

עוד יש לומר עליהן, שהן כלים, מעין קולטי אנרגיה עצומים, אשר נוצרו כדי לקלוט את אנרגיית העל, השופעת מהאין סוף ומואצלת עליהם. משמעות מושג "ההאצלה" היא ביטוי לזרימת שפע האל מהמקור העליון כלפי עולמנו. אנרגיה זו זרמה לתוך "הכלים" והפיחה בהם חיים מעצמות האלקים. לכל ספירה יש שם המייצג את תכונותיה וייעודה, וכיוון שהיא מייצגת ממד מסוים מעצמות הא-ל, ניתן לה אחד משמות האלקים. כל ספירה, פרט לספירת כתר, העומדת בראש אילן הספירות, הינה במעמד של מקבלת אנרגיה מהספירות שמעליה ובמעמד של נותנת אנרגיה לספירות שמתחתיה.¹⁵

פירות הספירות

ספירות המחשבה: כתר, חכמה, בינה.

ספירת **כתר** היא ספירת הרצון הא-לוקי להוות ולהחיות כל דבר. ספירת כתר היא האצילות הראשונה או הגילוי הראשון או ההארה הראשונה, שהוציא הבורא יתברך בתהליך גילוי רצונו בעולם. ספירת כתר היא כמו כתרו של מלך, שהיא עטרה לראשו ואיננה חלק מגופו. לפיכך ספירת כתר איננה חלק מהספירות אלא מצויה מעליהן. היא נקראת "אין" – להורות לנו, שהרצון האלוקי נעלם מאתנו ואיננו מתגלה בפעולות הבורא יתברך, ולכן במופלא ממך אל תחקור.

ספירת **חכמה** – לאחר התעוררות הרצון, שבא לידי ביטוי ב"כתר", מתנוצץ במוח רעיון כללי איך לממש את הרעיון ולהוציאו לפועל. לדוגמה, אדם רוצה לבנות בית. הרצון הזה כלול בכתר. בשלב הבא מתגבש במוח הרעיון איך צריך הבית להיראות. זה כלול בספירת חכמה.

החכמה קשורה ברעיון הכללי ללא פרטים. הפרטים המתגלים שייכים כבר לספירת בינה. החכמה היא הברקה, רעיון כללי, אבל כיצד לממש אותו – צריך התבוננות. באמצעות ה"בינה" מתבונן האדם ברעיון ובפרטיו, מה ניתן לבצע ומה לא.¹⁶

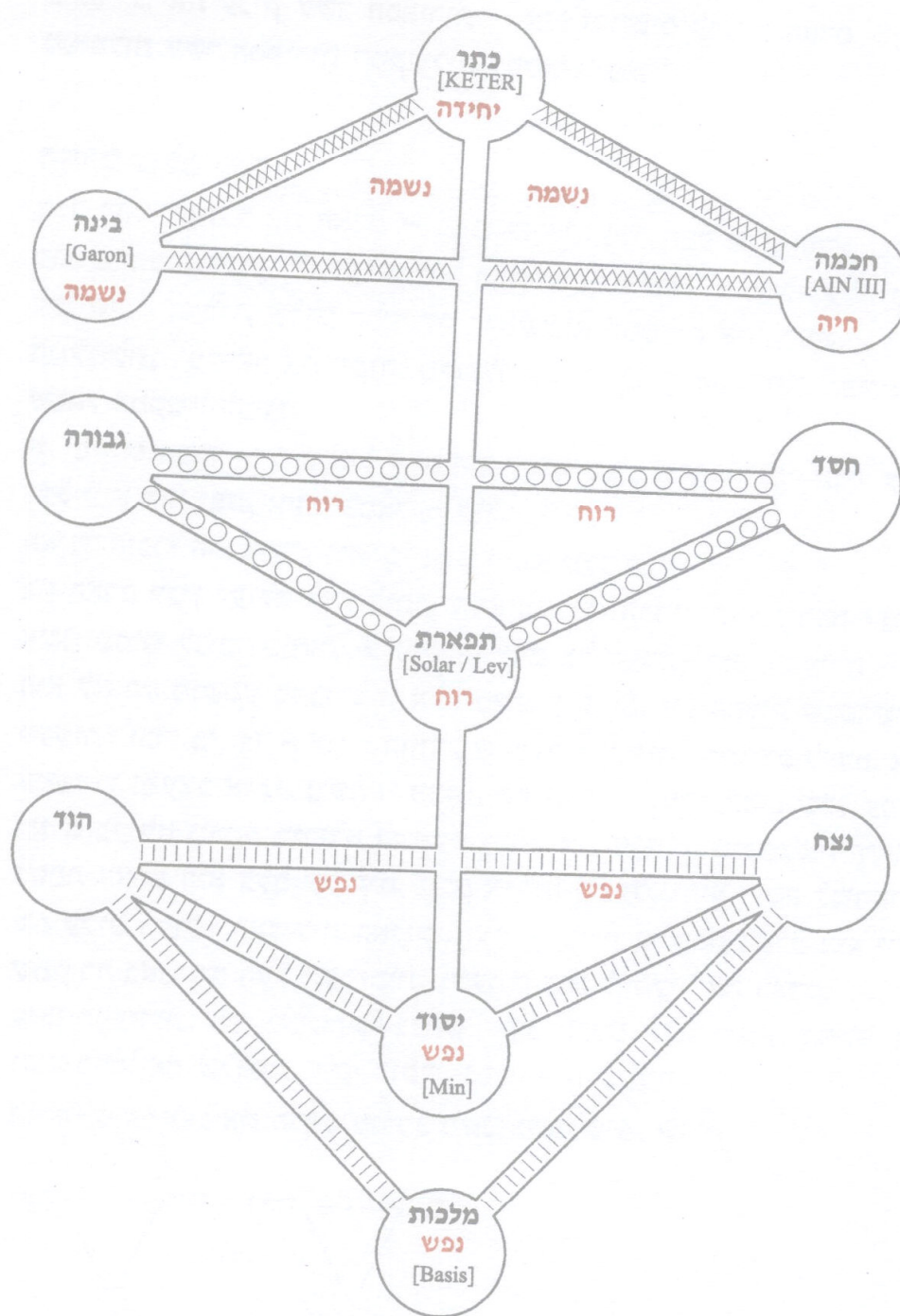
ספירת **חסד** – ספירה זו, הרביעית, מסמלת את אנרגיית האהבה. הכינויים "חסד" או "גדולה" הוענקו לה בשל שפע האור, המוקרן ממנה לעבר הבריאה כולה.

ספירת **גבורה** – ספירה חמישית זו התהוותה במקביל לספירת חסד על בסיס אותו עקרון של הזכרי והנקבי שביחסי הספירות: חכמה ובינה. ספירת גבורה משמשת כבלם לפרץ האור הנובע מספירת חסד ומצמצמת את שפעתו. היא מכונה גם "דין" – במובן הגבלה בחוק ומשפט, וכן מכונה "גבורה" בגלל העצמה הנגדית, שהייתה נחוצה כדי להגדיל ולשלט בפרץ אנרגיית האור.

ספירת **תפארת** היא המתווכת בין הכוחות המנוגדים שבספירות שקדמו לה, ומופקדת על האיזון ביניהם ועל יצירת ההרמוניה. שמה נובע ממעמדה היחודי, שכן היא מפארת את מערך הספירות של האנרגיה הא-לוקית. היא מכונה גם "רחמים" בשל מידת הרחמים האנרגטית, הנדרשת לשם השכנת שלום והרמוניה בין הכוחות המנוגדים המתנקזים אליה. ספירת תפארת נמצאת בציר המרכזי של הספירות, מוצבת במאונך לספירת כתר ומשמשת כעין כתר בזעיר אנפין לספירות שמתחתיה. היא מתווכת בין מידת החסד מימין לבין מידת הדין משמאל, לפיכך היא מכונה גם "משפט".

הספירות **נצח והוד** – ספירת נצח מקבילה בתכונותיה לשפעת ספירת חסד, הניצבת במאונך לה ומשמשת לה בבואה אנרגטית, ואילו ספירת הוד מקבילה בתכונותיה לספירת דין, הניצבת במאונך לה ומשמשת לה כראי.

שאיפתה של ספירת נצח היא להקרין את נצחיות האנרגיה שהואצלה אליה מספירת תפארת בלא גבול,



בעוד שספירת הוד משמשת לה בלם וגורם מאזן. ספירת יסוד - בה שוכנת אנרגית השלום וההרמוניה. היא ממתינה בפסיביות לברואים שיתכוונו אליה, יפתחו את ערוץ הקליטה שלהם - כדי לעוררה ולמשוך מהאנרגיה האצורה בה כלפי מטה. הנבראים יוכלו להקרין חזרה כלפי מעלה מהאור שהוקרן עליהם, ובכך יוכלו לעזור את כוחות היצירה שבין "הצדיק" ("צדיק יסוד עולם" - משלי י', כה), שהיא כינוי לספירת יסוד, לבין ה"שכינה" שהיא ספירת מלכות, המתבטאים באופו סמלי ב"זיווג הקדוש".

ספירת מלכות

במסגרת חלוקת הכוחות האנרגטיים בספירות לזכריים ונקביים - מכונה ספירת מלכות בכינוי "שכינה", ובה מוצאים הכוחות הנקביים את מלוא ביטויים. השכינה היא הנוכחות הנקבית של הא-ל בעולם, והיא מלווה את עם ישראל בכל תלאותיו. היא "הכלה" שבשיר השירים ומשולה ל"כנסת ישראל".

ספירת מלכות מדומה למבוע או למקווה מים חיים, שהחיים זורמים אליו בשקיקה מספירת יסוד, והברואים לוגמים ממנה על-פי צרכיהם. שתי הספירות: יסוד הזכרית ומלכות הנקבי (השכינה) - מוצגות כזוג כוחות אנרגטיים אלוקיים, כש"יסוד" מובחן כמשפיע ובו טמון כוח "הרצון לתת", ואילו השני - "שכינה", הוא המושפע, ובו מצוי כוח הרצון לקבל.

בהזכירנו את עניין עשר הספירות - אנו נדרשים לדמות האדם, הנחשב לעולם קטן, אשר בדמותו מסומלות עשר הספירות המקבילות לחלקי הנפש¹⁷.

האדם עולם קטן

ספר הזוהר מתאר את האדם - כבבואה של עשר הספירות. האדם נחשב לעולם קטן, כפי שמשמע מהמשנה בסנהדרין ל"ז, ע"א: "כל המקיים נפש אחת - מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא", לפי שיטת האר"י, שלוש הספירות הראשונות מסמלות את הראש.

הגולגולת, המקיפה את המוח, מקבילה ל**כתר**. בתוך הגולגולת מצוי **מוח ימין** המקביל ל**חכמה**, ו**מוח שמאל** המקביל ל**בינה**.

יד ימין היא **חסד**, ו**יד שמאל** - **גבורה**. **הגוף שבין שתי הידים** מקביל לספירת **תפארת**.

רגל ימין היא **נצח**, ו**רגל שמאל** - **הוד**.

האיבר הזכרי הוא **יסוד**, והאיבר הנקבי הוא **מלכות**.

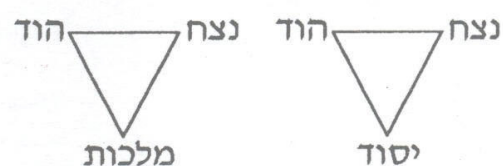
בין האדם לבין "עולם האצילות" שהיא מערכת הספירות - זורמת אנרגיה דו-כיוונית. האדם בעולם איננו פסיבי לנוכח כוחות - העל הזורמים אל העולם. האדם בעולם - פעיל ודינמי.

הוא לא רק מושפע מהבריאה, אלא משפיע עליה. על הפסוק שבפרשת הבריאה "אשר ברא אלוקים לעשות" (בר' ב', ג) - אומר הזוהר, שהפעל "לעשות" מתייחס לאדם. אלקים ברא את העולם, והאדם עושה בו ומעצב אותו. גישה זו מציגה את האדם כבעל צמצמה, שיש עמה אחריות רבה: התנהגותו של האדם בעולם גורמת לירידת השפע האלוקי או, חלילה, מונעת את ירידתו.

נשמת האדם היא צלם אלוקים, חלק א-לוי ממעל, והיא דומה לבוראה. פועלים בה אותם היסודות, שפועלים בעולם האצילות האלוקי. זאת - כיוון שנשמת האדם היא יחידה אנרגטית רוחנית נצחית, שמקורה באנרגיה העל השמימית, וייעודה הוא להפעיל את האדם.

אילן הספירות, כפי שמשקף בנפש האדם וכביטוי לאישיותו, מתואר במבנה של שלושה משולשים, והוא כולל את שלושת חלקי הנפש, נפש, רוח ונשמה.

המשולש המייצג את הנפש מורכב משני משולשים, שהם:



המשולש המייצג את הרוח מורכב מהספירות:



משולשים אלו – קדקודם מופנה כלפי מטה, כיוון שהאנרגיה שבהם יורדת מלמעלה כלפי מטה, כלפי עולם החומר.



המשולש העליון מכוון כלפי מעלה, כיוון שהוא מסמל את עולם האידאות. האנרגיה ברובד זה מכוונת לעבר האידאה העליונה, כלפי שורש הנשמה וחיבורה עם העולמות העליונים. משולש זה מסמל את הראש, והוא שייך לתחום הרוחני האידאי. רק החל מהמשולש של חסד, גבורה תפארת – מקבלות הספירות כיוון מעשי של פעילות.

נפש

שני המשולשים התחתונים מתייחסים לנפש. הם מייצגים את תחום העשייה בעולם, כשם שהנפש מייצגת את הבסיס הפיזיולוגי-ביולוגי, שחולש על התחום הקיומי שבאדם.

רוח

המשולש שקדקודו בתפארת מתייחס לרוח. הרוח משמשת כחוליה מקשרת ומתווכת. היא משפיעה על הנפש מהאור המואצל עליה, ומעוררת באדם את הרצון ללמוד ולהעמיק בנושאים שכליים.

נשמה

היא הדרגה העליונה של הקיום הרוחני ומתייחסת למשולש, שקדקודו בספירת כתר. זהו התחום האנרגטי, המשתוקק להבין את סוד התכנית השמימית בעולם, ומעורר באדם את הרצון להתקרב למפגש עם המהות האלוקית.¹⁸

לפי שיטת האר"י, הדרגה הנמוכה ביותר היא רמת הנפש, שמקורה בקדקוד המשולש התחתון, בספירת מלכות. הנפש מושכת אנרגיה מספירת יסוד, שהיא מקור החיות בקוסמוס. "רוח" מייצגת אנרגיה של חיות מרובד שמימי גבוה יותר, המעניק רצון להתעלות רוחנית. לפי זה, לא בכל יצור מצויה "רוח". "הנשמה" היא אנרגיה רוחנית, המדורגת בפסגת הקיום. היא נעלה מעל רוח ונפש, כיוון שמוצאה מספירת בינה, היונקת שפע מספירת חכמה שעליה.

ספירת חכמה משמשת מקור לאנרגיה רוחנית מיוחדת המכונה "חיה". במערך הספירות השמימיות ניצבות חכמה ובינה בקו אופקי – בשל יחסי הגומלין האנרגטיים שביניהן. שתיהן מייצגות כוחות מנוגדים משלימים. "חכמה" מייצגת את הפן הזכרי הימני, שנותן אנרגיה חיובית פעילה, שהיא גם מקור לאנרגית "חיה", ואילו "בינה", שהיא מקור לאנרגיית "נשמה", מייצגת את הצד השמאלי הנקבי הסביל. "חיה" ו"נשמה" הן צמד אנרגיות רוחניות מצמרת הספירות השמימיות, שמעליהן ניצבת "יחידה", שהיא אנרגיה רוחנית, המייצגת לפי שיטת האר"י, את כליל השלמות שביצירה האלוקית. אין היא מצריכה שום תיקון, שינוי או שיפור, כיוון שהיא נובעת ישירות מספירת "כתר". אנרגית "יחידה" משמשת בשליחות האלקים – כמשיח גואל, או כגשר בין האנרגיות האחרות לבין ה"אין סוף".¹⁹

ג. הספירות ומערכת הציאקרות

עיגולים ויושר: מהו תהליך הבריאה לפי הקבלה? אם הבורא הוא אין-סוף, הרי הוא ממלא את החלל כולו, ואיך אפוא יש מקום לעולם העומד להיברא? היכן ימוקם עולם זה? תשובת הקבלה היא, שה"אין-סוף" צמצם את עצמו, באופן שנוצר חלל רוחני ריק המכונה "טהירו", ולתוך חלל זה נברא העולם. תהליך הצמצום של האין-סוף הוא נסיגה אנרגטית-רוחנית, שהתבצעה בתנועת איסוף מעגלית, שיצרה את החלל. אולם לתוך "הצמצום", החלל הריק, הבזיקה קרן אור מתוך האין-סוף - מעין קו אנרגטי ישר שפילח את החלל. "עיגולים" ו"יושר" הם שני מושגים, שמציינים שתי בחינות בהווייתן של הספירות. לפי קבלת האר"י, אלו שני אופני יסוד של האצלת אור האין-סוף, ולמעשה, שני תהליכי יסוד בבנין העולמות. ה"עיגולים" וה"יושר" הם עקרונות צורניים, גיאומטריים של האצלת האין-סוף את אורו לתוך חלל הצמצום. פעולת הצמצום בקבלת האר"י נתפסת כתהליך ממשי, ולא רק כמשל. גם העקרונות הגיאומטריים הם ריאליים. התהוותם של העולמות השונים היא פעולת אינטראקציה בין שני העקרונות של "עיגולים" ו"יושר". ה"עיגולים" הם היסודות, וה"יושר" מפעיל אותם, כי בלעדי ה"יושר" הם היו נשארים סטטיים - סבילים. הוא מוציא אותם מן הכוח אל הפועל, אבל הוא גם זקוק להם כדי לפעול, שהרי רק באמצעותם הוא יכול לפעול. ה"יושר" מזוהה עם ספירת "יסוד", וה"עיגולים" - עם ספירת "מלכות". בכך מתגלה אופיו האקטיבי של ה"יושר" לעומת אופיים הפסיבי של ה"עיגולים".

לפי שיטת הרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה), ה"עיגולים" וה"יושר" מייצגים השגחה כללית והשגחה פרטית: ההשגחה הכללית מאופיינת בעיגול, כי היא מקיפה את הכל, ואילו ההשגחה הפרטית מאופיינת ביושר, שהוא מכוון ישירות אל הפרט.

ר' יצחק חבר²⁰ על-פי שיטת האר"י, מזהה את ה"עיגולים" עם ה"נפש", ואת ה"יושר" - עם ה"רוח". מדרגתן של אומות העולם היא מדרגת ה"נפש", ואילו מעלת עם-ישראל היא מעלת ה"רוח". הבחנה זו חלה גם על היחס שבין ארץ ישראל לשאר הארצות: על כל הארצות יש השגחה כללית בחינת "עיגולים", בעוד שעל ארץ ישראל יש השגחה פרטית ישירה²¹.

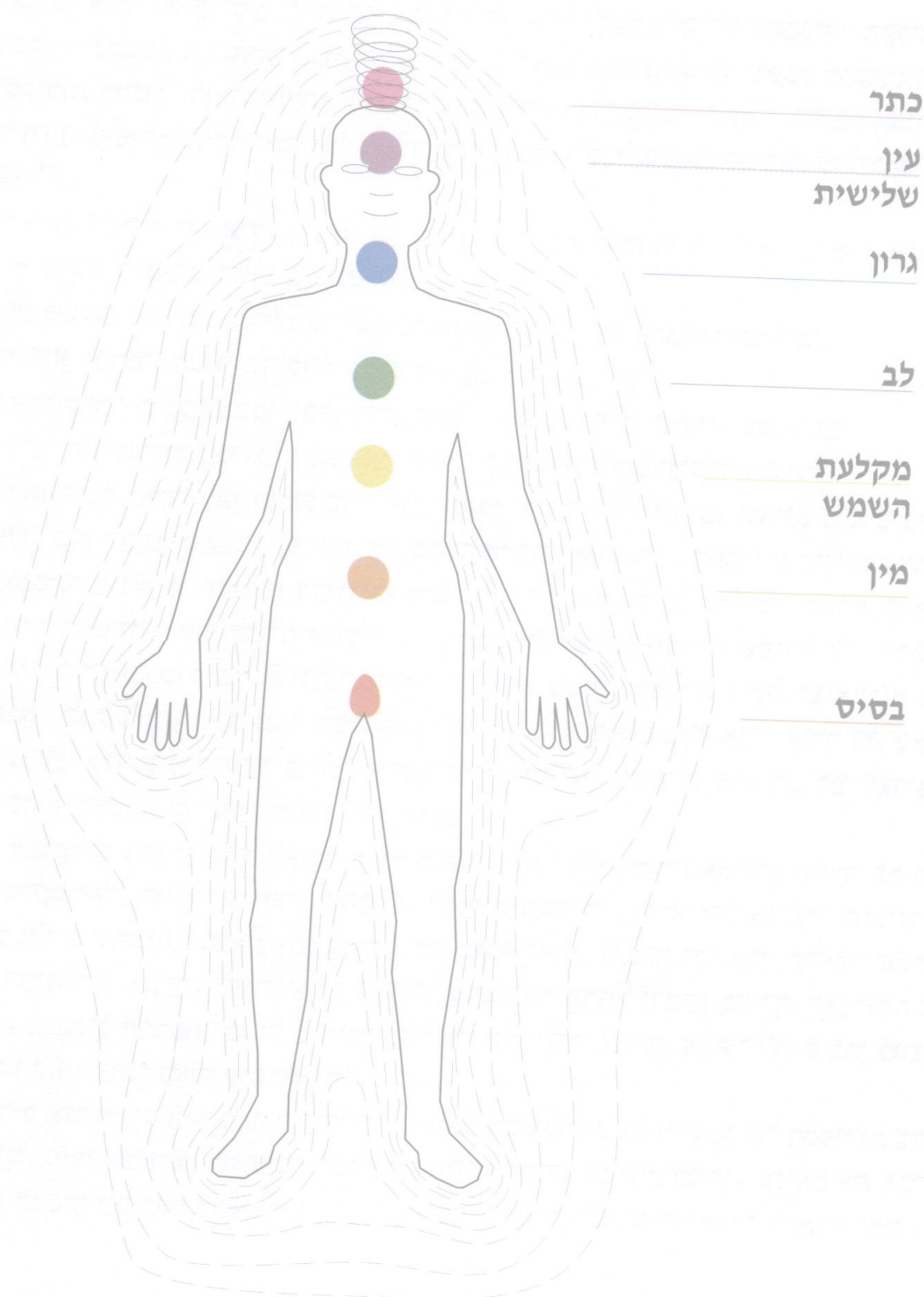
לפי ר' יצחק חבר, עקרונות ה"עיגולים" וה"יושר" מוצאים את ביטויים המלא במישור ההיסטורי. לדעתו, ההיסטוריה האנושית עד בואו של אברהם עומדת בסימן "עיגולים" בלבד, כיוון שזהו העיקרון של הנהגת אומות העולם, אבל עם הופעת אברהם - מתחיל לפעול בעולם עקרון ה"יושר", שהוא עיקרון, המדריך את השגחת עם-ישראל. ר' יצחק כותב²²: "לכן בעת שהיו ישראל עושים רצונו של מקום, הם נתונים 'עליון על גויי הארץ', לפי שהיה מאיר מאוד בחינת 'יושר' שלהם באור הפנים העליון, אבל על-ידי שקלקלו מעשיהם נתעלם האור הגדול הזה ומושגחים בסתר פנים ב'יושר' ודקדוק עצום ובדין גמור. זה גורם, שהחיצוניות מתגבר יותר על הפנימיות, וישראל הם בגלותא".

הוא הדין גם להבחנה שבין הנהגה טבעית, שמוצגת על-ידי "עיגולים", שכן הטבע זורם במעגליות - לבין הנהגה ניסית, שהיא קו ישר, השובר את הטבע ומבטל אותו.

במחשבת הרב קוק²³. היושר הוא עיקרון, עיקרי בהוויה, והעיגוליות טפלה לו, משום שה"עיגולים" מייצגים את חוקי הטבע, שהם אינדיפרנטיים להבחנות ערכיות, ומה שנותן להם את הערך הסגולי הוא ה"יושר". ה"יושר" הוא אפוא ההתערבות האלוקית בטבע הזורם, והתערבות זו, שהיא שילוב ה"יושר" ב"עיגול", עשויה לגרום לעילוי של הטבע. רק הנס והטבע לא רק שאינם מנוגדים זה לזה כי אם

מאוחדים באחדות עליונה².

לפי האמור לעיל, רעיון ה"עיגולים" וה"יושר" חובק זרועות עולם, למן הבריאה – ועד תהליך הגאולה. אם נבוא לסכם את נושא ה"עיגולים" וה"יושר", ניווכח, שעניינם חובק תחומים רבים – החל מהבריאה עצמה ועד ההשגחה על העולם. תהליך ה"הצמצום" של ה"האין-סוף", שיאפשר את בריאת העולם, התבצע בתנועה מעגלית, כשלתוך החלל שנוצר חדרה קרן אור מן ה"האין-סוף". הרי לנו מציאותם של "עיגולים" ו"יושר" ביסוד הבריאה. גם השגחת הבורא על עולמו נותנת עניין ל"עיגולים" ו"יושר": שכן ההשגחה הכללית והטבעית מאופיינת ב"עיגולים", ואילו הכללית והטבעית מאופיינת בעיגולים, בעוד שההשגחה



הפרטית והניסית מאופיינת ב"יושר". גם ההבדלים בין ישראל לעמים ובין ארץ ישראל ליתר הארצות - מעוצבים ומתבצעים באמצעות "עיגולים" ו"יושר".

הקשר של נושא זה לעשר הספירות, ודרך - למבנה נפש האדם, כפי שתואר בפרק "האדם עולם קטן", בא לידי ביטוי בתיאור, אשר לפיו קרן האור נעה מהאין-סוף ויצרה בתנועתה הדו-כיוונית שני קווים מנוגדים: האחד - בדמות "יושר", והשני - בדמות "עיגולים" (ראה תרשים מצורף). ההאצלה הראשונה של אנרגית האור יצרה עשרה עיגולים בדמות עשר הספירות, המייצגות את דרגות הנפש של "אדם קדמון", ורק אחר כך התהווה הקו הישר, המתווה את דרגותיו הרוחניות.

יש גם תיאור אחר, אשר לפיו "ספירות העיגולים" מייצגות את המצב שלפני שבירת הכלים קולטי אנרגית הא-ל, אשר חלקן קרס תחת שפע האור שהואצל לעברן. שלוש הספירות העליונות (כתר, חכמה, בינה) - נפגמו, אך עמדו בעומס האנרגטי שהואצל לתוכן, ואילו שבע הספירות התחתונות נשברו. "ספירות היושר" הן הספירות שתוקנן, חוזקו ועובו, כדי שיוכלו לעמוד בעומס האנרגטי האדיר המואצל לעברן "מהאין-סוף". בסופו של תהליך התיקון נמצא בכל אחת מהספירות שילוב של "עיגולים" ושל "יושר"²⁵.

עוד עמנו לדון בנושא "הצ'אקרות", הנותן עניין למחשבת הרפואה הסינית, אולם דמיונו למערכת הספירות - מקנה לו מקום חשוב בעיוננו זה.

האדם נתפס כשלמות אחת הכוללת שלושה מרכיבים: הגוף הפיזי, הנפשי והרוחני.

הגוף הפיזי הוא החומר, הבנוי מולקולות כימיות, הבונות את הגוף.

התחום הנפשי קשור ברגשות כמו סבל, כאב, צער, רחמים, דאגה, שמחה, אהבה וכו'.

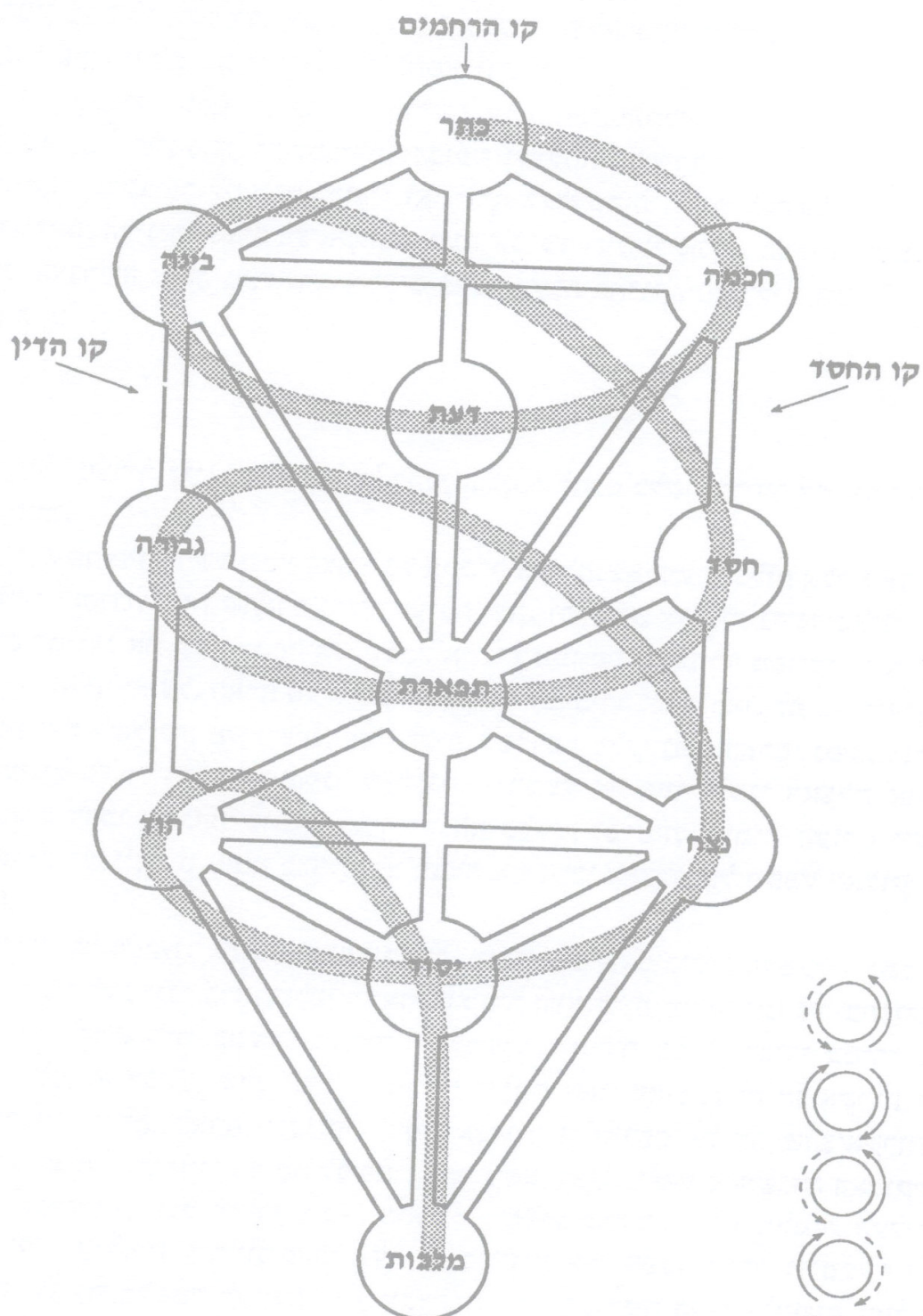
התחום הרוחני הוא מרכיב אנרגטי, שאם אין שמים לב אליו, אין מרגישים בקיומו.

הגוף החי הוא חומר, אשר לפי המחשבה הסינית מוקף בגופים אנרגטיים, שאינם נראים בעין רגילה. לישויות אלו, שהן על גבול הפיזי והרוחני, יש שבעה מרכיבים אנרגטיים, המכונים מקלעות או צ'אקרות. צ'אקרה בסנסקריט (= אם השפות ההודיות) הוא גלגל של אור, גלגל אנרגטי. באדם קיימים שבעה מרכזי אנרגיה ראשיים, ועוד שניים שמעליו, שניתנים לחישה על-ידי מי שמודע לכך והתאמן בכך. הצ'אקרה היא מעין גנרטור של קרינה, אלקטרומגנטית. על-ידי הפעילות של הצ'אקרות נוצר שדה אלקטרומגנטי. לכל צ'אקרה יש תדר משלה, המזוהה עם צבע מסוים בעל אותו אורך גל. כאשר שדות אלקטרומגנטיים אלה מתחברים לשדות האלקטרומגנטיים של צ'אקרות אחרות, הם יוצרים יחד את "ההילה", שהיא מעטפת קרינה, המקיפה את הגוף.

הצ'אקרות ממוקמות במרכז הגוף לאורך עמוד השדרה. לכל צ'אקרה יש אספקט מיוחד של קיום פיזי, נפשי, אינטלקטואלי, יצירתי ורוחני. כאשר הצ'אקרות מאוזנות, יש זרימת אנרגיה בתנועה סיבובית ללא עיכוב וללא חסימות. הצ'אקרות מחזקות את הגוף הפיזי, הנפשי והרוחני. על-פי הבנת תפקידי הצ'אקרות המיוחדים - ניתן לעורר אותן לפעולה באמצעות תרגול ודמיון מודרך. האנרגיות הרוחניות אינן קיימות במבנים תחושתיים, ולכן בדרך כלל אין מרגישים בקיומן. אפשר לחוש בהן במצבי רגיעה בטבע, וניתן לאזן אותן באמצעים שונים²⁶.

שבעה מוקדים אנרגטיים אלו בתורה הסינית - מקבילים במדויק אל מיקומן של הספירות בדמותו של "אדם קדמון". (כפי שראינו, שמערכת הספירות ניתנת להבנה כמצויה בסדר, התואם את אברי האדם).

1. צ'אקרת הבסיס מקבילה לספירת "מלכות" (בשורש עמוד השדרה ואחראית לתחום הפיזי, התזונתי



התרוממות ספירלית במעלות הספירות

האנרגיה הקונדוליאנית עולה במעלה חוט השדרה הישר בתנועה ספירלית מעגלית. היא מקבילה לעשר הספירות המואצלות בעיגולים קונצנטריים ובסדר קווי ישר.



וההישרדותי).

2. צ'אקרת המין מקבילה לספירת "יסוד" (מתחת לטבור וחולשת על הפריון).
 - 3-4. מקלעת השמש והלב קשורה לספירת "תפארת".
 5. צ'אקרת הגרון מקבילה לספירת "בינה" וחולשת על התחום המילולי.
 6. צ'אקרת העין השלישית מקבילה לספירת "חכמה" ושולטת בחשיבה.
 7. צ'אקרת ה"כתר" מקבילה לספירת "כתר" ואחראית לשאיפה הרוחנית להתעלות.
- לפי השקפת הרפואה הסינית, סביב הצ'אקרות זורמת אנרגיה קונדוליאנית, המקיפה בתנועה ספירלית את הצ'אקרות. האנרגיה עולה מצ'אקרת הבסיס כלפי מעלה בתנועה ספירלית וחוזרת בכיוון הנגדי. זוהי אנרגיית החיים²⁷.

סיכום

נושא הנפש בקבלה מצריך עיון רב ואיננו קל להבנה. ננסה לסכם בלשון ברורה את אשר כתבנו עד כה ולקשר בין הקצוות.

עשר הספירות הן עשר מידות של גילוי רצונו של הקב"ה בעולם. באמצעות כלים אלה מאציל הבורא אל עולמנו מהשגחתו ומטובו. כיוון שהאדם נחשב לעולם קטן, וכל נפש אנושית נחשבת לעולם מלא, עשו אותו המקובלים למייצג את עשר הספירות, כשכל איבר בגופו מייצג ספירה מסוימת. נשמת האדם היא צלם אלקים, חלק אלוה ממעל. האדם פעיל בעולם במידה המזכירה את בוראו. לפיכך חילקו המקובלים את מערכת הספירות לשלושה משולשים, המקבילים לשלושת חלקי נפש האדם: נפש, רוח ונשמה. התיאור של "עיגולים" ו"יושר" שהוספנו לעיוננו – מבטא את שני אופני האצלת אור האין-סוף עולמנו, המבטאים דרכי השגחה שונות, כגון השגחה כללית ופרטית, אומות העולם וישראל ועוד. הקשר של נושא זה לענייננו מתבטא בכך שהוא מבאר את דרכי האצלה של השפע האלוקי אל עולמנו מלמעלה למטה.

לעומת זאת, נושא הצ'אקרות, המובא בסוף דברינו, מתאר תנועה סיבובית מלמעלה-למטה ומלמטה-למעלה. הוא מתקשר לענייננו בכך, שלפי התאוריה סביב הצ'אקרות זורמת אנרגיה בתנועה לולינית, העולה ומקיפה את הצ'אקרות במעגל מלמטה – למעלה, ויורדת בכיוון הנגדי במורד כלפי מטה. התיאור מתקשר לנושא הנידון שלנו בדרך סמלית: זרימת האנרגיה במעלה הצ'אקרות ובמורדו – מסמלת את אנרגיית החיים. האדם, שבגופו זורמת אנרגיה זו (ויושם אל לב שהצ'אקרות מתוארות כישויות על גבול הגופני והרוחני), דומה לבוראו. מחד גיסא, הוא מושפע מההשגחה האלוקית, הזורמת אליו דרך עשר הספירות, אבל מאידך גיסא, הוא גם משפיע במעשיו על העולמות העליונים, היינו האדם מתקשר אל העולמות העליונים בתנועה דו-כיוונית של שפע, היורד מלמעלה למטה, ושל השפעה אנושית העולה מלמטה למעלה – כדוגמת תנועת האנרגיה הקונדוליאנית הזורמת במעלה ובמורד של הצ'אקרות.

הערות ומראי מקומות

1. הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ו, עמ' רס"ב, רס"ד, רא'.
2. **מורה נבוכים, חלק א', פרק ב'.**
3. להשקפתו של הרמב"ם יש יסודות בגישה האריסטוטלית. חיבור "על מהות הנפש", שנתחבר במאה ה-11 או ה-12, מבחין בין הנפש השכלית, שמקורה בעולם העליון, הנכנסת לגוף מן התוץ, לבין הנפשות הפחותות (בדרגתן): הנפש החיונית והנפש הצמחית המתלווה אליה, כאשר היא מתחברת עם הגוף. כל תפקידה של הנפש השכלית היא להשתחרר מכבלי החושניות, לעלות בחזרה לעולם השמימי ולהעלות אתה את יתר חלק הנפש הגופניים. זיכוכ זה מושג על-ידי השלטת שלטון השכל על שאר חלקי הנפש.
4. וראה גם בהלכות תשובה, ח', ג.
5. ראה **מורה נבוכים ג', י"ז-י"ח.**
6. **שם, ג', ח.**
7. בספרו **אור ה', מאמר ג', כלל ב', פרקים א-ב.**
8. **נבא בתרא, ע"ה, ע"א.**
9. ראה ש.ב. אורבך, **עמודי המחשבה הישראלית, חלק שלישי**, משנתו הפלוסופית של ר' חסדאי קרשקש, ירושלים, תשכ"א, עמ' 359-360.
- י"י גוטמן, הפלוסופיה של היהדות, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 215.
10. ראה **מורה נבוכים, ג', יז-יח.**
11. **זוהר ויקרא, אחרי מות, ע"א, ע"ב.**
12. G. SHOLEM MAJOR TRENDS IN JEWISH MYSTICISM JERUSALEM, 1941, pp. 235-239.
13. הפרק על ר' יצחק עראמה לקוח מספרה של שרה הלר-וילנסקי, **ר' יצחק עראמה ומשנתו המילוסופית**, ירושלים ותל אביב, תשל"ז, עמ' 137-141.
14. מתוך י"א בר-לב, **ידיד נפש, מבוא לתורת הקבלה**, פתח תקוה, תשמ"ז, עמ' 64-65.
15. מתוך י' אריכא, **קבלה באור בחדר**, תל אביב, 1996, עמ' 87-90.
16. ידיד נפש, עמ' 71-74.
17. **קבלה באור בחדר**, עמ' 103-121.
18. וראה גם **נעם אלימלך לר' אלימלך מלידנסק**, פרשת ויצא, ד"ה "וישא יעקב רגליו".
- הרב ע. שטיינזלץ בספרו **באור תניא**, ח"א, ירושלים 1989, עמ' 55, כותב: המושגים נפש ונשמה אינם מושגים זהים, אולם בלשון המקרא השימוש במונחים של נפש, רוח ונשמה אינו עקבי. פעמים שיש להם משמעות וזה וכללית, ופעמים משמעות מוגדרות ונבדלות. אולם בספרי הקבלה יש לכל אחד מהם משמעות מדויקת ונבדלת לעצמה. למונח "נפש" יש משמעות גם פרטית וגם כללית. "נפש" במשמעות הכללית היא ההווה הרוחנית, שמחיה את האדם. (ולא רק האדם אלא כל נברא)... הנפש היא כוח החיים לעומת הגוף, שהוא מושא החיים. בין דרגות הנפש של האדם יש גם "נפש" במשמעות הפרטית, שהיא דרגת הנפש הקרובה ביותר אל הגוף. זה שמחיה אותו באופן ישיר. אותו חלק שבנפש המתחבר אל החומרי, הוא הנקרא בפרטות "נפש" (ויש דרגות נוספות שהן רוח, נשמה חיה, יחידה). כל אחת מהדרגות נקראת "נפש", כי היא אופן של נפש, של כוח חיים רוחני, המחיה את הגוף. וצריך להבחין בין נפש בשימוש הכללי ובין נפש במשמעות הפרטית המדויקת שלה.
19. מתוך **קבלה באור בחדר**, עמ' 148-152.
20. **פתחי שערים**, נתיב עיגולים ויושר, פרק ג', תל אביב, תשכ"ד.
21. ראה כוזרי ב', ל"ב; י' גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, ירושלים, תשי"ג, עמ' 120-121. רמב"ן לויקרא י"ח, כב.
22. **פתחי שערים**, עמ' י' ע"ב - י' ע"א.
23. **אורות הקדש**, חלק ג', עמ' ל"ג.
24. מתוך מאמרו של מ. פכטר, עיגולים ויושר - לתולדותיה של אידיאה, **דעת, י"ח**, (תשמ"ז), עמ' 59-90.
25. **קבלה באור בחדר**, עמ' 46.

26. פ. בר סלע, **הצ'אקרות והבלוסות האנדוקריניות**, רפלקסולוגיה מקראה, מכללת רידמן, 1999, עמ' 186-193.
27. **קבלה באור ביד, עמ' 114.**

היחס במקורות חז"ל ללימודים כלליים

סקירה ועיון

מבוא

מאמר זה מציג לפני המחנך הדתי מגוון ממקורות חז"ל (מהתנאים עד לגאונים), העוסקים בבירור הסוגיה הערכית של יחס חז"ל ללימודים כלליים (=לימודי חול), וכן בירור היחס הראוי שבין לימוד התורה וענפיה לבין לימוד החכמות החיצוניות לסוגיהן – סוגיה, שנדונה זה דורות רבים. לא נעסוק במקורות מאוחרים מתקופת הגאונים.

מעיון במקורות אלה עולה, שהמושג "לימודים כלליים" אינו עשוי יריעה אחת בתורתם של חז"ל. חז"ל יצרו אבחנה בין תחומי הדעת הכלליים. חלקם נאסרו באופן חד-משמעי, חלקם נאסרו במקום מסוים או בזמן מסוים (או בשניהם), חלקם, הותר לחלוטין או הוגדר כחיוני לקיום החיים, לביסוס האמונה ולידיעתה של התורה.

1. לימוד "אומנות" או "מלאכה"

"תני רבי ישמעאל: ובחרת בחיים – זו אומנות"¹.

הציווי של התורה ו"בחרת בחיים"² בצורתו המורחבת כולל גם את העיסוק באומנות. עיסוק זה דורש לימוד והתמחות מקצועית על-מנת שנעשה מלאכתנו היטב. ר' ישמעאל נאמן לשיטתו, כשמיישב את הסתירה בין שני הפסוקים: "לא ימוש ספר התורה הזה מפידך"³, כנגד "ואספת דגנך תירושך ויצהרך"⁴ וטוען: "הנהג בהן מנהג דרך ארץ". בפולמוס זה הוא חולק על שיטת רשב"י הסובר: "תורה – מה תהא עליה?". בהמשך הסוגיה מסכם אבי ואומר: "הרבה עשו כר' ישמעאל – ועלתה בידן, כרשב"י – ולא עלתה בידן"⁵.

חז"ל הטילו חיוב על האב ללמד את בנו אומנות⁶, ואף התירו בשבת למנות את האומן המלמד. מינוי זה נחשב ל"חפצי שמים" המותר בשבת, ואינו נחשב "כחפצי חול" האסורים בשבת⁷. יתרה מכך, לשיטת רבי יהודה בר אילעי, אם האדם לא מלמד את בנו אומנות, כאילו לימדו לסטות⁸. חובת לימוד מלאכה והעיסוק בה – מקבלת בחז"ל ממד אידאי של לכתחילה. "היה רבי אליעזר אומר: גדולה היא מלאכה, שכשם שנצטוו ישראל על השבת – כך נצטוו על המלאכה שנאמר: ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך"⁹, וכן: "... כל תורה שאין עמה מלאכה – סופה בטילה וגוררת עוון"¹⁰, וכן: "אם אין תורה, אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ, אין תורה"¹¹, וכן: "שוליא דנגרי-חיותא היא דלמדיה"¹² (=לימוד מלאכת הנגרות נחשב לצורך קיום החיים, ולכן יש להחשיב לימוד זה כמצווה). שמעיה הגדיל לומר: "אהוב את המלאכה..."¹³ – המלאכה צריכה להיות אהובה ואיננה עניין של כורח

תאריכים: לימודים כלליים, אומנות, לשון יוונית, חכמה יוונית, ספרים חיצוניים, מדעי הטבע, היגיון.

חיים בלבד.

העולה מן המקורות הוא, שחז"ל ראו בלימוד אומנות לשם עיסוק בה, דבר לגיטימי – ומלכתחילה – המאפשר את קיום האדם. לא נמצאו מקורות, השוללים באופן מוחלט לימוד ועיסוק באומנות, להוציא את דעתו של רבי נהוראי: "מניח אני כל אומנות שבעולם, ואיני מלמד את בני אלא תורה"¹⁴. ההנמקה לדבריו היא, שרבי נהוראי העיר הערה אישית על בנו, שהיה מוכשר ביותר בלימוד תורה באופן בולט¹⁵.

פירוש אחר, שדבריו משלימים את הרישא של המשנה, שחובת האב ללמד את בנו מלאכה נקיה וקלה באופן עראי, אבל לימוד תורה צריך להיות לימוד של קבע – כאומר: מניח אני קביעות של כל אומנות, ואני מלמדו תורה – בקביעות, ואומנות – עראי¹⁶.

פרשנות אחרת לדבריו יוצרת אבחנה בין ארץ-ישראל לבבל – "הא לן והא להו": בבבל הניח ר' נהוראי כל אומנות שבעולם, אבל בארץ-ישראל יש עניין רוחני לעיסוק באומנות¹⁷. פרשנויות אלו לדברי רבי נהוראי מצטרפות למקורות נוספים, המבקשים לשמור על האיזון שבין לימוד תורה לבין לימוד המלאכה והעיסוק בה¹⁸.

2. לימוד לשון יוונית ושפות זרות אחרות

חז"ל לא שללו את לימוד השפה היוונית כשפה זרה, אף-על-פי שבתקופות מסוימות ראו בשפה זו אמצעי להתקרבות לעולם ההלניסטי. אנו מוצאים עדויות מתקופת המשנה והתלמוד על לימוד ושימוש בה בקרב ההנהגה ואף בקרב ההמון היהודי¹⁹. בדרך כלל שימשה השפה עניין פונקציונאלי בחיי היומיום בחברה היהודית בארץ-ישראל, עד כדי כך שהשפה היוונית חדרה גם לבית הכנסת במסגרת הדרשות²⁰ ונוסחי התפילה²¹, וכן חדרה לתרגומים של ספרי התנ"ך²².

חכמי הסנהדרין נדרשו לדעת גם את השפה היוונית על-מנת שיוכלו להתמנות כדיינים בסנהדרין: "אמר ר' יוחנן: אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה... ויודעים בשבעים לשון, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן"²³. כמו-כן אנו מוצאים, שרבי אליעזר ורבי יהושע שלטו בשפה היוונית, עד כדי כך שהם הדריכו את עקילס הגר, בשעה שתרגם את התורה לפני רבי אליעזר ולפני רבי יהושע ואמרו לו: "יפיפית מבני אדם"²⁴.

רבי יונתן (המאה ה-3 לסה"נ) משבח את סגולותיה של הלשון היוונית לא רק כשפת דיבור, אלא אף כשפת הספרות והשירה: "זמר" – בלשוננו של רבי יונתן²⁵. רק אדם, שהכיר היטב את הסגנון הספרותי היווני, יכול היה לחוות דעתו על הלשון היוונית.

רבי יהודה הנשיא מתנגד לשימוש בשפה הארמית, אבל מצדד בשפה היוונית: "בארץ ישראל – לשון סורסי (=ארמית) – למה? אלא אי (=או) לשון הקודש, אי לשון יוונית"²⁶. עדות מפורשת על לימוד אינטנסיבי של שפה זרה – אנו מוצאים בתקופת הגאונים במאווה העשירית והאחת עשרה.

"משמיה דרב האי גאון – איתמר: מותר ללמד תינוקות של בית-הכנסת אגב לימוד התורה – כתב ערבי וחשבונות, אבל שלא עם התורה – אינו נכון"²⁷. יש לדייק מלשון הגאון, שאינו מחייב את לימוד השפה הערבית, אלא מתיר. מ"מ הישיבה בבבל – בין דוברי הערבית – עוררה את הצורך בלימודה. נראה, שחז"ל לא התנגדו ללימוד שפה זרה. ידיעת שפה זרה נחוצה, בשעה שאתה יושב בקרב דובריה.

כמו-כן ראו חז"ל בשפה זרה אמצעי אמנותי, שאיננו בעל השפעה מהותית-אמונית, כמו יכולת ההשפעה השלילית של החכמה היוונית, כדברי התלמוד הבבלי: "לשון יווני - לחוד, חכמת יוונית - לחוד"²⁸.

3. לימוד "חכמה יוונית"

ביטוי לשלילת לימוד חכמה יוונית אנו מוצאים בהוראות הבאות:
"שלא ילמד אדם את בנו חכמה יוונית"²⁹, וכן: "ארור אדם, שילמד לבנו חכמה יוונית"³⁰.
משני מקורות אלו ברור לחלוטין, שחז"ל שללו לימוד חכמה יוונית לדור הצעיר.
חשוב לעיין בנימוקים לאיסור העולים מהמקורות הבאים:
"שאלו את רבי יהושע: מהו שילמד אדם את בנו יוונית? ענה להם: ילמדנו, בשעה שהוא לא יום ולא לילה. דכתיב: והגית בו יומם ולילה"³¹.

במקום אחר אנו מוצאים: "שאל בן דמא, בן אחותו של רבי ישמעאל את רבי ישמעאל: כגון אני, שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמה יוונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה... והגית בו יומם ולילה. צא ובדוק שעה, שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמה יוונית"³².
הנימוק הראשון, העולה משני מקורות אלו (מהתלמוד הבבלי ומהתלמוד הירושלמי) הוא, שחז"ל חששו מביטול תורה, משום שיש חיוב לעסוק בה יומם ולילה³³.

התלמוד הירושלמי מנמק נימוק שני בשם ר' יוחנן: "מפני המסורות" (מלשינים), כלומר כדי שלא יהא מכיר בלשונם ועל-ידי כך יתרגל לשהות במחיצת המלכות ו"ימסור" להם יהודים.
נימוק שלישי לאיסור לימוד חכמה יוונית אנו מוצאים בדרשה על הפסוק: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במ' ט"ו, לט). חז"ל דורשים פסוק זה באומרים: "ולא תתורו אחרי לבבכם - זוהי מינות"³⁴, כלומר יש חשש לערעור האמונה ולאובדנה, אם מעיינים ולומדים השקפה דתית זרה הנוגדת ליהדות, באופן המושך את הלב והשכל לדרך מינות.

נימוק רביעי לאיסור לימוד חכמה יוונית הוא סכנת עזיבת התורה והמצוות. רב האי גאון טוען, שמי שיסיר לבו מלימוד תורה ויתעסק בפילוסופיה - יסיר מעליו אט-אט עול תורה ויראת שמים, עד שלא יחוש לעזיבת התורה והתפילה³⁵. כלומר קיים חשש לא רק לביטול לימוד תורה ו/או לערעור האמונה וכפירה ח"ו, אלא אף לעזיבת התורה והמצוות באופן מעשי ממש.

לעומת זאת, אנו מוצאים מקורות, המתארים לימוד חכמה יוונית:
רבן שמעון בן גמליאל מעיד על אביו הנשיא, רבן גמליאל (המאה ה-1 לסה"נ): "אלף ילדים היו בבית אבא: חמש מאוד מהם למדו תורה, וחמש מאות למדו חכמה יוונית"³⁶. וכן: "ג' דברים התירו לבית רבי: שיהו רואין במראה, ושיהו מספרין קומי (=תספורת יוונית) ושילמדו את בניהן יוונית, שהיו זקוקין למלכות"³⁷.

ציטוטים אלו מתייחסים לקרובים למלכות מבית הנשיאות, אולם קשה להאמין, שיחס זה לתרבות היוונית היה נחלת בית הנשיאות בלבד. ליברמן³⁸ טוען, שחכמי ארץ ישראל, בעלי ההשכלה הכללית, הכירו את הסגנון, המהלך בחוגי התרבות של אותו הזמן, והיו מסוגלים להוכיח את מעלת היהדות בדרכים ובשיטות, שהיו רווחות בקרב אנשי התרבות. נמצאנו למדים, שבית הנשיא ובית ראש הישיבה בקיסרין היו גורמים פנימיים, שסייעו להפצת התרבות היוונית בקרב המון העם היהודי, שניסה לחקות את בני המעמד הגבוה - מעמד החכמים.

גישה מחקרית זו מתארת את מציאות החיים באותה תקופה, שלא נראתה בעיני חז"ל מלכתחילה. שהרי אי אפשר להתעלם מההיתר המוזכר לעיל, שניתן לקרובים למלכות ולבית הנשיאות בלבד ללימוד חכמה יוונית, על-מנת למצוא חן בעיני השלטונות³⁹ או כדי שיוכלו להציל נפשות מישראל⁴⁰. אלון מסיק מהמקורות, שאמנם רק לבני המעמד הגבוה הותר לעסוק בחכמה יוונית⁴¹ – בניגוד לגישה המחקרית שהוזכרה לעיל.

ראוי לציין, שיש המתירים לנשים ללמוד חכמה יוונית, מפני "שהוא תכשיט לה", כלומר שבה ותפארת לה⁴², ולא חוששים למוסרת למלכות, מה עוד שנשים אינן מצוות על ביטול תורה כאנשים⁴³. לסיכום, חז"ל החמירו עם המון העם בלימוד חכמה יוונית, ולא מנעו מהמנהיגים ומהנשים ללמוד תרבות זרה זו. לעומת זאת, לימוד השפה היוונית כשפה זרה וכשפת מדינה הותר לכל שדרות העם – מהמנהיגים ועד להדיוטות.

4. לימוד "בספרים חיצוניים" – ספרי מינות

התייחסות חז"ל ל"ספרים החיצוניים" מתגלה לנו בדבריו של רבי עקיבא: "הקורא בספרים החיצוניים – אין לו חלק לעולם הבא"⁴⁴. בהמשך, אומר רב יוסף, שהאיסור חל אף על ספר בן-סירא⁴⁵. מקורות אלו מופיעים בתלמוד הבבלי. גם בתלמוד הירושלמי מופיע איסור בשמו של ר' עקיבא על לימוד בספר בן סירא וספר בן לענה⁴⁶.

הביטוי "ספרים חיצוניים" – משמעותו: ספרים, שיש בהם חשש לכפירה או ספרים שהוסיפום הנוצרים לתנ"ך ואמרו עליהם, שנאמרו ברוח הקודש, או ספרים, שיש בהם ערעור על הסמכות הפרשנית והמדרשית של חז"ל.

מכאן, שישנו איסור ללמוד בספרים, שאינם כתובים על-ידי חכמי ישראל ואינם קשורים באופן לגיטימי לספרי התנ"ך, "לספרים הפנימיים", כיוון שיש בהם צד של מינות וסטייה מדרך המסורת, עד כדי כך שאף הקורא בהם אין לו חלק לעולם הבא, כפי שאמרנו למעלה.

המעניין הוא, שאין שלילה מוחלטת של ספר בן סירא: ישנם קטעים, שניתן לדרוש אותם בבית המדרש⁴⁷, וכן האמוראים השתמשו בו וציטטו ממנו בכמה מקומות בתלמודים⁴⁸. הגאונים נתנו לגיטימציה לתופעה זו – באומרם, שדרך חכמים לדרוש לשונם של הדיוטות, ומותר ללמוד מן הספר דברי מוסר והתבוננות יפים⁴⁹.

ייתכן לומר, שריבוי המקורות בתלמוד הבבלי, המעיד על השימוש בספר בן סירא, וכן הלגיטימציה שמעניקים לכך הגאונים – לעומת מיעוט השימוש בספר בן סירא בתלמוד הירושלמי – מצביע על מגמות שונות בשני המקומות: בארץ-ישראל – עקב רדיפות השמד וערעור מעמדם של חז"ל בגלל המינים – היה צורך לחזקם ולמנוע את העם מעיסוק בספרים חיצוניים, ואילו בבבל לא חששו להשתמש בספר בן סירא עקב מצבה הרוחני האיתן של יהדות בבל, שהתעצם במשך הזמן.

העמקה נוספת במקורות מגלה לפנינו פן נוסף: פן זה קשור לאסטרטגית הלימוד, כפי שבאה לידי ביטוי בדבריו של רבי אלעזר: "הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורס"⁵⁰. על הפסוק "... לא תלמד לעשות כתועבות הגויים ההם"⁵¹, אומר הספרי שם: "לא תלמד לעשות: לעשות – אי אתה לומד, אבל אתה לומד להבין ולהורות"⁵². משמע, שיש צד להתיר לימוד ספרות חיצונית על-מנת לדעת מה להשיב למינים.

כמו כן מתארים חז"ל את לימודי המינות של ר' מאיר: "רימון מצא, תוכו – אכל, קליפתו – זרק"⁵³.

הווה אומר: לצורך התמודדות עם המינים ניתן ללמוד לימוד סלקטיבי ב"ספרים החיצוניים" – בניגוד לאיסור, שהובא בראש פסקה זו. מעניין שבמשך הזמן אנו מוצאים שהלימוד "בספרים חיצוניים" הותר, גם אם "אדם רוצה להזהיר אחרים וגם את עצמו מלתעות בדברי לקח" וגם בזה יש "ודע מה שתשיב לאפיקורס"⁵⁴.

5. לימוד "מדעי-הטבע"

יחסם של חז"ל למדעי-הטבע שונה מיחסם ללימוד לשון יוונית או ללימוד חכמה יוונית, וכן שונה מיחסם ללימוד בספרים חיצוניים.

תחום זה נחלק לשתי קטגוריות: מדע הביולוגיה והבוטניקה ומדע האסטרונומיה.

5.א. מדעי הביולוגיה והבוטניקה

בתחומי דעת אלו – כבר התורה דורשת מאתנו להיות בקיאים, בשעה שאנו צריכים להחליט ש"כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים – אותו תאכלו"⁵⁵. אין לפנינו בתורה רשימת דגים טהורים וטמאים, כמו שיש בבעלי החיים האחרים הטהורים או אשר אינם טהורים. התורה מטילה עלינו את האחריות ללימוד מדעי, המגדיר את המושגים: קשקשים וסנפירים.

עדויות רבות ומגוונות על עיסוק במדעי הטבע – אנו מוצאים בתקופת האמוראים: רב, ראשון אמוראי – בבב (המאה ה-3 לסה"נ), למד שמונה עשר חודש אצל רועה בהמה – כדי לדעת, איזה מום עובר ואיזה מום קבוע – דבר, הדרוש לעניין קדושת בכור בהמה⁵⁶. תלמידי רבי ישמעאל ניתחו גופת עברין שנידון למיתה – כדי לברר שאלה בענייני טומאה וטהרה⁵⁷. יתר על כן, חז"ל מבכרים דעת חוקרים זרים על זו של חוקרים יהודיים. להלן דוגמאות:

התלמוד מטיל ספק בדעתם של חכמים ונותן אמון בדעת חוקרים זרים בשאלה מה המרחק של יניקת הירקות באדמה לגבי איסור כלאיים. אמון זה נתן להם בגלל בקיאותם וידיעותיהם הרבות בחקלאות⁵⁸. כמו כן אנו מוצאים, שחלוקתה של ארץ-ישראל לעניין מצוות ביעור פירות שביעית מבוססת על ההנחה, שאין חיות משנות את מקום מגוריהן. חכמים מביאים כראיה ניסוי מתוחכם של קיסר רומי לביסוס הנחה זו⁵⁹.

5.ב. מדע האסטרונומיה

מימרות שונות של ראשוני האמוראים בבבל מדגישות את חשיבות מדע האסטרונומיה. מדע זה הוגדר כמצווה ממש⁶⁰ ומתבסס על הפסוק: "ושמרתם ועשיתם, כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"⁶¹.

על דרך השלילה אמרו חז"ל, מי שיודע להשתמש במדע האסטרונומיה ולא עושה כן הוא מגונה⁶², שנאמר: "ואת פועל ה' – לא יביטו ומעשה ידיו – לא ראו"⁶³. שמואל, מראשוני האמוראים בבבל, זכה לכינוי "שמואל ירחינאה" מפאת היותו בקיא גדול במדע

זה⁶⁴. כמו כן היה ידוע בקרב האמוראים כבר-סמכא בסודות העיבור והלוח העברי, ונתבקש לפתור בעיות במדע זה⁶⁵.

שמואל העיד על עצמו כבקיא באסטרונומיה: "נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא"⁶⁶, וכך מופיע גם בתלמוד הירושלמי⁶⁷.

שמואל הסתייע במדע זה לצורך חישובים שונים בלוח העברי, בעיבור השנה ובתקופותיה. על-פי עדותו, הוא עסק בתחום כבעיסוק טפל לחלוטין. הוא עשה זאת, בשעה שהתפנה מלימוד תורה והלך לבית-המים⁶⁸, הוא לא התייחס לתחום זה כאל מדע, שמטרתו לקבוע את גורל האדם (= אסטרונומיה), שהרי גורל האדם נתון בידיו והוא יכול לשנות מזלו לטובה⁶⁹. מסופר ששמואל סידר לוח עברי לשישים שנה ושלחו מבבל לר' יוחנן, שישב בארץ-ישראל⁷⁰.

מסתבר, שלימוד מדע זה היה לצורך קביעתו של הלוח העברי, ולא למטרה אחרת, אמוראי בבל ראו בלימוד אסטרונומיה ערך חשוב, ולכן מי שלא עסק בזה – גונה⁶⁰. לימוד תחומים אלה התבסס על מקראות כדי לתת תוקף לדבריהם.

ייתכן לומר, שחכמי בבל, ובמיוחד – שמואל, רצו להגיע למיומנות גדולה במדע זה כדי לקיים את הקהילה בבבל באופן עצמאי בלי להיות קשורים למרכז הרוחני בארץ-ישראל ההולך ומתדלדל. שאלת קביעת המועדות והלוח העברי מאפיינת את המתח הרוחני-שלטוני, שהיה קיים בין אמוראי ארץ-ישראל לאמוראי בבל: ניסיונו של שמואל ואמוראי בבל להכין לוח עברי משלהם התפרש על-ידי אמוראי ארץ-ישראל כניתוק מזיקתם למרכז הארץ-ישראלי ולשלטון הנשיאות שם. ניסיון זה נראה בעיניהם כהמשך למעשה התנא חנניה אחיינו של ר' יהושע, שעבר את השנים בחו"ל⁷¹. המעניין הוא, שלאחר מותו של שמואל נשבו בנותיו בהיכבש נהרדעא עירו, ואמוראי ארץ-ישראל ראו זאת כעונש על חטאו של שמואל אביהן שניסה להתנתק מהמרכז הארץ-ישראלי על-ידי חיבור לוח עברי עצמאי לבני בבל⁷².

6. לימוד "היגיון" לדור הצעיר

על מיטת חוליו משיא ר' אליעזר לתלמידיו עצות טובות, וביניהן: "מנעו בניכם מן ההיגיון"⁷³. משמעותה של המילה "היגיון" בחז"ל איננה ברורה: מצד אחד – משמעותה: הגות ועומק מחשבת, כפי שבא לידי ביטוי בלשון חכמים "לעולם ילמד אדם תורה ואחר-כך יהגה"⁷⁴ ובביטויים "היגיון תורה" או "היגיון בפיהם" במשנת ר' אליעזר⁷⁵ שמשמעותם: עיון ולימוד אינטנסיבי. מצד שני – משמעותה: קריאה ללא עיון מעמיק – כמאמרו של ר' עקיבא "להיגיון – ניתנו, ליגיעה לא ניתנו"⁷⁶.

השאלה הנשאלת היא מהו תחום הדעת, שהתנא ר' אליעזר דו בו? בכתבי הגאונים ישנה הגדרה לתחום דעת זה:

רב צמח גאון מסביר, שיש למנוע מהבנים להגות במקראות, שהם נוטים למינות⁷⁷. אולם לרב האי גאון מיחסים פירוש אחר למושג זה: חכמת הדיבור, דיאלקטיקה, לוגיקה. אין פירוש זה קשור כלל ללימוד מקרא⁷⁸.

פירושים נוספים ניתנו לעצתו של ר' אליעזר, אולם אין הם קשורים לתקופת חז"ל שמאמרנו עוסק בה. כמו כן אין הם קשורים ללימודים כלליים⁷⁹.

מסקנת דברינו היא, שהפירוש היחידי הרלוונטי לענייננו הוא הפירוש, המיוחס לרב האי גאון, שמדבר על חכמה השכל – לוגיקה, הבאה לידי ביטוי גם בחכמת הדיבור. מדוע יש למנוע מבנינו לימוד חכמת החשיבה וחכמת הדיבור? יש לומר, שבאותה תקופה הזהיר התנא ר' אליעזר, הידוע כקפדן ובעל הלכה קדומה ושמרנית⁸⁰, מפני מינות וסטייה מהדרך הפרושית. תורת הלוגיקה הייתה מבוא לחכמת הפילוסופיה של היוונים, ואם ילמדו הבנים חכמת ההיגיון, לפני שירו צמאון שכלם בלימודי הקודש, יש בכך סכנה לטשטוש המסורת והאמונה היהודית. אם נקבל פירוש זה, ייתכן לומר, שלימוד לוגיקה לדור הבוגר, שאמונתו מבוססת וכרסו מלאה בש"ס ופוסקים, אינו אמור להוות בעיה חינוכית-דתית. לסיכום, עצתו של ר' אליעזר: "מנעו בניכם מן ההיגיון" – על דרך הפירוש המיוחס לר' האי גאון – עשויה בהחלט להתאים לתפיסת עולמו של התנא ר' אליעזר, כפי שעולה ממקורות אחרים⁸¹, ובמיוחד – כשמדובר בחינוך הדור הצעיר. אין אזהרה בצוואתו של ר' אליעזר לדור הבוגר, וניתן להסיק, שלימוד ההיגיון לגביו – מותר.

סוף דבר

מעיוננו במקורות חז"ל – מתבררים לנו תחומי-הדעת המגוונים, המקופלים במושג לימודים כלליים. לכל תחום דעת – התייחסו חז"ל בנפרד ובהתאם לנסיבות של זמן ושל מקום. חכמות כלליות, שהיה בהן חשש למינות ולפרישה מדרך המסורת ופגיעה בסמכותם של חכמים, נאסרו על-ידי חז"ל, והיתר לימודן הוא מצומצם, וגם אם הותר – לצורכי מצווה ולגדולים הותר, ולא לקטנים. חכמות אלו כלולות על-ידינו כיום בתחום "מדעי הרוח". לעומת זאת, לימוד אומנות ומלאכה, לימוד שפה זרה ולימוד מדעי הטבע – הוגדרו על-ידי חז"ל כחיוביים, כיוון שתורמים לחיי הקיום הפיזי של היהודי – תוך חיזוק אמונתו בבורא עולם. אבחנתנו מוצאת את ביטוייה בלשונם של חז"ל בהיגד הבא: "אם יאמר לך אדם: יש חכמה בגויים – תאמין, יש תורה בגויים – אל תאמין"⁸². כוונת חז"ל במאמר זה הוא להבדיל ולהבחין בין חלק ממדעי-הרוח הנקראים "תורה" – לבין מדעי-הטבע הנקראים "חכמה".

אנו נדרשים גם למסקנות חינוכיות: שילוב לימודים כלליים עם לימודי הקודש – אינו חדש. שילוב זה – שורשיו עמוקים ומסועפים בתולדות החינוך והלימוד של עם-ישראל כבר מימי חז"ל בארץ-ישראל ובתפוצות – על דרך מאמר חז"ל: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עוון"⁸³. תועלתו תהא רבה מאוד אם נפיק מן השילוב את המירב מבחינה ערכית-דתית – תוך שימת לב ערכית לקשיים אמוניים, העשויים לעלות משילוב זה. קשיים אלו יכולים לשמש מנוף חינוכי-תורני להתמודדות מערכת החינוך הממלכתית דתית עם עולם המדע והמחקר המודרני. חשוב להדגיש את העיקרון הבא: החכמות הכלליות, המותרות במקורות חז"ל, נלוות וטפלות הן ביחס ללימוד התורה וענפיה. לימודים כלליים אלו "משלימים" את לימוד התורה בראיית המציאות וניתוחה לחיזוק האמונה היהודית – תוך שימוש בכלים מדעיים מתקדמים.

מערכת החינוך הממלכתית-דתית חרתה על דגלה את דברי החכם מכל אדם: "בכל דרכיך דעהו, והוא יישר ארחותיך"⁸⁴, לאמור: גם הלימודים הקרויים כלליים הם מסילות להכרת פעולתו של הבורא

בעולם היצירה והעשייה", וכן: "פתיחותו של החמ"ד להשכלה כללית אינה צריכה לשבש את חתירתנו לעיצובו של תלמיד מאמין ושומר מצוות. יתר על כן, המדע וההשכלה הכללית שאנו מקנים לתלמידינו ימשו כרוקחות וכטבחות בעבודתנו בחינוך לאמונה וקיום מצוות"⁸⁵. תפילתנו הוא, שהמלמד תורה לעמו ישראל יתן בלבנו בינה להבין להשכיל לשמוע ללמוד וללמד, תוך גיבוש השקפה חינוכית המושתתת על היסודות האיתנים של דברי חז"ל.

הערות ומראי מקומות

1. **תלמוד ירושלמי**, מסכת פאה, פרק א', הלכה א'.
2. דברים ל', יט.
3. יהושע א', ח.
4. דברים י"א, יד.
5. **תלמוד בבלי**, ברכות ל"ה ע"ב.
6. **תלמוד בבלי**, קידושין כ"ט ע"א ולי' ע"ב.
7. **תלמוד בבלי**, שבת ק"נ ע"א, וכן **שולחן ערוך**, אורח-חיים, סימן ש"ו, סעיף ז'.
8. **תוספתא**, קידושין, פרק א', הלכה י"א, וכן **תלמוד בבלי**, קידושין כ"ט ע"ב.
9. **אבות דרבי נתן**, פרק כ"א (נוסח ב').
10. **אבות**, פרק ב', משנה ב', וכך גם נפסק להלכה למעשה: **משנה תורה לרמב"ם**, הלכות דעות, ה', יא, וכן **שו"ע**, אורח חיים, קנ"ו, א.
11. **אבות**, פרק ג', משנה י"ז. עיין שם בפירושיהם של הרמב"ם ורע"ב על התועלת והחשיבות שבמיוזגם.
12. **תלמוד בבלי**, מכות ח' ע"ב.
13. **אבות**, פרק א', משנה י'. עיין שם בפירושיהם של רע"ב ותו"ט - אפילו יש לו במה להתפרנס, חייב לעסוק במלאכה, שלא יבא לידי שעמום, ולכן נאמר: "אהוב".
14. קידושין, פרק ד', משנה י"ד.
15. ראה דבריו של ה"פני יהושע" על **תלמוד בבלי**, קידושין פ"ב ע"ב.
16. ראה דבריו של המהרש"א שם.
17. ראה דבריו של החת"ס בחידושו על הש"ס סוכה ל"ו ע"א.
18. **תלמוד בבלי**, ברכות ל"ה ע"ב.
19. אנו מסתמכים גם על עדויות ארכיאולוגיות, שהתגלו במערות קבורה בבית שערים. שם גילו כתובות ביוונית, שמספרן עלה על מספר הכתובות בעברית ובארמית. המערות נחקרו על-ידי מספר רב של חוקרים, וביניהם הפרופסורים: שוובה, מזר ואביגד. מחקריהם פורסמו על-ידי החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה בשיתוף עם מוסד ביאליק בבית **שערים**, כרך ב' (תשכ"ז), וכרך ג' (תשל"ב). ראה עוד בספרו של הרב שלמה גורן: **מועד ישראל**, הוצאת האידרא רבא ומסורה לעם, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 139-148. שם כותב המחבר על תפוצתה הרחבה של השפה היוונית בימי החשמונאים.
20. **תלמוד ירושלמי**, ראש השנה, פרק א', הלכה ג'.
21. **תלמוד ירושלמי**, סוטה, פרק ז', הלכה א', וכן **תלמוד ירושלמי**, שבועות, פרק ג', הלכה י'.
22. מגילה, פרק א', משנה ח'.
23. **תלמוד בבלי**, סנהדרין י"ז ע"א.
24. **תלמוד ירושלמי**, מגילה א', הלכה ט' עפ"י תה" מ"ה, ג..
25. **תלמוד ירושלמי**, מגילה, פרק א', הלכה י"א.
26. **תלמוד בבלי**, סוטה מ"ט ע"ב.

27. ר' יהודה אלברצלוני, **ספר העיתים**, מהדורת שיר קראקא, תרס"ג, עמ' קע"ה.
28. **תלמוד בבלי**, סוטה מ"ט ע"ב.
29. **תלמוד בבלי**, סוטה, פרק ט', משנה י"ד.
30. **תלמוד בבלי**, סוטה מ"ט ע"ב, וכן בבא קמא פ"ב ע"ב, וכן מנחות ס"ד ע"ב. יש הרואים בלשון "ארור" הוראה קדומה ולא מחייבת לפני האיסור והגזירה "שלא ילמד אדם את בנו חכמה יוונית" (תוספות ד"ה ואסור לאדם - תלמוד בבלי, ב"ק פ"ה ע"ב), ויש המייחסים את שני המקורות לאותה תקופה (רש"י).
31. **תלמוד ירושלמי**, פאה, פרק א', הלכה א'. יש הטוענים, ש"יוונית" כאן היא "חכמה יוונית" - לימוד התרבות היוונית בכללה על שפתה הספרותית, שיש לה קשר לעבודה זרה ולשאר דברים הנוגדים את היהדות, ויש הגורסים "חכמה יוונית" במקום "יוונית". ראה בהרחבה בפירושו של הרב עדין שטיינזלץ ("שיטות") שם.
32. **תלמוד בבלי**, מנחות צ"ט, ע"ב וע' תוספות ד"ה ארור אדם שם דף ס"ד ע"ב.
33. אומנם ר"ש בר נחמני בשם ר' יוחנן פירש את הפסוק לא כציווי אלא כהבטחה וברכה, ואף אם קרא ק"ש שחרית וערבית קיים "לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך" וגו'. עיין במקור בהערה הקודמת.
34. **תלמוד בבלי**, ברכות י"ב ע"ב.
35. כתבי הרמב"ן, כרך א' מהדורת הרב ח"ד שעוועל, **איגרת "סרם אענה"**, עמ' ש"נ, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' ש"נ.
36. **תלמוד בבלי**, סוטה מ"ט ע"ב.
37. **תלמוד ירושלמי**, עבודה זרה, פרק ב', הלכה ב', וכן **תלמוד ירושלמי**, שבת, פרק ו', הלכה א'.
38. פרופ' ש. ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ ישראל**, עמ' 225-227, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 225-227.
39. פירוש "בית הבחירה" על קידושין (המאירי), מהדורת שלזינגר, ירושלים, דף כ"ט.
40. **תלמוד ירושלמי**, שבת, פרק ו', הלכה א' (עיין על אתר בפירושו של "קרבן העדה").
41. פרופ' ג. אלון, **מחקרים בתולדות ישראל**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשי"ז, כרך שני, עמ' 248-277.
42. אמנם בהמשך הסוגיה שם מפקפק ר' שמעון בר אבא, אם ר' יוחנן נתן היתר כזה מימיו.
43. **תלמוד ירושלמי**, פאה פ"א, ה"א ותלמוד ירושלמי, סוטה, פ"ט, ה"טו.
44. **תלמוד בבלי**, סנהדרין צ' ע"א.
45. **תלמוד בבלי**, סנהדרין ק' ע"ב.
46. **תלמוד ירושלמי**, סנהדרין, פרק א' הלכה א'. וע' בדברי ליברמן (הערה 38 לעיל) עמ' 230-231 והערה 55.
47. **תלמוד בבלי**, סנהדרין ק', ע"ב.
48. **בתלמוד הבבלי** - עיין ברכות דף מ"ח ע"א, עירובין ס"ה ע"א, חגיגה י"ג ע"א, יבמות ס"ג ע"ב, כתובות ק"י ע"ב, בבא בתרא צ"ח ע"ב וקמ"ו ע"א, סנהדרין ק' ע"ב, נידה ט"ז ע"ב.
49. **בתלמוד הירושלמי** - עיין ברכות פ"ז, ה"ב, חגיגה פ"ב, ה"א, נזיר פ"ה, ה"ג.
50. רב האי גאון **אוצר הנאונים** למסכת ברכות מהדורת ב"מ לוין ירושלים, תשל"ו דף מ"ח ע"א.
51. **אבות**, פרק ב', משנה י"ד.
52. דברים י"ח, ט.
53. וכן בתלמוד הבבלי, שבת ע"ה ע"א.
54. **תלמוד בבלי**, מסכת חגיגה ט"ו ע"ב.
55. **אגרת שו"ת** מאת הרב א"י בלוך זצ"ל, פורסם ברבעון **המעין**, ג', תשל"ו, עמ' 1-6.
56. ויקרא י"א, ט.
57. **תלמוד בבלי**, סנהדרין ה' ע"ב.
58. **תלמוד בבלי**, בכורות מ"ה ע"א.
59. **תלמוד בבלי**, שבת פ"ה, ע"א.
60. **תלמוד ירושלמי**, שביעית, פרק ט', הלכה ב'.

60. **תלמוד בבלי**, שבת ע"ה ע"א. עיין עוד בבה"ג עשה ק"ה, וכן בסמ"ג, עשין מ"ז, וכן בסמ"ק ק"ג, שפנו מדע זה במנין המצוות.
61. דברים ד', ו.
62. **תלמוד בבלי**, שבת ע"ה ע"א.
63. ישעיהו ה', יב.
64. **תלמוד בבלי**, בבא מציעא פ"ה ע"ב.
65. **תלמוד בבלי**, ראש השנה כ' ע"ב.
66. **תלמוד בבלי**, ברכות נ"ח ע"ב.
67. ברכות, פרק ט', הלכה ב'.
68. **מדרש רבה**, דברים, פרשת ח' (ניצבים) פסקה ו', וכן עיין בפירוש ה"תוספות", תענית ז' ע"א ד"ה אף דברי תורה: שם מוסברות המילים "בעידן דנפקא למיא, פירוש: להטיל מים".
69. **תלמוד בבלי**, שבת קנ"ו ע"ב.
70. **תלמוד בבלי**, חולין צ"ה ע"ב.
71. **תלמוד בבלי**, ברכות ס"ג ע"א.
72. **תלמוד ירושלמי**, כתובות, פרק ב', הלכה ו'.
73. **תלמוד בבלי**, ברכות כ"ח ע"ב. עיין עוד במסכת דרך ארץ רבא, פרק ג', שם בדפוס מופיע בשם ר"א בן עזריה, אולם לא מוזכר "מנעו בניכם מן ההיגיון", וצריך עיון.
74. **תלמוד בבלי**, עבודה זרה י"ט ע"א, וכן ברכות ס"ג ע"ב, עירובין כ"א ע"ב.
75. **תלמוד ירושלמי**, סנהדרין, פרק י', הלכה א'.
76. פרקי דר' אליעזר, מהדורת מ' היגר, פרק ל"א, ד"ה "ששה נקראו בשמותן", וכן פרק י"ח, ד"ה "עשרה דברים נבראו". עיין עוד במדרש תנאים לדברים, מהדורת ד"צ הופמן, ברלין 1908 לפרק ה', יד (עמ' 22). שם מופיע הצירוף "הגיון תורה ותפילה" שכנראה משמעותו: קריאה והגיה בלבד.
77. ספר **יוחסין השלם**, ר' אברהם זכות מהדורת פיליפובסקי, לונדון, תרי"ז, עמ' 124.
78. **אוצר הנאונים**, ברכות, עמ' 39, מהדורת ב"מ לוין, ירושלים, תשל"ו, עמ' 39.
79. עיין בפירושו של רש"י **בתלמוד הבבלי**, ברכות, דף כ"ח ע"ב. וכן בספר **הערוך** לרבי נתן מרומי בערך: הג, וכן ברשב"ם בפירושו לבראשית ל"ו, ב, וכן בראב"ע בספרו **יסוד מורא**, מהדורת בן-מנחם, תשל"ל, דף י"ד, עמ' א', וכן בפירושו של רבי שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון בחיבורו **פירוש המילות הזרות**, מהדורת י. אבן שמואל, עמ' 43-44, תש"ו, ירושלים, וכן בפירושו של הרב עדין שטיינזלץ **לתלמוד הבבלי**, ברכות כ"ח ע"ב, הוא טוען, שישנה סכנת סילוף בלימוד מקרא כפשוטו, ולכן בהמשך מבקש רבי אליעזר להושיב את הבנים בין ברכי תלמידי חכמים.
80. **תוספתא**, יבמות, מהדורת צוקרמאנדל, פרק ג', הלכה ד', ירושלים, תשכ"ג, וכן **תלמוד בבלי**, יומא ס"ו ע"ב, סוכה כ"ז ע"ב וכ"ח ע"א, תענית כ"ה ע"ב, בבא מציעא נ"ט ע"ב, וכן בבא קמא פ"ד ע"א. ועיין עוד אצל הסוברים, שאזהרתו של רבי אליעזר מתאימה לשיטתו שלא לחדש מסבת עצמו, אלא אם כן קיבלה מרבתי. א. היימן **תולדות תנאים ואמוראים**, ירושלים, תשכ"ד, כרך א', עמ' 174, וכן במאמרו של הרב ר. קצנבלוג המובא בספר **אמונה דת ומדע**, מהדורה ב', ירושלים, משרד החינוך והתרבות, תשל"ג עמ' י"א-כ"ג. הנ"ל טוען שמחמת השפעת הנצרות ואי קבלת התושב"ע זייפו הנוצרים את הבנת התנ"ך כהבנתם בניגוד למסורת, ועיינו במקרא באופן ביקורתי-שלילי - דבר המהווה סכנה לדור הצעיר. דבר זה עולה בקנה אחד עם גישתו השמרנית-מסורתית של רבי אליעזר - כפי שאמרנו. ועיין עוד בהרחבה על גישתו השמרנית והמתמירה של רבי אליעזר, בספריו של מו"ר הרב פרופ' י. ד. גילת ז"ל: **משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה**, תשכ"ב, דביר, ת"א, וכן **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, תשנ"ב, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, עמ' 60-61, 67-68, 73-83, 99-97.
81. עיין עוד במאמרו של הרב מרדכי ברויאר, המובא בספר זכרון לרב ד"ר דוד אוקס ז"ל, **מכתם לדוד**, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשל"ח, עמ' 242-261. שם טוען הנ"ל, כי ריבוי הפירושים על מאמרו של רבי אליעזר שיקף את הגישות השונות ללימוד המקרא ולעיסוק בחוכמות כלליות במרוצת הדורות ובמרכזים היהודיים

השונים שלאחר תקופת חז"ל, שבה אין מאמר זה עוסק. ואכמ"ל.

82. איכה רבא, פרשה ב', פסקה י"ז.

83. אבות, פרק ב, משנה ב'.

84. משלי ג', ו.

85. מתוך: **קווים מנחים למדיניות החינוך הממלכתי-דתי**, מינהל החינוך הדתי, משרד החינוך, ירושלים, ה'תשנ"ג, עמ' 14, 25, 26. ראה עוד בחוברת **מבנה לימודים ועקרונות תוראה בביה"ס הממ"ד**, מינהל החינוך הדתי, משרד החינוך, ירושלים, ה'תשנ"ז, עמ' 11-12. דיון מורחב באידאה חינוכית זו בחינוך הממ"ד - ראה בספרו של פרופ' משה ארנד: **חינוך יהודי בתורה פתוחה - ציוני דרך**, אוניברסיטת בר אילן, מהדורה חדשה ה'תש"ס, פרק ה', עמ' 134-136, ובהערות השולים שם. גם בפרוזה לא נגרע המתח החינוכי שבו עוסק מאמרנו. ראה, למשל, בספרו של הרב חיים סבתו: **אמת מארץ תצמח**, הוצאת ספרי חמד, ידיעות אחרונות, ה'תשנ"ז. שם מתאר המתח את המתח הקיים בין חובת לימוד תורה לבין לימוד לימודים כלליים בתורה דתית שמרנית, ובמיוחד בעמ' 61-74.

דמותו של דוד המלך

בשירה העברית של אורי צבי גרינברג

מבוא

פנים רבות לדוד המקראי: רועה צאן, מנגן, רע, בעל, אוהב נשים, מלך, לוחם, כובש, אב לבנים יורשי דרך ולבנים מורדים, ועל-פי מסורת ישראל גם "נעים זמירות", בעל תהלים¹. מטרת החיבור כפולה. מבקש הוא לבדוק איזה צד באישיותו של דוד כבש את אורי צבי גרינברג (להלן: אצ"ג) ומנסה לתת טעם לבחירתו.

1. מלך לוחם וכובש

עיון בכתביו² מגלה, שדוד נתפס בעיקר כאישיות מלכותית לוחמת, כובשת ומרחיבת גבולות. ב"שיר החלום הנעלה"³ מתגלה דוד בהיכל השלישי, מוקף שלטי גיבורים ומצודות "וחיל מצב ישךאל צופה גילוס ופֶּרֶת", היינו, בעל עוצמה צבאית, אסטרטגית וגבולות טבעיים מובטחים מקדם. ב"מקהלה ב': שיר אלי אדמות"⁴ מסמן דוד הכובש האוחז חרב בידו, דרך-חיים ליורשיו: "וּכְמִתְכַּנֶּת דָּוִד נֶעֱשֶׂה חֶרֶב: לְכָרֶת בָּהּ בְּרִיתוֹת / עִם עַמִּים, הַחַיִּים עַל אֶתֶם עַל חֶרֶבָם וְעַל שִׁיר. / וְאֲשֶׁר יִתְנַפֵּל אֶל גִּזְעָנוּ – בְּחֶרֶב בְּדָבָר". לעם נורמלי, אליבא דאצ"ג, שלושה קדקדים. את – לגוף (למחיה), שיר, היינו, חזון – לנפש ולנשמה וחרב – לביטחון ולהגנה. ב"שיר ליום התגלות"⁵ עומד דוד בראש מסע כיבוש, כקודמו יהושוע, וכבאים אחריו, "מִלְכֵי יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל צָדִי יִצְאֵי הַנֶּעֱלָה".

דוד מצטרף אל גלריית דמויות לוחמות כשמעון, לוי, יהודה, יוסף, בנימין, דן, זבולון, "יוֹצְאֵי מִצְרַיִם הוֹלְכֵי בָּיִם אֶל חֲרוֹת", יהושוע בן נון ו"חִילָיו הַכּוֹבָשִׁים וּפְנִיָּהֶם אֶרֶד וּזְקָנָם נַחֲשֶׁת" ב"חזון גלעד לשבטי ישראל"⁶. "ארד" – לסימן נחרצות. "נחשת" – לזיהוי צבע השיער של דוד, האדמוני, המעיד גם על צבעה של גלימת מלכות.

ב"ברוך מרחיב גבול"⁷ מוצגת מלכות דוד העתידית כבעלת גבולות טבעיים ומגינים של הרים, ימים ונהרות: "וּכְמִתְכַּנֶּת אֶרְצוֹ וּמִזֶּג אֲוִיר מְרַחֲבִיו / תִּהְיֶה מֵהוּת עַם ... זוֹ מִמְלַכֶּת דָּוִד, לֹא שְׂאוֹל". שאול המלך, ההולך אחר ליבו, נתפס, בשירה זו, כהיפוכו של לוחם עביר עם. צירוף של מלכות וחרב מצוי גם בשיר השלישי במחזורת הבלדית הקינתית, "על פני הר הבית", המתהפכת למנחמת גם באמצעות דוד, המטיל אימה על ערבים: "וְהוּא מְטִיל בִּינֵיהֶם.. / עֲטָרָה נוֹצֶצֶת בְּרֹאשׁוֹ, חֶרֶב שְׁלוֹפָה בְּיָדוֹ"⁸.

חרב היא ביטוי כללי בשירת אצ"ג למכלול של אמצעי מגן. בשיר "פרק מספר מלכים" נמצא גיוונים שלה: "מִגֵּן צִי וְצָבָא וְכָלִי רָקֵב: כַּח בְּצוּעַ עֲלֵי אֶרֶץ רֶבֶה"⁹. אצ"ג מתמודד בשיר זה חזיתית עם "משפט המלך" הידוע של שמואל¹⁰.

תאריכים: מטאפיזי; סמל; סוגה; קינה; בלדה

וכי תשובו אל הארץ לרשתה, שימו עליכם מלך.

...

ואם יקום שוב קרבכם השופט המתנשא בעם
ואף אם נביא הוא כשמואל
ואמר לכם דברו- לען ככתוב בספר שמואל:
זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם וכו'
ענו לו כאשר ענו לו המוֹנִי העם:
לא כי אם מלך יהיה עלינו

...

ושמו לא יהיה עוד שואל: שואל מן העם, כי אם בחיר.
שימו עליכם שרים אצילים שהם בחירי העם ולא נבחריו,

...

אם תרבו משרה צל-תמיד על שחם אויב, בינתם מעלה דגלכם על במתי צר.
אם רעיונם מיסד על אדני חזון ועד סלם הקולות מעלה רוחם:
אות כי גם הם מזרע המלך דוד.

שמואל ביקש להפחיד את העם בתארו את הרכש המלכותי של המלך העתידי. אצ"ג מאשר את הצורך ברכש זה: "הכל הכל למלכם: / התפרקו מתכשיטים ותנום לו, כי בפארו פארכם. / היו עניים והוא עשיר על כס ארצכם: / כי בעשרו עשרכם ושללו זקב. / את מיטב בניכם מתכתכם ואריגכם לחמכם ויניגכם - לצבאו: / כי בתקפו תקפכם".

דברים אלה התפרסמו בכ"ח בשבט תש"ד. כה סמוך לחיסולם של שלטונות טוטליטריים, שהמיטו שואה על העולם. כה סמוך לקומה של מדינת ישראל הדימוקרטית. איזו העזה נדרשת מאדם החי בעולם דימוקרטי, רפובליקני, או קומוניסטי, המתיימר להיות שוויוני, לאמץ דמותו של מלך, אולם "מלכו של אצ"ג" אינו עריץ. הוא נבון דעת ובעל "אנה הדיעת". העם מתבקש להעלות יבולו אל אסמי המלך, המשמש כ"כספת": "והיה ברבות העשר בארץ, בואו אל מלכם לאמר: / מידי נאמניך בא העשר הזה באסמיה! / עתה תן לנו חלק כחלק ונברך על העשר". איש המאה העשרים ואחת לא יאמין שהמלך ייעתר לבקשת חלוקת היבול, לא כן המשורר. לטעמו "המלך יצו לתת חלק כחלק לבל יהיה דה נכלם קרבכם / באשר חרש זרע ואסף גם הוא". לכן מברך העם את המלך בחתימת השיר: "ושם מלכנו יגון ... אמן".

אין זה חזון אוטופי בלתי אפשרי. כך נהג דוד ההיסטורי בפועל. הוא לא נישל את היושבים על הכלים: "כי כחלק היורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדיו יחלוקו: ויהי מהיום ההוא ומעלה וישימה לחק ולמשפט לישראל עד היום הזה" (שמ"א ל', כ"ד-כ"ה).

אי אפשר לו, למלך, לפי תפיסת המשורר, בלא חרב. לכן מבקשת האם המתה מבנה, בבלדה, "קדש קדשים", שכשיראה את חרב דוד, ייגע בה "ובא בה מעזה"¹¹.

סממני מלכות קודמים, לטעמו של אצ"ג, לסממני פולחן דתי: "הבאלה צל הוד של ימי בית דוד / המן אלו יקום עוד מצביא ושליט, / ארגמן ושריון תחת קדש טלית?"²¹, שואל המשורר בנימה אירונית,

בחינת "אם אין קמח אין תורה".

בשיר נוסף, ששמו מעיד על בשורתו, "דבר השיר למציא על חרבו", מופיעים דוד, שלמה, אברהם ומשה כמייצגי מהות "חרבית" (של חרב) ותביעת המשורר היא: "שוב על חרב חדה! ... שוב בגדודים"¹³. מעניין לשים לב להיפוך שעושה אצ"ג במהלך חייו של דוד, שהפך, כידוע, מרועה צאן למלך וממחלל לאוחז חרב. לטעמו של אורי צבי, חייו של עם מחייבים אסטרטגיה הפוכה. אחיזה בחרב, שמגמתה כיבוש, קודמת לשלוות רועים, שמסמנת התנחלות. "עד אשר יירש עם את שער אויביו בְּהָלוֹ / וְשָׁב הָרוּעָה, וְשָׁם שׁוֹב בְּשִׁפְתָיו חֲלִילוֹ"¹⁴. הציטוט, הלקוח משיר שהתפרסם ב"ב בטבת תש"י, מתווסף לעדויות, שהוזכרו לעיל, על קדימויות בסדר היום המדיני של אצ"ג בשנותיה הראשונות של המדינה. חליל, המבטא מתיקות ("ואם במתיקות - : / מגרפות מן ההיכל וחלילי דוד המלך הרועה מן הרועים - " - ¹⁵), אינו יכול להישמע בהיעדר שלוה.

2. מלך אהוב ושנוא

בדרך כלל מוצג דוד המלך כדמות אהובה בשירת אורי צבי. אליה נכספים, אותה מחקים, האני השר ובני בריתו, אך קמו לו גם מתנגדים: "בְּלָבוֹת רוּעֵי-יִשְׂרָאֵל מֵת הַמֶּלֶךְ דָּוִד: / תָּם נִגּוֹן דּוֹרוֹת יִשְׂרָאֵל לְהִיכָל-הָר-הַמּוֹר"¹⁶. מלחמת ששת הימים עוררה, למשל, התייחסות עוינת לדוד:

וְיֵהִי בְּהִקְיָן-אֲדִיר-נִגָּה בְּמִשְׁבְּצַת זָהָב מִשָּׁשָׁה
שֵׁשֶׁת יָמִים וְלֵילוֹת .. וּבִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, בְּעָמֵד
עַל בְּמָתִי אוֹיְבָיו צָבָא-פְּדוּת אֲדָם לְלָבוֹשׁוֹ (גוֹן גּוֹאֲלוֹ)
לְפָלֵא עֵינֵי הַגּוֹיִם וּלְעֵינֵי כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל,
עָלוּ מֵעֵמֶק הַסּוּטִים, שָׁכַל בְּהָרוֹת דְּמִינוּ דּוֹר דּוֹר
לֹא יָכְלוּ לְהַצִּיפוֹ וּלְסַתְּמוֹ - :

דָּתָן וְאַבְרָהָם, שָׁבַע בֶּן בְּכָרִי וְשִׁמְעִי בֶן גֵּרָא
סִנְבַּלֵּט וּמִרְעִי אֲחִיתֹפֶל הַכֹּפִי, מִדֵּי דּוֹר עַדִּי דּוֹר

...

אֶפְלִים לְלִבָּם תִּיהוּדִי: הִמָּר לָהֶם יְהוָה.
עֵינֵיהֶם עֲשֵׂנוֹת עֵת עֵינֵינוּ נוֹצְצוֹת..
מִמַּעֲפְרֵי עָפָר בְּמִלְכָּם וּבְאוֹתָם הַקּוֹלוֹת מְגִירוֹן:
אֵין לָנוּ חֶלֶק בְּדוֹד וְלֹא נִחְלָה בְּבֶן יִשִּׁי
אִישׁ לֹאֲהֲלִיו יִשְׂרָאֵל!¹⁷

כאז במקרא כן עתה, עם תום המלחמה, לא נשתנתה הצהרת אי האימון במדינה המשוחררת. בעלי הנס אינם מכירים בנסם.

גם בשיר, "נפשי דרכי עזו"¹⁸ מציצים מעמק הסוטים "חרוכי-ריסים תלושי ברית היהודים הפראים / שאין להם חלק בדוד". וכן בשיר, "המנהמים בעברית"¹⁹: "המנהמים בעברית כלפי ארץ המריה: / צרו

ערו עד היסוד בהו / אין לנו חלק בְּדוֹד וּבְמִלְכוֹת שֶׁהִגִּיעָה שְׁעָתָהּ / הם אינם סרים לִלְלָה לְבֵיתָם אֲכֹלִי חֶרֶטָה / וְאִינֶם נִתְּנָקִים כְּאַחִיתָפֶל אֲפִילוּ בְּחִלּוֹם חִיל". "ערו ערו עד היסוד בה" – משפטם של בני אדום, אויבי ישראל, שביקשו לכולותם (תהלים קל"ז, פס' ז'), אויבים מבחוץ, הפך למשפטם של אויבים מבית. לכל דור ה"סוטים" שלו. ולא באה מלחמת ששת הימים ותגובות המשורר על תוצאותיה אלא כדוגמה בלבד.

בעיטה ממין זה גורמת לדוד המטאפיזי לייאוש זמני. כך ב"שיר אוכל אש" מוכיח האני-השר את העם: "אך אתם מאסותם חֶלְקֶם בְּדוֹד, / אֲזִי סָגַר מִלִּפְנֵיכֶם אֶת עֵינָיו וְנָרְדָם – –" ²⁰. ומשום כך הפכה חרבו חלודה ²¹.

עד כאן הפן הייצוגי, הלאומי, הקיבוצי, העל-זמני של דוד המלך.

3. דוד כדמות אנושית

לדוד גם פן אנושי, פרטי. פעמים אחדות הוא מוזכר בהקשר לאחת מנשותיו, בת שבע. ב"שירים בשולי שמים" ²² משמשים דוד ובת שבע ואברהם ושרה משל לזוג אוהבים: "כְּאַבְרָהָם וְשָׂרָה בְּאַלּוֹנֵי מִמְרָא / לִפְנֵי הַבְּשׂוּרָה הִיקָרָה (בשורת הולדת יצחק) וּבְכָדוֹד וּבַת שָׁבַע בְּבֵית הַמִּלְכוֹת / בְּחֶבֶת לִלְלָה רֵאשׁוֹן...". אל שני הזוגות המקראיים מצטרפים אביו ואמו של הדובר השר, "קְדוּשִׁים בְּמַעַרְב עַל הַיָּם", היינו שנרצחו במלחמת העולם השנייה. כל הנשים במערכת המשולשת הזו הן אסרטיביות, יוזמות: "אֲמִי ... רִתְּמַת רֶכֶב נְדוּד לְכֶסֶפָּה (לשון כוסף): / לִפִּי דִלֶּק הַלֵּב יָדַע כֹּל יֵשָׁה גַם לֵלָה / בְּרִגְלֵי מֶמֶשׁ עַל הַיָּם:", כלומר לממש את הבלתי ניתן, לכאורה, למימוש. האבות פחות אסרטיביים: "הִרְבָּה כֶּסֶף-אֶלְדָּמִי הָיָה בְּאָבִי, / אָבִל רֶכֶב הַנְּדוּד לֹא עָמַד לַעֲת כֶּסֶף / סְמוּךְ לְבֵיתוֹ... / לָכֵן הוּא יָדַע דּוּמְיָה / וְאַהֲב-בְּעֵינָיו כְּנִפִּי צַפְרִים. / – בְּרִצּוֹתָן לַעֲוֹף, הֵן עָפוֹת לָהֶן ... כֶּךְ". אולם ההקבלה התקיימה רק בכוח, כי בפועל זכו רק הזוגות המקראיים לממש את עצמם. הורי המשורר לא זכו: "עֲכָשׁוּ – גַּם אֲמִי כְּאָבִי: קְדוּשֵׁי דּוּמְיָה", היינו מתים.

דוד ובת שבע הם אפוא משל, בשיר זה, לזוגיות אנטימית ממומשת. בשיר אחר, השישי במחרוזת בת שבעה שירים, "אותות בנגיחה לכל המצפים" ²³, נוגע אצ"ג בהערכת המעשה של דוד ובת שבע. את בת שבע הוא מברך בברכתה של דבורה הנביאה ליעל אשת חבר הקיני: "תִּבְרַךְ מְנַשִּׁים בַּת שָׁבַע כְּרִמִּית לְחִיקוֹ שֶׁל הַמֶּלֶךְ דָּוִד". "כרמית" מלשון כרם, באסוציאציה ל"כרמי עין גדי", מקום מפגש האוהבים במגילת "שיר השירים", ובאסוציאציה נוספת לליין, משקה האוהבים. יחסו אל דוד אמביוולנטי. מחד גיסא הוא מצדיק את עונשו, "כִּדְיָן דָּם תַּתַּת דָּם" על "בְּכִי אוֹרֶיָה הַחֲתָי" {מעניין, אצ"ג אינו מזכיר את מות בנה של בת שבע כעונש על חטאו של דוד אלא את מותו של אבשלום (-) בְּנֵי בְנֵי אֲבִשְׁלוֹם! יָכָה הַמֶּלֶךְ בְּקוֹל.}. אולי מפני שמוות זה נראה לו כמתאים יותר, בחינת בגידה תחת בגידה. מאידך גיסא, הוא שר שיר מזמור לדוד, "הַמְּנַצֵּחַ בְּשִׁירוֹ וּבְחֶרְבּוֹ". סיבתה של זכאות זו נותרת עלומה בשיר ²⁴. מכל מקום, אהבתם של דוד ובת שבע אינה נחשבת כפגומה בעיניו. להיפך, היא משל לאהבה מושלמת: "שִׁיר אֶהְבֵּת דָּוִד לְבַת שָׁבַע הוּא שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשִׁלְמָה בֶּן דָּוִד" ²⁵. דוד מוזכר גם מצד קשריו הרעועים עם בניו, כך, למשל, בשיר "חכם בלילו" ²⁶ נדרש המשורר לאבשלום ולכאב הנורא שהיסיב לאביו: "מִדּוּי מֶלֶךְ בְּלִילָה לְכָנוּ אֲבִשְׁלוֹם / כָּכָל אֵב לְדָמִי בְּנוֹ". ודוק. אבדן הבן

מעיק עליו, לא מעשהו.

הדברים נידונים בהקשר אוניברסלי, קהלתי. דין דוד האיש כדין כל אב שכול, תהא הסיבה אשר תהא.

4. ירחי דוד

אצ"ג מרבה להזכיר את יורשיו הרוחניים של דוד, ביניהם "תלוי וגבירול ועזרא ונגיד / ... גבורי המחתרת גרדום וכלאים: / מקימי השיר תיפים וגד פרא כובש. / כי המה יורשים לדוד ולרשת באים / באונם-רענן את הר-אבותם-השדוד".²⁷ נאמנות לחזון, לשיר, היא המאחדת את נציגי הזמנים השונים. כולם כדוד יפי קומה, עזי נפש, בהירים, עיני נשרים ונמרים, "קרואי בת געגועינו ומקימיה / ... נכונים לכבש ולרשת / יותר שטח מכל פלשת"²⁸.

מן הדין לציין, שאצ"ג נמנע מלתאר קווי דמות חיצוניים של דוד, למעט צבע השיער. רק בשיר "צהר בענן", ממנו נלקח הציטוט לעיל, מוזכר יפי הקומה של דוד ויורשיו, ובהחלט ייתכן שכוונתו ליופי מטפורי, שיותר משהוא מתכוון לחיצוניות, הרי הוא מעיד על פנימיות. באותו שיר נמצא פרטים מזהים מעטים נוספים כ"נער יפה-תאר, ראשו כתרם פז, תלילו בפיו"²⁹.

כל היורשים מצטרפים אל שלשלת זהב, שראשיתה ביהושע, שופטים, שאול ודוד והמשכה במלכים, מצביאים, גיבורים, יוגבים, יורדי ים, חוצי סטרטופירות ומדלגי כוכבים ובתוכם גם האני השר: "הנה נוגע אני בטבעות השלשלת"³⁰.

השלשלת מורכבת מכל מה שיכול להעמיד מדינה על רגליה. אל השלשלת הזאת מצרף האני השר גם את בנו "בני, בני! גשה אלי ואשקה, שראשך נמלא טל, שראשך כתרם פז, גין ונכד מלכנו דוד"³¹. לא לחינם בחר המשורר לתאר את "בנו" בלשונו הפיוטית של בעל שיר השירים. מבקש הוא לראות בבנו שלו ממשיך שושלת, כיורש שהעמיד דוד. ואולי נאחו בראש האדום גם בגין שערו שלו, שהיה, כידוע, אדום.

5. דוד במחוזות זרים

אצ"ג קושר את דמותו של משיח-בן-דוד בדמותו של משיח הנצרות, ישו. במחוזות השירים, "במערב", בשיר "המענה", הלקוח משירתו המוקדמת של אורי צבי ב"אימה גדולה וירח", מתואר הצלוב "תלוי באמצע העולם וצופה / עד סוף כל הדורות, / בסופו של עולם, / וגדולים געגועיו לארץ ישראל / והוא ישוב לארץ ישראל בטלית, שהיתה על כתפיו בעמדו לעליבה. / הוא יעלה למועד / גאלת העולם / בסוף כל הדורות, / במנוחה העולה, וגור בן-דוד / על ראשו הקדוש"³². בהעזה בלתי רגילה הופך המשורר את משיח הנצרות ליהודי עטור בטלית ומחזיר אותו לשורשיו היהודיים. מיותר לציין, שאצ"ג אינו נמשך אחר הדמות הנוצרית אלא אחר הלהט המשיחי שאפיין את האיש.

ואולי, נאמן המשורר לרוחו של ישעיהו הנביא שניבא: "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב ... כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ב', ג'). ובאותה רוח ניבא שבימי חוטר מגוע ישי תימלא "הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים" י"א, ט'. עיון במחוזות יבהיר, שאין עתיד לאירופה הנוצרית: "הן תגוע אירופה בין מסגדי ישו / בא זמן

למזרחי"³³. בין כך ובין כך, המשורר אינו סוגר למלכות נוצרים אלא ממיר את הוויתר בהוויה יהודית.

6. סיכום ביניים

דוד בשירת אצ"ג הוא בראש ובראשונה דמות ייצוגית, סמלית, סמלה של מלכות כובשת, מרחיבת גבול, נועזת, עשויה לבלי חת, משיח, מושא לכיסופים על-ידי אוהביו ומושא לשנאה על-ידי שונאיו. מאידך גיסא, חושף המשורר את צדו האנושי, הפרטי, הקשור בזוגיות ובהורות. ושני אלה מולידים את יורשיו, בני דמותו, היוצרים יחדיו שלשלת זהב.

7. התבוננות בשירים שדוד במרכזם או בכותרתם

אע"פ שדוד נזכר בשירים רבים כל כך בשירתו של אצ"ג, שהתפרסמו בתקופות שונות, החל משנות העשרים של המאה הקודמת וכלה בשנות השבעים שלה, רק שני שירים מזכירים את שמו בכותרתם ואחד מוקדש לו, אף כי אין הוא נזכר בכותרתו. כולם נכתבו ונתפרסמו בין השנים תש"ז-תשי"ב, סמוך לקום המדינה ומיד לאחר קומה. ואכן לכולם עניין בגיבוש תפיסה מדינית-ציונית-חזונית.

7.1. התבוננות בדמותו של דוד בשיר "צהר בענן"

השיר התפרסם לראשונה בי"א בטבת תש"ז (3.1.1947) ב"הארץ". אחרי-כן מצא מקומו ב"רחובות הנהר ספר האיליות והכח" ולאחריו בכרך השישי של כל כתבי אצ"ג (עמ' 111-116 ומשם הציטוטים). כשמו כן הוא. מן הענן הכבד נפתח צוהר מנחם, כצוהר ממנו שלח נח את העורב ואת היונה, כדי לבדוק הקלו המים. "ענן" הוא, בראש ובראשונה, משל למבול – שואת-אירופה, ו"צוהר" – משל לשורדיו. סוגת השיר היא קינה המתהפכת ל"כוח". המוטו בן ארבעת הטורים מיטיב לבטא את כפילות הפנים של הסוגה: "מי זאת הטובעת (=לציון קינה) / ומי זאת הנשקפת" (לציון "כוח", נחמה ותקווה).

על רקע מוראות השואה {"שלא יכלה שום לשון לבטאם, אלא בילל ובבכי, בצינים קמות וצוית- / הקרָבָן.. שאַחֲרֵיו - דומיה ואיננות." (עמ' 111)} ועל רקע עליבות המנהיגות היהודית {"אלופי העצה גבוכים. אולת - חותמת-הפנים. / גליונות העת - אספלניות ... ואותיות - פגרי זבובים." (עמ' 113)}, בחינת "צמוד ענן עומד עליהם" (עמ' 112) – לא כעמוד הענן, שהגן על העם במדבר, אלא עמוד חוסם תקווה, אוטם חזון – עולה דמותו של דוד.

ואני צהר קרעתי בזה הענן,
רוֹאֶה מעבר מזה: דרך-שחרית המופזת אל קדם ימי
קרוצה ומגבבת עד האפק הנָהיר -
ותרוצת מלה בדמי..

שעת שחרית וגלגל החמה מסלקים את הענן וביום של חג, "חג ההתגלות", מתגלה דוד.

בדרך המופת צועד נער יפה-תאר
ראשו כתרם פז, נוהג צאנו אל מרעה
לחתך עשב יהלומי ...
ולשתות מימי שחרית ...
וחלילו בפיו.
השמש יוצאת לקראתו והוא בעולה אליה
הלך וצלה ...
ועוד טל צנת לילה ירחית בשערו.
- הנער דוד?
- הנער דוד.
וארי-משכים-שחר עומד בהר הר
ונשקף על הכל .. כבוד פני מלך הנוף - - (שם)

צבע השיער של דוד, צבע החמה, צבע העשב המבהיק כיהלום וצבע רעמת הארי - כולם בגווני פז ארגמני - מצטרפים לצבעה המזהב של מלכות: "כבוד פני מלך הנוף".
האני השר מצרף את עצמו אל אברהם, אל מלכי ישראל ואל דמויות אבותיו ואבות אבותיהם, המאמינים כי "מלכם חי וקיים עוד ... / הוא דוד, לא אחר" (עמ' 114). תפיסתם גיאוגרפית-חזונית: "הר המור הוא הרם. / דמות יערם: הלכנו. / אספקלר הנקרות - תירדן." (שם). יורשי דוד, בני דמותו, "נכונים להאביב מדבריות: / להעסיס סלעים: / להלביש שני צרית צרים: / ולהרנין נופי דומיות: / נכונים לכבש ולרשת: / יותר שטח מכל פלשת - -" (עמ' 115).
מנין העוצמה המתחדשת? מבירא עמיקתא היא עולה: "הן צד-סוף שתינו כל התרעלות. / וצד קץ כל פחד באנו." (שם). מנקודת שפל נמוכה, שאין נמוכה ממנה, מזנק האני השר, בן בנו של דוד המלך לפסגת המלוכה.

יש מעבר מזה, הללניה!
זה מעבר ליאוש, הללניה!
ושם אין יאוש עוד ... הללניה!
כי מעבר ללילה אין ליל - -

דוד אינו אדם פרטי בבבלדה-חזיונית זו. הוא אבי בני מלכות, שעתידים להקים מלכות חדשה על אף "ליל הלילות" (עמ' 116).

7.2. התבוננות בדמותו של דוד בשיר: "בקר מלכנו דוד"

שיר זה, אשר נכתב בא' מרחשון תש"י ונתפרסם לראשונה ב' בשבט באותה שנה³⁵ ואחרי-כן בספר העמודים³⁶, הוא שיר קצר. בניגוד לשיר "צהר הענן", המחזיק שישה עמודים ובם עשרים ותשעה בתי שיר, מכיל השיר "בקר מלכנו דוד" ארבעה בתים בלבד, כמעט סימטריים. שני הבתים

הראשונים בני חמישה טורים כל אחד ושני האחרונים בני שבעה טורים כל אחד. החריזה אחידה בחלק הראשון של השיר ומשתנה מעט בבית האחרון (א ב א ב ב : ג ד ג ד ד : ה ו ה ו ו ז : ח ט ט י ט י). התמונה היא תמונת קבר, אך הקבור בו איננו מת. הוא רק נם. תנומתו זמנית: "דוד מלך ישראל חי וקיים" / במקום הגבוה מעל פני הים!

גם שיר זה הוא קינה. סביב הקבר צומחים קוצים, כחוח ושית במקום "הדס ארז גפן וזית". אבל, עת יקיץ המלך משנתו, ידום כל כאב: "כי כאן מלוא אשר משוש גבה לב". שני בתי השיר הראשונים מתארים מצב נתון, של תוגה. שני הבתים האחרונים מתארים מצב עתידי, של שמחה. נמיכותו של הקבר תוחלף בגובהו של לב מאושר. יום יבוא ואבלי המלך ישובו "ברכב אש ובכשיל וכילף", היינו בכלי זין, שחשיבותם בהיערכות מדינית צוינה לעיל. גם בשיר זה דוד מהווה סמל למלכות ישראל השלישית.

7.3. התבוננות בדמותו של דוד בשיר: "שיר: המלך דוד הנביא"

השיר הבלדי, שנכתב בכ"ט בתמוז תש"ח, התפרסם לראשונה בתמוז תשי"ב³⁷ ואחרי-כן ב"ספר העמודים"³⁸. גם הוא קצר, בן ארבעה בתים בלבד, הראשון בן שישה טורים ושלושת האחרים בני ארבעה טורים כל אחד.

שני דוברים בשיר: האני השר ונמענו, המלך דוד. האני השר תמה מדוע גדודי ישראל אינם נלחמים. עד מהרה הוא למד, שאויביו מבית המה, "יהודים". / עינים לגי ולא הרה קוראים". גם אינם מקשיבים לנביא "האחד הקרוז" / השופט בחוצות ופוסק פסק דין". את תיסכולו הוא משמיע למלך דוד הקבור. המלך מסיק את מסקנותיו. אין הוא מתייאש, אולם נאלץ לדום, עד שתתחלפנה משמרות ההנהגה היהודית.

ועונה קול המלך דוד מקברו:
שוב אדם דומיה עד מן גי חולות ים
יעלו צבאות אוהבי הקרי
וכפרו את צוון השרון במלוא דם - -

בסוגת הבלדה חי ומת משמשים בערבוביה. על כן אפשרית בה תגובה חיה של איש קבור. דוד אינו יכול להושיע עם המונהג על-ידי מנהיגות, שאינה מעונינת בתשועה. "חולות הים" ומחוזות "השרון" הם שמות נרדפים לכל נעדרי החזון, המכונים בשירים אחרים, שהוזכרו לעיל, "סוטים". "הרים", לעומת זאת הם משל לנכספי מלכות ולכמהי אדנות. להם, לאנשי ההר מיחל ומצפה המלך דוד.

8. חתימה

לדוד פנים זהות בשלושת השירים. הוא מייצג ישות מלכותית בעלת אתגרי כיבוש והתרחבות. אולם ישות זו אינה פועלת בכל תנאי. אויבים מבית מחזירים אותה אל קברה. אוהבים מבית נושאים אותה אל על.