



אשכולות

כַּלְאוֹן פְּלוֹנִי לֹא תִמְצֵי יִשְׁבֵת כַּס בִּיבְנָה

לעילוי נשמת מרן ראש הישיבה הרב חיים יעקב גולדוויכט בן הרה"ח רבי ישראל אלעזר זצ"ל



בשר ודגים

משה יעקב גמליאל

"וַיֹּאמְרוּ מִי יֹאכְלֵנוּ בִּשְׂרֵ: זָכְרָנוּ אֶת הַדְּגָה אֲשֶׁר נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חָנָם."

הדברים תמוהים ביותר. את שאלתם פתחו בבקשת בשר, וסיימו במילתא דלא מימלך עליה שליח (עפ"י חולין קד.). נקדים תירוץ דרשני ידוע, שמעין דבריו תירץ ר' לוי יצחק בקדושתו: "במן טעמו כל הטעמים שרצו לטעום בו (יומא עה. שמו"ר כהג), רק זה המאכל שהיה ידוע להם הטעם, היו ממשיכים במחשבה במן לטעום בו זה הטעם, אבל זה המאכל שלא טעמו עדיין לא ידעו האיך להמשיך טעמו במן". אם כך "זכרנו" איננו התביעה; אדרבה, הוא ההסבר וההתנצלות מדוע הם באים בתביעה (ע"ע באברבנאל).

מחותנו של ר' לוי יצחק, הרב בעל התניא, נוגע בכיוון אחר, מהותי יותר (לקו"ת ד"ה בהעלותך דף לא-לב). אף שדבריו הם בנסתרות, נביא דוגמה פשוטה, מעין דבריו. בניגוד למן, שהוא לחם שמים, הבשר הוא מאכל ארצי, הבא מן הבהמה. הרי שבעוד באכילת המן האדם זוכה לחסדו של הקב"ה, באכילת בשר האדם אוכל מצידו. כך הדבר גם בדגים, אלא שבבשר ניכר יותר מעשהו של האדם, ולו במצוות התלויות באכילתו.

שמא לפי זה, יש להבין את תאוותם לאכול בשר לא כשאיפה לשקיעה בחומריות דוקא – שעל כגון זה אמרו חז"ל "עם הארץ אסור לאכול בשר", אלא כשאיפה לניצול של החומר הארצי, במקום להיות ניזונים מחסדו של הקב"ה בצורה גלויה. הם אכן מציינים את אכילת הדגים כזכר לדבר, אבל מטרתם היא אכילת הבשר, ניצול-לטובה של העולם-הזה ברמה הגבוהה ביותר.

הדבר ממנו ניסו להתרחק הוא עצמו דרגתו של משה, המוליכם במדבר ומלמדם דרך ה': משה, העניו מכל האדם אשר על פני האדמה, לא ניסה לתפוס מקום; הוא עושה את מלאכתו ותו לא. ואילו הם מאסו במן הנבלע באיברים, ובמקום זה רצו לקחת חלק פעיל במציאותם בעולם. לכן תמה משה: "כל דגי הים יאסף להם ומצא להם" – אם טענתם הייתה מבוססת על צורך גשמי, היה אפשר להשביע אותנו. אבל כאן, שטענתם היא למלא צורך רוחני, הדרך היחידה למלא אותנו היא הסיפוק של הצורך עצמו – וסיפוק כזה יכול להיות רק במידה ודרגתם הרוחנית דורשת אותנו. נמצא שמבקשי-הבשר היו במשבר ללא מוצא: מצד אחד הם רוצים לאכול בשר, על כל משמעויותיו העקרוניות; מאידך, דרישתם לשינוי חייוני לא תשנה את הצורך המהותי לפרנסה במן. בעיה שורשית כזו, של אדם השואף למה שהוא איננו, יכולה להיפתר רק על ידי חינוך; שבעים הזקנים, שיסייעו במשא העם, הם אכן פתרון, הבא בדיוק במקום בו הוא נצרך.

יש בכך הסבר לתמיהה איך פקפק משה ביכולתו של הקב"ה; לפי האמור הוא רק ניסח את הבעיה עצמה. גם בעלי התוספות (ב"דעת זקנים") הבינו כך, אלא שהם מצאו כאן ניגוד במישור ההלכתי-טכני: במדבר היה איסור על אכילת בשר שלא נשחט לשם קרבן, והעלאת זבחים בכמות שבשרה יאכיל ששים ריבוא איש אכן כמעט בלתי אפשרית. רק "אם את דגי הים יאסף להם – ומצא להם": כי הדגים, בניגוד לבשר, נאכלים גם בלי שחיטה; אבל דגים אינם בשר, ואין כאן סיפוק צרכיהם במדבר. הקב"ה נותן פתרון בדמות דבר אמצעי, שאינו לא בשר ולא דגים. העופות אינם באים לקרבן, וכך נפתרה בעיית העומס על הכהנים המקריבים.

עקרונותיו של תירוץ הלכתי זה חוזרים ומאירים גם את הביאור העקרוני שעסקנו בו; הקב"ה מראה למשה איך ליצור פתרון חינוכי: שילוב של המאפיין ההכרחי – מאכל הבא מן השמים ובחסד ה', עם הדרישה – בשר הניתר בשחיטה דוקא. אוכלי הבשר מצאו את מקומם בתוך המסגרת של אוכלי המן, בלי שהיה צריך לוותר על אף אחד מן הצדדים.

קניינה של היכולת להפנים מסר וליישם אותו במסגרת קיימת, היא בסיס הכרחי לכל מעלה. באופן זה יכול אדם למצוא גם מחוץ לו את הבסיס להתקדמותו, הוא, בעוד הוא אינו צריך לבטל את דעתו אלא הוא יודע לחיות בשלמות ובהשלמה של עולמו הפנימי עם חינוכו החיצוני. "והאיש הזה קרוב מאד לדרכי התשובה, כי כשהוא אווז במעשה הרע ובא חבירו להוכיחו, הוא מתרצה מיד לעזוב הרע וחוזר למוטב. נמצא, שיש לו נחת רוח בעצמו כשהוא מודה ועוזב דרכיו הרעים, וגם יש נחת רוח לחביריו המתחברים אתו. וכן אמר שלמה: 'ושומע לעצה חכם', לא רצה לומר לשמיעת האוזן לבד, אלא 'שומע' פירושו – שהוא שומע לעצת חכם ומתרצה לעשות כאשר יגיד לו החכם. נמצא, שכל התורה כלולה במידת הרצון". "אמר רבי אבהו: לעתיד הכל עתידים להיות תמהין כנגד מי ששמע לא-להים ואומרים: מי הוא זה שפל שלא קרא ולא שנה? והרי הוא יושב עם האבות ומשיח עמהם, והא-להים יאמר להם: מה אתם תמהים? לא זכו אלו מאלו מפני ששמעו אלי" (ארוחות צדיקים שער יג).

ביטוי יפה למידה זו מצאנו בפירוש החיובי מאד של בעל ה"דקח" לפרשתנו (בתוך הליקוט "מושב זקנים"): "זכרנו את הדגה". הקשה הר"א מגרמייזא, מה עניין זה לזה? הם שאלו בשר, ואח"כ הזכירו קשואים ואבטיחים. ותירץ, שכך אמרו: "זכרנו את הדגה", כלומר זכירה בעלמא, 'כי זה אין אנו שואלים, כי אנו בארץ ציה ושממה, ואין אנו רוצים להטריח לפני המקום שיהיה עושה בשבילינו בכאן בארץ ציה ימים ונהרות ליקח מהם דגים ואבטיחים וקשואים וכו'; וזה אין אנו שואלים. אלא דבר המצוי במדבר, וזהו בשר, כי יש בו חיות הרבה'. והקב"ה החזיר להם: אמר להם הקב"ה: 'אתם לא שאלתם אלא דבר המצוי במדבר, חייכם גם אני לא אשאל [לצורך קרבנות] אלא דבר המצוי; שנאמר: 'שור או כשב או עז'."

פרשת בהעלותך

גליון 257 | ט"ו סיון ה'תשע"ג

(שנה שביעית)

כניסת שבת 19:15

יציאת שבת 20:20

מלא טוב

לר' יצחק אמסלם (ה')

לרגל הולדת הבת.

לאור ישראל שוורץ (ז')

לרגל נישואיו.

לדוד שטרית (ו')

לרגל נישואיו.

לרועי ימיני (ה')

לרגל נישואיו.

לבנימין פוריס (ו')

לרגל אירוסיו.

לבניהו אברהמי (א')

לרגל אירוסיו.

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

הרב אורי בצלאל פישר

יצחק זיטר

מבוא

הרי היא בטלה. אבל, אם העבירה לא גורמת למצוה, אין סיבה לבטל את המצוה.

מובן גם הגדר השני השני שצריך שהעבירה תהיה קיימת בשעת המצוה, שגם כאן הדעת נותנת שבכדי לבטל את המצוה צריך שבשעת עשיית המצוה תהיה עבירה. אבל, אם העבירה כבר נעשתה מדוע שתבטל המצוה.

על פי הסבר הנ"ל מובן גם מדוע תוס' לא מחלקים בין חפצא לגברא וסוברים שאף בגברא יש פסול מצוה הבאה בעבירה. שאם העבירה גורמת למצוה, מה איכפת לנו שהמצוה נעשתה לא בחפץ, סוף סוף העבירה גרמה למצוה. בזכות אכילת איסור טבל התקיימה מצות אכילת מצוה², לכן שייך דין מצוה הבאה בעבירה בכה"ג.

הרמב"ם סובר שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול דרבנן והמצוה קיימת רק שהיא מאוסה ואינה רצויה. לכן, לשיטתו אף אם העבירה לא גרמה למצוה אלא בחפץ נעשתה עבירה ללא קשר למצוה, בכל זאת, יש פסול מצוה הבאה בעבירה. שאף בכה"ג יש כאן דבר מאוס ולא רצוי לקיים מצוה בחפץ זה שנעשתה בו עבירה. שהרי אין צורך לבטל את המצוה אלא רק שיהיה כאן דבר שלא רצוי. מטעם זה מובן גם שלא צריך שהעבירה תהיה קיימת בשעת המצוה, שאף אם כבר אינה קיימת יש כאן חוסר רצוי.

על פי הבנה זו אפשר להבין את החילוק בין חפצא לגברא. דבר מאוס שייך דווקא כשהחפץ שנעשית בו המצוה הוא מאוס. אבל, כשמדובר על מעשה חיצוני, אין כאן דבר מאוס³.

הרי לנו שמחלוקת התוס' והרמב"ם האם פסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול דאורייתא, או פסול דרבנן, מביאה אותנו למחלוקת בשאלה אם פסול מצוה הבאה בעבירה גורמת שמצוה לא תחול, או רק שהמצוה אינה רצויה. מחלוקת זו גם מביאה אותם להגדרות שונות בפרטי מצוה הבאה בעבירה.

בשבוע שעבר דנו במחלוקת אם פסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול מדאורייתא, או מדרבנן. גם דנו בגדרי מצוה הבאה בעבירה. במאמר הנוכחי נוכיח שהמחלוקת בגדרי מצוה הבאה בעבירה נובעת ממחלוקת האם פסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול מדאורייתא, או מדרבנן.

המצוה לא חלה, או פגם במצוה

למ"ד שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול מדאורייתא, הרי אדם שעשה מצוה הבאה בעבירה המצוה לא חלה כלל, שהתורה פוסלת מצוה כזו. חלק מהגדרת המצוה הוא שהמצוה לא תיעשה ע"י עבירה.

אולם, למ"ד שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול דרבנן, נראה בפשטות שהמצוה אכן חלה, רק שהיא לא רצויה ולכן חכמים ציוו לעשותה שוב. אבל, לא שהמצוה לא חלה כלל, שהרי מהתורה יש כאן מצוה¹.

הרי שהמחלוקת האם פסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול דאורייתא, או פסול דרבנן, מביאה לתפיסה שונה בדין זה. אם מדובר על פסול דאורייתא, אזי המצוה לא חלה כלל. אולם, אם מדובר על פסול דרבנן, יש כאן מצוה רק שהיא מאוסה ואינה רצויה.

מחלוקת תוס' והרמב"ם לשיטתם

נראה לומר שזהו היסוד למחלוקת בגדרי מצוה הבאה בעבירה.

תוס' (מס' סוכה ל, ע"א, ד"ה משום וכו') סובר שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול דאורייתא והמצוה בטלה, לכן מובן מדוע כתב שצריך שהעבירה תגרום למצוה, שבכדי לבטל את המצוה, סברא היא שצריך שהעבירה תגרום למצוה דאל"כ מדוע היא תבטל. גדר המצוה הוא שלא תיעשה ע"י עבירה ואם נעשתה

² עפ"י ניתן להסביר אף את הסבר האחרונים לעניין פסול מצת טבל. האחרונים הקשו שבמצת טבל העבירה לא גרמה למצוה, והרי תוס' סובר שכדי שיהיה פסול מצוה הבאה בעבירה צריך שהעבירה תגרום למצוה. האחרונים תירצו שבשעת עשיית המצוה נעשית העבירה ובכה"ג לא צריך שהעבירה תגרום למצוה. ע"פ דברינו, דבריהם מובנים, גדר המצוה הוא שלא תיעשה המצוה בעשיית עבירה.

³ אמנם, לא ברורה דעת הרמב"ם לעניין החילוק בין חפצא לגברא. אך, לא מצינו שהרמב"ם חלק במפורשות על חילוק הנ"ל.

¹ כך נראה דעת רוב הראשונים, שבמקרה שרבנן ציוו לקיים מצוה באופן מסויים, אם לא קיים את המצוה באופן שציוו חז"ל, אבל קיים באופן שציוותה התורה, יצא ידי חובה מדאורייתא. עיין במרדכי (מסכת שבת, רמז שנז"שנח), ר"ן (מסכת סוכה יב, ע"ב"ג, ע"א; מסכת פסחים כה, ע"ב). אולם, מדברי התוס' (מסכת סוכה ג, ע"א, ד"ה דאמרי וכו') משמע שסובר שלא יוצא ידי חובה גם מדאורייתא. עיין בשאלה זו ברעק"א (מערכה ח), הרב צבי פסח פראנק זצ"ל ("קול תורה", אלול תשי"ט) וחיידושי שרידי אש (מס' ראש השנה, סי' ד; מס' סוכה, סי' ו).

מיהי ה'אשה הכושית'

הרב אהרן פרידמן שליט"א

בסיומה של פרשתנו מספרת התורה על מעשה מרים:

וַתְּדַבֵּר מְרִים וְאַהֲרֹן בְּמִשְׁחָה עַל אֹזְנוֹת הָאִשָּׁה הַכּוּשִׁית
אֲשֶׁר לָקַח כִּי אִשָּׁה כְּשִׁית לָקַח: וַיֹּאמְרוּ הָרֶק אֵךְ
בְּמִשְׁחָה דָּבַר ה' הֲלֹא גַם בְּנֵי דָבָר וַיִּשְׁמַע ה': וְהָאִישׁ
מִשְׁחָה עֲנִיו מְאֹד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה:

מן הפסוקים לא ברור מה דיברו מרים ואהרן. לא ברור גם מהו הקשר בין האשה הכושית לדיון אודות נבואת משה. התורה ממשיכה ומוסרת לנו את הידיעה כי משה הוא העניו מכל האדם, ידיעה שלא ברור מהי תרומתה להבנת חטאם של מרים ואהרן. גם עונש הצרעת שלקתה בו מרים זוקק בירור הכיצד הוא מהווה תשובה הולמת לחטא.

מן התורה לא ידוע לנו על אשה נוספת שנשא משה מעבר לצפורה, ומכאן שטבעי הוא לנסות ולחבר בין ציפורה ל'אשה הכושית'. כך גם נקטו רש"י וראב"ע. שניהם מסכימים כי הדיון נסוב על כך שמשה פרש מאשתו / צפורה. ועדיין נחלקו רש"י וראב"ע בשאלה מה היתה טענתם של מרים ואהרן. לרש"י, מרים ואהרן חשבו שמשה לא היה צריך לפרוש מאשתו מפני הנבואה ויש בפרישתו משום טעות. לראב"ע, טענו מרים ואהרן שמשה פרש מציפורה בשל כיעורה ובלשוננו: 'חשדו משה כי לא נמנע לשכב עם ציפורה רק בעבור שאיננה יפה'. שתי השיטות קשות להבנה: לשיטת רש"י לא מובן מה מקומו של הדיון על מוצאה של ציפורה: 'כי אשה כושית לקח'¹. לשיטת ראב"ע מרים ואהרן כשלו בחטא מכוער של חשד מכוער באדם שהכירו כאיש מעלה. נדמה שכיעורו של החטא המתואר בראב"ע הינו קשה מכדי שנוכל לגלגלו על ראשיהם של אהרן ומרים קדושי ה'.

ישנה כמובן את שיטת רשב"ם הטוען כי האשה הכושית היא אשה שהיתה למשה בהיותו בארץ כוש [בתקופה שבין בריחתו ליתרו ועד מעשה הסנה]. לטענת רשב"ם משה לא נזקק לאותה כושית והם לא ידעו זאת². לדרכו של רשב"ם אין קשר בין סיפור 'האשה הכושית' לבין אמירת 'הרק אך במשה דבר ה''. לא מובן גם מה עורר את מרים ואהרן להזכיר את אותם נישואים רחוקים דווקא בעיתוי זה.

נבקש, איפוא להציע פירוש חדש שינסה להתמודד עם כל הקשיים שהזכרו לעיל.

עם תומו של מעמד הר סיני נצטווה משה מפי הגבורה:

לֹא יֵאָמַר לָהֶם שׂוֹבוּ לָכֶם לְאַחֲלִיכֶם: וְאַתָּה פַּחַד עֲמֹד
עֲמֹדִי וְאַדְבַּרְהָ אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֲקִים
וְהַמְשַׁפְּטִים אֲשֶׁר תִּלְמָדֶם וְעָשׂוּ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן
לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ: [דְּבָרִים ה', כו'–כז']

דרשת חכמים על אתר מלמדת שמשה פירש מן האשה ולא שב לאהלו זו אשתו. יש להניח כי פרישה זו מציפורה כללה גם גט פטורין ומסתבר כי ציפורה שנתגרשה בשנית חזרה שוב לבית אביה – יתרו.

כך היה משה פרוש מן האשה ממתן תורה ועד מעשה מינוי שבעים הזקנים שארע לפי בעל סדר עולם בסוף החודש השני של השנה השנית ליציאתם. ייתכן שמינוי שבעים הזקנים והאצלת הרוח ממשה עליהם פטרה את משה מדין הפרישה מן האשה שיסודו הצורך להיות ראוי בכל רגע להשראת השכינה.

לדרכנו, משה חזר וביקש לשאת אשה לאחר מינוי הזקנים. מאחר וציפורה חזרה כבר לבית אביה נשא משה רבינו אשה אחרת. אותה אשה אחרת היתה 'כושית' דהיינו מבנות כוש. מסתבר שמדובר היה בגיורת שהצטרפה לעם ישראל אולי בשעת היציאה ממצרים.³ אין ספק כי משה נשא את אותה אשה 'כושית' בשל מעלותיה המיוחדות צדקותה צניעותה ועוד מעלות הראויות לאשתו של משה רבנו. דא עקא שמעלה נוספת היתה ב'אשה הכושית' היא היתה יפת מראה.

מרים ואהרן שחזו באחיהם היורד בבחינת מה מגדולתו וחוזר לחיי משפחה תמהים מה מצא משה באותה גיורת 'כושית'. טעותם של מרים ואהרן היתה בכך שסברו כי משה בחר באותה אשה בשל יופיה המיוחד שהרי אחרת מה לו ול'אשה כושית'.

בעקבות ההתבוננות המוטעית על משה סברו מרים ואהרן כי שוב לא יחזור הדיבור ובעקבותיו הנהגת הציבור אל משה. מחשבה זו הובילה לצעד הבא שהוא הרצון לתפוס את ההנהגה במקומו. רצון שהתבסס על העובדה כי שניהם היו נביאים שה' דבר במ בענייני הנהגת העם.

כעסו של הקב"ה על מהלך עניינים שכזה מובן ומוצדק, כך גם עונש הצרעת הדומה למעשה עוזיה שניסה לתפוס תפקיד לא לו.

לדרכנו מובן מיקומה של הפרשה, מתבאר חטאם של מרים ואהרן. ודומה שלדרכנו יתבאר הצורך להזכיר את עובדת היותו של משה 'עניו מכל האדם'. התורה מדגישה כי האיש משה עניו מאד מכל האדם וממילא נישואיו ל'כושית' הגיורת נבעו מן העובדה שלא ראה את עצמו כאישיות מורמת מעם שלא ראוי לה לשאת 'כושית'.

זכינו גם להבין כי מחד התמקדו מרים ואהרן בנישואים ה'לא ראויים' לדעתם ומאידך ביקורתם הנסתרת היתה כי הבחירה נבעה מן היופי שאותה גיורת כושית ניחנה בו. כך פירשנו למעשה את מדרש חכמים⁴ הטוען כי 'כושית' עניינו יפה. מתוך הדברים מאיר הרמז המובא ברש"י 'כושית' בגימטריה 'יפ"ת מרא"ה' = 731

משה מתגלה איפוא לנגד עינינו המשתאות כאיש מעלה מיוחד שאינו חושש כלל ועיקר לכבודו האישי או למעמדו החיצוני. משה בחר באשה כושית בשל מעשיה הטובים ומי שביקש לתקוף אותו בשל כך נענש בחומרה ובמיידיות. ועוד למדנו לפי דרכנו על אהבת הגר ומעלתו ואף יהושע למד מרבו כך ונשא לדעת כמה מדרשים את רחב שנתגיירה בכיבוש יריחו.

¹ ההסבר המובא ברש"י בשם ספרי 'מגיד שהכל מודים בפייה כשם שהכל מודים בשחרותו של כושי נראה בהשקפה ראשונה כדחוק מאד. כך גם הסברו של מדרש תנחומא [המוזכר אף הוא ברש"י]: 'על שם נזיה נקראת כושית כאדם הקורא את בנו נאה כושי כדי שלא תשלוט בו עין הרע', נראה דחוק.

² נראה כי רשב"ם הבין שחיים עם בת זרע חס אינם אפשריים שהרי 'אין ארוך מדבק בברוך'. בת יתרו לעומת זאת היא 'מדיינית' המיוחסת לזרע אברהם.

³ ייתכן שאותה אשה היתה חלק מהערב רב שהם עבדים מאומות אחרות שיצאו עם ישראל, רובם הצטרפו למראית עין, אולם מסתבר כי מיעוטם ביקש להצטרף בתום לב לעם ישראל.

⁴ מדרש זה המצוי גם באונקלוס מבטא מסורת ברורה כי אותה אשה כושית היתה יפה.

שאלה שבועית

הרב אורי בצלאל פישר שליט"א

כתוב בגמרא (מס' יבמות מז, ע"א) שנכרי שבא להתגייר לא ממהרים לגיירו. ולהיפך מנסים לדחותו. כבר נאמר בגמרא (מס' יבמות קט, ע"ב): "רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים". באיזו מציאות אין לדחות את הנכרי שבא להתגייר? (עיין מס' יומא פה, ע"א)

פנינה ארולה

המן מן התורה מנין

הרב משה סתיו שליט"א

מיוחדת ולהשראת שכילה, שיש בה את טעם ה"כל", בניגוד לכל הנאה גשמית שהיא מוגבלת. ואפשר אולי להוסיף, שמצינו בחז"ל ביחס בין אחשורוש לאסתר, שציינו שמצא בה כל מה שרצה, טעם בתולה, טעם בעולה וכו', מאידך אומרים חז"ל "אסתר ירקרקת היתה, אלא שחוט של חסד משוך עליה". הרי, שהנועם הרוחני – אפילו ביצור שפל כמו אחשורוש – יוצר תחושת סיפוק בלתי מוגבלת).

ואפשר שמטעם זה היה הבדל בין האנשים, שהשלמים ביותר אכלו את המן כמות שהוא, והרגישו את נועם הסיפוק והשלמות, ואילו אנשים שהיו פחות בדרגה, ומציאותם יותר מגושמת, לא יכלו להנות מהמן אלא ע"י טחינה ובישול (כל אחד יכול לנסות בעצמו⁹, אם יתבונן קצת בתחושת הצמא וכיצד כוס מים מרווה אותו, ירגיש מתיקות נפלאה במים פשוטים).

הרי שאכילת המן היתה חוויה נפלאה גם לחושי האדם הגשמיים, אלא שכדי לחוש אותה היה צריך להיות כל הזמן בתודעה מסוימת, להיות בתלות מוחלטת, "ויענך וירעיבך", ולהכיר בחסד שבמן וביחס שזכה האדם להגיע לכך, שיכל ליהנות אפילו בחושי הגשמיים מכל הטעמים שבעולם שיש במן.

עה"פ "התאוו תאוה", מסבירים הקדמונים (ורמז ברמב"ן), שלא חסר להם דבר, אלא שרצו לחוש תאוה, רצו להשתחרר מהמתח הרוחני של העולם מסביב למשכן ולמתן תורה, ולחוות את החיים הגשמיים שבהם החושים הגסים באים לידי ביטוי. ובאותו רגע שויתרו על מעלתם הרוחנית, איבדו אותה, ובאמת חשו געגועים לכל הסיפוקים הגסים שבאכילה תאוותנית מנותקת מעול תו"מ, "חנם" – חנם מן המצוות".

כמעט כל בחור בן תורה יכול להרגיש שכל עוד הוא שקוע בלימודו ובתפילתו, הרי הוא חש מתיקות, כ"א לפי דרגתו, בעמל ויגיעת התורה, וסיפוק נפלא שאף לבחור פשוט הוא מרגיש שהם יותר מכל תענוג שהוא. אולם מיד כשהוא "מתעייף" ומתחיל לחשוב על מושגים אחרים, נעלמת ממנו מתיקות זו, והתורה נהפכת לעול, כמו שהמן נהפך ל"לחם הקלוקל".

בימים אלה, שהם בין מתן תורה לחורבן המקדש, צריך לזכור ששורש החורבן בהתרחקות ממתיקות חיי תורה לשקיעה בחיי העולם, וכפי שביאר הרמב"ן שאולי לולי חטא המתאוים, שהתחיל בתינוק הבורח מבית הספר, היו נכנסים לארץ.

"ועתה נפשנו יבשה בלתי אל המן עיננו". בכמה מקומות ראינו שבנ"י התלוננו על המן בביטויים חריפים, עד שבשלב מסוים קראו לו "הלחם הקלוקל"; ואילו התורה מעידה שטעמו היה משובח, "טעמו כצפיחית בדבש", "והיה טעמו כטעם לשד השמן". אמנם בנ"י מתלוננים היו, ודרכם של מתלוננים שלא תמיד מדייקים בעובדות כידוע, אבל כיצד הגיעו לסילוף כל כך קיצוני, כאשר כולם מעידים עין בעין שאין הדברים כן.

יתירה מזו מוצאים אנו, שגם התורה מתייחסת לנתינת המן כניסיון גדול, כמו שכתוב "ויענך וירעיבך, ויאכילך את המן...". איזה עינוי הוא לקבל מעדן כזה שטעמו משתנה לפי רצון האוכלו? הנה כידוע המן היה משתנה לכל הטעמים (מלבד הרשימה המוזכרת בתלונות בנ"י), ובפשטות אנו מבינים שהיה בזה מעשה ניסים שבמן. אמנם, הרמב"ן בפרשת בשלח מאריך לבאר את מעלת המן, ותוכן דבריו שהמן היה ענין אלוקי, האור העליון. דהיינו: כל מאכל בעולם משביע בגלל תכונה שהטבע טבע בו שיכול להתפרק ולהתרכב בגוף, וטבע זה הנו חוקי ה' שטבע בבריאה, אולם המן היה משביע לא בתהליך הטבעי של השתלשלות החוקים בבריאה, אלא ברצון ה' הראשוני בקיום העולם. ומוסיף הרמב"ן לבאר – "ומפני זה היו מוצאים טעם במן מכל מה שירצו, כי הנפש במחשבתה תדבק בעליונים ותמצא מנוח חיים, ותפק רצון מלפניו". דברים נפלאים אלה, ננסה לבארם ולקרב אל שכלנו: כל הסיפוקים והתאוות שיש לאדם, עיקרם בדמיון. כאשר אדם אוכל דבר מתוק, הוא נהנה כי הגוף בא על סיפוקו, אולם ההנאה מקורה במוח, לא בגוף⁸. לכן ההנאות הרוחניות לאלה שחווים אותן, נעלות הן פי כמה מכל הנאה מגושמת, אלא שכדי לחוות הנאה רוחנית, צריך להשתחרר מגבולות החושים. אפי' בעולמנו המגושם אנו יכולים לראות, שמי שהגיע להישג של כבוד, מרגיש הנאה הרבה יותר מכל הנאה חושנית. המן, בהיותו מאכל רוחני, הרי שאוכליו הרגישו סיפוק מקיום ישיר ע"י דבר ה', וראו בהכרה בהירה בחוש ממש את ה' הזן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים. הנאה זו נתנה להם סיפוק מלא, ותחושת כל הטעמים כולם (כע"ז ביצחק, שבמטעמים שהכין לו יעקב הרגיש את טעם ה"כל", שהוא עוה"ב, בהתענגות המאכל השתלבה נוכחות יעקב שגרמה לשמחה

⁸ הבט אחר של נקודה זו בחוה"ל (ט,א) על משמעותן של הנאות הגוף, יסוד ושורש העבודה (ז,א-ב) על מהות ניצוצות הקדושה שבהנאות הגוף, ודרך המלך (פיאסצנא, דרוש הראשון לשבועות) בענין זה ג"כ.

⁹ וכמבואר בכוזרי מאמר ג (בפרט יג"ז).