

שְׁבַעַת שְׁבַעַת

בשבועה דרכים יצא לפרש טעם חג
השבועות

*

מאמרים לחג השבועות

*

עם הקדמה חדשה

יצחק לאווי

ערב שבועות תש"פ

לזכר עולם יהיה צדיק

נשמת אדמו"ר הרה"ק ר' ישראל מרדכי בר' יוחנן

מראחמיסטריווקא - ירושלים

לרגל יומא דהילולא כ"ב סיון

התודה והברכה לידידינו חבר בית מדרשנו

הרב הגאון ר' חיים שליט"א

על אשר הרים נדבת ידו לכבוד התורה ולכבוד הרגל

ימלא הקב"ה כל משאלות ליבו לטובה

בע"ה

הנצחה לכבוד החג ולכבוד התורה ולומדי' ולכבוד מורינו

המאיר לנו נתיבות הרב הגאון רבי יצחק לאווי שליט"א

רב ומורה דרך בית המדרש עיון למחשבה

לאות הוקרה על השיעורים המתוקים מלאים זיוו הנתונים על

גבי רשת בפניא דמעלי שבתא מדי שבוע בשבוע.

מנאי מוקירו

משה אליעזר ליבערמאן

פה בלומינגבורג, ניו יארק

תוכן

ג	תוכן
ו	מאמר שבעה שבועות
ו	בשבעה דרכים יצא לפרש טעם חג השבועות
ז	פתיחה - תורת המועדים ומועד התורה
ז	חידוש משה לדבר את פרשיות המועדות בזמנם
ט	מדרש המועדים בחז"ל
י	קדושת המועדים בדרכי הפנימיות
יא	הבאת החכמה בחלקי הזמן
יב	זמן לתורה ותורת הזמן
יג	עצרת וזמן התורה
יד	שבוע ראשון - גוף המועדים, טעמי המועדים, ומצוות המועדים
יד	א] התחלפות מצוות המועדים לפי מקומם
יד	ב] קשר המצוה לטעמה בדרכים שונות ומילות שונות
טו	ג] עצם המעשה שלפני הטעם והטעם המוסיף בעצם המעשה
טו	ד] שבעה שמות עצם המועדים
טז	ה] חג הקציר שקדמה לתורה
יז	ו] עצרת הוא החג עצמו
יח	שבוע שני - קביעת זמני המועדים, שבת וספירה
יח	א] קביעת הזמנים בתקופות השנה ובחודשים וימים
יח	ב] שמירת האביב בחודש העיבור מקשרת את הדרכים
יט	ג] ספירת העומר היא דרך שלישית לקביעת זמן המועד
כ	ד] מערכת השבת שקודמת לכל
כ	ה] השבת הוא שביתה
כא	ה] מערכת השנה והמועדים
כא	ו] שמחת המועדים על הישגי השנה
כב	ז] שבועות הוא שבת של המועדים
כג	שבוע שלישי - עצרת הוא חג ירושת הארץ

שְׁבַעַת שְׁבַעַת - תוכן

- א] מעגל זמני ההיסטוריה..... כג
- ב] הזכרת ימי הרעה בימי הטובה..... כד
- ג] חג השבועות הוא על סיום יציאת מצרים בירושת הארץ..... כה
- שבוע רביעי - עצרת הוא השגת הארץ מעט מעט..... כז
- א] סוד חפזון מול מעט מעט בירושת הארץ..... כז
- שבוע חמישי - עצרת הוא חודש שניתנה בו תורה..... כט
- א] חודש האביב כי בו יצאת..... כט
- ב] החודש הזה לכם..... ל
- ג] תליית חג השבועות בספירה ולא בחודש..... לב
- ד] טעמי המועדים קדומים..... לג
- ה] הזכרת זמן מתן בחודש השלישי הוא לסיבת חגיגתו..... לד
- ו] יישוב הקושיא שמתן תורה היה בז' שבועת..... לה
- שבוע שישי - עצרת הוא תורה שהוא קביעת זמן החג עצמו..... לו
- א] ספירה לכל אחד ואחד..... לו
- שבוע שביעי - עצרת הוא חג התורה וחכמיה..... לח
- א] מה ששבועות נקרא עצרת בלשון חכמים - על פי קדושת לוי..... לח
- ב] עצרת הוא חג החכמים..... לט
- ג] המועדים מזמני דין לזמני תורה..... מ
- ד] המשכת ההשגחה על ידי הדעת..... מא
- מאמרים לחג השבועות..... מג
- קישוטי כלה בתורה שבכתב ושבעל פה..... מג
- תכלה שנה וקללותיה..... מז
- והמכשלה הזאת תחת ידיך..... מט
- בספר וספר וספר..... נב
- מצא חן במדבר - ראשי פרקים..... נב
- קודם מתן תורה..... נד
- מודעות מרחיבת מקום..... נו
- תואר כלה מאד נתעלה..... נח
- אספקלריא מאירה היודעת לרגע..... סא

שָׁבָעָה שְׁבַעַת - מאמר שבעה שבועות

מאמר שבעה שבועות

בשבעה דרכים יצא לפרש טעם חג השבועות

פתיחה – תורת המועדים ומועד התורה

תורת ומשמעות המועדים, הווייתם, טעמי מצוותיהם, והשגות ועבודות הפנימיות הנלמדים מהם והשייכים להם, נדרשים רבות בכל בתי המדרש של התורה לדורותיה, ומשמשים שער רחב להיכנס לכלל אור התורה.

צורה זו של לימוד התורה מתרחב והולך הוא מן התורה לדברי חכמים, ומדברי חכמים לחכמים שאחריהם, עד אשר הורחבה ביותר בדורות האחרונים, וברוב ספרי הדרוש וההלכה ניתן למצוא ספרים מיוחדים חלק המועדים, מה שלא נמצא כן בדורות הראשונים.

חיזוש משה לדבר את פרשיות המועדות בזמנם

נספר את סיפורה של תורת המועדים ונעמוד על עניינה כיצד ולמה ירש את המקום החשוב שקיבל. במצוות ה' בתורה לא מצאנו את המועדים אלא כחלק מרשימות מצוות התורה בברית שנכרתה עליהם בהר סיני בפרשיות משפטים וכי תשא. שוב נשנו הלכותיהם בפירוט¹ בפרשת אמור, ונוספו עליהם פרטי מוספיהם בפרשת פנחס. כן נשנו במשנה תורה בפרשת ראה ונוספו עליהם האזהרות המיוחדות לארץ. ובכל אלה לא מצאנו בהם בליטות מיוחדת על שאר המצוות.

חכמים חשו בפסוק המסיים את פרשת המועדות בתורת כהנים משהו. אחר שנצטוו משה בתחילת הפרשה (ויקרא כג, ב) "דבר אל בני ישראל", וסידר הכתוב את כל חוקי המועדות, נאמרה בסיום הפרשה (ויקרא כג, מד) "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". פסוק זה איננו נצרך כלל, והלא כמה וכמה גופי תורה נאמרה בתחילתם דבר אל בני ישראל, או בתורת כהנים דבר אל אהרן ואל בניו, ובאחד מהם לא נאמר בסופו שאכן עשה משה כאשר אמר ה' ודיבר את המצוה אל בני ישראל. כי דבר זה פשוט הוא אם לא נאמרו אלא להגיד אל בני ישראל וודאי אמרם משה אליהם והרי הקיום שהלך משה ואמרם אל ישראל בכלל האמירה הראשונה². ומה עושה כאן פסוק זה שדיבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל. עוד חשו את הטעמת הפסוק, וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, שלא נתכוון להודיע שעשה משה כאשר ציוה ה', שאם כן היה אומר וידבר משה כן אל בני ישראל. אבל ניכר שהפסוק רוצה לספר לנו משהו בזה שדיבר את מועדי ה' אל בני ישראל, יש כאן סיפור שלם המסופר בפסוק זה.

¹ כסדר רוב המצוות שנאמרו כללותיהם בסיני ופרטיהם באהל מועד, כדברי ספרא תחילת פרשת בהר ופירוש רמב"ן שם.

² ובמקומות שמצינו סיפור מיוחד שדיבר משה את המצוה אל בני ישראל, כמו בפרשיות המשכן, אין זה אלא לפי ששם הרי זה חלק מהמשך הסיפור לומר שבני ישראל הביאו ועשו וכו'. או בפרשיות המילואים או בפרשת קרבן פסח. אבל במצוה סתם שאינה חלק מן הסיפור הכללי של התורה לא מצינו פסוק כזה לעולם.

אמרו חכמים³ מלמד שהיה משה אומר להם לישראל הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג. והיינו⁴ ששמע משה מצוות אלה בסיני, וחזר ושנאם לישראל בשעת מעשה. כלומר הסיפור הוא שאין פירוט הלכות אלה נמצא בסדר ויקרא בתור הרחבת הלכות המועדים לבד. אבל הם נמצאים בו כחלק מסיפור. פרשת המועדות שבתורת כהנים הוא דרשת החג הראשונה שנמסרה על ידי משה רבינו עצמו, כל חלק שבו נמסר על ידו במועדו. ככתוב וידבר משה את מועדי ה', בשעת מועדי ה' דברים. הישנות פרשת המועדות כאן איננה תורה בלבד הוא גם קיום מצוה וסיפור קיום מצוות המועדים על ידי משה רבינו. אשר לימד פרשיות אלה במועדם⁵.

וודאי לא סיפור לזמנו הוא זה אלא לימוד לדורות, מכאן אמרו משה תקן להם לישראל להיות שואלים בענין ודורשים בעניינו של יום⁶. אך אע"פ שייחסו את התקנה למשה ודרשוהו מן הפסוק, אפילו הכי אין זה נחשב מצוה דאורייתא⁷ אבל הוא הבנה שהבין משה רבינו שכן צריך לעשות, ולפיכך הפסוק הזה 'וידבר משה' משמעותו הפוכה ממשמעות הפסוקים שאומרים 'ויעש משה כאשר ציוה ה', שפסוק כזה איננו נצרך כאן. אדרבה כאן יש חידוש ותוספת בסיפור שהוסיף משה על מה שאמר ה' ודיבר את מועדי ה' במועדיהם אל בני ישראל.

הוא אומר כאן הוא שורש תורה שבעל פה של משה, דהיינו השגת התורה כפי מהות שומעיה. כך השיג משה שעליו ללמד את תורת המועדים במועדם. ולכך הוכשרו מועדי הויה עצמם. שהם כולם זמני קבלת התורה, שכן ישנה שיעור לימוד תורה המיוחד לזמנם מה שאין בשום זמן אחר. כאשר מסר משה את תורת המועדים שוב בזמנם לימד אותנו שישנה תורה מיוחדת אל מועדים אלה, עד אשר אפילו הלכות מועדים אלה עצמם נשמעים בצורה שונה בזמנם מאשר היו נשמעים שלא בזמנם. והם מורים גם שער כניסה אל שאר חלקי התורה הקשורים כולם זה בזה,

³ ספרא שם

⁴ ספרי בהעלותך פסקא טו וספרי ראה פסקא קכז

⁵ ואין זה לצורך ידיעת הלכות החג לבד, וכדרך שאמרו בכל מקום שמזהירים את האדם קודם למעשה ובשעת מעשה. כי מדובר כאן גם בהלכות שאינם נוהגות בפועל באותו הזמן. והרי בפרשה זו מצוות עומר שאינה נוהגת אלא כאשר יבוא אל הארץ. וכמו כן לצורך ידיעת ההלכות צריכים להקדים את הדרשה לפני החג, וזו הלכה נפרדת ששואלים ודורשים שלשים יום או שבועיים קודם החג ולמדוהו מדברי משה בקרבן פסח. אך מצוה זו הוא חלק מקיום החג עצמו בתלמוד תורתו, כאשר נבאר.

⁶ ספרי שם ומגילה שם

⁷ כדעת רוב הפוסקים שאין קריאת התורה בכל השנה מן התורה אלא פרשת זכור, וכ"כ רמב"ן בפירושו בהשגות לשורש הראשון שזהו תקנה דרבנן של משה רבינו עצמו. ועל ב"ח סימן תרפה ומה שכתבנו במאמר קריאת התנ"ך לחנוכה בהערה. כאן מדברים אנחנו אודות לימוד הלכות המועדים בזמנם שאינו שווה לדין קריאת התורה בזמני המבואר בב"ק.

שהמועדות זמני תורה הם. סימן לדבר מנהגינו בקריאת המועדות לקרוא תמיד את כל הפרשה ולא להצטמצם לפרשת המועדות או פרשת אותו מועד בלבד.⁸

מדרש המועדים בחז"ל

וכאשר סידרו תנאים את המשנה תפס סדר מועד שישיית מכלל סדרי משנה שהם כלל הלכות התורה כפי שהתפרשו ונהגו על ידיהם, שהוא הרבה יותר מחלק מצוות המועדים בכלל מצוות התורה שבכתב.⁹

וקבעו עוד להיות החכם דורש בפני הציבור בהלכות¹⁰ ואגדות¹¹ השייכות ליום. מדרשות אלה הם בוודאי מקורי דרשות רבות על ענייני המועדים והסיפורים שאנו זוכרים בהם המובאים בתלמוד ובמדרשים¹². רב כהנא חיבר את הפסיקתא שהוא מדרש המיוחד לדרשות המועדים והשבתות המיוחדות¹³. ואחריו חובר פסיקתא רבתי ההולך בדרכו.

חכמי הדורות שלאחריהם הרחיבו יותר וקבעו דרשות רבות מסביב לימי המועדים. וכאשר קוראים אנחנו את דבריהם אפשר לשמוע בהם את טעם המעמד של דרשה ולימוד בשבתות קודש ומועדים טובים, אשר סביבם נקבעה הלימוד שלהם. מובן מאליו הוא שהכרת טעם השעה שבהם נאמרו מראה לנו גם את חיות דברי התורה

⁸ וכך אמרו בספרא אמור שם "כל הפרשיות נאמרו בענין אחד. ר' יוסי הגלילי אומר 'מועדי ה', לא נאמרה שבת בראשית עמה. בן עזאי אומר מועדי ה' נאמרו, לא נאמרה פרשת נדרים עמהם". הרי דעת תנא קמא שבאותה פרק שלימד משה את המועדים בזמנם אמר עמהם גם את שאר הפרשה, ובאו ר' יוסי הגלילי ובן עזאי וחלקו עליו לדייק שלא אמר אלא את פרשיות מועדי ה'. ונוהגים אנחנו כדעת תנא קמא לכלול את פרשת השבת ואף את הפרשה הקודמת לה עם לימוד תורת כל חג בזמנו.

⁹ וכבר העירה המשנה עצמה בסוף סדר מועד על כך באמרה (חגיגה א, ח) הלכות שבת חגיגות ומעילות כהררים התלויים בשערה.

¹⁰ ואמנם ההלכות חייבו לדרוש עוד בטרם החג למען ידעו את המעשה אשר יעשו, ונחלקו תנאים אם צריך שלשים יום או שתי שבתות, פסחים ו, א ובשור"ע הלכות פסח סימן תכ"ט.

¹¹ שזהו משמעות הלשון 'שואלים ודורשים בענייניו של יום' שואלים היינו שהיו עונים לשאלות בהלכה שהיו נשאלים לפנייהם. ודורשים היינו שהיו קוראים את הפרשיות בתורה העוסקים בענין היום ומחדשים על כך מדרשים. ולפי שהיה עיקר זמן הדרשה ברבים במועדות לכן פרק השני במסכת חגיגה עוסקת בדברים שאין דורשים אותם ברבים.

¹² כך הגדה של פסח הוא המדרשים שדרשו על פרשת ארמי אובד אבי אבל דרשו אותם בחג הפסח ולא בפרשת כי תבוא. ובמסכת סוטה מצינו עוד באריכות מדרשי פרשיות יציאת מצרים שדרשו בוודאי בפסח. ובמסכת מגילה הובאו באריכות מדרשי מגילת אסתר (וראה מה שכתבנו שם) ובמסכת שבת מדרשי מתן תורה שהם דרשותיהם לחג השבועות.

¹³ כפי הניכר מתוכנו. והוא מן המדרשים הקדומים המובאים בקדמונים. ראה בהקדמות רד"ל לפסיקתא רבתי והקדמת ר' שלמה בובר לפסיקתא דרב כהנא.

עצמם, שאין דברי רבותינו בשבתות ומועדות לפירוש מופשט של התורה אלא להכנסת חיות התורה בפינו, מעין וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל.

כה דיבר רבינו הרמב"ן בפתח פירושו לתורה "אתנהג כמנהג הראשונים להניח דעת התלמידים יגיעי הגלות והצרות הקוראים בסדר בשבתות ובמועדים ולמשוך לבם בפשטים ובקצת דברים נעימים לשומעים וליודעים חן". הרי לנו עדות רמב"ן על עצמו ועדותו שכך הוא מנהג הראשונים להרחיב דעת התלמידים בשבתות ומועדים בדברי תורה בפשטים רמיזים ודרושים וסודות¹⁴.

קדושת המועדים בדרכי הפנימיות

הרחיבו יותר בכך בעלי הסוד אשר קבעו עיון גדול על סדרי התפלות והברכות שבכל יום וביותר בשבתות ומועדים, כידוע לכל רואה בספר הזוהר ובמפרשי ובשער הכוונות לרבינו האריז"ל¹⁵. וכך הרחיבו הבאים אחרי האריז"ל שדרשו בדרך

¹⁴ וידועים דרשות הרמב"ן אשר דרש בבתי כנסיות כמו הדרשה לראש השנה ועוד דרשות המלוקטות בכתבי רמב"ן, אשר אפשר לראות שם כיצד דיבר את יסודות דבריו בהלכה אגדה מדרש וסוד לפי סדר הדרשה.

וראה דבריו הנמלצים של בעל ספר מלמד התלמידים לר' יעקב אנטולי בהקדמתו "וזהו לפי שהם משתדלים לדרוש ולחקור התורה כפי אמונתם ודורשים ברבים תמיד עד שהחזיקו השקר באמת זמן רב ואנחנו כמעט נטיו רגלינו מן האמת המסור לנו מפי השם. וזה מפני עצלותנו בקראנו התורה קריאה חלושה כקריאת הנערים, בלא חקירה ודרישה עד שהרבנים מעמנו סומכים בקראם שנים מקרא ואחד תרגום הפרשה כמו שצונו רבותינו ולא על הקריאה בלבד היתה כוננתם בזה, אבל ההערה, כדרך שבאו הערות הרבה בתורה והיא כדי להתבונן בתורה בכל שבת ושבת וכל יום טוב לפי שהם ימים פנויים לכל, לדרוש לחקור וללמוד וללמד ואל זה היתה הכונה בקדוש הימים ההם. ולא כן אנחנו עושים אבל כשנקרא הפרשה אנחנו מבליעין קצת תיבות כאלו אנחנו אוכלין דברים מרים וכדי בזיון בזה בהעבירנו כונה שבאה בתקון ברכה אחת מברכות התורה שתקנוה דרך תפלה להעיר על זה, והוא הערב נא יי אלהינו את דברי תורתך בפנינו וידוע כי המאכל הערב יטעמנו האוכל אותו בחכו ולא יבלע ממנו מאומה בלא טעימה והוא שסדרו בברכה ההיא ונהיה אנחנו וצאצאינו כלם יודעי שמך וידיעת שמך הוא מדברים הנמנעים בדרך קריאתנו אם כן ברכתנו ברכה לבטלה ותפלתנו תפלת שוא וגם קדוש הימים ההם לא נכון אליו רק למלא כרסינו המחלל נפשנו".

¹⁵ ואמנם ספר הזוהר סודר על סדר התורה ואין לו חלק מועדים מכל מקום ניכר למעיין אשר מדרשי המועדים אשר בו נדרשו ונלמדו לבני החברייא באותו הזמן, כאשר מפורש בהקדמת הזוהר אודות לימודם בליל הכלה בחג השבועות. אלא שסידר המסדר או המדפיס את רוב דרושי המועדים בפרשית התורה העוסקים בהם והם חטיבות גדולת בפרשת תצוה ובפרשת אמור ובפרשת פנחס. וכבר נסדר זוהר על סדר מועדים בהוצאת הרב אשלג ובהוצאת מתוק מדבש ונוסיף עוד לסדר בס"ד.

וראה באור נערב לרמ"ק חלק ג' סוף פרק א' זמנים המסוגלים להשגת הסוד והם מחצות לילה ואילך ובימי השבתות ומועדים ובפרט בעצרת ובתוך הסוכה בחג הסוכות. וכתב ששעות אלה מנוסות אצל.

העבודה, עד אשר ניתן להגיד כי מיסודות דרכי החסידות של הבעש"ט ותלמידיו הוא להאיר מאד באור התורה של המועדים¹⁶. ואין דבר זה מקרה ריק אבל לפי שביקשו להאיר את אור התורה בליבותם ולא לדעת אותו במובן תיאורטי בלבד הרי לכך נועדו ימות המועדים ובהם נפתחים שערי נועם ורצון לדרוש בעמקי דברי תורה, ומכח תנועה זו לקחו את כל התעוררות ליבם לעבודת ה'¹⁷. עד אשר אפשר לומר על חלקם שכל תנועת חיותם בכל ימות השנה היה למצוא בו סוג של מועד, אם הכנה למועד או ישוב שפע קדושת מועד בתוכו. ואמר אחד מגדולי החסידות "כל הכתוב בכתבי תלונות המתנגדים אלינו שקר הוא חוץ מדבר אחד, מה שכתבו שאנחנו עושים כל ימינו כחגים". כי אמנם ביקשו לחיות את ימיהם בהשגת תורה של התעלות וכפי יחס ימי החגים לשאר ימות השנה.

הבאת החכמה בחלקי הזמן

שורש העניין¹⁸ שהתורה אמנם היא חיי עולם והיא גבוהה מכל העולמות וכך צריכים להשיג אותה. אך בני אדם נולדים וגדלים תחת הזמן. המניעה השורשית ביותר להשגת התורה היא מה שכל פעם שרוצים אנחנו להיכנס אליה צריכים לנתק עצמינו מכל המהות של העולם הזה שהוא תחת הזמן ולעשות מקום בנפשנו למה שאין לו קיום בזמן. וכל שאר המניעות שבעולם אינם אלא תולדות רחוקות ממניעה זו. לפיכך כשם שרוממות התורה כך רוממות הדרך אליה כי מבלעדי דרך אין תורה. והדרך הוא קביעת הזמן לתורה, בסוד קבעת עתים לתורה.

וכשם שבני אדם קובעים עיתים לתורה וזו הדרך היחידה שמאפשר לנו להגיע אל התורה. כי קובעים עת זו מיוחדת ללמוד וכבר אין צריכים לדון עליה בכל יום אם מסוגלים לגעת מעבר לזמן או לא כי כבר נכבש חלק הזמן הזה להיות עת הלימוד.

¹⁶ ואמנם בספרי חסידות הראשונים לא מצינו כ"כ דרשות על סדר המועדים, ולדוגמא בספר קדושת לוי (חוץ מהקדושות של חנוכה ופורים) או נועם אלימלך או מאור עינים אין חלק מועדים. ושמעתי הטעם לפי שאותם הספרים נכתבו בעיקר מתוך התורות שנאמרו לתלמידיהם הגדולים שהיו נוסעים אליהם לנסיעות ארוכות. ומטבע הדברים לא היה באפשר ליסוע בימי המועדים שכן התלמידים היו גם הם רבנים או בעלי בתים והיו נוסעים לרוב בימות השנה הרגילים. ובדורות הראשונים לא היה כלל המנהג ליסוע לרבי בימי המועדים, כידוע למתבונן בקורות הדורות הראשונים.

מכל מקום מצינו דברי תורה רבים על סדר המועדים מהבעש"ט והמגיד, במיוחד על הימים הנוראים. ובמשך הזמן התחילו לעשות נסיעות גדולות ברוב המועדים ונאמרו הרבה דברי תורה חשובים באותם הזמנים.

¹⁷ וראה בספר פחד יצחק פסח סוף מאמר נ"א "וכאן הוא השורש הנפשי לאותה האצילות המיוחדת המורכשת אצל אותם חכמי העבודה שקבעו את עבודת השם שלהם מסביב לקדושת הזמנים והמועדים ודי למבין".

¹⁸ ראה בזוהר אמור דף צג עמוד ב מאמר אלה מועדי ה' – לך אמר ליבי. ובשער הכוונות דרוש השינויים שבין שבת ליום טוב.

כך הקב"ה קובע איתנו עיתים לתורה, בסוד מועדי הויה, הם מועדים שלו שקבע אל התורה. נכון הוא שאין המועדים הללו גוף התורה כי החכמה למעלה מהם וקדושה מהם, אך הזמנים האלה הם מקראי קודש קוראים הם את הקודש. ולולא קריאה אי אפשר להיכנס אל הקודש ככתוב ולא יכל משה לבוא עד ויקרא אל משה¹⁹.

נמצינו למדים כי קדושת המועדים תלויה בהיותם זמנים מועדים לקודש, היינו לחכמה, היינו לתורה. וכל מועד הוא דרך פרטית כמו קביעת עת פרטית לתורה.

זמן לתורה ותורת הזמן

עניינם הראשון של המועדים הוא בהיותם זמן לתורה, לא תורה יבשה תאורטית אבל תורה שהוא באופן של עליה לרגל ונועדתי לך שמה. ואין זה מיוחד לחלק מסוים של תורה שהוא הלכות המועד אלא לכל חלקיה, בהיותה זמן המיועד לתורה. מתוך אספקלריה זו עלינו לפתוח בכבוד אכסניא²⁰ ולתת דין קדימה לתורה השייכת לאותו הזמן, שהרי בזכותה הגענו לפתוח שערי התורה.

ודע כי התורה כולה ענין אחד אך כשם שכללותה צריכה מבוא ושער להיכנס בו כן בתוך הלימוד עצמה צריכים דלת ושער להיכנס דרכה. שכן אי אפשר להשיג את

¹⁹ ויש בזה מבט למחלוקת ראשונים. כי בדברי הרמב"ם ודעימיה לא מצינו פנים לקדושה והארה מיוחדת בימי המועדים, כי כל דרכו הוא להפשיט את התורה עד לנקודת חכמה שלה. ולא לתלותה בשום שם ומבט. ולכן גם טעמי מצוות המועדים שלו פשוטים ואינם תלויים בתוספת השגחה או הארה באותם הזמנים, כמבואר במו"נ ח"ג פל"ה הקבוצה השמינית ופמ"ג.

אולם רבי חסדאי קרשקש שכתב את ספרו אור ה' לחלוק על גישת הרמב"ם כלל בו פרק אודות קדושת המועדים, וז"ל בספר אור ה' מאמר ג ח"ב כלל ג "כבר התבאר במה שקדם, כי למה שההטבה האלהית תגזור לשומו שלמים בתכלית מה שאפשר, והתחכמה בכל אופני ההתחכמות להביאנו אל התכלית הזה, וליחדנו בהשגחתו, אנחנו המחזיקין בתורתו, ביחד עבודות ידועות בפרקי השנה, להיותנו מונהגים בהנהגתו ולא בהנהגת זולתו. והיו אלו הזמנים אשר להם מבוא במשפטי בני האדם, כפי מה שגזרה חכמתו, בהתייחד הזמן או הזמנים לעבודות, כבר יתעורר האדם התעוררות גדול, ליחד מחשבותיו לעבודה. ולפי שהפעלות וההתמדה בהם יקנו תכונות וקנינים חזקים בנפש, כבר יוסיף שלמות בהתאחדו בעבודה ההיא, ויתכן שיתמיד בה. ולתקופת השנה, בהגיע תור העבודה, כבר יתעורר יותר הרבה מאד ממה שנתעורר בעת ההיא, ויוסיף אומץ בזה תמיד, כאמרם ז"ל (אבות ד, ב), "ששכר מצוה מצוה".

ועי' דברינו בזה בביאור שיטות הראשונים בדין ראש השנה ובארבעה פרקים העולם נידון במאמרי ראש השנה.

ועוד ביארנו מחלוקת הרמב"ם ור' חסדאי במהות המועדים על פי דרשתו לפסח דלפי הרמב"ם עיקרם הנחלת דעות נכונות ולר' חסדאי עיקרם השמחה והודיה על חלקנו באמונה הנכונה. וזה תלוי במחלוקתם בהבנת מצוות האמונה ומהות הבחירה שבה.

²⁰ ברכות דף סג עמוד ב.

התורה כמות שהיא בלתי מפורטת לחלקים ועניינים. ואחד השערים הללו הוא עסק התורה בזמנה, בהלכות חג בחג. כי אז מפגש הזמן והתוכן של דברי תורה עוזר לנפש להתחיל את מסעה בתוך התורה. ומתוך שהוא נכנס לשער זה הרי הוא יכול לטייל בתורה כאוות נפשו. וכאשר יתבונן יראה כי הכל קשור לדרך כניסתו גם מצד התוכן של דברי תורה עצמה. ולכן ייתכן שנפתח שער דרוש אחד בקדושת עצרת ומשם נגיע להבין קדושת פסח ומשם לקדושת מועד בכללה ומשם לכל התורה בכללה ובפרטה והכל יהיה תלוי על הפתח כחודו של מחט שנפתחה במפגש הזמן²¹.

עצרת זמן התורה

“וידבר משה את מועדי הויה אל בני ישראל” מהדהד את “משה ידבר והאלהים יעננו בקול”. כשם שמעמד מתן תורה יש בו דיבור הויה ומשה מעביר דיבור זה אל בני ישראל. כך ישנו באופן פרטי מיוחד מסירת דיבור מהויה אל בני ישראל בפרשת המועדים, ובזמנם של המועדים כל אחד ואחד בזמנו.

אם כך הדבר בכל מועד, שכל המועדים זמני תורה הם, שהרי הם מועדים להתוועד עם ה' במקומו, שהוא מקום מסירת התורה בנבואה במקום המשכן ועל ידי משה רבינו. על אחת כמה וכמה שכן הוא במועד שהתייחד למסירת הדיבור עצמו. הוא מועד מתן תורה זמן מתן תורתנו. קדושת יום הזה הוא שבו בולט קדושת התורה שהוא משורשי כל המועדים כולם²².

לפיכך נייחד את הדיבור להבין שורש המועדים מדברי תורה, וממנו להבין שורש איכות חג השבועות. ויהי רצון שעל ידי דברי תורה אלה ייפתח לנו שער להיכנס אל כל העומק והגובה והרוחב של דברי תורה בכללם, ויתקיים לנו על ידי דברי תורה אלה פתחו לי פתח כחודו של מחט ואפתח לכם פתח כפתחו של אולם. כאשר מתוך פתיחה זו נשער לדעת כל התורה כולה בשמחה והארה.

²¹ וראה בספר פניני הלכה מועדים פתיחה פרק ה' סידר יפה כי שלשה עניינים בלימוד התורה במועדים. האחד לפי שהם זמן פנוי מעבודה וממילא חל החיוב למלא אותו בתורה. השני לפי שלכך נועדו המועדים להאיר את שאר הזמן בקדושת התורה כל מועד כפי עניינו. השלישי שכן תלמוד תורה הוא חלק מקיום שמחת המועד, וראה שם המקורות שציינ לכל פרט. וכל הפרטים אחוזים הם כמובן.

²² ולהלן נבאר עוד בהרחבה עילוי מועד זה שהוא מועד התורה עצמה שהוא גם מועד כל המועדים. ויחסו אל סדר המועדים בחריש וקציר.

שבוע ראשון – גוף המועדים, טעמי המועדים, ומצוות המועדים

א] התחלפות מצוות המועדים לפי מקומם

חמשה פעמים נזכרים בתורה שלש רגלים, ובכל פעם הם נזכרים באופן אחר, בהוספת פרט אחד, או בהחסרת פרט אחר, או בדגש אחר, או בנתינת טעם אחר לפרט אחר, יש לנו לעמוד על כל הופעה מהם במקומו בפני עצמו, כיצד הוא מספר את הסיפור שלו, כיצד הוא עומד אצל האכסניא שלו, וכיצד הוא מוסיף ומחסר פרטים השייכים לפי אותו המקום שהוא עומד שם. ושוב יש לנו להסתכל על התמונה השלימה, לראות את הפרצוף השלם שיוצא לנו מסיכום כל הפרטים הללו, ושוב יש לנו להבין דבר מתוך דבר, ממה שאנחנו רואים כיצד החג מופיע הדור בלבדו בכל הופעה לפי הראוי לו, נדע כיצד להדר אותה כשהוא מופיע בתורתנו ובמציאות שלנו, לפי גבולות העולם שנה נפש שלנו. ומכך נבין גם כיצד הוא מופיע לחכמים שבכל דור ודור, כל פעם לפי הראוי לו.

ב] קשר המצוה לטעמה בדרכים שונות ומילות שונות

הפרט שבו נרצה להתבונן כאן מכל צדדיו הוא טעמי מצוות המועדים, שהוא גם עניינם בעבודה הפנימית והרעיונית שלהם. והרי זה משתייך לסוגיית טעמי המצוות בכללם, שיש בהם כללים ופרטים ומעמקים וגבהים. ונעסוק כאן בטעמים המפורשים בתורה ובדברי חכמים, אך יש להקדים באשר לטעמי המצוות בכללם הקדמה חשובה, הנוגעת גם, ובמיוחד, לטעמים המפורשים בתורה.

כל המתבונן בפסוקי התורה רואה שהרבה פעמים הם נותנים טעם לדבריהם, פעמים במילת 'כי' המשייכת את הטעם כסיבת המעשה. דרך משל פסוק האומר ושמרתם את השבת כי אות הוא. או פסוק האומר ועשית פסח כי בחודש האביב יצאת ממצרים. או פסוק האומר תאכלו מצות כי בחפזון. פעמים הוא מקשר את המעשה ואת הטעם במילת 'למען', כמו 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבת', 'למען ינוח שורך וחמורך', 'למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם אשר הם זובחים וגו'. פעמים הוא מוסיף לקשר את הטעם בסיפור המסתיים במילות 'על כן'. כמו 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה', 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים וגו' על כן ברח ה' את יום השבת', 'כי נפש הבשר בדם הוא וגו' על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם' ופעמים הוא מוסיף טעם מבלי מילת קישור אלא כהודעה בעלמא, כמו 'וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה'. וביותר במצוות לא תעשה 'חסד הוא', 'ערוה היא', 'זמה הוא', 'תועבה הוא'.

השימוש במילות קישור שונים מראה לנו שאין אופי קשר המצווה אל הטעם שלה שווה לעולם. וכי המבט הפשוטני שמבין את הטעמים כסיבות למצווה, והמצוות כנפעלים יוצאים מתוך הסיבה ביחסי סיבה ומסובב פשוטים, איננו מספיק. אבל

יש דרכים שונות ביחס שבין המעשה והטעם²³. כמספר המצוות וכמספר בני ישראל כך מספר דרכי יחס הטעמים אל המעשים.

ג] עצם המעשה שלפני הטעם והטעם המוסיף בעצם המעשה

תחילת מה שצריך לדעת בזה, הוא שלעולם אין הטעמים הניתנים סיבה מספקת אל קיום המעשה. כלומר לעולם אין המעשה נובע מתוך הטעם ביחסי סיבה ומסובב הכרחיים (דדוקציה), וגם אילו נדע את כל הטעמים במלואם לא נוכל להוציא מהם את המעשים. דרך משל אם נאמר טעם הפסח הוא זכר יציאת מצרים. עדיין אין בזה הכרח שנחגוג חג לזכר יציאת מצרים. אולי דווקא נעשה צום. או נקרא ספר או נעשה פעולה אחרת. או אפילו אם נאמר המצה הוא זכר לכך שיצאנו בחיפזון ולא הספיק בצקם להחמיץ. עדיין אין הטעם הזה מכריח שנאכל מצות שבעה ימים זכר לזה. אולי נספר את הסיפור או נדליק נרות או נעשה משהו אחר. ולפיכך אם נבין את הטעמים הללו כפשוטם שהם הדבר המכריח את המעשה הגיונית נמצאנו חסרים חלק גדול מקומת המעשה עצמו.

ובכך תבין גם מה שייתכנו טעמים רבים למעשה אחד. כי אילו היה הדבר כפי התפיסה הנאיבית שהטעם מכריח את נביעת הדבר הימנו, נמצא טעם אחד בלבד יכול להיות אמיתי לכל מעשה, ואילו שאר הטעמים אינם אלא שקרים. אבל כאשר נבין שהמעשה עצמו יש לו קומה שלימה בפני עצמו, והוא כולל המון פרטים לאין תכלית, הרי ככל שנחקור בתוכו נוכל למצוא עוד טעמים. וכך הכתובים עצמם מתחלפים בטעמיהם לפרטי וכללי המצוות, לפי הנושא והמקום, כי הטעם אינו אלא ביטוי בשפתיים לעניין חלקי אחד שיש בו מטעם המצווה, אבל אינו סיבתו באופן מוחלט.

ולפי שאין הטעם אלא שימת לב השכל אל אותו הפרט שבקומת המעשה השייך לאותו הטעם, לפיכך כל שמגלים טעמי תורה מוצאים גם במעשי התורה טעם מחודש, ואין זו הדבקה מאוחרת מאולצת כפי שיש חושבים. אבל המעשה עצמו מתפרט ומאורגן מחדש כאשר שמים לב לטעם מזווית אחת, והוא עצמו יופעל באופן אחר כאשר נשים לב לטעם אחר מצד אחר.

ד] שבעה שמות עצם המועדים

ומהו עצמותם של ימי המועדים כולם, קומת עצמות המעשה שלהם הקודם לטעם שלהם. הוא עצמו מכונה בתורה בכמה שמות. ושבעה שמות מצינו להם. חגים. מועדים או מועדי השם. מקראי קודש. רגלים. שבת. שבתון. עצרת. ושמות אלו

²³ וראה עוד במאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה במאמרי סוכות ביחסי סיבה ומסובב בתורה

מתחלפים לפי מקומותיהם. אבל כללות כולם הם ענין השביתה, והחגיגה, וההתקבצות, והקרבות, וההתעלות, של החג עצמו. כאילו תאמר לפני שיש ענין של זכר ליציאת מצרים או זכר לענני הכבוד או זכר למתן תורה, שהחג משמש לו כלי, יש את ענין החגיגה עצמו. שיש בו עצמו כמה פנים. וגם טרם יצאנו ממצרים חגגנו חגים וזמנים. וגם האומות כולם חוגגים חגים בזמנים ידועים ואינם צריכים לטעמים כאלה. ויש בעצם החגיגה הזו חיצוניות ופנימיות. שהחיצוניות שבו הוא החגיגה לגוף, ולקביוץ המדיני. והפנימית שבו הוא החגיגה לנפש, הרוכבת על חגיגת הגוף והציבור.

כך יכולים אנחנו להבחין שהתורה אינה מחדשת את עצם ענין המועדים בעצמם, אבל מראה להם פנים ומקום. כי ענין המועדים בכללם הוא ענין עצמי, הוא אחד מקטגוריות היסודיים של הפעולה האנושית והחברה. והוא גם אחד הקטגוריות היסודיות של הנפש האנושית המבקשת לראות את פני האדון. אך התורה נותנת לזה שיעור וציור וסדר וזמן לפי העניין. ולפיכך טרם שאנחנו לומדים את פרטי הטעמים וקשרי עניינם צריכים אנחנו לזכור את עצם החגיגה. שהוא תועלת לגוף ולנפש, ליחיד ולחברה, לעולם ולא להוה.

ה) חג הקציר שקדמה לתורה

הלא תראה בפעם הראשונה שנזכרו שלש הרגלים בתורה, כתיב (שמות כג טו, טז) את חג המצות תשמור. וחג הקציר. וחג האסיף. וכבר עורר שם רמב"ן מהו הה"א הידועה הזאת. וכי איפה הזכירה התורה לפניך את חג הקציר שתוכל לצוות שאת 'חג הקציר' יש לעשות בעת ביכורי מעשיך, ושיש לראות בה את פני האדון. ובשלמא חג המצות אפשר ליישב שכבר נזכרה בפרשת בא. אם כי לא נקרא שמה אז חג המצות, אפשר להבין שהוא החג שבו אוכלים מצות. אבל חג הקציר וחג האסיף איפה נזכרו להיות נזכרים במה שידוע.

אבל חג הקציר וחג האסיף, ואולי גם חג המצות, היו אופני מועד וחג שהיו ידועים להם מכבר. שכך היה המנהג לחגוג חג בעת האביב ובעת הקציר ובעת האביב. ולפיכך כאשר התורה אומרת תחוג לי חג הקציר, במילה הזאת חג הקציר כלול כבר עצמות של אופי חגיגה, שהוא אופי של חגיגה של חג הקציר. והתורה אינה מחדשת אלא שבאותו החג יעלו לראות את פני האדון. (ויש מי שפירשו על דרך המורה שהיו מועדים הללו נחגגים מקודם לעבודה זרה, ולפיכך קדם שם (בפסוק יג) ושם אלהים אחרים לא תזכירו, שלא יזכירו שם אלהים אחרים באותו המועדים אלא יעלו את פני האדון. ואין אנחנו כעת בדרך הזאת).

נמצא כשם שיש מציאות של מעשה החגיגה באופן כללי שקודם לטעמים. כך יש בפרטיות מציאות של מעשה חג הקציר, וחג האסיף, וחג המצות, שקודם לטעמים.

ויש לנו לדרוש אחרי צורת פעולתם ותחושת טעמם, ועל ידי הטעמים השונים שמצטיירים בקיום החג להאיר את פניהם בפני האדון.

ו] עצרת הוא החג עצמו

שלשה חגים נקראים בשם עצרת בלבד. בתורה נקראו כך שמיני של סוכות. ושביעי של פסח. ובלשון חכמים חג השבועות. ובפירוש מילת עצרת מצינו כמה מובנים. מלשון עצירה ממלאכה. מלשון התקבצות לשמוח. ומלשון עצירת ישראל אצל הויה. ומלשון יחוד אישי. נקל לראות שאלה כוללים את עיקרי מהות פעולת החג עצמו. שיש בו שביטה ממלאכה, כל אחד בפני עצמו. ויש בו התקבצות החברה לשמוח ביחד. ויש בו הפעולה המיוחדת של ראיית פני האדון. והפירוש הסודי שכוללם בסודו. הרי כל מילות עצרת הם הדרכים להגיד את מהותו של החג, טרם הוא מתפרט לטעמים כמו פסח ליציאת מצרים, וסוכת לסוכת מדבר.

ולפיכך הם נאמרים בתורה על הימים האחרונים של החג, שבהם אין מצוות מיוחדות, שאין בהם מצוות אכילת קרבן פסח ומצה, ואין בהם ריבוי קרבנות שעליהם נוסדה ענין חג הסוכות (ולפיכך נקראה חג הסוכות בלשון חכמים בשם חג סתם, כי המילה חג הוא על שם הקרבת הקרבנות). אבל נשאר בהם ענין חגיגת החג עצמו, כל אחד כפי תפיסתו בו. והוא תמיד בזמן סוף החג שכבר גמרנו את כל החשבונות של המצוות הפרטיות והטעמים, ועדיין אנחנו נעצרים לפני השם, עדיין שמחים עם הציבור, עדיין לא חוזרים אל מלאכתנו.

נמצא אפשר לומר בכל חג ישנו עצרת, אך הוא מוסתר ומתגלה בסופו. בחג השבועות אין אלא יום אחד, ולפיכך כל החג הוא סופו, לפיכך כולו עצרת. ואם בזמן המקדש היה בו ענין ביכורים ושתי הלחם שכיסו על העצרת שבו, הרי בזמן חכמים לא היה בו גם את זה, נגלה העצרת עצמו במלוא הדרו. וחגו חכמים את החג הזה בתור חגיגת חג עצמו, בתור התקבצות שמחה עצמו, בתור עצרת עצמו.

שבוע שני - קביעת זמני המועדים, שבת וספירה

א] קביעת הזמנים בתקופות השנה ובחודשים וימים

בגוף המועדים ישנם פרטים רבים, כיצד הם לגופם וכיצד הם מופיעים לנו, כולם מושרשים במקראות. הפרט הראשון והמופשט יותר, הוא קביעת זמן המועדים. כך פירש רמב"ן הנ"ל את הכתוב וחג הקציר ביכורי קציר חיטים, כלומר תעשה חג הקציר בימי ביכורי קציר חיטים, וכך נראה שכל עיקר פרשת המועדים שבפרשת אמור נועד לקבוע את זמני המועדים כל אחד מהם בזמנו, ככתוב (ויקרא פרק כג פסוק ד) אשר תקראו אותם במועד. ובאותו הפרשה נזכר זמנו המדויק של כל מועד ומועד.

ומתוך הדברים אנחנו לומדים שישנם לפחות שתי צורות של זמנים שעל ידם נקבעו המועדים. הראשון הוא המוזכר בפרשיות משפטים, כי תשא, וראה. והוא תקופות השנה. קבע את חג המצות למועד חודש האביב, והזהיר על כך שלש פעמים שיהיה הפסח באותו זמן ולא בזמן אחר, 'שמור את חודש האביב ועשית פסח' (ראה), 'את חג המצות תשמור למועד חודש האביב' (משפטים וכי תשא), וכפי הנראה הפסוק בפרשת ראה מפרש את השמירה שנזכר בספר שמות, לומר שהאזהרה המרובה לשמור בפסח הוא על שמירת חודש האביב.

הדרך השנית הוא הדרך שבה הולכת רוב פרשת אמור, והוא ציוני חודשי הלבנה והימים שבהם, שביום י"ד בחודש הראשון יעשו קרבן פסח, וביום ט"ו חג המצות שבעת ימים, וביום הראשון לחודש השביעי זכרון תרועה, ובעשירי שבו יום הכפורים, ובט"ו שבו חג הסוכות. ובדרך הזאת הולכת גם כל פרשת פנחס, שעיקר עניינו קרבנות המוספים, שהם קרבים באותם ימי המועדים שבפרשת אמור.

ב] שמירת האביב בחודש העיבור מקשרת את הדרכים

שתי הדרכים הללו אינם דרכים שונות לציין בהם את אותו היום בלבד, אבל הם מראים גם תוכן אחר, ונביעת החגים מתוך ענין אחר, ואפשר להבין את החג כנובע מתוך כל אחד מהם, שכל דרך מהם הוא אופן שלם של הבנה ושל יצירת החג מתוכו.

הדרך הראשונה קושרת את החג לשנה של החקלאות, שמסתובבת לפי שנת החמה. השניה קושרת אותו ליום בחודש, המסתובבת לפי שנת הלבנה. אילו לא היינו שומרים את חודש האביב לעבר את החודש היו שני הדרכים האלה מחייבים זמנים שונים לגמרי אל החגים. הפסוק שמור את חודש האביב מחייבת אותנו לא לנתק את שנת הלבנה משנת החמה, ולדאוג שיחולו שתי צורות החגים, זה של שנת הלבנה וזה של שנת החמה, באותה העונה.

אמנם אפשר לחשוב מכך שעיקר המועד נקבע לפי זמנו המדויק יותר, שהוא בחודשי הלבנה, שהרי אין העיבור פועל אלא קירוב החודש אל התקופה, ואילו

היינו חוגגים את האביב עצמו היה גם היום משתנה ולא היה הפסח תמיד בט"ו בניסן. אך היא הנונת. כי תקופת האביב, הקציר, והאסיף, אינם נתחמים בימים באופן מדויק. אבל הם תקופות ארוכות יותר. וכאשר התורה אומרת לעשות פסח בחודש האביב, היה אפשר לעשות את הפסח ביום הראשון של תחילת ניצני האביב, או ביום העשירי שכבר התחזקה האביב, וכדומה. ונמצא כשאנחנו מעברים את השנה אין לנו צריכים לדאוג על כך שהיום המדויק של האביב משתנה משנה לשנה, כי מצד חודש האביב די שתחול הפסח באותו התקופה, וכל עוד שט"ו בניסן הוא באותו התקופה הרי האביב שבו התקיים במלואו.

ג] ספירת העומר היא דרך שלישית לקביעת זמן המועד

מועד אחד יש שלא נתפרש לו זמן במערכת השנייה כלל, ולא קבעה לה התורה יום בחודש כלל אפילו בפרשת אמור. והוא חג השבועות. אפשר לומר שחג השבועות קבע לעצמו בפרשת אמור צורה חדשה של קביעת זמנה, שאינה לא האופן של ימי החודש, ואף לא האופן של תקופות השנה, אלא הוא ספירת שבעה שבועות. ואף בפרשת ראה, שבה חזרה התורה לקבוע את המועדים בתקופות שנה בלבד ולא נתנה להם זמן מדויק, נשאר חג השבועות בסוף ספירת שבעה שבועות.

והלא דבר הוא, אם פרשת אמור עוברת כביכול על כל תקופות המועדים ומוצאת לכל אחד מהם את זמנו המדויק יותר לפי החודש, למה לא רשמה לחג השבועות זמנו המדויק בחודש. וכאשר דייק הכתוב את זמנו תלה אותו בספירת שבועות ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה.

אפשר לומר לפי שחג השבועות תלוי במספר שבועות שאחר הפסח, ומכיוון שאפשר לניסן ואייר להיות חסרים או מלאים, לפיכך אי אפשר לחשב באיזה יום בסיון יחול חג הסוכות, כמו שאמרו בגמרא עצרת פעמים בה' פעמים בו' פעמים בז'. אלא שאין זה עונה כלום, דהא גופא קשיא למה נקבע חג השבועות בתום שבע שבועות, והלא אף לו יש זמן בתקופה שהוא בזמן ביכורי קציר חיטים, ואם נאמר פרשת אמור עוברת על החגים בתקופות ומתרגמת את כל אחד מהם לזמן מדויק בחודשי השנה, היתה יכולה כמו כן לתרגם את הזמן הזה לאיזה יום מיוחד בחודש סיון, ולמה תירגמה אותו לחמישים יום מהקרבת העומר. ולא עוד, אלא שתירוץ זה מניח כאילו ימי החודשים שבפרשת אמור אינם אלא תרגום לתקופות השנה. ובוודאי אין הדבר כן אלא יש מערכת מסוימת של זמני החודשים שבעצמם יש בהם כוח לקבוע את המועדים, והוא נובע מתוך מצות קידוש החודש, ויש בה סדר אחר ודיוק אחד מסדר המועדים, ולמה נחסר לחג השבועות זמן לפי מערכה זו כלל.

ואם תאמר לפי שדיוק הזמנים בחודשים תלוי לפי המאורע שקרה באותו היום, שביום ט"ו בניסן יצאו ממצרים ולפיכך אנו עושים אז פסח, וחג השבועות לא נזכר לו מאורע לפיכך אין לו זמן בחודשים, מה תענה בחג הסוכות שאף בו לא נזכר

מאורע, ואע"פ שנזכר בו סוכות מדבר, אין הכתוב מקשר את הסוכות לאותו יום בחודש כלל. (ואולי לפי ספירת החודשים מתייחסת ליציאת מצרים, וכל השייך לזכר ליציאת מצרים נקבע לפי אותם החודשים, וחג השבועות אינו מתייחס ליציאת מצרים. אך בפרשת ראה במפורש קישורה התורה את חג השבועות למצרים 'זכרת כי עבד היית במצרים')

ד] מערכת השבת שקודמת לכל

בטרם נבין חילוקי התליות במערכות זמן שונות, יש לנו לתאר קצת את מעגלי הזמן הללו בעצמם. כי כל המעגלים השונים הללו של הזמן, אינם ענין לחישובי לוחות בלבד, אך לכל אחד מהם ישנה משמעות מסוימת בנפש, ולפי העבודה והתורה. ובכדי להבין מה אומרת מעגל החודשים, ומה אומרת מעגל התקופות, יש לנו לחזור אל המעגל הקודם לכולם. הוא מעגל הימים ימי בראשית ושבת בראשית. אשר ממנה גם נובע מעגל שבתות ספירת העומר. וכך מתחילה תורה בפרשת אמור את סדר המועדים בסדר השבת.

סידור הזמנים בכללם אינו ענין של מה בכך. הם הצורה שבה נוסף דעת לחיי האדם ועבודתו. ואילו לא היו לנו מעגלים וסדרים של זמנים הרי היה הכל המשך אחד בלתי מובחן ולא היינו מצליחים לדעת ולהשתלט על שום דבר בסדר מואר. השבת הוא סדר עבודת האדם היומיומית. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת. זהו המעגל הקטן ביותר של הזמן. אך גם המעגל הכי בסיסי. גם אם יש לאדם פרויקט ארוך של עבודה שתיארך כמה חודשים, אין לו מנוס מלעשות אותו בפועל לפי הסדר השבועי הקטן (וביותר פירוט, אף לפי סדר היומי הקטן יותר של יום ולילה שחרית מנחה ערבית). ואילו יעבוד בה בריציפות יתר על שבעה ימים יתעייף ולא יוכל לעשות מעשהו בדעת כלל.

ולפיכך גם בתוך העבודה הגדולה יותר, וגם באמצע תקופות המועדים עצמם, תמיד נמצאת שם השבת. וגם אם חלה שבת ביום טוב אין היום טוב דוחה שבת. כי גם הסדרים היותר גדולים כולם אינם יכולים להתקיים בתוך העולם והאדם אלא אם ייכנסו לתוך סדרי השבועות. וגם אם יש לאדם פרויקט או עבודה ארוכה מאד, חייב הוא לשבות כל יום שביעי ולשמור את יום השבת. וכמה אזהרות מזהירה תורה על כך שתישמר השבת, גם באמצע מלאכת המשכן, וגם באמצע מלאכת הקציר, וגם באמצע מלאכת החריש, וגם באמצע היום טוב. שלא תאמר עכשיו אני עוסק במערכה יותר רחבה ואיני יכול לשמור את השבת, אלא השבת קודמת לכל והכל מתקיים בה.

ה] השבת הוא שביתה

מהות השבת היא שביתה. עיקרה בשמירה שהוא מצות לא תעשה. ובזכירתה אין מצות חיוביות אלא לקדש ולבטא את אותו השמירה. וזה לפי שהשבת היא הדבר

ההכרחי בכל עת ובכל זמן. שאין האדם יכול לעבוד מבלי הפסק הוא חייב זמני שביתה. במילים אחרות השבת היא הפתרון לעייפות השבוע. 'בא שבת בא מנוחה'. הוא הפתרון לעייפות השבוע במונח הגשמי, שהאדם אינו מכונה שיכולה לפעול מבלי הפסק. והוא הפתרון לעייפות השבוע במונח הרוחני, כאשר האדם משתקע בפעולותיו

במובן זה, אור השבת נקרא ביטול. יש בו כמעט ניגוד והריסה כלפי שאר ימות השבוע. והתנועה שלו הוא קודש. התנועה שלו הוא תורה. אין בשבת מצוות שמחה, הוא לא ענין של הישגיות, האדם לא חוגג את השבת על שם שסיים את עבודת השבוע ופעל בה משהו, הוא שובת בשבת גם אם הוא לא פעל בה כלום אלא טרח והתאמץ, והוא זקוק למנוחה מטורח השבוע.

ה) מערכת השנה והמועדים

שונה לגמרי ממערכת השבת הוא מערכת השנה. השנה הוא שנת העבודה, הוא לא התנועה היומיומית של עבודה ועייפות ושביתה וביטול. עבודת השנה העיקרית בזמן התורה היתה עבודת השדה. עבודה זו יש לה המשכיות ארוכה. האדם חורש בשעת חרישה, שעיקרו בתחילת החורף, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, שתחילתו מחודש אביב, ואוסף בשעת אסיפה. סדר עבודה ותיקון זה אינו מתייחס לנפש האדם המתחיל את השבוע ומתעייף עד יום שישי וזקוק למנוחה. הוא סדר תיקון הרבה יותר רחב ויש לו משך זמן יותר ארוך. ופעולה אחת שלימה שבה אינה יכולה להסתיים בשבוע או חודש אלא במשך שנה שלימה.

המושג שנה עצמו נובע מתוך הסדר הזה. כמו שכתוב דרך משל היוצא בשדה שנה שנה. שנה הוא כמו יום אחד של העבודה החקלאית. והתחלפות השנים אינם אלא התחלה מחודשת של מעגל העבודה השנתית.

(בזמננו שאין רוב העבודה בשדה, עדיין אנחנו חיים לפי השנים, והוא כולל לכל סוגי הפרויקטים של עבודה שלוקחים זמן יותר ארוך, שאינם כשכירי יום בעלמא. ואנחנו חושבים את ריווח שנה שנה בפני עצמו לצרכים שונים, וזה הכל סדר של עבודה גדולה ומתמשכת שבה נרשמים השנים).

ו) שמחת המועדים על הישגי השנה

בסדר זה השני הם כל המועדים הנקבעים על סדר השנה של אביב וקציר ואסיף. המועדים אינם ימי שביתה ומנוחה מעייפות העבודה. אבל המועדים הם שמחת הישג העבודה שהתמשכה במשך תקופת השנה שקדמה להם. וגם תפלה על הצלחת המשך התקופה, שהוא טעם קביעת ימי הדין 'ארבעה ראשי שנים' בימי המועדים. לפי שהמועדים משתייכים לסדר העבודה השנתית הארוכה, יש בהם שמחה על הצלחת העבודה, וממילא גם פחד דין ותפלה על המשך הצלחתה.

שְׁבֻעָה שְׁבַעַת - שבוע שני - קביעת זמני המועדים, שבת וספירה

ולפיכך מצוות המועדים הוא שמחה, ולא מנוחה בלבד. ויש בהם מצוות מיוחדות אקטיביות לצורך שמחה זו כמצה בפסח וסוכה וארבע מינים בסוכות. שבימים אלה אנחנו שמחים בפועל על ההישגים שהשגנו. כאשר עברה כל החורף והגיע האביב והנה התבואה שזרענו כבר מתנוצצת לנבוט, הרי אנחנו שמחים מאד ומודים לה' על זה ועושים על זה פסח. ובסיום השנה כאשר כבר אספנו את כל תבואת השנה ביותר תגדל השמחה ולפיכך עיקר חג השמחה של השנה הוא בחג הסוכות שבו נאספה כל התבואה והרווחנו את כל ריווח עבודת השנה.

[ובשפת הפנימיות הרי שני מערכות נקראים פרצוף הימים ופרצוף הזמנים. פרצוף הימים הוא סדר השבתות של כל השנה שיש בהם פירוט כל שבוע ששת ימי החול ושבת. ופרצוף הזמנים הוא סדר הרחב יותר שבו כל השנה כולה הוא פרצוף אחד ויש בה שלש רגלים וסדר שלהם.

גם נודע בחכמה ששבת יש בה עליה יתר על יום טוב שנקרא קודש וחכמה ומנוחה, והיום טוב נקרא בינה ויין ושמחה. ויש בה יותר מציאות דין. ונמצא מצד השביתה גדולה השבת על היום טוב אבל מצד השמחה גדולה היום טוב, והארת היום טוב יותר מורגשת לפי שהיא על הפרצוף הרחב של כל השנה]

(והנה סדר האמצעי של החודשים שהמועד שלהם ראש חודש לא נתבאר כאן עניינו וצ"ע עוד)

ז] שבועות הוא שבת של המועדים

ובעמדנו כאן, מבינים אנחנו כבר את מקומה של חג השבועות וייחודו בתוך המערכת השנית הזאת. כי שמחת אביב מובנת, שתחילת הגדילה של כל טרחת האדם בחורף בוודאי מחדשת שמחה גדולה בלב האדם, וכנראה בחוש. וכן שמחת חג האסיף מובנת באספך את מעשיך מן השדה וודאי יש לשמוח ולהודות על הריווח הדגול של כל תבואות השנה. אך חג הקציר הוא עומד בין שני הקצוות הללו ומה עניין שמחתו, ובמה הוא מובחן מחג האביב. הלא אין הקציר אלא עבודה, וכשם שאין חג הזריעה והחרישה למה יהיה חג הקצירה.

אלא שחג השבועות דומה לסדר השבת שבתוך המועדים. כך אומר הכתוב כאשר תעסוק בקציר, אל תשכח לשבות מידי שבת בשבתו. 'בחריש ובקציר תשבות'. וכאשר תעסוק בקציר ארצך תביא עומר בתחילתה, ותספור שבעה שבתות, שבכל אחד מהם תשבות כשבת. ובשבת השביעית תעשה שבת גדולה והוא חג השבועות.

ולפיכך נקרא חג השבועות עצרת, שעיקרו שביתה כשבת. שעיקר זמן העבודה הממושכת של השנה הוא בעונת הקציר. ובאותו הזמן יש לשבות ולעשות שבועות. ומשמעות שביתה זו יתבאר עוד להלן.

שבוע שלישי - עצרת הוא חג ירושת הארץ

[א] מעגל זמני ההיסטוריה

כשם שסודרה העבודה ביום ושבת וחודש ושנה. כך ישנם סדרי זמנים ארוכים יותר, וגם הם תלויים במועדים והמועדים תלויים בהם. סדרי הזמנים הארוכים יותר הלא המה סדרי ההיסטוריה, והזמנים המקודשים שבהם הלא המה מאורעות הניסים והישועות שאליהם מקושרים החגים. כאשר

רגילים אנחנו לשמוע כאילו יש סתירה בטעמי החגים במקרא, כאילו מערכת אחת היא מערכת עונת שנת התבואה, שבו פסח באביב, שבועות בקציר, וסוכות באסיף. ומערכת שניה היא מערכת הזכר ההיסטורי ליציאת מצרים, שבו פסח זכר למועד היציאה, וסוכות זכר לסוכות המדבר, ואילו חג השבועות במערכת זו חסרה טעם בכתוב, אך בחז"ל הוא נסמך לזמן מתן תורתנו.

כבר חסרון טעם לשבועות במערכת השנייה הזו מעוררת אותנו שמהו בסיפור הכפול הזה אינו מסתדר. שהרי אילו היו אן שני מערכות מקבילות היינו אמורים להבין בפשטות כל אחד מג' הרגלים בכל אחד מהמערכות, ואין הדבר כן. כן הדבר לאידך גיסא. במערכת החקלאית חסרה לנו טעם הפסח. ומה שנקטנו שהוא אביב אינו מן הכתוב, שהרי בכל פעם שהכתוב מזכיר את הפסח בחודש האביב²⁴ הוא מוסיף טעם כי בחודש האביב יצאת מצרים. נמצא אין לנו פסוק בכלל למקומו של הפסח במערכת החקלאית בלבד.

²⁴ דהיינו בפרשיות משפטים, כי תשא, וראה.

בפרשת פנחס אין התורה נוקטת טעמי המועדים כלל. ואילו בפרשת אמור אין מוזכר אלא טעם לשיבת הסוכה בחג הסוכות. ואין ללמוד משם שלפי אותה פרשה הרי המועדים האחרים אינם שייכים להיסטוריה כי אז נצטרך להגיד דבר מופרך שאף הפסח אינו נחשב בה זכר ליציאת מצרים, ולא תהיה לה טעם כלל שהרי האביב אינו נזכר בפרשה כלל.

אבל ענין נתינת טעם בסוכות מדבר בסיום פרשת המועדים שבפרשת אמור נראה, שלפי שכמעט כל רשימות המצוות שבספר ויקרא מסתיימים בהזכרת יציאת מצרים. שכך היא דרך ספר ויקרא לעגן כל מצוה ומצוה בחותם אני ה', ולסיים כל ענין באני ה' אשר הוצאתי אתכם ממצרים, והזכרה זאת מופיעה 9 פעמים בספר ויקרא. וכל פעם בסיום חטיבה של מצוות. ולפעמים מוסיף הכתוב הטעמה שמקשרת את היציאה ממצרים אף לפרטי מצוה מסוימת שנזכר בה, כמו ההטעמה עבדי הם במצוות שילוח עבדים, וההטעמה והייתם קדושים בפרשת מאכלות אסורות, וכך הזכירה כאן את יציאת מצרים בסוף פרשת המועדות, ואף הוסיפה הטעמה פרטית לקשר את מצות הסוכה ליציאת מצרים. ודרך אגב הרווחנו גם הבנת טעם במצות ישיבת סוכה. וראה עוד במאמרנו חותם בתוך חותם על חתימת הפרשיות, ובמאמר על חמישים הזכרות יציאת מצרים במקרא (בעתיד) על דרכי השימוש של יציאת מצרים בתורה.

אבל האמת הוא שאין שתי המערכות הללו סותרות ואף אינם מקבילות, אבל הם חלק של סיפור אחד, שהוא סיפור יציאת מצרים, אשר תכליתו ירושת הארץ. כי אנחנו רגילים לעצור את סיפור יציאת מצרים בחציו, כאילו זה שיצאו ממצרים הוא הסיפור בפני עצמו. ובכל הכתובים אנחנו מוצאים שעיקר סיפור היציאה הוא 'אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה'. החלק העיקרי של טובת יציאת מצרים עצמו הוא שהעלנו משם אל ארץ ישראל. ושם אנחנו חווים את האביב ואת הקציר ואת האסיף.

נמצא הזכרת יציאת מצרים עליהם אינה דבר נוסף, כאילו ישנו מועד של הודיה לה' על האסיף וישנו עוד מועד של הודיה על ניסי יציאת מצרים. אלא כאשר אנחנו חוגגים את מועד האסיף בזה עצמו אנחנו מודים לה' שהוציאנו מארץ מצרים אלא ארץ ישראל ומטובה אנו אוכלים. סיום הסיפור שהתחילה ביציאת מצרים האו בני ישראל שיושבים בארצם ונהנים מטוב הארץ, ועד שהגענו לזה אין סיפור יציאת מצרים נגמרת. ולפיכך חגיגת עונות החקלאות של ארץ ישראל הוא חגיגת יציאת מצרים.

בוא וראה, שבנוסח תפלת ההודיה המפורשת שמצאנו בתורה, הוא נוסח וידוי ביכורים, שהוא ההודאה היחידה המפורשת לנו בתורה על ההגעה לארץ ישראל, שמתקיימת בהבאת ביכורי פרי הארץ, אנחנו מקיימים ממש מצות סיפור יציאת מצרים, ומספרים את הסיפור כולו מן ארמי אובד אבי ועד ויתן לנו את הארץ הזאת ועתה הנה הבאתי וגו'. ולא לחינם קבעו לנו חז"ל בנוסח הזה סיפור יציאת מצרים בליל פסח, כי זהו ממש סיפור יציאת מצרים של התורה.

[ב] הזכרת ימי הרעה בימי הטובה

כאשר אנחנו מבינים את עיקר ציור הזכרת יציאת מצרים בבני ישראל היושבים בארצם ונהנים מטובם, אנחנו מבינים עוד הטעמה מיוחדת בהזכרת כל שרשרת הסיפור הזה מתחילתו. כי בנוהג שבעולם בני אדם היושבים שבעים ודשנים בארצם אינם נותנים אל ליבם להודות לה' על הטובה שהם שרויים בה, והכלל השורה על המצב הזה בדרך הטבע הוא וישמן ישורון ויבעט.

הפתרון לכך הוא הזכרת יציאת מצרים, כלומר להזכיר לנו שהמצב הזה אינו טבעי לנו לא נולדנו לתוכו, אלא הגענו לפה מבית עבדים, וכאשר אנחנו זוכרים מאין הגענו, אנחנו יודעים להעריך את הטובה ולא לטבוע בה. כמו כן זה שומר עלינו שלא נתגאה יותר מדי על אלה העבדים שתחת ידינו, כפי שספר דברים חוזר ואומר וזכרת כי עבד היית במצרים על כן תתן לעבדך לנוח בשבת, ותאהוב את הגר

נמצא הזכרת יציאת מצרים מתחלק לשני חלקים, ראשונה הוא זיכרון הניסים וההודיה עליהם, שבוודאי חייבים אנחנו תמיד להודות על כך. אבל הטעם הזה מתיישן ככל שמתארכת הטובה או הרעה שאחרי זמן יציאת מצרים. החלק השני

בזכר יצירת מצרים הוא שיש כוונה מיוחדת לזכור את ימי הרעה בימי הטובה, ולפי החלק הזה אנחנו מתחילים בגנות ומסיימים בשבח, כפי שאנו לומדים מאותה פרשה של ארמי אובד אבי וכו' וירד מצרימה במתי מעט וכו'. וכן אנחנו אוכלים מצה לחם עוני, ומרור על שם וימררו את חייהם, ויושבים בסוכה עניה ובעלת הגנה מועטת כפי שישבנו במדבר.

גם החלק הזה מתקיים הוא דווקא כאשר אנחנו מתעסקים ביבול הארץ ואוכלים מטובה, שאז הוא הזמן שצריכים אנחנו להתגבר על הפיתוי לשכוח את השם. ודווקא אז נגד שמנת עבית יש לנו זוכרת כי עבד היית ויוציאך השם. ונגד השביעה המביאה למרד יש לנו ואכלת ושבעת וברכת את השם. וכך אמרו יהושע תיקן ברכת נודה כשנכנסו לארץ, גם שם אנחנו מזכירים שיצאנו ממצרים ונתן לנו את הארץ. כתפקיד שברכת המזון על המזון הפרטי של כל יום כך הוא תפקיד המועדים על היבול הכללי של השנה.

וכל האמור עד פה למדתי מדברי רבינו הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פרק מ"ג ראו שם. עכשיו משהבנו את כללות המועדים נלך להבין לאור זה את חג השבועות וספירת העומר בפרט.

ג] חג השבועות הוא על סיום יציאת מצרים בירושת הארץ

מכל המועדים שבתורה, לא נזכרה הביאה לארץ במפורש אלא באחד מהם. והוא המועד שמסדר ספירת העומר וחג השבועות. כאשר אנחנו קוראים בסדר המועדים שבפרשת אמור מיד אחרי פרשת הפסח כי תבואו אל הארץ וקצרתם את קצירה וכו'. הקיטוע הזה של כי תבואו מורה לנו שכאן יש להסתכל אל משהו חדש שהוא שייך לסדר ירושת הארץ, אנחנו עוסקים בסדר המועדים ופתאום נכנס כאן מצוה עתידית של זרעים כשיבואו לארץ. (בפרשת ראה אין התורה צריכה להפסיק בכי תבואו שהרי כל משנה תורה כבר מדברת על זמן ישיבתם בארץ ישראל).

מן הפרשה הזו של כי תבואו אל הארץ אנחנו מצטווים לספור שבעה שבועות עד ליום שראוי להביא לחם ביכורים בסופם ולקבוע ביום הזה חג. וגם בכל מקום אחר שנזכר חג השבועות הוא נזכר בתור חג ביכורי קציר החטים (בפרשיות משפטים וכי תשא), ובפרשת פנחס הוא נקרא ישירות יום הביכורים. משמעות הדבר שעיקר חג הביכורים הוא זמן השמחה על שהגענו לארץ וקצרנו את קצירה ואף הצלחנו לאפות ממנו לחם ואת ראשית הלחם הזה אנחנו מקריבים לה' כמצוות ביכורים של הפירות המתקיים אף הוא מחג השבועות.

וכך נקרא חג השבועות בפרשת ראה 'ועשית חג שבועות לה' אלקיך מיסת נדבת ידך'. החג הזה הוא החג של הבאת נדבת ידך שהצלחת אחרי שיצאת ממצרים ועלית לארץ וזרעת וקצרת, ולפי נדבת היד הזה אתה שמח בחג השבועות. ומיד לא שכח הכתוב להזכיר 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים', כחלק מן הכרת הטובה שהסברנו

שְׁבַעַת שְׁבַעַת - שבוע שלישי - עצרת הוא חג ירושת הארץ

למעלה, אל תשכח מאין באת שהיית עבד, ותודה להשם על היציאה ממצרים, כפי שאנחנו רואים נוסח ההודיה הזו בפרשת ביכורים של כי תבוא.

אפשר אם כן לומר שלפי הפשט, פסח הוא חג היציאה ממצרים, ושבועות הוא חג ירושת הארץ. ואילו סוכות אפשר לקרוא לה חג ישיבת הארץ, שלפיקך הדגש בה על מקום המושב, הישיבה בסוכה שמדגישה שכאן אנחנו יושבים בבתים מלאים כל טוב ולא בסוכות כאשר ישבנו במדבר, והוא בזמן שכבר נגמרה אף מלאכת הקציר והאסיף ואנחנו יושבים שבעים בבתינו. וכולם הם זכר ליציאת מצרים כלומר אנחנו מספרים בהם את סיפור ההשגחה מתחילתו וזוכרים את המיצר שממנו יצאנו אל המרחב.

שבוע רביעי – עצרת הוא השגת הארץ מעט מעט

א] סוד חפזון מול מעט מעט בירושת הארץ

ידוע הדבר בכתבי האר"י על בסיס הזוהר, שעיקר נס יציאת מצרים היתה בחפזון דהיינו שנתעלו ישראל לצאת ממצרים בחסד שלא לפי סדר מדרגתם. ושוב היו מוכרחים ליפול ממדרגה זו והחזירו אותה לאט לאט במשך מ"ט יום של העומר עד שהגיעו אל יום מתן תורה ושם פסקה זוהמתם. וקשה לנו בזה שכן לפי הפשט לא מצאנו ספירת העומר בשנה ראשונה ליציאתם ממצרים, ואדרבה בפירושו נאמר בה כי תבואו אל הארץ. וכן לא מצאנו מבוא דרך לקשר את מצוות ספירת העומר אל פגם שישנו ביציאת מצרים לפי הפשט. וכלל נקוט בידינו שהפשט מלביש לסוד ואי אפשר לנתקם זה מזה.

אבל כשהתעמקנו בסדר העלייה ממצרים והכניסה אל הארץ לפי מה שייסדנו, ולמדנו בספר יהושע שהוא ספר ירושת הארץ המקביל ממש לחג השבועות לפי הסדר שסידרנו. הבנו שבאמת בסיפור הארוך יותר הנמשך מן התורה אל ספר יהושע, הרי לא נגמרה באמת יציאת מצרים אלא עד שהגיעו לארץ, שכן היתה ההבטחה לעלות מעני מצרים אל ארץ טובה. ואחר שחטאו במרגלים השתנתה התוכנית והסתובבו ארבעים שנה במדבר. ולפיכך כאשר נכנס יהושע לארץ חזר בדוגמה על כל מעשי יציאת מצרים (והארכנו בפירושו ספר יהושע), וכאשר מל אותם ועשה הפסח נאמר היום גלותי חרפת מצרים מעליכם. ומהו חרפת מצרים, הוא שלפי האמת עד שנכנסו לארץ היו כמו עדיין במצרים, גם אם לא בגופם אבל בכבודם, שהרי לא נתקיימה החצי השני של היציאה. ופסח יהושע היה הפסח המלא הראשון שלא היה עליו חרפת מצרים.

ומכיון שכן וראינו כי כל סוגיא זו של יציאה בחפזון מול יציאה מעט מעט מפורש הוא במקרא ממש לגבי ירושת הארץ. וכסדר הזה ממש של מדרגה גדולה בחפזון ושוב עליה מעט מעט אנחנו מוצאים בה שוב ושוב בכלל ובפרט. שכן בראשונה היו אמורים לעלות לארץ מיד דרך ארץ פלשתים, אך מפני חשש המלחמה (דהיינו בלשון הרב חשש אחיזת החיצונים) הוצרכו לילך דרך המדבר ים סוף. ושם היה כל ענין קריעת ים סוף. ושוב משחטאו בעגל נגזר עליהם שלא יכנסו לארץ מיד אלא עד תום הדור. ותחת שהובטח להם לגרש מפניהם כל שבע עממים מיד נאמר להם מעט מעט אגרשנו פן תרבה עליך חית השדה. ושוב משנכנסו לארץ היו צריכים לכבוש את כולה מיד אבל התרשלו בה והיתה ארץ נשארת ולא סיימו לכבוש אותה עד ימי דוד ושלמה. וכל זמן יהושע עבדו את השם אבל היה זה שלא לפי ערך מדרגתם באמת ולפיכך מיד שמת הוא והזקנים חזרו לסורם והיה צריך זמן ארוך מאד אז שיחזרו לאיתנם הראשון כימות משה ויהושע. וכך יש להאריך ולהתעמק עוד בכל הסיפור לפי הכלל הזה של פסח וספירת העומר.

אם כן תשאל אם כן יימשכו ימי הספירה ארבעים שנה מה להם ולמט יום עד לשבועות, התשובה לדבר פשוטה, שבאמת אילו לא חטאו היו נכנסים לארץ מיד מסיני, וכפי הכתוב בפרשת בהעלותך שאמר משה לחותנו משנסעו מסיני שהם נוסעים לארץ, וכפי הכתוב בתחילת ספר דברים אחד עשר יום מהר חורב וכו'. ונמצא לפי המצב של קודם החטא היו אותם מט יום עד למתן תורה בסיני באמת מתקנים כל מה שלקח להם בסוף מ' שנה ויותר. ואנחנו עושים את ימי המועדים לפי המצב של לפני החטא.

ומצאתי סמך גדול לקשר ימי הספירה לשנות המדבר מאמר ר' יוחנן בן זכאי לאותו זקן צדוקי במסכת מנחות דף סה, שאמר משה רבינו אוהב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים, קרא עליו מקרא זה (דברים א, ב) אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר ואם משה רבינו אוהב ישראל היה למה איחרן במדבר ארבעים שנה. עד כאן ואם שנראה שזה דחיה בקש, בוודאי הוא נכון לפי האמת ויש כאן פתח רחב לפרש עוד לפי הקדמותינו ומה שנבאר על מחלוקת החכמים והצדוקים במחרת השבת ואני פותח פתח בלבד כעת.

וראה עוד שכל מסע המדבר התחילה בחודש אייר בעשרים לחודש השני כמסופר בפרשת בהעלותך, והסתיימה בתחילת חודש ניסן בכניסת יהושע לארץ. הרי התארכה ספירת העומר ראשונה שהוא השהות במדבר כל הזמן הזה.

שבוע חמישי - עצרת הוא חודש שניתנה בו תורה

[א] חודש האביב כי בו יצאת

עכשיו שהסברנו את פשט חג השבועות נחזור עוד להבין תלייתו בספירת העומר ומזה נבין גם קשר ספירת העומר וחג השבועות למתן תורה שאין קישורם מפורש במקרא. ותחילה יש להבין טעם קביעת שאר המועדים בזמנם ומזה נבין גם הדרך המיוחדת של קביעת חג השבועות בספירת העומר.

כאשר אנחנו לומדים בפרשיות משפטים, כי תשא, וראה, על המועדים אין אנחנו לומדים באיזה תאריך לקבוע את המועדים כלל. אין הפסוק מפרט אלא את העונה שלהם באביב קציר ואסיף. התורה תמיד מדגישה את טעם התחלת הסדר הזה באביב, כי בחודש האביב יצאתם ממצרים. אין אנחנו צריכים לטעות שלפי פרשיות הללו אין תאריך המועדים קבוע בזמני החודש שלהם בכדי להבין שהתורה מלמדת בהם דרך שלימה של הבנת המועדות התלוי בעונות הללו, ובפרט בהיות היציאה ממצרים בחודש האביב.

יודעים אנחנו מן ההלכה, שבאמת חודש האביב הזה הוא השולט גם על כל תאריכי החודשים של המועדים, שכך למדנו שמור את חודש האביב, שנעבר את השנה כדי שתהיה פסח תמיד בחודש האביב. נמצא חודש האביב גובר על תאריך החדשים וימיהם וגורם להם. אם כן חגיגת פסח בחודש האביב כי בחודש האביב יצאתם ממצרים הוא הסיבה השורשית של כל קביעת תאריכי המועדים.

בעקבות המועדים המאוחרים יותר (כמו כל מועדי מגילת תענית) רגילים אנחנו לחשוב שקובעים מועד באותו יום בחודש שבו קרה המאורע, שכל שנה באותו יום מתאים לזכור את הנס שקרה באותו היום. או לפי תפיסה פנימית יותר שיש אור אצילות קבוע בסדר הזמנים והשייך לאותו הזמן במעגל השנה. אבל במקרא אין אנחנו מוצאים את הדרך הזאת עיקרית כלל. הלא מתוך חמשת המועדים בתורה, אין אנחנו יודעים טעם אלא על קביעת יום אחד מהם שהוא הפסח. ואילו שבועות, סוכות, ראש השנה, ויום הכיפורים, אין הפסוק מנמק בהם כלל למה נקבע באותו היום. ואף כשהפסוק מפרש שיושבים בסוכה כי בסוכות הושבתי, אין הוא מקשר את זה לאותו זמן בלוח השנה כלל.

קשר זמן אחד בלבד אנחנו מוצאים שהפסוק מציין ומקפיד עליו, והוא חודש האביב. ההקפדה הוא שנחגוג בכל שנה את הפסח בחודש האביב, ונארגן את הלוח סביב העיקר הזה שהדבר יגיע לידי כך. משמעות הדבר שהציון הזה של פסח בחודש האביב אינו בכדי לשמור על ההתאמה שתחול הפסח באותו פרק שבו יצאנו מצרים בלבד. אבל משמעות הדבר שהאביב שאנחנו בו עכשיו בארץ ישראל, הוא עצמו הזמן הראוי לחגוג את יציאתנו ממצרים.

במילים אחרות, תפיסת המועדים של המקרא אינו שיש משהו מיוחד באותו זמן של השנה שבו קרה הדבר ויש לציין הדבר באותו יום כל שנה, אלא שבזמן שאנחנו עושים את האביב דהיינו ראשית ההנאה שלנו מטוב הארץ, באותו הזמן יש לנו לזכור להודות לה' שהוציאנו ממצרים והגיענו לידי כך. ואילו נקבע חג יציאת מצרים באותו תאריך של ט"ו בניסן אבל לא יהיה זה תוך כדי האביב שלנו, לא עשינו את החג כמו שהפסוק מבין, כי התאריך ט"ו ניסן אינו בעל משמעות כלל אלא חודש האביב כי בחודש האביב יצאנו ממצרים.

[ואין זה מחוור לגמרי, שנראה שיש גם משמעות באביב שהוא זכר לאביב של זמן היציאה עצמו, כלומר לא התאריך בשנה שחל באביב אלא האביב עצמו, כמו שהמצה הוא זכר לחפזון וכך' כך האביב הוא זכר לאביב שהיה באותו זמן של יציאת מצרים. וקשה להתחמק מן המחשבה שיציאת מצרים הוא כמו האביב של העם ושזוהי המשמעות שלו]

ב] החודש הזה לכם

שמה תאמר, הרי פירט הכתוב בפירוש בפרשת בא שבי"ד הקריבו את קרבן הפסח במצרים ובליל ט"ו ניסן יצאנו ממצרים ולפיכך אנחנו חוגגים ז' ימים מיום ט"ו. אף אתה ענה לעצמך. הלא מי קובע שהיום הוא יום ט"ו ניסן בכלל. הלא בית דין קובעים את השנה ומקדשים את החודש. ולפי מה הם מעברים את השנה ומקדשים את החודש לומר שהיום הוא ט"ו בניסן, לפי חודש האביב. אם כן אי אפשר להבין שההתאמה של ט"ו קובע את החג, שהרי יום ט"ו הוא כמעט שרירותי לגמרי, והוא תלוי בדעת הבית דין המחשבים לפי חודש האביב.

וכאשר נתעמק בדבר זה נראה שמציאות זו שבו הט"ו בניסן נקבע על ידי בית דין, הוא בעצמו חלק גדול מן החידוש של יציאת מצרים עצמו. שכן מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל הוא החודש הזה לכם ראש חדשים. ומשמעות החודש הזה לכם הוא התחלת ספירת החדשים מזמן יציאת מצרים, ומסירת החשבון הזה לבית דין. שכן מוצאים אנחנו בהרבה מקומות אשר מעיקרי סמכות התורה וחכמיה הוא קביעת הזמנים²⁵, ועמדנו הרבה על זה כי הוא חכמתכם זו קביעת עיבורים וחדשים, והחכמים הם יודעי העיתים.

²⁵ ואעתיק מה שכתבתי בזה בפסח בהסברה מכיוון אחר קצת.

החודש הזה לכם ראש חדשים. כאשר היו בני ישראל בלועים בתוך מצרים, היה תחילת דיבור יציאתם אל החירות שיפסיקו לחשב את ימיהם לפי ימי פרעה ועבדיו, ויחדשו לעצמם סדר זמנים פרטי. צורת חישוב הזמן הזה הוא שיתחילו לספור את החודשים מחודש יציאתם, חישוב הזמן הפרטי להם הוא עצמו תחילת שורש יציאתם.

כל הדברים שנראים הכי אוניברסליים הם אלה שהשולט בהם הוא השולט בעולם. אין לך דבר שהוא כולל את הכל תחת שלטונו כמו חישוב הזמן. הרי מי יחלוק על כך שהיום יום ראשון ומחר יום שני ולמי אכפת כיצד יספרו אותו. אבל זה שאנחנו מונים את הזמן לפי הסדר העולמי הזה משמעותו שאנחנו כבולים כבר בעצם חישוב ימינו תחת הסדר שלו. והסדר שלו הוא קובע לי את תודעת המוח והלב וכלי המעשה. הוא אומר שאפילו כאשר אני עושה דבר בנאלי כמו לספור באיזה יום אני עומד אני כבר מתייחס להיותי תחת שלטון ודעת זה שממנו סופרים את הזמן. כמו הרבה דברים היה הדבר הזה מפורש בעולם העתיק שבו היו כולם מונים לשנות המלך ובכל פעם שהתחלף השלטון ויקם מלך חדש היו מתחילים לספור אל שנותיו (ואף בימינו למי מונים כל העולם אם לא למלכם ואלוה שלהם).

כאשר בא משה לבני ישראל ובישר להם את יציאתם משלטון פרעה, בזה הלשון אמר להם החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה. מכאן לא תספרו לא את החדשים ולא את השנים לחיי פרעה. אבל תהיה לכם קיום עצמאי ותספרו את הזמן לפי חודש וזמן יציאתם. וכך היו מונים במקרא בחודש כך וכך לצאתם מארץ מצרים ובשנה כך וכך לצאתם מארץ מצרים. וגם כאשר התחילו מלכי ישראל למלוך ורצו לקבוע את שלטונם בתאריך הנמנה היה הדין שלא יתחילו לספור להם את השנה אלא באחד בניסן, שנינו באחד בניסן ראש השנה למלכים.

חירות זו היא חירות עולם והיא חיה וקיימת עד היום שאנחנו בגלות ומונים לפי הזמן הנוכרי. לפי חישוב הזמן הנוכרי אני חייב לשלם שכירות בראשון לחודש ושכר המכונית בעשירי לחודש ותשלום האשראי בחמש עשרה לחודש ותשלום הטלפון בעשרים לחודש וכן הלאה. ואני צריך להגיע בתשע בבוקר לעבודה ולרשום זמני הגעתי ויציאתי וללכת לישון כדי שאגיע לעבודת הבוקר בזמנו. אשרינו שיש לנו גם עולם זמנים אחר. שבו היום ראש חודש ניסן ואני חייב לחשוב על המצות שאוכל בפסח ועל ביעור חמץ ועל ניקיון הלב והמוח. והיום יום רביעי לפרשת תזריע ומזה מתחייב שאני צריך ללמוד פרשת השבוע והזמן השייך לה.

ממש אפשר למדוד את רמת החירות הנפשית שיש לישראל משעבוד מלכיות ושיעבוד דרך ארץ במדידה כמה מן החיים הפנימיים שלו הוא מודד לפי הזמן הנוכרי וכמה הוא מודד לפי הזמן הישראלי. כמה זה נוכח במוחו שהיום א' בניסן וכמה זה נוכח במוחו שהיום 6 באפריל. וכמה זמנים הוסיפו ישראל לקבוע לעצמם את הזמן הפרטי שלהם כמו לספור ימי פרשת השבוע, ולציין מועדים וזמנים חדשים לפי הזמן.

וכך כל הנכנס לקבוע לנפשו חירות עולם פרטית לו, מי שנכנס להיות פנימי, חייב הוא למצוא בנפשו עוד פנימיות יתירה על כך. כשם שנעלה החושב היום ראש חודש ניסן על החושב שהיום כך וכך באפריל, בזה שראש חודש ניסן מחייב אותו כבר לאפנות מצות. כך נעלה מזה החושב היום ראש חודש ניסן שמכאן מתחילים ספירות של המלכות וצריך להתכונן לפסח שהוא ספירת החסד ולאפנות מצות שהם מוחין דאבא. זה האיש שיועד

ופירוש הדבר, שיש בכל דבר בעולם מחשבה ומעשה, שהם בערכם כמו תורה ומצות, שהם בערכם כמו חכמים והעם. המעשה הוא הדבר הקיים מבלי דעת, וגם קשרי הדברים שהם מוכרחים ועומדים מבלי דעת. דרך משל האביב מגיע בזמנו ואינו שואל אותנו אם ומתי יגיע. או לפי מידת הזריעה כך מידת הקצירה. וכן הלאה כל סדר העולם. החכמה הוא ההבנה התוחמת את הדבר, ואף יכולה לשלוט עליו. אם אני יודע כיצד הזריעה עובדת אני יכול להרבות את הקצירה גם מבלי להרבות את הזריעה באופן פשוט. וכך הפעולה תלויה תמיד בחכמה הגודר אותה. מובן שאני צריך להתחשב עם הטבע ואיני יכול להתעלם ממנה, אבל החכמה מבינה את הטבע ושולטת בה.

בתרבות בני אדם, ישנם דברים קבועים וקיימים. לעבודה יש מעגל קבוע ששתי ימים תעבוד וביום השביעי תשבות. גם לסדר השנה יש מעגל קבוע קיץ וחורף קור וחום יום ולילה לא ישבותו. המועדים הסובבים את סדר קיץ וחורף הזה אף הם לא ישבותו. כך הוא הסדר הטבעי. אבל התקדמות התרבות מזה בדרך חכמה הוא שיש להם מסגרת של חודשים וזמנים, שאפשר לתכנן ולסדר דברים גם מעבר לאופק הנוכחי של הקיץ וחורף וכו'. קביעת הלוח היה אחד הדברים הראשונים שפיתחו חכמים וקבעו סביבה את התרבות.

במלים אחרות, כמו שהעם הם מקיימי המצוות החורשים בשעת חרישה וכו', והחכמים הם אנשי התורה המבינים את החרישה והקובעים את דיניה. כך העם הם חוגגי המועדים, וחכמים הם קובעי זמנה. קביעת הזמן הוא הדבר המיוחד לחכמים והוא יתרון. וכך בדיוק בערך יותר רחב פרעה הוא העבודה המוכרחת והיציאה ממנו הוא בחכמת ידיעת העתים שהוא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, כלומר המתן תורה הראשון שלהם, שהוא החודש הזה לכם.

ג] תליית חג השבועות בספירה ולא בחודש

בפרשיות אמור ופנחס מפרטת התורה את כל תאריכי המועדים לפי סדר ימי החדשים שלהם. מועד אחד בלבד אינם מציינים לפי תאריך החודש שלו, פרשת פנחס פשוט מתעלמת מן הזמן ואומרת 'וביום הביכורים'. ובפרשת אמור מציינת הפרשה את סדר הספירה מיום הביאכם את עומר התנופה, ומוסיפה שממחרת השבת השביעית מקריבים לחם ובאותו יום קוראים מקרא קודש.

וטעם הדבר מובן מכיוון שקביעת חג השבועות אינו תלוי בזמן החודש אלא בחמישים יום של הספירה אם כן אי אפשר לציין היום שלו. ואם תאמר מה בכך,

לסדר את הזמן שלו עצמו על הסדר הכי פנימי ובכך הוא חי בתוך העולם הפרטי לו ולא בתוך הזמן שנקבע לו מן העולם.

ירשום הפסוק את היום בחודש שהוא יוצא בו לפי החשבון. תשובתך בצדך שכן אין ידוע אם יהיו אייר וסיון מלאים וחסרים אם כן אין זמן השבועות קבוע כלל ביום בחודש. ואם עדיין אינו מתיישב לך תגיד שבאמת לפי הפשט לא היה זמן השבועות קבוע אלא שבעה שבועות מהחל חרמש בקמה. או שבאמת לפי הפנימיות תלוי קדושת חג השבועות בעבודת העומר וספירתו ולא בקביעות החודש.

אבל מכל הדיון על זה אין אחד שם על לב לשאול למה, מה נשתנה חג השבועות מכל המועדים שאין קביעתו תלוי בעצמו אלא בספירת חמישים יום מן העומר. ובוודאי אם נרצה להבין את עניינו צריכים להבין טעם הדבר המוזר הזה.

נחזור אל הפשט. פסח הוא בחודש האביב והוא חל תמיד בחודש האביב שכן בית דין מוודאים שיחול. האביב הוא דבר מועט, ההתנוצצות הראשונה של הצמיחה של שנה זו. שמחת האביב הוא שמחת הצמיחה שהנה זה צומח. וזה כבר בנצנוץ הראשון. שבועות צריך להיות חג הקציר. השמחה שלו אינו על התנוצצות הצמיחה מטבע, אלא על משהו התלוי במעשי בני אדם, על סיום הקציר, או לפחות סיום חלק חשוב שבה, עד שכבר אפשר לאפות לחם (ולא קלי וכרמל בלבד), כבר גדלה התבואה כל צרכה ואף קצרו והכניסו לבית כל צרכה. דבר זה אינו מתאפשר ברגע הראשון של הקציר, צריך לחכות זמן מספיק כדי שהקציר יתבצע. השיעור הזה נקבע בתורה לשבע שבתות. כשם ששבת אחת הוא שיעור של עבודת בני אדם של שבוע אחד, כך שבע פעמים זה הוא שיעור מסוים של עבודת בני אדם של עונה אחת, עונת הקציר. משעבדת בקציר שבע שבתות תוכל לבוא ולהביא ביכורים ולומר הנה קצרתי ואני מודה להשם על כך. נמצינו למדים פשט ספירת שבע שבתות הוא שתהא שמחת חג השבועות 'גיע כפיך כי תאכל', אחרי שעבדת שבע שבתות בקציר. והרי זה מקביל ממש לסודו. הסיבה שאנחנו צריכים לחכות שבע שבתות הוא מטעם 'אל יתהלל חוגר כמפתח'. פסח הוא כמו החוגר. ואכן הוא מביא קרבן עומר להקדיש ראשית הקציר. אבל זה עוד לא חג הקציר. השבועות הוא המפתח שחזר מן הקציר ומביא לחם ביכורים לה'.

ד] טעמי המועדים קדומים

מקובל במחקר לומר שחג השבועות לא נקשר אל זמן מתן תורתנו אלא בזמן האמוראים, שכן לא מצינו זכר לזה לא במקרא ולא במשנה. בספרי האחרונים מצינו את הרעיון שכיון שעצרת עד זמן התנאים היה פעמים בה' פעמים בו' פעמים בז' אי אפשר היה לקשר אותו לזמן מתן תורה שהיה בו', אלא משנקבע סדר הלוח נקשר לזמן מתן תורתנו (צל"ח פסחים ס"ח עמוד ב')

ברצוני לחלוק על שני ההנחות הללו. קודם כל ביחס לדברי החוקרים. אמנם קשה לקבוע כללים וצריך לעיין בכל דבר בפני עצמו. אך בתור היוריסטיקה מתגבשת אצלי המחשבה שרוב הדברים שהחוקרים נהנים לאחר בגלל חוסר אזכור קדום הם

טעויות, ושיש דווקא על פי רוב להקדים רעיונות אפילו הרבה יותר ממה שכתוב במפורש. והרי בכל רעיון האיחור יש בעיה יסודית של הוכחה מן החסר, וכידוע הלוגיקה אומר שממה שלא כתוב קשה להוכיח שום דבר. והרי כל ההיוריסטיקה ההפוכה החיצונית שאומרת שכל דבר התחדש באיזכורו הראשון הוא פשוט מתודולוגיה שאין לה על מה להישען. המחקר שלי הולך להיפך, גם דברים שלכאורה מפורשים כחידושים יותר מאחוריים הם באמת יותר מוקדמים. כל שכן דברים שאינם מוזכרים כחידושים כלל אלא כדבר פשוט.

וביותר הדבר במועדים או דברים שיש להם קיום רחב בעם. צריך לזכור דבר פשוט שכל ספר נכתב בכדי להזכיר דברים שאפשר להם להישכח, ושאינם מפורסמים בפי הכל. או לקשר קשרים שאינם גלויים לעין במבט ראשון. (וזו אחת ההוכחות המפורסמות לקיום תורה שבעל פה כענין אלף בית וכו', שאמנם אינו מגיע להוכיח שיש תורה שבעל פה מהתגלות, או להוכיח שדווקא פירוש מסוים הוא הנכון, אבל וודאי היו לדברים הבנות ופירושים מקובלים שלא היו נכתבים). דברים פשוטים ונפוצים בתרבות אינם נכתבים לרוב.

ה) הזכרת זמן מתן בחודש השלישי הוא לסיבת חגיגתו

וכאשר מבינים כך אפשר לראות שהקשר מפורש במקרא. הכתוב אומר בחודש השלישי באו מדבר סיני. יש לדעת כלל שאין שום תאריך או מקום נזכר במקרא לשם עצמו. המקרא אינו נוהג כלל לציין שמות מקומות או תאריכים לשם הדיוק ההיסטורי גרידא. כל דבר שיש לו תאריך או מקום מפורש במקרא הוא סימן שהזמן או המקום הזה היה מקודש או מצוין בדרך כלשהו לדורות. ולפעמים הוא מפורש כמו אשר ייאמר היום וכדו', ולפעמים אינו מפורש כי היה דבר ידוע יותר בזמן המקרא ולא היה צריך לפרש או לסיבות אחרות. חלק הצינונים הללו נהיו מצוות או מנהגים ממש וחלקם היו מנהגים שנשכחו במשך הזמן. (ולדוגמא ציון יום מיתת אהרן הוא בוודאי לפי שהיו נוהגים לחגוג את היארצייט שלו בדרך כלשהו בזמן המקרא, אולי אצל הכהנים לבד או אצל כל ישראל, וכפי שכבר ציינו רז"ל שספדו כל ישראל לאהרן ולא למשה. ואע"פ שאין זה הלכה או מנהג כיום).

אם כן בוודאי אם הכתוב מציין שמתן תורה היה בחודש השלישי היו מציינים את התאריך הזה לדורות. כלומר יש משהו בחודש השלישי ליציאת מצרים שמציין את מעמד הר סיני. ומהו הדבר הזה, בוודאי אינו אלא חג הקציר החל בחודש השלישי מחודש האביב. ואמנם הכתוב בכוונה אינו מציין באיזה יום בחודש היה מתן תורה, כי היום הזה לא היה נחגג, ואינו נחגג גם היום. אבל החג הוא לפי שהוא באותו חודש. ובאמת שכל חשבונות חז"ל באיזה יום בסיון היה מתן תורה אינם מוכרחים וגם הם לוקים בבעיית ההוכחה מן החסר, שהרי ייתכן שלקח שבוע או שבועיים עד שהתחילו שלשת ימי הגבלה. וכן לפי הספירה ייתכן שלפני שנקבע להתחיל תמיד בשני של פסח היה נקבע לפי התחלת הקציר כפשוט ספר דברים, והיה משתנה, אבל עכ"פ היה תמיד בחודש האביב ולפיכך יצא חג הקציר תמיד בחודש השלישי.

ובאמת אם יש במקרא חגיגה של זמן הרי שהוא תמיד חגיגה של חודש ולא של היום הספציפי. הרי הכתוב מציין הרבה פעמים שמור את חודש האביב כי בחודש האביב יצאת ממצרים. וכן מצינו אפילו בחג האחרון שנקבע במקרא הוא חג הפורים שנקבע לשמחה בחודש אשר נהפך. ובאמת שכל החגים הם תלויים בחודש ולא ביום (שהרי היום בכל מקרה אינו מוכרח כי לפעמים עושים חודש מלא או חסר לפי החשבון. ודוק היטב, הטענה של הצלח צריך להרחיב הרבה יותר. אם ביד אדם הוא לעשות חודש מלא או חסר אם כן אי אפשר לתלות חזרה מעגלית של הקדושה באותו יום בדיוק, אבל החודש הוא תמיד אותו החודש).

ולא עוד אלא שבאמת גם אחר שנקבעו זמני המועדים אין חובה להקפיד דווקא באיזה יום חוגגים. אבל המועדים העיקריים הם בחודש מסוים ונקבעים לט"ו בחודש שהוא תוקף החודש. ונמשכים ז' ימים שהם תשלומין דראשון כלומר חלק מאנשים חוגגים בראשון או בשני או בשלישי לפי הענין. וכן מצינו בפורים שאפשר לחגוג אותו באיזה יום שמסתדר מ"א ועד ט"ו והעיקר שהוא בערך באותו הזמן של הנס כלומר באותו החודש. וכן נמשך חג השבועות מיום ז' ועד אמצע החודש בתשלומין.

[ו] יישוב הקושיא שמתן תורה היה בז' שבועות

ולפיכך כל קושיית האחרונים כיצד נאמר זמן מתן תורתנו בו' כאשר לכאורה הלכה כר' יוסי שהיה מתן תורה בז' אינה מתחילה. כי אנחנו לא חוגגים את היום ו' בסיון אלא החודש סיון שבו ניתנה תורה. וכן אין טענת הצ"ח נכונה כי בוודאי אין זה נכון שבגלל שנקבע החג להיות תמיד בו' לפיכך נקשר לזמן מתן תורה (והגע בעצמך לפי דברי הצ"ח היה בזמן שחל עצרת בה' דין נפרד שבו צריך לעשות שמחה לכם כי הוא יום שניתנה בו תורה? אלא וודאי שאין ענין באותו היום בכלל אלא בחג שנקבע לעונת החודש השלישי).

וכן מצינו בחז"ל יחס של עצרת לעונת השנה שבו אמרו ששינת יום בעצרת ערבה ואמרו עצרת ברור סימן יפה, שהעונה הזו של תחילת הקיץ הוא עונה יפה והיא מתאימה לחג ולמתן תורה. כלומר המתן תורה קשור לשבועות בגלל העונה לא בגלל היום שכתוב בלוח ו' סיון. (וייתכן ממש על דרך שאמרו שמעתתא בעי צילותא כיומא דאסתנא, ולפי המבואר בכמה מקומות הימים הצלולים ביותר הם בתקופת עצרת, ולפיכך הוא ממש זמן מתן תורה מבחינת מזג האוויר שלו)

וכך מצאתי בתוספות על התורה בשם הר"י שתירץ הקושיא שכיון שאין אלא יום אחד עד ז' בסיון שפיר אומרים זמן מתן תורתנו, דבריו מתאימים עם טענתי שאין חוגגים ימים מדויקים.

שבוע שישי - עצרת הוא תורה שהוא קביעת זמן החג עצמו

[א] ספירה לכל אחד ואחד

חריגת חג השבועות מהיותו תלוי בקביעת החודשים כמו שאר המועדים הוא שייכותו אל אותו הדבר שעליהם נקבעים כל המועדות. אילו נקבע לו זמן מסוים, גם אם הזמן הזה נקבע לפי החשבון חמישים יום מחודש האביב, לא תהיה שמחת השבועות מסת נדבת ידך אלא פרי קביעת בית דין. ואין זה שמחת חג השבועות כלל.

אבל אין פירושו של דבר שבכך חזרנו לעונה הטבעית שלפני החודש הזה לכם שבו הטבע שולט בנו, אלא אדרבה, קביעת זמן חג השבועות תלוי לגמרי בספירת הימים של כל העם החכמים שהם הם קובעי זמן החג. אמרו חכמים וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, כלומר אין ספירה זו תלויה בבית דין לקדש את חג השבועות כפי שהם חושבים ומקדשים את שאר החדשים והזמנים. אלא ספירה זו תלויה בעבודת הקציר של כל אחד ואחד שבע שבתות, ואחרי שאתה סופר שבע שבתות של קציר אתה עושה חג ביכורים. ואותו החג נקרא ממש חג השבועות, ופעם אחת עוד יותר ברור 'בשבועתכם'. הוא חג השמחה על השבועות הללו, השבועות שלכם.

וממילא מובן שעניין זה הוא התורה. הוא התורה שהתחילה מן החודש הזה לכם, הוא התורה שנתנתה השלימה הוא וספרתם לכם. אין השבועות זמן מתן תורתנו כי לפי חשבון מסוים יוצא שבז' בסיון ניתנה תורה ונ' יום של ספירתנו מסתיימים באותו היום. כי אין התורה מייחסת חשיבות ליום מסוים בחודש מסוים כלל. אלא השבועות הוא זמן מתן תורתנו לפי שהיא קביעת הדבר לפי ספירתנו ולפי הקציר שלנו שזוהי התורה. ולפיכך באמת ניתנה תורה בעונת הקציר. ונאמר בפרשת יתרו שבחודש השלישי ניתנה תורה, דהיינו בזמן קציר חטים. ולא נאמר שם באיזה יום כי אין היום חשוב כלל, אלא העונה, שזו העונה מיוחדת שהיא עיקר זמן עבודת האדם וספירתו הזמן לפי עבודתו. ובאותו הזמן שסיימנו את עבודת הקציר אנחנו חוגגים כמתן תורה לפי קבלת רז"ל ולפי המפורש במקרא שבאותו פרק היה מתן תורה. וכך כמה מאמרי חז"ל שמקשרים את מתן תורה לעונת עצרת.

ואמנם הסיבה שנקראה מזמן חז"ל זמן מתן תורתנו ולא זמן הביכורים, הוא תלוי בהנחת מושג התורה בפירוש מה שלא היה כן לפניהם, ואין כאן מקום להאריך בזה. ולא שהתורה לא היתה הכל לפניהם אבל לא היו מדברים עליה בתור 'תורה' כי הכל היה תורה. אבל באמת שגם בזמן שהיו מביאים ביכורים היו מודים גם על התורה, כפי שאמרו בברכה שניה שבברכת המזון שצריך להזכיר בה ברית ותורה. שעיקר הכל הוא התורה. ומסתמא משגלו מן הארץ הדגישו ביותר את התורה על

שְׁבַעַת שָׁבָעַת - שבוע שישי - עצרת הוא תורה שהוא קביעת זמן החג
עצמו

הביכורים שאין לנו שיור רק התורה הזאת. ולעתיד תהיה חג השבועות חג הגאולה
העתידה שהוא שלימות יציאת מצרים ושלימות מתן תורה.

שבוע שביעי - עצרת הוא חג התורה וחכמיה

[א] מה ששבועות נקרא עצרת בלשון חכמים - על פי קדושת לוי

איך בתורה השבועות הוא יום הביכורים והקרבת מנחה חדשה ובחזל זמן מתן תורתנו. ואיך זה שבמקרא נקרא שמיני של סוכות עצרת, ופעם אחת גם שביעי של פסח. ולעולם לא שבועות. ואילו אצל חכמים לא נקרא עצרת בלבד אלא שבועות. וקראו לשמיני של סוכות 'שמיני עצרת' [שהוא שם שמתאים לחכמים בלבד, שהרי זה פיסוק הפסוק שלא כקריאתו וביום השמיני - עצרת]. ולשביעי של פסח לא קראו לעולם עצרת.

בכל מועד ובכל מצוה יש תורה ומצות. למשל בפסח יש תורת הלכות פסח שהוא לעשות פסח ביום ט"ו בניסן וכל פרטי הלכותיו, וסיפור פסח. ויש את המצוה שהוא לעשות את ההלכות ולספר את הסיפור. וכך סוכות יש הלכות סוכה ולולב והסיפור של ענני הכבוד וכו', ויש מצות ישיבה בסוכה למען ידעו ולקחת המינים. בשבועות נמי יש הלכות שבועות, שהוא ההלכה שיש לספור ספירת העומר ולעשות חג ביום החמשים. ולהביא שתי הלחם וכבשי עצרת ומוסף היום, ויש את עשייתו בפועל ממש.

כל זה בזמן שבית המקדש קיים. היה בו תורה ומצוה כמו בכל חג. עכשיו שאין לנו שום קרבנות, נשארו עדיין בפסח מצותיה (אע"פ שנשתנה מאופיה שהיה הכל סביב הפסח, וכן בסוכות נשתנה ונתקן לעשות עוד זכר למקדש וכו'). והתורה שלה. אבל לשבועות לא נשאר שום דבר מן עשיית המצות שלה, אלא התורה שלה.

ולכן מובן מאליו שכאשר חיפשו כותרת לחג השבועות אמרו שהוא זמן מתן תורתנו, עוד לפני שחישבו ומצאו שביום זה אכן היה מתן תורה במדבר, שהרי הוא החג שאין לו שיר כי אם התורה שלו. ואין מתאים ממנו להיות חג התורה, כלומר לא המצוה או העבודה שהרי אין בו, אלא התורה בעצמו. וכמה הוא מתאים לרז"ל שמצאו בעסק התורה עצמו ענין ולא רק כהכשר לידיעת המצות והיה זה עיקר עיסוקם.

עצרת פירושו עצירה, שביתה ממלאכה. הוא דבר שאפשר לכנות התורה של החג, שיש העשיות שאנו עושים בחג. ויש מה שאנו לא עושים בחג. שלא עושים מלאכה, כלומר מהות החג שהוא השביתה שלו. מה שאין עושים הרי שייך לעולם המחשבה שהוא עולם התורה בעצמו. ולכן בתורה כל חג שאין בו תואר עשייה כתוב בו עצרת. כמו שהוא פשוט סוכות ששבעת ימים ישמחו בסוכה ומינים, וביום השמיני עצרת. יהיה חג אבל לא יהיה בו שום דבר אלא תורה. כן בפסח לפי הכתובים בפרשת ראה ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת. אנו רואים בפירוש שעצרת באה אחרי שכבר אין עשייה של לאכול מצות. ואפשר שזה מתאים לסדר שהיה בזמן המקדש שהיה העיקר במעשה הפסח ביום הראשון, והימים שלאחריו. אבל יום טוב השני כבר לא היה בו שום דבר לפי ערך הפסח, ולכן נקרא עצרת בלבד. אבל בזמן חכמים שכבר לא היה גם בחג הראשון פסח, אם כן כל שבעת הימים שווים במעשה אכילת מצה, ואין ביום השביעי משהו מיוחד להיעצר ממנו. ובחג השבועות בתורה

לא נקרא עצרת כלל שהיה עיקרו עשיית שתי הלחם, אבל אצל חכמים שלא נשאר בו שום עשיה ממילא הוא עצרת בלבד.

ואנו רואים אכן שגם ביום האחר שנשאר לו עצרת בשם לואי שמיני עצרת הרי המנהג לעשות בו שמחת סיום התורה, שכל עצרת שייך לתורה. ועצרת גופא הוא מתן תורה.

ועוד תיקנו חכמים (לרוב ראשונים) לעשות מעשה בפה לספור ספירת העומר גם בזמן שאין קרבן עומר ומנחה חדשה. כי הספירה בפשטותו הוא התורה או ההלכה של קביעת החג עצמו, הוא אומר מתי יהיה החג. ובכל חג יש כמו ספירה מתחלת החודש שהוא הדין של קביעת החג, אבל אינו מפורש, כי עיקר החג הוא בעשיות שבו. וכן בשבועות עצמו בזמן שהיה קרבן היה עיקרו בעשיות שנמשך מקרבן עומר לשתי הלחם. אבל עכשיו שלא נשאר בזה עשיה תיקנו חכמים לעשות עיקר מעצם היות החג, מן התורה של זמן קביעתו המשיכו שבעת ימים לקום ולומר היום יום וכו'. שהוא גם מתאים לאופיים של חכמים לעשות מהוות ומשהו מתורה בעצמו.

ב] עצרת הוא חג החכמים

וכמה החג הזה הוא חגם של חכמים כלומר בעלי תורה, מתאים למה שכתבתי על פרקי אבות שהחכמים הם אנשי התורה וכאשר הם מפליגים בערכה צריך להבין שהם מדברים על עצמם. אם יש לנו סגנון מודרני של מהו החג האהוב עליך, הרי מצינו סגנון זה בגמרא שאמרו על עצמם ששבועות הוא החג האהוב עליהם. ואמרו בעצרת כולי עלמי מודי דבעינן לכם. במילים אחרות גם אותם חכמים שבכל החגים אמרו מה לנו ולחג המעשי עם הבשר ויין שלו, מוטב לנו לחגוג בבית המדרש שהוא עיקר עסקנו. בחג השבועות שהוא חגו של בית המדרש הזה אמרו בוודאי צריכים אנו לעשות שמחה ממשית, שהרי זה היום שלנו. ואמר רב יוסף עבידו לי עגלא תלתא שאלמלא האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא.

והסיבה הוא צירוף כל הדברים שנתבאר.

אם עצרת הוא חג השייך לתקופת העבודה העיקרית של השנה, תקופת הקציר. והוא ההתעלות שלה לקבל תורה ודעת מפני האדון. הרי חכמים שמלאכתם בבית המדרש, והבנת התורה תיקרא בעצמו קצירת השדה, כענין מחצדי חקלא, ועיקר שמחת השגתם הוא כאשר הם משיגים את התורה, אדעתא דנפשיהו, והם שובתים בתורתם כלומר נוגעים אותה במעמד הר סיני, במתן תורה בקבלת דעת מפני האדון, הרי החג העיקרי של החכמים הוא חג השבועות. ולפיכך כאשר דנו חכמים על אופי חגיגת החגים, יש שאמרו נעשה אותם להשם בתורה ותפלה, כלומר יותר דומה לשבת שהוא זמן התעלות אל ה' מתוך עסקי החול. ויש שאמרו נעשה אותה לכם, כצורת החגיגה הפשוטה של המועדים בתכונת שנת העבודה שלהם. הרי על חג השבועות הודו כולם שצריכים בו לכם. כי הוא חג של אנשי התורה שעסק קצירתם הוא בתורה עצמו. ובחג הזה הם שמחים בעצמם על קבלת התורה שלהם.

ג] המועדים מזמני דין לזמני תורה

מקום אתנו בס"ד להעמיק עוד ולהבין את עומק החידוש והמהפכה שחידשו חכמים בתארו את החג הזה כחג מתן תורה. ונקדים לפרש הקושיא, כי מה שאין עצרת חלה דווקא ביום שניתנה בו תורה אין זו קושיא עצמית כאשר כבר תירצנו למעלה. אך מה אצל חכמים²⁶ הדבר פשוט שחג זה הוא חג מתן תורה ואילו במקרא לא מצינו זכר לזה הנה דבר זה אומר דרשוני. דהגם שנבין שבאותו זמן או תקופה היה אכן מעמד הר סיני, והגם שנבין כיצד קישרו ביניהם, עדיין תישאר התמיהה כיצד נהיה זה לדבר פשוט. ובשלמא אי הוי אמר רב יוסף תדעו חידוש גדול יום עצרת הוא שמחת מתן תורה והיה מראה מנא ליה היה זה מובן, אבל שתיקה זו כאילו הדבר פשוט ואינו צריך הוכחה כלל איננה מתורצת בכל התירושים שלמעלה.

ולכן חייבים אנחנו למצוא את ההנחות הפשוטות באופן קריאת חכמים את התורה ובאופן חגיגתם את הימים טובים אשר כאשר נקרא את התורה במשקפיים האלה יהיה זה מובן בפשטות שהתורה אומרת בפירושו שעצרת הוא חג מתן תורה.

ומצאנו שאלה דומה לזו במועד ראש השנה. אשר גם הוא מזמן הגמרא עיקרו עומד על יום הדין שבו. בעוד במקרא אין לזה זכר. ומצאנו עוד במשנה שכל הרגלים זמני דין הם והברייתא פירשה את כל מצוות המועדים לפי זה וגם זה תמוה. ופירשו בס"ד כי כל זה עולה בקריאה פשוטה מתוך הנחות חכמים. כי המועדים מה המה הלא זמני זיכרון ופקידה לפני ה', כפי שאנו אומרים בכל המועדים בנוסח יעלה ויבוא. והוא פשוטו של מקרא יראה כל זכורך את פני האדון, היינו ניראה וניזכר לפני ה'. ואם כן צריכים לשאול איזה מין ציור יש לנו מה' ואיזה מין יחס יש לנו איתו. והנה היחס הראשון המפורש בפרשת והיה אם שמוע הוא כי ה' הוא שופט צדק. וזהו גם הציור העיקרי שבו רואים אותו חכמים כפירוש רש"י אני ה', נאמן לשלם שכר. ומה כתיב בפרשת והיה אם שמוע, שאם תקיימו התורה ואספת דגנך וכו' ואם לאו. ואם כן כאשר עולים ליראות פני ה' ממילא עולים אל בית דינו. ומה הוא עושה שם במפגשו עם בני ישראל, בוודאי קובע את דינם לפי הכתוב בתורה. ומתי הוא זמן דין זה. גם זה מפורש שהדין הוא על תקופות השנה האסיף והקציר והזריעה. אם כן סברא פשוטה הוא ששלשת העליות שבמועדים המכוונים לתקופות השנה בהם דין ה' את העולם על התקופה הבאה, בפסח על התבואה המתבשלת לאחריה, בעצרת על פירות האילן המתבשלים לאחריו, ובחג על המים הבאים אחר החג בחשוון. [וטעם דין ראש השנה על האדם עצמו וסיבת מקומו בסמיכות אל החג נתבאר שם].

²⁶ והיינו מימי אמוראים ואילך, ואילו במשנה ייתכן שיש בזה מחלוקת דלדעת ת"ק במגילה אין קורים בעצרת אלא שבעה שבועות ולדעת אחרים הוא שקוראים בחודש השלישי. ואמנם גם לדעת ת"ק מפטירים ביחזקאל אבל אין הכרח שפירושו על דרך רש"י שהוא לסיבת התגלות המרכבה במתן תורה. אבל אין הכרח בפירושו זה שבכל המועדים דרך המשנה לקרוא את מצוות היום ולא את מאורע היום עיי"ש. וראה חכמי זמננו שהאריכו בזה, ועכ"פ מזמן האמוראים אין בזה ספק.

אם כן נמשיך עוד אל התורה. כי בוודאי ציור זה של ה' שהוא שופט צדק, צדק ומשפט מכון כסאך. הוא ציור אחד נכון שעליו העולם עומד. והוא אולי ציור המלכות שהוא מן הציורים העיקריים במקרא. אבל ישנם לה' עוד דרכי התגלות. ועוד ציורים שבהם הוא מושג. אשר החשוב בהם לחכמים הוא ה' המלמד תורה לעמו ישראל. בצורה זו ה' אינו מלך או שופט אלא מלמד. ואכן חז"ל מתארים את ה' כמלמד תורה למשה ולישראל, בריבוי אגדותיהם²⁷. ואם כן כאשר אומרים לחכמים שעולים לראות את פני ה', איזה דימוי עלה לו בראשו, בוודאי שהוא עולה לישיבתו של הקב"ה לשמוע תורה מפיו. וזה הרי ממש הציור של הקריבה לעמוד תחת הר סיני. והמקור לזה בתורה עצמה שמתארת את הימצאות ה' ומקום הוועד שלו כמקום שממנו יקבל משה תורה.

ולפיכך אנחנו מתפללים בכל שבת וחג ותן חלקנו בתורתך. כי לפי עומק הציור הזה של ה' כמלמד תורה וודאי שבכל זמן מועד שאנחנו עולים ומתקרבים אליו יותר הרי מתקרבים אל התורה ושומעים חלק תורה חדש מפיו.

וממילא בעיני חכמי התלמוד וודאי כל המועדים זמני תורה הם. וכך אמרו שלא ניתנו אלא לעסוק בהם בתורה. ונחלקו אי צריכים לקבוע בכולם לה' או לכם או חציו, מכל מקום לדברי כולם הרי חלק מצורת חגיגת המועדים הוא לקבוע בו תלמוד תורה.

התייחדות חג השבועות לפי זה דומה להתייחדות ראש השנה מתוך זמני הדין. כשם שישנם זמני דין על תבואות השנה שהם ג' רגלים וישנו זמן דין על האדם עצמו שהוא ראש השנה. היינו אם יחיה או ימות. כך ישנם מועדים של פסח וסוכות שהם זמני תורה השייכת להם, בפסח מצוות הפסח בסוכות מצוות הסוכה, ולשניכם מסכתות גדולות עוסקות בעינייניהם שבהם עוסקים חג בחג. ויש את מועד עצרת שהוא מועד התורה עצמה. לפי שאין בה בזמן הזה מצוות ואין מסכת מוקדשת למצוותיה. הרי לא נשאר בה אלא התורה עצמה שבה ישמחו חכמים בחג העצרת.

ד] המשכת ההשגחה על ידי הדעת

נוכל לראות שהסתכלות זו של המועדים כזמני תורה מול הסתכלות עליהם כזמני דין התבואה, התלויה בהסתכלות על ה' כמלמד תורה מול הסתכלות על ה' כשופט את הארץ. לא זו בלבד שהיא הסתכלות אחרת היא גם מתאחדת עם הסתכלות האחרת וממתיקה אותו.

²⁷ וזה אחד מן הדימויים החדשים שהמציאו חז"ל להקב"ה, ראה בספרו של אורבך
ובמחקרו של משה הלברטל המוקדש לזה. וראה שזהו עומק הציור ברש"י וכוונת
שבועות של זקן מלא רחמים, היינו זקן המלמד תורה ויושב בישיבה, ואנכי ה' אומר
שהוא ה' של איש מלחמה שהוא מנהל את ההיסטוריה ועושה דין. (אמנם באמת זה
ציור שלישי, ה' איש מלחמה מתאים לפשט המועדים זכר ליציאת מצרים. ה' מלך שופט
צדק מתאים לפשט המשנה של העולם נידון. וה' מלמד תורה מתאים לציור הגמרא
(שהוא התורה)

כשם שתלמידי חכמים כרשב"י מתעלים מן המצוה של ואספת דגנך ואומרים בה נהגה יומם ולילה ומלאכתנו תיעשה על ידי אחרים. היינו מאמינים הם שכח הדעת יספיק להם גם לכל צרכי הדגן והתירוש. כך סדר המועד שלהם מתעלה מן הצורה של שיפוט התבואה אל הצורה של קבלת התורה.

ואפשר להסביר את זה על דרך העמקת הרמב"ם במושג השגחה. כי לפי הפשט ה' משגיח בעולם ישירות על ידי השגחתו על התבואה וכו'. אבל הרמב"ם ממאן בזה ואומר שאין ה' משגיח בעולם אלא על ידי הדעת וההשגחה הולכת בעקבות הדעת. וכבר ביארנו כי מסכימים איתו חכמי קבלה שהמשכת ההשגחה בעולם אינו אלא על ידי דעת ודביקות הצדיקים היודעים את קונם. והרמב"ם מפרש בזה עצמו את כל מושג השכר ועונש. לא שהוא כופר בשכר ועונש אבל אדרבה הוא מעמיד את שכר ועונש על התורה.

במילים אחרות הרמב"ם תולה את מידת המלכות במידת התורה (היינו הנוק' נבנית מגבורות דדעת שמקבלת מז"א), ומסביר כי לא תיתכן הנהגה בעולם זולתי תעבור דרך הדעת היינו דרך התורה המושגת בלב החכמים. ועיקר ההשגחה אינו אלא שעל ידי שהחכמים משיגים את הדעת ומתנהגים בדרך האמת ממילא ניצלים מרוב הפגעים שבני אדם נענשים בהם על ידי טיפשות דעתם.

ואם כן תלמידי חכמים אשר עליהם העולם עומד כי להם הדעת, הם יודעים כי פנימיות הדין אינו אלא הדעת. וכי התורה והחכמה שלהם הוא שתספיק להם גם לאשר להם את הדגן והתירוש והיצהר. ולכן בבוא מועד התורה שמחים הם ואומרים ניצלנו מדין העולם והתעלנו אל המלמד תורה לעמו ישראל.

וראה כי הזוהר הבטיח למשיגי התורה בליל שבועות חיים לכל השנה, והלא זה היה תפקידו של יום ראש השנה לפי הפשט, אך הבין כי כל זה להולכים לפי הצורה החיצונית שבו עץ הדעת טוב ורע אבל היודעים את עץ החיים יודעים כי הדין המיוחס לראש השנה נמצא באמת בחג השבועות היינו בהשגת הדעת והתורה.

מאמרים לחג השבועות

קישוטי כלה בתורה שבכתב ושבעל פה

[א] בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, כאילו היום ניתנה. פירוש שלא תהיה לימוד חלק חדש בתורה כמו פרט בתוך כלל מושג התורה. אבל בכל חלק של התורה יש מהות ודרך חדשה בתורה גופא. כמו שיש הבדל בין קודם מתן תורה לאחר מתן תורה, כך יש הבדל בין תורה של היום לתורה של אתמול, או בין פרשה של היום לפרשה של אתמול. שכל ספר וכל פרשה יש בו חידוש במהות הגדרת התורה, שהיא תורה מסוג אחר ומסיבה אחרת. אם כן יש לעמוד על הייחוד של ספר במדבר, וכיצד אפשר לקבל תורה מתוך האספקלריא של ספר זה. ועל מה תיקנו לקרוא ספר במדבר בכל שנה ערב חג השבועות.

[ב] ספר במדבר נקרא חומש הפקודים. שעיקרו מנין בני ישראל וחלוקת תפקידיהם בדגלים ובמקומותיהם בירושת ארץ ישראל וכו'. צריך לעמוד על המאור שבתורה זו, שעל פי רוב הוא נראה כמו רשימה יבשה של שמות ומספרים ותאריכים ומקומות. יש בדרך זו תורה בפני עצמה.

דומה לזה הוא ספר דברי הימים בתנ"ך, שעיקרו רשימות דברי הימים ושמות ותולדות וארצות ומקומות. ומצינו ברז"ל הפלגות על ספר דברי הימים. אמרו בפסחים ס"ב שלא רצה ר' יוחנן ללמד ספר יוחסין לר' שמלאי שלא בא ממקום חכמים. ואמרו שם מיום שנגזר ספר יוחסין תשש כחן של חכמים וכבה מאור עיניהם. ופירשו בה שספר יוחסין הוא ברייתא של פירוש דברי הימים. ומהו אותו מאור עיני החכמים הגנוז בתוך דברי הימים.

[ג] אם ניכנס לעיר חדשה או לחברה חדשה ונבקש להכיר אותה, יתנו בידינו דבר ראשון ספר טלפונים. ובו רשומים שמות בני העיר תפקידיהם וכתובותיהם ומספריהם. הספר הזה כשהוא בתוך חברה חיה יש לו תפקיד נפלא. הוא מסדר את כל אחד מבני העיר על מקומו, איש על מחנהו ואיש על דגלו. ואילו לא היה לכל אחד תפקיד מוגדר ובית לגור בו ודרך להגיע אליו בטלפון הרי היתה זו אנדרלומוסיא. הן מבחינת בני האדם שלא ידעו מה לעשות בחייהם וכיצד יעשו את תפקידם באופן המועיל לכלל החברה. והן מבחינת הרוצה להכיר אותם שלא ידע הדרך אל בית פלוני והאופן הראוי לפנות בו אל אלמוני. הספר טלפונים מועיל לנו ולבני העיר יותר מספרי העיתונים והסיפורים והרכילויות, שהרי הוא מנחה עבורנו דרך אל בני האדם החיים הממששים ולהכיר אותם על מקומם, מה שהעיתונות והרכילות לא יכולה לספק אלא מכלי שני ושלישי.

כאשר העיר מתה ובתיה נחרבו ואין כבר מי שזוכר אחד מבני העיר, הרי ספר הטלפונים הספר הכי פחות שימושי עבורנו להכיר את העיר, הוא ספר מת ואין בו

כל תועלת, כי איני מכיר לא אל איזה בשר ודם מתכוון השם שבספר ולא אין להתקשר לו במספר הטלפון הנמסר שם או באיזה רחוב למצוא את ביתו הרשום שם שהרי אין עיר ואין בית ואין רחוב. במצב החורבן הזה כבר אעדיף לקרוא את סיפורי הרכילות והחדשות שלהם, שכך לפחות יהיה לי איזה דרך לשער לעצמי הכרת בני האדם הממשיים שחיו באותו העיר ובאותו התקופה, אע"פ שאינו דומה להכרתם חיים.

[ד] כך ממש קרה לנו עם התורה הזו. כאשר חנו בני ישראל במדבר, או בכלל כאשר ישבו בארצם ומעמד כל אחד מהם ותפקידו נקבע על ידי יחוס שבטו ומשפחתו וסדר משמרות הכהונה והצבא וכל שאר הצטרכויות העם, בוודאי היה חיות וחיידוש גדול במסירת סדרי הדגלים ורשימת תולדות היוחסין. והיו רשימות אלו של דברי הימים קיימים ואקטואליים והיה בכוחם לחרוץ גורל האדם ותפקידו לכל חייו לפי מציאות ספר היוחסין שלו וירושת משפחתו. היו ספרי רשימות אלו רלבנטיים יותר מכל ספרי הסיפורים שנדמים לנו יותר רלבנטיים. שהרי הם סידרו את העם על מחנהו ועל דגלו ממש וסידרו כל יחיד לפי מקומות בסדר זה.

אם כן כאשר נרצה להעריך בלבנו את גודל הפרשיות הללו, אם כדי להבין את מקומם כפי שהיו, אם כדי ללמוד מהם את שיש לנו ללמוד בדרך הרמז והדרוש לחיינו, יש לנו להעריך את הרשימות הללו כספר טלפונים. שאין מציאותם עבור השמות והמספרים אלא עבור האנשים החיים המסומנים בהם ואשר נעמדו על מקמם בספר זה. אם כן כדי לצייר בלבנו את מהות הפרשה עלינו לצייר לעצמנו קודם לכל את כל אחד מהאנשים הרשומים בו, דרך משל אליצור בן שדיאור היה איש שלם עם ביוגרפיה ומשפחה ולימודים ועבודה ואהבות ושנאות וקנאות, וכיצד פעל עליו העמדתו בראש שבט ראובן, שגם להם היה אופי שלם והיה מורכב מאנשים ממשיים שלהם חיבורים ופירודים ואהבות ומשפחות וכו'. ואם חסר לנו הרבה כדי לצרף לעצמנו תמונה כזאת, שהרי בידינו פרטים מועטים מאד אודותיהם, על כל פנים נצרף מלבנו בדרך הדרש והדמיון כדי להשלים את התמונה. ומצינו למדרשי רז"ל שדרשו הרבה אודות שמות בני אדם הנמנים במקרא, וצירפו נימא בנימא להוציא מרמזי המקרא תמונה שלימה, שהרי אלו הרמזים שנשארו לנו ואם לא נשתמש בהם במה נשתמש. והבינו שמסתמא נקראו על שם מעשיהם או שמם גרם להם למעשיהם.

וכך אם נרצה להבין מכל זה משהו לתיקון נפשנו, נוכל ללמוד זאת על ידי מציאת התמונות השלימות הללו ואיך נסדרו איש על מחנהו בספר, וכיצד אפשר לדמות מילתא למילתא לתמונות אנשים שלמים שלנו ושאלנו מכירים בעצמנו ובדורנו ומה ניתן ללמוד מהם. וכאשר מבינים את זה מבינים איך דברי הימים הוא כח חכמים ומאור עיניהם, שהרי זה עיקר מטרת התורה לתקון הנפש ותקון החברה, ללמד לכל אחד לפי פרטיות מציאות נפשו את מקומו ותפקידו בעולם, וכאשר נגנז ספר

שְׁבַעַה שְׁבַעַת - קישוטי כלה בתורה שבכתב ושבעל פה

יוחסין אין אתנו יודע עד מה ונשאר לנו התורה בגדר הוראות כלליות בלבד ורחוקים אנחנו מלדעת פרטיות העמדת כל אחד ואחד על מקומו.

ה] יש תורה שבכתב ותורה שבעל פה. תורה שבכתב הוא הרשימות הכתובות. תורה שבעל פה הוא בני האדם החיים הממשיים שאותם מסמנים הרשימות הכתובות. לפיכך נמצאו בתורה שבכתב הרבה רשימות יבשות. כי לרשימות כאלה נועד כל עיקר הכתב. והרי המצאת הכתב לא היתה לספר סיפורים, שאלו נמסרים בצביונם וחיותם בעל פה. אבל הכתב הומצא לחשב חשבונות מי חייב למי וכמה וכו'. ולכן בתורה שבכתב מהגדרתה תימצא רשימות יבשות כיצד לעשות את המשכן ורשימות התולדות ומקומות כי זה הגדרת התורה שבכתב. אבל הסיפור בעצמו, החיים בעצמם, שעליהם נועדים הרשימות הללו, אינם נכתבים בספר כי מקומם הוא תורה שבעל פה, הדבר שהכתב מסמן. ולכן הלומד תורה שבכתב ללא תורה שבעל פה הוא כמו הקורא ספר טלפונים מבלי הכרת בני האדם שבו שאין בו כל תועלת. אבל בחיבור שני התורות הוא תורת חיים.

ו] יום מתן תורה הוא מתן הלוחות, שהוא שורש תורה שבכתב. פירוש שאי אפשר לקבוע יום ותאריך על כל התורה שהיא רחבה מארץ מידה, ומקפת כל החיים וכל העולם שכולם בחכמה עשית. אבל הגדרת היום הוא על הגדרת הכתב, שהוא כמו שמסדרים את הרשימה איש על מחנהו של עשרת הדברות או תרי"ג מצוות והם סימנים אל כל התורה החיה כולה. ויש בה משמעות למי שיש לו את התורה כולה בלב, שהוא מבין ומכיר איך כל דיבור מסדר את שאר הדברים שבעולם במקומו איש על דגלו.

כמו שאמר המגיד מדובנא לגר"א, שתיקון ליל שבועות הוא כמו הצעת הדוגמא של הסחורה, ומי שאין בידו הסחורה לשחוק ייחשב הצעת הדוגמא. אבל מי שיש את התורה כולו בליבו, כל אחד כפי הבנתו, הרי הוא קורא בכ"ד ספרים ומסדר לעצמו את סדר כל התורה כולה בסדר אחד, ומצרף את כל רוחבה הנמצא בו לסדר אחד, נעשה מזה קישוטי כלה. כמו קישוט ממש שאינו אלא אבן, אבל כאשר האבן הזאת מסמן סיפור אהבה שלם הרי נעשה מזה יחוד. כך תלמידי חכמים שושביני הכלה שיש בליבם את עצם התורה, צריכים הם להתקטט בכ"ד קישוטים שהם כ"ד ספרים, כלומר לסדר הכל בסימנים שהם קישוטי היחוד. וככל שמרבים להוסיף קישורים מן התורה שבעל פה שבלבם אל אותם הקישוטים שבידיהם הרי מרבים בכך שמחת היחוד, שהוא יחוד תורה שבכתב עם התורה שבעל פה תפארת ומלכות, והוא הוא שמחת מתן תורה.

(ערב שבועות תשע"ח)

שָׁבָעָה שָׁבַעַת - קִישׁוּטֵי כֹלָה בַתּוֹרָה שֶׁבִכְתָּב וְשֶׁבַעֵל פֹּה

תכלה שנה וקללותיה

רבי שמעון בן אלעזר אומר: עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ראש השנה.

מאי טעמא אמר אביי ואיתימא ריש לקיש כדי שתכלה השנה וקללותיה.

בשלמא שבמשנה תורה איכא כדי שתכלה שנה וקללותיה, אלא שבתורת כהנים אטו עצרת ראש השנה היא?

אין עצרת נמי ראש השנה היא דתנן ובעצרת על פירות האילין.

(מגילה לא עמוד ב)

נבאר העניין על פי פשוטו כאשר נבין את הקשרו של תקנת עזרא.

מצינו שייחסו חז"ל מתקנת קריאת התורה באופן כללי לעזרא (בבא קמא פב עמוד א ועיי"ש), ובפשטות מקור העניין במבואר בספר נחמיה (פרק ח, ופרק יג) שקראו בתורה בציבור כל יום כאשר נאספו ישראל בירושלים בימי עזרא. והוא מקום הראשון שמצאנו שהיו קוראים בתורה בציבור באופן קבוע. כלומר שאחרי משה רבינו שלימד לישראל את התורה בפעם הראשונה, וממנו למדו או דרשו שתיקן שיהיו שואלים ודורשים במצוות הזמן בזמנו (מגילה ד עמוד א, ועי' ירושלמי). והיינו כמו שמשה רבינו דיבר לישראל מפי השם את הלכות הימים כדי להודיעם את המעשה אשר יעשון, כך ומאותו סיבה יש לנו לחזור וללמד את אותם הלכות בכל שנה ושנה להזכיר את מי ששכח או לברר ספק שנתחדש כדי שידעו את המעשה אשר יעשון באותו הזמן. ומימות משה ועד עזרא לא מצינו שיהא דיבור התורה ברבים עד לקריאת התורה שקרא עזרא בציבור.

אם כן כאשר נדייק נבין שאותו קריאה שקרא עזרא היה דומה במבנהו לדיבור התורה של משה, שלא היתה קריאת התורה של עזרא מין אמירה טקסית של העברת פרשת השבוע, אבל היה בזה הודעת התורה לעם כדי שיקיימוהו, כאשר בכו באחד לחודש השביעי כאשר שמעו את דברי התורה ונזכרו שלא קיימום, וכאשר מצאו כתוב בתורה לשבת בסוכה והלכו ועשו סוכה, ומצאו איסור לא יבוא עמוני והבדילו את נשותיהם העמוניות. ונמצא היה בקריאת התורה של עזרא ממש אותו מבנה שהיה בדיבור התורה מפי ה' של משה, כמו שמשה הודיע את דברי התורה והמצוות מפי השם לעם בפעם הראשונה וממנו ידעו כיצד לקיימו, כך הודיע עזרא מפי כתב התורה את דברי התורה והמצוות וממנו קבלו לקיימו.

ומן אותה קריאה המשיכו את קריאת התורה שבכל שבת וחג, שבמקורה לא היתה אמירה בעלמא אבל היו מתרגמים אותה לעם שיבינו, כאשר למדו מן הכתוב בעזרא

שְׁבָעָה שְׁבַעַת - תכלה שנה וקללותיה

שהיו מבינים את העם מפורש ושים שכל. והיו קוראים הלכות חג בחג וקריאת שבת בשבתה כדי ללמד את התורה במוסריה ומצוותיה וקבעו קריאות למועדים בענייניו של יום ולכל השנה בסדר הפרשיות (ואמנם נחלקו בפרטיו המנהגים בין בני מערבא לבני בבל).

ומעכשיו נבין ביותר מה שייחס ר' שמעון בן אלעזר לעזרא את תקנת קריאת התוכחות לפני ראש השנה. שאם נקרא את סיפורו של עזרא נמצא שהסיפור שהיה כולל ביותר את כל מפעלו בהחזרת התורה והמצוה לעם אחרי הגלות היא פרשיות התוכחה. שהרי עזרא הוא שחוזר אחרי הגלות והוא מכיר שגלו בעוונם ובזכות שיבתם אל התורה ישובו לרשת אל הארץ, הכל ככתוב בפרשיות התוכחה. וממש הוא מקיים את הכתוב בחקותי (כו, מ) "והתודו את עונם ואת עון אבותם.. או אז יכנע לבבם.. וזכרתי את בריתי..". והוא אומר בתפילתו (עזרא ט, ז) "מימי אבותינו אנחנו באשמה גדולה עד היום הזה.. ובעבדותנו לא עזבנו אלהינו.. " וזכרתו ברית וחתמו אמנה לקיים את דברי התורה, כאשר כתוב בסוף בחקותי ובסוף תוכחת כי תבוא, והיה כל עסקו ועניינו של עזרא שראה את מעמד העם עומד ממש במקום הזה אחרי שגלו בעונם ובעון אבותם, וגם בהיותם בארץ אויביהם לא עזבם ה' ויט עליהם חסד אצל מלכי פרס ועלו שוב לארץ והוא מתאמץ להשיב את העם בברית חדשה לעשות את התורה והמצוה ויחזרו להתקיים הברכות. והמעייין בספרי עזרא ונחמיה ימצא על כל צעד כיצד הוא צועד בעקבות פרשת בחקותי ופרשת כי תבוא.

וכמה יומתק הענין כאשר ראשית מפעלו של עזרא בזה היה באחד לחודש השביעי, והיינו בראש השנה. והוא שורש ענין החזרה בתשובה בראש השנה ועשרת ימי תשובה שהעמידו רז"ל שלא נמצא מפורש בתורת משה, אבל הוא מפורש בתורת עזרא שעשה את ראש השנה ליום קריאת התורה וחזרה בתשובה, וממש באותו שנה היה רואה את עצמו מקיים תכלה שנה וקללותיה, או תכלה שבעים שנה של גלות בבבל וקללותיה, וקיווה שעל ידי חזרתם בתשובה יהיו כעת באותו שלב של סיום הקללה והזכרת הברית ותחילת הברכות.

ולפיכך כאשר עזרא מתקן שיקראו בקללות בסוף השנה כדי שתכלה שנה וקללותיה, אין הוא עושה כאן איזה סגולה כזו שאם יקראו קללות בסוף השנה יהיה זה איזה רמז שיכלו הקללות. אבל הוא ממש חי באותו מקום היסטורי של תכלה שנה וקללותיה, של סיום התוכחה והתחלת שיבת ציון. וכאשר המשיכו מזה רז"ל לעשות כדבר הזה בכל שנה ושנה לא רצו לעשות איזה רמז בעלמא אבל הוא להמשיך ולקיים את הענין הזה בעצמו במידת מה בכל שנה ושנה, שיחזרו בתשובה לפני ראש השנה ועל ידי כך יחול עליהם דין הברכות כמפורש בפרשה שכאשר יפסיקו לעבור את התורה יופסק הגלות וכאשר יתחילו לקיים את התורה תבוא עליהם הברכה.

ודע שאין ענין הברכות והקללות להיות כתנאי משפטי בעלמא, אם תעשו כך יהיה כך ואם תעשו כך יהיה כך, אבל יותר משהם תנאי וחווה הם חזיון וסיפור של העתיד לעבור, כאשר לימד רמב"ן שיש בתורה תמיד הוראה ורמיזה לעתיד. והיינו יותר ממה שהתוכחה הוא תנאי אם ואם שאינו תלוי הזמן, הוא גם סיפור שיש לו המשך זמן, שהוא הסיפור המעגלי שמקודם בחקותי תלכו ונתתי שלום וכו', ושוב בחקותי תמאסו וכו', ושוב וזכרתי וכו'. ולפי אותו הסיפור מצא את עצמו עזרא עומד בראשית השלב השלישי של הסיפור וכאשר הבין זאת במקרא שהרי היה סופר מהיר בתורת אלהים ידע שליחותו והעמיד את כל דרכו על הייעוד שמצא בתוך הסדר הזה. וכך אנו עושים סיפור כל שנה ושנה כאשר אנו קוראים לעשות תכלה שנה וקללותיה שהוא סיפור שיש לו המשך בזמן שבתחילה היה טוב ושוב היו עבירות וקללות ושוב תכלה שנה וקללותיה.

ואפשר שזה סוד מאמר רז"ל קללת חכם אפילו על תנאי היא באה. כי כאשר החכם מקלל הוא מבטא כאן משהו מן הסדר של המציאות הוא לא סתם אומר איזה איום אם תעשה כך וכו'. קל וחומר כאשר התורה מקללת הרי היא מבטאת שיש כזה מקום במציאות ההיסטורית שתהיה חטא ועונשו וכו', וקללת התוכחה אפילו על תנאי היא באה, קל וחומר למידה טובה שהברכה אפילו על תנאי היא באה.

וכך אנחנו נוהגים לעשות תשובה לפני ראש השנה של תשרי כפי שעשה עזרא בדורו. ועוד מצאו רז"ל לעשות כך לפני עצרת כאשר אמרו עצרת נמי ראש השנה הוא. ומן הסתם הדבר מקושר אל קבלת התורה שהעמידו עליו רז"ל את חג העצרת, אע"פ שאינו מפורש כאן כמו שאין מפורש במקרא קשר חג השבועות אל מתן תורה, אבל כאשר העמידו את קריאת התורה שלפניו בסדר כמו ראש השנה היינו שיש קללה ושוב התחלה חדשה של ברכה, שנעבור את הקללה ונקבל תורה חדשה בשבועות.

והמכשלה הזאת תחת ידיך

מעכשיו יש לעמוד על ההבדל בין המעגל הזה כפי שהוא בראש השנה של תשרי לבין המעגל הזה כפי שהוא בראש השנה של עצרת. שורש ההבדל תלוי בשורש ההבדל בין תשרי לניסן, והבדל שבין תוכחת בחקותי לתוכחת כי תבוא. ושורשו נתלה באותו סוגיה שאמרו שאינו פוסק בברכות וקללות לפי שנאמר מוסר הויה בני אל תמאס, ומסקינן דהיינו דווקא בקללות שבתורת כהנים שנאמרו מפי הקב"ה אבל קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרם ופוסק.

האי כללא נקטינן שכל מקום שנאמרה הלכה שאינו פוסק היינו שיש הסתכלות גבוהה כוללת את הקצוות של אותו ענין לעשותם כענין אחד, כענין אין מפסיקין בין גאולה לתפלה, וכל כי האי גוונא. וזהו שאמרו על זה מוסר הויה בני אל תמאס, שמוסר הויה הוא ענין גבוה ונעלה מאד, ויש בו המשכיות כוללת שבו כל הפרשה מתחילתה ועד סופה עוסקת בענין אחדותי אחד, ואין אתה פוסק לפרטו לחלקים לפי בינת בני אדם אלא צריך לקוראו בקריאה אחת להראות סוד עניינה האחד.

צריכים אנחנו להשיג מהו הסוד ההופך את התוכחה לחלק בלתי נפרד מן קבלת התורה החדשה. שיש סדר של קבלת עול מלכות שמים ותשובה כראש השנה, ובו פוסק. כלומר התשובה שלו הוא מעשה של הפסק בין הכשלון לבין ההתחלה החדשה. וכמו כל ענין דין ראש השנה שהוא הפסק השנה הקודמת וניתוק ממנה והתחלת תשובה חדשה. כך הוא סדר התשובה הרגילה.

אבל בדברי תורה אינו כן. נקראו דברי תורה מכשלה, שנאמר והמכשלה הזאת תחת ידיך. דברים שאין בני אדם עומדים עליהם אלא אם כן נכשלו בהם. וכתוב דרך חיים תוכחת מוסר. ואמרו בספר הבהיר שאם אתה רוצה להשיג דרך חיים חייב אתה לעבור את תוכחת מוסר. כלומר השם העצמי של דברי תורה הם מכשלה. האפשרות להשיג דברי תורה חדשים אחרי הכישלון אינו בדיעבד אבל הוא תנאי לכתחילה. שאין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם. ההסתכלות הזו היא מוסר הויה, ובהסתכלות זו צריך להיזהר שלא למאוס, שלא יהיה בכלל אם בחקותי תמאסו.

והענין כמו שנאמר לאהרן למה אתה בוש לכך נבחרת, ופירשו בה לכך – לפי שאתה בוש. ואין פירושו שבזכות הבושה שהיה בו נבחר. אלא שהבושה בעצמו הוא המפתח לפתוח את שערי ההיכל. כי בכל פעם שאדם רוצה להיכנס להיכל התורה והוא מתבייש שהרי אינו ראוי ליכנס שם, אין לו לראות בושה זו וכשלון זה כמו חומה המונעת בעדו להיכנס, אלא הבושה הזו הוא בעצמו המפתח להיכנס אל התורה, ומי אשר מגיע אל ההיכל מבלי מפתח זה בידו אין נותנים לו להיכנס, וככתוב והמכשלה הזאת תחת ידיך, שצריך האדם לקחת את המכשלה שלו ולשימו תחת ידיו שבכל עת שהוא דופק בשערי התורה הרי המכשלה הזו היא עבורו מפתח לפתוח את השער.

ולכן בשבועות שלפני מתן תורה נקרא זמן קטנות ביותר והשער סגור, ואמר המגיד מקאזניץ אשר השכינה מתקשטת אז ואין מדרך ארץ להיכנס בשעה שהכלה מתקשטת, אלא בני היכלא הם עבדיה הקטנים שעוזרים לה להתקשט להם ראוי להיכנס. אין זה טכסיס להיות עניו ובטל שאז נכנס אצל המלך כל שעה. אבל

שְׁבַעַת שְׁבַעַת - והמכשלה הזאת תחת ידיך

הקטנות הזו הוא ממש המפתח שבו נכנס אל השער, ובלעדיו יש שערים שיישארו סגורים בפניו לעולם שאין המכשלה הזאת תחת ידיו.

ולכך בשבועות הללו קוראים את התוכחה לקיים דרך חיים תוכחת מוסר, מוסר הויה בני אל תמאס, ועל ידי זה נפתחת דלת דרך חיים בחג השבועות.

(ערב שבועות תשע"ח)

בספר וספר וספר

הרבה השגות אינם נפתחים אלא מתוך הכשלון—

חכמים נתנו עצה להתאחד בכשלונם של אחרים.

יש השגות שאינם נפתחים אלא בגוף ראשון.

יש מצב שנראה כמו נפילה.

ואינו אלא התחלה של עולם חדש—

רגלי החיות כנגד כולם.

יש סיפור שנובע מתוך קושיא,

ויש חטאים שאין להם תשובה.

יש מי שנעשה עבד לעולם,

ואינו אלא לעולמו של יובל.

ויש שיוצא לחירות,

וכדאי היא היציאה שתהיו משועבדים לי.

ספור יציאת מצרים – סיפור.

ספירת העומר – מספר.

ספר תורה – שבועות, ספר.

זהו הסדר ספר ספירה סיפור.

(ספירת העומר תשע"ז)

מצא חן במדבר – ראשי פרקים

-התורה ניתנה במקום, במדבר, מצא חן במדבר. הוא נוצר מתוך המעברים,

שְׁבַעַה שְׁבַעַת - מצא חן במדבר - ראשי פרקים

-כאשר היינו מסתובבים בברי ירושלים ומחפשים עץ חיים בגוגל כך הוא מצא חן במדבר בשפלות וזילות נמצא יקר דברי תורה.

-לתורה יש טעם של המקום שבו עבר, שאינו סתירה לתורה כאילו הגלות אלא דווקא מתוך כל חידוש מקום מתוך כל חידוש מאורע מתוך כל מעבר נוצרים ד"ת חדשים.

-שאינך מושלם באדם למקום, תאווה, זה דבר אחד. שאינך מושלם בעצמך, כעס, זהו שבירה כפולה.

-לך לבדך חטאתי – למען תצדק בדברך, הודאת החטא מובילה לצדק דברי התורה.

-הקדמת נעשה לנשמע היינו הכרת החומר. הקונטקסט. כמו הקדמת פסח לשבועות. כך הקדמת גוף לנשמה. כך חומר שעורים מנחת ביכורים.

-הכל וולנטורי ואם תקריב את מנחת ביכורך וספרתם לכם. אם תקבלו את התורה ואם לא..

-החומר הוא שמאפשר את הלא. כמו בדיסק יש מקום לאלף ספרים וכל הזמן מושך הכל. בספר יש רק אחד ולא השאר וזה מאפשר את הריכוז. היו נכונים.

(ערב שבועות תשע"ז)

קודם מתן תורה

"קודם מתן תורה, היה אדם פוגע אישה בשוק-אם רצה הוא והיא לישא אותה-מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו, ותהיה לו לאישה. כיון שניתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה-יקנה אותה תחילה בפני עדים, ואחר כך תהיה לו לאישה: שנאמר "כי ייקח איש, אישה; ובא אליה" (רמב"ם הלכות אישות פרק א הלכה א)

הרבה דיברו על הכללת הסעיף הזה בתחלת הלכות אישות, ומה משנה לנו העוסקים בהלכה שממתן תורה מה היה בהיסטוריה שלפני מתן תורה. ויש בזה הסבר לפי הגדרת ההלכה שישנם מהויות שהומצאו בתורה ויש מהם שאך הוגדרו בה והנישואין מאלה שאך הוגדרו בה. אבל יש גם הסתכלות יותר רחבה. ואיש ואשה משל למתן תורה גופא שהרי אמרו ללמוד הלכות נישואין ממתן תורה והלכות מתן תורה מנישואין עצמם אם כן הכללת קודם תורה בהלכות האישות עצמה מלמדנו מה.

ובכן, אם נדבר על המשל: קודם מתן תורה היה האדם מחפש לו תורה בשוק, מחפש לו אל בשוק, רצה הוא והיא, מצאו רצונם שווה, היה מכניסה לביתו עובד את אלהיו בביתו ובדרך הטוב בפני שכלו וליבו והיה השם לו לאלהים כמאמר האבות. אחרי מתן תורה נתחדשו בזה שני דברים: האחת שיעשה בה קנין, והשנית שתהיה בפני עדים ובהרחבה יותר שתהיה בפומבי ולא בצנעה.

ראשית צריך לדעת שאין אצלנו דבר היסטורי שהיה ועבר מן העולם, וכלומר אין במציאות דבר כזה, יש רק הגדלה. לימדוני האריז"ל והסכימו איתנו כל הפסיכולוגים שאין הילד מתבגר ויוצא מכלל ילד אלא הילד מתבגר וילדותו מתבגרת איתו. היינו הבגרות או הגדלות אמורה לפעול הגדלה בקטנות גופא, לא בריחה ממנו או התעלות עליו אלא התעלות איתו. כך אין קודם מתן תורה נדחה מפני מתן תורה אבל הוא מהווה חלק הכרחי ממנו.

בדוגמא דאיש ואשה, מובן לכל שאם חסר אותו פגישה פשוטה בשוק ואותו רצה היא והוא לא יעזרו כל קניני קידושין וכל עדים שבעולם ולא תהיה שם אישות אלא הלכתית/משפטית ולא אמתית. לכן צריך להזכיר לכל מי שבא ללמוד הלכות אישות את מציאות שקודם מתן תורה שלא יחליף נומוס במציאות והחוק חשוב מאד אבל הוא קיים בתוך מציאות ולא עובר עליו.

ובנמשל משל הקדמוני, אין התורה מתקיימת אלא במי שחי קודם מתן תורה. כי כדי לקבל את התורה צריך להיות לפני התורה. אמר בפרי הארץ לר' מנדלי מויטבסק על התורה כתיב מחכימת פתי, היא מחכימה את הפתי בלבד, אבל את

שְׁבַעַה שְׁבַעַת - קודם מתן תורה

החכם היא לא מחכימה, כי אם לא חי וחסר אותה לאיפה תדבר איתו, ואמר רב"ש אשלג אכן חילונים לא מילאו כריסם בשס ופוסקים אבל לפחות לא מילאו כריסם בצ'ולנט ולכן מבינים יותר טוב את פנימיות התורה מן החרדים. בקיצור אם לא חיית בדרך לתורה בקודם מתן תורה אין לתורה על מה לחול.

וכך, יש ברית משפטי הנעשה ביני לבין ישראל יש קנין יש עדים שמים וארץ, אמר רשב"י בתחלת האדרא לא אומר לשמים שתאזין ולא לארץ שתשמע דהא אנן קיומא דכולא. כמה התפלאתי על המשפט הזה מובן שהוא מתייחס למאמר משה וישעיה האזינו השמים ותשמע הארץ אבל מה רוצה בניגוד הזה. וכעת נראה שהוא אומר מאחר דאורייתא אתבטלת הפרו תורתך צריכים אנחנו לחזור אל מה שהיה קודם מתן תורה, קודם מתן תורה פירוש לעילא ממתן תורה, מקדם לגן עדן, צריכים אנו לחזור אל הצינעה של אדם פוגש אשה זו שכינתא ובועלה בינה לבין עצמה, צריכים אנחנו לחיות אל החיים עצמם למצוא בית קיבול לתורה.

כי עיקר ההבדל בין אחר מתן תורה בקנין הפורמלי ובעדים. כוונת דבר זה שמתנת מתן תורה הוא בכך שניתנו מילים לאותו צנעה שבינו לבניה והוגדר כך שגם אחרים יוכלו להשתמש בידות השפה (כלשון יש ידות לקידושין, השפה הוא בית יד לקבל את הדבר עצמו) שהומצאה בידי המחוקק ולהשתתף באותו נעלם. וכך הדבר השני שהוא נעשה לנורמה ציבורית וממילא משתתפים בו כולם וצריכים כולם לקחת חלק באופן שיכול הדבר להתקיים בציבור.

אבל לוחות ראשונות שניתנו בפרהסיא נשברו יש שבר מהותי בכל דבר הנעשה למילה פומבית שהיא מאבדת את חיונית הצנעה שבה ומגבילה גם על היחיד המסוגל לכך להתנהג לפי הדרך שהובילה לאותו ציבור מלכתחילה. ולכן ניתנו לוחות שניות דרך העבירה שעשה משה לעיני כל ישראל ועשה דרך בצנעה של יום הכיפורים לפני ולפנים שישמעו לבדם בלי עדים ובלי מילה פורמלית אנכי.

וודאי יש חולקים על כל זה ויש מראי מקומות לכל הצדדים ויבואו כשיהיה התעוררות לכך.

(ערב שבועות תשע"ו)

מודעות מרחיבת מקום

יש מודעות גורמת מועקה, ויש מודעות גורמת חירות. רבים מורגלים לטעון כי יוסיף דעת יוסיף מכאוב. וכמה נוח היה להם בתמימותם הלא מודעת. אחרים מדברים על המודעות כחירות האולטימטיבית מכבלי העולם שהם נתונים בתוכו. יש לך אדם שסובל מדעתו ויש לך אדם שדעתו עושה אותו בן חורין. מה בין הדעת הזו לדעת הזו.

במטפורה של המרחב, הכל תלוי איפה שמים את הדעת, אם שמים אותו מעבר אל גבולות האדם שהיית או בתוך האדם שהיית. הנפש הוא מין בית שבתוכו גר האדם. רגיל הוא לכלי תשמישו וחפציו שיהיו איתו בבית. ורגיל הוא שיהיה לו מרווח של מקום. תסיר מביתו כל המקום הפנוי והוא ירגיש צפוף. הוי אומר המקום שאינו בשימוש הוא דווקא המקום הכי חשוב מבחינה נפשית. כי זקוק כל אדם למקום למרווח למרחב שבתוכו יחיה. מילוי אותו המרווח בחפצי שימוש גורם לו מועקה נפשית.

גם הדעת זקוק למקום אשר ירגיש בו מנוחה. המקום הזה אינו יכול להיות מלא בדעת ששוב היה המקום צפוף, הוא חייב להיות מקום פנוי מדעת, מקום של לא דעת. האדם צריך להיות תמיד גדול מדעתו.

כאשר מיתוסף לאדם דעת חדש, אם אינו מוסיף אתו גם את הרחבת המקום, סופו של הדעת הזו לגרום למועקה, לצפיפות. בוודאי אין אותו אדם ישן יכול להרגיש בנוח כאשר בתוך דלת אמות הצפופות בהם היה רגיל לגור מצטופפים להם עכשיו גם אוצר שלם של מודעות חדשה. (הכוונה לאותו הסתבכות נוירוטית הרווח אצל מודעים לעצמם, כאשר אותו מודעות שלהם הופכת בעצמה מודעת לעצמה וכך הופכת נפשם הפנימי לבית מלא מראות שאינם מראים אלא את עצמם) אין המודעות החדשה יכולה לקדם אותו אלא אם אתו מגיעה גם מקום נפשי חדש, מדברות חדשות של חוסר ידע מסביב לעיר הידע המגולה, בהם ישוטט להרחיב דעתו.

כפה עליהם הר כגיגית הוא אותו השפע של הדעת שנכפה עליהם כגיגית ולא נותן להם מרווח נשימה, כי פתאום מקבלים גיגית שלמה של מודעות ואין לנפשם מקום. במילים פשוטות זהו המועקה אשר אנשים מרגישים כאשר מתגלה להם דעת חדש, המודעות שאינה נותנת להם לסבול את החיים שלהם כי לא השאיר לו מקום. אותו שפע כאשר הוא עושה לעצמו גם בית ומקום לגור בתוכו, הוא נעשה ונשמע, כלומר תמיד יש בנפשי משהו מעבר אל הדעת שאשמע, תמיד יש עוד מקום שינשב בו הרוח ויתן מרגוע לנפשי.

שְׁבָעָה שְׁבַעַת - מודעות מרחיבת מקום

טבעו של מודעות גואלת שהוא מביא אתו את ביתו. שהוא מגדיל את האדם בתוך כך שהוא מרחיב את דעתו. אבל כנראה גם זה נתון לבחירה.

(אסרו חג השבועות תשע"ה)

תואר כלה מאד נתעלה

"תואר כלה מאד נתעלה בקבלת יום זה עשרת הדברים", מה מתוק הוא תיאורי חג מתן תורתנו כהעמדת חופה ויצירת ברית נישואין בין הנותן לבין המקבל, מלווה בכל תיאורי הרומנטיקה האפשריים והבלתי אפשריים, כאשר המעמד הזה מתואר בחז"ל, וביותר בזוהר, וכלל ביטויי רגשות העם בפיוטים ספרים ומאמרים. הלב שואל, אנה הדרך המוביל אל חתונה מתוקה כזאת, איך נראה אנחנו בחיינו מקום של קבלת תורה שיש בו אותו אושר אותו נועם ואותו הבטחה נצחית כברית נישואין, מה יש בתורה שגורם לנו להרגיש בקבלתה ככלה בחופה, ומהו חוסר ההבנה המעכב בעדנו מלראות את הדבר הזה. אנסה לשרטט את הגדרות הדבר הזה, כפי שהבנתי אותו השנה, בזכות שושביני הכלה חברים מקשיבים .

שגרת לשון בחז"ל מתארת את התורה כנתונה "מפי הגבורה". אין דבר רחוק מתיאור אהבה ונישואים מתואר זה. התורה מתוארת כמפי הגבורה כי היא קיימת בגבורה, היא לא נתונה מפי החסד. העולם שלפני התורה מתוארת כחסד, עולם חסד יבנה, העולם הוא רחב ועשיר, מלא חופש אהבה יצירה וקיום. ואילו התורה באה לחוקק חוק על העולם הזה, להגדיר את הגדרותיו להעמיד עליו גבולות להגיד זה מותר זה אסור זה חובה זה פטור, זה טוב זה רע. היא מסמנת עבורנו בגבורה רבה את הדרך נלך בה ואת השבילים אשר לא נעיי להתקרב אליהם. ועלינו לחתור אל איחוד הגבורה הזאת עם תואר הנישואין, עם פסגת הייחוד, עם מה שמתואר כקרבה היותר קרובה האפשרית לבשר ודם עם האלוהות, כפי שמתואר הוא במקורות הקבלה, שהוא יום חג השבועות .

[במילים אחרות, אנחנו מבקשים להגדיר בצורה מאד ברורה, כי אם זו תורה של עץ הדעת טוב ורע, כאשר תיארו בזוהר ששה סדרי משנה טוב ורע כשר ופסול אסור ומותר, בוודאות אין זו התורה שעליה שמחים כל כך ומאושרים כל כך. התורה שעליה נאמרו תארים אלה חייבת להיות התורה של עץ החיים, אשר אל השגתה וקבלתה מחדש אנחנו חותרים בחג השבועות, ואל תיאורה עד כמה שיתנו המילים אנחנו חותרים כאן].

ובכן, מהו תורה. תורה מלשון הוראה, הוא מורה ומדריכה לנו דרך של חיים. חשוב לא לטעות כאן ולפרש ש"התורה", כלומר איזה טקסט נתון, היא "הדרך לחיים", ואין בלתי. אלא להיפך, "תורה", היינו הוראה ודרך לחיים, וזהו התורה אשר אנחנו מחפשים בכל שנה ושנה. זמן מתן תורתנו אינו זמן לציין איזה מאורע בהיסטוריה העתיקה, אלא זמן ומקום בחיים שלנו שבה מקבלים אנחנו דרך לחיינו בהווה הנוכחית. ותורה שאינה מספקת מענה לכל בעיות ושאלות הקיום הנוכחים, בצורה מלאה, אינה ראויה לשם תורה, ואם אין לנו הוראה כזאת, הרי זה אומר שלא זכינו לקבלת התורה .

כבני אדם, מזדהים אנחנו הרבה יותר עם דרך החיפוש והבקשה אחרי התורה הזאת, מאשר עם מעמד קבלת התורה עצמה. אין אנחנו בני אדם קבועים, דוגמטיים, אשר המציאו להם איזה תבנית טקסט אחד ואתו הם מנפנים בכל עת, מחפשים אנחנו תורת אמת, משהו שיענה על כל השאלות. ימי העומר מסמלים את מכלול שאלות הקיום, חמשים שערי בינה אשר הראשונים הגדירו כחמישים שאלות הרשומות במענה ה' לאיוב, והכתר המופיע עלינו בחג השבועות הוא רק זה הנותן מענה לכל חמשים השאלות, מראשית ועד אחרית. ואילו הדבר הזה תורה, מין תחושה ברורה של הראוי לנו והבלתי ראוי לנו, הוא דבר אשר אנחנו חווים רק לעתים נדירות. כשם שחג השבועות הוא יום אחד בלבד, שבע פעמים שבע ממנו ימי השאלות.

אמנם, מתוך תהייה מאד עמוקה, ומתוך נתינת רשות לעצמנו לשאול את השאלות המפליגות ביותר, מצאנו כי יש מקום מסוים אשר בו התורה מופיעה בפנינו, שיש דבר, שהוא כל בקשתנו, אשר בו מתבהר בפנינו, מפי הגבורה עצמה, מה ראוי לנו ומה אסור לנו. לא "אסור" כפי שהבנו בילדותיות כזאת. שאין בה אותו וודאית נבואית של מתן תורה, שלא עברה את כל מ"ט שלבי הספקות, אלא וודאות שקטה, יד האוחז בידנו ואומר לנו את זה תיקח לך ואת זה תשאיר. קול המופיע לעתים נדירות ביותר, אבל גם בצמתים המכריעות ביותר, ומגיד לנו בבירור את התורה.

בכדי שלקול הזה יהיה משמעות, הוא חייב לבוא ממקום שמכיר היכרות עמוקה אינטימית ואינדיבידואלית את כל נבכי הנפש, את כל המסלולים וכל התהפוכות וכל הצדדים. שכחת להכניס ספק אחד, או כפירה אחת, לתוך הבקשה, וכל התורה שלך לא שווה כלום. כי הוא כבר לא תורה בשבילך, הוא איזה דפוס המוחל עלך ממקום אחר. כך זה עם עצמנו, וכך, בקל וחומר, עם אחרים.

באופן כללי, לשיפוטיות, ליומרה הזאת להגיד לשני מה טוב לו, למסור לו תורה, אין כלל על מה לחול. לא כי זה מעשה פסול מאיזה סיבה מוסרית אופנתית, אלא כי הוא פשוט חסר ואין לו על מה לחול. בשביל להגיד דבר אחד לזולת, אתה חייב להיות מסונכרן אתו עד שם. לדעת את כל התהליך של המחשבה הזאת שלו שלדעתך הוא טועה בה, ולהיות מסוגל לבוא אל המקום הזה המדויק ולהראות לו את טעותו. לרוב אין ההיכרות הזאת קיימת כלל, ועתים אף חברים קרובים ביותר ייקח להם שנים של ניסוי ותהייה עד שייגיעו לסוג של היכרות כזאת. וגם כאשר היא מופיעה, היא שם רק לרגע. כי הדרך אל לב בני אדם היא גן המבוכה העמוקה ביקום, ואתה צריך נס ממש ללכת עם אדם בכל הדרכים שלו עד שתגיעו ביחד אל מקום ההכרעה שלו.

'אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו', שזה בערך אומר, אף פעם. בכל זאת טועמים אנחנו לפעמים את טעמו של ההגעה למקומו הזה, תוך התקרבות עמוקה

שְׁבַעַה שְׁבַעַת - תואר כלה מאד נתעלה

מאד של חברים, הקופצים קפיצות רבות של אימון במסירות נפשם, ואז לרגעים יכול להיות אולי דבר כזה של להראות לשני מה לעשות .

כאשר אנחנו מתארים יום מתן תורה שלימה, באוטופיה בלתי אפשרית כזאת שאלוהי היצירות כולם יופיע לעם כולו וייתן להם תורה, אין לנו מילה אחרת לתאר אותו בה אלא כייחוד. שכן, המרכיב הכי מהותי בנגיעה הזאת של נותן תורה ומקבלי תורה הוא האינטימיות העמוקה בעולם שהוא תנאי הכרחי, וכמעט הדבר עצמו, לתורה. הרעיון הזה שהאלוהים ידבר את כל הדברים האלה לעם כולו, או לעולם כולו, אומר שנוצרו בין העם ובין האל תנאי קירבה כאלה שכבר מאפשר לו להגיד להם את עשרת הדברים האלה. ואין זו היכרות חד צדדית בלבד, כאילו שהאל הרי יודע ומכיר את הכל וממילא זכותו להחיל עלינו תורה כגיגית, אלא ברית משותפת לשני צדדים, בשאלת פיה ואמרה הן, נעשה ונשמע, נתייחד אתך, ההר כגיגית לא תהיה כלא של כפייה אלא חופה של נישואין, ונתקרב עד כדי שמיעת קול אלוהים בדברי תורה .

[במובן כללי, ניתן לומר אשר כבר נוצרו היסטורית תנאי אינטימיות כאלה באופן כללי בין מקור התורה לבין היצורים, במידה מספקת שיקבלו למשל את עשרת הדברות שהם תורה כללית לכולם, ואילו לגבי פרטים יותר מפורטים הדבר תלוי בכל יחיד ויחיד או כל קבוצה וקבוצה וכו']

(ערב שבועות תשע"ד)

אספקלריא מאירה היודעת לרגע

בחג השבועות, מתבקש לשים לב אל העיקר הקובע את המעמד הזה כעיקר וכציר עליו סובבת חיי היהדות, כעיקר המפורסם, "שזאת התורה לא תהא מוחלפת", והניגוד המתבטא בקביעות ערך זה עצמו כיום חג מסוים בשנה – "זמן מתן תורתנו". הדבר הקבוע והמוחלט הזה, העומד מופשט מממדי הזמן, איך נקבע בזמן כה מוגדר, וכה קצר, יום אחד בלבד (בשונה משאר המועדים שנמשכים לשבוע, המסמל מחזוריות הזמן)^[1]. חכמי הפנימיות יישבו את המתח הזה בקביעתם שהמאורעות שהיו לא היו בלבד, אבל חוזרים על עצמם בממדים הפנימיים בכל שנה ושנה, ובמה שהורו אותנו שאין ערכי התורה עומדים קבועים מצד עצמם עד שאנחנו עושים אותם – "ישראל דמקדשי לזמנים" –, ואנו עושים אותם בכל פעם כפי מצבנו באותו העת. וצריכים אנו לבאר דבר זה מנקודת הסתכלות עמוקה יותר, ומתאימה יותר למקום שאנחנו בו כעת.

בדרך כלל אנחנו רואים מסירת דבר תורה, אמירה אינטלקטואלית, כמובדלת בהחלט מסיפור אישי, מווידי, ממסע אישי. לאור ההבנה היותר עמוקה בתורה, הרי שכל דבר תורה אמתי, שראוי להיקרא בשם חידוש, ואינו רק חזרה על הישן, אינו אלא וידוי וגילוי של הסיפור שהאדם עצמו עובר בזמנו ושעתו. לאור תובנה זו ארשה לעצמי לספר כאן קצת, ולהראות את הסיפור שלי בתוך דברי התורה שאומר כאן.

לאחרונה מצאתי את עצמי נדרש בפורומים שונים לספר את עצמי, או לספר על עצמי, באיזשהו סיפור קוהרנטי ומובן, בשפה ובתבנית המובנת כלפי שומעי. הדרישה הזאת מעוררת בתוכי התנגדות עמוקה מאד אליה. תחושה שמבקשים ממני להספיד את עצמי טרם זמני. לגמור לחיות, להתקדם, ללכת, ולמצוא את עצמי באיזשהו מסגרת סיפורית מתאימה. האדם המסופר הופך להיות אובייקט בתוך סיפורם של אחרים, אדם מת. לא לחנם מספידים את המתים, כי להם נאה ההספד והסיפור. באותו מידה, באם מתן תורה מהווה אצלנו סיפור, משהו שניתן לספר עליו, לדווח עליו, כבר אינו תורת חיים. זהו תורה של מתים. תורה שהייתה פעם, שניתנה פעם. שממשיכים להאמין בה כי היתה פעם.

לא שאין לספר סיפורים ולהאמין בתורות. ההיפך, לכל אדם סיפורים רבים ובהיותו חיה חברתית אין סיפוריו נגמרים אצלו עד שהוא מספר אותם לאחרים. אבל יש לשים לב, שהסיפור לאחרים כובל את האדם בו בעת שהוא משחרר אותו. שכן, בעוד שהדחף הראשוני לספר הוא זה של שחרור, של ביטוי מה שהיה גנוז במעמקים, הרי הכלים שבו הוא חייב להשתמש בסיפורו, והיעד שאליו הסיפור מיועד, כובלים אותו. פעמיים האדם נכבל כשהוא בא לספר, פעם ראשונה באותיות ובלשון שהוא חייב להגביל את עצמו בהם בכדי שיהיו למילותיו מובן בשפה. ופעם שנייה כשהוא חייב להתחשב ביעד האנושי שאליו מכוונים דבריו, שלהם הבנות

ודפוסים קליטה משלהם. גם כאשר האדם חוזר אל עצמו עם הסיפור שסיפר את עצמו בה, הרי הוא חוזר לראות את עצמו באותו דפוס ובאותו שפה שבה סיפר את עצמו לאחרים, וזהו הכבילה השלישית והמסוכנת ביותר. כבילה שיש בה כדי להמית. שכן, כאשר האדם שוכח את עצמות חירותו הבלתי מוגבלת, את זה שממנו נובעים כל העצמיות, כל הסיפורים וכל המילים, וחושב את עצמו ומקור נביעתו למה שסופר, הרי הוא חדל להיות אדם ומתחיל להיות סיפור, וסיפור כותבים רק אחרי שהוא נגמר. אם כבר יש לך סיפור שלם, אתה נגמר, אתה מת.

גם העולם בכלל, והתורה שהוא הממד הפנימי, הערכי, שלה, מוגבלת בשלשה מרחבים אלו. כנאמר בספר יצירה, העולם נברא בספר (=שפה, מילים, ותבניות), וסופר (=המספר את הסיפור), וסיפור (=הסיפור עצמו). אלו הם שלשה לבושים של המוחלט, של האינסופי. הספר והסיפור הם דרכים שבהם מביע הסופר את עצמו, עצמו האינסופי. אבל לעולם אינם מביעים אותו, אלא אם הם גם כולאים אותו. זהו גבול האדם, שחכמתו מדוברת וכתובה במילים.

ההבנה הזאת, שאת העצמיות לא ניתן לספר, ושהסיפור כולו לבושים ותבניות שאולות גנובות וכובלות, מחייבת תפיסה צנועה מאד של כל מילה, כל תורה, וכל אמונה. תפיסה שמלמדת אותנו את הארעיות של כל מילה אנושית, ובוודאי של כל מילה אנושית המתיימרת לתפוס את הנשגב.

אם הסיפור האנושי הוא הדיבור, הרי שהסיפור האנושי הדתי, המאמין, והמוחלט, הוא הנבואה. הנבואה, שהוא דיבור של האל, המתבטא בדיבור האדם, הוא הדיבור המוחלט, הסיפור המקבל את חותמת האלוהות. הדיבור שנתפסת כאמת ברמה של אמת אלוהית, מוחלטת. התפיסה הזאת, הוא המעצור החשוב ביותר מפני ההבנה הצנועה, מפני הענווה האמתית, המלמדת לאדם את גבולותיו, גם, ובפרט, כאשר הוא עוסק במוחלט.

המוחלטות של התורה שבידינו, מבוססת על שני דברים: נבואת משה רבינו, והמוחלטות של נקודת מעמד הר סיני. בשניהם אנו מוצאים בדברי חז"ל, שלא שובחו במעלתם ובמוחלטות שלהם, אלא דווקא בענווה שבהם. אמרו רז"ל שהתורה ניתנה על הר סיני שהוא הנמוך והעניו שבהרים. וכאשר התורה השתבחה במשה רבינו לא מצאה לנכון לציין אלא ענוותנותו, והאיש משה עניו מאד.

לענווה זו אין ביטוי במידות בלבד, כבין אדם לחבריו בלבד. ככל מידה אמתית, יש בה מימד אינטלקטואלי מובהק, ומימד קיומי מובהק. כזו שמשנה את כל תפיסת האדם את עצמו את עולמו ואת אלוהיו. במאמר מפתיע (יבמות מט, ב), מבארים לנו חז"ל את ההבדל בין נבואת משה לשאר הנביאים, בכך שמשה ידע שלא ראה, ושאר הנביאים חשבו שראו. הם עמדו על הסתירה, שמשה רבינו אמר "כי לא יראני האדם וחי", ואילו ישעיה הנביא אמר "ואראה את ה'" וביארו "כל הנביאים נסתכלו

באספקליא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה, ופירש רש"י, "כל הנביאים וכו' – וכסבורים לראות ולא ראו, ומשה נסתכל באספקלריא המאירה וידע שלא ראהו."

במי השילוח (פרשת מטות חלק א) מבאר את הענין:

כל הנביאים נתנבאו בכה הוסיף עליהם משה שנתנבא בזה הדבר.. כי כל הנביאים היה שליחותם לישראל במאמר נבואתם כפי העת והזמן וכפי כח השגתם כן התנבאו, ועלה ברוח נבואתם אשר דבר נבואה הלז יהיה קיים לעולמי עד, אך באמת נמצא שנויים כפי ערך דור ודור, ועל זה הוסיף עליהם משה רבינו ע"ה להתנבאות בזה הדבר, היינו שהוא השיג כל דבר לפי שעתו ומקומו, והבין כי הנבואה אינה רק לזמן, ולאחר זמן יחפוץ הקב"ה בענין אחר.

לפי האמור, החלטיות נבואת משה אינו בהיותו מובדל ומופשט מהקשרו. אלא אדרבה, מעלת נבואת משה הוא ענוותנותו. כל נביא, וכל מאמין, רואה משהו, ונדמה לו שהדבר הזה יחייב לעולם. נוסף עליהם משה, שגם בתוך החוויה הנבואית, שמעצם טבעה, מהמאפיינים היותר יסודיים שלה, הוא ההחלטיות שלה, שאם לא כן לא היתה נקראת דיבור אלוהי, לא נבלע מתוך המצב הזה, ולא ניכס לעצמו את ההודעה הזו. תמיד ידע שזו רצון ה' המתגלה אליו ברגע זה, וזו הצורה שבה מתגלה דעת ורצון ה' אליו בזמנו ומקומו. רצון ה' אמנם מוחלט הוא, ונבואת משה מוחלטת ואמתית. אבל השרש בעצמו, הקב"ה בעצמו, אינו נגבל בסיפור אחד שבחר לספר בשבועות אחד במדבר סיני. לכל שנה, לכל דור, ולכל מקום, יש את סיפור מתן התורה שלו, ולכן יש לנו לחגוג את החג הזה.

[1] ייתכן שזוהי באמת הסיבה שאין חג השבועות מיוחדת לזמן מתן תורה בתורה בכלל, ולא הוגדרה ככזו אלא על ידי חכמים. ועדיין צריך תלמוד באשר לאופי החג שנקבע על ידי חז"ל וחכמי הדורות.

(ערב שבועות תשע"ג)

שְׁבַעַה שְׁבַעַת - אספקלריא מאירה היודעת לרגע

שְׁבַעַה שְׁבַעַת - אספקלריא מאירה היודעת לרגע