

בע"ה

הרב יצחק גינזבורג

# סוד ישוב הדעת

התמודדות עם סתירות מגיל המצוות

עיבוד ועריכה: ניר מנוסי

על-פי התוועדות אור לג' שבט תשע"ב

בעריכת איתאל גלעדי

בתוספת דרשת בר המצוה

מאמר "איתא במדרש תילים"

וברכת המזון

יוצא לכבוד יום היחן, כ"ח חשוון תשע"ח

יום ההולדת הי"ג של הרב יצחק גינזבורג

ובר המצוה של הת' יונתן חיים מנוסי

© ה'תשע"ח

ג	ל	ע	י	נ	י
ו	א	ב	י	ט	ה
ג	פ	ל	א	ו	ת
ט	ו	ר	ת	ך	

# סוד ישוב הדעת

## התמודדות עם סתירות מגיל המצוות

”בן שלש־עשרה למִצְוֹת“: « בהגיעו ל־יג שנים יוצא הנער היהודי מגדר ”קטן“, הפטור מן המצוות, ונכנס לגדר ”בן דעת“ המחויב בהן. נשאלת השאלה, מהי בדיוק תכונת הדעת המבדילה בין הילד למבוגר?

מושג הדעת הינו רב־פנים: הדעת קשורה בחיבור המוח והלב, בהתקשרות האדם עם מושא מחשבתו, בכח ההבדלה בין קודש לחול, ועוד. כאן נבקש להאיר היבט אחד ופחות מוכר, והוא כח הדעת ליישב סתירות. הן התורה והן החיים מלאים סתירות (או לפחות נדמים ככאלו), ולעתים קרובות אף נחווים כסותרים זה את זה. והסתירות, כשמן כן הן: סותרות וטורדות את מנוחת הנפש. הדבר קיים כבר בחייו של הילד, אך מתחיל להעסיקו באופן מודע כאשר הוא מתבגר. המודעות־הדעת מצד אחד מביאה את הסתירות לפתחו של המתבגר, אך מצד שני נושאת בחובה את היכולת להתמודד אתן.

ניגש למסענו אל סוד הדעת ותפקידה בישוב סתירות דרך התבוננות במספר השנים שנדרש על מנת לקנות דעת – המספר שלוש־עשרה.

### שלושה־עשר מִדְּיָא

המספר יג הוא אחד המספרים המקודשים ביותר ביהדות. לפי המסורת, ההופעה המרכזית ביותר של המספר היא בשלוש־עשרה מידות הרחמים (בלשון חכמים, ”מכילין דרחמי“) שה' מגלה לעם ישראל לאחר חטא העגל, והכלולות בפסוקים הבאים (המלים המודגשות):

וַיַּעֲבֹר ה' עַל פְּנֵיו וַיִּקְרָא ה' ה' אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֲרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חַסֵּד וְאֱמֹת. נֹצֵר חֶסֶד לְאֲלֹפִים נִשְׂא עֵוֹן וּפְשָׁע וְחַטָּאָה וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה פֶקֶד עֲוֹן אָבוֹת עַל בְּנִים וְעַל בְּנֵי בְנִים עַל שְׁלֵשִׁים וְעַל רְבָעִים.



א. משנה אבות ה, כא.

ב. שמות לר, רז.

חלוקת מידות הרחמים לשלוש־עשרה אינה מפורשת בפסוק אלא היא מסורת חכמים, וכך הוא גם לגבי זיהוי סיומן במלה "ונקה".<sup>1</sup> מניין מידות הרחמים מבטא את מלוא רוחכם ועומקם של רחמי ה', הלוכשים כביכול צורות רבות.<sup>2</sup>

מרכזיותן של מידות הרחמים ניכרת במזמור הנודע "אחד מי יודע?" המושר בפי כל משפחה בליל הסדר והמתייחס להופעות העיקריות של המספרים מ־1 עד 13 בתורה. תשובת המזמור לשאלה "שלוש־עשר מי יודע?" היא "שלוש־עשר מִדָּא", שלוש־עשרה מידות.

לכאורה אין ספק כי הביטוי "שלוש־עשר מדיא" מתייחס למידות הרחמים. אך הנה, ישנן "שלוש־עשרה מידות" נוספות שניתן לראות בהן את התשובה לשאלה "שלוש־עשר מי יודע?", ושמקורן אינו במקרא אלא במדרש: שלוש־עשרה ה"מידות שהתורה נדרשת בהן",<sup>3</sup> המגלמות את תמצית "ההגיון התלמודי",<sup>4</sup> ארגז כלי ההיקש השונים בהם משתמשים חז"ל כדי להפיק מהתורה את כל הגנוז בה.<sup>5</sup> הקטע המונה את המידות נאמר מדי בוקר בתפילת השחר:



- ג. בבלי ראש השנה יז, ב; מדרש תנחומא פ' פנחס יב.
- ד. בבלי שבועות לט, א.
- ה. ישנן ארבע שיטות שונות לחלוקת הקטע לשלוש־עשרה מידות. החלוקה המקובלת, על פי דעת הזוהר וקבלת האריז"ל, היא כדלקמן: א. א־ל; ב. רחום; ג. וחנון; ד. ארך ה. אפים; ו. ורב חסד; ז. ואמת; ח. נוצר חסד; ט. לאלפים; י. נושא עון; יא. ופשע; יב. וחסאה; יג. ונקה (להרחבה, ראו: הרבי מליובאוויטש, ליקוטי שיחות, חלק ד' עמוד 1348).
- ו. תורת כהנים ("ספרא") פרק א, פסקאות א"ב, ובהרחבה כללות פרקי א ו"ב.
- ז. שיטת רבי ישמעאל המונה יג מידות שהתורה נדרשת בהן היא אחת מני שלוש שיטות. מצדה האחד ישנה שיטת הלל הזקן המונה ז מידות, ומצדה השני שיטת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי המונה לב מידות. ברם, שיטת רבי ישמעאל היא המועדפת והנאמרת מדי בוקר בתפילה. ז המידות של רבי הלל נחשבות חסרות, ואילו לגבי לב המידות של רבי אליעזר מוסבר שהן כלולות במידות של רבי ישמעאל. בנוסף, ישנם שני רמזים מובהקים שכל שלוש השיטות קשורות למספר יג:
  - (א) אם בונים סדרה ריבועית משלושת המספרים 7, 13 ו־32 בסיס הסדרה הוא 13, כדלקמן:

7 13 32

6 19

13

רבי ישמעאל אומר, בשלש עשרה מדות התורה נדרשת: א) מקל וחומר. ב) ומגזרה שונה. ג) מבנין אב מכתוב אחד, ומבנין אב משני כתובים. ד) מקלל ופרט. ה) ומפרט וקלל. ו) קלל ופרט וקלל, אי אתה דן אלא פעין הפרט. ז) מקלל שהוא צריך לפרט, ומפרט שהוא צריך לקלל. ח) כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמוד, לא ללמוד על עצמו יצא, אלא ללמוד על הכלל בלוי יצא. ט) כל דבר שהיה בכלל, ויצא לטעון טען אחד שהוא כענינו, יצא להקל ולא להחמיר. י) כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טען אחר שלא כענינו, יצא להקל ולהחמיר. יא) כל דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר חדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו, עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפרוש. יב) דבר הלמד מענינו, ודבר הלמד מסופו. יג) וכן נ"א וכאן) שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבא הכתוב השלישי ויקריע ביניהם.

לפנינו אם כן שתי סדרות של שלוש-עשרה מידות, אלו כנגד אלו: מידות רחמים והמידות שהתורה נדרשת בהן.<sup>13</sup> ניתן לחשוב על שתי הסדרות כמשלימות זו את זו: הראשונות כשמן כן הן, מבטאות במונחים מדודים את מידת ה'רחמים' של ה' (שמצד עצמה היא אינסופית), והאחרונות חושפות את מידת ה'דין' האלוקית (המדודה מלכתחילה) כפי שהיא מגולמת במצוות התורה. אכן, הראשונות מתגלות כהארה אלוקית 'מלמעלה', בתורה שבכתב, והאחרונות מתגלות 'מלמטה', בתורה שבעל-פה, כחלק מנסיון האדם לעמוד על רצון ה'.

### שלוש-עשרה מידות, שלוש-עשרה שנים

מכך שגיל החיוב במצוות אצל בנים הוא 13, ניתן לשער כי כל אחת משנות הילדות מקבילה באופן כלשהו למידות השונות האלו. בכל שנה רוכש כביכול הנער מידה אחת מכל אחת ממערכות המידות, לה יזדקק בחייו הבוגרים.



ב) הערך הגימטרי של שמות כל אחד מהחכמים יחד עם מספר המידות שלו עולה תמיד כפולה של יג, כדלקמן:

- רבי ישמעאל (663, בעצמו כפולה של 13)  $\pm$  יג = 676 = 52 פעמים 13 (או  $26^2$ , שם הויה בריבוע)

- הלל הזקן (227)  $\pm$  2 = 234 = 18 פעמים 13

- רבי אליעזר בנו של רבי יוסי (1216)  $\pm$  לב = 1248 = 96 פעמים 13

ת. שתי מערכות של יג הן בסוד המלים אחד ו'אהבה (חושבנא דדין כחושבנא דדין, 13) היוצרות יחדיו את השם המפורש י'הו"ה (26).

ספציפית יותר, המידה הייג בכל אחת מהן, המקבילה לשנת הילדות האחרונה ושבסיומה מתחייב הנער במצוות, אמורה להיות קשורה באופן מיוחד להתבגרות ולקניין בחינת הדעת בנפש. אכן, כפי שניתן לראות מסקירה שטחית יחסית, בשתי הסדרות המידה הייג אף מובחנת מתריסר המידות שקדמו לה באופן בו היא מנוסחת: המידה הייג שהתורה נדרשת בה נפתחת במלה "וכן" (או "וכאן") המבדילה אותה מקודמותיה; ומידת הרחמים הייג מתייחדת בכך שהיא מפסיקה את הפסוק באמצע, מפרידה בין המלה "ונקה" למלים "לא ינקה" שאחריה. חציצות אלו רומזות כי בשתי הסדרות יש להקדיש תשומת לב מיוחדת דוקא למידה הייג.

מבין שתי מידות הייג, נפתח את ההתבוננות שלנו בזו שהתורה נדרשת בה. בפשטות, המידות שהתורה נדרשת בהן קשורות יותר לשנות הילדות מאשר מידות הרחמים. מידות הרחמים קשורות לתשובה על חטאים – אולם לנער בר המצוה אין עדיין חטאים שעליהם הוא זקוק לרחמי ה'! לעומת זאת, המידות שהתורה נדרשת בהן הן כלים שכל תלמיד תורה צריך להצטייד בהם לקראת חיים של לימוד תורה ושמירת מצוות (ספציפית יותר, לקראת התחנה הבאה בסדר ההתפתחות, "בן חמש־עשרה לתלמוד").

מהי בדיוק המידה הייג שהתורה נדרשת בה, ומה ביכולתה ללמדנו על סוד ההתבגרות וקניין הדעת?

## א. סתירות וישוב

### ישוב הדעת: ישוב דעות סותרות

המידה הייג שהתורה נדרשת בה היא "שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". כפי שנראה בהמשך, ישנה מחלוקת גדולה באשר למשמעותה של מידה זו; אולם בפשטות היא עוסקת בסתירות בין פסוקים, וקובעת שבמקרה ששני פסוקים נדמים כסותרים אחד את השני, יש לחפש פסוק נוסף שיסייע לנו להכריע.

מה הקשר בין מידה זו לבין גיל שלוש־עשרה וההפיכה לבר־דעת? הקשר טמון במושג ישוב הדעת. הרושם הרווח היא שישוּב הדעת הוא סוג של רוגע נפשי, היכולת להתבונן בדברים נבחת ולהתייחס אליהם באופן ענייני. אך למעשה מדובר בדבר עמוק מזה. ישוב הדעת עניינו גם היכולת ליישב בין דעות סותרות, או הפכים בכלל. דברים רבים – בתורה, בחיים וביחס ביניהם – נראים ממבט ראשון כסותרים אחד את השני לגמרי, וכמחייבים

אותנו להכריע, כך או כך. יתכן שמדובר בסתירה בין כתובים כפי שהמידה מתארת, בסתירות בין התורה והמדע, או בסתירות בין דחפים שונים בנפש. היכולת להכריע באופן עמוק, שאינו מבוסס על דעה קדומה כלפי אחד הצדדים אלא על הקשבה פנימית לשניהם, נקראת "דעת המכריע", והיא היא תוכנה הפנימי של תכונת ישוב הדעת.<sup>ט</sup>

שתי ההגדרות לישוב הדעת קשורות זו בזו: כאשר הדעת אינה מיושבת לא ניתן ליישב בין סתירות, וכן להפך – ההתמודדות עם סתירות מחלישה את הדעת. הביטוי "להכחיש" פירושו להפוך לכחוש, כלומר רזה וחלש. סתירה היא לכאורה אתגר שכלי גרידא, אך כשהשכל אינו מיושב הדבר מערער גם את הרגש. חווית הסתירה יוצרת מטוטלת רגשית המניעה את הלב לכאן ולכאן ומתישה אותו.

מכיוון שהסתירות עניינן טלטלה רגשית, ישוב הדעת מגיע מיכולת להשליט את המוח על הלב, לפתח 'מוחין דגגלות' המסוגלים ליישב את הסתירות הנוגעות לנפש האדם. את היכולת להגיע לישוב דעת כזה רוכש האדם רק בהגיעו לבגרות, והדבר הוא חלק משמעותי מהפיכתו לבן דעת. לפני כן הנער יכול ללמוד, ולהיות אף חכם ונבון במיוחד, אך עד שהוא מגיע למצוות אין לו יכולת להתמודד באופן עמוק עם סתירות וליישב אותן. בעצם, מה שהנער ברהמצוה נקרא אליו הוא להיות בעצמו "הכתוב השלישי", המכריע ומיישב בין שני כתובים סותרים.

בדורנו בולטות ביותר הסתירות בין בתי המדרש השונים ביהדות, שכל אחד מהם טוען לייצוג בלעדי של אמת היהדות ושולל באופן נחרץ את האחרים. העמידה בתווך בין הקולות האיננים יכולה להיות חוויה מכחישה מחלישה במיוחד. ביחס למציאות זו על האדם להתקשר עם מידתו של יעקב אבינו, המכונה "איש תם ישב אהלים".<sup>י</sup> לפי חז"ל,<sup>יא</sup> וכך מובא גם בפירוש רש"י על הפסוק, האהלים הם "בית מדרשו של שם ובית מדרשו של עֶבֶר" אצלם למד יעקב תורה. כל אוהל מייצג בית מדרש, ומכיוון שמדובר בשני 'רבנים' שונים, יש להניח שהיו פערים וסתירות ביניהם. בזכות תמימותו ויושרו זכה יעקב



ט. למעשה, מושג הדעת, בהקשר של התלבטות ובחירה, נפתח ומתפרט ל"פרצוף" של אחת-עשרה בחינות-משנה, ש"ישוב הדעת" ו"הכרעת הדעת" הן רק שתיים מתוכן (הבחינות שכנגד ספירות הבינה שבדעת והנצח שבדעת, בהתאמה). ברם, בהקשר של מאמרנו, שאינו נכנס לדיוקים אלו, אנו מתייחסים אל שני המושגים כנרדפים. להרחבה, ראו ספרנו **שערי אהבה ורצון**, שער י: "פרצוף הדעת".

י. בראשית כה, כז.

יא. בראשית רבה סג, י.

להיות "ישב אהלים" – ליישב בדעתו את שני העולמות הרוחניים והמעשיים של בתי המדרש בהם למד.<sup>יב</sup>

## מהסתירות אל הנסתרות

נשאלת השאלה, מדוע בכלל יש סתירות? ניחא לגבי הסתירות שיש בחיים הארציים, המתנהלים ב"עלמא דשקרא" שרובו רע (לשון רעוע, מלא פרכות) ומעוטו טוב – מהם איננו מצפים לסדר ועקביות. אך מדוע התורה עצמה, דברי אלקים חיים הבאים מעולם האמת ונועדו להשכיך בעולמנו שלום (לשון שלמות ועקביות), מלאה סתירות וניגודים? דבר זה מתחיל בפסוקים הסותרים שבתורה שבכתב, ומתגבר ביתר שאת בתורה שבעל-פה, שכולה עומדת בסימן "רמינהו" – דעות סותרות שהחכמים מטילים זה כלפי זה ודורשים ישוב.

ניתן לומר כי הסתירות באות לבטא את בחינת ה"שבעים פנים" שבתורה, החושפות את האינסופיות של הקדוש-ברוך-הוא. כלפי חוץ התורה כשמה כן היא – מורה על דרך האמת על פני כל דרכי השקר, מבדילה בין טוב ורע, אסור ומותר, טמא וטהור. באותו אופן ה' מצטייר דרכה כמנהיג ושופט בעל רצון ומוגדר ומוחלט. אך לאמיתו של דבר, ה' הוא אינסופי, "אור אין סוף פשוט", שברא את הטוב והרע גם יחד ונותן מקום לכולם. הסתירות בתורה באות להזכיר לנו שהתורה הסופית והפסקנית מכילה בתוכה ריבוי פנים וצדדים, המגלות לנו טפח מפניו האינסופיים של ה'.

לפי החסידות ישנו קשר עמוק בין סתירה לבין הַסְתָּר. הסתירות הן שערים המובילים מ"הַנְגְּלֵת לנו ולבנינו", הרובד הנגלה של המציאות, אל "הַנְסְתָּרֵת לה' אֵלֵהינו", רובד הנסתר. סתירה היא כמו צפצוף של גלאי מתכות המאותת לנו: כאן מסתתר משהו, כדאי לחפור. היא הזמנה להעמקה. כאשר שני דברים סותרים זה את זה לא ניתן ליישב את הסכסוך ביניהם במישור המריבה שלהם, בו כאשר האחד מנצח השני מפסיד. יש לטפס ממישור הפשט למישורים נעלים ופנימיים יותר – אל הרמז, הדרוש ובסופו של דבר הסוד, תורת הנסתר. ה"רמינהו" של הטלת הסתירה משמש כמנוף המרומם אותנו למישור השקפה גבוה יותר. הנקודה השלישית העליונה, ששתי הנקודות הסותרות



יב. אהלים אותיות אֵלֵהים: על התלמיד ברה"דעת להגשים כביכול את הפסוק "אני אמרתי אֵלֵהים אתם" (תהלים פב, ו) כדי ליישב שני אהלים-בתי מדרש.

יג. דברים כט, כח.



האופקיות מצביעות עליה, היא סוד ה"כתוב השלישי" המגיע ממקום חדש ומכריע בין הכתובים המכחישים זה את זה.

הרעיון כי דוקא הסתירה מאפשרת לגלות סוד חדש מקופלת בביטוי הלקוח ממסכת שבת, "הסותר על מנת לבנות"<sup>יד</sup> כל סתירה היא הריסה, אך יש הבדל בין סתירה סתם, לשם הריסה, לבין סתירה על מנת לבנות, שהיא בעצם חלק מתהליך של בניה. הסתירה הראשונה, המפרקת, אינה נחשבת מלאכה לענין חילול שבת, אך הסתירה השנייה, הבונה, כן נחשבת למלאכה. בפנימיות, כאשר אנו מתמודדים עם סתירות ללא ישוב הדעת, החוויה שלנו היא של פירוק ושבירה, "סותר" סתם; אך כאשר אנו חווים את הסתירה כפרוודור המעלה אותנו אל מישור חדש ונסתר, הסתירה הופכת להיות "סותר על מנת לבנות" (כאשר הבניה רומזת להבנה חדשה שאנו רוכשים בזכות הסתירה).

### הסתירות בסוד הספירות

בעץ הספירות הקבלי, ספירת הדעת היא הספירה הרביעית, והראשונה ליישב בין קווי הימין והשמאל של הספירות. הספירה הראשונה, הכתר, מבטאת את השורש הנעלם של כל הסתירות, רובד אלוקי ונושא הפכים בו מתקיימת האמרה "אלו ואלו דברי אלהים חיים"<sup>טו</sup>. רובד זה קודם לחלוקה לקווים, ומגלם כביכול את ה'כותב' האחד של כל הכתובים הסותרים.

אחרי הכתר באות ספירות החכמה והבינה, המייסדות, בהתאמה, את קווי הימין והשמאל. החכמה וקו ימין מבטאים את ההתגלות הישירה והנאמנה של האור האלוקי, בעוד הבינה וקו שמאל מגלמות את התלבשות האור הזה במציאות הארצית. אליבא דאמת ספירות אלו תמיד מחוברות, "תריץ רעין דלא מתפרשין לעלמין" (שני רעים שאינם נפרדים לעולמים), אך למראית עינינו עשויות להיראות הפכים שאינם מתיישבים. הן מייצגות אפוא את שני הכתובים הנדמים כמכחישים זה את זה.

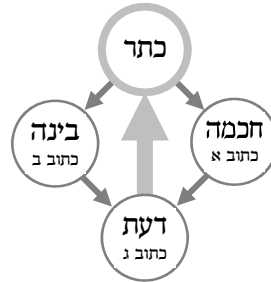
אוראז מגיע תורה של ספירת הדעת, המאחדת אותם ("וידע" לשון התקשרות וחיבור). ספירת הדעת היא כמו "הכתוב השלישי" המכריע בין שני הכתובים הסותרים, שעל כן עמה מתגלה הקו השלישי של הספירות, קו האמצע. ספירת הדעת נמוכה משתי קודמותיה, אך בכך שהיא מצליחה לחברם מתגלה כיצד שורשה, שורש הקו האמצעי



יד. בבלי שבת לא, ב.

טו. בבלי עירובין יג, ב.

כולו, נעוץ בספירת הכתר העליונה. בכך שספירת הדעת מיישבת את הופכי החכמה והבינה, היא עולה לשורשה בכתר ואורו הנעלה מתחיל לנגוה מעל שניהם.



(אכן, בפנימיות מוסבר כי הכתר והדעת חד הם: "במקום שמונין את הכתר אין מונין את הדעת ובמקום שמונין את הדעת אין מונין את הכתר". הדעת מגלמת את אור הכתר העל-מודע כפי שהוא מאיר ברובד המודע. ה'עליה' מדעת לכתר היא בעצם הארת הכתר בתוך הדעת, התגלות האור העל-מודע של הנשמה בתוך המודעות.<sup>טז</sup>)

כאשר פותרים ומיישבים סתירה, בוקע אור גדול בשמיים ומאיר לתוך הארץ. למטרה זו בדיוק ברא ה' את הסתירות: כדי שניישב אותן, ובכך נחשוף ממד עומק הקיים בתוכן. בכל פעם שאנו מיישבים סתירה – באמונה, בשכל, ברגש או במעשה – אנו פודים את הסוד שהיא הסתירה תחתיה ומגלים עוד טפח מהמסתורין האלוכי.



טז. שני סוגי הסתירה הנ"ל, הסותר על מנת לסתור והסותר על מנת לבנות, נקראים בגמרא, בהתאמה, "הסותר על מנת לבנות שלא במקומו" ו"הסותר על מנת לבנות במקומו". על כך שדוקא "הסותר על מנת לבנות במקומו" מוגדר כמלאכה מקשה בגמרא ושואלת, "כל מלאכות ילפינן להו [אנו למדים אותם] ממשכן, והתם [שם] סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוא!" דוקא את המשכן, מקור כל המלאכות האסורות בשבת, היו מפרקים על מנת להקימו מחדש במקום אחר. מדוע אפוא דוקא "הסותר על מנת לבנות במקומו" מוגדר כמלאכה? מתרצת הגמרא, "שאני התם [המשכן שונה], כיון דכתיב 'על פי ה' יחנו' – 'כסותר על מנת לבנות במקומו' דמי [דומה]". המשכן הוא מקרה מיוחד: מכיוון שכל התחנות נקבעו בידי ה', הן נחשבות למקום אחד. המשכן כביכול לא מש ממקומו, ובכל פעם שפירקו אותו היה זה כמו על מנת לבנותו באותו מקום.

תירוק הגמרא כאן הוא רמז יפהפה ליחסי הדעת והכתר. הוא מתאר מצב בו כלפי חוץ סותרים על מנת לבנות במקום אחר, כלומר מפרקים לגמרי ועוזבים את המקום, אך כלפי פנים הסתירה היא חלק מתהליך אחד גדול של בניה המתנהל במקום אחד. באותו אופן, כלפי חוץ הדעת היא מקום אחד, מרחב שכלי המתמודד עם סתירות ופרדוקסים ומנסה ליישבם, והכתר הוא מקום אחר, מקום 'מיסטי' אליו נודדים ושם הם מתחברים; אך כלפי פנים הדעת והכתר חד הם – ספירה אחת שיש לה ברזמנית ביטוי שכלי וביטוי על-שכלי.

## הסתירה הראשונה: שמים וארץ או ארץ ושמים?

המבנה הקבלי של ספירות הכתר עד הדעת משתקף בסתירה שהיא כנראה הראשונה בתורה, ומהווה דוגמה מובהקת לשני כתובים המכחישים זה את זה: העובדה שבפסוק הראשון בתורה כתוב "בראשית ברא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ"<sup>י</sup>, ואילו בפרק ב כתוב "ביום עשות ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וּשְׁמַיִם"<sup>יב</sup>. בפסוק הראשון השמים קודמים לארץ ובשני הארץ קודמת לשמים.

שני הכתובים הללו חשובים ביותר: הם הפסוקים הפותחים את שני סיפורי הבריאה של בראשית, סיפור הבריאה בששה ימים, והסיפור המתמקד באדם, חוה וחטאם. העובדה שהתורה נפתחת בשני סיפורי בריאה היא עצמה מרכזית לענייננו: פירושה שהתורה כולה יסודה בסתירה אחת גדולה. נושא הסתירות הינו כה חשוב, שה' בחר להתחיל את תורתו בשני סיפורים המכחישים זה את זה (אף שידע שביום מן הימים יבואו 'חוקרים' למיניהם ויטענו כי ודאי היו כאן שני סופרים ולא אחד).

לא בכדי, סתירה זו היא גם הבסיס לאחת ממחלוקות החכמים המרכזיות ביותר בגמרא – מחלוקת בית הלל ובית שמאי לגבי בריאת העולם, במסגרתה גם מובא "הכתוב השלישי" המכריע:<sup>יט</sup>

תנו רבנן: בית שמאי אומרים, שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ, שנאמר "בראשית ברא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ", ובית הלל אומרים, ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים, שנאמר "ביום עשות ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וּשְׁמַיִם". אמר להם בית הלל לבית שמאי, לדבריכם אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית, שנאמר "הבונה בשמים מעלותיו ואגדתו על ארץ יסדה" (עמוס ט, 1). אמרו להם בית שמאי לבית הלל, לדבריכם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כסא, שנאמר "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (ישעיה סו, א). וחכמים אומרים, זה וזה כאחת נבראו שנאמר, "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, קורא אני אליהם יעמדו יחדו" (שם מח, ג).

מחלוקת זו מקפלת בתוכה את כל הניגודיות של הלל ושמאי בצורה התמציתית ביותר: אצל בית שמאי (אותיות שמיא, שמים) השמים קודמים לארץ ככסא לשרפרף, הם העיקר



יז. בראשית א, א.

יח. בראשית ב, ד.

יט. בבלי חגיגה יב, א.

והארץ נועדה לשרתם, בעוד אצל בית הלל הארץ קודמת לשמים כבית לעליית גג, הארץ היא העיקר בהיותה משכננו ומקום משכן השכינה, והשמים נלווים אליהם. כעת צריך לחכות הרבה מאד "עד שיבוא הכתוב השלישי": לקרוא את כל התורה, את כל הנביאים הראשונים, יהושע־שופטים־שמואל־מלכים, עד שמגיעים לפרקים המאוחרים של ספר ישעיהו, לפסוק "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, קורא אני אליהם יעמדו יחדו". לפי פסוק זה השמים והארץ נבראו ביחד באמצעות שתי "ידי" של ה' (בניגוד לרגליים, החייכות לעבוד בתיאום וללכת באותו כיוון, הידיים חופשיות לעשות שני דברים שונים בזמנית).

והנה, שלוש הדעות המובאות כאן תואמות בצורה חלקה ביותר את מבנה ספירות שסקרנו: סיפור הבריאה הראשון ודעת בית שמאי מקבילים לספירת החכמה, המתוארת כמאירה מלמעלה למטה (שמים ואז ארץ); הסיפור השני ודעת בית הלל מקבילים לספירת הבינה, המאירה מלמטה למעלה (ארץ ואז שמים); והפסוק מישעיהו ודעת חכמים, בדבר בריאת השמים והארץ בבת אחת, מקבילים לספירת הדעת הממצעת (ממנה משתלשלות שתי הספירות המזוהות עם הידיים, חסד וגבורה). דעת חכמים מובאת אחרונה, אחרי בית הלל ובית שמאי החשובים מהם, אך מכיוון שהכתוב שלהם מיישב את הסתירה בין שני בתי המדרש הוא מתגלה כנעוץ בספירת הכתר שמעליהם.<sup>כא</sup>



כ. הקבלת שמאי לספירת החכמה שבקו ימין והלל לספירת הבינה שבקו שמאל, סותרת לכאורה את ההקבלה הנודעת בין שמאי לספירת הגבורה שבשמאל ובין הלל לספירת החסד שבימין (תניא אגרת הקדש יג). היישוב לסתירה זו טמון בכך שבין שני צמדי הספירות מתרחש "אחליפו דוכתייהו" (החלפת מקומות): אצל החכמה והבינה היראה היא מימין והאהבה היא משמאל, ואילו אצל החסד והגבורה מיקומן מתהפך – היראה משמאל והאהבה מימין.

כא. למרבה העניין, כאשר רש"י מביא סתירה זו בפירושו על מדרש תורת כהנים כדוגמא למידה היג' שהתורה נדרשת בה, אין הוא מזכיר כלל את מחלוקת החכמים בין בית שמאי לבית הלל. ההסבר הפשוט הוא שרש"י סובר כדעת חכמים; אך עדיין, האם לא ראוי להזכיר את דעותיהם של בית הלל ובית שמאי? ההסבר המעמיק יותר נעוץ בכך, שהמידות שהתורה נדרשת בהן שייכת דוקא לתורה שבכתב, בה אין לקבל את קיומן של סתירות אלא יש לתור אחר עקביות; ברם, בכל הנוגע לתורה שבעל־פה, כאן יכולות להיות סתירות של ממש שיסודן בדעות שונות (עד שיוצאת בת־קול ומגלה ש"אלו ואלו דברי א־להים חיים" – באלוקות נושאת ההפכים גם סתירות החכמים מתיישבות ומתקיימות יחדיו).

## ב. ישוב הדעת או למעלה מטעם ודעת?

**“עד שיבוא” : הכתוב השלישי ואלהיו הנביא**

נעביר כעת את מבטנו אל המידה הייג מבין מידות הרחמים. לפי כל השיטות, מידה זו היא המלה “ונקה”, האחרונה מתוך הקטע המגלם את יג מידות הרחמים.

לגבי המלה “ונקה”, יותר מאשר כל מידות הרחמים האחרות, עולה שאלה גדולה. הפסוק המלא בו היא כלולה הינו:

נָצַר חֶסֶד לְאֲלֹהִים נִשְׂא עֹון וְפָשַׁע וְחַטָּאָה וְנִקָּה לֹא יִנְקֶה פֶקֶד עֹון אָבוֹת עַל בְּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שְׁלִשִׁים וְעַל רַבָּעִים.

כפי שניתן לראות, ההפסקה בין המלה “ונקה” לבין “לא ינקה” אינה טבעית לפסוק. קריאה פשוטית יותר תראה את מידות הרחמים כמסתיימות במלים “נישא עון ופשע וחטאה” (היכן שגם נמצאת האתנחתא החוצה את הפסוק לשניים), כאשר המלים הבאות, “ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים” וגו’ מתארות לכאורה כבר את מידות הדין של הקדוש-ברוך-הוא, העובדה שלפעמים אין הוא סולח ומוחל.

אף על פי כן, חז”ל בחרו לחצוץ בין המלים “ונקה” ו”לא ינקה”, ולצרף את “ונקה” למידות הרחמים. היסוד לכך הוא בדברי רבי אלעזר בגמרא: **כ:**

רבי אלעזר אומר: אי אפשר לומר “ונקה”, שכבר נאמר “לא ינקה”; אי אפשר לומר “לא ינקה” שכבר נאמר “ונקה”. הא כיצד? מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינן שבים.

על בסיס פירוש זה הצביע ה”בני יששכר”, רבי צבי אלימלך שפירא מדינוב, על קשר מופלא בין מידת הרחמים הייג לבין המידה הייג שהתורה נדרשת בה: **כ:** קשה למצוא “שני כתובים המכחישים זה את זה” שהינם כה סמוכים ומזדקרים לעין כמו צירוף המלים “ונקה לא ינקה”! ברצף קטן של שלוש מלים ועשר אותיות אומרת התורה דבר והיפוכו, שכמו מגלם את נושא הסתירות שבה. נדרש פרשן בר־דעת שיהיה בבחינת “הכתוב



כב. בבלי שבועות לט, א.

כג. בני יששכר, מאמרי חדשי תמוז־אב ג, ז; מאמרי חדש אלול ב, ח.

השלישי" וישמע' בתוך המלים את העקרון של "מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינן שבים".

אם שתי המידות היג מקבילות וקשורות זו לזו, אולי יכולה מידת ה"ונקה" לחדש לנו משהו לגבי נושא יישוב הסתירות, וממילא גם לגבי מהות ההתבגרות וההגעה למצוות? קצת חוט בכיוון זה יכולה להעניק לנו הגימטריא: ערכה המספרי של המלה ונקה, 161, זהה לזה של הביטוי איני יודע ("למד לשונך לומר 'איני יודע', שמא תתבדה ותאחז'י). מה הקשר ליישוב סתירות? עד כה דיברנו על כוחה של הדעת ליישב/להכריע בין דעות סותרות, להיות בבחינת "כתוב שלישי" המחבר ביניהן; אך מה כאשר קצרה דעתו של אדם מלעשות זאת? מה כאשר מנסים ומנסים ושוברים את הראש, ולא מצליחים?

השקילות ונקה=איני יודע, שמקורה במידות הרחמים, משלימה את בחינת הכתוב השלישי המכריע שבמידות שהתורה נדרשת בהן, ומזכירה לנו כי יש פעמים שאין הכרעה. עם כמה שאדם בוגר הוא בבחינת בן דעת, לפעמים הדעת אינה מספיקה ואין פתרון. בזמנים אלו יש להרים את הידיים לשמים ולומר "איני יודע", ולקוות ולהאמין שבבוא העת תמצא התשובה. בעוד ישוב הסתירה טמון בכח הדעת שבעקיפין מעורר מאיר את הכתר, הרמת הידיים של ה"איני יודע" מתרוממת ישירות אל הכתר, מתמסרת כולה אל המקום שלמעלה מטעם ודעתיה (אכן, אחת המשמעויות של המלה "כתר" היא המתנה, ככפסוק "פֶתֶר לִי זַעִיר וְאַתְּנֶנְךָ", כי שפירוש 'המתן לי מעט ואגידך').

למדנו את בחינת ה"איני יודע" ממידות הרחמים, אך ניתן למצוא לה רמז במידות שהתורה נדרשת בהן, וזאת במלים "עד שיבוא". ביטוי זה נמצא בשימוש רווח בספרות חז"ל במטבע לשון נוסף: "עד שיבוא אליהו". במספר סוגיות המדברות על שטרות או חפצים שאין הכרעה למי יש לתת אותם, אומר הכתוב "יהא מונח עד שיבוא אליהו",<sup>10</sup> קרי, עד ימות המשיח בהן עתיד לשוב אליהו הנביא. לאור זאת, הלשון "עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם" כמו רומז למצבים בהם אין הכרעה, לא מוצאים כתוב שלישי



כד. בבלי ברכות ד, א.

כה. העליה מהמוחין לכתר היא בסוד דברי רבי נחמן מברסלב על עצמו, "שהתורה שלו הוא חדוש גדול מאד, אבל ה'אינו יודע' שלו הוא חידוש גדול ביותר" (שבחי הר"ן לג). המעבר מ'יודע' ל'אינו יודע' הוא מעבר ממ"ט שערי הבינה לשער הנו"ן של הבינה. על הבינה כולה מוסבר כי היא יונקת מהתיקון הייג שבכתר, שכנגד מידת "ונקה".

כו. איוב לו, ב.

כז. משנה שקלים ב, ה; בבא מציעא פרקים א"ג.

גואל, ורק מאמינים ומחכים ליום בו, כמו אליהו הנביא, יתגלה כתוב כזה ויגאלנו. זיקה זו בין אליהו הנביא לכתוב השלישי המכריע בין סתירות נמצאת גם ברמז המפורסם לפיו המלה "תיקו", שחז"ל אומרים בכל עת שאינם מצליחים להביא מחלוקת ליישובה, היא ראשי התבות "תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות"<sup>כ</sup> (כאשר "תשבי" הוא כמובן כינוי לאליהו, "אליהו התשבי").

נמצאנו למדים כי שתי המידות היג שבשתי מערכות המידות רומזות לשני אופני התמודדות עיקריים ביחס לסתירות, כנגד ספירות הדעת והכתר: (א) בנייתו של יישוב דעת, גדלות מוחין הצוללת לעומק הסתירה ומנסה למצוא דרך ליישב אותה; (ב) ויתור על היישוב השכלי והרמת ידיים אל ה' בבחינת "איני יודע" באמונה כי יום יבוא והקושיה תתורץ.

הזכרנו לעיל את תיאורו של יעקב אבינו, "איש תם ישב אהלים". ביכולתנו כעת לחלק את התיאור לשניים: הביטוי "איש תם" הוא כנגד אמירת ה"איני יודע" העולה לכתר, והביטוי "ישב אהלים" הוא כנגד הדעת מיישבת הסתירות (הסדר ביניהם, ההפוך לסדר בו סקרנו אותם, הוא על דרך קדימת הכתר לדעת בסדר ההשתלשלות). תיאור יעקב כ"איש תם ישב אהלים" בנשימה אחת רומז על כך שהוא השתלם בשתי הבחינות הללו, וכמוהו צריך לעשות כל "בן שלש-עשרה למצות" המצטרף לקהל ישראל-יעקב.

## מחלוקת הראב"ד והקרבן אהרן

שתי התגובות לסתירות שהגענו אליהן משתקפות באופן יפהפה גם במחלוקת מרכזית בין שניים מפרשני התורה כהנים באשר למידה היג שהתורה נדרשת בה: הראב"ד (הרב אברהם בן דוד מפושקירה), אחד מגדולי הראשונים, וה"קרבן אהרן" (רבי אהרן אבן חיים), מחכמי מרוקו האחרונים.

פירושו של הראב"ד הוא הפירוש המרכזי על תורת כהנים. לפיו, המידה היג אינה עוסקת דוקא ב"כתוב שלישי" כפשוטו, פסוק שלישי שמתרץ בצורה ברורה את הסתירה בין שני הפסוקים הראשונים, אלא מבטאת עקרון כללי של יישוב סתירות דרך דרישה. אם מוצאים פסוק שלישי – מה טוב; אך אם לא מוצאים, אין להשאיר את הסתירה כמות שהיא, אלא לנסות ולדרוש מדעתנו, לפחות עד שנמצא פסוק כזה. הוא מסביר כי הדוגמא



שמביאה התורה כהנים לשני כתובים המכחישים זה את זה<sup>טז</sup> היא המחשת התורה לכך שעלינו תמיד להתעקש וליישב סתירות:<sup>ל</sup>

ומזו הכרעה שהכריעה הכתוב השלישי ותקן שני הכתובים המכחישים זה את זה למדו רז"ל למקומות אחרים שמכחישים זה את זה ולא בא הכתוב השלישי כדי להכריע... והכריעו ביניהם מדעתם ותרצום לפי ראיותם... והא דקתני [וזה ששנינו] "עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", הכי קאמר [זו הכוונה]: שני כתובים המכחישים זה את זה, אי אתה רשאי לדחותן ולהחזיקן בשבוש, אלא תחזיק לתרץ אותם כל מה שתוכל עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, ואז תעשה כפי ההכרעה אשר תראה...

לפי הראב"ד, המידה היג היא בעצם נתינת מקום ללומד התורה לנסות לדרוש וליישב סתירות לפי עומק חכמתו ודעתו, שהיא היא עבודת תלמידי החכמים בכל מקום. הראב"ד בעצם אומר, שבכל אימת שאינך מוצא כתוב שלישי – היה אתה בעצמך הכתוב הזה, והשתמש בשכלך ליישב את הסתירה. במלים אחרות, דעת הראב"ד מקבילה לשיטת ישוב הדעת הנ"ל, הנותנת אמון בשכל התלמיד להצליח וליישב סתירות.

ה"קרבן אהרן" עושה דבר נדיר עבור 'אחרון': הוא יוצא בצורה חזקה נגד הראב"ד, שהינו אחד מגדולי הראשונים. דעתו של הקרבן אהרן אינה נוחה מהרעיון שכל תלמיד בשר ודם יתחיל להתיימר ליישב את הסתירות שה' הציב בתורה. וכך הוא כותב:<sup>לא</sup>

ואחר הקידה והשתחוויה [אל הראב"ד] לא נח דעתי הקצר בדבריו אלו, כי לא נתיישבו לי דברי המדה וגם הסברא לא תנוח בזה... כי מי הוא שיבא אחרי המלך, מלך מלכי המלכים, ויכניס ראשו להכריע בין ב' כתובים המכחישים זה את זה הכחשה גמורה וסתירה גמורה?

כיצד אפוא מסביר הקרבן אהרן את כל דרשות חז"ל השונות הבאות ליישב בין פסוקים סותרים? הוא מחלק בין שני מיני סתירות: סתירות שאין בהן "הכחשה וסתירה גמורה" וסתירות שיש בהן הכחשה כזו. לשיטתו, חז"ל עסקו רק בישובן של סתירות מהסוג



כט. תורת כהנים ב, ז, וראו הדוגמא הראשונה שרש"י מביא לשני כתובים המכחישים זה את זה בנספח להלן.

ל. פירוש הראב"ד על תורת כהנים א, ב.

לא. קרבן אהרן פרק יו.



הראשון, שהדעת סובלתן. באשר לסתירות הגמורות, בדיוק עליהן נכתבה מידת "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". מטרתה של מידה זו היא :

... שנירא לנפשותינו בכא ב' כתובים סותרים זה את זה סתירה גמורה, ונניחם עד שיבא הכתוב השלישי, אשר הוא יהיה המכריע ביניהם. כי בכמו אלו הסתירות לא עזבם הכתוב לשכלנו... לא תגע בו יד השכל להכריע ביניהם, וגם לא לחשוב שהם סותרים זה את זה, אלא להמתין עד שיבוא הכתוב השלישי... כי הוא יהיה המכריע ולא השכל.

למעשה, הקרבן אהרן כה משוכנע שעניינה של מידה זו היא להפרישנו מדרישה בפסוקים, שהוא מוציא אותה מכלל שלוש־עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן. זו הסיבה לדעתו שהיא נפתחת במלה "וכן": כדי להבדילה מכל האחרות. בעוד האחרות נותנות כלים לדרישה, זו האחרונה עניינה להורות לנו לא לדרוש. לשיטתו, הסיבה שרבי ישמעאל צירף אותה היא כדי ליידענו "שכשם שנקבל שכר על הדרישה, נקבל שכר על הפרישה"...

כפי שניתן לראות, דעת הקרבן אהרן קרובה יותר לבחינת ה"איני יודע" דלעיל, המרימה ידיים ועולה מעל השכל. עבורו, בסתירות גמורות אין ביכולת השכל להכריע, אלא יש רק לחכות, כפי שמחכים לאלהיו, לכתוב שלישי שיכריע. ל



לב. ראוי לציין כי אחרון אחר, ה"חות יאיר" (הרב יאיר חיים בכרך), יצא להגנת הראב"ד והשיב לקרבן אהרן תשובה ארוכה ומנומקת, המפריכה את כל הבחנתו בין סתירות גמורות לשאינן גמורות. ראו שו"ת חות יאיר, סימן קעב:

והנה הרב בקרבן אהרן הקיף על פירוש זה מצודות וחרמים קורי עכביש חבילות קושיות אין בהם ממש, ופירש שאינו מדה מ"ג מדות רק קמ"ל בהיפך דשני כתובים המכחישים לא נתנו לידרוש, וכתב שמה שמצינו בכמה דוכתי דרז"ל רמו קראי אהדדי ומתרצי להו היינו דברים שאין בהם הכחשה וסתירה גמורה רק אפשר להכריע ולתרוץ וכו' יע"ש, והגאון החסיד בשל"ה דף שצ"ה ע"ב [תורה שבע"פ כלל מדות ד"ה שני כתובים המכחישים] מיייתי דבריו וקלסם. ובאשר אין לפני משא פנים אף כי להחזיק בדעת הקדמונים הוא הראב"ד ז"ל אני אומר: לא ירד בני עמו.

משם ממשיך חות יאיר להשיב על כל אחת מטענות הקרבן אהרן, עיינו שם. בחרנו בכל זאת להביא כאן את דברי הקרבן אהרן בהיותם המחשה נאה לבחינת ה"איני יודע" כפי שהיא באה לידי ביטוי בין פרשני הנגלה שבתורה.

העובדה כי ישנן שתי דעות כה מנוגדות למידה הייג מהמידות שהתורה נדרשת בהן – אחת הרואה בה את הגושפנקא בה"א הידיעה לדרשות חז"ל, והשניה הרואה בה כאוסרת עלינו לדרוש במקום סתירה ממשית (עד כדי הוצאתה מכלל המידות) – מעידה על בחינה של "שני כתובים" בתוך מידת ה"שני כתובים המכחישים זה את זה" גופא. בדומה לכפילות ה"ונקה/לא ינקה" במידת הרחמים הייג, גם המידה הייג שהתורה נדרשת בה (או לא) כוללת כפילות פנימית.

חיזוק מופלא לקיומה של כפילות פנימית במידה הייג שהתורה נדרשת בה מסתתר בשתי המידות הראשונות: קל וחומר וגזירה שוה. אחד המאפיינים של מידות אלו הוא, שקל וחומר אדם יכול לדון מעצמו, ואילו גזירה שוה אין אדם דן מעצמו אלא חייבת להיות שמועה מפי רבו. יי והנה, שתי בחינות אלו מקבילות בדיוק לגישתם של הראב"ד והקרובן אהרן: הראב"ד מדגיש את בחינת הקל וחומר שבשני כתובים, הרשות לדון וליישב בעצמך, והקרובן אהרן את בחינת הגזירה שוה שבשני כתובים, אי-הרשות לדרוש בעצמך דבר שלא קבלת בשמועה. מסתבר ששלוש-עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן מקיימות את הכלל "נעוץ סופן בתחילתן ותחילת בסופן": יי המידה האחרונה סוגרת מעגל עם שתי המידות הראשונות. יי

## ג. הדרך השלישית: כח התשובה

### הבני יששכר: הכתוב השלישי ככח התשובה

הזכרנו לעיל את ה"בני יששכר" כמי שהצביע על הקשר בין מידת ה"שני כתובים המכחישים זה את זה" לבין כפילות ה"ונקה לא ינקה" במידות הרחמים. ובכן, נקודה זו היא חלק מרעיון שלם יותר שמביא הבני יששכר בשם מחותנו, רבי צבי הירש מזידיטשוב, והמאיר פן חדש לגמרי בכל נושא ישוב הסתירות. יי למעשה, ניתן לראות



לג. בבלי פסחים סו, א.

לד. ספר יצירה א, ז.

לה. ב"ז המידות של הלל הזקן, הנפתחות אף הן במידות הקל וחומר והגזירה השוה, מידת ה"שני כתובים" היא השלישית – כלומר מצטרפת וסמוכה אל שתי הראשונות.

לו. בני יששכר, מאמרי חדשי תמוז"א ב, ג; מאמרי חדש אלול ב, ח.

בתורת החסידות של הזידיטשובר והבני יששכר מעין "כתוב שלישי" ביחס למחלוקת הראב"ד והקרבן אהרן, השופך אור חדש על שניהם.

הבני יששכר מתחיל מכך, שעניינה של כפילות ה"ונקה לא ינקה" הוא נושא הבחירה לחזור בתשובה: "ונקה לשבים, לא ינקה לשאינם שבים". כמובן, כל שלוש-עשרה מידות הרחמים עניינן לעורר את האדם לתשובה, שעל כן מרבים לומר אותן בימי אלול ועשרת ימי תשובה; אך בעוד שתיים-עשרה הראשונות מדגישות את אריכות האפיים של ה', סלחנותו, נאמנותו וכו', מידת "ונקה" מדגישה את אחריותו של בעל התשובה עצמו – העובדה שגמר הניקוי תלוי בתשובתו (וממילא גם להפך, שאם לא יעשה תשובה לא מובטח לו הניקוי, "לא ינקה").

למרבה היופי, נושא התשובה מתקשר גם למידה הייג בגרסה של מידות הרחמים המופיעה בספר מיכה, והנחשבת לפנימיות של יג מדות הרחמים של משה:

מִי אֵל כְּמוֹד נִשְׂא עֶזְרָא וְעָבַר עַל פְּשָׁע לְשֹׂאֲרֵי נַחֲלָתוֹ לֹא הִחֲזִיק לְעַד אֲפֹ כִי חָפֵץ חֶסֶד הוּא. יָשׁוּב יִרְחַמֵּנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתִשְׁלִיךְ בְּמַצְלוֹת יָם כָּל חַטָּאתָם. תִּתֵּן אֶמֶת לְיַעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּינוּ מִימֵי קֶדֶם.

הביטוי "מימי קדם", מסביר הבני יששכר, רומז ל"תשובה קדמה לעולם" – כוחה ההיולי של התשובה, השייך לרובד ראשוני ונעלה יותר של ההווה מאשר העולם הזה על כל מוצקותו, ושממנו ניתן לשאוב את הכח להשתנות.

כעת בא הבני יששכר וכורך יחדיו את שלושת המקורות – יג מידות הרחמים של משה, יג מידות הרחמים של מיכה ויג המידות שהתורה נדרשת בהם. התשובה, הוא מסביר, היא-היא הכתוב השלישי הבא להכריע בין שני הכתובים "ונקה" ו"לא ינקה" ולקבוע איזה מהם יתקיים, וזאת בזכות היותה קדומה-נעלית משניהם, "אשר נשבעת לאבתינו מימי קדם".

דברי הבני יששכר קצרים וסתומים, אך בפשטות נראה שהם מתווים דרך שלישית להתמודדות עם סתירות. עד כה הכרנו שתי דרכי התמודדות: או להפוך לבר-דעת "ישב אהלים" המסוגל לשבור את הראש וליישב בין שני העולמות (הראב"ד); או להרים ידיים, להשעות שיפוט ולחכות "עד שיבוא אליהו" ותתגלה תשובה מלמעלה (הקרבן אהרן).



הבני יששכר מוסיף לנו דרך בינים שלישית: מצב בו על פניו נראה שאין לי כח ליישב את הסתירה, אך פתאום באים ואומרים לי שאם אעשה תשובה אקבל את הכח הזה. תשובה היא לשון שיבה למקור וכן ישוב סתירות: בכך שהיא מזככת את נשמת האדם ומשיבה אותה לשורשה, היא מרוממת אותה למקום המסוגל להשקיף מגבוה יותר על הפכים מדומים, ולפתע לראות כיצד הם מתיישבים. אם נתקלנו בסתירה שאיננו מצליחים ליישבה, יתכן שהדבר מעיד על כך שלא עשינו מספיק תשובה, ואם נשוב היא תיפתר. בלשון הבני יששכר, "הכל תלוי בתשובה".

על פני השטח, נושא התשובה שייך רק לחוטאים (שעל כן לא פתחנו את מאמרנו במידות הרחמים, שלכאורה לא קשורים לבר המצוה שלא חטא); אך למעשה "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא":<sup>ט</sup> כל האנשים חוטאים במידה זו או אחרת, ועל כן הלקח כאן תקף לכולם. על כל אחד להיות "כל ימיו בתשובה"<sup>י</sup> וכך יוכל ליישב את כל הסתירות המדומות שבחיינו.

### "כך" או "כאן"? לשוב לה' שמעל המחלוקות

הבני יששכר מזכיר נקודה נוספת: העובדה שבחלק מהנוסחים של הברייתא על המידות שהתורה נדרשת בהן לא כתוב "וכן שני כתובים" אלא "וכאן שני כתובים". הדיוק בנוסחים מספיק חשוב, שרוב הסידורים (אשכנז, ספרד וחב"ד) מקפידים להביא את שניהם. לפנינו כפילות נוספת המקופלת בתוך המידה ה"ג: עוד לפני שכתוב "שני כתובים" כבר מופיעים שני כתובים, "כך" ו"כאן", שיש להכריע/ליישב ביניהם!

הסבר אחד, שהבני יששכר מזכיר, הוא שתיבת "וכאן" משמעה זהה ל"וכך" – היא באה להציג את המידה ה"ג כתוספת על התריסר שקדמו לה. הסבר נוסף הוא שהמלה "כאן" מצביעה על הפרק עליו נסובה הברייתא, ויקרא פרק א פסוק א, בה נמצאת אחת הסתירות המובהקות בין כתובים שנדרש כתוב שלישי להכריע ביניהם.<sup>מא</sup> לפי הבני יששכר עצמו המלה "כאן" רומזת למידה ה"ג עצמה: כאן בפנימיותה, היא כמו אומרת, מסתתרים הן מידת הרחמים ה"ג של משה ("ונקה/לא ינקה"), והן המידה ה"ג של מיכה ("מימי קדם", תשובה); מידות אלו הן, בהתאמה, שני הכתובים המכחישים זה את זה והכתוב השלישי המכריע ביניהם.



לט. קהלת ז, כ.

מ. בבלי שבת קנג, א.

מא. היא הדוגמא השניה שרש"י מביא בפירושו על התורה, ראו נספח.

להסברים אלו ברצוננו להוסיף התבוננות במלים "כך" ו"כאן" עצמן, המצטרפת לכל הדברים האמורים לעיל ומעמיקה לבארם.

נפתח בכך שמלכתחילה, המלה הזו, בין אם מנוסחת "וכן" או "וכאן", מתמיהה. מדוע להבחין בין שתיים-עשרה המידות הראשונות למידה השלוש-עשרה? אכן, על מלה זו סמך הקרבן אהרן את פירושו לפיו מידת ה"שני כתובים" כלל אינה חלק מהמידות שהתורה נדרשת בהן. המלה מטילה את המידה למרחב של ספק, תולה אותה בעצמה במקום של סתירות וכפילויות.

כעת נתבונן ביחס בין שני הנוסחים. המעבר מכן לכאן טמון בהכנסת האות א בין האותיות כ ו-ן. העובדה שאנו מתחילים עם מלה בת שתי אותיות ואז מוסיפים לה אות שלישית באמצע, בעצמה מזכירה את המבנה של שני כתובים וכתוב שלישי: כ ו-ן הם שני הכתובים, וה-א היא הכתוב השלישי המתייצב ביניהם. הסיבה לנוסח השני היא אולי כדי ללמדנו משהו על המעבר הזה, ועל המידה הייג בכלל.

מה יכול להיות ההבדל בין כ ו-ן? לגבי האות כ"ף, לשון כפיה, מוסבר בחסידות במפורש שהיא רומזת בעבודת הנפש ל"אתכפיא", עבודת ההכנעה של הנפש הבהמית, היא עבודת ה"בינוני" של התניא. לאור זאת ניתן לראות באות ן כרומזת לעבודה המשלימה – עבודת ה"אתהפכא", היפוך המידות הטבעיות לאלוקיות באמצעות הנפש האלוקית, היא עבודת ה"צדיק". אכן, האות נ היא אחת מחמש האותיות מנצפ"ך נושאיות ההפכים (הנכתבות בשני אופנים), והיחידה המופיעה בתנ"ך הפוכה.<sup>מב</sup> ספציפית יותר, ן סופית היא רמז מובהק לאתהפכא: לפי חז"ל "נו"ן כפופה" (נ) רומזת ל"נאמן כפוף", עבודת האדם הכשר בעולם הזה, ואילו "נו"ן פשוטה" (ן) רומזת ל"נאמן פשוט", מציאותו הזקופה בעולם הבא.<sup>מג</sup> הנאמן הכפוף הוא מי שעושה אתכפיא, עבודת הבינוני בעולם הזה (אכן, האות נ דומה ל-כ), ואילו הנאמן הפשוט הוא מי שעושה אתהפכא, עבר לעבודת הצדיק בבחינת עולם הבא.

הרעיון כי האותיות כ ו-ן רומזות לעבודות האתכפיא והאתהפכא תואם רעיון חסידי חשוב: שמחלוקות רבות בחז"ל משתלשלות מכך שבועמוק, חכם אחד חושב במונחים



מב. פעמיים בספר במדבר, לפני ואחרי פסוקים לה וילו בפרק י (פרשת בהעלתך), ושבע פעמים במזמור ק"ז בתהלים.

מג. בבלי שבת קד, א, וראו רש"י על אתר, ד"ה נאמן כפוף.

של עבודת ה'בינוני' בעולמות הנמוכים, בעוד השני חושב במונחי עבודת ה'צדיק' בעולם האצילות.

המלה כן ביחד רומזת לעקרון של "אתכפיא המביאה לידי אתהפכא" – ניסוחו המקורי של הרבי הרי"ץ, שבא להבהיר שלא מעוניינים באחד בלי השני. רוצים כן: אתכפיא המביאה לידי אתהפכא, עבודת בינוני המובילה לעבודת הצדיק.

העניין הוא, שאת שני סוגי העבודה הזו – כמו כל צמד הפכים, "שני כתובים" – ניתן לחבר בשני אופנים: א) חיבור חיצוני יותר, שהוא פשוט לאחוז בשניהם ביחד, ללמד אותם לסכול ולהסתגל אחד לשני, ו-ב) חיבור פנימי יותר בו הם מקבלים אחד מהשני בהפריה הדדית, מתאחדים באחדות אמיתית "מבלי אשר ימצא ראש וסוף". המלה כן משקפת את החיבור הראשון, החיצוני. אך כדי לעבור לחיבור הפנימי יותר יש צורך להוסיף מרכיב שלישי – בסוד "השותף השלישי" ביצירת הולד – המגלם את שורשם המשותף, בזכותו הם מתאחדים. בהקשר של עבודה פנימית, המרכיב השלישי הוא התקשרות פשוטה לה', שלמעלה מאתכפיא ואתהפכא. התקשרות פשוטה זו היא ה-א הנכנסת בין ה-כ וה-ך ויוצרת את המלה כאן.<sup>מד</sup>

## חיבור ה'כך' וה'לא'

אם כ ו-ך זה כן, ניתן לדרוש ולומר שה-א באה מהמלה לא. כמו המלה כן גם לא היא מלה בת שתי אותיות הטעונות דרשה; אך בהיותה מלה שלילית-מפרידה ולא חיובית-מאחדת היא מזמינה דרשה מסוג אחר, לא כזו הנותנת טעם חיובי בשתי האותיות אלא כזו השוללת-מוציאה אחת מהם. איזו יש להוציא ואיזו להשאיר? האות ל היא על פי פשט אות הקישור ל-. את המלה לא אפשר אפוא לקרוא כאומרת ל-א, אל האות אל"ף. האות א היא העיקרית והאות ל מבטאת תנועה אליה. אם מחליפים את סדר האותיות מקבלים את המלה אָל עצמה (או אַל), שהיא גם השם הקדוש אֵל; אך המלה לא בזה הסדר מבטאת תנועה אל בחינה גבוהה יותר מהשם אֵל, בחינה פלאית המגולמת באות אל"ף, עצמותו הנעלמת של "אלופו של עולם". לא בכדי, הדגיש הרמב"ם שאת מהות



מד. שני אופני החיבור מוסברים בחסידות כנובעים משתי בחינות בספירת התפארת: החיבור החיצוני יותר נובע מחיצוניות התפארת, בבחינת יעקב אבינו, "איש תם ישב אהלים", והחיבור הפנימי מפנימיות התפארת, בחינת יעקב אבינו שבתוכה מתלבשת נשמת משה רבינו, ספירת הדעת. והנה, דעת משה עולה בגימטריא דעת המכריע וכן אחדות פשוטה. השם משה עצמו הוא ראשי התבות של מחלוקת שמאי הלל, בהיות תורתו נושאת את ההפכים העתידיים להתגלות בשני בתי המדרש האלו, ובהרחבה בכל ריבוי הדעות שבתורה שבעל-פה.

האלוקות ניתן להשיג רק דרך "תארי שלילה", קרי, אמירות על אודות מה ה' הוא לא, לא מה הוא כן...

ניתן לחשוב על ה"כ וה"ן כשני בתי מדרש חדורי וודאות, שכל אחד מהם מכריז נחרצות "כן!" על שיטתו (רק שהאחד מדגיש את ה"כ והשני את ה"ן). בתווך עומד איש תם המנסה להכריע ביניהם. דרך אחת הפתוחה בפניו היא להיות "ישב אהלים", ברדעת המיישב את שתי השיטות ויוצא עם כן משל עצמו. דרך שניה היא להתיימש ממלאכת החיבור, להרים ידיו לשמים ולומר לא, "איני יודע", ולחכות לאליהו הנביא או הכתוב השלישי שיבואו ויפתרו את הקושיה עבורו. אך ישנה גם דרך שלישית שהוא יכול ללכת בה, והיא לשלב את ה"לא וה"כן לכדי כאן. זוהי דרך התשובה, התובעת ללכת, כאן ועכשיו, ל"א' – אל ה' אחד, השורש הנעלם של כל הדברים שברא את שני בתי המדרש ובו שניהם נפגשים. חיבור ה"לא וה"כן המגיע לוודאות דרך בקשת פני ה' עצמו הוא בסוד "לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא. פֶּה אֶל פֶּה אִדְבַּר בּוֹ וּמְרָאָהּ וְלֹא בַחֲדַיִת וּתְמַנַּת ה' יְבִיט...".<sup>מה</sup>

הדרכה זו בדיוק מובאת במסכת חגיגה, כעצה יעוצה לאדם הניצב בין בתי מדרש הסותרים זה את זה:<sup>מי</sup>

"בעלי אספות" (קהלת יב, יא) – אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה. הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמו יאמר אדם, היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר, כולם "נתנו מרעה אחד" (שם, שם) – א"ל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב "וידבר אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (שמות כ, א). אף אתה, עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין, לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.

מתוך השיבה אל ה"רעה אחד" שברא את כל בתי המדרש, מסוגל האדם לפתח את גדלות המוחין הנדרשת להאזין בפנימיות לכל אחד מהם וליישבם. דוקא השיבה אל ה' באופן שלמעלה מטעם ודעת הופכת את האדם לבן־דעת.



מה. במדבר יב, ז.

מו. בבלי חגיגה ג, ב.

## נספח: סתירותיו של רש"י

### שלוש הסתירות בפירוש רש"י על התורה

אם עוברים על פירוש רש"י על התורה, "פשוטו של מקרא", מוצאים כי בכל פירושו הוא מביא בדיוק שלוש דוגמאות של "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", שלושתם בחומש שמות. ידוע שהרבי מליובאוויטש דייק בכל אות ואות בפירוש רש"י. על פי דרכו, מעניין לבחון את שלוש הדוגמאות לסתירות שרש"י מביא ולעמוד על פשרן ועל המבנה הפנימי שהן יוצרות.

הדוגמא הראשונה שרש"י מביא לקוחה מתורת כהנים<sup>מ</sup> ומתייחסת להתגלות של מתן תורה. פסוק אחד, עליו מופיע פירוש רש"י, אומר "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם"<sup>מח</sup>. לעומתו, פסוק אחר (המופיע באותה פרשה, פרק קודם לכן) אומר "וירד ה' על הר סיני"<sup>מט</sup>. מהיכן אפוא דיבר ה', מהשמים או מההר שעל הארץ?

רש"י מביא שתי אפשרויות של הכרעה, שני "הכתוב השלישי" המכריע בין הכתובים המכחישים זה את זה. יש מפרשים האומרים שהן אותה הכרעה, אך רש"י מדייק שהם שונים. ההכרעה הראשונה היא באמצעות הפסוק "מן השמים השמיעך את קלו ליסרף, ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש"<sup>נ</sup>. הפסוק מבחין בין קול ה' לבין אשו והדיבור היוצא ממנה. את קול ה' שמענו מהשמים (כשיטת הפסוק "מן השמים דברתי עמכם"), אך האש והדיבור היוצא ממנו היו בארץ (כשיטת הפסוק "וירד ה' על הר סיני").

הישוב השני של הסתירה שרש"י מביא הוא מהפסוק "וַיֵּט שָׁמַיִם וַיַּרְדּוּ"<sup>נא</sup> לפי פסוק זה, ה' הרכין את שמים והציע אותם על ההר. באופן זה הוא דיבר ברזמנית הן מהשמים והן מההר שבארץ. לפי הכרעה זו אין חילוק בתוך הדיבור האלוקי בין הקול לבין האש



מז. ב, ז.

מח. שמות כ, יט.

מט. שמות יט, כ.

נ. דברים ד, לו.

נא. תהלים יח, י.



והדיבור, אלא הכל היה דיבור אחד, ופשוט שני המקומות הסותרים התאחדו למקום אחד.<sup>יב</sup>

הדוגמא השניה לסתירה בין פסוקים שרש"י מביא נוגעת לאופן בו ה' התגלה למשה באהל מועד. בספר שמות כתוב "וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים"<sup>יג</sup> כלומר בתוך קודש הקדשים עצמו. לעומת זאת, הפסוק הפותח את ספר ויקרא אומר "וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר"<sup>יד</sup> כלומר שה' דיבר עם משה מאוהל מועד ולא מקודש הקדשים. הכתוב השלישי שרש"י מביא להכריע ביניהם הוא, "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת"<sup>יז</sup> לפי רש"י, השכינה ירדה לדבר מעל הכפרת בתוך קודש הקדשים, אך משה היה נכנס רק לאוהל מועד ומשם היה שומע את הקול.

דוגמאתו השלישית של רש"י לקוחה אף היא מתורת כהנים,<sup>יח</sup> ושוב קשורה במשה ובאוהל מועד. פסוק אחד אומר, "ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד"<sup>יט</sup> ופסוק שני "ובבא משה אל אהל מועד"<sup>כ</sup> האם משה היה מסוגל להכנס אל האוהל או לא? במקרה זה, הכתוב השלישי המכריע אינו אלא המשך הפסוק של הכתוב הראשון: "ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן". כאשר ענן הכבוד שכן על המשכן משה לא היה יכול להכנס, אבל ברגע שענן הכבוד הסתלק הוא היה יכול.



גב. ראוי לציין שהבדל משמעותי שורר בין גרסת רש"י לגרסת התורת כהנים בסתירה זו. בתורת כהנים, הסתירה אינה בין הפסוקים "וירד ה' על הר סיני" לבין "מן השמים דברתי", אלא בין "וירד ה' על הר סיני" לבין "מן השמים השמיעך" – הלא הוא ההצעה הראשונה של רש"י לכתוב השלישי המכריע! אצל התורת כהנים, הפסוק "מן השמים דברתי" הוא הוא הפסוק המכריע, וטעמו שהוא "מלמד שהרכין הקב"ה שמי השמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם" – ההסבר של הצעת ההכרעה השניה של רש"י. נראה כי רש"י נטל את הדוגמא של תורת כהנים, אך העמיק בה וסידר אותה מחדש, וכן חילק בין שני אופני הכרעה שונים לגביה.

גג. שמות כה, כב.

גד. ויקרא א, א.

גה. במדבר ז, פט.

גו. תורת כהנים ב, ח.

גז. שמות מ, לה.

גח. במדבר ז, פט.

## מבנה שלוש הסתירות

בחירותיו של רש"י אינן שרירותיות. אם הוא בחר דוקא בשלוש סתירות אלו כדוגמאות למידה היג' שהתורה נדרשת בה, כנראה הן מצטרפות לאמירה יסודית לגביה.

הדבר הראשון שצד את תשומת לבנו לגבי הדוגמאות הוא שיש להן צד שוה חזק: שלושתן עוסקות בגילוי מן השמים, באופן שה' מדבר עמנו – או עם ישראל כולו במתן תורה, או עם משה רבינו. כנראה בנושא זה, יותר מנושאים אחרים, יש סתירות מובנות. הרקיע בו השמים והארץ נושקים הוא אתר של חידה ומסתורין, המתבטאים בין השאר בסתירות. הסתירה הראשונה קשורה בעמידה של ישראל כולם בהר סיני, מעמד שעלינו לשחזר ולחדש מבחינה תודעתית בכל יום. הסתירה השניה קשורה בדיבור של משה רבינו, הצדיק, עם ה' – האם הוא נכנס לפני ולפנים או מדבר עם ה' מרחוק יחסית, באוהל? והסתירה השלישית קשורה בשאלה אם משה יכול להכנס בכלל לאוהל, לא כל שכן לקודש הקדשים, כאשר התשובה נעוצה בנושא הענן, המחייב את משה להתאזר במידת הסבלנות.

והנה, את שלוש הדוגמאות של רש"י, בסדר שהוא מבין אותן, ניתן לכוון בצורה יפה מאד כנגד שלוש הספירות הראשונות שהצגנו לעיל, ספירות הכתר, החכמה והבינה.

עצם ההתגלות של ה' במעמד הר סיני, עשרת הדברות, הוא גילוי הכתר. זו הסיבה שיש בדיוק כתר (620) אותיות בעשרת הדברות. המלה הראשונה שה' אומר בהתגלותו היא אנכי, שחז"ל דרשו כאומרת "אנא נפשי כתבית יהבית", אני את עצמי כתבתי נתתי – גילוי הכתר. הסתירה כאן, אם ה' התגלה בשמים או בארץ, משקפת את השאלה היסודית ביותר לגבי ספירת הכתר, האם הוא חלק ממאציל הספירות (שמים) או חלק מהספירות הנאצלות (ארץ)? העובדה שרש"י מביא שני תירוצים לסתירה אף היא מכוונת: היא משקפת את העובדה שהכתר מורכב משני רובדים יסודיים, הנקראים חיצוניות הכתר ופנימיות הכתר.<sup>ט</sup>

שתי הסתירות הבאות הן ממש 'זוג' העוסק במשה באוהל מועד, ועל כן מקבילות לזוג ספירות – ספירות החכמה והבינה, המהוות יחדיו את מישור ה"מוחין" של הספירות:



נט. התירוץ הראשון, המחלק בין "קול" בשמים ל"אש" בארץ, הוא כנגד חיצוניות הכתר ("אריך-אנפין"), השייכת יחסית לריבוי הנבראים; התירוץ השני, לפיו ה' איחד את השמים והארץ ודיבר דיבור אחד, הוא כנגד פנימיות הכתר ("עתיקי'ומין"), השייכת לאחדות הבורא.

הסתירה בדבר דיבור ה' מעל הכפרת לעומת באוהל מועד היא כנגד ספירת החכמה. קודש הקדשים הוא כנגד הכתר, והקודש, אוהל מועד, כנגד החכמה. לפי הכתוב השלישי המיישב ה' דיבר מעל הכפורת אך משה עמד באוהל והקול הגיע אליו. במלים אחרות, משה עמד במקום ספירת החכמה, ומשם שמע את דבר ה' הבוקע מספירת הכתר, כפי שהחכמה יונקת את השראתה מן הכתר. אכן, בקבלה וחסידות מוסבר שהפסוק על שמו נקרא משה, "כי מן המים משיתהו", רומז לכך ששורש נשמתו היא מספירת החכמה, המשולה למים.

לבסוף, הסתירה האחרונה של רש"י, העוסקת בענן המונע מבעד משה להכנס לאוהל, היא כנגד ספירת הבינה. בעוד ספירת החכמה מבטאת השראה אלוקית ומאופיינת באור ובהירות, ספירת הבינה מתוארת כנתונה "במחשכים": היא מבטאת התבוננות בשכל ארצי, המפלסת דרכה דרך מחשכים של חוסר־הבנה, כאילו "חשך ענן וערפל" מכסים אותה. בנוסף, המפרשים מסבירים שהענן לא מנע משה להכנס משום שהיה חומר עבה, אלא משום שהתלוו אליו מלאכי חבלה שסיכנו אותו. תיאור זה תואם את אופי הבינה, עליה נאמר ש"מינה דינין מתערין" – בשל היותה מעורבת במציאות הארצית היא שורש הדינים וההקפדות, בחינת מלאכי חבלה.

אם כן, אנו רואים ששלוש הדוגמאות שרש"י מביא ל"שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם" יוצרות מבנה קבלי מאד מכוון, המתקשר בבירור למבנה הקבלי של סתירות וישובן בכלל.º



ס. כיצד מסתדר מבנה הסתירות של רש"י, המקביל את כתר־חכמה־בינה לשלוש סתירות שונות, עם המבנה שהובא בגוף המאמר, לפיה חכמה ובינה הן שני הכתובים המכחישים זה את זה והכתר היא שורשם המשותף? ובכן כפי שראינו, שלוש הסתירות של רש"י נחלקות בבירור לאחת העוסקת בכללות עם ישראל, ושתיים העוסקות במשה – מבנה הדומה ל"שני כתובים" ו"כתוב שלישי" (כאשר צמד הסתירות העוסקות במשה קשורות גם באוהל מועד, בבחינת "ישב אהלים"). יתרה מכך, הסתירה הראשונה ממש מקפלת בתוכה, בשני תירוץיה, את שתי הסתירות האחרות: התירוץ המפריד בין הקול שבשמים לאש שבארץ הוא כנגד הסתירה השנייה, של ספירת החכמה, המפרידה בין הקול האלוקי שמעל הכפרת להד המגיע למשה; והתירוץ לפיו ה' הרכין את השמים לארץ וקיפל את כל המציאות למקום אחד הוא כנגד הסתירה השלישית, של ספירת הבינה, המתארת את השכנת־הרכנת הענן על המשכן באופן שמשה, השוכן בגוף בעל ממדים, לא יכול להכנס אליו.



# הנחת תפילין בחול המועד

## דרשת חתן בר המצוה

לפי מנהג חב"ד, מתחילים להניח תפילין ששים יום לפני בר המצוה. מכיון שבר המצוה שלי חל ב"כ"ח חשון, הייתי משוכנע שיום הנחת התפילין שלי יהיה כ"ח אלול – חדשיים לפני. אך להפתעתי התברר לי שלא כך: אם במהלך ששים הימים האלו חלים חגים, יש להקדים את יום הנחת התפילין כמספר הימים של החג ושל חול המועד. מכיוון שבחדשיים מסוף אלול עד סוף חשון חלים כל חגי תשרי, היה צריך להוסיף את כל הימים האלה לאלול והתחלתי להניח ב"ט"ז אלול.

דבר זה העלה לי את השאלה – מי אמר שלא מניחים תפילין בחגים?

בשולחן ערוך אורח חיים סימן לא סעיף א כתוב:

בשבת וי"ט אסור להניח תפילין, מפני שהם עצמם אות ואם מניחים בהם אות אחר היה [זה] זלזול לאות שלהם.

כלומר: הסיבה שאסור להניח תפילין בשבתות וימים טובים היא שהתפילין נקראים אות ("והיה לך לאות על ירך"), אבל גם השבתות והימים טובים נקראים אות (שכתוב "אות היא ביני וביניכם"). להניח תפילין בזמן החג זהו כביכול הפגנת זלזול באות של החג.

עכשיו מובן לנו למה לא מניחים תפילין בשבת ויום טוב. אבל מה לגבי חול המועד? ממשיך השו"ע, בסעיף ב:

בחול המועד גם כן אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו, שימי חול המועד גם הם אות.

מכיון שימי חול המועד מוגדרים גם הם כאות – גם בהם אסור להניח תפילין. נשמע פשוט, נכון?

## הקושיא

אז זהו, שלא. מגיע הרמ"א, שהוא הפוסק לכל האשכנזים, ומסבך את העניינים. אומר הרמ"א:

ויש אומרים שחול המועד חייב בתפילין... וכן נוהגין בכל גלילות אלו [האשכנזים] להניחם ב[חול ה]מועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם בבהכנ"ס כמו שאר ימות השנה.

במלים אחרות, הרמ"א אומר שהאשכנזים כן נוהגים להניח תפילין בחול המועד, רק שאינם מברכים בקול רם. אם כך מדוע אני, שאני אשכנזי, לא הנחתי תפילין בחול המועד? ומדוע הקדמתי את הנחת התפילין כנגד ימי חול המועד? אולי מנהג החסידים שונה מהמנהג האשכנזי הכללי?

נלך לשולחן ערוך הרב, מהדורת השולחן ערוך שכתב אדמו"ר הזקן "בעל התניא", שהוא הפוסק לכל החסידים (לא רק חסידי חב"ד), ונראה מה הוא אומר.

החידוש באדמוה"ז הוא, שאין הוא מביא רק את ההלכה כמו השו"ע והרמ"א, אלא גם את טעם ההלכה. אדמוה"ז מסביר שבלב המחלוקת בין השו"ע והרמ"א נמצאת השאלה, מהו בכלל ה"אות" של החג? לפי הסוברים שחול המועד אינו זמן תפילין (השו"ע) האות של החגים הוא המצוות המיוחדות להם – בפסח הימנעות מאכילת חמץ, ובסוכות ישיבה בסוכה. מכיוון שמצוות אלו קיימות גם בחול המועד, הנחת תפילין בימים אלו תהיה זלזול בהם. לעומת זאת, לפי הסוברים שחול המועד הוא כן זמן תפילין (הרמ"א) האות של החג הוא רק איסור עשיית מלאכה. ומכיוון שבחול המועד מותר לעשות מלאכה, האות לא קיים ויש להניח תפילין.

אז מה השורה האחרונה? ובכן, אדמוה"ז פוסק, כמו הרמ"א, שיש להניח תפילין בחול המועד! הוא רק מוסיף שמי שמניח בלי ברכה – עושה יפה, כי חושש לדעת השו"ע.

מסתבר אם כן שגם הרמ"א, פוסק האשכנזים, וגם אדמוה"ז, פוסק החסידים, אמרו שיש להניח תפילין בחול המועד. אז למה לא מניחים?!

## השתלשלות הסוגיא

נתחיל להכנס להשתלשלות הסוגיא. דעת התוספות במנחות (לו:): היא שהאות שבגיננו לא מניחים תפילין בשבת ויו"ט, אינו איסור מלאכה, אלא המצוות המיוחדות ליום. לכן

## הנחת תפילין בחול המועד לא

גם חול המועד שיש בו מצוות מיוחדות (סוכה בסוכות ואיסור אכילת חמץ בפסח) אינו זמן תפילין.

אמנם, בגמרא מסכת מועד קטן (י"ט.) כתוב שחול המועד הוא כן זמן תפילין, אבל יש לתרץ שזה לדעת אותם תנאים הסוברים ששבת ויו"ט הוא זמן תפילין – ולכן אי אפשר להביא הוכחה מהם.

קושיה שניה היא, שבמועד־קטן בירושלמי (פ"ג ה"ד) משתמע שחול המועד הוא כן זמן תפילין. כאן התירוץ הוא שזוהי מחלוקת בבלי ירושלמי, ובמקרים אלו פוסקים לפי הבבלי.

הרא"ש מביא את דברי התוספות, אבל לגבי שתי הקושיות שהבאנו – ממועד קטן ומהירושלמי – הוא לא מקבל את התירוץ: לדעתו, במועד קטן אין לומר שזה לדעת הסוברים ששבת ויו"ט זמן תפילין; ולגבי הקושיה מהירושלמי, כיוון שלא מפורש בבבלי האם מניחים תפילין או לא, נאמר שהוא לא חולק על הירושלמי.

לכן לפי הרא"ש כן מניחים בחול המועד, עם ברכה, וכך גם היה עושה רבו, המהר"ם מרוטנבורג.

המרדכי כתב כהירושלמי, שכן להניח בחול המועד. לגבי הברכה, הוא הביא שתי דעות, לכאן ולכאן.

הרשב"א כתב שאין מניחים, ותלה זאת בדעת התוספות והראב"ד וכתב שכך המנהג (בספרד).

הבית יוסף כותב שאף על פי שכתב הרשב"א שהמנהג בזמנו היה שלא להניח, הרי שהמנהג בפועל, גם אצל הספרדים, היה שכן להניח, אלא שבהמשך שינו את המנהג מפני שבזוהר מפורש שלא להניח בחול המועד.

למעשה, דעת הבית יוסף – וכך היא שיטתו בכמה מקומות – שדבר שלא מבואר בגמרא שלנו (בבלי) אבל מבואר בזוהר, נוהגים כפי שכתוב בזוהר, אפילו אם הפוסקים חולקים.

הרמ"א כותב שהמנהג הוא שמניחים ומברכין, רק מברכין בלחש. הוא כותב שבמקום שמבואר בפוסקים הפוך מהזוהר, אז נוהגים כפוסקים: "ואין לזוז מדברי הפוסקים אף אם היו דברי הזוהר חולקים עליהם. כן נראה לי, דלא כבית יוסף".

## הסבר המנהג בפועל

כפי שאמרנו, המנהג בארצות אשכנז היה שכן להניח. וכך נהגו רוב קהילות האשכנזים, עד סביבות מלחמת העולם השנייה. מה השתנה?

הסיפור הוא כזה: מבין קהילות אשכנז היו שני יוצאים מן הכלל גדולים: החסידים מחד גיסא ותלמידי הגר"א מאידך גיסא:

**החסידים:** כאמור, אדמו"ר הזקן פסק בשו"ע שלו שכן להניח. עם זאת, הוא הסביר שבמקום שהמקובלים חולקים על הפוסקים, הרי שמנהג החסידים הוא כהמקובלים, וממילא כאן כדברי הזוהר שלא מניחים. כלומר, למרות שבשו"ע שלו עצמו הוא פסק כשיטת הפוסקים – אין לעשות כן! זו הסיבה שמנהג כל החסידים הוא לחוש למה שכתוב בזוהר, שלא להניח, אפילו נגד הפוסקים.

**תלמידי הגר"א:** בביאור הגר"א, הוא דוחה את הראיות ממו"ק בבלי ומהירושלמי, ומוכיח שבשני התלמודים מדובר בדעות תנאים שסוברים ששבת ויו"ט זמן תפילין, מה שדחוי בהלכה. ומביא שדעת ה"הלכות גדולות" וכן דעת רב האי גאון הן כדעת התוספות, שיש 'אות' גם בחול המועד ולכן לא מניחים בהם תפילין.

בארץ ישראל התגוררו ספרדים, שכפי שכתב הבית יוסף נהגו שלא להניח.

היישוב האשכנזי בארץ התחדש בשני גלים:

(א) עליית החסידים של רבי מנחם מענדל מוויטעבסק ותלמידיו, שהתיישבו בצפת ואח"כ בטבריה.

(ב) עליית תלמידי הגר"א, שהתיישבו בירושלים.

מנהג שתי קהילות אלו היה כאמור שלא להניח תפילין בחול המועד, דבר שהשתלב עם מנהג הספרדים שכבר חיו בארץ.

כיוון ששתי קהילות אלו היוו את יסוד היישוב האשכנזי בארץ, הרי שכל אשכנזי שעלה לארץ לאחר מכן, אף אם לא היה שייך לקהילות אלו בתחילה, החל לנהוג כמנהג המקום – שלא להניח. וכך נוצר מצב בו גם האשכנזים בארץ ישראל לא הניחו בחול המועד.

בחור"ל עדיין הניחו חלק מקהילות האשכנזים תפילין בחול המועד, אך דבר זה הלך והתמעט עם השנים, בין היתר בעקבות כך שעיקר היישוב היהודי עבר לארץ ישראל.



## נקודות מתורת החסידות

לסיום נביא שתי נקודות חסידיות על הסוגיא :

נקודה א : מוסבר בחסידות שההבדל בין הנחת תפילין ביום חול לשבת הוא כמו ההבדל בין עבד לבן :

- העבד צריך מעשה כפיה חיצוני שיזכיר לו את שייכותו לאדון ויסמל לרואים מבחוץ את היותו תחת ממשלתו של האדון. בימי החול אנו כמו עבדים, וצריכים להניח תפילין.
- לעומת זאת, הבן מחובר בפנימיותו לרצון של אביו, ומעשה כפיה חיצוני רק יפגום בקשר העצמי שיש לו עם האב. בשבת אנו כמו בנים של ה', ולכן אין להניח תפילין.

השאלה אם חול המועד הוא זמן תפילין היא בפנימיותה השאלה, האם בימים אלו אנו יותר כמו עבדים או יותר כמו בנים? נראה שעבור הספרדים אנו יותר כמו בנים בחול המועד, ואילו אצל האשכנזים חלה תנועה מתודעת עבד לתודעת בן לגבי ימים אלו.

נקודה ב : מוסבר בחסידות שימי החול, הנקראים גם "ימי המעשה", מקבילים לעולם העשיה, ואילו ימי חול המועד, שיש להן דרגת קדושה גבוהה יותר, מקבילים לעולם היצירה.

אותם שני עולמות מבטאים גם את היחס בין ארץ ישראל לחוץ לארץ : חוץ לארץ זה בחינת עולם העשיה, וארץ ישראל זה בחינת עולם היצירה.

יוצא שיש קשר עמוק בין חו"ל לימי החול, ובין ארץ ישראל לימי חול המועד ! הקשר הזה מסביר כיצד דוקא אותם שני זרמים ביהדות אשכנז – החסידים מחד ותלמידי הגר"א מאידך – הם בהיבט אלו שפסקו שאין להניח תפילין בחול המועד, ואלו שיזמו את העליות הראשונות לארץ ! בשני המישורים הם ביקשו לעלות מתודעת עולם העשיה לתודעת עולם היצירה.