

גלעד ברעלי

עיוני מקראות וימים טובים

— מציאות, מוסר, נאמנות וקדושה –
בוננויות על כמה פרשות במקרא

תוכן העניינים:

א-יא	דברי הקדמה
1	א. שבת וזיכרון מעשה בראשית (לפר' בראשית) קול, דיבור ואמירה - 5; הרמב"ם על גמר הבריאה ומדע - 8; גמר הבריאה ורציונאליות - 11; אלוהים כיסוד המציאות - 13
18	ב. טבע האדם ודעת טוב ורע (לפר' בראשית ונח) "בצלמנו כדמותנו" - 18; מתן שמות ובריאת האישה - 22; עץ הדעת טוב ורע - 24; החטא הקדמון - 26; השלבים הבאים בכישלון (לפר' נח) - 30; אלוהים כיסוד המוסר והערך - 35
39	ג. נאמנות ומשמעותה אברהם ולוט: נאמנות אישית וצדק (לפר' לך לך) - 39; שרה והגר (לפר' וירא) - 45; על העקדה (לפר' וירא) - 57 קבורת שרה (לפר' חיי שרה) - 59; "עם סגולה" (לפר' ואתחנן) - 64 מגילת רות (לשבועות) - 68; בין רות ובועז - 71 סיפור פלוני אלמוני ומשמעותו - 73; המשמעות הדתית של המגילה - 74
76	ד. ברכה, חלום ונבואה בכורה וברכה (לפר' תולדות) - 76 "ויירא יעקב מאוד" (לפר' ויצא וישלח) - 81; "שיכל את ידיו" (לפר' ויחי) - 86; יוסף הצדיק וחלומותיו (לפר' וישב-מקץ) - 91; ואביו שמר הדבר - 101; יהודה ובנימין (לפר' ויגש) - 104; בלעם, האתון, יתרו (לפר' בלק) - 107; על הקללה - 118; מי מריבה, מרים, בקשות השלום של משה (לפר' קת) - 119; שנאת אחים ועלילות יפתח הגלעדי - 124
128	ה. קדושה והטרנסצנדנטיות של המצווה מצוות והתלהבות דתית (לפר' שמיני) - 128; מות נדב ואביהוא; "יידום אהרון" - 131; אהרון ועגל הזהב - 137; והייתם קדושים (לפר' קדושים) - 140; נדב, אביהוא וקורח (לפר' קורח) - 141
146	ו. בכי העם ובכיו של משה - הכישלון הגדול (לפר' שלח) המרגלים ובכי העם - 146; החטא בבעל פעור ובכי משה (לפר' בלק ופנחס) - 149; לאחר הכישלון - 154
163	ז. ושמחת בחגך - לחג הסוכות הרמב"ם על שמחה וצניעות - 163; מגילת קהלת וסוכות - 167
172	ח. משנכנס אדר מרבים בשמחה - על מגילת אסתר נשים במגילה - 173; נקמת היהודים - 177; המן ועמלק - 180
185	ט. פסח חג החירות (לפר' שמות-בשלח) יציאת מצרים—חשש לאומי, כלכלה וחוזק יד - 185; ידיעה מראש, דטרמיניזם וחופש הבחירה - 187; ראשית לאומיותו של משה - 194; ואזכור את בריתי - 196; מכות מצרים ומשמעותן - 198; על ההגדה - 202
210	י. יום כיפור, ספר יונה וסליחה

“והיו חייך תלואים לך מנגד” - על חוויית יום הכיפורים - 210 ;
ספר יונה - 214 ; סליחה, מחילה וכפרה - 219

הפרשות שנידונו על פי סדרן בתורה - 223

רשימת שמות ונושאים

קיצורים ומקורות

דברי הקדמה

ראשיתו של ספר זה בפרק 14 של ספרי 'אמת ואמונה, חילוניות ועבודה זרה' שיצא בהוצאה עצמית גרעי"ן בתש"ע 2010 (להלן או"א). במשך השנים תפח פרק זה והורחב בדברים על פרשות שונות בתורה, ובתשע"ב 2012 יצאה מהדורה שניה של הספר. בשנים שחלפו מאז נוספו עוד תוספות רבות והפרק הנדון (בצירוף פרק 13) הורחב לכדי הספר הנוכחי. כלולים בו גם הדברים הקודמים (עם שינויים קלים) ואני מתנצל על כך בפני אלה שקראום. את הדברים הקודמים השארתי כמעט בנוסחם המקורי גם במקרים שהיום הייתי כותב אחרת. מטבע העניין קשה לצפות כאן לנוסח סופי, שהרי לימוד תורה הוא עיסוק מתמיד, וגם הזדמנויות לדרוש בענייניה ולהעלות דברים על הכתב מזדמנות מידי פעם.

רובו של הספר הוא על פרשות בתורה והוא ערוך בהתאם, אך אין זה ספר שיטתי על התורה; לא בכל פרשותיה אני דן, וגם מאלה הנידונות נבחרות סוגיות אחדות שהיה לי בהן עניין מיוחד וחשבתי שאולי יהיה בדברי עניין גם לאחרים. לא בגופי תורה ובמצוותיה, אלא בעיקר בכמה מסיפורי התורה נעסוק, שהם לדברי הזוהר "לבושה של תורה". על הפסוק מתהילים קיט "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", דורש הזוהר "ועל דא האי סיפור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו, ומאן דחשיב דההוא לבושא אורייתא ממש איהו ולא מלה אחרא תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי" (ח"ג, בהעלותך, קנב, ע"א) [ועל כן, סיפור זה של תורה הוא לבושה של תורה, ומי שחושב שלבוש זה הוא תורה ממש ולא דבר אחר, תיפח רוחו ולא יהא לו חלק לעולם הבא]. וכפי שמדקדק הזוהר, לא "נפלאות תורתך" אמר משורר תהילים אלא "נפלאות מתורתך". אנו נסתפק בלבוש ונקווה שלא תיפח רוחנו.

הספרות על התורה ופרשותיה רחבה מני ים – ראשונים ואחרונים, דברי מחקר ודרשות, בדפוס ובאתרי הרשת – וקשה להאמין שיש מקום לחידושים בעניין. ואכן, חלק ניכר מהמתפרסם אינו אלא לקט וחזרה על דברים קודמים שהתפרסמו. יש גם בזה כמובן ערך, במיוחד מאחר שמדובר בים רחב ועשיר, ומאחר שכמה מהמקורות אינם נגישים בקלות לרבים מהלומדים, ויש גם בעצם הבחירה והניפוי כדי להחכים. למרות שרק את מיעוטה של ספרות זו אני מכיר, גם אני מסתמך ומנסה ללמוד מדברים קודמים, ככל שידי משגת, אך אביאה כאן רק מעט מזעיר, לא באורח שיטתי

הקדמה

ובעיקר כשיש בה משום תמיכה בדברי. עם זאת, אני מקווה שפה ושם יש בקריאתי משום הבהוב חדש שיש בו להאיר קווים חבויים ופנים נסתרות, שאף אם רמוזים הם בדברי קודמים לי, יש באופן הצגתם והדגשתם כאן עניין ואולי אף חידוש.

אינני חוקר מקרא. ענייני מחקר מקורות, נוסחים ותהליך גיבושו של הטקסט המקראי כפי שהוא מוכר לנו היום לא יעסיקונו כלל; גם לא היבטים היסטוריים, ארכיאולוגיים ובלשניים הכרוכים בחקר המקרא. בכל אלה יש כמובן עניין רב לעצמם. לעיתים יש בהם גם לשפוך אור על עניינים וקשיים בטקסט המקראי, אך לא בהם נעסוק כאן. גם לא בן תורה אני שמילא כרסו במטעמיה, אך מעת לעת עסוק אני בלימודה, וכמה מהמחשבות שעלו בי תוך כדי לימוד זה אני מביא כאן.

עיקר ענייני יהיה בביטויים שונים של מה שניתן לראות כמסר האמוני-דתי שבתורה (ואני משתמש בכוונה בביטוי כללי ועמום זה) ובנושאים הקשורים בו: היבטים של תפיסת האל והאמונה בו, האופן שבו הם מתבטאים בתפיסת העולם, האדם ומערכת ערכיו וכד'. כמה מאלה מפורטים פירוט-מה בתוכן העניינים. שני רעיונות חוזרים ועולים בגילויים שונים בקריאתי בפרשות הנידונות:

א) הטנסצנדנטיות של יסוד מימדי הערך והמוסר (אתיקה) – היותו מחוץ לטבע (לרבות טבע האדם). עולה כאן תפיסה שהיא מחד ריאליסטית ומאידך אנטי-נטורליסטית, שבה אלוהים נתפס לא רק כיסוד המציאות – בורא העולם – אלא גם כיסוד מימדי הערך, ובעיקר – הערך המוסרי, בו אתמקד (ונסביר זאת להלן).

ב) מעמדו התשתיתי של מושג הנאמנות באמונה: נאמנות האל למאמיניו ודרישתו לנאמנותם אליו הם מיסודות האמונה המקראית באל. את מושג הנאמנות הנידון אנו מבינים על יסוד קשרי נאמנות בין בני אדם ובכמה מהם אתרכז.

על הראשון נעמוד למשל בדברינו על פרשת בראשית (פרקים א-ב), על הטנסצנדנטיות של המצווה (פרק ה), על מגילת קהלת (פרק ז), ועל יציאת מצרים ופסח (פרק ט); על השני – בעיקר בפרק ג. אך גם בדברינו ביתר הפרקים נדון בנושאים הנוגעים ברעיונות אלו. שני הרעיונות הללו והדיבור על יסודם של מושגים כרוכים בבעיות מושגיות ופילוסופיות, שנדונו הרבה ושלא נוכל להידרש אליהן אלא מעט מזעיר וברמז.

הטנסצנדנטיות שבה מדובר כאן אין פירושה שאלוהים מנותק מהטבע ואינו פועל בו, אלא שאינו חלק מהטבע ואינו כפוף לחוקיותו. המילה "יסוד" כאן

הקדמה

מתייחסת הן למקור המשמעות והתוקף והן לאפשרות הלמידה וההבנה של המושגים הנידונים. בעיני פילוסופים רבים מערכת המושגים שלנו מרובדת – יש בסיסיים יותר ופחות, כשהאחרונים תלויים ואף נגזרים באיזה שהוא אופן מהראשונים. לדוגמא, במסגרת עמדות פילוסופיות מסוימות יסודם של רבים ממושגינו הוא בתפיסות חושיות ובתחושות, מה שנראה לכאורה לא בעייתי במיוחד, והם נחשבים לפיכך לבעלי מעמד בסיסי. אך ישנם מושגים ורבידים מושגיים שאינם כאלה – המושגים התיאורטיים בפסיקה למשל. מאמצים פילוסופיים רבים נעשו בניסיון לבסס את יסודם של אלה במושגים התפיסתיים והתחושתיים שברמה הבסיסית. בעיה חריפה מבחינה זו מציבים המושגים המתמטיים (במיוחד אלה הכרוכים במושגי אינסוף) – מהו יסודם של אלה? האם גם הם נגזרים ממושגים בסיסיים יותר? לא נוכל כמובן להידרש לתשובות הרבות שהוצעו לבעיות אלה ולקשייהן.

אני מציין דוגמאות אלה רק כדי להסביר שבדומה להן עולה שאלה לגבי רבידים מושגיים אחרים, כגון המושגים המוסריים, ולגבי מימדי הערך והמשמעות בכלל. גם לגביהם נשאלה שאלה בדבר יסודם – האם מיוסדים הם במוסכמות חברתיות? האם חלק הם מהפסיכולוגיה והטבע האנושי? האם שאובים הם מהטבע החיצוני והתבוננותנו בו? האם גזורים הם מטבע התבונה? כל אחת מגישות אלה (ויש כמובן עוד) נתמכת במסורת פילוסופית נכבדה. בדברים הבאים אנסה להראות שניתן להבחין בקו או במגמה מסוימת בעניין זה בדברי התורה, במיוחד ביחס למימדי המוסר, הערך ומשמעות החיים ושאבחנה זו אף פותחת פתח להבנת היבטים חשובים של האמור בה. עיקרה של המגמה הנידונה הוא, כאמור, בתפיסה שהיא ריאליסטית מחד ואנטי נטורליסטית מאידך של מימדים אלה, שיסודם הוא טרנסצנדנטי.

שני הרעיונות (א) ו(ב) הנ"ל קשורים אהדדי בקשרים שגם את טיבם לא אוכל לפרט. אסתפק ברמז כללי לטיב הקשר בכמה מגילויי התפיסה המקראית לפי ביאורי כאן: הטרנסצנדנטיות והאנטי-נטורליזם של הערך המוסרי – ידיעת טוב ורע – מציבים כאמור בעיה באשר ליסודו ומקור תוקפו: אם הוא מצד אחד ריאלי (בעל תוקף אוביקטיבי, לא קונבנציונלי וכו') ומצד שני אינו בטבע (לרבות טבע האדם), מהו יסודו? אחד המבואים של האמונה בה יכול להתפס כסוג של היענות לבעיה זו. "היענות" אינו אומר שיש כאן בהכרח תשובה ברורה ומספקת לשאלות אלו, אלא נכונות ופתיחות לעיון מעמיק בהן. מצד אחד, אלוהים בתפיסה זו אינו רק יסוד

המציאות (ור' גם בסוף פרק ב) – שזו אולי משמעות תיאורו כבורא העולם¹ – וככזה טרנסצנדנטי לעולם (עניין שדובר בו הרבה), אלא גם יסוד מימד הערך שבמציאות – תפיסת המציאות, בעיקר האנושית כמובן, במושגי טוב ורע (מה שדובר בו פחות). מצד שני, נאמנות כערך יסודי וכחויית יסוד בתודעתו המוסרית של האדם מעניקה אחיזה ותוכן ממשי להבטחת נאמנותו של האל למאמיניו ולדרישתו לנאמנותם אליו. אלה הם אבני תשתית של גילויים רבים בתפיסת האמונה המקראית.

רעיונות אלה אינם מוצגים בתורה באופן מפורש (וכמובן לא במונחים אלה), אך יש ועולים הם מעיון בסיפוריה. עיון זה בכמה מהם הוא עיקר עניינו של הספר. בכל אחד מהסיפורים והפרשות הנידונות בו שואל אני מהו המסר האמוני (במובן הכללי והעמום הנ"ל) העולה מהסיפור, ולעיתים קרובות קשור מסר זה בשני הרעיונות הללו: הטרנסצנדנטיות של יסוד מימד הערך, ומעמדה של נאמנות באמונה. כמובן, אין לקבוע פה מסמרות, שבעים פנים לתורה, ואפשרויות קריאות שונות המלמדות מסרים שונים, אך רעיונות אלה נראים לי מרכזיים וחשובים במיוחד.

על נקודת מבט כללית מסוימת שבקריאתי אבקש להוסיף כאן כמה הערות. דברים אלה אינם חיוניים להבנת הספר, שיכול להיקרא גם בהתעלם מהם. הם נועדו לבטא משהו מנקודת מבטי על סוגיות שאפשר והן מעסיקות גם כמה מהקוראים. הבנת הטקסט המקראי מציבה קשיים מושגיים שהם מעבר לקשיים לשוניים רגילים. ישנם כמובן טקסטים מסוגים שונים ולא הרי התנאים להבנת האחד כתנאים להבנת האחר. גם במקרא רבדים שונים ומסוגים שונים, ולא אחת נתונה שאלת התנאים להבנתו לפרשנות ומצויה במחלוקת, אך אין זה אומר שהגבולות פרוצים. רבים, למשל, תולים במקרא אידיאולוגיות והשקפות פילוסופיות, ואף מצטטים פה ושם פסוקים שיכולים (לפעמים בדוחק ובלולינות פרשנית) להיראות כתומכים בהשקפות אלה או כעיתורים להן, אך רחוקים הם מפשט הכתוב מרחק רב. זה יכול להיות מעניין ואין בכך רע. ברם, יש לראות דברים אלה כהויתם ולא כפירוש או ביאור לטקסט. יש גם הנתלים בביטויים ובפסוקים, ובתעלולים פרשניים שונים תולים בהם קישורים ורעיונות שרחוקים מהכתוב כפשוטו. חלק גדול מהספרות המדרשית,

¹ זה אינו ביטוי מקראי: "עולם" במקרא משמש במשמעות של זמן. לעצם העניין ר' להלן; הרחבתי בביאור עניין זה במאמרי "אלוהים והטבע – בעית הקיום והמוניזם של שפינוזה" ('עיון' ס', תשע"א, 141-154; פרק 9 בספרי או"א).

החל מחז"ל ועד לדרשני דורנו הוא ממין זה. אולם, גם מבלי להיכנס לנבכי הפרד"ס, כשעוסקים במקרא כדאי להבחין בין פירוש, ביאור ודרש. ההבחנה קשה לניסוח, לא חדה וחמקמקה למדי. בקירוב ראשוני ניתן אולי להציגה כך:

פירוש מתייחס למובן המילולי של מילה או ביטוי בהקשרם, כגון כשמילה או ביטוי אינם שגורים בשימושו ולשונו של המפרש והוא מציג את מובנם בהקשרם בלשונו הוא במילים שמובנן ושימושן בה אינו בעייתי. בכך עליו להתחשב בהקשר וברקע התרבותי והלשוני של הדברים ולנסות להגיע קרוב ככל הניתן לכוונת הכתוב. זו לעיתים משימה לא קלה הדורשת גם ידע מקצועי רב; וודאי כך כשמדובר במקרא.

ביאור חותר אל מעבר לזה ומנסה להציג את משמעותו, חשיבותו, תכליתו וטעמו של פסוק, סיפור או היבט בטקסט ואת הרעיון הכללי שלדעת המבאר מבוטא בהם. בכך הולך הביאור מעבר לפירוש מובנם המילולי של ביטויים. עם זאת, לטעמי, ביאור צריך שיהא עם יסוד של ממש בטקסט; הוא אמור להיות נעוץ בבעיה "פנימית" העולה בטקסט והוא צריך מוטיבציה עניינית המעוגנת בטקסט. לעיתים קרובות פירוש וביאור כרוכים זה בזה וקשה לתחום ולקבוע גבול ברור ביניהם.

דרש (או מדרש) מתרחק מאלה הרבה יותר, ובדרך כלל אינו מנסה להסביר ביטוי או פסוק, אלא משתמש בהם לביטוי רעיון של הדרשן, עם התחייבות מעטה לפשטם או משמעותם.² מדרש נאה אינו בהכרח פירוש או ביאור נאה. מדרשים יכולים להיות עמוקים, מעניינים ומבוננים כשלעצמם והם יכולים להעשיר את מחשבת הקורא ולהאיר את הטקסט באור מיוחד, אך בדרך כלל אינם פירושים וביאורים לו ולמשמעותו. מדרשים רבים, אף כשהם עמוקים ומבוננים כשלעצמם, הרי שכפירוש לטקסט הם לעיתים קרובות שגויים, מלאכותיים ואף לא מתקבלים על הדעת. הגבול כאן כמובן אינו חד ויש לא מעט מדרשים שבנוסף לעניין שבהם עצמם הם גם פירושים וביאורים מאירי עיניים. אך בהרבה מקרים (אולי לרוב) אין זה כך ויש להפריד. ההפרדה, כאמור, לא קלה; היא יכולה להיות תלויה תרבות, ערכים ואינטרסים ולא אחת דורשת ידע, רגישות וסוג של יושר אינטולקטואלי.

במינוח זה חלק ניכר מהדברים שלהלן אינם פירושים או דרשים אלא ביאורים.

² ברם יש, במיוחד במדרשי הלכה, והרעיון "צומח" מהמדרש ולא מוטל מבחוץ.

כמו כן, חשוב למשל לראות שהמקרא אינו ספרות בדיונית, ואין לקראו, מבלי לסרסו ולזייפו, מתוך הנחה שאלוהים בו הוא "דמות בדיונית" ושסיפוריו וגיבוריו הם מבדים (פיקציות; ור' על כך ביתר הרחבה בספרי או"א, פרק ב). את זאת חייב לראות גם קורא הרואה עצמו "חילוני", וגם מי שסבור שהרבה מהכתוב במקרא, לרבות למשל בחלקים ההיסטוריים, אינו נכון, מגמתי וכו'. גם מי שכותב, בתמימות או בכוונה ובאופן מגמתי, דברים לא נכונים לא בהכרח כותב מבדה (פיקציה) או ספרות בדיונית. מה שמכונן את היותה של ספרות מסוימת בדיונית הוא כוונת הכותב לכתוב מבדה ותודעתו שכך הוא עושה. קשה לקרוא את ספרי התנ"ך, מבלי לסרסם ולעוותם, בהנחה שבתודעתם ובכוונתם של מחבריהם היה לכתוב מבדה. המקרא הוא בעיקרו טקסט דתי-אמוני, שאלוהים הוא גיבורו הראשי; הוא, מעשיו, מצוותיו והאמונה בו הם ליבתו. מה פירושם של ביטויים אלה הוא כמובן עניין גדול שחלק ניכר ממיטב ההגות הדתית עוסק בו. מגוון העמדות כאן הוא כמעט כמספר העוסקים בכך. אני מניח שגם בין הקוראים ישנם רבים שנותנים מעייניהם לבעיות אלה ולכל אחד אולי תשובה משלו. מסר אמוני זה והשלכותיו בכיוונים שונים הם עיקר ענייני. בהתייחס אליו ולרובדי הטקסט המבטאים אותו, אף מבלי להידרש להיבטים המדעיים הנ"ל, ישנן גישות רבות בלימוד המקרא (וטקסטים דתיים בכלל) ואני מוצא טעם לצרכים שונים לחלקם לשני סוגים עיקריים, שאקרא להם בקיצור: המסגלים והמסתגלים.

ישנם מי שנוטים או אף אנוסים להבין טקסט במסגרת מושגיהם שלהם, מערכת אמונותיהם היסודיות, הבעיות המדברות אליהם וכו'. קשה להם ואולי אי-אפשר להם לקבל את הטקסט ואף להבינו בהתעלם מאלה או בניגוד להם. גישה זו היא גישתם של המסגלים – מי שמסגל את הטקסט אל עצמו, מבינו ומפרשו במסגרת מושגיו שלו ומערכת אמונותיו הבסיסיות. בגרסה קיצונית של עמדה זו לא רק שרוצה הוא או מעדיף לעשות כך, אלא אנוס הוא לכך: לשיטתו לא ניתן לקרוא לבאר, להבין ולפרש אלא במסגרת מושגיו שלו. אין הוא יכול להתעלם ממנה ואינו יכול, מעשה מינכהאוזן, למשוך עצמו כביכול מחוצה לה ולאמץ אחרת.

מהי מערכת מושגים, מה הם גבולותיה, כיצד היא נקבעת, וכיצד קשורה היא לאמונות הן כמובן שאלות פילוסופיות כבדות וסבוכות ולא נוכל להידרש להן כאן. מערכת זו אינה בהכרח סגורה וקפואה – אדרבא, היא גמישה וניתנת להרחבה ושינוי, אך כל זאת מתוכה היא, תוך כיבוד מסד מושגיה ומערכת האמונות היסודיות

שבבסיסו בכל שלב של השינוי.³ הדגשתי "אמונות יסודיות" כי מערכת אמונות היא בדרך כלל סבוכה ומרובדת ואפשר כמובן שיהיה הבדל גדול בין האמונות המתבטאות בטקסט לבין אמונותיו של קורא מבלי שהדבר יקשה עליו או ימנע ממנו להבין את הטקסט. הוא יכול להבין מבלי לקבל או להסכים. אך כשהניגוד נוגע לאמונותיו היסודיות, שהרבה מהיתר תלוי בהן, ואשר כרוכות במושגיו הבסיסיים, הוא עלול לחוש שהניגוד מקשה על ההבנה, ובמקרים קיצוניים אף מונע אותה.⁴

מנגד, ישנם **המסתגלים** – אלה שקופצים וצוללים לטקסט הנתון ומסגלים את עצמם, לרבות מערכת המושגים והאמונות שלהם, אליו. לידם אין סמכות שמעל הטקסט, שלאורה וביחס אליה יש להבינו ולפרשו. הוא נושא את אופקי משמעותו בשוליו. כל שעל הקורא והלומד לעשות הוא לקפוץ ולצלול פנימה, לשוט ולטייל בו, לסדר ולהשוות, לדבר ולחשוב במילותיו ובביטוייו של הטקסט הנדון בעצמו. כמובן, כשמדובר במקרא, בספרות חז"ל, בספרות ההגות היהודית, בספרות ההלכה, הקבלה והחסידות ישנם חלקים גדולים שאינם מציבים מחיצות מושגיות ואינם זרים למערכות מושגיהם של קוראים רבים, לרבות קורא "חילוני" בן ימינו. אך לקוראים רבים ישנם חלקים, והם חשובים במיוחד, שכן. בעיקר לאלה מתכוון אני כשאני מדבר על המסתגלים – השוקעים בטקסט ומסתגלים אליו.⁵

גם פה יש גרסאות רבות ושונות ובכל אחת קושיות ומעקשים המעוררים שאלות פילוסופיות כבדות וסבוכות לא פחות מהקודמות, כגון: מה פירוש "לקפוץ"

³ הכרה כללית בכך משתמעת בעמדתם של חז"ל על "המידות שהתורה נדרשת בהן", שהעסיקו אותם בעיקר בענייני הלכה. זו דוגמא למערכת פרשנית שעם היותה פתוחה ודינמית, היא מאולצת באילוץ הנקבעים מתוכה.

⁴ בספרות הפילוסופית המודרנית עסקו בכך בהרחבה בזיקה להגותם של ל. ויטגנשטיין (Wittgenstein) (בכתביו המאוחרים) ושל ד. דיודסון (Davidson) וכן למה שמ. דאמט (Dummett) כינה "תורת משמעות צנועה": תורה שאינה מתמרת להעמדה (רדוקציה) של מושגיה על מושגים בסיסיים יותר.

⁵ ההבחנה דומה-משהו להבחנה של פיאז'ה בין שני גורמים בהתפתחות הקוגניטיבית של ילדים – הטמעה (assimilation) והתאמה (accomodation) – ולטענתו שידיעה

מושגת על ידי מנגנוני איזון ביניהם. ראו Piaget, J.: *Equilibration of Cognitive Structures*, Chicago: Chicago University Press 1985 למרות הדומות ישנם הבדלים רבים, וההבחנות שונות. לא אכנס לכך כאן (אני מודה לירידי פרוף' חיים עומר שהעירני על הדומות).

ו"לצלול" לטקסט – האם מדובר בהסתגלות למערכת מילים וביטויים, או למושגים ותכנים? אילו הבנות ומחשבות תופס וחושב מי שעושה זאת כשהפסוקים שהוא נתקל בהם חורגים ממערכת מושגיו וזרים לה ולמסד אמונותיו הבסיסיות? איך הם קונים את מובניהם בעקבות הקפיצה והצלילה ומה הם האילוצים על כך? מה הם מובנים אלה שנקנו-כביכול מתוך השתקעות בטקסט? איך הם קשורים למובנים המשוקעים במערכת מושגיו הקודמת של הקורא?

יש הגורסים דומות-מה בין ההבחנה שבין המסגלים והמסתגלים לבין ההבדל בין מי שלומד שפה זרה באמצעות תרגום (לפחות חלקי) לשפה הידועה לו, למי שלומד וקונה אותה ישירות "ביד ראשונה", ללא שום תיווך או תרגום. שוב, לא נוכל כאן לפרט בכך, אך יצוין כי גם אם שתי הדרכים אפשריות, להשוואה זו יש מגבלות שמעמידות בספק את נפקותה לענייננו: ראשית, בלימוד שפה נעזרים בדברים נגישים בעולם החיצוני, אליהם דובר השפה מתייחס, ובדומות בסיסית בין בני אדם, פעולותיהם, צרכיהם ואמונותיהם; ספק אם ב"צלילה" הנדונה לטקסט – וביחוד טקסט דתי כגון המקרא – קיימים גורמים אלה באותו אופן. שנית, בלימוד שפה יש ללמוד משוב מתמיד מדוברים אחרים המלמדו מה נכון ומה לא במצב נתון. שוב, בצלילה הנדונה לטקסט כזה ספק רב אם זה קיים. שלישית, חריגה או יציאה ממערכת מושגים עליה דיברתי לעיל היא חריפה ורדיקאלית יותר מסיגולה של שפה זרה: בסופו של דבר שפות שונות, שניתנות לתרגום אחת לשניה, מבטאות פחות או יותר אותה מערכת מושגים. הקושי שקוראי עברית רבים ניצבים בפניו בקריאת קטעים רבים במקרא, בספרות חז"ל, בהגות ישראל ובספרות הקבלה הוא מסוג אחר, ומבחינות רבות רדיקאלי יותר, מאשר הקושי שבלימוד שפה זרה: הם נדרשים לתפוס מושגים שמחוץ למרחב המושגי שלהם.

דומה שבדברי מעטים מאלה שעסקו בהיבטים כלליים של בעיית היחס בין לשון המקורות, תכניה ומשמעותה, לבין תכנים ומושגים של קורא עברי בן זמננו יש עניין יותר מאצל ביאליק. בידענותו המקיפה, בפועלו הרב כמכנס עורך ומנגיש של ספרות חז"ל⁶ וכמובן ביצירתו הספרותית הרבה לעסוק בכך בפועל, אך מידי פעם עסק גם

⁶ 'ספר האגדה' (ביאליק ורבניצקי, דביר) הידוע הוא רק פן אחד. ביאליק עסק בשנותיו האחרונות במפעל מקביל לגבי המשנה - 'משנה לעם'. מזה פורסם (למיטב ידיעתי) רק סדר זרעים וההקדמה, ממנה נראה שהמפעל היה קרוב להשלמתו.

בהיבטים תיאורטיים של הבעיה. נוכל לנגוע כאן רק במעט מזעיר כדי לראות שבדבריו יש ביטוי לקושי הנדון ולעמדת המסגלים בו. על הסגנון של 'מגילת האש' שלו כותב ביאליק: "נוצרה אפשרות לכתוב בעברית עתיקה מאד ... על ענינים מודרניים מאד ... אנו צריכים לצקת מתכת חדשה אל תוך הנרתיקים שנתרוקנו, עופרת חדשה, כדי שנוכל לירות בהם..." ('משהו על מגילת האש' תרצ"ג, דברים שבע"פ, פרויקט בן יהודה). הנרתיקים הם כמובן מילים וביטויים בשפה (העברית העתיקה), אך מה פירוש ש"נתרוקנו הנרתיקים" ומדוע נתרוקנו? ולמה "צריכים" אנו לצקת לתוכם מתכת חדשה? האם ההתרוקנות פירושה שהתכנים והמושגים שהיו ב"נרתיקים" אלה אינם נגישים לנו יותר? איבדו את משמעותם עבורנו?

בלשון קצת פחות מטאפורית ביטא ביאליק עמדה שהדריכה אותו כשאמר:

"אני בוחר בכוונה בטרמינים ישנים למושגים חדשים, כדי להראות על הטרמינים הללו שיש להם מושג נצחי. במשך הדורות אנחנו צמצמנו המושגים שלנו, קשרנו אותם עם תוכן מיוחד. אני רוצה לגאול את הטרמינים הללו (הלכה ואגדה) מן האוויר המיוחד הזה לתחום האוויר האנושי, הכללי: סיקולריזציה של המונחים האלה, חילול, אם לתרגם את המונח "סיקולריזציה" במובן חול ... חילול של גאולה, פדיון ... אני דרכי לגאול. ואני חושב כשאני משקיע את המילים הללו באטמוספירה חדשה הם מקבלים תוכן חדש וצבע חדש." ('לשאלת התרבות העברית' דברים שבע"פ, א, קצח).⁷

ברם, מה הם "המושגים הנצחיים"? האם המושגים הישנים – המושגים שהמונחים הישנים ציינו – והמושגים החדשים הם מושגים שונים, או שמא הם פנים שונים של אותו "מושג נצחי"? ומה הם פנים אלה וכמה אפשר לשנותם ולחדש בהם תוך שמירת זהותו של "המושג הנצחי"? הדברים לא ברורים. אך גם האפשרות הראשונה קשה: אם המושגים הישנים והחדשים שונים הם, המונחים הנידונים הופכים לרב-משמעיים ולא ברור היחס בין המושגים שהם מבטאים. כפשוטה תפיסה זו מניחה כאילו מושגים נתונים לנו כשלעצמם ואנו מצמידים להם מונחים כרצוננו. דברים אלה

⁷ בתפיסה זו של הלשון יש משום הקבלה לאידיאולוגיה של ביאליק ביחס למסורת: מצד אחד הערצה ושימור ומצד שני עידוד השינוי והסיגול לצרכי ההווה. זה מבטא רבות מיצירותיו, למשל בדיאלקטיקה של משיכה ודחיה ביחס החיות לפגרים ב'מתי מדבר', שניתן לראותם כמייצגים מצד אחד את המרד והמהפכנות ומצד שני את עולם הרוח של העבר שמת. קשורה בכך כמובן הציונות של ביאליק והתנגדותו ל"טריטוריאליזם", וכן אפילו עמדתו ביחס לחידושי מילים בעברית (תוך מאמץ לשאיבתם וביסוסם במקורות) והסתייגותו מגישתו של א. בן יהודה בעניין.

ניתן לפרש בדרכים שונות, אך כפשוטם זו תפיסה מפוקפקת, שכן מושג נתון לנו על ידי אופן השימוש במונחים המציינים אותו.⁸ תפיסה זו גם נראית מנוגדת לבוננויות חשובות של ביאליק עצמו למשל במסה 'הלכה ואגדה'. גם לכך לא נוכל להיכנס כאן. כמוכן, יש במקרא ספרים שונים ורבדים שונים אף באותו ספר, שחלקם לפחות אינו בעייתי מהבחינה הנדרשת. כך הם למשל הרבה רבדים היסטוריים, חברתיים, משפטיים, ספרותיים ולשוניים. ברבים מאלה יש כמוכן עניין רב, ויכול לעסוק בהם גם מי שחלק ממערכת המושגים, האמונות והערכים של הספר הנדון במקרא זרים לו לגמרי. אך לא באלה מדובר כאן (והם גם לא יידונו בספר, לפחות לא בעיקרו), שכן בעניין האמוני-דתי, שהוא ליבתו של המקרא – תפיסת אלוהים והאמונה בו, ציוויו, הבטחותיו, עמדותיו, פעולותיו וכו' – משוקעת מערכת מושגים ואמונות, שנראית לחלק מקוראיו בעייתית באופן שמציב קושי הבנתי חריף במיוחד.

על מנת להבין את הקושי הנדון נקצינו ונתאר לעצמנו כי לא מדובר בו על קוראים שסבורים שחלק ניכר מהאמונות המבוטאות במקרא אינן נכונות;⁹ מדובר בקוראים שלגביהם, אף אם אין הם נותנים דעתם לעניין, מדובר באמונות שקשה ואף אי אפשר להם להבינן, לתפוס את מובנן. ולא מדובר במי שלגביו חלק ממערכת המושגים המבוטאת באמונות אלה הוא ארכאי, מיותר, לא מקדם, וכיו"ב, אלא במי שעבורו מדובר במושגים שהוא מתקשה להבינם; למעשה – בביטויים שלא ברור לו אילו מושגים הם מבטאים. לא מדובר במי שקורא "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ" וחושב שלפי מיטב ידיעתו זה לא נכון. וגם לא מדובר במי שחושב שהיום, "עם התקדמות המדע", מושג האלוהים (יהא מה שיהא) ארכאי ומיותר ואפשר להסתדר בלעדיו. מדובר במי שעבורו לא ברור מה פסוק זה כפשוטו אומר,

⁸ הבעייתיות היא בתפיסה כללית של היחס בין מושגים ומונחים, כאילו ניתן לתפוס מושג בניתוק מהשימוש במונחים המציינים אותו. אין בכך כדי לשלול שבמקרים מסוימים אנו אכן מצמידים מונח למושג נתון כרצוננו, אך "מושג נתון" פירושו שהוא נתון משימוש בביטויים אחרים.

⁹ מדובר פה במה שקרוי בפילוסופיה "אמונה פרופוזיציונית" – אמונה ש- (כך וכך) – המאופיינת בכך שהיא אמיתית או שקרית. גם בה סוגים שונים, אך יש להבחין ממושג אמונה אחר, "אובייקטואלי" – אמונה ב-, שהוא המרכזי במקרא. מושגים אלה קשורים כמוכן ויש הסבורים שהשני ניתן להעמדה על הראשון, אך זה בספק. הקשר החשוב בינו לנאמנות יעלה שוב ושוב בספר (בעיקר בפרק השלישי).

וספק בעיניו אילו מושגים המיילים המופיעות בו, כפשוטן, מבטאות. לא למותר לציין שאין זה פשוט ההבדל שבין "דתי" ל"חילוני": מחד, גם בתוך ההגות הדתית-אמונית היו רבים שהציגו ואף הקצינו בקושי הנדון (הרמב"ם הוא דוגמא בולטת מהקלאסיקה שלנו) ומאידך, הוגים חילוניים רבים לא סבורים שהוא חריף כל כך.

הבעיה מציקה במיוחד כשעומדים על כך שעל פי תפיסה פילוסופית נכבדה (ומשכנעת בעיני), מי שעבורו "אמונה" מסוימת היא חסרת מובן (הפסוק המבטא אותה חסר מובן; ודוק – חסר מובן, לא רק לא אמיתי) לא זו בלבד שאינו יכול בעצמו להאמין בה, אלא שאינו יכול גם לייחס אותה לזולתו, שכן עבורו אין כאן כלל תוכן שניתן להאמין בו (לא ניכנס כאן לשאלה מהו חוסר מובן ומה הם התנאים לו).¹⁰

סוגיות פילוסופיות כבדות ועמוקות כרוכות בקושי זה ובהבחנה בין המסגלים והמסתגלים. עמדות שונות ננקטו לגביהן ורבו בהן המחלוקות. בדרך כלל נידונות סוגיות אלה במסגרת מה שקרוי בפילוסופיה "תורת משמעות".¹¹ שיקולים רבים וקשים מעורבים פה ונימוקים כבדי משקל יש לתמיכה בכל אחד מהצדדים. לא אוכל להידרש אליהם כאן.¹² בעיקרו של דבר סבור אני כי גישות המסגלים והמסתגלים פועלות בדרך כלל במשולב והן חשובות, בנפרד ובמשולב, בתהליכי לימוד והבנה. קשה לתת כללים והנחיות לטיב השילוב ואני מניח שכל קורא מכיר משהו מעין זה מניסיונו. ברם, ככל שהדבר נוגע לי, בכל סוגיה שאני דן בה אני מנסה, תוך היצמדות לטקסט המקראי כפשוטו, להבין אותו וכמה מעיקרי מסריו על ידי קירובם, ככל הניתן, למושגי שלי, לסוגיות ולבעיות המדברות אלי, מן הסתם במסגרת אמונות יסוד שבמסגרתן אני חושב. זה כמעט אף פעם לא קל ולפעמים אולי בלתי אפשרי (עבורי) מבלי שאעשה שקר ברוחי. יופיו וגדולתו הייחודית של המקרא, ומעמדו במסורת ישראל ובתרבות הכללית עושים את המאמץ להשיג זאת, ולו גם חלקית (ולפעמים ללא הצלחה), כדאי תמיד.

גלעד ברעלי, ירושלים, תמוז, תשע"ז (2017) (הוספו מאז מעט תוספות ותיקונים - 2024)

¹⁰ הרחבתי בכך במאמרי "על מובן ותוכן בהקשרי אמונה", 'עיון' ל"ה, תשמ"ו, 75-89.

¹¹ הספרות (בעיקר האנגלית) על כך עצומה. בעברית, ראו ג. ברעלי: 'פרגה: לוגיקה משמעות אודותיות', (2009) בעיקר מבוא, פרקים 3, 11; ג. ברעלי: 'זיטגנשטיין: לשון עולם ורוח', בעיקר פרקים 3-8 (2009), שניהם בהוצאת גרעין [goryn.book@gmail.com].

¹² הרחבתי בכך מעט באור"ה הנ"ל פרקים א-ב.

פרק א: שבת וזיכרון מעשה בראשית

אמר לו הקב"ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ('שבת' י ע"ב)

מעמד מיוחד לה לשבת בלוח השנה היהודי. בראש טעמיה היא נסמכת לבריאת העולם מחד ולשחרור מעבדות מצרים מאידך. היא גם היחידה ממועדי ישראל המוזכרת בעשרת הדיברות. נפתח את עיוננו בדברים על ייחודה ומשמעותיה.

"שבת קודשו באהבה וברצון הנחילנו זיכרון למעשה בראשית"

משמעויות שונות נתלו בשבת: רבים רואים בה את אחת התרומות הסוציאליות החשובות שתרמה היהדות לתרבות: יום בשבוע כולם מפסיקים את מהלך חייהם הרגיל, פוסקים מעבודתם ונחים. אין ספק שזה רעיון בעל משמעות סוציאלית נעלה ומרחיקת לכת. יש התולים בה משמעות פסיכולוגית עמוקה: יום בשבוע כולם מפקיעים עצמם כביכול ממהלך החיים הרגיל, מבדילים את היום הזה ומקדשים אותו ומפנים מקום ל"נשמה יתרה". גם זה כמובן רעיון גדול ונאה. אפילו מבחינת תפיסת הזמן יש לשבת משמעות מיוחדת, שהרי היא חותמו של מחזור השבוע, ומחזור השבוע הוא, בניגוד ליום, לחודש ולשנה, היחיד שאין לו בסיס "טבעי", פסיקלי.

בקידוש ליל שבת שהיהודי אומר בכל ליל שבת (וכן גם במדרש 'שכל טוב' על שמות טז) מוזכרים שני טעמים או שתי משמעויות שניתנו לשבת בתורה ושיש להם כמובן סמך בתנך: זיכרון למעשה בראשית, וזכר ליציאת מצרים: "...ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זיכרון למעשה בראשית, כי הוא יום תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים". השבת נתפסת כסמל, כזכר – תחילה, למעשה בראשית, ואחר כך ליציאת מצרים. ייתכן שיש משמעות להבדל בין "זיכרון" ל"זכר", כמו גם להבדל בין הנוסח בגוף שלישי – "ושבת קודשו הנחילנו" שבו נאמר הראשון, לבין גוף שני – "ושבת קודשך באהבה וברצון הנחילנו" – שבו נאמר השני, אך לא אדרש לכך כאן.

באופן די חריג מסבירה התורה את טעם מצוות השבת, ובכמה הסברים שונים. כידוע זהו גם אחד ההבדלים בין שני נוסחי עשרת הדיברות. בפרשת יתרו – "זכור את יום השבת" – בזיקה למעשה בראשית: "זכור את יום השבת לקדשו... כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (שמות כ, 11). ולעומת זה בפרשת ואתחנן – "שמור את יום השבת" – בזיקה ליציאת מצרים: "שמור את יום השבת לקדשו [...] למען ינוח

עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד הייתי בארץ מצרים ויוציאך ה' אלוהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה. על כן צווך ה' אלוהיך לעשות את יום השבת" (דב' ה, 13-15).

לכאורה אלה שני הסברים שונים לגמרי. אולם אפשר שיש ביניהם קשר עמוק (קשר הרמוזי אולי ב"זכור ושמור כדיבור אחד" הידוע גם בפיוט 'לכה דודי'). קל כמובן לקשור את רעיון השבת עם חופש ושחרור: ביציאת מצרים השתחרר עם ישראל משעבוד מצרים ויצא לחופשי; ובשבת משתחררים כולם מעול העבודה, דאגות הפרנסה וכו'. ברובד עמוק יותר השבת מסמלת שחרור קיצוני יותר – שחרור ממהלך הדברים הרגיל והטבעי. שהרי יש בה בשבת משהו מעין הנס: היא חורגת ומפקעת ממהלכי הזמן והחיים הרגילים, מסדרו הרגיל של עולם.² היא אף קובעת נקודות חיץ במהלך הזמן: מחזור השבוע, שאותו השבת קובעת, הוא כאמור, מחזור זמן מלאכותי ומוחלט, שאינו תלוי בחישוב ממצבי הירח והשמש (בניגוד ליום, ליממה, לחודש ולשנה, שלהם בסיס טבעי). גם בכך יש מעין חריגה ממהלך הטבע הרגיל: "ויהי ערב ויהי בוקר" הוא מחזור זמן טבעי. השבת קובעת מחזור בלתי טבעי, שבעצם היותו כזה לא פלא שקשרוהו בהתערבות אלוהית ומעשה אלוהי. בכל אלה יש קשר ודומות למשמעויות שנתלו ביציאת מצרים: שחרור לא רק משעבוד פיסים ומעבדות, אלא שחרור והיחלצות ממהלך הדברים הרגיל ומהכוחות הסיבתיים בהיסטוריה, שקורה בהתערבות אלוהית ניסית.³

רובד עמוק זה של משמעות השבת – כזיכרון לשחרור ממהלך הטבע הרגיל – מוביל ישירות למשמעותה הראשונית של השבת כזיכרון למעשה בראשית ויש בו כדי לבאר את הקשר בין זכר ליציאת מצרים וזיכרון למעשה בראשית: אלוהים ברא את העולם⁴ ואת מהלכו הטבעי בשישה ימים, ואז "ויכל ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות מכל מלאכתו אשר עשה" (ברא' ב 2), ו"ששת ימים עשה ה' את השמים ואת

1 על יסוד 'מכילתא' ז על פרשת יתרו, וכמה אזכורים בתלמוד, כגון 'שבועות' כ ע"ב. ופירושו בין היתר – זכור למצוות עשה ושמור ללא תעשה.

2 ואולי קשור לכך סיפור מצוות השבת בשמ' טז בקשר לנס אספקת השליו והמן במדבר. הופעתו עוד לפני מתן תורה הוסברה גם בעיקרון ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה".

3 ונרחיב על כך בדברינו על ההגדה של פסח להלן בפרק ט.

4 המילה "עולם" משמשת במקרא רק במשמעות זמנית: "מעולם", "עד עולם", "ברית עולם" וכד' ואינה מופיעה בסיפור הבריאה. משמעה כדהיום הורחב (עוד אצל חז"ל, למשל 'סנהדרין' ד, ה) גם למימד המרחבי לציון מלוא היקום וכך אשתמש בה כאן.

הארץ וביום השביעי שבת וינפש (שמ' לא 17). בשמירת השבת אנו כאילו מחקים את מעשה אלוהים, ובכך, בכל שבוע ושבוע מחיינו, מטמיעים בתודעתנו "זיכרון למעשה בראשית". ולמה חשוב לזכור את מעשה בראשית? זו שאלה גדולה שלא נדון בפרטיה. כללית זה נוגע כמובן במצב התודעתי של המאמין – שיזכור וידע שיש בורא לעולם (ולפי ביאורנו להלן – הוא יסוד מושגי המציאות והקיום), והוא זה שאותו הוא עובד. בריאת העולם מעגנת זאת בתודעתנו. בתורה מבוטאת מודעות לכך שצריך האדם סמלים כאלה כדי שיזכור את מעשה בראשית ואת משמעותו. גם מצוות אחרות כמו מצוות ציצית למשל מכוונות לכך. וכך, לפי הפסוק שלנו, גם השבת. חז"ל אף אמרו ששקולה השבת כנגד כל המצוות (שמ"ר על 'בשלח', כה יב).

בפרשת כי תשא יש שני נימוקים נוספים לשבת: **"את שבתותי תשמרו. כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם. ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם [...]** וביום השביעי שבת שבתון קודש לה' [...]" **אות היא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש** (שמות לא 17-13). בניגוד לטעמים הקודמים שהם "אוניברסליטיים" במהותם, כאן יש לנו טעם "פרטיקולריסטי" מובהק. השבת היא לא רק זיכרון למעשה בראשית, אלא אות וברית בין ה' לעם ישראל. ושני היבטים מפורשים כאן למהותה של האות: "לדעת כי אני ה' מקדשכם"⁵, ו"כי ששת ימים עשה... וביום השביעי שבת וינפש". ודומה כי ההיבט השני מבאר את הראשון: מהי משמעותה של השבת דווקא כאות וכברית? בשמירת השבת וקידושה יש משום סמל המבטא ידיעה והתדבקות בה' על דרך חיקוי נוהגו במעשה הבריאה: מה הוא קידש את היום השביעי ושבת בו ממלאכתו, כך אנו מצווים לנהוג. קיום מצווה זו ונוהגנו כך נעשים מתוך תודעתנו כי הוא ה' מקדשנו.

על מעשה בראשית אפשר כמובן לדבר מבחינות רבות – דתית, קוסמולוגית, מטאפיסית. אך יש לו גם משמעות "פשוטה" וארצית יותר: מעשה בראשית, בריאת העולם⁶, היא מעין הכללה קיצונית של רעיון מוכר וחשוב בחיינו: היכולת שלנו להפקיע את עצמנו ממהלך הדברים הרגיל ולראות אותו, מבחוץ כביכול, כיחידה או כישות שלמה ונבדלת. אדם יכול להיות שקוע במשחק למשל. אך ברגע מסוים הוא יכול להפקיע את עצמו ממהלך המשחק ולראות את עצמו משחק. הוא רואה אז את

⁵ בכך נתלו תפיסות הרואות בשבת סמל לכנסת ישראל, המשולה ככלה שה' מקדש".

⁶ כאמור, אין זה ביטוי מקראי וספק אם בפרשת בראשית מדובר בכך במובן הרווח.

המשחק כישות (אירוע, פעילות, מהלך) נבדלת שהוא מתבונן בה מחוצה לה. ובדומה לכך לגבי עבודתו, לגבי חיי נישואיו, ולמעשה לגבי כל דבר, אולי אף לגבי עצם קיומו; הוא יכול, לפעמים במאמץ מסוים, להפקיע את עצמו לנקודה "טרנסצנדנטית" ולראות את הדברים מנקודת ראות חיצונית. בכל אלה מדובר בפעילויות ומהלכים מוגדרים ומוגבלים; נקודת הראות החיצונית שאליה האדם מפקיע את עצמו לזמן-מה היא עדיין בתוך העולם ובתוך הזמן; היא חיצונית רק לפעילות או למהלך הספציפי שבו מדובר. מעשה בראשית מגלם רעיון זה במלוא קיצוניותו וכלליותו – אפשרית נקודת ראות שהיא חיצונית לעולם במובנו הכולל ביותר.

לרעיון זה נלווה רעיון אחר הנוגע לעצם משמעות השבת במעשה בראשית עצמו. אמרנו כי בשמירת השבת, כסמל לבריאה, אנחנו מחקים, כביכול, את אלוהים במעשה הבריאה – הוא שבת וינפש, ואנחנו שובתים ונופשים. יפה. אך מדוע הוא שבת? מהי המשמעות של "ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות מכל מלאכתו"? השבת (שלנו) היא "זיכרון למעשה בראשית". אך הרי במעשה בראשית עצמו היתה שבת. מה משמעות השבת למעשה בראשית עצמו?

כאן כדאי לחזור ולעיין בפסוקי 'בראשית' הנאמרים בקידוש, ואפשר שמהיותם כה שגורים לא עומדים על עומק משמעותם: "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלוהים את היום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות" (ברא' ב 1-3).

רעיון השבת במעשה בראשית מבטא שהעולם הוא ישות גמורה, ומאז ואילך הוא נוהג כמנהגו. אלוהים סיים את מלאכתו ו"שבת וינפש" – זוהי כביכול נקודה שממנה העולם ומעשה הבריאה כולו נראים כיש גמור. ונקודה זו היא בעלת יחודיות מוחלטת, המבוטאת ב"ויקדש אותו" שבפסוק האחרון. העולם לא ממשיך להיברא רגע רגע, כמו שחשבו, למשל כמה מחכמי הכלאם המוסלמי. אלוהים יכול להתערב כביכול מידי פעם, אך "התערבויות" אלה הן בבחינת ניסים – חריגות מיוחדות ממהלך הדברים הרגיל כפי שהוא ידוע לנו. אפשרות הנס, יותר משהיא סותרת את דברינו, מלמדת עליהם: אין משמעות לנס ללא הרעיון של עולם גמור הנוהג כמנהגו (שידוע לנו בחלקו). במערכת של בריאה מתמדת אין ניסים, כי אין מה שלעומתו הנס ייתפס ככזה. הוא נתפס ככזה רק בהיותו חורג ממהלך הדברים הרגיל הידוע לנו.

יש לדבר זה משמעות גם לגבי אפשרות המדע, הרציונאליות והיכולת להבין את הטבע. רעיון הבריאה הגמורה – "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות מכל מלאכתו אשר עשה" (ב 1) – הוא הרעיון שמעשה הבריאה נגמר ושהעולם הוא יש גמור הנוהג כמנהגו, לפי חוקיותו שלו. חוקיות זו אנו יכולים לחקור ואולי להבין. הרעיון הכלאמי המנוגד, של בריאה מתמדת, אינו מאפשר למעשה הבנה כזו, אינו מאפשר מדע ועמדה רציונאלית. הוא מדגיש את יכולתו ורצונו של אלוהים כגורם מתמיד בפעולתו, שכל העולם בכל רגע ורגע תלויים בהם לחלוטין.⁷ אך הם כמובן אינם נתפסים בשכל האנושי ואינם ניתנים להבנה אנושית. הבנה כזו תלויה ברגילות ובחוקיות קבועה של עולם שבריאנו נגמרה ומאז הוא נהוג כמנהגו, כלומר, על פיה. תפיסה זו של העולם שבריאנו נגמרה מבוטאת בפסוקי "ויכולו" ומסומלת בשבת.

קול, דיבור ואמירה

"ויאמר אלוהים יהי אור, ויהי אור". על פי תפיסה רווחת, בסיפור "בראשית" אלוהים ברא את העולם במילים, ומשמעויות מפליגות נתלו בכך. אולם לאמיתו של דבר, העולם, בסיפור, לא נברא במילים אלא באמירות (מאמרות בלשון חז"ל), שהן פעולות ומעשים במשפטים שלמים: "יהי אור", "יהי רקיע...", "ישרצו המים..." וכו'. ניתן כך להבין שאלוהים לא ברא את האור למשל במילה "אור", אלא במעשה מסוים, שהמספר המקראי מתאר כאמירה שיהיה אור. "יהי אור" הוא פסוק בלשון המספר המקראי המתאר את מעשה אלוהים.

כך כמדומני יש להבין הרבה ביטויי אמירה במקרא ובכללם הצירוף השגור "וידבר ... לאמור". בניגוד למקובל, נדמה לי ש"לאמור" בלשון המקרא מציין לרוב (אם כי לא תמיד) דיבור עקיף: מה שאחריו מציין בלשון המספר את תוכנו של הדיבור או המעשה שעליו הוא מספר. ברוח זו ניתן לפרש למשל את "ויברך אותם אלוהים לאמור..." שנאמר בבריאה לגבי הדגים.⁸ וכן לדעתי פשר הכפילות ב"וידבר אלוהים

⁷ עמדה דומה-משהו לתפיסת הכלאם ומנוגדת לעמדת הרמב"ם (ר' להלן), יש בתפיסת ה"נס הנסתר" של הרמב"ן (ר' למשל פירושו לשמות יג 17; ויקרא כו 11; ר' גם 'תורת ה' תמימה' קנב-קנד), שלפיה כל הקורה במציאות, בכל רגע, הוא בבחינת נס התלוי ברצון אלוהים (ור' אור"א פרק 12). ברם, דוק שאף הוא לא מדבר על בריאה מתמדת.

⁸ הרמב"ן מפרש אמירה כ"הוצאת הדברים אל הפועל" (למשל 'פירוש התורה', בר' א 4).

אל משה ויאמר אליו אני ה' " (שמ' ו 2) וכד'. ברוח זו כתב אולי 'הספורנו' על "וישמע את הקול מִדְבַר אליו" (במד' ז 89): "ה' [בהשכילו את עצמו... יראה פעולה במתפעל כפי הכנתו, ובוה פירש אופן בכל דיבור אמור בתורה באומרה "וידבר ה' ".

עניין זה קשור גם בביטוי התלמודי הידוע "דיברה תורה כלשון בני אדם". במקורו הוא שימש כנגד דרשות הדורשות משמעויות שונות, בעיקר בכפל לשון כגון "ראה תראה", "עלה נעלה", "הפדה הפדתה" "לנדור נדר". לדרשות אלה היו שהתנגדו שאין לדקדק כך בכפל הלשון שכן "דיברה תורה כלשון בני אדם" וזו דרך לשונם. זו היתה אחת המחלוקות בין ר' עקיבא – הדורש – ור' ישמעאל – המתנגד. פילוסופים בימה"ב ובעיקר הרמב"ם הרחיבו משמעותה של אימרה זו על כל ביטויי התורה, בעיקר כנגד הגשמה. אלה תיאורים בלשון בני אדם (בזמן ומקום מסוים) של פעולות ומעשים – בעיקר של אלוהים – שטיבם נסתר מאיתנו והתיאורים הללו כפשוטם אינם הולמים אותם. הרחבה זו עולה בקנה אחד עם דברי לעיל על "לאמור" ונגזרותיו, שלעיתים קרובות מציינים במקרא דיבור עקיף בלשון המספר.

כפי שהיטיבו חז"ל לראות במדרשים רבים על **"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאוהל מועד לאמר"** (ויק' א 1), עולה שאין מדובר כאן בהשמעת קול כפשוטה, שהיא אירוע אקוסטי שגם אחרים היו שומעים, אלא שה' גרם למשהו המכוון במיוחד למשה, שרק הוא קלט אותו ובמקום המיוחד לכך (אוהל מועד), ורק אז, כשנכונה רוחו לכך, נחתך הקול לדיבור משמעי: "וידבר ... לאמור".

על שני צדדים בטיבו של הקול יש לעמוד כאן: קול האדם וקול אלוהים. פעמים רבות במקרא אלוהים פועל דווקא בגין **קול שהוא שומע**. בקול יש משום ביטוי לרחשי הנפש ומשאלות הלב, ושמיעת הקול מניעה לפעולה: "...ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאוביו" (שמות ג 6); "חנן יחנך לקול זעקך כשמעתו ענך" (ישעיה, ל 19). דבר זה מצא כמובן ביטוי מובהק במושג התפילה בקול: "הקשיבה לקול שוועי ומלכי ואלוהי כי אליך אתפלל" (תהל' ד). "ישמע מהיכלו קולי ושועתי לפניו תבוא באזניו" (תהל' יח 7).

קול במקרא הוא לעיתים קרובות כפשוטו – אירוע אקוסטי נשמע: כך "קול שופר", "קול רעש", "קול גדול" וכו'. לעיתים הוא הקול הפיסי של דיבור: "והנה היא מדברת על לבה, רק שפתיה נעות וקולה לא יישמע" (שמואל א א 13). אך לעיתים הוא מבטא את פנימיות ההבעה או הדבר; מה שמעבר, או לפני הדיבור ותוכנו

הפורמלי. על אדם וחוה, לאחר שחטאו, נאמר: **"וישמעו את קול ה' אלוהים מתהלך בגן לרוח היום"** (ג 8) ואז נבהלו ונסתתרו. איזה קול שמעו? אולי ברוחם, במצפונם, שמעו, עוד לפני שה' אמר **"איכה"**, מעין קול קדם-דיבורי (והרמב"ן פירשו כ"גילוי שכנה").

ואולי בדומה לכך, בהקשרים פרוזאיים יותר: **"כי שמעת לקול אשתך"** (ג 17), **"עדה וצלה שמענה קולי, נשי למך האזנה אמרתי"** (ד 23), **"כל אשר תאמר אליך שרה אשתך שמע בקולה"** (כא 12), **"האזינו ושמעו קולי הקשיבו ושמעו אמרתי"** (ישעיהו, כח 23). **"שמע בקולה"** שנאמר לאברהם אינה רק הוראה לביצוע או לתפיסה מופשטת של תוכן דבריה של שרה, אלא התייחסות אישית אליה בזיקה ישירה לקבלת סמכותה, היא תוכן דבריה אשר יהא. ביטוי חזק במיוחד מבחינה זו הוא **"קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה"** (ד 10), כאילו הדם צועק כאן צעקה **"קדם-דיבורית"**, או **"על-דיבורית"**, אנרגיה שאינה חתוכה וארטיקולטיבית. רבים השימושים של **"לשמע בקול"** או **"קול"** (בד"כ קול אלוהים, אך לפעמים של בשר ודם) שגם הוא מעבר לדיבור כפשוטו: **"וישמע אברם לקול שרי"** (טז 2); **"ועתה בני שמע בקולי"** (בר' כז 8) **"אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך.."** (שמ' טו 26); **"וישמע ה' בקול ישראל וייתן את הכנעני..."** (במד' כא 3); **"בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו..."** (דבר' כא 18); **"שמע בקול העם לכול אשר יאמרו אליך..."** (שמואל א ח 7).

יש והדבר עולה מהצימוד של קול ודיבור של ה': **"וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול"** (דב', ד 12). וכפי שמדגיש הרמב"ם (מו"נ ח"ב לג) לא נאמר **"דברים"** אלא **"קול דברים"**. בשיא ההתגלות במעמד הר סיני, יש לקול תפקיד מרכזי: **"ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאוד"** (שמ' יט 16) **"...ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלוהים יעננו בקול"** (19). האלוהים אינו **"מדבר"**; משה מדבר והאלוהים עונה לו ב"קול". מהו הקול הזה? האם היה זה דיבור? זה לא נאמר ולא ברור. אולי כוונת הכתוב היא שאלוהים עשה משהו, שמה הבינו כפי שהבין⁹ אלוהים גם ל"קול", לסוג של אנרגיה, בבחינת מאמר משורר תהילים **"קול ה' בכוח**

⁹ כדאי להשוות זאת לדברי שפינוזה ב'מאמר תיאולוגי מדיני' (תר' וירשובסקי) ע' 11-12.

קול ה' בהדר... קול ה' חוצב להבות אש קול ה' יחיל מדבר" (תה' כט 4-5), שמשוה הבין כפי שהבין. הדיבור המחותר, הארטיקולטיבי, היה למעשה ברוחו של משה. גם עשרת הדיברות שבפרשת 'תרו' (כ) ניתנו בקול: העם "ראה את הקולות" (15) וביקש ממשו "דבר אתה עמנו ואל ידבר עמנו אלוהים פן נמות" (16). שוב, דומה שמדובר באיזו אנרגיה עצומה שהעם חש שאינו יכול לעמוד בה ושהוא זקוק למשה שיתווך בינה ובינו. בסוף פרשת 'נשא' נאמר "ובא משה אל אהל מועד לדבר אתו [עם ה'] וישמע את הקול מדבר אליו... (במד' ז 89). "מדבר" בניקוד זה הוא יחידאי בתנך (אך רש"י קושרו ל"ישא מדברותיך" בדב' לג 3). רש"י אומר שהוא התפעל – מתדבר – שאלוהים כביכול "מדבר בינו לבין עצמו ומשה שומע". ואפשר לפרשו ברוח דברינו לעיל קצת אחרת: אלוהים גרם לקול שמתדבר ברוחו של משה. וברוח זו אמרו חז"ל "משה שמע וכל ישראל לא שמעו" ('יומא' ד ע"ב). כל ישראל לא שמעו כי לא מדובר בקול פיסי אלא בהליך רוחני ברוחו של משה והעם לא היה מכוון ברוחו לכך.¹⁰

הרמב"ם על גמר הבריאה, מדע ומשמעותו האמונית

נחזור לפרשתנו ולפסוקי "ויכולו". במקומות רבים בכתביו מדגיש הרמב"ם את חשיבותו של רעיון גמר הבריאה, ושמהו העולם "כמנהגו נוהג" (בעקבות 'עבודה זרה' נד ע"ב). כך למשל, גם בדבריו על פסוקי "ויכולו" הוא מדגיש שמעשה הבריאה תם ונשלם ואומר, בעקבות מאמרי חז"ל, שכל המסופר אחר כך על בריאת חווה ומעשה גן עדן (פרקים ב', ג'), "כל אותו מעשה היה ביום השישי ושדבר לא השתנה כלל אחרי ששת ימי בראשית" ('מורה נבוכים', ח"ב, פרק ל, בתרגום שוורץ, ההוצאה, אוניברסיטת תל-אביב, להלן מו"נ). בהקדמה למסכת אבות ('שמונה פרקים') פ"ח הוא מכליל (בעקבות בר"ר, פ"ה) שכל הניסים נקבעו כבר בבריאה. בדברינו לעיל קשרנו את רעיון גמר הבריאה באפשרות המדע. הרמב"ם, כידוע, חשב שיש ללמוד ולעסוק במדע ("חכמת הטבע"), שהוא לדידו עיסוק ב"מעשה בראשית" (והמטאפיסיקה היא "מעשה מרכבה"). כמו כן, הוא סבר שיש לדבר משמעות אמונית: עיסוק במדע (פיסיקה) הוא מרכיב מהותי של אהבת ה' ('משנה תורה', ספר המדע, ד, י; מו"נ, פתיחה, תרגום שוורץ עמ' 11, ועוד הרבה). אמנם את

¹⁰ ר' הכללת העניין בדברי הנצי"ב ב'העמק דבר' על "פנים בפנים דבר ה' (דב' ה 4-5).

עומקה של חכמת הטבע יש להסתיר מהמון המאמינים ("אין דורשים במעשה בראשית בשניים... וראו מו"נ, א ראש פרק יז ועוד הרבה), אך על כל אחד לעסוק בה לפי דרגת השגתו. המדע (פיסיקה) שהיה ידוע לרמב"ם היה כמובן המדע האריסטוטלי – תרגומים ערביים של כתבי אריסטו ופרשניו, וכתבי האריסטוטליקנים הערביים שבזמנו. ונשאלת כאן השאלה האם כוונתו היתה שיש משמעות אמונית לעיסוק במדע האריסטוטלי דווקא, או שמא לעיסוק בכל מדע – במיטב התורות הפיסיקליות הידועות (מה שכמובן משתנה בזמן)? כשהרמב"ם אומר שיש לעסוק במדע ושלעיסוק במדע יש משמעות אמונית, את המילה "מדע" אפשר להבין כמציין למדע מסוים – המדע האריסטוטלי – אך אפשר גם להבינה כתיאור תלוי-זמן המתאר את כל מה שנתפס באותו זמן כמדע. למי מהן מתכוון הרמב"ם?

בתמיכה לאפשרות הראשונה יש לומר לא רק שזה היה המדע הידוע לו, אלא שיש זיקה הדוקה בין הפיסיקה האריסטוטלית למטאפיסיקה האריסטוטלית, ולפעמים הגבול ביניהם מטושטש. כבר בתחילת ספר המדע אומר הרמב"ם: "המצוי הזה הוא אלוהי העולם אדון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית, בכוח שאין לו הפסק; שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שייסוב בלא מסבב; והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף. ידיעת דבר זה מצוות עשה... ("משנה תורה", ספר המדע, א, ה-ו; וכן ראו שם, ג, יא; מו"נ, פתיחה, עמ' 14 ועוד הרבה). פיסיקה ומטאפיסיקה כרוכות כאן ביחד, וטבעי להבין דברים אלה ורבים אחרים, הן ב'משנה תורה' והן ב'מורה נבוכים', כמתייחסים ספציפית לפיסיקה ולקוסמולוגיה האריסטוטליות.¹¹ שילוב זה הוא מיסודות ההבדל בין הפיסיקה האריסטוטלית לזו המודרנית מגלייליי וניוטון ואילך, שבה הוא נחלש ובוטל. אפשר ברוח זו גם לפקפק אם הרמב"ם היה מוכן לייחס משמעות אמונית למדע המסופוטמי בזמנו של אברהם למשל, או למכניקת הקוונטים ולתורת המיתרים בזמנו. אלה אינם קשורים למטאפיסיקה האריסטוטלית, וספק אם הם קשורים למטאפיסיקה כלשהי שיש לה משמעות אמונית, כפי שהוא ייחס לפיסיקה ולמטאפיסיקה האריסטוטליות.

¹¹ על עניין מרכזי זה, בזיקה לעמדותיו של אבן רושד, לרבות בשאלת הניגוד שבין הפיסיקה האריסטוטלית לאסטרונומיה, ר' ש. פינס: "המקורות הפילוסופיים של 'מורה נבוכים' " בספרו 'בין מחשבת ישראל למחשבת העמים' (מוסד ביאליק).

אולם למרות זאת נדמה לי שאת עמדתו יש להבין לפי הפירוש השני, הרחב יותר: עצם העיסוק המדעי והידיעה המדעית הם שהיו בעלי משמעות דתית עבור הרמב"ם, ללא תלות בטיבו או תוכנו הספציפי של המדע האריסטוטלי. הטעם לכך נעוץ ברעיון גמר מעשה הבריאה שבפרשת בראשית שעליו דיברנו לעיל ובמשמעותו הדתית. עיסוק במדע הוא עיסוק והכרה בחוקיות השלטת בעולם, שלאחר גמר הבריאה "נוהג כמנהגו". **ללא חוקיות זו אין לנו מושג לכיד של עולם.** כשהדברים משתנים ומתחלפים ללא רגילות וללא סדר וחוקיות, מתפורר מושג העולם שלנו. מושג זה, כמו כל המושגים שלנו, תלוי ברגילות ובחוקיות הטבעיים בו. אך בעוד שלגבי מושגים רגילים רבים כגון מים, תפוח, חתול, היבטים מרכזיים של הרגילות והחוקיות הטבעיים בהם מוכרים וידועים בעצם הבנתם גם ללא חקירה מדעית, לא כן הדבר לגבי המושג הכללי 'העולם', שאינו מוכר וידוע, ושהחוקיות המתגלה במחקר המדעי מכוננת אותו ובלעדיה הוא מתפוגג. לפיכך, הכרה מדעית, שהיא החתירה להבנת החוקיות שבעולם, מתנה את ההינתנות והלכידות של מושגי העולם והטבע.¹² המשמעות הדתית הטמונה בכך היא שבהעדר מושגים אלה של עולם וטבע נפגם גם מושג האלוהים שלנו או אפשרות החתירה להשגתו, שהיא בלב ההכרה האמונית: אמנם לפי תפיסת הרמב"ם אלוהים אינו ידוע ואינו נתפס במושגים אנושיים, אך החתירה להכרתו נעוצה בהכרה שהוא אינו בעולם, הוא אינו הטבע או חלק ממנו.¹³ כל זיהוי של אלוהים עם הטבע או חלק ממנו הוא בעיני הרמב"ם בחזקת עבודה זרה.¹⁴ לכן אפשרות ההכרה במושג האלוהים, או אף החתירה אליה, מותנים במושג העולם, אשר מכונן ומתעצב בהכרת הרגילות והחוקיות הטבעיות בו, שהיא עניינו של המדע. והמדע כאן הוא מדע בכלל, עצם העיסוק המדעי, ולא דווקא המדע האריסטוטלי. הכרה במדע ובחוקיות הטבעה בעולם הנוהג כמנהגו היא לפיכך בעיני הרמב"ם

¹² לגבי המושג הכללי 'העולם', זוהי, במינוח פילוסופי מקובל, חוקיות מכוננת (constitutive), ולא כזו המתארת תופעה אמפירית נתונה.

¹³ יש עניין בהשוואת עמדה זו לעמדת שפינוזה למשל. לכאורה, עמדה זו מנוגדת קוטבית לעמדת שפינוזה. אך לאמיתו של דבר העניין מסובך יותר, שכן מושגי העולם והטבע של שפינוזה שונים תכלית שינוי מאלה של הרמב"ם, וכשעומדים כדבעי על משמעותם ספק אם אפשר לדבר כאן על ניגוד ביניהם. ראו על כך במאמרי: "אלוהים והטבע – בעית הקיום והמוניזם של שפינוזה" ('עיון' ס', תשע"א, 141-154; פרק 9 בספרי או"א), ובמיוחד הערה 7 שם והטקסט סביבה.

¹⁴ הרחבתי על כך בספרי או"א הנ"ל, פרק 12 על עבודה זרה אצל הרמב"ם והרמב"ן.

בעלת משמעות אמונית עצומה, שכן היא מתנה את אפשרות החתירה להשגת אלוהים – לא רק כבורא העולם, אלא גם כמה שבמהותו שונה ונבדל ממנו. זו היא משמעותה האמונית הגדולה של ההכרה בגמר הבריאה, של "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", ושל השבת המסמלת זאת.

לפי הרמב"ם ידיעת אלוהים מזומנת להכרה האנושית כמטרה (שאינה בת השגה במלואה) בשני ערוצים: דרך "תוארי הפעולה", שהם אופני הנהגתו של אלוהים בעולם, ודרך "תוארי השלילה" – הבנה שיטתית של היותו שונה ונבדל מכל מה שבטבע, לרבות במציאות האנושית. "הבנה שיטתית" בא לומר שזו אינה סתם שלילה, אלא שלילה מתוך הכרת יסודיה וטעמיה, דהיינו, מדוע, לגבי כל תואר, יש לשלול את ייחוסו לאלוהים. המדע והעיסוק בו הם הליכה בערוץ הראשון: חוקי הטבע, החוקיות הטבועה בעולם, הם, לפי הרמב"ם, עיקרם של תארי הפעולה. לעיל טענתי שאין להבין ביטויים אלה כמציינים לחוקיות הנודעת במדע האריסטוטלי, אלא כתיאורים למיטב ההכרה המדעית הידועה בכל דור. אולם עיקר מה שניסיתי להסביר לעיל הוא שהם גם מתנים את אפשרות ההליכה בערוץ השני – של תוארי השלילה (וראו מו"נ ח"א סוף פרק נ"ה ועוד הרבה): לא רק שיסודה וטעמה של שלילת כל תואר כרוכים בידיעה מדעית, אלא שללא מדע אין לנו מושג לכיד של עולם, וללא מושג כזה אין מובן לערוץ תוארי השלילה בחתירה לידיעת אלוהים כמה שנבדל ושונה מהעולם ומכל מה שבו.

גמר הבריאה ורציונאליות במסורת היהודית-נוצרית

בהרצאה שנשא האפיפיור בנדיקטוס XVI (פרופסור רצינגר) בריגנסבורג שבגרמניה בספטמבר 2006 הוא הדגיש את ההרמוניה שבין הרציונאליות היוונית הקלאסית לבין הנצרות – הרמוניה שמתבטאת בדברי יוחנן "בראשית היה הלוגוס", שהוא דבר האל והתבונה גם יחד. האפיפיור מבקר מחד את הנטייה המדענית של התרבות המערבית המודרנית לצמצום התבונה לתחום האמפירי, ומאידך, נטיות מסוימות בנצרות הקובעות פער וחיץ בין התבונה לבין הכרה "מיסטית" באל. הוא מדגיש בהקשר זה את הניגוד שבין התבוניות והרציונאליות של הנצרות (והתרבות "היהודית-נוצרית" כדבריו) לבין הדגשת הכוח והרצון השרירותי של האל באיסלם. האפיפיור מצטט שם מחיבור מהמאה ה-14 שבו מתדיין הקיסר הביזנטי מנואל II

פלאולוגוס עם מלומד פרסי מוסלמי. הקיסר שם אמר "הראה לי רעיון אחד חדש של מוחמד וכל שתמצא הוא רוע ואי-אנושיות בהשלטת האמונה בכוח החרב". ציטוט זה גרם לרעש פוליטי ולכעס רב בעולם המוסלמי – כנסיות הוצתו (גם בארץ), נזירה נרצחה. אמנם קשה לחשוב שהעובדה שהאפיפיור בחר לצטט זאת היא מקרית, אך יש להבין את דבריו על רקע התזה הכללית של הרצאתו שמדגישה את האנושיות והרציונאליות המדעית שהנצרות מאמצת תוך הדגשת הצורך בהכרה בגבולותיהן. אצטט בהקשר זה את סיום הרצאתו בתרגום לעברית מהנוסח האנגלי הרשמי:

האומץ שבסיגול מלוא היקפה של התבונה, לא שלילת גדולתה, זוהי התוכנית שאיתה תיאולוגיה המיוסדת באמונה המקראית משתפת בויכוחים של זמננו. "לא לפעול באופן תבוני, לא לפעול עם לוגוס זה בניגוד לטבע האלוהי" אמר מנואל II בהתאם לתפיסת האל הנוצרית שלו, בתגובתו לבר-פלוגתא הפרסי שלו. אל הלוגוס הגדול הזה, אל מלוא היקפה של התבונה, אנו מזמינים את שותפינו לשיח התרבותי.

התפיסה היוונית הקלאסית של רציונאליות, לוגוס ותבונה, שאותה, לדברי האפיפיור, הנצרות מאמצת, תלויה ברעיון גמר הבריאה שעליו דיברתי: חוקי טבע, חוקיות מתמטית בטבע והאפשרות הרציונאלית להכרתם תלויים ברעיון זה, וקשה לתת להם מובן בתפיסה שלפיה הבריאה נמשכת תמיד והתערבות אלוהים בתהליך הבריאה מתמידה בחינת נס מתמשך. בתפיסה כזו, בנוסח קיצוני שלה, הכל יכול לקרות והכל הוא בגדר נס כל רגע. (ביגמר הבריאה' מדובר כמובן בתפיסה המקבלת את הבריאה.) יש לכך משמעות גם בתחום האנושי. רעיון גמר הבריאה הוא גם בסיס המוסר והאחריות האישית. מרגע שהבריאה, ובתוכה האדם, הסתיימה, הרי הוא אחראי למעשיו. הוא אינו יכול להיתלות ב"תירוץ" שלמעשה הוא אינו אחראי, שכן אלוהים מתערב, בורא ומכוון את מעשיו בכל רגע. הבריאה הסתיימה ומעתה ואילך הברואים נוהגים כמנהגם, ובמקרה של האדם, גם אחראים למעשיהם. גם לאדם יש טבע, שעל פיו הוא נוהג, אך בעצם טבעו טבועה יכולתו לרצות, להחליט ולפעול בצורה שבה הוא אחראי למעשיו. זוהי אחת המשמעויות של "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", שבסיפור בריאת האדם בפרשת בראשית. לכמה מהיבטיו נפנה בפרק הבא.

אלוהים כיסוד המציאות

סיפור 'בראשית' קיבל כמובן פירושים וביאורים רבים. החל מחז"ל, ובענפים רבים של ההגות הדתית הנסמכת עליהם, אלוהים נתפס כבורא העולם.¹⁵ ביטוי זה אינו מקראי. "עולם" במקרא מתייחס לזמן – פרק זמן לא מוגדר – וספק אם את פרשת בראשית ניתן לפרש כסיפור בריאת "העולם" במובן הרחב המקובל היום שמקורו בחז"ל. אין גם צורך להכביר מילים עד כמה קשה, ואולי בלתי אפשרי לנו לתפוס רעיון זה כפשוטו. דומה שאין מנוס מלהפליג כאן לביאורים הרחוקים מפשט הכתוב. כאמור לעיל ניתן אולי להבין שמץ מבוא לרעיון הנידון בכך שאלוהים נתפס כ"יסוד המציאות". גם רעיון זה קשה וסבוך, ויורשה לי מאמר מוסגר פילוסופי בעניין, שאולי יש בו משום פתח מסוים להבנת רעיון הבריאה, אם כי הוא רחוק מפשט הכתוב.

בהלכות הפותחות את ספר המדע ב'משנה תורה' כותב הרמב"ם:

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצא אלא מאמתת המצאו."

"ממציא כל נמצא" כאן פירושו יסוד מציאותו של כל נמצא. אלוהים הוא "מצוי אמת" שהכל תלוי בו "אמיתת הימצאו". שאלה שעולה כאן מיד היא האם מדובר בתלות סיבתית או בתלות עקרונית יותר – מושגית-לוגית. בכיוון הראשון הרעיון היה שהשתלשלות הסיבתית של מציאותם של דברים בעולם מחייבת להגיע לשלב ראשוני שהוא סיבה אך לא מסוּבָּב. הקוסמולוגיה האריסטוטלית ותורת הגלגלים שלה, שהיתה מקובלת על הרמב"ם, דרשה הכרה במצוי ראשון כזה, "המניע את הגלגל העליון בכוח שאין לו סוף" (שם, ה). זה היה אחד הביאורים של הבריאה. בכיוון השני לפעמים מפרשים זאת במה שבמינוח מודרני נקרא "מושג מודאלי", דהיינו, שכוונת הרמב"ם היא שאלוהים הוא "מצוי בהכרח" – שמציאותו הכרחית ואין להעלות על הדעת את העדר מציאותו. הוא גם היחיד שהוא כזה. גם זה רעיון קשה ואפילו נקבל אותו, נותר הקושי להבין מדוע קיומם של כל יתר הדברים תלוי בו.

¹⁵ על ייחודו של סיפור הבריאה המקראי בהשוואה למיתוסים של עמי הסביבה ('אנומה אליש' הבבלי, השירה האוגריתית ועוד) ר' קאסוטו 'מאדם עד נח', מבוא ופרשה א.

אך אפשרית אולי גישה נוספת. בדברי לעיל ציינתי שבתחומים שונים שואלים פילוסופים על ה"יסוד" המושגי של התחום. ב"יסוד" כאן הכוונה, באופן גס, למושג או הנחה שיתר מושגי התחום, או תוקפם, או היבט חשוב אחר שלהם נסמכים עליו, שבלעדיו הם אינם מובנים או חסרי תוקף. אנסה לומר דברים אחדים על רעיון זה בנוגע למושגי המציאות והקיום. עמדת הרמב"ם שמציאותם של כל יתר הדברים תלויה במציאותו של "המצוי הראשון" עשויה להתפרש במסגרת תפיסה זו בכך שהוא לא חשב רק שקיומם של כל יתר המצויים תלוי באלוהים תלות סיבתית, וגם לא חשב על כך במושגים מודאליים, אלא שמדובר בתלות מושגית אפריורי שבה **אלוהים נתפס כיסוד מושגי המציאות והקיום**, שללא מושג האלוהים אין לטענות קיום ומציאות מובן ותוקף. גם זה כמובן רעיון קשה, שייחוסו לרמב"ם מוקשה ואם אין לייחס תפיסה זו לרמב"ם, אנסה לרמוז למשהו ממנה בהיתלות באילן אחר – הפילוסוף היהודי הגדול שפינוזה. מאחר שהדברים חשובים ואינם פשוטים תורשה לי הרחבת-מה בעניין, אך אומר מראש שגם היא, ועצם הדיבור על "יסוד" כאן רחוקים מלהיות ברורים ואינם חיוניים להבנת רוב ביאורי לפרשות הנידונות בהמשך.

ברוך שפינוזה (1632-77) היה יהודי שהוא אחד מגדולי הפילוסופיה הכללית.¹⁶ המסגרת הפילוסופית שבה שפינוזה פעל היתה זו של דיקארט (Descartes). עם זאת בעניינים מרכזיים הוא ביקר אותה ופיתח לה חלופות. דיקארט שאל מהו יסוד הידיעה וההכרה שלנו והציב שאלה זו בראש הפילוסופיה שלו, מה שנחשב לאחת המהפכות החשובות בתולדות הפילוסופיה. שאלתו היא כיצד נוכל להיות בטוחים בידיעתנו, שהרי, טען, אם לא נוכל להגיע לידיעה בטוחה כזו, איננו יודעים למעשה דבר, שכן לגבי כל ידיעה-כביכול עלול להתעורר ספק בדבר אמיתותה, ואז היא אינה ידיעה. בשיקוליו בעניין מזכיר דיקארט שהחושם לעיתים מטעים אותנו ולכן אינם יכולים להיות בסיס לידיעה בטוחה; שלפעמים חלום

¹⁶ שפינוזה, שנולד באמסטרדם, היה בן למשפחת אנוסים ספרדית. הוא למד ב'תלמוד תורה' וכעולה גם מכתביו (ר' למשל 'מאמר תיאולוגי-מדיני'), היה לו עניין רב וידע מצוין בתנך ובכמה מפרשניו (רש"י, אבן עזרא, ועוד) ואף ידע מסוים בתלמוד. הוא הכיר גם כמה מהוגי היהדות כמו הרמב"ם (מו"נ), קרשקש (אור ה') ועוד. חבל שהחרמתו בביה"כ בקהילתו באמסטרדם ב1666 נמשכת אצל רבים ומתפרשת ב"החרמת" הגותו בענייני המקרא והיהדות, שגם אם לא מסכימים לה, אין ספק בחשיבותה.

נראה לנו כמציאות, מה שיכול לעורר ספק אם מה שנראה לנו כמציאות אינו למעשה חלום; ואפילו בדברים שדומה שאנו יודעים בוודאות (כגון אמיתות מתמטיות פשוטות) אפשר להטיל ספק – אולי יש משהו שמטעה אותנו לחשוב כך למרות שלמעשה זה אינו נכון. בסופו של דבר הגיע דיקארט למסקנה שאלוהים, שבקימו אין להטיל ספק, הוא בטובו היסוד האחרון לידיעתנו ולביטחון שאנו יודעים משהו. רבים כמובן בקרו אותו על כך ודחו עמדה זו בכללה כמו גם צעדים שונים שעשה דקארט בדרך אליה, ולא אפרט בכך כאן.

במאמרי הנ"ל 'אלוהים והטבע – בעיית הקיום והמוניזם של שפינוזה' טענתי שבסוגיית הראשית ונקודת המוצא שפינוזה נקט צעד רדיקאלי יותר מדיקארט. שפינוזה מציג את עמדתו המטאפיסית באופן אפודיקטי ולא מפרש את הבעיה שעליה באה היא לענות. ניתן אולי לנסות לפרשה כך: שאלתו היסודית אינה מהו יסוד הידיעה שבדרך כלל הדברים קיימים במציאות כפי שאנו תופסים אותם, אלא מה פירוש עצם מושגי המציאות והקיום שלנו: מה פירושה ומשמעותה של טענה המייחסת קיום למשהו. כלומר, השאלה של שפינוזה אינה על יסוד מה אני יכול לדעת בוודאות שגופי או מה שנראה לי כעץ שלפני באמת קיימים כפי שאני תופס אותם (ולא רק בדמיוני או בהגיגי או בחלומי וכו'), אלא מה פירוש הטענה או המחשבה שהם קיימים במציאות: מה בין קיומם במציאות להיותם חלומים או דמיוניים למשל. המובן של טענות קיום העסיק פילוסופים רבים. אפלטון חשב שקיום של ממש יכול להתפס רק במסגרת תורת האידיאות שלו. אריסטו חשב שליבתם של מושגי הקיום הוא ביחס שבין חומר למהות (צורה, eidos). תומס אקווינס ורבים מהוגי ימה"ב התחבטו בשאלת היחס בין מהות וקיום במסגרת התורה האריסטוטלית. אמפיריסטים שונים טענו שיש לפרש קיום במסגרת מערך התחושות שלנו, קביעותן עוצמתן וכו'. קאנט (Kant) פיתח תורה מסועפת של מציאות אובייקטיבית אך טען שקיום כלל אינו תכונה ולכן אין מובן לייחוסו למשהו. פרגה (Frege) טען שקיום הוא כן תכונה ("מסדר שני"), אך לא של אובייקטים אלא של מושגים. ייחוס תכונה כזו נעוץ לשיטתו בקבלת אמיתותה של טענה מסוימת. רבים אחרים הציעו גישות שונות והבעיה כמובן ממשיכה להידון.

בעיני, שפינוזה הציב את "שאלת הקיום" ביסוד שיטתו. דיקארט לא שאל אותה, אך שאלת הידיעה ששאל תלויה בשאלת הקיום של שפינוזה, שמבחינה

מושגית קודמת לה. תשובתו של שפינוזה, לפי ביאורי שם, היא שאלוהים (כפי שהוא מגדירו) הוא לא רק יסוד הידיעה אלא יסוד מושגי הקיום והמציאות. המהלך שמביא את שפינוזה להכרה זו אינו קל לשחזור ולהבנה ולא אוכל אלא לרמוז למשהו ממנו. אלוהים (Deus) מוגדר אצל שפינוזה כ"אינסופי במוחלט" (absolute infinitus), דהיינו, כיש בעל אינסוף "תארים" (attributi) שכל אחד מהם "אינסופי בסוגו" (מונחים אלה מוגדרים בשיטת שפינוזה ולא אכנס לביאורם). מאינסוף התארים אנו תופסים רק שניים – מחשבה (cogitatio), במובן הכולל גם אמונה, הכרה ותפיסה מנטאלית, והתפשטות (extensio), שעיקרה תפיסת מקום במרחב. אלה הן שתי הקטגוריות הכלליות ביותר שבהן העולם והדברים שבו ("אופנים", modi) נתונים לנו. אך יש עוד אינסוף תארים של "היש" (העצם substantia) שהם מעבר לגבולות השגתנו. זה בלבד מראה, אגב, עד כמה בעייתי הוא הייחוס לשפינוזה של תפיסה המזהה את היש, אלוהים, עם הטבע המוכר לנו, שבגבולות השגתנו. שהרי הוא הדגיש שמושג האלוהים עשיר לאין סוף ממושג הטבע הזה. מחשבה והתפשטות הם שני ה"עצמים" במטאפיסיקה של דיקארט ועולה כאן שאלה מדוע חשב שפינוזה, בניגוד לדיקארט, שהם שניים מתוך אינסוף תארו של העצם האחד?

מעבר לכך ששפינוזה חשב שהדואליזם של דיקארט, המכיר בשני "עצמים", מציב קשיים מושגיים בלתי פתירים, ההיגיון שמאחרי עמדה זו, כפי שניסיתי להסביר במאמר, הוא בהתמודדות של שפינוזה עם "בעיית הקיום": לשיטתו, האינסופיות המוחלטת עליה הוא מדבר מבטאת מלאות (טוטליות) של קיום – אלוהים, לפי הגדרתו (המקורית למדי) של שפינוזה – **שבלעדיה אין יסוד למושגי הקיום והמציאות שלנו** (שהם למעשה הגבלות שלה): לא רק שאיננו יודעים שהדברים קיימים במציאות כפי שאנו תופסים אותם (הבעיה של דיקארט) אלא שאין מובן לעצם הטענה הזו. המובן של טענה זו, כמו של טענות קיום בכלל, לפי שפינוזה, תלוי במושג אפריורי של טוטליות של קיום – מלוא הקיום, אלוהים – שאנו תופסים רק מקצת קצתה, שכן הן הגבלות שלה. מובנה של טענת קיום מסוימת, כגון שהעץ שלפני קיים ואינו רק מתעתועי דמיוני, הוא בשיך נושאה (העץ) לטוטליות הזו והיא תלויה בה תלות מושגית. במהלך של שפינוזה לביסוס טענה זו כרוכה מטאפיסיקה

מסועפת וכאמור לא אוכל להיכנס לכך כאן. שפינוזה חשב שמתשובתו לבעיית הקיום נגזרת גם תשובה לבעיית הידיעה של דיקארט, אך בעיית הקיום היא עיניינו העיקרי. אינני משלה את עצמי שדי בדברים אלה להבנת סוגיה כה מרכזית וקשה בשיטת שפינוזה או שהדברים ברורים; מטרתי היא רק לרמוז, על דרך דוגמא חשובה, למשהו מתפיסה הגורסת תלות של מושגי המציאות והקיום באלוהים ולתפיסת אלוהים כ"יסוד המציאות", עליהם דיברתי ושאותם ניתן אולי לראות כאחד ממובני הרעיון, שרבים קוראים בפרשת בראשית, שאלוהים הוא בורא העולם.¹⁷ בפרק הבא אציע שאלוהים נתפס בפרשת בראשית גם כיסוד המוסר והמימד הערכי שבמציאות.

¹⁷ שפינוזה, שהתנגד לרעיון הבריאה (כפשוטו), אינו מציע לו ביאור זה.

פרק ב: טבע האדם ודעת טוב ורע

“נעשה אדם בצלמנו כדמותנו”

כבר בתחילת פרשת בראשית נאמר על בריאת האור “וירא אלוהים את האור כי טוב” (א 4). מה פירוש “כי טוב” כאן (ובהמשך הפרק)? רבו בעניין זה הפירושים ולא נוכל לפרט. הרמב”ם מפרש זאת כ”התאמה לכוונה” (מו”נ, ח”ג, יג; השו”ג ח”א נד), אך בהמשך דבריו עולה כי הכוונה בברואים ותכליתם היא עצם מציאותם.¹ היו שהדגישו כי לא מדובר פה ב”טוב” כהתאמה לכוונה או לתכלית המכוונת, אלא בערך מוחלט – “טוב בהחלט” (כלשון הנצי”ב ב’העמק דבר’ על אתר).² בכל מקרה השימוש ב”טוב” כאן מציע את הרעיון הנוקב שאלוהים הוא לא רק יסוד המציאות – בורא העולם – אלא גם יסוד המימד הערכי במציאות – הטוב. ואכן, על הר סיני בנקבת הצור אומר אלוהים למשה “אני אעביר כל טובי על פניך” (שמ’ לג 19) ומפרט זאת בי”ג מידות – עקרונות מוסריים של דרכי הנהגתו בעולם (לד 6). לרעיון זה, שאלוהים הוא יסוד המימד הערכי, נחזור בהקשרים שונים, אך כאן נתרכז בכמה מהיבטיו בבריאת האדם. בסיומה של פרשת בראשית, לפני שהוא מביא מבול על הארץ, אומר ה’: “אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים, כי נחמתי כי עשיתים” (ו 7). אלה דברים קשים המעוררים שאלות קשות: אלוהים למעשה מתחרט כאן על עיקר מעשה הבריאה; איך אפשר? הרי אלוהים הוא שברא את האדם וברך אותו, ולאחר מכן ראה את כל אשר עשה “והנה טוב מאד” (א 31). איך נתקלקל מעשה בריאת האדם עד כדי כך שאלוהים מתחרט על בריאתו ורוצה להשמידו (עם כל החי)? האם לא נתגשמה הכוונה המקורית בבריאתו? שאלות אלה וכיוצא בהן והקשיים התיאולוגיים והפרשניים הכרוכים בהן נידונו הרבה ולא

¹ הרחבתי בכך בספרי או”א פרק 11. שם גם הדגשתי ש”טוב” במקומות אלה הוא גם יסוד הערך המוסרי וגם יסוד המציאות ושהתלכדות זו היא צד יסודי בתפיסת הרמב”ם.
² לפי הרמב”ן, הטוב הוא החפץ, הרצון. ורצון ה’ הוא יסוד המציאות (ר’ דבריו על א 4; ור’ הע’ 15 להלן ודבריו על דב’ ל 6, שלפיהם לימות המשיח ישוב האדם למצבו לפני החטא, שבו עשה טוב מטבעו ללא רצון ובהירה). אך ר’ גם דבריו על בר’ ג, 6, שלפיהם יסוד הרצון והחמדה הוא בשכל. על עמדת הרמב”ם בדבר הקשר שהמושג טוב מבטא בין מציאות ורצון ה’ ר’ דברינו באו”א פרק 11.

נאריך בכך. הרעיון שתכנית אלוהית וכוונה אלוהית "נכשלים", או שאלוהים מתחרט עליהם, או שהם מתגשמים לשיעורין אינו זר למקרא וגם לא למחשבת חז"ל וגדולי ישראל. כך למשל לגבי בריאת האדם (כנ"ל), הרעות והטובות המיועדות לעם (ירמיה יח 8), פרטים כגון משיחת שאול למלך (שמ"א טו 11) ואף בריאת העולם, שלפי המדרש עד לבריאתו היה הקב"ה בונה עולמות ומחריבן כשלא נראו בעיניו (בר"ר ג, ז). כמובן, כשמדובר באדם ובפעולותיו, הכישלון הוא בדרך כלל שלו ובאחריותו, שכן הוא נברא חופשי לבחור ולפעול ונרחיב בכך בהמשך; כאן נעיר בעניין עצם בריאת האדם.

בבריאת האדם ביום הששי בפרשת בראשית אמר אלוהים: **"נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"** (א 26). הרבה נכתב ונדרש על פסוק זה, ראשונים ואחרונים דרשו בו ופלפלו במשמעות של לשון הרבים "נעשה", של היות האדם נברא בצלם אלוהים, וכן בפשר הכפילות של צלם ודמות ובהבדל, אם ישנו, ביניהם. נצטמצם בעניין האחרון ונתרכז בדברי רש"י: "בצלמנו – בדפוס שלנו; כדמותנו – להבין ולהשכיל". רש"י רואה את הכפילות כמשמעות וגורס הבדל בין צלם ודמות. הוא כנראה מדקדק גם בהבדל בין 'ב' ו'כ' ומבין "בצלמנו" עם 'ב' של שימוש (שלא כ'כ' ב"כדמותנו"), דהיינו "באמצעות צלמנו", באמצעות דפוס שבו ברא אלוהים את בני האדם, את הסוג הנקרא – האדם. רש"י מבאר 'דפוס' מיד אחר כך באמרו שהאדם "נעשה בחותם כמטבע" (השוו 'סנהדרין' ד, ה). אך טיבו של החותם לא ברור. מעייני חז"ל ורש"י במשל זה היו בהדגשת הדומות של המטבעות זו לזו (ולאו דווקא בדמותן לחותם).³ למרות שרבים מניחים ש"צלם" כרוך ברעיון הדומות לאל, זה רעיון קשה לעצמו וכאמור, מבחינה לשונית אינו מתחייב.⁴ כך, אגב, גם לגבי "צלם" לעבודה זרה.

³ לפעמים רש"י כותב כאילו חשב כאן על דומות לצורת האל. על "בצלם" 27 הוא כותב "צלם דיוקן יוצרו הוא"; על "קללת אלוהים תלוי" בפרשת כי תצא (דברים כא 23) הוא מסביר "זלזולו של מלך הוא שאדם עשוי בדמות דיוקנו". אך דוק שבשניהם מדובר ב"דיוקן" ולא סתם "בצלם". בדברים שבטקסט הצגתי השערה לפירוש דבריו, שיש בה הרחקת הגשמה.

⁴ בספרו 'צלם אלוהים' (שוקן 2004) טוען י. לורברבוים, כי בחוגים מרכזיים בחז"ל, צלם אלוהים פירושו "דומות איקונית" שיש בה "נוכחות האל באדם", שנתפס כ"אקסטנציה של אלוהים" (פרק שני ס' ג, ובייחוד פרק ששי). לא נעסוק כאן במאמרי חז"ל שבוחר המחבר, אך אציין כי בעיני אפילו כפירוש להם עמדה זו לא ברורה לעצמה ולא

הרמב"ם, שמבין "צלם" כ"מהות", מסביר למה נקראו פסילי העבודה זרה "צלמים", וגם מדבריו עולה (אם כי הוא לא אומר זאת במפורש) שלא מדובר בדומות לכלום, וודאי לא בדומות פיסית לתבנית ומראה (ר' למשל מו"נ פרק א). ואכן, אצל עובדי עבודה זרה הצלם עצמו הוא בעל משמעות סמלית ובעל מהות אליילית, ולא בשל דומותו למשהו (והרי לא ברור למה הוא "דומה", למה הישוו אותו ואיך ידעו על הדומות). הקושי ברעיון הדומות לאל חמור יותר מביטויי האנשה (אנתרופומורפיות) רגילים. לפיכך, יש חשיבות מיוחדת באפשרות שבריאת האדם "בצלם אלהים" פירושה באמצעות צלם אלהים (יהא מה שיהא) ואינה מבטאת בהכרח דומות לאל.

מעטים הולכים כאן בדרכו של רש"י המבחיין בין צלם ודמות.⁵ הרמב"ם למשל כורכם ביחד כמכוונים למהות השכלית של האדם ('משנה תורה', הלכות יסודי התורה, פ"ד, ה"ח; מו"נ, פ"א) וכך רבים. גם הרמב"ן ('פירוש התורה' על אתר) ובעקבותיו גם בחיי ('על התורה', שמות כה 40) ורבים אחרים מפרשים אחרת מרש"י. אחרים לא נרתעו מהגשמה בוטה ופירשו "בצלמנו" כדומות פיסית לאל (או למלאכיו). היו שגזרו "צלם" מ"צל" (על סמך 'במדבר' יד 9), שגם הוא רומז לדומות פיסית. והיו אף שפירשו זאת כביטוי לניגוד בין קיומו המוחלט והנצחי של האל לקיומו התלוי והרופס של האדם שהוא כצל עובר, שהוא חסר מהות וערך כשלעצמו וכל משמעותו היא בהיותו מיצג.⁶ אך גם מהפרשנים המאוחרים יש ההולכים כאן ברוחו של רש"י ומבחינים: 'נעשה אדם בצלמנו – כראוי למי שהוא כדמותנו, צלם הגוף יהא ראוי לאדם, שרוחו נועדה להיות כדמותנו' (רש"י הירש על ברא' ה 3).⁷ כאן, כמו אצל רש"י "דמות" מתייחסת לצד הרוחני. אך "דמות" כמובן יש גם משמעות שונה מזו שאצל רש"י, וקרובה יותר למראה הצורה, כמו במראות יחזקאל

מתבקשת. עצם הזיהוי של "צלם" ו"איקון" (למרות שהוא רווח) לא מבוסס. לורברבוים גם מתעלם מביטויי סיג ודימוי, כגון "כאילו", "דומה", "כביכול", במאמרי חז"ל הנסקרים על ידו (אך ר' י. קויפמן תא"י, ב, הע' 19-20). ביחס לתורה יש לזכור שאף פעם לא נאמר בה שהאדם הוא צלם אלהים, אלא שהוא נברא (או נעשה) בצלם אלהים.

הרמב"ן מבחין ביניהם אך דבריו לא לגמרי ברורים. ר' למשל 'פירוש התורה', בר' א 26.

י. ליברוביץ, 'יהדות עם יהודי ומדינת ישראל' (להלן יע"מ), ע' 74; ר' גם 26, 317.

ההדגשה (שלי) באה להסב תשומת לב לניסוח חריף במיוחד זה של רש"י הירש. "רוחו נועדה להיות" (בניגוד ל"צלם הגוף יהא") בדבריו (בתרגום) מבטא מטרה שלא בטוח שתושג. 'הזהר' (ברא' מז ע"א) דורש "בצלמנו כדמותנו", במסגרת תפיסת האלוהות הקבלית, כהשתכללות זה בזה של הזכר (צלם) והנקבה (דמות).

(א, י, וכו'), שגם ממנה נמשך שימוש במסורות על "שיעור קומה" וחכמת הפרצוף. והיו שגרסו כאן הבחנות שונות כגון: "הצלם הוא על תואר מראית הדבר והדמות על תיקון הפנים" (פסיקתא זוטרתא, לקח טוב, א, כו) ולא נאריך בכך.⁸

גם בדברי רש"י "בצלמנו" נשאר סתום למדי ולא ברור טיבו של הצלם, אך "כדמותנו" קצת יותר ברור. עולה ממנו שהרעיון של בריאת האדם⁹ כלל את זה שהאדם יהיה בעל רוח "כדמות אלוהים", דהיינו **מבין ומשכיל** (ור' להלן על 'משכיל'). כך גם אצל הרמב"ם (שם) ורבים אחרים. ברם, כל זה נוגע לרעיון "נעשה אדם". האם בוצע הרעיון למעשה? האם כך נברא האדם בפועל? זה לא פשוט; הרבה תלוי בדרגת המבין ומשכיל שבה מדובר ובטיבה. על פי המסופר בפרק ב האדם נברא כיצור שניתן היה לצוותו (17) ושיכול היה לכנות בעלי חיים בשם (20). בכך יש דרגה מסוימת של שכל והבנה, אך זאת, ניתן לומר, דרגה אלמנטרית. הרי באותו סיפור נאמר גם על הנחש שהיה מדבר ומבין דיבור. היא בוודאי נופלת מ"כדמותנו" שבתפיסת רש"י (והירש) את הרעיון של "נעשה אדם". מנגד, היו תפיסות (הרמב"ם למשל) לפיהן האדם נברא כבעל שכל שלם, שנפגם בגלל חטאו.

כך או כך אפשר לראות בגלגולי תולדות האדם עד לאברהם היבטים של הבעיות, הקלקולים ואף ה"כישלונות" בכיצוע בריאת האדם "כדמותנו".¹⁰ את הדיבור על קלקול או כישלון כאן ולהבא יש כמובן לקחת בהסתייגויות הברורות, שכן על פי התפיסה המקראית לא ייפלא מה' דבר וכך עלה ברצונו; הכוונה היא למה שנראה בעינינו פגם או חסר ביחס לכוונה המקורית. מיד בפסוק הבא בפרק א נאמר **"ויברא אלוהים את האדם בצלם בצלם אלוהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם"** (א 27). לא

⁸ "בצלם דמות תבניתו" שבברכת חתנים ('כתובות' ח ע"א) אינו במקרא ולא נדון בו.
⁹ לא למותר לציין כי בניגוד לתפיסה רווחת, בפרשת בראשית "אדם" בדרך כלל איננו שם פרטי, שם לאדם מסוים, וריבוי מופעי "האדם" יעיד על כך, שכן הא היידוע לא יצורף לשם פרטי. "האדם" משמש כאן או כשם כללי (גנרי), כמו "היום", "הרמש" וכד', או באופן אנאפורי כציון לאדם מסוים שדובר בו קודם. כללית, למרות שקשה לתלות בפרשה תפיסה עקבית בעניין, ניתן להבין את עיקרה בהנחה שמדובר בבריאת מין האדם, בני האדם, וכך ניתן לפרש את לשון הרבים כגון: "...וירדו בדרגת הים", "זכר ונקבה ברא אותם", "ויברך אותם..." (א' 28-26).

¹⁰ בעיונים בספר בראשית' כותבת נ. ליבוביץ על כמה מ"כישלונות" אלה כשלבים שונים בהתדררות האדם עד לדור המבול. אולם בנוגע לטיב הכישלונות ומשמעותם ובפרטים רבים דברינו כאן שונים מדבריה.

נאמר כאן דבר על "כדמותו" ועולה מכאן שהאדם נברא למעשה בצלם אלוהים, אך לא כדמותו.¹¹ אם נלך בדרכו של רש"י, דווקא צד הרוח של "להבין ולהשכיל", שעוד נרחיב בהמשך בטיבו, חסר בבריאתו. זהו ובכך ה"כישלון" הראשון ביצירת האדם: בניגוד לכוונה המקורית של "בצלמנו כדמותנו" הוא אמנם נברא באמצעות משהו הנקרא צלם אלוהים, אך לא כדמותו – מבין ומשכיל. זה, ניתן לומר, נותר בבחינת מטרה או משימה עבורו (ועוד נרחיב בכך).¹²

מתן שמות ובריאת האשה – סוג זוג

גם בסיפור הבריאה שבפרק ב' עולה כי האדם נברא כיצור בעל שכל ודיבור, אך לא "מבין ומשכיל" כדמותו של אלוהים. לא ניכנס כאן להבדלים בין הסיפורים ולמשמעותם. יש הסוברים כי מדובר בשני מקורות שונים ששימשו בעריכת סיפור בראשית. הקריאה המסורתית היא כי המסופר בפרק ב' אינו אלא פירוט מה שנאמר בקיצור בפרק א' (כך חז"ל והרמב"ם למשל; ר' על כך גם קאסוטו 'מאדם עד נח', 49). בכל מקרה, בפרק ב' מודגשת השניות שבין חומר לרוח באדם: "וייצר ה' אלוהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהיה האדם לנפש חיה" (7). אמנם "נפש חיה" נאמר גם על בעלי החיים (א, 20), אך עליהם לא נאמר "נשמת חיים", ועל ייחוד האדם בפסוק שלנו מפרש רש"י: "שנתווסף בו דיעה ודיבור". רש"י מדבר כאן על דיעה ודיבור ולא על "מבין ומשכיל" עליהם דיבר בקשר ל"כדמותנו" כאמור לעיל. קרוב לוודאי שהבדל זה מכוון. הוא מתאים לביאורנו, שעוד נרחיב בו, לפיו שכל, כשרון המעשה, וכושר לשוני – דיעה ודיבור – ניתנו לאדם בטבע בריאתו (הם כלולים בבחינת "נברא בצלמו"). זאת בניגוד למימד הנורמטיבי-מוסרי של דעת טוב ורע (שהוא בבחינת "נברא כדמותו") ושאינו נתון לאדם בבריאתו וכפי שעוד נראה – אף לא בטבע.

בעניין זה עולה גם לקח מעניין על הקשר בין מתן שמות לבין בריאת האשה. כבר הערנו לעיל שבהרבה מהמופעים של "האדם" בפרשה ניתן להבינו כשם כללי

¹¹ גם פה רבו הפירושים ובכללם, למניעת הגשמה, היו שפירשו "בצלמו" בצלמו של אדם. ברוח זו היו שהבינו "בצלם אלוהים" לא בסמיכות אלא: "בצלם, אלוהים ברא אותו".

¹² גם מאמר ר' עקיבא ('אבות' ג יג) "חביב אדם שנברא בצלם" (ולא "בצלם אלוהים") פורש כך.

גנרי).¹³ גם כאן, בשמות שנתן האדם לבעלי החיים (20), ברור שלא מדובר בשמות פרטיים אלא בשמות כלליים לסוגים ומינים. מתן שם כזה כרוך בהכרח בסוג ובמין קיימים. בתודעת האדם, לפי השקפה נומינליסטית, הוא אולי אף מכונן אותם.¹⁴ עובדה ביולוגית בסיסית היא שבעלי החיים הם מסוגים ומינים מסוימים, ובד"כ זוג בעלי חיים, זכר ונקבה (המולידים להמשך המין), הם מאותו סוג (או מין). לכן, הכרה בסוג היא מעין תנאי ראשוני לתפיסת הצורך בבן/בת זוג. זה, בסיפור, מה שקרה גם לאדם: כשנתן שמות לסוגי בעלי החיים, הכיר בסוגים אלה ונתעוררה מודעתו לכך שבסוגים אלה ישנה זוגיות של זכר ונקבה, אך לו אין בת זוג. ההבדל הגדול בין האדם לבעלי החיים בסיפורנו הוא שאצלם הבן/בת זוג היה קיים, והקשר ביניהם היה בבחינת נתון טבעי. כך אולי גם אצל האדם לפי סיפור הבריאה שבפרק א': "זכר ונקבה ברא אותם". אך לפי הסיפור שבפרק ב' (כפשוטו), בת הזוג עדיין לא היתה קיימת ולא יכול היה להיות קשר טבעי כזה בבחינת נתון. הוא היה צריך להיווצר. ובתהליך היווצרותו היה למתן שמות למיני בעלי החיים תפקיד מהותי.

ואכן, בפרשה אנו קוראים: "... ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמיים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (20). הסיפא של הפסוק לכאורה מזוהה: מה לה ולמתן שמות לבעלי החיים? ומהי משמעות מתן השמות? בעקבות המדרש בבר"ר אומר שם רש"י: "הביאן לפניו כל מין ומין זכר ונקבה; אמר לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג" (ר' גם רמב"ן על ב 20). כלומר, בקריאת השמות לבעלי החיים האדם נתן שמות כלליים לסוגים, הקובעים סוג בעל חיים בשמו. בכך הכיר האדם בסוג, והכרה זו היא כאמור תנאי להכרה בזוגיות של זכר ונקבה שהם תמיד בני אותו סוג. זה עורר את מודעתו לכך שגם הוא עצמו שייך לסוג, אך אין לו בן/בת זוג, מה שהביא מיד ליצירת האישה. מסכם זאת רש"י בניסוחו החריף: "על ידי קריאת שמות נדרווגה לו" (על ג 20).

זו אולי גם משמעות הסיפור שהאישה לא נבראה בנפרד אלא "נבנתה" מצלע האדם, מה שהביא אותו לומר: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי; לזאת ייקרא

¹³ "שם אדם - כלל לכל המין האנושי" (רמב"ן פירוש התורה על ה 2).

¹⁴ "לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ" (תה' מו) נדרש "אשר שם שמות בארץ" ('ברכות' ז ע"ב), שניתן לראותו כמבטא תפיסה של מעמד האנטולוגי של שמות. על מעמדם ההכרתי ניתן ללמוד למשל מ"ידעתיך בשם" בשמ' לג 12, 17.

אישה כי מאיש לוקחה זאת (23). הסיפא אומרת שהיותה בת סוגו של האדם הוא תנאי לתפיסתה כבת זוגו. מאחר שהאישה לא היתה קיימת מלכתחילה כבת זוג לאדם, הרי שאילו היתה נוצרת בנפרד ממנו כבריה לעצמה לא היה בסיס לתפיסתו אותה כבת זוג מאותו סוג, היינו כבת זוגו. אך הכרה כזו מהותית להיותה בת זוגו ולכן מסופר שנבנתה מצלעו הוא, מה שמבטיח או מסמל את היותה מאותו סוג.¹⁵

עץ הדעת טוב ורע

האדם, לא רק שלא נברא "כדמות" אלוהים, מבין ומשכיל, אלא צוּנה: **"ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו"** (ב 17), הוא העץ שהאשה ראתה ש**"נחמד העץ להשכיל"** (ג 6), מה שמשמיע ש"להשכיל" הוא דעת טוב ורע, כפי שאכן רש"י מעיר שם. כלומר, גם כאן היות האדם "כדמותנו", הצד המבין והמשכיל לפי רש"י, הכולל דעת טוב ורע, היה חסר כבריאָתו, בטבעו.¹⁶ הנחש, בפתותו את האשה לאכול מפרי העץ הנחמד להשכיל, אומר לה שבאכלם ממנו **"ונפקחו עיניכם והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע"** (ג 5). ברוח דברי רש"י הנ"ל אפשר לומר **"והייתם כאלוהים"** דהיינו, לא רק ברואים בצלמו אלא כדמותו – מבינים ומשכילים, יודעי טוב ורע. דברי הנחש מאושרים בדברי ה' לאחר החטא: **"הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע"** (ג 22). בדברים אלה הולך ומתבאר רעיון חשוב נוסף, שנרמזו בדברינו קודם: דעת טוב ורע זו הידיעה שבה האדם מתדמה לאלוהים, לא רק נברא בצלמו אלא כדמותו. זו, כאמור, הבנה והכרה שהיא לא רק מעבר לאינטליגנציה המתבטאת גם ביכולת הלשונית, שהרי זו כבר היתה בהם (ואף בנחש), אלא היא עניין במימד אחר – ערכי, מוסרי.

¹⁵ אולי לכך כיוון גם הנצי"ב ב'העמק דבר' (על 20 ובקשר למדרש על "עזר כנגדו"): **"במה שנבראת ממנו נקבע הטבע שגם בניגודה היא לו לעזר"**. במדרש דרשו **"ויבן מלשון בינה, שהאישה נצטיינה בה"**.

¹⁶ בפרק ב' במו"נ מבאר הרמב"ם ברוח אריסטוטלית שידיעת טוב ורע היתה ירידה בדרגת השגתו של האדם, שנענש בה על אכילת הפרי האסור וירד בהשגתו מידיעת **"מושכלות"** לדרגה נמוכה יותר של ידיעת **"מוסכמות"**. לתפיסה זו היתה השפעה רבה על ראשונים ואחרונים (ר' למשל הנצי"ב ב'העמק דבר' על ברא' ג 8). ניתן להקשות אם יש בכך הסבר לפשר עצם האיסור, ודווקא על פרי עץ הדעת טוב ורע. אפשר שכוונת הרמב"ם היא שפשר האיסור הוא שאלו לאדם לעסוק **"במוסכמות"**. ברם, יוצא מדבריו שהאדם צוּנה באיסור זה (והיפוך) בהיותו במצב **"ידיעת המושכלות"**, עוד לפני החטא וזה קשה. להלן נצייע חלופה בה האיסור הוא סמל לתפיסה אנטי-נטורליסטית של יסוד המוסר.

יתר על כן, לא רק שהאדם לא נברא "כדמותנו", "כאחד ממנו לדעת טוב ורע", אלא שנאסר עליו להשיג זאת באכילת פרי העץ – עץ הדעת טוב ורע. מהי משמעות האיסור המוזר הזה? אפשר, דומני, להבינו כמסמל את היות הדעת הזו בלתי מושגת באמצעים "טבעיים". דעת טוב ורע היא יסוד ההכרה המוסרית והמימד הערכי בתודעת האדם. ומשמעות הסיפור לפי ביאורנו היא שדעת זו לא נתונה לאדם בטבע בריאתו (כנברא "בצלם") והיא לא מושגת מהטבע, באמצעים טבעיים (כאכילת פרי), אלא נותרת כעניין שהוא (או יסודו) מחוץ לטבע, והוא בבחינת משימה המוטלת על האדם. עם זאת, האיסור (שהוא הראשון בתורה) על אכילת פרי העץ, שבידי האדם לקיימו או להפירו, מבטא משהו מתפיסת טוב ורע, שכן הפרתו נתפסת כרע. רעיון זה שמשמעות הציווי לא תלוי בתוכנו אלא בעצם הציווי עולה עוד במדרש 'תדשא' ומבוטא על יגי רבים. עולה מכאן שמה שיש לאדם בטבעו הוא רק ההכרה בכך שיש במציאות (אך לא בטבע) דעת טוב ורע, אך היא עצמה אינה נתונה לו, ונפרט בכך יותר בהמשך.

היבט נוסף של פרשה זו הוא מעמדה של **הבושה** בכינון התודעה המוסרית של האדם – דעת טוב ורע. מה קיבל או רכש האדם באכילת פרי העץ?¹⁷ הוא עדיין איננו יודע את פרטי הטוב והרע (המפורטים למעשה בתורה כולה) אך הוא תפס משהו מהמושגים של טוב ורע – מעין זיק או תחילה של התודעה המוסרית. זיק זה, על פי סיפור גן עדן מתבטא קודם כל ברגש הבושה: לפני האכילה כתוב **"ויהיו שניהם עירומים... ולא יתבוששו"** (ב 25), ואחריה: **"ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות"** (ג 7). וכך אומר רש"י על ב' 25: "שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע", ורק אחרי אוכלם: "וידע מה בין טוב לרע". זה האופן שבו מוטמעת התודעה הערכית באדם – ברגש הבושה. אדם בעל

¹⁷ לפי הרמב"ן זהו מקור הרצון, היצר וכוח הבחירה: "פרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע..." "אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה [...] וזו מדת אלהים מצד אחד ורעה לאדם היות לו בה יצר ותאוה" ('פירוש התורה', על ברא' ב 9). לפי תפיסה נוקבת זו בימות המשיח יחזור האדם למצבו שלפני החטא, שבו "לא יהא באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ" (שם), על "ומל ה' אלוהיך את לבבך" דבר', ל 6). כך הוא מבאר גם "שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת יב 1). ור' 'שבת' קנא ע"ב. ור' הע' 2 לעיל.

תודעה ערכית קודם כל בוש במעשה רע; עוד לפני הפחד מעונש. רמז משתמע למעמדה זה של הבושה יש אולי גם בדברי קין לאחר שהרג את הבל. לשאלת ה': "אי הבל אחיך" הוא עונה: "לא ידעתי, השומר אחי אנוכי" (ד 10). למה שיקר, הרי לא אוים בעונש? – הוא בוש במעשהו ומנסה להסתירו. זו תחילת תודעתו המוסרית המתבטאת אחר כך באמרו "גדול עונוי מנשוא" (נחלקו פרשניו בפירושו ולא נפרט). מכל מקום, האדם היפר את הצו, אכל מה שנאסר עליו, נענש וגורש מגן העדן. זהו למעשה כבר הביטוי השני לקלוקל או ל"כישלון" בבריאת האדם. בעוד שבמעשה הבריאה קשה להאשים את האדם על שלא נברא "כדמותנו", הכישלונות מכאן ואילך הם כמוכח של האדם, שנברא חופשי לבחור בדרכו.

החטא הקדמון

מהי משמעות סיפור גן העדן ב'בראשית' פרקים ב-ג? מהיבטיו הרבים נדון רק בשניים. עמדנו לעיל על משמעות האיסור על אכילת פרי עץ הדעת טוב ורע, דהיינו, שהוא מבטא אנטי-נטורליזם ומסמל שדעת טוב ורע אינה נתונה מהטבע; יסודה טרנסצנדנטי. נוסף דברים אחדים על משמעות החטא שבהפרתו. "ויצו ה' אלוהים על האדם לאמור מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (ב 16-17).¹⁸ אך האדם ואשתו אכלו, מה שנחשב ל"חטא הקדמון", נענשו וגורשו מגן העדן. זהו אחד הסיפורים המפורסמים ורבי המשמעות בתרבות המערבית כולה, בייחוד בענפיה הנוצריים. ברם, מה היה טיב חטאם של האדם ואשתו? והאם היה כה חמור שיצדיק את העונש שקיבלו?¹⁹ נדקדק קצת בעניין בתקווה שיהיה בכך משום פתח להבנת משמעותו הסמלית של הסיפור כולו.

בבחינה מדוקדקת של הכתוב אפשר לכאורה לפקפק בחומרת חטאם. הנה כמה דברים שניתן היה להעלות ב"כתב הגנה" על אישומם, ויש מקום לשער במשמעותו שנפרטה קצת בהמשך. נאמר כבר כאן כי עיקר משמעותו הוא בתפיסה ריאליסטית מחד ואנטי-נטורליסטית מאידך של יסוד המוסר, שהוא טרנסצנדנטי, אלוהי. לפי ביאורנו יוצא שמשמעות העומק של חטאם, המסבירה גם את חומרתו, היא כפירה או

¹⁸ יצוין שוב שלמרות שבדרך כלל כמעט הכל מדברים על "עץ הדעת", זו טעות וביטוי זה אינו בתורה, שבה מדובר ב"עץ הדעת טוב ורע".

¹⁹ בקבלה נתפס החטא וחומרתו במושגי "קיצוץ בנטיעות" – הפרדת ספירת מלכות (עץ הדעת) מתפארת (עץ החיים). ר' למשל 'בחיי על התורה' על בר' ב (ט). לא נפרט בזה.

הכחשת היבט זה של האלוהים: אכילת הפרי מסמלת תפיסה נטורליסטית של יסוד המוסר, כאילו הוא ניתן מהטבע ובמשתמע כפירה ביסוד האלוהי, הטרונסצנדנטי שלו.

א. **האדם** – על שאלת ה' האם אכל מן העץ שנאסר עליו, עונה האדם: **"האשה אשר נתת עימדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל"** (ג 12). לפי הבנה רווחת האדם מודה בחטאו, אך מנסה להטיל את האשם באשתו. חולשה בולטת בפירוש זה היא שאין בדבריו שום הצדקה ואפילו לא תירוץ לכך שאכל מהפרי, אם ידע שזה פרי העץ האסור. הרי לא חייב היה לאכול מה שנתנה לו האשה. התירוץ כל כך חלש שעולה האפשרות שכוונת האדם בדבריו היתה שהוא לא ידע בזמן שאכל שזהו פרי עץ הדעת טוב ורע האסור עליו. הוא אולי יודע זאת עכשיו, בעת תשובתו לה' כשנשאל **"המץ העץ אשר צייתך לבלתי אכול ממנו אכלת"**? (ג 11), אך לא ברור, וודאי לא מפורש, שידע זאת בזמן האכילה. ואם לא ידע זאת, לא ידע אז שהוא עובר על האיסור וודאי לא נתכוון לכך. הוא פשוט אכל פרי עץ שאשתו נתנה לו, כפי שהיה רגיל, אפשר להניח, ועשה פעמים רבות לפני כן (ורבים רגילים לעשות עד היום...).

לקח ריאליסטי קיצוני באתיקה עולה מביאור זה והוא שאשמו ועונשו עומדים בתוקפם גם בלי ידיעה וכוונה זו: יכול שמעשה יהא רע (ואף יגרור עונש) גם אם הפועל לא מתכוון לכך ואינו יודע זאת.

יצוין כבדרך אגב, שהאדם מצויר בסיפור כפסיבי וחלש. ניסיונו לתלות את החטא באשתו נראה די עלוב, בין אם נתפתה על ידי האשה לאכול את האסור עליו, ובין אם, כהשערה דלעיל, לא ידע מה אכל, ואכל כהרגלו מה שהאשה נתנה לו.

ב. **האשה** – התירוץ שבדרך כלל מיוחס להסבר חטאה של האשה הוא שהיא פותתה על ידי הנחש ("הנחש השיאני")²⁰. זה, בנוסף לפגמים שעליהם נעיר להלן, תירוץ מאוד חלש, שהרי יכלה לעמוד בפיתוי ואין בפיתוי תירוץ של ממש. ברם, אפשר שהגנה ממשית יותר יש בעובדה שהאשה **כלל לא צוותה** שלא לאכול מפרי עץ

²⁰ רש"י מפרש "הטעני". אך בפירושו למסכת שבת, קמו ע"א הוא תולה בכיטוי זה (מלשון נישואין, למרות השין הימנית) את דברי הגמרא שהנחש "בא על האשה והטיל בה זוהמתו". במסורות גנוסטיות עוד מהמאה השנייה עניין זה פורש כך שקין והבל לא היו בניו של אדם ובנו בכורו היה שת. פולחן הנחש כסמל הדעת היה מקובל בכיתות גנוסטיות שונות (האופיסטים, Ophites, אופיס ביוונית פירושו נחש serpent) חלקן קשרו זאת לנחש הנחושת של משה. הנחש מסמל עד היום סמל ליריעה הרפואית).

הדעת טוב ורע. הציווי, כמצוטט לעיל, היה לאדם והוא ניתן עוד לפני שהאשה נבראה, כך שהיא בוודאי לא עברה על ציווי שניתן לה. אמנם לנחש היא אומרת: **”מפרי עץ הגן נאכל ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלוהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותו”** (ג 2-3). לפי פשוטם של דברים אומרת זאת האשה על סמך שמועה עקיפה, שהרי היא לא שמעה זאת ישירות מה' ולא צוותה בכך (ראו אדר"נ פ"א, מ"ה). היא גם לא מדייקת בתיאור האיסור בדברה על פרי העץ **”אשר בתוך הגן”**, שלא נזכר כלל בדברי אלוהים לאדם, בהם האיסור הוא רק על **”עץ הדעת טוב ורע”**, וכן בכך שהוסיפה **”ולא תגעו בו”**, שגם הוא לא נאמר לאדם. לכן, אפשר שלא ייחסה יתר תוקף לשמועה, שהיא גם לא מדייקת בה. נוסף ונציין שבניגוד לאדם, לגביו מוצג העונש כתוצאה של מעשיו – **”כי שמעת לקול אשתך...”** (17), ובניגוד לנחש, שגם לגביו מוצג העונש כתוצאה ממעשיו – **”כי עשית זאת, ארור אתה...”** (ג 14), הרי שלגבי האשה אין קישור כזה ולא מצוין שום נימוק לעונש; אולי כי לא ברור חטאה ומהו הנימוק לעונש. אם אמנם כך, עולה פה שוב ריאליזם מוסרי קיצוני: **המעשה עצמו היה רע** בהיותו הפרת צו ה' לאדם (גם כפי שהאשה הבינה אותו, ולו על סמך שמועה) והוא גורר עונש גם למי שלא צווה בכך ישירות.

יצוין דרך אגב שהאשה מצוירת בקווים עזים יותר מהאדם: היא הפעלתנית והיוזמת ביחסים איתו; היא גם רגישה לטעם וליופי: **”ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל”**. דיברנו לעיל על הסיפא ובמיוחד על משמעות הקשר בין **”להשכיל”** ובין דעת טוב ורע, אך גם הרישא, המדגישה את רגישותה של האשה לטעם וליופי, ראויה לציון. ברגישות זאת היתה גם מידה של תאוה – עוד לפני אכילת הפרי; אולי לא תאוה מינית אלא **”תאוה לעיניים”**, אך גם זו תאוה היא. מיד עם האכילה אפשר שנתעוררה גם מודעותה ותאוותה המינית, שכן מיהרה לתת מהפרי גם **”לאישה עמה”**, אולי כדי שגם לו יקרה כך ותאוותם תסופק (ר' הנצי"ב, 'הרחב דבר' על ג, 6). עם זאת, בשיחתה עם הנחש מצטיירת קלות דעת של האשה והיותה נוחה לפיתוי. גם אם נקבל את **”ההגנה”** דלעיל שהיא עצמה לא צוותה באיסור על האכילה ורק שמעה עליו בעקיפין, הרי שבדבריה לנחש עולה שבתודעתה הציווי חל גם עליה (ג, 3), אך היא הקלה בכך ראש.

ג. **הנחש** – פשיטא שהנחש לא עבר על שום ציווי. הוא אולי ראוי לגינוי על דבריו לאישה ועל ניסיונו לשכנעה לאכול בדברים שיש בהם אי-אמון בדבריה ובדברי אלוהים, אך קשה לדבר כאן על כך שעבר על איסור מפורש. יצוין גם שבדברי הנחש היו לגופם נכונים, שהרי האדם ואשתו לא מתו ביום אכלם מהפרי²¹, ואלוהים עצמו אישר את דברי הנחש באומרו: **"הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע"** (ג 22).²²

מה בא כל זה ללמדנו? בטוחני שרבים ייראו בדברים שלעיל התחכמויות גרידא: ברור, כך יטענו, שהאדם ואשתו חטאו, היפרו את מצוות ה' ונענשו. זה עיקר הסיפור. ומה, לפי הבנה זו, טעמו? ראשית, להסביר בדרך כלשהי את השינוי והירידה הגדולה במצבו של האדם ממצבו הראשוני למצבו הריאלי פחות או יותר כפי שאנו מכירים אותו. עיקרו של ההסבר, נדגיש, הוא מוסרי: השינוי לא היה תהליך טבעי או הכרחי אלא פרי מעשיו של האדם ועונש על חטאו. שנית, הסיפור מדגיש את היות האדם בעל תודעה ורצון חופשי ושהוא נושא באחריות על מעשיו והחלטותיו. זו, כללית, אכן התפיסה שמצאה ביטוי אצל רוב חכמינו ופרשנינו.

אולם, אם נקבל את "ההגנות" דלעיל נוסף כאן מימד שלישי: גם אם נסכים כי האדם ואשתו לא ידעו זאת ולא התכוונו לכך, הם חטאו ועשו רע. על כך נענשו. המסר העשוי להילמד כאן כפול: א. מבוטא כאן סוג קיצוני של "ריאליזם מוסרי": יש טוב ורע אובייקטיביים, ומעשה יכול להיות רע ואף לגרור עונש גם אם הפועל לא ידע שהוא רע ולא התכוון לכך. ב. ומהו הרע בו מדובר? – על פי תפיסה מקובלת הוא עצם ההפרה של הציווי שנצטוו. ברם, על פי ביאורנו, הרע, המוצג באופן סמלי באכילת פרי עץ הדעת טוב ורע, הוא גם (ואולי בעיקר) בתפיסה נטורליסטית של יסוד המוסר, כאילו הוא ניתן להשגה מהטבע, המסומלת בסיפור באכילת פרי עץ. פירושה של תפיסה זו הוא סוג של כפירה – הכחשת אלוהים (שמחוק טבע) כיסוד המוסר.

לעיל דקדקנו בעקבות רש"י בהבדל שבין צלם ודמות, וכמו כן הצענו להבין "בצלם אלוהים" לא כדומות לאלוהים, אלא "באמצעות צלם אלוהים", כגון כבמשל

²¹ אמנם "מות תמותון" בדבריו (בעקבות האשה) ניתן לפרש "תהיו (כללית) בני תמותה" ואכן, בניגוד לדבריו, כזה הוא האדם. את האמור לאדם ב-ב 17 "ביום אכלך ממנו מות תמות", שאתו הנחש (ואולי גם האשה) לא ידע, ניתן לפרש באופן דומה.

²² הרמב"ן מביא מאמר (מקורו המצוין – 'פירקא דרבינו הקדוש, בבא דשלושה' טז): "שלושה אמרו אמת ואבדו מן העולם ואלו הן נחש, ומרגלים ודואג האדומי" (על ב 9).

חז"ל ורש"י, באמצעות חותם שבו עושים מטבעות מאותו סוג.²³ אין בכך כדי לשלול דומות כלשהי בין האדם לבין הצלם שבאמצעותו נברא, אך היא לא מתחייבת: "בצלם" ניתן להבין גם "באמצעות צלם" וגם "כמו צלם".²⁴ כמו כן, אין בתפיסה זו כדי לשלול את ייחודו של האדם ומעלתו, שבהם מרוכזים הרבה מדברי חז"ל בעניין: אלה יכולים לעמוד בעינם גם כשמבינים "באמצעות צלם אלוהים". כך או כך, מהו, אם לנסות לבאר את המשל, חותם זה? מהו צלם אלוהים שבאמצעותו נברא האדם?

עלו כאן השערות שונות – מלאכים, אידיאות וכו', ולא נפרט בהן. לשיטתנו, על תוכנו החיובי של הרעיון של "בצלמנו" ניתן לומר, כפי שנראה גם להלן, שהוא כולל את מה שבטבע האדם בבריאתו, כגון, כמסופר, יצר האכילה, יצר ההולדה, שכל, יכולת לשונית, כישרון המעשה, רגישות וכישרון אומנותי וגאונות. אלה הם בטבעו, משנברא "בצלם אלוהים", ועל כל אלה נראה שהיותם באדם אינו מספיק להיותו "כדמות אלוהים". מה שחסר בו הוא המימד המוסרי-ערכי, דעת טוב ורע, שהוא מה שמכונן את היותו "כדמותנו" – מבין ומשכיל כלשון רש"י. המסר המקראי העולה מביאורנו הוא שמימד זה ריאלי ואובייקטיבי, אך לא טבעי – הוא לא בטבעו של האדם וגם לא ניתן להשגה מהטבע. זוהי תפיסה ריאליסטית ואנטי-נטורליסטית של המימד הערכי: יסודו – מחוץ לטבע, באלוהים, והוא המכונן את היות האדם "כדמותנו" (ונותר, אולי תמיד, בבחינת משימה המוטלת על האדם). יש בביאור זה משום הסבר לא רק לעצם האיסור על אכילת פרי העץ אלא גם לחומרת הפרתו.

השלבים הבאים בכישלון: הריגת הבל, המכול ומגדל בבל

לאחר הכישלון השני בא כישלון נוסף – "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (ד 8) – ההרג שהורג בנו הבכור של האדם את אחיו, ללא כל הצדקה ואף ללא סיבה מפורשת. רבים המדרשים בעניין, אך ניתן לומר כי הסיבה הרמוזה בסיפור היא גאוונות ורגש אדנות, הרמוזים גם במילה "ויקם" (ד 8) וגם באכזבתו

²³ ור' משנה 'סנהדרין' פ"ד מ"ה, והסברו של א.א. אורבך, ב'חז"ל' (1971), ע' 3-192.

²⁴ יש עמדות ביניים. למשל, במאמרו "הידמות לאלוהים" ('תעודה וייעוד' 210-203) כותב מ. בובר, בעקבות כמה מאמרי חז"ל, שצלם אלוהים בו נברא האדם כולל את ההכרה בצורך להידמות לאל על ידי הליכה בדרכיו, ואת הניסיון לעשות זאת.

(הגאורתנית) של קין על שה' לא שעה למנחתו אלא רק לזו של הבל.²⁵ להבל הנרצח לא היו תולדות; לקין – כן. אך סיפור התולדות של קין שבפרק ד מעלה שענף זה של תולדות האדם היה פגום, נקטע, או לפחות היה ללא המשך רלוונטי בתפיסה המקראית. קין הוליד את חנוך, שהוליד את עירד, שהוליד את מחויאל, שהוליד את מתושאל, שהוליד את למך, שהרג, כמו זקנו קין, ושהוליד את יבל ואת יובל ואת תובל קין. על החזרה על שמו של קין באחרון אומר רש"י: "תובל לשון תבלין שתיבל והתקין אומנותו של קין לעשות כלי זין לרוצחים". ואכן, למך מספר לשתי נשותיו: **"עדה וצלה שמען קולי; נשי למך האזנה אמרתי. כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי. כי שבעתיים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה"** (ד 23)²⁶. ובכן, גם הוא הרג, וקרא לילדיו בשמות שבכולם רמז לשם דודם הנרצח "הבל". תודעת ההרג והייחוס לקין שהרג את הבל היתה קיימת במשפחה כל שבעת הדורות הללו.

ענף משפחתי זה למעשה פסק, ולא מסופר כלום על תולדותיהם של בני למך, ומדגיש הרמב"ן למשל כי "בניו נכרתו טרם הולידם" (שם, על ד 17). ואולי נרצחו גם הם כנקמה על מעשה אביהם, כפי שחזה למך שהוא "יוקם שבעים ושבעה" (את "שבעתיים יקם" (ד 15) רש"י מפרש שהנקמה בקין נדחתה בשבעה דורות). להרג מיוחס מעמד מיוחד, שמתבטא גם באזהרה לבני נח לאחר המבול: **"מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם. שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם"** (ט 5-6).

זה כבר ביטוי רביעי לכישלון: לא רק שהבל נהרג ולא היו לו צאצאים, אלא שתולדות קין היו גם הם כישלון מבחינת התוכנית האלוהית של "בצלמנו כדמותנו". זו היתה שושלת שתחילתה בהרג וסופה בהרג (המילה "רצח" אינה מופיעה ב'בראשית'), הרג היה כביכול טבוע בה והיא פסקה, או הפכה ללא רלוונטית בתכנית של נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. יש מקום לציין שענף זה, שהיה פגום ונכרת, כלל, חוץ מהבת נעמה (ששמה נדרש גם על נעימות שירתה), את שלושת בני למך, שהם

²⁵ אונקלוס תרגם "ויהרר" – "ותקף" (ד, 5) והנצי"ב אומר על כך ב'העמק דבר': "בא מגבהות הלב, שחושב שאינו ראוי שיגיע לו כן לפי חשיבותו בעיני עצמו".

²⁶ אלה דברי השיר הראשונים במקרא! "קם למך" מהדהד את "ויקם קין", קשר הרמוז עוד ב-ד 15 ורומז למדרש חז"ל שלמך הרג את קין (לפי רש"י – בשוגג). בתורה, כידוע, כמה דברי שירה. על שירת 'האזינו', שלקראת סופה, אמר ביאליק שהיא "הנשגבה מכל שירי התורה ואולי גם מכל שירי התנ"ך" ('כתבים גנוזים', 278).

כולם אנשי כישרון וחכמת מעשה: יבל – "אבי יושב אוהל ומקנה", יובל – "אבי כל תופס כינור ועוגב", ותובל קין – "לוטש כל חרש נחושת וברזל". ומאחר ששושלת זו היתה פגומה ונכרתה, יש בכך ללמדנו שלא בכישרון ובחכמת המעשה והייצור מדובר ב"מבין ומשכיל" כפירוש רש"י ל"כדמותנו", דהיינו, בידע טוב ורע.

לאחר סיפור הכישלון של תולדות קין הנ"ל, נאמר: **"וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלוהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין"** (ד 25). משת מתחילה שושלת שהיא למעשה תולדות האדם המקראי.²⁷ שת היה "בדמותו כצלמו" של האדם (ה 3), שנברא כדברינו בצלם אלוהים, אך לא כדמותו.²⁸ הוא ילד את אנוש, ו"אז הוחל לקרוא בשם ה'" (ד 26).²⁹ היו כרש"י שהבינו זאת לשלילה, מלשון "חולין", והיו שהבינו לחיוב מלשון "התחלה". ואולי רבת משמעות למחייבים היא העובדה, שרק אז נאמר על היות האדם "בדמות אלוהים": **"זה ספר תולדות אדם ביום בראו אלוהים אדם, בדמות אלוהים עשה אותו. זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם"** (ה 1-2).³⁰ לכאורה זהו משפט סיכום החוזר על סיפור בריאת האדם שבפרק א. אך בפרק א נאמר "בצלם אלוהים ברא אותו", וכאן נאמר "בדמות אלוהים עשה אותו". לדרכנו, בעקבות רש"י על צלם ודמות, הבדל זה מעלה קושי, אך ניתן אולי לפתרו בכך שכאן "דמות" היא במשמעות שונה מאצל רש"י על "כדמותנו". ואל ייקשו דברינו לעיל על 'ב' של "בצלם" ו'כ' של "כדמותנו", שכן "בדמות אלוהים" כאן אפשר להבין גם "כדמות אלוהים". זה, כאמור, נאמר לאחר שבימי אנוש "הוחל לקרוא בשם ה'", וקריאה בשם היא כפי שראינו ביטוי להכרה. משת נמשכת השושלת לנח, וממנו, לשם ולאברהם. זהו ובכך

²⁷ ב'העמק דבר' (על "שת ליי") הנצי"ב דורש "שת" מלשון "תשתית", יסוד הבריאה. לשת חשיבות רבה במסורות של הגנוזיס שראו בו את הבן הראשון שנוולד לאדם וחיה ואת ראשית מין האדם "הטוב". קין והבל, לפיהן, נולדו אמנם לחוה אך מזוהמת הנחש.

²⁸ כאן, לגבי שת, נתחלפו גם הסדר וגם 'ב' ו'כ', אך אין בכך כדי לשלול את דברינו לעיל, שכן כאן מדובר בדמות לאדם, לא לה'. אונקלוס תרגם כאן, שלא כקודם, "בדמותיה דדמי ליה". כלומר, כאן הוא חשב שמדובר בדמות, אך לא חשב כך על "כדמותנו".

²⁹ קסוטו מסביר: "הרגישו את קרבת ה', וזכו לקרא בשם ה'" (מ'אדם עד נח', 167).

³⁰ בן עזאי, כשהגיב על דברי ר' עקיבא שאמר: 'ואהבת לרעך כמוך' (ויק' יט 18) זה כלל גדול בתורה' (ירושלמי, נדרים' ט, ה"ד), אמר על פסוקנו שהוא "כלל גדול מזה", כי הוא משמיע שהמיקל בכבוד אדם כאילו מיקל בדמות היוצר.

הענף שהמשיך והיה פעיל בתולדות האדם המקראי ("בן אנוש", "אנושי" "אנושות" הם כמובן משרש זה).

היות האדם כדמות אלוהים, יודע טוב רע, דרגות שונות לו; ובכל דרגה הוא חופשי לבחור. כפי שהדגשנו, זוהי משימה המוטלת על האדם שהיא מחוץ לטבעו שנברא "בצלם". ואכן, גם בשושלת זו היה כישלון: משרבו בני האדם "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה..." (ו 5), "ותשחת הארץ לפני האלוהים ותימלא הארץ חמס" (11), מה שהביא למבול, ממנו ניצלו רק נח וביתו. רבים מבינים השחתה כפריצות מינית וחמס כעוול ורשעות חברתיים. בכל מקרה ברור שמדובר פה במימד המוסרי של חיי האדם, שמבוטא בפסוקנו במילים "רעת האדם" ו"רע". ובכן, שוב כישלון מוסרי, החמישי לפחות, ושוב ניסיון להתחלה מחודשת, הפעם בנח, שנקרא כך "לאמור זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידיו" (ה 29 – תוך ניצול השורש של "וינחם אלוהים", אך במשמעות שונה; רשי' בפירושו מלשון 'לנוח'; ואולי גם, בהיפוך סדר האותיות, משום ש"מצא חן" בעיני ה' (ו 8)). פרשת המבול, מבחינה זו, יכולה להיתפס כשיאה של סדרת כישלונות בבריאת האדם "כדמות" אלוהים –מבין ומשכיל – ושל ניסיונות להתחלה מחודשת ולמימוש הרעיון המקורי של "נעשה אדם כדמותנו".

בעקבות המבול והכישלונות שקדמו לו יש מצד ה' מעין השלמה עם מצב האדם, שהוא רע בטבעו, ועם כישלון בריאתו "כדמותנו", והוא אומר: "לא אוסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (ח 21), וכורת ברית ש"לא יהיה עוד מבול לשחת את הארץ" (ט 11). כאן נאמר במפורש מה שהיה רמוז ובמשתמע בדברים הקודמים: בטבע בריאתו האדם פגום מבחינה ערכית-מוסרית – הוא רע. זה הפגם ש"מחסרהו מעט מאלוהים" כלשון משורר תהילים, מהיות "כדמותנו" כלשון פרשתנו. נחזור ונציין שדברים אלה נאמרים על ידי ה' והם עומדים בתוקפם ה"אובייקטיבי" גם אם האדם לא מודע להם. במסגרת ההשלמה של אלוהים עם זה מזהירים בני נח, כאמור, בעיקר על הרג אדם: "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם", ומאוימים שהרג יענש ויניקם, כששוב מוזכר היות האדם נברא "בצלם" אלוהים (ולא כדמותו): "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם" (ט 6). אלוהים כביכול השלים עם טבע האדם שנעשה בצלמו, אך לא כדמותו.

”כי...” ניתן להבין כהסבר לאיסור ההרג, אך גם כהסבר לחומרת העונש ולצורך בהדגשת האיסור: כי האדם, שנברא באמצעות צלם אלוהים, רע בטבעו. אך זה לא שולל את חופש הבחירה שלו ולא פוטר אותו מאחריות למעשיו. ולכן, כפי שהסבירו חז”ל, רק על בריאת האדם לא נאמר ”כי טוב”, כי הוא יכול גם לבחור ברע.³¹

את המקרה האחרון שנציין קשה אמנם לכנות ביטוי לכישלון, אך גם הוא מצביע על פגם בטבע האדם שה’ החליט להתערב כדי לרסנו. משנתרבו צאצאיהם של בני נח ונפוצו לגויים רבים במקומות שונים, מסופר: ”ותהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים... ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוך על פני כל הארץ” (יא 4). זה הדאיג את ה’ שאמר: ”הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החילם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נרדה ונבלה שם את שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. ויפץ ה’ אותם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר” (יא 8-6). מבוטאת כאן הכרה בכוחה של האחדות הקהילתית והלשונית ובסכנותיה. דווקא האחדות הקהילתית (עם אחד) והרציונאליות של בני האדם, המדברים בשפה אחת, המבינים זה את זה ויכולים לשתף פעולה, הן המדאיגות את ה’. וזאת, כפי שנרמז במשתמע, כי הן מונעות על ידי רגשי גאווה והישגיות, שהם מסוכנים ואינם יודעים גבול: ”נעשה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם”.

כדאי גם לזכור בהקשר זה שבונה העיר הראשון היה קין (ד 17)³², ואולי רמז יש בכך שבבוני העיר בבל דבק פגם שושלת קין. שוב אנו רואים, כמו בעניין בני למך, שההכרה, ההבנה והשכל של ”נעשה אדם כדמותנו” אינם דווקא כישרון המעשה והאינטליגנציה המעשית, שהרי בזה דווקא הצטיינו בוני העיר בבל, אך זה נחשב בעיני ה’ שלילי ומסוכן והוא הפסיק זאת, בלל את לשונותיהם והפיצם בארץ.

³¹ אולי לא בכדי רק אחרי השלמה זו עם טבע האדם הותר לו לאכול בשר. מתחילה האדם ואשתו לא הורשו לאכול בשר אלא רק ”כל עשב זורע זרע ... ואת כל העץ אשר בו פרי עץ...” (א 29). אכילת בשר הותרה רק אחרי המבול (ר’ סנהדרין’ נ”ט ע”ב). ברם, מפשוטו של הכתוב נראה כי בני נח לאחר המבול לא הורשו על הבשר בכלל אלא רק על הרמש: ”כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאוכלה כירק עשב נתתי לכם את כל” (ט 3). אמנם בפירושים מסורתיים מקובל שבי’רמש’ הכוונה ל”בהמה ולחיה ולעוף וגם לדגי הים” ונתלים גם במילה ”כל” שבסוף הפסוק (רש”י ב’סנהדרין’ נט ע”ב). אך ספק אם כפשוטו זה פירושו של רמש כאן (השוו למשל בר’ א 24, 26; ו 7, 20).

³² קסוטו חושב ש”בונה עיר” מתייחס לחנוך, בנו של קין (מ’אדם עד נח’, מגנס, 5-154).

מקרה זה רומז לטיב ההבנה והשכל שב"נעשה אדם כדמותנו" (מבין משכיל), הכוללים הכרה בה' ובגבולות היכולת של האדם וריסון גאוותו.³³ דווקא "הצלחה" אנושית נתפסת כאן כפגם, שהוא מסוכן למימוש התכנית האלוהית ב"נעשה אדם". הפגם כאן היה הכרתי-תודעתי ביסודו. ומבחינה זו הוא מכין את הופעת אברהם בצורה יותר עניינית מקודמיו, שכן הופעת אברהם אינה הישג אומנותי או יצרני (כשל בני למך) ואינה הישג קהילתי-טכנולוגי (כשל בוני העיר ומגדל בבל) אלא מהפכה תודעתית ומוסרית. גם תגובת ה' כאן היא בעלת אופי כזה: לא השמדה והתחלה חדשה (כבמבול), אלא תיקון ענייני שהוא בעל אופי הכרתי ותודעתי – בלילת לשונותיהם כדי להקשות על הבנתם זה את זה, ריסון גאוותם והגבלת יכולתם "הטכנולוגית".

אלוהים כיסוד המוסר והמימד הערכי

ראינו כמה מגלגוליו, ואולי אף כישלונותיו, של ביצוע הרעיון המקורי של "נעשה אדם" – בריאת אדם בעל רוח וערכי מוסר, מבין ומשכיל כלשון רש"י, שהוא כדמות בוראו ולא רק נברא בצלמו. מהי משמעותה של מערכת הכישלונות הללו? מה באה היא ללמד? על כך אפשריות השערות רבות. אציין כאן, בקיצור נמרץ, שלוש שנראות לי חשובות במיוחד: האחת, להדגיש את חופש הבחירה של האדם, שגם הוא היבט של "כדמותנו", כדברי הספורנו: "השכל האישי הנקרא צלם אלוהים וכוחו הבחירי הנקרא דמות אלוהים" (על ויקרא יג 47), וכתוצאה מזה – את פיתוי הרוע שמזומנים לו ויכולתו ליפול, להשחית ולהישחת. השניה, להדגיש את טיב ההכרה והתודעה האנושית הרצויה – מהו "מבין ומשכיל" כלשון רש"י, של "נעשה אדם כדמותנו",

³³ גאוותנות אדנותית לא מרוסנת ניתן לקרוא כחוט השני העובר דרך חטא חווה ואדם שלא רסנו תאוותם לפרי האסור, גאוותנותו של קין ורצח הבל, למך ורציחותיו, "בני האלוהים" שלקחו את בנות האדם הטובות כרצונם, השחיתות והחמס של דור המבול, מגדל בבל. לפי מדרשי חז"ל מגדל בבל נבנה ביוזמת נמרוד בן כוש בן חם, שבגאוותו המריד את העולם כנגד ה' ('פסחים', ע"ד ע"ב), והיה הבר-פלוגתא המובהק של אברהם בשנער והשליכו שם לאש ממנה יצא אברהם ללא פגע ('פסחים' קי"ח, ע"א; בר"ר ל"ח, י"ג). על הגאוה כיסוד חטאו של אלישע בן אבויה ("אחר") בתלמוד ר' י. ליבס, 'חטאו של אלישע - ארבעה שנכנסו לפרדס', האוניברסיטה העברית, המכון למדעי היהדות ט, 1986, במיוחד פרקים ג-ד.

ושהוא לאו דווקא האינטליגנציה המעשית והכושר הטכנולוגי, אלא עיקרו בהכרה מוסרית – דעת טוב ורע – עם דגש על איסור הרצח, החמס והשחיתות ועל ריסון הגאווה. השלישית, שהיא בעלת אופי ספרותי יותר, היא ששורת הכישלונות הללו, שלאחר כל אחד מהם יש מעין ניסיון להתחלה חדשה במעין דינמיקה של גל השוקע ומתרומם, מכינה ומעצימה את משמעות הופעתו של אברהם. הוא הראשון שהגיע להכרה זו ("והאמין בה'") ובו התממש הרעיון של "בצלמנו כדמותנו", הן בהכרתו ואמונתו הבלתי מסויגת בה' והן בצניעותו ובערכיו המוסריים (נרחיב בכך בפרק ג').

מעבר לפרטים, ניתן לסכם את המשמעות הכללית העולה מדיוננו על בריאת האדם ותולדותיו בכך שהאדם נברא בצלם אלוהים, אולם לא "כדמותו" – מבין ומשכיל. היותו "כדמותו", שעיקרו במימד המוסרי-ערכי, נשאר בבחינת אפשרות ומשימה שבתולדות האדם עד לאברהם לא מומשה, ואולי נשאר בבחינת משימה תמידית לאדם באשר הוא. יתר על כן, יסודו של מימד זה, כפי שראינו, הוא אובייקטיבי אך לא טבעי – לא רק שאינו בטבע האדם, אלא גם אינו ניתן מהטבע – הוא טרנסצנדנטי, מחוץ לטבע, מה שמציע את הרעיון הנוקב שאלוהים נתפס כאן לא רק כיסוד המציאות אלא גם כיסוד המוסר ומימד הערך במציאות.

את רעיון ה"כדמותנו" – מבין ומשכיל, כלשון רש"י – קשרנו בדברינו לעיל ב"דעת טוב ורע", כלומר ביסוד ההכרה המוסרית ובאופן כללי יותר ביסוד התודעה הערכית של האדם. המימד המוסרי-ערכי כמהותי להכרה בה' ולדרישתו מהאדם מוכר בדרך כלל בנביאים, למשל: "רחצו היזכו הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע. למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה" (ישע' א 16-17); "הלא זה צום אבחרהו פתח חרצובות רשע התר אגודות מוטה ... פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית כי תראה ערום וכיסיתו ומבשרך לא תתעלם" (שם, נח 6-7). "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך" (מיכה ו 8); "אל יתהלל חכם בחכמתו [...] כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ" (ירמ' ט 22). אך כפי שניסיתי להראות יסודו עולה בתפיסת האדם בספר בראשית (נחזור לכך גם בדברינו על 'קהלת' בפרק ז, ועל ההגדה של פסח בפרק ט). הדגשנו "יסוד ההכרה המוסרית", כי ב'בראשית' לא נקבעו פרטי הטוב והרע, וקשה לדבר כאן על שאלות כמו היחס בין

מוסר ואמונה וכיו"ב, שנדונו אח"כ הרבה. במילים אחרות, האדם עדיין אינו יודע מה טוב ומה רע, אך מבין מה פירוש שדבר מסוים הוא טוב או שהוא רע.

בדיונים פילוסופיים בתורת המוסר (אתיקה) יש המבחינים בין אתיקה למטא-אתיקה. האתיקה עוסקת בעקרונות ההערכה של טוב ורע, ובמיוחד של פעולות ומעשים כטובים ורעים. המטא-אתיקה עוסקת ברמה כללית ומופשטת יותר בבירור עצם המושגים טוב ורע ובאופני קביעת העקרונות של האתיקה. קשה לייחס לפרשת בראשית ולתורה בכלל תפיסה שיטתית בעניין זה, אך בדיונו לעיל עולה אולי צורך בהבחנה משולשת: א) ההכרה שיש "דעת טוב ורע"; ב) תפיסה אופרטיבית של מושגי הטוב והרע המתבטאת ביכולת להחילם ולהעריך מעשים כטובים או רעים, לרבות ההכרה בתוקפו החיובי של הטוב ובשאיפה אליו; ג) קביעה מפורטת של המעשים הטובים והרעים. האדם בטבע בריאתו (כנבוא "בצלמנו") ניהן אולי בראשונה. פרטי המצוות, הברכות והקללות שבתורה שייכות לשלישית. מה שהאדם חסר בטבע בריאתו הוא השניה (ב), שהיא אולי העיקר: יסודה מחוץ לטבע והיא בבחינת משימה מתמדת לאדם, החופשי לבחור בטוב (וברע) ואחראי למעשיו.

חופש הבחירה הוא כאמור אחת המשמעויות של "כדמותנו", והוא עיקרון יסודי במקרא (הרמב"ם מדגישו כ"עמוד התורה והמצווה", 'משנה תורה', הלכות תשובה ה). עניין זה אינו נעדר קשיים, כמובן: מהי משמעותה של בחירה חופשית במסגרת התפיסה של עולם הנוהג כמנהגו על פי חוקיותו הקבועה? אם אלוהים יודע את החוקיות המלאה של המציאות, שאותה הוא למעשה קבע מראש, איך תיתכן בחירה חופשית של האדם לעצב את חייו ולקבוע את עתידו? שאלות אלה וכיו"ב העסיקו רבים ולא נוכל להיכנס כאן לדיון מפורט בהן (ור' על דטרמיניזם וחופש הבחירה בפרק ט). אך אעיר בפרק ד' ("ברכה, חלום ונבואה") על עניין אחד במקרא, הקשור בעיקר בשאלה האחרונה, והוא יכולתו כביכול של האדם לשנות או לעצב את העתיד על ידי ברכה. על פי תפיסה נפוצה יש בברכה, בתנאים מתאימים, מעין כוח מאגי לשנות ולעצב את עתידו של המבורך. האם זו תפיסת הברכה במקרא? קשה להכליל כאן, אך בכמה דוגמאות מפורסמות בתורה אין זה בדיוק כך, ובהן אדון שם.

אולם לפני כן נפנה (בפרק ג: "נאמנות ומשמעותה") לכמה בירורים על האופן שבו מתבטא אחד המושגים היסודיים של האמונה המקראית – מושג הנאמנות. נאמנות יש מסוגים שונים, אך בסוגיה הרלוונטיים לתפיסה המקראית גם היא אחד

מגילווייה המובהקים של הבחירה החופשית, וכפי שנראה יסודית היא לתפיסת האמונה המקראית.

נפתח דיון זה בכמה סוגיות הקשורות בדמותו של אברהם, אשר הוא אבי המהפכה האמונית והמוסרית שאליה מכוון כל סיפור גלגולי תולדות האדם שסקרנו לעיל, לרבות דרמת הכישלונות ביצירת האדם "כדמותנו" – מבין ומשכיל.³⁴ דרמה זו, כאמור, גם מעצימה את הופעת דמותו של אברהם, איש האמונה והנאמנות, אשר בו גם חומשה לשון ברכה בראש פרשת לך לך: "...ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכך ומקללך אאור ונברכו בך כל משפחות האדמה" (ב 2-3).³⁵

³⁴ יאה כאן לצטט את מדרשו של יהושוע בן קרח על "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" (ב 4), "בהבראם – באברהם, בזכותו של אברהם" (בר"ר, י"ב, ט).

³⁵ בכמה מדרשי תז"ל וב'ספר יצירה' (המיוחס במסורת לאברהם) נתפס אברהם כתכלית הבריאה. מוטיב זה מצוי גם ב'ספר הבהיר', אך בזיקה ל"בצלם" ולא כדרכנו ל"כדמות". ("בצלם אלהים" עולה בגימטריה 248 כמו "אברהם"... ר' על כך יהודה ליבס: 'תורת היצירה של ספר יצירה', שוקן, תשס"א, פרקים 14-15).

פרק ג: נאמנות ומשמעותה

בפרקים הקודמים רמזנו לשני היבטים מרכזיים של תפיסת אלוהים בתורה: בפרק א' דברנו בתפיסת אלוהים כבורא העולם או כיסוד המציאות; בפרק ב' דברנו בתפיסת אלוהים כיסוד המוסר. אלה רעיונות מופשטים וקשים להבנה. תפיסת אלוהים כיסוד המוסר דורשת כמובן הסבר מסוים על טיבו של המוסר. פרשת בראשית, כפי שציינו במקומו, מניחה כנראה שהאדם בטבעו, כנברא בצלם אלוהים, יודע שיש "דעת טוב ורע" ואולי גם – שעליו להטמיע זאת בחייו. אך מה היא דעת זו? מהו הטוב? תוכן ממשי נוצק לה אולי בפירוט המצוות והחובה לקיימן הנפרש בתורה כולה. ברם בשלב זה גם מושג החובה עצמו צריך ביאור. מה בתודעת האדם ובחייו יכול לעגן זאת ולצקת תוכן ממשי במושג החובה הנדון? אפשר לחשוב על כך בכיוונים שונים אך בתפיסת האמונה המקראית, דומני, תופס מקום מרכזי רעיון הנאמנות – נאמנות האל לנבחריו ולמאמיניו ודרישתו לנאמנותם לו. נאמנות מקורה בתודעת חובה והיא גם מטילה חובה. הבנת מושג הנאמנות אחוזה בתופעות נאמנות מוכרות בחיי יום יום. גם את זאת התורה כדרכה מציגה בסיפורים שמושג הנאמנות נמצא ברובדי העומק שלהם ושתכליתם, בעיני, היא לתת לנו אחיזה בו. בכמה מהם נדון בפרק זה.

אברהם ולוט: נאמנות אישית ועקרונות צדק (לפרשת וירא)

את סיפור השחתת סדום וה"התדיינות" בין אברהם לה' בנוגע לכך (ברא' יח 16-יט 30) ניתן לקרוא בשתי דרכים עיקריות: באחת, אברהם קובל כביכול על החלטה אלוהית שכבר נפלה להשמיד את סדום. בקריאה זו בולטים שני מוטיבים יסודיים: מזגו המוסרי ועוז רוחו של אברהם המתדיין עם ה' על עקרונות צדק כלליים, ונכונותו של ה' לפעול בהתאם לעקרונות מוסריים אלה. אברהם מוצג בסיפור כדמות מוסרית מובהקת – כיודע טוב ורע. הוא למעשה האדם הראשון במקרא שניתן לומר עליו זאת. העקרונות המוסריים שבדברי אברהם זוכים לאישור אלוהי המעניק להם תוקף מוחלט. זו היא הקריאה הרגילה ומוטיבים אלה, המוצגים על רקע סיפור השמדת סדום והצלת לוט, אשתו ובנותיו, נדונו הרבה בספרות הפרשנית והתיאולוגית. בקריאה השנייה (שאולי צמודה יותר לטקסט, אך משום מה אינה רווחת) אברהם לא "מתדיין" אלא רק מברר ושואל על דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, ברוח

דברי אלוהים קודם לכן: "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו וביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (יח 19). "דרך ה'" היא לעשות צדקה ומשפט, ואברהם שואל על כך ביחס לסדום. לפני דברי אברהם ב-יח 23, ה"החלטה" האלוהית היחידה היא לברור העובדות: "ארדה-נא ואראה הכצעקתה..." את דברי אברהם אחר כך ניתן להבין כפשוטם כשאלות על "דרך ה' לעשות משפט וצדקה".

כך או כך יש חשיבות יתירה בסיפור הן לנאמנותו של אברהם ללוט והן לעובדה שלוט ניצל לא מכוח עקרונות המוסר הכלליים הללו אלא "בחמלת ה'" ובזכות קשרו האישי לאברהם. אלה דווקא נדונו הרבה פחות, ובהם נתרכזו.

סיפור זה הוא פנינה סיפורית, וכדאי להרחיב בכמה מהיבטיו: מוטיב יסודי החבוי בסיפור הוא רצונו של אברהם להציל את לוט בן אחיו, והצלתו למעשה בידי ה' ומלאכיו בזכות אברהם. כרקע, מבלי שהדבר נאמר במפורש, עולה כי אברהם חש כלפי לוט נאמנות ואחריות גדולה. כזכור, לוט היה בן הרן אחי-אברהם (ב-יד 13, 16 לוט מוצג כאחי אברהם), והלך עם תרח סבו ואברהם דודו מאור כשדים לחרן.¹ תרח נשאר בחרן, ואברהם, לאחר התגלות ה' אליו והציווי "לך לך", לקח את לוט ואת שרה במסעו מחרן לכנען (ברא' יב 4).² לוט גם התלווה אל אברהם בירידה מצרימה, עלה איתו משם כבד ברכוש (יג 1), והסתובב איתו בכנען (שם 5). כשרבו עבדיהם על מקום מרעה, אברהם נמנע מלריב עם לוט ונהג בו בנדיבות אבהית – הציע לו שייפרדו דרכיהם ונתן לו את זכות הבחירה לאן ללכת והיכן להיות. לוט ניצל זאת ובחר ללכת לכיכר הירדן העשירה והפוריה ש"כולה משקה, כגן ה' כארץ מצרים" (שם 10). היה זה ויתור נדיב מצד אברהם, שהיה הבכיר מביניהם, שהרי על מקום מרעה רבו עבדיהם.³ לוט אפילו לא חלק עם אברהם את ככר הירדן אלא לקח את כולה (יג 11). אך אברהם לא נטר טינה ללוט והמשיך להיות נאמן לו. כששמע שלוט נשבה ב"מלחמת השידים" על ידי ארבעת המלכים (אמרפל, אריוך, כדרלעומר ותדעל), יצא נגדם למלחמה, רדפם עד דן ופאתי דמשק, והציל את לוט (יד 16-13).

1 לפי הרמב"ן חרן היא ארם נהריים והיא ארצו ומולדתו של אברהם (ר' על בר' יא 28).

2 על "לך לך...ומבית אביך" דרשו חז"ל – "אמר אברהם לפני הקב"ה שמא יהרהרו עלי בני אדם ויאמרו זה שהוא מקרב את הבריות תחת כנפי השכינה הניח אביו זקן והלך לו" (מדרש הגדול', לך לך רטז). תרח נשאר בחרן עוד כ-60 שנה (ר' רש"י על בר' יא 32).

3 יש בכך דומות למסופר ב-לו 6, אך שם מעשה עשיו אינו מוצג כויתור נדיב מצדו.

בכל אלה מתגלה אהבה ונאמנות מצד אברהם ללוט, ולא קשה לנחש מה חש אברהם כששמע על האפשרות שה' ישחית את סדום וכשהבין שגם גורלו של לוט, שגר בה, ייחרץ שם. אולם אמת זו, שאברהם רצה להציל את לוט⁴, אינה מוצגת בגלוי, אלא עטופה במעטה שכבות כיסוי סיפוריות. השכבה הראשונה היא שה' מחליט לרדת ולברר כביכול האם חטאת אנשי סדום היא "כצעקתה": "אודה נא ואראה האם כצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה" (יח 21). מדובר בכירור עובדתי כביכול והחלטת מעשה טרם נפלה. בשכבה השנייה, שמופיעה קודם (שם 17), הוא מחליט לגלות זאת לאברהם: "המכסה אני מאברהם אשר אני עושה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט..." (שם 17-19). ובכן, צדקה ומשפט היו "דרך ה'" עוד לפני התערבותו של אברהם ושמירתה מוצגת כתכלית הקשר עם אברהם. בשכבה השלישית אברהם מתדיין עם ה' – או שמא רק שואל – בשם עקרונות צדק ומשפט כלליים "האף תספה צדיק עם רשע" (יח 23; והשו' דברי אבימלך כ, 5), "השופט כל הארץ לא יעשה משפט" (יח, 25). וה' מביטיח שלא יספה צדיק עם רשע ושסדום לא תושחת אם יש בה ולו עשרה צדיקים בלבד.

ברם, בהקשר הדברים עולה שמטרתו החבויה של אברהם היתה להציל את לוט, ובדבריו עם ה' היה הוא זה ש"כיסה" את אשר באמת רצה, והציג זאת כדיון על עקרונות צדק.⁵ בשכבה הרביעית מסופר על מה שקורה בסדום בפועל, כשהמלאכים (ה"אנשים") באים לעיר ופוגשים בלוט. כאן מתברר שאנשי סדום אכן חטאים ומושחתים כולם (יט 20). המלאכים מודיעים ללוט שנשלחו על ידי ה' לשחת את סדום: "וישלחנו ה' לשחתה" (יט 13), ומזרזים אותו לצאת מיד מהעיר וכשהוא מתמהמה הם מוציאים אותו בכוח: "ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו וביד שתי בנותיו בחמלת ה' עליו ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר" (שם 16). ה' אמנם משחת ומשמיר את סדום, אך בכל זאת מציל את לוט, אשתו ובנותיו – תרחיש שלא הופיע כלל בהתדיינות בין אברהם לה' ולא קשור למעשה בעקרונות הצדק להם טען, או עליהם שאל אברהם.

⁴ ר' אבן עזרא על יח 24; רמב"ן על יח 26.

⁵ ב'מדרש הגדול' ראו זאת כשעל "ויגש אברהם" ועל הפסוק "האף תספה צדיק עם רשע" דרשו "התחיל מבקש על לוט בן אחיו" (וירא, יח 23).

מסתבר שהדיון המוסרי (הראשון בתורה) בין אברהם לה' על עקרונות הצדק הכלליים היה למעשה אפינומנלי ולא פעיל בסיפור ההצלה: מטרתו האמיתית של אברהם, שלא היתה מפורשת בהתדיינות, היתה הצלת לוט, והיא הושגה בסופו של דבר, אך לא בשל הצלת סדום ועקרונות הצדק להם הוא טען, אלא "בחמלת ה'" וללא קשר להתדיינות הקודמת. אין זה אומר שאברהם לא האמין בעקרונות הללו ושלא היה כן בדבריו. עם זאת, הם לא היו המניע היחיד, או אף העיקרי שלו, והתרכזות בהם מחמיצה בעיני את עיקר הסיפור כנתינתו. המניע העיקרי של אברהם היה נאמנותו ללוט ורצונו להצילו. והמספר המקראי לא מסתיר, בסכמו את הסיפור, שלוט אכן ניצל בשל קרבתו לאברהם: "ויהי בשחת אלוהים את ערי הכיכר ויזכור את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפיכה בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט" (שם 29). "ויזכור את אברהם" כתוב, ולא את דברי אברהם או את דיונו עם אברהם. רש"י אומר על לוט: "אתה הרשעת עמהם [אנשי סדום] ובזכות אברהם אתה ניצול" (על יח, 17). וב'מדרש הגדול' נאמר על "פן תספה" (יט 16): "לוט היה ראוי להישטף עמהן לולי קדמה זכותו של אברהם" (לך לך, עמ' שכ).

במסכת הכיסויים שבסיפור, לא רק אברהם הוא המכסה: אברהם כיסה מה' את מטרתו האמיתית כאמור לעיל, אך בסופו של דבר גם ה' כיסה מאברהם את אשר עשה, שכן על הצלת לוט לא סיפר לו, לא מראש ולא בדיעבד. למעשה אין בסיפור רמז לכך שאברהם ידע שלוט ניצל, למרות שידע על גורל סדום: "וישכם אברהם בבוקר...וישקף על פני סדום ועמורה ועל כל פני ארץ הכיכר וירא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן" (יט 28). על פי המסופר כפשוטו, על הצלת לוט לא ידע, וסביר להניח שחשב שנספה, מה שמעניק לסיפור נופך טרגי נוסף.

אפשר כמובן – וכך אף רגילים – לקרוא את הסיפור בכיוון הפוך, שלפיו המסר העיקרי שבו הוא דבקו של אברהם במידות הצדק והמוסר ונכונותו של ה' לפעול על פיהן, כשסיפור לוט והצלתו הם מעין מעטפת, אמנם דרמטית מאוד, להצגת המסר הזה. לדעתי, פשוטו של מקרא מציע קריאה אחרת, כאמור לעיל. כך או כך, יש לזכור שלקראת סופה של פרשה זו מסופר מעשה עקדת יצחק, ומבחינה ספרותית קשה שלא לראות שסיפור לוט מעצים ומאדיר את גודל אמונתו של אברהם בפרשת העקדה: אותו אברהם שהיה דוד נדיב ונאמן ושנחלץ למלחמה להציל את בן אחיו, ושאחר כך,

שוב למען הצלתו, התדיין עם ה' בשם עקרונות צדק ומוסר, הוא מי שמוכן, במצוות ה', בשתיקה וללא ויכוח, להעלות את בנו יחידו אשר אהב לעולה.

גודל אמונתו של אברהם ומשמעותה, ביחס לערכי המוסר בשמם טען (או עליהם שאל) בפרשת סדום, הרשימו רבים, ואף הטרידו רבים שניסו בפירושים דחוקים ל"יפות" את סיפור העקדה ולהתאימו לערכי המוסר. ברם, לא זו דרכו של המקרא שאינו מנסה ליפות דברים מתוך אפולוגטיקה מוסרית. אברהם הדואג ללוט, המציל אותו משביו ונוהג כלפיו בנדיבות אצילית בהיפרדם, ואברהם המתדיין עם ה' בשם עקרונות צדק ומוסר הוא אותו אברהם שלמצוות ה' "לך לך" עזב את אביו הזקן בודד בחרן, והוא גם מי שעל-מנת למנוע סיכון מעצמו הפציר בשרה אשתו לשקר ולהציג עצמה כאחותו והיה מוכן למסור אותה לפרעה ולהחטיא את שניהם (יב, -11 20), וחזר ועשה זאת עם אבימלך (כ), והוא מי שבמצוות ה' לשמוע בקול שרה אשתו, גרש למדבר את אשתו הגר ואת בנו בכורו ישמעאל (שבעבר התפלל עליו לה' "ולו ישמעאל יחיה לפניך"), מה שלמעשה עלול היה להביא למותם, שנמנע רק בהתערבות ה' (כא), והוא אותו אברהם שבמצוות ה' מוכן לשחוט את בנו האהוב יצחק ולהעלותו לעולה. קשה ואולי אי אפשר לתאר את דמותו באופן הרמוניסטי. בעיני, ריבוי פנים זה באישיותו הוא פן מרכזי בעצמתה ומבליט את גודל אמונתו.

הדגשנו את נאמנותו של אברהם ללוט ואת המימד האישי שיש בסיפור. בהקשר זה סיפורנו מעלה בעיה מוסרית נוספת: במוטיבצייה האמיתית של אברהם, שאינה מפורשת בדבריו, אך גלויה לקורא, יש משום **משוא פנים** ברור לטובת לוט בן אחיו: אברהם לא מבקש להציל את לוט משום צדיקותו, אלא משום קרבתו האישית אליו, ומשום נאמנותו לו. וה', אשר הופך את סדום ועמורה "ואת כל הכיכר ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה" (יט 25), מציל את לוט, אך לא בשל צדיקותו אלא "בחמלתו עליו" ובזכות אברהם. קשה לומר על לוט שהיה צדיק: אמנם אל המלאכים התייחס יפה כי היו אורחיו החוסים בצל קורתו, אך תמורתם הציע לאנשי סדום הרשעים הצרים על ביתו את שתי בנותיו שיעשו בהן כטוב בעיניהם: "הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש אוציאה נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם" (שם 8).⁶ חז"ל מרבים לדבר בגנותו של לוט – על שפרש מאברהם, על שבחר לדור עם אנשי

⁶ על רשעותו של לוט ר' רמב"ן על אתר (8). השוו מעשה פילגש בגבעה, 'שופטים', יט, 22-30, אשר דמות רבה לו לסיפורנו הן בעניין והן בלשון.

סדום הרשעים, על שהציע להם את שתי בנותיו כאמור לעיל, על ששכב אחר כך עם שתי בנותיו (שהן, לפי חז"ל, עשו לשם מצווה, והוא לוט – להנאה). אך גם בפשוטו של מקרא לא משום צדיקותו הוא ניצל, אלא משום קרבתו לאברהם: "ויהי בשחת אלוהים את ערי הכיכר ויזכור את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפיכה בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט" (ברא' יט 29).

מדוע יש בקרבה משפחתית או אף באהבה וחברות משום הצדקה ליחס מפלה ולמשוא פנים? מה הם הגבולות שבהם אפליה כזו מוצדקת? המקרא, וספר בראשית במיוחד, מלאים בסיפורי העדפה ואפליה – חלקם עם סיבות מובנות וחלקם בלי. ה' שועה למנחתו של הבל ולא לזו של קין אחיו. שרה מעדיפה את יצחק על פני ישמעאל, ובהשפעתה אברהם מעדיף את יצחק ומגרש את הגר וישמעאל. יצחק נושא פנים לעשו על פני יעקב, ורבקה – ליעקב על פני עשו. יעקב אוהב את רחל על פני לאה ומעדיף את יוסף על פני כל אחיו, וכו' וכו'. אלה כמובן החיים, והמקרא אינו מנסה ליפות אותם ואינו נרתע מלהיות "לא תקין פוליטית". ברם, השאלה המוסרית בעינה עומדת – האם יש הצדקה מוסרית לאפליה אלה ומה? ישנם כמובן סוגי קרבה שונים וסוגי חברות שונים. יחסם של הורים לילדיהם הוא יחס מפלה (לטובה בדרך כלל), אך זאת, ביסודו של דבר, משום אהבתם ואחריותם להם. ברם, אפילו אפליית ילדים, למרות שביסודה היא מובנת מאילה ואינה דורשת הצדקה, אינה מוצדקת בכל מקרה, ובמקרים רבים היא אפליה פסולה ומגונה. הוא הדין באפליית קרובים וחברים. לא קל להגדיר פה אמות מידה וכללים ברורים הקובעים מתי אפליה ומשוא פנים מוצדקים, אך במקרים רבים זה ברור לנו גם ללא הגדרות כאלה.

במקרה שלנו ברור לאברהם שמדובר בסכנת כליה והיה ברור לו שביטול גורף ולא מסויג של החלטה שתיפול אינו אפשרי. במצב זה עמדתו המפלה כלפי לוט בן אחיו טבעית ואולי גם מוצדקת – אותו הוא רוצה לחלץ מפני שהוא קרובו ובשל נאמנותו לו. כאמור, עובדה מעניינת בסיפור היא שאברהם אינו מפרש זאת בדבריו עם ה' אלא טוען שם באופן כללי, לא-פרסונלי ונעדר משוא פנים כלשהו, בשם עקרונות צדק כלליים, מתוך הכרה, כנראה, שבקשה אישית על לוט, אף אם טבעית ומוצדקת היא, אינה ראויה. אלוהים הוא דווקא זה שפועל בהצלת לוט מתוך עמדה אישית מפלה בגלוי: לוט ניצל לא משום צדיקותו אלא בגין קרבתו לאברהם. לפיכך, את הסיפור כנתינתו ניתן לקרוא כבא לומר לנו שבצד עקרונות צדק ומוסר כלליים, על

תוקפם וחשיבותם, פעולותינו מודרכות על ידי נאמנות אישית ואפליית הקרוב והאהוב; גם הן מוצדקות וגם אותן ה' מעריך ופועל לאורן.

נאמנות אישית והקנאות לה – שרה והגר

ענייננו הוא פרשת היחסים הקשה בין שתי הנשים, שרה והגר, וערך הנאמנות האישית העומד ביסודה, אך נקדים כמה מילים על נשים ותאוותן בספר בראשית. "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" (ל 1) התריסה רחל ביעקב, וזהו בדרך כלל האיווי הנשי במקרא – לבנים. אמנם במקרה ההוא תאוותה לבנים היתה מלווה בקנאתה באחותה לאה ואולי תוצאה שלה, אך גם הקנאה עצמה היתה בשל עניין הבנים. "ואם אין מתה אנכי" אפשר להבין כאיום בהתאבדות מחמת הסבל הנפשי שסבלה מעקרונה, ואפשר להבין כאמירה עקרונית יותר על טעם קיומה ותכלית חייה: ללא בנים אין טעם לחייה וחשובה היא כמתה. וכך אומר שם רש"י בעקבות המדרש: "מכאן שמי שאין לו בנים חשוב כמת". עם זאת יש כמובן יוצאות מן הכלל.

המתאווה הראשונה היא חווה אם כל חי. היא לא התאוותה לפרי בטן אלא לפרי עץ, ולמרות שפותתה על ידי הנחש (חיויא בארמית, ור' על הקשר ל'חווה' בבר"ר), הפיתוי הצליח על רקע תאוותה: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל" (ג 6). ובכן, תאוה היתה פה עוד לפני האכילה – אמנם כפשוטו לא תאוה מינית ולא להקמת זרע, אלא "תאוה לעיניים". אך אפשר שגם בעניין זה יש מקום לתמוה מדוע מיהרה לתת מהפרי האסור גם לאדם אישה. והרי, ללא קשר להשערות מאוחרות על האופי המיני של פיתוי הנחש (את "הנחש השיאני" שאומרת חווה פרשו חז"ל כמגע מיני, ש"הטיל בה זוהמתו"), עולה כי אחרי שאכלה מהפרי נתעוררה מודעותה המינית. ואולי בשל כך מיהרה לתת מהפרי גם לאדם כדי שכך יקרה גם לו: "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם (ג, 7)". ולא רק שנתעוררה מודעותה המינית אלא שנחתמה בה בגזרת ה' "ואל אשך תשוקתך והוא ימשול בך" (15). ואכן אז "והאדם ידע את חווה אשתו".

מכאן ואילך זו "דרך כל הארץ" כפי שאומרת בת לוט הבכירה לאחותה הצעירה. בזמן ביקור המלאכים בסדום מלאת החמס הן היו כנראה עדיין בתולות –

כך לפחות אמר אביהן לרשעים שצבאו על פתח ביתו בשל המלאכים שהתארחו אצלו: **"הנה-נא לי שתי בנות שלא ידעו איש"** (יט 8). לאחר הפיכת סדום, שממנה נצלו עם אביהן על ידי המלאכים, בהיותם במערה, יעצה הבת הבכירה: **"אבינו זקן ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ. לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עימו ונחיייה מאבינו זרע"** (יט 31). וכך עשו, השקו את אביהן לשכרה ושכבו איתו – לילה אחד הבכירה ולילה אחריה הצעירה (יט 31-35), ואכן הרו שתיהן וילדו את מואב ואת בן-עמי.

סיפור ייחודי של תאוה נשית הוא על אשת פוטיפר שר הטבחים סריס פרעה, שמרוב תאוותה ליוסף ניסתה לפתות ואף לאנוס אותו: **"ותשא אשת אדניו את עיניה אל יוסף ותאמר לו שכבה עמי"** (לט 7) וכך יום יום, והוא, תוך נאמנות לפוטיפר אדונו, סירב. ואז **"ותתפסהו בבגדו לאמר שכבה עמי ויעזב בגדו בידה וינס ויצא החוצה"** (12). וכל כך כעסה על יוסף על שלא נענה לה, עד שהעלילה עליו כאילו הוא זה שניסה לשכב ("לצחק") איתה. זהו סיפור ייחודי במקרא על תאוה מינית של אשה, ללא קשר גלוי ברצונה להרות או להקים משפחה (במ"ר הסמיכוהו לאזהרה ב'משלי' ז מפני "אשת רע" המפתה נער לליל אהבים). והוא אגב, גם הסיפור הראשון על עלילת אונס שהעלילה אישה על גבר.

רמז סמוי לאהבה או לתאוות אשה, לאו דווקא כדי ללדת, יש גם לגבי לאה אשת יעקב. את בנה הראשון קראה "ראובן" כי "עתה יאהבני אישי". כלומר, היא קיוותה לאהבתו לאחר שילדה. כך, גם לאחר שילדה ליעקב שלושה בנים כשקראה לשלישי לוי כי **"עתה הפעם יילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלושה בנים"** (כט 34). כאן מטרתה המפורשת אינה בנים, שהרי שלושה ילדה כבר, אלא שיעקב יהיה איתה וישכב איתה, והעובדה שילדה כבר בנים תגרום לכך, היא מקווה. ואכן כך נולד יהודה. מאוחר יותר קיבלה לאה את הצעת רחל שלאה תתן לה מדודאי בנה ובתמורה תוותר רחל על יעקב ללילה אחד שישכב איתה (ל 16).

אך כאמור, בדרך כלל מתאוות נשים בתורה לבנים. את רחל ותשוקתה לבנים "ואם אין מתה אנוכי" כבר הזכרנו. ואמנם לאחר שנים ניתנו לה בנים, הראשון יוסף והשני בנימין, שקראה לו בן אוני ומתה בלידתה אותו (לה 18). גם תמר, כלתו של יהודה רצתה בנים. לאחר מותם של ער, בעלה, ואונן אחיו, היא יועדה לבן השלישי של יהודה, שלה, אך יהודה חשש לתתו לה "פן ימות גם הוא כאחיו" (לח 11). תמר

נותרה אז אלמנה ללא בנים. למעשה די ברור בסיפור שתמר נתאוותה לבן, לא כל כך חשוב ממי, שכן אחרת קשה להסביר את "התעלול" שעשתה ליהודה כשנחזתה לזונה והרתה לו. את התעלול נאלצה לעשות כי היתה במלכוד – היא נתאוותה לבן, אך בתור המיועדת לייבום על ידי שלה, היתה אסורה על אחר וצפויה למוות אם תחטא בעניין. ואכן כשיהודה שומע שהיא בהריון הוא מורה להרוג אותה (24). הפתרון מבחינתה היה לסבך מראש את יהודה עצמו בהריונה כדי שלא יוכל להאשימה. אך את התעלול, שצלח, עשתה אך ורק כדי ללדת. אין רמז לכך שחשקה ביהודה, ואת שלה הרי לא קבלה וידעה שוודאי לא תקבל לאחרי התעלול, כך שלא אותו היא רצתה, אלא בן רצתה. ואכן ילדה תאומים, שאחד מהם (פרץ) הוא מאבותיו של דוד המלך. ומכאן לענייננו. גם שרה אשת אברהם רצתה בן ולאחר עקרות ממושכת נולד

לה בזקנותה, כהבטחת ה', בן – יצחק. שרה הלכה עם אברהם בדרך הארוכה מאור כשדים לחרן ומשם לכנען. עוד בצאתם מאור כשדים נאמר עליה שהיתה עקרה (יא 30). בצאתם מחרן היתה בת 65 (על אברהם נאמר שהיה בן 75 והיה עשר שנים מבוגר ממנה) ובכל התקופה הארוכה הזו לא הרתה. גם בכנען במשך למעלה מעשרים שנה לא הרתה, ולבסוף נסתה להיבנות מבן שתלד שפחתה הגר שאותה נתנה לאברהם שתהרה ממנו. עקרותה של שרה מרכזית כמובן בהשתלשלות הסיפור ובגודל הנס שבלידת יצחק, אך היא גם מרכזית להבנת מצבה הנפשי הרגיש והפגיע מבחינה זו, שגם הוא כפי שנראה מרכזי להבנת הסיפור ומשמעותו. כאמור, רק בזקנותה, עקב הבטחה אלוהית, הרתה שרה וילדה בן בהיותה בת תשעים. עוצמת עקרותה של שרה בולטת גם בכך שלאחר מותה אברהם נשא לאשה את קטורה והוליד ממנה עוד ששה בנים, ובנוסף היו לו עוד בנים מפילגשים (כה, 6-1).

לפני השלב המכריע של לידת יצחק, אליו מיד נחזור, מסופרת פרשה צדדית, שכדאי לתת את הדעת על משמעותה בסיפור. לאחר הגיעם לכנען ירדו אברהם ושרה מצרימה בגלל רעב. שרה, שהיתה יפת תואר ושאברהם הציגה כאחותו, לוקחה לבית פרעה, שלקח אותה לאשה. פרעה לקה בשל כך בנגעים מה' **"על דבר שרי אשת אברם"** (יב 17), והחזיר אותה לאברהם, היטיב עימו ברכוש (16), וגער בו על שרימה אותו כשהציגה כאחותו: **"למה אמרת אחותי היא ואקח אותה לי לאשה"** (19).

מהי משמעותו של מהלך זה בסיפור? אפשר כמובן שהתורה מספרת את שהיה (או מסורת מקובלת על כך); סיפור דומה נשנה עם אבימלך (כ) וחוזר ונשנה עם יצחק

(כו 6); ברור שהסיפור גם מבטא את השגחתו הפרטית של ה' על אברהם ושרה, אך ראוי לציין שני היבטים נוספים של משמעותו של מהלך זה במסגרת הסיפור הרחב.

האחד – להציג בהדגשה את נאמנותה המופלגת של שרה לאברהם. היא, אשתו היפה והיחידה של אברהם (חז"ל ציינו גם את צניעותה. ר' בבא מציעא פז ע"א; בר"ר נג, ט), היתה מוכנה למענו ולבקשתו להשפיל את עצמה ולמחול על כבודה עד כדי הפיכתה לפילגש בבית פרעה. עניין זה, כפי שנראה, מרכזי בהבנת דמותה והתנהגותה בהמשך, שכן הפגיעה בחובת הנאמנות האישית כלפיה היא מפתח בהבנה זו.

השני – להציג את אופיו הפשרני וגישתו המעשית של אברהם בעניינים שונים כמו זה שלפנינו כשהיה מוכן "כשצריך" להונות ולהציג את אשתו כאחותו ולתת אותה לזרים⁷ וזאת כרקע לאדיקות הקיצונית והבלתי מתפשרת של אמונתו בה', שבה הוא ממלא אחר דברו – במילוי הצו "לך לך", בגירוש הגר וישמעאל, ובעקדת יצחק. יש לזכור שהמהלך המסופר היה מתוכנן ואברהם אמר לשרה מראש: "אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך" (יב 13) וכך כנראה נהגו כאן בפועל (יב, 18). גם לאחר שפרעה לקה מה' ב"נגעים גדולים", מחזיר את שרה לאברהם ומגרשו, הם חוזרים על אותו מהלך עם אבימלך מלך גרר (כ 2), וגם כאן מתערב ה' והפעם מתגלה לאבימלך בחלום ומאיים עליו במוות אם יקרב לשרה. אבימלך מתחנן על חייו ואומר שבתום לב לקח את שרה מאחר שגם היא וגם אברהם אמרו שהיא אחותו, ומיד מחזיר אותה לאברהם ומפצה אותו ברכוש רב (כ 14). פשרנותו וגישתו הפרגמטית של אברהם מתגלים גם במשאו ומתנו עם אבימלך על בארות המים (כא 25-32), בוותרנותו המופלגת ללוט בעניין הריב בין רועיהם על שטחי המרעה, במשאו ומתנו עם עפרון ובני חת על קניית מערת המכפלה ועוד. על רקע אופי פרגמטיסטי ופשרני זה מבהיקה שבעתיים המוחלטות של אמונתו בה': אחר מצוות ה', אף אם קשה היא כשאלו, הוא ממלא מיד ללא אומר ודברים.

כאמור, גם בכנען במשך כעשרים ושלוש שנים לא הצליחה שרה להרות. היא ללא ספק נתאוותה לבן, עד כדי כך שאחרי עשר שנים לשהותם בכנען החליטה לתת

⁷ הרמב"ן כותב על כך: "ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון (על יב 10). הוא גם מגנה את אברהם על עצם ירידתו מצרימה ואומר שבשני המקרים היה על אברהם לבטוח בעזרת ה'."

את שפחתה המצרית הגר לאברהם כדי שיוליד בן ממנה: "ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת, בא-נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה, וישמע אברם לקול שרי. ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה" (טז 2-3). מעשים דומים היו כנראה די מקובלים גם אצל נשים לא עקרות, כפי שלמדנו מפרשת רחל ולאח שנתנו ליעקב את שפחותיהן בלהה וזלפה שיוליד מהן בנים. רחל אמנם היתה עקרה כשעשתה זאת, אך לאה כלל וכלל לא. ואמנם ארבעה מבניו – בני ישראל – נולדו לשפחות אלה. אולם משך הזמן הארוך שבו, כמפורט לעיל, היתה שרה עקרה עד שהחליטה לתת לאברהם את שפחתה, מלמד עד כמה קשה היה לה הדבר ועד כמה משמעותי היה בעיניה. עניין זה חשוב כפי שנראה להבנת דמותה והתנהגותה. חשוב לענייננו גם שבמקרה כזה היה הבן הנולד נחשב לבן האשה ולא רק בן השפחה – אימו הביולוגית.⁸ ואכן במסורת ישראל רחל ולאח הן 'האימהות' ולא בלהה וזלפה. גם שרה עצמה אומרת על הגר "אולי אבנה ממנה" – שרה היא שתיבנה, שיהיה לה בן (ור' רמב"ן על טז 2). גם רחל אמרה ליעקב לבא אל בלהה כדי שתלד "ואבנה גם אנכי ממנה" (ל 3).

לפי רש"י, בעקבות המדרש, היתה הגר בת פרעה מאחת מפילגשיו. אולי מתכוונים רש"י והמדרש שניתן דעתנו למשמעותה של "אפיזודת פרעה" כמפורט לעיל: נאמנותה המופלגת של שרה מתבטאת גם בכך שהיתה מוכנה, בעבור אברהם, להשפיל את עצמה ולהיות לאחת מפילגשי פרעה, וגם בכך שכעת היא מוכנה לרומם את שפחתה המצרית (שהיא, לפי המדרש, בתו של פרעה מפלגש אחרת) ונותנת אותה לאשה לאברהם בעלה. אפשר גם להסיק ממעשה זה של שרה שיחסיה עם הגר עד אז היו טובים ושתנה בה אמון מלא, שכן אחרת קשה להניח שהיתה נותנת אותה לאברהם לאשה, למרות הקושי שחשה במעשה כזה, שנמנעה ממנו שנים רבות.

אך אז מגיע השבר והכל מתהפך: לאחר שהרתה הגר לאברהם נשתנה יחסה לשרה, כנאמר: "ותרא כי הרתה ותקל גברתה בעיניה" (טז 4). התורה אינה מספרת במה זה התבטא, אך שרה נפגעה מאוד ובאה בטענות קשות לאברהם: "חמסי עליך, אני נתתי שפחתי בחיקך ותרא כי הרתה ואקל בעיניה" (5). הבנת טיבה ועצמתה של פגיעה זו היא עניין מכריע. אמנם, הריונה של הגר – לא עצם נתינתה לאשה לאברהם

⁸ כך כנראה היה מקובל גם במסופוטמיה כעולה מתעודות נזי.

— הוא שגרם לה להתגאות על שרה גבירתה. לא תכונות ויחסים אישיים, אלא ההריון היה הבסיס להתגאותה של הגר, לפגיעה בכבודה של שרה, לפגיעה בנאמנות כלפיה, ולכעסה של שרה על אברהם. ברם, הפגיעה בשרה היתה קשה לא רק בשל ההריון ועצם התגאותה של הגר שהקלה בכבוד גברתה, אלא גם, ואולי בעיקר, בשל הבגידה בנאמנות האישית שהיתה הגר חבה לשרה גבירתה, שלאחר שנים רבות של עקרות שבהן נמנעה ממעשה כזה, רוממה את הגר ונתנה אותה לאברהם "שלא תהיה כפילגש, רק כאשה נשואה לו" (רמב"ן שם) שיוליד ממנה בן.

לפשר כעסה של שרה על אברהם יש שני פירושים עיקריים. האחד, ששרה כעסה על שאברהם לא התערב להפסיק את הביזוי שנתבזזה מהגר; והשני, שכעסה על שקבל בפני אלוהים רק על ערירותו שלו ולא על זו שלה: **"הנה אנוכי הולך עירי ... הן לי לא נתתה זרע"** (יד 2).⁹ לפירוש הראשון — כאמור לעיל, לא רק עצם הביזוי פגע בשרה, אלא שהיה בו משום בגידה של הגר בנאמנות האישית לשרה. ובגידה בערך הנאמנות האישית עומדת כמובן גם ביסוד הפירוש השני. כך או כך שרה נפגעה קשות וראתה בהתנהגותו של אברהם משום חוסר רגישות ואולי אף חוסר נאמנות לה — לאשה הנאמנה, שנחשבת אצל חז"ל לסמל הצדקת¹⁰, שהלכה איתו מאור כשדים והקריבה את כבודה אצל פרעה ואבימלך למענו, וכעת נותנת לו את שפחתה הצעירה לאשה. והיא עושה זאת ביוזמתה ותוך נכונות מלאה (ור' דברי הרמב"ן על טז 3).

תגובת אברהם כאן מעצימה את טענתה של שרה לפי הפירוש הראשון: **"הנה שפחתך בידך עשי לה כטוב בעיניך"** (טז 6) הוא אומר לה. הרי כעסה של שרה כלפיו היה על שעמד מנגד ולא התערב כשהקלה שפחתה בכבודה. והנה בתגובתו הוא עלול להיתפס כחוזר על הטעות ועומד שוב מנגד ומתנהג כמי שלא אכפת לו ומשאיר את ההחלטה ואת גורל הגר (שהוא מכנה "שפחתך" למרות שהיא כבר אשתו שהרתה לו!) ביד שרה. כדאי לשוב ולהעיר בהקשר זה על ריבוי פניו של אברהם, הדמות המגוונת ורבת הפנים בתורה. שהרי כפי שראינו לעיל דווקא נאמנות אישית היתה קו מרכזי ביחסו ללוט בן אחיו, וכפי שראינו שם, ה', בהצילו את לוט "בעבור אברהם",

⁹ שלא כיצחק למשל שעתר לה' על עקרותה של רבקה וה' נעתר לו (כה 21).

¹⁰ למשל בר"ר מ"ה, ד"ה "ותכחש שרה" ועוד הרבה. יש מאמרי חז"ל המעלים את דמותה אף מעל זו של אברהם (ר' רש"י על כא 12; המדרש ב'תנחומא' דורש את דמותה של אשת חיל (ב'משלי' לא) על שרה.

מקבל זאת כעיקרון מוסרי מכוון. וגם כאן ה' כנראה מאשר את ערך הנאמנות האישית שביסוד קובלנתה של שרה. זאת ניתן ללמוד לא רק ממהלך הסיפור, אלא מדבריו הגורפים לאברהם אחר כך: **"כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה"** (כא 12).

על רקע זה בא סיפור קשה, ששרה היא הדמות המניעה והשולטת בו, ומשמעותו מועצמת דווקא לאור ערך הנאמנות האישית שהדגשנו לעיל. הסיפור בא בשני שלבים. בשלב הראשון שרה מענה את הגר עד כי זו בורחת: **"ותענה שרי ותברח מפניה"** (טז 6). מה היה העינוי שענתה אותה איננו יודעים, אך אולי (כפי שנראה) היה שגרמה למות העובר שברחמה (ר' 'מדרש הגדול' על טז 11). מכל מקום אפשר לתאר שהעינוי היה קשה מנשוא והגר ברחה למדבר. בהוראת מלאך, שנגלה אליה על עין המים ומורה לה לחזור ולהתענות תחת ידי שרה, היא חוזרת. היא מתפעלת מראיית המלאך ואומרת **"הגם הלום ראיתי אחרי רואי"** (13) ובאר המים נקראה לפיכך **"באר לחי רואי"** (לימים יצחק **"בא מבוא באר לחי רואי"** כשפגש את אשתו רבקה לראשונה (כב 62), והמקום היה חשוב בחייו גם לאחר מכן).

מדברי המלאך אל הגר אפשר גם ללמוד שאיבדה את העובר שהרתה לאברהם. ואולי זה פשר העינוי שנתענתה תחת ידי שרה. שכן המלאך אומר להגר לשוב לבית שרה, וכשתשוב **"הנך הרה ויולדת בן וקראת שמו ישמעאל"**. אלה הם דברי הבטחה לעתיד, ומפשוטם עולה שכשדיבר אליה כבר לא היתה הרה והיתה ללא בן. וכך מבאר שם רש"י: **"הנך הרה – כשתשובי תהרי"**. מה ובכן קרה עם ההריון שהרתה לפני שברחה? או שהופסק, או שילדה ומת הוולד. ואכן בעקבות המדרש אומר רש"י על **"ישפוט ה' ביני וביניך"** (טז 5): **"שהכניסה [שרה] עין הרע בעיבורה של הגר והפילה עוברה, הוא שהמלאך אומר להגר 'הנך הרה'... מלמד שהפילה הריון ראשון"** (ור' 'ילקוט שמעוני' רמז עט). ברם, יש לומר שדבר המלאך לא מלמד דווקא שהפילה, ואפשר גם שהגר ילדה ומת הוולד או אף הומת, וזה העינוי הגדול שנתענתה תחת ידי שרה ושבגללו ברחה למדבר. בכל מקרה היה זה עינוי קשה ולא בכדי אומר הרמב"ן על **"ותענה שרי"**, עם מבט מוסרי-היסטורי: **"חטאה אמנו בעינוי הזה וגם אברהם בהניחו לעשות כן, ושמע ה' אל עוניה [של הגר] ונתן לה בן שיהא פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני העינוי"**. בעינוי הזה של הגר, בניגוד לגירוש שבא מאוחר יותר, ישמעאל עוד לא היה, ובכל זאת הרמב"ן קושר בין הפרשיות ורואה בעינוי, ולא בגירוש, את העניין החמור והמשמעותי. אך גם בדברי הרמב"ן, הרגיש לעינוי

שנתענתה הגר, לא ניכרת רגישות לגודל הפגיעה שנפגעה שרה מהבגידה בנאמנות כלפיה, ושגרמה לעינוי. נשוב ונדגיש שהפגיעה כאן אינה רק עניין פסיכולוגי, אלא עקרוני: ערך הנאמנות נבגד ונפגע כאן, וזהו ערך ששרה מסמלת, והוא מרכזי בתפיסת האמונה המקראית.

השלב השני הוא לאחר לידת ישמעאל ויצחק. כשהגר חוזרת מהמדבר לבית אברהם היא יולדת לו בן, ישמעאל (טז, 15). הפעם היא יולדת כשהיא כבר אשתו, שהרי כזכור עוד קודם ניתנה "לו לאשה", ולא כשיפחת שרה גבירתה. את הבן, כלשון הפסוק, ילדה לאברהם, ושרה אינה נזכרת עוד בהקשר זה. אברהם היה בן 86 בלידת ישמעאל (שם). הוא וישמעאל נימולו בהיותו בן 99 (יז 25) במסגרת הברית שניתנה לו (יז) ושבה גם הוסב שמו מ'אברם' ל'אברהם' ושל שרי ל'שרה'. שרה, שהובטח לה שתהיה "לגויים ומלכי עמים ממנה יהיו" (16), נפקדה כעבור כשנה, וקרה הנס לעת שהבטיח לה ה' והיא ילדה את יצחק בהיותה בת 90. אברהם היה אז בן 100, וישמעאל בן 14.

אז מסופרת פרשה קשה לא פחות מקודמתה. שרה רואה את ישמעאל "מצחק" ודורשת מאברהם לגרש את הגר ואת בנה (כא 10-9). מה פירוש "מצחק" כאן? אפשר שצחק כפשוטו, כשם שצחקה שרה כשנאמר לה שתלד בן או כשם שאמרה בעצמה "צחוק עשה לי אלוהים כל השומע יצחק לי" (כא 6). אך "מצחק" (בפיעל) פירושו כנראה מעשה מיני שעשה ישמעאל. במשמעות זו נאמר על אבימלך מלך פלשתים: "וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו" (כו 8); וכן אומרת אשת פוטיפר על יוסף "בא העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי" (לט 17) וקודם אמרה "לשכב עמי". זה שהדבר נעשה לאחר שיצחק נגמל ואחרי משתה שערך אברהם לכבוד זה, וכן עצמת תגובתה של שרה מלמדים אולי שמדובר אף במעשה מיני שעשה ביצחק הקטן. וגם על כך רומזים דברי רש"י שאומר בעקבות המדרש שה"מצחק" של ישמעאל כאן היה "גילוי עריות" (כך גם פירשו את "ויקומו לצחק" שבמעשה העגל, שמות לב 6).¹¹

¹¹ במדרש דרשו את "מצחק" כגילוי עריות, עבודה זרה, ושפיכות דמים ונסיון לרצוח את יצחק (בר"ר, וירא, נג, יא, ד"ה, ט, י), מה שמוזכר גם ברש"י וברמב"ן. גם במדרש המאוחר 'פרקי דרבי אליעזר' מייחסים לישמעאל שהיה "רובה קשת" ניסיון לרצוח את יצחק (וראו י. זקוביץ וא. שנאן: 'גם כך לא כתוב בתנ"ך', פרק ח, עמ' 101). "מצחק" משמש גם במשמע לעג או ליצות (ר' למשל בר' יט 14).

תגובת שרה היתה קשה ביותר. היא דרשה מאברהם לגרש את הגר ואת בנה. קודם עינתה שרה בעצמה את הגר וזו ברתה למדבר. הפעם שרה דורשת במפגיע גירוש. גירוש זה למדבר, יש להדגיש, היה דרישתה שלה, לא מצוות אלוהים או דבר מלאך. אלהים אמנם אומר לאברהם לשמוע בקולה, אך לה הוא לא אומר דבר. תכנית אלוהית קיימת כמובן ברקע הדברים להקים את הברית ביצחק – **“ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה”** (יז 21) – והיא נאמרת לאברהם, לא לשרה, ואין ראייה שהיא יודעת זאת. מדבריה לאברהם **“כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק”** (כא 10), עולה כאילו קנאות צרה של אם ליוצא רחמה ודאגת ירושה הם שהניעו אותה.¹² זו לכאורה קנאות ושנאה קשות ביותר, וניסיון להבינן מרכזי בהבנת הפרשה. אם מעשה שרה ניתן להבנה בהנחה שישמעאל אכן עשה ביצחק התינוק מעשה מיני או אף ניסה לרצחו, הוא קשה יותר להבנה אם נאמר שישמעאל צחק כפשוטו, אולי אפילו מתוך גאווה או לעג (כפירוש הרמב”ן), שאז תגובת שרה נראית נוראה אף יותר. שכן אפשר להניח כי בדרישתה לגרש אותו ואת אימו היא ידעה שהיא אולי דנה אותם למות מיתה קשה במדבר. ועל מה, על זה שצחק? – הרי היא עצמה אמרה **“כל השומע יצחק לי”**.

מהו המסר או המשמעות האמונית-מוסרית שעלינו ללמוד על עמדתה של שרה (“הצדקת”) כאן? ומה על ערך הנאמנות האישית שהיה כזכור ביסוד קובלנתה של שרה כלפי אברהם, וכנראה אף ביסוד כעסה על הגר? עניין זה של הנאמנות הוא אחד מרבדי המשמעות העמוקים של הסיפור ומפתח להבנת עמדתה של שרה: את עוצמת כעסה ונקמנותה של שרה כאן יש להבין דווקא לאור ערך הנאמנות האישית שבעיניה נבגדה כלפיה – גם מצד הגר וגם מצד אברהם, ואולי גם מצד ישמעאל. תגובתה הקשה על מה שראתה כבגידה בנאמנות, והאישור האלוהי שניתן לכך, מעצימים את ערכה ועושים אותה לעיקר בהבנת דמותה של שרה ומשמעות הסיפור.

¹² ישמעאל היה, בנורמות המקובלות, בנה הבכור, הגם שלא הביולוגי. בכך משתלב סיפור זה במסכת העדפת הבן הצעיר, שבה שזור ספר בראשית: הבל על פני קין, יצחק על פני ישמעאל, רחל על פני לאה, יעקב על פני עשיו, יוסף על פני אחיו, אפרים על פני מנשה.

אברהם בתחילה מתנגד לגירוש, "וירע הדבר בעיני אברהם על אודות בנו" (כא 11), אך ה' ציווהו "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (12).¹³ ציווי גורף זה תומך בדברנו שעניין עקרוני עמד ביסוד עמדתה של שרה – ערך הנאמנות. אברהם, שידע להיות נאמן ללוט בן אחיו, וכדי להצילו יצא להילחם בארבעה מלכים ולנצחם, שידע לשאול ולהתווכח עם ה' על צדק ומשפט, אך לנהוג בפרגמטיות מתפשרת כפי שראינו לעיל, אותו אברהם מציית מיד ובאופן מוחלט כשמדובר בדבר ה'. כשם שציית לצו "לך לך" ועזב את תרח אביו בחרן (ואת חיי הרווחה שכנראה היו לו שם, ר' רש"י על יב 5), וכשם שהוא עתיד לציית לצו האלוהי בפרשת העקדה, כך הוא מציית גם פה ומגרש את הגר אשתו ואת ישמעאל בנו למדבר. זהו, נזכור, בנו בכורו שבעבר אברהם התפלל עליו לה' "לו ישמעאל יחיה לפניך" (יז 18). בתיאור היבש והלקוני של התורה אפשר לחוש את עוצמת הקושי והכאב שחש: "וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד וישלחה" (כא 14); והשוו ל-כב 3 בפרשת העקדה: "וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו...").

לאחר שגורשו תעתה הגר עם בנה במדבר עד שיבשו, "ויכלו המים מן החמת, ותשלך את הילד תחת אחד השיחים ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד. ותשב מנגד ותשא את קולה ותבך" (כא 16-15). זהו הבכי הראשון במקרא – בכי קורע לב של אם המנסה להימנע מלראות במות בנה הגווע. והרי גם היא מן הסתם גוועה ועמדה למות שם. אך לא על עצמה חשבה ובכתה, אלא על בנה. ואז מתגלה לה מלאך שמגלה לעיניה באר מים¹⁴, שמצילה אותם, ואומר לה: "אל תיראי כי שמע אלוהים אל קול הנער באשר הוא שם" (17).

ואכן, ישמעאל גדל, נשא נשים, הוליד בנים "שנים-עשר נשיאים לאומותם" (כה, 16), וחי מאה שלושים ושבע שנים (17). אך לפי המסופר כפשוטו, ספק אם אברהם ידע כל זאת. אמנם שנים קודם לכן, לפני לידת יצחק וכמובן לפני הגירוש, ה' אומר לו, "ולישמעאל שמעתך, הנה ברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו במאוד מאוד שנים עשר נשיאים יוליד ונתתיו לגוי גדול" (יז 20). ברם, לא רק שזה היה כמה

¹³ במדרש הפליגו במעלתה של שרה, אף מעבר לאברהם (שעל כן צווה לשמוע לכול אשר תאמר לו, כא 12). את שמה היו שגזרו מ"שררה", והיו שזיהו אותה עם יסכה (בת הרן אחי אברהם), על שהכל סוכים ביופיה והיא סוכה ברוח הקודש.

¹⁴ יש החושבים שזו הבאר (ביר רח'מה) שבירוחם.

שנים קודם לגירוש, אלא שגם אז אפשר ואברהם לא היה בטוח בכך, כשם שלא היה בטוח בהבטחה באותו מעמד על לידת יצחק. כך לפחות ניתן להבין מהפסוק "ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בליבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד" (יז 17).¹⁵ אפשר לכן להניח כי ככל שידע לאחר הגירוש חשש כי נחרץ גורלם למות במדבר. זהו פן נוסף בכאבו של אברהם ובגודל הטרגדיה שבגירוש הגר וישמעאל. כזכור, כפי שציינו במקומו, ספק גם אם הוא ידע על הצלת לוט שכל כך רצה בה. והנה כאן שוב, על ההצלה ספק אם ידע. להדגשת גודל אמונתו של אברהם חשוב לתורה להבליט את סבלו וכאבו ולא את ההקלה מכך. בעת מותו של אברהם, כשבעים שנה לאחר הגירוש, ישמעאל בא לקברו, ונפגש אז גם עם יצחק: "ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו אל מערת המכפלה" (כה 9). כדרכה, התורה לא מפרשת ורק נותנת לנו לשער מה חשבו והרגישו שני האחים בפגישה זו. על הגר, שהיא על פניו גיבורת הטרגדיה, אין אנו שומעים יותר, לבד מאזכור קצר שבו נאמר שלקחה לישמעאל אשה מארץ מצרים (כא 21). שתיקה זו וגורלה של הגר בכלל היו כנראה קשים לחז"ל וזה הוא אולי יסוד המדרש בבר"ר, המובא גם ברש"י, שקטורה, אותה נשא אברהם לאשה אחרי מות שרה¹⁶, היא הגר, וכך עוד מעגל נסגר.

כדאי לשים לב לנקודת המבט שממנה מסופר הסיפור, שהיא נקודת מבט נשית ואימהית מובהקת. הרי ישמעאל היה בעת הגירוש כבן 17 שנים ('ילקוט שמעוני' וירא צה ע"ב; ואכן הוא היה כבן 14 בהולדת יצחק, ועוד כשלוש שנים עד היגמל יצחק, המשתה והגירוש); סביר לפיכך שכוחו וכוח שרידותו במדבר היו לא פחותים משל אימו, אך הוא נקרא כאן "ילד", ולשון המספר יוצרת תחושה כאילו הוא ילד קטן שאימו נושאת בזרועותיה ואז משתש כוחה ומשכלו המים "ותשלך את הילד תחת אחד השיחים". נקודת המבט הזו גם מעצימה את הקושי הנורא שבמעשה שרה: שנים רבות נתאוותה לבן, ובייאושה מעקרותה נתנה את שפחתה לאברהם שיוליד לה ממנה בן, והנה היא נסחפת פה ברגש כעס ונקם קיצוני לגרש למדבר ולמעשה אולי לגרום למותם של הבן הזה ושל שפחתה שילדה אותו. אברהם, שהדבר היה רע בעיניו

¹⁵ כך גם ב'מדרש הגדול': "אף על פי שבישרו המקום ביצחק היה ליבו מתפוגג עליו אם יהיה או לא יהיה" (רעח). ברם, אונקלוס מתרגם "וחדי" (שמח), ורש"י והרמב"ן ורבים אחריהם מפרשים בעקבותיו את "ויצחק" כאן כלשון שמחה על פליאה גדולה ולא כביטוי ספק.

¹⁶ בדבה"י א, א 32 מתוארת קטורה כפילגש אברהם.

(אמנם, לפי הכתוב, "על דבר בנו", לא על הגר), נאלץ, בהוראת שרה, שהוא מצווה מה' לשמוע בקולה, לגרש את בנו בכורו ואולי לדון אותו בכך למוות. זו, עוד לפני פרשת עקדת יצחק, ההקרבה הגדולה שאברהם מקריב במצוות ה'.¹⁷ ויש להדגיש שבניגוד לפרשת העקדה למשל, הבאה מיד אחר כך, כאן נידונים הילד ואימו לגירוש ולמעשה אולי אף למיתה ביוזמתה ובהוראתה של שרה אשת אברהם, על עניין לכאורה של מה-בכך. לפי רש"י, בעקבות המדרש, מתה שרה כשנודע לה על העקדה (ור' בר"ר נח).¹⁸ ודומה כי בכך התכוונו חז"ל ורש"י לאפשרות שהעקדה היתה בעיני שרה מעין עונש שנענשה על עינוי הגר וגירושה עם בנה.

מכל מקום יש קושי גדול בהבנת התנהגותה של שרה ומשמעותו של הסיפור. הסבר רווח, שתכנית אלוהית מכוונת את הדברים להקים את ההבטחה לאברהם ביצחק, הוא כמובן נכון אך כללי מדי ולא מספק. ההסבר המוצע כאן גם להתנהגותה של שרה וגם למשמעותו של הסיפור עומד, כאמור לעיל, על ערך הנאמנות האישית: שרה נהגה כפי שנהגה כי בעיניה ערך זה נבגד כלפיה, ולעמדתה ניתן למעשה אישור אלוהי. משמעות הסיפור כולו היא לפיכך להאדיר ערך זה כערך מוסרי-דתי מכונן.

זהו סיפור נשי מובהק, שהגברים – אברהם, ישמעאל ויצחק – הם דמויות רקע סבילות בו. וזה סיפור על יצריות נשית חזקה – רצון עז לבן ותסכול העקרות של שרה, גאוותה של הגר השפחה ההרה כלפי גבירתה העקרה, תלונותיה ונקמנותה של שרה על כך, אהבת אם נאמנה על שני גילויים אופייניים שלה – גוננות קנאית עד כדי אכזריות של שרה על יצחק, ודאגה, טיפול ורחמים עד כדי יאוש של הגר על ישמעאל. ומעבר לכל אלה, ולמעשה ביסודם, נמצא ערך הנאמנות האישית שנבגדה כאן כלפי שרה וגם הוא מוצג מנקודת המבט הנשית שלה. אלוהים נותן למעשה תוקף מוסרי מוחלט לערך זה בציווי הגורף "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה", שבהתאם לו הוא נאמן לאשר הבטיח "וארבה אותך במאוד מאוד" (יז 2) **ויצחק ייקרא לך זרע** (כא 12). את הבטחתו ותוכניתו הוא מקיים דרך פועלה של שרה.

¹⁷ ראו רשימתו של מנחם פרי בהארץ ספרים 11.10.2005 "איזה מין אלוהים" על תקבולות ניגודיות בין פרשות הגר והעקדה www.haaretz.co.il/literature/1.1050089.

¹⁸ יש לזכור שלמרות שלאברהם נאמר על יצחק "בנך יחידך אשר אהבת", יצחק לא היה בנו יחידו של אברהם – היה לו אז את ישמעאל – אך כן היה בנה יחידה של שרה.

כפשוטם של דברים, שרה, יש לומר, מוצגת באור לא מלבב בסיפור, והוא מעורר לנסות להבין את דמותה ואת מטרתו ומשמעותו של הסיפור. עיקר בהבנה זו נעוץ כאמור בערך הנאמנות האישית: את התנהגותה של שרה, כעסה, ונקמנותה כאן יש להבין לאור הפגיעה הקשה שנפגעה ממה שראתה כבגידה בנאמנות האישית כלפיה – בעיקר מצד הגר ובמידה מסוימת גם מצד אברהם, וכאמור, אולי גם מצד ישמעאל. והרי, כפי שהודגש לעיל, הם היו חבים בנאמנות אישית אליה, במיוחד במצב המאוד רגיש שהיתה בו בעקרותה. אברהם – בשל היותה אשתו ונאמנותה המופלגת לו; הגר – בשל היותה גבירתה שרוממה אותה, ושלמרות שהדבר היה כה קשה לה, נתנה אותה לאשה לאברהם שתהרהר ממנו; ישמעאל – בשל היותה אימו שגדל בביתה. בדומה למה שראינו בפרשת לוט, האישור האלוהי שניתן כאן להתנהגותה של שרה מעניק תוקף עליון לערך זה. ערך הנאמנות האישית מוצג כאן לא רק כגורם פסיכולוגי שביסוד הטרגדיה שהתרחשה, אלא כעיקרון מוסרי יסודי.

לערך מוסרי זה יש משמעות רבה בהקשר האמוני הרחב, ולא בכדי ניתן כאן אישור אלוהי לעמדת שרה: נאמנות היא יסוד הקשר האמוני בין ה' למאמיניו. עניין זה מודגש בפרשתנו בברית הכרותה שבין ה' לאברהם: **"ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמור לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים ועד הנהר הגדול נהר פרת"** (טו 18) וכן **"אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים"** (יז 4). הוא, כפי שעוד נרחיב, יסוד הבחירה בעם ישראל כעם סגולה לה', והוא מוצג בספר בראשית ובתורה כולה כיסוד האמונה בה' ויסוד המחויבות שלו כלפי מאמיניו. נאמנות הוא מושג רחב ורב פנים, אך יסודם של הנאמנות האמונית הזו ושל מושג הנאמנות בכלל הוא בנאמנות האישית שבין בני אדם הקשורים באופן נסיבתי בקשר נאמנות, כגון, כפי שראינו, בין אברהם ללוט, ובין שרה לאברהם, וכפי שנראה בהמשך גם בדברינו על מגילת רות, בין רות לנעמי.

לפרשת העקדה

אמונתו, נאמנותו וצייתנותו המוחלטת של אברהם לצו האלוהי, עליה הרחבנו בדברינו לעיל, מגיעה לשיא בפרשת העקדה. אלוהים "ניסה את אברהם" ומצווה עליו **"קח-נא את בנך יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם**

לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך" (כב 2). לא רק שקשה לתאר ציווי אכזרי מזה, גם לא נאמרו לאברהם כל טעם וסיבה לו, והוא גם מנוגד להבטחה האלוהית "ביצחק יקרא לך זרע" (כא 12). אך אברהם, שידע לשאול ולדון עם אלוהים על עקרונות מוסר וצדק בפרשת לוט, מציית באופן מוחלט: משכים בבוקר, לוקח את יצחק והולך איתו מהלך שלושה ימים,¹⁹ עוקד את יצחק על מזבח ומתכוון לשחטו. כל זה ללא אומר ודברים כשהתורה רק מותירה לנו לשער את שחשב והרגיש. ואז, ברגע האחרון, מלאך ה' אומר לו מהשמיים: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה ולא חשכת את בןך את יחידך ממני" (12). גודל אמונתו של אברהם בפרשת העקדה בולט לאור העובדתה שעוד לפניו, בברית בין הבתרים הובטח לו: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (טו 18) ועוד קודם (לאחר מלחמת סדום) הובטח לו: "...היוצא ממעיך הוא יירשך" (טו 4) וזרעו יהיה ככוכבי השמים הרוב. אמנם על כל אלה אפשר לומר שמדובר ב"זרעו" (שכולל גם את ישמעאל ועשו למשל) ולא דווקא ביצחק. אבל לאחר מכן, לאחר מצוות ברית המילה, הדברים מפורשים יותר כשה' מבטיח לו: "...שרה אשתך יולדת בן וקראת את שמו יצחק והקימותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו" (יז 19). ושוב, לאחר לידת יצחק וגירוש ישמעאל והגר, כשאומר לו ה': "ביצחק יקרא לך זרע" (כא 12). וכל אלה הובטחו לו עוד לפני ציווי העקדה, שבנוסף לסבל ולקושי הנורא שבו, ביטל לכאורה הבטחות אלה. אך אברהם לא הקשה ולא התווכח אלא דבק במילוי מצוות ה' בפועל ועל כך נאמר לו "עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה". הרבה נכתב על פרשה זו ובמיוחד על משמעות הניסוי שניסה אלוהים את אברהם, על גודל אמונתו בה' ועל שבסופו של דבר מנע ה' את שחיטת יצחק ולא נרחיב בכך.²⁰

¹⁹ שבהם יכול היה לחשוב ולשקול בענין. על כך אמר ר' עקיבא "שלא יהיו אומרינן הממו וערכבו ולא היה יודע מה לעשות" (ב"ר, נה, ה, ור' רמב"ן על 22 סוף (ב)).

²⁰ חז"ל פירשו "ניסה" מלשון "נס" - מופת המתנוסס לעין כל (ר' למשל בר"ר וירא נה). ברוח זו מדגיש הרמב"ם במו"נ ח"ג כד שזהו מופת שנועד שידעו האחרים מהו גבול יראתו, ואת גודל האמונה בהתגלות הנבואית. הרמב"ן מדגיש שהניסוי נועד להגדיל שכוונו של אברהם ו"כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה" (על אתר סוף (א)). רבים גם הדגישו שהמספר המקראי טורח לידענו מראש שמדובר "רק" בניסוי. רבנו בחיי מסמך את פרשת העקדה לדין בן סורר וממרה שלפי חז"ל "לא היה ולא עתיד להיות" ומסביר שטעם שניהם הוא "לפרסם גודל האהבה לשם ית' שעולה על כל אהבה שבעולם"

דברים אלה נותנים מקום להרהור רחב יותר: הרי על אברהם נאמר עוד לפני העקדה "והאמין בה' ויחשבה לו לצדקה" (טו 6). במדרש וכן רבים מפרשנינו הרחיבו שאמונתו בה' היתה מוחלטת וללא תנאי וטבעי להבין את דברי הרמב"ן על סמך זה. אך נזכור שרק לאחר מעשה העקדה נאמר לאברהם "עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה" (כב 12). זה מביא להרהור (ספקולטיבי למדי) בדבר ההבדל בין אמונה בה' לבין יראת ה'. מושגים אלה רבי פנים ולא נוכל להיכנס לבירור יסודי כאן. נעיר רק כי בשונה מהשימוש הרווח היום, אמונה, בלשון המקרא, קשורה בעיקר בנאמנות, יציבות ואמת. "האמין בה'" פירושו לפי זה סמך על ה' וקיבל את אמיתות דברו. זהו מצב תודעתי שהוא בסיס להתייחסות לדבר ה'. למרות הקרבה הברורה בין הדברים יש הבדל עדין בין זה לבין יראת ה', שמתבטאת במעשה העקדה, דהיינו **במעשה בפועל** - במילוי מצוות ה'. דברי הרמב"ן נוגעים אולי לראשון, אך לא לשני.

אציין נקודה נוספת שנדונה פחות: לא רק סבל וצער אלא **השפלה** קשה חווה אברהם, לא רק בעצם הניסוי, אלא גם בכך **שהתרחש לעיני יצחק**: אברהם הרי יודע שיצחק בנו האהוב רואה אותו מוכן לשחטו, וללא כל טעם או סיבה. כזכור, אברהם היה מוכן לסכן את עצמו במלחמת השידים, אך למען הצלת לוט. שרה היתה מוכנה להשפיל עצמה, אך למען אברהם וחייו. אברהם היה מוכן, בניגוד לרצונו, לגרש את ישמעאל והגר, אך מטעמים שאף אם קשה לקבלם אפשר להבינם. והנה כאן אברהם יודע שיצחק (שהיה לפי חז"ל ורש"י בן 2137) רואה אותו מוכן לעשות את הקשה והאכזרי מכל, וללא כל טעם.

סוף הסיפור, שנתפס בדרך כלל כ"סוף שמח" וכגילוי של החסד ונורמות המוסר האלוהי (ובשל כך נכלל בתפילת שחרית של יום הכיפורים), אולי אף מעצים את ההשפלה, כשאלוהים כאילו מודיע לאברהם שכל זה היה "סתם", כדי לבדוק את מידת נאמנותו. אדם יכול להוכיח את נאמנותו ואמונתו על ידי עמידה באתגרים קשים; זה כשלעצמו יכול להיות כואב ואכזרי, אך הנחתו היא שלאתגרים יש טעם. אולם כשמודיעים לו לאדם שהיה זה רק ניסוי לבדיקת נאמנותו, מתלווה לקושי גם

(ביאור על התורה, מהדורת שעוועל, על דברים כא 21). אך ר' רש"י על דב' כא 11 מהם דומה שאפשרות בן סורר ומורה נראתה לו ריאלית.

21 כך לפי אחת הגרסות בבר"ר שהפכה מקובלת. הנחה בחישוב היתה ששרה, שילדה אותו בת 90, מתה סמוך לאחר העקדה.

השפלה. ובענייננו ההשפלה כאמור מועצמת בכך שהניסוי נעשה לעיני יצחק – הבן האהוב הרואה את אביו מוכן לשחטו. אולי לא בכדי אין לאחר מכן שום דיבור בין אלוהים לאברהם. הטראומה היתה קשה ומבישה מדי. גם בין אברהם ליצחק אין אחר כך דיבור. בדברי יעקב ללבן, הוא משתמש ב"פחד יצחק" ככינוי ליצחק אביו ואף נשבע בו (בר' לא 42, 53). ביטוי זה הפך לשגור ורבים (בעיקר בעקבות הרמב"ן) הבינו בו התייחסות לעקדה. דומה כי טראומת העקדה נחרתה בתודעת יצחק כה עמוק שהועברה גם ליעקב.

בדרך כלל, בין בני אדם, מי שנאמן לזולתו מכבד את צרכיו ואת האינטרסים שלו ומתחשב בהם. הנאמנות לה' והאמונה בו הן בציות לדבריו ולציווי מתוך ביטחון בתוקפם וטעמם (אפילו אינו ידוע לנו). האם לא מעורער יסוד הנאמנות הזו כשכל תכליתו של הצווי הוא לבדוק את מידת הנאמנות ולנסותה? האם יכולה היא להיות מלווה בסבל והשפלה מהסוג שחווה אברהם? בין שלל משמעויותיה של פרשת העקדה עולות בחריפות גם שאלות אלה, והן שבות ועולות ביתר פירוט למשל גם בספר איוב.

קבורת שרה (לפרשת חיי שרה)

מה פשר סיפור קבורת שרה שבראש פרשת 'חיי שרה' והפירוט הרב בו הוא מסופר? שני עניינים משפחתיים הם עיקר בניינה של הפרשה – קבורת שרה ושליחות אליעזר עבד אברהם למצוא ליצחק אשה ממשפחתו. לאחר שני הסיפורים הקשים שבפרשת וירא – גירוש הגר וישמעאל ועקדת יצחק, המוטלים על אברהם במצוות ה', שלפחות הראשון שבהם מבטא כוחות של פירוד וטרגדיה משפחתית, באות שתי פרשיות אלה שב'חיי שרה' להבליט את הכוחות המאחדים. האחרות המשפחתית הזו מוצגת כעניין שהוא מעבר לרגשות סובייקטיביים וליחסים אישיים. הוא קשור כמובן בהבטחה האלוהית "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", ו"ביצחק יקרא לך זרע", אך הוא מוצג כאן לא מנקודת המבט של החיוב שבהבטחה (או בכרית), ולא מצד האל המבטיח או המצווה, אלא מצד אופקי תודעתו של בן המשפחה, האדם הפרטי, ועיקרו – נאמנות: נאמנות אישית (לשרה ולזכרה) ונאמנות רחבה יותר – למשפחה.

בדברינו על פרשת שרה והגר עמדנו על נאמנותה המופלגת של שרה לאברהם ועל כך שהיא יסוד להבנת אישיותה והתנהגותה: היא הלכה איתו מאור כשדים לחרן

ומשם לכנען, וכשירדו מצרימה נענתה לבקשתו להציג עצמה כאחותו, למחול על כבודה ולהיות פילגש לפרעה (ואחר כך לאבימלך מלך גרר) וכל זאת כפי שאומר אברהם "למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך" (יב 13), ולבסוף, לאחר שנים רבות של עקרות, נתנה לו את שפחתה הגר לאשה, למרות, כפי שפרטנו שם, שהיה זה צעד קשה עבורה שנמנעה ממנו שנים רבות. את התנהגותה כלפי הגר, שאותה שרה רוממה ונתנה בה אמון, העמדנו על כך שבעיניה בגדה הגר בערך הנאמנות כלפיה.

מה היה יחסו של אברהם לאשתו שרה? חיים ארוכים חיו ביחד, אך לא נאמר על כך כמעט מאומה. נאמר כי הוא ידע שהיא אשה "יפת מראה" (יב 11); מחשש לחייו הוא ביקש ממנה להציג עצמה כאחותו והיה נכון לתתה כפילגש לאחרים. זה היה בנסיבות העניין אולי פתרון רציונאלי לבעיה שהיו נתונים בה, שכן אברהם חשב, כנראה, שכבעלה אותו היו הורגים ושרה היתה נלקחת כפילגש בלאו הכי. אך אולי היו אפשרויות אחרות לחמוק מהבעיה, ובכל מקרה, אין בזה משום גילויי אהבה, התחשבות וכבוד מיוחדים לשרה. כמו כן, כפי שפרטנו לעיל, גם בתגובתו של אברהם לדברי התרעומת של שרה "חמסי עליך, אני נתתי שפחתי בחיקך ותרא כי הרתה ואקל בעיניה" הוא נשאר למעשה די אדיש ומשאיר בידיה את הטיפול בעניין: "הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך" (טז 6). גם כאן ניתן היה לצפות ליתר מעורבות ואכפתיות מצידו. כפי שגם ציינו שם, מדרש, המגלה רגישות רבה לטיב היחסים ביניהם, מוסיף כי שרה גם כעסה עליו על שכשביקש מאלוהים על ערירותו שלו (טו 3), לא ביקש כלל על שלה. על כל אלה ניתן להוסיף שכשדרשה ממנו שרה לגרש את הגר וישמעאל, הוא כנראה נמנע תחילה מלעשות זאת: "וירע הדבר מאוד בעיני אברהם על אודות בנו" (כ 11), ורק לאחר שה' אומר לו "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" הוא נכנע ומבצע זאת. הוא גם נמנע מלומר לשרה דבר כשהלך, במצוות ה', להעלות לעולה את בנם האהוב יצחק, שהיה בנה היחיד של שרה. בכל אלה, ניתן לומר, לא ניכרת אהבה גדולה או יחס של כבוד גדול לשרה. ובהקשר זה יש אולי מקום להוסיף שלאחר מות שרה נשא אברהם הזקן אשה נוספת, קטורה (שבמדרש זוהתה עם הגר), הוליד ממנה ששה בנים, והיו לו פילגשים ובני פילגשים.²²

²² שלושה מבין ששת בני קטורה מאברהם הם משמע, דומה ומשא ועליהם דרש הרמב"ם באיגרת תימן שמדובר בערבים (הישמעאלים) "שרעתם חזקה עלינו, שלא עמדה על ישראל אומה יותר אויבת ממנה ושהרעה בתכלית הרעה כמוהם", ושעליהם אמר דוד

על רקע זה בולט שבעתיים הכבוד הגדול שאברהם חולק לשרה לאחר מותה, בקבורתה, ומחריפה שאלתנו בדבר משמעותו. שרה מתה בקרית ארבע היא חברון. אברהם, שכנראה לא היה איתה במותה, בא לחברון, ספד לה וביכה אותה. ואז הציג עצמו בפני אנשי חת שם כ"גר ותושב" אצלם, קנה בממון רב את השדה וחלקת הקבר שבו מעפרון בן צוחר החתי לקבור בו את שרה. טכס הקניה, עם המשא ומתן המלווה אותו, היה טכס פומבי וחגיגי המסופר בפירוט ובדרמטיות. אנשי חת התייחסו אל אברהם בכבוד: "שמענו אדני, נשיא אלוהים אתה בתוכנו; במיטב קברנו קבור מתך; איש ממנו את קברו לא יכלה ממך מקבור מתך" (כג 6).²³ אברהם הודה להם אך התעקש דווקא על חלקת הקבר המסוימת של עפרון – מערת המכפלה – כנראה מפני שהיתה מכובדת במיוחד והתאימה לצרכיו (ור' להלן). הלה הציע לאברהם את השדה וחלקת הקבר שבו במתנה, אך אברהם התעקש לקנותם בכסף. עפרון נקב אז בסכום של ארבע מאות שקל כסף (שהיה כנראה סכום גבוה) ואברהם שילם מיד וקנה את השדה וחלקת הקבר. בה קבר את שרה ועתיד להיקבר בעצמו, ואחריו ייקברו שם גם יצחק ורבקה, יעקב ולאה. למרות שידוע לא מעט על מנהגי קבורה בעולם העתיק (בייחוד במצרים, אך לא רק בה), זהו סיפור הקבורה הראשון במקרא, אך זהו לא רק סיפור קבורה אלא תחילתו של סיפור של קבורה משפחתית, שהפכה להיות מסורת קבורה יהודית מקובלת אחר כך ובמיוחד בתקופת בית ראשון ושני.²⁴

למרות שידוע וברור גם מתגובת אנשי חת בסיפור עצמו שמנהג הקבורה היה רווח, זהו כאמור סיפור הקבורה הראשון במקרא. על כל המתים שלפני כן, מאדם וחוה, דרך נח ובניו עד תרח אבי אברהם וכל הדורות שביניהם לא מסופר שנקברו. אברהם הוא הקובר הראשון עליו מסופר. פרשת קבורת שרה התרחשה לאחר שלאברהם כבר הובטחה הארץ כולה בהבטחה אלוהית מספר פעמים – לו ולזרעו

"אוייה לי כי גרתי משך שכנתי עם אוהלי קדר" (תהלים קכ 5), אך גורלנו לשמוע, לידום ולשאת. את מוחמד הוא מכנה שם "המושגע". יצוין שהדברים נכתבו עשרות שנים לאחר מסע הצלב הראשון והפוגרומים האיומים של נוצרים ביהודים שנלוו לו.

²³ כמה שנים אחר כך אמרה רבקה: "קצתי בחיי מפני בנות חת אם לוקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים" (בר' כז 46).

²⁴ לדוגמא, דוד לקח את עצמות שאול ויונתן בנו מאנשי יבש גלעד וקברם בקבר קיש אבי שאול (שמ"ב כא, 14). כשהזמין דוד את ברזילי הגלעדי לסעוד עימו, לא יכול היה ברזילי לבוא בשל זקנתו ואמר "אמות בעירי עם קבר אבי ואימתי" (שמ"ב יט 38).

אחריו – ולאחר שהתהלך בה לארכה ולרחבה. אולם אברהם אינו נוהג במקום מנהג בעלים ומציג עצמו בפני אנשי חת כ"גר ותושב" עמם, ואת זכותו בשדה ובחלקת הקבר שבו הוא קונה בטכס פומבי ומתעקש לשלם עבורה בכסף מלא.

מה פשר הסיפור והפירוט הרב שבו? רבות דובר, עוד במדרש, על כך שקניית השדה והקבר מסמלת את זכות הקניין של עם ישראל – זרע אברהם – בארץ. אך זה קלוש. אמנם על הטענה ש"זרע אברהם" כולל גם את ישמעאל וזרעו, ניתן להשיב שאברהם הוריש את "כל אשר לו" ליצחק (כד 37; כה 5). בזאת, לאחר מותה של שרה התממש העיקרון שהדריך אותה עוד בפרשת גירוש ישמעאל והגר "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (כ 10). ברם, הסיפור אינו תומך ב"זכות הקניין" הגורפת הנ"ל. ראשית, הזכות מוקנית רק בשדה זה שנקנה ולא בכל הארץ, כדברי ר' יודן ב"ר סימון: "זה אחד מג' מקומות שאין אומות העולם יכולים לומר גזולים הם בידם..." (בר"ר עט, ז). שנית, העובדה, המודגשת בסיפור, שהוא נקנה בכסף מלא, משמעה שלא קמה בו זכות קודם לכן או מעבר לכך.

אולי יש להבין את הקשר דווקא בכיוון ההפוך: העובדה שסיפור זה הוא סיפור הקבורה הראשון יכולה להשמיענו שרק אחרי שנקבעה הארץ כארץ היעודה, ואחרי שנקנתה אחיזתו של אברהם בארץ בהבטחות האלוהיות שניתנו לו ובהליכתו בה הורגש הצורך בקבורה. במילים אחרות הקבורה אינה מיסדת קשר לארץ, אלא מיסדת על קשר קיים. בסיפור כנתינתו בולט הצורך של אברהם בקבורה מכובדת ובחלקת קבר מכובדת. הוא לא צווה על כך אלא רצה בכך מיוזמתו. ונראה כי לא פחות משצורך זה מתעורר מתוך כבוד לשרה, הוא מתעורר מתוך תחושת הקשר לארץ המובטחת.²⁵ מבחינה זו מתחילה קבורת שרה מסורת הנמשכת עד היום שבה

²⁵ לאברהם נאמר: "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה" (בר' יג 17). היו שראו בכך לא רק הבטחה אלא מתן זכות. רבי אליעזר פירש הלך בא לארכה ולרחבה "קנה מקום הילוכו" (בבא בתרא ק' ע"א). דעתו היא אמנם כנגד דעת חכמים שם. גם לדור הכובש את ארץ כנען נאמר: "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהיה גבלכם (דבר' י"א, 24). זו ההבטחה שניתנה גם ליהושע: "כל מקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם נתתיו כאשר דברתי אל משה. (יהושע א 3). היו שתלו בפסוקים אלה את מצוות כיבוש הארץ. בעניין זה ובפירושו חולק הרמב"ן הן על רש"י והן על הרמב"ם. הרמב"ם אינו מונה מצוות

חשו אנשים צורך להיקבר בארץ או לקבור בה את יקריהם, כפי שחשו בזמן המקרא גם יעקב (ברא' מט 29) ויוסף (שמ' יג 19) למשל. יעקב השביע את יוסף לקבור אותו במקום מסוים, עם אבותיו במערת המכפלה; יוסף הוא הראשון שביקש להיקבר כללית בארץ "אשר נשבע ה' לאברהם ליצחק וליעקב" (נ 24), לא דווקא במקום מסוים בה. צורך זה להיקבר בארץ חשים, כידוע, גם יהודים שלא גרו בה כלל.

הקשר לארץ המבוטא בקבורת שרה ובעובדה שקיברה הפך לקבר משפחתי הוא פועל יוצא וצד משלים של החשיבות שייחס אברהם ומייחסת התורה למקום ולמשפחה – לכך שזרעו יירבה ושינחל את הארץ. אלה שני צדדים של פרספקטיבת חיים אחת – צד אחד המופנה למקום וצד אחר – למשפחה. והמשפחה נתפסת כאן לא רק ביחס לבנים הישירים (שזהו אולי מושג "טבעי" הקיים גם בבעלי חיים רבים), אלא בפרספקטיבה רחבה של העבר – אלה שחיו ומתו – והעתיד – אלה שיחיו (וימתו). במובן זה מימד הזמן הוא מרכיב מכוונן של מושג המשפחה, שכן היא מוגדרת על ידי מקורותיה בעבר והמשכיה לעתיד. המשפחה, במובן רחב זה, נתפסת כמעין פרוייקציה של הפרט, או קו מכוונן באופקי תודעתו. זו אולי גם המשמעות של הוראתו של אברהם (שרבים התחבטו במשמעותה) שיצחק בנו ישא אשה ממשפחתו, ושל הסיפור המפורט על השבעת אליעזר ושליחותו לשם כך: "לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרבם. כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק" (כג 3-4).^{27,26} וזהו אולי גם הטעם לסירובו של אברהם לקבל את השדה והמערה מעפרון החתי במתנה והתעקשותו לקנותם בכסף מלא.

כיבוש הארץ במניין המצוות שלו. הרמב"ן חולק עליו וסובר שכיבוש הארץ וישיבה בה היא מצווה לדורות (ר' למשל פירושו על 'במדבר' לג 53).

²⁶ רבים הבינו "מולדתי" כאן כמכוון למשפחה במובנה הרחב (ר' למשל רמב"ן על בר' כד 7). כך הבינו גם אליעזר עבד אברהם כשסיפר ללבן ולבתואל שאברהם השביעו "אל בית אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני" (כד 38). אחרים הבינו "מולדתי" כציון לאור כשדים וביארו את עמדת אברהם לאור הבדל משוער בין טיב העבודה הזרה שם ובכנען, או בגין התועבות שאפיינו את אנשי כנען, או מחשש השפעה של אשה בת המקום. את דברי אליעזר הנ"ל פרשו כשינוי מכוון שנועד לסבר את אוזני לבן ובתואל (ראו למשל נ. ליבוויץ 'עיונים בספר בראשית', 6-151).

²⁷ הרעיון (ובמידה מסוימת גם הלשון) חוזרים בדברי יצחק ליעקב: "לא תקח אשה מבנות כנען... קח לך אשה מבנות לבן אחי אמך" (כח 2-3). זאת אמר לאחר שרבקה אמרה לו: "קצתי בחיי... אם לוקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים" (כו),

כפי שרמזנו לעיל, לא מודגש בסיפור (למרות שניתן כמובן לשער כך) שאברהם אהב במיוחד את שרה. אך העולה מן הסיפור הוא שלא יחסו האישי אליה הוא הקובע, אלא תפיסה מופשטת יותר של נאמנות, שלפיה הפרוייקציה המשפחתית "הרלוונטית" – ההמשך העתידי של זרעו שינחל את הארץ – מקורו בשרה. קברה הוא שמקבל לפיכך משמעות מיוחדת כמודגש בסיפורנו. משמעות זו מחוזקת בכך שהוא הופך לקבר משפחתי ושאברהם כנראה חשב על כך מראש, ושהוא עצמו וילדיו אחריו (משרה) ייקברו שם. לכן התעקש דווקא על מערת המכפלה, שגודלה ומבנה מתאימים לכך. עניין משפחתי זה מודגש גם בכך שבקבורתו של אברהם נפגשו, לראשונה מאז הגירוש, שני בניו יצחק וישמעאל במערת המכפלה (כה 9). גם יעקב ועשיו נפגשו בקוברם את יצחק אביהם במערת המכפלה (לה 29). אך כפי שאמרנו, הסיפור משמיענו שלא רק למעמד הקבורה אלא גם למקום – לארץ ולקשר אליה – יש כאן חשיבות. כשאברהם שולח את אליעזר עבדו למצוא אשה ממשפחתו ליצחק הוא מדגיש בפניו שגם אם לא תאבה האשה לבוא לארץ, אל לו בשום פנים להחזיר את יצחק "אל הארץ אשר יצאת[ו] משם" (כד 5), "רק את בני לא תשיב שמה" (8).

פרוייקצית זמן ופרוייקצית מקום חוברות כאן בבריה מאחד של אחד ממעגלי ההזדהות החשובים בתודעתו של אברהם, ואולי של כל אדם: המשפחה (במובנה הרחב) וקשרה למקום מסוים. בתפיסה רחבה זו של המשפחה יש משום היבט נוסף, רחב יותר ומופשט יותר של הנאמנות האישית עליה דיברנו לעיל, דהיינו, נאמנות לאו דווקא לאדם מסוים אלא למשפחה, לקהילה, ואף למקום. היבט זה יודגש ויורחב גם בדברינו להלן על מגילת רות.

עם סגולה – אהבה ונאמנות ביחסי ה' וישראל (לפרשת ואתחנן)

נאמנות וחשיבותה והיחס בין אהבה ונאמנות הם נושאים חשובים בפרשות רבות במקרא. ראינו זאת בפרשת אברהם ולוט, ובפרשת שרה והגר ונרחיב בכך על מגילת רות. אך נדגים זאת גם בדברים אחדים על עניין מסוים בפרשת ואתחנן. בתוך שלל הנושאים הגדולים שבפרשה זו, יש לשים לב בהקשר זה לעניין חשוב לקראת סופה.

46. יש החושבים שרבקה אמרה זאת כי חששה לומר ליצחק את הסבה המקורית שלה – שעשו זומם לרצוח את יעקב. פירוש זה נראה סביר שהרי ליעקב אמרה בפירוש שילך כי עשו "מתנחם להרגו" (42), אך ליצחק לא אמרה זאת, אלא רק את דאגתה שיישא אשה מבנות חת, בנות הארץ.

“כי עם קדוש אתה לה’ אלהיך, כך בחר ה’ אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה” (דברים ז 6). עוד בפר’ יתרו נאמר בנוסח מותנה: “ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ” (שמ’ יט 5). עניין זה של עם סגולה הוא כמובן נושא ידוע, ורבים (מבית ומחוץ) ראו בתודעתו של עם ישראל על היותו עם סגולה ביטוי להתנשאות ואף לגזענות יהודית. האומנם? מה פירוש הביטוי “עם סגולה”? המילה סגולה במקרא פירושה קניין, ומקורה במילה האכדית סוגולו שפירושה עדר, מקנה.²⁸

יש לשים לב שלא נאמר כאן שעם ישראל הוא עם סגולה, ולא שבשל כך ה’ בחר בו, אלא שה’ בחר בו להיות עם סגולה; ולא זו בלבד, אלא להיות לו לעם סגולה (וכן בדב’ כו 18). ברור לפיכך שאין מדובר כאן בתכונה של העם וודאי לא בתכונה טובה, אלא בציון יחס – להיות קניינו של ה’ – שהוא פרי החלטתו ובחירתו של ה’.²⁹

לא כל בחירה והעדפה היא גזענות: גזענות כרוכה בשיפוט ערכי שעם אחד טוב וראוי יותר מהאחרים. את זה אין כאן. ולהסרת כל ספק בעניין זה נאמר בפסוק הבא: “לא מרובכם מכל העמים חשק ה’ בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים” (ז 7). כלומר, לא בגין איזו תכונה טובה ומצוינות של העם הוא נבחר להיות סגולה לה’; להיפך, הוא הפחות שבין העמים (התנשאות וגאווה בוודאי שאין כאן). מדוע אם כן נבחר העם להיות עם סגולה לה’? כאן אנו מגיעים לעיקר: “כי מאהבת ה’ אתכם ומשומרו את השבועה שנשבע לאבותיכם...”. זהו מקור הבחירה. ספק אם יש פה שני דברים – האהבה ושמירת השבועה. את זו החיבור כאן ניתן להבין כוו מפרש. כמו בהרבה מקרים, משמעה כמו “כלומר”: אהבת ה’ לעם ישראל היא שמירת הברית

²⁸ על פי מילון אבן שושן. מכאן גם “סיגול” ו”הסתגלות”, במובן של להפוך משהו לקניינו של האדם, משהו שהוא קרוב אליו ורגיל בו. המילה “מקנה” שומרת על מרחב המשמעויות הזה. כלומר, בפסוקנו נאמר שה’ בחר בעם ישראל כקניינו: “יעקב בחר לו יה, ישראל לסגולתו” (תהילים’, קלה, 4). ובהרחבת משמעות לרכוש יקר אומר דוד “ועוד ברצותי בבית אלוהי יש לי סגולה זהה וכסף...” (דבה” א כט 3).

²⁹ ב’העמק דבר’ הנצי”ב מציע פירוש מקורי לפיו “עם סגולה מכל העמים” פירושו “אוצר שבו נקבצים כל גרי הצדק בכל העמים, ולא יהיו עובדי ה’ בפני עצמם”. הוא מדגיש בהמשך שב”לא מרובכם” (שם 7) מדובר בגדולה איכותית. דברים דומים הוא כותב בפרשת יתרו על “והייתם לי סגולה מכל העמים” (שמות’ יט 5).

— שמירת המחויבות ההיסטורית שבשבועה לאבות. זהו פירושה של אהבת ה' לעם ישראל — עניין שכשלעצמו, בפירוש אחר, עלול להיראות תמוה ביותר.

פירוש זה מאושר בפסוק הבא: **”וידעת כי ה' אלוהיך הוא האלוהים, האל הנאמן שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור”** (ז 8). האל הנאמן שומר הברית — זוהי אהבת ה' לעם ישראל וזהו לזו הקשר המבוטא במילים **”בך בחר ה' אלוהיך להיות לו לעם סגולה”**. אהבת ה' לעמו אינה פרי תכונות טובות שיש לעם הזה (שהרי הוא הפחות שבעמים); אהבה זו היא יחס מיוחד (היות סגולה) שהוא פרי נאמנות ה' למחויבות שבשבועה לאבות ובכרית איתם — **”האל הנאמן שומר הברית”**. וכך נאמר שוב בפרשת עקב **”לא בצדקתך ה' אלוהך נותן לך את הארץ הטובה הזאת לרשתה כי עם קשה עורף אתה”** (דב' ט 6), אלא **”למען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבותיך לאברהם יצחק ויעקב”** (שם, 5). ובמה זה מתבטא? אפילו לא בהעדפה. בהמשך הפרשה נאמר **”כי ה' אלוהיכם הוא אלוהי האלוהים ואדוני האדונים... אשר לא ישא פנים ולא ייקח שוחד”** (י 17). ב'פירוש המשנה' לאבות ד כד מפרש זאת הרמב”ם שכשה' שופט בני אדם על עבירות שעשו, הוא אינו מתחשב אפילו באלף מצוות שעשו. ובכן, לפי תפיסה זו, ביחס ה' לעמו אין שום משוא פנים והעדפה, וודאי לא גזענות ושיפוט ערכי על **”מעלות”** העם הזה, אלא שמירת הברית לאבות.

יש הרואים בהכללת הרעיון המבוטא כאן, שאהבה, יסודה בנאמנות למחויבות של ברית (או שבועה), רעיון גדול ועמוק בכלל (שהוא גם בבסיס הקידושין שבאהבת זוג נשוי), אך מכל מקום זהו הרעיון המבוטא כאן כשמדובר ביחס ה' לעמו, היחס המבוטא בהיות העם עם סגולה לה'.

הדברים האמורים כאן על הקשר שבין אהבה לנאמנות ולמחויבות קשורים כמובן גם לאחת החטיבות המרכזיות של הפרשה — פרשת 'שמע' והמילים הפותחות **”ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך”** (דברים ו, 5). רבים עמדו על כך שפרשה של אהבה זו מתבאר בפסוק הבא **”והיו הדברים האלה על לבבך ושננתם לבניך ודברתם בהם”**. ורעיון דומה נמצא שוב בפסוק האחרון שבו דיברנו בקשר לעניין הסגולה: **”האל הנאמן שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו”** (ז 9). שוב, וו החיבור כאן היא וו הפירוש: אוהביו, דהיינו, שומרי מצוותיו. זהו רעיון דומה מאוד לזה שנאמר בפרשת שמע וכאן אף מפורש יותר. שמירת המצוות היא סוג של

נאמנות וקבלת המחויבות שבברית. זוהי, בכיוון מהעם לה', המקבילה של הכיוון השני – שמירת המחויבות של ה' שבשבועתו לאבות. ולא בכדי מסתיימת הפרשה בפסוק "ושמרת את המצווה ואת החוקים ואת המשפטים אשר אנוכי מצווך היום לעשותם" (ז 11). שהרי שמירה זו היא אהבת ה' שעליה מצווה העם בפרשת שמע, במקביל לשמירת הברית, שהיא אהבת ה' לעם המבוטאת בסוף הפרשה.

במקומות אינספור במקרא נתפסת האמונה בה' והמלחמה בעבודה זרה במונחי נאמנות. בתורה וברברי הנביאים מתואר העם הבוגד בה' ודבק בעבודה זרה במונחי זנות, ניאוף וחוסר נאמנות (של אישה לבעלה). ולא רק במקרא כך. הקשר ההדוק בין אמונה ונאמנות הוא קו יסודי במחשבת כמה מגדולי ישראל. בספרי או"א הרחבתי על גילוי המובהק אצל הרמב"ן, למשל, אשר ממשיך בעניין זה, אולי יותר מאחרים, את קו המחשבה של המקרא. מושג הנאמנות עומד ביסוד האמונה ויחסי ה' ועם ישראל המתבטאים בתפיסה של "עם סגולה לה'".

יסודה של נאמנות בכלל, של מושג הנאמנות, הוא ביחס האישי בין בני אדם. על חשיבותה של נאמנות אישית הרחבנו בדברינו על פרשת אברהם ולוט ובפרשת שרה והגר. ואפשר שמושגי הנאמנות האישית, הידועים והמוכרים לנו בחיינו, הם המקור והמבוא להבנת מושגי נאמנות כלליים יותר – למשפחה, לקהילה, למסורת וכד'. נדגים זאת בדברינו להלן על מגילת רות. נאמנות אישית מגולמת ומיוצגת שם ביחסה של רות לנעמי; הנאמנות הכללית יותר – למשפחה, לקהילה, למסורת – בעמדתו של בועז. המושג המקראי של עם סגולה מהווה הכללה נוספת של רכיבי נאמנות – שמירת הברית לאבות (מצד ה') ושמירת מצוות התורה (מצד העם), ובהם מתבטא מעמדה של נאמנות באמונה. כפי שאפרט להלן אפשר ששילובם של רכיבים אלה של נאמנות הוא שמבאר גם את הקשר בין מגילת רות לחג השבועות, שחזל כינו חג מתן תורה.

על מגילת רות (לשבועות)

מגילת רות נחשבת לאחד הסיפורים היפים בספרות ישראל. גם גיתה, למשל, החשיב אותה ביותר.³⁰ זמן העלילה הוא סוף תקופת השופטים. בבבא בתרא, יד ע"ב היא מיוחסת לשמואל הנביא, אולם ברור שנכתבה מאוחר, הרבה אחרי דויד, הנזכר בסופה כבר כדמות היסטורית גדולה. כלילתה בתנ"ך, ואולי עצם חיבורה, קשורים כנראה במסורת על ייחוסו של דויד (שהיום לא היה נחשב למחמיא במיוחד מצד אביו. על אימו לא מסופר בתנ"ך). אפשר לדבר כאן על היבטים רבים: זהו אחד הסיפורים הפשוטים בתנ"ך, סיפור המבטא הווי חיים פרוזאי של חקלאים יהודים בא"י של אז; זהו גם אחד הסיפורים הפמיניסטיים – המובהק מבחינה זו בתנ"ך – שנשים הן הכוח המניע בו; וזהו, כרבים מסיפורי המקרא, סיפור משפחתי. הסיפור מתחיל בכי רע: מצבם האומלל של שלוש הנשים – נעמי, רות וערפה, שאין להן ילדים ושאיבדו גם את רכושן ובעליהן ונאלצו מחמת רעב לרדת למואב – ומסתיים בטוב. זה אפילו סיפור שיש בו הומור מסוים: למשל, כשנעמי מדריכה את רות איך להתוודע לבועז בגרון, היא אומרת לה, כאם יהודיה טיפוסית, "אל תדעי לאיש עד כלותו לאכול ולשתות" (ג' 3).

לא באלה, שעליהם אפשר להוסיף כהנה וכהנה, אעסוק כאן, אלא במה שנראה לי הרעיון המרכזי. לא תמיד צריך לחפש בכל סיפור יפה רעיון גדול ומרכזי ואפשר כמובן לקרוא את המגילה וליהנות מיופיה בלי לשבור את הראש על הרעיון המרכזי. אך בכל זאת, כלילתו של הספר בתנ"ך והצמדתו לאחד הרגלים – חג מתן תורה – מזמינות התעמקות ברעיונו המרכזי. בדברים הבאים אנסה להסביר מהו בעיני הרעיון הזה ואנסה להסביר גם את קשרו למתן תורה – מה שיכול אולי להסביר את אחד הקשיים שהתחבטו בו רבים: מה מצאו חז"ל במגילה "תמימה" זו שנבחרה כקריאה בחג מתן תורה (שם זה לחג שבועות אינו במקרא והוא של חז"ל).

שלוש דמויות עיקריות משחקות כאן על הבמה ונתארן בקיצור:

נעמי – עם כל הטרגיות שבגורלה היא רציונאלית, מפוכחת, בעלת ניסיון חיים, ויודעת מה שהיא רוצה. זה ניכר מיד בהתחלה בנאומה לשתי כלותיה (א 13-8), וכך היא מתגלה גם בהמשך. לקראת הסוף, לאחר שובה לארץ, היא מתגלה אף

Goethe J.W.: West-östlicher Divan, ed. by Hans-J. Weitz, Frankfurt ³⁰
Leon Morris, *Judges and Ruth*, p. 242 למשל 1986, p. 129.

כ"תחבולנית" לא קטנה: היא שולחת את רות, כלתה הנאמנה, התמימה והישרה (שהיתה כבר אישה מבוגרת) לפתות את בועז בגורן. זו פעולה די מניפולטיבית, שמנוגדת לאופיה של רות. אך נעמי התייאשה כנראה מן הסיכוי להשיג לה את בועז (או חתן אחר) בדרך אחרת. יתר על כן, הרי מהמשך הסיפור ברור שנעמי ידעה עוד במובא שיש לכלותיה גואלים בארץ; למה, אם כן, סירבה לקחת אותן איתה? למה הפצירה ברות לעזוב אותה? התשובה כמדומה היא שנעמי, החכמה והמפוכחת, חששה שהגואלים בארץ ידחו את כלותיה המואביות (שהיו, בנוסף להיותן מואביות רחמנא ליצלן, גם אלמנות עניות חשוכות ילדים); שהן לא "שדוך טוב". והיא הסתירה זאת מהן. לחששה זה היה יסוד כפי שמוכח בסיפור הגואל הקרוב, שדחה את גאולת רות למרות שרצה בגאולת הקרקע שלה ונחזור לכך בהמשך.

רות – היא סמל הנאמנות האישית; היא תמימה, גלויה וישרה. תכונות אלה בולטות בכל דבריה ומעשיה. היא נאמנה ללא סייג לנעמי, מטפלת בה, מאכילה אותה ועושה כל שהיא אומרת לה. **"אל תפגעי בי לעזובך לשוב מאחריך, כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אלין; עמך עמי ואלוהיך אלוהי. באשר תמותי אמות ושם אקבר..."** (א 16). דברים יפים אלה אומרת, כזכור, רות לנעמי לאחר שזו נתאלמנה מבעלה ושכלה את שני בניה ונשארה עם שתי כלותיה – ערפה ורות. נעמי הפצירה בהן לעזבה ולדאוג לעצמן (ובמיוחד להתחתן וללדת ילדים). לא ברור למה התעקשה נעמי שכלותיה יעזובה: האם רק מתוך דאגה להן, או שמא גם רצתה להיפטר מעול חיתונן, שידעה שלא יהא קל בארץ. יש לזכור שמדובר בנשים מבוגרות שהיו נשואות כנראה כעשר שנים (א, 4)! בכל אופן, נאום נעמי רציונאלי ומשכנע (א, 13-8). ערפה השתכנעה ונענתה לה; אבל רות התעקשה להישאר עם נעמי וביקשה ממנה לחדול מלהפציר בה לעזבה, ואז אמרה את הדברים המפורסמים דלעיל.

בדברים אלה מתבטאת נאמנות אישית ללא סייג לנעמי. אין בהם כמובן תשובה לטענות הרציונאליות של נעמי. שבועת רות **"כה יעשה לי ה' וכה יוסיף כי המות יפריד ביני ובינך"** (א 17) מציעה שלפחות מצד רות היה מדובר בנאמנות או באהבה אישית לנעמי הזקנה והמסכנה. אך בנסיבות העניין והגיל קשה להפריד כאן בין אהבה לנאמנות וזהו אולי עיקרו של הסיפור. מגילת רות מוצגת לעיתים קרובות כסיפור אהבה, אך היא בראש ובראשונה **סיפור נאמנות**. יש כמובן קשר הדוק בין השניים, אך הדגש במגילה הוא על הנאמנות, או על היסוד הנאמנותי שבאהבה.

האם רות המואביה התגיירה? רבים מוטרדים מכך משום שהיא סבתא רבתה של דויד המלך.³¹ אלה שעונים בחיוב נתלים בסיפא – "עמך עמי ואלוהיך אלוהי". אך הסיפא ניתנת לפירוש בשני אופנים. בפירוש האחד, הקשית, רות אומרת על עם מסוים, עם ישראל, שאותו היא מזהה כעמה של נעמי, שזהו גם עמה שלה, שהיא בחרה להשתייך אליו. במובן זה כאילו אמרה לנעמי: "אל תפצירי בי לעזובך כי אני ישראלית, ממש כמוך, ואין לי טעם לשוב או להישאר במואב". המילה "עמך" כאן בסיפא היא כינוי לעם ישראל, שמזוהה, כעניין של עובדה, עם עמה של נעמי. כך למשל יכול פלוני לומר למי שמפליג בתודות על כך שאותו פלוני נאות להסיעו למחוז חפצו: אל תודה לי כל כך שכן דרכך – דרכי ומחוזי חפצך הוא גם מחוזי חפצתי. בפירוש השני, המשתנה, "עמך" פירושו כפשוטו – העם שלך, יהא אשר יהא. בפירוש זה רות דבקה בנעמי ואומרת לה: אני אחרייך באשר תלכי, כל עם שהוא עמך יהא גם עמי, כל אל שהוא אלוהיך, יהיה גם אלוהי. אני בוחרת מראש את זהות עמי ואלוהי בהתאם לזהותם אצלך. למעשה איני בוחרת בהם כשלעצמם, אלא רק באשר הם עמך ואלוהיך. לפי פירוש זה, ייתכן, עקרונית, שרות אינה יודעת מהו עמה ואלוהיה של נעמי ואומרת לה – יהיו אשר יהיו, אני בוחרת בהם בהתאם אליך. ברי נדמה לי שהפירוש השני הוא הנכון. הרי כל הקשר הדברים במגילה מורה שדבקותה של רות היתה בנעמי עצמה ולא דווקא בעמה ובאלוהיה – אלה היו, בעיקרו של דבר, לא חשובים לרות – עד כדי כך שהיתה מוכנה לשנותם ולשנות את זהותה הלאומית והדתית בהתאם לאלה של נעמי. נכונותו של הפירוש השני ברורה נדמה לי גם מהרישא והסיפא של פסוקנו, שכן "באשר תליני אלין" ו"באשר תמותי אמות" אינם סבירים לפי הפירוש הראשון. לא רק נאמנות לנעמי, אלא גם יושר, פשטות וגילוי-לב מאפיינים אותה. זה מתבטא גם בדברים שאומר הקוצר לבועז עליה (ב 6), וזה מתבטא בכל דבריה עם

³¹ דוד היה נצר לפרץ, שהיה בן של גילוי עריות בין יהודה ותמר (ברא' לח), ושל רות שהיתה מואביה. חובבי ייחוס עלולים לראות זאת כייחוס "מפפק" למדי. על פי חז"ל היתה רות בתו או נכדתו של עגלון מלך מואב ('הוריות' י"ב; 'סנהדרין' קה"ב), שהיה נכדו של בלק, ויוצא מכאן שגם הם מאבותיו של דוד המלך. זה, אגב, גם צובע את דמותה של רות בצבע מיוחד, שכן יוצא לא רק שהיתה בת מלכים, אלא שקשה להניח שלא ידעה שאביה (או סבה) נרצח בידי ישראלי – אהוד בן גרא – כמסופר ב'שופטים' ג' 21-25.

בועז: בשדה היא אומרת לו מיד שהיא נוכריה, ושלא תוכל להיות כאחת משפחותיו. ובגורן היא מגלה לו מיד, בגלוי וללא ניסיונות התחמקות, שהיא מצפה שיגאלה.

בועז – הוא איש אצילי, ישר והגון. כמו כן היה כמסופר איש עשיר וחשוב (חז"ל מדברים עליו כ"גדול הדור"). אצילותו מתבטאת בהווי העובדים המתואר בשדהו וביחסו אל המואביה העניה המלקטת שיבולים בשדהו (פרק ב). יושרו והגינותו, וכן היותו איש הנאמן לחוק, למשפחה ולמוסד הגאולה הם כמובן עיקרו של סיפור הגאולה, וכפי שנראה בהמשך – עיקרה של המגילה.

שלושתם דמויות חיוביות, שלושתם מתכוונים לטוב, ולמעשה אין מתח וריב ביניהם. ובכל זאת נבנית כאן דרמה למופת בין דמויות השונות זו מזו לפעמים בגוונים דקים, אך חשובים. אך, עם כל האנושיות השופעת של הסיפור, זהו סיפור דתי (כמובן, יתכן שזו עריכה דתית לחומר גלם סיפורי תמים). מבחינה זו יש לעמוד על שתי נקודות במיוחד: האחת היא ההבדל שבין האהבה האישית, הדבקות האישית והנאמנות של רות לנעמי, לעומת היחס ההגון של בועז כלפי רות ונאמנותו למסורת ולחוק. השנייה היא הפתרון ההרמוניסטי שניתן למתח שבין שתי גישות אלה: יש כאילו מי שדואג לכך שהנאמנות האישית התמימה, הלא-אינטרסנטית, תבוא על שכרה. הדברים כביכול מכוונים מלמעלה בצורה שאינה מודעת ומכוונת על ידי הדמויות, אשר משחקות במסגרת תכנית עליונה.

טיב היחסים בין רות לבועז

מגילת רות מוצגת לעתים כסיפור אהבה אידילית. אך יש לזכור שבסופו של דבר, בועז מתחתן עם רות בגין חוקי ונוהגי הייבום והגאולה – הוא לה גואל. אין רמז במגילה לאהבה (רומנטית) בין בועז לרות. בפגישתם הראשונה הוא מתנהג כרגיל באצילות וקורא לה באופן אבהי "בתי", אך לא קורה כלום ביניהם. למעשה בכל המגילה לא נאמר על רות שהיתה יפה למשל (לפי המדרש היתה בת ארבעים בעת המעשה, ובועז – בן שמונים, ואין במגילה יסוד לדברי ר' יוחנן שפירש "ויקר מקרה" – "שכל הרואה אותה מריק קרי", ר"ר, ד, 1). הדבר האישי היחיד שהוא אומר לה הוא ששמע על נאמנותה לנעמי (ב 11), ושהיא אשת חיל (ג 11). כמו כן אנו יודעים שבועז שמע את דברי הקוצר ששיבח את צניעותה וחריצותה (ב 6-7). אלה הן ללא ספק מידות טובות, אך אין כל ראייה שהציתו אהבה בלבו של בועז.

אין גם רמז לאהבה של רות כלפי בועז. למעשה לא נרמז שהיא בכלל חשבה עליו כבעל, שהרי לשדהו נקלעה במקרה (ב 3) ובהליכתה אליו מאוחר יותר לגורן היא מלאה אחר מצוות נעמי כמעט בעל כורחה, שוב מתוך נאמנות אישית אליה: **”כל אשר תאמרי אלי אעשה”** (ג 5). פגישתה עם בועז בגורן היא פרי התכנון של נעמי, שנעשה במטרה ברורה – לחתן את רות. ונעמי כנראה חשבה על דרך קצת **”מלוכלכת”** להשיג זאת – דרך פיתוי בועז בגורן (רבנן אמרו על רות: **”תחילת עיבורה לשם זנות וסופה לשם שמים”** ר”ר, ה, י”ד). היא אומרת לרות לשכב בחשאי למרגלות בועז ולעשות כל שיגיד לה. נעמי אפילו לא אומרת לרות לומר לבועז שהוא גואל לה (!) ומה היה פשוט וטבעי מזה? היא כנראה חששה שגישה זו לא תעבוד ובוועז יתחמק מחובתו כגואל, ולכן תכננה להפילו בפח הפיתוי בגורן. רות מצידה עושה הכל, ביושר הפשוט והטבעי שלה, מתוך נאמנות לנעמי. כשבוועז מגלה אותה למרגלותיו בגורן ונבהל, היא מיד אומרת לו את האמת כפשוטה: **”אנכי רות אמתך, ופרשת כנפך על אמתך כי גואל אתה”** (ג 9). זהו שיאה של הדרמה: רות הישרה והתמימה מגלה מיד לבועז הבהול (ואולי אף הכועס) את האמת. על פניו, דבריה נראים בניגוד לתכנית של נעמי – שהרי לא רק שהיא לא אמרה לרות לגלות זאת, אלא זה גם די מוזר לומר לאדם שהוא גואל כך בהחבא בלילה על הגורן. בועז עלול לכעוס שמנסים להפילו בפח בדרכי עורמה ופיתוי, ואז, מי יודע מה יקרה ואנו בשיאו של המתח. אך בועז הוא סמל האצילות וההגינות; אפילו ביישנות-מה היתה בו: **”ויאמר אל יודע כי באה האישה הגורן”** (ג 14). בעיקר, הוא מי שדבק בנוהג הממסדי ובחוק: **”ועתה אמנם כי גואל אנכי וגם יש גאל קרוב ממני. ליני הלילה והיה בבקר אם יגאלך טוב יגאל ואם לא יחפץ לגאלך וגאלתיך אנכי”** (ג 13).

נאמנות למסורת ולחוק מדריכה אותו. הרי למעשה, אם הגואל הקרוב יותר היה מוכן לשאת את רות, היה בועז **”מוותר”**, או אולי מוטב לומר נפטר מן הנטל. את נישואיו לה בועז מציג בפירוש כנאמנות משפחתית ומילוי חובה, ולא כגילוי אהבה. עמדתו של בועז היא רציונאלית, ישרה, חוקית והגונה. הוא איש ישר ושומר חוק ומסורת. נאמנותו היא נאמנות מוסדית וחוקית, בשונה מהנאמנות האישית של רות ביחסה לנעמי. דווקא הנאמנות הממוסדת, החוקית, ושמירת קשרי המשפחה, השבט ודיני הגאולה, הם אלה שבשםם נושא בועז את רות, ולא אהבה רומנטית, אישית.

סיפור פלוני אלמוני ומשמעותו

מהי המשמעות של סיפור "פלוני אלמוני" במסגרת המגילה? כזכור, כשמתגלה רות לבועז בגורן ואומרת לו כי הוא גואל לה, הוא משיב: "וגם יש גואל קרוב ממני. ליני פה הלילה והיה בבקר אם יגאלך טוב יגאל ואם לא יחפץ לגאלך וגאלתיך אנכי" (ג, 12-13). ואכן בבוקר עושה בועז כדבריו והולך לשער העיר ושם בפני הזקנים מציג לגואל – פלוני אלמוני – לגאול את אחוזת אלימלך ש"מכרה נעמי". הגואל רוצה בכך, אך אז מודיע לו בועז שעליו גם לשאת את רות לאישה: "ביום קנותך השדה מיד נעמי ומאת רות המואביה, אשת המת קנית להקים שם המת על נחלתו" (ד, 5). לכך הגואל אינו מסכים – הוא אינו מוכן לקנות את רות (אשת המת), גם במחיר ויותר על כל העסקה. בועז אכן בא במקומו וגואל את הנחלה ואת רות.

ישנם צדדים מעניינים רבים לקטע זה בסיפור, המלמדים על אחיזתה של מסורת הגאולה אז, ועל גרסאותיה כפי שהיו כנראה מקובלות אז באזור, למרות שאינן בדיוק על פי הדין המקראי (השוו ל'ויקרא' כה). במיוחד נראה שבגאולת הקרקע היה לאשת המת מעמד והיא יכולה להתנות אותה בייבומה או ב"גאולתה" שלה (ור' רמב"ן על בר' לח 8). אך נניח לפרטים ונחזור לשאלתנו המרכזית: מה משמעותו של סיבוב זה בסיפור במסגרת המגילה? מה היה נגרע ממנה וממשמעותה הכללית אילו הוא היה מושמט, ובוועז היה פשוט גואל את רות לאחר התוודעותם בגורן?

למרות שגם כאן אפשר להעלות רעיונות שונים, נדמה לי שהתשובה בעיקרה היא משמעות הסיפור הזה היא להאדיר את דמותו של בועז כמופת של נאמנות – כאיש ישר ונאמן למילתו, למשפחתו ולמסורת הגאולה בעמו. שהרי, מהסיפור עולה שבועז לא לעצמו דאג: הוא היה כבר איש מבוסס ודי זקן אז, שכנראה לא נישא קודם והיה חסוך ילדים, וככל הנראה עניין זה של אישה וילדים לא היה בראש מעייניו (הרי הוא גם ידע על רות ונעמי ולא יזם שום פעולה מצידו).³² כאמור, דומה שהוא גם לא אהב את רות במיוחד – לפחות, אין לאהבה כזו זכר במגילה. רות, יש לזכור, היתה כבר אישה מבוגרת, אלמנה, מואביה, שהיתה נשואה עשר שנים ללא ילדים ונותרה ענייה. כל אחד מאלה גרם לכך ש"מציאה" גדולה לנישואים, על פי אמות המידה המקובלות אז, כנראה שלא היתה; כל שכן – כולם ביחד. ואכן, אותו גואל קרוב, פלוני אלמוני,

³² אין במגילה יסוד לדברי המדרש על "ותהם כל העיר עליהם" (א 19) כאילו יום חזרתה של רות לבית לחם היה יום קבורתה של אשת בועז, או לכך שהיה נשוי.

לא מאוד רצה בה, וברגע שהתברר לו שגאולת הנחלה (בה כן היה מעוניין) מותנית בלקיחתה לאישה ויתר על כל עסקת הגאולה (אולי גם מטעמים הקשורים בחוקי הירושה, כאומרו "פן אשחית את נחלתי" (ד' 6), אם כי הדברים לא ברורים). ומה בא כל זה להשמיענו? – שמה שכנראה מניע את בועז אינו אהבתו לרות או מעלותיה, שכן מהתנהגות פלוני אלמוני עולה ספק אם היו כאלה, אלא רק דבר אחד – נאמנותו למשפחה ולמסורת הגאולה. **לפיכך, האדרתה והבלטתה של נאמנות זו למסורת, שמצאה ביטוי גם בדבריו הישירים לרות בגורן, היא משמעותו העמוקה של הסיפור.** ואופייני בהקשר זה שאותו פלוני אלמוני, הגואל הקרוב, אף אינו מזוהה בשם: הוא עצמו אינו מעניין, אלא משמש רק כאב-טיפוס לאדם הרגיל וכדמות רקע להאדרת מידת הנאמנות של בועז למסורת המשפחה והגאולה ולחוק.

שתי מידות או פנים של נאמנות יש במגילה: נאמנות אישית, שהיא יחס קונקרטי בין אדם לרעהו, ונאמנות מופשטת וכללית יותר – למשפחה, למסורת ולחוק. רות ודבקותה בנעמי הן סמל לראשונה. בועז ויחסו למשפחה ולמסורת הגאולה הם סמל לשנייה. בניגוד לקריאה רווחת של המגילה נדמה לי שהדגשתה והאדרתה של הנאמנות השנייה – למשפחה, למסורת – הן עיקר המגילה. מבחינה זו, בועז הוא הדמות הראשית של המגילה, לא רק לצד רות, אלא אולי אף למעלה ממנה. נקודה זו בדבר מרכזיותה של הנאמנות מהסוג השני – הנאמנות למסורת – וחשיבותה לעניין האמונה עשויה להאיר גם היבט חשוב בדבר הקשר שבין מגילת רות וחג מתן תורה.

המשמעות הדתית של מגילת רות

סיפור הדברים מסובב במגילה בצורה שהיא גם פרדוקסלית וגם הרמוניסטית: כאילו מעבר לרצון האדם ולכוונותיו יד נעלמה מלמעלה מכוונת את הדברים: הרי דווקא הגורמים שבגינם ביקשה נעמי מרות לעזבה, דהיינו, החשש שאם תדבק בה לא תוכל להתחתן וללדת בנים, שאין סיכוי שיהיו לה, לנעמי, עוד בנים שייבמו את רות ושככל מקרה אין היא יכולה לחכות כל כך הרבה זמן, דווקא גורמים אלה הם שהביאו לרות בסופו של דבר את החתן, האושר והבן. שהרי, לא רק שאל בועז הגיעה מטעמים משפחתיים, אלא שהוא מחליט לשאתה מטעמי גאולה משפחתיים כלפי נעמי. כך ראו זאת גם הנשים, שכנותיה: **"ותאמרנה הנשים אל נעמי ברוך ה' אשר לא השבית לך גאל היום וקרא שמו בישראל"** (ד' 14). מה קרה באחריתה של ערפה, אשר שמעה

בקולה של נעמי ועזבה אותה על מנת להקים לעצמה בית, איננו יודעים.³³ אך דווקא רות, שכביכול ויתרה על הסיכוי להקים בית ולהתחתן, ובמקום זה דבקה בנעמי בנאמנות שאינה תלויה בדבר, דווקא היא, מתוך נאמנותה ודבקותה בנעמי, זכתה בבעלה בועז, ובכנה עובד, אבי ישי אבי דויד מלך ישראל.

כאמור לעיל, שני סוגי נאמנות מוצגים במגילה: האחד, הנאמנות האישית, הדבקות האישית והאהבה האישית ביחסה של רות לנעמי. השני, הנאמנות המוסדית למשפחה, למסורת ולחוק הנוהג במקום, כפי שמתבטאת בהתנהגותו של בועז, שהוא איש ישר, אצילי ומוסרי. אך במגילה, בניגוד למה שצפוי היה לקרות בטרגדיה יוונית למשל, שתי אלה נפגשות בהרמוניה, שמישהו כאילו דואג לה מלמעלה, כפי שביטא זאת ר' אליעזר שאמר: "בועז עשה את שלו ורות עשתה את שלה ונעמי עשתה את שלה, אמר הקב"ה אף אני אעשה את שלי" (ר"ר, ז', ו').

הקשר בין חג השבועות לבין מגילת רות גלוי, שהרי שבועות הוא גם חג הקציר, והקציר וחשיבותו מהווה את הרקע לסיפור המגילה. אך שבועות, החל מחז"ל, הוא גם חג מתן תורה. האם יש קשר בין זה לבין המגילה? המנהג לקרוא את מגילת רות בשבועות ידוע עוד מתקופת הגאונים. טעם אחד ניתן ב"מדרש זוטא" לרות: "ללמדך שלא ניתנה תורה אלא על ידי ייסורים ועוני". טעם אחר שניתן: "לפי שמגילה זו כולה חסד והתורה כולה חסד".³⁴ אלה דברים נאים, אך ספק אם יש בהם כדי הסבר משכנע. אני סבור שבדברינו לעיל על מושג הנאמנות המבוטא במגילה יש משום פתח תשובה אחרת לשאלה זו, כי עניין הנאמנות (הקשור כמובן גם בברית ובשבועה) הוא מרכזי לרעיון מתן תורה והאמונה בה. לא בכדי גזורים "נאמנות" ו"אמונה" מאותו שורש. התורה אינה מפתחת רעיון זה פיתוח פילוסופי אלא מציגה אותו בסיפוריה ובציוויה. בדברים שלעיל עמדנו על כמה ממשמעויות ביטויי בפרשות אברהם ולוט, שרה והגר, קבורת שרה, המשמעויות של "עם סגולה". כאן במגילת רות יש לו ביטוי נוסף על שני היבטיו: הנאמנות האישית (של רות לנעמי) ובעיקר הנאמנות של בועז למשפחה, למסורת הגאולה והייבום ולחוק התורה.

³³ ב'מגילת ערפה' מספר ביאליק, על סמך מדרשי חז"ל, שערפה נישאה לגיבור פלשתים מגת, והיא סבתו של גולית, שלחם בדויד (במדרש זיהו את ערפה עם "הרפה" שבשמ"ב כא 26-15; ור' סנהד' צ"ה ע"א; סוטה, מב ע"ב; ביאליק "מתקן" זאת על ידי נישואין).

³⁴ וראו י.ל. הכהן מימון, 'חגים ומועדים', אחיאסף, תשי"ב עמ' רע. הרב מימון מציע נימוק משלו הקשור במחלוקת עם הקראים.

פרק ד: ברכה, חלום ונבואה

בכורה וברכה – הכל צפוי אך האדם אחראי למעשיו (לפרשת תולדות)

כמו בטרגדיה יוונית כך גם ברבים מסיפורי התורה מהלך הדברים נקבע אמנם על פי תכנית-על אלוהית, אך האדם מוצג כחופשי בפעולותיו וברצונותיו וכנושא באחריות עליהם. וכך גם כאן בפרשת עשיו ויעקב: עוד בעת הריונה אומר ה' לרבקה "שני גויים בבטןך ושני לאומים ממעיך יפרדו ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר" (כה 23). ברור עם לידתם שהגדול הוא עשיו והצעיר הוא יעקב (כז 42). כלומר, היבט זה ביחסי האחים (וצאצאיהם) כבר נקבע ואף הוגד במפורש לרבקה טרם לידתם. ברם, וזו מעלת הסיפור המקראי, אין בכך כדי לשלול את חופש הבחירה ואת אחריותן של הנפשות הפועלות על מעשיהן, ואין בכך כדי למעט מכוחה של הדרמה האנושית המתרחשת במסגרת תכנית העל.

מתחת להיקבעות אלוהית-מטאפיסית זו ישנה גם היקבעות פסיכולוגית אנושית: **"ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו, ורבקה אהבת את יעקב"** (כה 25). אמנם אין כאן זכר לצלילים פרוידיאניים באשר לאהבת הבנים לאמם, אך כל פסיכולוג מתחיל יאמר שחלוקה כזו של אהבת הורים לילדיהם היא מתכון לריב קשה בין האחים. ועוד – לא רק שיצחק אהב אחד מבניו, אלא שהיתה זו אהבה מותנית ופרגמטית, אהבה התלויה בדבר: **"כי ציד בפיו"**. ועניין זה מהווה ציר בעניין הברכה שמעניק יצחק, כשהוא מבקש מעשיו להביא לו מצידו ולעשות לו מטעמים כאשר אהבה נפשו **"למען תברכך נפשי בטרם אמות"** (כז 4). אהבת רבקה את יעקב, לעומת זאת, אינה מותנית, אינה זמנית ואינה תלויה בדבר: **"ורבקה אהבת את יעקב"**. ודומה שהבדל זה קובע את הבאות: הריב והמשטמה בין האחים סיבות רבות להם, אך כאן בולט שורשם בהבדלי היחס של הוריהם אליהם. והיחס המותנה והפרגמטי של יצחק לעשיו נענה ביחס מותנה ופרגמטי של עשיו כלפי הבכורה, הברכה ולמעשה כלפי כל דבר.

ניטול לדוגמא את עניין "גנבת הבכורה". רבות דובר, עוד בדברי חז"ל ומאז, על כך שיעקב גנב כביכול את הבכורה מעשיו. אפשר כמובן לגנות את יעקב על כך שניצל את עייפותו ורעבונו של עשיו השב מן השדה, לעשות איתו עסקה בלתי הוגנת, אך גנבה או מרמה לא היו פה. עסקה היתה פה – עסקה קשה מסוג עסקת פאוסט. אך עשיו עשה את העסקה בעיניים פקוחות, בכוונה וביודעין, וכפי שהתורה מדגישה

ברצף פעלים, לא חזר בו ולא התחרט עליה גם אחרי ביצועה ואחרי שאכל ושתה: **“וּיֹאכַל וְיִשֶׁת וְיִקַּם וְיִלְךְ וְיִבֹנֵה עֲשׂוּ אֶת הַבְּכוֹרָה”** (כה 34). ברוח גישתו התועלתנית והפרגמטית עשיו אומר **“הנה אנוכי הולך למות ולמה לי זה בכורה”** (כה 32)¹. על-פי המדרש, היה זה יום מותו של זקנם אברהם, וכששמע עשיו שאברהם מת הסיק מסקנת קהלת שאין הבדל בין צדיק לרשע ודין כולם למות, ואם כך, אין גם טעם ותועלת בבכורה ובמה שנלווה לה. ומה נלווה לה? לפי המדרש, מדובר בעבודת המשכן, שלפני כינון הכהונה היתה מסורה לבכורות (והשוו במדבר, ג, 12-13 ורש”י שם). אך בסיפור המקראי כפשוטו מדובר בברכה – הברכה המיועדת לבכור.

מניעיו של יעקב בעסקה אינם מפורשים – מדוע היתה הבכורה, שעשיו בז לה, כל כך חשובה בעיניו? וכאן, כמו פעמים רבות בסיפור המקראי, דומה שמבליחה לה יד נעלמה המכוונת את העניינים בהתאם לתכנית האלוהית, שכאמור נאמרה לרבקה מראש. יעקב אמנם לא היה בכור בלידתו, אך קנה את הבכורה גם בהסכם עם עשיו וגם במעשיו, ובכך קנה אולי את זכותו לברכה שיצחק התכוון להעניק לבכור. זה תאם את הקביעה שה’ קבע מראש שהיא תינתן לתאום ה”צעיר” – ליעקב.

בעוד שלגבי הבכורה, גנבה לא היתה כאן, שונה הדבר לגבי הברכה. למרות האמור לעיל, כאן יש מקום לדבר ממש על מרמה וגנבה, שהרי יעקב מרמה ביועצין את יצחק אביו הזקן והעיוור כשהוא מציג את עצמו באומרו **“אנוכי עשו בכורך”** (כו, 19, ושוב ב24), ובמעשה מרמה זה גונב את הברכה שיצחק ייעד לעשיו.² למרות שאפשר לומר, ברוח דברינו דלעיל, שיעקב קנה את זכותו לברכה (ברכת הבכור) בקנותו את הבכורה מעשיו, הרי שאת הברכה עצמה קיבל במרמה.

מעבר להיקבעות הנ”ל שבתכנית העל האלוהית, להערכת עניין זה יש להוסיף

כמה הערות:

(א) כפי שנרחיב להלן בפרשת שיכול הידיים בברכת יעקב לאפרים ולמנשה, הברכה, לפחות לפעמים, אינה בפשטות פרי רצונו של האדם המברך, אלא למעשה הברכה היא לאלוהים והאדם המברך הוא רק מדיום לה ואומר אותה כדבר נבואה.

¹ אמנם אח”כ נראה התחרט גם על כך כשאמר **“ויעקבני זה פעמיים”** (כז 36), והשוו ‘ברכות’ ז ע”ב.

² והדבר כה קשה על רש”י, שבעקבות חז”ל סירס את הכתוב ופירש **“אנוכי המביא לך ועשיו בכורך”** (וראו גם דבריו על כז 24, וראו מאמר ר’ לוי בבר”ר, סה, יט).

ואם הברכה היא לאלוהים הרי שבענייננו היתה בעצם מיועדת ליעקב, ומעשה המרמה שרימה יעקב את יצחק היה רק בבחינת כלי לכך ואמצעי להגשים זאת.

(ב) לפי חז"ל על "אברהם הוליד את יצחק" נולד יצחק כשקלסטרן דומה לזה של אברהם, ואכן מוצגת דמותו כשרויה בצלו של אברהם: בהיותו בגרר הוא נוהג כמו אברהם באופן פרגמטי ומציג את רבקה אשתו כאחותו ומלך גרר לוקח אותה לאשה (כו 6-11); הוא משתמש בכורות המים שחפר אברהם (15-18). אף בדברי ה' אליו הוא מוצג כחוסה בצילו של אברהם: "והקימותי את השבעה אשר נשבעתי לאברהם אביך" (כו 3) "עקב אשר שמע אברהם בקולי..." (5) ושוב בכרכתו ליעקב (כח 4).

דמותו של יצחק מוצגת לא רק כדמות חיוורת ופסיבית, אלא כדמות אב בעייתית. ראשית, ביחסו המפלה לשני בניו, כשרק את עשיו הוא אוהב ורק אליו הוא פונה לתת לו ברכה בטרם מותו; שנית, בהעדפת עשיו תוך התעלמות מ"חטאור" החמור בנשיאת נשים חיתיות, כפי שהדגישו חז"ל, בניגוד לצוואת זקנו ואביו.³ שלישית, בפנייתו לעשיו שיביא לו ציד ויעשה לו מטעמים על מנת שיברך אותו (כו 4), כאילו המטעמים הם עילה לברכה, כפי שהיו לאהבתו את עשיו (ליצחק היתה כנראה חולשה מיוחדת לאוכל; ראו דברי רבקה ב-כו 9, 14). קשה שלא להיזכר כאן בפרשת המנחות של קין והבל, שרק לזו של הבל שעה ה', מה שהוביל לרצח הראשון – רצח של אח את אחיו. וגם כאן במקרה שלנו מובילה התקרית לכוונתו של עשיו לרצוח את אחיו יעקב: "ויאמר עשיו בלבו, יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי" (כו 41). רביעית, בטיב הברכה שיצחק מייעד לבכור, הכוללת גם שליטה באחיו הצעיר: "יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים והוה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך" (כו, 29; והשווה לברכת יעקב ליהודה: "אתה יודוך אחיך ידך בערף אויביך וישתחוו לך בני אביך", מט 8). אמנם, כפי שעוד נרחיב להלן, יצחק הוא מעין מדיום לברכה ולא ממש שולט בתוכנה, אך במקרה זה הוא גם רצה בה ונחרד "חרדה גדולה עד מאוד" (כו 33) כשגילה שלא ניתנה לעשיו.

³ וראו נ. ליבוביץ 'עיונים בספר בראשית' (5-133); לפי פשט הכתוב ספק אם עשיו ידע שנשים אלה הן למורת רוחו של יצחק (כו' 35), וכשנודע לו על כך, הלך לישמעאל ולקח את מחלת בתו לאישה (כח 9-8). חז"ל אף מייחסים לו בכך כיבוד אב (בר"ר, פרשה פב, יד; ור' רמב"ם, פירוש למסכת אבות, ד).

ג) גם דמותו והתנהגותו של עשיו ראויות כאן לעיון. הוא, אשר מכר את בכורתו שלא נחשבה בעיניו למאומה, מדגיש פתאום לפני אביו, כשהוא מבקש ברכה, את היותו בנו בכורו (כה 33), ובדבריו ליצחק הוא למעשה משקר כשהוא אומר לו על יעקב "את בכורתי לקח" ומעלים מיצחק שהוא מכר לו אותה מרצונו ובו לה. והרי אפשר שאילו ידע זאת יצחק, היה יודע שבדין קיבל יעקב את הברכה שהיתה מיועדת לבכור. ולמרות שאפשר כמובן להבין את צערו של עשיו על גנבת הברכה וכעסו על יעקב שעשה זאת במרמה, האם יכול כעס זה להצדיק את כוונתו לרצוח את יעקב?

ד) יש לזכור שרבקה, ששמעה מפי הגבורה "ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר", היא היוזמת והרוקחת של מעשה המרמה: "ועתה בני שמע בקולי לאשר אני מצווה אותך" (כו 8), ולוקחת עליו מראש אחריות מלאה: "**עלי קללתך בני, אך שמע בקולי**" (12). יעקב למעשה ממלא אחר מצוות אמו. ניתן לפיכך לומר כי את יצחק האב הזקן והעיוור הם אמנם מרמים, אך לא את יצחק המשמש מדיום לברכה האלוהית, המנבא את אשר יקרה בהתאם לתכנית העל האלוהית.⁴

על תפיסה זו של הברכה כדבר נבואה עוד נרחיב להלן בדברינו על ברכת יעקב לאפרים ולמנשה,⁵ אך היא משתלבת יפה עם רוחו העיקרית של הסיפור: יעקב ורבקה פועלים במסגרת תכנית-על אלוהית שלפיה כבר נקבע שיעקב הוא אשר לו נועדה ברכת יצחק "הווה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך", ומאחר שביחסו המפלה בין בניו כיוון יצחק את הברכה לעשיו, החזירו כביכול את הדברים לתיקונם על ידי המעשה שעשו. אגב, כדאי גם לזכור ששאלת הבכורה במקרה זה היתה כמעט עניין "טכני", שכן הם היו תאומים, ויעקב נולד כשהוא אווז בעקב עשו.

במסגרת כוללת זו, ובהתחשב בנפשות הפועלות ובאופיין, מעומעם מאוד אורו השלילי של מעשה יעקב, אשר מוצג כמימוש מצוות אם שכוונות טובות הדריכה בהתאם לתכנית אלוהית שנקבעה מראש והודעה לה. כדאי אגב גם לציין שבימי יעקב לא מומשה הברכה "ורב יעבוד צעיר" ו"הווה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך".

⁴ מהאמור ב-כו 27-18) די ברור גם שיצחק חשד בתרמית ושהוא מברך למעשה את יעקב, שכן זיהה את קולו של יעקב ושב וחדש בכך שהוא אינו עשיו. ראוי בהקשר זה לזכור שרבקה מטעה את יצחק גם כשהיא שולחת את יעקב אל אחיה לחרן, לאחר שהבינה שעשיו מתכוון להורגו, ואילו ליצחק היא אומרת שיעקב יוצא לחפש אישה שלא מבנות כנען (כשם שאברהם שלח את אליעזר למצוא אישה ליצחק; ר' כו 46).

⁵ בהעמק דבר' על כו 18 ואילך הנצי"ב מדגיש ששרתה אז על יצחק רוח הקודש.

היא אמנם מומשה מאות שנים אחר כך בימי דויד, שהכניע את אדום, שהוא מבני עשיו: "וישם באדום נציבים ... ויהי כל אדום עבדים לדויד" (שמואל ב, ח 14), אך גם זה כנראה פסק בימי יהורם בן יהושפט, כמסופר במלכים ב, ח 20: "בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה וימליכו עליהם מלך... ופשע אדום מתחת יד יהודה עד היום הזה". יעקב, בכל מקרה, לא עושה מאומה כדי לממש זאת, ולמרות הצלחתו, כוחו וגבורתו העולים בפירוש בסיפור, היו מעייניו נתונים להימלט מאימת עשיו ונקמתו (ברא' לב). ברם, עם כל זאת יש לזכור שאת תכנית העל האלוהית יעקב לא ידע אז, ובכל מקרה הוא פעל באופן חופשי, ולכן היה אחראי למעשיו. האדם המעוול עולה אחראי למעשיו ואינו יכול להצדיק זאת בתכנית-על אלוהית, מה גם שאינו יודע אותה. ואכן, כפי שהדגישו חז"ל, על עצם חלקו בפרשת המרמה נענש יעקב בפרשה דומה עם שתי נשותיו, כשבעצת לבן, אחי רבקה, לאה "גונבת" את מקומה של אהובתו רחל במיטתו. ההקבלה בין שתי הפרשות גלויה לעין. לא קשה לתאר גם את מרורי האב שהוא חווה ביחסי בניו הגדולים עם בנו האהוב יוסף. ודומה שבבניו שלו וביחסיהם עם יוסף נתקיימו לנגד עיניו הנבואות והברכות הנ"ל ("ורב יעבוד צעיר" ו"ישתחוו לך בני אמך") יותר מאשר ביחסיו שלו עם עשיו (מה גם שלמעשה הוא זה שהשתחוו לעשו, לב 3). ההקבלה מועצמת אף ביחס להחלפת הבכורה, שהרי נלקחה מראובן, בכורו של יעקב, וניתנה ליוסף (דבה"י א, ה, 2-1). המדרש אף מפליג ואומר שהעובדה שיעקב הזקן נאלץ לראות בעיניו את כתונת הפסים של בנו יוסף מוכתמת בדם, שבניו מרמים אותו לחשוב שהוא דם יוסף המת, היתה עונש על שבגניבת הברכה ניצל את עיוורונו של יצחק אביו הזקן.⁶

כל אלה כאילו באים לומר לנו שכבודה של תכנית העל האלוהית במקומה, אך האדם הפועל חופשי ואחראי לפעולותיו ובמסגרת זו גם נענש עליהם. ב"הרחב דבר" על ברא' כז 9 מסביר הנצי"ב את המדרש הרואה בצעקה הגדולה והמרה של מרדכי היהודי כשנודע לו על גזרות המן ('אסתר', ד 1) עונש על הצעקה הגדולה והמרה של עשיו. הנצי"ב וודאי מניח שזוכרים אנו שהמן האגגי היה עמלקי, ובני עמלק היו מזרע עשיו (בר' לז 12) ואילו מרדכי היה מזרע בנימין בן יעקב ('אסתר', ב 5; ור' דברינו להלן סוף פרק ח). הנצי"ב מסביר שיעקב, אשר חטא גם ליצחק ולא רק לעשיו, נענש

⁶ לא ברור אם יעקב אי פעם ידע על המרמה ועל מכירת יוסף. הוא אף פעם לא מזכיר זאת (גם לא בברכתו לבניו). האחים שוב משקרים ליוסף בעניין לאחר מות יעקב (נ 16).

דווקא על עניין עשיו בשל השמחה ששמח בליבו על הזעקה הגדולה שזעק עשיו. מה יסוד דבריו על השמחה ששמח יעקב איני יודע, אך רוחם הכללית של דבריו תואמת את שאמרנו לעיל. יעקב, יכולים אנו לתאר, שמע את זעקתו המרה של עשיו, ולא עשה דבר – לא מיהר לתקן, להודות על מעשהו ולבקש סליחת עשיו וסליחת אביו. את המועקה והעונש על כך נשא עימו כל חייו עד לאותה כתונת פסים מוחתמת בדם וכפי שנראה אף לאחריה.

וירא יעקב מאוד (לפרשות ויצא - וישלח)

יעקב, השלישי לאבות, הוא למעשה אבי עם ישראל. ליצחק אביו ולאברהם סבו היו גם בנים אחרים, שנתרבו לעמים אחרים, שונים מישראל ואף אויבים לו.⁷ אך שנים עשר שבטי ישראל הם כולם בני יעקב וצאצאיו היחידים. לא פלא לפיכך שחלק ניכר מספר בראשית מוקדש ליעקב וקורותיו. על האישים שקדמו לו יודעים אנו מעט – אפיזודות מקוטעות. על יעקב יש לנו כמעט ביוגרפיה שלמה – מלידתו וילדותו ועד למותו. וביוגרפיה זו מציירת בפנינו דמות אנושית מאוד של איש חזק ובעל רגשות ויצרים עזים, אך חכם, זהיר ורודף שלום. קו המציין את יעקב כל חייו היה סוג של פחד ויראה. זה בולט כמובן ביחסיו עם עשיו אחיו, ועל כך נעמוד להלן בהרחבה. אך זה ניכר גם באפיזודות אחרות.⁸

לפעמים פחד זה מבוסס ורציונלי, ומבטא את זהירותו של יעקב וחכמתו, ואולי גם את רדיפת השלום שלו. למשל, כשאומרת לו רבקה אימו לקבל ברמיה את ברכת יצחק לעשיו חושש יעקב ואומר לה: **"הן עשו אחי איש שעיר ואנוכי איש חלק. אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע והבאתי עלי קללה ולא ברכה"** (כז 11-12). זהו חשש מפוקח ורציונלי, ורבקה אכן משתכנעת ומלבישה אותו בבגדי עשיו ובעור גדי עיזים שעיר (כז 16). לאחר מכן "הוגד" לרבקה (חז"ל פרשו - ברוח הקודש) שעשיו מתכוון לרצוח את יעקב והיא אומרת ליעקב שיברח אל לבן אחיה בחרן. יעקב כמובן

⁷ לאברהם הובטח מראש "אב המון גויים נתתיך" (יז 5), ולשרה "והיתה לגויים" (יז 16). השווה הסיפור על חששו של יעקב הזקן ב'פסחים' נו ע"א.

⁸ אמנם בדברי יעקב ללבן בפרשת ויצא הוא מדבר על "פחד יצחק" (לא 43, 52). הביטוי הפך לשגור, ואצל רבים מפרשנינו הוא ביטוי ליראת ה' (מי שיצחק מפחד ממנו, ר' אבן עזרא על לא 53), או לעקדה (שזכרה נטבע לפי זה גם ביעקב). אך בסיפור המקראי עצמו יעקב הוא המפחד והירא.

עושה כן, אך פחדו מנקמת עשיו ילווה אותו עשרות שנים. לאחר ששכם בן חמור אנס ועינה את דינה, בתו (היחידה) של יעקב, חשש יעקב מלספר זאת לבניו (לד 5). ושוב, זה חשש שתבונה וזהירות בצידו, ולמעשה קרה מה שכנראה יעקב חשש ממנו – כששמעו האחים על מה שעולל שכם לאחותם, הלכו שמעון ולוי לנקום את כבודה ובמעשה רמיה טבחו באנשי שכם, הרגו בהם כל זכר, בזזו את העיר ולקחו את הנשים והטף (27-25). יעקב כעס עליהם ואמר: **“עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ בכנעני והפריזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והיכוני ונשמדתי אני וביתי”** (30). שוב, זהו פחד של אדם זהיר ורציונלי, ועם זאת פחד הוא. אגב, בעניין זה לא קרה מה שיעקב חשש ממנו, והתורה מציינת: **“ויהי חיתת אלוהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב”** (לה 5). דוגמא נוספת, גם היאכפי שעוד נראה, מבוססת ורציונלית, היא חששו של יעקב לשלוח את בנו הקטן בנימין עם אחיו לשבור שבר במצרים כמסופר בפרשות מקץ ויגש.

אופייניים בהקשר זה דברי ה' המתגלה ליעקב בחלום לפני ירידתו מצרימה ואומר לו: **“אל תירא מרדת מצרימה...”** (מו 2). רבים התחבטו על דברים אלה: לא מסופר שם שיעקב ירא, ומה יש לו לירוא מרדת מצרימה לראות את יוסף בנו האהוב, כשהוא שר ומושל על כל מצרים ושולח אליו להביאו מצרימה ברוב כבוד? ואם כן, מה פשר דברי ה' אליו **“אל תירא”**? אלא שיעקב היה ירא, כל חייו, זו היתה תכונה מתמדת שלו. כך היה מילדותו ועד סמוך למותו, ולכך אולי מכוונים דברי ה' אליו. עם זאת, מידת הפחד של יעקב בולטת במיוחד כמובן ביחסו לעשיו, שממנו ומנקמתו (על גנבת הברכה) ירא יעקב כל חייו.

מדוע פחד יעקב מעשיו פחד כה נורא? יש רובד דתי עמוק לעניין זה שהעסיק הרבה את חז"ל ואת פרשני המקרא: הרי ה' הבטיח ליעקב שישמור עליו ולא ייתן שיאונה לו כל רע. ה' התגלה לו בחלומו והבטיחו: **“הנה אנוכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת ולא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך”** (כח 15). האם אין יעקב סומך על כך ומפחד בכל זאת מאחיו עשיו? האם לא מבטא פחד זה קטנות אמונה מסוימת? בעניין זה נאמר דברים יפים ונדרשו דרשות נאות ולא נפרט בכך. ננסה להיצמד למסופר כפשוטו.

כבר עמדנו על כך שיעקב הוא דמות אנושית מאוד, אולי הדמות האנושית ביותר בתורה. יראתו מעשיו היא פן של אנושיות זו. אמנם אחים תאומים היו יעקב ועשיו,

וקשה לומר שזה שעשיו יצא ממעי אימו שניות ספורות לפני יעקב, שאחז בעקבו, ואמרת שהיה גדול ממנו. אך באופיים היו שונים מאוד. עשיו היה איש ציד, שעיר ואדמוני ויעקב איש חלק, תם יושב אוהלים (חז"ל פרשו ביטוי זה שהיה איש רוחני ולומד תורה). עשיו היה איש מלחמה, שנאמר לו עוד בברכת יצחק "על חרבך תחיה". ואכן כשחזר יעקב מדודו לבן לכנען בא עשיו לקראתו מלווה בארבע מאות איש (כנראה לוחמים). יעקב היה איש שלום ופשרה: הוא נמנע מלריב עם לבן שרימהו חזור ושנה (לא 42-41), וחמק מביתו בניסיון להימנע מעימות איתו (לא 20). כשלבן רדף אחריו והשיגו לאחר שבעה ימים, אמר לו יעקב: **"לולי אלוהי אבי, אלוהי אברהם ופחד יצחק היה לי כי עתה חינם שילחתני"** (לא 42); אולי גם השימוש המוזר ב"פחד יצחק" מבטא את מידת הפחד של יעקב. כאמור, הוא הבלויג על אונס בתו דינה על ידי שכם בן חמור, וכעס על בניו שמעון ולוי שנקמו את נקמתה. הוא הבלויג למעשה על כך שבנו בכורו ראובן שכב עם פילגשו בלהה, אם שניים מבניו (לה 22), ועל מעשה הרמיה הנורא שרימוהו בניו בנוגע למכירת יוסף. אפילו את חלומה המפורסם בו הוא רואה את ה' ניצב עליו ומבטיחו לשמור עליו כמצוטט לעיל ניתן להבין פסיכולוגית כביטוי לפחדו העמוק. כך גם כאמור לגבי חלומה לפני ירידתו למצרים (מו 2).

מעל הכל חשש יעקב חשש מתמיד מעשיו אחיו ומנקמתו בו על גנבת הברכה. עם שובו מחרן לכנען, לאחר עשרים שנה, שולח יעקב מלאכים לעשיו אחיו **"ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניו"** (לב 5). גם זה היה מעשה חכם וזהיר – הרי יעקב ידע שבמוקדם או במאוחר עשיו ידע על שובו, ומוטב היה כמובן שהוא יודיעו על כך. מלאכיו שבים ומודיעים לו שעשיו בא לקראתו מלווה בארבע מאות איש. יעקב מפרש זאת לרעה כאילו עשיו בא לנקום בו ולהרגו: **"ויירא יעקב מאוד ויצר לו"** (לב 7). בדברי המלאכים לא נאמר שום דבר כזה ולמעשה אנו יודעים שהפגישה בין האחים היתה לבכית וטובה וליעקב לא אונה כל רע: **"וירץ עשו לקראתו ויחבקו ויפול על צוארו וישקו ויבכו"** (לג 4). האם זכר עשיו את גנבת הברכה והיא עדיין הציקה לו? האם עדיין שנא את יעקב עד כדי רצון להרגו, וזו היתה כוונתו בצאתו לקראתו עם ארבע מאות איש ורק בדרך שינה את דעתו, או שמא בא לקראת יעקב בתמימות ורגיל היה להיות מלווה בלוחמיו? אין לדעת. באפשרות הראשונה – התנהגותו של עשיו כאן היא למעשה הסליחה הראשונה במקרא (ואחריה, סליחת יוסף לאחיו). אך אצל

יעקב טראומת גנבת הברכה היתה חרותה כה עמוק בליבו עד שעשרים שנה לאחר מעשה החשש מנקמת עשיו בו קינן בתודעתו והיה בראש מעייניו.

לחשש זה ולפחדו מעשיו היה כמובן יסוד. לאחר גנבת הברכה המפורסמת זמם עשיו לרצוח את יעקב (כז, 41) ויעקב ידע זאת. אימו רבקה אמרה לו: "הנה עשו אחיך מתנתם לך להרגך. ועתה בני שמע בקולי, קום לך ברח לך אל לבן אחי וישבת עימו ימים אחדים עד אשר תשוב חמת אחיך עד שוב אף אחיך ממך ושכח את אשר עשית לו ושלחתי ולקחתיו משם" (כז 45-42). יעקב מילא כמובן אחר מצוות אימו וברח אל לבן. רבקה לא קראה לו לשוב, מה שנתן לו יסוד להמשיך לחשוש מנקמת עשיו. הוא לא שהה בחרן "ימים אחדים" כדברי רבקה אלא 20 שנה שבהן עבד את לבן – 7 בשביל לאה, 7 בשביל רחל ועוד 6 עבור הצאן. אך ה"ימים אחדים" שבדברי אימו כנראה לא משו מזכרונו, וכשעבד עבור רחל שבע שנים הם היו בעיניו כ"ימים אחדים באהבתו אותה" (כט 20). ברם, פר' ויצא רצופה גנבות ושקרים שמשמעם הוא בקשר ובהקבלה לפרשות הבכורה והברכה, שנחרתו בתודעת יעקב ולא הרפו ממנו.

לבן בן בתואל היה נוכל שאת תלותו של יעקב בו ניצל לא רק בהחלפת נשיו אלא גם ברמאויותיו שרימה את יעקב במהלך עבודתו במשך 20 שנים בהן "ותחלף את משכורתי עשרת מונים" (לא 41). בכך יש אולי משום "דהוד" לניצול שניצל יעקב את רעבונו ועייפותו של עשו כשקנה ממנו את הבכורה. החלפת רחל הצעירה בלאה (בלילה כשיעקב לא רואה) מהדהדת את פרשות הבכורה והברכה הן בכך שבקניית הבכורה שקנה יעקב מעשו, הצעיר "הופך" לבכור, ובעיקר במעשה הרמייה כשיעקב התחפש לעשו ורימה את אביו העיוור לקבל ברכתו. מסכת הגנבות והשקרים ממשיכה כשיעקב בורח מלבן בגנבה, עם נשיו וילדיו. לבן רודף אחריו ומשיגו, ויעקב, שאינו יודע שרחל גנבה את התרפים (לא 32), מתחייב שמי שאצלו הם ימצאו "לא יחיה" (שם) ורק בשל מעשה רמייה נוסף (של רחל, 35) לבן לא מצאם. דומה שמשמעה של מסכת הגנבות והרמאויות הזו הוא הדהוד טראומת גנבת הברכה שלא הרפתה מיעקב.

פגישתו המחודשת עם עשיו היתה כאמור כעבור עשרים שנה, כאשר עזב יעקב את לבן, אך הוא עדיין פחד מאוד מעשיו ונערך לקראת העימות איתו בחשש כבד שעשיו עומד להרוג אותו, את נשותיו ואת ילדיו. בסופו של דבר עשיו נפגש עם יעקב בשלום, התחבק והתנשק איתו ואף הציע ללוותו עם אנשיו לשמור עליו. יעקב נמנע מכך בתחבולות מנומסות (לב 16-11). ברור שהפחד מעשיו המשיך לקנן ברוחו של

יעקב ולא מש ממנו גם אחרי הפגישה הלכבית הזו עם עשיו. מדוע? כפי שאמרנו לעיל חששו של יעקב לא היה פרנויה בעלמא – הרי עשיו זמם לרצחו, ורבקה אימם אמרה זאת ליעקב, האיצה בו לברוח, והודיעה לו שכשיפוג החשש היא תקרא לו לשוב, אך היא לא קראה לו, משמע שהאיום לא פג. היו לו, ובכך, סיבות טובות לחשוש שעשיו עדיין מתנכל לו וזומם להרגו. אך דומה שאין בכך די להסביר את עומק פחדו שנים כה רבות, וההסבר עמוק ומפותל יותר ועיקרו בטראומת גנבת הברכה.

בהכנותיו לקראת המפגש הגורלי עם עשיו מתגלה יעקב כאיש זהיר מתוחכם ומתוכנן, כפי שאמרו חז"ל "התקין עצמו לשלושה דברים – דורון תפילה ומלחמה". הוא לא מסתפק בתפילה לה' שיצילו מיד עשיו: "הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אני אותו פן יבוא והיכני אם על בנים" (לב 11), אלא גם שולח לעשיו מתנות נדיבות בכמה מערכות של שליחים (17), ומחניף לו בדברי כיבושין, ואז נערך בתבונה ובזהירות למפגש מלחמתי ביניהם כשהוא מחלק את מחנהו לשני חלקים (ש"אם יכה עשיו את האחד ונשאר השני לפליטה"), ואחר כך מסדר את משפחתו כך שהשפחות ובניהן ראשונים, לאה ובניה שניים ורחל ובנה אחרונים. גם לאחר שהפגישה צולחת ומתברר שעשיו לא מתכוון כלל לפגוע ביעקב – להפך, מציע לשמור עליו – יעקב ממשיך לחשוש ונמנע בתחבולות מללכת איתו ואף להיפגש איתו.

עשיו, ש"הוא אָדום", נתפס במסורת ישראל כסמל לרוע ולשנאת ישראל. ב'ספרי' (על לג 4) מיוחס לרשב"י המאמר "בידוע שעשו שונא ליעקב" (והשוו 'מלאכי' א 3). שני הוא מבחינה זו רק לבני עמלק, שהם מצאצאיו (ברא' לו 12). אך למען האמת, יש לציין שבסיפור המקראי לא רק שלא נהג כך במפגש הזה עם יעקב, אלא נהג עימו, בדומה לנוהגו של אברהם בלוט, בנדיבות ובדרך שלום גם אחר כך: "ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו... וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, כי היה רכושם רב משבת יחדיו" (ברא' לו, 7-6). נראה לפיכך שמעבר ליסוד הראשוני שהיה לחששו של יעקב מנקמת עשו, הפחד מעשו היה עניין פסיכולוגי עמוק אצל יעקב, טראומה שליוותה אותו למעשה כל חייו. ינהג עשו בנדיבות ובשלום ככל שינהג, מטראומת גנבת הברכה ורגשי האשם שהתלוו לכך לא יכול יעקב להיפטר. הפחד מעשו הוא לפיכך לא רק פחד מהאויב והרע החיצוני, אלא גם מהרע הפנימי שבנפשו.

לאור זה יש לפרש נדמה לי גם את מאבקו עם האיש המסתורי לפני פגישתו עם עשו. המאבק היה בלילה כאשר יעקב נותר לבדו לאחר שהעביר את נשותיו ובניו למקום שנראה לו בטוח יותר, ואז "ויאבק איש עימו עד עלות השחר" (לב 24). האיש, שמסרב לגלות את שמו, לא יכול ליעקב אף לאחר שנקעה כף ירך יעקב במאבק, ומבקש מיעקב "שלחני כי עלה השחר" (26). יעקב מתנה זאת בקבלת ברכה והאיש מברכו ששמו יהא "ישראל, כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל". יעקב קורא למקום פניאל כי "ראיתי אלוהים פנים אל פנים ותנצל נפשי" (30), מה שמצביע בפירושו על כך שבתודעתו של יעקב היה זה מלאך אלוהים. רש"י, בעקבות המדרש, פירש שהיה זה "שרו של עשו", ובלשונונו נוכל אולי לומר "רוחו של עשו".⁹ יעקב היה רדוף לא רק בפחד מעשו אלא גם, ואולי בעיקר, ברגשי אשם קשים על גנבת ברכת יצחק מעשו. מאבקו עם "שרו של עשו" הוא גם מאבק פנימי עם שרעפי רוחו בעניין. ברוח זאת, הברכה שיעקב דורש מ"האיש" היא השלמה או סליחה מצד עשו, או אף מצד מצפונו של יעקב עצמו בענין זה. זה מאבק שהוא נאבק כשהוא לבדו, בינו לבינו, ורק כששקט ונרגע המאבק, כשהשלים עם נפשו ואף הכיר אולי בסליחת עשו היה מוכן למפגש הפיסי איתו. המאבק הזה וסיומו אינם תוצאה רק של יסורי המצפון והפחד של יעקב, אלא גם פן של היותו רדוף שלום – שלום עם הבריות ושלום ברוחו.

"שיכל את ידיו" – על ברכות יעקב (לפרשת יחי"א)

מדוע שיכל יעקב את ידיו בברכו את אפרים ומנשה? כזכור (ברא' מח), לקראת מותו של יעקב, לקח יוסף את שני בניו – מנשה, הבכור, ואפרים הצעיר – אל יעקב שיברכם. את מנשה לקח בכוונה בשמאלו על מנת שיעקב ישית עליו את ימינו לברכו בברכה העיקרית, כיאה לבכור. את אפרים לקח בימינו כדי שיעקב ישית עליו את שמאלו, כיאה לצעיר. והנה בבואו אל יעקב הזקן, שלא הכירם, שיכל יעקב את ידיו ושת את ימינו על ראש אפרים ואת שמאלו על ראש מנשה. הדבר חרה ליוסף, שאף

⁹ ניתן לקשור זאת לתפיסה מדרשית של חלום הסולם שחלם יעקב (כח 11-13) מיד לאחר שעזב את בית הוריו בבכרחו לחזן, עליו נדרש שמלאכי אלוהים העולים ויורדים בו הם "שרי אומות העולם" – בבל, מדי, יון, אדום ויקרא רבה, פרשת אמור, כט, ב; "ילקוט שמעוני", ויצא, קכא, ד"ה) שלעתים עולים, לעתים יורדים. גם במדרש זה מדובר, ואף בדרך גינוי, בפחדו של יעקב שמא גם הוא ירד לאחר שיעלה.

העיר על כך ליעקב וניסה להסיט את ימינו על ראש מנשה (17), אך יעקב התעקש. מה פשר הדבר – מדוע שיכל יעקב את ידיו?

לא קשה להעלות כאן השערות פסיכולוגיות על "טראומת הבן הצעיר" שלא הרפתה מיעקב מאז קניית הבכורה וגנבת הברכה מעשו, ושהתבטאה גם בהעדפה מתמדת של הבנים הצעירים – יוסף ובנימין, שבנוסף להיותם הצעירים החלשים היו גם בני האשה האהובה רחל (שגם היתה האחות הצעירה) – וכאן בהעדפה התמוהה לכאורה של האח הצעיר אפרים, אך לא נאריך בכך.

בפרשנות המסורתית (רש"י, אבן עזרא, ספורנו ואחרים) מפרשים את הפועל "שיכל" מלשון השם "שכל"; רש"י מפנה לתרגום אונקלוס שתרגם "אחכמינון" ומעיר "השכיל את ידיו מדעת כי יודע היה כי מנשה הוא הבכור ואף על פי כן לא שת ימינו עליו". עוד נחזור לדברים אלה, אך כפשוטם דומה שאין בהם תשובה לשאלתנו והם אף מחריפים אותה: אכן ברור שיעקב עשה זאת בכוונה ומדעת, אך מדוע?

בתשובה לשאלה זו עלינו להידרש לשאלה יסודית יותר: מהי ברכה? לברכה מובנים שונים: אדם מברך את חברו לשלום, אב מברך את בנו, וזקן מברך צעיר. יעקב מברך את בנו ומשה מברך את העם. ויש גם ברכות בהן ציבור שלם מברך (או מקלל, ר' 'כי תבוא', דב' כז 11 - כח). גם ה' מברך את נבחריו, את העם ואת הארץ ואת יום השבת (בר' ב 3). אך נתרכז כאן בברכות שמברכים אנשים. רוב אלה נראים כסוג של איחול או השפעת טובה על המבורך. לפעמים הברכה מותנית (במעשו או עמדתו של המבורך), כמו ב'פרשת התוכחה' הנ"ל ב'בחוקותי' וב'כי תבוא', אך לפעמים הוא מוחלטת, ובאלה נתרכז להלן. בתפיסה המקראית, לברכה של אב לבנו, או של ה' לנבחריו יש, לפי זה, לכאורה השפעה סיבתית – היא גורמת לקביעה ולשינוי של עתידם (לטובה בד"כ). אך זו לא יכולה להיות המשמעות היחידה, שכן כשמברכים, למשל, את ה' בלשון "ברוך אתה ה'..." ברור שהמשמעות שונה: כפשוטה, הברכה כאן אינה איחול או השפעה (מאגית) על העתיד, אלא שבח והודיה,¹⁰ ("כפשוטה" בא להוציא כאן עמדות קבליות תיאוריות שבהן יש בברכה

¹⁰ כבברכות השחר, או ברכות המזון למשל. בתודעה הדתית אפילו מובן זה בעייתי, שכן מי אנו שנהלל ונשבח את ה'? ברוח זו, על "נורא תהילות" שבשירת הים (שמ' טו, 12), אומר רש"י: "יראו מלהגיד תהילותך פן ימעטו, כמ"ש 'לך דומיה תהילה' (תה' סה)".

כזו משום השפעה או כוונה להשפעה בעולם האלוהי, ושתי המשמעויות קרובות יותר מאשר בהבנתן (כפשוטן) ויש עוד.

ברכת יעקב לאפרים ומנשה נראית כברכה מהסוג הראשון. לכן היה כה חשוב ליוסף שהיא תיעשה כהלכה – העיקרית לבכור, מנשה. אך יעקב התעקש על שינוי הסדר. ושאלתנו חוזרת למקומה – מדוע? מדוע התעקש יעקב הזקן, הנוטה למות, שאף לא הכיר את הבנים של יוסף, שהאיחול העיקרי יהיה לאפרים הצעיר דווקא? אפשרויות כאן השערות מפליגות על כך שבמצב מתן הברכה המברך אינו פועל כרצונו כפשוטו – אינו פועל מתוך שיקולים, טעמים או אינטרסים הגלויים לפניו. לפיכך, אין מקום לשאלה מדוע בירך כך ולא אחרת. המברך הוא מעיין כלי או מדיום של הקב"ה, אשר באמצעותו של המברך אכן גורם סיבתית ומשפיע טובה על המבורך ועל עתידו. כך, לפי תפיסה זו, יעקב, במתן הברכה אכן משפיע וקובע את עתידם של אפרים ומנשה, אך הדבר אינו נתון לרצונו ולהחלטתו – הוא מכווון מלמעלה ויעקב אינו יכול לשנות זאת. אולם ברוח זו אפשרית גם תשובה אחרת, פשוטה יותר, שבה לא מדובר בברכה כגורם סיבתי המשפיע על העתיד, אלא כהודעת העתיד אשר גלוי למברך ברוח הקודש – **כנבואה**. כפי שנראה דברים בכיוון זה נאמרים למעשה במפורש ועיקרם הוא שהברכה, לפחות במקרה של יעקב, אינה, כמו שאנו בדרך כלל חושבים, איחול או השפעה (מאגית) על העתיד, אלא דבר נבואה: מסירת מידע על העתיד לקרות (ור' דברינו לעיל על ברכות יצחק ליעקב ועשו).

וכך מספר המקרא: כשיוסף מעיר ליעקב על שיכול הידיים ומנסה להסיט את יד ימינו על ראש מנשה, ממאן יעקב ואומר: **"ידעתי בני, ידעתי. גם הוא [מנשה] יהיה לעם וגם הוא יגדל, ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא גויים"** (19). כלומר, יעקב יודע היטב כי הוא מברך את הבן הקטן בברכה העיקרית, אך אומר ליוסף: אין לי ברירה, אני משכל את ידי, כי אני יודע שכך יהיה – הקטן (אפרים) יגדל מהגדול (מנשה). הברכה כאן אינה איחול או השפעה על העתיד, אלא דבר נבואה לאשר יקרה את שני הבנים בעתיד, ומאחר שיעקב יודע את אשר יקרה אותם, אין הדבר בשליטתו, והוא חייב לשכל את ידיו ולברך את הקטן בברכה העיקרית.¹¹

¹¹ על "ידעתי בני ידעתי" כותב המדרש: "מה דברים שלא נתגלו לך - נתגלו לי, דברים שנתגלו לך - על אחת כמה וכמה" (בר"ר צ"ז, ו'). ומפרטים שם ש"בכל מקום קדם אפרים למנשה" (צז (ה)). במסורת ישראל רומם אפרים מעל מנשה: ממלכת ישראל

אישור נוסף לדברינו אלה יש מיד אחר כך בפרשה הנודעת כ"ברכת יעקב לבניו", כאשר הוא אומר (בראשית מט 1): "האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים". זה, כפשוטו, דבר נבואה. ובסוף פרשת הברכות היא מוצגת במפורש כברכה: "וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם איש אשר כברכתו ברוך אותם" (שם 28). ובכן, ברכה כאן אין פירושה איחול או ניסיון להשפעה על העתיד, אלא דבר נבואה על עתיד שכביכול כבר נקבע לכל אחד מהבנים לחוד. לכן גם אין ברכה אחת לכולם, אלא "איש כברכתו ברוך אותם". ביטוי לתפיסה זו של ברכה כדבר נבואה יש גם אצל פרשנינו: אבן עזרא, למשל, מפרש את הפסוק בתהילים קה, 15: "אל תגעו במשיחי ולנביאי אל תרעו" ואומר "...וברכת יצחק ליעקב בנבואה, כברכת משה", וכן הוא אומר על בראשית כ, 1 שרביקה ידעה שיצחק הוא נביא "והברכה שיברך בדרך נבואה היא". גם על ברכות יעקב הוא מבאר "על דרך נבואה נאמר" (ברא' מט, 1); וכן על ברכות משה "איש האלוהים" בדב' לג. רש"י אומר על "גור אריה יהודה" (9) "ברוד נתנבא". גם בנוגע לברכת יעקב לאפרים ומנשה אומר רש"י על הפסוק "וירא ישראל את בני יוסף" (מח, 8): "בקש לברכם ונסתלקה שכינה ממנו". ומתבקש לבאר את הצורך בנוכחות השכינה בכך שהברכה היא דבר נבואה. עוד קודם אמר יעקב ליוסף "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" (מח 5), עם אפרים לפני מנשה בהקבלה לראובן הבכור, ופירש הנצי"ב שנתנבא ברוח הקודש.

ובכן, אפשר שכוונתו של רש"י כשפירש את שיכול הידיים מלשון "שכול" וידיעה – "השכיל את ידיו מדעת" – היתה לא רק לכך שיעקב ידע שמנשה הוא הבכור, ושיכל את ידיו בכוונה (שאו עולה השאלה מדוע עשה כך), אלא יותר עמוק מזה: שיעקב ידע את העתיד לקרות, וברכתו היא מסירת המידע הזה – דבר נבואה.¹²

נקראת לרוב אפרים, משיח בן יוסף, הלוחם ומכין את משיח בן דוד, הוא מזרע אפרים וכו' (אך ר' העמק דבר' על במ' יג 11).

¹² איננו יודעים מה חש אז הילד מנשה כששמע: "אחיו הקטן [דהיינו, אפרים] יגדל ממנו וזרעו יהיה מלוא גויים" (ברא' מח 19). ואחר כך "ישימך אלוהים כאפרים וכמנשה" – שוב עם אפרים הצעיר לפני מנשה הבכור. אך היפוך הסדר והברכה היו בוודאי מפורסמים בקרב השבטים במשך הדורות, ואולי זה הרקע לסיפור השנאה והמלחמה הנוראה כמסופר בעלילות יפתח הגלעדי (מבני מנשה) בשופטים יב, ובמיוחד לשנאה העזה שחשו בני מנשה – הגלעדים – כלפי בני אפרים, ועוד נשוב לכך בסוף הפרק.

פירוש זה מאפשר אולי לקרב את שתי המשמעויות העיקריות שהבחננו לעיל – ברכה שהאל מברך את האדם וברכה שהאדם מברך את האל – באופן שאינו כרוך במלוא היקפה של התפיסה התיאורגית הקבלית: כשיעקב מברך את בניו הוא מוסר להם דבר נבואה על מה שיקרה. הוא מוסר להם את מה שהוא יודע, את מה שמצוי בהכרתו. ובברכה שאדם מברך את הקב"ה, גם בשבח והודיה, הוא מודיע על הכרתו בו. בשני הכיוונים הברכה קשורה להכרה ולהודעתה. כשהמזמן בברכת המזון מכריז "ברכו את ה' המבורך" הוא גם משבח ומודה ומכריז על הכרתו בה' וגם מזמין את המסובין לעשות כך. יש כמובן קשר בין ברכה כזו – הכרזת הכרה – לבין שבח: כשאדם משבח מישהו הוא מכריז על הכרתו בו ובמעלתו. ואפשר אולי אף להפליג יותר ולומר שהקשר בין שני "כיווני הברכה" אינו רק בכך ששניהם קשורים בידיעה והכרה, אלא גם בטיבן: בברכה שאנו מברכים את ה' הוא נתפס גם כמקור הברכות¹³, מקור הנבואות, מקור ההכרה וידיעת מה שקורה ומה שיקרה. מעשה הברכה, כשאנו מברכים את האל, הוא מעשה הכולל הכרה והודאה מודעת בכך שיש מקור כזה. כדאי גם לזכור שיעקב המשכל את ידיו (בניגוד לסדר המבוקש והטבעי) הוא מי שבפרשת תולדות "גנב" ברמיה את ברכת יצחק אביו מעשו אחיו. יצחק הזקן, כשהוא מגלה ש"רומה" ושנתן ליעקב את הברכה שהתכוון לתת לעשו, "נחרד חרדה גדולה עד מאוד" (בראשית כז 33) ומודיע לעשו המתחנן לברכה, שאת הנעשה אין להשיב: "הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים" (36); החץ כביכול נורה ואין להשיבו אחר. גם כאן מקובל לתת לדברים פירוש מאגי קיצוני – שהברכה, משנאמרה, משפיעה על העתיד וקובעת אותו, ולאחריה אין כבר בכוח המברך לשנות זאת. אולם, ברוח דברינו לעיל ניתן לבאר זאת גם אחרת: גם יצחק היה בעת הברכה בחזקת נביא שחזה את העתיד והודיעו ליעקב (שהתחזה לעשו). גם כאן הברכה אינה בבחינת השפעה מאגית על העתיד, אלא שפע נבואי המודיע את העתיד.

אחד הביטויים המובהקים לתפיסת הברכה כדבר נבואה היא הפרשה הידועה **כפרשת בלעם** (בפרשת בלק, במדבר כב). כזכור, קורא בלק מלך מואב לבלעם לקלל את ישראל – כפשוטו, מתוך הנחה שבכוח קיללתו של אותו האיש להשפיע על העתיד. למורת רוחו של בלק, בלעם "נושא משלו" שלוש פעמים שבהן יוצא שהוא

¹³ והיו שפירשו כך את "יברכך ה'" שבברכת כוהנים (במד ו 25) ואת "אני אברכם" (27).

מברך את ישראל. בכל אחת מהן הוא מודיע לבלק המאוכזב והכועס מה שהודיע עוד קודם לכן לשליחיו, כי "הדבר אשר ישים האלוהים בפי אותו אדבר" (כב, 38; כג, 12, 26; כד, 13). כאן ברור שבניגוד לתפיסתו של בלק, אשר רואה בברכה ובקללה פעולות רצוניות של האדם, שביכולתן, לפחות לפעמים, להשפיע על העתיד לקרות, התפיסה המבוטאת בפרשה היא שהברכה והקללה הן דברי נבואה, שבלעם היה להם, אולי חרף רצונו, לפה. העובדה שדברים אלה חלים על מי שמוצג כגוי וקוסם גדול ומוחזק (על ידי חז"ל) כשונאם של ישראל מחזקת זאת (ונרחיב על כך בהמשך). למרות שאפשר שגם הרעיון של חיזוי העתיד בנבואה קשה עלינו, הרי שלא רק שהוא יסודי במקרא, אלא דומה שהוא מתיישב עם תפיסת "גמר הבריאה" המושמעת ברעיון השבת, עליה הרחבנו לעיל (פרק א): עולם כמנהגו נוהג, על פי החוקיות המוטבעת בו. גם העתיד להתרחש יתרחש על פי חוקיות זו. הנבואה אינה משנה זאת אלא מודיעה זאת. ואם, כדברינו, ברכה, באחד ממובניה, היא דבר נבואה, הרי גם היא מתיישבת עם תפיסה זו.

גם החלום נתפס לעיתים במקרא כדבר נבואה. להלן נדון בכך בקשר לחלומות יוסף. ומאחר שהזכרנו לעיל את "ברכות" בלעם, נרחיב אחר כך קצת גם בעניין פרשה זו, שיש בה גם כדי ללמד על נפתולי הרצון ובעיית חופש הרצון שהיא, כפי שהזכרנו בסוף דברינו על השבת, מבעיות היסוד של תפיסת החוקיות שבה עולם כמנהגו נוהג.

יוסף הצדיק, חלומותיו ופתרונו - חלום כדבר נבואה (לפרשות 'וישב'-'ויחיי') סיפור יוסף הוא מהמפורסמים והנידונים ביותר בסיפורי המקרא. אך יש עוד מקום לדון בעיקר משמעותו ובמסר העולה מדמותו של יוסף. מבחינה היסטורית פרשות "ויגש" "ויחיי" המסיימות את ספר בראשית מספרות למעשה את ראשית התהוותו של עם ישראל: גלגולה של משפחת יעקב למצרים והפיכתה שם לגוי עצום ורב (שיוסף הוא האחראי לה). סיפור יוסף, שהוא עיקרן של פרשות אלה ושל השתיים שלפניהן ('וישב', 'מקץ') נחשב מופת לסיפורים רבים על הקטן החלש העולה לגדולה; העני המסכן, שמצליח ונעשר; השפל שמתנשא ורם וכד'. להלן נציע פן אחר למשמעותו. סיפור העלילה מוכר ונזכירו בקיצור: יוסף, נער יתום מאימו, מספר לאחיו הגדולים (שנולדו מנשים אחרות), אשר שונאים אותו, את חלומותיו, שבהם הם משתחווים לו, מה שגורם להם לשנאו עוד יותר (לז 11-5). הוא הולך בשליחות אביו

לראות בשלום אחיו הרועים צאנם הרחק מהבית. הם זוממים להרגו, ורק בהתערבות ראובן, הבכור שבהם, נמנעים מכך ומשליכים אותו לבור. בעצת יהודה, הם מוכרים אותו לאורחת ישמעאלים¹⁴, שמוכרים אותו שוב לפוטיפר שר הטבחים של פרעה לעבד (לז 28; לט 1). את תונת הפסים שתפר לו אביו, שאהבו במיוחד, הם טובלים בדם ומביאים ליעקב שיחשוב שיוסף נטרף. יוסף עובד את השר המצרי בנאמנות "וכל אשר הוא עושה, ה' מצליח בידו" (לט 4), אך בעלילת אשת השר, שחושקת בו וכועסת על שהוא מסרב לה, הוא מושלך לכלא. שם הוא פותר לשני סריסי פרעה, שר המשקים ושר האופים שבכלא, את חלומותיהם ומנבא להם את עתידם. פתרונו מתקיים (פרק ז), וכשפרעה חולם שני חלומות שאין להם פותר, השר שנותר חי נזכר ביוסף, שמובא אל פרעה ופותר גם את חלומותיו. פרעה מתרשם מאוד מהיכולת הזו וממנה את יוסף לנגיד ושליט על מצרים, שאמור לארגן את כלכלתה ולהצילה מהרעב שאותו ניבא בפתרון החלומות. הוא מצליח בכך בחכמה ובכשרון רב (מא).

הרעב הכבד מאלץ את יעקב לשלוח את בניו למצרים להביא אוכל. יוסף מזהה אותם, מטיח בהם חשד בריגול ואוסר אותם. בלי להזדהות בפניהם הוא מאלץ אותם בתחבולות להביא אליו את בנימין, שיעקב השאיר בבית (מב). לבסוף הוא מתוודע להם כיוסף אחיהם, סולח להם ומביא גם את יעקב אביו למצרים ומכלכל את כולם (מה). שם בני יעקב נהיים לגוי גדול, וכך מתחילים למעשה תולדות עם ישראל.¹⁵

14 הם מתוארים גם כמדונים (לז 28) ומדנים (36). מדין ומדין היו בני אברהם מקטורה, אותה נשא לאשה אחרי מות שרה (כה 2). במדרש זיהו אותה עם הגר אם ישמעאל. ניתן להפליג במשמעות הקשר הרמוז כאן בין מכירת יוסף וגירוש הגר וישמעאל. מנגד, היו מסורות לפיהן "עשרת הרוגי מלכות" בידי הרומאים היו עונש על מכירת יוסף בידי עשרת אחיו, אך ככל הנראה אין לכך בסיס.

15 באפיוזודות שונות בסיפור יוסף בולטת מעין שניות: א) שני בנים נולדו לרחל – יוסף ובנימין. ב) שני חלומות מקבילים חלם יוסף – האלומים והכוכבים. ג) שני אחים הצילו אותו ומנעו את המזימה לרצחו – ראובן ויהודה. ג) שני שרים היו איתו בכלא – שר האופים ושר המשקים. ד) שני חלומות הם חלמו והוא פתרם. ה) שתי שנים חלפו בין חלומותיהם ובין חלומות פרעה. ו) שני חלומות חלם פרעה – גם הם, כמו חלומות יוסף, מקבילים – ויוסף פתרם. ז) שתי פעמים יורדים בני יעקב למצרים ופוגשים ביוסף מבלי להכירו. ח) שתי פעמים יוסף "מתנכל" להם; באחת – האשמתם בריגול ומאסר שמעון, ובשניה – הטמנת הגביע אצל בנימין. ט) שני בנים היו ליוסף – מנשה ואפרים.

לכלא הושלך יוסף, כאמור, בגין עלילה שהעלילה עליו אשת פוטיפר שחשקה בו והוא סירב לה. "אמרו עליו על יוסף הצדיק, בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים" ("יומא' לה ע"ב). מאז מאמר זה בתלמוד, "הצדיק" מוצמד במסורת ישראל ליוסף בגין צדיקותו בפרשת אשת פוטיפר שניסתה לפתותו ואף לאנוס אותו לשכב איתה והוא עמד בפיתוי. אך במשמעות עמוקה יותר הצדיק הוא לעיתים אדם מיוחד במינו, משכמו ומעלה, שלא ככל האדם. "צדיק יסוד עולם" שבמשלי (י 25) נאמר במסורת הקבלית על ספירת יסוד המסומלת ביוסף, שממנו נמשך השפע לעולם. ויוסף אכן היה צדיק כזה: פעולותיו ודמותו לא מונעים על ידי יצרים ומניעים פסיכולוגיים כיתר בני האדם, אלא על ידי דבר אחד: **אמונתו בה' ובחזון שמתגלה לו בחלום כדבר נבואה**. עיקרו של החזון הוא שהוא יעלה לגדולה ויציל את מצרים (שהיתה למעשה עיקר העולם הרלוונטי של אז) ובכלל זה את בית אביו. כל פעולותיו מכוונות על ידי חזון זה. שום דבר אחר לא הניע אותו ולא הדריך אותו; שום דבר לא הפחיד אותו ולא היטה אותו.¹⁶ זה בעיני עיקר משמעותו של סיפור יוסף. אמנם, ה' לא מדבר איתו, אף לא בחלום, אך חוץ מאברהם, הוא המאמין הגדול שאמונתו היציבה בה' ובמסר הנמסר לו בחלום מכוונים את כל דרכו. כדאי לציין שבניגוד למסורת רווחת (עוד מחז"ל) הגורסת דומות בין יעקב ויוסף, הרי דמויותיהם שונות מאוד זו מזו.¹⁷ יעקב הוא דמות אנושית ומורכבת – אולי הדמות האנושית ביותר בספר בראשית: הוא גבר חזק (כט 3; לב 26-24), בעל רגשות ויצרים עזים, אוהב אהבה עזה (את רחל) ורדוף פחד (מעשו אחיו); מרמה את יצחק אביו (בעניין הברכה, אמנם במצוות רבקה אימו) ומשטה בלבן דודו (בעניין הכבשים ובדרך בה נמלט מביתו, אמנם לאחר שזה רימה אותו וניסה לנצלו, לא 20);

אפשר כמובן שזה מקרי ואין לתלות בכך משמעות מיוחדת. אך אפשר אולי שמבוססת כאן שניות עמוקה יותר, שגם השניות האמהית של רחל ולאה בבית בו גדל יוסף, ואולי אף השניות שביחסי שני האחים יעקב ועשו מבטאות.

¹⁶ אפילו את נאמנותו לפוטיפר אדונו וסירובו לחיזורי אשת פוטיפר לשכב איתה הוא מסביר באומרו "ואיך אעשה את הרעה הגדולה הזאת וחסאתי לאלוהים" (לט 8). יראה אלוהים היתה זו, כפי שמדגיש גם הרמב"ם ב'משנה תורה', הלכות יסודי התורה, ה, י. במדרש גזרו חז"ל הקבלה בין פרטי הביוגרפיות של יעקב ויוסף, ר' בר"ר, פד (ו). בין היתר שמו לב להקבלה בין 17 השנים שיוסף חי בבית יעקב (בר' לו 1) לבין 17 השנים שיוסף כלכל את יעקב וביתו בארץ גושן במצרים (מז 28).

הוא ירא מעשו ומנסה להחניף לו ולרצות אותו, אך נערך בחכמה לקראת אפשרות של פורענות ממנו (לב; לג 13). בפעולותיו אלה מתגלה יעקב כאדם רציונלי ומתוכנן, אך אנושי מאוד ומונע על ידי יצרים ורגשות אנושיים – אהבה, פחד, חשדנות ודאגה.

רציונליות ותכנון מאפיינים גם את יוסף, אך ביתר התכונות, כפי שנראה, הוא ההיפך מיעקב: הוא ישר וישיר, שעם כל מפוכחותו וחכמתו, פחד, קנאה, יצרים וחישובי סכנה אישית הם ממנו והלאה; צד זה בדמותו בולט עוד בשחקו כנער עם בני בלהה ובני זלפה כשהוא "מביא את דיבתם רעה" בפני יעקב אביו (לז 2); היו שפירשו שהכוונה לבני לאה שלעגו להם), מבלי לחשוש מתוצאות מעשיו; הוא "מעל" חישובים כאלה. כך גם עם חלומותיו, שאינו חושש לספרם, כשכל פעולותיו מודרכות רק על ידי החזון שראה בחלום. כך בצעירותו וכך, כפי שנראה גם בבגרותו.

יוסף מיוחד לא רק בכך, אלא אפילו במניין בני יעקב. הוא לא רק מיוחד ונפרד מיתר אחיו ומבית אביו, אלא שבכמה מרשימות בני ישראל (במיוחד בספר במדבר) הוא אף אינו מנוי בין שנים עשר בני יעקב שהפכו לשנים עשר שבטי ישראל, שמונים לפעמים את אחיו ואת שני בניו – אפרים ומנשה – במקומו. הוא כביכול מעל להם, בחזקת דמות שמעל יתר בני האדם ומנינם. עניין זה אולי מסומל גם בחלום הכוכבים שלו (לז 9), שבו גם השמש והירח (אביו ואימו) באים ומשתחווים לו. והרי לא זו בלבד שזה חלום מוזר ומגלומני, אלא שאמו רחל מתה הרבה קודם לכן.¹⁸

עם זאת, יוסף מוצג כאיש חכם ומתוחכם מאין כמותו. הוא לא רק פותר חלומות אלא למעשה הכלכלן הפוליטי הראשון, הרציונאלי והמתוחכם ביותר, שמצליח לארגן את כלכלת מצרים במשך שנים רבות ולהצילה מאסון רעב כבד המתרגש ובה עליה. חשבון השנים מלמד שיוסף עשה זאת לא רק במשך שבע שנות השובע ושבע שנות הרעב שבאו אחריהן, אלא במשך עשרות שנים, שהרי התחיל בכך כבן שלושים (מא 46), והמשיך לנהל את מצרים למעשה עד סמוך למותו בגיל מאה ועשר. קל לתאר שלאור מעמדו הנישא, שהגיע אליו למרות היותו זר, עבד ואסיר לשעבר, קשה היה שלא יהיו לו אויבים מקנאים ומתנגדים. להחזיק במעמדו זמן רב כל כך בתנאים כאלה דורש לא רק אופי מיוחד במינו אלא חכמה מפוכחת והתנהלות

¹⁸ ור' דברי יוחנן ב'ברכות' נה ע"ב. לפי רש"י ב"אמך" שבדברי יעקב הכוונה לבלהה. יצוין, אגב, שלפעמים שבטי אפרים ומנשה מצוינים כ"יוסף" (דב' כז 12; לג 13).

רציונלית וזהירה. הוא רואה את המציאות נכוחה ומתכנן קדימה בצורה שהיא מופת לחשיבה ריאליסטית ורציונלית. חכמתו ותחכמו בולטים גם בהתנהלותו עם אחיו, הן לפני התוודעותו להם (מאסרו של שמעון (מב 24), הגביע בשקו של בנימין (מד 2) וכו') והן לאחריה – הסליחה האצילית שסלח להם (מה 4-5, נ 19), הדרך שגרם ליעקב אביו לבוא אליו למצרים, התנהלותו הישרה והמכובדת עם פרעה ועוד.

צדדים אלה באישיותו חשובים להבנת משמעות הסיפור, שכן לאורם נשאלת בחריפות השאלה: מדוע אחיו שנאו אותו כל כך, ומדוע, נוכח שנאתם זו, הרהיב עוז והגביר אותה שוב ושוב בספרו להם את חלומותיו, שבהם הוא נעלה עליהם והם כולם משתחווים לו? הרי זה לכאורה מעשה טפשי, מתגרה ומסוכן של אדם שמנותק מהמציאות ואינו רואה את התוצאות הצפויות של מעשיו. כך גם אפשר לחשוב על הליכתו, לבקשת יעקב, אל אחיו הרחק מביתו, שהרי שם יוכלו לעשות בו כרצונם. התורה אף טורחת לציין שבתחילה הוא לא מצאם בשכם במקום המיועד; והרי היתה זו הזדמנות לחמוק מהמטלה שהטיל עליו יעקב אביו ומהסיכון הכרוך בה. אך הוא המשיך לחפשם והלך משכם לדותן. למה? האם מתוך שהיה עיוור לסיכון? כפי שנאמר לעיל, יוסף הוא האחרון שאפשר לומר עליו דברים כאלה: הוא מופת לרציונליות, ראיית מציאות מפוכחת ותכנון קפדני של פעולות העתיד. איך ובכך אפשר להבין את מעשיו, שכמעט הביאו למותו, ואת סיפורי חלומותיו, שהגבירו את שנאת אחיו אליו ושהרגיזו אפילו את יעקב אביו, ש"שמר את הדבר" (לז 11)?

בספרות ישראל וגם בספרות העמים "הסברים" שונים ומשונים לתמיהה זו ולהתנהגותו של יוסף בכלל. רבים מדברים על מניעים פסיכולוגיים נסתרים של בן קטן, יתום מאימו ואהוב על אביו אך דחוי על ידי אחיו (שכולם לא בני אימו) החולם לעלות לגדולה, על רגשי אשם שחש על מות אימו רחל, על טיפוס הרפתקני השש להתגרות בגורל ולהוכיח שהוא יכול לו, על מהפך שחל באישיותו לאחר הטראומה שחוה כשאחיו זממו להרגו, השליכוהו לבור ולבסוף מכווהו. השערות אלה, אף כשהן מתקבלות על הדעת, אינן מעוגנות בטקסט אפילו ברמז. רובן אף מנוגדות לדברים שנאמרים בפירושו. אך מעל הכל, הן מחטיאות את עיקר משמעותו של הסיפור: עיקר זה, כפי שנאמר לעיל, הוא שאין הסבר (פסיכולוגי או אחר) לדמותו ופעולותיו של יוסף לבד מאותו חזון אלוהי שמתגלה לו בחלום. הסבר אחר חוטא לא רק לפרטי הטקסט אלא לעיקר משמעותו: הצגת דמותו הייחודית של יוסף הצדיק

כמאמין באלוהים ובדברו המתגלה לו בחלום, שרק הוא מדריך אותו בחייו. כל היתר לא נחשב בעיניו, לא מטריד ולא מפחיד אותו.¹⁹

על תפיסת החלום כנבואה, כדבר אלוהים, אנו למדים גם מפתרונו של יוסף לחלומות שרי פרעה שהיו איתו בכלא (כשלאחד מהם אמר שראשו יוסר מעליו) וגם מהדברים שאמר יוסף לפרעה על חלומותיו. כנביא, כשמתגלה לו דבר נבואה הוא אומר אותו ללא כחל ושרק, ללא חשבון וללא פחד (ור' אברבנל על מא 33). הוא לא שת ליבו לתוצאות סיפור החלום, לחגובות הצפויות של השומעים, לסכנות שבהליכתו לבד אל אחיו לשדה וכד'. הוא לא פחד מאחיו, ולא חשש אף להרגיז את אביו ולפגוע בכבוד אימו בחלמו שהשמש והירח, בנוסף לאחד עשר הכוכבים, משתחווים לו. יעקב פירש את החלום מיד כמכוון לאחים ולו עצמו ולרחל (או שמא ב"אמך" בדבריו הכוונה לבלחה) ורגז על כך ואף גער ביוסף על חלומו (לו 10), אך "שמר את הדבר". עולה מכאן שהיה ברור לו שמדובר בתופעה ייחודית, שיש בה סוד גדול (ור' עוד להלן). יוסף לא התנצל ולא הכחיש את פירושו יעקב לחלום. דבר נבואה הנביא המאמין אומר בין שזה מוצא חן בעיני מישהו ובין שלא.

הדגשנו בדברינו לעיל שחלום כאן נתפס כדבר נבואה או כסמל לדבר נבואה. כמו בהרבה מסיפורי התנ"ך ובעיקר בספר בראשית, החלום אינו כמשמעו הרגיל היום וכפירושו בפסיכולוגיה המקובלת. חלום נתפס היום בדרך כלל כתוצר של אירועי-עבר ושל משאלות לב או פחד של החולם, שלפעמים אינם מודעים לו ועולים בחלום.²⁰ אך לא כך בענייננו: בעוד שאת חלומותיו הראשונים של יוסף ניתן אולי להסביר כמראה מוצפן של משאלות לב כמוסות (פרויד), הרי שפרשתנו רצופה בחלומות נוספים שהסבר כזה לא יאה להם. חלומות פרעה למשל אינם מתייחסים לעבר ולמשאלות לב כמוסות ואף לא לאופיו של החולם, אלא לאירועי עתיד שאינם תלויים בחולם. כללית, החלום כאן מוצג כדבר נבואה על העתיד לקרות.

רבים הסיפורים במקרא על דברי נבואה המתגלים בחלום, ואף נסמך חולם חלום לנביא: "כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום..." (דב' יג 2). חלומות מן הסתם

¹⁹ אופייני לדמותו שבפרשת הבור והמכירה יוסף אינו עושה דבר: לא מדבר, לא מבקש ומתחנן, לא מתנגד. גם מחשבותיו ורגשותיו נותרים עלומים. הוא "מעל" כל אלה.

²⁰ תפיסה מעין זו מבוטאת כבר אצל חז"ל באמרם למשל: "אין מראין לו לאדם בחלום אלא מהרהורי ליבו" ('ברכות', נה, ב).

הרשימו והטרידו את חולמיהם, במיוחד באין להם פשר ברור. כך חלומות פרעה בפרשת יוסף, וחלומות נבוכדנצר ב'דניאל' (ב 3). אמנם בדרך כלל, גם במקרא וגם במסורת חז"ל ישנן דרכי התגלות שונות של האל והתגלות בחלום לא נחשבת לדרגה הגבוהה ("חלום הוא אחד מששים לנבואה", 'ברכות', נז, ע"ב), וודאי לא ביחס להתגלות ישירה מהסוג לה זכה משה: "שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט" (במדבר יב 6). כדאי לשים לב לדרכי ההתגלות השונות המוזכרות כאן (ונזכור שהדברים נאמרו לאהרון ולמרים בלשון "שמעו נא", שהיא עצמה לשון התגלות): חלום בחידות (הדורש פתרון); מראה בחידות (הדורש פתרון); חזון ישיר; שמיעת קול; דיבור ישיר (פה אל פה); דיבור ישיר עם נוכחות נראית (ותמונת ה' יביט). החלום אינו הדרגה הגבוהה מביניהם. לביטוי קיצוני זכה ההבדל בדברי הנביא ירמיהו האומר: "הנביא אשר איתו חלום יספר חלום ואשר דברי איתו ידבר דברי אמת. מה לתבן את הבר, נאום ה' " (ירמ' כג 28). וכן בקהלת: "כי בא החלום ברוב עניין וקול כסיל ברוב דברים" ('קהלת' ה 2).

ספר בראשית משופע בחלומות יותר מכל ספר אחר במקרא. כמה מההתגלויות הנבואיות החשובות היו בדרך חלום. למשל, במהלכה של הפרשה הידועה כ"ברית בין הבתרים" (בר' טו), אשר בה "כרת ה' את אברם ברית לאמור לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (בר' טו 18), נאמר: "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (11-15). אמנם לא נאמר פה בפירוש שהדבר היה בחלום, אך זה משתמע שכן נאמר שהיה בזמן שתרדמה נפלה על אברם.

כך גם התגלות ה' ליעקב בחלום שחלם על סולם שמוצב ארצה ומלאכי אלוהים עולים ויורדים בו (בר' כח 11) ובו התגלה לו ה' 'הניצב עליו' כאלוהי אבותיו, הובטחה לו הארץ ושזרעו יפריה כעפר הארץ, והשגחת ה' עליו תמיד. כך גם בהתגלות ה' אליו בחלום לפני ירידתו מצרימה (מו 2). גם בפרשת החלוקה של צאן לבן מתגלה מלאך אלוהים ליעקב בחלום, כנאמר: "ויבוא אלי מלאך האלוהים בחלום ויאמר אלי יעקב ואמר הנני ויאמר שא נא עניך וראה כל העתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים... צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך" (בר' לא 11-13).

כאמור לעיל ניתן אולי לפרש גם את מאבקו של יעקב עם האיש המסתורי, שנגלה לו בלילה בהיותו לבדו לפני פגישתו עם עשו, כחלום בו נאבק יעקב עם רוחו של עשו – **”וייתר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר”** (לב 24). לפי רש”י בעקבות המדרש (בר”ר, עז, ג) ה”איש” הוא **”שרו של עשו”**, המיצג, כפי שהסברנו, את רוחו של עשו, ויעקב הסכים לשחררו ולשלחו רק לאחר שזכה בברכתו – **”לא אשלחך כי אם ברכתני”** – ברכה שטבעי להבין כסליחה והשלמה וכהתפייסות פנימית של יעקב עם עצמו על ייסורי גנבת הברכה המפורסמת שהתיישר בה.

מנגד, התגלות אלוהים ל**אבימלך** מלך גרר היתה ללא ספק התגלות בדרגה נמוכה, והיא היתה בחלום: **”ויבוא אלוהים אל אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל”** (ברא’ כ 3). כך גם התגלות אלוהים ללבן הארמי ברדפו אחר יעקב (בר’ לא 24) וחלום המדייני שנאמר לגדעון (שופ’ ז 15-10). וכך פרשו חז”ל גם את התגלות אלוהים לבלעם שאמר לשליחי בלק **”לינו פה הלילה והשיבותי אתכם דבר כאשר ידבר ה’ אלי”** (במדבר’ כב 8). אמנם לא נאמר בפירוש שדבר אלוהים היה אליו בחלום, אך כך משתמע מ”לינו פה הלילה”.

מפורסמים מכולם הם אולי **החלומות שבסיפור יוסף**. למרות שאלוהים לא מתגלה ליוסף, אפילו לא בחלום, יוסף קושר במפורש את החלום עם דבר אלוהים כשהוא מבאר לשני השרים שהיו איתו בכלא את חלומותיהם באמרו **”הלוא לאלוהים פתרונים”** (מ 8) ובעיקר כשהוא מבאר לפרעה את חלומותיו. כשפרעה אומר לו ששמע שהוא יודע לפתור חלומות, יוסף עונה: **”בלעדי האלוהים יענה את שלום פרעה”** (מא 16). ועל פשר החלום עצמו כדבר נבואה הוא אומר לפרעה: **”את אשר עושה האלוהים הגיד לפרעה”** (מא 26); וכן על הישנות החלום (פעם על שיבולים ופעם על פרות) ביאר לו שוב שזה סמל לדבר נבואה לעתיד שבו אלוהים מודיע **”שנכון הדבר מעם האלוהים וכי ממחר האלוהים לעשותו”** (מא 32). כך כמובן תפס יוסף גם את חלומותיו שלו – כסמלים לדבר נבואה. עם זאת, יש להדגיש שבניגוד להרבה חלומות אחרים בתנ”ך, חלומות יוסף אינם חלומות שבהם ה’ מופיע או מדבר אליו. הם חלומות **”רגילים”**, שמשמעותם הסמלית, כפי שיוסף משכיל לפרש, היא דבר נבואה לעתיד. מבחינה זו דומים להם החלומות שבס’ דניאל. יוסף, יותר משהוא חולם, הוא מפרש ופותר חלומות – של עצמו ושל אחרים – כסמלים לדבר נבואה.

את כל קורותיו רואה יוסף כמכוונים על ידי אלוהים לאור דבר הנבואה הזה. את חלומותיו הוא זוכר שנים (מב 9) ואומר לאחיו אחרי התוודעותו להם: "אל תעצבו ואל ייחר בעיניכם כי מחרתם אותי הנה כי למחיה שלחני האלוהים לפניכם" (מה 5), ושוב: "וישלחני האלוהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה" (מה 4), ושוב "לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוהים וישמיני לאב לפרעה ולאדון בכל ביתו ולמושל בארץ מצרים" (מה 9). ושוב, כשלאחר מות יעקב האחים חוששים שיוסף ינקום בהם ומשקרים לו כאילו יעקב ציווה לומר לו שישלח להם. בתגובתו של יוסף ניתן להבין כאילו חש בשקר, אך אמר "אל תיראו כי התחת אלוהים אני. ואתם חשבתם עלי רעה האלוהים חשבה לטובה..." (נ 20). לא רק סלחנות מופלגת כלפי אחיו יש כאן,²¹ אלא שיוסף עצמו ראה את הקורות אותו כשליחות אלוהית. לא נאמר כאן, כפעמים רבות בתנ"ך, שאלוהים עשה זאת; אלה גם לא דברי המספר המקראי, אלא האופן שבו יוסף עצמו, גיבור הסיפור, רואה את הקורות אותו. ועל פי ראייתו כל הקורות אותו הם השגחה והכוונה אלוהית (וראו גם נ 20, 24). גיבור הסיפור עצמו מפרש פירוש אמוני-דתי את חלומותיו, את חלומותיהם של אחרים ואת הקורות אותו. ראייה זו מבטאת אמונה עמוקה ויציבה באלוהים ובשליחות שהטיל עליו, ללא כל חישובים צדדיים, פחדים, רגשות ושיקולים אישיים. תפיסת אלוהים בו הוא מאמין, יש לציין, היא "אוניברסליסטית": אלוהים, באמצעות יוסף, מציל את מצרים מרעב, ואת המסר לכך הוא מוסר דרך חלומות פרעה מלך מצרים. הצלת בית יעקב, שהיא בהקשר הסיפורי הרחב העיקר, נעשית רק אגב זה ובשלב מאוחר. התגלות ה' בחלום לא מופיעה ביתר ספרי התורה, ולעיתים רחוקות בנביאים (כגון ההתגלות אל שלמה, 'מלכים א', ג, 5). ספר בראשית, לעומת זאת, משופע בה ועל היבטים של משמעה כדבר נבואה עמדנו לעיל.

²¹ סלחנות מובלעת בסיפור גם כלפי אשת פוטיפר. כשעלה יוסף לגדולה לא נקם בה על עלילת השווא שהעלילה עליו ושבגינה ישב שנים בבית הסוהר. אפילו לפוטיפר אדונו האוהב והמטיב לא אמר בעניין דבר ולא טרח להכחיש את דבר העלילה. כמו כן לא אמר דבר על כך לפרעה ולא נקם בה כשיכול היה לעשות זאת. שתיקתו בעניין לאחר שעלה לגדולה מעידה כי רגשות נקם וריב היו ממנו והלאה; הוא היה "מעל זה", והמשיך לפעול בהתאם לחזון הנבואי שנגלה לו בחלום.

ואביו שמר את הדבר

כזכור, יוסף מספר לאביו את חלום הכוכבים, שבו השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לו, ויעקב גוער בו: "מה החלום הזה אשר חלמת? הבא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה?" יוסף שותק כמסכים, ומיד לאחר מכן כתוב "ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר" (לז 11). מה משמעותו של "שמר את הדבר" כאן?²²

בדברינו לעיל הצגנו את עיקר משמעותו של סיפור יוסף בהצגת דמותו הייחודית הכמעט על-אנושית, שרגשות כמו כעס, קנאה, נקם ומאויים אנושיים רגילים הם ממנו והלאה. למרות שמהמשך הסיפור אנו יודעים שהיה רציונלי ומפוכח לעילא, הוא לא מפחד משנאת אחיו הגדולים ואף מגבירה בסיפור חלומותיו; הוא לא מפחד ללכת לבדו הרחק מביתו לראות בשלומם; כשאחיו, שבא לדרוש בשלומם, זוממים להרגו, משליכים אותו לבור ולבסוף מוכרים אותו לישמעלים, יוסף לא אומר דבר: לא מסביר, לא מתנצל, לא מבקש ולא מתחנן (למרות דבריהם ב-מב 21); לאחר שעלה לגדולה הוא לא נוקם בהם על שעוללו לו; הוא לא נוקם באשת פוטיפר על העלילה שהעלילה עליו שגרמה לכליאתו במשך שנים; הוא לא חושש לומר לשר האופים בכלא שראשו יוסר מעליו; שנים רבות הוא לא מברר על שלום אביו ולא מיידעו אפילו שהוא חי, וכו' – הוא מרומם מעל כל אלה, וכל שמדריך אותו ואת הקורות אותו הוא החזון הנבואי שנגלה לו בחלום ואמונתו היציבה בה' ובהשגחתו.

כל זה גלוי בכתוב כפי שפירטנו בדברינו לעיל. אך ישנן בסיפור כמה תעלומות שמתחת לפני השטח שיש לתת עליהן את הדעת ושתומכות בביאור זה.

1. יוסף, כזכור, מתעקש ומכריח למעשה את יעקב ואת האחים שיביאו אליו את בנימין. מה משמעותה של התעקשות זו? הסבר "טבעי", שזה מאהבתו לאחיו הקטן והיחיד שהוא בן אמו, ספק אם הוא משכנע – הרי עברו שנים רבות מבלי שהתעניין בבנימין, למרות שכשליט מצרים יכול היה לעשות זאת. דומה שגם כאן מדריך אותו חזון החלום שבו 11 אחיו משתחוים לו. בנימין הוא האח ה-11.
2. במשך כל שנות שלטונו הרבות של יוסף במצרים, הוא לא חקר על יעקב אביו – האם הוא חי ומה מצבו. הוא גם לא טרח להודיע לאביו שהוא עצמו חי. איך

²² רש"י (ובעקבותיו רבים) פירש "המתין". כלומר, יעקב ידע שאמת הדבר והמתין שיתממש (ור' גם בחיי על 'בראשית' לז 10).

ייתכן? (ור' רמב"ן על מב 9 ובעקבותיו רבים) והרי כשליט מצרים קל היה לו לעשות זאת. אך הוא לא עשה זאת עד שהגיעו אליו אחיו הגדולים לשבור שבר ואמרו לו שיש להם אח קטן שנשאר עם אביו (מב 13). מאוחר יותר האחים משקרים ליעקב באומרם לו שאמרו זאת לאחר שיוסף שאל על כך (מג 7). אך לא היא והם אומרים זאת רק בתגובה לגערת יעקב על שספרו זאת ליוסף (מג 6).

3. כשנפגש יוסף עם יעקב אביו, לאחר עשרות שנות פירוד ולאחר שעלה לגדולה במצרים, הם לא אומרים דבר אחד לשני מלבד דברי יעקב "אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי" (מו 30): יעקב לא שואל ויוסף לא מספר מה היו קורותיו מאז נפרדו כשהיה כבן 17 ונשלח על ידי אביו לראות בשלום אחיו. יעקב לא שואל ויוסף לא מספר האם נפגש עם אחיו, מדוע לא חזר לביתו, מה פשר כתונת הפסים המגואלת בדם שהביאו האחים ליעקב, איך הגיע יוסף למצרים ואיך עלה שם לגדולה, מדוע במשך כל השנים הללו לא שאל לשלום אביו ולא הודיעו שהוא חי. כל זה לא רק מוזר אלא כמעט לא אנושי: יעקב הרי אהב את יוסף במיוחד, לא רק בילדותו אלא גם מאוחר: כשהראו לו האחים את כתונת הפסים מגואלת בדם והוא חשב שיוסף נטרף, התאבל ימים רבים, ביכה אותו ומאן להינחם ואמר "כי ארד אל בני אבל שאולה" (לו 36).²³ והנה, לאחר שנים כה רבות, כשהוא סוף סוף נפגש אתו, הוא לא שואל דבר. הייתכן? ויוסף גם הוא לא מספר דבר, ולא שואל דבר. הייתכן? התורה אפילו לא אומרת בקיצור משהו מעין "ויספר יוסף לאביו את כל הקורות אותו". אין שאלה ואין דיבור. שתיקה. והרי זה לא אנושי. ואם תאמר שאופייני הדבר ליוסף, המוצג, כאמור כדמות כמעט על-אנושית בכל הפרשה, מה לגבי יעקב, שהוא אולי הדמות האנושית ביותר בתורה? איך להבין זאת?

4. האם ידע יעקב את שעוללו האחים ליוסף? גם על כך לא נאמר דבר במפורש ונחלקו בכך חכמינו (ר' למשל רמב"ן על בר' מה (לו)). לא נאמר שהאחים סיפרו ליעקב את שארע; הם רק הביאו לו את כתונת הפסים של יוסף מגואלת בדם ונתנו לו להבין שיוסף נטרף. אך מרמזי רמזים ומשתיקתם המתמיהה של

²³ הרמב"ם כותב: "ובעבור האנחה והדאגה של יעקב אבינו על"ה כל ימי התאבלו על יוסף נסתלקה ממנו רוח הקודש עד שנתבשר בחייו" ('שמונה פרקים', פרק ז, מוסד הרב קוק קצט).

יעקב ויוסף בפגישתם כאמור לעיל (3) אפשר להבין שליעקב היה בסיס לחשוד ושהוא "ידע", אך ידיעה ממין מיוחד – לא ידיעה עובדתית רגילה. אצייץ כמה נימוקים שאמנם כל אחד בנפרד אינו מכריע, אך במצטבר מחזקים מסקנה זו:

א. יעקב ידע שהאחים שונאים את יוסף ושיוסף הלך אליהם למקום רחוק בו יכלו לעשות בו כרצונם. הוא הכיר את בניו וידע שעלולים הם להרוג את יוסף כפי שלמעשה התכוונו לעשות (למעט ראובן ויהודה).

ב. כשהאחים הביאו ליעקב את כתונת הפסים של יוסף מגואלת בדם, הוא אפילו לא שאל אם פגשו בו והיכן ואיך הגיעה הכתונת לידם. והרי זה מתמיה, אם אמנם חשב שנטרף יוסף אי שם בדרך. כנראה שיער אז יעקב או שהרגו את יוסף או שעוללו לו משהו הדורש כעת שישקרו והוא נמנע מלאלצם להודות בכך.

ג. יעקב סרב לשלוח את בנימין עם האחים למצרים, למרות הצורך הדחוף בעניין. אולי מכיוון שהיה זה בן זקוניו והיחיד שחשב שנותר לו מאשתו האהובה רחל (מב 36). אך אולי גם חשש שיעוללו לו כשם שעשו לבן רחל הראשון.

ד. מי ששכנע אותו לבסוף להסכים היה יהודה, הדומיננטי באחים, שהבטיח "אנכי אערבנו מידי תבקשנו" (מג 9). אך דברים אלה יכלו להרגיע את יעקב, אם עיקר חששו היה מפגיעת האחים עצמם בבנימין. עליהם יכול היה יהודה להשפיע. ה. יש גם ראייה מפורשת יותר – לאחר מותו של יעקב אומרים האחים ליוסף: "אביך ציווה לפני מותו לאמר: כה תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם..." (מט 16). והרי בפשוטם של דברים הם אומרים בכך ליוסף שיעקב ידע את שעוללו לו! אמנם ברור שם ששקרו ויעקב לא אמר דברים אלה והם רק רצו שיוסף יחשוב כך. סביר גם שיוסף החכם הבין שהם משקרים לו (וכרגיל התעלם מכך וסלח). היה זה שנים רבות (כ17) לאחר פגישת יעקב ויוסף. האחים לא יכלו לדעת מה אמרו האחד לשני ומה ידע יוסף. כנראה שהניחו שיוסף ידע שיעקב ידע מה שעוללו ליוסף. בהנחה זו יש בשקר שלהם על דברי יעקב הגיון.

כך, וזה העיקר, נוכל להבין את השתיקה שבין יעקב ויוסף בפגישתם (3 לעיל). יעקב ידע שיוסף ידע שיעקב ידע. מכאן השתיקה: אין להם מה לשאול ולדבר על זה, כי שניהם יודעים. מה הם יודעים? יעקב אולי לא יודע את הפרטים, אך הוא יודע את הסוד שבחלום הכוכבים של יוסף המציג אותו כדמות מרוממת

מעל כולם – הוא הסוד שעומד ביסוד כל הפרשה. וזה פשר "ואביו שמר את הדבר" – יעקב ידע שיש כאן סוד, ושמר את הדבר כל חייו.^{24, 25}

יהודה ובנימין – ראשית הקשר (לפרשת 'ויגש')

בתולדות ישראל קשורים שבטי יהודה ובנימין ומהווים למעשה גוש אחד הנקרא "ממלכת יהודה" – זו ממלכתו של בית דויד שהתקיימה כ-350 שנה, תחילה בעיקר בסביבות ירושלים וחברון, מזמן מלכות דויד בתחילת המאה ה-10 (יש מחלוקות על התאריך וההיקף) עד חורבן ביהמ"ק ב-586 לפנה"ס. בגוש זה נכללו גם הרבה מבני שבט שמעון, שנטמע למעשה ביהודה. יתר השבטים, שישבו צפונה ומערבה, היוו את מה שמכונה היום "ממלכת ישראל". כינוי זה אינו מקראי: במקרא מדובר על "ממלכת אפרים", או "ממלכת שומרון". הוא גם מוזר שכן גם יהודה ובנימין היו בני ישראל, אך הם אינם נכללים במה שמכונה "ממלכת ישראל". ישנם היסטוריונים וארכיאולוגים הסבורים, בניגוד לסיפור המקראי, שנכתב לדעתם ממקורות "יהודאיסטים", שמלכות יהודה בראשיתה (בימי דויד) היתה קטנה ושולית, הן בשטחה, הן במספר תושביה והן בכוחה. עם הפיצול (יש החושבים בראשית המאה ה-9) ומתקופת ירבעם בן נבט הממלכה העיקרית היתה ממלכת ישראל, שבירתה היתה שכם ובעיקר שומרון, שהיתה גדולה בשטחה, במספר תושביה ובכוחה.²⁶ בתקופת אחז מלך יהודה היא אף חברה לרצין מלך ארם ולחמה ביהודה (מל"ב טז 5). ממלכת יהודה הפכה למרכזית, על פי סברה זו, רק לאחר חורבן ממלכת ישראל על ידי תגלת פלאסר האשורי – חלקית ב-733 וסופית עם כיבוש שומרון ב-722 לפנה"ס. אז החלה גם הגירה של בני ממלכת ישראל ליהודה ולירושלים וסביבותיה.

מה פשר הקישור דווקא בין שבטי בנימין ויהודה, המהווים את ממלכת יהודה ולמעשה את מולדת העם היהודי? הסמיכות הגיאוגרפית בין נחלות השבטים הללו

²⁴ על "שמר את הדבר" נאמר במדרש 'שכל טוב', בראשית לז סימן יא: "...אמר ר' חייא ראה רוח הקודש אומרת ליעקב שמור את הדבר, שעתידין הדברים להיות".

²⁵ ציור דמותו הייחודית והמרוממת של יוסף בולט גם ביחס המצרים אליו. כשליט מצרים בפועל 80 שנה לא מסופר שהיו לו אויבים ומקנאים שם, והם גם לא התפלאו או התנגדו למצוותו (בניגוד למקובל) להעלות את עצמותיו ולקבור אותו בארץ.

²⁶ למעשה דומה שהיה פיצול בפועל לפחות מסוף תקופת שאול ובנו איש בושת מול דויד ויואב שר צבאו. איחוד של ממש הושג רק לתקופה קצרה בימי דויד הבוגר ושלמה.

היא, כמובן, גורם מרכזי. אך אולי אין היא ההסבר היחיד ויש בתולדות ראשית השבטים הללו, ובראשם יחסי האחים יהודה ובנימין רובד נוסף, שכדאי להזכירו.

בפרשת "ויגש" בספר בראשית מסופר כיצד יעקב ובניו וכל משפחותיהם ירדו מצרימה, ישבו בארץ גושן בהזמנת יוסף ובברכת המלך פרעה, ושם, כידוע, רבו ועצמו מאד במשך כ-400 שנה. זו היא למעשה ראשיתו של עם ישראל וראשית ההיסטוריה שלו. שהרי עד אז מדובר בקורותיהם של אישים בודדים, או לכל היותר בקורותיה של משפחה אחת. בפרשה זו גם בולטת ומועצמת דמותו של יהודה כדמות הכריזמטית והמנהיגה בין האחים בני יעקב, ששמו, כידוע, הוסב ל"ישראל". יהודה לא היה הבכור – הוא הרביעי מבני לאה – אך הוא נהיה הבולט בין האחים ומנהיגם. עניין זה אף נאמר למעשה בברכת יעקב לבניו לפני מותו: **"יהודה, אתה יודוך אחיך... ישתחוו לך בני אביך"** (מט 8). יצוין הדמיון של דברים אלה לחלומות יוסף (לז 7-9), מה שמוסיף משמעות מיוחדת לפגישת יהודה ויוסף כאן. עוד קודם לפרשתנו, בפרשת וישב, יהודה הוא זה שמשכנע את האחים שלא להרוג את יוסף אלא למכור אותו לאורחת הישמעאלים (מדינים) שעברה במקום (לז 26), וכך ניצל יוסף והגיע למצרים ושם, בזכות חכמתו ויכולתו לפתור חלומות, נהיה למעשה למושל מצרים.

ובתוך כך מובא סיפור יהודה ותמר (לד), שיש בו, ברצף הסיפורי הנדון, מן המוזר. מדוע מוצאת התורה לנכון לספרו? אולי שוב כדי לרומם את דמותו של יהודה על ידי ייחוסו של דויד המלך אליו. שהרי דויד הוא דור עשירי לפרץ שנולד ליהודה כתוצאה של פרשה זו עם תמר (סוף מגילת רות; דבה"א, ב 15-3). במסגרת האדרת דמותו של יהודה נקשר גם הקשר המיוחד בין יהודה ובנימין שהוא עיקר ענייננו.

כבר בפרשת מקץ מסופר שיהודה הוא זה שמעז להתווכח עם יעקב ולשכנע אותו לאפשר לקחת את בנימין למצרים, זאת, עקב התנאי שהתנה להם יוסף שאם ירצו "לראות פניו", כלומר לשוב ולשבור שבר במצרים, עליהם להביא את בנימין, עליו ספרו לו. יהודה גם ערב לבנימין בפני יעקב: **"אנכי אערבנו מידי תבקשנו"** (מג 9). ראובן ניסה לשכנע את יעקב בדברים דומים קודם (מב 37), אך יעקב נעתר רק לדברי יהודה. כאן לא רק מועצמת דמותו של יהודה כמנהיג האחים, אלא נקשר גם

קשר אמיץ בינו לבנימין. כשנמכר יוסף למצרים היה כבן 17, ובנימין כבן 27.9 בפני האחים התחזה יוסף כאילו אינו יודע על בנימין. מאוחר יותר שקרו האחים ליעקב כאילו ספרו על בנימין רק בתשובה לשאלת יוסף (מג 7).

בפרשתנו, 'ויגש', שוב בולטת דמותו של יהודה כמנהיג האחים, ומחוזק הקשר עם בנימין. כזכור, יוסף "שותל" גביע בשקו של בנימין ולאחר שהוא משלח את האחים (שלא זיהוהו) לדרכם הוא שולח את שר ביתו לתפוס את "הגנב". האחים, שאינם יודעים מהתעלול, מתחייבים שלא לקחו דבר. שליח יוסף מודיע שמי שהגביע ימצא אצלו ייענש ויהיה עבד ליוסף, והיתר חופשיים. הגביע אכן נמצא בשקו של בנימין ויוסף חוזר ומודיע להם שכולם חופשיים חוץ מבנימין. ואז, בשיא הדרמה, כשנראה שגורלו של בנימין נחרץ, יהודה לוקח שוב אחריות ופונה אל יוסף בנאום מרשים במטרה להציל את בנימין, ושיוסף יסכים לקחת אותו, את יהודה, לעבד תחת בנימין. יהודה למעשה מקריב את עצמו על מנת להציל את בנימין, בהתאם להתחייבותו ליעקב "אנכי אערבנו". בנימין ויתר האחים ידעו על כך, שהרי ממהלך הסיפור עולה שהיו נוכחים בזמן נאומו של יהודה ליוסף, נאום שבסופו "נשבר" יוסף והתוודע לאחיו, סלח להם ונפל בוכה על צווארי בנימין (מה 1).

אירועים אלה מוקדמים כמובן מאות שנים לתקופת מלכות דויד, אך ייתכן שמסורת-זיכרון של פרשה זו היתה חקוקה בתודעת השבטים במשך כל השנים הללו ואולי יש בה נדבך מסוים בהסבר הקשר האמיץ בין שבטי יהודה ובנימין שהיוו אחר כך את ממלכת יהודה ולמעשה את ראשיתו של העם היהודי. נוסף ונציין כמה שלבים נוספים של הקשר.

בתחילת 'שופטים' שואלים בני ישראל מי יעלה להילחם בכנעני, ותשובת ה' – יהודה. ובסוף הספר, בסיפור "פילגש בגבעה", כשעלו בני ישראל להילחם בבני שבט בנימין, אשר סירבו להסגיר להם את עושי הנבלה בגבעה, שאלו בה' מי יעלה תחילה להילחם בבנימין, והתשובה היתה – יהודה (כ, 19). המלחמה היתה נוראה, שבט בנימין כמעט הוכחד, ובני ישראל גם נשבעו שלא לתת מנשותיהם לבני בנימין. בסוף נגמר הסכסוך בשלום ובני בנימין גם הורשו ל"קחת" נשים מן המחוללות בשילוח.

27 כשנולד בנימין היה יוסף כבן 8, כי לאחר לידתו עבד יעקב ללבן עבור הצאן 6 שנים ועוד שנתיים היו בדרך.

המלך הראשון, שאול, היה משבט בנימין. עקב הפירו את צו ה' במלחמתו בעמלק, מלכותו נלקחה ממנו והועברה ל"רעו הטוב ממנו", דויד, שהיה משבט יהודה. יחסי דויד ושאול היו מורכבים וקשים. יסוד השיתוף בין שבטי יהודה ובנימין הוא כנראה בעיקר בקרבה ובאהבה שבין דויד ויהונתן בן שאול, שנמשכה, כמסופר בשמ"א (מפרק יח), כל חייהם. לאחר מות יהונתן היא בוטאה גם בקינה שדויד קונן עליו (שמ"ב, א, 17), ובדאגתו, לימים, למפיכושת בנו (שמ"ב, ט). דויד, בחכמתו, גם קבע את ירושלים, שהיתה בחלקה הצפוני בנחלת בנימין, כבירתו וכמקום המקדש.

על שיתוף מיוחד בין שבטי יהודה ובנימין מאוחר יותר אנו שומעים בימי אסא מלך יהודה ומלחמתו ב"זרח הכושי" (דב"ה ב, יד, 7) וכמו בכמה מקומות אחרים מצוינים שם במיוחד הקשתים משבט בנימין, שהיה ידוע בקשתיו ובקלעיו, הקולעים "באבן אל השערה ולא יחטא" ('שופטים', כ 16). שיתוף זה, שהיה הבסיס ל"ממלכת יהודה", נמשך ככל הנראה עד לחורבן הבית ב-586 לפנה"ס ואף לאחריו.

נפטיר בהפטרה ל'ויגש' (ב'יחזקאל' לז), המופיעה מיד אחרי "חזון העצמות היבשות" המפורסם, ובה נבואת גאולה לאומית שעיקרה חיבור ואיחוד בין "יהודה ובני ישראל חבריו" לבין "יוסף עץ אפרים וכל בית ישראל" (17-28). ב"יהודה ובני ישראל חבריו" הכוונה כנראה היא לשבטי יהודה ובנימין. והנביא מביא את דבר ה': "וקיבצתי אותם מסביב והבאתי אותם אל אדמתם. ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל ומלך אחד יהיה לכולם ולא יהיו עוד לשני גויים ולא יחצו לשתי ממלכות" (21-22). חוץ מאזכור הפילוג הקשה שהיה בזמנו, מנובא כאן האיחוד השלם של שבטי יהודה ובנימין עם כל יתר בית ישראל, המסומל ב"יוסף עץ אפרים". כך נסגר כביכול גם המעגל של יוסף ובנימין – שני האחים בני רחל (שלא התראו כנראה למעלה מ-20 שנה), שאיחודם המרגש בפרשת ויגש מורחב כאן לנבואת אחדות וגאולה של כל העם.

בלעם, האתון ויתרו (לפרשת בלק, במדבר כב-כה)

נחזור עתה ביתר פירוט לפרשה שהוזכרה לעיל בקיצור – פרשת בלעם. הפרשה קרויה פרשת בלק אך היא למעשה פרשת בלעם בן בעור בן העיר פתור בארם.²⁸ בלק בן

²⁸ כך ראו זאת חז"ל כשאמרו שמשה כתב ספרו, פרשת בלעם ואיוב (בבא בתרא' יד ע"ב).

ציפור מלך מואב שולח שליחים לקרוא לבלעם לקלל את ישראל, אשר חונים בגבולו ושמהם, לאחר שראה שהיכו את האמורי, הוא ירא. בלעם מוחזק כנביא או קוסם גדול, כדברי בלק "כי ידעתי את אשר תברך מבורך ואשר תאור יואר" (במדבר כב 6)²⁹. לאחר חילופי דברים שעוד נשוב אליהם, בלעם הולך איתם וחוזר ומודיע לבלק שאין בכוחו לומר דבר אלא את אשר ישים ה' בפיו.³⁰ ואז הוא נושא סדרת משלים-נאומים נשגבים ויפים להפליא; ובעצם מה הפלא – הרי אלה דברים שה' שם בפיו, עם אזהרה ברורה לא לסטות מהם. ולא רק שירה נפלאה היא, אלא גם נופך קומי ממש יש בסיפור על ההכנות הרבות – שבעה מזבחות לשבעה פרים ואילים – שבלק עורך בהוראת בלעם לקראת הנאומים, שוב ושוב שלש פעמים, כל פעם ממקום אחר, בתקווה גדולה לקבל את שיחל לו – קללה לעם. ובכל פעם הוא מקבל את ההיפך הגמור – דברי ברכה ושבח לעם ישראל, שאין כמותם בתורה. מבחינה ספרותית יצוינו לא רק יופיה של לשון הנאומים, אלא גם את הניגוד הקיצוני בין ההוד וההדר שלהם לבין הגיחוך הקומי של ההכנות להם, כמו גם בין תכנם ובין הצפייה מהם. על נאומים אלה רבו הפירושים ולא נעסוק בהם. כמו כן עסקו רבים בשאלה אם בלעם היה נביא. גם על כך לא אפרט.³¹ במקום אחר (פרק ו כאן) עסקתי בסיוס

²⁹ ביהושע יב 22 נאמר שבני ישראל הרגו את "בלעם הקוסם". חז"ל אף ראו בו נביא, אחד משבעה נביאים שעמדו לאומות העולם (בבא בתרא טו ע"ב), ואמרו על "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" – בישראל לא קם אבל באומות העולם קם והוא בלעם ('ספרי', דברים, וזאת הברכה, פסקא שנ"ז, י').

³⁰ זה ולמעשה כל האמור בפרשה מתאים ומחזק את דברינו על תפיסת הברכה כדבר נבואה, כפי שפרטנו בקשר לברכות יעקב ושיכול הידיים בין אפרים למנשה. בלעם נקרא לקלל ונמצא מבורך, אך למעשה אמר מה ששם ה' בפיו ומה שראה, לרבות בעתיד. הדבר בולט גם בנבואותיו הקצרות, כשנפרד מבלק, על עמים אחרים (כד 24-16).

³¹ אצל חז"ל (ובעקבותיהם גם רש"י) יש נטיה למעט במעמדו הנבואי של בלעם ולהדגיש כראיה שה' נגלה אליו רק בלילה. זה קשה כי עיקר הסיפור הוא שבלעם אמר ביום, לעיני כל, את אשר שם ה' בפיו. העובדה שיכלו להתעלם מזה אומרת אולי משהו על תפיסת הנביא אצלם: נראה שלתפיסתם הנביא הוא מי שה' נגלה לו ומדבר איתו ופונה להכרתו, ולא מי שמשמש כמעין מדיום אוטומטי שה' שם דברים בפיו. בלעם כנאומי היה מדיום כזה, ולכן לא הוחזק על ידם כנביא. זה אולי גם אחד הלקחים המכוונים של **סיפור האתון**, שאלוהים פתח את פיה (28) – להציג בפני בלעם בעליל, שכפי שאלוהים פתח את פי הבהמה הזו, כך הוא ישים דברים בפיו של בלעם, שהוא מעין מדיום מכני להם. וכשבלעם יאמר דברים אלה, הרי הוא משול כבהמה זו. נחזור לכך להלן.

הפרשה – חטא ישראל עם בנות מואב ועבודת בעל פעור בשיטים, שהתגלגל לחטא עבודה זרה בוטה ופומבי, שהוא אולי הגילוי המובהק ונקודת שיא של כישלון הפרויקט החינוכי-דתי של משה, אשר צופה בו בייאוש ובחוסר מעש ובוכה. גם חטא זה עומד בניגוד קיצוני לנאומי בלעם, והוא מסיים פרשה רצופת ניגודים, שמשמעותם דורשת עיון. כמו כן ראינו לעיל שלעיתים בתורה ברכה אינה נתפסת כהשפעה מאגית על העתיד, אלא כדבר נבואה. בפרשתנו בלק מייצג את התפיסה הראשונה; בלעם – את השנייה. כאן ברצוני לדבר דווקא על היבט מרכזי של סיפור המבוא והוא נוגע לעניין הרצון ופיתוליו. האם רצה בלעם ללכת אל בלק? האם רצה רק ללכת (ולקבל את התמורה) או שמא רצה גם למלא את בקשתו הברורה של בלק ולקלל ("לאור", "לקוב") את ישראל? האם רצה למלא אחר דבר ה' או שמא הוכרח לעשות זאת? האם, ובאילו תנאים, מעידה התנהגותו של אדם על רצונו? בנוסף, אומר לבסוף משהו על משמעות סיפור האתון שרכב עליה, ואעלה השערה על זהותו של בלעם.

קושי ראשוני עולה מניגודים וסתירות שיש לכאורה בדברי ה' אליו. תחילה בלעם אומר לשליחי בלק "לינו פה הלילה והשיבותי אתכם דבר כאשר ידבר ה' אלי" (במד' כב 8). ואז מתגלה לו אלוהים בלילה ואומר לו: "לא תלך עמם ולא תאור את העם כי ברוך הוא" (12). לאחר מכן שולח בלק שליחים נכבדים יותר ובלעם אומר להם "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה' אלהי לעשות קטנה או גדולה" (18). אך גם להם הוא מציע ללון בלילה ולראות מה יקרה, ואז בא אליו אלוהים ואומר לו לכאורה את ההיפך משנאמר לו קודם: "אם לקרוא לך באו האנשים קום לך אתם ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה". והסתירה-כביכול מועצמת בכך שמיד לאחר מכן כתוב "ויחר אף אלוהים כי הולך הוא" (22). לכאורה בלעם עשה כפי שנאמר לו "קום לך אתם"; על מה אם כן כעס אלוהים? לא זו בלבד, אלא שבדרך מתיצב מלאך ה' לפני אתונו של בלעם כשחרב שלופה בידו ולאחר שהאתון סוטה בשל כך מהדרך פעמיים ובשלישית רובצת תחתיו, הוא מודיע לבלעם שאלמלא נטתה האתון מן הדרך היה הורג אותו (33). בלעם המפוחד אומר "אם רע בעיניך אשובה לי", והמלאך עונה: "לך עם האנשים ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר" (35). שוב סתירה-לכאורה: המלאך אמר לו "לך עם האנשים" והוא הלך, אז מה פשר התנהגות המלאך ואיזומו?

בשאלה איך להבין את הסתירות-לכאורה הללו חשוב לדקדק ברצונו של בלעם ובדברי ה' אליו. שתי שיטות עיקריות בדברי פרשנינו בעניינים אלה. רש"י (בעקבות חז"ל) מציג את בלעם כרשע שרצה ללכת עם אנשי בלק ולקלל את העם ו"היה שונאם יותר מבלק" (רש"י על 11), ובעל כורחו נאלץ לבקש מה' רשות לכך, ואף ניסה להתחכם בעניין. אך דומה כי אין בדברי רש"י הסבר משכנע לסתירות-לכאורה בדברי ה' כנ"ל. בעניין זה מדקדק הרמב"ן (גם הוא בעקבות חז"ל) ביישוב הסתירות ומבאר שכלפי ה' נהג בלעם כשורה. עם זאת, את אנשי בלק הטעה. הוא מסביר (על "קום לך אתם") שיש להבחין בין עצם ההליכה עם אנשי בלק לבין קללת העם שבקשו. ה' התיר לו ללכת (אך הזהירו שלא לאמר דבר שלא ישים בפיו). חטאו של בלעם, שעליו חרה בו אף ה' לפי הרמב"ן, הוא בכך שהטעה את אנשי בלק לחשוב שבהיענותו לבקשתם ללכת הוא נאות לבקשתם בכללה שהיתה לקלל את העם. היה עליו להבהיר להם שהוא אמנם הולך איתם (אולי מתוך כבוד לבלק אולי לשם התמורה) אך זאת בלבד, ואל להם להבין כאילו נאות לכלל בקשתם. בהעדר הבהרה כזו דבריו מתפרשים בטבעיות כאילו קיבל רשות למלא את מבוקשם בכללו.

בדברים אלה של הרמב"ן ניכרת רגישות למה שמכונה בפי פילוסופים של הלשון "השתמעות" (implicature) – לפעמים אדם אומר משהו שממנו משתמע, בהתחשב בהקשר ובנסיבות האמירה, שכוונתו שונה מהמשמעות המילולית הפשוטה של דבריו (הדבר הודגש על ידי הפילוסוף האנגלי ג'ון אוסטיין (Austin)). כך בענייננו – בלעם הטעה את אנשי בלק, למעשה שיקר להם כאשר לא הבהיר שכוונתו ללכת איתם אין פירושה קבלת בקשתם במלואה, שכן בנסיבות העניין הם היו רשאים להבין כך. בדברים אלה של הרמב"ן יש גם משום הסבר לסתירה-לכאורה בדברי ה': על בקשת בלק במלואה ללכת ולקלל את העם התשובה הראשונה היתה שלילית והיא למעשה נשאה בעינה. לאחר מכן נעשתה ההפרדה עליה מדבר הרמב"ן "אם לקרא לך באו האנשים, קום לך אתם ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה" – האישור ניתן רק להליכה איתם, אך לא לבקשה המקורית במלואה, שלגביה נותר הסירוב בעינו לאורך כל הדרך, ואין ביניהם סתירה.

כאמור, נראה לכאורה כי כלפי ה' בלעם נהג כשורה: בלק פנה אליו בבקשה והוא, למרות שלכאורה לא היה חייב בכך, שאל את ה' אם להיענות לה ונהג כפי

שנאמר לו. אך מה הוא באמת רצה? האם קיבל עליו את מה שנאמר לו? האם עיצב את עמדתו לאור מה שנאמר לו? אם נדקדק בכתוב עולה שיש בסיס לתשובה שלילית ברוח עמדתו של רש"י. לאחר הפנייה הראשונה כתוב: **"ויקם בלעם בבקר ויאמר אל שרי בלק לכו לארצכם כי מאן ה' לתתי להלוך עמכם"** (13). "מאן" פירושו כי הוא לא סתם שאל את ה' האם ללכת או לא, אלא רצה וביקש להלוך עמהם, וה' סירב.³² יתר על כן, "להלוך עמכם" ניתן להבין, כאמור במדרש, שעדיין יש אפשרות שאלך, אך לא עמכם – צריך לכך שליחים גדולים מכם. כך הבין גם בלק, שלאחר שובה של המשלחת הראשונה חזר ושלח שליחים נכבדים מאלה. ושוב, גם לנכבדים שבמשלחת השנייה בלעם אומר **"לא אוכל לעבור את פי ה' אלוהי לעשות קטנה או גדולה"** (18). גם כאן טבעי להבין כי רוצה הוא ללכת עמהם אך אינו יכול. יש גם לזכור כי הוא אינו מסתפק בתשובת ה' הראשונה, כפי שלמעשה צריך היה, ושואל שוב **"ועתה שבו נא בזה גם אתם הלילה ואדעה מה יוסף ה' דבר עמי"** (19). מדוע? הרי כבר שאל וקיבל תשובה? – כי רוצה הוא ללכת ומתחכם ומקווה שה' יתיר לו הפעם.

גם בתגובתו למלאך ה', שניצב לפניו בדרך לאחר שהיטה את אתונו שלוש פעמים, עולה עמדה זו. אמנם המספר אומר לנו שהיה זה מלאך ה', אך זה לא נאמר לבלעם ובכל זאת כשנפקחות עיניו הוא מיד מזהה אותו ככזה ומבין שהוא כועס על הליכתו לבלק ואומר **"חטאתי...אם רע בעיניך עתה אשובה לך"** (34). זו תגובה של מי שידוע שהליכתו לבלק אינה רצויה, אך בכל זאת עשה אותה כי רצה בה ומצא לכך היתר במניפולציה פורמלית. רצונו של בלעם ללכת ולקלל את העם עולה גם מהנאמר בדבר' כג 5 **"ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך אלהיך לך את הקללה לברכה"**, וכן ב'יהושוע' כד 10: **"ויקרא לבלעם בן בעור לקלל אתכם ולא אביתי לשמוע לבלעם"**.

שאלה יסודית נוספת היא מדוע בכלל שאל בלעם וביקש רשות מה' ללכת עם אנשי בלק? הרי לכאורה זה מוזר: הוא קוסם ידוע שמלך מואב יודע ש"את אשר יברך

³² ב'מדרש הגדול' מבארים שבלעם נתגאה ואמר "אילו הניח לי הייתי בא ומכלה אותן מן העולם" (על כב 13). דברים אלה ניתן להבין כדברי רהב של קוסם ולאו דווקא כביטוי לשנאתו לעם. כך גם מסבירים מדוע ה' התיר לו אחר כך ללכת: "אם אין אני מניחו לילך עמהם עכשיו יאמר אילו הלכתי הרגתים בקללתי, אלא ילך ויראה כוחו שאינו מועיל לו כלום" (על כב 19). ר' גם במד"ר על פסוקים אלה. השרים, אגב, לא דייקו בדבריהם לבלק ואמרו לו שבלעם מאן ללכת (כב 14) ולא כפי שאמר להם שה' מאן לתיתו ללכת.

מבורך ואשר יאור יואר", וכנראה עשה זאת פעמים רבות (ור' רש"י על כא 27-28); באה משלחת מכובדת של מלך מואב ומבקשת ממנו לבוא איתם לקלל עם שממנו הם יראים. מדוע עלה בדעתו שהוא צריך לבקש רשות מה' לכך? האם כי ראה בה' את אלוהיו? ואכן, לא רק בעצם הפנייה לה', אלא גם בדבריו המפורשים בלעם מציג את ה' כאלוהיו (אולי לצורך השעה והעניין): למשלחת השניה הוא אומר "לא אוכל לעבור את פי ה' אלוהי". וכך גם בדבריו ובמעשיו בהמשך, ועוד נשוב לכך. יתר על כן, די ברור שהיה ידוע לבלק, לזקני מדין ולבלעם שה' הוא אלוהי ישראל. זה יכול להסביר גם את עצם הפניה של בלק דווקא לבלעם, המוחזק כמי שה' הוא אלוהיו, וגם את פנייתו של בלעם לבקש רשות למעשיו מה': קבלת רשות מ"אלוהיו" לעניינים אלה כמובן חיונית לו, ומאחר שהוא יודע שאלוהיו זה הוא אלוהי ישראל היא גם אפקטיבית לעניין הקללה, שכן אם היא נעשית ברשותו, חזקה שתחול עליהם. מכל מקום, לקח חשוב לענייננו הוא שדברי בלעם, שהיו, בניגוד למה שנתבקש ואולי אף בניגוד לרצונו, דברי ברכה, היו בחזקת דבר נבואה אשר "שם ה' בפיו".

בדברינו לעיל נגענו בחטף בסיפור **עוללות האתון** בדרכו של בלעם אל בלק. זו אפיזודה מיוחדת במינה, שגם היא אינה נעדרת אלמנטים קומיים, וכדאי לעמוד כאן על כמה ממשמעויותיה במסגרת הסיפור.

א. בשלב מסוים, לאחר שבלעם מכה את אתונו, פותח ה' את פי האתון והיא מדברת אל בלעם (הדיבור הראשון של בע"ח מאז הנחש לחוה). זה אולי נועד להמחיש לבלעם (ולנו) את היותו כלי לדבר ה' שמושם בפיו: כפי שה' פותח את פי הבהמה הזו והיא מדברת, כך הוא ישים דברים בפיו בלעם שאותם הוא ידבר.

ב. הסיפור גם נועד אולי ללמד את בלעם צניעות – כל דרכו של בלעם (לרבות עם בלק לאחר פגישתם) משדרת התגאות ואף התנשאות, והנה עם אתונו, שהיה תלוי בה, לא יכול היה להסתדר. בלעם התגאה כשאמר לשליחי בלק שה' "מאן" לבקשתו, ובמשתמע, כפי שהדגישו חז"ל, התגאה בפניהם שאילו התיר לו ה' ללכת היה משמיד את העם בקללתו. סיפור האתון מלגלג עליו מבחינה זו, כפי שאומר שם רש"י "גנות גדולה היה לו דבר זה בעיני השרים זה הולך להרוג אומה שלמה בפיו ולאתון זו צריך לכלי זין". כמו כן, בלעם התגאה שיודע הוא "דעת עליון" אך, כפי שלגלגו חז"ל, למעשה אף את דעת אתונו לא ידע.

ג. ועוד משמיענו הסיפור שלעיתים אנשים רואים מה שהם רוצים לראות ולא רואים מה שאינם רוצים. כך, איש מההולכים שם (בלעם, שני נעריו ושרי מואב) לא ראה את מלאך ה', שאפילו האתון ראתה. הכיצד? – אולי מפני שהם לא רצו לראות.

ד. הסיפור גם מלמד שהתנהגות למראית עין אינה מעידה בהכרח על הרצון שעומד מאחריה; הבנת ההתנהגות כרוכה בהתחשבות בהקשר ובמי הוא המתנהג. זהו למעשה עיקר המסר שמעבירה האתון לבלעם, והדברים מאלפים: בלעם גוער בה על ש"התעללה" בו. היינו מצפים שבתגובתה תתן או תסביר זאת. אך היא כלל לא מסבירה את התנהגותה, ובמיוחד לא מזכירה את המלאך – הסיבה הברורה שגרמה להתנהגותה – אלא נותנת לבלעם שיעור בהבנת הרצון. ראשית, על בלעם לזכור מי היא: "אני אתונך אשר רכבת עלי מעודך" (כב 30). שנית, איך היתה רגילה לנהוג עמו: "ההסכן הסכנתי לעשות לך כה?" כשיזכור זאת יבין את התנהגותה ושלא רצתה להרע לו ושכעסו עליה אינו מוצדק. רק אז, לאחר שדברים אלה נאמרים לו והוא מבינם "ויגל ה' את עיני בלעם וירא את מלאך ה' ניצב בדרך וחרבו שלופה בידו" (31). רק לאחר שלמד מהאתון פרק בהלכות הבנת הרצון ובצורך להתחשב בכלל הנסיבות, נפקחות עיניו והוא רואה את מלאך ה' שלפניו, אשר מבטא את רצון האל, שהוא ניסה קודם להתחכם כנגדו (לא נרחיב כאן במשמעות העמוקה של הדבר הזה).

ה. סיפור האתון חוזר ומבטא את רצונו האמיתי של ה' (שבלעם לא ילך) ואת רצונו האמיתי של בלעם (ללכת) וכן את הכרתו המובלעת של בלעם שהליכתו אינה רצויה ("חטאתי...אם לא טוב בעיניך אשובה לי" הוא אומר למלאך). אולי אף רמוזה בו הקבלה בין האתון, שרוצה ללכת בהתאם לרצון אדוניו, אך מלאך ה' לא נותנה ולכן רצונה לא מתבטא בהתנהגותה, לבין בלעם, שרוצה לקלל את העם בהתאם לרצון בלך, אך ה' לא נותנו ולכן רצונו אינו מתבטא בדבריו-משליו.

ואל יתמה הדבר בעינינו: חופש הרצון הוא עיקר אמונה במקרא, וגם כשרצון האל ברור ומפורש, האדם חופשי לרצות בהתאם לו או בניגוד לו. כך לומדים אנו מדברי חז"ל (בר"ר, עו, ב) על נדרו של יעקב לאחר חלום הסולם למשל, וכן על פרשת 'וישלח' – שיעקב ירא מעשו, למרות ההבטחה האלוהית שניתנה לו, כי הבטחה כזו מותנית תמיד במעשיו של האדם, ועליו לחשוש "שמא יגרום החטא". וזה המסר המפורש גם בפרשת 'ראה' ובפרשת 'ניצבים' שבס' דברים: שני מסלולי

חיים נתונים לו לאדם – אחד של ברכה, טוב וחיים ואחד של קללה, רע ומוות. והדברים גלויים ובוררים; כל שהוא צריך הוא לפקוח את עיניו (ושכלו) ולראות זאת (כנאמר בראש הפרשה: "ראה"). ולא זו בלבד אלא שהוא גם מצווה במפורש לבחור בדרך החיים ("החיים והמוות נתתי לפניך, הברכה והקללה, ובחרת בחיים..."), (ל 19). ובכל זאת, הוא חופשי לבחור וכידוע, לא אחת בוחר בדרך הקללה הרע והמוות.

מי הוא בלעם? בלעם בן בעור מוצג כבן פתור שבארם. יש הקושרים אותו עם בלע בן בעור, שהיה הראשון לשבעת מלכי אדום, המוזכרים בבראשית לו, 31. אך ישנן ראיות רבות לכך שהיה מדייני. מואב פנו אל זקני מדין בעניין הסכנה הנשקפת מישראל: "ויאמר מואב אל זקני מדין עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו..." (כב 4). ומיד אחר כך בלק שולח משלחת לבלעם. מה פשר הפניה של מואב לזקני מדין? כנראה, בקשו מהם עצה מה לעשות בעניין ישראל, והם יעצו לפנות לבלעם, ובעצתם שלח בלק את המשלחת.³³ ואמנם, במשלחת הראשונה ששולח בלק הולכים עם שליחיו גם זקני מדין (7). עליהם, בניגוד לשליחים המואבים, לא נאמר שנשארו ללון אצל בלעם בלילה לשמוע מה יאמר לו ה', הם למעשה לא מוזכרים יותר וכנראה שרק באו עם המואבים כאנשי קשר וכמליצים המכירים את בלעם לערוך את ההיכרות ביניהם. ובכן, זקני מדין ידעו על בלעם, יעצו לבלק לקרוא לו וכנראה הכירו אותו היטב. סביר לשער מכאן שבלעם היה מדייני ואף דמות מדיינית מפורסמת. השערה זו מאוששת במסופר על מלחמת מדין שנצטווה משה לפני מותו "נקום את נקמת בני ישראל מאת המדיינים אחר תאסף אל עמיך" (במ' לא 1). במלחמה זו הרגו בני ישראל את חמשת מלכי מדין "ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב" (שם 8). ובכן, בלעם היה מדייני ולכן הרגו אותו, והיה מספיק מפורסם כדי שיציינו זאת בצד המלכים שהרגו.³⁴

³³ בני מדיין היו כנראה נעים ונודים ומעורבים עם המואבים. בשיטים חטאו ישראל, כנאמר, עם בנות מואב, אך כובי בת צור "שותפתו" של זמרי בן סלוא שחטא שם איתה לעיני משה ובני ישראל, היתה מדיינית. במלחמת מדין גוער משה בלוחמים "החיייתם כל נקבה? הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה'" (לא 16). כלומר, גם הוא התייחס לנשים בפרשת בעל פעור כמדייניות.

³⁴ בלעם הוא "בן בעור". את נאומו השלישי עשה ב"ראש הפעור" (כג 28). ישראל חטאו בשיטים ב"בעל פעור" בגין עצת בלעם, כפי שאומר משה (במד' לא 16; ור' סנהדרין ק"ה). אולי יש קשר בין "בעור" ו"פעור", ואולי זה אף אותו שם. אם אכן כך, זה מחזק את ההשערה שבלעם היה מדייני, שהיה קשור (אולי בעברו) בפולחן הפעור.

מקיבוץ הדברים דלעיל עולה שבלעם היה קוסם מפורסם ואישיות מדיינית חשובה, שקשור לעם ישראל וידוע עליו, מציג את ה' כאלוהיו, שואל למצוותו, שומע בקולו וזוכח לו זבחים, והדבר מפורסם וידוע לפחות אצל זקני מדיין. מי הוא יכול להיות? האם יודעים אנו על מי שחברו בו תכונות אלה?

הייתי מציע כאפשרות לחשוב כאן על יתרו כהן מדין חותן משה. נתעלם כאן מהבעיות הקשורות בריבוי שמותיו: יתר, רעואל, חובב וכו' (ר' שמ"ר, כז, ח) – האם היה רעואל או בנו? האם היה חובב או אחיו? וכיו"ב – ונניח כמקובל שמדובר באדם אחד. אנו יודעים על יתרו שהיה חכם גדול המצוי בהלכות חברה ושלטון ויעץ למשה על ארגון מערכת המשפט (שמ' יח); אנו יודעים שידע והכיר כמובן את ישראל; וכן שהכיר בגדולת ה': כששמע על הניסים הגדולים שעשה ה' לישראל ביציאת מצרים (שמ' יח 1), בא אל משה, סיפר לו על כך בפירוט (שם 8), ובעקבות זאת "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים...עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוהים... ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלוהים" (שם 10-12).³⁵

יתר על כן, כפי המסופר שם יתרו בא אל משה רק לאחר ששמע על הניסים שעשה ה' למשה ולישראל במצרים. איך קשורים הניסים להליכתו אל משה? אולי אינם קשורים והוא הלך פשוט מכח קשרם המשפחתי. אולי, אך זה לא נאמר, וזה גם מפוקפק ועוד נראה בהמשך שיתרו לא רצה להישאר עם משה למרות שנתבקש לכך. סביר בעיני שיתרו התעניין בניסים לא פחות ואולי אף יותר מאשר במשה, וזאת משום שהוא היה קוסם וביקורו אצל משה היה גם בחזקת "ביקור מקצועי" של קוסם ששומע על ניסים נפלאים, שעלו אף על כל מה שיכלו חרטומי מצרים וקוסמיה לעשות. הוא בא אל משה ללמוד על כך.

זאת ועוד. גם על יתרו וגם על בלעם מסופר שהיו נותני עצות מיזמתם: "שמע בקולי איעצך" אומר יתרו (שמ' יח 19) "לכה איעצך" אומר בלעם (במד' כב 17).³⁶ ובכן, יתרו כהן מדיין, שהיה כמובן דמות מוכרת ומפורסמת, היה חכם מדייני המצוי בהלכות חברה ומשפט, יועץ המעניק מחכמתו וכנראה גם קוסם גדול, הכיר את בני

³⁵ מפסוק זה היו מחז"ל שלמדו שיתרו המשיך להאמין בעבודה זרה (דב"ר ב); ושלא היתה ע"ז שלא עברה (מכילתא דרבי ישמעאל', מסכתא דעמלק, פרשה א ד"ה). אך ר' גם הערה 33 להלן.

³⁶ רבים המדרשים הנסמכים על דברי ר' חייא בר אבא במסכת סוטה יא, א, לפיהם היו יתרו ובלעם מיועצי פרעה ושותפים לעצה שיעצו לו על הגזרות שגזר על בני ישראל.

ישראל וידע שה' אלוהי ישראל הוא הגדול באלוהים והכיר בו כאלוהיו. והרי זה אותו צירוף תכונות לא שגרתו אשר מצאנו גם בדמותו של בלעם.³⁷

ואולי יתמה הקורא: איך אפשר לזהות את בלעם, שיחסו לישראל שלילי, עם יתרו חותן משה? ובכן, יחסו השלילי של בלעם "הרשע" לישראל הוא הנחה נפוצה אצל חז"ל, אך לפי המסופר בתורה זו השערה שניתן לפקפק בה. אפילו נניח ברוח דברינו לעיל, שרצה ללכת לקלל את ישראל, אפשר שזה היה בשל תאוות כבוד או בצע כסף, ולא בשל שנאת ישראל. למעשה מפשט הדברים של בלעם ("אם יתן לי בלק מלוא ביתו כסף וזהב") ושל בלק ("האמנם לא אוכל כבדך" וכו') סביר לחשוב כך, שכן לו היה בלעם פועל מתוך שנאת ישראל היה הפיתוי בכיבודים אלה מתיר.

מצד שני, למרות מדרשי חז"ל רבים בעניין, לפי המסופר בתורה איננו יודעים גם על יחס חיובי במיוחד של יתרו לישראל. כשנתן את ציפורתו בתו למשה לאשה ספק אם ידע שמשה ישראלי, שהרי בנותיו אמרו לו "איש מצרי הצילנו" (שמ' ב 19). נישואי ציפורת למשה היו כנראה בעייתיים. אפשר גם, כפי שסבורים רבים, שהיא האשה הכושית שבעניינה "דברו מרים ואהרון במשה" (במד' יב 1) ושכדבריהם גערו במשה על יחסו אליה. יחס זה כשלעצמו יכול להותיר משקעי איבה בלב יתרו אביה. לאחר ששמע יתרו על ניסי יציאת מצרים, בא אל משה למדבר, אך (בהנחה המקובלת שחובב הוא יתרו) סירב להפצרות משה "לכה אתנו והיטבנו לך כי ה' דבר טוב על ישראל" (במדבר י 29), שחזר עליהן אח"כ בלשון בקשה "אל נא תעזוב אותנו". אך יתרו סירב, וגם בכך יש כדי להטיל ספק ביחסו החיובי לישראל.³⁸ לאחר הבקשה אומר משה "כי על כן ידעת חנותנו במדבר והיית לנו לעיניי". פסוק זה יש המבינים כמכוון לעתיד כאומר: מאחר שאתה מכיר את המדבר תוכל להדריך ולהנהיג אותנו. אך יש קושי בייחוס דברים אלה למשה, במיוחד כשמיד אחר כך נאמר ש"ארון ברית

³⁷ על בלעם ידוע גם ממקור חוץ מקראי – "כתובת בלעם" בתל דיר עלא (Deir Alla) שנמצאה ב-1967 קרוב לנהר היבוק, כ-8 ק"מ מזרחית לירדן, וכוללת כנראה (פיענוחה קשה ובמחלוקת) נבואת חורבן של "בלעם ברפעור החוזה". היא מתוארכת על יסוד בדיקות פחמן 14 ל-760-880 לפנה"ס. זה אמנם מאות שנים אחרי זמן אירועי פרשתנו, אך יש חוקרים הסבורים שהכתובת, שהיתה כתובה על טיח על קירות מקדש, מבוססת על מסורת קדומה לה בהרבה, שמחבר פרשתנו הכיר.

³⁸ אצל חז"ל יש נטיה ליפות את דמותו של יתרו, אולי מתוך כבוד למשה, ואף ניסו ללמוד שנתגייר ('זבח'ים' קטז ע"א; 'שמ"ר' (וילנא), פרשה כז; ויק"ר (וילנא), פרשה ט; 'ספרי', במדבר, פיסקא פ). זה תואם לדברי בלעם הנ"ל שה' הוא אלוהיו.

ה' נוסע לפניהם" ו"ענן ה' עליהם". הייתכן שמשה חשב שצריכים הם ליתרו כמנהיג ועיניים? ! אך יש המבינים פסוק זה כמכוון לעבר – לעצה שנתן יתרו למשה בניהול מערכת המשפט.³⁹ ואולי ניתן גם להבין את הפסוק לשלילה כאומר שמאחר שאתה יודע את מקום חנותנו במדבר, תוכל להיות לעיניים עלינו ולהודיע לאויבינו על מקומנו. נזכור שעוד בשמ' יח 27 נאמר: **"וישלח משה את חותנו וילך לו וישב אל ארצו"**. לפי פירוש מחמיר זה, משה עצמו חשד בעוינותו של יתרו לישראל. זה גם יכול להסביר את העובדה שבנאאמו בפרשת דברים, כשמשה מתאר את ההייררכיה המשפטית-שלטונית שהנהיג (דב' א' 9-17), הוא מייחסה לעצמו וכלל לא מזכיר את יתרו, שהיה מי שיעץ לו לעשות זאת (שמ' יח 23-17). האם כך ינהג משה העניו מכל אדם? אולי חשד אז משה בעוינותו של יתרו לישראל ובשל כך נמנע מהזכירו (ק"ח) אם נכונה השערתנו בדבר זיהויו עם בלעם). מכל אלה עולה ספק אם יתרו הצטיין ביחס חיובי לישראל, במיוחד לאחר פרידתו ממשה.

בדורות הבאים לא סררו יחסי רעות בין ישראל לבני יתרו ולעמו. מיד לאחר פרשת בעל פעור בשיטים משה ובני ישראל נצטוו **"צרור את המדיינים והכיתם אותם"** (במד' כה 17) ואחר כך **"נקום את נקמת בני ישראל מאת המדיינים"** (לא 1) והם אכן לחמו במדיינים מלחמה קשה שבה הרגו בהם **"כל זכר"**. זה קרה עוד בימי משה – מלחמתו האחרונה סמוך למותו.⁴⁰ והעוינות נמשכה כנראה עוד דורות אחר כך. קין, מבניו של יתרו היה (שופ' ו 11) ובני קין חברו לעמלק, אויבם התמידי של ישראל, כפי שעולה מהנאמר בשמ"א טו 6. בעקיפין יש גם בכך כדי לחזק את הספק אם יתרו עצמו הצטיין ביחס חיובי לישראל. במאמרו **"בלק הוא יתרו"** יהודה ליבס מציין כמה מדברים אלה בנימוקיו לכך שבלק הוא יתרו. מהטעמים דלעיל נראה לי יותר סביר שבלעם הוא יתרו, אך גם זו כמובן השערה מסופקת.⁴¹

³⁹ כך בתרגום יונתן ובאחד הפירושים לפסוק זה אצל רש"י.

⁴⁰ ואולי לא בכדי היה זה פנחס בן אלעזר – הנוקם הקנאי בעובדי בעל פעור בשיטים – שפיקד על הצבא במלחמה זו (במ' לא 6).

⁴¹ ציינו לעיל שרש"י, בעקבות חז"ל, מדגיש את יחסו השלילי של בלעם לישראל, וש"היה שונאם אף יותר מבלק". לשיטה זו נשאלת השאלה מניין השנאה הזו? מה ידע בלעם על ישראל וכיצד ידע ומדוע שנאם? בהשערתנו שבלעם הוא יתרו יש פתח הסבר גם לכך, שהרי יתרו כמובן ידע הרבה על ישראל, וכפי שפרטנו לעיל, לאו דווקא לחיוב.

על הקללה

הרחבנו לעיל במקרים בהם נראה שהברכה אינה גורמת לעתיד להתרחש אלא היא למעשה נבואה עליו. לא דנו במקרים אחרים (כגון ברכה רגילה של אדם לאדם) שבהם אינה נבואה כגון כשהיא ביטוי לשבח, שמחה, סיפוק ומאור פנים ללא כוונה ספציפית לעתיד לקרות. במקרים אחדים היא בגדר איחול לעתיד לקרות אך לא דבר נבואה מה'. האם יש בה אז ממש? האם יש בה כדי לגרום להתקיימות תוכנה?

לעניין זה יש לעסוק גם בנושא הקללה, שכן בהיבטים רבים יש ביניהם הקבלה (ניגודית). הקבלה זו באה לביטוי קיצוני בפרשת ראה: "ראה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה. את הברכה אשר תשמעו אל מצוות ה'... והקללה אם לא תשמעו..." (דב' יא). אלה הן ברכות וקללות מה'. אך יש כמובן גם כאלה של בני אדם, והן לפעמים ביטוי להלכי נפש ורגשות. הקללה שקילל דויד את נבל הכרמלי (שמ"א כה 22) היא גם ביטוי לכעסו וגם מעין התחייבות להענישו; הקללה שקילל שמעי בן גרא את דויד המלך (שמ"ב טז 8) היא בעיקר ביטוי לכעסו או שנאתו; איוב למשל "מקלל את יומי", קללה שהיא ביטוי לייאוש וכעס "ארור יום איולד בו" (ג 3). וכן גם ירמיהו הנביא (כ' 14). אך מעבר לביטוי הלך נפש, האם יש בקללה ממש? האם יש בה כדי להזיק למקולל בכך שתתממש? היו מרבתינו שחשבו כך, בייחוד אם מוצדקת היא והמקולל חטא למקלל. ר' חנינא אמר "אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך", ו"אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך" (מגילה, טו ע"א), וכנראה חשב שבשתייהן יש ממש (וכך כנראה בעיני רבים המקללים גם היום...). ואכן אמרו חז"ל שקללת חכם באה (מתקיימת) אפילו היא על תנאי ואפילו היא בחינם ('מכות' יא, א).

בפרשת 'קדושים' נאמר: "לא תקלל חרש ולפני עיוור לא תתן מכשול ויראת מאלוהיך אני ה'" (ויקרא יט 14). טעמו של הצייווי השני ברור: בנתינת מכשול לפני עיוור יש חשש לפגיעה ולנזק של ממש. ומאחר שיש בהם ניצול נכותו, הדבר רע במיוחד והתורה אוסרת זאת. אך מה טעמו של הראשון? האם קללה יכולה להזיק נזק של ממש? ההקבלה בין שניהם עשויה להשמיע שכן, כשם שלפי תפיסה רווחת הברכה, גם אם אינה נבואה ואינה דבר ה', יכולה לגרום לתוצאות של ממש התואמות אותה. כך חשבו עשו כשצעק "ברכני גם אני אבי", ויוסף, כשהביא את בניו ליעקב שיברכם. וכך גם הקללה, כפי שחשב בלק בבקשתו מבלעם. ברור גם שקללה יכולה להזיק במובן עקיף, פסיכולוגי: המקולל יכול להיפגע, שזה כשלעצמו נזק; הוא יכול

גם להשיב ולהגיב, וריב עלול להתפתח בינו למקלל וזה רע. כך או כך, אם יש בה ממש, היה מתבקש לאסור על קללה בכלל ולהשאיר זאת לה' כמו בפרשת 'ראה' בס' דברים, שבה יש ריבוי של קללות וברכות אך הן מאת ה'. מה פשר האיסור דווקא לגבי חרש? הרי לגביו, הנזק העקיף, הפסיכולוגי אינו קיים, כי הוא כלל לא יודע שקולל. האם זה מפני שמאחר שאינו יודע הוא לא יגיב וימצא בשל נכותו בעמדת נחיתות? הרי כל זה רק מעצים את חומרת השאלה וספק רב אם זו כוונת התורה.

תשובה, שמקורה בחז"ל (ויש, כמו מ.צ. סגל, המביאים אותה כפירוש לפשט) היא אכן שאסור לקלל בכלל, אפילו חרש שאינו שומע: "לא תקלל חרש" פירושו – אפילו חרש. אך מדוע אסור לקלל בכלל? שאלה זו בעינה עומדת בין אם נומר שקללה יש בה ממש ובין אם אין בה ממש.

הרמב"ם כותב על עניין זה באריכות יחסית (ס' המצוות, לא תעשה, שיז) ותולה את טעם האיסור בטובת המקלל עצמו – קללה והדחף לקלל, שהם אמנם בטבע האדם, מזיקים למקלל עצמו, שכן הם מעצימים יצר והלך נפש שליליים, במיוחד מפני שכפי שברור לרמב"ם, בקללה עצמה אין ממש.

אלה דברים יפים שיש בהם גם עמקות פסיכולוגית, אך ספק אם יש בהם כדי הסבר להקבלה לעיוור, ובייחוד הסבר לסיפא "ויראת מאלוהיך"... אולי ניתן להציע הסבר ברוח דברינו על הברכה: ביסודו של דבר הברכה והקללה הם לה' (לפעמים על ידי נביאיו) ולא לאדם. מי שמקלל בעצמו ורואה בקללתו היזק של ממש למקולל (בדומה לנתינת מכשול לפני עיוור) הוא בחזקת מכחיש זאת, ומכאן האיסור. לכן נאמר בסיום האיסור "ויראת מאלוהיך אני ה'".

מרים, מי מריבה, בקשות השלום של משה ושל יפתח הגלעדי (לפר' חוקת)
ענייננו בעיקר בהפטרה לפרשת חוקת (במדבר, יט-כב), אך נפתח בפרשה עצמה. עניינים שונים בה; כל אחד מהם דורש עיון ופירוש ולא נוכל לפרט בהם. נזכירם בקיצור לפי סדרם, ונאמר אז משהו על ההפטרה.

א) פרה אדומה – הפרשה פותחת במצוות פרה אדומה שהיא בבחינת "חוקה", כנאמר "זאת חוקת התורה" (יט 2), כלומר אותן מצוות שנראות בעינינו גזרות שרירותיות ולא מובנות, שחז"ל פרשו כמובא ברש"י "גזרה היא מלפני שאין לך רשות להרהר אחריה". המצווה קשורה בעניין טומאת המת המפורטת לאחריה: את הפרה האדומה

אשר אין בה מום שורף הכהן בשלמותה, ואפרה משמש למי נידה שבהם מיטהרים מטומאת המת. טומאת המת אינה בלתי מובנת; היא והצורך להיטהר ממנה היו (ועדיין הינם) מקובלים בחוגים ובעמים רבים וטעמים יחסית ברור. אך עניין פרה אדומה, שאפר שרפתה, המערבב בארז, אזוב, שני ותולעת, משמש להיטהרות זו, הוא מה שלא מובן, והוא שהפך לדוגמא מובהקת לצו "שמעי" כלשון רס"ג, שבניגוד ל"שכלי"⁴² אין לו טעם רציונלי. זו היא גזרת האל שטעמה נסתר ומעבר להשגת האדם. בעיני הוגים רבים אמונה בה' מתבטאת דווקא בקבלת מצוות שמעיות אלה – החוקה. בקבלתן של מצוות "שכליות", שטעמן רציונלי, אין רבותא אמונית גדולה. את קיומן מקבלים עליהם גם לא מאמינים מטעמים "רציונאליים", כגון טעמים מוסריים, בריאותיים, חינוכיים וכיו"ב. מצוות שמעיות לעומת זה אדם מקבל על עצמו רק מכוח האמונה. מאמינים רציונליסטים (דוגמת הרמב"ם) מקבלים עליהם את עול המצוות כולן כביטוי לאמונתם, ודורשים להתמיד בחיפוש טעמיהן ובהעמקת הבנתן, אף אם להבנה מלאה שלהן לא נוכל להגיע. מבחינתם, הרציונליות של המצוות היא בבחינת עיקרון אפריורי. אפילו אינה מובנת לנו במלואה, חובה עלינו להאמין בה ולשקוד לחפשה. עם כל ההבדלים, גם הרמב"ן מקבל עיקרון דומה: על "כל אמרת אלוה צרופה" (משלי ל 5) הוא אומר "חוקי הקב"ה כולם בטעם נכון ותועלת שלמה" [גם אם אינם גלויים לנו] (על ויקרא יט 19). בפילוסופיה מוכרים לא מעט עקרונות אפריורי וטעמיהם עימהם. עקרון הסיבתיות, למשל, הוא אצל קאנט אפריורי: עלינו לקבלו (להאמין בנכונותו), למרות שבמקרים רבים (אולי לרוב) איננו יודעים את הסיבות לאירועים ולמצבים שאנו נתקלים בהם. קבלת העיקרון פירושה בין היתר, שעלינו לשקוד לחפשו. בדומה לכך בעיני המאמין הרציונליסטי בנוגע למצוות: עלינו לקבלן כבעלות טעם ולחפשו, גם אם איננו יודעים ומבינים זאת.

ב) מות מרים – מרים היתה אחותם הגדולה של משה ואהרן. למרות ששמה לא מצוין שם, היא זו שהצילה את משה התינוק בתיבה ביאור כשהתיצבה מרחוק לשמור עליו "ותחצב אחותו מרחוק לדיעה מה ייעשה לו" (שמות ב 4). בת-פרעה, ראתה אותו וחמלה עליו, למרות שידעה שהוא "מילדי העברים" ולמרות שללא ספק ידעה שהיא

⁴² הכרה ברעיון זה מקורה עוד בחז"ל על מצוות ש"גם אם לא נכתבו בדין היה לכתבן" (ר' יומא' סז ע"ב). הרמב"ם, הגם שקיבל את הרעיון, התנגד למונח "שכליות" (שמונה פרקים, פרק ששי).

מפירה בכך את צו פרעה אביה. מרים הציעה לה לקרוא למינקת עבריה בשבילו, וגם לכך בת פרעה הסכימה ומרים קראה לאימו, יוכבד. אצלה היה עד שגדל (ב 10) ואז אומץ על ידי בת פרעה לבן וגדל "ויצא אל אחיו וירא בסבלותם" (11). כך שייתכן ובזכות מרים הוא חי ועם ישראל קיים. אפשר שזה הטעם למעמדה הגבוה אצל חז"ל. חז"ל הוסיפו במדרש שהיא שכנעה את עמרם אביה, שלאחר גזרת פרעה על השלכת הבנים הנולדים ליאור החליט לגרש את אשתו, לחזור בו ולעשות מעשה, וכך נולד משה ('סוטה', י"ב ע"א). אצל חז"ל מרים נחשבת לנביאה בדרגה גבוהה (שמ"ר א; 'תענית' ט ע"א; ור' 'מ"כה' ו' 4). ביציאה ממצרים, לאחר נס בקיעת הים והטבעת המצרים בו, יצאה מרים בראש הנשים מיד לאחר שירת הים של משה אחיה ושרה: "ותקח מרים הנביאה אחות אהרון את התוף בידה ותצאנה כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות ותען להם מרים: שירו לה' כי גאווה גאה, סוס ורוכבו רמה בים." (שמות, טו, 20-21; למעשה חזרה עם הנשים על הפסוק הראשון של שירת הים, אך משה אמר "אשירה" ביחיד, והיא אמרה "שירו" וגם על כך נדרש לא מעט). עוד אנו יודעים עליה שהיא ואהרון אחיה, דברו במשה "על דבר האישה הכושית אשר לקח" (במדבר יב 3-1), ובשל כך היתה מרים "מצורעת כשלג", ונתרפאה בזכות תפילתו של משה. העם חיכה אז במסעו עד תום שבעת ימי ההסגר שהיתה בו מחוץ למחנה (15). לפי רש"י בעקבות חז"ל האשה הכושית היתה ציפורה, בת יתרו כהן מדין, וגערת מרים במשה היתה או על כך שכמנהיג העם לא יאה שלקח אשה שלא מבנות ישראל, או לפי גרסא אחרת, על יחסו המרוחק אליה. כאן בפרשתנו מסופר בקיצור: "ותמות שם מרים ותקבר שם" (כ' 2).

לפי חז"ל היתה מרים אשתו של כלב בן יפונה, אשר היסה את העם בפרשת "המרגלים" (כינוי זה אינו בתורה, בה הם מכונים "אנשים"; כריגול זה מתואר בדברי כלב ליהושוע, יהו' יד 7), ואמו של חור אבי בצלאל (ויש אומרם אשתו של חור; ור' גם רש"י על שמ' יז 12). חור, יחד עם אהרון, תמך בידי משה במלחמה בעמלק ברפידים. מיד לאחר מותה נאמר "ולא היו לבני ישראל מים" ולכן נקשרה דמותה באגדת חז"ל על הבאר שליוותה את בני ישראל במדבר וסיפקה להם מים, ושלאחר מותה נעלמה, לא היו מים ופרצה פרשת מי מריבה (שמ' כ; ור' 'תענית' ט, א).

ומאחר ובענייני אחים נעסוק בהמשך פרק זה, ראוי לציין את יחסי הקרבה בין אהרון למרים, המכונה בפרשת שירת הים "מרים הנביאה אחות אהרון", והמתבטאים

גם בכך ששניהם "דיברו במשה", וכן בסמיכות מותם בפרשתנו. ייתכן שאופיים הוא יסוד העניין; ייתכן שהעובדה שכשמונים שנה (עד שליחותו של משה לפרעה) חיתה מרים עם אהרון כאחותו הגדולה, כשמשה היה בבית בת פרעה (כנראה שנים רבות) ואח"כ אצל יתרו במדין. אך ייתכן שיש בכך גם משום כוונה לייחד את מעמדו של משה. שנאת אחים היא מוטיב חוזר ונשנה בספר בראשית. על רקע זה בולטים יחסי האהבה, או לפחות העדר שנאה או קנאה ביחסי האחים מרים, אהרון ומשה. הרבה עברו שלושה אלה ביחד, אך לא רבו, לא קנאו וודאי שלא שנאו.

ג) מי מריבה וחטאו של משה – בארוע הידוע כ'מי מריבה' קבל העם על משה ואהרון: "למה העליתנו ממצרים להביא אותנו למקום הרע הזה ... ומים אין לשותות" (כ 5). על פרשה זו וחטאו של משה בה נכתב הרבה, ורבים מגדולי המפרשים נתלבטו מה היה חטאו של משה שבשלו נגזר עליו העונש החמור לא להיכנס לארץ. לכאורה, העניין מפורש בתורה: ה' ציווה על משה לקחת את המטה ולדבר אל הסלע (ויצאו ממנו מים), ואילו הוא לא דיבר אל הסלע, אלא הכה בו במטהו פעמיים, ובכך ביטא פקפוק-אמונה שבשלו נענש: "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם" (כ 12). המטה של משה סימל מאז תחילת שליחותו יכולת לחולל ניסים. על פי הקריאה הזו כשה' ציווה עליו לקחת את המטה אך לא הורה להשתמש בו לחולל נס, אלא רק לדבר אל הסלע, היתה בכך משמעות על טיבו המיוחד של הנס הזה, וחטאו של משה היה שהשתמש במטה ובכך סיכל אותה. אולם בעיני רבים מפרשנינו, ראשונים ואחרונים, הדברים אינם ברורים, ובמיוחד לא מסבירים את חומרת עונשו של משה ועוד פחות את זו של אהרון.⁴³

ד) נחש הנחושת – העם שוב התלונן: "למה העליתנו ממצרים למות במדבר כי אין לחם ואין מים ונפשנו קצה בלחם הקלוקל" (כא 5). ה' בחרונו היכה אותם במכת נחשים. הם הודו מיד בחטאם ועתרו למשה שהתפלל אז להצלתם. תפילתו נענתה וה'

⁴³ נזכור שקודם לכן אמר ה' למשה "קח את מטהך ... והכית בצור ויצאו ממנו מים" (שמ' יז 5). ר' סקירת הקושי בכמה מהמפרשים אצל י. ליבוויץ (2000) עמ' 707-700. הרמב"ם (ב'שמונה פרקים' סוף פרק ד) רואה את חטאו של משה בסטייה מדרך האמצע וככשל מנהיגותי בכך שכעס כשאמר: "שמעו-נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים?" (כ 10). בכך גם גרם שהעם ייחס את הכעס לה', למרות שלא נאמר שה' כעס. גם בהסבר זה כמובן קשיים רבים, שחלקם מפורט בביקורתיות חריפה אצל הרמב"ן (על כ 1).

מצווהו: "עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוך וראה אותו וחי" (כא 8).
 (חז"ל במסכת ראש השנה, ג, פירשו שמאחר שהיה על נס, רואהו הסתכל "כלפי מעלה" וניצל.) משה אכן עשה נחש נחושת, וכל הנשוך מנחש הסתכל עליו וחי. עניין זה, שאמנם צווה עליו מפי ה', מדגים אמונה בכשפים ולחשים (ויש בו גם נימה הומאופטית). הם כשלעצמם, כל עוד לא נתפסים כאלוהיות, אינם בחזקת ע"ז. אולם נחש הנחושת הפך כנראה לחפץ "קדוש", נשמר בין כלי המשכן והמקדש מאות שנים ורק חזקיהו, המלך שלחם בע"ז, השמידו: "הוא... כתת נחש הנחושת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחושתן" (מל"ב יח 4).

ה) פניות השלום לאדום ולאמורי – מעניינות גם הפניות של משה וישראל לאדום ולאמורי בבקשה לעבור בשלום בשטחם. לשניהם הם מבטיחים שבני ישראל לא יגרמו כל נזק, ילכו ישר במסילה או בדרך, לא ייטו, לא ישתמשו ביבולים ובמי-באר ולא ישחיתו דבר (השוו דבר', ב 24-30). לאדום משה פותח במילים המפייסות "כה אמר אחיך ישראל" (במד' כ 14), מספר בקיצור את קורות העם ומבקש: "נעברה נא בארצך; לא נעבור בשדה ובכרם ולא נשתה מי באר, דרך המלך נלך לא ניטה ימין ושמאל עד אשר נעבור גבולך" (כ 17). אך מלך אדום מסרב בתוקף וישראל נמנע ממלחמה ונסוג: "ויטי ישראל מעליו"⁴⁴. מאוחר יותר פונה ישראל (לפי רש"י משה לא נזכר כאן בשל חטאו) לסיחון מלך האמורי לעבור בשלום בשטחו ואומר: "אעברה-נא בארצך, לא נטה בשדה ובכרם, לא נשתה מי באר, בדרך המלך נלך עד אשר נעבור גבולך" (כא 22). אך גם סיחון מלך האמורי מסרב בתוקף, אוסף את עמו ויוצא למלחמה בישראל (23). הפעם ישראל נלחם בו, גובר במלחמה, כובש חלקים ניכרים מארצו של האמורי, שכמפורט שם האמורי כבש ממואב, ויושב בהם. עניין זה חוזר בנאום יפתח הגלעדי כמפורט בהפטרה לפרשה זו ('שופטים' יא 15) אליה נעבור מיד. בסיפור מעניין זה מבוטאת לא רק בקשת השלום של משה וישראל, אלא גם הכרה ששטחו של עם שמחוץ לארץ ישראל (מה שנקרא אצל חז"ל 'סוריא') הוא שלו ומלחמה מצווה רק בכיבוש הארץ. בנאום משה שבפרשת דברים זה מבוטא בכך שה' נתן לעשו, למואב ולעמון את ארצותיהם ואין להילחם בהם. עם זאת, התורה זוכרת

⁴⁴ בפרשת דברים נצטוו בני ישראל לא להילחם באדום (דב' ב), שהוא עשו, שמושבו בהר שעיר ניתן לו מה'. אך גם מאוחר יותר היה אדום אויב קשה לישראל, ומחז"ל ואילך אדום ועשו הפכו סמלים למלכות רומי הרשעה ומאוחר יותר לעולם הנוצרי.

את התנהגותם העוינת של מואב ועמון ומצוה "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'" ...
"לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימיך לעולם" (דב' כג 7-4).

ההפטרה – עלילות יפתח הגלעדי (שופטים יא-יב)

שנאת אחים היא מוטיב חוזר ונשנה בסיפורי התורה. החל מקין שרצח את הבל אחיו, דרך סיפור יצחק וישמעאל (שכפשוטו אין בו שנאה מפורשת), יעקב ועשו, יוסף ואחיו. סיפור ההפטרה (לפרשת חוקת) שלפנינו פותח גם הוא בריב של **שנאת אחים**. הוא גם נגמר במלחמת אחים נוראה, שאפשר, כפי שנראה, ושורשיה הם בקנאת אחים מאות שנים קודם לכן.

נזכיר את עיקרי הסיפור. יפתח היה בן אישה זונה. לאביו, גלעד, היו עוד בנים מאשתו החוקית. אחיו של יפתח, בני אשה זו, גרשו אותו ונשלו אותו מהירושה: **"ויגדלו בני האשה ויגרשו את יפתח ויאמרו לו לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה. ויברח יפתח מפני אחיו וישב בארץ טוב"** (יא 2-3). קשה שלא להיזכר כאן בפרשת גירושם של הגר וישמעאל, שהיתה לכאורה מטעם דומה ("כי לא יירש בן האמה הזו עם בני עם יצחק" אמרה שרה לאברהם בדרישתה לגרשם). מעמדו לירושה של בן פילגש היה לא פשוט וכנראה שגם בין הפילגשים היו מעמדות שונים. הגר למשל לא היתה סתם פילגש אלא ניתנה לאברהם לאשה. בנה ישמעאל היה אמור לנחול ושרה התנגדה לזה (מטעמים שלא נשוב לפרטם; ר' לעיל פרק ג עמ' 51-50) ודרשה לגרשו. ארבעה מבני יעקב היו בני שפחותיהן של לאה ורחל (זלפה ובלהה), אך נראה שמעמדם היה שווה ליתר הבנים וברור שהם ירשו ונחלו. מצד שני, לאחר מות שרה היו לאברהם עוד בני פילגשים והוא שילחם עם "מתנות", אך הם לא ירשו. אמו של יפתח היתה כנראה פילגש נחותה, אשה זונה, ובכל זאת עולה מהסיפור שהוא היה זכאי לירושה ולנחלה, שכן העובדה שגורש ונאלץ לברוח אומרת שלפי הדין היה כנראה אמור לנחול, וגיירושו לא נעשה בשלוה ואולי אף חשבו אחיו להרגו. והנה לאחר זמן, מאחר שיפתח היה גיבור חיל, באים אליו אחיו אלה, שנהיו כבר זקני ונשיאי העדה, מחניפים לו ומבטיחים לו **"והיית לנו לראש לכל יושבי גלעד"** (יא 6) ובלבד שיאות להצילם מאימת בני עמון. תחילה הוא דוחה אותם וקצת מתעלל בהם ואומר: **"הלא אתם שנאתם אותי ותגרשוני מבית אבי ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם"** (7). אך לבסוף הוא מתרצה להם ומקבל עליו לעמוד בראש צבאם

במלחמה עם בני עמון. כאן קשה כמובן שלא להיזכר בפרשת יוסף ואחיו: שם, כמו כאן, אחד האחים, שהוא בן אשה אחרת, שנוא, דחוי ומגורש על ידי היתר. הוא עולה משפל המדרגה לרום המעלה, ואחיו השונאים נאלצים להתחנף אליו ולאחר "התעללות" קצרה הוא סולח ומתרצה להם.

אחד ההיבטים המעניינים בסיפורינו הוא שיפתח גיבור החיל, שעשה את שמו כשעמד בראש חיל "אנשים ריקים", לא שש לקרב, היה מעונין למנוע את המלחמה ופנה למלך בני עמון בפניה לשלום. היבט מעניין לא פחות (הקושר את ההפטרות לפרשה) הוא שבדבריו מזכיר יפתח בפירוט רב את פניות השלום הנ"ל של משה לאדום ולאמורי והאופן שבו כבשו בני ישראל את השטחים שכבשו האמורי ממזאב, שבני עמון כעת טוענים לפתע (אחרי כנראה כ-300 שנה) לבעלות עליהם. "מדוע לא הצלתם בעת ההיא" (26) הוא טוען. הוא גם מזכיר את בלק בן ציפור מלך מואב (יא 25) ושגם הוא לא נלחם עם ישראל, והשלים למעשה עם לקיחת השטחים הללו ממנו. זהו נאום מדיני ומשפטי מפורט ומרשים. מניין ידע יפתח, שמתואר כבריון שעמד בראש אנשים ריקים, את כל הפרטים הללו? מן הסתם היתה זו מסורת נפוצה על מאורע הסטורי.⁴⁵ ואם תאמר שזה סיפור של כותב ספר שופטים, מניין ידע אותם הוא? קשה לפקפק שהיתה כאן מסורת הסטורית מפורטת ומוצקה בעניין, שעברה במשך מאות שנים מדור לדור והיתה אולי גם בכתובים. חוץ מאזכורים כלליים של מאורעות גדולים כיציאת מצרים יש מעט דוגמאות כאלה – שמאורעות המוזכרים בתורה יוזכרו בפירוט כזה מחוצה לה בהקשר אחר – ובעצם האזכור הזה יש עניין.

אי אפשר שלא לומר כאן משהו על **בת-יפתח**. יפתח נודר לה' שאם ינצח במלחמה עם בני עמון "והיה היוצא מדלתי בייתי לקראתי בשובי בשלום מבני עמון והיה לה' והעליתיהו עולה" (31). הוא אמנם מנצח את בני עמון ובתו (היחידה) יוצאת לקראתו "בתופים ובמחולות" (כמו הנשים שיצאו אחרי מרים בשירת הים), והוא נאלץ למלא את נדרו ("פציתי פי" הוא אומר) ומעלה אותה לעולה. גם על סיפור טראגי זה נכתב הרבה, וגם הוא כפשוטו מעורר תהיות קשות: איך ומדוע חשב יפתח להקריב קרבן אדם לה', שציווה לא להקריב קרבן אדם (ויקרא, יח 21; כז' 4-2; דב' יב 31)? יפתח

⁴⁵ בסיפור שבפרשת חוקת (כא) שירים עתיקים (20-17, 27-31) ואולי היו ידועים בעם.

אולי לא ידע על האיסור ועל האפשרות לפדיית הנדר, אך מדוע לא שאל על כך?⁴⁶ ומי, חשב לו יפתח בעת הנדר, יצא מדלתי ביתו לקראתו? הרי בתו שיצאה בתופים ובמחולות לקראתו, היתה "יחידתו אין לו ממנו בן או בת" (יא 35). כלומר, בזמן הנדר הוא חייב היה לדעת שיש סיכוי גדול שהיא זו שתצא לקראתו, אז איך העז לנדור? ומה ההפתעה הגדולה שהופתע "ויהי כראותו אותה ויקרע את בגדיו ויאמר אהה בתי הכרע הכריעתני..." (35)? בת-יפתח, ששומעת שנגזר עליה למות, אומרת לו שעליו למלא את נדרו אך מבקשת דחייה של חודשיים לרדת עם חברותיה על ההרים "לבכות את בתוליה" (37). חז"ל דרשו "וירדתי על ההרים" – שרצתה לבקש עצת חכמים האם הנדר תקף ואיך להתירו. בכך ניסו לתרץ את שתי הקושיות דלעיל. ועוד דרשו על "ויקבר בערי הגלעד" (יב 7) שיפתח מת ביסורים כשאיבד את אבריו זה אחר זה וכל אחד נקבר בעיר אחרת – עונש על ששחט את בתו (ויק"ר, לז, ד).

לאחר מכן נלחם יפתח בבני אפרים, שנקהלו עליו והתלוננו על שלא שיתף אותם במלחמה בבני עמון⁴⁷ ואף איימו לשרוף את ביתו עליו. יפתח ניסה להרגיעם וענה שברייב המתמשך בין בני מנשה (הגלעדים) ובין בני עמון, הוא זעק וקרא לבני אפרים, אך ללא הועיל: "ולא הושעתם אותי מידם" (יב 2). מלחמה איומה פרצה ובקרב שהתפתח ביניהם גבר יפתח ונהרגו ארבעים ושניים אלף מבני אפרים. חלקם – במעברי הירדן, שם תפסו "הגלעדים" את הנמלטים מבני אפרים וכשניסו אלה להתחזות לבני מנשה הרגום כשנכשלו באמירת "סיבולת" במקום שיבולת (5-6). העלילה נפתחת בריב אחים וציינו לעיל דומות מסוימת בינה לבין פרשת יוסף ואחיו. והנה נסגרת פה העלילה במלחמת אחים נוראה, שמעטות, אם בכלל, נוראות שכמותה, בין שבטי שני בניו של יוסף – שני האחים אפרים ומנשה.

יפתח הגלעדי היה בן שבט מנשה, שהיה בכור בניו של יוסף. כזכור, יעקב, בברכו אותם, שם את אפרים לפניו בשיכול הידיים המפורסם. יעקב אמנם ברך את מנשה שהוא יגדל ויהיה לעם: "אך אחיו הקטן [אפרים] יגדל ממנו וזרעו יהיה מלוא גויים" (ברא' מח 19). אחר כך ברכם בברכה "ישמך אלוהים כאפרים וכמנשה", שוב עם אפרים הצעיר לפני מנשה הבכור (ור' על כך לעיל "שיכל את ידיו", 83). היפוך הסדר

⁴⁶ במדרש (ב"ר, ס, ג) נאמר שריב-גאוה בינו לבין פנחס, הכהן הגדול אז, מנע את התרת הנדר.

⁴⁷ קודם לכן הלינו בני אפרים על גדעון על הדרתם מהמלחמה כנגד מדין ('שופטים' ח 1).

והברכה היו כנראה מפורסמים בקרב השבטים במשך הדורות, ואולי הם חלק מהרקע לסיפור השנאה האיום הזה, שספק אם יש דומה לו ושלא היתה לו שום סיבה של ממש, ובמיוחד לשנאה העזה שחשו בני מנשה – הגלעדים – כלפי בני אפרים.

נזכיר בהקשר זה שכמה מבני שבט מנשה הצטרפו לשבטי גד וראובן בשבתם באזורים אלו שממזרח לירדן. אולם, שבטי גד וראובן ביקשו זאת ממשה והוא נעתר להם לאחר שהתחייבו שהגברים יצאו בראש שבטי ישראל לכיבוש ארץ כנען. בני מנשה לא ביקשו זאת ומשה מיוזמתו נתן להם נחלה שם (במדב' לב 33). לא ברור מדוע. לפי הרמב"ן מדובר בשתי משפחות מבין שמונה – המכירי והגלעדי – שהיו גיבורי חיל שכבשו מקומות אלו. הסבר זה תואם את סיפור יפתח. מנגד אומר הנצי"ב ב'העמק דבר' שמשה רצה שיהיו שם בני תורה ובני מנשה בן יוסף היו כאלה.

שנאת אחים היא כאמור נושא חוזר ונשנה בספר בראשית. בדרך כלל היא מתחילה בקנאת הגדול בצעיר. והנה לפנינו סיפור נוסף על שנאת אחים: הוא נפתח בשנאת אחי יפתח (הגדולים) כלפיו (הצעיר), ומסתיים בשנאה בין השבטים, שהיא אולי תוצאה מאוחרת של קנאת אחים (הגדול בצעיר) שהחלה באותו שיכול ידיים שנדון לעיל בכרכת יעקב לאפרים ולמנשה. בדברינו שם הדגשנו שהברכה היתה בחזקת דבר נבואה, שהמברך אינו אדון לה היכול לשנותה כרצונו. אך לא כך הוא בהכרח מבחינת המבורך. בעיניו ובעיני אחרים עלולה ברכה להיות בסיס לאפליה, להתנשאות, לקנאה ושנאה. ייתכן שמהו מזה הונחל במשך הדורות בשבטי אפרים ומנשה, כעלילות סיפור הפטרתנו. אם יש בכך ממש, הרי שיש כאן לקח נוסף ל"אל תהי ברכה קלה בעיניך" (במיוחד כשהמברך הוא גדול כיעקב אבינו...).

פרק ה: קדושה והטרנסצנדנטיות של המצווה

טרנסצנדנטיות המצווה והתלהבות דתית – נדב ואביהו (לפר' שמיני, ויק' ט-יא) שני עניינים מרכזיים בפרשה: 1. חנוכת הכהונה, שההתקדשות לה הוכנה בפרשת צו הקודמת. 2. דיני הכשרות והטומאה של הבהמה, העוף, הרמש והשרץ. שני העניינים מרכזיים בהוויית החיים הדתיים של היהודי אז: **הכהונה** – שעניינה המוסד החברתי המפעיל והמסדיר את עבודת המשכן והמקדש, ובעיקר עניין הקרבנות, שהיה אז מרכז הטקס והפולחן הדתי האישי והציבורי. **הטומאה והכשרות**, שהם מרכיב מרכזי, אולי המרכיב המרכזי, בהווי חיי הדתיים של הפרט, אז כהיום (היום) – בצד התפילה). יש קשר "טכני" בין שני העניינים, שכן דיני הטומאה הנידונים חלים כמובן גם על הקרבנות. בסוף דברינו נעמוד על קשר נוסף שהוא אולי עמוק יותר.

הפרשה פותחת בפסוק **"ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרון ולבניו ולקני ישראל"** ('ויקרא' ט 1), והוא תחילתו של כינון מוסד הכהונה כהלכה. היום השמיני הוא השמיני לימי המילואים שבהם שהו אהרון ובניו באהל מועד והתקדשו לקראת מעמד כינון הכהונה בידיהם (ח 32-33). חז"ל אמרו: **"תניא, אותו היום היה שמחה להקב"ה כיום שנבראו בו שמים וארץ, כתיב הכא ויהי ביום השמיני וכתוב התם ויהי ערב ויהי בקר"** ('מגילה' י, ב). לבד מהחזרה על המילה "ויהי" יש לעמוד גם על משמעה שהוא לשון מציאות: ואכן מדובר ביצירה של מציאות חדשה, או מציאות במימד אחר: מרגע זה יש מוסד חברתי-דתי מוסמך ומקודש לעבודת המשכן (והמקדש אחריו). היה זה מעמד משמח ומרומם, כנאמר בפסוק המסיים את החלק הראשון של כינון הכהונה בפרק ט 24: **"וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם"**.

לאחר מכן מפורט מעמד ההקרבה כשאהרון מקריב עגל חטאת (והמדרש אומר "עגל כנגד חטא העגל") ואיל חטאת, וכן באים העם עם קרבנותיהם ומנחותיהם. אהרון בעולתו (בעזרת בניו) מכפר על העם ומקריב את קרבן העם (ט, 15). לבסוף הוא מברך את העם ואז, כשהוא ומשה באים אל אוהל מועד ומברכים את העם שוב, **"ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים"** (24). כל המעמד המרשים הזה מסתיים בפסוק הרינה הנ"ל. בזה למעשה מסתיים השלב המכריע של חנוכת מוסד הכהונה, שאהרון ובניו הוכנו לקראתו כפי המסופר בפרשת צו הקודמת.

ואז מסופרת פרשה מצמררת – **פרשת נדב ואביהוא** בני אהרון (פרק י). לאחר שמונו על ידי משה לכהונה בחגיגות לפני זקני ישראל, לאחר ששהו באוהל והתקדשו שבעה ימים ולאחר שעשו עם אהרון אביהם בהקרבת הקרבנות והמנחות, הם, ברוב התלהבותם הדתית, לקחו **”איש מחתתו ויתנו בהן אש וישמו עליה קטרת ויקריבו לפני ה’ אש זרה אשר לא ציווה אותם”** (י 1)¹. והתוצאה האיומה: **”ותצא אש מלפני ה’ ותאכל אותם וימותו לפני ה’”**. רבים התחבטו במהות חטאם של נדב ואביהוא ובחומרתו היתרה שבשלה נידונו למיתה בשרפה, אך דומה שהפירוש כפשוטו הוא שחטאם היה בכך שעבדו מהתלהבותם ומכוח דעתם שלהם, מעבר למה שצוו בו. ויש לזכור שכך עשו לאחר שמשה הדגיש (ט 6) **”זה הדבר אשר ציווה ה’ תעשו”**, שלפי פרשנים שונים בא להדגיש **”רק זה”** אשר ציווה ה’ תעשו.² ומשה אומר אז לאהרון אחיו כשבניו השרופים מתים לפניו: **”הוא אשר דבר ה’ לאמר בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד”** (י 3).

יש כמובן משמעות גדולה לקשר האטימולוגי, הנרמז בפרשה, בין **”קרבן”** לבין **”קרבה”**: נדב ואביהוא היו **”קרובי”** ה’;³ בהתלהבותם רצו **”להוסיף אהבה על אהבה”** ו**”הקריבו”** אש זרה, וכל זה במסגרת הקרבת ה**”קרבן”**. גם על הפסוק שאומר משה רבו הפירושים. שיעורו, לפי הרווחים שבהם, הוא שה’ מחמיר במיוחד בקרוביו ובכך נקדש ונכבד בעיני כל העם, שהם פחותים מהם. הרשב”ם מפרש זאת אחרת – כהוראה של משה לאהרון: **”אל תתאבל ואל תבכה ואל תחדל מן העבודה ... שאתה**

1 בגלל הטעם המודגש מעל **”לא”** היו שפירשו **”אשר לא ציווה אותם”** – שאסר עליהם.

2 אבן עזרא אומר על נדב ואביהוא: **”שמדעתם עשו ולא בצווי”**. וב’העמק דבר’ הנצי”ב מרחיב בעניין ואומר על ט 6: **”אמר משה לישראל...אותו יצה”ר העבירו מליבכם, שגם זה התשוקה אע”ג שהיא להשיג אהבת ה’ בקדושה, מכל מקום אם היא לא בדרך שעלה על רצונו ית’ אינו אלא דרך יצה”ר להטעות ולהתעות דעת גדולי ישראל בזו התשוקה”** (וראו גם נחמה ליבוויץ, עיונים בספר ויקרא, עמ’ 89-90). הנצי”ב מציג זאת כסוג של ניסיון שוחד וכורך זאת בחטאם של עדת קורח.

3 לפי המדרש, הם היו צדיקים שמיתתן מכפרת על ישראל (ויקרא רבה, כ; ר’ ז’הר, אחרית מות, נו ב); משה ניחם את אהרון באומרו לו שהיו גדולים אף ממנו ומאהרון (מדרש אגדה’ (בובר) ויק’ י ג). במסכת זבחים, קט”ו ע”ב מפרשים ברוח זאת את **”ונקדש בכבודי”** (שמ’ כט 23): **”אמר ליה משה לאהרן, אהרן אחי, לא מתו בניך אלא להקדיש שמו של הקב”ה”**. אך מנגד יש מדרשים הדורשים לגנאי ואף מציינים הקבלה לנדב ואביה בני ירבעם בן נבט (מל”א, יד, 1, 20; טו 25) ואת מעשה העגל של אהרון משווים לעגל של ירבעם (שם יב, 28).

כהן גדול ולא תצא ולא תחלל אלא יתקדש הקב"ה ועבודתו על ידך". ואכן: "וידום אהרון". אומר הרשב"ם "וידום אהרון מאבילותו ולא בכה ולא התאבל" (ור' להלן). יש התלהבות דתית שאין בה פסול: לאחר טקס הקרבנות שהתקיים על פי המצווה, נאמר על העם "וירונו ויפלו על פניהם". גם זו שמחה והתלהבות דתית, אך אין בה פסול; היא במסגרת מעשה המצווה כפי שצוותה ותגובה נפשית עליה. התלהבותם של נדב ואביהוא היא אחרת – הם לא רק הגיבו על מעשה מצווה מרשים, אלא החליטו בעצמם ומכוח התלהבותם על מעשה מצווה ראוי. ההבדל מדגש בכך שבקרבנות אהרון כתוב "ותצא אש מלפני ה'" (ט 24) ואילו במחנות נדב ואביהו – "ויתנו בהם אש". זה, על פי המשתמע מהפרשה, פסול: עבודת ה' צריכה להיעשות על פי המצווה ממנו. בני אהרון טעו בכך ומתו "בקרבתם לפני ה'" (טז, 1).⁴

חז"ל הצמידו לפרשה זו את ההפטרה, שבה מסופר סיפור מצמרר לא פחות על עזה שבזמן שדויד העלה את ארון הקודש לירושלים, "וישלח עזה אל ארון האלוהים ויאחז בו כי שמטו הבקר" (שמ"ב, ו, 6), ועל כך נענש ומת מיד. המשותף לשני הסיפורים, שאדם עושה מכוח שכלו ורגשותיו, אף כי בכוונה טובה, מה שלא צווה בו; הוא כביכול "דואג" לאלוהים מעבר למה שאלוהים עצמו דורש ממנו לעשות. וזה, כעולה מהסיפורים, חטא חמור שעונשו מיתה. עבודת ה', בקדושה שבה, צריכה להיעשות על פי רצונו ומצוותיו, ולא מכוח שכלו, ורגשותיו וצרכיו הנפשיים-דתיים של האדם. כפי שראינו, על פי ריה"ל למשל, גם החטא שבעשיית עגל הזהב היה מסוג זה. בני ישראל לא זנחו את ה' ובקשו להם אל אחר במקומו, אלא רק סמל מתווך, דוגמת משה שנעלם ולא ידעו מה היה לו. חטאם הוא בכך שעשו אותו מכוח רצונם ועמדתם הם ולא מכוח מצוות ה'. ובגין כך, כזכור, כשלושת אלפים מהם נהרגו. ולא רק פסול יש בכך אלא, כמשתמע מחומרת העונש שם ומעונשם של נדב ואביהוא, חטא כבד של חילול הקודש ועבודה זרה.

מנגד, רווחת אצל חז"ל מגמה לראות בנדב ואביהוא צדיקים ומסבירים את הקריאה בפרשת אחרי מות ביום הכיפורים "שכשם שיום הכיפורים מכפר על ישראל, כך מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל" (ויק"ר, כ; ור' זוהר', אחרי מות, נו, ב).

⁴ לפי רש"י מיתתם היא עונש על שבמעמד מתן תורה הציצו "וראו את אלוהי ישראל" (שמ' כד 10). אולי הגיון דבריו הוא שמשה אמר קודם שהוא לבדו ייגש אל ה' (כד 2). ב'מדרש הגדול' חשו בקושי ופירשו "ניונו עיניהן מזיו השכינה" (על אתר, עמ' תקנה).

יידום אהרון – חטא נדב ואביהוא ותגובת אביהם על מותם

חטאם של נדב ואביהוא נעוץ בכך שלא הבינו את משמעות עבודת ה' – שאת ה' יש לעבוד מתוך הכרת הטרנסצנדנטיות (הקדושה) של המצווה, דהיינו, על פי מצוותו ולא על פי רחשי ליבם, אפילו הם מכוונים לטובה. ועל אי-הבנה זו שילמו בחייהם. ההחלטה לעבוד את ה' היא כמובן החלטת האדם – מכוח תודעתו ורצונו. אך לפחות לפי גישה מסוימת, משהחליט כך, אין הוא רשאי להחליט **כיצד** לעבוד את ה'. שכן, בעצם משמעותה של עבודת ה' כלולה ההכרה שהיא בחזקת מה שמוטל על האדם "מבחוץ", ללא תלות ברצונותיו ובמאווייו. מבחינה זו יש משמעות רבה בשקילות המסורתית בין עבודת ה' **לקבלת עול תורה** ומצוות. פירושה של עבודת ה' הוא שהאדם מקבל על עצמו לעבוד את ה' כעול המוטל עליו, כפי שה' ציווה. כשבמקום זה האדם עובד את ה' על פי מאווייו ורחשי ליבו, הרי הוא בבחינת פורק עול המשים את עצמו אלוהים ומחליט כיצד יש לעבדו. זה מה שעשו נדב ואביהוא ובכך החומרה היתירה של חטאם. בדבריו על פרשה זו, י. ליבוביץ (2000) מרחיב בעניין זה ומביא גם מדבריו של הנצי"ב ב'העמק דבר' אשר נאמרים באותה רוח, ומפרשם כמכוונים גם למחלוקת עם החסידות בזמנו. מי שרוצה להבין את גודל המחלוקת והאיבה של "המתנגדים" לחסידים, וכן, עם כל ההבדלים, מי שרוצה להבין את האיבה שנוטרים חרדים לרפורמים, למשל, כדאי לו שיתן דעתו לפרשה זו. המתבונן הניטראלי מבחוץ יכול לחשוב שאלה כמו אלה מחליטים מהי המצווה החלה עליהם והמקוימת על ידם, ומבחינה זו אין הבדל עקרוני ביניהם. גם משה וגם נדב ואביהוא מפרשים את דבר ה' ומחליטים מה עליהם לעשות; גם היהודי החרדי וגם הרפורמיסט מפרשים את התורה ומחליטים מה הם מצווים לקיים ולעשות. אולם המתבונן הזה מחמיץ את העיקר, והוא **ההבדל התודעתי בין המאמינים**, שהוא המכריע: מבחינת תודעתו האמונית, המאמין בה' (על פי משה) רואה את עצמו מצווה במצווה הנתונה לו "מבחוץ", באופן שאינו תלוי בו וברצונו. ואילו נדב ואביהוא (ורבים מהרפורמיסטים) רואים את המצווה וקיומה כתוצאה של רצונותיהם ומאווייהם וכנקבעת על ידם (ייתכן שבתיאור זה יש הטיה לא הוגנת כנגד רבים מהרפורמיסטים, אך היא מכוונת להדגשת העיקר).

אחת ההתפרטויות החשובות של עניין זה נוגעת לפרשה שמביכה היום רבים אולי יותר מכל פרשה אחרת בטקסי הפולחן הדתי – **פרשת הקרבנות**. הקרבת קרבנות

היא מהנוהגים והטקסים הנפוצים כמעט בכל הדתות. יש להניח שהן ביהדות והן בדתות אחרות, לרבות הפאגאניות שבהן, ידעו היטב שהאל אינו "אוכל" את הקרבן ואינו "שותה" את הנסך. וברור לפיכך שעיקר משמעותו של הקרבן היא במקום אחר – לא בסיפוק "רעבוננו" או "תאוותו" של האל. בתורה הדבר בולט למשל בכך שעל פי מצוות הקרבנות עצמן ברור שאת רוב רובם של הקרבנות אוכלים הכוהנים.

הקרבן ביהדות אינו סתם מתן שהאדם נותן לאל מרצונו, אלא מצווה שהאדם מצווה לעשות, ומבחינה זו היא אינה שונה למשל ממצוות המשכן והכהונה, טומאה וטהרה ולמעשה מכל מצווה אחרת. ספר ויקרא, שבו הפירוט הגדול של פרשת הקרבנות (במיוחד בפרשות ויקרא וצו) פותח במילים "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם..."⁵ ארבע אמירות אלה (ויקרא, וידבר, דבר, ואמרת) מדגישות את היות פרשת הקרבנות המפורטת אחריהן, לרבות קרבן יחיד, בין חובה ובין רשות, מצווה של ה' ולא רצון או משאת נפש ספונטנית של האדם, כפי שטעו לחשוב נדב ואביהוא. כך דורש מדרש רבה על המילה "ויקרא": "אמר לו הקב"ה [למשה]: חייד, יש לך מלאכה גדולה מכל מה שעשית, ללמד לבני טומאה וטהרה, ולהזהירם היך יהיו מקריבין קרבן לפני. הדא הוא דכתיב ויקרא אל משה' ". ואכן, רבים, החל מחז"ל ובעיקר כמובן הרמב"ם (ר' למשל מו"נ, חלק ג פרקים לב, מו)⁵ ובעקבותיו, מדגישים שעיקר משמעותם של דיני הקרבנות הוא הרחקת ע"ז. הפירוט החמור המצווה בפרשת הקרבנות וריכוזם במקום פולחן אחד (המשכן ואח"כ המקדש) מכוונים למלחמה בעבודה זרה ולהרחקתה, שהרי בה הקרבן הוא מתן רצוני של האדם, כמעשה נדב ואביהוא. בכך יש היבט נוסף של חומרת מעשיהם. אך היו כמובן גם גישות אחרות, שהדגישו את הצד (החיובי) של הקרבה לה' שבמעשה הקרבנות.

נקודה מכרעת זו נעלמת או מוצנעת על ידי רבים המשווים את פרשת הקרבנות שבתורה עם טקסי קרבנות פאגאניים. יש כמובן דומות ואפשר להפליג במשמעותם הרוחנית, הפסיכולוגית והסוציולוגית של טקסי הקרבן, הן ביהדות והן מחוצה לה, אך אין להתעלם מעניין זה שהוא עיקר – ביהדות, מעבר לשוני בפרטים רבים (אותם

⁵ ב'משנה תורה', הל' מעילה ח, ח הרמב"ם כותב שהקרבנות הם חוקים שאין לחקור בטעמים; רבים התחבטו וניסו לתרץ את הניגוד הזה, ולא נפרט כאן.

מדגיש למשל הרמב"ם כאמצעי להרחקת עבודה זרה), מעשה הקרבן על פרטי פרטיו הוא מצוות ה', ועל פיה יש לעשותו. סטיה מכך מטשטשת את הבחנתו מעבודה זרה. עבודת ה', כביטוי לאמונה בו, היא מבחינה זו מיוחדת במינה. בהרבה החלטות ועמדות נפשיות שלנו יש מתח עדין בשאלת דרך הביטוי שלהן – כיצד לבטא אותן: כשאנו אוהבים מישהו ורוצים בטובתו, האם עלינו לפעול על פי רצונו ומה שנראה לו כטוב, או על פי מה שנראה לנו כטוב לו? הרי לא אחת קורה שאנו יודעים שאם נפעל לפי רצונו, אנו עלולים להזיק לו ולא להיטיב עימו. האם אפשר אז לקרוא לזה מעשה אהבה או מתן טובה? מצד שני, אם נפעל לאור מה שאנו רואים כטוב לו ובהתעלם מרצונו שלו, יש בכך התנשאות ופטרנליזם. האם נוכל לקרוא לזה אהבה? כמוכן שבין שני הקטבים הללו יש דרגות ביניים רבות, ובדרך כלל אהבה ורחישת טוב לזולת מתבטאות במציאת דרך ביניים ראויה בין שני הקצוות, כשנשתדל לעשות את רצונו, אך במסגרת מה שאנו רואים כטוב לו (או לפחות כמה שאינו רע לו). מציאת דרך ביניים כזו כרוכה בשיקולים וברגישויות דקים ועדינים, ולפעמים היא לא קלה. זו אולי גם הדילמה היסודית של החינוך – האם עלינו לחנך על פי מה שהחניך רוצה ורואה כטוב לו או על פי מה שאנו רואים כטוב לו? שוב, בקיצוניותם שני הקטבים הללו נראים בעייתיים ביותר, ובחינוך ראוי לשמו נמצא דרך ביניים ראויה, שבה נתחשב ברצונו של החניך, אך במסגרת מה שאנו רואים כטוב לו, וזה לא פשוט.

דוגמאות רבות נוספות יכולות להמחיש את הדילמה ואת היחס העדין בין שני הקטבים הנידונים: קבלת סמכות "חיצונית" מול קביעה "פנימית" על פי אמות המידה שלנו. למשל, רבות מדובר במקומותינו על "אקטיביזם שיפוטי" והיחס בין הרשות המחוקקת לרשות השופטת. לכאורה, אמור השופט רק ליישם את החוק (של הכנסת או הריבון) למקרה הקונקרטי שבפניו. הוא אמור לקבל את סמכות החוק ולהיות מעין מדיום שקוף בין החוק לבין המקרה שבפניו. אך למעשה הוא הרי זה שמפרש את החוק ובסופו של דבר קובע מהו. האם לא מתבטל בכך ההבדל בין הרשויות? האם לא יוצא לבסוף שהשופט, ולא הכנסת, הוא זה שקובע את החוק? התשובה היא – לא. וזאת משום שלחוק יש גם מובן כפשוטו, ויש הבדל בין קביעת החוק בפרשנות שמפרש השופט חוק נתון שנקבע "מבחוץ" (על ידי המחוקק) לבין קביעת החוק על ידי השופט עצמו. לא תמיד קל לשמר את ההבדל, וישנם אולי שופטים שעצמאות הפרשנות שלהם גובלת בביטול המובן של החוק כפשוטו ובטשטוש ההבדל. אך

השופט הראוי רואה מצווה לעצמו לשמר הבדל זה, ורואה את עצמו כפוף לחוק שנתון לו, למרות שהוא הסמכות לפרשו.

הוא הדין בכל מעשה פרשנות. בביצוע של יצירה מוסיקלית למשל, המבצע הראוי רואה עצמו מחויב לציית להוראות המלחין למרות שהוא – המבצע – קובע ומפרש מה הן. הוא יקפיד לשמר את ההבדל בין פירוש הוראות המלחין והבנתן, אפילו כשפירוש והבנה אלה נתונים בידי, לבין ביצוע היצירה על פי טעמו והעדפותיו, ובאופן קיצוני – “איך שבא לו”, “איך שהוא מרגיש”.

דוגמאות אלה עשויות להמחיש את ייחודה של העמדה האמונית ושל עבודת ה' המתבטאת בסיפור נדב ואביהוא. כאן העניין מוצג חד וברור: עבודת ה', בעצם מהותה, היא קבלת עול מצוותיו, ולא עבודתו על פי רחשי ליבנו או על פי מה שאנו רואים כדרך הנכונה לעבודתו. היא יותר יראה מאהבה. שוב, הגבול דק ועדין, אך כאן, בניגוד לכמה מהמקרים הקודמים, מוצגת העמדה שיש לשמור עליו בקפדנות. מהותה של עבודת ה' היא בשמירת קו התיחום בין ה"עצמי" ל"חיצוני" ובקבלת הסמכות החיצונית כמחייבת. זה כמדומה המסר העמוק שנושא סיפור הפרשה הנוראה של נדב ואביהוא.

מבחינה זו ההכרה בטרנסצנדנטיות של המצווה היא פן נוסף של הטרנסצנדנטיות של תפיסת יסוד הערך המוסרי (ידיעת טוב ורע) עליה עמדנו בפרק ב: מושגי הטוב והרע אינם נתונים לאדם בטבע בריאתו ואינם נלמדים מהטבע; ביסוסם, לפי תפיסה זו, דורש פניה לקטגוריה שהיא טרנסצנדנטית לאדם ולטבע. פן נוסף של תפיסה זו מבוטא בסיפור ההגדה של פסח ויציאת מצרים עליה נעמוד בפרק (ט). בדברינו שם מודגש שלפי התפיסה המבוטאת בהגדה, עצם האמונה באל, החירות והגאולה משיעבוד מצרים (במשמעותו הסמלית כמבואר שם) אינם בכוחו הטבעי של האדם אלא הם בחזקת פעולה אלוהית. הטרנסצנדנטיות של המצווה גם היא גילוי של תפיסה זו.

יש מקום בהקשר זה להרהר על כך שפעמים רבות משה התפלל וביקש על העם, ובקשותיו נענו. וגם כשהתפלל על מרים אחותו תפילתו נענתה. פעם אחת ביקש על עצמו: בפרשת ואתחנן הוא מבקש “אעברה-נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן, את ההר הטוב הזה והלבנון”. התשובה הנחרצת שהוא מקבל: “רב לך, אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה” (דב', ג, 25-26). אולי יש בכך ללמד שלמרות שבתורה אין מצוות תפילה ותפילות הן בדרך כלל על צרכים ומאוויים אישיים, הרי לפחות

כשמדובר במודל האידיאלי – משה – זה אסור, ותפילה כזו אינה מתקבלת. אך אולי מגזימים בחומרת תשובת ה', שכן היא ממשיכה: **”עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפונה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך כי לא תעבור את הירדן הזה”**. משה ביקש **”אעברה ואראה”** והתשובה היא שהוא לא יעבור אבל כן יראה, שהיה עיקר בקשתו (ר' רש"י שם. ואולי **”וראה בעיניך”** אומר שזו ראייה בדרך נס המיוחדת למשה).

נוראה היא גם תגובת אהרון אביהם לאחר מותם של נדב ואביהוא: **”ויאמר משה אל אהרון הוא אשר דיבר ה' לאמור בקרובי אקדש ועל כל העם אכבד. וידום אהרון”** (ויקרא, י, ג). כאמור לעיל, הרבה נדרש על דברי משה כאן, כאשר יש המבינים שמשה ביאר לאהרון את אשר אירע, ושיעור דבריו הוא שה' נקדש על ידי מעשיו בקרובים אליו, כמו נדב ואביהוא, ואז רם כבודו על כל העם; ויש המבינים את דבריו כהוראה (לעתיד) לאהרון שלא יחדל מעבודת הקודש בגין אבלו, ושיעור דבריו הוא שה' נקדש במעשיהם של קרוביו – כמו אהרון – ולכן עליהם לשמש מופת ודוגמא. כך או כך נתרכזו להלן בתגובת אהרון: **”וידום אהרון”**. מה פשר הדבר? כפשוטו, יש המפרשים **”וידום”** מלשון שתיקה ודממה,⁶ ויש המפרשים: פסק, חדל, כפי שפירשו רש"י והרשב"ם למשל – פסק מאבלו והמשיך בעבודת הקודש, בהתאם לפירוש השני הנ"ל של דברי משה. הרמב"ם אף מפליג בכיוון זה ובפירוש המשנה (ל'אבות', ג, ג) מפרש **”וידום”** כדיבור בחשאי, כגון **”קול דממה דקה”**, וכך מסביר את תרגום אונקלוס שהיה בפניו **”ושבח אהרון”**.⁷ לשיטת המפרשים **”וידום”** מלשון שתיקה – למה נשתתק אהרון? יש האומרים שדברי משה, שבניו נקטלו משום גדולתם, ניחמו אותו (תנחומא); יש האומרים שמשום שקיבל עליו בהכנעה את הדין **”אינן להרהר אחר מידת הדין אלא לקבל גזרותיה באהבה”**, ריקנאטי). ואפשר גם שזה דום ושתיקה של דיכאון ואבל.

אם להשתמש במילה מודרנית (לא מקראית), נדמה לי שבנוסף לאלה אפשר להבין כאן **”וידום”** מלשון תדהמה. יש כאן ביטוי לתודעה ולחוויה עמוקה של

⁶ כך באונקלוס **”ושתיק אהרון”**, ראו גם **”זבחים”**, קטו, ע"ב; גם אבן עזרא והרמב"ן מפרשים וידום מלשון דממה ושתיקה, וכן הרבה ב'מצודת ציון' וב'ילקוט שמעוני' **”שתק וקיבל שכר על שתיקתו”**.

⁷ הרב קאפח מעיר במהדורתו לפירוש המשנה (מוסד הרב קוק) שנוסח זה, שלא כנוסח הנדפס, קיים בכמה כתבי יד עתיקים.

נוראותו ושונותו המוחלטת של האל. זו הפעם הראשונה שאלוהים הורג ישירות בבני ישראל. אפילו במעשה העגל זה לא קרה. אמנם אלוהים אומר שם למשה "הניחה לי יחיר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" (שמות, לב, 10) אך זה רק נאמר למשה, ולא מבוצע. אמנם משה אומר לבני לוי שה' ציווה לקחת איש חרבו ולהרוג "איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו" (שם 27), ואכן נפלו כשלושת אלפים איש, אך זו הוראה של משה ופעולה של בני לוי ולא פעולה ישירה של אלוהים. אמנם בסוף הפרשה כתוב "ויגוף ה' את העם על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרון" (שם 35). אך נראה שהדברים מתייחסים לפעולות הנ"ל ולא להרג נוסף שהרג ה' בעם. אם כך, בהריגת נדב ואביהוא, אהרון רואה למעשה לראשונה לנגד עיניו את אלוהי ישראל כאל הנורא והנוקם. אלוהים נודע לו כמובן עוד קודם לכן כאל אדיר ורב כוח. אך עד אז היה זה האלוהים "שלנו", האל הדואג לנו, האל המעלנו ממצרים והנלחם לנו בצרינו ועושה לנו ניסים. לפתע, מול עיניו של אהרון, "שלנו" מקבל משמעות נוראה – זה אלוהים שהיותו "שלנו" מתבטא בתביעותיו ובדרישותיו המוחלטות מאיתנו וכרוך בחרדה וסכנה גדולה מאי עמידה בהן. שכן, למרות שהוא שלנו, זה אלוהים שאת מידתו אין אנו מבינים, ומידותינו, רחשי ליבנו ומושגי הצדק שלנו אינם חלים עליו. זה אלוהים קדוש שסכנה גדולה טמונה בלהיות "מקרוביו". "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם" אומר הנביא עמוס (ג 2). חוויית הנוראות והטרנסצנדנטיות של ה' – לא רק ביכולותיו ובכוחו (שנראו בעליל גם קודם), אלא גם במידותיו השונות והבלתי נתפסות ובמוחלטותו – היא זו שהכתה לפתע באהרון במלוא עוזו. והיא הדהימה ושיתקה אותו – וידום אהרון. אהרון נדם כי נדהם. אם להשתמש בפסוק התפילה השגור, מאז אנשי כנסת גדולה, "האל הגדול הגיבור והנורא אל עליון" (והש' דב' י 12), נוכל לומר שכביכול עד כאן ידע אהרון את ה' כאל "הגדול והגיבור", וכאן נודע לו "הנורא אל עליון". ועל כך נדם: יותר משזה דום האבל או דום המקבל עליו את הדין, זהו דום תדהמה מתודעה חווייתית של נוראותו ושונותו המוחלטת של האל. על "נורא תהילות" שבשירת הים (טו 11) אומר רש"י: "יראו מלהגיג תהילותו פן ימעטו כמו שנאמר 'לך דומיה תהילה' " (תה' סה 2) וב'מכילתא' נקשר הרעיון לדברי משה הנ"ל בפרשתנו: "בקרובי אקדש".

אהרון ועגל הזהב

עניין זה מביאנו לפירוש האחרון שנדון בו על "יידום אהרון", והוא קושר את הפרשה הזו לחלקו של אהרון בחטא עגל הזהב. ארבעים יום לאחר שעלה משה להר: "וירא העם כי בושש משה לרדת מן ההר ויקהל העם על אהרון ויאמרו אליו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" (שמות, לב 1). אהרון עשה להם עגל זהב. רבים רואים בסיפור עגל הזהב המסופר בפרשת 'כי תשא' את החטא הגדול (בעיקר כנגד שתי הדיברות הראשונים) שחטאו בני ישראל, וזאת רק ארבעים יום לאחר שחוו את התגלות ה' הגדולה בהר סיני ושמעו את עשרת הדיברות. במסכת עבודה זרה נג, ע"ב נאמר: "מדפלחו ישראל לעגל, גלו אדעתיהו דניחא להם בעבודה זרה" [משעבדו ישראל לעגל גילו דעתם שרוצים הם בעבודה זרה], ורש"י מדקדק בלשון הרבים "אשר ילכו לפנינו" וכותב: "אלוהות הרבה איוו להם", וכן עוד הרבה.

אולם רבים מגדולי ישראל, החל מתקופת התלמוד, ניסו למעט בגודל חטא העגל ותרצוהו בתירוצים שונים – שהעגל נוצר בכשפי הקוסמים מהערב-רב שעלה עם בני ישראל ממצרים (ר' פסיקתא דרב כהנא' ט); שבני ישראל היו עדיין רגילים בעשיית פסלים שלמדוה במצרים; שהעם רק רצה צורה מוחשית לא כתחליף לה' אלא כסמל לה' שהמשיכו להאמין בו (ר' ריה"ל, 'הכוזרי' מאמר א', צז); שהעם רק רצה דמות שידריכם במדבר כתחליף למשה לאחר שהתיאשו מהעלמותו בהר זמן רב (ר' רמב"ן על "אשר ילכו לפנינו"), ועוד.

מבחינת אלוהים אין שום ספק בחומרת המעשה והוא אומר למשה: "לך רד כי שיחת עמך אשר העלית ממצרים. סרו מן הדרך אשר צויתים, עשו עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלוהיך ישראל אשר העלונך מארץ מצרים" (שם' לב, 7-8). וכן גם בעיני משה. כשמה יורד מההר ורואה את ה"חגיגה" הוא משבר את שני לוחות הברית לעיני העם (ר' גם דב', ט 18). היו שפרשו שההילולה והשמחה שראה ברדתו מן ההר חרו לו והכעיסו אותו במיוחד, שהרי על עצם עשיית הפסל שמע מה' עוד קודם לכן בהיותו על ההר, אך את הלוחות שיבר רק כשראה את ההילולה ברידתו

מן ההר.⁸ אחר כך הוא שורף את הפסל וטוחנו עד דק ומפזרו במים ומשקה בהם את בני ישראל. הוא גם נוזף באהרון ואומר לו: **"מה עשה לך העם הזה כי הבאת עליו חטאה גדולה"** (שמ' לב 21).

כשאהרון מתרץ את הדבר בתשובתו הוא מפיל את האשמה על העם: **"אתה ידעת את העם הזה כי ברע הוא"** (22) ואומר בין היתר: **"...ואומר להם למי זהב התפרקו ויתנו לי ואשליכהו באש ויצא העגל הזה"** (24). בפשוטם של דברים אהרון מצטדק ואומר שלא נתכוון לעשות את העגל אלא רק להשליך לאש את הזהב שנתנו לו העם, ומעשה פלאים, שלא בכוונתו יצא העגל. רש"י כותב על דברי אהרון **"ואשליכהו באש"**: **"לא ידעתי שיצא העגל הזה ויצא"**. כך אולי נראים דבריו כפשוטם. אך האם נכונים דברי אהרון הנ"ל? האם אמת דיבר?

בסיפור המעשה נאמר: **"וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר ויקהל העם על אהרון ויאמרו אליו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו ... ויאמר אליהם אהרון פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם בניכם ובנותיכם והביאו אלי. ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם ויביאו אל אהרון ויקח מידם ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה. ויאמרו אלה אלוהיך ישראל"** (לב 4-1). כפשוטו דומה שלא מעשה כשפים לא מכוון היה זה, אלא מעשה ממושך ומכוון של אהרון, שפוקד להביא אליו זהב, לוקח אותו מידם, **"ויצר בחרט"** ועושה את העגל (ר' שמ"ר מא, אך יש המפרשים **"ויצר"** – קשר, **"בחרט"** – בכיס או בשק).

דומה לפיכך שאת חלקו במעשה קשה לישב עם הדברים שאמר למשה, לא כל שכן עם המדרשים המנסים לצדק אותו. בספר 'הכוזרי' הציע ריה"ל שאמנם נתכוון אהרון לעשות עגל אך רק כדי **"לגלות את מצפונם"** של המבקשים ו"להבדיל בין הממרה למאמין". עד לשלב זה יכולה אולי השערת ריה"ל לעמוד ולו בדוחק, אך אחר כך אהרון אף בונה לפני הפסל מזבח (5) ולמחרת **"ויעלו עולות ויגשו שלמים וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק"** (6), מה שמקשה עוד יותר על המדרשים המצדקים ואפילו על גרסת ריה"ל. גם לפי המספר המקראי משה כנראה לא השתכנע מדברי אהרון, שכן כתוב (לאחר דברי אהרון): **"וירא משה את העם כי פרוע הוא כי פרעה אהרון לשמצה בקמיהם"** (25). יתר על כן, בדבריו בס' דברים (ט 20) אומר

⁸ הרבה נכתב על משמעות הדבר שהלוחות הראשונים שהיו מעשה אלוהים ושנתנו בקול נשבתו, ואילו הלוחות השניים שפוסלו ונכתבו על ידי משה (לד 28) בצנעה נתקיימו.

משה על פרשת העגל "ובאהרון התאנף ה' מאוד להשמידו", ורק בזכות תפילת משה ניצל אהרון. דומה ובכך שאהרון "לא דייק" בדבריו למשה בפרשת תרומה. הייתכן? דמותו של אהרון מוצגת בתורה בדרך כלל באופן חיובי מאוד: הוא, אחיו הגדול של משה, החכם והמיטיב דבר, קיבל בצניעות את תפקיד עוזרו ומשנהו של משה, מתלווה אליו ומדבר בשמו בשליחותם בפני פרעה מלך מצרים. הוא קיבל על עצמו את הכהונה ואת עבודת המשכן במדבר, ונדם והמשיך למלא את תפקידו כשראה את שני בניו הגדולים נשרפים למוות על ידי ה' בפרשת המחנות כאשר "הקריבו אש זרה" אשר לא צוו בה. והוא, כמו משה, מת "על פי ה'". לא פלא לכן שרבים הניסיונות להצדיקו ולמעט בחומרת חלקו גם במעשה העגל. אהרון הפך למופת של "אוהב שלום ורודף שלום ואוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (על פי דברי הלל במשנה, מסכת אבות א) וברוח זו מציג הרמב"ן למשל את בחירתו במעשה העגל כהחלטה להתפשר עם אלה שרצו תחליף למשה, שנעלם ולא ידעו מה איתו, ובלבד שלא ינצחו אלה שרצו תחליף לה'. גם בכמה מדרשי חז"ל מנסים לתרץ ואף לשבח את אהרון שניסה, לדבריהם, בערמה לדחות את מעשה העגל בתקווה שבינתיים יחזור משה (ר' ויק"ר, צו, י (ג)), ורש"י מביא כמה מהם בפירושו לפרשה (ר' למשל על "באזני נשיכם" ((לב 2) או על "חג לה' מחר" (5).⁹ ריה"ל כאמור מתרץ שאהרון רצה "לגלות מצפונם" של עובדי העגל, דהיינו, לגלות את המתכוונים לע"ז על מנת להענישם (שם). הנצי"ב כותב ב'העמק דבר' על דברי אהרון "ואשליכהו באש": "לא יכולתי לעמוד נגדם ואך אמרתי דבר להשקיט אותם, ונעשה שוב במהירות נפלאה ויצא מה שיצא". היו שטענו שאהרון חשש משפיכות דמים או אף מלחמת אחים שכבר החלה אם לא ייענה לדרישה "קום עשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו".¹⁰

קשה ליישב את התירושים הללו עם הכתוב, במיוחד, עם בניית המזבח לפני הפסל והילולת הפריצות ("לצחק") סביבו למחרת. כאמור, לפי דברי משה בס' דברים, ה' חשב להרוג את אהרון (ולפי כמה פירושים – את בניו) כעונש על חטאו וחלקו בפרשת העגל ורק בזכות תפילתו של משה הוא ניצל. סביר להניח שאהרון היה

⁹ לפי נחמה ליבוביץ רש"י מביא מדרשי חז"ל בעיקר כשהוא מסכים להם כפשוטו של מקרא (ר' הנספח בספרה 'עיונים חדשים בספר שמות').

¹⁰ ר' 'סנהדרין' ז ע"א. כך גם בויק"ר, י (ג) נדרש על "ויבן מזבח" – "ויבן מזבוח" כלומר שאהרון הבין את חומרת המצב מגורלו של חור בן קלב שנרצח כשסרב לדרישה.

מודע היטב לאחריותו, לחומרת מעשיו ולעונש שהיה מגיע לו, במיוחד לאחר שכשלושת אלפים מעובדי פסל הזהב הומתו (שמ' לב 29). הרי בפרשתנו (שמיני) מצווה אהרון להקריב עגל לחטאת (ויקרא ט 2). כפי שדרשו חז"ל יש לתמוה: למה עגל? ותשובתם – כדי לכפר על חלקו בפרשת העגל. כך אומר גם רש"י וכן אבן עזרא ורמב"ן בעקבות המדרש ב'ספרא' האומר: "יבוא עגל ויכפר על מעשה העגל". כלומר, אפילו בפרשת שמיני, בה מסופר שנשרפו שניים מבניו של אהרון, רמוז הקשר לחלקו בפרשת עגל הזהב בבירור.¹¹ לפיכך, אפשר כי מודעות זו היא פשר שתיקתו למראה שני בניו השרופים בפרשת המחתות שבפרשת שמיני (ויקרא ט) – "ויידום אהרון" (י 3). הוא נדם כי ידע או לפחות חשש שזה עונש על חטאו.

והייתם קדושים

הציוויים והאיסורים על מאכל הבהמה, העוף, הרמש והשרץ, אשר מפורטים בחלק השני של הפרשה הם דוגמא למה שמכונה בהגות היהודית **מצוות שמעיות**, שטעמיהן לא מפורשים בתורה ואף לא ברורים לעצמם, והן נראות כגזירות של הקב"ה. מאלף הדבר שדווקא בסיכומו של הפירוט הזה, נאמר: **"והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני"** (ויק' יא 44; ור' יט 2; כ 7, 26). נציין כאן כמה רכיבים:

- א. הקדושה של העם אינה תכונה נתונה, טבעית שלו, שבגינה הוא זוכה למצוות או לקרבת ה'. להיפך, הקדושה מוצגת כמטלה או משימה – "והתקדשתם" "והייתם קדושים"¹². עניין זה, החוזר ועולה גם בראש פר' קדושים – "קדושים תהיו" – קשור גם בתפיסת הקדושה העולה מפרשת קורח עליה נרחיב להלן.
- ב. ומהקשר הדברים – סיכום דיני המאכלות האסורים – עולה, שהתקדשות זו נקנית בקיום פרטי המצוות ה"שמעיות" דווקא, של דיני טומאת מאכלים.

¹¹ וברוח זו גם דברי הנצי"ב בהעמק דבר' על "מי מריבה" בדב' לג 8. מתדבר
¹² זו נקודה שהודגשה על ידי י. ליבוביץ בדבריו על פרשה זו ועל רבות אחרות. ראו למשל גם דבריו על פרשת קדושים ('עיונים בפרשת השבוע', 2000, עמ' 523), וכן על ההבדל בין "קדושים תהיו" לבין "כל העדה כולם קדושים" (שם 680). בראשון, כמו גם בראש פרשת קדושים, זו תביעה מאת ה' ומשימה דתית מתמדת; בשני (כפי קורח) זו טענה למצב עובדתי המעניק זכויות. הוא גם מציין בדבריו על פרשה זו את הברכה השגורה "... אשר קדשנו במצוותיו", ששיעורה עולה לאותו עניין.

ג. ולבסוף, הבסיס לקדושה הנקנית בהתקדשות במצוות הוא "כי קדוש אני ה' אלוהיכם". לא תכונה עצמית של העם מצוינת כקדושה ואפילו לא של המצוות בפני עצמן, אלא הזיקה שבהן אל הקדוש היחיד, הקב"ה, בקיום מצוותיו. לא על המצוות השכליות¹³, שטעמיהן, אף אם אינם ידועים לנו, נתפסים כללית בשכלנו, אלא דווקא על ה"שמעיות", השרירותיות-כביכול, נאמר "והתקדשתם והייתם קדושים, כי קדוש אני". עניין זה יכול ללמדנו גם על קשר עמוק בין שני העניינים שבפרשה שעליהם דיברנו, שלכאורה אין ביניהם קשר: מחד, משמעות חטאם ועונשם של נדב ואביהוא היא שיש לעבוד את ה' כפי שהוא מצווה, ולא כפי שעולה ברצונכם (אפילו מתוך כוונה טובה והתלהבות דתית). מאידך, המצוות מוטלות עליכם ומקדשות אתכם לא מכוח מה שנתפס בשכלכם ובסיפוק צורכיכם (אפילו הם טהורים ומכוונים למטרה דתית), אלא מכח היותן מצוות מה'. דווקא מצוות שמעיות, כגון איסורי מאכלות, מבטאות חובה זו של עבודת ה' בצורה מובהקת. עניין זה של משימת ההתקדשות של האדם בהתדבקות בה' – הקדוש היחיד – הוא כמובן בלב תפיסת האמונה היהודית. אמונה בה', יראתו וקבלת עול תורתו ומצוותיו קשורים אהדי אך מעוררים קשיי הבנה חמורים. מבחינה זו יש בוננות עמוקה בפסוק "איש אמו ואביו חיראו ואת שבתותי תשמורו" (ויק' יט 2), שכן הראשון הוא רגש וחוויה מוכרת, שמובנה כאן כמדומה הוא יראת כבוד, מה שבסמיכות האנאלוגית לשני יכול להבהיר במידת-מה גם אותו (והוא מתומצת פה בשמירת השבת). כמו שביטאו זאת חז"ל באמרם "הקיש ממורא הורים למורא המקום" (מדרש הגדול' על אתר, ור' גם 'קדושין', ל ע"ב).

נדב ואביהוא וקורח (לפרשת קורח, במדבר טז-יח)

בעניין זה קשורה פרשת שמיני לפרשת קורח שבספר במדבר. למעשה, שתי הפרשות קשורות בקשר גלוי יותר בעניין הכהונה. שהרי "המרד" של קורח ועדתו במשה נתפס בדרך כלל על רקע קנאתם בחלוקת משרות הכהונה, שמשה לטענתם נתן לקרוביו והם דרשו שינתנו לכל הבכורים. וראשיתה של הסוגיה בפרשת שמיני. קשר גלוי יש כמובן

¹³ מונח זה, שנשתרש בעקבות 'אמונות ודעות' של ר' סעדיה גאון, מבוקר בחריפות אצל הרמב"ם, שמחד השתמש ב'שכל' כמובן צר יותר ומאידך צמצם מאוד בהיקף המצוות שאין להן טעם הניתן להשגה (ר' 'שמונה פרקים', פרק ו').

גם בעניין המחתות והקטרת הקטורת המשותפים לשני המקרים.¹⁴ ברם, הקשר, כפי שנראה, עמוק יותר ונעוץ בעיקר במה שציינו בדבר טיב חטאם של נדב ואביהוא, ומן הראוי לפרט קצת בעניין. בשלושה מעגלים הלינו על משה ואהרון עד כדי מרד ממש בהם. המעגל הראשון, המצומצם, הוא קורח בן יצהר בן קהת בן לוי, בן דודו של משה, ורתן ואבירם מבני בניו של ראובן, המצוינים בשמותיהם. במעגל השני, הרחב יותר – מאתיים וחמישים "מבני ישראל, נשיאי העדה קראוי מועד אנשי שם" (טו 2). נתרכז תחילה בשני מעגלים אלה עליהם מסופר בתחילת הפרשה (אל השלישי, הנוגע לכל העדה, נגיע מאוחר יותר). מה בדיוק היתה תלונתם ועל מה נענשו? רבים בעניין זה המדרשים והפירושים ולא נוכל לסוקרם. נתרכז כאן בשני כיוונים עיקריים: לפי האחד היתה כאן קובלנה אישית-פוליטית, אולי מתוך קנאה אישית ואולי מתוך אידיאולוגיה של שוויון. לפי האחר היתה זו קובלנה דתית-אמונית. מקובל אצל רבים שהכיוון הראשון הוא העולה מפשטי המקראות ואילו השני הוא דרשות מגמתית. ברם, כפי שנראה, המשך הפרשה תומך דווקא בכיוון השני.

המלינים אומרים למשה: "רב לכם כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ולמה תנשאו על קהל ה'" (טו, 3). כפשוטו, דומה כאילו תלונתם היא בשם שוויון וכנגד התנשאות שלטונית אישית וחלוקת מנעמי השלטון ל"מקורבים". ומה היתה ההתנשאות? זה לא מפורש, אך מקובל לחשוב ששורש התלונה היה על חלוקת תפקידי הכהונה שמשה העניק כביכול למקורביו, ואילו המתלוננים קופחו. לגבי קורח, דתן ואבירם, המפורשים בשמותיהם ובייחוסם, זה אף יכול להתקבל על הדעת. אך זה פחות סביר לגבי היתר. ומעבר לכך, לא ברור כאן גודל חטאם: הרי הם מציגים עמדה סבירה ואף ראויה; ואפילו נניח שטעו, יש להעמידם על טעותם, אך לא להרגם בהרג נורא כפי שנעשה. ואכן, יש שהציעו פירוש שונה, ולפיו, לפחות לגבי המאתיים וחמישים (ר"נ) מדובר באנשים מצוינים וחזקי אמונה: תלונתם לא היתה נגד סמכויות היתר של משה ולא על קיפוחם הם ממנעמי השלטון. קובלנתם כוונה לעניין עצמו – לסגירות של מעגל הכהונים הקרובים לקודש, והדרת כל היתר מעבודת הקודש. רצונם היה שיאפשר גם להם להתקרב לקודש, כי "כל העדה קדושים ובתוכם ה'".

¹⁴ כפי שרומז רש"י (על במדבר, טז 6): "...הקטורת החביבה מכל הקרבנות וסם המוות נתון בתוכו שבו נשרפו נדב ואביהוא, לפיכך התרה בהם".

זוהי קובלנה דתית עמוקה, ולא עניין פוליטי אישי. כאילו אמרו, לא מנעמי שלטון וכהונה אנו רוצים, אלא קרבה לקודש, ואתה משה לא רשאי למנוע זאת מאיתנו. לכאורה טיב חטאם וחומרת עונשם (שנשרפו באש) מתמיהים, לפי פירוש זה, עוד יותר. שהרי לא מתוך קנאה אישית והתרסה פוליטית באו בקובלנתם, אלא מתוך רצון לזהט בקרבה לה' ולעבודת הקודש.¹⁵ ואכן, בדומה לנדב ואביהוא בני אהרון, דווקא בשל כך נענשו באופן כה חמור.¹⁶ שכן, בעמדתם יש משום ערעור על העיקרון היסודי שאת ה' יש לעבוד ובקודש יש לשרת על פי מצוותו, אף אם היא נראית מפלה ולא צודקת, ולא לפי רצון האדם והגיונו. משה מציג בפניהם את "מבחן המחנות" (טז 16) ואומר להם במפורש "בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה, כי לא מליבי" (טז 28).¹⁷ במענה נוקב לדבריהם "רב לכם כי כל העדה כולם קדושים" הוא אומר "האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש, רב לכם בני לוי" (טז 7). כלומר, הקדושה, במובן הנדון, אינה, כתפיסתם, עניין של עובדות ונסיבות (ואפילו הן מעמד הר סיני), אלא נקבעת על ידי ה' בלבד. לפיכך, תלונתם וקובלנתם היא על ה', ויש בה משום ערעור על עיקרון האמונה היסודי הנ"ל. לכן אומר משה על מבחן המחנות את הדברים החריפים "וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'" (טז, 30).¹⁸

15 על "עד היום הזה" (דב' כט 3) אומר רש"י "שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר תורה לבני לוי באו כל בני ישראל ואמרו חסניו אף אנו עמדנו בסיני וקיבלנו את התורה..." ושמח משה על כך ואמר "היום הזה נהייתם לעם" (כז 9). יש דמות מסוימת לענייננו, אך גם הבדל חשוב וייטיב הקורא לעיין בו.

16 כאמור, רש"י רואה את הקשר לפרשת נדב ואביהוא ואומר על תשמיש הקטורת שבו חפצו עדת קורח: "וסם המוות נתון בתוכו אשר בו נשרפו נדב ואביהוא" (על פסוק 6). הרמב"ן (על ויק' י, ב) רואה גם הוא את הקשר, אך עומד על ההבדל על דרך הסוד ("דרך האמת") בכך שנדב ואביהוא בודדו את ספירת מלכות "וישימו עליה קטורת", שלא כעדת קורח שעליהם נאמר "וישימו עליהן קטורת" (טז 7).

17 רש"י מוסיף ומבאר עוד את דברי משה קודם לכן: "כי בשליחותו [של ה'] עשיתי לתת כהונה לאהרון ולא לנו הוא המחלוקת הזה" (על טז 10).

18 על פסוקים אלה (טז 29-30) מסביר הרב מאיר שמחה הכהן ב'משך חכמה' שמשם ידע שקורח, דתן ואבירם לא מתמרדים נגדו ונגד אהרון אלא כופרים ומורדים בה'. ואלה דברי הרב: "דמשה סכן כל התורה כולה ולאמר לא ד' שלחני, אם הקב"ה לא ישמע אליו בדבר זה (ענין מדרש תנחומא), ואם לכבודו, לא עשה כן, ולא היה רשאי לעשות מהתורה קרדום, רק דבאמת היו כופרים בד' ובשליחות משה ולכך להחזיק הדת עשה מה שעשה. והנה אמר לקרח, להראות כי באמת אין כוונתם בתלונה על אהרון, רק הכוונה שלהם להתלונן על ד', ודבר אהרון הוא רק עלילה."

יש לזכור בהקשר זה כי נחושת המחנות שלהם נרקעה לציפוי פח למזבח כאות לבני ישראל וכ"זיכרון למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרון הוא להקטיר קטורת לפני ה' " (יז, 5). והרי דומה שאלה הן ראיות ברורות לפירוש הדתי דווקא.¹⁹

ראיה נוספת לפירוש זה באה מיד אחר כך במעגל השלישי של המתלוננים: "וילוננו כל עדת בני ישראל ממחרת על משה ועל אהרון לאמור אתם המיתם את עם ה' " (יז 6). ובכן, מיד לאחר ההתגלות האלוהית המובהקת לטובת משה במבחן המחנות וההריגה הניסית של המתקוממים עליו – בליעת קורח דתן ואבירים ומשפחותיהם באדמה שפערה את פיה²⁰ ושרפת יתר המאתיים וחמישים – דווקא אז, כשטעותם וחטאם מוכחים בעליל וצדקתו של משה ברורה, דווקא אז באים כל עדת בני ישראל ומלינים עליו בדברים האיומים "אתם המיתם". סיבוב זה בעלילה מוזנח לעיתים קרובות, אך מבחינות רבות הוא העיקר – כאן מדובר כבר בכל העם, מדובר בהאשמה אישית איומה כנגד משה ואהרון, ומדובר בעונש חמור אלפי מונים מהקודם, שכן ה' בקנאתו נוגף בעם וארבעה עשר אלף ושבע מאות איש מתים, ורק בזכות התערבות משה ואהרון נעצרת המגפה.

מה פשר הסיבוב הזה בעלילה? למה מתקומם כל העם דווקא לאחר שמוכחת צדקתם של משה ואהרון ונענשים הטועים החוטאים שהתקוממו עליהם? גם על כך אפשר כמובן לשער השערות רבות, אולם דומה בעיני שמשמעותו של סיבוב זה ומקומו בעלילה הכללית הוא בתמיכה לפירוש הדתי של משמעות חטאם של קורח ועדתו, משמעות שהעם לא הבינה ולמעשה חזר עליו. הרי אם ההתקוממות של קורח ועדתו היתה אישית כנגד משה והנהגתו, אין טעם ואין הגיון לבוא בטענות על משה שניסה להוכיח, בפנייה לה' ובאותות ובמופתים, את צדקתו ומעמדו כשליחו האמיתי.

¹⁹ ב'העמק דבר' הנצי"ב מבחין בין מאתיים וחמישים נשיאי העדה לבין דתן ואבירים. האחרונים, ובמידה מסוימת גם קורח, באמת פעלו מתוך קנאה אישית. אך על נשיאי העדה הוא אומר: "הר"ן איש היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה', והיה מניעת הכהונה שהוא גורם דבקות ואהבת ה' כאש בוער בקרבם. לא לשם שררה וכבוד מדומה כי אם להתקדש ולהשיג מעלה זו על ידי עבודה". הוא מפליג ואומר: "וזה מיקרי חטאים בנפשותם, שביקשו לאבד את נפשותם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות באופן שאינו לפי הרצון ממנו ית"ש". לא במשה ונכונות דבריו פקפקו אלא "הרהרו בליבם אחר רצון ה' " (על טז 1).

²⁰ אמנם בני קורח לא מתו (כו 11), כמה מזמורי תהילים מיוחסים להם, ויש מסורת ששמואל הוא מצאצאי קרח (דבה"א, ו, 18-21).

מה טעם לומר לו שהוא המיתם, או אף שבגללו הם מתו? ברם, בתלונת העם יש לכאורה טעם לאור הפירוש השני – הדתי. לפיו, קורח ועדתו לא התכוונו למרד אישי במשה, אלא קבלו על הרחקתם מהקודש בחוקי הכהונה, וחשבו שהם ראויים לעבודת הקודש לא פחות מכהני משה, כי הרי "כל העדה כולם קדושים". משה החליט להעמידם על טעותם ולהוכיח בעליל במבחן המחנות. וטעותם היתה שלא הבינו שגם את הקרבה לקודש קובע ה'. כעת באה טרוניית כל עדת בני ישראל שמטיחים במשה כאילו הפך מחלוקת דתית על קרבה לקודש לעניין אישי; הוא הוכיח שאמנם צדק בו, אך גרם בכך לעונש האיום לעדת קורח. בטרוניה זו מגלים כל עדת ישראל שלא הבינו את מהות טעותם של קורח ועדתו, והם טועים כעת באותה טעות – הם אינם מבינים שאת הקרבה לקודש קובע ה' ולא הם או משה. על כך הם נענשים.

בקרבה זו בין פרשת נדב ואביהוא ופרשת עדת קורח יש משמעות סמלית, ולא בכדי הרחבנו בה: נדב ואביהוא היו כוהנים – בניו הגדולים של אהרון הכוהן – שאין קרובים מהם לעבודת הקודש; קורח ועדתו נתקנאו בסקטוריאליזם של הכהונה ושל הקרבה לקודש – בנדב ואביהוא ודומיהם הם נתקנאו. והנה שניהם – הכוהנים והמתקנאים בהם – חטאו באותו חטא ונענשו בעונש דומה, והחטא הנידון הוא טעות עמוקה באמונה: המסר המקראי כאן הוא שהאמונה בה' פירושה שאת ה' יש לעבוד על פי הוראותיו ומצוותיו תוך הכרת הטרנסצנדנטיות שלהן, ולא על פי מה שנראה נכון וצודק לאדם, או על פי התלהבותו ותשוקתו הדתית. והטעות, לפי ביאור זה לסיפור קורח, היתה לא רק של פרטים אלא של כל עדת ישראל, מה שעשוי ללמד עד כמה טבעית ונפוצה היא.

פרק ו: בכיו של העם ובכיו של משה – הכישלון הגדול

עיקר ענייננו יהיה בפרשת עבודת בעל פעור בשיטים, אך נקדים דברים אחדים על הפרשה הידועה כ"חטא המרגלים" בסדרת 'שלח' (במד' יג-טו).

חטא המרגלים - בכי העם

חטא עשרת המרגלים (כשמורידים מה12 שנשלחו את יהושוע בן נון וכלב בן יפונה) המסופר בפרשת 'שלח' (במד' יג-טו) ובעיקר חטא העם, שהשתכנע מדבריהם והחליט שלא להיכנס לארץ ("ניתנה ראש ונשובה מצרימה"), נחשב בספרות חז"ל לחטא החמור ביותר של ישראל במדבר, אף יותר מחטא העגל. ועל חטא זה ה' רצה להכות ולמעשה להשמיד את העם: "אכנו בדבר ואורישנו ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו" (יג, 12) אומר ה' למשה. הוא ריכך זאת רק עקב תפלתו של משה. אך גם אז לא סלח והחליט להמית את דור המדבר כולו ושהם לא יכנסו לארץ (למעט יהושוע וכלב) – עונש קשה מאין כמותו: "במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקודיכם לכל מספרכם מבין עשרים שנה ומעלה אשר הלינותם עלי. אם אתם תבואו אל הארץ אשר נשאתי את ידי לשכן אתכם בה כי אם כלב בן פונה ויהושוע בן נון ... ובניכם יהיו רועים במדבר ארבעים שנה ונשאו את זנותכם עד תם פגריכם במדבר" (במד' יד 33-29).

לאחר דברי עשרת המרגלים ש"הוציאו דיבת הארץ" נאמר: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא וילונו על משה ועל אהרון..." (יד 1). לפי המדרש אותו הלילה שבכו ומאסו בארץ חמדה היה ליל תשעה באב, אמר הקב"ה: "אתם בכיתם בכיה של חינום, ואני אקבע לכם בכיה לדורות" ('סנהדרין' קד, ב). באותה שעה נגזר שבית המקדש יחרב ושישראל יגלו מארצם (ור' גם תנחומא, שלח).

נשאלת כמובן השאלה מה היה חטאם הגדול של המרגלים שהרי לכאורה עשו את שנצטוו לעשות? עניין זה לא לגמרי ברור ומפורש בתורה. יש להבחין בהקשר זה בין חטאם של עשרת המרגלים לבין חטא העם.

לגבי עשרת המרגלים: ראשית, נזכיר שהמילה "מרגלים" לא מצויה בתורה (וודאי לא ב"פרשת המרגלים", שלח). כאן מדובר על "אנשים" שנשלחו "לתור" את הארץ. היא גם לא מצויה בנאום משה בפרשת דברים; שם, מדובר על בקשת העם לשלוח אנשים ש"יחפרו" את הארץ. והאנשים הללו כזכור היו נכבדי ונשיאי העם.

לעניין אשמתם של עשרת המרגלים (כמקובל לכנותם), לעיתים קרובות מאשימים אותם בכך ש"הגזימו" בדבריהם. אך יש בכך בעיות: (א) שהגזימו יכול לומר מי שלא כמונו יודע את העובדות כהווייתן; (ב) גם אז זה וודאי לא מסביר את חומרת חטאם שבשלו מתו במגפה (37)¹. (ג) את העובדות שהם מספרים אפילו יהושע וכלב לא מכחישים. (ד) משה עצמו מתאר את יושבי האזורים הללו כמונחים דומים לשלהם (דב' ב 11, 21; ט 2-1). לפיכך נראה לי שהסבר זה אינו משכנע.

להבנת חטא המרגלים יש לדייק בעניין אחר: גם בדברי משה בפרשת 'דברים' וגם בגרסת 'שלח' בשליחת המרגלים לא דובר כלל על אפשרות שלא להיכנס לארץ. המרגלים לא נתבקשו וודאי לא נצטוו להעריך אם אפשר להיכנס לארץ או לכבוש אותה, לא כל שכן לומר זאת לעם. זה כלל לא היה במסגרת המינוי שלהם. להיפך, הם נצטוו לתור את הארץ ולהביא מידע על "הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהן" (דב' א 22). כלומר, בדברים בהם המרגלים מפחידים את העם, אף אם נאמרו בתום לב, הם עושים מה שלא נתבקשו, לא היה בסמכותם ובניגוד לרוח שליחותם. הם אמרו: "לא נוכל לעלות אל העם [שבארץ] כי חזק הוא ממנו. ויציאו דיבת הארץ אשר תרו אותה אל בני ישראל לאמור הארץ אשר עברנו בה לתור אותה ארץ אוכלת יושביה היא וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות ושם ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפילים ונהי בעינינו כתגבים וכן היינו בעיניהם" (במד' יג 31-33). הסיפא, אפילו יש בה גוזמא, היא עדיין בגדר תיאור מראה עיניים כפי שנתבקשו (בחרון אכן היו "ילידי הענק", 22; ור' דב' ט, 2). לא כן הרישא שהיא העיקר: "לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו". זה אינו תיאור עובדתי אלא הערכה, שכאמור לא נתבקשו לערוך וודאי לא לומר לעם. אך הם העריכו ואמרו. זה היה עיקר חטאם. ואולי כדאי גם ללמוד לקח: מי שאמור לספק עובדות, שלא יטעה ויבלבל זאת עם הערכות.

לגבי העם: בפרשת שלח נאמר שאלוהים אמר למשה: "שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען אשר אני נותן לבני ישראל" (במד', יב 1). לפי זה דומה שה' הוא שציווה על שליחת המרגלים. זה נראה לכאורה נוגד את דברי משה בפרשת דברים, בה הוא אומר שהעם הוא שדרש זאת: "ותקרבון אלי כולכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו וחפרו לנו את הארץ וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא

¹ הרמב"ן מביא מאמר (מקורו המצויין – פירקא דרבינו הקדוש, בבא דשלושה' טז): שלושא אמרו אמת ואבדו מן העולם ואלו הן נחש, ומרגלים ודואג האדומי (על בר' ב 9).

אליהן (דב' א' 22). המדרש ורש"י בעקבותיו, מדקדקים בביטוי "שלח לך" ואומרים שבמילה "לך" הוא מבטא הסכמה של ה' לבקשת העם, ולא מצווה היזומה מה', ובכך מפשרים בין שתי הגרסאות.

קל יותר להבין את חומרת חטאו של העם מאשר את זו של המרגלים גם לפי גרסת 'שלח': בדבריו ובמעשיו של העם התבטא חוסר אמון בה' ובכוחו, ולמעשה מרד של ממש. בכך, כפי שהדגישו רבים, נראה החטא בפרשה זו חמור מחטא העגל, שבו לפי פרשנות רחבה לא היה חוסר אמון או מרד בה' אלא רק ניסיון למצוא תחליף למשה שנעלם להם. בפרשתנו, לעומת זה, יש חוסר אמון קשה ומרד של ממש, תוך הדגשה שחטאו בהם כל בני ישראל. לאחר הבכי שהוזכר לעיל נאמר: **"וילוננו על משה ועל אהרון כל בני ישראל ויאמרו אליהם כל העדה לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו. ולמה ה' מביא אותנו אל הארץ הזאת לנפל בחרב נשינו וטפנו יהיו לבז הלא טוב לנו שוב מצרימה. ויאמרו איש אל אחיו ניתנה ראש ונשובה מצרימה"** (יד, 4-2). בכיים היה בכי של תלונה וכעס, ולמעשה מרד. יהושוע וכלב מבינים את הדברים לאשורם, דהיינו, שיש כאן חוסר אמון ומרד בה', ומנסים להניא את העדה מכך. לאחר שהם שבים ואומרים במפורש "טובה הארץ מאוד מאוד" הם מוסיפים **"אך בה' אל תמרודו, ואתם אל תראו את עם הארץ... וה' איתנו אל תיראו"** (9, והשו' דב' ט' 23). על כך בני העדה מנסים לרגום אותם באבנים (10) ומוסיפים בכך חטא על פשע. רק מכוח היראות ה' באוהל מועד נמנע הדבר.

יש לדקדק בטיב חטאם: את עצם פחדם, יאושם והחלטתם שלא להיכנס לארץ ולהילחם ביושביה אפשר להבין: הם שומעים עשרה מנשיאיהם הנבחרים שנשלחו לתור את הארץ אומרים מה שאומרים ושאינן סיכוי לגבור על יושבי הארץ. קשה להאשימם על שלקחו זאת ברצינות. בשלב זה אף לא הובטח להם שה' יילחם להם ולא יכלו להיות בטוחים בכך; ואכן, כשחלקם התחרטו והעפילו להר בבוקר למחרת, ה' לא נלחם להם והם נגפו. כל שהם יודעים הוא על הבטחה כללית שניתנה מה' על כך שהוא ייעד את הארץ לבני ישראל. גם המלחמה שהיתה עם עמלק ברפידים (היחידה שלחמו עד אז) כנראה השפיעה, שכן היתה קשה, כשפעם גבר עמלק ופעם גבר ישראל (שמ' יז' 11). וזה היה רק עמלק במדבר, לא כל עמי כנען עם עריהם הבעורות והענקים שלהם. בנסיבות אלה איבדו העם את הביטחון בהצלחת מלחמה לכיבוש הארץ ובנסיבות אלה אפילו מחשבתם אז לשוב מצרימה ניתנת להבנה.

מתוך עמדתם זו ברור שרצו למנוע מיהושוע וכלב לשכנע את העם ללכת בדרך האחרת – דרך המלחמה – ושוב ניתן להבין זאת, שהרי יודעים אנו שדברי יהושוע וכלב חדרו כנראה ללבבות רבים ושכנעו אותם להילחם, ולמחרת בבוקר העפילו לראש ההר, חרף אזהרתו של משה שלא לעשות כן, לחמו ונגפו לפני העמלקי והכנעני ש"היכום והיכתום עד החרמה" (יד 45). יצוין גם שספק אם היתה מצווה מפורשת מה' שעברו עליה בסירובם להיכנס לארץ במלחמה. לכן, כל שאפשר לומר הוא שהיה בעמדתם ביטוי לחולשה או לחוסר אמונה ביכולתו של משה או ברצונו לגרום שה' יילחם להם בעמי כנען, או אולי אף בכוחו של ה' עצמו, כפי שאומר ה' למשה: "עד אנה לא יאמינו בי בכל האותות אשר עשיתי בקרבך" (יג 2). ביטחון מוחלט בה' הוא כמובן מעלת צדיקות גדולה, אך האם יש לראות בהעדרו, אפילו בגרסת ה"אולי", פשע? דומה שמושג הנאמנות לה' הנדרש פה הוא מופלג ומוחלט. הקשר הדברים בספר במדבר מעלה לקח נוסף: שמחולשת אמונה כזו מגיעים להעדר אמונה ולעבודה זרה בגילויה הקיצוני, אליה נעבור כעת.

עבודת בעל פעור בשיטים - בכיו של משה

"וישב ישראל בשיטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראנה לעם לזבחי אלוהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלוהיהן. וייצמד ישראל לבעל פעור ויחר אף ה' בישראל." [...] "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל והמה בוכים פתח אהל מועד" (במדבר כה, 6-1).

דברים אלה נאמרים בסוף פרשת בלק, אך עניינית שייכים הם לפרשת פנחס שבאה מיד אחריהם.² הכל קיצוני בסיפור זה, שהוא, מהבחינה שתבואר להלן, אולי שיאו של סיפור המדבר, ואולי של הסיפור המקראי. זהו מצב-קצה מבחינת המקום (קצה המדבר), מבחינת הזמן (תום ארבעים שנות נדודים) ומבחינת המעשה (הזנות, עבודת הבעל, המגפה וההרג). בני ישראל בקצה הנדודים במדבר, על סף הכניסה לארץ, בערבות יריחו. הם מגיעים סוף סוף למקום יישוב "נורמאלי" – השיטים שבארץ

² הגם שלפי המדרש פיתו בנות מואב את בני ישראל על פי עצה שיעץ בלעם לבלק בעת פרידתם: "לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים" (כד 14). סימוכין מסוימים לכך יש בדברי משה לאחר המלחמה במואב: "החיותם כל נקבה – הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה'..." (לא, 15-16). הרמב"ן מפרש "איעצך" במשמע שבלעם מסר לבלק דבר נבואה על שעתיד לקרות באחרית הימים.

מואב – מן הסתם, שונה מכל שהכירו קודם בנודיהם (למעט אולי ערי האמורי שכבשו (כא 25), ויושבים שם (ומשם יעברו את הירדן ויכנסו לארץ, ר' 'יהושע', ג 1). ומשה רבנו, המנהיג הגדול שהוציא את בני ישראל ממצרים, שניתנה תורה על ידו, שנעשו לישראל פלאי פלאים בידו, שידע גם מרורים, תלונות ואכזבות, שעל כולן ביקש והתחנן על העם, מגיע בפרשה זו גם הוא לקצה – לכישלונו האולטימטיבי: לקראת סוף חייו ואחרי כל הנסים והגבורות האלה הוא רואה שהכל לשווא – כישלון מוחלט. לאחר ארבעים שנות "מסע הטיהור" שבו כלה רובו של דור העבדים שיצאו ממצרים וגדל דור חדש, עם הסגולה שה' בחר בו לעבודתו זונה עם בנות מואב והולך אחריהן לעבוד את הבעל בדבקות ובהתמדה: "וייצמד ישראל לבעל פעור".

הזנות עם בנות מואב היא אולי עניין "סקסי" עסיסי, שמושך את תשומת הלב, אך היא אינה העיקר. אפילו האיסור עליה לא היה ברור – הרי את בכיו של משה פירשו בגמרא בכך שנתעלמה ממנו הלכה בעניין. ומשה עצמו, לאחר מלחמת מדין, הרשה לעם להחיות ולקחת להם את הבנות שלא ידעו משכב איש, ולו עצמו היתה אישה מדיינית, כפי שלפי המדרש זמרי בן סלוא התריס כנגדו. לא על כך הם נענשו, לא עצם הזנות עם בנות מואב היא העיקר, ולא זו היא הנפילה והטרגדיה, אלא עבודת הבעל שבאה תוך כדי המעשה הזה ובעקבותיו – "וייצמד ישראל לבעל פעור".³ ההדרגה שבתיאור כאן מבטאת בוננות פסיכולוגית מעניינת: הם לא הולכים סתם כך לעבוד את הבעל. זו אינה המטרה מלכתחילה. הם קודם יושבים בשיטים, ובכך כמובן אין רע. ואז הם זונים עם בנות מדין. זה אולי לא יפה, אך כאמור לא ברור שזה ממש אסור. ואז הבנות קוראות להם לזבחי אלוהיהן, והם באים לאכול ומשתחווים לאלוהיהן. זאת כבר אינה רק זנות, אלא עבודה זרה, האסורה בבירור; אך היא עדיין "אגב" ותוך כדי פיתוי הזנות והאכילה. ברם אז, בשלב האחרון, לא צריך כבר פיתוי, והעבודה הזרה היא לא אגב ולא תוך כדי, אלא התכלית עצמה: "וייצמד ישראל לבעל פעור".⁴ זוהי עבודה זרה בקיצוניותה, בעיצומה. זוהי הנפילה הגדולה, שהיא תמצית

³ רבים מציגים את הזנות עם בנות מדין כעיקר החטא (ר' למשל י. ליבוביץ, 2000, -740 (741), אך זה לא נאמר. אין להיאחז כאן בדברי משה "הן המה היו לבני ישראל למסור מעל בה' על דבר פעור" (לא 16), שפירושה הטבעי הוא שהזנות איתן היתה הפיתוי לעבודת בעל פעור שהיא עיקר החטא.

⁴ על "הנצמדים לבעל פעור" דרשו בסנהדרין (ס"ד ע"א) "כצמיד פתיל", דהיינו, בדיוק חזק. לפי חז"ל עבודת בעל פעור היתה שהיו מתריזין הפרשותיהם לפניו או על פניו

הטרגדיה של משה. או שמא בוננות העומק של הסיפור היא שאין זו נפילה, אלא המצב המתמיד והקבוע (ברוח מאמר ר' יודן בשם רב אסי: "אין לך כל דור ודור שלא נטל אונקיא אחת של מעשה העגל", סנהדר' ק"ב, ע"א). והטרגדיה של משה היא שמפעל חייו, שהיה הניסיון לרומם את העם מהמצב הזה ולהרחיקו מעבודה זרה, נכשל לחלוטין: התחילו בעגל וסיימו, לאחר ארבעים שנה, בבעל פעור.

אלוהים כמובן כועס מאוד. ואין תימה – אם לא על זה, על מה יכעס? הרי תכלית התורה והמצוות היא בעבודת ה' ובאיסור המוחלט על עבודה זרה. לפיכך ברור שגילוי קיצוני כזה של עבודה זרה מעורר את חמתו. הוא מורה למשה "קח את כל ראשי ישראל והוקע אותם לה' נגד השמש" (4; "הוקע" – פירשו "הרוג"). ומשה אומר אל שופטי ישראל "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (כה 6). אך גם זה כנראה לא עוזר ואורגייט עבודת בעל פעור נמשכת. אפשר ללמוד זאת מכך שמאוחר יותר אלוהים אומר למשה שרק מעשה פנחס הוא שהשיב את חמתו, כך שכנראה עד מעשה פנחס המשיכו בהיצמדותם לבעל פעור. גם מגפה שמכלה עשרים וארבעה אלף איש (אולי כל הנצמדים לבעל פעור – ר' דברים', ד, 3), גם היא לא עוזרת וזמרי בן סלוא, ראש בית אב לשמעוני, לוקח את הנסיכה המדיינית כזבי בת צור ובהתרסה גלויה כלפי משה וה' מקריב אותה אל אחיו לעיני משה וכל ישראל. לא ברור מה בדיוק פירוש "מקריב" כאן, אך לא קשה לדמיין, במיוחד לאור התיאור המפורסם שבא אחר כך, כשפנחס לקח רומח "וידקור את איש ישראל ואת האשה אל קבתה" (8). רש"י מפרש, על יסוד 'סנהדרין' פ"ב ע"ב, שהרומח חדר במקום הזכרות שלו ובמקום הנקבות שלה. ובגמרא מפליגים עד שכבר לא צריך (ואפילו קשה) גם לדמיין: "ארבע מאות ועשרים וארבע בעילות בעל אותו רשע אותו היום [...] עד שנעשה כביצה המוזרת והיא היתה כערוגה המלאה מים" ('סנהדרין' פ"ב, ע"ב).

מעשהו של פנחס הוא מעשה קנאות, ככתוב "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם..." (כה 11).⁵ על מעשהו הוא זוכה לשבח ולפרס – שירות כהונה לעולם. כמו כן הוא זוכה להבטחת ה' "ואני אתן

(שם). אך לא נעלם מעיניהם הקשר של זה, ושל עבודה זרה בכלל, לאורגיות מיניות: אמר ר' יהודה: "יודעים היו ישראל על עבודה זרה שאין בה ממש אלא שביקשו להתיר להם עריות בפרהסיא" ('סנהדרין' סג ע"ב).

⁵ חז"ל התקשו לשבח את מעשה פנחס שהרג ללא משפט ולראות בו מופת. ר' למשל 'סנהדרין' פב ע"א. בבמד"ר ניסו לרכך ודרשו על "ויקם מתוך העדה" (כה 7) שהיה שם ברור ודיון.

לו את בריתי שלום". על כך נדרש שיש בברית שלום זו אולי גם משום מיתון מזגו הקנאי של פנחס. פנחס, יחד עם אליהו הנביא (שאינו הוא אף מזהה במדרש), נחשב במסורת ישראל לסמל הקנאות וקנאות זו מתפרשת לעיתים קרובות לרעה כקיצוניות מוגזמת ומגונה.⁶ ברוח זו, את ברית השלום פירשו כאן כמיתון מזגו הקנאי. אך אלה דברי דרש. כפשוטם של המקראות הם אומרים שאת ברית השלום מקבל דווקא הקנאי הקיצוני שאינו חת ואינו מהסס לנקום את נקמת ה', אף על ידי שפיכות דמים ממש, כאילו בא מקרא ללמד שהרוצה בברית שלום ידע לעשות כמעשה פנחס. ויש לזכור שלא רק קנאת ה' בערה בו מעצם המעשה של זמרי, אלא שה' ציווה את משה במפורש להרוג (להוקיע) את כל ראשי העם הנצמדים לבעל פעור (כה 4), ומשה ציווה אז את שופטי ישראל "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (5). זמרי בן סלוא היה מראשי העם ולמרות שלא נאמר כך במפורש, הקשר הדברים מעלה שאת מעשהו עם כזבי עשה במסגרת עבודת בעל פעור. דינו, אם כך, היה מיתה. פנחס אמנם עשה דין לעצמו, שכן לא נאמר שהיה מן השופטים, אך למעשה מילא אחר הדין; לפחות, פעל ברוחו. החריגות (כנראה) של מעשהו יכולה אולי גם להעיד לשבח, שהרי הוא הציל בכך את העם כשהשיב את חמת ה' ונעצרה המגפה.

ומה עושה משה נוכח האסון הנורא שמתרחש לנגד עיניו – היצמדות העם לבעל, המגפה וההתרסה הבוטה של זמרי? הוא נאלם דום ובוכה: "והמה בוכים פתח אוהל מועד" (כה, 6). משה המנהיג הגדול, שיכול לפרעה והנהיג את ישראל ביציאה ממצרים, משה נותן התורה ועושה הנסים והנפלאות, משה שידע להתגבר על כל משברי הנדודים במדבר, שהתפלל והתחנן על העם כשחטא, משה שלחם וגבר על האמורי, רואה כאן בעליל את כישלונו המוחלט ואין בידו להושיע, אין מה לעשות. העם הזה, שקיבל את התורה וחווה נסים ונפלאות שכמותם לא חווה איש, רואה את בנות מואב, ומיד בועט בתורה, מתפתה אחריהן ועובר בפרהסיה ובהתלהבות על האיסור הגדול מכולם – עבודה זרה – ועושה אותה בגילוייה הקיצוני, בחשק

⁶ פנחס עמד גם בראש משלחת בני ישראל שיצאו לברר, מתוך חשש לעבודה זרה, מה פשר המזבח שבנו בני ראובן, גד ומנשה בחוזרם אל הגלעד לאחר גמר חלקם בכיבוש כנען (יהושע, כב 13); לא בכדי פרשת בעל פעור מוזכרת שם (17). ההסבר ששמע הניח דעתו ונמנעה מלחמת אחים. פנחס הנהיג את בני ישראל במלחמה בבני בנימין בפרשת פילגש בגבעה ('שופטים', כ 28). מקובלת סברה שהיה זה בתחילת תקופת השופטים והסיפור הוכנס בסוף הספר מטעמי עריכה שונים (שכן אחרת, יוצא שפנחס חי מאות שנים).

ובהתלהבות. ומאומה לא עוזר – לא מתן תורה, לא נסים ונפלאות, לא איסורים ואזהרות, לא נדודי מדבר של ארבעים שנה, לא הטלת עונשי מוות, ואף לא מוות בפועל של עשרים וארבעה אלף איש. נוכח זה, משה לא עושה מאומה. שלא כדרכו, הפעם הוא אף אינו מתפלל ומבקש על העם נוכח המגפה ההורגת בו. הוא נאלם ובוכה. זהו אולי שיאה של הטרגדיה והבכי הנוקב ביותר במקרא כולו (והפעם היחידה שמשה בוכה, מאז אותו בכי תינוק שבכה בתיבה ביאור).⁷

משה הוא אמנם מנהיג שידע כישלונות ואכזבות – בראש ובראשונה במעשה העגל שעשו בני ישראל מיד לאחר התגלות ה' בהר סיני לעיני כל העם, בפרשת המרגלים וכן בתלונות וטרוניות חוזרות ונשנות במשך הנדודים במדבר. אך את כל אלה אפשר אולי להבין ולתרץ בסיבות נסיבתיות ו"פוליטיות". את מעשה העגל אפשר היה אולי לתרץ-משהו (וחז"ל ובעקבותיהם ריה"ל ורמב"ן למשל אכן תירצו) בכך שהעם, לפי המדרש, דבק בעבודה זרה בהיותו במצרים, היה עוד בהלם היציאה מעבדות מצרים (וראו ש"מ"ר מג), היה נרעש ומבולבל ממעמד הר סיני, היה מבולבל מכך שמשה נעלם בהר לארבעים יום, היה זקוק פסיכולוגית לאל מוחש ולמנהיג מוחש, שזו היתה "פעם ראשונה ושוב זה לא יקרה" וכו' וכו'. מורך הלב לשמע דברי המרגלים גם הוא טבעי. המרגלים היו "ראשי בני ישראל" ונשלחו לתור את הארץ במצוות ה' (במדבר יג) והם סיפרו אמת על ערים בצורות, על עם עז וענקים. כאמור לעיל חטאם היה כשערבבו זאת עם הערכה ש"לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו" (שם, 31); הם המסו את לב העם, פחד המלחמה ומורך הלב שגרמו הוא טבעי ומובן. הרי מיד לאחר יציאת מצרים נאמר: "ולא נחם אלוהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלוהים פן יינחם העם בראותם מלחמה ושבנו מצרימה" (ש"מ, יג, 17). הנדודים במדבר, שהיו לבטח קשים ומתישים, וחוסר מים ואוכל יכולים בוודאי להיות סיבות מקילות מאוד לתלונות ולמריבות המסופרות בתורה.

למעשה, למרות הדברים הקשים שיש לתורה לומר על העם הזה – עם "קשה עורף", עם "נבל ולא חכם" – חייבים אנו לומר שמבחינה "אובייקטיבית", דומה כי

⁷ לפי המדרש אף נענש על כך: "ולפי שנתעצל [משה] לא ידע איש את קבורתו, ללמדך שצריך אדם להיות עז כנמר וקל כנשר לעשות רצון קונו שבשמים, ומכאן אתה למד שמדקדק הקב"ה עם הצדיקים כחוט השערה" (ב"מ"ר, פר' בלק פרשה כ' סימן כד).

העם היה בדרך כלל דווקא בסדר: העם, ובייחוד הנשים שבו, נענה בנדיבות לנדב ממיטב רכושם והזהב שלהם לעבודת המשכן בפרשת ויקהל. בפרשת שלח אומר ה' למשה "וינסו אותי זה עשר פעמים". מתוך אלה, לפחות כמחצית אפשר לראות כמקרים "קלים" למדי – היסוסים רגעיים ותלונות, שאפשר בנסיבות העניין להבין (אצל פרשנינו נוטים להגזים ולראות בכל תלונה של העם, למשל בפרשת המתאוננים ב'במדבר' יא, חוסר אמונה ואף מרד; ר' ליבוביץ 2000, 8-653). ואפילו נביא בחשבון את כל העשר כגילויים של חולשת אמונה, הרי שבארבעים שנות נדודים קשים במדבר, רוב הזמן ללא מטרה נראית לעין, זה באמת לא נורא. להיפך. מנקודת מבט לא מוטיבית, מסע המדבר הזה במשך למעלה מארבעים שנה, יכול להיראות לנו גילוי מופלא של אמונה ונאמנות. ואכן, בכל אלה ה' הוא הכועס והנוקם; משה, המנהיג הגדול, המבין והצנוע, מבקש ומתחנן על העם, וה' מתרצה. ואפילו בפרשה היחידה שנראית כמרד – פרשת עדת קורח – לא היה "פּוֹטֵשׁ", רצח או אלימות, אלא "התארגנות דמוקרטית לגייטמית" של עדה כנגד הדרתה מהקודש, ואולי גם כנגד השתררותו של משה, כטענת המורדים (וראו על כך פרק ה לעיל).

גם מנקודת מבט זו הנפילה שבשיטים קשה במיוחד: שכן, מדובר בעם שהיה מצטיין וממושמע בדרך כלל, שאמר "נעשה ונשמע", שסבל כללית למופת את נדודיו הקשים במדבר, נדודים שהיו בבחינת "לך לך" לאומי במשך ארבעים שנה, מבלי שיידע לאן בדיוק הולכים, ומבלי שהיה לו אף יסוד, לבד מאמונה בה', לחשוב שמה עצמו יודע זאת. והרי גם משה אומר "אשר הוליכך ... ארבעים שנה במדבר למען ענותך לנסותך ... ויענך וירעיבך ..." (דב' ח 5-2). העם המצטיין הזה הוא הבועט כעת בתורה ונצמד כאן לעבודה זרה.

כאן בשיטים, בקצה מסע המדבר ועל גבול הארץ המובטחת, כלו התירוצים, ומתחוויר למשה לנגד עיניו שהמסע המופלא במדבר, הנסים והאותות, הסבל והתלאות היו לשווא. משה מיואש, נאלם דום ובוכה – הבכי הנוקב והטראגי שבמקרא כולו.

לאחר הכישלון

למקרא הדברים בהקשר רחב יותר קשה להשתחרר מן ההרגשה שהיאוש הזה גם שבר במידת-מה את רוחו של משה. כאמור, זה המקרה היחיד שעל חטאת העם, ואף נוכח

המגפה שכילתה עשרים וארבעה אלף איש, אין הוא מבקש ואין הוא מתחנן בפני ה' שיסלח וימחל, כפי שעשה תמיד לפני כן.⁸ לא זו בלבד שבמעשהו של זמרי משה נשאר פסיבי ולא מגיב כלל, אלא שלמעשה מרגע זה ועד שה' מודיע לו על מותו בהר העברים (כז 12) אין הוא מדבר. וגם אז, לאחר שה' מצווה לעלות להר העברים ולראות את הארץ ולמות מבלתי שייכנס אליה, כל שהוא אומר הוא: "יפקוד ה' אלוהי הרוחות לכל בשר איש על העדה. אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה" (כז, 16). ה' הוא "אלוהי הרוחות" (וכן בפרשת קורח), כמי שרואה לפניו רוחו של כל אדם. אך דאגתו של משה לעם כעת היא דאגת מנהיג פוליטי – הוא מבקש מינוי איש "אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם". והוא מצטווה למנות את יהושוע – "איש אשר רוח בו" (18).

כשבנות צלפחד (שהיו לפי הגמרא חכמות, דרשניות וצדיקות, ב"ב קיט ע"ב) ניגשו אליו בעניין המשפטי, תגובתו פסיבית, ומבלי שייגיד דבר "ויקרב את משפטן לפני ה'" (כז 5). בעיות משפטיות היו בוודאי בפני משה למכביר. זאת אנו יודעים גם מפרשת יתרו. את כולן ידע לפתור, ולא מצינו שאלה שנכבדה ממנו. לא עומק הבעיה המשפטית היה הסיבה להימנעותו מתשובה – למעשה לא היתה כאן בעיה משפטית כל כך סבוכה (ור' ב"ב, קיט), ואם על עניין זה לא ידע מה להשיב ולהחליט, קשה לראות איך עשה זאת באין ספור מקרים אחרים במשך ארבעים שנה. תגובתו נראית יותר כתגובת יאוש ופסיביות – כמי שאומר "עזבו אותי עם הבעיות שלכם, אתם הרי מקרה אבוד בלאו הכי". ואז הוא כביכול "תופס ראש קטן", יוצא מהתמונה ומעביר את הבעיה לסמכות הגבוהה. גם אחרי שאלוהים אומר לו "כן בנות צלפחד דוברות", משה אינו אומר דבר. בדרך כלל, את דברי ה' היה מעביר לעם ומבאר אותם, אך לא כאן. הדבר היחיד שמשה אמר בעניין, כמסופר בסוף 'במדבר', הוא בתשובה לשאלת בני גלעד משבט המנשה, כשפירש שבנות צלפחד רשאיות להיות לנשים לטוב בעיניהן, אך רק ממטה אביהם, ו"לא תיסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה" (לו

9.(7)

⁸ בתפילת משה לה' לאחר מעשה העגל, כשאמר "ואם אין מחני נא מספרך", ביקש להקריב את חייו וזכויותיו ככפרה על ישראל (ר' למשל רמב"ן על שמ' לג 33).

⁹ בתלמוד (ב"ב קכ ע"א) נטען שזו הוראת שעה לזמן כיבוש הארץ ולא לדורות. אגב, יש מי שבעיניו העיקרון של "לא תיסוב נחלה" הוא ארכאי ופרימיטיבי. אולי. אך לבד

את מצוות הקרבנות לעולות השבתות והחגים שבסוף פרשת פנחס אומר משה לבני ישראל "ככל אשר ציווה ה' את משה" (ל 1) ואת דיני הנדרים שבראש פרשת מטות אומר משה לראשי המטות, אך דומה שמעין פסיביות קשה שורה גם על המשך התנהלותו של משה – פסיביות של מי שאנוס להמשיך ולהנהיג, מתוך ידיעה על מותו הקרוב מבלי שיזכה להיכנס לארץ המובטחת, ומתוך הכרה בכישלון של עיקר הייעוד הדתי הגדול שלשמו פעל. מה טראגית מבחינה זו היא מלחמת מדיין – המעשה הפוליטי הגדול האחרון של משה, שנקם, על פי מצוות ה', את נקמתו במדיין: "החלצו מכם אנשים לצבא ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדיין" (לא, 3). ונקמה אכזרית במיוחד היתה זו – "ויהרגו כל זכר ואת מלכי מדיין הרגו על חלליהם" (שם, 7). זו היתה מלחמה יזומה, ללא התגרות של ממש, ואף ללא תכלית פוליטית גלויה לעין. ועל מה הנקם? – על היצמדות העם לעבודה הזרה שבמעשה בעל פעור.

זוהי מלחמת נקם ולדברי משה – נקמת ה' – שמיד לאחר מעשה בעל פעור ציווה את משה "צרור את המדיינים והכיתם אותם ... על דבר פעור" (כה, 17), וכן אחר כך: "נקם את נקמת בני ישראל מאת המדיינים אחר תאסף אל עמך" (לא, 2). העם כנראה לא הבין את טיבה של המלחמה ואת טיב הנקם שבו מדובר, ועוד אז, לאחר הנקם והניצחון, לקחו בני ישראל בשבי את נשות מדיין החמודות עליהם, אותן נשים שבעקבותיהן עבדו את בעל פעור, כאילו כל שקרה שם בשיטים, היה כלא היה. אך משה כמובן מבין היטב את טיבה ואינו יכול לשכוח ולסלוח – זה היה האירוע הטראגי של חייו – והוא גוער בפקודי החיל השבים מהמלחמה בהטעמה של מעשה בעל פעור ומצווה עליהם להרוג גם "כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש למשכב זכר" (לא, 17). רש"י, ברגישות להטיית הבינוני כאן, מפרש "יודעת איש" – "הראויה להיבעל", להשמיענו שלא ההיסטוריה המינית שלה חשובה, אלא ההתמדה שבפיתוי. חלוקת השלל ופעולות הנהגה אחרות נעשות כבר בעזרת אלעזר הכוהן (לא, 21, 31).

הנקם במדיין ובנשות מדיין, אגב, מעורר תמיהה, שהרי, למרות שכזבי היתה מדיינית, היא כבר נענשה ואיננה, ועיקר הזנות ועבודת בעל פעור בשיטים היתה עם בנות מואב. מדיין היה כנראה שבט או כמה שבטים שחיו בעיקר כנוודים בשטחים

ממשמעותו הרבה בדיני הקניין והירושה דאז, האם יש הבדל עקרוני בינו ליסוד הטריטוריאלי של עם ומדינה מודרניים? אם נמיר "מטה" ב"עם" (או "מדינה"), נקבל בקירוב עיקרון של המשפט הבינלאומי המודרני.

שמדרום ומדרום מערב למואב. כנראה שבאותה עת ואולי לנוכח הגעת ישראל לאזור השלימו מואב ומדין ונתערבבו זה בזה. עוד חז"ל הרגישו בקושי שבנקם במדין דווקא ותרצו תירוצים שונים ("מדין – שהיו מתדיינים עם ישראל", ועוד). פנחס בן אלעזר, כאמור, נחשב לקנאי קיצוני, אך האין בהוראת נקם זו של משה קנאות וקיצוניות גדולות אלפי מונים מזו של פנחס? אולי לא, משום שקנאותו של פנחס היא שפעל מכוח עצמו ועשה דין לעצמו, ואילו משה פעל בהוראת ה' כאמור לעיל. בדברי ה' למשה זוהי נקמת בני ישראל: "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים" (במד' לא 2). בדברי משה זוהי נקמת ה': "לתת נקמת ה' במדין" (3). האם נקמת בני ישראל היא או נקמת ה'? ועוד: מה פשר הנקם פה? הרי המדינים לא "עמדו כנגד ישראל". להפך, קיבלו אותם יפה וחגגו איתם. על מה אם כן הנקם? מיד לאחר פרשת בעל פעור, מצווה ה' "צורור את המדינים והכיתם אותם. כי צוררים הם לכם בנכליהם" (כה 17-18) והנצי"ב מסביר כך: "מואב שהחטיאו בבנות... היה הכל אז בעת שהתגבר תאוות זנות... ומאז [הריגת כזבי] לא החטיאו עוד... מה שאין כן מדין שהיה ע"ז שלהם פעור אשר היא מושכת לב ישראל... ושוב קשה להיפרד ממנה, ונמצא צוררים גם עתה לכם. משום הכי עליכם לצורור אותם כל שעה" (על כה 18). לפי זה לא מדובר בנקם כפשוטו וודאי לא על פיתויי בנות מואב, אלא במלחמה מתמדת בפיתוי הע"ז.

אפילו פשרנותו של משה בפרשת שניים וחצי השבטים, כשנענה לבקשתם להתנחל מחוץ לארץ כנען עוד לפני גמר הכיבוש (בתנאי שהגברים יודעי החיל שבהם ייחלצו עם בני ישראל לכיבוש הארץ), ונענה להם בעניין כה כבד אף מבלי לשאול את אלוהים, מתפרשת לאור רפיון-מה שאחז בו.¹⁰ מנהיגותו נהייתה פוליטית ופרגמטית; ההתלהבות הדתית של החזרת העם אל ה' כאילו נמוגה ונחלשה. גם הנאום שבפרשת דברים הוא נאום פוליטי, אשר נועד להכין את העם לקראת הכניסה לארץ והמלחמות הקשורות בה. על כן, החטא היחיד שמשה מדגיש בו הוא פרשת המרגלים, להזכיר לעם שלא ייתפס למורך לב דומה, ויקום ויירש את הארץ. זו אולי הסיבה שלא חטא העגל ולא חטא בעל פעור מוזכרים כאן – רק פרשת המרגלים.

ועל דרך השערה רחוקה יותר יש אולי מקום לציין את חותמה המשתמע של פרשת בעל פעור מבחינת המקום שתופסת האזהרה על עבודה זרה בספר דברים,

¹⁰ ואכן הם היו הראשונים שהוגלו (דבה"א, א, 26), ולפי המדרש היה זה עונש על

שפרשו מיתר העם ועל שחיבבו ממנום (דהיינו מקניהם) יותר מדי.

כששבה רוחו של משה והוא חוזר לעיקר שליחותו הדתית. אמנם מקובל במחקר שהתורה לא נכתבה ברצף אחד ובזמן אחד, ומקורות שונים לה. את ספר דברים מקובל לראות כחטיבה עצמאית, וויכוחים ומחלוקות העסיקו את המחקר בדבר זמנו ומעמדו ביחס לשאר מקורות התורה. אך מבחינת עריכתה הסופית של התורה כפי שהונחלה לנו, ובקריאה תמימה שלה כפי שהיא בפנינו, יש לרצף זה משמעות.

בנאומים הגדולים של משה בספר דברים, לבד מסיפור המאורעות ההיסטוריים, איסור עבודה זרה והאזהרה מפניה הם למעשה הנושא העיקרי, החוזר ונשנה עשרות פעמים – לדבוק בה' בלבד ולשמור את מצוותיו ולהישמר מכל משמר מעבודה זרה ומפיתוייה. "עיניכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור, כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלוהיך מקרבך" (דברים ד, 3). "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם [...] פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל [...] ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם..." (שם 15-19). "השמרו לכם פן תשכחו את ברית ה' אלוהיכם אשר כרת עמכם ועשיתם כל פסל תמונת כל" (שם 23). "כי תוליד בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל [...] אבוד תאבדון... והפיץ ה' אתכם בעמים [...] ועבדתם שם אלוהים מעשה ידי אדם עץ ואבן..." (שם 25-28). "אתה הוראית לדעת כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו" (שם, 35) "וידעת כי ה' הוא האלוהים בשמים ממעל ובארץ מתחת אין עוד" (39). ובסיום סיפור מעמד סיני ומתן הדברות ופרשת שמע אומר משה: "את ה' אלוהיך תירא ואותו תעבוד ובשמו תשבע. לא תלכון אחרי אלוהים אחרים מאלוהי העמים אשר סביבותיכם" (ב, 12-14). והוא מצווה אותם חוזר וצווה כי עם כניסתם לארץ "לא תתחתן במ [...]" כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלוהים אחרים" (ה, 4). "פסילי אלוהיהם תשרפון באש. לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך פן תווקש בו כי תועבת ה' אלוהיך הוא" (ז, 25). "והיה אם שכוח תשכח את ה' אלוהיך והלכת אחר אלוהים אחרים ועבדתם והשתחית להם [...] אבוד תאבדון" (ז, 19). "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלוהים אחרים והשתחיתם להם" (יא, 15). "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים

אשר אתם יורשים אותם את אלוהיהם [...] ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלוהיהם תגדעון" (י"ב, 3-4) ועוד ועוד.¹¹

מעל כל אלה מרחף זיכרון הכישלון הגדול בעבודת בעל פעור: "זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלוהיך במדבר למן היום אשר יצאת ממצרים ועד בואכם עד המקום הזה ממרים הייתם את ה'" (ט, 7). כאמור, יש כאן גוזמא: מסע המדבר החל אמנם בכישלון העגל והסתיים בכישלון בעל פעור. אך בכל מקרה קשה לומר שבכל ארבעים שנות הנדודים "ממרים הייתם". הגוזמה היא בצל טראומת הכישלון הגדול עם בעל פעור. וכנגד הגוזמה ההיסטורית יש טענת-פחת (אנדרסטייטמנט) דתי-מושגי: מצוות "זכור ואל תשכח", שרבות כמותה בדברי משה (גם אלה המצוטטים לעיל), משמיעה כאילו בעיית זיכרון יש כאן; אם רק יזכרו, ישמרו והכל יהיה בסדר. אך למעשה אין מדובר כאן בזיכרון ושכחה, אלא במצב תודעתי מסוים. שכחה היא כמובן בטבע האדם ומבחינה זו האזהרה עליה מובנת. אך משה הרי יודע שהוא מדבר אל אלה שידעו וחוו יום יום, ובכל זאת "שכחו" ונכשלו. לא חולשת זיכרון שהיא בטבע האדם היא הבעיה, אלא טבע האדם עצמו הוא הבעיה, והוא שאותו יש לזכור. כאמור, בנות מואב והזנות איתן הן שהובילו את בני ישראל לעבודת בעל פעור. במקרא דברים רבים בשבח נשים: לא רק גיבורות כשרה, רבקה, בת פרעה, המיילדות העבריות, דבורה, יעל, רות, ונביאות כמרים וחולדה, אלא גם "נשים בכלל": במעשה העגל, על פי חז"ל, הנשים לא השתתפו (כך למדו מהכתוב "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם" (שמ' לב 3) ולא "באזני נשיהם" כפי שהורה אהרון; ולפי רש"י "על הנשים לא נגזרה גזרת מרגלים לפי שהן היו מחבבות את הארץ" (על במד' כו 64); ערגת האהבה שבשיר השירים, שבחי האישה שבמשלי וכו' מבטאים כולם "יחס חיובי" לאישה. עם זאת לא אחת נכרכת במקרא עבודה זרה עם נשים ('ירמיהו', מ"ד, 9; 'יחזקאל', ח', 14).¹² הפיתוי המיני הטמון באישה נתפס כמטה מדרך הישר –

¹¹ איסור מודגש על עבודה זרה (אחרי פרשת העגל), תוך הדגשת סכנת הפיתוי שבבנות הגויים כמובילות לעבודה זרה (ממש כחזיוי מעשה בעל פעור בשיטים) מופיע אמנם עוד קודם, למשל: "כי את מזבחותם תתוצון ואת מצבותם תשברון ואת אשריו תכרותן. כי לא תשתחוה לאל אחר כי ה' קנא שמו אל קנא הוא [...] ולקחת מבנותיו לבניך חנו בנותיו אחרי אלוהיהן והזנו את בניך אחרי אלוהיהן" (שמות לד, 16-13), אך הדגשתו החוזרת ונשנית בספר דברים בולטת.

¹² וראו י. קויפמן, 'תולדות האמונה הישראלית', א, עמ' 662, 669.

במיוחד כשמדובר בנשים נוכריות. פרשת בעל פעור היא דוגמא מובהקת. אך אפילו על שלמה המלך החכם מכל אדם ובונה המקדש נאמר:

והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות [...] אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבואו בהם והם לא יבואו בכם אכן יטו את לבבכם אחרי אלוהיהם בהם דבק שלמה לאהבה [...] ויהי לעת זקנת שלמה ויטו נשיו את לבבו אחרי אלוהים אחרים ולא היה לבבו שלם עם ה' אלוהיו כלבב דויד אביו [...] ויעש שלמה הרע בעיני ה' ולא מלא אחרי ה' כדוד אביו (מל"א, י"א, 7-1).

והתוצאה, כפי שהזוהר שלמה מראש (מל"א, ט, 6) – קריעת הממלכה וחורבן הבית. קשה ובכן להתעלם מהרושם שהטביעה פרשת בעל פעור על התנהלותו של משה לפי ס' דברים. ספר דברים הוא, לדעת רבים, "ספר הברית" שנמצא בימי יאשיהו על ידי חלקיהו הכוהן הגדול שמסר אותו לשפן בן אחיקם, שליח המלך (מל"ב, כ"ב). יש חוקרים הסבורים שהספר נכתב בימי יאשיהו, אך ספק אם הדבר מתיישב עם הכתוב. חלקיהו אומר בפירושו ש"מצא" ספר בהיכל. הוא אומר זאת לשפן, סופר המלך שמן הסתם מבין בדברים אלה, אגב ביקור ששפן ערך אצלו בעניין אחר, והסיפור נראה אמין. גם ההתרגשות הגדולה והרצינות שבה התייחס המלך לכתוב בספר אינן סבירות אם נכתב בזמנו, ונראה כי התייחס אליו כספר עתיק ומקודש. יאשיהו היה אז בשנת השמונה-עשרה למלכותו. הוא נרעש מהספר ופעל מיד לאורו וציווה על ביעור העבודה הזרה והשמדתה. אין זה סביר שיתייחס כך לספר שנכתב בימיו. גם אין זה סביר שבספר שנכתב בימיו ירושלים ובית המקדש אינם מוזכרים כלל. הוא גם מצווה לחגוג את הפסח "ככתוב בספר הברית הזוה", ועל כך נאמר שהפסח לא נחגג כך מימי השופטים והמלכים שהיו לפניו (22). אם נכתב הספר בימיו גם זו הערה משונה: כיצד יכלו לחגוג על פי ספר שנכתב אחריהם?

מכל מקום, יאשיהו נרעש למקרא הספר ובהשראתו ערך את הטיהור הגדול מעבודה זרה שפשתה ורווחה בימיו ובדורות הקודמים (על פי י. קויפמן – בעיקר מזמנו של שלמה). שכן, המלחמה בעבודה זרה והאזהרות מפניה ומתוצאותיה הן המסר העיקרי של הספר. פרטי הטיהור (מל"ב כ"ג) מלמדים עד כמה נפוצה, מגוונת ועמוקה היתה עבודה זרה בעם. היכל ה' שבירושלים היה מלא בכלים לעבודת הבעל והאשרה וכל צבא השמים (שם 4); כמרים קיטרו לעבודה זרה בבמות שבערי יהודה (שם, 5); התופת שבגיאי בן הינום, שם היו מעבירים בניהם למולך, היתה כנראה פעילה אף היא (שם, 10); מסביב לירושלים היו פזורות במות אשר בנה שלמה המלך

לעבודת "עשתורת שקוץ צידונים, וכמוש שיקוץ מואב ומלכום תועבת בני עמון" (שם, 13). ניתוץ וטימא הבמות והמזבחות הרבים, אף אלה ששמשו לפולחן ה', נעשה על ידי יאשיהו כנראה על פי ההוראה שבספר דברים על ריכוז הפולחן ועשייתו רק "במקום אשר יבחר ה'" ("דב' י"ב), שכן זהו המקום היחיד בתורה האוסר עליהם. יאשיהו מימש בכך את ריכוז הפולחן במקום אחד אשר יבחר ה', שהוא אחד המסרים המקוריים של ספר דברים (על אף שבו לא נאמר מהו המקום הזה), ושנדון הרבה בספרות המחקר. אך שאלת ריכוז הפולחן (לה') לא צריכה לטשטש את המסר העיקרי, שריכוז זה הוא בבחינת שלוחה שלו – האיסור על עבודה זרה והמלחמה בה ובגילוייה הרבים. מסר זה שספר דברים רווי בו נראה בהקשרו, בקריאת התורה בעריכתה הסופית, קשור לטראומת העבודה לבעל פעור בשיטים ואולי תוצאה שלה. אם נחזור לעיקר פרשתנו, הרי הוא, על פי דברינו לעיל, הייאוש הטראגי של משה רבנו, המנהיג הגדול, הנוכח במעשה בעל פעור בכישלון מפעל חייו, וברוב ייאושו הוא נאלם דום ובוכה. יש סמליות מבחינה זו בסיפור מותו של משה שאיתו מסתיימת התורה, שקושר אותו שוב בעניין בעל פעור: "וימת שם משה עבד-ה' בארץ מואב על פי ה' ויקבור אותו בגי בארץ מואב מול בית פעור" (דברים, לד, 5). לא רק חייו, אלא גם מותו של משה היה "על פי ה'" ("שחז"ל פירשו כמיתת נשיקה). וכך אף מקום קבורתו: "ויקבור" פירשו חז"ל שהקב"ה בעצמו קברו מול בית פעור. והקשר למעשה בעל פעור לא נעלם מעיני ר' חמא בר חנינא, שאמר: "מפני מה נקבר משה אצל בית פעור, כדי לכפר על מעשה פעור" ('סוטה', י"ד, ע"א). משה לא חטא במעשה פעור, ובדברים אלה נאמר כאילו יש במקום קבורתו כדי לכפר על חטא העם שם, ובמשמעות עמוקה יותר – כדי לסמל את מה שלא הצליח משה להגשים בחייו. הוא עצמו ניסח זאת לקראת סוף חייו: "הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם עם ה' ואף כי אחרי מותי" ('דברים', לא, 27). זמרי בן סלוא היה כזכור "ראש בית אב לשמעוני" (כנראה נשיא השבט) ולפי רש"י (על דב' לג 7) חטא השיטים היה כה עמוק בתודעתו של משה עד שבברכו את השבטים לפני מותו לא ייחד לשמעון ברכה בגלל "מה שעשה בשיטים". אצל חז"ל קברו של משה נמנה כידוע עם הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות (אבות, פ"ה). על יסוד זה אומר רש"י על פסוקנו "קברו היה מוכן שם מששת ימי בראשית לכפר על מעשה פעור". בדברים אלה יש אולי משום בוננות עמוקה לכך שחטא "מעשה פעור" – שיאה של עבודה זרה – הוא

1. בכי העם ובכיו של משה - הכישלון הגדול

מטבע האדם ומיסודות המציאות ממש. אפילו משה לא הצליח לעקרו ולשרשו. קברו, שהיה מוכן שם מבריאת העולם, מסמל זאת.

אורי צבי גרינברג כיוון אולי למשהו מהקשר וממשמעותו ההווית בדבריו:

ואף כי ערב והצלב הם בעיר אלוהי
ועיני הבשר שלי יומם ולילה רואות
הווה של נכר, ושומעות האזניים צלצול
של נכר ואכזר ואכזב, ופני יהודים
כפני דור המדבר שוכחי יה אל מול בעל פעור:
זה משה האיש פה איננו, הוא בעבי ההרים...
זה משה האיש לו היה וכלאוהו בבור
ולעגו לו בעודו במ חי וקדשוהו עת מת.

(“שיר המהלך הגדול: ממדבר עד היכל”, מתוך ‘לנצח אנגנך’, בעריכת מ. שקד, ידיעות אחרונות, עמ’ 167).

פרק ז: ושמחת בחגך

הרמב"ם על שמחה וצניעות

בסיום הלכות לולב, פרק ח', בספר זמנים של 'משנה תורה' אומר הרמב"ם:

"יב. ואף על פי שכל המועדות מצווה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' (ויקרא כג, מ)...יג. והיאך היתה שמחה זו. החליל מכה ומנגיין בכינור ובנבלים ובמצלתיים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו. ומי שיודע בפה בפה ורוקדין ומספקים ומטפחין ומפזיזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שירות ותושבחות...יד. מצווה להרבות בשמחה זו. ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה. אלא גדולי חכמי ישראל וראשי ישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקיז ומנגיניז ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות. אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע. טו. השמחה שישמח אדם בעשיית המצווה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא. וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהים בשמחה ובטוב לבב'. וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר 'אל תתהדר לפני מלך' (משלי כה, י). וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול והמכובד העובד מאהבה. וכן דוד מלך ישראל אמר 'ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני' (שמ"ב, ו, כב). ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר 'והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה' (שם, טז) וגו'."

בנוסף לתיאור החי והמלכב של השמחה בימי הסוכות במקדש, מוסיף הרמב"ם בסוף הקטע (הלכה טו) דברי הסבר שמעוררים למחשבות על טיבה של השמחה ועל טיב המצב הנפשי והתודעתי שהיא מבטאת. השמחה יכולה להיתפס כמצב נפשי המכין את ההתעוררות הדתית ואת עבודת ה', או כמצב שהוא תוצאה שלהם, או כמרכיב של **עצם המצב התודעתי** המכוון אותם. האחרונה היא תפיסתו של הרמב"ם. מהי החשיבות היתירה שיש למצוות השמחה? ראשית, מכיליל הרמב"ם את המצווה לשמוח ב"כל המועדות" לשמחת מצווה בכלל, ואומר עליה שהיא "עבודה גדולה". מדוע? מה בין המקיים מצווה בשמחה למקיים בלא שמחה, מתחושת חובה, למשל? כדי להבין זאת, עלינו לבאר את המצב התודעתי המבוטא בשמחה שבה מדובר. הרמב"ם כורך זאת, באופן שעשוי להפתיע למדי, בצניעות וענווה: "וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו – חוטא ושוטה". קיום מצוות השמחה או קיום המצוות בשמחה הוא למעשה המצב התודעתי היסודי – מי שמקיים מצווה מכיר בכך בקונו, ובהיותו מצווה לפניו, ושמח על כך. זהו המצב הטבעי

והראשוני של המאמין בבוראו. ומי שחורג מכך, עושה זאת בכוונה – הוא מונע עצמו מן השמחה – והוא עושה זאת מתוך גאווה, גסות דעת והכרת ערך עצמו: לא נאה לו לשמוח, לרקד ולפזז כדוד המלך.

תמונת דוד המלך המפזז ומרקד כאחד הנערים, לבושתה של מיכל בת שאול, למשל, היא העומדת לנגד עיני הרמב"ם. דוד מלך ישראל לא התבייש ולא פחת בעיניו לפזז ולרקד כך, משום שידע בפני מי הוא מרקד ומפזז. וביודעו זאת, במצב התודעתי שבו נמצא, לא נחשבו בעיניו כלל לא הוא עצמו, מעמדו, גילו, ומה חושבים עליו אחרים. כל אלה נעלמו ולא היו, מתוך שכל מעייניו היו במי שהוא מרקד בפניו, **"ושחקתי בפני ה' "** (שמ"ב ו 21). הצניעות הכרוכה בתודעה הדתית הזו אינה צניעות "רגילה" שבה האדם ממעט בערכו, מכבד אחרים על פניו וכו'; היא הרבה יותר מזה. היא צניעות מופלגת בכך שאת כל ישותו של האדם הוא רואה ביחס להכרתו בה' וכל מעייניו לכך נתונים. כבר בראשית דברינו על סיפור בריאת האדם ודורות ראשונים (לעיל פרק ב) ציינו את הגאווה כפגם יסודי בטבע האדם ואת משמעות צניעותו של אברהם בגודל אמונתו. הרמב"ם על דוד מדבר כאן, אך דבריו ברוח דומה נאמרים. ולא בכדי נאמר על משה נותן התורה, מי שדיבר עם ה' "פנים בפנים", שהיה העניו באדם (במד' יב 3). זוהי ענווה שהיא צד אחר של הכרתו בה'. האמונה כרוכה בצניעות, וזו לא רק צניעות של הכרה קרה באשר לאפסות מעמדו של האדם בעולם, אלא בתודעה חיה ומתמדת של ביטול וצמצום ה"אגו" האנושי שלו וכפיפותו המוחלטת לה' ולרצונו. חיותה של תודעה זו מתבטאת בשמחה שבעבודת ה'.

יש לעמוד גם על הביטוי "וכל המונע עצמו מן השמחה" (והשוו 'קהלת' ב 10). דומה שהרמב"ם מניח כאן, שהמצב התודעתי הטבעי והראשוני בקיום המצווה הוא זה של שמחה, ושאדם שאינו שמח בקיום מצווה "מונע עצמו", באופן אקטיבי, מן השמחה. מה פשר הנחה זו? הרי לפעמים אין זה קל לשמוח, ולפעמים קיום מצווה כרוך במאמץ ואולי אף בצער וכאב. וכבר אמר ר' שמואל בר נחמני: רבי יונתן רמי כתיב "פקודי ה' ישרים משמחי לב" (תהלים, יט, 9) וכתיב "אמרת ה' צרופה" (שם יח, 31). "ותשובתו לסתירה-לכאורה: "זכה – משמחתו; לא זכה – צורפתו". ('יומא' עב ע"ב). ומצד שני, הרי אנשים שמחים בכל מיני מצבים שלא קשורים במצב התודעתי של אמונה והכרה בה'. לפיכך, נראה לכאורה שאמונה וקיום אמרת ה' הם עניין אחד, והשמחה היא עניין אחר, שיכול, אם זכה והוכשרו התנאים, להתלוות

אליהם. איך אפשר לומר שהמצב התודעתי של הכרה בה' ובנוכחותו המתמדת הוא עצמו מצב של שמחה? ההסבר שעולה מקיבוץ הדברים שלעיל הוא שבקיום מצווה, בעצם קיום המצווה, האדם נמצא במצב תודעתי מסוים שבו הוא מבטל את עצמו, משווה את ה' לנגדו, וממילא הוא שמח. הוא יכול להפסיק לשמוח, "למנוע עצמו מן השמחה", רק כשהוא מסיח דעתו מה' וחושב על עצמו, מצבו, צרותיו וכו'.

ביאור זה מחוזק בדברי הרמב"ם בעניין הקשר שבין השמחה והאמונה (אימאן) בספרו 'מורה נבוכים'. הוא מסביר את דברי ישעיה "כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה... כי אם גילו ושישו עדי עד..." (ס"ה 17-18) ואומר: "מצבים אלה של אמונה ושמחה אשר הבטחתי לך שאני עתיד לבוראם כפי שהם – יהיו יציבים ועומדים תמיד, כי האמונה באל והשמחה באמונה זאת הם שני מצבים אשר אי-אפשר שיסורו ולא ישחטנו לעולם בכל אלה שבלבם הם קיימים" (מו"נ, ח"ב, כ"ט, תרגום שוורץ, עמ' 355). וב'משנה תורה', הלכות מעשר שני, י"א, טו, אומר הרמב"ם על הפסוק "עשיתי ככל אשר צויתני" (דברים, כו 14): "ששמח ושימח בו" (וכן ברש"י שם).

ואכן, השמחה שבה מדובר ועליה אנו מצווים היא "שמחה של מצווה", והרמב"ם מבחינה בהדגשה משחוק, הוללות וקלות ראש:

"כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל, לא ימשך ביין ובשחוק וקלות ראש ויאמר: שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצוות שמחה – שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה, אלא הוללות וסכלות; ולא נצטוונו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל, שנאמר "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" (דב' כח מז) – הא למדת: שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות." (הלכות יו"ט, פ"ו, כ)

ב'מסילת ישרים' של רמח"ל (אמצע המאה השמונה-עשרה) השמחה היא אחד מ'ענפי האהבה', בצד הדבקות והקנאה לה' (פרק יח), והם כולם ממידות החסידות, שהיא מעלה גבוהה של העבודה השלמה. וכך אומר רמח"ל:

"כי זאת היא השמחה האמיתית שיהיה לבו של האדם עלו על שהוא זוכה לעבוד לפני אדון יתברך שאין כמוהו ולעסוק בתורתו ובמצוותיו שהם השלמות האמיתית והיקר הנצחי".

השפעת הרמב"ם כמובן ניכרת. אך אם לדקדק, נדמה לי שבניסוח הרמח"ל השמחה היא תוצאה של העבודה וקיום המצוות: האדם "עלז על שהוא זוכה לעבוד...". בתפיסת הרמב"ם, לעומת זאת, השמחה אינה תוצאה אלא מרכיב או פן של עצם המצב התודעתי של העבודה לשמה.

לשתי התפיסות יסוד במאמרי חז"ל. אך ברבים מהם מודגש פן נוסף: השמחה היא מצב נפשי המכין את האדם להתעוררות דתית. "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק... אלא מתוך דבר שמחה" (שבת' ל, ע"ב). נשים לב לביטוי "דבר שמחה". הוא אומר שאין מדובר רק במצב נפשי, אלא בדבר, בעניין מסוים, שהוא, אובייקטיבית, עניין של שמחה. דבר שמחה הוא דבר שהכרה בו משמחת, או ראוי שתשמח. זה עניין אובייקטיבי שהכרה בו דורשת מצב תודעתי דרוך ופעילות של האדם. מכאן ההבחנה הנוקבת בין שחוק לבין דבר שמחה. לכאורה, זה מפתיע. ברור הניגוד שבין עצבות לשמחה, אך מה פשר הניגוד שבין שחוק לשמחה? הרי שחוק, כמדומה, הוא מצב של שמחה. אנשים שוחקים הם אנשים שמחים. אך לא כך ברעיון שלפנינו. שחוק הוא כאן מצב של קלות דעת. הוא מצב נפשי סובייקטיבי, במובן זה שהאדם נמצא בו ללא תלות בדבר אובייקטיבי, בהכרה בו ובתוכן מסוים. הוא מצב שכביכול משתלט על האדם. ואכן כך הוא במצבי שחוק רבים שבהם אין שליטה על השחוק, ואין הכרה המדריכה אותו ופעילות המביאה אליו. אנשים שוחקים מדברים שונים שקשה למצוא דבר משותף בהם, ולפעמים ללא סיבה של ממש. לא נדרשת לשחוק רמת הכרה גבוהה ולא פתיחות תודעתית מיוחדת. אך לא כך בשמחה. השמחה תלויה בדבר – דבר שמחה. נדרשת לכך פעילות תודעתית והכרתית, שתכיר בדבר השמחה ככזה. ומכאן יסתברו לנו יותר דברי הרמב"ם הנ"ל ש"לא היו עושין אותה [את השמחה] עמי הארץ וכל מי שירצה. אלא גדולי חכמי ישראל וראשי ישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה".

זה מובילנו לעניין השני: גם מתוך עצבות ועצלות אין שכינה שורה. שריית השכינה כרוכה במצב נפשי פעיל, דרוך ומרומם. שמחה היא מצב כזה. היא מצב של עזוז וכוח, בניגוד לפסיביות ולחולשה שבעצבות ובעצלות. שריית השכינה יכולה להיראות לכאורה כפעילות של השכינה, כשהאדם, יחסית, פסיבי. אם כך מה פשר האמירה שאין היא שורה מתוך עצבות ועצלות? מה למצבו הנפשי של האדם ולשרייתו? ללמדנו שלא היא. שריית השכינה כרוכה בפעילות, ואף בפעילות דרוכה ומרוממת, של האדם. ולכן שורה שכינה מתוך דבר שמחה.¹

¹ על שמחה של מצווה ומאמרי חז"ל שונים שכוונו אליה, ראו אורבך: 'חז"ל אמונות ודעות', עמ' 2-341.

קהלת וסוכות

מקובל במחקר כי מאז המאה ה-12 נוהגים לקרוא את מגילת קהלת שבכתב שבחוקה"מ סוכות (ראשית המנהג כנראה בחוגו של רש"י). לא מעט תמהו על הקישור הזה, ואפשר שיש בדברינו לעיל על השמחה משום פתח להבנת צד חשוב בו.

זה יכול להפתיע, שכן רבים רואים ב'קהלת' ספר מייאש המלמד על העדר תכלית וחוסר תוחלת בקיום האנושי ואולי בקיום בכלל. ברגיל, האדם מייחס לרבים ממעשיו ופעולותיו מטרה ותכלית, ויש המייחסים תכלית גם לתופעות טבע, כמו בהסברים טלאולוגיים בביולוגיה. התכלית ו"הסיבה התכליתית" היו עיקרון יסודי בתפיסה האריסטוטלית, הן ביחס לפעולותיו ומוצריו של האדם והן ביחס לתופעות הטבע ולחוקיות השלטת בהן. גם בפיסיקה "החדשה" של המאה ה-17, אצל לייבניץ וניוטון ואחריהם, שמשו עקרונות-תכלית, כמו "עקרון הטעם המספיק" ועקרונות מינימום שונים, כיסוד. מבחינה זו, עמדת קהלת על חוסר תכלית בטבע יכולה להיראות מנוגדת לתובנות ועקרונות מקובלים; אך ברור שקהלת מדבר על מושג תכלית אחר, ערכי. קהלת לא משתמש כמובן במונחים אלה, אלא בדרך כלל במונחים "טוב" (ב 3, 24; ח 12, 15) ו"יתרון" (ב 11, 13, ג 9, ה 15) וכנגדם ב"הבל" ו"רעות רוח". למילה "יתרון", המשמשת בו רבות גם בשאלה "מה יתרון", נופך נורמטיבי ומשמעה לא רק מה שנותר אלא הטוב ובעל הערך בו.

עם זאת, ייחוס תכלית לקיום האנושי ולקיום בכלל מעורר בעיות פילוסופיות קשות. כדאי לציין כאן שדווקא הרמב"ם, שמבחינות רבות היה אריסטוטליקן מובהק, הדגיש זאת ועמד על חוסר המשמעות שבייחוס תכלית למציאות (ראו למשל מו"נ ח"ג יג). למעשה, בעיונו הפילוסופי מגיע הרמב"ם בעניין זה למסקנה שאינה רחוקה מרוחו של קהלת. ביסוד חוסר התכלית ב'קהלת' עומדת בעיקר בוננות "מדעית" של קביעות, חזרה ומחזוריות אינסופית בטבע ("מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש", א, 9), בצד מקריות ושרירותיות הגורל האנושי ("כי בהבל בא ובחושך יילך ובחושך שמו יכסה" ו, 4; "מקרה אחד לצדיק ולרשע, לטוב ולטהור ולטמא" ט, 2).² אלה הם אֲדָנִי תודעת ההבל וחוסר הערך בעולם הטבעי המוכר לנו.

² והשוו למשל 'תהילים' מט: "כי יראה חכמים ימותו, יחד כסיל ובער יאבדו ועזבו לאחריהם חילם" (11) ... "ואדם ביקר בל ילין 'ולא יבין' (21) נמשל כבהמות נדמו" (13).

אך זה רק צד אחד בעמדת קהלת. יש גם צד אחר, משלים, המבוטא בעיקר בפסוק הלפני אחרון: **"סוף דבר הכל נשמע, את האלוהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם"** (יב 13). יש החושבים שפסוק זה אינו מקורי והוסף מאוחר יותר. מכל מקום הוא במגילה כפי שהיא לפנינו. פסוק זה, שהדים לו, כפי שנראה, גם בפרקים קודמים במגילה, מבטא את הרעיון העיקרי של המגילה, דהיינו: עולם הטבע, על המחזוריות האינסופית שבו, וחיי האדם ופעולותיו ה"טבעיות", על מקרייתם ושרירותיותם, שהם כולם קבועים בחליפות הזמן ונסיבותיו – **"לכל זמן, ועת לכל חפץ תחת השמים"**, (ג, 1) – הם חסרי ערך (שהוא על-זמני). ודווקא בשל כך מועצמת משמעותה של יראת אלוהים וקיום מצוותיו, כי "זה כל האדם".

עיקר המגילה הוא ניסיון לאיתור מימד הערך בחיי האדם על רקע ההכרה שהוא אינו במציאות הטבעית ("שמתחת השמש"), שבה הכל הבל. רוחו הכללית של קהלת היא שהטבע המוכר – כולל טבע האדם, חכמתו, רצונותיו ומאוייו – אין בו משמעות וערכים. ייחודו של האדם – שהוא יכול לאמץ ולדבוק במשמעויות ובערכים למרות שאינם בטבע. מימד הערך מצוי לפי קהלת ביראת אלוהים (שהוא "בשמים" ומחוץ לעולם הטבע), שהיא עצמה מעשה אלוהים ("האלוהים עשה שיראו מלפניו" (ה, 14), וכן גם בעמדת השמחה שבה על האדם לחיות – "שישמח במעשיו" (ג, 22).

שאלת "מה יתרון" של קהלת קרובה לשאלת "מותר האדם" שהעסיקה פילוסופים, אשר מנוסחת בצד השלילי של עמדת קהלת באמירה **"ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל"** (ג 19). עמדה רווחת ורבת השפעה בפילוסופיה, עוד מראשיתה ביוון, גורסת כי מותר האדם הוא בשכלו – ברציונליות שלו. קהלת שולל זאת, ומבחינה זו יש בעמדתו ביקורת וחלופה לעמדה הפילוסופית הזו. גם שכלו של האדם וחכמתו של החכם אין בהם יתרון – אין בהם יסוד למימד הערך של חיו, למותר האדם: **"כי מה יותר לחכם מן הכסיל"** (ו 8; ור' א 17-18). מותר האדם הוא מימד הערך שבחיו, ויסודו, לפי קהלת על פי פירושו, אינו ברציונליות ובשכל

³ כדאי לשים לב שבקטע זה כל פסוק ערוך כתקבולת בין שני זוגות פעולות ניגודיות: ללדת – למות, לטעת – לעקור נטוע, וכו'. התקבולת היא גם מקצבית וגם בקרבת המשמעות של הניגודים. אך לא כך בסיום (8), שבו לפתע שמות עצם במקום פעלים: "עת מלחמה ועת שלום", ובו מתהפכת גם תקבולת המשמעות: לאהוב – מלחמה, לשנוא – שלום.

האנושי, אלא ביראת אלוהים. וגם היא אינה פרי כוחו הטבעי של האדם, אלא מעשה אלוהים **”והאלוהים עשה שיראו מפניו”** (ה 14). יראת אלוהים (בנוסף לשמחה **”שישמח במעשיו”**, ור' להלן) היא היתרון – הנשמה היתרה, אם לשאול מונח-יתרון מאוחר יותר – שהיא מותר האדם ויסוד המימד הערכי בחייו על פי קהלת. יש קירבה ראויה לציון בין תפיסה זו לבין התפיסה המתבטאת בסיפור בריאת האדם, עליה הרחבנו דברים בפרק ב על **”בצלמנו כדמותנו”**.

שתי הבחנות מקבילות חשובות במגילת קהלת: האחת היא בין מה ש”מתחת השמש” (דהיינו הטבע המוכר) לעומת מה שמעליו; והשניה, בין מעשה האדם לעומת מעשה האלוהים: **”כי האלוהים בשמים ואתה על הארץ”** (ה 1). ניגודים אלה חוזרים ומודגשים פעמים רבות. עיקרה של המגילה הוא שערך וקיום של ממש יש רק בשני שבכל זוג – האלוהים שהוא בשמים, מעל השמש. וכך פירשו את הסיפא של **”עמלו שיעמול תחת השמש”**, א', 3 (רש”י שם; ‘שבת’, ל ע”ב). יש נקודת מפגש אחת ביניהם – יראת אלוהים וקיום מצוותיו: **”כי את האלוהים ירא”** (ה, 6). זו נקודת ההתדבקות של האדם בן החלוף שבארץ בקיים ובמתמיד שבשמיים: **”ידעתי כי כל אשר יעשה האלוהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והאלוהים עשה שיראו מלפניו”** (ג, 14). לכאורה כזאת אפשר לומר על כל פן של המציאות האנושית, שאיפות האדם ומעשיו – את כולם עשה אלוהים, כמו שעשה שיראו מלפניו. ובכל זאת יש הבדל שהוא עיקרה של המגילה. כל מעשי האדם שבמסגרת המציאות הטבעית (מה שתחת השמש) הם הבל (גם במובן של ‘אין בו ממש’ כמו ‘הבל פה’, וגם במובן של ‘חסר טעם’, שטות, כמו ‘דבר הבל’) חוץ מדבר אחד שבו יש במעשה האדם זיקה אל הטרנסצנדנטי, אל מה שמעבר למציאות זו, מה שבשמים מעל השמש – והוא יראת אלוהים, שבה מתבטאת כמובן הכרה בו. יראה זו היא נקודת המפגש בין מעשה האלוהים ומעשה האדם, שבה יש יסוד למימד הערכי שבחייו, יש טוב.

לצד היראה יש גם שמחה. לאחר שקהלת מתאר את מעשה האדם תחת השמש, שאיפותיו, חכמתו וידיעתו כ”הבל ורעות רוח”, הוא אומר: **”ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו”** (ג, 12), והצירוף של טוב ושמחה גם מסיים את פרק ג: **”אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו...”**. על הטוב הזה נאמר אחר

כך: "כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלוהים אשר יראו מלפניו..." (ח 12, ור' גם 15). ובכן, יראת אלוהים ושמחה הם יסודותיו של הטוב.

קהלת מוצא גם משום חכמה מעשית ביראת אלוהים, המאפשרת קיום מאוזן וסביר: "אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם... אל תרשע הרבה ואל תהי סכל ... טוב אשר תאחזו בזה וגם מזה אל תנח ירך כי ירא אלוהים יצא בכולם" (ז 15-18). אך מלבד האפשרות שכאן נשללים צדיקות ורשע מופלגים (בניגוד ל"עליו אין להוסיף"), היא בכל מקרה אינה שוללת את הפירוש דלעיל שבו ביראת אלוהים יש משום הכרה במה שלמעלה מהעולם הטבעי המוכר (שתחת השמש). ואת כל אלה יש להבין לאור הפסוק המסיים: "את האלוהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" (יב 13). זיקה זו לאלוהים כיסוד המימד הערכי היא מותר האדם, היא מה שמכונן אדם.

דברים אלה יכולים לשפוך אור על משמעותה האמונית-דתית של המגילה (חז"ל דנו בכך לא מעט ובהצדקה לכלול את 'קהלת' בכתבי הקודש). הדתיות של קהלת אינה דתיות אישית של תפילה, שוועה לישועה, קרבה וחום. היא דתיות קרה ו"פילוסופית" המעוגנת ביראת אלוהים, שמבטאת כמובן הכרה בו. מושג היראה הזה אינו מפורט ועמוק במיוחד (בהשוואה לזה של הרמב"ם למשל). אך אין להקל ראש בשל כך במשמעות האמונית של רעיונות המגילה שבהם דיברנו: א) שלילת מימד הערך במציאות הטבעית; ב) הכרה באלוהים כיסוד מימד הערך שבחיי האדם; ג) ראיית יראתו ושמירת מצוותיו כנקודת החיבור להכרה זו בחיי האדם. אלה עניינים מרכזיים בתודעה האמונית, ולו בגינם בלבד יש לראות בקהלת ספר אמוני חשוב.

לאור דברים אלה נוכל אולי להעמיק גם בעניין הקשר בין 'קהלת' לסוכות, המתבטא בקביעת קריאת 'קהלת' בשבת של חוה"מ סוכות. דומה שכפשוטו הקשר בין 'קהלת' לסוכות אינו בתוכן המגילה אלא בעצם השם "קהלת" ובמעמד הקהל ("מעמד המלך") המצווה בפרשת וילך (דבר' לא 11-13): "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת". המצווה קוימה כמסופר במל"א ח 1 בחנוכת המקדש בחג סוכות: "אז יקהל שלמה את זקני ישראל... ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג הוא החודש השביעי". וב'נחמיה' מסופר על ההקהל הגדול שבחג הסוכות שלאחר עליית עזרא (ח, 13-18): "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות" (שם 17) "ויקרא בספר תורת האלוהים יום ביום" (18).

מגילת קהלת מיוחסת במסורת כידוע לשלמה; זה נסמך בין היתר על הפסוקים: **”דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים”** (א 1), **”אני קהלת מלך הייתי על ישראל בירושלים”** (ב 1), אם כי לשון העבר פה מעוררת קושי). הייחוס והשם נגזרים גם מהפסוקים הנ”ל במל”א. וכך נקשרת מגילת קהלת לחג הסוכות, שבו, לפי המסופר על שלמה במל”א, היה מעמד הקהל, או “מעמד המלך”. אפשר שהיו לקישור הזה סיבות אחרות, כגון שמאחר שסוכות נותר עד תקופה מאוחרת החג היחיד ללא מגילה צמודה, הצמידו לו את המגילה שהיתה ללא חג צמוד. וישנם מדרשים הדורשים פנים אחרות בעניין. כל אלה אינם מתייחסים כלל לתכנה של המגילה.

אולם לאור דברינו לעיל יש גם קשר ענייני בין שמחת החג לבין תכנה של מגילת קהלת. שכן, אם השמחה הנידונה היא, כפי שביארנו בדברי הרמב”ם, מצבו היסודי של היהודי המאמין, אשר שקוע בעבודת ה' ללא כל חשבונות וקובלנות אישיים ועל כן אינו “מונע עצמו מן השמחה”, הרי שמתאים לקשרה למגילה שמלמדת: **”אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו”** (ג, 22), ובמקביל, עיקרה הוא חוסר התכלית והערך שבקיום האנושי לבד מעניין אחד: **”את האלוהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם”** (יב 13). ואפשר אף ששני העקרונות הללו מקושרים: **”לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלוהים את מעשיך”** (ט, 7). סוף הפסוק ניתן לפירושים שונים, אך סביר להבינו במשמע “כי מעשיך הם לרצון אלוהים”, ובמילים אחרות, כי הם ביטוי ליראתו. ואמנם כך פירשו גם את **”ולא מנעתי את לבי מכל שמחה כי לבי שמח מכל עמלי וזה היה חלקי מכל עמלי”** (ב, 109)⁴ ויש המפרשים כאילו “לבי שמח מכל עמלי” מדבר בשמחת מצווה. ברם, גם אם לא נפליג לפירוש זה, השמחה היא, לצד היראה, ציר מרכזי במגילה באפיון המימד הערכי של חיי האדם: **”אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו”** (ג, 22). עניין זה אינו תודעתי-הכרתי כמו היראה, אלא רגשי-עמדתי (attitudinal): השמחה כאן (כמו היראה) אינה תוצאה של מעשי האדם ושל מה שקורה (שמחה על כך וכך, או מכך וכך או בשל כך וכך) אלא עמדה (מראש) של האדם כלפי מעשיו וכלפי מה שקורה: **”ישמח האדם במעשיו”** (והשוו “יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו”, תהילים' קד 31).

⁴ אפשר שהרישא היא המקור ללשון הרמב”ם הנ”ל על “המונע עצמו מן השמחה”.

פרק ח: משנכנס אדר מרבים בשמחה – על מגילת אסתר

משעסקנו בשמחה, אי אפשר שלא להזכיר את השמחה שבאדר, שעיקרה חג הפורים. ולו העניין הוא שזו שמחה אחרת, פנים אחרות של שמחה – לא שמחה שבמצווה אלא שמחה על ניצחון לאומי והצלה מהשמדה וחורבן.

מגילת אסתר הפכה לחלק מהאתוס הלאומי היהודי. היא אחד הטקסטים הנקראים ביותר בתרבות היהודית; רבים קוראים בה מידי שנה בשנה בחג הפורים, פעם בערב ופעם ביום, ומהם רבים שאינם מקפידים במצוות קריאה ואינם נוהגים לקרוא בתוך ככלל. זה כשלעצמו ראוי לציון, שכן למרות "הסוף השמח" (happy end) שבה, העובדה, שסיפור, שאחד מעיקריו הוא ניסיון השמדה של העם היהודי, לכאורה ללא כל עילה של ממש, סתם כך מתוך שנאה, הופך להיות טקסט קנוני של האתוס הלאומי היהודי, היא לא עניין של מה בכך. היא למעשה מיוחדת במינה ואם אינני טועה יחידה במינה בהיסטוריה האנושית. ואני מדגיש "האתוס הלאומי היהודי", כי כידוע המגילה אינה טקסט דתי במיוחד – אלוהים אינו מוזכר בה, גם הרשע וניסיון ההשמדה וגם ההצלה והישועה המסופרים בה הם מעשה ידי אדם, ללא התערבות אלוהית מפורשת (ועוד נחזור לכך עם הסתייגות בסוף דברינו).

סיפור המגילה משתרע על פני כעשר שנים – החל משנת שלוש למלך אחשוורוש (שאו עשה את המשתה הפותח את הסיפור) ועד לאדר בשנת שלוש-עשרה למלכותו (בניסן שבשנת שתיים-עשרה הפיל המן את הפור (ג 7) והאירועים התגלגלו עד אדר שאחריו). לפי המסורת היהודית, אחשוורוש מלך ברבע השני של המאה הרביעית לפנה"ס. אם הוא המלך *חֲשִׁירֶשׁ* (הידוע בשמו היווני xerxes), שהיה בנם של דריווש ובתו של כורש, הרי שמלך כמאה שנה קודם לכן (החל מ-486 לפנה"ס). אך יש המזהים אותו עם ארתחשטא, בנו של חשירש. לפי המסורת המגילה נכתבה על ידי אנשי כנסת הגדולה (המאה הרביעית לפנה"ס). גם במחקר מקובלת השערה שהמגילה נכתבה בשלהי התקופה הפרסית או בראשית היוונית (400-200 לפנה"ס), שכן יש במגילה הרבה מילים פרסיות וניכר בה ידע במנהגי החצר הפרסית. אין למסופר במגילה עדות חיצונית, אך חיבורה כ-100 שנה לאחר המאורעות המסופרים בה מקשה על ההשערה שהיא סיפור בדים. בכל מקרה, אפילו אין לה בסיס הסטורי, יש לה חשיבות מבחינת תודעתם של היהודים – אז ומאז.

נשים ותחכומן במגילה

נשים הן הגיבורות הגדולות של סיפור המגילה כפשוטו (על מימד עמוק יותר, שלא כפשוטו, נרחיב להלן), לא רק מבחינת התפתחות העלילה שבה, אלא גם מבחינת דמותן. הדבר נראה ברור לגבי אסתר – הדמות הראשית במגילה ושלגביה עוד נרחיב בהמשך. אך יש לפחות עוד שתי דמויות נשיות משניות מעניינות במגילה: הראשונה היא **ושתי המלכה**. היא לא רק מלכה ולא רק אישה יפת מראה אלא גם אישה עצמאית היודעת את אשר היא רוצה ועומדת על כך, אף בפני המלך ונגדו. ראשית, כשהמלך אחשוורוש עושה משתה, עושה גם ושתי "משתה נשים", בעליל כנגד משתה הגברים של המלך. ואז מגיע העיקר: המלך ציוה את משרתיו "להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות להראות העמים והשרים את יופיה כי טובת מראה היא. ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו" (א 11-12). לא נאמר לנו דבר על המניעים של ושתי לסירובה. היו חברות בעולם העתיק שבהן נשות המלך לא השתתפו בחגיגות המלך, שהיו "לגברים בלבד" והופעת אישה שם היתה נחשבת למביישת, אך ככל הנראה לא כך בפרס במאה החמישית: נשות המלך השתתפו בחגיגות המלך ביחד עם גברים¹.

במגילה עצמה ברור שהזמנתה של ושתי למשתה המלך לא נועדה להשפילה, שכן נתבקשה לבוא ב"כתר מלכות להראות העמים והשרים את יופיה". אך הסיפור מראה אישה כל כך מרשימה ועצמאית שאפשר לתאר שהיא לא היתה מוכנה לשחק את התכשיט היפה של המלך, וכנראה שעמדה בסירובה למרות חמת המלך שבערה בו. היא היתה מוכנה להביך אותו ולסכן את עצמה, את מעמדה ואולי את חייה. מסיפור הפרשה אין ספק שזה היה מעשה חריג, אולי יחיד במינו, וקשה לתאר שוושתי, שהיתה כבר מלכה מנוסה, לא היתה מודעת למשמעות המעשה שלה. ובכל זאת עמדה בו, התעקשה עליו והיתה מוכנה לשלם את המחיר – איבוד המלוכה: "ומלכותה ייתן המלך לרעותה הטובה ממנה" (א 19).

במדרשי חז"ל נאמר שהמלך רצה שוושתי תבוא עירומה, ושעורה היה נגוע בפצעים וכו' ולכן סירבה. אין לזה זכר במגילה וזה גם לא סביר, שכן המלך ציוה עליה לבוא "בכתר מלכות". היא היתה אמורה להופיע בכתר מלכות בראשה ובמלוא

¹ ראו Women in ancient Persia,

www.parstimes.com/women/women_ancient

הדרה. אך במדרשים אלה חשו כנראה בגודל המעשה המהפכני של ושתי, ולכן חיפשו לו מניע "מתקבל על הדעת", למרות שאין לו זכר בטקסט. כנראה שגם בעיני חז"ל סירובה של אישה להישמע לבעלה, מה גם כשהוא המלך, וסירובה לשחק את התכשיט היפה במסיבותיו ובמשתאותיו הוא כל כך חריג ומרדני, שהיה פשוט לא מתקבל על הדעת וצריך היה למצוא איזה מניע יותר סביר לסירובה. אך כפשוטו נראה כי ושתי סירבה לשחק את הקישוט היפה למשתאותיו של בעלה המלך, וככל הנראה עשתה זאת מטעמי כבודה והערכתה העצמית כאדם – היא היתה אולי המהפכנית הפמיניסטית הראשונה.

הדמות הנשית המשנית השנייה היא **זרש** – אשתו של המן. המן היה רודף כבוד ושנא את מרדכי, שסירב להשתחוות לו, וביקש לאבד אותו ואת כל היהודים: **"וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וימלא המן חימה. ויבו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשוורוש עם מרדכי"** (ג 5-6). ברם, למרות חמתו ולמרות שכבר קיבל את אישור המלך להשמיד ולהרוג את כל היהודים, וכבר הוציא פקודה בעניין, כשסיפר לזרש אשתו את כעסו על מרדכי היהודי, היתה זו היא שיעצה לו להכין עץ גבוה ולתלות את מרדכי – מיד, מבלי לחכות ליום המיועד להרג היהודים (ה, 14). ואז מגיעה הדרמה הקטנה הזו לשיאה, כשלא רק שהמן נאלץ להכיר בעובדה שמרדכי מסרב להשתחוות לו, אלא שהוא מגיע לשיא השפלתו כשבמקום לתלות אותו הוא צריך היה, בפקודת המלך, להוביל את מרדכי בלבוש מלכות על סוס מלכות ולקרוא לפניו **"כך ייעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו"** (ו, 11). כשהוא מספר את "הטרגדיה" הזו לזרש אשתו היא מתגלה במלוא רשעותה וערמומיותה: היא אינה מנחמת אותו, אינה תומכת בו ואינה מציעה לו שום הצעה מעשית, אלא מלבה את אש כעסו וקנאתו עוד יותר באומרה לו: **"אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תיפול לפניו"** (ו 13). מה הם דברים אלה? דברי נבואה? הערכה פוליטית? עצה נאמנה לוותר על המאבק במרדכי? לא ולא. היא הרי ידעה כבר שמרדכי הוא יהודי (מהסיפור הקודם שסיפר לה המן), אך במסווה של "הערכה אובייקטיבית", היא פוגעת למעשה בנקודה הרגישה של המן – כבודו, גאוותו והתנשאותו – כדי ללבות את רמת כעסו לדרגה הגבוהה ביותר.

זרש גם מנצלת את גזענותו המתנשאת של המן, שנקל בעיניו לפגוע במרדכי לבדו והחליט להשמיד את כל עמו – היהודים – והיא אומרת לו שדווקא בשל היות מרדכי יהודי לא יצליח המן במזימתו, לא יוכל לו ויפול בפניו. וכי אפשר לתאר הערה פוגעת ומתסיסת ארס מזו? המן הגדול, ראש כל השרים שכולם כורעים ומשתחווים לו, לא יכול לשאת זאת ולשמוע דברים אלה, ועוד מאשתו. היא מציבה בפניו אתגר ומשימה שהוא לא מסוגל שלא לנסות לעמוד בהם. הוא כבר "יראה" ליהודים האלה ולמרדכי, ויוכיח להם מי נופל בפני מי, ולו כדי לשקם את מעמדו וכבודו בעיני אשתו. היא מתגלה כאן ככוח מלבה ומתסיס מאחרי שנאתו השטנית ונחישותו להשמיד את היהודים. יכולתה זו של זרש לאתר את הנקודה הרגישה באופיו המרושע של המן – גאוותו ורדיפת הכבוד שלו – וללבות אותה מקבילה, כפי שנראה, ליכולתה של אסתר ביחס לאחשוורוש (בסוף דברינו נוסף על היבט רחב ועמוק יותר בשנאתו של המן ליהודים ובדברי זרש).

לעומת הדמויות הנשיות החזקות הללו, דמויות הגברים במגילה כפשוטה, כולל המלך והמן, הן לכאורה פלקטיות ורדודות: המלך הוא מטומטם שתין והולל, שלא בדיוק יודע מה קורה סביבו והסובבים אותו משחקים בו כבובה; המן הוא רשע שטני ורודף כבוד חסר תקנה; מרדכי הוא דמות אניגמטית: מצד אחד הוא צדיק חכם שכתרים רבים לראשו – הוא בן דוד הדואג לאסתר כאב ומחנך אותה; הוא יהודי גאה שלא מוכן להתפשר על עקרונותיו, ואף מוכן לשלם על כך את המחיר (מעין תמונת ראי נגדית של ושתאי). מצד זה גם הוא דמות די פלקטית – אמנם חיובית בתכלית. אך מצד אחר יש הרואים בו רודף שררה שניצל את אסתר ו"שתל" אותה בחצר המלכות כדי להתקדם שם בעצמו (לכך אין סימוכין של ממש; הרי אסתר נלקחה לבית המלך על כורחה בצו המלך, כמו הרבה בתולות יפות אחרות); חתרן שמסתובב ללא הרף סביב הארמון, כורה אוזנו למתרחש שם ומחפש הזדמנויות לחדור ולעלות בחשיבות (מעשה בגתן ותרש); גאוותן שמתריס ומעצבן את המן ללא סיבה. לבסוף הוא מגיע למטרתו ונהיה למעשה ראש הממלכה. בעיני רבים זו כמובן גרסא מופרכת ומגמתית.

אסתר היא בברור הדמות הראשית – לא רק הדמות הנשית הראשית אלא גם הדמות הראשית בעלילה כולה. היא גם הדמות המורכבת במגילה. היא היחידה המשתנה ומתפתחת במהלך העלילה, היא דמות אנושית מורכבת (אולי היחידה במגילה) – מתלבטת, מפחדת, מחליטה ומתגלה לבסוף כחכמה ומתכננת לעילא.

בתחילה אסתר היא נערה יפפיה ותו לא. היא עושה את שאומרים לה ללא התנגדות או גילויי רצון כלשהו מצידה. היא נוהגת כנעדרת אישיות עצמאית, וכנעדרת רצון וזהות משלה. אפילו את עמה ומולדתה אינה מגדת במצוות מרדכי (ב, 10). גם את האיפור וההתקטנות לקראת המפגש הגורלי עם המלך היא לא לוקחת על עצמה ולא מבקשת דבר (כפי שיכלה), אלא משאירה אותו בידי הגיי סריס המלך "ובהגיע תור אסתר [...] לא בקשה דבר כי אם את אשר יאמר הגי סריס המלך שומר הנשים" (ב 15). וכך, בפסיביות מוחלטת, היא מבלה כמה שנים (שכן רק בשנת שבע למלכות אחשוורוש היא נושאת חן מלפניו ומתמנה למלכה (שם)). ולא רק במשך השנים הללו אלא אפילו אז, כשהיא כבר מלכה, "את מאמר מרדכי אסתר עושה כאשר היתה באמנה איתו" (ב 20). אך אט אט אסתר מתפתחת ומשתנה תוך כדי העלילה. היא מצווה על התך לברר אצל מרדכי מדוע הוא הולך אבל לבוש שק, וכך נודע לה על גזירת המן. זה כבר רמז קטן לאקטיביות ההולכת וגוברת שלה ולהתבגרותה. ולאחר הרמז אנו שומעים שאסתר חולקת על דעתו של מרדכי ולמעשה ממרה את פיו: היא רוקמת תכנית משלה, שהיא שונה ומתוחכמת לעין ערוך מזו שביקש מרדכי (אם כי עם מטרה זהה). מרדכי רצה "לצוות עליה לבוא אל המלך להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה" (ד 5). אסתר חוששת ומפחדת, כי אסור לבוא סתם כך אל המלך, והעושה זאת מסתכן בחייו. מרדכי נוזף בה על כך במילים המפורסמות "אל תדמי בנפשך להימלט בית המלך מכל היהודים, כי אם החרש תחרישי לעת הזאת רווח והצלחה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו" (ד 14).

אז, למרות זאת, מתגלה אסתר אחרת, מתוחכמת ומתוכננת: תחילה היא אומרת למרדכי לארגן את כל היהודים לצום ולתענית ועושה כן בעצמה; אחר כך, כשהיא נושאת חן בעיני המלך והוא שואל אותה לרצונה, היא אינה עושה כמאמר מרדכי ואינה מספרת למלך ישירות על העניין עצמו, אלא מזמינה אותו ואת המן למשתה. מה מצאה אסתר לבקש מהמלך להזמין את המן למשתה? איך לדעתה צריך היה המלך לקבל בקשה משונה זו? קשה לפקפק שאסתר עשתה זאת מתוך כוונה מתוכננת ומתוחכמת לסכסך בין המלך להמן. ואז, כשהמלך שוב מזמין אותה לומר את שאלתה ובקשתה, היא מזמינה אותו לעוד משתה – שוב, רק היא, המלך והמן. כן, הזמנת המן לא היתה אקראית ואסתר, כביכול, מכריחה את המלך לתהות ולחשוך על פשר העניין. רק אז, לאחר שהכינה בתחכום את הרקע הפסיכולוגי הדרוש, היא מוצאת

הזדמנות ראויה למהלך המכריע בו היא מגלה למלך ברגע דרמטי את גזרות המן ואת גודל האסון שבהם. אז היא גם מגלה למלך, בפעם ראשונה, שהיא יהודיה ולמעשה הגזרות חלות גם עליה (פרק ה). זו ללא ספק התנהגות שקולה ונועזת כאחת, עם תכנון קפדני וחוכמה ותחכום רב – פוליטי ופסיכולוגי.² והסוף ידוע – את המן ועשרת בניו תלו, ומכאן ואילך אסתר ומרדכי מנהלים את העניינים.

על "אכזריות נקמת היהודים" במגילת אסתר

רבים מקוראי המגילה חשים אי נוחות ואף מבוכה מאכזריות היהודים המסופרת בסוף המגילה, שלפיה, לאחר שנתהפך הגלגל וסוכלה תכנית המן להשמיד את כל היהודים, הרגו היהודים 75,000 משונאיהם ובשושן הבירה הרגו 500 איש, ואז הגדילה אסתר ובקשה מהמלך אחשוורוש היתר ליום נוסף בשושן שבה הרגו היהודים עוד 300 איש. זה כמובן לא נשמע סימפטי ונראה כהשתוללות נקמה אכזרית ומיותרת. האומנם? כדאי לשים לב לכמה פרטים שעשויים לצבוע את הסיפור בצבע קצת שונה.

ראשית, כמובן, יש לזכור שהיהודים בשושן ובכל הממלכה עמדו בפני סכנת השמדה וכיליון גמורים, על לא עוול בכפם – רק בשל היותם יהודים ובשל השנאה כלפיהם³ ובשל הגחמה האישית של המן הרשע, שאמר למלך: "ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שווה להניחם. אם על המלך טוב יכתב לאבדם" (ג, 5). ואכן, המלך

² דברים אלה נכתבו לפני שקראתי את התיאור היפה והרגיש של דמותה של אסתר ותוכניתה המתוחכמת בספרה של יוכי ברנדס, 'שבע נשים בתנ"ך', כתר, זמורה ביתן, 2010, אך הרבה מהכתוב כאן מצוי שם. ברנדס מתארת יפה את התחכום שברעיון המשתה של אסתר, שהשכילה לפרוט על הנימים הרגישות שבנקודות הפגיעות ביותר של אחשוורוש והמן כדי לסכסך ביניהם – רדיפת הנשים המצ'ואיסטית של הראשון ורדיפת הכבוד וההתנשאות של השני. ברעיון המשתה, לפי ברנדס, אסתר זורעת במלך את זרעי הקנאה והחשד ש"יש משהו" בינה לבין המן. המשתה של אסתר הוא המטפחת של אותלו. ובאותה עת, את המן היא לופתת בקורי תאוות הכבוד וההתנשאות שלו, ומשדרת לו כאילו הוא במעמד שווה בעיניה למלך.

³ שנאת יהודים יש להדגיש היתה לא רק של המן והיתה כנראה ממושטת בממלכה. הדברים עולים בסיפור במשתמע בקלות שבה נתקבלה הוראת המן, אך נאמרים לבסוף גם בפירוש: "ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" (ט 1), "ויעשו בשונאיהם כרצונם" (ט 5). גם את מצוות מרדכי לאסתר לא להגיד בבית המלך את עמה ומולדתה (ב 20) יש כנראה להבין על רקע זה.

נתן את הסכמתו ואז נשלחו הספרים "ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר ושללם לבז" (ג, 13). היהודים עמדו בפני סכנת השמדה ממשית. קשה לבוא בטענות לעם שנוכח זאת מגלה נחישות להילחם ולעמוד על נפשו ואף לנקום באויביו.

שנית, יש לשים לב שלאחר ה"תרגיל" המבריק של אסתר, שגרמה למלך לכעוס על המן ולהתרוצות לבקשותיה, כל שהיא מבקשת מהמלך הוא לבטל את גזרת המן: "ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותיפול לפני רגליו ותבך ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים [...] ותאמר אם על המלך טוב ואם נא מצאתי חן לפני [...] יכתב להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי אשר כתב לאבד את היהודים אשר בכל מדינות המלך" (ח 3-5). ובכן, היא לא ביקשה נקמה ולא הרג, אלא רק לבטל את גזרת המן. בתגובה הסביר לה המלך שלא ניתן לבטל גזרה שכבר נחתמה בחותם המלך: "כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב" (שם 9). כל שניתן לעשות במצב זה הוא לאפשר ליהודים לעמוד על נפשם ולהילחם במבקשים לאבדם ולהשמידם.⁴ ואכן, יצא כתב חדש ונשלח על ידי הרצים "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להיקהל ולעמוד על נפשם ולהשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבז" (שם 11). ובכן, לא רק שניתנה לכך הרשאה מלכותית, אלא שזו היתה האפשרות היחידה של היהודים לעמוד על נפשם.

הצו הקודם של המן נשאר בתוקפו, אך נוספה עליו כעת הרשאה ליהודים לעמוד על נפשם ולהשיב לשונאיהם התוקפים אותם מלחמה שערה. בכך אין אפילו משום נקמה וודאי שלא נקמה אכזרית ומיותרת וראויה לגינוי. עקב הצו החדש ומעמדו של מרדכי נתחזקו היהודים "ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" (ח 17) והיהודים הצליחו לעמוד על נפשם ולהפיל חיתתם על שונאיהם המבקשים להשמידם. אמנם המגילה, שהיא מגילה יהודית, מספרת רק על הצלחת היהודים, על הששון והשמחה שהיו במחניהם ועל ההרג שעשו באויביהם, אך מהקשר הסיפור, ובייחוד מהעובדה שצו המן המקורי נשאר בתוקפו, יש לשער שהיתה שם מלחמה של

⁴ גם נקודה זו מוזכרת בפרק על 'אסתר' בספרה הנ"ל של יוכי ברנדס.

ממש בין היהודים לבין שונאיהם הנלחמים בהם לאבדם ולהשמידם, ויש להניח שגם בין היהודים רבים נהרגו ונפגעו.

כדאי גם לשים לב שלמרות שבצו מרדכי הנ"ל נאמר במפורש שהיהודים יכולים להרוג בשונאיהם ו"את שללם לבו", מודגש במגילה שבפועל בכל מקום שהיהודים עמדו על נפשם והרגו באויביהם "בביזה לא שלחו את ידם" (ט 10; ט 15-16). והרי זה מפתיע ביותר, שכן רשות מפורשת ניתנה להם לבזוז את שלל אויביהם, ואם שנאה ונקמה היו עיקר מעייניהם, הרי שלבטח היו בוזזים מכל הבא ליד. אך הם לא עשו זאת. הסבר מתקבל על הדעת לכך הוא שלא היתה זו נקמה אלא מלחמת מגן והישרדות כנגד מבקשי רעתם שהמשיכו כנראה להסתמך על צו המן, שנשאר בתוקפו.

כך יש להבין גם את בקשת אסתר לתת ליהודים בשושן הבירה יום נוסף כדין היום הקודם. ואכן הוא ניתן, והם הרגו ב"שונאיהם" עוד 300 איש בשושן הבירה. שוב, קשה להבין את הבקשה ואת אישורה וביצועה כבקשת נקם והרג סתם. כבר ראינו שאסתר לא בקשה נקם; ו"דין היום הקודם" פירושו שהיהודים יכולים לעמוד על נפשם ולהילחם באויביהם. גם ביום המלחמה הנוסף בשושן "בביזה לא שלחו את ידם", מה שלא סביר אילו היה זה נקם. סביר יותר שהמלחמה וההרג בשושן הבירה לא נסתיימו ביום הראשון והמשיכו גם למחרת, ועל כן צריך היה לאפשר ליהודים להילחם ולעמוד על נפשם יום נוסף. זאת מה שביקשה אסתר וזה מה שניתן לה.

כדאי גם לזכור שאת ימי הפורים – החג והשמחה – קבעו מרדכי ואסתר לדורות לא לימי המלחמה, ההרג והניצחון (השלושה-עשר והארבעה-עשר באדר), אלא לימים שאחריהם שבהם נחו היהודים מהמלחמה וההרג ושמתו על הצלתם.

לסיכום, נקמתו של מי שקמים עליו להשמידו מובנת ואינה בלתי מוסרית בעליל. אך במקרה הנוכחי נראה מהסיפור כפי שהוא מסופר במגילה שלא נקמה היתה זו, אלא מלחמת התגוננות של היהודים העומדים על נפשם מפני הקמים עליהם להשמידם ללא עילה של ממש ומתוך שנאה אנטישמית. זה אף יותר מובן ומוצדק.

דיברנו פה על היבטים שונים של המגילה, שעם כל חשיבותם הם אולי אינם עיקר משמעותה. מהו ובכך עיקר משמעותה של המגילה? מדוע נכללה בתנ"ך (ולפי ההלכה המאומצת אצל הרמב"ם תעמוד, בצד חומשי התורה, גם לאחר שיבוטלו כתבי הנביאים והכתובים; 'הלכות מגילה', ב, י"ח), למרות שאף שם אלוהים אינו

מוזכר בה? (מה שמקשה על ההסבר המסורתי שלהודיע ולפאר את גודל הנס באה). למימד עמוק יותר הקשור במלחמה בעמלק נגיע בהמשך. אך בסיפור כפשוטו נדמה לי ששיקר התשובה הוא בתיאור הטיפשות, השרירותיות, היצריות, ההוללות וההבל שבחצר מלוכה "חילוני", אשר במסגרתם יש שנאת יהודים מובנית, שהיהודים צריכים, כדי לשרוד, להסתדר בו בערמה, ואם צריך – בכוח. זה, משתמע מהמגילה, מצב העולם שאין בו יראת ה'.

המן ועמלק

למשמעותה של המגילה היבט חשוב, שנוכל להציגו בשאלה: מה פשר שינאת המן ליהודים? המן "צורר היהודים" שנא לא רק את מרדכי, שלא השתחוה לו כמו כולם, אלא את כל היהודים, ופקד להשמדם. אפשר וזו היתה סתם שינאה של איש רע, ללא עילה ממשית, לעם חלש ומפוזר. ברם, ב127 מדינות מלכותו של אחשוורוש היו לבטח עוד עמים כאלה. למה אם כן השנאה דווקא ליהודים, וליהודים ככלל, לכולם? המן "האגגי" (ג 1) היה קרוב לוודאי מזרע עמלק, שאגג היה מלכו.⁵ יש החושבים ש"אגג" הוא שם כללי למלכי עמלק, וייתכן שזו משמעותו בכרכת בלעם: "וירום מאגג מלכו" (במד' כד 8), ויש החושבים שהוא שמו הפרטי של אחרון מלכי עמלק, שאיתו נלחם שאול ואותו שיסף שמואל (שמ"א טו 33). לשינאה ולמלחמות בין ישראל לעמלק יש כמה עדויות במקרא. שתי הבולטות הן המלחמה ברפידים ומלחמת המלך שאול בעמלק, שאגג הוא מלכו. אך היו עוד: המלחמה עם "המעפילים" (במד' יד 45); מלחמת "הכנעני" בישראל לאחר מות אהרון (במד' כא 1) שגם אותה פירשו חז"ל על עמלק (במ"ר, פרשה יט, יא) ואמרו "מעולם רצועת מרדות היה עמלק לישראל". ואכן גם ב'שופטים' מוזכר עמלק כמה פעמים כשחבר לעמי כנען שלחמו בישראל (ג 13, ו 33, ז 12 ועוד).

ברפידים תקף עמלק את ישראל לאחר צאתם ממצרים, ובמלחמה קשה ביניהם ישראל לבסוף גבר עליו. זוהי המלחמה הראשונה של ישראל לאחר יציאת מצרים, ובסיומה מציגה ה' כמלחמתו שלו ומצווה את משה: "כתוב זאת זכרון בספר ושם באזני יהושע כי מחה אמתה את זכר עמלק מתחת השמים" (שמ' יז 14). גם משה מציגה כך בדבריו: "יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שם). כאן יש

⁵ יש החולקים על כך ומציעים כל מיני השערות אחרות. לא ניכנס לכך.

התחייבות אלוהית למלחמה מתמדת בעמלק ולמחיית זכרו. לצד מחויבות אלוהית זו ישנה המצווה בס' דברים, הידועה כ"פרשת זכור" הנקראת בשבת שלפני פורים: "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלוהים. והיה בהניח ה' אלוהיך לך מכל אויביך מסביב ... תמחה את זכר עמלק מתחת השמים, לא תשכח" (דב' כה 17-19). זוהי ובכך לא רק התחייבות אלוהית אלא מצווה לעם לדורות: לזכור למחות את זכר עמלק. ואכן, ב'שמואל א', טו, הנקראת כהפטרה בשבת זכור, מצווה שאול המלך: "לך והיכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמול עליו והמתה מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור" (שם 3).

מצווה איומה זו – מצווה להשמדת עם – נשתרשה בתודעה הלאומית היהודית, תוך "ריכוך" מטאפורי, בו עמלק הפך סמל לרוע שבכל דור, שמצווה לעקרו ולהשמידו; לאו דווקא בהשמדת כל העמלקים, שחלקם ניתן להניח לא חטאו ולא פשעו. מסורת ארוכה קושרת זאת למלחמת הקודש בטומאה ובסטרא אחרא. ויסוד יש לכך כמובן בעובדה המכרעת שבניגוד למקרים אחרים של השמדת עם המוכרים בהסטוריה, אין מדובר כאן בהחלטת האדם עצמו מכוחו הוא, אלא מצווה אלוהית היא זו, והמלחמה מוצגת כמלחמתו של ה': "מלחמה לה' בעמלק מדור דור".⁶

הוראת שמואל לשאול להשמדת עמלק ניתנה במצוות ה' (ש"א טו 3-2) ושאול מבצע אותה כמעט במלואה, אך חומל על אגג מלך עמלק – אותו אגג שהמן נקרא "אגגי" כנראה על שמו – ועל מיטב הצאן והבקר ומותירם בחיים. חמלה זו עולה לו במלוכה, שכן בגינה ניחם ה' על שמשח את שאול למלך, ושמואל מודיע לשאול: "כי מאסתי את דבר ה' ומאסך ה' מהיות מלך על ישראל" (ש"א טו 26), "קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך" (28).⁷ ושמואל ניגש מיד "וישסף את אגג מלפני ה' בגלגל" (33). אך גם במלחמה זו לא הושמד עמלק, שכן לאחר מכן הם תקפו את ישראל בצקלג, שרפו אותה באש ולקחו נשים וילדים בשבי, בהם גם שתי נשותיו של דויד. כשחזר דויד לצקלג וגלה זאת, רדף אותם והיכה בהם⁸

⁶ עם זאת, היא אינה מוצגת כאמצעי למניעת עבודה זרה, כפי שמוצגת המצווה למחיית עממי כנען (דב' כ 16), מצווה שנחלקו חכמים במשמעותה.

⁷ למעשה, אולי הפסיד שאול את המלוכה עוד קודם (ר' ש"א יג 13).

⁸ שם קבע דוד: "כחלק היוורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדיו יחלוקו" (ל 24).

מכה קשה, אך מאות מהם הצליחו לברוח (שמ"א, ל). עוד בימי חזקיהו היכו בני שמעון את "שארית הפליטה לעמלק" (דה"א, ד 43).

מרדכי היהודי, שסרב לכרוע ולהשתחוות להמן, הוא "איש ימיני" (ב 5) – מזרע בנימין. במסורת נקשרה לבנימין צדיקות יתירה (בדומה ליוסף) וב'זהר' הוא נקרא "צדיק דלתתא"⁹. הוא השלים את מניין בני יעקב ל-12, היחיד מהם שנולד בארץ והיחיד מהם שלא השתחוה לעשיו בפגישתו המפורסמת עם יעקב. השל"ה (ישעיה הורוויץ, בעל 'שני לוחות הברית') מסביר: "דע כי היה לבנימין קדושה ביתר שאת מלשאר אחיו, כי כל אחיו השתחוו לעשו שהוא סטרא דשמאלא מאל אחר, ובנימין עדיין לא נולד לא יכרע ולא ישתחוה..."¹⁰. וברוח דומה כותב גם, קרוב יותר לדורנו, הרב דסלר: "נתגלגלה מחיית עמלק לחלקו של בנימין שלא השתחוה לעשו...[עמלק כידוע מוצאו מעשו, בר', לו 12, ג.ב.] ... ולזה דוקא שאול שהיה בן בנימין נצטוה למחות את עמלק..."¹¹. סירובו של מרדכי, שהוא מזרע בנימין, לכרוע ולהשתחוות להמן, שהוא מזרע עשיו, רומז לקשר זה בברור.¹²

הקשר של המן לעמלק מפורסם כמובן עוד מספרות חז"ל ונתקבע בקביעת הקריאה לפורים (שמ' יז) ו"פרשת זכור" בשבת שלפניו. בדרך כלל הוא נתפס בהדגשת הרוע של המן. מה שפחות מדובר עליו, ואולי יש בו משום תשובה לשאלה שבה פתחנו, הוא תודעת יחסי ישראל – עמלק אצל העמלקים. זהו עם היודע, יש להניח, שאצל היהודים קיימת אמונה בהתחייבות אלוהית ובמצווה לדורות להשמידו "מאיש ועד אישה מעולל ועד יונק", והיה אף ניסיון, שכמעט הושלם, לביצועה. סביר להניח שעניין זה היה מושרש גם בתודעה העמלקית במשך הדורות, והונחל גם להמן. בכך יש אולי כדי להסביר את פשר שינאתו התהומית ליהודים כאשר ציווה על

⁹ לפי מדרש (ב'ילקוט שמעוני' על אסתר, תתרג) היה מרדכי צאצא של שמעי בן גרא, שהיה גם הוא בן בנימין ושר צבא מקורב לשאול המלך (ולכן כנראה השתתף במלחמת שאול בעמלק); הוא קילל את דויד, ודויד חמל עליו כי ידע שעתיד לצאת ממנו צדיק...

¹⁰ ישעיהו הלוי הורוביץ, 'תורה שבכתב', פר' וישב. יצוין שגם יעקב הזקן, בפגישתו עם פרעה (בר' מז 7-10), לא השתחוה לו, כפי שהעיר הנצי"ב ('העמק דבר' על 7).

¹¹ אליהו אליעזר דסלר, 'מכתב מאלהיו' חלק ה, ע' מו. מנגד, יש לזכור את חלקו של שבט בנימין, שנשפט בדרך כלל לשלילה, בפרשת 'פילגש בגבעה' בסוף ספר שופטים.

¹² מבחינה לשונית יש מעגל נוסף הראוי לציון: שמואל אומר לשאול, שהוא מזרע בנימין, שתקרע ממנו הממלכה ותינתן "לרעך הטוב ממך", וכמה דורות אחר כך נלקחה מושתי המלכות וניתנה "לרעותה הטובה ממנה", היא אסתר מזרע בנימין.

השמדת עם איומה לא פחות: "להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער עד זקן טף ונשים" (ג 13). ב'מדרש רבה' על 'אסתר' (שבעריכתו הסופית הוא מאוחר), פרשה ז, כב, מתוארים מפי המן תולדות היהודים כמסכת אכזריות וכפיות טובה, ומצוין ששאול המלך "נלחם באבי אבא עמלק והרג מהם מאה אלפים פרשים ביום אחד וגם לא חמל על איש ועל אישה ועל עולל ועל יונק ... ומה עשו לאגג זקני ... ששמואל חתכו ונתן בשרו מאכל לעוף השמים". מדרש זה מבטא בחריפות את תודעת המן על חלק מהרקע לשנאתו כעמלקי כלפי היהודים.¹³ אולם, זהו רק חלק מהרקע. החלק הנוסף אולי חשוב אף יותר: בתודעה העמלקית על המחויבות היהודית להשמדת עמלק ומחיית זכרו, כמצוין לעיל, יש לא רק הסבר לשינאה ולרצון לנקמה עמלקית, אלא גם ליצר הישרדות והתגוננות מפני מה שהיהודים מחויבים לו – מחיית זכר עמלק מתחת השמים. אם אצלנו אומרים "הבא להורגך השכם להורגו", אצלם אולי אמרו: "המחויב להשמידך השכם להשמידו" (שכן חזקה שינסה לממש זאת, במיוחד כשכבר ניסה פעם). בשנאת המן הרשע צורר היהודים, לפי זה, היה אולי גם משום תגובת התגוננות מפני הנחישות היהודית להשמדת עמלק ומחיית זכרו.¹⁴

לא נאמר במגילה מוצאה של זרש, אשת המן.¹⁵ סביר שהיתה גם היא עמלקית או לפחות ספגה את התודעה העמלקית מהמן בעלה. יש בכך כדי להסביר גם את דבריה להמן: "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו, לא תוכל לו כי נפול תיפול לפניו" (ו 13). בדברים אלה היא לא רק מלבה את אש שנאתו של המן ליהודים תוך פגיעה בגאותו כנאמר לעיל, אלא מבטאת אולי גם משהו מהתודעה העמלקית הנ"ל. שהרי ניתן לתמוה: מניין לה לזרש הביטחון הזה והידע על היהודים ועל כוחם, שאפילו המן לא יוכל לו? – הלא היהודים היו עם מפורז וחלש בממלכה.

13 ר' גם 'ספר יוסיפון', מהד' פלוסר, מוסד ביאליק, עמ' 49. בהמשך שם כתוב ששנאת המן נבעה מפרשת בגתן ותרש שהיו מיועציו.

14 נחישות זו אולי עומדת מאחרי בקשת אסתר לתלות את עשרת בני המן (ט 13).

15 על פי "תרגום יונתן", היתה זרש בת תתני – שם המוזכר בספר עזרא (ה-ו) ומתואר כ"פחת עבר הנהר", שניסה תחילה למנוע את המשך בניית בית המקדש על ידי שבי ציון ושלה איגרת למלך בעניין, אך אולץ על ידי דריוש מלך פרס לאפשר את הבנייה. היה זה כנראה "דריווש השני" שמלך ברבע האחרון של המאה ה-5 לפנה"ס. על פי חז"ל (ויק"ר (יג)) היה דריווש בנם של אסתר ואחשוורוש.

אם היה תתני, כפי שמסתבר מצירוף הדברים, עמלקי, הרי הוא עמלקי נוסף על המן שהגיע לעמדה מכובדת במלכות פרס, ושכוונתו להזיק ליהודים התהפכה על ידי המלך.

תודעה עמלקית על מלחמות העבר ובעיקר על המחויבות היהודית לדורות להשמיד את עמלק ולמחות את זכרו מתחת השמים, ועל האמונה היהודית במחויבות האלוהית לכך, יכולה להסביר זאת: גם זרש ידעה על כך ואולי אף חששה מכך (ודוק, לא "יהודי" אמרה, אלא "מזרע היהודים", אשר רומז לעבר). בכך מחזקת השערתנו על היות תודעה זו והפחד הנלווה לה ביסוד שינאתו של המן ליהודים.

אציין עוד שתי נקודות "קטנות" שיכולות להתמיה ושראיית הדברים בהקשר העמלקי יכולה להסביר: א) מדוע מודגש במגילה שהיהודים הרגו את עשרת בני המן (ואסתר אף ביקשה אח"כ שהם ייתלו)? כאמור לעיל (הע' 10) ההקשר העמלקי הנ"ל מסביר זאת. ב) מדוע מודגש במגילה שכשלחמו היהודים על נפשם וגברו על אויביהם "בביזה לא שלחו את ידם" (ט 10, 15, 16)? ונזכר שבצו המן על השמדת היהודים הוא הוסיף "ושללם לבוז" (ג 13) ואף בצו מרדכי שאפשר ליהודים להתגונן ולהילחם בשונאיהם נאמר "ושללם לבוז" (ח 11). ציינו לעיל שזה מציג את מלחמתם כמלחמת התגוננות, אך ניתן גם להסביר זאת לאור הרקע העמלקי הנ"ל שהרי במלחמתו בעמלק שאול המלך חמל על אגג ו"על מיטב הצאן והבקר והמשנים ועל הכרים ועל כל הטוב". זה אולי בגדר ביזה ובניגוד להוראת שמואל: "והכית את עמלק והחרמתם את כל אשר לו והמתה מאיש ועד אישה מעולל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור" (שמ"א טו 3). שאול נענש על כך בחומרה והמלוכה נלקחה ממנו. מודעות לכך עשויה להסביר את הדגשת המגילה ש"בביזה לא שלחו את ידם".

במימד עומק זה מגילת אסתר היא חוליה במסגרת פרשת יחסי ישראל ועמלק. וכמו שבמלחמה ברפידים גבר ישראל על עמלק כשהרים משה את ידיו (שמ' יז 11), לכאורה ללא התערבות אלוהית, במגילת אסתר גברו היהודים בהשתלשלות עניינים שנראית לכאורה בעלת הגיון סיבתי ופסיכולוגי טבעי. אולם כמו שם גם כאן קשה שלא לחוש שמסר סמוי בסיפור הוא שיד נסתרת התערבה בנעשה ואולי השם "אסתר" אף רומז לכך.¹⁶ במילים אחרות – אלוהים, שאינו מוזכר במגילה וכביכול נסתר בה, הוא שמסבב את הדברים.

¹⁶ השם אסתר נדרש הרבה: "הסתר פנים" (ע"פ דברים לא 18, תהילים כב 25) – כי אלוהים לא מוזכר במגילה והוא כביכול נעדר ממנה; לשון "סתירה" – הסותרים את מזימת המן ו"נהפוך הוא" (ט 1); "אסתהר" (כוכב נוגה) על שום יופיה של אסתר (מגילה יג ע"א) ועוד.

פרק ט: פסח חג החירות

על סיפור יציאת מצרים – חשש לאומי, שיקול כלכלי וחוזק יד

סיפור יציאת מצרים, המסופר בשלוש הפרשות הראשונות של ספר שמות, הוא הסיפור המכונן והמעצב של האתוס הלאומי של עם ישראל – כך עוד בתנ"ך עצמו ובמרוצת הדורות שאחריו. רבים – יהודים ושאינם יהודים – מתרפקים על השחרור והגאולה שבסופו, אך לא רק שעיקרו הוא במסר הדתי שלו (ונרחיב בו להלן ובדברינו על ההגדה) – השחרור מעבדות מצרים הוא למען עבודת ה' – אלא שיש לתת את הדעת גם על צד פחות מלבב בו – השנאה וההתעללות בבני ישראל שבראשיתו. זהו סיפור האנטישמיות הראשון. הוא מתחיל בעבדות הקשה ובהתעללות של המצרים בבני ישראל לאחר מות יוסף ועליית מלך חדש אשר לא ידעו: "וישימו עליו שרי מיסים למען ענותו בסבלותם [...] ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך" (שם, א' 11-14), ממשיך בניסיון להרוג כל הבן הילוד (א' 22) ובהגברת העבדות (ה' 7-19), ומסתיים במכות מצרים, בשחרור ויציאת מצרים.

מה היה ביסוד השנאה של המצרים לבני ישראל? על כך נאמר: "ויאמר [פרעה, המלך החדש] אל עמו הן עם בני ישראל רב ועצום ממנו.¹ הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ" (שם א' 8). בדברים אלה הרישא היא חשש ממיעוט לאומי גדול מדי, והסיפא – חשש שהמיעוט הזה "יעלה מן הארץ". דומה שהחשש השני נוגד את הראשון, שהרי אם בני ישראל "יעלו מן הארץ", ייפטרו המצרים מהמיעוט הלאומי המאיים. ואכן חכמינו כנראה הרגישו בקושי, ורש"י כותב, על יסוד 'סוטה' י"א, "כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים והרי הוא כאלו כתב 'ועלינו מן הארץ והם ירשוה'". למרות שיש בכך פירוש דחוק במקצת של "ועלה מן הארץ", הרי שזה חשש ברור וקוהרנטי, שהוא למעשה ביסוד החשש מריבוי מוגזם של מיעוט לאומי: ריבויים של בני ישראל, לפי פירוש זה, יאפשר להם, בהזדמנות מתאימה, להשתלט על מצרים,

¹ על "ממנו" במשמעות "עבורנו" ראו נ. ליבוביץ, 'עיונים חדשים בספר שמות' עמ' 23. על "חזק הוא ממנו" בפרשת המרגלים (במ' יג' 31) דרשו (מנחות נג): "ממנו" – מאלוהים.

ולכן צריך למנוע אותו. לשם כך פועל פרעה בהדרגה. תחילה הוא מעביד את בני ישראל בפרך – כנראה, במחשבה מתחכמת ("הבה נתחכמה לו") שזה ימעט את ריבויים; וכשהוא לא עוזר ("וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", א 12) מצווה פרעה את המילדות העבריות פועה ושפרה (התואר 'עברי' חוזר ונשנה בפרק; כזכור גם אברהם נקרא "עברי", בר' יד 13) להרוג כל בן ילוד (16) וכשגם זה לא עוזר הוא מצווה את כל עמו להשליך ליאור כל בן ילוד לבני ישראל (22).

אפשר להניח שהוראת פרעה באה על רקע שנאה חברתית רחבה לבני ישראל ש"פרו וישרצו וירבו ויעצמו מאוד מאוד ותמלא הארץ אותם" (א 7). על הפסוק "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך" אומר הרמב"ן "העבידו כל מצרים את העם וכל איש מצרי שיצטרך בעבודה ימשול לקחת מהם אנשים שיעשו עבודתם" (פירוש התורה' על שמות א 11). ההדגשה על "כל" בדברי הרמב"ן ניזונה מהנוסח הכללי של התורה "ויעבידו מצרים את..." – לא פרעה, אלא מצרים. יכולה היא ללמדנו שהיתה זו תופעה חברתית כללית ומושרשת, והשנאה שאפשרה אותה היתה גם היא כללית.

לא קשה לשער את מקורות הקנאה והשנאה שחשו המצרים לבני ישראל, לפחות מאז שנודע להם כי יוסף הוא מבני ישראל, וזאת אף אם נתעלם מהקנאה שוודאי חשו רבים מהם ליוסף – זר, שהיה עבד ואסיר משוחרר ועלה לדרגת השליט בפועל של מצרים. עוד לפני בואם של יעקב ובניו למצרים אומר פרעה ליוסף: "אמור אל אחיך [...] קחו את אביכם ואת בתיכם ובואו אלי ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים ואכלו את חלב הארץ" (בר' מה 18). מה צריכים היו המצרים לחשוב על כך? למה שהזרים הללו יקבלו את מיטב הארץ וחלבה בזמן שהמוני המצרים מתרוששים ורעבים ללחם? וגם לאחר בואם אומר פרעה ליוסף: "ארץ מצרים לפניך היא במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ישבו בארץ גושן, ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי" (מז 6). ואכן: "ויושב יוסף את אביו ואת אחיו ויתן להם אחוזה בארץ מצרים במיטב הארץ בארץ רעמסס כאשר ציווה פרעה. ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו ואת כל בית אביו לחם לפי הטהף" (שם 11). וכאילו להדגיש את גודל ההטבה המפלה הזו נאמר מיד אחרי זה "ולחם אין בכל הארץ כי כבד הרעב מאוד ותלה ארץ מצרים וארץ כנען מפני הרעב" (13). שוב, קל לתאר מה חשו ומה חשבו המצרים הרעבים ללחם על ההטבה המפלה שניתנה למשפחת יעקב ובניו – הזרים שבאו מכנען. הוסף לכך את הפחד הקסנופובי מפני המיעוט הלאומי העצום וההולך ומתרבה, הולך ומתחזק,

ואת ההכרה שגם השלטון (פרעה החדש) חושש ממנו ומצווה להתנכל לו ואף להרוג את בניו, והרי לך תשתית קלאסית לשנאת יהודים.

ברם, יש בהסבר זה קושי בולט: אם אמנם, חוץ מהקנאה, זה היה החשש ומקור השנאה – שבני ישראל ישתלטו על מצרים – מה היה נוח לפרעה יותר מאשר להיענות ברצון לבקשתו של משה "שלח את עמי ויעבדוני" ולהיפטר מהם? ומה פשר התעקשותו? אמנם, מדובר אז כבר בפרעה אחר, שהרי הראשון מת בהיות משה אצל יתרו (ב 23), אך יש להניח ששיקוליהם ומעשיהם היו דומים. ובאשר לפירוש של "ועלה מן הארץ" מתחזק הפירוש השני, כפשוטו של מקרא, כשאלוהים אומר למשה "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ היא" (ג, 8). כאן ברור שבזיבת מצרים מדובר, ולא בהשתלטות עליה.

יש ובכן להניח שהחשש הבסיסי היה החשש כפשוטו של מקרא – שבני ישראל יצליחו, במצב פוליטי מתאים, להשתחרר משיעבודם ולעלות מן הארץ – לעזוב את מצרים. ואז כאמור עולה השאלה מה פשר החשש? מה רע למצרים שבני ישראל – מיעוט לאומי מסוכן – יעזבו את מצרים? הרי המצרים צריכים לשמוח על כך, לאפשר ולעודד זאת. הנה להם הזדמנות פז להיפטר מהמיעוט הלאומי המתרבה והמסוכן, כשבני ישראל עצמם מבקשים לעזוב את מצרים. מדוע לא להיעתר להם?

אפשר כמובן לתלות זאת, כמו כל דבר, באלוהים. אלוהים זכור אומר למשה מיד בתחילה "ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך" (ג, 19), ואחר כך אומר למשה שוב ושוב שהוא יחזק את לב פרעה (ד, 21; ט 12; י 20; יא 10), יקשה ויכביד את ליבו (ז, 3; י 1) ושלמרות כל המכות שיבואו עליו פרעה ימשיך זמן רב בעיקשותו ולא ישלח את העם. רבים תהו, ורבות נכתב על השאלה המתעוררת כאן לגבי חופש הרצון והצדק האלוהי: הכיצד יכול אלוהים להעניש את מי שעושה מה שאלוהים ידע מראש, ואף גרם לו לעשות? האם זה צודק? האין בכך כדי לבטל את חופש הבחירה האנושי?

דטרמיניזם, ידיעה מראש וחופש הבחירה

מבלי שאוכל לפרט, ארשה לעצמי רגרסיה פילוסופית קצרה ואומר שספק בעיני אם זו אכן שאלה חמורה כפי שרבים מציגים אותה. נתחיל בעניין הידיעה: איש לא יחשוב שידעה בדיעבד על החלטה בעבר שוללת את היותה חופשית. הרי כולנו

יודעים על רבות מהחלטותינו ופעולותינו, והחלטות ופעולות זולתנו בעבר, מבלי שמישהו יחשוב שעצם הידיעה שפלוני החליט או עשה משהו (בעבר) שוללת את זה שהחלטתו ופעולתו היו חופשיות. ואם ידיעה על החלטות בעבר אינה שוללת את היותן חופשיות, לא ברור מדוע היא כן שוללת זאת על החלטות עתידיות. מהלך מכריע זה דורש ביסוס שאינו מובן מאילו (איני טוען שאינו אפשרי, אך הוא קשה ובמחלוקת). יתר על כן, לפחות לגבי עצמנו די מקובל שגם לגבי העתיד, הידיעה מה נחליט לא רק שלא סותרת את חופש ההחלטה, אלא היא מרכיב מהותי שלו. מי שמחליט מבלי לדעת מה הוא מחליט לא מחליט באופן חופשי. ניתן אולי לטעון כנגד זה שיש הבדל קטגורי בין ידיעת האדם עצמו על החלטתו העתידית וידיעת מישהו אחר על החלטה זו. אולי, אך זה לא ברור על פניו ודורש ביסוס שכרוך בסוגיות פילוסופיות כבדות על תודעה עצמית, הקשר שלה לפעולה והחלטה ועוד.

ומאחר שבידיעתו של אלוהים עסקינן, כדאי גם להעיר שאצל הוגים רבים היא נתפסה כעל-זמנית (או אל-זמנית) וההבדל בין מראש ובידיעבד אינו תופס לגביה. אולם, אפילו נניח לרגע לנקודה זו על האי-זמניות של ידיעת האל ונדגיש, כדברי המקשים, שאלוהים יודע מראש מה יחליט פרעה, כפי שהוא יודע מראש כל דבר, אין בכך כדי לשלול את זה שפרעה אמנם החליט כך וקשה לראות מדוע זה שולל את חופש הבחירה של פרעה – הוא יכול היה להחליט אחרת (ואילו היה עושה כך, גם את זאת היה אלוהים יודע מראש). יחליט (מרצונו החופשי) מה שיחליט, אלוהים יודע זאת מראש (כאמור, ידיעתו של אלוהים שונה מהותית מידיעתנו, אך אפילו על פסיכולוג טוב אין לנו קושי לומר שהוא לפעמים יודע מראש מה יחליט מישהו, ואין זה אומר שהוא לא החליט מרצונו החופשי).

היבט נוסף של סוגיה זו קשור לעניין הנבואה. פעמים רבות במקרא נבואה היא הודעת העתיד לקרות ואזהרה מתוצאותיו הרעות. אך למרות ההנחה שדבר הנבואה אמיתי וכך יהיה, הרעיון הוא שיש חופש בחירה לגרום לעשיית מעשים שישנו את המהלך וימנעו תוצאות אלה. הנבואה נתפסת אז גם כעדות לכך שהדברים והאזהרות הודעו מראש. דוגמא מופתית לכך היא שירת האזינו המוצגת במפורש כ"עֲד". לקראת סיום פרשת וילך מצווה ה' "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל" (דב' לא 19); "והיה כי תמצאנה אותו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת לפניו לעד, כי לא תישכח מפי זרעו" (21).

שירת האזינו, היא בבחינת עד – עד ספרותי לדורות. אך עד למה? בדרך כלל מעיד עד על עובדות שהיו, וכאן מדובר על "עד" שהוא שירת נבואה לעתיד. אך היא עד לעיקרון יסודי של דרכי האל: עם ישראל מוזהר מראש שעתיד הוא לחטוא ולהפר את הברית ושייענש על כך, ושה' יסתיר פניו מהם. העונשים אינם באים בשרירות לב, אלא הם על חטאי העם, שהוזהר על כך מראש, והשירה הזו היא עד לכך. כלשון רש"י שם: "שהתירתי בו בתוכה [של השירה] על כל המוצאות אותו".

זה גם מסביר מדוע מודיע ה' למשה לקראת מותו את ההודעה הקשה, כנאמר: **"ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלוהי נכר הארץ... ועזבני והפר את בריתי אשר כרתי איתו. וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתני פני מהם והיה לאכל ומצאוהו רעות רבות וצרות..."** (שם 16-17). הרי משה כבר נענש כשנזר עליו למות מבלי להיכנס לארץ היעודה, והוא כבר סיים את תפקידו המנהיגותי ולא יכול לעשות הרבה ("לא אוכל עוד לצאת ולבוא", 2). למה להוסיף על כך ולצערו וליאשו בהודעה הקשה הזו ערב מותו? ההסבר הנ"ל יכול להסביר גם זאת – הרי משה חייב לדעת את האמור כדי לכתוב את השירה הזו ולהפקידה אצל העם כדי שתהיה לעד, כפי שהוא אומר: **"כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון וסרתם מן הדרך אשר ציויתי אתכם וקראת אתכם הרעה באחרית הימים כי תעשו את הרע בעיני ה' להכעיסו במעשה ידכם"** (29).

ונוכל אולי להכליל את הלקח ולומר: מה הטעם בדברי נבואה מהסוג הנדון כאן? הרי הנחת יסוד היא שהנבואה אמיתית והאמור בה יתקיים. אבל אז אין כבר מה לעשות ומאחר מכדי לתקן ולמנוע את התוצאות. התשובה היא שוב ממין התשובה שלעיל: היא בבחינת עד לדרכי ה' ולכך שהחטא והעונש באים לאחר שהודעו לעם מראש. כמוכן שגם כאן עולה בחריפותה שאלת חופש הבחירה והאחריות הנלווית לה, וגם כאן התפיסה היא שהשתיים מתקיימות זו לצד זו: נבואה וידעה מראש אינן שוללות את חופש הבחירה.

נעבור עתה לדיון בקושי הנידון לגבי דטרמיניזם. במקומות שונים הדגשנו את מרכזיותו של רעיון חופש הבחירה במקרא ושהוגים שונים ראוהו כ"עמוד התורה והמצווה" כלשון הרמב"ם ב'משנה תורה'. אך הרמב"ם גם גרס שמאז ששת ימי הבריאה "עולם כמנהגו נוהג" ושלמעשה לא נתחדש מאז דבר; אפילו הניסים, לדבריו, נקבעו כבר אז (ר' לעיל פרק א עמ' 8). האם יש כאן סתירה? האם תפיסה על

- פיה העולם נשלט על ידי חוקיות דטרמיניסטית נוגדת בהכרח את עיקרון חופש הבחירה? אינני יכול להיכנס כאן לדיון מפורט בעניין שגדולי ההוגים, בדורות שונים, עסקו בו. אך אציין שבעיני אין כאן סתירה ואעיר בהקשר זה כמה הערות.
- א. יש להבחין בין ההיבט האונטולוגי, שבו האדם חופשי לבחור, לבין ההיבט הנורמטיבי, שבו הוא מצווה לבחור בדרך מסוימת – לעבוד את השם.
- ב. **בחירה** אינה החלטה או העדפה "**שרירותית**" שאין לה סיבות וטעמים. בחירה היא במהותה מושג סיבתי. על בחירה לעולם יש מקום לשאול "מדוע בחרת כך?" אף כאשר השאלה לא נשאלת והתשובה לה לא ידועה גם לבוחר עצמו.
- ג. לכן, חוקיות סיבתית ובחירה אינם נוגדים; דווקא שרירותיות ובחירה נוגדים.
- ד. **דטרמיניזם** היא העמדה שמהלך הדברים בטבע נשלט ואף נקבע על ידי חוקיות קבועה; שכל אירוע בטבע קבוע למעשה מהמצב הקודם ובהתאם לחוקיות השלטת בטבע. מה פירוש דברים אלה היא שאלה גדולה. האם למשל פירושם שאנו יכולים לדעת חוקיות זו? האם "נקבע" פירושו שהאירוע ניתן לחיזוי "אפקטיבי", על סמך בסיס סופי ובמספר סופי של צעדים? האם החוקיות שבה מדובר צריכה להיות פשוטה יחסית או שמא יכולה להיות מורכבת ללא גבול? שאלות אלה וכיו"ב נדונו הרבה לאחרונה אך לצורך העניין כאן נתעלם מהן.
- ה. מקובל שמושג נוגד לדטרמיניזם הוא **מקריות** (קונטינגנטיות) – כשאירוע מתרחש במקרה, ללא סיבה. לעיתים אנו מדברים על מקריות כשאננו יודעים את הסיבות לאירוע, אך האם, ללא קשר לידיעה, מבחינה מטאפיזית יש מקריות בטבע? זו שוב שאלה שהעסיקה את גדולי ההוגים והמדענים. דטרמיניזם כרוך לדעת רבים **בהכרחיות** – בתפיסה שהתרחשותו של כל אירוע היא הכרחית במובן זה שלא ייתכן שהיה קורה אחרת. ברם, חוקיות יכולה להיות גם הסתברותית (כמו במכניקת הקוונטים למשל) ואין היא מחייבת הכרחיות: אירוע יכול שיתרחש בהתאם לחוקיות קבועה שעל פיה הוא אינו הכרחי ויכול היה גם להיות אחרת. לכן גם מקריות אינה שוללת דטרמיניזם וחוקיות קבועה.
- ו. מה שאולי חשוב יותר לענייננו הוא שמקריות אינה תנאי לבחירה בכלל ולבחירה חופשית בפרט. לא רק שיכולה להיות בחירה חופשית במהלך שנשלט על ידי חוקיות סיבתית, אלא שכאמור לעיל, לא יכולה להיות בחירה חופשית אלא

- במסגרת של חוקיות סיבתית, כי בחירה היא מושג סיבתי. לכן עלינו לומר שאירוע מקרי אינו בהכרח תוצאה של בחירה ואינו מעיד על בחירה.
- ז. אם בחירה היא כדברינו מושג סיבתי ואין בחירה שהיא עקרונית מחוץ למארג הסיבתי, מה מוסיף התואר **חופשית** כאן? בהקשרים רבים עיקר משמעותו הוא שאין כאן כפייה חיצונית, בין אם פיסית, כגון השתלטות על גופו של אדם, ובין אם פסיכולוגית כגון איום, סחיטה וכד'. אך ישנם הקשרים שבהם לא רק שחופש הבחירה לא נוגד את החוקיות הסיבתית של הבחירה, אלא מעמיק אותה: במובן זה בחירה חופשית היא בחירה שהסיבות לה הן סיבות "עמוקות" ברוחו ובאישיותו של הבוחר. היא אינה בחירה שהסיבות לה שטחיות וחיצוניות לבוחר; הוא מרכיב מהותי שלהן. הסיבות לבחירה של ילד בגלידה במקום בסלט תרד הן בדרך כלל שטחיות ו"חיצוניות" לבוחר – כמעט כל ילד היה בוחר כמוהו; רוחו, אישיותו וטבעו האינדיבידואלי לא מהותיים לבחירה זו. לעומת זה הבחירה של ילד ללמוד פוגה של באך במקום לראות סרט טלוויזיה, אם היא לא תוצאה של כפייה פיסית, חברתית וכד', כרוכה במרכיבים עמוקים באישיותו וברוחו. לא כל ילד היה בוחר כך והסיבות העמוקות לבחירה כזו, לא רק שהן נסתרות מעינינו, אלא מצדיקות את התואר "חופשי", שכן הן מבטאות היבטים מהותיים של האינדיבידואליות והאוטונומיה של הילד.
- ח. מושג החופש כאן מרובד, שכן אפשר להמשיך לשאול ילד שבחר בחירה חופשית ללמוד פוגה, למה דווקא את זו? גם כאן אפשר לתת סיבות חיצוניות ושטחיות (כי היא הראשונה בספר התווים שלפניו, כי הוא שמע אותה אתמול וכד'), אך אפשר שהיא מבטאת העדפה "עמוקה" של טעם והערכה מוסיקליים, ובמובן זה היא יותר חופשית.
- ט. "חופשית" (בכל רמה) לא אומר שהיתה זו בחירה שרירותית, ללא סיבות, ושאלוהים הכל-יודע לא ידע ולא יכול היה לדעת שהילד כך יבחר (כשם שידע מראש אין יבחר פרעה מבלי שזה שלל את חופש הבחירה של פרעה).
- י. לפיכך ספק רב אם יש סתירה בעמדת הרמב"ם למשל הסבור שחופש הבחירה הוא "עמוד התורה והמצווה" לבין תפיסתו שמאז שנברא העולם הוא "נוהג כמנהגו", דהיינו על פי חוקיות קבועה (שבאופן חלקי אנו גם יכולים לדעת).

איני משלה את עצמי שדי בדברים אלה כדי לפתור את הקושי (שקולמוסים רבים נשברו עליי), אך לא אוסיף וארחיב בו שכן ברצוני להתרכז כאן בשאלה אחרת: מהי משמעות הסיפור הזה בהקשר המקראי? מהי משמעותה של הכבדת ליבו של פרעה ומהו המסר האמוני שהיא משרתת בתורה? גם בזאת ניתן להרחיב ולא אוכל לפרט, אך כדאי לשים לב לעניין הבולט בדברי התורה כאן: בהתגלותו הראשונה של אלוהים למשה (בפרשת הסנה הבורע), אלוהים, כזכור, לא התגלה למשה כבורא העולם, כיוצר האדם, כמנהיג העולם וכו'; הוא התגלה למשה והציג עצמו כ"אל משפחתי" – אלוהי אבותיו אברהם יצחק ויעקב – (ג, 6, 16-15). מניין לו למשה (או לבני ישראל, או לנו) מיהו אל זה, מה טיבו, מה כוחו (ור' ד 2)? מכות מצרים, האותות והמופתים שנעשים בגין עיקשותו של פרעה הם הראיה בעין – לעיני המצרים ובני ישראל – שהאל "המשפחתי" שנתגלה למשה הוא אלוהי העולם, השולט בסדרי הטבע ועושה בהם כרצונו, והוא גם אלוהי ההיסטוריה האנושית, אשר בחר בעמו והחליט לגאלם ולהביאם לארצם והוא גם השולט בגורלם של עמים אחרים, לרבות הגדולים והחזקים שבהם (ונחזור לכך להלן על מכות מצרים). ואכן, התורה עצמה מבארת שהקשחת ליבו של פרעה היא הזדמנות להוכיח לבני ישראל, לא פחות מאשר למצרים (ז, 5), את גדולתו ועוצם ידו של אלוהים: "אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצאתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים ... וידעתם כי אני ה' אלוהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים" (ו, 7-6). החזרה הבולטת בפרשה זו על "אני ה'" (בשם המפורש בארבע אותיות, בניגוד ל"אל שדי" שבו נגלה לאבות), נתפרשה כמבטאת זאת. זהות זו בין האל "המשפחתי" והלאומי ובין אלוהי העולם (תבל ויושבי בה)², בורא שמיים וארץ וכל אשר בס, היא יסוד התפיסה המקראית, שהיהודי גם מבטא פעמים אינספור בברכו "אלוהינו מלך העולם".

מכל מקום נשוב לשאלתנו הראשונה: מנקודת ראותו של פרעה, מדוע לא "קפץ על ההזדמנות" ושילח את העם כבקשתם, ובכך היה נפטר מהם? אפשריות תשובות רבות לכך – החל מגחמות אגו, דרך טיבם של קוסמים ועד לבחינות מטאפיסיות בדבר כוחם של אלים. אך דומה כי התשובה המתקבלת ביותר על הדעת כאן היא כלכלית: בני ישראל המשועבדים היו כוח עבודה עצום וזול (למעשה בחינם). בני

² נשוב ונציין שמשמעות זו של "עולם" אינה מקראית. ר' הע" 1 להקדמה, ו-6 לפרק א.

ישראל בנו למצרים ערים שלמות, עבדו אותם ושרתו אותם "בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה" (שמ' א, 14). תרבות העבודה והכלכלה המצרית היתה זקוקה להם ואולי אף תלויה בהם. עם פנייתם הראשונה של משה ואהרן לפרעה הוא מסרב להם ומזהירם לבל ישביתו את העם מעבודתם (ה 5), וכבר הערנו כי על "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך" אומר הרמב"ן "העבדו כל מצרים את העם וכל איש מצרי שיצטרך בעבודה ימשול לקחת מהם אנשים שיעשו עבודתם" (פירוש התורה' על שמות א 11).

את כוח העבודה-בחינם הזה רצה פרעה לשמר ולהמשיך לנצל. אפילו לאחר שכבר שילח את בני ישראל, התחרטו פרעה ועבדיו ורדפו אחריהם: **"ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם ויאמרו: מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו"** (שמ' יד, 5-6). זה היה המניע העיקרי להתעקשותו על החזקת בני ישראל – "לעבדנו". זאת, ובכך, היא הדילמה של פרעה: האם לשמור את כוח העבודה העצום והזול של בני ישראל ואת עבודתם למצרים במחיר הסיכון של החזקת מיעוט לאומי גדול וגדל, או לשלחם (או אף לגרשם) במחיר ההפסד הכלכלי העצום הכרוך בכך? וכאן לפנינו דוגמא ראשונה לדילמה זו המלווה רבות מהחברות האנושיות מאז ועד היום.

הדילמה של פרעה היא גם דילמה של התרבות המערבית, שאנו רואים לעינינו גם בדורנו: זרים ומיעוטים לאומיים מהווים בדרך כלל כוח עבודה חיוני וזול, שנוח ומשתלם כלכלית לנצל אותו ואף להגביר אותו. מבחינות רבות התרבות הכלכלית המערבית (ולא רק היא) תלויה בו, ומדינות רבות במערב היום חוששות, למשל, שבלעדיו תקרוס מערכת הפנסיה ואולי המערכת הפיננסית והכלכלית כולה. אך קיומם והתעצמותם של מיעוטים כאלה מהווים סיכון לאומי ומאיימים על ההגמוניה הלאומית והתרבותית השלטת.³ האם ניתן לשמר את האחד בלי להסתכן באחר? האם

³ במבוא לעיוניה לספר שמות מדגישה נחמה ליבוביץ את חוויית העבדות ואת זכר שעבוד מצרים כגורם מכונן באתוס היהודי וכאחד מטעמיו החינוכיים של שיעבוד מצרים. בהקשר זה היא מצטטת מדברי השליח הרומי לסנאט המסופרים ב"אחי גיבורי התהילה" של פאסט (H. Fast), שבהם הוא ממליץ להימנע מקשר עם היהודים, כי אין אצלם עבדות ואילו "תרבות המערב כולה על עבדות היא עומדת", והוא מסיים: "היהודים בעצם הווייתם סכנה הם לרומא, שכן הם מערערים על עיקר העיקרים של תרבות המערב, על בית עבדים חופשי" (שם, 14). אולם יש לציין בהקשר זה את ההבדל בין עבד עברי ל"עבד כנעני". בתקופת בית שני ובמאות הראשונות היו ליהודים עבדים

זה ראוי ומוסרי לעשות זאת אפילו היה זה ניתן? דומה שהדילמה הזו, בגרסא זו או אחרת שלה, אשר מלווה חברות קולוניאליסטיות, כמו גם חברות ליברליות מערביות, היא ביסודו של דבר הדילמה של פרעה, והיא שעומדת מבחינתו (ללא קשר לדיעת אלוהים מראש ואף לכוונתו שכך יהיה) ביסוד עיקשותו והכבדת ליבו. ומי שרוצה יכול אף לפרש את הידיעה האלוהית מראש שכך יהיה כביטוי להיות הדילמה הזו דילמה יסודית ומתמדת במערכת החברתית-כלכלית של התרבות האנושית.

על ראשית תודעתו הלאומית של משה (לפר' שמות)

בסיפור פרשת שמות ישנה הדרגה מעניינת בתודעתו הלאומית של משה – תודעתו שהוא אחד מבני ישראל. משה גדל אצל בת פרעה (שכונתה אצל חז"ל "בתיה"), על יסוד דבה"א, ד 18), אולי אפילו בארמון המלך. הוא מעולם לא היה עבד ולא הועבד בפרך כשאר בני ישראל. אמנם קל לנו להניח שמאז ילדותו ידע או לפחות שמע שהוא מבני העבריים, אך זה לא נאמר במפורש ואפשר לפקפק בכך. כתינוק בעריסה היניקה אותו יוכבד אימו (לאחר שאחותו הציעה לבת פרעה "מינקת מן העבריות"), ואז "ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן" (שמ' ב 10). בת פרעה ידעה על היותו עברי, שהרי כתוב "ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה" (ב 5). לא זו בלבד אלא שהסכימה מיד להצעת מרים להביא לו "מינקת מן העבריות" ולבסוף אמצה אותו לה לבן. בכל אלה, פעלה אותה צדקת על פי צו מצפונה וידעה ללא ספק שהיא עוברת על צו אביה פרעה. לכן קל לשער שבכרות הימים גם אמרה למשה שהוא מילדי העברים. השערה זו מחוזקת בכתוב "ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם" (ב 11). אפשר להבין מהפסוק (אם כי זה לא מפורש) שלא רק המספר המקראי אומר שהיו אלה אחיו אלא שמשה ידע זאת, ולכן יצא אליהם לראות בסבלותם.

משה, כאמור, גדל אצל בת פרעה עד שהיה לגבר ויש להניח שהיה זה שנים רבות (בשמ"ר פרשה א, כז, נחלקו חכמים אם היה בן 20 או בן 40 בברחו למדין); הוא למעשה גדל כמעין נסיך מצרי, נכד לפרעה, אך כנראה ידע שהוא מבני העבריים.

כנענים. הדבר עולה הן מהלכות בעניינים והן מסיפורים. רבן גמליאל, למשל כשהתאבל על מותו של עבדו הכנעני (מה שאסור), הסביר לתלמידיו ש"טבי עבדי אינו כשאר העבדים" (משנה, ברכות פרק ב). ברור ובכך שהיו עוד עבדים. דיני השחרור של עבד עברי אינם חלים על עבד כנעני, שעקרונית אינו משתחרר לעולם, על פי הפסוק "לעולם בהם תעבדו" (ויקרא כה 56). ברומא אז, אם זו "תרבות המערב", לא היה עבד רומאי.

בשלב מסוים יצא לראות בסבלות אחיו והרג איש מצרי שהיכה איש עברי. כשחשש שנודע הדבר, פחד מנקמת פרעה, שאמנם ביקש להורגו (ב 15), וברח למדין. גם אפיזודה זו מראה ש"מצריותו" לא היתה מבוססת – לא בעיניו ולא בעיני פרעה. מצד שני, בנות יתרו כהן מדין, שמשה עזר להן להשקות צאנן, אומרות לאביהן "איש מצרי הצילנו מיד הרועים" (ב 19). במדין נשא את ציפורה בת יתרו לאשה, ונולד לו בנו בכורו. גם בכך היתה כמובן התרחקות מסוימת מעמו, אך בשם שנתן לבכורו (גרשם, "כי גר היית בארץ נכריה") נרמז שלא ראה עצמו מדייני. דומני שבכל אלה התורה כאילו מטשטשת את תודעת זהותו הלאומית של משה, לפחות עד לשלב זה.

לאחר שנים רבות, כשהוא כבר כמעט בן 80 ולאחר שמת מלך מצרים, בהיותו רועה את צאן יתרו חותנו במדבר, רואה משה סנה "בוער באש והסנה איננו אוכל" (ב 2). משה מתפלא מאוד ותמה על "המראה הגדול הזה", ואז מתגלה לו ה' "מתוך הסנה". יש משמעות רבה לכך שהתגלות זו היא במסגרת הפליאה והתמיהה של משה, אך לא ניכנס לכך כאן.⁴ בהתגלות זו ה' מציג עצמו כ"אלוהי אביך אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב" (ג 5). זהות זו של ה' כאלוהי אבותיו נשארה חיה בתודעתו של משה גם כשלאחר חזרתו למצרים נולד בנו השני (אליעזר, "כי אלוהי אבי בעזרי ויצילנו מחרב פרעה" (יח 4). על בני ישראל שבמצרים מדבר ה' בהתגלות זו כ"עמי" (ולא כעמו של משה). למרות שקל לנו להניח כך, לא נאמר שמשה ידע אז שבני ישראל, עמו של ה', הם בני אבותיו אברהם יצחק ויעקב, דהיינו שהם עמו שלו. בדבריו עם ה' הוא אומר "הנה אנוכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלוהי אבותיכם שלחני אליכם" (ג 13). שוב, לא "אבותינו", אלא "אבותיכם". כמובן, ניתן להסביר זאת בכך שהוא חשב אז על הצורך להשפיע ולשכנע אותם ואין להסיק מכך שלא ידע שהוא אחד מהם, אך זה לא נאמר במפורש. בהמשך דברי ה' אליו נאמר לו ללכת אל פרעה עם זקני בני ישראל ולומר לו "נלכה נא דרך שלושת ימים ונזבחה לה' אלוהינו" (18). רק כאן נאמר שבדבריו לפרעה עליו לומר "אלוהינו", כלומר שה' אלוהי בני ישראל הוא גם אלוהיו שלו, ובמשתמע שהוא אחד מהם.

⁴ אצל חז"ל ובמיוחד אצל הרמב"ם מיוחסת התפיסה של הכרה בה' כתוצאה של פליאה וחקירה אנושית לאברהם. סיפור הסנה של משה בתורה יכול להתפרש כמבטא תפיסה כזו אף ביתר בירור ובהמשך משה הוא ששואל את ה' לשמו ונענה בתשובה הפלאית "אהיה אשר אהיה" (ג, 14).

משה, שבמשך עשרות שנים היה מנותק כנראה מעמו וממשפחתו, ניסה להתחמק מהשליחות. תחילה – בתירוץ שבני ישראל לא יאמינו לו (ד 1); אחר כך – בתירוץ שהוא אינו "איש דברים" והוא "כבד פה וכבד לשון" (10), שהיו שפירשו שבגילו אז (80) הלשון המצרית כבר לא שגורה בפיו; וכשכלו התירוצים – בסירוב ללא תירוץ: "שלח נא ביד תשלח" (13) הוא אומר לה'. ואז, בשלב מאוחר בחילופי הדברים ביניהם, אומר לו ה' "הנה אהרון אחיך הלוי ... והנה גם יוצא לקראתך" (ד 14). בכך מועצמת תודעת הזהות ונאמר למשה לא רק שהוא מבני ישראל אלא גם מהי משפחתו. ואכן בהמשך הוא אומר ליתרו חותנו "אלכה נא ואשובה אל אחי אשר במצרים" (ד 18). כאן לראשונה, לא בהיסק עקיף, לא בהשערה פרשנית, אלא הוא עצמו ביוזמתו מדבר במישרין על בני ישראל כאחיו.

מדברים אלה עולה כי: א) במשך שנים רבות משה גדל אצל בת פרעה אך שיער כנראה שהוא מבני העברים. ב) ניכר כאילו התורה מטשטשת איך נתפסה זהותו הלאומית של משה (עד לשליחותו לפרעה) ומפזרת רמזים בכיוונים שונים בנידון זה. ג) ישנה הדרגתיות בתודעתו הלאומית של משה או לפחות בכיטויה בכתובים. ד) תודעה זו במלואה כרוכה בהתגלות ודבר ה' אליו ובשליחותו ולמעשה היא תוצאה שלה. ה) היא קמה ומתכוננת בהיותו כבן שמונים שנה (ז 7), כשהוא במדין רחוק מהעם וממשפחתו.

ואזכור את בריתי (לפרשת וארא)

בראש פרשת וארא אומר ה' למשה: "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל... ואזכור את בריתי... והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" (שמ' ו 6-5). האם שכח אלוהים את בריתו, וכעת, מששמע את נאקת בני ישראל, נזכר בה? זכירת הברית (מצד ה') היא מושג חוזר ונשנה בתורה (ר' למשל 'ויקרא', כו 10, 42, 45) ויש מקום לעיין בו. זכירה היא סוג של ידיעה⁵: אדם לא יכול לזכור מה שלא היה או לא קיים או לא נכון, אלא לכל היותר לדמות לעצמו או לחשוב שהוא זוכר זאת. ברגיל, יש בזכירה גם תודעת המימד הזמני, דהיינו, שמדובר באובייקט, מצב או אירוע איתו היה לזכור מגע בעבר. יש להבחין בהקשר זה בין מה שנקרא "ידיעה פרופוזיציונלית": לדעת ש-כך וכך, כש"כך וכך" הוא משפט, פרופוזיציה שלמה, לבין "ידיעה אובייקטואלית",

⁵ כך מקובל על רבים. יש מקום לסייג זאת, אך לא אכנס כאן לסוגייה פילוסופית זו.

כשמושא הידיעה הוא אובייקט. בעברית מודרנית השימוש השני אינו מקובל אלא כאשר המושא הוא ביטוי מקוצר לפרופוזיציה שלמה: הוא יודע את התשובה או את הפתרון או את הכוונה (כלומר – הוא יודע שהתשובה היא ... שהפתרון הוא...), או כשהוא יכולת מסוימת (היא יודעת את השיר בעל פה, היא יודעת לנגן בכינור). אך בלשון המקרא הוא נפוץ מאוד גם כשהמושא הוא אובייקט קונקרטי ("ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף"). השימוש הפרופוזיציונלי נעשה בלשון המקרא בד"כ עם "כ" ("ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם") ולא עם "ש" – כבעברית מודרנית. ידיעה במקרא היא בד"כ לא סתם מצב קוגניטיבי – אינפורמטיבי, אלא גם סוג של היכרות אינטימית ואף אהבה: "וידע האדם את חוה אשתו"; "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו"; "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה".

בעברית מודרנית, בניגוד לשימוש ב'ד'ע', שכאמור אינו מקובל כשהמושא הוא אובייקט קונקרטי, השימוש בז'כ'ר' הוא גם במובן הפרופוזיציונלי וגם באובייקטואלי, המבוטא בד"כ עם "את": אנחנו אומרים גם "אני זוכר ש-כך וכך" וגם "אני זוכר את פלונית". וכך במקרא: ו"זכרת כי עבד היית" – פרופוזיציונלי; "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר" (ויק' כו 42) – אובייקטואלי.

זכירה במקרא היא במקרים רבים לא מצב קוגניטיבי נפרד הגורם או מביא (סיבתית) לפעולה, כפי שהיא נתפסת על ידי הוגים שונים בפילוסופיה של הרוח וב"תורת פעולה", אלא אופן של פעולה הנעשית תוך זיקה מיוחדת למושאה: "זכור את יום השבת לקדשו" אינה רק הוראה להיות במצב קוגניטיבי מסוים שאולי יביא לפעולה, אולי לא, אלא אופן של פעולת קידוש השבת. במילה "אופן" הכוונה כאן לאיך את הפעולה, כמו בדיבור על פעולה רצונית, פעולה מודעת, פעולה מהירה, שהם כולם אופני פעולה, וכמו באלה כך אפשר לדבר על "פעולה זכירתית", פעולה הנעשית תוך זכירה. הזוכר מצוי בעיצומה של פעולה זו, שאין לנתקה מהזכירה.⁶ המצווה היא לשמירת השבת וקידושה ולא רק להיות במצב קוגניטיבי שעשוי להביא

⁶ פעולה זכירתית במובן הנ"ל הוא מושג שונה ממושגים רווחים בפילוסופיה ובפסיכולוגיה על הקשר בין זכירה ופעולה, כגון זכירת פעולה (action memory) וזיכרון קצר הכרוך בפעולה (short term memory) שנחקרו הרבה על ידי פסיכולוגים וניאורולוגים, שבהם מדובר על קשרים סיבתיים וקורלציות בין הזכירה לפעולה.

לכך. כשאלוהים אומר "והיתה הקשת בענן וראייתה לזכור ברית עולם..." (בר' ט 16) ברור שהכוונה ב"לזכור ברית עולם" היא לקיים את הברית. וכן בפסוקנו כשאלוהים אומר למשה "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל ... ואזכור את בריתי", זכירת הברית אינה מצב קוגניטיבי של אלוהים, שכביכול שכח זאת וכעת נזכר, וכתוצאה מזה אולי גם יפעל, אלא אופן של הפעולה אותה החליט לעשות, כלומר שתיעשה תוך אהבה או זיקת מחויבות לברית. והפעולה היא: "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה...".

מכות מצרים ומשמעותן (לפר' וארא)

כאמור, התורה מפרשת מספר פעמים שאלוהים הודיע למשה מראש שהוא "יקשה" ו"יחזק" את לב פרעה, שיתעקש שלא לשחרר את בני ישראל למרות האותות שיראה ומכות רבות שינחתו עליו (שמ' ד 21; ז 4; י 20, 27; יא 17), וזאת למען ידעו העם כי "אני ה' ... וגאלתי אתכם ביד חזקה ובזרוע נטויה" (ו 6); "וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים" (7) "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'" (י 2).

כבר עמדנו לעיל על כך שאחת המשמעויות העמוקות של פרשה זו (כמו של רבות אחרות במקרא) היא הדגשת חופש הבחירה של האדם (המגולם כאן בפרעה) ואחריותו למעשיו, למרות שהדברים ידועים מראש ונקבעים מראש על ידי אלוהים. האם אין כאן סתירה? האם אין הידיעה מראש וההיקבעות מראש מרוקנות את מושג חופש הרצון וחופש הבחירה מתוכנם? זוהי כמובן סוגיה פילוסופית ידועה וקשה שנדונה הרבה. בדברי לעיל הזכרתי כמה פקפוקים לגבי תוקפה של טענת הסתירה הזו ולא נשוב ונידרש לכך. יש לעמוד בהקשר זה על הבחנה בין היבט האונטולוגי והיבט נורמטיבי, שגם בה רבים טועים: מבחינה אונטולוגית האדם חופשי לבחור בדרך. מבחינה נורמטיבית האדם מצווה לבחור בדרך מסוימת, בקיום דבר ה' ואם לא יעשה זאת, דווקא בשל היותו חופשי לבחור, יישא בתוצאות. זו עיקרה של התפיסה המקראית בכללה. כאן ברצוני לעמוד על משמעות נוספת הבולטת בפרשה זו (וארא) והיא יותר פסיכולוגית ונוגעת למה שקרוי "לימוד מניסיון". פרעה, למרות האותות הברורים שראה והמכות הקשות שחוהה שוב ושוב, לא למד מהניסיון ולא הפיק לקח.

פרשת מכות מצרים היא אחד השיעורים היפים בנידון זה וכדאי לעמוד על הדבר קצת ביתר פירוט (סיפור המכות עצמן ידוע ולא נפרטו). נבחין בו שבעה שלבים:

בשלב ראשון פרעה מסרב לבקשת משה ואהרן לשחרר את ישראל לעבוד את אלוהים במדבר, וסירובו נראה סביר, כי לא ידע ולא הכיר את אלוהים שלדבריהם ציווה אותם לעשות זאת: **"מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל, לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח"** (ה 2). זהו יסוד ההשתלשלות בהמשך: פרעה מבקש הוכחה ניצחת לקיומו ולכוחו המיוחד של ה' ולכך שמשה ואהרן הם שלוחיו. ללא הוכחה כזו אין סיבה שיישמע להם. ניתן כמובן לשער שזו תחבולה ספרותית לכך שבכוונת התורה להציג הוכחה כזו גם לעיני העם וזו אחת המשמעויות של העקשות.

בשלב שני משה ואהרן עושים לעיני פרעה אותות שאמורים להוכיח שאמנם שלוחי ה' הם (המטה שבידם הופך לנחש). זה אמור היה לשכנע את פרעה שלא סתם מליכם הם מדברים. אך הוא לא רצה להשתכנע ועדיין היה מסופק. לכן הוא קורא למכשפי מצרים וחרטומיו וגם הם מצליחים לעשות זאת. פרעה כנראה מסיק מכך שמשה ואהרן אינם אלא מכשפים וקוסמים בדומה לאלה המצרים, דהיינו שאין כאן ראייה להיותם שלוחי ה' ולייחודו. הוא לא משתכנע גם כשמטה אהרן בולע את מטות המצרים. אפשר שזה מתפרש אצלו בכך שהם קוסמים מוצלחים קצת יותר מהמצרים. עניין זה חוזר ונשנה גם בשלב השלישי – המכה הראשונה (דס), שגם אותה חרטומי מצרים מצליחים לבצע – שוב, אם גם הם מצליחים הרי בעיני פרעה אין זו ראייה שיש כאן התערבות אלוהית.

בשלב הרביעי – במכת צפרדע – מבקש פרעה ממשה ואהרן להסיר את המכה (מה שחרטומיו כנראה לא יכלו לעשות) והם עושים זאת, אך גם זה לא משכנע אותו. שוב, ייתכן שעדיין חשב או רצה לחשוב שהם קוסמים, אך מוצלחים יותר מהמצרים. בשלב החמישי – ממכת כינים ואילך – חרטומי מצרים כבר לא מצליחים לחקות את מעשי משה ואהרן ואף אומרים לפרעה במפורש **"אצבע אלוהים היא"** (ח 15). אך הוא מסרב לשמוע להם ולהפיק את הלקח. שוב, ייתכן שחשב שזו רק השערה שלהם שבאה להסביר את חוסר יכולתם, ועדיין אין כאן ראייה ניצחת.⁷

בשלב השישי – במכת ערוב – פרעה כביכול "נשבר" ומודיע למשה שהוא מסכים לשלח את העם. אך מיד מסתבר שהיה זה תעלול רמיה, ומסרה המכה הוא

⁷ מכת כינים, כמו כל מכה שלישית בסדרה, ניתנה מבלי שקדמה לה אזהרה.

שב ומתעקש שלא לשלחם (ח 28). תעלול דומה חוזר שוב במכת ברד (ט 35). עיקשותו של פרעה וסירובו להפיק את הלקח המתבקש נראים כבר לא מתקבלים על הדעת אפילו בעיני עבדיו המצרים האומרים לו: **"שלח את האנשים ויעבדו את ה' אלוהיהם; הטרם תדע כי אבדה מצרים?"** (י 7). במכת ארבה מנסה פרעה להתחכם ומסכים לשלח, אך רק את הגברים. ההתחכמות לא מתקבלת וגם מכת ארבה נוחתת על מצרים. פרעה ממחר למשה ואהרן ומתחנן שיסירו את המכה, אך שוב, מיד משורה הוא שב ומתעקש לא לשלח את העם (י 20). פרעה מתמיד בעיקשותו גם במכת חושך, שבה הוא גם מודיע למשה **"לך מעלי השמר לך אל תוסף ראות פני כי ביום ראותך פני תמות"** (28), כאילו משה הוא הבעיה ולא עקשותו של פרעה עצמו. בשלב השביעי מסכת זו כמעט מסתיימת במכת בכורות, שבה הומתו כל בכורי מצרים ופרעה נאלץ לוותר ולשלח את עם ישראל. אך אפילו זה רק "כמעט" הסיום, שכן פרעה כזכור מיד מתחרט על השילוח ורודף בראש צבא אחרי ישראל במדבר וה' מטביעו עם כל חילו בים סוף (יא 26-31).

המשמעות הדתית של הסיפור ברורה, כפי שמפורש לעיל בפתח דברינו – לפרסם ולהאדיר את כוחו ועליונותו של ה', השולט בטבע כולו, בעיני העם ובעיני המצרים. עניין זה אף נתפרש אצל חז"ל כמעיד על רמתו הנמוכה יחסית של העם אז, שהיה זקוק, בניגוד לאבות, לניסים כאלה כדי להכיר בה'.

אך כאמור יש לסיפור גם משמעות פסיכולוגית עמוקה הנוגעת לסירובו וחוסר יכולתו של האדם להפיק לקח ממה שקורה לנגד עיניו. פרעה, כפי שראינו לעיל, היה מלך רציונאלי: הוא התלבט בין חשש מהתרבותם ומעמדם של בני ישראל מצד אחד לבין ניצולם הכלכלי מצד שני וניסה דרכים שונות למעט בראשון ולהחזיק בשני, מה שהיה ביסוד רצונו שלא לשחרר את ישראל. רצון זה הוא המניע אותו, לרבות באי-יכולתו או חוסר נכונותו **"להפיק לקחים"** ובפירוש מופרך ומעוות של העובדות שבפניו. הדינמיקה המתוארת לעיל מפרטת כמה מהדרכים המוכרות לכולנו, הן בניסיון החיים הפרטיים והן בהיסטוריה, במסגרת אי היכולת הזו להפיק לקח: הצבת רף ודאות גבוה ולא סביר לאפשרות שאיננו מעוניינים בה, פירושים קלושים, מעוותים ומתחכמים לעובדות שבפנינו, התעקשות והיאחזות בעמדות שאנו מעוניינים בהן למרות עובדות גלויות הנוגדות אותן, חוסר הקשבה ליועצים ומומחים, אף אלה הרוצים בטובתנו וכד'. כל אלה מודגמים בהתנהגותו של פרעה בהפלגה.

על ההגדה של פסח

“אל תקרי חרות על הלוחות אלא חירות על הלוחות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה”

הרבה נכתב על מדרש נפלא זה (במסכת אבות פ”ו מ”ג) ודומיו, שעל פיהם החירות האמיתית היא “על הלוחות”, כלומר בעיסוק בתורה ובעבודת ה’. אוסיף כאן כמה דברים בכיוון דומה בקשר להגדה של פסח, שהוא חג החירות, ונקשור זאת להכרה בטרנסצנדנטיות של המצווה ושל מושגי הערך והקדושה עליה עמדנו בסוגיות רבות שנדונו לעיל. פירוש זה מעניק להגדה משמעות תיאולוגית עמוקה, בניגוד, אולי לרושם שטחי (ורוח למדי) שרואה בה טקסט לא מעניין במיוחד, בוודאי לא מעבר למסופר בתורה.

לא על מקורות, היסטוריה וגרסאות נעמוד כאן, אלא על משמעותה של ההגדה בנוסחה המסורתית,⁸ שכן בעיני רבים, הבה נודה, למרות מעמדה כעיקר סדר הפסח וכאחד הטקסטים הנקראים ביותר בעולם היהודי, אין לה משמעות מעניינת במיוחד. סיפור ההגדה מתחיל בפסוקים המפורסמים:

“עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו יי אלוהינו משם ביד חזקה וזרוע נטויה. ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים”.

הפתיחה נראית כתחילתו של סיפור היסטורי עובדתי, ברוח “מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים”. אך כבר חלקו השני של הפסוק הראשון הוא בעל משמעות אמונית מובהקת, מה שמתעצם, כפי שנראה, בפסוק השני – “ואילו לא...” – שהוא עיקר ענייננו. כמה רובדי משמעות יש בפסוקים אלה. במשמעות הפשוטה ביותר השעבוד שבו מדובר הוא שעבוד פיסי כפשוטו – הכפייה הפיסית שמטיל אדם אחד באדם אחר לעשות כרצונו – מצבו של העבד. במשמעות זו הרי שהפסוק הנידון (השני), שהוא “פסוק תנאי נוגד מציאות” (counterfactual), משמיענו “השערה אמפירית” – לא היה לנו (ולבנינו ולבני בנינו...) סיכוי, בחשבון יחסי הכוחות, להשתחרר

⁸ הנוסח המקובל הוא תוצאה מרובדת של מסורות שונות של קיום מצוות סעודת הפסח ומצוות “והגדת לבנך” (את סיפור יציאת מצרים), שהיו מקובלות בקהילות שונות בתקופות שונות, החל מ”גרעינה הקשה” בתקופת המשנה והתלמוד (מסכת פסחים), שעליו הוסיפו ושינו כהנה וכהנה. הנוסח בעיקרו נתקבע במאה התשיעית, אך גם מאז עבר שינויים ותוספות עד לשלהי ימי הביניים. בזמננו דווקא בארץ נתחברו נוסחים שונים, אולי גם בשל התחושה הנ”ל שלהגדה בנוסחה המסורתית אין משמעות ראויה לעיון.

משעבוד מצרים, והיינו נשאים בו לתמיד. ואפשר שתישאל כאן השאלה – מניין יודע זאת בעל ההגדה? מה הבסיס להשערה האמפירית הזו? אולי היינו בזמן כלשהו בורחים, או מורדים ויוצאים, או מגורשים, או חלילה מושמדים? הרי שום עם לא נשאר משועבד לתמיד, וודאי שבעל ההגדה אינו יודע על עם כזה. אפילו פרעה עצמו חשש שמא "תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ" (שמות א, 10). איך יכלו חכמים במאות ה-4 ו-5 (כ1600 שנה כנראה לאחר יציאת מצרים) לחשוב שאנו בנינו ובני בנינו היינו נשאים משועבדים לפרעה? הרי ידעו שבזמנם זה כבר מאות שנים שנסתיים שעבוד מצרים ולא היה פרעה. זה בלבד מזמין לפרש את השיעבוד לפרעה כסמל לדבר כללי ומופשט יותר.

ואכן, כפי שעוד נרחיב להלן, אין להבין את הפסוק הזה כביטוי להשערה אמפירית או היסטורית, אלא כביטוי להשקפה דתית, שעל טיבה נעמוד בהמשך ושגם בה כמה רובדי משמעות. באחד, יש בדברי ההגדה כאן ביטוי לתפיסת מקומו המיוחד של עם ישראל במהלך ההיסטוריה הכללית. בזה נאמן בעל ההגדה להשקפה, שראשיתה עוד בתפיסה מקראית, שמהלך ההיסטוריה הכללית (שבעצמו כפוף כמובן לרצונו של אלוהים) אינו חל כפשוטו על עם ישראל: ההיסטוריה של עם ישראל מכוונת באופן מיוחד על ידי תכנית והתערבות אלוהית, שמפיקעות, כביכול את גורלו מהחוקיות ההיסטורית הכללית ומטפלות בו באופן פרטי. עיקרו של הסיפור ההיסטורי במקרא מכוון להשמעת הדבר הזה, החל מסיפורי השתלשלות הדורות עד לאברהם, מעשי האבות (בייחוד סיפור הגר וישמעאל, "נס" לידת יצחק והעקדה, מעשה קניית הבכורה של יעקב וגנבת ברכת יצחק), ירידת יעקב ומשפחתו למצרים, סיפורי יוסף ויציאת מצרים, נדודי המדבר וכו'. עניין זה מרכזי אצל הוגים יהודיים כמו ריה"ל והרמב"ן למשל, שדנים בו במפורש, ולא נרחיב בכך.

ברובד המשמעות הזה, משמעות הפסוקים המצוטטים היא לומר שאלמלא ההתערבות האלוהית היה עם ישראל נשאר כפוף ("משועבד") לחוקיות ההיסטורית הכללית – היא המסומלת כאן על ידי מצרים ופרעה. שעבוד מצרים כאן הוא סמל לכפיפות הכללית של גורל עם למהלך ההיסטוריה הרגיל. רק התערבות אלוהית יכולה לשבור זאת. חלק ניכר מן ההגדה מרחיב בעניין זה בפירוט מעשי הניסים שעשה הקב"ה לעם ישראל ובהאדרתם. אין בדברים אלה כדי למעט, חלילה, במשמעותו הפשוטה של סיפור יציאת מצרים כסיפור יציאתו של עם ישראל מעבדות

לחירות ולכינון דרכו הלאומית העצמאית. בימים בהם נשמעים קולות – הזויים ככל שיישמעו – המפקקים בהיות היהודים עם, כדאי לכל אחד לתת דעתו על כך שבמשך כאלפיים שנה כמעט כל יהודי קורא בהגדה וחוזר וקורא ומגיד לבניו מידי שנה את סיפור השחרור הלאומי הזה.

אך יש אולי רובד משמעות נוסף ועמוק יותר. ברובד זה שעבוד מצרים הוא השעבוד העקרוני של האדם לחוקיות הטבעית השלטת בו, בפעולותיו, ברגשותיו, ברצונותיו ואפילו במחשבותיו – חוקיות שהיא פיסית ופסיכולוגית כאחת. כפיפותם של חייו הפיסיים של האדם לחוקיות פיסית היא הנחה מקובלת ומבוססת. כפיפותם של היבטים שונים של חייו הנפשיים של האדם לחוקיות פסיכולוגית הוכרה גם היא בתקופות שונות על ידי פילוסופים ופסיכולוגים, סופרים ומשוררים, וביטוייה רבים בתרבותנו – ברפואה, בחינוך, במשפט וכו'. ולאחרונה התעצמה מגמה זו כשחוקרים שונים בפסיכולוגיה, במדעי המוח ובאינטליגנציה מלאכותית מפרשים את מחקריהם וממצאיהם במסגרת תכנית כללית, אשר בה גם חשיבתו והחלטותיו המודעות של האדם כפופות למעשה לחוקיות פיסית ("שאנחנו רק מתחילים לדעתה ולהבניה..."). בהמשך קיצוני של תכנית זו כל הפעולות האנושיות – הפיסיות, הנפשיות והחשיבתיות – כפופות כולן לחוקיות פיסית. ועל פי גרסה רווחת (אם כי לא נעדרת קשיים) כפיפות זו היא למעשה סוג של שעבוד, המסכל את אפשרות החירות והופך אותה לאשליה (ישנם כמובן פילוסופים המכחישים קשר זה וטוענים שאין כל ניגוד בין כפיפות לחוקיות פיסית לבין חופש הרצון, ולא אוכל להאריך בזה כאן).⁹

הוגים דתיים (ישעיהו ליבוביץ הוא דוגמא בולטת בימינו) הדגישו שהחלטת האדם (היהודי) לעבוד את ה' ולמלא אחר מצוותיו, דווקא בגלל אי-ההיגיון שבה והאי-פונקציונליות שלה מנקודת מבט "טבעית", היא החירות האמיתית בכך שהיא מבטאת יכולת של האדם להפקיע את עצמו משלטונו של המכניזם הפסיכו-פיסי הזה. כלפי עמדה זו מועלית לעיתים קרובות הביקורת שהעמדה אינה לכידה (קוהרנטית) ולמעשה סותרת את עצמה, שכן, אם כל פעולה, כל החלטה, רצון וחשיבה אנושיים הם תוצאה של המכניזם החוקי השולט באדם כיצור טבעי, הרי שממילא גם ההחלטה הדתית של קבלת עול תורה ומצוות היא כזו, ויש בה רק

⁹ יסוד מסוים למשמעות זו של יציאת מצרים יש בעצם ההסמכה של "זכר ליציאת מצרים" ו"זיכרון למעשה בראשית" הכרוכים במשמעות השבת. וראו לעיל, פרק א.

אשליה של חופש ושל עבודת ה'. אינני חושב שביקורת זו מוצדקת, אך לא אכנס לזה כאן שכן הרחבתי על כך במקום אחר.¹⁰ נחזור ובכן לענייננו בהגדה.

במשמעות השלישית שאני מדבר בה מושמעת בפסוקנו מההגדה מעין קבלה של עמדת ביקורת זו: האדם עצמו אינו יכול, באופן עקרוני, להשתחרר מהשעבוד למכניזם הטבעי השולט בפעולותיו ובהחלטותיו. הוא אינו יכול, בכוחו הוא, לפרוץ מעגל זה. רק הקב"ה, שהוא מחוץ לגבולות המכניזם הטבעי, יכול "לגאול" את האדם מכפיפות זו. מצרים ופרעה הם, לפי ביאור זה, סמל למכניזם הטבעי הטוטלי השולט בחיי האדם ובחשיבתו. שעבוד מצרים הוא, לפי פירוש זה, סמל לכפיפות העקרונית של האדם לחוקיות הכללית השלטת בחייו הפיסיים, הנפשיים והרוחניים. מעגל ההיקבעות הטבעית הזו הוא אחת המשמעויות המתוחכמות של עבודה זרה; חירות והיחלצות ממנו אפשריות רק בעזרת כוחו של הקב"ה, שהוא מחוץ למעגל זה. לכן, "אילו לא הוציא הקב"ה... הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו..." בהמשך דברינו נראה תימוכין נוספים לתפיסה זו בהגדה.

אפשר לאור זה להפליג ולומר שמשמעות הפסוק הנידון היא שמושג החירות שלנו (ולמעשה מושג האדם שלנו, שכולל במהותו את אופקי החירות) אינו אפשרי ללא זיקה לקטגוריות "על-טבעיות", קטגוריות שמחוץ למסגרת החוקיות הטבעית, במילים אחרות – קטגוריות דתיות, ובמילה אחת – אלוהים.¹¹

אנו עוסקים כאן, לפי פירוש זה, באחת הסוגיות המרכזיות של ההגות הדתית: האם האמונה בה' והחלטה לעבדו הן אפשרויות המזומנות להכרה האנושית מכוחה היא, או שמא הן עצמן דורשות התערבות אלוהית – נס – ואינן אפשרויות בלעדיה? הרמב"ם הוא נציג בולט של העמדה הראשונה – האמונה בה' וקבלת עול מצוותיו הן מסקנות או נגזרות של ההכרה האנושית במיטבה, אם כי רק מעטים מגיעים לדרגת ההכרה הדרושה לכך. רבים בהגות היהודית הלכו בעניין זה בעקבותיו. אצל הרמב"ם עמדה זו היא "רציונאליסטית", וההכרה שבה מדובר היא הכרה פילוסופית שכלית. אולם לצרכינו אפשר להרחיב ולכלול בקטגוריה זו גם גישות לפיהן ההכרה והתודעה

¹⁰ ראו מאמרי "אמונה ואורח חיים – בין ליבוּיך וויטגנשטיין", 'עיון', מ"ב, תשנ"ד, פרק 4 בספרי 'אמת ואמונה' (או"א).

¹¹ השוו פרק ב לעיל על הטרינסצנדנטיות והאנטי-נטורליזם בתפיסת המוסר, שגם הוא מרכיב מכונן בתפיסת האדם.

האמונית הדתית הן, למשל, תוצאה של "ניסיון מיסטי", שגם הוא נתפס כעניין המזומן לתודעה האנושית. בהגדה, לפי הביאור המוצע כאן, מובעת העמדה השנייה, הנגרית לעמדת הרמב"ם (לרבות ההרחבה הנ"ל): האדם וההכרה האנושית אינם מסוגלים, מכוחם הם, להיחלץ מכבלי השעבוד לחוקיות הפיסית והפסיכולוגית השלטת בהם. היחלצות זו – חירות – תלויה בהתערבות אלוהית.

זה כמובן עניין קשה שדורש העמקה ומאמץ בלתי פוסקים, ולכן "אפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים... מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח". סיפור יציאת מצרים שבו מצווה עלינו לספר, אינו, לפי הפירוש המוצע כאן, סיפור עובדתי כפשוטו, ואף אינו רק השערה אמפירית והיסטורית, אלא עיון עמוק במושג החירות ובכך ש"אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". אולי בכך סיפרו המסובים בבני ברק כל אותו הלילה, וזו משמעות דברי ר' אלעזר וחכמים שם, הדורשים את זכירת יום יציאת מצרים "כל ימי חיך", ולא בכדי מסתיים הסיפור בברכה "ברוך המקום על שנתן תורה לעמו".

הפסוקים שבהם פתחנו הם כידוע אחת משתי גרסאות של פתיחה או הקדמה למדרש "ארמי אוכד אבי" בהגדה. גרסא זו היא כמסורת שמואל ורבא. מסורת אחרת, כגרסת רב ואבבי, מקדימה את המדרש בפסוקים אחרים ובראשם: "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". בהגדות המקובלות (מאז המאה השמינית) מופיעות שתי הגרסאות זו אחר זו. והנה פירושו לגרסה הראשונה נתמך בגרסה השנייה שבה צד מרכזי של הרעיון הנידון מפורש אף יותר. אמנם, כפשוטם של הדברים בהמשך, עיקרם הוא ברובד הלאומי-היסטורי, והם נסבים בעיקר על הביטחון בהבטחה האלוהית לאברהם בכרית בין הבתרים, שהיא שעומדת לאבותינו ולנו כנגד כל הניסיונות לכלותנו. אך גם כאן מצוי רובד עמוק יותר הנאמר במפורש בתחילת הדברים: "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". ראשית, אלוהים הוא שקירבנו לעבודתו, ולא אנו מכוחנו נתקרבנו. שנית, נקודת ההבדלה בין "מתחילה" ו"עכשיו" היא, כמקובל במסורת, אברהם אבינו והכרתו בה'. הסמיכות הנגזרת פה בין זה ליציאת מצרים (מאות שנים מאוחר יותר) מחזקת את ההבנה לפיה שיעבוד מצרים והגאולה ממנו מסמלים כאן דבר כללי ועמוק

יותר – שיעבוד האדם לטבעו (עבודה זרה), והגאולה ממנו – עבודת השם, שהוא, ה', המקרב אליה.¹²

יזכרו בהקשר זה דברי הנביא יחזקאל לפיהם עצם השחרור משעבוד מצרים נכפה מלמעלה על בני ישראל, שהיו שטופים במצרים בעבודה זרה ולא רצו להינתק ממנה (יחזקאל כ, 10-6). ואכן, בכל פרשת שליחותו של משה אל פרעה ובפרשת המכות לא מצינו תגובת שמחה והקלה מצד בני ישראל. וכשמודיע משה לבני ישראל את דבר הגאולה (ב"ארבע לשונות גאולה") נאמר **"ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה"** (שמות ו 9) ועל תגובתם זו אומר המדרש "והיה קשה בעיניהם לפרוש מעבודה זרה" (שמ"ר, ו). כלומר, השחרור משעבוד מצרים נתפס כהתערבות אלוהית כופה להוצאת בני ישראל מעבודה זרה שהיו שטופים בה ולא רצו להיפרד ממנה. יש יחס מורכב בין תפיסה זו ותפיסת חז"ל ש"כל מקום שגלו ישראל גלתה שכינה עמהם" ('מגילה' כט א), שלפיה גם בגלות מצרים היתה שכינה עמהם. ברוח זו היו שפירשו גם את הפסוק מפרשת תצווה: **"אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשוכני בתוכם"** (שמות כט 46). רש"י מפרש "לשוכני" "על מנת לשכון בתוכם" (ור' גם דב' טז 12), אולם הנצי"ב למשל מקשה על כך ומפרש: "שהיה משכני במצרים בתוכם ... וזה גרם שהוציאם ממצרים ... בשביל [משום] שהיה משכני בתוכם" ('העמק דבר' שם). כך או כך אין זה סותר את האמור לעיל שהיו שטופים במצרים בעבודה זרה ו"שוכני בתוכם" דורש הוצאתם מזה.

גם בדברים הנ"ל מההגדה היכולת להינתק מעבודה זרה ולהתקרב לעבודת השם אינה מובנת מאילה, ואינה כפשוטה פעולה אנושית עצמאית, אלא פרי פעולתו של ה' עצמו: לא מעצמנו התקרבו לעבודתו, אלא "קרבנו המקום לעבודתו". אבותינו, מטבעם, ישבו מאז ומתמיד ("מעולם") ב"עבר הנהר ויעבדו אלוהים אחרים". ואז בא השינוי הגדול שבו "קרבנו המקום לעבודתו". והשינוי לא בא מכוחם הם אלא מכוח פעולה אלוהית.¹³ הדבר מודגש בפירוט הפעולות: "ואקח את אברהם... ואלוך

¹² ייתכן שאיסור החמץ והשאור בפסח קשור בכך, שכן מצרים נודעה אז כ"עם הלחם" ואפשר (כעולה מתעודות וממצאים ארכיאולוגיים) שאפיית הלחם הומצאה במצרים.

¹³ על מנת לעמוד על משמעות הדברים וחרירותם כדאי לעמתם עם דברי הרמב"ם ב'משנה תורה', ספר המדע, הלכות עבודת כוכבים, א, ג: "כיון שנגמל איתן זה [אברהם] התחיל לשוטט בדעתו [...] עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו

אותו...וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב". כל אלה פעולות הקב"ה. הירידה למצרים, לעומת זה, היא מעשה יעקב ובניו בעצמם: "ויעקב ובניו ירדו מצרים" (הש' 'יהושוע' כד 5-2). הניגוד בין פעולות ה' הנאמרות בגוף ראשון, לבין הסיפור הסתמי, בגוף שלישי, על יעקב ובניו שירדו מצרימה בולט ורב-משמעות. ודומה שוב, ששיעורם הכללי של פסוקים אלה הוא שעבודה זרה, עבודת אלוהים אחרים, חיים ב"עבר הנהר" וירידה מצרימה (שני האחרונים באופן מטאפורי) הם פעולות אנושיות עצמאיות, טבעיות ונורמליות – בגדר שיעבוד האדם לטבעו. היחלצות ושחרור מכל זה הם ב"קרבה לעבודתו", שהיא נס ופרי פעולה אלוהית; היא לא בכוח האדם עצמו אלא דורשת התערבות חיצונית, אלוהית, ברוח דברינו לעיל.

אין מדובר כאן רק באירוע היסטורי, חד-פעמי, אלא בעניין תודעתי הנוגע לכל אדם ובכל זמן. על כך נרמז במילה "ועכשיו": לא מסופר סיפור היסטורי סתמי, מסוג "מתחילה ... ואחר כך... ואז...", אלא נטענת טענה דיכוטומית: "מתחילה... ועכשיו...". והמעבר ביניהם הוא בבחינת נס או פעולה אלוהית. כל הקורא דברים אלה מחיל על עצמו את "ועכשיו" ומבין שאין מדובר בסיפור השתלשלות היסטורית אלא במעבר תודעתי חריף הנוגע לו עצמו שהוא פרי התערבות אלוהית.

אין צורך להכביר מילים על אופייה הנסי של יציאת מצרים. בתורה, בתפילה, ובהרבה מקורות אחרים יציאת מצרים אף הושוותה לבריאת העולם: "זכר ליציאת מצרים" – "זכר למעשה בראשית" (ר' לעיל פרק א). ריה"ל למשל, מדגיש ב'כוזרי' את שני האירועים כגילויים המובהקים של הרצון האלוהי. עיקר העניין שהדגשנו כאן לא היה בעצם הדגשת האופי הניסי הזה, אלא במשמעות הסמכתו ל"קרבנו המקום לעבודתו". גם ההכרה בה' והקרבה לעבודתו הן בבחינת נס הדורש, לפי תפיסה זו, התערבות אלוהית.

ראיית חג הפסח כסמל למעבר מן הטומאה והשעבוד אל הקדושה והחירות מצויה הרבה במקורותינו. כאמור, חז"ל הדגישו כי בני ישראל דבקו במצרים בעבודה זרה והיא היתה שעבודם (למשל, שמ"ר, ו, ו; טז, ב). ה'זוהר' אומר: "בארבעה עשר

הנכונה וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו [...] והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד. "דברים ברוח זו יש עוד בדברי חז"ל, למשל בר"ר לח כח. השלכת אברהם לכבשן האש במסגרת זו מוזכרת בפירושי רס"ג, אבן עזרא ורש"י. כאמור לעיל, בהגדה מוצגת תפיסה נוגדת לכך וגם לה מקורות אצל חז"ל.

מתקניה גרמייהו ומבערי חמץ מבינייהו ועיילי ברשותא קדישא...ובעי בר נש לאחזאה גרמיה דאיהו בר חורין" (ח"ג צה, ע"ב); [בתרגום תשבי, 'משנת הזוהר' ח"ב תקסח: "בארבעה עשר מתקנים עצמם ומבערים חמץ מביניהם ונכנסים ברשות קדושה... וצריך אדם להראות עצמו שהוא בן חורין".] ב'זוהר', ביעור חמץ הוא שחרור מכוחות סטרא אחרא: "בארבעה עשר, כבר נתבאר, שהרי אז מבטלים חמץ ושאר (כוחות סטרא אחרא) וישראל נסתלקו מרשות זרה ונעקרו ממנה ואחזו במצה, קשר קדוש" (שם, תקסו, וראו שם תקכו). אלא שכאן, שלא כדברינו על ההגדה, מוצגים הדברים דווקא כפעילות אנושית של האדם עצמו. ברוח דברי רש"י הנ"ל על "לשוכני בתוכם" מציג למשל דון יצחק אברבנל בפירושו להגדה, 'זבח פסח', את קבלת התורה כתכלית האמיתית של הגאולה משעבוד מצרים: "...מה הרווחנו ביציאת מצרים והגאולה משם, אם אנחנו כעת בגלות?...שאם לא יצאנו ממצרים לא באנו לפני הר סיני ולא קיבלנו התורה והמצוות ולא שרתה שכינה בינינו ולא היינו עם סגולה לאלוהים". אך הוא רומז לא רק שקבלת התורה היתה המטרה (והרווח שהרווחנו), אלא שישראל יכלו לקבלה רק כאנשים חופשיים; היה צורך ביציאת מצרים ושחרור לאומי לשם כך. רבים שמו לב להצנעת חלקו ודמותו של משה רבנו בהגדה: המנהיג הגדול שהוציא את ישראל ממצרים ונתן להם את התורה אינו מוזכר כלל (למעט בציטוט פסוק מהתורה). לעומת זאת יש הדגשה חוזרת ונשנית של פעולותיו והתערבותו של ה': "אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא שליח"¹⁴ דומה שהפירוש המוצע כאן מאיר גם זאת באור מיוחד. רק התערבות ניסית של ה' יכולה לגאול את האדם משיעבודו לחוקיות הטבעית השלטת בו, וזו משמעותה העמוקה של יציאת מצרים. "שלח את עמי ויעבדוני" מצווה ה' את משה חזור ושנה לומר לפרעה (שמות ז 16, 27, ח 15, ט 1, 13), ופירושו – שלח את עמי כדי שיעבדוני. משה ואהרן אכן דורשים כך מפרעה (י 3). לא רק דרישה לשחרור וחופש יש כאן אלא ציון מטרם או תוכנם. זו לא רק חירות מ- (עבדות מצרים), אלא חירות ל- (עבודת ה'). הרישא – שלח את עמי – נהיתה סיסמא למאבקים לשחרור לאומי ואתני, והתפרסמה למשל בביצוע של פול רובסון לספיריטואל Let my people go. אך חסרה בה הסיפא

¹⁴ לכאורה, בניגוד לפסוק "וישמע קולנו וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים" (במד' כ 16). פסוק זה פירשו רבים כרש"י כנסוב על משה. ראב"ע אינו מקבל זאת ומפרשו "כמשמעו". כך או כך אין כאן ניגוד של ממש.

שהיא בתורה העיקר: "ויעבדוני". בניגוד לתפיסה מקובלת, סיפור יציאת מצרים אינו סיפור של שחרור לאומי גרידא, אלא הוא בעיקרו סיפור בעל מסר דתי: ה' הוא ששיחרר את העם מעבדות מצרים כדי שכאנשים חופשיים יקבלו את התורה ויעבדוהו. רעיון זה חוזר ומודגש בתורה: "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקר' כה 55). עניין זה ניתן להבין גם מ"ארבע לשונות של גאולה" בפר' וארא: "והוצאתי אתכם... והצאתי אתכם... וגאלתי אתכם... ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוהים" (שמ' ו, 7-6). שלושת הראשונים מבטאים את השחרור מעבדות מצרים והאחרון – את תכליתו. העניין הלאומי והדתי משולבים ואחוזים זה בזה – מוטיב המאפיין את תולדות ישראל מאז. בשתי הפתיחות למדרש "ארמי אובד" שדנו בהן הדגשנו מוטיב יסודי: שחרור האדם מכבלי שעבודו לטבע אינו בכוחו הוא, אלא הוא זקוק לנס אלוהי לשם כך: המקום הוא שקרבנו לעבודתו. מוטיב זה בולט בכמה פרשיות במקרא. למעשה אף הקשר האטימולוגי בין "קרבנו" ל"קרבן" יכול לרמוז על כך. גם הקרבן כמעשה של קרבה לה' הוא כזה רק כשהוא מצווה על ידיו (כפי שהדגשנו לעיל בפרק ה). רעיון זה מתבטא, כפי שהראינו (פרק ז), גם במשמעות של יראת אלוהים במגילת קהלת ובתפיסתה ש"האלוהים עשה שיראו מלפניו" (ג 14). ברובד כללי ועמוק הוא מבטא את תפיסת הטרנסצנדנטיות של יסוד הערך והמוסר עליה עמדנו גם בדברינו על טבע האדם ודעת טוב ורע בפרשת בראשית (לעיל פרק ב), והוא קשור בתפיסת הטרנסצנדנטיות של המצווה המתבטאת למשל גם בסיפור נדב ואביהוא שבפרשת שמיני (ר' לעיל פרק ה), שבדרך כלל קוראים בסמוך לפסח.

פרק י: על יום כיפור, ספר יונה וסליחה

“והיו חייך תלואים לך מנגד” – על חוויית יום הכיפורים

כל האומר סליחות באלול, ואף מי שמסתפק בתפילות “ערבית” ו“נעילה” ביום כיפור, מכיר היטב את הפיוט הקדום, שעליו חוזרים שוב ושוב, הפותח ב “אל מלך, יושב על כסא רחמים ...” והמסיים בשלוש-עשרה מידות של רחמים.

בספרי או“א פרק 11: “רב חסד ואמת – אמת, טוב ומציאות אצל הרמב”ם”¹ עמדתי על משמעותה של העובדה שדברים אלה נאמרים כפירוש לדברי ה’ “אני אעביר כל טובי על פניך” (שמות, לג 19), שבהם נענה ה’ לבקשת משה “הראני נא את כבודך”.¹ פירטתי שם בתפיסת הרמב”ם את הזיקה שבין שתי המשמעויות של המילה “טוב”: איכות של דרך פעולה מוסרית המכוונת להשגת תכלית, מצד אחד, ומציאות מצד שני. ועמדתי על כך שלפי תפיסתו שם, מה שהקב”ה הראה למשה בנקבת הצור הם העקרונות הבסיסיים של המציאות כולה (יסודות הפיסיקה); עקרונות אלה הם דרכי הנהגת ה’ בעולם, המבוטאים בשלוש-עשרה המידות הללו, שהם השפעת “טובו”. בתשובה לבקשתו לדעת את עצמות האל (“הראני נא את כבודך”) נענה משה בכך שנפרשו בפניו יסודות המציאות כולה בשלוש-עשרה המידות, שהן עקרונות מוסר, שבהם מנהיג הקב”ה את עולמו, והוא הפירוש שהרמב”ם נתן ל“כל טובי”. הכרה זו גם אפשרה למשה לשמוע ולהבין את הקריאה בשם ה’, או אולי אף לקרוא אותה בעצמו.

כאמור, החזרה על שלוש-עשרה מידות של רחמים,² חוזרת ונשנית בתפילות יום הכיפורים יותר מכל קטע תפילה אחר. זה מובן וברור למדי בתפילת יום של בקשת מחילה ורחמים. אך נדמה לי שלאור דברינו הקודמים על הקשר בין מציאות ומוסר יש לכך משמעות נוספת הקשורה לעיקר משמעותו של יום הכיפורים ולאופיו המיוחד.

¹ פרשה זו היא הקריאה בשבת חוה”מ סוכות, ממש לפני שמתחילים שוב ב“טוב” של בראשית.
² כידוע, עורכי הסידור והמחזור השמיטו כאן את סוף הפסוק משמ’ לד 6-7: “... ונקח לא ינקה, פקד עוון אבות על בנים ועל על בני בנים ועל שילשים ועל ריבעים.”

לצורך עניין זה נרד ממרומי המטאפיסיקה של המציאות בכלל בדברינו הקודמים למציאות האנושית, לחיי האדם וחוויותיו.

לכל אחד יום כיפורים משלו – על זיכרונותיו, חוויותיו ומחשבותיו. עבורי, כמו למרבה הצער עבור רבים בארץ הזאת, קשור יום הכיפורים גם במלחמת יום כיפור 1973, שבה נפל אחי האהוב רמי (אחירם) ז"ל. אך אנסה לומר כאן דברים אחדים על משמעותו הכללית של יום הכיפורים, וכפי שיתחוויר בהמשך, היא קשורה בטראומה הקולקטיבית ובאבדן האישי שבמלחמה ההיא.

עוצמתו המיוחדת של יום הכיפורים עבור רוב רובו של הציבור – גם, ואולי בעיקר, הציבור הלא דתי – היא תופעה שקשה שלא לתמוה עליה: תנועת הרכב פוסקת (אף אצל אלה שבימים אחרים מוכנים לסכן חיים כדי להפגין את ריבונותם על הכביש); המסחר שובת וכל אורח החיים וסדר יומם של האנשים משתנה. יום כיפור, אולי יותר מכל חג ומועד אחר, תופס את רוב הציבור בעוצמה בלתי רגילה. וזה יכול להתמיה במיוחד לאור העובדה שיום הכיפורים הוא מועד "דתי לגמרי": הוא אינו קשור במאורעות לאומיים היסטוריים, או באירועים חקלאיים, עונתיים וכו'; הוא כל כולו יום תפילה, עינוי הנפש, בקשת מחילה ורחמים מלפני היושב במרומים. ובכל זאת עבור רבים, אף שאינם שותפים לאורח החיים, לאמונה ולהנחות היסוד הללו, הוא אפוף באווירה של "יום נורא ואיום", ורובו המכריע של הציבור, בין אלה שצמים לעינוי הנפש ובין אלה שצמים לדיאטה, בין ההולכים לביה"כ, ובין אלה שלא הולכים, בין אלה המקיימים אותו כהלכתו ובין אלה ש"מבקרים" לתפילת כל נדרי, חש בייחודו וקדושתו. מדוע זה? את התשובה כמובן איני יודע, אך אולי יש בהרהורים שלהלן בדבר עיקר משמעותו משהו שיכול להסבירה, ולו הסבר חלקי.

מעבר לתפילה ולבקשת המחילה, שני היבטים מרכזיים ליום הכיפורים, ולכל אחד מהם חשיבות ומשמעות רבה, והם משולבים ואחוזים זה בזה – שילוב שהוא עצמו בעל משמעות נוספת, שהיא בבחינת פירוט דברינו לעיל על הרמב"ם. ההיבט האחד הוא שזהו יום הדין, הנתפס כיום שבו נחתך גורלו של כל אדם, ובייחוד, עצם מציאותו – מי לחיים ומי למוות, מי בדבר ומי בחרב, מי בעיתו ומי שלא בעיתו וכו'. בעיני רבים הציורים הקונקרטיים של אלוהים היושב לו כאיזה פקיד או שופט, כשקטגור וסנגור מצידיו וספרי הזיכרונות פתוחים לפניו והוא גוזר וחותם גורלו של

כל אחד, נראים פרימיטיביים ולא מושכים במיוחד. ברם, אם נקלף את קליפות הציורים הללו, עומד ביסודם רעיון רב-משמעות: היות האדם מודע לאפשרות הקונקרטית של מותו, ויכולתו לחוות את החוויה של חייו "תלואים לו מנגד", כלשון הפרשה הנקראת לפני ימים נוראים. תודעת המוות וסופיות החיים היא כמובן כשלעצמה אחת החוויות הקשות והחזקות של האדם. אך קשה וחזקה ממנה היא החוויה, לגבי כל אחד מאיתנו, של אפשרות מותו שלו. ואני מדגיש חוויה, שכן לא בסתם הכרה קרה ושכלית על המוות מדובר כאן, כי אם במודעות חיה ובחוויה נוכחת. ונדקדק-נא מעט בטיבה של המודעות הזו. שלושה מרכיבים יסודיים ראוי להדגיש בה, והם מבוטאים במילים הנפלאות (שנאמרות אמנם כקללה מותנית בגלות, אך ניתן להבינן כמבטאות היבט מהותי בתודעת האדם) "והיו חיין תלואים לך מנגד" (דב' כח 66), כל אחד – באחת המילים המודגשות:

א) "תלואים" – היות חיי **תלויים** כביכול; רק יינתק החוט או מה שהם תלויים בו, והרי הם מתנפצים ומתרסקים וכלים. בקיצור – אני עלול למות כל רגע. ב) "מנגד" – היות חיי **ניצבים לנגדי**. מותי אינו נתפס כמשהו שקורה לי, כאירוע בחיי, אלא אני כביכול רואה את חיי ממולי, כישות או מכלול אחד התלוי במה שעלול להינתק כל רגע. ג) "לך" – היותי **מודע** לדבר הזה על שני מרכיביו הקודמים. גם היות מתות כמובן, אך ספק אם הן מודעות לאפשרות מותן. מבני האדם שמודעים לאפשרות הזו מעטים כך חווים אותה כשישותם וחייהם נתפסים כניצבים ותלויים מנגד.

חוויה זו או מודעות זו, על שלושת מרכיביה, היא עניין קשה. היא צריכה הכנה מיוחדת והיערכות נפשית מיוחדת. היא ודאי לא עניין יומיומי, שאנו מסוגלים לחוותו במלוא עוצמתו חדשות לבקרים. ואילו היינו מסוגלים לכך היתה החוויה מתקנה ומאבדת מעוצמתה וחריפותה. מבחינה זו יש חוכמה בהכנה המדוקדקת, בגוף ובנפש, וב build-up המיוחד והמכוון שבעשרת ימי תשובה ובטקס יום הכיפורים.

ההיבט השני הוא שהדין שבו מדובר והכרעת הדין הנידון נתפסים כעניין **מוסרי** (כמובן הרחב של מילה זו) – הם נקבעים על ידי בחירותיו ומעשיו של האדם. שוב, אפשר לאהוב או לא לאהוב את פרטי הדרישות והתנאים לזכות או לחובה בדין. אך גם כאן מה שאולי יותר חשוב הוא הרעיון העומד ביסודם: אין מדובר פה בתהליך

פיסי טבעי ולא בהכרעה שרירותית, אלא בהיקבעות מוסרית – זה טיבו של "הדין" של יום הדין. יוצא, אם כן, שמציאות ומוסר, המשולבים, כפי שאינו ב'בראשית' (פרק ב לעיל) ובתפיסת הרמב"ם את "כל טובי" שה' מבטיח למשה להעביר על פניו, אחוזים ומשולבים, לגבי האדם הפרטי, בחוויית יום הכיפורים הנידונה.

לשני ההיבטים המרכזיים הללו, על עושר הרעיונות הכרוכים בהם, נוספים כמובן רבים, שראוי לזון בהם ולפרטם, אך תקצר היריעה כאן. למשל – הפומביות והשקיפות המלאה של הדין-וחשבון המוסרי הקובע את הכרעת הדין כאן. בניגוד לרושם שטחי של רבים, כאילו הווידוי שביום כיפור (על הסידור הא"ב שלו) הוא שבלוני וחסר כנות אישית, דומה שהחוויה שבה מדובר ביום הכיפורים היא אישית ואינטימית בתכלית. שלא כבמשפט בשר ודם רגיל, שבו האדם יכול להסתיר, לרמות, לשכור עורך דין ממולח ויחצ"ן נמרץ, הרי שכאן, מצד אחד הוא מתוודה ומכה על חטאיו בפומבי ובגלוי, ללא כל ניסיון להסתרה ולמניפולציה. ומצד שני ומשלים, מהלך חייו המוסרי נתפס באופן אובייקטיבי ושקוף ללא שיור: "את כל הנגלות והנסתרות אתה יודע". לא רק שאין לו לאדם מה להסתיר, ואין לו אפשרות להסתיר ולרמות, אלא שנלקח בחשבון גם מה שהוא עצמו לא מודע לו ונסתר ממנו – כל מהלך חייו המוסרי, ללא תלות בכשריו הפסיכולוגיים ובזיכרונותיו.

רעיונות אלה, שנראים לי ליבתו של יום הכיפורים, יכולים לדבר אל כל אחד ולהתקבל על דעתו של כל אדם – יהיו יחסו לדת ומדרגתו הדתית מה שיהיו. ואפשר שבמודע או שלא במודע חשים בהם אותם הרבים עליהם דיברתי בפתיחת דברי, ורעיונות אלה, הם שעומדים ביסוד עוצמתו של יום הכיפורים עבורם.

על ספר יונה

ספר יונה נקבע כמפטיר לקריאת מנחה ביום הכיפורים. הוא החמישי ל'תרי-עשר', והוא מהרבה בחינות מוזר וייחודי במקרא. כיתר התרי עשר הוא קצר, אך שלא כמו ספרי הנביאים האחרים עיקרו אינו דבר הנביא יונה בן אמיתי, אלא סיפור על אודותיו. והסיפור עצמו מוזר למדי. עיקרו הוא על ניסיונו הכושל של יונה לברוח מהשליחות שה' הטיל עליו "לקרוא על נינוה" (לקרוא לתושביה לחזור למוטב), וכן על כך שלאחר הכישלון הוא מבצע את השליחות בעל כורחו, קורא על נינוה "בעוד ארבעים יום ונינוה נהפכת", ומצטער עד מוות שאנשי נינוה שומעים לקריאתו ועושים תשובה וה' סולח להם. וכאילו להוסיף על מוזרותו של הסיפור מוספים בו אירועים מעין אגדתיים, כגון בליעתו של יונה על ידי דג שמקיאו אחרי שלושה ימים בריא ושלם ליבשה. כלילתו של סיפור זה בספרי הנביאים בתנ"ך מזמינה עיון במשמעותו. 'יונה' נקבע כמפטיר במנחה של יום כיפור. לא קשה להבין מדוע, שכן כוח התשובה ומידת הרחמים של ה' בולטים בספר במיוחד. אולם האופן שבו הם מובלטים על רקע דמותו והתנהגותו של יונה הוא מיוחד במינו, ונעמוד על כך בהמשך.

דמותו של יונה עצמו, כפי שמצטיירת בסיפור, קשה ולמעשה שלילית (בניגוד לכמה מסורות אצל חז"ל, בקבלה ובנצרות).³ אני מניח שכל פסיכולוג מתחיל היה מתאר אותו כדמות מיאשת ודכאונית, הרוצה למעשה למות. אך לא מצבו הפסיכולוגי הוא עיקר ענייננו, אלא דמותו מבחינה דתית ומוסרית. ובעניין זה כמעט כל מה שמוחס לו בסיפור קשה ושלילי. ראשית, הוא מסרב לדבר ה' השולח אותו ל"קרוא על נינוה" ובורח באוניה לתרשיש. והרי בכך בלבד יש התרסה בוטה וחוצפא כלפי שמיא, מה גם שבשלב זה הוא לא ידע מה טיב ה"קריאה" שעליו לבצע, וודאי לא ידע מה תהא התגובה לה. בתחילה לא מוסבר סירובו, אך בסוף, לאחר תשובת אנשי נינוה, הוא עצמו מסביר: "על כן קידמתי לברוח תרשישה כי אתה אל רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד וניחם על הרעה" (ד 2). כלומר, הוא ברח כי ידע מראש שה' כנראה יסלח לאנשי נינוה ו"ש"קריאתו" עליהם לא תקוים. והרי הסבר זה רק מעצים את חומרת סירובו: במקום לשמוח על ההזדמנות להציל עיר גדולה בת יותר משנים

³ על זיהויו של יונה או שורש נשמתו עם משיח בן יוסף ר' י. לייבס: "יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף", 'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל', ג', 269-311. אנו נתרכז כאן בסיפור המקראי.

עשר ריבוא אדם (ש"לא ידע בין ימינו לשמאלו", שיש המפרשים שהכוונה בזה לילדים תמימים), חשובה לו יותר המבוכה הקלה שאולי תיגרם לו אם כתוצאה מנבואתו ה' יסלח להם. זה כשלעצמו לא רק חמור מוסרית לגבי כל אדם, אלא גם מוזר במיוחד לגבי נביא: הרי תכליתה של "הקריאה" או האזהרה של הנביא היא להביא את החוטאים לשוב מדרכם ולעשות תשובה ואז יסולח להם. אם לכך התנגד יונה, הרי **שהתנגד לעצם אפשרות התשובה והסליחה** (נתעלם כאן מתירושים אפולוגטיים בפרשנות המסורתית, שלפיהם יונה רק דאג לישראל, שחוסר מעשה התשובה שלהם ייתפס כחמור יותר אם אנשי נינוה יעשו תשובה, וכיו"ב).

שנית, גם על האוניה בה ניסה יונה לברוח הוא מתנהג באופן מוזר ומתגלה כדמות שלילית מבחינה מוסרית. כשמתחוללת הסערה הגדולה שבגינה חישבה האוניה להישר וכל נוסעיה היו טובעים למוות, עסקו כולם בתפילה לאלוהיהם ובניסיונות הצלה, אך יונה לא התפלל, ירד לירכתיים ונרדם (א 5). ולמרות שכנראה סיפר להם מלכתחילה כי בורח הוא מה' (א 10), לא אמר להם – מה שללא ספק ידע – שהסערה היא בגללו, עד שהטילו גורלות לדעת "בשלמי הרעה הזאת", וגילו כך בעצמם שזה בגלל יונה. רק אז הוא אמר להם "שאוני והטילוני אל הים וישתוק הים מעליכם כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם" (א 12). אנשי האוניה ניסו לחתור ליבשה ולהימנע מלהטילו הימה (המדרש מפליג בתיאורים על מאמציהם של אנשים טובים אלה). בכל העת הזו יונה לא עשה מאומה ואפילו לא התפלל לאלוהיו (כפי שעשו האחרים). יתר על כן, פעמיים נוספות הוא מבקש למות: לאחר המחילה לאנשי נינוה ששבו בתשובה (ד 3) ולאחר מות הקיקיון שבצילו חסה (ד 8).

בכל אלה מתגלה אדם מוזר ופגום מוסרית, שלא לומר רע: אפילו נניח שברוב דכאונו רצה למות, יכול היה לעשות זאת מבלי להוריד שאולה את כל יתר אנשי האוניה, שהיו אנשים טובים שרצו להצילו. אפילו בדבריו הנ"ל למלחים שיטילוהו הימה יש משום רצון להטיל אשם ורגשי אשם באנשי האניה, שהרי יכול היה להשליך עצמו הימה. ברם, למרות כל זאת, ה' אינו מרפה מיונה: הוא מציל אותו ממוות בים על ידי דג שכולעו ובמעיו יונה חי שלושה ימים ושלושה לילות ואז, לאחר מזמור הודיה של יונה לאל (ב), אשר אפשר לראות בו חידוש אמונתו באל, ה' פוקד על הדג להקיא את יונה ליבשה ושב ומטיל על יונה את המשימה להינבא על נינוה. ובכך, לא

רק שלא ניתן לו להימלט משליחתו כנביא, אלא עולה שהיא אינה תלויה באופיו, תכונותיו ודמותו המוסרית.⁴

יש כידוע קווי דומות מסוימים בין יונה ואלהו (מל"א יז-מל"ב ב), ומסורות שונות, קבליות בעיקר, קושרות ביניהם, אך רב ההבדל ביניהם. בין קווי הדומות אפשר לציין את הקיצוניות הבלתי מתפשרת של שניהם, בריחת אליהו למדבר ורצונו למות (יט 4) ובריחת יונה תרשישה ורצונו למות. גם שלוש ההתמודדויות של אליהו להחיות את הנער המת בן האשה הצרפתית (יז 21) נתפסו בהקבלה לשלושת ימי שהיית יונה במעי הדג (ולפי מסורת המובאת ב'ילקוט שמעוני', מלכים, תקנ, יונה הוא בן הצרפתיה שאותו החיה אליהו), ויש גם ביטויים לשוניים שונים החוזרים בשני הסיפורים (יט 5, 8). ברם, קנאותו של אליהו היתה לה' ולדברו (פרשת נביאי הבעל, מל"א יח) ולערכי מוסר (פרשת כרם נבות, שם, כא), ואילו אצל יונה אין למניעים נעלים אלה זכר.

מהי לאור כל זה משמעותו העיקרית של הסיפור? יש התולים זאת בניסיונו של האדם להשתחרר מאלוהים ולברוח ממנו ובהכרה שזהו ניסיון שווא הנדון לכישלון. מה פירושה של בריחה כזו היא שאלה קשה לעצמה. איך יכול אדם המאמין בה' לחשוב על אפשרות בריחה ממנו? וברוח פילוסופית כללית יותר, האם יכול אדם "לברוח" מאמונתו? האם נתונה אמונתו של אדם לגחמות רצונו? לא פלא שחשו בקושי פרשנים שניסו לתרצו, כגון רד"ק, האומר על "מלפני ה'" שבבריחתו תרשישה יונה לא התכוון לברוח מאלוהים, אלא רק רצה להימלט מרוח הנבואה, שאינה שורה בחו"ל.⁵ יש הרואים את עיקר המשמעות בניסיון האדם לברוח מעצמו ומחשכת ליבו, שגם הוא נידון לכישלון: "אמרת אברחה מאלוהים / אך לא יברח אדם כי מעצמו" (י. פיכמן, 'יונה' ב'לנצח אנגנך' בעריכת מלכה שקד, 303). כל אלה ספקולטיביים מדי ורחוקים מפשוטו של הטקסט. מהעיון הנ"ל בפשוטו של כתוב נראה שלפחות צד חשוב במשמעותו של הסיפור הוא שאופיו ומידותיו השליליות של יונה אינם מונעים

⁴ על פי י. קויפמן, הנבואה במקרא, בניגוד לתפיסה האלילית, אינה באה מכח נפשו, תכונותיו ורוחו של הנביא; הוא רק "מודיע את דבר אלוהים". ר' 'תולדות האמונה הישראלית', ב, 513-16. קויפמן אינו מזכיר את יונה בהקשר זה.

⁵ ר' קויפמן, שם, ע' 617.

את היותו נביא, והוא נשאר בנביאותו חרף כולן. צד בולט נוסף הוא שאלוהים מוצג בסיפור כאל אוניברסלי שממשלתו בכל, ודרישתו המוסרית וסלחנותו תקפות לא רק בעם ישראל אלא בעמים כולם (שהרי נינוה היתה בירת אשור).

ברם, די ברור שמעבר לכל אלה עיקרו של הסיפור עוסק בתשובה ובחסדו ומידת רחמיו של ה'. לאחר שבדבר ה' הדג מקיא את יונה אל היבשה, הוא אומר לאנשי נינוה "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת".⁶ והם אכן עושים תשובה – בפקודת המלך על כולם לצום, לא לאכול ולא לשתות. ההוראה חלה גם על "הבהמה הבקר והצאן" (ג 7), מה שיכול לעורר תמיהה על טיבה ורצינותה. אך אנשי נינוה עשו אז תשובה: "ויקראו אל אלוהים וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם" (ג 8).

הכלליות הגורפת של תאור התשובה מביאה רבים לטעון שמדובר בעניין שטחי ופורמלי, ושאוּלי זה מה שהטריד את יונה. אך לא כך עולה מפשוטו של הכתוב כנ"ל. ואכן, לאחר תשובתם "וירא אלוהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם אלוהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה" (ג 10). זהו ובכך אלוהים רב החסד הנאחז במעשה תשובה כדי לסלוח ולחון. ברור לפיכך מה מצאו חז"ל לקבוע את ספר יונה כמפטיר לקריאת מנחה ביום הכיפורים – יום הסליחה והמחילה. אך מידת הסלחנות והחסד המופלגת הזו היא בדיוק מה שכל כך הרגיז את יונה, שרצה בשל כך לברוח מאלוהים (ולמעשה למות). ברם, כפי שאמרנו לעיל עולה מהסיפור שיונה התנגד כנראה לא רק לסליחה בגין תשובה שטחית ומלאכותית כמו אולי זו של אנשי נינוה, אלא לסליחה ולחסד בכלל. הרי לא רק שלא שש על ההזדמנות לקרוא לעיר גדולה לעשות תשובה ולהינצל, אלא התנגד לה וברח ממנה, וכל זאת אף מבלי לדעת מה תהיה תגובת אנשי העיר וטיב תשובתם. כפי שראינו, הוא עצמו לא עשה תשובה ואף לא התפלל על האוניה ולא ניסה להציל את אנשיה הטובים. קריאה זו הופכת את יונה לא רק לדמות בעייתית מאוד מבחינה מוסרית-דתית, אלא לאחת הדמויות הרדיקליות במקרא מבחינה דתית: הוא קורא תגר על אחד מקווי היסוד של האל המקראי – מידת

⁶ ארבעים הוא כידוע מספר סימבולי בתנ"ך – אליהו כזכור, הלך ארבעים יום להר חורב (יט 8), ימי המבול היו ארבעים, עליות משה להר, שנות נדודי בני ישראל במדבר, ועוד.

החסד והרחמים. ועל רקע דמותו ועמדתו של יונה, מידת הרחמים והסליחה של אלוהים, שלפעמים נלקחת כמובנת מאילה, בולטת שבעתיים. יונה עצמו ניצל בחסדו של ה', שזימן דג שבלע אותו ולאחר שלושה ימים, במצוות ה', הקיא אותו ליבשה, למרות שבניגוד לאנשי נינוה, יונה לא עשה תשובה כלל ולא חזר בו מסרובו המקורי. למרות שיונה התפלל לה' במעי הדג (ב, 10-3), היה זה יותר מזמור הודיה מאשר בקשת הצלה. מידת החסד שיונה זכה בה מובלטת גם בדרו-שיח עם ה' בפרשת הקיקיון בסוף הספר. לאחר הצלת נינוה, ה' הצמיח קיקיון שבצילו יונה חסה, אך לאחר יום ה' זימן תולעת שהמיתה אותו, ויונה המיואש ביקש את נפשו למות. ואז אומר לו ה': "אתה חסת על קיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו שבן לילה היה ובן לילה אבד, ואני לא אחוס על נינוה...?" (ד 10).⁷ אם לדקדק בדברי ה' ליונה בפרשת הקיקיון עולה מהם שמידת הרחמים אינה רק אחת ממידותיו של ה', אלא היא מרכיב חיוני לו: הרי יונה חס על הקיקיון כי היה זקוק לו לחסות בצילו. מההקבלה לכך בדברי ה' אליו ניתן להבין שה' זקוק כביכול למעשה התשובה של בני האדם (אנשי נינוה). מעשה התשובה של אנשי נינוה הוא בראיה זו בבחינת צורך אלוהי כמו שהקיקיון היה צורך ליונה.

סיכומו של דבר, שתי דרכים עיקריות להבנת עיקר הסיפור. לפי האחת יונה הוא איש קשה, מדוכא ורע, והסיפור מלמדנו שדרכו של ה' רב החסד ועצם המעשה הנבואי בשליחותו לא תלויים באופיו ובתכונותיו של הנביא. לפי השנייה, לא אופיו של יונה הוא העיקר אלא עמדתו העקרונית שיש בה התנגדות קיצונית לעניין התשובה והסליחה ולמידות החסד והרחמים של ה' בהנהגת עולמו. הסיפור בא ללמדנו שחרף עמדותיו של יונה, אלה הן אכן מידותיו של הקב"ה, מה שמובלט לאור התנגדותו העקרונית של יונה, שמלמדת שאין אלה עניינים פשוטים ומובנים מאילם.

⁷ ר' מאמרו של יוסף צמודי ב-

<http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/betmikra/kikayon.htm>

סליחה מחילה וכפרה

כאמור, הקריאה ב'יונה' נקבעה כהפטרה של מנחה ליום כיפור, וזאת ללא ספק לאור המסופר בו על מידת החסד המופלגת של אלוהים ונכונותו לקבל תשובה ולסלוח. לעניין הסליחה ויום הכיפורים אעיר כמה דברים לגבי שלושת המושגים סליחה מחילה וכפרה שהם עיקרו. שלושת המונחים נתפסים לעתים כשווי-משמעות, אך ננסה לעמוד בקיצור על כמה מגווני המשמעות שבכל אחד מהם.

סליחה

למרות שעיקרו של יום הכיפורים בבקשת סליחה מאלוהים, נתרכז כאן בסליחה האנושית, ברוח דברי חז"ל במשנה "עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו". במעשה הסליחה יש להבחין בין עמדת הנפגע-הסולח ועמדת הפוגע-הנסלח. **מבחינת הפוגע יש בבקשת הסליחה לפחות שלושה גורמים חשובים.** ראשית, יש בה **הכרה במעמדו האנושי והמוסרי של הנפגע**, הכרה שאולי נפגמה – לפחות מנקודת ראותו של הנפגע – בעצם הפגיעה בו. שנית, בבקשת הסליחה הפוגע **מכיר בעובדות הפגיעה** ובכך מאשר את תפיסת המציאות של הנפגע ומקל עליו את מועקת ה"ניכור ההכרתי", אשר מלווה נפגעים רבים שחשים כאילו ראיית המציאות שלהם פגומה. אל יקל דבר זה בעינינו. כל אחד יודע מניסיונו ומניסיון אחרים שאחד הקשיים הגדולים של מי שנפגע הוא בסוג של ניכור הכרתי כזה. הנפגע חש שהפוגע (ובגינו אולי הסביבה) מתייחסים אליו כאילו הוא מדמיין, מגזים וממציא דברים שלא היו במציאות. לכן, הכרת הפוגע במציאות זו והודאתו בה משמעותית ביותר עבור הנפגע (עדויות נפגעות אונס למשל הן מבחינה זו דוגמאות קיצוניות אמנם אך אופייניות להיבט הכללי הזה של ניכור). ראיית המציאות האמורה כאן כוללת גם את **היבטיה המוסריים**: גם בכך נפגעים רבים חשים ניכור מעיק כשרק הם כביכול רואים בפעולות מסוימות פגם מוסרי. בקשת הסליחה יוצרת שיתוף גם בראיה המוסרית הזו וגם מבחינה זו מקלה על תחושת הניכור הנידונה. מעבר לכך יש בבקשת הסליחה מעין השבת **איזון ביחסי הכוח** בין הפוגע לנפגע: בפגיעה עצמה היה הנפגע החלש והפוגע החזק, ואילו עם בקשת הסליחה מתהפך היחס והפוגע מבקש הסליחה הוא החלש התלוי בנפגע ובהסכמתו לקבלתה.

מבחינת הנפגע-הסולח יש במעשה הסליחה משום הכרה וקבלה של המימד הסופר-ארוגטיבי של המוסר ויחסי אנוש. סליחה היא לפנים משורת הדין ומעבר לדרישות הצדק. מבחינת הדין והצדק הנפגע אינו חייב לסלוח, וכמו שראינו, יש החושבים, כמו יונה, שאין זה ראוי לסלוח. יתר על כן, הנפגע הרי כבר זכה בכל האמור לעיל עם בקשת הסליחה, בין שיענה לה ויסלח ובין שיסרב. למה אם כן שינקוט בצעד הסופר-ארוגטיבי הזה ויסלח? העובדה שבדרך כלל בקשות סליחה נענות ושנראה לנו שראוי שכך יהיה מראה עד כמה מושרשים מושגים סופר-ארוגטיביים אלה בתודעתנו המוסרית. מבלי למעט בחשיבות הדבר הזה, יש במעשה הסליחה גם טוב שהסולח מיטיב עם עצמו. יש במעשה הסליחה משום **שיקום כבודו ומעמדו האנושי של הסולח, דווקא משום שאינו חייב לסלוח. עניין זה כולל אישור, גם כלפי עצמו, של הכרה בשפיותו ובראיית המציאות שלו על היבטיה המוסריים והנורמטיביים. הוא נמצא כיכול בעמדת **התחלה חדשה ומשוקמת** כשמעשה הפגיעה והעוול שנגרם לו חדל לרדוף אותו ולטרוד את מנוחתו. אין פירוש הדבר שהוא שוכח אותו ושזכרון הפגיעה נעלם. אך תוצאותיו ההרסניות עבורו מוחלשות והוא משוקם. דברים אלה אמורים בסליחה שבין אדם לחברו. סליחה מאלוהים והבקשה לה שונות. אלוהים אינו זקוק לשיקום כבודו ולהכרה בו במובן שהאדם הנפגע זקוק להם. יש אמנם עמדות קבליות ותפיסות שבהן יש גם צורך אלוהי ב"תיקון". אך גם בהן צורך זה שונה מזה של האדם. מבחינה זו, בתודעתו של המאמין בה', בבקשת סליחה מאלוהים עמדת הסולח והנסלח שנסקרו לעיל מעורבות. מבקש הסליחה (מאלוהים) מבקש תיקון בעולמו שלו, ורואה במעשה הסליחה תיקון כזה. מבחינה זו יש משהו נכון בהשקפה שבקשת סליחה מאלוהים היא בבחינת סליחה שהאדם סולח לעצמו.**

מחילה

כאמור, "מחילה" נתפסת לרוב כשוות משמעות ל"סליחה", אך ננסה לעמוד על גווני משמעות שונים שיש בה. במדרשים על "**וירא את העגל ומחולות**" (שמ' לב 19) קשרו מחילה עם מחול: "כל מיני זמר שהיה בידם לא נודמן לו למשה שיראה מהם סימן, כי אם מחולות, והוא אות וסימן למחילה שהקב"ה עתיד למחול עונם" (בחי, 'על התורה' שם). וכך גם קשרו את טו באב ויום הכיפורים: "אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים" (תענית'

כו). טו באב, שבו היו בנות ישראל חולות (מחוללות) בכרמים, ויום הכיפורים שהוא יום המחילה. בטו באב, לפי המסורת, גם נסלח החרם על בני בנימין לאחר מעשה פילגש בגבעה ('שופטים' כא). קישור זה יפה בשתי משמעויות של 'מחול' - גם עיגול וגם ריקוד. במשמעות עיגול הרעיון הוא שבמחילה נפתחת אפשרות להתחיל מחדש, בכל נקודה, כאילו חוזרים לראשית כמו במחול (עיגול). במסכת תענית ל"א נאמר: "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים לעתיד לבוא והוא יושב ביניהם", ו"מחול" כאן פירושו עיגול. ואכן פירשו "שהמחול עגול ואין לו ראש וסוף" (ר' בחיי שם, על 'שמות' כה 31). במשמעות של ריקוד הרעיון הוא שנפתחת פה אפשרות לשיתוף בראיית המציאות ובפעולה ביחד. הריקוד הוא פעילות קואורדינטיבית משותפת, והיענות הדדית של אחד לשני. במשמעות זו המחול יוצא מניכורו כנפגע ומשותף בראיית המציאות ובקהילה המוסרית יחד עם המחול. שני רעיונות אם כן משותפים לסליחה ולמחילה: השבת השיתוף בראיית המציאות המתבטאת גם באפשרות פעולה ביחד, ופתיחת האפשרות להתחלה מחדש.

כפרה

משני רעיונות אלה האחרון משמש גם בענין הכפרה. למרות השם "יום הכיפורים" ('ויקרא' כג 27), המובן המקורי של 'כפרה' שונה מזה של סליחה ומחילה. כפר בתורה הוא בדרך כלל מעין תשלום (גם באמצעות קרבן) הבא כתחליף למה שעליו מכפרים. כך "כפר נפש" (שמות ל 12, 15, וכו', ור' 'משלי' ו 35). הפועל "לכפר" (בד"כ "לכפר על פלוני", ויקרא ד-ה, או "בעד פלוני", ויקרא ט 7, טז 6, 17, 24) משמש בתורה בעיקר בקשר לעבודת הקרבנות ומשמעו הוא ניקוי או טיהור (של המזבח, של הכהנים וכו') והם מושגים בד"כ על ידי פעולה או דבר הנתפסים כתחליף למה שנטמא או היה נגוע או עלול להחשד כנגוע (ויקרא ח 15). במובן זה כפרה אינה סליחה, אלא אמצעי מכין לסליחה. ואמנם כתוב על העושה מעשה כפרה, שהמעשה "כיפר עליו ונסלח לו". במובן זה מכפרים על אדם או על אמצעי פולחן (שם' ל 10). שימוש רחב יותר, הקרוב לעניין הסליחה, מצינו בפרשת שופטים: "כפר לעמך ישראל אשר פדית ה'" ('דברים' כא 8) וב'תהילים' עט 19: "וכיפר על חטאותינו". שימוש במובן זה שגור אצל חז"ל, אך יחסית נדיר במקרא. משמעויות שונות תלו פרשנינו ב"כיפור" במקרא (ניקוי, הסרה, תחליף, כיסוי ועוד). אחת מהן, ואולי

המקורית היא ניקוי, הסרה, העברה (ר' רש"י על 'בראשית' לב 21) ובהשאלה מורחבת – טהרה.⁸ במקור המקראי בס' ויקרא (טז) ואחר כן במסכת יומא בתלמוד מתוארים בפירוט פעולות הניקוי והטיהור של הכהן הגדול באוהל מועד ובבית המקדש. הוא מתנקה ומטהר את עצמו, את המזבח ואת המקדש על ידי הקרבת הקרבנות והזאת דם. ואז מטהר הכהן גם את חטאי העם בהקרבת שעיר ובהעמסתם על שעיר אחר המשתלח המדברה לעזאזל (יש כתבי יד שכתוב "עזזאל", והיו שפירשו עזז-אל, כוח אלוהי. לפי זה הכוונה המקורית היתה שחטאים נמסרים לאחד מכוחות הסטרא אחרא ונדבקים בו). רעיון זה של כפרה כהתנקות וטיהור ורעיון מחיקת העוונות שנכרך בו הם פנים של רעיון האפשרות להתחלה מחדש, שהיה כפי שראינו גם ממרכיבי הסליחה והמחילה. ברם, בנוסף להבדלים שראינו לעיל, לכפרה, בניגוד לסליחה ומחילה, אין שימוש טבעי ביחסים שבין בני אדם. רכיבי אמונה בה' ותפיסת קדושה הם בעצם טיבה ומובנה.

8 ר' י. ראק "משמעות הכפרה בתורה" (www.etzion.org.il/VBM)

פרשות שנדונו על פי סדרם בתורה (ר' גם תוכן העניינים).

פרשות שנדונו מהם פסוקים בודדים לא כולן צוינו כאן ; בפקודת חיפוש עבור פסוקים, שמות אישים ועניינים כדאי לזכור שספרי התורה מצוינים בדרך כלל בקיצור : בר', שמ' וכו' ואחריהם הפרק ומספר הפסוק. 'מדרש רבה' מקוצר בר"ר, שמ"ר וכו'. הפניות למסכתות התלמוד הן ל'בבלי', אלא אם צוינן אחרת.

קדושים - פרק ה, עמ' 134-135

אמור

בהר

בחוקותי

ספר במדבר

נשא

בהעלותך

שלח - פרק ו עמ' 139-142

קורח - פרק ה עמ' 135-138

חוקת - פרק ד, עמ' 114-119

בלק - פרק ד, עמ' 102-114

פנחס - פרק ו, עמ' 142-153

מטות

מסעי

ספר דברים

ואתחנן - פרק ג' עמ' 52-65

עקב

ראה

שופטים

כי תצא

כי תבוא

ניצבים

וילך

האזינו

וזאת הברכה

ספר יונה - פרק י'

מגילת רות - פרק ג' עמ' 65-72

מגילת אסתר - פרק ח'

מגילת קהלת - פרק ז'

ספר בראשית

בראשית - פרקים א', ב

נח - פרק ב מעמ' 29

לך לך - פרק ג' עמ' 37-42

וירא - פרק ג' עמ' 47-57

חיי שרה - פרק ג' עמ' 57-62

תולדות - פרק ד' עמ' 73-78

ויצא - פרק ד', עמ' 78-83

וישלח - פרק ד', עמ' 78-83

וישב - פרק ד' עמ' 87-99

מקץ - פרק ד' עמ' 81-89

ויחי - פרק ד' עמ' 76-81

וייגש - פרק ד, עמ' 99-102

ספר שמות

שמות - פרק ט עמ' 178-191

וארא - פרק ט עמ' 178-191

בא - פרק ט עמ' 178-191

בשלח - פרק ט עמ' 178-191

יתרו - פרק ד', עמ' 108-112

משפטים

תרומה

תצווה

כי תשא - פרק א עמ' 5-8

ויקהל

פקודי

ספר ויקרא

צו

שמיני - פרק ה' עמ' 122-134

תזריע

מצורע

אחרי מות

רשימת שמות ועניינים (ראו גם תוכן העניינים ; לא כל ערכיו מופיעים פה. להפניות לערכים אלה ואחרים בגרסה הדיגיטלית תספיק בדרך כלל פקודת חיפוש רגילה (F[^]))

בלק	אביהוא (בן אהרון)
בנדיקטוס xiii	אביה (בן ירבעם)
בנות צלפחד	אבימלך
בנימין	אבן רושד
בריאה, מעשה בראשית	אברבנל, יצחק
ברית	אברהם
ברכה	אגג
ברלין נפתלי צבי יהודה, ר' נצי"ב	אדם
ברנדס, יוכי	אדום
ברעלי, גלעד	אהבה
בשר	אהרון
בת פרעה	אונקלוס
	אוסטין, ג'ון
גאון, ר' סעדיה	אור כשדים
גאוה	אחים
גזרה	אחשוורוש
גלעד(?)	אליהו
גרינברג, אורי צבי	אליעזר (בן משה)
גרשם (בן משה)	אמונה
	אמורי
דוד (דויד) המלך	אמירה, מאמרות
דטרמיניזם	אמת ואמונה (או"א)
דיקארט, רנה	אנוש
דעת טוב ורע, ר' טוב	אנטי-נטורליזם
דיווש	אתגר
דרסלר	אפלטון
דרש	אפליה, משוא פנים
דתן ואבירם	אפרים ומנשה
	אקטיביזם שיפוטי
הבל	ארבעים
הגדה של פסח – פרק י	אריסטו
הגר	אתיקה, מטא-אתיקה
הוללות	ארץ ישראל, כנען
הורוביץ ישעיהו - ר' של"ה	
הירש, רש"ר	בבל
הכרח – ר' דטרמיניזם	בועז
הלוי – יהודה, ר' ריה"ל	בושה
המן	בחירה חופשית – ר' חופש בחירה
המרגלים	ביאור
השתמעות (implicature)	ביאליק, חיים נחמן
	בכורה
	בלעם

כורש	ושתי
כעס	זוהר, ספר ה-
כפרה	זיכרון, זכירה
	זמן
לאה	זמרי בן סלוא
לבן	זקוביץ, יאיר
לוצאטו, ר' משה חיים (רמח"ל)	זרש
לוט	
לוי	חברות, ידידות
ליבוביץ, ישעיה	חזה
ליבוביץ, נחמה	חופש, חירות
ליבס, יהודה	חופש בחירה, חופש הרצון
למך	חוק, חוקיות
	חוקה
מבול	חינוך
מדע	חלום
מוסר	חטא – החטא הקדמון
מות	חירות
מחול	חלום
מחילה	חנוך
מטא-אתיקה	חרן
מכות מצרים	
מלאך	טבע
מנהיגות	טוב, טוב ורע
מסורת	טרנסצנדנטיות
מערת המכפלה	
מעשה, פעולה	יאוש
מעשה בראשית	ידיעה מראש – ר' דטרמיניזם
מצוות	יהודה
מקום	יונה
מקריות – ר' דטרמיניזם	יונג
מרדכי	יוסף
מרים	ילקוט שמעוני
משה	יסוד המציאות
משה בן מימון – ר' רמב"ם	יסוד המוסר
משה בן נחמן – ר' רמב"ן	יסכה
משחק	יעקב
משפחה	יפתח
	יצחק
נאמנות	יציאת מצרים
נבואה	יראה
נדב (בן אהרון)	ישמעאל
נדב (בן ירבעם)	ישראל
נורמטיביות	יתרו
נח	

קבר, קבורה	נחמיה
קדושה	נטורליזם, אנטי נטורליזם
קהלת	נמרוד
קויפמן, יחזקאל	נס
קונטינגנטיות – ר' מקריות	נעמה
קורח	נעמי
קטורה	נצי"ב
קיץ	נקמה
קיקיון	נשים
קללה	
קנאה	סגולה, עם סגולה
קסוטו	סגל, מ.צ.
קרבה	סליחה
קרבן	ספורנו
	ספרי, מדרש
ראובן	
רבקה	עבודה זרה
רות	עגל הזהב
רחל	עולם
ריאליזם, ריאליזם מוסרי	עומר חיים
ריה"ל	עזרא
רמאות, מרמה	עמלק
רמב"ם	ענווה, צניעות
רמב"ן	עץ הדעת טוב ורע
רמח"ל – ר' לוצאטו	עקדה
רמש	ערך, ערכים
רס"ג – ר' גאון	ערפה
רע - ר' טוב ורע	עשו
רצון	
רציונליות	פחד
רצינגר (בנדיקטוס ה16)	פינס, שלמה
רש"י	פירוש
	פלוני אלמוני
שאול המלך	פנחס
שבת	פעולה, מעשה
שטים	פרה אדומה
שלוש עשרה מידות	פרויד, זיגמונד
של"ה – ר' ישעיהו הורוביץ	פרי מנחם
שלמה המלך	פרעה
שלמה יצחקי – ר' רש"י	
שם (פרטי, כללי)	צדיק
שמחה	צדק
שמעון	צלם ודמות
שנאן, אביגדור	צניעות, ענווה
שנאת אחים	

שפינוזה, ברוך
שרה
שת

תמר
תנחומא, מדרש
תפיסה, תורת-
תשובה

קיצורים ומקורות

הפניות למקרא הן בד"כ בציון הספר, הפרק (באותיות) והפסוק (במספרים). כשמי מהם ברור מההקשר הוא אינו מצוין שוב. ספרי התורה מצוינים לרוב בקיצור: בר' – בראשית, שמ' – שמות וכו'. כשלא מצוין אחרת הפניות למסכתות התלמוד הן לבבלי.

קיצורים המשמשים הרבה בספר (לא כולל קיצורים מקובלים וכאלה לשמות אנשים):

אדר"נ - אבות דרבי נתן
אור"א - ברעלי: אמת, אמונה, חילוניות ועבודה זרה
ב"ב - בבא בתרא
ב"מ - בבא מציעא
ב"ק - בבא קמא
בר"ר - בראשית רבה, וכן שמ"ר, ויק"ר, במד"ר, דב"ר.
דבה"י - דברי הימים
יע"מ - י. ליבוביץ: 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל'
מו"נ - רמב"ם: מורה נבוכים
מל"א - מלכים א, וכן מל"ב,
ע"ז - עבודה זרה (גם המסכת)
פ"א - פרק א וכו'
שמ"א - שמואל א וכן שמ"ב

מקורות (נוסף לאונקלוס, לתלמוד, לרש"י, לזוהר, ולפירושים ומדרשים מסורתיים)
כשלא מצוינים פרטי ההוצאה, השתמשתי בדרך כלל במאגרים המצויים ברשת.

אבות דרבי נתן
אורבך א.א. - 'חז"ל - אמונות ודעות', הוצאת מגנס.
בובר מרטין - 'תעודה וייעוד', הספרייה הציונית תש"ך.
בן מימון משה - ר' רמב"ם
בן נחמן משה - ר' רמב"ן
ברלין, נפתלי צבי יהודה (הנצי"ב) - 'העמק דבר' ו'הרחב דבר' על התורה.
ברנדס, יוכי - 'שבע נשים בתנ"ך', זמורה ביתן מודן, 2010.
ברעלי גלעד - 'אמת ואמונה חילוניות ועבודה זרה', גרעין, 2010.
גרינברג, אורי צבי - שיר המהלך הגדול, 'לנצח אנג' (עריכת מ. שקד).
הירש, הרב שמשון ראובן (רש"ר) - 'פירוש התורה'.
הכהן, משה שמחה - 'משך חכמה'.
הלוי, ר' יהודה (ריה"ל) - ספר הכוזרי.
זקוביץ יאיר ושנאן אביגדור. - 'גם כך לא כתוב בתנ"ך'.
ילקוט שמעוני.
ליבוביץ, ישעיהו - 'יהדות, עם יהודי, ומדינת ישראל' (שוקן).
ליבוביץ, ישעיהו - 'עיונים בפרשת השבוע' (הוצאה עצמית, 2000).
ליבוביץ נחמה - עיונים בספר בראשית, עיונים בספר שמות וכו' (ההסדרות הציוניות).
ליבס יהודה, 'חטאו של אלישע - ארבעה שנכנסו לפרדס', האוניברסיטה העברית, המכון למדעי היהדות ט, 1986.
ליבס יהודה - 'יונה בן אמייתי כמשיח בן יוסף', 'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל', ג', 269-311.
ליבס יהודה - "בלק הוא יתרו"

ליבס יהודה, 'תורת היצירה של ספר יצירה', שוקן תשס"א.
 מדרש הגדול (התימני), מוסד הרב קוק.
 מדרש רבה.
 מדרש תנחומא (אתרי רשת).
 מימון, י.ל. הכהן - 'חגים ומועדים', אחיאסף, תשי"ב.
 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דעמלק.
 נצי"ב - ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, 'העמק דבר' ו'הרחב דבר' על התורה.
 ספורנו, עובדיה - ביאור לתורה.
 ספרי, דברים.
 פינס, שלמה, 'בין מחשבת ישראל למחשבת העמים', מגנס.
 פסיקתא זוטרתא (לקח טוב).
 פרי מנחם - איזה מין אלוהים, הארץ ספרים (11.10.2005).
 פרידמן, ש"י: 'מעולם ועד עולם', לשוננו, ע (תשס"ח).
 פרקי דר' אליעזר.
 קסטנו - 'מאדם עד נח', 'מנח עד אברהם', מגנס.
 רמב"ם - משה בן מימון – משנה תורה (היד החזקה), מוסד הרב קוק.
 מורה נבוכים, תרגום שוורץ, אוניברסיטת תל אביב.
 שמונה פרקים (הקדמה למסכת אבות), מוסד הרב קוק.
 רמב"ן - משה בן נחמן – פירוש התורה (מהד' שאוועל), מוסד הרב קוק.
 כתבי הרמב"ן (מהד' שאוועל) מוסד הרב קוק.
 תנחומא - ר' מדרש תנחומא.