בתורתו של ר׳ גדליה

מדברי תורתו של
הגאון ר׳ גדליהו נדל זצ״ל

כתב
יצחק שילת

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

הוצאת שילת
מעלה אדומים תשס״ד

סיפורו של ספר

בשלהי שנת תשס"ד, זמן קצר לאחר פטירתו של הגאון רבי גדליה נדל זצ"ל, הוציא תלמידו, הרב יצחק שילת את הספר "בתורתו של ר' גדליה" המוגש בזה. רוב תוכנו של הספר כבר הופץ בצורה מחתרתית למחצה בצורת דפים כרשימות תלמידים, אך הוצאתו לאור עולם עוררה את רוגזם של גורמים שונים –בהם גם מבני משפחתו של ר' גדליה- שהיו חפצים בעיוות תדמיתו של ר' גדליה, והתאמתה לתבנית התואמת את השקפותיהם. אותם גורמים החתימו מספר רבנים מרבני בני-ברק על איסור לרכוש ולקרוא את הספר בתואנה כי הזכויות על הוצאת תורתו לאור שייכים לבני המשפחה, וכאילו לא די בכך הוסיפו ביותר מרמז על כי הספר מכיל סילופים ושקרים.

בשלב שני החתימו את הרב שילת על התחייבות שלא למכור את הספר בשבע השנים הקרובות, ולאחמ"כ רכשו (?) ממנו את כל האקסמפלרים שנותרו אצלו.

כתוצאה מכך, הפך הספר לבלתי ניתן להשגה, לדאבון לב כל מבקשי האמת בכלל ומבקשי תורתו של ר' גדליה בפרט.

מי יתן ובצורתו הנוכחית, הממוחשבת, תבוא הגאולה לספר ולתורתו של ר' גדליה, הן לזו הכתובה בספר, והן לרוח החופפת את שורותיו.

לא למכירה
בחנויות

©
כל הזכויות שמורות
אין להעתיק או לצלם בכל דרך שהיא
את הספר או חלק ממנו ללא רשות בכתב מהמו"ל

נדפס בדפוס בודנר מישור אדומים
Printed in Israel

התוכן

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

ב״ה

בתורתו של ר׳ מאיר מצאו כתוב: כתנות אור.

(בראשית רבה כ, יב)

א״ר אחא בר חנינא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של ר׳ מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו, שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו.

תנא לא ר׳ מאיר שמו אלא ר׳ נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו ר׳ מאיר, שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה.

(עירובין יג:)

בדחילו ורחימו הנני מגיש לפני ציבור מבקשי תורת אמת, מעט מן המעט מתורתו המיוחדת של הגאון המופלא ר׳ גדליהו נדל זצ״ל. רובם ככולם דברים שזכיתי לשמוע מפיו, להעלות על הכתב ולהראות לו, והניסוח מצא חן בעיניו, ואמר שהוא מדויק.

לאלה שלא הכירו את ר׳ גדליה, מיועדים דברי המבוא שאחרי פתיחה זו. אלה שהכירו את קצות דרכיו, יודעים את גודל האבידה, את מה שהפסיד העולם כאשר יבש המעין המתגבר בתורה, ונקצץ האילן הנותן פירות ערבים על שומעיהם, ונסתלק המחדש המופלג, הפשטן והעמקן הגדול, המאיר עיני חכמים בהלכה, בכל חלקי התורה ובכל מכמני החכמה.

ספר קטן זה, שכאמור אינו אלא מעט מן המעט, מכיל שלושה שערים:

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

ב. שער שיעורי ש״ס – שהוא בבחינת דוגמא, טיפה מן הים ממש, לשיעורים הסדירים שהיה נותן בכל חלקי התורה, מזרעים עד טהרות (רוב השיעורים לא הוקלטו ולא נרשמו, וחבל חבל על דאבדין ולא משתכחין).

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, לתועלת הרבים, בגלל מיעוט הספרים במקצוע זה. בסוגיית שברים־תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות נתקשיתי מאד בהבנת דברי ה׳חזון איש׳. החלטתי לנסוע לבני־ברק ולחפש תלמיד של החזו״א שיפרש לי את דבריו. הגעתי לבני־ברק לשבת. אמרו לי, לך לבית כנסת לדרמן, שם מתפלל ר׳ גדליה, מהאריות שבחבורת תלמידי החזו״א.

הגעתי ללדרמן בזמן ההמתנה לתפילת ערבית של ליל שבת. נכנסתי לביהכ״נ, ושאלתי מישהו, מי כאן ר׳ גדליה. אמר לי, מטייל בחוץ. יצאתי החוצה לרחוב רשב״ם, ושאלתי ילד. אמר לי, זה הוא. ראיתיו מתהלך ברחוב הנה והנה, תפוש במחשבות, אך ער ורגיש לכל מה שמתרחש סביבו. חשבתי בלבי: אלמלא אמרו לי שזה הוא הגאון ר׳ גדליה, הייתי חושב שאיזה בעל־בית הוא, המטייל ברחוב ומהרהר בעסקיו. ״אפשר לשאול שאלה?״ ניגשתי בהיסוס. ״כן״, ענה. הייתי נרגש, והתחלתי להרצות את הרקע לשאלה: ״הבית יוסף בסי׳ כך וכך הביא את דברי המגיד משנה שהבין בשיטת רבנו תם״ וכו׳. — ״אל תדבר על שמות, תדבר על ענינים״, הפסיק אותי. מלותיו היו כמכת־ברק. הרגשתי שיש לפני אדם מיוחד, אמיתי. אחר כך נודע לי שהוא אכן גם גאון בתורה, וגם בעל־בית הנהנה מיגיע כפיו, כחקלאי, כסוחר, כקבלן בנין, וכו׳ וכו׳. עוד נודע לי שהוא גם ידען גדול בחכמות ומדעים, ממציא המצאות בכימיה, פילוסוף ואסתטיקן. מאוחר יותר אמרו לי שבעל ׳קהילות יעקב׳ אמר עליו שבכל דור יש דמות אחת כזאת, כמו ר׳ מנשה אילייר, אולי כמו האבן עזרא.

החזו״א לשאלה בחזו״א. ניסיתי להציע את הענין בעמדנו ככה ברחוב, אן לנוסף ויתרתי. ״הרב, אני צריך להראות לו את שאלתי בתוך הטפר״. ״טוב, אז תבוא במוצ״ש. כאן אני גר, על יד ביהכ״נ״.

במשך השבת הייתי אצל עוד תלמידי חכמים באותו ענין, שלא הניחו את דעתי בהבנת הדברים. באתי במוצ״ש. הבית היה כמעט חשוך. ארון מדפים שבור, שאין בו אפילו סט אחד שלם. חומש, כמה כרכים של גמרא, של טור, רמב״ם, חזון איש, וזה הכל. פתחתי את החזו״א או״ח בסימן המתאים. הציץ בו, ומיד אמר מה כוונת המונח העיקרי בדברי החזו״א. סוף סוף היה לי ״פשט״. אמרתי שאני 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.

ענק הרוח

לא לי לכתוב את תולדות חיי רבנו, פרשת גדולתו, והרפתקי דעדו עליה. יבואו קרובים ויספרו לדור, אם ירצו בכך. בכל זאת, ארשום בזה תמצית ביוגרפית קצרה, למען מי שלא הכיר ולא ידע, וכדי להבין מה גרם לכתיבת ספר זה.

ביום הסתלקותו תיארוהו בני ביתו במודעת האבל כך: ״אבינו הגדול מאד בתורת ה׳ ויראתו, ענק הרוח והמעשים, הולך תמים ופועל צדק בטוהר אמונת ה׳, לשוא ולמרמה לא נשא נפשו״.

ובשעת ההלוייה, היה ראשון המספידים הג״ר ניסים קרליץ שליט״א, וכה היו דבריו: ״ה׳חיי אדם׳ אמר שמה שכתב הרמ״א (יו״ד רמ״ג) שבדורותינו אין לנו חכם לכל דיניו — יש לזה יוצאים מן הכלל. והא ראיה, שראינו בדורנו את הגר״א, שבוודאי היה חכם לכל דיניו לפי הגדרת חז״ל. וכך בדורנו אנו, לפי הערך, ראינו את הנפטר הגדול״. ולא יסף.

הגאון ר׳ גדליהו נדל נולד בשנת תרפ״ג בעיר שאוולי שבליטא, להוריו התמימים והישרים ר׳ ראובן העשיל ומרת הענע. כבר במעלליו התנכר בפיקחותו המיוחדת וברגישותו. בזקנותו אמר שהוא זוכר את

כל מראות חייו חיים לנגד עיניו כאילו ראה אותם אתמול. סיפר שבהיותו כבן ד׳ שנים השתתף בהלויית רבה של שאוולי הג״ר מאיר אטלס, מי שישב על כסאו של הגאון המפורסם ר׳ יוסף זכריה שטרן. ושאחרי כן היה רב העיר הג״ר אהרן באקשט, עד עלות הכורת על העיר בשואה. נופה הפיסי והרוחני של העיירה הליטאית היה הזיכרון הבסיסי שלו.

ר׳ גדליה עלה עם משפחתו לארץ ישראל בשנת תרצ״ו, בהיותו לפני בר מצוה. המשפחה התיישבה במושב בלפוריה שבעמק יזרעאל, שם קיבל אביו חלקת אדמה. ר׳ גדליה הכיר את הטבע מקרוב, כבן כפר, וגם ידע להתבונן בו מרחוק, כפילוסוף. לימים אמר אחד מגדולי הפרופסורים במדעי הטבע בדורנו, לאחר שיחה עמו, שהוא מרגיש כאילו שוחח עם ניוטון.

באותם ימי בלפוריה ביקר פעם במושב הג״ר ראובן טרופ, שהציע לאביו של ר׳ גדליה, שדאג לחינוך בנו, לשלוח אותו לישיבת ׳הישוב החדש׳ בתל אביב. וכך הוה. למד שם בשקידה גדולה, ובימי שישי היה נוסע עם חבר (ר׳ יהושע יגל יבל״ח) אל ה׳חזון איש׳, להתיעץ בעניני הלימוד. ה׳חזון איש׳ שם את עינו על הנער הגאוני. במרוצת השנים הקשר ביניהם התחזק, ור׳ גדליה הפך להיות מבני החבורה המקורבים ביותר לחזו״א.

מ׳הישוב׳ עבר ר׳ גדליה לישיבת לומז׳ה בפתח תקוה, שם היה אחד מהמתמידים העצומים, ועם זאת בעל לב רגיש וגומל חסד. כשהגיע לפרקו נשא לאשה את מרת רחל בת הר״ר אליהו יהושע וינר מירושלים, ועבר לגור שם. בתקופה זו התודע לגדולי ירושלים. סיפר ששאלות בהלכות ביתו היה שואל את הרב מטפליק, ר׳ שמשון אהרן פולונסקי, רבה של שכונת ׳בית ישראל׳. ״הוא ידע לפסוק״, אמר. כמו כן אהב לראות ולשמוע את הרב מבריסק. ״ישבתי ושתקתי, ומצאתי חן בעיניו״.

בתקופת מלחמת תש״ח התגייס להגנה על היישוב. גם במלחמת ששת הימים, כשהסכנה היתה מוחשית, והוא אז בעל בעמיו מטופל בילדים, ביקש להתגייס ולהשתתף במלחמה.

כשעבר לגור בבני ברק, למד כל השבוע ברציפות בישיבה ביהוד. התמדתו וגאוניותו היו לשם דבר. כשנבנה ״שיכון חזון איש״, מינהו החזו״א לפוסק של השיכון. שמעתי שפעם שאלו את החזו״א שאלה שכבר נשאלה לר׳ גדליה. ענה החזו״א מה שענה. אמרו לו: ר׳ גדליה אמר אחרת. אמר להם: ר׳ גדליה יכול לחלוק עלי.

תורה דיליה היא

תקופה מסוימת שימש ר׳ גדליה כאחד מראשי ׳כולל חזון איש׳, ומסר שם שיעורים כסדרם. אחר כך היה איזה זמן ר״מ בישיבת חסידי ויז׳ניץ. אחד מתלמידי ויז׳ניץ מאותם הימים התבטא באזני כך: ״היינו אז בגן עדן״.

בשלב מסוים פרש מכל הוראה ממוסדת, בגלל נאמנות בלתי מתפשרת לעקרונותיו, ורצונו להיות בלתי תלוי. דברי תורה שרשם לעצמו עד אז במחברות – הניח ב״גניזה״, והחל לפתח דרך לימוד עצמאית, אותה היה מורה לבני ביתו ולתלמידים נאמנים מעטים, בבית או בבית הכנסת. אחד המאורעות הקשים בחייו היה פטירת אשתו, שנפשו היתה קשורה בנפשה. כפי שהתבטא לא פעם, לא היה יכול כלל להעלות על דעתו אפשרות של נישואין שניים, והמשיך לגדל את ילדיהם בעצמו. פרנס את המשפחה במלאכות שונות, ואת רוב כוחו הקדיש לתורה. אבהותו ומסירותו למשפחתו העניפה, עד זקנה ושיבה, היו למופת.

בהנהגותיו ההלכתיות היה מחמיר על עצמו עד מאד, אך לאחרים היה מקל, אם סבר שכך הוא עיקר הדין. בהשקפותיו היה קנאי גדול מחד, ומאידך – ליבו פתוח, ודעתו רחבה כרחבו של עולם.

מאז הפגישה הראשונה שנפגשתי עמו, המתוארת לעיל, עברו קרוב לעשרים שנה עד שהעזתי, בעצת אחד מידידי, להצטרף לשיעור בגמרא שהתקיים בביתו מדי יום בשעות אחרי הצהרים (לבד מלימוד הבוקר עם בני ביתו, שהחל בשיעור ב׳מורה נבוכים׳ מיד אחרי תפילת ותיקין). מספר המשתתפים היה מצומצם. אחד או שנים מבניו, ופחות ממנין תלמידים ו״נספחים״. לא היה קל להצטרף לחבורה. הערותיו

העוקצניות על רוב השאלות שנשאלו, שהיתה בהן תוכחת מגולה על עצלות המחשבה, ואהבה מסותרת 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 כסכין. ההסברים מדהימים בפשטותם, בטבעיותם ובעומקם. ידיעת נפש האדם, ידיעת טבע המציאות הפיסית, ירידה לעומק הפילוסופיה של ההלכה ולדקויות הלשוניות במקורות לתקופותיהם – הכל יחד שימש לבקשת אמיתה של תורה. לפני שהתחילו ללמוד נושא כלשהו בגמרא, היו לומדים את פסוקי התורה השייכים לנושא, לימוד בעיון, שנמשך ימים ואף שבועות. אין התורה שבעל פה עומדת בפני עצמה, אלא היא נובעת מהתורה שבכתב וקשורה בה קשר חיוני. מקובל לומר שאי אפשר להבין את התורה שבכתב בלי התורה שבעל פה, ור׳ גדליה לימד שאי אפשר להבין את התורה שבעל פה בלי התורה שבכתב. זהו סוד עיסוקו הייחודי בדרשות הכתובים, בטעמן ובהגיונן.

פעם, בסוף אחד השיעורים, סמוך לחג מתן תורה, אמר הרב בטבעיות: ״מחר לא יהיה שיעור כי אנחנו קוצרים״. רצה לומר: קוצרים חיטים, בשדה. נפעמתי. הנה כאן בבני ברק, בדורות האחרונים, מתהלך אדם כאחד התנאים, שמלאכתם בארץ, וגובה להם ויראה להם, ותורתם מגיעה השמימה, כנתינתה בסיני.

לידתן של הרשימות

תורה שלמדתי שם באותם הימים היתה ממש ככלב המלקק מן הים. בגלל ריחוק המקום הייתי 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, שניתנו אחת לשבוע, והשתתפתי בהם בקביעות. אז הוא הרשה בדוחק להקליט את השיעורים. מרוב התפעלות מהחידוש שבדברים, החלטתי להעלותם על הכתב, תוך כדי שאני חוזר עליהם באמצעות הקלטות. אחרי שרשמתי מספר שיעורים, מסרתי את רשימותי לאחד מן

החבורה על מנת שיראם לרב, כי חששתי להראותם בעצמי, ביודעי את תגובותיו החריפות על אי־הבנת דבריו. לאחר יומיים צלצל לביתי אחד ממשתתפי השיעור באותם הימים (ר׳ אי״ש בן הגר״ח קנייבסקי שליט״א) ואמר לי בהתרגשות: ״שילת, קרה דבר נדיר. אחד למיליון. ר׳ גדליה היה מרוצה ממה 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 עצר זאת, בעצת מי שאמרו לו שמא החדשנות שבהם תגרום ח״ו ללזות שפתים, שכן לאו כל מוחא ומוחא סביל דא.

אחר כך היתה סדרת שיעורים יסודיים בנושא ״מקורות ההלכה״. הבאתי לרב את הרשימות בעצמי, ואחרי שקרא אותן אמר: ״מצוין״. אני כותב זאת רק כדי שידע המעיין בספר זה שעל רובו הגדול עבר הרב בעצמו, סמך עליו ושמח עליו (בכל חלק מחלקי הספר ציינתי בהערה האם הכתוב היה למראה עיניו). [תודה לידידי הטוב ר׳ יואל גז הי״ו, מתלמידיו הנאמנים של הרב, שעמו הייתי נוסע לשיעורים].

אלופינו בתורה ובמצוות ומסובלים בייסורים

בשנים האחרונות סבל מהידרדרות מתמשכת במצב בריאותו. פעם כשנפל למשכב, הגענו לבקרו. נשם בקושי וכמעט שלא יכל לדבר. מילותיו הראשונות היו: ״אני לא יכול ללמוד״. זה היה צערו, אלה היו ייסוריו. והוסיף: ״אינני מבעט בייסורים. הקב״ה יודע מה הוא עושה״. הקפיד ללכת לביהכ״נ להתפלל בציבור גם בעת מחלתו, אפילו על כיסא גלגלים.

באחד מימי אדר תשס״א נזדמנתי לבני ברק סמוך לשעת ערבית, ונכנסתי ללדרמן להתפלל. באמצע פרשה ראשונה של שמע נכנס רב מפורסם. כל הקהל עמד על רגליו. מעט אחר כך נכנס ר׳ גדליה, עקב בצד אגודל, כשהוא נשען על מקל ונתמך על ידי מאן-דהוא. רק בודדים שעבר על ידם עמדו. אמרתי אני בלבי, חכמת המסכן בזויה.

אחרי התפילה נעלם האיש שתמך בו בהיכנסו. החל ללכת הביתה בעצמו בקושי. ניגשתי אליו, וכשראה אותי שמח. הצעתי ללוותו

והסכים. בדרך אמר לי: ״הוציאו עכשיו ספר מהמחברות שהנחתי בגניזה לפני ארבעים שנה ... ״ (בנו יבלח״א מסר בשמו שיש שם דברים טובים, אבל לא הכל. לא כל מה שכתב אז בדרך לימודו היה אומר היום). והוסיף: ״יש לי בקשה אליך. תכתוב את מה שיש בקלטות. זה חשוב, ואתה מסוגל לזה״. נכנסנו לביתו, ולא היה שם אף אחד. ישב לאכול ארוחת ערב, ואיפשר לי לעזור לו קצת ולשמשו. שאלתי עוד משהו בדברי תורה, והתכוננתי לצאת. אמר לי: ״תזכור מה שביקשתי ממך״.

בקיץ תשס״ב ישב שבעה על אחיו ר׳ צבי. הרגיש יחסית טוב, ישב על כיסא נמוך, וסיפר דברים מצעירותו בליטא ובמושב בלפוריה. אחד הנוכחים שאל אותי אם אני קרוב משפחה. אמרתי שלא, אלא שלמדתי קצת, ממש קצת, בחדר הזה. והוספתי: אבל מה שלמדתי – שינה לי את כל צורת הלימוד. אורו פניו של הרב, וחייך חיוך של סיפוק.

באלול תשס״ב יצאה לאור חוברת בשם ״ליקוט מתוך שיעורי ר׳ גדלי״״, שהכניסו בה חלק גדול מרשימותי הנ״ל, בשינוי לשון וצורה, בחיתוך ובהיפוך הסדר, בחסר ויתר, ובהוספת תבלינים שונים, עד אשר בטל טעמן וריחן המקורי של הרשימות, וכמעט שאי אפשר להכירן, וכל זאת בלא ידיעתי המוקדמת. מובן שלא אהבתי זאת. בשלהי אלול קיבלתי את החוברת בבני ברק, ונכנסתי אל הרב לאחל לו שנה טובה. שמח שבאתי. לפני שפציתי את פי, אמר לי מיד: ״ראית את מה שעשו? זה לא הרוח שלי, אבל מה אפשר לעשות?״. והוסיף: ״כשאתה כותב – זה בדיוק. תמשיך לכתוב״.

בפעם האחרונה באתי להקביל את פניו באסרו חג מתן תורה תשס״ד, כשבוע לפני פטירתו. הוא שכב על ערש דוי בבית החולים, במצב קשה מאד. כשפקח את עיניו, אמרתי: ״שלום הרב״. עניני בקול צלול: ״שלום וברכה״, ועצם את עיניו. בשבת פ׳ בהעלותך, ט״ז בסיון תשס״ד, עלתה נשמתו השמימה בקדושה ובטהרה. ובארץ כבו המאורות, ונסתתמו מעינות החכמה.

שער מקורות ההלכה

מקורות ההלכה

(סדרת שיעורים שניתנו בביתו[1])

א. הקדמה

ברצוננו לדבר על מקורות ההלכה, דהיינו על השאלה מהיכן לומדים החכמים את פרטי ההלכות של מצוות התורה. באופן כללי נאמר שיש להלכה שלושה מקורות: האחד – המקרא; השני – הסברה; והשלישי מה שחז"ל קוראים בשם "הלכה למשה מסיני". כל אחד משלושת המקורות האלה זקוק למסורת, לתורה שבעל פה שקיבל משה רבנו בסיני, אך להלן נראה מה טיבה של מסורת זו. לפני שניגש לביאור שלושת המקורות, נקדים ונאמר שהבסיס של כל לימוד ההלכה הוא ה ה י ג י ו ן. ההיגיון האנושי הוא אחיד, והוא היסוד לכל לימוד, בכל מקצוע שהוא. הידיעות של המקצועות השונים שונות אלו מאלו, אך החשיבה המסודרת מוכתבת תמיד על ידי כללי ההיגיון. האדם משתמש בכללים אלו גם מבלי להרגיש בכך. רגילים לחשוב שההלכה אינה זקוקה להיגיון האנושי, שיש "דעת תורה" שהיא עומדת במקום ההיגיון האנושי. אך זוהי טעות. גם "דעת תורה" היא ד ע ת. מהי דעת? דעת היא מה שהאדם קונה באמצעות הבינה, "אם אין בינה אין דעת" (אבות ג, יז), והבינה היא ה ה י ג י ו ן. ברור שההיגיון פועל על ידיעות מוקדמות שיש לאדם, הן ממושכלות ראשונים, שלהלן נסביר מה הם, הן ממה שהוא רואה ומוצא לפניו. "אם אין דעת אין בינה" (שם). מהידיעות שיש לאדם, הוא מוליד ידיעות נוספות בעזרת ההיגיון. שום הלכה אינה יכולה להיולד ללא שימוש בהיגיון האנושי.

יתר על כן: ההיגיון האנושי האוניברסלי הוא הגיונו של הקב"ה. אמנם, "לא מחשבותי מחשבותיכם", ואין אצל הקב"ה תהליך של

1. הרשימה היתה למראה עיני הרב ז"ל ואישר אותה. [בראש הערות השוליים הבודדות דלהלן ציינתי: א"ה (=אמר הכותב), להדגיש שאינן מדברי הרב].

חשיבה כמו שיש אצל האדם. אבל אם התורה אומרת שהאדם נברא בצלם א-לקים, וצלם א-לקים הוא ההשגה השכלית, כמו שמבאר הרמב״ם (במו״נ ח״א פ״א), הרי שהתבונה היא מושג מוחלט. כביכול גם הקב״ה חושב כך.

ב. המקרא

אמרנו ששני המקורות הראשונים והעיקריים להלכות, הם ה מ ק ר א ו ה ס ב ר ה . המקרא הוא מה שאנו מוצאים בתורה שבכתב. לכאורה, אין צורך בזה למסורת, מה שכתוב כתוב. אך אין הדבר כן. התורה כתובה בסגנון מיוחד במינו, שאין דומה לו. מחד, התורה כתובה בצורה ספרותית. היא מדברת בלשון של פרוזה, מליצה ופיוט, כמי שמוסרת רעיונות יפים ועמוקים. כל אדם המקשיב לקריאת התורה נהנה מהסגנון של התורה, ומרגיש שיש מקום להעמיק ברעיונותיה. לשון מליצה מתאימה למסירת רעיונות, כי במליצה לא המילים עיקר אלא התוכן. המליצה רומזת לאדם שיש להעמיק בתוכן עוד ועוד. מאידך, התורה היא ספר הלכה, והלכות הן מעצם טבען מדויקות ומחייבות למעשה. הרעיון הוא אינסופי, אבל האדם הוא יצור כמותי, וההלכה יוצקת את הרעיון לדפוסים כמותיים. במסורת התורה שבעל פה קיבלנו, שאם נדייק היטב בלשון הכתוב, על פי כללי הלשון ודרכי הלשון, נמצא בו את פרטי ההלכות של המצוות, שהם מדויקים ומחייבים. בכל מלה ובכל אות, בכל קמט של לשון התורה, אפשר למצוא הלכות מדויקות. אין בענין הזה שום מחלוקת, לא בין הרמב״ם לרמב״ן, ולא בין חכמים אחרים. איש אינו חולק על כך שזוהי הדרך שבה התורה מלמדת אותנו הלכות. [בדברנו על הדיוק של ההלכות אנו מתכוונים למידת הדיוק האפשרית לאדם בחיים המעשיים. אין זה דיוק מוחלט, אלא דיוק יחסי].

להבדיל, בעולם יש ספרי חוקים של גויים, כגון הקודכס הרומי, או הקודכס של נפוליאון. הם כתובים בסגנון יבש ומסורבל. מכיון שהחוק צריך להיות מדויק, הלשון של החוקים כבדה ויבשה, ורק עורכי דין המצויים בהם יכולים להתאמץ ולקרוא בהם. לא כן התורה

הקדושה, הנתונה למשה רבנו מפי הגבורה. סגנונה יפה, גם כשהיא עוסקת בחוקים ומשפטים, והיא מרשימה כל אדם הקורא בה. מחד — בכל מצוה יש רעיון, ולפי הרעיון אנו יכולים להבין את ההלכות, אך מאידך — כל רעיון הוא אינסופי, הוא אינו נעצר בגדרים המחייבים של ההלכה. בשביל לדעת את דיוקם של גדרי ההלכה, עלינו לדקדק היטב בלשון הכתוב, ולמצוא בו את הפרטים המחייבים. שום סופר אנושי אינו יכול לכתוב כך. סופרי המשפט יכולים לכתוב בהקדמה את הרעיון, בלשון קלה ויפה, ואחר כך את גוף החוק ופרטיו, בלשון כבדה ומסורבלת. התורה כותבת את הרעיון ואת הפרטים ביחד, בצורה מחוכמת[2]. מכל מלה בתורה אפשר לדייק וללמוד הלכות מעשיות, והכל לפי כללי הלשון ודרכי הלשון. זוהי ההוראה שקיבלנו מסיני.

ניתן דוגמא אחת, וכמותה יש רבות מספור. התורה מתחילה את פרשת ייבום במילים: ״כי ישבו אחים יחדיו״ (דברים כה, ה). זוהי פתיחה יפה, בלשון סיפור. אפשר היה לומר פשוט, שאם אדם מת בלא בנים — על אחיו לייבם את אשתו, אך התורה מעדיפה את הלשון הסיפורית, כדי לתאר כך את הרעיון של הייבום. והנה, חז״ל למדו מהלשון ״כי ישבו אחים יחדיו״ הלכה מסוימת, והיא: ״אשת אחיו שלא היה בעולמו״ (יבמות יז:), דהיינו שאם נולד היבם אחרי מות אחיו — אין דין ייבום. מצות ייבום שייכת דוקא כששני האחים חיו באותו דור, באותה דרך חיים. היבם מקבל את נחלתו של הנפטר, ואם הוא שייך לאותו הדור, לאותה דרך מחשבה כמו אחיו, הוא יוכל לנהל את החיים ואת הרכוש כמו שהיה מנהל אותם אחיו. הוא יוכל להוליד בן, ולחנכו באותה הדרך, וכך להקים שם לאחיו. אך אם הוא נולד רק אחרי שאחיו נפטר, בזה לא שייך ייבום. היה אפשר להמשיך את הרעיון הזה יותר, ולומר, למשל, שרק אחים שגרו ממש ביחד יהיו חייבים בייבום, או שרק אם היו שניהם גדולים בעת מות האחד, וכו׳

2. א״ה: ע׳ ראש הקדמת המשנה לרמב״ם ז״ל: ״דע כי כל מצוה שנתן ה׳ למשה רבנו ניתנה לו עם פירושה, היה ה׳ אומר לו המקרא, ואחר כך אומר לו פירושו וענינו ומה שכולל זה המקרא המחוכם״. וע״ע להלן עמ׳ כ״ב והערה 3 שם.

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

ראיית התורה כאוסף של רעיונות שאינם מחייבים בצורה מדויקת - זוהי תפיסה נוצרית. אמונת ישראל רואה בתורה הלכה מדויקת ומחייבת, הוראה. את התפיסה הזאת של מהות התורה מלמדת אותנו התורה שבעל פה.

ג. הסברה

אמרנו ששני המקורות הראשיים של ההלכה הם המקרא והסברה. באמרנו סברה אין אנו מתכוונים למה שקוראים הפילוסופים בשם ״מושכלות ראשונים״. ״מושכל ראשון״ הוא מה שאמיתותו ברורה לחלוטין לאדם מבלי צורך בהוכחה. דבר שהאדם מכיר בו, ושהוא אינו יכול לחשוב אחרת. כיום אמנם מתווכחים במדע האם המושכלות הראשונים – האקסיומות – הן מערכת הנחות שרירותיות שהאדם הניח, ובאותה מידה הוא יכול גם להניח הנחות אחרות ולהוליד מהן תוצאות, ואין לאלה עדיפות על אלה; או שבמושכלות הראשונים אכן יש אמת ראשונית בלתי מעורערת. אך לויכוח הזה אין שום טעם. ברור שבתור תרגיל מחשבתי אפשר להניח כאקסיומות גם סתם שתי הנחות שרירותיות, אפילו מגוחכות, ואם הן בלתי תלויות זו בזו – כלומר שאי אפשר להוכיח אחת מתוך השניה ולא ממקום אחר – ניתן לבנות מהן בעזרת חוק הסתירה מערכת של משפטים. אך זהו רק תרגיל בהיגיון. באמת ״המושכלות הראשונים״ הן האמיתות שהקב״ה נטע באדם, שכל אדם משוכנע באמיתותן. למשל: האקסיומה המפורסמת של אוקלידס, לפיה מכל קו ישר ונקודה שמחוץ לו אפשר ליצור שני קוים מקבילים שלעולם לא ייפגשו. זהו מושכל ראשון, הנובע מעצם תפיסת המרחב שהקב״ה נטע באדם. האדם אינו יכול לחשוב אחרת. מי שאומר שהוא יניח

הנחה אחרת וגם היא יכולה להיות תקפה – מדבר על משהו אחר, לא על המרחב. למשל, הוא יכול לדבר על המעגלים שעל הכדור (שהרדיוס שלהם כרדיוס הכדור), ולומר שכל שני קוים כאלה חייבים להיפגש, שאין אפשרות ליצור שני קוים מקבילים. זוהי הגיאומטריה הלא-אוקלידית, שאינה יכולה לבוא במקום המושכלות הראשונים של הגיאומטריה הרגילה, אלא שאפשר למצוא לה יישום במקום מסוים, ששם היא כן תתאים עם המושכלות הראשונים.

נחזור לענייננו. הסברה שעליה אנו מדברים בהלכה איננה ״מושכל ראשון״. בכל מקום שיש סברה, אפשר גם לחשוב אחרת. למשל: המוציא מחבירו עליו הראיה. הגמ׳ אומרת שהמוציא מחבירו עליו הראיה סברא היא, ״דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא״ (בבא קמא מו:). האם זהו מושכל ראשון? האם אי אפשר לחשוב אחרת? ודאי שאפשר. היה מקום לומר שאם פלוני, המוכר כאדם ישר, טוען שמה שביד אלמוני הוא שלו – צריך לפתוח בחקירה, ובינתיים להפקיד את החפץ ביד בית דין. היה אפשר גם לומר יחלוקו. אין זה מוכרח שכל אדם יחשוב שהדין צריך להיות המוציא מחבירו עליו הראיה. אבל, מסורת התורה שבעל פה שקיבל משה רבנו מסיני אומרת לנו, שאם יש סברה שהיא מתקבלת על דעת החכמים, אפשר לסמוך עליה ולפסוק על פיה הלכה. על סברה יסודית כזאת אפשר לפתח מערכת שלימה של שאלות, כגון דוגמאות פחות קיצוניות של המוציא מחבירו, האם גם בהן אומרים הממע״ה, או לא, ויכולות להיות בזה מחלוקות. יש מחלוקת סומכוס ורבנן, ומחלוקת האמוראים בברי ושמא, וכו׳ וכו׳. ספרים שלמים נתחברו על נושא זה (כגון ספר ׳תקפו כהן׳), והכל על היקפה של סברת המוציא מחבירו עליו הראיה.

הגמ׳ בבבא קמא רצתה בתחילה ללמוד את דין הממע״ה מפסוק, ועל כך הקשתה: ״הא למה לי קרא, סברא הוא״. הרי שדבר שאפשר לדעת אותו מסברה, אין מחפשים אותו במקרא. במקרא אנו מוצאים את ההלכות שלא היינו יודעים מדעתנו.

ודאי שבכל פרט מפרטי ההלכה יש סברה והיגיון. דבר לא הגיוני לא קיים בתורה כלל. כבר אמרנו שההיגיון הוא לא

רק שלנו אלא גם של הקב״ה. אמנם, את הסברה שבדברים הכתובים, אנו מוצאים רק אחרי שהם כתובים. אלמלא נכתבו – לא היינו יכולים לומר מדעתנו שכך וכך תחייב התורה. משנכתבו – אנו יכולים להתבונן ולמצוא את הרעיון הגלום בהם. גם מה שהגמ׳ קוראת בשם ״גזירת הכתוב״ אינו דבר שאין לו טעם. הנה, המצוות המכונות ״חוקים״ (ע׳ יומא סז:) הן גזירת הכתוב, ״גזירה גזרתי חוקות חקתי״ (מדרש תהילים ט׳), אבל: ״שמא תאמר מעשה תוהו הם? ת״ל אני ה׳״ (יומא שם). אם אינך מבין – תתאמץ יותר, תחשוב יותר, אפילו שנה או שנים רבות, אולי אז תבין, וגם אם לא תבין – אל תהרהר שמא אין בהן טעם, ״ואם דבר ריק הוא, מכם, למה הוא, שאין אתם יגעין בו״ (ירוש׳ שבת פ״א ה״ד). גם ב״משפטים״, ״דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שייכתבו״ (יומא שם), יש ״גזירת הכתוב״. גזירת הכתוב היא הקצה האחרון של הסברה. כלומר: דבר שמלכתחילה נראה לנו מוזר, שאנו לא היינו סוברים שהדין יהיה כך, והתורה אומרת לנו שכך הוא, אבל אחרי שהתורה אומרת זאת – אנו מוצאים ומבינים את טעמו של דבר.

למשל: הפטור של טמון באש, כתבו ראשונים שהוא גזירת הכתוב. לכאורה נראה לנו מוזר, שאדם המבעיר אש, שהוא אחראי על כך שהאש לא תתפשט ותזיק לאחרים, יהיה פטור על טמון, מה שאין הדבר כן בשאר נזקי ממון. מהיכן לומדים את פטור טמון? מ״או הקמה״ – ״מה קמה בגלוי אף כל בגלוי״ (בבא קמא ס.). יש לשאול: וכי זו היא התכונה היחידה האופיינית לקמה? והלא אפשר למצוא הרבה תכונות אופייניות לקמה, כגון שהיא טהורה, או שגידולה מן הארץ, וכיוצא בזה, ומדוע דורשים דוקא ״מה קמה בגלוי״? אבל באמת יש כאן ס ב ר ה. אדם המבעיר אש צריך להסתכל סביבו. הוא רואה את הקמה הניצבת בשדה חבירו, והוא צריך להיזהר שהאש לא תגיע אליה. התכונה הבולטת של הקמה ב ה ק ש ר ה ז ה היא היותה גלויה ונראית למבעיר את האש, וממנה היה צריך להיזהר, מה שאין כן מדבר שבעל הבית הטמין אותו ושהמבעיר לא היה יכול לראותו. אמנם, יש מקום להתווכח על כך, ור׳ יהודה אכן חולק ודורש

מ״או הקמה״ משהו אחר (ע׳ שם), אבל הטעם שב״גזירת הכתוב״ הזאת מובן.

או, למשל, פטור כלים בבור. הגמ׳ לומדת אותו מ״חמור ולא כלים״ (בבא קמא נג:). גם כאן לכאורה גזירת הכתוב היא: מדוע 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, שמעצמם לא יגיעו אל הבור, ועל כן האחריות עליהם אינה על בעל הבור. כל הענין של נזקי ממון, דהיינו זה שהאדם אחראי על נזקי ממונו, חידוש של התורה הוא, ובמערכות משפט אנושיות הוא לא כל כך פשוט. גם חיוב נזקי ממון וגם פטור כלים בבור יש בהם סברה והיגיון. אין גזירת הכתוב שהיא ללא טעם.

הגמ׳ בחגיגה (יא.) אומרת: ״נגעים מקרא מרובה והלכות מועטות, אהלות מקרא מועט והלכות מרובות, ומאי נפקא מינה, אי מסתפקא לך מילתא בנגעים עיין בקראי, ואי מסתפקא לך מילתא באהלות עיין במתניתין״. בנגעים רוב ההלכות נלמדות מהמקרא, ואין בהן הרבה מקום לסברה. לפיכך אם מסתפקת לך בהם הלכה – חזור אל המקרא, וחפש את התשובה בדיוקי הלשון. לעומת זאת באהלות – רוב ההלכות הן סברה, ולכן כל המערכת של המקרים המסתעפים נבנית על הסברות היסודיות, ועליך למצוא את התשובה מתוך מה שנאמר במשנה.

ד. הדרשות

כידוע, הש״ס מלא בדרשות מפסוקים, שמהם לומדים הלכות. הגמ׳ שואלת על ההלכה: ״מנלן״, או: ״מנא הני מילי״, ומביאה דרשה מפסוק שממנה לומדים את ההלכה. מהי הדרשה מהפסוק? האם אפשר לומר שהדרשה היא סימן חיצוני שנתנו לנו חכמים כדי שנזכור את ההלכה, כדרך שאדם עושה לו סימן – ״קשר במטפחת״ – בשביל לזכור משהו? – אין שום טעם לומר כך, ואין שום חכם שאומר כך, לא הרמב״ם ולא מישהו אחר. הדרשה היא ה מ ק ו ר של ההלכה. לא

סימן בעלמא, ואף לא איזה סוד נסתר שיש בכתוב. הדרשה היא תוצאה של התבוננות הגיונית בכתוב, בתוכנו ובלשונו, ומציאת פרטי ההלכה מתוך דיוק בלשון, על פי כללי הלשון ודרכיה. נכון, לפעמים אין אנו יודעים מספיק את דרכי הלשון, ולכן קשה לנו למצוא בכתוב את דרשות חז״ל. בגלל זה סבר הרמח״ל ב׳דרך תבונות׳, שהיו לחז״ל דרכים מיוחדות, סודיות, למדרש הכתוב, שנעלמו מאתנו. אך אין הדברים נראים כלל. התורה אינה מדברת בלשון סתרים, היא כתובה בלשון יפה וברורה, ואדם בעל היגיון בריא, היודע את כללי הלשון ואת דרכי הלשון, ויעיין היטב בכתוב – ימצא בו את מה שחז״ל מצאו. צריך להתרגל לעמול בפירוש הפסוקים, ולראות בזה חלק יסודי 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 אנו יכולים להבין את דרך לימודם. כמובן שאנו לא נעיז להתווכח עם חז״ל לגבי הבנת פסוק, לא מפני שעקרונית זה בלתי אפשרי, אלא מפני שידיעתנו בחכמת הכתוב דלה וחלשה לעומת ידיעתם, וגם אם נדמה לנו במשהו אחרת ממה שהם פירשו – לא נסמוך על עצמנו בזה.

יש להבין שהדרשות עצמן לא נמסרו למשה רבנו בסיני. הרמב״ם מביא בהקדמה לפירוש המשנה, שהרבה פעמים הגמ׳ מחפשת מקור בכתוב להלכה מקובלת ומוסכמת, וכל תנא או אמורא אומר דרשה אחרת. אילו נמסרו הדרשות למשה רבנו בסיני – לא היה עליהן שום ויכוח. אלא, שבסיני נמסרו רק הכללים. כלומר: נמסרה למשה התורה שבכתב כצורתה (לאמיתו של דבר התורה שבכתב נמסרה במשך כל הארבעים שנה, אבל אנו מייחסים את הכל לסיני), ונמסרה לו ההוראה לקרוא בתורה קריאה מדויקת, ולמצוא בה את כל פרטי ההלכות, על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, ועל פי כל כללי הלשון ודרכי הלשון, וכן בעזרת השימוש בסברה. זה מה שנמסר ל מ ש ה מסיני. משה רבנו, בחכמתו העמוקה, למד את התורה עם הזקנים אשר אתו, ופירש את התורה לפי הכללים שקיבל, כך שיכול היה למסור לדורות הבאים את עיקרי ההלכות. הן נמסרו מדור לדור מ מ ש ה מסיני,

כלומר: ממה שהבין משה רבנו בתורה, על פי הכללים שקיבל מסיני.

ניקח לדוגמא את המצוה: ״ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר״ (ויקרא כג, מ). הגמ׳ (סוכה לה.) מביאה כמה דרשות איך יודעים שכוונת התורה לאתרוג, וחלק מהדרשות נראות לנו משונות. אך לכשנתבונן, נמצא שהדברים מובנים. מהו ״הדר״? ידוע שהדר הוא יופי, צורה חיצונית מרשימה ומעוררת כבוד, כמו ״בכור שורו הדר לו״ (דברים לג, יז), ״לא תואר לו ולא הדר״ (ישעיהו נג, ב), ועוד. ישנם הרבה פירות יפים, רימון ותפוח ועוד, אבל אין בכל הפירות פרי שהוא תמיד רענן כאתרוג. כל הפירות רעננים רק בעונתם, יש כאלה שיש להם ריח טוב, אבל כשעוברת עונתם, הריהם מצטמקים ונובלים, ריחם מתנדף, ומראיהם רע. האתרוג הוא פרי הממשיך לגדול ככל שמשקים אותו, הוא גדל על כל מים, ודר באילנו משנה לשנה. על העץ אתה מוצא פירות גדולים עם קטנים, וכולם נראים רעננים. האתרוג הוא פרי עץ הדר, פרי שעצו גורם את הדרו, כי הרעננות מקורה בעץ. מי שיטעם את עץ האתרוג, ירגיש בו את הטעם ואת הריח של הפרי, טעם עצו ופריו שווים, מה שאין כן בשאר עצי הפרי. הרי שכל הדרשות שהגמ׳ דורשת מתאימות לרעיון המובע בעומק לשון הכתוב. [יש להבין כי דברי הגמ׳ ״שכן בלשון יווני קורין למים הידור״ – נאמרו בדרך צחות. אין הכוונה שהתורה אכן מדברת כאן בלשון יוונית, אלא שסיבתו של ה״הדר״ היא הגדילה על כל מים, וסימנך ״הידור״ ביוונית. בגמרא יש גם סגנון של בדיחותא. כל סגנון אנושי אפשר למצוא בגמרא]. והנה, אחרי שאנו יודעים ש״פרי עץ הדר״ משמעו יופי ורעננות, יש מקום לשאלות נוספות: האם גם בלולב צריך ״הדר״? והאם אתרוג יבש או חסר וכיו״ב, פסול משום שאינו ״הדר״? כידוע, יש בשאלות הללו דיונים וגם מחלוקות בגמרא. פיתוח פרטים נוספים של ההלכה מהמקרא ומהסברה נמשך גם אחרי שמשה רבנו הבין מדעתו ומסר לנו את פירוש הכתוב, ואת ההלכות העיקריות הנובעות ממנו.

אמנם, מלשון הרמב״ם בהקדמת המשנה, ובשורש השני בספר המצוות, משמע שלדעתו הפירוש היסודי, ההלכות העיקריות, נמסרו

ל מ ש ה בסיני. אך נראה שאין צורך לומר כן. הרמב״ם הלא אומר שגם את ההלכות העיקריות – כגון ש״פרי עץ הדר״ הוא אתרוג – אפשר ללמוד מהכתוב, דהיינו שיש להן הוראה ורמז בכתוב (רמז גמור, שאפשר לסמוך עליו), ואם כן מה הצורך ב״עבודה כפולה״, גם למסור אותן בפירוש, וגם שנוכל אחר כך למצוא אותן בעצמנו? ולומר שההוראה בכתוב אינה מספיק ברורה, והקב״ה לא רצה שמשה רבנו יטעה – אין זה סביר.

[באופן כללי: כאשר מוצאים לשון, ברמב״ם או במקור אחר, שמשמעה לכאורה כך וכך, אך היא אינה מובנת מצד התוכן, ומצד התוכן אנו מבינים בבירור באופן שונה – לא צריך להיצמד ללשון יותר מדי, אלא ללכת אחר ההבנה. ועוד: לפעמים צריך לתקן את הגירסא במקור שלפנינו, אם ההבנה מכריחה זאת].

מכל מקום, גם אם הפירוש ברמב״ם הוא שהיו הלכות שכן נמסרו למשה רבנו[3] – ודאי שהוא אומר שלא כל ההלכות נמסרו, ואף משה רבנו לא למד מדעתו את כל ההלכות, אלא בדורות הבאים המשיכו להוליד עוד פרטים ופרטי פרטים חדשים, מן המקרא ומן הסברה. נאמר על התורה ״ארוכה מארץ מדה״, ואי אפשר למסור הכל. התורה היא חיה, דינמית. בהלכות שהולידו נפלו מחלוקות. מטבע האדם שאין דעות בני האדם שוות, ולכל אחד דרך מחשבה משלו. חכם אחד מבין בכתוב כך, ונראית לו הסברה כך, וחבירו מבין אחרת וסובר אחרת. כל אחד מהם מודה שגם לדעה השניה יש מקום, אך בכל זאת

3. א״ה: לענ״ד כך עולה בבירור מהלשון בראש ההקדמה שצוטטה לעיל עמ׳ ט״ו הערה 2: ״דע כי כל מצוה שנתן ה׳ למשה רבנו ניתנה לו עם פירושה, היה ה׳ אומר לו המקרא, ואחר כך אומר לו פירושו וענינו ומה שכולל זה המקרא המחוכם״. ולהלן שם (עמ׳ ל״ח במהדורתנו): ״לפי שהם כולם פירושים מקובלים ממשה... אבל עם היותם מקובלים ואין מחלוקת בהם – מחכמת המקרא הנתון שאפשר להוציא ממנו אלו הפירושים באפנים מן ההיקשים״. מה פירוש ״עם היותם מקובלים״ וכו׳? הלא אם הם מקובלים ממשה רבנו, ולא נמסרו לו – פשיטא שמשה רבנו הוציאם באפנים מן ההיקשים, ומה החידוש בזה. אבל אם הם נמסרו בפירוש למשה מפי הגבורה ללא המקורות בכתובים – החידוש הוא שאכן יש להם מקור במקרא המחוכם שאנו יכולים למצוא אותו, ומ״מ הקב״ה רצה למסרם בפירוש.

לו נראה יותר כדעתו. ״אלו ואלו דברי א-לקים חיים״ פירושו שאין אף אחד מהשנים יכול לטעון לאמת מוחלטת. הדעת סובלת את דברי שניהם, וכיון שהתורה נמסרה לדון בה לפי דעת האדם – שתי האפשרויות יכולות להיות צודקות. אף על פי כן, לשם הנהגת הכלל צריך שתהיה הכרעה, כדי שההנהגה תהיה אחידה. מרגע שבית דין הגדול הכריע – גם אם ההכרעה היא על פי הרוב – ההכרעה מחייבת, ורצון הקב״ה הוא שכך ינהגו. אך עד שלא הוכרעה ההלכה, ידוע שאומרים: ״כדאי הוא ר׳ פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק״ (נידה ט: ועוד), אף על פי שהוא יחיד נגד רבים, ואפילו בדאורייתא. כי באמת גם לדעת היחיד יש מקום מן התורה. [בענין מה נחשב בגדר הוכרעה ההלכה – יש עוד להמשיך ולדון. למשל: האם מה שנפסק בשו״ע נחשב כהוכרעה ההלכה? ואכמ״ל בזה].

הרמב״ם אומר שבהלכות המקובלות ממשה רבנו, שנמסרו מדור לדור, לא נפלה שום מחלוקת, שהרי אם חכם אחד יעיד שכך נתקבל ממשה רבנו – בוודאי שנאמין לו, ואם משה רבנו הבין כך בתורה – מי האדם שיבוא אחרי המלך? גם מה שנתחדש בדורות שאחרי משה רבנו, והסכימו עליו כל החכמים, או שהכריעו בבית דין הגדול – נמסר מדור לדור כהלכה מקובלת. אך ודאי שבכל דור היו ספקות ומחלוקות. ייתכן שגם למשה רבנו עצמו היו ספקות, והוא מסר לדור הבא את ספקותיו, או שהכריע בהם ביחד עם הזקנים.

״כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה בסיני״ (ויקרא רבה פכ״ב) זוהי לשון מליצה, כלומר: הכל נובע ממה שנאמר למשה בסיני שיש לדייק ולדקדק בפסוקים וללמוד מהם הלכות חדשות. הנה מוצאים אנו שהרמב״ן (בתחילת השגותיו לס׳ המצוות) כתב בפירוש לגבי לשון חכמים ״שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו למשה בסיני״, שאין היא בדווקא, כי קצת מהמצוות לא נאמרו בסיני אלא אחר כך, וגם מצוות דרבנן נמנו בכלל מנין זה.

ה. מידות שהתורה נדרשת בהן

המידות שהתורה נדרשת בהן ניתנו למשה בסיני כדרכים ללמוד

הלכות חדשות. כל המידות הגיוניות הן, אך מדעתנו לא היינו יכולים להחליט שאכן יש לקבוע לפיהן הלכה, אלמלא שמשה רבנו השיג מאת הקב״ה שבמידות אלו עליו להשתמש ולהוליד הלכות. המידות שהתורה נדרשת בהן, והדרשות מייתורי הלשון ומכל דרכי הלשון – ענין אחד הן ותוקף אחד להן. זו לשון הרמב״ם בספר המצוות בראש השורש השני: ״כל מה שלמדים באחת משלוש עשרה מידות או מריבוי״.

במידת ׳קל וחומר׳ יש הרבה מה לעיין. קל וחומר אינו סתם ״כל שכן״, כלומר: אין מדובר על שני דברים א׳ וב׳ שהיחס ביניהם הוא שא׳ מקיף את ב׳, ואם בב׳ קיים הדין כל שכן שיהיה קיים בא׳, כמו ״בכלל מאתיים מנה״. אילו היה הדבר כן, לא היה מובן כל המשא ומתן שבגמ׳ בענייני ק״ו, לא איך החומרא יוצרת את הק״ו, ולא איך הפירכא סותרת אותו. אלא, קל וחומר היא דרך מסוימת ללימוד התורה שמשה רבנו קיבל בסיני, והיא, שבין שני ענינים במצוות התורה שאפשר למצוא ביניהם קשר, אך הדמיון בדיניהם אינו מחויב יוצרים ביניהם אנאלוגיה (השוואה) על ידי ניתוח המרכיבים שלהם. אם החומרא שבאחד לעומת חבירו יכולה ללמד על דמיון בדין שאותו רוצים ללמוד - משתמשים בה ליצירת ק״ו, ואם אין כל המרכיבים של שני העניינים מורים על הדמיון, ומוצאים פירכא שיכולה להורות על כך שאין הם דומים – הק״ו נפרך. יש לעיין בזה בכל סוגיא וסוגיא לגופה, ולראות את ההיגיון שבדרך הלימוד הזאת.

גם ׳גזירה שוה׳ היא רק בין שני נושאים דומים. בדרך כלל לכל נושא התורה משתמשת בסגנון שונה, ואם יש דמיון בלשון – הריהו מלמד על דמיון בתוכן, כאשר הנושאים קרובים, ואפשר לדמותם זה לזה. בין נושאים שהם שונים ורחוקים זה מזה – אף פעם לא נמצא גזירה שוה. גם לא כל שתי מילים שוות יכולות לשמש לגזירה שוה. אם כתוב כאן ״את״ וכתוב שם ״את״ לא נדרוש מזה גזירה שוה, בין מילות קישור אף פעם אין גזירה שוה. כי כך נהפוך את כל התורה כולה לדין אחד. גזירה שוה היא רק במקום שאנחנו שמים לב שהתורה משתמשת באותו הסגנון בשני מקומות, באופן שיכול

להצביע על השוואה ביניהם. לפי דעה אחת בגמ׳ (ע׳ נדה כב:-כג.) דורשים גזירה שוה רק כאשר הביטוי מופנה, וזה מעורר את תשומת הלב. ולפי דעה אחרת כשאינו מופנה דורשין ומשיבין, כלומר אם יש פירכא המראה שלא כל המרכיבים של העניינים דומים – אין לומדים זה מזה. ויש חילוק בין מופנה מצד אחד למופנה משני צדדים. גם כשדורשים גזירה שוה, לא לכל דבר אנו משווים. אמנם יש כלל ״אין גזירה שוה למחצה״ (כריתות כב:), אולם התוס׳ מוכיחים בכמה מקומות שגזירה שוה אינה משווה לכל דבר, כי ההשוואה צריכה להיות רק לגבי דברים שאפשר ומתאים להשוות בהם את שני הנושאים.

ידוע הכלל שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו. האם פירושו של דבר שהגזירות שוות נמסרו למשה בסיני? בשום אופן לא. יש הרבה מחלוקות בגזירות שוות, ואילו היו מקובלות מאת הקב״ה, או שהיו מקובלות ממשה רבנו שלמד אותן – לא היתה בהן מחלוקת. בגמ׳ לא כתוב שצריך שיקבל את הגז״ש מסיני, אלא כתוב רק: ״אין אדם דן גז״ש מעצמו״ (פסחים סו., נדה יט:), ורש״י מוסיף: ״אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני״. הכוונה היא, שהשאלה מתי הסגנון השווה אכן בא להורות על השוואת העניינים ומתי לא – אינה כל כך פשוטה, ולכן אם אין לחכם מסורת של דורות רבים, שכולם למדו כך, שביטוי פלוני השווה בשני המקומות מורה על השוואה ביניהם – אל לו לחדש לימוד כזה מעצמו. למשל, הגמ׳ אומרת בענין כ״ד אבות נזיקין: ״כולן כאבות לשלם ממיטב, מאי טעמא אתיא תחת נתינה ישלם כסף״ (ב״ק ה.). האם אנו יכולים להיות בטוחים שהביטויים ״תחת״ ״נתינה״ וכו׳ כולם מורים על השוואה באופן התשלום, שיהיה ממיטב? אין הדבר כל כך פשוט. לא היינו סומכים על עצמנו בדבר זה. אבל אם דורות רבים של חכמים גדולים, שידעו את דרכי הלשון, סברו כך – לאו דוקא ממשה מסיני – אנו יכולים לסמוך עליהם, ואם נתבונן היטב נבין שהדברים נכונים, שבאמת הגיוני שהביטויים הללו מורים על אופן התשלום.

עוד למדנו בענין מיטב, שנחלקו ר׳ עקיבא ור׳ ישמעאל האם

במיטב דמזיק או במיטב דניזק שיימינן (ב״ק ו:). והגמ׳ מסבירה: ״מאי טעמא דר׳ ישמעאל, נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה, מה שדה האמור למעלה דניזק אף שדה האמור למטה דניזק״. כלומר: כתוב בתחילת הענין ״ובער בשדה אחר״, דהיינו בשדה הניזק, ואם כן גם שדה האמור בהמשך ״מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם״ הוא בדניזק. וממשיכה הגמ׳: ״ור׳ עקיבא מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, דהאיך דקא משלם. ור׳ ישמעאל אהני גזירה שוה ואהני קרא, אהני גזירה שוה כדקאמינא, אהני קרא כגון דאית ליה למזיק עידית וזיבורית״ וכו׳. הרי שהגמ׳ קוראת ללימוד של ר׳ ישמעאל ״גזירה שוה״, ואף על פי שאין זו גזירה שוה רגילה, שהרי הכל באותו ענין (ע׳ תוס׳ ערכין טו. ד״ה הוו). זה מלמד אותנו על מהותה של גזירה שוה בכלל: ר׳ ישמעאל לא קיבל את הגזירה שוה מסיני (שהרי אם כן, ר׳ עקיבא לא היה חולק), אלא הוא למד ממה שהתורה ממשיכה להשתמש באותה הלשון, על שויון בתוכן. ומצינו שאפילו ממילים שאינן זהות ממש למדו גזירה שוה, ״תנא דבי ר׳ ישמעאל זו היא שיבה זו היא ביאה״, אך זאת רק ״היכא דליכא מידי דדמי ליה, אבל היכא דאיכא מידי דדמי ליה מדמי ליה ילפינן״ (עירובין נא.). וכן מצינו, שאם אפשר ללמוד גז״ש משני ענינים, והדין בכל אחד מהם שונה, מעדיפים ללמוד מזה שיש לו יותר צדדים דומים עם הלמד. נמצא שהשוואת עניינים בגזירה שוה, תלויה בשיקול הדעת, הבודקת עד כמה הם דומים.

ומצינו לפעמים שחז״ל עושים גזירה שוה בין לשון התורה ללשון נביאים. לכאורה אין לזה טעם, וכי התורה סמכה על מה שיהיה כתוב בנביא? אבל, אם מבינים שגזירה שוה פירושה ששימוש בלשון מסוימת מורה על משמעות מסוימת – הרי גם משימוש בלשון זו על ידי נביא אפשר ללמוד על כוונת השימוש באותה לשון בתורה. כך לומדים – בדרך ״גילוי מילתא״ – ש״כי יגח״ הוא בקרן, ואפילו בקרן תלושה, ממה שנאמר בנביאים: ״ויש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר באלה תנגח את ארם״ (בבא קמא ב:).

לכאורה יש להקשות על מה שאמרנו לעיל, שאין דורשים גזירה

שוה ממילות קישור מפני שהן אינן מביעות תוכן מיוחד, מהגזירה שוה המפורסמת ״חמישה עשר חמישה עשר מחג המצות״, שלומדים ממנה שהאכילה בלילה הראשון בסוכה חובה כמו בליל הפסח (סוכה כז.). הלא התורה צריכה לכתוב מתי התאריך של כל חג, ואם כן לכאורה אין כאן תוכן מיוחד לדרוש ממנו גזירה שוה, ואף אינו מופנה. אך נעיין במקור הדברים בתורה. בפרשת בא, ששם הוא המקור הראשון של חג הפסח, אנו קוראים: ״החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה. דברו אל כל עדת ישראל לאמור בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות״ וכו׳. מובן שהלשון ״החודש הזה לכם״ וכו׳ אינה באה רק לציין את התאריך של חג הפסח, אלא היא אמורה בסגנון של ציווי בפני עצמו, שלומדים ממנו הרבה הלכות. ובהמשך: ״והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה, ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכו׳ ואכלו את הבשר בלילה הזה״ וכו׳. חמישה עשר, התאריך שבו מתחיל החג, לא נזכר כאן. נזכר שארבעה עשר הוא זמן שחיטת קרבן פסח, ושבלילה שאחריו אוכלים אותו. והתורה ממשיכה: ״ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור וכו׳ והיה הדם לכם לאות על הבתים וכו׳ ופסחתי עליכם וכו׳ והיה היום הזה לכם לזיכרון וחגותם אותו חג לה׳ לדורותיכם וכו׳ שבעת ימים מצות תאכלו וכו׳ וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש וכו׳ בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים יום לחודש בערב״. נמצא שבכל הפרשה לא נזכר כלל חמישה עשר, אלא זמן התחלת החג מתואר כלילה שאחרי ארבעה עשר, שהוא זמן הקרבת הפסח. וברור שזה מספיק לקביעת זמנו של החג. והנה בפרשת אמור מוצאים אנו: ״בחודש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לה׳, ובחמישה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה׳ שבעת ימים מצות תאכלו״. בולט כאן שהזכרת ״ובחמישה עשר״ מיותרת, שהרי לא היה לכתוב אלא לומר: ובערב, או: ובלילה, חג המצות לה׳, כדרך שנאמר בפרשת בא. ולהלן באותה פרשה: ״בחמישה עשר יום לחודש השביעי הזה

חג הסוכות״, וזוהי הגזירה שוה שלומדת הגמ׳.

נשים לב לתוכנה של הגזירה שוה הזאת. בפסח כתוב: ״שבעת ימים מצות תאכלו״. מה פירוש לאכול שבעה ימים מצות? לאכול כל הזמן במשך שבעה ימים? בוודאי שלא. לאכול פעמיים או שלוש פעמים ביום? גם זה לא כתוב כאן. על כרחך שכוונת התורה שכאשר אתה אוכל פת – היא צריכה להיות מצה. משל לרופא האומר לאדם הרגיל בלחם לבן: עליך 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 מכירים שאדם זה התחיל את הדיאטה שציוה עליו הרופא? כאשר הוא אוכל פעם ראשונה לחם שחור במקום לבן. התורה מצווה אותנו לאכול שבעה ימים מצות במקום לחם, אבל אם נרצה לאכול רק תפוחי אדמה – הרשות בידינו. כל זה בשבעת הימים, אבל בלילה הראשון – אכילת המצה חובה, לדעת שהמצוה נכנסה לתוקפה, ״בערב תאכלו מצות״. בדומה לזה אמרה תורה: ״בסוכות תשבו שבעת ימים״. רשאי אדם שלא לאכול, אבל כשהוא אוכל אכילת קבע – האכילה צריכה להיות בסוכה. לפיכך יש טעם ללמוד מהגזירה שוה חמישה עשר חמישה עשר – שהיא כאמור מופנית לפחות מצד אחד – שבלילה הראשון, ליל חמישה עשר, יש חובת אכילה, לדעת שהתחילה חלות המצוה.

ו. מדרבנן וקרא אסמכתא

פעמים רבות מוצאים אנו בגמ׳ שהדין הנלמד מפסוק מסוים הוא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. יש להבין ש״אסמכתא״ אין פירושה דבר שאין לו כל קשר עם הכתוב. ״אסמכתא״ היא מלשון סמך, דבר שסומכים עליו, וגם אם הוא מדרבנן יכול להיות לו מקור בכתוב. כיצד? כבר אמרנו כי כל רעיון הוא אינסופי, אך האדם פועל באופן כמותי, ולכן ההלכה היא מוגדרת ומדויקת. אמנם, כאשר דין דאורייתא עוצר במקום מסוים, עדיין אפשר להמשיך את הרעיון, ולהרחיב את הגדר המחייב. לפעמים ההרחבה נשארת בבחינת ״לפנים משורת הדין״. הגמ׳ (בבא קמא ק.) אומרת: ״את המעשה – זה הדין,

אשר יעשון – זו לפנים משורת הדין״, הרי שגם העשייה לפנים משורת הדין היא מדאורייתא. אמנם התורה אינה מחייבת לעשות כך, אך אדם הגון נוהג כך, חסיד נוהג כך, כל אחד לפי מעלתו. ולפעמים חכמים הם המרחיבים את גבול המצוה, והופכים את ההרחבה לדבר המחייב מדרבנן. זוהי עשיית סייג לתורה שנצטוו עליה חכמים: ״עשו משמרת למשמרתי״ (יבמות כא.). באמת ישנם שני מיני סייגים דרבנן. יש שגזרו על דבר שהוא כשלעצמו אינו שייך לאיסור התורה, אלא שגזרו עליו שמא 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 השייך לענין השביתה בשבת, אבל חכמים גזרו שמא יבוא להטות את הנר. לעומת זאת, כל אותן הפעולות האסורות משום שבות משום שהן דומות למלאכות – יש להבין שהן הרחבה של גבול המצוה, המשך הרעיון של השביתה ממלאכה בשבת עד מעבר לגדר המחייב מן התורה. חכמים ידעו, על פי הבנתם בחכמת הכתוב, לומר מהו הגדר המחייב מן התורה, ומהו סייג לתורה, שלימודו מהכתוב הוא רק אסמכתא.

יש כמובן גם דינים דרבנן שאפילו אסמכתא אין להם בכתוב, אלא חכמים הם שהרחיבו את הגדר מדעתם. התוס׳ בראש השנה (יב. ד״ה תנא) אומרים שיש הבדל בתוקפו של דין בין דין דרבנן שיש לו אסמכתא בכתוב, כגון מעשר פירות האילן, לדין דרבנן שאין לו אסמכתא בכתוב, כגון מעשר ירק. ויש להבין זאת על פי האמור, שהאסמכתא אינה רמז בעלמא, אלא גילוי דעת של התורה. כאשר יש מחלוקת בין חכמים, ״מר סבר גזרינן כך וכך ומר סבר לא גזרינן״, אין פירוש הדבר שהם נחלקו בידיעת ההיסטוריה, האם נגזרה גזירה כזו בעבר או לא נגזרה, ואף אין פירושו שפלוני כינס בדורו בית דין וגזר, והאחר לא גזר, שהרי מצינו לפעמים שהיחיד הוא שסבר גזרינן, ואם הרבים לא הסכימו עמו היאך גזר. אלא הכוונה שמר סבר שראוי להרחיב את ההלכה הזאת מדרבנן כך, ומר סבר שאין ראוי להרחיב, והמחלוקת היא בזיהוי אסמכתא בכתוב, או סתם בשיקול הדעת, וכאשר חכם רואה שכך ראוי להרחיב את גדר ההלכה מדרבנן – אין

צורך בזה למושב בית דין, אלא הוא מורה כדעתו כמו בדין דאורייתא.

הרבה מההלכות דרבנן הן קדומות מאד. גם משה רבנו היה מצווה ב״עשו משמרת למשמרתי״, ואין ספק שכבר הוא קבע הלכות דרבנן, וגם הן נמסרו במסורת הדורות, וכן דברים שהסכימו עליהם 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״ ברמב״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 לדקדק בלשון התורה וללמוד ממנה הלכות, על פי מה שמשה רבנו קיבל בסיני שכך יש להוליד הלכות חדשות. פעמים שהלכות אלה הן מדאורייתא, כאשר אפשר ללמוד אותן מהכתוב באופן מחייב, ופעמים שהן מדרבנן, כאשר הלימוד מהכתוב הוא בדרך אסמכתא. לשון הרמב״ם בספר המצוות שם: ״כי כל מה שלא שמעו בסיני בביאור הנה הוא מדברי סופרים״.

המש׳ בריש קידושין אומרת: ״האשה נקנית בשלוש דרכים״. ובגמ׳ שם: ״מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומאי שנא התם דתני האיש מקדש, משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנלן גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתיב התם נתתי כסף השדה קח ממני, וקיחה איקרי קנין דכתיב השדה אשר קנה אברהם״. התוס׳ (ד״ה וכסף) מקשים לשם מה צריך את האריכות ״וכסף מנלן גמר קיחה קיחה״ וכו׳, היה אפשר לומר מיד שכסף נקרא קנין, כדאיתא בשדה, ולכן נקטה המש׳ לשון נקנית. ומתרצים התוס׳ שמזה שכסף שדה נקרא קנין, עדיין לא הייתי יודע שכסף קידושין נקרא קנין. קידושי אשה אינם עסק ממוני שהאדם עושה, כקניית שדה וכד׳.

קידושין הם התקשרות בין איש לאשה, ולא היינו חושבים שלשון ׳קנין׳ מתאימה לקידושין, ורק בגלל הגזירה שוה קיחה קיחה המשנה משתמשת לגבי קידושין בלשון ״האשה נקנית״. אך לכאורה, הגזירה שווה הזאת מוזרה מאד: בקידושין מדובר על לקיחת האשה, שהיא הנקנית, ״כי יקח איש אשה״, ואילו בשדה עפרון מדובר על לקיחת הכסף, ״נתתי כסף השדה קח ממני״, ולא על לקיחת השדה הנקנית. ובאמת התוס׳ (ד״ה וכתיב) מעירים על כך: ״אינו חושש אלא שמוצא לשון קיחה, אע״ג דלא דמי, דקיחה דהכא קיימא אכסף של שדה, וקיחה דאשה לא קיימא אכסף של אשה אלא אאשה עצמה״. אך הדברים עדיין אינם מובנים.

מה זה קנין? מה קורה כאשר עושים ״מעשה קנין״? משהו משתנה בחפץ? ברור שקנין אינו אלא הסכמה בדעת גמורה על העברת הבעלות מן המקנה אל הקונה. הרעיון של הקנין הפרטי משמעו שלאדם יש זכויות שימוש בלעדיות בחפץ שבבעלותו, וגם חובות בלעדיות, כגון נזקי ממון וכד׳. החפץ שייך רק לו, אך בידו למסור את הבעלות עליו למישהו אחר, כאשר יש ביניהם הסכמה הדדית על כך. אנו מכירים את התופעה שהרבה פעמים בני אדם מתלבטים בעת קניית חפץ. אדם נכנס לחנות לקנות חליפה, הוא מסתכל ומודד, שואל למחיר, מדבר ומדבר, הוא לוקח את החליפה בידו ואומר למוכר שהוא קונה אותה, ופתאום הוא מתחרט, לא, רציתי משהו אחר, זה לא מתאים לי וכו׳. צריכה להיות איזו נקודת זמן הקובעת את העברת הבעלות, המכריחה את האדם להחליט סופית, באופן ששוב לא יוכל להתחרט. מעשה הקנין הוא נקודת הזמן הזאת, הוא המסמן את גמירות הדעת להעברת הבעלות. העיקר הוא ההסכמה ההדדית, גמירות הדעת. גם קידושין הם הסכם בין שני אנשים. האשה מתקדשת מרצונה והאיש מקדש אותה מרצונו. אולם, בקידושין מדובר על שייכות במובן האנושי, לא רק חיובי שאר כסות ועונה, אלא גם שייכות נפשית, פנימית, ״ודבק באשתו והיו לבשר אחד״. מהקידושין נובע איסור אשת איש וכו׳ וכו׳. קידושין זהו דבר רציני, לא כמו קניית חפץ. על קידושין אדם צריך לחשוב היטב לפני שהוא מסכים.

עכשיו נראה מהו הלימוד של קיחה קיחה משדה עפרון. גם בקניית נחלה אדם חושב היטב לפני שהוא קונה. קניית קרקע אף היא ענין רציני, לא כמו קניית בגד או שאר מטלטלין. והנה, בשדה המכפלה כתוב: ״נתתי כסף השדה קח ממני״. פשוטם של דברים: אינני רוצה לקבל בחינם, אני רוצה לשלם, קח ממני את הכסף. אבל לכשנדייק, מה מוסיף ״קח ממני״? אם אברהם יתן לו, הרי שהוא יקח. אלא יש כאן כוונה נוספת: קח ממני, וכך תיגמר העסקה. לקיחת הכסף מסמנת את גמירות הדעת. ובגזירה שוה לומדים שגם ב״כי יקח איש אשה״ לקיחת כסף תסמן את גמירות הדעת. לקיחת האשה על ידי האיש היא הסכמתם ההדדית שתתקדש לו, וזהו עצם ה׳קנין׳. את מעשה הקנין לומדים משדה עפרון. בקידושין ישנן דרכים נוספות לקנין: שטר וביאה. והתוס׳ (ד״ה משום) כבר כתבו שאין להקשות על תירוץ הגמ׳ ותנא תרתי אטו חדא, כי גם בשטר וביאה שייכת לשון קנין. כלומר: גם שטר, שכתוב ומפורש בו רצון שני הצדדים, מהווה גמירות דעת, וכל שכן ביאה, שהיא כבר התחלת החיים ביחד, ואם כן גם בהם שייך — עוד יותר מאשר בכסף — דין ה׳קנין׳.

בענין זה יש דבר מעניין מאד ברמב״ם. הרמב״ם כותב בתחילת הלכות אישות: ״...כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה. וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלושה דברים אלו האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מהתורה ובכסף מדברי סופרים״. לכאורה, מהלשון ״מדברי סופרים״ לעומת ״מהתורה״, משמע שכוונת הרמב״ם היא שקידושי כסף הם מדרבנן ממש. אבל הרמב״ם ממשיך: ״ואשה שנקנית באחד מג׳ דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת, וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש, והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין״. ברור איפוא שגם קידושי כסף תוקפם מדאורייתא, שהרי על דין דרבנן אין מיתת בית דין. מהי איפוא משמעות הלשון ״מדברי סופרים״? לפי מה שנאמר לעיל אפשר להבין, שהואיל

וקידושי כסף נלמדו בגזירה שוה, וחכמים הם הלומדים את הדין מן הפסוקים במידות שהתורה נדרשת בהן, לפיכך נקרא הדבר ״מדברי סופרים״, אף על פי שהוא מדאורייתא לכל דבר. אך נראה שאין צורך לומר כן.

הרמב״ן מביא בהשגות לשורש השני, שהרמב״ם נשאל מדוע אמר על הכסף שהוא מדברי סופרים ולא אמר כן גם על השטר, שהרי גם קנין השטר נלמד במידות שהתורה נדרשת בהן, מקיש הוייה ליציאה מה יציאה בשטר אף הוייה נמי בשטר (קידושין ה.). ובשלמא ביאה מפורשת בכתוב, כי היא נלמדת מ״ובעלה״, או מ״בעולת בעל״ (שם ט:), אבל מאי שנא שטר מכסף. והרמב״ם השיב שגם שטר הוא מן התורה בגלל מה שאמרו בגמ׳ (שם): ״נערה המאורסה דאמר רחמנא בסקילה היכי משכחת לה וכו׳ אמר רב נחמן בר יצחק משכחת לה כגון שקידשה בשטר, הואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס״, כלומר: כיון שהתורה מדברת על נערה בתולה מאורסה, מוכח מזה שיש עוד קנין חוץ מביאה, והסברה נותנת שזהו שטר, הואיל ומצאנו שהשטר מנתק את הקשר, מסתבר שהוא יכול גם ליצור את הקשר. וכן כתב הרמב״ם בהמשך הלכות אישות (פ״ג ה״כ): ״המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה, וכן מתקדשת בשטר מן התורה, כשם שגומר ומגרש שנאמר וכתב לה ספר כריתות כך גומר ומכניס״. קידושי ביאה הם ״קידושי תורה״ סתם, שהרי הם כתובים בפירוש בתורה, וגם קידושי שטר הם מן התורה, שהרי הם מוכרחים מהכתוב באמצעות שיקול מסתבר, כנ״ל. ובאשר לקידושי כסף, כותב שם הרמב״ם: ״אבל הכסף מדברי סופרים, וכן דין הכסף דין תורה ופירושו מדברי סופרים, שנאמר כי יקח איש אשה ואמרו חכמים ליקוחים אלו יהיו בכסף שנאמר נתתי כסף השדה קח ממני״. נראה מלשון הרמב״ם שרק ד י ן הכסף הוא דין תורה, אבל הקידושין הם מדרבנן. הא כיצד? מצאנו שיש קניינים מדרבנן, והקנין דרבנן מועיל לדאורייתא, כלומר: אם אדם יודע שחכמים קבעו שמעשה מסוים יקנה, ועד למעשה זה הוא חייב להחליט — הריהו גומר בדעתו ומחליט, וזה מה שצריך כדי שהקנין יחול מדין תורה. כך הוא בקניינים, וכך גם לגבי קידושין,

ונמצא שגם אם הגזירה שוה קיחה קיחה היא אסמכתא בעלמא — מכל מקום הדין הנובע ממנה הוא דין תורה.

נראה שמקורו של הרמב״ם הוא בסוגיא המצויה בכתובות (ג.) ובעוד מקומות, שיש מקרים שבהם חכמים הפקיעו את הקידושין, ושואלת על כך הגמ׳: ״תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר״, ועונה: ״שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות״. רש״י מביא שם שכל רבותיו פירשו ״תינח דקדיש בכספא״ — שהקידושין מדרבנן, והוא דוחה את הפירוש הזה באומרו שדבר הנלמד מגזירה שוה הוא מדאורייתא, ועוד, היאך סוקלים על קידושי כסף (ורש״י מפרש: תינח דקדיש בכספא — שאז רבנן יכולים להפקיע ממנו את הממון למפרע בהפקר בי״ד הפקר). אך נראה שהרמב״ם למד כמו רבותיו של רש״י, והבין מהשאלה ״תינח דקדיש בכספא״ שקידושי כסף הם אכן מדרבנן, ולכן רבנן יכולים להתנות שבנסיבות מסוימות הם יבוטלו (ולמסקנת הגמ׳ גם בקידושין דאורייתא אדם יכול להתנות שאם חכמים לא ירצו קידושיו יתבטלו, אף על פי שיימצא שבעילתו בעילת זנות). וזהו מה שכתב הרמב״ם שקידושי כסף הם מדברי סופרים, כלומר מדרבנן, ואף על פי כן דינם דין תורה, וסוקלים עליהם. [להסבר זה ברמב״ם נתעוררנו מספר ׳דורות הראשונים׳ לר׳ יצחק אייזיק הלוי (ח״ד פט״ז). הוא היה אדם גדול, וספרו הוא ספר חשוב, שאפשר ללמוד ממנו הרבה. אמנם, יש לנו עליו ביקורת, שלפעמים הוא טנדנציוזי (מגמתי), כלומר: לפעמים הוא קודם מסמן את המטרה, ואחר כך מחפש איך להוכיח אותה. גם בחשיבה תורנית צריך לחשוב באופן חופשי, ולחפש את האמת].

ח. הלכה 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 בסברה. הלכות הנלמדות מן המקרא או מן הסברה — אפשר לפתח מהן מערכת שלימה. לעומת זאת, הלכות למשה מסיני הן הלכות יחידאיות, מצומצמות, שאי

אפשר לפתח מהן מערכת, ״אין דנין קל וחומר מהלכה״ (נזיר נז.). ודאי שגם בהלכות אלו יש היגיון. דבר לא הגיוני אינו יכול להיות חלק ממה שהקב״ה מצוה אותנו. אלא שלהלכות אלו אין מקור בכתוב, וגם אין סברה המחייבת אותן. למשל: שיעורים הלכה למשה מסיני (עירובין ד.). הגמ׳ מנסה בתחילה ללמוד את השיעורים מן הפסוק ״ארץ חיטה ושעורה״ וכו׳, אך למסקנה הגמ׳ דוחה זאת, ואומרת שהפסוק אסמכתא בעלמא, ואין מדובר בו על שיעורי המצוות. [הרמב״ם בהקדמת המשנה אומר שהאסמכתא כאן היא בדרך סימן לזכירה; אך אפשר שגם כאן, כמו בשאר המקומות, אסמכתא פירושה שיש איזו משמעות בכתוב השייכת לענין השיעורים, כי הפירות הללו אכילתם תשובה וכד׳, אמנם אין זה מספיק כדי לדעת בצורה מחייבת שאלו הם שיעורי המצוות]. כמו כן, השיעורים אינם סברה. אי אפשר לומר שסברה הגיונית פשוטה היא שכזית הוא שיעור אכילה המחייב מלקות, ולא כביצה או כיו״ב.

איך נקבעו אפוא השיעורים? בפשטות מבינים 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 עליהן ״הלכה למשה מסיני״, ויש בהן הלכות שהן מ ד ר ב נ ן. ברור שאי אפשר שהלכות דרבנן נמסרו מהקב״ה למשה רבנו. מוכרחים איפוא לומר שהלשון ״הלכה ל מ ש ה מסיני״ אינה תמיד בדווקא, וכך ראינו לעיל (סוף אות ד׳) בשם הרמב״ן, אלא יש מהן הלכות שמשה רבנו קבע אותן, כדין דרבנן, אחר קבלת התורה בסיני, ומסר אותן לדורות הבאים כהלכות קבועות. לפעמים אפילו משתמשים בביטוי ״הלכה למשה מסיני״ ביחס להלכות מדרבנן שנקבעו אחרי דורו של משה רבנו, והמשמעות היא: הלכה קבועה הנוהגת מאז ומעולם, מבלי לדייק במספר הדורות שהיא נוהגת (׳הלכה׳ — האופן שבו הולך ונוהג הדבר מדור לדור). ע׳ ירושלמי שבת (פ״א ה״ג) בענין ההלכה ״החזן רואה היכן התינוקות קורין״, הקשורה לגזירת ״אין קורין לאור הנר״[4].

4. ר׳ על כך בהרחבה להלן בשער שיעורי ש״ס, סוגיית תוספת שביעית, פסקה ז׳.

אולם, לא רק הלכות דרבנן קבע משה רבנו, אלא נראה שיש גם ״הלכה למשה מסיני״ שהיא מדאורייתא, ומשה רבנו השיגה מעצמו. כיצד? יש דברים שאפשר להשיג אותם באמצעות התבונה, ויש דברים שידיעתנו אותם היא בלתי אמצעית, כעין רגש או אינטואיציה. הגמ׳ בבבא בתרא (יב.) מתבטאת לגבי השיעור שאמרו שם בענין חלוקת פרדס: ״אין אלו אלא דברי נביאות״, כלומר: האומר אמרם כמתנבא, היודע דברים בידיעה ברורה, אך בלתי אמצעית, מבלי שהוא יכול להוכיחם. כך הוא רואה את הדברים בעיני רוחו. אין פירושו של דבר שאין לשיעורים שום טעם הגיוני. בוודאי שיש סיבה מדוע כזית נחשב לאכילה ופחות מכזית לא, אבל הסיבה לקוחה מאיזו הסתכלות כללית על מהלך החיים, מה נחשב לשיעור שהאדם מרגיש בו אכילה ולעיסה וכד׳, ומה לא. משה רבנו, כשירד מסיני אחר שניתנה לו התורה, היה צריך לדעת מה ייחשב לאכילה שחייבים עליה מלקות בלאו, או שיוצאים בה ידי חובה בעשה, ובפחות מכאן לא, והוא לא מצא לזה הוראה מחייבת בפסוק, ולא בסברה, אלא הוא גילה את השיעור בדרך ההרגשה הנכונה. יש סוגיא ביומא (עט:) בענין השיעורים, שלא נלמד אותה עכשיו בעיון, אבל נזכיר ממנה משהו, המלמד על מה שדיברנו. ״תניא רבי אומר כל השיעורין כולן בכזית, חוץ מטומאת אוכלין ששינה הכתוב במשמען ושינו חכמים בשיעורן, וראיה לדבר יום הכיפורים, מאי שינה הכתוב במשמעו, מלא תעונה, ומאי שינו חכמים בשיעוריה ככותבת״ — הרי שחכמים הם הקובעים את השיעורים, גם שיעורים דאורייתא. ובהמשך שם: ״א״ר אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורין״

הרי שהשיעורים נקבעים לפי הסכמת חכמי הדור. [ובברכות מא:, בענין ההו״א ללמוד את השיעורים מ״ארץ חיטה ושעורה״, כתוב לפנינו בגמ׳: ״אלא מ ד ר ב נ ן וקרא אסמכתא בעלמא״, במקום: ״אלא ה ל כ ת א נ י נ ה ו וקרא אסמכתא בעלמא״ שבסוגיות המקבילות בעירובין ד: ובסוכה ו., כמצוין בגיליון שם. וע׳ פיהמ״ש לרמב״ם כלים יז, יב].

בהמשך הסוגיא בבבא בתרא אומרת הגמ׳: ״אמר ר׳ אבדימי דמן

חיפה מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים (רש״י: משום דאמר ליה לעיל אין אלא דברי נביאות, שקרא דברי חכמים נבואה, נקט לה להא מילתא), אטו חכם לאו נביא הוא, הכי קאמר אף על פי שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה״. החכמה קרובה במהותה לנבואה. חכמה איננה תבונה. תבונה, בינה, היא הבנת דבר מתוך דבר, הסקת המסקנות מתוך הנחות מוקדמות, עשיית החשבון ההגיוני. החכמה היא ראשונית, ״חכמה — כח מה״, דבר שאדם משיג אותו באופן בלתי אמצעי. הבינה מולידה מסקנות רבות מן האמיתות היסודיות של החכמה, וכך נוצרת הדעת, נוצרות הידיעות. אדם שיש לו ידיעות רבות הוא חכם יותר גדול, ואז הוא שוב חוזר ומבין, וחוזר התהליך של חכמה שאחריה בינה ואחריה דעת, וכך לבלי סוף. ועוד שם: ״אמר אביי תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא משמיה דגברא רבה כוותיה, אמר רבא ומאי קושיא ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו, אלא אמר רבא תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא משמיה דר׳ עקיבא בר יוסף כוותיה, אמר רב אשי ומאי קושיא דילמא להא מילתא בר מזליה הוא, אלא אמר רב אשי תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה. ודילמא כסומא בארובה, ולאו טעם יהיב (ב״ח: קאמר)״. החכמה שהיא בבחינת נבואה מגלה ישירות את ההלכה למשה מסיני, והאומר אינו כסומא בארובה, הוא נותן 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 משתכנע.

אם נעיין בהלכות שחז״ל קוראים להן ״הלכה למשה מסיני״, נראה שהן כולן הלכות שאפשר להבין את טעמן, אף על פי שאי אפשר לומר שהן בבחינת סברא נוטה, או שיש להם מקור בפסוקים. לדוגמא: ״ערבה הלכה למשה מסיני״. לכאורה נטילת הערבה בפני עצמה, וכל שכן חבטת הערבה, נראים לנו כמילתא בלא טעמא. אבל באמת הדבר מובן. ארבעת המינים שייכים למצות השמחה בחג הסוכות, ״ולקחתם לכם וכו׳ ושמחתם לפני ה׳ א־לקיכם״. עברה שנה, גדלו הפירות, אדם אסף את יבולו. ארבעת המינים מציינים את

הרעננות של עולם הצומח, יש בהם יופי וחיות, תשמח בהם על מה שהקב״ה נתן לך. אך תמיד צריך להתפלל על העתיד. ״וגילו ברעדה״. הנה באה שנה חדשה, אחרי החג תצטרך לחרוש ולזרוע, מי יודע אם יהיו מספיק מים, אם היבול יגדל שוב כמו שצריך. הערבה – כאשר קוטפים אותה מן האילן היא רעננה, עוד יותר משאר שלושת המינים, אבל עד מהרה היא נובלת ומתייבשת. הערבה צריכה את המים יותר מכולם. ביום האחרון של החג, הושענא רבה, מרבים בתפילה על העתיד, עם הערבה ביד, ואף הערבה עצמה כביכול מתפללת. בחרן לארץ, אשה שהיתה בצרה, שהיה לה ילד חולה, היתה באה לבית הכנסת, וחובטת את ראשה בארון הקודש. זוהי תפילה! כך יכולה מידת הדין להתהפך למידת רחמים.

נספח: על דרכי הלשון

(נאמר בזמן שיעור בגמ׳ בדרך אגב)

הלשון קיימת בשביל ״למסגר״ תוכן, לתת לתוכן מסגרת וצורה מסודרת. לא רק בשביל למסור את התוכן לאחרים, אלא גם בשביל האדם עצמו, כדי שמושגיו יהיו מסודרים וברורים. ההכרה של האדם קשורה לחושים. האדם חושב בתמונות. יש גם מושגים לא חושיים, אך הם רופפים, והאדם נוטה לקשר אותם לתמונות ולרגשות. הלשון מסמנת תוכן במילים. במקום תמונה, רגש, או כל תוכן שהוא, יש לנו מלה הרומזת 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, המניע את האות ומשמיע אותה בצורות שונות. השאלה מתי הומצאו סימני הניקוד אינה מעניינת אותנו כעת, אבל ברור שהניקוד עצמו קובע את ההגייה של המלה, והוא חלק ממנה. הגורם השלישי הוא פיסוק הטעמים. גם כאן לא ברור מתי התחילו להשתמש בסימנים הגרפיים של הטעמים שאנחנו מכירים,

אבל מה שחשוב הוא שבקריאה יש לכל מלה טעם, וכך המשפט מפוסק הקובע את מעמדה ברצף המילים, ומשפיע על התוכן של הדברים, ״ויבינו במקרא – זה פיסוק טעמים״ (נדרים לז:). יש גורם רביעי, שאין לנו בשבילו סימנים, והוא הדקלום, הדקלמציה, של הקריאה. [המלה ׳דקלום׳ היא מלה לטינית שניתנה לה צורה עברית. מותר לנו לעשות כך. בלשון המקרא היה בוודאי שורש לבטא בו את המושג הזה, אבל אנחנו איננו יודעים את כל עושר הלשון, חסירות לנו הרבה מילים, ולכן מותר לנו לשאול מלה מלשון אחרת ולתת לה צורה עברית, כמו ׳דקלום׳, שהמשקל שלה הוא משקל עברי, אבל השורש הוא מלועזית].

בהבעת או בהשמעת דיבור מילולי יש חשיבות גדולה לדקלום. אני יכול לבטא נכון את האותיות, את הניקוד ואת פיסוק הטעמים, ואף על פי כן אם אשנה את הדקלום אני משנה את התוכן. למשל: לשון שאלה, לשון תמיהה, לשון אירוניה, וכיו״ב. אמנים גדולים יודעים לדקלם את מה שהם קוראים באופן ששומעים את כל התוכן הגלום בדיבור. הומצאו גם סימנים מעטים, כגון סימן שאלה, או סימן קריאה, אך זה אינו מספיק לעומת שפע האפשרויות.

נביא דוגמא שבה נבחין מה בין טעמים לדקלום. כל בוקר אנו אומרים בתפילה פסוקים מדברי הימים, המתחילים ״ויברך דויד״ (דברי הימים א׳ כט, י-יג). ״לך ה׳ הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ, לך ה׳ הממלכה והמתנשא לכל לראש״. מה פירוש ״כי כל בשמים ובארץ״? ״כי״ בדרך כלל הוא לשון של נתינת טעם, אבל כאן לא מובן איך ״כל בשמים ובארץ״ נותן טעם ל״לך ה׳ הגדולה״ וכו׳. אבל אם נדקלם את הפסוק נכון – וקשה לשמוע את זה בקריאה של מי שאינו אמן בדקלום – הדברים יהיו מובנים: לך ה׳ הגדולה והגבורה וכו׳ כי לך כל בשמים ובארץ. ה״לך״ מוסב גם על ״כל בשמים ובארץ״. צריך כאילו ״לדחוף״ בקריאה את ״כל בשמים ובארץ״ אחורה, אל ה״לך״, אף על פי שכבר עברנו אותו. זהו קצב מסוים בקריאה, שמשנה את המשמעות.

והמשך הפסוק: ״לך ה׳ הממלכה והמתנשא לכל לראש״. לכאורה

הפירוש הוא: לך ה׳ הממלכה, ואתה המתנשא לכל לראש. אך איזו מין לשון זו ״לך ה׳ הממלכה והמתנשא״? מדוע לא כתוב ״ואתה מתנשא״? אולם, בחז״ל מצינו שפירוש ״והמתנשא לכל לראש״ הוא אחר: כל התמנות גדולה וקטנה של בני אדם הכל הוא מהשמים, ״אפילו ריש גרגיתא משמיא מנו ליה״ (ברכות נח.). לפי זה משתנה גם המשמעות של ״לך ה׳ הממלכה״. אין הפירוש שאתה הוא המלך, אלא שכל ממלכה שבעולם היא שלך וממך. ולפי זה פירוש כל הפסוק הוא: לך ה׳ הגדולה והגבורה וכו׳ כי לך כל בשמים ובארץ, לך ה׳ הממלכה של כל מלך, ולך המתנשא לכל דבר להיות לראש. הבנת הפסוק בצורה כזאת תלויה בהבדל עדין בדקלום של הפסוק, שמושכים הכל אל ״לך״. אין לזה סימנים כתובים, והכל תלוי בהבנה של התוכן.

על ״טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים״

״ת״ר לטטפת לטטפת לטוטפת הרי כאן ארבע דברי ר׳ ישמעאל, ר׳ עקיבא אומר אינו צריך, טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים״ (מנחות לד:).

לכאורה דברי חז״ל מתמיהים, וכי התורה מדברת בלשון כתפי ואפריקי? [ואינו דומה לאמור לעיל (פסקה ד׳) בענין לשון יוונית, ע״ש היטב].

אלא צריך להבין שלשונם של שבטים פרימיטיביים היא בעצם לשון אוניברסלית. לשון הנוצרת מהצלילים המסמנים את התמונה או את המושג באופן פשוט וטבעי.

מה זה שנַיִם? לִשנות פירושו קודם כל לחזור על משהו עוד פעם. ״טט״ זוהי דוגמא לכפל, לחזרה על עיצור פעמיים. [האות טי״ת היא אות עיצורית חזקה]. אבל המושג שנים הוא גם מלשון שינוי. האחד מתפשט לאינסוף וחסר צורה. צורה נוצרת כאשר יש לפחות שנים. כאשר קו ישר נשבר, יש שינוי, יש שנַיִם. ״פַּת״ זהו צליל של שבירת הרצף, כמו מקל ארוך הנשבר לשנים. [גם כיום מבטאים צליל של שבירה בהברה כגון ׳פַּק׳ או ׳פַּך׳]. נמצא ש״טט״ ו״פת״ הן שני אפנים של הבעת המושג ׳שתים׳ בשפה טבעית אוניברסלית.

שער שיעורי ש״ס

בענין הליכה אחר הרוב

(שיעור שניתן בכולל חזון איש[1])

א. המקור שמביאים הראשונים לדין ביטול ברוב

כלל פשוט בעניני תערובת איסור בהיתר הוא: "מדאורייתא ברובא בטיל" (חולין צח:). אמנם בפרטים — מין במינו או שלא במינו, לח בלח או יבש ביבש, וכו' — יש כמה חילוקים וכמה מחלוקות, כידוע, אבל הכלל היסודי הוא שהולכים בתערובת אחר הרוב. ופירש רש"י (שם ד"ה דמדאורייתא, ביצה ג: ד"ה אפילו), שמקור הדין של ביטול ברוב הוא הכתוב בתורה "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב). וכך נקטו בפשטות שאר ראשונים, כגון הרא"ש בחולין (פ' שביעי אות ל"ז), הדן בענין אכילת תערובת של חד בתרי יבש ביבש כולה כאחת, ואומר: "דאפילו אי אכיל ליה חדא חדא ליכא אלא חדא ספיקא, וספיקא דאורייתא לחומרא, אלא משום דגזירת הכתוב הוא, דכתיב אחרי רבים להטות, הילכך חד בתרי בטל, ונהפך איסור להיות היתר, ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת". פירוש: הלא גם אם היינו אוסרים לאכול את כל התערובת ביחד, מכל מקום לאכול חלק ממנה ודאי מותר אם חד בתרי בטיל, ומדוע מותר, הלא ספיקא דאורייתא לחומרא ושמא איסור הוא אוכל, אלא שהתורה גזרה "אחרי רבים להטות", ומשום כך אומרים אנו שהאיסור בטל ברוב ההיתר ודינו כהיתר, ואם כן גם לאכול את הכל מותר.

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

1. השיעור נרשם מתוך קלטות על ידי שני תלמידי חכמים, כל אחד בנפרד, אך הרב ז"ל גילה את דעתו שהיה שמח אילו הייתי כותב את הדברים מחדש.

מובן, כי הפסוק מדבר על הליכה אחרי דעת הרוב בבית דין (מש׳ סנהדרין ב.), דהיינו שאם אלה מחייבים ואלה פוטרים – פוסקים את הדין כדעת הרוב, ומה הדמיון של תערובת איסור בהיתר לזה, הלא בענין פסק דין ישנה האמת הלכתית שאותה רוצים לברר, והאמת היא או עם אלה או עם אלה, והתורה קבעה שנלך אחרי הרוב ונחליט שהאמת עמהם, אך מה זה נוגע למקרה שיש לפנינו היתר שהוא ודאי היתר ואיסור שהוא ודאי איסור והתערבו, מדוע נאמר שכיון שיש רוב היתר האיסור יחדל להיות איסור? אתמהה! (וכבר העיר על כך בקצרה ה׳פרי מגדים׳ בראש הפתיחה להל׳ תערובות). והתמיהה עוד גדילה, שהרי בגמ׳ לא מצינו שהטעם של ביטול ברוב הוא מ״אחרי רבים להטות״, אלא הראשונים אמרו כן, ואילו היה כתוב כך בגמ׳ היינו מחדישים, כי הורגלנו להתעלם מקושיות על דרשות חז״ל ולפטור הכל באיני יודע, אין אנו בקיאים בדרכי הדרשות, וכיו״ב, אבל כאשר הראשונים ״מחדשים״ דרשה ודאי צריך לשאול מנא הני מילי, ומה ראו על ככה. ועוד, שהרי הרא״ש מתבטא ״דגזירת הכתוב הוא״, ולפי ההבנה המורגלת ״גזירת הכתוב״ היא מילתא בלא טעמא, ואילו היו חז״ל אומרים שביטול ברוב היא גזירת הכתוב – ניחא, אבל אם חז״ל לא אמרו שזהו המקור לביטול ברוב, מניין לרא״ש לומר שגזירת הכתוב ״אחרי רבים להטות״ היא, והלא הכתוב מדבר בענין אחר, ודין ביטול ברוב שמסרו חז״ל אולי הלכה למשה מסיני היא, ואין לה מקור בכתוב, או שאולי מקורה מפסוק אחר.

ב. איך אפשר ללמוד ביטול ברוב מ״אחרי רבים להטות״?

ולכאורה דברי הראשונים מבוססים על הגמ׳ בחולין (יא.): ״מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא?״, ועונה הגמ׳ בלשון תמיהה: ״מנלן? דכתיב אחרי רבים להטות״. והגמ׳ הוצרכה לפרש את בעייתה: ״רובא דאיתיה קמן כגון ט׳ חנויות וסנהדרין לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן היכא דליתיה קמן כגון קטן וקטנה״ (פי׳: לענין ייבום, שאין חוששים שמא יימצא הקטן סריס או הקטנה אילונית, כי רוב הקטנים אינם סריסים ורוב הקטנות אינן אילוניות, יבמות קיט.).

הרי שהיה פשוט לגמ׳ שלומדים את ההליכה אחר הרוב באיסורים ברובא דאיתיה קמן – כגון ט׳ חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, או להפך, שבנמצא הלך אחר הרוב (פסחים ט:) – מהליכה אחר רוב הדיינים בסנהדרין.

אך באמת אין בכך תשובה לתמיהתנו. כי בהשקפה ראשונה נראה, שהטעם שמשוים רובא דאיתיה קמן של תשע חנויות לסנהדרין, הוא משום שהטעם בשניהם הוא הליכה אחר רוב הסיכויים, או כפי שזה נקרא בלשון המתמטיקה: אחר ההסתברות היותר גדולה. כלומר: כשאנו שואלים את עצמנו כמי לפסוק, כרוב או כמיעוט, והתורה אומרת לפסוק כרוב, אנו מבינים שהטעם הוא משום שיש יותר סיכויים שהאמת אצל הרוב מאשר שהיא אצל המיעוט, וכן בבשר הנמצא בעיר שיש בה תשע חנויות כך ואחת כך, רוב הסיכויים הם שהבשר מן הרוב, ואף על פי שאולי צריך לחשוש למיעוט ולראות בדבר ספק דאורייתא – מ״אחרי רבים להטות״ למדנו את העיקרון של הליכה אחרי ההסתברות היותר גדולה. אבל מה כל זה שייך לענין ביטול ברוב? וכי בביטול איסור בהיתר, המתיר לאכול את התערובת, אפשר לדבר על הסתברות? והלא ידוע לנו בוודאות שיש כאן מיעוט איסור שאנו אוכלים אותו, ואין כאן ענין של הסתברות כלל. ולהלן נראה שעצם הבנת ט׳ חנויות וסנהדרין על פי עקרון ההסתברות אינה עומדת בפני הביקורת השכלית.

ג. ההסבר המיוחס לר׳ חיים הלוי

ידועים דברי האחרונים, ויסודם במיוחס לר׳ חיים הלוי (׳חידושי הגר״ח על הש״ס׳, סטנסיל, לב״ק כז:), שהלימוד של ביטול ברוב מסנהדרין הוא משום שגם בסנהדרין יש ביטול ברוב. רוצה לומר: התורה הלא חייבה מנין מסוים של דיינים, ג׳ בדיני ממונות, כ״ג בדיני נפשות, וכד׳, ואם הולכים אחרי הרוב ופוסקים כדעתם, ודעת המיעוט אינה נחשבת – הלא חסר במנין הדיינים. אלא על כרחך התורה גילתה שמיעוט הדיינים מתבטל ברוב והופך להיות כמו הרוב, וכך יש לנו בית דין של ג׳ או של כ״ג שפסק את הדין. [ומלבד זאת לומדים עוד

דין מההליכה אחרי הרוב, והוא שיש להניח שהאמת אצל המרובים, כלומר שמכריעים ספק לפי הרוב, וזהו המקור לדין תשע חנויות].

והנה הסמך לדברים אלה הוא בתוס׳ בבבא קמא (כז: ד״ה קמ״ל). התוס׳ מסבירים שם שאין הולכים בממונות אחר הרוב אף על פי שבנפשות הולכים, מפני שבממונות אומרים סמוך מיעוטא לחזקה שהוא מוחזק בממונו, ואין הרוב מתגבר על מיעוט וחזקה. ומה שבבית דין הולכים אחר הרוב גם בדיני ממונות, הוא משום שבבית דין אין מיעוט שאפשר לצרפו לחזקה: ״דיינים שאני, דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו״. ולמדו האחרונים מזה שהמיעוט בטל ומתהפך להיות כרוב. אך באמת התוס׳ אינם אומרים שהמיעוט הפך להיות כמו הרוב, אלא שהוא כמי שאינו, וכוונתם אחרת, כמו שיתברר להלן.

ויש שרצו להביא ראיה לדבר זה, שבבית דין צריך שיצא הדין מכל מנין הדיינים, וממילא צ״ל שהמיעוט בטל לרוב ונעשה כמותו, מסוגיית הגמ׳ בסנהדרין (ל.) לגבי בית דין שפסקו על פי הרוב, איך כותבים את הפסק, ר׳ יוחנן אמר שכותבים בלשון סתמית ״זכאי״, וריש לקיש אמר שכותבים ״פלוני ופלוני מזכין ופלוני ופלוני מחייבין״, והגמ׳ אומרת: ״מאי בינייהו, איכא בינייהו לשלומי איהו מנתא בהדייהו (רש״י: אם טעו השנים וחייבין לשלם מביתם פליגי הנך רבנן בדין השלישי אם ישלם חלקו עמהם), דלמ״ד זכאי משלם ולמ״ד פלוני ופלוני מזכין ופלוני ופלוני מחייבין לא משלם״. ומקשה הגמ׳ על זה: ״ולמ״ד זכאי משלם, ולימא להו אי לדידי צייתיתון אתון נמי לא שלמיתון. אלא איכא בינייהו לשלומי אינהו מנתא דידיה, למ״ד זכאי משלמי למ״ד פלוני ופלוני מזכין ופלוני ופלוני מחייבין לא משלמי״. ושוב מקשה הגמ׳: ״ולמ״ד זכאי משלמי ולימרו ליה אי לאו את בהדן לא הוה סליק דינא מידי״, ומסיקה הגמ׳ שאין ביניהם נפ״מ לענין התשלום (אלא השנים משלמים את חלקם ושליש מפסיד בעל הדין, ע׳ טוש״ע חו״מ סי׳ כ״ה). והנה בהו״א של הגמ׳ שלמ״ד ״זכאי״ גם השלישי משלם, לכאורה ברור שהבינו שדעת המיעוט בטלה וכאילו נתהפכה להיות כדעת הרוב, אך גם למסקנת הגמ׳ אומרים ״אי לאו את בהדן לא הוה סליק דינא מידי״, כלומר שצריך

את כל הדיינים לשם פסק הדין, ולכן אין השנים אחראים על חלקו של השלישי.

אבל נראה שאין זו ראיה כלל, כי ברור שאם שלושה ישבו בדין והכריעו על פי הרוב, אין האחד צריך לבטל את דעתו, והוא יכול להמשיך לסבור כדעתו ולהורות כך לתלמידיו, אלא שלענין פסק הדין שבא לפניהם הולכים אחרי הרוב, ואדרבה, מלשון הגמ׳ ״אי לדידי צייתיתון אתון נמי לא שלמיתון״ משמע שדעתו של היחיד שרירה וקיימת אצלו. ומה שלפי ההו״א היה גם הוא צריך לשלם, זה משום שבעצם ישיבתו בדין קיבל על עצמו חלק מהאחריות לפסק שיצא מבית הדין. ואת הענין של מספר מסוים של דיינים שהתורה דורשת יש להבין בפשטות, דהיינו שהתורה רוצה שידונו בדבר כך וכך דיינים [וככל שהענין יותר רציני צריך מספר יותר גדול של דיינים], וכל אחד יאמר את דעתו, ומתוך כך יתברר הדין; אבל אם תישאר מחלוקת — ההכרעה תהיה לפי דעת הרוב, אף על פי שדעת המיעוט לא התהפכה להיות כדעת הרוב.

ד. ראיות שההליכה אחרי הרוב אינה מטעם הסתברות

נחזור לענין הקודם. אמרנו שט׳ חנויות כן אפשר ללמוד מההליכה אחר הרוב בסנהדרין, כי שניהם מטעם הסתברות. אך נראה שכמה טעמים עומדים כנגד הבנה כזאת:

א. ראינו שהגמ׳ בחולין (יא.), השואלת למקור הדין של הליכה אחר הרוב, אומרת שמ״אחרי רבים להטות״ אפשר ללמוד רק רובא דאיתיה קמן, כגון ט׳ חנויות וסנהדרין, ״כי קא מיבעיא לן היכא דליתיה קמן כגון קטן וקטנה״, והגמ׳ מנסה למצוא מקור אחר לרובא דליתיה קמן. אך אם הלימוד מ״אחרי רבים להטות״ הוא שהולכים אחרי ההסתברות היותר גדולה, ושאין מתייחסים אל מצב כזה כאל ספק שקול — מאי שנא רובא דליתיה קמן מרובא דאיתיה קמן, הלא ההסתברות שהקטן שלפנינו לא יימצא סריס יכולה להיות אף יותר גדולה מההסתברות שהבשר שלפנינו שייך לאחת מט׳ החנויות, כגון שידוע מהניסיון של שנים ודורות שרק שני אחוז מהאוכלוסיה הם

סריסים, שאז 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 שהניסיון הכללי והממושך, המבוסס על סיבה טבעית כלשהי, כגון שרוב הקטנים אינם סריסים, אינו פחות בטוח מן הידיעה המבוססת על מצב מקרי, שחנויות אלו מוכרות שחוטה ואלו נבילה. שמא תאמר: גזירת הכתוב היא ללכת אחר רוב רק ברובא דאיתיה קמן דומיא דסנהדרין — אם כן אין לך מקור גם לרובא דאיתיה קמן, כי אולי גזירת הכתוב היא דוקא בסנהדרין, ובהם קבעה תורה שצריך להכריע את הדין, אבל לגבי ספק איסור כט׳ חנויות אולי אין הולכים אחר הרוב.

יתר על כן. ר׳ מאיר חייש למיעוטא, והתוס׳ ביבמות (קיט. ד״ה כגון) ובבכורות (יט: ד״ה ברובא) נוקטים שזה מדאורייתא, דהיינו שר׳ מאיר סובר שמדאורייתא צריך לחוש למיעוט, ואומרים התוס׳ שבוודאי לגבי רובא דאיתיה קמן אין ר׳ מאיר חולק, שהרי על סנהדרין וט׳ חנויות אמרה הגמ׳ בפשטות שהם נלמדים מ״אחרי רבים להטות״, ור׳ מאיר אינו יכול לחלוק על זה, אלא מחלוקתו של ר׳ מאיר היא דוקא ברובא דליתיה קמן (ואע״פ שממהלך הגמ׳ משמע לכאורה שר׳ מאיר חולק גם ברובא דאיתיה קמן, התוס׳ מכריחים מהנ״ל שאי אפשר לומר כן, והם מסבירים שזוהי רק הו״א דחויה בגמ׳, ע״ש). ואם טעם רובא דאיתיה קמן הוא משום הסתברות, הלא גם ברובא דליתיה קמן יש הסתברות שזה שלפנינו הוא מהרוב, ואם כן מדוע ברור לתוס׳ שר׳ מאיר מחלק בין רובא דאיתיה קמן לרובא דליתיה קמן, אולי הוא מחלק בין האמור בפירוש בפסוק, דהיינו סנהדרין שמכריעים בהם את הדין לפי הרוב, לבין הליכה אחרי הרוב באיסורים, שבזה הוא חייש למיעוטא בין ברובא דאיתיה קמן ובין בליתיה קמן.

ב. קיימא לן ״כל קבוע כמחצה על מחצה דמי״, והדבר נלמד מהפסוק ״וארב לו וקם עליו — פרט לזורק אבן לגו״ (כתובות טו.). זאת אומרת, אם פרט מסוים פורש מתוך קבוצה — הולכים אחר הרוב כדי לקבוע את זהותו של הפרט, אבל אם האדם בא אל מקום

הקביעות של הפרטים ויש ספק אל מי בא — אין הולכים בזה אחר הרוב, אלא הדבר נשאר כספק שקול. בדוגמא של ט׳ חנויות: אם הבשר נמצא בעיר — הכלל הוא כל דפריש מרובא פריש, ואם רוב החנויות מוכרות בשר שחוטה הריהו כשר; אבל אם אדם נכנס לאחת החנויות ולקח משם בשר ואינו יודע מאיזו חנות לקח — כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והבשר אסור משום ספיקא דאורייתא לחומרא. ואם הסברה של ״אחרי רבים להטות״ היא משום ההסתברות, הלא אין שום הבדל לענין זה בין פריש לבין קבוע, בשניהם יש אותה ההסתברות. אלא מה נאמר, גזירת הכתוב היא, מילתא בלא טעמא שהפסוק מגלה לנו בדין קבוע. אך אם כן היה לנו לצמצם אותו דוקא לדיני נפשות שבהם מדבר הכתוב, דהיינו שהתורה הקלה שאין הורגים אדם אפילו היה רק גוי אחד בחבורה שזרק עליה, אבל מניין לנו לעשות מזה כלל לכל איסורים שבתורה בניגוד לכלל של ״אחרי רבים להטות״? ועוד, שלגבי דין קבוע נאמרו כמה חילוקים, כגון פירש לפנינו ולקחו עכו״ם וכד׳, ואם גזירת הכתוב בלא טעם היא — איך אפשר לחלק בין מקרים שונים כאשר אין אנו יודעים את טעם הדין?

ג. עצם הדבר שהליכה אחר רוב הדיינים היא מחמת ההסתברות היותר גדולה — אינו ברור כלל. כי כשאני דן על מאורע מסוים אם הוא מן הרוב או מן המיעוט, כגון על חתיכת בשר אם היא מן השחוטות או מן הנבילות, והרוב בעיר שחוטות — ההסתברות שגם זו מן הרוב השחוטות גדולה מן ההסתברות שהיא מן המיעוט הנבילות. אבל בדיינים יש סברת הרוב מול סברת המיעוט, ומניין שסברת הרוב היא האמת? האם הרוב תמיד יותר צודק מן המיעוט? הלא אם נדון על אמירת אמת כמקרה מסוים, ועל אמירת אי-אמת כמקרה הנגדי, וכל אחד מהדיינים יכול לומר אמת או אי-אמת, הלא לכאורה יותר רחוק שהרבים כולם הצליחו לכוון לאמת מאשר שהמעטים הצליחו. שמא תאמר: אמירת האמת אינה מקרה, כי באופן פשוט דיין מומחה יודע לכוון לאמת, ומקרה יוצא דופן הוא שיטעה, ואם כן יותר מסתבר שהמקרה היוצא דופן קרה למעטים מאשר לרבים — גם זו אינה טענה ברורה, כי הרבה פעמים הכרעת ההלכה היא ענין

של שיקול הדעת, ויש פנים לכאן ולכאן, ״אלו ואלו דברי א-לקים חיים״, אלו נוטה דעתם כך ואלו דעתם נוטה כך, ושניהם יכולים להיות אמת[2]. האם נטיית הדעה לכאן או לכאן היא מקרה יוצא דופן שאפשר לומר שהוא קרה דוקא למיעוט?

ועוד: נתאר לעצמנו שבית דין של שלושה דן בשאלה מסוימת והכריע לפי הרוב, ובית דין אחר של שלושה דן באותה השאלה והכריע לפי הרוב להפך. אם ההכרעה היא משום שמסתבר שהרוב צודק, וכאן הלא אי אפשר שהאמת תהיה עם הרוב הזה ועם הרוב האחר, האם נצטרך לבטל את שני הדינים? — ודאי שלא, וכל עוד אין סוגיין דעלמא שההלכה היא כך וכך שני הדינים קיימים (ע׳ סנהדרין ו.). מדוע? מפני שההליכה אחרי הרוב בבית דין אינה ענין של מציאת אמת מוחלטת, אלא היא כלל של הנהגה: היות שצריך לפסוק את הדין, ואי אפשר להשאיר את הדבר פתוח, אומרת התורה ללכת לפי הרוב. ועדיין צריך להבין איך למדו מכאן חכמים שגם בתשע חנויות הולכים אחרי הדוב.

ה. סברת המרדכי בשם רבנו יקר צריכה פשר

עוד יש להתבונן בדברי המרדכי בחולין (פ״ק סי׳ תקצ״ג), שכתב וז״ל: ״מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, שנאמר אחרי רבים להטות. והקשה לי מורי רבינו יקר, הא עיקר האי קרא בסנהדרין הוא, וסנהדרין קבועין הן בלשכת הגזית, וכן בכל מקום שהן יושבין, ודמיא לט׳ ישראל ואחד עכו״ם עומד ביניהם שאם זרק לתוכו פטור, דכתיב וארב לו, דמינה ילפינן דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ותירץ שלא שייך למימר כל קבוע כמחצה אלא היכא דאיכא ספיקא לברר הדבר, כגון גבי ט׳ חנויות שלקח ואין יודע מאי זה לקח, וכן בט׳ ישראל ועכו״ם אחד ביניהם שאינו יודע על מי זרק, אע״פ שבודאי יודע שהיהודי לשם ונתכוון לזרוק בין כולם, מאחר דעכו״ם אחד ביניהם פוטרין ליה. אבל אם מתכוון ואמר לאותו ישראל אני מתכוון, חייב, אע״פ שהעכו״ם עומד ביניהם. והכי נמי בסנהדרין, כיון דיודעין

2. ע׳ על כך לעיל בשער מקורות ההלכה עמ׳ כב-כג.

ורואין מי הן המזכין ומי הן המחייבין דין הוא שנלך אחריהם. ועוד, דאין עושין מעשה בגופן, אלא אחר הדיבור הנבדל והנפרש מפיהם, והוי כבשר הנמצא דאמרינן ביה כל דפריש מרובא פריש״.

קושיית 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 להטות״ ו״וארב לו וקם עליו״ מכחישים זה את זה. אך סיום דברי רבנו יקר, שהדיבור היוצא מפי הדיינים הוא כפריש ולא כקבוע, לכאורה לגמרי משולל הבנה.

ו. הסבר ״גזירת הכתוב״ והחילוק בין כל דפריש לבין קבוע

אמנם, יש להבין שכאשר חז״ל או הראשונים אומרים ״גזירת הכתוב״, אין כוונתם שזוהי מילתא בלא טעמא. גזירת הכתוב היא דבר מושכל, אלא שצריך שהתורה תגלה לנו את המושכל הזה, ותורה לנו שכך וכך יש לנו לדון ולנהוג. מדעתנו לא היינו מכריחים שכך הוא, יש גם אפשרות אחרת, אך התורה מגלה דעתה שזוהי האפשרות שהיא רוצה בה, ואת טעמה וסברתה אנחנו יכולים להבין בשכלנו, וגם להסיק ממנה פרטי דינים וחילוקים.

גזירת הכתוב של ״אחרי רבים להטות״ — באמת ענין אחד היא, בין בבית דין, בין בביטול איסור בהיתר ובבין בכל דפריש מרובא פריש. הענין הוא שהמיעוט בטל אל הרוב. באיזה מובן? במציאות היומיומית, כאשר יש לפני האדם תערובת של שני מינים, הוא נוטה להתייחס אליה כאל מהות אחת, ולאפיין אותה בהגדרה אחת, וזאת נקבעת בדרך כלל עח ידי תכונת הרוב, שהיא הדומיננטית. למשל, אם הוא רואה שדה שרובו ירוק ויש בו נקודות צהובות או שחורות — הוא יתאר את השדה כירוק. אם הוא אוכל תבשיל שרובו אורז ומעורב בו ירק — הוא יאמר שאכל אורז. וכל כיוצא בזה. גם בענינים רוחניים אנו אומרים שמי שרובו זכויות נקרא צדיק ומי שרובו עבירות נקרא רשע (רמב״ם הל׳ תשובה ג, א על פי הגמ׳ בר״ה). גזירת הכתוב של ״אחרי רבים להטות״ היא, שגם מבחינה הלכתית, כאשר יש

לפנינו תערובת שני מינים – רשאים אנו לדון אותה לפי תכונת הרוב. אלמלא גזירת הכתוב, היינו יכולים לחשוב שבכל מקרה של תערובת שני דברים אל לנו לקבוע תכונה אחת לכולם, אלא עלינו להשאיר את הדבר כמורכב וכמסופק. באה התורה ומגלה שאנו רשאים להחליט שתכונת התערובת כדבר אחד היא תכונת הרוב. בבית דין שנחלקו יש דעות שונות, אלה אומרים כך ואלה אומרים כך. היינו יכולים לחשוב שבמקרה כזה נשאיר את השאלה הנדונה ללא הכרעה, כספק שקול (ונדון בה לפי דיני ספקות). באה התורה וגוזרת: ״אחרי רבים להטות״, אל תשאיר את הדין ללא הכרעה, מבית דין יצא פסק אחד, והוא נקבע לפי הרוב. תכונתה של ״התערובת״ הזאת, של מושב בית הדין, תיקבע לפי תכונת הרוב. מכאן אנו למדים גם למקרים אחרים של מציאות מעורבת, המקובצת ממרכיבים שונים, שיש לקבוע את תכונת המציאות הזאת לפי תכונת הרוב. לכן מיעוט איסור בטל ברוב היתר. אין הכוונה שהאיסור עצמו נהפך להיתר, כמו שבבית דין אין הכוונה שמיעוט הדיינים ישנה את דעתו ויהנהן בראשו שהשתכנע ומעתה הוא סובר כדעת הרוב. הכוונה היא שבמצב של תערובת תכונת התערובת נחשבת לפי תכונת הרוב. תדע, שהרי הרא״ש עצמו (בהמשך אותו הסימן) סובר שאם נוספה אחר כך עוד כמות של איסור לתערובת, כך שביחד יש עכשיו רוב של איסור, אומרים ״חוזר וניעור״ והתערובת אסורה, והטעם הוא משום שהאיסור לא ממש הפך להיתר, אלא שכאשר הוא המיעוט התערובת נקראת על שם הרוב, אבל עכשיו שהוא הרוב, תכונתה של התערובת נקבעת מחדש לפי הרוב של עכשיו.

וזהו הטעם להבדל בין כל דפריש לבין קבוע: כשאנו מוצאים חתיכת בשר בחוץ ורוצים לקבוע את תכונתה – לגבי חתיכה זו כל החנויות שבעיר הן ״תערובת״ אחת, שממנה החתיכה באה. ״תערובת״ זו היא הרקע העומד מאחורי חתיכה זו, ואנו קובעים את תכונתה של החתיכה לפי תכונתה הקולקטיבית של התערובת, כלומר לפי רוב החנויות. לעומת זאת, כאשר אדם נכנס לחנות וקונה שם בשר – אין החנויות מעורבות זו עם זו, אלא כל חנות ידועה ומוכרת במקומה,

ואם אחר כך הוא רוצה להיזכר מאיזו חנות לקח ואינו נזכר, עליו באמת להתייחס לזה כאל ספק, כי אין כאן ״תערובת״, דבר אחד חדש שמכריעים את תכונתו לפי הרוב. מובן שגם זה אינו הכרחי, שכן היה אפשר לומר שמחשבתו של האדם, הרהוריו מהיכן קנה, מצרפים את כל החנויות למציאות אחת שעליה דנים, וגם בזה יש ללכת אחר הרוב, ולכן גם כאן זקוקים אנו ל״גזירת הכתוב״ שתחלק בין קבוע לבין פריש, ותגלה לנו שכל שבא אל מקום הקביעות – כל אחד מן הקבועים נחשב כעומד בפני עצמו, ואין כאן תערובת. אבל לכל גזירת הכתוב יש טעם והיגיון. באמת מוצאים אנו את ההבדל הזה גם בהתייחסות הטבעית של האדם. אדם היודע שיש חנות טריפה וחנויות אחרות כשרות, נזהר מחנות הטריפה, והיא עומדת בתודעתו בפני עצמה, ובמקרה שנכנס לחנות ונעלם ממנו לאן נכנס הוא מבין שהוא במצב של ספק. מה שאין כן במוצא בשר מחוץ לחנויות, כאן הכל מצטמצם בחתיכת בשר זו, אין כאן איסור מבורר, ושייך יותר לסמוך על רוב. ובכלל, כך הוא הדבר בכל האיסורים ובכל המצוות, שהגדרים ההלכתיים נקבעים לפי ההתרשמות וההתייחסות של האדם[3].

ז. מה בין רובא דאיתיה קמן לרובא דליתיה קמן?

מעתה יש להבין את לשון התוס׳ בב״ק ״גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו״ על פי מה שנתבאר, דהיינו שהיות שמבית דין צריך לצאת פסק אחד, לכן קבעה תורה ללכת אחר הרוב, כלומר לתת לבית הדין את תכונת הרוב, והמיעוט הוא כמי שאינו, ואין

3. א״ה: פעם אחרי שיעור שבו הזכיר הרב יסוד זה, שהיה חוזר הרבה בדבריו, שאלתיו: זה בגלל קאנט? (עמנואל קאנט, מי שנחשב לגדול הפילוסופיה החדשה, נזכר בכינוי ״הפילוסופים המעיינים״ על ידי המלבי״ם בפירושו לויקרא יט, יח. חידש בתורת ההכרה שהאדם אינו מכיר את העצם כשלעצמו אלא רק את תופעותיו, ועיקר שיטתו זו מביא המלבי״ם בפירושו לאיוב יא, ו). ענה לי הרב: גם בלי קאנט. והסביר שהואיל והמצוות מיועדות לפעול על נפש האדם ולעצב את דמותו המוסרית, לפיכך מה שחשוב לגדר ההלכתי הוא ההתרשמות של האדם מן הדבר, ולא הדבר כשהוא לעצמו.

המוחזק בממון יכול לומר שהמיעוט אתו[4]; מה שאין כן ב״אין הולכין בממון אחר הרוב״, כגון במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, שהרוב מוכרים לרידיא והמיעוט לשחיטה, וכיון שהמוכר מוחזק בממון אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, והוא יכול לטעון: אני מהמיעוט.

וכך יש להבין את תירוץ רבנו יקר שהדיבור היוצא מפי הדיינים הוא כבשר הנמצא, דהיינו כפריש ולא כקבוע. כי הפסק צריך לצאת מבית דין כדבר אחד, ותכונתו נקבעת לפי תכונת הגוף הכללי של בית דין, ובזה הולכים אחר הרוב. והרי זה כמו בחתיכת בשר הנמצאת, שתכונתה נקבעת לפי הרקע שלה, שהן כל החנויות יחד, ולא כמו חנויות הקבועות במקומן ואדם נכנס לאחת מהן, כי מה שמענין אותנו בבית דין הוא הפסק היוצא מבין כולם, ולא דעתו האישית של כל דיין ודיין[5].

לפי האמור תובן הגמ׳ בחולין, המחלקת בין רובא דאיתיה קמן, כגון סנהדרין וחנויות, לרובא דליתיה קמן, כגון קטן וקטנה, והיא מחפשת לרובא דליתיה קמן מקור אחר מאשר ״אחרי רבים להטות״, ויובן גם מדוע היה ברור לתוס׳ שר׳ מאיר נחלק על חכמים וחייש למיעוטא רק ברובא דליתיה קמן, ולא ברובא דאיתיה קמן. כי לפי המוסבר לעיל, הפסוק ״אחרי רבים להטות״, המדבר בדיינים, עוסק בקבוצה מסוימת, ב״תערובת״ מסוימת המצויה לפנינו, שהתורה אומרת שיש לקבוע את תכונתה לפי הרוב, והמיעוט בטל אל הרוב. לעומת זאת, ברובא דליתיה קמן אין לפנינו קבוצה מסוימת שאנו רוצים לקבוע את תכונתה, אלא יש כאן ענין של הסתברות: כיון שהניסיון קובע שרוב הנולדים אינם סריס או אילונית, אנו מניחים שגם הקטן שלפנינו אינו כזה, כי ההסתברות שאינו סריס גדולה

4. א״ה: ונראה שמה שהוסיפו התוס׳ ״וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה דהא בי״ד מפקי מיניה״ הוא נימוק נוסף, דהיינו שאין כאן מוחזק.

5. א״ה: התירוץ הראשון של רבנו יקר, שבדיינים אין לנו ספק, כי דעתו של כל דיין ידועה בדיוק, ואינו דומה לט׳ חנויות שנכנס לאחת מהן ואינו יודע לאיזו מהן נכנס, ולכן בדיינים דין הוא שנלך אחר הרוב – לכאורה פירושו שההליכה אחר הרוב בדיינים אינה אלא קביעת כלל להכרעה, ואם כן צ״ע איך לומדים מזה לבשר הנמצא, ששם יש ספק.

מההסתברות שהוא סריס. לזה צריך גילוי נוסף מהכתוב, שהולכים אחרי ההסתברות, כי אין זה דומה לענין ״אחרי רבים להטות״ ששם אין הטעם משום הסתברות, אלא משום קביעת תכונת התכונה הקולקטיבית של הקבוצה. ואכן, הגמ׳ מחפשת מקור לרובא דליתיה קמן בפסוקים אחרים, ולבסוף מגיעה למסקנה שבמקום שאי אפשר לברר ודאי שיש ראיות מכמה מקראות שהולכים אחרי רובא דליתיה קמן, והשאלה היא מניין שסומכים על זה גם במקום שאפשר. ובזה באמת ר׳ מאיר חולק, וסובר שבמקום שאפשר צריך לחוש למיעוטא, ואין סומכים על הסתברות. אבל בט׳ חנויות, אומרים התוס׳, ר׳ מאיר ודאי מודה, אע״פ שאפשר, כי בזה מה שגילתה התורה אינו משום הסתברות, אלא מטעם אחר, כנ״ל[6].

6. א״ה: רש״י פירש למסקנת הסוגיה את דעת חכמים בשתי דרכים: א. ״אלא ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכינן ארובא אפילו היכא דאפשר״. ב. ״אי נמי אחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן, דמאי שנא האי מהאי״. והנה דרך ב׳ לכאורה מנוגדת לאמור בפנים. אך באמת יש בה קושי גדול: אם ״מאי שנא האי מהאי״ – מה היתה בכלל שאלת הגמ׳, תענה מיד שגם רובא דליתיה קמן נלמד מ״אחרי רבים להטות״ כי לא שנא רובא דליתיה קמן מרובא דאיתיה קמן; אלא ודאי שמסברא יש הבדל ביניהם, לפי מה שהוסבר בפנים. ונראה לפרש שלמסקנה אנו אומרים שגם לקבוצת כל הקטנים שנולדו בעבר ושייולדו בעתיד, שהיא קבוצה תיאורטית שאינה נמצאת לפנינו, יש תכונה קולקטיבית, הנקבעת לפי הרוב, וכשבא קטן לפנינו ואנו צריכים לדון אם הוא סריס או לא, אנו פונים אל הרקע שלו, שהיא קבוצת כל הקטנים שבעולם שהיו ושיהיו, והולכים בה אחר הרוב, כמו בכל דפריש מחנויות. ובזה נחלק ר׳ מאיר, ואומר שאינה דומה קבוצה תיאורטית לקבוצה ממשית, שלאחרונה אפשר לתת שם ותכונה, ולא לאחרונה.

בענין תוספת שביעית

(מתוך סדרת שיעורים בעניני שביעית שניתנו בבית הכנסת "לדרמן"[1])

א. המקור לתוספת שביעית מן התורה

המשניות הראשונות של מסכת שביעית עוסקות בענין תוספת שביעית, שיש בה מן התורה, ויש מדרבנן, והגדרים צריכים בירור.

שנינו (שביעית פ"א מ"א): "עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית, בית שמאי אומרים כל זמן שהוא יפה לפרי, ובית הלל אומרים עד העצרת, וקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו". ולהלן (פ"ב מ"א): "עד אימתי חורשים בשדה הלבן ערב שביעית, עד שתכלה הליחה, כל זמן שבני אדם חורשים ליטע במקשאות ובמדלעות. אמר ר' שמעון נתת תורת כל אחד ואחד בידו, אלא בשדה הלבן עד הפסח ובשדה האילן עד העצרת". העיקרון של שתי המשניות הוא, שכל זמן שהחרישה עדיין מועילה לפירות שישית – מותר לחרוש, ומזמן שאינה מועילה לפירות שישית – אסור, כי חרישה לצורך שביעית אסורה.

בהמשך לאמור במשנה הראשונה, מביאה המשנה (פ"א מ"ד) את המקור לדין תוספת שביעית: "שנאמר בחריש ובקציר תשבות, אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית, אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית, וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית. ר' ישמעאל אומר, מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר". ובירושלמי (פ"א ה"א) הוסברו דברי ת"ק כך: "בחריש ובקציר תשבות, מה אנן קיימין, אם לענין שבת בראשית, והלא כבר נאמר ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ואם לענין שבתות שנים, והלא כבר נאמר שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך, אלא אם אינו ענין לשבת בראשית ולא לענין לשבתות השנים תנהו ענין

1. נוסח ראשון של הרשימה היה למראה עיני הרב ז"ל.

באיסור שני פרקים הראשונים (׳פני משה׳: האמורים במשנה בשדה האילן ובשדה לבן), בחריש ובקציר תשבות, בחריש שקצירו אסור, ואיזה זה, זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית, ובקציר שחרישו אסור, ואיזה זה, זה קציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית״. ובבבלי ראש השנה ט., וכן במו״ק ג:, מובאת ברייתא שמבואר בה כי ת״ק שבמש׳ הוא ר׳ עקיבא: ״דתניא בחריש ובקציר תשבות ר׳ עקיבא אומר אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו׳, אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. ר׳ ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהוא מצוה״ (פירש״י: ר׳ ישמעאל אומר מה חריש רשות וכו׳ — ולא דיבר הכתוב אלא לענין שבת, כדכתיב ביה וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות, בא ללמדך מה חריש אין לך חריש של מצוה ואפילו לזרוע לצורך עומר ושתי הלחם, שהרי אם מצא חרוש אינו חורש, ואני אוסרו לך בשבת, אף קציר שאני אוסר לך בשל רשות אני אוסר לך. יצא קציר העומר שהוא מצוה — שאפילו מצא קצור מצוה לקצור, ויש לך ללמוד מכאן שדוחה את השבת [ע׳ מנחות עב.]).

ב. מחלוקת תנאים בפשוטו של מקרא

הרי שר׳ עקיבא ור׳ ישמעאל נחלקו האם הפסוק בכי תשא (שמות לד, כא): ״ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות, בחריש ובקציר תשבות״ מדבר בשביעית או בשבת. ולכאורה פשוטו של מקרא הוא כר׳ ישמעאל, וכמו שנימק רש״י את דבריו, שהרי כתוב: ״ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות״, וצריך להבין מה טעמו של ר׳ עקיבא.

והנה, יש לשים לב שבפסוק כתוב: ״בֶּחריש ובַקציר תשבות״, ולא: בְּחריש ובְקציר תשבות. החריש והקציר (בה״א הידיעה) הם ע ו נ ו ת החריש והקציר, ולא פ ע ו ל ו ת החרישה והקצירה. ואם בשבת הכתוב מדבר, מדוע מדובר דוקא על זמן החריש וזמן הקציר? אילו היינו מסבירים את הפסוק לילדים, היינו אומרים להם שהתורה מזהירה שאפילו בימי החריש והקציר, שהעבודה דוחקת, ובעל השדה טרוד

לגמור את העבודה העונתית, אסור לעבוד בשבת. אבל אליבא דאמת אין זה מספיק. הלא התורה מזהירה בכמה מקומות על מלאכה בשבת, ומלמדת את עונשה, וכי היינו מעלים על דעתנו שבשעת הדחק מלאכה בשבת מותרת, שהתורה צריכה להדגיש לנו שהאיסור חל גם ״בעונה הבוערת״? זה מוביל את ר׳ עקיבא לומר שהפסוק מדבר בשביעית. אמנם, כיון שהפסוק לא נצרך לאיסור השביעית עצמה, שהרי לכך יש פסוקים אחרים, תנהו ענין לחריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית ולקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. ובאשר ללשון ״ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבות״ — מצינו במקרא ״יום׳ שפירושו תקופת זמן, ולאו דוקא יום אחד. בנביאים מוצאים אנו הרבה פעמים ״והיה ביום ההוא״ שפירושו תקופה, וגם ״יום אחד״ ״יום שני״ האמור במעשה בראשית הוא במשמעות כזאת, ואין כאן המקום להאריך בזה.

למרות האמור, ודאי שיותר פשוט להבין את הלשון ״ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות״ על שבת, ויש לשאול למה נקטה התורה לשון נדירה העלולה לאי-הבנה, אם כוונתה לשביעית. התשובה היא שלדעת ר׳ עקיבא התורה מתכוונת לשתיהן, גם לשבת בראשית וגם לשבת הארץ. אם נשוה את הפרשה הזאת בכי תשא לפרשה דומה לה במשפטים (שמות כג, י-יז), נמצא ששם התורה מדברת בפירוש על שביעית, ועל שבת, ועל שלוש רגלים; ואם כן מתאים שגם כאן היא תדבר בסמיכות לשלוש רגלים גם על שביעית וגם על שבת. וזוהי עוד סיבה לכך שר׳ עקיבא הבין שהפסוק מדבר גם על שביעית.

[״פשוטו של מקרא״ הוא כל מה שההיגיון מחייב שכך נבין בפסוק, אף אם יש צורך בתחכום רב כדי להגיע לזה. יש דרגות בפשוטו של מקרא, החל ממה שמבין ילד קטן, ועד למה שמוכרח למי שמעיין עיון מעמיק].

ג. הנפקא מינה בין דעות התנאים

ראיה לכך שר׳ עקיבא אינו עוקר את הפסוק לגמרי מענין שבת, יש

להביא מהגמ׳ בראש השנה (ט.). ר׳ עקיבא לומד כאמור תוספת שביעית מ״בחריש ובקציר תשבות״. שואלת הגמ׳: ״ור׳ ישמעאל מוסיפין מחול על קודש מנא ליה, נפקא ליה מדתניא ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה ת״ל בערב, אי בערב יכול משתחשך ת״ל בתשעה, הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, מלמד שמוסיפין מחול על קודש וכו׳ אין לי אלא יוה״כ, שבתות מנין, ת״ל תשבתו, ימים טובים מנין, ת״ל שבתכם, הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על קודש. ור׳ עקיבא האי ועניתם את נפשותיכם בתשעה מאי עביד ליה, מיבעי ליה וכו׳ כל האוכל ושותה בתשיעי״ וכו׳. הרי שהגמ׳ הבינה שר׳ עקיבא אינו צריך את ״ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב״ ללמוד ממנו תוספת יוה״כ, וכתבו התוס׳ שם (ד״ה ורבי עקיבא) שהטעם הוא משום שר׳ עקיבא יליף כולהו משביעית, שבת ויו״ט ויוה״כ. ויש להבין שזה משום שעיקר פשוטו של מקרא אמור בשבת, ואם הוכחנו ש״בחריש ובקציר תשבות״ בא ללמד תוספת שביעית, דהיינו שכאשר מתקרבת שנת השבע צריך כבר לפרוש מעבודת הקרקע – אותו הרעיון נלמד גם לשבת, אף על פי שיהיה הבדל ביניהם בפרטי ההלכה: בשביעית זמן התוספת הוא לפי הכלל שעבודה המועילה ליבול של שביעית היא האסורה, ״חריש שקצירו אסור״, ואילו בשבת אין סברה שדוקא מלאכה שהיא לצורך שבת תהיה אסורה (שהרי בשבת כל מלאכה אסורה), אלא שמשעה שאדם מודע לכך שמתקרבת השבת הוא צריך להוסיף מחול על קודש. ואולי אין לזה שיעור קבוע, אלא האדם צריך לקבל על עצמו שבת, ובכל שהוא שיוסיף סגי. ויו״ט ויוה״כ יש ללמוד משבת, אף על פי שאין ייתור מיוחד, כי רעיון אחד הוא, שכל זמן שיש בו מצות שביתה מוסיפין מחול על הקודש. וגם לר׳ ישמעאל שלכאורה יש לו ייתור לכל אחד – לשביעית אין ייתור, והתוס׳ (ד״ה כל) כתבו שאף היא בכלל, והיינו ש״תשבתו שבתכם״ מלמד את הרעיון של תוספת לכל מקום שיש בו מצות שביתה. ולכאורה גם לר׳ ישמעאל לגבי שביעית נאמר מסברא שהתוספת היא לפי הכלל של כל הנעשה לצורך שביעית אסור.

נפקא מינה בין ר׳ עקיבא לר׳ ישמעאל יכולה להיות בנקודה אחרת: לר׳ עקיבא ש״בחריש ובקציר תשבות״ מדבר על תוספת שביעית – ודאי שחרישה בשביעית אסורה מדאורייתא, שהרי מה שאסור בתוספת ק״ו שאסור בעיקר, אבל לר׳ ישמעאל ש״בחריש ובקציר תשבות״ אינו מדבר בשביעית, ייתכן שחרישה אינה אסורה מן התורה, וזאת לפי מה שאומרת הגמ׳ במו״ק (ג.): ״מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא למימר דאהני תולדות הוא דמחייב אאחרנייתא לא מחייב״. אמנם, מובן שגם בארבע עבודות אלו אפשר לדבר על הנעשה לצורך שביעית.

ואכן, מצינו במשנה (שביעית פ״ב מ״ו): ״אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלושים יום לפני ראש השנה וכו׳, ר׳ יהודה אומר כל הרכבה שאינה קולטת לשלושה ימים שוב אינה קולטת, ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומרים לשתי שבתות״. ובגמ׳ ר״ה (י:) אמרו שלמ״ד שלושים יום בשנה חשובים שנה צריך לת״ק שלושים ושלושים, שלושים לקליטה, ושלושים כדי שתעלה לה שנה לפני השביעית (רש״י שם), ולר׳ יהודה צריך שלושה ושלושים, ולר׳ יוסי ור׳ שמעון שתי שבתות ושלושים, ולמ״ד יום אחד בשנה חשוב שנה צריך ימי קליטה, ויום אחד כדי שתעלה לה שנה. והרעיון הוא כמו בתוספת שביעית בחרישה, שכל שעושה את העבודה לצורך שביעית – העבודה אסורה, וגם בנטיעה, אף על פי שאדם נוטע לשנים רבות, מכל מקום עיקר מחשבתו בשעת הנטיעה על שנת הגידול הראשונה, ולכן כל שעלתה לו שנה לפני שביעית מותר, וכל שלא עלתה לו שנה לפני שביעית הרי זה נוטע לצורך שביעית, ואסור משום תוספת שביעית.

ד. עשר נטיעות הלכה למשה מסיני

בהמשך הפרק בשביעית (פ״א מ״ו) לומדים אנו דין חדש, המנוגד לכאורה לדרשות מהפסוקים בדבר תוספת שביעית: ״עשר נטיעות מפוזרות בתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה״. אם חורשים עד ראש השנה, הרי החרישה היא לצורך

שביעית, ואם כן איך זה מתאים עם ״בחריש ובקציר תשבות״? ולפי ר׳ ישמעאל עוד היינו יכולים לומר – בניגוד למה שרצינו לומר לעיל – שמדאורייתא תוספת שביעית אין לה שיעור, אלא היא כמו תוספת שבת ויו״ט, ומה שכתוב ״עד ראש השנה״ על כרחך אין פירושו עד השקיעה, שהרי צריך להפסיק לחרוש לפני השקיעה משום תוספת ראש השנה, ותוספת זו עולה מדאורייתא גם לשביעית, ומדרבנן הוא שהצריכו תוספת גדולה יותר, ואסרו כל עבודה שהיא לצורך שביעית, אף מפסח ומעצרת, ולצורך הנטיעות הרכות התירו איסור דרבנן זה. אבל מה נענה לפי ר׳ עקיבא, הלומד מ״בחריש ובקציר תשבות״ שחרישה שהיא לצורך שביעית – ״חריש שקצירו אסור״ – אסורה מן התורה?

והנה בגמ׳ במו״ק (ג:) מבואר שמקור הדין של עשר נטיעות הוא בהלכה למשה מסיני: ״עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני״. מהי הלכה למשה מסיני? זוהי הלכה יחידאית, שנמסרה במסורת, שלא היינו יכולים ללמוד אותה בעצמנו מן הכתוב או מסברא. ודאי שאנו יכולים להבין את ההיגיון שבהלכה הזאת – אין ולא יכול להיות שום דבר בהלכה שאין בו היגיון הניתן להבנה אנושית – אבל מעצמנו לא היינו אומרים אותה. לכן גם אי אפשר להקיש לה, ולפתח ממנה מערכת של הלכות נוספות, אלא היא נשארת הלכה בודדת. בענינו: אם התורה אסרה תוספת שביעית מ״בחריש ובקציר תשבות״ – באה הלכה למשה מסיני ומורה על יוצא מן הכלל, והוא, שבנטיעות צעירות, שהן פגיעות במיוחד וזקוקות לטיפול כדי שיתקיימו בצורה טובה, מותר לחרוש לצורכן עד ראש השנה. כשם שאמרנו לעיל שאילו דין תוספת שביעית היה מדרבנן, היינו מבינים אם חכמים היו מתירים לצורך נטיעות צעירות – כך הלממ״ס יכולה לעשות יוצא מן הכלל בדאורייתא, ולהתיר תוספת שביעית לצורך נטיעות רכות. כל זה רק עד ראש השנה (לבד מתוספת כלשהי סמוך לשקיעה מחמת יו״ט). בשביעית עצמה לא שמענו היתר מלאכה דאורייתא לשום צורך שהוא. ומה שההלכה לממ״ס התירה דוקא עשר נטיעות בבית סאה – יש להבין שההיתר הוא לצורך מטע שלם דוקא,

כדי שאדם המתפרנס ממטעו לא יאבד אותו בשביעית (בגדר ׳נטיעה׳ נחלקו תנאים בהמשך שם [פ״א מ״ח], ולדעת ר׳ יהושע כל שבע שנים הראשונות עדיין היא נקראת ׳נטיעה׳, ויוצא איפוא שאין לך נטיעה שלא תעבור עליה שביעית), אבל לצורך עצים בודדים ההלכה לא התירה.

ה. ״נמנו על שני פרקים הללו וביטלום״

עד כאן הנחנו שתוספת שביעית בחרישת שדה לבן מפסח ושדה אילן מעצרת היא מדאורייתא, כפי שלומד ר׳ עקיבא מ״בחריש ובקציר תשבות״, ואולי גם ר׳ ישמעאל לומד כן מתוספת יוה״כ. אבל בהמשך הסוגיה בירושלמי, וכן בבבלי מו״ק, שומעים אנו דברים אחרים. וז״ל הירושלמי: ״ואם כן למה נאמר חורשין עד ראש השנה, ר׳ קרוספי בשם ר׳ יוחנן רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני פרקים הראשונים״. ונראה למחוק את מלת ״נאמר״ [וכן מחקה הגר״א], כי מה שנאמר במש׳ שחורשים עד ראש השנה נאמר רק על עשר נטיעות, ואילו הירושלמי מדבר על התרת שני הפרקים של פסח ועצרת, בין בשדה אילן ובין בשדה לבן. אלא פירוש הירושלמי הוא: למה א נ ו חורשים ללא הגבלה עד ראש השנה? ולהלן הל׳ ה׳ בירושלמי אכן מצינו שנשאלה אותה השאלה בלשון אחרת: ״ועכשיו למה הן חורשין בזקינות?״. בהמשך נחזור לסוגיה ההיא, ומכל מקום כאן עונה הירושלמי שרבן גמליאל ובית דינו התירו את שני הפרקים הראשונים. וכן הוא בתוספתא (א, א): ״רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהו מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה״. מסתבר שרבן גמליאל זה הוא רבן גמליאל האחרון בנו של רבי, שכן הוא נזכר בתוספתא אחר דברי ר׳ מאיר ור׳ יהודה ורבן שמעון בן גמליאל, ע״ש, ובמשנה לא נזכרה כלל תקנת רבן גמליאל.

שואל הירושלמי: ״ר׳ יוחנן בעי לא כן תנינן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין״, ועונה: ״ר׳ קרוספי בשם ר׳ יוחנן שאם ביקשו לחרוש יחרושו״. ברור שאין הכוונה שמעיקרא תיקנו שמי שירצה לחרוש יוכל לחרוש, כי

אז אין כאן תקנה כלל. וגם אין הכוונה שהגדירו מראש שבתנאים מסוימים התקנה תיבטל מאליה, כי מהלשון ״רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני פרקים הראשונים״ משמע שהיה צורך בהחלטה של בית דין. אלא הכוונה שמעיקרא תיקנו שאם ישתנו התנאים, כגון שיהיו יותר עניים ויהיו צריכים לכך, וכד׳, יוכל כל בית דין, אף אם אינו גדול מהראשון בחכמה ובמנין, להימנות ולהחליט על ביטול התקנה. וכך מפורש בבבלי מועד קטן (ג:): ״ואמר ר׳ שמעון בן פזי אמר ריב״ל משום בר קפרא רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו וביטלום. אמר ליה ר׳ זירא לר׳ אבהו ואמרי לה ריש לקיש לר׳ יוחנן רבן גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דב״ש וב״ה, והא תנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, אשתומם כשעה חדא, אמר ליה אמור כך התנו ביניהן כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל״.

כפי שנראה להלן, הבבלי מעלה את השאלה איך יכלו רבן גמליאל ובית דינו לבטל את תוספת שביעית, והלא תוספת שביעית דאורייתא היא, כמו שלמד ר׳ עקיבא מ״בחריש ובקציר תשבות״. אך לפני שניגש לזה, נתעכב קצת על ענין ״אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו״.

ו. מתי ״אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו״ וכו׳?

ברמב״ם הל׳ ממרים (ראש פ״ב) מבואר שלגבי דינים דאורייתא אין נוהג הכלל ״אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין״. הטעם הוא כמובן משום שמחלוקת בלימוד הפסוקים תלויה בהיגיון ובדרך המחשבה, ואם חכם מגיע למסקנה בעיונו שכך הוא דין תורה, אין הוא רשאי לוותר על מה שנראה לו כאמת, והוא יכול להביע את דעתו ולחלוק אף על קודמים וגדולים ממנו. אמנם, לענין ההנהגה למעשה ראוי לו לחשוש שמא אינו צודק, ושמא האמת עם הקודמים, במיוחד אם הוא רוצה להקל, אבל אם הוא חולק עליהם להחמיר – ודאי שרשאי להחמיר כדעתו, ואולי אף חייב לנהוג כן. ומה שמצינו שדורות אחרונים קיבלו על

עצמם שלא לחלוק על ראשונים, כגון מה שהאמוראים אינם חולקים על התנאים – אין זה כלל מוחלט בכל הדורות, וגם אינו מעיקר הדין, אלא שכך קיבלו על עצמם.

גם בדינים דרבנן מוצאים אנו הרבה מחלוקות בין יחיד לרבים, ואף בין חכמים מדורות שונים, מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן, ויש להבין שגם בזה אין מניעה מצד ״אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין״, כי גם דינים דרבנן מקורם בעיון ובדרך המחשבה, שהרי כל מצוה דאורייתא מבטאת רעיון, שהתורה חייבה אותו עד גבול מסוים, ורבנן מרחיבים אותו יותר, לפי הכלל של ״עשו משמרת למשמרתי״ [ובכך הם עושים סייג לתורה, כי אם לא היו מרחיבים את הגבול, בני אדם היו רואים את הדמיון שבין ההרחבה לבין המחויב על פי הדין, והיו עלולים לומר: כשם שזה מותר כך זה מותר]. והרבה פעמים יש לדין דרבנן אסמכתא בכתוב, דהיינו שהתורה רמזה שכאן אפשר להרחיב את רעיון המצוה, והתוקף יהיה מדרבנן. מחלוקות חכמים בדרבנן תלויות בעיון ובסברא, לדעת עד היכן ובאיזה אופן ראוי להרחיב, או האם יש לכך אסמכתא בכתוב, ולפיכך כל חכם מורה בזה כדעתו, גם נגד דעת קודמיו.

הכלל של ״אין בי״ד יכול לבטל דברי בי״ד חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין״ אמור רק לגבי דינים דרבנן שתוקנו כתקנות מיוחדות של בית דין, כדבר שבמנין. תקנות כאלה יכולות להיות בדברים חדשים לגמרי, כמו מקרא מגילה או נטילת ידיים, או בדברים שנתקנו משום סייג וגדר אך אינם קשורים ישירות למצוה, אלא שמצאו צורך מסיבה כלשהי לתקנם, כמו השמונה עשר דבר בפ״ק דשבת. ברור שגם ביסודם של דינים אלו יש היגיון, ולא לחינם תיקנום, אלא משום שראו שהשעה צריכה לכך, ויש להם קשר – לכל הפחות קשר עקיף – לדינים דאורייתא, אך בהם המקור של התקנה אינו בעיון ובסברא, אלא ב ס מ כ ו ת של המתקנים. לא שייך לחלוק על התקנה, אין כאן ענין שהדעת מכרעת שלא כתקנה זו, אפשר רק לבטל אותה, אבל בשביל לבטל צריך סמכות יותר גדולה, דהיינו שבית דין שהוא גדול מן הראשון בחכמה ובמנין יעמוד למנין ויבטלה. אפשרות אחרת

היא שהמתקנים 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״ שהיא מדרבנן

באופן עקרוני יש ארבע אפשרויות לגבי מקור הדין של שני פרקים הראשונים: או שהוא דין תורה הנלמד מהכתוב ״בחריש ובקציר תשבות״ (או מתוספת יוה״כ); או שהוא דין דרבנן רגיל, הנרמז בדרך אסמכתא בכתוב, וכך משמע לכאורה מלשון הירוש׳ (ה״א) שעוד לא הבאנו עד עתה: ״בשעה שאסרו למקרא סמכו בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו אסור ואי זה זה, זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית״; או שהוא הלכה למשה מסיני; או שהוא תקנה שנתקנה על ידי בית דין. והנה ראינו שהבבלי והירושלמי עונים ואומרים כאחד שרבן גמליאל ובית דינו ביטלו את איסור שני הפרקים, והתירו לחרוש עד ראש השנה, ושסמכותם לעשות כן, אף על פי שלא היו גדולים מן הקודמים בחכמה ובמנין, נבעה מזה שכך התנו בתחילת התקנה שכל בית דין שירצה לבטל יבוא ויבטל. הרי לכאורה שהאפשרות הרביעית מבין ארבע האפשרויות היא הנכונה. אך כנגד זה מוצאים אנו ראיות לכאורה לכל שלש האפשרויות האחרות, ואם כן יש כאן בעיה שצריך לפותרה.

בגמ׳ במו״ק מפורש שעשר נטיעות הן הלכה למשה מסיני, ואם ההיתר לחרוש אותן הוא הלכה לממ״ס, בוודאי נובע מזה שהאיסור לחרוש זקינות גם הוא בכלל ההלכה, וכך אומרת הגמ׳ בפירוש: ״וכיון דהלכתא למישרי ילדה, לאו ממילא זקינה אסירא?״. גם בירושלמי נזכרה הלכה למשה מסיני זו. וז״ל הירוש׳ על משנת ״עשר נטיעות״ (פ״א ה״ה; ואותה 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 וערבה למקדש. ר׳ בא ר׳ חייא בשם ר׳ יוחנן ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני, ודלא כר׳ עקיבה דר׳ עקיבה אמר ניסוך המים דבר

תורה, בשני ונסכיהם בששי ונסכיה בשביעי כמשפטם, מ״ם יו״ד מ״ם. ר׳ חייא בר אבא בעי קומי ר׳ יוחנן ועכשיו למה הן חורשין בזקינות, א״ל בשעה שניתנה הלכה ניתנה שאם ביקשו לחרוש יחרושו. ר׳ בא בר זבדי בשם ר׳ חוניה דבקעת חוורן ערבה וניסוך המים ועשר נטיעות מיסוד הנביאים הראשונים. מה ופליג (פירש הפנ״מ: האם פליג הוא על הא דקאמר ר׳ יוחנן דהלכה למשה מסיני הן), ר׳ יוסי ב״ר בון בשם לוי כך היתה הלכה בידן ושכחוה, ועמדו השניים והסכימו על דעת הראשונים, ללמדך שכל דבר שבית דין נותנין נפשם עליו סופו להתקיים בידם כמה שנאמר למשה מסיני״.

והדברים מתמיהים, איך ייתכן לומר על הלכה למשה מסיני ״בשעה שניתנה הלכה ניתנה שאם ביקשו לחרוש יחרושו״, וכי סלקא אדעתך שהלכה למשה מסיני, שהיא דין תורה, ניתנת לביטול על ידי בית דין? וכי סביר לומר שהלכה ניתנה למשה בסיני על מנת שיוכלו לבטלה? ונראה שהפתרון טמון בהבנת המונח ״הלכה למשה מסיני״. באופן פשוט רגילים להבין ש״הלכה למשה מסיני״ זהו דין תורה שמשה רבנו קיבל מהקב״ה בסיני. אך אפשר להוכיח מכמה מקומות שאין הפירוש דוקא כך, אלא חז״ל משתמשים בביטוי ״הלכה למשה מסיני״ גם לדינים דרבנן. למשל, על המשנה בפ״ק דשבת (יא.) ״באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא״, העוסקת בגזירת אין קורין לאור הנר שמא יטה, נאמר בירושלמי (פ״א ה״ג): ״אמר ר׳ לעזר כל מקום ששנינו באמת הלכה למשה מסיני״. ושם ברור שזה מדרבנן. ויש עוד כאלה (ע׳ רע״ב תרומות פ״ב מ״א). נראה שפירוש הביטוי ״הלכה למשה מסיני״ הוא: הלכה קדומה, הלכה הידועה ונוהגת מדורי דורות ואין אנו יודעים מתי התחילה, ומובן שהזמן הכי קדום שיכלה להתחיל הוא מסיני. ישנן הלכות למשה מסיני שהן באמת דין תורה, דהיינו שמשה רבנו קיבלן בסיני עם כל התורה כולה, אבל יש הלכות קדומות שהן מדרבנן, שנתקנו בזמן כלשהו ואין אנו יודעים בדיוק מתי, ויכול אפילו שמשה רבנו בעצמו תיקנן מיד אחר קבלת התורה בסיני, שהרי אף הוא היה מצווה ב״עשו משמרת למשמרתי״, וגם להלכות אלה קוראים ״הלכה למשה מסיני״, או

״הלכה״ סתם, כלומר: הלכה קדומה, שיכולה להגיע עד סיני. [גם מה שאמרו על גזירה שוה ״אין אדם דן גז״ש מעצמו״ (פסחים סו. ועוד), ופירש״י: אלא אם כן קיבלה מרבו הלכה למשה מסיני — אין הכוונה שצריך לקבל את הגז״ש מסיני ממש, אלא הכוונה שכיון שגז״ש היא מידה עדינה, ולא פשוט להחליט האם הביטוי השוה המופיע בשני הענינים יכול ללמד על דין שוה, לכן אמרו חכמים שבשביל לדרוש גז״ש צריך שיהיה ידוע שכבר הרבה דורות דרשו כך].

לפי זה יובן מה שאמר הירושלמי ״בשעה שניתנה הלכה ניתנה שאם ביקשו לחרוש יחרושו״. הלכה זו תקנה קדומה היתה, שמקורה יכול להיות מימות משה רבנו ואילך, וחז״ל קיבלו שבעת שתיקנוה קבעו שאם ישתנו התנאים ובית דין יראה לבטלה — יוכל לבטלה, אף על פי שאינו גדול בחכמה ובמנין. וזהו מה שממשיך הירושלמי שמי שאמר ערבה וניסוך המים ועשר נטיעות מיסוד הנביאים הראשונים אינו חולק על מי שאמר הלכה למשה מסיני הן, אלא ״כך היתה הלכה בידן ושכחוה, ועמדו השניים והסכימו על דעת הראשונים״. מהי ״דעת הראשונים״, והלא דעת תורה היא? אלא שהלכה זו של תוספת שביעית יכול להיות שהיא דעת משה רבנו ובית דינו, או יהושע ובית דינו, או הזקנים שקיבלו מיהושע, ושלש הלכות אלו נשכחו במשך השנים על ידי העם, ונביאים הראשונים חזרו ויסדום.

תדע לך שהוא כן, שהרי אותה הלשון עצמה אומר הירושלמי בשבת (פ״א ה״ד) על גזירות י״ח דבר, שהקשו שם, וכן בבבלי, והלא חלק מגזירות 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 טבאי ושמעון בן שטח? והירושלמי עונה: ״כך היתה הלכה בידן ושכחוה, ועמדו השניים והסכימו על דעת הראשונים, ללמדך שכל דבר שנותנין בית דין נפשן עליו סופו להתקיים בידם כמה שנאמר למשה בסיני״. הרי כמו שנתבאר, ש״כמה שנאמר למשה בסיני״ יכול להתייחס גם לתקנות קדומות.

ח. פירוש הסוגיה במו״ק

נבוא עתה לפרש את סוגיית הבבלי במו״ק. לשון הגמ׳: ״ואמר ר׳ שמעון בן פזי אמר ריב״ל משום בר קפרא רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו וביטלום. אמר ליה ר׳ זירא לר׳ אבהו ואמרי לה ריש לקיש לר׳ יוחנן רבן גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דב״ש וב״ה, והא תנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. אשתומם כשעה חדא, אמר ליה אימור כך התנו ביניהן כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל״. יש להבין שהגמ׳ ייחסה את תקנת שני הפרקים לב״ש וב״ה, כי הם התנאים הקדומים ביותר הנזכרים בענין זה במשנה, והתקנה התחילה לכל הפחות מהם, אך יכול להיות שעוד קודם להם. ממשיכה הגמ׳ ומקשה: ״דידהו היא? הלכה למשה מסיני היא, דאמר ר׳ אסי אמר ר׳ יוחנן משום ר׳ נחוניא איש בקעת בית חורתן עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני״. בשלב זה הגמ׳ בוודאי מניחה שמדובר בהלכה למשה מסיני במובן הרגיל, דהיינו בהלכה שהיא מדאורייתא, ואם כן לא ייתכן שהלכה דאורייתא ניתנה על מנת שיוכלו לבטלה, וכמו שאמרנו לעיל.

מתרצת הגמ׳: ״א״ר יצחק כי גמירי הלכתא שלושים יום לפני ראש השנה, ואתו הני תקון מפסח ומעצרת, ואתנו בדידהו כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל״. כאן לומדים אנו יסוד חדש. אילו לא היה לנו שום פסוק בענין תוספת שביעית, אלא היינו רק מקבלים הלכה למשה מסיני שיש דין של תוספת שביעית, דהיינו שצריך להוסיף מהשנה השישית על השנה השביעית זמן האסור בעבודת הקרקע, ורק לצורך עשר נטיעות מותר עד ראש השנה — מה היינו אומרים? כמה היא תוספת זו? ודאי שלא היינו אומרים שמספיקה תוספת כלשהי, שהרי אין שום טעם לומר שההלכה לממ״ס נצרכה להתיר לחרוש לצורך עשר נטיעות עוד חמש דקות לפני כניסת השביעית. מאידך, הגמ׳ אומרת בתירוץ זה, ששני הפרקים של פסח ועצרת אף הם אינם מתבקשים מההלכה למשה מסיני, אלא אפשר להניח שההלכה מחייבת רק שלושים יום לפני ראש השנה, שזהו זמן שעבודות השדה לצורך היבול של שנה

זו כבר נגמרו כולן, ועכשיו ניכר שמה שעושה אדם בשדה הוא לצורך השנה הבאה[2]. וז״ל הרמב״ם (הל׳ שמיטה ויובל ג, א): ״עבודת הארץ בשנה שישית שלושים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית״. ושני הפרקים הנזכרים במשנה הם הרחקה ותקנה דרבנן, והגמ׳ הבינה בשלב הזה שרק אותם ביטלו, ולא את השלושים יום. צריך לזכור שהתלמוד הבבלי נכתב בבבל, ושם לא נהגו דיני שביעית. בבבלי, בהבדל מהירושלמי, הדיון היה על סמך המקורות, ולא על סמך הידיעה מן המציאות הנוהגת. את התוספתא הנ״ל אות ה׳, האומרת שרבן גמליאל ובית דינו התירו עד ראש השנה, נראה שהגמ׳ לא שמיעא לה.

ממשיכה הגמ׳ ושואלת: ״והני הלכתא נינהו? קראי נינהו, דתניא בחריש ובקציר תשבות ר׳ עקיבא אומר אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית, ר׳ ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהיא מצוה״. ועונה: ״אלא אמר רב נחמן בר יצחק כי גמירי הלכתא למישרי ילדה, קראי למיסר זקינה״. וצריך לומר, שמה שהסברנו עכשיו לגבי ההלכה – שמן־הסתם היא מדברת בשלושים יום – אומר רב נחמן בר יצחק לגבי הפסוק, דהיינו שמ״בחריש ובקציר תשבות״ לומדים איסור של שלושים יום, והשאר הוא תקנת חכמים, כי אחרת רנב״י לא תירץ את הקושיה ״דידהו היא?״, כלומר היאך יכלו לבטל.

מקשה הגמ׳: ״וכיון דהלכתא למשרי ילדה לאו ממילא זקינה אסירה?״, כלומר: אם כבר נאמרה הלכה למשה מסיני להתיר עשר נטיעות, הלא ממילא אנו יודעים שזקינות אסורות, ולשם מה צריך את הפסוק האוסר תוספת שביעית, הלא גם בפסוק וגם בהלממ״ס אין

2. א״ה: או י״ל באופן אחר, שהזמן של שלושים יום הוא כמ״ד שלושים יום בשנה חשוב שנה, שהלכה כמותו, וכל מה שאדם עושה עד שלושים יום לפני ראש השנה עדיין אפשר לומר שהוא לצורך שלושים יום אלו, שהם השנה הקודמת לשביעית, וכמו שנתבאר לעיל פסקה ג׳ לענין נטיעה, ואילו בתוך השלושים יום כבר אין שנה לפני השביעית ועל כרחך הוא לצורך השנה הבאה.

מפורש השיעור, ואנו אומרים מסברה שהוא שלושים יום? והגמ׳ מסיקה: ״אלא הלכתא לר׳ ישמעאל קראי לר׳ עקיבא״. וצריך לומר לר׳ ישמעאל, שמתוספת יום הכיפורים אפשר ללמוד רק תוספת כל שהיא (ע׳ תוס׳ ד״ה מה), ולכך נצרכה ההלכה לתוספת חשובה של ל׳ יום.

עד כאן הבינה הגמ׳ שרבן גמליאל ובית דינו ביטלו רק את התוספת שמעבר לשלושים יום, ולא את שלושים היום עצמם. אך בהמשך הולכת הגמ׳ בדרך אחרת: ״ור׳ יוחנן אמר רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל להו, מאי טעמא גמר שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין אף כאן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין״. [דברי ר׳ יוחנן יכולים להתאים עם התוספתא, כי למרות שבתוספתא נאמר שרבן גמליאל ובית דינו ״התקינו״ שיהיו חורשין עד ר״ה, מצינו לשון ״התקין״ שפירושה דרש והתקין, ומדאורייתא קאמר (ר״ה ל:)]. פירוש דברי ר׳ יוחנן הוא, שרבן גמליאל חלק על התנאים הקודמים שסברו שתוספת שביעית היא מן התורה, וסבר שאין מקום לאסור מן התורה יותר מאשר תוספת כלשהי, האסורה בלאו הכי בגלל יו״ט של ראש השנה (ע׳ תוס׳ ד״ה מה). והגמ׳ מקשה על זה: ״מתקיף לה רב אשי, מאן דאמר הלכתא אתיא גזירה שוה עקרה הלכתא? ומאן דאמר קרא אתיא גזירה שוה עקרה קרא?״. כלומר: זה שמצאו לימוד משבת בראשית להתיר, עדיין לא עונה על השאלה מה נעשה עם הפסוק שר׳ עקיבא למד ממנו לאסור, וכל שכן שאינו עונה על השאלה מה עם ההלכה למשה מסיני המתירה עשר נטיעות וממילא אוסרת זקינות, כי את הפסוק עוד אפשר ללמוד כר׳ ישמעאל, אבל מה נעשה עם ההלכה?

והנה בירושלמי (ה״א) הדברים מובאים בסגנון קצת שונה: ״ר׳ אחא בשם ר׳ יונתן בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו, בשעה שאסרו למקרא סמכו בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו אסור וכו׳ ובשעה שהתירו למקרא סמכו ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות

מלאכה עד שתשקע החמה״ (לפי התוס׳ הנ״ל עד שתשקע החמה לאו דוקא, אלא עד מעט לפני שתשקע החמה). וללשון זו משמע שהדרשה של ר׳ עקיבא היא דין דרבנן הנלמד מהמקרא בדרך אסמכתא, ורבן גמליאל חלק על דין זה. אך בין אם הוא דין דאורייתא ובין דרבנן, עדיין צ״ע הלשון המופיעה בראשית הסוגיה בבבלי בשם בר קפרא: ״רבן גמליאל ובית דינו נ מ נ ו על שני פרקים הללו וביטלום״, כי לשון זו מורה על עמידה למנין בשביל לבטל תקנה בכח סמכות, ולא על סתם מחלוקת בדאורייתא או בדרבנן, שבה יש כח לכל בית דין מאוחר לחלוק על קודם לו, כאמור לעיל.

ט. מה ענין תוספת שביעית אצל בית המקדש?

התירוץ הסופי בסוגיה הוא תירוצו של רב אשי: ״אלא אמר רב אשי רבן גמליאל ובית דינו סברי לה כר׳ ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיים, דומיא דניסוך המים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים לא״. רב אשי סובר אפוא שלשיטת ר׳ עקיבא, שהפסוק ״בחריש ובקציר תשבות״ מדבר גם בשביעית, באמת לא היתה אפשרות לבטל את תוספת שביעית בכח סמכות בית דין, כי בין אם זהו דין דאורייתא, ובין אם הוא דין דרבנן שיש ללומדו מהכתוב בדרך אסמכתא – אין אפשרות לבטלו. אלא רבן גמליאל ובית דינו סברו כר׳ ישמעאל, שהפסוק מדבר רק בשבת, ומקור תוספת שביעית הוא מההלכה, וההלכה נאמרה רק לזמן שבית המקדש קיים.

מה פירוש הדבר הזה? מה הקשר בין תוספת שביעית לבית המקדש? הלא רבי ורבנן נחלקו האם שביעית נוהגת מן התורה בזמן הזה (מו״ק ב:, גיטין לו.), ולרבי, ששביעית בזמן הזה אינה מדאורייתא אלא מדרבנן, אין שייך לומר ״כי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיים״, שהרי בזמן הזה שביעית עצמה אינה נוהגת מן התורה, ולא רק התוספת; ולרבנן, ששביעית נוהגת מדאורייתא גם בזמן הזה, מה טעם לומר שדוקא תוספת שביעית תהיה תלויה בזמן הבית? ועוד קשה: הלא רבן גמליאל חי הרבה אחרי חורבן הבית (לפי מה שהראינו לעיל זהו רבן גמליאל בריה דרבי), ומדוע לא נתבטלה

תוספת שביעית מיד לאחר החורבן, והלא בזמן שאין תוספת שביעית דאורייתא (של ל׳ יום) אין טעם שתהיה קיימת ההרחבה של שני פרקים הראשונים.

ונראה ליישב הכל ולומר שרב אשי חולק על ההבנה הראשונה של הגמ׳ שההלכה למשה מסיני של תוספת שביעית היא מדאורייתא, וסובר כמסקנת הירושלמי (ה״ה), לפיה ההלכה למשה מסיני של תוספת שביעית היא תקנה קדומה, מנביאים הראשונים ועוד לפני כן, אולי מימות משה רבנו, ו״כי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיים״ פירושו שכאשר תיקנו תקנה זו הכוונה היתה לזמנים כתקנם, כשישראל יושבים על אדמתם, המקדש קיים ותנאי החיים מסודרים ותקינים, ויש לאל ידם לנהוג גם תוספת שביעית; אבל אם תנאי החיים ישתנו לרעה, כגון אחרי חורבן בית המקדש, אפשר יהיה לבטל תקנה זו, ולא שתיבטל מאליה, אלא שאם יעמוד בית דין שיראה לבטלה – יוכל לעשות כן גם אם לא יהיה גדול בחכמה ובמנין. וזהו ״בשעה שניתנה הלכה ניתנה שאם ביקשו לחרוש יחרושו״. ורבן גמליאל היה זה שהחליט לבטלה בגלל צוק העיתים בזמנו.

ובאמת לדברי רב אשי אין צורך לחלק בין ל׳ יום לבין שני הפרקים, אלא י״ל שההלכה הקדומה הידועה לכל היתה שאסור לחרוש כבר מפסח ומעצרת חוץ מעשר נטיעות. ולר׳ עקיבא זהו איסור דאורייתא, או אסמכתא דרבנן, הנלמד מהכתוב ״בחריש ובקציר תשבות״. אך אפשר גם לומר שרב אשי מסכים עם ר׳ יצחק שהאיסור הקדום – בין לר׳ ישמעאל ובין לר׳ עקיבא – היה רק שלושים יום, שזהו זמן שכל המלאכות הנעשות בו הן לצורך שביעית, וב״ש וב״ה הרחיבו את האיסור לשני הפרקים, ורבן גמליאל ביטל הכל לפי שיטת ר׳ ישמעאל.

והרמב״ם נקט כאופן השני, שכן כתב (הל׳ שמיטה ויובל ג, א): ״עבודת הארץ בשנה שישית שלושים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית. ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה[3]. וגזרו חכמים שלא

3. א״ה: מדברי הרמב״ם יש להביא ראיה ש״הלכה למשה מסיני״ זו אינה

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״.

מדאורייתא, שהרי הרמב״ם פוסק כרבי שבזמן שאין היובל נוהג אין שביעית נוהגת מן התורה (הל׳ שמיטה ויובל י, ט; ע״ש במהר״י קורקוס), ובזמן שאין בית מקדש מן־הסתם אין רוב יושביה עליה ואין היובל נוהג, ואם כן שביעית עצמה אינה נוהגת מן התורה, ולא רק תוספת שביעית. ויש לדחות בדוחק.

שער שיעורי בראשית

בראשית

(סדרת שיעורים על פרשיות בראשית תח שניתנו בביתי[1])

הקדמה

א. התורה איננה ספר היסטוריה, מדע או פילוסופיה. התורה היא ספר בעל מטרה מוסרית. מכל דבר בתורה יש ללמוד מוסר השכל. עם זאת, כשאנו מוצאים בתורה סיפורי עוברות, עליהם להבין שהתורה מספרת אמת, סיפור אמיתי, על מאורעות שאירעו ועל אנשים שהיו, מרשים את האדם הרבה יותר מסיפורי אגדות שלא היו ולא נבראו. למשל: מעשי אבות, גדולים וצדיקים, מהווים פימן לבנים, והשפעתם המוסרית חזקה, כאשר הם יודעים בעובדות אמיתיות. כל שמכירים מקרוב את גיבורי הסיפורים ואת העובדות, הרושם המוסרי חזק יותר. יהי על כן, גם אם יכולה להיות יצירה ספרותית בדרך של "לא היה ולא נברא אלא משל היה" (איוב לחד מאן דאמר, בבא בתרא טו.) –

1. הרשימה היתה לעיני הרב ז"ל, והוא אישר אותה. בעיקר יפה הביע שהב את רעיונו שהרבריה יוכפטר כסוח שהם.
הערה ואזהרה. איה: בסדק שלפנינו ישנם דברים שאינם עמוים לכל נפש. הקורא בהם ואינם מתישבים על דעתו – משום שהורגל בדעות אחרות – יחזיק בדעות האחרות שיש בעברים אלה לגדולים וטובים. אי בהקדמת ספר לוטבים ז"ל, שנתבר: "לא יהאים ריקסון עצמו להשיב על הבר, שאפשר שיהיה מה שהכינו מרבני חילוף מה שרציחה, ויוקני חתח רעותו להתעלו, ויהיה בעולם דעה תחת טובה. אבל יחסנון מי כל מי שיסמא לידו, האם ירפא לו מדות לבבי ואפילו בשבר אחר מכל מה שימנק – אמה הי, ויסמיק לו מה שהבין. ואם לא יבצא בו דבר שיעילהו כשום צד – ימשכהו גאילו לא תתבר". המעיין בהקדמת ספר זה על יחסם של גדולי הדור אל הרב בעל הטמועה ז"ל, יראה להיותר בגמלתו, ולא להיות חיו בכלל "והמטים עקלקלותם יוליכם ה' אה פועלי האון" (עי' תרגומ יט.) [יש לדקדק, מהי לשון "יוליכם ה' אתי" וכו'? ויל שהמסבר אחר מיעחן של חיה הן־המחם צדיק הוא בעיני עצמו, שבוחתו לשיבה, להציל אחרים ודי. ובזכו הרק הוא כמראי יתהתן ללכה עם הצדיקים ליטול שכרו, אבל הקביה יוציא אותו מהשמה של הצדיקים וילך אחר עם פעלי האון. ואי לת לאיחה בושה).

זה כאשר הדבר לא היה, ורצו למסור מוסר השכל מסוים בדרך של משל. אבל מאורעות מעשי בראשית הרי היו באיזה אופן שהוא, ואין שום טעם לומר שהתורה ש י נ ת ה מהאמת, וסיפרה דברים שקריים, כדי ללמדנו מוסר השכל. ודאי שיש מה ללמוד מן העובדות של מעשה ה׳ כפי שהיו. ועוד, שגם הכרת האמת כשלעצמה היא ערך מוסרי.

ב. אמנם, בדרך הסיפור של התורה יש להבחין בין דברים כפשוטם, לבין דברים שאינם כפשוטם. התורה וספרי הנבואה מלאים משלים, כך מורה לנו הרמב״ם בהקדמת ה׳מורה׳. במיוחד יש לשים לב לזה בעניני מעשה בראשית, שהם ענינים עמוקים וסתומים. לא רק במקרא, אלא גם בדברי חז״ל באגדה יש הרבה דברים שהם בדרך משל ומליצה. לאמיתו של דבר, בכל הבעה בדיבור המילים אינן יכולות לומר הכל. זה בלתי אפשרי. דרושות תמיד אי-אילו הנחות אודות ההקשר של הדברים. מילים כשלעצמן יכולות להשתמע לפנים רבות, ואפילו לדבר והיפוכו, כגון לפי ניגון הדברים, שהרי אותו משפט עצמו יכול להיאמר בניחותא ויכול להיאמר בתמיהה, והמובן יהיה הפוך. אולם בכל זאת, יש הבנה שאנו קוראים לה דברים כפשוטם, ויש הבנה שבה הדברים הם בדרך משל ומליצה. וגם בזה יש כמה דרכים. לפעמים, המשל הוא סיפור שהעובדות שבו אינן העיקר, וייתכן שאין כאן עובדות כלל, אלא רק הרעיונות שהוא בא ללמד, כגון סולם יעקב. ולפעמים, העובדות המסופרות הן אכן כפשוטן וכהוייתן, אך הן באות להורות על דברים שמעבר למובנן הפשוט. ולפעמים הדיבור הוא במילים שאינן משמשות במשמעותן המילולית, אלא במשמעות רחבה או מושאלת.

ג. ההבחנה בין דברים כפשוטם לבין דברים שהם בדרך משל ומליצה — זוהי המטרה הראשונה שלשמה חיבר הרמב״ם את ספרו מו״נ. בהקדמת הספר אומר הרמב״ם שהענינים שהוא עוסק בהם בספרו זה הם ״חכמת התורה על האמת״. [בישיבות מתפלפלים בכל הלכה ברמב״ם, וכך ראוי, אבל לדברים שהרמב״ם אומר עליהם שהם חכמת התורה על האמת — הכלולים בספר המדע ובמו״נ — אין מתייחסים

ברצינות כלל. זוהי חוצפה כלפי הרמב״ם]. הרמב״ם אומר שהספר לא חובר עבור העוסקים בתלמוד בלבד, אלא עבור המעיינים שלמדו גם את החכמות של ידיעת המציאות, והם יודעים להבחין בין המחויב, הנמנע והאפשר. אלו מוצאים בתורה דברים שאם יובנו כפשוטם — הרי הם נמנעים על פי השכל, והריהם איפוא במבוכה גדולה, כי מחד הם משוכנעים באמיתת מה שמוכח על ידי השכל, ומאידך הם משוכנעים באמיתת התורה, הן מצד המסורת והקבלה, והן מצד הכרתם את החכמה העמוקה הגלומה בתורה במקומות רבים המובנים להם, ואיזה מהם יעזבו? האם ישליכו את השכל אחרי גום? — אין זה יכול להיות פיתרון מספק. האם יאמרו שמה שכתוב בתורה כאן אינו נכון? — גם זה אינו יכול להתקבל, שכן חכמת התורה ואמיתתה אינה ניתנת לחלוקה. אלו הם הנבוכים שלהם מיועד הספר. הרמב״ם מתאר את מבוכתם בצורה חיה ומרגשת, בכאב לב. הוא אמנם כותב פרוזה ולא שירה, ובכל זאת דבריו נקראים בהתפעמות.

ד. יש להבין שבידיעת המחויב הנמנע והאפשר מצד השכל — יכולה ליפול טעות. הידיעה האנושית מתפתחת, ויש דברים שפעם נחשבו לאמיתיים, ואחר כך הופרכו. למשל, במשך מאות שנים היו בטוחים שחוקי המיכניקה של ניוטון הם החוקים שעל 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 באותו גודל. אך אחרי מאות שנים מצא איינשטיין שחוקי ניוטון אינם תקפים במהירויות גבוהות הקרובות למהירות האור. היה צורך לנסח מחדש את חוקי המכניקה, כך שיתאימו גם לממצאים החדשים. בכלל, אין לאדם ידיעה מ ו ח ל ט ת 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. ואפילו לגבי מהותם של החלל והזמן עצמם יש ויכוח, כפי שעוד נדבר להלן.

גם לגבי דברים מסוימים שהרמב״ם חשבם לנכונים מבחינה מדעית,

יודעים אנו כיום שטעה, והוא בוודאי היה מודה לנו בזה. וכך כותב הרמב״ם גם על חז״ל, שהמדעים הלימודיים לא היו כל כך מפותחים בזמנם, והם לא דיברו בהם בקבלה מן הנביאים, אלא לפי מה שהיה ידוע בדורותיהם, ויש דברים שהידע בהם השתנה (מו״נ ח״ג פי״ד, וע׳ גם ח״ב פ״ח). כאשר המציאות מוכיחה שקביעה מדעית מסוימת אינה נכונה – יש הכרח לשנות את הקביעה הזאת. השכנוע השכלי, לפי הידע והנתונים של האדם באשר הוא שם, כפוי על האדם.

ה. הפיתרון שהרמב״ם נותן למבוכה הנזכרת לעיל הוא, שיש דברים בתורה שאין פשוטם כמשמעם, אלא צריך להבינם בדרך משל ומליצה. הבעיה היא שלא תמיד הדברים מובחנים בקלות. יש שהמשל בולט, ומתבקש להבינו כך, ויש שהדבר מסופק. ההכרעה בענין זה היא שכלית: האם הדבר שבגללו אנו חושבים שזה משל הוא מוכרח? אם כן - נפרש את הכתוב כמשל, ואם לא – אין לנו סיבה להוציאו מפשוטו. אף פעם אין צורך להכריע בין סמכות השכל לסמכות התורה.

נתחזור ונדגיש: מצד אחד, הלשון היא חופשית לגמרי, לתוך ביטוי לשוני אפשר להכניס משמעויות שונות, ואפילו דבר והיפוכו, כגון לפי הניגון של האמירה, באילו נסיבות נאמרו הדברים, למי נאמרו וכו׳, שהרי אינו דומה מי שכותב שירה למי שנכנס לחנות לקנות דג מלוח. מצד שני הלשון היא דייקנית ביותר, למי שיודע אותה. דיוק הלשון הוא מאבני הפינה של לימוד התורה. כל קמט בלשון התורה מדויק להפליא, ובא ללמד משהו. אמנם, ללשון יש כללים, וכל תוכן שאנו רוצים להכניס למילים של התורה צריך להתאים לכללי הלשון ולדרכי הלשון. גם למליצות ומשלים יש סגנון מתאים בלשון הקודש, ולא על כל דבר אפשר לומר שהוא משל. אם התורה אומרת שאדם חי מאה ושלושים שנה והוליד את שת, ואחרי הולידו את שת חי עוד שמונה מאות שנה והוליד בנים ובנות, והיו ימיו תשע מאות ושלושים שנה – אין שום ספק שאין כאן אלא דברים כפשוטם, כמשמעם המילולי. אין זה סגנון של מליצה או של פיוט. כאן אנו מוגבלים לפירוש המילולי.

במרווח שבין המשמעות המילולית של סיפור, לבין דרך משל ומליצה, יש מקום לחשיבה רבה: מה כוונת התורה בספרה עובדות

אלו דוקא? הלא ודאי שלא הכל סופר. כשכתוב ״ויולד בנים ובנות״, ולא נאמר לנו כלום על הבנים והבנות הללו, יודעים אנו שבמה שהתורה כן סיפרה, יש כוונה מסוימת. אמנם, הרמב״ם אומר בהקדמת מו״נ שלפעמים המקרא מוסיף פרטים שאינם חשובים כשלעצמם, כדי שהסיפור יהיה שלם ולא מקוטע, והדברים יהיו כתובים בצורה קריאה ויפה. צריך למצוא את הכוונה הכללית של הדברים, וצריך שמזה נלמד בסופו של דבר להיות אנשים מוסריים (לפעמים על דרך השלילה: שלא נהיה כמו הללו שמסופר עליהם, וזה כמובן שקול כמו ללמד על דרך החיוב).

עוד כתב הרמב״ם בהקדמת מו״נ, שאין הוא מתיימר לומר שספרו דוחה לכל ספק למי שיבינהו, אבל הוא דוחה לרוב הספקות, ולגדולים שבהם. כמו כן אל יבקש ממנו המשכיל שכאשר יזכיר ענין מן העניינים – שישלימהו, או שיפרש את כל מה שנאמר במשל מסוים, 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 מובנם המילולי מגשימים את הבורא, לבין הידיעה הפילוסופית שהבורא אינו גוף. כיום כבר שכחנו את זה. הרחקת הגשמות, שבזמנם לא היתה כל כך ברורה לכל (ע׳ דברי הראב״ד בהשגות הל׳ תשובה ג, ז), כיום כבר איננה מהווה בעיה. לנו יש בעיות אחרות, והן הבעיות שבין פשוטי המקראות לבין ידיעות המדע. הרמב״ם אומר בהקדמתו שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע, ומעשה מרכבה הוא חכמת האלקות, ושכבר ביאר זאת בספר המדע. על חכמת הטבע אומר הרמב״ם, שלעוצם הענין, וקרבתו לחכמת האלקות, באו הענינים העמוקים ההם בתורה בדברים סתומים מאד, כמו שאמרו חז״ל: ״להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם לך הכתוב בראשית ברא א-לקים״. צריך עוד בירור האם ״חכמת הטבע״ היא רק מה שאנשי המדע חוקרים, או יותר מזה, אך גם במה שהמדע חוקר הדברים סתומים. ודאי שיש בתורה ידיעות אמיתיות על סדר הבריאה, והחכמים המעיינים יכולים למצוא אותן, אבל הדברים נאמרו בצורה סתומה, באופן שלא נדע הכל, ואף מה שנדע – לא נדע

בוודאות. גם הידע העצמאי של האדם הולך ומתפתח, וזהו תהליך שלא ייגמר לעולם. פעם חשבו אנשי המדע, שהנה, עוד מעט יידעו את כל חוקי הפיסיקה, ולא יהיה יותר מה לחקור. עכשיו כבר התייאשו מזה. כל מה שממשיכים – מגלים עוד דבר חדש, ועוד משהו ועוד משהו, וכך לעולם. להגיד הכל – אי אפשר, אבל חלקים קטנים מידיעת מעשה בראשית – אכן נמסרו לאדם.

ושוב: התורה אינה מלמדת אותנו לימוד מקצועי מסודר. אם אתה רוצה ללמוד מקצוע – אל תצפה שהתורה תלמד אותך, לך ותלמד אותו בעצמך, כמו שלומדים מקצוע. התורה אינה מלמדת איך להיות סנדלר. היא מלמדת איך להתנהג. למשל, היא מלמדת שלסנדלר אסור לגנוב, אסור להונות את לקוחותיו. 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 שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות״. כלומר: תראה איזה עולם יפה ומשוכלל נברא והוכן לך, אתה, האדם, האחרון למעשה בראשית, והיזהר שלא תחריב אותו. ״תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי״ (קוהלת רבה פ״ז). איך מחריבים את העולם או מקיימים אותו – התורה מלמדת בהמשך. זוהי כל התורה כולה. מצד המטרה המוסרית – התורה, כולל מעשה בראשית, שייכת לכל אדם, ויכולה להילמד על ידי כל אדם. לעומת זאת, האמיתות של מעשה בראשית שייכות רק לחכמים המסוגלים לעיין בהן, והן בבחינת ״סוד ה׳ ליראיו״.

עתה נתחיל בלימוד הכתובים.

בריאת העולם

״בראשית ברא א-לקים״ – הרמב״ם כותב (מו״נ ח״ב פכ״ה) שאילו היינו משוכנעים שהעולם קדמון, היה אפשר לפרש את הכתובים שפשוטם מורה כי הוא מחודש, באופן שיסכימו להנחת הקדמות, כמו שאנו מפרשים פסוקים שפשוטם מורה על הגשמה, באופן שיסכימו לאמת המוכחת שה׳ אינו גוף. אולם, לגבי הקדמות אין לנו סיבה לפרש כך, כי מסורת בידינו שהעולם מחודש, ואפשר להראות שכך יותר מסתבר ולזה הדעת נוטה, כמו שהרמב״ם מראה בפרקים הקודמים שם, ואם כן לא נוציא את הכתובים, המורים על חידוש העולם, מפשוטם.

כיצד יכול היה הרמב״ם לפרש את הכתוב באופן שיתאים להנחת קדמות העולם, והלא מפורש ״בראשית ברא א-לקים״? בפרק ל׳ שם הרמב״ם מסביר שלמלה ׳ראשית׳ יכולות להיות שתי משמעויות: האחת קשורה לקדימה בזמן, ׳בראשית׳ – בראשונה. המשמעות השניה של ׳ראשית׳ היא התחלה במובן של סיבת הדבר, המקיים של הדבר, והסיבה והמסובב יכולים להימצא ביחד. כלומר, אפשר היה לומר ש״בראשית ברא א-לקים את השמים ואת הארץ״ פירושו שא-לקים הוא הסיבה למציאות השמים והארץ, או, כפי שאמרו הפילוסופים: א-לקים הוא הסיבה הראשונה, סיבת הסיבות. [גם ׳ברא׳ – המתפרש אצלנו כפשוטו: מן ההעדר, כמו שכותב הרמב״ם שם בסוף הפרק – יכול להתפרש כמסובב מציאות].

אך, כאמור, הרמב״ם סבור שאין הדבר כן, אלא העולם מחודש. הבריאה התפתחה בזמן, יום אחד, יום שני וכו׳, ואף הזמן עצמו התחיל פעם, נברא. אריסטו ראה מסביבו את העולם החומרי. יש חומר. מתי התחיל להיות? שום דבר לא הוביל אותו לתשובה. אם כן, הניח שתמיד היה. תמיד היה זמן, ותמיד היה עולם. אבל אנחנו איננו אומרים כך. העולם התחדש, ואז גם התחדש הזמן.

אמנם ענין החידוש אינו פשוט כלל. מוסכם על הכל שהקב״ה הוא בעל השלמויות כולן, ואינו משתנה. לא נעמוד כאן על ההוכחות לכך, אבל גם אנשי התורה וגם הפילוסופים מודים בזה. אם כן, קיימת

השאלה: אם העולם מחודש, מדוע הוא נברא כאשר נברא? האם עד אז לא רצה הבורא לברוא, ואז רצה? אם כן חל שינוי ברצונו, וזוהי סתירה לאומרנו שהוא בלתי משתנה.

נתבונן בענין בריאת הזמן. ישנן שתי אפשרויות להבין זאת: האחת – הזמן הוא מציאות עצמאית. השניה – הזמן אינו אלא צורת חשיבה 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 שאינו אלא האופן שבו מסדר האדם במחשבתו את העצמים. היו חכמים חשובים שסברו כאפשרות השניה, ולפי שיטתם אין טעם לדבר על זמן לפני היות האדם. עם בריאת האדם התחדשה צורת החשיבה הזאת הנקראת זמן, ואי אפשר לדבר על זמן שעבר לפני בריאת האדם. לעומת זאת לפי האפשרות הראשונה – וכך סבר הרמב״ם – הזמן הוא מציאות כשלעצמה, שהיתה גם לפני היות האדם, והאדם יכול לשחזר אחורנית כמה זמן עבר בין מאורעות שונים לפני היותו, למשל, כמה זמן עבר מבריאת העשבים עד שנברא האדם. לפי שיטה זו הזמן הוא מציאות ממשית, ואף על פי שאיננו יכולים למשש אותה או לתפוס אותה בחוש, אנו תופסים אותה בחוש פנימי. מציאות זו נבראה כמו שנברא החומר, וכמו שנבראו השכלים הנבדלים, המלאכים, שגם אותם אין אנו משיגים בחושים. [באמת לכשנעמיק נוכל למצוא שגם מה שאנו משיגים בחושים אינו ממשי, אלא החושים יוצרים אצלנו את ה מ ח ש ב ה אודות ממשות מוחשית. כל העולם המוחשי קיים רק במחשבה שלנו, ויש דרכים להוכיח זאת].

אולם, יש להבין כי לגבי הבורא, שברא את הזמן ואת החלל ואת החומר, לא תופסת השאלה מה היה לפני שברא. כי הוא וחכמתו ורצונו חד הם, ואין במציאותו בכח ובפועל, אלא הכל קיים בפועל. מבחינתו הבריאה היתה קיימת תמיד, כי חכמתו או רצונו שגזרו שתהא קיימים בפועל תמיד. הבורא ״אינו מצוי בזמן״ (הל׳ יסודי התורה א, יא), וגם כשהזמן נוצר – מבחינתו אין עבר הווה ועתיד, אלא הכל הווה. גם בשאלת הידיעה והבחירה אנו אומרים כך, ״לא מחשבותי מחשבותיכם״, התפיסה של הקב״ה את המציאות אינה כתפיסתנו. אנו

חושבים על העבר ומתכננים את העתיד. אנו מרגישים שיש לנו בחירה חופשית לעשות בעתיד כך או כך. ואילו הקב״ה יודע בבת אחת כל מה שהיה וכל מה שיהיה, אצלו גם העתיד הוא הווה. מבחינתו – הכל צפוי, מבחינתנו – הרשות נתונה. וכך נאמר: מבחינת הקב״ה – העולם קדמון, ומבחינתנו – העולם מחודש. התורה נכתבה בשבילנו, ובשבילנו ״בראשית״ היא גם ראשית הזמן, ומשם ואילך אפשר לדבר על עבר הווה ועתיד ומנין שנים, אבל מבחינתו ית׳ ״בראשית״ היא הסיבה. העולם קיים במחשבתו או ברצונו כביכול, והוא קיים בפועל, כולו בבת אחת.

העולם מתנהג בצורה חוקית. ישנם חוקים קבועים למציאות, ואין זה משנה האם המציאות המוחשית אכן קיימת, או שזוהי רק צורת המחשבה של האדם המציירת לו את המציאות המוחשית (והמחשבה היא הקיימת). מכל מקום יש כאן קביעות. המציאות אינה מצטיירת פעם כך ופעם כך. מה שנחשב אצלנו היום לקיר, או לצמח וכד׳, הוא גם מחר קיר, צמח וכד׳. ותמיד היסוד של הקיר הוא למטה, והקיר מעליו, והשרשים של הצמח בארץ והעלים מעליו, ולא להפך. בחלום, בדמיון, יכול גם להיות להפך, או פעם כך ופעם כך, אבל במציאות יש חוקיות. בין אם זוהי חוקיותה של המציאות החיצונית כשלעצמה, או חוקיותה של המחשבה האנושית. כל אדם בר דעת מכיר בחוקיות זו, ומשום כך כשהוא צריך להתרפא הוא הולך לרופא, וכשהוא צריך לבנות בית הוא הולך למהנדס, וכו׳. אלמלא היה העולם מתנהג לפי חוקיות לא היה לזה טעם. בחוקיות המציאות הסכימו גם אריסטו וגם הרמב״ם, אלא שאריסטו חשב שהעולם קדמון, ושום דבר לא יכול לצאת מן החוקיות, ואילו הרמב״ם סבר שהעולם מחודש, והבורא יכול להתערב במאורעות בדרך של השגחה, ולחרוג מן החוקיות בדרך של מופת (נס). אמנם, לדברי הכל המסגרת הכללית של המציאות היא מסגרת החוקיות.

[מבנה החשיבה האריסטוטלית הוא כזה: יש מושכלות ראשונים, כלומר 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 אינן מוכרחות כמו

המושכלות הראשונים, אפשר לחשוב אחרת, אך הסברה אומרת שכך הוא. ויש דרגה שלישית שהיא סברה נוטה. כשיש לנו מספר הנחות, אנו יכולים ליצור מהן הוכחות של משפטים חדשים בעזרת חוק הסתירה. ההוכחות של אריסטו מוכרחות, כי הן מבוססות על הכללים היסודיים של ההיגיון האנושי, אך ההנחות שלו אינן תמיד נכונות. מה שהוא ראה כסברה, או כסברה נוטה, יכול להיראות בעינינו טיפשי. למשל, ענין הגלגלים. הפילוסופים הקדמונים הניחו שאם הכוכבים נעים במעגלים הרי שהם נתונים בתוך גלגלים חומריים, ובגלל סיבות נוספות הוכרחו להגיע למסקנה שחומרם של הגלגלים הוא לא קל ולא כבד וכד׳, ומכאן שהוא סוג אחר של חומר מן המוכר לנו על כדור הארץ. אנחנו יודעים כיום שהחומר שישנו למעלה – הוא אותו החומר המוכר לנו מכדור הארץ, אפשר לנסוע בלויין ולהביא אותו, ואין שום הכרח לחשוב שישנם גלגלים. החלל באופן כללי הוא חלל ריק, והכוכבים נעים במסילות מעגליות בגלל חוקי המשיכה, כמו שכאשר קושרים אבן בחוט ומניעים אותה היא מסתובבת במעגל. המדע שלנו מבוסס על כך שאין מקבלים הנחות שאי אפשר לבדוק אותן באמצעות נסיון החושים. רק בחינה מדויקת של ההנחות על סמך הנראה בחוש מבססת אותן אצלנו, וגם זאת רק אחר שמוודאים היטב שאין כאן טעות של החושים. אין ספק שאילו היה הרמב״ם מכיר את כל מה שהתגלה במדע מזמנו ועד עכשיו – היה מודה לנו].

ישנו מושג מהפילוסופיה היוונית שהכל מודים בו, גם הפילוסופים הקדמונים וגם החדשים, וגם המפרשים שלנו, והוא מושג ההיולי. הן הרמב״ם והן הרמב״ן משתמשים בו בפירוש הפסוקים הראשונים בתורה. ההיולי הוא החומר הראשוני, החומר ללא צורה. ברור שכל דבר חומרי ניתן לחלוקה, וכשמגיעים לחלקיקים הקטנים ביותר, שכמעט אינם תופסים מקום במרחב – הרי זהו החומר הראשוני, שאין לו שום תכונה מתכונות היסודות המוכרים לנו, הכסף והזהב והפחמן וכד׳. רק בהתחברם של החלקיקים אלו לאלו נוצרים היסודות. החלקיקים האלה הם חומר היולי, אבני הבנין של החומר ליסודותיו. התורה לא סיפרה לנו איך נוצרו היסודות מן החומר ההיולי. כנראה שזה לא חשוב למטרת הסיפור, שהיא תמיד המטרה המוסרית.

״בראשית ברא א-לקים את השמים ואת הארץ״ – השמים והארץ הם סך כל היקום שאנו מכירים, מרום השמים ועד תחתית הארץ. ׳את׳ באה תמיד לרבות את הטפל. בכח כבר נבראו השמים וכל אשר בהם, והארץ וכל אשר עליה. אך אין זאת אומרת שהכל הופיע בבת אחת. כמה זמן לקח מראשית הבריאה עד שהתפתח כל מה שאנו מכירים? התורה לא גילתה לנו.

״והארץ היתה תוהו ובוהו״ – ׳ארץ׳ יכולה להיות במובן של כדור הארץ או חלק ממנו, אך היא יכולה להיות גם במובן כללי: החומר. ברור שכאשר פלוני מספר שהוא נסע לארץ פלונית, יש לזה משמעות פשוטה של חבל ארץ, אך כאשר מדובר בבריאת העולם – הרי במסגרת דרכי הלשון אפשר להבין ש׳הארץ׳ היא שם מושאל לחומר כולו. החומר כולו היה במצב של תוהו ובוהו, דהיינו במצב היולי. ׳תוהו׳ לשון ריקנות (כמו ״ובתוהו ילל ישימון״, דברים לב, י, מדבר שממה, שהאדם המצוי בו תוהה ומשתומם ואינו מוצא כלום), אין עדיין נמצאים בעולם, ובכל זאת ׳בוהו׳ – בו הוא, הכל כבר נמצא בו בכח, כל מה שיתפתח אחר כך בו הוא.

בגלל המשמעות של ׳ארץ׳ כחומר באופן כללי, יש שהבינו ש״את השמים ואת הארץ״ פירושו את העליונים ואת התחתונים, דהיינו את הרוחניים ואת הגשמיים. אך אין צורך בכך. חז״ל אומרים שהמלאכים נבראו ביום השני או יותר מאוחר. ״שמים וארץ״ יכולים להתפרש כפשוטם: כל מה שהאדם רואה בעולם. ראה איזה עולם יפה הקב״ה הכין בשבילך.

״וחושך על פני תהום ורוח א-לקים מרחפת על פני המים״ – הקדמונים חיפשו בפסוקים הללו את ״ארבעת היסודות״, שהם לפי דעתם היסודות הפשוטים של החומר: עפר, מים, רוח ואש. ופירשו כך: ׳ארץ׳ היא העפר, ׳רוח׳ היא האויר, ׳מים׳ כפשוטו. חסירה האש, ואמרו ש׳חושך׳ היא האש היסודית, שכשלעצמה אינה מאירה, אלא רק כשהיא מלהטת משהו אחר הריהו מאיר. כך פירשו גם הרמב״ם (במו״נ ח״ב פ״ל) וגם הרמב״ן. נכון, בחוש רואים בעולם את

החומר במצבי צבירה שונים: מוצק (עפר), נוזל (מים) וגז (אויר). במקום האש אולי היינו אומרים: אנרגיה, שהיא הגלגול היסודי של החומר. אך באמת אין צורך לחפש בפסוקים ארבעה יסודות. אם מדובר בחמרים יסודיים – ניסויים ובדיקות לאין ספור הוכיחו שיש הרבה יותר מארבעה חמרים יסודיים בטבע. הזהב למשל הוא יסוד שאינו ניתן לפירוק ליסודות אחרים, והמים דוקא ניתנים לפירוק לחמרים אחרים. הפסוקים מתפרשים יפה כפשוטם בלי ענין היסודות. ׳חושך׳ זה חושך כפשוטו, שאין כלל אור. לא כמו החושך שאנחנו מכירים 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 בצינוק, אלא בעטיפה האופפת אותו כולו. אולי במצרים היה חושך דומה לזה. ״על פני תהום״ זה החלל, כל החלל היה חשוך.

הניסיון לפרש ׳חושך׳ כאש יסודית, או כאנרגיה, הוא הוצאה של המלה ׳חושך׳ מפשוטה שלא לצורך. הכלל הוא שאם אין סיבה מכריחה להוציא דברים מפשוטם המילולי – אין מוציאים אותם, ועדיף לפרש כפשוטם. רק כאשר יש הכרח כלשהו שהביטוי הלשוני אין כוונתו כפשוטו המילולי – מפרשים אותו במשמעות אחרת, האפשרית לפי כללי הלשון ודרכיה. דוגמא קלה לכך: ״ויקם מלך חדש על מצרים״ וגו׳. בגמ׳ (סוטה יא.) נחלקו רב ושמואל: ״חד אמר חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזירותיו. מאן דאמר חדש ממש דכתיב חדש, ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו 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, ואחר כך על עליית הבא אחריו, והעובדה שכאן לא נאמר שפרעה מת מכריחה אותנו להבין ש׳חדש׳ אינו במשמעות המילולית, אלא במשמעות מושאלת, דהיינו שנשתנתה הנהגתו, ״אי אפשר להכיר אותו״, ואפשרי שימוש כזה במלה ׳חדש׳ לפי דרכי הלשון. ולמ״ד השני אין זו סיבה מספקת המכריחה להוציא את ׳חדש׳ ממשעותו הפשוטה. [ובהמשך שם: ״אשר לא ידע את יוסף – דהוה דמי כמאן דלא ידע ליה כלל״, כי גם למ״ד שחדש ממש היה לא ייתכן

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

״ורוח א-לקים מרחפת על פני המים״ – כפי שאמרנו, התורה אינה מספרת את שלבי ההתגבשות של החומר ההיולי עד שנוצר החומר המוכר לנו, את המעבר מ׳תוהו ובוהו׳ למציאות של מים ורוח, דהיינו גז כלשהו, אולי אויר, המרחף בחלל. נראה כי בשלב של ״ורוח א-לקים מרחפת על פני המים״ המים והרוח מילאו את כל החלל, דהיינו שהחלל היה מלא בטיפות מים זעירות, אידי מים, והרוח המרחפת יוצרת – אילו היה אדם שירגיש זאת – תחושה של נעימות, ולכן מודגש שהיא רוח א-לקים, התחלה של התגלות הא-ל הטוב והמיטיב.

״ויאמר א-לקים״ – ה׳מאמר׳ הוא רצון ה׳. הקב״ה לא אמר שום דבר, הוא אינו זקוק לאמירה בשביל לברוא. אלא הרצון האלקי הוא המתואר כמאמר, ומחולק לעשרה מאמרות, כדברי התנא באבות, כדי שנדע איזה עולם משוכלל הקב״ה הכין לנו.

״ויאמר א-לקים יהי אור ויהי אור״ – ׳אור׳ משמש בלשון כסמל לכל דבר טוב ויפה. הנביאים משתמשים הרבה ב׳אור׳ במובן זה. מה מקור המלה ׳אור׳? הצליל של המלה מלמד את תוכנה. נתאר לעצמנו אדם השרוי בחושך כזה שתיארנו, והנה מופיע אור, שמשנה את כל הרגשתו, ומסיר ממנו את המועקה. איזו קריאה נפלטת מפיו? – ״או...ר״. אור היא מילת התפעלות. האור הראשון לא היה קשור לשמש או לכוכבים. נוצר אור כשלעצמו, שעד היום אין יודעים מהו, האם הוא חומר, או שאינו חומר. מכל מקום נוצרה יצירה חדשה, שלא היתה יכולה להתפתח מהרוח והמים שהיו מקודם.

״וירא א-לקים את האור כי טוב״ – אדם עוד לא היה אז, והתורה שנכתבה בשביל האדם, משתמשת בביטויים אנושיים: כביכול

הבורא בעצמו ראה את האור הזה כמה טוב הוא. זהו הביטוי המרשים ביותר בשבילנו אודות טובו של האור.

״ויבדל א-לקים בין האור ובין החושך״ – אחרי איזה זמן שבו שימש האור – שכפי שיבואר בהמשך איננו יודעים את אורכו – שוב נסתלק האור והיה חושך, אך הדבר לא קרה בפתאומיות. ״ויבדל א-לקים״ פירושו שה׳ שם גבול ומעבר בין האור ובין החושך, כעין מה שנקרא אצלנו ׳בין השמשות׳. האור אינו נעלם בבת אחת ואינו מופיע בבת אחת – דבר שמקשה מאד על האדם, מבהיל אותו וכד׳ – אלא בנחת, מעט מעט. הבורא יצר את השטח המבדיל בין האור הגמור לחושך הגמור.

״ויקרא א-לקים לאור יום ולחושך קרא לילה״ – ברור שהמלה ׳יום׳ בחלק הזה של הפסוק אינה מציינת משך זמן מסוים, אלא היא מציינת את איכות הזמן שיש בו אור: זמן שיש בו אור נקרא ׳יום׳, וזמן ששורר בו חושך נקרא ׳לילה׳. ״ויקרא א-לקים״ פירושו שמעשהו גרם לבני אדם לקרוא לדבר שנוצר בשם, כמו בהמשך: ״ויקרא א-לקים לרקיע שמים״, ״ויקרא א-לקים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים״. עד כאן אין לנו שום התייחסות לשאלה כמה זמן היה חושך וכמה זמן שימש האור הראשון.

״ויהי ערב ויהי בוקר״ – ׳ערב׳ הוא זמן שבו הכל מעורב, דהיינו ששורר חושך ואין הבחנה, ו׳בוקר׳ הוא הזמן שבו מופיע האור, ואפשר להבחין ולבקר. בערב מתרחש בסתר המעבר ממצב היולי למצב של גיבוש. בבוקר 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 במשמעות של פרק זמן, ולכאורה, מצד שימוש הלשון הפשוט, הכוונה לימה אחת. מצד הענין – אין בינתיים שום סיבה לחשוב שהאור

שנברא ביום הראשון שימש שתים עשרה שעות, וכן החושך שלפניו, וביחד יממה אחת, שהרי עדיין לא היו המאורות, ולא הסיבוב של גרמי השמים גרם את האור, ומניין לנו כמה זמן שימש אור זה, וכמה זמן לפני שנוצר היה חושך? יתר על כן, גם כשנבראו המאורות ביום הרביעי כתוב: ״והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים״, כלומר: הם עתידים להיות לאותות וכו׳. כאשר יהיה אדם, ויתחיל מנין השנים על ידו, הוא ישתמש במאורות למנות ימים ושנים. אבל בינתיים – גם ביום הרביעי – עדיין אין אדם, ואין מנין שנים. אלא שהביטוי ״יום אחד״ שהתורה נוקטת, לפי משמעו המילולי, מורה על יממה אחת. הרמב״ם וקדמונים אחרים באמת סברו כך, שכל יום משמש ימי בראשית נמשך יממה אחת, משום שלא היתה להם סיבה לסבור אחרת. אך לנו יש סיבות כאלה, כדלהלן.

המלה ׳יום׳ יכולה להתפרש גם כתקופה. מצאנו שחז״ל אומרים: ״יומו של הקב״ה אלף שנים״ (ב״ר ח, ב)[2]. הרי ש׳יום׳ אינו מוכרח להיות בכל מקום במשמעות של יום שמשי. הרמב״ם מתאר בהקדמת ה׳מורה׳ את כאב הלב של מי שיודע בבירור, מתוך הוכחות שכליות, שהבורא אינו גוף, והוא מוצא בכתובים ביטויים של הגשמה. אומר לו הרמב״ם: אל תהיה נבוך, פרש את הפסוקים בדרך של לשון מושאלת, בדרך של משל ומליצה, לפי מה שכללי הלשון ודרכי הלשון מתירים לך, וזהו הפירוש הנכון, לאמיתה של תורה. אין ספק שהכתובים לא התכוונו למשהו שהשכל מוכיח את היפוכו. כך אומרים אנו: ישנן הוכחות מדעיות רבות ושונות, בדרכים מדויקות שנבחנו על פי הניסיון, שמתרחשים בטבע תהליכים, שמאז שהתחילו להתרחש עברו מיליוני שנים. יש בדיקות רדיואקטיביות, ויש שרידים מאובנים שנמצאו, ויש בדיקות של שכבות גיאולוגיות, ושל העומק המשתנה של הנהרות, ועוד ועוד, ומכולם מגיעים לאותן המסקנות על גיל העולם. טעות היא

2. א״ה: ר׳ אברהם בן הרמב״ם כותב בפירושו ל״ביום עשות ה׳ א-לקים ארץ ושמים״: ״ואומרו ׳ביום׳ רצונו לומר בו: זמן הכולל ששת ימי בראשית, לא היום הראשון בלבד... ומן העדויות החזקות שיום נופל על זמן רחב מאד, אומרו בתורה: ׳כל המצוה אשר אנכי מצוך היום׳, ולא התכוון בזה למצוות שציוה בהן ביום אחד מיוחד, אלא לכלל המצוות אשר ציוה בהן בזמן הציווי, אשר הוא ימים וחדשים ושנים רבות״.

לחשוב שהכל שקר. בענייני פיקוח נפש – העניינים החמורים שבתורה – אנחנו סומכים על המדענים ללא פקפוק. כשרופא נותן תרופה שייצרו לפי נוסחאות מדעיות, או מנתח את העין או את המוח באמצעות מכשירים מתוחכמים – אתה סומך עליו. אין אתה חושש שאולי הוא משקר. גם לגבי קביעת גיל העולם אין סיבה לחשוב שהמדענים משקרים. ובאמת, גם הסברה הפשוטה נותנת כך. אנו רואים שכל שינוי בטבע לוקח זמן. כל דבר שמשתנה ומתפתח – משתנה לאט לאט. אם כן, מסתבר שגם המעבר מתוהו ובוהו, מן ההיולי, להתגבשות החומרים שבטבע, ואחר כך היווצרות כל היצורים הבאים אחריהם, הכל היה בתהליכים ממושכים, שעשויים להימשך אלפי ומיליוני שנים. האמונה בבריאת העולם היא האמונה שהיתה התחלה, שהזמן התחיל פעם, אבל כמה זמן עבר מההתחלה – אין שום הבדל עקרוני בין מספר קטן לגדול. אלא מה, בתורה כתוב ״ששת ימים״? – בשביל זה כתב הרמב״ם את ספרו, בשביל שתדע שאפשר לפרש ביטוי בתורה לא כהוראתו המילולית. ואם השכל מחייב כך, ודרכי הלשון מאפשרים זאת – חובה עליך לפרשו במשמעות מושאלת, בדרך משל. בענייננו: מכיון שיש הוכחות שכליות משכנעות שהעולם קיים יותר מששת אלפים שנה – עליך לפרש ש׳יום׳ בששת ימי בראשית פירושו תקופה. אין אתה יכול, ואסור לך, להשליך את השכל אחרי גוך.

המסורת שבידינו שמנין ימי עולם הוא ה׳ אלפים תשנ״ו שנים – היא מסורת ברורה ואמיתית. אין שום טעם לחשוב שמישהו שינה במזיד או בשוגג את המנין, והצליח לרמות את כולם. המסורת בעם ישראל היא אמינה וחזקה ביותר, ומנין השנים המקובל בידינו, שנה אחר שנה ודור אחר דור, הוא בוודאי המנין הנכון. אבל צריך לדעת מהיכן המנין הזה מתחיל. אין ספק שהוא אינו מתחיל מן היום הראשון של הבריאה. אז עוד לא היה אדם, ולא היה מי שימנה. להלן נראה מאימתי מתחיל המנין שלנו, ושאין הוא סותר כלל את ההנחה ששת ״ימי״ בראשית הן תקופות ארוכות.

״ויאמר א-לקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים״ – כפי שאמרנו לעיל, כל החלל היה מלא אידי

מים. ההבדלה בין המים אשר מתחת לרקיע והמים אשר מעל לרקיע היתה יצירת שטח פנוי ממים ביניהם. ה׳רקיע׳ – מילולית: דבר מרוקע, מתוח – הוא מה שנראה לנו כמין אוהל בצבע כחול המתוח מעל לראשינו. מראה הרקיע יפה והדור: ״הנוטה כדוק שמים וימתחם כאוהל לשבת״ (ישעיהו מ, כב). אנו יודעים שרקיע השמים הוא כ־2–3 ק״מ של אויר, ואחריהם חלל ריק גדול מאד, שבו מצויים גרמי השמים (המראה הכחול של הרקיע נגרם בגלל דלילות האויר 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 לרקיע התעבו למים ונקוו על הארץ. אלה אשר מעל לרקיע – נעלמו בחלל החיצון, ואיננו יודעים מה קרה להם, אולי התאדו, ואולי הם קיימים במרחבי החלל כגושי קרח. זה לא משנה. התורה אינה ממשיכה לספר עליהם, כי הם אינם נוגעים לנו.

לכאורה היינו מצפים שבכל ״יום׳ חדש יהיה איזה שינוי מהותי בבריאה. כמו יצירת האור, וכמו עוד יצירות מהותיות שיהיו בימים הבאים. בפינוי המקום בחלל ויצירת הרקיע אין לכאורה דבר מהותי חדש, אלא שינוי מכני. יש להבין שה׳מאמר׳, הציווי, ״ויאמר א-לקים יהי רקיע בתוך המים״, משמעותו שבאופן טבעי, על פי חוקי המכניקה, לא היה נוצר הרקיע, או שלא היה נוצר אז. החומר שנוצר ביום הראשון לא היה מתגלגל מאליו לאותה צורה של ארץ ושמים החשובה כל כך להופעת האדם, אלמלא הרצון הא־לקי שכך יקרה בשלב מסוים. יש דברים שנוצרו והתורה אינה מספרת לנו עליהם. התורה אינה מספרת על היווצרות הכסף והזהב. אבל יצירת הרקיע, אף על פי שאין בה דבר מהותי חדש, היא שלב חשוב ומרשים בהיווצרות העולם שהאדם חי בו, ולכן התורה מייחדת לו ׳מאמר׳, בהתאם למגמה המוסרית של כל הסיפור: להראות לנו איזה עולם יפה הקב״ה הכין לנו.

״ויקרא א-לקים לרקיע שמים ויהי ערב ויהי בוקר יום שני״ – גם כאן, מה שבני אדם קוראים ׳שמים׳, מה שאנו

רואים מעל לראשינו, הוא הרקיע, המקום הפנוי שהקב״ה עשה, וזה היה אחרי תקופה ארוכה של ׳ערב׳, כשהכל היה מים במים, ערבוב, ואחר כך היה ׳בוקר׳, שבו הובחנו הדברים, והכל ביחד ״יום אחד׳, תקופה אחת במעשה בראשית.

״ויאמר א-לקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה, ויהי כן״ — ההפרדה בין מקום מקוה המים לבין היבשה הוא דבר חשוב ומועיל לאדם. לא כל העולם הוא בוץ טובעני. יש יבשה, שבה האדם יכול לחיות, ויש ים, שהאדם יכול לרחוץ בו ולנוע בו בכלי שיט. ההפרדה הזאת היא ׳מאמר׳, רצון ה׳ שכך יתפתחו הדברים. ״וירא א-לקים כי טוב״ — מצד התועלת שבדבר לאדם.

״ויאמר א-לקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע״ וכו׳ — כאן מופיעה יצירה חדשה, השונה באופן מהותי ממה שהיה עד כה. עד כאן היה רק דומם, והנה בציווי ה׳ מופיע הצומח. המדענים מתקשים מאד להגדיר את מהות הצומח, כי הם רוצים להגדיר הכל בעזרת הפיסיקה והכימיה, אבל זה לא עולה יפה. בצומח יש חיות, כאילו יש לו נפש (יש להדגיש: כאילו), וזוהי מהות חדשה, שאינה קיימת בדומם. התכונה האופיינית לצומח היא ״מזריע זרע״, דהיינו היותו רָבֶה, מכפיל את עצמו. אפשר ששני גרגרי דומם יתחברו זה לזה לגרגר יותר גדול, אך התכונה של הכפלת עצמו, הולדת הדומה לו, אינה קיימת בדומם. החיות שיש בצומח יוצרת יחס מיוחד של האדם אליו. האדם מטפח את הצמח, וכשמשחיתים אותו הוא מרגיש צער, מה שאין כן לגבי הדומם.

כשנוצרו הצמחים ביום השלישי — אין סיבה לחשוב שהם נוצרו כולם בבת אחת. ישנה השתלשלות של מינים. ישנם שינויים גנטיים, מוטציות, היוצרים מינים חדשים, וזהו תהליך הלוקח זמן רב מאד. כמו שתהליך ההתגבשות של היסודות והחמרים המורכבים מן החומר ההיולי היה מן הסתם תהליך ממושך מאד.

ביום השלישי נוצרה מציאות חדשה באופן מהותי. המעבר מדומם

לצומח אינו יכול להתפרש כהתפתחות אקראית. אנשי המדע המנסים לתאר את היווצרות העולם שאנו מכירים, מרבים להשתמש במושג ״התפתחות״, אך זהו מושג מוטעה וריק מתוכן. החומר כשלעצמו אינו פעיל, הוא פסיבי. לא רק הצומח והחי לא נוצרו מן הדומם מאליהם, אלא גם היסודות לא נוצרו מן החומר ההיולי מבלי התערבות של פועל שמחוץ לחומר. ״התפתחות״ זוהי כפירה בעיקר והתחמקות מן הבעיה. הוציאו את הקב״ה מהתמונה, ובכל מקום שאי אפשר להבין איך הדברים קרו, אומרים ״התפתחות״. כולם הקשו על דרווין: כיצד קרה שהמוטציות היו תמיד לכיוון החיובי, המשוכלל יותר, הלא השתנות יכולה להיות גם לכיוון ההפוך. אנו אומרים, שצורת החומר משתכללת ומתקדמת מדרגה לדרגה ברצון ה׳. הרמב״ם מסביר שהצורות הטבעיות ניתנות על ידי מלאך, שכל נבדל, הפועל על החומר ברצון ה׳. במקום לדבר על ״התפתחות״ נדבר על התקדמות הבריאה, משלב לשלב, מצורה לצורה, ברצון ה׳, הפועל באמצעות המלאכים. אמנם, התקדמות זו היא תהליך ממושך. כל שינוי בטבע לוקח הרבה מאד זמן, בצעדים קטנטנים. כך היא פעולתו של הקב״ה.

״ויאמר א-לקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה, והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים״ — ביום הרביעי התגבשה צורת המאורות ברקיע השמים, כלומר בחלל, הנשקף אלינו דרך שכבת האויר שמעל ראשינו. ״והיו לאותות״, הם יהיו לסימנים לאדם שייוצר אחר כך, להבחין באמצעותם את חלקי הזמן, יום ולילה וחודש ושנה. לא נאמר כאן שכבר עכשיו הם משמשים לכך. יש גם דעה שהאור הראשון שימש כל שבעת ימי בראשית (ע׳ רמב״ן לפס׳ י״ד), ואף אם הוא נגנז עם יצירת המאורות ביום הרביעי, והמאורות הם שהאירו על הארץ — מכל מקום השימוש בהם למנין ימים ושנים עדיין לא היה.

״ויעש א-לקים את שני המאורות הגדולים, את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים״ — המאורות, יש מהם

מקורות אור, כגון השמש, שהיא מצבור של גזים לוהטים, ויש מהם מחזירי אור, כגון הירח, שאין לו אור עצמי. גם בין הכוכבים יש כאלה ויש כאלה. נכון, ידוע לנו שיש כוכבים שהם גדולים בהרבה מהשמש, אך התורה מדברת כאן מצד האדם. בשבילנו המאיר הגדול הוא השמש, והקטן הוא הירח, ואור הכוכבים טפל להם.

״ויתן אותם א-לקים ברקיע השמים להאיר על הארץ״ — אורם של המאורות מספיק בשביל הארץ. לעומת זאת האור של היום הראשון, שלא היה לו מקור אור מסוים, האיר את כל היקום כולו.

״ויאמר א-לקים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים״ — בריאת בעלי החיים התחילה מבעלי חיים הגדלים במים ומעופות. זה מתאים לגמרי לידיעות המדע. בריאת בעלי החיים היא חידוש מהותי. בעל החיים שונה מן הצמח. אמנם אנשי המדע מתלבטים בזה, ואינם יודעים להגדיר מה בדיוק ההבדל שבין צומח לחי. יש שהגדירו שהצומח ניזון מן היסודות החפשיים שהוא קולט מן הטבע, כחנקן וכד׳, ואילו בעל חיים זקוק דוקא לחמרים מורכבים, כגון צמחים או בעלי חיים אחרים, להיזון מהם. אבל זו אינה הגדרה מספקת. יש צמחים הניזונים גם מבעלי חיים, ויש גם בעלי חיים הקולטים יסודות חופשיים. ההבדל העיקרי הוא ה ה ר ג ש ה . בעל החיים מרגיש. כשכואב לו הוא צועק, כשרודפים אותו הוא בורח. מה שאין כן הצמח. אמנם, יש תגובות מסוימות גם לצמח, למשל, תגובות אל אור השמש, אך בכל זאת ההבדל ברור ובולט: כל אדם בעל שכל ובעל רגש, מבחין שבעל החיים מרגיש, ואילו הצמח לכל היותר מגיב. יש דרגות ביניים, מקרים גבוליים, בין צמחים לבעלי חיים, ומסתבר שבין כל שתי דרגות במציאות ישנן דרגות ביניים, גם בין בעלי חיים לבני אדם. במש׳ (כלאים ח, ה) נחלקו תנאים האם ״אדני השדה״ היא כחיה או כאדם. כנראה שהכוונה לאורנג־אוטנג (׳תפארת ישראל׳ שם). כך הם מעשי ה׳, אין מעברים חדים בין הדרגות, אלא יש רצף של שינויים קטנים,

עוד קצת ועוד קצת, עד שמבחינים בדרגה החדשה.

המהות המיוחדת לבעלי החיים היא אותה המהות, בין בדגים, בין בעופות, ובין בחיות היבשה שנבראו ביום השישי. כולם שונים מן האדם בזה שאין אצלם חשיבה שכלית, אך כולם בעלי ״נפש חיה״, כלומר: נפש מרגישה.

״ויברא א-לקים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם״ — התנינים הגדולים הם הלוייתנים. לא רק דגים שונים ומשונים יש בים, אלא גם חיות ים. ההבדל בין דגים לחיות ים הוא שהדגים מסתפקים בחמצן שיש במים, ואינם זקוקים לצאת מדי פעם מן המים לשאוף אויר, ואילו חיות הים כן זקוקות לזה (ולכן הדם של הדגים קר, מה שאין כן דם החיות). התורה מציינת שבים יש בריות עצומות. הרבה חיות ים קדומות אינן מצויות כיום, אבל מצאו שרידים מאובנים שלהן.

יצירת האדם

״ויאמר א-לקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו״ — צלם א-לקים הוא השכל, כמו שמסביר הרמב״ם (מו״נ ח״א פ״א), והוא הדבר המהותי שישנו רק באדם, ואינו בצומח ובבעלי החיים. אין זו צורתו החיצונית של האדם, הנקראת ׳תואר׳ ו׳תמונה׳ וכד׳, אלא הצורה הפנימית, מהות האדם, שבה הוא דומה לקב״ה, ולמלאכים, שהם שכלים נבדלים (וזהו פירוש לשון רבים ״בצלמנו כדמותנו״).

״ויברא א-לקים את האדם בצלמו, בצלם א-לקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם״ — רש״י מפרש: ״ולהלן הוא אומר ויקח אחת מצלעותיו וגו׳. מדרש אגדה שבראו שני פרצופים בבריאה ראשונה ואחר כך חילקו. ופשוטו של מקרא כאן הודיעך שנבראו שניהם בשישי, ולא פירש לך כיצד ברייתן ופירש לך במקום אחר״. אמרנו כבר שאין להוציא פסוק ממשמעותו המילולית, אלא אם כן יש לכך סיבות מכריחות. לרש״י נראה שמה שאמרו חז״ל

על בריאת אדם אחד שהוא גם זכר וגם נקיבה – דרך אגדה אמרו כן, אבל לפי פשוטו של מקרא מסופר כאן מה שיתרחש אחר כך, מה שיתואר בפירוט להלן. ואמנם, יש דרך סיפור כזו במקרא, ואפשר שזה יהיה פירוש הפסוק, אבל כאן אין לנו סיבה להוציא את הפסוק ממשמעותו הפשוטה, והיא, שביום השישי נברא האדם זכר ונקיבה, כלומר: יצור דו-מיני. אנחנו יודעים שיש צמחים, וכן בעלי חיים מדרגות נמוכות, שהם דו-מיניים, דהיינו שיש להם איברי רבייה זכריים ונקביים, והם פרים ורבים בעצמם, ללא בן זוג. וכך יש להבין את הכתוב "בצלם א-לקים ברא אותו, זכר ונקיבה ברא אותם", כלומר: האדם נברא גם ׳אותו׳ וגם ׳אותם׳, כי נבראו זכר ונקיבה בגוף אחד. וזהו מה שאמרו חז"ל שנברא דו-פרצופין. אין הכוונה שהיו איש ואשה שהם "תאומי סיאם" מחוברים בגבם. תיאור זה (ע׳ ברכות סא., עירובין יח.) הוא בדרך משל ומליצה. בבראשית רבה (ח, א) הלשון יותר ברורה: "א"ר ירמיה בן אלעזר בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגינוס בראו, הדא הוא דכתיב זכר ונקיבה בראם". דו-המיניות היא לא רק פיסיולוגית, אלא גם מנטלית. האדם שברא הקב"ה היה גם זכר וגם נקיבה בצורת החשיבה והרגשות שלו. יש הבדלים מנטליים בין זכר לנקיבה, ושניהם אדם. האדם היה מתחילתו בעל מנטליות מעורבת. בדברי חז"ל אמנם נאמר שהזכר הלך בראש, כלומר, שהמנטליות הזכרית היתה דומיננטית, אבל היתה זו אישיות אחת מעורבת. ואחר כך: "לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו". לא שהקב"ה התחרט, הכל גלוי וידוע לפניו מראש מקדם, אלא זהו דרך התיאור של השתלשלות הענינים. היה צורך להגיע לשלב של הפרדת הזכר והנקיבה, כדי שיהיה לכל אחד ממולו אדם שונה ממנו. כך יותר טוב שיהיה.

תיאור ההפרדה בתורה, בצורה של ניתוח, הוא בדרך חידה ומשל. הקב"ה אינו מנתח בבית חולים, והוא אינו זקוק להרדמה. נטילת הצלע היא נטילת הצד הנקבי שבאדם הנברא, והפיכתו ליצור עצמאי. התהליך הזה של הפיכת האדם הדו-מיני לזכר ונקיבה נפרדים, היה בוודאי תהליך ממושך, כמו כל התהליכים בטבע. גם הצמחת הגן שבו חי האדם ובו התרחשה ההפרדה – "ויצמח ה׳ א-לקים מן האדמה כל

עץ נחמד למראה וטוב למאכל" – היתה תהליך ממושך. התרדמה מסמלת את העובדה שהאדם לא היה מודע לכך שהתהליך מתחולל, והנה כאילו הוא מתעורר ומוצא שיש אשה, יצור ממין האדם שהוא נקיבה טהורה, שהיא בת זוג ליצור ממין האדם שהוא זכר טהור, מה שלא היה כן מקודם.

כשהתורה אומרת "ויברא א-לקים את האדם" היא אינה מתכוונת לאדם אחד ששמו הפרטי היה ׳אדם׳. ׳האדם׳ בהא הידיעה הוא שם המין, כמו שבפסוק הקודם, "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים" וכו׳ – ׳אדם׳ אינו שם פרטי, אלא מדובר על מין האדם. וכן בהמשך: "וייצר ה׳ א-לקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". התיאור של יצירת האדם מן העפר הוא בדרך משל ומליצה. הקב"ה לא לקח כף עפר וגיבל אותה במים, כמו שעושים הילדים בגן. העפר כאן הוא החומר, שממנו נוצרו גם בעלי החיים.

ר׳ עובדיה ספורנו (א, כו; ב, ז) אומר שהאדם נוצר תחילה ביחד עם בעלי החיים כ"נפש חיה", כלומר נפש חיונית "בלתי מדברת", ואחר כך ניתן בו צלם א-לקים השכלי. [וכן הוא בבראשית רבה (ז, ה), על הכתוב בתחילת היום הששי "ויאמר א-לקים תוצא הארץ נפש חיה" – "אמר ר׳ אלעזר נפש חיה זה רוחו של האדם הראשון"]. ספורנו לא הכיר את שיטתם של הביולוגים החדשים, והוא הגיע לזה רק מפירוש הפסוקים. היה קשה לו הפסוק: "וייצר ה׳ א-לקים את האדם עפר מן האדמה, ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה". הלא "נפש חיה" הוא התואר של בעלי החיים, ביום החמישי וביום הששי? מכאן הגיע למסקנה שהתורה מספרת שוב את סדר הבריאה של האדם מתחילתו, לפני שניתן לו צלם א-לקים. אמנם, לענין פירוש הפסוק אין זה מסתבר, כי בפרשת גן עדן התורה באה להוסיף על מה שסופר בפרשת ששת הימים, ולא לגרוע ממנו. והנראה הוא מה שפירשו אונקלוס, ובעקבותיו רש"י, ש"רוח חיה" היא "נפש ממללא", דהיינו כח הדיבור והביטוי של מחשבותיו. כלומר: התורה מוסיפה כאן שהאדם הזה, שכבר סופר שניתן לו צלם א-לקים, שהוא השכל, היה מסוגל לבטא את מושגיו ומחשבותיו בצורה חיה, מורגשת,

כלומר בדיבור. ״נפש חיה״ של בעל חיים היא היותו מרגיש וצועק וכד׳, ו״נפש חיה״ של האדם כוללת גם את היותו מסוגל לבטא גם את פנימיותו השכלית בצורה מורגשת. מסתבר שהדיבור האנושי לא נוצר מיד עם היווצרות השכל, אלא לאט לאט יצאה אצלו מן הכח אל הפועל היכולת לבטא את מושגיו המחשבתיים במושגים מילוליים, וכך נוצרה השפה.

זאת באשר לקושיה של ספורנו. אך לעצם תפיסתו, שבריאת האדם בצלם א-לקים זהו סופו של תהליך ארוך, שראשיתו ביצור לא שכלי, השייך לקטיגוריה של בעלי החיים, ההולך ומתקדם עד שניתן לו השכל האנושי, ובמקביל גם הצורה הפיסיולוגית של האדם המוכרת לנו — מסתבר שזהו תיאור נכון. ההוכחות של דרווין, ושל חוקרי המאובנים, לקיומם של שלבים קודמים כאלה, נראות משכנעות. הטעות של דרווין היא בראייה הכללית של הדברים, המתחמקת מן השאלה איך נוצרו השינויים. אך עם ההכרה ברצון האלוקי הפועל בטבע באמצעות המלאכים — אין לנו שום צורך לשלול את תיאור המאורעות כפי שהחקירה המדעית מציגה אותם. ישנם ממצאים של שלדים של הולכי על שתים בעלי גולגולת קטנה, שהמוח שלהם אינו יכול להיות כמוח של האדם המוכר לנו. האדם שעליו נאמר ״נעשה אדם בצלמנו״ הוא שלב אחרון של התקדמות הדרגתית.

גן עדן

״ויטע ה׳ א-לקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר״ וכו׳ — מין האדם, שנוצר בתקופה השישית של ימי בראשית כיצור דו-מיני בעל שכל, פרה ורבה. מסתבר שהרבה בני אדם התפזרו ברחבי העולם. אולי הם הגיעו עד אמריקה. אולם, הם לא היו חשובים, והתורה אינה מספרת עליהם דבר. במקום אחד, בעדן, כלומר במבחר הארץ (מלשון עדנה), הושיב ה׳ את מבחר המין האנושי. צמחו שם במשך הזמן עצים נחמדים וטובים, בעלי סגולות טובות ומועילות.

האם גן עדן משל היה? מתוך הלשון של תחילת הסיפור אי אפשר

להכריע. אך ההמשך מוכיח שזהו 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 הסהר הפורה״, שפירותיו מפורסמים בהיותם טובים למאכל, מתוקים ומזינים. מדובר על מציאות ממשית, גיאוגרפית. הגן נמצא ״מקדם״, כלומר ממזרח, לארץ ישראל, או למקום מתן התורה. הבעיה היא לזהות את שני הנהרות הנוספים, פישון וגיחון. רבים פירשו שפישון הוא הנילוס, אך אין זה מובן, היכן מתחברים הנילוס והפרת, ואיזהו הנהר הנפרד לארבעה ראשים? לומר שמדובר על חיבור מתחת הקרקע אינו נראה סביר כלל. צריך לומר שהכוונה לשני נהרות קטנים יותר הנשפכים אל הפרת והחידקל. וצריך בירור זיהוים המדויק, וכמו כן זיהוי ארץ החוילה וארץ כוש[3].

״ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע״ — מדובר בעצים כפשוטם וכמשמעם. עצים בעלי סגולות מיוחדות. עץ החיים הוא עץ שפירותיו הם סם חיים. להלן כתוב: ״ועתה פן ישלח ידו ויאכל גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם״. אנו יודעים ממקומות אחרים ש״לעולם״ אין פירושו לנצח, אלא לזמן ארוך. כגון: ״ועבדו לעולם״ (שמות כא, ו), שפירושו עד היובל. כך גם כאן, ״לעולם״ — חיים ארוכים מאד. הרופאים אומרים שרוב המחלות מקורן בתזונה 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 אמת ושקר. הרמב״ם מסביר את הדבר (מו״נ ח״א פ״ב). הוא מספר שחכם אחד שאל אותו איך ייתכן שבעקבות החטא זכה האדם לדעת, עלה בדרגה. והרמב״ם מסביר שלא היתה כאן עלייה בדרגה אלא ירידה. השכל כבר היה לאדם לפני כן, מעת שנברא בצלם א-לקים. אם לא היה לו שכל

3. א״ה: ר׳ אברהם בן הרמב״ם כותב בפירושו שגיחון הוא נהר גדול בפרס. ויש להעיר שלהלן י, ז נאמר: ״ובני כוש סבא וחוילה וכו׳ וכוש ילד את נמרוד וכו׳ ותהי ראשית ממלכתו בבל״. ונראה איפוא שכוש וחוילה אכן היו בסביבות בבל.

ובחירה חופשית – אי אפשר היה לצוות אותו. האדם לפני החטא היה יצור שכלי ותועלתי. כל דבר הוא היה שוקל במאזני השכל: מעשה זה יביא תועלת, או לא יביא? מובן שהוא היה עלול לטעות, לחשוב שדבר מסוים כדאי לו אף שבאמת אינו כדאי, אבל השיקולים שלו היו שכליים. אמנם, היו לו גם רגש ודמיון, אך הוא לא נתן להם לשלוט בו. לעומת זאת, אחר האכילה מעץ הדעת הוא נמשך אחר ׳טוב ורע׳. ׳טוב׳ הוא מה שמורגש כטוב ללא טעם שכלי, וכן ׳רע׳ מה שמורגש כרע. הרמב״ם קורא לכך ה׳מפורסמות׳. הליכה עירום אינה דבר פסול מבחינה שכלית. קודם החטא האדם ידע שהוא עירום, וראה שהוא עירום, והדבר לא הפריע לו. כמו שיש לו פה לאכול יש לו גם איברים אחרים. אחרי האכילה מעץ הדעת טוב ורע פתאום הרגיש האדם לא נוח מהיותו עירום. ניקח דוגמא אחרת: אהבת ממון. אדם שכלי עושה שיקול: כמה ממון אני צריך, לפרנסתי ולילדי וכו׳. אבל כשאהבת הממון הופכת להיות ׳טוב׳ כשלעצמה – אין לה גבול, ״אוהב כסף לא ישבע כסף״. וכך בתאות שלטון, וכד׳. באכילה מעץ הדעת חל שינוי במנטליות של האדם, הוא החל ללכת אחר דמיונותיו. גם לפני כן הוא היה עלול לדבר כזה, אך אז הוא לא נמשך אחרי ה׳מפורסמות׳, הם לא עניינו אותו. אחר האכילה מעץ הדעת השתנה בו משהו. אנו יודעים גם כיום שישנם מיני צמחים העלולים לגרום לשינויים מנטליים, כגון צמחי סמים וכד׳. אפשר להבין את תכונות ׳עץ החיים׳ ו׳עץ הדעת טוב ורע׳ במסגרת הטבע.

״הוא הסובב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב, וזהב הארץ ההיא טוב שם הבדולח ואבן השוהם״ – הזהב והאבנים הטובות אינם הצרכים הפשוטים, האמיתיים, של האדם. האדם הונח בתוך גן עדן, לעבדה ולשמרה, לטפל במה שצריך טיפול, ולשמור את העצים שלא יושחתו על ידי בעלי החיים. לעבדה ולשמרה גם במובן שאמרו חז״ל: להתפלל, לקיים מצוות. בגן עדן הוכנה לאדם מחייתו בנחת, בחיים טבעיים ומוסריים. אילו זכה היה נשאר שם. מסביב לגן עדן – שם מחפשים זהב ואבנים טובות, עוסקים במסחר.

לשם יגורש האדם, ויחפש דרכים להתעשר[4].

בלשון חז״ל ״גן עדן״ הוא המקום המוכן לצדיקים אחרי המוות, בעולם הרוחני. בנביאים הוא מכונה בשם ״צרור החיים״ וכד׳. האם הדבר נזכר בפרשתנו? נראה כי המציאות של חיים נוחים ושלמים שהקב״ה הכין לאדם בגן עדן, בעולם הזה, הגשמי, יש בה כדי לרמוז על ״גן עדן״ הרוחני: המקום שהקב״ה הועיד לאדם, אלמלא חטאו, הוא מקום נוח, מקום שהאדם מוצא בו נחת ועדנה. מזה אנחנו יכולים להבין שגם בעולם הרוחני יש דבר מקביל לזה, דהיינו שגם בעולם הנפשות שאחרי המוות, יש מציאות של ״גן עדן״ המיועד לצדיקים.

״והנחש היה ערום מכל חית השדה״ וכו׳ – כאן כל המפרשים מתעוררים לכך שמדובר במשל. החיות אינן מדברות, ואינן נושאות ונותנות עם האדם. הנחש הוא יצר הרע, הוא השטן, הוא מלאך המוות. במשל של איוב השטן מתייצב על ה׳. מכיון שכאן מדובר באדם ולא בקב״ה, אין התורה מדברת על שטן, אלא על נחש. הנחש מזכיר לנו את הרוע והערמומיות. הוא בא ממקום סתר, ונושך וממית. נדמה לנו שהנשיכה שלו היא רק להרע, והוא לא נהנה ממנה. מכל חית השדה, מכל הכוחות הרעים שבמציאות, הוא הערום ביותר.

״ויאמר אל האשה״ – הנחש נטפל אל האשה, כי האשה לפי טבעה נוטה פחות לדברים רוחניים, ויותר אל הטוב למאכל ונחמד למראה. חז״ל אומרים שהנחש ״בא עליה״, אך זהו משל להנאה שמייצר הדמיון. האשה אינה מקבלת מיד את דברי הנחש. האדם מתווכח עם יצרו. במשא ומתן שביניהם, הנחש מנסה להכליל את האיסור של א-לקים על ״כל עץ הגן״, והאשה מתקנת אותו: ״מפרי עץ 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 שההדגשה ״וזהב הארץ ההיא טוב״ – באה לרמוז למה שיקרה לאדם באכילה מעץ הדעת טוב ורע, הוא ילך אחר טוב ורע של התנאות והתגנות, כמו טובו של הזהב.

״ונפקחו עיניכם והייתם כא־להים יודעי טוב ורע״ — הרמב״ם מסביר ש׳א-להים׳ הוא שם משותף לקב״ה, שהוא מנהיג העולם, ולמלאכים, ולשופטים ומנהיגי המדינות, וכאן הוא במשמעות האחרונה: תהיו בעלי כח שיפוט בין ׳טוב׳ ל׳רע׳, כלומר שיפוט בסוג ה׳מפורסמות׳. לא שעיניהם היו סגורות וייפקחו, ולא שידעו דברים שלא ידעו מקודם, אלא שיהיה להם סוג חדש של פיקחות, הפיקחות של דעת טוב ורע, שלא עניינה אותם לפני כן.

״וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל״ — ׳תאוה׳ היא דבר בלי טעם, וכך היא ההשכלה שמשיגים מהעץ הזה, שאינה ידיעת ה׳מושכלות׳, אלא ידיעת ה׳מפורסמות׳, שמקורן אינו בשכל.

״ותתן 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 במה שאין ראוי לו ללכת.

״ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות״ — הם מנסים לתקן את מה שקלקלו, ולמ״ד אחד בדברי חז״ל — שהם בענין הזה כולם משלים — באותו אילן שקלקלו בו רצו לתקן (סנהדרין ע:), אך התיקון אינו יסודי, הם מכסים את עצמם בחגורות, שבאמת לא נצרכו כלל, ועכשיו שנצרכו — אינן לבוש מספיק, והם מתחבאים ״בתוך עץ הגן״ — כלומר: במעבה הגן, בין העצים — ומתביישים: ״ואירא כי עירום אנכי ואחבא״. יכול להיות שהעובדה היתה שהתחבאו, אך כוונת התורה בעיקר למה שמלמדת עובדה זו.

״ויאמר ה׳ א-לקים אל הנחש״ וכו׳ — הנחש הולך על גחון. הוא בא אל האדם מלמטה, בלא ששמים לב אליו, הוא מגיח מתחת הרגלים. יש מלחמה מתמדת בין האדם לבין הנחש: ״הוא ישופך ראש״ — הוא יכה אותך בראשך, במחשבות שלך, ״ואתה תשופנו עקב״ — ואתה תוכל להתגבר עליו ולדרוך עליו.

״ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך״ — אף על פי שקיימת תשוקה בין איש לאשה, הוא ימשול בך. אמנם יש לפעמים שזה להפך, שהאשה מושלת, אבל בכל זאת, למרות כל התכסיסים שעושים בזמן האחרון בענין זה, כך היא המציאות הטבעית.

״ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייך״ — לא תאכל יותר מפירות עצים נחמדים וטובים המוכנים לך, אלא תצטרך להיות מצטער, להיות תמיד בטרדה ובצער מענייני הפרנסה. ״וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה״ — גם החיטה — שלפי מאן דאמר אחד (סנהדרין שם) ממנה אכל האדם בעץ הדעת — תידרדר ותהיה לא מוצלחת, כעשב, וסביבה קוצים ודרדרים. ״כי עפר אתה ואל עפר תשוב״ — שהרי חומר אתה, וקירבת במעשיך את סופך, להיות חומר כלֶה השב אל העפר.

״ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי״ — כמו ש׳האדם׳ הוא שם המין, כך גם ׳חוה׳ הוא שם לאשה בכלל, לכל אשה, שהיא אם ומקור לכל החיים הנולדים ונמשכים ממנה. היו הרבה אישים ממין האדם לפני איש זה, שהתורה קוראה לו גם בשם הפרטי ׳אדם׳ (פס׳ י״ז), ושחז״ל קוראים לו ׳אדם הראשון׳. וכן היו הרבה נשים לפני האשה הזאת ששמה הפרטי הוא ׳חוה׳. אבל אלה היו חשובים, ועליהם יש ענין לתורה לספר. חז״ל הפליגו בגדולתו של ׳אדם הראשון׳, שמתחילתו היה שקוע במושכלות.

״ויעש ה׳ א-לקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם״ — כתונת, בין של עור ובין של בד, היא מוצר מלאכותי שהאדם יוצר. נראה כי הכתוב מדבר בדרך משל: הקב״ה נתן בלבו של האדם את המחשבה לעשות לעצמו מלבוש מלא, שיהיה לו — אחרי שכבר חטא — לצניעות, להגנה מפני הנהייה אחרי הדמיון והיצר.

״ויאמר ה׳ א-לקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת

טוב ורע״ – ׳ממנו׳ כולל את המלאכים והשופטים, כנ״ל. האדם נעשה שופט של טוב ורע, לא בשכל, אלא על דרך ה׳מפורסמות׳. ״ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם״ – עכשיו, אחרי החטא, אין טוב לו שיחיה הרבה. ״וישלחהו ה׳ א-לקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם״ – הוא גורש ממבחר הארץ, להשתעבד לחומר, לעבוד קשה לפרנסתו.

״ויגרש את האדם״ – איך היה הגירוש? ״וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים״ – האדם נדד מזרחה, אולי משום שהתבייש להישאר בגן עדן, אולי משום שחיפש עוד עצים טובים. מכל מקום, את עץ החיים איבד. הכרובים ולהט החרב המתהפכת, שהם כינויים למלאכים, שמרו על הגן ממזרחו. הרמב״ם אומר (מו״נ ח״א פמ״ט) שאין למלאכים תמונה גשמית חוץ לשכל, ורק במראה הנבואה או בדמיון יכול אדם לראות מלאכים. בדמיונו ראה האדם שהוא אינו יכול לחזור אל הגן. עם הזמן נחרב הגן והתקלקל, ואיננו עוד.

קין והבל

״והאדם ידע את חוה אשתו״ – ׳האדם׳ הוא שם המין, וגם ׳חוה׳ היא שם כללי לאשה, כנ״ל, אבל כאן מדובר על האיש והאשה המסוימים אשר החלו לחיות מחוץ לגן עדן, וילדו את קין ואת הבל.

״ותהר ותלד את קין, ותאמר קניתי איש את ה׳״ – בימי קדם נתינת השמות לא היתה דבר ריק מתוכן. לא קראו אז על שם הסבא והסבתא, וגם לא בחרו סתם שם יפה מתוך רשימה של שמות. קראו שם על פי תוכן מסוים, המתאים לאותו אדם. ייתכן גם שלא תמיד קראו את השם מיד בהולדת הילד, אלא רק לאחר שגדל וראו את תכונותיו ומעשיו. זה מסביר את התופעה של ריבוי שמות

לאדם אחד, כי לפעמים הוסיפו לו שם ועוד שם לפי תכונות שראו בו. באשר לשם ׳קין׳ – חוה אמרה קניתי איש את ה׳, הייתי שותפה לקב״ה ביצירתו, כמו ״קונה שמים וארץ״ – עושה שמים וארץ. אך אולי יש עוד משמעות לשם ׳קין׳. מלשון קנין. קין היה איש אדמה, איש העוסק ביישוב העולם, בעל אחוזה. אינו נודד ממקום למקום, אינו מתעסק ב״לופט גשפטן״, וגם אינו מתענין ברוחניות. הוא יושב על הקרקע.

״ותוסף ללדת את אחיו את הבל, ויהי הבל רועה צאן וקין היה עובד אדמה״ – הבל הוא מצד אחד אחיו של קין, שניהם בעלי שכל, אבל הבחירה שלהם שונה. הבל מתייחס לקנינים החומריים כאל הבל. הוא נוטה לעיסוק רוחני, ולכן הוא בוחר לעסוק למחייתו ברעיית צאן, כמו יעקב אבינו ומשה רבנו בשעתם. הרועה מתבודד, יש לו הרבה זמן להתבוננות, והוא יכול להגיע למדרגה רוחנית גבוהה. נראה שהמחלוקת בין קין להבל מתבטאת בשמותיהם: זה מעונין בקנין, בפיתוח העולם, וזה רואה בקנין הבל, ומתמסר לרוחניות.

״ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה׳״ – קין אמנם היה הראשון להביא מנחה לה׳, היה לו צורך כזה, ומן הסתם הביא פירות יפים למראה, אבל, כמי שהקנין נתון בראש מעייניו, יש אצלו באיזו פינה בלב מידת צייקנות. חבל לשרוף את הפירות. הוא אינו מביא את הכי טוב. זה אולי אינו ניכר כלפי חוץ, אבל הקב״ה יודע.

״והבל הביא גם הוא״ – הבל אמנם שקוע במחשבות קדושות, ולכאורה אין לו צורך במעשה של הקרבת קרבן. אך לא, גם הוא בן אדם, גם הוא צריך לבטא את רגשותיו בצורה מוחשית. וכשהוא מביא קרבן – הוא מביא אותו מכל הלב, בלי שום חשבון, את הטוב ביותר, ״מבכורות צאנו ומחלביהן״.

״ויחר לקין מאד ויפלו פניו״ – קודם חרה לו, הוא כעס

מאד, למה עשו לי את זה. אולי הוא כעס על הקב״ה, ואולי על הבל. כך דרכו של אדם, כשהוא נכשל הוא קודם כל כועס על אחרים. אחר כך נפלו פניו, הוא הבין שנכשל, ונפל לדיכאון. ״ויאמר ה׳ אל קין למה חרה לך ולמה נפלו פניך״ – שני הדברים אינם רצויים, גם הכעס, וגם הדיכאון.

״הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ״ – חז״ל אומרים שזהו אחד מן המקראות שאין להם הכרע (יומא נב.). יש להבין שהתורה כותבת בצורה המשתמעת לשתי פנים, כדי שנפרש גם כך וגם כך. מדרכי הלשון הוא, ומשוררים וסופרים כותבים כך. בענייננו, אפשר לפרש: ״הלא אם תיטיב – שאת״, אם תיטיב את דרכיך – יינשא עוונך, ייסלח לך. ״ואם לא תיטיב – לפתח חטאת רובץ״, ותקבל עליו עונש. אך אפשר גם לפרש: בני אדם חושבים שהם יכולים ליצור סדר חברתי, צורת חיים, שתפתור את כל בעיות האדם. פעם זה קומוניזם, ופעם קפיטליזם, או ליברליזם, בכל דור משהו אחר. קין, שדאג ליישובו של עולם, חשב שהוא יוכל ליצור סדר עולם כזה שבו הכל יהיה בסדר. והקב״ה אומר לו: ״הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב״ – בין אם תשא, כלומר: תרים, תקים, איזה סדר עולם שאתה חושב שהוא טוב, ובין אם לא, זה לא יפתור שום דבר, משום שלפתח חטאת רובץ, מפני שיש לאדם יצר הרע, האורב לו עם צאתו לחיים, בפתח. כל סדר עולם שבני אדם יקימו לא יצלח. סופם שיריבו, יאכלו זה את זה ויהרסו את העולם. ״ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו״ – הדרך היחידה להצליח היא להתמודד עם היצר הרע, 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 משתתף בבנין העולם. ומיד זה קורה: בלהט הויכוח הוא הורג את הבל. המפרשים אומרים שזה היה בשגגה. אין הכוונה לשגגה גמורה כמו במעשה למך ותובל קין, שלא ראה, אלא שגגה של

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

״ויאמר ה׳ אל קין אי הבל אחיך״ – מובן שהקב״ה ידע מה קרה, אבל כך היא דרך הסיפור: מה עשית? מה קרה להבל? ״ויאמר לא ידעתי השומר אחי אנכי״ – אינני יודע מה קרה, אינני יודע איך הוא קיפח את חייו מתוך מה שהתרחש בלהט הויכוח. האם אני שומר החיים של אחי? ״ויאמר מה עשית, קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה״ – ראה מה עשית, הדם הניכר על האדמה ״זועק״, מראה בעליל, את פשעך. מן האדמה, מאותה אדמה שאתה עובד כביכול כדי לתקן את העולם, להצמיח מזון לכל חי.

״ועתה ארור אתה מן האדמה״ וכו׳ – העונש הגדול של קין הוא, שכל מה שהוא חשב לעשות כ״עובד אדמה״ לא יהיה. האדמה לא תוסיף לתת כוחה לו, והוא גם לא יוכל לשבת במקום אחד כבעל אחוזה, אלא נע ונד יהיה בארץ.

״ויאמר קין אל ה׳ גדול עוני מנשוא״ וכו׳ – עכשיו הוא מכיר בגודל החטא ובכובד העונש. הוא מגורש מאדמתו, נדון להיסתר כביכול מפני ה׳ (כך הוא מרגיש, אף על פי שאי אפשר להיסתר). כך, כשהוא נע ונד, אינו יושב במקום מוגן, כל אדם שיפגוש אותו יאמר: הנה הרוצח, הבה נהרוג אותו. לפי מה שנתבאר לעיל היו כבר הרבה בני אדם בעולם, וגם פשוטו של פסוק זה מוכיח כן.

״ויאמר לו ה׳ לכן כל הורג קין שבעתים יוקם״ – יש מפרשים שכל מי שיהרוג את קין יינקם פי שבעה. ויש מפרשים: לכן כל הורג קין – כך וכך ייעשה לו, לשון איום בהשמטת הסיפא, וקין עצמו שבעתים יוקם, כלומר: לפי שעה נסלח לו, אך הנקמה ממנו תבוא בעוד שבעה דורות. ״וישם ה׳ לקין אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו״ – התורה אינה מפרשת מהו האות, אך מכל

מקום לכל מי שראה אותו – בני אדם ואולי גם חיות – היתה תחושה שאין לפגוע בו.

״ויצא קין מלפני ה׳ וישב בארץ נוד קדמת עדן״ – הוא חשב להיות קבוע על אדמתו, ועתה הצטרך לנדוד מלפני ה׳, וגם המקום שישב שם היה ״ארץ נוד״, הוא הרגיש שהקרקע מתנודדת תחתיו, שאין לו יציבות.

״וידע קין את אשתו״ – התורה לא סיפרה לנו עד כה על אשתו של קין, אך ברור שהיו כבר הרבה נשים בעולם, כנזכר לעיל, וקין לקח אשה מן החשובות. עם כל מה שאירע, קין בכל זאת היה אדם חשוב. יש מפרשים ש״וידע״ הוא מלשון הכרה ודעת, הוא ידע את מי לקחת לו לאשה. ״ותהר ותלד את חנוך״ – אמרנו כבר שהשמות בתורה הם בעלי תוכן ומשמעות. ׳חנוך׳ כנראה מלשון חינוך, הוא רוצה לחנך את בנו. ״ויהי בונה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך״ – קין ממשיך בעיסוקיו, צריך לבנות את העולם. אולי הוא בנה ״קרית חינוך״. איננו יודעים על איזה מין חינוך הוא חשב.

״וייולד לחנוך את עירד״ וכו׳ – את השמות האלו איננו יודעים לפרש, אך יש להניח שאם נתבונן בהם היטב נגלה את טעמם.

״ותלד עדה את יבל, הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה. ושם אחיו יובל, הוא היה אבי כל תופש כינור ועוגב. וצלה גם היא ילדה את תובל קין, לוטש כל חורש נחושת וברזל״ – אלה היו אבות הניסיון של האנושות. לא כתוב שהם עסקו ברוחניות או בחכמות. בסדרה הבאה, של צאצאי שת, שם אנו מוצאים עיסוק ברוחניות: ״אז הוחל לקרוא בשם ה׳״ (אמנם יש שם גם פירוש מלשון חולין וכפירה, אבל נראה שהכוונה היא שאז התחילו לעסוק במחשבה רוחנית פילוסופית, והיו מהם גדולי אמונה, והיו גם כופרים ועובדי עבודה זרה), ולהלן: ״ויתהלך חנוך את הא-לקים״. צאצאי קין היו אנשי

הניסיון, ועסקו בהמצאות יסודיות וחשובות. יבל – מלשון הובלה – עסק בניצול חיות הבית לצרכי האדם. ׳מקנה׳ הוא שם כללי לצאן ובקר סוסים וחמורים וכו׳. שלא כהבל, שהיה רועה צאן, ההולך לבדו במדבר, יבל החל בניהול משק חי לצרכי הובלה. אחיו יובל היה אבי המוסיקה. יובל מלשון הובלת הקול, כמו ״והעברת שופר״, שהיא העברת הקול הנמשך, תקיעה, ״במשוך בקרן היובל״.

״וצלה גם היא ילדה את תובל קין, לוטש כל חורש נחושת וברזל״ – רש״י מפרש שתיבל אומנותו של קין, יצר מן המתכות את החרב ושאר הכלים הקשים, היכולים לשמש גם ככלי משחית. ״ואחות תובל קין נעמה״ – מלשון נעימות, אופי טוב ונעים. חז״ל אומרים שהיתה אשתו של נח. אם הכתוב ציין אותה, בוודאי היתה חשובה. הרי התורה לא סיפרה על כל הבנים והבנות שנולדו בשבעה דורות הללו, אלא רק על מי שיש ענין לתורה לספר עליו.

״כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי, כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה״ – מהכתוב משמע שלמך הרג מישהו לגמרי בשגגה, שפצע אותו בשוגג, ומהפציעה מת, והוא נושא ק״ו בעצמו: אם על קין שהיה קרוב למזיד נאמר שבעתים יוקם, עלי צריך לומר יוקם שבעים ושבעה. או שמי שיפגע בו יוקם פי שבעים ושבעה, או שלמך יקבל את עונשו רק אחרי שבעים ושבעה דורות. יש מושג של ״פוקד עוון אבות על בנים״, בעושים מעשה אבותיהם. החטא עושה רושם המתמשך כל עוד קיימת השפעה תורשתית כלשהי על הצאצאים. מידת הצדק האלוקית אינה ותרנית, וזהו לימוד מוסרי גדול.

״וידע אדם עוד את אשתו״ וכו׳ – כבר אמרנו כי בשם ׳אדם׳ התורה קוראה לכל בני המין האנושי. אחרי שעברו דורות רבים מקין והבל, שוב היה ׳אדם׳ אשר ממנו התחילה תקופה חדשה. להלן מפורש ששת נולד כשהיה ׳אדם׳ בן מאה ושלושים שנה, ואם קודם

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. ״כי שת לי א-לקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין״. מהעיסוק בניסיון, בהמצאות טכניות גשמיות, על ידי צאצאי קין, עובר שוב האדם לעיסוק מחשבתי רוחני, בדרכו של הבל. ״ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש, אז הוחל לקרוא בשם ה׳״.

״זה ספר תולדות אדם״ – מכאן מתחילה התולדה האנושית, ההיסטוריה המתוארכת. ״ויחי אדם שלושים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת״ – מאה ושלושים שנה לפני הולדת שת זוהי התחלת מנין השנים המקובל בידינו, כאן התחילה התורה למנות שנים, ומאז יש בידינו מנין רצוף של חמשת אלפים שבע מאות חמישים ושש שנה. מה שהיה לפני מאה ושלושים השנים שקדמו להולדת שת – בחמשת הי׳מים׳ הראשונים שלפני היות אדם, ומבריאת מין האדם עד לאדם אבי שת – זוהי פרהיסטוריה, והתורה אינה מציינת אז שום מנין שנים. רואים אנו כי בסדרה הראשונה, של צאצאי קין, לא מצאה התורה לנכון למנות את שני חייהם, ולציין על פיהם את סדר הדורות ההיסטורי (אף אם הם עצמם אולי כבר מנו שנים), כי לא היו חשובים ועיקריים כאנשי הסדרה השניה, צאצאי שת, אשר מהם מתחיל המנין[5].

5. א״ה: בענין מה שאמר הרב שאדם אבי שת אינו אדם אבי קין והבל, שהרי עברו בינתיים שבעה דורות, ומה שנתקשה שלא התחיל המנין מהדורות ההם – לענ״ד הסדרה הראשונה, של צאצאי קין, היתה מקבילה בזמנה לסדרה השניה, של צאצאי שת, ו׳אדם׳ אבי שת הוא הוא אבי קין והבל, כמו שמורה פשט הכתוב ״כי שת לי א־לקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין״, כאם המתנחמת על בנה שמת, בלידתו 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, לגמור קודם לספר על הלא חשובים, ואחר כך להתחיל עם החשובים שהיא רוצה להמשיך בהם, כמו בצאצאי עשו לדורותיהם בסוף פ׳ וישלח, ואחריהם: ״אלה תולדות יעקב״. ומכל מקום, מזה שהתורה ציינה את המנין בצאצאי שת ולא בצאצאי קין, יש ללמוד שהיא מחשיבה אותם, כדברי הרב.

בעשרה דורות שמאדם עד נח מוצאים אנו כאמור עיסוק רוחני. בולט הדבר אצל חנוך, שנאמר עליו ״ויתהלך חנוך את הא-לקים, ואיננו כי לקח אותו א-לקים״. הפירוש הוא שחנוך לא מת מיתה טבעית רגילה, אלא הקב״ה לקח אותו בטרם עת, מסיבה שלא נודעה לנו. גופו בוודאי לא עלה לשמים, רק הנפש היא העולה למעלה. יש הדורשים את לקיחתו לשבח מיוחד, אך רש״י דוקא מפרש שהיה עלול להתקלקל, והקב״ה ריחם עליו וסילקו מן העולם בעודו צדיק. ומכל מקום שומעים אנו שהיו בדורות ההם אנשים חשובים מאד. הרמב״ם במו״נ (ח״ב פמ״ז) אומר שרק האנשים הללו, שהתורה הזכירה את שמותיהם, חיו כל כך הרבה שנים, בגלל מזונות מיוחדים והנהגות מיוחדות שהיו להם, או בדרך נס, ואילו שאר בני דורם חיו הרבה פחות, ככל האדם. אך הרמב״ן בפירושו (ה, ד) חולק על הרמב״ם, ואומר שכך היו אז חיי כל בני אדם. ונראים לנו יותר דברי הרמב״ן.

״ויחי למך שתים ושמונים שנה ומאת שנה ויולד בן״ – כאן יש לשון מיוחדת, ״ויולד בן״, שאינה מופיעה בדורות הקודמים. מה אנו שומעים במלה ׳בן׳? בכדי להבין מלה, צריך לשמוע אותה, ולהרגיש מה אומר הצליל הזה, מה אומר הביטוי הזה. כך נוצרה הלשון. ׳אב׳ – שומעים: ׳אָ׳ ו׳ב׳, הראשון, שממנו נולד משהו. ׳בן׳ – ׳ב׳, התולדה, והנ׳ שמשמעה הַמשָכה. מהבן יש המשך דורות. ׳נין׳ – נ׳ ונ׳, פעמיים המשכה. כל הדורות הנמשכים מהאב נקראים נינים, אפילו עד אלף דור, וגם הבן עצמו נקרא ׳נין׳. [וכך ׳צאצא׳, שהוא היוצא ממעיו, והיוצא מהיוצא, בלי גבול]. אם כן, ״ויולד בן״ – שממנו נמשכו דורות עולם. גם לשון בנין שייכת לזה. מנח נבנה העולם מחדש אחר המבול.

״זה ינחמנו... מן האדמה אשר ארה ה׳״ – על נתינת השמות כבר דיברנו, שתמיד היא משמעותית, ואין הכרח שהשם ניתן דוקא כשהתינוק נולד. האדמה היתה ארורה מחטא אדם הראשון ומחטאו של קין: ״ארורה האדמה בעבורך... וקוץ ודרדר תצמיח לך״,

״ארור אתה מן האדמה״, ונח ניחם אותם מעצבון ידיהם.

״ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה״ – לפי האמור לעיל, בני אדם פראיים היו לרוב על פני האדמה כבר בימי גן עדן, אבל בעשרת 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 כפשוטו, בעלות מעלות, חשובות. ״ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו״ – מי הם בני האלהים? רש״י מפרש: בני השרים והשופטים (יש להבין שדברי חז״ל המובאים במפרשים על מלאכים ש״התקלקלו״ – הם בדרך משל. וע׳ בראשית רבה כו, ה: ״רשב״י קרא להון בני דייניא, רשב״י מקלל לכל מאן דקרא להון בני אלהיא״). אנחנו היינו קוראים להם: האצולה. העשירים, בעלי האפשרויות, האליטה החברתית. הם נהנים מעיסוק במוסיקה, באומנויות, אפילו במדע, והם גם מושחתים מאד. להמון הם כמובן אומרים שצריך להיות מוסרי, להמון הכל אסור, אבל להם עצמם הכל מותר. כל התועבות שבעולם. ״כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו״ – כמו האצולה המושחתת בכל התקופות, הם לוקחים להם נשים יפות, שקוראות ספרות ושירה ולומדות מוסיקה. ״מכל אשר בחרו״ – ללא כל הגבלה מוסרית. [אמנם, הרבה פעמים מוצאים אנו במציאות החברתית, שהנשים אכן טובות, אלא שהגברים גרועים][6].

״ויאמר ה׳ לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר״ – לא לעולם אני מוכן לדון בהם ולעסוק בהם, האם להענישם על כל תועבותיהם, או להאריך להם אף, וכד׳, באשר גם הם אינם אלא בשר, כבהמות. אתן להם עוד מאה ועשרים שנה עד שאביא עליהם

6. א״ה: נראה לענ״ד ש״בני האלהים״ ו״כי טובות הנה״ רומז ל״והייתם כאלהים יודעי טוב ורע״, ומסיים את הפרשה ההיא. סופם של ״אלהים״ אלו, השופטים, יודעי טוב ורע של המפורסמות, שבניהם בוחרים ב״טובות״ מתוך משיכה אסתטית-יצרית גרידא, ללא כל התחשבות במושכלות ובמוסר.

כליה. או: אקצר את ימי האדם הממוצעים למאה ועשרים שנה (וגם זה תהליך ארוך, ככל התהליכים בטבע), לא טוב שיחיו הרבה.

״הנפילים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן וכו׳ המה הגיבורים אשר מעולם אנשי השם״ – ה׳נפילים׳ הם ענקים (ע׳ במדבר יג, לג), בני עשירים שאוכלים ושותים ועוסקים בפיתוח גופם, בציד ובמלחמות, עד שנעשים בעלי גוף וגיבורים מפורסמים אנשי מלחמה.

המבול

״וירא ה׳ כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום״ – בני האצולה ישבו במיטב הארץ. גם אחרי שגן עדן נסגר בפניהם, הם נשארו שם בסביבה, בארצות הסהר הפורה. כל תועבות שבעולם עשו שם, יצר מחשבות לבם רק רע כל היום. את האנשים הפשוטים והעניים הם שלחו לארצות רחוקות לחפש את מחייתם, ומן־הסתם גם הטיפו להם מוסר.

״וינחם ה׳ כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו״ – זהו תיאור בלשון אנושית. הקב״ה אינו מתחרט, הכל צפוי גלוי וידוע לפניו, כל השלבים, גם השלב של בריאת האדם, גם חטא דור המבול, וגם ההחלטה למחות אותם מעל פני האדמה, המתוארת בלשון בני אדם כעיצבון וחרטה – הכל קדמון אצלו.

״ויאמר ה׳ אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה״ וכו׳ – הקב״ה רוצה למחוק כליל את המציאות המושחתת הזאת. בדין שמים, יש שלוקה לא רק האשם העיקרי, אלא גם מי שנמצא בסביבתו הקרובה ואינו כל כך אשם, ״בהדי הוצא לקי כרבא״ (ב״ק צב.). יש לכל דבר סיבה, אם מפני שהיה יכול למנוע ולא מנע, או סיבה אחרת, והכל בדין ובחשבון. גם בעלי החיים יימחו. הבריות הנמוכות מהאדם נבראו בשביל האדם, ואם

האדם לוקה – לוקים אף הם. גם לבהמה וחיה יש בחינה של יצר רע ואין כאן המקום להסביר זאת – אף הם הושחתו, ואף הם לוקים בדין. חטאם של בהמה וחיה בוודאי אינו כחטאו של האדם, אך גם סבלם אינו כסבל האדם. עיקר סבלו של האדם הוא בגלל היותו מבין את המציאות ומודע לה, הוא יודע שהנה הוא מת, והוא חרד וסובל, מה שאין כן בהמה, שאינה יודעת, ולכן סבלה קטן, וזה כפי המגיע לה.

אמנם, לפי מה שאמרנו, הרחק מהאצולה המושחתת חיו עוד הרבה בני אדם בעולם, שלא היו שייכים כלל לאותם מושחתים ולא לסביבתם. הם היו אנשים פשוטים, העובדים קשה למחייתם, שחיו במקומות רחוקים מקדמת עדן. אין סיבה לחשוב שהקב״ה העניש גם אותם. מסתבר שהמבול היה רק בארצות הסהר הפורה, ולא בחלקי עולם אחרים. ״מעל פני האדמה״, או ״מתחת השמים״, יכול בהחלט להתייחס רק לסביבה גיאוגרפית מסוימת, כפי שעוד נראה להלן. כל הסביבה שהם חיו בה, עד כמה שהאדם יכול לראות ולהשיג אותה, תחת כל השמים שהוא רואה, הכל טבע במי המבול. ״ונח מצא חן בעיני ה׳״ – מכל יושבי הארץ המושחתת רק נח מצא חן בעיני ה׳, רק הוא וביתו היו ראויים להינצל.

״אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלקים התהלך נח״ – נח היה הצדיק היחיד באותה ארץ קדמת עדן, מקום מושבה של האצולה המושחתת. דרכיו היו שונות בצורה מופלגת מדרכי בני דורו. הם היו פיקחים וערומים להרע, ואילו הוא היה איש תמים, הולך ביושר. הוא ידע שיש לעולם מנהיג, והיה מחשב בליבו מה טוב וישר לפני הא-לקים, וכך היה מתהלך ומתנהג.

״ויולד נח שלושה בנים את שם את חם ואת יפת״ – מקודם, בעשרת הדורות, נזכר בכל פעם רק בן אחד בשמו, והשאר אין ענין לספר עליהם. כאן כל השלושה היו חשובים לענין שהתורה רוצה לספר אותו בהמשך.

״ותשחת הארץ לפני הא-לקים ותמלא הארץ חמס״ – ״הארץ״ אינה דוקא כל העולם כולו. ״הארץ״ כאן היא ארץ קדמת עדן, שבה מתרחשים הדברים שהתורה מספרת עליהם. כאן ״בני האלהים״ חמסו וגזלו, חטפו נשים ועשו כל תועבה. הארץ הזאת נשחתה לפני הא-לקים.

״כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ״ – לא רק בני האדם, אלא גם בעלי החיים השחיתו את דרכם. אולי הושפעו מבני האדם, אולי בני האדם עשו בהם מעשי תועבה. ״והנני משחיתם את הארץ״ – חורבן גמור, בני האדם ובעלי החיים וגם האדמה עצמה, עם הארץ, לא יישאר דבר מן הארץ הזאת. הקב״ה אינו סובל את השחיתות[7].

״עשה לך תיבת עצי גופר, קנים תעשה את התיבה, וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר״ – נח מקבל הוראות מדויקות איך לבנות את התיבה כך שתתאים לתפקידה, להיות למקלט ממי המבול. הוא מצווה לבנות את התיבה מעצי גופר – הוא השעם – עץ קל, גמיש וחזק. אותו יש לצפות מבפנים ומבחוץ בזפת, כדי שלא יחדרו מים אל התיבה. התיבה רחבה מלמטה וצרה מלמעלה, והיחס בין ממדי האורך, הרוחב והגובה שלה הוא כזה שישמור עליה מהתהפכות. פתח התיבה, לכניסה אליה – מצידה, והיא עשויה קינים, חדרים חדרים, בשלוש קומות, כדי שתוכל לשמש כראוי את בני האדם ובעלי החיים שיהיו בה.

״וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התיבה, חמישים אמה רחבה וכו׳ ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התיבה״ – האם הממדים הללו של התיבה מספיקים לכל מיני בעלי החיים, בהמות וחיות עופות

7. א״ה: ״כי השחית כל בשר״ – ״הנני משחיתם״, הם הם שבחרו בהשחתה ובמוות, ע׳ דברים ל, יט.

ורמשים, המצויים בכל כדור הארץ? והלא יש מספר עצום של מינים? ועוד: בעלי החיים זקוקים למרחב מחיה מינימלי. אם ידחוק אותם זה על זה – ימותו. אבל, אם נניח שהכוונה רק לבעלי החיים המצויים בארצו של נח, ארץ קדמת עדן, הדבר אפשרי. ייתכן אפילו שנוח לא נצטווה להכניס ממש כל מין ומין הקיים בסביבתו, אלא רק את המינים העיקריים, וגם זה נקרא "מכל החי מכל בשר"[8].

"ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ" – ה׳מבול׳, מפרש רש"י, שמבלה את הכל ומבלבל את הכל. והבלייה הזאת שתבוא על הארץ, תהיה על ידי מים. "לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים" – רק מי שיש בו רוח חיים, דהיינו שהוא חי מרגיש, יגווע במבול. הצמחים למיניהם – ואולי גם יצורי הביניים שבין צמחים לבעלי חיים – יישארו. הם יכולים להישרד במים ולא להימחות, לפחות בצורה עוברית, כזרעים באדמה וכד׳.

"לשחת כל בשר וכו׳ מתחת השמים, כל אשר בארץ יגוע" – כבר אמרנו ש"מתחת השמים" מתייחס לשמים שעל הארץ הזאת, ארץ קדמת עדן. בשביל האדם החי בסביבה הזאת זהו כל העולם, כל מה שהוא רואה אותו ומתייחס אליו. יש להביא ראיה מהגמרא לזה. בבכורות (נה.) למדנו: "הנודר ממימי פרת אסור בכל מימות שבעולם", כי מקורות הפרת גבוהים, וכל מימי האיזור עולים ושופעים מהם בגלל חוק הנימיות של הנוזלים. האם אין בעולם כולו מקומות גבוהים יותר ממוצאי הפרת, שאינם מושפעים כלל מהפרת? – ודאי שיש, והלשון "כל מימות שבעולם" פירושה בודאי: שבכל האיזור, בכל המזרח התיכון. זהו "כל העולם" למי שחי 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 לחשוב שמי המבול לא כיסו את כל העולם. ויש להבין שנחלקו לגבי ארץ ישראל, הואיל והיא קרובה לבבל, האם גם היא

8. א"ה: אולי "מכל החי" ולא "כל החי" לא רק לגבי המספר מכל מין ומין, המפורש בכתוב, אלא גם לגבי מספר המינים.

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

"שנים מכל יבואו אליך להחיות" – וכן להלן: "שנים שנים באו אל נח אל התיבה", משמע שבאו מאליהם. בעלי החיים מרגישים מראש שעומדת להתחולל רעידת אדמה או סערה, והם החלו לברוח ולחפש מסתור. משמצאו את התיבה רצו להיכנס לשם, ונח קיבל מהם רק שנים מכל מין.

"ואתה קח לך מכל מאכל אשר ייאכל" – צריך לבחור מאכלים המתאימים לאדם ומאכלים המתאימים למיני השונים של בעלי החיים, "מאכל אשר ייאכל".

"מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה" וכו׳ – רש"י מפרש על פי חז"ל שהמספר העודף של הבהמות הטהורות הוא כדי להקריב קרבנות תודה לה׳ כשיצא בשלום ויינצל מן המבול, וכמו שמפורש להלן (ז, כ) שנח אכן עשה כך. הקרבת הקרבנות היא צורך אנושי בסיסי, הצורך לבטא את היחס כלפי מעלה במעשה של דורון, כמו שמצאנו אצל קין והבל. והקרבנות הם רק מבהמה טהורה. פעם היינו במוזיאון שהוצגו בו כל מיני בעלי החיים הקיימים בצפון אמריקה (בפוחלצים). היו שם הרבה מינים שונים ומשונים. הסתכלנו רק על הראשים שלהן, ויכלנו להבחין לפי תווי הפנים איזו טהורה ואיזו טמאה, ואחר כך לאשר זאת לפי הסימנים של התורה. תווי פניהן של הטהורות עדינים, ניכרת בהן התמימות. ואילו בפני הטמאות ניכרת גסות ואכזריות. האם מאלה תביא לקרבן לה׳? אצל אומות העולם היו קרבנות של אריות, ושאר חיות טמאות, אך בתורה קרבן הוא רק מן הבהמה הטהורה.

"מכל הבהמה וכו׳ איש ואשתו" – ׳איש׳ הוא כאן אישיות כלשהי, לאו דוקא אישיות שכלית, אלא אישיות נפשית של בעל חיים, ו׳אשתו׳ היא אישיות כמותו ממין נקיבה, כדוגמת "לזאת ייקרא אשה

כי מאיש לקחה זאת״. גם אצל בעלי החיים הזכר והנקיבה מתאימים זה לזה, ומוצאים קורת רוח זה בזה.

״מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה ומן העוף וכו׳ שנים שנים באו אל נח״ — כאן מפורש שלקיום המין כולם שווים, גם מן הטהורה וגם מן שאיננה טהורה מספיק שנים שנים. ומכאן שהעודף בטהורה היה למטרה אחרת, בשביל הקרבנות.

״בחודש השני בשבעה עשר יום לחודש״ — בגמ׳ (ר״ה י:-יא:) נחלקו ר׳ יהושע ור׳ אליעזר: לדעת ר׳ יהושע בניסן נברא העולם, בחודש האביב, כשהכל פורח ומלבלב, והחודש השני האמור כאן הוא אייר. דוקא בעת שבני אדם מתכוננים ליבול התבואה והפירות, אז הביא עליהם הקב״ה את המבול, להראות להם שהכל יישחת. לר׳ אליעזר בתשרי נברא העולם, והחודש השני כאן הוא חשון. בזמן שבו מתחילה השנה החקלאית, כשמתכוננים לירידת הגשמים ולהתחלה חדשה, אז סיכל הקב״ה את מחשבתם, והפך להם את גשמי הברכה לקללה. ר׳ יהושע ור׳ אליעזר לא חיו בזמן המבול, וגם לא קיבלו את הדבר בקבלה מן הנביאים. אלא כל אחד אמר מה שהבין בחכמתו מתוך הרעיון והענין.

״ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו״ — זהו תיאור ציורי לירידת גשמים עזים, מלווים ברעידות אדמה והתפרצויות וולקניות (״ברותחין נידונו״, ראש השנה יב.), שהפכו את האיזור כולו לשיטפון אדיר.

״ויסגור ה׳ בעדו״ — כשכבר התחיל המבול, ראו הרשעים שבסביבתו של נח שהפורענות מתקרבת, ואז גם הם רצו להידחף אל התיבה, ומן־הסתם איימו על נח שאם לא יכניסם ישברו לו את התיבה, וכד׳, ואז הקב״ה — הנזכר כאן בשם ה׳, מידת הרחמים — הגן עליו מפניהם, וסגר בעדו. איך בדיוק הגן — התורה אינה מספרת לנו.

״והמים גברו מאד מאד על הארץ ויכוסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים״ — האם גם הר האברסט כוסה? להלן אנו שומעים שהמים חסרו מקץ חמישים ומאת יום, ״ותנח התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי אררט״, שהם — לפי אונקלוס והמפרשים — הרי קורדיסטן. מדוע לא נחה על האברסט? מסתבר שהרי אררט הם ההרים הגבוהים ביותר שכוסו על ידי מי המבול, כי המבול לא היה אלא בסביבה ההיא, סביבת הסהר הפורה. שם גברו המים מאד מאד, עד שהפכו את כל האיזור לאגם ענקי. בשאר איזורי העולם אולי לא ידעו בכלל שיש מבול.

״והמים היו הלוך וחסור עד החודש העשירי, בעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים״ — משמע מהכתוב שירידת המים היתה איטית גם מראשי ההרים, ולא רק מן האגם שביניהם. יש להבין זאת על פי ההנחה שעם הגשמים היו גם התפרצויות וולקניות ורעידות אדמה, כנ״ל, והלבה הפכה את מי המבול לבוץ סמיך, שלקח זמן רב עד ששקע והתייבש.

״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 עץ זית אשר לא נמחה במבול — הביאה עלה בפיה, ואז ידע נח כי קלו המים, כלומר תוקף המבול כבר עבר.

״וידבר א-לקים אל נח לאמר צא מן התיבה״ — נח פחד לצאת מעצמו עד שלא קיבל ציווי מאת ה׳, כי חשש שמא הענין עוד לא נגמר, שמא המבול יתחדש. ״כל החיה אשר אתך וכו׳ היצא אתך״ — גם החיות לא רצו לצאת, התרגלו לקבל את מזונותיהן ולהיות מוגנות, ולכן נח מצווה לגרום להן לצאת, ואם לא יצאו מרצונן — יוציאן בעל כרחן, כתיב ׳הוצא׳ וקרי ׳היצא׳, ללמדך

שאם לא יצאו באופן זה יצאו באופן אחר.

״ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ״ – בתיבה היו בעלי החיים דחוקים, ולא היו להם התנאים הטבעיים הדרושים לפריה ורביה. כשיצאו יחזרו לחיות באופן חפשי, ויקיימו את מטרת הבאתם לתיבה, ״לחיות זרע על פני כל הארץ״, להמשיך את קיום המינים בארץ. ״כל החיה כל הרמש וכל העוף וכו׳ למשפחותיהם יצאו מן התיבה״ – בין בעלי החיים יש משפחות של יצורים הקרובים גנטית זה לזה, ויש החיים אלו בקרבת אלו ומועילים אלו לאלו מבחינה אקולוגית. החיות לא יצאו מן התיבה בערבוביה סתמית, אלא יצאו למשפחותיהם, בסדר המתאים להם, באופן שאיפשר את חידוש החיים התקינים ואת התרבותם על פני האדמה.

״ויבן נח מזבח לה׳ ויקח מכל הבהמה הטהורה וכו׳ ויעל עולות במזבח״ – ידועים דברי הרמב״ם במו״נ על הקרבנות, ודברי המשיגים עליו. מקובל שהרמב״ם אומר שכל מצות הקרבנות באה משום שמנהג עובדי עבודה זרה היה להקריב קרבנות, וכדי שלא נימשך אחריהם ציותה התורה שגם אנו נקריב קרבנות לה׳, ונעשה זאת רק לפי הגדרים שנתנה התורה. ועל זה הכל שואלים: סלקא אדעתך שהתורה מצווה עלינו מצוות רק כדי שלא נימשך אחרי זרים? ועוד שואלים (אף על פי שבאמת אינה שאלה כלל): ועכשיו שאין בעולם עבודה זרה וקרבנות, מה הטעם במצוה זו? אך באמת אין הדבר כן. הרמב״ם אומר דבר מאד עמוק. הרמב״ם אומר שיש כאן רגש פשוט ויסודי של האדם. האדם רוצה להיאחז במשהו, הוא אינו יכול לחשוב על הקב״ה רק כעל הבלתי־נתפס, המשולל מכל תואר, וכמו שהמקובלים אומרים שאפילו את ה״אין״ אי אפשר לייחס לו. נכון, זה בניגוד לעמקות השכלית הנדרשת מן האדם, אך בכל זאת, האדם הוא חושני, הוא צריך משהו לתפוס בו את המחשבה, והקב״ה מתחשב בזה. [ילד קטן מדמה את הקב״ה לאש. החיות של האש, זה שהיא משתלהבת ועולה השמימה, זהו דבר המרשים את הרגש. ויש להבין שעליית הקרבן בלהב אש קשורה לזה]. האדם מתחילתו, גם

אדם הראשון, כדברי חז״ל, וגם קין והבל, ונח, כולם הביאו קרבן לה׳, כי האדם רוצה לפנות אל הקב״ה, להרגיש את נוכחותו, להרגיש שהוא עובד אותו. נכון, הרגש היסודי הזה יכול לסטות גם לעבודה זרה, ועל כן התורה מזהירה מיד אחרי מתן תורה (שמות כ, יח): ״אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם, לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם״, כלומר: אני דיברתי עמכם מ״למעלה״, מן הבלתי מוגבל, ולכן היזהרו מן ההגשמה, אל תעשו לכם פסל בשביל לסמל את האלהות. ״מזבח אדמה תעשה לי״ וכו׳ – וכשאתם עושים מזבח לעבודת הקרבנות, שזהו צורך יסודי של האדם שאני מתחשב בו – עשו אותו פשוט ביותר, מזבח אדמה, ״ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית״ – זה מה שאני מתיר לכם. וכבר אמרנו לעיל שהתורה לא התירה להקריב אריה או זאב, רק מן העדין והתמים, מן הבהמה הטהורה ומן העוף הטהור, אלה יירצו לה׳.

״וירח ה׳ את ריח הניחוח״ – הקב״ה אינו אוכל ואינו מריח, אבל התיאור של ריח הוא פחות מגשים (ע׳ מו״נ ח״א פמ״ז). הבשר הנצלה מעלה ריח, והקב״ה מקבל את עבודת הקרבן, והיא לרצון, לנחת רוח, לפניו, כמו שאמרו חז״ל (זבחים מו:): ״לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו׳ לשם ריח לשם ניחוח״. הריח הוא ריח צליית הבשר, הנחשב לריח טוב, ועל כן ״איברים שצלאן והעלן אין בהן משום ריח״. ״ניחוח – לשם הנחת רוח, לה׳ – לשם מי שאמר והיה העולם״ (שם).

״ויאמר ה׳ אל לבו לא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם״ וכו׳ – אחר חטא אדם הראשון נתקללה האדמה לדורות: ״ארורה האדמה בעבורך וכו׳ וקוץ ודרדר תצמיח לך״. גם בימי נח היתה קללה שעשתה רושם כללי, רושם של מחיית כל היקום: ״וימח את כל היקום אשר על פני האדמה״ (אמנם אז היא חלה רק על מבחר הארץ, מקום מושבם של בני האדם החשובים). עתה אומר הקב״ה שזוהי הפעם האחרונה. הרי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואם בכל פעם שהאדם יפשע יכה ה׳ מכה כללית – לא יהיה המשך לקיום העולם, שהקב״ה רוצה בו. מובן שזו היתה מחשבתו של הקב״ה

מלכתחילה, הוא לא התחרט, אלא שהתורה מספרת לנו באופן זה את טעם הדבר: הקב״ה אינו חפץ בהשחתת העולם, הוא רוצה תמיד לתת לאדם הזדמנות נוספת.

״עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו״ – בימי המבול לא היה זרע וקציר, וגם סדרי קיץ וחורף ויום ולילה השתבשו, כי בזמן הגשמים העצומים היו השמים קודרים, והיה חושך גם ביום, וגם אחר כך במשך כשנה שלימה עוד היו מים על הארץ. עכשיו מבטיח הקב״ה שכל עוד הארץ קיימת לא תהיה יותר מכה כללית כזאת.

״ויברך א-לקים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ״ – מכל האנשים החשובים אתם נשארתם לבדכם בארץ הזאת, עתה פרו ורבו ומלאו את הארץ מחדש. וכך היה, בעשרה דורות שמנח ועד אברהם.

״ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ״ וכו׳ – בבריאת האדם נאמר: ״ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ״. לאדם ניתנה רשות לכבוש את הארץ, לשלוט בבעלי החיים בכחו, אך לא ניתנה לו רשות לאכלם. הוא נברא ביחד אתם, ואינו בדין שיוכל להרגם ולאכלם. אצל נח המצב השתנה. נח ובניו נותרו יחידים אחרי שהיו רגילים לחיות בחברה אנושית גדולה, והם חששו פן תרבה עליהם חית השדה. הקב״ה מברך אותם שמוראם וחתם יהיה על כל חית הארץ, והחיות יפחדו מהם. ואכן, אנו יודעים שבדרך כלל החיות – גם אלו החזקות מהאדם – מפחדות מן האדם ובורחות ממנו. הן מרגישות שפלות ביחס לאדם. במצב הזה גם אכילת החיות אינה נחשבת יותר לעוול. כאילו גם החיות מרגישות שלכך נוצרו.

״אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו״ – כל חיה הותרה להם באכילה, אין להם איסורי נבילה וטריפה. רק לא אבר מן החי ודם מן

החי. לאכול את בשרו או לשתות את דמו של בעל החיים כשנפשו עדיין בקרבו – זהו דבר נורא.

״ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש״ – אל תחשבו שהואיל ויש בעולם אנשים שהם נחותים מכם, אולי דמם אינו חשוב, ומותר לכם להרגם כמו את בעלי החיים. את שפיכות דם האדם אני אדרוש. אפילו חיה שתהרוג אדם, אפילו אדם שיהרוג בשוגג מתוך רשלנות – ״איש אחיו״, שהוא אוהבו – אדרוש את דמו. ״כי בצלם א-לקים עשה את האדם״ – מותר האדם מן הבהמה הוא בכך שהאדם הוא יצור בעל הכרה, הוא מבין ומרגיש את מר המוות, ולכן הריגתו היא עוון גדול.

״ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה״ – אחר שמקודם בירך אותם בפריה ורביה, עכשיו הוא מצווה אותם. גם אתם, אנשי האצולה, אל תעלו בדעתכם שאין לכם צורך בכל כך הרבה ילדים. גם עליכם מוטלת המצוה לפרות ולרבות וליישב את הארץ.

״ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם ואת כל נפש החיה״ וכו׳ – הברית היא ההסכמה, ההבטחה, שהקב״ה מבטיח לעולם, לאדם ולבעלי החיים, שיותר לא תהיה עוד קללה העושה רושם של כלייה כללית: ״ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ״.

״את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ״ – כל המפרשים מתקשים מה התחדש כאן, והלא הקשת היא תופעה פיסיקלית, חוק טבע של השתקפות הגוונים של קרני השמש הפוגעות בטיפות המים. האם התחדש משהו בחוקי הטבע? התשובה היא שבאמת לא התחדש שום דבר. הקב״ה אומר: הביטו השמימה, ותראו את אות הברית. כשיורדים גשמים, הם יכולים להפוך לגשמי זעף, לשטוף הכל, להיות למבול. אך הנה זורחת השמש, מזג האויר נעשה פחות קר, יותר נעים, והגשם יורד כרביבים דקים. ענן מזה

ושמש מזה, והקשת נראית בשמים בצבעים יפים ועדינים. ההרגשה היא של נעימות והארת פנים. זאת אות הברית. כך תזכרו שהקב״ה הבטיח לא להביא מבול לעולם. התופעה הפיסיקלית היתה קיימת גם מקודם, אבל עכשיו היא תשמש לנו כאות, היא תזכיר את הבטחת הקב״ה. אמנם, המסתכל בקשת יותר מדאי – מעט הלא צריך להסתכל בשביל לברך ״ברוך זוכר הברית״ – וחושב על הכל, על מה שהיה לפני המבול וכו׳, זה לא טוב, אולי זוהי מזכרת עוון, אבל הקשת עצמה היא אות להארת פניו של הקב״ה אל האדם.

מנח עד אברהם

״ויהיו בני נח היוצאים מן התיבה שם וחם ויפת, וחם הוא אבי כנען״ – שמותם של בני נח כבר נזכרו בסוף פרשת בראשית, אבל הכתוב חוזר ומזכירם כאן, כי הוא רוצה לספר מה קרה אתם, ולהתייחס לתכונתו וענינו של כל אחד מהם. גם את כנען מזכיר הכתוב כבר עכשיו, קודם לשאר נכדי נח, בגלל מה שיסופר להלן.

״ויחל נח איש האדמה ויטע כרם״ – תחילת מעשהו של נח היה לנטוע כרם. נח היה עסוק בעניינים ארציים, בענייני חולין. ״וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה״ – ייתכן שנח היה הראשון שהתנסה בתכונתו המשכרת של היין. כל דבר שלנו נראה פשוט וידוע, נרכש בימי בראשית על ידי ניסיון, ודבר זה לוקח זמן רב.

״וירא חם אבי כנען את ערות אביו״ – חז״ל אומרים שעשה בו מעשה מגונה, וכן מוכח לקמן: ״וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן״, היה כאן מעשה, שנח היה יכול להבחין בו. אלא שהתורה מדברת בלשון נקייה, ״וירא חם אבי כנען את ערות אביו״, כמו ״וראה את ערותה״ בפרשת עריות (ויקרא כ, יז). לעומת הפקרותו של חם, שם ויפת מרגישים בושה, והם

ממהרים לכסות את ערות אביהם כשפניהם אחורנית, אף לרגע אחד לא רצו לראות את אביהם כך. זהו רגש עדין והגון כלפי אב.

״ויאמר ארור כנען״ – חז״ל אומרים שהכתוב ״וירא חם אבי כנען״ רומז לכך שלכנען היה חלק בביזיון, ולפיכך קללת חם חלה עליו. ״עבד עבדים יהיה לאחיו״ – יש לו תכונה של עבד, כי ידוע בכל מקום שהעבדים עסוקים בזימה, ״מרבה עבדים מרבה זימה״. לכן כנען יהיה עבד עבדים לאחיו, שהם אנשים הגונים.

״ויאמר ברוך ה׳ א-לקי שם וכו׳ יפת א-לקים ליפת וישכון באהלי שם״ – שם הוא איש המעלה מבין האחים, הוא יהיה איש רוחני, עוסק בעניינים אלוקיים. יפת יעסוק בחכמות העולם, ונח מברכו שהקב״ה ירחיב לו, והוא יתפשט וישכון גם באהלי שם. גם בני שם ישתמשו בחכמתו של יפת.

״ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת״ – בכל מקום שנזכרים בני נח יחד, הם נזכרים בסדר הזה, שם חם ויפת, גם כשמסופר על לידתם (ה, לב), אך אין זה בהכרח הסדר שבו נולדו. הנה לעיל נאמר על חם: ״וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן״, הרי שחם היה הבן הקטן. אמנם, רש״י מפרש שהקטן הוא הפסול והבזוי, אך אם כן, גם זה ששם הוזכר ראשון יכול להיות שהוא בגלל חשיבותו, ולא בגלל גילו (אבן עזרא פירש ש״בנו הקטן״ היינו בנו הקטן של חם, אבל הרמב״ן כבר מחא לה אמוחא). ואכן, הרמב״ן (ו, י) סובר שיפת היה הגדול, ושם נזכר תמיד ראשון בגלל מעלתו. ויש ראיה לכך מהכתוב להלן: ״ולשם יולד גם הוא וכו׳ אחי יפת הגדול״, כי לפי מסורת הקריאה על פי הטעמים, ׳יפת׳ מחובר ל׳הגדול׳, ולא ל׳אחי׳ שלפניו, והפירוש הוא: אחיו של יפת שהוא הגדול. ועוד, שצאצאי יפת נמנו ראשונים בין צאצאי בני נח דלהלן. הקדמת הגדול במעלה יש בה לימוד מוסרי, לתת חשיבות לבעל המעלה. ויש דוגמאות לזה במקומות אחרים בתורה, כמ״ש הרמב״ן. הבעיה היא שאחרי שם נזכר חם, שלא לפי סדר המעלה. והרמב״ן

כותב שחם נסמך לשם כי הוא נולד אחריו (ו״בנו הקטן״ כפשוטו, ולא רק הפסול והבזוי כמ״ש רש״י), ומעלת יפת לא היתה מספיקה בשביל להקדימו ולהכניסו בין שם וחם. הדברים אמנם לא כל כך משכנעים, אך עד שאין לנו הסבר יותר טוב נראה שעלינו ללכת בדרכו של הרמב״ן[9].

״ויולדו להם בנים אחר המבול״ – בזמן המבול לא עסקו בפריה ורביה, כמו שמשמע לעיל: ״ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך״ – אנשים לחוד ונשים לחוד. בזמן שהעולם בצער אסור לאדם לקיים חיי אישות רגילים, כדברי חז״ל. אחר המבול החלו בני נח, שהיו שרידי האצולה של קדמת עדן, לפרות ולרבות, ומהם יצאו האומות המפורסמות בהיסטוריה האנושית. לא את כל האומות הנזכרות כאן אנו יודעים לזהות, אבל יש מהן הידועות לנו, כגון מדי, יוון ועוד. בשביל לזהות את השמות צריך קודם כל לחפש מקומות אחרים במקרא שבהם נזכרו השמות הללו ולראות מה מסופר שם. זוהי הדרך הבטוחה ביותר. [גם זיהויי מקומות המצויים בחז״ל ובתרגומים אינם בהכרח בנויים על מסורת, אלא ייתכן שנאמרו על פי התבוננות בכתובים והשערה].

״מאלה נפרדו איי הגויים בארצותם איש ללשונו למשפחותם בגוייהם״ – המלה ׳אי׳ אין פירושה דוקא מקום המוקף מים – מדי ואשכנז וכיוצא בהן אינן איים בים – אלא כל איזור העומד בפני עצמו, המוגדר ומותחם בגבולות טבעיים, כגון הרים וכד׳, נקרא ׳אי׳. גם בצליל של המלה ׳אי׳ שומעים יחידה סגורה, עומדת

9. א״ה: לענ״ד כוונת התורה להעמיד את חם כניגוד של שם, לעומת ״וירא חם אבי כנען את ערות אביו״ – ״ויקח שם ויפת את השמלה״, ״ויקח״ בלשון יחיד כי היוזם היה שם, ויפת היה טפל. ולפי זה ״שם חם ויפת״ הוא כמו: ״אחד חכם ואחד רשע ואחד תם״, בעל המעלה, והיפוכו, והבינוני. וההדגשה שחם הוא אבי כנען, וארור כנען, היא הכנת התורה לזה שאברהם העברי, הברוך, שהוא המשכו של שם, עתיד לרשת את ארץ כנען, הארור, המשכו של חם (ארצו של כנען היא היחידה המתוארת בגבולותיה ברשימת צאצאי נח דלהלן). ולפי זה עיקר הסיפור של התורה הוא על שם וחם, ויפת טפל. וכל זה הוא כמובן לימוד מוסרי גדול.

בפני עצמה. פסוקים רבים, כגון: ״ה׳ מלך תגל הארץ ישמחו איים רבים״, מוכיחים שאין הכוונה דוקא לאיים שבים, אלא למחוזות השונים של כדור הארץ. כאשר הכתוב מתכוון לאיים שבים הוא אומר בפירוש ״איי הים״. התורה מספרת שהאיים, המחוזות הגדולים, נחלקו לארצות, ושם ישבו משפחות שהפכו במשך הזמן לגויים, כלומר לאומות. שינויי המקום, הטבע והאקלים מולידים לשונות שונות. אפשר שהכתוב ״מאלה נפרדו וכו׳ איש ללשונו״ מדבר על מה שעתיד לקרות אחרי דור ההפלגה, אך ייתכן שגם לפני דור ההפלגה כבר היו לשונות שונות, היו צורות ביטוי שונות של מילים, אבל המושגים של בני אדם היו אחידים, כפי שיתבאר להלן.

״וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גיבור בארץ, הוא היה גיבור ציד לפני ה׳״ – השם ׳נמרוד׳ מביע את התוכן של מרידה. מרידה במלכות ה׳. מה היתה גבורתו של נמרוד? לא מסתבר שגבורתו היתה בכח גופו, כי אם כן, מהו ״הוא החל להיות גיבור בארץ״, 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 בפיהם. הם צדים את ההמון בדיבוריהם ובשקריהם, משתלטים עליהם ומנהיגים אותם. נמרוד הפך לסמל המנהיג המשתלט, הצד אנשים בפיו, ״על כן ייאמר כנמרוד גיבור ציד לפני ה׳״. מסתבר שגם לפניו התאגדו בני אדם באופן חופשי, חיו ביחד, סידרו ביניהם איזה שיתוף כלכלי, וכדומה. אבל הוא הקים ממלכה, ״ותהי ראשית ממלכתו בבל״, וכל זאת ״לפני ה׳״, לפני מלכו של עולם, ולמרות עיני כבודו.

״ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך ואכד וכלנה בארץ שנער״ – ׳בבל׳ כאן הוא שם עיר, אך אנו יודעים ממקומות אחרים במקרא שבשם ׳בבל׳ נקראת גם הארץ. גם כיום יש בעולם ארצות שעיר הבירה שלהן נקראת באותו שם כמו הארץ. ״מן הארץ ההיא יצא אשור״ – אשור לא רצה לשבת בארצו

של נמרוד הרשע ולהיות תחת מרותו. 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, שבה התחיל: ״ויבן את נינוה״ וכו׳. ויש מפרשים שעל ידי בניית רסן בין נינוה ובין כלח הפך אותן לעיר אחת גדולה. אך אין הכרח לפרש 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, גבולה של ארץ ישראל (״עבר הנהר״ – עברו השני של הנהר כשמסתכלים מארץ ישראל), ככתוב ביהושע (כד, ב): ״בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור״. (לשם אמנם היה נכד בשם עבר, כפי שיסופר להלן, אך אין טעם לומר ששם מיוחס כאן אל נכדו).

״ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים״ – אמרנו שייתכן שהיו כבר במציאות לשונות שונות. המלה ׳לשון׳ מתייחסת לצורת הביטוי הפיסי, לגלגול הלשון בפה, וזו מושפעת מגורמים פיסיים שונים. בארץ הודו יש מאות ואלפים דיאלקטים שונים של הלשון, אבל בסך הכל המושגים המבוטאים בהם הם אותם המושגים, זה מבטא את המושג ׳לחם׳ כך וזה מבטא אותו אחרת. לפני ההפלגה היתה כל הארץ ״שפה אחת ודברים אחדים״. ״דברים״ הם המושגים, המצויים במחשבה, והם היו אותם המושגים אצל כולם. ״שפה״ היא התרגום של המושגים שבמחשבה לדיבור, כמו ״שפת״ הים, שהיא המעבר מן הים ליבשה. אופן ההתאמה בין מושגים למילים היה אחד אצל כולם, גם אם המילים המבוטאות היו שונות אצל אנשים שונים. ״ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער

וישבו שם״ – צאצאי נח חיפשו להם אחר המבול מקום טוב ופורה להתיישב בו. הם ירדו מן ההרים שבמזרח אל בקעת שנער, היא בבל, בדרומה של ארץ בין הנהרות. שם יש הרבה מים, וקרקע פוריה. בבקעה הם למדו לבנות בתים מלבנים וחימר. נמרוד, אשר הקים ממלכה בארץ שנער, היה באותה עצה. הוא רצה לאחד את כולם ולבנות עיר גדולה, שתהיה מרכז כלכלי ותרבותי בעל שם עולמי.

״הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ״ – יש אחדות טובה, ויש אחדות שהיא לרעה. אחדות לשם הבלטת הכח והעֶצמה שיש כביכול לבני אדם, אחדות לשם בניית כרך גדול – שכדרך כרכים גדולים יעשו בו אחר כך כל תועבה – זוהי אחדות לרעה. הקב״ה ברא את בני האדם כך שיחיו בשלווה במשפחות ובקהילות, אלו כאן ואלו שם. ״וראשו בשמים״ היא כמובן מליצה, והכוונה לגובה רב ועצום, שיבליט את הריכוזיות, את העוצמה ואת הפרסום.

״וירד ה׳ לראות״ – זהו תמיד הביטוי להשגחה, להתערבות ה׳ בנעשה על הארץ. ״הבה נרדה ונבלה שם שפתם״ – הקב״ה פועל כל דבר באמצעות שליחים, השכלים הנבדלים, המלאכים, שהם הכוחות הפועלים.

״אלה תולדות שם שם בן מאת שנה וכו׳ ויחי שם״ וכו׳ – גם חם ויפת הולידו תולדות, והתורה מוסרת לעיל את שמותיהם, אבל הם לא היו חשובים למנות בהם את מנין השנים, ולפיכך אין התורה אומרת מתי נולדו וכמה שנים חיו. רק אצל שם, בחיר בניו של נח, מונה התורה את שנותיו, כדי להמשיך בהן את מנין השנים ההיסטורי.

״ויחי שם אחרי הולידו את ארפכשד חמש מאות שנה״ וכו׳ – בעשרת הדורות שמאדם עד נח, התורה מסכמת את שנות החיים של כל אחד ואחד, מה שאין כן בדורות שמנח ועד

אברהם, שאפשר אמנם לחשב את סך שני חייהם, אך התורה אינה מסכמת אותם. ונראה שסיכום מנין שנות החיים בא להדגיש שכל חייו של פלוני היו חשובים ללמוד מהם (לטובה או לרעה), וששנותיו נמשכו עד לימי פלוני ופלוני, שעוד ראו והכירו אותו. כנראה שבדורות הראשונים שמאדם עד נח היו יותר אישים כאלה, ולכן בדורות ההם רואה התורה לכתוב את סך שני חייהם. עוד בולט, שגיל ההולדה ומשך החיים של הדורות שמנח עד אברהם, יורד באופן ניכר לעומת הדורות שמאדם עד נח. המין האנושי הולך ומתקרב ל״והיו ימיו מאה ועשרים שנה״.

אברהם אבינו

(סדרת שיעורים שניתנו בביתו[1])

הגענו אל האבות הקדושים. התורה מספרת לנו מי היו אבותינו, אבות האומה, מה היו מידותיהם ודרכיהם, כדי שנלמד מהם ונלך בדרכם. להלן נדבר על כך שגם תכונות מידותיות והתנהגותיות עוברות בתורשה. אבל, לכל אדם יש יצר הרע משלו ובחירה חופשית משלו. אין שום דבר אוטומטי. צריך לעשות מאמץ כדי ללכת בדרכי האבות.

באור כשדים

״ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם את נחור ואת הרן״ — בפשטות, הבנים נזכרים לפי סדר לידתם: אברהם נולד ראשון, אחריו נחור, ואחריו הרן. להלן נראה שיש משמעות לזה שאברהם היה הבכור והרן הצעיר. ״ואלה תולדות תרח, תרח הוליד את אברם וכו׳ והרן הוליד את לוט״ — התורה חוזרת שוב על שמות הבנים בגלל סוף הפסוק: ״והרן הוליד את לוט״. ״תולדות תרח״ היינו כל מה שיצא ונתהוה ממנו, והתורה מעוניינת להזכיר גם את לוט, בן אחי אברהם, בגלל מה שיסופר עליו בהמשך.

״וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים״ — הרן מת בחיי אביו, שלא כבנוהג שבעולם שהבן מת אחרי האב. למה התורה מספרת זאת? למה חשוב לנו לדעת זאת? רש״י מביא מדרש חז״ל שהרן מת על ידי אביו, כלומר בגלל אביו, ומיתתו היתה שהושלך לכבשן האש. מניין למדו זאת חז״ל? חז״ל לא היו שם, ולא ראו מה היה. תמיד צריך להבין, שמה שחז״ל אומרים, הם מצאו בתורה. גם כאן חז״ל בנו את הסיפור ממה שכתוב,

1. ניתנו בהמשך לשיעורים הקודמים, על פרשיות בראשית ונח. הרשימה היתה לעיני הרב ז״ל ואישרה.

כלומר, ממה שנראה ומסתבר מהכתוב, גם אם אינו מוכרח (ולפיכך אנו מוצאים מחלוקות במדרשים בענינים כאלה). ננסה לעקוב איך הגיעו חז״ל בענינו למה שרש״י מביא.

לכאורה, למדו כן מהמלה ״אור״, שפירושה אש. אך אין זה מספיק. רש״י מפרש בשם מנחם ש״אור״ היא בקעה, עמק, כמו בישעיה (כד, טו) ״באורים כבדו ה׳״, שפירושו במקומות העמוקים, מהשורש של המלה ״מאורה״. על איזו בקעה מדובר? התורה אומרת שהרן מת ״בארץ מולדתו״, כלומר בארץ שנולד בה, באור כשדים. ״ארץ מולדתו״ מוסב כמובן על הרן, ולא על תרח. תרח הגיע אל אור כשדים, שהיא עיר ידועה בשפך הפרת והחידקל אל המפרץ הפרסי, בעת נדידת צאצאי נוח מהרי אררט. לפי חשבון השנים תרח הגיע לאור כשדים לפני דור הפלגה, כשבני נוח נסעו מקדם, כלומר מקדמת עדן, ומצאו בקעה פוריה בארץ שנער לשבת בה. ״אור כשדים״ היא בקעת כשדים. אין נראה איפוא שחז״ל למדו את ענין כבשן האש רק מהמלה ״אור״, שכן למלה זו יש פירוש אחר המתאים לענין: בקעה. אלא חז״ל בנו את הסיפור מתוך שהסתבר להם שהתורה, באומרה שחרן מת על פני תרח אביו, רומזת למעשה שהיה. ביהושע מפורש שתרח היה עובד עבודה זרה: ״ויאמר יהושע אל כל העם, כה אמר ה׳ א־לקי ישראל, בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים״ (יהושע כד, ב). עוד אנו יודעים שנמרוד היה גיבור ציד לפני ה׳, רשע גמור, שרצה להשתלט על בני האדם ולאחד אותם למטרותיו. נמרוד חי בדור של עובדי עבודה זרה. ייתכן שאף הוא היה טיפש כמותם, אך אפשר גם שלא האמין בעבודה זרה, אלא השתמש בה לצרכיו. הרבה פעמים מוצאים ששליט עריץ משתמש בפולחן דתי לצרכי שלטון. סביר מאד שבמשטר של נמרוד היה עונש מוות למי שחורג מן הפולחן הרשמי. ידוע לנו ממה שהתורה מספרת בהמשך, שאברהם אבינו הכיר את בוראו. יש מחלוקת האם היה זה בגיל שלוש או בגיל ארבעים. ואולי אין זו מחלוקת. להכרה ודאית וברורה הגיע בגיל ארבעים, אבל כבר משחר ילדותו התעוררו בו שאלות, מחשבות פילוסופיות, והבין שאת השמש והירח ושאר כוחות הטבע אין טעם לעבוד. כוחות הטבע פועלים לפי חוק קבוע, ואין הם מנהיגי הבירה.

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 למיתה. חז״ל אומרים שהיה זה בכבשן האש משום ש״אור״ יכולה באמת להיות גם חפירה שיוקדת בה אש. אולי היתה זו אותה האש של ״הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשריפה״. למלה ״אור״ יש איפוא שתי משמעויות: גם מקום עמוק, וגם יקוד אש (ויש המפרשים את ״באורים כבדו ה׳״ גם כן במשמעות זו, כלומר: בלפידים). חז״ל הבינו, איפוא, שהדברים רומזים לאופן שבו היו מוציאים להורג במקומו של נמרוד. תרח היה מנאמני השלטון, מן ההולכים אחרי מה שמקובל בחברה, ואילו אברהם היה מורד, עצמאי במחשבתו. תרח כעס על אברהם, ובגלל כעסו נודע הדבר והגיע למלכות. חרן, אחיו הצעיר של אברהם, התלבט. מצד אחד הוא נמשך אחרי ההיגיון שבדברי אחיו אברהם, ומצד שני הוא פחד. חשב בליבו: נראה, אם אברהם יצליח להינצל — אלך אחריו, ואם לא — אלך אחרי אבי. הסוף היה שהקב״ה עזר לאברהם, והוא ניצל בדרך כלשהי — הרבה דרכים למקום להושיע — אבל להרן הקב״ה לא עזר, והוא נהרג. זהו מה שאומרים חז״ל שהרן מת על ידי אביו. כאמור, כל הסיפור נבנה על הכתובים, לפי המסתבר, גם אם אינו מוכרח.

״ויקח אברם ונחור להם נשים, שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה״ — אשת נחור חשובה בגלל המסופר בהמשך, שבתואל אבי רבקה אמנו היה בנה. חז״ל אומרים שיסכה היא שרי, שהיתה סוכה ברוה״ק וכו׳, ע׳ רש״י, כלומר שאברהם ונחור לקחו את בנות אחיהם לנשים.

״ותהי שרי עקרה, אין לה ולד״ — יש כאן קושי בולט: אם היא עקרה, ודאי שאין לה ולד, לשם מה אם כן הכפילות ״אין לה ולד״? הזוהר מדבר על כך. בזוהר (שלח לך קסח.) כתוב: ״רב מתיבתא אמר כתיב ותהי שרי עקרה אין לה ולד, ממאי דאמר ותהי שרי עקרה לית אנא יודע דלית לה ולד, מאי אין לה ולד, אלא הכי אמר רב

מתיבתא ולד לא הות מולדא אבל נשמתין הות מולדא, באתדבקותא דתיאובתא דאינון תרין זכאין הוו מולידי נשמתין לגיורי וכו׳ כמה דכתיב ואת הנפש אשר עשו בחרן״. המקובלים אומרים שכאשר אדם מוציא ש״ז לבטלה נולדים מזה שדים ורוחות. אמנם איננו מבינים זאת בדיוק, אבל בכל זאת ננסה להבין קצת. הגוף בעצם איננו שום דבר. הגוף הוא רק תפאורה. העיקר היא הנפש. על ידי הזיווג נוצר גוף, אבל גם נפש נוצרת. כמו שאצל מי שמשחית את זרעו נוצרות נפשות רעות (׳שדים ורוחות׳, ע׳ מו״נ ח״א פ״ז), כך אצל מי שאינו יכול להוליד גוף, והזיווג הוא בקדושה – שהרי יש מצות עונה, המחזקת את הקשר בין איש לאשתו – נוצרות נשמות טובות השייכות לאדם שלא הוליד את הגוף שלהן. זהו מה שמסופר אחר כך על ״הנפש אשר עשו בחרן״, כמו שאמרו חז״ל במדרש שמביא רש״י: אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים. כמובן שזה לא היה גיור במילה וטבילה, הרי אברהם אבינו עצמו עוד לא נימול, אלא גייר פירושו חינך ללכת בדרך ה׳. מי שמחנך בן אדם ומעמיד אותו על הדרך הנכונה, זוהי ההולדה האמיתית שלו. ״כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו״ (סנהדרין יט:, וע׳ גם צט:). גם הקשר הגנטי בין ההורים לילד מושפע מההתנהגות, מדרך החיים ודרך המחשבה. נראה איפוא שזהו הפירוש הפשוט של דיוק המקרא ״ותהי שרי עקרה, אין לה ולד״ – לא היו לה מאברהם ולדות גופניים, אבל היו להם נשמות שהם הולידו, אנשים שהם חינכו בצורה הראויה, כדברי הזוהר.

״ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען״ – גם כאן הקושי בלשון הכתוב בולט: אם תרח לקח את אברם 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 בתרבות השלטת באור כשדים, והוא החליט שעליו לעזוב את המקום הזה. היוזמה לעזיבה היתה שלו ושל שרה אמנו. תרח כשלעצמו לא היה מהגר משם, לא היה חסר לו שם דבר, אבל בעקבות

החלטתם של אברהם ושרה, לקח תרח על עצמו את האחריות, ועקר עם המשפחה כולה. הוא שאירגן את המסע, הוא לקח את בני המשפחה ואת כל הכבודה, אבל היציאה היתה ביוזמת אברהם ושרה, הם שיצאו עם שאר בני המשפחה.

מדוע רצה אברהם אבינו ללכת דוקא לארץ כנען? להלן נאמר: ״ויסע אברם הלוך ונסוע הנגבה״. ארץ בין הנהרות היא ארץ שופעת מים. המציאות של מים שופעים, של גנות עלי נהר, מעוררת את הדמיון ואת היצר. אברהם אבינו רצה ללכת דרומה, אל ארץ נגובה, ארץ אשר בה הברכה תלויה רק בחסדי שמים. אם יהיו לו זכויות – הקב״ה יתן לו גשם ומחיה. אברהם אבינו שאף למקום שלפי תכונות נפשו יהיה מקום המתאים לשלימותו, ששם יוכל לעבוד את ה׳. הוא לא הלך הישר דרומה, אל מדבר ערב, שאינו מקום יישוב כלל, אלא שם את פניו דרך היישוב לכיוון ארץ כנען, לאורך הנהר, דרך ארם נהרים.

לך לך

״ויאמר ה׳ אל אברם לך לך מארצך וממולדתך״ – ׳מולדת׳ היא המקום שבו אדם נולד. ״מארצך״ היא הארץ כולה, ו״ממולדתך״ זהו צמצום המקום: מן המקום המסוים שבו נולדת. לפי זה יוצא שאברהם אבינו נולד בחרן אשר בארם נהרים. וכך מוצאים אנו, שכאשר אברהם שולח את עבדו להביא אשה ליצחק, הוא אומר לו: ״כי אם אל ארצי ואל מולדתי תלך״, והעבד הולך ״אל ארם נהרים אל עיר נחור״, דהיינו לחרן (כמבואר אצל יעקב). ארם נהרים נמצאת בין שני הנהרות, הפרת והחידקל, מעבר לנהר פרת כשמסתכלים מכיוון ארץ ישראל, וזהו מה שכתוב ביהושע (כד, ג): ״ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר״.

״ומבית אביך״ – לא רק את ארצך עזוב, ולא רק את מקום הולדתך, אלא היפרד גם מבית אביך, דהיינו מן המשפחה, מאביך ומביתו. ״מארצך וממולדתך ומבית אביך״ זוהי הדגשה

אחר הדגשה. התורה אינה מכבירה סתם במילים. כל מלה שהתורה אומרת חשובה, כדי שנדע את גודל הנסיון שהיה לאברהם אבינו. לא הרי הפרידה מארץ כהרי הפרידה ממולדת, ולא הרי הפרידה ממולדת כפרידה מבית אב. ראינו שהיוזמה לעזוב את אור כשדים וללכת לכיוון ארץ כנען היתה של אברהם, והוא שגרם לתרח לקחת את כל המשפחה ולנסוע. אולם, משהגיעו לחרן, תרח רצה להישאר שם. הספיק לו. אך הקול האלהי קרא אל אברהם ואמר לו להמשיך, לעזוב את בית אביו וללכת הלאה, אל הארץ אשר יראהו ה׳.

מה פירוש ״ויאמר ה׳ אל אברהם״? האם הקב״ה מדבר עם הנביא בקול פיסי, שאפשר להקליט אותו ב״טייפ״? האם מי שעמד על יד אברהם אבינו גם הוא שמע? או שמא הקב״ה לחש על אזנו בקול מלחשים, כך שרק הוא ישמע? הקב״ה אינו מדבר בפה, ואינו משדר גלי קול. אף אחד אינו יכול לשמוע את דבר ה׳ אל הנביא, מלבד הנביא עצמו. ישנן שתי אפשרויות: או שהנביא מ ש י ג את רצון ה׳ בהשגה שכלית טהורה, וזה נקרא שה׳ א מ ר לו; או שעד כדי כך מושפע הנביא מהרעיון שהוא משיג, עד שהוא שומע קול דופק באזנו ואומר לו: עשה כך וכך. אין זה נס, אלא שההשגה הבלתי־אמצעית, הברורה בהחלט, גורמת לנביא להרגיש בנפשו אותה ההרגשה שמעורר קול פיסי, קול של מילים נאמרות, המכה בעור התוף. בכלל — הפעולות הפיסיות הן דימוי, עיקר מהותן היא הרושם שיש מהן בנפש.

״ל ך ל ך״ — אברהם משיג שההליכה הזאת היא בשבילו ולטובתו, זה המקום שיתאים לתכונות נפשו. ״א ל ה א ר ץ א ש ר א ר א ך״ — הקב״ה לא יראה לו אותה באצבע, ואף לא ימשוך אותו ברסן ויעמיד אותו במקום מסוים. הוא אומר לו ללכת עד שיגיע למקום ששם הוא ישיג בהשגה ברורה שזהו המקום המתאים לו.

״ו א ע ש ך ל ג ו י ג ד ו ל״ — אל תחשוש משום דבר. אמנם אין לך ילדים, והדרך ממעטת את הפוריות, אבל אתה תהיה לגוי גדול. גם פרנסה לא תחסר לך, למרות שאתה עוזב ארץ טובה — ״ו א ב ר כ ך״. ועוד: במקומו אדם מוכר ומכובד, ואתה הולך אל ארץ שבה תהיה

נכרי, אדם לא ידוע, ואף על פי כן — ״ו א ג ד ל ה ש מ ך״, שמך יגדל ויתכבדו בך. ״ו ה י ה ב ר כ ה״ — אתה תהיה מקור ברכה לבני אדם, מברכיך יבורכו, ומי שיקלל אותך תבואהו קללה. ״ו נ ב ר כ ו ב ך כ ל מ ש פ ח ו ת ה א ד מ ה״ — אתה תהיה מי שבשמו בני אדם מתברכים, שרוצים להיות כמותו. השאלה היא: האם זה באמת כך? האם זהו מעמדו של עם ישראל בין העמים? והתשובה: כן. למרות כל הצרות וכל הרדיפות שאנו סובלים, הגויים מקנאים בנו, הם מכירים בעליונות הרוחנית שלנו. בכל תחום יהודים הם בראש המין האנושי, גדולי המדע הם יהודים, וכו׳. כל הגויים מתברכים בזרע אברהם.

״ו י ל ך א ב ר ם כ א ש ר ד ב ר א ל י ו ה׳ ו י ל ך א ת ו ל ו ט״ וכו׳ — ההליכה של לוט עם אברהם חשובה בשביל ההמשך. גם סיפור גילו של אברהם בצאתו מחרן חשוב, כך אנו יודעים לחשב מתי זה היה ביחס לחיי תרח ולמה שקדם לו. מלקיחת הרכוש אתם אנו לומדים הנהגה נכונה, ״צדיקים ממונם חביב להם״ וכו׳. מה ששלו הוא אינו עוזב, ואינו מפקיר לגויי הארץ.

״ו י ב ו א ו א ר צ ה כ נ ע ן״ — אברהם ממשיך לכיוון שמלכתחילה רצה ללכת אליו, אל ארץ כנען. הקב״ה לא נקב בשם הארץ כשאמר לו ״לך לך״, הוא אמר לו שימשיך ללכת, והוא כבר יראהו את המקום המיועד לו. כשהגיע לשכם, ה׳ נראה אליו, הוא הרגיש בנוכחות השכינה, ואז הקב״ה אמר לו שזאת הארץ שיתן לזרעו. ״ו ה כ נ ע נ י א ז ב א ר ץ״ — הכנעני הידוע לרעה ולשמצה, מפרשת נוח ומכל התורה, ואף על פי כן, זאת היא הארץ, כאן הוא יעבוד את ה׳, ״ויבן שם מזבח לה׳ הנראה אליו״.

״ו י ע ת ק מ ש ם ה ה ר ה״ — אברהם כבר הגיע אל הארץ המובטחת, אך בתוכה הוא עדיין מחפש מקום שיתאים לתכונת נפשו. אחרי שהיה על יד בית אל, וגם שם בנה מזבח, וקרא בשם ה׳, כלומר פירסם את אמונת הייחוד, הוא נמשך דרומה, ״הלוך ונסוע הנגבה״, אל ארץ מעוטת מים, שחייו בה יהיו תלויים תמיד בהשגחת הבורא.

מלחמת המלכים (על סיפורי התורה)

״ויהי רעב בארץ״ וכו׳ — בהקדמה למו״נ אומר הרמב״ם שבמשלי הנבואה ישנם משלים כאלה שכל פרט בהם מציין רעיון חשוב בנמשל, וישנם כאלה שהפרטים שלהם אינם חשובים כשלעצמם, אין להם תוכן בנמשל, והמקרא מספר אותם רק כדי שסיפור המשל יהיה שלם, וייקרא בצורה המרשימה את הקורא. כך יש לומר גם על סיפורי התורה. יש שכל פרט בסיפור יש לו חשיבות ויש מה ללמוד ממנו במיוחד, אך יש גם שהתורה רוצה למסור לנו רעיון חשוב, ולשם כך היא מספרת סיפור הכולל פרטים שאין להם חשיבות עצמאית, וכל מטרתם היא שהסיפור יהיה כתוב בצורה שלימה ולא מקוטעת, כמו שכותב סופר היודע לכתוב בצורה יפה. התורה אינה מקמצת במילים, ואינה 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, שבעזרתו צריך לקרוא בתורה. למשל, בסיפור של ״ויהי רעב בארץ״, עיקר הענין של התורה בסיפור הוא הנסיון של אברהם אבינו. אחרי כל ההבטחות שהבטיח לו הקב״ה, שהוא יברך אותו בארץ, ובה הוא יפרה וירבה וכו׳ — בא ההפך הגמור מזה. רעב כבד בכל ארץ כנען, ואברהם מוכרח לרדת מצרימה. שרה נלקחת ממנו. היש נסיון קשה מזה? אבל אברהם אבינו מאמין שכל מה שהובטח לו יתקיים. הוא אינו נבהל, והוא ממשיך ללכת בתומו, ולעבוד את ה׳ לפי הנסיבות שהוא נתון בהם. לשיא מגיעים הדברים בנסיון 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 כסתירה כואבת, היא ממידותיו העיקריות של אברהם, שאותן התורה רוצה ללמד לבני ישראל. כל הפרטים בסיפור שאין בהם התוכן הזה, או תוכן חשוב אחר — הם בשביל שהסיפור יסופר בצורה שלימה, יפה ומרשימה. מה שאינו דרוש בשביל שלימות צורת הסיפור — התורה אינה מספרת.

הרמב״ן אומר שסיפורי האבות הם בגדר ״מעשי אבות סימן לבנים״. צריך להבין שעיקר הכוונה בזה היא, שעלינו ללמוד ממידותיו של

אברהם אבינו: אם באות עלינו צרות, רדיפות, וכד׳ — לא להיבהל, לדעת שהקב״ה מנהל את עולמו, וכל מה שהבטיח יתקיים, בזמן ובאופן הראוי. אנחנו נמשיך לעבוד את ה׳ בכל מצב, כמו האבות, שעמדו בכל הנסיונות, וכל מה שהובטח להם התקיים.

מה שאמרנו לעיל עפ״י הרמב״ם, מתייחס כמובן רק לפרטים מסוימים בתוך סיפור בעל תוכן חשוב ועמוק. סיפור שלם שאין בו תוכן חשוב — לא נמצא בתורה. התורה אינה כותבת סתם ספרות יפה, ואינה עוסקת בשימור עתיקות. הכופרים, מבקרי המקרא, מתייחסים לסיפורי התורה כאל אוסף של עתיקות. אבל זה לא רק חוסר אמונה, זה פשוט חוסר דעת. מי שקורא את הפסוקים הראשונים של פרשת לך לך, את הדברים העמוקים והנשגבים שיש בכל ביטוי ובכל מלה, ויכול לומר שההמשך הוא אוסף סיפורים חסרי טעם — הוא טיפש. דבריו אינם עומדים במבחן השכל.

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

״ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב״ — למרות הרעב בארץ, ההבטחה האלקית ״ואברכך״ התקיימה. ״וילך למסעיו מנגב ועד בית אל עד המקום אשר היה שם אהלה בתחילה בין בית אל ובין העי״ — אברהם עדיין הולך למסעיו, הוא עדיין מחפש ובודק איה המקום המתאים לו[2].

״ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה

2. א״ה: אינו מובן לי. האם שינה את מחשבתו לשבת בנגב (ע׳ לעיל עמ׳ קלז, קלט) וחזר צפונה? מדוע? ואם כן, מדוע לא חזר לשכם, ששם נראה אליו ה׳? אולי עדיף לומר שאברהם אבינו בכוונה תר את הארץ מצפון לדרום, כדי להכיר את הארץ שהקב״ה מבטיח לו ״כדי שתהא נוחה להיכבש לבניו״, או בשביל להפיץ את אמונת הייחוד, ואחר כך חזר למרכז הארץ לשבת שם.

לוט, והכנעני והפריזי אז יושב בארץ״ – לכאורה לא מובן מה שייך ההמשך ״והכנעני והפריזי״ וכו׳ לפסוק הזה. רש״י אומר בשם חז״ל, שהריב בין רועי מקנה אברהם לבין רועי מקנה לוט היה על כך שרועי לוט היו מרעים את בהמתם בשדות אחרים ועוברים על גזל. על כך הם רבו, על התנהגות שונה, על דרך חיים שונה, ולא על פיסת קרקע. בענין הקרקע היו אברהם ולוט מסתדרים, כמו שאנשים אחים יכולים להסתדר ביניהם.

״הפרד נא מעלי אם השמאל ואימינה ואם הימין ואשמאילה״ – כאן רואים מי היה אברהם אבינו. כל הארץ שלו, אבל אין לו שום דרישות: קח לך מה שאתה רוצה, ואני אקבל 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 וכו׳ כגן ה׳ כארץ מצרים״ – לוט בוחר לו חבל ארץ שהוא תמיד מושקה, שתמיד יש בו מים. מהירדן היו מושכים אז – לפני שחת ה׳ את סדום ואת עמורה – תעלות ובריכות קטנות, כמו מהנילוס במצרים. בכל מזג אויר יהיו לו שם מים, והוא יוכל לגדל שם את כל הגידולים החקלאיים, ״כגן ה׳״. אברהם אבינו אינו להוט ללכת לשם. מספיק לו מקום שיוכל לבנות בו מזבח.

״ויסע לוט מקדם ויפרדו איש מעל אחיו״ – הפרידה הזאת היא גם פרידה רוחנית. מה פירוש ״ויסע לוט מקדם״, והלא הם נמצאים בין בית אל ובין העי, ולוט פונה מזרחה, אל ככר הירדן, ואם כן הרי זה לקדם, ולא מקדם (דברי רש״י שנסע למערב קשים להולמם). אלא נראה ש״קדם״ היה כינוי למקום שישב בו אברהם, ממזרח לבית אל. לוט עזב את אברהם, נסע מקדם. הוא אמנם נסע יותר מזרחה, אבל הכתוב מעונין להדגיש את עזיבתו את מקומו של אברהם. כך צריך להבין גם את דרשת חז״ל שמביא רש״י: ״הסיע עצמו מקדמונו של עולם, אמר אי אפשי לא באברם ולא

בא-לקיו״. לוט נוסע מ״קדם״, ממקומו של אברהם, ובזה הוא מסיע את עצמו מאורח חייו של אברהם ומקדמונו של עולם. הוא הולך לגור במקום שתושביו ״רעים וחטאים לה׳ מאד״. אולי הוא אינו רוצה להיות כמותם, אבל הוא אינו נרתע משכנותם.

״וה׳ אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך״ וכו׳ – אחרי שלוט בוחר לו את ככר הירדן, הקב״ה אומר לאברהם שכל הארץ, גם ימה וגם קדמה, כלומר: גם ככר הירדן, לו היא ולזרעו.

״ושמתי את זרעך כעפר הארץ, אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה״ – צריך להבין מהו הדימוי לעפר הארץ. הלא את מספר גרגירי העפר שבכדור הארץ באמת אי אפשר למנות, ואילו את בני האדם אפשר למנות, ואכן מנו כמה פעמים את בני ישראל, במדבר, ובימי דוד. ועוד, הרי עם ישראל אינו רב במספר משאר העמים, ואם כן מה ייחודו בזה. אותו הקושי יש גם בדימוי לכוכבי השמים. גם את הכוכבים אי אפשר למנות בפועל, בגלל המרחקים האינסופיים בחלל, ואם כן מהו הדימוי של בני ישראל אליהם. ויש להבין שהדימוי לכוכבי השמים הוא לענין החשיבות, שכל אחד ואחד מישראל יש לו חשיבות בפני עצמו, ככוכב בשמים. והדימוי לעפר הארץ פירושו שאף על פי שדורסים את העפר, אי אפשר לכלות אותו. אומות העולם דורכים על בני ישראל, בשעבודים ושמדות, אבל בני ישראל הם כעפר הארץ, אינם כלים.

״ויהי בימי אמרפל מלך שנער״ וכו׳ – סיפור מלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה אינו מובא בשביל לספר היסטוריה, אלא בשביל לספר על התנהגותו ומידותיו של אברהם אבינו. ואף על פי כן, כשהתורה מספרת סיפור, היא מספרת אותו באופן ״שיהיו לו ידיים ורגליים״. התורה לא תאמר לנו סתם: היתה מלחמה, ואברהם שמע כי נשבה אחיו וכו׳. איזו מלחמה היתה, איפה היתה, מי נלחם נגד מי, איך היתה התבוסה – כל זה דרוש בשביל שהסיפור ייקרא בצורה

מרשימה. אולי אפשר להתעמק ולמצוא תוכן מיוחד בפרטים אלה ואחרים של הסיפור, אבל אין זה עקרוני. כפי שאמרנו בשם הרמב״ם, ייתכן שהתורה תספר פרטים שאין להן תוכן עצמי, רק בשביל שהסיפור יהיה שלם, וייקרא באופן מרשים.

אין אנו יודעים מי היו ארבעת המלכים והחמישה, ומה משמעות שמותיהם. אבל חז״ל אומרים שאמרפל מלך שנער הוא נמרוד, שאמר לאברהם פול לתוך כבשן האש. מדרש השם ׳אמרפל׳ – אמר פול – נראה לנו מוזר. אמנם מצוי בתורה שקוראים לאדם שם על פי מאורע, אבל לכאורה, אם אנו היינו רוצים לקרוא למלך שנער על שם המאורע שהיה לו עם אברהם אבינו, לא היינו קוראים לו ׳אמרפל׳. אין ספק שחז״ל דרשו כך רק מפני שחישבו ומצאו, שמה שהתורה סיפרה לעיל על שנער, ששם מלך נמרוד, ושם היה המעשה של דור הפלגה, מתאים, לפי אריכות הימים באותה התקופה, עם שני חיי אברהם אבינו (נמרוד היה נכדו של חם בן נח, וידוע לנו ששם בן נח חי – לפי החשבון – עוד שנים רבות אחרי שאברהם אבינו הלך לארץ כנען), ואם נמרוד מלך שנער ואמרפל מלך שנער איש אחד הם – ואכן מצינו במקרא שיש לאדם אחד כמה שמות, שהרי השמות במקרא הם על פי תכונות וכד׳ – מצאו חז״ל מקום לדרוש את שמו השני על שם המאורע עם אברהם, אע״פ שאולי באמת היתה סיבה אחרת לשם ׳אמרפל׳. גם זוהי דרך מדרכי המדרש של חז״ל.

״ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברהם וילכו והוא יושב בסדום״ – לוט נשבה רק משום שהתיישב בסדום. ישיבתו בסדום בודאי שלא היתה ראויה, שהרי אנשי סדום רעים וחטאים לה׳ מאד. ואף על פי כן, כששמע אברהם שנשבה אחיו, מסר את נפשו להצילו. זה מה שהתורה רוצה לספר לנו, איך התנהג אברהם אבינו אל אחיו, אשר פעם היה מושפע ממנו, והתרחק. למרות הכל אחיו הוא, ואין עוזבים אח בצרה. יתר על כן. אברהם אבינו משיב את כל השבי ואת כל הרכוש של סדום, לא רק את אחיו ורכושו. אברהם רוצה לעשות צדק בעולם. ארבעת המלכים השתעבדו בחמישה, וכשהללו מרדו בהם, באו ארבעת המלכים, הכו אותם

ולקחו את רכושם. אברהם אבינו אינו יכול לשבת בשקט. הוא מזרז את חניכיו לצאת לבקש את נרדף, לעשות סדר בעולם.

״וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלש מאות וירדף עד דן ויחלק עליהם לילה״ וכו׳ – אברהם אבינו יוצא לקרב בחירוף נפש. עם שלש מאות ושמונה עשר אנשיו הוא רודף אחרי ארבעה מלכים וחילותיהם. הוא עושה דרך ארוכה, מחברון עד דן שבצפון, ומשם הוא ממשיך עד חובה אשר משמאל לדמשק. אם שואלים כיצד יכולים כמה מאות אנשים לנצח ארבעה מלכים, התשובה היא שכאשר עושים מלחמה כמו שצריך, ובמסירות נפש, יכולים מעטים לנצח רבים. אברהם אבינו היה גם גנרל טוב. הוא השתמש בתכסיסי מלחמה, נלחם בלילה, חילק את כחותיו, וכו׳, אך העיקר: הוא נלחם במסירות. כמובן שאילו היה רואה שאין סיכוי לנצח – היה נסוג, וממלט את נפשו ואת נפש חניכיו, אבל הוא העריך שאם יילחמו כראוי יוכלו להשיג את המטרה. אין צורך לומר שהיה זה נס. לא צריך לחפש ניסים בכל דבר. לקב״ה יש מספיק מה לעשות...

״ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין״ – ׳מלכי צדק׳ נקרא כך מפני שהיה מלך המולך בצדק, מלך הגון. לא כמו נמרוד והמלכים אשר אתו. שלם היא ירושלים, עיר השלום. בירושלים היה מאז ומתמיד משהו מיוחד, מרשים. בסביבת הר הבית יש איזה אור מיוחד, רוחני. מלכי צדק שמח לקראת אברהם אבינו, שעשה צדק, ויצא לקראתו בלחם ויין, כמנהג הידוע עד היום בהקבלת פני אדם חשוב. ״והוא כהן לא-ל עליון״ – הוא עובד ומשמש בקודש לא-ל שהוא עליון על הכל. מלכי צדק ידע את ייחוד ה׳. חז״ל אומרים שמלכי צדק היה שם בן נח.

״ויברכהו ויאמר ברוך אברם לא-ל עליון קונה שמים וארץ״ – מלכי צדק רואה ששמו של אברהם יתפשט בעולם, שהוא יהיה גדול וחשוב לפני א-ל עליון. ״וברוך א-ל

עליון אשר מגן צריך בידך״ – כיון שהזכיר את הקב״ה, בירך אותו על שהסגיר את אויביו של אברהם בידו, שהרי ברור שגם מהלכים טבעיים אינם מתרחשים בלי עזרתו של הקב״ה.

״ויתן לו מעשר מכל״ – לעצמו אברהם אבינו לא לקח כלום, כפי שייאמר בהמשך, אבל הוא נותן מעשר למי שהוא כהן לא-ל עליון. דרך ראויה היא לתת מתנה לאנשים חשובים שאפשר ללמוד מהם, אנשים המשרתים בקודש. מדוע דוקא מעשר? כי עשר הוא המספר הסוכם את היחידות, וממנו ואילך מתחילות עשרות, מאות וכו׳ (לפי שיטת הספירה המוסכמת, שהיא טבעית לבני אדם בגלל עשר האצבעות שבהן סופרים), ולכן חלוקה לעשרה חלקים ומתן אחד מהם היא בבחינת הפרשת יחידה אחת מהכל לכהן.

״ויאמר מלך סדום אל אברהם תן לי הנפש והרכוש קח לך״ וכו׳ – גם כאן רואים אנו מי הוא אברהם אבינו ומה היא הנהגתו. מצד הדין ודאי שהיה יכול לקחת את הרכוש לעצמו, אך אברהם אבינו אינו רוצה בכך. רק מה שהקב״ה יתן לו זה יהיה חלקו. לעומת זאת, על חלקם של אחרים, אשר מסרו מזמנם ומכוחם עבור מלך סדום, אין הוא רשאי לוותר, ״הם יקחו חלקם״.

ברית בין הבתרים (גדרי הנבואה)

״אחר הדברים האלה היה דבר ה׳ אל אברם במחזה לאמר״ וכו׳ – נבואת אברהם אבינו היתה באופן הנקרא ׳מחזה׳. התורה מבדילה בין דרגת הנבואה של משה רבינו לדרגת הנבואה של שאר הנביאים: ״אם יהיה נביאכם, ה׳ במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות״ (במדבר יב, ו–ח). וכן בסוף התורה: ״ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה׳ פנים אל פנים״. הרמב״ם מסביר בפיהמ״ש בפרק חלק את ארבעת ההבדלים שבין נבואת משה רבינו לנבואת כל שאר הנביאים, שהיו לפניו ושיהיו אחריו (התורה

מדברת גם על העתיד: ״אם יהיה נביאכם״; ועוד, שהתורה ניתנה על מנת שבכל דור ודור נוכל לקרוא בה ״ולא קם נביא עוד בישראל כמשה״, והדברים יהיו אמיתיים בכל דור ודור). ההבדל הראשון הוא שנבואת משה רבנו היא ללא שום תיווך, ״באספקלריא המאירה״, בעוד ששאר הנביאים רואים את נבואתם באמצעות מלאך, ״באספקלריא שאינה מאירה״. הבדל אחר הוא, שכל נביא לא תבואהו הנבואה אלא בעת השינה, בחלום הלילה, או ביום כשנופלת עליו תרדמה, דהיינו שמתבטלים חושיו ומתפנה מחשבתו, ומצב זה נקרא ׳מחזה׳ או ׳מראות א-לקים׳, ואילו משה רבינו מקבל את הנבואה ביום, כשהוא ער ועומד על רגליו. הבדל שלישי הוא שכל נביא, אף על פי שרואה את נבואתו באופן פחות ישיר ממשה רבינו, נופלת עליו אימה וחרדה, ונחלשים כחותיו, כמו בפרשתנו: ״והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו״, ואילו משה רבינו עומד על בוריו וכוחו, ״כאשר ידבר איש אל רעהו״. והבדל רביעי: משה רבינו מתנבא בכל עת שירצה, ואילו שאר הנביאים אפשר שלא יתנבאו אף על פי שיזמנו עצמם לכך.

ה׳מחזה׳ של אברהם אבינו איננו אפוא כנבואת משה רבינו, ואף על פי כן, אברהם אבינו יודע בוודאות שהקב״ה מתגלה אליו. הנביא אמנם אינו שומע באזניו, שהרי חושיו מתבטלים, ולקב״ה אין פה והוא אינו מדבר, אבל הנביא משיג בהשגה בלתי־אמצעית את תוכן הנבואה, השגה שהיא יותר ברורה וודאית מהשגת החושים. כמו שאדם אשר ראה משהו, או שמע, או מישש, בטוח במה שהשיגו חושיו, כך, ויותר מכך, בטוח הנביא במה שהוא משיג בנבואה. השגת הנביא דומה קצת להשגתנו את המושכלות הראשונים. זוהי השגה בלתי־אמצעית ברורה. נכון, גם לנביא יכול להיות נסיון. הנסיון שבפניו עומד הנביא הוא האם יקבל את שליחות הנבואה כמות שהיא, או שינסה להטיל בה ספק ולהתחמק ממנה כאשר היא מטילה עליו תפקיד קשה, כמו שאדם מתחמק לפעמים גם מדברים שהם בגדר מושכלות ראשונים. עוד נדבר על כך להלן במעשה העקידה. אין צריך לומר שמי שהנביא נשלח אליו עומד בפני נסיון: האם יקבל את דברי הנביא ויאמין בהם, או שישלה את עצמו ויסתפק שמא לא יהיה הדבר שאר הנביא ולא יבוא.

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

להטיל ספק בהתקיימות הדבר. ואם כן, יש לנו כאן קושי גדול, שהרי לעיל (יג, יד-טז) התורה סיפרה: ״וה׳ אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה וכו׳ כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם, ושמתי את זרעך כעפר הארץ״ וכו׳. הובטח לו אפוא בפירוש שיהיה לו זרע, לא רק תלמידים וחניכים אשר ימשיכו את דרכו, אלא ז ר ע, שמשמעו בוודאי היוצא ממעיו, ואם כן איך זה שאברהם אבינו אומר כאן: ״ה ן ל י ל א נ ת ת ז ר ע ו ה נ ה ב ן ב י ת י י ו ר ש א ו ת י״, וכי אין הוא בטוח שמה שהובטח לו יתקיים?

ואין לומר שההבטחה הראשונה לא היתה בדרגת נבואה ממש, אלא שאברהם אבינו ראה את הדבר בדרגה של רוח הקודש יותר נמוכה, שאין לגביה אותה הוודאות של הנבואה — ע׳ מו״נ (ח״ב פמ״ה) שיש דרגות כאלה של רוח הקודש — שהרי לשון הכתוב היא ״וה׳ אמר אל אברהם״, ומשמע שזוהי האמירה הנבואית, שיש עמה ודאות, כמו ״ויאמר ה׳ אל אברם לך לך״, וכל שאר הציוויים שקיבל מאת הקב״ה בנבואה.

ונראה שהתשובה לשאלתנו היא בכיוון אחר. הנבואה, בשעה שהיא נאמרת, אמיתית היא לגמרי. לפי מצב הדברים בעת שנאמרת הנבואה — כך וכך מוכרח שיהיה. אבל, מצב הדברים יכול להשתנות, ואז מה שנאמר לפי המצב הקודם — עשוי להשתנות בהתאם למצב החדש. מעצם טבעה של הנבואה כך ראוי שיהיה. הלא הנביא נשלח אל בני אדם בשביל ליישר את דרכם, בשביל לחנכם ולהשפיע על התנהגותם. אם נביא מוכיח 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 — נשתנה המצב, והנבואה לא נאמרה על זה. וגם להפך: אם הנביא מנבא דבר טוב — זה על דעת שהמצב יימשך כמות שהוא, אבל אם יחטאו וירשיעו — לא על דעת כן הובטחה הטובה. אולם, ברמב״ם אנו מוצאים כלל, שלכאורה נוגד את מה שאמרנו. נלמד את הדברים בהלכות יסודי התורה פרק י׳:

״כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה׳ שלחו אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי

מנהגו של עולם״ — יש לשים לב ללשון ״שינוי מנהגו של עולם״. התופעה שאנו קוראים לה ״נס״ איננה דבר בלתי אפשרי מצד הטבע, אלא היא שינוי המנהג, דבר היוצא מגדר הרגיל. לפני כמאה שנה חשבו אנשי המדע שאם נדע את כל חוקי הטבע אפשר יהיה לדעת בדיוק מה יקרה לכל חלקיק חומר בכל זמן שהוא. כיום כבר מביגים שחוקי הטבע הם במידה רבה סטטיסטיים. גם ״נס״ יכול לקרות, ולו רק פעם באלפי שנים. הקב״ה הניח לעצמו מקום בטבע להשגחה פרטית, לתת שכר ועונש, ולנהל את עולמו. ברצונו הוא מודיע על התערבותו והשגחתו למנהיגי הדור, לעבדיו הנביאים, והוא עושה על ידם דברים היוצאים מגדר הרגיל.

״אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם וייאמנו דבריו, שנאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו׳. לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה במלאכות השם, ולא יבוא להוסיף ולא לגרוע, אלא לעבוד את ה׳ במצוות התורה, אין אומרין לו קרע לנו הים או החיה מת וכיוצא באלו ואחר כך נאמין בך, אלא אומרים לו אם נביא אתה אמור דברים העתידים להיות, והוא אומר, ואנו מחכים לראות היבואו דבריו אם לא יבואו, ואפילו נפל דבר קטן בידוע שהוא נביא שקר, ואם באו דבריו כולן יהיה בעינינו נאמן. ובודקין אותו פעמים הרבה, אם נמצאו דבריו נאמנים כולן הרי זה נביא אמת״ — הנביא משיג בנבואה תוכן מסוים, מחזה, שהוא בכשרונו הנבואי יודע לפרשו, והוא מבטא אותו בסגנונו. אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. למשל, כשאלישע אמר: ״כה אמר ה׳ כעת מחר סאה סולת בשקל״ — מה היה הדין אילו היתה סאה סולת בשקל ופרוטה, או בשקל חסר פרוטה, האם אלישע היה נעשה נביא שקר? נראה פשוט שלא. אלישע ראה שלמחרת יתהפך המצב, על ידי נטישת מחנה ארם, ויהיה פתאום שפע גדול. הביטוי ״סאה סולת בשקל״ יכול להיות האופן שבו ביטא אלישע את הרעיון של שפע, ואינו מוכרח להיות מדויק. בית דין הגדול, שהם חכמים מחוכמים, צריכים להתיישב הרבה בדבר, ולהבין מה הוא הדבר אשר אם לא יתקיים יהיה מוכח מזה שהנביא שיקר בשם ה׳. לעומת זאת, כאשר בית דין רואים שפעם אחר פעם מתקיימים דבריו, והם מתרשמים כי די בכך להחזיקו לנביא אמת — הרי הם מורים לעם

שהנביא הזה נאמן, ויש לסמוך עליו ולשמוע בקולו.

ולהלן כותב הרמב״ם: ״דברי הפורענות שהנביא 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 דיבר ולא בא, שהקב״ה ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה או שתלה להם כחזקיה. אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה הטובה שאמר הרי הוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור הא-ל אפילו על תנאי אינו חוזר, ולא מצינו שחזר בדבר טובה אלא בחורבן ראשון כשהבטיח לצדיקים שלא ימותו עם הרשעים וחזר בדבריו, וזה מפורש במסכת שבת. הא למדת שבדברי הטובה בלבד ייבחן הנביא״. הרי לכאורה שבהבטחה לטובה אין מקום לומר שהמצב השתנה וההבטחה לא תתקיים, בניגוד למה שאמרנו לעיל.

אך יש לשאול: מה נפשך, אם באמת אין אפשרות שהקב״ה יחזור בו מטובה, איך זה שבפעם האחת האמורה בגמ׳ שבת (נה.) כן חזר בו? ועוד, מצינו בגמ׳ ברכות (ד.) שהובטח ליעקב אבינו ״הנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך״, ואף על פי כן כתוב ״ויירא יעקב מאד״, והגמ׳ שם אומרת: ״אמר שמא יגרום החטא״. אלא כך הוא הענין: כל צורת הנבואה באה ללמד אותנו ולהדריך אותנו איך להתנהג. ודאי שהעיקרון הוא שנבואה רעה תתקיים רק אם המצב לא ישתנה ולא יעשו תשובה, וכמו כן נבואה טובה תתקיים רק אם לא ירשיעו. אבל, יש מצב שבו איש צדיק לא נהפך לרשע, אלא שפגם במשהו. במקרה כזה התורה אומרת שההבטחה הטובה תתקיים, כדי שיהיה לנו איך לבחון ולאמת את הנבואה, שהרי לנו לא היתה ההשגה הבלתי־אמצעית שהיתה לנביא, ואנחנו צריכים לאות שה׳ שלחו. ובדבר זה עצמו התורה מלמדת הנהגה של חסד: אם אתה מיטיב עם מישהו, והוא חטא בדבר קטן – לא שהפך את עורו ונעשה רשע – אל תשנה את יחסך אליו, תמשיך לנהוג עמו במידת טובה. אפילו דבר שהבטיח הקב״ה למשה רבינו בדרך של תנאי: ״הרף ממני ואשמידם וכו׳ ואעשה אותך לגוי עצום״, ולבסוף משה רבינו ביקש רחמים על כלל ישראל ונתבטלה הגזירה – בכל זאת, כיון שהקב״ה הבטיח, קיים

את הדבר, ״ובני משה וכו׳ רבו למעלה״ (ברכות ז.).

אבל, כשהקב״ה מבטיח משהו לנביא עצמו – אפילו חטא קטן יכול לגרום שההבטחה תשתנה, ולא יתקיימו הדברים בדיוק כפי שנאמרו, שהרי נשתנה המצב, ואינו ראוי עכשיו לאותה ההבטחה כפי שנאמרה לו. הנביא עצמו הרי אינו זקוק לשכנוע שדבר ה׳ נגלה אליו, הוא יודע את הדבר באופן בלתי־אמצעי, ואין לו צורך בשום אות ומופת. אתו יכול הקב״ה לדקדק כחוט השערה. וכך מפורש ברמב״ם בהקדמת פיהמ״ש, ש״שמא יגרום החטא״ זה רק במה שבין הקב״ה לבין הנביא. ולפי זה מובן מה שאמר אברהם אבינו: ״ה׳ א-לקים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי״. אברהם ידע שהקב״ה הבטיח לו זרע, ואף על פי כן, עברו שנים, וההבטחה לא נתקיימה. חשש אברהם שאולי פגם במשהו, וההבטחה לא תתקיים כמאמרה. אולי זרע לא יהיה לו, ורק חניכיו, בני ביתו, ימשיכו את דרכו. אבל, אברהם אבינו מאד רצה – וזהו רצון טבעי אצל כל אדם – שבנו היוצא ממעיו ימשיך את דרכו, שאותו הוא יחנך, והוא יירש אותו. ועל כן, כשהקב״ה אומר לו ״שכרך הרבה מאד״, הוא מביע את צערו וחששו: ״הן לי לא נתת זרע, והנה בן ביתי יורש אותי״. לא היה כאן שום יצר הרע שיגרום לו לפקפק בנבואה שהובטחה לו, אלא היה זה בבחינת ״שמא גרם החטא״.

ובאשר לגמ׳ בשבת – יש לשים לב ששם הכל נאמר ליחזקאל באותה הנבואה, גם ה״הוה אמינא״ וגם החזרה. בתחילה אמר הקב״ה לאיש לבוש הבדים להתוות תו של הצלה על מצחות הצדיקים, ואחר כך מידת הדין קטרגה שגם הצדיקים צריכים להיענש, כי היה בידם למחות ולא מיחו, והקב״ה הסכים עם מידת הדין וציוה להשחית את כולם. הנבואה הזאת מלמדת אותנו שצדיקים שאינם מוחים ביד הרשעים זהו עוון גדול, שבכוחו להפוך את מידת הרחמים למידת הדין, וייתכן שאפילו אם הנבואה שהצדיקים יינצלו כבר היתה נמסרת להם, והם לא היו מוחים ברשעים – היתה ההבטחה הטובה מתבטלת, וכמו שאמרנו שגם הבטחה טובה יכולה להתבטל אם יש שם שינוי גדול. או, שהכתוב מלמדנו שמעיקר הדין גם שינוי קל יכול לשנות

את מה שנאמר לנביא בנבואה, אם זה בינו לבין הקב״ה[3].

״והאמין בה׳ ויחשבה לו צדקה״ — בפשטות מבינים, וכן פירש רש״י, שהקב״ה חשב לאברהם לצדקה את זה שהאמין בו. אך לכאורה קשה, מהי הצדקה בזה, ומאי סלקא אדעתך שלא יאמין, והלא אין לו שום נסיון, שהרי עכשיו הוא משיג בידיעה בלתי־אמצעית שהקב״ה מבטיח לו, ועדיין לא השתנה שום דבר, ואם כן לפי המצב עכשיו הוא סמוך ובטוח שכך יהיה, ומהו איפוא ״ויחשבה לו צדקה״? הרמב״ן מפרש אחרת מרש״י, ופירושו לכאורה יותר נראה: אברהם אבינו חשב שמה שהקב״ה אומר לו ששום דבר לא השתנה והבטחתו הראשונה תתקיים — זוהי צדקה שהקב״ה עושה עמו, שמצד הדין והמשפט אולי לא מגיע לו, אבל זוהי צדקה הניתנת לו. כך הוא האמין בה׳. זהו פירוש יפה, המראה את ענוותנותו של אברהם אבינו. אבל גם את פירוש רש״י אפשר להבין: הנביא הוא בשר ודם. עברו שנים מההבטחה הראשונה, ועדיין לא היה לו ולד, ואשתו כבר זקנה ואינה בת בנים. גם אם בשכל הוא משוכנע באמיתת מה שהשיג בנבואה, אל הלב יכול להתגנב ייאוש וספק. אבל הכתוב מעיד על אברהם אבינו שהוא האמין באמונה שלימה במה שהשיג בידיעה נבואית ברורה, והקב״ה חשב לו זאת לצדקה.

״אני ה׳ אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה״ — לאברהם אבינו עצמו הקב״ה עוד לא נתן את הארץ. איך אדם יחיד יכול לרשת ארץ שלימה. הלא את היחיד אפשר לגרש. ועוד, אברהם אבינו בעצמו יצא מן הארץ לזמן, ואין בעל אחוזה עוזב את אחוזתו. ״לרשתה״ פירושו ליצור פה צורת חיים מיוחדת, כך שזרעו 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 העירו שבמהדורות הרמב״ם החדשות על פי כתבי־יד ליתא כל הפסקה אודות הגמ׳ בשבת, והרמב״ם לא התקשה בזה כלל, מהטעם הנ״ל, אלא מאן־דהוא הוסיף זאת לדברי הרמב״ם כהערה.

״ויאמר ה׳ אל־קים במה אדע כי אירשנה״ — הרמב״ן מסביר שאברהם אבינו ידע שגם ההבטחה המחודשת על ירושת הארץ שהוא מקבל עכשיו, כיון שניתנה בין הקב״ה לבינו, והקב״ה לא ציוה אותו לספר אותה למישהו — עלולה להשתנות אם לא יהיו הוא וזרעו זכאים לה, ולפיכך אמר ״במה אדע כי אירשנה״. והקב״ה נתן לו הבטחה שאינה עלולה להשתנות, והיא ההבטחה שיש עמה שבועה. כריתת הברית בין הבתרים היא בבחינת שבועה, והקב״ה מבטיח בה: ״לזרעך נתתי את הארץ הזאת״. והנה לכאורה, אברהם אבינו היה יכול להשיג באופן בלתי־אמצעי את ענין השבועה, ומה הצורך באמצעים מוחשיים, ״קחה לי עגלה משולשת״ וכו׳. אבל, זהו טבעו המורכב של האדם, שאף על פי שהוא משיג בידיעה בלתי־אמצעית, נחה נפשו יותר אם יש לו גם סימן מוחשי. הענין של עגלה משולשת וכו׳ דוקא — יש בזה בוודאי טעמים, ולא ניכנס לזה עכשיו. על ביתור הבהמות והמעבר ביניהם אומרים כל המפרשים שזה היה מנהג כורתי ברית, ששני הצדדים עוברים בין הבתרים העומדים מזה ומזה, וכך נכרתת ברית בין שניהם.

״וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברהם״ — אמנם נכרתה 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, הראויות לקרבן, שלקח אברהם. יהיו טמאים שיתנכלו, שירצו להפוך את הקערה על פיה, לעקור את ההבטחה ואת הברית, ויהיה צורך להיאבק בהם ולגרשם.

״ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברהם, והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו״ — עוצמת המעמד הזה התישה את אברהם. השעה היתה רק שעת בין הערבים, ותרדמה נפלה עליו, חשיכה גדולה ואימה. זהו סימן למה שייאמר לו להלן.

״ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה״ — כל המפרשים עומדים על

כך ש״ארבע מאות שנה״ אינו מוסב על ״ועבדום וענו אותם״, אלא על ״גר יהיה זרעך בארץ לא להם״. וכך הוא לפי הטעמים: ״גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם״, אתנחתא, ואחר כך: ״ארבע מאות שנה״, כלומר: ״ארבע מאות שנה״ מוסב על כל הרישא, ולא על ״ועבדום וענו אותם״ בלבד. במקומות רבים במקרא יש צורת דיבור כזאת. אברהם אבינו, וזרעו שייולד לו, הם עדיין גרים בארץ. מתי מספר הם, והכנעני אז בארץ. גם כשעם הארץ מתייחס אליהם יפה, הם בכל זאת גרים ותושבים, ״גר ותושב אנכי עמכם״, הארץ עדיין אינה שלהם. תקופת הגירות תימשך ארבע מאות שנה, ובמשך תקופה זו ירדו למצרים, ושם ישעבדו אותם ויענום. ״ועבדום וענו אותם״ יתקיים רק בחלק מהארבע מאות שנה. מתי נגמרות הארבע מאות שנה? לכאורה, בכיבוש הארץ בזמן יהושע, אך אפשר גם: ביציאת מצרים. מסיום התקופה נחשב ארבע מאות שנה אחורה, ואז 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 קושי גדול. כתוב שם: ״ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה״. ההבדל בין ארבע מאות לארבע מאות ושלושים איננו בעיה גדולה. יכולות להיות לכך כמה סיבות, כפי שכתבו המפרשים שם. הרמב״ן פירש שנוספו להם שלושים שנות שיעבוד בגלל חטאיהם במצרים, וכמו שאמרנו לעיל שגם הבטחה טובה שבין הקב״ה לבין הנביא יכולה להשתנות. ויש עוד פירושים. הבעיה היא, שבני ישראל לא ישבו ב א ר ץ מ צ ר י ם ארבע מאות ושלושים שנה, ואף לא ארבע מאות שנה. אם עושים את החשבון מן הירידה למצרים ועד יציאת מצרים, לפי שני חיי לוי וקהת ועמרם המפורשות בכתוב, לא מגיעים בשום אופן לארבע מאות שנה. חז״ל עמדו על כך. הגמ׳ במגילה (ט.) מספרת שתלמי המלך רצה שיתרגמו לו את התורה ליוונית. ספרי ההיסטוריה מוסרים שהוא היה מלך אוהב חכמה, ורצה שתהיה לו ספריה גדולה, שיהיו בה כל ספרי החכמות שבעולם. כשבאו חכמי ישראל לתרגם לו את התורה ליוונית, שינו את התרגום המילולי של כמה מקראות, כדי שלא יטעה בהם,

ולא ישימם ללעג. אחד המקומות ששינו היה הפסוק הזה, וכך תרגמו לו: ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ו ב ש א ר א ר צ ו ת 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 דחו החכמים בקש, הוסיפו לו מילים, אבל לנו מה הם אומרים? הרי לנו לא אמרו שיש כאן ״תיקון סופרים״, קרי ולא כתיב. ובאמת קשה לחשוב שהתורה תנקוט לשון כזו: במצרים ובשאר ארצות. [בענין קרי וכתיב בתנ״ך – יש קרי וכתיב שנמסרו שניהם במסורת מכותב הספר, דהיינו בתורה ממשה רבנו שקיבלם מסיני, ובנ״ך מהנביאים, כשתי כוונות של הכתוב. אך יכול להיות גם קרי וכתיב שמקורו בחילוף הנוסחאות בספרים, שהרי הסופרים המעתיקים היו בני אדם, ומטבע האדם שיכולה ליפול טעות בהעתקתו, וכאשר בעלי המסורה מצאו לפניהם שני נוסחאות, לא רצו לנגוע בהם ולבטל את האחד, אלא השאירו את שניהם, שמא יימצא תוכן גם לנוסח הפחות סביר].

שלושה דברים צריך לדעת תמיד כשלומדים את התורה. האחד – לשון התורה, שנתגלתה למשה רבנו מפי הגבורה, מדוקדקת לפי כללי הלשון. התורה אינה כותבת בלשון עילגים. השני – שלא תמיד הפירוש המילולי, לפי כללי הלשון בלבד, הוא הפירוש הנכון. לפעמים אם תבין באופן מילולי – לא הבנת שום דבר. הפשט של הפסוק אינו הפשט של המילים, אלא מההקשר והענין מובן שהתורה מדברת כאן בלשון חידה, או מליצה, ואפילו בלשון בדיחותא. כל דרכי הלשון שבן אדם נבון משתמש בהם, גם התורה משתמשת בהם. השלישי – שדברי התורה צריכים להיות כתובים בצורה היפה ביותר, הטובה ביותר, צורה שסופר חכם מחוכם היה משתמש בה. אם לא מצאת זאת – עדיין לא הבנת את הכתוב. אם אנחנו טיפשים ואיננו מוצאים – אין בכך כלום, יבואו חכמים גדולים מאתנו וימצאו. האם יכול להיות אחרת? הלא הקב״ה הוא שנתן את פסוקי התורה למשה רבנו, והוא נתן לו אותם בשביל בני אדם, בשביל שבני אדם ילמדו אותם ויתרשמו מהם. אם מתייחסים ברצינות לדברי התורה, צריך לדעת שפירוש התורה חייב להיות מיוסד על שלושת הכללים הללו.

נחזור לענינו. כשהתורה מספרת אורך של תקופה ומונה שנים: ״ומושב בני ישראל במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה״ — אי אפשר לומר שזוהי לשון חידה או מליצה. התורה מוסרת כאן עובדה, דברים כפשוטם. מאידך, לפי המפורש בפסוקים אחרים בתורה, החשבון אינו יכול להיות כך. זוהי קושיה מאד מטרידה. ונראה שהפירוש הוא כך: בתקופת האבות היתה תרבות מצרים שלטת בכל האיזור, כולל ארץ כנען. אברהם אבינו אמנם לא התחשב בתרבות הזאת, כמו שלא התחשב בתרבות אשור כשהיה באור כשדים, אבל זו היתה התרבות השלטת בארץ. זהו ״ומושב בני ישראל במצרים״. לא כתוב ״בארץ מצרים״, אלא ״במצרים״, באיזור של השפעת תרבות מצרים, וכמו שכתבו הזקנים לתלמי המלך: ״במצרים ובשאר ארצות״. הזקנים שינו את המילים, אבל לא שינו את התוכן[4].

״וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי״ — יש כאן עיקרון גדול. למרות שהקב״ה גזר שיעבדום, בכל זאת הבחירה נשארת חופשית, ומי שחטא ייענש. הרמב״ם מסביר זאת בהלכות תשובה: הקב״ה לא גזר על כל אחד ואחד, הגזירה היתה רק באופן כללי, והיא יכלה להתקיים גם על ידי מיעוט של רשעים. מי אמר גם לשאר המצרים לענות את ישראל? ועוד, מדוע דוקא אלה היו המיעוט ולא אחרים? כל אחד שעינה — בחר לענות, ולפיכך נענש.

״ודור רביעי ישובו הנה״ — בארבע מאות שנה יש יותר מארבעה דורות, גם אם מתחילים אותם רק מהולדת יצחק, שהרי זה ברור ש״ישובו הנה״ היינו לארץ ישראל, כי שם ה׳ מדבר אתו, ואם נספור מיצחק עד יהושע וכלב — יש יותר מארבעה דורות. מוכרחים

4. א״ה: לפי זה ״ומושב בני ישראל״ מוסב גם על זמן יצחק ויעקב, ולכאורה צ״ע איך השם ״בני ישראל״ מתאים כאן. אמנם, אותו הדבר יקשה גם על הגמרא במגילה. אך יש להבין ש״בני ישראל״ הפך להיות שם האומה, וכך מצינו במפורש בבראשית רבה סג, ג: ״יעקב נקרא שמו ישראל דכתיב לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, יצחק נקרא שמו ישראל... אברהם נקרא שמו ישראל, ר׳ נתן אמר מילתא עמיקתא היא ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובארץ כנען ובארץ גושן שלושים שנה וארבע מאות שנה״.

איפוא לפרש שדור רביעי הוא מתחילת שיעבוד מצרים (רש״י מונה את הדורות כך: יהודה, פרץ, חצרון וכלב). אם כן מוכח גם מכאן ש״ועבדום וענו אותם״ זהו רק חלק מהתקופה של ארבע מאות שנה.

״כי לא שלם עוון האמורי עד הנה״ — נכון, הבטחתי לכם את הארץ, אבל הכל בדין והכל בחשבון. יושבים כאן בני אדם, ואי אפשר לגרשם סתם ככה. גם אל הגויים צריך להתייחס ברגש אנושי וביחס מוסרי. אין הפקרות. הארץ מגיעה לנו, אבל נקבל אותה רק כאשר ישלם עוון האמורי, ולא תהיה להם עוד זכות לשבת בה.

״והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה״ — נראה שהעשן מסמל את החושך והקשיים, ולפיד האש את הישועה וקיום ההבטחה, כמאמר הנביא: ״עד יצא כנוגה צדקה, וישועתה כלפיד יבער״ (ישעיהו סב, א).

שרה והגר

״ושרי אשת אברם לא ילדה לו״ — הקב״ה הבטיח לאברהם בברית בין הבתרים שיהיה לו זרע, אבל הוא לא הבטיח כך לשרה. עבר שוב זמן רב, ולאברהם לא היה בן משרה. שרה חשבה איפוא שהיא אשמה בזה, שלה אין זכות, ולפיכך הציעה לאברהם לקחת את הגר.

״ולה שפחה מצרית ושמה הגר״ — למן ימי קדם וכמעט עד ימינו נהגה בעולם העבדות, מה שנקרא בהלכה ׳עבד כנעני׳. באמריקה אמנם שחררו את העבדים, אבל קשה לדעת האם עשו טוב או רע. רבים מהם הפכו לפושעים ורוצחים. עבד שנמצא אצל אדון טוב, שנוהג עמו כראוי, בהגינות, יכול לחיות חיים טובים וכשרים. חז״ל אומרים שהגר היתה בת מלך, שהעדיפה להיות שפחה בבית אברהם אבינו מלהיות גבירה בבית אחר. מניין לקחו זאת חז״ל? אמרנו לעיל שמצרים היתה באותם הימים המעצמה השלטת בכל האיזור.

בנוהג שבעולם שהעבדים במדינה השלטת לא היו מבני הארץ. כך היה ביוון וברומא ועוד, בני הארץ היו אזרחים חופשיים, והעבדים היו מעמים זרים. התורה מדגישה שהגר מצרית היתה, ללמדנו שאף על פי שהיתה אזרחית רמת מעלה, שאין דרכה להיות שפחה, מכל מקום היא העדיפה להיות שפחה בביתו של צדיק. זה לא משנה אם היא היתה בת פרעה דוקא, או אשה אחרת מהאליטה המצרית. מוצאים הרבה פעמים שבשביל להדגיש תוכן מסוים מוסרים אותו בצורה מופלגת. התוכן הוא שהיא העדיפה חיים מוסריים בבית אברהם אבינו, על פני חיי הבטלה של האצולה המצרית. להיות עבד כנעני אין פירושו בהכרח לעבוד קשה ולהיות משועבד. אדון מוסרי דואג לעבד ומחנך אותו, ואחר י״ב חודש העבד כבר מתחייב במצוות, והופך להיות מבני ביתו של האדון.

״בוא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה״ – הנצי״ב ב׳העמק דבר׳ מצביע על ההבדל בין לשון שרה לבין לשון רחל: ״הנה אמתי בלהה בוא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה״. רחל אמרה שהיא תגדל ותחנך את הילד שתלד אמתה, הוא יהיה כבנה, וזה יהיה בניינה. שרה, לעומת זאת, מדברת על ׳שפחתי׳, לשון פחיתות יותר מ׳אמה׳. שרה מקווה שבזכות זה שהיא מסכימה לתת את שפחתה לאברהם להוליד ממנה בן – אולי תיוושע ותלד גם היא. ״וישמע אברהם לקול שרי״, לא כתוב ״בקול״ אלא ״לקול״. לשמוע בקול מישהו פירושו לעשות כמצותו, גם אם אינך מבין את הטעם. וישמע אברהם לקול שרי פירושו שהבין שכך ראוי שיעשה.

״מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען״ – חז״ל למדו מכאן הלכה, שעד עשר שנים רשאי אדם לשהות בלא בנים, ואחר כך עליו לשאת אשה אחרת, ואם עלה לארץ – זכות ארץ ישראל מתחילה מחדש את המנין (יבמות סד.). באמת הלשון ״מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען״ נראית מיותרת, אם לא שבאה ללמדנו שאברהם חיכה עשר שנים בארץ כנען עד שהחליטו לקחת צרה לשרה, שזה תמיד דבר פוגע, וכל שכן כשמדובר בשפחתה.

״ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה״ – בשביל שרה היא נשארה שפחה, כפי שיתבאר עוד להלן, אבל לו, לאברהם, היא היתה לאשה. ״ויבוא אל הגר ותהר״ – הגר הרתה מיד, ואם כן נתברר שמה שלא היה לאברהם ולד עד כה, היה זה בגלל שרה, ולכן ״ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה״, חשבה ששרה אינה כזאת צדיקה כמו שהיא נראית, ולא היתה לה זכות שאברהם ייבנה ממנה, ועל כן הקלה את ראשה בה. אבל שרה, שאכן היתה צדיקה, ידעה בנפשה שהגר אינה נוהגת עמה כהוגן, ועל כן היא מתמרמרת על אברהם, שרואה את שינוי היחס אליה מצד הגר ואינו עושה דבר: ״חמסי עליך, אנכי נתתי שפחתי בחיקך, ותרא כי הרתה ואקל בעיניה״.

״ותענה שרה״ – הרמב״ן אומר שהיה זה חטא של שרה, וגם של אברהם שהניח לה לעשות כן, ובגלל חטא זה ניתנה הרשות לאומת ישמעאל לענות את ישראל בכל מיני עינוי. אבל הנצי״ב אומר כאן דבר נכון. במדרש רבה ריש פ׳ חיי שרה איתא: ״יודע ה׳ ימי תמימים, זו שרה שהיתה תמימה במעשיה. אמר ר׳ יוחנן כהדא עגלה תמימתא״. כמו עגלה צעירה תמימה. לכאורה, איפה רואים את התמימות? אדרבה, רואים ששרה יודעת לעשות מה שצריך ולהתנהג בקשיות. וכמו כן יש לשאול בענין יעקב אבינו: ״ויעקב איש תם יושב אהלים״, איפה רואים את התמימות של יעקב? אדרבה, יעקב היה לכאורה ערום, שהרי לקח מעשו 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״, ההפך ממה שאנו רגילים להבין בשם ׳תם׳. אבל, נתבונן: מה זה ׳תם׳? תם הוא השלם בלבבו, ההולך ישר. אם אדם עושה איזה מעשה, לא מפני שהוא מבין שכך ראוי, אלא מחישובים צדדיים, שאם יעשה כך וכך יגדל כבודו בעיני הבריות, וכד׳ – זו היא ערמה. הוא מציג את עצמו כצדיק תמים, בזמן שבאמת הוא חושב על משהו אחר. התם עושה את הכל ביושר לב, בלי ערמה. מה שהוא חושב שצריך לעשות, הוא עושה. יעקב הבין שאמו צודקת, שהברכות מגיעות לו, ושהוא צריך לעשות כך וכך בשביל לקבל אותן.

גם אם זה לא ייראה יפה – הוא אינו מתחשב בכך. וכך עם לבן, ועוד. זה מה שהיה אצל שרה. המשל של עגלה תמימה פירושו שעגלה צעירה, גם היא בועטת לפי דרכה, אין כוונתה להזיק. היא עושה זאת בתמימות. שרה אמנו לא עינתה את הגר בכוונה להרע ולהזיק לה. היא חשבה ביושר שהיא חייבת ״להעמיד אותה במקום״, וגם אברהם אבינו הבין שטענתה צודקת, ואמר לה ״הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך״. אם שרה טעתה כשעינתה אותה או לא טעתה – זה ענין אחר, זה הקב״ה ישפוט, אבל ודאי שהיא עשתה את מעשיה ביושר ובתמימות.

מה שאנו סובלים מהישמעאלים – זה מסיבות אחרות. מעמי אירופה סבלנו יותר מאשר מהישמעאלים. על עמי אירופה יש יותר תביעה. הישמעאלים הם פרימיטיבים, כשיש להם סכסוך עם מישהו, הם רוצחים. אבל עמי התרבות של אירופה, הגרמנים והאנגלים והצרפתים וכד׳ – מה שהרשעים הללו עוללו לנו במשך הדורות אין לתאר.

״ותענה שרי ותברח מפניה״ – שרה בוודאי לא עינתה אותה פיסית. גם עם עבד כנעני צריך לנהוג כבן אדם, וודאי ששרה אמנו נהגה כך. העינוי היה נפשי. כאן היא אשת אברהם, וכאן שרה נוהגת בה כבשפחה, מטריחה אותה ומקפידה אתה. הגר לא יכלה לעמוד בזה. וברחה. אבל היא לא ידעה את נפשה: האם לעזוב את בית אברהם הצדיק ולחזור למצרים, אל ״החברה הגבוהה״ שממנה באה? כאן רואים את מעלתה של הגר, שמלאך מן השמים, רוחני נבדל, מתגלה אליה, והיא שומעת בלבה את הקול המדריך אותה: ״שובי אל גברתך, והתעני תחת ידיה״. כאן תזכי להרבה יותר מאשר שם, גם אם תצטרכי להיות כנועה תחת יד שרה.

״הנך הרה ויולדת בן״ – רש״י מדייק שלשון זו משמעה שאת עתידה להרות, כמו אצל אשת מנוח, והלא כבר הרתה? אלא שאת ההריון הראשון הפילה, בגלל עין הרע שנתנה בה שרה, הנרמזת בכתוב ״ישפוט ה׳ ביני וביניך״. שיש מציאות של עין הרע – זה דבר

ברור. זה לא מעשה שדים וכשפים, אלא זהו רגש של קנאה, ומסירת דין לשמים: לה כן נתת הריון? אפילו אם לא אומרים, וגם לא רוצים לחשוב במפורש, קשה להתגבר על הרגש הטבעי. מסירת דין לשמים, אפילו באופן עדין וסמוי, יוצרת קטרוג, וזוהי עין הרע.

״והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו ועל פני כל אחיו ישכן״ – ישמעאל הוא פרא לימוד מדבר. הוא שוכן במדבריות, על פני שטח עצום. עם אנשים זרים יש לו יחסים של ליסטות, ידו בכל ויד כל בו. אבל מי שהוא מאחיו, או שמתארח באהלו, הוא מתייחס אליו יפה, כבן ביתו.

״ותקרא שם ה׳ הדובר אליה אתה א-ל ראי, כי אמרה הגם הלום ראיתי אחרי רואי״ – הגר ידעה שהמלאך הדובר אליה הוא שליח ה׳. לא התגלות אחת היתה כאן. התורה אומרת שלוש פעמים ״ויאמר לה מלאך ה׳״, ללמד שהיו שלוש התגלויות. תחילה רק נפתרה לה ההתלבטות: ״שובי אל גברתך״. אחר כך באה הבטחה כללית: ״הרבה ארבה את זרעך״, ושוב – הבטחה מפורטת: ״הנך הרה ויולדת בן״ וכו׳. כשהיתה בבית אברהם, שמעה הגר מאברהם ושרה שה׳ מתגלה אליהם, ועתה היא מופתעת שגם כאן, במדבר, יש אפשרות שה׳ יתגלה אל האדם פעם אחר פעם, ״ראיתי אחרי רואי״. ועוד, שגם לחי, כלומר בחיים, כשהאדם ער, הוא יכול לזכות להתגלות כזאת שעל ידי מלאך, שהיא פחות מנבואה ממש, ולא רק בתרדמה ובחלום (ע׳ מו״נ ח״ב סוף פמ״ב). ״על כן קרא לבאר באר לחי רואי, הנה בין קדש ובין ברד״, על גבול המדבר.

ברית המילה

״ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים״ – הפרשה הזאת, מפסוק א׳ עד י״ד, היא פרשת המילה. התורה מחולקת לפרשיות פתוחות וסתומות, שגמסרו במסורת ברורה. בכתיבת התורה הפרשיות

ניכרות על ידי הרווחים של הפתוחות והסתומות, אך גם בקריאה הדבר ניכר: הקורא בתורה בטעמיה בצורה נכונה, מפסיק לשבריר שניה בזקף, ולקצת יותר באתנחתא, ולעוד יותר בסוף פסוק, ובין פרשה לפרשה הוא מפסיק יותר מאשר בין פסוק לפסוק. אפשר להרגיש בכך באוזן בשמיעת קריאת התורה, והיה אפשר לאשר זאת על ידי מדידה במכשיר מדויק. ועתה: אם זוהי פרשה אחת, השאלה היא מה שייכות כל ההקדמה המופיעה בפרשה זאת, למצות המילה שבסופה. ועוד שאלה: חז״ל אומרים שכל מקום שכתוב ״ויהי״ הוא לשון צער [אפשר לשמוע זאת בצליל של המלה ״ויהי״], ולכל הפחות זוהי לשון של מאורע מיוחד, ואם כן מה פירוש ״ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים״, ומדוע 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, ״והוא יהיה פרא אדם״. האם בו תתקיים ההבטחה? לאברהם אבינו היה צער גדול מזה, ״ויהי אברם בן תשעים שנה, ותשע שנים״, ועדיין לא ראה את תקותו מתגשמת.

״וירא ה׳ אל אברם ויאמר אליו אני א-ל ש-די״ — א-ל הוא לשון כוח, בעל הכוחות כולם, המנהיג את עולמו. את שם ש-די פירשו חז״ל: שאמר לעולמו די, כלומר: קבע חוקיות בעולם, כך בדיוק יהיו הדברים, לא יותר ולא פחות. שני השמות מתייחסים להנהגת ה׳ את העולם. והנה בפרשת וארא אנו לומדים: ״וארא 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: ״הרימותי ידי אל ה׳ א-ל עליון קונה שמים וארץ״. שם המפורש פירושו הפשוט: היה הווה ויהיה, שהרי כך מורות אותיותיו, גם אם אין אנו יודעים את אופן קריאתו ואין אנו מכירים את הצורה הלשונית שלו. את זה בוודאי הכיר אברהם אבינו, שהקב״ה הוא ההווה המוחלט. אך כנראה שעמקויות נוספות בשם המפורש, השייכות למה שנתגלה למשה רבינו: ״אהיה אשר אהיה״, וכו׳, עדיין לא נודעו לאבות.

״התהלך לפני והיה תמים״ — מה פירוש להתהלך לפני ה׳? כל אדם מתהלך, עוסק בעיסוקים שונים, בפרנסתו ובשאר צרכיו. להתהלך לפני ה׳ פירושו לעשות את כל מהלכיו וכל מעשיו כרצון ה׳, כמי שה׳ רואהו. על התמימות דיברנו בענין שרה אמנו ויעקב אבינו. התמים הוא מי שעושה את מעשיו ללא שום פניות וללא שום כוונות חיצוניות, רק לגופו של ענין. כשהוא מבין שכך צריך לעשות — הוא עושה, בלי התחשבות בגורמים חיצוניים. אנחנו עושים כל דבר גם בשביל כוונות נוספות. צדיקים שבנו עושים את מעשיהם הטובים גם בשביל שהסביבה תעריך אותם. זה לא רע. מוטב שיעריכו בני אדם בגלל דברים טובים ולא בגלל דברים רעים, אבל תמימות משמעה עשייה ללא שום חשבונות חיצוניים, לא כבוד ולא הערכה, לא שכר ולא עונש, אלא הדבר כשלעצמו. מזה קוראים גם לגולם ׳תם׳, כי הוא אינו חושב על שום דבר, אבל גם החכם הגדול ביותר — ויעקב אבינו בודאי היה חכם — כשעושה את מעשיו מפני שכך ראוי שייעשה, ללא כל מחשבות חיצוניות, נקרא ׳תם׳. התמימות היא שלימות, והשלימות אין עמה דברים נוספים.

״ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד״ — ברית משמעה התחייבות, כמו בני האדם העושים ביניהם חוזה [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 עדיין לא נאמר לו שזה יהיה משרה. ״ויפל אברם על פניו״ — הנפילה על פניו שייכת למה שאומר הרמב״ם שהנביא בעת הנבואה כוחותיו עוזבים אותו, אבל ייתכן שכאן היא באה לבטא במיוחד את הענוה של אברהם אבינו, את ההרגשה שלו שעדיין לא הגיע למדרגה של ״תמים״.

״וידבר אתו א-לקים לאמר״ — לדבר משמע דברים חתוכים ומדויקים, ו״וידבר... לאמור״ משמעו שאת הדברים האלה יש להרחיב, שיש כאן סיפור שלם. וכך בכל מקום בתורה: ״וידבר ה׳ אל משה לאמר״ רומז לתורה שבעל פה, דהיינו שיש בדברים הקצרים

הכתובים בתורה מה לדייק, וללמוד מהם הלכות נוספות מעבר למה שמפורש בכתוב.

״והיית לאב המון גויים״ – לא רק ריבוי הזרע של ישראל אמור כאן. אברהם אבינו יהיה אב להמון גויים, לכל המון הגויים שקיבלו את אמונת הייחוד, גם אם באופן מעוות, כמו הנוצרים והמוסלמים. כולם מתייחסים אל אברהם אבינו.

״זאת בריתי אשר תשמרו וכו׳ המול לכם כל בשר וכו׳ ונמלתם את בשר ערלתכם״ – רק בסוף הפרשה מגיעה התורה למצות המילה. למול פירושו לחתוך, כמו שמוצאים בכמה מקומות במקרא. את מה חותכים? שתי ערלות יש: ערלת הלב וערלת בשר. את ערלת הלב אין חותכים בסכין. מסירים אותה במחשבה. המדובר כאן על ערלת הבשר, אך בכתוב לא פורש מהי. לכאורה אפשר שזהו אבר אחר, כגון תנוך האוזן, אבל חז״ל לומדים מפסוקים שהכוונה לאבר המילה. מהו תוכן הדבר? בפרשת בראשית אמרה התורה: ״על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד״. אין צריך לפרש מהי המשמעות הנפשית והרגשית העצומה של ״והיו לבשר אחד״, ועל כך אומר הקב״ה לאברהם אבינו: ״היה תמים״. האדם צריך להיות מוכן לתמימות, 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 בבשר לתמיד, ״והיה לאות ברית ביני וביניכם״, לאות תמידי שאנו שייכים לקב״ה. מי שאינו מקיים את הברית אין לו שייכות לקב״ה, ״ונכרתה הנפש ההיא מעמיה את בריתי הפר״.

״ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר״ – הגמרא בסנהדרין (קי:) דנה בשאלה מאימתי קטן בא לעולם הבא. יש שם כמה דעות. את כולן צריך להסביר, ולא נאריך בזה כאן. נזכיר רק דעה אחת: ״רב נחמן בר יצחק אמר משעה שנימול, דכתיב עני אני וגווע מנוער נשאתי אימיך אפונה״. הנער הרך, בן שמונת ימים, מרגיש מה

עושים לו. כואב לו, חותכים את בשרו, דמו נשפך, כמעט שהוא מת, ״עני אני וגווע מנוער״. האוחז את התינוק, הסנדק, אם הוא ירא שמים, הוא במצב של ״נשאתי אימיך אפונה״, הוא מרגיש את האימה והפחד בשעת הברית, והוא מעביר את ההרגשה הזאת לתינוק. בזה יכול תינוק לזכות לחיי העוה״ב. וכך הוא בכל מצוה שמקיימים אותה ביראה ובמסירות.

״שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה״ – כפי שכבר אמרנו כמה פעמים, השמות בתורה אינם על שם הסבתא, אלא לשם יש תוכן לפי תכונות האדם או מאורעות חייו. שרה היא גבירה, מתחילה היתה שרי לביתה, בלשון יחיד, ולבסוף שרה סתם, לעמים רבים. ״וברכתיה והיתה לגויים, מלכי עמים ממנה יהיו״ – גם כאן, כמו אצל אברהם, אפשר לפרש שהכוונה לעמים ממש, שהרי משרה יצא גם עשו. אבל מצינו ששבטי ישראל נקראו עמים, כי כל שבט הוא כמו עם בפני עצמו, תכונות מיוחדות עוברות בו באופן תורשתי. גם תכונות רוחניות וצורות התנהגות מסוימות, הופכות עם הזמן לתכונות גנטיות, העוברות בתורשה מדור לדור. אפשר לראות איך המבטא של דוברי שפה מסוימת עובר דרך הגנים אל הבנים. לא מזמן נמסר על מחקר גנטי שנערך בכהנים וגילה שאחד הכרומוזומים שלהם שונה משל יהודים שאינם כהנים.

״ויפל אברהם על פניו ויצחק״ – אברהם נופל על פניו ממראה הנבואה, תוך שהוא מחייך משמחת הבשורה, שהיא בבחינת נס: ״הלבן מאה שנה ייולד, ואם שרה הבת תשעים שנה תלד?״ הוא מאמין בדבר ה׳ שיהיה לו זרע משרה, אך הוא רוצה שגם ישמעאל יחיה, ואולי הוא מבטא בענוותו את ההרגשה שאין הוא זכאי לנס הזה: ״לו ישמעאל יחיה לפניך״. הקב״ה מבטיח לו שישמעאל אכן יחיה וירבה, אבל הברית שנכרתה עם אברהם ועם זרעו לא נכרתה בעבור ישמעאל. היא תתקיים ביצחק.

״בעצם היום הזה״ – ההדגשה הזאת, החוזרת פעמיים, יכולה

להתפרש בשני אפנים: או ללמד את זריזותו של אברהם, שבו ביום שנצטווה קיים את המצוה, או ללמד שאברהם עשה את המצוה בגלוי, בעיצומו של היום, ולא חשש מפני המלעיגים שיגידו שהוא עושה מעשה שטות, לחתוך את בשרו. כך הקב״ה ציוה אותי, וכך אני עושה.

איש החסד

״וירא אליו ה׳ באלוני ממרא״ — יש כאן מחלוקת גדולה בין הרמב״ם לרמב״ן. הרמב״ם אומר שכל הענין של ״והנה שלושה אנשים ניצבים עליו״ היה במראה הנבואה, והרמב״ן כותב שאסור לשמוע את הדברים האלה, וכל שכן להאמין בהם. אין ספק שהרמב״ן רק מבטא בזה בצורה קיצונית את דעתו. הוא לא היה ברוגז עם הרמב״ם, אדרבה, הוא העריך אותו מאד. אחר כך נהיתה מזה מחלוקת שלימה. ככה זה תמיד, ה״חסידים״ הם יותר גרועים, ה״רבי״ס״ עצמם יכולים לחיות בשלום.

הרמב״ם אומר במו״נ (ח״ב פמ״א–מ״ב) שבכל מקום שנאמר שמלאך דיבר אל בן אדם זה היה במראה הנבואה. המלאך הוא שכל נבדל, ושכל נבדל אי אפשר לראות בחושים. בחלום כן אפשר לראות. אפשר שייראה לאדם בחלום או במראה הנבואה שאיזו דמות מדברת אליו, והוא יודע שזהו מלאך. ואפשר גם שהוא ישיג משהו ללא ראיית דמות, וגם ההשגה הזאת היא על ידי מלאך. ויש גם דרך שלישית, בהקיץ, והיא שאיש פשוט כלשהו (בגמרא יש ביטוי: ההוא טייעא) נקרה בדרכו של אדם, ואומר לו משהו, והאומר בעצמו אינו יודע מה הוא אומר, ואינו יודע שמן השמים שלחו אותו לומר דבר שהשומע צריך לשמוע. כמו האיש שפגש יוסף בשדה, שחז״ל אומרים שהיה מלאך, כלומר ששכל נבדל שם את הדברים בפיו. הרמב״ן אומר שכאן זה לא היה אף באחת מהדרכים האלה, אלא מלאכים ממש התלבשו בלבוש גשמי, וכל מה שמסופר בפרשה קרה במציאות הפיסית, ואחר כך הם באו אל לוט ואמרו בפירוש שהם מלאכים שלוחים מאת ה׳: ״כי גדלה צעקתם את פני ה׳ וישלחנו ה׳ לשחתה״ (יט, יג).

״ויאמר א-דני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך״ — בפשטות הוא אמר זאת לאנשים הניצבים עליו, אך יש כאן קושי, שכן הוא פותח בלשון רבים ועובר ללשון יחיד, ״אם מצאתי חן בעיניך״. ואפשר היה לומר שהוא מדבר אל איש אחד, דהיינו אל הגדול שבהם, כמו שאומר רש״י, או אל כל אחד מהם לחוד בזה אחר זה, והשימוש בלשון רבים הוא על דרך הנימוס, כמקובל בכמה שפות לפנות אל יחיד נכבד בלשון רבים. ואף על פי שבמקרא אין מוצאים לשון נימוס בדרך זו, מכל מקום המלה ׳בעל׳ או ׳אדון׳ יכולה להופיע גם בלשון רבים: ״אם אדוניו יתן לו אשה״, ״בעליו עמו״. אולם, מסורת הקריאה שבידינו היא שהנ׳ מנוקדת בקמץ, והואיל ואין כאן סוף פסוק או אתנחתא — אי אפשר שתהיה זו לשון חול, כי אז היה צריך להיות אדוַי בפתח. אלא יש כאן בכתוב כוונה אחרת, נוספת, והיא שאברהם פנה אל הקב״ה, שהרי הוא הרגיש בהשראת שכינה, ״וירא אליו ה׳״, וביקש רשות לא להמשיך להתבונן בזה, אלא לעסוק בהכנסת אורחים.

באשר לניקוד שם הקודש בקמץ — יש להבין שהוא מלשון אדַי, אדונים שלי, אך ניקודו בקמץ, כי כשמזכירים את השם צריך להתבונן מעט ולא להמשיך הלאה מיד, והרי זה כאילו הוא תמיד באתנחתא. [אלה שמתפללים וקוראים בתורה בהברה ספרדית וכשמגיעים לשם ה׳ קוראים בקמץ לפי ההברה האשכנזית — לא נכון הם עושים, אלא הנכון הוא שגם בהברה הספרדית צריך להיות הבדל קל בין קמץ לפתח, כי הקמץ 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 נסיון, האם יאמין בדברים ויקבל אותם ללא פקפוק, או שיטיל בהם ספק. התורה מספרת שלשרה היה קשה לקבל את הבשורה. היא כבר לא היתה ראויה ללדת, וגם אישה זקן. על פניה מן־הסתם הופיעה הבעה

של מבוכה, ספק שמחה ספק אי־אמון, ולכן אמרה אחר כך: ״לא צחקתי״. 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 שרק שמחה ולא צחקה. אבל ה׳ הרואה ללבב אומר: לא, כי צחקת, היה בהבעה הזאת גם אי־אמון מסוים, לא האמנת בלב שלם. שלא כמו אצל אברהם, שגם הוא צחק, אבל שם הקב״ה ידע שזוהי שמחה טהורה[5].

״ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום״ — חז״ל אומרים שכל השקפה היא לרעה. כאן אפשר ללמוד זאת מעצם הסיפור. הלוא הם היו באלוני ממרא, על יד חברון, ומשם, מגובה ההר, יכלו להסתכל על מקומות אחרים, למשל על ירושלים, ומדוע איפוא השקיפו דוקא על סדום? אין זאת אלא שהתכוננו לשליחותם אל סדום. ההשקפה היתה על פני סדום, לראות מה קורה שם, מה מתגלה שם. ״ואברהם הולך עמם לשלחם״ — בין אם היה זה במראה הנבואה, כדעת הרמב״ם, ובין שהיו אלה שכלים נבדלים שהתלבשו בדמות בני אדם, כדעת הרמב״ן, אברהם אבינו מסיים את הכנסת האורחים שלו בלוייה, כראוי.

״וה׳ אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה״ — הקב״ה יודע כל מה שהיה וכל מה שיהיה, ואין הוא צריך לשום עצה ולשום דבר. כל ״ההצגה״ היא בשבילנו, כדי שנלמד איך להיות בני אדם באמת. פעם היו מציגים בתיאטרון דברים שבני אדם יכלו ללמוד מהם ערכים נכונים. כיום הכל התקלקל ומלא שטויות. להבדיל, הקב״ה עורך לפעמים מעין הצגה: במשפט יש קטיגור ויש סניגור. הקב״ה

5. שאלה ששאלו בשיעור ולא באה על פתרונה: אם כל המעשה היה במראה הנבואה לפי דעת הרמב״ם, האם גם הצחוק של שרה היה רק במראה הנבואה? ואם לא — מהי סיפר אברהם לשרה את מראה הנבואה, הרי בוודאי לא באמצע המראה, ואם כן מהי צחקה? ואם צחקה אחרי שסיפר לה את הנבואה הקודמת, ״אבל שרה אשתך יולדת לך בן״, אם כן מדוע זה נכנס כאן? יעוין ב׳ספר הזיכרון׳ לריטב״א, המשיב על השגות הרמב״ן על ה׳מורה׳ בפירושו לתורה, שכתב כי לשיטת הרמב״ם גם הצחוק של שרה היה רק במראה הנבואה.

רוצה שהצדיק יהיה סניגור, וישתדל בכל כוחו לחפש זכות.

״ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ״ — הברכה שיתברכו באברהם היא שירצו ללמוד מדרכיו. גם ״גוי גדול״ אינו במספר, אלא בגדולה ובמעלה. זוהי אפוא מטרה גדולה, שבני אדם ידעו איך ראוי להתנהג. דרך ה׳ שאברהם מלמד את בניו ובני ביתו היא ״לעשות צדקה ומשפט״. צדקה מלשון צדק. כשאדם רואה עני ומסכן, והוא מרחם עליו ונותן לו צדקה, הריהו עושה אתו צדק. אדם מרגיש שהוא מחויב בזה: למה הוא יהיה בטובה והאחר יהיה מסכן? משפט היינו שלא לעשות עוול, שהכל יהיה לפי דקדוק הדין. ״למען הביא ה׳ על אברהם את אשר דבר עליו״ — כדי שבני אדם יראו, ויאמרו בלבם שזה מגיע לו.

בשני דברים עיקריים היתה גדולתו של אברהם אבינו: באמונה, ובחסד. על אמונת הייחוד מסר אברהם את נפשו באור כשדים. הוא יצא משם כדי לא לשבת עם עובדי עבודה זרה, ובכל מקום שהלך הפיץ את אמונת הייחוד. הדבר השני הוא שאברהם אבינו היה איש החסד. הרמב״ם אומר במו״נ (ח״ג פנ״ג) שחסד זה יותר מצדקה. אמרנו שצדקה היא מלשון צדק, ואילו חסד הוא לפנים משורת הדין, הרצון להיטיב גם עם מי שלא חייבים לו שום דבר. אברהם אבינו חינך את בניו וביתו אחריו לעשות צדקה ומשפט, אבל הוא עצמו היה בדרגה יותר גבוהה: הוא תמיד חיפש איך לעשות חסד. כך מפורש במה שהתורה מספרת על אברהם, כגון בענין הכנסת האורחים שלו, ובמעשה סדום שלפנינו.

״ויאמר ה׳ זעקת סדום ועמורה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד״ — זעקת הסובלים בסדום עולה השמימה. אנשי סדום מתנהגים כך באופן קבוע, לא במקרה, חטאתם רבה מאד. ״חטאה״ היא בדרך כלל לשון של שוגג (יומא לו:), ושוגג הוא מי שחושב שהדבר מותר. לאנשי סדום היתה שיטה, כמו לאנשי ספרטה ביוון העתיקה, שסברו שאין לרחם על העניים והמסכנים. הם יצרו פילוסופיה

כזאת, שהיא ההפך מדרכו של אברהם לעשות צדקה ומשפט. גם לשוגג מגיע עונש, האדם אחראי למחשבותיו, ויש ׳חטאה׳ שהיא כבדה מאד.

״ארדה נא וראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה, ואם לא ואדעה״ – כל דבר טוב אנו מציירים כנמצא ״למעלה״, ודבר רע ״למטה״. אולי זה בגלל התכלת ההדורה של השמים, לעומת העפר והבוץ שעל הארץ. ה״ירידה״ של הקב״ה היא הפנייה אל הרוע הנעשה בסדום. הקב״ה יודע בדיוק מה קורה, ואין הוא צריך לשקול שום דבר, אבל בשבילנו התורה ממשיכה להציג את ההצגה של המשפט: דינו של הקב״ה מדויק לגמרי, צריך לדעת מהי מידת הרשעות של אנשי סדום, והאם צריך לכלותם מהר, או שאפשר לחשוב על דין אחר, ואולי להאריך להם אף, שמא יעשו תשובה.

״ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע״ – אברהם היה עדיין לפני ה׳, מאז האמור בהתחלת הפרשה ״וירא אליו ה׳ באלוני ממרא״. הוא עדיין נתון בשמחתו האישית מבשורת לידת יצחק שנתבשר בה, אבל אברהם איש החסד ניגש, כלומר מפנה את מחשבתו, לענין הזה של סדום. הוא מתחיל לטעון לפני הקב״ה, כדבר איש אל רעהו: אולי יש צדיקים בסדום, חלילה לך להשחית את כל העיר. יודע אני שדינך יהיה מדויק, שתדע לפצות את הצדיקים שייספו עם הרשעים, אבל הצדק צריך גם להיראות. אחרת בני אדם יאמרו שהצדיק דינו כרשע, מקרה אחד לכולם, וזה יגרום להם לעזוב את דרך ה׳. עשה להפך, תציל את כולם, ולרשעים שמגיע להם להיענש – תמצא כבר דרך אחרת לעשות אתם חשבון. ואולי הם יחזרו בתשובה, אולי יבינו שבזכות הצדיקים שבקרבם לא נעשה עמהם כלה, וירצו להידמות אליהם. אברהם אבינו מחפש כל דרך להיטיב.

״אולי יחסרון חמישים הצדיקים חמישה, התשחית בחמישה את כל העיר״ – את המספר חמישים מסביר רש״י, עשרה לכל עיר מחמש הערים של סדום וכנותיה. עשרה הם עדה,

ציבור, ובכוחם להציל את הכלל כולו. כאן אנחנו רואים איך פועל סניגור טוב. כל טצדקי שהוא יכול הוא עושה בשביל למצוא זכות. בפעם השניה אברהם אינו אומר: אולי יימצאו ארבעים וחמישה, אלא: ״אולי יחסרון חמישים הצדיקים חמישה״. זה מה שהוא מרגיש: האם בגלל חמישה אנשים פחות, מתוך חמישים, תיגזר הגזירה?

נשים לב: אברהם אבינו אינו מלמד זכות על הרשעים. הוא מחפש אם יש במקום צדיקים, ובזכותם הוא רוצה להציל את כולם. אולי גם הרשעים יחזרו בתשובה. על רשעים גמורים לא צריך ללמד זכות. נכון, כמו שאין צדיק בארץ אשר יעשה רק טוב ולא יחטא, כך גם אין רשע שאין לו שום זכות ושום מעשה טוב. אבל בכל זאת, מי שהוא כופר בעיקר ורשע גמור – אין לו מבט חיובי על שום דבר, ולא צריך ללמד עליו זכות. אחרי שהקב״ה אומר לאברהם אבינו שאין צדיקים בעיר, אברהם שב למקומו ואינו מוסיף לדבר אל ה׳.

כידוע הרמב״ם מונה י״ג עיקרי אמונה. עיקרי האמונה אינם מושכלות ראשונים, ששום אדם אינו יכול להתכחש להם. אמונה, כמו כל מצוה, יש בה משום נסיון לאדם. כל עיקרי האמונה הם דברים הגיוניים, דברים שהאדם המתבונן מכיר בהם, אבל מי שרוצה ללכת אחר יצרו ולהטיל בהם ספק – יכול לכפור בהם. העיקר השמיני שמונה הרמב״ם הוא, שהתורה הזאת המצויה בידינו הגיעה כולה מאת ה׳ למשה רבנו, באופן המכונה בהשאלה בשם ׳דיבור׳. לקב״ה אין פה והוא אינו מדבר, אבל הוא הודיע למשה רבנו, ומשה ידע והשיג, שעליו לכתוב בתורה בדיוק את המילים הללו, כמו אדם שמכתיבים לו והוא כותב. מי שאומר שבתורה יש סיפורים שמשה רבנו כתבם מדעתו – אפילו פסוק אחד – הוא בכלל ״האומר אין תורה מן השמים״. כידוע, יש כופרים בתורה מן השמים, החושבים שמשה רבנו כתב סיפורים כמו סופר. אבל מי שמתבונן בדברים באופן הגיוני, מבין, שביחד עם המצוות האלה, שעליהן נאמר ״ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת״, אי אפשר שייכתבו סתם סיפורי מעשיות.

לשון הרמב״ם שם: ״ואין הבדל בין ׳ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען׳ ׳ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד׳ או ׳אנכי ה׳׳ ו׳שמע ישראל׳,

הכל מפי הגבורה, והכל תורת ה׳ תמימה טהורה קדושה אמת״. מה פירוש שהכל ׳אמת׳? הפירוש הוא שלכל מלה ולכל אות, לכל סימן בתורה, יש תוכן, שיכול להיות מובן לאדם. אמנם, לא הכל גלוי ופשוט, יש דברים שצריך לעמול הרבה עד שמבינים אותם, וצריך להתפלל לסייעתא דשמיא, כמו דוד המלך, שהיה חכם, ועמל בתורה, ויחד עם זאת התפלל: ״גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך״. נתבונן למשל בפסוק הבא.

״ויסע משם אברהם ארצה הנגב, וישב בין קדש ובין שור, ויגר בגרר״ — אחרי הפיכת סדום, אברהם אבינו אינו רוצה להישאר בסביבה הזאת, והוא נוסע אל ארץ הנגב, המקום שבו אהב להיות, שמצא אותו מתאים לתכונת רוחו. אולם, בכל מקום הוא רוצה להפיץ את אמונת הייחוד, ולכן התיישב בין שתי עיירות גדולות, בין קדש ובין שור, שיש בהן הרבה בני אדם. הוא עצמו אינו רוצה לשבת בערים, הוא אינו רוצה להימשך אחריהם, די לו לגור בכפר קטן בין הערים. הנה דוגמא כמה תכנים נפלאים יש במילים פשוטות. תכנים שיש מה ללמוד מהם לדורי דורות. אם לומדים את היסוד של הרמב״ם, ושמים לב, ומחפשים את התוכן המובן לנו שיש בכל סיפור בתורה — מוצאים. אם אין שמים לב, או שעל כל סיפור אומרים שיש בו סודות נסתרים הנשגבים מבינתנו — אין מבינים בתורה שום דבר.

״ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא״ — התורה מספרת לנו מי היו אבותינו, ומי היו הגויים שהם חיו ביניהם. הרשע הזה אינו יכול סתם לגזול אשת איש ולקחתה לו לאשה, כי כל עוד שבעלה חי — דעתה על בעלה, והקשר שלו אתה יהיה כפוי. קודם צריך לרצוח את הבעל, ואחר כך, כשאשתו כבר תתחיל לשכוח אותו — יציע לה הגוי לחיות אתו חיים טובים. באוירה הזאת חיו אבותינו, ואברהם היה צריך לומר בכל מקום על שרה אשתו אחותי היא, כדי שלא יהרגוהו.

אמרנו בתחילת הדברים שכל סיפורי התורה על אברהם אבינו הם כדי שנדע איך התנהגו אבותינו הקדושים, כדי שנתבונן בהם ונלמד מהם. תכונות התנהגותיות נכנסות לגנים ועוברות בתורשה, אבל יצר

הרע יש לכל אדם משלו. הנה עכשיו מדברים על שכפול גנטי, כלומר על פיתוח עובר מתא רגיל, ללא צורך ברבייה מינית (את התא הזה צריך לשתול ברחם פונדקאית כדי שהוא יוכל לגדול שם, אבל כל התכונות הגנטיות שלו הם משל בעל התא ולא משל הפונדקאית). האם האדם שייולד בדרך זו יהיה אותו האדם שממנו נלקח התא? בשום אופן לא. הוא יהיה דומה לו, אבל יהיה לו יצר הרע משלו, והתנהגות משלו. כל אדם נולד גם עם תכונות מולדות וגם עם בחירה חופשית. אין שום דבר אוטומטי, אדם יכול להשתדל להיות כאבותיו וללכת במורשתם, והוא יכול גם לקלקל הכל, לסור מדרך אבותיו ולהיות כופר בעיקר, שהרמב״ם אומר עליו בסוף י״ג העיקרים שהוא יצא מכלל ישראל ומצוה לשנאו ולאבדו. [הרמב״ם אומר שם גם, שמי שמאמין בעיקרים, אפילו עבר הרבה עבירות בגלל טבעו הגרוע, מצוה לאהבו ולרחם עליו ולעשות אתו טובות. כיום איננו מקיימים לא את זה ולא את זה].

״בתום לבבי ובנקיון כפי עשיתי זאת״ — אבימלך טוען שהוא לא ידע ששרה היא אשת איש, וזה נכון, תום לב היה כאן, אבל נקיון כפים לא היה כאן, כי כן לא ייעשה לקחת אשה מבלי לברר את מעמדה ומבלי לבקש רשות ממשפחתה, ועל כן עונה לו הקב״ה: ״גם אנכי ידעתי כי בתום לבבך עשית זאת״, אבל לא בנקיון כפיך. ״ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה״ — כיון שאברהם הוא נביא, הריהו יודע כמוני שבתום לבבך עשית זאת, והוא יתפלל עליך לחשוך אותך מעונש, כי אדם נעלה הוא, ואפילו על אנשי סדום התפלל.

״ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת א-לקים 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 אחותי בת אבי היא״ אף על פי שהיה כאן פיקוח נפש, מכל מקום כל כמה שאפשר, אברהם

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

״ויהי כאשר התעו אותי א-לקים מבית אבי״ — אברהם מתאר את מסעיו מאור כשדים בלשון תעייה, הוא לא ידע בדיוק להיכן הוא הולך, הסתובב ממקום למקום כדי למצוא את המקום המתאים לצורת החיים הראויה לו, אבל הוא ידע שהכל מכוון מהשמים, שהקב״ה מנהיג אותו ומשגיח עליו. לעומת ״רק אין יראת א-לקים במקום הזה״, אברהם אבינו אומר שהשקפתו היא שהכל מנוהל על ידי הקב״ה.

״ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך וכו׳ ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחיך הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך ואת כל ונוכחת״ — העם לא ידע שהקב״ה לא נתן לאבימלך לקרוב אליה, ואם כן יכלו לחשוב שהוא נהג בה מנהג פריצות של גויים, שאחר שעשה בה מה שעשה משלח אותה מעל פניו ככלי אין חפץ בו. לפיכך אבימלך מזמין את אברהם להישאר בארצו, ונותן לו מתנות דרך כבוד, כדי שתוכל שרה להוכיח לכל שלא נטמאה על ידו. אברהם אבינו יודע שאבימלך איננו צדיק גדול, ואף על פי כן הוא מתייחס אליו במידת חסד, ומתפלל בעדו ובעד ביתו, שיסור מהם העונש שקיבלו, אחרי שאבימלך מצידו החזיר את המצב לקדמותו. בכל הסיפור הזה התורה רוצה ללמד אותנו איך מתנהג אברהם אבינו, ואיך מתנהגים הגויים שמסביב, כדי שנדע להתרחק מהם, ולדבוק בדרכו של אברהם אבינו.

״ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה וכו׳ וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו״ — כבר דייקנו מהכתוב לעיל (טז, ג): ״ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה״, שבשביל אברהם היא נחשבה לאשה, אף על פי שבעיני שרה היא עדיין נחשבה לשפחה. ולכן שרה אומרת כאן: ״האמה הזאת ואת בנה״, כי ולד שפחה כמותה, ואילו אברהם רואה אותו כבנו, המתייחס אחריו. אך הקב״ה אומר לאברהם: שמע בקול שרה, ההבטחה

שהבטחתי להקים את בריתי עמך ועם זרעך תתקיים ביצחק דווקא, ולכן הוא יהיה נקרא בנך, ״כי ביצחק יקרא לך זרע״.

״ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר וכו׳ ותלך ותתע במדבר באר שבע ויכלו המים מן החמת״ — אברהם אבינו איש החסד נתן לה כמובן כמות מים שתספיק לה עד שתגיע ליישוב הקרוב, אבל היא תעתה במדבר, ודרכה הסתבכה, ולפיכך כלו המים מן החמת.

״כי שמע א-לקים אל קול הנער באשר הוא שם״ הקב״ה דן את האדם לפי מעשיו באותה שעה. ישמעאל אמנם יהיה פרא 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 שהבאר הזדמנה לה, והיא הבחינה בה, בדיוק בזמן ההוא כשהיתה צריכה לה.

״ועתה השבעה לי בא-לקים הנה אם תשקור לי ולניני ולנכדי״ — מדוע היה אבימלך צריך את השבועה הזאת? איזה כח היה לאברהם אבינו, שאבימלך היה צריך לחשוש ממנו? התשובה היא שאבימלך הבין כי אברהם איננו סתם איזה גר בארץ. הוא הבין שהנדודים של אברהם בארץ לארכה ולרחבה הם ״כדי שתהיה נוחה להיכבש לבניו״, שבעוד דור או דורות עשוי זרע אברהם לרשת את הארץ, ואבימלך פחד שגורל זרעו יהיה כגורל שבעת העממים, ולכן הוא מבקש מאברהם הבטחה בשבועה שלו ולזרעו לא יאונה דבר[6].

״ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה׳ א-ל עולם״ — אברהם אבינו ראה את תפקידו לפרסם את ייחוד ה׳

6. א״ה: כדרך שנשבעו המרגלים ששלח יהושע לרחב שלמשפחתה לא יאונה רע, על שעשתה עמהם חסד.

בעולם. הוא נוטע אשל, שיהיה מלון אורחים לכל עובר ושב, כדי ללמד את אמונת הייחוד לכל, להודיע שהקב״ה, שהוא היה הווה ויהיה, הוא א-ל עולם, הוא המנהיג את העולם.

נסיון העקידה

״ויהי אחר הדברים האלה והא-לקים ניסה את אברהם״ — באמת כל חיי האדם, כל מה שעובר עליו, הכל הוא נסיון. אין שום דבר ברור לאדם, אין שום דבר שהוא יכול להיות בטוח בו בהחלט. בכל דבר הקב״ה בוחן את האדם, האם הוא ממלא את ייעודו. בכל מצוה יש לאדם נסיון. בלי נסיון אין משמעות למצוה, אין שכר ואין עונש. אבל, יש נסיונות גדולים במיוחד, נסיונות שקשה מאד לאדם לעמוד בהם. כאלה היו הנסיונות של אברהם אבינו, והגדול שבכולם — העקידה. הקב״ה הבטיח לו כמה פעמים, במשך שנים ארוכות, שיתן לו בן והוא יירש אותו. והנה, ה׳ פקד את שרה, ניתן לו הבן, ואברהם גמל אותו, אבימלך כרת אתו ברית לנינו ולנכדו, ואחר הדברים האלה, אחרי שהכל מתחיל לקרום עור וגידים, פתאום: ״קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה״. לא בנך סתם, אלא יחידך, הבן היחיד שבו ייקרא לך זרע, שאותו אהבת אהבה יתרה, בגלל היותו בנה של שרה, ובגלל צורת התנהגותו, את יצחק, אותו תעלה לעולה. גם למי שעונה לקריאת ה׳ ״הנני״ — הנני מוכן ומזומן לכל מה שתאמר לי — הנסיון הזה קשה מאד. האם כל מה שהובטח לו והתחיל להתקיים ירד לטמיון?

אמרנו כבר שהשגתו של הנביא היא השגה בלתי־אמצעית, ודאית, כמו המושכלות הראשונים. אך מי שנותן ליצר הרע שלו להתגנב להכרתו — גם למושכלות הראשונים, ואפילו לנבואה, הוא יכול להתגנב. נביא שהוטל עליו תפקיד קשה — והתפקיד שהוטל על אברהם אבינו לעקוד את בנו יחידו הוא תפקיד קשה מנשוא — עלול להרהר בלבו: שמא לא הבנתי נכון? אולי דמיוני מתעתע בי? הייתכן שהקב״ה ציוה אותי עכשיו לאבד בידיים את יצחק? גם אנחנו יודעים שהרבה פעמים

אנחנו מחפשים היתר לעצמנו בדברים שבאמת קשה לנו לעשותם: אולי באמת אין אני חייב בזה, ולא על מקרה כזה נאמר הדין, ולא זה הפירוש הנכון, וכד׳. וביתר שאת כאן: הלא הקב״ה ציוה שלא לרצוח, ואיך זה יצוה להקריב קרבן אדם? הנסיון הגדול שעמד בו אברהם אבינו היה להכריע את ההכרעה הקשה שזהו בדיוק מה שהקב״ה מצוה אותו, ואין עצה ואין תבונה נגד ההשגה הנבואית הוודאית הזאת. איננו יכולים לשער את גודל העמל הנדרש להכריע הכרעה כזאת. אולי העמל הזה נמשך רק דקה אחת, אבל הוא קשה עד מאד. אברהם אבינו עמד בנסיון. 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 נסיון לאדם? האם הקב״ה אינו יודע מה טיבו של פלוני, והוא צריך להעמיד אותו במבחן כדי לדעת מיהו, כמו שהכתוב מסיים: ״עתה ידעתי כי ירא א-לקים אתה״? הרי הקב״ה ידע מראש שאברהם יהיה מוכן לשחוט את בנו, ואם כן לשם מה כל הנסיון הזה? זוהי 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 בבת אחת את כל מה שקרה אתמול, ומה שקורה היום ומה שיקרה מחר. לנו יש תחושת זמן, שהמאורעות קורים בזה אחר זה, אצל הקב״ה הכל ביחד, הכל הווה, אין מציאות של זמן. וכן: אצל הקב״ה הכל בפועל, אין הפרש בין רצון לבין קיום, אבל אצל האדם יש הבדל בין בכח לבין בפועל. האדם זקוק למאמץ כלשהו כדי להוציא דבר מן הכח אל הפועל. הנסיון פירושו הטלת משימה על האדם, שיבין את מה שנדרש ממנו, ושיוציא אותו מן הכח אל הפועל. רק אחרי שאברהם אבינו הוציא את רצונו לעבוד את ה׳ אל הפועל, אחרי שעשה את המאמץ והיה מוכן עם המאכלת בידו לעשות רצון קונו — רק אז הוא ידע א-לקים בפועל, וזה מה שאומרת התורה. הלשון ״עתה ידעתי״ היא כמובן לשון מליצית: מצד הקב״ה הכל ידוע מראש, אבל מצד האדם, עתה, אחר שהוציאה אל הפועל, נודעה יראת שמים של אברהם אבינו.