

## הרב ד"ר תמיר גרנות פרשת ראה

# "לשכן שמו שם"

## פתיחה

בחלקו האחרון של השיעור על פרשת עקב פתחנו בדיון על תפישת הא-לוהות (התיאולוגיה) של ספר דברים, וטענו כי מספר דברים עולה שמקומו של הקב"ה הוא מחוץ לעולם, בשמיים. העולם איננו המקום שבו ה' שוכן דרך קבע, אלא זירה שבה הוא פועל או מתגלה, כפי שנאמר בפרשת עקב: "תמיד עיני ה' א-לוהיך בה", או כפי שנאמר בפרשת מקרא הביכורים: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה...". מקומו של ה' בשמיים, ומשם הוא משקיף ומברך. גם בתיאור מעמד הר סיני (פרק ד') למדנו: "מן השמים השמיעך את קלו ליסרך" - דהיינו, ההתגלות היא מן השמיים, ורק הקול מתגלגל אל הארץ. מכאן ברור שלא ייתכן שראינו תמונה ("כי לא ראיתם כל תמונה"), לא רק מפני שהקב"ה אין לו גוף, אלא מפני שהוא אינו נמצא לפנינו, ורק קולו מדבר עימנו.

בשיעור זה נמשיך לפתח את קו המחשבה הזה, ונעסוק בעיקר בשתי שאלות - הראשונה פרשנית והשנייה רעיונית:

1. כפי שרמזתי בשיעור שעבר, עלינו לבחון את אחד המושגים המרכזיים של ספר דברים: "המקום אשר יבחר ה'" - מושג המופיע בתורה בספר דברים בלבד. לכאורה, התורה קובעת שיבוא יום ובו ה' ישכון במקום מסוים שיבחר, ואם כך הרי זה סותר את טענתי שה' אינו שוכן על הארץ.

2. השאלה הרעיונית שעמה עלינו להתמודד היא שאלת קיומן של שתי שיטות תיאולוגיות מנוגדות בתורה. אם לפי ספרי שמות-במדבר ה' שוכן בארץ, במשכנו, ואילו לפי ספר דברים הוא שוכן רק בשמיים - אזי מהי הדעה האמיתית? הרי אלו הם שני היגדים על המציאות הא-לוהית המכחישים זה את זה, ורק אחד מהם יכול להיות אמיתי!

## א. "לשכן שמו שם"

כפי שנאמר, הביטוי "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם" מוזכר פעמים רבות בפרקי המצוות שבספר. סקירה מהירה תגלה שהביטוי נזכר בדיוק עשר פעמים בכל הספר, וכולן בפרשתנו ובפרשת שופטים. הסיבה לכך היא פשוטה: פרשת ראה עוסקת בעניינים הנוגעים לעבודת ה', לפולחן ולמועדים, ופרשת שופטים עוסקת בהלכות מדינה. אלה הם שני הנושאים שבהם יש חשיבות למקום שאותו ה' בוחר, וממילא הביטוי מופיע רק בשתי פרשיות אלו.

האם באמת הביטוי "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם" סותר את התפישה שה' אינו שוכן בארץ? דומני שהתשובה

לשאלה זו היא שלילית: לא זו בלבד שביטוי זה אינו סותר את התפישה האמורה, אלא הוא עוד מאשש אותה.

יקל עלינו להבין זאת אם נשווה את הביטוי לביטויים המקבילים לו בספרים האחרים. המקום הראשון שבו נזכר בתורה מקום שיבחר לו ה' הוא בשירת הים: "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, מכון לשבתך פעלת ה', מקדש ה' כוננו ידיך". לפי לשון הפסוק, ה' מכין לו מקום 'לשבתו' - כלומר, זהו מקום נוכחותו ממש. גם בפרשיות המשכן אנו קוראים כי תכלית המשכן היא "ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה), ואחר כך: "לשכני בתוכם" (שמות כ"ט), ואף בפרשת הברכות שבסיום ספר ויקרא ה' מבטיח: "ונתתי משכני בתוכם" - כביכול, הקב"ה שוכן ממש בתוך בני ישראל.

והנה, בספר דברים לא נאמר בשום מקום שה' ישכון במקום אשר יבחר, אלא ששמו ישכון שם בלבד: "המקום אשר יבחר לשכן שמו שם". ברור, אם כן, שזהו ביטוי שכוונתו להרחיק: ה' אינו שוכן במקום מסוים על הארץ, וודאי שהוא אינו שוכן בבית. בית ה' אינו ביתו אלא הבית הקרוי על שמו. ברוב הפעמים נאמר "לשכן שמו שם" ובמיעוטם: "לשום את שמו שם", אך ההוראה המשותפת היא שהבית או המקום קרויים על שם ה', והם מייצגים אותו על אדמות. ואכן, בפרשת הברית משמש ביטוי דומה לתיאור בחירת עם ישראל: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" - כלומר, אנחנו קרויים עם ה' כי נבחרנו על ידו, כשם שבית המקדש קרוי בית ה' כיוון שהוא נבחר על ידו, וכשם שירושלים היא עיר ה' כיוון שהקב"ה בחר בה, ולא מפני שהוא נמצא בה.

איזו משמעות יש לקריאת המקום על שם ה'? אין הכוונה לאנדרטה או לציון בלבד. הבית ששם ה' שוכן בו הוא הכתובת שלו על אדמות; שם הוא 'מקבל דואר', ודרכו ניתן לפנות אליו ית'. כשם שעם ישראל מייצג את ה' ומהווה שלוחו בין העמים, כך בית המקדש מייצג את ה' ומהווה 'כתובת' שלו על אדמות. בשני המקרים אין מדובר על ייחוד אונטולוגי - כלומר, על ייחודיות עצמית ומהותית של המקום ושל העם, אלא על תפקידים היסטוריים, רוחניים ומוסריים המוטלים על נציגו של הקב"ה.

## ב. בית המקדש על פי שלמה וירמיהו

תפישה זו של המקום הנבחר חוזרת ומופיעה בשתי נקודות ציון היסטוריות משמעותיות בתולדות בית ה': בשעת חנוכתו על ידי שלמה, וסמוך לחורבנו בנבואת ירמיהו.

ספר מלכים מתאר את מעמד גילוי השכינה בזמן חנוכת הבית:

וַיָּבֹאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' אֶל מְקוֹמוֹ אֶל דָּבִיר הַבַּיִת אֶל קִדְשׁ הַקִּדְשִׁים אֶל תַּחַת כַּנְּפֵי הַכְּרוּבִים... וַיְהִי בְצֵאת הַכֹּהֲנִים מִן הַקִּדְשׁ וְהֶעֱנַן מָלֵא אֶת בַּיִת

1 כלומר: המקום מצד עצמיותו או מהותו אינו שונה, אין לו תכונה א-לוהית עצמית.

כאילו הוא כאן, אלא מפנה תפילתו למקום שבתו האמיתי - לשמיים<sup>2</sup>.

בהמשך התפילה, מתייחס שלמה במפורש לשאלה התיאולוגית:

**כִּי הָאֱמָנִים יֵשֵׁב אֶ-לוֹהִים עַל הָאָרֶץ, הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַי הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלָלוּךָ אֵף כִּי הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בְּנִיתִי: וּפְנִיתִי אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ ה' אֶ-לוֹהֵי לְשִׁמְעֵ אֶל הַרְנָה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְּפַלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: לְהִיּוֹת עֵינֶיךָ פְּתוּחוֹת אֶל הַבַּיִת הַזֶּה לִילָה וְיוֹם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ יְהִי שְׁמִי שָׁם לְשִׁמְעֵ אֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר יִתְפַּלֵּל עַבְדְּךָ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: וְשִׁמְעֵתָ אֶל תְּחִנָּת עַבְדְּךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל מְקוֹם שִׁבְתְּךָ אֶל הַשָּׁמַיִם וְשִׁמְעֵתָ וְסָלַחְתָּ. (מל"א ח', כד-כז)**

בהמשך מתאר שלמה כמה מצבים שבהם יתפללו אל ה' דרך בית ה', ונזכיר כאן את המצב האחרון:

**וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל לְבָבָם וּבְכָל נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ אֲבֹתָם אֲשֶׁר שָׁבוּ אֹתָם וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אֲרָצָם אֲשֶׁר נִתְּנָה לְאֲבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בְּנִיתִי לְשִׁמְךָ: וְשִׁמְעֵתָ הַשָּׁמַיִם מִכּוֹן שִׁבְתְּךָ אֶת תְּפִלָּתָם וְאֶת תְּחִנָּתָם וְעֲשִׂיתָ מִשְׁפָּטָם.**

(מל"א ח', כח-כט)

למעשה, שלמה מבטא בתפילתו את הידוע לנו מדברי חז"ל: הוא ית' מקומו של עולם, ואין העולם מקומו (בראשית רבה, יצא). אין הקב"ה קרוץ חומר חלילה, ואין הוא נכנס במקום אחד, אמה על אמה<sup>3</sup>. אם כך, מהי המשמעות של הבניין שזה עתה סיים שלמה לבנותו במאמץ עצום? שלמה אינו משיב שה' צמצם את שכינתו או נתגלה בכבודו בתוך הבית, אלא שבית ה' הוא הכתובת לתפילה אל ה' ומוקד להשגחתו על העולם. גם כאן אנו שומעים את הד ספר דברים: "להיות עיניך פתוחות אל הבית הזה", כשם שארץ ישראל היא המקום ש"עיני ה' א-לוהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה". הניגוד שבין דברי שלמה בתפילתו לבין התיאור המקדים חריף במיוחד ביחס להזכרת מכוון שבתו של הקב"ה: "ושמעת השמים מכוון שבתך", לעומת האמור קודם לכן - "בנה בניתי בית זבול לך, מכוון לשבתך עולמים".

2 יעוין ברש"י על הגמרא, ר"ה כו ע"ב, שהדעה שבר"ה צריך שופר פשוט (ישר) נסמכת על כך שהשופר הוא כלי של תפילה, וכשם שהתפילה מופנית השמימה, כך גם השופר. רש"י הביא כראיה את הפסוק מאיכה ג': "נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים", אך גם פרישת כפיו של שלמה השמימה מהווה מקור לאותה תפישה, לפיה צריכה התפילה לעלות השמימה. הדעה השנייה, שהשופר צריך להיות כפוף, מוסברת בתלמוד הירושלמי בכך שהשופר מעורר לתשובה ותשובה צריכה כפיפות. יש לציין שבסוף הפרק נאמר ששלמה "קם מעל מזבחו ה' מברך על ברכיו וכפיו פרושות השמים" - כלומר, יש כאן מחווה כפולה: כבוד למזבח מחד, ופניה השמימה מאידך.

3 כידוע, זוהי המליצה שחז"ל משתמשים בה כדי לתאר את צמצום השכינה בבית ה'.

ה': וְלֹא יִכְלוּ הַפְּהִינִים לְעַמְד לְשִׁרְת מִפְּנֵי הָעֵנָן כִּי מְלֵא כְבוֹד ה' אֶת בַּיִת ה': אִזְ אָמַר שְׁלֹמֹה - ה' אָמַר לְשִׁכֹן בְּעֶרְפֶּל: בְּנֵה בְּנִיתִי בַיִת זָבֹל לְךָ מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים. (מל"א ח', ו-יג)

בפסוקים אלו מתוארת הופעת כבוד ה' בבית ה' לפי סגנונם של ספר שמות ושל ספר ויקרא: "ויכס הענן את אוהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן" (שמות מ'). לכאורה, ה' מופיע בעצמו ובכבודו, והוא עצמו מתכוון לשכון בבית: "ה' אמר לשכון בערפל". ואמנם, דברי שלמה בעקבות ההתגלות - "מכון לשבתך עולמים" - מזכירים לנו את שירת הים, שבה אכן נזכר בית ה' כ"מכון לשבתך".

אלא שתיכף ומייד מסתובב שלמה אל העם ונושא תפילה המסכמת את התהליך הארוך של בניין המקדש וחונכותו. למרבה הפלא, בתפילה זו מתוארת השכנת השכינה במקדש לפי המודל של ספר דברים דווקא, ולא לפי המודל של ספרי התורה הקודמים לו:

**וַיִּסַּב הַמֶּלֶךְ אֶת פָּנָיו וַיִּבְרַךְ אֶת כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל וְכָל קְהַל יִשְׂרָאֵל עֹמְדִים: וַיֹּאמֶר - בְּרוּךְ ה' אֶ-לוֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר דָּבַר בְּפִיו אֶת דָּוִד אָבִי וַיְבַדְּדוּ מֶלֶא לְאֹמֶר: מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם לֹא בְּחַרְתִּי בְּעִיר מְכַל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל לְבָנוֹת בַּיִת לְהִיּוֹת שְׁמִי שָׁם וְאֲבַחֵר בְּדָוִד לְהִיּוֹת עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל. (מל"א ח', יד-טז)**

כבר בפסוקים אלו, הפותחים את התפילה, אנו שומעים את הניסוח המקובל בספר דברים: בחירה בעיר ובמקום אשר שמו של ה' שם, ולא עצמו או כבודו.

**וַיְהִי עִם לְבַב דָּוִד אָבִי לְבָנוֹת בַּיִת לְשֵׁם ה' אֶ-לוֹהֵי יִשְׂרָאֵל...**

(מל"א ח', יז)

נדייק בביטוי: הבית נבנה לשם ה', וניתן לפרש ביטוי זה בשני אופנים - למען ה' ולתכליתו, או בשביל שמו ית'. כך או כך, לא נאמר כי הבית נבנה כדי שה' ישכון או ישב בתוכו, אלא לשמו בלבד.

**וַיִּקָּם ה' אֶת דָּבָרוֹ אֲשֶׁר דָּבַר וְאָקַם תַּחַת דָּוִד אָבִי וַיָּשָׁב עַל פְּסָא יִשְׂרָאֵל פֶּאֶשֶׁר דָּבַר ה' וַאֲבָנָה הַבַּיִת לְשֵׁם ה' אֶ-לוֹהֵי יִשְׂרָאֵל: וְאָשֵׁם שָׁם מְקוֹם לְאָרוֹן אֲשֶׁר שָׁם בְּרִית ה' אֲשֶׁר כָּרַת עִם אֲבֹתֵינוּ בְּהוֹצִיאֹו אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. (מל"א ח', כ-כא)**

הארון הוא מקום הברית, ולא יותר. ה' אינו שוכן בארון, ואפילו כבודו אינו מצוי בין כרוביו.

**וַיַּעֲמֵד שְׁלֹמֹה לְפָנֵי מִזְבַּח ה' נִגְדַּד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל וַיִּכְרַשׁ כְּפָיו הַשָּׁמַיִם:**

(מל"א ח', כב)

פרישת כפיים השמימה מורה באופן ברור שאף ששלמה סיים לבנות בית לה', הוא איננו כורע ומשתחוה לפניו

נוסחה חליפית: אם תיטיבו דרכיכם - אשכנה אתכם במקום הזה. הפרפראזה (כלומר, השימוש בנוסחה ידועה תוך היפוך משמעותה) מבליטה את הפולמוס שבין הנוסחה המקורית לבין זו המחליפה אותה.

ואכן, בהמשך דברי ירמיהו מובלטת שאלת מעמדו של בית המקדש:

הַגִּבּוֹר רָצַח וְנָאֵף וְהִשְׁבַּע לְשֹׁקֵר וְקִטֵּר לַבְּעַל וְהִלְךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: וּבָאתֶם וְעַמְדַתְּם לִפְנֵי בַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו וְאַמְרַתֶּם נִצַּלְנוּ לְמַעַן עֲשׂוֹת אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה: הַמְּעֵרַת פְּרָצִים הִיא הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו בְּעֵינֵיכֶם גַּם אֲנֹכִי הִנֵּה רָאִיתִי נְאֻם ה': כִּי לָכוּ נָא אֶל מְקוֹמִי אֲשֶׁר בְּשִׁילוֹ אֲשֶׁר שִׁכַנְתִּי שְׁמִי שָׁם בְּרֵאשׁוֹנָה וְרָאוּ אֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לוֹ מִפְּנֵי רְעַת עַמִּי יִשְׂרָאֵל: וְעַתָּה יַעַן עֲשׂוֹתְכֶם אֵת כָּל הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה נְאֻם ה' וְאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם הַשֶּׁפֶס וְדַבֵּר וְלֹא שְׁמַעְתֶּם וְאֶקְרָא אֶתְכֶם וְלֹא עָנִיתֶם: וְעָשִׂיתִי לְבַיִת אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו אֲשֶׁר אֶתֶם בְּטַחִים בּוֹ וְלִמְקוֹם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם וְלְאַבּוֹתֵיכֶם כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְשִׁלּוֹ.

(ירמיהו ז', ט-יד)

הפולמוס התיאולוגי מודגש הן בסגנון הדברים והן בתוכנם. מצד הסגנון, ירמיהו מקפיד לתאר את מעמדו של הבית בהתאם לניסוח של ספר דברים - "הבית אשר נקרא שמי עליו", כדי להוציא מהסברה שה' שוכן בבית זה ולכן הוא אינו יכול להיחרב<sup>4</sup>. כפי שניתן לראות, ירמיהו מקפיד על כך ביותר, וחוזר על תיאור זה בכל מקום שהוא מזכיר את הבית. מצד התוכן, ההשוואה בין בית המקדש לבין משכן שילה מבהירה לעם שהחורבן אינו בלתי אפשרי, ואף כבר אירע פעם אחת. מעבר למשמעות האקטואלית שבדבריו, יש להשוואה זו גם משמעות תיאולוגית: כשם שהבית בשילה היה רק בית ששם ה' היה קרוי עליו, וברור שלא היה לשילה מעמד מהותי כלשהו, כך גם לבית המקדש אין מבחינה עקרונית מעמד שונה. המקום אמנם נבחר לנצח, אבל תכונותיו המהותיות אינן שונות מתכונותיו של כל מקום אחר.

### ג. "המקום אשר יבחר ה'"

לאור התובנות שהשגנו עד כה, ננסה להתבונן בשאלה מפורסמת שלא התייחסנו אליה - שאלת הסתרת ירושלים ומקום המקדש בספר דברים. כידוע, ספר דברים מתאר את בית המקדש באופן עקבי כ"המקום אשר יבחר ה'", נמנע מלציין מקום מפורש, וודאי שאינו מזכיר את ירושלים,

חשיבותם של דברי שלמה מועצמת מכוח העיתוי שבו הם נאמרים. אילו היה שלמה מעביר את נאומו טרם המעמד החגיגי לעיונו של יועץ תקשורת כלשהו, היה זה ודאי מייעץ לו לשמור את ההרהורים התיאולוגיים לחיבור הפילוסופי שיכתוב באחרית ימיו, ולא להזכיר במעמד החגיגי של חנוכת בית ה'. שוו לעצמכם: לאחר שהטיל כל כך הרבה מיסים, לקח עבדים והשקיע הון תועפות למען בניית בית לה', עומד שלמה בטקס חנוכת הבית הנכסף וקובע: חברים, בעצם הוא לא ממש שוכן כאן...

אין מנוס מהמסקנה ששלמה ביקש לחדד את מעמדו של בית המקדש כמקום שעיני ה' נתונות בו ושתפילות העם נשואות אליו, ולא כמקום שבתו בפועל, דווקא במעמד חנוכת הבית. דווקא במעמד מכונן זה, שלמה חושש מפני העלול להשתמע מבניין הבית ומההתגלות ההמונית בטקס חנוכתו, ותפילתו אמורה למונע את הסכנה הטמונה בהשקפה הנגדית, לפיה הבית הוא מקומו של ה' ממש.

ואמנם, ההסתייגות התיאולוגית של שלמה המלך מובנת לנו היטב כשאנו נזכרים בנבואת ירמיהו, כעשרים שנה לפני חורבן הבית:

הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יְרֵמְיָהוּ מֵאֵת ה' לֵאמֹר: עֲמַד בְּשַׁעַר בַּיִת ה' וְקִרְאתָ שֵׁם אֵת הַדָּבָר הַזֶּה וְאַמַּרְתָּ - שְׁמַעוּ דְבַר ה' כֹּל הַיּוֹדֵה הַבָּאִים בְּשַׁעְרֵי הָאֵלֶּה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לֵה': כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱ-לוֹהֵי יִשְׂרָאֵל, הִיטִיבוּ דְרָכֵיכֶם וּמַעַלְלֵיכֶם וְאַשְׁכְּנָה אֶתְכֶם בְּמִקוֹם הַזֶּה: אֶל תִּבְטְחוּ לָכֶם אֶל דְּבַרֵי הַשֶּׁקֶר לֵאמֹר - הִיכַל ה' הִיכַל ה' הִיכַל ה' הִמָּה: כִּי אִם הִיטִיב תִּיטִיבוּ אֶת דְּרָכֵיכֶם וְאֶת מַעַלְלֵיכֶם... וְשִׁכַנְתִּי אֶתְכֶם בְּמִקוֹם הַזֶּה בְּאַרְץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבּוֹתֵיכֶם לְמַן עוֹלָם וְעַד עוֹלָם.

(ירמיהו ז', א-ה)

מהי הבעייתיות שבסיסמה "היכל ה'", ומדוע ירמיהו דוחה אותה? מובן שהעם בוטח בכך שה' לא ישחית את ביתו, אולם כיצד רעיון זה מתמצה בשתי המילים הקצרות - "היכל ה'?" האם ירמיהו, הקובע שסיסמא זו היא "דברי שקר", אינו מסכים עם תוכן המילים "היכל ה'?"

אמנם כן, לענ"ד ירמיהו כופר בתוכנה של הסיסמה, ובוויכוח שבין העם ונביאי השקר לבין ירמיהו נחשף חומר הנפץ הטמון בתיאולוגיה הדתית הנאיבית. הסיסמה העממית טוענת: זהו הבית שבו ה' שוכן, וכאן מקום שבתו. לא מכוח בחירתו של הקב"ה ומשיקולים מוסריים או לאומיים נבחר המקום, אלא מסיבות אונטולוגיות - כלומר, זהו מקום משכנו האמיתי והנכון, ואולי ה' כלל אינו יכול להיות במקום אחר. ומפני שאנו מאמינים בני מאמינים, טוען העם, יודעים אנו שלא ייתכן שה' ינוצח בביתו או יניח לביתו להיחרב.

תגובת ירמיהו עוסקת, כמובן, במישור המוסרי - "היטיבו דרכיכם", אך גם במישור התיאולוגי. אין הוא אומר: היטיבו דרכיכם ואשכון בבית הזה (מעין המקובל בספר ויקרא (כ"ו): "אם בחוקתי תלכו - ונתתי משכני בתוכם"), אלא מציע

4 פרשנים אחרונים וחוקרים הראו שספר ירמיהו בכללו מרבה להשתמש בביטויי לשון, במליצות וברעיונות הנטולים מספר דברים. יש שקשרו זאת למציאת ספר דברים על ידי הכהן הגדול ולמהפכה הדתית שהנהיג יאשיהו המלך בעקבות מציאתו, בראשית ימי ירמיהו. בדבריי למעלה הצבעתי על מוקד רעיוני מרכזי היכול להסביר את הזיקה שבין ירמיהו לבין ספר דברים מבחינת מטרות נבואתו והשקפותיו.

מבחינה עקרונית, ה' יכול לבחור בכל מקום. בסופו של דבר ייבחר רק מקום אחד, אבל מעמדו יהיה זהה למעמדם של מקומות ראויים רבים אחרים שיכולים היו להיבחר באותה המידה.

כיוון שה', לפי המהלך הרעיוני של ספר דברים, אינו חלק מן העולם ואינו קשור בו בזיקה אונטולוגית, אלא פועל עליו ובו על ידי רצונו, הרי שיש לו חירות מוחלטת לבחור את מקומו, כמו גם את עמו, את ארצו ואת היום המקודש לו. ראיית ה' כמי ששוכן בעולם, כבעל נוכחות אימננטית על הארץ, נכרכת בדרך כלל עם תפישה המקדשת עצמים, אנשים או מקומות ורואה בהם תכונות עצמיות המאפשרות את הנוכחות הא-לוהית בהם. תפישה כזו עלולה להגביל את הרצון הא-לוהי לפעולה בגבולות הטבע ההכרחי של המציאות, ומכאן עד "היכל ה', היכל ה', היכל ה" - קצרה הדרך<sup>6</sup>.

### ד. אחדות הפכים

לאחר שביררנו את עמדתו של ספר דברים לגבי מקום השראת השכינה, עדיין עומדת בפנינו השאלה התיאולוגית רבת המשקל: כיצד ייתכן שספרי התורה והנבואה מכילים בתוכם עמדות סותרות לגבי מציאות ה' האם תיתכנה שתי תפישות שונות בתורת הא-לוהות, הדוגלות בדבר ובהיפוכו בעת ובעונה אחת?

איני יכול להרחיב יתר על המידה בסוגיה זו במסגרת שיעור קצר זה, אולם דומני שהבסיס הרעיוני להתמודדות עם סוגיות תיאולוגיות מעין אלו מצוי בתורת אחדות הפכים של חב"ד והרב קוק, ובראייה אמונית - גם בתורת החלל הפנוי של ר' נחמן מברסלב (ליקוטי מוהר"ן סד).

ואולי ראוי להעמיד את הדברים הפוך: הסתירה התיאולוגית שבין ספר דברים לבין הספרים האחרים בשאלת תפישת הא-לוהות האמיתית - האם ה' שוכן בעולם או שמא מציאותו חיצונית למציאות הגשמית - היא בסיס לתורות אחדות הפכים הנזכרות, שנידונו עד כה בעיקר במישור המחשבתי והרעיוני ופחות במישור הפרשני.

בתמצית נאמר, שתורת אחדות הפכים טוענת ששני היגדים בעלי תוכן סותר (לדוגמא: דבר מסויים הוא מרובע והוא גם עיגול) יכולים להיות אמיתיים, ואין היא מקבלת את חוק הסתירה האריסטוטלי<sup>7</sup>. חלק מההסבר לכך הוא שתפישת המציאות שלנו איננה בלתי-אמצעית ואובייקטיבית, אלא היא תלויה בנקודת המבט ובסובייקט המתבונן. אדמו"ר הזקן ותלמידיו-ממשיכיו, עד לרב קוק, הסבירו שההיגד התיאולוגי הקובע ש"אין עוד מלבדו"

יבוס או הר המוריה. מדוע נמנע הקב"ה מלגלות את מקום מקדשו, הר נחלתו, לעם העומד לפני הכניסה לארץ?

כידוע לנו מספרי יהושע, שופטים ושמואל, העם ומנהיגיו באמת לא ביקשו את ירושלים ולא ראו בה מקום קדוש, ורק בימי דוד נשתנה המצב: תחילה בהחלטתו לעלות לירושלים ולבנות בה את ביתו, ובהמשך בגילוי ה' בהר הבית - גורן ארונה היבוס. ניתן לבאר שינוי זה בשלוש דרכים עקרוניות:

1. בפשטות - ייתכן שירושלים באמת לא נבחרה מראש ע"י ה', ובחירתה בימי דוד היא תוצאה של החלטת דוד עצמו ושל תהליכים שאירעו רק בימיו של דוד.

2. המקום נבחר על ידי ה' מראש, אך הוסתר מהעם מסיבות שונות: כיוון שהעם לא היה ראוי, כי בני ישראל צריכים לגלותו בעצמם, כדי שלא לאכזב אותם וכד'.

3. כפי שעולה מהביטוי "המקום אשר יבחר ה'", כל מקום יכול פוטנציאלית להיות מקום השראת השכינה ובית ה', ואין הדבר תלוי אלא ברצונו של ה' בלבד. הביטוי מציין את מעמדם השווה של כל המקומות, גם לאחר שייבחר מקום אחד דווקא.

האפשרות השנייה היא בעיניי מניפולטיבית יתר על המידה. האפשרות הראשונה נראית פשוטה, אולם קשה ליישבה עם סיום סיפור העקדה, שם נאמר במפורש: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, אשר יימר היום בהר ה' יראה" - כלומר, שמו של המקום תואם את תפקידו העתידי כהר ה', שבו נראים לפניו ית'. לכאורה, עולה מכאן באופן ברור שהר המוריה נבחר עוד בזמן כתיבת התורה, לפני מותו של משה<sup>5</sup>. ואמנם, גם בעצם מעשה העקדה יש הוכחה על קדמות הבחירה, שהרי לא ציווה ה' על אברהם לעקוד את יצחק במקומו או בגבעה הסמוכה, אלא דווקא במקום ספציפי: "קח נא את בנך... ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך". הציווי ללכת אל אחד ההרים מוכיח שכוונת ה' הייתה שהעקדה תיעשה במקום אשר יבחר ה' דווקא, וכך ייווצר תקדים מכונן ומעצב עבור המקריבים בדורות הבאים, המקריבים באותו מקום שבחר ה'. ואמנם, אף חז"ל עמדו על חשיבותו של המקום, המתבטאת בביטוי "וירא את המקום מרחוק".

מבחינה היסטורית, אם כן, יש להניח שהעם פשוט לא ידע היכן הוא אותו מקום, ורק בדיעבד, כשבחר ה' בירושלים ובהר הבית, התברר שזוהי ארץ המוריה וזהו המיוחד שבהרים. מסיבה זו, נראה לי כי הפירוש השלישי הוא הנכון ביותר: הביטוי "המקום אשר יבחר ה'" אינו רק ציון של מקומו הגיאוגרפי של המקום או רמז לסודיות מיקומו, אלא הגדרה של מעמדו המטאפיסי כמקום קדוש או א-לוהי.

6 בשולי הדיון אעיר שלענ"ד משמעותו התיאולוגית של מושג ה"מקום" באה לידי ביטוי גם בפרשת חלום הסולם של יעקב אבינו, שם יש זיהוי מדויק של "בית א-לוהים" ו"שער השמים", אך אי"ה נאריך בעניין זה בהזדמנות אחרת.

7 חוק זה קובע שדבר אינו יכול להיות א' וב' גם יחד, אם א' וב' הם הפוכים.

5 כמובן, טענה כאילו הפסוק נכתב בימי דוד סותרת את אמונתנו במסירת התורה כולה מידי משה. אין צורך במסגרת זו להיזקק להערותיו של האב"ע בסוגיה זו, וכפי שנראה להלן, גם אין להן משמעות לגופה של טענתו.

השלם להיות מושתת על שתי נקודות המבט, המחוללות עמדות תיאולוגיות הפוכות, ולכן התורה כוללת את שתי העמדות ההפוכות גם יחד.<sup>9</sup>

\* \* \*

עד כה ניסינו להבין כיצד ייתכן להחזיק בשתי תפישות הפוכות בא-לוהות בבת אחת, באמצעות העמדות התיאולוגיות הקלאסיות של תורת הא-לוהות החב"דית וממשיכה. לסיום, אנסה לדייק יותר בעמדות העולות מתוך ספרי התורה.

דומני, שההבדל בין שתי התפישות התיאולוגיות שבתורה דומה יותר להבדל שבין תפיסת רעיון הצמצום בקרב החסידים ובקרב המתנגדים, כפי שהתבאר בסוף שיעור הקודם, ועמדה כמו "אין עוד מלבדו" (עמדה א-קוסמיסטית, הכופרת בקיומו של עולם) כלל אינה יכולה לעלות בתורה בפרט ובמקרא בכלל, לפי פשוטו. התפישה שהצמצום אינו כפשוטו יכולה להתפרש כטוענת שהא-לוהות שורה בעולם והוא מהווה עבורה מדיום של גילוי, ולא שכל קיומו הוא מבחינת האדם בלבד. כל תופעה ומציאות בעולם מגלים בחינה שבא-לוהות. לאורה של תפישה זו, נקל להבין את דברי התורה שהשכינה נוכחת בעולם. לעומת זאת, לפי תפישת הגר"א, שהצמצום כפשוטו, הרי שהעולם מתקיים בתוך החלל המרוקן מהא-לוהות והקב"ה מקיים עמו זיקה מבחוח, כשתי מציאויות המצויות בקשר ובהשפעה, אך אינן זהות. זו יכולה בהחלט להיות תפישת הרקע של ספר דברים.

## נספח: תוספת עין בשיטת הראי"ה

לסיום, אביא את דבריו של הראי"ה עם ביאור קצר לאחריהם:

אף על פי שהעולם העיוני וההרגשי השירי הוא יותר מזדכך ומתעלה על ידי המחשבה הפנתאיסטית<sup>10</sup> המלאה מאור הענוה וביטול היש, מכל מקום העולם המעשי איננו יכול להיות הולך את דרכו על פי ההסתכלות התדירית העליונה הזאת, ומוכרח הוא האדם להנמיך את אורו מצד הכרח הסתגלותו לעולם המעשה ולהיות קשור בהמחשבה ההיכלית הראשונה<sup>11</sup>, אבל בידיעה ברורה, שהיא איננה מחשבה ברורה כשהיא לעצמה, ולית לה מגרמה כלום, אלא שהיא מסובבת בסיבוב שכלי וצירי ממהלך המחשבה העליונה של ההסתכלות השניה שאמרנו. ואז העולם המעשי נעשה מזורז ומלובן ומלא צדק, והעולם המחשבי מתגבר ועולה מברכת

(לאמור: שהכל הוא א-לוהות), והתפישה הרואה את העולם כמציאות ממשית - יש לעצמו, מוכלות ביחד בעזרת תורת אחדות ההפכים. הם ביארו שנקודת המבט התופשת את קיומו של העולם כמציאות נפרדת היא אנושית, 'מבחינתנו', שכן התודעה האנושית מאשרת את ממשותה של המציאות ואינה רואה אותה כא-לוהית. בכך, מקבילה נקודת המבט הזו לנקודת המבט של ספר דברים, שכפי שהוסבר בשיעורים הקודמים היא נקודת מבט אנושית. לעומת זאת, הקביעה ש"אין עוד מלבדו" היא נכונה מבחינתו של הקב"ה, ובכך היא מקבילה לנקודת המבט של ספרי התורה האחרים, שנאמרו מפי ה'<sup>8</sup>.

חשובים לי במיוחד דברי הראי"ה קוק, אשר הסביר שלתפישות השונות של הא-לוהות יש חשיבות לתחומי פעילות שונים של האדם. כלומר: אין לדון רק באמיתיות של תפישות אלו, אלא יש להבין כיצד כל תפישה מתפקדת ומשפיעה על התודעה ועל הקיום האנושיים, ומדוע המחשבה האנושית מכילה את שתיהן בלי יכולת להכריע כאחת מהן.

לפי ביאורו, קיומה התקין של חברה אנושית, של מוסר ושל יצירה אנושית תלוי בתודעת האדם המייחס לעצמו אוטונומיה מלאה: כאילו חוקי הטבע פועלים באופן עצמאי, וכאילו הזירה שבה הוא פועל בה היא 'נורמלית' ואנושית. התפישה שה' נמצא בשמיים מותירה "חלל פנוי" שבתוכו האדם נקרא לפעול, ומעניקה לאדם ביטחון בכך שאין הדבר תלוי אלא בו, שהרי החירות שלו והאחריות שלו הן אמיתיות.

זו הסיבה לכך שהתודעה האנושית - הקשורה לשיטת הראי"ה בספירת המלכות, שהיא גם ספירת הרגש והדמיון - מתארת לנו עולם ללא א-לוהים. אין זה עולם שקרי, שהרי גם התודעה עצמה היא בריאה והופעה א-לוהית, אלא זהו העולם היחיד שבו יכול האדם לפעול, לפי רצונו של בורא עולם. דומני שספר דברים משקף תודעה זו, שכן כפי שאמרנו בשיעורנו הראשון על הספר, הא-לוהי מתגלה בו דרך האדם, בעיניים אנושיות, בתינוכו של משה רבנו.

לפי תפישתו הדתית-מוסרית של ספר דברים, ראוי שבבחירת מקום המקדש יהיה גם ביטוי לשיקולים אנושיים (מקום הבירה המדינית, מקום שיציין את אחדות השבטים וכד'), ושדוד המלך יהיה צד פעיל בה, בשם ה' ובהסכמתו כמובן.

נקודת המבט המוחלטת, הא-לוהית, היא כמובן אמיתית, אבל מסוכנת ועלולה להיות גם בוסרית - גם מפני שהיא עלולה להיפך לעבודה זרה, לפסל ותמונה, וגם מפני שהיא יכולה לחולל חוויה דטרמיניסטית חסרת אחריות, כפי שמתבטא בנבואת ירמיהו הנ"ל. לכן מוכרח הקיום הדתי

9 הדברים דורשים עוד ליבון ארוך ומעמיק, והצעתי זו היא בבחינת נקודת מוצא, ולא סוף פסוק.

10 ש"לית אתר פנוי מיניה" ושהכל הוא א-לוהות.

11 המחשבה התיאולוגית, שהעולם והאדם הם מציאות נפרדת חוץ א-לוהית, ושהא-לוהות היא חיצונית למציאות.

8 לאמיתו של דבר, אין הקבלה מלאה בין הדיאלקטיקה הקבלית-חסידית לבין שתי התפישות שבתורה. הטענה האימננטית, שה' שוכן בתוך העולם (ספרי שמות-יקרא), אינה זהה לטענה שהכל הוא א-לוהות ("אין עוד מלבדו"). אני מביא כאן את הדיון הקבלי-חסידים כדי להדגים את תורת אחדות ההפכים, וראו להלן בסוף הפרק.

כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון, תשס"ו  
עורך: יצחק ברט

בית המדרש הוירטואלי שלידי ישיבת הר עציון  
האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>  
האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>

משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9931456 שלוחה 5  
דואל: [office@etzion.org.il](mailto:office@etzion.org.il)

מקורו, והם מתאחדים תמיד על ידי הבטות  
מאוחדות ומרכז הויה מאוחד, ביחודא שלים.  
("אורות הקודש" ח"ב)..

ונבאר:

**"אף על פי שהעולם העיוני וההרגשי השירי הוא יותר  
מזדכך ומתעלה על ידי המחשבה הפנתאיסטית המלאה  
מאור הענוה וביטול היש" - גם הרגשת העולם הבלתי-  
אמצעית של בעל הדתיות העמוקה, וגם המסקנה השכלית  
(כמבואר באריכות בספר התניא), מוליכות אל המסקנה  
הפנתאיסטית. אף מנקודת הראות של החוויה הפנימית  
ושל ההשראה ליצירה, התודעה האחדותית ממלאת את  
האדם ומשפיעה עליו רגשות של התעלות, אהבה אל הכל  
וקבלה מן הכל.**

**"מכל מקום העולם המעשי איננו יכול להיות הולך את דרכו  
על פי ההסתכלות התדירית העליונה הזאת" - אולם העולם  
המעשי - המושתת על בחירה, אחריות ותכליתיות - זקוק  
לתודעה התיאיסטית, של האני הנפרד, השוקל, המתבונן  
והמחליט מתוך עצמו. זוהי ספירת המלכות: אע"פ שהאור  
הא-לוהי שבה הוא מצומצם, ואין בה הופעה שלמה של הא-  
לוהות, הצמצום הזה הכרחי לאדם כשם שהוא חלק הכרחי  
מן האצילות הא-לוהית.**

**"אבל בדיעה ברורה, שהיא איננה מחשבה ברורה כשהיא  
לעצמה, ולית לה מגרמה כלום, אלא שהיא מסובבת  
בסיבוב שכלי וצירי ממהלך המחשבה העליונה של  
ההסתכלות השניה שאמרנו" - עם זאת, הראי"ה מדגיש  
שהתפיסה התיאיסטית הזו - "לית לה מגרמה כלום". אין  
היא מייצגת את העולם האמיתי, האונטולוגי, אלא בסיסה  
הוא אפיסטימולוגי - נעוץ בתוך ההכרה האנושית. ספירת  
המלכות היא נובעת בהכרח מהספירות שמעליה, והנביעה  
ההכרחית הזו יוצרת תודעה דיאלקטית של הא-לוהות.**

**"ואז העולם המעשי נעשה מזורז ומלובן ומלא צדק,  
והעולם המחשבי מתגבר ועולה מברכת מקורו, והם  
מתאחדים תמיד..." - התפיסה הדיאלקטית הזו - 'אחדות  
הניגודים' - משכללת ומעלה את שתי העולמות: את העולם  
המעשי, המונחה ע"י תודעת הקיום העצמי וע"י התפיסה  
התיאולוגית; ואת העולם המחשבתי, שהוא נביעה של  
ההויה הא-לוהית הטוטאלית, המונחה ע"י התפיסה  
הפנתאיסטית.**

**"על ידי הבטות מאוחדות ומרכז הויה מאוחד, ביחודא  
שלים" - בדומה למסקנת התניא, אך בדרך שונה,  
המושתתת בעיקר על צורת ההכרה, ולא על המציאות, אנו  
מגיעים בסופו של דבר לאיחוד שתי ההכרות המנוגדות: זו  
הפנתאיסטית, המיוצגת על ידי שם הויה, וזו  
והתיאיסטית, המיוצגת על ידי ספירת המלכות. זהו "ייחודא  
תתאה" - הייחוד התחתון, שבין זעיר אנפין (=תפארת = שם  
הויה = האחדות הכוללת =פנתאיזם) לבין נוקבא  
(=מלכות =השכינה =תיאיזם).**