

## סיפורו של ספר

בשלחי שנת תשס"ד, זמן קצר לאחר פטירתו של הגאון רבי גדליה נدل' זצ"ל, הוציא תלמידו, הרב יצחק שילת את הספר "בתורתו של ר' גדליה" המוגש בזהה. רוב תוכנו של הספר כבר הופץ בצורה מהתרתית למחצה בצורה דפימ' כרשימות תלמידים, אך הוצאתו לאור עולם עוררה את רוגזם של גורמים שונים – בהם גם בני משפחתו של ר' גדליה – שהיו חפצים בעיות תדמיתו של ר' גדליה, והתאמתה לבניית התואמת את השקפותיהם. אוטם גורמים החתימו מספר רבנים מרבני בני-ברק על איסור לרכוש ולקראת הספר בתואנה כי הזכיות על הוצאה תורה לאור שייכים לבני המשפחה, וככайлן לא די בכך הוסיפו ביותר מרמז על כי הספר מכיל סילופים וشكרים.

בשלב שני החתימו את הרב שילת על התהייבות שלא למכור את הספר בשבוע השנים הקרובות, ולאחמי'כ רכשו (?) ממנו את כל האקסemplרים שנותרו אצלם.

כתוצאה לכך, הפך הספר לבaltı ניתן להשגה, לדאון לב כל מבקשי האמת בכלל וMbpsyi תורה של ר' גדליה בפרט. מי יתן ובצורתו הנוכחית, הממוחשבת, תבוא הגאולה בספר ולתורתו של ר' גדליה, הן לזו הכתובה בספר, והן לרוח החופפת את שורתו.

תְּהִלָּה שֶׁל  
בְּתִירְבֵּן

בְּתִירְבֵּן  
שֶׁל  
הַיְּגָדְלִיה

הַצָּאָה  
שִׁילָּת

לא למכירה  
בחנויות

# **בתורתו של ר' גדליה**

**מדברי תורהו של  
הగאון ר' גדליהו נDEL זצ"ל**

**כתב  
 יצחק שילת**

**הוצאת שילת  
מעלה אדרומים תשס"ד**

## התוכן

ג	הקדמה
יג	מקורות ההלכה
מג	הליכה אחר הרוב
נז	תוספת שביעית
עז	בראשית
קלג	אברהם אבינו

©

כל הזכויות שמורות  
אין להעתיק או לצלם בכל דרך שהוא  
אך הספר או חלק ממנו ללא רשות בכתב מהמו"ל

ב"ה

בutorato של ר' מאיר מצאו כתוב: כתנות א/or.

(בראשית ובה ב, יב)

א"ר אחא בר חנינא גליוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם  
שאין בדורו של ר' מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה  
כמותו, שלא יכולו חביריו לעמוד על סוף דעתנו.  
תנא לא ר' מאיר שמו אלא ר' נהורי שמו, ולמה נקרא  
שמו ר' מאיר, שהוא מאיר ענייני חכמים בהלכה.

(עיזובין ג:)

\* בדוחילו ורוחימו הנני מגיש לפני ציבור מבקשי תורה אמת, מעט מן המעת מתוrho המינוחית של הגאון המופלא ר' גדליהו נדל זצ"ל. רובם כולם דברים שזכיתי לשם מעמ"פיו, להעלית על הכתב ולהראות לו, והניסיוח מצא חן בעיניו, ואמר שהוא מדויק.

לאלה שלא הכירו את ר' גדליה, מיעודים דברי המבוא שאחרי פתיחה זו. אלה שהכירו את קצות דרכיו, יודעים את גודל האבידה, את מה שהפסיד העולם כאשר ישב המעין המתגבר בתורה, ונקץ האילן הנוטן פירות ערבים על שומעיהם, ונטלך המת:redesh המופלג, הפשטן והעמוקן הגדול, המAIR ענייני חכמים בהלכה, בכל חלקי התורה ובכל מכמי התחמה.

ספר קטן זה, שכאמור איןו אלא מעט מן המעת, מכיל שלושה שערים:

א. שער מקורות ההלכה – סדרת שיעורים בענייני יסודות התורה שבעל פה.

ב. שער שיעורי ש"ס – שהוא בבחינת דוגמא, טיפה מן הים נמש, לשיעורים הסדריים שהיה נותן בכל חלקי התורה, מזוערים עד טהרות (רוב השיעורים לא הוקלטו ולא נרשמו, וחבל חבל על דברין ולא משוכחים).

ג. שער שיעורי בראשית – סדרת שיעורים על הפרשיות הראשונות של התורה.

יצחק שילת

## כאחד התנאים

### הפגישה הראשונה

הימים היו ימי הקיץ של שנת תשל"ג. עסקתי אז בלימוד בעיון של סוגיות תקיעת שופר במסכת ראש השנה, ועם ההשתקעות בנושא, חשבתי להעלות את הדברים על הכתב, לחשולת הרבים, בגלל מיעוט הספרים במקצתו זה. בסוגיות שבריהם-תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות נתקשתי מادر בהבנת דברי החזו"א איש". החלטתי לנושא לבני-ברק ולהפוך תלמיד של החזו"א שיפרשו לי את דבריו. הגעתי לבני-ברק לשכנת. אמרו לי, לך לביון הכנסת לדroman, שם מתפלל ר' גדליה, מהאריות שבחברות תלמידי החזו"א.

הגעתי לדroman בזמן המתנה לתפילה ערבית של ליל שבת. נכנסתי לביבכ"ג, ושאלתי מיישו, מי כאן ר' גדליה. אמר לי, מטייל בחו"ז. יצאתי החוצה לרחוב רשב"ם, ושאלתי יلد. אמר לי, זה הוא. וראיתו מתהלך ברוחוב הנה והנה, תפוש במחשבות, אך עיר ורגיש לכל מה שמתרחש סביבו. חשבתי בלבבי: אלמלא אמרו לי שזו הוא הגאון ר' גדליה, הייתה חושב שאיזה בעל-בית הוא, המטייל ברוחוב ומהරדר בעסקיו. "אפשר לשאל שאלת?" ניגשתי בהיסוס. "כן", ענה. הייתה נרגוש, והתחלה להרצות את הרקע לשאלת: "הבית יוסף בס"י כך וכך הביא את דברי המגיד משנה שהבין בשיטת רבנו תה"ס" וככו. – "אל תדבר על שמות, תדבר על עניינים", הפסיק אותה. מלותינו היו כמכת-ברך. הרגשתי שיש לפני אדם מיוחד, אמיתי. אחר כך נודע לי שהוא אכן גם גאון בתורה, וגם בעל-בית הנאה מגיע כפיו, כחקלאי, כסוחר, כකלן בנין, וככו. עוד נודע לי שהוא גם ידעת גדול בחכਮות ומדריכים, ממציא המצאות בכימיה, פילוסוף ואסתטיקן. מאוחר יותר אמרו לי שבבעל קהילות יעקב' אמר עליו שככל דור יש דמות אחת כזאת, כמו ר' מנשה איליר, אולי כמו האבן עוזרא.

כל מראות חייו חיו חיים לנגד עיניו כאלו ראה אותם אטמול. סיפור שבתוותו כבן ד' שנים השתף בהלוית ובה של שאولي הג"ר מאיר אטולס, מי שישב על כסאו של הגאון המפורסם ר' יוסף זכריה שטרן. ואחריו כן היה רב העיר הג"ר אהרן באקשט, עד עלות הכוורת על העיר בשואה. נופה הפיטוי וההורחני של העירה הליתאית היה הזיכרון הבסיסי שלו.

ר' גדריה עלה עם משפחתו לארץ ישראל בשנת תרצ"ו, בהיותו לפני בר מצוה. המשפחה התיישבה במושב בלפוריה שבעמק יזרעאל, שם קיבל אביו חלקת אדמה. ר' גדריה הכיר את הטבע מוקוב, כבן כפר, וגם ידע להתחבון בו מרותק, כפיLOSEF. לימים אמר אחד מגודלי הפרסופורים במדעי הטבע בדורנו, לאחר שיחה עמו, שהוא מרגיש כאלו שוחח עם ניוטון.

באותם ימי בלפוריה ביקר פעמיים במושב הג"ר רואבן טרופ, שהצעיר לאביו של ר' גדריה, שדאג להחיןונו בנו, לשלווח אותו לישיבת היישוב החדש בתל אביב. וכך היה. למד שם בשקיים גדולות, ובימי ישיבת הינה נסע עם חבר (ר' יהושע יגאל יבל"ח) אל החzon איש', להיעזע בענייני הלימוד. החzon איש' שם את עינו על הנער הגאנוני. במרוצת השנים הקשר ביניהם התחזק, ור' גדריה הפך להיות מבני החברות המקורבים ביותר לחזו"א.

מ'הישוב' עבר ר' גדריה לישיבת לומז'ה בפתח תקווה, שם היה אחד מהמתלמידים העצומים, ועם זאת בעל לב רגש וגומל חסד. כשהגיע לפיקוד נשא לאשה את מרת רחל בת הר"ר אליה יהישע ויינר מירושלים, ועבר לגור שם. בתקופה זו החודע לגודלי ירושלים. סיפור שאלות בהלכות ביתו היה שואל את הרב מטפליך, ר' שמישון אהרן פולונסקי, ובה של שכונת 'בית ישואל'. "זהו ידע לפטוק", אמר. כמו כן אהב לראות ולשמע את הרב מבריסק. "ישבות ושתקתי, וממצאי חן בעיניו".

בתקופת מלחמת תש"ח התגייס להגנה על היישוב. גם במלחמות ששת הימים, כשהסכנה הייתה מוחשית, והוא או בעל בעמיו מטופל בילדיהם, ביקש להtagיס ולהשתתף במלחמה.

וזהו לשאלת החזו"א. ניסיתי להציג את העניין בעמדנו ככה ברוחו, אך יוסוף ויתרתו. "הרוב, אני צריך להראות לו את שאלתי בתוך בטפורה". טוב, אז תבוא במוצ"ש. כאן אני גור, על יד ביהכ"נ". במשך השבת הייתה אצל עוד תלמידי חכמים באותו עניין, שלא הניחו את דעתם בהבנת הדברים. באתי במוצ"ש. הבית היה כמעט חשוק. ארון מדפים שבור, שאין בו אפילו סט אחד שלם. חומש, כמה כרכים של גمرا, של טור, וymb"ם, חזון איש, וזה הכל. פתחתי את החזו"א או"ח בסימן המתאים. היצין בו, ומיד אמר מה כוונת המונה העיקרי בדברי החזו"א. סוף סוף היה לי "פשט". אמרתי שאMRI צריך עוד לחשוב על זה, הודיתי לו, והלכתי. אחר כך אמרו לי שמה שביתו נראה כך, אין זה מחוסר אמצעים, אלא מאידיאולוגיה. חינוך עצמי לפשטות ולצניעות.

## עnek הרוח

לא לי לכתוב את חולדות חי רבנו, פרשת גדולתו, והרפתקי דעוז עליה. יבואו קרובים ויספרו לדור, אם ירצו בכך. בכל זאת, ראשום בזה תמצית ביוגרפיה קצרה, למען מי שלא הכיר ולא ידע, וכדי להבין מה גרם לכתיבת ספר זה.

ביום הסתלקותו תיארוהו בני ביתו במודעת האבל כך: "אבינו הגדל מאד בתורת ה', ויראתו, ענק הרוח והמעשים, הולך תמים ופועל צדק בטוהר אמונה ה'", לשוא ולמרמה לא נשא נפשו".

ובשבוע ההלויה, היה ראשון המسفידים הג"ר ניטים קרליין שליט"א, וכשה היו דבריו: "ה'חייב אדם" אמר שמה שכח רם"א (יו"ד רמ"ג) שבדורותינו אין לנו חכם לכל דינינו – יש לזה יוצאים מן הכלל. והא ראה, שראינו בדורנו את הגרא", שבבודאי היה חכם לכל דינינו לפי הגדרת חז"ל. וכך בדורנו אנו, לפי הערך, ראיינו את הנפטר הגדל". ולא יסת.

הגאון ר' גדריה נולד נולד בשנת תרפ"ג בעיר שאولي שבלייטה, להוריו חתמים והישראלים ר' רואבן העשיל ומרת הענע. כבר במליליו המכבר בפיקוחתו המיוודת וברגשנותו. בזקנותו אמר שהוא זכר את

העוקצניות על רוב השאלות שנשאלו, שהיתה בהן תוכחת מגולה על עצמות המחשבה, ואהבה מסוורת לשואל, הרחיקו את מי שנבהל. זה בעצם לא היה "שיעור", אלא לימוד שהרב לומד בקול, ומשתף את השומעים במחשבותיו. והמחשבות – מקוריות עד להפליא. ההיגיון חד וחותך כסין. ההסברים מדריכים בפשטות, בטבעיות ובעוותם. ידיעת נפש האדם, ידיעת טבע המציגות הפיסית, ירידיה לעומק הפילוסופיה של ההלכה ולדרכיו הלשוניות במקורות לתקופותיהם – הכל יחד שמש לבקש אמתה של תורה. לפני שהתחילה למדנו נושא כלשהו בגמרה, היו לומדים את פסוקי התורה השיעיים לנושא, לימוד בעיון, שנמשך ימים ו אף שבועות. אין תורה שבבעל פה עומדת בפני עצמה, אלא היא נובעת מהתורה שכחוב וקשרוה בה קשר חיוני. מתקבל לומר שאי אפשר להבין את התורה שכחוב ביליה התורה שבבעל פה, ור' גדריה לימד שאי אפשר להבין את התורה שבבעל פה ביליה התורה שכחוב. זהו סוד עיסוקו הייחודי בדורות הכתובים, בטעמן ובהיגיון.

פעם, בסוף אחד השיעורים, סמוך לחג מתן תורה, אמר הרב בטבעיות: "מחר לא יהיה שיעור כי אנחנו קוצדים". רצה לומר: קוצרים חיטים, בשדה. נפערתי. הנה כאן בבני ברק, בדורות האחרונים, מתהלך אדם כאחד התנאים, שמלאכם הארץ, וגובה להם ויראה להם, וטורם מגיעה השמיימה, כנתינחה בסיני.

### ליידtan של הרשימות

תורה שלמדתי שם באוטם הימים הייתה ממש ככלב המלך מן הים. בಗל וריחוק המקום הייתה בא לשיעורים רק פעם בשבוע, ואילו השיעורים התקיימו יום יום. הרב גם לא הרשה אז להקליט את השיעורים. בתקופה מאוחרת יותר מסר הרב שיעורים בספר בראשית, שנייתנו אחת לשבוע, והשתתפת בהם בקביעות. אז הוא הרשה בדוחק להקליט את השיעורים. מרוב התפעלות מהחידוש שבדברים, החלטי להעלותם על הכתב, תוך כדי אני חזר עליהם באמצעות הקלטות. אחרי רשמתי מספר שיעורים, מסרתי את רשימותי לאחד מן

כשבוע לגור בני ברק, למד כל השבוע ברציפות בישיבה ביהוד. החמדתו וגאונותו היו לשם דבר. כשנונה "שיכון חזון איש", מינהו החזו"א לפוסק של השיכן. שמעתי שפעם שאלות את החזו"א שאלות שכבר נשאלות לר' גדריה. ענה החזו"א מה שענה. אמרו לו: ר' גדריה אמר אחרת. אמר להם: ר' גדריה יכול לחלוק עלי.

### תורה דיליה היא

תקופה מסוימת שימש ר' גדריה כאחד מראשי 'כולל חזון איש', ומסור שיעורים כסדרם. אחר כך היה איזה זמן ר"מ בישיבת חסידי ויזנץ. אחד מתלמידיו ויזנץ מאותם הימים התבטה באזני כך: "הינו איז בגין עדע".

בשלב מסוים פרש מכל הוראה ממוסדת, בגלל נאמנות בלתי מתחשרת לעקרונותיו, ורצוינו להיות בלתי תלי. דברי תורה שרשם לעצמו עד אז במחברות – הניח ב"אגנזה", והחל לפתח דרך לימוד עצמאית, אותה היה מורה לבני ביתו ולתלמידים נאמנים מעטים, בכית או בבית הכנסת. אחד המאורעות הקשים בחיו היה פטירת אשתו, שנפשו היה קשורה בנפשה. כפי שהתבטא לא פעם, לא היה יכול כלל להעלות על דעתו אפשרות של נישואין שניים, והמשיך לגדל את ילדיהם בעצמו. פרענס את המשפחה במלכות שונות, ואת רוב כוחו הקדיש לתורה. אבاهו ומטירתו למשפחתו העניפה, עד זקנה ושינה, היו למופת.

בנהוגותיו ההלכתיות היה מחמיר על עצמו עד מאד, אך לאחרים היה מקל, אם סבר שכך הוא עיקר הדין. בהשכחותו היה קנא גдол מחדר, ומайдן – ליבו פתוח, ודעתו רוחבה כרחבו של עולם.

מאז הפגישה הראשונה שנפגשתי עמו, המתוארת לעיל, עברו קרוב לעשורים שנה עד שההוזתי, בעצת אחד מידידי, לה策ף לשיעור בוגمرا שהתקיים בביתו מדי יום בשעות אחרי הצהרים (לבד מלימוד הבוקר עם בני ביתו, שהחל בשיעור במורה נבוכים' מיד אחרי תפילת המוסף המשתתפים היה מצומצם. אחד או שניים מבניו, וphans ממן תלמידים ו"נספחים". לא היה קל לה策ף לחבורה. העורתי

והטכימים. בדרכן אמר לי: "הווציאו עכשיו ספר מהמחקרים שהנחתתי בגניזה לפני ארבעים שנה ... " (בנו יבלח"א מסר בשמו שיש שם דבריים טובים, אבל לא הכל. לא כל מה שכתב אז בדרכן לימודו היה אומר היום). והוסיף: "יש לי בקשה אלק". כתוב את מה שיש בקהלות. זה חשוב, ואחתה מסוגל לזה". נכנסנו לביתו, ולא היה שם אף אחד. ישב לאכול ארוחת ערבות, ואיפשר לי לעוזר לו קצת ולשםשו. שאלתי עוד מהهو בדברי תווה, והתכווננתי לצאת. אמר לי: "תזוכר מה שביקשתי מך".

בקיץ תשס"ב ישב שבעה על אחיו ר' צבי. הרגיש יחסית טוב, ישב על כסא נמוך, ומספר דברים מצערותו בליטה ובמושב בלפורה. אחד הנוכחים שאל אותו אם אני קרוב משפחה. אמרתי שלא, אלא שלמדתי קצת, ממש קצת, בחדר הזה. והוסיף: אבל מה שלמדתי –amina li את כל צורת הלימוד. אורו פניו של הרב, וחין חינך של סיפוק. באלוול תשס"ב יצאה לאור חוברת בשם "ליקוט מתוך שיעורי ר' גדליה", שהכניסו בה חלק גדול מרשיימות הנ"ל, בשינוי לשון וצורה, בחיתוך ובהיפוך הסדר, בהסדר יתר, ובתוספת תבלינים שונים, עד אשר בטל טעמן ורוחן המקורי של הרשיימות, וכמעט שאי אפשר להזכיר, וכל זאת ללא ידיעתי המקורית המוקדמת. מובן שלא אהבתี้ זאת. בשלתי אילול קיבלתי את החוברת בני ברק, ונכנסתי אל הרב לאחל לו שנה טובה. שמח שבאת. לפני שפצתי את פי, אמר לי מיד: "זיהית את מה שעשו? וזה לא הרוח שלי, אבל מה אפשר לעשות?".

והוסיף: "כשתה כותב – זה בדיקון. תמשיך לכתוב". בפעם האחרונה באתי להකיל את פניו באסרו חג מתן תורה תשס"ד, כשהובע לפני פטירתו. הוא שכב על ערש דוי בבית החולמים, במצב קשה מאד. כשפקח את עיני, אמרתי: "שלום רב". ענני בקורס צלול: "שלום וברכה", ועצם את עיני. בשבת פ' בעולותך, ט"ז בסיוון תשס"ד, עלתה נשמהו השמיימה בקדושה ובטהרה. ובארץ כבו המאורות, ונסתתרו מעינות החכמה.

החברה על מנת שיראם לרבים, כי חששתי להראותם בעצמי, בידוע את תגובתו החריפה באוותם דבורי. לאחר יומיים צצלל לביתי אחד ממתחפי השיעור באותו הימים (ר' אי"ש בן הגרא"ח קנייבסקי שליט"א) ואמר לי בהתרגשות: "שילת, קrho דבר נdry. אחד למילון. ר' גדליה היה מרצו מה שכתבת". שמחתי, והמשכתי לכתוב. הרב חילק את רשימותי לבני ביתו ולאנשים מקורבים אליו. אמר לי שלדעתו חשוב להפיץ את הדברים (ר'ל: כי רבים נבוכים בהם, ותרפא מבוכתם). מאוחר יותר עזר זאת, בעצם מי שאמרו לו שמא החדשנות שביהם תגורים ח"ו ללוות שפטים, שכן לאו כל מוחה ומוחה סביל דא. אחר כך הייתה סדרת שיעורים יסודים בנושא "מקורות ההלכה". הבאת לרב את הרשימות המקורי, ואחריו שקרה אותן: "מצוין". אני כותב זאת רק כדי שידע המערין בספר זה על רובו הגדול עבר הרב עצמו, סמן עליו ושמח עליו (בכל חלק מהחלק הספר ציינתי בהערה האם הכתוב היה למראה עניין). [תודה לדידי הטוב ר' יואלי גן היין, מתלמידיו הנאמנים של הרב, שעמו הייתה נוסע לשיעורים].

### אלופינו בתורה ובמצוות ומסובלים בייסורים

בשנים האחרונות סבל מהידרדרות מתחשכת במצב בריאותו. פעם כשנהל למשכבר, הגיעו לבקרו. נשם בקושי וכמעט שלא יכול לדבר. מילותיו הראשונות היו: "אני לא יכול ללמידה". זה היה עצור, אלה היו ייסורים. והוסיף: "אני מבעט בייסורים. הקב"ה יודעת מה הוא עשה". הקפיד ליכת לביהכ"ג להתפלל בצדior גם בעת מחלתו, אפילו על כסא גלגלים.

באחד מימי אדר תשס"א נודמנתי לבני ברק סמוך לשעה ערבית, ונכנסתי לדרמן להתפלל. בامي צרשה ראשונה של שמע נכנס רב מפורסם. כל הקhal עמד על רגלי. מעט אחר כך נכנס ר' גדליה, עקב בצד אוגוד, כשהוא נשען על מקל ונתקמן על ידי מאן-דהוא. ורק בורדים שעבר על ידם עמדו. אמרתי אני בלבד, חכמת המסקן בזוויה. אחרי התפילה נעלם האיש שתמן בו בהיכנסו. החל לילכת הביתה בעצמו בקושי. ניגשתי אליו, וכשראה אותה שמה. הצעתי לוותו

## **שער מקורות ההלכה**

## מקורות ההלכה

(סדרת שיעורים שניתנו בביתו<sup>1</sup>)

### א. הקדמה

ברצוננו לדבר על מקורות ההלכה, דהיינו על השאלה מהיכן לומדים החכמים את פרטי ההלכה של מצוות התורה. באופן כללי נאמר שיש להלכה שלושה מקורות: האחד – המקרא; השני – הסברא; והשלישי מה שחז"ל קוראים בשם "הלכה למשה מסיני". כל אחד משלושת המקורות האלה וקוק למסורת, לתורה שבعل פה קיבל משה ובני בסיני, אך להלן נראה מה טיבם של מסורת זו. לפני שניגש לביאור שלושת המקורות, נקדמים ונאמר שהביסיס של כל לימוד ההלכה הוא היגיון. ההיגיון האנושי הוא אחד, והוא היסוד לכל לימוד, בכל מקצוע שהוא. הידענות של המקצועות השונים שונות אלו מאלו, אך החשיבות המוסדרת מוכחתת תמיד על ידי כלל היגיון. האדם משתמש בכללים אלו גם מבלתי להרגיש בכך. רגילים לחשוב שההלכה אינה זקופה להיגיון האנושי, שיש "דעת תורה" שהיא עומדת במקומם ההיגיון האנושי. אך זהهي טעות. גם "דעת תורה" היא דעת. מהי דעת? דעת היא מה שהאדם קונה באמצעות הבינה, "אם אין בינה אין דעת" (אבות ג, יז), והבינה היא היגיון. ברור שהיגיון פועל על ידיעות מוקדמות שיש לאדם, הן ממושכלות ראשונים, שלහן נסbir מה הם, הן ממה שהוא רואה ומוצא לפניו. "אם אין דעת אין בינה" (שם). מהידיעות שיש לאדם, הוא מולד ידיעות נוספות בעזרת ההיגיון. שום הלכה אינה יכולה להיוולד ללא שימוש בהיגיון האנושי. יתר על כן: ההיגיון האנושי האוניברסלי הוא הגינו של הקב"ה. אמן, "לא מחשובי מחשובייכם", ואין אצל הקב"ה תחלה של

. הרשימה הייתה למראה עני הרוב זיל ואישר אותה. בראש העروת השוליות הבזוזיות דלהלן ציינתי: א"ה (=אמר הכותב), להדגиш שאין מדברי הרוב.

הקדושה, הנמנעה למשה רבנו מפני האכזרה. סגוננה יפה, גם כשהיא עוסקת בחוקים ומשפטים, והוא מרשימה כל אדם הקורא בה. מחד – בכל מצוה יש רעיון, ולפי הרעיון אנו יכולים להבין את ההלכות, אך מאידך – כל רעיון הוא אינטימי, הוא אינו נוצר בגדרים המחייבים של ההלכה. בשביב לדעת את דיקום של גדרי ההלכה, עליינו לדקיק היטב בלשון הכתוב, ולמצואו בו את הפרטים המחייבים. שום סופר אנושי אינו יכול לכתוב כך. טופרי המשפט יכולים לכתוב בהקרמה את הרעיון, בלשון קלה ויפה, ואחר כך את גופו החוק ופרטיו, בלשון כבדה ומוסבלת. התורה כותבת את הרעיון ואת הפרטים ביחד, בצד אחד, בצד השני מחוכמת<sup>2</sup>. מכל אלה בתורה אפשר לדיקק וללמוד הלוות מעשיות, והכל לפי כללי הלשון ודרכיו הלשוני. זהה ההוראה שקיבלנו מסיני.

נתן דוגמא אחת, ובמקרה יש רבות מספור. התורה מתחילה את פרשת יבום במיללים: "כי ישבו אחים ייחדיו" (דברים כה, ה). זהה פтиחה יפה, בלשון סיפור. אפשר היה לומר פשוט, שאם אדם מת בלא בניים – על אחיו ליבם את אשתו, אך התורה מעדיפה את הלשון הטיפורית, כדי לתאר כך את הרעיון של הייבום. והנה, חז"ל למדנו מהלשון "כי ישבו אחים ייחדיו" הלהכה מסוימת, והיא: "אשת אחיו שלא היה בעולמו" (יבמות יז), דהיינו שאם נולד היבם אחריו מות אחיו – אין דין ייבום. מצות יבום שייכת דוקא לשני האחים שהיו באותו דור, באותה דורך. היבם מקבל את נחלתו של הנפטר, ואם הוא שוייך לאחיו הדור, לאו他也 דורך מחשבה כמו אחיו, הוא יכול לנחל את החיים ואת הרכוש כמו שהיא מנהל אותו אחיו. הוא יוכל להוליד בן, ולהנכו באוותה הדור, וכך להקים שם לאו他也 שין ייבום. היה אפשר להמשיך את אחיו שאחיו נפטר, בזה לא שיין ייבום. היה אפשר להמשיך את הרעיון הזה יותר, ולומר, למשל, שرك אחים שגורו ממש ביחס אחד, וכי חיברים בייבום, או שرك אם היו שניהם גדולים בעת מות האחד, וכו'.

2. א"ה: ע' ראש הקדמת המשנה לרמב"ם ז"ל: "דע כי כל מצוה שניתן לך למשה רבנו ניתנה לך עם פירושה, היה לך אומר לו המקרה, ואחר כך אמר לו פירושו וענינו ומה שככל זה המקרה המחוקם". וע"ל להלן עמ' כ"ב והערה 3 שם.

חשיבה כמו שיש אצל האדם. אבל אם התורה אומרת שהאדם נברא בצלם אלקים, וצלם אלקים הוא ההשגה השכללית, כמו שמדובר הרמב"ם (במו"נ ח"א פ"א), הרי שההתבוננה היא מושג מוחלט. כביכול גם הקב"ה חושב כך.

## ב. המקרא

אמרנו שני המקורות הראשוניים והעיקריים להלכות, הם המקרה והסברה. המקרא הוא מה שהוא מוצאים בתורה שכתבה. לכורה, אין צורך בה למסות, מה שכתב כותוב. אך אין הדבר כן. התורה כתובה בסגנון מיוחד במינו, שאין דומה לו. מחד, התורה כתובה בצדקה ספורתית. היא מדברת בלשון של פרוזה, מליצה ופיטוט, כמו שמסורת רעיונות יפים ועמוקים. כל אדם המקשיב לקריאת התורה נהנה מהסגנון של התורה, ומרגש שיש מקום להעמק ברעיונותיה. לשון מליצה מתאימה למיסירת רעיונות, כי במליצה לא המילים עיקר אלא התוכן. המליצה רומזת לאדם שיש להעמק בתוכן עוד ועוד. מאידך, התורה היא ספר הלהכה, והלכות הן מעצם טבען מדוקיות ו邏輯יות למשה. הרעיון הוא אינטימי, אבל האדם הוא יוצר כמותי, והלהכה יזקפת את הרעיון לדפוסים כמותיים. במסורת התורה שבעל פה קיבלנו, שאם נדייך היטב בלשון הכתוב, על פי כללי הלשון ודרכי הלשון, נמצא בו את פרטי ההלכות של המצוות, שהם מדוקים ו邏輯יים. בכל מלה ובכל אות, בכל קמט של לשון התורה, אפשר למצוא הלוות מדוקיות. אין בענין זה שום מחולקת, לא בין הרמב"ם לרמב"ץ, ולא בין חכמים אחרים. איש אינו חולק על כך שזו היא הדור שבה התורה מלמדת אותנו הלוות. [בדרבינו על הדיקוק של הלוות אנו מתכוונים למידת הדיקוק האפשרית לארם בחיים המעשיים. אין זה דיקוק מוחלט, אלא דיקוק יחסין].

לבדיל, בעולם יש ספרי חוקים של גויים, כגון הקודקס הרומי, או הקודקס של נפוליאון. הם כתובים בסגנון יבש ומסורבל. מכיוון שהחוק צריך להיות מדוקיק, הלשון של החוקים כבדה ויבשה, ורק עורכי דין המצוינים בהם יכולים להתחאמן ולקרוא בהם. לא כן התורה

הנחה אחרת וגם היא יכולה להיות תקפה – מדובר על משהו אחר, לא על המרחב. למשל, הוא יכול לדבר על המוגלים שעל הcador (שהרדיות שלהם כורדיםcador), ולומר שככל שני קווים כאלה חיברים להיפגש, שאין אפשרות ליצור שני קווים מקבילים. זהה הגיאומטריה הלא-אוקלידית, שאינה יכולה לבוא במקום המשכלה הראשונית של הגיאומטריה הרגילה, אלא שאפשר למצוא לה יישום במקומות מסוימים, שם היא כן תחאים עם המשכבות הראשוניות.

נחוות לנוינו. הסבריה שעליה אנו מדברים בהלכה אינה "מושכל ראשון". בכל מקום שיש סברה, אפשר גם לחשב אחרת. למשל: המוציאה מחבירו עליו הראה. הגמ' אומרת שהמוציאה מחבירו עליו הראה סבירה היא, "דכאיב ליה כאיבא איזיל לבֵי אסיא" (כבא קמא מו). האם זהו מושכל ראשון? האם אי אפשר לחשב אחרת? ודאי שאפשר. היה מקום לומר שם פלוני, המוכר כדעת ישראלי, טוען שהוא שביד אלמוני הוא שלו – צריך לפתח בחקירות, ובינתיים להפקיד את החפץ ביד בית דין. היה אפשר גם לומר יהלוקו. אין זה מוכחה כלל אדם יחשוב שהדין צריך להיות המוציאה מחבירו עליו הראה. אבל, מסורת התורה שבעל פה שקיביל משה רבו מיסני אומרת לנו, אם יש סבירה שהיא מתבלטת על דעת החכמים, אפשר לסמן עליה ולפסוק על פיה ההלכה. על סבירה יסודית זו זאת אפשר לפתח מערכת שלימה של שאלות, כגון דוגמאות פחות קיצוניות של המוציאה מחבירו, האם גם בהן אומריםummah, או לא, וכיולות להיות בזו מחלוקת. יש מחלוקת טומכות ורבנן, ומחלוקת האמוראים בברишׁ ושם, וכו' וכו'. ספרים שלמים נתחרבו על נושא זה (כגון ספר יתקפו כאן), והכל על היקפה של סברת המוציאה מחבירו עליו הראה.

הגמ' בבבא קמא רצתה בתחילת לימוד את דיןummah מפסק, ועל כך הקשתה: "הא למה לי קרא, סבירה הוא". הרי שדבר שאפשר לדעת אותו מסבירה, אין מהפשים אותו במקרא. במקרא אנו מוצאים את ההלכות שלא היינו יודעים מדעתנו.

ודאי שגם פרט מפרט ההלכה יש סבירה והיגיון. דבר לא הגיוני לא קיים בתורה כלל. כבר אמרנו שהгинון הוא לא

וכו. בכל רעיון אפשר להמשיך ולהרחיב, ואפשר למעט ולקצר. מדיוקן הכלוב אנו לומדים את הצורה הפורמלית, המחייבת, של ההלכה: "שהיתה להם ישיבה אחת בעולם". הרי לנו לשון, שמצד אחד היא מוסרת רענון בלשון ספרותית, ומצד שני היא מקפלת בתוכה הלכה מדויקת.

ראיית התורה כאוסף של רעיונות שאינם מחייבים בצורה מדויקת – זהה תפיסה נוצרית. אמונה ישראל רואה בתורה ההלכה מדויקת ומהיבת, הוואה. את התפיסה הזאת של מהות התורה מלמדת אותנו התורה שבבעל פה.

#### ג. הסבריה

אמרנו שני המקורות הראשוניים של ההלכה הם המקרא והסבירה. באמרנו סבירה אין אנו מתחווים למה שקוראים לפילוסופים בשם "מושכלות ראשוניות". "מושכל ראשון" הוא מה שאmittelתו ברורה לחלוותן לאדם מבלי צורך בהוכחה. דבר שהאדם מכיר בו, והוא אינו יכול לחשב אחרת. כיום אנחנו מתווכחים במידע האם המשכבות הראשוניות – האקסיות – הן מערכת הנחות שרירותיות שהאדם הניח, ובאותה מידת הוא יכול גם להניח הנחות אחרות ולהוליך מזמן תוצאות, ואין לאלה עדיפות על אלה; או שבמושכלות הראשוניות אכן יש אמת ראשונית בלתי מעורערת. אך לויכוח הזה אין שום טעם. ברור שבתוורו תרגיל מחשבתי אפשר להניח אקסיות גם סתםשתי הנחות שרירותיות, אפילו מגוכחות, ואם הן בלתי תלויות זו בזו – כלומר שאין אפשר להוכיח את מתקן השניה ולא מקום אחר – ניתן לבנות מהן בעזרת חוק הסתירה מערכת של משפטים. אך זה רק תרגיל בהיגיון. באמת "מושכלות הראשוניות" אין האmittות שהקב"ה נתע באדם, שככל אדם מושכנע באמצעותן. למשל: האקסיומה המפורסת של אוקלידס, לפיה מכל קו יש וקודה שמחוץ לו אפשר ליצור שני קווים מקבילים שלעולם לא ייפגשו. והוא מושכל ראשון, הנובע מעצם תפיסת המרחב שהקב"ה נתע באדם. האדם אינו יכול לחשב אחרת. מי שאומר שהוא יינה

מ"או הקמה" משחו אחר (ע' שם), אבל הטעם שב"גוזרת הכתוב" הוא מובן.

או, למשל, פטור כלים בבור. הגם לומדת אותו מ"חמוד ולא כלים" (בבא קמא נג.). גם כאן לכארה גזירות הכתוב היא: מדו"ע לפטור בור מנזקי כלים, מה שלא מצינו כן בשאר נזקי ממון? אך גם כאן יש טעם לדבר (וגם כאן ר' יהודה חולק): בעלי חיים בטבעם הולכים, והם יגיעו אל הבור וייכשלו בו, מה שאין כן כלים, שמעצם לא יגיעו אל הבור, ועל כן האחוריות עליהם אינה על בעל הבור. כל העניין של נזקי ממון, דהיינו זה שהאדם אחראי על נזקי ממונו, חידוש של החורה הוא, ובמיערכות משפט אונשות הוא לא כל כך פשוט. גם חיוב נזקי ממון וגם פטור כלים בבור יש בהם סברת והיגיון. אין גזירת הכתוב שהיא ללא טעם.

הגם בחגיגה (יא) אומרת: "נעגים מקרא מרובה והלכות מועטות, האלות מקרא מועט והלכות מרובות, ומאי נפקא מינה, אי מסתפקא לך מילתה בנגעים עיין בקראי, ואי מסתפקא לך מילתה באלהות עיין במתניתין". בנסיבות רוב ההלכות נלמדות מהמקרא, ואין בהן הרבה מקומות לסברת. לפיכך אם מסתפקת לך בהם ההלכה – חזור אל המקרא, וחפש את התשובה בזיהוק הלשון. לעומת זאת באלהות – רוב ההלכות הן סברות, ולכן כל המערכת של המקרים המסתעפים לבניית על היסודות היסודות, ועליך למצוא את התשובה מתוך מה שנאמר במשנה.

#### ד. הדרשות

כידוע, הש"ס מלא בדרשות מפסוקים, מהם לומדים הלוות. הגם שואלה על ההלכה: "מנلن", או: "מנא הני מילוי", וambilah דרשה מפסוק שמננה לומדים את ההלכה. מהי הדרשה מהפסוק? האם אפשר לומר שהדרשה היא סימן חיוני שנחננו לנו חכמים כדי שנזכור את ההלכה, בדרך שאדם עושה לו סימן – "קשר במתפתח" – בשביל לזכור משחו? – אין שום טעם לומר כך, ואין שום חכם שאומר כך, לא הר מב"ס ולא מישחו אחר. הדרשה היא המקור של ההלכה. לא

רק שלנו אלא גם של הקב"ה. אמנם, את הסברה שדברים הכתובים, אנו מוצאים רק אחרי שהם כתובים. אלמלא נכתבו – לא היינו יכולים לומר מעתה שכך וכך תחביר התורה. משנכתבו – אנו יכולים להתחנן ולמצוא את הרעיון הכלולים בהם. גם מה שהגם קוראת בשם "גזירות הכתוב" אינו דבר שאין לו טעם. הנה, המצוות המכוננות "חוקים" (ע' יומא סז): הן גזירות הכתוב, "גוזרה גזרתי חקוקת חקתי" (מדרש תהילים ט'), אבל: "שמעה אמר מעשה תוהה הם ? ת"ל אני ה" (יומא שם). אם איןך מבין – תתאמץ יותר, תחשוב יותר, אפילו שנה או שנים רבות, אולי אז תבין, וגם אם לא תבין – אל תחרה שמא אין בהן טעם, "וזאם דבר ריק הוא, מכם, למה הוא, שאין אתם יגין בו" (ירוש' שבת פ"א הד'). גם ב"משפטים", "דברים שלא מללא נכתבו דין הוא שייכתבו" (יומא שם), יש "גזירות הכתוב". גזירת הכתוב היא הקצה האחרון של הסברה. כמובן: דבר שמלכתהילה נראה לנו מוזר, שהוא לא היינו סוברים שהדין היה כך, והتورה אומרת לנו שכך הוא, אבל אחרי שהחורה אומרת זאת – אנו מוצאים וمبינים את טumo של דבר.

למשל: הפטור של טמון באש, כתבו ראשונים שהוא גזירת הכתוב. לכארה נראה לנו מוזר, שאדם המבער אש, שהוא אחראי על כך שהוא לא תחפש ותזקק לאחרים, יהיה פטור על טמון, מה שאין הדבר כן בשאר נזקי ממון. מהיכן לומדים את פטור טמון? מ"או הקמה" – "מה קמה בגלי עף כל בגלי" (בבא קמא ס). יש לשאל: וכי זו היא התכוונה היחידה האופיינית לקמה? והלא אפשר למצוא הרבה תוכנות אופייניות לקמה, כגון שהיא טהורה, או שגדולה מן הארץ, וכיוצא בה, ומדובר דורשים דוקא "מה קמה בגלי"? אבל באמת יש כאן ס ברה. אדם המבער אש צריך להסתכל סביבתו. הוא וואה את הקמה הניצבת בשדה חבירו, והוא צריך להיזהר שה האש תגיעה אליו. התכוונה הבולטת של הקמה בה ק שר ה זה היא היותה גלויה ונראית למבעיד את האש, וממנה היה צריך להיזהר, מה שאין כן מדובר שבעל הבית הטעין אותו וש宏伟יר לא היה יכול לראותו. אמנם, יש מקום להתווכה על כן, ור' יהודה אכן חולק ודorous

כלומר: מהה שhabbin משה רבנו בתורה, על פי הכללים שקיבל מסיני. ניקח לדוגמה את המזויה: "זילחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדור" (ויקרא כג, מ). הגמ' (סוכה לה) מביאה כמה דרישות אין יודעים שכונת התורה לאתrogate, וחלק מהדרישות נראהות לנו שונות. אך לכשנתבונן, נמצא שהדברים מובנים. מהו "הדור"? ידוע שהדור הוא יופי, צורה חיצונית מרושימה ומעוררת כבוד, כמו "בכור שורו הדר לו" (דברים לג, יז), "לא תורא לו ולא הדר" (ישעיהו נג, ב), ועוד. ישנו הרבה פירושים, רימון ותפוח וועוד, אבל אין בכלל היפות פרי שהוא תמיד רענן כאתrogate. כל הפירות רעננים ורק בעונתם, יש כאן שיש להם ריח טוב, אבל כשעוברת עונתם, הריח מחלים וונובלים, ויחם מתנדף, ומראייהם רע. האתrogate הוא פרי מצטמקים ונובלים, והוא מתקדם, והוא גדול על כל מים, ודרכו באילנו המשיך לגדול ככל שמשקדים אותו, הוא גדול על כל מים, ודר באילנו משנה לשנה. על העז אתה מוצא פירות גדולים עם קטנים, וכולם נראים רענניים. האתrogate הוא פרי עץ הדר, פרי שעוזו גורם את הדרו, כי הרעננות מקורה בעז. מי שיטעם את עץ האתrogate, ירגיש בו את הטעם ואת הריח של הפרי, טעם עצו ופריו שוויים, מה שאין כן בשאר עצי הפרי. הרי שכל הדרישות שהגמ' דרש מתאמיות לרעיון המובע בעומק לשון הכתוב. יש להבין כי דברי הגמ' "שכן בלשון יווני קורין למים הידור" – נאמרו בדרך צחות. אין הכרונה שהتورה אכן מדברת כאן בלשון יוונית, אלא שסבירתו של ה"הדר" היא הגדרילה על כל מים, וסימנק "הידור" ביונית. בגמרה יש גם סוגנון של בדיחותא. כל סגנון אונורי אפשר למצוא בגדרא. והנה, אחרי שאתה יודיעים ש"פרי עץ הדר" משמעו יופי ורעננות, יש מקום לשאלות נוספות: האם גם בלולב צוריך "הדר"? ומהם אתrogate יבש או חסר וכיו"ב, פסול ממש שאינו "הדר"? כדיוע, יש בשאלות הללו דיונים וגם מחילוקות בגמרה. פיתוח פרטים נוספים של ההלכה מהפרק ומהסבירה נמשך גם אחרי שימושה רבנו הבין מודיעו ומסר לנו את פירוש הכתוב, ואת ההלכות העיקריות הנובעות ממנו.

אמנם, מלשון הרמב"ם בהקדמת המשנה, ובשורש השני בספר המזויה, משמע שלדעתו הפירוש היסודי, ההלכות העיקריות, נמסרו הבאים את עיקרי ההלכה.

סימן בעלמא, ואף לא איזה סוד נסתר שיש בכתב. הדרישה היא הוצאה של החבוננות הגיגנית בכתב, בתוכנו ובלשוןנו, ומציאות פרטיה הלהקה מתחז דיקוק בלשון, על פי כללי הלשון ודרךיה. כמובן, לעיתים מספיק את דרכי הלשון, ולכך קשה לנו למצוא בכתב את דרישות חז"ל. בגלל זה סבר הרמח"ל ב"דרך תבוננות", שהיו לחז"ל דרכים מיוחדות, סודיות, למדרש הכתוב, שנעלמו מאתנו. אך אין הדברים נראים כלל. התורה אינה מדברת בלשון טהורים, היא כתובה בלשון יפה וברורה, ואדם בעל היגיון בריא, הידוע את כללי הלשון ואת דרכי הלשון, ועיין היטב בכתב – ימצא בו את מה שחז"ל מצאו. צריך להתרגל לעמל בפירוש הפסוקים, ולראות בו מה ידעו מהלימוד. אמנם, אנחנו יכולים רק לעקוב אחרי דברי חז"ל, אשר ידעו את דרכי הלשון טוב מאתנו. אבל כשאנו עוקבים אחר דברי חז"ל ומעיינים היטב בפסוקים – גם אנחנו יכולים להבין את דרך לימודם. כמובן שאנו לא נועז לתהוויה עם חז"ל לגבי הבנת פסוק, לא מפני שעקורונית זה בלתי אפשרי, אלא מפני שידייתנו בחכמת הכתוב דלה וחלשה לעומת ידיעתם, וגם אם נדמה לנו במשחו אחרת ממה שהם פירשו – לא נסמן על עצמנו בו.

יש להבין שהדרישות עצמן לא נמסרו למשה ורבנו בסיני. הרמב"ם מביא בהקדמה לפירוש המשנה, שהרבה פעמים הגמ' מחייבת מוקור בכתב להלכה מקובלת ומוסכמת, וכל תנא או אמרה אומר דרשה אחרת. אילו נמסרו הדרישות למשה ורבנו בסיני – לא היה עליהם שום ויכוח. אלא, שבסיני נמסרו רק הכללים. כלומר: נמסרה למשה התורה שככזה צריכה (לאמתו של דבר התורה שככזה נמסרה במשך כל הארבעים שנה, אבל אנו מיחסים את הכל לסייעי), ונמסרה לו ההוראה לקרוא בתורה קריאה מדוקיקת, ולמצוא בה את כל פרטי ההלכות, על פי המידות שהتورה נדרשת בהן, ועל פי כל כללי הלשון ודרךיה הלשון, וכן בעוזת השימוש בסברה. זה מה שנמסר לנו מה שマה מסיני. משה ורבנו, בחכמתו העמוקה, למד את התורה עם הזקנים אשר אتوا, ופרש את התורה לפי הכללים שקיבלו, כך שיוכלו היה למסרו לדורות הבאים את עיקרי ההלכה. הן נמסרו מדור לדור ממה שמה מסיני,

לו נראה יותר כדעתו. "אלו ואלו דברי אל-קדים חיים" פירושו שאין אף אחד מהשנים יכול לטען לאמת מוחלטת. הדעת סובלת את דברי שניהם, וכיוון שהתורה נמסרה לדzon בה לפי דעת האדם – שתי האפשרויות יכולות להיות צדוקות. אף על פי כן, לשם הנגנת הכלל צריך שתהיה הכרעה, כדי שההנאה תהיה אחידה. מרגע שבית דין הגדול הכריע – גם אם הכרעה היא על פי הרוב – הכרעה מחייבת, ורצון הקב"ה הוא שכך ינהגו. אך עד שלא הוכרעה ההלכה, ידוע שאומרים: "כדי הוא ר' פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק" (nidra ט): ועוד, אף על פי שהוא ייחיר נגד רבים, ואפילו בדאוריתא. כי באמת גם לדעת היחיד יש מקום מן התורה. [בענין מה נחשב בגדר הוכרעה ההלכה – יש עוד להמשיך ולדzon. למשל: האם מה שנפסק בשור"ע נחשב כהוכרעה ההלכה? ואcum"ל בזה].

הרמב"ם אומר שבhalachot המקובלות ממשה רבנו, שנמסרו מדור לדור, לא נפללה שום מחולקת, שהרי אם הכם אחד עיד שכך נתקבל ממשה רבנו – בודאי שנאמין לו, ואם משה רבנו הבין כך בתורה – מי האדם שיבוא אחריו המלך? גם מה שנתחדש בדורות שאחרי משה רבנו, והסבירו עליו כל החכמים, או שהכריעו בבית דין הגדול – נמסר מדור לדור כהלכה מקובלת. אך בודאי שבכל דור היו ספקות ומחולקות. יתכן שגם למשה ורבנו עצמו היו ספקות, והוא מסר לדoor הבא את ספקותיו, או שהכריע בהם ביחיד עם הזקנים.

"כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדר כבר נאמר למשה בסיני" (ויקרא רבה פ"ב) זהו לשון מליצה, כלומר: הכל נובע ממה שנאמר למשה בסיני שיש לדיק ולדקדק בפסוקים וללמוד מהם halachot חדשות. הנה מוצאים אנו שהרמב"ן (בתחילת השגותיו לסת' המצוות) כתוב בפירוש לאבי לשון חכמים "שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו למשה בסיני", שאין היא בדוקא, כי קצת מהמצוות לא נאמרו בסיני אלא אחר כך, וגם מצוות דרבנן נמנעו בכלל מנין זה.

#### ה. מידות שהתורה נדרשת בהן

המידות שהתורה נדרשת בהן ניתנו למשה בסיני כדריכים ללימוד

למשה בסיני. אך נראה שאין צורך לומר כן. הרמב"ם הלא אומר שוגם את halachot העיקריות – כגון ש"פר עז הדר" הוא אתרוג – אפשר ללמד מהכתוב, דהיינו שיש להן הוראה וرمז בכתב (רמז גמור, שאפשר לסמן עלייו), ואם כן מה הצורך ב"עבודה כפולה", גם למסורת אותן אותן אחרות כך למצוא אותן בעצמינו? ולומר שההוראה בכתב אינה מספיק ברורה, והקב"ה לא רצה שימושה רבנו יטעה – אין זה סביר.

[באופן כללי]: כאשר מוצאים לשון, ברמב"ם או במקור אחר, המשמשה לכארורה כך וכך, אך היא אינה מובנת מצד התוכן, ומצד התוכןanno מבינים בכירורו באופן שונה – לא צריך להיזכר לשון יותר מדי, אלא ללכט אחר ההבנה. ועוד: לפעמים צריך לתקן את הגirosה במקור שלפנינו, אם ההבנה מカリיה זאת].

מכל מקום, גם אם הפירוש ברמב"ם הוא שהי ההלכה שכן נמסרו למשה ורבנו<sup>3</sup> – וראי שהוא אומר שלא כל halachot נמסרו, ואף משה רבנו לא למד מדעתו את כל halachot, אלא בדורות הבאים המשיבו להולדיך עוד פרטימ ופרטימ דרישים, מן המקרא וכן הסברה. נאמר על התורה "ארוכה הארץ מדה", ואי אפשר למסור הכל. התורה היא חייה, דינמית. בהhalachot שהולידו נפלטו מחולקות. מטבע האדם שאין דעות בני האדם שווות, ולכל אחד דרך מחשבה משלהו. חכם אחד מבין בכתב כך, ונראית לו הסברה כך, וחבירו מבין אחרית וסובר אחרת. כל אחד מהם מודה שגם לדעה השנייה יש מקום, אך בכל זאת

3. א"ה: לענד כך עולה בבירור מהלשון בראש הקדמה שצוטטה לעיל ע"מ ט"ז הערכה 2: "דע כי כל מצוה שננתן לך למשה ובנו ניתנה לו עם פירושה, היה ה' אומר לו המקרא, ואחר כך אומר לו פירושו וענינו ומה שכול לו והמקרא המוכחם". ולהلن שם (עמ' ל"ח במהדורותנו): "לפי שהם כולם פירושים מקובלים ממשה... אבל עם היוצרים מקובלים ואין מחולקת בהם – מחמת המקרא הנתון שאפשר להוציאו ממשה פירושים באפניהם מן ההיקשים". מה פירוש "עם היוצרים מקובלים" וכו'? هل לא הם מקובלים ממשה ורבנו, ולא נמסרו לו – פשיטא בפירוש רבנו הוציאים באופןים מן ההיקשים, ומה החידוש בזה. אבל אם הם נמסרו בפירוש למשה מפי הגבורה ללא המקורות בכתביהם – החידוש הוא שכן יש להם מקור

להציג על השווה ביניהם. לפי דעת אחת בגם' (ע' נדה כב:כג). דורותים גזירה שווה רק כאשר הביטוי מופנה, וזה מעורר את תשומת הלב. ולפי דעת אחרת לשארינו מופנה דורשין ומשיבין, כלומר אם יש פירכה המראה שלא כל המרכיבים של העוניינים דומים – אין לומדים זה מזה. ויש חילוק בין מופנה מצד אחד למופנה משני צדדים. גם כשודושים גזירה שווה, לא לכל דבר אנו ממשווים. אמן יש כלל "אין גזירה שווה למחזה" (כritisות כב:), אולם התוס' מוכחים בכך מה מקומות שגזירה שווה אינה ממשוה לכל דבר, כי ההשוואה צריכה להיות רק לגבי דברים שאפשר ומתאים להשוות בהם את שני הנושאים.

ידוע הכלל שאין אדם דין גזירה שווה מעצמו. האם פירושו של דבר שהגזרות שוות נמסרו למשה בסיני? בשום אופן לא. יש הרבה מחלוקת בגזרות שוות, ואילו היו מקובלות מעת הקב"ה, או שהיו מקובלות ממשה רבו שלמד אותן – לא היתה בהן מחלוקת. בגם' לא כתוב שאריך שיקבל את הגוז"ש מסיני, אלא כתוב ורק: "אין אדם דין גוז"ש מעצמו" (פסחים סו, נדה יט), ורש"י מוסר: "אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני". הכוונה היא, שהשאלה מתי הסוגנון ההשוואה אכן בא להורות על ההשואות העוניינים ומה תלא – אינה כל כך פשוטה, וכן אין לחכם מסורת של דורות רבים, שכולם למדו כך, שביטוי פלוני ההשוואה בשני המkommenות מורה על ההשוואה ביניהם – אל לו לחדר לימוד כזה מעצמו. למשל, הגם' אומרת בענין כדי אבות נזקין: "כולן כאבות לשלם ממיטב, Mai טמאอาทיה תחת נתינה שלם כסף" (ב"ק ה). האם אנו יכולים להיות בטוחים שהביטויים "תחת" "נתינה" וכיו' כולם מורים על ההשוואה באופן התשלום, שהיא מיטב? אין הדבר כל כך פשוט. לא היינו סומכים על עצמנו בדבר זה. אבל אם דורות רבים של חכמים גדולים, שידעו את דברי הלשון, טברו כך – לאו דוקא ממשה מסיני – אנו יכולים לסמן עליהם, ואם נתבונן היבט נבין שהדברים נכונים, שבאמת הגיוני שהביטויים הללו מורים על אופן התשלום.

עוד למדנו בענין מיטב, שנחalker ר' עקיבא ור' ישמעאל האם

הלוות חדשנות. כל המדיניות הגינויות הן, אך מדרתנו לא היינו יכולים להחליט שכן יש לקבוע לפיהן הלכה, אלמלא שםשה ורבנו השיג מעת הקב"ה שבמידות אלו עליו להשתמש ולהוליד הלכות. המדיניות שהتورה נדרשת בהן, והדרשות מיתורי הלשון ומכל דרכי הלשון – עניין אחד הן ותווך אחד להן. זו לשון הרמב"ס בספר המצוות בראש השורש השני: "כל מה שלמדים באחת שלוש עשרה מדיניות או מריבוי".

במידת קל וחומר יש הרבה מה לעיין. קל וחומר אין סתום "כל שכן", כלומר: אין מדובר על שני דברים א' וב' שהיחס ביניהם הוא שא' מكيف את ב', ואם בב' קיים הידין כל שכן שהיה קיים בא', כמו "בכל מאותים منه". אילו היה הדבר כן, לא היה מובן כל המשא ומahan שבגמי' בעניני ק"ז, לא איך החומר יוצרת את הק"ז, ולא איך הפירכה סותרת אותו. אלא, קל וחומר היא דרך מסוימת ללימוד התורה שנשאה רבונו קיבל בסיני, והיא, שבין שני עניינים במצבות וזהוירה שאפשר למצואו ביניהם קשר, אך הדמיון בדיניהם אינו מחוייב יוצרים ביניהם אנלוגיה (השוואה) על ידי ניתוח המרכיבים שלהם. גם החומרה שבאחד לעומת חברו יכולה ללמד על דמיון בדין שאותו ורצים ללמידה – משתמשים בה ליצירת ק"ז, ואם אין כל המרכיבים של שני העוניינים מורים על הדמיון, ומוצאים פירכה שיכולה להורות על כך שאין הם דומים – הק"ז נפרק. יש לעיין בויה בכל סוגיא וסוגיא לוגפה, ולראות את ההיגיון שבדרך הלימוד הזאת.

גם גזירה שווה היא רק בין שני נושאים דומים. בדרך כלל לכל נושא התורה משתמש בסוגנון שונה, ואם יש דמיון בלשון – הריחו מלמד על דמיון בתוכן, כאשר הנושאים קרוביים, ואפשר לדמותם זה לזה. בין נושאים שהם שונים ורוחקים זה מזה – אף פעם לא נמצא מילוט קישור אף פעם אין גזירה שווה. כי כך נהפוך את כל התורה כולה לדין אחד. גזירה שווה היא רק במקרים שאחננו שמים לב שהتورה משתמש באותו הסוגנון בשני מקומות, באופן שיכoil

שהה ממלות קישור מפני שהן אינן מביעות תוכן מיוחד, מהגירה שהוא המפורסתת "חמשה עשר חמישה עשר מחר המצווה", שלומדים ממנה שהאכילה בלילו הראשון בסוכה חובה כמו בלילה הפסח (סוכה כז). הלא התודה צריכה לכתוב מתי התאריך של כל חג, ואם כן לכוראה אין כאן תוכן מיוחד לדירוש מוננו גזירה שוה, ואף איןנו מופנה. אך נعيין במקור הדברים בתורה. בפרשת בא, שם הוא המקור הריאISON של חג הפסח, אנו קוראים: "החודש הזה לכם ראש חדשים, וראשון הוاء לכם לחדי השנה. דברו אל כל עדת ישראל חדשים, ואישׁוּן הוֹא לְכֶם לְחַדְשֵׁי הַשָּׁנָה. וְקִחוּ לְהַמִּשְׁמָרָת עַד מִבְּנֵן שְׁהָלָשׁוֹן 'הַחֲדֹשׁ הַזֶּה לְכֶם'" וכ"ר אינה באה רק לציין את התאריך של חג הפסח, אלא היא אמרה בסוגנון של ציווי בפני עצמו, שלומדים מוננו הרבה הלוויות. ובמהשך: "וְהִיא לְכֶם לְמִשְׁמָרָת עַד אֲרֵבָעָה עַשֶּׂר יְמִין לְחַדְשֵׁה הַזֶּה, וְשָׁחַטוּ אֶת כָּל קְהֻלַּת יִשְׂרָאֵל בֵּין הַעֲרָבִים וּכְרִי וְאָכְלּוּ אֶת הַבָּשָׂר בְּלִילָה הַזֶּה" וכ"ר. חמישה עשר, התאריך שבço מתחיל החג, לא נזכר כאן. נזכר שארבעה עשר הווא זמן שחיתת קרבן פסח, ושביליה שאחורי אוכלים אותו. והتورה ממשיכה: "וּבְעַרְבִּי בָּאָרֶץ מִצְרָיִם בְּלִילָה הַזֶּה וְפֶסַחְתִּי עֲלֵיכֶם וּכְרִי וְהִיא הַיּוֹם הַהֵּם לְכֶם לְזִיכְרוֹן וְחִגּוֹתָם אֶת־חַג־הַהִיא לְדוֹרוֹתֵיכֶם וּכְרִי שְׁבַעַת יְמִים מִצּוֹת תְּאַכְלּוּ וּכְרִי וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קָדְשׁוּ וּבַיּוֹם הַשְׁבִיעִי מִקְרָא קָדְשׁוּ וּכְרִי בָּרָאשׁוֹן בְּאֲרֵבָעָה עַשֶּׂר יְמִין לְחַדְשֵׁה בְּעֵרֶב תְּאַכְלּוּ מִצּוֹת עַד יְמִין הַאַחַד וְעַשְׂרִים יְמִין לְחַדְשֵׁה בְּעֵרֶב". נמצאו שבכל הפרשא לא נזכר כלל חמישה עשר, אלא זמן הקربת הפסח. וברור שזה מספיק לקביעת זמן של החג. והנה בפרשת אמר מוצאים אנו: "בְּחַדְשֵׁה הָרִאשׁוֹן בְּאֲרֵבָעָה עַשֶּׂר לְחַדְשֵׁה בֵּין הַעֲרָבִים פֶּסַח לְהִיא, וּבְחַמִשָּׁה עַשֶּׂר יְמִין לְחַדְשֵׁה הַזֶּה חַג המצוות לְהִיא שְׁבַעַת יְמִים מִצּוֹת הַאֲכָלוֹ". בולט כאן שהוכרת "ובחמישה עשר" מיותרת, שהרי לא היה כתוב אלא לומר: ובערב, או: ובלילה, חג המצוות לה', כדרכן שנאמר בפרשת בא. ולהלן באותה פרשה: "בְּחַמִשָּׁה עַשֶּׂר יְמִין לְחַדְשֵׁה הַשְׁבִיעִי הַזֶּה

במייבט דמייק או במיטב דניוק שיימיןן (ב"ק ו:). והגמ' מסבירה: "מאי טעמא דר' ישמעאל, נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה, מה שדה האמור למעלה דניוק אף שדה האמור למטה דניוק". כלומר: שדה בחילית העניין "וב עבר בשדה אחר", דהיינו בשדה הנזק, ואם כן גם שדה האמור בהמשך "מייבט שעשו ומיטב כרמו ישלם" הוא בדניוק. וממשיכה הגמ': "ו/or' עקיבא מייבט שעשו ומיטב כרמו ישלם, דהאיך דקה משלם. ו/or' ישמעאל אהני גזירה שוה ואהני קרא, אהני גזירה שוה כדקאמינה, אהני קרא כגון דאית לה למייק עידית זיבורית" וכו'. הרי שהגמ' קוראת ללימוד של ר' ישמעאל "גזירה שוה", וכך על פי שאין זו גזירה שוה גילה, שהרי הכל באותו עניין ע"תוס' ערכין טו. ד"ה הו). זה מלמד אותנו על מהותה של גזירה שהוא בכלל: ר' ישמעאל לא קיבל את הגזירה שוה מסיני (שהרי אם כן, ר' עקיבא לא היה חולק), אלא הוא למד ממה שהتورה ממשיכה לשימושה באותה הלשון, על שוויון בתוכן. ומכיון שאיפילו ממילאים שאינו זהות ממש למדו גזירה שוה, "תנאי דברי ר' ישמעאל זו היא שיבת זו היא ביאה", אך זאת רק "היכא דליך מדמי ליה ילפינן" (עירובין נא). וכן היכא דאייכא מדמי דדמי ליה מדמי ליה ילפינן. וכן הידין בכל אחד מהם מכיון, שאפשר ללמד גז"ש שני עניינים, והידין בכל אחד מהם שונה, מעדיפים ללמד גז"ה שיש לו יותר צדדים דומים עם הלמד. נמצאת השוואת עניינים בגזירה שוה, תלואה בשיקול הדעת, הבודקת עד מה הם דומים.

ומכיון לפעמים שחוז"ל עושים גזירה שוה בין לשון התורה ללשון נבאיים. לכוראה אין להה טעם, וכי התורה סמכה על מה שהיא כתוב בנבאי? אבל, אם מבנים שгазירה שווה פירושה ששימוש בלשון מסוימת מורה על משמעות מסוימת – הרי גם שימוש בלשון זו על ידי נבייא אפשר ללמד על כוונת השימוש באותו לשון בטורה. כך לומדים – בדרך "איilio מילחא" – ש"כ' יג' הוא בקרן, ואפיילו בקרן תלושה, מה שנאמר בנבאיים: "ויש לו צדקה בן כנענה קרני ברול ויאמר באלה תנגה את ארם" (ביבא קמא ב:).

לכוראה יש להקשוח על מה שאמרנו לעיל, שאין דורשים גזירה

אשר יעשן – זו לפנים משותה הדין", הרי שוגם העשיה לפנים משותה הדין היא מדאוריתא. אמנם התורה אינה מהיבת לעשות כן, אך אדם הגון נהג כן, חסיד נהג כן, כל אחד לפי מעתו. ולפעמים חכמים הם המוחיבים את גבול המצווה, והופכים את הרחבה לדבר המחייב מדרבנן. זהה עשיית סייג ל תורה שנצטו עליה חכמים: "עשו משמרת למשמרותי" (יבמות כא). באמת ישנום שני מיני סייגים דרבנן. יש שגורו על דבר שהוא כשלעצמו אינו שייך לאיסור התורה, אלא שגורו עליו שהוא יעבור על איסור התורה. כגון: "אין קורין לאור הנר", שמא יטה את הנר ויעבור על איסור הבערה. עצם הקריאה בשבת אינה שייכת למלאכת מבעיר, ואין בה שום דבר השיך לעניין השבתה בשבת, אבל חכמים גורו שמא יבוא להטota את הנר. לעומת זאת, כל אותן הפעולות האסורות מסווגות משום שהן דומות למלאכות – יש להבין שהן הרחבה של גבול המצווה, המשך הרעיון של השביתה מלאכה בשבת עד מעבר לגדר המחייב מן התורה. חכמים ידעו, על פי הבנתם בחכמת הכתוב, לומר מהו הגדר המחייב מן התורה, ומהו סייג ל תורה, שלימודו מהכתוב הוא רק אסמכתא.

יש כמובן גם דין דרבנן שאפילו אסמכתא אין להם בכתב, אלא חכמים הם שהרתו את הגדר מדרעתם. התוס' בראש השנה (יב. ד"ה תנא) אומרים שיש הבדל בתוקפו של דין בין דין דרבנן שיש לו אסמכתא בכתב, לבין מעשר פירות האילן, דין דרבנן שאין לו אסמכתא בכתב, כגון מעשר ירק. ויש להבין זאת על פי האמור, שהאסמכתא אינה רמז בעלמא, אלא גילי דעת של התורה. כאשר יש מחלוקת בין חכמים, "מר סבר גורין כן וכך ומר סבר לא גורין", מדרבנן, והוא אסמכתא בעלמא. יש להבין ש"asmachta" אין פירושה דבר שאין לו כל קשר עם הכתוב. "asmachta" היא מושzon סמן, דבר שסומכים עליו, וגם אם הוא מדרבנן יכול להיות לו מקור בכתב. כיצד? כבר אמרנו כי כל רעיון הוא אינטוף, אך האדם פועל באופן כמוות, ולכן ההלכה היא מוגדרת ומודוקת. אמנם, כאשר דין ואוריתא עוצר במקום מסוים, עדין אפשר להמשיך את הרעיון, ולהרחיב את הגדר המחייב. לעיתים הרחבה נשארת בבחינת "לפניהם משותה הדין". הגם' (בבא קמא ק.) אומרת: "את המעשה – זה הדין,

חג הסוכות", וזהי הגזירה שווה שלומדת הגם'.

נשים לב לתוכנה של הגזירה שווה זו זאת. בפסח כתוב: "שבעת ימים מצוות תאכלו". מה פירוש לאכול שבעה ימים מצוות? לאכול כל הזמן במשך שבעה ימים? בוודאי שלא. לאכול פעמיים או שלוש פעמיים ביום? גם זה לא כתוב כאן. על כרחך שכונת התורה שכאשר אתה אוכל פת – היא צריכה להיות מצה. مثل לרופא האומר לאדם הרגיל בלחם לבן: עלייך לאכול רק לחם שחור. הכוונה היא שכאשר אתה אוכל לחם – אל תאכל לחם לבן, אלא רק לחם שחור, אבל אם תרצה שלא תאכל לחם כלל – הרשות בידך. איך מכיריים שאדם זה התחילה את הדיאטה שציה עליון הרופא? כאשר הוא אוכל פעמיים מצוות במקום לחם, אבל אם נרצה לאכול רק תפוחי אדמה – הרשות בידינו. כל זה בשבעת הימים, אבל בליל הראשון – אכילה מהצחה חובה, לדעת שהמצווה נכנסה לתוקפה, "בערב תאכלו מצוות". בדומה לזה אמרה תורה: "בסוכות תשבו שבעת ימים". רשאי אדם שלא לאכול, אבל כשזהו אוכל אכילת קבע – האכילה צריכה להיות בסוכות. לפיכך יש טעם ללמידה מהгазירה שווה חמישה עשר חמישות עשר – שהיא כאמור מופנית לפחות מצד אחד – שבليل הראשון,ليل חמישה עשר, יש חובת אכילה, לדעת שהתחילה חלות המצווה.

#### ו. מדרבנן וקרא אסמכתא

פעמים רבות מוצאים אנו בगם' שהדין הנלמד מפסיק מסוים הוא מדרבנן, והוא אסמכתא בעלמא. יש להבין ש"asmachta" אין פירושה דבר שאין לו כל קשר עם הכתוב. "asmachta" היא מושzon סמן, דבר שסומכים עליו, וגם אם הוא מדרבנן יכול להיות לו מקור בכתב. כיצד? כבר אמרנו כי כל רעיון הוא אינטוף, אך האדם פועל באופן כמוות, ולכן ההלכה היא מוגדרת ומודוקת. אמנם, כאשר דין ואוריתא עוצר במקום מסוים, עדין אפשר להמשיך את הרעיון, ולהרחיב את הגדר המחייב. לעיתים הרחבה נשארת בבחינת "לפניהם משותה הדין". הגם' (בבא קמא ק.) אומרת: "את המעשה – זה הדין,

קידושין הם התקשרות בין איש לאשה, ולא היינו חשבים שלשון 'קנין', מתאימה לקידושין, ורק בגל הגזירה שווה קייחה המשנה משתמשת לגבי קידושין בלשון "האשה נקנית". אך לכואורה, הגזירה שווה זאת מוזרה מאד: בקידושין מדובר על לקיחת האשה, שהייא הנקנית, "כוי יקח איש אשה", ואילו בשדה עפרון מדובר על לקיחת הכסף, "נתתי כסף השדה קח ממני", ולא על לקיחת השדה הנקנית. ובאמת התוס' (ד"ה וכחיב) מעיריים על כך: "אינו הווש אלא שמוצא לשון קייחה, אע"ג דלא דמי, דקייחה דחכא קיימא אכסף של שדה, וקייחה דאשה לא קיימא אכסף של אשה אלא אשה עצמה". אך הרביס עדרין אינם מובנים.

מה זה קניין? מה קורה כאשר עושים "מעשה קניין"? מהו משתנה בחפץ? ברור שקנין אינו אלא הסכמתה בדעת גמורה על העברת הבעלות מן המקנה אל הקונה. הרעיון של הקניין הפרטני משמעו של אדם יש זכויות שימוש בלבדיות בחפץ שבבעלותו, וגם חובות בלבדיות, כגון נזקי ממון וכו'. החפץ שיק רך לו, אך בידו למסור את הבעלות עליו למשחו אחר, כאשר יש בינהם הסכמה הדזית על כך. אנו מכיריהם את התופעה שהרבה פעמים בני אדם מתחבטים בעת קניית החפץ. אדם נכנס לננות ל淮南子 הילפה, הוא מסתכל ומודד, שואל למחair, מדבר ומדבר, הוא לוקח את החליפה בידו ואומר למוכר שהוא קונה אותה, ופתאום הוא מתחרט, לא, רציתי משחו אחר, זה לא מתאים לי וכו'. צרכיה להיות איזו נקודת זמן הקובעת את העברת הבעלות, המכrichtה את האדם להחליט סופית, באופן ששוב לא יוכל להתחרט. מעשה הקניין הוא נקודת הזמן הזאת, הוא המסמן את גמירות הדעת להעברת הבעלות. העיקר הוא ההסכמה החרדית, גמירות הדעת. גם קידושין הם הסכם בין שני אנשים. האשה מתקדשת מרצוניה והאיש מקרש אותה מרצונו. אולם, בקידושין מדובר על שיכות במובן האנושי, לא רק חיווי שאר כסות ועונה, אלא גם שיכות נשית, פנימית, "ודבק באשתו והוא לבש אחד". מהקידושין נובע איסור אשת איש וכו' וכו'. קידושין והוא דבר רציני, לא כמו קניין חפץ. על קידושין אדם צריך לחשב היטב לפני שהוא מסכים.

צורך בזה למושב בית דין, אלא הוא מורה כדעתו כמו בדיון דאוריתא. הרובה מההכלכות דרבנן הן קדומות מאד. גם משה רבנו היה מצווה ב"עשו לשמור למשמרתי", ואין ספק שכבר הוא קבע הלכות דרבנן, וגם הן נמסרו במסורת הדורות, וכן דברים שהסתכו עלייהם בדורות יותר מאוחרים, בין דברים שהם בגדר הרחבה מתבקשת לדין התורה, ובין דברים שנגזרו כתקנות בית דין.

#### ז. "מדברי סופרים"

בשורש השני בספר המצוות אומר הרמב"ם, שהדינים הנלמדים משלוש עשרה מידות או מריבוי הם "מדברי סופרים". ידוע שבהרבה מקומות הלשון "מדברי סופרים" בرمבי"ם באה לציין דין דרבנן גמור, בהבדל מדין תורה, אך כאן אין הדבר כן. פירוש השם "דברי סופרים" הוא: דברים שנודעו לנו על ידי הסופרים. הסופרים הם החכמים, הסופרים את כל האותיות שבתורה (קידושין ל.), היודעים לדרוש בלשון התורה וללמוד ממנה הלכות, על פי מה שמשה ורבנו קיבלו בסיני שכק יש להוליד הלכות חדשות. פעמים שהלכות אלה הן מדאוריתא, כאשר אפשר ללמוד אותן מהכתוב באופן מחייב, ופעמים שהן מדרבנן, כאשר הלימוד מהכתוב הוא בדרך אסמכחה. לשון הרמב"ם בספר המצוות שם: "כוי כל מה שלא שמעו בסיני בביאור הנה הוא מדברי סופרים".

המשך בריש קידושין אומרת: "האשה נקנית בשלוש דרכים". ובגמ' שם: "מאי שנא הכא דעתני האשה נקנית ומאי שנא חתום דעתני האיש מקדש, משומן דקא בעי למיתני כסף, וככסף מנלאן גמר קייחה קייחה משדה עפרון, כחיב הכא כי יקח איש אשה וכחיב התם נתתי כסף הטע' (ד"ה וכסף) מקשים לשם צרייך את הארכיות" וככסף מנלאן גמר קייחה קייחה וכו', היה אפשר לומר מיד שכסף נקרא קניין, כדאיתא בשדה, ולכן נקתה המש' לשון נקנית. וمتראים התוס' שמה שכסף שדה נקרא קניין, עדין לא הייתה יודע שכסף קידושין נקרא קניין. קידושי אשה אינם עוסקים ממוני שהאדם עושה, בקניית שדה ועוד.

וקידושי כסף נלמדו בגירה שווה, וחכמים הם הולמים את הדין מן הפטוקים במידות שהתורה נדרשת בהן, לפיכך נקרא הדבר "מדברי סופרים", אף על פי שהוא מדוריתא לכל דבר. אך נראה שאין צורך לומר כן.

הרמב"ן מביא בהשוגה לשורש השני, שהרמב"ם נשאל מדוע אמר על הכספי שהוא מדורי סופרים ולא אמר כן גם על השטר, שהרי גם קניין השטר נלמד במידות שהתורה נדרשת בהן, מקיש הויה ליציאה מה יציאה בשטר אף הויה נמי בשטר (קידושין ה). ובשלמא比亚ה מפורשת בכתב, כי היא נלמת מ"זבעל" או מ"בעולת בעל" (שם ט), אבל מי שנא שטר מסוף. והרמב"ם השיב שגם שטר הוא מן התורה בכלל מה שאמרו בגמ' (שם): "נעורה המאורסה דאמר רחמנא בסקילה היכי משכחת לה וכו' אמר רב נחמן בר יצחק משכחת לה כגון שקידשה בשטר, הוαιיל וגומר ומוציא גומר ומכוnis", כלומר: כיוון שהתורה מדברת על נעורה בתולה מאורסה, מוכחה מזה שיש עוד קניין חזון מביאה, והסבירה נתנת שזו שטר, הוαιיל ומצאנו שהשטר מנתק את הקשר, מסתבר שהוא יכול גם ליצור את הקשר. וכן כתוב הרמב"ם בהמשך הלכות אישות (פ"ג ה"כ): "המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה, וכן מתקרשת בשטר מן התורה, כשם שגמר ו מגרש שנאמר וכותב לה ספר כריתות כך גומר ומכוnis". קידושי ביאה הם "קידושי תורה" סתם, שהרי הם כתובים בפירוש בתורה, וגם קידושי שטר הם מן התורה, שהרי הם מוכרים מהכתוב באמצעות שיקול מסתבר, כמו כן. ובאשר לקידושי כסף, כותב שם הרמב"ם: "אבל הכספי מדורי סופרים, וכן דין הכספי דין תורה ופירשו מדורי סופרים, שנאמר כי יקה איש אשה ואמרו חכמים ליקוחים אלו יהיו בכספי שנאמר נתתי כסף השدة קח ממני". נראה מלשון הרמב"ם שראן דין הכספי הוא דין תורה, אבל הקידושים הם מדרבנן. הא כיצד? מצאנו שיש קניינים מדרבנן, והקנין מדרבנן מועיל לדאוריתא, כלומר: אם אדם יודיע שחכמים קבעו שימושה מסוים יקנה, ועד למעשה זה הוא חייב להחליט – הריחו גומר בדעתו ומחייב, וזה מה שצרכן כדי שהקנין יחול מדין תורה. כך הוא בקנינים, וכך גם לגבי קידושין,

עכשו נראה מהו הלימוד של קייחת קייחת משדה עפרון. גם בקנין נחלה אדם חושב היטב לפני שהוא קונה. קניית קרקע אף היא עניין רציני, לא כמו קניית בגדי או שאר מטלטלים. והנה, בשדה המכפלה כתוב: "נתתי כסף השדה קח ממני". פשוט של דברים: אני רוצה לקבל בחינם, אני רוצה לשלם, קח ממני את הכספי. אבל לכשנדיך, מה מוסיף "קח ממני"? אם אברהם יתן לו, הרי שהוא יקח. אלא יש כאן כוונה נוספת: קח ממני, וכן תיגמר העסקה. קייחת הכספי מסמנה את גמירות הדעת. ובגוזירה שווה לומדיםograms ב"כי יקה איש אשה" לקייחת כסף תסמן את גמירות הדעת. לקייחת האשעה על ידי האיש היא הסכמתם ההדרית שתתקדש לו, והוא עצם היקניין. את מעשה היקניין לומדים משדה עפרון. בקידושין ישנן דרכים נוספות ליקניין: שטר וביאה. וחותום (ד"ה משום) כבר כתבו שאין להקשות על תיזוק הגמ' וחטא תרתי אותו חדא, כי גם בשטר ובאייה שייכת לשון קניין. כלומר: גם שטר, שכותב ומפורש בו רצון שני הצדדים, מהו זה גמירות דעת, וכל שכן ביאה, שהיא כבר התחלה החיים ביחיד, ואם כן גם בהם שייך – עוד יותר מאשר בכספי – דין היקניין.

בענין זה יש דבר מעניין מאד ברמב"ם. הרמב"ם כותב בתחילת הלכות אישות: "...כיוון שנינתנה תורה נצטו יישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילתה בפני עצים ולאחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר כי יקה איש אשה ובא אליה. וליקוחן אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלושה דברים אלו האשעה נקנית, בכספי או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מה תורה ובכספי מדורי סופרים". לכאורה, היא שקידושי כסף הם מדרבנן ממש. אבל הרמב"ם ממשין: "זואה היא שקידושי כסף הם מדרבנן ממש. אבל הרמב"ם ממשין: זואה שנקנית באחד מג' דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת, וכיון שנקנית האשעה ונעשית מקודשת אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבילה הרי היא אשת איש, והבא עליה חזון מבعلا חייב מיתה בית דין". ברור אפילו שגם קידושי כסף תוקפים מדוריתא, שהרי על דין דרבנן אין מיתה בית דין. מהי אפילו ממשמעות הלשון "מדורי סופרים"? לפי מה שנאמר לעיל אפשר להבין, שהויאל

אפשר לפתח מבחן מערכתי, "אין דעתן קל וחומר מהלכה" (נזיר נז'). וודאי שגם בהלכות אלו יש היגיון. דבר לא היגיוני אין יכול להיות חלק ממבחן שהקב"ה מצווה אותו. אלא שלהלכות אלו אין מקור בכתב, וגם אין סבירה מהחייבת אותן. למשל: שיעורים הלכה למשה ממשיני (עדותובין ד). הגם' מנסה בתחילת הלesson את השיעורים מן הפסוק "ארץ חיטה וشعורה" וכו', אך למסקנה הגם' דוחה זאת, ואומרת שהפסוק אסמכתה בכללא, ואין מדובר בו על שיעורי המצוות. [הרמב"ם בהקדמת המשנה אומר שהאסמכתה כאן היא בדרך סימן לזכירה; אך אפשר שמדובר כאן, כמו בשאר המקומות, באסמכת פירושה שיש אליו משמעות בכתוב השicket לעניין השיעורים, כי הפירות הללו אכילהם השובה וכו', אמנם אין זה מספיק כדי לדעת בצורה מהחייבת שאליהם הם שיעורי המצוות]. כמו כן, השיעורים אינם סבירה. אי אפשר לומר שסבירה היגיונית פשוטה היא שכוית הוא שיעור אכילה מהחייב מלוקות, ולא כביצה או כיו"ב.

אכילה המחייב מלוקות, ולא כביצה או ל"ב".  
 איך נקבעו אפוא השיעורים? בפשטות מבנים שמשה רבנו קיבל  
 אותם, השיג אותם בהשגה הנבואית, באופן ישיר מהקב"ה בסיני. אך  
 נראה שלא על כל "הלכה למשה מסיני" אפשר לומר כך. הנה,  
 הרמב"ם מונה בהקדמת המשנה את כל ההלכות שנאמר עליהם "הלכה  
 למשה מסיני", ויש בהן הלוות שהן מדרבנן. ברור שאי אפשר  
 שהלכות לרaben נמסרו מהקב"ה למשה רבנו. מוכרים איפוא לומר  
 שהלשון "הלכה למשה מסיני" אינה תמיד בדוקא, וכך ראיינו לעיל  
 (סוף אות ד') בשם הרמב"ן, אלא יש בהן הלוות שמשה רבנו קבוע  
 אותן, כדי לרaben, אחר קבלת התורה בסיני, ומסר אותן לדורות  
 הבאים כהלכה קבועות. לעומתים אפילו משתמשים בביטויי "הלכה  
 למשה מסיני" ביחס להלוות לרaben שנקבעו אחרי דורו של משה  
 רבונו, והמשמעות היא: הלכה קבועה הנוהגת מאז ומעולם, מבלי  
 לדידי במספר הדורות שהיא נוהגת ("הלכה" – האופין שבו הולך ונוהג  
 הדבר מהדור לדור). ע' ירושלמי שבת (פ"א ה") בענין ההלכה "החzon"  
 רואה היכן התינוקות קורין", הקשורה לגזירת "אין קורין לאור הנר"<sup>4</sup>.

<sup>7</sup>. ר' על כך בהרחבה להלן בשער שיעורי ש"ס, סוגיות חוספה שביעית, פסקה ז'.

ונמצא שגם שוגג הגזרה שווה קיימה היא אסמכתה בעלמא –  
מכל מקום הדין הנובע ממנה הוא דין תורה.  
נראה שמקורו של הרמב"ם הוא בסוגיא המצוריה בכתובות (ג),  
ובعود מקומות, שיש מקרים שבהם חכמים הפקיעו את הקידושים,  
ושואלה על כך הגם: "תינה קדיש בכפסא, קדיש בביאה מאין איכא  
למייר", ווענה: "שוויה רבנן לבעלתו בעליית זנות". רשיי מביא שם  
שכל רבותיו פירשו "תינה קדיש בכפסא" – שהקידושים מדרבנן,  
והוא דוחה את הפירוש הזה באומרו שדבר הנלמד מגזירה שווה הוא  
מדאוריתא, ועוד, היאך סוקלים על קידושי כספ (ורשיי מפרש: תינה  
קדיש בכפסא – שאו רבנן יכולים להפיקו ממנו את הממון למפרע  
בהתפרק ב"ז הפקר). אך נראה שהרמב"ם למד כמו רבותיו של רשיי,  
והבין מהשאלה "תינה קדיש בכפסא" שקידושי כספ הם אכן  
מדרבנן, ולכן רבנן יכולים להנתנו שבנסיבות מסוימות הם יבוטלו  
(ולמסקנת הגם) גם בקידושין דאוריתא אדם יכול להנתנו שאם  
חכמים לא ירצו קידושיו יתבטלו, אף על פי שיימצא שבבעלתו בעליית  
זנות). וזה מה שכותב הרמב"ם שקידושי כספ הם מדברי סופרים,  
כליימר מדרבנן, ואף על פי כן דין דין תורה, וסוקלים עליהם.  
להסביר זה ברמב"ם נתעוררנו מספר דורות הראשונים' לר' יצחק  
אייזיק הלוי (ח"ד פט"ז). הוא היה אדם גדול, וספרו הוא ספר החשוב,  
שאפשר ללמוד ממנו הרבה. אמנם, יש לנו עליון ביקורת, שלפעמים  
הוא טנדנציווי (מגמתי), כלומר: לפעמים הוא קודם מסמן את  
המטרה, ואחר כך מփש איך להוכיח אותה. גם בחשיבה תורנית צריך  
לחשוב באופן חופשי, ולהփש את האמת].

ח. הלבנה למשה מסיני

בראשית דברינו הזכרנו שלושה מקורות להלכה: המקרא, הסברה, והלכה למשה מסיני. מהי "הלכה למשה מסיני"? בשם זה קוראים חז"ל להלכות שאין להן מקור במקרא, ולא בספרה. הלכות הנלמדות מן המקרא או מן הסברה – אפשר לפתוח מהן מערכת שלימה. לעומת זאת, הלכות למשה מסיני הן ההלכות ייחידיות, מצומצמות, שאי

חיפה מיום שחורב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים (רש"י: משום דאמר ליה לעיל אין אלא דברי נביות, שקרה דברי חכמים נבואה, נקט לה להא מילתא), אותו חכם לאו נביא הוא, וכי קאמר אף על פי שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה". החכמה קרויה במהותה לנבואה. חכמה איננה תבונה, בינה, היא הבנת דבר מתוך דבר, הסקת המסקנות מתוך הנחות מוקדמות, עשיית החשבון הגוני. החכמה היא ראשונית, "חכמה – כח מה", דבר שאדם משיג אותו באופן בלתי אמצעי. הבינה מולידה מסקנות רבות מן האמיתות ההיסטוריות של החכמה, וכך נוצרת הדעת, וזאת הידיעות. אדם שיש לו ידיעות וברות הוא חכם יותר גדול, והוא השוב חורו וمبין, וחוזר התהלייך של חכמה שאחריה בינה ואחריה דעת, וכך לבלי סוף. ועוד שם: "אמר אביי תדע דامر גברא רבא דעת, ואל לבל טופ". ר' עקיבא בר יוסף כוותיה, אמר רבא ומאי קושיא מילתא ומתאמרא משמיה דרב' עקיבא בר מזליה חזא, אלא אמר רבא לרבה מילתא ומתאמרא משמיה דר' עקיבא בר יוסף כוותיה, אמר רבashi ומאי קושיא דילמא להא מילתא בר מזליה חזא, אלא אמר רבashi תדע דامر גברא רבא מילתא ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה. ודילמא כסומה בארכובה, ולאו טעם יהיב (ב"ח: קאמר)". החכמה שהיא בבחינת נבואה מגלה ישירות את ההלכה למשה מסיני, והאומר אינו כסומה בארכובה, הוא נוטן טעם לדבריו, אמנם אין זה טעם של הוכחה, של פעולת התבונה, אבל הוא מאריך ומסביר את מה שהוא גילה באופן בלתי אמצעי, עד שגם השומע משתכחע.

אם נעין בהלכות שחו"ל קוראים להן "הלכה למשה מסיני", נראה שהן כולן ההלכות שאפשר להבין את טעמן, אף על פי שאי אפשר לומר שהן בבחינת סברא נוטה, או שיש להם מקור בפסוקים. לדוגמא: "ערבה ההלכה למשה מסיני". לכאורה נתילת הערכה בפני עצמה, וכל שכן חבטת הערכה, נראים לנו כミלהא בלבד טעונה. אבל באמת הדבר מובן. ארבעת המינים שייכים למצות השמה בחג הסוכות, يولקחות לכם וכוכו' ושמחתם לפני ה' אלקליקם". עברה שנה, גדרלו הפירות, אדם אסף את יבולן. ארבעת המינים מצינים את

אולם, לא רק ההלכות דרבנן קבוע משה ובניו, אלא נראה שיש גם "הלכה למשה מסיני" שהיא מדאוריתא, ומה רבנו השיגה מעצמו. כיצד? יש דברים שאפשר להשיג אותם באמצעות התבוננה, ויש דברים שידייחנו אותנו היא בלתי אמצעית, כגון רגש או אינטואיציה. הגם בבבא בתרא (יב.) מתבטאת לגבי השיעור שאמרו שם בעניין חלוקת פרודס: "אין אלו אלא דברי נביות", כלומר: האומר אמרם כמתנבא, הידוע בדברים בידיעה ברורה, אך בלתי אמצעית, מבלי שהוא יכול להוכיחם. כך הוא רואה את הדברים בעניין רוחו. אין פירושו של דבר שאון לשיעורים שום טעם הגוני. בוודאי שיש סיבה מדוע צדית נחשב לאכילה ופחחות מכזית לא, אבל הסיבה ל Koha מהיא זו הסתכלות כללית על מהלך החיים, מה נחשב לשיעור שהאדם מרגיש בו אכילה ולעיסה וכך' וכו'. ומה לא. משה ובניו, כשהירד מסיני אחר שנינעה לו התורה, היה צריך לדעת מה יחשב לאכילה שחביבים עליהם מלוקות בלאו, או שיוצאים בה ידי תובה בעשה, ובפחות مكان לא, והוא לא מצא לזה הוראה מחייבת בפסקוק, ולא בסברה, אלא גילתה את השיעור בדרכו ההרגשה הנכונה. יש סוגיא ביוםא (עט): בעניין השיעורים, שלא נלמד אותה עכשו בעיון, אבל נזכיר ממנה משחו, המלמד על מה שדיברנו. תנייא רבי אומר כל השיעורים قولן בכזית, חוץ מטעמת אוכלין לשינה הכתוב במשמעותו ושינוי חכמים בשיעורין, וראיה לדבר יום היכפורים, מי שינה הכתוב במשמעותו, מלא תעונה, ומאי שינוי חכמים בשיעורייה ככותבת" – הרי שהחכמים הם הקובעים את השיעורים, גם שיעורים דאוריתא. ובהמשך שם: "א"ר אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיבתו לו שיעור, שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורין" הרי שהשיעורים נקבעים לפי הסכמת חכמי הדור. [ובברכות מא: "בעניין ההו"א למד את השיעורים מ"ארץ חיטה וشعורה", כתוב לפניינו גם]: "אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא", במקומו: "אלא הלכתא נינחו וקרו אסמכתא בעלמא" שבטוגיות המקובלות בעיורין ד: ובסוכה ז., כמוון בגליון שם. וע' פיהם"ש לרמב"ם כלים יז, יב].

בהמשך הסוגיא בבבא בתרא אומרת הגמ': "אמר ר' אבדימי דמן

אבל מה שחשוב הוא שבריאה יש לכל מלא טעם, וכך המשפט מפסיק הקבע את מעמדה בראצ' המילים, ומשפיע על התוכן של הדברים, "יריבינו במקרא – זה פיסוק טעמים" (נדירים לו:). יש גורם רביעי, שאין לנו בשביilo סימנים, והוא הדקלום, הדקלומציה, של הקריאה. *[המלה דקלום]* היא מלא לטינית שנייה לה צורה עברית. מותר לנו לעשות כך. בלשון המקרא היה בודאי שורש לבטא בו את המושג הזה, אבל אנחנו איננו יודעים את כל עושר הלשון, חסירות לנו הרבה מילים, ולכן מותר לנו לשאול מלא משפט אחרה ולחתה לה צורה עברית, כמו *[דקלום]*, שהמשקל שלו הוא משקל עברי, אבל השורש הוא מלועזית.

בהבעת או בהשמעת דברו מילולי יש חשיבות גדולה לדקלום. אני יכול לבטא בכך את האותיות, את הניקוד ואת פיסוק הטעמים, וכן על פי כן אם אשנה את הדקלום אני משנה את התוכן. למשל: לשון שאלה, לשון תמייה, לשון אירוניה, וכו'ב. אמנים גדולים יודעים לדקלום את מה שהם קוראים באופן שטומעים את כל התוכן הגלום בדברו. הומצאו גם סימנים מעטים, כגון סימן שאלה, או סימן בידור.

קריאה, אך זה אינו מספיק לעומת שפע האפשרויות. נביא דוגמא שבה נבחין מה בין טעמים לדקלום. כל בוקר אנו אומרים בתפילה פסוקים מדברי הימים, המתחילה "ויברך דוד" (דברי הימים א' כט, י-יג). "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמי ובארץ, לך ה' הממלכה והמתנשא לכל בראש". מה פירוש "כי כל בשמי ובארץ"? "כי" בדרכן כלל הוא לשון של נתינת טעם, אבל כאן לא מובן איך "כל בשמי ובארץ" נותן טעם ל"לך ה' הגדולה" וכו'. אבל אם נדקלם את הפסוק בכך – וקשה לשמוע את זה בקריאה של מי שאינואמן בדקלום – הדברים יהיו מילולי: *[לך ה' הגדולה והגבורה וכו' כי לך כל בשמי ובארץ]*. מובנים: *[לך ה' הגדולה והגבורה וכו' כי לך כל בשמי ובארץ]*. ה"לך" מוסב גם על "כל בשמי ובארץ". ציריך כאילו "لدוחוף" בקריאה את "כל בשמי ובארץ" לאחר, אל ה"לך", אף על פי שכבר עברנו אותו. זהו קצב מסוים בקריאה, שמשנה את המשמעות. ומה שפוסק: *[לך ה' הממלכה והמתנשא לכל בראש]*. לכראה

הרענות של עולם הצומח, יש בהם יופי וחיות, תשמה בהם על מה שהקב"ה נתן לך. אך תמיד צריך להתפלל על העתיד. "ויגלו ברעהה". הנה באה שנה חדשה, אחרי החג תצטרך לחrosso ולזרוע, מי יודע אם יהיו מספיק מים, אם היובל שוכן כמו שציריך. הערבה – כאשר קוטפים אותה מן האילן היא רעינה, עוד יותר מאשר שלושת המינים, אבל עד מהרה היא נבלת ומתייבשת. הערבה צריכה את המים יותר מכולם. ביום האחרון של החג, הווענא הרבה, מרכיבים בתפילה על העתיד, עם הערבה ביד, ואף הערבה עצמה כביכול מתפללה. בחוץ הארץ, אשה שהיתה בצרה, שהיה לה ילד חולה, הייתה באה לבית הכנסת, וחובטת את ראשה בארון הקודש. זהה תפילה: כך יכולה מידת הדין להתhapeך למידת רחמים.

## נספח: על דרכי הלשון (נאמר בזמן שיעור בגמ' בדרכ' אגב)

הלשון קיימת בשביב "למסגר" תוכן, تحت לתוכן מסגרת וצורה מסודרת. לא רק בשביב למסור את התוכן לאחרים, אלא גם בשביב האדם עצמו, כדי שימושיו יהיו מסודרים וברורים. ההכבה של האדם קשורה לחושים. האדם חושב בתמונות. יש גם מושגים לא תושיים, אך הם רופפים, והאדם נוטה לקשר אותם לתמונות ולדgesות. הלשון מסמנת תוכן במילים. במקום תמונה, רגע, או כל תוכן שהוא, יש לנו מלא הרומזות אליו.

הלשון נוצרת מארבעה גורמים, המאפשרים לנו לבטא תוכן באופן מילולי: גורם אחד הוא האות. לאות עצמה יש היגוי משלה, גם ללא ניקוד. גורם שני הוא הניקוד, המנייע את האות ומשמיע אותה בנסיבות שונות. השאלה מתי הומצאו סימני הניקוד אינה מעניינת אותנו כעת, אבל ברור שהניקוד עצמו קובע את ההגיה של המלה, והוא חילק המילה. הגורם השלישי הוא פיסוק הטעמים. גם כאן לא ברור מתי התחילו להשתמש בסימנים הגרפיים של הטעמים שאנו מכירים,

## שער שיעורי ש"ס

הפיירוש הוא: לך הממלכה, אתה המתנסה לכל בראש. אך איזו מין לשון זו "לך" הממלכה והמתנסה"? מדוע לא כתוב "וזאת מתנסה"? אולם, בחז"ל מצינו שפיירוש "זה המתנסה לכל בראש" הוא אחר: כל התמןויות גדולות וקטנות של בני אדם הכל הוא מהשמי, "אפילו ריש גרגיתא ממשmia מנו ליה" (ברכות נה). לפי זה משתנה גם המשמעות של "לך" הממלכה. אין הפיירוש אתה הוא המלך, אלא שכל ממלכה שביעולם היא שלך וממך. ולפי זה פיירוש כל הפסוק הוא: לך הגדולה והגבורה וכו' כי לך כל בשמיים ובארץ, לך ה' הממלכה של כל מלך, ושלך המתנסה לכל דבר להיות בראש. הבנת הפסוק בצורה כזו את תלואה בהבדל עדין בדקלות של הפטוק, שמושכים הכל אל "לך". אין לה סימנים כתובים, והכל תלוי בהבנה של תוכן.

### על "טט בכחפי שתים פת באפריקי שתים"

"ת"ר לטטפת לטטפת הרוי כאן ארבע דבריו ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר אינו צrik, טט בכחפי שתים פת באפריקי שתים" (מנחות לד:).

לכארה דברי חז"ל מתחמיים, וכי התורה מדכרת בלשון כחפי ואפריקי? [ואינו דומה לאמר לעיל (פסקה ד') בעניין לשון יוונית, ע"ש היטב].

אלא צrik להבין שלשונם של שבטים פרימיטיביים היה בעצם לשון אוניברסלית. לשון הנוצרת מהצללים המנסנים את התמונה או את המושג באופן פשוט וטבעי.

מה זה שניהם? לשונות פירשו קודם כל לחזר על משחו עוד פעם. "טט" זהוי דוגמא לכפל, לחזרה על עיצור פעמיים. [האות טי"ת היא אות עיצורית חזקה]. אבל המושג שניים הוא גם מלשון שינוי. האחד מתחפש לאינטוף וחסר צורה. צורה נוצרת כאשר יש לפחות שתיים. כאשר קו ישר נשבר, יש שינוי, יש שינוי. "פת" זהו צליל של שבירות הרצף, כמו מקל ארוך הנשבר לשניים. גם ביום מבטאים צליל של שבירה בהברה כגון פק או פק'. נמצא ש"טט" ו"פת" הן שני אפניהם של הבעת המושג 'שתיים' בשפה טבעית אוניברסלית.

## **בעניין הליכה אחר הרוב**

(שיעור שניון בכולל חזון איש<sup>1</sup>)

### **א. המקור שמביאים הראשונים לדין ביטול ברוב**

כלל פשוט בעניין תערובת אסור בהיתר הוא: "מדאוריתא ברובא בטיל" (חולין זח:). אמן בפרטים – מין במנו או שלא במנו, לח בלח או יבש ביבש, וככו' – יש כמה חילוקים וכמה מחולקות, כידוע, אבל הכל היסודי הוא שהולכים בתערובת אחר הרוב. ופירוש רש"י (שם ד"ה מדאוריתא, ביצה ג: ד"ה אפילו), שמקור הדין של ביטול ברוב הוא הכתוב בתורה "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב). וכן נקטו בפשטות שאר הראשונים, כגון הרוא"ש בחולין (פ') שביעי את ל"ז), הרן בעניין אכילת תערובת של חד בתרי יבש ביבש כולה כאחת, ואומר: "דאפילו אי אכיל לה חד בתרי בטל, ונחפק אסור חדא ספיקא, וספיקא דאוריתא לחומרא, אלא משום דגזרת הכתוב הוא, דכתיב אחרי רבים להטות, הילכך חד בתרי בטל, ונחפק אסור להיות היתר, ומותר לאוכנן אפילו כולן כאחת". פירוש: הלא גם אם היינו אוסרים לאכול את כל התערובת ביחיד, מכל מקום לאכול חלק ממנה ודאי מותר אם חד בתרי בטיל, ומדוע מותר, הלא ספיקא דאוריתא לחומרא ושמא אסור הוא אוכל, אלא שהتورה גוזרת "אחרי רבים להטות", ומשום כך אומרים אנו שהאיסור בטל ברוב ההיתר ודיננו כהיתר, וכך גם לאכול את הכל מותר.

לא ניכנס כאן למחלוקת הראשונים בעניין אכילת כל התערובת כאחת, האם היא אסורה, והאם איסורה מדרבנן או מדאוריתא. דבר אחד ברור לדברי הכל, שיש מושג של ביטול איסור ברוב, "מדאוריתא ברובא בטיל", שבמצביים מסוימים מתיר את אכילת האיסור, והדבר נלמד מ"אחרי רבים להטות". ולכאורה אין הדבר

. השיעור נרשם מתוך קלוטות על ידי שני תלמידי חכמים, כל אחד בנפרד, אך הרוב ויל' גילתה את דעתו שהיה שמה אילו הייתה כותב את הדברים מחדש.

הרי שהיה פשוט לגמ' שלמורים את ההליכה אחר הרוב באיסורים ברוכא דאיתיה קמן – כגון ט' חנויות מוכרותبشر שחוטה ואחת מוכרת בשור נבילה, או להפוך, שבນמצא הלך אחר הרוב (פסחים ט: – מהליכה אחר רוב הדינאים בסנהדרין).

אך באמת אין בכך תשובה לתמייתנו. כי בהשכמה ראשונה נראה, שהטעם שימושים רוכא דאיתיה קמן של תשע חנויות לסנהדרין, הוא משומש שהטעם בשנייהם הוא הליכה אחר רוב הסיכויים, או כפי שהוא נקרא בלשון המתמטיקה: לאחר ההסתברות היותר גדולה. כלומר: כאשרנו שואלים את עצמנו למי לפסק, כרוב או כמייעוט, והතורה אומרת לפסקון כרוב, אנו מבינים שהטעם הוא משומש שיש יותר סיכויים שהאמת אצל הרוב מאשר שהוא אצל המייעוט, וכן בקשר הנמצא בעיר שיש בה תשע חנויות כך ואחת כך, רוכב הסיכויים הם שהבשර מן הרוב, ואף על פי שאולי צריך לחושש למיעוט וללאות בדבר ספק دائוריתא – מ"אחרי רבים להטtot" למדנו את העיקנון של הליכה אחריה ההסתברות היותר גדולה. אבל מה כל זהشيخ לעניין ביטול ברוב? וכי בביטול איסור בהיתר, המתייר לאכול את התערובת, אפשר לדבר על הסתרות? והלא ידוע לנו בוודאות שיש כאן מייעוט איסור שאנו אוכלים אותו, ואין כאן עניין של הסתרות כלל. ולהלן נראה שעצם הבנת ט' חנויות וסנהדרין על פי עקרון ההסתברות אינה עומדת בפני הביקורת השכלית.

#### ג. ההסבר המינויש לר' חיים הלוי

ידועים דברי האחוריים, ויסודות במינויחס לר' חיים הלוי ('חידושים הגר"ח על הש"ס', טנסיל, לב"ק כז:), שהלימוד של ביטול ברוב מסנהדרין הוא משומש גם בסנהדרין יש ביטול ברוב. רוצה לומר: התורה הלא חייבה מנין מסוים של דינאים, ג' בדיני ממונות, כ"ג בדיני נפשות, וכ"ד, ואם הולכים אחרי הרוב ופסקים כדעתם, ורעת המיעוט אינה נחשבת – הלא חסר במנין הדינאים. אלא על כרחך התוודה גילתה שמייעוט הדינאים מתבטל ברוב והופך להיות כמו הרוב, וכך יש לנו בית דין של ג' או של כ"ג שפסק את הדיון. [ומלבד זאת לומדים עוד

מובן, כי הפסוק מדבר על הליכה אחריה דעת הרוב בבית דין (מש' סנהדרין ב.), הדינוו שאלה מחייבים ולאלה פוטרים – פוסקים את הדיון כדעת הרוב, ומה הדמיון של תערובת אישור בהיתר זהה, אלא בענין פסק דין ישנה האמת הלכתית שאotta רוצחים לבירור, והאמת היא או עם אלה או עם אלה וזה נוגע למקורה שיש לפניינו היתר שהוא ודאי שהאמת עמם, אך מה זה נוגע למקורה שיש לפניינו היתר שהוא ודאי היתר ואיסור שהוא ודאי איסור והתערובת, מדו"ע נאמר שכיוון שיש רוכב היתר האיסור ייחל לחייב איסור? אchromה? (וכבר העיר על כך בקצרה ה'פרקי מגדים' בראש הפתיחה להל' תערובות). והתמייה עוד גדייה, שהרי בಗמ' לא מצינו שהטעם של ביטול ברוב הוא מ"אחרי רבים להטtot", אלא הראשונים אמרו כן, ואילו היה כתוב כך בगמ' היינו מחרישים, כי הורגלנו להתעלם מקושיות על דרישות חז"ל ולפטור הכל באני יודע, אין אנו בקיים בדרכם הדרשות, וכיו"ב, אבל כאשר הראשונים "מחדשים" דרשת הכתוב "דגירות הכתוב הו", ומה ראו על כהה. ועוד, שהרי הרא"ש מתחטא "דגירות הכתוב הו", ולפי ההבנה המורגנת "גזרת הכתוב" היא מילתא ללא טעם, ואילו היו חז"ל לא אמרו שזהו המקור לביטול ברוב, מניין לרוא"ש לומר שגדירת הכתוב "אחרי רבים להטtot" היא, והלא הכתוב מדבר בענין אחר, ודין ביטול ברוב שמסרו חז"ל אולי הילכה למשה מטני היא, ואין לה מקור בכתב, או שאולי מקורה מפסק אחר.

#### ב. איך אפשר ללמידה ביטול ברוב מ"אחרי רבים להטtot"?

ולכוארה דברי הראשונים מבוססים על הגמ' בחולין (יא): "מנא הא מילאה דאמוד רבן ויל בתר רוכב?", ועונה הגמ' בלשון חמיה: "מנין? דכתיב אחרי רבים להטtot". והגמ' הוצרכה לפרש את בעייתה: "רוכא דאיתיה קמן כגון ט' חנויות וסנהדרין לא קא מיבעייא לנ', כי קא מיבעייא לנו היכא דליתה קמן כגון קטן וקטנה" (פ"י: לעניין יבום, שאין חוששים שמא יימצא הקטן סריס או הקטנה אילונית, כי רוב הקטנים אינם סריסים ורוב הקטנות אין אילוניות, יבמות קיט.).

את כל הדרינים לשם פסק הדין, ולכנן אין השנים אחראים על חלקו של השלישי.

אבל נראה שאין זו ראייה כלל, כי ברור שאם שלושה ישבו בדין והכריעו על פי הרוב, אין האחד צריך לבטל את דעתו, והוא יכול להמשיך לסביר כדברו כך לתלמידיו, אלא שלענין פסק הדין שבא לפנייהם הולכים אחרי הרוב, ואדרבה, מלשון הגמ' "אי לדידי צייתון אthon נמי לא שלמיטון" משמע שדעתו של היחיד שיראה וקיים אתלו. ומה שלפי ההו"א היה גם הוא צריך לשלם, זה משומש שבעצם ישיבתו בדיון קיבל על עצמו חלק מהאחריות לפסק שיצא מבית הדין. ואת הענין של מספר מסוים של דינינים שהතורה דורשת יש להבין בפשטות, דהיינו שהතורה רוצה שידונו בדבר כך וכך דינינים וככל שהענין יותר רציני צריך מספר יותר גדול של דינינים, וככל אחד יאמר את דעתו, ומתיון כך יחברו הדין; אבל אם תישאר מחלוקת – ההכרעה תהיה לפי דעת הרוב, אף על פי שדעת המיעוט לא תתפרק להיות כදעת הרוב.

**ד. ראיות שההליכה אחרי הרוב אינה מטעם הסתברות**  
נחוור לענין הקודם. אמרנו שטי' חנויות כן אפשר ללמוד מההליכה אחר הרוב בסנהדרין, כי שניהם מטעם הסתברות. אך נראה שכמה טעמים עומדים כנגד הבנה כזאת:

א. ראיינו שהגמ' בחולין (יא), השואלה למקור הדין של הליכה אחר הרוב, אומרת שם "אחרי רבים להטotta" אפשר ללמוד רק ובא דאיתיה קמן, כגון ט' חנויות וסנהדרין, כי קא מיבעייא לנ היכא דליתיה קמן כגון קטן וקטנה", והגמ' מנסה למצוא מקור אחר לרובה דליתיה קמן. אך אם הלימוד מ"אחרי רבים להטotta" הוא שהולכים לאחרין הסתברות היותר גודלה, ושאין מתייחסים אל מצב כזה כלל ספק שקול – מי שנא רובה דליתיה קמן מרובה דאיתיה קמן, הלא ההסתברות שהקטן שלפנינו לא ימצא סריס יכול להיות אף יותר גדולה מהסתברות שהבשור שלפנינו שיין לאחת מט' החנויות, כגון שידוע מהניסיון של שנים ודורות שrok שני אחוזו מהאוכלותה הם

דין מההליכה אחרי הרוב, והוא שיש להניח שהאמת אצל המרוביים, ככלומר שמכיריעים ספק לפि הרוב, וזהו המקור לדין תשע חנויות].  
והנה הסמן לדברים אלה הוא בתוס' בבבא קמא (כו: ד"ה קמ"ל). התוס' מסבירים שם שאין הולכים במוניות אחר הרוב אף על פי שבנפשות הולכים, מפני שבמוניות אמורים סמור מיעוט לחזקה שהוא מוחזק במוננו, ואין הרוב מתגבר על מיעוט וחזקה. ומה שבבית דין הולכים גם בדיוני מוניות, הוא משומש שבבית דין אין מיעוט שאפשר לצרפו לחזקה: "דינים אני, דחשייב מיעוט דיזהו כמו שאינו". ולמדדו האחרונים מזה שהמיעוט בטל ומתחפֶּן להיות כרוב. אך באמת התוס' אינם אמורים שהמיעוט הפך להיות כמו הרוב, אלא שהוא כמו שאינו, וכונתם אחרת, כמו שתבהיר להלן.

ויש שרצו להביא ראייה לדבר זה, שבבית דין צריך שייצא הדיון מכל מניין הריניים, וממילא צ"ל שהמיעוט בטל לרוב ונעשה כמוותו, מסווגית הגמ' בסנהדרין (ל). לגבי בית דין שפסקו על פי הרוב, אין כתובים את הפסק, ר' יוחנן אמר שכותבים בלשון סתמית "זכאי", וריש לקיש אמר שכותבים "פלוני ופלוני מזמין ופלוני ופלוני מהיבין", והגמ' אומרת: "מאי בגיןיו, אילכא בגיןיו לשולמי אילeo מהיבין", והגמ' אומרת: "אם טעו השנין ותיבין לשלם מביתם פלייגי מנתא בהדייהו (רש"י): אם טעו השנין ותיבין לשלם מביתם פלייגי הנך רבנן בדיון השלישי אם ישלם חלקו עמהם, דלמ"ד זכאי משלם ולמ"ד פלוני ופלוני מזמין ופלוני ופלוני מהיבין לא משלם". ומקשה הגמ' על זה: "ולמ"ד זכאי משלם, ולמי לא והוא אי לדידי צייתון אthon נמי לא שלמיטון". אלא אילכא בגיןיו לשולמי אילeo מנתא דידייה, למ"ד זכאי משלם למ"ד פלוני ופלוני מזמין ופלוני ופלוני מהיבין לא משלם". ושוב מקשה הגמ': "ולמ"ד זכאי משלם וליימרו להיא אי לאו את בדיון לא הווה סליק דינה מיד", ומסיקה הגמ' שאין בגיןיהם נפ"מ הענין התשלום (אלא השנין משלמים את חלוקם ושליש מפסיד בעל הדין, ע' טוש"ע חו"מ סי' כ"ה). והנה בהו"א של הגמ' של למ"ד זכאי" גם השלישי משלם, לכוארה ברור שהבינו שדעת המיעוט בטלה וכAILו נתפרקתה להיות כදעת הרוב, אך גם למסקנת הגמ' אומרים "אי לאו את בדיון לא הווה סליק דינה מיד", ככלומר שצווין

הקביעות של הפרטים וייש ספק אל מי בא – אין הולכים בזה אחר הרוב, אלא הדבר נשאר כספק שקול. בדוגמה של ט' חנויות: אם הבשר נמצא בעיר – הכללו הוא כל דריש מרובה פריש, ואם רוב החנויות מוכרכות בשור שחוטה הרינו כשר; אבל אם אדם נכנס לאחת החנויות ולקח משם בשר ואני יודע Maiyo חנות ל夸 – כל קבוע מהחוצה על מחצה דמי, והבשר אסור משום ספיקא דאוריתא לחומרא. ואם הטענה של "אחרי רבים להטות" היא משום ההסתברות, הלא אין שום הבדל לעניין זה בין פריש לבין קבוע, בשניהם יש אותה ההסתברות. אלא מה נאמר, גזירות הכתוב היא, מילתא بلا טעם שהפסק מגלה לנו בדין קבוע. אך אם כן היה לנו לצמצם אותו דוקא לדיני נפשות שביהם מדבר הכתוב, דהיינו שהחומרה הקללה שאין הורגים אדם אפילו היה רק גוי אחד בחכורה שזרק עלייה, אבל מניין לנו לעשות מזה כלל לכל איסורים שבתורה בגיןוד לביל של "אחרי רבים להטות"? ועוד, שלגבי דין קבוע נאמרו כמה חילוקים, כגון פירש לפניו ולקחו עכו"ם וכד', ואם גזירות הכתוב بلا טעם היא – אין אפשר לחלק בין מקרים שונים כאשר אין אנו יודעים את טעם הדיין? ג. עצם הדבר שהילכה אחר רוב הדיינים היא מהמת ההסתברות היותר גדולה – איןנו ברור כלל. כי כשאני דין על מאורע מסוים אם הוא מן הרוב או מן המיעוט, וכן על חתיכת בשר אם היא מן השחותות או מן הנבלות, והרוב בעיר שחנות – ההסתברות שגם זו מן הרוב השחותות גדולה מן ההסתברות שהיא מן המיעוט הנבלות. אבל בדיינים יש סברות הרוב מול סברות המיעוט, ומניין שסבירת הרוב היא האמת? האם הרוב תמיד יותר צודק מן המיעוט? הלא אםណון על אמרית אמרת כמקרה מסוים, ועל אמרית אי-אמת כמקרה הנגיד, וכל אחד מהדיינים יכול לומר אמרת או אי-אמת, הלא לכאותה יותר רחוק שהרבים יכולים הצליחו לכוון לאמת מאשר שהמעטים הצליחו. שמא תאמר: אמרית אמרת אינה מקרה, כי באופן פשוט דין מומחה יודע לכוון לאמת, ומקרה יוצאת דופן הוא שיטתה, ואם כן יותר מסתבר שהמקרה היוצא דופן הוא שיטתה – גם זו אינה טענה ברורה, כי הרבה פעמים הכרעת ההלכה היא עניין

סריים, שאו ההסתברות שזה אינו סריס היא של תשעים ושמונה אחוז (לעומת הסתברות של תשעים אחוז בט' חנויות). האם אי אפשר לקבוע בוודאות שיש רוב ברובא דליתיה קמן? הלא ודאי שהניסיין הכללי והמנוסן, המבוסס על סיבה טבעית כלשהי, כגון שרוב הקטנים אינם סריים, אינו פחות בטוח מן הידיעה המבוססת על מצב מקרי, שחנויות אלו מוכרכות שחוטה ואלו נבילה. שמא תאמר: גזירות הכתוב היא לכת אחדר רוב רך ברובא דאיתיה קמן דומיא בסנהדרין – אם כן אין לך מקור גם לרובא דאיתיה קמן, כי אולי גזירות הכתוב היא דוקא בסנהדרין, ובهم קבעה תורה שצידק להכריע את הדיין, אבל לגבי ספק אישור בט' חנויות אולי אין הולכים אחר הרוב.

יתר על כן. ר' מאיר חייש למיעוט, והתוס' ביבמות (קייט. ד"ה כגן) ובבכורות (יט: ד"ה ברובא) נוקטים שזה מדורייתא, דהיינו שר' מאיר סובר שמדורייתא צריכה לחוש למיעוט, ואומרים התוס' שבודאי לגבי רובא דאיתיה קמן אין ר' מאיר חולק, שהרי על סנהדרין וט' חנויות אמרה הגמ' בפשטות שהם נלמורים מ"אחרי רבים להטות", ור' מאיר אין יכול לחלק על זה, אלא מחלוקתו של ר' מאיר היא דוקא ברובא דליתיה קמן (ואע"פ שמהלך הגמ' משמע לבוארה שר' מאיר חולק גם ברובא דאיתיה קמן, התוס' מכריחים מהנה"ל שאי אפשר לומר כן, והם מסבירים שזה רך הו"א דחויה בגמ', ע"ש). ואם טעם רובא דאיתיה קמן הוא משום ההסתברות, הלא גם ברובא דליתיה קמן יש ההסתברות שזה שלפנינו הוא מהרוב, ואם כן מודיע ברור לתוס' שר' מאיר מחלק בין רובא דאיתיה קמן לרובא דליתיה קמן, אולי הוא מחלק בין האמור בפירוש בפסק, דהיינו סנהדרין שמכריעים בהם את הדיין לפי הרוב, לבין הליכה אחריו הרוב באיסורים, שזו הוא חייש למיעוטה בין ברובא דאיתיה קמן ובין בליתיה קמן.

ב. קיימתلن "כל קבוע מהחוצה על מחצה דמי", והדבר נלמד מהפסקוק "וארב לו וקם עליו – פרט לזרוק אבן לגוו" (כתובות טו). זאת אומרת, אם פרט מסוים פורש מתחם קבועה – הולכים אחר הרוב כדי לקבוע את זהותו של הפרט, אבל אם האדם בא אל מקום

ורואין מי הן המזcken וממי הן המחייבין דין הוא שנלך אחריהם. ועוד, דאין עושים מעשה בגופן, אלא אחר הדיבור הנבדל והנפרש מפיהם, והוי כבשר הנמצא אמרינן ביה כל דפריש מרובה פריש<sup>2</sup>.

קושית רבינו יקר היא, אפוא, איך אפשר לומר שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והלא בסנהדרין, שמשם עיקר הלימוד שהולכים אחר הרוב, הרי זה מצב של קבוע, שהרי הדיינים קבועים במקומם, ואם כן יוצא שהפסוקים "אחרי רבים להთות" ו"זארכ לו זם עליו" מכחישים זה את זה. אך סיום דברי רבנו יקר, שהדיבור היוצא מפי הדיינים הוא כפריש ולא קבוע,لقאותה לאמרי משולל הבנה.

**ו. הסבר "גזרת הכתוב" והחילוק בין כל דפריש לבין קבוע**

אמנם, יש להבין שכאשר חז"ל או הראשונים אומרים "גזרת הכתוב", אין כוונתם שזו הי מילתה בלבד טעונה. גזרת הכתוב היא דבר מושכל, אלא שציריך שהתורה תגללה לנו את המושכל הזה, ותורה לנו שכן וכך יש לנו לזרון ולנהוג. מדעתנו לא היינו מכירחים שכן הוא, יש גם אפשרות אחרת, אך התורה מגלה דעתה שזו היא האפשרות שהיא ריצתה בה, ואת טעמה וסבירתה אנחנו יכולים להבין בשכלנו, וגם להסביר ממנה פרטיו דנים וחילוקים.

גזרת הכתוב של "אחרי רבים להთות" – באמת עניין אחד היא, בין בבית דין, בין בביטול איסור בהיתר ובין בכל דפריש מרובה פריש. העניין הוא שהמיועוט בטל אל הרוב. באיזה מובן? במציאות היומיומית, כאשר יש לפני האדם תערובת של שני מינים, הוא נוטה להתייחס אליה כאלו מהות אחת, ולאחרין אותה בהגדלה אחת, וזאת נקבעת בדרך כלל עח ידי תכונת הרוב, שהיא הדומיננטית. למשל, אם הוא רואה שדה שרבו ירוק ויש בו נקודות צחובות או שחומות – הוא יתאר את השדה כירוק. אם הוא אוכל תבשיל שרבו אודז ומעורב בו יرك – הוא יאמר שאכל אורז. וכל כיוצא בזה. גם בעניינים רוחניים אנו אומרים שמי שרבו זכויות נקרה צדיק ומישרבו עבירות נקרה רשות (רמב"ם הל' תשובה ג, א על פי הגמ' בר"ה). גזרת הכתוב של "אחרי רבים להთות" היא, גם מבחינה הלכתית, כאשר יש

של שיקול הדעת, ויש פנים לכך ולכאן, "אלו ואלו דברי אלקים חיים", אלו נוטה דעתם כך ואלו דעתם נוטה כך, ושניהם יכולים להיות אמיתיים<sup>2</sup>. האם נטיית הדעה לכך או לכך היא מקרה יוצא דופן שאפשר לומר שהוא קרה ודוקא למיינוט?

ונואר לעצמנו שבית דין של שלושה דין בשאלת מסויימת והכריע לפि הרוב, ובית דין אחר של שלושה דין באותה השאלה והכריע לפि הרוב להפוך. אם ההכרעה היא מושם ממשתבר שהרוב צודק, וכן כאן הלא אי אפשר שהאמת תהיה עם הרוב וזהו ההפוך, האם נצטרך לבטל את שני הדיינים? – ודאי שלא, וכל עוד אין סוגין דעלמא שההילכה היא כך וכך שני הדיינים קיימים (ע' סנהדרין ו). מדוע? מפני שההילכה אחורי הרוב בבית דין אינה עניין של מציאותאמת מוחלטת, אלא היא כלל של הנאה: היה שציריך לפסוק את הדבר. ועדין צריך להבין איך למדו מכאן חכמים שגם בתשע חנויות הולכים אחורי הרוב.

#### ה. סברת המרדי בשם רבנו יקר צריבה פשר

עוד יש להתבונן בדברי המרדי בחולין (פ"ק סי' תקצ"ג), שכتب חז"ל: "מנא האAMILTA דאמור רבנן זיל בתר רובה, שנאמר אחורי רבים להთות. והקשה לי מורי רבינו יקר, הא עיקר הא קרא בסנהדרין הוא, וסנהדרין קבועין הן בלשכת הגזית, וכן בכל מקום שהן יושבין, ודמאי לטע ישראל ואחד עכו"ם עומד בינויהם שם זוק לתוכו פטו, דכתיב וארב לו, דמינה ילפינן דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ותירץ שלא שיק לימייר כל קבוע כמחצה אלא היכא דaicא ספיקא לבורר הדבר, כגון גבי ט' חנויות שלקה ואין יודע מאי זה לך, וכן בט' ישראל ועכו"ם אחד בינויהם שאינו יזורך על מי זרך, ע"פ שבודאי יודע שהיהודי לשם ונתכוון לזרוק בין כולם, מאחר דעתכו"ם אחד בינויהם פוטרין ליה. אבל אם מתכוון זרוק והוא אמר דעכו"ם אחד בינויהם ע"פ שהעכו"ם עומד בינויהם. והכי נמי בסנהדרין, כיוון דיודעין

<sup>2</sup> ע' על כך לעיל בשער מקורות ההלכה עמי כב-כג.

ואם אחר כך הוא רוצה להזכיר>Mainו חנות לכה ואינו נזכר, עליו באמת להתייחס לזה כאל ספק. כי אין כאן "תערובת", דבר אחד חדש שמכריעים את תוכנתו לפי הרוב. מובן שגם זה אינו הכרחי, שכן היה אפשר לומר שמחשבתו של האדם, הרהוריו מהילן קנה, מצרפים את כל החניות למצוות *אחת* שעליה דנים, וגם בזה יש ליכת אחד הרוב, ולכן גם כאן ווקאים אנו ל"גזרת הכתוב" שתחלק בין קבוע לבין פריש, ותגלה לנו שככל שהוא אל מקום הקביעות – כל אחד מן הקביעים נחשב כעומד בפני עצמו, ואין כאן תערובת. אבל לכל גזירות הכתוב יש טעם והיגיון. באמת מוצאים אנו את ההבדל הזה גם בהתייחסות הטבעית של האדם. אדם הידוע שיש חנות טריפה וחניות אחרות בשירות, נזהר מחנות הטריפה, והוא עומדת בתודעתו בפני עצמה, ובמקרה שנכנס לחנות ונעלם ממנו لأن נכנס הוא מבין שהוא במצב של ספק. מה שאין כן ב מוצר בשר מחוץ לחניות, כאן הכל מצטמצם בחטיבת בשר זו, אין כאן איסור מבורך, ושיקן יותר לסמן על רוב. ובכלל, כך הוא הדבר בכל האיסורים ובכל המצוות, שהגדרים ההלכתיים נקבעים לפי ההתרשות וההתיחסות של האדם.<sup>3</sup>

### ז. מה בין רובה דעתיה לבין לרובה דעתיה קמן?

מעחה יש להבין את לשון התום, בב'ק "గבי דיניהם שאני דחשיב מיעוט דידחו כדי שאינו" על פי מה שנכתב, דהיינו שהיות שמבית דין צריך לצאת פסק אחד, לכן קבעה תורה ליכת אחר הרוב, כלומר לבית הדין את תוכנת הרוב, והמייעוט הוא כדי שאינו, ואין עכשו.

3. אה: פעם אחורי שיעור שבו הזכיר הרוב סדור זה, שהיה חזור הרבה בדבריו, שאלתו: זה בוגל קאנט? (עמנואל קאנט, מי שנחשב לנדר הפילוסופיה החדשיה, נזכר בכינוי "הפילוסופים המעניינים" על ידי המלבאים בפירושו לויקרא יט, ית). חידש בתורת הכרה שהאדם אינו מכיר את העצם כשלעצמו אלא רק את חופשונו, ועייר שיטותו זו מביא המלבאים בפירושו לאイוב יא, ז). ענה לי הרב: גם בלי קאנט. והסביר שהואיל והמציאות מיוועדות לפעול על נפש האדם ולעצב את דמותו המוסרית, לפיק מה שחשוב לגדר ההלכתי הוא ההתרשות של האום מן הדבר, ולא הדבר כשהוא לעצמו.

לפנינו תערובת שני מינים – רשאים אנו לדון אותה לפי תוכנת הרוב. אל מלא גזרת הכתוב, היינו יכולים לחשוב שככל מקורה של תערובת שני דברים אל לנו לקבוע תוכנה אחת לכולם, אלא علينا להשאיר את הדבר כמורכב וכמסופק. באה תורה ומגלה לנו רשאים להחליט שתוכנת התערובת בדבר אחד היא תוכנת הרוב. בית דין שנחלקו יש דעתות שונות, אלה אומרים כך ואלה אומרים כך. היינו יכולים לחשוב שבמקורה כזה נשאיר את השאלה הנדונה ללא הכרעה, כספק שקול (ונدون בה לפי דין ספקות). באה תורה וגוזרת: "אתרי רבים להטוט", אל תשאיר את הדיין ללא הכרעה, מבית דין יצא פסק אחד, והוא נקבע לפי הרוב. תוכנותה של "תערובת" זו זאת, של מושב בית הדין, נקבע לפי תוכנת הרוב. מכאן אנו למדים גם למקרים אחרים של מזיאות מעורבתת, המקובצת ממרכיבים שונים, שיש לקבע את תוכנות המזיאות הזאת לפי תוכנת הרוב. لكن מיעוט אישור בטל ברוב היתר. אין הכוונה שהאישור עצמו נהפק להיתר, כמו שבבית דין אין הכוונה שמייעוט הדיינים ישנה את דעתו וייחנה בראשו שהשתכנע ומעתה הוא סובב דעתו תוכנת הרוב. הכוונה היא שבמצב של תערובת תוכנת התערובת נחשבת לפי תוכנת הרוב. תדע, שהרי הדרא"ש עצמו (במשך אותו הסימן) סובב שם נוספה אחר כך עוד כמהות של איסור לתערובת, כך שביחד יש עכשו רוב של איסור, אמורים "חוור וניעור" והתערובת אסורה, והטעם הוא משום שהאיסור לא ממש הפך להיתר, אלא שכאשר הוא המיעוט התערובת נקראת על שם הרוב, אבל עכשו שהוא הרוב, תוכנותה של התערובת נקבעת מחדש לפי הרוב של עכשו.

וזה הטעם להבדל בין כל דפריש לבין קבע: כשהוא מוצאים חיתוך בשור חווין ורצוים לקבע את תוכנה – לגביה חיתה זו כל החניות שבעיר הן "תערובת" אחת, שמנתה החיתה באה. "תערובת" זו היא הרקע העומד לאחרי התחיקה זו, ואני קובעים את תוכנותה של התחיקה לפי תוכנותה הקולקטיבית של התערובת, כאמור לפי רוב החניות. לעומת זאת, כאשר אדם נכנס לחנות וקונה שם בשד – אין החניות מעורבות זו עם זו, אלא כל חנות יודעה ומוכרת במקומה,

מההסתברות שהוא סריס. זה צריך גילוי נוסף מהכתוב, שהולכים אחרי ההסתברות, כי אין זה דומה לעניין "אחרי רבים להטוט" שם אין הטעם משום ההסתברות, אלא משום קביעת תוכנות התוכנה הקולקטיבית של הקבוצה. ואכן, הגם ממחשת מקור לרובה דליתיה קמן בפסקים אחרים, ולבסוף מגיעה למסקנה שבמקרים שאין אפשר לבורר ודאי שיש ראות מכמה מקראות שהולכים אחרי רובה דליתיה קמן, והשאלה היא מניין שיטומכים על זה גם במקרים שאפשר. ובזה באמת ר' מאיר חולק, וסביר שבמקרים שאפשר צריך לחוש למיעוט, ואין שיטומכים על ההסתברות. אבל בט' חנויות, אומרים התוס', ר' מאיר ודאי מודה, אף שאפשר, כי בזה מה שגילתת ההוראה אינו משום ההסתברות, אלא מטעם אחר, כנ"ל<sup>6</sup>.

6. א"ה: רשי פירוש למסקנה הסוגיה את דעת חכמים בשתי דרכיהם: א. "אלא ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכין ארובה אפילו היכא לאפשר". ב. "אי נמי אחורי רבים להטוט משמע בין רובה דעתיתה קמן בין רובה דליתיה קמן, דמאי שנא הא מהאי". והנה דרך ב' לכאורה מנוגדת לאמר בפניהם, אך באמת יש בה קושי גדול: אם "מאי שנא הא מהאי" – מה היה בכלל שאלה הגם, ענה מיר שגס רובה דעתיתה קמן נלמד מ"אחרי רבים להטוט" כי לא שנא רובה דליתיה קמן מרובה דעתיתה קמן; אלא ודאי שמדובר יש הבדל ביניהם, לפי מה שהסביר בפניהם. ונראה לפреш שלמסקנה אנו אומרים שגם לקבוצת כל הקטנים שנולדו בעבר ושיוולדו בעתיד, שהיא קבוצה תיאורטית שאינה נמצאת לפנינו, יש תוכנה קולקטיבית, הנקבעת לפי הרוב, וכשבא קמן לפנינו ואנו צריכים לדון אם הוא סריס או לא, אנו פונים אל הרקע שלו, שהוא קבוצה כל הקטנים שבעולם שהוא ושתיו, והולכים בה אחר הרוב, כמו בכל פרדיש מחניות. ובזה נחלק ר' מאיר, ואומר שאינה דומה קבוצה תיאורטית לקבוצה ממשית, שלאחרונה אפשר לחת שם ותוכנה, ולא לאחרונה.

המוחזק בממון יכול לומר שהמייעוט אותו<sup>4</sup>; מה שאין כן ב"אין הולcin בממון אחר הרוב", כגן מוכר שור לחבירו ונמצא נג奸, שהרוב מוכרים לרידיא והמייעוט לשחיתה, וכיון שהМОכר מוחזק בממון אמרין סמוך מייעוטא לחזקה, והוא יכול לטעון: אני מהמייעוט. ורק יש להבין את תירוץ רבינו יקר שהדבר היוצא מפי הדינים הוא כבשר הנמצא, דהיינו כפריש ולא כקבוע. כי הפסיק ציריך לצאת מבית דין בדבר אחד, ותוכנתו נקבעת לפי תוכנות הגוף הכללי של בית דין, ובזה הולכים אחר הרוב. והרי זה כמו בחינת ברש הנמצאת, שתוכנתה נקבעת לפי הרקע שלה, שכן כל החניות יחד, ולא כמו חניות הקבועות במקומן ואדם נכנס לאחת מהן, כי מה שמעنين אותנו בית דין הוא הפסיק היוצא מבין כולם, ולא דעתו האישית של כל דין ודין<sup>5</sup>.

לפי האמור תוכנן הגם' בחולין, המחלוקת בין רובה דעתיתה קמן, כגן סנהדרין וחניות, לרובה דליתיה קמן, כגן קטן וקטנה, והיא ממחשת לרובה דעתיתה קמן מקור אחר מאשר "אחרי רבים להטוט", וובן גם מדובר היה ברור למתוס' שר' מאיר נחalker על חכמים וחיש למיעוטא רק ברובה דעתיתה קמן, ולא ברובה דעתיתה קמן. כי לפי המשבר לעיל, הפסיק "אחרי רבים להטוט", המדובר בדינים, עוסק בקבוצה מסוימת, ב"תערובת" מסוימת המצוייה לפניינו, שההוראה אומרת שיש לקבוע את תוכנתה לפי הרוב, והמייעוט בטל אל הרוב. לעומת זאת, ברובה דעתיתה קמן אין לפנינו קבוצה מסוימת שאנו רוצים לקבוע את תוכנתה, אלא יש כאן עניין של ההסתברות: כיון שהניסיונות קבעו שרוב הנולדים אינם סריס או אילונית, אנו מניחים שגם הקמן שלפנינו אינו כזה, כי ההסתברות שאינו סריס גדולה

4. א"ה: ונראה שהיא שהוסיפו התוס' "וליכא למייר החט אוקי ממונא בחזקת מריה דהא ב"ד מפקי מיניה" הוא נימוק נוסף, דהיינו שאין כאן מוחזק.

5. א"ה: החירוץ הראשון של רבינו יקר, שבדינים אין לנו ספק, כי דעתו של כל דין ידועה בדיקת, ואני דומה לט' חניות שנכנס לאחת מהן ואני יודע לאיזו מהן נכנס, ולכן בדינים דין הוא שנלך אחר הרוב – לכאורה פירושו שהhalicha אחר הרוב בדינים אין אלא קביעת כלל להכרעה, ואם כן צ"ע אין לומדים מזה לבשר הנמצא, שם יש טפק.

## בעניין תוספת שביעית

(מתוך סדרת שיעורים בענייני שביעית שניתנו בבית הכנסת "לדרמן"<sup>1</sup>)

### א. המקור לתוספת שביעית מן התורה

המשניות הראשונות של מסכת שביעית עוסקות בעניין תוספת שביעית, שיש בה מן התורה, ויש מדרבנן, והגדורים צריכים בירור. שניינו (שביעית פ"א מ"א): "עד אימת הורשין בשדה האילן ערב שביעית, בית שמאי אומרם כל זמן שהוא יפה לפרי, ובית הלל אומרים עד העצרת, וקורובים דברי אלו להיות בדברי אלו". ולהלן (פ"ב מ"א): "עד אימת הורשין בשדה הלבן ערב שביעית, עד שתכללה הליכה, כל זמן שבני אדם הורשים ליטע במקשאות ובמדלעות. אמר ר' שמעון נתת תורה כל אחד ואחד בידיו, אלא בשדה הלבן עד הפסח ובשדה האילן עד העצרת". העיקרון של שתי המשניות הוא, שככל זמן שהחרישה עדיין מועילה לפירות ששית – מותר להרוש, ומזמן שאינה מועילה לפירות ששית – אסור, כי חרישה לצורך שביעית אסורה.

בהמשך לאמר במשנה הראשונה, מביאה המשנה (פ"א מ"ד) את המקור לדין תוספת שביעית: "שנאמר בחריש ובקציר תשבות, אין צוריך לומר חריש וקציר של שביעית, אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית, וקציר של שביעית שהוא יוצא למועד שביעית. ר' יeshme'el אומר, מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר". ובירושלמי (פ"א ה"א) הוסבו דרכי ת"ק כך: "בחריש ובקציר תשבות, מהenan קיימין, אם לעניין שבת בראשית, והלא כבר נאמר ששת ימים העבד ועשה כל מלאכתך, ואם לעניין שבתות שנים, והלא כבר נאמר שיש שנים תזרע שדר ותש שנים תזמור כרמן, אלא אם אין עניין לשבת בראשית ולא לעניין לשבתות השנים תנשו עניין

<sup>1</sup>. גוטח ראשון של הרשימה היה למראה עיני הרב ז"ל.

לגמר את העבודה העונתית, אסור לעבוד בשבת. אבל אליבא דאמר אין זה מספיק. הלא התורה מזהירה בכמה מקומות על מלאכה בשבת, ומלהדרת את עונשה, וכי היינו מעלים על דעתנו ששיעור הדחק מלאכה בשבת מותרת, שהتورה צריכה להרגיש לנו שהאיסור חל גם "בעונה הבוערת"? וזה מוביל את ר' עקיבא לומר שהפסק מדבר שביעית. אמנם, כיוון שהפסק לא נזכר לאיסור השביעית עצמה, שחררי לכך יש פסוקים אחרים, תנאים עניין להריש של ערב שביעית הנכנס לשבעית ולקצר של שביעית היוצאה למועדיו שביעית. ובאשר ללשון "ששת ימים תעבד וביום השביעי תקופת" – מצינו במקרא יומי שפирשו תקופה זמן, ולאו דוקא יום אחד. בגיןאים מוצאים אנו הרבה פעמים "והיה ביום ההוא" שפирשו תקופה, וגם "יום אחד" "יום שני" האמור במעשה בראשית הוא בנסיבות זאת, ואין כאן מקום להאריך בזה.

למרות האמור, ודאי שייתר פשוט להבין את הלשון "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות" על שבת, ויש לשאול למה נקטה חורש, ואני אוסרו לך בשבת, אף קוצר שאני אוסר לך בשל רשות אני אסור לך. יצא קוצר העומד שהוא מצה – שאיפלו מצא קצר מצה ל��ור, ויש לך ללמידה מכאן שדוחה את השבת [ע' מנחות עב].

[פסותו של מקרא] הוא כל מה שהיינו מחייב שכך נבין בפסק, אף אם יש צורך בתחכום רב כדי הגיעו לזה. יש דרגות בפסותו של מקרא, החל ממה שمبין ליד קטן, ועד למה שמוכרה למי שמעיין עיון עמוק].

#### ג. הנפקה מינה בין דעתות התנאים

ראייה לכך שר' עקיבא אינו עוקר את הפסק לגמרי מעניין שבת, יש

באיסור שני פרקים הראשונים (פנוי משה): האמורים במשנה בשדה האילן ובשדה לבן), בהריש ובקצר תשבות, בהריש שקצירו אסור, ואיזה זה, זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשבעית, ובקצר שחרישו אסור, ואיזה זה, זה קצר של שביעית שהוא יוצא למועדיו שביעית". ובבבלי ראש השנה ט., וכן במו"ק ג., מובאת בריחא שמדובר בה כיתיק שבמש' הוא ר' עקיבא: "דתניא בהריש ובקצר תשבות ר' עקיבא אומר אינו צריך לומר חריש וקצר של שביעית שהרי כבר נאמר שרך לא תזרע וגוי, אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשבעית וקצר של שביעית היוצאה למועדיו שביעית. ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קצר רשות, יצא קוצר העומר שהוא מצה" (פירוש): ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות וכו' – ולא דבר הכתוב אלא לעניין שבת, כדכתיב ביה וביום השביעי תשבות בהריש ובקצר תשבות, בא למدرك מה חריש אין לך חריש של מצה ואיפלו לזרע לצורך עומר ושתי הלחם, שהרי אם מצא חרוש אינו חורש, ואני אוסרו לך בשבת, אף קוצר שאני אוסר לך בשל רשות אני אסור לך. יצא קוצר העומד שהוא מצה – שאיפלו מצא קצר מצה ל��ור, ויש לך ללמידה מכאן שדוחה את השבת [ע' מנחות עב]).

#### ב. מחלוקת תנאים בפשוטו של מקרא

הרי שר' עקיבא ור' ישמעאל נחלקו האם הפסק בכינוסה לד', כא): "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות, בהריש ובקצר תשבות" מדבר שביעית או בשבת. ולכאורה פשוטו של מקרא הוא כר' ישמעאל, כמו שנימק רשי' את דבריו, שהרי כתוב: "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות", וצריך להבין מה טעםו של ר' עקיבא. והנה, יש לשים לב שבפסק כתוב: "בחריש ובקצר תשבות", ולא: בחריש ובקצר תשבות. החריש והקצר (בה"א הידעה) הם עוננות החריש והקצר, ולא פועלות החרישה והקציה. ואם בשיטת הכתוב מדובר מדויק דוקא על זמן החריש וזמן הקצר? אילו היינו מסבירים את הפסק לילדיים, היינו אומרים להם שהتورה מזהירה שאיפלו בימי החריש והקצר, שהעבודה דוחקת, ובבעל השדה טרוד

נפקא מינה בין ר' עקיבא לר' ישמעאל יכולת להיות בנסיבות אחרת: לר' עקיבא ש"בחריש ובקציר תשבות" מדובר על תוספת שביעית – ודאי שהרישה בשבעית אסורה מדודידיתא, שהרי מה שאסור בתוספת ק"ז שאסור בעיקר, אבל לר' ישמעאל ש"בחריש ובקציר תשבות" איןנו מדבר בשבעית, יתכן שהרישה אינה אסורה מן הזרה, וזאת לפי מה שאמרת הגם' במוק' (ג.): "מכדי זמירה בכלל זרעה ובצירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתיבנהו רחמנא למימר דאהני חולצות הוא דמחייב אהרכניתא לא מהייב". אמנם, מובן שגם ארבע עבוזות אלו אפשר לדבר על הנעשה לצורך שביעית.

ואכן, מצינו במשנה (שביעית פ"ב מ"ז): "אין נוטעין ואין מברכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה וכו', ר' יהודה אומר כל הרכמה שאינה קולטה לשולשה ימים שב אינה קולטה, ר' יוסי ור' שמעון אומרים לשתי שבנות". ובגמ' ר' (י.): אמרו שלמ"ד שלושים יום בשנה חסוביים שנה צריך לת"ק שלושם ושלושם, שלושים לקליטה, ושלושים כדי שתעללה לה שנה לפני השבעית (רש"י שם), ולר' יהודה צריך שלושה ושלושים, ולר' יוסי ר' שמעון שתי שבנות ושלושים, ולמ"ד يوم אחד בשנה חשוב שנה צריך ימי קליטה, ביום אחד כדי שתעללה לה השנה. והרעיון הוא כמו בתוספת שביעית בחרישתא, שכל שעושה את העבודה לצורך שביעית – העבודה אסורה, וגם בנטיעה, אף על פי שאדם נוטע לשנים רבבות, מכל מקום עיקר מחשבתו בשעת הנטיעה על שנת הגידול הראשונה, וכן כל שעלה לו שנה לפני שביעית מותה, וכל שלא עלתה לו שנה לפני שביעית הרי זה נוטע לצורך שביעית, ואסורה ממש תוספת שביעית.

#### ד. עשר נטיעות הלבכה למשה מסיני

במהשך הפרק בשבעית (פ"א מ"ו) לומדים אנו דין חדש, המונגד לכארוה לדרשות מהפסוקים בדבר תוספת שביעית: "עشر נטיעות מפוזרות בתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבלין עד ראש השנה". אם חורשין עד ראש השנה, הרי החורישה היא לצורך

להביא מהגמ' בראש השנה (ט). ר' עקיבא לומר כאמור תוספת שביעית מ"בחריש ובקציר תשבות". שואלה הגם': "וრ' ישמעאל מוסיפין מחול על קודש מנא ליה, נפקא ליה מדתנית ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה ת"ל בערב, אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה, הא כיצד ממחול ומתענה מבعد יום, מלמד שמוסיפין מחול על קודש וכו' אין לי אלא יו"כ, שבתות מנין, ת"ל שבתו, ימים טובים מנין, ת"ל שבתכם, הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על קודש. ור' עקיבא האי ועניתם את נפשותיכם בתשעה Mai עbid ליה וכו' כל האוכל ושותה בתשיעי" וכו'. הרי שהגמ' הבינה שר' עקיבא אינו צריך את "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב" למלוד ממנה תוספת יו"כ, וכתבו התוס' שם (ד"ה ורבי עקיבא) שהטהעם הוא משום שר' עקיבא יליף כלחו משביעית, שבת ויו"ט ויוה"כ. ויש להבין שזה משום שעיקר פשטו של מקרא אמרו בשבת, ואם הוכחנו ש"בחריש ובקציר השבעה צריך כבר לפרש מעבודות הקרקע – אותו הרעיון נלמד גם לשבת, אף על פי שהייה הבדל בינויהם בפרט ההלכה: בשבעית זמן התוספת הוא לפי הכלל שעובודה המועילה ליבול של שביעית היא האסורה, "חריש שקצרו אסור", ואילו בשבת אין סבירה שדווקא מלאכה שהיא לצורך שבת תהיה אסורה (שהרי בשבת כל מלאכה אלא שמשעה אדם מודיע לכך שמתקרבת השבת הוא צריך להוציא מחול על קודש. ואולי אין לזה שיעור קבוע, אלא האדם צריך לקבל על עצמו שבת, ובכל שהוא שיויסוף סגי. ויו"ט ויוה"כ יש למלוד משבת, אף על פי שאין יתרור מיזה, כי רעיון אחד הוא, שככל זמן שיש בו מצות שביתה מוסיפין מחול על הקודש. וגם לר' ישמעאל שכארורה יש לו יותר לככל אחד – לשבעית אין יתרור, והתוס' (ד"ה כל) כתבו שאף היא בכלל, והיינו ש"חשבתו שבתכם" מלמד את הרעיון של תוספת לכל מקום שיש בו מצות שביתה. ולכארורה גם לר' ישמעאל לגבי שביעית נאמר מסברא שהתוספת היא לפי הכלל של כל הנעשה לצורך שביעית אסור.

שביעית, ואם כן איך זה מתחאים עם "בחריש ובקציר תשבות"? ולפי ר' ישמעאל עוד הינו יכולים לומר – בניגוד למה שרצינו לומר לעיל – שמדאוריתא תוספת שביעית אין לה סיועו, אלא היא כמו תוספת שבת יו"ט, ומה שכותוב "עד רاش השנה" על כרחך אין פירושו עד השקיעה, שהרי צריך להפסיק לחרוש לפני השקיעה מושם תוספת ראש השנה, ותוספת זו עליה מדאוריתא גם לשבעית, ומDrvנן הוא שהצריכו תוספת גדולה יותר, ואסור כל עבודה שהיא לצורך שביעית, אף מפסח ומעצרת, ולצורך הנטיות הרכות התירו איסטרו דרבנן זה. אבל מה נעה לפ' ר' עקיבא, הלומד מ"בחריש ובקציר תשבות" שהרישיה שהיא לצורך שביעית – "חריש שקצירו אסור" – אסורה מן התורה?

והנה בגם' במ"ק (ג): מבואר שמקור הדיין של עשר נטיעות הוא בהלכה למשה מסיני: "עשר נטיעות ערבה וניסוק המים הלכה למשה מסיני". מהי הלכה למשה מסיני? זהה הלכה ייחידית, שנמסרה במסורת, שלא הינו יכולים למלמור אותה בעצמנו מן הכתוב או מסבראו. וראי שאנו יכולים להבין את ההיגיון שבהלכה הזאת – אין ולא יכול להיות שום דבר בהלכה שאין בו היגיון ניתנן להבנה אנושית – אבל מעצמנו לא הינו אמורים אותה. لكن גם אי אפשר להקש לה, ולפתח ממנה מערכת של הלוות נוספות, אלא היא נשארת הלכה בזודת. בעניינו: אם התורה אסורה תוספת שביעית מ"בחריש ובקציר תשבות" – בא ההלכה למשה מסיני ומורה על יצואן הכלל, והוא, שבנטיעות צעריות, שהן פגיעות במינוח וזוקקות לטיפול כדי שיתקיים בצדקה טובה, מותר לחרוש לצורךן עד רаш השנה. כשם שאמרנו לעיל שאילו דין תוספת שביעית היה מDrvנן, הינו מבינים אם חכמים היו מחייבים לצורך נטיעות צעריות – כך הולם"ס יכול להשרות יצואן מן הכלל בדאוריתא, ולהתיר תוספת שביעית לצורך נטיעות רוכות. כל זה רק עד רаш השנה (לבד מתוספת כלשהי סמוך לשקיעה מחמת יו"ט). בשבעית עצמה לא שמענו היתר מלאכה דאוריתא לשום צורך שהוא. ומה שההלכה לממ"ס התירה דוקא עשר נטיעות בבית סאה – יש להבין שההיתר הוא לצורך מטע שלם דוקא,

כדי שאדם המהפרנס ממטעו לא יאבד אותו בשביעית (בגדר 'נטיעת') נחלקו תנאים בהמשך שם [פ"א מ"ח], ולදעת ר' יהושע כל שבע שנים הראשונות עדין היה נקראת 'נטיעת', ויוצאת איפוא שאין לך נטיעת שלא תעבור עליה שביעית), אבל לצורך עצים בודדים ההלכה לא התירה.

### ה. "נמנו על שני פרקים הללו וביטולם"

עד כאן הנקנו שתוספת שביעית בחרישת שדה לבן מפסח ושדה אילן מעצרת היא מדאוריתא, כפי שלומד ר' עקיבא מ"בחריש ובקציר תשבות", ואולי גם ר' ישמעאל לומד כן מtosפת יה"כ. אבל בהמשך הסוגיה בירושלמי, וכן בבבלי מ"ק, שומעים אנו בדברים אחרים. זול' הירושלמי: "וזאם כן لما נאמר חורשין עד רаш השנה, ר' קروسפי בשם ר' יוחנן רבן גמליאל ובית דין התירו באיסור שני פרקים הראשונים". ונראה למחוק את מלת "נאמר" [וכן מהקה הגרא"], כי מה שנאמר ממש' שחורשים עד ראש השנה נאמר רק על עשר נטיעות, ואילו הירושלמי מדבר על התרת שני הפרקים של פסח ומעצרת, בין בשדה אילן ובין בשדה לבן. אלא פירוש הירושלמי הוא: למה אנו חורשים ללא האבל העד ראש השנה? ולהן היל' ה' בירושלמי אכן מצינו שנשאלה אותה השאלה בלשון אחרת: "זעכשו למה הן חורשין בזקנות?". בהמשך נחוור לסוגיה ההיא, ומכל מקום כאן עונה הירושלמי שרבען גמליאל ובית דין התירו את שני הפרקים הראשונים. וכן הוא בתוספתא (א, א): "רבן גמליאל ובית דין התקינו שיהיו מותרים בעבודת הארץ עד ראש השנה". מסתבר שרבען גמליאל זה הוא רבנן גמליאל האחרון בנו של רבבי, שכן הוא נזכר בתוספתא אחר דברי ר' מאיר ור' יהודה ורבען שמעון בן גמליאל, ע"ש, ובמשנה לא נזכרה כלל תקנת רבנן גמליאל.

שואל הירושלמי: "ר' יוחנן בעי לא כן תניין אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שהיא גדול ממנו בחכמה ובמנין", ועונה: "ר' קروسפי בשם ר' יוחנן שאם ביקשו לחרוש יחרושו". ברור שאין הכוונה שמעיקרה תיקנו שמי שירצה לחרוש יוכל לחרוש, כי

עצמם שלא לחלק על הראשונים, כגון מה שהאמוראים אינם חולקים על התנאים – אין זה כלל מוחלט בכל הדורות, וגם איןנו מעיקר הדין, אלא שכך קיבלו על עצם.

גם בדיינים דרבנן מוצאים אנו הרבה מחולקות בין ייחד לרבים, ואף בין חכמים מדורות שונים, מר סבר גזרין ומר סבר לא גזרין, ושיהיו יותר עניים ויהיו צריכים לכך, וכך, ככל כל בית דין, אף אם לא גדול מהראשון בחכמה ובמנין, להימנה ולהחליט על ביטול התקנה. וכך מפורש בבבלי מועד קתן (ג): "וז אמר ר' שמען בן פז" אמר ריב"ל משום בר קפרא רבנן גמליאל ובית דין נמנעו על שני פרקים הללו וביטולם. אמר ליה ר' זира לר' אבחו ואמרי לה ריש לקיש לר' יוחנן רבנן גמליאל ובית דין היכי מצו מבטלי התקנתא דב"ש וב"ה, והוא תנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, אשתומם כשבעה חדא, אמר ליה אמר כך התקנו ביניין כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל".

כפי שנראה להלן, הבהיר מי מעלה את השאלה איך יכול רבנן ובית דין לבטל את תוספת שביעית, והלא תוספת שביעית דאוריתית היא, כמו שLEAR ד' עקיבא מ"בחריש ובקציד תשבות". אך לפני שניגש להז, נתעכבר קצת על עניין "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו".

הכלל של "אין ביד יכול לבטל דברי ביד חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין" אמרו רק לגבי דין דרבנן שתוקנו כתיקנות מיוחדות של בית דין, לדבר שבמנין. תקנות כאלה יכולות להיות שנתקנו מושום סייג וגדר אך אינם קשורין ישירות למצות, אלא שמצו צורך מסיבה כלשהי לתקנם, כמו השמונה עשר דבר בפ"ק דשבת. ברור שוגם בסיסודם של דיןדים אלו יש היגיון, ולא לחינם תיקנים, אלא מושום שראו שהשעה צריכה לך, ויש להם קשר – לכל הפחות קשר עקייף – לדינים דאוריתית, אך בהם המקור של התקנה אינו בעיון ובסבירה, אלא בסמכות של המתקנים. לא שיקץ לחלק על התקנה, אין כאן עניין שהדעת מכרעת שלא התקנה זה, אפשר רק לבטל אותה, אבל בשbill לבטל ציריך סמכות יותר גדרלה, דהיינו שבית דין שהוא גדול מן הראשון בחכמה ובמנין ימוד למניין ויבטלה. אפשרות אחרת

זו אין כאן תקנה כלל. גם אין הכוונה שהגדירו מראש שבתנאים מסוימים התקנה תיבטל מלאיה, כי מהלשותן "רבנן גמליאל ובית דין" התירו באיסור שני פרקים הראשונים" משמע שהיתה צורך בהחלטה של בית דין. אלא הכוונה שמייקרא תיקנו שאם ישתנו התנאים, כגון שיהיו יותר עניים ויהיו צריכים לכך, וכך, יכול כל בית דין, אף אם לא גדול מהראשון בחכמה ובמנין, להימנה ולהחליט על ביטול התקנה. וכך מפורש בבבלי מועד קתן (ג): "וז אמר ר' שמען בן פז" אמר ריב"ל משום בר קפרא רבנן גמליאל ובית דין נמנעו על שני פרקים הללו וביטולם. אמר ליה ר' זира לר' אבחו ואמרי לה ריש לקיש לר' יוחנן רבנן גמליאל ובית דין היכי מצו מבטלי התקנתא דב"ש וב"ה, והוא תנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, אשתומם כשבעה חדא, אמר ליה אמר כך התקנו ביניין כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל".

כפי שנראה להלן, הבהיר מי מעלה את השאלה איך יכול רבנן ובית דין לבטל את תוספת שביעית, והלא תוספת שביעית דאוריתית היא, כמו שLEAR ד' עקיבא מ"בחריש ובקציד תשבות". אך לפני שניגש להז, נתעכבר קצת על עניין "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו".

## ו. מתי "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו" וכז?

ברמב"ם הל' ממרים (ראש פ"ב) מבואר שלגבוי דין דאוריתית אין נהוג הכלל "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין". הטעם הוא כמובן משום שמחולקת בלימוד הפסוקים תלואה בהיגיון ובדרכן המחשבה, ואם חכם מגיע למסקנה שכ הוא דין תורה, אין הוא רשאי לוותר על מה שנראה לו כאמת, והוא יכול להביע את דעתו ולחוליך אף על קודמים וגדולים ממנו. אמנם, לעניין ההנאה למעשה ראי לו לחוש שמא אין צודק, ושם האמת עם הקודמים, במילויו אם הוא רוצה להקל, אבל אם הוא חולק עליהם להחמיר – ודאי רשאי להחמיר כדעתו, ואולי אף חייב לנוהג כן. ומה שמצוינו שדורות אחרים קיבלו על

תורה, שני נסכים בהם בששי ונסכה בשביעי כמשפטם, מ"מ י"ד מ"מ. ר' חייא בר אבא עבי קומי ר' יוחנן ועכשו למה הן חורשין בזקנות, אל בשעה שניתנה הלכה ניתנה שאם ביקשו לחרוש יחרושו. ר' בא בר זבדי בשם ר' חוניה דבקעת חורון ערבה וניסוק המים ועשר נתיעות מיסוד הנבאים הראשונים. מה ופלג (פירוש הפנ"מ: האם פלייג הוא על הא דקאמר ר' יוחנן דהלכה למשה מסיני הן), ר' יוסי בר' בון בשם לוי כך היהת הלכה ביזן ושכחוה, ועמדו השנינים והסבירו על דעת הראשונים, למדך שכל דבר שבית דין נותני נפשם עליו סופו להתקיים בידם כמה שנאמר למשה מסיני".

וזדברים מתמיחים, איך ייחכו לומר על הלכה למשה מסיני "בשעה שניתנה הלכה שניתנה שאם ביקשו לחרוש יחרושו", וכי סלקא דעתך שהלכה למשה מסיני, שהיא דין תורה, ניתנת לביטול על ידי בית דין? וכי סביר לומר שהלכה שניתנה למשה בסיני על מנת שיוכלו לבטלה? ונראה שהਪתרון טמון בהבנת המונח "הלכה למשה מסיני". באופן פשוט וריגלים להבין ש"הלכה למשה מסיני" זהו דין תורה שמשה רבנו קיבל מהקב"ה בסיני. אך אפשר להוכיח מכמה מקומות שאין הபירוש דוקא כך, אלא חז"ל משתמשים בביטוי "הלכה למשה מסיני" גם לדיניהם דרבנן. למשל, על המשנה בפ"ק דשบท (יא). "באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא", העוסקת בגזירות אין קורין לאור הנר שמא יטה, נאמר בירושלמי (פ"א ה"ג): "אמר ר' לעזר כל מקום שניינו באמת הלכה למשה מסיני". ושם ברור שזה מדרבן. ויש עוד כאלה (ע' ר"ב חרומות פ"ב מ"א). נראה שפירוש הביטוי "הלכה למשה מסיני" הוא: הלכה קדומה, הלכה היוזעה ונוהגת מדורות וainano יודעים מתי התחלתה, ומובן שהזמן הכי קדום שיכלה להתחילה הוא מסיני. ישנן הלכות למשה מסיני שהן באמת דין תורה, דהיינו שםשה רבנו קיבוץ בסיני עם כל התורה כולה, אבל יש הלכות קדומות שהן מדרבן, שנתקנו בזמן כלשהו ואין ainano יודעים בדיקות מתי, ויכול אפילו שםשה רבנו עצמו תיקן מיד אחר קבלת התורה בסיני, שהרי אף הוא היה מצווה ב"עשו לשמור למשמרתי", וגם להלכות אלה קוראים "הלכה למשה מסיני", או

היא שהתקנים תיקנו מתחילה ש"כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל", כמו שאמרו לענין שביעית, שאז גם בית דין קטן מן הראשון יכול לבטל.

#### ז. "הלכה למשה מסיני" שהוא מדרבן

באופן עקרוני יש ארבע אפשרויות לגבי מקור הדין של שני פרקים הראשונים: או שהוא דין תורה הנלמד מהכתוב "בחריש ובקצין תשבות" (או מחותפת יהה"כ); או שהוא דין דרבנן רגיל, הנרמז בדרכ אסמכתה בכתב, וכן משמע לכוארה מלשון היירושי (ה"א) שעוד לא הבינו עד עתה: "בשעה שאסרו למקרא סמכו בחריש ובקצין תשבות בחריש שקצירו אסרו ואז זה זה, זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשבעית"; או שהוא הלכה למשה מסיני; או שהוא תקנה שנטקנה על ידי בית דין. והנה ראיינו שהబבלי והירושלמי עונים ואומרים כאחד שרבנן גמiliaל ובית דין ביטלו את איסור שני הפרקים, והתירו לחורש עד ראש השנה, ושם כוחותם לעשות כן, אף על פי שלא היו גדולים מן הקודמים בחכמה ובמנין, נבעה מזה שכך התנו בתקילת התקנה שכל בית דין שיריצה לבטל יבוא ויבטל. הרי לכוארה שהאפשרות הרביעית מבין ארבע האפשרויות היא הנכונה. אך נגדי זה מוצאים אנו ראיות לכוארה לכל שלוש האפשרויות האחוות, ואם כן יש כאן בעיה ש策יך לפותחה.

בגמ' בМО"ק מפורש שעשר נתיעות הן הלכה למשה מסיני, ואם התייר לחורש אותן הוא הלכה למשה מסיני, בודאי נובע מזה שהאיסור לחורש זיקנות גם הוא בכלל הלכה, וכי אומרת הגם' בפירוש: "וכיוון דהילכתא למישרי ילדה, לאו ממילא זקינה אסירה?". גם בירושלמי נזכרה הלכה למשה מסיני זו. וזה הירושי על משנת עשור נתיעות" (פ"א ה"ה; ואוthon לשון בסוכה פ"ד ה"א על משנת "לולב וערבה ששה ושבעה... ניסוך המים שבעה"): "ר' זעירא בשם ר' לא, ר' יוסי בשם ר' יוחנן, ערבה הלכה למשה מסיני, ודלא כאבא שאול דאבא שאול אמר ערבה דבר תורה, וערבי נחל שתים, חד ערבה ללולב ערבה למקדש. ר' בא ר' חייא בשם ר' יוחנן ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני, ודלא כר' עקיבא דר' עקיבאה אמר ניסוך המים דבר

נבוֹא עתה לפרש את סוגיות הבהיר במו"ק. לשון הגמ' : "יאמד ר' שמעון בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא רבנן גמליאל ובית דיןנו נמנעו על שני פרקים הללו וביטלום. אמר ליה ר' זירא לר' אבhero ואמרי לה ריש לקיש לר' יוחנן רבנן גמליאל ובית דיןנו היכי מצו מבטלי תקנתא דב"ש וב"ה, והוא תנן אין בית דין יכול לבטל דבריו בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. אשთומם בשעה חרוא, אמר ליה אימור כך התנו ביןין כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל". יש להבין שהגמ' ייחסה את התקנת שני הפרקים לב"ש וב"ה, כי הם התנאים הקודמים ביותר הנזכרים בעניין זה במשנה, והתקנה התחלתה לכל הפחות מהם, אך יכול להיות שעוד קודם להם. ממשicha הגמ' ומקשה: "דיודה היא ? הלכה למשה מסיני היא, דאמר ר' אסי אמר ר' יוחנן משום ר' נחננא איש בקעת בית חורתן עשר נתיעות הרבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני". בשלב זה הגמ' בודאי מינהה שמדובר בהלכה למשה מסיני במובן הרגיל, דהיינו בהלכה שהיא מדאוריתית, ואם כן לא יתכן שההלכה דאוריתית ניתנה על מנת שיוכלו לבטלה, וכך אמרנו לעיל.

מתרצה הגמ': "א"ר יצחק כי גמירי הלכתא שלשים יומם לפניהם נשחו במשך השנים על ידי העם, ובכיאים הראשונים חזו וייסדום. והוא הני תקון מפסח ומעצרות, ואנתנו בזידוזו כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל". כאן לומדים אנו יסוד חדש. אילו לא היה לנו שום פסק בעניין תוספת שביעית, אלא היינו רק מקבלים הלכה למשה מסיני שיש דין של תוספת שביעית, דהיינו שציריך להוסיף מהשנה הששית על השנה השביעית ומן האסור בעבודת הקרען, ורק לצורך עשר נתיעות מותר עד ראש השנה – מה היינו אומרים? כמה היא תוספת זו? ודאי שלא היינו אמורים שמספיקה תוספת כלשהי, שהרי אין שום טעם לומר שההלכה לממ"ס נוצרה להתרIOR לחורוש לצורך עשר נתיעות עוד חמיש דקות לפני כניסה השביעית. מайдן, הגמ' אומרת בתירוץ זה, שני הפרקים של פסח ועצרת אף הם אינם מתחבקים מההלכה למשה מסיני, אלא אפשר להניח שההלכה מחייבת רק שלושים יום לפני ראש השנה, שזהו זמן שעבודות השדה לצורך היבול של שנה

"הלכה" סתם, כלומר: הלכה קדומה, שיכולה להגיע עד סיני. גם מה שאמרו על גזירה שוה "אין אדם דין גז"ש מעצמו" (פסחים טו. ועוד), ופירש"י: אלא אם כן קיבלו הלכה ממשה מסיני – אין הכוונה שצורך לקבל את הגז"ש ממשי מסיני, אלא הכוונה שכיוון שגז"ש היה מידה עדינה, ולא פשוט להחליט האם הביטוי השווה המופיע בשני העניינים יכול ללמוד על דין שהוא, لكن אמרו חכמים שבסביל לדרוש גז"ש ציריך שהייה ידוע שכבר הרבה דורות דרשו כך.

לפי זה יובן מה שאמר הירושלמי "שבעה שנינתה הלכה ניתנה שם ביקשו לחפש יתרושו". הלכה זו התקנה קדימה הייתה, שמקורה יכול להיות מימות משה רבנו ואילך, וחוץ' ל' קיבלו שבעת שתיקוניה קבועו שאם השתנו התנאים ובית דין יראה לבטלה – יוכל לבטלה, אף על פי שאינו גדול בחכמה ובמנין. וזהו מה שמשמעות הירושלמי שמי שאמר ערבה וניסוך המים ועשר נתיעות מיסוד הנבאים הראשונים אינו חולק על מי שאמר הלכה למשה מסיני הן, אלא "כך הייתה הלכה בידן ושכחוה, ועמדו השנאים והסכימו על דעת הראשונים". מאי "דעת הראשונים", והלא דעת תורה היא? אלא שההלכה זו של תוספת שביעית יכול להיות שהיא דעת משה רבנו ובית דין, או יהושע ובית דין, או הוקנים שקיבלו מיהושע, ושלש הלכות אלו נשחו במשך השנים על ידי העם, ובכיאים הראשונים חזו וייסדום. תרע לך שהוא כן, שהרי אותה הלשון עצמה אומר הירושלמי בשכת (פ"א ה"ז) על גזירות י"ח דבר, שהקשו שם, וכן בבבלי, ולהלא חלק מגזרות אלו כבר נגזרו בדורות קודמים לבית שמאי ובית הלל, על ידי יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, ועל ידי יהודה בן טbai ושמעון בן שטח ? והירושלמי עונה: "כך הייתה הלכה בידן ושכחוה, ועמדו השנאים והסכימו על דעת הראשונים, ללמדך שכל דבר שנחתنين בבית דין נפשן עלייו סופו להתקיים בידם כמה שנאמר למשה בסיני". הרי כמו שנטבחה, ש"כמה שנאמר למשה בסיני" יכול להתייחס גם לתקנות קדומות.

מפורש השיעור, ואנו אומרים מסבירה שהוא שלושים יום? והגמ' מסיקה: "אלא הלכתא לר' ישמעאל קראי לר' עקיבא". וצריך לומר לר' ישמעאל, שמתוספת يوم הכהנים אפשר ללמוד רק תוספת כל שהיא (ע' Tos' ד"ה מה), ולכך נוצרה התוספת החשובה של לר' יום.

עד כאן הבינה הגמ' שרבנן גמליאל ובית דיןו ביטלו רק את התוספת שמעבר לשולשים יום, ולא את שלושים היום עצם. אך בהמשך הולכת הגמ' בדרך אחרת: "זר' יוחנן אמר רבנן גמליאל ובית דין מראורייתה בטיל להו,מאי טעמא גמד שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין אף כאן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין". [דברי ר' יוחנן יוכלים להתחאים עם התוספתא, כי למרות שבתוספתא נאמר רבנן גמליאל ובית דין "התקין" שייחיו חורשין עד ר'ה, מצינו לשון "התקין" שפירושה דרש והתקין, ומדאורייתה קאמר (ר'ה ל:)]. פירוש דברי ר' יוחנן הוא, שבנן גמליאל חלק על התנאים הקודמים שסבירו שתוספת שביעית היא מן התורה, וסביר שאין מקום לאסור מן התורה יותר מאשר תוספת כלשהו, האסורה בלבד וכי בגל יומ"ט של ראש השנה (ע' Tos' ד"ה מה). והגמ' מקשה על זה: "מתќיף לה רב אשוי, מאן דאמר הלכתא אתיא גזירה שווה עקרה הלכתא? ומאן דאמר קרא אתיא גזירה שווה עקרה קרא?". כלומר: זה שמצוור לימוד משבת בראשית להתריר, עדין לא עונה על השאלה מה נעשה עם הפסוק שר' עקיבא למד ממנו לאסור, וכל שכן שאנו עונה על השאלה מה עם ההלכה למשה מיסני המתירה עשר נטיעות ומילא אוסרת זיקנות, כי את הפסוק עוד

אפשר למוד כר' ישמעאל, אבל מה נעשה עם ההלכה?

והנה בירושלמי (ח"א) הדברים מבאים בסוגנון קצת שונה: "ר' אחא בשם ר' יונתן בשעה שאסרו למקרא סמכו בחריש ובקציר תשובות למקרא סמכו, בשעה שאסרו למקרא סמכו בחריש ובקציר תשובות בחיריש שקצירו אסור וכור' ובשעה שהთירו למקרא סמכו שת ימים תעבור ועשית כל מלאכתך מה ערבית שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתתקצע החמה אף עבר שבתוות שנים את מותר לעשות

זו כבר נגמרו כולן, ועכשו ניכר שם שעושה אדם בשדה הוא לצורך השנה הבאה<sup>2</sup>. זויל הרמב"ם (חל' שמיטה ויבול ג, א): "עבדות הארץ בשנה ששית שלושים יום סמוך לשבעית אסורה הלהקה למשה מסני, מפני שהוא מתקנה לשבעית". ושני הפרקים הנזכרים במשנה הם הרהקה ותקנה דרבנן, והגמ' הבינה בשלב הזה שرك אותם ביטלו, ולא את השלושים יום. צריך לזכור שהחדרם הבהיר נכתוב בבבל, ושם לא נהגו דיני שביעית. בברבלי, בהבדל מהירושלמי, הדיוון היה על סמך המקורות, ולא על סמך הידיעה מן המצויות הנוגאות. את התוספתא הנ"ל אותן ה', האורמות רבנן גמליאל ובית דין התירו עד ראש השנה, נראה שהגמ' לא שמייעא לה.

ממשיכה הגמ' ושותאלת: "זהני הלכתא נינחו? קראי נינחו, דתניא בחריש ובקציר תשובה ר' עקיבא אומר אין צrisk לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וכרכך לא תזמור, אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשבעית וקציר של שביעית שיצא למוציא שביעית, ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהיא מצוחה". ועונתה: "אלא אמר רב נחמן בר יצחק כי גמירי הלכתא למשירי ילדה, קראי למשיר זקינה". וצריך לומר, שמה שהסבירנו עכשו לגביה ההלכה – שמן-הסתם היא מדרבת בשולשים יום – אומר רב נחמן בר יצחק לגביה הפסוק, דהינו שם"בחריש ובקציר תשבות" לומדים איסור של שלושים יום, והשאר הוא תקנת חכמים, כי אחרות רנבי' לא תירץ את הקושיה "דיידחו היא?", כלומר היאך יכולו לבטל.

מקרה הגמ': "וכיוון דההJECTא למשירי ילדה לאו ממילא זקינה אסירה?", כלומר: אם כבר נאמרה ההלכה למשה מסני להתריר עשר נטיעות, הלא ממילא אנו יודעים שזקינות אסורת, ולשם מה צריך את הפסוק האוסר תוספת שביעית, הלא גם בפסוק וגם בהלמם"ס אין

2. א"ה: או י"ל באופן אחר, שהזמן של שלושים יום הוא כמ"ד שלושים יום בשנה חשבו שנה, שהלהקה כמוותו, וכל מה שאדם עשה עד שלושים יום לפני ראש השנה עדין אפשר לומר שהוא לצורך שלושים יום אלו, שהשנה הקדמת לשבעית, וכן שבסבואר לעיל פסקה כי לנין נטיעה, ואילו בתוך השלושים יום כבר אין שנה לפני השבעית ועל כרחך הוא לצורך השנה הבאה.

תוספת שביעית מיד לאחר החורבן, והלא בזמן שאין Tosfot שביעית דאורייתא (של ל' יומ) אין טעם שתהיה קיימת ההרחבה של שני פרקים הראשוניים.

ונראה לישב הכל ולומר שרב אש חולק על ההבנה הראשונה של הגמ' שההלהכה למשה מסיני של Tosfot שביעית היא מדאורייתא, וסביר כמסקנה הירושלמי (ה"ה), לפיה הלהכה למשה מסיני של Tosfot שביעית היא תקנה קודמה, מנבאים הראשונים ועוד לפני כן, אולי מימות משה רבנו, וכי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיימים פירושו שכאשר תיקנו תקנה זו הכוונה היה להזמנים כתקנום, כיישראלי יושבים על אדרמתם, המקדש קיים ותנאי החיים מסודרים ותקנים, ויש לאל ידם לנוהג גם Tosfot שביעית; אבל אם תנאי החיים ישתנו לרעה, כגון אחריו חורבן בית המקדש, אפשר היה לבטל תקנה זו, ולא שתיבטל מלאיה, אלא שם יעמוד דין שיראה לבטללה – יכול לעשות כן אם לא יהיה גדול בחכמתה ובמנין. וזהו "בשעה שניתנה הלכה ניתנה שם ביקשו לחורש יחרושו". ורבנן גמליאל היה זה שהחלהיט לבטללה בגל צוק העיתים בזמן.

ובאמת לדברי רב אשין אין צורך לחלק בין ל' יומ לבין שני הפרקים, אלא ייל' שההלהכה הקדומה היזועה לכל היהת שאסור לחורש כבר מפסח ומעצרת חוץ מעשר נטיעות. ולר' עקיבא זהו איסור דאורייתא, או אסמכתא דרבנן, הנלמד מהכתוב "בחריש ובקציר תשבות". אך אפשר גם לומר שרב אש מסכים עם ר' יצחק שהאיסור הקדום – בין ל' ישמעאל ובין ל' עקיבא – היה רק שלושים יומ, שהזו זמן שכל המלאכות הנעשה בו הן לצורך שביעית, וב"ש וב"ה הרחיבו את האיסור לשני הפרקים, ורבנן גמליאל ביטל הכל לפי שיטת ר' ישמעאל.

והרמב"ם נקט באופן השני, שכן כתב (הל' שמיטה וויבול ג, א): "עבדות הארץ שנה ששית שלושים יומ סמוך לשביעית אסורה הלהכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית. ודבר זה בזמן שבית המקדש קיימ' הוא שנאסר מפני השמואה<sup>3</sup>. וגזרו חכמים שלא

<sup>3</sup>. א"ה: מדברי הרמב"ם יש להביא ראייה ש"הלהכה למשה מסיני" זו אינה

מלאכה עד שתתשקע החמה" (לפי התוס' הנ"ל עד שתתשקע החמה לאו דוקא, אלא עד מעט לפני שתתשקע החמה). ולשון זו משמע שהדרשה של ר' עקיבא היא דין דרבנן הנלמד מהמקראי בדרך אסמכתא, ורבנן גמליאל חלק על דין זה. אך בין אם הוא דין דאורייתא ובין דרבנן, עדין צ"ע הלשון המופיעה בראשית הסוגיה בכבלי בשם בר קפרא: "רבנן גמליאל ובית דיןנו נמננו על שני פרקים הללו וביטולם", כי לשון זו מורה על עמידה למנין בשbill לבטל תקנה בכח סמכות, ולא על סתם מחולקת בדאורייתא או בDRV, שבה יש כח לכל בית דין מאוחר לחלק על קודם לו, כאמור לעיל.

### נוה עניין Tosfot שביעית אצל בית המקדש?

התרין הסופי בסוגיה הוא תירוץ של רב אשין: "אבל אמר רב אשין רבן גמליאל ובית דיןנו סבר לה כדי ישמעאל ואמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיימים, דומיא דעתך המים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיימים לא". רב אשין סובר אפוא שלשิตה ר' עקיבא, שהפסקוק "בחריש ובקציר תשבות" מדבר גם בשבעית, באמת לא היהת אפשרות לבטל את Tosfot שביעית בכח סמכות בית דין, כי בין אם זהו דין דאורייתא, ובין אם הוא דין דרבנן שיש לומדו מהכתוב בדרך אסמכתא – אין אפשרות לבטללו. אלא רבנן גמליאל ובית דיןנו סברו כדי ישמעאל, שהפסקוק מדבר רק בשבת, ומ庫ור Tosfot שביעית הוא מההלהכה, וההלהכה נאמרה רק לזמן שבית המקדש קיימים. מה פירוש הדבר הזה? מה הקשר בין Tosfot שביעית לבית המקדש? הלא רבינו ורבנן נחלקו האם Tosfot שביעית נהוגת מן התורה בזמן זהה (מור"ק ב: גיטין לו), ולרבי, ששביעית בזמן זהה אינה מדאורייתא אלא מרובנן, אין שיק' לומר "כי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיימים", שהרי בזמן זהה שביעית עצמה אינה נהוגת מן המורה, ולא רק התוספות; ולרבנן, שביעית נהוגת מדאורייתא גם בזמן זהה, מה טעם לומר שמדובר Tosfot שביעית תהיה תלולה בזמן הבית? ועוד קשה: הלא רבנן גמליאל חי הרבה אחריו חורבן הבית (לפי מה שהריאנו לעיל וזהו רבנן גמליאל בריה דרבי), ומדוע לא נתבטלה

יהיו חורשים שדה האילן ערב שביעית בזמן המקדש אלא עד העצרת,  
ובשדה האילן עד הפסח. ובזמן שאין מקדש מותרין בעבודת הארץ  
עד ראש השנה כדין תורה".

מדאוריתא, שהרי הרמב"ם פוסק כרבי שבזמן שאין היובל נהוג אין שביעית נהוגת  
מן התורה (להלן שmittah v'yobel י, ט; ע"ש ב Maheriy Kurokot), ובזמן שאין בית מקדש  
מנדרסתם אין רוב יושביה עליה ואין היובל נהוג, ואם כן שביעית עצמה אינה נהוגת  
מן התורה, ולא רק חוספת שביעית. ויש לדוחות בדוחק.

## בראשית

(סדרת שיעורים על פרשנות בראשית ונח שנערכו בביון)

### הקדמה

א. התורה איננה ספר היסטוריה, מדרע או פילוסופיה. התורה היא ספר בעל טהרה מוסרית. מכל דבר בתורה יש למסר מסור השכל. עם זאת, כשתנו מזאים בתורה סיפור עובדות, علينا להבין שהتورה מספרה אמרת. סיפור אמרתי, על מאורעות שאירעו ועל אנשים שהיו, מושגים את האדם הרבה יותר ממספריהם אגדות שלא היו ולא נבראות. למשל: מעשי אבות, גוזלים וצדיקים, מהווים טין לבנים, והשענתם המוסרית חזקה, כאשר הם ירוועים בעובדות אמרתיות. ככל שפכידים טקנוב את ניבורי הסיפוריים ואת העוברות, הרושם המוסרי חזק יותר. יודר צל בן, גם אם יכולת להיות יצירה ספרותית בדורך של לא היה ולא נברא אלא ממש היה" (איוב לחד מען דאמר, בבא בתרא פג). –

ב. הרישום החיים לשני הרוב ויל, והוא אישר אותה. בשrob ישו הביע שבאת רצונו שבודדים יזהרנו בפומת שפה.

ה עדרה ואזרהה. איה: בפרק שלפניו ינסם ובירם שאלים שעדים לכל נפש. הקורא בהם ואני מתחשבים על דעתו – משפט שחווג בדעתו אחרית – חוץ בדעתו האחזרות שיש בעניים אלה לזרלים וטוביים. ע' בהקצתו בסוג לרוביים ויל, שכובב: יילא יהודס זיקפין עזנו להשיב על רבי, שאפ cedar שיזהה מה שבינו טברי חילוף מה שודדיות, ויידמי מהות וגוטה להמעילן, וזהם משלם ומה תהם טובה. אבל יהובן זו כל כי שיבא לדוד, ואם יזבא לו מזרה לביך ואבילה בעינן אחד מכל מה שישבק – יודדה ח', וסביר לו מה שבין. ואם לא ימצע בו רבר שדעתויה בשום דבר – יהשבר באלול לא תירבע, הנצין בהקצתו ספר זה על יתעם של גדויל הדר אל הרוב בצל השטונגה זיל, ידע להיזהר במלטהו, ולא להזיז חיזו במלל "וְתִשְׁמַע יִלְלָגֶם ח' אֲתָי וְזֹה וְיַלְלָשֵׂסֶר אֲתָר נִשְׁתָּחֵן שֵׁל תְּהִיה בְּנִיהָתָם מִזְרִיך הוּא בְּעֵדִי גָּזָבָן, שְׁבָוֹתָנו לְשִׁיאָן, לְהַזְלָל אֲחָדָה וְזֹה, וְבָזָם הָרֵן הוּא בְּעֵדָא יַחֲזֹק לְלִבָּתָם הַזְּדִיקִים לְלִיטָל שְׁבוֹן, אֲבָל קְבִּיה וְזֹא אֲחָזָה מִהְשָׁרָה שְׁלַחְזִיקִים וְזֹלְקִים אֲחָזָה מִזְלִילָה הָאוּן, וְאָזָה לְתַאֲוָה בְּוֹשֶׁבָה).

## שער שיעורי בראשית

ברצינות כלל. זהה חוצהה כלפי הרמב"ם]. הרמב"ם אומר שהספר לא חומר עבורה העוסקים בתלמוד בלבד, אלא עבורה המעניינים שלמדו גם את החקמות של ידיעת המציאות, והם יודעים להבחן בין המחויב, הנמנע והאפשר. אלו מוצאים בתורה דבריהם שאם יובנו כפושוטם – הרי הם נמנעים על פי השכל, והרייהם איפוא ב מבנה גוזלה, כי מחד הם משוכנעים באמיתת מה שモכח על ידי השכל, ומайдך הם משוכנעים באמיתת התורה, הן מצד המסורת והקבלה, והן מצד הכרותם את החכמה העמוקה הגלויה בתורה במקומות ובמקומות אחרים שלהם, ואיזה מהם יעדבו? האם ישליךו את השכל אחרינו גום? – אין זה יכול להיות פיתרון מספק. האם יאמרו שהוא שכותב בתורה כאן איןנו נכוון? – גם זה אינו יכול להתקבל, שכן חכמת התורה ואמיתתה אינה ניתנת לחלוקת. אלו הם הנבוכים שלהם מיוועד הספר. הרמב"ם מתאר את מבוכתם בצורה חייה ומרגשת, בכאב לב. הוא אמן כותב פרוזה ולא שירה, ובכלל זאת דבריו נקראיים בהתחפומות.

ד. יש להבין שבידיעת המחויב הנמנע והאפשר מצד השכל – יכולת ליפול טוות. הידענה האנושית מתפתחת, ויש דברים שפעם נחשבו לאמתים, ולאחר כך הופרכו. למשל, משך מאות שנים היו בטוחים שהחוקי המיבניקה של ניוטון הם החוקים שעיל פיהם סובב והולך כל עולם החומר. ההוכחות שלו היו משכנעות. הוא הסביר על פי חוקים פשוטים את כל מהלך הכוכבים, ולפעמים היה אפשר לצפות מראש לפי חוקים אלה שבמקום מסוים צריך להיות כוכב בגודל מסוים שעדיין לא נתגלה, ואכן נתגלה שם כוכב באוטו גדול. אך אחרי מאות שנים מצא איינשטיין שחוקי ניוטון אינם תקפים במהירות גבוההות הקורבות ל מהירות האור. היה צורך לנוכח מחדש את חוקי המבניקה, כך שיתאימו גם למצאים החדשניים. בכלל, אין לאדם ידיעה מוחלתת לגבי שום דבר שבעולם החמרי. ההכרה הודאית היחידה היא הכרת החלל והזמן, כי מושגי החלל והזמן הם שני הכלים ההכרחיים שבאמצעותם מכיר האדם את העולם. ואיפלו לגבי מהותם של החלל והזמן עצם יש ויכוח, כפי שעוד נזכר להלן. גם לגבי דברים מסוימים שהרמב"ם חשבם לנכונים מבחינה מדעית,

זה כאשר הדבר לא היה, ורצו למסור מוסר השכל מסוים בדרך של משל. אבל מאירועות מעשי בראשית הרاي היו באיזה אופן שהוא, ואין שום טעם לומר שההתורה שינתה מהאמת, וסיפרה דברים שקרים, כדי ללמדנו מוסר השכל. וזאת שיש מה ללמד מן העבודות של משה ה' כפי שהוא. ועוד, גם הכרת האמת כשלעצמה היא ערך מוסרי.

ב. אמנם, בדרך הסיפור של התורה יש להבחן בין דברים פשוטים, לבין דברים שאינם פשוטים. התורה וספר הנבואה מלאים ממשלים, כך מורה לנו הראם"ס בהקדמת הימורה. במיוחד יש לשים לב לזה בעניין מעשה בראשית, שהם עניינים עמוקים וסתומים. לא רק במקרא, אלא גם בדבריו חז"ל באגדה יש הרבה דברים בהם משל משל ומליצה. לאמיתו של דבר, בכל הבעה בדריבור המילים איןין יכולות לומר הכל. וזה בלתי אפשרי. דרישות תמיד א-איילו הנחות אודות ההקשר של הדברים. מילים כשלעצמן יכולות להשתמע לפנים ורבות, ואפילו לדבר והיפוכו, כגון לפי ניגון הדברים, שהרי אותו משפט עצמו יכול להגיד בוניחותה ויכול להיאמר בתמייה, והמובן יהיה הפוך. אולם ככל זאת, יש הבנה שאנו קוראים לה דברים פשוטים, ויש הבנה שבה הדברים הם בדרך משל ומליצה. וגם בויה יש כמה דרכים. לעיתים, המשל הוא סיפור שהעובדות שבו אינן העיקר, ויתחנן שאין עבדות כלל, אלא רק הרעינויות שהוא בא ללמד, כגון סולם יעקב. ולפעמים, העבודות המופיעות הן אכן פשוטות וכחוייתן, אך הן באות להורות על דברים שמעבר למובן הפשט. ולפעמים הדיבור הוא במילים שאין מחשיבותם המילולית, אלא במשמעות רחבה או מושאלת.

ג. ההבחנה בין דברים פשוטים לבין דברים שהם בדרך משל ומליצה – זו היא המטרה הראשונה שלשמה חיבר הרמב"ס את ספרו מורה. בהקדמת הספר אומר הרמב"ס שהענינים שהוא עוסק בהם בספריו זה הם "חכמת התורה על האמת". נבישיבות מתחפללים בכל הלכה ברמב"ס, וכן ראי, אבל לדברים שהרמב"ס אומר עליהם שהם חכמת התורה על האמת – הכלולים בספר המדע ובמו"ג – אין מתייחסים

אלו דוקא? הלא ודאי שלא הכל סופר. כשבתו"**וילך** בנים ובנות", ולא נאמר לנו כלום על הבנים והבנות הללו, יודעים אנו שבמה שהتورה כן סיירה, יש כוונה מסוימת. אמנם, הרמב"ם אומר בהקדמת מוציא ש לפעמים המקרא מושיף פרטימשאים חשובים כשלעצמם, כדי שהסיפור יהיה שלם ולא מקוטע, והדברים יהיו כתובים בצורה קדאה ויפה. צריך למצוא את הכוונה הכללית של הדברים, ורק שזה נלמד בסופו של דבר להיות אנשיים מוסריים (לפעמים על דרך השלילה: שלא נזהה כמו הללו שמסופר עליהם, וזה כמובן שיקול כמו למד על דרך החיבוב).

עוד כתוב הרמב"ם בהקדמת מוציא, שאין הוא מתימר לומר שספריו דוחה לכל ספק למי שיבינוו, אבל הוא דוחה לרוב הספקות, ולגדוליים שביהם. כמו כן אל יבקש ממנה המשכיל שכאשר יזכיר עניין מן העניינים – שישליךו, או שיפרש את כל מה שנאמר במשל מוסרים, כי זה דבר שאי אפשר לעשותו אפילו בעל פה, כל שכן בכתב.

ו. המבוכה שהרמב"ם מציג בצורה כל כך יפה ונרגשת, היא בין המקראות שלפי מוכנים המילולי מגישים את הבורה, לבין הידיעה הפילוסופית שהborא איןנו גוף. כיוון כבר שכחנו את זה. הרוחket הגשות, שבזמנם לא הייתה כל כך ברורה לכל (<sup>ע'</sup> דברי הראב"ד בהשגות הל' תשובה ג, ז), כיוון כבר אינה מהווה בעיה. לנו יש בעיות אחרות, והן הביעות שבין פשוטי המקראות לבין ידיעות המדע. הרמב"ם אומר בהקדמתו שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע, ומעשה מרכיבה הוא חכמת האלקות, וכבר ביאר זאת בספר המדע. על חכמת הטבע אומר הרמב"ם, שלעוצם העניין, וקרבתו לחכמת האלקות, באו העניינים העמוקים ההם בתורה בדברים סתוםים מאד, כמו שאמרו חז"ל: "להגיד כה מעשה בראשית ברא-ALKIM". צריך עוד בירור האם 'חכמת הטבע' רק מה שאנשי המדע חוקרים, או יותר מזה, אך גם بما שהמדע חוקר הדברים סתוםים. ודאי שיש בתורה ידיעות אמיתיות על סדר הבריאה, והחכמים המעוניינים יכולים למצוא אותן, אבל הדברים כאמור בצורה סתוםה, באופן שלא נדע הכל, ואף מה שנדע – לא נדע

יודעים אנו ביום שטעה, והוא בוודאי היה מודה לנו בזזה. וכך כותב הרמב"ם גם על חז"ל, שהמדריכים הלימודים לא היו כל כך מפותחים בזמן, והם לא דיברו בהם בקבלה מן הנביאים, אלא לפי מה שהייתה ידוע בדורותיהם, ויש דברים שהידע בהם השתנה (מו"ג ח"ג פ"ז, וע' גמ' ח"ב פ"ח). כאשר המציאות מוכיחה שקביעה מדעת מסויימת אינה כוונה – יש הכרח לשנות את הקביעה הזאת. השכנוע השכל, לפי הידע והנתונים של האדם באשר הוא שם, כפיו על האדם.

הפיתרון שהרמב"ם נותן למבוכה הנזכרת לעיל הוא, שיש דברים בתורה שאין פשוט כמשמעותם, אלא צריכים להבינם בדרך ממש ומלייצה. הבעיה היא שלא תמיד הדברים מובחנים בקלות. יש שהמשל בולט, ומתבקש להבינו כך, ויש שהדבר מסופק. ההכרעה בעניין זה היא שכילת: האם הדבר שבגללו אנו חושבים שהוא מוכחה? אם כן – נפרש את הכתוב כמשל, ואם לא – אין לנו סיבה להוציאו מפשטתו. אף פעמיין צורך להכיר בין סמכות השכל לסמכות התורה. נחוור ונדייש: מצד אחד, הלשון היא חופשית לגמרי, ל頓א ביטוי לשוני אפשר להכניס משמעויות שונות, ואפילו דבר והיפוכו, כגון לפוי הניגון של האמרה, באילו נסיבות נאמרו הדברים, למי נאמרו וכו', שהרי איןנו דומה מי שכותב שירה למי שנכנס לחנות לבנות דג מלות. מצד שני הלשון היא דיינית ביזורה, למי שיודיע אותה. דיקוק הלשון הוא מאבני הפינה של לימוד התורה. כל קempt בלשון התורה מודיק להפליא, ובא ללמד משהו. אמנם, ללשון יש כללים, וכל חוכן שאנו ווצים להכניס למילים של התורה צריך להתאים לכללי הלשון ולדרכי הלשון. גם למליות ומשלים יש סגנון מתאים בלשון הקודש, ולא על דבר אפשר לומר שהוא משל. אם התורה אומרת שאדם חי מה כל שנה והוליד את שת, ואחריו הולידו את שת חי עוד שמונה ושלושים שנה והוליד בנימ ובנות, והוא ימי תשע מאות ושלושים שנה – מאות שנה והוליד בנימ ובנות, והוא ימי תשע מאות ושלושים שנה – אין שום ספק שאין כאן אלא דברים פשוטים, כמשמעות המילולי. אין זה סגנון של מליצה או של פיווט. כאן אנו מוגבלים לפירוש המילולי. במרוחה שבין המשמעות המילולית של סיפור, לבין דרך משל ומלייצה, יש מקום להשכבה רכה: מה כוונת התורה בספרה עובדות

## בריאת העולם

"בראשית ברא א-לקיים" – הרמב"ם כותב (מורן ח"ב פ"ה) שאליו הינו מושוכנים שהעולם קדמון, היה אפשר לפרש את הכתובים שפושטם מורה כי הוא חדש, באופן שישכימו להנחת הקדמות, כמו שאנו מפרשים פסוקים שפושטם מורה על הגשמה, באופן שישכימו לאמת המוכחת שה' אינו גוף. אולם, לגבי הקדמות אין לנו סיבה לפרש כך, כי מסורת בידינו שהעולם חדש, ואפשר להראות שכך יותר מסתבר ולזה הדעת נוטה, כמו שהרמב"ם מראה בפרקם הקודמים שם, ואם כן לא נוציא את הכתובים, המורים על חידוש העולם, מפושטם.

כיצד יכול היה הרמב"ם לפרש את הכתוב באופן שייתאים להנחת קדמות העולם, ולהלא מפורש "בראשית ברא א-לקיים"? בפרק לי' שם הרמב"ם מסביר שלמה יראשית' יכולות להיות שתי מעניות: האחת קשורה לקידמה בזמן, יראשית' – בראשונה. המשמעות השנייה של יראשית' היא התחלת במובן של סיבת הדבר, המקימים של הדבר, והסתבה והמסובב יכילים להימצא ביחד. ככלומר, אפשר היה לומר ש"בראשית ברא א-לקיים את השמים ואת הארץ" פירושו שא-לקיים הוא הסיבה למציאות השמים והארץ, או, כפי שאמרו הפילוסופים: א-לקיים הוא הסיבה הראשונה, סיבת הסיבות. גם 'ברא' – המתפרש אצלנו כפשוטו: מן ההעדר, כמו שכותב הרמב"ם שם בסוף הפרק – יכול להחמיר כמסובב מציאות).

אך, כאמור, הרמב"ם סבור שאין הדבר כן, אלא העולם חדש. הבריאת התפתחה בזמן, יום אחד, يوم שני וכו', וכך הזמן עצמו התחיל פעם, נברא. אריסטו ראה מסביבו את העולם החומר. יש חומר. מתי התחיל להיות? שום דבר לא הוביל אותו לתשובה. אם כן, הניח שתחמיר היה. תמיד היה זמן, ותמיד היה עולם. אבל אנחנו איננו אומרים כך. העולם התחדש, והוא גם התחדש הזמן. אמן עניין החידוש אינו פשוט כלל. מוסכם על הכל שהקב"ה הוא בעל השלmonicות כלן, ואין משתנה. לא נעמוד כאן על ההוכחות לכך, אבל גם אנשי התורה וגם הפילוסופים מודים בכך. אם כן, קיימת

בזראות. גם הידע העצמאי של האדם הולך ומתקפתה, וזהו תהליך שלא יגמר לעולם. עם חISCO אנשי המדע, שהנה, עוד מעט יידעו את כל חוקי הפיזיקה, ולא יהיה יותר מה לחקור. עכשו כבר תהייאשו מזה. כל מה שממשיכים – מגלים עוד דבר חדש, ועוד משהו ועוד משהו, וכך לעולם. להגיד הכל – אי אפשר, אבל חלקים קטנים מדעת מעשה בראשית – אכן נמסרו לאדם.

ושוב: התורה אינה מלמדת אותנו לימוד מקצוע מסודר. אם אתה רוצה ללמד ממקצוע – אל תזכה שהتورה תלמד אותך, לך תלמד אותו בעצמך, כמו שלומדים ממקצוע. התורה אינה מלמדת איך להיות סנדLER. היא מלמדת איך להתנהג. למשל, היא מלמדת שלSENDLER אסור לגנוב, אסור להונאות את קוחותינו. אם התורה מלמדת אותנו על בריאת העולם בעשרה מאמרות – הרי זה כמו שאומר התנא באבות (ה, א): "בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להיבראות, אלא להיפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות". כמובן: תורהizia עולם יפה ומשוכבל נברא והוון לך, אתה, האדם, האחרון למעשה בראשית, והיזהר שלא תחריב אותו. "תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולם" (קוהלת ובח פ"ג). איך מחריבים את העולם או מקיימים אותו – התורה מלמדת בהמשך. זהה כל התורה כולה. מצד המטרה המוסרית – התורה, כולל מעשה בראשית, שייכת לכל אדם, וכיולה להילמד על ידי כל אדם. לעומת זאת, האmittות של מעשה בראשית שייכות רק לחכמים המסוגלים לעין בהן, והן בבחינת "סוד ה' ליראיו".

עתה נתחיל בלימוד הכתובים.

חושבים על העבר ומתכננים את העתיד. אנו מרגשים שיש לנו בחירה חופשית לעשות בעתיד כך או כך. ואילו הקב"ה יודע בבית אחת כל מה שהיה וכל מה יהיה, אצלו גם העתיד הוא הווה. מבחינתו – הכל צפוי, מבחינתו – הרשות נתונה. וכך נאמר: מבחינת הקב"ה – העולם קדמון, ובבחינתנו – העולם חדש. התורה נכתבת בשביבלו, ובביבלו "בראשית" היא גם ראשית הזמן, ומשם ואילך אפשר לדבר על עבר הווה ועתיד ומניין שנים, אבל מבחינתו ית' "בראשית" היא הסיבה. העולם קיים במחשבתו או ברצוינו כביכול, והוא קיים בפועל, כולל בבית אחת.

העולם מתנהג בצורה חוקית. ינסים חוקים קבועים למציאות, ואין זה משנה האם המציאות המוחשית אכן קיימת, או שזה רק צורת מחשבה של האדם המציגות לו את המציאות המוחשית (והמחשبة היא הקיימת). מכל מקום יש כאן קביעות. המציאות אינה מצטירת פעם כך ופעם כך. מה שנחשב אצלו היום לקיר, או לצמח וכד', הוא גם מחר קיר, צמח וכד'. ותמיד היסודות של הקיר הוא למטה, והקיר מעליו, והרשיטים של הצמח בארץ והעלים מעליו, ולא להפוך. בחלום, בדמיון, יכול גם להיות להפוך, או פעם כך ופעם כך, אבל במציאות יש חוקיות, בין אם זהה חוקיות של המציאות החיצונית כשלעצמה, או חוקיות של המחשבה האנושית. כל אדם בר דעת מכיר בחוקיות זו, ומשום כך כשהוא צריך לתרפא הוא הולך לדופא, וכשהוא צריך לבנות בית הוא הולך למהנדס, וכו'. אלמלא היה העולם מתנהג לפי חוקיות לא היה זה טעם. בחוקיות המציאות הסכימו גם אריסטטו וגם הרמב"ם, אלא שאריסטטו חשב שהעולם קדמון, ושום דבר לא יכול לצאת מן החוקיות, ואילו הרמב"ם סבר שהעולם חדש, והבורה יכול להתערב בנסיבות בדרך של השוגחה, ולהחריג מן החוקיות בדרך של מופת (נס). אמן, לדברי הכל המסתירה הכללית של המציאות היא מסגרת החוקיות.

[ מבנה החשיבה האリストוטלית הוא כזה: יש מושכלות ראשוניות, ככלומר הנחות מובנות מאליהן. לא מפני שהוכחנו אותן, אלא מפני שאי אפשר לאדם בשום אופן לחשוב אחרת (כגון: אם א' שווה לב', וב' שווה לג', אזי א' שווה לג'). ויש סברות, שהן אין מוכראות כמו מחשבותיכם, התפיסה של הקב"ה את המציאות אינה כתפיסתנו. אנו

השאלה: אם העולם מחדש, מדוע הוא נברא כאשר נברא? האם עד אז לא רצה הבורה לברו, ואז רצה? אם כן חל שינוי ברצוינו, וזהי סתירה לאומרנו שהוא בלתי משתנה.

נחבון בעניין בראית הזמן. ישנן שתי אפשרויות להבין זאת: האחת – הזמן הוא מציאות עצמאית, השנייה – הזמן אינו אלא צורת חסיבה אנושית, האדם מסדר את המאורעות בסדר מסוים, והוא קורא לזה קודם ולזה מאוחר, אך אין מציאות ממשית של זמן. אותה השאלה קיימת גם לגבי החלל: האם הוא מציאות עצמאית, או שאיןו אלא האופן שבו מסדר האדם במחשבתו את העצמים. היו חכמים השובים שסבירו כאפשרות השנייה, ולפי שיטתם אין טעם לדבר על זמן לפני היות האדם. עם בראית האדם התהדרה צורת החסיבה הזאתenkraft – זמן, ואյי אפשר לדבר על זמן שעבר לפני בראית האדם. לעומת זאת לפיק האפשרות הראשונה – וכך סבר הרמב"ם – הזמן הוא מציאות שלעצמה, שהיתה גם לפני היות האדם, והאדם יכול לשזרור אותה כמה זמן עבר בין מאורעות שונים לפני היותו, למשל, כמה זמן עבר מבריאת העשדים עד שנברא האדם. לפי שיטה זו הזמן הוא מציאות ממשית, וכך על פי שאיננו יכולים למשש אותה או לחשוף אותה בחוש, אנו תופסים אותה בחוש פנימי. מציאות זו נבראה כמו שנברא החומר, וכמו שנבראו השכלים הנבדלים, המלאכים, שגים אוחרים אין משיגים בחושים. באמת לכשנעמיך נוכל למצוא שגם מה שאנו מושגים בחושים אינו ממשי, אלא החושים יוצרים אצלונו את מה שבה אודות ממשות מוחשית. כל העולם המוחשי קיים רק במחשבה שלנו, ויש דרכים להוכיח זאת].

אולם, יש להבין כי לגבי הבורה, שברא את הזמן ואת החלל ואת החומר, לא מופסת השאלה מה היה לפני שברא. כי הוא וחכמתו ורצונו חד הם, ואין במציאותו בכח ובפועל, אלא הכל קיים בפועל. מבחינתו הביראה הייתה קיימת תמיד, כי יסודי התורה, קיימים בפועל תמיד. הבורה "אינו מצוי בזמן" (ה' יסודי התורה, יא), וגם כשהזמן נוצר – מבחינתו אין עבר הווה ועתיד, אלא הכל הווה. גם בשאלת הידיעה והבחירה אנו אומרים כך, "לא מהשכתי מהשבותיכם", התפיסה של הקב"ה את המציאות אינה כתפיסתנו. אנו

"בראשית ברא א-לקיים את השמים ואת הארץ" – השמים והארץ הם סך כל הקום שאנו מכיריהם, מרווח השמים ועד תחתית הארץ. 'את' באה תמיד לרבות את הטפל. בכך כבר נבראו השמים וכל אשר בהם, והארץ וכל אשר עליה. אך אין זאת אומרת שהכל הופיע בכת אחת. כמה זמן לkah מריאת הבירה עד שהתפתח כל מה שאנו מכיריהם? התורה לא גילהה לנו.

"וְהָאָרֶץ הִתֵּה תֹּהוֹ וּבֹהוּ" – 'ארץ' יכולה להיות במובן של כדור הארץ או חלק منهו, אך היא יכולה להיות גם במובן כללי: החומר. ברור שכאשר פלוני מסpter שהוא נסע לאرض פלונית, יש לה משמעות פשוטה של חבל ארץ, אך כאשר מדובר בבריאות העולם – הרין במסגרת דרכי הלשון אפשר להבין שהארץ היא שם מושאל לחומר כולם. החומר כולם היה במצב של תהו ובוהו, דהיינו במצב היולי. 'טהוּ' לשון ריקנות (כמו "זבתוּ יוֹלִישִׁמְוֹן", דברים לב, י, בדבר שמה, שהאדם המצוי בו תהה ומשתומם ואינו מוצא כלום), אין עדין נמצאים בעולם, ובכל זאת 'בָּהוּ' – בו הוא, הכל כבר נמצא בו בכת, כל מה שיתפתח אחר כך בו הוא.

בגלל המשמעות של 'ארץ' כחומר באופן כללי, יש שהבינו שה'את השמים ואת הארץ' פירושו את העליונים ואת התתונים. דהיינו את הרוחניים ואת הגשמיים. אך אין צורך בכך. חז"ל אומרם שהמלכים נבראו ביום השני או יותר מאוחר. "שמים וארץ" יכולים להתפרש כפושטם: כל מה שהאדם רואה בעולם. ראה איזה עולם יפה הקב"ה הכין בשביילך.

"וחושך על פני תהום ורוח א-לקיים מרחפת על פני המים" – הקדמוניים חיפשו בפסוקים הללו את "ארכעת היסודות", שם לפה דעתם היסודות הפחותים של החומר: עפר, מים, רוח וASH. ופירשו כך: 'ארץ' היא העפר, 'רוח' היא האור, 'מים' כפושטו. חסירה האש, ואמרו ש'חושך' היא האש היסודית, שכשעל עצמה אינה מאירה, אלא רק כשהיא מלחתת משהו אחר הריחו מAIR. כך פירשו גם הרמב"ם (במו"ג ח"ב פ"ל) וגם הרמב"ן. נכוון, בחוש רואים בעולם את

המושכלות הראשוניות, אפשר לחשב אחרת, אך הסברה אומرت שכן הוא. ויש דרגה שלישית שהיא סבירה יותר. כשיש לנו מספר הנחות, אנו יכולים ליצור מהן הוכחות של משפטים חדשים בעזרת חוק הסתירה. ההוכחות של אריסטטו מוכחות, כי הן מבוססות על הכללים היסודיים של ההיגיון האנושי, אך הנחות אלו אינן תמיד נכונות. מה שהוא וראה כסבירה, או כסבירה נוטה, יכול להיראות בעיניינו טיפשי. למשל, עניין הגלגים. הפילוסופים הקדמוניים הניחו שאם הכוכבים נעים במעגלים הרי שהם נחונים בתחום גלגים חומירים, ובגלל טיבות נוספת הוכרזו להגיע למסקנה שהומרם של הגלגים הוא לא קל ולא כבד וככ'... ומכאן שהוא סוג אחר של חומר מן המוכר לנו על כדור הארץ. אנחנו יודעים כיום שהחומר שיישנו לעלה – הוא אותו החומר המוכר לנו מכדור הארץ, אפשר לנסוע בלוניין ולהביא אותו, ואין שום הכרח לחשוב שישנם גלגים. החל באופן כללי הוא חל ריק, והכוכבים נעים במסילות מעגליות בגלל חוקי המשיכה, כמו שכאשר קשורים אבן בחוט ומניעים אותה היא מסתובבת במעגל. המדע שלנו מוכיח על כך שאין מקרים הנחות שאפשר לבדוק אותן באמצעות נטיון החושים. רק בבדיקה מדויקת של הנחות על סמך הנראה בחוש מבססת אותן אצלונו, וגם זאת רק אחד שמדוברים היבטים שאין טעות של החושים. אין ספק שאילו היה הרמב"ם מכיר את כל מה שהתגלה במדוע מזמנו ועד עכשיו – היה מודה לנו].

ישנו מושג מהפילוסופיה היוונית שהכל מודים בו, גם הפילוסופים החדשניים וגם המפרשים, וגם המפרשים שלנו, והוא מושג היולי. אין הקדמוניים והרמב"ן משתמשים בו בפירוש הפסוקים הראשוניים בתורה. החילוי הוא החומר הראשוני, החומר ללא צורה. ברור שככל דבר חומר ניתן לחלוקת, וכشمגייעים לחלקיקים הקטנים ביותר, שכמעט אינם תופסים מקום במורח – הרי זה החומר הראשוני, שאין לו שום תוכנה מתחכחות היסודות המוכרים לנו, הכספי והזהב והפחמן ועוד. רק בהתהברם של החלקיקים אלו לאלו נוצרים היסודות. המהילוקים האלה הם חומר היולי, אבני הבניין של החומר לייסודתו. המורה לא סייפה לנו אך נוצרו היסודות מן החומר היולי. כנראה שהוא לא חשוב למטרת הספרות, שהיא תמיד המטרה המוסרית.

שלא ידע על יוסף, שהיה כל כך מפורט במצרים, אלא שעשה עצמו כדי שאינו יודע, והרי שוב: הכרח לפרש את "לא ידע" לא במשמעות המילולית].

"ורוח א-לקים מרוחפת על פנוי המים" – כפי שאמרנו, התורה אינה מספרת את שלבי התהבות של החומר ההיווי עד שנוצר החומר המוכר לנו, את המעבר מיתחו ובוכחו למציאות של מים ורוחות, דהיינו גז כלשהו, אורי אויר, המרוחף בחלל. נראה כי בשלב של "ורוח א-לקים מרוחפת על פנוי המים" המים והרוח מילאו את כל החלל, דהיינו שהחלל היה מלא בטיפות מים וערות, אידי מים, והרוח המרחפת יוצרת – אילו היה אדם שירגש זאת – תחושה של נעימות, ולכן מודגש שהיא רוח א-לקים, התחלת של התגלות האיל הטוב והמייטב.

"ויאמר א-לקים" – ה'מאמר' הוא רצון ה'. הקב"ה לא אמר שום דבר, הוא אינו זקוק לאמריה בשליל לברו. אלא הרצון האלקי הוא המתואר כמאמר, ומהולך לעשרה מאמרות, לדברי התנא באבota, כדי שנידע איזה עולם משוככל הקב"ה הכנין לנו.

"ויאמר א-לקים יחי אור ויהי אור" – 'אור' משמש בלשון כסמל לכל דבר טוב ויפה. הנבאים משתמשים הרבה באור' במובן זה. מה מקור המלה 'אור'? הצליל של המלה מלמד את תוכנה. נתאר לעצמנו אדם השורי בחושך כזה שתיארנו, והנה מופיע אור, שמשנה את כל הרגשותו, ומטיס ממנו את המועקה. איזו קריאה נפלטה מפיו? – "או...ר". אור היא מילת התפעלות. האור הראשון לא היה קשור לשמש או לכוכבים. נוצר אור כשלעצמם, שעד היום אין יודעים מהו, האם הוא חומר, או שאינו חומר. מכל מקום נוצרה יצירה חדשה, שלא הייתה יכולה להפתח מהrhoות ומהים שהיו מקודם.

"וירא א-לקים את האור כי טוב" – אדם עוד לא היה אז, והتورה שונכתה בשביב האדם, משתמש בביטויים אנושיים: כביכול

החוmr במשמעות צבירה שונות: מוץק (עפר), נוזל (מים) וגז (օיר). במקום האש أولי הינו אמורים: אנרגיה, שהוא הגלגל היסודי של החומר. אך בעצם אין צורך לחפש בפסוקים ארבעה יסודות. אם מדובר בחומרים יסודים – ניסויים ובדיקות لأن ספור הוכיחו שיש הרבה יותר מארבעה חומרים יסודים בטבע. זהה למשלו הוא יסוד שאינו ניתן לפירוק ליסודות אחרים, והמים דוקא ניתנים לפירוק לחומרים אחרים. הפסוקים מתפרשיםיפה כפשוטם בלי עניין היסודות. 'חווש' זה חושך כפשוטו, שאין כלל אור. לא כמו החושך שאנו חנו מקרים בלילה. בלילה יש מעט אור ואפשר להבחין במשהו. אפילו בלילה מעונן בלי ירח וכוכבים יש אור כלשהו. החושך של בראשית הוא חושך גמור. אילו היה אדם חי אז, היה מרגיש כאילו הוא סגור, לא בצעירותו, אלא בעטיפה האופפת אותו כולו. אולי למצרים היה החושך דומה זהה. "על פנוי תהום" זה החלל, כל החלל היה חשוך.

הניסיונו לפרש 'חווש' כאש יסודית, או כאנרגיה, הוא הוצאה של המלה 'חווש' מפשטתה שלא לצורך. הכלל הוא שם אין סיבה מכירה להוציא דברים פשוטים המילולי – אין מוציאים אותם, ועדיין לפרש כפשוטם. רק כאשר יש הכרח כלשהו שהכינוי הלשוני אין כוונתו כפשוטו המילולי – מפרשים אותו במשמעות אחרת, האפשרית לפי כללי הלשון ודרכיה. דוגמא קלה לכך: "זיקם מלך חדש על מצרים" וגגו. בגם' (סוטה יא). נחלקו רב ושמואל: "חד אמר חדש ממש, וחדר אמר שנתחרשו גזירותינו. מאן דאמר חדש ממש דכתיב חדש, ומאן דאמר שנתחרשו גזירותינו דלא כתיב וימת וימלוך". כלומר: לפי מ"ד אחד ההקשר מוכיח שאין להבין את 'חדש' כפשוטו המילולי, כי בסיפור תולדות, כאשר מתחלף מלך, מספרים קודם על מות הראשון, ולאחר מכן על עלית הבא אחריו, והעובדה שכאן לא נאמר שפרעה מת מכירהו אותנו להבין 'חדש' אינו במשמעות המילולית, אלא במשמעות מושאלת, דהיינו שנשנתה הנחתתו, "אי אפשר להכיר אותו", ואפשר שימוש כזה במלה 'חדש' לפי דרכי הלשון. ולמ"ד השני אין זו סיבה מספקת המכירה להוציא את 'חדש' ממשותו הפשוטה. [ובהמשך שם: "אשר לא ידע את יוסף – דהיינו כמו מאן דלא ידע לייה כלל"], כי גם למ"ד חדש ממש היה לא יתכן

שנזכרן ביום הראשון שמש שתיים עשרה שעות, וכן החושך שלפניו, וביחד יממה אחת, שהרי עדין לא היו המאורות, ולא הסיבוב של גשמי השמים גרם את האור, ומণין לנו כמה זמן שמש אור זה, וכמה זמן לפני שנוצר היה החושך? יתר על כן, גם כשהנבראו המאורות ביום הרביעי כתוב: "והי יו לאותות ולמועדים ולימים וشنנים", כלומר: הם עתידים להיות לאותות וכוכי. כאשר יהיה אדם, ויתחייב מניין השנים על ידו, הוא ישתחם במאורות למנות ימים וشنנים. אבל בינתיים – גם ביום הרביעי – עדין אין אדם, ואין מניין שנים. אלא שהבייטוי "יום אחד" שהتورה נוקתה, לפי משמעו המילולי, מורה על יממה אחת. הרמב"ם וקרמווניס אחרים באמת סברו כך, שככל يوم מששת ימי בראשית נמשך יממה אחת, משום שלא הייתה להם סיבה לסבור אחרת. אך לנו יש סיבות כאלה, כדלהלן.

המילה "יום" יכולה להתפרש גם כתקופה. מצאנו שחז"ל אומרם: "יום של הקב"ה אלף שנים" (ב"ר ח, ב<sup>2</sup>). הרי שיום אינו מוכחה להיות בכל מקום בנסיבות של יום ממשי. הרמב"ם מתאר בהקדמת ה'מורה' את כאב הלב של מי שיודע בכתבורו, מתווך הוכחות שליליות, שהבורה אינו גוף, והוא מצוי בכתבורים ביטויים של הגשמה. אומר לו הרמב"ם: אל תהיה נבוך, פרש את הפסוקים בדרך של לשון מושאלת, בדרך של مثل ומליצה, לפי מה שכללי הלשון ודרכי הלשון מתיירים לך, וזהו הפירוש הנכון, לאמתתו של תורה. אין ספק שהכתובים לא הთכוונו למשהו שהascal מוכיחה את היפוכו. וכך אומרים אנו: ישנן הוכחות מדעיות רבות וشنונות, בדרכיהם מודיקות שנבחנו על פי הניסיון, שמתחרשים בטבע ההליכים, שמאו שהתחילה להתרחש עברו מיליוני שנים. יש בדיקות רדיואקטיביות, ויש שרידים מאובנים שנמצאו, ויש בדיקות של שכבות גיאולוגיות, ושל העומק המשנה של הנגרות, ועוד ועוד, ומכלול מגיעים לאותן המסקנות על גל הולם. טעות היא 2. א"ה: ר' אבורם בן הרמב"ם כותב בפירושו ל"ב"ים עשות ה' אלקים ארץ ושםים": "יראומו ביום' רצונו לומר בו: זמן הכלול ששת ימי בראשית, לא היום הראשון בלבד... ומן העדויות החזקות שיום נופל על זמן דחוב מאר, אומרו בתורה: כל המצוות אשר אנכי מצוך היום", ולא התכוון בזה למגוון ש齊יה בתה ביום אחד מוחדר, אלא לכל המצוות אשר צויה בתה בזמן הציווי, אשר הוא ימים וחודשים ושנים רבעות".

הברור בעצםו ראה את האור הזה כמה טוב הוא. זהו הביטוי המרשימים ביותר בשביבנו אודות טובו של האור.

"ויבדל א-לקים בין האור ובין החושך" – אחרי איזה זמן שבו שימוש האור והיה החושך, אך הדבר לא קרה בפתאומיות. "ויבדל – שוב נסתלק האור והיה החושך, אך מעבר בין האור ובין החושך, כעין אלקים" פירושו שה' שם גבול ומעבר בין האור ובין החושך, כעין מה שנקרה אצלנו בין המשמות. האור אינו נעלם בבית אחת ואני מופיע בבית אחת – דבר שמקשה מادر על האדם, מבהיל אותו וכדר – אלא בנהנת, מעט מעת. הבורא יצר את השיטה המבדיל בין האור הגמור לחושך הגמור.

"ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה" – ברור שהמליה "יום" בחלק הזה של הפטוק אינה מצינת משך זמן מסוים, אלא היא מצינת את איקות הזמן שיש בו אור: זמן שיש בו אור נקרא "יום", זמן שעורר בו חושך נקרא "לילה". "ויקרא אלקים" פירושו שמעשו גרם לבני אדם לקרוא לדבר שנוצר בשם, כמו בהמשך: "ויקרא אלקים לרוקע שמים", "ויקרא אלקים ללבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים". עד כאן אין לנו שום התיחסות לשאלת כמה זמן היה החושך וכמה זמן שימש האור הראשון.

"ויהי ערב ויהי בוקר" – "ערב" הוא זמן שבו הכל מתעורר, רהינו שעורר החושך ואין הבחנה, ובוקר' הוא הזמן שבו מופיע האור, ואפשר להבחין ולבקר. בערב מתורחש בסתר המעבר ממצב היولي למצב של גיבוש. בוקר כבר אפשר להבחין במצב החדש, ביצירה החדשה שנוצרה. לכן בכל יום מימי בראשית מופיע הביטוי "ויהי ערב ויהי בוקר".

"ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" – כאן "יום" הוא ממשמעות של פרק זמן, ולכארה, מצד שימוש הלשון הפשטוט, הכוונה ליממה אחת. מצד הענין – אין במשמעות שום סיבה לחשוב שהאור

לחשוב שהכל שקר. בעניינים החמורים שבתורה – אנחנו סומכים על המدعנים ללא פקפק. כרופא נתן תרופה שייצרו לפי נסחאות מדעיות, או מנחח את העין או את המוח באמצעות מכשירים מתחכמים – אתה סומך עליו. אין אתה חושש שאולי הוא משקר. גם לגבי קביעת גיל העולם אין סיבה לחסוב שהם מטענים משקרים. ובאמת, גם הסבירה פשוטה נותרת כך. אנו רואים שככל שנוי בטבע לוקח זמן. כל דבר משתנה ומתפתח – משתנה לאט לאט. אם כן, מסתבר שגם המעבר מתהו ובו, מן ההיולי, להתgebשות החמורים שבטבע, ואחר כך היוצרות כל היצורים הקיימים, הכל היה בתחוםם ממשיכים, שעשויהם להימשך אלף ומיליווני שנים. האמונה בבריאות העולם היא האמונה שהיתה התחלת, שהזמן התחיל פעם, אבל כמה זמן עבר מההתחלה – אין שום הבדל עקרוני בין מספר קטן לגדול. אלא מה, בתורה כתוב "ששת ימים"? – בשabil זה כתוב הרמב"ם את ספרו, בשליל שתדע שאפשר לפרש ביטוי בתורה לא כהוראתו המילולית. ואם השכל מהיביך כך, ודרכי הלשון אפשרים זאת – חובה عليك לפרשו במשמעותמושאלת, בדרך כלל. בعنינו: מכיוון שיש הוכחות שכליות משכנעות שהעולם קיים יותר מששת אלפיים שנה – عليك לפרש ש"יום" בששת ימי בראשית פירשו תקופה. אין אתה יכול, ואטור לך, להשליך את השכל אחורי גוף.

"ויאמר אלקים יחי רקייע בתוך המים ויהי ערב ויהי בוקר יום שני" – גם כאן, מה שבנו אדם קוראים 'ימים', מה שאנו

מיס. ההבדלה בין המים אשר מתחת לרקייע והמים אשר מעל לרקייע הייתה יצירה שטח פניו ממים בינהם. הרקייע – מילולית: דבר מרוקע, מתחת – הוא מה שנראה לנו כמין אוהל בצבע כחול המתוח מעל בראשינו. מראה הרקייע יפה והדור: "הנוטה כדור שמיים וימתחים כאוהל לשבת" (ישעיהו מ, כב). אנו יודעים שרקייע השמיים הוא כ-3 ק"מ של אօיר, ואחריהם חלל ריק גדול מאד, שבו מצרים גומי השמיים (המראה הכתול של הרקייע נגרם בגל דילול האօיר בגובה רב, שבגללה אין כמעט מה שיחזיר את אור השמש כך שהמראה יהיה צהוב או לבן, אלא השחור של החושך מואר רק מעט, ונראה כחול). מה קרה עם אידי המים שמילאו את כל החלל? אלו אשר מתחת לרקייע התעבו למים ונקוו על הארץ. אלה אשר מעל לרקייע – נעלמו בחיל היחסון, ואיננו יודעים מה קרה להם, אולי התאדו, ואולי הם קיימים במרחבי החלל בגושי קרח. זה לא משנה. התורה אינה ממשיכה לספר עליהם, כי הם אינם נוגעים לנו.

לכארה היינו מצפים שככל 'יום' חדש יהיה איזה שינוי מהותי בבריאה. כמו יצירת האօיר, וכמו עוד יצירות מהותיות שהיו ביום הבאים. בפנוי המקום בחיל ויצירת הרקייע אין לכארה דבר מהותי חדש, אלא שינוי מכני. יש להבין שה'אמור', ה'ציווי', 'ויאמר אלקים יחי רקייע בתוך המים', משמעו מה שבאופן טבעי, על פי הוקי המכניתה, לא היה נוצר הרקייע, או שלא היה נוצר אז. החומר שנוצר ביום הראשון לא היה מתגלגל מלאיו לאותה צורה של ארץ ושמים החשובה כל כך להופעת האדם, אלמלא הרצון האלקי שכך קרה בשלב מסוים. יש דברים שנוצרו וההתורה אינה מספורה לנו עליהם. התורה אינה מספורה על היוצרות הכסף והזהב. אבל יצירת הרקייע, אף על פי שאין בה דבר מהותי חדש, היא שלב חשוב ומשמעותי בתולדות העולם שהאדם חי בו, ולכן התורה מיחדת לו 'אמור', בהתאם למגמה המוסרית של כל הספרות: להראות לנו איזה עולם יפה הקב"ה הכנין לנו.

"ויאמר אלקים יחי רקייע בתוך המים ויהי ערב ויהי בוקר יום שני" – גם כאן, מה שבנו אדם קוראים 'ימים', מה שאנו

לצומח אינו יכול להתרפרש כהתפתחות אקראיית. אנשי המדע המנסים לתאר את היוצרות העולם שאנו מכירים, מרבבים לשמש במושג "התפתחות", אך זה מושג מוטעה וריק מתוכן. החומר כשלעצמו אינו פועל, הוא פסיבי. לא רק הצומח והחי לא נוצרו מן הדוםם מאליהם, אלא גם היסודות לא נוצרו מן החומר ההיוויי מכל התערבות של פועל שמוחוץ לחומר. "התפתחות" זהה כפירה בעיקר והתהממות מן הבעיה. הוציאו את הקב"ה מהתמונה, ובכל מקום שאי אפשר להבין אין הדברים קרו, אומרים "התפתחות". ככל הקשו על דרווין: כיצד קרה שהמוותיות היו תמיד לכיוון החובי, המשוכל יותר, הלא השתנות יכולה להיות גם לכיוון ההפוך. אנו אומרים, שצורת החומר משתכלה ומתקדמת מדרגה לדרגה ברצון ה'. הרמב"ס מסביר שהצורות הטבעיות ניתנות על ידי מלאך, שכל נבדל, הפועל על החומר ברצון ה'. במקומות לדבר על "התפתחות" נדבר על התקדמות הבריאה, משלב לשלב, מצורה לצורה, ברצון ה', הפועל באמצעות המלאכים. אמנם, התקדמות זו היא תהליכי מושך. כל שינוי בטבע לוקח הרבה זמן, בצדדים קטנים. כך היא פעלתו של הקב"ה.

"ויאמר א-לקיים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה, והיו לאותות ולמועדים וליימים ושנים" – ביום הרכיבי התגבשה צורת המאורות ברקיע השמים, ככלומר בחלל, הנשקף אלינו דרך שכבת האוויר שמעל ראשינו. "יהיו לאותות", הם יהיו לסייעים לאדם שיוציא אחר כך, להבחן באמצעותם את חלקו הזמן, ים ולילה וחודש ו שנה. לא נאמר כאן שכבר עכשו הם ממששים לכך. יש גם דעתה שהאור הראשון שימש כל שבעת ימי בראשית (ע' רמב"ן לפס" י"ד), ואף אם הוא נגנו עם יצירת המאורות ביום הרבעי, והמאורות הם שהאירו על הארץ – מכל מקום השימוש בהם למנין ימים ושנים עדין לא היה.

"ויעש א-לקיים את שני המאורות הגדולים, את המאור הגדל למלך של היום ואת המאור הקטן למלך של הלילה ואת הכוכבים" – המאורות, יש מהם

רואים מעל לדראשנו, הוא הרקיע, המקום הפנוי שהקב"ה עשה, וזה היה אחורי תקופה ארוכה של 'ערב', כשהכל היה מים במים, ערבות, ואחר כך היה 'בוקר', שבו הובחנו הדברים, והכל ביחד 'יום אחד', תקופה אחת במעשה בראשית.

"ויאמר א-לקיים יקו המים מתחת השמיים אל מקום אחד ותראה היבשה, ויהי כן" – ההפרדה בין מקום למקום המים לבין היבשה הוא דבר חשוב ומשמעותי לאדם. לא כל העולם הוא בוץ טובעני. יש יבשה, שבה האדם יכול לחיות, ויש ים, שהאדם יכול לרוחץ בו ולנוע בו בכלי שיט. ההפרדה הזאת היא 'מאמר', רצון ה' שכך יתפתחו הדברים. "וירא א-לקיים כי טוב" – מצד התועלת שבדבר לאדם.

"ויאמר א-לקיים תדא הארץ דשא עשב מזריע זרע" וכו' – כאן מופיעה יצירה חדשה, השונה באופן מהותי מה שהייתה עד כה. עד כאן היה רק דוםם, והנה בצוויו ה' מופיע הצומח. המדענים מתקשים מادر להגדיר את מהות הצומח, כי הם רוצחים להגדיר הכל בעזרת הפיזיקה והכימיה, אבל זה לא עולה יפה. בצומה יש חיים, כאילו יש לו נפש (יש להציג: כאילן), והוא מוחה חדשה, שאינה קיימת בדוםם. התכוונה האופיינית לצומח היא "מזריע זרע", דהיינו היוטו רכה, מכפיל את עצמו. אפשר שני גרגרי דוםם יתחברו זה לזה לגורגר יותר גדול, אך התכוונה של הכפלת עצמו, הולכת הדומה לו, אינה קיימת בדוםם. החווות שיש לצומח יוצרת יחס מיוחד של האדם אליו. האדם מטפח את הצמח, וכמשמעותם אותו הוא מרגיש צער, מה שאין כן לגבי הדומם.

כשנוצרו הצמחים ביום השלישי – אין סיבה לחשוב שהם נוצרו כולם בבת אחת. ישנה השתלים של מינים. ישנם שינויים גנטיים, מוטציות, היוצרים מינים חדשים, וזהו תהליך הлокחת זמן רב מאד. כמו שתהליכי התגבשות של היסודות והחומרים המורכבים מן החומר ההיוויי היה מן הסתם תהליך ממושך מאד. ביום השלישי נוצרה מיצאות חדשה באופן מהותי. המעבר מדוםם

עוד קצת ועוד קצת, עד ש מבחינים בדרגה החדשה. המהות המיוחדת לבעל החיים היא אותה מהות, בין בעופות, ובין בחיות היבשה שנבראו ביום השישי. ככלם שונים מן האדם בזאת שאין אצלם חשיבה שכילתית, אך ככלם בעלי "נפש היה", כלומר: נפש מרגישה.

"ויברא א-לקיים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצוו המים למיניהם" – התנינים הגדולים הם הלוייתנים. לא רק דגים שונים ומשונים יש בהם, אלא גם חיוטים. ההבדל בין דגים לחיוטים הוא שהדגים מסתפקים בחמצן שיש במים, ואינם זוקקים לצאת מדי פעם מן המים לשאוף אויר, ואילו חיוט הים כן וקוקות לוזה (ולכן הדם של הדגים קר, מה שאין כן עם חיוט). התורה מצינה שבמים יש בריאות עצומות. הרבה חיוטים קדומות איןןמצוות ביום, אבל מצאו שרידים מאובנים שלهن.

### יצירת האדם

"ויאמר א-לקיים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" – צלם א-לקיים הואascalל, כמו שמספר הرمבים (מורע ח"א פ"א), והוא הדבר המהותי שישנו רק באדם, ואין בצוותו ובבעל החיים. אין זו צורתו החיצונית של האדם, הנקראת 'תואר' ו'תמונה' וככ', אלא הצורה הפנימית, מהות האדם, שבה הוא דומה לקב"ה, ולמלائכים, שהם שכלים נבדלים (זהו פירוש לשון רבים "בצלמו כדמותנו").

"ויברא א-לקיים את האדם בצלמו, בצלם א-לקיים בראשו, זכר ונקבה בראש אותו" – רשי"י מפרש: "זלהלן הוא אומר ויקח אחת מצלעותיו וגור". מדרש-agadah שבראו שני פרצופים בבריאה ראשונה ואחר כך חילקו. ופושטו של מקרא כאן הודיעך שנבראו שניהם בשישי, ולא פירש לך כיצד ברייתן ופירש לך במקומות אחר". אמרנו כבר שאין להוציא פסוק ממשמעו המילולית, אלא אם כן יש לך סיבות מכריחות. לרשי"י נראה שמה שאמרו חז"ל

מקורות או, כגון המשם, שהוא מצבור של גזים לוחטים, ויש מה מהורי או, כגון הירח, שאין לו אוור עצמי. גם בין הכוכבים יש כאלה ויש כאלה. כמובן, ידוע לנו שיש כוכבים שהם גדולים בהרבה מהmesh, אך התרה מדרבת כאן מצד האדם. בשביבינו המאייר הגדל הוא המשם, והקטן הוא הירח, ואור הכוכבים טפל להם.

"ויתן אותו א-לקיים בركיע השמים להאריך על הארץ" – אורם של המאורות מספיק בשבייל הארץ. לעומת זאת האור של היום הראשון, שלא היה לו מקור אוור מסויים, האריך את כל היקום כולם.

"ויאמר א-לקיים ישרצוו המים שרצץ נפש חייה ועופף על הארץ על פני רקייע השמים" – בראית בעל חיים התחללה מבני חיות הגדלים במים ומעופות. זה מתאים לגמרי לדיונות המדע. בראית בעל החיים היא חידוש מהותי. בעל החיים שהוא מן הצמת. אמנם אנשי המדע מתלבטים בוזה, ואינם יודעים להגדיר מה לבדוק ההבדל שבין צומח לחי. יש שהגדירו שהצומה ניזונה מן היסודות החפשיים שהוא קולטמן הטבע, חנקן וככ', ואילו בעל חיים וקוק דוקא לחמורים מורכבים, כגון צמחים או בעלי חיים אחרים, להיזון מהם. אבל זו אינה הגדרה מספקת. יש צמחים הניזונים גם מבני חיות, ויש גם בעלי חיים הקולטים יסודות חופשיים. ההבדל העיקרי הוא הרגש. בעל החיים מרגש. כשהוא צועק, כשרודפים אותו הוא ברוח. מה שאין כן הצמת. אמנם, יש תשובות מסוימות גם לצמח, למשל, תשובות אל אוור המשם, אך בכל זאת ההבדל ברור ובולט: כל אדם בעל שלל שכל ובבעל רגש, מבחין שבבעל החיים מרגש, ואילו הצמח לכל היותר מגיב. יש דרגות בניינים, מקרים גבוליים, בין צמחים לבני חיים, ומסת变速 שבין כל שתי דרגות במציאות ישנן דרגות בניינים, גם בין בעלי חיים לבני אדם. במש"י (כלאים ח, ה) נחלקו תנאים האם "אדני השדה" היא כתיה או אדם. כנראה שהכוונה לאורנגן-אוטונג ("תפארת ישראל" שם). בכך הם מעשי ה, אין מעברים חדים בין הדרגות, אלא יש רצף של שינויים קטנים,

ע"ז נחמד למראה וטוב למאכל" – הייתה תהילין ממושך. התרדמה מסמלת את העובדה שהאדם לא היה מודע לכך שהתחילן מתחולל, והנה כאילו הוא מתעורר ומוצא שיש אשה, יצור מן האדם שהוא נקייה טהורה, שהיא בת זוג ליצור מן האדם שהוא זכר טהור, מה שלא היה כן מקודם.

בשთורה אומרת "ויברא אל-לקים את האדם" היא אינה מתכוונת לאדם אחד בשם הפרטיו היה 'אדם'. 'האדם' בהא הידיעה הוא שם המין, כמו שבפסקוק הקודם, "עשה אדם בצלמו כדמותנו וירדו ברגות חיים" וכו' – 'אדם' אינו שם פרטיו, אלא מדובר על מן האדם. וכן בהמשך: "ויעיר ה' אל-לקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפי נשמה חיים ויהי האדם לנפש חייה". התיאור של יצירת האדם מן העפר הוא בדרך משל ולמילצתה. הקב"ה לא לקח כף עפר וגיבל אותה במים, כמו שעשו הילדים בגן. העפר כאן הוא החומר, שמננו נוצרו גם בעלי החיים.

ר' עובדיה ספורנו (א, כו; ב, ז) אומר שהאדם נוצר תחילה ביחס עם בעלי החיים כ"נפש חייה", ככלומר נפש חיונית "בלתי מדברת", ואחר כך ניתן בו צלם אל-לקים השכל. וכך הוא בבראשית רביה (ז), על הכתוב בת חילת היום הששי "ויאמר אל-לקים תוציא הארץ נפש חייה" – אמר ר' אלעזר נפש חייה זה רוחו של האדם הראשון". ספורנו לא הכיר את שיטתם של הביוולוגים החדשים, והוא הגיע לזה רק מפירוש הפסוקים. היה קשה לו הפסוק: "ויעיר ה' אל-לקים את האדם עפר מן האדמה, ויפח באפיו נשמה חיים, ויהי האדם לנפש חייה". הלא "נפש חייה" הוא התואר של בעלי החיים, ביום חמישי וביום הששי? מכאן הגיעו למסקנה שהשתורה מספרת שוב את סדר הבריאה של האדם מתחילהו, לפני שניתן לו צלם אל-לקים. אמנם, אדם שונה ממנו. כך יותר טוב שייהה.

על בריאות אחד שהוא גם זכר וגם נקבה – דרך אגדה אמרו כן, אבל לפניו של מקרא מסויר כאן מה שיתறחש אחר כך, מה שתיאור בפירות להלן. ואולם, יש דרך סיפור כזו במקרא, ואפשר שזה יהיה פירוש הפסוק, אבל כאן אין לנו סיבה להוציא את הפסוק ממשמעו הפשוטה, והיא, שבום השישי נברא האדם זכר ונקבה, כלומר: יצור דו-מיני. אנחנו יודעים שיש צמחים, וכן בעלי חיים מדרגות נמוכות, שהם דו-מינים, דהיינו שיש להם איברי ובייה זכרים ונקבים, והם פרטם ורכבים עצםם, ללא בן זוג. וכך יש להבין את הכתוב "בצלם אל-לקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם", כלומר: האדם נברא גם 'אותם' וגם 'אותם', כי נבראו זכר ונקבה בגוף אחד. וזהו מה שאמרו חז"ל שנברא דו-פרצופין. אין הכוונה שהיו איש ואשה שהם "תאומי סיام" מחוברים בגבם. תיאור זה (ע' ברכות סא, עירובין יח) הוא בדרך משל ולמילצתה. בראשית הרבה (ח, א) הלשון יותר ברורה: "א"ר ירמיה בן אלעזר בשעה שבRIA הקב"ה את האדם הראשון אנדרוגינוס ברא או, הדא הוא דכתיב זכר ונקבה בראם". דו-המיניות היא לא רק פיזיולוגית, אלא גם מנטלית. האדם שברא הקב"ה היה גם זכר וגם נקבה בכוורת החסיבה והרגשות שלג. יש הבדלים מנטליים בין זכר לנקבה, ושניהם אדים. האדם היה מתחילהו בעל מנטלויות מעורבת. בדברי חז"ל אמר נאמן שהזכר הילך בראש, ככלומר, שהמנטליות הזוכרית הייתה דומיננטית, אבל היה זו אישיות אחת מעורבת. ואחר כך: "לא טוב הייתה האדם לבדו, עשויה לו עוזר כנגדו". לא שהקב"ה התחרט, הכל גלי וידוע לפניו מראש מוקדם, אלא והוא דרך התיאור של השתלשות הענינים. היה צורך להגיע לשלב של הפרדת הזכר והנקבה, כדי שייהה לכל אחד ממלולו אדם שונה ממנו. כך יותר טוב שייהה.

תיאור ההפרדה בתורה, בכוורת של נתות, הוא בדרך חידה ומשל. הקב"ה אינו מנתה בבית חולים, והוא אינו זקור להרדים. נתילת הצלע היא נתילת הצד הנקיי שבאדם הנברא, והפיקתו לייצור עצמאי. התהילין הזה של הפיכת האדם הדו-מיני לזכר ונקבה נפרדים, היה כוודאי תהיליך ממושך, כמו כל התהילכים בטבע. גם הצמחת הגן שבו חי האדם וכבו התறחשה ההפרדה – "ויעצמה ה' אל-לקים מן האדמה כל

להכريع. אך המשך מוכיחה שהו תיאור של מציאות ממשית: "ושם הנהר השלישי חידקל, הוא ההולך קדמת אשור, והנהר הרביעי הוא פרת". פרת וחידקל הם נהרות מוכרים, הן מן התורה והן מן המציאות. חידקל אכן זורם בקדמת אשור, ופרת – "הוא פרת", המוכר, הידוע. האיזור הוא האיזור המכונה בשם "עמק הסהרה הפורה", שפירותיו מפורטים בהיותם טובים למאכל, מתוקים ומזינים. מדובר על מציאות ממשית, גיאוגרפיה. הגן נמצא "מקדם", ככלומר ממדרשת, לארץ ישראל, או למקום מתן התורה. הבעייה היא לזהות את שני הנהרות הנוספים, פישון וגיחון. רבים פירשו שפישון הוא הנילוס, אך אין זה מבון. היכן מתחברים הנילוס והפרת, ואיזהו הנהר הנפוך לארכעה וריאש? לומר שמדובר על הייבור מתחת הקרקע אינו נראה סביר כלל. צריך לומר שהכוונה לשני נהרות קטנים יותר הנשפכים אל הפרת והחידקל. וצריך בירור זיהוי המדוק, וכמו כן זיהוי הארץ החוליה וארץ כוש.<sup>3</sup>

"ועצח חיים בתוך הגן ועצ הדעת טוב ורע" – מדובר בעצים פשוטים וכמשמעם. עצים בעלי סגולות מיוחדות. עץ החיים הוא עץ שפירותיו הם שם חיים. להלן כתוב: "וועטה פן ישלח ידו ויאכל גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם". אנו יודעים ממיקומות אחרים של"לעולם" אין פירשו לנצח, אלא לזמן ארוך. כגון: "זעבדרו לעולם" (שמות כא, ו), שפירשו עד היבול. כך גם כאן, "לעולם" – חיים ארוכים מאד. הרופאים אומרים שרוכב המחלות מקורן בתזונת לא טובה. מי שהיה ניזון בקביעות מפירות עץ החיים היה יכול להאריך ימים ביותר. אך האדם גורש מגן עדן בעקבות החטא, וימיו נתקצרו. מהו "עץ הדעת טוב ורע"? טוב ורע אינם אמרת ושקרא. הרמב"ם מסביר את הדבר (מורן ח"א פ"ב). הוא מספר שהכם אחד שאל אותו אין יתכן שבעקבות החטא זכה האדם לדעת, עליה בדרגה. והרמב"ם מסביר שלא היה כן עלייה בדרגה אלא ירידה. השכל כבר היה לאדם לפני כן, מעת שנברא בצלם אלקים. אם לא היה לו שכל

<sup>3</sup> א"ה: ר' אברהם בן הרמב"ם כותב בפירשו שגיהון הוא נהר גדול בפרס. ויש להעיר שלහן י', ז נאמר: "ובני כוש סבא וחוליה וכור וcosa ילד את נמרוד וכי ותהי ראשית מלכתו בבבל". ונראה איפוא שכוש וחוליה אכן היו בסביבות בבבל.

כלומר בדיורו. "נפש חייה" של בעל חיים היא היותו מרגנית וצועק וכדר, ו"נפש חייה" של האדם כולל גם את היוותו מסוגל לבטא גם את פניו יתו השכלית בצורה מorghשת. מסתבר שהרכיב האנושי לא נוצר מיד עם היוזרות השכל, אלא לאט לאט יצא אצלו מן הכל אל הפעול היכולת לבטא את מושגיו המוחשיתיים במושגים מילוליים, וכן נוצרה השפה.

זאת באשר לקושיה של ספרנו. אך לעצם תפיסתו, שבריאת האדם בצלם אלקים זהו סוף של תהליך ארוך, שראשיתו ביצור לא של כל, השיך לקטגוריה של בעלי החיים, ההולך ומתקדם עד שניתן לו השכל האנושי, ובמקביל גם הצורה הפיסיולוגית של האדם המוכרת לנו – מסתבר שהו תיאור נכון נכון. ההוכחות של דרוין, ושל חוקרי המאובנים, לקיום של שלבים קודמים אלה, נראות משכנעות. הטעות של דרוין היא בראיה הכללית של הדברים, המתהממת מן השאלה איך נוצרו השינויים. אך עם ההכרה ברצון האלקי הפעול בטבע באמצעות המלאכים – אין לנו שום צורך לשולול את תיאור המאורעות כפי שהחקירה המדעית מצינה אותם. ישנו ממצאים של שלדים של הולכי על שתים בעלי גולגולת קטנה, שהמוח שלהם אינו יכול להיות כמוות של האדם המוכר לנו. האדם שעליו נאמר "נעשה אדם בצלמנו" הוא שלב אחרון של התקדמות הדרגתית.

## גן עדן

"ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר" וכו' –omin – מן האדם, שנוצר בתקופה השישית של ימי בראשית כיצור דו-מיני בעל שלל, פרה ורבה. מסתבר שהרבבה בני אדם התפזרו ברחבי העולם. אולי הם הגיעו עד אמריקה. אולי, הם לא היו חשובים, וההתורה אינה מספרת עליהם דבר. במקום אחד, בעדן, כולם במחבר הארץ (מלשון עדנה), הושיב ה' את מבחור המין האנושי. צמחו שם במשך הזמן עצים נחמדים וטובים, בעלי סגולות טובות ומועלות.

האם גן עדן משל היה? מהו הלשון של תחילת הספר או אפשר

לשם יגורש האדם, ויחפש דרכים להתחערש.<sup>4</sup> בלשון חז"ל "גן עדן" הוא המקום המוכן לצדיקים אחרי המוות, בעולם הרוחני, בנביאים הוא מכונה בשם "צورو החיים" וככ"ז. האם הדבר נזכר בפרשנותנו? נראה כי המציאות של חיים נוחים ושלמים שהקב"ה הזכיר לאדם בגין עדן, בעולם הזה, הגשמי, יש בה כדי לרמזו על "גן עדן" הרוחני: המקום שהקב"ה הודיע לאדם, אלמלא חטאנו, הוא מקום נוח, מקום שהאדם מוצא בו נחת ועדרנה. מהו אנחנו יכולים להבין שגם בעולם הרוחני יש דבר מקביל זהה, דהיינו שגем בעולם הנפשות שאחרי המוות, יש מציאות של "גן עדן" המיועד לצדיקים.

"והנח השם ערום מכל חיית השדה" וכו' – כאן כל המפרשים מתעוררים לכך שמדובר במקרה, והחיות אינן מדברות, ואין נושאות ונונטוות עם האדם. הנחש הוא יציר הרע, הוא השטן, הוא מלאך המוות. במקרה של איוב השטן מתייצב על ה'. מכיוון שכאנן מדובר באדם ולא בקב"ה, אין התורה מדברת על שטן, אלא על נשח. הנחש מזכיר לנו את הרוע והעromoויות. הוא בא למקום סתר, ונושא וממית. נדמה לנו שהנחשקה שלו היא רק להרע, והוא לא נהנה ממנה. מכל חיית השדה, מכל הכוחות הרעים שבמציאות, הוא העروم ביותר.

"ויאמר אל האשה" – הנחש נתפל אל האשña, כי האשña לפי טבעה נוטה פחות לדברים רוחניים, יותר אל הטוב למאל ונהמד למראה. חז"ל אומרם שהנחש "בא עליה", אך זה משל להנאה שמייצר הדמיין. האשña אינה מקבלת מיד את דברי הנחש. האדם מתווכח עם יצרו. במשא ומתן שבינויהם, הנחש מנסה להכליל את האיסור של א-לקים על "כל עין הגן", והאשña מתקנת אותו: "מפרי עין הגן נאכל, ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר א-לקים" וכו', אך גם היא מוסיפה: "ולא תגעו בו", וכל המוסיף גורע, כמו שאמרו חז"ל.

4. א"ה: אפשר שההגדשה "זהב הארץ היה טוב" – באה לרמזו למה שיקורה לאדם באכילה מעץ הדעת טוב ורע, הואילך אחר טוב ורע של התנאות והתגנות, כמו טובו של הזהב.

ובבחירה חופשית – اي אפשר היה למצוות אותו. האדם לפני החטא היה יצור שכל ותועלתי. כל דבר הוא היה שוקל במאזני השכל: מעשה זה יביא תועלת, או לא יביא? מובן שהוא היה עלול לטעות, לחשוב בדברים מסוימים כדי לו אף שבאמת אינם כראוי, אבל השיקולים שלו היו שכליים. אמנם, היו לו גם רגש ודמיון, אך הוא לא נתן להם לשולט בו. לעומת זאת, לאחר האכילה מעץ הדעת הוא נمشך אחר 'טוב ורע'. 'טוב' הוא מה שמורgas בטוב ללא טעם שכלי, וכן דעת' מה שמורgas כרע. הרומב'ס קורא לכך ה'מפוזמות'. הליכה עירום אינה דבר פסול מבחינה שכלית. קודם החטא האדם ידע שהוא עירום, וראה שהוא עירום, והדבר לא הפיעו לו. כמו שיש לו פה לאכול יש לו גם איברים אחרים. לאחר האכילה מעץ הדעת טוב ורע פתאום הרגיש האדם לאנוח מהיו עירום. ניקח דוגמא אחרת: אהבת ממון. אדם שכלי עושה שיקול: כמה ממון אני צרי, לפונטי ולידי וכו'. אבל כשאהבת הממון הופכת להיות 'טוב' כשלעצמה – אין לה גבול, "אהוב כסף לא İşbu בסקף". וכך בתחום שלטונו, וכו'. באכילה מעץ הדעת חל שינוי במנטליות של האדם, הוא החל ללבת אחר דמיונותיו. גם לפני כן הוא היה עלול לדבר כזה, אך אז הוא לא נمشך אחר ה'מפוזמות', הם לא עניינו אותו. לאחר האכילה מעץ הדעת השתנה בו משהו. אנו יודעים גם כיום שישנם מיני צמחים העולמים לשינויים מנטליים, כגון צמחי סמים וכו'. אפשר להבין את תכונות 'עץ החיים' ו'עץ הדעת טוב ורע' במסגרת הטבע.

"הוא הסובב את כל ארץ החווילה אשר שם הזהב, וזהב הארץ היה טוב שם הבדולח ואבן השווה" – זה الذهب והאבנים הטובות אינם הארכים הפשטוטים, האמיתיים, של האדם. הזהב והאבנים הטובות אינם הארכים הפשטוטים, האמיתיים, של האדם. האדם הונח בתוך גן עדן, לעבדה ולשמרה, לטפל بما שצעריך טיפול, ולשמור את העצים שלא יושחו על ידי בעלי החיים. לעבדה ולשמירה גם במובן שאמרו חז"ל: להתפלל, לקיים מצוות. בגין עדן והוכנה לאדם מחייתו בנהנת, בחיים טבעיים ומוסריים. אילו זכה היה נשאר שם. מסביבו לגן עדן – שם מחפשים זהב ובנבים טובות, עוסקים במסחר.

"וְאֶל אִישׁ תָּשׂוֹתֵךְ וְהוּא יִמְשַׁל בְּךְ" – אף על פי שקיימת תשוקה בין איש לאשה, הוא ימשולך. אמן יש לפעמים שזה להפוך, שהאשה מושלת, אבל בכל זאת, למרות כל התכxisים שעושים בזמנן האחרון בעניין זה, כך היא המציאות הטבעית.

"ארורה הארץ בעבורך בעצבונך תאכלנה כל ימי חייך" – לא תאכל יותר מפירות עצים נחמדים וטוביים המוכנים לך, אלא הצטרך להיות מצטרך, להיות תמיד בטרודה ובצער מעונייני הفرنسا. "וקוץ ודרדר צמיח לך ואכלת את עשב השדה" – גם החיטה – שלפי מאן דאמר אחד (סנהדרין שם) ממנהأكل האדם בעץ הדעת – תידרדר ותהייה לא מוצלחת, כשב, וסביבה קוציים ודרדרים. "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" – שהרוי חומר אתה, וקירבה במעשיך את סופך, להיות חומר כליה השב אל העפר.

"ויקרא האדם שם אשתו חווה כי היא הייתה אם כל חי" – כמו שהוא הוא שם המין, וכך גם 'חויה' הוא שם לאשה בכלל, לכל אשה, שהיא אם ומוקור לכל החיים הנולדים ונמשכים ממנה. היו הרבה אישים ממין האדם לפני איש זה, שהתורה קוראה לו גם בשם הפרטיא' אדם' (פס' י"ז), ושהז' קוראים לו 'אדם הראשון'. וכן היו הרבה נשים לפני האשה הזאת ששם הפרטיא' הוא 'חויה'. אבל אלה היו חשובים, ועליהם יש עניין לתרור בספר. חז"ל הפליגו בגודלו של 'אדם הראשון', שמתחלתו היה שקווע במושכלות.

"ויעש ה' א-לקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילביסם" – כתנות, בין של עור ובין של بد, היא מוצר מלאכותי שהאדם ייצור. נראה כי הכתוב מדבר בדרך כלל: הקב"ה נתן לבבו של האדם את המחשבה לעשות לעצמו מלבוש מלא, שייהיה לו – אחרי שכבר חטא – לצניעות, להגנה מפני הנהייה אחורי הדמיון והיצר.

"ויאמר ה' א-לקים הן adam היה כאחד ממנו לדעת

"וונפקתו עיניכם והייתם כא-ילדים יודעי טוב ורע" – הרמב"ם מסביר ש'א-להים' הוא שם משותף לקב"ה, שהוא מנהיג העולם, ולמלכים, ולשופטים ומנהיגי המדינות, וכך הוא במשמעותו האחרון: תהייו בעלי כח שיפוט בין 'טוב' לרע', כלומר שיפוט בסוג המפורסמות. לא שעיניהם היו סגורות וייפקחו, ולא שידעו בדברים שלא ידעו קודם, אלא שיהיה להם סוג חדש של פיקחות, הפיקחות של דעת טוב ורע, שלא עניינה אותם לפני כן.

"וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל" – תאוה' היא דבר בלי טעם, וכך היא ההשכלה שימושיים מהעץ הזה, שאינה ידיעת המושכלות, אלא ידיעת המפורסמות, שמקורן אינו בשכל.

"ותן גם לאישה עמה ויאכל" – האדם משלה את עצמו: שהוא לא היה הולך אחר דברי הנחש, אבל גם הכישלון שלו מגיע: הוא דבק באשתו והולך אחריה, אף بما שאין ראוי לו לכת.

"ויתפרנו עליה תאננה ויעשו להם חגורות" – הם מנסים לתקן את מה שקלקלו, ולמ"ד אחד בדברי חז"ל – שהם בעניין הזה כולם משלים – באותו אילן שקלקלו בו רצוו לתיקן (סנהדרין ע:), אך התקון אינו יסודי, הם מכיסים את עצם בחגורות, שבאמת לא נדרש כלל, ועכשו שניצרכו – איןין לבוש מספיק, והם מתחכאים "בתוך עץ הגן" – כלומר: במעשה הגן, בין העצים – ומתביישים: "ואירא כי עירום אנכי ואחבא". יכול להיות שהעובדת הייתה שתתחבאו, אך כוונת התורה בעיקר למה שלמדת עובדה זו.

"ויאמר ה' א-לקים אל הנחש" וכיו' – הנחש הולך על גחון. הוא בא אל האדם מלמטה, ללא שמותם לב אליו, הוא מגיח מתחת הרגליים. יש מלחמה מתמדת בין האדם לבין הנחש: "הוא ישופך ראש" – הוא ייכה אותו בראש, במחשבותיו שלך, "ואתה תשופנו עקב" – ואתה תוכל להתגבר עליו ולדרוך עליו.

לאדם אחד, כי לפעמים הוסיף לו שם ועוד שם לפי חכונות שדראו בו, באשר לשם 'קין' – חווה אמרה קניתי איש את ה', התייחסה לקב'ה ביצירתו, כמו "קונה שמים וארץ" – עשויה שמים וארץ. אך אולי יש עוד משמעות לשם 'קין'. מלשון קניין. קין היה איש אדמה, איש העוסק ביישוב העולם, בעל אחוזה. איןנו נודד ממקום למקום, איןנו מוחסק ב"לופט גשפטן", וגם איןנו מתענין ברוחניות. הוא יושב על הקרקע.

"וַתֹּסֶף לְלֹדֶת אֲחִיו אֶת הַבָּל, וַיְהִי הַבָּל רֹועֶה צָאן וּקֵין הִיא עֲבוֹד אָדָמָה" – הבבל הוא מצד אחיו של קין, שניהם בעלי שכל, אבל הבחירה שלהם שונה. הבבל מתיחס לkninim החומריים נאל הבבל. הוא נוטה לעיסוק רוחני, ולכנן הוא בוחור לעסוק למחיהתו בرعית צאן, כמו יעקב אבינו ומשה רבנו בשעתם. הרועה מתבודד, יש לו הרבה זמן להתחבוניות, והוא יכול להגיע למודרגה רוחנית גבוההה. נראה שהמחלוקה בין קין להבל מתבטאת בשמותיהם: זה מעוניין בקנין, בפיתוח העולם, וזה רואה בקנין הבבל, ומתרשם רוחניות.

"וַיְהִי מֵקֶץ יְמִים וַיָּבֹא קֵין מִפְּדוֹי הָאָדָמָה מִנְחָה לְה'" – קין אמן היה הראשון להביא מנחה לה', היה לו צורך כזה, ומן הסתם הביא פירות יפים לمرאה, אבל, כפי שהקנין נתן בראש מעינינו, יש אצלו באיזו פניה בלב מידת ציקנות. חבל לשורוף את הפירות. הוא אינו מביא את cocci טוב. זה אולי אינו ניכר כלפי חוץ, אבל הקב'ה יודע.

"וְהַבָּל הָבִיא גַּם הַוָּא" – הבבל אמן שקוע במחשבות קדושות, וכואורה אין לו צורך במעשהה של הקربת קרבן. אך לא, גם הוא בן אדם, גם הוא צריך לבטא את רגשותיו בצורה מוחשית. וכשהוא מביא קרבן – הוא מביא אותו מכל הלב, בלי שם חשבון, את הטוב ביותר, "מכורחות צאנו ומחלביהן".

"וַיַּחֲרַר לְקֵין מָאָד וַיַּפְלֹא פְנֵיו" – קודם חרה לו, הוא עצם

טוב ורע" – 'מננו' כולל את המלאכים והשופטים, כנ"ל. האדם נעשה שופט של טוב ורע, לא בשכל, אלא על דרך ה'מפורסמה'. ווועתא פן ישלח ידו ולקח גם מעז החיים ואכל וחיל "עלולם" – עכשו, אחרי החטא, אין טוב לו שישיחיה הרובה. "וַיַּשְׁלַחַתֽוּ הָאֱלֹהִים מִגְּן עַדְן לְעַבְדֵּת אֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר לֹוקַח מֵשֶׁם" – הוא גורש ממבחן הארץ, להשתعبد לחומר, לעבוד קשה לפידנסתו.

"וַיִּגְדַּשֵּׂת הָאָדָמָה" – איך היה הגירוש? "וַיִּשְׁכַּן מִקְדָּם לְגַן עַדְן אֶת הַכְּרוּבִים וְאֶת לְהַט הַחֲרֵב הַמִּתְהַפְּכָת לְשָׁמֹר אֶת דָּרְךָ עַצְחַיִם" – האדם נרד מזרחה, אולי משומש שהחיפש עוד עצים מהחטייה, שהם כינויים למלאכים, שמרו על הגן מזרחו. הרמב"ם אומר (מורן ח"א פמ"ט) שאין למלאכים תמורה גשמית חוץ לשכל, ורוק במראה הנבואה או בדמיון יכול אדם לדאות למלאכים. בדמיונו ראה האדם שהוא אין יכול לחזור אל הגן. עם הזמן נחרב הגן והתקלקל, ואיןנו עוד.

## קין והבל

"וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אֲשֶׁר־וּ" – 'האדם' הוא שם המין, וגם 'חו'ה' היא שם כללי לאשה, כנ"ל, אבל כאן מדובר על האיש והאשה המטויים אשר החלו לחיות מחוץ לגן, וילדו את קין ואת הבבל.

"וַתָּהַר וַתַּלְדֵּד אֶת קֵין, וַתֹּאמֶר קְנִיתִי אִישׁ אֶת ה'" – בימי קדם נתנית השמות לא הייתה דבר ריק מותוכן. לא קראו אז על שם הסבא והסבתא, וגם לא בחרו סתם שם יפה מתוך רשיימה של שמות. קראו שם על פי תוכן מסוים, המתאים לאותו אדם. יתרכן גם שלא תמיד קראו את השם מיד בהולדת הילד, אלא רק לאחר שגדל וראו את חכונו ומעשו. זה מסביר את התופעה של ריבוי שמות

מי שהרים יד על אחיו – "ויקם קין על הבל אחיו" – אך לא ידע מה תהיה התוצאה.

"ויאמר ה' אל קין אֵל הַבָּل אֲחִיךְ" – מובן שהקב"ה ידע מה קרה, אבל כך היא דרך הסיפור: מה עשית? מה קרה להבל? "ויאמר לא ידעת כי השומר אחי אנכי" – אני יודע מה קרה, אני יודע איך הוא קיפח את חיו מתחך מה שהתרחש בלהט הויוכחו. האם אני שומר החיים של אחיו? "ויאמר מה עשית, קול דמי אחיך צועקים אליו מִן הָאָדָמָה" – ראה מה עשית, הדם הניכר על האדמה "זועק", מראה בעליל, את פשעך. מן האדמה, מאותה אדמה שאתה עובד כביכול כדי לתקן את העולם, להצמיחה מזון לכל חי.

"וזאת ארור אתה מִן הָאָדָמָה" וככ" – העונש הגדול של קין הוא, שככל מה שהוא חשב לעשות כ"עובד אדמה" לא יהיה. האדמה לא תוסיף לתת כוחה לו, והוא גם לא יוכל לשבת במקומות אחד כבעל אחוזה, אלא נעל וננד יהיה בארץ.

"ויאמר קין אל ה' גָדוֹל עוֹנוֹנִי מִנְשׁוֹא" וככ" – בעצם הוא מכיר בגודל החטא ובכובד העונש. הוא מגורש מאדמותו, נדונ להיסתר כביכול מפני ה' (כך הוא מרגיש, אף על פי שאין אפשר להסתתר). כך, כשהוא נעל וננד, אינו יושב במקום מוגן, כל אדם שיפגש אותו יאמר: הנה הרוצח, הבבה נהרג אותך. לפי מה שנتابאר לעיל היו כבר הרבה בני אדם בעולם, וגם פשוטו של פסוק זה מוכיח כן.

"ויאמר לו ה' לך נל הורג קין שבעתים יוקם" – יש מפרשים שככל מי שיירוג את קין יינקם פי שבעה. ויש מפרשים: לך כל הורג קין – כך וכך יעשה לו, לשון איום בהשמטה הסיפה, ורק עצמו שבעתים יוקם, ככלומר: לפי שעה נסלח לו, אך הנקמה ממנו תבוא בעוד שבעה דורות. "וישם ה' לקין אותן לבתי הכותו אותו כל מוצאו" – התורה אינה מפרשת מהו אותן, אך מכל

마다, למה עשו לי את זה. אולי הוא כעס על הקב"ה, אולי על הבל. כך דרכו של אדם, כשהוא נכשל הוא קודם כל כעס על אחרים. אחר כך נפלו פניו, הוא הבין שנכשל, ונפל לדיכאון. "ויאמר ה' אל קין למה חרה לך ולמה נפלו פניך" – שני הדברים אינםרצוים, גם הכאב, וגם הדיכאון.

"הלא אם תיטיבusat ואם לא תיטיב לפתח חטאך רובץ" – חז"ל אומרם שהזהו אחד מן המקראות שאין להם הכרע (יום נב.). יש להבין שהתורה כותבת بصورة המשתמעת לשתי פנים, כדי שנפרש גם כך וגם כך. מדרכי הלשון הוה, ומשורדים וסופרים כותבים כך. בעניינו, אפשר לפרש: "הלא אם תיטיב – שאתה", אם תיטיב את דרכיך – יינשא עונך, ייסלח לך. "ואם לא תיטיב – לפתח חטאך רובץ", ותקבל עלייך עונש. אך אפשר גם לפרש: בני אדםחושבים שהם יכולים ליצור סדר חברתי, צורת חיים, שתפתחו את כל בעיות האדם. פעם זה קומוניזם, ופעם קפיטליזם, או ליבורליזם, בכל דורershו אחר. קין, שdag לישבו של עולם, חשב שהוא יכול ליצור סדר עולם כזה שבו הכל יהיה בסדר. והקב"ה אומר לו: "הלא אם תיטיב שאתה ולא תיטיב" – בין אם תשא, ככלומר: תרים, תקים, איזה סדר עולם שאתה חושב שהוא טוב, ובין אם לא, זה לא יפותור שום דבר, משום שלפתח חטאך רובץ, מפני שיש לאדם יציר הארץ, האורב לו עם צאתו לחיים, בפתח. כל סדר עולם שבני אדם יקימו לא יצלח. סופם שיריבו, יאכלו זה את זה ויהרסו את העולם. "ואלא תשוקתו אתה תמשל בו" – הדרך היחידה להצלחה היא להתמודד עם היצר הארץ, אשר יש לך תשוקה אליו, אך יש לך גם בחירה ובכוחך למשול בו. זהו לימוד מוסרי לדורות.

"ויאמר קין אל הבל אחיו" – קין שמע מה שנאמר לו, אך לא קיבל. הוא ממשיך להתווכח עם הבל. הוא כועס על מי שעוסק ברוחניות ואינו משתמש בבניין העולם. ומיד זה קורה: בלהט הויוכחו הוא הורג את הבל. המפרשים אומרים שהזה היה בשגגה. אין הכוונה לשגגה גמורה כמו במעשה למלך וחובל קין, שלא ראה, אלא שגגה של

הניטין, ועסקו בהמצאות יסודיות וחשיבות. אבל – מלשון הובלה – עסק בניצול חיota הבית לצרכיו האדם. 'מקנה' הוא שם כליל לצאן ובקר סוסים וחמורים וכו'. שלא כהבל, שהיה רועה צאן, ההולך לבדוק בדבר, יובל החל בניהול משק שי לצרכיו הובלה. אחיו יובל היה אבי המוסיקה. יובל מלשון הובלת הקול, כמו "והעברת שופר", שהיא העברת הקול הנמשך, תקיעה, "במושך בקרן היובל".

"וצלה גם היא ילדה את טובל קין, לוטש כל חורש נחושת וברזל" – רשי מפרש שתיבל אומנותו של קין, יצר מן המתכוות את החורב ושאר הכלים הקשים, היכולים לשמש גם כלי משחית. "ואחרות טובל קין נעה" – מלשון נעימות, אופי טוב ונעים. חזיל אומרים שהיתה אשתו של נח. אם הכתוב צין אותה, בודאי הייתה חשובה. הרי התורה לא סיפרה על כל הבנים והבנות שנולדו בשבועה דורות הלאו, אלא רק על מי שיש עניין לTORAH לספר עליהם.

"כִּי אִישׁ הָרְגֹתִי לְפִצְعֵי וַיָּלֶד לְחַבּוֹרָתִי, כִּי שְׁבָעִתִים יוּקְם קִין וְלִמְךָ שְׁבָעִים וְשְׁבָעָה" – מהכתוב ממשמע שלמן הרג מישראל לגמרי בשגגה, שפצע אותו בשוגג, ומהפצעיה מת, והוא נושא ק"ז בעצמו: אם על קין שהיה קרוב למזיד נאמר שבעתים יוקם, עלייך לומר יוקם שבעים ושבעה. או שמי שיפגע בו יוקם פי שבעים ושבעה, או שלמן יוכל את עונשו רק אחרי שבעים ושבעה דורות. יש מושג של "פָּרוֹקֵד עוֹזָן אֲבוֹת עַל בְּנִים", בעוזים מעשה אבותיהם. החטא עוזה רושם המתmeshך כל עוד קיימת השפעה תורשתית כלשהו על העצאים. מידת הצדקה האלוקית אינה ותרנית, וזהו לימוד מוסרי גדול.

"וַיַּדַּע אֱדֹם עוֹד אֲתִ אֲשָׁתוֹ וְכֹו" – כבר אמרנו כי בשם 'אדם' התורה קוראה לכל בני המין האנושי. אחרי שעברו דורות ורכבים מקין והבל, שוב היה 'אדם' אשר ממנו התחלת תקופת חרדשה. להלן מפורש ששת נולד כשהיא 'אדם' בן מאה ושלושים שנה, ואם קודם

מקום לכל מי שראה אותו – בני אדם ואולי גם חיota – הייתה מתחושה שאין לפגוע בו.

"וַיַּצֵּא קִין מִלְּפָנֵי ה'" וيشב בארץ נוד קדמת עדן" – הוא חשב להיות קבוע על אדמותו, ועתה ה策רף לנדור מלפני ה', וגם המקום שישב שם היה "ארץ נוד", הוא הרגיש שהקרקע מתנדדת תחתיו, שאין לו יציבות.

"וַיַּדַּע קִין אֲתִ אֲשָׁתוֹ" – התורה לא סיפה לנו עד כה על אשתו של קין, אך ברורו שהיו כבר הרבה נשים בעולם, נזכו לעיל, וכן אין לך אשה מן החשובות. עם כל מה שאידע, קין בכל זאת היה אדם חשוב. יש מפרשים ש"ידעע" הוא מלשון הכרה ודעת, הוא ידע את מי לקחת לו לאשה. "וַתֵּהֶר וַתֵּלֶד אֶת חַנוֹךְ" – אמרנו כבר שהשמות בתורה הם בעלי תוכן ומושמות. 'חנן' כנראה מלשון חינוך, הוא רוצח להנוך את בנו. "וַיַּהַי בּוֹנָה עִיר וַיַּקְרֵא שֵׁם הָעִיר כְּשֵׁם בְּנוֹ חַנוֹךְ" – קין ממש בעיסוקו, צריך לבנות את העולם. אולי הוא בנה "קָרִית חַנוֹךְ". איננו יודעים על איזה מין חינוך הוא חשב.

"וַיַּיְלֹד לְחַנוֹךְ אֶת עִירֶד" וככ" – את השמות האלו איננו יודעים לפירוש, אך יש להניח שם נתבונן בהם היטב נגלה את טעםם.

"וַתֵּלֶד עֲדָה אֶת יִבֵּל, הוּא הִיא אֲבִי יֹשֵׁב אֹוָהָל וּמִקְנָה. וְשֵׁם אֲחִיו יִוּבֵל, הוּא הִיא אֲבִי כָּל תּוֹפֵשׂ כִּינּוֹר וּעֲוֹגָב. וַצְלָה גָּם הִיא יָלֶדֶת תּוֹבֵל קִין, לֹוטֶשׁ כָּל חָרֶשׁ נָחֹשָׁת וְבָרֶזֶל" – אלה היו אבות הניסיון של האנושות. לא כתוב שהם עסקו ברוחניות או בחכמתה. בסדרה הבאה, של צאצאיו שת, שם אנו מוצאים עיסוק ברוחניות: "או הוחל לקרוא בשם ה'" (אמנם יש שם גם פירוש מלשון חולין וכפירה), אבל נראה שהכוונה היא שאו החילהו לעסוק במחשבת רוחנית פילוסופית, והיו מהם גדולי אמונה, והיו גם קופרים ועובדיה עבודה זרה), ולהלן: "וַיַּתְהַלֵּךְ חַנוֹךְ אֶת הָאֱלֹקִים". צאצאי קין היו אנשי

בעשרה דורות שמאדם עד נח מוצאים אנו כאמור עיסוק רוחני. בולט הדבר אצל חנן, שנאמר עליו "ויתהלך חנן את הארץ - לקיים, ויאיננו כי ל凱ח אותו א-לקיים". הפירוש הוא שהן לא מת מיתה טبيعית וגיליה, אלא הקב"הלקח אותו בטום עת, מסיבה שלא גודעה לנו. גופו בודאי לא עללה לשמיים, רק הנפש היא העולה למעלה. יש הדורשים את קיומו לשבח מיוחד, אך רשי"ד דוקא מפרש שהיה עלול להתקקל, והקב"ה ריחם עליו וסילקו מן העולם בעודו צדיק. ומכל מקום שומעים אנו שהיו בדורות ההם אנשים חשובים מאד. הרמב"ם במו"ז (ח"ב פמ"ז) אומר שrok האנשים הללו, שהتورה הזכירה את שמותיהם, היו כל כך הרבה שנים, בגין מזונות מיוחדים והנהגות מיוחדות שהיו להם, או בדרך נס, ואילו שאר בני דורם היו הרבה פחות, ככל האדם. אך הרמב"ז בפירושו (ה, ד) חולק על הרמב"ם, ואומר שכך היו אז חיותם כל בני אדם. ונראים לנו יותר דבריו הרמב"ן.

"ויחי לך שתים ושמוניים שנה ומאת שנה ויוולד בןך" – כאן יש לשון מיוחדת, "יוולד בן", שאינה מופיעה בדורות הקורדים. מה אנו שומעים במלחה 'בן'? כדי להבין מלאה, צריך לשמע אותה, ולהרגיש מה אומר הצליל הזה, מה אומר הביטוי הזה. כך נוצרה הלשון. 'אב' – שומעים: 'א' ו'ב', הראשון, שממנו נולד משאו. 'נון' – 'ב', התולדה, והן שמשמעה חמשה. מהבן יש המשך דורות. 'נון' – 'נ' ו'נו', פעמים המשכה. כל הדורות הנמשכים מהאב נקראים נינים, אפילו עד אלף דור, וגם הבן עצמו נקרא 'נון'. וכך צאצא, שהוא היוצא ממינו, והווצה מהיווצא, בלי גבול]. אם כן, "יוולד בן" – שממנו נמשכו דורות עולם. גם לשון בנין שייכת זהה.

מנח לבנה העולם מחדש אחר המבול.

"זה ינח לנו... מן הארץ אשר ארורה ה'" – על נתינה השמות כבר דיברנו, שתמיד היא משמעותית, ואין הכרה שהשם ניתן דוקא כשתהיינוק נולד. הארץ הייתה אורה מחתא אדם הראשון ומחתו של קין: "ארורה הארץ בעבורך... וקוץ ודרדר תצמיח לך",

לכן כבר עברו שבעה דורות מקין – הרי ש'אדם' זה אינו אביהם של קין והבל, אלא 'אדם' אחר הוא. שת היה הממשיך של הבל לפי אופיו ועיסוקו. "כ"י שת לי א-לקיים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין". מהעיסוק בניסין, בהמצאות טכניות גשומות, על ידי צאצאי קין, עובר שוב האדם לעיסוק מחשבתי רוחני, בדרךו של הבל. "ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש, אז הוחל לקרוא בשם ה'".

"זה ספר תולדות אדם" – מכאן מתחילה התולדת האנושית, ההיסטוריה המתוארת. "ויחי אדם שלושים ומאת שנה ויליד בדמותו כצומו ויקרא את שמו שת" – מאה ושלושים שנה לפני הולדה שת זוהי התחלת מנין השנהם המקובל בידינו, כאן התחילת התורה למנות שנים, ומאז יש בידינו מין רצוף של חמישת אלפים שבע מאות חמישים ושש שנה. מה שהיא לפני מאה ושלושים השנים שקדמו להולדת שת – בחמשת הימים' הראשונים שלפני היוות אדם, וمبرירתת מין האדם עד לאדם אבי שת – זהה פרההיסטוריה, והتورה אינה מצינית אז שום מין שנים. רואים אנו כי בסדרה הראשונה, של צאצאי קין, לא מצאה התורה לנכון למנות את שני חייהם, ולצין על פיהם את סדר הדורות ההיסטורי (אף אם הם עצם אולי כבר מננו שנים), כי לא היו חשובים ועיקריים כאנשי הסדרה השנייה, צאצאי שת, אשר מהם מתחילה המין<sup>5</sup>.

5. אה: בענין מה שאמור הרבה שאדם אבי שת אביו קין והבל, שהרי עברו ביןיהם שבעה דורות, ומה שנקפהו שלא התחיל המין מהדורותיהם – לענין' הסדרה הראשונה, של צאצאי קין, הייתה מקבילה בזמנה לסדרה השנייה, של צאצאי שת, ואדם' אבי שת הוא אביו קין והבל, כמו שמורה פשט הכתוב "כי שת לי אדיקם זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין", כאם המתהמת על בנה שמת, בילדתו של בן חדש, ובין הולדת קין להולדת שת עברו רק כמה שנים, ולא דורות רבים, וצאצאי קין נולדו פחות או יותר במקביל לצאצאי שת. ומצינו שכך דרך התורה, לעומת קודם לספר על האל חשובים, ולאחר כך להתחיל עם החשובים שהיא וואה להמשיך בהם, כמו בצעצאייהם בסוף פ' ויישלח, ואחריהם: "אללה תולדות יעקב". ומכל מקום, מזה שהتورה ציינה את המין בצעצאי שת ולא בצעצאי קין, יש ללמידה שהוא מחשבה אותו, בדבריו הרוב.

כליה. או: אקצ'ר את ימי האדם הממושיעים למאה ועשרים שנה (וגם זה תחילה ארוך, ככל התהיליכים בטבע), לא טוב שיתיו הרבה.

"הנפילים היו בארץ בימים ההם ווגם אחריו כן וככו' מה הגיבורים אשר מעולם אנשי השם" – הנפילים הם ענקים (ע' במדבר יג, לג), בני עשירים שאוכלים ושותים וועסקים בפיתוח גופם, בצד ובמלחמות, עד שנעשים בעלי גוף וגיבורים מפורטים אנשי מלחמה.

### המבול

"וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר משבות לבו רק רע כל היום" – בני האצולה ישבו ב밋ב הארץ. גם אחרי שחן עדן נסגר בפניהם, הם נשארו שם בסביבה, בארץות הסהר הפורה. כל תועבות שבעולם עשו שם, יצר מחשבות לבם רק רע כל היום. את האנשים הפושטם והענינים הם שלחו לארצאות רחוקות לחפש את מחייתם, ומזהסתם גם הטיפו להם מוסר.

"וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו" – וזה תיאור בלשון אנושית. הקב"ה אינו מתחרט, הכל צפוי גליי וירוע לפניו, כל השלבים, גם השלב של בריאות האדם, גם חטא דור המבול, וגם ההחלטה למחות אותם מעל פניו האדמה, המתוארת בלשון בני אדם כעיצובן וחרטה – הכל קדמון אצל.

"ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראשתי מעל פני האדמהまで עד בהמה" וכו' – הקב"ה רוצה למחוק כלל את המזียות המושחתת הזאת. בין שניים, יש שלוקה לא רק האשם העיקרי, אלא גם מי שנמצא בסביבתו הקרובה ואינו כל כך אשם, "בהדי הוצאה לך הרבה" (ב"ק צב). יש לכל דבר סיבה, אם מפני שהיא יכולה למנוע ולא מנע, או סיבה אחרת, והכל בדין ובחשבון. גם בעלי החיים יימחו. הבריות הנמנוכות מהאדם נבראו בשbill האדם, ואם

"אורו אתה מן האדמה", ונכח ניחם עוצבון ידיים.

"ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה" – לפי האמור לעיל, בני אדם פראים היו לרוב על פני האדמה כבר ביום גן עדן, אבל בעשרה הדורות שמאדם עד נח התרבו בני האדם החשובים על פני האדמה, ובנות נולדו להם, והיו ביניהן בנות טובות. מה פירוש 'טובות'? אפשר להבין מלשון יופי, כמו "טובות מראה", אך אפשר גם טובות פשוטו, בעלות מעלה, חשיבות. "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" – מי הם בני האלים? רשי מפרש: בני השרים והשופטים (יש להבין בדברי חז"ל המובאים במפרשים על מלאכים ש"התקלקלו" – הם בדרך משלה. ועי' בראשית רבה כו, ה: "רשב"י קרא להון בני דינייא, רשב"י מקלל לכל מאן דקרה להון בני אלליהא"). אנחנו היינו קוראים להם: האצולה. העשירים, בעלי האפשרויות, האליטה החברתית. הם נהנים מעיסוק במוסיקה, אומנויות, אפילו במידע, והם גם מושחתים מאד. להמן הם כМОבן אומרים שצורך להיות מסורי, להמן הכל אסור, אבל להם עצם הכל מותר. כל התועבות שבעולם. "כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" – כמו האצולה המשוחחת בכל התקופות, הם לוקחים להם נשים יפות, שקוראות ספרות ושירה ולומדות מוסיקה. "מכל אשר בחרו" – ללא כל הגבלה מוסרית. [אמנם, הרבה פעמים מוצאים אנו בנסיבות החברתית, שהנשים אכן טובות, אלא שהגברים גרוועים].

"ויאמר ה' לא ידונן רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר" – לא לעולם אני מוכן לדון בהם ולעסוק בהם, האם להענישם על כל תועבותיהם, או להאריך להם אף, וכך, באשר גם הם אינם אלא בשר, כבاهמות. אתן להם עוד מאה ועשרים שנה עד שאביא עליהם

6. א"ה: נראה לענד ש"בני האלים" וכי טובות הנה" רומו ל"זהיותם כאלהים יודעי טוב ורע", ומסיים את הפרשה ההייה. סופם של "אלוהים" אלו, השופטים, יודעי טוב ורע של המפורסמות, שניהם בוחרים ב"טובות" מתוק משיכת אסתייה-יצירת גרידא, לא כל התחשבות במושכלות ובמוסר.

"וַתִּשְׁתַּחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֲלֹקִים וְתִמְלָא הָאָרֶץ חָמֵס" – "הָאָרֶץ" איננה דוקא כל העולם כולו. "הָאָרֶץ" כאן היא ארץ קדמת עדין, שבה מתרחשים הדברים שהتورה מספרת עליהם. כאן "בני האלים" חמסו וגלו, חטפו נשים ועשו כל טובעה. הארץ הזאת נשחתה לפני הא-לקים.

"כִּי הַשְׁחִיתָ כָּל בָּשָׂר אֶת דֶּרֶךְוּ עַל הָאָרֶץ" – לא רק בני האדם, אלא גם בעלי החיים השחיתו את דרכם. אולי הושפעו מבני האדם, אולי בני האדם עשו בהם מעשי טובעה. "וְהִנֵּן מִשְׁחִיתָ אֶת הָאָרֶץ" – חורבן גמור, בני האדם ובעלי החיים וגם האדמה עצמה, עם הארץ, לא יישאר דבר מן הארץ הזאת. הקב"ה אינו סובל את השחיתות<sup>7</sup>.

"עָשָׂה לְךָ תִּיבָּה עַצִּי גּוֹפֶר, קְנִים תַּעֲשֶׂה אֶת הַתִּיבָּה, וְכִפְרָת אֶתְחָה מִבֵּית וּמִחֽוֹן בְּכּוֹפֶר" – נח מקבל הוראות מהדיוקן איך לבנות את התיבה כך שתתאים לתפקידה, להיות למקלט מיי המבול. הואמצווה לבנות את התיבה מעצי גופר – והוא השעם – עז קל, גמיש וחזק. אותו יש לצפות מבפנים ו מבחוץ בזופת, כדי שלא יחדרו מים אל התיבה. החיבה רחבה מלמטה וצרה מלמעלה, והיחס בין מידי הארץ, הרוחב והגובה שלה הוא כזה שישמור עליה מהתהפכות. פתח התיבה, לכינסה אליה – מצידה, והיא עשויה קנים, חדרים, בשלוש קומות, כדי שתוכל לשמש כראוי את בני האדם ובעלי החיים שייהיו בה.

"וּזְהָ אֲשֶׁר תַּعֲשֶׂה אֶתְחָה שֶׁלֹּשׁ מֵאוֹת אַמְתָּה אָוֶרֶךְ התיבה, חַמִּישִׁים אַמְתָּה רֶחֶבֶת וּכְוֹ" וּמִכֶּל הַחַי מִכֶּל בָּשָׂר שְׁנִים מִכֶּל תְּבִיא אֶל הַתִּיבָּה" – האם המדיים הללו של התיבה מספיקים לכל מיני בעלי החיים, בהמות וחיות עופות

<sup>7</sup>. א"ה: "כִּי הַשְׁחִיתָ כָּל בָּשָׂר" – "הִנֵּן מִשְׁחִיתָם", הם הם שבחרו בהשחתה ובמוות. ע' דברים ליט.

האדם לוקה – לוקים אף הם. גם לבהמה וחיה יש בחינה של יוצר רע ואין כאן מקום להסביר זאת – אף הם הושחתו, וכך הם לוקים בדין. חטאם של בהמה וחיה בוודאי אינם כחטאו של האדם, אך גם סבלם אינם סובל האדם. עיקר סבלו של האדם הוא בגליל היוטו מבין את המציאות ומודיע עליה, הוא יודע שהנה הוא מת, והוא חרד וסובל, מה שאין כן בהמה, שאינה יודעת, ולכן סבלה קטנה, וזה כפי המגיע לה.

אמנם, לפי מה שאמור לנו, הרחק מהאצלולה המושחתת היו עוד הרבה בני אדם בעולם, שלא היו שייכים כלל לאלה מושתתים ולא לסביבתם. הם היו אנשים פשוטים, העובדים קשה למחיתם, שהיו במקומות רחוקים מקדמת עדן. אין סיבה לחשוב שהקב"ה הענייש גם אותם. מסתבר שהמבול היה רק בארץ הסהר הפורה, ולא בחלקי עולם אחרים. "מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה", או "מִתְּחַת הַשְׁמִים", יכול בהחלט להתייחס רק לסייע גיאוגרפיה מסוימת, כפי שעוד נראה להלן. כל הסביבה שם היו בה, עד כמה שהאדם יכול לראות ולהשיג אותה, תחת כל השמים שהוא וואה, הכלطبع במני המבול. "וְנַח מִצָּא חַנּוּנֵי ה'" – מכל יושבי הארץ המושחתת רק נח מצא חן בעניini ה', רק הוא וביתו היו ראויים להינצל.

"אֶלָּה תּוֹלְדוֹת נָחָ, נָחָ אִישׁ צָדִיק תְּמִימָה הִיָּה בְּדוֹרוֹתָיו, אֶת הָאֲלֹקִים הַתְּהִלֵּךְ נָחָ" – נח היה הצדיק היחיד באותה ארץ קדמת עדן, מקום מושבה של האצלולה המושחתת. דרכיו היו שונות בצדקה מופלגת בני דורו. הם היו פיקחים וערומים להרע, ואילו הוא היה איש תמים, הולך בירוש. הוא ידע שיש לעולם מנהיג, והיה מחשב בלבבו מה טוב וישר לפני הא-לקים, וכך היה מטהילך וממתנהג.

"וַיּוֹלֶד נָח שְׁלוֹשָׁה בָּנִים אֶת שֵׁם אֶת חָם וְאֶת יִפְתָּח" – מקודם, בעשרת הדורות, נזכר בכלל פעם רק בן אחד בשםמו, והשאך אין עניין לספר עליהם. כאן כל השלושה היו חשובים לעניין שהتورה רוצה לספר אותו בהמשך.

לקחה בכלל האיזור אשר ירד עליו המבול, או שהיא – בغال קדושתה או מסיבה אחרת – ארץ אשר "לא גושמה ביום זעם".

"שנים מכל יבואו אליך להחיות" – וכן להלן: "שנים שנים באו אל נח התיבת", משמע שבאו מאליהם. בעלי החיים מרגשים מראש שעומדת להתחולל רעדית אדמה או סערה, והם החלו לברוח ולהփש מסתור. משמצעו את התיבת רצוי להיכנס לשם, ונח קיבל מהם רק שנים מכל מין.

"וְאַתָּה קֹחْ لְךָ מִכֶּל מְאֻכֵּל אֲשֶׁר יִיְאַכֵּל" – צריך לבחור מأكلים המתאימים לאדם ומأكلים המתאימים למיני השונאים של בעלי החיים, "מאכל אשר ייאכל".

"מִכֶּל הַבָּהָמָה הַטֹּהוֹרָה תִּקְחֶ לְךָ שְׁבַעַה שְׁבַעַה" וכוכו – רשי מפרש על פי חז"ל שהמספר העודף של הבהמות הטהורות הוא כדי להקריב קרבנות תודה לה' כשיצא בשлом ויינצל מן המבול, כמו שמנפורש להלן (ז, כ) שנח אכן עשה כן. הקربת הקרבנות היא צורך אנושי בסיסי, הצורך לבטא את היהס כלפי מעלה במעשה של דורון, כמו שמצוינו אצל קין והבל. והקרבנות הם רק מבאה טהורה. פעם היינו במוזיאון שהווינו בו כל מיני בעלי החיים הקיימים בצפון אמריקה (בפוחלצים). היו שם הרובה מינים שונים ומשונים. הסתכלנו רק על הראשונים שלහן, ויכלנו להבחין לפי חוויה הפנימית איזו טהורה ואיזו טמאה, ולאחר כן לאשר זאת לפי הסימנים של התורה. חוויה פניהן של הטהורות עדינות, ניכרת בהן התמיינות. ואילו בפני הטמאות ניכרות גסות ואכזריות. האם מלאה תביא לקרבן לה? אצל אומות העולם היו קרבנות של אריות, ושאר חיות טמאות, אך בתורה קרבן הוא רק מן הבאה טהורה.

"מִכֶּל הַבָּהָמָה וּכְכוּ אִישׁ וְאֲשָׁתוֹ" – איש' הוא כאן אישיות כלשהו, לאו דוקא אישיות שכליית, אלא אישיות נפשית של בעל חיים, ו'אשתו' היא אישיות ממשו ממין נקיבה, כדוגמת "לוֹזָאת יִקְרָא אֲשָׁה

ורמשים, המצוים בכל כדורי הארץ? והלא יש מספר עצום של מינים? ועוד: בעלי החיים זוקקים למרחב מחיה מינימלי. אם ידוחק אותם זה על זה – יموתו. אבל, אם נניח שהכוונה רק לבעלי החיים המצוים בארץ נח, ארץ קדמת עדן, הדבר אפשרי. יתכן אפילו שנוח לא נצווה להכנס ממש כל מין ומין החיים בסביבתו, אלא רק את המינים העיקריים, וגם זה נקרא "מִכֶּל הַחַי מִכֶּל בָּשָׂר"<sup>8</sup>.

"וְאַנִּי הַנְּגִנִּי מִבְּיאָ אֶת הַמְּבּוֹל מִמֶּם עַל הָאָרֶץ" – המבול', מפרש רשי, שמבלה את הכל ומלבל את הכל. והבליה הזאת שתבוא על הארץ, תהיה על ידי מים. "לְשַׁחַת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רֹוחׁ חַיִם" – רק מי שיש בו רוח חיים, דהיינו שהוא חי מרגע, יגוע בمبול. הצמחים למיניהם – ואולי גם יצורי הבניינים שבין צמחים לבני חיים – יישרו. הם יכולים להישר במים ולא להימחו, לפחות בצורה עוברית, כזרעים באדמה וככד.

"לְשַׁחַת כָּל בָּשָׂר וּכְכוּ מִתְחַת הַשְׁמִים, כָּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ יָגוּעַ" – כבר אמרנו ש" מתחת השמים" מתייחס לשמי של הארץ זו, ארץ קדמת עדן. בשביב האדם החיה בסביבה הזאת והוא כל העולם, כל מה שהוא רואה אותו ומתיחס אליו. יש להביא ראייה מהגמרה זהה. בביברות (נה). למדנו: "הנודר ממימי פרת אסור בכל מים מהבעולם", כי מקורות הפרת גבוהים, וכל מימי האיזור עולים וושאופעים מהם בגלול חוק הנימיות של הנזולים. האם אין בעולם כולל מקומות גבוהים יותר ממוצאי הפרת, שאינם מושפעים כלל מהפרת? – ודאי שיש, והלשם "כל מים מהבעולם" פירושה בודאי: שבכל האיזור, בכל המזרחה התיכון. וזה "כל העולם" למיichi באיזור זה. ועוד למדנו בזבחים (קיג). שר' יוחנן וריש לקיש נחלקו האם המבול ירד גם בארץ ישראל או לא. האם ארץ ישראל איננה " מתחת השמים"? רואים שאפשר לחשב שמי המבול לא כסוי את כל העולם. ויש להבין שנחלקו לגבי ארץ ישראל, הואיל והוא קרובה לבבל, האם גם היא א"ה: אולי "מִכֶּל הַחַי" ולא "כל החי" לא רק לגבי המספר מכל מין ומין, המפורש בכחות, אלא גם לגבי מספר המינים.

"והם גברו מארך על הארץ ויכוסו כל הרים הגבוהים אשר תחת כל השמים" – האם גם הר האברט כוטה? להלן אנו שומעים שהם חטו מקץ חמישים ומאת יום, ותננה התיבה בחודש השביעי בעשרה עשר יום לחודש על הרי אדרט", שם – לפי אונקלוס והמפרשים – הרי קוּרדיַסְטָן. מדוע לא נחלה על האברט? מסתבר שהרי אדרט הם ההרים הגבוהים ביותר שכוסו על ידי מי המבול, כי המבול לא היה אלא בסביבה ההיא, סביבת הסחר הפורה. שם גברו המים מארך עד שהפכו את כל האיזור לאגם ענק. בשאר איזורי העולם אולי לא ידעו בכלל שיש מבול.

"והם היו הלוֹן וחסור עד החודש העשירי, בשירתי באחד לחודש נראו ראשי הרים" – משמע מהכתוב Shiridat ha-mim iyyata imma gom rashi ha-irim, ve-la' rak min ha-agam shivinahem. יש להבין זאת על פי ההנחה שעם הגשמיים היו גם התפרצויות וולקניות ורעידות אדמה, כגון, והלבבה הפכה את מי המבול לבוץ סמיר, שלקח זמן רב עד שスクע והתיבש.

"וישלח את העורב" וכו' – העורבים רגילים לעמוד על הארץ דוקא, וכל עוד לא מצא העורב קרקע יבשה לרגליו הסתובב מסביב לתיבה יצוא ושוב. היונה, לעומת זאת, חונה במקומות גבוהים, וכאשר מצאה עין זית אשר לא נמחה במבול – הביאה עליה בפייה, ואז ידע נח כי קלו המים, ככלומר תוקף המבול כבר עבר.

"וידבר אל-קيم אל נח לאמר צא מן התיבה" – נח פחר לצאת מעצמו עד שלא קיבל ציווי מאתה, כי חשש שהוא העניין עוד לא נגמר, שהוא המבול יתחדש. "כל החיים אשר אתך וכו' היץ א-תך" – גם החיים לא רצוא לצאת, התרגלו לקבל את מזונותיהן ולהיות מוגנות, ולכנן נח מצווה לגרום להן לצאת, ואם לא יצאו מרצונן – יוציאן בעל כרחן, כתיב 'וואצא' וקרוי 'היצא', ללםך

כי איש לקחה זאת". גם אצל בעלי החיים הזכר והנקבה מתאימים זה זה, ומוסאים קורת רוח זה בזו.

"מן הבהמה הטהורה וממן הבהמה אשר איןנה טהורה וממן העוף וכו' שניים שניים באו אל נח" – כאן מפורש שלקיים המין כולם שוויים, גם מן הטהורה וגם מן שאינה טהורה מספיק שנים שנים. ומכאן שהעודף בטהורה היה למטרה אחרת, בשביל הקרבנות.

"בחודש השני בעשרה עשר יום לחודש" – בגם (ר' י-יא:) נחלקו ר' יהושע ור' אליעזר: לדעת ר' יהושע בניסן נברא העולם, בחודש האביב, כשהכל פורה ומלבלב, והחודש השני האמור כאן הוא אייר. דוקא בעת שבני אדם יכולים התבואה והפירות, אז הביא עליהם הקב"ה את המבול, להראות להם שהכל ישחת. לר' אליעזר בתשרי נברא העולם, והחודש השני כאן הוא חשוון. בזמן שבו מתחילה השנה החקלאית, כשמתוכננים לירידת הגשמיים ולהתחלת חדשנה, אז יכול הקב"ה את מחשבתם, והפק להם את גשמי הברכה לקללה. ר' יהושע ור' אליעזר לא היו בזמן המבול, וגם לא קיבלו את הדבר בקבלה מן הנביאים. אלא כל אחד אמר מה שהבין בחכמתו מתוך הרעיון והענין.

"ביום זה נבקעו כל מעינות תהום רבה וארכובות השמים נפתחו" – זהה תיאור צירורי לירידת גשמי עזים, מלודים ברעידות אדמה והתקפות וולקניות ("ברותחין נידונו", ראש השנה יב), שהפכו את האיזור כולו לשיטפון אדיר.

"ויסגור ה' בעדו" – כשהסבירו התחיל המבול, ראו הרשעים שבסבירתו של נח שהפורענות מתגברת, ואז גם הם רצוי להידחף אל התיבה, ומזה הסתומים איממו על נח שם לא יכניסם ישברו לו את התיבה, וכך, ואז הקב"ה – הנזכר כאן בשם ה', מידת הרחמים – הגן עליו מפניהם, וסגר בעדו. אין בדיקות הגן – התורה אינה מספרת לנו.

שם לא יצא באופן זה יצאו באופן אחר.

"ושרצו בארץ ופררו ורבו על הארץ" – בתיבה היו בעלי החיים בחוקים, ולא היו להם התנאים הטבעיים הדרושים לפRIA ורכיה. כשיצאו יחוירו לחיות באופן חופשי, וקיימו את מטרת הבאתם לתיבת, "לחיות ורע על פני הארץ", להמשיך את קיום המינים בארץ. "כל החיה כל הרmesh וכל העוף וכו' לשפחות של יצורים הקורבים מן התיבה" – בין בעלי החיים יש משפחות של יצורים הקורבים גנטית זה לזה, ויש החיים אלו בקרבתם אלו ומועלים אלו לאלו מבחינה אקולוגית. החיות לא יצאו מן התיבה בערבוביה סתמית, אלא יצאו למשפחותיהם, בסדר המתאים להם, באופן שאפשר את חידוש החיים התקינים ואת התרבותם על פני האדמה.

"ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהורה וכו' ויעל עלולות במזבח" – ידועים דברי הרמב"ם במו"ן על הקרבות, ודברי המשגים עליו. מקובל שהרמב"ם אומר שככל מצות הקרבות באה משום שמנഗ עובי עבודה ורוה היה להקריב קרבנות, וכי שלא נימשך אחרים ציוותה התורה שוגם אנו נקריב קרבנות לה', ונעשה זאת רק לפי הגדרם שננתנה התורה. ועל זה הכל שואלים: סלקא דעתך שהتورה מצווה علينا מצוות רק כדי שלא נימשך אחרי זרים? ועוד שואלים (אף על פי שבאמת אינה שאלת כלל): ועכשו שאין בעולם עבודה ורוה וקרבות, מה הטעם במצבה זו? אך באמת אין הדבר כן. הרמב"ם אומר דבר מאד عمוק. הרמב"ם אומר שיש כאן רגש פשוט ויסודי של האדם. האדם רוצה להיאחז במשהו, הוא יוכל לחשב על הקב"ה רק כעל הבלתיינטפס, המשולל מכל תואר, וכך שהמקובלים אומרים שאפילו את ה"אין" אי אפשר ליחס לו. וכן, זה בגיןו לעמינות השכלית הנדרשת מן האדם, אך בכל זאת, האדם הוא חושני, הוא צריך משהו להפوس בו את המחשבה, והקב"ה מתחשב בזה. זילד קטן מרצה את הקב"ה לאש. החיים של האש, זה שהוא משתחבת וועלה השמיימה, זהו דבר המרשימים את הרגש. ויש להבין שעליית הקרבן בלראב אש קשה להזהר להז.

אדם הראשון, בדברי חז"ל, וגם קין והבל, ונח, כולם הביאו קרבן לה', כי האדם רוצה לפניות אל הקב"ה, להרגיש את נוכחותו, להרגיש שהוא עובד אותו. בכך, הרגש הטודוי הזה יכול לסתות גם לעבודה וזה, ועל כן התורה מזהירה מיד אחרי מתן תורה (שמות כ, יח): "אתם ראויים כי מן השמים דיברתי עמכם, לא תעשון אני אלהי בסך ואלהי זהב לא תעשו לכם", כלומר: אני דיברתי עמכם מ"למעלה", מן הכלתני מוגבל, ולכן היוזרו מן ההגשמה, אל העשו לכם פסל בשבייל לטמל את האלהות. "מזבח אדמה תעשה לי" וכו' – וכשאתם עושים מזבח לעבודת הקרבנות, שזהו צורך יסודי של האדם שאינו מתחשב בו – עשו אותו פשוט ביותר, מזבח אדמה, "וזאת מזבח אבני תעשה לי לא תבנה אתנן גזית" – זה מה שאינו מתייר لكم. וכבר אמרנו לעיל שהتورה לא התירה להקריב אריה או זאב, רק מן העדרין והתמים, מן הבאה מה הטהורה ומן העוף הטההור, אלה ירצו לה'.

"ויריח ה' את ריח הניחוח" – הקב"ה אינו אוכל ואינו מריח, אבל התיאור של ריח הוא פחות מוגשים (ע' מז"נ ח"א פ"ז). הבשר הנצללה מעלה ריח, והקב"ה מקבל את עבודת הקרבן, והוא לדzon, לנחת רוח, לפניו, כמו שאמרו חז"ל (ובחמים מו): "לשם שששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח לשם ניחוח". הריח הוא ריח צלילת הבשר, הנחשב לריח טוב, ועל כן "אבירים שצלאן והעלן אין בהן מושום ריח". ניחוח – לשם הנחת רוח, לה' – לשם מי שאמור והיה העולט" (שם).

"ויאמר ה' אל לבו לא אrosisף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם" וכו' – לאחר חטא אדם הראשון נתקלה האדמה לדורות: "ארורה האדמה בעבורך וכו' וקוץ ודרדר צמיחה לך". גם בימי נח הייתה קלה שעשתה רושם כליל, רושם של מחיית כל היקום: "ירימה את כל היקום אשר על פני האדמה" (אמנם או היא חלה רק על מבחר הארץ, מקום מושבם של בני האדם החשובים). עתה אומר הקב"ה שזויה הפעם האחורה. הרי יוצר לב האדם רע מנעוודי, ואם בכלל פעם שהאדם יפשע ייכה ה' מכח כלilit – לא יהיה המשך לקיום העולם, שהקב"ה רוצה בו. מובן שזו הימה מחשבתו של הקב"ה

החי. לאכול אתבשרו או לשותה את דמו של בעל החיים כشنפשו עדין בקרבו – זהו דבר נורא.

"וְאֵךَ אֶת דָמֵיכם לַנְפֹשׁוֹתִיכם אֲדֹרוֹשׁ" – אל החשבו שהואיל וייש בעולם אנשים שהם נחוטים מכם, אולי דםם אינם חשובים, ומותר לכם להרוגם כמו את בעלי החיים. את שפיכותם דם האדם אני אדרוש. אפילו היה שתהרוג אדם, אפילו אדם שהרוג בשוגג מתוק רשלנות – "אִישׁ אֲחִיו", שהוא אוחבו – אדרוש את דמו. "כִּי בָצֶלֶם אֲלָקִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" – מותר האדם מן הבהמה הוא בכך שהאדם הוא יוצר בעל הכרה, הוא מבין ומרגיש את מר המות, ולכן הריגתו היא עונן גדול.

"וְאַתֶם פָרוּ וּרְבּוּ שְׁرָצָו בָאָרֶץ וְרָבּוּ בָה" – לאחר שמקודם בירך אותם בפריה ורביה, עכשו והוא מצווה אותם. גם אתם, אנשי האצולה, אל תעלו בדעתכם שאין לכם צורך בכלל כך הרבה ילדים. גם עליים מوطלת המצווה לפירות ולרבותות ולישיבת הארץ.

"וְאַנִי הַנִּגְנִי מַקִים אֶת בְּרִיתִי אֶתְכֶם וְאֶת זְרֻעָם אַחֲרֵיכֶם וְאֶת כָל נֶפֶשׁ הַחַיָה" וכו' – הברית היא ההסכם, ההבטחה, שהקב"ה מבטיח לעולם, לאדם ולבעל החיים, שיותר לא תהיה עוד קללה העושה רושם של כליה כללית: "וְלֹא יְהִי עוֹד מַבּוֹל לְשַׁחַת הָאָרֶץ".

"אֶת קַשְׁתִי נָתַחַי בָעֵן וְהִתְהַלֵּא אֶת בְּרִית בִּנִי וּבֵין הָאָרֶץ" – כל המפרשים מתקשים מהתחדש כאן, והלא הקשת היא תופעה פיסיקלית, חוק טبع של השתקפות הגוונים של קרני המשמש הפוגעות בטיפות המים. האם התחדש משהו בחוקי הטבע? התשובה היא שבאמת לא החחד שום דבר. הקב"ה אומר: הכינו המשימה, ותראו את אות הברית. כשירודים גשמיים, הם יכולים להפוך לגשמי זעם, לשטוף הכל, להיות למבול. אך הנה זורתה המשמש, מגן האoir נעשה פחות קר, יותר נעים, והגשם יורד כרוביים דקים. ענן מזה באכילה, אין להם איסורי נבילה וטריפה. רק לא אמר מן החי ודם מן

מלכתחילה, הוא לא התחרט, אלא שהתורה מספרת לנו באופן זה את טעם הדבר: הקב"ה אינו חפץ בהשחתת העולם, הוא רוצה תמיד לחתם האדם הזדמנויות נוספות.

"עוֹד כֵל יְמִי הָאָרֶץ זָרָע וְקִצֵּר וְקָוָר וְחוּם וְקִיזָּז וְחוּרָף וְיָם וְלִילָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ" – בימי המבול לא היה זרע וקצר, וגם סדרי קיזז וחורף ים ולילה השתבשו, כי בזמן הגשמי העצומים היו השמים קודרים, והיה החושג גם ביום, וגם אחר כך במשך כשנה שלימה עוד היו מים על הארץ. עכשו מבטיח הקב"ה שכל עוד הארץ קיימת לא תהיה יותר מכח כלilitה כזו.

"וַיַּבְרֹךְ אֱלֹקִים אֶת נָח וְאֶת בְּנֵיו וַיֹּאמֶר לְהֶם פְרוּ וּרְבּוּ אֶת הָאָרֶץ" – מכל האנשים החשובים אתם נשארתם לבדכם בארץ הזאת, עתה פרו ורבו ומלאו את הארץ מחדש. וכן היה, בעשרה דורות שמנה ועד אברהם.

"וּמֹרְאָכָם וְחַתְכָם יִהְיֶה עַל כָל חַיַת הָאָרֶץ" וכו' – בבריאת האדם נאמר: "וּמְלָאֵוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְשָׂוּהוּ, וְרָדוּ בְּדָגְתֵּי הַיּוֹם וּבְעַזְבֵּן הַשָּׁמֶן וּבְכָל חַיָת הַרְוָמָתָה עַל הָאָרֶץ". לאדם ניתנה רשות לכבות את הארץ, לשולוט בבעלי החיים בכךו, אך לא ניתנה לו רשות לאלים. הוא נברא ביחידתם, ואינו בדין שיוכל להרוגם ולאכלם. אצל נח המצב השתנה. נח ובנו נותרו יחידים אחרי רגילים לחיות בחברה אנושית גדולה, והם חשו פן תרבה עליהם חיית השדה. הקב"ה מברך אותם שמוראים וחמתם יהיה על כל חיית הארץ, והחיות יפחדו מהם. ואכן, אנו יודעים שבדרך כלל החיים – גם אלו החזקות מהאדם – מפחדות מן האדם ובורחות ממנו. הן מרגישות שלפות ביחס לאדם. במקרה הזה גם אכילת החיים אינה נחשבת יותר לעול. כאילו גם החיים מרגישות שלוך נוצרו.

"אֶךְ בָשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ דָמוֹ לֹא תִאכְלוּ" – כל חייה הותרה להם באכילה, אין להם איסורי נבילה וטריפה. רק לא אמר מן החי ודם מן

ממחריים לכוסות את עורות אביהם כשפניהם אחוריית, אף לרוגע אחד לא רצוא לדאות את אביהם כך. זהו רגש עדין והגון כלפי אב.

"ויאמר אדורו כנען" – חז"ל אומרם שהכתוב "וירא חם אביו כנען" רומז לכך שלכנען היה חלק בביוזון, ולפיכך כללת חם חלה עליו. "עבד עבדים יהיה לאחיו" – יש לו תוכנה של עבד, כי ידוע בכלל מקום שהעבדים עוסקים בזימה, "רובה עבדים מרבה זימה". לכן כנען יהיה עבד עבדים לאחיו, שהם אנשי הגונם.

"ויאמר ברוך ה' א-לקוי שם וכדו' יפתח א-לקים ליפת וישכוון באהלי שם" – שם הוא איש המעלה מבין האחים, הוא יהיה איש ווחני, עוסק בעניינים אלוקיים. יפתח עסק בחרמות העולם, ונח מברכו שהקב"ה ירחיב לו, והוא יתרחט וישכון גם באהלי שם. גם בני שם ישתמשו בחכמתו של יפתח.

"ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת" – בכל מקום שנזכירים בני נח יחד, הם נזכרים בסדר הזה, שם חם ויפת, גם כמשמעותו על לידתם (ה, לב), אך אין זה בהכרח הסדר שבו נולדו. הנה לעיל נאמר על חם: "ויקץ נח מינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", הרי שחם היה הבן הקטן. אמנם, רשיי מפרש שהקטן הוא הפסול והבזוי, אך אם כן, גם זה שם החורר ראשון יכול להיות שהוא בغال חשיבותו, ולא בغال גילו (אבל עזרא פירש ש"בנו הקטן" הינו בנו הקטן של חם, אבל הרמב"ן כבר מחה לה אמרה). ואכן, הרמב"ן (ו, י) סובר שיפת היה הגדול, ושם נזכר תמיד ראשון בغال מעלה. ויש ראייה לכך מהכתוב להלן: "ולשם يولד גם הוז וכדו' אחיו יפתח הגדל", כי לפי מסורת הקריאה על פי הטעמים, "פתח" מוחבר להגדל, ולא ל'אחיו' שלפניו, והפירוש הוא: אחיו של יפתח שהוא הגדל. עוד, שצואצאי יפתח נמנעו מראשונים בין צואצאי בני נח דלהן. הקדמת הגדל במעלה יש בה לימוד מוסרי, تحت חשיבות בעל המעלה, ויש דוגמאות לזה במקומות אחרים בתורה, כמו "ש הרמב"ן. הבעייה היא שאחורי שם נזכר חם, שלא לפי סדר המעלה. והרמב"ן

ושמש מזה, והקשת נראה בשםים בצלבים יפים ועדינים. ההרגשה היא של נעימות והארת פנים. זאת אותן הברית. כך תזכרו שהקב"ה הבטיח לא להביא מבול לעולם. התופעה הפיסיקלית הייתה קיימת גם קודם, אבל עכשו היא תשמש לנו לכך, היא תזכיר את הבטחת הקב"ה. אמנם, המסתכל בקשת יותר מדי – מעת הלא צריך להסתכל בשbill לברוך "ברוך זוכר הברית" – וחושב על הכל, על מה שהיה לפניו המבול וכו', זה לא טוב, אולי זה מזכרת עזון, אבל הקשת עצמה היא את להארת פניו של הקב"ה אל האדם.

### מנח עד אברהם

"ויהיו בני נח היוצאים מן התיבת שם ויחם ויפת, ויחיו בני אבוי כנען" – שמותם של בני נח כבר נזכרו בסוף פרשת בראשית, אבל הכתוב חוזר ומזכירים כאן, כי הוא רואה רוזח לספר מה קרה להם, ולהתיחס לתוכנותו וענינו של כל אחד מהם. גם את כנען מזכיר הכתוב כבר עכשו, קודם לשאר נכדי נח, בಗל מה שיסופר להלן.

"ויחל נח איש האדמה ויטע כרם" – תחילת מעשיו של נח היה לנטווע כרם. נח היה עוסק בעניינים ארציים, בענייני חולין. "וישת מן הין וישבד ויתגל בתוך אלה" – יתכן שנח היה הראשון שהתנסה בתוכנותו המשכורת של הין. כל דבר שלנו נראה פשוט וידוע, נרכש בימי בראשית על ידי ניסין, ודבר זה לוקח זמן רב.

"וירא חם אבוי כנען את עדות אביו" – חז"ל אומרם שעשה בו מעשה מגונה, וכן מוכח לקמן: "ויקץ נח מינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", היה כאן מעשה, שנה היה יכול להבחין בו. אלא שהතורה מדבורת בלשון נקייה, "וירא חם אבוי כנען את עדות אביו", כמו "וראה את ערתה" בפרשת עריות (ויקרא כ, יז). לעומת הפקורות של חם, שם ויפת מרגשים בושה, והם

בפני עצמה. פסוקים רבים, כגון: "ה' מלך תגל הארץ ישמחו أيام רבים", מוכיחים שאין הכוונה דוקא לאים שבין, אלא למתחזות השינויים של כדור הארץ. כאשר הכתוב מתכוון לאיים שבין הוא אומר בפירושו "איי הים". התורה מספרת שהאים, המתחזות הגדולים, נחלקו לארצות, ושם ישבו משפחות שהפכו במשך הזמן לגויים, ככלומר לאומות. שינוי המיקום, הטבע והקלים מולדים לשונות שונות. אפשר שהכתוב "מאלה נפרדנו וכרי איש לשלונו" מדבר על מה שעתיד לקרות אחרי דור הפלגה, אך יתכן שגם לפני דור הפלגה כבר היו לשונות שונות, היו צורות ביוטי שונות של מיללים, אבל המושגים של בני אדם היו אחידים, כפי שתתברר להלן.

"וכosh יلد את נמרוד הוא החל להיות גיבור הארץ", הוא היה גיבור ציד לפני ה' – השם נמרוד מביע את המוכן של מרידה. מרידה במלכות ה'. מה היה גבורתו של נמרוד? לא משתבר שגבורתו הייתה בכח גופו, כי אם כן, מהו "הוא החל להיות גיבור הארץ", והלא כבר למדנו בסוף פרשת בראשית על "הגיבורים אשר מעולם". נראה כי נמרוד היה הראשון שהשתלט על בני אדם. הוא היה הפוליטיקאי הראשון, והפוליטיקאים עיקר כוחם בפייהם. הם צדירים את הממון בדיבורייהם ובשקריםם, משתלטים עליהם ומנהיגים אותם. נמרוד הפך לסמל המניהג המשתלט, הצד אנשים בפיו, "על כן ייאמר לנמרוד גיבור ציד לפני ה'". משתבר גם לפניו התאגדו בני אדם באופן חופשי, היו ביחס, סיירו בינויהם איזה שיתוף כלכלי, וכדומה. אבל הוא הקים מملכה, "וთה ריאשית ממלכתו בבל", וכל זאת "לפני ה'", לפני מלכו של עולם, ולמורות עני כבוד.

"וთה ריאשית ממלכתו בבל וארכן וארכן וככלנה באָרֶץ שְׁנָעֵר" – 'בבל' כאן הוא שם עיר, אך אנו יודעים ממקומות אחרים במקרא בשם 'בבל' נקראת גם הארץ. גם כיום יש בעולם ארצות שעיר הבירה שלهن נקראת באותו שם כמו הארץ. "מן הארץ היא יצא אשור" – אשור לא רצה לשבת בארץו

כותב שם נסמך לשם כי הוא נולד אחריו (ו"בנו הקטן" כפסוטו), ולא רק הפסול והבזוי כמ"ש רשי), ומעלה יפת לא היתה מספיקה בשביב להקדמו ולהכנינו בין שם ושם. הדברים אמורים לא כל כך משכנעים, אך עד שאין לנו הסבר יותר טוב נראה שעליינו ללכת בדרךו של הרמב"ן.<sup>9</sup>

"וינולדו להם בניים אחר המבול" – בזמן המבול לא עסקו בפריה ורבייה, כמו שימוש לעיל: "ובאת אל התיבה אתה ובנייך ואשתך ונשי בניך" – אנשים לחוד ונשים לחוד. בזמן שהעולם בצד אסור לאדם לקיים חיי אישות וגילים, כדורי ח'ל. אחר המבול החלו בני נת, שהיו שרידי האצולה של קדמת עדן, לפירות ולבות, ומהם יצאו האומות המפורסמות בהיסטוריה האנושית. לא את כל האומות הנזכרות כאן אנו יודעים לזהות, אבל יש מהן היידועות לנו, כגון מדין יון ועוד. בשביב לזהות את השמות צריך קודם כל לחפש מקומות אחרים במקרא שבהם נזכרו השמות הללו ולראות מה מסופר שם. זה יהיה הדרך הבטוחה ביותר. גם ויהו מיקומות המצויים בחוז"ל ובתרוגומים אינם בהכרח בעליים על מסורת, אלא יתכן שנאמרו על פי התבוננות בכתובים והשערה].

"MAILA NAFERDO AIYI HAGOIIM BAAREZOTAM AIS LLSHONO LE SHACHOTM BAGOYIHAM" – המלה 'אי' פירושה דוקא מקום למשחחות בגויהם – מדוי ואשכנו וכיוצא בהן אין איים בים – אלא כל אייזור המוקף מים – מדוי ואשכנו וכיוצא בהן אין איים בים – אחד חכם ואחד רשע העומד בפני עצמו, המוגדר ומוחthem בגבולות טבעיים, כגון הריים וכד', נקרא 'אי'. גם בצליל של המלה 'אי' שומעים יחידה סגורה, עומדת

9. אה: לענד כוונת התורה להעמיד את חם כניגוד של שם, לעומת חם אביו כנעם את ערות אביו" – "זיהק שם ויפת את השמלה", "זיהק" בלשון היחיד כי היום היה שם, ויפת הייתה טפל. ולפי זה שם חם ויפת" הוא כמו: "אחד חכם ואחד רשע ואחד חם", בעל המעל, ההיפוכו, והבינוי. וההדגשה שהשם הוא אבי כנען, ואrior כנען, היא הכוונה לתורה זהה שאכרהם העברי, הכרוך, שהוא המשכו של שם, עתיד לרשף את ארץ כנען, הארץ, המשכו של חם (ארציו של כנען היא היחיד המתוארת בגבולותיה בראשימת צauciya נח דלהלן). ולפי זה עיר הסיפור של התורה הוא על שם ושם, ויפת טפל. וכל זה הוא כמובן לימוד מוסרי גדול.

וישבו שם – צאצאי נח חיפשו להם אחר המבול מקום טוב ופורח להתיישב בנו. הם יידרו מן ההרים שבמזרחה אל בקעת שנער, היא בבל, בדורמה של ארץ בין הנהרות. שם יש הרבה מים, וקרקע פוריה. בבקעה הם למדו לבנות בתים מלנבים וחימר. נמודוד, אשר הקים מלכיה בארץ שנער, היה באותה עתה. הוא רצה לאחד את כלם ולבנות עיר גדולה, שתהיה מרכז כלכלי ותרבותי בעל שם עולמי.

"הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמות וגעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ" – יש אחותות טוביה, ויש אחותות שהיא לרעה. אחותות לשם הבלטת הכה וה עצמה שיש כביכול לבני אדם, אחותות לשם בניית כורך גדול – שכורך כוכים גדולים יעשו בו אחר כך כל תועבה – וזהו אחותות לרעה. הקב"ה ברא את בני האדם כך שיחיו בשלוחה במשפחות ובקהילות, אלו כאן ואלו שם. "וראשו בשמות" היא מוכן מליצה, והכוונה לגובה רב ועצום, שיביליט את הריכוזיות, את העוצמה ואת הפרוסם.

"וירד ה' לראות" – זהו תמיד הביטוי להשגחה, להתרעותה ה' בנעשה על הארץ. "הבה נרדה ונבלה שם שפטם" – הקב"ה פועל כל דבר באמצעות שליחים, השכלים הנבדלים, המלאכים, שהם הכוחות הפעילים.

"אללה תולדות שם שם בן מאת שנה וכו' ויחי שם" – גם חם ויפת הולידו תולדות, והתורה מוסרת לעיל את שמותיהם, אבל הם לא היו חשובים למןות בהם את מנין הימים, ולפיכך אין התורה אומרת מתי נולדו וכמה שנים היו. רק אצל שם, בחירות בניו של נת, מונה התורה את שנותיו, כדי להמשיך בהן את מנין הימים ההיסטורי.

"ויחי שם אחורי הולידו את ארפקשד חמיש מאות שנה" וכו' – בעשרות הדורות שמאדם עד נח, התורה מסכמת את שנות החיים של כל אחד ואחד, מה שאין כן בדורות שמנה ועד

של נמורוד הרשע ולהיות תחת מרוותו. אשור היה בן שם, כמסופר להלן, וכנראה קיבל משהו מהחינוך של אביו. הוא פרש מנמרוד והלך צפונה, ובנה לו ערים משלו.

"ויבן את נינוה ואת רחובות עיר ואת כלח, ואת רסן בין נינוה ובין כלח, היא העיר הגדולה" – נינוה ידועה לנו מספר יונה כ"העיר הגדולה", ואם כן מסתבר שגם כאן "היא העיר הגדולה" מוסב על נינוה, רסן בין נינוה ובין כלח הפק אותן לעיר אחת גודלה. אך אין הכרח לפירוש כך, כי מדרכי הלשון להתייחס לנזכר לעיל.

"ולשם יולד גם הוא, אבי כל בני עבר" – שם היה אביהם של כל היושבים בעבר הנהר, הוא נהר פרת, גבולת של ארץ ישראל ("בעבר הנהר") – עברו השני של הנהר כמשמעותם מארץ ישראל, כתוב בייחושע ( כד, ב) : "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם רח אביה אבראהם ואבי נחור". (לשם אמן היה ננד בשם עבר, כפי שיסופר להלן, אך אין טעם לומר שם מיווחס כאן אל ננד).

"ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" – אמרנו שיתכן שהיו כבר במציאות לשונות שונות. המלה 'לשון' מתייחסת לצורת הביטוי הפיסי, לגלגול הלשון בפה, וזוו מושפעת מגורמים פיסיים שונים. בארץ הודי יש מאות ואלפים דיאלקטים שונים של הלשון, אבל בסך הכל המושגים המבוטאים בהם הם אותם המושגים, זה מבטא את המושג 'לחם' כך זהה מבטאו אותו אחרת. לפני הפלגה הייתה כל הארץ "שפה אחת ודברים אחדים". "דברים" הם המושגים, המוציאים במחשבה, והם היו אותם המושגים אצל כולן. "שפה" היא התרוגום של המושגים שבמחשבה לדיבור, כמו "שפט" הם, שהיא המעבר מן חיים ליבשה. אופן ההתאמה בין מושגים למילאים היה אחד אצל כולן, גם אם המילים המבוטאות היו שונות אצל אנשים שונים. "ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער

## אברהם אבינו (סדרת שיעורים שנייתנו בביתו<sup>1</sup>)

הגענו אל האבות הקדושים. התורה מספרת לנו מי היו אבותינו, אבות האומה, מה היו מידותיהם ודרךיהם, כדי שנלמד מהם ונלך בדרכם. להלן נדבר על כך שגם תוכנות מידותיהם והתנהגויות עוברות בתורשה. אבל, לכל אדם יש יצר הרע משלו ובחרורה חופשיות משלו. אין שום דבר אוטומטי. צריך לעשות מאמץ כדי ללכת בדרך האבות.

### באור כבדים

"ויחי תרח שבעים שנה וiolד את אברהם את נחוד ואת הרן" – בפשטות, הבנים נזכרים לפי סדר לידתם: אברהם נולד ראשון, אחורי נחוד, ואחריו הרן. להלן נראה שיש משמעות להזהר במסורת היה הבכור והרן הצעיר. "ואלה תולדות תרח, תרח הוליד את אברהם וכוכו, והרן הוליד את לוט" – התורה חוזרת שוב על שמות הבנים בಗל סוף הפסוק: "והרן הוליד את לוט". "תולדות תרח" היינו כל מה שיצא ונתקווה ממנו, והتورה מעוניינת להזכיר גם את לוט, בן אחיו אברהם, בgal מה שיסופר עליו בהמשך.

"וימת הרן על פניו תרח אביו בארץ מולדתו באור כבדים" – הרן מת בחזי אביו, שלא כבנוהג שבבבולים שהבן מת אחרי האב. למה התורה מספרת זאת? למה חשוב לנו לדעת זאת? ראש"י מביא מדרש חז"ל שהרן מת על ידי אביו, כלומר בגל אביו, ומיתתו הייתה שהושלך לככשון האש. מניין למדנו זאת חז"ל? חז"ל לא היו שם, ולא ראו מה היה. תלמיד צרעך להבין, שמה שחז"ל אומרים, הם מצויים בתורה. גם כאן חז"ל בנו את הספר ממה שכותב,

1. ניתנו המשך לשיעורים הקורדים, על פרשיות בראשית ונח. הרשימה היתה לעניין הרב זיל ואישרה.

אברהם, שאפשראמין לחשב את סך שני חייהם, אך התורה אינה מסכמת אותם. ונראה שסבירים מניין שנות החיים בא להציג שכל חייו של פלוני היו חשובים ללמידה ממה (לטובה או לרעה), וشنנותיו נמשכו עד לימי פלוני ופלוני, שעוד ראו והכירו אותו. ונראה שבדורות הראשוניים שמאדם עד נח היו יותר אישים כאלה, ולכנן בדורות ההם רואה התורה לכתוב את סך שני חייהם. עוד בולט, שגיל ההולדת ומשך החיים של הדורות שמנח עד אברהם, יורך באופן ניכר לעומת הדורות שמאדם עד נח. המין האנושי הולך ומתקרב ל"זהיו מילוי מאה ועשרים שנה".

אברהם אבינו לא קיבל את מרותו של נמרוד. הוא "שבר את הצלמים". אולי מתחילה בשקט, אבל לבסוף התגלה הדבר. נודע שאברהם אינו הולך בתלם. סביר להניח שדנו אותו למוות. חז"ל אומרם שהיה זה בלבשן האש משומש "אור" יכולת באמת להיות גם חפירה שיוקדת בה אש. אולי הייתה זו אותה האש של "הבה נלבנה לבנים ונשפה לשרפיה". למלה "אור" יש איפוא שתי משמעויות: גם מקום עמוק, וגם יקוד אש (ויש המפרשים את "באורים כבדו ה" גם כן במשמעות זו, ככלומר: בפלפידים). חז"ל הבינו, איפוא, שהדברים רומיים לאופן שבו היו מוצאים להווג במקומו של נמרוד. תורה היה מנאמי השלטון, מן החולכים אחורי מה שמקובל בחברה, ואילו אברהם היה מורה, עצמאי במחשבתו. תורה כעס על אברהם, ובגלו עטנו נזען הדבר והגיעו למלכות. חוץ, אכן, אליו העציר של אברהם, התלבט. מצד אחד הוא נמשך אחרי ההיגיון שבדברי אחוי אברהם, ומצד שני הוא פחד. חשב בלביו: נראה, אם אברהם יציל להינצל – אלך אחויו, ולא לא – אלך אחרי אבי. הסוף היה שהקב"ה עוזר לאברהם, והוא ניצל בדרך כלשהי – הרבה דרכים למקומות להושיע – אבל להרן הקב"ה לא עוזר, והוא נהרג. זהו מה שאומרם חז"ל שהרן מת על ידי אחיו. כאמור, כל הסיפור נבנה על הכתובים, לפי המסתבר, גם אם אין מוכרת.

"ויקח אברהם ונחוור להם נשים, שם אשת אברהם שרי ושם אשת נחוור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה" – אשת נחוור חשובה בגל המסופר בהמשך, שבתוכה אבי רבקה אמן היה בנה. חז"ל אומרם שישכה היא שרי, שהיתה סוכה ברוח"ק וכו', ע' רשי", ככלומר שאברהם ונחוור לקחו את בנותיהם לנשים.

"ותהיא שרי עקרה, אין לה ولד" – יש כאן קושי בולט: אם היא עקרה, ודאי שאין לה ולד, לשם מה אם אין הכפלות "אין לה ولד"? הזזה מרדרר על כך. בזוהר (שלח לך כסח). כתוב: "רב מתיבתא אמר כתיב ותהיא שרי עקרה אין לה ולד, ממאי דאמר ותהיא שרי עקרה לית אנה יודע דלית לה ולד, מי אין לה ולד, אלא הци אמר רב

כלומר, ממה שנראה ומסתבר מהכתוב, גם אם אין מוכrho (ולפיכך אין מוצאים מחלוקת במדרשים בעניינים כאלה). נסה לעקוב איך הגיעו חז"ל בעניינו למה שרשי מבייא.

לכוארה, לפחות כן מהמלה "אור", שפירושה אש. אך אין זה מספיק. רשי מפרש בשם מנחם ש"אור" היא בקעה, עמק, כמו בישעה (כד, טו) "באורים כבדו ה", שפירושו במקומות העמוקים, מהשורש של המלה "מאורה". על אייזו בקעה מדובר? התורה אומרת שהרן מת "באץ מולצתו", ככלומר בארץ שנולד בה, באור כסדרם. "ארץ מולדתו" מוסב כМОבן על הרן, ולא על תרת. תרת הגיע אל אור כשרדים, שהיא עיר ידועה בשפק הפורת והחידקל אל המפרק הפרסי, בעת נידחת צצאי נוח מהרי אררט. לפיכך השנים תרת הגיע לאור כסדרים לפני דור הפלגה, כשהبني נוחו נסעו מקדם, ככלומר מקדמת עדן, ומצאו בקעה פוריה בארץ שנער לשבת בה. "אור כסדרם" היא בקעת כסדרים. אין נראה איפוא שחוז"ל למדeo את עניין כבשן האש ורק מהמלה "אור", שכן למלה זו יש פירוש אחר המתאים לעניין: בקעה. אלא חז"ל בנו את הסיפור מתוך שהסתבר להם שהتورה, באומרה שהרן מת על פni תורה אבי, רומות למעשה שהיה. ביהושע מפורש שתורה היה עובד עבודה זרה: "וזיאמר יהושע אל כל העם, כה אמר ה' אלקי ישראל, בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולים תורה אבי אברהם ואבי נחוור ויעבדו אליהם אחרים" (יהושע כד, ב). עוד אין יודעים שנמרוד היה גיבור ציד לפני ה', רשות גמור, שרצה להשתלט על בני האדם ולאחד אותם למטרותיו. נמרוד חיז בדור של עובדי עבודה זרה. יתכן שאף הוא היה טיפש כמותם, אך אפשר גם שלא האמין בעבודה זרה, אלא השתמש בה לצרכיו. הרבה פעמים מוצאים שלשליט עריון משתמש בפולחן דתי לחרכיו שלטן. סביר מאר שבמשטר של נמרוד היה עונש מוות למי שחורוג מן הפולחן הרשמי. ידוע לנו ממה שהتورה מספרת בהמשך, שאברהם אבינו הכיר את בוראו. יש מחלוקת האם היה זה בגיל שלוש או בגיל ארבעים. ואולי אין זו מחלוקת. להכרה ודאית וברורה הגיעו בגיל ארבעים, אבל כבר מ时候 ילדותו התעורררו בו שאלות, מחשבות פילוסופיות, והבין שאת המשם והירח ושאר כוחות הטבע אין טעם לעבוד. כוחות הטבע פועלים לפי חוק קבוע, ואין הם מנהיגי המציאות.

החליטתם של אברהם ושרה, לkeh תרה על עצמו את האחוריות, ועקר עם המשפחה כולה. הוא שארגן את המסע, הוא לקח את בני המשפחה ואת כל הכבודה, אבל היציאה הייתה ביזמת אברהם ושרה, הם שיצאו עם שאר בני המשפחה.

מרוע רצה אברהם אבינו ללכת דוקא לאرض כנען? להלן נאמר: "וישע אברהם הלאך ונסוע הנגבה". ארץ בין הנהרות היא ארץ שופעת מים. המצויאות של מים שופעים, של גנות עלי נהר, מעוררת את הדמיון ואת היצור. אברהם אבינו רצה ללכת דרומה, אל ארין נגביה, ארץ אשר בה הברכה תלואה רק בחסדי שמים. אם היו לו זכויות – הקב"ה יתן לו גשם ומchia. אברהם אבינו שאף למקום שלפי תוכנות נפשו יהיה מקום המתאים לשילומו, שם יוכל לעבוד את ה'. הוא לא החל'h היישר דרומה, אל מדבר ערב, שאינו מקום יישוב כלל, אלא שם את פניו דרך היישוב לכיוון ארץ כנען, לאורך הנהר, דרך נהרים.

## לך לך

"ויאמר ה' אל אברהם לך לך מארץך ומולדתך" – "מולדתך" היא המקום שבו אדם נולד. "מארץך" היא הארץ כולה, ו"מולדתך" זהו צמצום המקום: מן המקום המסתויים שבו נולدت. לפyi זה יוצא שאברהם אבינו נולד בחוץ אשר בארץ נהרים. וכך מוצאים אנו, שכאשר אברהם שלוח את עבדו להביא אשה לי'צחק, הוא אומר לו: "כי אם אל ארצי ואל מולדתי תALK", והעבד הולך "אל ארם נהרים אל עיר נהורה", דהיינו לחוץ (מכובא ראל יעקב). ארם נהרים נמצאת בין שני הנהרות, הפרת והחידקל, מעבר לנهر פרת כמשמעותם מכיוון ארץ ישראל, וזהו מה כתוב ביהושע (כד, ג): "וְאֶקַח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אָבָרָם מַעֲבֵר הַנָּהָר".

"ומבית אביך" – לא רק את ארץ עזוב, ולא רק את מקום הולדתך, אלא היפרד גם מבית אביך, דהיינו מן המשפחה, מביתו. "מארץך ומולדתך וmbית אביך" זהה הדגשה

מתיבתא ולד לא הות מולדא אבל נשמתין הות מולדא, באתדבקותא דתיאובטה דאיינון מירין וכאיין הו מולדידי נשמתין לגיורי וכו' כמו דכתיב ואת הנפש אשר עשו בחורן". המקובלם אמרים שכאשר אדם מוציאו ש"ז לבטלה נולדים מוה שדים ורוחות. אמנים אייננו מבינים זאת בדיק, אבל בכל זאת ננסה להבין קצת. הגוף בעצם אייננו שום דבר. הגוף הוא רק תפוארה. העיקר היא הנפש. על ידי הזיות גוף, אבל גם נפש נוצרת. כמו שאצל מי שמשחית את זרענו נוצרות נפשות רעות (שדים ורוחות), ע' מונ"ח"א פ"ז), כך אצל מי שאינו יכול להולד גוף, והזיות הוא בקדושה – שהרי יש מצות עונה, המחייבת את הקשר בין איש לאשתו – נוצרות נשמות טובות השיעיות לאדם שלא הولد את הגוף שלhn. זהו מה שמוספר אחר כך על "הנפש אשר עשו בחורן", כמו שאמרו חז"ל במדרש שמבייא רשי: אברהם מגיר את האנשים ושרה מגירת את הנשים. מבון זהה לא היה גיור במילה וטבילה, הרי אברהם אבינו עצמו עוד לא נימול, אלא גיר פירשו חינוך ללכנת בדרכ' ה'. מי שמחנן בן אדם ומעמיד אותו על הדורך הנכונה, זהה הולודה האמיתית שלgn. כל המלמד את בן חבריו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" (סנהדרין יט: וע' גם צט:). גם הקשר הגנטי בין ההורים לילד מושפע מההתנהגות, מדרך החיים ודרכ' המחשבה. נראה אייפוא שהוא הפירוש הפשט של דיק המקרא "וְתִהְיֶה שְׁרֵי עֲקָרָה, אֵין לְהַלְדֵּן" – לא היו לה מאברהם ולדות גופניות, אבל היו להם נשמות שהם הולידו, אנשים שהם חינכו בצדקה הרואה, בדברי הזוהר.

"ויקח תרה את אברהם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברהם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארץ כנען" – גם כאן הקושי בלשון הכתוב בולט: אם תרה לך את אברהם ואת לוט ואת שרי והחליט ללכת אתם לארץ כנען, היה צריך להיות כתוב: ויצא אתם מאור כשדים וכו', ולא ויצאו. התשובה היא על פי מה שאמרנו לעיל: אברהם אבינו מרד בתורות השלטת באור כשדים, והוא החליט שעליו לעזוב את המקום הזה. היוזמה לעזיבה הייתה שלו ושל שרה אמונה. תרה כשלעצמה לא הייתה מהגר ממש, לא היה חסר לו שם דבר, אבל בעקבות

נכרי, אדם לא ידוע, ואף על פי כן – "וְאֶגְדַּלָה שְׁמֵךְ", שמקידל ויתכבדו בן. "וְהִיא בְּרֹכָה" – אתה תהיה מקור ברכה לבני אדם, מבריכך יברכו, וכי ישיקל אותך תבואו קלהה. "וְנִבְרַכְוּ בָּךְ כָּל מְשֻׁפְחוֹת הַאֲדָמָה" – אתה תהיה מי שבשו בני אדם מתחבריםם, שורצים להיות כמוותו. השאלה היא: האם זה באמת כך? האם זהו מעמדו של עם ישראל בין העמים? והתשובה: כן. למרות כל הצרות וכל הרודיפות שאנו סובלים, הגויים מנקאים לנו, הם מכירים בעליונות הרוחנית שלנו. בכל חומר יהודים הם בראש המין האנושי, גורלי המדע הם יהודים, וכו'. כל הגויים מתחבריםם בזעם אברהם.

"וַיַּלְךَ אֶבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים הֵן וַיַּלְךَ אֶתְנוּ לֹוט" – ההליכה של לוט עם אברהם חשובה בשביב המשך. גם סייפור גילו של אברהם במצוותו מחרון חשוב, כך אנו יודעים לחשב מתי זה היה ביחס לחיי תרה וлемה שקדם לו. מלキחת הרכוש אתם אנו לומדים הנהגה נכוןנה, "צדיקים ממונם חביב להם" וכו'. מה שלו הוא אינו עוזב, ואין מפקיר לגוי הארץ.

"וַיַּבְוֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעָן" – אברהם ממשיך לכיוון שמלאכתה ריצה לכלת אליו, אל ארץ כנען. הקב"ה לא נקב בשם הארץ כאשריו לו "לך לך", הוא אמר לו שימשיך לכלת, והוא כבר יראה את המקומות המירוע לו. כשהגיע לשכם, ה' נראה אליו, הרוגש בנסיבות השכינה, והוא הקב"ה אמר לו שזאת הארץ שיתן לך. "וְהַכְעַנִּי אֶז בָּאָרֶץ" – המכונני היודע לרעה ולשמצה, מפרשנות נוח ומכל התורה, ואף על פי כן, זאת היא הארץ, כאן הוא יעבד את ה', ייבן שם מזבח לה' הנראה אליו.

"וַיַּעֲתַק מִשְׁמַחַת הַרְהָה" – אברהם כבר הגיע אל הארץ המובטחת, אך בתוכה הוא עדין מחשש מקום שיתאים לתוכנה נפשו. אחרי שהיתה על יד בית אל, וגם שם בונה מזבח, וקורא בשם ה', כלומר פירסם את אמונה היהוד, הוא נמשך דרומה, "הַלּוֹן וְנוֹטוֹעַ הַגְּבָה", אל הארץ מעוטה מים, שהייו בה יהיו תלויים תמיד בהשגת הברוא.

אחר הדגשה. התורה אינה מככירה סתם במילים. כל מלה שהתורה אומרת חשובה, כדי שנידע את גודל הנטיון שהיה לאברהם אבינו. לא הרי הפרידה מארץ כהרי הפלדה ממולדת, ולא הרי הפרידה ממולדת כפרידה מבית אב. ראיינו שהיזומה לעזוב את אור כשרים וללכת לכיוון ארץ כנען הייתה של אברהם, והוא שגרם לתרח לחת את כל המשפטה ולנסוע. אולם, משה הגיעו לחאן, מרוח רצחה להישאר שם. הספיק לו. אך הקול האלילי קרא אל אברהם ואמר לו להמשיך, לעזוב את בית אביו וללכת להלאה, אל הארץ אשר יראהו ה'.

מה פירוש "ויאמר ה' אל אברהם"? האם הקב"ה מדבר עם הנביא בקול פיסי, שאפשר להקליט אותו ב"טיפ"? האם מי שעמד על יד אברהם אבינו גם הוא שמע? או שהוא הקב"ה לחש על אונו בקהל מלחים, כך שrok הוא ישמע? הקב"ה אינו מדבר בפה, ואין מshedר גלי קול. אף אחד אינו יכול לשמעו את דבר ה' אל הנביא, מלבד הנביא עצמו. ישנן שתי אפשרויות: או שהנביא משיג את רצון ה' בהשגה שכילת טהורה, וזה נקרא שה' אמר לו; או שעד כדי כך מושפע הנביא מהרויעון שהוא משיג, עד שהוא שומע קול דופק באזנו ואומר לו: עשה לך וכך. אין זה נס, אלא שההשגה הבלתי-אמצעית, הברורה בהחלט, גורמת לנביא להרגיש בנפשו אותה ההרגשה שמעורר קול פיסי, קול של מילים נאמורות, המכבה בעור התוף. בכלל – הפעולות הפיטיות הן דימוי, עיקר מהותן היא הרושם שיש מהן בנפש.

"לך לך" – אברהם משיג שההליכה הזאת היא בשביבו ולטובתו, וזה המקומות שיתאים לתוכנות נפשו. "אל הארץ אשר אראך" – הקב"ה לא יראה לו אותה באצבע, ואף לא ימשוך אותו ברון ויעמיד אותו במקומות מסוימים. הוא אומר לו ללכת עד שיגיע למקום שם הוא ישיג בהשגה ברורה שזהו המקום המתאים לו.

"וְאֶעֱשֶׂךְ לְגּוּי גָּדוֹלָה" – אל תהושש משום דבר. אמנם אין לך ילדים, והדרך ממעטת את הפוריות, אבל אתה תהיה לגוי גדול. גם פרנסת לא תחסר לך, למרות שאתה עוזב ארץ טובה – "וְאֶבְרָכְךָ". ועוד: במקומו אדם מוכר ומכובד, ואתה הולך אל ארץ שבה תהיה

אברהם אבינו: אם באות עלינו צרות, רדייפות, וכדי – לא להיבחלה, לדעתה שהקב"ה מנהל את עולמו, וכל מה שהבטיח יתקיים, בזמן ובאופן הרואוי. אנחנו נמשיך לעובד את ה' בכל מצב, כמו האבות, שעמדו בכל הנסיניות, וכל מה שהובטח להם התקיים.

מה שאמרנו לעיל עפ"י הרמב"ם, מתייחס כמובן רק לפרטיהם מסוימים בתחום סיוף בעל תוכן חשוב ועמוק. סיוף שלם שאינו בו תוכן חשוב – לא נמצא בתורה. התורה אינה כותבת סתם ספרותיפה, ואני עוסקת בשימור עתיקות. הכהנים, מבקרים המקרא, מתייחסים לסייעו התורה אבל אוסף של עתיקות. אבל זה לא רק חוסר אמונה, זה פשוט חוסר דעת. מי ש庫רא את הפסוקים הראשונים של פרשת לך לך, את הדברים העמוקים והנשגבים שיש בכל ביטוי ובכל מלאה, יוכל לומר שההמשך הוא אוסף סיפורים חסרי טעם – הוא טיפש. דבריו אינם עומדים ב מבחן השכל.

"ויעל אברהם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו ולוט עמו הנגבה" – ההדגשה "ולוט עמו" מורה שלוט היה אז במחיצתו הרוחנית של אברהם אבינו, שאברהם השקיע מאמץ בחינוכו. הדבר חשוב לגבי ההמשך.

"ויאברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב" – למורת הרעב בארץ, ההבטחה האלקית "זיאברך" התקיימה. "וילך למסעיו מנגב ועד בית אל עד המקום אשר היה שם אלה בתחילתה בין בית אל ובין העי" – אברהם ערדין הולך למסעיו, הוא עדין מחפש ובודק איה המקום המתאים לו<sup>2</sup>.

"וזה ריב בין רועי מקנה אברהם ובין רועי מקנה 2. אה: אין מובן לי. האם שינה את מחשבתו לשבת בנגב (עי לעיל עמי קלון, קלט) וזה צפונה? מדוע? ואם כן, מדוע לא חוץ לשכט, שם נהאה אליו ה' אולי עדיף לומר שאברהם אבינו בכוונה תר את הארץ מצפון לדרום, כדי להזכיר את הארץ שהקב"ה מבטיח לו "כדי שתה נוחה להיכבש לבניו", או בשכיל להפיץ את אמונה היהוד, ולאחר כך חור למרכז הארץ לשבת שם.

## מלחמת המלכים (על סיפורי התורה)

"וזה רעב בארץ" וכו' – בהקדמה למ"ג אומר הרמב"ם שבמשלו הנבואה ישנים משלים כאלה שכל פרט בהם מצין רעיון חשוב בנמשל, וישנם כאלה שהפרטים שלהם אינם חשובים כשלעצמם, אין להם תוכן בנמשל, והmakara מספר אותם רק כדי שישיפור המשל יהיה שלם, וייקרא בצורה המרשימה את הקורה. כך יש לומר גם על סיופורי התורה. יש שככל פרט בסיפור יש לו חשיבות ויש מה למודד ממנו במילויו, אך יש גם שהتورה רוצה למסור לנו רעיון חשוב, ולשם לכך היא מספורה סיוף הכלול פרטיהם שאין להם חשיבות עצמאית, וכל מטרתם היא שהסיפור יהיה כתוב בצורה שלימה ולא מוקטעת, כמו שכותב סופר הייה כתוב בצורה יפה. התורה אינה מקמצת במילים, ואני חסה על דיו או על קלף. כשהיא רוצה למסור לנו סיפור שהענין הכללי, שלו חשוב ועמוק, היא תספר אותו בדרך ספרותית נאה ומרשימה. זהו כלל גדול, שבעורתו צריך לקרוא בתורה. למשל, בסיפור של "זה רעב בארץ", עיקר הענין של התורה בסיפור הוא הנסיוון של אברהם אבינו. אחרי כל ההבטחות שהבטיח לו הקב"ה, שהוא יברך אותו בארץ, ובזה הוא יפרה וירבה וכו' – בא ההפך-agmor מזה. רעב כבד בכל ארץ נגען, ואברהם מוכrho לרדת מצרים. שרה נלקחת ממנו. היש נסיוון קשה מזה? אבל אברהם אבינו מאמין שככל מה שהובטח לו יתקיים. הוא אינו נבhalt, והוא ממש ללבת בתומו, ולועובד את ה' לפי הנسبות שהוא נתון בהם. לשיא מגיעים הדברים בנסיוון של העקידה. מצד אחד, סוף סוף ניתן לו בן למאה שנה, ומצד שני הוא מצווה לעקדו ולשחטו. ההתגברות על הקושי הזה, על מה שנראה לאדם כסתריה כואתה, היא ממידותיו העיקריות של אברהם, שאוותן התורה רוצה ללמד לבני ישראל. כל הפרטיהם בסיפור שאין בהם התוכן הזה, או תוכן חשוב אחר – הם בשבייל שהסיפור יסופר בצורה שלימה, יפה ומרשימה. מה שאינו דרוש בשבייל שלימוד צורת הסיפור – התורה אינה מספרת.

הרמב"ן אומר שישיפור האבות הם בגדיר "מעשי אבות סימן לבנים". צריך להבין שעיקר הכוונה בזה היא, שעשינו למדוד מידותיו של

בא-לקיו". לוט נושא מ"קדם", מקומו של אברהם, ובזה הוא מסיע את עצמו מאורה חייו של אברהם ומקומו של עולם. הוא הולך לגור במקום שתושבו "ירעים וחתאים לה' מאד". אולי הוא אינו זוכה להיות כמותם, אבל הוא אינו נרתע משכנותם.

"וה' אמר אל אברהם אחרי הفرد לוט מעמו שא נא עיניך" וככז' – אחרי שלוט בוחר לו את ככר הירדן, הקב"ה אומר לאברהם שכל הארץ, גם ימה וגם קדמה, כלומר: גם ככר הירדן, לו היא ולזרענו.

"ושתמי את זרעך כעפר הארץ, אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה" – צריך להבין מהו הדימי לעפר הארץ. הלא את מספר גרגירי העפר שבכדור הארץ באמת אי אפשר למנות, ואילו את בני האדם אפשר למנות, וכן מנו כמה פעמים את בני ישראל, במדבר, ובימי דוד. ועוד, הרי עם ישראל אין רב במספר מאשר העמים, ואם כן מה ייחדו בזה. אותו הקושי יש גם בדיומי לכוכבי השמים. גם את הכוכבים אי אפשר למנות בפועל, בגלל המורחקים האינסופיים בחלל, ואם כן מהו הדימי של בני ישראל אליהם. ויש להבין שהדמיו לכוכבי השמים הוא לעניין החשיבות, שכל אחד ואחד מישראל יש לו חשיבות בפני עצמו, לכוכב בשמיים. והדמיו לעפר הארץ פירושו שאף על פי שדורותים את העפר, אי אפשר לכלות אותו. אומות העולם דורכים על בני ישראל, בשובדים ושמורות, אבל בני ישראל הם כעפר הארץ, אינם כלים.

"ויהי ביום אמר פל מלך שנער" וככז' – סיפורו של מלחמת ארבעת המלכים נגד החמשה אינו מובא בשביל הספר ההיסטורייה, אלא בשביל לסיפור על התנהגותו ומידותיו של אברהם אבינו. ואף על פי כן, כשהתורה מספרת סיפורו, היא מספרת אותו באופן "שהיה לו ידים ורגליים". התורה לא חammer לנו סתום: היה מלחמה, ואברהם שמע כי נשבה אחיו וככז'. איזו מלחמה הייתה, איפה הייתה, מי נלחם נגד מי, איך הייתה התבוסה – כל זה דרוש בשביל שהסיפור יקרה בזירה

לוט, והכונуни והפריזי או יושב בארץ" – לכauraה לא מובן מה שיקח המשך "והכונуни והפריזי" וככז' לפסוק הזה. רשי"י אומר בשם חז"ל, שהרביב בין רועי מקנה אברהם לבין רועי מקנה לוט היה על כל שרוועי לוט היו מרעים את בהמתם בשדות אחרים ועובריהם על גזל. על כך הם רבים, על התנהגות שונה, על דרך חיים שונה, ולא על פיסת קרקע. בענין הקרקע היו אברהם ולוט מתחדרים, כמו אנשים אחים יכולים להסתדר ביניהם.

"הفرد נא מעלי אם השם אל ואימינה ואם הימין ואש מאילה" – כאן רואים מי היה אברהם אבינו. כל הארץ שלו, אבל אין לו שם דרישות: קח לך מה שאתה רוצה, ואני קיבל את השאר. אילו היו הולכים לבית דין – ודאי שאברהם אבינו היה זוכה, אבל הוא עושה בכל דבר לפנים משורת הדין.

"וירא את כל ככר הירדן כי כולה משקה וככז' כגן הארץ מצרים" – לוט בוחר לו חבל ארץ שהוא תמיד מושקה, שתמיד יש בו מים. מהירדן היו מושכים אז – לפני שחאת הארץ סדום ואת עמורה – תעלות ובריכות קטנות, כמו מהನילוס במצרים. בכל מג' אוריה היו לו שם מים, והוא יכול לגדל שם את כל הגידולים החקלאים, "כאן ה'" . אברהם אבינו אכן הותל לכת לשם. מטפיך לו מקום שיוכל לבנות בו מזבח.

"וישע לוט מקדם ויפרדו איש מעל אחיו" – הפרידה הזאת היא גם פרידה רוחנית. מה פירוש "וישע לוט מקדם", והלא הם נמצאים בין בית אל ובין העי, ולוט פונה מזרחה, אל ככר הירדן, ואם כן הרי זה לקדם, ולא מקדם (דברי רשי"י שנسع למערב קשים להולמים). אלא נראה ש"קדם" היה כינוי למקום שישב בו אברהם, ממזוחה לבית אל. לוט עזב את אברהם, נסע מקדם. הואאמין נסע יותר מזרחה, אבל הכתוב מעוניין להציג את עזיבתו את מקומו של אברהם. כך צריך להבין גם את דרשת חז"ל שמביא רשי": "הסיע עצמו מקומו של עולם, אמר אי אפשר לא באברהם ולא

ולקחו את רכושם. אברהם אבינו לא יוכל לשכט בשקט. הוא מזרז את חניכיו לצאת לבקש את נרדף, לעשות סדר בעולם.

"וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו לידי ביתו שמונה עשר ושלש מאות וירדף עד דן ויחלק עליהם לילה" וכו' – אברהם אבינו יצא לקרב בחירוף נפש. עם שלש מאות ושמונה עשר אנשיו הוא רודף אחרי ארבעה מלכים וחילותיהם. הוא עושה דרך ארוכה, מחרבורן עד דן שבצפון, ושם הוא ממשיך עד חובה אשר שמאל לדמשק. אם שואלים כיצד יכולם כמה מאות אנשים לנצח ארבעה מלכים, התשובה היא שכאשר עושים מלחמה כמו שצריין, ובמשירות נפש, יכולים מעטם לנצח רבים. אברהם אבינו היה גם גורל טוב. הוא השתמש בתכיסי מלחמה, נלחם בלילה, חילק את כחותיו, וכו', אך העיקר: הוא נלחם במסירות. כובן שאילו היה רואה שאין סיכוי לנצח – היה נסוג, וממלט את נפשו ואת נפש חניכיו, אבל הוא העריך שאם יילחמו כראוי יוכל להשיג את המטרה. אין צורך לומר שהיה זה נס. לא צריך לחפש ניסים בכל דבר. רק"ה יש מספיק מה לעשות..."

"ומלכי צדק מלך שלם הוציאו לחם ויין" – 'מלך צדק' נקרא כך מפני שהוא מלך המולך בצדקה, מלך הגון. לא כמו נמרוד והמלכים אשר אותו. שלם היא ירושלים, עיר השלום. בירושלים היה מאוז ומתמיד משחו מיוחד, מרשים. בסביבת הר הבית יש איזה אוד מיעוז, רוחני. מלכי צדק שמח לקרוא אברהם אבינו, שעשה צדק, ויצא לקראתו בלחם ויין, כמנาง הידוע עד היום בהקבלת פני אדם חשוב. "וההוא כהן לא-ל עליון" – הוא עובד ומשמש בדורש לא-ל שהוא עליון על הכל. מלכי צדק ידע את ייחוד ה'. חז"ל אומרדים שמלאכי צדק היה שם בן נח.

"ויברכהו ויאמר ברוך אברם לא-ל עליון קונה שמים וארץ" – מלכי צדק רואה שמו של אברהם יתפשט בעולם, שהוא יהיה גדול וחשוב לפני-אל עליון. "ובברוך אל

marsimah. אולי אפשר להתעמק ולמצוא תוכן מיוחד בפרטים אלה ואחרים של הסיפור, אבל אין זה עקרוני. כפי שאמרנו בשם הרמב"ם, יתכן שהتورה ספר פרטים שאין להן תוכן עצמי, רק בשביל שהסיפור יהיה שלם, ויקרא באופן מושג.

אין לנו יודעים מי היו ארבעת המלכים והחמשה, ומה משמעותם. אבל חז"ל אומרם שאמרפל מלך שנער הוא נמרוד, שאמר לאברהם פול לתוך לבשן האש. מדרש השם 'אמרפל' – אמר פול – נראה לנו מוזר. אמנם מצוי בתורה שקוראים לאדם שם על פי מאורע אבל לכוארה, אם אנו הינו רוצחים למלך שנער על שם המאורע שהיה לו עם אברהם אבינו, לא הינו קוראים לו 'אמרפל'. אין ספק שהז"ל דרשו כך רק מפני שהיחסו ומצוין, שהוא שחתורה סירה לעיל על שנער, שם מלך נמרוד, שם היה המעשה של דור הפלגה, מתאים, לפה אריכות הימים באותה התקופה, עם שני חי אברהם אבינו (נמרוד היה נכדו של חם בן נח, והוא נושא בן נח חי – לפי החשבון – עוד שנים ובות אחריו שאברהם היה הלך לארץ כנען), ואם נמרוד מלך שנער ואמרפל מלך שנער איש אחד הם – ואכן מצינו במקרה שיש לאדם אחד כמה שמות, שהרי השמות במקרא הם על פי תכונות וכך – מצאו חז"ל מקום לדרוש את שמו השני על שם המאורע עם אברהם,ఆע"פ שאולי באמת היהת סיבה אחרת לשם 'אמרפל'. גם זהה דרך מדרשי המדרש של חז"ל.

"ויקחו את לוט ואת רוכשו בן אחיו אברהם וילכו והוא יושב בסדום" – לוט נשבה רק משום שהתיישב בסדום. ישבתו בסדום בודאי שלא הייתה רואיה, שהרי אנשי סדום רעים וחטאים לה' ממד. ואך על פי כן, כשהשמע אברהם שנשבה אחיו, מסר את نفسه להצילו. זה מה שהتورה רוצה לספר לנו, איך התנהג אברהם אבינו אל אחיו, אשר פעם היה מושפע ממנו, והתהתק. למורות הכל אחיו הוא, ואין עוזבים אותו בצרה. יתר על כן. אברהם אבינו משיב את כל השבי ואת כל הרוכש של סדום, לא רק את אחיו ורכשו. אברהם רוצה לעשות צדק בעולם. ארבעת המלכים השתעבדו בחמשה, וכשהללו מרדו בהם, באו ארבעת המלכים, המכ אומת

מדברת גם על העתיד: "אם ייה נבייכם"; ועוד, שהتورה נתנה על מנת שבכל דור ודור יוכל לקרוא בה "ולא קם נביא עוד בישראל ממשה", וזהדברים יהיו אמיתיים בכל דור ודור). ההבדל הראשון הוא שנבואת משה רבנו היא לא שום תיווך, "באפסקלריה המAIRה", בעוד ששאר הנביאים רואים את נבואתם באמצעות מלאך, "באפסקלריה שאינה מאירה". הבדל אחר הוא, שככל נביא לא תבואו הנבואה אלא בעת השינה, בחלום הלילה, או ביום נשנופלה עליו תרדמה, והיינו שמתבטים חושיו וمتפנה מחשבתו, ומצב זה נקרא 'מחזה' או 'מראות אלקים', ואילו משה רבנו מקבל את הנבואה ביום, כשהוא עיר ועומד על רגלו. הבדל שלישי הוא שככל נביא, אף על פי שהוא ישרה את נבואתו באופן פחות ישר מאשר משה ורבינו, נופלת עליו אימה וחודה, ונחלשים כחותין, כמו בפרשتنا: "זהנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו", ואילו משה רבנו עומד על בוריו וכוכבו, "כאשר ידבר איש אל רעהו". והבדל רביעי: משה רבנו מתנבא בכל עת שירצה, ואילו שאר הנביאים אפשר שלא יתנאו אף על פי שיזמנו עצמן לכך.

ה'מחזה' של אברהם אבינו אינו אפוא כנבואת משה ורבינו, ואך על פי כן, אברהם אבינו יודע בזודאות שהקב"ה מתגלה אליו. הנביה אمن נינו שומו באזני, שהרי חושיו מתבטים, ולקב"ה אין פה והוא אינו מדבר, אבל הנביה מנגה בהשגה בלתי-אמצעית את תוכן הנבואה, השגה שהיא יותר ברורה וודאית מהשגת החושים. כמו שאדם אשר ראה משהו, או שמע, או מיש, בטוח במה שהשיג חושיו, אך, יותר מכך, בטוח הנביה במה שהוא שיג בנבואה. השגת הנביה דומה קצת להשchanו את המושכלות הראשוניות. וזה השגה בלתי-אמצעית ברורה. כמובן, גם לנביא יכול להיות נסיכון. הנסיכון שבפניו עומד הנביא הרוא האם יקבל את שליחות הנבואה כמוות שהוא, או שינסה להטיל בה ספק ולהתחמק ממנו כאשר היא מטילה עליו תפקיד קשה, כמו שادرם מתחמק לפעמים גם מדברים שהם בגדר מושכלות ראשוניות. עוד נדבר על כך להלן במעשה העקידה. אין צורך לומר שגם שמי שהנביא נשלח אליו עומדת בפנוי נסיכון: האם יקבל את דברי הנביא ויאמין בהם, או שישלחה את עצמו ויסתפק שהוא הדבר שאר הנביא ולא יבוא.

אמנם לנביא עצמו, כשהקב"ה מבטיח לו דבר טוב, אין שום סיבה

עליוון אשר מגן צריך בידך" – כיון שהזוכר את הקב"ה, בירוק אותו על שהסגיר את אויביו של אברהם בידו, שהרי ברור שgam מהלכים טבעיים אינם מתרחשים בלי עזרתו של הקב"ה.

"ויתן לו מעשר מכל" – לעצמו אברהם אבינו לא לך כלום, כפי שייאמר בהמשך, אבל הוא נותן מעשר למי שהוא כהן לא-לעליוון. דרך ראיה היא לחתת מנהה לאנשים חשובים שאפשר ללמוד מהם, אנשים המשרתים בקדוש. מדוע דוקא מעשר? כי עשר הוא המספר הסוכם את היחסות, וממנו ואילך מתחילה عشرות, מאות וכו' (לפי שיטת הספירה המוסכמת, שהיא טבעית לבני אדם בגלל עשר העוצמות שבهن סופרים), ולכן חלוקה לעשרה חלקים ומנתן אחד מהם היא בבחינת הפרשת יחידה אחת מהכל לכהן.

"ויאמר מלך סדום אל אברהם תן לי הנפש והרכוש לך לך" וכו' – גם כאן רואים אנו מי הוא אברהם אבינו ומה היה הנהוגתו. מצד הדין ודאי שהקב"ה יתן לו זה יהיה חלקו. אברהם אבינו אינו רוצה בכך. רק מה שהקב"ה יתן לו זה יהיה חלקו. לעומת זאת, על חלקם של אחרים, אשר מסרו מזומנים ומכוחים עבור מלך סדום, אין הוא רשאי לוותר, "הם יקחו חלקם".

### ברית בין הבתרים (גדורי הנבואה)

"אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחוזה לאמר" וכו' – נבואת אברהם אבינו הייתה באופן הנזכר 'מחזה'. התורה מבדילה בין דרגת הנבואה של משה ובינו לדרגת הנבואה של שאר הנביאים: "אם יהיה נבייכם, ה' במראה אליו אתודע בחלים דבר בו, לא כן עברי משה, בכל ביתך נאמן הוא, פה אל פה אדרבר בו ומראה ולא בחדות" (במדבר יב, ו-ח). וכן בסוף התורה: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים". הרמב"ם מסביר בפיהם" שפרק חלק את ארבעת ההבדלים שבין נבואת משה ורבינו לנבואת כל שאר הנביאים, שהוו לפניו ושיהיו אחורי (התורה

מנהגו של עולם" – יש לשים לב ללשון "שינוי מנהגו של עולם". התופעה שאנו קוראים לה "נס" אינה דבר בלתי אפשרי מצד הטבע, אלא היא שינוי המנהג, דבר היוצא מגדר הרגיל. לפני כמה שנים חשבו אנשי המדע שאם נדע את כל חוקי הטבע אפשר יהיה לדעת בדיק מה יקרה לכל חליק חומר בכל זמן שהוא. כו"ם כבר מבינים חוקי הטבע הם במידה רבה סטטיסטיים. גם "נס" יכול לקרות, ולז רק פעם באלפי שנים. הקב"ה הניח לעצמו מקום בטבע להשגה פרטית, تحت שכר וענש, ולנהל את עולמו. ברצוונו הוא מודיע על הערכותיו והשגתו למנaggi הדור, לעבריו הנכאים, והוא עושה על ידם דברים היוצאים מגדר הרגיל.

"אלא אותן שלא שיאמר דבריהם העתידים להיות בעולם וייאמן בדבריו, שנאמר וכי תאמיר בלבך איך נדע הדבר וגוי". לפיכך כשיבוא אדם הוואי לנבואה במלאות השם, ולא יבוא להוסף ולא לגרוע, אלא לעבד את ה' במצוות התורה, אין אומרין לו קרע לנו חיים או הchia מות וכיוצא באלו ואחר כך נאמין בך, אלא אומרים לו אם נביא אתה אמר דבריהם העתידים להיות, והוא אומר, ואני מוחכים לראות היבואו דבריו אם לא יבאו, ואפי' נפל דבר קטן בידיו שהוא נבי שקר, ואם באו דבריו כו"ן יהיה בעינינו נאמן. ובודקין אותו פעמים הרבה, אם נמצאו דבריו נאמנים כו"ן הרי זה נביא אמת" – הנביא משיג בנבואה תוכן מיטויים, מיחה, שהוא בקשרינו הנבואי יודע לפרשנו, והוא מבטא אותו בסגנוןנו. אין שני נבאים מתנבאים בסגנון אחד. למשל, כאשר אמר: "כה אמר ה' כתת מהר סאה סולת בשקל" – מה היה הדבר אילו הייתה סאה סולת בשקל ופרוטה, או בשקל חסר פרוטה, האם אלישע היה העשה נביא שקר? נראה פשרו שלא. אלישע דאה שלמהחרת יתהף המצב, על ידי נתישת מהנה ארם, ויהיה פתאום שפע גדול. הביטוי "סאה סולת בשקל" יכול להיות האופן שבו ביתא אלישע את הרעיון של שפע, ואני מוכחה להיות מדויק. בית דין הגدول, שהם חכמים מחוכמים, צרכיהם להתיישב הרבה בדרכו, ולהבין מה הוא הדבר אשר אם לא יתקיים יהיה מוכח מזה שהנביא שקר בשם ה'. לעומת זאת, כאשר בית דין רואים שפעם אחר פעם מתקיימים דבריו, והם מתרשםים כי די בכך להזיקו לנביא אמת – הרי הם מורים לעם

להטיל ספק בהתקיימות הדבר. ואם כן, יש לנו כאן קושי גדול, שהרי לעיל (יג, יד-טו) הتورה ספירה: "זה אמר אל אברהם אחורי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה וכור' כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתenna ולזרעך עד עולם, ושמתי את זרעך כעפר הארץ" וכו'. הובטה לו אפוא בפירוש שהיה לו זרע, לא רק תלמידים וחניכים אשר ימשיכו את דרכו, אלא זרע, שימושו בעובדיה היוצא ממעיו, ואם כן איך זה ש אברהם אבינו אומר כאן: "הן לי לא נתת זרע והנה בן ביתי יורש אותה", וכי אין הוא בטוח שמה שהובטח לו יתקיים? ואין לומר שההבטחה הראשונה לא הייתה ברdegת נבואה ממש, אלא ש אברהם אבינו ראה את הדבר בדרגה של רוח הקודש יותר נמוכה, שאין לגביה אותה הוודאות של הנבואה – ע' מורה (ח"ב פמ"ה) שיש דרגות מלאה של רוח הקודש – שהרי לשון הכתוב היא "זה" אמר אל אברהם", ומשמעותה האמירה הנבואהית, שיש עמה ודאות, כמו "ויאמר ה' אל אברהם לך לך", וכל שאר הציוויים שקיבל מאת הקב"ה בנבואה.

ונראה שהתשובה לשאלתנו היא בכיוון אחר. הנבואה, בשעה שהיא נאמרת, אמיתית היא למגורי. לפי מצב הדברים בעת שנאמרה הנבואה – כך וכך מוכחת שיהיה. אבל, מצב הדברים יכול להשתנות, וזה מה שנאמר לפי המצב הנוכחי – עשוי להשתנות בהתאם למצב החדש. מעצם טבעה של הנבואה כך ראוי שיהיה. הלא הנביא נשלח אל בני אדם בשbill לישר את דרכם, בשbill לחניכם ולהשפיע על התנהוגותם. אם נביא מוכיחה את העם ומנבא לו פורענות, על כרחך פירושה של הנבואה הוא: אם לא תשנו דרכיכם – יקרה אתכם כך וכך. לפי המצב הנוכחי הקב"ה אומר שכך וכך יהיה. אבל אם ישנו את דרכיהם ויעשו תשובה – נשחנה המצב, והנבואה לא נאמרה על זה. וגם להפוך: אם הנביא מבא דבר טוב – זה על דעתו שהמצב יימשך כמות שהוא, אבל אם יחתאו וירושעו – לא על דעתך הנבואה. אולם, ברובם אנו מוצאים כלל, שכואורה נוגד את מה שאמרנו. נלמד את הדברים בהלכות יסודי התורה פרק י':  
"כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות את אחד מאותות משה רבינו או כאותות אליו ואלישע שיש בהם שינוי

את הדבר, "ובני משה וכו' רבו למעלה" (ברכות ז). אבל, כשהקב"ה מבטיח משחו לנביא עצמו – אפילו חטא קטן יכול לגרום שהבטיחה תשתנה, ולא יתקיימו הדברים בדיק כפי שנאמרו, שהרי נשתחנה המצב, ואני רואיו עכשו לאותה הבטיחה כפי שנאמרה לו. הנביא עצמו הרי אינו זוקק לשכנוע שדבר ה' נגלה אליו, הוא יודע את הדבר באופן בלתי-אמצעי, ואין לו צורך בשום אות ומופת. אותו יכול הקב"ה לדקדקಚוט השערה. וכך מפורש ברמב"ם בהקדמת פיהם"ש, ש"שמא יגروم החטא" זה רק بما שבין הקב"ה לבין הנביא. ולפי זה מובן מה שאמר אברהם אבינו: "ה' אל-קיטם מה תנת לי ואני הולך עיריריה". אברהם ידע שהקב"ה הבטיח לו זרע, ואף על פי כן, עברו שנים, והבטיחה לא נתקיימה. חשש אברהם שאולי פגם במשהו, והבטיחה לא תתקיים כמו אמרה. אולי זרע לא יהיה לו, ורק חניכיו, בני ביתו, ימשיכו את דרכו. אבל, אברהם אבינו מادر רצח – וזהו רצון טבעי אצל כל אדם – שבנו היוצא ממינו ימשיך את דרכו, שהוא הוא יחנן, והוא יירוש אותו. ועל כן, כשהקב"ה אומר לו "שברך הרבה מארד", הוא מביע את צערו וחששו: "הן לי לא נתת זרע, והנה בן بيיתי יורש אותו". לא היה כאן שום יצור הרע שיגרום לו לפפק בנבואה שהבטיחה לו, אלא היה זה בבחינת "שמא גרם החטא".

ובאשר לגמ' בשבת – יש לשים לב שם הכל נאמר ליזקאל באותה הנבואה, גם ה'הואאמין" וגם החזרה. בתחילה אמר הקב"ה לאיש לבוש הבדים להתנותו זו של הצלחה על מצחות הצדיקים, ולאחר ירשיעו. אבל, יש מצב שבו איש צדיק לא נהפך לרשות, אלא שפוגם במשוג. במקרה כזו התורה אומרת טובה תתקיים, כדי שהיה לנו איך לבחון ולאמת את הנבואה, שהרי לנו לא היהת ההשגה הבלתי-אמצעית שהיתה לנביא, ואנו צריכים לאות שה' שלו. ובדבר זה עצמו התורה מלמדת הנဟga של חסד: אם אתה מיטיב עם מישחו, והוא חטא בדבר קטן – לא שהפה את עורו ונעשה רשות – אל השנה את יחסך אליו, תמשיך לנוהג עמו במידת טובה. אפילו דבר שהבטיחה הקב"ה למשה רビינו בדרך של תנאי: "הרף ממי וASHMIIM וכוי' ועשאה אותך לגוי עצום", ולבסוף משה רביינו ביקש רחמים על כל ישראל ונתבטלה הגזירה – בכל זאת, כיוון שהקב"ה הבטיח, קיים

שהنبيיא זההแนן, ויש לסמן עלייו ולשםוע בקולו. ולהלן כוחב הרמב"ם: "דברי הפורענות שהنبيיא אומר, כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה, וכיוצא בדברים אלו, אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דבר ולא בא, שהקב"ה ארך أيام ורב חסר וניחם על הרעה, ואפשר שעשו חסובה ונשלח להם אנשי נינהו או שתלה להם כחזקיה. אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה הטובה שאמר הרוי הואنبيיא שקר, שככל דבר טובה שיגוזר האל אפילו על תנאי אינו חוזר, ולא מציין שchor טוביה אלא בחורבן ראשון כשהבטיחה לצדיקים שלא יموתו עם הרשעים וחזור בדבריו, וזה מפורש במסכת שבת. הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא". הרי לכאורה שהבטיחה לטובה אין מקום לומר שהמצב השתנה והבטיחה לא תתקיים, בניגוד למה שאמרנו לעיל.

אך יש לשאול: מה נפשך, אם באמת אין אפשרות שהקב"ה יחוור בו מטובה, איך זה שבפעם האחת האמורה בגמ' שבת (נה). כן חזור בעמך ועובד, מצינו בגמ' ברכות (ד). שהבטיחה ליעקב אבינו "הנה אני עמק ושמורתך בכל אשר תלך", ואף על פי כן כתוב "ז'ירא יעקב מארד", והגמ' שם אומרת: "אמר שמא יגروم החטא". אלא כך הוא העניין: כל צורת הנבואה באה ללמד אותנו ולהדרין אותנו איך להתנהג. וראי שהעיקרון הוא שנבואה רעה תתקיים ורק אם המצב לא ישתנה ולא יעשו תשובה, כמו כן נבואה טובה תתקיים ורק אם לא ירשיעו. אבל, יש מצב שבו איש צדיק לא נהפך לרשות, אלא שפוגם במשוג. במקרה כזו התורה אומרת שהבטיחה הוטובה תתקיים, כדי שהיה לנו איך לבחון ולאמת את הנבואה, שהרי לנו לא היהת ההשגה הבלתי-אמצעית שהיתה לנביא, ואנו צריכים לאות שה' שלו. ובדבר זה עצמו התורה מלמדת הנהaga של חסד: אם אתה מיטיב עם מישחו, והוא חטא בדבר קטן – לא שהפה את עורו ונעשה רשות – אל השנה את יחסך אליו, תמשיך לנוהג עמו במידת טובה. אפילו דבר שהבטיחה הקב"ה למשה רביינו בדרך של תנאי: "הרף ממי וASHMIIM וכוי' ועשאה אותך לגוי עצום", ולבסוף משה רביינו ביקש רחמים על כל ישראל ונתבטלה הגזירה – בכל זאת, כיוון שהקב"ה הבטיח, קיים

"ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה" – הרמב"ן מסביר שאברהם אבינו ידע שוגם ההבטחה המוחדשת על ירושת הארץ שהוא מקבל עכשו, כיוון שניתנה בין הקב"ה לבינו, והקב"ה לא ציהה אותו לספר אותה למשהו – עלולה להשתנות אם לא יהיה הוא וורעו זכאים לה, ולפיכך אמר "במה אדע כי אירשנה". והקב"ה נתן לו הבטחה שאינה עלולה להשתנות, והוא ההבטחה שיש עמה שבואה. כריתת הברית בין הבתרים היא בבחינת שבואה, והקב"ה מבטיח בה: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת". והנה לכארוה, אברהם אבינו היה יכול להשיג באופן בלתי-אמצעי את עניין השבואה, ומה החורך באמצעים מוחשיים, "קחה לי עגלה משולשת" וכו'. אבל, וזהطبعו המורכב של האדם, שאף על פי שהוא מшиיג בידיעה בלתי-אמצעית, נחה נפשו יותר אם יש לו גם סימן מוחשי. הענין של עגלה משולשת וכו' דוקא – יש בזה בוודאי טעמיים, ולא ניכנס להה עכשו. על ביתור הבהמות והמעבר ביניהם אומרים כל המפרשים שזה היה מנהג כורת ברית, שני הצדדים עוברים בין הבתרים העומדים מזה ומזה, וכך נכרתת ברית בין שניהם.

"וירד העיט על הפגרדים וישב אותם אברהם" – אמנם נכרתת ברית, אבל הקב"ה מראה לו שהדברים לא ילכו כל כך בקלות. העיט הוא עוף טמא, עוף טורף, והוא בא לאכול את בשר החיות הטהורות, הריאות לקרובן, שלקח אברהם. יהיו טמאים שיתינכלו, שירצטו להפוך את הקURAה על פיה, לעקור את ההבטחה ואת הברית, ויהיה צורך להיאבק בהם ולגונשם.

"ויהי השם לבודא ותרדמה נפלת על אברהם, והנה אימה חסכה גדולה נופלת עליו" – עצמת המעד הזה התיישה את אברהם. השעה היה ריק שעת בין העربים, ותרדמה נפלת עליו, חשכה גדולה ואמאה. וזה סימן למה שייאמר לו להלן.

"ידוע תדע כי גור יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדות וענו אותם ארבע מאות שנה" – כל המפרשים עומדים על

את מה שנאמר לנביא בנבואה, אם זה בין הקב"ה.<sup>3</sup>

"זה אמין בה, ויחשבה לו צדקה" – בפשטות מבינים, וכן פירש רש"י, שהקב"ה החשב לאברהם לצדקה את זה שהאמין בו. אך לכארוה קשה, מהי הצדקה בזזה, ומאי סלקא עדעתך שלא יאמין, והלא אין לו שם נסיעון, שהרי עכשו הוא משיג בידיעה בלתי-אמצעית שהקב"ה מבטיח לו, ועדין לא השתנה שם דבר, ואם כן לפה המצב עכשו הוא סמוך ובוטוח שכן יהיה, ומהו איפוא "ויחשבה לו צדקה"? הרמב"ן מפרש אחרת מרש"י, ופירשו לכארוה יותר נראה: אברהם אבינו חשב מה שהקב"ה אומר לו ששום דבר לא השתנה והבטחו הרשותה תתקיים – זהה הצדקה שהקב"ה עושה עמו, שמצד הדין והמשפט أولוי לא מגיע לו, אבל זהה הצדקה הניתנת לו. כך הוא האמין בה. והוא פירוש יפה, המראה את ענוותנותו של אברהם אבינו. אבל גם את פירוש רש"י אפשר להבין: הנביא הואبشر ודם. עברו שנים מההבטחה הראשונה, ועדין לא היה לו ولד, ואשתו כבר זקנה ואני בת בנים. גם אם בשלולו הוא משוכנע באמיתת מה שהשיג בנבואה, אל הלב יכול להתגנב יאוש וספק. אבל הכתוב מעיד על אברהם אבינו שהוא האמין באמונה שלימה במאה שהשיג בידיעה נבואה ברורה, והקב"ה חשב לו זאת לצדקה.

"אני ה' אשר הוציאתיך מאור כשרדים לתח לך את הארץ הזאת לרשותה" – לאברהם אבינו עצמו הקב"ה עוד לא נתן את הארץ. אין אדם יחיד יכול לרשות הארץ שלימה. הלא את היחיד אפשר לגורש. ועוד, אברהם אבינו בעצמו יצא מן הארץ לזמן, ואין בעל אחזקה עוזב את אחזותונו. "לרשתה" פירושו ליצור פה צורת חיים מיחודת, כך שורכו אשר ילכו בדרכו יהיו מתאימים למקום הזה והמקום יתאים להם, וכך הם יירשו את הארץ. זה הפירוש של ירושת הארץ בכל מקום בתורה.

3. בשיעור העיוו שבמהדורות הרמב"ם החדשנות על פי כתבייריך ליתא כל הפסקה אורות הגמ' בשבת, והרמב"ם לא התקשה בזזה כלל, מהטעם הנ"ל, אלא מאן-היא הוסיף זאת לדברי הרמב"ם כהערה.

ולא ישימם לעג. אחד המקומות ששינו היה הפסוק הזה, וכך תרגמו לו: ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות שלושים שנה וארבע מאות שנה. כלומר: התקופה הזאת של ארבע מאות ושלושים שנה כוללת את ימי שבתם בארץ כנען, לפני הירידה למצרים. השאלה היא כמובן: אותו דוחו החכמים בקש, והיספו לו מיללים, אבל לנו מה הם אמורים? הרי לנו לא אמרו שיש כאן "תיקון סופרים", קרי ולא כתיב. ובאמת קשה להסביר שהתוורה תנקרות לשונן כזו: במצרים ובשאר ארצות. [בענין קרי וכתיב בתנ"ך – יש קרי וכתיב שנמסרו שניים במסורת מכותב הספר, דהיינו בטוראה ממשה רבנו שקיבלם מסיני, ובנ"ך מהנבאים, כתשי כוונות של הכתוב. אך יכול להיות גם קרי וכתיב שמקווינו בחילוף הנוסחות בספרים, שהרי הסופרים המעתיקים היו בני אדם, ומטבע האדם שיכולה ליפול טעות בהעתיקתו, וכאשר בעלי המסורה מצאו לפניהם שני נוסחות, לא רצו לגועם בהם ולבטל את האחד, אלא השאירו את שניהם, שמא יימצא תוכן גם לנוסח הפחות סביר].

שלושה דברים צריכים לדעת תמיד כשלומדים את התורה. האחד – לשונן התורה, שנתגלתה למשה ובני מפי הגבורה, מודקמת לפי כללי הלשון. התורה אינה כותבת בלשון עילגים. השני – שלא תמיד הפירוש המילולי, לפי כללי הלשון בלבד, הוא הפירוש הנכון. לעיתים אם תבין באופן מילולי – לא הבנת שום דבר. הפשט של הפסוק אינו הפשט של המילים, אלא מההקשר והענין מובן שהחזרה מדברת כאן בלשון חיה, או מליצחה, ואפילו בלשון בדיחות. כל דרכי הלשון שבן אדם נבון משתמש בהם, גם התורה משתמשת בהם. השלישי – שדברי התורה צורכים להיות כתובים בצורה היפה ביותר, הטובה ביותר, צורה שוספר חכם מהוכם היה משתמש בה. אם לא מצאת זאת – עדין לא הבנת את הכתוב. אם אנחנו טיפשים ואנינו מוצאים – אין בכך כלום, יבואו חכמים גדולים מאתנו וימצאו. האם יכול להיות אחרת? הלא הקב"ה הוא שנותן את פסוקי התורה למשה ובניו, והוא נתן לו אותם בשבייל בני אדם, בשבייל שבני אדם לימדו אותם ויתרשו מהם. אם מתייחסים ברצינות לדברי התורה, צריכים לדעת שפירוש התורה חייב להיות מיסוד על שלושת הכללים הללו.

כך שאربع מאות שנה" איןנו מוסיף על "עובדות וענו אותן", אלא על "גר יהיה זרע בארץ לא להם". וכך הוא לפי הטעמים: "גר יהיה זרע בארץ לא להם ועבדות וענו אותן", אנתחטה, ולאחר כך: "ארבע מאות שנה", כלומר: "ארבע מאות שנה" מוסיף על כל הרישא, ולא על "עובדות וענו אותן" בלבד. במקרה ובמים במקרא יש צורת דיבור כזאת. אברהם אבינו, וזרעו שיולד לו, הם עדרין גרים בארץ. מתי מספר הם, והכנעני או בארץ. גם כשם הארץ מתיחס אליהםיפה, הם בכל זאת גרים ותושבים, "גר ותושב אני עמכם", הארץ עדין אינה שלהם. תקופה הגירות תימשך ארבע מאות שנה, ובמשך תקופה זו ירדו למצרים, ושם ישבבו אותם ויוננו. "עובדות וענו אותן" יתקיים רק בחלק מהארבע מאות שנה. מתי נגמרות הארץ ארבע מאות שנה? לכאורה, בכיבוש הארץ בזמן יהושע, אך אפשר גם: ביציאת מצרים. מסיום התקופה נהשכ ארבע מאות שנה אחרת, ואו נדע מתי היא מתחילה, אם בזמן ברית בין הבתרים, או בהולדת יצחק. זה תלוי בחישוב, ואת הפירוש הנכון בכתוב יש למצוא לפי החישוב.

בפרשת בוא (יב, מ) התורה מזכירה שוב את ה"ארבע מאות שנה", אבל שם יש קוší גדול. כתוב שם: "מושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה". ההבדל בין ארבע מאות לארבע מאות ושלשים איננו בעיה גדולה. יכולות להיות לכך כמה סיבות, כפי שתכתבו המפרשים שם. הרמב"ן פירש שנוספו להם שנים שנות שעבוד בגל חטאיהם למצרים, כמו שאמרנו לעיל שגם הבטחה טוביה שבין הקב"ה לבין הנביא יכולה להשתנות. ויש עוד פירושים. הבעיה היא, שבני ישראל לא ישבו בארץ מקרים ארבע מאות ושלשים שנה, ואך לא ארבע מאות שנה. אם עושים את החשבון מן הירידה למצרים ועד יציאת מצרים, לפי שני חyi לוי וקחת ועمرם המפורשת בכתבוב, לא מגיעים בשום אופן לאربع מאות שנה. חז"ל עמדו על כך. הגמ' במגילה (ט). מספרת שתלמידי המלך רצה שיתרגמו לו את התורה ליוונית. ספרי ההיסטוריה מוטרים שהוא היה מלך אהוב חכמה, ורצה שתהיה לו ספרייה גדולה, שייהיו בה כל ספרי החכמתם שבכלום. כשהbayו חכמי ישראל לתרגם לו את התורה ליוונית, שינו את התרגום המילולי של כמה מקראות, כדי שלא יטעה בהם,

אייפוא לפרש שדור רבייעי הוא מתחילה שייעבוד מצרים (רש"י מונה את הדורות כך: יהודה, פרץ, חצרון וכלב). אם כן מוכח גם מכאן ש"עובדות וענו אותן" זהו רק חלק מהתקופה של ארבע מאות שנה.

"כִּי לֹא שָׁלֵם עֲוֹזָן הָאָמֹרִי עַד הַנֶּה" – בכך, הבוחתי לכם את הארץ, אבל הכל בדיין והכל בחשבון. יושבים כאן בני אדם, ואי אפשר לגורשם סתום ככה. גם אל הגויים צריך להתייחס ברגש אנושי וביחס מסורתי. אין הפקרות. הארץ מגיעה לנו, אבל נקבל אותה רק כאשר ישלים עוזן האמורוי, ולא תהיה להם עוד זכות לשבת בה.

"וְהַנֶּה תָּנוֹר עַשְׂנָן וְלִפְידָאשְׁ אֲשֶׁר עַבְרֵב בֵּין הַגּוֹרִים הַאֱלֹהִים" – נראה שהעשן מסמל את החושך והקשיים, ולפיד האש את היושעה וקיים ההבטחה, כאמור הנביא: "עד יצא כנוגה צדקה, וישועתה כלפִיד יבָּעֵר" (ישעיהו סב, א).

### שרה והגר

"וְשָׁרֵי אֲשֶׁת אַבְרָם לֹא יַלְדָה לו" – הקב"ה הבטיח לאברהם בברית בין הבתרים שהיא לו זרע, אבל הוא לא הבטיח כך לשורה. עבר שוב ומן רב, ולאברהם לא היה בן משרה. שרה חשבה אייפוא שהיא אשמה בזה, שלא אין זכות, ולפיכך הציצה לאברהם לקחת את הגר.

"וְלֹה שְׁפָחָה מִצְרִית וְשָׁמָה הָגָר" – למנ ימי קדם וכמעט עד ימינו נהגה בעולם העבודה, מה שנקרה בהלהה עבד לנערני. באמיריקה אמנים שחררו את העבדים, אבל קשה לדעת האם עשו טוב או רע. רבים מהם הפכו לפרשעים ורוצחים. עבד שנמצא אצל אדון טוב, שנוהג עמו כראוי, בהגינות, יכול לחיות חיים טובים וכשרים. חז"ל אומרם שהగר הייתה בת מלך, שהעדייפה להיות שפהה בבית אברהם אבינו מליהות גבירה בבית אחר. מנין לקחו זאת חז"ל? אמרנו לעיל שמצרים הייתה באותו הימים המעצמת השלטת בכל האיזור.

נחוור לעניינו. כשהתורה מספרת אורך של תקופה ומונה שנים: "זמושב בני ישראל במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה" – אי אפשר לומר שזו היא לשון חידה או מליצה. התורה מוסרת כאן עובדה, דברים פשוטים. מайдך, לפי המפורש בפסוקים אחרים בתורה, החשבון אינו יכול להיות כך. זהה קושיה מאד מטרידה. ונראה שהפירוש הוא כך: בתקופת האבות היהת תרבויות מצרים שלטת כלל האיזור, כולל ארץכנען. אברהם אבינו אמן לא התחשב בתרבויות הזאת, כמו שלא התחשב בתרבות אשר כשלים, אבל זו הייתה התרבות השלטת בארץ. זהו "זמושב בני ישראל במצרים". לא כתוב "בארץ מצרים", אלא "במצרים", באיזור של השפעת תרבויות מצרים, וכך שכתו הזקנים לתלמידי המלך: "במצרים ובשאר ארצות". הזקנים שינוי את המילים, אבל לא שינוי התוכן.<sup>4</sup>

"וְגַם אֶת הָגָוי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אַנְכִּי" – יש כאן עיקנון גדול. למרות שהקב"ה גוזר שיעבדום, בכלל זאת הבדיקה נשארת חופשית, וממי שחטא ייונש. הרמב"ם מסביר זאת בהלכות תשובה: הקב"ה לא גוזר על כל אחד ואחד, הגזירה הייתה ורק באופן כללי, והוא יכולה להתקיים גם על ידי מיעות של רשעים. מי אמר גם לשאר המצרים לעונת את ישראל? ועוד, מדוע דוקא אלה היו המיועט ולא אחרים? כל אחד שעינה – בתר לעונת, ולפיכך נונש.

"וְדָדוֹר רַבִּיעִי יִשּׁוּבוּ הַנֶּה" – באربع מאות שנה יש יותר מאربעה דורות, גם אם מתחילה אותם רק מהולדת יצחק, שהרי זה ברור שישבו הנה" הינו לארץ ישראל, כי שם ה' מדבר אותו, ואם נספר מיצחק עד יהושע וככל – יש יותר מאربעה דורות. מוכרים נספור מיצחק עד יהושע וככל – לפ"ז מושב בני ישראל מושב גם על זמן יצחק ויعقوב, ולכאורה צ"ע<sup>4</sup>. אה: לפי זה "זמושב בני ישראל" מושב גם על זמן יצחק ויוסף, אך מזמן נקרא הארץ צ"ע אר' השם "בני ישראל" מתאים כאן. אמנם, אותו הדבר וקשה גם על הגמרא במגילה. אך יש להבין ש"בני ישראל" הפך להיות שם האומה, וכך מציין במפורש בבראשית הרבה סג, ג: "עַקְבָּן נִקְרָא שָׁמוֹ יִשְׂרָאֵל" דהיינו לא יעקב ועוד שמי כי אם ישראל, יצחק נקרא שמו יִשְׂרָאֵל... אברהם נקרא שמו יִשְׂרָאֵל, ר' נתן אמר מילתא עמייתה היא ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובארץכנען ובארץ גושן שלושים שנה וארבע מאות שנה".

"ותתן אותה לאברהם אישה לו לאשה" – בשביל שרה היא נשארה שפחה, כפי שיתבאר עוד להלן, אבל לו, לאברהם, היא הייתה לאשה. "ויבוא אל הגר ותחר" – הגר הרתה מיד, ואם כן נمبرור שמה שלא היה לאברהם ולד עד כה, היה זה בಗל שרה, ולכן "ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה", חשבה ששרה אינה כזוتا צדקה כמו שהיא נראה, ולא היה לה וכותם שאברהם יבנה ממנה, ועל כן הקלה את ראשונה. אבל שרה, שאכן הייתה צדקה, ידעה בונפה שהגורה אינה נהוגת עמה כהוגן, ועל כן היא מתחרמת על אברהם, שראה את שינוי היחס אליה מצד הגר ואני עושה דבר: "חמי עלייך, אני נתתי שפחתך בחיקך, ותרא כי הרתה ותקל בעיניה".

"ותענה שרה" – הרמב"ן אומר שהיה זה חטא של שרה, וגם של אברהם שהניח לה לעשות כן, ובגלל חטא זה ניתנה הרשות לאומה ישמעאל לענות את ישראל בכל מני עינוי. אבל הנצ"ב אומר כאן בדבר נכוון. במדרש רביה ריש פ' חי' שרה איתא: "יודע ה' ימי תמיימים, זו שרה שהיתה תמיימה במעשהיה. אמר ר' יוחנן בהדרא עגלת תמיימתה". כמו עגלת צעריה תמיימה. לכאורה, אם רואים את התמיימות? אדרבה, לשאול בעניין יעקב אבינו: "יעקב איש הם יושב אהלים", אם רואים את התמיימות של יעקב? אדרבה, יעקב היה לכאורה ערום, שהרי רק מהעוות את הבכורה, ואת הברכות, ואחר כך עם לבן, וכשנפגש עם עשו הרחיב לו את הדרך וכו' וכו', ובמעשה שכם, בכל דבר אנו מוצאים שהוא "יודע להסתדר", ההפק ממה שהוא רגילים להבין בשם 'הם'. אבל, נתובן: מה זה 'הם'? הם הוא השלם בלבד, ההולך ישר. אם אדם עושה איזה מעשה, לא מפני שהוא מבין שכך ראוי, אלא מחשוביים צדדיים, שאם יעשה כך וכך יגדל כבודו בענייני הבריות, וכך' – זו היא ערכמה. הוא מציג את עצמו כדי לבדוק תמים, בזמן שבאמת הוא חושב על מהهو אחר. הtmp; עושה את הכל בירוש לב, בלי ערכמה. מה שהוא חושב שצורך לעשות, הוא עושה. יעקב הבין שהוא צודק, שהברכות מגיעות לו, והוא צריך לעשות כך וכך בשביל לקבל אותן.

בנוגע שביעולם שהעבדים במדינה השליטה לא היו בני הארץ. כך היה ביוון וברומא ועוד, בני הארץ היו אזרחים חופשיים, והעבדים היו מעטים ורים. התורה מדגישה שהגר מצירית הייתה, למדונו שאף על פי שהיה אזרחית רמת מעלה, שאין דרכה להיות שפחה, מכל מקום היה העדרפה להיות שפחה בכיתתו של צדיק. זה לא משנה אם היא הייתה בת פרעה דוקא, או אשה אחרת מהאליטה המצרית. מוצאים הרבה פעמים שבשביל להציג תוכן מסוים מוסרים אותו לצורה מופלגת. התוכן הוא שהיא העדרפה חיים מוסרים בבית אברהם אבינו, על פניו חify הבטלה של האצולה המצרית. להיות עבד לנער אין פירושו בהכרח לעבד קשה ולהיות משועבד. אדון מוסרי דואג לעבד ומבחן אותו, ואחרו י"ב חדש העבד כבר מתחייב במצבות, והופך להיות בני ביתו של האדון.

"בוא נא אל שפחתך אולי אבנה ממנה" – הנצ"ב ב内幕 דבריו מציין על ההבדל בין לשון שרה לבין לשון רחל: "הנה אמרתי בלהה בוא אליה ותולד על ברכי ואבנה גם אני ממנה". רחל אמרה שהיא תגדל ותחנן את הילד שתלד אמהה, וזה יהיה בנינה. שרה, לעומת זאת, מדברת על "שפחתך", לשון פחדות יותר מאמא. שרה מקווה שזבוכות זה שהיא מסכימה לתחת את שפחתה לאברהם להולד ממנה בן – אולי תיוושע ומתلد גם היא. "ויש מעابرם לקול שרוי", לא כתוב "בקול" אלא "לקול". לשמו בקהל מישחו פירושו לעשותות במצבות, גם אם אין מבין את הטעם. וישמע אברהם לקול שרוי פירושו שהבן שכך ראוי שיעשה.

"מק עשר שנים לשבת אברהם בארץ כנען" – חז"ל למדנו מכאן הלכה, שעדר עשר שנים רשי אדם לשחות ללא בנים, ולאחר כך עליו לשאת אשה אחרת, ואם עלה לאארץ – זכות ארץ ישראל מתחילה מהרש את המניין (יבמות סד). באמת הלשון "מק עשר שנים לשבת אברהם בארץ כנען" נראית מיותרת, אם לא שבאה למדנו שאברהם חיכאה עשר שנים בארץ כנען עד שהחליטו לקחת צורה לשרה, שזה תמיד דבר פוגע, וכל שכן כשמרובר בשפחתה.

ברור. זה לא מעשה שדים וכשפים, אלא זה רגש של קנאה, ומסירות דין לשלמים: להן ננתן הירון? אפילו אם לא עומרים, וגם לא רוצחים, לחשוב במפורש, קשה להתגבר על הרוגש הטבעי. מסירת דין לשמיים, אפילו באופן עדין וסמוני, יוצרת קטרוג, וזה עין הרע.

"זה הוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו ועל פניו כל אחיו ישכן" – ישמעאל הוא פרא לימוד מדבר. הוא שוכן במדבריות, על פני שטח עצום. עם אנשים ורים יש לו יהסים של ליסות, ידו בכל ויד כל בו. אבל מי שהוא אחינו, או שמתארה באלהו, הוא מתיחס אליו יפה, כבן ביתנו.

"ותקראו שם ה' הדובר אליה אתה אל ראי, כי אמרה הגם הלום ראיתי אחרי רואי" – הגר ידעת שהמלائך הדובר אליה הוא שליח ה'. לא התגלות אותה היתה כאן. התורה אומרת שלוש פעמים "ויאמר לה מלאך ה'", ללמד שהיו שלוש התגליות. תחילת רק נפתחה לה ההתקבלות: "שובי אל גברתך". לאחר כך באה הבטחה כלילית: "הרבה ארבה את זרעך", ושוב – הבטחה מפורשת: "הנץ הרה וילדה בן" וכו'. כשהיתה בבית אברהם, שמעה הגר מאברהם ושרה שה' מתגלה אליהם, ועתה היא מופתעת שגן כאן, במדבר, יש אפשרות שה' יתגלה אל האדם פעם אחר פעם, "ראיתי אחרי רואי". ועוד, שוג לחוי, כלומר בחיים, כשהאדם עיר, הוא יכול לזכות להתגלות כזאת שעילידי מלאך, שהיא פחותה מנבואה ממש, ולא רק בתדרמה ובחלום (ע' מוען ח"ב סוף פמ"ב). "על בן קרא לבאר באר לחוי רואי, הנה בין קדש ובין ברוד", על גבול המדבר.

### ברית המילה

"ויהי אברהם בן תשעים שנה ותשע שנים" – הפרשה הזאת, מפסיק אי' עד י"ד, היא פרשת המילה. התורה מחולקת לפרשיות פתוחות וסתומות, שנמשכו במסורת ברורה. בכתיבת התורה הפרשיות בחתוב "ישפט ה' בין ובין". שיש מציאות של עין הרע – זה דבר

גם אם זה לא ייראה יפה – הוא אינו מתחשב בכך. וכך עם לבן, ועוד. זה מה שהיה אצל שורה. המשל של עגלת תמיימה פירושו שעגלת צעריה, גם היא ביעתת לפি דרכה, אין כוונתה להזיק. היא עשויה זאת בתמיינות. שרה אמונה לא עינתה את הגר בכוננה להרע ולהזיק לה. היא חשיבה בירושה שהיא חייה "להעמיד אותה במקום", וגם אברהם אבינו הבין שטענה צודקת, ואמר לה "הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך". אם שרה טעהה בשיעינה אותה או לא טעהה – זה עניין אחר, זה הקב"ה ישפוט, אבל ודאי שהיא עשתה את מעשיה בירוש ובתמיונות.

מה שאנו סובלים מהישמעאים – זה מיסיבות אחרות. עמי אירופה סבלנו יותר מאשר מהישמעאים. על עמי אירופה יש יותר תביעה. הישמעאים הם פרימיטיבים, כשייש להם סכסוך עם מישחו, הם רוצחים. אבל עמי התרבות של אירופה, הגאננים והצרפטים ועוד' – מה שהרשעים הללו עוללו לנו במשך הדורות אין לתאר.

"ותענה שרי וחברה מפנייה" – שרה בודאי לא עינתה אותה פיסית. גם עם עבר כנעני צריך לנחות כבן אדם, וודאי ששרה אמונה נהגה כך. העינוי היה נפשי. כאן היא אשת אברהם, וכאן שרה נוהגת בה כבשפה, מטריפה אותה ומקפידה אותה. הגר לא יכול לעמוד בזו, וברוחה. אבל היא לא ידעת את נפשה: האם לעזוב את בית אברהם הצדיק ולהזור למזרים, אל "החברה הגבואה" שמנה באה? כאן רואים את מעלהה של הגר, של מלאך מן השמיים, רוחני נבדל, מתגלה אליה, והוא שומעת לבלה את הקול המדריך אותה: "שובי אל גברתך, והתעני תחת זיה". כאן תוכי להרבה יותר מאשר שם, גם אם לצורך כדי להיות כנועה תחת יד שרה.

"הנץ הרה וילדה בן" – רשי' מדייק שלשון זו משמעה שתאות תידיה להרות, כמו אצל אשת מנות, ולהלא כבר הרטה? אלא שאת הירון הראשון הפליה, בಗל עין הרע שננתנה בה שרה, הנרמות בחתוב "ישפט ה' בין ובין". שיש מציאות של עין הרע – זה דבר

"הenthalך לפני והיה תמים" – מה פירוש להenthalך לפני ה'? כל אדם מתחלך, עוסק בעיסוקים שונים, בפרנסתו ובשער צרכיו. להenthalך לפני ה' פירושו לעשות את כל מהלכיו וכל מעשיו כרצון ה'. כמו שה' רואה. על התמיינות דיברנו עבנין שרה אמן ויעקב אבינו. התמיינות הוא מי שעושה את מעשיו ללא שם פניות ולא שם כוננות חיצונית, רק לגופו של עבנין. כשהוא מבין שכך צרך לעשות – הוא עושה, בלי התחשבות בגורמים חיצוניים. אנחנו עושים כל דבר גם בשכל כוננות נוספת. צדיקים שבנו עושים את מעשיהם הטובים גם בשביל השביבה תעריך אותם. זה לא רע. מוטב שיעריכו בני אדם בಗל דברים טובים ולא בgal דברים רעים, אבל תמיינות משמעה עשייה ללא שם החשובות חיצונית, לא כבוד ולא הערכה, לא שכר ולא עונש, אלא הדבר עצמו. מזה קוראים גם לגולם 'תם', כי הוא אינו חושב על שם דבר, אבל גם החכם הגדול ביותר – ויעקב אבינו בודאי היה חכם – כעשה את מעשיו מפני שכך ראוי שייעשה, ללא כל מחשבות חיצונית, נקרא 'תם'. התמיינות היא שלימות, והשלימות אין עמה דברים נוספים.

"וְאַתָּה בָּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וְאַרְבָּה אֹתְךָ בַּמְּאָד מָאָד" – ברית משמעה התchingיות, כמו בני האדם העושים ביניהם חזה [צ"ע מה מקור המלה 'ברית' ואיך היא מביעה את הרעיון הזה]. ברית אסור להפר. הקב"ה מתחייב להרבות את זרע אברהם במאד מאד, אך עדין לא נאמר לו שזה יהיה משרה. "וַיַּפְלֵל אֶבְרָם עַל פְּנֵיו" – הנפילה על פניו שיכת למה שאומר הרמב"ם שהנביא בעת הנבואה כוחותיו עוזבים אותו, אבל יתכן שכן היא באה לבטא במיוחד את העונה של אברהם אבינו, את ההרגשה שלו שעדין לא הגיע למדרגה של "תמים".

"וַיַּדְבֵּר אֲתָּה אֶל-קִים לְאָמָר" – לדבר ממשם דברים חתוכים ומזוקים, ו"וַיַּדְבֵּר... לְאָמָר" משמעו שאת הדברים האלה יש להרחב, שיש כאן סיפור שלהם. וכך בכל מקום בתורה: "וַיַּדְבֵּר ה' אל משה לאמר" רומו לתורה שבעל פה, דהיינו שיש בדברים הקצרים

nicrhot על ידי הרוחים של הפתוחות והסתומות, אך גם בקריאה הדבר ניכר: הקורא בתורה בטעמיה בצורה נכונה, מפסיק לשבריר רשיה בזקף, ולקצת יותר באתנהחתה, ולעוד יותר בסוף פסוק, ובין פרשה לפרשה הוא מפסיק יותר מאשר בין פסוק לפסוק. אפשר להרגיש בכך באוזן בשמיות קריאת התורה, והיה אפשר לאשר ואת על ידי מדידה במקשורי מדויק. ועתה: אם זהה פרשה אחת, השאלה היא מה שייכות כל ההקדמה המופיעה בפרשה זאת, למצות המילה שבסופה. ועוד שאלה: חז"ל אומרם שככל מקום שכחובו "ויהי" הוא לשון צער [אפשר לשמעו ואת בצליל של המלה "ויהי"], ولכל הפחות זהה לשון של מאורע מיוחד, ואם כן מה פירוש "ויהי" אברם בן תשעים שנה ותשע שנים", ומדובר לא נאמר: ואברם בן תשעים ותשע שנה וירא ה' וכו'? התשובה היא שבאמת יש כאן לשון צער. הקב"ה הבטיח לאברהם שיהיה לו זרע אשר יירש את הארץ, והנה עברו עוד שנים, שרה לא ילדה, ולאברהם נולד בן מהגר, "ויהי יהיה פרא אדם". האם בו תתקיים ההבטחה? לאברהם אבינו היה צער גדול מזה, "ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים", ועדין לא ראה את תקותו מתגשמת.

"וירא ה' אל אברהם ויאמר אליו אני א-ל ש-די" – אל הוא לשון כוח, בעל הכוחות כולם, המנהיג את עולם. את שם ש-די פירשו חז"ל: שאמר לעולמו די, ככלומר: קבע חוקיות בעולם, כך בדיקוק יהיו הדברים, לא יותר ולא פחות. שני השמות מתיחסים להנוגת ה' את העולם. והנה בפרשנות וארא אנו למדים: "וירא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל ש-די ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו, ג). אין פירוש הדבר שהאבות לא ידעו את השם המפורש, שהרי מצאנו שאברהם אבינו השתמש בשם זה, כגון: "הרימוחי ידי אל ה' א-ל עליין קונה שמים וארץ". שם המפורש פירושו הפשט: היה הוא והוא, שהרי כך מורות אותיותינו, גם אם אין אנו יודעים את אופן קריתו ואין לנו מכיריהם את הצורה הלשונית שלו. את זה בודאי הכיר אברהם אבינו, שהקב"ה הוא ההווה המוחלט. אך נראה שעמוקיות נוספות בשם המפורש, השיקות למה שנתגלה למשה רבינו: "אהיה אשר אהיה", וכו', עדין לא נודע לאבות.

עושים לו. כוֹאֵב לוּ, חותכים את בשרו, דמו נשפך, כמעט שהוא מת, עני אני וגוער מגוער". האוחז את התינוק, הסנדק, אם הוא ירא שמי, הוא במצב של "נשאתי אימיך אפונה", הוא מרגיש את האימה והפחד בשעת הברית, והוא מעביר את ההרגשה הזאת לתינוק. וזה יכול תינוק לזכות לחיי העווה"ב. וכך הוא בכלל מצוה שמקיימים אותה ביראה ובמסירות.

"שרי אשתח לא תקרא את שמה שרוי כי שרה שמה" – כפי שכבר אמרנו כמה פעמים, השמות בתורה אינם על שם הסתבה, אלא לשם יש תוכן לפי תוכנות האדם או מאורעות חייו. שרה היא גבירה, מתחילה הייתה שרוי לביתה, בלשון יחיד, ולבסוף שרה סתם, לעמים רבים. "ובברכתיה והיתה לגויים, מלכי עמים ממנה היו" – גם כאן, כמו אצל אברהם, אפשר לפרש שהכוונה המדויקת כאן על ערלה הבשר, אך בটוב לא פורש מה. לכאותה אפשרות שזו אבר אחר, כגון תנוך האוזן, אבל חז"ל לומדים מפסוקים שהכוונה לאבר המילה. מהו תוכן הדבר? בפרשׁת בראשית אמרה הتورה: "על כן יעוכב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והוא לבשר אחד". אין צורך לפרש מהי המשמעות והרגשות העצומה של "זהו לבשר אחד", ועל כך אומר הקב"ה לאברהם אבינו: "היה תמים". האדם צריך להיות מוכן לתחמיות, למסירות נפש, גם בדבר הגדול הזה של קשר איש ואשה, וمسירות זו באה לידי ביטוי במילת הערלה. המילה היא מעשה חד פעמי, אבל היא נשארת בכשר ל תמיד, "זהה לאות ברית בניי ובנייכם", לאות תמידי שאנו שיכים לקב"ה. מי שאינו מקיים את הברית אין לו שייכות לקב"ה, ונכרצה הנפש היא מעמיה את ברית הפר".

"ויפל אברהם על פניו ויצחק" – אברהם נופל על פניו מראה הנבואה, תוך שהוא מחייך משמחת הבשורה, שהיא בהינתנס: "חַלְבָן מֵאָה שָׁנָה יִוָּלֶד, וְאֵם שָׂרָה הַבָּת תְּשַׁעַם שָׁנָה תַּלְד ?" הוא מאמין לדברי' שיאיה לו זרע משרה, אך הוא רוצה שם ישמعال' ייחיה, ואולי הוא מבטא בעונותו את ההרגשה שאין הוא זכאי לנס זהה: "לו יִשְׁמַעְלֵל יְחִיה לְפָנֵיךְ". הקב"ה מבטיח לו שישמעאל אכן ייחיה וירבה, אבל הברית שנכורתה עם אברהם ועם זרעו לא נכרתה בעבר ישמעאל. היא תתקיים ביצחק.

"בְּעֵצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" – ההרגשה הזאת, החוזרת פעמים, יכולה

הقتובים בתורה מה לדיק, וללמוד מהם הלכות נוספות מעבר למזה שמשמעותם בכתוב.

"וְהִיְתָ אָבָ המִן גּוּיִים" – לא רק ריבוי הזרע של ישראל אמרו כאן. אברהם אבינו היה אב להמוני גויים, לכל המין הגויים שקיבלו את אמונה הייחוד, גם אם באופן מעות, כמו הנוצרים והמוסלמים.-column מתייחסים אל אברהם אבינו.

"זאת בריתך אשר תשמרו וכוכו, המול لكم כלبشر וכוכו, וنمלהתם אתبشر ערלתכם" – רק בסוף הפרשה מגיעה התווזה למצות המילה. למול פירושו לחthon, כמו שמצואים בכמה מקומות במקרא. את מה החותכים? שתי ערלות יש: ערלה הלב וערלה בשור. את ערלה הלב אין החותכים בסכין. מסירים אותה במחשבה. המדבר כאנ על ערלה הבשר, אך בটוב לא פורש מה. לכאותה אפשרות שזו אבר אחר, כגון תנוך האוזן, אבל חז"ל לומדים מפסוקים שהכוונה לאבר המילה. מהו תוכן הדבר? בפרשׁת בראשית אמרה הتورה: "על כן יעוכב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והוא לבשר אחד". אין צורך לפרש מהי המשמעות והרגשות העצומה של "זהו לבשר אחד", ועל כך אומר הקב"ה לאברהם אבינו: "היה תמים". האדם צריך להיות מוכן לתחמיות, למסירות נפש, גם בדבר הגדול הזה של קשר איש ואשה, ומסירות זו באה לידי ביטוי במילת הערלה. המילה היא מעשה חד פעמי, אבל היא נשארת בכשר ל תמיד, "זהה לאות ברית בניי ובנייכם", לאות תמידי שאנו שיכים לקב"ה. נונכרצה הנפש היא מעמיה את ברית הפר".

"ובן שמונת ימים ימול لكم כל זכר" – הגמרא בסנהדרין (קי:) דנה בשאלת מאייתי קטן בא עולם הבא. יש שם כמה דעתות. את כוֹלן צריך להשביר, ולא נאריך בזה כאן. נזכיר רק דעה אחת: "רב נחמן בר יצחק אמר משעה שניימול, דכתיב עני אני וגוער מנוגער נשאתי אימיך אפונה". הנער הרך, בן שמונת ימים, מרגיש מה

"ויאמר א-דני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך" – בפשטות הוא אמר זאת לאנשים הניצבים עליו, אך יש כאן קושי, שכן הוא פותח בלשון רבים ועובר לשון יחיד, "אם מצאתי חן בעיניך". ואפשר היה לומר שהוא מדבר אל איש אחד, דהיינו אל הגadol שביהם, כמו שאומר רש"י, או אל כל אחד מהם לחוד זה אחר זה, והשימוש בלשון רבים הוא על דרך הנימוס, כמקובל בכמה שפות לפניות אל יחיד נכבד בלשון רבים. וכך על פי שבמקרה אין מוצאים לשון נימוס בדרך זו, מכל מקום המלה 'בעל' או 'אדון' יכולה להופיע גם בלשון רבים: "אם אדון יתן לו אשה", "בעליך עמו". אולם, מסורת הקראית שבידינו היא שהנה מנוקדת בקמצן, והואיל ואין כאן סוף פסוק או אתනחה – אי אפשר שתהיה זו לשון חול, כי אז היה צריך להיות אדון בפתח. אלא יש כאן בכתב כוונה אחרת, נוספת, והיא שאברהם פנה אל הקב"ה, שהרי הוא הרגיש בהשראת שכינה, "וירא אליו ה'", וביקש רשות לא להמשיך להתבונן זהה, אלא לעסוק בהכnestת אורחים.

באשר לניקוד שם הקודש בקמצן – יש להבין שהוא מלשון א-דני, אדונים שלו, אך ניקודו בקמצן, כי כמשמעותם את השם צריך להתחבון מעט ולא להמשיך הלאה מיד, והרי זה כאילו הוא תמיד באתנחתה. אלה שמתפללים וקוראים בתורה בהברה ספרדיות וכשmagieus לשם האלויים בקמצן לפי הברה האשכנזית – לא נכון הם עושים, אלא הנכוון הוא שגם בהברה הספרדית צריך להיות הבדל בין קמצן לפתח, כי הקמצן הוא יותר מפסיק. בימינו השתבשו שתי ההברות, גם הספרדית וגם האשכנזית].

"ותצחק שרה בקרבה לאמר" וכו' – אמרנו לעיל, שלאדם שהנביא מוסר לו את הנבואה, ולפעמים גם לנביא עצמו, יש נסinton, האם יאמין בדברים ויקבל אותם ללא פקפק, או שיטיל בהם ספק. התורה מספרת שלשרה היה קשה לקבל את הבשורה. היא כבר לא הייתה ראויה ללדת, וגם אישת זקן. על פניה מז'-הסתמן הופיעה הבעה

להתפרש בשני אפנים: או ללמד את זריזותו של אברהם, שבו ביום שנצחוה קיים את המצויה, או ללמד שאברהם עשה את המצויה בגלוי, בעיצומו של היום, ולא חשש מפני המליעגים שיגידו שהוא עושה מעשה שוטה, לחתוּך את בשרו. כך הקב"ה ציווה אותו, וכך אני עושה.

### איש החסר

"וירא אליו ה' באלוני מרא" – יש כאן מחלוקת גדולה בין הרמב"ם לרמב"ן. הרמב"ם אומר שככל העניין של "והנה שלושה אנשים ניצבים עליו" היה במראה הנבואה, והרמב"ן כותב שאstor לשמעו את הדברים האלה, וכל שכן להאמין בהם. אין ספק שהרמב"ן רק מבטא זהה בعروיה קייזונית את דעתו. הוא לא היה ברוגע עם הרמב"ם, אדרבה, הוא העיריך אותו מאד. אחר כך נהיתה מזה מחלוקת שלימה. ככל זה תמיד, ה"חסידים" הם יותר גורעים, ה"רביס" עצם יכולים לחיות בשלום.

הרמב"ם אומר במוגן (ח"ב פמ"א-מ"ב) שככל מקום שנאמר שמלך דבר אל בן אדם זה היה במראה הנבואה. המלך הוא שככל נבדל, ושכל נבדל אי אפשר לראות בחושים. בחלום כן אפשר לראות. אפשר שיראה לאדם בחלום או במראה הנבואה שאיינו דמות מדברת אליו, והוא יודע שהוא מלך. ואפשר גם שהוא ישג משחו ללא ראיית דמות, וגם ההשגה הזאת היא על ידי מלאך. ויש גם דרך שלישית, בהקיין, והוא איש פשוט כלשהו (בגמרא יש ביטוי: ההוא טיעיא) נקרה בדרכו של אדם, ואומר לו משהו, והאומר בעצם אינו יודע מה הוא אומר, ואני יודע שמן השם שלחו אותו לומר דבר שהשומע צריך לשמעו. כמו האיש שפגש יוסף בשדה, שחז"ל אומרים שהיה מלאך, כלומר שככל נבדל שם את הדברים בפיו. הרמב"ן אומר שכאן זה לא היה אף באחת מהזרדים האלה, אלא מלאכים ממש התלבשו בלבוש גשמי, וכל מה שמסופר בפרשנה קרה במצבות הפסיכית, ואחר כך הם באו אל לוט ואמרו בפירוש שהם מלאכים שלוחים מאת ה': "כי גדריה צעקתם את פני ה' וישראלנו ה' לשחתה" (יט, יג).

רוצה שהצדיק יהיה סניגור, וישתדל בכל כוחו לחפש זכות.

"ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גוי הארץ" – הברכה שתתרבו באברהם היא שירטו למדוד מדריכין. גם "גוי גדול" אינו במספר, אלא בגודלה ובמעלה. זהה אף הוא מטרה גדולה, שבני אדם ידעו איך ראוי לה坦הגה. דרך ה' שאברהם מלמד את בניו ובני ביתו היא "לעשות צדקה ומשפט". צדקה מלאוין צדק. כשאדם רואה עני ומסכן, והוא מרוחם עליו ונונן לו צדקה, הרינו עושה אותו צדק. אדם מרגש שהוא מחויב בזה: למה הוא היה בטובה והאחר היה מסכן? משפט הינו שלא לעשות עול, שהכל יהיה לפiec קדוק הדין. "למ ען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו" – כדי שבני אדם יראו, ויאמרו בכלכם שזה מגיע לו.

בשני דברים עיקריים הייתה גדולתו של אברהם אבינו: באמונה, ובחסד. על אמונה הייחוד מסר אברהם את נפשו באור כשרדים. הוא יצא משם כדי לא לשבת עם עובדי עבודה זרה, ובכל מקום שהלך הפיץ את אמונה הייחוד. הדבר השני הוא שאברהם אבינו היה איש החסד. הרמב"ם אומר במו"ג (ח"ג פנ"ג) שהסוד זה יותר מצדקה. אמרנו שצדקה היא מלשון א Zuk, ואילו חסיד הוא לפניים משורת הדין, הרוץ להיטיב גם עם מי שלא חייבים לו שום דבר. אברהם אבינו חינך את בניו וביתו אחריו לעשות צדקה ומשפט, אבל הוא עצמן היה ברוגה יותר גבואה: הוא תמיד חיפש איך לעשות חסד. כך מפורש במאמה שהתורה מספרת על אברהם, כגון בעניין הכנסת האורחים שלו, ובמעשה סדום שלפנינו.

"ויאמר ה' זעקה סדום ועמורה כי רבה וחטאיהם כי כבירה מאד" – זעקה הסובלים בסדום עלתה השמיימה. אנשי סדום מתנהגים כך באופן קבוע, לא במקורה, חטאיהם רבה מאד. "חטאה" היא בדרך כלל לשון של שוגג (יומא לו:), ושוגג הוא מי שאינו שודך מותר. لأنשי סדום היה שיטה, כמו لأنשי ספרטה ביוון העתיקה, שסבירו שאין לדחם על העניים והמסכנים. הם יצרו פילוטופיה

של מבוכה, ספק שמחה ספק אי-אמון, ולכך אמרה אחר כך: "לאצחתי". היא ודאי לא חשבה שאפשר לשקר את הקב"ה, אלא כך היא הפסיכולוגיה של האדם, היא באמת לא ממש צחקה, ומתוך שיראה פירשה את עצמה שرك שמחה ולא צחקה. אבל ה' הرؤה לבב אמר: לא, כי צחקת, היה בהבעה זו את גם אי-אמון מסוים, לא האמונה בלב שלם. שלא כמו אצל אברהם, שגם הוא צחק, אבל שם הקב"ה ידע שזו היא שמחה טהורה<sup>5</sup>.

"וזיקומו שם האנשים וישקיפו על פנוי סדום" – חז"ל אומרים שככל השקפה היא לרעה. CAN אפשר למדוד ואת מעצם הסיפור. הלווא הם היו באלוני מראה, על יד חברון, ומשם, מגובה ההר, יכולים להסתכל על מקומות אחרים, למשל על ירושלים, ומדוע איפוא השקיפו דוקא על סדום? אין זאת אלא שהתוכנו לשיחותם אל סדום. השקפה היתה על פנוי סדום, לראות מה קורה שם, מה מתגלה שם. "ואברהם הולך עםם לשלחם" – בין אם היה זה במראה הנבואה, כדעת הרמב"ם, ובין שהיו אלה שכילים נבדלים שהתלבשו בדמות בני אדם, כדעת הרמב"ן, אברהם אבינו מסיים את הכנסת האורחים שלו בלוויה, קרואי.

"זה אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה" – הקב"ה יודע כל מה שהיה וכל מה שהיה, ואין הוא צריך לשום עצה ולשים דבר. כל "ההצגה" היא בשbilluno, כדי שנלמד איך להיות בני אדם באמת. פעם היו מציגים בתיאטרון דבורים שבני אדים יכולו ללמדם מהם ערכיהם נכונים. כיום הכל התקלקל ומלא שטויות. להבדיל, הקב"ה עורך לפעם מעין הצגה: במשפט יש קטיגור ויש סניגור. הקב"ה י. שאלת שאלתו בשיעור ולא באה על פתרונה: אם כל המעשה היה במראה הנבואה לוי ועת הרמב"ם, האם גם ההצעה של שרה היה רק במראה הנבואה? ואם לא – מתי סיפר אברהם לשרה את מראה הנבואה, הרי כוודאי לא באמצעות המראה, ואם כן מחי צחקה? ואם צחקה אחרי שיפר לה את הנבואה הקודמת, "אבל שרה אשתק וילחת לך בן". אם כן מדוע זה נכון? יעוז בספר הזיכרון לריטב"א, המשיב על השגות הרמב"ן על המורה, בפירושו לתורה, שכותב כי לשיטת הרמב"ם גם וzechuk של שרה היה רק במראה הנבואה.

齊יבור, ובכוחם להציל את הכלל כולם. כאן אנחנו רואים איך פועל סניגור טוב. כל טזרקי שהוא יכול הוא עוזה בשביל למצוא זכות. בפעם השנייה אברהם אינו אומר: אול' יימצאו ארבעים וחמשה, אלא:

"אול' יחסرون חמישים הצדיקים חמישה". זה מה שהוא מרגיש: האם

בגל חמישה אנשים פחות, מתקח חמישים, תיגור הגזירה? נשים לב: אברהם אבינו אינו מלמד זכות על הרשעים. הוא מחפש אם יש מקום צדיקים, ובוכותם הוא רוצה להציל את כולם. אול' גם הרשעים יחוירו בתשובה. על רשעים גמורים לא צריך למלמד זכות. נכון, כמו שאין צדיק בארץ אשר יעשה רק טוב ולא יחתה, כך גם רשע שאין לו שום זכות ושום מעשה טוב. אבל במקרה, מי שהוא כופר בעיקר ורשע גמור – אין לו מבט חיובי על שום דבר, ולא צריך למלמד עליו זכות. אחרי שהקב"ה אומר לאברהם אבינו שאין הצדיקים בעיר, אברהם שב למקוםו ואינו מוסיף לדבר אל ה'.

כידוע הרמב"ם מונה י"ג עיקרי אמונה. עיקרי האמונה אינם מושכלות ראשוניות, שהם אדם אינו יכול להתחכש להם. אמונה, כמו כל מצוה, יש בה משום נסיוון לאדם. כל עיקרי האמונה הם דברי הגינויים, דברים שהאדם המתבונן מכיר בהם, אבל מי שרצו להלך אחר יצור ולהטיל בהם ספק – יכול לփור בהם. העיקר השמנני שמונה הרמב"ם הוא, שהתורה הזאת המצווה בידינו הגיעה כולה מאת ה' למשה רבנו, באופן המכונה בהשאלה בשם "דיבור". לך"ה אין פה והוא אינו מדבר, אבל הוא הודיעו למשה רבנו, ומשה ידע והשיג, שעליו לכתוב בתורה לבדוק את המיללים הללו, כמו אדם שמכטיבים לו והוא כותב. מי שאומר שבתורה יש סייפורים שימושה רבנו כתובם מדרתו – אפילו פסוק אחד – הוא בכלל "האומר אין תורה מן השמים". כידוע, יש כופרים בתורה מן השמים, החושבים שימושה רבנו כתוב סייפורים כמו ספר. אבל מי שמחבון ברברים באופן הגיוני, מבין, שבייחד עם המציאות האלה, שעיליה נאמר "ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים בכל התורה הזאת", אי אפשר שייכתבו סתם סיורי מעשיות. לשון הרמב"ם שם: "ואין הכרל בין יובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען" ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד' או 'אנכי ה' ו'שמע ישראל'.

כזאת, שהיא ההפך מדרך של אברהם לעשות צדקה ומשפט. גם לשוגג מגיע עונש, האדם אחראי למחשבותין, ויש 'חטא' שהוא כבדה מגד.

"אודה נא ואראה הצעקה הבאה אליו עשו כל ה, ואם לא ואדעה" – כל דבר טוב אנו מציריים כנמצא "למעלה", ודברו רע "למטה". אולי זה בغال התכלת ההדרורה של השמים, לעומת העפר והבוץ שעל הארץ. ה"ירידה" של הקב"ה היא הפניה אל הרוע הנעשה בסדום. הקב"ה יודע בדיקות מה קורה, ואין צריך לשקל שום דבר, אבל בשביבנו התורה ממשיכה להציג את ההציג של המשפט: דינו של הקב"ה מדויק לגמרי, צריך לדעת מהי מידת הרשות של אנשי סדום, והאם צריך לכלותם מהר, או שאפשר לחשב על דין אחר, ואולי להאריך להם אף, שמא יעשו תשובה.

"ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשות" – אברהם היה עדין לפני ה', מאז האמור בהתחלה הפרשה "וירא אליו באלוני מרא". הוא עדין נתון בשמהתו האישית מבשורת לידת יצחק שנתבשר בה, אבל אברהם איש החסד ניגש, ככלומר מפנה את משבתו, לעניין הזה של סדום. הוא מתחילה לטען לפני הקב"ה, בדבר איש אל רעהו: אולי יש צדיקים בסדום, חילילה לך להשחת את כל העיר. יודע אני שדין יהיה מדויק, שתדע לפצות את הצדיקים שיסיפרו עם הרשעים, אבל הצדיק צריך גם להיואות. אחרת בני אדם יאמרו שהצדיק דינו כרעש, מקרה אחד לכולם, וזה יגרום להם לעזוב את דרכם. עשה לההפך, חציל את כולם, ולרשעים שמגיעו להם להיענש – תמצא כבר דרך אחרת לעשותם חשבון. ואולי הם יחוירו בתשובה, אולי יבינו שבזכות הצדיקים שבקרכם לא נעשה עמם כללה, וירצו להידמות אליהם. אברהם אבינו ממחפש כל דרך להיטיב.

"אולי יחסرون חמישים הצדיקים חמישה, התשחית בחמשה את כל העיר" – את המספר חמישים מסביר רשותי, עשרה לכל עיר מהמש הערים של סדום ובנותיה. עשרה הם עדה,

הרע יש לכל אדם משלו. הנה עכשו מדברים על שכפול גנטי, צילוּוֹן על פיתוח עובר מתחא רגיל, ללא צורך ברבייה מינית (את התא והנו צרייך לשתול ברכום פונדקאית כדי שהוא יוכל לגודל שם, אבל כי התוכנות הגנטיות שלו הם משל בעל התא ולא משל הפונדקאית). האט האדם שיעולד בדרך זו יהיה אותו האדם שמננו נלקח התא? בשום אופן לא. הוא יהיה דומה לו, אבל יהיה לו יצר הרע משלו, והתנגורות משלו. כל אדם נולד גם עם תוכנות מולדרות וגם עם בחירה חופשית. אין שום דבר אוטומטי, אדם יכול להשתדל להיות כאבותיו ולכלת במורשתם, והוא יכול גם לקלקל הכל, לסור מדרך כאבותיו ולהיות כופר בעיקר, שהרמב"ם אומר עליו בסוף י"ג העיקרים שהוא יצא מכל ישראל ומצוה לשנאו ולאביו. הרמב"ם אומר שם גם, שמי שמאמין בעיקרים, אפילו עבר הרכה עבירות בגל טבעו הנרווע, מצוה לאחבו ולודחם עליו ולעשות אותו טובות. כיוון איינו מקיימים לא את זה ולא את זה].

"בתום לבבי ובבקיון כפי עשית זאת" – אבימלך טוען שהוא לא ידע ששורה היא אשת איש, וזה נכון, תום לב היה כאן, אבל נקיון כפיים לא היה כאן, כי אין לא יעשה לקחת אשא מבלי לברר את מוצאים. אם אין שמים לב, ואפילו אם לא יעשה לו הקב"ה: "גם אני ידעת כי בתום לבבך עשית זאת", אבל לא בקignon כפיך. "זועחה השב אשת האיש כי נבייא הוא ויתפלל בעדר וחיה" – כיון שאברהם הוא נבייא, הריהו יודע כמו שบทום לבבך עשית זאת, והוא יתפלל עלייך לחשוך אותה מעונש, כי אדם נעלה הוא, ואפילו על אנשי סדום התפלל.

"ויאמר אברהם כי אמרתי לך אין יראת אל-קים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי" – כאשר אין יראת שמים, כאשר אין ידיעה ברורה שעל כל מה שאדם עושה בעולם הוא עתיד ליתן דין וחשבון מדויק – כל הרעות נעשות אפשריות, ובני אדם יורדים מטה מטה. "וגם אמנה אהותי בת אבי ה'יא" אף על פי שהיא כאן פיקוח נפש, מכל מקום כל כמה שאפשר, אברהם

הכל מפני הגבורה, והכל תורה ה' תミימה טהורה קדושה אמת". מה פירוש שהכל אמת? הபירוז ה' הוא שלכל מלא ולב כל אותן, לכל סימן בתורה, יש תוכן, שיכל להיות מובן לאדם. אמנם, לא הכל גלי ופשטוט, יש דברים שצרכי לעמול הרבה עד שבמפניים אותן, וצרכי להחפכל לסייעתא דשmai'a, כמו דוד המלך, שהה חכם, ועמל בתורה, ויחד עם זאת התפלל: "אל עני ואביטה נפלאות מתורתך". נתבונן למשל בפסק הבא.

"ויסע משם אברהם ארץ הנגב, וישב בין קדר ש ובין سور, ויגר בגדרו" – אחרי הפיכת סדום, אברהם אבינו איינו רוצה להישאר בסביבה הזאת, והוא נושא אל ארץ הנגב, המקום שבו אהב להיות, שמצא אותו מתאים לתכנית רוחו. אולם, בכל מקום הוא רוצה להפיץ את אמונה היהוד, וכך התישב בין שתי עיריות גדולות, בין קדר ובין سور, שיש בהן הרבה בני אדם. הוא עצמו איינו רוצה לשבת בערים, הוא איינו רוצה להימשך אחריהם, די לו לגור בכפר קטע בין הערים. הנה דוגמא כמה תכנים נפלאים יש במיללים פשוטות. תכנים שיש מה ללמידה לדורי דורות. אם לומדים את היסוד של הרמב"ם, ושמים לב, ומחפשים את התוכן המובן לנו שיש בכל ספרור בתורה – מוצאים. אם אין שמים לב, או שעלה כל ספרור אומרים שיש בו טודאות נסתרים הנשגבים מבינתו – אין מבנים בתורה שום דבר.

"ויאמר אברהם אל שרה אשתו אהותי ה'יא" – התורה מספרת לנו מי היו אבותינו, וממי היו הגויים שהם היו בינויהם. הרשע הזה איינו יכול סתם לגוזל אשת איש ולקחתה לו לאשה, כי כל עוד שבעה חי – דעתה על בעלה, ואחר כן, כשאשתו כבר תתחילה לשוכן אותה – יציע לה הגוי לחיות אותו חיים טובים. באוריה הזאת חי אבותינו, ואברהם היה צריך לומר בכל מקום על שרה אשתו אהותי ה'יא, כדי שלא יהרגנהו.

אמרנו בתחלת הדברים שככל ספרורי התורה על אברהם אבינו הם כדי שנדע איך התנהגו אבותינו הקדושים, כדי שנתבונן בהם ונלמד מהם. תוכנות התנהגותיות נכנסות לgenes וועוברות בתורה, אבל יוצר

שהבטחתה להקים את ברית הרים ועם ורעך תתקיים ביצחק זוזיא. וכן הוא יהיה נקרא בן, "כי ביצחק יקרא לך זרע".

"ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגור וכוכו ותלך ותוציא במדבר באר שבע ויכלו המים מן החמת". אברاهם אבינו איש החסד נתן לה כמושון כמות מים שתסתפק לה עד שתגיע לישוב הקרוב, אבל היא תעטה במדבר, ודרך הסתבהה, ולפיכך ציוו המים מן החמת.

"כי שמע א-לקים אל קול הנער באשר הוא שם" הקב"ה דן את האדם לפי מעשיו באותה שעה. ישמעאלאמין היה פרה אדם, אבל באותה שעה לא היה רשע. הוא התפלל אל ה' בצרתו, וה' שמע את קולו. "ויפקח א-לקים את עיניה ותרא באר מים" – אין צורך לומר שנבראה לה באר ניסית. הרבה פעמים מוצאים באר במדבר. הנס היה שהbaar הזדמנה לה, והיא הבחינה בה, בדיקות בזמן שהוא כשתייה צריכה לה.

"ועתה השבעה לי בא-לקים הנה אם תשקור לי ולניוני ולנכדי" – מדוע היה אבימלך צריך את השבעה הזאת? איזה כח היה לאברהם אבינו, שאבימלך היה צריך לחושש ממנו? התשובה היא שאבימלך הבין כי אברהם איננו סתום איזה גור בארץ. הוא הבין שהנודדים של אברהם בארץ לארכיה וולדחבת הם "כדי שתהייה נוחה להיכש לבניו", שבעוד דור או דורות עשו זרע אברהם לרשות הארץ, ולכן אבימלך פחד שגורל דרכו יהיה כגורל שבעת העממים, ולכן הוא מבקש מבטחתה בשבעה שלו ולזרעו לא יאונה דבר<sup>6</sup>.

"ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם" – אברהם אבינו ראה את תפוקתו לפרסם את יהוד ה' א"ה: כדור שנסבבו המוגלים שליח יהושע לרוחב שלמשפחה לא יאונה דעת, על שעשתה עמה חסר.

אבינו רוצה להקפיד על אמרת האמת, שכן גם זו מעלה מוסרית.

"ויהי כאשר התעו אותו א-לקים מבית אבוי" – אברהם מתאר את מסעיו מאור כshedim בלשון תעיה, הוא לא ידע לבדוק להיכן הוא הולך, הסתובב ממוקם למקום כדי למצוא את המקומ המתאים לצורת החיים הרואה לו, אבל הוא ידע שהכל מכון מהשימים, שהקב"ה מנהיג אותו ומשגיח עליו. לעומת ר' ר' אין יראת אלקים במקום הזה", אברהם אבינו אומר שהשპחו היה שהכל מנוהל על ידי הקב"ה.

"ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך וכוכו ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחיך הנה הוא לך כסות עיניים לכל אשר אתה ואת כל ונוכחת" – העם לא ידע שהקב"ה לא נתן לאבימלך לקרוב אליה, ואם כן יכולו לחשב שהוא נהג בה מנהג פריזות של גויים, שאחר שעשה בה מה שעשה משלח אותה מעל פניו בכלי אין חוץ בו. לפיכך אבימלך מזמין את אברהם להישאר בארץ, ונותן לו מתנות דרך כבוד, כדי שתוכל שרה להוכיח לכל שלא נתמאה על ידו. אברהם אבינו יודע שאבימלך אינו צדיק גדול, ואף על פי כן הוא מתייחס אליו במידת חסד, ומתפלל בעדו ובعد ביתו, שיסור מהם העונש שקיבלו, אחרי שאבימלך מצידו החזיר את המצב לקדמותו. בכל הסיפור זהה התורה רוצה ללמד אותנו איך מתחגה אברהם אבינו, ואיך מנהגים הגויים שמסביב, כדי שנרע להתרחק מהם, ולדחוק בדרךו של אברהם אבינו.

"ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה וכוכו וירע הדבר מאי בעיני אברהם על אודות בנו" – כבר דיביקנו מהכתוב לעיל (טז, ג): "יתתן אותה לאברם איש לאשה", שבשביל אברהם היא נחשכה לאשה, אף על פי שבעני שרה היא עדין נשכחה לשפהה. ולכן שרה אומרת כאן: "האמה הזאת ואת בנה", כי ולד שפהה כמותה, ואילו אברהם רואה אותו כבנו, המתייחס אחריו. אך הקב"ה אומר לאברהם: שמע בקול שרה, ההבטחה

אנחנו מוחפשים היתר לעצמנו בדברים שבאמת קשה לנו לעשותם: אולי באמת אין אני חייב בזה, ולא על מקורה כזו נאמר הרין, ולא זה הפירוש הנכון, וכו'. וביתר שאת כאן: הלא הקב"ה ציווה שלא לרצוח, ואיך זה י祚ה להקריב קרבן אדם? הנסיוון הגדול שעמד בו אברהם אבינו היה להזכיר את ההכרעה הקשה שהקב"ה מצוה אותו, ואין עזה ואין תבונה נגד ההשגה הנבואה היזודהית הזאת. איןנו יכולים לשער את גודל העמל הנדרש להזכיר הכרעה כזו. אולי העמל הזה נמשך רק דקה אחת, אבל הוא קשה עד מאד. אברהם אבינו עמד בנסיוון. הוא הבין שהקב"ה מצוה אותו להוכיח שאין עוד מלבדו, לא בן ולא אב ולא שום דבר בעולם.

שאלה אחרת היא, לשם מה הקב"ה צריך להעמיד נסיוון לאדם? האם הקב"ה אינו יודע מה טיבו של פלוני, והוא צריך להעמיד אותו במבחן כדי לדעת מיهو, כמו שהכתוב מסיים: "עתה ידעת כי ירא אלקים אתה"? הרי הקב"ה ידע מראש שאברהם יהיה מוכן לשוחות את בנו, ואם כן לשם כל הנסיוון הזה? וזה בעצם שאלה כללית, על כל התורה כולה ועל כל אדם. התשובה היא שיש שני מסלולים: המסלול של הקב"ה והמסלול של האדם. אצל הקב"ה אין עבר, הווה ועתיד. הקב"ה יודע בביטחון אחד את כל מה שקרה אחמול, ומה שקרה היום ומה שיקרה אחר. לנו יש תחושת זמן, שהמאורעות קורדים זה אחר זה, אצל הקב"ה הכל ביחיד, הכל הווה, אין מיציאות של זמן. וכן: אצל הקב"ה הכל בפועל, אין הפרש בין רצון לבין קיומ, אבל אצל האדם יש חבדל בין בכח לבין בפועל. האדם זוקק למאםך כלשהו כדי להוציאו דבר מן הכח אל הפועל. הנסיוון פירשו הטלה משימה על האדם, שיבין את מה שנדרש ממנו, ושיוציא אותו מן הכח אל הפועל. רק אחרי שאברהם אבינו הוציא את רצונו לעברות את ה' אל הפועל, אחרי שעשה את המאמץ והיה מוכן עם המأكلת בידי לעשות רצון קומו – רק אז הוא ירא אלקים בפועל, וזה מה שאומרת התורה. הלשון "עתה ידעת" היא כמובן לשון مليיצית: מצד הקב"ה הכל ידוע מראש, אבל מצד האדם, עתה, אחר שהוציאה אל הפועל, נודעה יראת שמים של אברהם אבינו.

בעולם. הוא נוטע אשל, שייהי מלון אורחים לכל עובר ושב, כדי ללמד את אמונה הייחוד לכל, להודיע שהקב"ה, שהוא היה הווה ויהיה, הוא אל-עולם, הוא המהיג את העולם.

### נסיוון העקידה

"ויהי אחר הדברים האלה ויהא-לקים ניסיה את אברהם" – באמת כל חי adam, כל מה שעובר עליו, הכל הוא נסיוון. אין שום דבר ברור לאדם, אין שום דבר שהוא יכול להיות בטוח בו בהחלט. בכל דבר הקב"ה בוחן את האדם, האם הוא מלא את ייעודו. בכל מצוה יש לאדם נסיוון. בלי נסיוון אין ממשות למצוחה, אין שכר ואין עונש. אבל, יש נסיוונות גדולים במיוחד, נסיוונות שקשה מאד לאדם לעמוד בהם. במקרה היו הנסיוונות של אברהם אבינו, והగدول שבכולם – העקידה. הקב"ה הבטיח לו כמה פעמים, במשך שנים ארוכות, شيئا לו בן והוא יירש אותו. והנה, ה' פקד את שרה, ניתן לו הבן, ואברהם גמל אותו, אבימלך כרת אותו ברית לנינו ולנכדו, ואחר הדברים האלה, אחורי שהכל מתחילה לקיום עוז וגדיים, פחאים: "קח נא את בنكך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולק לך לך אל הארץ המוריה והעלlico שם לעוללה". לא בנק סתם, אלא ייחידך, הבן היחיד שבו יקרא לך זרע, שאותו אהבת אהבה יתרה, בגלlicityו בנה של שרה, ובגלל צורת התנהגותו, את יצחק, אותו תעלה לעוללה. גם למי שעונה לкриיאת ה' "הנני" – הנסיון והזמנן לכל מה שתאמר לי – הנסיוון הזה קשה מאד. האם כל מה שהובטח לו והתחילה להתקיים ירד לטמיון?

אמרנו כבר שהשגתו של הנביה היא השגה בלתי-אמצעית, ודאית, כמו המושכלות הראשוניות. אך מי שנוטן לייצר הרע שלו להtagenberg להכרתו – גם למושכלות הראשוניות, ואפילו לנכואה, הוא יכול להtagenberg. נביה שהוטל עליו תפkick קשה – והתפקיד שהוטל על אברהם אבינו לעקוב את בנו ייחידו הוא תפkick קשה מנשוא – עלול להרהר בלבבו: שמא לא הבנתי נכון? אולי דמיוני מתעתע بي? היתכן שהקב"ה ציווה אותן עכשו לאבד בידיהם את יצחק? גם אנחנו יודעים שהרבה פעמים