

"כִּי כָל הָעֵדָה כָּלָם קְדוֹשִׁים": קרח ועדתו בראי פרשנות המקרא בצל המודרנה

אורה ויסקינד-אלפר

לזכר פרופסור אלעזר טויטו ז"ל

אשר פתח צוהר לתורת הנפש בפרשנות המקרא¹

מבוא

העצמה הרגשית הטמונה בפרשת קרח, עם תכסיסי התעמולה והתחבולות הפוליטיות המודגמות בה, מפרנסים את דמיונם של דרשנים ומורים זה דורות רבים. קרח עצמו מוכתר בכינויים ססגוניים – "דמוגוג... מסית, מדיח ומשמיץ"², רגון, שרלטן, דמוקרט, אגואיסט ועוד. זיהויו כ"ראש הנרגנים" הקנה לסיפור עימותו ולגורלו משמעות חברתית-מדינית המלמדת על סכנות הנפטיזם, על כוחם ההרסני של הקנטור והיצר לשלטון, לשררה ולמחלוקת. חשיפת מניעיהן של הדמויות הפועלות נושאת עמה מטרה מוסרית-חינוכית יסודית: היא מלמדת על קלקולים שנובעים מגאווה, מעושר, מתאוה לכבוד, מקנאה, משנאה, מליצנות, מהיסחפות ומביוזי ההלכה ותלמידי חכמים. ברוב המכריע של מקורותינו הפרשניים קרח מוצג "בתור טיפוס נפשע, שיש להזיהר משכמותו בכל הזמנים, כי קרח איננו תופעה חד-פעמית"³. השתקפות ציורית, אם כי פופולרית, לקריאה רווחת זו מוצגת בעלון לפרשת שבוע שחולק לציבור הרחב, תש"ע (ראה תמונה בסוף המאמר). האנטי-גיבורים הנוספים בפרשה זו – דתן ואבירם והקבוצה המכונה "עדת קרח" – מקבלים לרוב פרופיל מותאם למנהיגם.⁴ באשר לגיבורי הסיפור, תגובתם של משה ואהרן ושל הקב"ה מלמדת לכאורה על היחס הנאות ל"כופרים", לאפיקורסים ולמורדים.⁵ אין ספק שמגמה פרשנית כללית זאת משקפת נאמנה בכל תקופותיה את הערכים הבסיסיים והחשובים של העם היהודי.

- 1 מבין מחקריו הרבים הקדיש פרופ' טויטו כמה עיונים חשובים לקווי "פרשנות פסיכולוגיסטית" למקרא: פרק מספרו, רבי חיים בן-עטר ופירושו אור החיים על התורה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 157–173; "בין פרשנות לפסיכולוגיה – הבחינה הפסיכולוגיסטית בפירוש מקראות", תלפיות, יב (תשמ"א-תשמ"ב), עמ' 96–109. לא זכיתי להכיר אותו באופן אישי, אך דיונים אלו השפיעו עליי מאוד בניבוש הבנתי. פרופ' אלעזר טויטו הלך לעולמו בט"ו תמוז תש"ע.
- 2 בניסוחה של נחמה ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 210–211.
- 3 במשפט קולע זה מסכם משה בר את העניין. במאמרו "מרידת קרח ומניעיה באגדת חז"ל", מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל, ע' פליישר ו"י פטוחובסקי (עורכים), תשמ"א, עמ' ט–לג, בר סוקר את הספרות הדרשנית של פרשת קרח בהגותם של פילון, יוסף בן מתתיהו ואמוראי ארץ ישראל על רקע הקשרם ההיסטורי. הדברים המובאים הם בעמ' כו.
- 4 על פי מסורת חז"ל, בני קרח נמצאים בקטגוריה אחרת. על כך נרחיב להלן.
- 5 אולם, בסוף דבריו מוצביע בר על עמדה מסויגת ביחסם של חז"ל להנהגת משה רבנו בפרשה זו, ועל נימה של סנגוריה על החוטאים. אמנם, ההקשר שיחס מסויג זה של חז"ל בא בו לידי ביטוי אינו בפרשת קרח אלא בסוף ימיו של משה. ראה מדרש תנאים, ר"פ וילך (מהד' הופמן עמ' 178); במדבר רבה יח יח, ופירוש מהרז"ו שם.

אך לצד קריאה זו של סיפורו של קרח ועדתו, ניתן להבחין גם בגישה פרשנית מסורתית אחרת. מוקד עניינה אינו בטקטיקות ובפעולות חיצוניות, ומטרתה אינה חשיפה, שיפוט וביעור נמיות מוסריות שליליות שבנפש האדם; אצל פרשנים שונים באה לידי ביטוי קריאה פסיכולוגית המתבוננת במעמקי הנפש של קרח ושל עדתו ומוצאת בהם פנים אחרות. התבוננות מעין זאת מאפשרת גילוי מניעים ותכונות שונים, ואפילו חיוביים, מפני שכונתה להבין את ההווי הרוחני של הדמויות ואת שאיפותיהן בעבודת ה'. בעמודים הבאים אנסה לבחון קריאה חילופית מסוג זה ולהבין משהו על אודות המניעים האפשריים להצעת קו פרשני בכיוון זה על רקע הנסיבות ההיסטוריות, התרבותיות והחברתיות של הפרשן ולאור אישיותו ודמותו. דיוני יוקדש לדברי ר' נתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין, בעיקר בפירושו על החומש "העמק דבר". שאלה מעניינת בהקשר זה תהיה, האם ובאיזו מידה משקפים התכנים שבכתביו את עולמו הפנימי של הפרשן עצמו ואת מאווי הרוחניים והשקפת עולמו.

מלאכת הפרשנות – בחינה מחודשת

בעיית יסוד העולה על שולחנם של קוראים וחוקרים רבים כאחד היא היחס בין פירוש כלשהו לבין "פשט" הכתוב בתורה. ההערכה לגילוי "פשוטו של מקרא" או "עומק פשוטו של מקרא" היא נחלת המסורת הפרשנית הקלאסית אשר קבעה סדר יום זה כתכלית עליונה. כתוצאה, קריאה שחורגת מגבולות הבחינה הזאת של הטקסט תוגדר כ"מדרשו" או, לעתים בנימה של גנאי, כ"דרשנות" שאין לה עוגן "אובייקטיבי" בכתובים. אמנם, מגמה אחרת שמקבלת תאוצה בדורות האחרונים של לומדים מבקשת להכיר בקריטריונים נוספים להערכת פירוש מלבד כוחו להאיר את "פשוטו של מקרא".⁶ לצד השאלה הראשונית "מה האמת הנצחית שהתורה באה ללמדנו?" ניצבת שאלה נוספת: "כיצד הבינו חכמינו אמת רבת-פנים זו בזמנים ובנסיבות היסטוריות שונות?". הכוח המניע בדגם מתודולוגי חילופי זה יהיה, כדברי ישראל רוזנסון, ההבנה כי "הפירוש נכתב לא כפרשנות לשמה... אלא כחיבור הנושא מסר דתי מובהק המובלע בין שורותיו".⁷ ביאור הרעיונות המנחים שמעצבים את הפירוש והכרת הזיקה בינם לבין תקופתו יכולים, לפי גישה זו, לתרום תרומה ממשית לא רק ברובד הפרטני המצומצם, אלא גם ובעיקר בלימוד לקח מוסרי וחינוכי יפה לכל דור. כלומר, נסיבותיו של הפרשן והתמודדותו עם בעיות הדור עשויות להקנות לו מבט חדש וכלים חדשים לחדור ל"אמת נצחית" של התורה, אמת שאינה מתגלית אלא בתוך הזמן.

אחד הרכיבים ב"ארגז הכלים" הפרשניים שזכה לפיתוח מיוחד אצל מפרשי המקרא הבתר-קלאסיים הוא ההתבוננות בנפשות הפועלות. אמנם, קריאה שמגלה רגישות פסיכולוגית בוודאי אינה נחלתם הבלעדית. ההתבוננות של חז"ל בנפש האדם, בחולשותיו ובסגולותיו משמשים כמובן כתשתית לכל המסורת הפרשנית היהודית לדורותיה.⁸ מבין הפרשנים הקלאסיים ידועה נטייתו של הרמב"ן להתעניין בנבכי הנפש

6 דיונו של עמוס פריש מושתת על טענה זו שיש לחשב את הפרשנות הבתר-קלאסית כ"חוליה ברצף הפרשנות... הן אצל מפרשים שאינם דבקים בפשט". ראה: "הערכה מחדש של פרשנות המקרא היהודית במאה ה-ז הי"ט", מחקרים במקרא ובחינוך, מוגשים לפרופ' משה ארנד, ד' רפל (עורך), ירושלים תשנ"ו, עמ' 140.

7 רוזנסון, "הפרשנות, הפירוש וההיסטוריה", על דרך האבות, אלון שבות תשס"א, עמ' 443. המתח בין שתי השאלות בא לידי ביטוי בעימות בין נציגיהם השונים (אשר הבולטים ביניהם נחמה ליבוביץ ומשה ארנד מזה, ואוריאל סימון מזה) ושיטות הדיון שפותחו בהתאם לכל אחד מהם. לניתוח וסיכום ההתנגשות בין האישים והשיטות, חסרונותיהן ויתרונותיהן ביחס לפרשנות המקרא בכלל, ראה מאמרו של רוזנסון, "הפרשנות", עמ' 433-453.

8 ל" מ'פיו' של מקורות תלמודיים ומדרשיים והצגתם בפרספקטיבה המושגית של הפסיכולוגיה המודרנית" ראה מאמרו של א' רוזנהיים, "אקסיומות של חז"ל על הפסיכולוגיה האנושית", החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית

של אישי המקרא? אולם, נראה לי שכשם שההיבט הפסיכולוגי שבחיי האדם זוכה לתשומת לב מוגברת בתרבות המערבית הכללית החל מהמאות הי"ח-ה"ט, כך משתקפת נטייה זו גם בעולם היהודי של אותה עת ובאה לידי ביטוי מיוחד בגישות פרשניות למקרא. אציע, כהגדרה ואפיון ראשוניים לקריאה מסוג זה, את דברי המבוא שכתב אלעזר טויטו לעיונו בקו פרשני "פסיכולוגיסטי" בפירושו של ר' חיים בין עטר לפירושו "אור החיים" על התורה.

פרשנות פסיכולוגיסטית היא פרשנות השמה לה מטרה לבאר לא רק את הגילויים החיצוניים של ההתרחשות המסופרת אלא גם את המניעים הפנימיים שהיו לה למקור. פרשן פסיכולוגיסטי לא יסתפק בהסברת המשמעות המילולית של דברי הנפש הפועלת או בהסברת המעשים הגלויים שלה, אלא ינסה לחשוף את הסיבות העמוקות של המילים או של המעשים... מניעים אלה, פעמים הם מודעים לנפש הפועלת עצמה ופעמים אינם מודעים לה, ואז היא נדחפת שלא מרצונה לבצע מעשה זה או אחר... הפרשן הפסיכולוגיסטי יתבסס על המסופר כדי לגלות [אותם] להבין את האיש הבנה שלימה ועמוקה יותר... לגיטימיותה של הפרשנות הפסיכולוגיסטית נובעת מטעם... אשר הוא אימננטי לתורה עצמה – אין התורה ספר המוסר לנו אינפורמציה על עניין זה או אחר, אלא לכל לראש זהו ספר המחנך את קוראיו ליראת שמים... ערכה של פרשנות פסיכולוגיסטית כפול הוא – היא מסייעת בידי הפרשן להשלים פרטים חשובים שאינם מוזכרים בסיפור המקראי, והיא תשמש בידיו כלי יקר לשם חינוכו של הקורא.⁹

בסיום דברים מקדימים אלה טויטו מציין כי המדד ללגיטימיות של גישה זו הוא האחיזה של הפירוש בכתובים; אמונתו של הפרשן עצמו "ברב-מובניותה של התורה שפירושה – סובייקטיביות קיצונית של הפרשנות"¹⁰ היא הנותנת לו יד רחבה לחידוש ולהעמקה. ניתן אולי להוסיף שלעתים ה"חללים" שבסיפור המקראי – העדר הסבר מפורש של המוטיבציות ושל מצבים נפשיים אחרים שעומדים מאחורי הפעולות המוחצנות המתוארות בו – משמשים איתות חשוב והזמנה לקורא. רצונו של הקורא "למלא" אותם מתוך ראייתו האישית מוביל לעצם מעשה הפרשנות.¹¹ במובן זה, הפירוש הוא אכן "סובייקטיביות", אך אין זה גורע בהכרח מערכו "לשעה ולדורות". באשר ל"אחיזה בכתובים" החיונית, לדברי טויטו, ביצירת פירוש "לגיטימי", נציין שמדובר בראש ובראשונה בטקסט של המקרא עצמו. הפירוש הפסיכולוגי אמור להיות מעוגן בדיוק בפרטי הכתוב בתורה: בניסוח דיבור ישיר או עקיף, בתשומת לב למילים קטנות ("והיה" במקום "והיה" וכד') ולסדרן, בבדיקת קישורים בין יחידות ספרותיות ועוד. בעזרת עיון וקשב למרכיבים

9 לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, ש' אזרי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), תל אביב 2004, עמ' 313–337.
 על כך ראה דברי מ' כהן, "גדולים חקרי לב: רגישות פסיכולוגית בפירושי רמב"ן לתורה ולאויב", תשורה לעמוס, מ' בר-אשר, נ' חכם ו' עופר (עורכים), אלון שבות תשס"ו, עמ' 213–233, וכן M. Levine, "The inner world of biblical character explored in Nachmanides' commentary on Genesis", *Journal of Jewish Studies*, 56.2 (2005), 306–334. נחמה ליבוביץ ציינה תכונה זו בפירושי הרמב"ן לעתים קרובות.

10 אלעזר טויטו, רבי חיים בן-עטר ופירושו אור החיים על התורה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 157–159. במחילה מכבודו של פרופ' טויטו המנחה בהרתי להחליף את המונח "פסיכולוגיסטי" (שלעתים נושא עמו נימה של גנאי) במונח "פסיכולוגי" שמאשר את הערך החיובי שבגישה.

11 שם, עמ' 159.

12 כוונתי לתאוריה שפיתח ו' איזר (Wolfgang Iser) ויישומה הנרחב אצל לומדי תנ"ך וחוקרים בעשורים האחרונים. מקובל היום להכיר שהנרטיב המקראי מבליט ומדגיש מה שדמויות המקרא עושות, ומבליט את הווייתן הפנימית. על מנת לחשוף ולהבין את הרבדים הסמויים של הסיפור, הקורא או הפרשן "ממלא" את החסר בעזרת רמזים מסוגים שונים. נשוב לעניין זה באופן מפורט בהמשך הדיון.

כאלה של הטקסט אפשר לחשוף משמעויות שטמונות מתחת לפני הקריאה השטחית. אולם, מלבד משמעויות ראשוניות זו של "הכתובים", נראה לי שניתן להוסיף שקריאתם ותוכנותיהם של הז"ל בנוגע לאותם "סיפורים" מציעות שכבה נוספת שתשמש גם היא לפרשן בעיצוב קריאתו. בעיני הפרשן הפועל מתוך מרחב הפרשנות היהודית, ההדים מהתורה שבעל פה הנשמעים בפירושו גם הם יקנו לדבריו מעמד של "אחיזה בכתובים".

מקרה מרתק שבו ניתן ליישם את הגישה הפרשנית הפסיכולוגית שמכוננת דווקא להבנת דמויות שהונצחו במסורת היהודית כ"חוטאים" הוא פרשת קרח ועדתו. רבים ומגוונים הם זיהויי הסטיות וההסברים להן שמוצגים במהלך סיפורם. בעין חודרת בחנו הז"ל את המניעים ואת התכונות המוסריות של קרח, דתן ואבירם, בני קרח והמאתיים והמישיים איש, המכונים לרוב "עדתו"; גזר דינם הסופי של אישים אלה – בתשובה, בכפרה או בקללת עולמים – שנוי במחלוקת הראשונים.¹³ נדירה הרבה יותר היא התעניינות פרשנית במוטיבציות של הדמויות הפועלות למעשיהן. מאפיין מרכזי בהתעניינות מסוג זה היא התבוננות בדפוסי התנהגות אנושיים, התבוננות שאינה גוררת עמה שיפוט מוסרי מיד. וכוהו של הפרשן (הנצי"ב במקרה הזה) לשער את המתרחש בנפשן של דמויות מקראיות "בעייתיות" כאלה, ולעגן את הבנתו במקורות פרשניים והגותיים מסורתיים, מוצאת ביטוי מעניין ביותר בעיסוקו של הנצי"ב בפרשת קרח.

הנצי"ב מוולוז'ין – קווים לדמותו והגישות להבנת משנתו

ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (תקע"ז–תרנ"ג; 1817–1893), דמות ציבורית בולטת בעולם היהודי הליטאי במחצית השנייה של המאה ה"ט, התפרסם במיוחד בשל דעותיו החדשניות בעניינים הנוגעים לסדרי חינוך יהודיים ומקומם של לימודים כלליים.¹⁴ יזמתו להחזיר את לימוד התנ"ך לסדר היום של לומדי התורה באה לידי ביטוי הן בהנהגותיו ביישיבת וולוז'ין והן בפירושו ובשאר כתביו.¹⁵ באכסניות רבות זכו התבוננות וההארות שהביא הנצי"ב להבנת התורה להערכה ולמעמד של כבוד כחלק ממסורת הפרשנות היהודית. אמנם, לצד התקבלות כללית זאת המושיבה את פירוש הנצי"ב באופן שוויוני ליד אותו "שולחן עגול" עם מכלול מפרשי המקרא לדורותיהם,¹⁶ ישנם חוקרים שמבליטים את המגמה האפולוגטית ו/או הפולמוסית הטמונה בדבריו.¹⁷ אין ספק שעמדותיו האישיות של הנצי"ב בבעיות השעה ניתבו את קריאתו

13 בבלי סנהדרין קח ע"א (משנה).

14 תפקידו כראש ישיבת וולוז'ין במשך ארבעים שנה (1852–1892; תר"ג–תרנ"ג) הקנה לנצי"ב מעמד חברתי והשפעה חינוכית רבה. ייחוסו דרך נישואיו לר' חיים מוולוז'ין, מחבר הספר "נפש החיים" (אשתו הראשונה של הנצי"ב, ריינה בתיה, הייתה נכדתו של ר' חיים, בת לבנו ר' איצקל'ה) ממקמת אותו בעיני רבים כממשיך דרכם של מחנה המתנגדים, מיסודו של ר' אליהו, הגאון מוולנא (הגר"א), מורו ורבו של ר' חיים. למידע ביוגרפי מקיף ופריסת השקפתו הרעיונית והחינוכית של הנצי"ב, ראה: ח' קין (קהת), משנת הנצי"ב: שיטתו הרעיונית והחינוכית של הנצי"ב מוולוז'ין לאור כתביו ודרכי הנהגתו, ירושלים תש"ן.

15 פירושו העמק דבר על תורה (חמישה חומשי תורה), פורסם בוולנא תרל"ט–תר"מ. על השינויים שערך הנצי"ב בישיבת וולוז'ין ראה קין, עמ' 1–11.

16 כשיטתה המפורסמת של נחמה ליבוויץ שמפגישה בין מפרשי המקרא בצורה של רב-שיח על-זמני מיסודו.

17 מבין החוקרים והלומדים שתרמו תרומה חשובה בתחום זה יש לציין את מחקריו המקיפים של ניסים אליקים, העמק דבר לנצי"ב: מידות וכלים בפרשנות הפשט, רחובות תשס"ד; משנתו ההגותית של הנצי"ב על-פי פירושו לתורה "העמק דבר", ירושלים תשס"ח, ומאמרים רבים אחרים על אודות פירושי הנצי"ב; חנה קין (קהת), שם; מהדורות חדשות של העמק דבר עם ביאורים והפניות מפורטות שנערכו בידי ר' מרדכי קופרמן, חומשים בראשית-במדבר,

ואת הבנתו בפרשיות התורה. אך נראה לי שכאשר אנו בוחנים את הזיקה בין אקטואליה לבין דרכי פרשנות ביצירתו, עלינו להיות מודעים לשתי תכונות בולטות בהגותו של הנצי"ב: עצמאות חשיבתית מחד גיסא, ואמביוולנטיות ביחס לתופעות היסטוריות וחברתיות מאידך גיסא.¹⁸ על כן, למרות גודל הפיתוי להצליב אימרות מכתביו בעלות אופי מגמתי מוצהר עם פירושו נטולי הקשר כזה, נראה לי שרצוי להבחין בין הסוגות ולהקשיב למסרים השונים שנרקמים בבמות השונות שבכתביו. ניסיון זה יאפשר הבנת ניואנסים והרהורים מינוריים שאינם נכנסים בקלות ל"קופסאות" מחשבתיות מוכנות מראש.¹⁹

בעמודים הבאים נעיין בקווי פרשנותו של הנצי"ב לנושאים שעולים מפרשת קרח בשלושה מישורים: במישור הראשון, ננסה להבחין מה שהנצי"ב אומר על הדמויות ה"בעייתיות" שבהן הוא בחר להתעניין. נראה שבאופן שיטתי התייחסותו אינה חד-משמעית אלא מכילה דואליות ניכרת – הערכה ואישור של אספקט מסוים שבדמויות אלה אך, לאחר מכן, הבעת ביקורת מכוונת לאספקט אחר.

במישור השני נשים לב למה שהנצי"ב עושה: ננסה לאפיין את השיטות הפרשניות שבאמצעותן מתאפשרת דואליות זו. מתוך מבט מעין זה יתברר שהנצי"ב מציע הגדרה או תיאור של מנגנונים התנהגותיים כלל-אנושיים. מהלך זה, שנדרש להתבוננות במוטיבציות העומדות מאחורי המעשים, מקנה לפרשן חופש מחשבתי גדול ומוביל אותו לעתים למסקנות לא צפויות. בנקודה זאת אבהיר שאני מאמצת פרדיגמה של קריאה שהיא שונה מזו של רוב העוסקים במשתנו של הנצי"ב. כאשר מבחינים בגישה דואלית או "אמביוולנטית" בדעותיו של הוגה, הקו המועדף לרוב הוא לחפש הכרעה והתרת המתחות על פי ה"שורה התחתונה" שבהתייחסותו של ההוגה לסוגיה נתונה ובכך לאפס, למעשה, את ההתלבטויות ש"באמצע". בעוד שההיגיון שבפרדיגמה זו ברור, נראה לי שהיא עלולה להוביל להשטחה מסוימת שאינה מעריכה כראוי את המורכבות של העניין בעיני ההוגה עצמו. במקרה דנן נציין שהנצי"ב אכן נוהג לסיים את התייחסותו לדמויות "בעייתיות" בקביעה נורמטיבית שמבקרת בשפה ברורה את מעשיהן. בקשתי היא להסב את תשומת לבנו למכלול דבריו, ולראות את המתחות שבהם כחלק חיוני וקיים בתפיסתו שאינה ניתנת ליישוב או למחיקה על ידי סיכומיו. איני מתיימרת לטעון שהנצי"ב מעצב באופן מודע או מכוון את המהלך הפרשני שתיארתיו, אלא הקריאה הצמודה שאני מציעה מזמינה לאפשרות להבחין את דבריו בצורה זו.

במישור השלישי, נראה את הדרכים שבהן הנצי"ב יוצר זיקה בין הדמויות ה"בעייתיות" שבספור המקראי לבין קבוצות "בעייתיות" בזמנים שונים בתולדות עם ישראל. בהקשר זה אציע בזהירות שמה שהנצי"ב אינו יכול להרשות לעצמו לומר במישרין, מתוקף מעמדו וזהותו הפומביים, הוא אולי רומז בעקיפין, בעזרת אותן נקודות של זיקה המקשרות בין דמויות "בעייתיות" הפועלות בזמנים היסטוריים שונים.

הבחנת הניתוח הפסיכולוגי והעיון במוטיבציות ובמצבים נפשיים השזורים בעיסוקו במכלול זה תהווה חלק חיוני בכל שלושת מישורי הדיון. לקראת סופו אנסה להצביע על כמה גורמים היסטוריים והשפעות

ירושלים תשנ"ט-תש"ע; חומש העמק דבר (בראשית-דברים), הוצאת ישיבת וולאזין, ירושלים תשנ"ט. לרשימת מחקרים, למוחר ביוגרפי, ולרקע נוסף על אודות הנצי"ב ראה דיונה של תמימה דוידוביץ, "קווים מאפיינים בפרשנותו של הנצי"ב מוולאזין", איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, כרך א, ירושלים תשס"ה, עמ' 85-102.

18 קהת מציינת שתי תכונות אלה בראשית דיונה, עמ' 3.

19 כוונתי היא למשל לנטייה להגדיר את הנצי"ב כ"מתנגד לחסידות", "מנהיג אורתודוקסי", "למדן ליטאי" וכדומה, עם כל הסטראוטיפים המתלווים לתווים אלה ומגבילים את החוקר ביכולתו לתפוס אל נכון את הגותה המורכבת ומוחיתיה היצירתיים של דמותו בשיעור קומתו של הנצי"ב.

שונות שאולי תרמו משהו לגיבוש עמדותיו הפרשניות של הנצי"ב. באופן כללי אציע שהמקרה של קרח ו"עדתו" משמש עבור הנצי"ב כמקרה מייצג שמציין תפיסה עקרונית ביחס לחברה היהודית ברב-גונויותה.

פרשת קרח: הדמויות הפועלות

(א) וַיִּקַּח קֶרַח בֶּן יִצְהָר בֶּן קֹהֵת בֶּן לֵוִי וְדָתָן וְאַבִּירָם בְּנֵי אֱלִיאָב וְאוֹן בֶּן פִּלֵּת בְּנֵי רְאוּבֵן: (ב) וַיִּקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְאַנְשֵׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֹמְשִׁים וּמֵאֲתָיִם נְשִׂיאֵי עֵדָה קְרָאִי מוֹעֵד אֲנָשֵׁי שָׁם: (ג) וַיִּקְהָלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה קָלָם קְדָשִׁים וּבְתוֹכְכֶם יִדְוֹד וּמִדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קֹהֵל יְדְוֹד: (ד) וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיַּפֵּל עַל פָּנָיו: (ה) וַיְדַבֵּר אֶל קֶרַח וְאֶל כָּל עֵדְתוֹ לֵאמֹר בִּקְרַח יִדְעוּ אֵת אֲשֶׁר לֹו וְאֵת הַקְּדוֹשׁ וְהַקְּרִיב אֵלָיו וְאֵת אֲשֶׁר יִבְחַר בּוֹ יִקְרִיב אֵלָיו: (ו) זֹאת עָשׂוּ קַחוּ לָכֶם מִחֻטֹּת קֶרַח וְכָל עֵדְתוֹ: (ז) וְתָנוּ בָהֶן אִשׁ וְשִׂמּוּ עֲלֵיהֶן קִמְצַת לִפְנֵי יְדְוֹד מִחַר וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִבְחַר יְדְוֹד הוּא הַקְּדוֹשׁ רַב לָכֶם בְּנֵי לֵוִי: (ח) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קֶרַח שְׁמַעוּ נָא בְּנֵי לֵוִי: (ט) הִמְעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעַדְתַּת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לְעַבְדַּת אֵת עֲבַדְתַּת מִשְׁפַּח יְדְוֹד וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשִׁרְתָּם: (י) וַיִּקְרַב אֶתְךָ וְאֵת כָּל אֶחָיִךְ בְּנֵי לֵוִי אֶתְךָ וּבְקִשְׁתֶּם גַּם קְהֵנָה: (יא) לָכֵן אֶתְּךָ וְכָל עֲדָתְךָ הַנִּעַדִים עַל יְדְוֹד וְאֶהֱרֹן מִה הוּא כִּי תִלּוּנוּ {תִלְיִנוּ} עֲלֵיו: (במדבר טז, א-יא)

נפתח את העיון בסיפורם של קרח ועדתו בחלוקה הטיפולוגית המשולשת שהנצי"ב מציג: "כי לא נשתנו בערכם ובכוונת מחלוקתם קרח. ודתן ואבירם. ור"ן [המאתיים וחמישים] איש".²⁰ ניסוח אזור זה של הדמויות הפועלות משקף כמובן את סדר הופעתן בפרשה. אמנם, בהמשך ביאורו מתאר הנצי"ב קבוצות אלה בסדר הפוך, דבר שמרמז כבר על התחלת הניתוח הפסיכולוגי הכללי שעליו הוא משתית את קריאתו. וכך ממשיך הנצי"ב:

על כרחך יש להבין שהר"ן איש היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה'. והיה מניעת הכהונה שהוא גורם דבקות ואהבת ה' כאש בוערת בקרבם. לא לשם שררה וכבוד המדומה כי אם להתקדש ולהשיג מעלה זו ע"י עבודה. וגם המה ידעו אשר דבר ה' אמת בפי משה ואין להרהר אחריו חס וחלילה. רק הרהרו בלבם אחר רצון ה' ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה' כי עוזה כמות אהבה... שביקשו לאבד את נפשם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות... לא כן דתן ואבירם. המה היו רחוקים מתאווה עליונה זו. כי אם שהיו בטבע בעלי מחלוקת ושונאי משה עוד במצרים... אמנם קרח באמת היה אדם גדול וראוי לתאות הר"ן איש. וכה היה נראה לפני בני אדם שהוא מבקש גם הוא. אבל באמת תוכו לא כן היה וקנאת השררה אכלתהו על כן עשה מעשה הר"ן איש ונענש כדתן ואבירם.²¹

20 הע"ד, במדבר טז, א. למוכחות מ"העמק דבר" שמופיעות לאורך הדיון השתמשתי במהדורות השונות שנדפסו (ראה הערה 17). במקרה שנמצאו הבדלים ביניהן, בחרתי בנוסח שנראה לי הברור ביותר או השלם ביותר. הקיצורים לכתבי הנצי"ב שיישמשו בהמשך דיוני: הע"ד = פירוש העמק דבר על התורה; הר"ד = הרחב דבר, הערות הרחבה שמופיעות בשולי הפירוש העיקרי, העמק דבר. יתר הכתבים יסמנו בכותרת מלאה. נהגתי בהבאת הדברים לפתוח את רוב ראשי התיבות ולהוסיף פיסוק. לאורך עיסוקו בפרשה זו, הנצי"ב משתמש בכינוי "הר"ן איש" (ר"ן בגימטרייה = 250) לקבוצה המכונה בתורה "חמשים ומאתים איש". כינוי זה מופיע כבר במדרשי חז"ל ובפרשנות הקלאסית, כגון בפירושי רש"י וראב"ע.

21 הע"ד, שם. בהמשך, במאמר מוסגר, הנצי"ב מעיד: "וידעתי שיש מקום לפרש ע"פ דאיתא בסנהדרין פ' ד"מ שפי"

תוך ניסיונו להפריד בין הקולות, הנצי"ב מבחין בהבדלים ראליים ובהבדלים נפשיים בין הדמויות. הדגש בשורות דלעיל הוא אמנם ברובד הנפשי ומתמקד במוטיבציות של הדמויות, אך נראה שלהבנת הדברים נדרש תחילה בירור של כמה נתונים. דתן ואבירם הנם "בני ראובן" – משבט בכור ישראל. קרח (ובניו) המה "בני לוי". באשר לייחוסם של המאתיים וחמישיים "נשיאי עדה קראי מועד אנשי שם", מלבד מעמדם החברתי הרם והמוצהר, אין פירוט בכתוב. לא מצאתי בדברי הנצי"ב הכרעה חד-משמעית בשאלה חשובה זאת, אך מתוך הערותיו השונות ניתן לשער שקריאתו הולמת את עמדת הרמב"ן בעניין ייחוסם. בניגוד לרבנו חננאל, שסבר כי ה"חמישיים ומאתיים נשיאי העדה" היו כולם לוויים, הרמב"ן מצהיר בתוקף:

וחלילה שהיו בשבט משרתי אלהינו מאתיים וחמישיים קרואים ונשיאים בני מרי מבעמים ברבם ובגדול שבטם ומלינים על ה'. ואלו היו מן השבט ההוא בלבד, לא היו כל מטות ישראל מתלווננים ממחרת לאמר "אתם המיתם את עם ה'" (להלן יז, ו), כי לא מת להם מת רק משבט משה ואהרן. וגם באות המטה ראייה כי המחלוקת מכל שבטי ישראל היא והכתוב פירש "ואנשים מבני ישראל" (פסוק ב), להגיד כי היו מכל השבטים לא מן השנים הנוכחים בלבד.²²

השערה זו, שהמאתיים וחמישיים איש לא היו "בני לוי", מחזירה אותנו לקריאת הפסוקים באור חדש. בעיני הנצי"ב, מניעת הכהונה – כאשר משמעה הפשוט של "כהונה" הוא הזכות לעבוד את ה' "לפני ולפנים", בחלל המקודש, ובהקטרת הקטורת – היא הגורם המוחצן לתלונת כולם. במקרה של המאתיים וחמישיים איש, דחייתם ממעמד נעלה זה "שהוא גורם דבקות ואהבת ה'" יוצרת מצוקה דתית-רגשית ממשית. המרחק בין "תאווה עליונה זאת" של המאתיים וחמישיים איש לבין מצבם הפנימי של קרח ושל דתן ואבירם נחשף, לדברי הנצי"ב, בעזרת העין הבוחנת של משה רבנו. מתוך ניסוח שאלתו של משה ל"בני לוי", "המְעַט מִכֶּם פִּי הַבְּדִיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֵדֶת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לְעִבְדָּת אֶת עֲבֹדַת מֹשֶׁה וְדָוִד וְלַעֲמֹד לְפָנַי הַעֲדָה לְשִׁרְתְּכֶם" (במדבר טז, ט) משתמעת, לדעת הנצי"ב, ביקורת כללית על אמונה מוטעית. תפקיד זה שניתן לבני שבט לוי "לעמוד לפני העדה לשרתם", עיקרו לדבריו אינו מוגבל ללוויים ממש אלא משמעו "בכל דבר שבין אדם לשמים בתפלה וכדומה... וכל זה גורם אהבת ה'".²³ כלומר, כאן בדברי משה יש תיאור תפקיד והוראה כוללנית. בהתאם לכך מתברר בהקשר אחר שלדעת הנצי"ב גם הייעוד "לְשִׂאֵת אֶת אָרוֹן בְּרִית וְדָוִד לְעֹמֵד לְפָנַי וְדָוִד לְשִׁרְתוֹ" (דברים י, ח) מכונן באופן כוללני ל"חכמי הדור, המה העומדים לפני ה' בתפלה שהיא עבודה כידוע ומיוחדת לתלמידי חכמים" (הע"ד, שם). הנצי"ב מעגן את הסבת המשמעות הפשוטה של המונח "לוויים" להבנה מטפורית, מעין זו שבדעת הרמב"ם, כפי שהוא מעיר:

והכי הבין הרמב"ם שכתב שלהי הלכות שמיטין ויובלות בזה הלשון: ולמה לא זכה שבט לוי בנחלת ארץ ישראל ובכזותה? מפני שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים וכו'. ולא שבט לוי לבד

בנפשותם על עסקי נפשותם שאכלו ושתו בבית קרח ועי"ז נפתו. אבל מכל מקום נראה שבעלי המדרש כיונו באופן אחר. הכרה מפורשת זו שאין קריאתו עולה בקנה אחד עם דברי חז"ל חשובה מאוד להבנת אופי פירושו. על כך נדון עוד להלן.

22 רמב"ן, במדבר טז, ה. לדעת הרמב"ן היו המאתיים וחמישיים איש בכורות; ראה דבריו על במדבר טז, א. רש"י סובר כי "ר"ג ראשי סנהדראות רובן משבט ראובן שכיניו והם אליצור בן שדיאור וחביריו" (במדבר טז, א); הנצי"ב מזכיר דעה זו בשם חז"ל בהע"ד, במדבר י, יח, אך בלי לנקוט עמדה בעניין. לדעת חזקוני, "חמישיים ומאתיים לקח לו מכל שבט כ"ג [23] חוץ מושבטו של לוי שמהם התרעומת כדי שיהא מכל שבט סנהדרי קטנה בין כולם עם און דתן ואבירם מאתיים וחמישיים".

23 הע"ד, במדבר טז, ט.

אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' וכו'. הרי שהביא לשון זה המקרא לא על שירות בית המקדש ובכהנים אלא במובדל לגבוה.²⁴

לאור הגדרה מיוחדת זו של מהות ה"לוויה" נשמע המשך תשובתו של משה רבנו ל"בני לוי" בנימה אחרת. לקרח ולבני שבטו הוענק תפקיד של נבחרות וכבוד, אבל מוסיף משה (בניסוחו של הנצי"ב): "בכל זאת 'בבקשתם גם כהנה'. ואם כן אות הוא שלא משום שאתם מבקשים חסידות ואהבת ה' אתם נכנסים לתגר הלז. אלא משום כבוד הכהונה. וכי עון קל הוא בעיניכם לבקש להשתמש בתגא של עבודה לכבוד עצמו?!"²⁵ מכאן עולה ניווד חריף בין האינטרסים הארציים של אלה לבין מניעיהם של המאתיים וחמישיים איש. האחרונים, לדברי הנצי"ב, היו "גדולי הדור וצדיקים שהאמינו במשה ותורתו ולא היו בלבם עליו כלום רק היו מתאווים להקטיר לפני ה' להשיג מזה אהבת ה' והצו על ה' שהרחיקם מעבודתו".²⁶ להלן עוד נתבונן במהות המעשים של המאתיים וחמישיים איש בעיני הנצי"ב. כעת עלינו לבדוק מרכיב נוסף וחיוני להבנת דרכו של הנצי"ב בנוגע לעצם המחלוקת, ולמניעים הנפשיים שהציתו אותה.

איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים?

הדגשת החלוקה בין מניעיהן של הדמויות חוזרת בהקשר נוסף. שם הנצי"ב משלב בפירושו רמזים למסורת מדרשית ידועה, אך מגיע דרכם למסקנות לא צפויות. על הפסוק "וְאִשָּׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלֵאבִיכָם בְּנֵי אֱלִיָּאב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַעֵם..." (דברים יא, 1) הוא מעיר:

כבר ביארנו בפרשת קרח שאך הנה הצו המחלוקת שלא לשם שמים משנאתם את משה, מה שאין כן הר"ן איש היו צדיקים ונכנסו למחלוקת לשם שמים, יעויין שם. משום כך חושב בזה טובה גדולה לישראל מה שנבלעו בארץ, אבל על שריפת הר"ן איש נצטערו הרבה כמבואר שם. וקרח עצמו, אע"ג שהוא עיקר מחלוקת זו, מכל מקום לא היה באמת בעל מחלוקת ואיש ריב ומדון רק באותה שעה היה רוח קנאה עוכרתו. אבל דתן ואבירם היו בעלי מחלוקת ומחרהרי ריב והיו לאבני נגף בישראל והיה שמחה גדולה כשנפטרו מהם.²⁷

לאור דיוננו לעיל, אם נדרג את שלוש הקבוצות בסולם יורד של עוון, נחיר הוא שלפי ניתוח הנצי"ב יעמדו דתן ואבירם בראש. הדחף האנוכי והציני לקלקל הביאם להשחתה מוסרית והרס חברתי נורא, עד שלבסוף הם "נענשו בבליעה בארץ כרוח הבהמה" (הע"ד, במדבר טז, א). דמותו של קרח מנהיגם, באורח אירוני, מצטיירת בעיני הנצי"ב במעמד הביניים באותו סולם. לצד הדברים שכבר הזכרנו, במקומות מספר

24 הע"ד, דברים י, ח, על פי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות שמיטה ויובל, יג יא. לחיזוק קריאתו המטפורית הרמב"ם מסיים בקביעה שכל מי שנוהג כך, "הרי זה נתקדש קודש קודשים, והיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזיכה לכוהנים ללוויים".

25 הע"ד, במדבר טז, ט.

26 הע"ד, במדבר כו, ט.

27 הע"ד, דברים יא, ו. הרמז לאבות ה, יז: "כל מחלוקת שהיא לשם שמים, סופה להתקיים. וְאִשָּׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלֵאבִיכָם בְּנֵי רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַעֵם..." אין סופה להתקיים. איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי. וְאִשָּׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלֵאבִיכָם בְּנֵי רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַעֵם... אין סופה להתקיים. איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת קרח ונלן עֲדָתוֹ. כנגד ההבנה המקובלת, הנצי"ב מוציא הן את קרח והן את הרוב המספרי של "עדתו" מכלל החולקים "שלא לשם שמים", ומותיר רק את דתן ואבירם נכלמים במאמר חז"ל זה.

בפירושו הוא מצביע גם על מניעים כשרים כשלעצמם להסבר התנהגותו של קרח. כך, למשל, הנצי"ב שואל שאלה רטורית: "והלא לא כפרו קרח ודתן ואבירים בתורת משה הבא לדורות עולם שהם חקות שמים וארץ?", ומשיב: "אלא חשבו שכל גדולי ישראל ראויים לגשת אל הקודש".²⁸ ואכן, ניתן לטעון שיש רגליים למה שבה. זו ההיסוס או הספק של קרח (ואולי אף של דתן ואבירים, אם ניתן להם שמץ של זכות) בצדק שבהחלפת תפקידם של הבכורות בעבודת הקודש, נעוץ בנאמנותם למוסכמה שהיא בעצם "נכונה". עמדתם הרעיונית מושרשת, לדברי הנצי"ב, בהנהגה הראשונית בישראל, כאשר הבכורות "מופרשים היו לעבודת הכהונה".²⁹ העברת הבכורות מתפקיד זה והחלפתם הקבוצתית בלוויים מתועדת באופן ענייני בראש ספר במדבר (ג, מ-מב):

(מ) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה פְּקֹד כָּל בְּכֹר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה וְשֵׂא אֶת מִסְפַּר שְׂמֹתָם: (מא) וְלָקַחְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִי אֲנִי יְהוָה וְדָוַד תַּחַת כָּל בְּכֹר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת בְּקָמֹת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכֹר בְּבָקָמֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: (מב) וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶתוֹ אֶת כָּל בְּכֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

אין כל גילוי במקום זה לתגובה נפשית של הבכורות עצמם, של העם או של הלוויים לתמורה כבדת משקל זו. הקושי הרגשי שבקבלת הגזרה מבצבץ ועולה רק מאוחר יותר ועומד, על פי קריאתו של הנצי"ב, ברקע למעשה קרח ועדתו. שזירתו של הנצי"ב את החלפת הבכורות בעלילה דומה מאוד לניתוח הפסיכולוגי שמציע הרמב"ן להשתלשלות אירועים אלה. אני מביאה אותו כאן בשל חשיבותו בקביעת מודל פרשני שהנצי"ב יאמץ בעיצוב דרכו הפרשנית. כך מסביר הרמב"ן את המתרחש בפרשתו של קרח:

טעם "רב לכם בני לוי", בעבור כי קרח היה מפתה לכל השבטים כי לכבודם רוצה להחזיר העבודה לבכוריהם כאשר אמר (פסוק ג) "כי כל העדה כולם קדושים", ומשה בחכמתו גלה מצפון לבו לכל העם כי הוא על כהונתו צועק, ואמר שדי לו בכבוד שבטו, "רב לכם בני לוי", וחזר ואמר "שמעו נא בני לוי", לקרח גדולם, וזה טעם "ויאמר משה אל קרח" (פסוק ח), אבל כולל דבריו עם בני לוי, כי דברי משה בחכמתו פיוס לו ולכל השבט שלא ימושך אדם מהם אחריו.³⁰

הד לאותו קושי רגשי הכרוך בצורך להשלים עם העברת התפקיד והמעמד מן הבכורות ללוויים נשמע שוב, לדעת רמב"ן, בסוף פרשת קרח, אחרי עונשם של החוטאים. בהתאם לנקודת המוצא שלו, שהר"ן איש כמכלול לא היו לוויים אלא בכורות, רמב"ן מוצא הסבר אחר לתגובת העם למראה עונשם:

"אתם המתם את עם ה' " (במדבר יז, ו) ... שהיו העם מאמינים עתה בכהונת אהרן שכבר יצאה אש מלפני ה' ותאכל את קרבנותיו, אבל היו חפצים שיהיו הבכורות משרתי המשכן במקום הלויים, ולא ירצו בחלופין שעשו בהם, כי היו חפצים שיהיה לכל השבטים חלק בעבודת בית ה'..."³¹

הבלטת השאיפה הרוחנית הנעלה של הנשרפים בשורות אלה, וההודרה בנפש העם, משקפת ללא ספק את רצונו של הפרשן (הרמב"ן, במקרה זה) להבין את מצבן הפסיכולוגי והרגשי של הדמויות הפועלות. עולה מדבריו שבעיני העם הכוח המניע של קרבנות האסון היה עשייה שאפשר לכוונתה, למרות הטעות

28 הע"ד, במדבר טז, טז.

29 הע"ד, במדבר ג, יג.

30 רמב"ן, במדבר טז, ה. אמנם לדבריו הטכסים של קרח כולל ניצול המצוקה הנפשית של הבכורות הנדחים, ואין להבינו כהבעת מחשבה או סברה תמימה.

31 רמב"ן, במדבר יז, ו, על הנאמר: "אתם המתם את עם ה'".

שבה, "לשם שמים".

באשר לניתוח מניעיו של קרח במחלוקת לדעת הנצי"ב, נזכיר שוב את הערתו המעניינת: "וקרח עצמו, אע"ג שהוא עיקר מחלוקת זו מכל מקום לא היה באמת בעל מחלוקת ואיש ריב ומדון רק באותה שעה היה רוח קנאה עוכרתו" (הע"ד, דברים יא, ו). ניסיון מקורי זה להבחין בין האיש לבין מעשיו, ולציין מידת נפש (קנאה) כאילו נפרדת מעצמותו, טעון הסבר. במקומות אחרים בפירושו הנצי"ב משלים מעט את דיוקנו של קרח כאב-טיפוס, ומשליך אור נוסף על הדגם ההתנהגותי שהוא מייצג ועל משמעותו הרחבה. כך, למשל, על הפסוק "וַיֹּאמֶר יְדֹדְךָ אֵל מֹשֶׁה קְתַב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה פָּרַתִּי אֶתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל" (שמות לד, כז), הנצי"ב מדייק שמדובר דווקא בענייננו:

הברית שרמזו הקב"ה על מעשה קרח דתן ואבירם... לא היה אלא על כח תורה שבעל פה שהיה בלבו של משה כמבואר במדרש שם שהקדימו לשאול טלית שכולה תכלת אי חייבת בציצית בית מלאה ספרים אם חייבת במוזה. וכשהשיב משה דחייבין נחלקו. ולא נחלקו על גוף הפירוש שאמר משה ושכינה מדברת מתוך גרונו. אלא הבינו בשכלם כונת הפירוש באופן אחר ממה שלמד משה. ומזה נשתלשל המחלוקת בעבודת הר"ן איש.³²

בשני מקומות אלה בפירוש הנצי"ב מוצג העימות בין האישים על בסיס שכלתני-למדני. בשחזורו של הנצי"ב את הדיאלוג המדרשי, המתח נובע מסברות שונות או מאופני הבנה מפולגים; אין הנצי"ב מבליט כל פגם מוסרי מכריע. בניגוד לקו הפרשני המוכר יותר, חסר כאן הרמז שבשאלתו של קרח הבויים עיוות מרושע ולעג לדברי חכמים שמונעים מאינטרסים אישיים.³³ יסודה של המחלוקת, כפי שהנצי"ב מציג אותה, היא במהות ה"ברית" – כלומר בדרך מסירת התורה והודעת רצון ה' לישראל. משום כך, "כח תורה שבעל פה שהיה בלבו של משה רבנו" התייחס, על פי המינוח של הנצי"ב, לסוג התקשורת הייחודית בין משה רבנו לבין הקב"ה.³⁴ קשר מיוחד זה הקנה למשה את הזכות הן לקבל באופן ראשוני את דבר ה' ולמסור אותו כסמכות שאין עליה עוררין לבני ישראל, והן להודיע לעם על תמורות בציווי ה' שעשויות לחול עם הזמן – כגון החלפת הבכורות בלוויים, או מינוי כהן גדול בתחילת פרשתנו. תמורות כאלה, מוגיש הנצי"ב, הן אימננטיות לתכנית האלוהית הגדולה המכונה "מעשה שמים וארץ". אין הן נגרמות או נגררות משום התרחשות בזירה האנושית הכוללת, במקרה דנן, את מעשי הבכורות בחטא העגל או את מאווייהם האישיים של משה ואהרן.³⁵ חוסר המוכנות של קרח להשלים עם הבלעדיות העקרונית של הקשר ודרכי הידיעה המיוחדים ששוררים בין משה רבנו לבין ה' הוא, לדעת הנצי"ב, השורש למצב הנפשי

32 הע"ד, שמות לד, כז. המקור לדברי חז"ל במדרש תנחומא, קרח ב ומקבילות; מובא על ידי רש"י במדבר טז, א.

33 ראוי לציין שגם בספרות המדרשית מופיעה הגברת הנימה של תחכום ולעג לדברי חכמים שמתלווה לדו-שיח זה בעיקר בקבצים המאוחרים (שזמן חיבורם מסוף תקופת הגאונים עד ימי הביניים), כגון ילקוט שמעוני, במדבר טז ס' תשנ; מדרש משלי יא. מאחר שהמגמה הפולמוסית נגד קבוצות סטוטות כמו הקראים ניכרת בחיבורים אלה, ניתן לשער שהיא תשתקף גם בהקשר זה. במקורות מוקדמים, כגון מדרש תנחומא (שנאסף ונרשם עוד בתקופת התנאים), טענת קרח מוצגת כשאלה מקוצרת ועניינית, דבר שאולי מעודד את הקו הפרשני של הנצי"ב.

34 ולא לדברי חז"ל, לפי השימוש הרגיל של המונח.

35 ראה, למשל, דברי הנצי"ב (הע"ד, במדבר טז, ה): " והקריב אליו. מכבר בעת בריאת שמים וארץ בטבע היצירה כך הוא נשמת אהרן מסוגלת לכהונה. ונשמת הלויים להיות נבחרים לשמו. אלא שהגיע ע"י גלגולי מעשה העגל להתגלות הענין", וכן (הע"ד, במדבר יז, ט): "וצוה ה' שהמטות יהיו מונחים לפני העדות אשר אועד וגו' כדי שידעו שזה האות בא לשעה ולדורות. וגם יבינו שאינו בא מצד המקרה אפי" בקשת משה או סיבה אחרת. אלא הרי היא ככל משפטי התורה שקדמה לבריאת שמים וארץ ולא ישתנה לעולם". כמו כן כקביעה עקרונית (הע"ד, במדבר טז, טז): "והענין דכל דיני תורה הקבועים לדורות המה עיקר טבע הבריאה כמו חקות שמים וארץ...".

של קרח, ש"רוח קנאה עוכרתו" (הע"ד, דברים יא, 1). על כן הוא שואל ומשיב: "והלא לא כפרו קרח ודתו ואבירם בתורת משה הבא לדורות עולם שהם חקות שמים וארץ? אלא חשבו שכל גדולי ישראל ראויים לגשת אל הקודש".³⁶ הסבר זה, שמתאר את מצוקתו של קרח כמעין "קנאת סופרים", ודאי שאינו מנקה את קרח מעוון. יחד עם זה, נראה שהוא מזמין הבנה אחרת של נפש התועה, שכוסף גם הוא לקשר ישיר עם בורא העולם ולידיעת רצונו במגע אישי.

השוואה בין דיוקן זה של קרח לבין דיוקנה של דמות מקראית אנלוגית מגלה קווי דמיון מעניינים ביותר, ומשליכה אור נוסף על דרכו הפרשנית של הנצי"ב. התנגשות בין אופני הבנה היא הבסיס, לדברי הנצי"ב, גם למתח הרה האסון שבין קין להבל:

והנה קין הי' מחולק בדעות עם הבל כמ"ש. עתה ראה והתבונן שלא כוון לדעת עליון. וחרה לו על העבר על מה תעה מדעה הישרה. ונפלו פניו על להבא. ראה את עצמו שפל נגד הבל שהרי הוא עובד אותו בחנם. כי עד כה חשב שהוא יקבל שכרו מה' על שמפרנסו ועוסק בצרכי החיים לו ולאחיו ולא כן אחיו שמבלה ימיו בתענוגים ומותרות ולא יהיה לו שכרו בעמלו. אבל עתה ראה שאחיו מפיק רצון מה'. אם כן על מה הוא עמל לו?³⁷

ערעור הדימוי העצמי של קין והבנתו "שלא כוון לדעת עליון" מוצגים כאן כשורש לרצח האה – שורש שנעוץ במישורים הפסיכולוגיים-קוגניטיביים של ההווי האנושי, ולא במישור המוסרי.³⁸ אולם, בעוד שהנצי"ב לאורך פירושו משאיר את קין נקי מפגמים מוסריים, מתערבות בדמותו של קרח תכונות נפש נוספות שמשחירות את שמו. על כן, למרות הפתיחות שהוא מגלה בהבנת מניעיו של קרח, לדעת הנצי"ב סופו מכריע את הכף בהערכתו: "קנאת השררה אכלתהו. על-כן עשה מעשה הר"ן איש ונענש כדתו ואבירם".³⁹ מדברים אלה ברור שכוונת הנצי"ב אינה להוציא את קרח מגדר חוטא. יחד עם זה, עונשו הכפול של קרח על פי קריאתו של הנצי"ב, בשרפה ובבליעה, מסמל בעיני הפרשן את המורכבות שבהערכת דמותו. "עשה כמעשה הר"ן איש", כפי שנראה להלן, מעיד בעיניו על שאיפה נעלה היוקדת בקרבו "לגשת אל הקודש", ובדומה לקין "להפיק רצון מה' ", אבל מאידך גיסא "נענש כדתו ואבירם" בבליעה ונמחק מן העולם.⁴⁰

עם כל זה, נראה שהפן המקורי ביותר בקריאתו של הנצי"ב בפרשה זו הוא בהבנת הקבוצה של "חמישים ומאתיים נשיאי עדה קראי מועד אנשי שם", המכונה בפירושו "הר"ן איש".⁴¹ תיאור מעשיהם, מניעיהם הגלויים והסמויים, שאיפותיהם הרוחניות וניתוח טעותם הגורלית חוזרים ומופיעים בהקשרים רבים ושונים לאורך פירושו על התורה ולשיר השירים. אם נוסף גם את הרמזים העקיפים לאותם ערכים בכתביו האחרים, מסתמן לכאורה עניין יוצא דופן של הנצי"ב בסוגיה זאת. בעמודים הבאים אנסה לבחון

36 הע"ד, במדבר טז, טז.

37 הע"ד, בראשית ד, ה. יחס אנלוגי זה נתפס בקבלת הארז"ל כזיהוי: "כי גם קרח היה משרש לגלוג נשמת קין, ולכן נתקנא במשה שהוא הבל כנודע". ר' חיים ויטל, שער הפסוקים, פרשת בראשית, דרוש ד.

38 לדיון מעניין בניתוח הפסיכולוגי האוהד של הנציב את דמותו של קין, על רקע "רוח הזמן" הרומנטי של המאה הי"ט, ראה: S. Carmy, "Cain, Abel, and the Fairness of God", learn@torah.org. דיון נוסף בנושא: ג' סבג, "סיפור קין והבל לפי פירוש הנצי"ב", המאיר לארץ, 3.66 (תשס"ז), עמ' 141-159.

39 הע"ד, במדבר טז, א.

40 כאסמכתא הנצי"ב מציין את פירוש ר' פינחס הלוי הורביץ, "הגאון פנים יפות שקרח שהיה עם השרופים לא נבלע עד יום המחרת בעידן ריתחתו של הנגף והפה של הארץ עוד לא נסתם" (הע"ד, במדבר כו, י).

41 הנצי"ב נוקט בכינוי זה לאורך פירושו. מפאת שכחותו בדיוני בהמשך ולמען הנוחות אימצתי אותו גם אני.

את דעותיו בנושא על מורכבותו, ואת השלכות הדברים במעגלים היסטוריים וביוגרפיים רחבים יותר.

הר"ן איש – מעלותיהם וסגולותיהם

ראינו לעיל את תיאורו הפותח של הנצי"ב בפרשה, ובו הוא מציין כי המאתיים וחמישים איש "היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה'"; בעיניו, נאמנותם למושה רבנו ואמנותם בשליחותו היו ללא רבב. במילים טעונות, הנצי"ב מתאר את מקור הכוח המניע למעשיהם וממקם אותו במחוז מעבר לכל שיקול שכלי ותועלתני. לדבריו, "רק הרהרו בלבם אחר רצון ה' ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה' כי עזה כמות אהבה... שביקשו לאבד את נפשותם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות"⁴². הערכתו המופלאה של הנצי"ב לעצם מעלה זו של "האהבה וחסידות" עומדת, אם כן, כבסיס חיוני לקריאתו ולניתוח הפסיכולוגי שלו להשתלשלות הדברים. ואכן, אותו צרור של מושגים שהנצי"ב מביא להסבר מניעיהם של הר"ן איש עובר כחוט השני בפירושו גם בהקשרים כלליים העוסקים בדרכים בעבודת ה'. לכן, עלינו לעיין כעת יותר לעומק במושגים אלה ולהגדירם כהוגן. לאחר מכן נוכל לחזור להבנתו המיוחדת של הנצי"ב את מהות עניינה של פרשת קרח.

בביאורו לפסוק "ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה) הנצי"ב מעיר: "אהבה משמעו על שני אופנים. א' שיהא מוותר מרצונו על דבר הנאהב וקיומו. ב' דביקות במחשבתו ותשוקה עצומה להשתעשע עם הנאהב..."⁴³. לביאור האופן השני, הנצי"ב מזכיר את קביעתו המכוננת של הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ב, א) "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו", ומוסיף: "היא דביקות הרעיון באהבה... ומצוה זו מכונה בשם 'חסידות'". באותו הקשר, הנצי"ב מפליג בהמחשת המטען הרגשי שמתלווה להשגה זו: "מי שזכה לעלות באורח חיים למעלה למשכיל להרגיש עונג מדביקות בה' הוא מוסיף עוד חיות הרבה ממי שלא הגיע לזה ההרגש וזה חיות שאין למעלה הימנו כי עזה כמות אהבת ה'".⁴⁴ תחושת ה"חיות" מוצגת כאן כהשגה קיומית כוללת שנושאת עמה, במינוח של הנצי"ב, ערך עליון. "חיות" זו, משמעותה בעיניו "עליות הנפש ועונג שמשיג בהגיעו לתכלית שלמותו. והכלל דכל הרגש רוחני מוסיף חיות..."⁴⁵.

בבארו את ברכת מושה, "וְלִלְוֵי אֶמְרָתְךָ יְיָ וְאֶרְכִּיךָ לְאִישׁ חֲסִידְךָ... ", עם ציון לשון הריבוי במילה "חסידך" (בניקוד סגול ולא שווא כבלשון יחיד), הנצי"ב מעיר: "על כן אמר דמלוי יצאו שני אופני החסידות ואם כן הוא 'איש חסידך' – אבי של החסידים. וביאר שני אופני החסידות: כי דרך החסידות וגדרה (אינו כמו שגדר במסילת ישרים שהוא דקדוק במצות יותר מדי. וזה אינו אלא ענף הבא מגדר החסידות אבל עיקרו) הוא להתהלך עם קונו למעלה מטבע אנושי..."⁴⁶. זיקה מיוחדת זאת בין הכושר שמגלה שבט לוי כמכלול להתעלות על "טבע אנושי", לבין ענייני "חסידות", "אהבה" ו"דביקות" מקורה, אליבא דנצי"ב, במאורע מכריע בתולדות עם ישראל:

42 הע"ד, במדבר טז, א. השווה מטיב שיר, ח. על המשך דבריו בעניין זה נדון להלן.

43 הע"ד, דברים ו, ה.

44 הע"ד, דברים ד, א. בהדגשה, הנצי"ב מעיר שלא מדובר בחוויה רגשית גרידא אלא ש"שמיעת החקים והמשפטים שהוא עסק התלמוד יביא לידי חיות היותר אפשר". הדגשה דומה על הממד ה"דתי" החיוני שבהגדרתו נמצא במקומות רבים נוספים בפירושו, והשווה לדבריו בשו"ת משיב דבר, סי' מו, עמ' 52.

45 הע"ד, דברים ד, א. על הפסוק "נַעֲתָה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֵל הַחֲקִים וְאֵל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אֲנִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תַּחֲיוּ וְבִאתֶם וְיִרְשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָדַד אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נָתַן לָכֶם".

46 הע"ד, דברים לג, ח. המאמר המוסגר הוא במקור. ההשוואה המפורשת בין ההגדרה שהנצי"ב מציע לבין הגדרתו הקלאסית של הרמח"ל מעידה לע"ד על המודעות של הנצי"ב בחדשנות של פירושו.

(כה) וַיֵּרָא מֹשֶׁה אֶת הָעַם כִּי פָרַע הוּא כִּי פָרַעַה אֶהְרֶן לְשִׁמְצָה בְּקַמְיָהֶם:
 (כו) וַיַּעֲמֵד מֹשֶׁה בְּשַׁעַר הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמֶר מִי לִידְוֹד אֵלַי וַיֵּאָסְפוּ אֵלָיו כָּל בְּנֵי לֵוִי:
 (כז) וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה אָמַר יְדֹנָד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שִׁימוּ אִישׁ חֶרְבּוֹ עַל יָרְכּוֹ עִבְרוּ וְשׁוּבוּ מִשְׁעַר לְשַׁעַר בְּמַחֲנֶה
 וְהִרְגוּ אִישׁ אֶת אַחִיו וְאִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת קָרְבוֹ: (שְׁמוֹת לב, כה-כז)

על אתר מעיר הנצי"ב:

"מי לה' אלי". אין הכוונה מי הוא שלא עבד עבודת כוכבים. שהרי רוב ישראל לא עבדו עבודת כוכבים. אלא מי יודע בעצמו שהוא אך לה' למסור נפשו וכל אשר לו לאהבת ה' וכבודו... "כה אמר ה' וגו' ". בודאי צוה קב"ה לעשות כן ומכל מקום לא כתיב הדבור מפורש משום שלא בא הדבור בדרך גזרה ואזהרה מפורשת, שאי אפשר לגזור על האדם להיות באהבת ה' למעלה מטבע אנושי ולהגיע למצוה זו. ומעולם לא מצינו בתורה אזהרה בזה האופן... ואחר שקרא משה במחנה והודיעו בני לוי אשר הנם מוכנים לכך, אמר להם "כה אמר ה' אלהי ישראל". שהיא היא הנהגה עליונה למעלה מן הטבע, ומשום הכי אמר "אלהי ישראל...".⁴⁷

מתבאר, אפוא, כי הביטוי הנשגב ביותר של מעלות האהבה, הדבקות והחסידות מתגלה, לדעת הנצי"ב, במצב הקיצוני של "מסירת נפש". תיאורו של האדם שמגיע לשיא רוחני זה הוא "מי שהוא מופרש לה' בלי שום רצון עצמו כלל... ואם יודע האדם בעצמו שמאבד את הרגשותיו במעשה המצות אין לו חיש מסכנה טבעית... אבל ודאי לא כל אדם זוכה לכך".⁴⁸ דברים אלה, שמתייחסים ברובד הפשט לשבט לוי בהקשר היסטורי ספציפי, מרמזים גם, בעיני הנצי"ב, להישג כללי בעבודת ה'. מה שמאפיין את ההישג הזה יותר מכול הוא תנועת נפש שמכונה "מסירה" אל על; ביטוי נוסף לאותה תנועה קיצונית הוא אבדן תחושת ה"עצמי" של האדם.

הערכתו החיובית העקרונית של הנצי"ב לאיִדָּאל זה מוצהרת בהקשר אחר בכתביו. על סמך הבחנה שהציע הרמב"ן בין פנים שונות בעבודת ה' "לשמה" הנצי"ב קובע: "יש עוד אופן אהבת ה' שנדבק באהבת ה' שהיא עזה כמות שמאבד בשעת הדבקות שכלו הטבעי לגמרי, וזהו דרך חסידות שאין למעלה הימנו".⁴⁹ אמנם, כפי שנראה להלן, דווקא בנקודה זאת מתבטאת גם האמביוולנטיות העמוקה של הנצי"ב ביחסו לדרגה זו. לאחר עיון בדרך קריאתו את המשך סיפורם של הר"ן איש, נחזור להערכתו של מכלול הדברים.

הר"ן איש – במה נכשלו?

הנדבך הבא בפרשת קרח מתאר את העימות בין קרח ואנשי שלומו לבין משה ואהרן בזירה הפומבית. מתוך מערך זה, המוקד לעיונו כעת יהיה דרכו של הנצי"ב בהבנת ההווי הפנימי שהניע את המאתיים וחמישים איש במעשיהם. ננסה, מתוך ניתוח תיאורו הפסיכולוגי של הנצי"ב, להבין את הקשר הסיבתי שהוא מוצא בין הווי רוחני זה לבין גורלם ומעמדם של הר"ן איש באור הנצח. ההשלכות של דברים אלה הן מרחיקות לכת, מכיוון שבניגוד לכל יתר התיאורים של מעלות האהבה, החסידות והדבקות בדברי הנצי"ב

47 הע"ד, שמות לב, כו-כז.

48 הדברים נאמרים באותו הקשר של מעשי הלויים בחטא העגל, הע"ד, שמות לו, כו. השווה לדברי הנצי"ב בשו"ת משיב דבר, סי' מד, עמ' 52, שם הוא מייחס את הדברים ל"פסקי הרמב"ם".

49 קדמת העמק ג, ג (עמ' 25), על בסיס פירוש הרמב"ן, ויקרא יח, ד.

אין הר"ן איש נחשבים על פי רוב כדמויות הראויות לחיקוי. אם כן, כאן לכאורה נמצא פן מקורי ביותר במלאכת הפרשנות של הנצי"ב.

(טז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קַרְחָא אַתָּה וְכָל עֲדֹתְךָ הָיוּ לִפְנֵי יְדֹן אַתָּה וְהֵם וְאַהֲרֹן מָהֶר: (יז) וַקְחוּ אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וּנְתַתֶּם עֲלֵיהֶם קַטְרֶת וְהִקְרַבְתֶּם לִפְנֵי יְדֹן אִישׁ מִחֶתְתּוֹ חֲמוּשִׁים וּמֵאֲתִים מִחֶתֶת וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מִחֶתְתּוֹ: (יח) וַיִּקְחוּ אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיְשִׂימוּ עֲלֵיהֶם קַטְרֶת וַיַּעֲמֵדוּ פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן: (יט) וַיִּקְהַל עֲלֵיהֶם קַרְחָא אֶת כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּבְרָא כְבוֹד יְדֹן אֶל כָּל הָעֵדָה: ...
 (כח) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּזֹאת תִּדְרֹנוּ כִּי יְדֹן שְׁלַחְנִי לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה כִּי לֹא מְלַבֵּי: (כט) אִם כְּמוֹת כָּל הָאָדָם יִמְתְּנוּ אֵלֶּה וּפְקַדְתָּ כָּל הָאָדָם וַיִּפְקַד עֲלֵיהֶם לֹא יְדֹן שְׁלַחְנִי: (ל) וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא יְדֹן וּפְצִתָּהּ הָאָדָמָה אֶת פִּיהָ וּבִלְעָה אֹתָם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהֶם וַיִּרְדּוּ חַיִּים שְׂאֵלָה וַיִּדְעָתֶם כִּי נֶאֱצַו הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶת יְדֹן: (לא) וַיְהִי כְּכַלְתּוֹ לְדַבֵּר אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבְקַע הָאָדָמָה אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם: (לב) וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת בְּתֵיהֶם וְאֶת כָּל הָאָדָם אֲשֶׁר לָקַרְחָא וְאֶת כָּל הַרְכוּשׁ: (לג) וַיִּרְדּוּ הֵם וְכָל אֲשֶׁר לָהֶם חַיִּים שְׂאֵלָה וַתִּכַּס עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ וַיֹּאבְדוּ מִתּוֹךְ הַקֶּהֱלִ: (לד) וְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיהֶם נָסוּ לְקֶלֶם כִּי אָמְרוּ פֶן תִּבְלַעֵנוּ הָאָרֶץ: (לה) וְאִשׁ יִצְאָה מֵאֶת יְדֹן וַתֹּאכַל אֶת הַחֲמוּשִׁים וּמֵאֲתִים אִישׁ מִקְרִיבֵי הַקַּטְרֶת: (במדבר טז, טז-יט, כח-לד)⁵⁰

האתגר העיקרי בהצעת קריאה אמפתית למעשי המאתיים וחמישים איש הוא כמובן בהנמקת גזרת עונשם. לכאורה, דינם בשרפה יעיד על חומרת פשעם, והפיכת מחתותיהם לסמל של זיכרון יניח דווקא את רוע מעללם. אמנם, בביאוריו בחלק זה של הפרשה הנצי"ב מצביע על הבנה אחרת, תוך התבוננות מעמיקה הן בפסוקים עצמם והן בנכבי הנפש של הדמויות הפועלות.

ראינו לעיל שדעתו הנחרצת של הנצי"ב היא שמעשי הר"ן איש היו "לשם שמים", ושמניעיהם נבדלו עקרונית מאלה של קרח ו"עדתו" ומאלה של דתן ואבירם.⁵¹ כמו כן, שמנו לב שבהערותיו בפתיחת הפרשה הנצי"ב כבר מסמך בבירור את השוני המוסרי-רוחני שעתידי להתגלות בין האישים השונים. עכשיו נמקד את העיון במקומם של הר"ן איש בדינמיקה החברתית המתוארת בפסוקים הראשונים של הפרשה. להערכת המשמעות ה"דתית" הטמון במעשיהם של הר"ן איש, הנצי"ב עורך השוואה עם מודל מקראי אחר, שגם מעשיו של מודל זה, כולל "חטאו", מתוארים בתורה באופן אמביוולנטי. מדובר בדגם של הנזיר שנאלץ להפר את נדר נזירותו:

"[אֵת מִחֶתוֹת הַחֲטָאִים הָאֵלֶּה בְּנִפְשֹׁתָם] (במדבר יז, ג) משמעות זה הכתוב הוא כעין פירוש הכתוב בנזיר שנטמא [וכפר עליו מאשר חטא על הנפש] [במדבר ו, יא]. וביארנו שמה שנצטער מיין והוא כדי להשיג מעלת רוח הקודש ולהיות קדוש לה'. וזה אינו לפי ערכו. והבחינה על זה שהרי נטמא ואמר הכתוב דמי שציער את נפשו להשיג מעלה שאינו בר יכולת להשיגה מיקרי חוטא על נפשו. והכא נמי המה בקשו להשיג מעלת אהבת ה' ע"י עבודה אע"ג שידעו שלא יינקו ובודאי יקוים דבר משה וזה מיקרי

50 הבאתי את המשך ה"סיפור" בדילוגי פסוקים על מנת להציג את דמותם וחלקם של הר"ן איש בצורה מלוכדת, וזאת בהתאם להבחנה שעשה הנצי"ב בין הערכת הדמויות הפועלות, כפי שראינו לעיל.

51 נראה שהגדרה חילופית לקבוצה המכונה "עדת קרח" היא חיונית לקו הפרשני של הנצי"ב. הגדרה זו באה באופן מפורש, למשל, בביאורו לפסוק במדבר טז, כא, שבו "העדה הזאת" היא אנשים מבני ישראל "שנבקצו ובאו הנה. וראוים לעונש [במגפה לאחר המעשה] משום שהיו מקטנים אמנה בדבר משה". הגדרה זו תקפה גם בדבריו בהע"ד, במדבר יז, י, שמתייחסים למעשי "עדת קרח" בעקבות מותם של הר"ן איש. מאכן ברור שב"עדת קרח" מדובר בקבוצת אנשים אחרת.

החטאים האלה בנפשותם. שביקשו לאבד את נפשותם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות מה שאינו לפי הרצון ממנו יתברך שמו. ומשום הכי סמך ענין הלז לפרשת ציצית. שהזוהרו חסידי עליון בחוט של תכלת, שבכל חסידותם לא יסורו ממצות ה'... והר"ן איש סירבו על זה והגיע להם מה שהגיע. והנה לא היה אפשר להם לקחת מהתות וכדומה ולהקריב במשכן. שהרי הלויים שמרו שלא יקרב זר. משום הכי היו מוכרחים לעשות מחלוקת על משה ואהרן ולפרוץ גדר. כל זה היה הליכות ר"ן איש ובשביל שמכל מקום כיונו לשם שמים, משום הכי נענשו בשריפה באש שיצא מקדש הקדשים והיה בזה ענין כבוד גם כן כמו שיבאר.⁵²

נראה שהזיקה שהנצי"ב מוצא בין מעשיו של הנזיר לבין אלה של הר"ן איש מורכבת מכמה גורמים. הפשוט ביניהם הוא צירוף המונחים "חָטָא עַל הַנֶּפֶשׁ" (בנזיר – במדבר ו, יא) ו"הַחֲטָאִים הָאֵלֶּה בְּנִפְשֹׁתָם" (הר"ן איש – במדבר יז, ג). סמוי יותר הוא אותו מצב רוחני פנימי שהוביל, בשני המקרים, את הנפש לתקלה שנקראת "חטא". שאיפתו של הנזיר "להשיג תענוג רוחני של דביקות בה'⁵³ ושאיפתם של הר"ן איש "להשיג מעלת אהבת ה' – כשאיפה רוחנית היא כשרה ומשובחת, אלא שבשעת האמת מתברר שנפער פער בלתי ניתן לגישור בין שאיפתם לבין מציאותם הקיומית. הנזיר נטמא, לדברי הנצי"ב, כי הוא "ביקש דבר שגובה מערכו";⁵⁴ בקשתם של הר"ן איש להקריב במשכן כעבודת הלוויים היא, באותה מידה, גבוהה מערכם החברתי בתור בכורות (או סתם ישראל). ההבדל ביניהם, בנקודה זאת, הוא שהנזיר נטמא בגלל מגבלה פנימית בכוחותיו הנפשיים האישיים, ואילו הר"ן איש נכשלו בהפרת מגבלות חיצוניות ואובייקטיביות, שהן מצוות ה'.

אך בדבריו המקדימים האלה (שמקומם בסוף פרשת שלח) הנצי"ב מציין עוד מאפיין פסיכולוגי חשוב על מנת לנמק את התנהגותם של הר"ן איש. תוך תיאור מעשיהם הוא מבליט את סערת הנפש, התסכול והכאב שדחפו אותם, כאילו בעל כורחם, למעשה. נשים לב לניסוח דבריו: "והנה לא היה אפשר להם לקחת מהתות וכדומה ולהקריב במשכן. שהרי הלויים שמרו שלא יקרב זר. משום הכי היו מוכרחים לעשות מחלוקת על משה ואהרן ולפרוץ גדר."⁵⁵ הגדר שנפרצה, בהקשר זה, מסמלת את הערכים הטרונומיים – מצוות התורה והאחריות של שבת לוי לאבטחת שמירתן – שהופרו בפרוץ המחלוקת. אבל מניין ש"מוכרחים היו"? נראה לי שכוונת הנצי"ב בכך היא דווקא לכורח פנימי, רגשי וחזק שאין כל ריסון שכלי יכול לו. הסבר פסיכולוגי זה מאפשר לפרשן להפריד בין הדרגה הרוחנית, הנעלה בעיניו, של הר"ן איש לבין מעשיהם בפועל.

מלבד הדגם של הנזיר, התקדים המקראי הראשוני שמאושש קריאה פסיכולוגית זו הוא סיפורם של נדב ואביהו. באופן דומה, בבארו מאורע זה הנצי"ב מתאר מערכולת נפשית שדוחפת גם את הדמויות האלה כאילו בעל כורחן. על כך הנצי"ב מעיר: "שניהם נכנסו בדרך אחת של אהבת ה'. ולא יכלו להתאפק על התשוקה להשיג דעת וכבוד אלהים. וברוב תשוקה נכנסו להקטיר בהיכל."⁵⁶ מתוך ניסיון להעריך את מניעיהם של נדב ואביהו, הנצי"ב מעצים את המתח הכביר שיכול להיות בנפש היהודי שמתחבט בין ההווה הפנימית שלו לבין הדרישה לציית לנורמות חיצוניות. חז"ל, כזכור, מייחסים לנדב ואביהו חטאים

52 הע"ד, במדבר טז, א. השווה הע"ד, במדבר ו, יא והפנייתו של הנצי"ב שם לביאורו בפרשת קרח.

53 הע"ד, במדבר ו, יא.

54 שם.

55 הע"ד, במדבר טז, א (הובא לעיל).

56 הר"ד, ויקרא י, א.

רבים ושונים.⁵⁷ על גישתם העקרונית הזאת של חז"ל להבנת מעשה נדב ואביהו מהרהר הנצי"ב:

ולפי השקפה ראשונה הוא פלא למאי נעמים על קדושי עליון אלו כל כך עונות יותר מהמפורש? אלא הענין דמאן דמפרש הכי סבירא ליה שלא הכניסו אש זרה על-פי טעות הוראה כדעת ר' אליעזר שהורו בפני משה רבן. אלא להיפך שידעו שאין כן הלכה לדורות לבני אהרן. אלא בשביל תגבורת התשוקה להשיג אהבת ה' מצאו את לבבם לעשות מה שלא נצטוו ואם כן אין כאן דין כהונה כלל.⁵⁸

אם כן, אולי אפשר לומר שבעיני הנצי"ב בא המעשה של נדב ואביהו להמחיש את מאבק הכוחות הסותרים שבנפש האדם: הידיעה השכלית והמודעות לנורמות מחייבות מול הכוח העל-רציונלי הכביר של הלב, שהוא "תשוקה הקדושה... עזה כמות".⁵⁹ אמנם, למרות הרגישות הגדולה שמתבטאת בעיסוקו בנושא, הנצי"ב קובע כי החיוב להיכנע לחוקי התורה הוא בסופו של דבר הגורם הגובר. בביאורו המסיים את פרשת שלח שהובא לעיל, הנצי"ב מתבקש לאותה סוגיה מתוך ההקשר המקראי הרחב, ומצביע על סמיכות פרשיות חשובה לעניינו:

אין לאיש לתור אחר מצות חדשות ולעשות עבירה לשמה חס וחלילה. דאף על גב דאיתא בניר דף כג, ב "גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה", מכל מקום זה אינו אלא שבאה שעה לידו שמוכרח לעשות עבירה לשם שמים. כהא דתמר ויהודה שלא היה לה עצה אחרת. או מעשה דייעל. אבל להמציא נפשו לכך לעשות עבירה לשם שמים אין זה דרך הישר שיבור לו האדם. ועל זה נאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם" ... ובפרשת קרח יבואר עוד שמשום הכי נסמכה מעשה קרח אחרי פרשת ציצית שבזה נכשלו ר"ן איש גדולי ישראל. עברו עליה ונענשו כאשר יבואר.⁶⁰

נראה שבדומה למקרה של נדב ואביהו ושל הנזיר, גם כאן מבליט הנצי"ב טעות חשיבה גורלית שלדעתו הובילה את הדמויות הפועלות לאבדון. הקטגוריה של "עבירה לשמה" אמנם קיימת כאידיאל של מסירות נפש טוטלית לרצון ה', ובשעת כושר היא אכן תיחשב כמצווה שגוברת על כל ההנחיות הנורמטיביות של התורה. יחידי סגולה כתמר וכיעל אף זכו לקיים אותה על בשרן. אך אין כל זה בא ללמד הנהגה לרבים; אדרבה, הרצון העצמאי של אדם ליישם אידיאל זה מכוח סברתו, כאשר אינו ראוי למדרגה הרוחנית הנעלה הנדרשת, נועד לכישלון. כישלון זה מומחש בעונשם של הר"ן איש.⁶¹

שמענו, אם כן, את שיפוטו החד-משמעי של הנצי"ב לגבי סכנות הפיתוי לעשות "עבירה לשמה". יחד עם זאת, נשים לב שהכרעתו לטובת הציות לגבולות ההטרונומיות של הדת אינה מונעת ממנו קריאה שעדיין מוצאת זכות במעשה הר"ן איש. לקראת סוף דיוננו ננסה להבין אם או באיזו מידה השפיעו גורמים שונים במציאות ההיסטורית של הנצי"ב על עיצוב עמדתו הייחודית בנושא זה. כעת, אני מבקשת לפנות

57 במ"ד אחרי מות א, ו, הובא בתוס' יומא נג ע"א: שחטאו כמה שנכנסו פרועי ראש ומחוסרי בגדים ושתוי יין וכו', או שלא נשאו נשים, שהורו הלכה לפני רבם, שחמדו להשיג את משרתם של משה ואהרן וכדומה. לדיון במבחר החטאים ראו סקירתו של ירחמיאל פרנקל, "חטאן של נדב ואביהו ומצוות הקטרת", חקירה, א (תשס"ה), עמ' ה-כח.

58 הר"ד, שם, על פי ירושלמי גיטין פ"א ה"ב (מג ע"ג).

59 הע"ד, ויקרא י, א; שם, במדבר טז, א.

60 הע"ד, במדבר טז, מא. ראוי לציין שהעניין המשותף שמקשר, על פי חז"ל ורוב המפרשים, בין הפרשיות הוא דבר אחר – דין פתיל התכלת שבציצית (במדבר טז, לח) המעורר את שאלתו של קרח "טלית שמולה תכלת חיבת בציצית?" (תנחומא קרח ב ומקבילות).

61 על סוגיית ה"עבירה לשמה" כמרכיב מרכזי בעמדתו של ר' חיים מוולוז'ין, והשפעתה על גישתו של הנצי"ב בפרושו, עוד נחזור להלן.

לביאוריו של הנצי"ב הנוגעים בתיאורים השונים של עונשם של הר"ן איש, ולבחון את האמצעים הפרשניים שהוא מביא למשימה יצירתית זאת.

הר"ן איש – באו באש על קידוש שמו

שני אספקטים בהשתלשלות העלילה מצריכים עיון: דינם של הר"ן איש בשרפה ועשיית מחתותיהם ציפוי למזבח הנחושת. מדברי הנצי"ב משתמע שלדעתו מותם בשרפה מעיד על מעלתם הרוחנית, ושמעלה זו מנוגדת באופן מכוון לעונשם של האחרים בבליעה אל תוך האדמה. הבחנה זו בדרך מותן של הדמויות השונות יוצאת מדבריו על סופם של קרח, דתן ואבירים: "נתפתח הארץ את פיה ותבלע אתם ואת בתיהם ואת כל האדם אשר לקרח ואת כל הרכוש" (במדבר טז, לב). הנצי"ב מעיר: "אבל הר"ן איש נצולו מגזירה זו דבליעה, משום שהם כיונו לשם שמים".⁶² כהוכחה להבדל מרחיק הלכת בין דין בליעה לדין שרפה הנצי"ב מהרהר: "...ואלו היה קרח מן השרופים לחוד כעדת קרח שמסרו נפשם על אהבת ה', יוכל להיות שבני קרח היו נמשכים אחר דעת אביהם, והיו מתים גם המה. אבל אחר שקרח אביהם נמשך אחר דתן ואבירים שונאי משה, והמה בני קרח היו תלמידי משה, משום הכי לא נמשכו אחריהם ולא מתו".⁶³

אך עדיין יש להסביר מה היא המשמעות החיובית שהנצי"ב מייחס לעונש בשרפה. מתיאור עונשם של הר"ן איש, "ואש יצאה מאת ידן ותאכל את הקמשים ואתים איש מקריבי הקמרת" (במדבר טז, לה), הוא מדייק: "מאת ה', ולא מאש הקמרת. אלא מאת ה' היינו מקודש הקדשים... אמנם נתכבדו שהיה בזה כעין שריפת נדב ואביהו דכתיב גם-כן מאת ה' ". הזיקה הסמויה שנרמזת כאן בין כבוד ("נתכבדו") לבין דין שרפה מובאת ביתר ברור בדבריו על אודות מאורע מקביל זה. בפרשת שמיני, על הפסוק הקשה "ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ידן לאמר בקרבי אקדש ועל פני כל העם אקבד וידם אהרן" (ויקרא י, ג), דרשו חז"ל:

נכנס משה אצלו והיה מפייסו אמר לו אהרן אחי מסיני נאמר לי עתיד אני לקדש את הבית הזה. באדם גדול אני מקדשו. הייתי סבור או בי או בכך הבית מתקדש. עכשיו נמצאו בניך גדולים ממני וממך שבהם

62 הע"ד, במדבר טז, כד.

63 הע"ד, במדבר כו, יא. ראוי לציין כאן את קריאתו המקורית של נצי"ב בדבר מקומם של בני קרח בפרשה זו. ידוע הפתרון של חז"ל לסתירה לכאורה בין בליעתם של "כל האדם אשר לקרח" לבין הפסוק המופיע בהמשך ספר במדבר, "וגני קרח לא מתו" (כו, יא). על סמך ההנחה שבשני הפסוקים מדובר בבני קרח אמרו חז"ל: "מקום נתבצר להם בניהנם וישבו עליו ואמרו שירה" (בבלי סנהדרין קי ע"א, ובדומה לזה במגילה יד ע"א), ורש"י מוסיף שהיתה "מקום גבוה" (במדבר כו, יא). בהמשך הגמרא (סנהדרין שם) מסופר על שמיעתו של עובר אורח במדבר את קולם ממעמקי האדמה, "משה ותורתו אמת והן כדאים...". בניגוד לקו פרשני רווח זה שנשמר אצל רוב המפרשים הקלסיים והמודרניים, הנצי"ב מציע תדמית שונה מאוד לבני קרח. זכותם בעיניו היא ללא רכב. הערכתו מסומנת באופן כללי בקביעתו "נבדלו בני קרח הצדיקים ממנו [מקרח]" (במדבר כו, א), ובהדגשה יתרה בדיוקו על הפסוק "האמר לאביו ולאמו לא ראיתי ואת אחיו לא הקיר ואת בנו לא ידע פי שקרו אקרנתך ובריתך ינצרו" (דברים לג, ט). הנצי"ב מעיר: "לפי הפשט קאי על בני קרח שלא הלכו אחר דעת אביהם ואמנם... והמה בניו החסידים נתגברו כל כך על טבע דעת אנושי וסרו מאחריהם. וכתיב 'לא ראיתיו' בלשון יחיד. דמשמעות ראייה כאן הוא קבלת דעתו כמו 'ראה אני את דברי אדמון'. ולא היה רבותא שלא קבלו דעת אמם. אלא על שלא ראו דעת אביהם שהיה אדם גדול ג"כ ונוח היה להמשיך אחר דעתו רב אנשים, והמה בניו לא נמשכו אחריו". מדברים אלה ניתן להסיק שלדעת הנצי"ב, הרהורי התשובה של בני קרח הצילו אותם מעונש כליל והם נמנו עם ה"צדיקים", "תלמידי משה ואהרן", וללא שמיץ של מעורבות עם מעשה קרח ו"עדתו".

הבית נתקדש. כיון ששמע אהרן כך צדק עליו את הדין ושתק שנאמר "וידום אהרן".⁶⁴

נראה לי שדרשה זו משמשת כמעין אסמכתא ראשונית שמאפשרת לנצי"ב לעצב את קריאתו בשתי הפרשיות. מעלתם הרוחנית של נדב ואביהו – "גדולים ממני וממך" – מתאמתת דווקא במיתתם ברשפי אש. כמו כן נראה שאותם דימויים, אש ואדמה, שרפה ובליעה, מחזקים קריאה זאת, וזה מכמה סיבות. ראשית כול, שני היסודות מציינים וקטורים מנוגדים, יחד עם הערכה מוסרית ברורה לשניהם: "מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ" (קהלת ג, כא). שנית, תנועת האש, כוחה החיובי וההרסני וצורתה כלהבות מתלקחות מזמינים אסוציאציות נוספות; כתיאורו של הנצי"ב "בדרך הדרש", נדב ואביהו "ונכנסו מאש התלהבות של אהבת ה'".⁶⁵ ועוד, הקטרת הקטורת על גחלי אש, שהיא העבודה הנכספת הן לנדב ואביהו והן לר"ן איש, פעולתה קישור וחיבור בין תחתון לעליון – בניסוחו של הנצי"ב: "קטרת הוא דבר המביא ליד התקרבות יתירה לשמים. ועל כן נבחר הקטרת להר"ן איש במחלוקת קרח אשר גם המה נתעצמו בזה התשוקה יותר מהמדה...".⁶⁶ הקוטב השני יהיה, אם כן, עונשן של שאר הדמויות – התדרדרותם המוסרית משכה אותם מטה מטה עד לנפילתם ובליעתם אל תוך מעמקי האדמה.

"רקעי פחים צפוי למזבח"

הדבר השני בהשתלשלות העלילה שטעון הסבר שיחלום את קריאתו הכללית של הנצי"ב הוא עניין המחתות.

זו (א) ונדבר ידוד אל משה לאמר: (ב) אמר אל אלעזר בן אהרן הפהן ונרם את המחתות מבין השרפה ואת האש ורה הלאה כי קדשו: (ג) את מחתות החטאים האלה בנפשיתם ועשו אתם רקעי פחים צפוי למזבח כי הקריבם לפני ידוד וקדשו ויהיו לאות לבני ישראל: (ד) וניקח אלעזר הפהן את מחתות הנחשת אשר הקריבו השרפים ורקעום צפוי למזבח: (ה) וזרון לבני ישראל למען אשר לא יקרבו איש זר אשר לא מנרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ידוד ולא יהיה קרח וקדשו פאשר דבר ידוד ביד משה לו: (במדבר ז, א-ה)

הנצי"ב מבחין בדברים אלה שלמונח "קדשו/יקדשו" (פסוקים ב ו-ג) יש שתי הוראות הפוכות, וזה מפני ששני הפסוקים מכוונים למחנות שונות. אלה שיש להרימן מבין השרפה שייכות לקרח, דתן ואבירם ולכן, כדעת רש"י, "נתחלל מחשיבות[ן]... ע"כ אינם ראויים לא למזבח ולא לחול".⁶⁷ אולם בפסוק ג, הנצי"ב מדייק, הכתוב "חזר להמחנות שהמה לא נתחללו מקדושתם. ואדרבה העלה המקום יתברך אותם מקדושה קלה לחמורה כדאיתא במנחות דף צ"ט דמתחלה היו תשמישי המזבח ועתה נעשו גוף

64 ספרא שמיני מבילתא דמילואים; ויק"ר יח ב, מובא ברש"י ובמפרשים אחרים.

65 הע"ד, ויקרא י, א. עוד על פיתוח מוטיב האש כדימוי לאהבה ראו את ביאורו של הנצי"ב לשה"ש, מטיב שיר ח, ו, על הפסוק "שימני בחותם על לבך בחותם על זרועך כי עזה כמנת אהבה קשה כשאל קנאה רשפיה רשפי אש שלקהבתיה".

66 הר"ד, שם. דבריו נסמכים אולי על מסורת קבלית (זוהר ג קנא ע"ב) על צמדי המושגים של קטרת, קשר והתקרבות. אמנם, אפילו ברובד הלשוני נמצא יחס זה. כך, למשל, את הפסוק (בראשית לח, כח) "ותקשר על ידו לפני" מתרגם אונקלוס: "וקטרת על ידיה זהוריתא".

67 רש"י במדבר ז, ב: "הם אסורין בהנאה שכבר עשאו כלי שרת".

המזבח⁶⁸. תמורה זו, שהיא עלייה במעמדן של המחנות, משמשת בעיני הנצי"ב הוכחה מכרעת לגדולתם הרוחנית של "החטאים האלה בנפשם": "שר"ן איש הללו היו חסידי הדור. ומסרו נפשם על אהבת ה'... שחטאו במה שרצו להעלות [את נשמתם] ע"י אבדון מזה העולם"⁶⁹. יכול להיות שהנצי"ב גם רומז כאן לדו-משמעות שבמושג המכוון במילים "כי הקריבם לפני יְדָד". פה מהדהד שוב ההקשר המקביל שבו מתו נדב ואביהו "בְּקִרְבָּתָם לְפָנַי יְדָד" שמשמעו, בעיני הנצי"ב, חשקם בקרבת ה' שהביא הן למיתתם והן לשבחם – "בְּקִרְבֵי אֶקְדָּשׁ" (ויקרא י, ג).

אולם, לאור הערכתו המופלגת הזו של מעשה הר"ן איש, מתעורר קושי ניכר על המשך הפסוקים: מה יהיה פשר ה"אות" וה"זיכרון" המסומלים באותן המחנות שנשתטחו ל"רקועי פחים" ועתה נעשו ציפוי למזבח הנחושת? במהלך הפרשני שהנצי"ב מציע לתירוץ תמיהה גדולה זאת נראה לי שהוא מתעמת, בין השורות, עם מכלול המסורת הפרשנית הדומיננטית שדנה את הר"ן איש לכלימה בכפיפה אחת עם קרח וכל "עדתו". מלבד החשיבות של הבנת עמדתו בתוך הזירה המוצמזמת של פרשנות המקרא טמונות בקריאתו השלכות מרחיקות לכת עוד יותר שמגיעות עד לזירה הרחבה של בעיות השעה של דורו, ואולי לא רק של דורו הוא. הנה ההסבר עם שיקוליו שמציע הנצי"ב למהות האות והזיכרון שבמחנות:

אי אפשר לפרש לאות שלא יקרב איש זר הכתוב בסמוך. דאם כן למה חילק הכתוב הטעם? והיה ראו לכתוב כאן או במעשה "ויהיו לאות לבני ישראל אשר לא יקרב" וגו'. אלא משמעות אות דכאן הוא דבר אחר. שלא יהא אדם מתברך בלבבו להתקדש למעלה מדעת עליון יתברך. ועל זה כתיב "כי ה' אלהיכם וגו' ולא יקח שוחד" (דברים י, טז)...⁷⁰ עוד הוא אות שמכל מקום מי שעובר על זה לא יהא אדם מזבחה אותו. כמו שמבזים לאפיקורסים ובוזי ה'. דלא כן חלק אלה האנשים. אחרי שקבלו ענשם חילק הקדוש ברוך הוא להם כבוד. והושע הנביא (יד, ה) אמר "ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו". לאלו שהשתובבו מחמת שהתנדבו לה' ועשו פרעות וקבלו ענשם. עתה ארפאם ולא ישתובבו עוד. ואוהבם על מה שהתנדבו לה'. כי שב אפי ממנו. על הפרעות שעשו מחמת זה הלא הענשתיים ושב אפי. מעתה אוהבם על הנדבה. וכל זה הראה הקב"ה כאן במחנות ר"ן איש.⁷¹

הרמת המחנות מתוך ההפכה והכללתן לנצח בקדושת המזבח משמשת, על פי קריאה זו של הנצי"ב, כסמל בעל עצמה רגשית רבה. המחנות הן מטונימיה לר"ן איש עצמם – שרפתם היא תקנתם. עונשם הבא באש פועל כליבון, מטטה אותם מכל עוון ומכשיר אותם לחזור, ככלים שלמים, אל תוך כלל ישראל. נראה שאין זה מקרה שבשורות אלה, שבהן הוא מסיים את עיסוקו בנושא הר"ן איש, בחר הנצי"ב בדברי ההתעוררות של הנביא הושע הנקראים בשבת שובה כהכנה נפשית בקהילות ישראל לקראת יום הכיפורים: "שובה יִשְׂרָאֵל עַד יְדָד אֱלֹהֶיךָ כִּי שָׁלַתְּ בְּעוֹנֶיךָ. קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֶל יְדָד... אֲרָפָא מְשׁוּבְתֵיכֶם אֶהְבֶּה נְדָבָה כִּי שָׁב אִפִּי מִמֶּנּוּ" (הושע יד, ב-ג, ה). לפי הקריאה שהנצי"ב שזור בשורות אלה הבטחת ה' בפי הנביא משקפת ומאירה באור חדש את המהות הפנימית של מעשה החטא עצמו. "אוהבם

68 הע"ד, במדבר יז, ג.

69 הע"ד, שם. בדבריו אשר השמטתי מהמובאה לעיל, הנצי"ב מבחין בין הנזיר ש"חטא על הנפש" כמתייחס ל"נפש החיוני לצערזו מבלי הועיל" לבין חטאים של הר"ן איש "בנפשותם", הוא נפש המעלה הנקראת נשמה".

70 הנצי"ב מפנה לביאורו שם (הע"ד, דברים י, טז) ולספר ויקרא ט, ו שבו מוזכר גם עניין הר"ן איש. אל החשד של "שוחד" שבמעשים מסוימים נתייחס בהמשך הדיון.

71 הע"ד, במדבר יז, ג. שימוש מעניין זה של השורש שב"ב מושתת כנראה על פסוק אחר והקשרו: "שׁוּבוּ בְּנֵי שׁוֹכְבֵיכֶם אֲרָפָא מְשׁוּבְתֵיכֶם הֲנֵנוּ אֲתָנוּ לָךְ כִּי אֲתָה יְדָד אֱלֹהֵינוּ" (ירמיהו ג, כב).

נדבה" כאן באה כמענה וכתמורה נגד "מה שהתנדבו לה' ועשו פרעות וקבלו ענשם".⁷² אני מציעה, שיש לזהות תקדים מושגי מסוים בדברי חז"ל שכנראה שימש לנצי"ב כבסיס להבנתו:

"ראו קרא ה' בשם בצלאל" (שמות לה, ל). הדא הוא דכתיב (הושע יד, ה) "ארפא משובתם אוהבם נדבה". מה כתיב למעלה "הביאו בני ישראל נדבה לה' " (שמות לה, כט) ואחר כך "ראו קרא ה' בשם בצלאל". אלא כשעשו העגל אמר הקב"ה למשה ועתה הניחה לי וגו' (שמות לב, י). אמר לו בדוק אותן שיעשו את המשכן מה כתיב באותו קלקלה "פרקו נומי הזהב" (שמות לב, ב) ומה הביאו נומים וכשעשו המשכן עשו אותו נדבה ומה כתיב "כל נדיב לב הביאו חח ונום טבעת וכומז" (שמות לה, כב). בנומים חטאו ובנומים נתרצה להם.⁷³

קשרים אנלוגיים אלה – בין תפקידים של התכשיטים והמחטות בקלקול ובתיקון, בין תשוקת לב ישראל בחטא העגל לבין תשוקת הר"ן איש בהקרבת הקטרת ובין התרת חטאי כולם בפסוק "אַרְפָּא מְשׁוּבָתְם אֲהַבֶּם נְדָבָה כִּי שָׁב אִפִּי מִמְּנוֹ" – מעניקים לפירושו של הנצי"ב תשתית רעיונית איתנה. התובנה שבאה לידי ביטוי במדרש ובפירושו הנצי"ב כאן נוגעת במנגנונים עמוקים בנפש האדם. אלה יוצרים מערך כולל של חטא ועונש, תשובה ורפואה – מערך שמטביע את חותמו לאורך תולדות עם ישראל. דברי הנביא הושע וההבטחה שבהם מהווים אישור מפי הקב"ה, כביכול, שהמניע העמוק של החטא (זה של הר"ן איש, ואולי גם של חטאים רבים אחרים) נעוץ במקום טהור בנפש היהודי. על סמך ראייה גואלת זאת יכול הנצי"ב לקבוע שסוף סיפורם הוא "אות" לזכותם בעיני ה'.

נקודות מפגש בין פרשנות לאקטואליה

במחקרה המקיף על אודות משנת הנצי"ב, חנה קהת (קין) מזכירה כמאפיין חשוב בפירושו לחומש ולשיר השירים את מגמתו האפולוגטית.⁷⁴ מעורבותו בענייני דיומא אכן ניכרת בדיונים נרחבים לאורך פירושו. אלה מעלים נושאים אקטואליים מגוונים, כגון מקומם של לימודים כלליים בחינוך היהודי; טיבן של גישות שונות בעבודת ה' ומקומן של יראה, אהבה ודבקות בלימוד תורה, בתפילה ובקיום מצוות; מעמדו של עם ישראל בין העמים והאתגרים להמשך קיומו וזהותו הלאומית והרוחנית; בעיות החילון וההתבללות, הגדרת האפיקורסות ומניעה, ועוד. משום כך גם ניתן להצביע על מספר "בני פלוגתא" שדעותיהם נרמזות בין שורות הפירוש וכנגדם הנצי"ב מציג את עמדותיו. לענייננו, נראה שהנטייה הרווחת בין הקוראים והחוקרים את פירושו הנצי"ב על התורה היא לראות את דיוניו בנושאים הקשורים ללימוד תורה ולנאמנות להלכה, לעבודת ה' ולשאיפה הרוחנית ל"קרבת ה' " ול"דבקות" כמוכונים לתורת החסידות/או ל"מנהגי החסידות" של בעלי המוסר.⁷⁵

72 ניסוח מעניין זה ממוסס על פסוק משירת דבורה: "בְּפָרַעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל בְּהַתְּנַחֵב עִם פָּרְכוּ יְדִדְךָ" (שופטים ה, ב) הכורך יחד (לפי פירוש רש"י) את הדינמיקה הידועה של מעשה חטא, התנדבות העם לשוב, תשועה וברכה.

73 שמות רבה מה, ה.

74 ח' קהת, משנת הנצי"ב (לעיל, הערה 14). נעזרתי רבות בעבודתה המקיפה, הן בהגדרותיה למושגי מפתח בהגותו של הנצי"ב והן בהפניותיה המרובות מתוך יצירתו הספרותית הנרחבת.

75 יש לדעת, אמנם, ששימושו הנרחב של הנצי"ב במונח "חסידים" ו"חסידות" לאורך פירושו על התורה אינו מהווה כל ראייה לכוונה זו. אדרבא – לאורך כל דורות ההגות היהודית בא המונח "חסיד/חסידות" לציין אורח חיים ומערכת ערכים שקיימים בישראל מקדמת דנא, כניסוחו של דוד המלך, "שִׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי חֲסִיד אֲנִי" (תהילים פו, ב), וכלשון חז"ל "חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים" (משנה ברכות ה, א). על תולדות המונח בכלל, ובזיקה

אין ספק שהמתחים בין קבוצות מתפלגות בעולם היהודי בימיו עמדו בראש מעייניו של הנצי"ב. דאגותיו מהשפעות הרסניות שמקורן בקבוצות שונות, וניסיונותיו כמנהיג להתמודד עמן מצאו ביטוי בהקשרים רבים ביצירתו הכללית, וכמו כן גם במפעלו החינוכי והציבורי בשיבת וולוז'ין. אולם יחד עם זה, ראוי בעיני לבחון את פירושו על התורה באור אחר ובלתי תלוי בהקשר היסטורי ספציפי. קריאה מוצממת, שמבקשת לפענח את מכלול ביאוריו לתורה ככתובה וניתוח אפולוגטיים – כהתייחסות סמויה לעולם הליטאי, לחסידות, לתנועת המוסר, לחכמת ישראל, ל"חופשיים" ו"אפיקורסים" בני הזמן או לשלטונות – עלולה להחמיץ מסרים אחרים בעלי חשיבות רבה שהנצי"ב הביע בדבריו. מסרים אלה שייכים להבנת נפש האדם באשר הוא, נטיותיו ומאוויו. התובנות שמוצאות ביטוי בביאורים אלה, כוחן יפה לשעה ולדורות. על כן, הקריאה המשלימה שאציע בהמשך מבקשת למקם את נקודת הראות של הפרשן במקום שונה: מבטו אינו משקיף "מבחוץ", כעין בוחנת ומבקרת את ה"אחר" וה"חוטא", אלא "מבפנים", כשותף המכיר באופן אישי והרוצה להבין את אותן התופעות האנושיות שהמקרא מתאר, ושמתבטאים גם בעולם הראלי. בפסקאות הבאות אנסה לאשש את טענתי ביחס לביאוריו של הנצי"ב במסגרת פרשת קרח, כולל עיסוקו בנושאים משיקים לה שעלו בדיונו עד כה.

אבל למען הסדר הטוב, אפתח בנימה של קטגוריה. הרי, על אף סובלנותו המפורסמת,⁷⁶ עמדותיו האישיות של הנצי"ב כיוושו הרוחני של אסכולת וולוז'ין וערכיה היו בכל זאת ידועות. בקובץ השו"תים שהוא כתב דעתו אינה נשמעת לשני פנים. כך, למשל, בדברים שנוגעים לעניינו, הוא מסיים אחת מתשובותיו:

...מכל מקום הועיל בזה למנוע מן העון ולעשות כדעת תורה ולא כדעת אנושי, ובה יש בדורות הללו הרבה מחזיקי הדת יראי ה' מתנהגים בדעת עצמם להשיג אהבת ה' אף-על-גב שאינו לפי דעת התלמוד ושולחן ערוך, וסומכים על מאמר חז"ל (בסנהדרין דף קו ע"ב) "רחמנא לבא בעי" ובאים מחמת זה להרבה עבירות והכל לשם שמים כדי להשיג אהבת ה' השגורה בפיהם. אבל אם ירגילו ברבים התורה על-מנת לעשות כפי התורה אז יהיו נשמרים מדעות שונות...⁷⁷

נאמנות הנצי"ב לקו המתנגד לחסידות, הטוען שהחסידים לימדו לעצמם התר להתרשל בלימוד תורה ובקיום ההלכה בשל חתירתם (השגויה) לחוויה רוחנית נעלה, מתבטאת כאן בכל הרובדים – ברעיון, בלשונו ובסגנונו. ההדים בין דברים אלה לבין דברי ר' חיים מוולוז'ין, שעיצב תדמית חדשה של הלמדן הליטאי ונתיבותיו הרוחניות בספרו נפש החיים, נשמעים היטב:

לזאת הזהר בנפשך מאד, שאל ישיאך יצרך לאמר שעיקר הכל תראה שתהא אך עסוק כל ימך לטהר

ל"חסידות החדשה" בפרט, ראה את דיונו של מ' רוסמן, "חסידים לפני החסידות", פרק ב בספרו הבעש"ט – מחדש החסידות, ירושלים 1999, עמ' 41–59.

76 קהת, משנת הנצי"ב (לעיל, הערה 14), עמ' 2. הירוש הדגול לעמדה עקרונית זו של הנצי"ב הוא הראי"ה קוק, שלמד אצל הנצי"ב בשיבת וולוז'ין במשך שנה וחצי. על הזיקה בין הנצי"ב לרב קוק בנושאים אלה, ראה: חיים הלוי, "הדבקות בה' במשנתם של הנצי"ב והרב קוק", המאיר לארץ, 65 (תשס"ז), עמ' 436–455.

77 שו"ת משיב דבר, סימן מד (עמ' כח). ספרות מחקרית ענפה נכתבה על תולדות רעיונות אלה בהגות היהודית בכלל, ועל התמורות שחלו בהם בתורת החסידות. לשתי סקירות מקיפות של נושאים מרכזיים ראה מ' פייקאו, "דבקות" – מעמדה ומשמעותה אצל ראשי החסידות ומוריה" בספרו בין אידיאולוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 150–178; ג' שלום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלקים בראשית החסידות", דברים כגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 330–340; מ' פייקאו, "ראדיקאליזם דתי מחוץ לשבתאות", החלק השני מספרו בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 175–302.

מחשבתך כראוי שתהא דביקות מחשבתך בבוראך בתמידות בל תמוט, ולא תשוב מפני כל להניח טוהר מחשבתך בשום עת כלל, והכל לשם שמים, באמרו לך שכל עיקר תורה ומצוות המה דווקא כשהם בכוונה עצומה ובדביקות אמיתי, וכל זמן שאין לב האדם מלא לעשותם בכוונה קדושה ובדביקות וטהרת המחשבה, אינה נחשבת למצוה ועבודה כלל... כענין רחמנא לבא בעי וכהנה רבות עמו חבילות ראיות, אמנם אם תזכה להבחין בעיני שכל על פי התורה, תבין ותמצא שזה כל ענינו להראות להאדם טלפיו בסימני טהרה שדרכו בקודש ורגליו יורדות מות רחמנא ליצלן...⁷⁸

...עוד זאת יוכל יצרו להתחפש, באמור לו שכל עיקר העבודה הוא שיהיה רק לשם שמים וגם עון וחטא למצוה יחשב אם הוא לשם שמים לתיקון איזה ענין, ורחמנא לבא בעי, וגדולה עבירה לשמה וכהנה רבות ראיות... גם כן הרשות נתונה להם לעבדו גם במעשים וענינים אחרים לבד המצוות, ואף גם לעבור על איזה מצוה שלא כתורה...⁷⁹

האזהרה המובעת בתוקף בסעיפים אלה היא מפני כל פגיעה במצוות התורה שצומחת משאיפה רוחנית עצמאית או מסברה אישית. האיום על עולם ההלכה וסמכותו המחייבת גלום במושגים שחודשו בתורת החסידות ושהפכו, בחוגים מסוימים, למעין סמאות, כגון "דבקות", "כוונה", "עברה לשמה", "רחמנא לבא בעי". הסכנה שהמתנגדים לחסידות ראו בעקרונות רעיוניים אלה נוגעת, לדעתם, בעצם קיומו של עם ישראל. משום כך חובה לבער אותם כליל.

אולם, המענה האידיאולוגי החדש שעיצב ר' חיים לתנועת החסידות כלל גם פן נוסף, והוא אולי הפן המקורי והחשוב ביותר להבנת גישתו של הנצי"ב במסגרת דיונו. כדברי עמנואל אטקס, מתוך "הערכה מפוכחת של כוח המשיכה הרב הטמון בחסידות, ניסה ר' חיים להעמיד הגות דתית שיהא בה משום תשובה לאתגר החסידי"⁸⁰. חלק מאתגר זה נגע בביקורת של החסידות על דרך הלימוד היהודית המסורתית ועל נושאייה. יכולתו של ר' חיים לראות שיש בביקורת זו מידה של צדק אפשרה לו לאבחן את שורשי המשבר הקאלי של החברה הליטאית בימיו. כתוצאה, "בשיטה שפיתח ר' חיים יש משום סינתזה בין אותם דפוסים וערכים שהיו מקובלים בקרב המתנגדים, ובין אלה שהחסידות נאבקה בשמם וקבלה על קיפוחם"⁸¹. אציע, שכיוון חשיבה ומגמה דומים הניעו גם את הנצי"ב. הערכה חיובית, ביקורת והתוויית דרך מתוקנת משתלבים בעיסוקו באותם נושאים מרכזיים: דבקות בעבודת ה', כוונה ועשייה לשמה, התמסרות לתורה ולימודה וכד'. כפי שראינו לאורך דיונו, עיסוק זה ניכר בביאוריו לפרשת קרח ומקומות מקבילים מבחינה תמטית; חשוב מאוד להכיר את הרב-גונית שביחסו אליהם כפועל יוצא משילוב זה. עד כה הבלטתי את הצד האמפתי שבעיוניו של הנצי"ב בהווי הפנימי של הנפשות הפועלות. נפנה עתה לעיון בביקורת שלו, כפי שהיא מוצגת בפירושו. ויש לשאול מחדש: מה טיב הזיקה בין ביקורת זאת לבין בעיות השעה ולבין התחבטויותיו האישיות של הנצי"ב בנושאים אלה?

78 נפש החיים, "פרקים", פרק ג (הוצאת רובין, בני ברק תשמ"ט, עמ' קצה).

79 נפש החיים, "פרקים", פרק ז (הוצאת רובין עמ' רב).

80 ע' אטקס, יחיד בדרור: הגאון מווילנה – דמות ודימוי, י' חובב (עורך), ירושלים תשנ"ט, עמ' 187. אטקס מקדיש את פרק ה מספרו ל"תגובתו של ר' חיים מווילנא לחסידות".

81 שם, עמ' 214.

"להוטים אחר אהבת ה' אבל לא על-ידי גבולים שהגבילה תורה"

ההערות הביקורתיות שנוגעות ביהדות בכלל, ובמהות החברה היהודית בפרט, שכיחים בפירושי הנצי"ב על התורה, ומוצגות באופן אסוציאטיבי על בסיס הכתוב במקרא. לרוב הוא מקשר את תובנותיו על אודות תנאים היסטוריים ריאליים והתנהלות אנושית בתוכם לזמן היסטורי מוגדר ומוכר בתולדות ישראל. האפקט של טקטיקה מעניינת זאת, שמפגישה בין המקרא לבין ההיסטוריה, היא להרחיק את התופעות הנדונות מהקשרן המצומצם ולהפוך אותן לתופעות אוניברסליות אשר תוקפן רלוונטי לכל עידן ועידן. כך, למשל, בקריאתו לפסוק "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יְדֹנָד תַּעֲשׂוּ וַיָּבֹא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד יְדֹנָד" (ויקרא ט, ו), שנאמר בסוף שבעת ימי המילואים לפני הקמת המשכן, הנצי"ב פורס תמונה היסטוריוסופית רחבה:

כבר היה בימי משה כתות בישראל שהיו להוטים אחר אהבת ה' אבל לא על-ידי גבולים שהגבילה תורה...⁸² והנה כבר ידע משה רבינו שכתות כאלה מתנוצצות, אלא שלא הגיע עדיין השעה להתפרץ. על כן בבוא יום התראות גלוי שכינה שלזה היה תכלית תשוקתם... אמר משה לישראל כי לא כן הדבר. אלא אותו יצר הרע העבירו מלבכם שגם זה התשוקה אע"ג שהיא להשיג אהבת ה' בקדושה, מכל מקום אם היא לא בדרך שעלה על רצונו יתברך אינו אלא דרך יצר הרע להטעות ולהתעות דעת גדולי ישראל בזו התשוקה. ואמר להם משה... אם תשימו דעתכם לדרך התורה תלכו הכל בדרך אחד ובעצה אחת, מה שאין כן אם נבקש אהבת ה' שלא בדרך התורה. ותהי' תורת כל אחד בידו ויהיו אגודות אגודות בעבודתם הוא נגד רצון ה' וכבודו ית'⁸³.

תיאור זה של "כתות" סוטות, מונהגות על ידי פרעות דתית אוטונומית, שכוחן ההרסני מאיים "להטעות ולהתעות דעת גדולי ישראל", הולם את המציאות הריאלית בעם ישראל בזמנים שונים – כת מדבר יהודה, כתות נוצריות קדומות, האיסיים, הגנוסטיקאים, השבתאים, הפרנקיסטים וכהנה עוד הרבה.⁸⁴ נשים לב שכובד המשקל של הפגיעה הוא בתחום החברתי. הפרת חוקי התורה, שיהיו המניעים לה נעלים ככל שיהיו, מפלגת את העולם היהודי ומערערת את אחדותו, ומסיבה זו כשלעצמה אין לסבלה. אשנב נוסף בניתוחו של הנצי"ב לאותה תופעה של "להט" דתי הרסני הוא במישור הפסיכולוגי. מבלי להטיל ספק באותנטיות של השאיפה הרוחנית של כתות סוטות, הנצי"ב מציין נקודת תורפה בשאיפה עצמה. אגב עיונו בסמיכות הפרשיות קרח ופרה אדומה, הנצי"ב מעיר:

כבר ביארנו בפרשת קרח שהר"ן איש חטאו במה שרצו להקדיש יותר מגבול שגבלה להם התורה. ומוה הגיעו להריסות התורה ועשו מחלוקת בישראל. וסמוך ענין לה עסק פרה שאינה אלא לטהרה ולא לקדושה. ומש"ה כשר בטבול יום ואונן כאשר יבוא לפנינו. והצדוקין לא הודו לזה והשתדלו לעשותה במעורבי שמש. והקפידו חכמים על זה... משום שהצדוקי רצה להנהיג קדושה בענין שאינו אלא טהרה. וזהו הריסות הליכות הדת בכמה ענינים שבתורה.⁸⁵

82 הראיה לדבר, שהנצי"ב מוסיף בשרות שהשמטתי, היא בדברי חז"ל ("שה"ש רבה א) על הפסוק "משכני אחרך נרוצה": "אמר רבי יהושע בן לוי להוטים היו ישראל אחרי שכינה".

83 הע"ד, ויקרא ט, ו.

84 למותר לציין שאותה רטוריקה מופיעה גם בכתבי פלסתר של המתנגדים נגד ה"כת החדשה" בפרוץ המתקפה נגד החסידות ב-1772. ראו בתעודות שפרסם מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב-תקע"ה, ירושלים תש"ן. לע"ד אין כל יסוד להסיק שהנצי"ב מרמז כאן לאפיון דרך החסידות יותר מלזו של כל קבוצה אחרת שנתפסת כסוטה.

85 הע"ד, במדבר יט, א. הרמז לתוספתא פרה ה, ג.

הצדוקי שהובא כאן להדגמה, וכמותו הר"ן איש, תעו בהערכה העצמית שלהם. "גבול שגבלה התורה" מותאם, לדעת חכמים, לטבע האנושי ולמחוקות שהם ברשות רוב בני אדם. מי שמחשיב את עצמו כמסוגל או אף כמחויב על פי המוסר הפנימי שלו להגיע ליותר, ומורה לעצמו היתר להשיג את מבוקשו בהפרת מצוות התורה – אינו משיג אלא מחבל.⁸⁶ הדברים ברורים; אך גם כאן נראה שאין לביקורת זו קשר ייחודי להנהגות שיוחסו לחסידים במאה ה"ח-ה"ט יותר מכפי שיש להן לתופעות דומות בכל תקופה אחרת בתולדות עם ישראל.

כנגד כל אלה, המייצגים את הצד השלילי של התופעה, הנצי"ב מציע גם ייצוג לצד החיובי, כמשקל נגד וכהוראת דרך מתוקנת. אולי שלא במפתיע, כאן שוב נמצא דמויות שקשורות לעניינינו. דברי הנצי"ב מועגנים בברכת משה לשבטים: "וְלֹאֵי אָמַר תִּמְיֵן וְאוֹרֵיךְ לְאִישׁ חֲסִידְךָ אֲשֶׁר נָסִיתוּ בְמִסָּה תְרִיבָהוּ עַל מִי מְרִיבָה. הָאֲמַר לְאִבּוֹ וְלְאִמּוֹ לֹא רְאִיתִי וְאֶת אֶחָיו לֹא הִכִּיר וְאֶת נְאֻת בְּנֵוֹ לֹא יָדַע פִּי שְׁמָרוּ אֲמֶרְתְּךָ וּבְרִיתְךָ וַיִּצְרֹו" (דברים לג, ח-ט):

כי שמרו אמרתך. הן בני קרח הן כלל בני לוי בזה שנהגו בעצמן הפקירות לצאת מטבע אנושי על מה היה כך. לא בשביל שטבעם היה כך להיות רחוק מהורים ומאחזה חלילה, אלא משום כי שמרו אמרתך. בגדולת אהרן ובניו או במאמר ה' עברו ושובו משער וגו'.⁸⁷ זה לבד הוציאם למעלה מטבע אנושי... והנה לזה החסידות של מעשה המצות במסירות נפש נדרש זהירות הרבה ועל זה בירך משה "ואורֵיךְ". היינו שיהא אור תורת אמת מכשרתם לזה החסידות שיראו לכוין הדרך הישר. ולא יהא בא לעשות מעשהו זה מעשהו שלא על פי דעת תורה⁸⁸... שנדרש לזה דיוק רב לשקול הפעולה לפי הזמן והמקום וגם בכמה דברים נדרש לכללי התורה שאינם מבוארים.⁸⁹

גבול דק מפריד בין "הפקרות" לשם שמים, המכוונת וקולעת ב"דעת תורה", לבין החטאת המטרה. להצלחה בדבר נדרשים לימוד וידיעה מעמיקה של דיני התורה, וגם ברכה מיוחדת. במובן זה, מוסיף הנצי"ב, יש להבין את תחינתו של דוד המלך, "שמרה נפשי כי חסיד אני" (תהלים פו, ב): "כי חסיד אני" – מתנהג בחסידות במעשים שקרובים להסיר מורא וכבוד מלך. ויהי הקלקול רב. על כן 'שמרה נפשי' לעבדך הבוטח אליך שתוליכני בדרך הישר... ועל זה יתפלל כל חסיד להיות נשמר מן המעוות"⁹⁰ בסופו של דבר, נראה שבעיני הנצי"ב אותה הדאגה והבקשה שבפי דוד המלך מקננת בלב "כל חסיד" – כלומר, כל יהודי החפץ בקרבת ה'. המשיכה לדרכי "חסידות", דבקות ואהבה עלולה לטשטש את הגבולות ולהשכיח את הצורך בריסון, במרחק וביראה. למען מציאת איזון נפשי בין שני הקטבים, מרמז הנצי"ב, נאמר "על

86 הנצי"ב מצרף כאן רעיון מעניין, שרצון כזה ייקרא "הצעת שוחד". כך בביאורו לפסוק (דברים י, יז): "כִּי יִדְוֶה אֱלֹהֶיךָ הוּא אֱלֹהֵי אֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגָּבֵר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד". הנצי"ב מעיר על אתר ש"הנאמר למתנהג בחסידות אשר הוא למעלה מטבע אנושי. ובאמת אי אפשר לנוור על האדם שיתנהג כן... ואם כן העושה כן לאהבת ה' הרי זה שוחד. אבל מכל מקום לא ינקה אם אינו הולך על פי חקי התורה והמצוות. ועל זה הסביר שהקב"ה אדוני האדונים משדד חקי העולם וגבורתו נורא לספר. ע"כ לא יקח שוחד ממי שמתגבר על טבע אנושי ומעניש אם אינו מתהלך בחסידות כפי התורה והמצוות גם כן".

87 הרמז למעשי הלווים בחטא העגל (שמות לב, טו-כח) ולבני קרח "שלא הלכו אחרי דעת אביהם ואמם" (הע"ד, דברים לג, ט).

88 לשם הדגמת הקושי שבדבר הנצי"ב מציג כאן את קנאות ומסירות נפשו של פינחס, שנדרשו לשבח, לעומת אלו של לוי במעשה שכם, שנדרשו לגנאי, "ולוי – גער בו אביו" (הע"ד, דברים לג, ט).

89 הע"ד, שם.

90 הר"ד, דברים לג, ט.

זאת ותפלל כל חסיד אלך לעת מצא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו" (תהלים לב, ו).

מתבודדים, פרושים ומשוקעים בקדושת המחשבה

מורכב ואמביוולנטי יותר הוא קו אחר של ביקורת שמוצא ביטוי בדברי הנצי"ב על פרשת קרח ובהקשרים נוספים. נראה שהעיון בו עשוי לפתוח צוהר נוסף להבנת לבטיו האישיים של הנצי"ב כמנהיג וכאיש רוח, וכן להרחיב את הבנתנו בנקודות המפגש בין פרשנות ואקטואליה שבהגותו. על מנת להעריך את טיב הביקורת בנדון, ניזכר תחילה בתיאורו הכללי של הנצי"ב את הדמויות שבמוקד עניינו. על סמך הכתוב בפסוקים הפותחים את פרשת קרח, הנצי"ב מציין את הר"ן איש כ"מנהיגי הדור", "אנשי מעלה", "יראי ה' ועמוסים בפרישות"⁹¹ דיוקנם הרוחני יוצא בבירור נרחב אגב פירושו לפסוק "ונסע דגל מַחֲנֵה רֶאוּבֵן לְצַבָּאתָם וְעַל צָבָאוֹ אֲלִיצוֹר בֶּן שְׁדִיאוֹר" (במדבר י, יח):

והנה בכל השבטים כתיב "בני" זולת אצל ראובן כתיב "מחנה" ראובן. ואין דבר ריק בתורה. ונראה דמכאן הוציאו חז"ל ש"הר"ן איש שהיו עם קרח במחלוקתו היה אליצור בן שדיאור וחבריו.⁹² והיה מקור המחלוקת מצד חסידות... מצד שהיו פרושים ומתבודדים להתקרב אל ה'. וזה היה מדת ראובן עצמו שהיה בדל מאחיו ומשוקע בחסידות כמובן מן המקרא "וישב ראובן אל הבור" (בראשית לז, כט)... משום הכי כתיב ברמז שלא היו כמו בני ראובן. אלא כראובן עצמו.

אפיננס כ"פרושים ומתבודדים להתקרב אל ה' ", בצירוף עם כינויים כ"חסידי הדור"⁹³ מאותנים בבירור שהר"ן איש, בעיני הנצי"ב, שייכים לדגם של אנשים בעלי נטייה נפשית מוגדרת, המאמצים אורח חיים מוכר ומוערך בתולדות ישראל. כאשר נסקור את ההופעות השונות של דגם זה בפירושו יתברר שהוא מתקשר לדמויות מקראיות חשובות. הבולט מביניהם הוא משה רבנו:

"ניאמר ידנד אל אהרן לך לקראת משה המדבֵּרָה וְיִלְךְ וַיִּפְגְּשֵׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וַיִּשַׁק לוֹ" (שמות ד, כז). ויפגשוהו. ולא כתיב וימצאוהו. אלא ויפגשוהו שמצא אותו פרוש ומובדל בדביקות מאד נעלה עד שלא הרגיש משה בביאת אהרן אליו. עד שפגע בו. ובוה נתפעל אהרן והבין כי גבה ממנו ערך משה.⁹⁴

הנוכחות של משה רבנו, כפי שאהרן חש אותה, מרשימה בגדלותה. המודוס שהנצי"ב מתאר כאן דומה מאוד לתיאור הדרך המעולה בעבודת ה' שהיללו הוגי דעות בתקופות שונות, כגון חסידי אשכנז (במאה הי"ב-י"ג) ובעלי מוסר קבליים. כך, למשל, בספר ראשית חכמה, המכוון להפצת תורת הקבלה והמוסר לקהל הרחב במאה הט"ז-י"ז:⁹⁵

"קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת" (תהלים קמה, יא). ואיזה דבר נקרא קריאת אמת – זה המפנה לבו מכל ענין שבעולם ומתקרב אל השם לבד ושכלו הולך ומתחזק להדבק באור העליון וישים מחשבתו בחשקו תמיד. וזה הענין ישיג האדם כשהוא מתבודד בחדרו. ומפני זה ירבה כל חסיד

91 הע"ד, במדבר טז, א.

92 ילקוט שמעוני, במדבר טז, סי' תשנ. דעה זו מובא גם ברש"י, במדבר טז, א.

93 הע"ד, במדבר טז, א; יז, ג.

94 הע"ד, שמות ד, כז.

95 מאת ר' אליהו די וידאש (ה'רע"ח-ה'שנ"ב [1518-1592]), מתלמידיו של ר' משה קורדוברו. הספר ראה אור בוונציה בשנת 1578, והודפס ביותר מארבעים מהדורות מאז הופעתו.

להתבודד ולהפרד לא יתחבר עם שום אדם רק לצורך גדול...⁹⁶

הוגי דעות ומקובלים ראו בדרך זו מסורת עתיקה שנמשכת מן ימי התנאים. כדברי ר' ישעיה הלוי הורוביץ, בספר שני לוחות הברית:

וגם בכמה חבורים מהראשונים נמצא שההתבודדות והפרישות והדביקות היו נוהגין בה חסידי ישראל, היינו שבהיותם לבדם מפרישים מדעתם ענייני העולם ומקשרים מחשבותם עם אדון הכל. וכך לימד מהר"י [מורינו הרב יצחק לוריא – האריז"ל] המקובל הנוכר, שזה מועיל לנפש שבעתיים מהלימוד. ולפי כח ויכולת האדם יפוש ויתבודד יום אחד מן השבוע או יום אחד בחמשה עשר יום, או יום אחד בחדש, ולא יפחות מזה... וזהו ששנינו (ברכות ל"ב), חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים כדי שיכוננו למקום... וכבר גיליתי דעתי גם כן במקצת לעיל בתלמיד חכם שהוא בעל תשובה, הכלל העולה רחמנא לבא בעי.⁹⁷

הדיאלקטיקה והמתיחות בין העיסוק בחיי שעה ובלימוד תורת הנגלה מחד גיסא, לבין השאיפה הרוחנית ל"דבקות" מאידך גיסא, מוצאת כאן פתרון בצו ל"פרישות והתבודדות". בתורת המוסר הקבלי הנהגה זו מכונה "חסידות", ונדונה כמעשה חיובי ואף הכרחי לבני עלייה. נשים לב שבהקשר זה השל"ה מגייס לחיזוק דבריו את הקביעה של חז"ל "רחמנא לבא בעי" – התעוררות ה"לב" היא רצונו הכמוס של בעל הרחמים – והתנאים המעולים ביותר להשגתה הם "פרישות והתבודדות".⁹⁸

עמדתו של הנצי"ב בנושא חשוב זה היא, כאמור, מורכבת ממתחים פנימיים. מתוך ההקשרים השונים בכתביו שבהם הוא עוסק בנושא עולה מפה היסטוריוסופית רחבת אופקים אשר באמצעותה הנצי"ב מבקש להבין תהליכים שעיצבו את פני היהדות. הנצי"ב רואה את האתגרים של דורו כחלק ממערך זה, ועל רקע תפיסתו ההיסטורית הרחבה הוא מבקש להבין את בעיות השעה. חלק חיוני של הפתרונות שהוא מציג קשור לתפיסה העצמית של מנהיגי הדור – והנצי"ב עצמו כמובן ביניהם – והבנתם את האחריות המוטלת עליהם. זו אולי אמירה גדולה, אך אני מקווה להציג ולנמק אותה באופן סביר בפסקאות הבאות.

96 ראשית חכמה, שער הקדושה, פרק יב.

97 שני לוחות הברית (אמשטרדם ה'ת"ח [1648]), מסכת יומא, הלכות תשובה נ. ההערכה היחסית של השל"ה כאן ללימוד תורה לעומת "ההתבודדות והפרישות והדביקות" מעניינת במיוחד לאור זהותו הציבורית של ר' ישעיה הלוי הורוביץ. רוב חייו שימש השל"ה ברבנות וכמורה הוראה, וכיהן כאב בית דין במקומות רבים בליטא, גליציה, פולין, אוסטריה וגרמניה. בסוף ימיו עלה לארץ ישראל.

98 מקומה של קביעה זו בתנועת החסידות "החדשה", אם כן, מעיד על המשכיות בתפיסתם של החסידים ממסורת עתיקת יומיו. יש להוסיף, אמנם, שעיקר הביקורת של המתנגדים (כפי ששמענו הן מדברי ר' חיים מוולוז'ין והן מדברי הנצי"ב) הייתה בשימוש או בניצול המאמר "רחמנא לבא בעי" כדי להצדיק הרפיה או הונחה ביחס לקיום מצוות, או להעדפת לימוד מוסר וחסידות על פני לימוד מסורתי של ש"ס ופוסקים. כנגד המגמה שבחרו ראשי החסידים הדגיש ר' חיים את החשיבות של לימוד תורה וקיום מצוות "לשמך" כתכלית המעודפת, והפציר בהכרת הערך של לימוד ועשייה אפילו שלא לשמה וללא דבקות. על כן הוא מזהיר מפני הסכנות שבתורת החסידות לעניין זה: "גם תוכל לגרום לאדם ההתנשאות בלב מאשר הוא עובד אותו יתברך בטוהרת הלב שיקל בעיניו ח"ו אם יראה מי ומי שאין עניני עבודתו לו יתברך במחשבה טהורה ומקיים ככל הכתוב בתורת ה' בלא דביקות, וכל שכן כשיראה איזה איש עוסק בתורת ה' ויתבונן עליו שהוא שלא לשמה יתבזה בעיניו מאד ח"ו, והוא עון פלילי הרחמן יצילנו. כי באמת כל ענין הטהרת הלב בעבודתו יתברך הוא למצוה ולא לעכובא כמו שכתבתי לעיל סוף שער א' ויתבאר עוד להלן אי"ה, וכל המקיים מצוות ה' ככל אשר צונו בתורה הקדושה שבכתב ובעל פה אף בלא דבקות נקרא גם כן עובד אלהים ואהוב לפניו יתברך. וכן האדם העוסק בתורת ה' אפילו שלא לשמה, אם כי ודאי שעדין אינו במדרגה הגבוהה האמיתית, אמנם חלילה וחלילה לבוונתו אפילו בלב, ואדרבה כל איש ישראל מחוייב גם לנהוג בו כבוד כמו שכתוב בשמאלה עושר וכבוד ודרשו ר"ל (שבת ס"ג) למשמאילים בה מ' " (נפש החיים, "פרקים", פרק ב [הוצאת רובין עמ' קפט-קצ]).

נפתח בביאורו לדברי ההנחיה שמושה רבנו מוסר לעם ישראל בסוף ימיו. הדברים מכוונים לכלל, אבל מתוכם, לדעת הנצי"ב, יש להבחין במסרים פרטניים המבדילים בין אנשים ונטייות נפש שונים:

"יְקִימְךָ יְהוָה לְעַם קְדוֹשׁ כְּאִשֶּׁר נִשְׁבַּע לְךָ בְּיַד תְּשֹׁמֵר אֶת מִצְוֹת יְהוָה וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו" (דברים כח, ט). יקימך וגו'. עתה באה הברכה לאנשים שבאים להתנהג בפרישות ודביקות ונדרש לזה סיעתא דשמיא... ובא הכתוב לברכם בברכה אשר יקים ה' מהם פרושים וקדושים...

כי תשמור וגו'. באופן שמי שרוצה להתנהג בקדושה ודביקות לא יחפז להבדל ממעשה המצוות שלפעמים הם מסירים הדביקות. אבל מכל מקום ההכרח לשמור המצוות בין השייכים לשמים בין השייכים לאדם וחבירו... וכבר נתבאר בפ' ציצית ובכמה מקומות אזהרה זו שלא יהי מנהג קדושה וחסידות מסיר ממעשה המצוות אפילו מה שבין אדם לחבירו.⁹⁹

בקריאתו של הנצי"ב את דברי משה, "כי תשמור..." אינו תנאי אלה ברכה והבטחה. הצורך בברכה נובע מן המתח שמהווה בעיני הנצי"ב סתירה וניגוד קוטבי בין הרצון להיות ב"קדושה ודביקות" לבין החובה לקיים מצוות מעשיות. בברכתו, אם כן, משה רבנו מאחל למי ששואף להגיע למעלות רוחניות וכן מדריך אותו ש"סיח דעת בשעת מעשה מקדושה. מכל מקום 'יקימך ה' לעם קדוש'. ומיד אחר המעשה תשיג הקדושה והדביקות כמו שהיה תחלה והוא סיעתא דשמיא וברכה".¹⁰⁰ דמות מקראית שמדגימה הנהגה זו היא אברהם אבינו. הוא היה "מתקדש ודבק באלהיו", אך למראה מצווה שבאה לידו פנה "על השכינה שביקש שלא יסלף עצמו ממנו עד שיפטור את האורחים".¹⁰¹ ניתן לומר שלפי תיאורו של הנצי"ב מידת החסד של אברהם מתגלה בשתי תנועות מנוגדות: ב"חסידות", אהבה ודבקות בקב"ה, ובחסדים ודאגה לטוב החומרי של הזולת. כוחו המבורך של אברהם אבינו לתמרן בין השניים קשה להשגה, כי נדרש בו ויתור תמידי. אין זה אפשרי, לדעת הנצי"ב, לחיות בו בזמן את שני הניגודים.

מביאור זה נשמעת הכרה עקרונית בערך ובעצמה הנפשית הטמונה בדרך ה"פרישות ודבקות", יחד עם הכרה בכוחה המובש שעלול לפגוע במכלול החיים של יהודי, ובמיוחד במעורבותו החברתית ובתפקודו בתחום המעשי. נראה לי שבהבנתו זו של הנצי"ב את ברכת משה ללוויים יש להבחין בהנחיה מרחיקת לכת שצופה לעתידים של הלוויים כשבת וכסמל. מתברר שהנצי"ב הבין את תפקיד ה"לוויים" בתוך כלל ישראל בממדים רחבים למדי. תפקיד זה עבר תמורות כבירות משקל; הבנתם, לפי תפיסתו של הנצי"ב, היא המפתח לדברים חשובים. לעניין זה נפנה עתה.

"וְלֹא יִגְנֹף עוֹד מוֹרְיָךְ וְהָיוּ עֵינֶיךָ רְאוּת אֶת מוֹרְיָךְ"

הגדרה בסיסית של עבודת הלוויים מוצגת בביאורו של הנצי"ב לפסוק "וְלֹא יִגְנֹף עוֹד מוֹרְיָךְ וְהָיוּ עֵינֶיךָ רְאוּת אֶת מוֹרְיָךְ" (דברים כח, ט). לדבריו, "בא לרמוז שבשעת משא כלי קודש אלו יש להם בעצמם להיות מרכבה לשכינה. ואם כן עליהם להיות דבקים במחשבתם בדעת אלקות".¹⁰² ועוד, "היו פרושים ומובדלים מבני

99 הע"ד, דברים כח, ט.

100 הע"ד, שם. בסוף ביאורו כאן הנצי"ב מזכיר את דמותו של אברהם.

101 הע"ד, בראשית יח, ג, על פי בבלי שבת קכו ע"א: "אמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה דכתיב ויאמר (ה') [אדני] אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר וגו' (בראשית יח, ג).

102 הע"ד, במדבר ז, ט.

אדם ומשוקעים באלקות. ואם כן, עבודת ה' שעליהם לא היתה מעורבת עם עבודת ישראל יחד".¹⁰³ ברובד הסמלי, "משא בכתף" שייך לכל "המסתכל בשמותיו הרמזיים בדיוקי תורה שבכתב. הוא פרוש ומובדל משארי בני האדם".¹⁰⁴ הנצי"ב סובר שאופי ראשוני זה של עבודה, המייצג איך אל רוחני נעלה, נמשך מדור המדבר ועד חורבן הבית הראשון.

כך כל זמן שבית הראשון היה קיים והיה שלום על ישראל וכח היהדות... והיו הכהנים פרושים ומשוקעים בקדושה ובדעת אלהים... ואז לא ה' כח תורה שבעל פה משונן כל כך. ועסק עבודת ה' לא התערב אפילו עם תלמידים רבים, מה כל שכן עם כל המון ישראל.¹⁰⁵

שעת החרבן הביאה לנקודת מפנה גורלית בהיסטוריה היהודית, ועמה תמורה יסודית בקשר בין עם ישראל לבין התורה. המוקד בתמורה זו הוא תפקיד הלוויים ותדמיתם הסמלית. לדבריו, תמורה זו על מרכיביה צפונה בתיעוד ההיסטורי שבתורה, לפי הפענוח במסורת חכמים.

ואיתא בירושלמי סוטה פ"ז שראה יאשיהו המלך הכתוב "ארור אשר לא יקים את דברי התורה וגו' " (דברים כז, כו). על זה קרע בגדיו (דהיי"ב לד, יט) ואמר עלי להקים. והיינו שראה הגלות גם התבונן כי בזה האופן שהיו גדולי ישראל בזמנו שלא הרבו תלמידים היה עלול שתאבד תורה מישראל ח"ו. על כן החזיק במעווז. וכתוב בדהיי"ב (לה, ג) "ויאמר ללוים המבונים {המבנים} ללך ישׂראל הקדושים לידוד תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישׂראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את דוד אלהיכם ואת עמו ישׂראל". ופירשו חז"ל ביומא פ' הוציאו לו שצוה לגנוז את הארון. ועדיין לא נתבאר מה שאמר "עתה עבדו את ה' " וגו' איזה עבודה הגיע עתה להם. אלא משום שראה שידעך אור הארון ממקומו בקה"ק וישראל יגלה מעל אדמתו ואין אור תורה זורח בחו"ל שיהא הסברא סגי לכיין את הלכה מדעת עצמו, ע"כ הזהירם לעבוד את ה' ואת עמו ישראל. היינו שלא תהי' עבודתם את ה' בפני עצמם בהתבודדות וזהו הנקרא משא בכתף... אלא עבודת ה' תהי' יחד עם עמו ישראל היינו ברבוי תלמידים להבין להם דרכי הלכה.¹⁰⁶

צו המלך יאשיהו מוצג כאן כהחלטה מוסרית השואבת את סמכותה מראיית הנולד. פעולת הצו היא לשרש את הלוויים מפרישות והתבודדות, "משוקעים באלקות", ולהסב את כוחותיהם הרוחניים למשימות חדשות. על סף החורבן והגלות, המשך הקיום של עם ישראל תלוי בתמורה יסודית זו. אותה נקודת מפנה והשלכותיה מתועדות, לדעת הנצי"ב, בהקשר אחר במקרא, וזה מפי הנביא ישעיה (פרק ל) במלחמת סנחריב:

- (יט) כי עם בציון ישב בירושלם בכו לא תבכה חנון יחנך לקול זעקך לשמעתו ענך:
 (כ) ונתן לכם אדני לחם צר ומים לחץ ולא יפגף עוד מוכיך ויהיו עיניך ראות את מוכיך:
 (כא) ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בו כי תאמינו וכי תשמאילו:

בביאורו לפסוקים אלה, הנצי"ב אף מרחיב את היריעה וקורא את מכלול התמורות המתוארות בהם בשני מישורים מקבילים: בהקשר ההיסטורי המוחצן, וכרמז לתופעות כלליות בזירת החברה היהודית.

103 הר"ד, שמות יג, טז.

104 הר"ד, שם.

105 הר"ד, שם.

106 הר"ד, דברים א, ג. השווה הע"ד והר"ד, שמות יג, טז; הע"ד, דברים י, ח.

הכונה שבימיו היו שלשה כתות בישראל. כת המתנהגים בקדושה ודבקות והמה מרכבה לשכינה. וגדוליהם נכונים בחדרם ואין עסקם עם בני אדם שלא יהיו מפריעים את דביקותם בה'. המה מכונים בשם מיימינים. וכת המתנהגים בחכמת הטבע ורחוקים ממחשבה רוחנית, מכונים בשם משמאילים וגדוליהם אינם נכונים כלל. אבל אין התלמידים נדרשים לראות פני רבם שהרי יכולים להגיע לתלמודים ע"י שבט סופר יותר משישמעו באזנם. מה שאין כן למוד התורה באשר דבר ה' הוא הסגולה שיביטו התלמידים בפני הרב...¹⁰⁷. וזה היה דרך כת השלישית בישראל... הוא הדרך המיוחדת לקיום האומה.¹⁰⁸

בהמשך ביאורו הנצי"ב מקשר בין "כתות" אלה לבין זרמים אידיאולוגיים שהופיעו לא "בימיו" של ישעיה הנביא אלא כעבור כמה מאות שנים, בתקופת בית שני. לדבריו, הראשונה מיוצגת ב"כת האיסיים שהתנהגו בקדושה יתרה ובדלים מן החמון והיו מרכבה לשכינה"; השנייה היא "כת המתפלספים אשר אחר כך יצאו מהם הצדוקים". לשני אלה, "לא עמדה להם לקיום האומה", אלא לקבוצה השלישית, "רק אותה כת הפרושים שהגדילו פלפולא של תורה עם תלמידים".¹⁰⁹ לסגירת המעגל, נראה שה"פרושים" – אשר בהקשר ההיסטורי המצומצם הם חכמי המשנה ובעלי סמכות רבניים מתוקף מסורת התורה שבעל פה שבידם – הם ממשיכי הדרך של הלוויים, לפי הצו של המלך יאשיהו. "זו הדרך ילכו בו" מסמנת החייה מודעת של המודוס הראשוני של עבודת ה' שניתנה ללוויים, וכמו כן אזהרה לא להיזרק לקצה השני ולקריאות דעת מנכרת. חובתם דווקא של אנשים "גדולים" היא מעתה ליצור תקשורת נפשית וממשיית עם ה"קטנים" מהם שבסביבתם, ובכך להחיות מחדש את "כוח היהדות". "גניית הארון" מסמנת את הקץ של תקופת ה"משא בכתף" של גדולי ישראל, בקדושה נבדלת. התלמידים אמנם "מפריעים את דבקותם", אבל רק התלמידים, בקשר חי עם מוריהם, שומרים שלא "ידעך האור... ותאבד תורה מישראל".

המעורבות האישיית של הנצי"ב בעיצוב מפה היסטוריוסופית זו מוצאת ביטוי גם במקום אחר ביצירתו. בתשובה מסועפת שחיבר כתגובה למאמר שהתפרסם בעלון "מחזיקי הדת", הדגם המשולש מופיע פעם נוספת.¹¹⁰ כותב המאמר בעלון הציע גם הוא דגם אקטואלי של "ימין, שמאל ואמצע בדת ישראל", אשר הוא ראה כהתפלגות דתית-חברתית חמורה שאין לה תקנה. לכן, לדעת הכותב, על "מחזיקי הדת" להיפרד כליל מן "השמאל [ש] הוא פריקת עול תורה ויראת ה'". באשר למתיחות בין ה"אמצע" (האורתודוקסיה

107 על פי בבלי הוריות יב ע"א.

108 הע"ד, שמות יג, טז.

109 שם. יצוין שהמונח "מתפלספים" אינו בהכרח שם גנאי (כמו בשימוש בעברית המודרנית). בפולמוסים לאורך ימי הביניים וראשית העת החדשה ציינו את דרכם השכלתנית של הוגים יהודיים כשרים (ובניניהם הרמב"ם, רלב"ג, ר' יוסף אלבו ועוד) בכינוי "מתפלספים". עוד מעניינת העובדה שדגם חברתי משולש זה, כולל המינוח של ימין, שמאל ואמצע, מוצג כבר בימי הבית השני בכתבי ההיסטוריון יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס), מלחמות היהודים ב, ח.

110 דברי הנצי"ב ראו אור בספר השו"ת שלו, משיב דבר, סימן מד. "מחזיקי הדת", שהוא "שבועון חדשות ועניני המדינות", יצא לאור בלבוב בשבגליציה בשנים תרל"ט–תרע"ה על ידי חברת מחזיקי הדת במטרה "לבצר עמודי הדת". העלון נוסד על ידי ר' שמעון סופר, אב"ד קראקא בעל ה"מכתב סופר", בנו של ה"חתם סופר", ונערך על ידי ר' אברהם גינצלר. המאמר הנדון הופיע בגיליון ג, כנראה בסביבות 1880. דבריי להלן אין מטרתם לסכם את כל תכני תשובתו, אלא להבליט נקודות שנוגעות לעניינו. למעשה, עובדה מעניינת היא שחלוקת החברה היהודית כדגם המשולש הייתה כנראה תפיסה שכיחה ומקובלת על כל המגזרים של החברה היהודית המזרח-אירופית במחצית השנייה של המאה ה-י"ט. הדבר עולה, למשל, בעיתונות הענפה של קבוצת יהודים "נאורה" שהגדירה את עצמה כ"אמצע" יחד עם ה"אורתודוקסיה", וחתרה ל"אינטגרציה מתונה" בין ה"שמאל" הקיצוני והמתבולל לבין "הימין הקיצוני", כינויה לחסידים. על כך ר' M. Wodzinski, "Neither Hatred nor Solidarity: Integrationists and Hasidim in Congress Poland in Light of 'Jutrzenka' and its Circles (1861–1863)", *Journal of Jewish Studies*, LVI, no. 1 (Spring 2005), pp. 121–137.

הליטאית המתנגדת) ל"מין" (החסידים), הנצי"ב מציג את עמדת הכותב בדרך השוואה אירונית למציאות היסטורית אחרת:

הן בשעה שהיינו בארץ הקודש וברשותנו כמעט בבית שני נעתם ארץ [עפ"י ישעיה ט, יח] וחרב הבית וגלה ישראל בסבת מחלוקת הפרושים עם הצדוקים וגם הסב מחמת שנאת חנם הרבה שפיכות דמים גם מה שאינו מן הדין... וכל זה אינו רחוק מן הדעת להגיע ח"ו בעת כזאת גם כן אשר על פי ראות עיני אחד ממחזיקי הדת ידמה שפלוני אינו מתנהג על פי דרכו בעבודת ה' ישפטהו למינות ויתרחק ממנו ויהיו רודפים זה את זה בהיתר בדמיון כזב ח"ו, ושחת כל עם ה' חלילה...¹¹¹

הפתרון שהציע כותב המאמר – היבדלות והיפרדות ה"אמצע" מכל הסוטים – יוביל, לדעת הנצי"ב, את האומה לאבדון. לדעתו, "ישראל בעמים אין להם תקנה אלא להיות אבן ישראל, היינו שיהיו מחוברים באגודה אחת". לעומת כותב המאמר, הנצי"ב מציע פתרון משלו:

עסק התורה בקבוץ בעלי בתים יהא גורם למעט מחלוקת בישראל... אם יתעסקו בתורה, ישכילו גם המה שאין לחשוב את אנשים כאלה למין ואפיקורוס ח"ו, ויהיו באגודה אחת להחזיק את הדת... וכל מה שהחבורה גדולה ורבה מתחזקת ביותר ומוצאים עצות ויהיו נדברים איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויעזור להם לשמור את בניהם ממינות לגמרי.¹¹²

זה פתרון מעשי וישר, ואוחז בעמודיה האיתנים של אסכולת וולוז'ין באשר לכוחו של לימוד התורה לתקן עולמות ונשמות. במובן רחב יותר, הזדהותו של הנצי"ב עם "האמצע" נראית כאן בעליל. כדבריו: "תשכילו ותבינו כי אך זה הדרך של שקידת התורה אגוני ומצלי [מגינה ומצילה] בעת מלחמה על ישראל, ואך הוא הדרך לקיום האומה, כי תאמינו, בין הכת המיימינים, כי תשמאלו, בין הכת המשמאלים, הכל יבינו כי אך עמלה של תורה הוא העיקר לשמירת היהודים".¹¹³

אם נמתח את שולי המעגל עוד יותר, אפשר אולי לומר שקווי ההזדהות נמשכים עד לדמותם של הלוויים עצמם, כפי שהנצי"ב הציג אותם בפירושו. ראינו לעיל את ההגדרה המטפורית שהנצי"ב מציע לתפקיד ה"לוויים". לפיה, הוא הבין את אחריותם "לשאת את ארון ברית יְדֹד לְעֹמֵד לְפָנֵי יְדֹד לְשִׁרְתוֹ" (דברים י, ח) כהוראה מוטלת על "חכמי הדור, המה העומדים לפני ה' בתפלה שהיא עבודה כידוע ומיוחדת לתלמידי חכמים". הבנה זו שתלמידי חכמים מממשים את ייעוד הלוויים, מדגיש הנצי"ב, היא נאמנה לדעת הרמב"ם ששבט לוי "הובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים וכו'. ולא שבט לוי לבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה'".¹¹⁴

111 שו"ת משיב דבר, סי' מד, עמ' 53.

112 שם, עמ' 55, בעקבות מלאכי ג, טז: "אִזְנֵי נִדְבָרוּ יִרְאֵי יְדֹד אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וְנִקְשָׁב יְדֹד וְיִשְׁמַע וְיִקְטֵב סֶפֶר זָרָוֹן לְפָנָיו לִירְאֵי יְדֹד וְלִחֻשְׁבֵי שְׁמוֹ".

113 שם, עמ' 52. הרמז לדעת ר' יוסף בבבלי סוטה כא ע"א: "תורה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה מוגנא ומצלא".

114 הע"ד, דברים י, ח, על פי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות שמיטה ויובל יג, יא. הובא לעיל, ליד הערה 24.

ס י כ ו ם

פתחנו את העיון בפירושו "העמק דבר" לפרשת קרח בניסיון לשמוע מה הנצי"ב אומר על המתרחש, הן בעלילה המוחצנת והן ביורה הנסתר של נבכי נפשן של הדמויות הפועלות. מעבר לתיאור כפול זה של ה"סיפור", בחנו את השיטות הפרשניות שהנצי"ב אימץ להבנת הדברים. רצונו של הפרשן לגלות את המוטיבציות של דמויות שונות למעשהיהן מוביל אותו לאישור עקרוני בערכם החיובי והחשוב של המניעים שהוא הגדיר. לאחר הבלטת פן חיובי זה, הנצי"ב מוסיף את הערותיו הביקורתיות, אזהרות, הסתייגויות והגבלת האידיאלים שהוא אישר, מתוך שיקולים נורמטיביים ופרקטיים. לאורך דיונו ראינו שגישה דואלית זו, עם כל המתיחות שבה, היא חיונית לקריאתו ולדרך פרשנותו; מטרת הביקורת אינה לבטל או לאפס את חשיבות האישור וההערכה.

בחלק האחרון של הדיון, תהינו על טיב הזיקות בין תובנותיו של הנצי"ב בנוגע לנטיות הנפש ולשאיפות הרוחניות שהוא גילה בדמויות ה"בעייתיות" לבין דרכו להבין קבוצות "בעייתיות" מקבילות שהופיעו ומופיעות לאורך ההיסטוריה היהודית. שמנו לב שיש הבדל ניכר בצורת הדיון בין כתיבתו הפרשנית של הנצי"ב לבין סגנון ההתבטאות שלו בשו"תים ובחיבורים נוספים. בכתבים הא-פרשניים, מסריו חד-משמעיים והחלטתיים, והנימה הביקורתית בהם נשמעת בעליל, ללא רוח של התלבטות. אין ספק שזה סגנון ראוי ונחוץ לעיצוב תדמיתו של מנהיג סמכותי בעל עמדות מבוררות, אשר תכליתו לכוון את הקהילה בדעה ובמעשה. ייתכן שבמפעלו הפרשני, לעומת זאת, ראה הנצי"ב אפשרות לעסוק בנושאים החשובים לו באורך יותר חופשי, יצירתי ומעמיק, ובכך גם להגיע לתובנות מורכבות וטעונות יותר. ראינו שתובנות אלה נרקמות על ידי קישורים עקיפים בין פרשיות, באסוציאציות בין דמויות אנלוגיות, בשתילות מוטיביים חוזרים ובטכניקות רבות נוספות. באמצעות הקריאה הצמודה שהצעתי כאן ניסיתי להצביע על כמה מתובנות אלה ולהביאן אל מכלול רעיוני מלוכד.

אם נחזור, לסיום, לקריאתו של הנצי"ב לפרשת קרח, יש להודות כי לא עולה ממנה תמונה מאוחדת של דינמיקה חברתית. ביקשתי להראות גם שאין להבחין בה מגמה אפולוגטית במובן הפשוט, המזהה את הדמויות הפועלות עם זרמים אידאולוגיים בני זמנו כגון החסידים, המחנה הליטאי, בעלי המוסר, ה"אורתודוקסיה", הרבנות, ה"חופשיים" או ה"אפיקורסים". עם זאת הייתי רוצה להצביע בזהירות על הקבלה מסוימת בין קריאתו את הסיפור המקראי לבין תפיסתו ההיסטוריוסופית הרחבה, וכחלק מתוך תמונה כוללת זו את הבנתו במהותן של בעיות הדור. אדגישי, שלדעתי התוקף של הקבלה כזאת הוא בהבנתו של הפרשן את המצע הנפשי של המציאות, ובממדים הפסיכולוגיים של ההווה היהודית על גווניה. ראינו שבניגוד לקווי הפרשנות השכיחים, הנצי"ב מרחיק את תו ה"חוטא" מרוב הדמויות הפועלות, וזאת בעזרת התבוננותו במוטיבציות ובשאיפות הרוחניות שלהן.

באופן זה ראינו שאת מחלוקתו של קרח עצמו הנצי"ב מציג כזיכוח שכלתני שמתמקד במעמד ה"מסורת" הפרשנית שקיבל משה רבנו מפי הגבורה. קו זה דומה לתיאורו של הנצי"ב את דרכם של ה"מתפלספים" ו"המשמאילים" שצצו ועלו בכל הדורות. למרות ההרס שחוללו אלה בחברה היהודית, הנצי"ב עוד יכול להכיר ולכבד את הרצון הפנימי שהניע אותם כסוג מסוים של "קנאת סופרים".

כנגדם נמצאת הדמות הקולקטיבית של הר"ן איש. שאיפתם הנעלה "להשיג מעלת האהבה וחסידות", עם נטייתם הרוחנית להתבודדות ודבקות, "פרושים ומשוקעים בקדושה ובדעת אלהים", וזכות בדברי הנצי"ב להערכה רבה כאשר לעצמה הנפשית הטמונה בדרך זו. לצד השבח העקרוני שהוא מעניק להם נמצאת גם הכרה שהכוח הכובש של נטיית נפשם עלול לפגוע במכלול החיים של יהודי, ובמיוחד

במעורבותו החברתית ובתפקודו בתחום המעשי. יחס דו-קוטבי זה מצביע על התאמה מסוימת בין דמותם של הר"ן איש לבין הדרך שהנצי"ב מכנה ה"מיימינים".

אמנם, החידוש המפתיע ביותר בכל המערך הפרשני של הנצי"ב בנושא זה הוא לדעתי בגיבוש העמדה השלישית, שהנצי"ב מתאר כדרכם של הלוויים ו"ממשיכי דרכם" – הפרושים, תלמידי חכמים, ומנהיגי כל דור ודור. נוכחנו לדעת שבתפיסתו ההיסטוריוסופית הרחבה של הנצי"ב עמדה זאת אינה קיימת לכתחילה אלא היא תוצר של תהליך דיאלקטי: "זו הדרך ילכו בה" מתגלה כדרך הנבחרת רק בעקבות דחייה מודעת של המודוס הראשוני של עבודת ה' ב"דבקות נעלה" ונבדלת, וכמו כן בשלילת המודוס המנוגד לו של קרירות דעת וניכור רוחני. מחובתם של "אנשים גדולים" לקבל על עצמם תמורה בסיסית זו, ולוותר על חוויה רוחנית אישית ובעלת עצמה כה רבה לטובת הכלל, לעבוד את ה' "יחד עם עמו ישראל... ברבוי תלמידים להבין להם דרכי הלכה", וכל זה למען היעד החשוב מכול, שלא "ידעך האור... ותאבד תורה מישראל".

בראשית הדיון הצעתי כי לצד השאלה העומדת מול עיניו של פרשן המקרא, "מה האמת הנצחית שהתורה באה ללמדנו?", ניצבת ומאתגרת אותו שאלה נוספת: "כיצד יש להבין אמת רבת-פנים זו בתוך הזמן והנסיבות שלנו כעת?". הדרך שמתווה מנהיג, תלמיד חכם ואיש רוח, אדם שיכול וגם רוצה לפענח את תעלומות לבם של יהודים דומים לו ואחרים ממנו – "זה הדרך ילכו בו". בעזרת קריאתו הרחבה של הנצי"ב לפרשת קרח מתברר שדבריו של קרח טומנים בחובם אמת ניצחת. "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'".

* * *

שאלה מעניינת היא האם הנצי"ב שאב השראה לקריאתו הייחודית את פרשת קרח ממסורת פרשנית קודמת. אין כל אזכור או רמז מפורש לכך. יחד עם זה ישנה זיקה מרשימה, הן ברובד הלשוני והן ברובד הרעיוני, בין קריאתו לבין הקריאה שמציע ר' ישעיה הלוי הורוביץ בספרו "שני לוחות הברית". הדברים מצורפים בנספח, עם הבלטת ההקבלות בין שני הפירושים. ואסיים ב"צריך עיון".

נספח

בדברים אלה אני מבקשת להבליט הקבלות שונות בין קריאתו של הנצי"ב לבין קריאתו של ר' ישעיה הלוי הורוביץ בספרו "שני לוחות הברית", בחלק תורה שבכתב (אמשטרדם ה'ת"ח [1648]), ובמהדורות רבות נוספות לאחר מכן), במסכת הרעיונות שעולה מעיונם בפרשת קרח ובמעשה נדב ואביהו.

שני ההוגים מזכירים את מעשה נדב ואביהו אגב דיונם בפרשת קרח (ולא להפך), ומאחר שסדר זה משתקף גם בדיוניו, בחרתי להציג קודם את דבריהם בהקשר של פרשת קרח ולאחר מכן בהקשר של פרשת שמיני (ולא לפי סדר הופעת הפרשות בחומשים).

לטקסט של ספר "שני לוחות הברית" הסתמכתי על שני לוחות הברית השלם בעריכת מאיר כ"ץ, מפעל השל"ה השלם שליך מכוון "יד רמה", חיפה תשס"ו. על פי מהדורה זאת (עמ' רעג-רעד; שלז-שמא) פתחתי את רוב ראשי התיבות והוספתי פיסוק ומראי מקומות של פסוקים ומאמרי חז"ל. את דברי ר' ישעיה הלוי הורוביץ הבאתי לפי סדר הופעתם בדפוס ראשון של הספר (אמשטרדם ה'ת"ח [1648]) בדילוגים, על מנת לצמצם את הטקסט המובא לדברים הרלוונטיים לענייננו. ההפניות הן לעמודי הדפוס הראשון. בנו של המחבר, ר' שבתאי שפטיל, כתב הגהות על הספר "שני לוחות הברית" כחיבור נפרד בשם "ווי העמודים". כבר בדפוס הראשון של "שני לוחות הברית" שולבו הגהות אלה בתוך הטקסט ונבדלו מדברי ר' ישעיה הלוי הורוביץ בצורת האות (כתב רש"י) ובמיקומם כ"חלון" נפרד. יש להניח שכל מעיין בספר "שני לוחות הברית" היה רואה הגהות אלה כחלק חיוני של העניין, ועל כן כללתי הגהה אחת יחד עם דברי ר' ישעיה הלוי הורוביץ המובאים כאן.

כל דברי הנצי"ב המובאים בנספח זה הם מפירושו לתורה העמק דבר, ואת כולם הבאתי גם במהלך דיוני.

ההשוואה שניסיתי לערוך כאן נוגעת בדמיון בין תפיסותיהם של שני ההוגים הן במישור הרעיוני והן במישור הלשוני. אין כוונתי לומר שתפיסותיהם זהות. ואכן, מוטיבים שונים זוכים לפיתוח נרחב בדברי השל"ה בעוד שהנצי"ב מציגם ברמז בלבד, כגון הזיקה בין דמותו של קרח לדמותו של קין; הבנת עניין "בקרבי אקדש"; מהות הקטרת ועוד. בדיוני הרחבתי את הדיבור על חלק ממוטיבים אלה והצעתי תמונה גדולה יותר של ביטויים במשנתו הכללית של הנצי"ב.

להבלטת נקודות ההשקה השונות בין דברי השל"ה לדברי הנצי"ב סימנתי יסודות מקבילים בצבע, על פי הנושאים הבאים:

החלוקה המשולשת של הדמויות הפועלות

הגדרת הר"ן איש כאנשים גדולים

הכוח המניע של הר"ן איש בראיית קדושתם של כלל ישראל ורצונם בקרבת ה'

הגדולה של קרח, ההקבלה בין קרח לבין קין ותיקונו הסופי של קרח

שבחם של הר"ן איש ומעשיהם לשם שמים, למען הדבקות ואהבת ה'

הבחנה בין מחתות קרח, דתן ואבירם לבין מחתות הר"ן איש, מעלתם

הזיקה בין שאיפתם של הר"ן איש לזו של נדב ואביהו; עניין הקטרת

שבחם של נדב ואביהו, דבקותם וקדושתם

מהות החטא של הר"ן איש ושל נדב ואביהו – הרצון ל"כבוד" ולקרבת ה' על ידי עבודה

<p>העמק דבר על התורה</p>	<p>שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח</p>
<p>במדבר טז, א:</p> <p>כי לא נשתוו בערכם ובכוונת מחלוקתם קרח ודתן ואבירים. ור"ן איש. על כרחך יש להבין שהר"ן איש היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה'. והיה מניעת הכהונה שהוא גורם דבקות ואהבת ה' כאש בוערת בקרבם. לא לשם שררה וכבוד המדומה כי אם להתקדש ולהשיג מעלה זו ע"י עבודה. וגם המה ידעו אשר דבר ה' אמת בפי משה. ואין להרהר אחריו חס וחלילה. רק הרהרו בלבם אחר רצון ה' ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה' כי עוה כמות אהבה... שביקשו לאבד את נפשותם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות... לא כן דתן ואבירים. המה היו רחוקים מתאוה עליונה זו. כי אם שהיו בטבע בעלי מחלוקת ושונאי משה עוד במצרים... אמנם קרח באמת היה אדם גדול וראוי לתאות הר"ן איש. וכה היה נראה לפני בני אדם שזהו מבקש גם הוא. אבל באמת תוכו לא כן היה וקנאת השררה אכלתהו על כן עשה מעשה הר"ן איש ונענש כדתן ואבירים.</p> <p>...והר"ן איש סירבו על זה והגיע להם מה שהגיע. והנה לא היה אפשר להם לקחת מחתות וכדומה ולהקריב במשכן. שהרי הלויים שמרו שלא יקרב זר. משום הכי היו מוכרחים לעשות מחלוקת על משה ואהרן ולפרוץ גדר. כל זה היה הליכות ר"ן איש ובשביל שמכל מקום כיונו לשם שמים, משום הכי נענשו בשריפה באש שיצא מקדש הקדשים והיה בזה ענין כבוד גם כן כמו שיבואר.</p>	<p>דף שנו ע"ב – שנח ע"א:</p> <p>ועתה נבוא לביאור הפרשה. המחלוקת של קרח היה בהם שלוש כתות. א', קרח היה לין, אשר עליו נאמר (תהלים א, א) 'במושב לצים לא ישב', כדאייתא בהמאמר לעיל. ב', דתן ואבירים הם רשעים, כמו שנאמר (במדבר טז, כה-כו) 'וילך אל דתן ואבירים [וגו'] (ויאמר) סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה', ועליהם נאמר (תהלים שם) 'אשר לא הלך בעצת רשעים'. ר"ן איש היו חוטאים בנפשותם, כמו שנאמר (במדבר יז, ג) 'את מחתות החטאים האלה בנפשותם', ועליהם נאמר (תהלים שם) 'בדרך חטאים לא עמד'.</p> <p>...וכבר נודע מה שאמרו המקובלים (ספר ליקוטי תורה, פרשת קרח) כי קרח הוא גלגול קין, כי נתגלגל קין שלוש פעמים מצד נפש רוח ונשמה. והיינו במצרי שהרג משה, ויתרו חותן משה, כמו שנאמר (שופטים ד, יא) 'וחבר הקני נפרד מקין', ואח"כ בקרח. ומשה הוא גלגול של הבל, ועשה בו נקמה שלוש פעמים... ומיתתו היתה בבליעה מדה כנגד מדה, כי פצתה הארץ את פיה לבלוע דם הבל, כך כתב הציוני (פרשת קרח)...</p> <p>הגהה, דף שנח ע"א:</p> <p>צא וחשוב ותמצא 'קרח' 'הבל' בגימטריא 'משה'. והרמז בזה, כי עתיד יחזור קרח ויהיה לו עולם הבא. ובפרק חלק (סנהדרין קח, א) ילפי לה מפסוק (שמואל א ב, ו) 'ה' ממיית ומחיה מוריד שאול ויעל', שהורד שאולה אבל לעתיד יעל. עוד יש סימן לדבר, צדי"ק כתמ"ר יפר"ח סופי תיבות 'קרח'. והענין רמז בפסוק 'ה'</p>

<p>העמק דבר על התורה</p>	<p>שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח</p>
<p>דברים יא, ו: כבר ביארנו בפרשת קרח שאך המה [דתן ואבירם] הצו המחלוקת שלא לשם שמים משנאתם את משה, מה שאין כן הר"ן איש היו צדיקים ונכנסו למחלוקת לשם שמים, יעויין שם. משום כך חושב בזה טובה גדולה לישראל מה שנבלעו בארץ, אבל על שריפת הר"ן איש נצטערו הרבה כמבואר שם. וקרח עצמו, אע"ג שהוא עיקר מחלוקת זו, מכל מקום לא היה באמת בעל מחלוקת ואיש ריב ומדון רק באותה שעה היה רוח קנאה עוכרתו. אבל דתן ואבירם היו בעלי מחלוקת ומחררי ריב והיו לאבני נגף בישראל והיה שמחה גדולה כשנפטרו מהם.</p> <p>במדבר טז, טז: והלא לא כפרו קרח ודתן ואבירם בתורת משה הבא לדורות עולם שהם חקות שמים וארץ? אלא חשבו שכל גדולי ישראל ראויים לגשת אל הקודש.</p> <p>במדבר טז, כד: אבל הר"ן איש נצולו מגזירה זו דבליעה, משום שהם כינו לשם שמים.</p> <p>במדבר טז, לה: ["ואש יצאה מאת ה'"] מאת ה', ולא מאש הקטרת. אלא מאת ה' היינו מקודש הקדשים... אמנם נתכבדו שהיה בזה כעין שריפת נדב ואביהוא דכתיב גם כן מאת ה'.</p>	<p>ממית ומחיה', הנה קרח ירד חיים שאול, ואף שלכאורה מת, אבל באמת אינו מת רק נשאר חי ומקבל יסורין. והקב"ה עשה זו לטובתו כדי שתועיל לו התשובה, כמו שמתודה ואומר משה אמת ותורתו אמת (בבא בתרא עד, א), ואלו היה מת ממש אז לא הועילה התשובה, כי אין תשובה לאחר מיתה. על כן השם יתברך המית ומחיה אותו, ואז תועיל התשובה, ומכח זה אף שהורד שאול יעל ויפרח כתמר. וזהו שרמזו במדרש (שוחר טוב תהלים א) 'ודרך רשעים תאבד' זה קרח, כי הדרך יאבד ולא הם...</p> <p>דף שנה ע"א-ע"ב: ר"ן איש ובתוכם היו הנשיאים, כוונתם היה לשם שמים ולא להרע, רק ששגו. אבל הם סברו כי מחלוקתם היה לשם שמים, ולא היה אצלם שום צד כפירה חלילה וחלילה, והאמינו בה' ובמושה עבדו, וידעו נאמנה כי כל מה שעושה משה רבינו ע"ה הוא מפי הגבורה. רק חשבו שענין התמנות אהרן ובניו היה מכח שהיה משה רבינו ע"ה מבקש זה מהקב"ה והתפלל על זה שלא יזוז הכבוד מביתו וממשפחתו ושבוטו, והקב"ה רצון יראיו יעשה. ועל זה התרעמו ורדפו אחר הכבוד, לא אחר הכבוד המדומה והטומאה, רק אחר הכבוד אשר חכמים ינחלו והוא כבוד הרוחני. כי נודע השררות שיש בישראל שחולק הקב"ה מכבודו ליראיו, אינה מצד הגשמי החומרי, רק הכל רוחני להיות כבוד השכינה חופף עליו. כי ההתמנות הוא לקיום התורה והמצוות ולהיותם קרובים ל'מלכות שמים' כנודע להבאים בסוד</p>

<p style="text-align: center;">העמק דבר על התורה</p>	<p style="text-align: center;">שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח</p>
<p>במדבר ז', ב-ג: כי קדשו. אין הפי' מלשון קדושה דא"כ הכי מיבעי כי קדושים המה. שהרי כבר המה קדושים בהיותם עה"מ וגם ע"פ דקדוק לה"ק כי נקדשו מיבעי. אלא משמעות קדשו כמו לא יהיה קדש בבני ישראל. דמשמעו שנתחלל מחשיבותו ונעשה קדש. כך אש המזבח שהיה קדוש ועתה קדשו ונתחללו. ע"כ אינם ראויים לא למזבח ולא לחול כמו כל קדושת הגוף שאין לו פדיון בנפול בהם מום וכדומה. את מחתות. חזר להמחנות שהמה לא נתחללו מקדושתם. ואדרבה העלה המקום ית' אותם מקדושה קלה לחמורה כדאיתא במנחות דף צ"ט דמתחלה היו תשמישי המזבח ועתה נעשהו גוף המזבח. החטאים האלה בנפשותם. כבר נתבאר שר"ן איש הללו היו חסידי הדור. ומסרו נפשם על אהבת ה' ומש"ה כתיב זה הלשון כמו בניור וכפר עליו מאשר חטא על הנפש אלא דשם כתיב על הנפש דמשמעו על הנפש החיוני לצערו מבלי הועיל לפי כחו כמש"כ לעיל שם. וכאן כתיב בנפשותם והוא נפש המעלה שנקראת נשמה. שחטאו במה שרצו להעלות אותה ע"י אבדון מזה העולם. ויקדשו. עתה במה שהקריבום לפני ה' בקטרת נתקדשו. ע"כ הנני מעלה אותם עוד בקודש.</p>	<p>ה', וזה ההתנשאות מורה על ריבוי הקדושה. על כן היו רוצים בזה הכבוד שהוא בחינת החכמה, כי רצו לעבוד בסוד ה'. ובפרט שהיו יודעים סוד העיבור, שהוא סוד גדול מסודות העליונים, כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין קי, א) 'קראי מועד' (במדבר טז, ב) שהיו יכולין לעבר כו'. והיה כוונתם שקדושה עליונה תתפשט בכלם והיו גם כן בני עליה. וזהו סוד החטאים האלה בנפשותם' (שם ז', ג), כל חטא הוא שוגג (יומא לו, ב), כי לא הזידו, וכוונתם היה בשביל נפשותם, שנפש שלהם זכה לדביקות גדול ולהשגה עליונה. ועניינם היה כנדב ואביהו שהיו גדולי ישראל, וכמו שהעיד משה לאהרן ואמר (ויקרא י', ג) 'הוא אשר דיבר ה' בקרובי אקדש', הם גדולים ממני וממך (ספרא שמיני א, כג). ובמסכת סנהדרין (נב, א) אמרו, וכבר הלכו נדב ואביהו אחרי משה ואהרן ואמרו, מתי ימותו שני זקנים הללו ונירש גדולתם. ולכאורה זה היה עון פלילי, אמנם עשו עבירה לשמה, והתאוו לירש הגדולה כדי שייגיעו להשגה גדולה שיהיו קרובים למלכות שמים. וזהו שאמר (ויקרא טז, א), 'בקרבתם לפני ה' / ולא אמר 'בהקריבם', אלא כוונתם היתה שהם בעצמם יתקרבו לפני ה'. ומתו בקטרת שהוא עבודה הרוחניות המקשר עליון בתחתון, ומתו בנפשותם שריפת נשמה וגוף קיים. וכן אלו ר"ן נפש, מודגמת זה חטאו בנפשותם בשביל נפשותם, ומיתתם היה על ידי הקטרת כמו נדב ואביהו. ומה שקורין את הר"ן איש חוטאים, ולפי מה שכתבתי הם אנשים גדולים. גם בעל הטורים (במדבר טז, ב) נתן סימן על ר"ן איש, וז"ל רשעים ידעך' [משלי כד, כ; איוב כא,</p>

העמק דבר על התורה	שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח
	<p>יז]. כי חטאו בזה שהתחברו למחלוקת קרח ונשתתפו עמו, והיה ראוי להיות לבדם ולא להתחבר לרשעים, על כן בהדי הוצא לקי כרבא (בבא קמא צב, א), ונקראו כולם רשעים.</p> <p>דף שנח ע"ב:</p> <p>ר"ן איש שהיתה כוונתם לשם אחיזה בקדושה יתירה, דברו גם כן ככה, אבל כוונת דבריהם היה לטובה... וזהו ויקומו, כתלמיד העומד לפני רבו בקימה ובהידור. ובקשתם היה שכל העדה יהיו קדושים, שלא תהיה התפשטות הקדושה על יחידי סגולה, רק על כל העדה, כולם יהיו קרובים לקדושה. ואמרו הלא אנחנו שמענו [אנכי] ה' אלהיך, ויש להקשות למה לא אמר 'אנכי ה' אלהיכם', אלא הראה הש"י בזה הדיבור, שכל אחד ואחד מאתנו חשוב בעיניו, לכך אמר בלשון יחיד, על כן בתוכנו יהיה ה'... וכוונתם היתה לרוב חשקם בדביקות הש"י, כענין בני אהרן 'בקרבתם לפני ה' וימותו' (במדבר מז, א), כי נשארו דביקים למעלה באמצע(י) [ו]ת הקטרת, כן אלו. וזהו סוד 'בקר וידוע ה' (במדבר מז, ה), כי כן כתיב בהקטרת (שמות ל, ז), 'בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטרנה'. ור"ן איש לא חטאו בזדון, וחשבו שההתמנות שעשה משה הוא אמת שהוא על פי הגבורה, אמנם הוא משתדל בדבר והתפלל, והקב"ה רצון יראיו יעשה. אבל האמת לא היה כך, רק גזירת המקום היה כך. וזהו שאמר משה רבינו ע"ה (במדבר מז, ז), 'והיה האיש אשר יבחר ה', כלומר, הש"י הוא הבוחר, ולא אני ולא על דעתי... ר"ן איש לא חטאו במרד ובמעל, רק אדרכה רדפו אחר הכבוד אשר</p>

העמק דבר על התורה	שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת קרח
	<p>חכמים ינחלו, וחפצו בדביקות עליון, ובקרבתם לפני ה' מתו. כמו נדב ואביהו בקטרת כן הם בקטרת, והקטרת מורה על רוב הקישור והדביקות, וכוונתם לשמים. על כן המחתות שלהם קדשו, ולא כמחתות קרח שהיא קטרת זרה ממש. וכן משמע בפסוקים שלא ציוה הש"י ליקח המחתות לעשות אותם צפוי למזבח, רק 'מחתות החטאים האלה בנפשותם' (במדבר יז, ג) שהם ר"ן איש, ועל מחתותיהם נאמר (שם, ב), 'כי קדשו' נעשו כלי שרת...</p> <p>דף שנט ע"א:</p> <p>...וזה שאמרו (במדבר טז, ג), 'כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה'. אבל טעו ועברו על 'במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור' וגו' (חגיגה יג, א), ומתו בקרבתם לפני ה', כי נתקרבו מאוד להשגה העליונה ונשרפו כשריפת בני אהרן, שהלכו להתדבק במופלא מהם. ואע"פ שמעשיהם היו כמעשה רשעים, מכל מקום כוונתם היה בעבור הדביקות. והא דפליגי בפרק חלק (סנהדרין קט, ב) אם עדת קרח יש להם עולם הבא או לא, זה קאי דוקא על עדת קרח שנבלעו עמו, אבל לא על הר"ן איש הנשרפין. וכן משמע לשון המשנה (שם קח, א) דתנן עדת קרח אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר (במדבר טז, לג) 'ותכס עליהם הארץ' בעולם הזה, 'ויאבדו מתוך הקהל' לעולם הבא, דברי רבי עקיבא. ר' אליעזר אומר עליהם אמר הכתוב (שמואל א ב, ו) 'ה' ממיית ומחיה מוריד שאול ויעל'.</p>

<p>העמק דבר על התורה</p>	<p>שני לוחות הברית (תורה שבכתב) פרשת שמיני</p>
<p>ויקרא י', א: ולפי השקפה ראשונה הוא פלא למאי נעמים על קדושי עליון אלו כל כך עונות יותר מהמפורש? אלא הענין דמאן דמפרש הכי סבירא ליה שלא הכניסו אש זרה על-פי טעות הוראה כדעת ר' אליעזר שהורו בפני משה רבן. אלא להיפך שידעו שאין כן הלכה לדורות לבני אהרן. אלא בשביל תגבורת התשוקה להשיג אהבת ה' מצאו את לבבם לעשות מזה שלא נצטוו ואם כן אין כאן דין כהונה כלל...</p>	<p>דף שמא ע"א: ...נחזור לנדב ואביהו, הנה הם הציצו ומתו, והם היו יקר בעיני ה' המותה'. אל תחשוב זו למיתה ואל תמעט במעלתה, כי כל כך היו דבקים למעלה ברוב השגה גדולה, שנשאר שם 'בקרבתם לפני ה''. וזהו שאמר הכתוב (ויקרא י', ג), 'בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד', רצה לומר מיתתן חייהם, כאלו נכנסו ויצאו בשלום והיו עדיין על פני כל העם, כי נתקדשו כמו שנאמר 'ונקדשתי', וכן עלה לרבי עקיבא לבסוף נתקדש וקידש השם במותו (ברכות סא, ב), וכמו שאמרו במיתת רבי עקיבא (מנחות כט, ב) שתוק כך עלה במחשבה. כך כתיב כאן (ויקרא שם) 'יודום אהרן'. והנה מצינו על שני דרכים ענין קדושת הגוף, דרך אחד כגון רבי עקיבא וחבריו ורבן שמעון הזה, וזו הקדושה היא בחינת 'הייתם קדושים' (ויקרא יא, מד). דרך שני, 'אני ה' מקדשם' (שם כא, כג) כגון חנוך ואליהו, וכן בכאן נדב ואביהו שריפת נפש וגוף קיים, על כן אני אומר שגופתם נתקדש מכח שמיתתם היה ברוב דביקות, ונתקדש גם הגוף... כי לפום רום המעלה 'סביביו נשערה מאד' (תהלים נ, ג) אפילו כחוט השערה (יבמות קכא, ב), ואין מיתה בלא חטא (שבת נה, א). אי נמי 'חטא' לשון 'חסרון', כמו (מלכים א, א, כא) 'אני ושלמה בני חטאים' רצה לומר שנחסר הגופנית. הרי נתגלגל הענין מקדושת הנגלה והנסתר יחדיו ידובקו, תמים אל ראשו, סוד משכן ומקדש, ובסודם האדם הנעשה בצלם אלהים.</p>

המאמצים לשאת את פרשת קרח



החודש	בני נוער	ילדים	הורים	מורים
החודש	0.17	0.08	0.11	0.25
שנה כולה	2.30	0.27	0.52	0.28
יציאת	0.00	0.03	0.04	0.01

גא' לשמור על קרופת הגליון

פרשת קרח

מה יבא לו קרח?

"ויקח קרח" - הפרשה מתחילה בתסיסה - "ויקח קרח" - מה לקח לו קרח?

המפרשים עוקרים על כך ומתרגמים תרומים שונים: "לקח קרח רצו לנצח" - "לבו לקחו" - "לקח עצמו לקד המהלכת" -

כל התרומים נכונים, ובכל זאת אולי יקשה לומר, שאין מקרא יבא מידו פשוט, ומקשה זאת רבקה התורה הקדושה לומר: "ויקח קרח" - מה לקחו כלומם?

למה הקפדה פשוט מאוד, נניח שצדיק יבא לגידו והתקל

כדי ישו, והיה שיהא סתורב אולי בפקט בפקט והתנס אוחו. היש לו פשהו בידו כדאי. הוא נד עני. אבל גידו שצדיק יבא לגידו והתקל נסר ישו. והוא סתורב בפקט בפקט והתנסל עליו בשמי גידו. האם יש לו פשהו אולי לקסר יש... אריחת בקר. בפקט הילך לחלק על ששה רבנו, איש האלקים, שחולל את כל הפנים במצרים וקבע את חס לקסר בני ישראל, הוריד לקסר קו והוציא סיס מן השלע. עלה לשמים והוריד את התורה - האם יש לו איזה שהוא סבי להפוזו הרי זו סתורב אבונה מראשו

הראשונים" מניחה אולי לזר הפלגה, שאנשי החלטה לבנות מנדל ראשו "בשמים". להשיב בראשו פסל ובידו חרב המופרת כלפי ספקו, אל השמים... זה נשקע על כך סתורב. על כך ילדותו פשהו חלום בנו אדם יש לחוש סבי. הפשימות סתורב על כך, אבל כשבו אדם "ולחם" בגורא - בני זה סתורב - איזה סבי יש לו... הקדוש ברוב הוא אפילו לא הרג את אנשי הוור חמוא, רק שקה את סתורב וכבר נרדו מרשימים איש על ראש רצחו... משהו נהג לו -

אבל האמונות איהו למופת לקח. פרעה נסה להיות גבור. אנו יודעים כמה שלום על כך, סתורב חס ונד לקס סיוו שפלט



זה גוססיהם של קרשי סתורב, שאיית נאונס... פרעה פשהו לא נסר את התיב הפסל. הוא גל להלחם כבוש, סתורב. אבל להלחם בגורא עולם - זה נדול עליו -

"ויקח קרח" - וקלם לא לקח, הקרשה לקחה אוחו... קרח, כמקו, לא היה הראשו ולא היה האחרון. אמת