

אוצרות המשנה ששוקות

ביאור הקולות והמראות שבמעמד הר סיני
ואופן קבלת התורה ע"י בני ישראל

מהו פשר הנס "דואים את הקולות"?

מה התחדש במתן תורה על התורה והמצוות שהיו לאבות?

במה נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא אם ענו על הלאוויז "הן" או "לאו"?

כיצד מקבלים את התורה "יושבי אהל" ו"בעלי עסק"?



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת זמן מתן תורתנו, חג השבועות הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקובץ 'אוצרות המועדים - שבועות', והוא ליקוט ביאורים על דרך הפשט והדרוש, בתוספת הוראות בעבודת ה', על מאמרי רז"ל המדברים מענייני חג השבועות ומתן תורה - מלוקטים מתוך תורתו הרחבה מני ים של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

קובץ זה בא בהמשך ובהוספה לספר "אוצרות המועדים - חג השבועות" שי"ל על ידינו לקראת חג השבועות תשע"ט, ובו נלקטו ביאורים ועיונים על סוגיית מתן תורה שבמס' שבת (פו, ב ואילך). בקובץ זה נתבארו בעומק ובהרחבה שתי מחלוקות רבי ישמעאל ורבי עקיבא שהובאו במכילתא, לגבי אופן קבלת התורה על ידי בני ישראל, ומתוך הדברים מתבארים יסודות חשובים בעניין מתן תורה, ואודות מהות עבודת האדם בלימוד התורה וקיום מצוותיו.

נוסף לביאורים אלו, הצגנו בסוף הקובץ ליקוט משיחות ומכתבי רבינו שתוכנם הוא עצות והדרכות שונות בנוגע ללימוד התורה, מהם שנכתבו כמענה לשואלים פרטיים, ומהם שנאמרו ונמסרו לרבים.

קונטרס זה מופיע במסגרת הקובץ השבועי "לקראת שבת - עיונים בפרשת השבוע".

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ואפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השקו"ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם, ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבירד הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנפסגו בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויובל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



יום א' דחג השבועות הוא יום ההסתלקות וההילולא של כ"ק מורנו רבי ישראל בעל שם טוב זי"ע ועכ"א. בקובץ זה מבוארים ענינים רבים באורה המופלא של תורת החסידות, אשר זכינו לגילוי' ופרסומה ע"י כ"ק הבעש"ט זי"ע.

אנו תפילה אשר הלימוד בקובץ זה המבאר את עניין מתן תורה, וזכות הפצת התורה, ובפרט פנימיות התורה, עלי' הובטח מורנו הבעש"ט נ"ע בעלייתו להיכל המשיח ד"לכשיפוצו מעיינותיך חוצה"אזי "קאתי מר" (כתר שם טוב בתחילתו), יחישו ויזרוזו את הגאולה השלמה, עת אשר נזכה להתגלות עניינים חדשים ונפלאים בתורה, דכמו "שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע", כן "מובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמי' ומסתר צפונות' ומחלים פניו לקיים דברו" (רש"י שיר השירים א, ב), במהרה בימינו, אכ"ר.

בברכת התורה,
מכון אור החסידות

ימי ההכנה לקבלת התורה ה'תשפ"ב



מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-3745979

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

חברי המערכת: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב מאיר יעקב זילברשטרם, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב שלום דובער לאופר, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' ליב רבינוביץ, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שווייז

תוכן ענינים

ד. אקדמות מילין.....

ו. פרק ראשון.....

שיטת רבי עקיבא: רואים רוחניות ושומעים גשמיות

עומק שיטת רבי עקיבא שבני ישראל היו "רואין הנשמע ושומעין הנראה", שגם זה הוא עניין יסודי בפעולת מתן תורה על בני ישראל.

ע"פ ליקוטי שיחות ח"ו עמ' 119 ואילך. תורת מנחם חמ"ו עמ' 50 ואילך.

יב. פרק שני.....

שיטת רבי ישמעאל: לא בורחים מהגשמיות!

החידוש שנפעל בשעת מתן תורה על התורה והמצוות שהיו כבר בזמן האבות, וכיסיי הדבר בשיטת רבי ישמעאל ש"רואין הנראה ושומעין הנשמע".

ע"פ ליקוטי שיחות ח"ו עמ' 123

טז. פרק שלישי.....

העיקר הוא הציות להשי"ת או פעולת המצוות בעולם?

פעולת מתן תורה ליובד וקידוש העולם מחד, ולהתעלות והתנתקות מן העולם מאידך, כפי שהדבר משתקף במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא אם בני ישראל ענו על הלאוין "הן" או "לא".

ע"פ ליקוטי שיחות ח"ו עמ' 124 ואילך

כ. פרק רביעי.....

לראות את ה"הן" גם במציאות של "לא"

יסוד שיטת רבי עקיבא, שמחמתה סיל' שהיו עונים "על הן הן ועל לאו הן", ולשיטתיי' ה' מצחק בעת שראה שיעל יוצא ממקום קודש הקדשים, ונם ביקש כל ימיו למסור נפשו על קידוש ה'.

ע"פ ליקוטי שיחות ח"ו עמ' 125 ואילך

כג. חתימה.....

מתן תורה של "יושבי אהל" ו"בעלי עסק"

מתן תורה של צדיקים ובעלי עסק בשיטת רבי ישמעאל, ומתן תורה של בעלי תשובה ויושבי אהל בשיטת רבי עקיבא

ע"פ ליקוטי שיחות ח"ו עמ' 123 ואילך. תורת מנחם חמ"ו עמ' 56 ואילך.

כח. פנינים לשבועות.....

אקדמות מילין

בנוגע לקבלת התורה על ידי בני ישראל במעמד הר סיני, מצינו במכילתא שתי מחלוקות בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא, מחלוקת אחת אודות הנוסח שבו קיבלו בני ישראל עליהם את המצוות, ומחלוקת נוספת בנוגע לאופן שבו קלטו את הקולות והמראות של מתן תורה:

קבלת המצוות על ידי בני ישראל

לפני התחלת עשרת הדברות נאמר "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" (יתרו כ, א). בדרך כלל, משמעות תיבת "לאמר" היא שה' ציווה את משה "לאמר" את הדברים לבני ישראל. אך את "לאמר" שנאמר בעשרת הדברות אי אפשר לפרש כך, שהלא במעמד מתן תורה היו כל בני ישראל מכל הדורות כולם (פרקי דר"א פמ"א).

ולכך דרשו במכילתא (על אתר), שעל כל דיבור ששמעו בני ישראל מאת הקב"ה ענו ישראל שמקבלים על עצמם לשמור ציווי זה, וזהו משמעות "לאמר": שיאמרו ויענו שמקבלים את הדברים.

ובנוגע לנוסח המענה, נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא (שם): "לאמר – שהיו אומרים על הן הן, ועל לאו לאו, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר, על הן הן ועל לאו הן". והיינו שעל מצוות עשה ענו "הן" לכולי עלמא, ונחלקו בנוגע למענה על הלאווין אם ענו "לאו" או "הן".

ראיית ושמיעת המראות והקולות

לאחרי עשרת הדברות נאמר "וכל העם רואים את הקולות ואת הפיידים ואת קול השופר גו'" (יתרו כ, טו). וגם כאן לשון הכתוב תמוהה: הלא "קולות" הוא דבר הנקלט בשמיעת האוזן ולא בראי', ומהו שנאמר "רואים את הקולות"?

ובפשרו של דבר נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא (מכילתא על אתר):
"וכל העם רואים את הקולות – רואין הנראה ושומעין הנשמע, דברי ר' ישמעאל. רבי

עקיבא אומר, רואין [הנשמע] ושומעין הנראה" (שם, טו. וראה לקמן פ"א בדבר הנוסחה המדויקת בזה). והיינו שלפי רבי ישמעאל "רואים" קאי על דברים שדרכן בראי, ואת הקולות היו שומעים באוזן, ואילו לדעת רבי עקיבא, הדברים היו כפשוטם שאכן ראו את הקולות ושמעו את הנראה.

כבר בהשקפה ראשונה, מתעוררות קושיות על דברים אלו:

א. מהו החילוק באיזו לשון בדיוק ביטאו בני ישראל את הסכמתם לקיים את מצוות לא תעשה, ועד שנחלקו תנאים בדבר אם ענו "הן" – שישמרו מן העברות, או "לאו" – שלא יעשו את העבירות, הרי המכוון בשניהם הוא שווה?

ב. לדעת רבי עקיבא נמצא שהי' נס עצום ששמעו דברים הנראים, וראו קולות הנשמעים. ולכאורה, מה תועלת יש בניסים אלו, וכלל הוא שאין הקב"ה עושה נס לחינם ללא תועלת?

עוד זאת מובן, שאם אותם תנאים, רבי ישמעאל ורבי עקיבא, נחלקו בנוגע לשני פרטים באופן קבלת התורה, הרי בוודאי יש קשר בין הדברים, ולשיטתם אזלי באופן קבלת התורה והשפעתה על בני ישראל, ושתי מחלוקות האמורות נשתלשלו מנקודת מחלוקת עיקרית בנוגע לאופן קבלת התורה.

בפרקים שלפנינו יתבארו מחלוקות אלו באר היטב: בראשון תבואר משמעות הנס המופלא של "רואין את הנשמע" לשיטת רבי עקיבא, בשני יתבאר מדוע רבי ישמעאל שולל נס זה, בשלישי וברביעי יבואר בשני אופנים, על פי עומקם של דברים, מדוע לדעת רבי ישמעאל "היו עונין על הן ועל לאו לאו", ואילו לפי רבי עקיבא הי' המענה "על הן ועל לאו הן", וב"חתימה" יוכח כיצד שתי מחלוקות אלו נובעות ממעין אחד, ויבואר גם הקשר המיוחד של דעות אלו למי שאמרן.

ומתוך ביאור דבריהם יעלו יסודות רמים ונשגבים בדבר מהות מתן תורה ואופן קבלת התורה ופעולתה באדם, בימים ההם במדבר סיני, ובזמן הזה בכל מקום ומקום.

פרק ראשון

שיטת רבי עקיבא: רואים רוחניות ושומעים גשמיות

עומק שיטת רבי עקיבא שבני ישראל היו "רואין הנשמע ושומעין הנראה", שגם זה הוא עניין יסודי בפעולת מתן תורה על בני ישראל

אודות הקולות והמראות שהיו במתן תורה, נאמר "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן, וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק" (יתרו כ, טו).

כאשר מעיינים בלשון הכתוב, מבחינים מיד בעניין בלתי מובן בדרך הטבע: הלא "קולות" הוא דבר שנקלט על ידי האדם בחוש השמיעה שלו, וכיצד אומר הכתוב שבני ישראל במתן תורה **ראו** בעיניהם את הקולות?

ובדבר זה נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא:

רבי ישמעאל סבירא ל' שאכן לא ראו בני ישראל את הקולות, אלא שמעו אותם באזניהם, ומה שנאמר בכתוב "וכל העם רואים" קאי על המשך הכתוב "ואת הלפידים". ונמצא שבני ישראל ראו ושמעו באופן הרגיל בדרך הטבע: "רואין הנראה ושומעין הנשמע".

רבי עקיבא, לעומת זאת, מקיים את לשון הפסוק כפשוטו: אכן בני ישראל ראו בעיניהם את הקולות, ולא זו בלבד, אלא שגם שמעו את הדברים הנראים – "רואין [הנשמע] ושומעין הנראה".

[הלשון במכילתא הוא "רואין ושומעין הנראה". יש מגיחים "רואין ושומעין הנראה והנשמע". אבל נראה יותר לגרוס כבכל הכת"י ודפו"י "רואין ושומעין הנראה", ודברי ר"ע הם בהמשך לדברי ר"י, שר"י אומר "רואין הנראה ושומעין הנשמע" ור"ע משיב על דברי ר"י "ושומעין הנשמע" – "רואין", היינו שאת הנשמע היו רואים, שלא כדברי ר"י, ואחר כך ממשיך שהיו גם "שומעין הנראה". וראה לשון רש"י על הכתוב "רואים את הקולות – רואין את הנשמע".]

ויש לתמוה:

כלל הוא בדברי חז"ל "לא עבד קוב"ה ניסא למגנא", והיינו שהקב"ה אינו עושה נסים ללא צורך, וכך כתב בדרשות הר"ן (דרוש ח) "שחפץ הש"י לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר, ושהטבע יקר בעיניו לא ישנהו אלא לצורך הכרחי".

ולכאורה, יקשה מאוד לדעת רבי עקיבא, מכיוון שהקב"ה הנהיג בעולמו את הנהגת הטבע שרואין את הנראה ושומעין את הנשמע, מפני מה במתן תורה שידד את מערכות הטבע, שיראו את הנשמע וישמעו את הנראה?

ומוכרחים, אפוא, לומר שנס זה הי' חלק מעניין קבלת התורה. והיינו שמתן תורה פעל על בני ישראל שיתעלו כל כך, עד שכתוצאה מזה הגיעו לדרגא מיוחדת שבה "רואין הנשמע ושומעין הנראה". ובמילא, אין זה "ניסא למגנא" כי הנס הי' חלק מפעולת מעמד הר סיני בבני ישראל (ומה שלשית רבי ישמעאל "רואין הנראה ושומעין הנשמע" יתבאר לקמן בפרק שני, שלשיתו דווקא מצב זה מבטא את החידוש והעילוי של מתן תורה).

התאמתות של "ראי" – רק בדברים גשמיים

בכדי להבין את משמעות ראיית או שמיעת הנראה והנשמע, יש להקדים ולהעמיק במושגים ראי' ושמיעה ופעולתם על האדם הרואה או שומע (בהבא לקמן ראה בארוכה ספר המאמרים תשי"ג עמ' נ ואילך, רש"נ).

הראי' מחדירה לנפש את הדבר הנראה באופן ודאי ועמוק מאוד. כאשר מסבירים לאדם דבר מה, בהסברים נכוחים והגיוניים והוא משתכנע בוודאות הדבר, הרי עדיין ייתכן שלאחר מכן יצליח משהו להטיל ספק בוודאות זו. לעומת זאת, כאשר אדם רואה בעיניו משהו, הדבר נעשה ודאי אצלו בצורה מוחלטת הרבה יותר.

משום כך, הדין הוא ש"אין עד נעשה דיין", והטעם לכך הוא שאם יראו הדיינים את העדות שמחייבת את הנידון, הרי "כיוון דחזיהו... לא מצו חזו לי' זכותא" (ר"ה כו, א), והיינו שההתפעלות והוודאות של ראיית הדבר המחייב, מונעות מן הדיינים לדון מדעתם סברה לזכותו.

לעומת זאת, בשמיעה אין ודאות גדולה כל כך. היא חודרת פחות לנפש האדם, ובפרט כאשר מדובר על תוכן הדבר הנשמע, על דברי השכל שמסבירים לו, הרי בוודאי שאין לדברים תוקף וודאות כמו בדבר שרואה בעיניו ממש.

ולכן, כאשר הדיינים לא ראו את הדבר בעיניהם אלא שומעים את העדות מעדים אחרים, עם היות שברור להם שהעדים אומרים אמת, מכל מקום אין זה מגיע למידת הוודאות הנפעלת על ידי ראיית העיניים, ולכן הם עדיין מסוגלים לחשוב ולראות זכות לנידון.

והנה, כאשר בוחנים מה תופס האדם באופן של ראי' ומה נקלט אצלו בדרגה של שמיעה, מוצאים שאת העיניים הגשמיים האדם רואה בעיניו, והם הנקלטים אצלו באופן פנימי

בוודאות ובכירור. דברים אלו אינם נקלטים אצלו באופן של שמיעה, שכן חוש השמיעה הוא כח רוחני יותר, ואין באפשרותו לקלוט דבר גשמי.

לעומת זאת, כאשר מדובר על עניינים רוחניים, אזי המצב הוא להיפך: כח הראי' אינו מסוגל לקלוט דברים רוחניים. אין צריך לומר שאי אפשר בחוש הראי' לקלוט עניינים רוחניים כמו דברי שכל וחכמה, אלא יתר על כן: אפילו את ה"קול" הגשמי, שביחס לחפצים גשמיים הוא דק ורוחני יותר, אין חוש הראי' מסוגל לקלוט.

הדברים הרוחניים נקלטים דווקא על ידי השמיעה. הקול, שכאמור, הוא רוחני יותר מן הדברים הגשמיים, נקלט על ידי חוש השמיעה, ובוודאי שדברי שכל חודרים באדם דווקא על ידי שמיעה והבנה שכלית שבמוח.

הטעם לכך שהאדם קולט בחוש הראי' העמוק והפנימי דווקא את הדברים הגשמיים, ואת הדברים הרוחניים הוא תופס רק בחוש השמיעה, הוא משום שהאדם הוא גשמי, ולכן, הדברים הגשמיים קרובים אל מציאותו והוא תופסם בקלות יותר ובעומק יותר. ולעומת זאת, דברים רוחניים רחוקים הם ממנו, ולכן הוא יכול לתפוס אותם רק באופן "רחוק" יותר, בבחינת שמיעה שאינה חודרת בפנימיות, ואינה תופסת את הדבר בוודאות גמורה (ראה אור התורה דברים ח"א עמ' סג).

הוכחות מהתורה לכך שהעולם קיים

ומעתה יש לבאר את החידוש שנפעל במתן תורה לדעת רבי עקיבא: "וראין הנשמע ושומעין הנראה" (ראה מאמר ד"ה שלח לך תער"ב. ועיין ג"כ לקו"ת במדבר י, ג):

במתן תורה על הר סיני, זכו בני ישראל לגילוי אלוקי עצום. בראשית עשרת הדיברות אמר הקב"ה "אנכי הוי"ה אלקיך". לקב"ה יש כמה שמות, שמורים על גילויים מסויימים ממנו ית', ועל אופנים שונים בהנהגתו את העולם, אבל "אנכי" מורה על עצמותו של הקב"ה, כפי שאינו מתעלם ואינו מסתתר מן הנבראים כלל (ראה לקוטי תורה פנחס פ, ב. ועיין זהר ח"ג רנז, ב. וראה מדרשי חז"ל עה"פ "ושמי ה' לא נודעתי להם" (וארא ו, ג) בנוגע לשם הוי').

וגילוי אלוקי נעלה זה שבבחינת "אנכי הוי'", נעשה אצל היהודי "אלקיך", "כחך וחיותך" (ראה טור וש"ע אר"ח ס"ה). והיינו, שעצמותו של הקב"ה נתגלה ונקלט אצל כל אחד מישראל.

גילוי נשגב זה התבטא במה ש"וראין את הנשמע ושומעין את הנראה":

כאשר קיבלו בני ישראל את הגילוי הנשגב הלזה, הרי ממילא כל אופן קבלתם את הדברים שסובבים אותם השתנה מן הקצה אל הקצה, ותחת אשר יקלטו את הגשמיים בחוש הראי' בעומק ובוודאות, ואת הרוחניות והגילויים האלקיים יקלטו בחוש השמיעה הרחוק יותר, נתהפכו היצירות: את הדברים הרוחניים והגילוי האלקי שהיו רגילים רק לשמוע או להבין, התחילו לראות במוחש באופן קרוב ועמוק ובוודאות גמורה, ומצד שני, מרוב שהיו בדרגה רוחנית ומרוממת, השתנה יחסם לגשמיים, והם החלו לקלוט את הדברים הגשמיים, בחינת

"נראה", באופן של שמיעה בלבד, כמציאות רחוקה.

דוגמא למצב כזה, שמציאות הגשמיות נעשית רחוקה מוודאות אצל האדם, יש להמחיש על ידי דוגמא מהמבואר בפנימיות התורה (ראה ספר המאמרים תרל"ו ח"א עמ' קעה. ועוד):

מבואר בספרי חסידות (ראה תניא שער היחוד והאמונה. ועוד) שהתוכן הפנימי של מצות אחדות ה' הוא שהקב"ה הוא לא רק האלוהה היחיד, אלא שהוא ית' המציאות האמיתית היחידה, ומבלעדו אין עוד. עד כדי כך מודגש העניין שאין שום מציאות זולתו ית', עד שמתעוררת שאלה, אולי העולם הזה אינו מציאות אמיתית אלא דמיון בעלמא? ועל כך משיבים, שאין לומר כן, משום שמקרא מלא דיבר הכתוב "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א).

ונמצא, שלמרות שהעולם הזה עומד באופן מוחשי לנגד עיני האדם, מכל מקום עדיין אין מציאותו קיימת באופן ודאי אצל האדם, ונצרך הוא להוכחה מהתורה שהעולם אינו דמיון.

ומעין זה ה' בשעת מתן תורה לדעת רבי עקיבא, שכאשר האלקות נקלטה אצל בני ישראל כדבר ודאי ומוחשי, באופן של "ראי", איבדה אצלם מציאות העולם את וודאותה, נהייתה רחוקה מעולמם, ונקלטה רק באופן של "שמיעה" בדבר הרחוק.

מה מעניין את הדיין, את בעלי הדין, ואת השוטר?

המצב המתואר בדברי רבי עקיבא, שבני ישראל התעלו לדרגה שבה הרוחניות מוחשית אצלם והגשמיות היא מושג רחוק יותר, יומחש על ידי משל מדין תורה:

כאשר הדיינים מעיינים בדין של "שניים או חזין בטלית וכו'", הם פוסקים את הדין "זה ישבע . . . וזה ישבע . . . ויחלוקו" (ריש ב"מ), ומודיעים לשוטר שעליו להכריח את בעלי הדינים לקיים את הפסק.

בסיפור זה מתרחשים שלושה עניינים: א. בירור הסברות שמהן יוצא פסק הדין, ב. פסיקת הדין, ג. חיוב השבועה וחלוקת הטלית בפועל.

והנה, בענין זה משתתפים הדיינים, בעלי הדין והשוטר, ואצל כל אחד מהם עיקר הסיפור הוא בפרט אחר, והשאר הם רחוקים מעולמו ומעניינו:

בעולמם של בעלי הדין קיים רק מה שנוגע לפועל, האם יחויבו שבועה ומי יקבל את הטלית, וכאשר מחייבים אותם שבועה ומחלקים ביניהם את הטלית, לא נוגעות להם הסברות ואף לא פסק הדין, אלא רק מה מתרחש בפועל.

בעולמו של השוטר, קיים בעיקר פסק הדין שפסקו הדיינים, ותפקידו הוא לדאוג שהפסק יקום. הוא אינו מתעניין בסברות שהביאו אל הפסק, וגם לא נוגע לו מצבם של בעלי הדין. מנקודת מבטו, ה"מציאות" של כל העניין הוא פסק דין, שאליו נלווים עוד עניינים שרחוקים מעולמו.

ואילו כאשר מדובר אודות הדיינים, הנה אצלם כל "מציאות" העניין הן הסברות והדעות שמהן נובע פסק הדין. זהו החלק הממשי בכל העניין, ופסק הדין וביצועו הם רק תוצאה מעיקר העניין שהן הסברות.

נמצא, אפוא, ששלושת העניינים שהם הסברות, פסק הדין וביצועו בפועל, קיימים במציאות, אלא שכל אחד מהשייכים לעניין "חי" בעולם אחר. הדיין חי בעולם של סברות התורה, והשאר רחוק ממנו, בעלי הדין חפצים בטלית וכל השאר אינו מעניינם, ואילו השוטר חי בעולם של פסקי דינים.

וכך גם בעניין "רואין את הנשמע": בדרך כלל אדם חי בעולם גשמי והדברים הרוחניים רחוקים מעולמו, וממילא הגשמיות ודאית אצלו והרוחניות היא דבר רחוק ולא ברור, ואילו במתן תורה נתעלו ישראל למצב רוחני נעלה, שבו הרוחניות נעשתה בבחינת "ראי", דבר ודאי הקרוב לעולמם, והגשמיות איבדה מוודאותה ואמיתתה בעיניהם.

זהו עומק שיטת ר' עקיבא, שבעת מתן תורה נתרחקו בני ישראל מן הגשמיות ונתרוממו למדרגה רוחנית, באופן שהגשמיות שבדרך כלל "נראית" נעשתה אצלם כדבר רחוק ה"נשמע", ואילו האלקות שבדרך כלל "נשמעת" נהפכה אצלם למציאות קרובה וברורה שנקלטת בבחינת "ראי".

רואים את הקולות – בכל דור ודור!

מצב זה, של רואין הנשמע ושומעין הנראה, שייך גם אצל כל יהודי בכל זמן ומקום:

כאשר הייתה נשמתו של היהודי למעלה, קודם ירידתה להתלבש בגוף גשמי, הייתה רואה באופן ודאי ומוחלט רק ענייני אלוקות, ובלשון הכתוב (מלכים א' יז, א. וראה ספר המאמרים תרצ"ז עמ' 234. ועוד) "חי ה' אשר עמדתי לפניו".

הנשמה אינה רואה כלל את מציאות העולם הגשמי, ולכל היותר מספרים לה שיש עולם גשמי, ובו ענייני אכילה ושתי', ושבו יש צורך באזהרה ד"לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" מכיוון ש"העין רואה והלב חומד" (שלח טו, לט ובפרש"י וראב"ע), אבל כל זה הוא רק בבחינת "שמיעה" של דבר הרחוק.

ואילו משירדה הנשמה למטה, נתהפכו היוצרות: כאשר שואלים את האדם מה הוא רואה, עונה הוא: את מציאות העולם הגשמית והחומרית, ואת האלוקות אין הוא רואה בעיניו.

אלא שמכל מקום, מתחיל האדם להתבונן בכך ש"אין דבר עושה את עצמו" (ראה חובת הלבבות שער היחוד פ"ה), וממשיך להתבונן במאמרים ז"ל "מה הנשמה ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם" (ראה ברכות י, א. ויקרא רבה סוף פ"ד. מדרש תהלים קג, א), וממילא, כשם שבגופו יש נשמה למרות שאינו רואה אותה, כך בוודאי שבעולם יש "נשמה" שהיא הכח האלוקי שמהווה ומחי' אותו תמיד. אבל כל זה הוא בהתבוננות שכלית לבד, והדברים נקלטים אצלו רק באופן של "שמיעת" דבר המרוחק מעולמו.

ונמצא, שמצב האדם מתהפך ומשתנה מעת היות נשמתו למעלה, ועד להיותו בעולם הגשמי. ובסגנון החסידות (ראה לדוגמא ספר המאמרים תש"ו עמ' 30): למעלה ה' אלקות ב"פשיטות" ומציאות העולם ב"התחדשות", ואילו למטה מציאות העולם היא ב"פשיטות", ואלקות ב"התחדשות".

ועל כך לומדים מדעת רבי עקיבא, שממתן תורה ניתן הכח והעוז להיות במצב של "רואין הנשמע ושומעין הנראה":

ליהודי יש כח שההנחה של "כל . . הנמצאים לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו" (ריש יד החזקה להרמב"ם) תהי' אצלו בוודאות גמורה כמו של ראי' בעיניים ממש, ומאידך שמציאות העולם תהי' כל כך רחוקה מעולמו, עד שיצטרך הוכחות וראיות שאינה אחיזת עיניים!

יהודי מברך בכל יום "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה". ו"נותן התורה" הוא לשון הווה (ראה של"ה כה, א. לקוטי תורה תזריע כג, א. ובכ"מ), כי מתן תורה מתחדש בכל יום ויום. וכאשר יהודי מברך ברכה זו, בידיעה ובהכרה שכל יום ויום יש לו את הכח של מתן תורה, הרי יכול הוא להיות גם במצב של "רואים את הקולות", מעין מה שהי' למרגלות הר סיני.

בהיותי בפאריז, בקרתי בביתו של רב מחסידי פולין, למדן ובעל-הוראה גדול, שישב חגור באבנט ועסק בתורה, ונכנסה אליו אשה עם שאלה על עוף. הסתכל הרב על העוף, והתחיל להתפלפל: לפי דעת הט"ז - הדין הוא כך וכך, אבל הש"ך חולק עליו, ולפי דעתו, הדין הוא באופן אחר... וכאשר האשה הפסיקה אותו ואמרה: כבוד הרב! יכולה אני להכניס את העוף לסיר ולבשלו?!... ענה לה: חכי רגע... ישנם עוד אחרונים שדנים בענין זה, והלכה כאחרונים, ולפי דבריהם צריך להיות באופן כן!...

הרב לא התכוין להתפאר בלמדנותו כלפי האשה, שבכלל לא ידעה מיהו הט"ז ומיהו הש"ך... אלא אופן הנהגתו היתה כתוצאה מזה שכל חייו הוא עניין התורה; הוא "ראה" רק את מציאות התורה, ואילו כל שאר הענינים היו אצלו בבחי' "שמיעה" בלבד.

(תורת מנחם חז"ל עמ' 58)

פרק שני

שיטת רבי ישמעאל: לא בורחים מהגשמיות!

החידוש שנפעל בשעת מתן תורה על התורה והמצוות שהיו כבר בזמן האבות,
וביטוי הדבר בשיטת רבי ישמעאל ש"רואין הנראה ושומעין הנשמע"

אודות הקולות והמראות שהיו במתן תורה, נאמר "וכל העם רואים את הקולות ואת
הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן, וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק" (יתרו כ, טו).

על התיבות "רואים את הקולות" דרש רבי עקיבא שבני ישראל היו במצב מופלא שראו
את הקולות ושמעו את המראות. ורבי ישמעאל נחלק עליו, ולשיטתו היו רואים את המראות
ושומעים את הקולות, כדרך הטבע.

ולעיל (פרק ראשון) נתבאר, שיסוד שיטת רבי עקיבא, הוא שבראי' קולט אדם את הדבר
באופן פנימי ועמוק והדבר הנראה ודאי אצלו לחלוטין, לעומת זאת, בשמיעה נותר האדם
"רחוק" מן הדבר הנקלט, ואפשר אף לערער את ודאותו במה ששמע והבין.

בדרך כלל, האדם "רואה" דברים גשמיים, כיוון שהוא גשמי וממילא הוא קרוב למציאות
הגשמית ובנקל לו לקלוטה היטב באופן פנימי ובוודאות, ואילו את הדברים הרוחניים הוא
רק "שומע", כיוון שהם רחוקים ממציאותו.

וסבירא לי' לרבי עקיבא, שבמתן תורה על הר סיני נתעלו בני ישראל למדרגה נשגבת שבה
היו קרובים יותר אל הרוחניות, וממילא הדברים הרוחניים נקלטו אצלם בפנימיות ובוודאות,
בבחינת ראי', ואילו הדברים שבדרך כלל "נראים", היינו דברים הגשמיים, נקלטו אצלם רק
בבחינת שמיעה, באופן רחוק כמציאות שאינה ודאית.

ומעתה יש לתמוה על דעת רבי ישמעאל, שדרש "רואין הנראה ושומעין הנשמע", והיינו
שהיו רואים את הגשמיות ושומעים את הרוחניות, כדרך הטבע:

מכיוון שלשיטתו לא התרוממו בני ישראל במתן תורה למדרגה מרוממת זו, של "ראיית" הרוחניות ו"שמיעת" הגשמיות, מדוע ראה הפסוק לנכון להדגיש שראו במוחש דברים גשמיים, ושמעו באופן מרוחק דברים רוחניים, והלא אין בכך שום חידוש ומעלה לכאורה? אלא פשוט, אפוא, שגם לרבי ישמעאל בפסוק זה משמיענו הכתוב מעלה מיוחדת של בני ישראל בשעת מתן תורה, אלא שלשיטתו התבטאה מעלה זו דווקא באופן של "רואין הנראה ושומעין הנשמע", וכפי שיתבאר.

מה התחדש במתן תורה על התורה והמצוות שהיו אצל האבות?

בכדי להבין אל נכון את החידוש המיוחד שהי' במתן תורה לדעת רבי ישמעאל, יש להקדים ולבאר את שדרשו חז"ל אודות פעולת מתן תורה, ומה שנתחדש במעמד נשגב זה על המצב שהי' אצל בני ישראל בתקופת האבות וגלות מצרים.

כי הנה, לכאורה אינו מובן מהו החידוש הגדול שהי' בעת מתן תורה, הלא לימוד התורה וקיום המצוות היו גם קודם מתן תורה, עוד מזמן האבות הקדושים. אודות לימוד התורה אמרו חז"ל ביומא (כת, ב) "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם, היו במצרים ישיבה עמהם. . אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה הי' . . יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה הי' . . יעקב אבינו זקן ויושב בישיבה הי'".

גם קיום המצוות בפועל הי' מימים קדמוניים, ביומא שם אמרו "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה", בנוגע ליצחק מצינו שהפריש מעשרות (ראה פרש"י תולדות כו, יב. ע"פ בראשית רבה פס"ד, ו), ואף יעקב העיד על עצמו "תרי"ג מצוות שמרתי" (רש"י וישלח לב, ה).

ואם כן, מה נתחדש במעמד מתן תורה על הר סיני?

וביארנו בזה בסה"ק (ראה תורה אור יתרו סז, ד ואילך. וברבים ממאמרי חג השבועות), שקודם מתן תורה הי' חיסרון בחיבור הקדושה אל העולם הגשמי.

כאשר קיימו האבות הקדושים את המצוות, הרי המשיכו בזה גילויים אלוקיים נעלים מאוד, אך לא פעלו בזה שהגשמיות תתקדש. החפצים שבהם קיימו את המצוות לא נהפכו לתשמישי קדושה וחפצא של מצווה, אלא נותרו גשמיים ונחותים כפי שהיו קודם קיום המצווה. עבודתם של האבות הייתה בעיקרה עבודה רוחנית, ולא קידשה את העולם הזה הגשמי.

ואף שמצינו שהאבות קיימו את המצוות בדברים גשמיים, הנה לא הי' זה בכדי לקדש את אותם הדברים הגשמיים, שהרי כאמור, הייתה עבודתם רוחנית בלבד. השימוש בדבר הגשמי הי' אף הוא חלק מן העבודה הרוחנית, משום שכאשר אדם מלא ברגש מסוים על דרך משל, הנה רגש זה מתבטא בכל איבריו ותנועותיו ופעולותיו. כך גם בנוגע לאבות, שמכיוון שעבודת הבורא מילאה את כל ישותם, לכן התבטא הדבר גם במעשים גשמיים של מצוות, אבל, כאמור, לא הי' בזה משום קידוש וזיכוך הדברים הגשמיים.

אמנם משניתנה תורה על הר סיני, נתחדשה האפשרויות לקדש ולזכך את הגשמיות, ומני אז על ידי קיום המצוות מקדשים בני ישראל את העולם הגשמי על ידי קיום המצוות בגשמיות וניצול ענייני העולם לשם שמים ולעבודתו ית'.

ביטול הגזירה בין סוריא לרומי במתן תורה

בכדי להבין בעומק יותר את מהות ומטרת קיום המצוות בדברים גשמיים, יש להקדים את מה שדרשו חכמים (שמות רבה פ"ב, ג. תנחומא וארא טו), בעניין חידושו של מתן תורה, על הפסוק (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם":

"משל למה הדבר דומה, למלך שגזר ואמר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך כשברא הקדוש ברוך הוא את העולם גזר ואמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם.

כשבקש ליתן התורה, ביטל גזירה ראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים, ואני המתחיל, שנאמר וירד ה' על הר סיני, וכתיב ואל משה אמר עלה אל ה'".

משל זה ממחיש את המצב ששרר בעולם לפני מתן תורה, ואת החידוש הנפלא שפעל מתן תורה. לפני מתן תורה, הייתה גזירה מאת ה' שמנעה את החיבור בין הרוחניות לגשמיות. עניין גשמי לא יכול היה להתרומם ולהתקדש, ומאידך, הגילויים האלווקיים לא היו יכולים להתגלות בעולם הגשמי.

ורק מזמן מתן תורה ביטל הקב"ה את אותה הגזירה, ומני אז יכול כל יהודי לחבר עליונים ותחתונים, להחדיר קדושה בעולם הזה, ולרומם ולזכך את הגשמיות. התחלת חידוש זה הייתה בפועל במעמד הר סיני, כאשר "וירד ה' על הר סיני" (יתרו יט, כ), ירדת האלוקות למטה, ומאידך "ואל משה אמר עלה אל ה'" (משפטים כד, א), עליית התחתון למעלה.

נמצא, אפוא, שהחידוש שהתחדש במתן תורה, הוא שמני אז יכולים בני ישראל להמשיך קדושה בתוך עולם הזה הגשמי והנחות, על ידי התורה והמצוות.

לא לבטל את טבע העולם – אלא לזכך ולקדש אותו

על פי זה יובן עומק שיטת רבי ישמעאל:

כוונת הקב"ה בביטול הגזירה והמחיצה בין העליונים והתחתונים אינה (לדעת ר"י) לבטל את העולם הגשמי והנחות, כי אם להיפך: לבטל את המחיצה בין הרוחניות והגשמיות, באופן שהעולם יישאר בגדרים הטבעיים שלו, חוקי הטבע ינהגו כרגיל, והעולם יוותר גשמי, ואת הדברים הנחותים הללו יקדשו בני ישראל על ידי התורה ומצוותיו, עד שתורגש בהם בגלוי הקדושה.

זהו עומק שיטתו של רבי ישמעאל: "רואין הנראה ושומעין הנשמע". אילו יהיו בני

ישראל במצב של "רואין הנשמע ושומעין הנראה", הי' בכך ביטול הגדרים של המציאות הגשמית. ולדעת רבי ישמעאל, במצב כזה אין ה"תחתונים" מתקדשים ומתעלים, שהרי מציאותם בטלה וגדרי' השתנו.

לשיטתו, החידוש של מתן תורה הוא דווקא כאשר הנהגת הטבע היא כרגיל, ובני ישראל "רואים" את המציאות הגשמית כדבר קרוב ומציאות ודאית, ו"שומעים" דברים רוחניים כדבר רחוק, ומכל מקום במצב כזה ובגדרים אלו הם חשים את אמיתותו של הקב"ה, בבחינת "ואמת ה' לעולם" (תהלים קיז, ב), שיש גילוי השי"ת בעולם הגשמי כפי שהוא תחתון ונחות.

למרות שבני ישראל נותרו בעת מתן תורה בגדריהם הגשמיים המוגבלים, הם ספגו וקלטו את הגילוי האלוקי שבעשרת הדברות, עד שהגיע למצב של התבטלות עצמית מוחלטת כלפי השי"ת, וכפי שמתואר בהמשך הכתוב "וכל העם רואים . . וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק" (ויתרו כ, יד) - למרות שראו את הנראה ושמעו את הנשמע, הגילוי חדר בהם בפנימיותם והביאם להתבטלות גמורה לבוראם.

דוקא באופן זה התבטא החידוש של מתן תורה, שהקדושה האלקית יכולה לרדת לעולם הגשמי, להתגלות בו, ולפעול התבטלות גם באנשים גשמיים ובגדרי העולם הטבעיים.

פרק שלישי

העיקר הוא הציות להשי"ת או פעולת המצוות בעולם?

פעולת מתן תורה לזיכך וקידוש העולם מחד, ולהתעלות והתנתקות
מן העולם מאידך, כפי שהדבר משתקף במחלוקת רבי ישמעאל
ורבי עקיבא אם בני ישראל ענו על הלאווין "הן" או "לאו"

לפני התחלת עשרת הדברות נאמר "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר".

בדרך כלל, תיבת "לאמר" מבטאת ציווי לומר ולמסור את הדברים הלאה, וכמו "וידבר ה' אל משה לאמר" – שיאמר וימסור את הדברים לכל בני ישראל.

אך בנוגע לעשרת הדברות אין מובן כלל פשר תיבת "לאמר": אין הכוונה שימסרו את הציווי הלאה, שכן למרגלות הר סיני עמדו כל ששים רבוא בני ישראל, וגם כל בני ישראל עד סוף כל הדורות (פרקי דר"א פמ"א. וראה גם שמות רבה פכ"ח, ו. ועוד), ולא הי' להם למי למסור את הדברים.

ומכיוון שאי אפשר לפרש את תיבת לאמר במשמעות של לומר לאחרים, ביארו במכילתא ש"לאמר" פירושו לענות ולהשיב על דברי ה'. על כל דיבור ודיבור היו בני ישראל משיבים שאכן יצייתו לציווי ה' ויקיימו אותו.

ובנוגע לנוסח שבו הסכימו לציווי ה', נחלקו רבי ישמעל ורבי עקיבא:

רבי ישמעאל סבירא ל' ש"היו אומרים על הן הן ועל לאו לאו", והיינו שעל מצוות עשה ענו "הן" – שיקיימו אותן, ועל מצוות לא תעשה ענו "לאו" – שלא יעשו את הדברים האסורים.

ואילו רבי עקיבא סובר שהמענה הי' שווה בין במצוות עשה בין במצוות לא תעשה: "על הן הן ועל לאו הן", לדעתו על כל המצוות כולן השיבו בני ישראל בלשון אחת: "הן".

ויש לתמוה תמיהה גדולה:

בין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא קיבלו בני ישראל על עצמם את הזהירות במצוות לא תעשה, ואף ביטאו זאת בדיבור. ולכאורה, מה נוגע אם ביטאו זאת בלשון "הן" – שמקבלים את המצווה, או בלשון "לאו" – שיזהרו מלעשות את האיסור, הלא הכוונה היא היינו הך?

שני גדרים במצוות התורה

בכדי להבין את עומק מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא, יש לעיין תחילה במהותן של המצוות, שמצינו בהן שני עניינים: עניין אחד כללי המשותף לכולן כאחד, ונוסף על כך יש עניין פרטי ומיוחד בכל מצווה.

א. כל המצוות כולן הן ציווי מהשי"ת, וכאשר מקיימים אותן זוכים למלאות את רצון השי"ת. עניין זה מתבטא בנוסח הברכה ששווה בכל המצוות כולן: "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו", שבה מודגש מה ש**נצטוונו** על המצווה. ובעניין זה אין הפרש בין מצוות עשה או לא תעשה, שבכולן התוכן הוא אחד: לקיים את ציווי השי"ת.

ב. המצוות מתחלקות לכמה סוגים: מצוות עשה ומצוות לא תעשה, מצוות מובנות ומצוות שאין טעמן ידוע לנו, בין אדם למקום ובין אדם לחברו, ועוד. ובפרטיות, הנה לכל מצווה ומצווה יש עניין פרטי שאינו קיים בשום מצווה אחרת. וכפי שאמרו בזהר (ח"א קע, ב), שמצוות עשה הן כנגד רמ"ח איברים ומצוות לא תעשה הן כנגד שס"ה גידים, ומובן שלכל מצווה יש עניין ותוכן מיוחד.

ועל ידי אותו עניין פרטי שיש במצווה, נפעל זיכרון והתקדשות בכוחות הנפש של היהודי המשתתפים במצווה, ובאותם דברים גשמיים שבאמצעותם נעשית המצווה.

ושני עניינים אלו, הם היסוד למחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אם היו עונים "על לאו לאו" או "על לאו הן", וכפי שיתבאר.

להתרומם מן העולם או לקדש ולזכך אותו

המחלוקת בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא, נובעת ממחלוקת פנימית ועמוקה בנוגע לקיום המצוות:

רבי עקיבא התייחס לקיום המצוות כעניין שצריך לרומם את האדם מן העולם הגשמי והשפל. כאשר יהודי מקיים מצווה, אין עיקר העיסוק בזיכרון העולם והחדרת הקדושה בו, אלא יש ליתן את הדגש על ההתקשרות בהשי"ת ועל ההתעלות מהגשמיות והחומריות.

לעומתו, אצל רבי ישמעאל ה' קיום המצוות באופן אחר. הלא תכלית הבריאה הוא מה ש"נתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" (תנחומא נשא טז. וראה תניא פל"ו), הקב"ה נתאוהה שיברא עולם גשמי ונחות, ואותו דווקא יקדשו ויזככו בני ישראל על ידי קיום המצוות.

וממילא, כאשר יהודי מקיים מצווה, עליו ליתן את הדגש על התקדשות הדברים שבהם מקיימים את המצווה. כוחות נפשו, והדברים הגשמיים המנוצלים בקיום המצווה מתקדשים ומזדככים, ובכך מכשירים עוד חלק מהעולם להיות ראוי ל"דירה לו ית"י".

ולשיטתו, אין ליתן את הדגש על ההתרוממות מן העולם בלבד, שכן כוונתו של הקב"ה היא דווקא שישכון וישרה "בתחתונים", היינו בעולם הגשמי כפי שהוא בנחיתותו וחומריותו. ולכן, אין לשבור את הטבע ולהתנתק מהגשמיות, אלא צריך לקיים את המצוות בדרך הטבע דווקא, באופן שטבע העולם וכוחות האדם ינוצלו לקדושה.

להרגיש "הן" בכל המצוות

ומעתה יובנו סברות פלוגתת רבי ישמעאל ורבי עקיבא:

כאשר מדובר אודות קיום מצוות עשה ולא תעשה, הרי יש שני אופנים להביט עליהן. מצד אחד, כולן הן מצוות השי"ת, ועל ידי קיומן בקבלת עול מלכות שמים, מתקשרים עם מצווה המצווה. ומצד שני, הלא מצוות עשה הוא עניין חיובי של המשכת אור הקדושה, ומצוות לא תעשה הוא עניין שלילי, היפך הטוב שמונח באותו איסור.

וממילא, רבי ישמעאל שמחפש בקיום המצוות את זיכוך וקידוש העולם, רואה בכל מצווה את עניינה הפרטי, ואת פעולתה בקידוש העולם. ופעולה זו היא שונה בין קיום מצוות עשה לזהירות במצוות לא תעשה.

ולכן, סבירא לי' שעל מצוות עשה, ענו בני ישראל "הן", היינו שהם מרגישים את העניין החיובי שעל ידי קיום מצוות עשה מחדירים את הקדושה בעולם, ועל מצוות לא תעשה ענו "לאו", והיינו שהם מרגישים את העניין השלילי והיפך הטוב שבמעשה העבירה.

רבי עקיבא לעומת זאת, סבירא לי' שלא הדגישו בני ישראל את ההבדל בין מצוות עשה למצוות לא תעשה, ועל כולן השיבו בני ישראל "הן". ההדגשה הייתה על עצם מה שהשי"ת ציווה את אותן המצוות, ועל ידי הציות לרצון הבורא זוכים להתעלות ולהתרומם מן העולם.

לפי רבי עקיבא, התכלית היא להתרומם ולהתעלות מן העולם, וממילא אין הדגש בקיום המצוות על הפעולות הפרטיות בעולם, שכן כל אלו קשורים לעולם המוגבל והנחות, ואילו עיקר קיום המצוות הוא ההתעלות וההתרחקות מן העולם, להתקשר להקב"ה מצווה המצוות, עניין השווה בכל המצוות ולמעלה מהגדרות והגבלות וחילוקי פרטים.

ומכיוון שהרגש העיקרי שהי' בהם באותו זמן, לא הי' על פעולת המצוות בעולם, ועל הפרטים וההגדרות שבהן, אלא רק על עצם העניין של קבלת עול מלכות שמים לקיים את מצוות ה' איזו שתהי', וההתדבקות בהשי"ת שמשגים על ידי קיומה, לכן ענו על כל המצוות באופן שווה: "הן".

מחלוקת במהות "על הן הן"

בכך יומתק גם דיוק לשונו של רבי עקיבא:

במכילתא מובאת תחילה שיטת רבי ישמעאל "שהיו אומרים על הן הן, ועל לאו לאו", ובהמשך לזה מובאת דעת רבי עקיבא: "רבי עקיבא אומר, על הן הן ועל לאו הן".

ולכאורה יש לתמוה: מכיוון שרבי עקיבא מודה לרבי ישמעאל ש"היו אומרים על הן הן", וחלוק עליו רק איך היו עונים על "לאו", לא ה' צריך לכתוב בדברי רבי עקיבא "על הן הן ועל לאו הן", אלא ה' די לכתוב "רבי עקיבא אומר על לאו הן"?

אמנם, על פי המבואר למעלה, נמצא שחלוק ה' רבי עקיבא על רבי ישמעאל לא רק באופן תשובת בני ישראל על "לאו", אלא גם באופן שבו השיבו על "הן".

אמנם גם רבי ישמעאל וגם רבי עקיבא סבירא להו שהיו עונים "על הן הן", אך לא הרי ה"הן" של רבי ישמעאל כהרי ה"הן" של רבי עקיבא:

לרבי ישמעאל ה' תוכן ה"הן" שהם מרגישים את העניין החיובי והטוב שבקיום מצוות עשה שיזכרו ויקדשו את העולם, שהוא עניין פרטי השייך במצוות עשה בלבד, ואינו קיים במצוות לא תעשה.

ואילו לרבי עקיבא ה' תוכן ה"הן", שהם מוכנים לקבל עולו ית' ולקיים את מצוותו, מבלי הבט על העניין המיוחד למצוות עשה, אלא על עצם קיום ציווי הבורא ית', ו"הן" זה קיים ואף נאמר גם בנוגע למצוות לא תעשה.

פרק דביעי

לראות את ה"הן" גם במציאות של "לאו"

יסוד שיטת רבי עקיבא, שמחמתה ס"ל שהיו עונים "על הן הן"
ועל לאו הן", ולשיטתו הי' מצחק בעת שראה שיעל יוצא ממקום
קודש הקדשים, וגם ביקש כל ימיו למסור נפשו על קידוש ה'

אודות תיבת "לאמר" שבפסוק "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר", פירשו חז"ל
שמשמעות ה"לאמר" היא שבני ישראל היו עונים על כל דיבור ודיבור שיצייתו לאותה
המצווה.

ונחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא כיצד הי' נוסח המענה:

רבי ישמעאל סובר שעל מצוות עשה היו משיבים: "הן", שיקיימו אותן, ועל מצוות לא
תעשה היו משיבים: "לאו", שלא יעשו את מה שנאסר באותה המצווה.

ואילו רבי עקיבא סובר שהיו משיבים "על הן הן ועל לאו הן", על כל המצוות השיבו
"הן", שיצייתו לאותה מצווה, בין אם מדובר על עשי' או על שלילת מעשה.

בפרק הקודם נתבארה עומק מחלוקתם באופן אחד, ויש להוסיף ולבאר באופן אחר,
שנחלקו באופן ההשקפה על הרע שבעולם, שכל אחד מהם סבר שיש להביט באופן אחר על
העניינים השליליים שבעולם, וכפי שיתבאר.

הדגש על זיכוך העולם או על ההתעלות ממנו

נתבאר למעלה, שיש הבדל יסודי בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא באופן קיום המצוות:
לדעת רבי ישמעאל העיקר הוא זיכוך וקידוש העולם. הקב"ה נתאווה שתהי' לו ית' "דירה"

ומשכן בעולם הגשמי (תנחומא נשא טז. תניא פל"ו), ולשם כך יש לקיים את המצוות ולזכך את הדברים הגשמיים שהיו ראויים להיות דירה לו ית'.

ומכיוון שהקב"ה נתאווה "להיות לו ית' דירה בתחתונים", יש להקפיד שהדברים הגשמיים כפי שהם מוגדרים בגדר הטבע יתקדשו ויזדככו ויהיו דירה לו ית'. וממילא, אין להיות במצב "מנותק" מן העולם ומן הגדרים הגשמיים, אלא לקיים את המצוות תוך החדרת הקדושה בגשמיות הנחותה.

ואילו רבי עקיבא סובר שעיקר קיום המצוות הוא ההתעלות וההתרוממות מן העולם. יהודי שמקיים את המצווה מציית לרצון השי"ת ובכך הוא דבק בו ומתקדש ומתרומם למעלה מן העולם והגדרים הגשמיים.

ויש לבאר כיצד המחלוקת האמורה מביאה לשינוי בהשקפה על הדברים הבלתי רצויים שבעולם:

לפי רבי ישמעאל, הרי הדברים הבלתי רצויים שבעולם, כמו דברים האסורים, הרי הם מציאות של רע ושלילה. אמנם אפשר לקיים על ידם את מצוות ה', כאשר נזהרים לעבור איסור באמצעותם, אך בפועל הם מציאות של דבר אסור ורחוק מן הקדושה.

וממילא, שיטת רבי ישמעאל היא "על הן הן ועל לאו לאו", יהודי רואה את החפץ הראוי למצווה כמציאות חיובית של "הן", ואת הדבר האסור כמציאות שלילית של "לאו".

לעומת רבי ישמעאל, הרי רבי עקיבא סובר שהיו אומרים "הן" גם על מצוות עשה וגם על מצוות לא תעשה, וזאת, לפי שלשיטתו יש לראות בכל מציאות העולם, בדברים המותרים וגם בדברים האסורים, מציאות חיובית של "הן".

לפי רבי עקיבא, היו בני ישראל במתן תורה בדרגה נעלית מאוד. הם נתרוממו למצב שבו המציאות הרוחנית הייתה קרובה לעולמם, ואילו מציאות הגשמיות הייתה רחוקה מאוד מעולמם.

בדרך כלל, הרי אדם מרגיש בוודאות המציאות של הדברים הגשמיים שרואה בעיניו, ואילו כאשר מספרים לו אודות מציאות רוחנית, הנה גם אם מבין ומסכים עדיין אין זה בוודאות מוחלטת כמו בראיית דבר גשמי.

אך במתן תורה היו בני ישראל בדרגה רוחנית נשגבת שהמציאות הרוחנית הייתה ודאית אצלם באופן מוחלט, ומציאות העולם הגשמי הייתה אצלם באופן של "שמיעה" הרחוק מהם.

וממילא, הרי כאשר מדובר על מציאות דבר האסור, לא הכירו בני ישראל את מציאותם כמציאות מוחלטת בפני עצמו, אלא כל מציאות אותו דבר אסור הייתה מה שהתורה מדברת אודותיו, ושעל ידו אפשר לקיים את רצון ה' להיזהר מעשיית האיסור.

ואף שהדבר אסור והמעשה אסור, הרי אצל ישראל בזמן ההוא לא הי' קיים מציאות דבר האיסור כדבר אמיתי ומוחשי, אלא מציאותו בעיניהם הייתה רק מה שישנו דבר בעולם

שעליו מדברת התורה ומזהירה שאין לעשותו, ונמצא שכל מציאות הדבר איסור היא רק "היכי תימציי" שעל ידו יש אפשרויות לקיום רצון ה', כשנזהרים מעשיית האיסור.

ולכן היו בני ישראל עונים על האיסורים "הן", והיינו שאינם רואים בהם את הדבר השלילי שבמציאותם, אלא רק את ה"הן" של האפשרויות לקיום ציווי ה' בזהירות מהם. ואפילו כאשר מדובר על ה"לאו" הגדול ביותר, כמו "לא יהי' לך אלקים אחרים על פני" (יתרו כ, ב), הרי גם על כך ענו "הן", שרואים הם את ה"הן" והדבר החיובי בזה, שיכולים הם לקיים מצוותו של מקום "לא יהי' לך אלקים אחרים".

מדוע דווקא רבי עקיבא צחק?

את שיטת רבי עקיבא, לראות בדברים שבבחינת "לאו" רק את ה"הן" שיכולים לפעול על ידם, רואים בבהירות במעשה המסופר בגמרא סוף מכות:

רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזרי' ורבי יהושע ורבי עקיבא היו עולים לירושלים, וראה נורא, "שועל שיצא מבית קדשי הקדשים". כאשר ראו את המצב השפל והבוזי של מקום המקדש פרצו בבכי, ולפליאתם רבי עקיבא לא השתתף עמיהם בבכי, אלא להיפך: "ורבי עקיבא מצחק"!

וביאר להם רבי עקיבא, ששמחתו נובעת מכך שמראה זה חזק אצלו את קיום נבואת הגאולה:

בכתוב בישעי' (ח, ב) נאמר "ואעידה לי עדים נאמנים את אורי' הכהן ואת זכריה בן יברכיהו", ולכאורה "מה ענין אורי' אצל זכרי', אורי' במקדש ראשון וזכרי' במקדש שני", ולמד מכך רבי עקיבא ש"תלה הכתוב נבואתו של זכרי' בנבואתו של אורי'".

נבואתו של אורי' היא "לכן בגללכם ציון שדה תחרש" (מיכה ג, יב), ונבואתו של זכרי' היא "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם" (זכריה ח, ד).

ואמר רבי עקיבא, שמכיוון שהכתוב בישעי' כורך את נבואות שני נביאים אלו יחד, הרי "עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי', הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי'", ורק כאשר ראה את קיום נבואתו של אורי' כאשר יצא שועל מבית קדשי הקדשים, הרי "בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת" ובוודאי שתבוא הגאולה ו"ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים".

ומסיימת הגמרא: "בלשון הזה אמרו לו, עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו".

בסיפור זה ניתן לראות את השקפתו של רבי עקיבא על מציאות הרע שבעולם. גם כאשר יוצא שועל מבית קדשי הקדשים, ומקום משכן השכינה חרב ונחרש בידי הצוררים, מכל מקום אין רבי עקיבא רואה את ה"לאו" ואת מציאות הרע שבעולם, אלא רק את ה"הן", את החיזוק שיוצא מכך לנבואת זכרי' "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים".

חתימה

מתן תורה של "יושבי אהל" ו"בעלי עסק"

מתן תורה של צדיקים ובעלי עסק כשיטת רבי ישמעאל, ומתן
תורה של בעלי תשובה ויושבי אהל כשיטת רבי עקיבא

בפרקים שלמעלה, נתבארו שתי מחלוקותיהם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא באופן קבלת התורה על ידי בני ישראל, אם היו "רואין הנשמע ושומעין הנראה" או "רואין הנראה ושומעין הנשמע", וכן בנוגע למענה בני ישראל על המצוות אם היו עונים "על הן הן ועל לאו לאו" או "על הן הן ועל לאו הן".

וכאשר מעיינים היטב, הרי מוצאים ששתי מחלוקות אלו נובעות ממקום אחד, מהבדל כללי בהשקפה על אופן עבודת ה' וקיום המצוות, שממנו נשתלשלו המחלוקות הללו, וכפי שיבואר להלן.

גם יתבאר מדוע אחזר ר' ישמעאל בשיטתו, על פי מהותו הפנימית וסגנון עבודתו, ומאידך שייכותו של רבי עקיבא, מהותו וסגנונו, לדרך העבודה המבוארת בשיטותיו במחלוקות האמורות.

ומכל האמור, יעלו הוראות לעבודת ה' בפועל, בדרכיהם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא, איש איש לפי סגנונו ודרך עבודתו אשר יצער בה, היא העולה בית א-ל.

רבי עקיבא – עבודת בעל תשובה בבריה מן העולם

כאשר מתבוננים בתולדות חייו ועבודתו של רבי עקיבא, מוצאים שהיא מתאימה לסגנון של עבודת "בעל תשובה".

שורשיו של רבי עקיבא היו נעוצים במשפחת גרים, שהלא אביו הי' יוסף הגר (ראה סדר הדורות בערכו. הקדמת הרמב"ם), ואף שרבי עקיבא עצמו נולד בקדושה, מכל מקום האב והאם שותפים ביצירת הולד, והם מורישים לנולד מן הטבע שלהם וממדותיהם, ובוודאי שאם

האבות היו אוכלים מאכלות אסורות יש בזה השפעה על בני בניהם (ראה רש"י ד"ה שלא הי' בו – יומא כב, ב. אור התורה חיי שרה קכג, ב).

עוד מצינו ברבי עקיבא שתחילת לימוד התורה שלו הי' רק בגיל ארבעים שנה (אבות דר"ב פ"ו, ב), והעיד על עצמו שקודם לכן הי' עם הארץ (פסחים מט, ב. כתובות סב, ב).

וממילא, עבודתו של רבי עקיבא הייתה בדרך של "ברירה" מן הרע והתרחקות מן העולם הגשמי:

כאשר הי' האדם מונח תחילה במקום של רע, הרי עיקר סדר עבודתו הוא להתרחק מן הרע ולהתעלות מן העולם, וכך גם ראה רבי עקיבא את עניין מתן תורה, שבו התרחקו בני ישראל והתרוממו מן העולם.

"תנועה" זו של התנתקות מן העולם, ניכרת גם בדברי רבי עקיבא כאשר מסר נפשו בפועל על קדושת שמו ית': "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, "בכל נפשך", אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו" (ברכות סא, ב). והיינו, שכל חייו שאף רבי עקיבא להתדבק בהשי"ת באופן הנעלה ביותר, ולהתנתק מן העולם הנחות.

וממילא סובר רבי עקיבא שיש לפרש את הכתוב "וכל העם רואים את הקולות" באופן של "שומעין הנראה ורואין הנשמע", וכפי שנתבאר למעלה בפרק ראשון, שבדרך כלל בני אדם "רואים" באופן ודאי וברור דברים גשמיים, ואילו דברים רוחניים הם מסוגלים לקלוט רק באופן מרוחק יותר, באופן של "שמיעה" שאינה ודאות גמורה וברורה.

ואילו במתן תורה, לשיטת רבי עקיבא בני ישראל נתעלו מגדרי העולם, עד שהיו "רואין את הנשמע" – רואים עניינים רוחניים בוודאות גמורה ובבירור, ואילו מציאות גשמית הרחוקה ממנו ית' הייתה רחוקה מאוד מעולמם, ונקלטה אצלם רק בכחינת "שמיעה" מרוחקת.

וכן בנוגע לתשובה שהיו בני ישראל עונים על המצוות, סבירא לי' לרבי עקיבא שהיו בני ישראל מרוממים מן העולם, ולכן היו עונים "הן" גם על מצוות לא תעשה, שכן לא הי' נוגע להם כל כך פעולת המצווה בעולם, אם פעולתה חיובית או שלילית, אלא רק הציות לרצון השי"ת וההתדבקות בו ית', ובזה אין הפרש בין מצוות עשה למצוות לא תעשה, אלא על הכל ענו "הן" שיקיימו את ציווי השי"ת.

רבי ישמעאל – כהן וצדיק שמחדיר קדושה בעולם

לעומת רבי עקיבא שהי' בן גרים, הנה רבי ישמעאל הי' ההיפך הגמור: הוא הי' כהן מיוחס (חולין מט, א וראה סדר הדורות בערכו שיש גרסא ברש"י חולין שם שהי' כהן גדול), שכהן, מטבע תולדתו "קדוש הוא לאלקיו" (אמור כא, ז), וממילא עבודתו היא כעבודת הצדיקים.

ועבודת הצדיקים אינה בכריחה מן הרע והתנתקות מן העולם, אלא עבודתם היא להמשיך את גילוי השכינה בעולם באופן מסודר.

אצל הצדיקים, עיקר העבודה היא מילוי תכלית בריאת העולם, שהקב"ה נתאוה להיות לו

ית' דירה בתחתונים, בעולם הגשמי והנחות. ואין תכלית הכוונה לשבור את העולם ולפרוש ממנו, אלא להיפך, לעשות את ה"תחתונים" כפי שהם גשמיים ונחותים, לדירה לו ית', על ידי השכנת השכינה גם בעולם גשמי ונחות.

וממילא, סובר רבי ישמעאל שבמתן תורה לא התנתקו בני ישראל מההגבלות הגשמיות, והיו במצב רגיל של "רואין הנראה ושומעין הנשמע", הגשמיות היא מוחשית וקרובה, והרוחניות היא רק דבר ה"נשמע" מרחוק. ובתוך מצב טבעי זה, קיבלו את התורה ומצוותיה, שתכליתן היא המשכת הקדושה בדברים הגשמיים והנחותים דווקא.

וגם בעניין המענה על המצוות, סובר רבי ישמעאל שהיו עונים "על הן ועל לאו לאו", כי כמבואר בפרק שלישי, העיקר במצוות הוא פעולתן בקידוש וזיכוך העולם, וממילא ניכר היטב ההבדל בין מצוות חיוביות שממשיכות קדושה בעולם, לבין מצוות לא תעשה שעניינן הוא זהירות ו"לאו" מדברים האסורים שאין לקדשם.

"אלו ואלו דברי אלקים חיים"

מכיוון שנתבאר שמחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא נובעת ממהותם וסגנון עבודתם, הרי יש לומר שעניין זה של "רואים את הקולות" התקיים כדין וכדין, ו"אלו ואלו דברי אלקים חיים" (ערובין יג, ב):

כבר למרגלות הר סיני נחלקו ישראל לב' סוגים: חלק מבני ישראל היתה עבודתם בסגנון של עבודת הצדיקים, המשכת הקדושה בעולם, ויחד עם זאת חלק מבני ישראל הייתה עבודתם בסגנון של עבודת בעלי תשובה, בריחה והתעלות מן העולם.

אלו מבני ישראל שהיו בעבודה של התעלות מן העולם, ענו "על הן ועל לאו הן", ואצלם גם ה' מצב של "רואין הנשמע ושומעין הנראה".

ואילו אלו מבני ישראל שסגנון עבודתם ה' זיכוך וקידוש העולם, ענו "על הן ועל לאו לאו", ואצלם ה' המצב הרגיל של "רואין הנראה ושומעין הנשמע".

ומאחר ושני אופני העבודה של רבי ישמעאל ורבי עקיבא הם שני סוגים בבני ישראל בכלל, הרי יש לעמוד על מהותם של סוגים אלו ואופן עבודתם, וכיצד מתקיים אצלם "וכל העם רואים את הקולות", נהרא נהרא ופשטי'.

יושבי אהל ובעלי עסק

עובדי ה' מתחלקים בכללות לשני סוגים: יושבי אהל ובעלי עסק.

יושבי אהל עוסקים בתורה ובתפילה כל ימיהם וזהו כל עולמם. בעלי עסק גם הם עובדי ה', שהרי "לא ברשיעי עסקינן", אלא שעבודתם את קונם היא באופן שעוסקים בפרקמטיא, ועושים מענייני העולם דירה להשי"ת. הם נותנים צדקה הרבה מממונם, ומנצלים את ענייני

הגשמיות לקיום המצוות ולעבודתו ית'.

והנה, עבודת בעל עסק אינה להתרומם ולהתנתק מהעולם, אלא העולם נותר בגשמיותו, והוא "רואה" את מציאותו כמציאות ודאית ומוחשית. הוא עוסק בעסקיו ומשתמש בענייני העולם לשם שמים.

יהודי זה "רואה את הנראה ושומע את הנשמע". העולם נותר כמציאות ודאית שנקלטת בחוש הראי' בודאות, ואילו ענייני אלוקות "נשמעים" אצלו על ידי התבוננות. ועל דרך שנוכר למעלה שכאשר מתבוננים במציאות העולם מוכרחים להגיע למסקנה שיש חיות אלוקית שמחי' ומהווה אותו תדיר, אך כל זה הוא בבחינת "שמיעה", והראי' המוחשית היא במציאות העולם הגשמי.

לעומת זאת, אצל היושב אהל הרי כל חיותו היא התורה: סברא בתורת הנגלה של רמב"ם או רש"י או תוס', או הבנה והשגה בפנימיות התורה! ואין לו שום שייכות לענייני העולם.

כאשר לומד הוא אודות "המחליף פרה בחמור", צריכים להראות ולומר לו: זה שור וזה חמור... ובכדי לידע שאכן זהו שור וזהו חמור, מביט הוא בגמרא, ויודע ש"שור פרסותיו סדוקות", ו"חמור פרסותיו קלוטות" (ב"ב טז, א). ונמצא, שכל המציאות של שור וחמור נלקחת אצלו מהגמרא!

אצל יושב אהל המציאות המוחשית היא התורה – "רואין את הנשמע", ואילו מציאות העולם הגשמי על כל ענייניו היא מציאות הרחוקה מעולמו, ונובעת רק מתוך התורה שמזכירה מציאות זו ומלמדת עלי', בבחינת "שומעין את הנראה".

דורשים מכל יהודי להתבדל מן העולם וגם להיות בתוכו ולזכרו

לאמיתו של דבר, הרי תובעים מכל יהודי שיתקיימו אצלו גופא שני סוגי העבודות, הן כרבי עקיבא והן כרבי ישמעאל:

גם בעל עסק מחויב לקבוע עתים לתורה, זמן שבו הוא מובדל מן העולם ומרומם ממנו, ועוסק בתורת ה', "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית".

נוסף על כך, אף דורשים ממנו שיהיו זמנים ביום שבהם הוא "רואה את הנשמע", שמציאות הרוחניות אצלו ודאית ומציאות הגשמיות היא רחוקה ומחודשת. דורשים ממנו לעמוד בתפילה "כעבדא קמי מרי'" (שבת י, א) ממש, באופן שתהי' אצלו "ראי'" באלוקות לכל הפחות בזמן התפילה.

מאידך, גם יושב אהל, שעיקר עבודתו הוא באופן של רוממות מן העולם, נדרש ממנו שיתעסק אף הוא בחיי שעה, להאכיל את הגוף ולהשקותו באופן ש"בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו. וכמבואר ברמב"ם הל' דעות סוף פ"ג. וראה ריש פ"ה), כך שמחידיר קדושה בענייני העולם הגשמיים. וגם דורשים מיושבי אהל להתעסק, על כל פנים באופן מועט בכמות, בענייני מעשים טובים, צדקה וחסד.

נוסף על כך, אין להיות מובדל לגמרי מן העולם, והורו גדולי החסידות שלא להיות בתנועה של התבודדות ופרישות באופן שאינו מתעסק כלל עם זולתו ועם זיכוך הגשמיות. ונמצא, שגם יושבי אהל יש אצלם העבודה של זיכוך הגשמיות וקידוש העולם – בבחינת "רואין הנראה ושומעין הנשמע", וגם אצל בעלי עסק צריך להיות אצלם הבחינה של "שומעין הנראה ורואין הנשמע".

ובעבודת שניהם יחד מעלים ומקדשים את העולם כולו להיות מכון ומדור לשכינה, עד עת קץ בו יתקיים היעוד "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" במהרה בימינו.

פגנים לשבועה



מובן שאין כוונתי בזה לאמר, שלא צריכים להבין מה שכתוב בתורה, ואדרבה זהו חיוב ללמוד תורה באופן ובדוקא להבינה, אבל מוכרח להיות הקדמת נעשה לנשמע, ענין של קבלת עול, שאז אין מניחים עצמו לבלבול מהיצר מללמוד תורה בהתמדה ושקידה, ואז אפילו אם ישנה איזה קושיא, אין פועל זה על ההתמדה והשקידה.

ובפרט כאשר תעבור עוד הפעם על השתים עשרה קושיות, הנה כמו שכותב אתה בעצמך בתחלת מכתבך, זה דברים שבדאי גדולי ישראל עמדו על זה, ויודעים אנו שלמדו תורה בהתמדה ושקידה וקיימו מצות בהידור הכי גדול, שמה מובן: א) שישנו תירוץ משביע רצון, ב) ואם יש פרט שלא מובן כולו, בשכל, אין זה נוגע לגמרי להנהגה כמו שיהודי צריך להתנהג ע"פ התורה, כי מהו הפלא שאדם לא מבין מה שהקב"ה מבין כביכול, אדרבה הפלא הוא בנהפוך, שיש ענינים מחכמתו ורצונו של הקב"ה שהיא התורה, שאדם שהוא בעל גבול מבינו בשכלו הגבולי.

ויהי רצון שתעזוב דרך החתירה (גריבלען זיך) ולחפש קושיות, שזה לגמרי לא מענינך, ותתן עצמך לקיים מאמר המשנה אני נבראתי לשמש את קוני, ובפרט כאשר מתקרבים אנו לזמן מתן תורתנו שכנ"ל קבלוה ע"י הקדמת נעשה לנשמע וכמרז"ל שכן דוקא צריך להיות שאז "תומת ישרים נתנם", ובאם אחרת ח"ו וכו' (עיין מסכת שבת פ"ח סע"א).

בברכה לבשורות טובות

(ע"פ אגרות-קודש חט"ו עמ' קעד ואילך).

בן ישיבה צריך ללמוד ולא לחפש קושיות

במענה למכתבו... שמסיים בשתים עשרה שאלות וכותב שיש עוד לשאול, אבל אין לדבר סוף.

הנה לבד זאת שלא במכתב יכולים לענות על שתים עשרה שאלות כאלו, העיקר שכאשר ישיבו על אלו השתים עשרה, הנה היצר יציג אחרות במקומן, ועוד גדולות במספרן מן הסתם.

והעיקר, שלבחור כגילך אין זה ענין לחפש שאלות ולחשוב שזה שלא קבלת עד עתה תשובה על כל השאלות, זוהי הסיבה מה שחסר בהתמדה ושקידה. ענינו של בן ישיבה בכלל - הוא ללמוד תורה ולחפץ להבין מה שכתוב בה, וכלל וכלל לא לחתור (גריבלען) אפשר יכולים לחדש קושיא שאחרים לא עמדו על זה, ולחקור מי יוכל לתרצה.

ולדוגמא כמו אחד שמתחיל להתלמד חכמת הרפואה להבדיל, ולמחרת אחר ההתחלה, יודיע למוריו שמוכרחים לתרץ לו מדוע כאשר מרפאים ענין זה וזה נותנים כדורים מרים, אפשר יכולים להיות הכדורים מתוקים, מדוע צריכים לנתוח, ירפאו בלי ניתוח וכו' וכו"ב.

ומבלי הבט על זה שכותב הנך שכבר שתי שנים שלומד אתה בישיבה, הנה לגבי העומק שישנו בתורתנו הק' - הנה זה אפשר רחוק יותר מאשר הידיעה של המתחיל ללמוד חכמת הרפואה יום הראשון, לגבי ידיעת רופא שגמר.

כיצד מקיימים את "החש בראשו יעסוק בתורה"?

אמרו רז"ל (ערובין נד, א) "חש בראשו יעסוק בתורה כו' חש בגרונו יעסוק בתורה וכו' חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר ולכל בשרו מרפא".

והנה, יש הטוענים שכבר ניסו עצה זו - לעסוק בתורה - ולא הועיל הדבר להסרת כאב הראש...

והמענה לזה - שיש למצוא את החלק בתורה המתאים לרפואת הראש, החלק בתורה המתאים לרפואת הגרון וכיוצא-בזה, וכאשר יזכה למצוא את החלק בתורה המכוון לרפואת אבר פרטי זה - אזי "יעסוק בתורה", בחלק פרטי זה, ובודאי יתרפא תיכף ומיד.

וכאן באים אלו ש"תואנה הם מבקשים", ושואלים: אם כן מה הועילו חכמים בתקנתם?! מהי התועלת ב"עצה" ש"יעסוק בתורה" - כאשר אינו יודע באיזה ענין בתורה יש לעסוק כדי שיתרפא?!

והמענה לזה הוא שילמד את כל התורה כולה (כפי שפוסק רבינו הזקן בהלכות תלמוד תורה (פ"א ה"ד-ב. ובכ"מ שם) שישנו חיוב ללמוד כל התורה כולה) ובדרך ממילא ילמד גם את חלק התורה המכוון לרפואה בענין פלוני.

ולא עוד, אלא שיהיה בריא ושלם בכל גופו על ידי זה שכל אברי גופו יהיו חדורים בלימוד התורה, כאשר לומד באופן של "כל עצמותי תאמרנה" (תהלים לה, י), כפי שדרשו חז"ל (ערובין נד, א) "אם ערוכה בכל רמ"ח איברים שלך משתמרת".

(ע"פ תורת מנחם השמ"ץ ח"ג עמ' 400 ואילך)

מעלת פרסום חידושי תורה בקבצים המתאימים לזה

ידוע, שיש בכחו של כל יהודי, והוא אף מחויב, לחדש בתורה (תניא אגרת הקודש סי' כו), "לאפשה לה" (זהר ח"א יב, ב), וכפסק דין אדמו"ר הזקן

בהלכות תלמוד תורה (פ"ב ס"ב): "לחדש חדושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו".

בדורות שלפנינו, היו זהירים בנוגע לחידושי תורה (אפילו כאשר אין זה הלכה למעשה, אלא בדרך פלפול בלבד), הן בנוגע לכתובת חידושי תורה, ועל אחת כמה וכמה בנוגע לפרסומם בדפוס. וההנהגה הייתה ש"לא כל הרוצה ליטול את השם יטול", אלא דוקא לאחר כמה וכמה תנאים שמוכיחים שהחידושים היו מכוונים לאמיתתה של תורה כו'.

מה שאין כן בדורות שלאחרי זה, עד בדורנו זה - הרי מחד גיסא צריכה להיות זהירות יתירה כיון שלא כל אחד שכותב חידושי תורה וכותב פסקי דינים ניתן לסמוך עליו אבל לאידך - בגלל ירידת הדורות - צריכים לחפש אופנים רבים ככל האפשר להוסיף בלימוד התורה באופן ד"יגדיל תורה ויאדיר" (ישעי' מב, ב. וראה חולין סו, ב) כולל "יגדיל" בעניין של חידושי תורה.

ולכן כדאי לעודד ולזרז את כל אלו השייכים לחדש בתורה (ובתנאי שנלמדת על פי כללי התורה, כפשוט) שאפילו אם אין הם בטוחים אם חידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הרי לא רק שלא יתעכבו מלכתוב החידושים, אלא ישתדלו לכתבם ולפרסם זאת גם בדפוס (בקובץ מיוחד בפני עצמו או בקובץ הכולל חידושי תורה גם מאחרים), ולא רק בין חבריהם ותלמידיהם אלא גם בין לומדי תורה בכלל.

ועיקר טעם הדבר הוא כיון שרואים בפועל, ומעשה רב, שעל ידי זה נוסף ב"יגדיל תורה ויאדיר", בחיות ותענוג בלימוד התורה, הן בנוגע לעצמו כפי שרואים בפשטות את התועלת שנוספת בלימוד התורה על ידי זה שצריכים לכתוב זאת לאחרים, והן בנוגע לאחרים ("קנאת סופרים תרבה חכמה" (ב"ב כא, א. כב, א)).

והגם שייתכן שהחידוש אינו מתאים לגמרי לאמיתתה של תורה הרי זה כדאי. ובפרט שיכולים להיזהר בזה בכך שלא יפסקו מסקנה להלכה, או אפילו כשכותבים מסקנה - יכולים

ובתורה שבעל-פה העיקר הוא העניין, וכמבואר בלקוטי-תורה (ה, א ואילך).

אך מכל מקום הרי פשיטא שגם בתורה שבעל פה הלשון מדויק ביותר, ועד שמדויק הלשון יכולים להוציא תילי תלים של ענינים.

אחד מגדולי החסידים של אדמו"ר הזקן, ר' נחמיה מדובראוונא (בעמ"ח שו"ת דברי נחמיה), מדייק אפילו בלשונו של הט"ז או המגן אברהם ולומד מזה ענין להלכה, ומכל שכן שצריכים לדייק בלשון הש"ס.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 533)

תחילת הלימוד הוא "למיגרס" בלי שום מפרשים

כשנגשים ללימוד תורה שבכתב, פשוט ומובן שבלימוד ויקרא ובראשית אין מבארים להמתחיל פירוש רש"י ועל אחת כמה וכמה פירושי שאר המפרשים, כי אם מוסרים לו תוכן הכתוב בכלל ופירוש האמור כפשוטו בפשטות הכי גדולה.

ואפילו אם תלמיד חכם הוא, וישאל למה האל"ף קטנה דלא כשאר האותיות ושאר הדיוקים כיוצא בו רש"י ומפרשי התורה מתרצים אותם בפירושים, יאמרו לו שעוד חזון למועד, ושלא ידרוש בהתחלת הלימוד שיבארו לו את כל זה, אף שהקושיא אמיתית היא, ועליו להמשיך בלימוד דוקא באופן הפשוט עד שיגדל ויקבץ יותר ידיעות בהענינים.

ועל דרך זה הוא גם כן בלימוד התורה שבע"פ:

כשלומד בפעם הראשונה את המשנה, הנה לא לבד שאין לומדים עם תוספת, אלא שגם בלא רש"י ולא את הדיוקים שהגמרא מדייקת בהמשנה, והיפך השכל הוא לעשות אחרת, וכהוראת חז"ל ליגרס אינש והדר ליסבר, עיי"ש בהסוגיא (שבת סג, א. וכן בשלהי ברכות וע"ז יט, א).

אשר אפילו לבעלי שכל ובעלי ידיעה רחבה, בערך לה"ליסבר" שלהם צ"ל הענין ד"למיגרס" יותר ויותר.

להוסיף שזהו "לפענ"ד" או "אין לסמוך על זה" וכיוצא בזה.

ולהוסיף, שכאשר מפרסמים את החידושים בדפוס לאחרים - הרי טבע בני אדם (מפני כבוד עצמו, ומנהג העולם), גם מצד נפשו הבהמית (כמבואר בתניא פ"א שלכל יהודי יש נפש אלוקית ונפש בהמית עיי"ש. המו"ל), שיזהר עוד יותר ויסתכל שוב ויעיין שוב במה שכותב ומפרסם, וכך יכוון יותר לאמיתתה של תורה.

(ע"פ תורת מנחם תנש"א ח"ג עמ' 275 ואילך)

בן ישיבה צריך להתמיד כל כך עד שיחלוט על עניני תורה!

לימוד התורה אצל בן ישיבה, עליו להיות בהתמדה ושקידה עצומה, ויתירה מזו - שלימוד התורה יהי למעלה ממדידה והגבלה, כך שהמחשבה הראשונה שנופלת במוחו ברגע שניעור משנתו היא בעניני תורה, ולא עוד אלא שאפילו באמצע השינה הרי הוא חולם אודות עניני תורה ופלפול בתורה!

כאשר מסתכלים על בחור-ישיבה אמיתי צריכים לראות את מציאותו האמיתית - שכל מציאותו, כל עולמו וכל חייו הוא ענין התורה.

(ע"פ תורת מנחם תנש"ב ח"א עמ' 213)

דיוק בלשון הש"ס

בדרכי הלימוד ישנם כמה אופנים: בדרך היגיון וסברא - הנקרא "דער ליטווישער לערנען", ולימוד בדרך של חידוד ופלפול המתייחס בכללות לפולין. אך הדיוק בלשון ובסגנון - אינו מקובל.

וטעם הדבר, מסתמא, הוא מצד מיעוט הזמן, ועוד טעם הוא ההבדל בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, שבתורה שבכתב העיקר הוא האותיות כפי שמצינו שמאות אחת ישנו פרק שלם בש"ס,

לב מיוחדת בלימוד הישיבות.

כאשר בררתי ושאלתי מדוע לא לומדים כללים אלו בישיבות קבלתי שתי תשובות:

א. הרי כללי התלמוד נדפסו ב"מסכת ברכות" - וממתי לומדים בישיבות מסכת ברכות?!... מסכת ברכות לומדים בעלי בתים ב"עין יעקב"! סנדלרים, חייטים, ושאר בעלי מלאכה, שעובדים קשה למחייתם במשך היום, ובאים לבית כנסת כדי להתפלל מנחה ומעריב בציבור, ובזמן הפנוי שבין מנחה למעריב לומדים "עין יעקב" החל ממסכת ברכות, אבל בישיבות - לומדים את ה"בבות", ז' מסכתות הידועות, ולא מסכת ברכות.

ב. ואיבעית אימא: בנוגע לכללי הלימוד סומכים על כל אחד ואחד מהלומדים שמכיון שיש לו "שכל הישר" בודאי ישכיל להבין באיזה אופן צריך ללמוד, ובמילא, אין צורך ללמוד "כללי התלמוד" שלא נתפרשו בש"ס, ואפילו לא על-ידי "רבנן סבוראי"... אלא נכתבו ונסדרו בדורות האחרונים!

אמנם, רואים במוחש שבהעדר לימוד וידיעת "כללי הלימוד", עלולים לטעות בענינים פשוטים ועיקריים, כמו הכלל הכי פשוט שכדי לומר תירוץ לקושיא, כדי לקיים דבר שכתוב, מספיקה גם סברא שאינה חזקה כל כך, אבל כדי להקשות קושיא צריכים סברא איתנה, ואי אפשר להקשות קושיות על סמך "שמא", "יתכן" וכהאי גוונא.

אך כאשר אין לומדים כללי הש"ס עלולים לטעות בזה ולהקשות קושיות ללא יסוד חזק, ובפרט כאשר רוצים "לחדש" בתורה, ומה גם שידפיסו את ה"חידוש" שלו - שאז מחפשים את הקושיא! ואף שבודאי אין לחשוד שהכוונה היא "לקנתר" חס ושלום, מכל מקום, עדיין אין זה בגדר ד"חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים" (נגעים סוף פ"ט), היינו שיש להשתדל לקיים דברי חכמים ולא לחפש קושיות.

(ע"פ תורת מנחם תשמ"ה ח"ב עמ' 250 ואילך)

ואף שמובן שגישה האמורה קלה יותר שתהי' אצל ילד קטן בשנים מאשר אצל לומד תורה זה כמה שנים, גם להם נאמר הכלל דלמיגרס והדר ליסבר, וגם בהם נאמר החיוב הקדמת "נעשה" ל"נשמע", שרק באופן כזה קבלו ישראל ומתקיימת תורתם (שבת פח, א).

(ע"פ אגרות קודש חס"י עמ' רצב ואילך)

עצות לזיכרון הלימוד

במה שכותב אודות השכחה, מהעצות היעוצות בזה, להחליף הלימוד מזמן לזמן, ז.א. שלא ללמוד משך שעות בענין אחד או בסגנון אחד, כי אם לאחר לימוד כשעה או כחצי שעה, להחליף הלימוד בענין שני או בלימוד בסגנון אחר, וכהחלוק דבקיאות והעמקה וכו'.

ועוד מהעצות, לרשום תוכן הענינים שלומדים או ראשי פרקים מהם.

(ע"פ אגרות קודש ח"ח עמ' קט)

חשיבות לימוד "כללי התלמוד"

כאן המקום לעורר על העובדה שלא נהוג ללמוד בישיבות "כללי הלימוד", שאז עלולים ללמוד ולפלפל מתוך גישה בלתי נכונה, מכיון שלא הקדימו ללמוד את כללי הלימוד.

גם המלמדים שלי לא למדו עמי כללי הלימוד. את "כללי התלמוד" ראיתי לראשונה בש"ס ווילנא (לאחרי מסכת ברכות), כמה וכמה שנים לאחר שכבר למדתי בעצמי. וכשעניינתי בהם ראיתי שאינם רק הכללים שנתפרשו בש"ס, כמו: הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני, ר' מאיר ור' יהודה - הלכה כר' יהודה, וכיצא-בזה, כי אם "כללים" כיצד לגשת ללימוד הש"ס, כללים שמן הראוי להקדימם ללימוד הש"ס, כדי שהלימוד יהיה כדבעי. ולדאבוננו, אין מקדישים לכך שימת

עצות להצלחה בקביעות עתיים לתורה

כותב, אשר רצונו הפנימי להמשיך בלימוד בתורה אבל לעת עתה אין מוצא בעצמו די סבלנות והתמדה למלאות רצונו זה.

והנה העצה היעוצה בזה היא:

(א) לקבל עליו קביעות עתיים בלימודים מבלי הכבדה יתירה על המדה, וכידוע טבע האדם ללכת מן הקל אל הכבד ובפרט לאחר הפסק זמן בלימודים.

(ב) להשתדל ככל האפשרי שיהי' הלימוד בצוותא עם עוד מי, כי מלבד שדבוק חברים היא אחת המעלות בהם התורה נקנית, רואים

במוחש שעל ידי זה הקביעות מתקיימת יותר כיון שמתביישים בפני החברים לשיעור וגם אין מקום לאמתלא כ"כ.

(ג) לא להתיימש אם הנסיון הראשון או גם השני אינו מצליח, כי כך הוטבע בטבע הבריאה שאפשר שכמה פעמים לא יבוא לפועל, אבל תוקף הרצון מצליח סוף סוף.

ידוע שלכל ענין צריך סייעתא דשמיא ובפרט בעניני תורה ומצות בימינו זמן גלות חשך כפול ומכופל, ולכן מהנכון שבכל יום חול לפני תפלת הבקר יפריש איזה פרוטות לצדקה, ובכל יום אפילו בשבת ויום טוב יאמר איזה קאפיטלך תהלים לאחר התפלה.

(ע"פ אגרות קודש ח"ד עמ' רכג ואילך)