

בת קול

חדושי אגדות למסכת סוטה

אברהם ובתיה סתיו

יוצא לאור לרגל שמחת נישואינו – אור לכ"ב אדר ה'תשס"ז

הקדמה

מתוך רגש עצום של הלל והודאה לבורא עולם המושיב יחידים ביתה אשר ייעד אותנו זה לזו ארבעים יום קודם יצירת הוולד, ומתוך הכרת טובה גדולה להורינו אשר סייעו לנו להוציא לפועל ולממש את הייעוד הזה ותמכו בנו לאורך כל דרכנו המשותפת וגם הרבה לפני כן, אנו שמחים להוציא לאור את פרי לימודנו המשותף באגדות שבתחילת מסכת סוטה.

המשנה בסוטה (דף כ עמוד א) דנה בסוגיית לימוד תורה לנשים- "רבי אליעזר אומר: כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות. רבי יהושע אומר: רוצה אישה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות." בקריאה פשוטה של המשנה קשה להבין מה הקשר בין דברי רבי אליעזר לדברי רבי יהושע. אפשר לטעון שאין כל קשר מהותי אלא לשוני בלבד- מכיוון שרבי אליעזר השתמש במילה "תפלות" בנוגע לאשה, הובאה עוד מימרה שקשורה לאשה ומוזכרת בה המילה "תפלות". מלבד בעיה זו, דברי רבי יהושע קשים בפני עצמם- לא ברור כיצד הוא רואה את דמותה של האשה, שהרי מצד אחד הוא מציג אותה כיצור חומרי החושק ב"תפלות", ומאידך יש לה דווקא אישיות רוחנית וחזקה והיא מוכנה לוותר על "תשעה קבין" ולהסתפק באחד.

הגמרא (דף כא עמוד ב) שואלת על רבי יהושע "מאי קאמר?" ומפרשת את דבריו על ידי הוספת מילה אחת- "רוצה אשה בקב ותפלות עמו מתשעת קבין ופרישות". אפשר להבין כי האשה מוכנה לוותר על מזונותיה ופרנסתה החומרית ובלבד שתהיה "עמו", עם בעלה.¹ ודווקא כאן, אחרי הסבר הגמרא, שובר רש"י את השתיקה עליה שמר במשנה ומפרש - "לפיכך אין טוב שתלמוד תורה". ויש לתמוה - מה דופי מצא רש"י ברצונה של האשה להיות עם בעלה, אשר בגללו פסל אותה מלמוד תורה?

כאן המקום להביא את המקום הנוסף (היחיד) בבבלי בו מצוטטים דברי רבי יהושע. הגמרא בכתובות (דף סב עמוד ב) פוסקת שאסור לבעל להחליף את עבודתו בעבודה רוחנית יותר אם הדבר יגרום לכך שהוא יהיה פחות זמן בבית. אביי מגמק פסיקה זו בכך שאשה רוצה קב ותפלות ולא עשרה קבין ופרישות - האשה מעדיפה לוותר על התקדמות כלכלית ומעמדית ובלבד שלא ייפגע התא המשפחתי. נראה שדברי רבי יהושע מבטאים הבדל מהותי בין אופיו של האיש לזה של האשה. בעוד האיש מחפש את ההתקדמות וההישגים, האשה מבקשת להעמיק ולחזק את המבנה הפנימי של הבית. לרצון זה של האשה יש חשיבות בעיני הגמרא והוא גובר לעיתים על שאיפותיו של הבעל.

¹ וגם אם נבין שהכוונה היא לכך שהתפלות באה עם הקב, המשמעות העקרונית אינה שונה.

לימוד התורה דורש התמסרות מלאה והשקעה של כל כוחות הגוף והנפש, כמדרש חז"ל (עירובין דף כב עמוד א) על הפסוק "קווצותיו תלתלים שחורות כעורב" - "במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב". רבי יהושע מלמד אותנו שהבית היהודי צריך לכלול מצד אחד את המסירות המלאה וה"אכזרית" ללימוד תורה, ומצד שני הוא חייב גם לכלול את ההשקעה והטיפוח של הקשר שבין איש ואשתו.

הפתרון המעשי אותו מציע רבי יהושע הוא חלוקת תפקידים בין האיש והאשה. תפקיד האיש הוא להשקיע את ראשו ורובו בלימוד התורה ובהתפתחות הרוחנית גם אם הדבר גורם לו להתאכזר על בני ביתו, בעוד תפקיד האשה הוא להשקיע בבית ובמשפחה גם אם השקעה זו באה על חשבון נטייתה ללימוד תורה. אין בדבריו זלזול ביכולותיה השכליות או הרוחניות של האשה, אלא דווקא כבוד לנטייתה הטבעית להשקיע בקשר הזוגי ותביעה ממנה להתמקד בתחום זה שבלעדיו לא יהיה קיום לבית היהודי.

עם חלוף הדורות קהו מעט ההבדלים שבין האיש והאשה. כבר אין במחוזותינו מי שמשים עצמו אכזרי על בני ביתו כעורב, ומאידיך עולמן הרוחני של הנשים הולך ומתפתח. נראה שבדורנו אין עוד מקום לחלוקת תפקידים חדה כזו של רבי יהושע וצריך להימצא פתרון אחר ליחס בין לימוד התורה וטיפוח המשפחה. ייתכן שכיום יש להשתמש בלימוד התורה דווקא כגורם המחבר בין העולמות הרוחניים של בני הזוג. על ידי התייחסות ללימוד התורה כמשימה משותפת אפשר שהוא לא יסתור את בניית הקשר בין איש ואשתו אלא דווקא יחזק וירומם אותו.

אנו, בבואנו לבנות את ביתנו המשותף, למדנו יחד את מסכת סוטה מן התלמוד הבבלי. דווקא מתוך העיסוק של הגמרא במקומות השלייליים אליהם יכול להגיע הקשר בין איש ואשה, ניסינו ללמוד את הדרכים לבנות ולחזק את הקשר. בלימודנו העמקנו בעיקר באגדות שבמסכת, ואנו שמחים להגיש כאן את פרי לימודנו המשותף. מפאת קוצר הזמן עסקנו כאן רק בדפים הראשונים של המסכת, ואנו תקווה שנזכה להתחיל עוד ספרים רבים אחרים ולסיימם.

ברצוננו להודות לבני משפחתנו ולחברינו אשר עודדו אותנו להוציא את חידושינו לאור, ותודה מיוחדת להקדיש לאחיה בן פזי אשר טרח והגיה את הדברים בעמל ובכישרון רב.

דווקא למי שרואה את הסוטה בקלוקלה להזיר את עצמו מן היין, ויש לברר מדוע.³

הבנה פשוטה היא שראיית הסוטה מביאה את האדם למצב רוחני נמוך ומסוכן שבעקבותיו נדרשת התקדשות יתירה והינזרות משתיית יין. השקיית הסוטה מתבצעת בטקס מאד לא צנוע (עיין סוטה ח א), והוא עלול להוביל בקלות לירידה רוחנית שתצריך התקדשות לאחריה. עוד אפשר לומר, שעצם המפגש עם מושג הסטייה, עם האפשרות לנהל חיי אישות מחוץ לנישואין, מכניס את האדם לעולם מושגים טמא.⁴ התורה אמנם בחרה להתמודד בגלוי עם בעיות הסטייה והזנות ולא להסתיר אותן (סוטה ח ב), אך היא מודעת לסכנות שבהיחשפות אליהן ודורשת התקדשות לאחריה.⁵

³ אפשר לומר שבאופן עקרוני שואפת התורה למצב שבו כל עם ה' נזירים, אלא שאין היא רוצה בניזירות כמעשה חיצוני המנותק מהאדם. זהו מעשה שצריך לנבוע מרצון אמיתי להתנזר מן הכיעור ומן הדומה לו, רצון שנוצר אצל מי שרואה את הסוטה במלוא קלוקלה וניוולה.

⁴ בעין אי"ה (ברכות ט שיז) כתב על כך הרב קוק שכמו מחלות גופניות כך גם מחלות רוחניות ומוסריות עשויות לעבור מאדם לאדם. ובספר "דרש משה" לגר"מ פיינשטיין (בראשית לט יב) כתב שיש פגם בראיית אדם חוטא על אף שנענש, משום שהאדם קולט בעיקר את האפשרות לעבור עבירה ודוגמה לדבר - האדם שנכנס לאמבטי הרותחת ועל אף שנכווה גרם לכל השאר להיכנס גם הם.

⁵ על נקודה זו דיבר הרב יובל שרלו שליט"א בשיחה על פרשת נשא בשיבת ההסדר פ"ת. יש להעיר שעל אף שגישה זו מקובלת במערכות החינוך כיום, היא נוגדת את גישת בעלי המוסר והחסידות המתבטאת בפתגם החב"דניקי (המובא במאמרו של הרב עדין שטיינזלץ שליט"א בנושא) - "לא זו בלבד שאיננו מדברים על נושא

א. תניא רבי אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלוקלה יזיר עצמו מן היין.²

סוגיית הנזירות והנזיר מורכבת וסבוכה היא. מחד מגדירה התורה את הנזיר כמי ש"נזר אלוקיו על ראשו" (במדבר ו ז), ומאידך חייב הנזיר להביא קרבן חטאת עם תום ימי נזרו וניתן ללמוד מכך על מימד של חטא במעשה הנזירות. בברייתא שלנו קושר רבי בין פרשת הנזיר לפרשת הסוטה, ורואה את הנזירות כתהליך המומלץ למי שראה סוטה בקלוקלה. אנו ננסה לברר מה ניתן ללמוד מתוך קישור זה על משמעות הנזירות ותפקידה.

היין, כך מפרש רש"י (ד"ה יזיר), מביא לידי קלות ראש, והוא שגרם לסוטה את קלוקלה. לו הורה רבי לסוטה עצמה לחדול משתיית יין היה הדבר מובן, שכן פשוט שעליה ללמוד לקח מהקלקול אותה גרם לה היין בעבר. כמו כן, לו הורה רבי לכל אדם למעט בשתיית יין היינו מקבלים זאת, שכן יש הגיון ברור בדרישה למעט במעשים שעלולים להביא לידי קלקול. אך רבי הורה

² בשמות רבה (טז ב) ניתנה תשובה שונה מעט- הנזירות מן היין מלמדת על היחס הראוי בין איש לאשת חברו.

אותו ואת אשתו יחד למצב בו האשה מזנה. אפשר לראות את תמציתם של דברים אלו בלשון הרי"ף - "ואילו היה אדם כשר והגון ונזיר מן היין, לא היה מזדווג לפניו אשה פרוצה שיהא צריך לקנאות לה ולהשקותה".

ג. אמר רבה בר בר חנה: וקשה לזווג כקריעת ים סוף שנאמר "אלקים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות".

כתב המהר"ל שכשם שקריעת ים סוף הצריכה נס שמעבר לטבע כדי להפריד את הים האחד, כך זיווגם של שני בני אדם דורש נס מיוחד לשם איחוד גופים נפרדים.⁷

דברי המהר"ל עוסקים במשותף לקריעת הים ולאיחויים של בני הזוג - הנס שמעבר לטבע. אולם יש להבחין בכך שמדובר בשני תהליכים הפוכים - הפרדה וחיבור. נראה לומר שכל חיבור, ובעיקר חיבור של נישואין, כרוך במידה מסוימת של ניתוק והפרדה. בקריעת ים סוף היתה בחירת עם ישראל והתאחדותו עם הקב"ה מלווה בניתוק מוחלט וכואב מן המצרים - "גוי מקרב

הבנה עמוקה ומיסטית יותר היא שאדם שנפגש עם מציאות שלילית של סוטה קיבל בכך רמז מההשגחה העליונה שגם הוא עצמו אינו נקי בתחומים אלו. ידועה דרשת הבעל שם טוב על המשנה (נגעים ב ה) - "כל הנגעים אדם רואה חוץ, מנגעי עצמו" - כל נגע שאדם רואה בחוץ קשור לנגע שקיים באדם עצמו ונובע ממנו. ועל דרך זו כתב ה'פרי צדיקי' (נשא יג) - "מה זה שצריך להזיר עצמו מפני שרואה אחר שקלקל?... כל ענייני המעשים אשר יארע לפני האדם בהזדמן המה רמיזות מלעילא שיקח לו מהם רמיזא דחוכמתא...".⁶

ב. אמר רב שמואל בר רב יצחק: כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי - אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו. נראה שדברים אלו מהווים הוספה והמשך לדרשתו של רבי שבברייתא הקודמת. נראה שריש לקיש צועד בדרך השנייה אותה הצענו, לפיה אדם שרואה סוטה בקלקולה צריך ללמוד מכך שגם בו עצמו יש משהו פגום. רבי דיבר על ראיית הסוטה שמלמדת על מצבו הרוחני של הרואה באותו זמן, ואילו ריש לקיש מדבר על בעיה עמוקה יותר באופיו של הבעל שהיא זו שהביאה

⁷ רבי זלמן סורוצקין בספרו 'הדעה והדיבור' כתב שהקושי שבנס קריעת ים סוף הוא שאין מדובר בשבירה של מוצק אשר נעשית ברגע אחד, אלא בקריעה של נוזל המצריכה מאמץ מתמיד על מנת שלא יחזור וייפול, והוא הדין לקשר הנישואין. (ודבריו מתאימים לדברי הגמרא במועד קטן (יח ב) על פיה בת הקול המתאימה את בת פלוני לפלוני יוצאת "בכל יום ויום")

זה, אלא שאיננו מדברים אפילו על השאלה מדוע איננו מדברים על נושא זה".

⁶ על הבנה זו דיבר הרב אליהו בלומנצויג שליט"א בשיחה לסעודה שלישית בשיבת ההסדר ירוחם.

גוי - כאדם שהוא שומט את העובר מתוך מעי הבהמה" (מדרש תהלים קיד). גם על נישואין בין איש ואשה אומרת התורה - "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" - הנישואין כרוכים בהיפרדות ובקריעה של כל אחד מבני הזוג מחייו הפרטיים הקודמים למען יצירה של חיים חדשים משותפים.⁸

מימד אחר של קריעת ים סוף הוא ההבחנה וההבדלה של עם ישראל מהמצרים על פי תכונותיהם הפנימיות. לפי המדרש, לפני קריעת ים סוף קשה היה להבחין בין בני ישראל ובין מצרים - "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה", אלא שהקב"ה זיהה בעם ישראל את תכונתם האלוהית הפנימית ולקח אותם אליו. תהליך דומה מתבצע בזעיר אנפין גם בנישואין - הקב"ה מזהה התאמה פנימית שקשה להבחין בה בהסתכלות רגילה,⁹ ומזווג על פיה איש לאשתו. אותה הבחנה עמוקה, שעומדת ביסוד הוצאת גוי מקרב גוי, נדרשת גם לבניית בית אחד משני אנשים נפרדים, "מושיב יחידים ביתה".

ד. איני והא אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול¹⁰ יוצאת ואומרת - בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני.

ננסה לחדור לעומקה של מימרה זו דרך שאלה לשונית פשוטה - מדוע האשה מכונה "בת פלוני" ואילו הבן מכונה "פלוני"? מדוע לא נאמר "פלונית לפלוני" או "בת פלוני לבן פלוני"?

תשובת רבי מנחם מנדל מקוצק לשאלה זו היא שהבת מתייחסת אחר האב ואילו הבן נחשב כעומד בזכות עצמו.¹¹ בתשובה זו נראה שהוא רומז לגמרא בפסחים (מט ב) שמתייחסת אף היא לתכונותיהם של אבי הכלה ושל החתן: "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויישא בת תלמיד חכם", ומצד שני "המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי". כאשר בוחרים בת צריך לוודא שאביה יהיה ראוי, וכאשר מדובר בבן יש חשיבות לכך שהוא עצמו לא יהיה עם הארץ. אפשר להבין את החילוק בכך שהאשה, לפחות בעולמם של חז"ל, קיבלה כמעט את כל חינוכה בבית הוריה, בניגוד לבן אשר דמותו עוצבה גם בידי גורמים אחרים.

⁸ וכן כתב רבי משה סולובייצ'יק בספרו 'והאיש משה'.
⁹ כמעשה המובא במדרש (בראשית רבה סח ד) באותה מטרונא שניסתה לזווג את עבדיה לפי ראות עיניה ולא עלה בידה. אמנם בהמשך אותו מדרש מבואר שגם הקב"ה לא מזווג על פי התאמה פנימית אלא "מזווג בעל כרחן שלא בטובתן", ואין כאן המקום לדון בביאור הדברים.

¹⁰ "בת קול", בניגוד לנבואה רגילה, הינה תחושה פנימית בלב האדם. וכתב היעלי שורי (א שיג) בשם היחזון איש' ש"בגשת אדם לשידוך ולבו נוטה לחיוב - זוהי שמיעת ההכרזה".
¹¹ ובאופן עדין יותר מופיע רעיון זה גם ב'קומץ המנחה' (א כב) לר' צדוק הכהן מלובלין.

מדברי התוספות (ד"ה קודם) עולה תשובה אחרת לשאלה. לדבריהם, בת הקול המכריזה על הזיווג יוצאת קודם לידת הזכר.¹² ומבאר המהרש"א שלשון "בת פלוני לפלוני" מלמדת שגם בשעה שהנקבה עדיין אינה קיימת בעצמה, ולכן אפשר לכנות אותה רק "בת פלוני", השידוך בינה לבין חתנה המיועד כבר מוכרז בשמים.

מתוך ההקשר הפנימי של המימרה ניתן למצוא תשובה אחרת. רב יהודה מדבר על בת פלוני, בית פלוני ושדה פלוני. לא מסתבר שקיימת שדה בשם "פלוני". לכן, צריך לומר שמדובר על שְׂדֵה פְּלוֹנִי, בֵּית פְּלוֹנִי כלומר "השדה של פלוני" ו"הבית של פלוני", וכמו כן גם על "הבת של פלוני". יש לשאול - מה המשותף לשלשת הדברים הללו? מדוע לא מדובר גם על "כיסא פלוני"?¹³

נראה לומר שהמימרה עוסקת בוולד, בפלוני, שיוורד לעולם וצריך לקחת בו מקום. שלשת הדברים הנזכרים במימרה הינם דברים שאינם מצויים בכמויות בלתי מוגבלות. כל אדם חדש

צריך לקחת אותם מאדם אחר, וקיים חשש כבד שמא לא יצליח בכך. בת הקול היא ההשגחה האלוקית שמפקחת על הסדר בעולם ועל כך שלכל אחד יימצאו הבית, השדה והאשה המתאימים לו, גם אם לשם כך יידרשו אנשים אחרים לוותר עליהם.¹⁴

ה. לא קשיא¹⁵ - הא בזיווג ראשון, הא בזיווג שני.

שני כיוונים מרכזיים עולים בדברי המפרשים בהסבר חילוק זה. הכיוון הראשון, המובא ברוב המפרשים והפשוט יותר בלשון הגמרא, הוא שעל הזיווג שבנישואין הראשונים יוצאת בת קול ואילו הנישואין השניים נקבעים לפי המעשים¹⁶. לכל אדם יש חיבור רוחני אמיתי אחד שבא לידי ביטוי בנישואיו הראשונים ואשר אינו קיים בנישואיו השניים.

ניתן לחזק התבוננות זו על היחס בין נישואין ראשונים לשניים מתוך דברי

¹⁴ ב'מנחת יעקב' הפנה בהקשר זה למדרש במדבר רבה (כב ז) שכותב "לכך נקרא שם נכסים - שנכסים מזה ונגלין לזה" ולפירוש יתפארת ציון' שם.

¹⁵ הסתירה לכאורה בין המימרות מוסברת על ידי רש"י (ד"ה אינל) לפי המימרה הראשונה נעשה הזיווג בהתאם לזכויות ולעבירות, אלא שאם הזיווג נקבע בטרם נוצר הוולד אין דרך לדעת אם יהיה צדיק או רשע, שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. האחרונים (ר"א לנדא, רא"מ הרוביץ ועוד) דנו בדבריו מתוך התבוננות בסוגיית "ידעיה ובחירה", ואין כאן מקום להאריך בזה.

עוד יש להעיר שה'מעדני אשרי' תירץ את קושיית הגמרא בכך שארבעים יום קודם יצירת הוולד ידוע שיתחתן עם אחת מבנותיו של פלוני, אך לפי מעשיו של האדם קובעים עם איזו מהבנות יתחתן...

¹⁶ בתוספות שאנץ מבואר שדווקא כאשר שני בני הזוג נישאים בשנית נחשב הדבר ל"זיווג שני".

¹² להרחבה בנקודה זו עיי' בספר תורת השלמים על השו"ע יו"ד סי' קצד ס"ק ב.

¹³ ר' צדוק (דברי סופרים אות ג) הוכיח מגמרא זו שכל קנייני האדם שייכים לשורש נשמתו, ולא חילק בין סוגי קניינים. אמנם נראה בפשטות שהגמרא עוסקת דווקא בשלשה דברים אלו. ועיי' צדקת הצדיק פו, וראה בעניין קניין במי מרום על הקדמת הרמב"ם, והרב בלוך במאמר כבוד התורה כי שהקניין הוא התקשרות של עצם החפץ לבעליו. אנס הרב טוקציניסקי בהוספות ליתחוקת העבודה עמ' קלט-קמ והרב יחזקאל אברמסקי (דיני ממונות חוברת א' מהדורה שנייה עמ' 6) כתבו שהקניין נובע מהסכמה בלבד.

הגמרא בסנהדרין (כב א) שאומרת ש"לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים", "אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה" וכן "המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות". ומבאר המהר"ל (חידושי אגדות, שם) שהאשה הראשונה היא זיווג מוכרח לאדם ואין דומה לה, ואילו האשה השנייה היא אחת מתוך רבות שיכולות היו להתאים.¹⁷

כיוון שני, המובא במאירי (ד"ה מפנות), הוא שאין הגמרא מחלקת בין זיווג ראשון לזיווג שני ממש, אלא בין זיווג לילד מתחת לגיל מצוות אשר תלוי במזלו בלבד ובין זיווג של אדם בוגר שנידון על פי מעשיו. באופן שונה מעט, כותבים ה'זוהר' וה'באר שבע' (המובאים ב'עיון יעקב') שבכל אדם ובכל זמן יש אפשרות של זיווג ראשון ומתאים שנקבע מלמעלה, אך בה בעת, אם מקלקל אדם את מעשיו או אם אדם אחר מקדמו ברחמים מתבטל הזיווג משמיים והכל תלוי במעשים.

הרב שג"ר אמר פעם לאחד מהורינו, בשיחה ערב נישואיו, שאם הוא חושב שמצא את בת זוגו וכעת הוא יכול לנוח אינו אלא טועה. רוב הבנים בעולם, טען הרב שג"ר, מתאימים לרוב הבנות

¹⁷ חלילה לנו מלהמעיט בערכם של נישואין שניים אשר הגמרא ביבמות (סב ב) משבחת ומעודדת אותם, אך עיסוקנו כאן הוא בערכם הייחודי של הנישואין הראשונים.

בעולם, והכל תלוי בעבודה ובהשקעה של בני הזוג. נראה לבאר על פי סיפור זה, שגם באותו זיווג עצמו קיימים שני רבדים - רובד אחד של התאמה בסיסית עליה מכריזה "בת קול", ורובד נוסף, חשוב הרבה יותר, של עבודה ו"מעשים" שמוציאים לפועל את הפוטנציאל שטמון בקשר.¹⁸

[דף ג עמוד א]

ו. תניא היה רבי מאיר אומר אדם עובר עבירה בסתר והקב"ה מכריז עליו בגלוי שנאמר "ועבר עליו רוח טומאה" ואין עבירה אלא לשון הכרזה שנאמר "ויצו משה ויעבירו קול במחנה".

המהר"ל בחידושו כאן כותב כי "החוטא ראוי שיהיה בגלוי כי כאשר חוטא עושה היכר ורושם גדול בעולם".

החוטא מנסה תמיד להסוות את עוונותיו מבני אדם, כדברי רבן יוחנן בן זכאי (ברכות כח ב) - "כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם". יש משהו אמיתי ונכון בהסוואה הזו, כמאמר הכתוב (תהלים לב א) - "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה". אך הסתרה זו

¹⁸ בזמן כתיבת פירוש זה התלבטנו אם להדפיסו שכן הוא סותר לכאורה את פשט הגמרא. אמנם לאחר זמן ראינו שכבר ביבן יהוידעי פירש שזיווג ראשון וזיווג שני הינם שני שלבים בקשר הנישואין, ובעל ה"ילקוט אליעזר" פירש שהקב"ה יוצר את הזיווג הראשון אך את איכותו יקבעו מעשי בני הזוג. כמו כן, מצאנו שה"ילקוטי בתר לקוטי" ביאר ש"מעשיו" של האיש אינם דווקא מצוות ועבירות אלא ההשקעה וההקרבה של בני הזוג למען הקשר ביניהם.

יכולה גם ליצור עיוות מוסרי בנפש החוטא. הסיבה לכך היא שכאשר החטא 'קיים' רק בין החוטא ובין עצמו ואינו ידוע לאחרים הוא עשוי להיראות קטן וחסר משמעות בעיניו, שכן טבעו של אדם להצדיק את עצמו ולמזער את כשלונותיו. דווקא חוטא כזה צריך שחטאו יתגלה בכדי שיקבל את הפרופורציות הנכונות ויבין את גודל הפגם אשר גרם במעשיו.

סכנה נוספת האורבת לחוטא בסתר היא התחושה שהצליח להסתיר את חטאו גם מריבונו של עולם. הגמרא בחגיגה (טז א) מגדירה את החוטא בסתר כמי ש"דוחק רגלי השכינה". גילוי החטא מבהיר לחוטא שבעצם מעולם לא היה חטאו מוסתר, והכל גלוי וידוע לפניו יתברך. יש בהכרזה על החוטא בגלוי גם מידה כנגד מידה - החוטא בסתר "לא חס על כבוד קונו" (חגיגה שם) בכך שהראה שאפשר, כביכול, להסתתר מהקב"ה, ולכן הקב"ה לא חס על כבודו ומגלה את קלונו ברבים.

ז. ריש לקיש אמר אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות שנאמר "איש איש כי תשטה אשתו", "תשטה" כתיב.

בקריאה ראשונה של דברי ריש לקיש קשה מאד להבין מהי אותה רוח שטות

שנכנסת באדם החוטא. וכי לא מצינו אדם חוטא בדעה צלולה? אמנם במחשבה שנייה נראה כי גישה זו איננה נחלתו של ריש לקיש בלבד, וכי היא מופיעה במקורות רבים ואף קדומים לתלמוד הבבלי - בדיאלוג 'פרוטאגורס' מוכיח סוקרטס למתווכחים עימו שמעשה רע יכול לנבוע אך ורק מטיפשות. באופן דומה, הרמב"ם בפירוש המשניות (שביעית הו) ובהלכות (רוצח יב יד) הגדיר כל חוטא כמי ש"סגרה עיניו התאוה ויצר הרע"¹⁹. ואף המהר"ל כתב ש"אצל השכל לא תמצא חטא". ממקורות אלה נראה שכל חטא נובע מרמה מסוימת של חוסר ידיעה, ויש להבין למה בדיוק התכוונו.

סוג אחד של רוח שטות הוא חוסר ההבנה של חומרת החטא ותוצאותיו ביחס לתענוג הרגעי שבחטא. דתי ומאמין ככל שיהיה, לעולם לא יוכל האדם להשיג במוחו הגשמי את מלוא משמעות הפגם והעונש אותם גורר חטאו בעולמות העליונים, ובניגוד לשכר והעונש הערטילאיים עומד לנגד עיניו הפיתוי החומרי במלא עוזו.²⁰

סוג שני של רוח שטות אינו קשור לכמות הידע אלא לאיכותו. גם אם נניח

¹⁹ עיין עוד ברש"ר הירש על פרשת נשא.

²⁰ כעין זה טען סוקרטס באומרו שהחוטא חסר את יכולת ה"מדידה" דרכה יוכל למדוד נכונה את הטוב העכשווי שבחטא מול הרע העתידי הצפון בו.

שהאדם יודע די על העברה ועל חומרותה, ייתכן שהידיעה הזו לא מוטבעת באופן וודאי במוחו ובנפשו. האמונה בתורה ומצוות, בשכר ועונש ובריבונו של עולם איננה רק שאלה של "כן" ו"לא" אלא תהליך נפשי עמוק וממושך בו האמונה הופכת לחלק וודאי וברור בנפש האדם. לכל אדם יכולים להיות רגעים של משבר בהם אין הוא חדור באמונה מוחלטת ומתוך כך הוא בא לידי חטא.²¹

[דף ג עמוד ב]

ח. אמר רב חסדא זנותא בביתא כי קריא לשומשמא (רש"י: "תולעתא של צומסומין האוכלתן. כך הזנות מחריב הבית"). ואמר רב חסדא תוקפא בביתא כי קריא לשומשמא. אידי ואידי באיתתא אבל בגברא לית לן בה.

הכעס (תוקפא) והזנות משלימים האחד את השני. הכעס יוצר ניכור וניתוק בין האיש ואשתו, והזנות יוצרת קשר עם מקומות זרים וחיצוניים. וממילא מפרקות את הבלעדיות והייחודיות של קשר הנישואין. שני התהליכים הללו אוכלים את הקשר מבפנים, מרוקנים

אותו ממשמעותו, כאותה תולעת, עד שהם מחריבים את הבית.

הנקודה הבולטת ביותר במימרה זו היא שהגמרא מפנה את דברי רב חסדא כלפי האשה בלבד ולא כלפי הגבר. אפשר לראות בכך מבט שוביניסטי אשר מציב דרישות לאשה ומתיר לגבר לנהוג ככל העולה על רוחו, אך ננסה למצוא הסבר עמוק ואמיתי יותר לחילוק בין בני הזוג. נראה שיסוד החילוק בציפיות אותן אנו תולים בכל אחד מבני הזוג. המהר"ל בנתיב האמונה (סוף פרק ב) מחלק בין הגבר המייצג "אמת" לאשה המבטאת את ה"אמונה". חלק מהותי מתפקיד האשה בקשר הנישואין הוא ה"אמונה", הנאמנות המוחלטת. כאשר הזנות חודרת גם אל האשה הופך הקשר לחסר כל תוכן. כך גם בנוגע לכעס. נראה שאחד מתפקידי האשה בבית הוא ליצור יציבות ורוגע, ואם היא נתפסת לכעס אין מי שיציל את הבית מהתערערות וחורבן. נראה שלדברים אלו התכוון גם ה'עיון יעקב': "והא דקאמר אידי ואידי באיתתא, לפי שהיא עקרת הבית אשר הבית נשען עליה... שרבי יוסי קרא לאשתו - ביתו".

ט. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל העושה מצוה אחת בעולם הזה מקדמתו והולכת לפניו לעולם הבא שנאמר "והלך לפניך צדקך" וכל העובר

²¹וכן כתב ר' ראובן מלמד מפוניבז' בספרו 'לאנוש בינה' - "רק במקום של ספיקות וחוסר וודאות באמיתות העבודה אז מתחזק היצר הרע".

עבירה אחת בעולם הזה מלפפתו והולכת לפניו ליום הדין שנאמר "ילפתו ארחות דרכם יעלו בתוהו ויאבדו".

ראשית, יש לעמוד על ההבדל הלשוני בין המצווה ש"מקדמתו" והעבירה ש"מלפפתו". המהרש"א מבאר - "כי העושה מצווה יהיה הולך בשמחה, ואין צריכה המצווה אלא להקדים לפניו להראות לו הדרך לשם. אבל בעושה עבירה צריך המוליכו לכרכו וללפפו, כי אינו הולך לשם מרצונו כדרך המוליכין לגרדום".

ננסה לעמוד על משמעותם של תיאוריו הציוריים של המהרש"א, ולהבין כיצד נוצר מצב בו האדם מגיע ביום הדין למאבק עם העבירות המלפפות אותו.

הגמרא בחגיגה (טז א) מתארת את החוטא אשר אומר לעצמו "מי מעיד בי?" - החטא הוא מעשה רגעי, זמני ואפשר לעשות אותו ומיד לשכוח ולחזור לשגרה. אך אותו חוטא לא יודע ש - "אבני ביתו וקורות ביתו של אדם הם מעידין בו", "נשמתו של אדם מעידה בו" וגם "מלאכי השרת המלוין אותו הן מעידין בו". החטא לא נמחק כל כך מהר, אלא משאיר רושם בעולם הזה, בנפשו של האדם ובעולם הבא. גם נושא המימרה שלנו הוא אדם שאינו מבין את השלכות מעשיו וחושב שהן מוגבלות לעולם הזה, אך כאשר יגיע ליום הדין

יגלה שהעבירות מלפפות אותו וגוררות אותו למקומות שלא חלם להגיע אליהם.

י. רבי אלעזר אומר קשורה בו ככלב שנאמר "ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה" - לשכב אצלה בעולם הזה להיות עמה לעולם הבא.

רבי אלעזר מוסיף רובד שלא היה קיים בדברי רבי שמואל בר נחמני שבמימרה הקודמת. על תיאור פעולתן של המצוות והעבירות בעולם הבא וביום הדין, מוסיף רבי אלעזר ומתאר מצב מתמיד בו העבירה קשורה באדם ככלב בעולם הזה ובעולם הבא. יש והעובר עבירה מודע להשלכות מעשיו בעולם הבא, אך סבור שלפחות את העולם הזה ירוויח בחטאו. ובאמת, אין הדבר כן. עם הזמן מגלה החוטא שהעבירה שעבר מוטלת כעופרת על מצפונו, וגם כשהוא מבקש להתקדם בעבודת ה' היא נמשכת אחריו ככלב וגוררת אותו לאחור.

דרשתו של רבי אלעזר, "לשכב אצלה בעולם הזה - להיות עמה בעולם הבא" עוסקת ביוסף אשר סירב לשכב אצל אשת פוטיפר, ואומרת על כך הגמרא שאם היה שוכב אצלה בעולם הזה היה עימה גם בעולם הבא. מעשה העבירה נראה חיצוני וחסר חשיבות מתוך הסתכלות בעיניים של העולם הזה - לשכב אצלה, לצידה, באופן זמני ללא

שום קשר עמוק או משמעותי. אך בעיניים רוחניות, עיניים של העולם הבא, אפשר להבין שיש כאן ירידה רוחנית עצומה של כל הווייתו של האדם אשר מעתה "יהיה עימה", במדרגתה הנמוכה והטמאה, לנצח נצחים.

[דף ד עמוד ב]

יא. דרש רב עזרא... כל האוכל לחם בלא נטילת ידים כאילו בא על אשה זונה שנאמר כי בעד אשה זונה עד ככר לחם.

אגדתא זו, כמו מימרות אגדיות רבות אחרות, משווה מעשה שנראה קטן, קל וחסר חשיבות (אכילה בלי נטילת ידים) למעשה שנראה חמור ומשמעותי הרבה יותר (ביאה על אשה זונה). מטרתה הפשוטה של המימרה היא הדגשת חשיבותה של נטילת הידים, אך עדיין יש להבין מדוע בחרה הגמרא להשוות את האכילה ללא נטילה דווקא לביאה על זונה ולא לכל עבירה חמורה אחרת. לכן ננסה, כאן ובכל המימרות הדומות להלן, למצוא נקודת חיבור מהותית בין העבירות הקלות ובין העבירות החמורות אליהן הן מושוות.

נראה שקריבה אל אישה ואכילת לחם הינן שני ביטויים של מפגש האדם עם העולם הגשמי. שתי הנאות אלו מותרות

לאדם, והוא אף יכול להתעלות על ידן, אם רק ייגש אליהן מתוך קדושה. כמו שבביאה אל האשה הזונה חסר מעשה הקידושין שחייב לקדום לה, כך באכילת הלחם חסרה הנטילה שחייבת לקדום לה. בשני העוונות חסר המעשה המכין את האדם ומקדש אותו בטרם יתחבר אל עולם החומר. אכילת לחם בלא נטילת ידים נתפסת כמעשה שאינו חמור במיוחד, אולם אדם שלא נוטל את ידיו ולא מקדיש את הנאותיו לריבונו של עולם מגלה בכך שכל יחסו לעולם הזה מעוות ומקולקל, וכאילו בא על אשה זונה. נראה שכך ניתן להבין גם את דברי היעיון יעקב' - "זוה שאינו נוהג עצמו בקדושה ואוכל בלא נטילה הוי כאילו בא על הזונה שהטומאה גוברת עליו".²²

יב. אמר רבא כל הבא על אשה זונה לסוף מבקש ככר לחם.

בפשט הפסוק אותו דורש רבא, "בעד אשה זונה עד ככר לחם", אפשר להבין שמדובר על תוצאה טכנית - אדם שנגרר לזנות מכלה עליה את כל כספו עד שנאלץ לבקש ככר לחם. אמנם, אפשר לראות קשר מהותי יותר בין הדברים - אדם שבא על אשה זונה מפקיר את

²² וכן ניתן לראות בדברי המהר"ל כאן שכתב שביאה בלי קידושין ואכילה בלי נטילה הן שתי פעולות שחסרה בהן הקדושה, ובילשמוע כלימודים שכתב שבשני המקרים חסרה ההכנה.

עצמו לתאוות החורגות מסדר העולם ומיישובו, ועם הזמן הוא מאבד את היכולת לעבוד ולהתפרנס כאדם מן השורה. כמדומה שהמהר"ל אומר גם הוא דברים דומים, אלא שהוא מציג זאת כתוצאה של השגחת ה' פרטית ולא כתוצאה טבעית - "פירוש לשון זנות - שהוא סר מן היושר הראוי. ולפיכך לבסוף יחסר פרנסה, כי פרנסת האדם מסודר מן ה' יתברך על ידי היושר. ודבר זה יובן על פי סתרי חכמה".

על דרך הדרש, ניתן לומר שהבא על אשה זונה עושה מעשי בהמה, כדברי רבן גמליאל לקמן (יד א), ואילו הלחם המאפיין את מאכל האדם מבטא את ההנאות האנושיות הפשוטות. אדם שרודף אחר הנאות בהמיות שאינן ראויות לו, סופו שישחית את נפשו ולא יוכל ליהנות מן ההנאות האנושיות.

יג. אמר רבי זריקא אמר רבי אלעזר כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם.

רש"י מפרש שנטילת ידיים היא רק דוגמא מקרית, אחת מתקנות חז"ל שכל העובר עליהן חייב מיתה. אמנם, התוספות חולקים על רש"י וכותבים שבנטילת ידיים ישנה חומרה מיוחדת, וכל המזלזל בה נעקר מן העולם על ידי עניות שקשה ממיתה. על פי מה שכתבנו לעיל (אות יא) ניתן להבין ביתר עומק את דברי התוספות - העקירה מן העולם

מבטאת חוסר התאמה בין האדם לעולם בו הוא נמצא. אדם שניגש לעולם החומר בלא הכנה ובלא התקדשות אינו ראוי ואינו מסוגל ליהנות ממנו, וממילא הוא נעקר ממנו ובא לידי עניות.

יד. אמר רבי אבהו כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא שנאמר "ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים אשר אדיחם שם".

רוב המפרשים פירשו שבנטילה בלא ניגוב נוצרת בעיה הלכתית של חשש טומאה, ובעקבותיהם נפסקה ההלכה ב'בית יוסף' (אורח חיים קנח יב). אך רש"י, לעומתם, מפרש שהבעיה היא עצם האכילה בלא ניגוב ידיים, ש"דבר מאוס הוא וחשוב כטומאה". בקרב הפוסקים האחרונים (ט"ז או"ח קנח סק"ג, מ"ב שם סקמ"ה) ידועה שיטה זו כדעת הרש"ל הסובר ש"עיקר הניגוב הוא משום נקיות".

לפי פירוש רש"י והרש"ל, רבי אבהו משווה את ניגוב הידיים, מעשה בעל ערך נימוסי ואנושי בלבד, לדיני טומאה וטהרה המנותקים לחלוטין מהשכל האנושי. ניתן ללמוד מכאן שהקב"ה לא מצווה רק על דינים אלוקיים מרוממים של טומאה וטהרה, אלא גם מורה לעמו להיות מופת בנימוסים ובהלכות דרך ארץ על פרטיהם ודקדוקיהם. אין התעניינות הקב"ה מוגבלת לגדרים

הדתיים בענייני אוכל ביגוד ועוד, אלא גם האנושיות והעדינות שאינן מוגדרות כערך דתי הן חלק מעבודתו יתברך, "דרך ארץ קדמה לתורה".

טו. מאי "ואשת איש נפש יקרה תצוד"? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל אדם שיש בו גסות הרוח לסוף נכשל באשת איש.

בשתי דרכים שונות לחלוטין ניתן לקרוא את דברי רבי יוחנן. דרך אחת מסבירה כי גסות הרוח היא שלב ראשון בדרך לכישלון באשת איש. וכן כותב המהר"ל - "וגם הרוח אין לו רַע ואין אדם שווה לו, ומפני כך סוף בא על אשת איש". גס הרוח אינו מכיר בקיומו של אדם אחר, וסבור שכל העולם כולו למענו נברא ושמותר לו ליהנות מכל אשר יחפוץ, כולל אשת איש.

דרך שניה בקריאת דברי רבי יוחנן אינה עוסקת בקשר שבין גסות הרוח לעוון אשת איש דווקא, אלא רואה באשת איש דוגמא לכישלון אדיר שעלול ליפול בחלקו של גס הרוח. הגמרא בקידושין (פא ב) מתארת תלמיד אשר לגלג על זהירותם היתרה של חכמים בדיני ייחוד, וסופו שנכשל ובא על חמותו. גסות הרוח מביאה את האדם לשאננות ולביטחון שלא יחטא, ודווקא מתוך כך הוא עלול להידרדר בלי משים לדיוטות התחתונות ביותר, "אשרי אדם מפחד

תמיד - ההוא בדברי תורה כתיב" (ברכות ס א).

טז. אמר רבא כל הבא על אשת איש אפילו למד תורה זכתיב בה "יקרה היא מפנינים" - יקרה היא מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, היא תצודנו לדינה של גיהנם.

קדש הקדשים הוא המקום שבו מתקיים המפגש המשמעותי ביותר בין אדם ואלוקיו. שם, לפני ולפנים, ניתן להגיע לקרבת אלוקים מירבית. מאחורי הפרגוד לא נותרים מסכים ומחיצות שיבדילו ויפרידו, יעמעמו את עוצמת הקשר ויטשטשו את ודאותו ומוחלטותו.

התורה מאפשרת הגעה לידי חיבור עמוק יותר, "שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הוא ככהן גדול" (סנהדרין נט א), כי התורה היא לבושו של הקב"ה והעוסק בה מתאחד עמו ממש (עיין 'נפש החיים' שער ד פרק ו).

אך כשם שתיתכן מעילה בקשר הייחודי והמקודש שבין איש ואשתו, כך עלול אדם למעול בקדושת מחוייבותו לאלוקים "וימעלו באלקי אבותיהם ויזנו אחרי אלהי עמי הארץ" (דברי הימים א ה כה). שיר השירים ממשיל את האדם לרעייתו של הקב"ה. כאשר הרעיה רועה בשדות זרים ואינה מתמסרת באופן טוטאלי לדודה מאבד

את הקשר את ערכו. אלוקינו א-ל קנא הוא ושונא זימה, והמבקש לדעתו, לרקום עימו קשר של קיימא בקדושה, חייב להתמסר לו בנאמנות מוחלטת ולנתק כל קשר ותלות באל נכר. דרישה זו דומה לצורך להקדים את הקידושין שבהם נאסרת אישה על העולם כולו, למעשה הנישואין שבו היא נכנסת לבית דודה, אל חדריו הפנימיים, לשם ייחוד.

מעבר לכך, יש להבין את מהות הקישור בין אשת איש לדינה של גיהנם. המהר"ל כותב שהגיהנם מסמל את ההעדר הגמור, את ההיפך מהמציאות, וגם אשה נשואה מתאימה רק לבעלה ולגבי כל אדם אחר היא העדר גמור.

על פי מה שכתבנו לעיל אפשר לפרש באופן אחר. המהר"ל ב'תפארת ישראל' (יח) כותב שהגהנם אשר נברא ביום שני הוא עולם של פירוד ושל שניות. עולם כזה מתאים למי שבא על אשת איש ומועל בבלעדיות והייחודיות של הנישואין.

יז. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים, כתיב הכא "תועבת ה' כל גבה לב", וכתוב התם "ולא תביא תועבה אל ביתך".

גסות הרוח, הגאווה, היא תחושה של האדם שהוא טוב יותר מחברו. לפי

ה'ענף יוסף', אם היה האדם מאמין רק בקב"ה היה יודע שכל המעלות והתכונות הטובות באות מלמעלה, וממילא לא היה מתגאה. בעצם גאוותו מצביע המתגאה על כך שאין הוא מאמין כי הקב"ה הוא הכוח היחיד בעולם, ושלדעתו האדם הוא האחראי הבלעדי על כשרונותיו והצלחותיו.²³

עוד נראה, שגם במישור המעשי גס הרוח מחשיב את עצמו כיישות נפרדת העומדת בזכות עצמה, ואין הוא מתבטל לקב"ה. ממילא, אין הוא משעבד את כל כוחותיו לעבודת ה' אלא עובד גם את עצמו. מבחינה זו, כמוהו כעובד הכוכבים אשר משקיע את כוחותיו בפולחן לכוחות השמימיים במקום לפנות בכל ליבו אל מקור הכוחות כולם.

יח. ורבי יוחנן דידיה אמר: כאילו כפר בעיקר, שנאמר "ורם לבבך ושכחת את ה' אלוקיך".

נראה מלשון הגמרא שרבי יוחנן מגיב לדבריו של רבי שמעון בר יוחאי אותם מסר בשמו לעיל. רבי יוחנן מוסיף שגס הרוח לא רק עובד כוחות אחרים מלבד עבודתו את הקב"ה, אלא כל עבודתו ריקה מתוכן וכאילו כפר בעיקר. מבאר

²³ הרב שלמה וולבה ביעלי שורי כתב שאדם גאה לא יכול להיות אדם מאמין, ושהכפירה נובעת מהגאווה. באופן דומה אין אדם יכול להיות עניו אלא אם הוא מאמין בוודאות גמורה בהיותו נברא ולא יישות עצמאית.

עול ושבירת גבולות, ובזה נחשב כאילו
בא כבר על כל העריות כולן.

**כ. עולא אמר כאילו בנה במה, שנאמר
"חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו
כי בְּמָה נחשב הוא" - אל תקרי בְּמָה
אלא בְּמָה.**

ביטוי ייחודי זה, "כאילו בנה במה",
מופיע בש"ס לגבי עוד שני מעשים -
אמירת שלום קודם התפילה - "הנותן
שלום לחבירו קודם שיתפלל כאלו עשאו
במה" (ברכות יד א), ונדריים - "הנודר
כאילו בנה במה" (נדריים כב א). ננסה
לבחון את משמעותו של ביטוי זה
במקומות אלו, ומתוך כך נבין מה הוא
אומר בסוגיה שלנו.²⁴

הר"ן בנדריים (כב א) מסביר את
ההשוואה בין נדר לבמה - "דסליק
אדעתיה דנודר דמצווה קעביד" (עולה
על דעתו של הנודר כי הוא מקיים
מצווה). הנדר הוא מעשה מבלבל -
לנודר נראה שהוא עושה מצווה בפעולת
הנדר, אך לאמיתו של דבר, הנדר הוא
מעשה חסר ערך, שכן הקב"ה לא ציווה
עליו. כמו כן, גם הבמה היא מעשה
שנראה כמו עבודת ה', בעוד שלאמיתו

²⁴יש להעיר כי בניגוד למקבילות, בהן פירש רש"י
שמדובר על בניית במה בשעת איסור הבמות, כאן פירש
רש"י שמדובר על במה לעבודה זרה. בפירושו נקטנו
כדעת המפרשים שאינם מחלקים בין פרשנויות הביטוי
במקומות השונים (עיין מהרש"א). אמנם הרב אלישיב
בהערותיו על המסכת כתב שפירוש רש"י מוכרח
מהסוגיה לאור העובדה שכל אמורא בה מחרף את
אמירת זה שקדם לו.

המהר"ל כאן ש"כאשר אין האדם עלול
אין כאן עילה", כאשר האדם לא רואה
את עצמו כבטל לחלוטין לקב"ה הרי
שבפנימיותו אין הוא מאמין בכך שיש
בורא ואדון לעולם.

**יט. רבי חמא בר חנינא אמר: כאילו בא
על כל העריות, כתיב הכא "תועבת ה'
כל גבה לב", וכתוב התם "כי את כל
התועבות האל עשו אנשי הארץ".**

המהר"ל כותב ש"הגס רוח יש לו נפש
שהוא נוטה אל החומרי המתועב
והמגונה", ולכן הוא כאילו בא על כל
העריות, שהן הביטוי הקיצוני ביותר
לתועבות החומריות. אמנם, נראה
שהתיעוב של הגאווה שונה מהותית
מתיעוב העריות. רבי חיים ויטאל (שערי
קדושה א ב) מחלק את המידות הרעות
לארבעה אבות - גאווה, שיחה בטילה,
תאוה ועצבות. יש הבדל מהותי בין
מידת הגאווה אשר מתקשרת גם לכעס
ולשנאה (מוסר אביך ג א), ובין חטא
העריות הנובע מנפש בעלת נטיות
נמוכות ושפלות המחוברת לעולם
החומר.

לכן, נראה שגס הרוח חוטא בעריות לא
משום שתאוותיו מתגברות עליו, אלא
משום שסבור הוא שהכל מותר לו, ואין
אדם או אלוקים שיכול לומר לו מה
יעשה. לכן גם אין צורך שיחטא בעריות
בפועל, אלא עצם גאוותו מהווה פריקת

של דבר ההקרבה עליה היא חטא וטעות גמורה. לפי פירוש הר"ן, אין ערך אמיתי לבמה, וזוהי רק אשליה.

לעומת הר"ן נראה שהרב קוק מייחס ערך משמעותי יותר לבמה. הרב קוק (עין אי"ה ברכות ב כ) מסביר את ההשוואה בין אמירת שלום קודם התפילה לבניית במה. לדבריו, לבמה יש ערך אמיתי של יצירת קיבוץ אנשים למען עבודת ה' משותפת, וכמוה גם לאמירת שלום יש ערך של יצירת שלום ואחדות. הבעיה הגדולה בבמות היא, שכאשר משתמשים בכוח חיובי שלא במקום הנכון, יוצא מכך הרס וחורבן לטוב הכללי.

בין לפי הר"ן ובין לפי הרב קוק, הבמה באה לסמל כוח חיובי, או לפחות כוח שנראה כחיובי, אשר מופיע באופן מעוות. גם הגאווה וגסות הרוח הן ביטוי מעוות של כוח חיובי עצום. הרב קוק כותב ב'מוסר אביד' (ג א) שקשה לאבחן בדיוק את הצד השלילי שבגאווה, "שהשמחה היא מפזרת הכחות הנפשיים, והגאווה גם כן מפזרת, אלא שהשמחה מפזרת באופן הטוב, והגאווה מפזרת על דרך רע". הגאווה דומה לשמחה בכך שהיא מבטאת את כוחותיו של האדם באופן חופשי ומשוחרר. ועל כן הזהיר עולא את גס הרוח שינתב את נטייתו להביע את כוחותיו ולהוציאם אל הפועל להקשרים

חיוביים ויקריבם על מזבח עבודת ה'. ואם לא יעשה כן, הרי הוא כבונה במה.

כא. מאי "יד ליד לא ינקה"? אמר רב: כל שיש בו גסות הרוח אפילו הקנה לו להקב"ה שמים וארץ כאברהם אבינו דכתיב ביה "הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ" לא ינקה מדינה של גיהנם.

אברהם אבינו מסמל אצל חז"ל (חולין פט א) את הענווה בהתגלמותה, אשר באה לידי ביטוי באומרו "ואנכי עפר ואפר". גם הקנאת שמים וארץ להקב"ה מבטאת את ענוותנותו והתבטלותו של אברהם כלפי בוראו. כיצד, אם כן, יכול אדם שמקנה את כל עולמו לקב"ה להיות גס רוח? אמירה זו נראית כסתירה פנימית!

נראה ש"הקנאת שמים וארץ" לקב"ה יכולה לבוא מתוך שני מקומות הפוכים בנפש. אצל אברהם אבינו הגיעה ההקנאה מתוך ענווה והתבטלות גמורה, מההכרה בכך שבאמת הכל של הקב"ה ושהאדם הוא עפר ואפר. אך גס הרוח מקנה שמים וארץ לקב"ה מתוך גאווה ותחושה שהקב"ה זקוק לו. תחושה זו לא מבטאת התבטלות אלא דווקא התבצרות של האדם כיישות עצמאית ונפרדת מהקב"ה אשר מקומה בעולם הפירוד שבגיהנם.

אמנם יש טעם לפגם בפירוש זה, כי אם כל כוונת הגמרא הייתה לומר שמדובר בגס רוח שלמד תורה, אין צורך להשוותו למשה רבינו. לכן, נראה יותר לפרש שמדובר באדם שקיבל תורה כמשה רבנו ממש, תוך התבטלות גמורה לקב"ה, אך בהתבטלות עצמה מהולה היתה הגאווה. על ידי התבטלות האדם לכוח עליון באים דרכו לידי ביטוי כוחות גדולים הרבה מעבר לאלו שיש לו בפני עצמו. משה רבנו העניו מכל אדם עשה עצמו כלי לכוחות אלו והם הופיעו במציאות בטהרתם, אך עם בהימצא בו נטייה אישית קלה עלול האדם לנכס את הכוחות המופיעים דרכו לעצמו ואף להפנות אותם נגד אחרים. דוגמא לכך ניתן לראות בבלעם אשר דרגת נבואתו קרובה היתה לזו של משה רבינו (עיין בהרחבה ב'תפארת ישראל' פרק כא), ויחד עם זאת, היתה אחת מתכונותיו הבולטות "רוח גבוהה" (אבות ה יט).

[דף ה עמוד א]

כג. אמר רבי יוחנן אפילו עושה צדקה בסתר דכתיב "מתן בסתר יכפה אף" וגו', לא ינקה מדינה של גיהנם.
מתן צדקה בסתר יכול לבטא ענווה גדולה, הנותן מעלים את דמותו ממעשה הנתינה ומוחל בכך על הכבוד שיכול היה לזכות בו. אך ענווה זו עדיין

כב. אמרי דבי רבי שילא: אפילו קיבל תורה כמשה רבינו דכתיב ביה "מימינו אש דת למו" לא ינקה מדינה של גיהנם.

גם במימרה זו, העוסקת במשה, קיימת לכאורה בעייתיות הדומה לזו שבמימרה הקודמת העוסקת באברהם. משה נתפס בעיני חז"ל (חולין פט א) כמי שענוותנותו גדולה אף מזו של אברהם אבינו, וכן מעיד עליו הכתוב (במדבר יב ג) "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". כמו כן, קבלת התורה על ידי משה דווקא, קשורה לכך שהוא ביטל את עצמיותו והיה 'צינור' מושלם לדיבור האלוקי. קשה להאמין שיכול אדם להגיע למדרגה של קבלת תורה מתוך התבטלות גמורה כמשה רבינו ועם זאת להיות גס רוח. על כן יש להניח שכבר בדרך קבלת התורה של גס הרוח טמון פגם.

האפשרות הפשוטה ביותר היא להבין שהגמרא כלל לא ערכה השוואה מוחלטת, אותו גס רוח לא קיבל תורה באותה דרך בה משה קיבל תורה. כוונת הגמרא לומר שכמו שמשה קיבל תורה כך גם הוא קיבל תורה אלא שמשה קיבל תורה מתוך התבטלות, ואילו גס הרוח קיבל תורה כחלק מהמאמץ להעצמת יישותו העצמית.

חיצונית היא. כאשר בתחושתו של הנותן דמותו עדיין קיימת והוא חש את עצמו בתוך המעשה, דווקא המתן בסתר מוביל לגאווה הגדולה ביותר. הנותן צדקה בסתר יתגאה גם במעשה הנתינה עצמו וגם בכך שעשה אותו בסתר. הוא יתגאה בכך שהוא ענוותן, וכך לא יהיה מודע לגאוותו וימנע כל אפשרות להילחם בה ולהתמודד עימה. במקרה כזה יתקיים בו היפך דברי הרב קוק - "כשאדם מכיר שהוא מתגאה הוא רפואה לתיקון הגאווה" (מידות ראי"ה גאווה ו).

ניתן לראות הדרגה ביחס שבין שלוש המימרות המפרשות את הפסוק "יד ליד לא ינקה" - הראשונה עוסקת בהקנאה כללית וחד פעמית של שמים וארץ לקב"ה, השנייה עוסקת בלימוד ובקבלה ארוכה ומאומצת של התורה, ואילו השלישית עוסקת במעשה ממשי של מתן בסתר הניכר במציאות. נראה שהדרגה זו באה ללמדנו שגם אם האדם עושה את הטוב והישר בכל המישורים - ההכרתי, השכלי והמעשי, עדיין יכולה גסות הרוח להוביל אותו לגיהנם.

כד. אזהרה לגסי הרוח מנין? אמר רבא אמר זעירי: "שמעו והאזינו אל תגבהו". רב נחמן בר יצחק אמר:

מהכא- "ורם לבבך ושכחת", וכתוב "הישמר לך פן תשכח את ה' אלקיך".

ראשית, יש להעיר בדבר תוקפה ההלכתי של אזהרה זו. רבי יעקב מקוצי כתב בהקדמת ספרו הסמ"ג שנגלו אליו בחלום ורמזו לו שאיסור הגאווה צריך להימנות כלאו בפני עצמו, ולכן מנה אותו במצווה ס"ד. אמנם, הרמב"ן וכן ראשונים נוספים ראו בדברי הגמרא אסמכתא בעלמא ולא איסור גמור.

המקורות אותם מביאה הגמרא לאיסור הגאווה אינם עוסקים במישרין בגאווה אלא בציווי "לשמעו ולהאזין" ובאיסור "לשכוח את ה' אלקיך". שני המקורות עוסקים בשני שלבים שונים של תהליך קבלת דבר ה' - השמיעה והזכירה, ושני שלבי הקבלה לא יכולים להתקיים בגס הרוח. שלב ההאזנה לדבר ה' דורש מן האדם הקשבה אמיתית למשהו אחר, אך גס הרוח רואה לנגד עיניו רק את דמות עצמו, והוא יוכל להקשיב אך ורק למה שהוא רוצה לשמוע.

גם שלב הזיכרון דורש מעבר ליכולת שכלית גבוהה גם התחברות והתבטלות לדבר ה', "הענווה מחזקת את הזיכרון" (מידות ראי"ה ענווה ג). הרב קוק מבאר בעין אי"ה (ברכות ה פח), שככל שהלומד מחובר לתוכן הנלמד, הופכים כל הפרטים למסודרים ומיושבים אצלו. כך הוא יכול לזכור אותם ללא מאמץ, ותורתו משתמרת. הגאווותן לעומתן,

לומד את התורה כדבר חיצוני לו, ואין הוא מנסה לחדור להיגיון הפנימי של הדברים, וממילא צריך הוא לזכור כל פרט בפני עצמו ותורתו משתכחת. אמנם איסור "פן תשכח" לא מכוון לפרטי דיני התורה אלא לזכירת עצם מציאות ה', אך גם כאן אינה דומה ידיעה הנובעת מהתחברות והכרה פנימית לידיעה אינפורמטיבית יבשה אשר בן רגע הייתה ובן רגע אבדה.

כה. דרש רב עזרא... כל אדם שיש בו גסות הרוח לסוף מתמעט, שנאמר "רומו מעט".

בפשט דברי הגמרא אפשר להבין שמדובר על עונש אלוקי לאדם הגאוותן - הקב"ה ימעט אותו ויוריד אותו מכבודו וממעמדו. אך מלשונה הייחודית של הגמרא "לסוף מתמעט" נראה שמרומזת כאן תוצאה טבעית הנובעת מגסות הרוח. הגאווה כמוה כאוויר המנפח את האישיות למימדים גדולים לאין ערוך מהאמת, והגמרא מלמדת אותנו שהשקר הזה סופו שיתפוגג, והגאוותן יחזור לגודלו האמיתי. ההתמעטות תתבטא במישור החברתי, בו בני האדם יבינו עם הזמן מה ערכו האמיתי של הגאוותן, אך יותר מכל תחדור ההתמעטות לנפש האדם עצמו, אשר יאלץ בסופו של דבר להתמודד עם חולשותיו ומגרעותיו.

כו. ושם תאמר ישנו בעולם - תלמוד לומר "ואיננו".

לאור המימרה הקודמת יכולים היינו לחשוב שסופו של הגאוותן להתמעט ולחזור למימדיו האמיתיים, ועם זאת שיישארו לו עדיין מקום ומשמעות בעולם. כאן מחדשת לנו הגמרא, שכאשר הגאוותן נופל מרום יהירותו, מתברר לו שכל מעשיו ופעולותיו ריקים מתוכן אמיתי. לפתע הוא נוכח לדעת שכל התנהגותו נבעה מתוך אגוצנטריות והתייחסות לעצמו בלבד, וכל דמותו התבססה על שקרים והבלים.

כז. ואם חוזר בו נאסף בזמנו כאברהם אבינו...

על אברהם אבינו נאמר "ואברהם זקן בא בימים", ודרשו רבותינו שאברהם בא 'עם כל ימיו' במובן זה שניצל כל רגע בחייו. אפילו רגע אחד לא 'עבר לידו'. הגמרא מחדשת חידוש עצום בעולמה של תשובה - גם מי שגאוותו רוקנה את ימיו מתוכן יכול לחזור בתשובה וליצוק משמעות למפרע לכל רגע בחייו, להיאסף בזמנו כאברהם אבינו. ביארנו לעיל שמעשיו של הגאוותן הינם חסרי משמעות מכיוון שבאו ממקור פסול, ולמרות זאת בכוחה של התשובה לתקן למפרע את המקור ממנו באו המעשים.

וכן כתב הרב קוק ב'אורות התשובה' (יא ו) - "כל מעשה טוב של הרשע הולך למקום הרשעה והטומאה... וכל תשובה מאהבה באה עד אותו המקור הפנימי... והזדונות המתהפכים לזכויות אינם צריכים ליצירה חדשה כי אם להתגלות מקוריותם".

כח. ואם לאו, "וכראש שיבולת ימלו"...
חד אמר כי סאסא דשיבלתא (זקן הסיבולת, והוא נסצר ונופל מאליו) וחד אמר כשיבולתא עצמה... אדם יורד לתוך שדהו גבוהה גבוהה הוא מלקט.
נראה ששני המשלים המתארים את הדמיון בין הגאווותן לשיבולת, זקן השיבולת ושיבולת גבוהה, רומזים לשני מיני גאווותנים. האחד גאווותו שקרית וחלולה, סאסא דשיבלתא אשר אין בה כלום מלבד גובהה. והגאווותן השני, באמת יש בו מעשים ותכונות טובות, אלא שהוא מגביה את עצמו מעל כולם²⁵. הגאווותן מן הסוג הראשון "נשבר ונופל מאליו", שכן אין בו שום תוכן אמיתי, ואין שום דבר שיעמיד אותו לאורך זמן. הגאווותן השני לא נופל מאליו, אך כאשר הוא עומד בפני ריבונו של עולם ומנסה להתבלט ולהגביה את תכונותיו מעל כולם, הוא מוציא את

עצמו מן הכלל ופורש מן הציבור, כאותה שיבולת המושכת בגובהה את תשומת ליבו של הקוצר.

כט. "ואת דכא ושפל רוח" - רב הונא ורב חסדא, חד אמר אתי דכא (אני מגביהו עד שפוכן אללי) וחד אמר אני את דכא (אני מרכין שכינתי אללו)

ומסתברא כמאן דאמר אני את דכא...
תכונת הענווה, עם כל חשיבותה וגדולתה, עלולה לדכא את האדם ולהביא אותו לידי חולשה וחוסר ביטחון עצמי. כאשר רוצה הקב"ה לרומם את העניו ולחזק אותו, עומדות בפניו שתי אפשרויות. האפשרות הראשונה היא להגביה אותו, לתת לו כוחות חדשים שיפצו על אלו שהפסיד בענוותנותו - "אתי דכא". כשם ש"כל הבורח מהכבוד הכבוד רודף אחריו", כך העניו שמוותר על חלק מכוחותיו מקבל כוחות גדולים יותר תמורתם. הדרך השנייה היא לנסוך כוחות בענווה עצמה ולהראות שדווקא היא העוצמה והגדולה האמיתית. בעניין זה מבאר הרב קוק ב'מוסר אביד' (ג א), שעל אף שמידת הענווה דומה מאד למידת העצבות ושתיהן באות על ידי הכרת חסרונותיו של האדם, "בעומק שורשיהן רחוקות הן מאד זו מזו. כי העצבות לא תבוא כי אם אחרי החליטו היות ערפו

²⁵אמנם ביבן יהודעי' כתב שעצם העובדה שהשיבולת הזו גבוהה מכולן מעידה על כך שהיא קלה וריקה מתוכן.

האישי מרומם והוא ראוי לגדולות, ולמורת רוחו הוא מוצא בעצמו חסרונות ומחסורים... אבל הענוה באה אחרי ידיעתו שאין ענינו בעצמו ראוי אל שום גדולה וכל גדולה וטובה שֶׁתִּגְיֶהוּ היא חסד ה' יתברך עליו... יודה לה' חסדו עליו וגם יזדרז לקנות עוד הרבה מעלות חמודות".

ל. אמר רב יוסף: לעולם ילמד אדם מדעת קונו שהרי הקדוש ברוך הוא הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני.

מעבר לרצונו של רב יוסף לשבח את מידת הענווה, יש להבין מה באמת גרם לקדוש ברוך הוא להשרות שכינתו דווקא על הר סיני המסמל את תכונת הענווה. המהר"ל ב'נתיב הענווה' (א) כתב שהקב"ה, אשר תכונתו היא הענווה, מתחבר עם הדומה לו. עוד כתב המהר"ל שם ש"העילה נמצאת עם העלול" - שכינת הבורא שורה ביתר קלות עם מי שמכיר בהיותו נברא ולא מנסה למרוד ולפתח יישות עצמאית.

ביתר הדגשה מובע רעיון זה באמרתו הידועה של הרבי מקוצק שהקב"ה נמצא במקום בו נותנים לו להיכנס, הקב"ה משרה את שכינתו במקום בו רוצים אותו ומבקשים אותו. הגאווותן סבור שבעצם הוא יכול להסתדר גם בלי הקב"ה, ורק מתוך פחד או נימוס הוא

נותן לו מקום. אך הקב"ה חפץ לשרות עם העניו המשווע אליו נואשות ומודע לכך שחיו אינם שווים דבר בלי קרבתו של האלוקים. כעין דברים אלו כתב המהר"ל ב'תפארת ישראל' (כו) בהשוותו את מדבר סיני, שנבחר להשראת השכינה, לעיר חרבה אשר זקוקה נואשות למלך שיבנה ויחזק אותה. הדברים מתומצתים בלשון הרב קוק ב'אורות התורה' (יא ד) - "וכדי להוריד את העולם הרוחני אליו, צריך שירגיש שהוא חסר לו, והיינו 'אני את דכא'".²⁶

לא. אמר רבי אלעזר: כל אדם שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשירה, כתיב הכא "ורמי הקומה גדועים" וכתוב התם "ואשיריהם תגדעון".

רבי יוחנן בשם רשב"י המובא לעיל (אות יז) השווה את גס הרוח לעובד עבודת כוכבים, וביארנו שם שבעל הגאווה רואה את עצמו כבעל יישות עצמאית ואינו מתבטל לקב"ה, וזוהי תמצית עבודת הכוכבים. תגובת התורה לעבודה זרה ולאשירה היא השמדה טוטאלית, גדיעה, שכן הם מייצגים בעיה קיומית, עצם הקיום הנפרד שלהם מחייב לבטל את עצם קיומם. גם

²⁶ בספרו 'עמוד האמת' הוסיף הרבי מקוצק וכתב שהגמרא לא עוסקת ביצור שפל מטבעו אלא בהר, אשר באופן טבעי הוא גבוה וגאה ולכן בו באה לידי ביטוי באופן ניכר ומודגש הבחירה להשפיל את עצמו.

הגאוותן ראוי לעבור תהליך של גדיעה, לבטל את עמידתו כגורם עצמי, נפרד מהקב"ה, ולהבין שאין לו כל משמעות נבדלת.

לב. ואמר רבי אלעזר: כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער שנאמר "הקיצו ורננו שכני עפר" ... מי שנעשה שכן לעפר בחייו.

בספר 'עיני יצחק' ביאר ש"שכן לעפר" הוא אדם שמודע לכך שמעפר בא אל עפר ישוב, והוא מתנהג בשל כך בענווה המתאימה. נראה שגאוותו של גס הרוח נובעת מחיבור חזק מדי לחייו ומעמדו בעולם הזה. הוא חושב שהחיל שהוא עושה נובע מכוחו וגבורתו ולא מתייחס אליו כאל חסד זמני של הקב"ה. אדם שכזה לא יכול להתנער מהעפר. הוא לא מסוגל לקום בתחיית המתים כשרק בגדיו לגופו (סנהדרין צ ב) בלי כבודו ומעמדו ושאר הבלי העולם הזה שכל כך נקשר אליהם.

לג. ואמר רבי אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח שכינה מייללת עליו שנאמר "וגבוה ממרחק יידע". (מקודם שתבוא עליו פורענות ימים רבים, יידע – שכינה מתאוננת ומשתכרת עליו)

חוטא רגיל, אם חוטא גדול הוא והפורענות ממשמשת ובאה עליו, יכול הוא להרגיש בחומרת מעשיו ולעשות תשובה. גס הרוח לעומת זאת סבור שהוא במצב הכי טוב שבו אפשר להימצא, חומרית ורוחנית, ואין סיבה שיחזור בתשובה - רשעים אפילו על פתחו של גיהנם אינם חוזרין בתשובה (עירובין יט א). נראה לפי זה שישנן שתי משמעויות לדבריו של רבי אלעזר: ראשית, בניגוד למצבו החיצוני של הגאוותן, השכינה יודעת מראש שזרעי הפורענות כבר טמונים בו. ושנית, מכיוון שהגאוותן לא מודע למצבו, אין סיכוי שיחזור בתשובה ולכן השכינה כבר מתאבלת ומייללת עליו.

לד. דרש רב עזרא ואיתימא רבי אלעזר... מדת בשר ודם גבוה רואה את הגבוה ואין גבוה רואה את השפל, אבל מידת הקב"ה אינו כן, הוא גבוה ורואה את השפל שנאמר "כי רם ה' ושפל יראה".

שני סוגים של גאוה ("גבהות") יש בעולם; גאוה אנושית פסולה וגאוה אלוקית עליונה וטהורה, "הגאוה והגדולה לחי עולמים". הגאוה האנושית נבנית ומתבססת על רמיסת אנשים אחרים ותחושה של עליונות מתנשאת - מתכבד בקלונו של חברו. הגאוה האלוקית לעומתה, לא רק שלא

פוגעת בנמוכים ממנה אלא דווקא מרוממת אותם, ובכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו (פסיקתא דבריש טו, ועיין מגילה לא א). המהר"ל מסביר ב'נתיב הענווה' (א) שדווקא הענווה היא "הגדולה על כל הגדולות. וזה כי בעל הענווה לא יוגדר ולא יוגבל כלל ודבר זה מורה על הפשיטות הגמורה". גדולתו של הקב"ה מתבטאת בכך שהוא לא מגביל את עצמו ולא מנתק את עצמו מן הנמוכים ממנו, אלא דווקא מתחבר לכולם בפשיטות ולא רואה בכך פגיעה בכבודו.

לה. אמר רב חסדא ואיתימא מר עוקבא: כל אדם שיש בו גסות הרוח אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם. שנאמר "מלשני בסתר רעהו אותו אצמית, גבה עיניים ורחב לבב אותו לא אוכל" אל תקרי "אותו" אלא "אתו לא אוכל".

מלשון הגמרא, "אין אני והוא יכולין לדור בעולם", נראה שמדובר על תחושה הדדית - הקב"ה לא יכול לדור עם גס הרוח, וגס הרוח לא יכול לדור עם הקב"ה. חלקו הראשון של המשפט ברור - הקב"ה לא יכול לסבול את גס הרוח שמתנתק ממנו ולא מתבטל לנוכחות האלוקית הממלאת את העולם כולו. חלקו השני של המשפט מעורפל

יותר, ויש להבין מדוע הגאה לא יכול לדור עם הקב"ה.

באופן פשוט אפשר לומר שהגאה לא מוכן לקבל כל הגבלה ומרות, וממילא מסרב להכיר בשלטון הקב"ה בעולם. אך בדברי הרב קוק (קובץ א קכט) נראה שקיים רובד נוסף למתח שבין גס הרוח לקב"ה, ונביא את דבריו כלשונם: "יש יצר הרע נסתר מאד במעמקי הנפש, קנאה מרקבת עצמות, המביאה רפיון ומחשכים לכל רעיון של אורה. הקנאה היא מוזרה. רבים לא יכירוה, מפני שישנם כמה גורמים שמונעים את השפה מלהביעה, אבל היא ישנה... הקנאה המוזרה הזאת, היא הקנאה באלהים, האדם מקנא הוא באלהים על אשרו האין סופי, על שלמותו המוחלטת. הקנאה הזאת גורמת עקמימות הדעת וחשכת המחשבה, טמטום השכל ורוגז הרוח, וכשכל האמצעיים אינם מספיקים להכיל את זעמה היא מסיימת בכפירה מוחלטת, כדי להסיר מהנפש הכואבת, אכולת הרקב, את העוקץ של הקנאה, הדוקר נורא..."

לו. איכא דמתני לה אמספרי לשון הרע, שנאמר "מלשני בסתר רעהו אותו אצמית".

בכדי להבין מדוע אין הקב"ה יכול לדור עם המספר לשון הרע, ננסה לרדת

לעומק האיסור ומשמעותו. המקרה הראשון, הקלאסי, של לשון הרע מופיע בפרשת גן עדן, בדבריו של הנחש לחווה. אם נתבונן בסיפור שם נגלה שעיקר מעשהו של הנחש לא היה גילוי או המצאה של נתונים חדשים לחווה. הנחש רק מציג את המצב באופן מעוות ומלא רוע, כאילו הקב"ה פועל נגד האדם - "כי ידע אלקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם" (בראשית ג ה), בעוד מטרתו האמיתית של הקב"ה בעולמו היא להיטיב לברואיו והוא מורה להם - "מכל עץ הגן אכל תאכלו".²⁷ המספר לשון הרע מרחיב ומדגיש את נקודות הרוע בעולם, ובכך מסלק מהעולם את הקב"ה, שהרי המאמין בה' יודע שאין רע בעולם ו"כל דעביד רחמנא לטב עביד" (ברכות ס ב).

לז. אמר רבי אלכסנדר: כל אדם שיש בו גסות הרוח אפילו רוח קמעה עוכרתו, שנאמר "והרשעים כים נגרש"...

בספר 'עיני יצחק' כתב שגס הרוח בטוח כל הזמן שתמיד יהיה יותר ויותר טוב, ולכן לעולם ברגע בו קורה לו משהו רע הוא אינו מוכן לכך והוא מתערער ונעכר. עוד אפשר להוסיף על דבריו,

שגס הרוח גם סמוך ובטוח שמגיע לו לזכות בכל הדברים הטובים, ולכן הוא מתרגז כאשר הדבר אינו עולה בידו. אך מתוך ההשוואה של הגמרא לים הנגרש, ניתן אולי להציע אפשרות אחרת. כאשר הים רגוע, הוא נראה כמשטח עצום וחזק שאין שום דבר שיכול לזעזע אותו, אך כאשר פוגעת בו רוח קימעה הוא רועש וגועש כולו. כמו הים גם גס הרוח מטפח אישיות שנראית מבחוץ יציבה וחזקה, אך כאשר הוא נתקל באתגר או קושי הוא נכנע ומתפרק באחת. נראה שדווקא גאוותו ובטחונו העצמי המופרז מונעים ממנו לחשוב שאולי יש בו חולשות מסוימות אשר עליו לתקן. דוגמא כואבת לכך חווה עמנו על בשרו במלחמות האחרונות, ואין כאן מקום להאריך בזה.

לח. אמר רב חייא בר אשי אמר רב: תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית. אמר רב הונא בריה דרב יהושע: ומעטרא ליה כי סאסא לשבולתא (זקן המעטר את השיבולת).

מימרא מפורסמת זו מעוררת תימהון עצום לכאורה; כיצד יעלה על הדעת שנמליץ לתלמיד חכם לאמץ מידה מגונה כמו גסות הרוח? אמנם מצינו בגמרא מימרות דומות - "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו

²⁷ועיין ב'חפץ חיים' (רכילות ד א ובאר מים חיים שם סק"א) שכתב איסור רכילות כולל גם מתן פרשנות שלילית למעשה ידוע.

תלמיד חכם" (יומא כב ב), "כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם" (תענית ד א) ועוד, אך את כולן הגבילו חז"ל בדרכים שונות, ומכל מקום אין בכללן מקוממת כזו שלנו.

דרך טובה לראות עד כמה הטרידה מימרא זו את רבותינו האחרונים, היא להתבונן בפירושים השונים והמגוונים שניתנו לה, ובלבד שלא לפרשה כפשוטה. רבים מספור הפירושים והדרשות השונות, והבולט שבהם הוא פירושו של הגר"א ב'קול אליהו' שכתב שב"אחד משמונה בשמינית" הכוונה למילה הראשונה בפסוק השמיני שבפרשה השמינית, שהיא "קטונתי".²⁸ גם אחרונים אשר קיבלו את המימרא כפשוטה טרחו להדגיש ש"אחד משמונה בשמינית" פירושו 1/64, וכך בטילה הגאווה בשישים ולא נותנת טעם (מהר"ץ חיות ועוד).

דרך שונה להבין את דברי רב היא לראות בדבריו לא הוראה לכתחילה אלא הסבר של מצב נתון. תלמיד חכם המוצא בליבו שמץ גאווה אינו צריך להירתע מכך אלא להמשיך ולגדול בתורה ולדעת שהגאווה היא לעיתים חלק בלתי נפרד מן ההתגדלות בתורה

ועליו להתאזר בסבלנות ולסבול אותה. כעין זה כתב הרב קוק (מידות ראי"ה גאוה כג): "טפשות היא להתבטל מן הלימוד או מכל דבר טוב או מחידוש או אפילו מכתובת חידושי תורה מפני חשש תערובת גאוה, כי אם צריך לעסוק בכל טוב ולהשתדל שכל המחשבות יעלו, והגאווה או שתדחה או שתתקדש ותעלה למקורה או שתתבטל על ידי תשובה תתאה ועילאה".

אמנם מפשט דברי רב נראה שכוונתו להורות הוראה לכתחילה, וכן הבינו את דבריו המפרשים כולם. לכן, ניתן אולי להציע שהגאווה עליה דיבר רב איננה שחצנות רגילה של אדם פשוט, אלא גאווה מיוחדת שדווקא היא מוסיפה לקדושתו ולעוצמתו של התלמיד-חכם. גאווה כזו מוזכרת גם היא בכתבי הרב קוק (מידות ראי"ה גאוה כז): "לפעמים מתגאה הצדיק מאד מפני גאות ד' שמרגיש בלבבו, ואז הוא קדש-קדשים, ודבריו הם חוצבים להבות אש, והוא זועם בכל רוח שפל הבא להכניס בו אז ענוה פסולה, וגאווה זו היא ממולאת בענוה, הממוזגת בגבורה ושמחה ואהבת-נצח לכל".

הפירושים הנזכרים לעיל, כמו עשרות דרשות ופירושי האחרונים, מעוררים בעיה חמורה בהבנת פשט הגמרא – מימרות האמוראים המובאות אחרי זו של רב דוחות את דבריו בעוצמה

²⁸אחרונים רבים הפנו בדרשותיהם לפסוקים שבאות השמינית (ח') במזמור קיט בתהילים אשר פסוקיו מסודרים לפי סדר האלף בית כשבכל אות פותחים שמונה פסוקים, וה'חתם סופרי' טען שיש כאן רמז למצוות המילה שהיא המצווה השמינית וחיובה ביום השמיני.

ובתקיפות, ומוכח מהן שרב דיבר על גאווה רגילה ביותר. לכן, נראה שדווקא פירוש רש"י הוא המסתבר מכולם: "כלומר, צריך שיהא בו מעט גאווה שלא יהו קלי הראש מסתוללין בו, ויהא דבריו מתקבלים עליהן בעל כרחם". לפי רש"י מדבר רב על גאווה רגילה לחלוטין אשר למרות שבעצמה פסולה היא, נדרש התלמיד-חכם לעשות בה שימוש בכדי שלא יזלו בו ובתורתו.

אמנם, גם על פי פירוש זה קיים חילוק מהותי בין גאוותו של תלמיד חכם ובין גאוותו של אדם רגיל, וחילוק זה רמוז בלשון הגמרא "ומעטרא ליה כי סאסא לשבולתא". זקן השיבולת איננו חלק מהשיבולת עצמה, אלא עיטור חיצוני המקשט אותה, וכך גם גאוותו של התלמיד חכם איננה חלק מהותי מאישיותו אלא כלי עזר חיצוני לו, בו הוא עושה שימוש זמני לפי הצורך.

לט. אמר רבא: בשמתא (= בנידזוי) דאית ביה (גסות הרוח) ובשמתא דלית ביה (לפי שאין בני עירו יראים ממנו).

דברי רבא תמוהים לכאורה, וכוונתו אינה ברורה כלל ועיקר. במקום להכריע בדיון ולומר אם תלמיד חכם צריך שתהיה בו מידה מסויימת של גאווה או לא, הוא בוחר רק להדגיש את צדדי ההתלבטות ולומר שגם מי שיש בו

גאווה וגם מי שאין בו גאווה נמצא במצב קשה של "שמתא". אפשר היה לומר שרבא אכן התלבט ולא רצה להכריע, או שרצה להותיר את הברירה בידי כל אדם, אך הרמב"ם הבין אותו אחרת. בפירוש המשניות למסכת אבות (פרק ד משנה ד) כתב הרמב"ם על דברי רבא "רוצה לומר, שגם אין ראוי לנטות לשפלות הרוח לגמרי לפי שאין זה מן המעלות, ושיערו את זה בדרך משל - אחד חלקי שישים וארבע". כלומר, לדעת הרמב"ם פוסק רבא כרב ובדבריו הוא בא לנמק ולהסביר מדוע צריך תלמיד חכם אחד משמונה שבשמינית.

הרמב"ם הביא את דברי רבא גם בהלכותיו (דעות פרק ב הלכה ג): "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק עד הקצה האחר, והוא גובה הלב... ועוד אמרו בשמתא דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה". הרמב"ם פוסק בפשטות נגד דברי רבא, אין הוא מתלבט אלא מכריע (כרב נחמן דלהלן) שאין לאחוז במידת הגאווה אפילו במקצת. עם זאת, מזכיר הרמב"ם משום מה את חלקם הראשון של דברי רבא, וקשה לומר שלא היו לו לרמב"ם מקורות אחרים בגנות הגאווה עד שחייב היה להוציא את דברי רבא מהקשרם.²⁹

²⁹ בפירוש יד פשוטה' על הרמב"ם הציע שלדעת הרמב"ם דברי רב נחמן דלהלן ממשיכים את דברי רבא,

לכן נראה שהרמב"ם מפרש את דברי רבא באופן אחר. ייתכן שרבא דורש מתלמיד חכם "לאכול את העוגה ולהשאיר אותה שלמה"; מצד אחד אסור לו שיחדור לליבו אפילו שמץ גאווה, ומצד שני עליו להיעזר בגאווה חיזונית (מעושה) ביחסיו עם הציבור. ואכן כך כותב הרמב"ם בהמשך ההלכה בנוגע לכעס - "יִרְאָה עצמו בפניהם כאילו הוא כועס כדי לייסרם, ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו".

מ. אמר רב נחמן בר יצחק: לא מינה ולא מקצתה, מי זוטר דכתיב ביה "תועבת ה' כל גבה לב"?!"

דרכים רבות יש להסביר את דעת רב נחמן בר יצחק: אפשר שהוא סבור שאיסור הגאווה חמור יותר מהרווח שבה, אפשר הוא סבור שאפשר להשיג את היתרונות שבגאווה גם בדרכים כשרות, ועוד על זה הדרך.

אמנם אנו ננסה להתבונן בפסוק שהובא כראיה לדברים על-ידי רב נחמן בר יצחק עצמו "תועבת ה' כל גבה לב". בגמרא לעיל (ד ב) למד רבי שמעון בר יוחאי מפסוק זה שגסות הרוח שקולה לעבודה זרה שנאמר בה "ולא תביא תועבה אל ביתך". כמו שאנו מצוים להשמיד לחלוטין כל פירור של עבודה

והוא מסכים ש"בשמתא דאית ביה" וחולק רק על החלק השני של דברי רבא, אך תירוץ זה נראה דחוק.

זרה, כך עלינו לעשות כן בגסות הרוח. ומדוע עלינו להשמיד עד עפר את העבודה הזרה? נראה שרצתה התורה ללמדנו שאי אפשר לעבוד "קצת" עבודה זרה, אי אפשר לפסוח על שני הסעיפים - או שמאמינים בה' בלבד או שאין מאמינים בו. רב נחמן בר יצחק מחדש שהוא הדין במידת הגאווה: אי אפשר להיות "קצת" גאוותן - או שהאדם מכיר באפסיותו ומתבטל כלפי הקדוש ברוך הוא, או שהוא גאוותן גמור.

מא. אמר חזקיה: אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים לבו כבשר, שנאמר "והיה מדי חדש בחדשו וגו' יבוא כל בשר להשתחוות וגו'".

יחודו של הבשר הוא בהיותו רך, כדברי רש"י - "כבשר- שהוא רך, ולא כאבן שהוא קשה". בהמשך פירוש רש"י נראה שהוא מבין את ה"רכות" של הבשר כסמל לענווה, וכניגוד לקשיות ליבו של גס הרוח. אמנם, נראה שחזקיה בחר להדגיש מתוך תכונות העניו דווקא את תכונת הרכות כזו שמסייעת לתפילתו להישמע. ונבאר זאת על פי דברי הרב קוק זצ"ל. הרב קוק כותב ב"עין אי"ה" (ברכות ה א) ש"עיקר התפילה היא להקנות היסודות הידועים בשכל, שיהיו קבועים בטבע וקנין נפשי", ו"על כן צריך לכונן (בשעת התפילה) מעמד

הכוחות הגופניים והנפשיים באופן שיהיו הגונים וראויים לקבל שלימות מהתפילה כפי תכליתה" (שם שם ט). האדם שעומד להתפלל צריך ליצור בנפשו מוכנות לקבל, להשתנות ולהתפעל. זוהי ה"רכות" שבלעדיה אין כל משמעות לתפילה, ואשר בזכות היותה עמדתו הבסיסית של האדם תפילתו נשמעת.

מב. אמר רבי זירא: בשר כתיב ביה ונרפא, אדם לא כתיב ביה ונרפא.
כאמור, הבשר מסמל את האדם העניו. המהר"ל מציע מספר אפשרויות להסביר מדוע העניו מתרפא ביתר קלות מאשר גס הרוח: העניו מחובר יותר אל הכלל, ולכן לא מגיעים אליו נגעים, שבעטיים נאלץ האדם להיפרד מן החברה; העניו מרגיש בחסרונו ובזכות כך ממלא הקב"ה את חסרונו, ועוד על זו הדרך.

רש"י, לעומתו, מתייחס גם כאן לתכונת הרכות המיוחדת לבשר - "שמי שהוא רך ועניו כבשר קרוב להתרפאות מיסורין הבאים עליו, אבל מי שהוא קשה כאדמה אין רפואה למכתו". אחת התכונות שמסייעות מאד לריפוי הבשר הינה היכולת שלו להשתנות, להתגמש ולהתאים את עצמו למצבים חדשים, כולל מצבי חסרון ונגעים. אין ספור תאים ומנגנוני הגנה מתחדשים בבשר

בכל רגע בכדי להתמודד עם כל נגע ומחלה. האדמה לעומת זאת, אף שהיא חזקה מן הבשר, מתקשה הרבה יותר לחדש את עצמה ולרפא את מכותיה. אבחנה דומה מצאנו בגמרא בתענית (כ א) המשווה בין הקנה, שכאשר רוחות נושבות בו הוא "הולך ובא עמהן", ואילו "דממו הרוחות עמד הקנה במקומו", ובין הארז אשר "אפילו כל הרוחות שבעולם נושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו", אבל "כיון שנשבה בו רוח דרומית, עוקרתו והופכתו על פניו". העניו לא דורש הרבה מהמציאות, והוא מוכן להסתגל גם למצבים קשים, לכן ייקל עליו להירפא מהם. ואילו גס הרוח מסרב להשתנות, ובמקום להתמודד ולרפא את עצמו הוא טובע בתחושות של כעס ורחמים עצמיים שלא יאפשרו לו להיחלץ ממצוקתו ולהירפא מנגעיו.³⁰

מג. אמר רבי יוחנן: אד"ם - אפר, דם, מרה. בש"ר - בושא, סרוחה, רמה. איכא דאמרי: שאול, דכתיב בשין.

דבריו של רבי יוחנן מצטרפים לרשימה ארוכה של מימרות בדבר שפלות האדם ופחיתות ערכו, אשר ניתן למצוא רבות מהן בתפילות הימים הנוראים - "אדם להבל דמה", "אנו ימינו כצל עובר", "כציץ נובל וכאבק פורח וכחלום יעוף",

³⁰ בספר 'מי הזיז את הגבינה שלי' עסק ברעיון זה באריכות, עיין שם.

ועוד. הדברים לכאורה פשוטים ומובנים, אך הם מכילים יסוד מקומם ביותר. הסתכלות כזו מנוגדת לכל תפיסתנו המעצימה ומרוממת את האדם, נזר הבריאה, אשר נברא בצלם אלקים. וכך שואל הרב שלמה וולבה בספרו 'עלי שור' - "האם הוא רק אפר ומרה? הלא הוא צלם אלקים, ובספרים מבואר שעיקר האדם הוא הרוח!".

הרב וולבה עונה בהמשך דבריו שם שבזמנים כתיקונם על האדם להכיר במעלתו, אך כאשר האדם מגיע לידי גאווה, עלינו להצביע בפניו על הצדדים הנמוכים שבו בכדי לאזן אותו. כעין מעשהו של רב המנונא זוטי (ברכות לא א) שכאשר ראה שחבריו שמחים מדי ראה צורך להזכיר להם שהם עתידים למות.

אמנם, בפשטות דברי רבי יוחנן אינם פונים דווקא לאדם שנמצא במצב רוח מסוים. ואולי מסתברים יותר דברי הרב קוק (מידות ראי"ה גאווה כד) אשר הציע גם הוא יחס כפול מעין זה, אך לדבריו ההתייחסות מורכבת משני פנים המתקיימים בעת ובעונה אחת - "ויהיה נבזה בעיניו מצד הצדדים השליליים שלו, וגדול ויקר בעיניו מצד הנקודות העליונות הטובות".

באופן שונה מעט אפשר לומר שרבי יוחנן לא בא לתאר את מהותו של האדם, אלא רק את שפלותם של

החלקים החומריים שבו, החלקים בהם הוא יכול להתגאות ולהגיס דעתו. נשמת האדם הינה חלק אלוך ממעל וחצובה היא מתחת כסא הכבוד, אך גאוותו של האדם נובעת מקנייניו, מהישגיו ומכוחות הגוף והרגש שלו. רבי יוחנן מדגיש כי החלקים האלו, בהם הוא מתגאה, הינם חסרי משמעות וסופם שיבלו בעפר. אם חפץ האדם להגיע לגדולה אמיתית, עליו להידבק בשכינה ולהתבטל כלפיה, ורק כך יממש את הכוח האלוקי הטמון בו בעוצמה שיש בה גם ענווה קדושה.

מד. אמר רב אשי: כל אדם שיש בו גסות הרוח לסוף נפחת, שנאמר "ולשאת ולספחת" ואין שאת אלא לשון גבוה שנאמר "ועל כל ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנישאות", ואין ספחת אלא טפילה (לזכר שְׁאִינוּ הַסּוֹבְּ עַלְמָנוּ אֲלֵךְ טַפֵּל בְּאַחֲרֵיס) שנאמר "ספחני נא

אל אחת הכהונות לאכל פת לחם".

רב עזירא לימד אותנו כבר בתחילת העמוד שאדם שיש בו גסות הרוח "לסוף מתמעט", ודבריו דומים מאד לדברי רב אשי כאן שאומר שסופו של גס הרוח "להיפחת". נראה שחידושו הייחודי של רב אשי הוא בדרך הלימוד שלו מהפסוק "ולשאת ולספחת", ובכדי להבין את הדברים נקדים ונעסוק

בנקודה העולה מסיפורו המפורסם של רבי נחמן מברסלב "מעשה מחכם ותם". לא נביא את כל פרטי המעשה, אך כאשר מסיים רבי נחמן לספר על מעשה החכם, הוא מתאר את מצבו של החכם כך - "אחר כך התחיל העולם להיות בעיניו כ'לא', כי מחמת חכמתו שהיה אומן גדול כזה, וחכם כזה ודוקטור כזה, היה כל אחד מבני העולם כ'לא'". החכם מגיע למצב של גסות רוח וזלזול גמור בכל אדם מלבדו, ואז באופן מפתיע - "ואמר בדעתו: אם אשא אשה כאן מי יידע מה שנעשה ממני? אלך ואשוב לביתי, למען יראו מה שנהיה ממני". אותו חכם גס רוח אשר העולם כולו "היה בעיניו כ'לא'", חש פתאום צורך שאנשי עירו "ידעו מה שנהיה ממנו".

הרב דוב זינגר, אשר הקשה קושיה זו, ביאר שהגאוותן איננו באמת אדם יציב ובטוח בעצמו. ההיפך הוא הנכון, לרוב דווקא אנשים חסרי ביטחון עצמי חשים צורך להתגאות ולהתרומם מעל אנשים אחרים בכדי לחפות על חולשותיהם. נראה שאלו הם דברי רב אשי אצלנו - "ולשאת ולספחת" - דווקא גס הרוח שנראה רם ונישא, הוא למען האמת חסר ביטחון עצמי, וכל גאוותו תלויה באנשים אחרים. סופו של אדם כזה שהוא נגרר ומסתפח אל אותם אחרים בהם הוא תלוי.

[דף ה עמוד ב]

מה. אמר רבי יהושע בן לוי: בא וראה כמה גדולים נמוכי הרוח לפני הקב"ה, שבשעה שבית המקדש קיים אדם מקריב עולה שכר עולה בידו, מנחה שכר מנחה בידו, אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולן, שנאמר "זבחי אלקים רוח נשברה".

מדוע נחשב מי שדעתו שפלה כאילו הקריב כל הקרבנות כולם? והרי עבודת הקרבנות במהותה הינה פעולה של האדם בגופים אחרים, בקמחים, בסלתות, בעופות ובבהמות!

תשובה פשוטה לשאלה זו נמצאת בדברי ה'עיון יעקב' - "שהרי לכך קרוין קרבן, שמקרבין ישראל לאביהם שבשמים שתשרה שכינתו עליהם. וכבר נתבאר לעיל 'אני את דכא', לכן הוי כאילו הקריב כל הקרבנות כולם". ה'עיון יעקב' לא מתייחס לעצם פעולת ההקרבה אלא למטרתה - להשרות שכינה על המקריב ועל עם ישראל כולו. מטרה זו ניתן להשיג גם על ידי רוח נשברה המביאה להשראת שכינה. אמנם, קיים לכאורה קושי מסוים בפירוש זה, שכן יכולה הייתה הגמרא לבחור בדוגמא אחרת של קרבה לקב"ה, כגון - 'כאילו קיים כל המצוות או

כאילו למד כל התורה, ואין טעם לכאורה לייחד בהקבלה לשפלות הדעת דווקא את הקרבנות.

נראה להבין את ההשוואה בין דעת שפלה להקרבת קרבן על פי דברי הרמב"ן בפרשת ויקרא (א ט) בהסבר טעם הקרבנות - "ויזרוק הדם על המזבח - כנגד דמו בנפשו. כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו ויישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכופר הקרבן הזה שיהיה דמו תחת דמו...". הרמב"ן מבאר שהקרבת הקרבן איננה רק פעולה בבהמה, אלא פעולה פנימית בנפש האדם אשר באה כתחליף להקרבת גופו שלו. נראה, שמי שדעתו שפלה אינו זקוק לקרבנות בכדי להגיע למדרגת הקרבת עצמו, שכן הוא חי כל הזמן בתודעה של הקרבת עצמו לריבונו של עולם. וכדברי המהר"ל - "מי שדעתו שפלה ונשברה בקרבו, כאילו הקריב את עצמו".

מו. ולא עוד אלא שאין תפילתו נמאסת, שנאמר "לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה".

רבי יהושע בן לוי רוצה ללמדנו שתפלתו של מי שדעתו שפלה מתקבלת יפה לפני הקב"ה, אך משהו מטריד בניסוח אותו בחר. במקום לנקוט אמירה חיובית, 'מי

שדעתו שפלה תפלתו מתקבלת', הוא משתמש בדרך השלילה ואומר שתפלתו 'אינה נמאסת'. אמנם גם הפסוק אותו הביא נוהג בדרך דומה ומשתמש בביטוי "לא תבזה", אך אותה שאלה נשאל גם על הפסוק.

בעל ה'עץ יוסף' נדרש לשאלה זו ושואל מדוע היינו יכולים לחשוב שדווקא תפלתו של העניו נמאסת. ועונה שיכולנו לחשוב שמי שנחשב כאילו הקריב כבר את כל הקרבנות לא צריך עוד להתפלל. אלא שמסברה לא נראה שבאמת עולה על הדעת שיש מי שכבר לא צריך להתפלל, וגם נראה שהגמרא רצתה לומר שדווקא תפלתו של העניו לא נמאסת, ולא שאפילו תפלתו לא נמאסת.

אכן, ה'עיון יעקב' הבין כך את הגמרא, ולכן שאל מדוע תפלת שאר האנשים, שאין דעתם שפלה, כן נמאסת. וענה על פי הגמרא בברכות (לב ב), שמיום שנחרב בית המקדש נפסקה חומה של ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים. ה'עיון יעקב' מסביר אמנם מדוע תפלתם של שאר האנשים לא מתקבלת, אך עדיין צריך להבין מדוע היא "נמאסת", מדוע הקב"ה "בוזה" אותה.

הגמרא בבבא בתרא (קסד ב) אומרת שישנן שלוש עבירות אשר אין אדם ניצול מהן בכל יום, ואחת מהן היא "עיון תפלה". ומבארים בעלי התוספות

(ראש השנה טז ב ד"ה ועיון) שהמעייין בתפילתו הוא מי ש"מתאמץ לכוין לבו ובוטח שתהא תפלתו נשמעת". רוב בני האדם באים אל התפילה מתוך רצון "לכופף", כביכול, את רצונו של הקב"ה לרצונם, ומתוך בטחון שמגיע להם - בזכות ולא בחסד - שתפלתם תתקבל. רק מי שדעתו שפלה מתפלל מתוך הכרה שבתפילה עליו לשנות ולשפר את עצמו בלבד, ו-ה' הטוב בעיניו יעשה.³¹ לא ייפלא אפוא, שתפילת העניו, ודווקא היא, אינה נמאסת, אלא עולה לרצון לפני ה'.

מז. ואמר רבי יהושע בן לוי: כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה, שנאמר "ושם דרך אראנו בישע אלקים" - אל תקרי "ושם" (בשי"ן שמאלית) אלא "ושם דרך" (בשי"ן ימנית).

רש"י מפרש שהשם אורחותיו "מחשב הפסד מצווה כנגד שכרה", ופירושו אכן הולם את הביטוי העוסק במי שמחשב ומברר את דרכיו. אמנם, לפי פירוש רש"י אין קשר תוכני בין דברים אלו לכל דברי הגמרא לעיל שעסקו בגאווה וענווה. לכן כותב העיון יעקב' ש"השם אורחותיו, כוונתו שהוא צנוע

באורחותיו", וכך מתפרשת מימרה זו כממשיכה מימרה זו את אלה שקדמו לה ומדברת אף היא בשבח הענווה. אמנם דברי העיון יעקב' קשים בפשט המילים "ושם דרך", והוא נדחק מאד בנסותו לבאר את לשון הגמרא.

שאלה נוספת אשר הן רש"י והן העיון יעקב' לא התייחסו אליה היא, מדוע מדגישה הגמרא שאותו אדם שם אורחותיו "בעולם הזה", וכי לא ברור שמדובר על העולם הזה? ונראה שניתן לצאת מתוך שאלה זו ולשלב את שני הפירושים הקודמים. השם אורחותיו בעולם הזה הוא האדם הצנוע, העניו, אשר מעייניו נתונים למעשיו בעולם הזה (ל"אורחותיו"), לעשיית מצוות ולהימנעות מעבירות, והוא איננו נושא את עיניו למקומות גבוהים ממדרגתו. רבי יהושע בן לוי מחדש שהדרך לראות את ישועתו של הקב"ה ואת פעולתו במציאות היא דווקא על ידי הציות לחוקי הקב"ה וההליכה בדרכיו, ולא על ידי התיימרות מתנשאת של האדם לחקור ולהבין מה למעלה ומה למטה.

וכן כתב הרב קוק (עין אי"ה ברכות ב ח) שלמרות ש"השגת האלקות היא מנועה מהשכל האנושי", "כשעושה המעשים הטובים היוצאים מלימוד הנשגב הזה, נחשב לו כאילו הבין גם כן הציור של המדע". דווקא על ידי קיום המצוות מתוך אמונה פשוטה ותמימה, יכול

³¹ הרב קוק התייחס לנושא זה בעשרות מקומות בכתביו. מהחשובים שבהם - פסקאות רפב, שד ותרטד בקובץ א'.

האדם להתקרב אל הקב"ה ונחשב לו
כאילו הבין את העולם המחשבתי
העמוק שעומד מאחורי המעשים.