

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר שמות – פרשת כי-תשא

מאת

הרב יוסף דוב הלוי

סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורה – מאסף תורני - איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניני הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים תובב"א

תשפ"ג – מהדורה שניה

חלק א – פרשת כי-תשא

חלק א – פרקים ל, לא, לב

חלק ב – פרקים לג, לד

(א) שמות פרשת כי תשא פרק ל

(יב) כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כפר נפשו לה' בפקד אתם ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם:
(טו) העשיר לא ירבה והדל לא ימעט ממוחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשתיכם:

מתוך: חמש דרשות [מהדורה א] עמ' קא-קב

במחצית השקל משתקפת השקפת-היסוד שלנו על האדם
נדמה לי, כי במחצית השקל משתקפת השקפת-היסוד שלנו על האדם:
כל אחד ואחד צריך לתת כופר נפש. „ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקד
אותם.“ כופר נפש איננו חטאת או אשם. הקרבנות כאם על עבירות מסוימות:
חטאת — על דבר שזדונו כרת; אשם — על מעילה, שבועת הפקדון, שפחה
חרופה. יש גם אשם תלוי על ספק חטא. אולם כופר צריך כל אחד לתת:
חוטאים וגם יראים, יהודים פשוטים ותלמידי חכמים, גדולי ישראל וחוטבי
עצים ושואבי מים. „העשיר לא ירבה והדל לא ימעט ממוחצית השקל —
לכפר על נפשתיכם.“ על כל אדם לדעת, כי הוא עובר עבירות ולא תמיד
עומד הוא על אותה רמה שאפשר היה לו לעמוד עליה. אסור לאדם להסיח
דעתו, כי למרות גדלותו בתורה וחכמה אין הוא יכול להחליט ולפסוק בנוגע
לכל השאלות, כי ישנן „תיקו“, תיובתות וקושיות שאינן ניתנות לפיתרון.
הכתוב אומר: „בצלם א' ברא אותו וזכר ונקבה ברא אותם.“ איוה שייכות יש
ל„זכר ונקבה ברא אותם“ עם „צלם א'“? עונים חכמי הקבלה, כי כל אדם
צריך לגלם בתוכו את המידה של משפיע (זכר) וגם את המידה של מקבל
(נקבה). כל יהודי צריך להיות רב ותלמיד. אין יהודי שאיננו יכול ללמד לזולתו
משהו — מידה טובה, דבר-תורה, רגש, וכד'. מאידך גיסא, אין לך יהודי, אף
גדול הדור במשמע, שאיננו זקוק לרב ושאין לו מה ללמוד אף מיהודי פשוט.
איוהו חכם הלומד מכל אדם. אין לך יהודי שיש לו הזכות המוסרית להטיף
מוסר לחברו, אם הוא בעצמו איננו מוכן לקבל תוכחה מזולתו. על כל יהודי
להיות מוכיח, ובה בשעה גם לקבל תוכחה. כל יהודי צריך לשלם כופר נפש,
על כל יהודי לתת מחצית השקל.

(ב) שמות פרשת כי תשא פרק ל
(יב) כי תשא את ראש בני ישראל
לפקדיהם ונתנו איש כפר נפשו לה'
בפקד אתם ולא יהיה בהם נגף
בפקד אתם:
(טו) העשיר לא ירבה והדל לא ימעוט
ממחצית השקל לתת את תרומת ה'
לכפר על נפשתיכם:

מתוך: הררי קדם חלק א [מהדורה ב] עמ' שסא-שסו

בגדר מצות מחצית השקל

א. תבן בשקלים פ"א מ"ו, 'השוקל ע"י עני וע"י שכנו וע"י בן עירו פסוד', והיינו דמועיל הנתינה שנתנו אחרים בעבורו, ויל"ע ביסוד דין זה, דלכאורה מלות מחצית השקל היא מלוא דרמיא אקרקפתא דכל איש ואיש מישראל, והיא הוכת הנוף על כל א' וא', וא"כ איך יועיל מה שאחרים שוקלים בעבורו, והרי בכל מלואו שגופו לא מהני שליחות, ואיך מהני נתינת אחרים במחצית השקל, ובפשוטו היה נראה דכאמת יש לחקור מהו יסוד החיוב של מחצית השקל, האם המלוא הוא ליתן את מחצית השקל כדי לקנות בהן קרבנות ליבור, ושיהיה לו חלק בקרבנות ליבור, ואז דנימא דהנתינה לגבוה בעממה היא המלוא של מחצית השקל, אלא דזכו כבר מדיני החפלא של המעות של תרומת הלשכה לקנות במעות קרבנות ליבור, והנה אי נימא דעיקר המלוא הוא כדי לקנות בהן קרבנות ליבור, א"כ מיושב שפיר הא דאחרים שוקלים את שקלו, דאין זה אלא כחוב לגבוה של כל א' וא', ושפיר מהני הא דאחרים נותנים בעבורו דהוי כפריעת חוב בעממא, וגם מתקיימת צוה חבלית המלוא שיהיה לכל ישראל חלק בקרבנות הליבור, דבדאי גם כשאחרים משלמים בעבורו הם קונים בעבורו חלק בהקרבן, ושפיר מתקיימת המלוא דמחצית השקל, ובאמת דכן כתב על שאלה זו בעל הנתיבות בחשוכתו שנס' חמדת שלמה (חי"ד סי' ל"ב) וז"ל, 'דשאני שקלים שנתיתן

הוא כדי שיהיה לכל אחד מישראל חלק בקרבנות, וכיון שכבר נתן אחר בעדו, וכבר יש לו חלק בקרבנות שמשותפות לאחר מועילות לקנות חלק בקרבנות, דבכל דבר קבין מהני מעות אחר מדין עבד כנעני כמו בקידושין, וכיון שכבר יש לו חלק בקרבנות, שוב אינו לריך לשקול לו שהשקלים לריך קרבנות הם'.

ובראיה דעיקר ספק זה פליגי הראשונים, דישין ברש"י כתובות (קת, א) על מחגי' דהמודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו, דפירש"י שם 'שוקל בשבילו שקל שהוא חייב לכל שנה לקרבנות ליבור', ומבואר דעלם החיוב של מחצית השקל הוא לאש קרבנות הליבור, וע"ע ברש"י בפ' כי תשא (שמות ל, טו) שכתב, 'ונתנו כל א' מחצית השקל והן לקנות בהן קרבנות ליבור של כל שנה ושנה כו', ועל אותה תרומה נאמר לכפר על נפשותיכם', ומבואר ג"כ דעלם החיוב הוא לקנות בהם קרבנות ליבור לכפר על נפשותיכם, והיו עלם המחייב של מחצית השקל, וכן משמע ברמב"ן ר"ש פ' כי תשא, ונס' החינוך (מ' ק"ה) עיי"ש בפרשי המלוא, ולשיטתו שפיר מבואר הא דאחרים שוקלים את שקלו, וכד"ל.

אור"ם בדעת הרמב"ם נראה לומר דס"ל דעיקר המלוא של מחצית השקל הוא עלם הנתינה לגבוה, דישין ברמב"ם ר"ש הל' שקלים שכתב הרמב"ם, 'מ"ע מה"ת ליתן כל איש ואיש מישראל, מחצית השקל בכל שנה ושנה', ורק בפ"ד מהל' שקלים ה"א כתב הרמב"ם, 'תרומת הלשכה מה יעשה בה לוקחין ממנה תמידין של כל יום', ומשמע מהרמב"ם דעלם החובה של מחצית השקל הוא מלות נתינה בלבד, ואילו הדין שקונים במעות תרומת הלשכה קרבנות ליבור, הוא מדיני תרומת הלשכה שקונים בה קרבנות ליבור, וכמהלך השני שז"א רנו.

ובאמת כן נראה מהדינים המבוארים ברמב"ם בנתינת מחצית השקל, דעיקר המלוא הוא מלות הנתינה, דישין ברמב"ם בפ"א ה"א ס', 'מוכר כמות שעל כתפו ונתן מחצית השקל כסף', והיינו שיש דין ליתן את המח"ש כסף ולא בשוה כסף,

ומקורו במשנה בבכורות (מט, ב) 'זכולן נפדין ככסף וכשוה כסף חוץ משקלים', וזה מבואר היטב למשי"ב בדעת הרמב"ם שיש דין של נתינה לגבוה, וע"כ איך שיהיה צוה דינים מסוימים בסדר הנתינה.

וע' עוד שם ברמב"ם, 'ואינו נותנו בשעמים רבות היום מעט ולמחר מעט, אלא נותנו כולו פעם אחת', וגם זה מבואר היטב להמנו' בשיטת הרמב"ם, דעיקר המלוא הוא המעשה הנתינה, ולכן איך שיהיה דין מסוים במעשה הנתינה שיהיה כולו כאחד, אך לש"י רש"י דעיקר המלוא לשקול מחצית השקל הוא כדי לקנות בו קרבנות ליבור, א"כ לכאורה מהיכ"ת שיהיה דין לשקול את הכל כאחד, ופשוט נראה שדינו של הרמב"ם הוא לשיטתו. - וע' שם במהר"ל במהורו של הרמב"ם.

ורג"ה צ"ח דמבואר במשנה בבכורות שמתנית השקל הוא מכסף בלבד, ישין בבכורות שם (נא, א) 'שקלים דחנן מרפיין שקלים לדרכותות מפני משאוי הדרך', ופירש"י שם, 'ונמס' שקלים מפרש טעמא שמה חיזול מרגליות כו', והוא הדין לכל שוה כסף שמה יול ונמלא הקדש מפסיד, אבל טיבעא לא מפסיד, ונמלא דלרש"י באמת הדין של מחצית השקל בשקלים בלבד ולא בשוה כסף הוא דין מדרבנן משום הפסד הקדש, והיו לשיטתו דעיקר מלות הנתינה הוא כדי לקנות בהם קרבנות ליבור, וע"כ מעיקר הדין אין נפ"מ בין כסף לשוה כסף, אי לאו משום הפסד הקדש, אולם מסתימת ל' הרמב"ם בפ"א ה"א נראה דזכו מעיקר המלוא של מחצית השקל שיתנם בשקלים דוקא, והרמב"ם נראה דהוא מפרש להסוגיא בבכורות כפי' רבינו גרשום שם, 'מרפיין שקלים לדרכותות כו', מפני משאוי הדרך שריך להעלותו לירושלים ללשכה, טעמא דמפני משאוי הא לאו הכי אין פודין אלא ככסף', ומבואר דהגמ' רק באה לדייק דעיקר מלות שקלים הוא ככסף דוקא ולא בשוה כסף, והיותו נראה בדעת הרמב"ם דכונת הגמ' לדייק דבעי' דוקא כעין דרכון שהוא מטבע טובע, וכש"כ רש"י עלמא שם (ד"ה מרפיין), ואין הגמ' באה ליתן טעם כלל

לחל דבעיקן ספק דוקא, ולאכתי ל"ע [והנה בקרית ספר פ"ב דסקלים פ"ל דלא הקפידה תורה חלה על השויו, ומשמע דק"ל דדין מטבע ספק גם להרמב"ם הוא רק מדרבנן, אך כבר כתבנו דאין נראה כן מסתימת ל' הרמב"ם].

ויסוד לשי' הרמב"ם נראה, מהמבואר במתני' דסקלים פ"ח משנה ח', 'הסקלים והכוכורים אין נוהגין אלא בפני הבית, ואם עיקר המזוה הוא לקנות סתן קרבנות ליבור, איכ' מאי קמ"ל פשיטא דכזה"ו דליכא בית וליכא קרבנות דאין שוקלים עוד שקלים, ובאמת הרע"ב סס כתב 'שקלים משום דתור' קרבן ניטבו וכיון שאין קרבן אין שקלים', אולם זה ל"ב מאי קמ"ל, אך לשיטת הרמב"ם דהמזוה היא שלם הנתינה, ס"ד דגם כזה"ו יש קיום מזוה בהפרשה לגבוה, ושלם קמ"ל שהשקלים אינן נוהגין אלא בפני הבית, [א"כ, בתוספתא פ"ג דסקלים ה"ו תקן, 'משני מה אמרו אין שקלים אלא בפני הבית משני שאין תורמין מן הישנה', והיינו משום שלא יהיו ראויים לקרבנות ליבור, ולכאור' מהו משמע כדרכו של הרע"ב, דהיה ס"ד דיתנו שקלים גם כזה"ו בשביל קרבנות של לשת"ל למחר כשיבנה המקדש, ליה קמ"ל דמכיון שאין תורמין את הישנה, ע"כ אין שקלים כזה"ו, ויל"ע כזה].

ולפי הרמב"ם הדרא קושית לדוכתא, דאין מהני מה שאחר שוקל בשבילו, הא לכאורה מלות נתינת מחלית השקל היו מלוה שנגופו, ונראה דזה מבואר ע"פ המבואר בכתובות (קת, ח) שתורמין על האבוד ועל הנבוי ועל השחיד ליגבות, ולכאורה ל"ב איך מתקיים כזה מלות מחלית השקל, ולי"ל דבהך דינא דתורמין נאמר דע"י הפקר ב"ד הפקר הקנו לו חלק בהתרומה, והיו כמו שתתן הוא בעלמו להקדש, ומתקיים כזה הדין נתינה של מחלית השקל, וע' ברמב"ן (שמות ל טו) על הקרא דהעשיר לא ירבה והלל לא ימעיט דיש ללוא להמעיט במחלית השקל, והוא עובר ע"ז בלאו, אלא שכתב סס הרמב"ן דהדין שתורמין על השחיד ליגבות, מחקן את הלאו הדלל לא ימעיט, כיון שסופו ליתן, ולי"ב דאם יתן

לכשיעשיר בשנה אחרת אין על הנתינה תורת מחלית השקל, ואיכ' אין כאן העמיד ליגבות כלל, ובע"כ מבואר מזה דבהדין דתורמין על השחיד ליגבות, נאמר דאפי' אם השחיד ליגבות לא יתן בתורת מחלית השקל, מ"מ כיון דסוף מעות אלו לכה לתרומת הלשכה, ע"כ נתנו חכמים בעדו מחלית השקל לשם מזות נתינה.

ולפי"ז נראה לומר דהא דאחרים שוקלים את שקלו, היינו נמי מכת ההלכה דתורמין על השחיד ליגבות, דמה לי אם סופו ליגבות על ידו לאחר זמן שלא בתורת מחלית השקל, או שכבר נתנו אחרים בשבילו, דבכל נזכיר שנתנו המעות לתרומת הלשכה, אלא שחסר לו הקיום של מלות נתינת מחלית השקל, ע"ז באה ההלכה דתורמין על השחיד ליגבות, דחכמים נתנו מחלית השקל בשבילו ע"י הפקר ב"ד הפקר, [א"כ, שלם הדברים דמבואר הכא דהדין דאחרים שוקלים את שקלו, הוא מדינא דתורמין על האבוד, ע' בחזקת (ס"ו ק"ו נדרים לג, ח) דביאר כן מטעמא דאחריתא, ע"י"ש].

ב. והנה נגמ' ב"ב (ט, ח) איתא, 'אמר רב אפי' לעולם אל ימנע אדם עלמו מלחת שליטת השקל בשנה לדקה, שנאמר והעמדנו עלינו מלוות לתת עלינו שליטת השקל בשנה לעבודת בית אלקינו', וי"ה בשורע י"ד (רמט, ב), 'לעולם לא ימנע אדם עלמו פחות משליטת השקל בשנה, ואם נתן פחות מזה לא קיים מלות לדקה', וכמהרש"א סס וכן הרבה מהאחרונים עמדו ע"ז מהו המקור להשיעור של שליטת השקל בשנה, ובריטב"א (שס) ביאר, 'זהו כנגד חצי השקל שהיו חייבין לתרומת הלשכה, אלא שהוסיפו על המידות', ונ' הכוונה שנימי עזרא הוסיפו על המידות, ושליטת השקל היא כמחלית השקל, וכ"כ הרמב"ן ע"ה"ת כהדיא בריש פ' כי תשא, 'זאת שליטת השקל כי נימי עזרא הוסיפו עליהם והיה שליטת השקל עשרים גרים', ובזמן הזה קבעו חכמים את השיעור בשליטת

השקל, כדי לקיים קרא כדכתיב, 'והו דמייתי עלה הך קרא, - וכן מלינו כס' ארחות חיים להר"ש 'דק לדק תרדוף, כי רודף לדק ותסד ימלא חיים לדקה וכבוד, ואל יחסר ממחלית השקל בכל שנה בפעם אחד', הנה חידש הר"ש דיש דין לתת את שליטת השקל בפעם אחד, ממש כהדין של מחלית השקל, כיון שעיקר המזוה היא הנתינה, וכנתינה בע"י שיתן הכל כאחת.

ויש ללמוד מזה שני חידושים, חדא, שנמלות מחלית השקל בכלל גם מלות לדקה, וע"כ בזמן הזה שאין לנו ביהמ"ק, יש עכ"פ דין לקיים את החלק של הדקה שנתינת מחלית השקל, דאם לא כן מה ענין מחלית השקל לדקה, וע' נגמ' ב"ב סס, 'אמר ר' אלעזר בזמן שביהמ"ק קיים אדם שוקל שקלו ומתכפר לו, שכשיו שאין ביהמ"ק קיים אדם עושין לדקה מוטב וכו"'. והביאור הוא כמש"כ, דגם אם אין לנו את מלות מחלית השקל בשלימות, מ"מ את החלק של מלות לדקה שנמלות שייך לקיים ע"י נתינת לדקה כזה"ו, זאת ועוד יש ללמוד ממה שיש דין לתת שליטת השקל בפעם ח', שעיקר מלות לדקה הוא גוף הנתינה, ולא רק הפיוע שנתינה לעני, ויסוד לזה שיש בלדקה קיום בעלם הנתינה, מהמבואר ב"ד (ס"ו ר"ח פ"ו), 'עמים שחייבים ליתן לדקה יכול כל אחד מהם ליתן לדקה שלו להבירו', ובביהמ"ד סס מיייתי עלה, 'בקדושין ל"ב ח' שני שותפין כו"ו, והוא ממה דמנ"ו סס, 'ב' אחין ב' שותפין כו' ומאכילין זל"ו מעשר עני', ותמוה מה מביא ראיה ממעשר עני ללדקה, דהא כמעשר עני עיקר המזוה הוא מלות נתינה, ומה זה ראיה למלות לדקה, ומוכח דגם בלדקה עיקר החובה לתת לדקה הוא לקיים מלות נתינה, אלא שיש בלדקה קיום נוסף בפיוע לעני מהדין של די מחסורו, אך אי"ז שייך לגוף החוב של מלות לדקה, דעיקר החוב של לדקה הוא שלם מלות הנתינה, - אוח ב' מלת העורך.

ג) שמות פרשת כי תשא פרק ל
(יט) וְרַחֲצוּ אֶהָרִץ וּבְנִיּוֹ מִמֶּנּוּ אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם:

מתוך: מפני הרב עמ' שפו

הכּיּוֹר

פרשת כי תשא: עיין ברמב"ם פ"ה מביאת מקדש הי"י, מצוה לקדש ממי הכיור, ואם קידש מאחד מכלי השרת, הרי זה כשר. הרי דס"ל דלמצוה מן המובחר יש לקדש לכתחילה בדוקא מן הכיור. והוא תמוה, דמבואר במשנה דיומא (מג.) דבכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור, והיום מן הקיתון של זהב, הרי שביום הכיפורים כן עשה אף לכתחילה לקדש מכלי שרת אחר דלאו כיור. [ואף דברי המשנה האלו הובאו ברמב"ם גופא פ"ב מעבודת יום הכיפורים ה"ה.] ועיין רמב"ן לפרשת תשא (ל, יט), שהרחיצה היא המצוה, אבל הכיור... איננו מעכב ולא מצוה, כי ביוה"כ כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב וכו'. ודברי הרמב"ם הנ"ל צע"ג. ואמר בזה רבנו שצריכים לדייק היטב בלשונו, שלא כתב שלכתחילה למצוה מן המובחר יש לקדש מן הכיור, אלא ממי הכיור, כלומר, ממים שנתקדשו בכיור, ואף ביום הכיפורים, שעשה הכהן גדול את מעשה הקידוש מהקיתון של זהב שעשו במיוחד לכבודו, מכל מקום לקחו ממי הכיור ונתנום אל הקיתון ההוא, ונמצא שאף ביום הכיפורים עשה למצוה את הקידוש ממי הכיור.

ד) שמות פרשת כי תשא פרק ל

(לז) והקטרת אשר תעשה במתכונתה
לא תעשו לכם קדש תהיה לך לה:

מתוך: חידושי הגר"מ והגר"ד [מהדורה ב] עמ' מה-מו

העושה קטרת

רמב"ם ספר עבודה חלכות כלי המקדש פרק ב הלכה ט
העושה קטרת מאחד עשר סממנים אלו לפי משקלות
אלו כדי להריח בה אע"פ שלא הריח חייב כרת על
עשייתה אם עשה מזיד. ובשוגג מביא חטאת קבועה
אע"פ שלא עשה המשקל כולו אלא חציו או שלישו.
הואיל ועשה לפי משקלות אלו חייב כרת. שנאמר
במתכונתה לא תעשו לכם איש אשר יעשה כמוה
להריח בה ונכרת מעמיו:

העושה קטרת מאחד עשר סממנים אלו לפי משקלות
אלו וכו' חייב כרת וכו' עכ"ל. אשר דמבואר
ברמב"ם דחיובא דמפטס נאמר רק על אחד עשר
סממנים בלבד. ול"ע דהרי עוד שלשה סממנים מעכבים
בקטורת וכמו שכחב הרמב"ם שם בה"ב ח"ל אחד עשר
סממנים נאמרו לו למשה מסיני והם שעושין אותה
כמשקל מכוון ומוסיפין עמהן בלא משקל מלח סדומית
וכפת הירדן ועשב אחד שמעלה עשן וכו' עכ"ל. וא"כ
למה לא נאמרו בדין מפטס הני שלשה סממנים. וחו
דכיון דמעכבין הם בקטורת ממילא בלעדס לא היו

כמתכונתה, וכשם שכל י"א הסממנים מעכבין דאס חסר
אחד לא היו כמתכונתה, כך יעכבו גם הני ג' סממנים.
והנה שיטת התוס' בכריתות דף ו' (ד"ה מלח סדומית)
היא דמלח סדומית וכיפת הירדן לא היוין כלל מסממני
הקטורת, ואינם באים אלא לשרות בהם את האפורן,
ולשיטתם ניחא דלא שייכי לחיובא דמפטס. (אכן ז"ע
גם לדעת התוס' ממעלה עשן, דהוי מסממני הקטורת,
וכמבואר ביזמא דף נ"ג דאס חסר מעלה עשן חייב
מיחה בידי שמים אף בשאר ימות השנה). אך הרמב"ם
דכתב ח"ל ומוסיפין עמהן וכו' מלח סדומית וכפת
הירדן ועשב אחד שמעלה עשן וכו' עכ"ל, ופירושו
דמוסיפין על י"א הסממנים והיוין מעטס הקטורת, הרי
מבואר דחולק על התוס' וסובר דהס מנד ענמס
מעכבים בקטורת וגם הם מסממני הקטורת. וא"כ ז"ע
מדוע כתב דליכא חיובא דמפטס אלא בי"א הסממנים
בלבד (עיין משנה למך פ"ב מה' כלי המקדש ה"ג).

וב"ל דהרמב"ם סובר דחיובא דמפטס נאמר רק על
אוחן הסממנים דליכא עליהו דין משקל, ויסוד
הדין של כמתכונתה נאמר על עשי' כמשקל הסממנים,
והגן סממנים דלא נאמרו בהם משקל לא שייכי כלל
לחיובא דמתכונתה, וע"כ שפיר סובר דליכא דין מפטס
בהגן ג' סממנים אף דגם הם מסממני הקטורת, כיון
דליכא בהם דין משקל. ונראה עוד דהרי בקטורת ליכא
חלות דין של עשי', ועשי' זו מעכבת בהכשירה, וראי'

לזה דליכא חלותי דינים בעשייתה, מהא דקי"ל (כריתות
דף ו', פ"ב מה' כלי המקדש ה"ו) דכל מעשי' בקודש ומשל
הקדש. וע"כ נראה, דדין עשי' לא נאמר אלא על אחד
עשר הסממנים ורק עליהם נאמר הדין של ועשית אותה
קטורת. משא"כ שלשה הסממנים דינם הוא רק דמעכבי
בקטורת, דהם לריכס להיות מעורבים יחד עם
הקטורת, אבל דין עשי' בפ"ע לא נאמר בהם. ועיין
ברמב"ם שם ה"ג ח"ל וזהו משקל אחד עשר סמני וכו'
שחוקין הכל הדק מוסיפין לה רובע הקב מלח סדומית
וכפת הירדן ומעלה עשן כל שהוא עכ"ל. הרי מבואר
בלשון הרמב"ם דדין הדק לא נאמר אלא על י"א
הסממנים ולא על ג' הסממנים, והיינו משום דחלותי
דינים שונים הם, של י"א הסממנים ושל ג' הסממנים,
והג' סממנים שאינם נכללים בפרשה לא נאמר בהן דין
דקה, וליכא בהן דין משקל. וע"כ נראה דדין עשי' לא
נאמר בהם. וא"כ ה"י נראה לומר דהרמב"ם סובר דדין
מפטס לא נאמר אלא על הסממנים דליכא בהם הדין
של עשיית הקטורת, משא"כ הסממנים דלא נאמר בהם
הדין של עשי', לא נאמר בהם חיובא דמפטס, וכדכתיב
בקרא (שמות ל') והקטרת אשר תעשה כמתכונתה לא
תעשו לכם, דחיובא דמפטס נאמר רק על אותם
הסממנים דליכא בהם חלות דין עשי', שנאמר עליהם
הדין של ועשית אותה קטרת. וא"כ שפיר י"ל דג'
הסממנים לא שייך לחיובא דמפטס, וניחא דכרי
הרמב"ם, וכמש"ג.

ה) שמות פרישת כי תשא פרק לא
א) ואמלא אתו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת
ובכל מלאכה:

מתוך: חמש דרשות [מהדורה א] עמ' קז-קח

חכמה, בינה, דעת

הפסוק ב, "כי-תשא" (שמות לא ג) אומר: "ואמלא אותו רוח א-לקים בחכמה ובתבונה ובדעת וכר". הלוקת המידע לשלש דרגות היא יסוד היסודות בחכמת הנסתר. איני יכול להיכנס לחקירה ממצה של שלשת מושגי-היסוד הללו על פי הקבלה; אתעכב רק על חלק אחד מהגיתוח המסתורי המעמיק של שלשת השלבים, בהם סיווגה היהדות את תהליך הדעת והתבונה, הוא: ההבדל בין חכמה לבינה.

מהו ההבדל בין חכמה לבינה? חכמה היא לידת המידע, החשגה האינטלקטואלית. לא בכדי תרגם התרגום הירושלמי — בהתאם עם כל בעלי הקבלה — "בראשית ברא א-לקים" — "בחוכמתא ברא א' ית שמיא דית ארעא". חכמה היא הראשית של הכל, המעיון ממנו נובע הכל, הנקודה הקדמא, ההתחלה של העולם הנברא, המכוון בהכוונה מתימטית. חכמה היא אות היריד בשם התוויה, מקור השכליות והיצירה. בינה, לעומת זה, מציינת שלב מתקדם יותר, כשהמים הזכים כבדולח, המפכים ממעיון החכמה, נהפכים לנהר רחבי-ידיים מתפתל, בבחינת "ונהר יוצא מעדן"; כשהנקודה מתחילה להתנרעע ויוצרת קו, המתגלגל ומסמן שטח דר-מימדי, כשהיריד מתפתחת לה"א רחבת.

בקטגוריות של זמנו, חכמה היא החשיבה האינטואיטיבית, הארת השכל הרגשי, הברקה ראשונה של היסודות, העקרים או האכסיומות, ואילו בינה מתייחסת לשכל המפותח והמנתח, שהוא מבין דבר מתוך דבר בכדי לנתח ולברר היטב את היסודות הללו שהחכמה ילדתם. הדבר הראשון נולד בעולם המיסתורי-האינסופי של החכמה; הדבר השני — בעולם הפשוט והמוגבל של הבינה.

1) שמות פרשת כי תשא פרק לא

(יד) ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם מחלליה מות יומת כי כל העשה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה:
(טז) ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם:

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק ב [מהדורה ב] עמ' קמא-קמג

עסקנו עד כה בהיבט אחד של שבת בקידוש, בחובתנו לשבח את הקב"ה על שנתן לנו את השבת וקידשנו על ידה. ברם ישנו גם חיוב אחר. אנו חייבים, ביום השבת, לשבח את הקב"ה על שכרא עולמו בששת ימים. חיוב שבת והודאה על מעשה בראשית אמנם קיים בכל יום ויום. ברכות הנהנין נתקנו כדי לאפשר לאדם להודות לה' על כל פרט ופרט, דבר קטן ודבר גדול, שנוצר. בברכות שמע בשחרית אנו פונים לקב"ה כ"יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל, המאיר לארץ ולדורים עליה ברחמים ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית", ומצהירים בלשון הפסוק (תהלים קד, כד), "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנייך". אך בשבת חובת שירה לקב"ה כפולה: א) על הבריאה המתחדשת כולה כמו בחול. ב) על השביתה עצמה. אנו מודים לקב"ה על שני דברים: על מעשה בראשית מכאן, ועל השביתה הימנו - שהיא, בעצם, השלמת היצירה - מכאן.

בשבת, אדנותו כפולה. היא בנויה על שני יסודות: א) פעולת יצירת יש מאין, כמו בכל יום; ב) סיום פעולה זו, שהוא זהה עם קידוש השבת ושכיתתו ומנוחתו, כביכול, של יוצר העולם. והרי כך אנו אומרים בשבת בברכת יוצר אור: "א-ל אדון על כל המעשים ברוך ומבורך וכו' גדלו וטובו מלא עולם וכו' קרא לשמש ויזרח אור ראה והתקין צורת הלבנה וכו'". ובהמשך: "לא-ל אשר שבת מכל המעשים ביום השביעי התעלה וישב על כסא כבודו". בדברים אלה, אנו מצהירים על מלכות הכרוכה בסיום היצירה בשלמותה על ידי בחירת יום השבת ושכיתת הקב"ה בה, בבחינת "אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ". העולם בימות החול הוא קנין הקב"ה, משום שבראו, וכרובי רבי עקיבא בכרייתא במסכת ראש השנה (לא, א): "בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו בשני מה היו אומרים גדול ה' ומהולל מאוד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן וכו' בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן". שירה לקב"ה על הבריאה - פירושה: הודאה במלכותו ובאדנותו, שהכל שלו והכל פעלו. לכן גם ביום השבת, שהיו אומרים מזמור שיר ליום השבת, קיום השירה המיוחדת לשבת התבטא בהודאה שהכל שלו מפני ששבת, מפני שטיים את הבריאה ביום השביעי; בגין "ויכל א-להים ביום השביעי מלאכתו

והנה במדרש (ילקוט שמעוני, רמז תתל) מבואר: "שלוש קדושות הן קדושת שמו של הקב"ה שנאמר ואתה קדוש יושב תהלות ישראל וקדושת שבת שנאמר ושמרתם את השבת כי קדוש היא לכם וקדושתן של ישראל שנאמר קדוש ישראל לה'". לכאורה צ"ע, הלא ישנן הרבה קדושות - קדושת כהונה, קדושת ארץ ישראל, קדושת מקדש וכיוצא בהן. מדוע הוזכר המדרש רק שלש אלו?

ההסבר פשוט. שאר הקדושות לא קדמו לבחירת ישראל; אדרבה, קדושת ישראל קדמה להן, וישראל הם המקדשים. אהרן נתקדש על ידי משיחת משה ועל ידי שמירת שבעת ימי המילואים; קדושת ארץ ישראל וקדושת המקדש - שרשם בפעולת קידוש כנסת ישראל. והוא הדין לקדושת מועדים, אשר לכן, כפי שהטעימה הגמרא בביצה (יז, א), אנו חותמים מקדש ישראל והזמנים. ברם, קדושת שבת קדמה לבחירת ישראל, והיא מתמצעת בין ישראל לקב"ה. המקדש את השבת הוא הקב"ה, והמקדש ישראל הוא הקב"ה - ואת השני על ידי הראשון. כיצד הוא מקדש את ישראל? על ידי נתינת השבת להם. בלי קדושת השבת ישראל לא היו מתקדשים. לכן נתינת שבת במרה, והתורה הזכירה בלוחות שניות, "על כן צוך ה' א-להיך" - רהיינו, כדברי הגמרא בסנהדרין (נו, ב), "כאשר צוך במרה" - לרמז כי על ידי נתינתה במרה התחיל תהליך קידוש עם ישראל שנשתיים כולו בסיני.

זהו שאנו אומרים שחרית, "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו כליל הפארת בראשו נתת לו בעמדו לפניך על הר סיני ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת וכן כתוב בתורתך". במלים אחרות, קידוש עם ישראל ע"י משה עבדו התגשם על ידי נתינת השבת. לפיכך אנו מצטטים בתפלה זו פרשת ושמרו משום שבה הוגדרה השבת כאות ברית בין הקב"ה וישראל. בלעדיה, בחירת ישראל היתה בלתי אפשרית. בליל שבת אנו אומרים, כי הקב"ה קידש את השבת - "אתה קדשת וכו'"; בשחרית אנו מעידים כי השבת קידשה את ישראל.

ז) שמות פרשת כי תשא פרק לא

(יז) **בִּינֵי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הוּא לְעֹלָם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנְפְּשׁ: ס**

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק ב [מהדורה ב] עמ' קלט-קמ

קדושת ישראל והשבת

קדושת ישראל נפגמת על ידי חילול שבת. ואם שלילת השבת גורמת הפקעת קדושה, הרי שהזיקה החיובית אליה משמשת כמקור קדושה. קיום השבת יש בו משום מקדש. יסוד הרברים מבואר ברמב"ם, פ"ל מהלכות שבת הט"ו: "השבת ועבודה כוכבים ומזלות כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על שאר המצוות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובר כוכבים וכו', לפיכך משבת הנביא ואומר אשרי אנוש יעשה זאת וכן אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו וכו'". היוצא מדבריו כי בשבת ישנן שתי בחינות: א) השמירה, במישור המעשי, על ידי הזהירות ממלאכה וקיום מצות שביתה; ב) הגשמת והעמקת אמונה, מפאת היותה עדות על בריאת העולם ואות המבטאת ומשקפת זיקת כנסת ישראל לקדשא בריך הוא. דין מומרות שנאמר במחלל שבת אינו תוצאת מעשה העבירה. הוא קשור בהכחשת האות על ידו ובכפירתו. לכן ישנו חילוק בין מחלל שבת בפרהסיא למחלל בצניעא. לו ההפקעה היתה קשורה בעבירת עשיית מלאכה בשבת לא היה הבדל בין בצניעא לבפרהסיא. כשם שאין הבדל בין אכילת טריפות בפרהסיא ואכילתן בצניעא. כך אין הבדל ביחס לחילול שבת. אולם ביחס להכחשת הברית אנו מבדילים בין בצניעא לבפרהסיא, שכן הבלטת והפגנת הכפירה וההכחשה מעניקה להן טימד חמור נוסף. מעמד מחלל שבת כמומר נובע מהיותו חוטא בשני דברים: א) יש בפעולתו משום עצם העבירה על איסור "לא תעשה כל מלאכה"; ב) כופר הוא בחידוש העולם ומבטל האות והברית שבינינו לבין הקב"ה. אפילו אם הוא מאמין גמור, וחילל השבת לתיאבון, הרי הוא בכלל מבטל עדותה של השבת על האות והברית - מבטל "לעשות את השבת לדרתם ברית עולם ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם". עצם חילול שבת הרי הוא פעולת כפירה.

אם כן יש לומר, שגם במוכן החיובי, שמירת שבת - שני קיומים איתנייהו בה: א) קיום מצות עשה של "שמור את יום השבת לקדשו", מצוה שהינה כשאר מצוות התורה; ב) קיום הגדת עדות על חידוש העולם, ועל הברית והאות הכרוכות בשבת. הגדה כזו, רצופת אמונה, בודאי מקדשת את הגברא, ומזכחהו במנה יתירה של קדושת ישראל.

אשר עשה", ובגין "ויברך א-להים את יום השביעי ויקדש אותו". נימה זו באה לידי ביטוי במרוצת פסוקי המזמור: "כי שמחתי ה' בפעלך", בשלימות פעלך, או "במעשי ירך ארנך". וחוכן הרנה - "מה גדלו מעשיך ה'". בשבת הקב"ה יושב על כסא כבודו, ומלכותו כפולה. הוא מולך כיוצר וכא-ל אשר שבת; לכן גם קרבנותיה כפולים, ולכן, כמבואר בסוגיא בר"ה שם, אף שירתה כפולה. יתירה מזו, בגלל העמקת האדנות, בשבת מתקדש העולם בקדושה נוספת. קנינו של הקב"ה קודש, ומכיון שבשבת קנינו ומלכותו כפולים, גם קדושת העולם, הקשורה בזיקתו לקב"ה ובעלותו הבלעדית, כפולה. העולם קדוש בחול משום "לה' הארץ ומלאה תבל ויושבי בה, כי הוא על ימים יסדה ועל גהרות יכוננה", בקדושה הנובעת מפעולת היצירה. בשבת הוא קדוש, בנוסף, מפני "ויברך א-להים את יום השביעי ויקדש אותו". לכן אנו מטעימים בכל תוקף, על פי הכתוב בבשלח (שמות טז, כג), "שבתון שבת קדש", ביטויים כ"שבת קדש" או "שבת קדשו" - כלומר, השבת שמקדשת את הבריאה לשמו של הקב"ה.

(ח) שמות פרשת כי תשא פרק לב

(א) וַיֵּרָא הָעָם, כִּי בָשַׁשׁ מֹשֶׁה לְרֵדֶת מִן הַהָר וַיִּקְהַל הָעָם עַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו
קוּם עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִלְכוּ לִפְנֵינוּ כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ
מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מַה הָיָה לוֹ:

מתוך: חזון ומנהיגות עמ' קעה-קעו

תלונות ומריבות

לא היו חילוקי דעות עם משה שבסיסם הוא פוליטי, לא מחלוקת אידיאולוגית, לא מרד. היו רק מחאות, תלונות ומריבות. כל אלה נבעו מאי נוחות וממצוקה שפגעו בעם בשנה הראשונה והשנייה למסעם במדבר. הם רצו מים ומזון; הם פחדו ועל כן התלוננו. אפילו עשיית עגל הזהב לא הונעה בידי רעיונות של עבודה זרה, אשר פגעו במרקם המוסרי של העם והשפיעו על מחשבתו. עגל הזהב היה דווקא תוצאה מן האימה הפרימיטיבית והאינסטינקטיבית הנופלת על שה תועה במרחבים הפתוחים לרווחה. זו הייתה תגובה ספונטנית לחרדה הקמאית מפני מצב של הליכה לאיבוד, בלא הנהגה, במדבר. הם חשבו שמשה לא ישוב לעולם, ובלי משה, כיצד יוכלו לשרוד? ועל כן פנו לאהרן ואמרו אליו "קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" (שמות לב, א).

בקצרה, כל המריבות שהתרחשו עד כה היו תגובות בלתי מאורגנות, בלתי מתוכננות וספונטניות על מצבים שהעם ניצב למולם ולא ידע כיצד להתמודד איתם. מריבות אלו הונעו בידי מנטליות של אספסוף, אשר נוח להתרגש אך גם נוח להירגע.

(ט) שמות פרשת כי תשא פרק לב
(ז) וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ רֵד בְּמִי שַׁחַת עִמָּךְ אֲשֶׁר הָעֵלִיתָ
מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:

מתוך: חזון ומנהיגות עמ' קנ-קנב

מלכות וקדושה

כדי להיות ראוי לזכות בכתר האור (לא מבני אדם אלא מריבונו של עולם), כדי להגיע אל פסגת המלכות והקדושה, חייב אדם להיכשל במלחמה גדולה אחת לפחות, להיות מרוסק ומובס, כאשר כל שאיפותיו מתנדפות, חלומותיו חזיונותיו ותקוותיו – ערימת אפר. כדי להתרומם מערימת העפר והאפר ולעלות על כיסא המלכות והתפארת, עלינו לחקות את משה. הוא לא יכול היה להשיג מלכות כל עוד נע לקראת הגדולה תוך עלייה מתמדת, בלא שינויים, סטיות או פניות. כאשר כל שאיפותיו התממשו, כאשר נראה היה שתקוותיו עומדות להתגשם, כאשר דומה היה כי חזונותיו הופכים למציאות – משה לא יכול היה להגיע אל פסגת המלכות.

משה נתמנה למלך רק כאשר הכריז הקב"ה באוזניו: "לך רד כי שחת עמך" (שמות לב, ז), רק כאשר הוא נרחף אחרנית מן המעמד הנשגב ומעמדת העליונות שאותם כבש בכבודה, רק כאשר הוא הבין כי כישלונו היה כישלון מוחלט והעם אשר הוציא ממצרים איננו מוכן לקבל את התורה, רק כאשר – באותו רגע של ייאוש קודר ובדידות – הוא השליך את הלוחות מידי ושיבר אותם, רק כאשר דחה אותו האֱלֹהִים והותיר אותו חסר אונים לחלוטין.

רצונו של האֱלֹהִים הוא שאדם לא ישיג את מה שהוא אמור להשיג מבלי שיטעם קודם לכן את טעם התבוסה, מבלי שייכשל ויאבד את ביטחונו הקיומי, מבלי שיתדרדר אל מישורים אונטולוגיים נמוכים יותר, מבלי שיתנסה בחווית

הסתר פנים (מה שאנשי תורות הסוד של ימי הביניים כינו בשם "הלילה האפל של הנפש"), מבלי שימצא את עצמו עומד אל מול שערי השמים הסגורים בחוזקה וישמע את הד קולו שלו השב אליו ממרחבים אפלים ולא נודעים. שבירת הלוחות היא חלק בלתי נפרד מגורלו של האדם. האֱלֹהִים גור שעל האדם להיכשל כבר כאשר פנה אל אדם הראשון ואמר לו: "וקוץ ורדרד תצמיח לך... כנעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה" (בראשית ג, יח-יט).

איש איננו יכול להגיע לגדולה – גם לא משה, המעולה והנהדר שבכל המורים – מבלי שהוא חווה תחילה תבוסה וכישלון.

היהדות לימדה את האדם להשלים עם הכישלון ולא לאבד את דרכו – לא רק כיצד לחוות תבוסה מבלי להתפרק, לא רק כיצד להתרסק מבלי שייאוש וכניעה יתגברו עליו, אלא גם כיצד להתרומם מן הנפילה, כיצד לאסוף את השברים בלא כל עזרה, לאחר שהאדם הושלך מאיגרא רמא לכירא עמיקתא.

היהדות לימדה את האדם כיצד לאסוף בסבלנות את שברי הלוחות ולחברם יחד בשלמותם, או כיצד לחצוב לוחות חדשים מן הסלע הקשה, כיצד לטפס על ההר התלול ולהתרומם לכד מעל סדרון אפל ורחב, כיצד למצוא מחדש את הדרך במעלה ההר לאורך שביליו המתפתלים והמתעקלים, כיצד להמתין לריבונו של עולם, גם אם הוא לעיתים אינו ממהר להצטרף אל האדם.

"פסל לך שני לחת אבנים כראשנים וכתבתי על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשנים אשר שברת. והיה נכון לבקר ועלית בבקר אל הר סיני ונצבת לי שם על ראש ההר" (שמות לד, א-ב). קשה לשוב ולעשות דברים בשנית; קשה לחזור על דבר שזה עתה נכשלנו בו. כמעט בלתי אפשרי הוא להאמין כי הפעם נצליח במאמץ שבו נכשלנו אתמול. ועדיין, אף על פי כן, "פסל לך שני לחות אבנים... ועלית בבקר אל הר סיני". זו היא משימתנו, זה גורלנו. ובנקודה זו נפגשות המלכות והקדושה.

י) שמות פרשת כי תשא פרק לב
(ז) וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך אשר העלית
מאריך מצרים:

מתוך: ימי זיכרון עמ' קמו

יא) שמות פרשת כי תשא פרק לב
(ז) וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך אשר העלית
מאריך מצרים:

מתוך: על התשובה עמ' 19-19

מי לנו מנהיג גדול ממשה רבינו, גואלם של ישראל, הרב והמורה הנדול, שעליו אמרו חז"ל שהיה שקול כששים רבוא, דהיינו, כמספר הכולל של הציבור כולו, ובכל זאת כשעשו ישראל את העגל: "אמר לו הקדוש-ברוך-הוא למשה: "לך רד" — רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו אתה למה לי ז" (ברכות לב, ב). גם יחיד כמשה רבינו, גדולתו תלויה בציבור. כביכול, היחיד והציבור מוטלים על שתי כפות המאזנים ותלויים זה בזה. יש שאנו מוצאים שהציבור צריך להקריב עצמו עבור היחיד, למשל בחלכה של עכו"ם שהקיפו עיר ואמרו תנו לנו נפש אחת — אז יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל; ויש שהיחיד חייב להקריב עצמו עבור הציבור. לעולם, אין היחיד מתבטל כנגד הציבור ואין הציבור מתקפח בגין היחיד, או היחידים. לכל אחד מהם נתבצר לו מקומו שלו.

מיד לאחר שעשו ישראל את העגל אמר הקב"ה למשה: "לך רד כי שחת עמך" (שמות לב, ז) ובשעה שהקב"ה התפייס שוב עם כלל ישראל אמר למשה: "פקל לך שני לחות אבנים כראשנים... ועלית בבקר אל הר סיני... ויעל אל הר סיני" (שם לד, א-ד). הרי שהחטא וההשחתה מתוארים כירידה מן ההר, ואילו התשובה ועשיית המצווה והריצוי מתוארים כעליה אל ההר. ועוד: לשון העליה אל ההר אמורה גם בבית המקדש, כנאמר: "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו" (דברים יז, ח). מהו הסברו של הדבר? הירידה והנפילה מן ההר אין האדם גורמן בתור נושא ופועל אלא בתור מושא סביל, שנתן עצמו להידחף על ידי כוח מיכאני ולהימשך ולהתדרדר כלפי תהום מטה מבלי להפעיל כוח התנגדות לכך. אם האדם מאבד את קיומו הדינאמי כנושא ואינו יודע כיצד להתגונן כנגד כוחות חיצוניים הדוחפים אותו למטה, לא יוכל לשאת את לוחות הברית, ומוכרח הוא לרדת ולשברן, כעניין שנאמר: "לך רד כי שחת עמך". אכן סמל החטא הוא השעיר המשתלח, שמספרת לנו המשנה: "דחפו לאחוריו והוא מתגלגל ויורד. לא היה מגיע לחצי ההר עד שהוא נעשה איברים איברים" (יומא ו, ו).

לעומת זה הרי הצעידה במעלה ההר, בניגוד גמור לכוח הכובד המיכאני הדוחף כלפי מטה, פירושה פעולה לפי רום מעלתו של האדם. האדם מטפס ועולה במעלה ההר מתוך תקווה, שבפיסגתו יוכל למצוא את מה שלא מצא בעמק ובמישור — את בורא העולם. משה רבנו, שטיפס במעלה ההר כשהוא טוען שני לוחות אבנים, פעל כנושא. התשובה — פירושה להיאבק עם כוח הכובד; החטא — פירושו כניעה לכוח הכובד. החטא מלווה תמיד באדישות, בהיעדר התגוננות ובאבדן החירות מצד הנושא.

יב) שמות פרשת כי תשא פרק לב

(ז) וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך אשר העלית

מארץ מצרים:

(י) ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול:

(יא) ויחל משה את פני ה' אלקיו ויאמר למה ה' יחרה אפך בעמך

אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה:

מתוך: האדם ועולמו עמ' רלג-רמ

סליחה ומחילה ולוחות הברית

לדעת הרמב"ם כלולים בפרשת "כי תשא" עניינים מיוחדים של דעת השם, והוא מקדיש תשומת לב מרובה לבירור מהותן של ייג המידות שעליהן מדובר בפרשה זו. מפרשים וגדולי ההוגים במחשבת ישראל מזכירים במקומות רבים דברי הגות האמורים בפרשת "כי תשא".

לא ניכנס כאן לפירוטן וניתוחן המדוקדק של ההשקפות והגישות השונות, אלא נשתדל לעיין קצת בסדר ובתוכן של השיחות שהתנהלו בין הקב"ה ומשה רבנו בקשר לחטא העגל ושבירת הלוחות ומתן הלוחות האחרונים. על אירועים חשובים אלה מספרת בפירוט פרשת "כי תשא".

במבט שטחי ראשון אין השיחות האלו מובנות לנו כדבעי, אין אנו יודעים את פשר "ההסכמה" שנתגבשה בשיחות האלה כביכול בין הקב"ה ומשה רבנו.

בפרשת "כי תשא" מצוי משה רבנו בשלב הסיום של קבלת התורה - הלוחות כבר נמסרו לידי, כבר נאמרו לו יסודות המשפטים, והוא מוכן לרדת מהר סיני אל המחנה, כדי למסור לעם את התורה והמצוות. לפתע הוא מקבל את ההוראה "לך רד כי שחת עמך" (שמות לב, ז). בכמה פסוקים מקבל משה רבנו מהקב"ה את תיאור הדברים המזעזעים שהתרחשו במחנה ישראל בתקופת היעדרו, בעלותו להר סיני. משה רבנו ודאי נדהם לשמוע את דברי הסיכום מפי הקב"ה: "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם" (שם, פסוק י).

ומיד לאחר מכן: "ויחל משה את פני ה' אלהיו" (שם, יא). משה רבנו לא ירד מיד מן ההר, אלא התחיל לחלות ולבקש על עם ישראל, ורק לאחר ששמע מפי הקב"ה את בשורת הסליחה ("וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו" (שם, יב) - פנה וירד מן ההר. קשה להעלות על הדעת, כי משה רבנו נצטווה "לך רד" והוא לא מילא מיד אחרי צו זה, אלא אם כן נרצה ליישב את הקושי הזה ב"אין מוקדם ומאוחר בתורה".

"טובל ושרץ בידו"

הבה נשתדל להבין את הדברים. לפי סדר הפסוקים יוצא, כי "ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם אתם חטאתם חטאה גדולה היתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם" (שם, לו). אולם הרי בקשת "ויחלי" נאמרה כבר קודם לכן והכפרה כבר ניתנה לישראל יום קודם ("וינחם"), לפני שידד משה רבנו מן ההר:

אפשר להסביר זאת כך: בזמן שביקש משה רבנו את בקשת "ויחלי" עדיין לא היה מעשה התשובה הכללית של העם מונשם בפועל והדבר היה דומה למצב של "טובל ושרץ בידו". משה רבנו דיבר בעד העם וביקש עליו סליחה וכפרה, אולם העם עצמו לא ידע על כך והיה שרוי עדיין בחייגנה ובהתלהבות של עבודה זרה. ברדתו מן ההר ראה משה רבנו את המצב לאשורו, ובכעסו הרב שבר את הלוחות. רק ממחרת אמר משה אל העם, כי הוא מתכוון לעלות שוב אל ההר - "אולי אכפרה בעד חטאתכם".

מכאן הסיקו כמה מגדולי המפרשים של התורה, כי סדר הדברים היה שונה במקצת: "טובל ושרץ בידו" אין לו כפרה, ולכן כל זמן שהיו ישראל שטופים בעבודה זרה ולא עשו עדיין תשובה, לא זכו לסליחה וכפרה. תחינת "ויחלי" נאמרה רק למחרת היום, כאשר הכריז משה, כי בדעתו לעלות שוב אל ההר ולבקש כפרה.

ניתן להסביר את הדבר, באופן חריג במקצת, בערך כך: בהרבה מקומות בעולם מקובל שלפני הוצאה לפועל של נזר דין מוות יכול סניגורו של הנידון למיתה לפנות אל בעל הסמכות העליונה במדינה ולבקש כי יעכב, ולו רק לזמן מוגבל, את ההוצאה לפועל של נזר הדין, מאחר שבידי הסניגוריה ישנם ראיות או נימוקים חשובים חדשים שיש אולי בכוחם לשנות את נזר דין המוות, וישנה גם האפשרות שבעל הסמכות העליונה יפעיל בעצמו את מידת הרחמים ויבטל את נזר הדין.

בדומה לזה אירע בעת שאמר משה רבנו את בקשת "ויחלי". בכל הבקשה הזו אין משה מזכיר כלל את העניין של סליחה, מחילה וכפרה. את הנושא של כפרה מעלה משה רק למחרת היום: "אולי אכפרה בעד חטאתכם". אפשר אולי לראות את בקשת "ויחלי" כמעין פנייה לעכב את הוצאתו לפועל של נזר הדין עד שיעשו מעשי התשובה כגון פעולת אנשי שבט לוי ושריפת העגל באש. ואמנם בפרשת עקב (דברים טו), כאשר משה חוזר ומספר על השתלשלות האירועים בקשר לחטא העגל, הוא מזכיר כי ירד מן ההר מיד לאחר ששמע את הצו "קום רד מהר מזה כי שחת עמך", ובעלותו מחדש אל ההר - "ואתנפל לפני ה'".

כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה וגוי על כל חטאתכם אשר חטאתם". לאחר עיכוב גור הדין יכול היה משה לבקש סליחה וכפרה בעקבות החרטה והתשובה.

יצא אפוא, שכאשר אמר הקב"ה למשה "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם" התעורר משה רבנו בו במקום ויחל את פני ה' אלוהיו, ובקשתו היתה בעיקר לעכב את ההוצאה לפועל של גזירת "ואכלם". ואכן, לאחר בקשת העיכוב בא "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו" - נפתחה לרווחה האפשרות למעשה התשובה ולבקשת סליחה וכפרה.

"וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו" הוא השלב הראשון בדדמה, אחר כך בא מעשה התשובה והחרטה על החטא הגדול. לבסוף, בשלב השלישי, הגיעה עת הסליחה.

הכרת החטא ובקשת הכפרה

מן הראוי להתבונן קצת יותר במהלך העניינים הקשורים בהכרת החטא ובקשת הכפרה. משה רבנו מונה אל הקב"ה שוב ואומר: "אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהבי". אמירה כזו - מטבע של וידוי היא. כדי להשיג כפרה צריך לשוב בתשובה, וזו כוללת בתוכה וידוי ופירוט החטא. משה רבנו היה המעורר הראשי של המהלך הזה. לא היה עניין אחר שהעסיק אותו, וכפי שהוא עצמו מספר בפרשת עקב: "ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה. לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי על כל חטאתכם אשר חטאתם". ואמנם מהפסוקים האלה מסיקים חז"ל, כי תשובה צריכה לכלול וידוי ופירוט החטא.

בהמשך תיאור הדברים בפרשת "כי תשא" מסופר על הודעתו של משה רבנו "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת", ומענהו של הקב"ה: "מי אשר חטא לי אמחנו מספריו". ובו במקום נאמר למשה: "ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך. הנה מלאכי ילך לפניך וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם". ואחרי כן מתואר גם המשך הדברים: "וידבר ה' אל משה, לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים אל הארץ אשר נשבעתי לאבותיך ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה. ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני האמורי והחתי והמזי החוי והיבנסי. אל ארץ זבת חלב ודבש כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה מן אכלך בחרב. וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדי ויגו ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב. ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא

אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה".

קשה למדי להבין את הקשר שבין הדברים. משה רבנו ביקש מהקב"ה כפרה לאחר מעשה-תשובה ופירוט החטא, והתשובה שהיתה צריכה להינתן לו הרי יכלה להתמצות בביטוי קצר למדי, היינו: "מכופר" או "לא מכופר". והנה במקום זה מקבל משה רבנו הוראות השונות מן העניין המבוקש והעיקרי. אין אנו מוצאים בכל הפסוקים האלה שום רמז בשאלה המרכזית ואין שום רמז על הלך רוחו של משה רבנו עצמו לאחר שלא שמע בבירור אם הכפרה ניתנה, או שמא לא ניתנה.

נראה שאפשר להבין שהיה כאן דבר שמשה לא היה מוכן לקבלו. לאחר שהקב"ה אומר למשה "מי אשר חטא אמחנו מספריו", הוא ממשיך ואומר לו: "ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך. הנה מלאכי ילך לפניך וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם". מתברר כאן, שחריף החטא הגדול של עבודה זרה - כה סמוך וקרוב למעמד הר סיני וקבלת התורה - לא חל שום שינוי בכל הנוגע לכריתת הברית בין הקב"ה ובין אבות האומה בעניין ארץ ישראל. ההבטחה בדבר ירושת הארץ נשארה שרירה וקיימת למרות החטאה הגדולה. לחטא העגל לא היתה שום השפעה על הבטחת הקב"ה בעניין ארץ ישראל. הדברים לא היו קשורים או מותנים אהדדי. פרט זה מודגש היטב במלה "ועתה" הבאה לומר בבירור, כי משה רבנו אינו משוחרר בשום פנים מתפקידו המקורי להיות מנהיג העם, מאחר שלא חל שינוי כלשהו ביחס להבטחת הקב"ה לתת לישראל את ארץ ישראל.

מלאך ולא הקב"ה

מן הדברים האלה משתמע במפורש, כי אכן ניתנה כפרה לישראל על חטא העגל, כי ההבטחה בדבר הארץ היעודה שרירה וקיימת, וכי משה רבנו הוא אשר ימשיך להנהיג את העם אל יעדו, הארץ המובטחת. ובכל זאת - יש כאן שינוי בפרט חשוב אחד: בדברי הקב"ה "ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך" מצטרפות המלים "הנה מלאכי ילך לפניך". זהו שינוי של ממש. במקום ההבטחה "ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם" יתקיים עתה רק "הנה מלאכי ילך לפניך". לא הקב"ה בכבודו ובעצמו יילך לפני העם, כי אם מלאך. כאן אנו מוצאים דגם ייחודי במהלך הכפרה על חטא: אמנם התשובה מתקבלת והכפרה ניתנה; העונש של "ואכלם" לא יבוצע והעם ימשיך בדרכו לארץ המובטחת בהנהגתו של משה רבנו. אולם הכרחי הוא שהחוטא - כנסת ישראל - יקבע בתודעתו במשך דורות יבואו, כי חטא חטאה גדולה. אמנם ניתנה לעם הכפרה על החטא, אבל אסור להתעלם מכך שאמנם חטא חטאה גדולה. ידיעת החטא אסור לה להיעלם. מתן הכפרה היה מעשה

של חסד וחנינה של הקב"ה, אולם החטא עצמו לא נשכח ולא נתבטל, וכאילו נותר עומד במקומו. הקב"ה אומר להם כביכול אמנם התשובה נתקבלה וכפרה ניתנה, אולם אנוכי לא אהיה בקרבכם ורק מלאכי יילך לפניכם.

מכאן יכולים אנו ללמוד שגם אם הבטיח הקב"ה לאיש (או לקהל) החוטא כפרה ומחילה אם יעשה תשובה, קיימים מקרים שבהם אמנם הכפרה ניתנת, אולם החוטא ממשיך לשאת על אישיותו כתם שאינו ניתן למחיקה מוחלטת. כפרה מצד מידת החסד והחנינה האלוקית, אבל כתם החטא נשאר. נוכל אפוא להבין יפה את המשך הפסוק: "וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם" - את כתם החטא של עשיית העגל ועבודה זרה צריך יהיה למחוק לחלוטין. כנסת ישראל לא תוכל להמשיך במצב שכתם שחור של חטא גדול טבוע כחותם עליה: "וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם" - כדי למחוק לחלוטין את הכתם.

בהמשך הפרשה אומר ה' אל משה: "לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים אל הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר: לזרעך אתננה. ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני וניו אל ארץ זבת חלב ודבש כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך" (שמות לג, א-ד). כאן חזרה כמעט מילולית על דברים שכבר נאמרו לעיל ומורגשת ההדגשה על "כי לא אעלה בקרבך" וכן "ושלחתי לפניך מלאך", היינו: לא יקום משכן אשר בו יקום "ושכנתי בתוכם", ולא הקב"ה הוא אשר יילך לפני מחנה ישראל, כי אם מלאך. השינוי מהותי מאוד. ההכרעה "כי לא אעלה בקרבך" מנגזרת לרעיון הקמת המשכן ולהבטחה "ושכנתי בתוכם", וגם "ושלחתי לפניך מלאך" הוא בגדר הכרעה קשה מאוד. מלאך מייצג את מידת הדין ולא את מידת הרחמים. מלאך אינו "עובר על פשע" - "כי לא ישא לפשעכם".

בהמשך התיאור הדרמטי הזה נאמר: "וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו" (לג, ד). משמע מזה ש"הדבר הרע" שמע העם היה, כי מלאך יילך לפניהם ולא הקב"ה. העם נפחד מהאפשרות של סילוק שכינה מישראל. העם לא רצה במלאך כי אם בהקב"ה בכבודו ובעצמו. כנסת ישראל שנועדה להיות ממלכת כהנים ונוי קדוש, אינה יכולה להסתפק בכך שמלאך יילך לפניה. ואמנם משה רבנו, מנהיגם של ישראל, נתן ביטוי מרגש לרחשי לב אלה באומרו: "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה" (שם, פסוק טו) - מהי הטובה הגדולה שתצמח מן הסליחה והכפרה ומן העלייה לארץ ישראל וכיבוש הארץ, אם חלילה אין הקב"ה נמצא במרכזו של התהליך כולו, שהוא

הפיכתם של יוצאי מצרים לממלכת כהנים ונוי קדוש?

דביקות במקור

מעניין הדבר שאין התורה מוסרת לנו אם משה רבנו עצמו אמר משהו בעניין זה. המסופר לנו הוא רק מעשה שעשה משה (לג, ז-ח): "וימשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה, והיה כצאת משה אל האהל יקומו כל העם ויצבו איש פתח אהלו והביטו אחרי משה עד באו האהלה". העם היה צמא לדבר ה' ורצה בכל לבו להיות קשור למקום שבו שכינה שורה. אפילו החוטאים שבהם קשורים היו בנימוט חזקות אל מקום משכן ה' - אל אוהל מועד. ומסתבר כי רבים היו אז "מבקשי ה'", וכשהיו רואים את אהל מועד, אפילו "הרחק מן המחנה", נוהרים היו בהמוניהם אל האהל.

והנה, הקב"ה הרחום והחנן רוצה להיענות לגעגועיהם של ישראל חרף כל מה שהתרחש, והוא מצווה למשה: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברתי" (שם לד, א). משמע שהקב"ה קיבל את טענותיו של משה רבנו שישראל אינם, חלילה, אנשים חטאים נמורים. גם אלה שחטאו - ובאופן חמור מאוד - דבקים הם במקורם, אף אם מלבד אין הדבר נראה. אין ישראל יכולים להתנתק מאהבת השם, אשר בלעדיה יהיו בודדים ונלמודים בעולם. אין ישראל מסוגלים להשלים עם מצב שמלאך יילך לפניהם ולא הקב"ה. הקשר הישיר בין ישראל - כל ישראל - ובין אלוקיו מוכרח להתחדש ראשונה.

ואמנם, תשובתו של הקב"ה היא: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים וגו'". הביטוי "כראשונים" חוזר פעמים אחדות בפסוקים הבאים. הקב"ה הסכים כביכול שהכרח הוא לחדש את הקשר כראשונה, עם כל הפרטים והדיוקים. בלוחות הראשונים לא היתה קדושה יותר מאשר בלוחות האחרונים. מהלך התשובה בישראל הוא כזה שיייתכן שמי שחטא רק תמול שלשום חטאה גדולה יעלה לבסוף אפילו לדרגה גבוהה יותר מזה שבה עמד קודם החטא. מלאך אינו תחליף לסילוק שכינה. "פסל לך - כראשונים".

השקפה חדשה על מהלך התשובה בישראל עוצבה על ידי משה רבנו בהזדמנות ההיסטורית הזו: אין האיש הישראלי יכול להיות חוטא מוחלט, ראוי הוא לסליחה ולחידוש הקשר עם הבורא. צריך שיינתנו לו לוחות שיהיו "כראשונים" - ממש.

יג) שמות פרשת כי תשא פרק לב
 (ט) ויאמר ה' אל משה ראיתי את העם הזה והנה
 עם קשה ערף הוא:
 (י) ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול:
מתוך: פרקים במחשבת הרב חלק א עמ' קיא-ק"ט

**הוראה ותוך הסברה בהירה ותוך אִמפִּתִּיה
 משה רבנו נעשה על כורחו "אומן העם"**

הוראה היא יותר מאשר הקניית ידע והבנת החומר. היא דורשת אִמפִּתִּיה בין המורה לבין תלמידו, שותפות ברגשות, במחשבות ובמניעים. אז קיימת פעולת גומלין בין הישיות וחילופי ערכים והשקפות. משה רבנו, מורה העם משכמו ומעלה, רכש לעצמו הבנה יותר מעמיקה של תפקידו אחרי המקרה של קברות התאווה (במדבר פרק י"א), כאשר נצטווה על-ידי הקב"ה להיות האומן של האומה החדשה. שינוי זה במעמדו משתקף בתגובותיו השונות של משה לשני החטאים הגדולים של בני ישראל במדבר – עגל הזהב (שמות פרק ל"ב) וקברות התאווה. על מעשה עגל הזהב הגיב משה בהחלטיות, בבקשו מחילה וסליחה מן ה' ובפעולה מידית בקרב העם. חזרתם המהירה לסורס (עבודת אלילים) אחרי התגלות ה' בהר סיני היתה משבר רציני ביותר, שלמעשה איים על קיום היחס המיוחד בין ישראל לבין אלקיו. "ויאמר ה' אל משה... ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" (שמות לב, ט"ז).

נוכח מני סכנה זו לא נבהל משה ולא נפחד, הוא התחנן והתפלל ללא היסוס ובתקיפות אל ה' – "ויחל משה" – וטען למען העם כסנגור בקי ומנוסה. חז"ל מציעים את ההסבר שהמונח "ויחל" במקום ויתפלל או ויתחן מציין עצמה, עוז רוח, התמדה והעזה. יש תפילה נועזת ויש תפילה מתוך ענות. כאן לפנינו תפילה תקיפה, ברוח הדימויים שאנו מוצאים במדרש: "ועתה הניחה לי – אמר ר' אבהו, אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאמרו. מלמד שתפסו משה להקב"ה כאדם שתופס את חברו בבנדו ואמר לפניו: רבונו של עולם, איני מניחך עד שתמחול ותסלח לישראל" (ברכות לב ע"א).

* פרק זה עובד על-פי הרצאתו של הרב ב"ר 10 ביוני 1974, שהשמעה לציון 25 שנים לחזונו של הרב ישראל קלבן כששנה לשיא ועד הרבנים בארצות הברית.

מאיך גיטא, אחרי החטא בקברות התאווה, התלונן משה במרירות רבה על גורלו האומלל. במקום ללמד זכות על העם הוא נראה כמקטרג עליהם. "ויאמר משה אל ה': למה הרעת לעבדך ולמה לא מצאתי חן בעיניך, לשום את משא כל העם הזה עלי. האנכי הרייתי את כל העם הזה, אם אנכי ילדתיהו, כי תאמר אלי, שאהו בחיך, כאשר ישא האמן את הינק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו... לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבד ממני, ואם ככה את עשה לי, הרגני נא הרג, אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי" (במדבר יא, יא-טו). הדבר הזה פשוט אינו הולם את משה להיות כה מזועזה, מדוכך ומתאונן, ולגנות את העם מעמקי היאוש. הוא מעדיף להשתחרר מן המנחיגות, אינו משתדל למען העם וטוב המות בעיניו מאחריות נוספת. מעולם לא הביע משה מלים כאלה, אף-על-פי שבני ישראל מרדו בהזדמנויות רבות אחרות. נכון, שדברי הפתיחה שלו, "למה הרעת לעבדך", מזכירים לנו משפט דומה שאמר משה, כאשר הגיע למצב של יאוש בראשית שליחותו. אז גרמה התערבותו הראשונה אצל פרעה לטובת העם להרעת התנאים בעבדות בני ישראל במצרים ועקב זה בא משה בתלונה אל ה': "למה הרעתה לעם הזה, למה זה שלחתני" (שמות ח, כג). אז היתה זו תלונתו של אדם בלתי מנוסה, בראשית דרכו, שציפה מתוך להיטות יתר לתוצאות מידיות ודרמטיות. אחרי המקרה ההוא, לא שאל עוד משה שאלה מעין זו ולא נתן ביטוי להרגשה כזאת, עד המאורע של קברות התאווה.

לא קל לנו להבין, מדוע הגיב משה תגובה כה חריפה דוקא על החטא של קברות התאווה. במקרים האחרים – עגל הזהב, המרגלים, בעל-פער המסמל את שחיתותם המוסרית של מדין – אנו יודעים היטב מה שקרה, אולם, מה התרחש באמת בקברות התאווה, אינו ברור כל צרכו. בעיון שטחי, הרי זה סיפור של עם, שגברה עליו התאווה לאכילת בשר, שהיא לכאורה חטא קטן יחסית. שום פשעים חמורים, כגון עבודת אלילים, רצח או גילוי עריות לא בוצעו כאן. מחאתם לא היתה נסה, אלימה או מאיימת. הם התאונו מרה, לא יותר מזה, אבל ענשם היה חמור מאד, הם עוררו את זעמו של הקב"ה וגם משה דחה וגינה את שובם לסורס: "ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע" (במדבר יא, י). מה היה באמת טיבו של החטא, שהצדיק עונש כה חמור?

הניגוד שבין עגל הזהב וקברות התאווה

משה ראה בחטא העגל תוצאה ישירה מפחדים פרימיטיביים שגרמו בהלה גדולה בקרב העם. מאחר שטעו בחשבון הזמנים, הם פחדו שמשה מת (מסכת שבת פט ע"א; רש"י שמות לב, א). בעתה אחזתם, שמא יישארו נטושים במדבר. העגל שימש להם תחליף למשה רבנו. הם הותעו בידי ה"ערב רבי" שהתלווה אליהם בצאתם ממצרים. אף על פי שנכשלו בעבודת אלילים, היו קיימות נסיבות מקילות להתנהגותם.

ניתוח קצר של המושג עבודה זרה יהיה לנו לעזר רב (השווה גם רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים פ"א, א"ב). יש מה שאנו מכנים "עבודה זרה", שהיא פולחן ממש, טקסים ומנהגים דתיים, פעולות מיוחדות שמטרתן לפייס את האלילים, אשר על פי הנחת עובדיהם שוכנים בתוך הפסילים או מיוצגים על ידיהם. מלבד זאת קיימת גם הצורה של פאגניזם, שתכנו מערכת תרבות, אורח חיים. חכמינו היו משוכנעים, שעבודת אלילים מובילה בהכרח לפאגניזם, שהפולחן משפיע על אורח החיים של החברה. אולם פאגניזם יכול להתמיד אפילו אחרי שהופסקה עבודת האלילים. היוונים והרומאים, בדורות שחיו אחרי סילוקה של עבודת האלילים, המשיכו לנהל את חייהם כפאגנים, בסגנון חיים ובסולם ערכים פאגניים. גם בימינו אנו, כאשר אין עוד כמעט פולחן אלילי, עדיין נפוץ מאד הפאגניזם.

מה טיבו של פאגניזם ובמה הוא עומד בניגוד לחשקפת עולם תורנית? האדם הפאגני סוגד לאלים המייצגים את כוחות הטבע. האלים האלה עצמם, אין בהם נורמות מוסריות ואינם תובעים מן האדם שום דבר מעבר לפעולות מסוימות של מעשי פיוסים. כאשר אדם שוקע בתענוגות הטבע, הרי יהיה זה מעשה של הזדהות עם כוחות אליליים כאלה. לאמיתו של דבר חושב האדם את עצמו שוה־התפשטות לטבע ומכאן נובעת שאיפתו להנאה בלתי מוגבלת. ביהדות, בניגוד לכך, מתגלה צלם הא־להים באדם דוקא בשליטה על עצמו ובשיעבוד תאוותיו לרצון הא־להים. ביהדות עובדים את ה', את תבורא, ולא את הטבע שהוא רק חלק של הבריאה עצמה. לעבוד את ה' משמע קבלת עול של מצוות עשה ולא־תעשה. לעבוד את הטבע, לעומת זאת, פירושו עזיבת כל הנורמות והמעצורים, להסתכל בכל דבר אפשרי כעל דבר מותר ולא להכיר בשום הגבלות בתאוות האדם. האנטייתיזה לפאגניזם מובעת בפסוק: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם (במדבר טו, לט).

התורה מאסה באורח החיים הפאגני אפילו יותר מששנאה את פולחן האלילים. לפולחן זה חיים קצרים; אפילו היוונים והרומאים איבדו לבסוף את אמונתם בו. בסופו של דבר הוא נעלם מאליו. אפשר ללמד, לשכנע ולהאיר עיניים נגד תוקפו ואמיתו. אך הפאגניזם נאחז בבני אדם בעצמה כה רבה שהם דבקים בו עוד זמן רב לאחר שעבודת האלילים נעזבה על ידם. חטא העגל היה עבודת אלילים, והברית בין הקב"ה לבין ישראל כמעט נטבטלה בגללו. אולם המקרה של קברות התאווה גילה, שאפילו בלי עבודת אלילים ממש, הפאגניזם עדיין הוסיף לשלוט בעם, מורשת שנותרה בהם משהותם הממושכת במצרים. התורה מתארת בפרוטרוט את איסוף השלד, אגירת רכוש שאינה יודעת שָׁבֵעָ וסיפוק יתר של תחושות רעב, תופעות אופייניות לפאגניזם: "ויקם העם כל היום וכל הלילה וכל יום המחרת ויאספו את השלד, הממעית אסף עשרה חמרים וישטחו להם שטוח סביבות המחנה" (במדבר יא, לב). מה אנו נתקלים בתאווה משתוללת, תשוּקָה בלא מצרים. הכתוב מדבר רק על האגירה ללא גבול, אולם חז"ל אומרים, שזאת היתה למעשה התקוממות נגד כל סוג של מעצורים מוסריים. הדבר התבטא בסירוב לקבל את האיסורים של חוקי הפרישות המינית שקיבלו לפני זמן לא רב בהר סיני. על הפסוק "ויסעו מהר ה'" (שם י, לג) הוסיפו חז"ל: "מאי מהר ה'! אייר חמא ב"ר חנינא, שסרו מאתרי ה'".¹ ומדרש תנחומא מוסיף: "שנסעו מאחרי ה', כתינוק הבורח מבית הספר ליבטל מדברי תורה" (רמב"ן; מובא בשם התנחומא בתוספות, שבת קטז ע"א, ד"ה פורענות). התלוּנה "מי יאכילנו בשר" (במדבר יא, ד) היתה סתם עלילה ותואנה (ר' רש"י שם). אולי משמשת כאן המלה "בשר" לשון נקייה לכל דבר חושני. המלים: "זכרנו את הדגה שאכלנו במצרים" (שם פסוק ת), מסבירים חז"ל, מתייחסות לאיסורי עריות, לפריצות, שהתורה עכשיו הגבילה, הואיל ולדגים יש התכונה הבולטת של יכולת התרבות מופלגת.² כאשר שמע משה את העם "בוכה למשפחותיו", מסביר רש"י, היה זה "על עסקי משפחות, על עריות הנאסרות להם" (ספר). בעיני חז"ל היה המעשה של קברות התאווה תופעה של השתוללות יצרים, של סיפוק תאוות ללא רסן.

1. משמעות זו נובעת מן העובדה, שהר סיני נזכר במקרא כ"הר א־להים", הר חורב או הר סיני. המונח "הר השם" משמש אך ורק לציון הר המוריה, מקום בית המקדש, אשר קדשותו, בניגוד להר סיני, קיימת לעד.
2. "זכרנו את הדגה" (במדבר יא, ו) – עריות (יומא עה ע"א) (הכוונה שנאסרו להם קרובות, ודגה הוא מלשון וידנו לרוב – תורה תמימה).

את המקרה של קברות התאווה אפשר להעמיד כנגד הגישה של התורה לכיבוש היצר, כפי שמתוארת בפרשת המן. ההשוואה מתחייבת מן הכתוב עצמו "ועתה נפשנו יבשה, אין כל, בלתי אל המן עינינו" (שם יא, ז). ובקשר למן עצמו אנו קוראים בספר שמות (טז, טז): "לקטו ממנו איש לפי אכלו, עמר לגלגלת, מספר נפשותיכם, איש לאשר באהלו תקחו... ולא חעדיף המרבה, והמעט לא החסיר, איש לפי אכלו לקטו". כאן יש לנו רכישה מבוקרת, הנאה ממושמעת ושליטה עצמית על תאוותיו של האדם. זו דרכה של תורה בכל מה שנוגע להנאות החומריות.

השינוי שחל בשליחותו של משה רבנו

משה נבחר להיות המורה של כלל ישראל, בה כשעה שאחרון צריך היה להיות המדינאי והמתווך. כששאל משה: "מי אנכי כי אלך אל פרעה" (שמות ג, יא) הוא הביע את ספקותיו בכישוריו למלא תפקידים מדיניים בחצר המלכות. על טענה זו ענה לו ה': אתה משה חייב להיות בראש ובראשונה המדריך הרוחני והמוחזק המוסרי, הפדגוג המרכיץ תורה והלכה, ועליך להכשיר את העם לקבלת התורה בהתגלות ה' בסיני ולכריתת הברית. ביכלתי למצוא מתווכים במקום אחר. אתה נבחרת, מפני שהמטרה העיקרית של יציאת מצרים איננה השגת החירות המדינית, אלא ההפיכה של חברת עבדים לייממלכת כהנים וגוי קדוש³, ולתפקיד זה אתה המתאים ביותר. אתה המורה הנבחר⁴. משה הבין את גודל אחריותו, ולפיכך קיבל על עצמו את השליחות.

על חטא העגל הגיב משה כמורה. הוא קיווה, כי התבטאויותיו התקימות, ההשפעה הכבירה של שבירת הלוחות ומות העבריינים יבערו אחת ולתמיד את עבודת האלילים מישראל. פולחן זה היה בסומו של דבר סטייה מן הדרך הנכונה והאמיתית של עבודת ה', ולא קשה היה להצביע על הריקנות שבו ועל אפסותו. כאשר הנוחים אחריו נוכחים לדעת כי אין לפולחן זה כל יסוד, הוא מתמוטט ומושלך על ידיהם. כל מה שנחפץ כאן הוא חינוך והדרכה יעילים, ומשה ראה עצמו מסוגל למלא תפקיד זה.

לעומת זאת היה חטא קברות התאווה תופעה של פאגניזם ולא של עבודת אלילים. פאגניזם הוא פריצות, תאוה בלתי מרוסנת, הפקרות מינית, תשוקה בלא גבול, השתוללות יצרים – החיפוטיות והאורגיאסטיות המכונה אצל היוונים הדוניסם. אפשר להתווכח ביעילותה וגם לשכנע אדם בדבר אפסותה של עבודת האלילים, אבל מה אפשר לעשות נגד פאגניזם, שהוא ניהילסטי מבחינה מוסרית? הוא איננו שיטה פילוסופית מתחרה או שונה, כי אין זאת שיטה כלל. כיצד מלמדים ומקנים את עליונותה של שיטה מוסרית מחמירה אבל מרוממת, הדורשת מן האדם להודות עם האילהים ולא עם הטבע? בגן עדן ציווה הקב"ה על אדם וחווה ליהנות מפירותיו הנאה סלקטיבית ולרסן את תאבונם תוך שליטה עצמית. כדי ללחום בפאגניזם כפי שבא לידי ביטוי בקברות התאווה, תפקיד המורה אינו מספיק. משה נצטווה להיות אומן, תפקיד שהתנגד לו בתוקף. כשנעייץ בדברי תלונתו של משה, נראה שמלות המפתח במחאתו היו: "כי תאמר אלי: שאהו בחיך, כאשר ישא האמן את הינק" (במדבר יא, יב) – תפקיד שמעולם לא היה מוכן לקבל על עצמו ואשר הוטל עליו בעל כרחו עכשיו, כאשר העם נכנע לדחפים ילדותיים של תאוות בלתי מרוסנות, לבכיה ולקינה.

מה ההבדל בין מורה לבין אומן או אומנת? מורה מלמד את הילד וגם האומנת עושה זאת, אולם האומנת גם נושאת את התינוק בחיקה, נוסף לעצם ההוראה. היא משקעת את זהותה בזו של התינוק. שאיפותיה האישיות נעשות באופן כזה משניות לחלוטין או אפילו בטלות לגמרי. לצרכי התינוק יש מעכשיו עדיפות מוחלטת על פני חייה היא. היא נעשית חטיבה אחת עם התינוק ובו היא מוצאת את מימוש עצמה. יש כאן מציגה רגשית של שתי ישויות. לעומת זאת, המורה שומר על זהותו הוא ועל אישיותו, הקשר עמו הוא אינטלקטואלי ומתממש באמצעות הקניית ידע ספציפי.

3. "זוה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם מצרים, תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות ג, יב). שליחותך מתבטאת בהכשרת העם לעבודת ה' בהר סיני.

טו) שמות פרשת כי תשא פרק לב
(יא) ויחל משה את פני ה' אלקיו ויאמר למה ה' יחרה אפך
בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה:

מתוך: דברי השקפה [מהדורה ב] עמ' קיא-קיב

לאמיתו של דבר הרי כל פרשת העגל מתארת לפנינו את דמותו של משה רבנו רבם של ישראל, כנציגה של האומה, המשתתף בצער האומה ואף בחטאה של האומה. משה רבנו מוכן היה לקבל על עצמו את עונשו של הציבור כולו. "וואם אין, מחני נא מספרך". אין משה רבנו מתפלל כאברהם אבינו, כי הצדיקים יגנו בכוח זכותם על הרשעים – כי אם שהי יסלח לחוטאים עצמם. אברהם אבינו אמר: "האף תספה צדיק עם רשעו", "השפט כל הארץ לא יעשה משפטו" ואילו משה רבנו אמר: "וסלחת לעווננו ולחטאתנו ונחלתנו". כאן יש בקשת מחילה לעוון העם, אף על פי שהעם חטא חטאה גדולה, עירער ומרד במלכות שמים. משה רבנו אינו מלמד זכות על עמו, כי אם מבקש סליחה וכפרה על רשעו וחטאתו. זוהי בקשה של סליחה למושעים ומחילה לרשעים, בלי לבקש מפלט בדרך של הצטדקויות שונות או נסיבות מקילות.

הנעימה החשובה בתפילת משה רבנו היא: אתה, אלקים, הסתבכת בגורלו ובייעודו של העם; הנך משורבב, בהתערבותך ההיסטורית, בקיומה של אומה זו. ממילא, חורבנה של האומה הוא חילול השם וטאצה כלפי כבודו הגדול של הבורא – "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרג אתם בהרים ולכלתם מעל פני האדמה". אין כאן מקום לחיוב ואין תואנה להשמדה. מחילת החטא היא אשר תאפשר לעם להמשיך במפעל שהעם הזה נועד לו מלכתחילה.

באותה שעה נתגלו למשה רבנו ייג מידות הרחמים ובהן "רב חסד ואמת". חסד חינם לחוטא ולמושע.

יד) שמות פרשת כי תשא פרק לב
(יא) ויחל משה את פני ה' אלקיו ויאמר למה ה' יחרה אפך
בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה:

מתוך: זמן חירותנו עמ' צד-לב:יא

"מארץ מצרים" משמעו מאזור גיאוגרפי כלשהו, ממקום מסוים הקרוי בשם "ארץ מצרים". מאידך גיסא, חיבת "ממצרים" בלבד מכוונת אל בני אדם, אל המצרים. למעשה ישנן שתי יציאות ממצרים. האחת היא מארץ מצרים, האחרת – מן המצרים, תושבי אותה ארץ: מתרבותם, תמישותיהם, הפילוסופיה שלהם, אורח חייהם, מנהגיהם. כאשר עשו בני ישראל את עגל הזהב וה' הודיע למשה כי הוא עומד להשמידם ולעשותו לגוי גדול, מבקש משה: "למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים" (שמות לב, יא). המדרש (שמות רבה מג, ח) מסביר את משמעות בקשתו של משה: לאחר שחיו במצרים שנים כה רבות, עבדו אלילים וחיו בשעבוד, כלום אפשר לצפות מהם להגיע לגבהים חדשים בין לילה?

היציאה מארץ מצרים אירעה בשלמותה בליל חמישה עשר בניסן. אך היציאה ממצרים היא תהליך ארוך. מי יודע כמה זמן יידרש עד שהיהודי ישתחרר לא רק "מארץ מצרים" אלא גם "ממצרים"? הגאולה המשיחית היא המשכה של גאולת מצרים. מה שהתרחש במשך לילה אחד הוא השחרור מארץ מצרים, אך היציאה ממצרים כמוה כדרך ארוכה, אשר היהודי מהלך בה זה למעלה משלושת אלפים וחמש מאות שנה, וטרם הגיע אל יעדו.

טז) שמות פרשת כי תשא פרק לב

(טז) והלחית מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלחית:

שמות פרשת כי תשא פרק לד

(א) ויאמר ה' אל משה פסל לך שני לחת אבנים פראשנים וכתבתי על הלחית את הדברים אשר היו על הלחית הראשנים אשר שברת:

מתוך: ימי זיכרון עמ' קב-קג

הנה על הלוחות הראשונים לא מסר משה נפשו, שהרי ניתנו לו כשהם מוכנים בשלמותם, כנאמר: "והלחית מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחית" (שם לב, טז) וכן: "קלת וברקים וענן כבד על ההר וקל שפר חזק מאד" (שם יט, טז). היתה התגלות שכינה בפשטות: "ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (שם כד, י); ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל" (שם כד, יז) – אחר כך עברו רק ארבעים ואחד יום וכבר עשו בני ישראל את העגל ומשה שיבר את הלוחות.

לעומת זאת הלוחות האחרונים חצב כבר בידי משה בעצמו – "פסל לך שני לחות אבנים כראשונים" (שם לד, א) – ההתגלות כבר לא היתה פשוטה בבחינת "ויראו את אלהי ישראל". אותו בוקר היו ישראל רדומים. משה לבדו טיפס ועלה על הר סיני. הוא לא שמע קולות וברקים ולא קול שופר. בני ישראל היו חבוים בערפלי הבוקר. הר סיני היה ככל ההרים. לא עלה על דעת אדם כי יש למשה מיפגש עם הבורא, שנאמר: "ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא בכל ההר" (שם לד, ג). אין משה רואה שוב את הקב"ה. ואילו במעמד מתן תורה בהר סיני ראוהו כל בני ישראל. בקשת משה רבינו עתה: "הראני נא את כבודך" (שם לג, יח) לא נענתה. אין עוד התגלות הויה פומבית, אלא "וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם" (שם לד, ה). הויה בלתי נראה מתעטף בענן. משה צריך לחפש ולדרוש בנקרות הצור ובסדקיה של אבן קרה כדי למצוא את ה'. הוא צריך לעלות בהר מפני שהלוחות האחרונים נמצאים במעלה ההר.

יז) שמות פרשת כי תשא פרק לב

(יז) והלחית מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלחית:

מתוך: פרקים במחשבת הרב חלק א עמ' קנד-קנה

התורה אינה מאמינה בחופש מוחלט, שהאדם יהיה משוחרר מכל סוג של טרמות וחובות. פדויים מדיכוי בידי אדם, הגיעו בני ישראל עתה למצב שיכלו למסור, לבחור מרצונם החופשי, את חירותם, אלא הפעם לידי הקב"ה. הקב"ה כביכול פנה אל העם ואמר: "מסרו לי את חירותכם, כי רק אז תהיו בני חורין".

לכאורה, הרי זה פאראדוקסאלי. כיצד ייתכן שאדם יהיה בן חורין, כאשר הוא מוותר על חירותו! ננסה לנתח את מצבו האקסיסטנציאלי של האדם. וכי האדם באמת חופשי! כלום אינו אסור בכבלי הברזל של חוקי הטבע, משועבד לעליות ולירידות של מצב בריאותו, לאסונות בלתי צפויים מראש ולסכנת המוות, המרחפת תמיד מעליו? אלה הן הגבלות פיזיולוגיות. מלבד זאת נתון האדם ללחצים חברתיים. מנהגי החברה הסובבת אותו, הדעות המקובלות במשפחתו והמשפטים הקדומים של מעמדו. האדם החופשי כביכול, סובל במציאות מפגעי הגורל, מלחצים ומכפייה. הוא מוגבל באפשרויות הפעולה שלו, אפילו כשאין נוגש בצורת אדם ניצב מעליו. כוחות אלה מצמצמים את יוזמתו ונוטלים ממנו את חירותו האמיתית.

בכניעתו של האדם לאלוקיו הוא משיג את החירות האמיתית. פחדים הגורמים לדיכאון נפשי שוב אינם מייסרים אותו, שוב אינו חרד למצב בריאותו, שוב אינו ירא את המוות. הקב"ה, שהוא אֵל רחום וחנון, שולט בעולמו, ובכוחו להידמות לו אם נלך בדרכיו.

על ידי כך ניתנו בידי האדם כל האמצעים כדי לגבור על כוחות עוינים ומאיימים. הוא מתחזק על ידי אמונתו בסדר הטרגנסצנדנטאלי השורר בעולמו של הקב"ה וברחמיו העתידיים להתגלות. סבלות החיים אינם מבהילים אותו עוד. הפחד הבסיסי האחד הקיים בלבו – יראת ה' – משחרר אותו מכל יתר הפחדים. קבלת עול מלכות שמיים פירושה איפוא יותר חופש, לא פחות.

יט) שמות פרשת כי תשא פרק לב
(ל) ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם אתם חטאתם חטאה גדלה ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם: שמות פרשת כי תשא פרק לג
(ד) וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו:

מתוך: פרקים במחשבת הרב חלק א עמ' מ-מא

"ממחרת"

כאשר התורה משתמשת במלה "ממחרת", כוונתה ליחס בין שני ימים, תוך השוואה או תוך ציון הניגוד שביניהם. יש שהיא מציינת, שהיום השני מהווה שינוי דרסטי מהיום המהפיר שקדם לו. ההוא היה שלילי והרסני, בעוד שהיום הוא חיובי ומלא ערך. במקרה זה, הרי היום השני יוצא מהשוואה זו כחיובי ועדיף; היום אשר לפניו היה חסר ערך. אולם, המלה "ממחרת" יכולה גם לציין את ההפך, דהיינו, שהיום הראשון מיוחד מחמת משמעותו הנעלה ובגלל קדושתו. ייתכן שהיום הנעלה הזה יוסיף וישפיע גם על היום שלאחריו, כה עצומה ההאצלה שנבעה ממנו, ובאופן כזה גדל ערכו של היום השני והוא מגיע למעלה רמה, היות והוא קשור מבחינת הזמן לקדושה של היום שקדם לו. במקרה זה, הרי היום הראשון הוא העיקר.

הבה ונדגים את שתי המשמעויות של "ממחרת". בתאור חטא העגל מספרת התורה: "ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם אתם חטאתם חטאה גדולה... וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו" (שמות לב, ל ולג, ד). יום האתמול היה עד להוללות תוך גילוי עריות ולריקודים פרועים לפני הפסל אולם "ממחרת" הביא עמו התפכחות, שיבה אל הפרספקטיבה הנכונה וחזרה בתשובה. לפיכך מבליטים את ערכו של היום הזה בניגוד לחרפה של האתמול.

בקטע שלנו, בו אנו עוסקים במשפט, אנו רואים בבירור את ההפך. זה היה יום כיפור, שיא החויה של הקדושה, הוא האציל מרוחו על יום המחרת והשרה ממנו על המשפט האזרחי הפרוזאי בין הצדדים היריבים. לדעתנו, זאת היתה כוונתם של רש"י ושל רמב"ן בהצביעם על הקשר בין שני הימים האלה: המשפט הראשון בהיסטוריה היהודית ויום-כיפור הראשון.

יח) שמות פרשת כי תשא פרק לב
(ל) ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם אתם חטאתם חטאה גדלה ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם:

מתוך: על התשובה עמ' רטז-ריז

בחטא העגל, מסופר בתורה: "ויהי ממחרת" — לא באותו יום אלא למחר, למחרת! — "ויאמר משה אל העם, אתם חטאתם חטאה גדולה... וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו". מצב רוח של אבלות ירד על העם. הנה, רק אתמול חוללו ושרו, מסביב לעגל, היו מפזזים ומכרכרים, שמחים ומאושרים, היו שיכורים מתאוה, מהנאה וולגארית: "ויקמו לצחק". אבל "ויהי ממחרת" — ויתאבלו". הרגשת החטא מלווה את החוטא, ללא אפשרות להתחמק ממנה. גם השיכרות, הקהיית החושים, אינה יכולה לשמש מיפלט מהרגשה זו. "ממחרת", כאשר פג השכרון מרגיש החוטא בכאב של החטא. לא, אין זה כאב חד, חותך ודוקר, אלא כמין רגש של אבילות, של דכאון ומרה שחורה.

אותה אפיזודה חוזרת בפרשת מרגלים: "וידבר משה את הדברים האלה אל כל בני ישראל ויתאבלו העם מאוד וישכמו בבקר ויעלו על ראש ההר". בבוקר, למחרת, התחילו להרגיש את ייסורי החטא והללו דחפו אותם לראש ההר.