

יְשַׁמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכַמְנַשֶּׁה

תוכן העניינים

וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעַפְרַיִם הָאָרֶץ
א. "בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" – באלו שנאמר בהם "וְהָיָה
זֶרְעֶךָ כְּעַפְרַיִם הָאָרֶץ"
ב. המושג "עפר" משקף את החכמה העליונה
ג. מידת הפשיטות מחברת לחכמת התורה
ד. אפרים נקרא על שם האבות שנאמר בהם
"אפר"
ה. סיכום
מנשה – מקומו בברכת הבנים
א. מנשה נקרא על שם השכחה
ב. חובת ההשתדלות מול המודעות של
האפסיות העצמית
ג. השכחה בעבודת השם
ד. אפרים ומנשה משלימים זה את זה
ה. מנשה: אח לשמונה

ברכת הבנים: קשר-גשר שבין אבות
לבנים
א. ברכת הבנים
ב. "וַיִּדְגּוּ לֵרֵב": החכמה שנאמר בה "וַתִּרְבַּב
חֲכַמַת שְׁלֹמֹה"
ג. ברכת הבנים משלימה את ההמשכיות שבין
אבות לבנים
ד. תן חלק לשבעה וגם לשמונה
וַיִּדְגּוּ לֵרֵב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ
א. ברכת הדגים
ב. מקור החיים
ג. יוסף - סגולתו להשפיע לזולת
ד. ברכת יוסף – החיבור במקור החיים

ברכת הבנים: קשר-גשר שבין אבות לבנים

א. ברכת הבנים

על הכתוב (בראשית מח, כ) "וַיִּבְרַכֵּם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בָּךְ יִבְרַךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְשַׁמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם
וְכַמְנַשֶּׁה" מפרש רש"י (שם): "הבא לברך את בניו יברכם בברכתם ויאמר איש לבנו - "ישמך אלהים
כאפרים וכמנשה". והמהר"ל מפרט שאין זה שיעקב אבינו מצווה מצות עשה לישראל "אלא שכל כך
יהיו אפרים ומנשה חשובים - עד שמי שבא לברך את בנו יברך אותו כד"ל¹. אלא שלא התבאר הטעם
למה אפרים ומנשה הם "כל כך חשובים". סוף סוף, כל בני יעקב התברכו על ידי אביהם, ועל סמך מה
נקבע שדווקא אפרים ומנשה נעשו למקור של ברכה עד שמי שבא לברך את בנו יברך אותו בהם? אלא
וודאי שפשר הדבר קשור עם הברכה שיעקב ברך את יוסף (בראשית מח, טו-טז):

וַיִּבְרַךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְכִי אִבְתִּי לִפְנֵי אַבְרָהָם וַיִּצְחַק הָאֱלֹהִים
הַרְעָה אֶתִּי מְעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה:
הַמְלֵאךְ הַגָּאֵל אֶתִּי מִכָּל רֶעַ יִבְרַךְ אֶת הַנְּעָרִים וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמֵי וְשֵׁם אִבְתִּי אַבְרָהָם
וַיִּצְחַק וַיִּדְגּוּ לֵרֵב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ.

וברכה זו אמורה להיות כה עיקרית עד שדווקא על פיה מתברכים הנערים שבכל הדורות. אלא
שוב, לא רק שחשיבותה היא לא ברורה, יתרה מכך, תוכנה הוא זר מאוד? סוף סוף, ריבוי של אנשים
לא נחשב למעלה בישראל, להיפך, "לא מרבים מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט
מכל העמים" (דברים ז, ז). לכן דברי הגמרא: "וַיִּדְגּוּ לֵרֵב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" - מה דגים שבים מים מכסין
עליהם ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם". במילים אחרות,
הברכה לא היתה על ריבוי אנשים סתם אלא על ריבוי שלא שולטת בו עין הרע. אלא שגם לפי הבנה זו,
לא ברור מה כה יסודי ועיקרי בברכה זו.

לכן דברי הזוהר: "וידגו לרוב" אינו ברכה על ריבוי אנשים אלא על ריבוי חכמת התורה.

¹ מהר"ל גור אריה בראשית מח, כ.

ב. "וַיְדַגּוּ לְרֵב": החכמה שנאמר בה "וַתֵּרֵב חֲכַמַת שְׁלֹמֹה"

ובזוהר:

"וַיִּבְרַךְ אֶת הַנְּעָרִים": כל הנערים שנקראו על שם נער, מתברכים על ידי אותו הנער.
"וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמִי": זו השכינה העליונה.
"וְשֵׁם אֲבֹתַי": אלו האבות.
"וַיְדַגּוּ לְרֵב": החכמה שנאמר בה (מלכים א ה, י) "וַתֵּרֵב חֲכַמַת שְׁלֹמֹה" שתתרבה ותתגדל.
"בְּקִרְבַּ הָאָרֶץ": באלו שנאמר בהם "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֵפֶר הָאָרֶץ", ולא תפסק הברכה ממנה כמבוע שנאמר בו (ישעיה נח, יא) "וּכְמוֹצָא מִיָּם אֲשֶׁר לֹא יִכָּזְבוּ מִימִי"².

ואכן, "וידגו לרוב" הינו ברכה על ריבוי התורה כפי תוכנו של הכתוב "וַתֵּרֵב חֲכַמַת שְׁלֹמֹה". ולאור הנחה זו ניתן להבין עד כמה ברכה זו השלימה בין שלושת הדורות, יעקב - יוסף - אפרים ומנשה. לשם כך אנו חוזרים על הנאמר במאמרנו "המלאך מטטרון" אודות נושא זה.
על יעקב כתוב (בראשית כה, כז) "וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֲהֵלִים", כלומר - שהיה הוא הראשון שהתחיל לשבת בשני אוהלים גם יחד, כלומר - גם באוהלה של האהבה שהיא מידת אברהם, וגם באוהלה של היראה שהיא מידת יצחק³. ושלמות זו הביאה לכך שמיטתו היתה שלמה בזה שבניגוד לישמעאל ועשו שיצאו מכלל ישראל למרות שהיו בני אברהם ויצחק, מיעקב ואילך לא קיים שום גורם בעולם המסוגל להפסיד את שם "ישראל" מעם ישראל, וכפי מאמרם ז"ל, ישראל - אף על פי שחטא, ישראל הוא⁴. אלא שבכל זאת, באותה שלמות קיימת פרצה בכך ש"וולדה כמותה" לזה הבא על הנכרית⁵. ועל אפשרות של אבדן זה מגין יוסף הצדיק הנחשב משום כך כ"שומר הברית"⁶. והיינו שבה הוא לא נכשל עם אשת פוטיפר, בזכותו גנוזה בכל איש מישראל דרגת יוסף, כלומר - תנועה נפשית-טבעית של "וינס ויצא החוצה" כאשר מתעוררת אותה סכנה של טמיעה בגויים. מכאן התופעה הניסית שלאחר אלפי שנים, לא נאבדו חיי ישראל בתוך אומות העולם. וזה משום ש"עצמות יוסף", כלומר - מהותו הבלתי משתנית של "וינס ויצא החוצה" יצאה ממערכת הבחירה כדי להיחפך לטבע ממש, וממילא, דרגה זו נעשתה ל"עצמות" של כנסת ישראל.

ג. ברכת הבנים משלימה את המשכיות שבין אבות לבנים

אולם - כפי מאמרו הידוע של הזוהר, הרי הקב"ה, אורייתא וישראל הם שלוש דרגות הקשורות זו בזו⁷, ומובן לפי זה מאילו שבלי תורה, אין לה המשכיות של עם ישראל את הערך המבוקש. ואשר לכן הברכה שעניינה ריבוי התורה. והיינו שמעבר לשמירה לבל ישלוט בישראל האבדן של "וולדה כמותה" לזה הבא על הנכרית, ברכת המלאך הגואל דואגת שמאפרים ומנשה ואילך, חכמת התורה תיחפך למבוע שממנה תשפיע הברכה בלי הפסק כך שלמרות יכולת הבחירה, ריבוי התורה והמצוות ייעשה לתופעה מחויבת המציאות בלי אפשרות של ביטול או הפסק. ולפי הבנה זו, אפרים ומנשה השלימו באופן סופי את דרגת יוסף אביהם ששורשה ביעקב אבינו, המשכיות שעל שלמותה הצהיר יעקב ליוסף "אֲפָרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרֵאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יְהִיוּ לִי" (בראשית מח, ה)⁸. ועל כך הברכה: "וְשִׁמְךָ אֱלֹהִים כְּאֲפָרַיִם וְכְמְנַשֶּׁה". והיינו שבכל דור ודור, יש לו לאב לברך את הנערים שבדומה לאפרים מנשה, גם הם יזכו להשלים את חכמת התורה ולהוסיף ממנה על הדורות הקודמים.
ולכשנבדוק, עיקרון זה גנוז בלשון הברכה "וַיִּבְרַךְ אֶת יוֹסֵף (... הַמְּלֶאֶךְ הַגָּאֵל (... וַיִּבְרַךְ אֶת הַנְּעָרִים". ותנמהו רבינו בחיי ושאר מפרשי התורה: "פתח בברכת יוסף ולא בירך כי אם הנערים!! ועל

² תיקוני זוהר חדש תיקונה קדמאה.

³ פחד יצחק סוכות, מאמר כב אות ה.

⁴ סנהדרין מד א.

⁵ עיין פחד יצחק פסח, מאמר פא.

⁶ זוהר ח"א דף נט ב.

⁷ זוהר ח"ג עג א.

⁸ עיין בזה פחד יצחק פסח מאמר פא אות ח.

דרך הפשט: מכאן יש ללמוד כי ברכת הנערים היא ברכת יוסף, ומעלת הנערים הכל מעלת יוסף⁹.
וכן הוא שבברכת הבנים "ישמך אלהים כאפרים ומנשה", יעקב אבינו פונה אל יוסף "בך יברך
ישראל", וכאילו הוא שוב מדגיש שמעלת הנערים היא בעצם מעלת יוסף, והברכות מצדיקות את עצמן
מכוח הייחוס המקשר את הבנים, אפרים ומנשה, עם יוסף אביהם. אלא שהם הם הדברים. נקודה זו,
היא זאת המייחדת את ברכה זו משאר הברכות שבהן התברכו שבטי י-ה. והיינו שמגמת ברכת הבנים
היא לקיים את הקשר-גשר המשלים בין האבות לבנים, השלמה המחזקת את ההמשכיות שבין דור
לדור.

ד. תן חלק לשבעה וגם לשמונה

ועל סמך עיקרון זה כתוב בתרגום יונתן (שם) "בך יוסף ברי יברכון בית ישראל ית ינוקא ביומא
דמהולתא למימר "ישמך יי כאפרים וכמנשה". וזה משום שהמילה מכניסה בבריתו של אברהם אבינו,
ובמקביל, ברכת הבנים היא לא ברכה סתם אלא ברכה שעל פיה כל אב מברך את בנו שיזכה להשלים
את אותה שלשלת שתחילתה אברהם, יצחק ויעקב. ומובא שבאמת כך התנהגו "אנשי מזרח" בשעה
שהם מלו את בניהם. והיינו שעל פי הכתוב (קהלת יא, ב) "תן חלק לשבעה וגם לשמונה", הם ברכו את
הרך הנימול - "יהי רצון שתהיה אח לשבעה וגם לשמונה", וזה כדוגמת אפרים ומנשה שהיו השביעי
והשמיני בקרבנות חנוכת המזבח¹⁰.

תוכן הדברים מבוסס על מאמרם ז"ל "כינור של מקדש של שבע נימין היה (...). ושל ימות המשיח
- שמונה"¹¹. וביאורו הוא, שהמספר "שבע" מציין את השלמות הנעלה ביותר אליה אפשר להגיע
בעולם שבו שולטים חוקי הטבע¹². והיינו שעל אף ש"שבע" כשלעצמו הינו קודש בבחינת "שמונה",
תפיסת מקום של קדושה זו היא אמנם בעולמינו זה המקיים הן - את השבת, והן - את ששת ימי החול.
במילים אחרות, "שבע" משקף את קדושת קץ הימים כפי שזאת מתבטאת בעולם ההפכים והתמורות
שבו מופיע הקודש, אולם גם החול, הטוב וגם הרע, הטהור וגם הטמא. זו הסיבה שבמקדש היה
הכינור משמיע צלילים השייכים ל"שבע" דווקא, משום שהסדר הטבעי ששלט היה זה של ההפכים
והתמורות. סוף סוף, כל עבודתנו הרי בנויה על מציאותם של ההפכים, שהם - האסור והמותר,
הטומאה והטהרה, הקודש והחול, אשר כל טשטוש ופגיעה במחיצות המבדילות ביניהם אסורה
בהחלט היות שבלעדיהן בטלה התורה כולה. "שמונה" לעומת זאת, מצביע על ימות המשיח, על יום
שהוא כולו שבת שבו יתבטלו כל ההפכים והתמורות ויתקיים הטוב בלי הרע, אחדות שהיא תוכן
הכתוב (זכריה יד, ט) "ביום ההוא יהיה ה' אֶחָד וְשָׁמוֹ אֶחָד". לפי זה, הברכה "יהי רצון שתהיה אח
לשבעה וגם לשמונה", פירושה - שבדומה לאפרים ומנשה, תהיה להם לבנים את הזכות להשלים
באופן מעשי את השלשלת שאנו קוראים לה "נצח ישראל" שראשיתו היא קדושת השבת, ותכליתו -
קדושת היום שכולו שבת.

כל זה לדעת הזוהר לפיה הכתוב "וידגו לרוב", פירושו - ריבוי חכמת התורה כמו "ויתרב חֲכָמַת
שְׁלֹמֹה". אולם לפי הגמרא, "וידגו לרב בקרב הארץ", פירושו - "מה דגים שבים מים מכסין עליהם
ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם", ובהשקפה ראשונה, אין שום
קשר בין הברכה כפי שפירשו אותה הגמרא לבין הצעת הדברים עד כה. לאמיתו של דבר, אין זה
שלפנינו פירושים שונים, להיפך, דברי הזוהר משלימים ומעמיקים את דברי תלמודנו.

⁹ רבינו בחיי בראשית מח, טו; רמב"ן שם; רד"ק שם; רשב"ם שם; ועוד.

¹⁰ על פי פירושים של "בעלי התוספות" ו"מושב זקנים", שם.

¹¹ ערכין יג ב.

¹² עיין מהר"ל, נצח ישראל פרק יט.

וידגו לרב בקרב הארץ

א. ברכת הדגים

אודות הדגים שבים, דברי המהר"ל המנוסחים בלשון זה:

אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי החיים הם ביבשה ואלו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאוד¹³ (...) כי המציאות הוא בישוב¹⁴ (...) כי יסוד הארץ הוא יסוד נבדל לעצמו מן יסוד המים¹⁵ (...) ואשר תדע כי הדגים אין בהם שלימות הבריאה, תדע מן התורה, שכל בעלי חיים צריכין שחיטה, ודגים באסיפתם בלבד¹⁶.

כוונת המהר"ל היא להורות שאופיים של הדגים הוא כאופיים של המים, ואודות המים הוא כותב - "אין להם צורה גמורה ולכן נקראים תמיד בלשון רבים. ולא תמצא לשון יחיד במים לפי שכל אחדות מכוח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה"¹⁷. ומכיוון שאין להם למים "צורה גמורה", הדגים מתאפיינים גם הם בזה ש"הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאוד" היות ש"אין בהם שלימות הבריאה".

תוכן הדברים הוא ש"מים" מבטאים את המונח "ריבוי בלתי סופי", ולכן, אין למצוא לשון יחיד במים. תכונה בלתי גבולית זו מתאפיינת במה שהמים מתפשטים לכל צד, וכן שבניגוד לכל דבר שיש בו צורה גמורה, המים לא ניתנים לחלוקה כלל. יצוין שאופי זה רמוז במילה "מים" הנקראת בכל צד מראשיתה לסופה ומסופה לראשיתה, וכן הוא שבנוסף, במילה זו אנו מבחינים את האותיות "י-ם" המורות על הריבוי.

במקביל, הדגים מתרבים בצורה אינסופית כפי שמעידה העובדה שנחיל של דגים הוא ההתקבצות הגדולה ביותר של בעלי חיים, ולכן, בדומה למים המתפשטים לכל צד, מטבע הדגים לנוע גם הוא לכל צד. ובדומה לטיפה שבמים המשוללת כל פרטיות ועצמיות, כן הם הדגים שאין להם "שלמות הבריאה", כלומר - עצמיות ופרטיות המבדילות בין דג לדג, שזאת הסיבה שבניגוד לבעלי חיים, הדגים לא צריכים שחיטה. וזה משום שמגמת השחיטה היא לבטל את עצמיותה הבהמית של הבהמה¹⁸, והיות שאין להם לדגים עצמיות כל עיקר, די האסיפה בלבד. אלא שיש להם לדגים היבט נוסף שהוא עיקרי.

ב. הדגים - מקור החיים

בכתבי קודש, "מים חיים" מתארים מים הנובעים מן מקור, וזה בניגוד לבור שבמידה שאין להם מקור, אין מימיו נקראים מים חיים. זוהי הסיבה שהקב"ה נקרא "מקור מים חיים" כפי הכתוב (ירמיה יז, ג) "מקור מים חיים את ה'". והיינו שבדומה למקור שאינו מקבל את מימיו ממקום אחר אלא שהוא עצמו נקודת המוצא שממנה הם נובעים בתדירות בלי שום הפסק, כן הוא הקב"ה "שנקרא מקור חיים לפי שהוא נצחי, והחיים שבאים ממנו הם נקראים חיים"¹⁹. לכן, כאשר נאמר שיש להם למים היבט של ריבוי אינסופי, הכוונה בזה שהם מקפלים בתוכם את ה"חיים" הנכתב גם הוא בלשון רבים מצד שהחיות מתפשטת בשווה בכל אברי הגוף, "וכאילו היה החיות הרבה"²⁰.

בהתאם, ברכת הדגים (בראשית א, כב) "פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הַיָּם בַּיְמִים", פירושה - שהדגים התברכו בריבוי כך שבכוחם למלאות את המים אשר בים עם ריבוי בלתי גבולי של חיים עד שניתן לומר שהדגים עצמם הם בבחינת מים חיים. או במילים אחרות, הם קרובים יותר למקור החיים,

¹³ מהר"ל חידושי אגדות סנהדרין צח א.

¹⁴ מהר"ל נר מצוה, מכון ירושלים תשס"ב, עמוד כא.

¹⁵ מהר"ל חידושי אגדות זבחים קיג א.

¹⁶ מהר"ל נצח ישראל פרק לט, על פי חולין כז ב.

¹⁷ מהר"ל גבורות ה' פרק יח.

¹⁸ על פי מהר"ל גור אריה ויקרא יא, א: "השחיטה היא המצווה להעזיר הנמצא". הנהפך לריבוי מוחשי בשעה שאותו שפע מתפשט בעולמינו זה החומרי.

¹⁹ מהר"ל חידושי אגדות ראש השנה טז ב; רבינו בחיי הקדמה לפרשת וישלח.

²⁰ מהר"ל גבורות ה' פרק לט.

ואשר לכן דברי המהר"ל שהם יותר רחוקים מן ההפסד, והוכחתו מהמבול שהשחית כל בעלי החיים "מאדם ועד בהמה", ואילו הדגים לא נמחו כלל²¹. ואשר לכן מאמרם ז"ל:

מה דגים הללו גדלין במים, כיון שיורדת טיפה אחת מלמעלה מקבלין אותה בצימאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהו. כך הן ישראל גדלין במים בתורה, כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה, הן מקבלין אותו בצימאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהו²².

בכך שיש להם בחינה של מים חיים, הדגים משתוקקים לכל טיפה של מים חיים הבאה להם מלמעלה, ועל סמך עיקרון זה ניתן להבין שעל הכתוב (שמות יב, לו) "וַיִּנְצְלוּ אֶת מִצְרָיִם", אמרו ז"ל "מלמד שעשאוהו כמצולה שאין בה דגים"²³. והיינו שהדגים הם הביטוי המוחשי של שורש והתחלת החיים²⁴, ובכך שישאל יצאו ממצרים, הם הוריקו ממנה את ה"טוב" אשר למענו התקיימה, ומצרים נעשתה כמצולה שאין בה דגים בזה שהיא נשללה מחיותה ומסיבת מציאותה. ועובדה היא שבתקופה זו, שקעה שמש של מצרים, והיא ירדה מגדולתה וממעדה של "מרכז העולם", וכמו שאירע לספרד אחרי גירוש היהודים.

ואשר לכן מאמרם ז"ל "מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם"²⁵. והוא שבאופן כללי, הריבוי מושך את עין הרע שהיא הקנאה, ואשר לכן השאלה: איך זה שעל הדגים לא שולטת עין הרע? על כך התשובה שהמים שבים מכסים על הדגים, והברכה הרי מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין ובדבר שאין העין שולטת בו²⁶. תוכן הדברים הוא שהברכה כשלעצמה היא שפע אלהי-אינסופי ששורשו במקור החיים²⁷, שפע הנהפך לריבוי מוחשי בשעה שהוא מתפשט בעולמינו זה החומרי. כאשר העין שולטת בברכה, היא מגבילה אותה, והברכה - המתרוקנת מפנימיותה האינסופית, מאבדת את כוחה. בכך שהמים שבים מונעים את העין לשלוט עליהם, הדגים נשארים בצביונם המהותי של מקור חיים.

ג. יוסף - סגולתו להשפיע לזולת

לכן, כאשר חז"ל מעמידים שהכתוב "וַיִּדְגוּ לָרֵב בְּקָרְבַּי הָאָרֶץ", פירושו – "מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם", עיקר מגמתם היא להבהיר ש"הנערים" - שהם ההתחלה השורשית של ישראל, ייעשו למקור החיים. על כך דברי המהר"ל המתייחסים לכתוב (משלי יא, כו) "וַיְבָרְכָה לְרֵאשִׁי מִשְׁבִּיר":

פירוש מי שהוא משפיע לאחר הוא זוכה לברכת יוסף, כי ברכה של יוסף בשביל שהיה משפיע אל כל ישראל וכדכתיב (בראשית מט כד) מִשֵּׁם רַעְיָה אֲבִי יִשְׂרָאֵל, ותרגם אונקלוס "זן אבהו ובניו", והיא השפעה עליונה ולכך ברכתו של יוסף ברכה עליונה גם כן דכתיב (שם שם, כה) "בְּרַכַּת שָׁמַיִם מֵעַל בְּרַכַּת תְּהוֹם רַבָּצַת תַּחַת" וגו'. והכל בשביל שהיה יוסף המשביר והמשפיע לכל ישראל, ומי שהוא משפיע את התורה הוא נחשב גם כן ההשפעה הזאת כמו השפעת יוסף לכל ישראל, לכך זוכה לברכת יוסף. ויש לך להבין את זה, כי המשפיע השכל, אפשר שיהיו מקבלים ויהיו נהנים מזה כל העולם בהשפעה הזאת, ולכך זוכה לברכת יוסף²⁸.

יסודו של יוסף מבוסס כולו על סגולתו להשפיע לזולת כפי הכתוב (בראשית מב, ו) "וַיִּוְסֶף הוּא (...)
הַמְשִׁבִּיר לְכָל עַם הָאָרֶץ", וכן (שם מז, יב) "וַיִּכְלָל יוֹסֵף אֶת אֲבִיו וְאֶת אֶחָיו וְאֶת כָּל בֵּית אֲבִיו לְחֵם לְפִי הַטָּף", מידה שעליה התברך על ידי יעקב אביו "מִשֵּׁם רַעְיָה אֲבִי יִשְׂרָאֵל". וכוחו להשפיע היה כה מוחלט עד שתנועתו הנפשית של "וינס ויצא החוצה" נקלטה בקביעות בתוך קומתה של כנסת ישראל, כך שמעתה, השפעה זו נעשתה לשמירה לדורות לבל ישלוט בהם את האבדן של "וולדה כמותה" לזה הבא

²¹ מהר"ל נצח ישראל פרק לט.

²² בראשית רבה פרשה צז פסקה ג.

²³ ברכות ט ב.

²⁴ ר' צדוק הכהן, פרי צדיק שקלים אות א.

²⁵ ברכות כ א.

²⁶ תענית ח ב.

²⁷ מהר"ל חידושי אגדות נדה יג א; נתיבות עולם, נתיב יראת שמים פרק ג.

²⁸ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק א.

על הנכרית. אולם – כאמור לעיל, הרי ברור שדרגת יוסף אינה מבטיחה את המשכיותה הנצחית של התורה בישראל וממילא גם לא את החיים האמיתיים המזכים קיום המצוות ועשיית מעשים טובים. על כך ברכת יוסף המשפיעה באמצעות אפרים ומנשה ש"הנערים ידגו לרוב", כלומר – שהם, וכן כל אחד מהנערים בישראל, יעשה מעצם טבעו למקור המשפיע חיים.

ד. ברכת יוסף – החיבור במקור החיים

תוכן הנחה זו ניתן להבין על פי הכתוב בספר משלי: "מקור חיים פי צדיק" (י, יא); "תורת חכם מקור חיים" (יג, יד); "יראת ה' מקור חיים" (יד, כז); "מקור חיים שכל בעליו" (טז, כב). והיינו שבדומה למקור הממלא את המעיין מים בלי הפסק כדי שמימיו של המעיין יתפשטו וישפיעו בחוץ, כך המפורטים בספר משלי הנהפכים למקור חיים כאשר מהם נוצר שפע המתפשט והמשפיע חיים לזולתם. ובמידה שאדם משפיע מטובו וממעלתו האלהית על האחרים, הוא מתחבר במקור חיים שהוא הקב"ה, וכתוצאה מכך, אותו מקור אלהי מוסיף עליו ברכה כך שכוחו להשפיע מתגבר ומתרבה²⁹.

ובמהר"ל:

עיקר התורה הוא השכל מטבעו ללמוד את אחרים ואם לא כן הוא לבטלה, כי עצם השכל היא להשפיע לכל, וזה ידוע מצד החכמה (...) כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע, וכן החכמה העליונה היא מקור הברכה והשפע, לכך כל תלמיד חכם החכמה שבו מעצמו עומד להשפיע לאחרים מן החכמה שבו. (...)

לכן מי שהוא מלמד תורה לאחרים הוא מתדבק בחכמה עליונה לגמרי, כי הוא משפיע לאחרים כי השפעה לאחרים הוא מצד אמיתת החכמה (...) ולפיכך מדרגתו גדולה למאוד יותר מן הלמוד, המלמד תורה היא תורה על השלימות עד שהוא משפיע לאחר, ולא אוכל לכתוב בכתב דבר זה כי הוא דבר עמוק³⁰.

דברי המהר"ל מבוססים על העיקרון שמקור החיים מזדהה עם החכמה העליונה כפי הכתוב "תורת חכם מקור חיים", ולכן - "החכמה תחיה בעליה" (קהלת ז, יב). בנוסף, "החכמה העליונה היא מקור הברכה והשפע" היות שהחכמה האלהית היא הנקודה ההתחלתית-אינסופית שממנה השתלשל ריבוי הבריאה כפי הכתוב (תהלים קד, כד) "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית". הווי אומר שמקור החיים, החכמה העליונה ומקור הברכה הם כולם היבטים שונים מאותה הנהגה אלהית שהיא עליונה מאוד. לכן כל תלמיד חכם המשפיע מחכמתו לאחרים מתעלה - "מצד אמיתת החכמה" שבו, לדרגה "גדולה למאוד" יותר מהלימוד עצמו. וזה משום שעל ידי השפעה זו, הוא מזדהה עם "החכמה עליונה לגמרי" שמגמתה גם היא להשפיע שפע של ברכה, כלומר – שפע של חיים. והיות ש"אין יראה אין חכמה"³¹ כפי הכתוב (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'", יוצא שהמקרא "תורת חכם מקור חיים" מחייב באופן דממילא ש"יראת ה' מקור חיים". ולאור כל הנ"ל, הכתוב "מקור חיים פי צדיק" בא בעצם לסכם – "כאילו פיו מקור חיים וכל השותה מנוזליו יחיה, כי שפתי צדיק אינם פוסקות מדברי מוסרים ודברי צדיקים, וחיים הם לשומעיהם המקשיבים על דבריהם"³².

הווי אומר שהברכה "וידגו לרוב" יוצרת עולם שבו תלמידי החכמים והצדיקים הם המקור בלתי פוסק של שפע המעניק לאחרים את ה"חיים" שבחכמת התורה ודברי מוסרים. כתוצאה מכך, המשפיעים עצמם מקבלים את השפעתם מהנהגה העליונה - שהיא מקור החיים, מקור המשפיע עליהם בתדירות מטובו ומחכמתו. ולאור תיאור זה, מובן שברכת יוסף משלימה את דרגת "ישראל" בכך שעל ידי ריבוי בלתי פוסק של השפעות אלו, אותה חטיבה אחידה של "הקב"ה-אורייתא-ישראל" מתגברת ומתפשטת למרחוק עד סוף כל הדורות. ולתוכן זה התכוונו חז"ל כשאמרו שהכתוב "וידגו לרוב" בא להודיע שאין עין הרע שולטת על זרעו של יוסף. והיינו שבכך שהם יתחברו במקור החיים שעליו לא שולטת עין הרע, ריבוי הדורות יהיה המקור לריבוי חכמת התורה בישראל כפי תוכן הכתוב (מלכים א ה, י) "ויתרב חכמת שלמה".

²⁹ על פי מהר"ל חידושי אגדות כתובות סו ב.

³⁰ מהר"ל חידושי אגדות ראש השנה כג א.

³¹ אבות פרק ג משנה יז.

³² רבינו יונה משלי י, יא.

אלא שבתורה הודגש שאותו ריבוי יתממש "בְּקֶרֶב הָאָרֶץ", ולכן השאלה: מה בדיוק המשמעות של פירוט זה? לדעת הגר"א, פירושו הוא שאותו ריבוי היה מיועד לצאת אל פועל אך ורק מזמן הכניסה לארץ. על כך מעידה העובדה שכאשר ישראל נפקדו במדבר ובערבות מואב, לא נמצאו בפקודי אפרים ומנשה יותר מהפקודים בשאר השבטים, ואשר לכן כתוב ששבט מנשה, שנעשה "עם רב" בארץ ישראל, התלונן אל יהושע - "מִדּוּעַ נִתְּתָה לִי נַחֲלָה גּוֹרֵל אֶחָד וְחֶבֶל אֶחָד וְאֲנִי עִם רַב עַד אֲשֶׁר עַד פֶּה בְּרַכְנֵי ה'" (יהושע יז, יד)³³. אולם לפי הזוהר, "בְּקֶרֶב הָאָרֶץ", הכוונה - "באלו שנאמר בהם "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֵפֶר הָאָרֶץ", ולא תפסק הברכה ממנה כמבוע שנאמר בו (ישעיה נח, יא) "וּכְמוֹצָא מִים אֲשֶׁר לֹא יִכָּזְבוּ מִיָּמָיו".

וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֵפֶר הָאָרֶץ

א. "בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" – באלו שנאמר בהם "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֵפֶר הָאָרֶץ"

יסוד הנושא הם דברי המהר"ל שזה לשונם:

יש לך לדעת כי העפר הוא מיוחד (...) להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ, ובבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש - הכל היה מן העפר. "רב נחמן אמר: אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ שנאמר (איוב ט, ז) "הָאֲמֵר לַחֲרָס וְלֹא יִזְרַח"³⁴, ע"כ. פירוש - שכשם שהחרס מן העפר כך גלגל חמה מן העפר (...) כי כל הנבראים ראויים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם התחלה אחת (...) כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות כאשר העפר הוא מוכן לקבל הויה בעבור הפשיטות שיש בעפר"³⁵.

אנו עדים לכך שהזרע אינו מצמיח טרם נרקב עד כילונו. וזה משום שעץ, ואף חיטה, הם עצמים פרטיים, וכל עוד שגורם עומד בעצמיותו ובפרטיותו, אין הוא מסוגל להצמיח תולדה הדומה לו. וזה - "עד שנעשה הוא בעצמו גרעין, ומתחבר שוב לכלליות כוח הצמיחה. הריקבון הזה של הגרעין היא היציאה מפרטיותו וחדירתו לתוך כלליות כוח הצמיחה של הבריאה"³⁶. התאפסות זו היא הכרחית משום שהצמיחה הינה תהליך הגובל "יש מאין" שהרי אין חדש כמו הצמח הגודל מהזרע. וכדי שהתחדשות כה מוחלטת תוכל להתבצע, דרוש שהזרע יפשוט את לבושו וצורתו המגובשים וישוב ליסודו הפשוט טרם התפתח לישות מגובשת. או במילים אחרות, כדי לצמוח ולגדול, מתחייב שהזרע ייצא מעמידתו הנגלית של "בפועל" כדי לחזור למצבו הנסתר של "בכוח".

ואשר לכן השאלה: מאין נובעת סגולתו של העפר להחזיר הווייה מגובשת למצבה הקדום של "בכוח"? איך באמת ביכולתו ליצור תהליך של התחדשות כה מוחלטת עד כדי להוציא את הצמחים מן הארץ? על כך הסברו של המהר"ל: "כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות כאשר העפר הוא מוכן לקבל הויה בעבור הפשיטות שיש בעפר"³⁷. והכוונה בזה שמצד אחד, העפר הוא החומר היציב ביותר, בלתי משתנה לחלוטין כפי הכתוב (קהלת א, ד) "וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמֶדֶת", ולפי היבט זה, העפר הינו הביטוי המובהק ביותר של המושג "יש". אולם מצד שני, העפר משמש כשם נרדף לשפלות ולדבר שאין בו ממש שכולם דורכים עליו³⁸, ולפי היבט זה, אין כמו העפר להיות בבחינת "אין" המוחלט ביותר. הווי אומר שהעפר נחשב כהווייה שמקומה באמצע בין "אין" ל"יש", או ליתר דיוק, כהווייה שיש בה משום "אין" ו"יש" גם יחד. והיות שהעולם נברא יש מאין, נקבע שהעפר הוא התחלתה של כל ישות שבבריאה - לרבות גלגל חמה, בכך שהוא זה המעביר אותה מה"אין" אל ה"יש". וסגולה עצמית זו היא גופא הסיבה שבכוחו של העפר להחזיר כל גרעין ליסודו הפשוט [עפר] הגובל ב"אין" כדי שיוכל שוב להתחדש ל"יש" שהוא הצמח.

³³ אדרת אליהו דברים יא, י. ועיין רד"ק בראשית מח, יט.

³⁴ קהלת רבה פרשה ג פסקה כד.

³⁵ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב הענווה פרק ג.

³⁶ מתוך פחד יצחק פסח, קונטרס רשימות אות ב.

³⁷ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב הענווה פרק ג.

³⁸ בראשית רבה פרשה סט פסקה ה.

ב. המושג "עפר" משקף את החכמה העליונה

אולם כאשר קובעים שהעפר נחשב כהתחלתה של כל ישות שבבריאה משום שיש בו משום "אין" ו"יש" גם יחד, לפנינו תיאור - שבאופן מאוד נפלא - מגדיר את החכמה העליונה. מחד - הכתוב (תהלים קד, כד) "מִה רְבוּ מַעֲשֵׂי ה' פְּלִים בְּחֻכְמָה עֲשִׂיתָ" בא להורות שהחכמה העליונה היא התחלתו ושורשו של ריבוי הישות שבבריאה, ומאידך - על החכמה כשלעצמה נאמר (איוב כח, יב) "וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא", כלומר - שהיא אינסופית לחלוטין בבחינת "אין". הווי אומר שמהחכמה העליונה - שבחינתה "אין", השתלשל דרגה אחרי דרגה, שלב אחרי שלב, כל "יש" שבבריאה, ולכן נקבע שהחכמה היא הראשית של כל ישות, וכפי תרגום הירושלמי שתירגם "בראשית ברא - בחוכמא ברא"³⁹.

לאור הנחות אלו ניתן להבין את דברי המהר"ל שזה לשונם:

יש לה [לעפר] ענין פנימי דק נסתר, ודבר זה ידוע מאוד למבינים. והנה תמצא בעפר מה שלא תמצא בכל היסודות, שהעפר היא בפרט תוך פנימי לכל היסודות, והיא בתוך שלהם, שזה מורה כי יש לעפר ענין פנימי. ומפני שבא בלעם לברך את ישראל (...) היה משבח "מי מנה עפר יעקב", שהוא נאמר על התחלת ישראל. כי העפר והדקות מורה כי זרע האבות נמשך התחלתן ממדרגה עליונה שיוורה עליו ענין העפר שבו הקטנות וגם הריבוי (...) מצד שהתחלה זאת עצמה היא עם השם יתברך⁴⁰.

"העפר הוא בפרט "תוך" ופנימי לכל היסודות, והוא "בתוך" שלהם, שזה מורה כי יש לעפר ענין פנימי". ענין פנימי זה מתבאר לאור מה שקבע המהר"ל - "כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות כאשר העפר הוא מוכן לקבל הויה בעבור הפשיטות שיש בעפר"⁴¹. לכן, כאשר בלעם מברך את ישראל (במדבר כג, ו) "מִי מְנָה עֵפֶר יַעֲקֹב", כוונת אותו שבח היא לפרסם "כי זרע האבות נמשך התחלתן ממדרגה עליונה", בהיות אותה מדרגה החכמה העליונה "מצד שהתחלה זאת עצמה היא עם השם יתברך". וכפי שהמהר"ל מפרט במקום אחר, השבח "מי מנה עפר יעקב" בא להודיע שמעלתם של ישראל היא "ממקום הברכה העליונה אשר אין לה הפסק". אלא שיש לברכה זו הגבלה: והיינו שישראל נעשים לכלי קיבול לאותו שפע אך ורק "בכל עת שהם עושים רצונו של מקום"⁴², הנחה שהיא גופא התוכן של הברכה "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֵפֶר הָאָרֶץ". אותה הזדהות עם "עפר הארץ", כלומר - עם החכמה העליונה, יוצאת לפועל באופן מעשי בתנאי שישראל עושים את עצמם כעפר הארץ שכולם דורכים ודשים עליו.

לכן:

מאי דכתיב (במדבר כא, יח-כ) "וּמִמְדַּבֵּר מִתְנַה: וּמִמְתְּנָה נְחִלְיָאֵל וּמִנְחִלְיָאֵל בְּמוֹת: וּמִבְּמוֹת הַגִּיא", אמר ליה: אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנה לו במתנה, נחלו - אל, שנאמר "וּמִמְתְּנָה נְחִלְיָאֵל". וכיון שנחלו - אל, עולה לגדולה, שנאמר "וּמִנְחִלְיָאֵל בְּמוֹת", ואם מגיס לבו הקב"ה משפילו, שנאמר "וּמִבְּמוֹת הַגִּיא", ואם חוזר בו הקב"ה מגביהו, שנאמר (ישעיה מ, ד) "כֹּל גִּיא יִנְשָׂא"⁴³.

ועוד:

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמישים עצמו כמי שאינו, שנאמר (איוב כח, יב) "וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא"⁴⁴.

ג. מידת הפשיטות מחברת לחכמת התורה

חשוב אמנם לציין שאין כאן עניין של שכר ועונש, וכאילו חכמת התורה היא שכרו של זה המשים עצמו כאינו. אלא שהכוונה היא שהאומה הישראלית היא בשורשה בלתי גבולית, וכאשר האדם רואה

³⁹ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב יראת שמים פרק א.

⁴⁰ מהר"ל נצח ישראל פרק נז.

⁴¹ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב הענווה פרק ג.

⁴² גור אריה, במדבר כג, י.

⁴³ עירובין נד א

⁴⁴ סוטה כא ב.

את עצמו כ"אין", יש לו "מידת הפשיטות" בזה שהוא מאפס את הגבול המגביל את הווייתו, ומתוך כך הוא מתחבר לפנימיותה האינסופית של חכמת התורה.
ובמהר"ל:

כי התורה השכלית הוא שכל פשוט, ולפיכך אם האדם משים עצמו כערוגה שהכל דשים בה שהוא בעל ענוה ובוה יש לו מדת הפשיטות כמו שבארנו, וכאשר הוא כך יש לו התייחסות אל השכלי שהוא פשוט ותורתו מתקיימת⁴⁵.

ובאופן כללי:

"לא מרַבְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים חֶשֶׁק ה' בְּכֶם וַיִּבְחַר בְּכֶם כִּי אַתֶּם הַמְעֵט מִכָּל הָעַמִּים: כִּי מֵאַהֲבַת ה' אֶתְכֶם" (דברים ז, ז-ח). אמר להם הקב"ה לישראל: חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני (בראשית יח, כז) "וְאַנְכִי עֹפֵר וְאַפְרִי"⁴⁶.

ובמהר"ל:

ורוצה לומר כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי (...) ישראל מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמית וכל מעלתם אלהית. (...) וכל שיש לו מעלה אלהית נמצא בו הענוה כמו שאמרו אצל השם יתברך כל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו כמו שהתבאר למעלה, (...) ולכך אמר חושקני בכם מפני שאתם ממעטין עצמכם, וזה בודאי טעם גמור שחשק השם יתברך בישראל (...) ואוהב ישראל שכל עוד אשר נותן להם גדולה הם מכניעים עצמם⁴⁷.

כאשר ישראל מקטינים את עצמם, פירושו הוא שהם חוזרים לשורשם המשולל כל גבול, ובשעה זו, הם נמצאים באופן מאוד פרדוקסלי במצב של גדולה אלהית שבכוחה להתפשט בהעדר כל גבול. לכן, כאשר הזוהר מעמיד שהברכה "וַיִּדְגּוּ לָרֶב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" מיועדת היא – "באלו שנאמר בהם "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ", הכוונה לומר שברכת הדגים תלויה כולה בהתנהגותו של עם ישראל, וכלשון המדרש: "אם ישראל עושים רצונו של מקום הרי הם ככוכבים ואם לאו הרי הם כעפר. וכן הוא אומר (מלכים ב יג, ז) "כִּי אֲבָדְם מִלֶּךְ אָרֶם וַיִּשְׁמַם כַּעֲפַר לְדָשׁ"⁴⁸. ורצונו של מקום, פירושו – ביטול עצמי, שיהיה בשביל הענוה שבהם חשק בהם יותר מאשר בזולתם ולכך זכו לתורה. וכן על ההפך אמרו "סימן לגסות הרוח – עניות"⁴⁹, ופירושו שם עניות של תורה⁵⁰. הווי אומר שלפנינו תהליך שיש בו התחלה וסוף. והיינו שהתחלה היא הברכה "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ" שתוכנה הדבקות "בתורה שלנו [שהיא] "פירות החכמה העליונה", בעוד שהיעד היא הברכה "וַיִּדְגּוּ לָרֶב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" שתוכנה היא הדבקות במקור החיים בכך ש"החכמה תחיה בעליה" (קהלת ז, יב). והיינו שחכמת התורה "היא היא מקור הברכה והחיים האמיתיים" ש"הדבקים בו נקראים חיים כענין שכתוב (דברים ד, ד) "וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בְּה' אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כָּלְכֶם הַיּוֹם"⁵¹. וכאמור לעיל, אותה דבקות במקור החיים מתבטאת בכך שהצדיקים ותלמידי החכמים משפיעים מטובם ומתורתם לזולתם, וכתוצאה מכך, הם - מתוך ביטול עצמי - נהפכים לכלי קיבול של הברכה העליונה.

ד. אפרים נקרא על שם האבות שנאמר בהם "אפר"

אם הארכנו בעניין זה, הסיבה לכך היא משום שנושא זה חוזר על עצמו גם במדרשי חז"ל אודות ברכת יוסף:

"וַיִּשֶׂם אֶת אֶפְרַיִם לְפָנָי מִנְּשָׂה" (בראשית מח, כ): אתה מוצא בכל דבר אפרים קודם למנשה, בשופטים ובדגלים ובמלכים ובקרבנות (...) ולמה זכה אפרים לכך? מפני שהיה ממעיט עצמו (...) שנאמר (שם שם, יד) "וַיִּשֶׂת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא

⁴⁵ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק ב.

⁴⁶ חולין פט א.

⁴⁷ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב הענוה פרק ב.

⁴⁸ ספרי עקב פסקה יא.

⁴⁹ שבת לג א.

⁵⁰ מהר"ל דרוש על התורה.

⁵¹ הציטוטים הם מתוך רבינו בחיי שמות טז, לג; דברים ה, כג.

הצעיר" שהיה ממעט את עצמו, אבל מנשה היה יוצא ונזקק עם אביו לעסקיו. אמר הקב"ה: הואיל ומיעט עצמו יזכה לכבוד הזה⁵².

במקביל, אודות "אפרים" נאמר שהוא נקרא כך "על שם שני אבות אברהם ויצחק שנאמר בהם "אפר". באברהם כתיב "וְאֶזְכִּי עֶפְרָאֵל", ויצחק נעשה כאפר על גבי המזבח, ולכך נקראו ישראל אפרים דכתיב (ירמיה לא, יט) "הֲבֵן יִקְרָא לִי אֶפְרַיִם"⁵³. ובמידה שנוסיף שאפרים נקרא על שם הריבוי כפי הכתוב (בראשית מא, נב) "כִּי הִפְרִנִי אֱלֹהִים בְּאֶרֶץ עֲנִי", יוצא לנו שאותו ריבוי התפשט דווקא מתוך ביטולו העצמי שבו הצטיין אפרים, הנחה המצדיקה שהוא בפרט זה שזכה לבכורה בברכת יוסף. בנוסף, כאשר יעקב אבינו מצהיר שביחס למנשה, אפרים שהוא - "אֶחָיו הֶקְטַן יְגַדֵּל מִמֶּנּוּ וְזָרְעוּ יִהְיֶה מְלֵא הַגּוֹיִם" (בראשית מח, יט), מפרש רש"י (שם) "שעתיד יהושע לצאת ממנו שינחיל את הארץ וילמד תורה לישראל". במילים אחרות, "ריבוי" - בנידון כאן, אינו עניין של כמות אלא עניין של גדולה תורנית. ואותה גדולה התבטאה בכך שיהושע השפיע מטובו ומתורתו כפי תוכנה של ברכת יוסף, ואשר לכן דברי המדרש לפיהם "מי ששמו כשם הדג, בנו מכניסן לארץ (דברי הימים א ז, כז) "נון בְּנוּ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוּ"⁵⁴. ויש מקום לומר שגדולתו של אפרים נבעה מזה שהיה "אחיו הקטון", וזה על פי מאמרם ז"ל: מאי דכתיב (איוב ג, יט) "קֵטָן וְגָדוֹל שֵׁם הוּא וְעָבָד חֲפְשִׁי מֵאֲדָנָיו" - אטו לא ידעין דקטן וגדול שם הוא? אלא כל המקטין עצמו על דברי תורה בעולם הזה נעשה חפשי לעולם הבא, וכל המשים עצמו כעבד על דברי תורה בעולם הזה נעשה חפשי לעולם הבא"⁵⁵.

ה. סיכום

כפי המובא בזוהר אודות הכתוב "וַיִּדְגוּ לְרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ", "וידגו לרוב" מתייחס ל'חכמה שנאמר בה (מלכים א ה, י) "וַיִּתְרַב חֲכַמַת שְׁלֹמֹה" שתתרבה ותגדל", ואילו "בקרב הארץ" מתייחס "ובאלו שנאמר בהם "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֶפְרָאֵל", ולא תפסק הברכה ממנה כמבוע שנאמר בו (ישעיה נח, יא) "וּכְמוֹצֵא מִים אֲשֶׁר לֹא יִכְזָבוּ מִמִּי" ⁵⁶. אולם על פי הגמרא, "וידגו לרוב", פירושו - מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם"⁵⁷.

והתבאר שאין כאן פירושים שונים, להיפך, דברי הזוהר משלימים ומעמיקים את דברי תלמודנו. שאם כפי מובנה הפשוט שהברכה היא לבל תשלוט עין הרע על זרעו של יוסף, לא ברור למה היא כה עיקרית עד כדי לקבוע שבה יתברכו הנערים שבכל דור ודור. אלא שאין עניינה ריבוי אנשים אלא ריבוי חכמת התורה כפי תוכן הכתוב "וַיִּתְרַב חֲכַמַת שְׁלֹמֹה". בהתאם, כאשר נקבע שאין עין הרע שולטת בזרעו של יוסף, הכוונה היא שהם התברכו להתחבר במקור החיים, וכפי המפורט בספר משלי: "מְקוֹר חַיִּים פִּי צְדִיק"; "תּוֹרַת חָכָם מְקוֹר חַיִּים"; "יִרְאֵת ה' מְקוֹר חַיִּים"; מְקוֹר חַיִּים שְׁכָל בְּעֵלְיוֹ. הווי אומר שהברכה "וידגו לרוב" יוצרת עולם שבו תלמידי החכמים והצדיקים הם המקור בלתי פוסק של שפע המעניק לאחרים את "החיים" שבחכמת התורה ודברי מוסרים. כתוצאה מכך, המשפיעים עצמם מקבלים את השפעתם מההנהגה העליונה - שהיא מקור החיים, מקור המשפיע עליהם בתדירות מטובו ומחכמתו. ולפי הבנה זו, ברכת יוסף "וידגו לרוב" דואגת שעל ידי ריבוי בלתי פוסק של השפעות אלו, ריבוי הדורות יהיה המקור לריבוי חכמת התורה בישראל כפי תוכן הכתוב (מלכים א ה, י) "וַיִּתְרַב חֲכַמַת שְׁלֹמֹה".

אולם - מזהיר הזוהר, ברכה זו חלה אך ורק על אלו שנאמר בהם "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֶפְרָאֵל". והיינו שבהתאם לכתוב "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֶפְרָאֵל", ההתחברות בחכמה העליונה - שהיא מקור החיים, אפשרית בתנאי שהאדם שם את עצמו כ"אין", כלומר - כעפר שכולם דשים עליו, ובהעדר התמעטות עצמית זו, אין לא לאדם את כלי הקיבול לקלוט את דברי התורה. ולהיפך, כאשר האדם מקטין את עצמו עד כדי

⁵² פסיקתא רבתי פרשה ג; ובבראשית רבה פרשה לז פסקה ז: "וְנִקְּשַׁת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצֵּעִיר" - אמר רבי הונא: וכי מן התולדות אין אנו יודעין שהוא הצעיר? אלא שהיה מצעיר את עסקיו, ומה זכה? זכה לבכורה".

⁵³ בעלי התוספות בראשית מא, נב; רבינו בחיי בראשית יח, כז.

⁵⁴ בראשית רבה פרשה צז פסקה ג.

⁵⁵ ליקוט שמעוני איוב פרק ג רמז תתצו.

⁵⁶ תיקוני זוהר חדש תיקונה קדמאה.

⁵⁷ ברכות כ א.

להיחפץ ל"איני", הקב"ה מעניק לו את הגדולה האמיתית, זאת העילאית המשוללת כל גבול המחברת אותו לשכל האלהי, ואז תורתו מתקיימת. וברכה זו היא עיקרית בכך שהיא השלימה את דרגת האבות.

והיינו שמיעקב ואילך, ישראל - אף על פי שחטא, ישראל הוא. מיוסף ואילך, השפעתו הועילה שנסתמה הפרצה של "וולדה כמותה" לזה הבא על הנכרית. ברכת יוסף הועילה שבאמצעות אפרים ומנשה, ישראל דבוקים בצורה בלתי נפרדת בחכמת התורה, חכמה שעתידיים הנערים שבכל דור ודור להאדירה ולהפיצה כמבוע שעליו נאמר "וּכְמוֹצָא מִים אֲשֶׁר לֹא יִכָּזְבוּ מִיָּמָיו". והשלמה זו הביאה לכך ש"אֲפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרֵאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יְהִיוּ לִי". וברכה זו – ההופכת את האבות ואת הבנים לחטיבה אחידה, ניסוחה היא: "יְשַׁמְךָ אֱלֹהִים כְּאֲפְרַיִם וְכְמְנַשֶּׁה".

אלא שיש נקודה אחת שלא הובררה כל צרכה: מה מקומו של מנשה בברכה זו?

מנשה – מקומו בברכת הבנים

א. מנשה נקרא על שם השכחה

לפי המדרש שהובא מקודם, אפרים - שהמעיט את עצמו, היה זה שזכה לגדולה ולכבוד, "אבל מנשה היה יוצא ונוקק עם אביו לעסקיו", ולכן "אתה מוצא בכל דבר אפרים קודם למנשה". אלא שאם כן, וחלות הברכה מתייחסת לאפרים בפרט כפי שמפרט המדרש, על סמך מה מברכים את הבנים בלשון "ישמך אלהים כאפרים וכמנשה"? מה למנשה בברכה זו? ובכן, פשר העניין טמון בשם "מנשה".

"וַיִּקְרָא יוֹסֵף אֶת שֵׁם הַבְּכוֹר מְנַשֶּׁה כִּי נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עַמְלִי וְאֶת כָּל בֵּית אָבִי: וְאֵת שֵׁם הַשְּׁנִי קָרָא אֲפְרַיִם כִּי הִפְרִנִי אֱלֹהִים בְּאֶרֶץ עֲנִי" (בראשית מא, נא-נב). והיינו שלעומת אפרים שנקרא על שם הריבוי, מנשה נקרא על שם השכחה. ומבהיר בעל הכתב והקבלה שהנשייה, עניינה – "עזיבה שקודם שכחה, שבתחילה יסור ויעזוב הדבר מזיכרונו ואח"כ תבא השכחה"⁵⁸. ואשר לכן התמיהה: איך ייתכן? הרי "גנות גדולה היא לבן המרוחק מבית אבותיו הנכבדים אם ישכחם עת היותו משופע בכל טוב"⁵⁹, ואיך קרא יוסף לבנו על שם ש"כל בית אביו" נמחה מזיכרונו? ומה עוד שאנו מוצאים בנושא זה מדרש הנפלא ביותר: "וַיָּבֵא יַעֲקֹב שְׁלָם" (שם לג, יח) - רבי יוחנן אמר: שלם בתלמודו, אבל יוסף שכת, שנאמר (שם מא, נא) "כִּי נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עַמְלִי", ולהלן הוא אומר (משלי טז, כו) "נַפֵּשׁ עֵמַל עֵמַלָּה לֹא"⁶⁰. נמצאנו למדים שיוסף קרא את בנו על שם מידה מגונה שגרמה לכך שהוא שכח את תלמודו!! אתמהא!! פשר הדבר הוא אותו מלך הנקרא גם הוא בשם מנשה.

והוא שעל מנשה המלך אומרים חז"ל שהוא נשה יה, כלומר – שהוא שכח את הקב"ה, ולפי דעה אחרת, הוא הנשי את ישראל, כלומר – הוא השכיח את ישראל לאביהם שבשמים⁶¹. הווי אומר שחז"ל השתכנעו שהמלך מנשה כשמו כן הוא, בהיותו הביטוי של השכחה הירודה ביותר, זאת שהביאה לכך שהוא שכח והשכיח את בורא העולם באופן המוחלט ביותר.

והנה באותה סוגיה, הגמרא מספרת שבשיעורו לתלמידיו, רב אשי קרא לו למנשה בשם "חבר". בא לו מנשה בחלום ותבע עלבונו: איך אתה מעז לקרוא לי "חבר" כאשר אין בינינו שום שוויון. וכדי להוכיח לו שהוא "רבו" ולא "חברו", שאל לו מנשה שאלה הלכתית: באיזה מקום בוצעים את הלחם כשמברכים עליו ברכת המוציא? אנני יודע - ענה רב אשי. אמר לו מנשה: אתה לא יודע ואתה קורא לי "חבר"? אמר לו רב אשי: למדני הלכה זו ומחר אמסור אותה בשמך. הורה לו מנשה: בוצעים את הלחם "מהיכא דקרים בישולא", כלומר – ממקום שהלחם אפוי יפה⁶². הגיב רב אשי בהפתעה: אם חכמת כל כך, איך זה שהיית כה להוט אחרי עבודה זרה? ענה לו מנשה: לו היית חי בתקופתי, היית גם

⁵⁸ הכתב והקבלה בראשית מא, נא.

⁵⁹ שם.

⁶⁰ בראשית רבה פרשה עט פסקה ה.

⁶¹ סנהדרין קב ב, וברש"י שם.

⁶² רש"י סנהדרין קב ב - לפי הלשון האחרון. בדרך זו גם פירשו הרמב"ם בהלכות ברכות פרק ז הלכה ג, הטור או"ח קסז סעיף א ובבית יוסף שם, ובשול"ע או"ח שם. וכן הוא בזהר משפטים קכא א ובזהר פנחס רנב ב.

אתה מגביה כמוני את שפת חלוקך מבין רגליך כדי להקל ריצתך לעבודה זרה. למחר בשיעורו לתלמידיו קרא רב אשי את מנשה בשם "רבו"⁶³.

ונשאלת השאלה: נכון שמנשה ידע את מה שרב אשי לא ידע, אולם איך ניתן להצדיק שעל סמך ידיעה זו, רב אשי כה התפעל מחכמתו של מנשה עד כדי לפנות אליו בתמיחה גדולה: איך זה שהיית כה להוט אחרי עבודה זרה? איזו חכמה כה כבירה גנוזה בהלכה זו עד שהחשיב את מנשה כ"רבו"? התשובה: הלכה זו קובעת בדיוקנות רבה את מקומה של השכחה בעבודת השם.

ב. חובת ההשתדלות מול המודעות של האפסיות העצמית

אנו עדים לכך שבהתאם לכתוב "בְּזַעַת אֶפְיָךְ תֹּאכַל לֶחֶם", הלחם הוא הביטוי המובהק ביותר ליגיעה ולהשתדלות שהתחייבנו בהן כדי להשיג את התכלית המבוקשת. לעומת בעלי החיים המתפרנסים והמתקיימים מן המוכן, יחידותו של האדם דורשת שהוא יעמול על פרנסתו, ורק זה הטורח בערב שבת יש לו מה לאכול בשבת⁶⁴. מה רב אם כן הפלא שבברכת הלחם שניסחו חז"ל, המשמעות היא שהקב"ה הוא זה "המוציא לחם מן הארץ" כאילו אין לאדם שום חלק בו. איך ייתכן שנוסח הברכה יתעלם באופן כה מוחלט מן התהליך הממושך של חרישה, זריעה, קצירה עד האפיה, שבהעדרם לא היתה קיימת מציאות של לחם כלל? איך משתלב "המוציא לחם מן הארץ" עם "בְּזַעַת אֶפְיָךְ תֹּאכַל לֶחֶם"?

אלא שהיא הנותנת. דווקא משום שהלחם מבטא את עשייתו, פעולתו ועבודתו של האדם בעולמינו זה, דווקא משום כך הבליתו חז"ל בברכת הפת שהקב"ה הוא זה "המוציא לחם מן הארץ"⁶⁵. ולאמיתו של דבר, ניגודיות זו, היא היא המגדירה את עבודתו של אדם מתחילתה ועד סופה.

ברור הדבר שהנושא של שכר ועונש - עליו מבוססת התורה כולה, מיוסד ובנוי על חופש הרצון המעניק זכויות לזה המשתדל והמתייגע בעשיית הטוב, וכפי הכתוב (תהלים קכח, ב) "יִגְיַע כְּפִיךְ כִּי תֹאכַל אֶשְׂרִיךְ וְטוֹב לָךְ" - עליו דרשו חז"ל "אשריך בעולם הזה, וטוב לך בעולם הבא"⁶⁶. אולם בעת ובעונה אחת, חייב האדם להשריש בתודעתו שחופש הרצון והזכויות הנקפות על חשבונו הם מחסדי הבורא יתברך, ולאמיתו של דבר, אין בהשתדלותו ויגיעתו ולא כלום, ואין הוא מסוגל לזקוף אפילו את אצבעו הקטנה אילולי שכך רצונו של המקום. מובן מאליו, שבכל אחת מההנחות הללו מקופלת אפשרות של הרס שאין כמוהו. מצד אחד, אפשרות הבחירה מתוך חופש הרצון המוחלט ביותר עלולה להביא את האדם לידי תחושה של כוחי ועוצם ידי המנתק אותו מבוראו. ומצד שני, ההתמקדות בכל יכולתו של הקב"ה וההבנה שאין האדם יותר מאשר גרון ביד החוצב הרי מבטלות את כל תוכן של עבודה וקיום המצוות. נפשו של אדם חייבת אפוא להתנועע בין שני קצוות אלו, זה הקובע את מציאותו הבלעדית של רצונו יתברך, מול הבחינה המעניקה לאדם את האפשרות לפעול ולעשות כפי רצונו הוא.

וכאן מקומה של השכחה.

ג. השכחה בעבודת השם

כאשר האדם עסוק בקיום רצונו יתברך וטורח ומתייגע בעשיית הטוב והישר, חייב הוא לשכוח את אפסיותו המוחלטת ולזכור אך ורק את יחידותו העצמית המחייבת אותו להצהיר "בשבילי נברא העולם"⁶⁷. אולם אחרי שהוא השיג את התכלית המבוקשת והצליח להוציא את כוחותיו אל הפועל, חייב הוא לשכוח את עצמיותו ולזכור שאין במעשיו ולא כלום והכל מחסדי השם יתברך. וזה מה שהורה המלך מנשה לרב אשי. באיזה מקום בוצעים את הלחם כשמברכים עליו ברכת המוציא? "מהיכא דקרים בישולא", כלומר - במקום שהלחם אפוי יפה שהוא המוצלח והטעים ביותר. במילים אחרות, בו ברגע שהאדם חש את הנעימות שבהשתדלותו ורואה את השלמות, את ההצלחה ואת

⁶³ סנהדרין קב ב.

⁶⁴ על פי עבודה זרה ג א.

⁶⁵ עיין בעניין זה מהר"ל נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק יז.

⁶⁶ אבות פרק ב משנה א.

⁶⁷ על פי סנהדרין לז א.

הברכה העולות מיגיע כפיו, דווקא בשעה זו הוא חייב לשכוח את השתדלותו ואת עמלו, ולעמוד על כך שהוא עצמו כגרזן ביד החוצב, והקב"ה הוא זה שהוציא את הלחם מן הארץ. ועל חכמה זו התפעל רב אשי. אם המלך מנשה עמד בצורה כה מעמיקה על נחיצותה של השכחה בעבודת השם, איך להסביר את התדרדרות זו שהביאה אותו להשתמש בכוח השכחה עד כדי לשכוח ולהשכיח את בורא העולם: סיכומו של דבר, דרכו של עובד השם רצופה בשכחה בכך שעמלו חייב להשכיח את אפסיותו, וכן הוא להיפך שאפסיותו חייבת להשכיח את עמלו. השכחה היא אפוא זאת המאפשרת לו האדם ליישב את נפשו בין שני הקצוות הללו המתנגדים והמבטלים זה את זה. וזה גופא תוכנו של הכתוב "כִּי נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי וְאֶת כָּל בַּיִת אָבִי". "כל עמלי" - מתייחס פשוטו כמשמעו לחובת ההשתדלות הקשורה עם הטרחה ועם היגיעה הנחוצה לביצוע הטוב והישר. "כל בית אבי" היא התודעה שאין לו לאדם שום זכות עצמי בעשיית הטוב היות שכל כישרונותיו וכוחותיו באים לו מ"כל בית אבי", ומה עוד שהגורם להצלחתו אינו עמלו ויגיעתו אלא אך ורק זכות אבותיו. בקראו את שם בנו מנשה, יוסף הודה להקב"ה על השכחה המאפשרת לו שבשעת העמלות הוא שוכח "את כל בית אבי" אשר בראשו עומד הקב"ה, וכן שאחרי תום השתדלותו, בית אבי משכיח את "כל עמלו" שהשקיע בעשיית הטוב. בנשייה ובשכחה זו, סלל יוסף את דרך העבודה של בנו מנשה, וכן זו של כל הצדיקים כך שבאופן פרדוקסלי, מנשה המלך הוא זה שהורה לדורי דורות שבברכת המוציא בוצעים את הפת דווקא במקום המשובח והמושלם ביותר.

ד. אפרים ומנשה משלימים זה את זה

ובזה אנו חוזרים אל דברי המדרש שפתחנו בהם תחילה: "וַיָּבֵא יַעֲקֹב שְׁלָם" (שם לג, יח) - רבי יוחנן אמר: שלם בתלמודו, אבל יוסף שכח, שנאמר (שם מא, נא) "כִּי נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי", ולהלן הוא אומר (משלי טז, כו) "נִפְשׁ עֲמֵל עֲמָלָה לֹא".⁶⁸ הפסוק המלא הוא – "נִפְשׁ עֲמֵל עֲמָלָה לֹא כִּי אֶכֶף עָלָיו פִּיהוּ", שפירושו – "טורח המלאכה יעמוד לו לצורכו כאשר פיו יכוף אותו לתבוע המאכל, או יהיה לו למלא שאלתו".⁶⁹ או במילים אחרות, רק הטורח בערב שבת יש לו מה לאכול בשבת. וזה תוכנו של השם מנשה שעל פיו מודה יוסף להקב"ה על שעזר לו "לשכוח" את עמלו ולהינצל מכל עניין של "כוחי ועוצם ידי" שעלול לגרום לכך שהוא ישכח את בוראו. על כך המדרש: "רבנן אמרי – וַיָּבֵא אֶדְנִי כִּי ה' אִתּוֹ", היה מלחש וויצא מלחש ונכנס, ולבסוף שכח, דכתיב "כִּי נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי".⁷⁰ היה מלחש, פירוש – "היה חוזר תלמודו שלמד מאביו, ואעפ"כ שכח (...). כל מה שעמל בתורה".⁷¹ או במילים אחרות, יוסף הצדיק עמד על כך שה' אתו אך ורק משום שהוא "שכח" את כל מה שעמל בתורה, ואין תורתו רק זאת שלימד לו אביו.

לפי הבנה זו, אין כמו אפרים ומנשה שהשלימו זה את זה. אפרים – שממנו השתלשלו השופטים והמלכים, הצטיין בכך שהיה ממעיט את עצמו, ולכן זכה לגדולה וכבוד, וזה כפי דברי המדרש שהובאו לעיל: "אמר להם הקב"ה לישראל: חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני".⁷² אלא שמנשה הבכור, הוא זה שסלל את הדרך של אפרים בעבודת השם. והיינו שבאמצעות כוח השכחה, מעתה ביכולתו של האדם לשלב את התודעה של האפסיות העצמית עם התודעה של החשיבות העצמית, וזה בלי לגרום פיצול נפשי שיביא לכך שאחת מהן תשלוט על חברתה עד כדי לבטל אותה לחלוטין.

ה. מנשה: אח לשמונה

והנה לעיל הבאנו את המנהג של "אנשי מזרח" שבשעה שהם מלו את בניהם, אמרו - על פי הכתוב (קהלת יא, ב) "תֵּן חֶלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לְשִׁמוֹנָה", "יהי רצון שתהיה אח לשבעה וגם לשמונה" כדוגמת

⁶⁸ בראשית רבה פרשה עט פסקה ה.

⁶⁹ מצודות דוד על אתר, וברש"י שם.

⁷⁰ בראשית רבה פרשה פו פסקה ה, על פי גרסת ילקוט שמעוני בראשית פרק לט רמז קמה.

⁷¹ מתנות כהונה בשם רש"י, בראשית רבה שם.

⁷² חולין פט א.

אפרים ומנשה שהיו השביעי והשמיני בקרבנות חנוכת המזבח. והתבאר שהמספר "שבע" מציין את קדושת השבת כפי שהיא בעולמינו זה המקיים את השבת אולם גם את ימי החול, את הטוב אולם גם את הרע, בעוד ש"שמונה" מצביע על ימות המשיח, על יום שהוא כולו שבת שבו יתקיימו השבת בלי ימי חול, הטוב בלי רע. לפי הבנה זו, אפרים – השביעי בקרבנות חנוכת המזבח, משקף את הקדושה כפי שהיא בעולמינו זה, ואילו מנשה - שהוא השמיני, משקף את הקדושה כפי שהיא בימות המשיח. ונשאלת השאלה" מה למנשה עם ימות המשיח?

והנראה ששורש הדברים הוא החזון הנבואי שבו הקב"ה מבשר שלעתיד לבוא, כולם יאמינו בו "כי נשפחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני: כי הנני בורא שמים חדשים וְאָרֶץ חֲדָשָׁה וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הָרָאשׁוֹנוֹת וְלֹא תִעֲלֶינָה עַל לִבִּי" (ישעיה סה, טז-יז). המתואר כאן הוא שעם הופעתם של השמים והארץ החדשים, הקב"ה יפעיל שכחה כה פלאית עד שלא רק שהיא תשכיח את ההנהגת עולמינו זה, אלא יתרה מכך, הנהגה זו עתידה להיחפז לתופעה שכאילו אף פעם לא היתה כך שהיא אפילו לא תעלה על לב האדם. בהתאם, עם קריאת בנו בשם מנשה הודיע יוסף "נשני אלהים", כלומר - שבזכות שכחה פלאית זו שהקב"ה הפעיל בו, בכוחו לשכוח את "כל עמלו" בשעה שהוא זוכר את "כל בית אביו", ולהיפך, בכוחו לשכוח את "כל בית אביו" בשעה שעמלו ממלא את חובת ההשתדלות המוטלת עליו כדי להשיג את השלמות המבוקשת. ולאור הנחות אלו ניתן להבין את דברי חז"ל שהובאו לעיל לפיהם אפרים - שהמעיט את עצמו, היה זה שזכה לגדולה ולכבוד, "אבל מנשה היה יוצא ונוקק עם אביו לעסקיו", ולכן "אתה מוצא בכל דבר אפרים קודם למנשה". והדברים תמוהים: מה זאת אומרת שמנשה "היה יוצא ונוקק עם אביו לעסקיו"? מלבד שלא ברור מהו תוכנם של ה"עסקים" הללו עם אביו, תיאור זה משאיר את הרושם שלעומת אפרים שהיה צדיק הממעיט את עצמו, היה מנשה עוסק בעסקיו כאיש מן השורה, דבר שקשה להעלות על הדעת. אלא שמנשה "היה יוצא ונוקק עם אביו לעסקיו" כדי לדון איך ליישם אותו כוח השכחה שעל פיו קרא לו אביו בשם מנשה. והיות ששורשה של שכחה פלאית זו נעוצה בקץ הימים כאשר יופיעו השמים והארץ החדשים, נקבע שמנשה הוא השמיני בקרבנות חנוכת המזבח, וזה לעומת אפרים שהוא השביעי היות שמעלתו משתייכת כולה לשית אלפי שנין של עבודה מתוך בחירה.

נמצאנו למדים שאין כמו אפרים ומנשה לסלול יחד לדורי דורות את הדרך שילכו בה בעבודת ה', ואשר על כן הברכה: "יִשְׁמַךְ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכַמְנַשֶּׁה".

