

## אתר דעת - מכללת הרצוג

אברהם קריב

### מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

לנשיא השלישי  
למדינת ישראל  
איש המעלות  
ר' זלמן שזר

#### א. גדולה וענווה

טיבה וסמכותה של מנהיגות בישראל, בין מנהיגות מדינית ובין מנהיגות רוחנית, עברו גלגולים רבים במשך הדורות, ובהתאם לכך התחלפו גם תאריהם של המנהיגים לסוגיהם, כמו — שופט, מלך, נשיא, ריש גלותא ועוד, שהם תארים מדיניים בעיקרם; ומאידך: נביא, כהן, אב־בית־דין, רבן, רבי, רב, גאון, חכם ועוד, שהם תארים של מנהיגים רוחניים בעיקרם.

כל אחד מהתארים הרבים האלה מבטא סוג מסוים של מנהיג, ואף אחד מהם אינו מבטא את המשותף לכל הסוגים כאחד. אך בתורה, מפי משה רבנו, כבר יש לנו ניב, שהוא רחב למדי לכלול בתוכו כל סוג וסוג של מנהיגות. לפני הסתלקותו ביקש משה: "יפקוד ה'... איש על העדה". משה מדבר פה על מי שימלא מקומו אחריו, אולם כל מנהיג־שהוא בכל הזמנים, בין מנהיג מדיני ובין מנהיג רוחני, בין שסמכותו רחבה ובין שסמכותו מצומצמת, הולם אותו התואר "איש על העדה", אלא שתואר זה אינו נוח לשימוש יום יום ולא נקלט במחזור הלשון.

במקורות חז"ל כבר מצוי התואר הכולל מנהיג. אך הרבה יותר מכן רווח בפי החכמים התואר פרנס, שבו היו רגילים לכנות כל מנהיג בישראל מכל סוג שהוא, בין בדורות ראשונים ובין בדורותיהם של חז"ל עצמם. כך אמרו: "שלושה פרנסים טובים עמדו להם לישראל — משה, אהרן ומרים", ובמאמר אחר: "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל — משה ודוד". גם מלכים אחרים נקראו פרנסים. וכן מצינו, שרבי יהושע כינה את רבן גמליאל בתואר פרנס, ועל רבי עקיבא אמרו: "ארבעים שנה פרנס את ישראל", כלומר: היה פרנס הדור מבחינה רוחנית. ועוד אנו מוצאים בדברי חז"ל את התואר "פרנס" גם במקום שלא ציפינו לו כלל. על בצלאל, שהופקד מפי ה' לעשות את כלי המשכן, כתוב: "ויאמר משה אל בני ישראל, ראו, קרא ה' בשם בצלאל". והנה המלים "קרא ה' בשם בצלאל" הם מסירת הודעה לישראל על מינויו של בצלאל. אך מה משמעה של המלה "ראו"? פירשוה חז"ל, שמה מביא את הדבר להכרעתם של ישראל ושואל אותם: "הגון עליכם בצלאל?" ומכאן קבעו כלל: "אין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור". ניתן רגע דעתנו על הכלל הנפלא הזה כשלעצמו: אין שום מינוי על הציבור אלא בהסכמת הציבור, והדברים אמורים אפילו כשהמועמד הוא מטעם הקב"ה! דימוקרטיה גדולה מזו אינה בנמצא. והנה במאמר זה נכלל גם בצלאל בגדר פרנס. מכאן שכל מי שהוטל עליו תפקיד ציבורי בעל חשיבות נקרא בפי רבותינו פרנס.

מתוך שותפות התואר לכל סוגי מנהיגים אנו למדים, שחז"ל לא קבעו מחיצות בין מנהיגות מדינית ומנהיגות רוחנית. ואמנם אנו מוצאים, שאותן המידות המוסריות

נדרשות הן מן המנהיג הרוחני והן מן המנהיג המדיני. מידות אלו מה הן? קודם כל הרי זו מידת הענווה, שהיא הבסיס לכל עלייה, לכל התעלות.

על גדול מנהיגי ישראל שבכל הדורות, על משה, מעידה התורה: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". קודם כל נאמר בפסוק הזה, כי למרות כל גדולתו של משה נשאר עניו הענווים. ועדיין אין מכאן ראייה על הקשר שבין גדולתו של משה וענוותנותו. אך חז"ל אמנם תולים זו בזו, וקובעים: "מפני מה זכה משה להיות חתן תורה? עקב הענווה ויראה שהיו בו" (מדרש עשרת הדיברות).

רעיונם זה טעון הסבר. מפני מה היה צורך בשתי מידות בשביל שיזכה משה לקבל את התורה, ומפני מה דווקא מידות אלו, ובייחוד יש להבין, מה שייכותה של מידת היראה לקבלת התורה?

אכן יש בקבלת התורה שני דברים. ראשית דבר, לקבל תורת אלוקים ממקורה הראשון ולהביאה לבני אדם — הרי זו גדולה שאין דוגמתה בכל תולדות אדם. ומי ראוי לזכות לגדולה שאין גבוהה ממנה? רק האיש שאין עניו ממנו. גם זו מידה נגד מידה, אך על דרך ההיפוך: כשיעור מידת הענווה שבאדם כך שיעור מידת הגדולה, שהענווה מכשירה אותו אליה. אך עוד יש בקבלת התורה מפי הגבורה גם קירבת אלוהים מופלגת, ששום בן תמותה לא זכה לה. ומי ראוי לקירבה מופלגת אשר כזאת? שוב לפי הכלל של מידה כנגד מידה ועל דרך ההיפוך: רק מי שחש עד לאין שיעור את רוממות הבורא ואפסותו שלו עצמו לעומתה, וזוהי המידה הידועה בספרות ישראל בשם יראת הרוממות (לא יראה במשמעות של פחד, אלא תחושה של

מורא-הוד). והיכן נתגלתה במשה יראה זו? בעת התגלות אלוהים ראשונה לפניו במראה הסנה, כאשר אמר אליו: "אנכי אלהי אביך" וגו', כתוב: "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל אלהים". כשראה משה אותה התקרבות של מעלה אליו, היתה תגובתו הפנימית: איך ייתכן שאני אהא גלוי פנים בשעה זו, ומיד הסתיר פניו. זוהי היראה שהכתוב מדבר בה פה. ובשביל יראת הרוממות אשר כזו זכה משה לקירבה גדולה עוד יותר מזו שזכה לה בסנה — היינו שניתנה תורה מפי ה' ביד משה.

משני הדברים שבגללם זכה משה להיות מקבל התורה חשוב לנו כאן עניין הענווה. ענוותו של משה — מלמדים אותנו חז"ל — היתה לא רק אבן מילואים בעטרת סגור לותיו, אלא היא היא הסגולה שהכשירה אותו ליעשות רבן של ישראל.

ובכן, ממשה אנו למדים כי מידת ענווה היא תנאי הכרחי לגדולה רוחנית. אך גם על שאול אמרו: "מפני מה זכה שאול למלכות? מפני הענווה". הרי שמידת הענווה נדרשת לא ממנהיג רוחני בלבד, שהוא מורה העם ומדריכו, אלא גם ממלך, שעיקר תפקידו לא בתחום הרוחני והמוסרי. ומסתבר שמדובר פה לא במלך שנוחל את כסא המלוכה מאבותיו, כי חוק הירושה מנחיל את המלוכה לזרע המלך ללא שום תנאי. אלא מדובר במלך שהוא ראשון לבית מלוכה, מלך שעולה לגדולה של מלכות בזכות עצמו, — לגבי מלך כזה מידת ענווה היא תנאי בל יעבור. ולא במלך בלבד אמרו, אלא כל התמנות ציבורית בישראל מחייבת ענווה. בלי שהאיש קטן בעיני עצמו אינו יכול להיות מנהיג לזולתו. ספק אם בשום תרבות שבעולם אנו מוצאים עיקרון שכזה.

## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

ועוד יש מקום לכמה הבהרות. ראשית, מה שאמרו ששואל זכה למלכות מפני הענווה, אין הכוונה שזו הסגולה הייחידה שהיתה בו. בענווה בלבד אין אדם יכול למלוך. תכונות הרבה דרושות לאדם בשביל שיהא ראוי לעלות על כסא מלוכה, ותכונות כאלו אמנם נתגלו בשואל. אך וודאי היו מצויים בישראל עוד אנשים, שמצד תכונותיהם ראויים היו למלוך, ומכולם זכה דווקא שואל למלכות, מפני שזולת כל התכונות הנדרשות למלך היתה בו גם מידת הענווה, והיא היא היתה גולת כותרתו. והוא הדבר גם לגבי משה, שוודאי לא רק בענוותו המופלגת התמצה כל יתרונו על שאר בני אדם, עד שדווקא הוא נמצא ראוי לקבל את התורה ממרום. אין ספק שגם לפני קבלת התורה עמד משה על השלב הרוחני העליון ביותר מכל העם, אלא שנוסף על זה היתה דרושה גם אותה ענווה, ששום אדם לא היה יכול להשתוות בה אליו, בשביל שיהא כתוב בו "ומשה עלה אל האלהים".

ענווה נמדדת במרחק שבין שני קצותיה: מאיזה גובה אנושי היא באה ועד היכן היא משתפלת ויורדת. אדם בינוני שאינו זוקף חשיבות יתירה לעצמו אמנם אין בו ממידת הגאווה, אך לכלל ענווה עדיין לא הגיע. כי ענווה משמעה שאדם מחשיב עצמו פחות מכדי ערכו, וככל שהוא מנמיך חשיבותו בעיני עצמו מכדי ערכו ענוותו מרובה יותר. כך נמדדת הענווה מצד הקצה התחתון שלה. ומאידך, ככל שמעלתו של אדם עניו מרובה יותר, כן ענוותו גדולה יותר, מפני שהיא מתחילה מגובה רב יותר. נמצא, ככל שאדם חשוב יותר מחברו כן אפשרית אצלו ענווה מרובה יותר, מצידה העליון. ומשה רבנו שהיה גדול מכל אדם ועניו מכל

אדם מיצה את מידת הענווה עד תכלית אפשרותה. לפיכך הורם מכל אדם ועל ידו ניתנה התורה. ומלבד שענווה מזכה אדם לגדולה, היא משמשת תריס מפני הסכנה שבגדולה. כי אדם שעולה לגדולה, היינו שמתמנה פרנס על הציבור בכל דרגה שהיא, הציבור חייב בכבודו, ועל מלך אמרו: "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". העם חייב בכבודו של מלך אפילו כשהמלך מוותר על כבודו. אך כבוד מבחינת היהדות הרי זה רעל לאדם, ולפי המשנה באבות הוא אחד משלושה דברים שמוציאין את האדם מן העולם. אלא שסדר העולם מחייב שיהיה איש על העדה, ובשביל שדברו יהיה מקובל על בני האדם מן ההכרח שינהגו בו כבוד, ומישהו מוכרח לקבל עליו את התפקיד המסוכן הזה.

והנה אם האיש על העדה או הפרנס, בלשון חז"ל, מצוין במידת הענווה, הרי זה מפחית את הסכנה שבמעמדו הרם. והתורה מצווה על המלך שיכתוב לו ספר תורה ויקרא בו כל ימיו, ושני טעמים ניתנים לדבר: "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל". הטעם הראשון איפוא הוא "לבלתי רום לבבו". ובתלמוד (סנהדרין ז, ב) מסופר על רב, ובמקום אחר — על רבא, שכשראה המוני בני-אדם נוהרים אחיו כדי לחלוק לו כבוד, היה משנן לעצמו דברי הכתוב באיוב (כ, ו): "אם יעלה לשמים שיאו וראשו לעב יגיע, כגללו לנצה יאבד" וגו'. כמה גדלות מוסרית יש בהתנהגות זו: בשעה שהמוני עם משפיעים עליו הרגשה של גדולה, הוא, בינו לבין עצמו, מכפיש את הגדולה לא בעפר אלא במאוס מכל מאוס (כלשון הכתוב: "כגללו")!

כיוצא בהתנהגות זו מספרים גם על כמה גדולי ישראל

## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

בדורות אחרונים, כשהמונים נלהבים היו מנשאים אותם. כללו של דבר, ציבור אינו יכול להתקיים בלי מנהיג או פרנס, שמעמדו הוא מעמד של כבוד וגדולה. אבל כבוד וגדולה הם דברים שמסכנים את האדם מבחינה מוסרית, כי עשוי אדם להשתכר בהם ולהגיע לידי "רום לבב". לפיכך שוקדת היהדות שכבודו של המנהיג לא ייעשה לו מטרה בפני עצמה וגדולתו לא תיהפך לו לרועץ. והאידיאל שהציבה לפניו הוא, שירפד את הגדולה שזכה לה ואת הכבוד שהוא נוחל ברפידה מעובה של ענווה.

אכן דרישה קשה היא, בחינת דבר והיפוכו, מכל מקום יכול אדם לעמוד בה, שאילולא כן לא היתה היהדות דורשת זאת. והתנ"ך מעמיד לפנינו דוגמה של ענווה מופלגת ששפנה בפורפירה של מלכות רמה — הלא הוא דוד המלך אשר בפסגת גדולתו הוא עומד לפני ה' ושאלה בפיו: "מי אנכי כי הביאותני עד הלום?" (ש"ב ז, יח). באמירת "מי אנכי" שותפים שני רועי ישראל הגדולים — משה ודוד, והיא היא חותמת גדולתם.

### ב. ענווה ותקיפות

דבר הלמד מאליו, שמנהיג רוחני הראוי לשמו הוא איש תושייה רחב־דעה ורב פעלים. ענוותו אינה צריכה בשום פנים למנוע אותו ממעשים המתחייבים מתפקידו, שאם היא מביאה אותו לשפלות ידים שכרה יוצא בהפסדה. וככל שהוא מקטין בעיני עצמו את ה"אני" שלו, עליו לזכור שהוא ראש. העם ודברו להם לקו, כדברי שמואל אל שאול אחרי מלחמת עמלק, כאשר טען כי מילא את דרישת העם: "הלא אם קטן אתה בעיניך, ראש שבטי ישראל אתה". דברים אלה נאמרו למלך, אך תוכנם חל על כל מנהיג בכל

דרגה שהיא, שעם כל ענוותו הפנימית אסור לו לשכוח, כי הוא "האיש על העדה", הוא הקברניט של הציבור שעליו הוא ממונה.

את מהותה של מנהיגות, ובעיקר מנהיגות רוחנית, קיפלו חז"ל בביטוי הציורי המצוי בתורה "עיני העדה", שפירושו על סנהדרין, ומסבירים כך: "מה העיניים, כל הגוף מהלך אחריהן, כך ישראל מהלכין אחרי סנהדרין. על מה שאומרים לעם טמא — טמא, טהור — טהור". משמעו של דבר, הציבור הוא בבחינת גוף והוא זקוק לעיניים שיורו לו את הדרך, ואת התפקיד הזה היתה ממלאה הסנהדרין. חז"ל השתמשו בשם סנהדרין גם לגבי התקופות הקדומות, כאשר השם הזה עדיין לא היה קיים והמנהיגים הרוחניים נקראו זקנים. ומה שאמרו לגבי מנהיגות קולקטיבית שריר וקיים גם לגבי מנהיג יחיד, שתפקידו להיות לעיניים לעמו או לעדתו.

אולם דימוי זה שמדמים חכמים את הציבור לגוף ואת מנהיגו או מנהיגיו הרוחניים לעיניים הוא דימוי חלקי בלבד. שהרי גוף ממש מקבל תמיד את הוראת עיניו ונוהג לפיה. ואילו הציבור בבחינת גוף לא תמיד הוא נשמע למה שמורים לו אלה שהם בבחינת עיניים לגוף הזה. לעתים קרובות סבור הציבור, כי לו עצמו יש עיניים לראות את הדרך אשר לפניו. מכאן ההכרח שהמנהיג הרוחני בכל ענוותו יחא בו גם התוקף הדרוש להוליך את העם בדרך שהוא מורה לו.

בעצם, גם על תלמיד-חכם בכלל יש מאמר של רב אשי: "כל תלמיד-חכם שאינו קשה כבזל אינו תלמיד-חכם" (תענית ד,א). דבר זה למד ממה שנאמר בירמיהו (כג, כט): "הלא כה דברי כאש, נאום ה', וכפטיש יפוצץ סלע". פסוק זה



## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

מדמה את דבר ה' לאש ולפטיש, ותלמיד-חכם, שבקרבו  
בעור דבר ה', הוא צריך להיות כפטיש הזה, שבכוחו להת-  
גבר גם על סלעים. כי המציאות היא לעתים סלעית, ומי  
שמסוגל להגשים דרך חייו גם במציאות כזאת הוא נקרא  
תלמיד-חכם. ומכל שכן שהמנהיג, האחראי לא לעצמו בלבד  
אלא גם לציבור שהוא מנהיגו, מן ההכרח שיהיה בו גם  
מיסוד הברזל, כלומר תקיפות-דעת כלפי סוררים, אם  
יחידים ואם רבים, ובשעת הצורך — גם כלפי הציבור  
כולו.

דוגמה של תקיפות גדולה אנו מוצאים אצל רבן גמליאל,  
כפי שמסופר במסכת ראש השנה (כה, א). בימי נשיאותו  
של רבן גמליאל ביבנה נפלה כמה פעמים מחלוקת בינו  
ובין רבי יהושע בדברי הלכה. פעם נחלקו בענין חמור  
ביותר: אימתי חל יום הכיפורים. כי בזמנים ההם עדיין  
לא היה קיים בישראל לוח קבוע, והחגים היו נקבעים לפי  
גביית עדות על מולד הלבנה. כוח ההכרעה היה לנשיא רבן  
גמליאל, אך רבי יהושע עמד על דעתו שלו. וכך מספרת  
הגמרא: "שלח לו רבן גמליאל לרבי יהושע: גוזרני עליך  
שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות  
בחשבונוך... נטל רבי יהושע מקלו ומעותיו בידו והלך  
ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות  
בחשבונו. כיוון שראה אותו רבן גמליאל עמד מכסאו ונשקו  
על ראשו. אמר לו: "בוא בשלום, רבי ותלמידי: רבי —  
בחכמה, ותלמידי — שקיבלת את דברי. אשרי הדור שה'  
גדולים נשמעים לקטנים!" אי אפשר לקרוא דברי ענווה  
אלה של רבן גמליאל בלי התרגשות. אך עם כל גודל הענווה  
שמילאה את לבו כלפי רבי יהושע גזר עליו מה שגזר, ודאי  
מתוך שחש שדעתו של רבי יהושע תכניס ערבוביה בעם,

וראה צורך שרבי יהושע עצמו יפגין לפניו שדעתו בטלה ומבוטלת. קשה למצוא דוגמה נפלאה מזו, שענווה ותקיפות חברו יחר בשיעור גבוה ביותר. והיו עוד מקרים אחדים, שרבן גמליאל נהג באותה תקיפות כלפי רבי יהושע, עד שהחכמים מצאו שהיא מופרזת ונמלכו והעבירו את רבן גמליאל מנשיאות. ושמה נחשוב שרבן גמליאל נצרב מעלבון שכזה ופרש מן החכמים? לא ולא, אלא: "ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת". משירד מכיסאו ראה עצמו כאחד מבני החבורה. ואחרי כן גם הלך לפייס את רבי יהושע.

סיפור זה כולו מעיד על גדולתם המוסרית של חכמי ישראל, הן של רבן גמליאל, הנשיא התקיף אך העניו למופת, הן של רבי יהושע, שנשמע לנשיא במעשה קשה כל כך בשבילו, הן של ציבור החכמים, שכבודו הנפגע של רבי יהושע הניעם להעביר את רבן גמליאל מנשיאותו. מניעי מעשיהם של כולם לא יצרי לב, לא חולשות אנושיות, אלא עיקרים מוסריים בלבד. ובהתנהגותם של כולם שולטות שלוש מידות: רדיפת אמת, גבורה רוחנית, קבלת דין.

נעמוד על נקודה זו, שהחכמים הורידו את רבן גמליאל מכיסא הנשיאות על שום שציער את רבי יהושע שלא לצורך, לפי דעתם. זאת אומרת, תקיפות יתירה, אפילו מתוך כוונה כשרה, פוסלת את המנהיג. נזכיר שוב את מאמרו של רב אשי: "כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם". אך כלום הכוונה, שתלמיד חכם צריך להיות אדם נוקשה, קשות, כולו ברזל? ודאי וודאי שאין חדבר כן. אצל מאמרו של רב אשי במסכת תענית מובאת מיד הערה של רבינא, וכך לשונה: "אפילו הכי מיבעי ליה לאינש למילף נפשיה בניחותא", (אף-על-פי-כן צריך אדם

## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

ללמד עצמו להתהלך עם הבריות בניחותא). כלומר, גם תלמיד חכם, שהוא נציגו של דבר ה', צריך להפעיל עד קצה הגבול שיטה של ניחותא, של דברים נוחים, ורק כשהוא נתקל בסלע, אוֹיֵאז עליו להיות ברזל, שהוא קשה מן הסלע. אין כאן איפוא מחלוקת בין רבינא ורב אשי, אלא שניהם משלימים זה את זה. עיקר דרכו של תלמיד חכם היא דרך ניחותא, אך במקום שפוסק לחלוטין כוחה של ניחותא עליו לגלות במטמוני נפשו כוח ברזל.

אותה מידה של ניחותא, הנדרשת מכל תלמיד חכם, עדיין אינה מספקת אצל מנהיג או פרנס, שהנהגת העם, או לו רק של ציבור מצומצם יותר, מסורה בידו. ומה נדרש עוד מן המנהיג, מן האיש על העדה? נפנה לאותם דברי משה רבנו, שהם המקור לעניין איש על העדה. וכך לשון בקשתו מלפני ה': "יפקוד אל אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה" וגו'. משה פונה פה אל ה' בתואר מיוחד, שאין אנו מוצאים אותו בשום מקום אחר: "אלהי הרוחות לכל בשר", ובוודאי יש קשר בין תואר מיוחד זה ובין בקשתו של משה בדבר מינוי איש על העדה, שימלא מקומו אחריו. וכך מבאר המדרש עניין זה: "משה מבקש מהקב"ה בשעת מיתתו ואומר לפניו: ריבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך דעתם של כל אחד ואחד ואין בשל בניך דומה זה לזה. כשאני מסתלק מהן, בבקשה ממך, אם ביקשת למנות עליהם מנהיג, מנה עליהם אדם שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו" (תנחומא פנחס). וכך עניינו של דבר: מצד מבנה הבשר בני אדם אינם שונים ביותר זה מזה, אבל מצד הרוח, הכולל את השכל, האופי וכו', הקשת האנושית מגוונת עד מאד, ורק יוצר האדם לבדו מכיר את כל גווני הגוונים של התכונות המצויות בקרב המין האנושי, כמו

שכתוב במשלי: "ותוכן רוחות ה'", ולפיכך בחר פה משה בתואר: "אלהי הרוחות לכל בשר", שמזה משתמעת בקש-תו, כי גם האיש על העדה, אשר יפקוד "אלהי הרוחות לכל בשר", יהיה בו כוח הבחנה ברוחותיהם של בני אדם, וידע להתהלך עם כל אחד ואחד בהתאם לתכונותיו. כלומר מן המנהיג נדרשת הבנה בפסיכולוגיה של הבריות וגישה אינדיבידואלית לכל אחד מן הציבור. אך עם זאת גם נדרש ממנו כוח לעמוד בתקיפות אפילו נגד כולם יחד בשעת הצורך, אבל תקיפות רק כפי מידת הצורך בלבד. יש איפוא במעמדו ותפקידו של מנהיג בישראל שרשרת שלמה של דברים והיפוכם: כבוד וגדולה מצד הציבור וענווה מצדו, ואצלו גופא — ענווה עם תקיפות, תקיפות עם אוזן קשובה ופתחון-לב להלכירוח של כל הנתונים תחת שבט הנהגתו.

### ג. שוברה של שררה

ומעל כל אלה אוסר המוסר הישראלי על המנהיג לבקש במעמדו טובת עצמו, ועם כל שמעמדו מעמד של שררה; לא ניתנה לו שררה אלא לצורך תפקידו בלבד. מאמרים הרבה מפוזרים במקורות חז"ל בגנותה של נהיגת שררה של שרירות על הציבור. מידה יפה של זהירות מכל אבק שררה, אפילו על יחיד מן הציבור, זקפים חז"ל לשמשון: כאשר הובא שמשון העיור לבית דגון, שהיה מלא פלישתים, התפלל לאמור: "ה' אלהים, זכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה". ולכאורה על מה הוא מבקש מה' זכרני נא, מה היה לזכור לו לזכותו? אומרים חז"ל, שכך ביקש שמשון: "זכור לי עשרים ושתיים שנה ששפטתי את ישראל ולא אמרתי לאחד מהם: העבר לי מקל ממקום למקום". קל היה לו

לשופט הגיבור להשתרר על בני עמו, אבל הוא לא הפעיל שררה גם על אחד מישראל אפילו כדי שירות קל שבקלים. נחזיק טובה לרבותינו, שעיטרו בשבח יפה זה את שמשון, שהמקרא אינו מפאר את שמו ביותר. ולא די בכל הסייגים שהטיל המוסר הישראלי על המנהיג והגביל את הגדולה והשררה שניתנו לו, אלא שגם חדר לעצם מהותן של אלו והפך אותן על פיהן. התלמוד (הוריות י) מביא מעשה ברבן גמליאל שנתן דעתו בשני חכמים וביקש להושיבם בראש, כלומר למנותם פרנסים על הציבור. שלח לקרוא להם ולא באו. מרוב ענווה התחמקו השניים מהתפקיד הרם שרצה הנשיא רבן גמליאל להטיל עליהם. שלח להם: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם", שנאמר (ש"א יב, יז): "אם היום תהיה לעבד לעם הזה". אלה היו דברי הזקנים לרחבעם בן שלמה ביום עלותו על כיסא המלוכה. הרי שאפילו מלך הוא בגדר עבד לעם, ומכל שכן מי שהוא נמוך ממלך, היינו המתמנה על הציבור בכל דרגה שהיא. ולא חלילה שה ציבור יראה את האיש שנתמנה עליו כעבד לו. אלא כך צריך לראות עצמו האיש שנתמנה. אפילו הוא מלך צריך הוא לראות עצמו עבד לעמו. זה השיא של דבר והיפוכו שיש בתפקידו של כל מנהיג בישראל, של כל איש על העדה!

#### ד. בגוף ובנפש

פעמים כל השיטות הבדוקות של המנהיג אינן מועילות. עם לעולם איננו בצק רך ויש שהוא מתגלה כחומר נוקשה, סלעי, קשה הדרכה. בקרב העם מצויים גם קוצים דוקריניים, שפגיעתם רעה במנהיג. המקרא מספר גם על מקרים

קיצוניים של התנקשות בחייהם של מורי העם הגדולים. יכול שהמנהיג יאמר: להתעסק עם ציבור שכזה איני מוכן כלל, ולכאורה הצדק יהא עמו. אך מי שאומר כן, אינו ראוי לאיצטלה של מנהיג. ודבר זה, לפי חז"ל, נאמר מלכת-חילה למשה ואהרן מפי הקב"ה. בפרשת וארא, בראשית שליחותם של משה ואהרן, כתוב: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצוום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים". ופשיטא שלא מה שציוום אל פרעה ציוום אל בני ישראל. ומהו שציוום אל בני ישראל? אומרים חז"ל במדרשיהם: "ציווה אותם שיסבלו טורח הציבור. אמר להם: בני סר-בנים הן, טרחנים הן, על מנת כן תהו מקבלים עליכם שיהיו מקללים אתכם ומסקלים אתכם באבנים".

ולא רק משה ואהרן, שיצאו בשליחות אל עם משועבד ומעונה וממילא מר-נפש, הוזהרו שעליהם להיות מוכנים גם לספוג קללות ואבנים, גם לישעיהו הנביא, שנשלח אל ישראל בימי שבתם בארצם, נאמר כדברים האלה. בישעיהו פרק ו' מספר הנביא ששמע את קול ה' אומר: "את מי אשלח ומי ילך לנו, ואומר: הנני, שלחני". במקום הזה ממשיכים חז"ל את השיח בין הקב"ה והנביא ומשלבים בו פסוק ממקום אחר בספר ישעיהו. אחרי תשובתו של ישעיהו "הנני שלחני", בא ההמשך הזה: "אמר לו הקב"ה; ישעיה, בני טרחנים וסרבנים הם, אם אתה מקבל עליך להתבזות וללקות מבני, אתה הולך בשליחותי, ואם לאו אין אתה הולך בשליחותי. אמר לו: על מנת כן — ואת גווי נתתי למכים ולחיי למורטים".

אין צורך לומר, שמנהיגי כל דור ודור אינם לא בדרגתם של משה ואהרן ולא בדרגתו של ישעיהו הנביא. אך כלל הוא במקורות, התביעות המוסריות שוות הן לכל, אלא כל

אחד עומד בהן לפי מדרגתו הוא. משמע, מי שמקבל עליו שליחות של מנהיג בישראל או מי שרואה במנהיגותו שליחות, צריך להיות מוכן באין ברירה גם להתבזות, גם ללקות מיד הציבור. אם לכך אינו מסוגל, אינו ראוי לשליחותו. דיברנו, שהמנהיג או הפרנס צריך להיות מוכן לסבול מן הציבור. עניין שני הוא לסבול עם הציבור, לקחת חלק בסבלו של הציבור, אף שהסבל אינו מזומן לו. איש-המופת הראש והראשון לכל השייך למנהיגות בישראל הוא המנהיג הראשון של עם ישראל, ושוב נפנה קודם כל אליו.

בראשית התגלותו של משה כתוב: "ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם". שחרית חייו של משה עברה עליו בארמון פרעה במעלת נסיך. אך משהגיע לעצמאות רוחנית יצא אל אחיו. זאת לא הייתה יציאה משער אל שער או מרחוב לרחוב, אלא מרום רומה של הפירמידה החברתית בארץ מצרים אל שפל שפלי השיפולים שבה — אל מחנה העבדים, עובדי עבודת פרך במלאכת הטיט. על פני איזה גשר עבר משה את המרחק התהומי שהפריד בינו וביניהם? על פני גשר האחוה: הוא יצא אל אחיו. ומה עשה אצל אחיו, העבדים החלכאים? אומר הכתוב בתכלית הקיצור: "וירא בסבלותם". והנה אילו היה כתוב: וירא את סבלותם, היה משמעו של דבר, שהתבונן בעמלם הקשה ולבו לבו עליהם. אבל מלשון הכתוב "וירא בסבלותם", משמע, כי לא מן הצד, מעשה מתבונן ראה את סבלותם, אלא גם היה בתוכם וטעם את טעמם. והוא שמפרש המדרש: ש"היה נותן כתפו ומסייע לכל אחד ואחד מהם". כי בין אחיו הכפופים תחת משאם לא יכול היה משה להשאר נסיך מפונק ולהסתפק בהשתתפות שבלב, אלא גם השאיל

את שכמו לכל משא כבד כאחד מן המחנה. מנהיגותו של משה עדיין לא עמדה אז כלל על הפרק, אבל כבר אז, עם יציאתו הראשונה מארמון המלך, בעודו צעיר לימים, כבר הוכיח את סגולתו לסבול עם העם את סבלותיו. במשה הסבל, אם מותר לומר כך, כבר הסתתר משה המנהיג.

וכעבור שנים הרבה, והוא, המנהיג האלוקי, כבר הוציא את ישראל ממצרים, בוקעים נגוהותיה של מידה זו שבו בנסיבות אחרות ובצורה אחרת. במלחמת עמלק כתוב: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכאשר יניח ידו וגבר עמלק. וידי משה כבדים, ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, ואהרן וחור תמכו בידיו". שואלים חז"ל על האבן ששמו תחת משה: "וכי לא היו לו למשה כר או כסת לישב עליה? אלא כך אמר משה: הואיל וישראל שרויין בצער אף אני אהיה שרוי בצער". יש להאזין היטב למסופר בזה. הניצחון באותה מלחמה היה תלוי בהרמת ידיו של משה אלי שמים, ובשביל שיוכל משה בן השמונים להרים ידיו היה מוכרח לשבת, אך "לפנק" עצמו בישיבה נוחה בזמן שהעם שרוי בסבלות המלחמה, אף ששיבתו היא לצורך הניצחון, זאת לא סבלה דעתו של משה, וביקש לו לפחות מין ישיבה שיש עמה צער גופני. רק ישיבה כזאת תגשר אותה שעה בינו ובין העם. כמה דקות-הנפש הכניס משה באותה אבן גסה שבחר לישב עליה. אכן גם באבן שמשה ישב עליה מקופלת תורה לאורם של חז"ל.

ועוד גילוי שלישי של מידה זו עצמה אנו מוצאים אצל משה אחרי מעשה העגל, כשאלוהים אמר למשה: "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם... ואעשה אותך לגוי גדול". לא די שמשה לא הסכים להיות "אברהם אבינו" חדש, שיקום ממנו עם ישראל אחר, אולי יותר מושלם, אלא



שאמר: "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" — אם חלילה נגזרה כליה על עם ישראל זה, שהוא מנהיגו, הריהו מבקש שגם הוא יימחה מספר החיים וייעקר מכל העוֹר־למות! זוהי כבר המדרגה העליונה ביותר של שיתוף עצמו עם העם בכל אשר נגזר עליו, עד נתינת הנפש ועד בכלל. נמצא כי מעצם ראשית צעדיו אל העם ודרך כל ימי מנהיגותו מגלם משה את המידה הנדרשת מן המנהיג להיות עם העם בסבלותיו, והגיע למיצויה של מידה זו, כשם שגם במידת הענווה הגיע לידי תכלית מיצויה, לפי עדותה המפורשת של התורה.

שוב הצטיין במידה זו גם דוד המלך, שכאשר פרצה מגפה בקרב העם התפלל לפני ה': "תהי נא ידך בי ובבית אבי". דוד מבקש לקבל את הפורענות הקשה על עצמו ועל ביתו במקום העם. על זה אפשר להמשיל מה שאמרו על הנשר: "נשר זה נשתנה מכל העופות, שכל העופות כולן נותנין את בניהם תחת רגליהם, מפני שהן מתייראין מעוף אחר שהוא פורח על גביהם, אבל הנשר הזה אינו מתיירא אלא מאדם בלבד שלא יזרוק בו חץ". כלומר, הנשר המגביה עוף אין סכנה נשקפת לו מלמעלה, מעוף אחר, הסכנה יכולה לבוא עליו רק מלמטה, מיד אדם שיקלע בו חץ. ולכן כשהוא מרגיש שמתנקשים בו הריהו שם את גוזליו על כנפיו, כמו שכתוב בשירת האזינו: "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף, יפרוש כנפיו יקחהו, ישאהו על אברתו", — כאומר: "מוטב יכנס החץ בי ולא בבני". וזהו ממש מה שאמר דוד: "תהי נא ידך בי ובבית אבי".

אצל משה איפוא אנו רואים גילוי למופת של עמידה עם העם, בזמן שהמנהיג אינו יכול למנוע מן העם את הסבל או את הגזירה שבאו עליו. אצל דוד אנו רואים גילוי

למופת של מידת הנכונות להתיישר במקום העם. שניהם היו מוכנים ומזומנים ליתן נפשם על ישראל. וזהו שאמר חז"ל באחד המאמרים שכבר הבאנו: "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל: משה ודוד".

ובכן, בשלושה אלה ייבחן הפרנס הראוי לתפקידו: בנכור ונתו לסבול עם העם ולסבול מן העם, ובשעת הצורך — גם ליתן נפשו על העם. אצל משה נתקיימו כולם.

אולם גם משה עוד שייר תכונה, שעתיד היה לגלותה מנהיג גדול אחר בישראל, יורשו של משה בנבואה, הוא שמואל, שמשום כן זכה שמואל לדבר שלא זכה לו משה. על עניין זה עומד המדרש בשמות רבה (טז, ד), וכך לשונו: "בוא וראה כמה בין משה לשמואל. משה היה נכנס ובא אצל הקב"ה לשמוע הדיבור, ואצל שמואל היה הקב"ה בא, שנאמר (בראשית נבואתו של שמואל): 'ויבוא ה' ויתיצב ויקרא וגו'. למה כך? אמר הקב"ה, בדין ובצדקה אני בא עם האדם; משה היה יושב, ומי שהיה לו דין בא אצלו ונדון, שנאמר 'וישב משה לשפוט את העם', אבל שמואל היה בא בכל מדינה ומדינה ושופט, כדי שלא יצטערו לבוא אצלו, שנ' (ש"א ז, טז) 'והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל'. אמר הקב"ה: משה שהיה יושב במקום אחד לדון את ישראל, יבוא אצלי לאוהל מועד לשמוע הדיבור, אבל שמואל שהלך אצל ישראל בעיירות ודן אותם, אני הולך ומדבר עמו, לקיים מה שנאמר (משלי טז, יא) 'פֶלֶס וּמֵאֲזֵנֵי מִשְׁפַּט לֵה'''. המדרש מדגיש פה, שהנהגתם של בני אדם, ובמיוחד של גדולי הגדולים, נשקלת במאזניים מדוקדקים; ומכיוון שהיה ייתרון מסוים לדרך הנהגתו של שמואל על דרך הנהגתו

של משה, זכה שמואל לייתרון בדרך קבלת דיבור נבואי, אף על פי שמה היה גדול משמואל בנבואה. נמצאנו אומרים, שמואל שבחר להיות שופט נודד והלך ממקום למקום אל האנשים הזקוקים לדבר משפט, חידש בהנהגתו מידה חדשה: אל העם.

עד הנה הבאנו דוגמאות של אישים, שהם למופת לעם ישראל לדורותיו, אבל יש גם דוגמאות מאידך גיסא, של אנשים שלא התרוממו לגובה תפקידם. בהתחלת מגילת רות מסופר, כי בימי רעב בארץ יהודה יצא אלימלך ואשתו ושני בניו מבית לחם לגור בשדי מואב, והאיש ובניו מתו בנכר. המגילה אינה מספרת מי היו האנשים האלה: אך לפי מסורת חז"ל היו אלימלך ובניו מגדולי הדור ומפרנסי הדור. רמז לדבר: יש בשם אלימלך, שממנו משתמע שהאיש התאמר להגיע למלכות בבוא העת. וכן אנו רואים בהמשך הסיפור, שכל העיר הכירה את נעמי והשתתפה בגורלה. משמע שהייתה אישה כבודה בבית לחם. ובכן מתקבלת תמונה, שהפרנס ושני בניו העוזרים על ידו עזבו את בני עמם בעת מצוקת רעב ויצאו לארץ אחרת, ששם יוכלו לחיות חיים של שובע. זוהי היפוכה של המידה "עם העם" במצוקתו. לפי סברא אחרת, לא היה מחסור במזון בבית אלימלך, אלא הם חששו, שאנשי בית לחם הרעבים יטרידו אותם יותר מדי. ובלשון המדרש: "אלימלך מגדולי הדור ומפרנסי הדור היה, וכיוון שבאנו שנות רעבון אמר: 'עכשיו יהיו כל ישראל מסובין בקופתן על פתחי מה עשה? עמד וברח מפניהם'. לא די שלא היה מוכן לפתוח אוצרותיו לפני בני עירו הרעבים, אלא גם לא רצה שיטרידו אותו כבודו וגדולה של פרנס נטל לעצמו

אך לסבול עם העם ולסבול מן העם לא היה מוכן כלל, אף לא טרדה יתירה, והעדיף לברוח עם אשתו ובניו. אך לא אל זרועות השובע והשלום ברח, כי אם אל זרועות קיצו וקץ ביתו, בית הפרנסים שלא דאגו אלא לשלום עצמם בלבד. כן מתיישב ברוח התנ"ך דבר מותם של אלימלך ושני בניו בארץ מואב.

#### ה. פרנס ודורו

בפרקים הקודמים דיברנו על המידות המוסריות הנדרשות מן המנהיג הראוי לשמו ועל מהות תפקידו והיקף תפקידו. כל עיוננו איפוא היה בתחום המוסרי-חברתי בלבד. עתה אנו עוברים לפרק חדש בסוגיית מנהיג בישראל, שבו נראה את המנהיג לא רק מצד תכונותיו ופעולותיו שלו עצמו, אלא יתגלה לנו כי בין מנהיג לדורו מעורבים גם כוחות של מעלה, לפי השקפת חז"ל.

ותחילה עלינו להבהיר מהותו של המושג דור. דור הוא חוליה אחת בקיומו של עם הנמשך דור אחרי דור. הדורות משתנים והולכים, עתים השתנותם מהירה והדור החדש משונה הרבה מקודמו, עתים ההשתנות מתחוללת לאט, עד שכמעט אין מרגישים בה, אבל גם בדורות איטיים כאלה, כשמשווים דור אחד לא לדור הסמוך אליו, אלא למרוחק קצת ממנו, כבר רואים הפרש ניכר ביניהם. הרי שגם בזמן שאין השתנות הדורות גלויה לעין, היא בכל זאת קיימת. אבל העם כנגד זה אחד הוא במהותו הפנימית לכל אורך שלשלת הדורות, כשם שגם אדם יחיד עובר בימי חייו לגלגלי גלגולים ובכל זאת הוא חש את רציפות ה"אני" הפנימי שלו במשך כל חייו. חז"ל נהגו להשתמש במלה "אומה" במקום "עם", והם אמרו, שכל אומה יש לה שר

ברקיע. משמעו של דבר, אומה או עם אין זה תוצר מקרי של תנאים היסטוריים וגיאוגרפיים, אלא עם או אומה הרי זו ישות מיוחדת בעולם האנושי, שיש לה שורש רוחני עליון. ובלשון אחרת: זוהי גם ישות מטאפיסית. ואילו דור אין לו שורש רוחני מיוחד, שורשו הוא שורש העם, המשותף לכל הדורות, אבל כל דור הוא בעל איכות מסוּימת, בעל פרוץ רוחני משלו. מזה מתקבל שהמנהיג היחיד עומד לא לפני רבים סתם, אלא לפני גוף מסוים, רב־אישים, ששמו דור.

והנה בעניין השייכות שבין המנהיג ודורו יש במסכת ערכין (יג, א) פלוגתא בין רבי יהודה נשיאה (נכדו של מסדר המשנה רבי יהודה הנשיא) ורבנן (החכמים שבזמנו): "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו".

בשתי הדעות גם יחד נקבעה תלות בין הפרנס ודורו, שהובעה במלה "לפי": "דור לפי פרנס" — "פרנס לפי דורו". פירושו של דבר, לדעת שני הצדדים אין הדור ומנהיגו צירוף שבאקראי, אלא קיימת התאמה מסוימת ביניהם, ובעלי שתי הדעות לא נחלקו ביניהם אלא מי מותאם למי: האם הדור המונהג מותאם אל היחיד המנהיג, המורס מדורו, או להיפך: היחיד שנתייעד להנהיג מותאם אל הישות הקיבוצית ששמה דור.

והגמרא גופא מבררת שם, מה טיבה של התאמה זו, הקיימת בין המנהיג ודורו, באיזה תחום היא טבועה. ולפי שגם במקרא וגם אצל חז"ל בני אדם נערכים קודם כל מצד איכותם המוסרית ולכן הם מתחלקים בראש וראשונה לצדיקים ורשעים, הרי מסתבר לכאורה, כי בנידון זה יש השתוות בין דור למנהיגו: לדור צדיק מנהיג צדיק, ולדור חוטא מנהיג חוטא. אך מיד דוחה הגמרא את ההנחה,

במקורות חז"ל כבר מצוי התואר הכולל מנהיג. אך הרבה יותר מכן רווח בפי החכמים התואר פרנס, שבו היו רגילים לכנות כל מנהיג בישראל מכל סוג שהוא, בין בדורות ראשונים ובין בדורותיהם של חז"ל עצמם. כך אמרו: "שלושה פרנסים טובים עמדו להם לישראל — משה, אהרן ומרים", ובמאמר אחר: "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל — משה ודוד". גם מלכים אחרים נקראו פרנסים. וכן מצינו, שרבי יהושע כינה את רבן גמליאל בתואר פרנס, ועל רבי עקיבא אמרו: "ארבעים שנה פרנס את ישראל", כלומר: היה פרנס הדור מבחינה רוחנית. ועוד אנו מוצאים בדברי חז"ל את התואר "פרנס" גם במקום שלא ציפינו לו כלל. על בצלאל, שהופקד מפי ה' לעשות את כלי המשכן, כתוב: "ויאמר משה אל בני ישראל, ראו, קרא ה' בשם בצלאל". והנה המלים "קרא ה' בשם בצלאל" הם מסירת הודעה לישראל על מינויו של בצלאל. אך מה משמעה של המלה "ראו"? פירשוה חז"ל, שמה מביא את הדבר להכרעתם של ישראל ושואל אותם: "הגון עליכם בצלאל?" ומכאן קבעו כלל: "אין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור". ניתן רגע דעתנו על הכלל הנפלא הזה כשלעצמו: אין שום מינוי על הציבור אלא בהסכמת הציבור, והדברים אמורים אפילו כשהמועמד הוא מטעם הקב"ה! דימוקרטיה גדולה מזו אינה בנמצא. והנה במאמר זה נכלל גם בצלאל בגדר פרנס. מכאן שכל מי שהוטל עליו תפקיד ציבורי בעל חשיבות נקרא בפי רבותינו פרנס.

מתוך שותפות התואר לכל סוגי מנהיגים אנו למדים, שחז"ל לא קבעו מחיצות בין מנהיגות מדינית ומנהיגות רוחנית. ואמנם אנו מוצאים, שאותן המידות המוסריות

נדרשות הן מן המנהיג הרוחני והן מן המנהיג המדיני. מידות אלו מה הן? קודם כל הרי זו מידת הענווה, שהיא הבסיס לכל עלייה, לכל התעלות.

על גדול מנהיגי ישראל שבכל הדורות, על משה, מעידה התורה: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". קודם כל נאמר בפסוק הזה, כי למרות כל גדולתו של משה נשאר עניו הענווים. ועדיין אין מכאן ראייה על הקשר שבין גדולתו של משה וענוותנותו. אך חז"ל אמנם תולים זו בזו, וקובעים: "מפני מה זכה משה להיות חתן תורה? עקב הענווה ויראה שהיו בו" (מדרש עשרת הדיברות).

רעיונם זה טעון הסבר. מפני מה היה צורך בשתי מידות בשביל שיזכה משה לקבל את התורה, ומפני מה דווקא מידות אלו, ובייחוד יש להבין, מה שייכותה של מידת היראה לקבלת התורה?

אכן יש בקבלת התורה שני דברים. ראשית דבר, לקבל תורת אלוקים ממקורה הראשון ולהביאה לבני אדם — הרי זו גדולה שאין דוגמתה בכל תולדות אדם. ומי ראוי לזכות לגדולה שאין גבוהה ממנה? רק האיש שאין עניו ממנו. גם זו מידה נגד מידה, אך על דרך ההיפוך: כשיעור מידת הענווה שבאדם כך שיעור מידת הגדולה, שהענווה מכשירה אותו אליה. אך עוד יש בקבלת התורה מפי הגבורה גם קירבת אלוהים מופלגת, ששום בן תמותה לא זכה לה. ומי ראוי לקירבה מופלגת אשר כזאת? שוב לפי הכלל של מידה כנגד מידה ועל דרך ההיפוך: רק מי שחש עד לאין שיעור את רוממות הבורא ואפסותו שלו עצמו לעומתה, וזוהי המידה הידועה בספרות ישראל בשם יראת הרוממות (לא יראה במשמעות של פחד, אלא תחושה של

מורא-הוד). והיכן נתגלתה במשה יראה זו? בעת התגלות אלוהים ראשונה לפניו במראה הסנה, כאשר אמר אלו: "אנכי אלהי אביך" וגו', כתוב: "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל אלהים". כשראה משה אותה התקרבות של מעלה אליו, היתה תגובתו הפנימית: איך ייתכן שאני אהא גלוי פנים בשעה זו, ומיד הסתיר פניו. זוהי היראה שהכתוב מדבר בה פה. ובשביל יראת הרוממות אשר כזו זכה משה לקירבה גדולה עוד יותר מזו שזכה לה בסנה — היינו שניתנה תורה מפי ה' ביד משה.

משני הדברים שבגללם זכה משה להיות מקבל התורה חשוב לנו כאן עניין הענווה. ענוותו של משה — מלמדים אותנו חז"ל — היתה לא רק אבן מילואים בעטרת סגור לותיו, אלא היא היא הסגולה שהכשירה אותו ליעשות רבן של ישראל.

ובכן, ממשה אנו למדים כי מידת ענווה היא תנאי הכרחי לגדולה רוחנית. אך גם על שאול אמרו: "מפני מה זכה שאול למלכות? מפני הענווה". הרי שמידת הענווה נדרשת לא ממנהיג רוחני בלבד, שהוא מורה העם ומדריכו, אלא גם ממלך, שעיקר תפקידו לא בתחום הרוחני והמוסרי. ומסתבר שמדובר פה לא במלך שנוחל את כסא המלוכה מאבותיו, כי חוק הירושה מנחיל את המלוכה לזרע המלך ללא שום תנאי. אלא מדובר במלך שהוא ראשון לבית מלוכה, מלך שעולה לגדולה של מלכות בזכות עצמו, — לגבי מלך כזה מידת ענווה היא תנאי בל יעבור. ולא במלך בלבד אמרו, אלא כל התמנות ציבורית בישראל מחייבת ענווה. בלי שהאיש קטן בעיני עצמו אינו יכול להיות מנהיג לזולתו. ספק אם בשום תרבות שבעולם אנו מוצאים עיקרון שכזה.



## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

ועוד יש מקום לכמה הבהרות. ראשית, מה שאמרו ששואל זכה למלכות מפני הענווה, אין הכוונה שזו הסגולה הייחידה שהיתה בו. בענווה בלבד אין אדם יכול למלוך. תכונות הרבה דרושות לאדם בשביל שיהא ראוי לעלות על כסא מלוכה, ותכונות כאלו אמנם נתגלו בשואל. אך וודאי היו מצויים בישראל עוד אנשים, שמצד תכונותיהם ראויים היו למלוך, ומכולם זכה דווקא שואל למלכות, מפני שזולת כל התכונות הנדרשות למלך היתה בו גם מידת הענווה, והיא היא היתה גולת כותרתו. והוא הדבר גם לגבי משה, שוודאי לא רק בענוותו המופלגת התמצה כל יתרונו על שאר בני אדם, עד שדווקא הוא נמצא ראוי לקבל את התורה ממרום. אין ספק שגם לפני קבלת התורה עמד משה על השלב הרוחני העליון ביותר מכל העם, אלא שנוסף על זה היתה דרושה גם אותה ענווה, ששום אדם לא היה יכול להשתוות בה אליו, בשביל שיהא כתוב בו "ומשה עלה אל האלהים".

ענווה נמדדת במרחק שבין שני קצותיה: מאיזה גובה אנושי היא באה ועד היכן היא משתפלת ויורדת. אדם בינוני שאינו זוקף חשיבות יתירה לעצמו אמנם אין בו ממידת הגאווה, אך לכלל ענווה עדיין לא הגיע. כי ענווה משמעה שאדם מחשיב עצמו פחות מכדי ערכו, וככל שהוא מנמיך חשיבותו בעיני עצמו מכדי ערכו ענוותו מרובה יותר. כך נמדדת הענווה מצד הקצה התחתון שלה. ומאידך, ככל שמעלתו של אדם עניו מרובה יותר, כן ענוותו גדולה יותר, מפני שהיא מתחילה מגובה רב יותר. נמצא, ככל שאדם חשוב יותר מחברו כן אפשרית אצלו ענווה מרובה יותר, מצידה העליון. ומשה רבנו שהיה גדול מכל אדם ועניו מכל

אדם מיצה את מידת הענווה עד תכלית אפשרותה. לפיכך הורם מכל אדם ועל ידו ניתנה התורה. ומלבד שענווה מזכה אדם לגדולה, היא משמשת תריס מפני הסכנה שבגדולה. כי אדם שעולה לגדולה, היינו שמתמנה פרנס על הציבור בכל דרגה שהיא, הציבור חייב בכבודו, ועל מלך אמרו: "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". העם חייב בכבודו של מלך אפילו כשהמלך מוותר על כבודו. אך כבוד מבחינת היהדות הרי זה רעל לאדם, ולפי המשנה באבות הוא אחד משלושה דברים שמוציאין את האדם מן העולם. אלא שסדר העולם מחייב שיהיה איש על העדה, ובשביל שדברו יהיה מקובל על בני האדם מן ההכרח שינהגו בו כבוד, ומישהו מוכרח לקבל עליו את התפקיד המסוכן הזה.

והנה אם האיש על העדה או הפרנס, בלשון חז"ל, מצוין במידת הענווה, הרי זה מפחית את הסכנה שבמעמדו הרם. והתורה מצווה על המלך שיכתוב לו ספר תורה ויקרא בו כל ימיו, ושני טעמים ניתנים לדבר: "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל". הטעם הראשון איפוא הוא "לבלתי רום לבבו". ובתלמוד (סנהדרין ז, ב) מסופר על רב, ובמקום אחר — על רבא, שכשראה המוני בני-אדם נוהרים אחיו כדי לחלוק לו כבוד, היה משנן לעצמו דברי הכתוב באיוב (כ, ו): "אם יעלה לשמים שיאו וראשו לעב יגיע, כגללו לנצה יאבד" וגו'. כמה גדלות מוסרית יש בהתנהגות זו: בשעה שהמוני עם משפיעים עליו הרגשה של גדולה, הוא, בינו לבין עצמו, מכפיש את הגדולה לא בעפר אלא במאוס מכל מאוס (כלשון הכתוב: "כגללו")!

כיוצא בהתנהגות זו מספרים גם על כמה גדולי ישראל

## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

בדורות אחרונים, כשהמונים נלהבים היו מנשאים אותם. כללו של דבר, ציבור אינו יכול להתקיים בלי מנהיג או פרנס, שמעמדו הוא מעמד של כבוד וגדולה. אבל כבוד וגדולה הם דברים שמסכנים את האדם מבחינה מוסרית, כי עשוי אדם להשתכר בהם ולהגיע לידי "רום לבב". לפיכך שוקדת היהדות שכבודו של המנהיג לא ייעשה לו מטרה בפני עצמה וגדולתו לא תיהפך לו לרועץ. והאידיאל שהציבה לפניו הוא, שירפד את הגדולה שזכה לה ואת הכבוד שהוא נוחל ברפידה מעובה של ענווה.

אכן דרישה קשה היא, בחינת דבר והיפוכו, מכל מקום יכול אדם לעמוד בה, שאילולא כן לא היתה היהדות דורשת זאת. והתנ"ך מעמיד לפנינו דוגמה של ענווה מופלגת ששפנה בפורפירה של מלכות רמה — הלא הוא דוד המלך אשר בפסגת גדולתו הוא עומד לפני ה' ושאלה בפיו: "מי אנכי כי הביאותני עד הלום?" (ש"ב ז, יח). באמירת "מי אנכי" שותפים שני רועי ישראל הגדולים — משה ודוד, והיא היא חותמת גדולתם.

### ב. ענווה ותקיפות

דבר הלמד מאליו, שמנהיג רוחני הראוי לשמו הוא איש תושייה רחב־דעה ורב פעלים. ענוותו אינה צריכה בשום פנים למנוע אותו ממעשים המתחייבים מתפקידו, שאם היא מביאה אותו לשפלות ידים שכרה יוצא בהפסדה. וככל שהוא מקטין בעיני עצמו את ה"אני" שלו, עליו לזכור שהוא ראש. העם ודברו להם לקו, כדברי שמואל אל שאול אחרי מלחמת עמלק, כאשר טען כי מילא את דרישת העם: "הלא אם קטן אתה בעיניך, ראש שבטי ישראל אתה". דברים אלה נאמרו למלך, אך תוכנם חל על כל מנהיג בכל

דרגה שהיא, שעם כל ענוותו הפנימית אסור לו לשכוח, כי הוא "האיש על העדה", הוא הקברניט של הציבור שעליו הוא ממונה.

את מהותה של מנהיגות, ובעיקר מנהיגות רוחנית, קיפלו חז"ל בביטוי הציורי המצוי בתורה "עיני העדה", שפירושו על סנהדרין, ומסבירים כך: "מה העיניים, כל הגוף מהלך אחריהן, כך ישראל מהלכין אחרי סנהדרין. על מה שאומרים לעם טמא — טמא, טהור — טהור". משמעו של דבר, הציבור הוא בבחינת גוף והוא זקוק לעיניים שיוורו לו את הדרך, ואת התפקיד הזה היתה ממלאה הסנהדרין. חז"ל השתמשו בשם סנהדרין גם לגבי התקופות הקדומות, כאשר השם הזה עדיין לא היה קיים והמנהיגים הרוחניים נקראו זקנים. ומה שאמרו לגבי מנהיגות קולקטיבית שריר וקיים גם לגבי מנהיג יחיד, שתפקידו להיות לעיניים לעמו או לעדתו.

אולם דימוי זה שמדמים חכמים את הציבור לגוף ואת מנהיגו או מנהיגיו הרוחניים לעיניים הוא דימוי חלקי בלבד. שהרי גוף ממש מקבל תמיד את הוראת עיניו ונוהג לפיה. ואילו הציבור בבחינת גוף לא תמיד הוא נשמע למה שמורים לו אלה שהם בבחינת עיניים לגוף הזה. לעתים קרובות סבור הציבור, כי לו עצמו יש עיניים לראות את הדרך אשר לפניו. מכאן ההכרח שהמנהיג הרוחני בכל ענוותו יחא בו גם התוקף הדרוש להוליך את העם בדרך שהוא מורה לו.

בעצם, גם על תלמיד-חכם בכלל יש מאמר של רב אשי: "כל תלמיד-חכם שאינו קשה כבזל אינו תלמיד-חכם" (תענית ד,א). דבר זה למד ממה שנאמר בירמיהו (כג, כט): "הלא כה דברי כאש, נאום ה', וכפטיש יפוצץ סלע". פסוק זה

## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

מדמה את דבר ה' לאש ולפטיש, ותלמיד-חכם, שבקרבו  
בוער דבר ה', הוא צריך להיות כפטיש הזה, שבכוחו להת-  
גבר גם על סלעים. כי המציאות היא לעתים סלעית, ומי  
שמסוגל להגשים דרך חייו גם במציאות כזאת הוא נקרא  
תלמיד-חכם. ומכל שכן שהמנהיג, האחראי לא לעצמו בלבד  
אלא גם לציבור שהוא מנהיגו, מן ההכרח שיהיה בו גם  
מיסוד הברזל, כלומר תקיפות-דעת כלפי סוררים, אם  
יחידים ואם רבים, ובשעת הצורך — גם כלפי הציבור  
כולו.

דוגמה של תקיפות גדולה אנו מוצאים אצל רבן גמליאל,  
כפי שמסופר במסכת ראש השנה (כה, א). בימי נשיאותו  
של רבן גמליאל ביבנה נפלה כמה פעמים מחלוקת בינו  
ובין רבי יהושע בדברי הלכה. פעם נחלקו בעניין חמור  
ביותר: אימתי חל יום הכיפורים. כי בזמנים ההם עדיין  
לא היה קיים בישראל לוח קבוע, והחגים היו נקבעים לפי  
גביית עדות על מולד הלבנה. כוח ההכרעה היה לנשיא רבן  
גמליאל, אך רבי יהושע עמד על דעתו שלו. וכך מספרת  
הגמרא: "שלח לו רבן גמליאל לרבי יהושע: גוזרני עליך  
שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות  
בחשבונוך... נטל רבי יהושע מקלו ומעותיו בידו והלך  
ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות  
בחשבונו. כיוון שראה אותו רבן גמליאל עמד מכסאו ונשקו  
על ראשו. אמר לו: "בוא בשלום, רבי ותלמידי: רבי —  
בחכמה, ותלמידי — שקיבלת את דברי. אשרי הדור שה'  
גדולים נשמעים לקטנים!" אי אפשר לקרוא דברי ענווה  
אלה של רבן גמליאל בלי התרגשות. אך עם כל גודל הענווה  
שמילאה את לבו כלפי רבי יהושע גזר עליו מה שגזר, ודאי  
מתוך שחש שדעתו של רבי יהושע תכניס ערבוביה בעם,

וראה צורך שרבי יהושע עצמו יפגין לפניו שדעתו בטלה ומבוטלת. קשה למצוא דוגמה נפלאה מזו, שענווה ותקיפות חברו יחר בשיעור גבוה ביותר. והיו עוד מקרים אחדים, שרבן גמליאל נהג באותה תקיפות כלפי רבי יהושע, עד שהחכמים מצאו שהיא מופרזת ונמלכו והעבירו את רבן גמליאל מנשיאות. ושמה נחשוב שרבן גמליאל נצרב מעלבון שכזה ופרש מן החכמים? לא ולא, אלא: "ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת". משירד מכיסאו ראה עצמו כאחד מבני החבורה. ואחרי כן גם הלך לפייס את רבי יהושע.

סיפור זה כולו מעיד על גדולתם המוסרית של חכמי ישראל, הן של רבן גמליאל, הנשיא התקיף אך העניו למופת, הן של רבי יהושע, שנשמע לנשיא במעשה קשה כל כך בשבילו, הן של ציבור החכמים, שכבודו הנפגע של רבי יהושע הניעם להעביר את רבן גמליאל מנשיאותו. מניעי מעשיהם של כולם לא יצרי לב, לא חולשות אנושיות, אלא עיקרים מוסריים בלבד. ובהתנהגותם של כולם שולטות שלוש מידות: רדיפת אמת, גבורה רוחנית, קבלת דין.

נעמוד על נקודה זו, שהחכמים הורידו את רבן גמליאל מכיסא הנשיאות על שום שציער את רבי יהושע שלא לצורך, לפי דעתם. זאת אומרת, תקיפות יתירה, אפילו מתוך כוונה כשרה, פוסלת את המנהיג. נזכיר שוב את מאמרו של רב אשי: "כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם". אך כלום הכוונה, שתלמיד חכם צריך להיות אדם נוקשה, קשות, כולו ברזל? ודאי וודאי שאין חדבר כן. אצל מאמרו של רב אשי במסכת תענית מובאת מיד הערה של רבינא, וכך לשונה: "אפילו הכי מיבעי ליה לאינש למילף נפשיה בניחותא", (אף-על-פי-כן צריך אדם

ללמד עצמו להתהלך עם הבריות בניחותא). כלומר, גם תלמיד חכם, שהוא נציגו של דבר ה', צריך להפעיל עד קצה הגבול שיטה של ניחותא, של דברים נוחים, ורק כשהוא נתקל בסלע, אוֹיֵאז עליו להיות ברזל, שהוא קשה מן הסלע. אין כאן איפוא מחלוקת בין רבינא ורב אשי, אלא שניהם משלימים זה את זה. עיקר דרכו של תלמיד חכם היא דרך ניחותא, אך במקום שפוסק לחלוטין כוחה של ניחותא עליו לגלות במטמוני נפשו כוח ברזל.

אותה מידה של ניחותא, הנדרשת מכל תלמיד חכם, עדיין אינה מספקת אצל מנהיג או פּרנס, שהנהגת העם, או לו רק של ציבור מצומצם יותר, מסורה בידו. ומה נדרש עוד מן המנהיג, מן האיש על העדה? נפנה לאותם דברי משה רבנו, שהם המקור לעניין איש על העדה. וכך לשון בקשתו מלפני ה': "יפקוד אל אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה" וגו'. משה פונה פה אל ה' בתואר מיוחד, שאין אנו מוצאים אותו בשום מקום אחר: "אלהי הרוחות לכל בשר", ובוודאי יש קשר בין תואר מיוחד זה ובין בקשתו של משה בדבר מינוי איש על העדה, שימלא מקומו אחריו. וכך מבאר המדרש עניין זה: "משה מבקש מהקב"ה בשעת מיתתו ואומר לפניו: ריבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך דעתם של כל אחד ואחד ואין בשל בניך דומה זה לזה. כשאני מסתלק מהן, בבקשה ממך, אם ביקשת למנות עליהם מנהיג, מנה עליהם אדם שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו" (תנחומא פנחס). וכך עניינו של דבר: מצד מבנה הבשר בני אדם אינם שונים ביותר זה מזה, אבל מצד הרוח, הכולל את השכל, האופי וכו', הקשת האנושית מגוונת עד מאד, ורק יוצר האדם לבדו מכיר את כל גווני הגוונים של התכונות המצויות בקרב המין האנושי, כמו

שכתוב במשלי: "ותוכן רוחות ה'", ולפיכך בחר פה משה בתואר: "אלהי הרוחות לכל בשר", שמזה משתמעת בקש-תו, כי גם האיש על העדה, אשר יפקוד "אלהי הרוחות לכל בשר", יהיה בו כוח הבחנה ברוחותיהם של בני אדם, וידע להתהלך עם כל אחד ואחד בהתאם לתכונותיו. כלומר מן המנהיג נדרשת הבנה בפסיכולוגיה של הבריות וגישה אינדיבידואלית לכל אחד מן הציבור. אך עם זאת גם נדרש ממנו כוח לעמוד בתקיפות אפילו נגד כולם יחד בשעת הצורך, אבל תקיפות רק כפי מידת הצורך בלבד. יש איפוא במעמדו ותפקידו של מנהיג בישראל שרשרת שלמה של דברים והיפוכם: כבוד וגדולה מצד הציבור וענווה מצדו, ואצלו גופא — ענווה עם תקיפות, תקיפות עם אוזן קשובה ופתחון-לב להלכירוח של כל הנתונים תחת שבט הנהגתו.

### ג. שוברה של שררה

ומעל כל אלה אוסר המוסר הישראלי על המנהיג לבקש במעמדו טובת עצמו, ועם כל שמעמדו מעמד של שררה; לא ניתנה לו שררה אלא לצורך תפקידו בלבד. מאמרים הרבה מפוזרים במקורות חז"ל בגנותה של נהיגת שררה של שרירות על הציבור. מידה יפה של זהירות מכל אבק שררה, אפילו על יחיד מן הציבור, זקפים חז"ל לשמשון: כאשר הובא שמשון העיור לבית דגון, שהיה מלא פלישתים, התפלל לאמור: "ה' אלהים, זכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה". ולכאורה על מה הוא מבקש מה' זכרני נא, מה היה לזכור לו לזכותו? אומרים חז"ל, שכך ביקש שמשון: "זכור לי עשרים ושתיים שנה ששפטתי את ישראל ולא אמרתי לאחד מהם: העבר לי מקל ממקום למקום". קל היה לו



לשופט הגיבור להשתרר על בני עמו, אבל הוא לא הפעיל שררה גם על אחד מישראל אפילו כדי שירות קל שבקלים. נחזיק טובה לרבותינו, שעיטרו בשבח יפה זה את שמשון, שהמקרא אינו מפאר את שמו ביותר. ולא די בכל הסייגים שהטיל המוסר הישראלי על המנהיג והגביל את הגדולה והשררה שניתנו לו, אלא שגם חדר לעצם מהותן של אלו והפך אותן על פיהן. התלמוד (הוריות י) מביא מעשה ברבן גמליאל שנתן דעתו בשני חכמים וביקש להושיבם בראש, כלומר למנותם פרנסים על הציבור. שלח לקרוא להם ולא באו. מרוב ענווה התחמקו השניים מהתפקיד הרם שרצה הנשיא רבן גמליאל להטיל עליהם. שלח להם: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם", שנאמר (ש"א יב, יז): "אם היום תהיה לעבד לעם הזה". אלה היו דברי הזקנים לרחבעם בן שלמה ביום עלותו על כיסא המלוכה. הרי שאפילו מלך הוא בגדר עבד לעם, ומכל שכן מי שהוא נמוך ממלך, היינו המתמנה על הציבור בכל דרגה שהיא. ולא חלילה שהציבור יראה את האיש שנתמנה עליו כעבד לו. אלא כך צריך לראות עצמו האיש שנתמנה. אפילו הוא מלך צריך הוא לראות עצמו עבד לעמו. זה השיא של דבר והיפוכו שיש בתפקידו של כל מנהיג בישראל, של כל איש על העדה!

#### ד. בגוף ובנפש

פעמים כל השיטות הבדוקות של המנהיג אינן מועילות. עם לעולם איננו בצק רך ויש שהוא מתגלה כחומר נוקשה, סלעי, קשה הדרכה. בקרב העם מצויים גם קוצים דוקריניים, שפגיעתם רעה במנהיג. המקרא מספר גם על מקרים

קיצוניים של התנקשות בחייהם של מורי העם הגדולים. יכול שהמנהיג יאמר: להתעסק עם ציבור שכזה איני מוכן כלל, ולכאורה הצדק יהא עמו. אך מי שאומר כן, אינו ראוי לאיצטלה של מנהיג. ודבר זה, לפי חז"ל, נאמר מלכת-חילה למשה ואהרן מפי הקב"ה. בפרשת וארא, בראשית שליחותם של משה ואהרן, כתוב: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצוום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים". ופשיטא שלא מה שציוום אל פרעה ציוום אל בני ישראל. ומהו שציוום אל בני ישראל? אומרים חז"ל במדרשיהם: "ציווה אותם שיסבלו טורח הציבור. אמר להם: בני סר-בנים הן, טרחנים הן, על מנת כן תהו מקבלים עליכם שיהיו מקללים אתכם ומסקלים אתכם באבנים".

ולא רק משה ואהרן, שיצאו בשליחות אל עם משועבד ומעונה וממילא מר-נפש, הוזהרו שעליהם להיות מוכנים גם לספוג קללות ואבנים, גם לישעיהו הנביא, שנשלח אל ישראל בימי שבתם בארצם, נאמר כדברים האלה. בישעיהו פרק ו' מספר הנביא ששמע את קול ה' אומר: "את מי אשלח ומי ילך לנו, ואומר: הנני, שלחני". במקום הזה ממשיכים חז"ל את השיח בין הקב"ה והנביא ומשלבים בו פסוק ממקום אחר בספר ישעיהו. אחרי תשובתו של ישעיהו "הנני שלחני", בא ההמשך הזה: "אמר לו הקב"ה; ישעיה, בני טרחנים וסרבנים הם, אם אתה מקבל עליך להתבזות וללקות מבני, אתה הולך בשליחותי, ואם לאו אין אתה הולך בשליחותי. אמר לו: על מנת כן — ואת גווי נתתי למכים ולחיי למורטים".

אין צורך לומר, שמנהיגי כל דור ודור אינם לא בדרגתם של משה ואהרן ולא בדרגתו של ישעיהו הנביא. אך כלל הוא במקורות, התביעות המוסריות שוות הן לכל, אלא כל

אחד עומד בהן לפי מדרגתו הוא. משמע, מי שמקבל עליו שליחות של מנהיג בישראל או מי שרואה במנהיגותו שליחות, צריך להיות מוכן באין ברירה גם להתבזות, גם ללקות מיד הציבור. אם לכך אינו מסוגל, אינו ראוי לשליחותו. דיברנו, שהמנהיג או הפרנס צריך להיות מוכן לסבול מן הציבור. עניין שני הוא לסבול עם הציבור, לקחת חלק בסבלו של הציבור, אף שהסבל אינו מזומן לו. איש-המופת הראש והראשון לכל השייך למנהיגות בישראל הוא המנהיג הראשון של עם ישראל, ושוב נפנה קודם כל אליו.

בראשית התגלותו של משה כתוב: "ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם". שחרית חייו של משה עברה עליו בארמון פרעה במעלת נסיך. אך משהגיע לעצמאות רוחנית יצא אל אחיו. זאת לא הייתה יציאה משער אל שער או מרחוב לרחוב, אלא מרום רומה של הפירמידה החברתית בארץ מצרים אל שפל שפלי השיפולים שבה — אל מחנה העבדים, עובדי עבודת פרך במלאכת הטיט. על פני איזה גשר עבר משה את המרחק התהומי שהפריד בינו וביניהם? על פני גשר האחוה: הוא יצא אל אחיו. ומה עשה אצל אחיו, העבדים החלכאים? אומר הכתוב בתכלית הקיצור: "וירא בסבלותם". והנה אילו היה כתוב: וירא את סבלותם, היה משמעו של דבר, שהתבונן בעמלם הקשה ולבו לבו עליהם. אבל מלשון הכתוב "וירא בסבלותם", משמע, כי לא מן הצד, מעשה מתבונן ראה את סבלותם, אלא גם היה בתוכם וטעם את טעמם. והוא שמפרש המדרש: ש"היה נותן כתפו ומסייע לכל אחד ואחד מהם". כי בין אחיו הכפופים תחת משאם לא יכול היה משה להשאר נסיך מפונק ולהסתפק בהשתתפות שבלב, אלא גם השאיל

את שכמו לכל משא כבד כאחד מן המחנה. מנהיגותו של משה עדיין לא עמדה אז כלל על הפרק, אבל כבר אז, עם יציאתו הראשונה מארמון המלך, בעודו צעיר לימים, כבר הוכיח את סגולתו לסבול עם העם את סבלותיו. במשה הסבל, אם מותר לומר כך, כבר הסתתר משה המנהיג.

וכעבור שנים הרבה, והוא, המנהיג האלוקי, כבר הוציא את ישראל ממצרים, בוקעים נגוהותיה של מידה זו שבו בנסיבות אחרות ובצורה אחרת. במלחמת עמלק כתוב: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכאשר יניח ידו וגבר עמלק. וידי משה כבדים, ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, ואהרן וחור תמכו בידיו". שואלים חז"ל על האבן ששמו תחת משה: "וכי לא היו לו למשה כר או כסת לישב עליה? אלא כך אמר משה: הואיל וישראל שרויין בצער אף אני אהיה שרוי בצער". יש להאזין היטב למסופר בזה. הניצחון באותה מלחמה היה תלוי בהרמת ידיו של משה אלי שמים, ובשביל שיוכל משה בן השמונים להרים ידיו היה מוכרח לשבת, אך "לפנק" עצמו בישיבה נוחה בזמן שהעם שרוי בסבלות המלחמה, אף ששיבתו היא לצורך הניצחון, זאת לא סבלה דעתו של משה, וביקש לו לפחות מין ישיבה שיש עמה צער גופני. רק ישיבה כזאת תגשר אותה שעה בינו ובין העם. כמה דקות-הנפש הכניס משה באותה אבן גסה שבחר לישב עליה. אכן גם באבן שמשה ישב עליה מקופלת תורה לאורם של חז"ל.

ועוד גילוי שלישי של מידה זו עצמה אנו מוצאים אצל משה אחרי מעשה העגל, כשאלוהים אמר למשה: "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם... ואעשה אותך לגוי גדול". לא די שמשה לא הסכים להיות "אברהם אבינו" חדש, שיקום ממנו עם ישראל אחר, אולי יותר מושלם, אלא

שאמר: "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" — אם חלילה נגזרה כליה על עם ישראל זה, שהוא מנהיגו, הריהו מבקש שגם הוא יימחה מספר החיים וייעקר מכל העוֹר־למות! זוהי כבר המדרגה העליונה ביותר של שיתוף עצמו עם העם בכל אשר נגזר עליו, עד נתינת הנפש ועד בכלל. נמצא כי מעצם ראשית צעדיו אל העם ודרך כל ימי מנהיגותו מגלם משה את המידה הנדרשת מן המנהיג להיות עם העם בסבלותיו, והגיע למיצויה של מידה זו, כשם שגם במידת הענווה הגיע לידי תכלית מיצויה, לפי עדותה המפורשת של התורה.

שוב הצטיין במידה זו גם דוד המלך, שכאשר פרצה מגפה בקרב העם התפלל לפני ה': "תהי נא ידך בי ובבית אבי". דוד מבקש לקבל את הפורענות הקשה על עצמו ועל ביתו במקום העם. על זה אפשר להמשיל מה שאמרו על הנשר: "נשר זה נשתנה מכל העופות, שכל העופות כולן נותנין את בניהם תחת רגליהם, מפני שהן מתייראין מעוף אחר שהוא פורח על גביהם, אבל הנשר הזה אינו מתיירא אלא מאדם בלבד שלא יזרוק בו חץ". כלומר, הנשר המגביה עוף אין סכנה נשקפת לו מלמעלה, מעוף אחר, הסכנה יכולה לבוא עליו רק מלמטה, מיד אדם שיקלע בו חץ. ולכן כשהוא מרגיש שמתנקשים בו הריהו שם את גוזליו על כנפיו, כמו שכתוב בשירת האזינו: "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף, יפרוש כנפיו יקחהו, ישאהו על אברתו", — כאומר: "מוטב יכנס החץ בי ולא בבני". וזהו ממש מה שאמר דוד: "תהי נא ידך בי ובבית אבי".

אצל משה איפוא אנו רואים גילוי למופת של עמידה עם העם, בזמן שהמנהיג אינו יכול למנוע מן העם את הסבל או את הגזירה שבאו עליו. אצל דוד אנו רואים גילוי

למופת של מידת הנכונות להתיישר במקום העם. שניהם היו מוכנים ומזומנים ליתן נפשם על ישראל. וזהו שאמר חז"ל באחד המאמרים שכבר הבאנו: "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל: משה ודוד".

ובכן, בשלושה אלה ייבחן הפרנס הראוי לתפקידו: בנכור ונתו לסבול עם העם ולסבול מן העם, ובשעת הצורך — גם ליתן נפשו על העם. אצל משה נתקיימו כולם.

אולם גם משה עוד שייר תכונה, שעתיד היה לגלותה מנהיג גדול אחר בישראל, יורשו של משה בנבואה, הוא שמואל, שמשום כן זכה שמואל לדבר שלא זכה לו משה. על עניין זה עומד המדרש בשמות רבה (טז, ד), וכך לשונו: "בוא וראה כמה בין משה לשמואל. משה היה נכנס ובא אצל הקב"ה לשמוע הדיבור, ואצל שמואל היה הקב"ה בא, שנאמר (בראשית נבואתו של שמואל): 'ויבוא ה' ויתיצב ויקרא וגו'. למה כך? אמר הקב"ה, בדין ובצדקה אני בא עם האדם; משה היה יושב, ומי שהיה לו דין בא אצלו ונדון, שנאמר 'וישב משה לשפוט את העם', אבל שמואל היה בא בכל מדינה ומדינה ושופט, כדי שלא יצטערו לבוא אצלו, שנ' (ש"א ז, טז) 'והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל'. אמר הקב"ה: משה שהיה יושב במקום אחד לדון את ישראל, יבוא אצלי לאוהל מועד לשמוע הדיבור, אבל שמואל שהלך אצל ישראל בעיירות ודן אותם, אני הולך ומדבר עמו, לקיים מה שנאמר (משלי טז, יא) 'פֶלֶס וּמֵאֲזֵנֵי מִשְׁפַּט לֵה'''. המדרש מדגיש פה, שהנהגתם של בני אדם, ובמיוחד של גדולי הגדולים, נשקלת במאזניים מדוקדקים; ומכיוון שהיה ייתרון מסוים לדרך הנהגתו של שמואל על דרך הנהגתו

של משה, זכה שמואל לייתרון בדרך קבלת דיבור נבואי, אף על פי שמה היה גדול משמואל בנבואה. נמצאנו אומרים, שמואל שבחר להיות שופט נודד והלך ממקום למקום אל האנשים הזקוקים לדבר משפט, חידש בהנהגתו מידה חדשה: אל העם.

עד הנה הבאנו דוגמאות של אישים, שהם למופת לעם ישראל לדורותיו, אבל יש גם דוגמאות מאידך גיסא, של אנשים שלא התרוממו לגובה תפקידם. בהתחלת מגילת רות מסופר, כי בימי רעב בארץ יהודה יצא אלימלך ואשתו ושני בניו מבית לחם לגור בשדי מואב, והאיש ובניו מתו בנכר. המגילה אינה מספרת מי היו האנשים האלה: אך לפי מסורת חז"ל היו אלימלך ובניו מגדולי הדור ומפרנסי הדור. רמז לדבר: יש בשם אלימלך, שממנו משתמע שהאיש התאמר להגיע למלכות בבוא העת. וכן אנו רואים בהמשך הסיפור, שכל העיר הכירה את נעמי והשתתפה בגורלה. משמע שהייתה אישה כבודה בבית לחם. ובכן מתקבלת תמונה, שהפרנס ושני בניו העוזרים על ידו עזבו את בני עמם בעת מצוקת רעב ויצאו לארץ אחרת, ששם יוכלו לחיות חיים של שובע. זוהי היפוכה של המידה "עם העם" במצוקתו. לפי סברא אחרת, לא היה מחסור במזון בבית אלימלך, אלא הם חששו, שאנשי בית לחם הרעבים יטרידו אותם יותר מדי. ובלשון המדרש: "אלימלך מגדולי הדור ומפרנסי הדור היה, וכיוון שבאנו שנות רעבון אמר: 'עכשיו יהיו כל ישראל מסובין בקופתן על פתחי מה עשה? עמד וברח מפניהם'. לא די שלא היה מוכן לפתוח אוצרותיו לפני בני עירו הרעבים, אלא גם לא רצה שיטרידו אותו כבודו וגדולה של פרנס נטל לעצמו

אך לסבול עם העם ולסבול מן העם לא היה מוכן כלל, אף לא טרדה יתירה, והעדיף לברוח עם אשתו ובניו. אך לא אל זרועות השובע והשלום ברח, כי אם אל זרועות קיצו וקץ ביתו, בית הפרנסים שלא דאגו אלא לשלום עצמם בלבד. כן מתיישב ברוח התנ"ך דבר מותם של אלימלך ושני בניו בארץ מואב.

#### ה. פרנס ודורו

בפרקים הקודמים דיברנו על המידות המוסריות הנדרשות מן המנהיג הראוי לשמו ועל מהות תפקידו והיקף תפקידו. כל עיוננו איפוא היה בתחום המוסרי-חברתי בלבד. עתה אנו עוברים לפרק חדש בסוגיית מנהיג בישראל, שבו נראה את המנהיג לא רק מצד תכונותיו ופעולותיו שלו עצמו, אלא יתגלה לנו כי בין מנהיג לדורו מעורבים גם כוחות של מעלה, לפי השקפת חז"ל.

ותחילה עלינו להבהיר מהותו של המושג דור. דור הוא חוליה אחת בקיומו של עם הנמשך דור אחרי דור. הדורות משתנים והולכים, עתים השתנותם מהירה והדור החדש משונה הרבה מקודמו, עתים ההשתנות מתחוללת לאט, עד שכמעט אין מרגישים בה, אבל גם בדורות איטיים כאלה, כשמשווים דור אחד לא דור הסמוך אליו, אלא למרוחק קצת ממנו, כבר רואים הפרש ניכר ביניהם. הרי שגם בזמן שאין השתנות הדורות גלויה לעין, היא בכל זאת קיימת. אבל העם כנגד זה אחד הוא במהותו הפנימית לכל אורך שלשלת הדורות, כשם שגם אדם יחיד עובר בימי חייו לגלולי גלגולים ובכל זאת הוא חש את רציפות ה"אני" הפנימי שלו במשך כל חייו. חז"ל נהגו להשתמש במלה "אומה" במקום "עם", והם אמרו, שכל אומה יש לה שר



ברקיע. משמעו של דבר, אומה או עם אין זה תוצר מקרי של תנאים היסטוריים וגיאוגרפיים, אלא עם או אומה הרי זו ישות מיוחדת בעולם האנושי, שיש לה שורש רוחני עליון. ובלשון אחרת: זוהי גם ישות מטאפיסית. ואילו דור אין לו שורש רוחני מיוחד, שורשו הוא שורש העם, המשותף לכל הדורות, אבל כל דור הוא בעל איכות מסוימת, בעל פרוץ רוחני משלו. מזה מתקבל שהמנהיג היחיד עומד לא לפני רבים סתם, אלא לפני גוף מסוים, רב־אישים, ששמו דור.

והנה בעניין השייכות שבין המנהיג ודורו יש במסכת ערכין (יג, א) פלוגתא בין רבי יהודה נשיאה (נכדו של מסדר המשנה רבי יהודה הנשיא) ורבנן (החכמים שבזמנו): "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו".

בשתי הדעות גם יחד נקבעה תלות בין הפרנס ודורו, שהובעה במלה "לפי": "דור לפי פרנס" — "פרנס לפי דורו". פירושו של דבר, לדעת שני הצדדים אין הדור ומנהיגו צירוף שבאקראי, אלא קיימת התאמה מסוימת ביניהם, ובעלי שתי הדעות לא נחלקו ביניהם אלא מי מותאם למי: האם הדור המונהג מותאם אל היחיד המנהיג, המורס מדורו, או להיפך: היחיד שנתייעד להנהיג מותאם אל הישות הקיבוצית ששמה דור.

והגמרא גופא מבררת שם, מה טיבה של התאמה זו, הקיימת בין המנהיג ודורו, באיזה תחום היא טבועה. ולפי שגם במקרא וגם אצל חז"ל בני אדם נערכים קודם כל מצד איכותם המוסרית ולכן הם מתחלקים בראש וראשונה לצדיקים ורשעים, הרי מסתבר לכאורה, כי בנידון זה יש השתוות בין דור למנהיגו: לדור צדיק מנהיג צדיק, ולדור חוטא מנהיג חוטא. אך מיד דוחה הגמרא את ההנחה,

כי הכוונה להתאמה זו, שכן בימי מלכי יהודה האחרונים, יהויקים וצדקיהו, היה ניגוד גמור בין המלך ודורו: דורו של המלך החוטא יהויקים היה דור צדיק, ודורו של המלך הצדיק צדקיהו היה דור חוטא. הרי שמבחינת צדיקים ורשעים יש שמנהיג ודורו הם שני הפכים. ואמנם מין התאמה של דור רשע ומלך רשע עשויה להביא את העם, ובהיקף גדול גם את העולם, לידי התמוטטות והרס. הונה אומר, סדר העולם מחייב שלפחות אחד הצדדים, הדור או המנהיג, ימנעו את ההתמוטטות. וכן אומר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחאי על אותם הדורות של שני המלכים יהויקים וצדקיהו: "ביקש הקב"ה להחזיר את העולם לתוהו ובוהו בשביל דורו של צדקיהו, וכיוון שנסתכל בצדקיהו נתיישבה דעתו" (סנהדרין ג, א). בימי יהויקים הציל הדור את העולם מכף חובה של המלך, ובימי צדקיהו הציל המלך את העולם מכף חובה של הדור. ובכן, לא בתחום צדקות ורשעות אמרו: דור לפי פרנס או פרנס לפי דורו. אלא מסיקה הגמרא: "לענין תוקפא וניחותא קא אמרינן" — הדברים אמורים לענין תקיפות וניחותא. כלומר, מדובר בהתאמה שבאופי: כשהדור עז המנהיג תקיף, וכשהדור נוח גם המנהיג נוח. ובזה אמנם נוצרת הרמוניה מסוימת. והוויכוח הוא מי מותאם למי: המנהיג לדור או הדור למנהיג.

אבל יש עוד שאלה: מהיכן באה התאמה זו? רש"י אומר שם כך: "אם הדור עז הקב"ה מעמיד עליהם פרנס עז, ואם הדור נוחין זה לזה — מעמיד עליהם פרנס המנהיגם בנחת". זוהי הדעה "פרנס לפי דורו". ורש"י ממשיך: "ומאן דאמר דור לפי פרנס מפרש להיפך, שהכל נמשך אחר הפרנס".

יוצא לפי פירושו של רש"י, שבעל הדעה "פרנס לפי דורו" קובע, כי זוהי דרך מדרכי ההשגחה, שהיא מעמידה בכל דור פרנס המתאים באופיו לאותו דור, מעין זה אומר פתגם ידוע, שכל עם יש לו ממשלה שהוא ראוי לה. אבל את הדעה ההפוכה, שאומרת "דור לפי פרנס", לא נוכל לפרש, שאם יש פרנס בעל אופי כך וכך, מעמידה לו ההשגחה דור מתאים, כאילו הפרנס קיים תחילה מחוץ לכל דור. ועל כורחנו לומר, כי דור לפי פרנס אין פירושו של דבר שההשגחה מתאימה את הדור לפרנס, אלא הכוונה היא שפרנס עשוי לשפר אופיו של דור ועשוי גם לקלקלו. יוצא שאחד מבעלי הפלוגתא מדבר על דרך ההשגחה, ואחד מדבר על כוח ההשפעה, ודעותיהם מסתכמות כך: דעה אחת אומרת, שהדור מקבל מאת ההשגחה פרנס שמגיע לו לפי אופיו, והדעה האחרת אומרת, שהפרנס צריך לראות את האופי של דורו כתומר ביד היוצר.

אך מכיוון שהוויכוח התנהל בין הפרנס עצמו של הדור ההוא, הוא רבי יהודה נשיאה, ובין חכמי דורו, אולי יש מקום לשער, כי בדעות שהשמיעו הסתתרו רמזים על מצב הדברים בדורם שלהם. ואף שהגמרא אינה מפרשת מי אמר כך. ומי אמר כך, מסתבר, כי החכמים הביעו דעה, שהדור מושפע לטובה מהנשיא, היינו "דור לפי פרנס", והנשיא השיב בענווה: אדרבא, "פרנס לפי דורו" — אני מושפע מדורי. סימוכין להשערה זו נמצא ממה שמסופר בירושלמי סנהדרין, שחכם אחד, יוסף מעוני, פירש באוזני רבי יהודה נשיאה את הפסוק ביחזקאל: "כאמה בתה" על דרך ההשאלה ובהיקף גדול: "כדור כן הנשיא, כנשיא כן הדור", והנשיא הקפיד, כי ראה בזה רמז פוגע, שהלא הפסוק "כאמה בתה" מדבר בגנות שתייהן. הרי שרעיון בצורה

כללית, מופשטת, נתפרש לו לרבי יהודה נשיאה כרמז לו ולדורו.

על כל פנים מצמצמת הגמרא את שתי הדעות "דור לפי פרנס" ו"פרנס לפי דור" לתחום אחד בלבד — תחום האופי העז או הרך, שדור ופרנסו שלובים בו יחד. אולם מכמה וכמה מאמרים בש"ס ובמדרשים אנו למדים, שקיימת תלות רוחנית בין ראש הדור ודורו.

כאשר עלה משה לקבל את הלוחות ובמחנה למטה נתחולל אז מעשה העגל, אמר לו ה': "לך רד כי שיחת עמך".

חז"ל, כידוע, לומדים בתורה לא לפי דברים כפשוטם בלבד, אלא בתוך הפשט הפשוט או מעל לפשט הפשוט הם קולטים עניינים יותר עמוקים. גם ירידה זו שנאמרה פה למשה נתעמקה אצלם מירידה כפשוטה מן ההר למטה לירידה במשמעות רוחנית. וכך מפרש רבי אלעזר במסכת ברכות את המלים "לך רד כי שיחת עמך": "אמר הקב"ה, לך רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו שישראל חטאו, אתה למה לי?" (בעין יעקב הנוסח מרוכך, וכך הלשון שם: "ועכשיו שישראל חטאו, למה לך גדולה?").

נמצא איפוא, כי הנפילה הרוחנית של העם גררה אחריה ירידה גם אצל משה, שכבר לא יכול היה להישאר במעלתו הקודמת. כי משה נתעלה לאותה מדרגה עליונה בשעת קבלת הלוחות לשם השליחות שהייתה עליו להביא את הלוחות לישראל, וכיוון שהעם לא נמצא אז ראוי לקבל את הלוחות, ושליחותו של משה נדחתה, פקעה גם אותה מדרגה רוחנית שלו, שהייתה קשורה בשליחות זו.

על עניין זה דרשו גם את הפסוק בישעיה ב, ט: "וישח אדם וישפל איש": "אמר ר' יוחנן, 'וישח אדם' — אלו

ישראל, שנאמר (יחזקאל לד, לא) 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם'; 'וישפל איש' — זה משה, שנאמר (שמות לב, כג) 'כי זה משה האיש' (ילקוט שמעוני)". כלומר, משום ששח האדם, היינו כלל העם, נשפל האיש, המורם מעם. מאמר אחר (במדבר רבה יא, יג) מעמידנו על טיב הירידה של משה אחר חטא העגל, וזה לשונו: "אף הסרסור (המ-תווך בקבלת התורה) הרגיש עמהם, [שלפני חטא העגל] אפילו מיכאל, אפילו גבריאל היו מתייראין מפני משה, וכיוון שחטאו, אפילו בגולגורית שלהם (במשרתים של אותם מלאכים) לא היה משה יכול להסתכל, הדא הוא דכתיב (דברים ט, יט) 'כי יגורתי מפני האף והחמה' (שני מלאכים מדרגה נמוכה)".

והדברים אמורים לא לגבי משה בלבד, שנתעלה למדרגה עליונה שבעליונות למען שליחות שאין דוגמתה בימות עולם, ובלי כוח השליחות הזאת לא ניתנה אותה מדרגה אפילו למשה. המדרש מרחיב עניין זה על כל שלוחיהם של ישראל, שמעלתם עולה ויורדת בהתאם למצבו הרוחני של עם ישראל, אם הוא בעלייה או בירידה. ברוח זו דורשים חז"ל מה שנאמר בחלום הסולם של יעקב אבינו: "ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו". נזכור כי מלאך במקרא הוא לא רק מלאך מן השמים, אלא מלאך הוא גם שליח בכלל, ועל חגי הנביא כתוב "ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה'", ואם כן יש שגם נביאים נקראים מלאכי אלהים, וכן יכולים להיות נקראים גם כל בעלי שליחות אלוהית בישראל. עכשיו מקבלים דברי הכתוב "ומלאכי אלהים עולים ויור-דים בו" משמעות חדשה: אנשי שליחות אלוהית אין מעלתם קבועה ומסוימת, אלא הם עולים ויורדים בו — לא בסולם, אלא ביעקב עצמו, המסמל את עם ישראל.

כשעם ישראל בעלייה, גם שלוחיו בעלייה, וכשעם ישראל בירידה גם שליחיו בירידה. ואפשר להעמיק עוד יותר, שעם ישראל הוא הוא הסולם אשר בחלומו של יעקב, שבזמן שהוא זקוף ראשו מגיע השמימה, אבל הוא יכול להיות נטוי גם בשיפוע נמוך. וכל שהסולם זקוף יותר, כן שליחי אלוהים שבכל דור מתעלים עליו יותר, ולהיפך, כשהסולם מתנמך מתנמכים גם הם, וזהו "עולים ויורדים בו" — על ידו הם עולים ועל ידו הם יורדים. ובשילוב עם זה מסביר המדרש מה שנאמר למשה "לך רד כי שיחת עמך": "הואיל וחטאו, אתה והם בירידה".

הגענו שוב לרעיון "פרנס לפי דורו", והפעם הדברים אמורים בתחום הרוחני, שעלייה או ירידה של העם בדור מסוים מושכת אחריה עלייה או ירידה של המנהיג הרוחני באותו דור.

המאמרים שהבאנו מדברים על אותם פרנסים שהם בגדר שליחים. כי איש השליחות, זולת מעלת עצמו, שבגללה זכה להיות השליח, קונה תוספת מעלה מכוח שליחותו, ומעלת השליחות תלויה במצב העם, שלמענו באה השליחות.

נזכיר עתה את הסיפור המובא בתלמוד בשני מקומות (סוטה מח, ג; סנהדרין יא, א):

"פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו וניתנה עליהם בת קול מן השמים: יש כאן אחד, שראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבנו, אלא שאין דורו ראוי לכך. נתנו עיניהם בהלל הזקן". כדבר הזה מסופר גם על שמואל הקטן, מתלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי, שבמסיבת חכמים שנים-שלושה דורות אחרי הלל הזקן שוב הכריזה בת קול:

יש ביניהם אחד שראוי שתשרה עליו שכינה, וחכמים נתנו עיניהם בשמואל הקטן.

הסיפור הזה נוגע במישרין לעניין קשר פנימי בין איש המעלה ודורו. ולכאורה בשני המקרים האלה לפנינו דוגמה בולטת של אי־התאמה בין היחיד ודורו. שני אישים, כל אחד בזמנו, היה ראוי להשראת שכינה או למעלת נבואה, אך דורו של כל אחד מהם לא היה ראוי שיהא בתוכו איש בעל מדרגה כזאת ולפיכך לא שרתה עליו שכינה. והרי אין לך אי־התאמה גדולה מזו. אך אדרבא, נאמר כאן שאילו היה הלל וכן תלמיד תלמידו שמואל הקטן שתול בדור מעולה יותר, היתה דרגתו הרוחנית גבוהה יותר מצד מעלת עצמו, אלא הדור הנמוך גרם להנמכת דרגתו של היחיד הגדול שבתוכו. והרי זה ממש פרנס לפי דורו, מבחינה רוחנית, ובמשמעות מדויקת יותר: מעלתו של האיש המורם מדורו תלויה במעלת הדור, ואין ניתן ליחיד הגדול להיות גדול יותר מכפי שהדור ראוי לכך, אף שבו עצמו יש הכוח הרוחני לגדלות יתירה מזו. במושגים של זמננו נפרש לנו את העניין כך: כדרך שהמדע בימינו קובע סגולותיהם של חומרים שונים להעביר גלי חום, זרם חשמל וכדומה, ויש מעבירים מעולים, שהגלים עוברים בהם בלי שום עליב, אבל יש גם מעבירים גרועים, שמשחים את הגלים או מצמצמים את כוחם. כך כל דור הוא ספירה רוחנית מסוימת, שכוחות רוחניים עשויים להתלבט בתוכה עד דרגה מסוימת. יש דור שבתוכו עשוי אדם בעל הסגולות הנאותות להתרומם עד לדרגה של השראת שכינה ורוח הקודש, ויש דור שבתוכו אין התעלות כזאת בגדר האפשר. וזהו שיש להבין שהיחיד הבה נסכם: קודם דיברנו שיש מעלה רוחנית שהיחיד הגדול קונה אותה בזכות היותו שלוח העם, וכשהעם

בירידה באותו דור, מעלתו זו של היחיד הגדול פוחתת. ועתה ראינו גם היפוכו של דבר: יש מעלה רוחנית שהיחיד ראוי לה מצד עצמו, אבל הדור אינו מסוגל להכיל מעלה זו בתוכו, ולכן אין היחיד הגדול מגיע לאותה מעלה גבוהה שהיה ראוי לה. בין כך ובין כך, גדלותו של היחיד הגדול תלויה בדורו.

### 1. דור דור ודורשינו

מוחזק ומקובל בישראל, שהדורות ועמם גדולי הדורות פוחתים והולכים במעלות התורה ובמעלות הרוח, כמו שאמרו: "אם הראשונים כמלאכים, אנו כבני אדם" וכו'. השקפה זו שביהדות נובעת מכך, שהדורות הולכים ומתרחקים ממעמד הר סיני, שאז ירד השפע הרוחני העליון על עם ישראל. אמנם בקבלה ובחסידות יש תיקון לרעיון זה, שבדורות אחרונים, המתקרבים אל הקץ, כבר מהבנים אורות חדשים, אורות משיחיים, ולכן יכלו לקום ענקים בתורת הנסתר, כמו האר"י והבעש"ט. בזמננו יש לנו משל מוחשי ביותר לעניין זה. ככל שחללית מתרחקת מכדור הארץ, כן הולך ופוחת כוח המשיכה שכדור הארץ מפעיל עליה, אבל בינתיים היא מתקרבת לגרם שמימי אחר; כגון הירח. ויש שעה שהיא גכנסת לתחום כוח משיכה חדש. מעין זה אפשר לומר על אותם ענקי רוח הקרובים לדורות שלנו, שהיו בעלי המראה אדירה וספגו שפע רוחני מאותו עידן המתקרב ובא, שעליו נאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". אבל אנחנו יכולים לפסוח על עניין זה ולהישאר אצל המקובל, שהסולם הרוחני הולך ומשתפל עם הדורות.

וכאן מתעוררת שאלה, האין גם סמכותם של ראשי הדורות



פוחתת מדור לדור? ואם כן יכול להגיע בזמן מן הזמנים דור, שלראשיו ומנהיגיו כבר לא תהא כמעט שום סמכות. והנה בעניין זה יש משנה מפורשת במסכת ראש השנה (כה, א): "כל שלושה ושלושה שעמדו על ישראל הרי הן כבית דינו של משה". והגמרא מבססת כלל זה על פסוקים משלושת חלקי המקרא — תורה, נביאים וכתובים. בספר שמואל א' פרק י"ב נזכרים בנאום אחד של שמואל פרנסיס שעמדו לישראל בתקופת יציאת מצרים ובתקופת השופטים, לאמור: "ה' אשר עשה את משה ואת אהרן וגו', וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל". אומרים חז"ל: "שקל הקב"ה שלושה קלי עולם: ירובעל (הוא גדעון), שמשון (הוא בדן), יפתח, עם שלושה גדולי עולם: משה, אהרן ושמואל, לומר לך: ירובעל בדורו כמשה בדורו, בדן בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו; ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים". ועוד מביאה הגמרא פסוק מן התורה. כתוב בספר דברים, פרשת שופטים: "כי יפלא ממך דבר למשפט וגו', ובאת אל הכוהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם". שואלת הגמרא: "וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא היה בימיו?" כלומר, המלים שבהן מגדיר הכתוב את השופט: "אשר יהיה בימים ההם", מיותרות הן לכאורה, שהרי אדם יכול ללכת רק אל השופט שבימיו. אלא משיבה הגמרא: "הא, אין לך אלא שופט שהיה בימיו" (רש"י): "הא לימדך הכתוב כאן שאין לך לבקש אלא שופט שהוא בימך" — ואין לך כלל צורך בשופט אחר. ולבסוף, הפסוק הג' מקוהלת: "אל תאמר מה היה, שהימים הראשונים היו טובים מאלה, כי לא מחכמה שאלת על זה" — לא מן החכמה היא להקטין

ערכו של הווה מפני גדולתם של דורות קודמים. ואין הכוונה שלא להודות בגדולתם של ראשונים, שהרי הבאנו קודם את המאמר "אם הראשונים כמלאכים, אנו כבני אדם" וכו'. אלא גם בפסוק זה מפרשים חז"ל שהכוונה לשופט, שאין סמכותו פחותה מסמכותם של שופטים בדורות קודמים.

שלא כרגיל בכל מקום במקורות חז"ל מקדימה פה הגמרא את הראיה מנביאים, מספר שמואל, לראיה מן התורה, ודאי מפני שהרעיון בולט שם יותר, שכן הכתוב ממש מדבר שם בהיעלם אחד על משה ואהרן ושמואל ועל ירובעל ובדן, היינו שמשון, ויפתח. אך נראה עוד שהגמרא אינה מביאה שלוש ראיות משלושה פסוקים לעניין אחד, אלא כל ראיה מוסיפה דבר-מה על קודמתה. בפסוקים המובאים מספר שמואל נזכרים רק שמותיהם של ראשי הדורות בלבד והכתוב שוקלם יחד, לא משום שהם שווים במעלה, שהרי אלה "קלי עולם" ואלה "גדולי עולם", אלא משום שיוויון סמכותם, הנובע מכך שאלו ואלו נתמנו על הציבור. דבר התמנותם על הציבור הוא שמשווה אותם, כפי שמדגישה שם הגמרא עצמה: "ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים".

ודבר זה קובעת המשנה: "כל שלושה ושלושה שעמדו על ישראל הרי הן כבית דינו של משה". אך בפסוק שבספר דברים "... השופט אשר יהיה בימים ההם", ההדגשה היא שהוא השופט הנכון באותם הימים, וכשהולך אדם אל השופט שבזמנו, אינו הולך אל מי שבדרך מקרה הוא אז השופט, אלא אותו השופט הוא האיש של אותו הזמן. והפסוק השלישי בקהלת הוא כעין מסקנה של הרעיון השני: אין מקום לשאול, למה היו גדולי העבר גדולים

מגדולי ההווה, ומי ששואל כך שואל שלא בחכמה, כי ראשי כל דור ודור הם הם המתאימים לדורם, וסדר הדורות נמצא נכון ומכוון.

ברוח זו עצמה דרשו במדרש קוהלת את דברי הכתוב: "דור הולך ודור בא", שהכתוב מאזן פה את הדור ההולך עם הדור הבא, שאין זה מכריע בערכו ובחשיבותו את זה. וכך לשון המדרש: "דור הולך ודור בא — יהיה בעיניך דור שבא כדור שהלך. שלא תאמר, אילו היה ר' עקיבא קיים הייתי קורא (לומד מקרא) לפניו, אילו היו רבי זירא ורבי יוחנן קיימים הייתי שונה (לומד משנה) לפניהם, אלא דור שבימך כדור שהלך, וחכמים הראשונים שהיו לפניך".

רעיון נפלא משמיע כאן המדרש, שיכול להיות מכוון גם לרבים מאתנו. בחללו של כל דור מנסר שמו של איזה מאור גדול, שחי בזמן שקדם לאותו דור, ולעתים קרובות גם נשמרים בזכרונו של דור שמותיהם של כמה גדולים שהיו לפניו. ובכן ייתכן שיהא אדם מיצר שלא-לעולם קצת קודם, שאילו כן יכול היה ללמוד-תורה. ולינוק חכמה מפיו של אותו גדול או מפיהם של אותם גדולים. ולא רק שיהא מיצר על כך אלא שעשוי לראות עצמו ממש מקופח, שנפל לדור שאין בו חכמים גדולים כמו שהיו בדור הקודם. על זה משיבים לו: תנוח דעתך! כי אף שחכמי הדורות הקודמים אמנם היו גדולים מחכמי דורך, אך מכיוון שאתה שתול בדור זה מתאימים לך חכמי דורך שלך. כי דור הוא קומפוזיציה מאוזנת, ובשמיו הרוחניים של כל דור קבועים הכוכבים היאותים לו. וזהו שאמרו: "יהיה בעיניך דור שבא כדור שהלך". מבחינה אובייקטיבית אמנם אין הדורות שווים, ואילו הונחו על כפות המאזניים אוצרותיו הרוחניים

של הדור הקודם ואוצרות הרוח של הדור שלך, היתה הכף הראשונה מכרעת, אך חכמי דורך הם בשבילך מה שהיו חכמי הדור הקודם בשביל בן הדור הקודם. ועוד יתירה מזו אמרו חז"ל במדרש אחר: "אילו היה אהרן הכהן בימי עזרא (שהיה גם כן כוהן) היה עזרא גדול ממנו". והכוונה, אף שלעצמותו של דבר גדול אהרן מעזרא, אך אילו קם אהרן בדורו של עזרא, היה עזרא גדול ממנו במעמדו ובסמכותו, כי לאותו דור התאים עזרא ולא אהרן. וזה אמנם חידוש רב, שגדולי העבר בכל גדלותם, אילו נקלעו לדור מאוחר יותר וקטן יותר, לא היו מתאימים לו. למשל, אילו קם הבעש"ט בדורנו ספק אם היה מחולל את תנועת החסידות, כי שיעור קומתו גדול מדי בשביל דור זה. כי כשם שאדם בעל שיעור-קומה מצומצם אינו יכול להיות מנהיג של דור גדול, כך גם בעל שיעור-קומה גדול אינו יכול להיות מנהיג של דור קטן, וכנראה העניין הוא לא רק בשיעור הגדלות של הדור וראש הדור, אלא גם בקירבה פנימית שבין הדור והאיש העומד בראשו. ועתה נבין ביתר עמקות את המאמר שהבאנו קודם: "ירובעל בדורו כמשה בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו". כי ירובעל ויפתח התאימו זה לדורו שלו וזה לדורו שלו, כמו שמשה התאים לדור המדבר וכמו ששמואל התאים לדור של ראשית המלוכה.

אגב, אנו רואים מכאן, שאם כי הדורות דרך כלל מתנמנים כים והולכים, בכל זאת יתכן שדור מאוחר גדול מדור שקדם לו, שהרי שמואל היה גדול מגדעון ומיפתח, משמע שדורו היה גדול מדורם של אלה הקודמים לו. והדברים שדיברנו עד הנה דורשים עוד השלמה. אף על פי שדורות ראשונים, כפי שאמרנו, גדולים מדורות אחרונים

וחכמים ראשונים גדולים מחכמים אחרונים, אין. ההתחדשות פוסקת מדור למשנהו, וכל דור יש לו חידושים משלו, המעוררים במה שדור זה קיבל מקודמיו. אילן התורה והחכמה הולך ומוסיף ענפים על גבי ענפים.

מזה נבין את האגדה המסופרת במסכת מנחות (כט, ב), שמשו רבנו תהה על התגים שמעטרים את האותיות שב־תורה. אמר לו הקב"ה: "אדם אחד יש, שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות. אמר לפניו: רבנו של עולם, הראהו לי. הראהו את רבי עקיבא שיושב ודורש לפני תלמידיו בהלכה, ולא היה יודע מה הם אומרים, תשש כוחו". משה בא לידי חולשת־דעת, מאחר ששמע שרבי עקיבא ותלמידיו עוסקים בתורה שניתנה על ידו, ודבריהם אינם נהירים לו: "אמרו לו תלמידיו, רבי, זו מניין לך? אמר להם: הלכה למשה מסיני". רבי עקיבא השיב לתלמידיו, כי חידוש זה שהוא משמיע להם מקופל בתורה שניתנה למשה מסיני. ובכן הרי זו הלכה למשה מסיני. כיוון ששמע משה כך, שרבי עקיבא אינו מחדש מדעת עצמו, אלא מסתמך עליו, על משה, נתיישרה דעתו של משה, שכן תורתו של רבי עקיבא, על כל החידושים שבה, היא תורתו שלו, תורת משה, שקיבל מסיני. וכן אמרו: "...הלכות, אגדות, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כולן נאמרו למשה בסיני" (ויק"ר כ"ב, א).

לא רק מה שהרב אומר לתלמיד, דברים שהוא שמע מ־ביתו, ורבותיו מרבותיהם, אלא גם מה שהתלמיד אומר לפני רבו, היינו דברים שהתלמיד לא קיבל מרבו אלא אומר לפניו דברים שהוא עצמו חידשם, גם על אלה שייך לומר שכבר נאמרו למשה בסיני, מפני שגם הם משתלשלים

ממה שקיבל משה בסיני. אך במה דברים אמורים, בתלמיד ותיק, היינו תלמיד מובהק, ששורש דבריו במה שקיבל דור מפי דור עד המקור הראשון.

ובכן, אפילו דור שהוא קטן מקודמו איננו ניזון מבחינה רוחנית רק ממה שנחל מקודמו, אלא גם מוסיף משלו, ואילו קם בתוכו לתחייה גדול החכמים מן הדור הקודם היה מוצא חידושים שלא היו גלויים לפניו בזמנו הוא. כי המציאות משתנית והולכת מדור לדור, ולכל מציאות גם אופק רוחני שלה. וזהו גם ענין הכתוב (דניאל ב, כא) "והוא משנא עדניא וזמניא, מהעדה מלכין ומהקים מלכין" (והוא משנה עתים וזמנים, מסיר מלכים ומקים מלכים) : כאחד עם שינוי הזמנים הקב"ה מחליף את השליטים, ו"אין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלוא נימא" (ברכות מא, ב ועוד) — ההשגחה מכוונת את השעה, שהמלכות הקודמת צריכה לפנות את מקומה למלכות החדשה. ולא דווקא משום קיפוחה של החדשה, אלא משום שהקודמת כבר אינה מתאימה.

נביא עתה עוד אגדה על משה, המכוונת ממש לעניין שאנו מדברים בו. בתורה מסופר על בקשתו של משה מלפני ה', שיורשה לו להשלים את שליחות חייו, היינו לעבור את הירדן ולהכנס לארץ, אשר אליה הוליך את בני ישראל. בבקשה זו מסתתרת עוד בקשה אחת, שלא נאמרה במפורש, והיא : שיידחה במקצת יום מותו. האגדה מרחיבה פרט זה ומספרת שמשה לא רצה בכלל להסתלק מן העולם. ויש כמה וכמה סיפורי אגדה על כך, מה טען משה ומה השיבו הקב"ה. אחת התשובות של הקב"ה היתה : "כן מנהגו של עולם, דור דור ושיו, דור דור ופרנסיו, דור

## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

דור ומנהיגיו; עד עכשיו היה חלקך לשרת לפני, ועכשיו אבד חלקך והגיעה שעה של יהושע תלמידך לשרת לפני". כלומר, לפי סדר הדורות שנקבע מראש כלה זמנו של משה ומתחיל זמנו של יהושע, ולפיכך מוכרח משה לפנות את מקומו ליהושע. "אמר לפניו: ריבונו של עולם, אם מפני יהושע אני מת, אלך ואהיה לו תלמיד. אמר לו: אם רוצה אתה לעשות כך, לך עשה" (תנחומא ואתחנן). ובכן, הסכים משה להישאר בחיים ולהיות תלמידו של יהושע. וכך מסופר במדרש רבה פרשת וילך: "מיד השכים משה והלך לביתו של יהושע. נתיירא יהושע ואמר: משה רבי, בוא אצלי, יצאו להלוך, הלך משה לשמאלו של יהושע. נכנסו לאוהל מועד. ירד עמוד הענן והפסיק ביניהם". כלומר, יהושע נשאר אצל השכינה ומשה בחוץ. "משנסתלק עמוד הענן הלך משה אצל יהושע ואמר: מה אמר לך הדיבור? אמר לו יהושע: כשהיה הדיבור נגלה עליך יודע הייתי מה מדבר עמך? אותה שעה צעק משה ואמר: מאה מיתות ולא קנאה אחת!".

מאמר זה עושה רושם קשה. הייתכן שכך ישיב יהושע למשה רבו? אך כבר הבהרנו \* שהאגדה דרכה להביע רעיון בצורת סיפור, שיש בו יסוד תמוה, ודווקא התמוה שבו, שאינו מתקבל על הדעת, מעיד שהסיפור אינו אלא לבוש לרעיון מסוים. והנה במאמר דלעיל הרעיון הוא, כי כל דור חדש זקוק לרב חדש שמפיו ישמע דברים חדשים המתאימים לו. ולא מן המידה שהרב הקודם עוד יישאר בעולם וייעשה תלמיד של הרב החדש, הקטן ממנו. רעיון זה הלבישו חז"ל בדוגמה הגבוהה ביותר, במשה ויהושע. אפילו משה, רבן של ישראל

\* במאמר שנתפרסם במקום אחר.

בכל הדורות, אילו היה חי בימי יהושע היה נוכח לדעת שיש דברים שנגלו ליהושע ולא נגלו לו. וזה לא זכותו של יהושע אלא של דורו החדש.

סוף דבר, דור חדש זקוק למשפיעים חדשים וזוכה לגילויים חדשים.

דור דור ודורשיו, דור דור וגילויו.

נזכיר לבסוף עוד מאמר מעניינה של סוגייתנו: "עד שאדם הראשון מוטל גולם הראה לו הקב"ה דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור וסופריו, דור דור ומנהיגיו" (תנחומא תשא יב). בשביל לשבר את האוון נאמר על דרך הציור: בטרם ראשית של המין האנושי כבר היתה ערוכה המפה של כל הדורות הבאים ובה היו מסומנים כל רוכסי ההרים, הם החכמים והמנהיגים של כל דור ודור. אין דור שכולו מישור. אלא כל דור יש לו הרים שלו וגבעות שלו, וכל אלה הראה הקב"ה לאדם הראשון בעודו מוטל גולם, כלומר, כל שלשלת הדורות הבאים על כל סוגי הגדלות שבה כבר הייתה כלולה בשורשו של אדם הראשון.

ז. דרך האמת ודרך השלום

והאמת והשלום אהבו. זכריה ח  
על שלשה דברים העולם קיים —  
על הדיון ועל האמת ועל השלום.  
אבות

אמת ושלום — שני עמודים מוסריים אלו בדרך חייו של כל יחיד ויחיד ובדרך הנהגת העם מצד המנהיג — שונים



מאד זה מזה במהותם והפוכים בתכונתם. האמת קיימת כשלעצמה, בין שמגשימים אותה ובין שאין מגשימים, ואילו שלום הגשמתו היא קיומו. לפיכך אפשר להרבות שלום, כמו שאמרו: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, אבל אי אפשר להרבות אמת. ניתן רק להרבות גילוייה או מימושה, אך לא אותה עצמה. זולת הפרש מהותי זה יש הפרש עמוק באופן התגשמותם. האמת מיישירה כחוט מתות, ריפית כלשהו, נטית כלשהו — קיפדת את האמת. ואילו השלום אינו נקנה אלא מתוך גמישות מרובה והוא לובש את צורתו המוחשית לפי האנשים והנסיבות בכל מקרה ומקרה.

והנה כל אימת שאין התנגשות בין האמת והשלום כל אחת מהמידות האלו עומדת במלוא תוקפה. אבל לעתים קרובות מתנגשות הן זו בזו: האמת מחייבת כך וכך, והשלום מחייב לנטות מכך וכך, ומן ההכרח לקיים רק מידה אחת על חשבון חברתה. וכאן מסתעפות שתי דרכים: דרך שמע" דיפה את האמת על השלום ודרך שמעדיפה את השלום על האמת. וכבר שני המנהיגים הראשונים של עם ישראל נפרדו דרכיהם. דרכו של משה היתה דרך האמת, שכן זוגה הוא צדק, ואילו דרכו של אהרון היתה דרך השלום, שמתחבר עם חסד, וכל אחד מהם הגשים את מידתו שלו בצורה מוחלטת, כיאות למעלתם.

דרך האמת של משה בולטת בתורה, החל בהריגת המצרי ותוכחתו הראשונה לאיש יחיד מישראל "רשע למה תכה רעד", וכן בדין שחרץ על סוגדי העגל ובשאר מאורעות במדבר, עד תוכחתו הגדולה לעם ישראל לפני הסתלקותו. בכל זה בולטת חומרת האמת.

דרך השלום של אהרון אינה מפורשת בתורה, אבל היא פרושה לפנינו במסורת חז"ל, והענין מובא בהרחבה באבות דרבי נתן. אהרון לא זו בלבד שלא עשה דין, אלא אף מנע עצמו מתוכחה. מעולם לא אמר אהרון לאדם: חטאת. כי אמירה זו, אף שהיא לשם שמים ולשם תקנתו של החוטא, יש בה משום פגיעה בשלום. אך אילו הניח אהרון כל אדם בקלקלתו, שלא לפגוע במידת השלום, לא היה מנהיג בישראל. אלא הוא הפעיל את השלום עצמו לשם תקנתו של אדם חוטא. וכך מסופר עליו: "כשהיה אהרון מהלך בדרך, פגע באדם רשע ונתן לו שלום. למחר ביקש אותו האיש לעשות עבירה, אמר: אוי לי, איך אשא עיני אחר כך ואראה את אהרון, בושתי הימנו שנתן לי שלום, ונמצא אותו האיש מונע עצמו מן העבירה". נתינת שלום שהיא היפוכה של תוכחה השיגה את התוצאה המבוקשת על ידי תוכחה.

עד הנה ראינו שאהרון הפעיל את מידת השלום במקום מידת האמת, אך לא על חשבונה, כי נתינת שלום לרשע אינה פוגעת באמת. אולם גם יתירה מזו מסופר עליו. "שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה. הלך אהרון וישב אצל אחד מהם ואמר לו: בני, ראה חברך אומר אוי לי, היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו. שאני הוא שסרחתי עליו, והוא יושב אצלו עד שהוא מסיר קנאה מלבו. וכן עשה גם אצל השני. וכשפגשו זה בזה גיפפו ונשקו זה לזה". כאן כבר מגיעה מידת השלום אל מטרתה ממש מתוך דריכה על מידת האמת.

ובכן, משה נהג במידת האמת על חשבונה של מידת השלום, ואהרון נהג במידת השלום על חשבונה של מידת האמת. את דרכו של משה מסכם הכתוב בסוף דברים: "צדקת ה'

עשה ומשפטיו עם ישראל". דרכו של אהרון סוכמה בפסוק שבמלאכי: "בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעוון". מדובר שם על ברית הלוי, וחז"ל מפרשים כל זה על אהרון (שהוא ראש שבט לוי, ובפרשת שמות נקרא אהרון עצמו "הלוי").

אך אי אפשר לו לאדם להיות שוקד לסלק מלבותיהם של הבריות כל מה שזורע פירוד בין אדם לאדם, אלא אם כן אין לאותן חולשות אנושיות שהוא בא לנכשן שליטה עליו עצמו. זאת הוא יכול להוכיח רק על ידי עמידה בנסיון וכך מצינו אצל אהרון. כל השנים הרבות ששהה משה במדין היה אהרון מתנבא בקרב בני עמו על הגאולה — כך מסופר במדרשים. ומי היה ראוי לשליחות הגאולה אם לא הוא? חוץ מזה הרי אהרון היה אחיו הבכור של משה, ואם השליחות הוטלה על שני האחים, הרי בזכות הבכורה צריך היה אהרון להיות ראשון במעלה באותה שליחות. והנה נעשה משה ראש וראשון בשליחות הגאולה, ואהרון הוא רק בגדר לוי לו. והרי זה היה נסיון גדול לאהרון. ואמנם חשש משה לקבל עליו את השליחות גם משום קיפוחו של אהרון. ועל כך אמר לו ה': "הלא אהרן אחיך הלוי... הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו". זוהי עדות אלוהית על אהרון, כי בלבו אין אפילו שמינית שב־שמינית של רגש אחר זולת שמחה בלבד. אהרון עמד בנסיונו עד תכלית — עד למדרגה של שמתה גמורה. שמחתו של אהרון הביאה שמחה גם בלבו של משה, ועל שני האחים הגדולים האלה דרשו חז"ל את הכתוב: "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד". דרש זה יש לו גם אחיזה ממשית בכתוב, כי הלשון הנה מרמזת על אחים הנודעים בעם. וזולת זאת משתמע מלשון הכתוב, כי יש

איזו רבותא ישנה אצל משה ואהרון, כי זה יחד ראשון של לחשוש כי איזה צל יהא חוצה ביניהם, וזה מתאים לנסי- בות שבין משה ואהרון (אגב, בפסוק השני נזכר אהרון במפורש).

ועוד רבותא ישנה אצל משה ואהרון, כי זה יחד ראשון של שני אחים בכל השתלשלות התולדות שבתורה. לאורך ספר בראשית כולו הלא אנו רואים ריב אחים בשל קיפוח זכות הבכורה על ידי ביכור שזכה לו האח הצעיר. והנה שוב ביכור האח הצעיר על האח הבכור, והמקור הישן לעורר מדנים בין האחים הנה הנהו! אך הפעם חגגה האחווה את נצחונה השלם, ועל זה באה ההכרזה החגיגית: הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד!

אולם זולת האחווה והשלום בספירה האישית, הלא דרכיהם של משה ואהרון היו הפוכות זו מזו, והאם לא התנגשו הדרכים ביניהן? זאת אמנם שאלה היא ותשובה עליה ניתנה בתורה. על פגישתו של אהרון עם משה כתוב: "וילך ויפגשהו בהר האלוהים וישק לו". מי שקורא בתורה קריאה פשטנית לא יתעכב כלל על נשיקה זו. שני האחים לא ראו זה את זה שנים רבות, ומשה הלא ברח מפני פרעה והציל נפשו ממוות, ומטבע הדברים הוא שאהרון נשק לו בעת פגישתם. אך אם הדבר פשוט כל כך ומובן מאליו, מה ראתה התורה לספר על כך? זאת ועוד, במה זכתה הנשיקה הפשוטה שתבוא דווקא במקום שאינו פשוט כל עיקר, הוא הר האלוקים?

והנה יש פסוק בתהלים שגם בו מדובר על פגישה ונשיקה: "חסד ואמת נפגשו, צדק ושלוש נשקו" (מזמור פ"ה). פסוק זה כשלעצמו אינו נהיר גם הוא: אימתי והיכן נתארעו הפגישה והנשיקה של חסד ואמת, צדק ושלוש?

## אתר דעת - מכללת הרצוג

מנהיגות בישראל באספקלריה של חז"ל

באו חז"ל והסמיכו לפסוק שבתורה את הפסוק שבתהלים, לומר: בתוך הפגישה והנשיקה של שני האישים נתארעו גם הפגישה והנשיקה של שני צמדי מידות, כגוף ונשמה שהתחברו יחד.

ובכן הפגישה של משה ואהרון בהר האלוקים, מקום ההכרעה לגבי השליחות האלוקית שלהם יחד, היתה פגישת-בוחן בין השנים, שמידותיו של זה לא מידותיו של זה. והנה המידות השונות לא נהדפו אלו מפני אלו, אלא "נפגשו ונסקו" — נתהווה חיבור גמור והרמוני ביניהם. אך מלשון התורה: "ויפגשהו... וישק לו" משמע, שהנשיקה נבעה מצד אהרון, שכשם שהיה משרה שלום בין אדם לאדם, השרה שלום גם בן דרך לדרך.

אולם ההרמוניה היתה שרויה ביניהם כל עוד היו שניהם ביחד, אבל כשנשאר אהרון לבדו אירע מעשה העגל, כי היתה הטייה יתירה לצד השלום, ומשה נאלץ אחרי כן להטות את כף המאזניים לצד שכנגד, כדי להשיג שוב שיווי משקל. מזה אנו למדים, כי דרך השלום, בצד יתרונותיה צופנת גם היא סכנות.

רבים, לפי המתואר באגדת חז"ל, היו אסירי תודה לאהרון על השפעתו הברוכה בחייהם הם. "כמה אלפים היו בישי-ראל שנקרא שמם אהרון, שאלמלא אהרון לא היו באים לעולם, שהיה משים שלום בין איש לאשתו" (אבות דרבי נתן ו). והיו שנטו אחרי אהרון מפני שלא נשמעו מפיו דברי תוכחה. בכלל, דרך השלום קונה לבבות יותר מדרך האמת. והדבר השתקף באבל על מותם של משה ואהרון. על אהרון כתוב: "ויבכו את אהרון שלשים יום כל בית ישראל"; ואילו על משה כתוב: "ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום". המלה כל, כפי שעמדו

על כך רבותינו, איננה כתובה בבכי על משה, כי היו חוגים בעם שתוכחתו הקשה הרתיעה אותם. ויש מדרשים שמפרשים כי "כל בית ישראל" בא לרבות את הנשים, כי הן חשו ביותר את ברכת השלום שזרע אהרון בעם.

הנביאים, ממשיכיו של משה, הלכו כולם גם הם בדרך האמת, וכן הם נקראים: נביאי האמת והצדק. אפשר לנסח גם כך: דרך הנבואה היא דרך האמת. וממילא שייכת למהותה התוכחה. ולא מצאנו במקורות אם בדורות הנביאים היה מי שייצג את דרך השלום.

מהדורות שאחרי הנביאים, היינו מתקופת אנשי כנסת הגדולה והזוגות, אין לנו כלל ידיעות בענין הנדון, עד שאנו מגיעים אל הזוג האחרון — הלל ושמאי. שני חכמים אלה, ראשי דורם, שוב נפרדו בדרכיהם כמשה ואהרון. אימרתו של שמאי אמנם היתה: "הווי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות". זאת היא הוראה גדולה להרבות שלום. אך במה דברים אמורים, כשאין השלום מתנגש עם האמת. אבל כששני נכרים ביקשו שיגיירם, כפי דעתם ורצונם שלהם, ובכך העמידוהו לפני הטיית האמת, ויתר על השלום ושילחם מלפניו. מזה אנו למדים שהאמת היתה עדיפה אצלו מן השלום. ואילו דרכו של הלל, כפי שבוטל מהתנהגותו עם אותם נכרים ומכל המסופר עליו, היתה דרכו של אהרון, דרך השלום. וכן גם הורה: "הווי מתלמידי של אהרון, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". ולכאורה, כל מה שהילל פורט באימרתו זו הלא זה דרך התורה, ולא דווקא של אהרון. אך כשם שבאימרתו של שמאי "הווי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", לא הודגש התנאי: אבל לא במחיר

האמת, כן לא הודגש באימרתו של הילל: ואפילו במחיר האמת! — וזאת היא דרכו של אהרון. דעתו של שמאי ודעתו של הילל עברו לתלמידיהם. והיא המחלוקת הנודעת בין בית שמאי ובית הילל: "כיצד מרק" דין לפני הכלה, בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא (דרך האמת!), ובית הילל אומרים כלה נאה. וחסודה (נגד האמת, כדי להשיש שלום בבית החדש). ונראה כי מחלוקת מהותית זו בין בית שמאי ובית הילל, שהללו מחייבים את דרך האמת והללו מחייבים את דרך השלום, היא אם לכמה וכמה חילוקי דעות ביניהם. ואולי היא מסתתרת באותה מחלוקת שלא בתחום ההלכה: "בית שמאי אומרים שמים נבראו תחילה, ובית הילל אומרים ארץ נבראה תחילה". כי שמים מסמלים את האמת, המורמה מנימוסיהם וחולשותיהם של בני אדם, וארץ מסמלת את השלום, השוחח אל בני אדם ומסגל דרכיו לפיהם. ולפי הכלל שקבעה אותה בת"קול, כמסופר בעירובין יג, גס בענין שתי הדרכים הלכה כבית הילל, שיש לנקוט את דרך השלום. ולענייננו ראוי להביא את הטעם הניתן שם בגמרא להכרעה כבית הילל. וזו לשונה: "וכי מאחר דאלו זאלו דברי אלוקים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן, מפני שנוחין ועלובין (רש"י: סבלנין) היו ושונין דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמק דימין דברי בית שמאי לדבריהם". כלומר, בכל מחלוקת בין בית שמאי ובית הילל נקבעה הלכה כבית הילל, לפי שאת דעתם בכל ענין וענין השמיעו בדרך השלום כלפי בעלי פלוגתא שלהם, בחינת "וישק לו". נמצא בעצם הקביעה הלכה כבית הילל חוגגת דרך השלום את נצחונה!

ולכאורה מתמיה הדבר, שכאילו נדחתה דרכו של משה רבנו. וכי מי בריסמכא להתוות דרך תורה יותר ממנו? אלא נראה כי ביסודו של דבר דרך האמת היא הדרך הנכוחה, המחויבת מצד עצמה, אשר אין לנטות ממנה, והיא הדרך הנטויה על הפסגות, ומשה והנביאים אחריו הלכו בה. אך כדרך שאמרו תז"ל שהעולם לא יכול היה לעמוד במידת הדין ולכן שותפה אליה מידת הרחמים, כן הדבר גם בענין דרך האמת ודרך השלום. חריפה היא דרך האמת בשביל "כל בית ישראל", ואהרון יצא לקראת משה, ובראשיתו של עם ישראל הנהיגו אותו אבות שתי הדרכים גם יחד. ושוב חריפה היא בשביל כל דור ודור, ולשם תקנת העולם — אולי מותר לומר: כמין "פרוזבול" בתחום ההנהגה — הורה הילל הזקן לילך בדרך השלום, בעקבות אהרון.

דרך האמת היא אמנם עצם דרך התורה, אך דרך השלום מקרבת את הבריות לתורה. ואיזוהי הדרך שיבור לו האדם, אם יחיד ואם מנהיג? הדרך של "אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" — דרכם של אהרון ושל הילל.

ואף על פי כן, במרוצת הדורות, גם אחרי הכרעתו של הילל, עדיין קמו לעתים אנשים גדולים, שהלכו בדרך האמת. הללו — ניצוץ של משה והנביאים דלק בהם. האמת היתה שורש נשמתם.