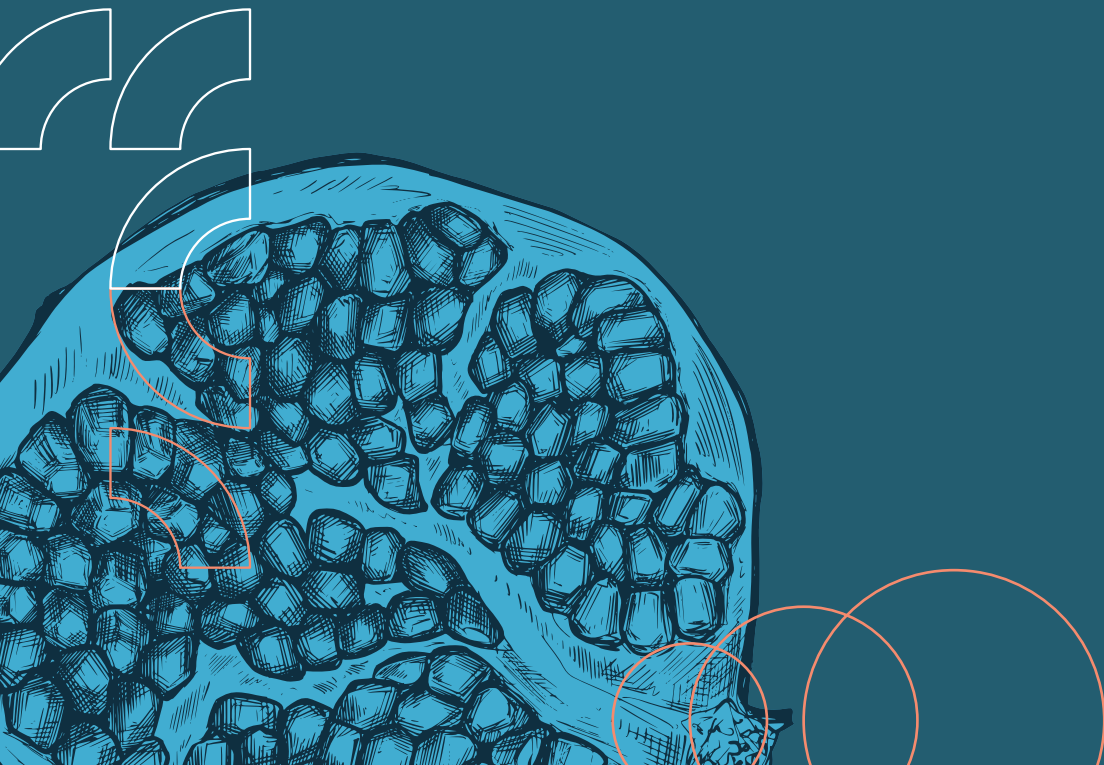


זכרנו לחיים

ימים נוראים תשפ"ד



זכרנו לחיים - זיכרון והבטחה

אנחנו מרבים להיות נושאי העבר - הדרכים שעברנו, הסיפורים האישיים שלנו, הזיכרונות שבתוכנו. ובמקביל, המחשבות שלנו עוסקות בעתיד - המסע שממתין לנו, התקוות וההבטחות. בחוברת הזאת אנחנו מציעים הזדמנויות לחקור את העבר והעתיד, לשקול את הזיכרונות והחוויות שאנו נושאים אִתנו, ולהעז לחלום על ההבטחה שטרם מומשה.

במהלך עשרת ימי תשובה, אנחנו מוסיפים את המילים "זכרנו לחיים" בתפילת העמידה. שתי המילים הללו מתמצות את המשימה הגדולה של הימים הנוראים. אנו מעירים את הזיכרון, מזמינים התבוננות במה שאירע כדי להביא אותנו לרגע זה, ומכוונים קדימה, לחיים - מדמיינים מה אפשר להשיג ולאילו ברכות נשאף בשנה הבאה.

דרך למידה משותפת במהלך הימים הנוראים, אנחנו מקווים לשאוף למעלה, להביא את העבר שלנו אל עתיד טוב יותר, ולצפות לשנה של בריאות, שלום ושמחה.

לשנה טובה תיכתבו ותיחתמו,

צוות הדר

עמותת מכון הדר משמשת בית לקהילות וליחידים השואפים לדרך חיים יהודיים של תורה, עבודה וחסד - דרך חיים המשקפת ערכים של שוויון, מחויבות ולימוד תורני המחובר לחיים, ומתאפיינת בהתנהלות הלכתית אמיצה, שאיננה מנותקת מאתגרי החיים והשעה. מגוון הפעילויות המתקיימות במכון הדר משקפות את ערכי היסוד האלו ומספקות מקום ללימוד יהדות אשר אינו מתפשר על רצינות, עומק או איכות הלימוד התורני ואשר מניב קול יצירתי ורלוונטי.



מכון הדר ישראל
ר' אביטל הוכשטיין – נשיאת מכון הדר ישראל
אורית רפלקרויזר – מנהלת מכון הדר ישראל

חוברת ימים נוראים

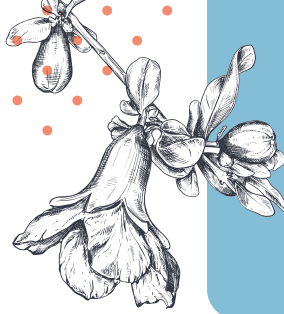
עורך: ר' ג'ייסון רוגוף
עורך לשון: רן חורי
מעצבת: נעה כהן לובר
מתרגמות: שיפרה ויגודה, עליזה רז'מלצר (מאמרה של הרב אבי קיליפ)
רכזת תכניות ופיתוח: אליענה בייער גמולקה

כל הזכויות שמורות 2023 למכון הדר
ייחוס-שימוש לא מסחרי-שיתוף זהה

מכון הדר ע"ר
עמק רפאים, ירושלים, 93141
טל': 02-5633782
לפרטים או מידע על אודות מכון הדר ישראל: israel@hadar.org

- 7 "זיתנו לך כתר מלוכה": הכתרה, חיבוק ומחילה | הרב אבי קיליץ
- 9 על אהבה אלוהית וייחודיות אנושית | הרב שי הלד
- 13 תשובה על ביטול מצוות עשה: טרגדיית הפספוס ומתנת הזמן | הרב אלעזר סיימן
- 17 להתוודות כמו כהן גדול | הרב נדב ברגר
- 21 ממדיה הארציים והשמימיים של הסוכה | הרב אביבה ריצמן
- 25 סוכת הלוויתן: על סככים, דפנות ורעיונות עתיקים שאינם מתים לעולם | הרב איתן טוקר
- 29 האושפיזין: לימוד משותף עם משכחה וחברים





"ויתנו לך כתר מלוכה": הכתרה, חיבוק ומחילה

הרב אבי קיליפ

מלכות שמיים נפתחים לפנינו, ואנו מוזמנים לפסוע פנימה - אל תוך המקדש - כשהאיל מקיף אותנו, שומר ומגן עלינו מבחוץ.

בטקס ההכתרה בראש השנה אנו מרשים לעצמנו להתעטף בהגנתו של הא-ל. אנו מתמסרים לחיבוק, ובהפצרתנו בו לשמור עלינו אנחנו מפקידים בידי חלקים של עצמנו. בהכתרת האיל אנו מבטאים הכרה בכך שהשליטה האנושית מוגבלת ומודים שיש בעולם משהו הרבה יותר גדול ועוצמתי מאתנו.

כשאנו מכתירים את אלוקים למלך בראש השנה, אנו מתמסרים לכוח שהוא גדול וחזק מאתנו. אך מדוע אנו בוחרים דווקא ברגע הזה כדי להכתיר את אלוקים? מדוע המלכת האיל היא תמה מרכזית כל כך בראש השנה? התלמוד הירושלמי (ביכורים ג, ג) מספק את אחת התשובות, בציון שלוש סיטואציות שבהן נמחלים כל עוונותיו של אדם: חתן ביום חתונתו, אדם העומד לפני מינוי חשוב ומלך ביום הכתרתו.

עוונות המלך נמחלים ביום שבו הוא עולה למלוכה, וראש השנה הוא היום שבו אלוקים מוכתר למלך. מכאן ניתן להסיק שבראש השנה אלוקים הוא הנמחל, ואילו ביום כיפור - אשר חל בשבוע שאחריו - התפקידים מתהפכים, ואלוקים הוא המוחל. לכן, לפני שנכתיר אותו למלך בראש השנה, עלינו למחול לו.

הדרישה למחול לאלוקים היא הצהרה תאולוגית מעמיקה ואקט אישי שיש בו עומק רב. עבור רבים, מחילה לאלוקים היא אתגר גדול יותר ממחילה לעצמם. בשנים שבהן חטאינו נדמים לנו קטנים, אולי אפילו קטנוניים, חטאיו של אלוקים הם עצומי ממדים. האם ניתן למחול לאלוקים שמאפשר חטיפת נערות וסחר בהן, כשכל חטאן הוא שאיפה לרכוש השכלה? איך מוחלים לא-ל שמניח לילדים למות במלחמות בלתי פוסקות? שמניח לנו לסבול ממחלות? האם אפשר בכלל למחול לבורא שיצר עולם שבור כל כך?

מחילה לאלוקים והכתרתו מחדש הן מעשים הדורשים אומץ. בראש השנה אנו מסרבים לוותר על הא-ל, ובתמורה, אנו מתפללים שביום כיפור הוא יסרב לוותר עלינו.

האם זה שווה לנו? האם מערכת יחסים מתמשכת עם הא-ל שווה את הנפילות הצפויות? מדוע אנו סולחים

יחסינו עם אלוקים מובעים באמצעים מטאפוריים: הא-ל הוא אב רחום וחנון, שאוהב אותנו ללא תנאי. הוא רועה אותנו בנאות דשא כשאנו אבודים וחלשים. כאשר אנו זקוקים לעצה, אלוקים מורה את הדרך. ברגעים של יופי ואינטימיות, הוא יכול גם להיות מאהב.

ובראש השנה, אנו מכתירים את אלוקים למלך.

ישנו פיוט מתפילת מוסף לראש השנה שצבר בשנים האחרונות פופולריות רבה בקרב קהילות יהודיות בעולם, ואשר פזמונו הקליט מייצג את התמה המרכזית של החג:

ויתנו לך כתר מלוכה.

הפיוט אינו משמש רק כתפילה, אלא זוכה למעמד של טקס הכתרה. שוב ושוב חוזרת הקהילה פה אחד על שורה זאת. מדי שנה בשנה אנו בוחרים במערכת היחסים הזו באופן אקטיבי, ובמקום להכיר שהאלוקים הוא מלכנו זה מכבר, אנו ממליכים את הא-ל, בהתלהבות ובשמחה, וממנים אותו למלוך עלינו מחדש.

אך מדוע אנו רוצים שהא-ל יהיה לנו למלך?

בחברה הדמוקרטית שאנו חיים בה רובנו איננו חשים צורך במלוכה. מערכת יחסים עם מלך נדמית לנו מרוחקת, מנוכרת כמעט. במרבית המקרים, הדימוי של מלך נקשר בנוקשות, ניצול כוח, אגו, שליטה וחמדנות. המלך הוא מושא ליראה שחובה לציית לו, והוא תמיד זָכָר - אין במטאפורה כל מקום לגמישות בנוגע למגדר של הא-ל. לא אלו התכונות שרובנו מחפשים במערכת יחסים עם הא-ל. אלו מלכים שאנו שואפים להדיח ממלוכתם, לא להכתיר למלוכה.

התלמוד במסכת עבודה זרה (יא ע"א) משנה את האופן שבו אנו מדמיינים את הא-ל כשליט, כשהוא מזכיר שהמלכים שאנו מכירים, אותם אלה המתאפיינים בשחיתות ובחמדנות, הם מלכים בשר ודם, ואילו הא-ל הוא מושל מסוג אחר: "מלך בשר ודם יושב מבפנים, ועבדיו משמרים אותו מבחוץ, ואילו הקדוש ברוך הוא, עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ..." על פי תיאור קצר זה, הא-ל אינו עומד במרכז החדר וממתין להכתרה; הוא אינו נח על זרי ההלל והתשבחות, בטוח בהערצת נתיניו ומוגן. הדימוי הפוך. כאשר אנו מתקבצים כקהילה בראש השנה, שערי

לאלוקים פעם אחר פעם, כשאנו יודעים שהוא ממילא
יאכזב אותנו?
מדי שנה בשנה, אני משלבת את השאלות הללו בתפילותיי.

יחד נישא תפילה:
אלוקים, הגן עלינו מפני הקצוות המשוננים של עולמנו.
עזור לנו לחוות את ממלכתך כמו מתוך מעטפת של חיבוק
אמיץ ומקודש. ובשעה שאנו מוחלים לך בראש השנה –
יום הכתרתך למלך, אנו מתפללים שתסלח אתה לנו ביום
הכיפורים.

ה' מְלֶךְ. ה' מְלֶךְ. ה' ימלוך לעולם ועד.



הרב אבי קיליפ היא סגן נשיאת הדר. הרב קיליפ קיבלה הסמכה מהמכללה העברית בבוסטון.
היא בעלת תואר שני מאוניברסיטת ברנדייס ועמיתה בקרן וקסנר.



ג'-ה' בניסן, תשפ"ד
11-13.4.2024

שבת הדר מלון ניר-עציון

שבת של תפילה שוויונית, לימוד,
ניגונים ומפגש עם קהילת הדר.
בואו לחוות שיעורים עם סגל הדר
ותפילות עוצמתיות, לשטוף עיניים בירוק
הכרמל לקשור קשרים חדשים וישנים.





על אהבה אלוהית וייחודיות אנושית

הרב שי הלד

ממשיכה המשנה:

”לְפִיכֶם נִבְרָא אָדָם וְאָחַד חָיִב לוֹמַר: כְּשִׁבְלִי נִבְרָא הָעוֹלָם.”

במשך תקופה ארוכה הטריד אותי המשפט הזה עמוקות. האין זה מתכון לנרקיסיזם והחזקת טובה עצמית? עם הזמן הבנתי שהחרדה שלי סיפרה יותר על התרבות שבה אנו חיים משסיפורה על המשנה עצמה. לעתים קרובות מדי מעלים אזכורים של ייחודיות בימינו תהיות לגבי הזכאויות שבצדה.

אולם, כשהמשנה עוסקת בייחודיות האנושית ובהשלכותיה על גדלות האל, היא מכוונת לא (או לכל הפחות – לא רק) לשאלה מה מגיע לנו, אלא לשאלה למה או למי אנחנו אחראים. אנחנו, כל אחד ואחת מאתנו, נקראים לשרת. אבל לא פחות חשוב מכך, איננו נקראים לשרת באנונימיות עלומת שם, אלא דווקא במלוא עצמותנו האינדיווידואלית. כבני אדם העומדים נוכח עולם שבור כל כך, מבחינות רבות כל כך, אנו נקראים ונקראות לשאול לא רק מה אוכל לקבל, אלא גם ובעיקר – מה ביכולתי שלי לתת? איך אוכל אני, על כשרונותי, העדפותי, חוזקותי ומגבלותי, לעבוד את ה' באופן המיטבי? אהבת האל היא קריאה לשרת. אנו נענים ונענות לה לא רק כאנשים ונשים כלליים, אלא כבני אדם מסוימים, במלוא יחידאיותנו.

ישנו ממד נוסף לכל זה. מתוך ייחודיותנו משתמעת העובדה שאיננו בני תחליף. כאשר מספרת לנו המשנה שמעולם לא היה ולעולם לא יהיה אדם נוסף כמונו, היא רומזת גם מנייה וביה לטרגדיה של מותנו הבלתי-ימנע: כשנמות, דבר מה שאין יקר ממנו, שלא יסולא ולא יוחלף לעולם, ייעלם כליל!

במילים אחרות, התאולוגיה היהודית מלמדת כי כאשר הורים מבכים את מות ילדם ומקוננים על כך שמישהו יחיד ומיוחד אבד מן העולם, הם אינם מבטאים רק את כאבם הפרטי, אלא אמת עמוקה על הקיום. יחידאיות שאינה בת תחליף היא, אם כן, תכונה מכוונת של אנושיותנו.

מה שנכון לעניין האנושות בכלל נכון גם לגבי העם היהודי בפרט. הקב"ה מוקיר את בני ובנות בריתו לא כחברים עלומי פנים ושם בקהל, אלא כיחידים ויחידות המקיימים עמו מערכת יחסים אינטימית.

במהלך הימים הנוראים עומדים אנו לפני האל, הן כבני ובנות קהילה והן כיחידים. בכיוט הידוע "ונתנה תוקף", המושר בראש השנה וביום כיפור, מדמים אנו כיצד הקב"ה מונה ומעריך את כל יושבי תבל:

וְכָל בָּאֵי עוֹלָם יַעֲבֹרֶן לְפָנַי כְּבָנֵי מְרוֹן
כְּבִקְרַת רוּעָה עֲדְרוּ מַעֲבִיר צֹאנוּ תַחַת שְׁבָטוֹ
כֵּן תַּעֲבִיר וְתִסְפֹּר וְתִמְנֶה וְתִפְקֹד נַפְשׁ כָּל חַי
וְתַחֲתֹךְ קִצְבָה לְכָל בְּרִיָּה וְתִכְתֹּב אֶת גְּזַר דִּינָם:

דימויו של האל-7 כרועה נראה במבט ראשון דומשמע: האם אנחנו רק חלק מעדר, כבשה אחת מני רבות? או שאנו נראים ומוערכים בעיניו כאינדיווידואלים ייחודיים? שאלות דומות עולות סביב מפקד שבטי ישראל בתחילת ספר במדבר. שם הציעו פרשנים רבים שהספירה המוקפדת של עם ישראל מבטאת למעשה את אחת האמתות העקרוניות של התאולוגיה והמוסר היהודיים: כל יחיד חשוב.

אחת מטענות היסוד של התאולוגיה היהודית היא שהאל אוהב אותנו. כפי שמלמדנו רבי עקיבא, מגדולי חכמי התלמוד, "חביב אדם שנברא בצלם. חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם' (בראשית ט:ו)" (משנה, אבות ג:יד). במילים אחרות, אלוקים אוהב אותנו, לא בזכות מעשינו, אלא פשוט בשל מי שאנחנו: בני אדם הברואים בדמותו.

אבל המקורות היהודיים מרחיקים לכת אף מעבר לכך, ומתעקשים על כך שהאל-7 מוקיר את בני האדם לא רק כנציגים חסרי פנים של המין האנושי המיוחס, אלא כיחידים: הקב"ה אוהב אותנו כאינדיווידואלים ייחודיים, יחידאיים. מלמדת המשנה:

”לְפִיכֶם נִבְרָא אָדָם יְחִידִי... וְלֹהֲגִיד גְּדַלְתוֹ שֶׁל הַקְּדוֹשׁ
בְּרוּךְ הוּא, שְׂאָדָם טוֹבֵעַ כְּמֵה מְטַבְעוֹת בְּחוֹתָם אָחַד, וְכִלְוֹ
דוֹמִין זֶה לְזֶה; וּמִלְךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא –
טֵבַע כָּל אָדָם בְּחוֹתָמוֹ שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן, וְאִין אָחַד מֵהֶן
דוֹמֵה לְחֵבְרוֹ” (סנהדרין ד:ה).

דברי המשנה כאן מטלטלים: מעולם, בכל ההיסטוריה של היקום כולו, לא היה אדם נוסף ממש כמוך, ולעולם, עד סוף כל הדורות, גם לא יהיה אדם כזה. והעובדה המדהימה הזו מאדירה את תהילת האל.

1. רעיון זה חוזר ומתבהר מתוך שורה נוספת במשנתנו: "לפיכך נברא אדם יחיד; ללמדך, שכל המאבד נפש אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו אבד עולם מלא." אף שקביעה זו התייחסה במקור, ככל הנראה, לעובדה שעם מותו של אדם, אובדים כל צאצאיו הפוטנציאליים אתו ("עולם מלא"), רואים בה הוגים רבים תיקוף לערכו האינסופי של כל אדם ואדם.

כפי שצינו זה מכבר, ספר במדבר מתאר בפרוטרוט את מפקד שבטי ישראל שעורך משה במצוות האל. במסגרתו, שומעים אנו על סידור המחנה, על שמות נשיאי השבטים ועל מניין בניו של כל שבט ושבט. לשם מה הספירה הקפדנית הזאת?

מדרש במדבר רבה מציע משל:

"מִשָּׁל לְאָדָם... וְהָיָה לוֹ פְּרָגְמָטִיס [פרקמטיא = מאגר סחורה] אַחַת שֶׁל מְרַגְלִיּוֹת נְאוֹת וְהָיָה נוֹטֵלָה וּמוֹצִיָּאָה בְּמִנְיָן וּמִנְיָחָה בְּמִנְיָן. כִּד כְּבִיכּוֹל אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרִיךְ הוּא... אַתֶּם בְּנֵי, שְׂנֵאָמַר: 'הָעֲמָסִים מְנִי בְּטָן' וגו' (ישעיהו מו,ג), לְכֵן מוֹנֵה אֶתְכֶם בְּכָל שְׁעָה" (במדבר רבה, ד:ב).²

המפקד מחייב עמידה על טיבה של כל מרגלית: כל אחת ואחת נשלפת ונמנית לבדה, כל אחת ואחת יקרת ערך ומשמחת לב.

ר' יצחק בן משה עראמה (1420–1494) הולך בפירושו בקו דומה ושואל מדוע נחוץ היה תיאורם של כל פרטי המפקד, הנדמים, על פניהם, כמייגעים למדי. האם לא ידע אלוקים את מספר בני ישראל החונים במדבר בין כה וכה? ספירת כל בני ישראל זה אחר זה, טוען ר' עראמה, מלמדת על ערכו הפרטי של כל אחד מהם בפני עצמו, ולא רק כבן לעם. "כי כלם שוים במעלה" כותב ר' עראמה, "ומעלת כל אחד נפרדת ממעלת חברו" (עקידת יצחק, במדבר, עב).

בדומה לכך, שואלת גם הפרשנית המודרנית נחמה ליבוביץ, מדוע פרשת נשא מתעדת בפירוט רב כל כך את הקורבנות שהקריב כל נשיא שבט בתורו – זאת, בייחוד לאור העובדה שכולם הביאו את אותם הקורבנות ממש (במדבר ז:א–פח). נחמה מציעה כי "אין היחיד רק גרגיר חול אשר בהצטרפו לכלל כולו תינתן לו חשיבות כחשיבות המספר בלבד, אלא אישיות הוא אשר כמוהו לא יהיה, יצירה חד פעמית." ליבוביץ מנסחת את הערותיה על דרך השלילה, באמצעות עמידה על הרעיונות שהיהדות דוחה, אבל נוכל באותה המידה לנסח את הדברים גם על דרך החיוב, כשיקוף של הרעיונות שאותם חורטת היהדות על דגלה: עובדת היותנו חלק מקהל או קולקטיב, חשוב ומקודש ככל שיהיה, אסור לה לעולם שתאיין את הייחודיות או את השונות האנושית. ייתכן עוד שמסר נוסף כמוס כאן: באופן מסורתי דורשת היהדות אחידות במעשה הדתי (כאמור, כל נשיאי השבטים מביאים את אותם הקורבנות בדיוק), אלא שאחידות זו אינה צריכה – ואף אסור לה – לטשטש חילוקי דעות כנים, או הבדלים אמתיים בחוויות או בתובנות, שאותם יש להוקיר ולא להוקיע.

ר' ישעיהו הורוויץ (המוכר בכינוי השל"ה, 1565–1630) מביא בדבריו מסורת קבלית, שלפיה 600,000 בני ישראל שהלכו במדבר מנויים כנגד 600,000 האותיות שבתורה.

נשמות ישראל, כותב השל"ה, יצאו מאותיות התורה, ורוחניות התורה נובעת מנשמות אלה. כל הדורות הבאים אחרי הדור שקיבל את התורה, מוסיף השל"ה, הם "ענפים" מאותן שישים ריבוא נשמות מקוריות (השל"ה, פרשת קרח, תורה אור). לא נתעכב באריכות על ניתוח כוונתו המדויקת של השל"ה באמירה פרובוקטיבית זו. במקום זאת, נוכל לגזור מספר מסקנות פשוטות אך כבדות משקל: אם כל יהודי הוא אות בתורה, הרי שלכל יהודי יש תורה ייחודית ללמד, מבט ייחודי על דבר האל שאינו נגיש לאיש מלבדו. ללא חשיפה לתורה, משהו בעצם קיומו של אותו אדם יהודי ייוותר, למרבה הצער, רדום, בלתי־ממומש. ומנגד, מבלי שעולם התורה ייחשף לאותו האדם, ייוותר משהו חיוני בתורה עצמה מוכמן, נסתר מהעין. כותב ר' אברהם יהושע השל, כי "יהודי שאין התורה עמו, אבד עליו הכלח."³ ייתכן, ואולי חשוב אף יותר, גם התורה איננה שלמה בלא כל יהודי ויהודייה.

האדמו"ר החסידי רבי לוי יצחק מברדיטשב (1740–1809) הרחיב את תובנותיו של השל"ה אל תחומי החינוך והמנהיגות. כך הוא כותב: "כי ישראל הם ס' רבואותיות לתורה נמצא ישראל הם התורה, כי כל אחד מישראל הוא אות מהתורה." רבי לוי יצחק קורא את תיאור המפקד שערך משה לבני ישראל במדבר סיני (במדבר אי"ט) באופן יצירתי, כך שבמהלכו, משה למעשה לימד את העם תורה. משה לימד את העם תורה, ממש כפי שאלוקים לימד אותו (קדושת לוי, במדבר, "כאשר ציווה ה' את משה"). לשונו של ר' לוי יצחק עמומה מעט, אולם סבור אני שכוונתו להציע כי הוראת התורה בידי משה תלויה בכך שמשה יראה כל אדם מישראל בייחודיותו, יבין את נקודת מבטו הייחודית על התורה ואת תרומתו המיוחדת לה. דרוש מורה גדול כדי להבין כיצד מתחברים להם כל החלקים השונים ומרכיבים את השלם, איך עשויות כל האותיות הנבדלות להישזר יחדיו לכדי תורה.⁴ מורה אמיתית מכוונת בעבודתה לאישיותם האינדיבידואלית של תלמידיה בשני אופנים: היא מלמדת כל תלמיד ותלמידה בדרך שבה יוכלו לשמוע וללמוד, והיא מעודדת אותם לגבש ולהביע את תובנותיהם והשראותיהם הייחודיות. משה, המוכר במקורות היהודיים הברתרמקראיים כמשה רבנו, מורנו, מועלה כאן על נס כמחנך הפרדיגמטי, כזה שרואה, מוקיר ומפיק מכל תלמיד ותלמידה את תרומתם וכישוריהם הייחודיים.

בעבודת ה' אנו שואפים להוקיר את הייחודית האנושית ממש כפי שהקב"ה בכבודו מוקירה. יש לכך, כפי שראינו, השלכות מרחיקות לכת על עולם החינוך, אך גם על משמעותם העמוקה של חיי קהילה. כותב הרב יוסף סולובייצ'יק (1903–1993) כך: "האישים המשתייכים לקהילה משלימים אקסיסטנציאלית איש את רעהו. לכל יחיד סגולה משלו, יקרת המציאות, שאינה נודעת לזולתו; לכל איש בשורה ייחודית להעבירה, צבע מיוחד להוסיפו

2. למרבה הצער, למדש זה צד נוסף ומטריד (שלא הבאתי כאן): המדרש עומד על כך שתשומת לבו האוהבת של הקב"ה לכל יהודי ויהודייה עומדת בניגוד מובהק ליחסו של האל לאומות העולם האחרות, אשר כלפיהן הוא אדיש. כפי ששפיע מקורות יהודיים אחרים מדגימים יפה, ניתן לעמוד על אהבת האל לישראל מבלי להיכנע לסוג כזה של עליונות, הנהגת ביטול בערכם של אחרים, או אף גרוע מכך.

למיגוון הקהילתי." כאשר מצטרף אדם לקהילה, הרי שהוא "מוסיף מימד חדש לתודעה הציבורית, תרומה בלעדית משלו. הוא מעשיר את הציבור מבחינה קיומית ואין לו תמורה." אכן, מוסיף הרב סולובייצ'יק, "הכרת הזולת היא זיהוי הקיומי כאדם בעל תפקיד, שאיש זולתו לא יוכל למלאו כראוי. לדעת אדם משמעו להודות בעובדת היותו חסר תמורה. לפגוע באדם משמעו לומר לו, כי הוא ניתן לביטול, כי אין צרכים לו."⁵

בימים אלה, שבהם עוסקים אנו ביעדינו האישיים והקהילתיים לשנה הבאה, אבקש להציע כי ניתן מקום של כבוד לשתי עובדות בעת ובעונה אחת: כיהודים ויהודיות, כמו גם כבני אדם, חולקים אנו קשרים וקרבה זה עם זה; בה בשעה, אנחנו גם נבדלים ושונים זה מזו, באופן שאין להמעיט בערכו. בראש השנה וביום הכיפורים אנו עשויים לשאוב נחמה וכוחות מעמידתנו המשותפת בפני האל, כקהילה מאוחדת של מתפללים. עם זאת, נוכל לזקוף קומתנו גם כיחידות ויחידות, בידיעה שהקב"ה אוהב אותנו ומתעניין בכל אחד ואחת מאתנו. יתרה מזאת, הכרת ערכנו העצמי בעיני האל מעודדת אותנו לחקות את דרכיו: כשם שהקב"ה מוקיר כל יהודי וכל אדם במלוא ייחודם, כן עלינו אנו להוקירם.



הרב שי הלד - תאולוג, חוקר ומחנך - הוא נשיא, דיקן, ראש תחום מחשבת ישראל ומנהל המרכז למנהיגות ולרעיונות יהודיים במכון הדר. ספרו "לב התורה", אוסף מסות בן שני כרכים על התורה, ראה אור בהוצאת JPS בשנת 2017.

3. אברהם יהושע השל, "אלהים מבקש את האדם", תרגם מאנגלית: עזן מאיר-לוי (התשס"ג), עמ' 135.
4. אני מודה לידידי ועמיתי, הרב אור רוז, על דיון פורה בדברי ר' לוי יצחק.
5. הרב יוסף דב סולובייצ'יק, "הקהילה", דברי הגות והערכה, תשמ"ב, 223-228.

עמיתי הדר

נסן חוקר ספגת!

הרשמה עד 20.9.23 ה' בתשרי

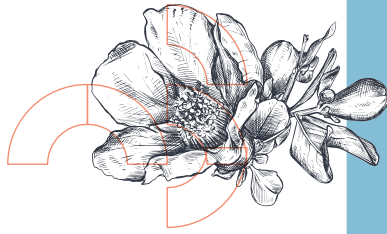
בואו להיות עוגן וכח מניע ביצירת מקום תורה וקהילה לומדת!
'עמיתי הדר' היא תכנית שבועית לצעירות וצעירים המחפשים להעמיק את עולם הלימוד והרוח שלהם בבית המדרש של מכון הדר.

במסלול גמרא או מסלול מחשבת ישראל תפגשו שאלות מעמיקות על המסורת היהודית, המפגש של עולם ההלכה עם העולם המודרני, ותיצרו קשרים חדשים בבית מדרש שהוא בית.

מספר המשתתפים מוגבל, והמתקבלים יזכו במלגה עבור חודשי הפעילות.



למידע נוסף והגשת מועמדות <<



תשובה על ביטול מצוות עשה: טרגדיית הפספוס ומתנת הזמן

הרב אלעזר סיימון

התשובה לקראת יום כיפור מתמקד בעברות, בהפרה של מצוות לא תעשה. אנחנו עושים רפלקציה על כל העברות שעברנו ומבקשים עליהן מחילה, מתפללים לה' שלא יכעס על מה שעשינו. ממילא כאשר אנחנו באים להתוודות על חטאינו, אנחנו מזכירים את הדברים **שעשינו**, ולא את הדברים שלא עשינו.

דומני שתפיסה זו מחלחלת גם לתחום שבין אדם לחברו: לפני יום כיפור נבקש סליחה מחברינו על דברים שעשינו או אמרנו שפגענו בהם. אולם הרבה פעמים לא נבקש סליחה על דברים שהיינו יכולים לעשות ולא עשינו עבורם, על הרגעים שבהם לא היינו שם בשבילם.

אבל האם עמדה זו מקובלת עלינו? האם ביטול מצוות עשה אינו חטא? האם אדם שאינו מקדש את השבת, אינו מתפלל או אינו נותן צדקה - אינו מורד בריבונו של עולם? מדוע אפוא דברים אלו אינם מפורטים בוודיו? מדוע נפקד מקומו של ביטול מצוות עשה מיום הכיפורים ומתהליך התשובה שמוביל אליו?

באחת מתורותיו של האדמו"ר הזקן, הרב שניאור זלמן מלאדי (להלן: רש"ז), מצאתי תשובה מרתקת לשאלה זו.

איך ניתן לכפר על ביטול מצוות עשה?

תפיסתו התאולוגית של רש"ז, שמפורטת בספר התניא ובכתבים רבים אחרים, היא שתכליתה של העבודה הדתית היא להביא לגילוי של הקב"ה בעולמנו הפיזי, ל"השראת שכינה בתחתונים". הא"ל האין־סופי צמצם והסתיר את נוכחותו בעולם כדי לאפשר לנו להתקיים כישויות נפרדות, ותפקידנו הוא לאפשר לו להתגלות מחדש, לחשוף את העובדה שבעצם אין עוד מלבדו. המצוות הן ההוראות שאליהן צריך להישמע כדי להצליח במשימה זו. העברה מכסה את הנוכחות האלוהית בעולם, מציבה מחיצה נוספת בינינו ובין הקב"ה, ואילו קיומה של מצווה מביא לגילוי אלוהות בעולם.

מתוך עמדה זו שואל רש"ז את השאלה הבאה:

הנה צריך להבין: איך יש כח בתשובה לתקן כל הפגם שבביטול מצוות עשה? כי הנה במצוות לא תעשה שאם עבר עבירה אחת קנה לו קטיגור אחד וכו' (כמו ששינינו בפרקי אבות) מאחר שישוב אל ה' וירחמהו מעורר

האבחנה בין מצוות עשה למצוות לא תעשה היא אבחנה בסיסית ביותר, שנידונה באופן נרחב בגמרא ובספרות היהודית לדורותיה. דרישה לפעולה מול איסור, אקטיביות מול פסיביות. איזו קטגוריה חשובה יותר? מחד גיסא "עשה דוחה לא תעשה", מאידך גיסא "שב ואל תעשה עדיף". רבים וטובים כבר כתבו על נושאים אלו. אני מבקש להאיר פן מסוים של דיון זה מתוך ההקשר של פעולת התשובה ביום הכיפורים, וממנה לצאת לתובנות על התהליך שאנו אמורים לעבור בימים הנוראים.

כפרה על ביטול מצוות עשה

עיון בנוסח הווידי המופיע במחזורים שלנו חושף נקודה מעניינת: החטאים הנמנים בו קשורים, ברובם המוחלט, לכפרה של מצוות לא תעשה. אנחנו מפרטים את הדברים הרעים שעשינו - אשמנו, בגדנו, גזלנו, דיברנו דופי. אבל כמעט שאין אנו מזכירים מצוות שהיינו יכולים לעשות ולא עשינו, כלומר ביטול של מצוות עשה.

יש היגיון פרקטי מסוים בהתמקדות במצוות לא תעשה בווידי, שהוא לב לבה של מצוות התשובה. הפרתן כוללת פעולה אקטיבית, כך שהעברה היא מובחנת ומוגדרת; ניתן להצביע עליה ולטפל בה. זאת בניגוד לפסיביות של ביטול מצוות עשה, שאיננה ניתנת לתחימה של התחלה וסוף ויכולים להיות לה שלל גורמים שקשה לאתר. בנוסף, בתורה עצמה הפרה של מצוות לא תעשה גוררת עונש - מוות, מלקות או עונש אחר. וזאת בשונה מביטול מצוות עשה, שלרוב אינו גורר עונש שכזה. עובדה זו לכשעצמה מרזמת - אולי - שיש במצוות לא תעשה משהו יותר חמור, ויש לנו יותר מוטיבציה לנסות לכפר עליהן.

אולם נראה לי שמגמה זו קשורה גם לתפיסה רחבה יותר, שלפיה חטא הוא התרחשות שבה אדם עושה, באופן אקטיבי, מעשה רע, עובר על טאבו. נדמה ששיקול הדעת הוא כזה: אכן, גם מצוות עשה מבטאות את רצון ה' ולחשוב להישמע להן. אולם קורה לעתים שאדם עצלן, קורה שקשה לו להגשים את ייעודו ולהיות הגרסה הטובה ביותר של עצמו. אבל כאשר האדם קם ועושה מעשה נגד רצונו של ה' - שם מתרחשת המרידה והבגידה האמתית בריבונו של עולם. זהו הפגם הרציני שמייצר משבר אמתי ביחסי האדם עם אלוהים.

תפיסה זו מובילה לכך שאצל רוב בני האדם, תהליך

ולהשתפר עם הפנים קדימה. אבל החטא של ביטול מצוות עשה הוא חטא ההחמצה של הזמן. הזמן חלף ולא ישוב, ואנו הפוטנציאל לעשיית מצוות שגלום בכל רגע ורגע.

ראש השנה כהזדמנות שנייה

התשובה שנותן האדמו"ר הזקן היא זאת: התמודדות עם עוון ביטול מצוות עשה באמת אינה קשורה ליום הכיפורים, אלא דווקא לראש השנה. בבריאת העולם התגלה רצונו של הקב"ה לתת לאדם חיים, לתת לו זמן. רצון זה הוא "מתנת חיים", רצון פשוט ובלתי מוסבר לתת חיים לעולם. אולם אירוע הבריאה אינו אירוע חד־פעמי. בכל ראש השנה הקב"ה צריך להחליט אם לברוא מחדש את העולם.

כך קורה שבראש שנה מסיים האדם את ימיו וחושב על כל מה שהוא לא עשה, על כל הפוטנציאל שהוא לא מימש. והוא זועק ובוכה על כך. זוהי הזעקה העמוקה ביותר המתבטאת בקולו של השופר: זעקת הפספוס של החיים, זעקה על הזמן שחלף ולא ישוב, על הפרידה ממה שהיה יכול להיות ואינו. וכאשר הקב"ה ברחמיו מחליט לברוא מחדש את העולם, לתת לאדם לחיות שנה נוספת, הוא נותן לנו למעשה את **מתנת הזמן**. שנה נוספת, הזדמנות שנייה, שבה הוא יוכל לקיים מצוות, לעשות טוב ולגלות את האור האלוקי בעולם. האנרגיות שמתגלות ברגע הזה של הנתינה הן אותן אנרגיות של בריאת העולם, אותו רצון אלוקי. האדם אינו מקבל עוד זמן כי הוא ראוי לכך – על ביטול מצוות עשה באמת אין כפרה. אבל הקב"ה נותן לנו עוד זמן כמתנת חיים, כי כך עלה במחשבה לפניו – כמו שהיה בבריאת העולם.

אפשר לומר את הדברים גם כך: אילו היה הזמן לינארי (מתקדם רק קדימה) – הרי שההחמצה של הזדמנות, של זמן, אכן הייתה סופית בהחלט. שכן גם אם אנהג טוב יותר בעתיד, העבר כבר עבר. אולם מעגל השנה היהודי הוא מעגלי. והמעגליות הזאת היא מה שמאפשר לנו הזדמנות שנייה. התודעה של ראש השנה, שלפיה לעולם יש בורא והוא דן בכל שנה את עולמו ונותן לנו במתנה עוד שנה, מחדש לנו את הפוטנציאל – רק היא יכולה לנחם אותנו על כל הפספוסים שלנו.

אם אלו פני הדברים, הרי שבידינו תשובה לשאלה שבה פתחתי. אין זה מקרה שהעיסוק בביטול מצוות עשה אינו נוכח ביום הכיפורים שלנו. יום הכיפורים, כשמו, עוסק בכפרה, בכיסוי וניקוי של החטאים. הפעולה זו אינה רלוונטית ביחס לביטול מצוות עשה. מקומה של ההתמודדות עם עברות מסוג הוא בראש השנה. תשובה זו מסבירה גם את הקשר הרעיוני שבין ראש השנה כיום בריאת העולם ובין ראש השנה כזמן דין ותשובה.

רחמים רבים למעלה והם בחי' מים טהורים שהכתוב אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם... שעל-ידי זה הוא מוחה ומעביר הפשע...

אבל מצוות עשה שהם המשכות אברין דמלכא [= איברי המלך] ומאחר שפגם וגרם חסרון השפעתם כמה איפוא יתוקן ע"י התשובה להיות שלימות השפעתם ומילוי חסרונם. (ליקוטי תורה, דרושים לראש השנה ועשרת ימי תשובה ויום הכיפורים)

איך תשובה יכולה בכלל לכפר על ביטול מצוות עשה? כאשר אדם עבר עברה הוא הציב מחיצה בינו לבין בורא עולם, הקב"ה כועס עליו ונמנע מלהשרות את שכינתו. זה אמנם חמור ביותר, אבל זהו מצב בר־תיקון – האדם מתחרט ומבקש סליחה, והקב"ה ברחמיו סולח, מטהר אותו ושובר את המחיצה שהאדם יצר. בסוף תהליך התשובה העברה נמחקה, **התכפרה**.

אין הדברים כך ביחס לביטול מצוות עשה. כל מצוות עשה היא הזדמנות להוסיף עוד אור אלוקי בעולם. מי שביטל מצווה פספס את ההזדמנות! אם לא הנחתי תפילין היום, החמצתי פוטנציאל של עבודה דתית שלעולם לא אוכל להשיב (אמנם אוכל להניח תפילין מחר, אבל אם הייתי מניח גם היום, היו לי שתי מצוות). גם אם אשוב בתשובה ואתפלל לה', ההזדמנות עדיין התפספסה, יש קצת פחות אור אלוקי בעולם! ביטול מצוות עשה מותיר אותנו בחוסר ממש, **אונטולוגי**. לכן לא ברור כיצד ניתן בכלל לכפר עליו.

אפשר להסביר את השאלה גם כך: משמעות המילה "כפרה" היא כיסוי, הסתרה של החטאים. כאשר עשיתי משהו רע, אפשר להסתיר את זה. אבל כאשר החטא שלי הוא שלא עשיתי כלום – אין כאן מה להסתיר.

שאלה זו חביבה עליי במיוחד, משום שהיא הפוכה לנקודת המוצא שתיארתי בתחילה דבריי. בעוד שרובנו עסוקים בימים הנוראים בלפשפש באיסורים שעליהם עברנו, הצגת השאלה באופן זה זורקת אותי לעמדה שאומרת בערך כך: כולנו חוטאים, אנחנו מבקש סליחה, ה' הוא רחום, ובסופו של דבר אפשר להמשיך הלאה. השאלה הרצינית, השאלה המטרידה באמת, היא לא איפה נפלת, אלא איך בחרת לחיות את החיים שלך. יותר משהיא רשימת איסורים, התורה היא חזון שאומר מה צריך **כן** לעשות, איך לחיות חיים משמעותיים, איך לבנות חברה צודקת, איך לגלות את הקדושה בעולם. לכן הפגם שבאמת קשה להתמודד איתו הוא פגם הפסיביות והאדישות, שמחמיץ את ההזדמנות לקדש את החיים. הדבר שאמור להטריד אותנו בימים הנוראים הוא: איך לפצות על הזדמנויות שפספסנו לעשות טוב השנה? איך נמלא את החוסר של הזמן שלא השקענו בבניבת הזוג שלנו או בילדים שלנו? מה יהיה על כל התורה שלא למדנו? אמת, אנחנו יכולים ללמוד מהעבר

שתי בחינות של תשובה

תהליך התיקון שאנחנו מתבקשים לעבור בימים הנוראים כולל אפוא שני מרכיבים. המרכיב האחד, שמקומו בראש השנה, הוא לכאוב את כל הפספוסים וההחמצות מהשנה שעברה ולעמוד לפני ה' מעומק הלב בבקשה להזדמנות שנייה, לשנה נוספת. מרכיב זה אינו קשור לווידיאו או לאקט כפרת־רִיטואלי, ואין בו ממד של תיקון. הוא תהליך רפלקציה פנימי שאמור להוליד את יללת השופר – זעקת הנפש ותחינתה לחיים בעלי משמעות וקדושה. לאחר מכן מגיעים לשלב השני שמתרחש ביום הכיפורים – ששם מוטל עלינו לתקן את הנזקים שגרמנו על ידי מעשינו הרעים על ידי וידוי ופעולות נוספות. שנזכה להשלים את שני חלקי התיקון, וניכתב וניחתם לחיים טובים.

ר' אלעזר סיימון הוא רכז קהילת בית המדרש של מכון הדר בישראל. בוגר ישיבת עתניאל ובעל תואר ראשון בפילוסופיה באוניברסיטה הפתוחה. בעל הסמכה לרבנות מהרבנות הראשית לישראל. לימד גמרא וחסידות בישיבת עתניאל, ובהמשך שימש כרב של אוניברסיטת קיימברידג' באנגליה.



"הז הם יודי"

שוויון ותפילה בהלכה

מאת הר' איתן טוקר
והר' מיכאל רוזנברג

עריכה בעברית הר' נדב יעקב ברגר | תרגום: יעקב קרויזר

הספר שחיכינו לו סוף סוף בתרגום לעברית.
דיון הלכתי מעמיק דרך המקורות ההלכתיים הנוגעים
למקום של מגדר בהובלת תפילה ובספירה למניין.

מוזמנות ומוזמנים
לאירוע השקה חגיגי

ביום רביעי ה' בתשרי | 20.9 | 20:00

האירוע במעמד ר' איתן טוקר ואורחים נוספים
במכון הדר, עמק רפאים 63



קוד הנחה לקהילת הדר: hadar

לרכישה <<



להתוודות כמו כהן גדול

הרב נדב ברגר

חז"ל הרחיבו עוד יותר את מקומו של הווידי בתוך עבודת הכהן הגדול, והוסיפו שני וידיים אחרים שאומר הכהן הגדול – הפעם לא על השעיר המשתלח, אלא "על פר החטאת אשר לו" (שם טז:ו). לפיכך הכהן הגדול אומר שלושה וידיים: וידי ראשון על פר החטאת המכפר על הכהן הגדול ועל ביתו, וידי שני על אותו פר חטאת המכפר על הכהנים, וידי שלישי על השעיר המשתלח המכפר על כל עדת בני ישראל.

חז"ל גם קבעו את הנוסח שבו מתוודה הכהן הגדול: "וכך היה אומר: אנא השם, עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי. אנא השם, כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים, שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי" (משנה יומא ג:ח). מן התלמוד הבבלי עולה שבחירת המילים בווידי של הכהן הגדול קפדנית וייחודית למאורע זה. בפרט עומד התלמוד על שני מאפייני לשון מיוחדים: השימוש בלשון הבקשה 'אנא', והנקיטה בשם ה':

תלמוד בבלי יומא לו ע"א

ומנין שב'אנא'? נאמר כאן כפרה ונאמר להלן בחורב כפרה, מה להלן באנא אף כאן באנא.
ומנין שבשם? נאמר כאן כפרה ונאמרה בעגלה ערופה כפרה, מה להלן בשם אף כאן בשם.

הראשון נלמד מדברי משה לאחר חטא העגל בחורב: כפי שמשה רבנו כיפר על עמו באמירת "אנא חטא העם הזה חטאה גדלה" (שמות לב:לא), כך גם הכהן הגדול מתוודה פעם בשנה בלשון 'אנא'. השני מדברי הזקנים בדין עגלה ערופה: כפי שזקני העדה מבקשים "כפר לעמך ישראל אשר כדית ה'" (דברים כא:ח), כך גם הכהן הגדול מבקש כפרה בנקיטת שם ה'. הצד השווה להם: בשניהם נציגי העדה מבקשים מה' לכפר לעם ישראל על החטאים החמורים ביותר – במקרה האחד עבודה זרה, ובמקרה השני שפיכות דמים. והוא הדין לכהן הגדול ביום הכיפורים: הכהן הגדול בא כנציג העם לכפר אף על הפשעים החמורים ביותר של העם. את הווידי הזה אומר אדם אחד, אך הוא אינו וידי אישי – הוא וידיו של עם ישראל.

אם נחזור עתה לרמב"ם בהלכות תשובה, נמצא שהוא מחדש בדבריו הפשוטים לכאורה שני דברים מפליאים. הראשון – וידי הוא מצווה החלה על כל אדם מישראל כשהוא בא לעשות תשובה! לחידוש זה יש אולי יסוד כבר

הווידי, כפזמון חוזר, מלווה אותנו לאורך כל עיצומו של יום הכיפורים. מערב החג ועד צאתו חוזרים ומתוודים אחת עשרה פעמים: פעמיים בכל אחת מחמש תפילות היום, פעם בתפילת הלחש של היחיד, פעם בסליחות של חזרת הש"ץ ופעם אחת נוספת במנחה של ערב יום כיפור (בתפילת הלחש בלבד).

וידי לפני ה' הוא במידה רבה דבר אישי ואינטימי. החוטא שב אל ה' על ידי גילוי סתרי לבו הכואבים ביותר. מצד שני, הצבת הווידי בלב לבן של תפילות היום מעצבת אותו כפעולה פומבית. לשון הרבים והאמירה המשותפת – "אשמנו בגדנו גלנו...", "על חטא שחטאנו..." – מאשרים אף הם שהווידי הוא פעולה ציבורית הנעשית דווקא מתוך קהילת רעים. איך ניתן להבין את השילוב המשונה הזה בין האינטימיות האישית של הווידי ובין המעמד הפומבי שניתן לו?

עיון בגלגולי הווידי מן המקרא ועד הרמב"ם עוזר להבין את הדברים בהקשרם. הרמב"ם פוסק בנחרצות בכותרת שבראש הלכות תשובה שלו: "מצות עשה אחת, והיא שישוּב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה". אלא שבפשט המקרא אין למצוא מצווה כללית על הפרט להתוודות על חטאיו! רק בכמה מקרים יוצאי דופן מזכירה התורה מצווה להתוודות: הנשבע לשקר בשבועת העדות ובשבועת הפיקדון (ויקרא ה:א-ז; במדבר ה:ז; ויקרא ה:ה; על פי פירוש הרמב"ן) – וכן כהן גדול בעבודת יום הכיפורים (ויקרא טז). נניח לעת עתה לשני המקרים הראשונים, ונתרכז בווידי של הכהן הגדול.

בתורה נזכר רק וידי אחד שאומר הכהן הגדול ביום הכיפורים, והוא על השעיר המשתלח:

ויקרא טז:כא-כב

וּסְמַךְ אֶהָרֶן אֶת־שְׁתֵּי יָדָיו [קרי: יָדָיו] עַל־רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־כָּל־פְּשָׁעֵיהֶם לְכֹל־חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשָׁלַח בְּיַד־אִישׁ שֶׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה: וְנִשָּׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנֹתָם אֶל־אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשָׁלַח אֶת־הַשְּׂעִיר בַּמִּדְבָּר:

פעם בשנה הכהן הגדול, נציג העדה בקודש, מתוודה את כל עוונות בני ישראל, הקלים והחמורים, השגגות והזדונות, ונותנם על גב השעיר המשתלח, אשר נושא אותם עזאזלה.

בחז"ל, אבל הוא חשוב לאין ערוך ורדיקלי: בעוד שבפשט המקרא הווידי נשמר לכמה מקרים יוצאי דופן, והעיקרי שבהם הוא וידוי של כהן גדול ביום הכיפורים, אצל הרמב"ם הווידי הוא נחלת כל אדם ואדם על כל חטא וחטא.

החידוש השני הוא בניסוח הווידי. כותב הרמב"ם בתחילת הלכות תשובה: "כיצד מתודה? אומר: **אנא השם, חטאתי עויתי פשעתי לפניך** ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה". לא קשה לזהות את מקור ההשראה של הרמב"ם בגיבוש ניסוח זה, הלא במילים אלה ממש מתוודה הכהן הגדול! לא ניתן למעט בחשיבות הדבר, ובטח שאין לפטור זאת כהרמז ספרותי חביבה בלבד. התלמוד הבבלי הבהיר שהמילה "אנא" ושם ה' מיוחדים הם לווידי השנתי של הכהן הגדול, וניכר כי השימוש בהם נובע דווקא משום מעמדו הרם של הכהן הגדול כנציג העדה ובשל הכפרה הגדולה שבאה לכל עם ישראל בווידי זה. הכרה בכך מאפשרת לנו להעריך את גודל חידושו של הרמב"ם בהלכה זו: כל אדם בישראל יכול להתוודות ככהן גדול ביום הכיפורים.

ובאמת, ייתכן מאוד ששני החידושים קשורים זה בזה: הרמב"ם בוחר לנסח את הווידי של כל אחת ואחד מישראל במילות הווידי של הכהן הגדול בדיוק משום שבפשט הכתובים אין מצווה על היחיד להתוודות, והווידי העיקרי הוא וידוי של הכהן הגדול. לפיכך, הווידי שהרמב"ם מחייב כל אדם מישראל בו אינו אלא הרחבה של מצוות הווידי של הכהן הגדול. דברים דומים כתב כבר הרב יחיאל מיכל אפשטיין (בלארוס, המאה ה-19) בחיבורו ההלכתי "ערוך השולחן" (אורח חיים תרז, א):

כבר נתבאר בסימן תר"ג דלתשובה צריך וידוי, ושוידי הוי מצות עשה מן התורה, דכתיב 'והתודו את חטאתם' (במדבר ה:ז). ועיקר מצות וידוי הוא ביום הכיפורים, ובזמן המקדש היה הכהן גדול מתוודה בעד כל ישראל על השעיר המשתלח כדכתיב 'והתודה עליו את כל עונות בני ישראל' וגו' (ויקרא טז: כא), ולכן כל אחד חייב להתוודות ביום הכיפורים בכל תפלה מהתפלות.

בעל "ערוך השולחן" מספק כאן תיאור מורכב של מצוות וידוי: אף שהיא לכאורה מצווה מן התורה על כל יחיד בכל עת שיעשה תשובה, עיקרה הוא ביום הכיפורים. ולא זו בלבד, בימי המקדש הכהן הגדול היה אומר את הווידי עבור כל עם ישראל. לפיכך, בהיעדר כהן גדול ושעיר משתלח, חייב כל אדם לעשות את הווידי בפני עצמו בתפלתו. האמירה נראית ברורה וחזקה: כל אדם מישראל עומד עתה במקומו של הכהן הגדול, ואת השעיר המשתלח החליפו חמש התפילות של יום הכיפורים המלוות את הווידיים.

את הדברים הללו כתב בעל "ערוך השולחן", אף על פי

שנסח הווידי שבתפילה שלנו אינו מיוסד על הלשון שכתב הרמב"ם. מבין ריבוי לשונות הווידי שבתפילה – "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו", "אשמנו בגדנו גזלנו" וכו', "על חטא שחטאנו לפניך" – אין למצוא את נוסחת הכהן הגדול "אנא ה' חטאנו עוינו פשענו". אמנם במילים הפותחות של סדר הווידי ניתן אולי למצוא את ה"אנא" המיוחד של הכהן הגדול: "אלהינו ואילהי אבותינו, **אנא** תבוא לפניך תפילתנו ואל תתעלם מתחינתנו...". כך לפחות הנוסח הטבוע ביזכרוני, וכך באמת מצוי בחלק מהמחזורים. אבל בחלק מהמחזורים אין זכר למילה זו כלל. ובאמת אין היא מצויה בנוסחים עתיקים של הווידי שנשתמרו בכתבי יד. ייתכן מאוד שהוספתה בחלק מהמחזורים נעשתה מתוך מוטיבציה להתחיל את סדר הווידי באחת מלשונות הכפרה של הכהן הגדול, ולהזכיר בכך למתוודה כי אף שהניסוח בהמשך אינו תואם לנוסח הווידי של הכהן הגדול, באופן רעיוני הוא משמש כהמשכו.

באמת, גם אם אנחנו כבר איננו אומרים את המילים המדויקות של הכהן הגדול, אופי הווידי דומה. נוסח הווידי הוא בלשון רבים, ובמקום להתוודות רק על חטאים מסוימים שעשינו בשנה האחרונה, אנחנו מדקלמים רשימה כוללת של חטאים: "אשמנו, בגדנו, גזלנו...", "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון ועל חטא שחטאנו לפניך באימוץ הלב...". אין אנחנו מתוודים על עצמנו בלבד, אלא בדומה לכהן הגדול, אנחנו עומדים כנציג העדה כולה להתוודות ולבקש כפרה על החטאים של כולם.

בכך הווידי מבטא דואליות מעניינת. מצד אחד הוא מוטל כמצווה על כל יחיד ויחידה כחלק מתהליך התשובה האישי שלהם. אבל עם זאת, המצווה מושתתת על יסוד מצוות הווידי של הכהן הגדול, אשר עומד לפני ה' פעם בשנה לא כפרט, אלא כנציג של קהילה שלמה. במילים אחרות, הווידי כורך יחד את האישי והציבורי: אדם אינו עומד לבדו להתוודות לפני ה', אלא וידוי הוא לעולם שילוב של אמירה אישית אינטימית ובקשה ציבורית קהילתית.

ללא ספק, חלק גדול מהעוצמה של תפילות הימים הנוראים הוא התפילה מתוך, ויחד עם, קהל גדול – "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד: כח). אבל הווידי של תפילות יום הכיפורים, גם כשהוא נאמר ביחיד, יש לו הכוח לחבר את הפרט עם הציבור. אף אם ייאמר בחדרי חדרים, הווידי צועק "בתוך עמי אנכי יושבת!", "אכפת לי מהמעשים שלי כמו שאכפת לי מהמעשים של חבריי, חטאיי הם חטאי הציבור, וחטאי הציבור הם חטאיי". יחיד המתוודה ככהן גדול, מתוך הכרה שהוא שליחה של קהילה רחבה יותר, מתגבר במידת רבה על המחיצות שבין אדם לחברו, בין קהילה לשכנתה, ובין ציבורים שונים בעם ישראל. הוא קושר את עצמו בגורל חבריו הרחוקים ממנו, ומתנחם בידיעה שגם הם עושים כן עבורו.

הר' נדב ברגר הוא חבר סגל ההוראה של מכון הדר בישראל וראש בית המדרש. נדב בוגר ישיבת הדר בניו יורק (שנת תש"ע, 2009–2010), ישיבת הר עציון וישיבת מעלה גלבע. הוא בעל תואר שני בתלמוד והלכה, תואר ראשון במקרא ולימודי יהדות ותעודת הוראה, כולם מן האוניברסיטה העברית בירושלים. הר' נדב הוסמך לרבנות בבית מדרש הראל בירושלים, שבו הוא מלמד גמרא והלכה.



THE HONEY
FOUNDATION
FOR ISRAEL



UJA Federation
NEW YORK



קהילות "בשותף" במכון הדר

מכון הדר מלווה למעלה מ-50 קהילות מתפללות, שמתאפיינות ברצון לספק מקום פעיל בתפילה עבור נשים וגברים ובמקביל לא משתייכות לזרם או תנועה אחרים.

מידע הלכתי | הכשרות תפילה | קבוצות עמיתים
כנס 'בשותף' | מענקי עידוד | ליווי פרטני | ועוד



ליצירת קשר < ר' ד"ר ענת שרבט

sharbat@hadar.org | 050-5291111

תורה אמד

בית מדרש לחופשת לידה
בהנחיית תומר דבורה שור-קהת

ימי שני 10:00-12:00

סדרות שיעורים לאימהות בבית המדרש של מכון הדר. בכל חודש סדרת מפגשים חדשה בנושאים הקשורים ליחסים, הורות ומשפחה, דרך עיני התלמוד, המדרש, הזוהר והחסידות נפגוש גם את עצמנו.

מוזמנות לבוא ללימוד מעמיק ואינטימי בקבוצה קטנה, במרחב נעים ובטוח -
תינוקות רצויים ומוזמנים!

הקבוצה בהנחייתה של תומר דבורה שור-קהת: אם לשלושה, מורה לתלמוד, מנחת קבוצות ומשוררת.



ממדיה הארציים והשמייים של הסוכה

הרב אביבה ריצ'מן

ואולם, הגמרא מתנגדת לעמדת רבי זירא:

תלמוד בבלי סוכה ב ע"ב

...כרבי זירא נמי לא אמרי [לא קיבלו את דעתו] – ההוא לימות המשיח הוא דכתיב.

על פי פרכה זו, הפסוק הקושר את המחסה לסכך השברירי אינו נוגע לימינו. מחסה עדין כזה, העשוי מנוכחות הגלויה של אלוקים, הוא חסר משמעות בעולם שבו אנו חיים, ובכוחו להציע הגנה אך ורק בימות המשיח. אלא שהגמרא הודפת את ההתנגדות הזו, ובכך מותחת קו מחבר בין ימות המשיח ובין עולמנו אנו:

ורבי זירא [משיב]: אם כן לימא קרא [יכול היה הפסוק לומר] וְחָפָה תְּהִיָּה לְצֵל יוֹמָם, וּמָאִי [ומדוע אמר] וְסֹכָה תְּהִיָּה לְצֵל יוֹמָם – שִׁמְעַת מִינָה תִּרְתִּי [ללמדך שני עניינים: 1] בְּאִשֶּׁר לִימֹת הַמְּשִׁיחַ, וּבְנוֹסָף, גַּם 2 בְּנוֹגַע לְסוֹכוֹת שְׂאֵנוּ בּוֹנִים כִּיּוֹם].

רבי זירא מפנה את תשומת הלב לשימוש העודף בשמות עצם בפסוקים שראינו מישעיהו. תחילה, מתייחס הכתוב למחסה כאל "חופה", ורק לאחר מכן כאל "סוכה". ר' זירא מסיק מכך שהשימוש המיותר במילה "סוכה" מרמז על חג הסוכות. הסוכה של ימינו היא היא, למעשה, הסוכה של ימות המשיח. ברובד הטכני, משמעות הדבר היא שגם בסוכותינו שלנו צריך הצל להגיע מהסכך ולא מהדפנות. אם, מאידך, נראה בפסוקים מישעיהו מקור אינטרטקסטואלי להבנת מהותה הרחבה יותר של הסוכה, הדימוי של נוכחות האל המעניקה מחסה מסערה יקבל משמעויות חדשות. אפילו בסערות ובכאוס הגואים בימים אלה שבהם אנו חיים, נוכל למצוא מחסה אלוקי, שברירי ככל שיהיה. אין זה רק חלום משיחי לעתיד לבוא.

גובה מינימלי – לחצות את הגבול האנושי/אלוקי

בהמשך הסוגייה, אגב דיון בגובהה המזערי של הסוכה, משגרת אותנו הגמרא לתוך כמה סצנות דרמטיות מהנרטיב המקראי. כך, מסבה היא תשומת לבנו לשלושה רגעים מפורשים של מפגש קרוב בין אדם ואלוקיו.

תלמוד בבלי סוכה ד ע"ב – ה ע"א

מגלן [מניין אנו יודעים שסוכה שגובהה נמוך מעשרה טפחים פסולה?]? אתמר [נאמר], רב ורבי חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו [למדנו]... ארון תשעה וכפורת טפח – הרי כאן עשרה [טפחים]

הסוכה עושה את הבלתי־אפשרי. היא מתחמת לנו חלל קטן לפגוש בו את אלוקים, בחצר ביתנו שלנו. אחרי האינטנסיביות הרבה של ראש השנה ויום כיפור והשקיעה העמוקה בתפילה, בסוכות אנחנו בונים מבנה, וכל שעלינו לעשות הוא רק לשהות בו. עצם היותנו מי שאנחנו הוא קיום מצווה; עצם היותנו מי שאנחנו הוא מפגש עם אלוקים.

מה מאפשר את נקודת ההשקה הזו, בין המרחב האנושי והאלוקי? איך נדמיין את המפגש הזה בעיני רוחנו? הדיון התלמודי בשאלת ממדיה הפיזיים של הסוכה חושף ממדים תאולוגיים עמוקים ופותח בפנינו צוהר להבנה עשירה יותר של משמעות השהייה בסוכה ולהערכת רוחניותה.

הגובה המרבי: ניעה בימות המשיח

המשנה (סוכה א:א) קובעת, כי סוכה אינה יכולה להיות גבוהה מעשרים אמה ולא נמוכה מעשרה טפחים. התלמוד מציע כמה מקורות אפשריים למידות אלה. אחד ההסברים למגבלת הגובה של עשרים אמה מגיע מנבואת חורבן בישעיהו:

תלמוד בבלי סוכה ב ע"א

רבי זירא אמר: מהכא [וְסֹכָה תְּהִיָּה לְצֵל יוֹמָם מִחֻרְבֵי] (ישעיהו ו:ד), עד עשרים אמה – אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה – אין אדם יושב בצל סוכה, אלא בצל דפנות...

ברמה הטכנית, פסוק זה מישעיהו מוכיח שסוכה אינה יכולה להיות גבוהה מדי, כיוון שבסוכה גבוהה מדי יגיע הצל בה מהדפנות במקום מהסוכה עצמה, כלומר מהסכך. המחסה שמציעה הסוכה מוכרח להיות שברירי, כזה שניתן לראותו נוצר מהחומר העדין המונח ממעל. שבריריות המבנה הזה מקבלת ביטוי מובהק עוד יותר מתוך ההקשר שבו מופיע הפסוק המצוטט, המתאר חורבן שיגיע בקץ הימים. בשעה בה סערה וכאוס אוחזים סביב, מחסה זעיר מציע מידה של ביטחון:

ישעיה ד:ה-ו

וּבְרָא ה' עַל כָּל מְכוּן הַר צִיּוֹן וְעַל מְקַרְאָהּ עֵנָן יוֹמָם וְעֶשֶׂן וְגִגָּה אֵשׁ לְהִבָּה לְלִילָה כִּי עַל כָּל כְּבוֹד חָפָה. וְסֹכָה תְּהִיָּה לְצֵל יוֹמָם מִחֻרְבֵי וּלְמַחְסֵה וּלְמַסְתָּוִר מִזָּרָם וּמִמָּטָר.

רבות נגד רעיון זה, אשר לפיו לא אלוקים ולא בני האדם חצו את גבולות המרחבים אלה של אלה:

תלמוד בבלי סוכה ה ע"א

ולא ירדה שכינה למטה?
והכתיב "וירד ה' על הר סיני" (שמות יט:כ) – למעלה מעשרה טפחים.

- והכתיב "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים" (זכריה יד:ד) – למעלה מעשרה טפחים.

ולא עלו משה ואליהו למרום? והכתיב "ומשה עלה אל האלהים" (שמות יט:ג) – למטה מעשרה.

- והכתיב "ויעל אליהו בסערה השמים" (מלכים ב ב:יא) – למטה מעשרה.

- והכתיב "מאחז פני כסא פרשז עליו עננו" (איוב כו:ט), ואמר ר' תנחום מלמד שפירש [פרש] שדי מזוי שכינתו ועננו עליו! – למטה מעשרה.

ודאי, אומרת הגמרא, שניתן לפרוץ את החיץ שבין המרחב האנושי לאלוקים: אלוקים על הר סיני במתן תורה; אלוקים על הר הזיתים באחרית הימים; משה ואליהו עולים אל האל. אלא שלכל אלה משיבה הגמרא באותה הלשון – בכל אחד מרגעי האיחוד הללו נשמרה עדיין מחיצה בת עשרה טפחים בין הצדדים. הרגעים המסופרים האלה, אם כן, מובילים אותנו לראות בסוכה חיץ, היוצר מרחק בטוח שמאפשר חיבור קרוב עם אלוקים.

הושטה אל האחר

ובכל זאת, בסוף הדיון, מובאת סצנה אחת שאין ביכולתה של הגמרא ליישב בדרך זו. הפסוק מספר איוב (המיוחס במדרש למשה) מתאר אדם האוחז בכיסא הכבוד. מטבע הדברים, אחיזה אינה פעולה שניתן לעשות ממרחק עשרה טפחים!

כל מקום מאחז פני כיסא כתיב! – אישתרבוכי אישתררב ליה כסא עד עשרה, ונקט ביה [הקב"ה האריך את כיסא הכבוד עד לסוף עשרת הטפחים, וכך אחז בו האוחז]

כאן, מסבירה הגמרא, מתח עצמו הקב"ה אל מעבר למרחב האלוקי, והאריך את כיסא הכבוד עד לסוף עשרת הטפחים החוצצים בינו ובין משה. שורה חידתית – אך עשירה זו – מובילה אותנו לראות את הסוכה מעט אחרת. במקום ליצור את המחיצה בת עשרת הטפחים, המותירה את האל במרחק בטוח דיו המאפשר מפגש עמו, ניתן לראות בסוכה מנגנון המאפשר לנו – או לאל – להושיט אל תוך מרחבו של האחר. אולי על ידי בניית סוכה, אנו למעשה מרחיבים עצמנו עד לסוף אותם עשרת הטפחים החוצצים בינינו ובין האל. או שמא משקפת הסוכה את רצונו של האל להתרחב הוא אל תוך חיינו.

וכתיב "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת" (שמות כה:כב) [בין שני הכרובים שעל ארון העדות] ותניא [למדנו בברייתא], רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו:טז)

הסוגייה מציעה כאן הוכחה משולשת ומורכבת לכך שהגובה המינימלי לסוכה הוא עשרה טפחים. ראשית, מתחקה הגמרא אחר המספר עשר ומייחסת את מקורו לארון שבמשכן, שיחד עם הכפרת הגיע לגובה של עשרה טפחים. זוהי אולי ראיה חזקה לעשרה טפחים, אבל מה בינה ובין הסוכה? באופן חידתי משהו, ממשיכה הגמרא ומביאה כאסמכתה פסוק מספר שמות, שלפיו תכלית הארון הייתה להיות מקום מפגש של האל עם משה, ובו יכול היה הקב"ה לשוחח עמו מעל הכפרת. לבסוף, פונה הגמרא לחלקה השלישי של ההוכחה: מימרה מפיו של התנא המוקדם, רבי יוסי, ולפיה נוכחות האל – השכינה – מעולם לא ירדה ארצה, ומשה ואליהו מעולם לא עלו למרחב האלוקי – למרום.

הדיון הזה מרתק לוודאי, אבל מה לו ולסוכה? בסיועו של רש"י, נראה כי הוכחה משולשת זו מהווה בסיס לעיקרון כללי – שאינו נוגע במיוחד לסוכה דווקא – שלפיו עשרה טפחים מגבשים אזור או תחום מובחן – רשות. לאל ולבני האדם מוכרחים להיות מרחבים נבדלים ("השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"); ועל אף זאת, אלוקים בא לדבר עם משה במפגש אלוקי-אנושי. ההפרדה הבסיסית בין המרחבים מוכרחה הייתה להישמר גם במהלך המפגש הזה. מכאן, שעשרת הטפחים של המשכן נועדו ליצור חיץ בין המרחבים, שאפשר את המפגש בין האל למשה. הסוכה, אם כן, היא כמו אותו חיץ בן עשרה טפחים, המאפשר לשכינה לשהות ממעל ועדיין להישאר מחוץ לתחום המובחן והמסומן של המרחב האנושי.

דרך אסמכתאות נרטיביות אלה והעושר התאולוגי שבצדן, הופכת מצוות סוכה לתרגיל באפשרות האנושית לגשת אל האל, לא פחות. בה בעת, הגמרא גורעת מעט מעוצמתם של רגעים אלה, בכך שהיא מציגה בכל אחד מהם מידה של מרחק בין האל והמרחב האנושי. כך, נותרים אנו לתהות: האם סוכה בת עשרה טפחים לפחות מניעה אותנו אל עבר קשר קרוב עם אלוקים, או שמא דווקא חוצצת בינינו ובינו? התלמוד מספר לנו על תגובת נגד חריפה לרעיון זה של מרחק מתמיד של עשרה טפחים בין המרחב האנושי והאלוקי. כיצד יכולה התאולוגיה היסודית של התורה, הכוללת תיאור מרכזי של התגלות, לעמוד ברעיון כזה של ריחוק אלוקי? ואכן, הגמרא מגיבה בהנחת מתקפות

לארח את השכינה

כיצד, אם כן, עלינו לחשוב על הסוכה? האם היא חוצצת בינינו ובין אלוקים, שעה שהוא שורה ממעל? או שהסוכה שלנו היא דווקא המקום שבו מתארכת השכינה? ייתכן שהפרדוקס המטפיזי הזה אינו נושא משמעות רבה לחוויית הישיבה בסוכה. עם זאת, אני מוצאת תועלת בכך שהמסורת שלנו מציעה לנו תמונה דינמית של האופנים השונים שבהם מקרבת אותנו הסוכה לקשר עם אלוקים.

בעודנו בונים את הסוכה מדי שנה בשנה, או יושבים בסוכה שבנו וחלקו אחרים, נוכל להתמקד בהיבטים השונים של בניית מערכת יחסים קרובה, בין אם עם אלוקים או עם אנשים ונשים אחרים בחיינו. לעתים, נצטרך להבין איך לסמן קווי גבול שיבטיחו מרחב ומרחק לטובת מימוש המפגש. לעתים, נהיה מוכנים להתרחב ולמתוח את עצמנו לזמן מסוים, אל מעבר לאותו הגבול. ולעתים, יהיה עלינו להבין כי ביכולתנו להחזיק בנוכחותם של אחרים ואחרות במרחב שלנו, גם אם לא כך חשבנו בתחילה. כאשר מביטים בפרטי הלכות הסוכה דרך העדשה של תימוניה התאולוגיים והנרטיביים, ניתן להתחיל בעבודה של התקרבות אל ימות המשיח, שבהם תהיה סוכתנו כחופה, מחסה מוגן בלב סערות החיים.

ישנו מפנה נוסף ואחרון בדיון התלמודי בנושא ממדיה הארציים והטרנסצנדנטליים של הסוכה. בעקבות שאלה טכנית לגבי גובה המינימלי של הסוכה (מניין אנו יודעים שעשרת הטפחים של החלל הפנימי בסוכה אינם יכולים להכיל את הסכך?), לוקחת אותנו הגמרא אל פסוק נוסף העוסק בארון העדות שבמשכן, שמהדהד הפעם באופן גלוי יותר את הדיון בסוכה:

תלמוד בבלי סוכה ה"ע"ב

וכתיב "וזהו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת" (שמות כה:כ). קרייה רחמנא סככה למעלה מעשרה [מכנה זאת התורה "סכך" בגובה שלמעלה מעשרה טפחים].

מפסוק זה מסיקה הגמרא כי כשם שכנפי הכרובים הגיעו לגובה של עשרה טפחים מעל הכפורת שכיסתה על הארון – כלומר, עד מעל לראשיהם – כך גם הסכך מוכרח לרחף מעל לעשרה טפחים של חלל פניו עד לרצפת הסוכה. קריאה זו מספקת מידה של בהירות ביחס לשאלת גובה הסוכה: עליה להתנשא לגובה של עשרה טפחים לפחות, להוציא את הסכך עצמו. עם זאת, דימוי זה מהווה למעשה תפנית חדה מהנגזרת הקודמת שהסקנו מהארון. קודם חשבנו שהסוכה דומה לעשרת הטפחים של הארון עצמו, החוצץ בינינו ובין הא"ל. כעת, עשרת הטפחים נסבים על החלל **שמעל** לארון, שדרכו, מבין הכרובים, יצא ונשמע קולו של הא"ל.



הרב ד"ר אביבה ריצמן היא ראש ישיבת הדר. היא הוסמכה לרבנות בידי הר' דני לנדיס, וקיבלה תואר דוקטור מאוניברסיטת ניו יורק.

תפילות עם קהילת הדר

לאורך השנה מתקיימות במכון
הדר תפילות שיויוניות בשבתות,
בימי חול ובמועדים.

אנחנו תמיד שמחים לראות פנים
מוכרות כחדשות.



לעדכונים שוטפים על תפילות במכון הדר
הצטרפו לקבוצת הוואטסאפ השקטה:



סוכת הלווייתן: על סככים, דפנות ורעיונות עתיקים שאינם מתים לעולם

הרב איתן טוקר

ויקרא כג:לש-מג

אך בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאֹת הָאָרֶץ תַּחֲגֹגוּ אֶת חַג ה' שְׁבַעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שִׁבְתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁבְתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפַּת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עֵבֶת וְעֲרַבְתֶּם נֶחֱל וְשִׂמְחֶתֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׁבַעַת יָמִים: וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' שְׁבַעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תַּחֲגֹגוּ אֹתוֹ: בְּסֻכּוֹת תִּשְׁבּוּ שְׁבַעַת יָמִים כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל יִשְׁבּוּ בְּסֻכּוֹת: לְמַעַן יָדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

פסקה זו אינה מספרת לנו יותר מדי על הסוכה, לבד מהעובדה שאנו נדרשים לגור בה שבעה ימים. האם מוכרחות להיות לה דפנות? סכך? האם נדרשת היא להגן על דייריה מפני רוחות וגשמים? אם להודות על האמת, התורה, על פניה, מציעה רמזים ספורים בלבד לעניין מבנה הסוכה הראוי, או הדרישות המינימליות לגביה ככלל. אם נבקש לחלץ מידע כלשהו מתוך הפסוקים הללו, נוכל אולי להסיק שהצמחייה אשר מוזכר בפסוק מ שיש לקחתה נועדה להשתלב באופן כלשהו במבנה הסוכה, בין אם בסככה או בדפנותיה.⁷

מסורת חז"ל נקטה גישה אחרת. המינים הצמחיים המוזכרים בוֹיקרא כג נוגעים לפי ההלכה למצוות חג עצמאית אחרת של הגבהת המינים ונענועם, פרקטיקה המוכרת לנו כ"נטילת לולב". את הסוכה אין צורך לבנות ממינים אלה דווקא.⁸

יתרה מזאת, אף שישנן הוראות שונות סביב החומרים המתאימים לשמש כסכך, אין כל הנחיות כאלה באשר לחומרים המשמשים **לדפנות**. הגם שניתן לקרוא בפסוקים שראינו דרישה מנחה לבניית כל חלקי הסוכה, המשנה בסוכה מצמצמת את הדרישה המגבילה הזו לסכך הסוכה בלבד:

משנה סוכה א:ד-ה

זה הכלל כל שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככים בו וכל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו:

רבים מאתנו נוהגים להגיד את התפילה הבאה בעת עזיבת הסוכה בתום חג הסוכות, בפעם האחרונה:

יְהִי רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ, ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַלְקֵינוּ אֲבוֹתֵינוּ, כְּשֶׁמֶשׁ שֶׁקָּמְתִי וְיִשְׁבְּתִי בְּסֻכָּה זוֹ, כֵּן אֲזַכֶּה לְשָׁנָה הַבָּאָה לֵישֵׁב בְּסֻכַּת עוֹרוֹ שֶׁל לְוִיָּתָן. לְשָׁנָה הַבָּאָה בִּירוּשָׁלָיִם.

תפילה זו מבטאת כמיהה להזדמנות לישוב בסוכה האולטימטיבית, כזו העשויה ממפלצת הים המקראית, הלווייתן המיתי, המייצגת את כוחות הרוע והכאוס בעולם. באחרית הימים עתיד הקב"ה להכריע את הלווייתן ולהכין מבשרו סעודה לצדיקים.⁹ אך מה יעשה בעורו הבלתי-אכיל של הלווייתן? הבקשה הזו מזמינה אותנו לדמיון את אותו העור כחומר הגלם שממנו נרכיב את סוכתנו העתידית. עורות בעלי חיים פסולים לחלוטין לשמש כסכך – שנדרש להגיע מן הצומח ולהיות חדיר למים. דימוי עורו של הלווייתן, אם כן, נועד להעלות בעיני רוחנו את **דפנות** הסוכה. אבל מדוע שנעסוק בכלל בדפנות הסוכה, ולא אז בלבד, אלא אף נגדיר את הסוכה העתידית הזאת במונחי דפנותיה? האם לא דווקא הסכך הוא שמגלם את מהות הסוכה, החלק הרגיש שמחייב הקפדה זהירה בהקמתו על דרישות הקאנון ההלכתי? למה למעשה שהדפנות ישמשו לנו כנקודת מוצא?

מענה על שאלה זו מזמן בפנינו הזדמנות לגלות אמת חשובה: פולמוסים כנים הם בני-קיימא. ברגע של התבוננות עצמית אומרת **המשנה באבות היז** כי "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים". ה"התקיימות" הזו היא אחד המאפיינים המרתקים ביותר של המחלוקות השזורות באוצר העשיר שאנו מכנים "הלכה". בכל הנוגע למצוות קונקרטריות, רוב המחלוקות מחייבות הכרעה, ולעתים קרובות אף מוכרז הזוכה הרשמי בהן. עשייה אקטיבית נוטה ככלל להביא לידי מידה מסוימת של החלטיות. עם זאת, קריאה רגישה של ההלכה תביא להבחנה, סמוך לפני השטח, בזרמים תתי-קרקעיים יציבים של הצד ה"מפסיד". זרמים אלו מוסיפים לעצב לא רק את הדיון עצמו, אלא אף את הפרקטיקה, לאורך דורות ושנים. דוגמה נהדרת לכך ניתן לראות בהלכות בניית סוכה, ובפרט, בכל הנוגע לדפנותיה. העמקה בהן עשויה לא רק לסייע להבנת התפילה שבה פתחנו, אלא אף לתרום להערכה של הדינמיקות הרחבות של ההלכה.

6. להתייחסות אחת לרעיון זה ראו תלמוד בבלי, בבא בתרא, עה ע"א. עוד ראו ספר מצוין בנושא, "Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence", מאת ג'ון ד. לבנסון.

7. זהו המנהג הקראי. כך, עד ימינו אנו, נוהגים הקראים לדור בסוכה העשויה מאותם מיני צמחיה המנויים מפורשות בתיאור החג המקראי, בהתאם למשמעותה המילולית של התורה לשיטתם, בהצלבה עם פסקה מספר נחמיה (ח: יג-טו).

8. בתלמוד הבבלי (סוכה לו ע"ב) מובאת דעת ר' יהודה, שלפיה על סכך הסוכה להיות מורכב מארבעת המינים המנויים בוֹיקרא כג בלבד. אף שהיבט זה עולה בקנה אחד עם הגישה הקראית, גם לשיטת ר' יהודה עצמו, קיימת בנוסף למצוות סוכה גם המצווה העצמאית של נטילת לולב, שאינה נוהגת בקרב הקראים.

חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן
וכולן שהתירן כשרות
וכולן כשרות לדפנות:
משנה זו קובעת, אם כן, שתי דרישות יסוד:

1. הסוכה מוכרחה להיבנות מחומרים שגדלו באדמה;
2. אין לבנות את הסוכה מחומרים המקבלים טומאה – חומרים שעובדו לכלים לצורך שימוש אנושי.

ממשיכה המשנה ודנה במקרה נוסף: קש, עצים וזרדים כשרים לשמש כסכך, שכן גידולם מהקרקע, אולם, כאשר אוגדים אותם לחבילות, הופכים חומרים אלה פסולים לשימוש כסכך. המשנה אינה מפרטת מדוע זהו הדין, אבל המשפט העוקב מבהיר שאם מתירים את האגודות ומפזרים את תוכנן, חוזרים החומרים הללו להיות כשרים לסכך. לבסוף מציעה המשנה הנחיה מסכמת: "וכולן כשרות לדפנות". האם שורה זו מתייחסת רק לחבילות הפסולות שבהן דנו לפני רגע? או שמדובר בהיתר גורף לבנות את דפנות הסוכה מכל חומר שנרצה? **רש"י** פוסקני בפירושו:

רש"י סוכה יב ע"א

וכולן – הפסולין ששנינו בסכך.

כשרין לדפנות – דכל סוכה הכתוב סכך משמע, דדופן לא איקרי סוכה...

במילים אחרות, לשיטת רש"י, דפנות הסוכה הן פונקציונליות בלבד; כל זמן שהן קיימות, אין זה חשוב ממה הן עשויות. הדפנות אינן צריכות להיבנות מחומרים טבעיים שגידולם מן הארץ, וניתן להרכיבן מחומרים המקבלים טומאה. **הרמב"ם** (הלכות שופר ולולב ד:טז) קובע זאת מפורשות כעיקרון כללי: "דפני סוכה כשרין מן הכל". גישה דומה נוקטים גם **הטור**⁹ ו**השולחן ערוך**¹⁰ (אורח חיים, תרל). נראה אם כן שהעניין הוכרע: אין כל חשיבות בדין לחומרים שמהם עשויות דפנות הסוכה.

עם זאת, מתחת לחזותו המיושבת של הדיון הזה, מפכה זרם תת־קרקעי של מחלוקת. אם נחזור לתלמוד, נראה שכמה מקורות נוספים שקלו את האפשרות לראות גם בדפנות חלק אינטגרלי מהמבנה הרעיוני של הסוכה, באופן שעשוי יהיה לחייב את תשומת לבנו גם לחומרים שמהם הן עשויות.¹¹ ראו למשל את הדיון התלמודי העשירי הבא, העוסק בשאלה כמה צל צריכות דפנות הסוכה להטיל:

תלמוד בבלי סוכה ז ע"ב

[משנה:] ושחמתה מרובה מצלתה פסולה.

[גמרא:] תגו רבנן: חמתה – מחמת סיכוך, ולא מחמת

דפנות. רבי יאשיה אומר: אף מחמת דפנות.
אמר רב יימר בר שלמיה משמיה דאביי: מאי טעמא
דרבי יאשיה¹² – דכתיב "וסכת על הארון את הפרכת"
(שמות מ:ג).

פרכת מחיצה, וקא קרייה רחמנא סככה. אלמא: מחיצה
כסכך בעינן.

ורבנן: ההוא דניכוף ביה פורתא, דמחזי כסכך.
אמר אביי: רבי ורבי יאשיה ורבי יהודה ורבי שמעון
ורבן גמליאל ובית שמאי ורבי אליעזר ואחרים, כולהו
סבירא להו: סוכה דירת קבע בעינן.

דיון זה נפתח בניחות דברי המשנה בסוכה א:א, הקובעת כי כל סוכה שאור השמש בה מרובה מהצל – פסולה. האם אור השמש מהווה בעיה גם אם הוא חודר דרך דפנות הסוכה ולא דרך הסכך? בשאלה זו נחלקים ביניהם דמות עלומה מרבנן **ורבי יאשיה**. לשיטת הקול האנונימי די בסכך שחוסם את כניסת מרבית אור השמש; גם אם חרף קיומו, בשל טיב הדפנות, תהיה רצפת הסוכה נתונה בשמש ולא בצל, אין בכך כל בעיה לשיטתו.

ר' יאשיה, מנגד, סבור שעל הסוכה כולה להיות מוצלת, והן הסכך והן הדפנות צריכים להבטיח זאת. כשלעצמה, עשויה מחלוקת זו להתפרש כמעין הכרזה מקומית בדבר חשיבות הצל בסוכה. אולם **אביי** פירט את הבסיס הרעיוני לעמדה זו לפרטיו: ר' יאשיה סבור כנראה שדפנות הסוכה גם הן סוג של סכך! מניין אנו יודעים זאת? מכך שהתורה נוקטת את השורש סכך ביחס לפרוכת – המחיצה האנכית שהפרידה בין חלקי המשכן במדבר. שימוש זה מדגים את העובדה שהמונח "סכך" יכול להתייחס גם לקיר או דופן, וממילא אם אחד התפקידים העיקריים של הסכך הוא להצל, הרי שגם הדפנות חייבות בכך. התלמוד מסכם את הדיון בשאלה זו במסקנה מושגית מופשטת: לשיטת ר' יאשיה, "מחיצה כסכך בעינן" – יש צורך בדפנות שהן כמו סכך.

מכאן קצרה הדרך להציע שר' יאשיה – וכל ההולכים בדרכו – היו עורמים על הדפנות מגוון דרישות הלכתיות נוספות. ואמנם, כמה פוסקים ימי־ביניים טענו את הטענה הזאת ממש. **הראב"ה**¹³ טוען (בחלק ב' סימן תרט) שיש לראות בקביעתו של ר' יאשיה לעניין הצל חלק מעסקת חבילה, שלפיה דפנות הן חלק אינטגרלי ממבנה הסוכה. משכך, הוא מניח שר' יאשיה יחיל על הדפנות גם את הדרישות ההלכתיות שהוספו מדרבנן ביחס לסכך. עם זאת, הראב"ה פוטר את הדיון הזה כבלתי־רלוונטי להלכה, לאור העובדה

9. ר' יעקב בן אשר, גרמניה/ספרד, מאות 13–14.

10. ר' יוסף קארו, תורכיה/ארץ ישראל, המאה ה־16.

11. לא נידרש במסגרת זו לדיון הקלאסי של חז"ל בנושא מספר הדפנות הנחוצות לסוכה, שפרנס מקורות רבים. ראו תוספתא סוכה א:יב–ג. עם זאת, מעניין לראות כי בשעה שביקש התלמוד לעגן בלשון המקרא את הדיון בשאלה אם דרושות שתיים או שלוש דפנות מלאות לסוכה, פנה הוא לשם כך לאופנים השונים שבהם מאויתת המלה "בִּסְפַת" בהיקריותיה השונות ביקרא כב. סימוכין אלה עשויים ללמד על כך שהמילה "סוכה" מקודדת בלשון המקרא לא רק מידע הנוגע לסכך, אלא אף כזה הנוגע לדפנות! ראינו קודם איך רש"י ביקש לשלול כל משמעות סימבולית מדפנות הסוכה. בהקשר זה, אילצה אותו גישה זו לפטור את הדיון התלמודי הנוכחי כעיסוק בכתב מלא וחסר ותו לא, שעשוי להביא לחילוף מסקנות בשאלת מספר הדפנות. את ההשתמעויות הפוטנציאליות של דרשה זו בדבר משמעות העמקה יותר של הדפנות עבור שלמותה המהותית של הסוכה, ביקש רש"י להשתיק: "מייטורא דקראי ילפינן, ולא ממשמעותא."

12. משמעותה המילולית של השאלה "מאי טעמא" היא "מהי הסיבה?" אולם לעתים משמשת שאלה זו בבבלי כפי אמוראים במשמעות הספציפית של: "מהו הפסוק התומך בעמדה זו?" (ראו למשל דברי שמואל בברכות יב ע"א, ר' אבהו בסוטה כא ע"ב). כך לרוב יש גם להבין את השימוש בביטוי "מה הטעם" בתלמוד הירושלמי.

שר' יאשיה היה בדעת יחיד, ועמדתו נסתרה על ידי ברייתא אחרת בתוספתא ונכרכה בסוגיה התלמודית עם דעות אחרות שנדחו, כמו דעת בית שמאי.

על אף כל זאת, הרעיון בדבר חשיבותן של דפנות הסוכה הוסיף להתקיים והרים מפעם לפעם את ראשו. הפעם, במסגרת פרשנות מחודשת לפסקה סתומה בתלמוד הירושלמי (סוכה א:ה, נב ע"ב).¹⁴ הפסקה המקורית היתה עמומה מעט, אבל גרסה מתוקנת שלה הופיעה בימי הביניים – גרסה בעלת השלכות מעשיות מפתיעות:

ר' יצחק בן משה מוינה, ספר אור זרוע חלק ב – הלכות סוכה סימן רפט

ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינה כתיב וסכת על הארון את הכפורת [צ"ל הפרוכת] מיכן שהדופן קרוי סכך מיכן שעושיין דפנות בדבר שאינו מקבל טומאה ולפי זה יש לנו לפרש דהא דקתני וכולן כשירות דהיינו דוקא אחבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים קאי דכשרין דאורייתא אפי' לסכך ורבנן הוא דגזור בהו ולדפנות לא גזור וכפי זה היה צריך להזהר שלא לעשות הדפנות מדבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ.

גרסה זו של הירושלמי נדרשת לעובדה שתיאור הפרוכת כסוג של סכך **פוסל** את השימוש בחומרים המקבלים טומאה לבניית הדפנות. במילים אחרות, הדפנות אינן אדישות לשאלת החומר. **האור זרוע** מוסיף ומעיר על כך שאם ניקח את דברי הירושלמי ברצינות, צריכות יהיו להיות לנו דרישות מחמירות בהרבה לדפנות הסוכה! מה נעשה, אם כן, עם דברי המשנה שראינו לעיל, "וכלן כשירות לדפנות"? האם קביעה זו לא ביססה פטור עקרוני גורף מכל דרישה ביחס לחומרים שמהם עשויות הדפנות? על כך מעיר האור זרוע בצדק, כי ניתן לקרוא את המשנה הזו גם באופן שמרני יותר: אולי ההיתר המופיע בשורה האחרונה במשנה נסב על מקרי החבילות האגודות בלבד. כלומר, חומרים אגודים אלה, המותרים כשלעצמם לשימוש כסכך, מותרים לשימוש בדפנות אף אם לא פורקו מחבילותיהם. אבל המשנה עשויה בהחלט להסכים, שסוכה הבנויה מדפנות העשויות מחומרים הפסולים כשלעצמם משימוש כסכך, תהיה פסולה לחלוטין! נראה שהאור זרוע מודע לכך שהפרקטיקה הנוהגת אינה עומדת בדרישה זו כלל; עם זאת, נראה שהוא מעדיף לעודד אנשים ללכת בכיוון זה. ואמנם, מאות שנים מאוחר יותר, המליץ אף **הב"ח**¹⁵ ללכת בדרכו של האור זרוע.

תחייתו של העיקרון של חשיבות החומר שממנו עשויות

דפנות הסוכה נגנזה פעם נוספת. **אליה רבה**¹⁶ ו**ברכי יוסף**¹⁷ דחו שניהם את החומרה הזו כבלתי נחוצה. **הגר"א**,¹⁸ אף שהכיר בכך שהירושלמי אכן הולך בכיוון זה, מזכיר את דברי הראב"ה וקובע ששיטה זו מתיישבת עם דעת היחיד של ר' יאשיה, ולפיכך אין לייחס לה חשיבות.

הביאור הלכה¹⁹ מרחיק לכת אף יותר ומצביע על כך שהקריאה הדומיננטית בירושלמי הפוכה לזו של האור זרוע, ואין באפשרותה כלל לתמוך במסקנתו. אכן, להוציא את האור זרוע, כל ההפניות לירושלמי מתקפות את העמדה שלפיה **ניתן** לבנות את דפנות הסוכה מחומרים המקבלים טומאה.

נראה שכאן מסתיימת הסאגה של דפנות הסוכה. החל מאותה קריאה ייחודית בספר ויקרא, השתעשענו ברעיון שלפיו אין זה כה פשוט לחלק את הסוכה לדפנות וסכך. אך מסורת חז"ל דחקה אותנו לעבר סטנדרט מקל יותר לדפנות, מה שהוביל פרשנים רבים מימי הביניים לאמץ היתר עקרוני וגורף לעניין שאלת החומר שממנו הן עשויות. קולו של ר' יאשיה הדהד ברקע כעמדת מנוגדת חשובה, שבה נתלו עמדות מאוחרות שהביעו מחויבות איתנה יותר לדאגה בדבר החומרים המרכיבים את הדפנות. למרות זאת, עמדתו נדחקה לשוליים כדעת יחיד. לבסוף, פסקה עמומה מהירושלמי נקראה מחדש, כתומכת בגישה שקובעת כמה דרישות משמעותיות בנוגע לדפנות הסוכה. תומכיה ביקשו להסיג לאחור כמה מההיתרים הגורפים שניתנו בנושא בחיבורים ההלכתיים החשובים, מימי הביניים ועד לעת החדשה. בסופו של יום, עם זאת, נדחתה ככלל גם גישה זו והושלכה, כנציגת הדרך הזנוחה, אל רצפת חדר העריכה של ההיסטוריה ההלכתית.

על אף כל זאת, וכתזכורת אירונית מאין כמוה לכך שרעיונות גדולים אינם מתים לעולם, אנחנו מוצאים את עצמנו מול התפילה שבה פתחנו. הדפנות זוכות כאן לנקמתן הסופית. דווקא הן, ולא הסכך, מככבות ברגע השיא של הפרידה מהסוכה. השיח ההלכתי, בהתירו את כל החומרים באשר הם, עיקר למעשה את רעיון חשיבות החומר של הדפנות מתוכן. כאן, באה האגדה של התפילה ומקימה לתחייה רכיב אחד של החשיבות שהוענקה להן בדברי ר' יאשיה, האור זרוע והב"ח. אולי הדפנות כן חשובות, ככלות הכול.

התפילה לסוכת עורו של לוויתן נאמרת תמיד בשלהי מסע ארוך, רגע לפני חתימתה הסופית של עונת חגים ארוכה, מעוררת השראה, כמובן, אך לעתים קרובות גם מתישה. אנחנו משקיעים זמן רב, משאבים וכוחות רגשיים ונפשיים

13. ר' אליעזר בן יואל הלוי, גרמניה, מאות 12–13.

14. "רבי יוסא בשם רבי חמא בר חנינה "וסכות על הארון את הכפורת [צ"ל הפרוכת]" מיכן שהדופן קרוי סכך מיכן שעושיין דפנות בדבר שהוא מקבל טומאה". בפסקה זו כמה מקבילות ברורות לקטע מהבבלי, שאותו ראינו לעיל. גם כאן, נעשה חיבור בין הפרוכת (שמשמה במשכן) ובין השורש סכ"כ, באופן שמשליך על תפישת דפנות הסוכה. מעבר לכך, הקטע הזה סתום למדי. אף שסביר להסיק מתיאור הפרוכת שגם דופן או מחיצה אנכית עשויה להיקרא "סכך", לא ברור איך הנחה זו מובילה למסקנה המוצעת כאן, שלפיה ניתן לבנות את דפנות הסוכה מחומרים המקבלים טומאה. האם הכללת הדפנות תחת קטגוריית הסכך אינה מכפיפה אותן לדרישות ההלכתיות החלות עליו, שדווקא **פוסלות** חומרים המקבלים טומאה משימוש? למעשה, פירושו של רבנו חננאל (המאה העשירית, צפון אפריקה) על סוכה דף יח ע"א מציג גרסה אחרת של הסוגיה, המשמרת לבטח את כוונתו המקורית של הירושלמי הזה, באמצעות הוספה פשוטה של וי"ו החיבור בין שתי הפסוקיות הפותחות ב"מיכן". כלומר, מה שנראה בעינינו כפסוקית אחת ארוכה אמור היה במקור להיות שתי פסוקיות נבדלות. לגרסה זו טוען הירושלמי: "1. דופן עשויה להיקרא "סכך" – למשל, למטרות הבטחת צל בסוכה; ובנפרד מכך – 2. כפי שהפרוכת מקבלת טומאה, כך גם דפנות הסוכה צריכות להיבנות מחומרים המקבלים טומאה. במילים אחרות, הירושלמי נוקט גישה מעורבת ביחס לדפנות: הן מוכרחות לא רק להתקיים, אלא גם לספק צל. מבחינה זו, גישתו עולה בקנה

בימים המיוחדים הללו, אך לא תמיד רואים פירות רוחניים מידיים. אולי לפעמים אנחנו מרגישים שכוונותינו הטובות אינן מתקבלות יפה, אולי אפילו נדחות מגבוה על ידי כוחות מתנגדים. כאן על דפנות הסוכה להזכיר לנו שכל עמדה שנאמרה לשם שמיים, גם עמדה זנוחה, לא הושמעה לשווא. קולות אלה מוסיפים לחיות בקרבנו ועשויים אפילו לככב בראש, באחרית הימים. מי ייתן והסוכות שלנו יעניקו לנו הן מחסה והן משמעות, ומי ייתן ויסייעו בידינו לזכור כי גם עמדות דחיות מוסיפות להתקיים בעולם התורה, וכי מחלוקות גדולות אינן גוועות לעולם.



הרב ד"ר איתן טוקר הוא נשיא וראש ישיבת הדר. הרב טוקר קיבל הסמכה מהרבנות הראשית בישראל והוא מחזיק בתואר דוקטור מטעם בית המדרש לרבנים באמריקה. יחד עם הרב מיכאל רוזנברג כתב הרב טוקר את הספר "הן הם יודו: שוויון ותפילה בהלכה" (ידיעות ספרים, 2023).

אחד עם הרובד הבסיסי ביותר של דברי ר' יאשיה. מנגד, פרוכת המשכן מלמדת שניתן לבנות את הדפנות מכל חומר שהוא. אני מודה לאבי מורי, הר' גורדון טוקר, על הקריאה הרגישה בזו בדברי ר' חננאל והירושלמי.
15. ר' יואל סירקיש, פולין, המאה ה-16.
16. ר' אליה שפירא, פראג, מאות 17-18.
17. ר' חיים יוסף דוד אזולאי, ארץ ישראל /תורכיה/איטליה, המאה ה-18.
18. ר' אליהו בן שלמה, ליטא, המאה ה-18.
19. ר' ישראל מאיר הכהן, פולין, מאות 19-20.

האושפיזין

לימוד צעות עם משפחה וחברים

אחת החוויות החשובות והמיוחדות ביותר בחג הסוכות היא ההזדמנות לחלוק את סעודותינו עם חברים ואורחים. בנוסף לאורחים ולאורחות הממשיים שלנו, הזוהר מספר לנו על מנהג עתיק – שהרבה משפחות מקיימות עד היום – של אירוח אורחים שמימיים בסוכה, המכונים בארמית "אושפיזין". צמד אחד כנגד כל יום מימי החג. בשעה שאתם מזמינים את האושפיזין לסוכתכם, הקדישו רגע מזמנכם ללימוד משותף עם משפחה וחברים, שבו תוכלו להכיר את האושפיזין והאושפיזות שלנו טוב יותר, דרך התובנות והסיפורים המופיעים במדרשים הבאים על ענקי הרוח האלה.

לשון הזמנת האושפיזין, בצירוף תרגום לעברית לחלקים המקוריים בארמית:

תיבּו תיבּו אוּשְפִיזִין עֵילָאין, תיבּו תיבּו אוּשְפִיזִין קְדִישִין, תיבּו תיבּו אוּשְפִיזִין דְמְהִימְנוּתָא, זְכָאָה חוּלְקִיהוּן דְיִשְרָאֵל דְכְתִיב פִי

חֶלֶק ה' עֲמוּ יַעֲקֹב חֶבֶל נִחְלָתוֹ:

שָׁבוּ, שָׁבוּ, אֲוֹרְחִים נְעֵלִים; שָׁבוּ, שָׁבוּ, אֲוֹרְחִים קְדוּשִׁים; שָׁבוּ, שָׁבוּ, אֲוֹרְחֵי הָאֲמוּנָה. אֲשֶׁרֵי חֶלְקֵם שֶׁל יִשְרָאֵל, כְּמוֹ שְׁכָתוּב "כִּי חֶלֶק ה' עֲמוּ יַעֲקֹב חֶבֶל נִחְלָתוֹ" (דברים לב:ט)

אַזְמִין לְסַעֲוֹדְתִי אוּשְפִיזִין עֵילָאין:

אַזְמִין לְסַעֲוֹדְתִי אֲוֹרְחִים נְעֵלִים:

אַבְרָהָם יִצְחָק יַעֲקֹב יוֹסֵף מִלְּשָׁה אֶהְרֹן וְדָוִד:

שָׂרָה רַבֵּקָה לָאָה רַחֵל שָׂרָח מְרִים וְרוּת:

לילה ראשון: אברהם ושרה

בְּמַטְי מִיַּנְכוּן אַבְרָהָם וְשָׂרָה אוּשְפִיזָאֵי עֵילָאין דִּיתְבִי עֲמִי וְעִמְךָ כָּל אוּשְפִיזִיאַ עֵילָא. בבקשה מכם, אברהם ושרה, אורחיי הנעלים, ישבו עמי ועמכם כל האורחים הנעלים.

אבות דרבי נתן (נוסחא א) ז

כשבא עליו ההוא פורעניות גדול, אמר [איוב] לפני הקב"ה, רבש"ע [ריבונו של עולם], לא הייתי מאכיל רעבים ומשקה צמאים? שנאמר "ואוכל פתי לבדי ולא אכל יתום ממנה..." (איוב לא:ז). אעפ"כ [אף על פי כן] א"ל [אמר לו] הקב"ה לאיוב, איוב, עדיין לא הגעת [לחצי שיעור] של אברהם. אתה יושב ושוהה בתוך ביתך ואורחין כננסים אצלך. את שדרכו לאכול פת חטים האכילתו פת חטים, את שדרכו לאכול בשר האכילתו בשר, את שדרכו לשתות יין השקיתו יין. אבל אברהם לא עשה כן, אלא יושב ומהדר [משקיף] בעולם וכשימצא אורחין מכניסן בתוך ביתו. את שאין דרכו לאכול פת חטים האכילהו פת חטים, את שאין דרכו לאכול בשר, האכילהו בשר ואת שאין דרכו לשתות יין השקהו יין. ולא עוד, אלא עמד ובנה פלטרין [מבנים] גדולים על הדרכים והניח מאכל ומשקה וכל הבא ונכנס אכל ושתה וברך לשמים, לפיכך נעשית לו [לעובר האורח] נחת רוח.

המדרש משווה בין הכנסת האורחים של איוב ושל אברהם. ה' אומר לאיוב שאף על פי שהוא קיים את המצווה הזו בכפידה, הוא לא הגיע לקרסוליו של אברהם אבינו.

- מה היה ההבדל בין מעשיהם של אברהם ושל איוב? מדוע לדעתך אומר המדרש שהאחד טוב מחברו?
- איך נוכל ליישם את הדוגמה שנתן אברהם אבינו בחיים שלנו?

בראשית רבה ס:טז

"וַיִּבְרָא יִצְחָק הָאֱהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ" (בראשית כד:סז), כָּל יָמִים שֶׁהִיְתָה שָׂרָה קִיָּמָתָהּ הָיָה עֵנָן קָשׁוּר עַל פֶּתַח אֶהֱלָה, כִּיּוֹן שֶׁמִּתָּה פָּסַק

אותו עָנָן, וכִּינּוּן שְׁבָאֵת [באה] רְבִקָּה חָזַר אוֹתוֹ עָנָן. כָּל יָמִים שֶׁהֵיְתָה שָׂרָה קִיָּמָה הָיוּ דְלֹתוֹת פְּתוּחוֹת לְרוּחָהּ, וְכִינּוּן שְׁמֵתָה שָׂרָה פְּסָקָה אוֹתָהּ הָרוּחָה, וְכִינּוּן שְׁבָאֵת רְבִקָּה חָזְרָה אוֹתָהּ הָרוּחָה. וְכָל יָמִים שֶׁהֵיְתָה שָׂרָה קִיָּמָה הָיָה בְּרָכָה מוֹשְׁלָחַת בְּעֶסֶה [בבצק], וְכִינּוּן שְׁמֵתָה שָׂרָה פְּסָקָה אוֹתָהּ הַבְּרָכָה, כִּינּוּן שְׁבָאֵת רְבִקָּה חָזְרָה. כָּל יָמִים שֶׁהֵיְתָה שָׂרָה קִיָּמָה הָיָה גַר דּוֹלֵק מִלִּילֵי שַׁבָּת וְעַד לִילֵי שַׁבָּת, וְכִינּוּן שְׁמֵתָה פְּסָקָה אוֹתוֹ הַגֵּר, וְכִינּוּן שְׁבָאֵת רְבִקָּה חָזַר.

המדרש מתאר בפנינו ארבעה מאפיינים של בית שרה אמנו, שעמדו בעינים כל עוד הייתה שרה בחיים, אך נעלמו עם מותה: היה ענן קשור לפתח האוהל, דלתות האוהל היו פתוחות לרווחה, ברכה שרתה בבצק ונרות השבת היו דולקים ברצף, משבת אחת ועד לשבת הבאה אחריה.

- איזה מאפיין מבין אלה מדבר יותר מכל אל לבך? מדוע?
- מהם המאפיינים הכי יפים של הבית שלך?
- מה אפשר ללמוד מהמדרש הזה על אישיותה של שרה?

לילה שני: רבקה ויצחק

כְּמִטֵּי מִינְכּוֹן רְבִקָּה וְיִצְחָק אוֹשְׁפִיזָאֵי עֲלָאִין דִּיתְבִּי עֲמִי וְעַמְךָ כָּל אוֹשְׁפִיזָא עֲלָא. בבקשה מכם, רבקה ויצחק, אורחיי הנעלים, ישבו עמי ועמכם כל האורחים הנעלים.

בראשית רבה ס:ה

"וַתֵּרֶד הָעֵינָה וַתְּמַלֵּא כְּדָה וַתַּעַל" (בראשית כד:טז), כָּל הַנְּשִׂימ יוֹרְדוֹת וּמְמַלְאוֹת מִן הָעֵינַן [המעייין], וְזוֹ כִּינּוּן שָׂרָאוֹ אוֹתָהּ הַמִּים מִיַּד עֲלוּ, אָמַר לָהּ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֵת סִימָן לְבָנֶיהָ, מָה אֵת כִּינּוּן שָׂרָאוֹ אוֹתָהּ הַמִּים מִיַּד עֲלוּ, אִף בְּנִיד כִּינּוּן שֶׁהַבָּאָר רוֹאֶה אוֹתָן מִיַּד תְּהִיָּה עוֹלָה, הֵדָא הוּא דְכְּתִיב: "אֶז יִשִּׁיר יִשְׂרָאֵל אֵת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עָלֶי בָּאָר" (במדבר כא:ז).

כשיצא עבד אברהם לחפש כלה ליצחק, הוא ביקש מה' לתת לו סימן שיעזור לו לזהות את המועמדת המתאימה: אם האישה שיפגוש תציע לו מים, לא רק עבורו אלא גם עבור גמליו, הוא ידע שהיא הכלה המיועדת של יצחק. כשהגיעה רבקה היא הגשימה את הסימן והשקתה גם אותו וגם את גמליו. עוד מספר לנו המדרש כי בשעה שרבקה ניגשה אל הבאר כדי למלא את כדה, עלו מי הבאר לקראתה, בשונה מכל הנשים האחרות, שנדרשו לרדת בעצמן אל המים כדי לשאוב מהם.

- מדוע לדעתך עשו מי הבאר את הנס הזה לרבקה ולא לנשים האחרות שבאו לבאר? מה עשתה רבקה, שהנשים האחרות לא עשו?
- מה אפשר ללמוד מכך שהנס שקיים את בני ישראל במדבר זהה לנס שקרה לרבקה בבאר הזו?

בראשית רבה סח:ט

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֹי אָבוֹת הָרֵאשׁוֹנִים הִתְקִינוּ שְׁלֹשׁ תְּפִלוֹת, אַבְרָהָם, תְּקַן תְּפִלַּת שְׁחִירָתוֹ, שְׁנֵאמַר: "וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֹקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם" וגו' (בראשית יט:כז), וְאִין עָמִידָה אֵלָא תְּפִלָּה, שְׁנֵאמַר: "וַיַּעֲמֵד פִּינְחָס וַיִּפְלֵל" (תהלים קו:ל). יִצְחָק תְּקַן תְּפִלַּת מְנַחָה, שְׁנֵאמַר: "וַיִּצְא יִצְחָק לְשׁוּחַ בְּשָׂדֵה" (בראשית כד:סג) וְאִין שִׁיחָה אֵלָא תְּפִלָּה, שְׁנֵאמַר: "אֲשַׁפֵּךְ לִפְנֵי שִׁיחִי" (תהלים קמב:ג). יַעֲקֹב תְּקַן תְּפִלַּת עֶרְבִית, שְׁנֵאמַר: "וַיִּפְגַּע בְּמָקוֹם" (בראשית כח:יא), וְאִין פְּגִיעָה אֵלָא תְּפִלָּה, שְׁנֵאמַר: "וְאֵל תִּשָּׂא בְּעַדָם וְגו' וְאֵל תִּפְגַּע בִּי" (ירמיה ז:טז).

מדרש זה מלמד אותנו שאברהם, יצחק ויעקב תיקנו כל אחד את אחת משלוש התפילות ביום – שחרית, מנחה וערבית. זמן קצר לפני שיצחק פגש את רבקה בפעם הראשונה, מספרת התורה, הוא יצא "לשוח בשדה". המדרש מסביר לנו שהמילה "לשוח" – שמשמעותה לשוחח, לדבר – מתייחסת לתפילה. במילים אחרות, המדרש מספר לנו שעבור יצחק התפילה הייתה כמו שיחה עם ה'.

- באילו מובנים תפילה דומה לשיחה ובאילו מובנים איננה? מה החוויה שלך מהתפילה?
- מה אפשר ללמוד על הקשר של יצחק עם ה' מכך שהתפילה שלו מתוארת כשיחה?

במטוי מינכון יעקב ולאה אושפיזאי עלאין דיתבי עמי ועמד כל אושפיזיא עליא.
בבקשה מכם, יעקב ולאה, אורחיי הנעלים, ישבו עמי ועמכם כל האורחים הנעלים.

מדרש תנחומא וישלח ד

"וישבו המלאכים אל יעקב לאמר... (בראשית לב:ז) מיד ויירא יעקב מאד ויצר" (שם ח). למה שני פעמים? ויירא, שלא יהרג. ויצר, שלא יהרג.

יעקב נאלץ לברוח מביתו כדי להימלט מעשיו אחיו, שאיים להרוג אותו. שנים רבות לאחר מכן הייתה ליעקב משפחה גדולה מאד משלו, והוא החליט לשוב הביתה. אלא שאז, שמע יעקב שעשיו – ואתו עוד 400 איש – בא לקראתו, לפגוש אותו בדרך. המדרש שקראנו שם לב לעובדה שהתורה מספרת לנו פעמיים בפסוק אחד על פחדו של יעקב מעשיו. את החזרה הכפולה הזו מפרש המדרש כשני פחדים שונים של יעקב: כן, יעקב פחד להיהרג מידי עשיו, אבל אולי עוד יותר מזה, הוא פחד מכך שהוא עצמו עלול להרוג את אחיו, מתוך הגנה עצמית.

- מה יותר גרוע, לדעתך – להיפגע ממישהו או להיות האדם שפוגע במישהו אחר?
- אם יעקב היה מוכרח להרוג את עשיו כדי להציל את חייו, למה לו לפחד מכך?
- ממה עוד, לדעתך, יכול היה יעקב לפחד, לקראת המפגש עם עשיו?

בראשית רבה ע:טו

ושם הגדלה לאה, גדולה במתנותיה, כהנה לעולם ומלכות לעולם, דכתיב: "ויהודה לעולם תושב וגו'" (יואל ד:כ), וכתיב: "זאת מנוחתי עדי עד" (תהלים קלב:יד).

במהלך תיאור לאה ורחל, מספרת לנו התורה שלאה הייתה הבכורה (גדולה) ורחל הייתה הצעירה (קטנה). במקור, התייחסו תארים אלה להבדלי הגיל בין האחיות, אבל המדרש קורא את שם התואר "גדולה" במובן הרחב, ומספר לנו על האופנים השונים שבהם עלתה לאה בגדולתה על רחל. בין אלה, מספר לנו המדרש שלאה העניקה לעם היהודי שתי מתנות נצחיות: הכהונה (דרך בנה לוי) והמלוכה (דרך בנה יהודה).

- למה, לדעתך, הייתה זו דווקא לאה שנתנה את המתנות הללו לעולם? אילו מעשים שעשתה לאה זיכו אותה בתפקיד חשוב כל כך עבור העם היהודי?
- מה אפשר ללמוד על "גדולה" מהיותה מוגדרת על ידי המתנות שאדם נותן לעולם?

במטי מנכון רחל ויוסף אושפיזאי על־אין דִּיתְבִי עמי ועמך כל אושפיזאי עליא. בבקשה מכם, רחל ויוסף, אורחיי הנעלים, ישבו עמי ועמכם כל האורחים הנעלים.

איכה רבה פתיחתא כד

באותה שעה קפצה רחל אמנו לפני הקדוש ברוך הוא ואמרה רבנו של עולם, גלוי לפניך שיעקב עבדך אהבני אהבה יתרה ועבד בשבילי לאבא שבע שנים, וכשהשלימו אותן שבע שנים והגיע זמן נשואי לבעלי, יעץ אבי להחליפני לבעלי בשביל אחותי... ורחמתי על אחותי שלא תצא לחרפה, ולערב חלפו אחותי לבעלי בשבילי, ומסרתי לאחותי כל הסימנין שמסרתי לבעלי, כדי שיהא סבור שהיא רחל. וגמלתי חסד עמה, ולא קנאתי בה ולא הוצאתיה לחרפה. ומה אני שאני בשר ודם עפר ואפר לא קנאתי לצרה שלי... מיד נתגלגלו רחמיו של הקדוש ברוך הוא ואמר, בשבילך רחל אני מחזיר את ישראל למקומן, הדיא הוא דכתיב: "כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה פי איננו" (ירמיה לא:טז). וכתיב: "כה אמר ה' מגעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שְׁכַר לפעלתך" וגו' (שם טז), וכתיב: ויש תקנה לאחריהך נאם ה' ושבו בנים לגבולם" (שם יז).

המדרש מספר לנו שאחרי חורבן בית המקדש, כשהגלה ה' את בני ישראל, הוא אמר לירמיהו לקרוא לאברהם, יצחק, יעקב ומשה כדי שיבכו על החורבן בשם בני ישראל. אז מתוארת רחל כמי שקופצת לפניו, מאמצת את כל בני ישראל כילדיה שלה ומתחננת לרחמי שמיים. ה' מקשיב לה ומבטיח להציל אותם יום אחד, בזכותה.

- למה, לדעתך, הצליחה רחל לעורר את רחמי ה', ואילו מי שניסו לפניה כשלו בכך?
- אף שרחל לא התבקשה במקור להתפלל עבור בני ישראל, היא החליטה לנסות בכל זאת, ובסוף, דווקא תפילותיה שלה נענו. מה אפשר ללמוד מזה? מתי, לדעתך, נדרש אומץ כדי לקום ולהיטיב עם חיייהם של אחרים ואחרות?

מדרש תנחומא ויחי יז

"ויראו אחי יוסף כי מת אביהם" (בראשית נ:טו). ומה ראו עתה שפחדו. אלא בעת שחזרו מקבורת אביהם ראו שהלך יוסף לברך על אותו הבור שהשליכוהו אחיו בתוכו, וברך עליו, כמו שחייב אדם לברך על מקום שנעשה לו נס, ברוך המקום שעשה לי נס במקום הזה. וכיון שראו כך, אמרו, עכשו מת אבינו, לו ישטמנו יוסף והשיב לננו את כל הרעה אשר גמלנו אתו. ויצו אל יוסף לאמר "אביך צנה וגו', כה תאמרו ליוסף אנא וגו'" (שם טו-טז). חפשינו ולא מצאנו שצנה יעקב דבר זה. אלא בוא וראה כמה גדול כח השלום, שכתב הקדוש ברוך הוא בתורתו על כח השלום אלו הדברים.

כשהיה יוסף בן שבע עשרה שנים, הוא חי עם משפחתו בארץ ישראל. אבל יוסף חלם חלומות שבהם היו אחיו משתחוים אליו, והם נטרו לו טינה על כך. הם לקחו לו את הכותונת המיוחדת שאביו נתן לו, השליכו אותו לבור במדבר, ואז מכרו אותו לעבדות במצרים. לאחר שנים רבות, אחרי שהתרחש כבר מכש האיחוד בין יוסף לבין אחיו וכולם חיו יחד במצרים, מת יעקב אביהם, וכל האחים הלכו יחד להביא אותו לקבורה בישראל. מדרש זה מתאר בפנינו רגע אחד בדרך הזו, שבו יוסף נעמד על שפת אותו הבור שאליו השליכו אותו אחיו ומודה לה' על הנס שנעשה לו במקום הזה. האחים, מצדם, רואים את יוסף עומד ומביט בבור ומניחים שהוא נזכר בכל המכאוב והסבל שהוא חווה שם. הם מניחים שיוסף יכעס עליהם ויבקש לנקום בהם על מה שעוללו לו, ולכן הם אומרים לו שלפני מותו, ציווה יעקב אביהם שיוסף יסלח לאחיו – אף שהמדרש תוהה אם יעקב אכן אמר את הדברים הללו או לא.

- האם יוסף במדרש רואה את הבור כמשהו חיובי בחייו או כמשהו שלילי? מדוע יוסף מודה לה' דווקא שם, במקום שהסב לו כל כך הרבה כאב וצער?
- איזה נס נעשה ליוסף בבור? האם, לדעתך, יוסף חווה את השהות שלו בבור כנס, גם בזמן שהאחים שלו השליכו אותו לתוכו ומכרו אותו לעבדות? או שמא הוא התחיל לראות בכך נס בדיעבד, ככל שהסיפור שלו התפתח?
- למה לדעתך הניחו אחי יוסף שהוא כועס עליהם? למה הוא לא כעס?

במטי מנכון משה וסרח אושפיזאי עלאין דיתבי עמי ועמך כל אושפיזיא עליא. בבקשה מכם, משה וסרח, אורחיי הנעלים, ישבו עמי ועמכם כל האורחים הנעלים.

שמות רבה אכז

"וירא בסבלתם" (שמות ב:יא). מהו וירא... רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר ראה משוי גדול על קטן ומשוי קטן על גדול, ומשוי איש על אשה ומשוי אשה על איש, ומשוי זקן על בחור ומשוי בחור על זקן. והיה מניח דרגון שלו והולך ומישב להם סבלותיהם, ועושה כאלו מסייע לפרעה. אמר הקדוש ברוך הוא אתה הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים, אני מניח את העליונים ואת התחתונים, ואדבר עמך, הדיא הוא דכתיב: "וירא ה' כי סר לראות" (שמות ג:ד), ראה הקדוש ברוך הוא במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם, לפיכך: "וירא אליו אלהים מתוך הסנה" (שם).

משה אומץ בידי בת פרעה וגדל בארמון, בשעה שיתר בני ובנות העם היהודי היו עבדים. יום אחד עזב משה את הארמון כדי לראות כיצד מתייחסים במצרים לעבדים היהודים. התורה מספרת לנו כך: "ויגדל משה ויצא אל אחיו, וירא, בסבלתם" (שמות ב:יא). מדרש זה מפרש את המילה "וירא" במובן שמשה לא רק ראה בעיניו את עבודת הפרך שעשו בני ישראל, אלא ממש עשה מעשים לטובתם, בשביל להקל על סבלם.

○ **לפי המדרש, איזה מעשה של משה גרם לה' להניח את השמיים ואת הארץ כדי לשוחח עמו?**

○ **איזה סבל אתם רואים סביבכם, בקהילות שלכם ובעולם בכלל? מה נוכל לעשות כשנראה אנשים ונשים סובלים?**

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויהי פתיחתא

ויקח משה את עצמות יוסף עמו – מהיכן היה יודע היכן היה קבור יוסף? – אמרו: סרח בת אשר נשתתרה מאותו הדור, והיא הראתה למשה קבר יוסף. אמרה לו: במקום הזה שמוהו!

לפני מותו, השביע יוסף את אחיו שביום בו יעזבו את מצרים, ייקחו צאצאיהם את עצמותיו איתם ויביאו אותו לקבורה בארץ ישראל (בראשית נ:כד-כו). שנים רבות מאוחר יותר, בשעה שבני ישראל התארגנו לצאת ממצרים, קיבל משה על עצמו למלא אחר השבועה הזאת. אלא שמשה לא ידע איך לעשות זאת, מכני שהוא לא ידע איפה במצרים נקבר יוסף בינתיים. אז מספר לנו המדרש, הצילה שרח בת אשר את המצב. שרח סיפרה למשה שהיא שייכת לאותו הדור שבו הוחבא ארון קבורתו של יוסף. היא זכרה הכול ויכלה להראות למשה את המקום המדויק שבו הוסתר ארון הקבורה – מקום מסתור שהיה, כך מסופר בהמשך – עמוק בנהר הנילוס.

מדרש אחר (ספר הישר, בראשית, ויגש, ט) מגולל את הסיפור על היום שבו סיפרו האחים ליעקב אביהם שיוסף עודנו חי. הם חששו מהשפעתה של הבשורה המרגשת הזו על יעקב הזקן, ולפיכך שרח ניגנה בכינור ושרה לו שיר על כך שיוסף עדיין חי. כך, בהגשה העדינה הזו, יכול היה יעקב לשמוע את הדברים ולקבלם.

○ **מה משותף לשני המדרשים הללו? מה הם מספרים לנו על אופייה של שרח?**

במטי מנכון מרים ואהרון אושפיזאי עלאין דיתבי עמי ועמך כל אושפיזאי עליא. בבקשה מכם, מרים ואהרון, אורחיי הנעלים, ישבו עמי ועמכם כל האורחים הנעלים.

מדרש תנחומא בשלה ב

מרים המתינה שעה אחת למשה, שנאמר: "ותתצב אחתו מרחק" (שמות ב:ד). לפיכך עכב הקדוש ברוך הוא במדבר וענני הכבוד והפנהגים והלויים שבעת ימים, שנאמר: "והעם לא נסע עד האספ מרים" (במדבר יב, טו).

לאחר שהונח משה בתיבה על היאור, עמדה מרים בקרבת מקום כדי להשיח עליו ולראות מה יקרה לו. מדרש זה מספר לנו שבזכות המעשה הזה, בזכות המתנתה של מרים למשה, המתינו לה כל בני ישראל – יחד עם ה' – עד שהחלימה מצרעת, לפני שהמשיכו במסעם במדבר.

- מה לדעתך היה כל כך משמעותי בהמתנתה של מרים למשה התינוק, עד ששנים רבות אחר כך, כל בני ישראל המתינו לה גם הם?
- כיצד לדעתך נוכל אנחנו לדאוג למי שצעירים מאתנו (ואולי זקוקים לעזרה כדי לטפל בעצמם)?

אבות דרבי נתן (נוסחא א) יב

מלמד שיהא אדם אוהב שלום בישראל בין כל אחד ואחד פדרך שהיה אהרן אוהב שלום בין כל אחד ואחד שנא': "תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון" ... (מלאכי ב:ו). שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה הלך אהרן וישב אצל אחד מהם אמר לו בני ראה חברך מהו אומר מטורף את לבו וקורע את בגדיו אומר אוי לי היאך אשא את עיני ואראה את חברי בשתי הימנו שאני הוא שסרחתי עליו הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והולך אהרן וישב אצל האחר וא"ל בני ראה חברך מהו אומר מטורף את לבו וקורע את בגדיו ואומר אוי לי היאך אשא את עיני ואראה את חברי בשתי הימנו שאני הוא שסרחתי עליו הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. וכשנפגשו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה לךך נאמר "ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל" (במדבר כ:כ).

המדרש מתאר לנו את רדיפת השלום של אהרון, שהיה מסייע לאנשים שרבו והפסיקו לדבר זה עם זה ליישב את הסכסוך ביניהם.

- האם, לפי המדרש, אהרון דבק תמיד באמת? אנחנו יודעים ויודעות שאמירת אמת היא ערך חשוב מאוד ביהדות, אבל השלום חשוב מאוד גם הוא. והנה, כאן אומר לנו התלמוד, שלפעמים מותר להטות מעט את האמת כדי להשכין שלום. מה אפשר ללמוד מכך על חשיבות השלום?
- איך יכולים שני אנשים שרבו ביניהם להתפייס ולחזור להיות חברים? מהן לדעתך הדרכים המוצלחות ביותר לעצור ויכוח או ריב? מהן הדרכים הטובות ביותר לשפר ולחזק חברויות?

בְּמַטְי מִנְכוֹן דָּוִד וְרוּת אוֹשְׁפִיזָאִי עֲלֵאִין דִּיתְבִי עֲמִי וְעִמָּךְ כָּל אוֹשְׁפִיזָאִי עֲלֵיא. בבקשה מכם, דוד ורות, אורחיי הנעלים, ישבו עמי ועמכם כל האורחים הנעלים.

אלפא ביתא דבן סירה (גרסה חלופית) (מדרש שמצוטט בכתבי חז"ל כמה פעמים)

אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע [ריבונו של עולם] מה הנאה באלו שכראת בעולמך? ... עכביש יארוג כל השנה ולא ילבשנו... אמר לו הקב"ה: דוד! מלעיג אתה על הבריות? תבא שעה ותצטרך להם ותדע למה נבראו. וכשנחבא במערה מפני שאול המלך שלח הקב"ה עכביש וארגה על פי המערה וסגרה אותו, בא שאול וראה ארוג אמר בודאי לא נכנס אדם הנה שאם נכנס היה קורע הארוג לקרעים והלך ולא נכנס לשם, וכשיצא דוד וראה העכביש נשקה ואמר לה ברוך בוראיך וברוכה את, רבש"ע מי יעשה כמעשיך וכגבורותיך שכל מעשיך נאים... ולא ראוי לבן אדם להלעיג במעשה האי"ל.

במדרש זה תוהה המלך דוד על תכליתם של יצורים קטנים שנראים בלתי חשובים, כמו העכביש, ושואל את ה' אם יש להם ערך אמתי בעולם. מאוחר יותר ניצלים חייו הודות לעכביש קטנטן, ודוד מבין שכל ברייה היא חשובה ובעלת ערך.

- העולם שלנו גדול ומורכב מאד. יש הרבה מאוד צדדים של הטבע ושל זנים שונים של בעלי חיים וצמחים, שאנחנו עדיין איננו מבינים ומבינות. מה מלמד אותנו המדרש הזה על האופן שבו עלינו להתייחס לעולם הטבע?
- האם תהית פעם לגבי משהו בטבע אם יש לו תכלית? או ששאלת פעם מדוע ה' ברא דבר כזה?
- אתגר! ערכו מחקר על יצור קטן ונסו ללמוד על תפקידו הרחב במערכת הטבע.

רות רבה ב:יד

אמר רבי זעירא, מגלה זו אין בה לא טמאה, ולא טהרה, ולא אסור, ולא התר, ולמה נכתבה ללמדך פמה שְׁכַר טוב לגומלי חסדים.

בימי השופטים, כשהיה רעב בארץ, עזבו אבימלך, אשתו נעמי ושני בניהם את ארץ ישראל והתיישבו במואב. אחרי שאלימלך ושני הבנים נפטרו, התכוונה נעמי לחזור הביתה. היא הפצירה בשתי כלותיה המואביות, עורפה ורות, להישאר במואב ולחזור למשפחותיהן. עורפה הסכימה, אבל רות סירבה לעזוב את נעמי ואמרה: "אֵל־אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלַי וְבִאֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלַי עִמִּי וְאֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ: בִּאֲשֶׁר תָּמוּתִי אָמוּת וְשָׁם אֶקְבְּרָה כֹּה יַעֲשֶׂה ה' לִי וְכֹה יוֹסִיף כִּי הַמּוֹת יִפְרִיד בֵּינִי וּבֵינָךְ" (רות א:טו-טז). השתיים חזרו יחד לבית לחם, ובה דאגה רות לנעמי. לבסוף, נישאה רות לבועז, שהיה קרוב משפחה של אלימלך. המלך דוד היה נינה.

המדרש שלפנינו מעלה את השאלה מדוע נכללה מגילת רות בתנ"ך, מה ניתן ללמוד ממנה. רבי זעירא אומר לנו, שאף על פי שמגילת רות אינה עוסקת בדיני טומאה וטהרה ואינה מלמדת אותנו מה מותר ומה אסור מבחינה הלכתית – נושאים חשובים שמסייעים לנו לנהל את חיינו כיהודים ויהודיות – מטרת המגילה היא ללמדנו על השכר הטוב שלו זוכים גומלי וגומלות חסדים.

- מה רוצה המדרש להגיד לנו על חשיבותו של החסד?
- אילו מעשי חסד עושה רות? מדוע מעשים אלה כה חשובים?
- אילו מעשי חסד אתם ומשפחותיכם עושים עבור אחרים?

