

גלעד ברעלי

עיוני מקראות וימים טובים

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

תוכן העניינים:

א-י

דברי הקדמה

- 1 א. שבת וזיכרון מעשה בראשית (לפרשת בראשית)
קול, דיבור ואמירה - 5; הרמב"ם על גמר הבריאה ומדע - 7; גמר הבריאה ורציונאליות - 10;
- 12 ב. טבע האדם ודעת טוב ורע (לפרשות בראשית, נח)
"בצלמנו כדמותנו" - 12; מתן שמות ובריאת האשה - 15; עץ הדעת טוב ורע - 17; החטא הקדמון - 19; השלבים הבאים בכישלון - 23
- 30 ג. נאמנות ומשמעותה
אברהם ולוט: נאמנות אישית וצדק (לפרשת לך לך) - 30; שרה והגר (לפרשת וירא) - 35; על העקדה - 48; קבורת שרה (לפרשת חיי שרה) - 50; "עם סגולה" (לפרשת ואתחנן) - 55; מגילת רות (לשבועות) - 58; בין רות ובועז - 61; סיפור פלוני אלמוני ומשמעותו - 63; המשמעות הדתית של המגילה - 64
- 66 ד. ברכה, חלום ונבואה
בכורה וברכה (לפרשת תולדות) - 66; "ויירא יעקב מאוד" - 71; "שיכל את ידיו" (לפרשת ויחי) - 76; יוסף הצדיק וחלומותיו (לפרשות וישב-מקץ) - 81; בלעם, האתון ויתרו (לפרשת בלק) - 89; יפתח הגלעדי ושנאת אחים (לפרשת חקת) - 99
- 106 ה. קדושה והטרנסצנדנטיות של המצווה
מצוות שמעיות והתלהבות דתית (לפרשת שמיני) - 106; פרשת נדב ואביהוא - וידום אהרון - 110; והייתם קדושים (לפרשת קדושים) - 114; נדב, אביהוא וקורח (לפרשת קורח) - 116
- 120 ו. בכיו של משה - הכישלון הגדול (לפרשת פנחס)
- 133 ז. ושמחת בחגך - לחג הסוכות
הרמב"ם על שמחה וצניעות - 133; מגילת קהלת וסוכות - 137
- 142 ח. משנכנס אדר מרבים בשמחה - על מגילת אסתר
נשים במגילה - 143; נקמת היהודים - 147; המן ועמלק - 150
- 153 ט. פסח חג החירות
על סיפור יציאת מצרים - חשש לאומי, שיקול כלכלי וחוזק יד - 153; על ההגדה ומשמעותה - 160
- 168 י. על יום כיפור, ספר יונה וסליחה
"והיו חייך תלואים לך מנגד" - על חוויית יום הכיפורים - 168; ספר יונה - 172; סליחה, מחילה וכפרה - 177

דברי הקדמה

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

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

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

בקריאתי משום הבהוב חדש שיש בו להאיר קווים חבויים ופנים נסתרות, שאף אם רמוזים הם בדברי קודמים לי, יש באופן הצגתם והדגשתם כאן עניין ואולי אף חידוש. אינני חוקר מקרא. ענייני מחקר מקורות, נוסחים ותהליך גיבושו של הטקסט המקראי כפי שהוא מוכר לנו היום לא יעסיקונו כלל; גם לא היבטים היסטוריים, ארכיאולוגיים ובלשניים הכרוכים בחקר המקרא. בכל אלה יש כמובן עניין רב לעצמם. לעיתים יש בהם גם לשפוך אור על עניינים וקשיים בטקסט המקראי, אך לא בהם נעסוק כאן. גם לא בן תורה אני שמילא כרסו במטעמיה, אך מעת לעת עסוק אני בלימודה, וכמה מהמחשבות שעלו בי תוך כדי לימוד זה אני מביא כאן.

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

א) הטרנסצנדנטיות של יסוד מימדי הערך והמוסר (אתיקה) – היותו מחוץ לטבע (לרבות טבע האדם). עולה כאן תפיסה ריאליסטית ואנטי-נטורליסטית שבה אלוהים נתפס לא רק כיסוד המציאות, אלא גם כיסוד מימדי הערך, ובעיקר הערך המוסרי.

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

על הראשון נעמוד למשל בדברינו על פרשת בראשית (פרקים א-ב), על הטרנסצנדנטיות של המצווה (פרק ה), על מגילת קוהלת (פרק ז), ועל ההגדה של פסח (פרק ט); על השני – בעיקר בפרק ג. שני הרעיונות הללו קשורים אהדדי בקשרים שאת טיבם לא אוכל לפרט כאן. אסתפק ברמז כללי לטיב הקשר בכמה מגילויי התפיסה המקראית לפי ביאורי כאן: הטרנסצנדנטיות והאנטי-נטורליזם של הערך המוסרי – ידיעת טוב ורע – מציבים בעיה באשר ליסודו ומקור תוקפו: אם אינו בטבע (לרבות טבע האדם) מהו יסודו? אחד ההיבטים של האמונה בה יכול להיתפס כמענה לבעיה זו. אלוהים בתפיסה זו אינו רק יסוד המציאות והקיום – בורא העולם – וככזה טרנסצנדנטי לעולם, אלא גם יסוד מימד הערך שבמציאות – תפיסת המציאות,

לרבות האנושית כמובן, במושגי טוב ורע. מאידך גיסא, נאמנות כערך יסודי וכחויית יסוד בתודעתו המוסרית של האדם מעניקה תוכן ממשי לגילויי אמונה המתבטאים בהבטחת נאמנותו של האל למאמיניו ובדרישתו לנאמנות שלהם כלפיו. אלה הם אבני תשתית של גילויים רבים בתפיסת האמונה המקראית.

לעיתים רחוקות מוצגים רעיונות אלה בתורה באופן מפורש (וכמובן לא במונחים אלה), אך יש ועולים הם מעיון בסיפוריה. עיון זה בכמה מהם הוא עיקר עניינו של הספר. בכל אחד מהסיפורים והפרשות הנידונות בו שואל אני מהו המסר האמוני (במובן כללי ועמום זה) העולה מהסיפור, ולעיתים קרובות קשור מסר זה בשני הרעיונות האלה: הטרנסצנדנטיות של יסוד מימד הערך, ומעמדה של נאמנות באמונה. כמובן, אין לקבוע פה מסמרות, שבעים פנים לתורה, ואפשרויות קריאות שונות המלמדות מסרים שונים, אך רעיונות אלה נראים לי מרכזיים וחשובים במיוחד. על נקודת מבט כללית מסוימת שבקריאתי אבקש להוסיף כאן כמה הערות. דברים אלה אינם חיוניים להבנת הספר, שיכול להיקרא גם בהתעלם מהם. הם נועדו לבטא משהו מנקודת מבטי על סוגיות שאפשר והן מעסיקות גם כמה מהקוראים.

הבנת הטקסט המקראי מציבה קשיים מושגיים שהם מעבר לקשיים לשוניים רגילים. ישנם כמובן טקסטים מסוגים שונים ולא הרי התנאים בהבנת האחד כתנאים בהבנת האחר. גם במקרא רבדים שונים ומסוגים שונים, ולא אחת נתונה שאלת התנאים להבנתו לפרשנות ומצויה במחלוקת, אך אין זה אומר שהגבולות פרוצים.

רבים, למשל, תולים במקרא אידיאולוגיות והשקפות פילוסופיות, ואף מצטטים פה ושם פסוקים שיכולים (לפעמים בדוחק ובלולינות פרשנית) להיראות כתומכים בהשקפות אלה או כעיתורים להן, אך רחוקים הם מפשט הכתוב מרחק רב. זה יכול להיות נחמד ומעניין ואין בכך רע. ברם, יש לראות דברים אלה כהוויתם ולא כפירוש או ביאור לטקסט. יש גם הנתלים בביטויים ובפסוקים ובתעלולים פרשניים שונים תולים בהם קישורים ורעיונות שרחוקים מהכתוב כפשוטו. חלק גדול מהספרות המדרשית, החל מחז"ל ועד לדרשני דורנו הוא ממין זה. אולם, גם מבלי להיכנס לנבכי הפרד"ס, כשעוסקים במקרא יש להבחין בין פירוש, ביאור ודרש. ההבחנה קשה לניסוח, לא חדה וחמקמקה למדי. בקירוב ראשוני ניתן אולי להציגה כך:

פירוש מתייחס למובן המילולי של מילה או ביטוי בהקשרם, כגון כשמילה או ביטוי אינם שגורים בשימושו ולשונו של המפרש והוא מציג את מובנם בהקשרם

בלשונו הוא במילים שמובנן ושימושן בה אינו בעייתי. בכך עליו להתחשב בהקשר וברקע התרבותי והלשוני של הדברים ולנסות להגיע קרוב ככל הניתן לכוונת הכתוב. זו לעיתים משימה לא קלה הדורשת גם ידע מקצועי רב; וודאי כך כשמדובר במקרא.

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

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

במינוח זה חלק ניכר מהדברים שלהלן אינם פירושים או דרשות אלא ביאורים. כמו כן, חשוב למשל לראות שהמקרא אינו **ספרות בדיונית**, ואין לקראו, מבלי לסרסו ולזייפו, מתוך הנחה שאלוהים בו הוא "דמות בדיונית" ושסיפוריו וגיבוריו הם פיקציות (ור' על כך ביתר הרחבה בספרי או"א, פרק ב). את זאת חייב לראות גם קורא הרואה עצמו "חילוני", וגם מי שסבור שהרבה מהכתוב במקרא, לרבות למשל בחלקים ההיסטוריים, אינו נכון, מגמתי וכו'. גם מי שכותב, בתמימות או בכוונה ובאופן מגמתי, דברים לא נכונים לא בהכרח כותב פיקציה, ספרות בדיונית. מה שמכונן את היותה של ספרות מסוימת בדיונית הוא כוונת הכותב לכתוב פיקציה

ותודעתו שכך הוא עושה. קשה לקרוא את ספרי התנ"ך, מבלי לסרסם ולעוותם, בהנחה שבתודעתם ובכוונתם של מחבריהם היה לכתוב פיקציה. המקרא הוא בעיקרו טקסט דתי-אמוני, שאלוהים הוא גיבורו הראשי; הוא, מעשיו, מצוותיו והאמונה בו הם ליבתו. מה פירושם של ביטויים אלה הוא כמובן עניין גדול שחלק ניכר ממיטב ההגות הדתית עוסק בו. מגוון העמדות כאן הוא כמעט כמספר העוסקים בכך. אני מניח שגם בין הקוראים ישנם רבים שנותנים מעייניהם לבעיות אלה ולכל אחד אולי תשובה משלו. מסר זה והשלכותיו בכיוונים שונים הם עיקר ענייני. ובהתייחס אליו ולרובדי הטקסט המבטאים אותו, אף מבלי להידרש להיבטים המדעיים הנ"ל, ישנן גישות רבות בלימוד המקרא (וטקסטים דתיים בכלל) ואני מוצא טעם לצרכים שונים לחלקם לשני סוגים עיקריים, שאקרא להם בקיצור: המסגלים והמסתגלים.

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

מהי מערכת מושגים, מה הם גבולותיה, כיצד היא נקבעת, וכיצד קשורה היא לאמונות הן כמובן שאלות פילוסופיות כבדות וסבוכות ולא נוכל להידרש להן כאן. מערכת זו אינה בהכרח סגורה – אדרבא, היא גמישה וניתנת להרחבה ושינוי, אך כל זאת מתוכה היא, תוך כיבוד מסד מושגיה ומערכת האמונות היסודיות שבבסיסו בכל שלב של השינוי.¹ הדגשתי "אמונות יסודיות" כי מערכת אמונות היא בדרך כלל סבוכה ומרובדת ואפשר כמובן שיהיה הבדל גדול בין האמונות המתבטאות בטקסט לבין אמונותיו של קורא מבלי שהדבר יקשה עליו או ימנע ממנו להבין את הטקסט.

¹ הכרה כללית בכך משתמעת עוד אצל חז"ל, בעמדתם על "המידות שהתורה נדרשת בהן" (שבע המיוחסות להלל, שלוש עשרה – לר' ישמעאל), שהעסיקו אותם בעיקר בענייני הלכה. זו דוגמא למערכת פרשנית שעם היותה פתוחה ודינמית, היא מאולצת באילוצים חמורים הנקבעים מתוכה.

הוא יכול להבין מבלי לקבל או להסכים. אך כשהניגוד נוגע לאמונותיו היסודיות, שהרבה מהיתר תלוי בהן, ואשר כרוכות במושגיו הבסיסיים, הוא עלול לחוש שהניגוד מקשה על ההבנה, ובמקרים קיצוניים אף מונע אותה.²

מנגד, ישנם **המסתגלים** – אלה שקופצים וצוללים לטקסט הנתון ומסגלים את עצמם, לרבות מערכת המושגים והאמונות שלהם, אליו. לידם אין סמכות שמעל הטקסט, שלאורה וביחס אליה יש להבינו ולפרשו. הוא נושא את אופקי משמעותו בשוליו. כל שעל הקורא והלומד לעשות הוא לקפוץ ולצלול פנימה, לשוט ולטייל בו, לסדר ולהשוות, לדבר ולחשוב במילותיו ובביטוייו של הטקסט הנדון בעצמו. כמובן, כשמדובר במקרא, בספרות חז"ל, בספרות ההגות היהודית, בספרות ההלכה, הקבלה והחסידות ישנם חלקים גדולים שאינם מציבים מחיצות מושגיות ואינם זרים למערכות מושגיהם של קוראים רבים, לרבות קורא "חילוני" בן ימינו. אך לקוראים רבים ישנם חלקים, והם חשובים במיוחד, שכן. בעיקר לאלה מתכוון אני כשאני מדבר על המסתגלים – השוקעים בטקסט ומסתגלים אליו.³

גם פה יש גרסאות רבות ושונות ובכל אחת קושיות ומעקשים המעוררים שאלות פילוסופיות כבדות וסבוכות לא פחות מהקודמות, כגון: מה פירוש "לקפוץ" ו"לצלול" לטקסט – האם מדובר בהסתגלות למערכת מילים וביטויים, או למושגים ותכנים? אילו הבנות ומחשבות תופס וחושב מי שעושה זאת כשהפסוקים שהוא נתקל בהם חורגים ממערכת מושגיו וזרים לה ולמסד אמונותיו הבסיסיות? איך הם קונים את מובניהם בעקבות הקפיצה והצלילה ומה הם האילוצים על כך? מה הם מובנים אלה שנקנו-כביכול מתוך השתקעות בטקסט? איך הם קשורים למובנים המשוקעים במערכת מושגיו הקודמת של הקורא?

² בספרות הפילוסופית המודרנית עסקו בכך בהרחבה בזיקה להגותם של ויטגנשטיין (בכתביו המאוחרים) ושל דונלד דייוידסון ולמה שמייקל דאמט כינה "תורת משמעות צנועה": תורה שאינה מתימרת לרדוקציה של מושגיה למושגים בסיסיים יותר.

³ ההבחנה דומה-משהו להבחנה של פיאז'ה בין שני גורמים בהתפתחות הקוגניטיבית של ילדים – הטמעה (assimilation) והתאמה (accomodation) – ולטענתו שידעיה מושגת על ידי מנגנוני איזון ביניהם. ראו Piaget, J.: *Equilibration of Cognitive Structures*, Chicago: Chicago University Press 1985. למרות הדומות ישנם הבדלים רבים, וההבחנות שונות. לא אכנס לכך כאן (אני מודה לידידי פרופ' חיים עומר שהעירני על הדומות).

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

דומה שבדברי מעטים מאלה שעסקו בהיבטים כלליים של בעיית היחס בין לשון המקורות, תכניה ומשמעותה, לבין תכנים ומושגים של קורא עברי בן זמננו יש עניין יותר מאצל ביאליק. בידענותו המקיפה, בפועלו הרב כמכנס, עורך ומנגיש של ספרות חז"ל⁴ וכמובן ביצירתו הספרותית עסק בכך ללא הרף בפועל, אך מידי פעם עסק גם בהיבטים תיאורטיים כלליים של הבעיה. נוכל לנגוע כאן רק במעט מזעיר כדי לראות שבדבריו יש ביטוי לקושי הנדון ולעמדת המסגלים בו. על הסגנון של 'מגילת האש' שלו כותב ביאליק: "נוצרה אפשרות לכתוב בעברית עתיקה מאד ... על ענינים מודרניים מאד ... אנו צריכים לצקת מתכת חדשה אל תוך הנרתיקים שנתרוקנו, עופרת חדשה, כדי שנוכל לירות בהם..." ('משהו על מגילת האש' תרצ"ג, דברים שבע"פ, פרויקט בן יהודה). הנרתיקים הם כמובן מילים וביטויים בשפה (העברית

⁴ 'ספר האגדה' (ביאליק ורבינצקי, דביר), הידוע לכול, הוא רק פן (מונומנטלי) אחד. ביאליק גם עסק בשנותיו האחרונות במפעל מקביל לגבי המשנה - 'משנה לעם'. מזה פורסם (למיטב ידיעתי) רק סדר זרעים וההקדמה, ממנה נראה שהמפעל היה כנראה קרוב להשלמתו. מה קרה עם זה, אינני יודע.

העתיקה), אך מה פירוש ש"נותרו לנו הנתיקים" ומדוע נותרו? ולמה "צריכים" אנו לצקת לתוכם מתכת חדשה? האם ההתרוקנות פירושה שהתכנים והמושגים שהיו ב"נתיקים" אלה אינם נגישים לנו יותר? איבדו את משמעותם עבורנו? בלשון קצת פחות מטאפורית ביטא ביאליק עמדה שהדריכה אותו כשאמר:

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

ברם, מה הם "המושגים הנצחיים"? האם המושגים הישנים – המושגים שהמונחים הישנים ציינו – והמושגים החדשים הם מושגים שונים, או שמא הם פנים שונות של אותו "מושג נצחי"? ומה הם פנים אלה וכמה אפשר לשנותם ולחדש בהם תוך שמירת זהותו של "המושג הנצחי"? הדברים לא ברורים. אך גם האפשרות הראשונה קשה: אם המושגים הישנים והחדשים שונים, המונחים הופכים לרב-משמעיים ולא ברור היחס בין המושגים. כפשוטה תפיסה זו מניחה כאילו המושגים נתונים לנו כשלעצמם ואנו מצמידים להם מונחים כרצוננו. דברים אלה ניתן לפרש בדרכים שונות, אך כפשוטם זו תפיסה מפוקפקת, שכן, מושג נתון לנו על ידי אופן השימוש במונחים המציינים אותו.⁵ תפיסה זו גם נראית מנוגדת לבוננויות חשובות של ביאליק עצמו במסתו 'הלכה ואגדה', אך לא נוכל להיכנס לזה כאן.

כמובן, יש במקרא ספרים שונים ורבדים שונים אף באותו ספר, שחלקם לפחות אינו בעייתי מהבחינה הנדונה. כך הם למשל הרבה רבדים היסטוריים, חברתיים, משפטיים, ספרותיים ולשוניים. ברבים מאלה יש כמובן עניין רב, ויכול לעסוק בהם גם מי שחלק ממערכת המושגים, האמונות והערכים של הספר הנדון במקרא זרים לו לגמרי. אך לא באלה מדובר כאן (והם גם לא יידונו בספר, לפחות לא בעיקרו), שכן

⁵ הבעייתיות היא בתפיסה כללית של היחס בין מושגים ומונחים, כאילו ניתן לתפוס מושג בניתוק משימוש במונחים המציינים אותו. אין בכך כדי לשלול שבמקרים מסוימים אנו אכן מצמידים מונח למושג נתון באופן שרירותי (ולפעמים אף ממציינים לשם כך מונח חדש), אך "מושג נתון" פירושו שהוא נתון משימוש בביטויים אחרים.

בעניין האמוני-דתי, שהוא ליבתו של המקרא – תפיסת אלוהים והאמונה בו, ציוויו, הבטחותיו, עמדותיו, פעולותיו וכו' – משוקעת מערכת מושגים ואמונות, שנראית לחלק מקוראיו בעייתית באופן שמציב קושי הבנתי חריף במיוחד.

על מנת להקצין את הקושי הנדון נתאר לעצמנו כי לא מדובר בו על קוראים שסבורים שחלק ניכר מהאמונות המבוטאות במקרא אינן נכונות;⁶ מדובר בקוראים שלגביהם, אף אם אין הם נותנים דעתם לעניין, מדובר באמונות שקשה ואף אי אפשר להם להבין, לתפוס את מובנן. ולא מדובר במי שלגביו חלק ממערכת המושגים המבוטאת באמונות אלה הוא ארכאי, מיותר, לא מקדם, וכיו"ב, אלא במי שעבורו מדובר במושגים שהוא מתקשה להבין; למעשה – בביטויים שלא ברור לו אילו מושגים הם מבטאים. לא מדובר במי שקורא "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ" וחושב שלפי מיטב ידיעתו זה לא נכון. וגם לא מדובר במי שחושב שהיום, "עם התקדמות המדע", מושג האלוהים (יהא מה שיהא) ארכאי ומיותר ואפשר להסתדר בלעדיו. מדובר במי שעבורו לא ברור מה פסוק זה כפשוטו אומר, וספק בעיניו אילו מושגים המילים המופיעות בו, כפשוטן, מבטאות. לא למותר לציין שאין זה פשוט ההבדל שבין "דתי" ל"חילוני": מצד אחד גם בתוך ההגות הדתית-אמונית היו רבים שהציגו ואף הקצינו בקושי הנדון (הרמב"ם הוא דוגמא בולטת מהקלאסיקה שלנו) ומצד אחר הוגים חילוניים רבים לא סבורים שהוא חריף כל כך.

סוגיות פילוסופיות כבדות ועמוקות כרוכות בקושי הזה ובהבחנה בין המסגלים והמסתגלים. עמדות שונות ננקטו לגביהן ורבו בהן המחלוקות. בדרך כלל נידונות סוגיות אלה במסגרת מה שקרוי בפילוסופיה "תורת משמעות".⁷ שיקולים רבים וקשים מעורבים פה ונימוקים כבדי משקל יש לתמיכה בכל אחד מהצדדים. לא אוכל

⁶ מדובר פה במה שקרוי בפילוסופיה "אמונה פרופוזיציונית" – אמונה ש- (כך וכך), המאופיינת בכך שהיא אמיתית או שקרית. גם בה סוגים שונים, אך יש להבחין ממושג אמונה אחר – אמונה ב-. הם קשורים כמובן, ויש הסבורים שהשני ניתן להעמדה על הראשון, אך זה בספק. המושג השני הוא מרכזי במקרא. קשרו החשוב לאמונות יעלה שוב ושוב בספר (בעיקר בפרק השלישי).

⁷ הספרות על כך עצומה. בעברית, ראו ג. ברעלי: 'פרגה: לוגיקה משמעות אודותיות', (2009x) בעיקר מבוא, פרקים 3, 11; ג. ברעלי: 'ויטגנשטיין: לשון עולם ורוח', בעיקר פרקים 3-8 (2009ב), שניהם בהוצאת גרעין [goryn.book@gmail.com]

להידרש אליהם כאן.⁸ בעיקרו של דבר סבור אני כי גישות המסגלים והמסגלים פועלות במשולב והן חשובות, בנפרד ובמשולב, בתהליכי לימוד והבנה. קשה לתת כללים והנחיות לטיב השילוב ואני מניח שכל קורא מכיר משהו ממין זה מניסיונו. ברם, ככל שהדבר נוגע לי, בכל סוגיה שאני דן בה אני מנסה, תוך היצמדות לטקסט המקראי כפשוטו, להבין אותו וכמה מעיקרי מסריו על ידי קירובם, ככל הניתן, למושגי שלי, לסוגיות ולבעיות המדברות אלי, מן הסתם במסגרת אמונות יסוד שבמסגרתן אני חושב. זה כמעט אף פעם לא קל ולפעמים אולי בלתי אפשרי (עבורי) מבלי שאעשה שקר ברוחי. יופיו וגדולתו הייחודית של הטקסט המקראי, ומעמדו במסורת ישראל ובתרבות הכללית עושים את המאמץ להשיג זאת, ולו גם חלקית (ולפעמים ללא הצלחה), כדאי תמיד.

גלעד ברעלי. ירושלים. תמוז, תשע"ז (2017)

⁸ הרחבתי בכך מעט באו"א הנ"ל פרקים א-ב.

פרק א: שבת וזיכרון מעשה בראשית

"שבת קודשו באהבה וברצון הנחילנו זיכרון למעשה בראשית"

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

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

באופן די חריג מסבירה התורה את טעם מצוות השבת, ובכמה הסברים שונים, וכידוע זהו גם אחד ההבדלים בין שני נוסחי עשרת הדיברות. בפרשת יתרו (שמות כ, 11): "זכור את יום השבת לקדשו... כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו". ולעומת זה בפרשת ואתחנן מוסבר היות השבת זכר ליציאת מצרים בפסוקים: "שמור את יום השבת לקדשו [...] למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויציאך ה' אלוהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה. על כן צוון ה' אלוהיך לעשות את יום השבת" (דברים ה, 15-13). על שני הטעמים חוזרים כאמור בקידוש. לכאורה אלה שני הסברים שונים לגמרי. אולם אפשר שיש ביניהם קשר עמוק (ואולי זה רמזו ב"זכור ושמור בדיבר אחד" בפיוט 'לכה דודי'). קל כמובן לקשור את

רעיון השבת עם חופש ושחרור: ביציאת מצרים השתחרר עם ישראל משעבוד מצרים ויצא לחופשי; ובשבת משתחררים כולם מעול העבודה, דאגות הפרנסה וכו'. ברובד עמוק יותר השבת מסמלת שחרור קיצוני יותר – שחרור ממהלך הדברים הרגיל והטבעי.¹ שהרי יש בה בשבת משהו ממין הנס: היא חורגת ומופקעת ממהלכי הזמן והחיים הרגילים, מסדרו הרגיל של עולם. היא אף קובעת נקודות חיץ במהלך הזמן: מחזור השבוע, שאותו השבת קובעת, הוא כאמור, מחזור זמן מלאכותי לחלוטין (בניגוד ליום, ליממה, לחודש ולשנה שלהם בסיס טבעי) וגם בכך יש מעין חריגה ממהלך הטבע הרגיל: "ויהי ערב ויהי בקר" הוא מחזור זמן טבעי. השבת קובעת מחזור בלתי טבעי, שבעצם היותו כזה יש בו משום התערבות אלוהית ומעשה אלוהי. בכל אלה יש קשר ודומות למשמעויות שנתלו ביציאת מצרים: שחרור לא רק משעבוד פיסי ומעבדות, אלא שחרור והיחלצות ממהלך הדברים הרגיל ומהכוחות הסיבתיים בהיסטוריה, שקורה בהתערבות אלוהית ניסית.²

רובד עמוק זה של משמעות השבת – כזיכרון לשחרור ממהלך הטבע הרגיל – מוביל ישירות למשמעותה הראשונית של השבת כזיכרון למעשה בראשית ויש בו כדי לבאר את הקשר בין זכר ליציאת מצרים וזיכרון למעשה בראשית: אלוהים ברא את העולם ואת מהלכו הטבעי בשישה ימים, ואז "ויכל ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות מכל מלאכתו אשר עשה" (ברא' ב 2), ו"ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שם' לא 17). בשמירת השבת אנו כאילו מחקים את מעשה אלוהים, ובכך, בכל שבוע ושבוע מחיינו, מטמיעים "זיכרון למעשה בראשית". ולמה חשוב לזכור את מעשה בראשית? זו שאלה גדולה שלא נדון בפרטיה. כללית זה נוגע כמובן במצב התודעתי של המאמין – שיזכור וידע שיש בורא לעולם, והוא זה שאותו הוא עובד. אין כמו בריאת העולם כדי לעגן זאת בתודעתנו. בתורה מבוטאת מודעות לכך שצריך האדם סמלים כאלה לזכור את מעשה בראשית ואת כל מה שעליו לזכור. גם מצוות ציצית למשל מכוונת לכך. וכך, לפי הפסוק שלנו, גם השבת.

¹ בעולם העתיק היו שתמהו על היהודים, שבשמירת השבת מוכנים לוותר על 15% מהכנסתם או מהתוצר הלאומי שלהם.

² וראו דברינו על ההגדה של פסח להלן פרק ט.

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

על מעשה בראשית אפשר כמובן לדבר מבחינות רבות – דתית, קוסמולוגית, מטאפיזית. אך יש לו גם משמעות "פשוטה" וארצית יותר: מעשה בראשית, בריאת העולם, היא מעין הכללה קיצונית של רעיון מוכר וחשוב בחיינו: היכולת שלנו להפקיע את עצמנו ממהלך הדברים הרגיל ולראות אותו, מבחוץ כביכול, כיחידה או כישות שלמה ונבדלת. אדם יכול להיות שקוע במשחק למשל. אך ברגע מסוים הוא יכול להפקיע את עצמו ממהלך המשחק ולראות את עצמו משחק. הוא רואה אז את המשחק כישות (אירוע, פעילות, מהלך) נבדלת שהוא מתבונן בה מחוצה לה. ובדומה לכך לגבי עבודתו, לגבי חיי נישואיו, ולמעשה לגבי כל דבר, אולי אף לגבי עצם קיומו, הוא יכול, לפעמים במאמץ מסוים, להפקיע את עצמו לנקודה "טרנסצנדנטית" ולראות את הדברים מנקודת ראות "חיצונית". בכל אלה מדובר בפעילויות ומהלכים מוגדרים ומוגבלים; נקודת הראות החיצונית שאליה האדם מפקיע את עצמו לזמן-מה היא עדיין בתוך העולם ובתוך הזמן; היא חיצונית רק לפעילות או למהלך הספציפי שבו מדובר. מעשה בראשית מגלם רעיון זה במלוא קיצוניותו וכלליותו – אפשרית נקודת ראות שהיא חיצונית לעולם במובנו הכולל ביותר.

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

מלאכתו"? השבת (שלנו) היא "זיכרון למעשה בראשית". אך הרי במעשה בראשית עצמו היתה שבת. מה משמעות השבת למעשה בראשית עצמו?

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

רעיון השבת במעשה בראשית בא לומר שהעולם הוא **ישות גמורה**, ומאז ואילך הוא נוהג כמנהגו. אלוהים סיים את מלאכתו ו"שבת וינפש" – זוהי כביכול נקודה שממנה העולם ומעשה הבריאה כולו נראים כיש גמור. תהליך הבריאה נגמר ואינו ממשיך. העולם לא ממשיך להיברא רגע רגע, כמו שחשבו, למשל כמה מחכמי הכלאם המוסלמי. אין התערבות בריאתית מתמדת של אלוהים. הוא יכול כמובן להתערב מידי פעם, אך התערבויות מבודדות כאלה הן בבחינת ניסים – חריגות מיוחדות ממהלך הדברים הרגיל, ממנהגו של עולם. אפשרות הנס, יותר משהיא באה לסתור את דברינו, מלמדת עליהם: אין משמעות לנס ללא הרעיון של עולם גמור הנוהג כמנהגו. במערכת של בריאה מתמדת אין ניסים, כי אין מה שלעומתו הנס ייתפס ככזה.

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

קול, דיבור ואמירה

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

כך כמדומני יש להבין הרבה ביטויי אמירה ובכללם הצירוף השגור "וידבר ... לאמור". בניגוד למקובל, נדמה לי ש"לאמור" בלשון המקרא מציין לרוב דיבור עקיף: מה שאחריו מציין בלשון המספר את תוכנו של הדיבור או המעשה שעליו הוא מספר. למי שמתקשה עם ביטויי הגשמה והאנשה יש בעמידה על כך חשיבות מיוחדת. וברוח זו כתב למשל הספורנו על "וישמע את הקול מִדְבַּר אליו" (במד' ז 89): "[ה'] בהשכילו את עצמו... יראה פעולה במתפעל כפי הכנתו, ובזה פירש אופן בכל דיבור אמור בתורה באומרה "וידבר ה'".

עניין זה קשור בביטוי התלמודי הידוע "דיברה תורה כלשון בני אדם" המשמש כנגד דרשות הדורשות משמעויות שונות, בעיקר בכפל לשון, כמו "ראה תראה", "עלה נעלה", "הפדה הפדתה" "לנדור נדר". לדרשות אלה היו שהתנגדו שאין לדקדק כך בכפל הלשון הזה שכן "דברה תורה כלשון בני אדם". זו היתה אחת המחלוקות בין ר' עקיבא – הדורש – ור' ישמעאל – המתנגד. פילוסופים בימה"ב ובעיקר הרמב"ם הרחיבו משמעותה של אימרה זו על כל ביטויי התורה, בעיקר כנגד הגשמות. אלה תיאורים בלשון בני אדם (בזמן ומקום מסוים) של פעולות ומעשים גם של מי שאינם בני אדם כאלה. הרחבה זו עולה בקנה אחד עם דברי לעיל על "לאמור" ו"ויאמר", שלעיתים קרובות (לא תמיד) מציינים במקרא דיבור עקיף בלשון המספר. כמו פעמים רבות במקרא, אלוהים פועל דווקא בגין קול שהוא שומע. בקול יש משום ביטוי לרחשי הנפש ומשאלות הלב, ושמיעת הקול היא ערוץ המניע לפעולה: "...ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאוביו" (שמות ג 6); "חנן יחנך לקול זעקך כשמעתו ענך" (ישעיה, ל 19). דבר זה מצא כמובן ביטוי מובהק במושג התפילה בקול: "הקשיבה לקול שוועי מלכי ואלוהי כי אליך אתפלל" (תהל' ד). "ישמע מהיכלו קולי ושוועתי לפניו תבוא באזניו" (תהל' יח, 7).

קול במקרא הוא לעיתים קרובות כפשוטו – אירוע אקוסטי נשמע: כך "קול שופר", "קול רעש", "קול גדול" וכו'. לעיתים הוא הקול הפיסי של דיבור: "והנה היא מדברת על לבה, רק שפתיה נעות וקולה לא יישמע" (שמואל א א 13). אך לעיתים קרובות הוא פנימיות ההבעה או הדבר; מה שמעבר, או לפני הדיבור ותוכנו הפורמלי: "כי שמעת לקול אשתך" (ג 17), "עדה וצלה שמענה קולי, נשי למך האזנה אמרתי" (ד 23), "כל אשר תאמר אליך שרה אשתך שמע בקולה" (כא 12), "האזינו ושמעו קולי הקשיבו ושמעו אמרתי" (ישעיהו, כח 23).

"שמע בקולה" אינה רק הוראה לתפיסה מופשטת של תוכן דבריה והשתכנועות מהם, אלא התייחסות אישית אליה בזיקה ישירה לקבלת סמכותה, יהא תוכן דבריה אשר יהא. ביטוי חזק במיוחד מבחינה זו הוא "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה" (ד 10), כאילו הדם צועק כאן צעקה "קדם-דיבורית", או "על-דיבורית", אנרגיה שאינה חתוכה וארטיקולטיבית. רבים השימושים של לשמיעה בקול או לקול (בד"כ קול אלוהים, אך לפעמים של בשר ודם): "וישמע אברם לקול שרי" (טז 2); "אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך..." (שמות טו 26); "וישמע ה' בקול ישראל וייתן את הכנעני..." (במדבר כא 3); "וישמע האלוהים בקול מנוח ויבא מלאך האלוהים עוד אל האשה" (שופטים יג 9); "בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו..." (דברים כא 18); "שמע בקול העם לכול אשר יאמרו אליך..." (שמואל א ח 7). לפעמים, הדבר מודגש בכפל של קול ודיבור: "וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול" (דברים, ד 12).

בשיא ההתגלות במעמד הר סיני, משחק הקול תפקיד מרכזי: "ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאוד" (שמ' יט 16) ... "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלוהים יענו בקול" (19). האלוהים אינו "מדבר"; משה מדבר והאלוהים עונה ב"קול". מהו הקול הזה - איננו יודעים. האם היה זה דיבור? למה אם כן זה לא נאמר בפשטות, כפי שנאמר "משה ידבר"? אולי כוונת הכתוב היא שאלוהים עשה משהו, שמשה הבינו כדברים אותם הוא הבין. אלוהים לא דיבר; הוא גרם ל"קול" לסוג של אנרגיה שמשה הבין כפי שהבין. הדיבור המחותר, הארטיקולטיבי, היה למעשה ברוחו של משה. בסוף פרשת נשא (במד' ז 89) נאמר "ובא משה אל אהל מועד לדבר אתו [עם ה'] וישמע את הקול מדבר אליו..." "מדבר" בניקוד זה הוא יחידאי בתנך. רש"י אומר שהוא התפעל -

מתדבר - שאלוהים כביכול "מדבר בינו לבין עצמו ומשה שומע". אך אפשר לפרשו ברוח דומה לדברינו הקודמים קצת אחרת: אלוהים גרם לקול שמתדבר מעצמו ברוחו של משה. וברוח זו אמרו חז"ל (יומא ד) "משה שומע והעם לא שומע". העם לא שומע כי לא מדובר בקול פיסי אלא בהליך רוחני ברוחו של משה.

הרמב"ם על גמר הבריאה, מדע ומשמעותו האמונית

נחזור לפרשתנו ולפסוקי "ויכולו". במקומות רבים בכתביו מדגיש הרמב"ם את חשיבותו של רעיון גמר הבריאה, ושמאז העולם "כמנהגו נוהג" (בעקבות ע"ז נד ע"ב). כך למשל, גם בדבריו על פסוקי "ויכולו" הוא מדגיש שמעשה הבריאה תם ונשלם ואומר, בעקבות מאמרי חז"ל, שכל המסופר אחר כך על בריאת חווה ומעשה גן עדן (פרקים ב', ג'), "כל אותו מעשה היה ביום השישי ושדבר לא השתנה כלל אחרי ששת ימי בראשית" ('מורה נבוכים', ח"ב, פרק ל, בתרגום שוורץ, ההוצאה, אוניברסיטת תל-אביב, להלן מו"נ). ב'שמונה פרקים' פ"ח הוא מכליל ואומר (בעקבות בר"ר, פ"ה) שכל הניסים נקבעו כבר בבריאה.

בדברינו לעיל קשרנו את רעיון גמר הבריאה באפשרות המדע. הרמב"ם, כידוע, חשב שיש ללמוד ולעסוק במדע ("חכמת הטבע"), שהוא לדירו עיסוק ב"מעשה בראשית" (והמטאפיסיקה היא "מעשה מרכבה"). כמו כן הוא סבר שיש לדבר משמעות אמונית: עיסוק במדע (פיסיקה) הוא מרכיב מהותי של אהבת ה' (משנה תורה, ספר המדע, ד, י; מו"נ, פתיחה, תרגום שוורץ עמ' 11, ועוד הרבה). אמנם את עומקה של חכמת הטבע יש להסתיר מהמון המאמינים ("אין דורשים במעשה בראשית בשניים..." וראו מו"נ, א ראש פרק יז ועוד הרבה), אך על כל אחד לעסוק בה לפי דרגת השגתו. המדע (פיסיקה) שהיה ידוע לרמב"ם היה כמובן המדע האריסטוטלי – תרגומים ערביים של כתבי אריסטו ופרשניו, וכתבי האריסטוטליקנים הערביים שבזמנו. ונשאלת כאן השאלה האם כוונתו היתה שיש משמעות אמונית לעיסוק במדע האריסטוטלי דווקא, או שמא לעיסוק בכל מדע – במיטב התורות הפיסיקליות הידועות (מה שכמובן משתנה בזמן)? כשהרמב"ם אומר שיש לעסוק במדע ושלעיסוק במדע יש משמעות אמונית, את המילה "מדע" אפשר להבין כ"מציין קשיח" (rigid designator) למדע מסוים – המדע האריסטוטלי – אך אפשר גם להבינה כתיאור תלוי זמן המתאר את כל מה שנתפס באותו זמן כמדע. למי מהן מתכוון הרמב"ם?

בתמיכה לאפשרות הראשונה יש לומר לא רק שזה היה המדע הידוע לו, אלא שיש קשר וזיקה הדוקה בין הפיסיקה האריסטוטלית למטאפיסיקה האריסטוטלית, ולפעמים הגבול ביניהם מטושטש (ראו 'משנה תורה' ספר המדע, ג, יא; מו"נ, פתיחה, עמ' 14 ועוד הרבה). כבר בתחילת ספר המדע אומר הרמב"ם: **"המצוי הזה הוא אלוהי העולם אדון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית, בכוח שאין לו הפסק; שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שייסוב בלא מסבב; והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף. ידיעת דבר זה מצוות עשה..."** (משנה תורה, ספר המדע, א, ה-ו). פיסיקה ומטאפיסיקה כרוכים כאן ביחד, וטבעי להבין דברים אלה ורבים אחרים, הן ב'משנה תורה' והן ב'מורה נבוכים', כמתחייסים ספציפית לפיסיקה ולקוסמולוגיה האריסטוטליות.³ עניין זה הוא מיסודות ההבדל בין הפיסיקה האריסטוטלית לזו המודרנית מגלייליי וניוטון ואילך. אפשר ברוח זו גם לפקפק אם הרמב"ם היה מוכן לייחס משמעות אמונית למדע המסופוטמי בזמנו של אברהם למשל, או למכניקת הקוונטים ולתורת המיתרים בזמננו. אלה אינם קשורים למטאפיסיקה האריסטוטלית, וספק אם הם קשורים למטאפיסיקה כלשהי שיש לה משמעות אמונית, כפי שהוא ייחס לפיסיקה ולמטאפיסיקה האריסטוטליות.

אולם למרות זאת נדמה לי שאת עמדתו יש להבין לפי הפירוש השני, הרחב יותר. עצם העיסוק המדעי והידיעה המדעית הם שהיו בעלי משמעות דתית עבור הרמב"ם, ללא תלות בטיבו או תוכנו הספציפי של המדע האריסטוטלי. הטעם לכך נעוץ ברעיון גמר מעשה הבריאה שבפרשת בראשית שעליו דיברנו לעיל ובמשמעותו הדתית. עיסוק במדע הוא עיסוק והכרה בחוקיות השלטת בעולם, שלאחר גמר הבריאה "נוהג כמנהגו". **ללא חוקיות זו אין לנו מושג לכיד של עולם.** כשהדברים משתנים ומתחלפים ללא רגילות וללא סדר וחוקיות, מתפורר מושג העולם שלנו. מושג זה, כמו כל המושגים שלנו, תלוי ברגילות ובחוקיות הטבועים בו. אך בעוד שלגבי מושגים רגילים רבים כגון מים, תפוח, חתול, היבטים מרכזיים של הרגילות והחוקיות הטבועים בהם מוכרים וידועים בעצם הבנתם גם בלי חקירה מדעית, לא כן הדבר לגבי המושג הכללי של העולם, שאינו מוכר וידוע, ושהחוקיות המתגלה במחקר המדעי

³ על עניין מרכזי זה, בזיקה לעמדותיו של אבן רושד, לרבות בשאלת הניגוד שבין הפיסיקה האריסטוטלית לאסטרונומיה, ר' ש. פינס: 'המקורות הפילוסופיים של 'מורה נבוכים' " בספרו 'בין מחשבת ישראל למחשבת העמים' (מוסד ביאליק).

מכוננת אותו ובלעדיה הוא מתפוגג. לפיכך, הכרה מדעית, שהיא החתירה להבנת החוקיות שבעולם, מתנה את ההינתנות והלכידות של מושגי העולם והטבע שלנו.⁴ המשמעות הדתית הטמונה בכך היא שבהעדר מושגים אלה של עולם וטבע נפגם גם מושג האלוהים שלנו או אפשרות החתירה להשגתו: אמנם לפי תפיסת הרמב"ם אלוהים אינו ידוע ואינו נתפס במושגים אנושיים, אך החתירה להכרתו נעוצה בהכרה שהוא אינו בעולם, הוא אינו הטבע או חלק ממנו.⁵ כל זיהוי של אלוהים עם הטבע או חלק ממנו הוא בעיני הרמב"ם בחזקת עבודה זרה.⁶ לכן אפשרות ההכרה במושג האלוהים, או אף החתירה אליה, מותנים במושג העולם, אשר מתכונן ומתעצב בהכרת הרגילות והחוקיות הטבועות בו, שהיא עניינו של המדע. והמדע כאן הוא מדע בכלל, עצם העיסוק המדעי, ולא דווקא המדע האריסטוטלי. הכרה במדע ובחוקיות הטבועה בעולם הנוהג כמנהגו היא לפיכך בעיני הרמב"ם בעלת משמעות אמונית עצומה, שכן היא מתנה את אפשרות החתירה להשגת אלוהים – לא רק כבורא העולם, אלא כמה שבמהותו שונה ונבדל ממנו. זו היא משמעותה האמונית הגדולה של ההכרה בגמר הבריאה של "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", ושל השבת המסמלת זאת.

לפי הרמב"ם ידיעת אלוהים מזומנת להכרה האנושית כמטרה (שאינה בת השגה במלואה) בשני ערוצים: דרך "תוארי הפעולה", שהם אופני הנהגתו בעולם, ודרך "תוארי השלילה" – הבנה שיטתית של היותו שונה ונבדל מכל מה שבטבע, לרבות במציאות האנושית. "הבנה שיטתית" בא לומר שזו אינה סתם שלילה, אלא שלילה מתוך הכרת יסודיה וטעמיה. המדע והעיסוק בו הם הליכה בערוץ הראשון: חוקי הטבע, החוקיות הטבועה בעולם, הם, לפי הרמב"ם, עיקרם של תארי הפעולה. גם כאן טענתי שאין להבין ביטויים אלה כמציינים קשיחים לחוקיות הנודעת במדע האריסטוטלי, אלא כתיאורים למיטב ההכרה המדעית הידועה בכל דור. אולם עיקר

⁴ לגבי המושג הכללי של 'העולם', זוהי, במינוח פילוסופי מקובל, חוקיות מכוננת (constitutive), ולא כזו המתארת תופעה אמפירית נתונה.

⁵ יש עניין בהשוואת עמדה זו לעמדת שפינוזה למשל. לכאורה, עמדה זו מנוגדת קוטבית לעמדת שפינוזה. אך לאמיתו של דבר העניין מסובך יותר, שכן מושגי העולם והטבע של שפינוזה שונים תכלית שינוי מאלה של הרמב"ם, וכשעומדים כדבעי על משמעותם ספק אם אפשר לדבר כאן על ניגוד קטבי ביניהם. ראו בספרי 'אמת ואמונה' (או"א) פרק 9 "על אלוהים והטבע אצל שפינוזה", ובמיוחד הערה 7 שם והטקסט סביבה.

⁶ הרחבתי על כך בספרי או"א הנ"ל, פרק 12 על עבודה זרה אצל הרמב"ם והרמב"ן.

מה שניסיתי להסביר לעיל הוא שהם גם מתנים את אפשרות ההליכה בערוץ השני – של תוארי השלילה (וראו מו"נ ח"א סוף פרק נ"ה ועוד הרבה): לא רק שיסודיה וטעמיה של השלילה כרוכים בידיעה מדעית, אלא שללא מדע אין מושג לכיד של עולם, וללא מושג כזה אין מובן לערוץ תוארי השלילה בחתירה לידיעת אלוהים.

גמר הבריאה ורציונאליות במסורת היהודית-נוצרית

בהרצאה שנשא האפיפיור בנדיקטוס XVI (פרופסור רצינגר) ברינגסבורג שבגרמניה בספטמבר 2006 הוא הדגיש את ההרמוניה שבין הרציונאליות היוונית הקלאסית לבין הנצרות – הרמוניה שמתבטאת בדברי יוחנן "בראשית היה הלוגוס", שהוא דבר האל והתבונה גם יחד. הוא מבקר את הנטייה המדענית של התרבות המערבית המודרנית לצמצום התבונה לתחום האמפירי, כמו גם נטיות מסוימות בנצרות הקובעות פער וחיץ בין התבונה לבין הכרה "מיסטית" באל. הוא מדגיש בהקשר זה את הניגוד שבין התבוניות והרציונאליות של הנצרות (והתרבות "היהודית-נוצרית" כדבריו) לבין הדגשת הכוח והרצון השרירותי של האל באיסלם. האפיפיור מצטט שם מחיבור מהמאה ה-14 שבו מתדיין הקיסר הביזנטי מנואל II פלאולוגוס עם מלומד פרסי מוסלמי. הקיסר שם אמר "הראה לי רעיון אחד חדש של מוחמד וכל שתמצא הוא רוע ואי-אנושיות בהשלטת האמונה בכוח החרב". ציטוט זה גרם לרעש פוליטי ולכעס רב בעולם המוסלמי – כנסיות הוצתו (גם בארץ), נזירה נרצחה. אמנם קשה לחשוב שהעובדה שהאפיפיור בחר לצטט זאת היא מקרית, אך יש להבין את דבריו על רקע התזה הכללית של הרצאתו שמדגישה את האנושיות והרציונאליות המדעית שהנצרות מאמצת תוך הדגשת הצורך בהכרה בגבולותיהן. אצטט בהקשר זה את סיום הרצאתו בתרגום לעברית מהנוסח האנגלי הרשמי:

The courage to engage the whole breadth of reason, and not the denial of its grandeur – this is the program with which a theology grounded in Biblical faith enters into the debates of our time. "Not to act reasonably, not to act with *logos*, is contrary to the nature of God", said Manuel II, according to his Christian understanding of God, in response to his Persian interlocutor. It is to this great *logos*, to this breadth of reason, that we invite our partners in the dialogue of cultures.

[בתרגום לעברית: האומץ שבסיגול מלוא היקפה של התבונה, לא שלילת גדולתה, זוהי התוכנית שאיתה תיאולוגיה המיוסדת באמונה המקראית משתתפת בויכוחים של זמננו. "לא

לפעול באופן תבוני, לא לפעול עם לוגוס זה בניגוד לטבע האלוהי" אמר מנואל II בהתאם לתפיסת האל הנוצרית שלו, בתגובתו לבר-פלוגתא הפרסי שלו. אל הלוגוס הגדול הזה, אל מלוא היקפה של התבונה, אנו מזמינים את שותפינו לשיח התרבויות.]

התפיסה היוונית הקלאסית של רציונאליות, לוגוס ותבונה, שאותה, לדברי האפיפיור, הנצרות מאמצת, תלויה ברעיון גמר הבריאה שעליו דיברתי: חוקי טבע, חוקיות מתמטית בטבע והאפשרות הרציונאלית להכרתם תלויים ברעיון זה, וקשה לתת להם מובן בתפיסה שלפיה הבריאה נמשכת תמיד והתערבות אלוהים בתהליך הבריאה מתמידה בחינת נס מתמשך. בתפיסה כזו, בנוסח קיצוני שלה, הכל יכול לקרות והכל הוא בגדר נס כל רגע. (ב'גמר הבראה' מדובר כמובן בתפיסה המקבלת את הבריאה.)

יש לדבר זה משמעות מופלגת גם בתחום האנושי. רעיון גמר הבריאה הוא גם בסיס המוסר והאחריות האישית. מרגע שהבריאה, ובתוכה האדם, הסתיימה, הרי הוא אחראי למעשיו. הוא אינו יכול להיתלות ב"תירוץ" שלמעשה אלוהים מתערב, בורא ומכוון את מעשיו בכל רגע ורגע. הבריאה, ובכלל זה האדם, בריאתם הסתיימה ומעתה ואילך הם נוהגים כמנהגם, ובמקרה של האדם, גם אחראים למעשיהם. האדם הוא בכלל הבריאה, וגם לו יש טבע – טבעו, שעל פיו הוא נוהג – אך הוא מיוחד בכך שבעצם טבעו טבועה יכולתו לרצות, להחליט ולפעול בצורה שבה הוא אחראי למעשיו. זוהי אחת המשמעויות של "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", שבסיפור בריאת האדם בפרשת בראשית. לכמה מהיבטיו נפנה כעת.

פרק ב: טבע האדם ודעת טוב ורע

"נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"

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

¹ הרחבתי בכך בספרי או"א פרק 11. שם גם הדגשתי ש"טוב" במקומות אלה הוא גם יסוד הערך המוסרי וגם יסוד המציאות ושהתלכדות זו היא צד יסודי בתפיסת הרמב"ם.

² לפי הרמב"ן הטוב הוא החפץ, הרצון. ורצון ה' הוא יסוד המציאות (ר' דבריו על א 4; ור' הע' 12 להלן ודבריו על דב' ל 6, שלפיהם לימות המשיח ישוב האדם למצבו לפני החטא שבו עשה הטוב מטבעו ללא רצון וללא בחירה). על עמדת הרמב"ם בדבר הקשר שהמושג טוב מבטא בין מציאות ורצון ה' ר' דברינו באו"א פרק 11.

עליהם, או שהם מתגשמים לשיעורין אינו זר למקרא וגם לא למחשבת חז"ל וגדולי ישראל. כך למשל לגבי בריאת האדם (כנ"ל), הרעות והטובות המיועדות לעם (ירמיה יח 8), כך לגבי פרטים כגון משיחת שאול למלך וכך אף לגבי בריאת העולם, שלפי מדרש מפורסם עד לבריאתו היה הקב"ה בונה עולמות ומחריבן (בר"ר ג, ז). כמובן, כשמדובר באדם ובפעולותיו, הכישלון הוא בדרך כלל שלו ובאחריותו, שכן הוא נברא חופשי לבחור ולפעול ונרחיב בכך בהמשך; כאן נעיר בעניין עצם בריאת האדם. בבריאת האדם ביום הששי בפרשת בראשית אמר אלוהים: **"נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"** (א 26). הרבה נכתב ונדרש על פסוק זה, ראשונים ואחרונים דרשו בו ופלפלו במשמעות של לשון הרבים "נעשה", של היות האדם נברא בצלם אלוהים, וכן בפשר הכפילות של צלם ודמות ובהבדל, אם ישנו, ביניהם. נצטמצם בעניין האחרון ונתרכז בדברי רש"י: **"בצלמנו – בדפוס שלנו; כדמותנו – להבין ולהשכיל"**. רש"י כדרכו ביטל את האפשרות שיש כאן כפילות מיותרת וגרס הבדל בין צלם ודמות. הוא כנראה מדקדק גם בהבדל בין 'ב' ו'כ' ומבין "בצלמנו" עם 'ב' של שימוש (שלא כ'כ' ב"כדמותנו"), דהיינו "באמצעות צלמנו", באמצעות דפוס שבו ברא אלוהים את בני האדם מסוג אחד – האדם. רש"י מבאר 'דפוס' מיד אחר כך באמרו שהאדם "נעשה בחותם כמטבע" (השוו סנהדרין ד, ה). מעייני חז"ל ורש"י במשל הזה היו בהדגשת הדומות של המטבעות זו לזו (ולא בדומותן לחותם).³ למרות שרבים מניחים ש"צלם" כרוך ברעיון הדומות לאל, זהו רעיון קשה, וכאמור, מבחינה לשונית אינו הכרחי. כך, אגב, גם לגבי "צלם" לעבודה זרה. הרמב"ם, שמבין "צלם" כ"מהות", מסביר למה נקראו פסילי העבודה זרה "צלמים", וגם מדבריו עולה (אם כי לא אומר זאת במפורש) שלא מדובר בדומות לכלום, וודאי לא בדומות פיסית לתבנית ומראה (ר' למשל מו"נ פרק א). ואכן, אצל עובדי עבודה זרה הצלם עצמו הוא בעל משמעות סמלית ובעל מהות אלוהית, ולא בשל דומותו למשהו (והרי לא ברור למה הוא "דומה", למה הישוו אותו ואיך ידעו על הדומות). לפי זה, בריאת האדם "בצלם" פירושה באמצעות צלם (יהא משמעו מה שיהא) ואינה מבטאת בהכרח דומות לאל.

³ למרות זאת לפעמים רש"י כותב כאילו חשב כאן על דומות פיסית לאל. על "צלם" בדף 27 הוא כותב "צלם דיוקן יוצרו הוא"; על "קללת אלוהים תלוי" בפרשת כי תצא (דברים כא 23) הוא מסביר "זלזולו של מלך הוא שאדם עשוי בדמות דיוקנו". בדברים שבטקסט הצגתי השערה (קיצונית) לפירוש דבריו, שיש בה הרחקת הגשמה.

מעטים הולכים כאן בדרכו של רש"י המבחין בין צלם ודמות. הרמב"ם למשל כורכם ביחד כמונונים למהות השכלית של האדם (משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פ"ד, ה"ח; מו"נ, פ"א) וכך רבים אחרים. אך לעומתם רבים לא נרתעו מהגשמה בוטה ופירשו "בצלמנו" כדומות פיסית לאל (או למלאכיו). "צלם" היו שגזרו מ"צל" (על סמך במדבר יד 9), שגם הוא רומז לתבנית פיסית. והיו שפירשו זאת לביטוי הניגוד בין קיומו הנצחי של האל לקיומו התלוי והרופס של האדם שהוא כצל עובר.⁴ אפשר שגם משמעותו כתבנית לעבודה זרה, הדריכה את ההולכים בדרך זו. יש גם המפרשים אחרת ואף ההפך מרש"י, כגון הרמב"ן ('פירוש התורה' על אתר) ובעקבותיו גם בחיי 'על התורה' (על שמות כה 40). אך יש גם מהפרשנים המאוחרים הולכים כאן ברוחו של רש"י ומבחינים: "נעשה אדם בצלמנו – כראוי למי שהוא כדמותנו, צלם הגוף יהא ראוי לאדם, שרוחו נועדה להיות כדמותנו" (רש"ר הירש על ברא' ה 3).⁵ מנגד, ל"דמות" כמובן גם משמעות אחרת, הקרובה יותר למראה הצורה, כמו במראות יחזקאל (א, י, וכו'), שגם ממנה נמשך שימוש במסורות על "שיעור קומה" וחכמת הפרצוף. והיו שגסרו כאן הבחנות שונות כגון: "הצלם הוא על תואר מראית הדבר והדמות על תיקון הפנים" (פסיקתא זוטרית, לקח טוב, א, כו), ולא נאריך בכך.⁶

גם בדברי רש"י "בצלמנו" נשאר סתום למדי ולא ברור טיבו של הצלם, אך "כדמותנו" קצת יותר ברור. עולה ממנו שהרעיון של בריאת האדם⁷ כלל את זה שהאדם יהיה בעל רוח "כדמות אלוהים", דהיינו **מבין ומשכיל** (ור' להלן על 'משכיל'). כך גם אצל הרמב"ם (שם) ורבים אחרים. ברם, האם בוצע הרעיון למעשה? האם כך נברא האדם בפועל? זה לא פשוט; הרבה תלוי בדרגת המבין ומשכיל שבה

4 י. ליבוביץ, 'יהדות עם יהודי ומדינת ישראל' (להלן יע"מ), ע' 74; ר' גם 26, 317.
5 הזהר (ברא' מז ע"א) דורש, במסגרת תפיסת האלוהות הקבלית, "בצלמנו כדמותנו" כהשתכללות זה בזה של הזכר (צלם) והנקבה (דמות).
6 "בצלם דמות תבניתו" שבברכת חתנים (כתובות ח ע"א) אינו במקרא ולא נדון בו.
7 לא למותר לציין כי בניגוד לתפיסה רווחת, בפרשת בראשית "אדם" בדרך כלל איננו שם פרטי, שם לאדם מסוים, וריבוי מופעי "האדם" יעיד על כך, שכן הא היידוע לא יצורף לשם פרטי. "האדם" משמש כאן בדרך כלל כשם כללי (גנרי), כמו "היום", "הלילה", "חית הארץ" "הרמש" וכד', ולפעמים באופן אנאפורי כציון לאדם מסוים שדובר בו קודם. כללית, למרות שקשה לתלות בפרשה תפיסה עקבית בעניין, ניתן להבין את עיקרה בהנחה שמדובר בבריאת מין האדם, ולשון הרבים כגון: "נעשה אדם...ויירדו בדגת הים", "זכר ונקבה ברא אותם", "ויברך אותם..." (א' 26-28) תעיד.

מדובר ובטיבה. על פי המסופר בפרק ב האדם נברא כיצור שניתן היה לצוותו (17) ושיכול היה לכנות בעלי חיים בשם (20). בכך יש דרגה מסוימת של שכל והבנה, אך זאת, ניתן לומר, דרגה אלמנטרית. הרי באותו סיפור נאמר גם על הנחש שהיה מדבר ומבין דיבור. היא בוודאי נופלת מ"כדמותנו", על פי תפיסת רש"י את הרעיון המקורי של "נעשה אדם". לפי הרמב"ם האדם נברא כבעל שכל שלם, שנתמעט בגלל חטאו. כך או כך אפשר לראות בגלגולי תולדות האדם עד לאברהם היבטים של הבעיות, הקלקולים ואף ה"כישלונות" בביצוע בריאת האדם "כדמותנו".⁸ את הדיבור על קלקול או כישלון כאן ולהבא יש כמובן לקחת בהסתייגויות הברורות, שכן על פי התפיסה המקראית לא ייפלא מה' דבר וכך עלה ברצונו; הכוונה היא למה שנראה בעינינו פגם או חסר ביחס לכוונה המקורית. מיד בפסוק הבא בפרק א נאמר "ויברא אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו",⁹ זכר ונקבה ברא אותם" (א 27). לא נאמר כאן מאומה על "כדמותו" ועולה מכאן שהאדם נברא למעשה בצלם אלוהים, אך לא כדמותו, ואם נלך בדרכו של רש"י, דווקא צד הרוח של "להבין ולהשכיל", שעוד נרחיב בהמשך בטיבו, חסר בבריאתו. זהו ובכן ה"כישלון" הראשון ביצירת האדם: הוא אמנם נברא באמצעות צלם אלוהים, אך לא כדמותו – מבין ומשכיל. זה, ניתן לומר, נותר בבחינת מטרה או משימה עבורו (ועוד נרחיב בכך).

מתן שמות ובריאת האשה – סוג וזוג

גם בסיפור הבריאה שבפרק ב' עולה כי האדם נברא כיצור בעל שכל ודיבור, אך לא "מבין ומשכיל" כדמותו של אלוהים. לא ניכנס כאן להבדלים בין הסיפורים ולמשמעותם. יש הסוברים כי מדובר בשני מקורות שונים ששימשו בעריכת סיפור בראשית. ויש הסוברים כי המסופר בפרק ב' אינו אלא פירוט מה שנאמר בקיצור בפרק א' (כך קובע הרמב"ם למשל). בכל מקרה, בפרק ב' מודגשת השניות שבין חומר לרוח באדם: "וייצר ה' אלוהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת

⁸ ב'עיונים בספר בראשית' כותבת נחמה ליבוביץ על כמה מ"כישלונות" אלה כשלבים שונים בהתדרדרות האדם עד לדור המבול. אולם בטיב הכישלונות ומשמעותם ובפרטים רבים דברינו כאן שונים מדבריה.

⁹ גם פה רבו הפירושים ובכללם, במגמה למניעת הגשמה, היו שהבינו "בצלמו" בצלם של אדם. ברוח זו היו שהבינו "בצלם אלוהים" לא בסמיכות אלא: "בצלם, אלוהים ברא אותו".

חיים ויהיה האדם לנפש חיה (7). אמנם "נפש חיה" נאמר גם על בעלי החיים (א), (20), אך עליהם לא נאמר "נשמת חיים" ועל ייחוד האדם בפסוק שלנו מפרש רש"י "שנתווסף בו דיעה ודיבור". יש לשים לב שרש"י מדבר כאן על דיעה ודיבור ולא על "מבין ומשכיל" עליהם דיבר בקשר ל"כדמותנו" כאמור לעיל. קרוב לוודאי שהבדל זה במינוח מכוון. הוא מתאים לביאורנו, שעוד נרחיב בו, לפיו שכל, כשרון המעשה, וכושר לשוני – דיעה ודיבור – ניתנו לאדם בטבע בריאתו (הם כלולים בבחינת "בצלמנו"). זאת בניגוד למימד הנורמטיבי-מוסרי של דעת טוב ורע, שהוא בבחינת "כדמותנו" ושאינו נתון לאדם בבריאתו ואף לא בטבע.

בעניין זה עולה גם לקח מעניין על הקשר בין מתן שמות לבין בריאת האשה. כבר הערנו לעיל שברוב המופעים של "אדם" בפרשה הוא אינו שם פרטי, ואת "האדם" טבעי להבין כשם כללי (גנרי). גם כאן, בשמות שנתן האדם לבעלי החיים (20), ברור שלא מדובר בשמות פרטיים אלא בשמות כלליים לסוגים ומינים. מתן שם כזה כרוך בהכרח בסוג ובמין קיימים; בתודעת האדם, לפי השקפה נומינליסטית, הוא אולי אף מכונן אותם.¹⁰ עובדה ביולוגית בסיסית היא שבעלי החיים הם מסוגים ומינים מסוימים, ובד"כ זוג בעלי חיים, זכר ונקבה, הם מאותו סוג (או מין). לכן, הכרה בסוג היא מעין תנאי ראשוני לתפיסת הצורך בבן/בת זוג. וזה, בסיפור, מה שקרה גם לאדם: כשנתן שמות לסוגי בעלי החיים, הכיר בסוגים אלה ונתעוררה מודעתו לכך שבסוגים אלה ישנה זוגיות של זכר ונקבה, אך לו אין בת זוג. ההבדל הגדול בין האדם לבעלי החיים בסיפורנו הוא שאצלם הבן/בת זוג היה קיים, והקשר ביניהם היה בבחינת נתון טבעי. כך אולי גם אצל האדם לפי סיפור הבריאה שבפרק א': "זכר ונקבה ברא אותם". אך לפי הסיפור שבפרק ב' (כפשוטו), בת הזוג עדיין לא היתה קיימת ולא יכול היה להיות קשר טבעי כזה בבחינת נתון. הוא היה צריך להיווצר. ובתהליך היווצרותו היה למתן שמות למיני בעלי החיים תפקיד מהותי.

ואכן, בפרשה אנו קוראים: **"... ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמיים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו"** (20). הסיפא של הפסוק לכאורה מוזרה: מה לה ולמתן שמות לבעלי החיים? ומהי משמעות מתן השמות? בעקבות המדרש בבר"ר אומר שם רש"י: "הביאן לפניו כל מין ומין זכר ונקבה; אמר לכולם יש בן זוג

¹⁰ "לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ" (תה' מו) נדרש "אשר שם שמות בארץ" (ברכ' ז ע"ב).

ולי אין בן זוג". כלומר, בקריאת השמות לבעלי החיים האדם לא נתן שם (פרטי) לכל
 חיה אינדיבידואלית בנפרד, אלא השמות הם שמות כלליים לסוגים, הקובעים סוג
 בעל חיים בשמו. בכך הכיר האדם בסוג, והכרה זו היא כאמור תנאי להכרה בזוגיות
 ובקשר שבין זכר ונקבה שהם תמיד בני אותו סוג. זה עורר את מודעתו לכך שגם הוא
 עצמו שייך לסוג, אך אין לו בת זוג, מה שהביא מיד ליצירת האישה.

זו אולי גם משמעות הסיפור שהאישה לא נבראה בנפרד אלא "נבנתה" מצלע
 האדם, מה שהביא אותו לומר: **"זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי; לזאת ייקרא
 אישה כי מאיש לוקחה זאת"** (23). הסיפא אומרת שהיותה בת סוגו של האדם הוא
 תנאי לתפיסתה כבת זוגו. מאחר שהאישה לא היתה קיימת מלכתחילה כבת זוג לאדם,
 הרי שאילו היתה נוצרת בנפרד ממנו כבריה לעצמה לא היה בסיס לתפיסתו אותה
 כבת זוג מאותו סוג, היינו כבת זוגו. אך הכרה כזו מהותית להיותה בת זוגו ולכן
 מסופר שנבנתה מצלעו הוא, מה שמבטיח את היותה מאותו סוג.¹¹

עץ הדעת טוב ורע

האדם לא רק שלא נברא "כדמות" אלוהים, מבין ומשכיל, אלא צווה: **"ומעץ
 הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו"** (ב 17), הוא העץ שהאשה ראתה ש"נחמד העץ
 להשכיל", מה שרומו ש"להשכיל" הוא דעת טוב ורע, כפי שאכן רש"י מעיר (על ג 6).
 כלומר, גם כאן היות האדם "כדמותנו", הצד המבין והמשכיל לפי רש"י, היה חסר
 בבריאתו, בטבעו.¹² הנחש בפתותו את האשה לאכול מפרי העץ אומר לה שבאכלם
 ממנו **"ונפקחו עיניכם והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע"** (ג 5). ברוח דברי רש"י הנ"ל
 אפשר לומר **"והייתם כאלוהים"** דהיינו, לא רק בצלמו אלא כדמותו – מבינים
 ומשכילים, שפירושו יודעי טוב ורע. דברי הנחש מאושרים בדברי ה' לאחר החטא:
"הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (ג 22). בדברים אלה הולך ומתבאר רעיון

¹¹ אולי לכך כיוון גם הנצי"ב ב'העמק דבר' (על 20 ובקשר למדרש על "עזר כנגדו"):
 "במה שנבראת ממנו נקבע הטבע שגם בניגודה היא לו לעזר".

¹² בפרק ב' ב'מורה נבוכים' מבאר הרמב"ם ברוח אריסטוטלית שידיעת טוב ורע היתה
 ירידה בדרגת השגתו של האדם, שנענש בה על אכילת פרי העץ וירד בהשגתו ממצבו
 המקורי של ידיעת "המושכלות" לדרגה נמוכה יותר של ידיעת "המוסכמות". לתפיסה זו
 היתה כמובן השפעה רבה. אך גם הוא אינו מסביר את פשר האיסור על אכילת הפרי. יש
 משמעות רבה לכך שהאדם צוה באיסור זה עוד בהיותו במצבו הרוחני הרציונלי.

חשוב נוסף, שנרמז בדברינו קודם: דעת טוב ורע זו הידיעה שבה האדם מתדמה לאלוהים, נהיה לא רק בצלמו אלא כדמותו. זו, כאמור, דרגת הבנה והכרה שהיא לא רק מעבר לאינטליגנציה המתבטאת גם ביכולת הלשונית, שהרי זו כבר היתה בהם (ואף בנחש), אלא היא עניין ערכי, מוסרי.

יתר על כן, לא רק שהאדם לא נברא "כדמותנו", "כאחד ממנו לדעת טוב ורע", אלא שנאסר עליו להשיג זאת באכילת פרי העץ – עץ הדעת טוב ורע. מהי משמעות האיסור הזה? – ניתן להבינו כמסמל את היות הדעת הזו לא מושגת באמצעים "טבעיים". דעת טוב ורע היא יסוד ההכרה המוסרית והמימד הערכי בתודעת האדם. ומשמעות הסיפור לפי ביאורנו היא שדעת זו לא נתונה לאדם בטבע בריאתו ("בצלמו") והיא לא מושגת באמצעים טבעיים (כאכילת פרי), אלא נותרת כעניין שהוא (או יסודו) מחוץ לטבע, והוא בבחינת משימה המוטלת על האדם. האיסור (שהוא הראשון בתורה) על אכילת פרי העץ, שבידיו לקיימו או להפירו, הוא תנאי לתפיסת טוב ורע, שכן הרע נתפס כהפרתו. מה שיש לאדם בטבעו הוא רק ההכרה בכך שיש דעת טוב ורע, אך היא עצמה אינה נתונה לו, ונפרט בכך יותר בהמשך.

היבט נוסף של פרשה זו הוא מעמדה של **הבושה** בכינון התודעה המוסרית של האדם – דעת טוב ורע. מה קיבל או רכש האדם באכילת פרי העץ?¹³ הוא עדיין איננו יודע את פרטי הטוב והרע (המפורטים למעשה בתורה כולה) אך הוא תפס משהו מהמושגים של טוב ורע – מעין זיק או תחילה של התודעה המוסרית. זיק זה, על פי סיפור גן עדן מתבטא קודם כל ברגש הבושה: לפני האכילה כתוב **"ויהיו שניהם עירומים... ולא יתבוששו"** (ב 25), ואחריה: **"ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות"** (ג 7). וכך אומר רש"י על ב' 25: "שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע", ורק אחרי אוכלם: "וידע מה בין טוב

¹³ לפי הרמב"ן זהו מקור הרצון, היצר וכוח הבחירה: "פרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע..." "אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה [...] וזו מדת אלהים מצד אחד ורעה לאדם היות לו בה יצר ותאוה" ('פירוש התורה', על ברא' ב 9). בימות המשיח יחזור האדם למצבו שלפני החטא שבו "לא יהא באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ" (שם, על דברים, ל 6). וכך מבאר גם "שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת יב 1).

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

החטא הקדמון

מהי משמעות סיפור גן העדן בבראשית פרקים ב-ג? עמדנו לעיל על משמעות האיסור. נוסיף דברים אחדים על משמעות החטא שבהפרתו. "ויצו ה' אלוהים על האדם לאמור מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (ב 16-17). כידוע האדם ואשתו אכלו, מה שנחשב ל"חטא הקדמון", נענשו וגורשו מגן העדן. זהו אחד הסיפורים המפורסמים ורבי המשמעות בתרבות המערבית כולה, בייחוד בענפיה הנוצריים. ברם, האם אכן חטאו האדם ואשתו כמקובל בתרבות זו, והאם חטאם כה חמור עד שיצדיק את העונש שקיבלו?¹⁴ בבחינה מדויקת של הכתוב אפשר לפקפק בחומרת חטאם ובצדקת העונש שקיבלו. למרות שמחוגים משפטיים נמסר לי שכנראה חלה התיישנות על העניין, הנה כמה דברים שניתן היה להעלות בכתב הגנה על אישומם, ויש מקום לשער במשמעו.

א. **האדם** – על שאלת ה' האם אכל מן העץ שנאסר עליו, עונה האדם: "האשה אשר נתת עימדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל" (ג 12). לפי הבנה רווחת האדם מודה כאן בחטאו, אך מנסה להטיל את האשם באשתו. חולשה בולטת בפירוש זה היא שאין בדבריו שום הצדקה ואפילו לא תירוץ לכך שהוא אכל מהפרי, אם ידע שזה פרי העץ האסור. הרי לא היה חייב לאכול מה שנתנה לו האשה. תירוץ האדם כל כך חלש

¹⁴ בקבלה נתפס החטא וחומרתו במושגי "קיצוץ בנטיעות" – הפרדת ספירת מלכות (עץ הדעת) מתפארת (עץ החיים). ר' למשל 'בחי' על התורה' על בר' ב (ט). לא ניכנס לזה כאן.

שעולה האפשרות שכוונת האדם בדבריו היתה שהוא לא ידע בזמן שאכל שזהו פרי עץ הדעת טוב ורע האסור. הוא אולי יודע זאת עכשיו, בעת תשובתו לה' כשנשאל **"המץ העץ אשר ציויתך לבלתי אכול ממנו אכלת"** (ג 11), אך לא ברור, וודאי לא מפורש, שידע זאת בזמן האכילה. ואם לא ידע זאת, לא ידע אז שהוא עובר על האיסור וודאי לא נתכוון לכך. הוא פשוט אכל פרי עץ שאשתו נתנה לו, כפי שהיה רגיל, אפשר להניח, ועשה פעמים רבות לפני כן. לקח ריאליסטי קיצוני העולה מתפיסה זו הוא שאשמו ועונשו עומדים בתוקפם גם בלי ידיעה וכוונה זו: יכול שמעשה יהא רע גם אם הפועל אינו יודע זאת.

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

ב. **האשה** – התירוץ שבדרך כלל מיוחס להסבר חטאה של האשה הוא שהיא פותתה על ידי הנחש ("הנחש השיאני")¹⁵. זה, בנוסף לפגמים שעליהם נעיר להלן, תירוץ מאוד חלש, שהרי יכלה לעמוד בפיתוי ואין בפיתוי תירוץ של ממש. ברם, אפשר שהגנה ממשית יותר יש בעובדה שהאשה כלל לא צוותה לא לאכול מפרי עץ הדעת טוב ורע. הציווי כמצוטט לעיל היה לאדם, וניתן עוד לפני שהאשה נבראה, כך שהיא בוודאי לא עברה על ציווי שניתן לה. אמנם בדבריה נחש היא אומרת: **"מפרי עץ הגן נאכל ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלוהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותו"** (ג 2-3). על פי פשוטם של דברים אומרת זאת האשה על סמך שמועה עקיפה, שהרי היא לא שמעה זאת ישירות מה' ולא צוותה בכך (ראו אדר"נ פ"א, מ"ה). היא גם לא מדייקת בדבריה על האיסור לאכול מפרי העץ "אשר בתוך הגן", שלא נזכר כלל בדברי אלוהים לאדם המצוטטים לעיל בהם מדובר רק על "עץ הדעת טוב ורע", וכן בכך שהוסיפה "ולא תגעו בו", שגם הוא לא נאמר לאדם. לכן, אפשר שלא ייחסה יתר תוקף לשמועה, שגם אינה מדויקת בפרטיה. יש לציין שבניגוד לאדם, בו נקשר העונש כתוצאה של מעשיו – "כי שמעת לקול אשתך.." (17) – ובניגוד לנחש, לגביו נקשר העונש כתוצאה ממעשיו – "כי עשית זאת, ארור אתה..." (ג 14)

¹⁵ בפירוש רש"י לשבת, קמו ע"א הוא תולה בבכיתוי זה (מלשון נישואין) את דברי הגמרא שהנחש "בא על האשה והטיל בה זוהמתו".

– הרי שלגבי האשה אין קישור כזה ולא מצוין שום נימוק לעונש; אולי, כי לא ברור חטאה ומהו הנימוק לעונש. אם אכן כך, עולה פה שוב ריאליזם מוסרי קיצוני: המעשה עצמו היה רע בהיותו הפרת צו ה' והוא גורר עונש אף למי שלא צווה בכך. יצוין דרך אגב שהאשה מצוירת בקווים עזים יותר מהאדם: היא הפעלתנית והיוזמת ביחסים איתו; היא גם רגישה לטעם וליופי: **”ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל”**. דיברנו לעיל על הסיפא ובמיוחד על משמעות הקשר בין **”להשכיל”** ובין דעת טוב ורע, אך גם הרישא, המדגישה את רגישותה של האשה לטעם וליופי, ראויה לציון. ברגישות זאת היתה גם מידה של תאוה – עוד לפני אכילת הפרי. אמנם לא תאוה מינית אלא **”תאוה לעיניים”**, אך גם זו תאוה היא. מיד עם האכילה אפשר שנתעוררה מודעותה ותאוותה המינית, שכן מיהרה לתת מהפרי גם לאדם, אולי כדי שגם לו יקרה כך ותאוותם תסופק. עם זאת, בדבריה עם הנחש מצטיירת קלות דעת מסוימת של האשה והיותה נוחה לפיתוי. גם אם נקבל את **”ההגנה”** דלעיל על כך שהיא עצמה לא צוותה באיסור על האכילה ורק שמעה עליו בעקיפין, הרי שבדבריה לנחש עולה שבתודעתה הציווי חל גם עליה (ג, 3), אך היא הקלה בכך ראש.

ג. **הנחש** – פשיטא שהנחש לא צווה בכלום ולא עבר על שום ציווי. הוא אולי ראוי לגינוי על דבריו לאישה ועל ניסיונו (המוצלח) לשכנעה לאכול בדברים הכוללים נימת אי-אמון בדבריה ואולי גם בדברי אלוהים (כפי שבד”כ מבינים את דבריו), אך קשה לדבר כאן על חטא ועל כך שעבר על איסור מפורש. יש לציין גם שדברי הנחש היו לגופם נכונים, שהרי האדם ואשתו לא מתו ביום אכלם מהפרי, ואלוהים עצמו אישר את דברי הנחש באומרו: **”הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע”** (ג 22).¹⁶

מה בא כל זה ללמדנו? בטוחני שרבים ייראו בדברים שלעיל התחכמויות גרידא: ברור, כך יטענו, שאדם ואשתו חטאו, היפרו את מצוות ה' ונענשו. זה עיקר הסיפור. ומה, בהבנה זו, טעמו? ראשית, להסביר בדרך כלשהי את השינוי הדרמטי והירידה הגדולה במצבו של האדם ממצבו הראשוני למצבו הריאלי פחות או יותר כפי שאנו מכירים אותו בהווית חיינו. עיקרו של ההסבר, נדגיש, הוא מוסרי: השינוי לא היה

¹⁶ הרמב”ן מביא מאמר (שמקורו המצוין - פירקא דרבינו הקדוש, בבא דשלושה טז): **”שלושה אמרו אמת ואבדו מן העולם ואלו הן נחש, ומרגלים ודואג האדומי”** (על ב 9).

תהליך טבעי או הכרחי אלא פרי מעשיו של האדם ועונש על חטאו. שנית, הסיפור מדגיש את היות האדם בעל תודעה ורצון חופשי ושהוא נושא באחריות על מעשיו והחלטותיו. אולם, אם נקבל את "ההגנות" דלעיל נוסף כאן מימד שלישי: גם אם נסכים כי האדם (ואשתו) לא התכוונו לחטוא, הם עדיין חטאו ועשו רע גם אם לא ידעו ולא התכוונו לכך, ועל כך נענשו. המסר הנלמד כאן הוא סוג קיצוני של מה שנקרא בפילוסופיה "ריאליזם מוסרי": יש טוב ורע אובייקטיביים, ומעשה יכול להיות רע ולגרור עונש אף אם הפועל לא ידע שהוא רע ולא התכוון לכך.

ונחזור לעיקר ענייננו. לעיל דקדקנו בהבדל שבין צלם ודמות, וכמו כן הצענו להבין "בצלם אלוהים" לא כדומות לאלוהים או לצורתו או דפוסו, אלא "באמצעות צלם אלוהים", כגון כבמשל חז"ל ורש"י, באמצעות חותם שבו עושים מטבעות הדומים זה לזה. אין בכך כדי לשלול דומות כלשהי בין האדם לבין הצלם שבאמצעותו נברא, אך היא גם לא מתחייבת: "בצלם" ניתן להבין גם "באמצעות צלם" וגם "כמו צלם". כך או כך, מהו, אם לנסות לבאר את המשל, חותם זה? מהו צלם אלוהים שבאמצעותו ברא את האדם? עלו כאן השערות שונות – ממלאכים ועד לאידיאות אפלטוניות, ולא ניכנס לזה.¹⁷ לשיטתנו, על תוכנו החיובי של הרעיון של "בצלמנו" ניתן לומר, כפי שנראה גם להלן, שהוא כולל את מה שבטבע בריאתו של האדם – כגון יצר האכילה וההולדה, שכל, יכולת לשונית וכישרון המעשה, כישרון אומנותי וגאווותנות. אלה הם בטבעו, משנברא "בצלם", ועל כל אלה נראה שהיותם באדם אינו מכשיר אותו להיות "כדמות אלוהים". מה שחסר בו הוא המימד המוסרי-ערכי, דעת טוב ורע, שהוא מה שמכונן את היותו "כדמותנו" – מבין ומשכיל כלשון רש"י. המסר המקראי העולה מביאורנו הוא שמימד זה ריאלי ואובייקטיבי, אך לא טבעי – הוא לא בטבעו של האדם (שהוא בצלם) וגם לא ניתן להשגה מהטבע (שזה לפי ביאורנו פשר איסור אכילת פרי העץ); זוהי תפיסה אנטי-נטורליסטית של המימד הערכי: יסודו מחוץ לטבע, באלוהים, והוא המכונן את היות "כדמותנו" – מבין ומשכיל על פי ביאורנו. הוא נותר, אולי תמיד, בבחינת משימה המוטלת על האדם.

¹⁷ במאמרו "הידמות לאלוהים" (תעודה וייעוד' 210-203) מבאר מ. בובר, בעקבות כמה מאמרי חז"ל, שצלם אלוהים בו נברא האדם כולל את ההכרה בצורך ואת היכולת להשלימו בניסיון להידמות לאל על ידי הליכה בדרכיו.

השלבים הבאים בכישלון: רצח הבל, המבול ומגדל בבל

לאחר הכישלון השני בא שלישי – "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (ד 8), הרצח שרוצח בנו הבכור של האדם את אחיו, ללא כל הצדקה ואף ללא סיבה מפורשת. רבים המדרשים בעניין, אך ניתן לומר כי הסיבה הרמוזה בסיפור היא גאוותנות ורגש אדנות, הרמוזים גם במילה "ויקם" (ד 8) וגם באכזבתו (הגאוותנית) של קין על שה' לא שעה למנחתו אלא רק לזו של הבל.¹⁸ להבל הנרצח לא היו תולדות; לקין – כן. אך סיפור התולדות של קין שבפרק ד מעלה שענף זה של תולדות האדם היה פגום, נקטע, או לפחות היה ללא המשך רלוונטי בתפיסה המקראית. קין הוליד את חנוך, שהוליד את עירד, שהוליד את מחויאל, שהוליד את מתושאל, שהוליד את למך, שרצח, כמו זקנו קין, ושהוליד את יבל ואת יובל ואת תובל קין; החזרה על שמו של קין משמעת ומביאה את רש"י לומר על האחרון: "תובל לשון תבלין שתיבל והתקין אומנותו של קין לעשות כלי זין לרוצחים". ואכן, למך מספר לשתי נשותיו (בדברי השיר הראשונים במקרא): "עדה וצלח שמען קולי; נשי למך האזנה אמרתי. כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי. כי שבעתיים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה" (ד 23). ובכן, גם הוא רצח, ותודעת הרצח והייחוס לקין הרוצח היתה קיימת במשפחה כל שבעת הדורות הללו. ענף משפחתי זה למעשה פסק, ולא מסופר כלום על תולדותיהם של בני למך. ומדגיש הרמב"ן למשל כי "בניו נכרתו טרם הולידם" (שם, על ד 17).¹⁹ ואולי נרצחו גם הם כנקמה על מעשה אביהם, כפי שחזה למך שהוא "יוקם שבעים ושבעה".

זה כבר ביטוי רביעי לכישלון: לא רק שהבל נרצח ולא היו לו צאצאים, אלא שתולדות קין היו גם הם כישלון מבחינת התוכנית האלוהית של "בצלמנו כדמותנו". זו היתה שושלת שתחילתה ברוצח וסופה ברוצח, רצח היה כביכול טבוע בה והיא פסקה, או הפכה ללא רלוונטית בתכנית של נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. יש מקום לציין שענף זה, שהיה פגום ונכרת, כלל, חוץ מהבת נעמה (ששמה נדרש על נעימות שירתה), את שלושת בני למך, שבשמות שלושתם רמז לשם דודם הנרצח "הבל",

¹⁸ אונקלוס תרגם "ויחר" – "ותקף" (ד, 5) והנצי"ב אומר על כך ב'העמק דבר': "בא מגבהות הלב, שחושב שאינו ראוי שיגיע לו כן לפי חשיבותו בעיני עצמו".

¹⁹ ב'תנחומא', בראשית (יא) מובא שאותו למך הוא אבי נח, אך כפשוטו מדובר בלמך אחר. באגדה אחרת, נעמה, בתו של למך, היא אשתו של נח. אך נניח כאן לאגדות.

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

אפשר שזו משמעות העובדה שרק לאחר סיפור הכישלון של תולדות קין כנ"ל, נאמר **"וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלוהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין"** (ד 25). רק לאחר שאנו למדים שענפי תולדותיהם – גם מהבל וגם מקין – נגדעו או נכשלו, מסופר על הניסיון להתחלה חדשה בשת. משת מתחילה שושלת שהיא למעשה תולדות האדם המקראי.²⁰ שת היה "בדמותו כצלמו" של האדם (ה 3), שנברא כזכור בצלם אלוהים, אך לא כדמותו.²¹ הוא ילד את אנוש, ו"אז הוחל לקרוא בשם ה'" (ד 26). היו שהבינו זאת לשלילה, מלשון "חולין", והיו שהבינו לחיוב מלשון "התחלה". ואולי רבת משמעות למחייבים היא העובדה, שרק אז נאמר על היות האדם "בדמות אלוהים": **"זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלוהים אדם, בדמות אלוהים עשה אותו. זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם"** (ה 1-2). לכאורה זהו משפט סיכום החוזר על סיפור בריאת האדם שבפרק א. אך יש לשים לב שבפרק א נאמר "בצלם אלוהים ברא אותו", וכאן נאמר "בדמות אלוהים עשה אותו". לדרכנו, בעקבות רש"י על צלם ודמות, הבדל זה רב משמעות. עולה כאן קושי לשיטתנו שניתן אולי לפתור בכך שכאן "דמות" היא במשמעות אחרת. ואל ייקשו דברינו לעיל על 'ב' של "בצלם" ו'כ' של "כדמותנו", שכן "בדמות אלוהים" כאן אפשר להבין גם "כדמות אלוהים". זה, כאמור, נאמר רק לאחר ש"הוחל לקרוא בשם ה' ". וקריאה בשם היא כפי שראינו ביטוי להכרה. משת נמשכת השושלת לנח, וממנו, דרך שם בנו, לאברהם. זהו ובכן הענף שהמשיך והיה רלוונטי בתולדות האדם המקראי.

²⁰ ב'העמק דבר' הנצי"ב דורש "שת" מלשון "תשתית", יסוד הבריאה (על "שת לי").

²¹ כאן, לגבי שת, נתחלפו גם הסדר וגם 'ב' ו'כ', אך אין בכך כדי לשלול את דברינו לעיל, שכן כאן מדובר בדמות לאדם, לא לה'. אוינקלוס תרגם כאן, שלא כקודם, "בדמותיה דדמי ליה".

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

בעקבות המבול והכישלונות שקדמו לו יש מצד ה' מעין השלמה עם מצב האדם, שהוא רע בטבעו, ועם כישלון בריאתו "כדמותנו", והוא אומר: "לא אוסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (ח 21), וכורת ברית ש"לא יהיה עוד מבול לשחת את הארץ" (ט 11). כאן נאמר במפורש מה שהיה רמוז ובמשתמע בדברים הקודמים: בטבע בריאתו האדם פגום מבחינה ערכית-מוסרית – הוא רע. זה הפגם ש"מחסרהו מעט מאלוהים" כלשון משורר תהילים, מהיות "כדמותנו" כלשון פרשתנו. נחזור ונציין שדברים אלה נאמרים על ידי ה' והם עומדים בתוקפם ה"אובייקטיבי" גם אם האדם לא מודע להם. במסגרת ההשלמה של אלוהים עם זה מזהירים בני נח בעיקר על הרצח: "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם", ומאוימים שרצח יענש וינקם, כששוב מוזכר היות האדם נברא "בצלם" אלוהים (ולא כדמותו): "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם" (ט 6). אלוהים כביכול השלים עם טבע האדם שנעשה בצלמו, אך לא כדמותו.²²

²² אולי לא בכדי רק אחרי השלמה זו עם טבע האדם הותר לו לאכול בשר. מתחילה האדם ואשתו לא הורשו לאכול בשר אלא רק "כל עשב זרע זרע ... ואת כל העץ אשר בו פרי עץ..." (א 29). אכילת בשר הותרה רק אחרי המבול. זה הפירוש המקובל במסורת

"כי..." ניתן להבין כהסבר לאיסור הרצח. אך ניתן גם להבינו כהסבר לחומרת העונש ולצורך בהדגשת האיסור: כי האדם, שנברא באמצעות צלם אלוהים, רע בטבע בריאתו. אך זה לא שולל את חופש הבחירה שלו ולא פוטר אותו מאחריות למעשיו. את המקרה האחרון שנציין קשה אמנם לכנות ביטוי לכישלון, אך גם הוא מצביע על פגם בטבע האדם שה' החליט להתערב כדי לרסנו. משנתרבו צאצאיהם של בני נח ונפוצו לגויים רבים במקומות שונים מסופר: "ותהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים... ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ" (ו 4). זה הדאיג את ה' שאמר: "הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החילם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נרדה ונבלה שם את שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. ויפץ ה' אותם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר" (יא 6-8). מבוטאת כאן הכרה בכוחה העצום של האחדות הקהילתית והלשונית ובסכנותיה. דווקא האחדות הקהילתית (עם אחד) והרציונאליות של בני האדם המדברים בשפה אחת, המבינים זה את זה ויכולים לשתף פעולה הן המדאיגות את ה'. וזאת, כפי שנרמז במשתמע, כי הן מונעות על ידי רגשי גאווה והישגיות, שהם מסוכנים ואינם יודעים גבול: "נעשה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם". כדאי גם לזכור בהקשר זה שבונה העיר הראשון היה קין (ד 17)²³, ואולי רמז יש בכך שבבוני העיר בבל דבק פגם שושלת קין. שוב אנו רואים, כמו בעניין בני למך, שההכרה, ההבנה והשכל של "נעשה אדם כדמותנו" אינם דווקא כישרון המעשה והאינטליגנציה המעשית, שהרי בזה דווקא הצטיינו בני העיר בבל, אך זה נחשב בעיני ה' שלילי ומסוכן והוא הפסיק זאת, בלל את לשונותיהם והפיצם בארץ. מקרה זה רומז לטיב ההבנה והשכל שב"נעשה אדם כדמותנו", הכוללים הכרה בה' ובגבולות היכולת של האדם וריסון הגאווה האנושית.²⁴ דווקא "הצלחה" אנושית

היהודית. ברם, מפתו של הכתוב נראה כי בני נח לאחר המבול לא הורשו על הבשר בכלל אלא רק על הרמש: "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאוכלה כירק עשב נתתי לכם את כל" (ט 3). אמנם בפירושים מסורתיים מקובל שברמש הכוונה ל"בהמה ולחיה ולעוף וגם לדגי הים" ונתלים גם במילה "כל" שבסוף הפסוק (רש"י בסנהדרין נט ע"ב). אך ספק אם כפשוטו זה פירושו של רמש כאן (השוו למשל בר' א 24, ו 7). קסוטו חושב ש"בונה עיר" מתייחס לחנוך, בנו של קין ('מאדם עד נח', מגנס, 5-154). גאוותנות אדנותית לא מרוסנת ניתן לקרוא כחוט השני העובר דרך חטא חווה ואדם שלא רסנו תאוותם לפרי האסור, גאוותנותו של קין ורצח הבל, למך ורצחיותו, "בני האלוהים" שלקחו את בנות האדם הטובות כרצונם, השחיתות והחמס של דור המבול,

23

24

נתפסת כאן כפגם, שהוא מסוכן למימוש התכנית האלוהית ב"נעשה אדם". הפגם כאן היה הכרתי-תודעתי ביסודו. ומבחינה זו הוא מכין את הופעת אברהם בצורה יותר עניינית מקודמיו, שכן הופעת אברהם אינה הישג אומנותי או יצרני (כשל בני למך) ואינה הישג קהילתי-טכנולוגי (כשל בוני העיר ומגדל בבל) אלא מהפכה תודעתית ומוסרית. גם תגובת ה' כאן היא בעלת אופי כזה: לא השמדה והתחלה חדשה (כבמבול), אלא תיקון ענייני שהוא בעל אופי הכרתי ותודעתי – בלילת לשונותיהם כדי להקשות על הכנתם זה את זה, ריסון גאוותם והגבלת יכולתם "הטכנולוגית".

ראינו כמה מגלגוליו, ואולי אף כישלונותיו, של ביצוע הרעיון המקורי של "נעשה אדם" – בריאת אדם בעל רוח וערכי מוסר, מבין ומשכיל, שהוא כדמות בוראו ולא רק נברא בצלמו. מהי משמעותה של מערכת הכישלונות הללו במסגרת הסיפור המקראי? מה באה היא ללמד? על כך אפשרויות השערות רבות. אציין כאן, בקיצור נמרץ, שלוש שנראות לי חשובות במיוחד: האחת, להדגיש את חופש הבחירה של האדם, שגם הוא נתפרש כהיבט של "כדמותנו", כדברי הספורנו: "השכל האישי הנקרא צלם אלוהים וכוחו הבחירי הנקרא דמות אלוהים" (על ויקרא יג 47), וכתוצאה מזה – את פיתוי הרוע שמזומנים לו ויכולתו ליפול, להשחית ולהישחית השניה, להדגיש את טיב ההכרה והתודעה האנושית הרצויה – מהו "המבין ומשכיל" של "נעשה אדם כדמותנו", ושהוא לאו דווקא האינטליגנציה המעשית והכושר הטכנולוגי, אלא עיקרו בהכרה מוסרית – דעת טוב ורע – עם דגש על איסור הרצח, החמס והשחיתות ועל ריסון הגאווה. השלישית, שהיא בעלת אופי ספרותי יותר, היא שמערכת הכישלונות הללו, שלאחר כל אחד מהם יש מעין ניסיון להתחלה חדשה, במעין דינמיקה של גל השוקע ומתרומם, מכינה ומעצימה את משמעות הופעתו של אברהם. הוא הראשון שהגיע להכרה הזו ("והאמין בה'") ובו התממש הרעיון של

מגדל בבל. לפי מדרשי חז"ל מגדל בבל נבנה ביוזמת נמרוד בן כוש בן חם, שהמריד את העולם כנגד ה' (פסחים, ע"ד ע"ב), והיה הבר-פלוגתא הגדול של אברהם בשנער והשליכו שם לאש ממנה יצא אברהם ללא פגע (פסח' קי"ח, ע"א; בר"ר ל"ח, י"ג). על הגאווה כיסוד חטאו של אלישע בן אבויה, הלא הוא "אחר", בתלמוד ר' י. ליבס, 'חטאו של אלישע' - ארבעה שנכנסו לפרדס' האוניברסיטה העברית, המכון למדעי היהדות ט, 1986, במיוחד פרקים ג-ד.

"בצלמנו כדמותנו", הן בהכרתו ואמונתו הבלתי מסויגת בה' והן בצניעותו ובערכיו המוסריים (ונרחיב בכך בפרק ג').

מעבר לפרטים, ניתן לסכם את המשמעות הכללית העולה מדיונונו על בריאת האדם ותולדותיו בכך שהאדם נברא בצלם אלוהים, אולם לא "כדמותו" – מבין ומשכיל. היותו "כדמותו", שעיקרו במימד המוסרי-ערכי, נשאר בבחינת אפשרות ומשימה שבתולדות האדם עד לאברהם לא מומשה, ואולי נשאר בבחינת משימה תמידית לאדם באשר הוא.

את רעיון ה"כדמותנו" – מבין ומשכיל – קשרנו בדברינו לעיל ב"דעת טוב ורע", כלומר ביסוד ההכרה המוסרית ובאופן כללי יותר ביסוד התודעה הערכית של האדם. המימד המוסרי-ערכי כיסוד ההכרה בה' ודרישתו מהאדם מוכר בדרך כלל בנביאים ("הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך", מיכה ו 8), אך כפי שניסיתי להראות הוא עולה בעוצמה רבה עוד בתפיסת האדם בספר בראשית (נחזור לכך גם בדברינו על קוהלת בפרק ז, ועל ההגדה לפסח בפרק ט). הדגשנו "יסוד ההכרה המוסרית", כי עדיין לא נקבעו פרטי הטוב והרע, וקשה לדבר כאן על שאלות כמו היחס בין מוסר ואמונה וכיו"ב, שנדונו אחר"כ הרבה.

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

עניין הבחירה החופשית הוא כאמור אחת מהמשמעויות של "כדמותנו", והוא עיקרון תשתיתי במקרא. עניין זה אינו נעדר קשיים, כמובן: מהי משמעותה של בחירה חופשית במסגרת התפיסה של עולם הנהגה כמנהגו (בעיית הדטרמיניזם)? אם אלוהים יודע את החוקיות הטוטלית של המציאות, שאותה הוא למעשה קבע מראש, איך ניתן לישב זאת עם הבחירה החופשית של האדם לעצב את חייו ולקבוע את עתידו (בעיית הפטאליזם)? שאלות אלה וכיו"ב נדונו כמובן הרבה על ידי גדולי ההוגים ולא נוכל להיכנס כאן לדיון מפורט בהן. אך אעיר בפרק ד' ("ברכה, חלום ונבואה") על עניין אחד במקרא, הקשור בעיקר באחרונה, והוא יכולתו כביכול של האדם לשנות או לעצב את העתיד על ידי ברכה. על פי תפיסה נפוצה יש בברכה, בתנאים מתאימים, מעין כוח מאגי לשנות ולעצב את עתידו של המבורך. האם זו תפיסת הברכה במקרא? קשה להכליל כאן, אך נדמה לי שבכמה דוגמאות מפורסמות בתורה אין זה בדיוק כך, ועליהן אעיר שם.

אולם לפני כן נפנה (בפרק ג': "נאמנות ומשמעותה") לכמה בירורים על האופן שבו מתבטא אחד המושגים היסודיים של האמונה המקראית – מושג הנאמנות. נאמנות יש מסוגים שונים, אך בסוגיה הרלוונטיים לתפיסה המקראית גם היא אחד מגילוייה המובהקים של הבחירה החופשית, וכפי שנראה יסודית היא לתפיסת האמונה המקראית. נפתח דיון זה בכמה סוגיות הקשורות בדמותו של אברהם, אשר הוא אבי המהפכה האמונית והמוסרית שאליה כל סיפור גלגולי תולדות האדם שסקרנו לעיל מכון, לרבות דרמת הכישלונות ביצירת האדם "כדמותנו" – מבין ומשכיל.²⁵ דרמה זו, כאמור, גם מעצימה את הופעת דמותו של אברהם, אשר בו גם חומשה לשון ברכה בראש פרשת לך לך: "...ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכך ומקללך אזור ונברכו בך כל משפחות האדמה" (ב 2-3).

²⁵ יאה כאן מדרשו של יהושע בן קרחה על "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" - "בהבראם, באברהם, בזכותו של אברהם" (בר"ר, י"ב, ט).

פרק ג: נאמנות ומשמעותה

אברהם ולוט: נאמנות אישית ועקרונות צדק (לפרשת וירא)

בסיפור על השחתת סדום וההתדיינות בין אברהם לה' בנוגע לכך (ברא' יח 16 – יט 30) בולטים שני מוטיבים יסודיים: מזגו המוסרי ועוז רוחו של אברהם המתדיין עם ה' בשם עקרונות צדק כלליים, ונכונותו של ה' לפעול בהתאם לעקרונות מוסריים אלה. אברהם מוצג בסיפור כדמות מוסרית לעילא – כיודע טוב ורע. הוא למעשה האדם הראשון במקרא שניתן לומר עליו זאת. לא ברור אם ה' אימץ עקרונות אלה בגין הפצרותיו של אברהם או שהיו תקפים עימו גם קודם לכן. בכל מקרה, האישור האלוהי לעקרונות אלה משמעי ביותר. מוטיבים אלה, המוצגים על רקע סיפור השמדתה של סדום, והצלת לוט, אשתו ובנותיו, נדונו הרבה בספרות הפרשנית והתיאולוגית. ברם, לא פחות חשובות וכולטות בסיפור, ואולי אף יותר, הן נאמנותו של אברהם ללוט והעובדה שלוט ניצל לא מכוח העקרונות הכלליים הללו אלא "בחמלת ה'" ובזכות קשרו האישי לאברהם, ואלה דווקא נדונו הרבה פחות.

סיפור זה הוא פנינה סיפורית, וכדאי להרחיב בכמה מהיבטיו: מוטיב יסודי החבוי בסיפור הוא רצונו של אברהם להציל את לוט בן אחיו, והצלתו למעשה בידי ה' ומלאכיו בזכות אברהם. כרקע, מבלי שהדבר נאמר במפורש, עולה כי אברהם אהב את לוט וחש כלפיו נאמנות ואחריות גדולה. כזכור, לוט היה בן הרן אחי-אברהם, והלך עם תרח סבו ואברהם דודו מאור כשדים לחרן. תרח נשאר בחרן, ואברהם, לאחר התגלות ה' אליו וציווי "לך לך", עזבו שם לבדו¹ ולקח את לוט (ואת שרה) במסעו מחרן לכנען (ברא' יב 4). לוט גם התלווה אל אברהם בירידה מצרימה, עלה איתו משם כבד ברכוש (יג 1), והסתובב איתו בכנען (שם 5). כשרבו עבדיהם על מקום מרעה, אברהם נמנע מלריב עם לוט ונהג בו בנדיבות אבהית, הציע לו שיפרדו דרכיהם ונתן לו את זכות הבחירה לאן ללכת והיכן להיות. לוט ניצל זאת ובחר ללכת לכיכר הירדן העשירה והפוריה ש"כולה משקה, כגן ה' כארץ מצרים" (שם 10). היה זה ויתור נדיב מצד אברהם, שהיה הבכיר מביניהם, שהרי על מקום מרעה רבו

¹ על "לך לך...ומבית אביך" דרשו חז"ל – "אמר אברהם לפני הקב"ה שמא יהרהרו עלי בני אדם ויאמרו זה שהוא מקרב את הבריות תחת כנפי השכינה הניח אביו זקן והלך לו" (מדרש הגדול, לך לך רטז).

עבדיהם.² אך אברהם לא נטר ללוט והמשיך להיות נאמן לו. כששמע שלוט נשבה במלחמת השידים על ידי ארבעת המלכים (אמרפל, אריון, כדרלעומר ותדעל), מיד יצא נגדם למלחמה, רדפם עד דן ופאתי דמשק, והציל את לוט (יד 16-13).

בכל אלה מתגלה אהבה ונאמנות מצד אברהם ללוט, ולא קשה לנו לנחש מה חש אברהם כששמע שה' עומד להשחית את סדום וכשהבין שגם גורלו של לוט, שגר בה, ייחרץ שם. אולם אמת זו, שאברהם רצה להציל את לוט (ור' אכן עזרא על יח 24; רמב"ן על יח 26), אינה מוצגת בגלוי, אלא עטופה במעטה שכבות כיסוי סיפוריות. השכבה הראשונה היא שה' מחליט לרדת ולברר כביכול האם חטאת אנשי סדום היא "כצעקתה": **"ארדה נא ואראה האם כצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא ארעה"** (יח 21; "כלה" משמעו אולי "כולה" או "כולם"); כאילו מדובר בבירור עובדתי והחלטת מעשה עוד לא נפלה. בשכבה השנייה, שמבחינה סיפורית מופיעה קודם (שם 17), הוא מחליט לגלות זאת לאברהם: **"המכסה אני מאברהם אשר אני עושה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחרייו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט..."** (שם 19-17). דברים אלה משמיעים שצדק ומשפט היו "דרך ה'" עוד לפני התערבותו של אברהם. בשכבה השלישית אברהם מתדיין עם ה' בשם עקרונות צדק כלליים – **"האף תספה צדיק עם רשע"** (יח 23), **"השופט כל הארץ לא יעשה משפט"** (יח, 25). וה' אכן מבטיח שלא יספה צדיק עם רשע ושישא" לסדום והיא לא תושחת גם אם יש בה ולו עשרה צדיקים בלבד. ברם, בהקשר הדברים עולה שמטרתו החבויה של אברהם היתה להציל את לוט, ובהתדיינות עם ה' היה הוא זה ש"כיסה" מה' את אשר באמת רצה, והציג זאת כדיון על עקרונות צדק.³ בשכבה הרביעית מסופר על מה שקורה בסדום בפועל, כשהמלאכים (ה"אנשים") באים לעיר ופוגשים בלוט. כאן מתברר שאנשי סדום אכן חטאים ומושחתים כולם. המלאכים מודיעים ללוט שנשלחו על ידי ה' להשחית את סדום: **"וישלחנו ה' לשחתה"** (יט 13), ומזרזים אותו לצאת מיד מהעיר, וכשהוא מתמהמה הם מוציאים אותו בכוח: **"ויחזיקו האנשים בידו וכידו ובידו שתי בנותיו בחמלת ה' עליו ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר"** (שם 16). וה' אמנם משחית

² יש בכך דומות למסופר בלו' 6, אך שם מעשה עשיו אינו מוצג כויתור נדיב מצדו.

³ ב'מדרש הגדול', לך לך, הרגישו בזה כשעל הפסוק **"האף תספה צדיק עם רשע"** דרשו **"התחיל מבקש על לוט בן אחיו"**.

ומשמיד את סדום, אך בכל זאת מציל את לוט, אשתו ובנותיו – תרחיש שלא הופיע כלל בהתדיינות בין אברהם לה'.

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

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

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

אותו אברהם שהיה דוד נדיב ונאמן ושנחלץ למלחמה להציל את בן אחיו, ושאחר כך, שוב למען הצלתו, התדיין עם ה' בשם עקרונות צדק ומוסר, הוא מי שמוכן, במצוות ה', בשתיקה וללא ויכוח, להעלות את בנו יחידו אשר אהב לעולה.

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

הדגשנו את נאמנותו של אברהם ללוט ואת המימד האישי שיש בסיפור. בהקשר זה סיפורנו מעלה בעיה מוסרית נוספת: במוטיבציה האמיתית של אברהם, שאינה מפורשת בדבריו, אך גלויה לקורא, יש משום **משוא פנים** ברור לטובת לוט בן אחיו: אברהם לא מבקש להציל את לוט משום צדיקותו, אלא משום קרבתו האישית אליו, ומשום נאמנותו לו. וה', אשר הופך את סדום ועמורה **"ואת כל הכיכר ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה"** (יט 25), מציל את לוט "בחמלתו עלי" ובזכות אברהם. קשה לומר על לוט שהיה צדיק: אמנם אל המלאכים הוא מתייחס יפה כי הם אורחיו החוסים בצל קורתו, אך תמורתם הוא מציע לאנשי סדום הרשעים הצרים על ביתו את שתי בנותיו שיעשו בהן כטוב בעיניהם: **"הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש אוציאה נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם"** (שם 8; והשוו מעשה פילגש בגבעה, שופטים, יט, 24). חז"ל מרבים לדבר בגנותו של לוט – על שפרש מאברהם, על שבחר לדור עם אנשי סדום הרשעים, על שהציע להם את שתי בנותיו כאמור

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

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

במקרה שלנו ברור לאברהם שמדובר בסכנת כליה והיה ברור לו שביטול גורף ולא מסויג של ההחלטה אינו אפשרי. במצב זה עמדתו המפלה כלפי לוט בן אחיו טבעית ואולי גם מוצדקת – אותו הוא רוצה לחלץ מפני שהוא קרובו ובשל נאמנותו לו. כאמור, עובדה מעניינת בסיפור היא שאברהם אינו מפרש זאת בהתדיינותו עם ה' אלא טוען שם באופן כללי, לא-פרסונלי ונעדר משוא פנים כלשהו, בשם עקרונות צדק כלליים, מתוך הכרה, כנראה, שבקשה אישית על לוט, אף אם טבעית ומוצדקת היא, אינה ראויה. אלוהים הוא דווקא זה שפועל בהצלת לוט מתוך אוריינטציה אישית גלויה. לפיכך, את הסיפור כנתינתו ניתן לקרוא כבא לומר לנו שבצד עקרונות צדק ומוסר כלליים, על תוקפם וחשיבותם, פעולותינו מודרכות על ידי נאמנות אישית ואפליית הקרוב והאהוב, וגם אותן, ואולי בעיקר אותן, ה' מעריך ופועל לאורן.

נאמנות אישית והקנאות לה – שרה והגר

ענייננו הוא פרשת היחסים הקשה בין שתי הנשים, שרה והגר, וערך הנאמנות האישית העומד ביסודה, אך נקדים כמה מילים על נשים ותאוותן בספר בראשית.

"הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" (ל 1) התריסה רחל ביעקב, וזהו בדרך כלל האיווי הנשי במקרא – לבנים. אמנם במקרה ההוא תאוותה לבנים היתה מלווה בקנאותה באחותה לאה ואולי תוצאה שלה, אך גם הקנאה עצמה היתה בשל עניין הבנים. "ואם אין מתה אנכי" אפשר להבין כאיום בהתאבדות מחמת הסבל הנפשי שסבלה מעקרותה, ואפשר להבין כאמירה עקרונית יותר על טעם קיומה ותכלית חייה: ללא בנים אין טעם לחיי וחשובה אני כמתה. וכך אומר שם רש"י בעקבות המדרש: "מכאן שמי שאין לו בנים חשוב כמת". עם זאת יש כמובן יוצאות מן הכלל.

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

מכאן ואילך זו "דרך כל הארץ" כפי שאומרת בת לוט הבכירה לאחותה הצעירה. בזמן ביקור המלאכים בסדום מלאת החמס הן היו כנראה עדיין בתולות – כך לפחות אמר אביהן לרשעים שצבאו על פתח ביתו בשל המלאכים שהתארחו אצלו: **"הנה-נא לי שתי בנות שלא ידעו איש"** (יט 8). לאחר הפיכת סדום, שממנה נצלו עם אביהן על ידי המלאכים, בהיותם במערה, יעצה הבת הבכירה: **"אבינו זקן ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ. לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עימו"**

ונחיייה מאבינו זרע (יט 31). וכך עשו, השקו את אביהן לשכרה ושכבו איתו – לילה אחד הבכירה ולילה אחריה הצעירה (יט 35-31), ואכן הרו שתיהן וילדו את מואב ואת בן-עמי.

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

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

אך כאמור, בדרך כלל מתאוות נשים בתורה לבנים. את רחל ותשוקתה לבנים "ואם אין מתה אנוכי" כבר הזכרנו. ואמנם לאחר שנים ניתנו לה בנים, הראשון יוסף והשני בנימין, ורחל מתה בלידתה את בנה השני, שקראה לו בן אוני ואביו קראו בנימין (לה 18). גם תמר, כלתו של יהודה רצתה בנים. כזכור (לח) לאחר מותם של ער, בעלה, ואונן אחיו, היא יועדה לבן השלישי של יהודה, שלה, אך יהודה חשש לתת לה "פן ימות גם הוא כאחיו" (11). תמר נותרה אז אלמנה ללא בנים. למעשה די ברור בסיפור שתמר נתאוותה לבן, לא כל כך חשוב ממי, שכן אחרת קשה להסביר את "התעלול" שעשתה ליהודה כשנחזתה לזונה והרתה לו. את התעלול נאלצה לעשות כי היתה במלכוד – היא נתאוותה לבן, אך בתור המיועדת לייבום על ידי שלה, היתה אסורה על אחר וצפויה למוות אם תחטא בעניין. ואכן כשיהודה שומע שהיא בהריון

הוא מורה להרוג אותה (24). הפתרון מבחינתה היה לסבך מראש את יהודה עצמו בהריגה כדי שלא יוכל להאשימה. אך את התעלול, שצלת, עשתה אך ורק כדי ללדת. אין רמז לכך שחשקה ביהודה, ואת שלה הרי לא קבלה וידעה שוודאי לא תקבל לאחר התעלול, כך שלא אותו היא רצתה, אלא בן היא רצתה. ואכן ילדה תאומים, שאחד מהם (פרץ) הוא מאבותיו של דוד המלך.

ומכאן לענייננו. גם שרה אשת אברהם רצתה בן, ולאחר עקרות ממושכת נולד לה בזקנותה, כהבטחת ה', בן – יצחק. שרה הלכה עם אברהם בדרך הארוכה מאור כשדים לחרן ומשם לכנען. עוד בצאתם מאור כשדים נאמר עליה שהיתה עקרה (יא 30). בצאתם מחרן היתה בת 65 (על אברהם נאמר שהיה בן 75 והיה עשר שנים מבוגר ממנה) ובכל התקופה הארוכה הזו לא הרתה. גם בכנען במשך למעלה מעשרים שנה לא הרתה, ונסתה להיכנות מבן שתלד שפחתה הגר שאותה נתנה לאברהם שתהרה ממנו. עקרותה של שרה מרכזית להבנת המצב הרגיש והפגיע שבו היתה מבחינה שבלידת יצחק, אך היא גם מרכזית להבנת הסיפור. כאמור, רק בזקנותה, עקב הבטחה אלוהית, הרתה שרה וילדה בן בהיותה בת תשעים. עוצמת עקרותה של שרה בולטת גם בכך שלאחר מותה אברהם נשא לאשה את קטורה והוליד ממנה עוד ששה בנים, ובנוסף היו לו עוד בנים מפילגשים (כה, 6-1).

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

מהי משמעותו של מהלך זה בסיפור? אפשר כמובן שהתורה מספרת את שהיה (או מסורת מקובלת על כך; סיפור דומה נשנה אחר כך עם אבימלך), וברור שהסיפור גם מבטא את השגחתו הפרטית של ה' על אברהם ושרה, אך ראוי לציין שני היבטים נוספים של משמעותו של מהלך זה במסגרת הסיפור הרחב.

האחד – להציג בהדגשה את נאמנותה המופלגת של שרה לאברהם. היא, אשתו היפה והיחידה של אברהם (חז"ל ציינו גם את צניעותה. ר' בבא מציעא פז ע"א; בר"ר

נג, ט), היתה מוכנה למענו ולבקשתו להשפיל את עצמה ולמחול על כבודו עד כדי הפיכתה לפילגש בבית פרעה. עניין זה, כפי שנראה, מרכזי בהבנת דמותה והתנהגותה בהמשך, שכן הפגיעה בחובת הנאמנות האישית כלפיה היא מפתח בהבנה זו.

השני – להציג את אופיו הפשרני וגישתו המעשית של אברהם בעניינים שונים כמו זה שלפנינו כשהיה מוכן "כשצריך" להונות ולהציג את אשתו כאחותו ולתת אותה לזרים (הרמב"ן, על יב 10, מדבר כאן על "חטאו" של אברהם), וזאת כרקע לאדיקות הקיצונית והבלתי מתפשרת של אמונתו בה', שבה הוא ממלא אחר דברו – במילוי הצו "לך לך", בגירוש הגר וישמעאל, ובעקדת יצחק. יש לזכור שהמהלך המסופר היה מתוכנן ואברהם אמר לשרה מראש שתציג עצמה כאחותו: **"אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך"** (יב 13) וכך כנראה נהגו כאן בפועל (יב, 18). גם לאחר שפרעה, שלקח מה' ב"נגעים גדולים", מחזיר את שרה לאברהם ומגרשו, הם חוזרים על אותו מהלך עם אבימלך מלך גרר (כ 2), וגם כאן מתערב ה' והפעם מתגלה לאבימלך בחלום ומאיים עליו במוות אם יקרב לשרה. אבימלך מתחנן על חייו ואומר שבתום לב לקח את שרה שכן גם היא וגם אברהם אמרו שהיא אחותו, ומיד מחזיר אותה לאברהם ומפצה אותו ברכוש רב (כ 14). פשרנותו וגישתו הפרגמטית של אברהם מתגלים גם במשאו ומתנו עם אבימלך על עניין בארות המים (כא 25-32), בוותרנותו המופלגת ללוט בעניין הריב בין רועיהם על שטחי המרעה, במשאו ומתנו עם עפרון ובני חת על קניית מערת המכפלה ועוד. על רקע אופי פרגמטיסטי ופשרני זה מבהיקה שבעתיים המוחלטות של אמונתו בה': אחר מצוות ה', אף אם קשה היא כשאל, הוא ממלא מיד ללא אומר ודברים.

כאמור, גם בכנען במשך כעשרים ושלוש שנים לא הצליחה שרה להרות. היא ללא ספק נתאוותה לבן, עד כדי כך שאחרי עשר שנים לשהותם בכנען החליטה לתת את שפחתה המצרית הגר לאברהם כדי שיוליד בן ממנה: **"ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת, בא-נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה, וישמע אברם לקול שרי. ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה"** (טז 2-3). מעשים דומים היו כנראה די מקובלים גם אצל נשים לא עקרות, כפי שלמדנו מפרשת רחל ולאח שנתנו ליעקב את שפחותיהן בלהה וזלפה ושיוליד מהן בנים. רחל אמנם עשתה זאת כשהיתה עקרה,

אך לאה כלל וכלל לא. ואמנם ארבעה מבניו – בני ישראל – נולדו לשפחות אלה. אולם משך הזמן הארוך שבו, כמפורט לעיל, היתה שרה עקרה עד שהחליטה לתת לאברהם את שפחתה מלמד עד כמה קשה היה לה הדבר ועד כמה משמעותי היה בעיניה. עניין זה חשוב כפי שנראה להבנת דמותה והתנהגותה. חשוב לעניינו גם שבמקרה כזה היה הבן הנולד נחשב לבן האשה ולא רק בן השפחה – אימו הביולוגית. ואכן במסורת ישראל רחל ולאה הן האימהות ולא בלהה וזלפה. גם שרה עצמה אומרת על הגר "אולי אבנה ממנה" – שרה היא זו שתיכנה, שיהיה לה בן.

לפי המדרש היתה הגר בת פרעה מאחת מפילגשיו. אין לכך סימוכין במקרא, אך אולי מתכוון המדרש שניתן דעתנו למשמעותה של "אפיזודת פרעה" כמפורט לעיל: נאמנותה המופלגת של שרה מתבטאת גם בכך שהיתה מוכנה, בעבור אברהם, להשפיל את עצמה ולהיות לאחת מפילגשי פרעה, וגם בכך שכעת היא מוכנה לרומם את בתו של פרעה מפלגש אחרת ונותנת אותה לאשה לאברהם בעלה.

אפשר גם להסיק ממעשה זה של שרה שיחסיה עם הגר עד אז היו טובים ושנתנה בה אמון מלא, שכן אחרת קשה להניח שהיתה נותנת אותה לאברהם לאשה, למרות הקושי שחשה במעשה כזה כפי שראינו לעיל. אך אז מגיע השבר והכל מתהפך: לאחר שהרתה הגר לאברהם נשתנה יחסה של הגר לשרה, כנאמר: **"ותרא כי הרתה ותקל גברתה בעיניה"** (טז 4). התורה אינה מספרת במה זה התבטא, אך שרה נפגעה מאוד ובאה בטענות קשות לאברהם: **"חמסי עליך, אני נתתי שפחתי בחיקך ותרא כי הרתה ואקל בעיניה"** (5). הבנת טיבה ועצמתה של פגיעה זו היא עניין מכריע. הריונה של הגר – לא עצם נתינתה לאשה לאברהם – הוא שגרם לה להתגאות על שרה גבירתה ולפגוע בה. לא תכונות ויחסים אישיים, אלא ההריון היה הבסיס להתגאותה של הגר, לפגיעה בכבודה של שרה, לפגיעה בנאמנות כלפיה, ולכעסה של שרה על אברהם. ברם, הפגיעה בשרה היתה קשה לא רק בשל ההריון ועצם התגאותה של הגר שהקלה בכבוד גברתה, אלא גם, ואולי בעיקר, בשל **הבגידה בנאמנות האישית** שהיתה הגר חבה לשרה גבירתה, שלאחר שנים רבות של עקרות שבהן נמנעה ממעשה כזה, רוממה את הגר ונתנה אותה לאברהם לאשה שיוליד ממנה בן.⁴

⁴ כפי שמדגיש הרמב"ן שם: "שלא תהיה כפילגש, רק כאשה נשואה לו".

על פשר כעסה של שרה על אברהם שני פירושים עיקריים הם ששרה כעסה על שאברהם לא התערב להפסיק את הביזוי שנתבזזה מהגר; ושכעסה על שקבל בפני אלוהים רק על ערירותו שלו ולא על זו של שרה: **"הנה אנוכי הולך עירי ... הן לי לא נתתה זרע"** (יד 2). לפירוש הראשון – כאמור לעיל לא רק עצם הביזוי פגע בשרה, אלא שהיה בו משום בגידה של הגר בנאמנות האישית לשרה. ובגידה בערך הנאמנות האישית היא שעומדת כמובן גם ביסוד הפירוש השני. כך או כך שרה נפגעה קשות וראתה בהתנהגותו של אברהם משום חוסר רגישות ואולי אף חוסר נאמנות לה – לאשה הנאמנה (שהפכה אצל חז"ל לסמל הצדקת⁵) שהלכה איתו מאור כשדים והקריבה את כבודה אצל פרעה ואבימלך למענו, וכעת נותנת לו את שפחתה הצעירה לאשה. והיא עושה זאת בעצמה ותוך נכונות מלאה (ור' דברי הרמב"ן על טז 3).

תגובת אברהם כאן רק מעצימה את טענתה של שרה לפי הפירוש הראשון: **"הנה שפחתך בידך עשי לה כטוב בעיניך"** (טז 6) הוא אומר לה. הרי כעסה של שרה כלפיו היה על שעמד מנגד ולא התערב כשהקלה שפחתה בכבודה. והנה בתגובתו הוא עלול להיתפס כחוזר על הטעות ועומד שוב מנגד ומתנהג כמי שלא אכפת לו ומשאיר את ההחלטה ואת גורל הגר (שהיא כבר אשתו שהרתה לו!) ואת יחסי שתי הנשים ביד שרה. וכדאי לשוב ולהעיר בהקשר זה על ריבוי פניו של אברהם, הדמות המגוונת ורבת הפנים בתורה. שהרי כפי שראינו לעיל דווקא נאמנות אישית היתה קו מרכזי ביחסו ללוט בן אחיו, וכפי שפירשנו שם, ה' בכבודו ובעצמו, בהצילו את לוט "בעבור אברהם", מקבל זאת כעיקרון מוסרי מכוון. וגם כאן ה' כנראה מסכים עם שרה ומאשר את ערך הנאמנות האישית שביסוד קובלנתה. זאת ניתן ללמוד לא רק ממהלך הסיפור ומשתיקתו של ה' כאן, אלא מדבריו הגורפים לאברהם אחר כך: **"כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה"** (כא 12).

על רקע זה בא סיפור קשה, ששרה היא הדמות המניעה והשולטת בו, ומשמעותו מועצמת דווקא לאור ערך הנאמנות האישית שהדגשנו לעיל. הסיפור בא בשני שלבים. בשלב הראשון שרה מענה את הגר עד כי זו בורחת: **"ותענה שרי ותברח מפניה"** (טז 6). מה היה העיניי שענתה אותה איננו יודעים, אך אולי (כפי

⁵ רבים מאמרי חז"ל המעלים את דמותה אף מעל זו של אברהם, וידוע המדרש ב'תנחומא' הדורש את דמותה של אשת חיל שבמשלי לא' על שרה.

שנראה) היה שגרמה למות העובר שברחמה (ר' 'מדרש הגדול' על טז 11). מכל מקום אפשר לתאר שהעינוי היה קשה מנשוא והגר ברחה למדבר. רק בהוראת מלאך שנגלה אליה על עין המים ומורה לה לחזור ולהתענות תחת ידי שרה היא חוזרת. היא מתפעלת מראיית המלאך ואומרת "הגם הלום ראיתי אחרי רואי" (13) ובאר המים נקראה לפיכך "באר לחי רואי" (לימים יצחק "בא מבוא באר לחי רואי" כשפגש את אשתו רבקה לראשונה (כב, 62), והמקום היה מרכזי בחייו גם לאחר מכן).

מדברי המלאך אל הגר אפשר גם ללמוד שאיבדה את העובר שהרתה לאברהם. ואולי זה פשר העינוי שנתענתה תחת ידי שרה. שכן המלאך אומר להגר לשוב לבית שרה, וכשתשוב "הנך הרה ויולדת בן וקראת שמו ישמעאל". אלה הם דברי הבטחה לעתיד, ומפשוטו של הכתוב עולה שכשדיבר אליה כבר לא היתה הרה והיתה ללא בן. וכך מבאר שם רש"י: "הנך הרה – כשתשובי תהרי". מה ובכן קרה עם ההריון שהרתה לפני שברחה? או שהופסק, או שילדה ומת הוולד. ואכן בעקבות המדרש אומר רש"י על "ישפוט ה' ביני וביניך" (טז 5): "שהכניסה [שרה] עין הרע בעיבורה של הגר והפילה עובריה, הוא שהמלאך אומר להגר 'הנך הרה'... מלמד שהפילה הריון ראשון" (ר' 'ילקוט שמעוני' רמז עט). ברם, יש לומר שדבר המלאך לא מלמד דווקא שהפילה, ואפשר גם שהגר ילדה ומת הוולד או אף הומת, וזה העינוי הגדול שנתענתה תחת ידי שרה ושנגללו ברחה למדבר. בכל מקרה היה זה עינוי קשה. לא בכדי אומר הרמב"ן על "ותענה שרי", עם מבט מוסרי-היסטורי: "חטאה אמנו בעינוי הזה וגם אברהם בהניחו לעשות כן, ושמע ה' אל עוניה [של הגר] ונתן לה בן שהיא פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני העינוי". הרמב"ן כמובן ידע שבעינוי הזה של הגר, בניגוד לגירוש שבא מאוחר יותר, ישמעאל עוד לא היה קיים, ובכל זאת הוא קושר בין הפרשיות ורואה בעינוי, ולא בגירוש, את העניין החמור והמשמעותי. אך גם בדברי הרמב"ן, הרגיש לעינוי שנתענתה הגר, לא ניכרת הכרה בגודל הפגיעה שנפגעה שרה מהבגידה בנאמנות כלפיה, שגרמה לעינוי. נשוב ונדגיש שהפגיעה כאן אינה רק עניין פסיכולוגי, אלא עקרוני: ערך הנאמנות נבגד ונפגע כאן, וזהו ערך ששרה מסמלת והוא מרכזי בתפיסת האמונה המקראית.

השלב השני הוא לאחר לידת ישמעאל ויצחק. כשהגר חוזרת מהמדבר לבית אברהם היא יולדת לו בן (טז, 15). הפעם היא יולדת כשהיא כבר אשתו, שהרי כזכור עוד קודם ניתנה "לו לאשה", ולא כשיפחת שרה גבירתה. את הבן, כלשון הפסוק,

ילדה לאברהם, ושרה אינה נזכרת עוד בהקשר זה. אברהם היה בן 86 בלידת הבן ישמעאל (שם), וישמעאל נימול בהיותו בן 13 (יז 25). כידוע נפקדה שרה כעבור כשנה, וקרה הנס לעת אשר דיבר לה ה', והיא ילדה את יצחק בהיותה בת 90. אברהם היה אז בן 100, וישמעאל בן 14.

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

תגובת שרה היתה קשה ביותר. היא דרשה מאברהם לגרש את הגר ואת בנה. קודם עינתה שרה עצמה את הגר וזו ברחת למדבר. הפעם שרה דורשת במפגיע גירוש. גירוש זה למדבר, יש להדגיש, היה דרישתה שלה, לא מצוות אלוהים או דבר מלאך. אלהים אמנם אומר לאברהם לשמוע בקולה, אך לה הוא לא אומר דבר. אמנם, תכנית אלוהית קיימת ברקע הדברים להקים את הברית ביצחק ("ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה", יז 21), והיא נאמרת לאברהם, לא לשרה, ואין ראייה שהיא יודעת זאת. מדבריה לאברהם "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (כא 10), עולה כאילו קנאות צרה של אם ליוצא רחמה ודאגת ירושה הם שהניעו אותה.⁷

⁶ במדרש דרשו את "מצחק" כגילוי עריות, עבודה זרה, ושפיכות דמים ונסיון לרצוח את יצחק (בר"ר, וירא, נג, ד"ה, ט, י), מה שמוזכר גם ברש"י וברמב"ן. גם במדרש המאוחר 'פרקי דרבי אליעזר' מייחסים לישמעאל שהיה "רובה קשת" ניסיון לרצוח את יצחק (וראו י. זקוביץ וא. שנאן: 'גם כך לא כתוב בתנ"ך', פרק ח, עמ' 101).

⁷ ישמעאל היה, כזכור, בנורמות המקובלות, בנה הבכור. בכך משתלב סיפור זה במסכת העדפת הבן הצעיר, שבה שזור ספר בראשית: הבל על פני קין, יצחק על פני ישמעאל, רחל על פני לאה, יעקב על פני עשיו, יוסף על פני אחיו, אפרים על פני מנשה.

זו לכאורה קנאות ושנאה קשות ביותר, וניסיון להבינן מרכזי בהבנת הפרשה. אם מעשה שרה ניתן אולי להבנה בהנחה שישמעאל אכן עשה ביצחק התינוק מעשה מיני או ניסה לרצחו, הוא קשה יותר להבנה אם נאמר שישמעאל צחק כפשוטו, אולי אפילו מתוך גאווה או לעג (כפירוש הרמב"ן), שאז תגובת שרה נראית נוראה אף יותר. שכן אפשר להניח כי בדרישתה לגרש אותו ואת אימו היא ידעה שהיא אולי דנה אותם למות מיתה קשה במדבר. ועל מה, על זה שצחק? – הרי היא עצמה אמרה "כל השומע יצחק לי". ואף אם בעיניה חטא ישמעאל, מה על הגר? מדוע לגרש גם אותה? מהו המסר או המשמעות האמונית-מוסרית שעלינו ללמוד על עמדתה של שרה ("הצדקת") כאן? ומה על ערך הנאמנות האישית שהיה כזכור ביסוד קובלנתה של שרה כלפי אברהם, וכנראה אף ביסוד כעסה על הגר? עניין זה של הנאמנות הוא אולי אחד מרבדי המשמעות העמוקים של הסיפור ומפתח להבנת עמדתה של שרה: את עוצמת כעסה ונקמנותה של שרה כאן יש להבין דווקא לאור ערך הנאמנות האישית שבעיניה נבגדה כלפיה – גם מצד הגר וגם מצד אברהם, ובמידה פחותה אולי גם מצד ישמעאל. תגובתה הקשה על מה שראתה כבגידה בנאמנות, והאישור האלוהי שניתן לה רק מעצימים את ערכה של זו והופכים אותה ליסוד בהבנת דמותה ומשמעות הסיפור.

אברהם בתחילה מתנגד – "וירע הדבר בעיני אברהם על אודות בנו" (כא 11) – אך ה' ציווהו "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (12).⁸ ואברהם, שידע לאהוב ולהיות נאמן ללוט בן אחיו, וכדי להצילו ידע להילחם בארבעה מלכים ולנצחם, שידע להתווכח עם ה' על צדק ומשפט בעניין סדום, אך לנהוג בפרגמטיות מתפשרת כפי שראינו לעיל, אותו אברהם מציית מיד ובאופן מוחלט כשמדובר בדבר ה'. כשם שציית מיד לצו "לך לך" ועזב את תרח אביו בחרן (ואת החיים הטובים שכנראה היו לו שם), וכשם שהוא עתיד לציית לצו האלוהי בפרשת העקדה, כך הוא מציית גם פה ומגרש את הגר אשתו ואת ישמעאל בנו למדבר. זהו בנו בכורו שבעבר אברהם התפלל עליו לה' "לו ישמעאל יחיה לפניך" (יז 18). ובתיאור היבש והלקוני של

⁸ במדרש הפליגו במעלתה של שרה, אף מעבר לאברהם (שעל כן צווה לשמוע לכול אשר תאמר לו, כא 12). את שמה גזרו מ"שררה", וזיהו אותה עם יסכה (בת הרן אחי אברהם), על שהכל סוכים ביופיה והיא סוכה ברוח הקודש.

התורה אפשר לחוש את עוצמת הקושי והכאב של אברהם: **"וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד וישלחה"** (כא 14; והשוו לכב 3 בפרשת העקדה: **"וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו..."**).

לאחר שגורשו תעתה הגר עם בנה במדבר עד שיבשו, **"ויכלו המים מן החמת, ותשלך את הילד תחת אחד השיחים ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד. ותשב מנגד ותשא את קולה ותבך"** (כא 16-15). זהו הבכי הראשון במקרא – בכי קורע לב של אם המנסה להימנע מלראות במות בנה הגווע. והרי גם היא מן הסתם גוועה ועמדה למות שם. אך לא על עצמה ועל מותה חשבה ובכתה, אלא על בנה. ואז מתגלה לה מלאך שמגלה לעיניה באר מים⁹ שמצילה אותם, ואומר לה: **"אל תיראי כי שמע אלוהים אל קול הנער באשר הוא שם"** (17).

ואכן, ישמעאל גדל, נשא נשים, הוליד בנים **"שנים-עשר נשיאים לאומותם"** (כה, 16), וחי מאה שלושים ושבע שנים (17). אך לפי המסופר כפשוטו, ספק אם אברהם ידע כל זאת. אמנם שנים קודם לכן, לפני לידת יצחק וכמובן לפני הגירוש, ה' אומר לו, **"ולישמעאל שמעתך, הנה ברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו במאוד מאוד שנים עשר נשיאים יוליד ונתתיו לגוי גדול"** (יז 20). ברם, לא רק שזה היה כמה שנים קודם לגירוש, אלא שגם אז אפשר ואברהם לא היה בטוח בכך, כשם שלא היה בטוח בהבטחה באותו מעמד על לידת יצחק. כך לפחות ניתן להבין מהפסוק **"ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בליבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד"** (יז 17).¹⁰ אפשר לכן להניח כי ככל שידע לאחר הגירוש חשש כי נחרץ גורלם למות במדבר. זהו פן נוסף בכאבו של אברהם ובגודל הטרגדיה שעבר עם גירוש הגר וישמעאל (כזכור, כפי שצינו במקומו, ספק גם אם הוא ידע על הצלת לוט שכל כך רצה בה). ישמעאל כנראה לא ניתק את זיקתו לאביו, ובעת מותו של אברהם, כשבעים שנה לאחר הגירוש, בא לקברו, ואז נפגש גם עם יצחק: **"ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו אל מערת המכפלה"** (כה 9). כרגיל, התורה לא מפרשת ורק נותנת לנו לשער מה חשבו והרגישו שני האחים בפגישה זו. על הגר, שהיא על פניו, גיבורת הטרגדיה, אין

⁹ יש החושבים שזו הבאר (ביר רח'מה) שבירוחם.

¹⁰ כך גם ב'מדרש הגדול': **"אף על פי שבישרו המקום ביצחק היה ליבו מתפוגג עליו אם יהיה או לא יהיה"** (רעח). ברם, אונקלוס מתרגם **"וחדיי"** (שמח), ורש"י והרמב"ן מפרשים בעקבותיו **"ויצחק"** כאן כלשון שמחה על פליאה גדולה ולא כביטוי ספק.

אנו שומעים יותר, לבד מאזכור קצר שבו נאמר שלקחה לישמעאל אשה מארץ מצרים (כא 21). ושתיקה זו היתה כנראה קשה לחז"ל וקושי זה הוא אולי יסוד המדרש בבר"ר, המובא גם ברש"י, שקטורה, אותה נשא אברהם לאשה אחרי מות שרה, היא הגר, וכך עוד מעגל נסגר.

כדאי לשים לב לנקודת המבט שממנה מסופר הסיפור, שהיא נקודת מבט נשית ואימהית מובהקת. הרי ישמעאל היה בעת הגירוש כבר כבן 17 שנים (ילקוט שמעוני וירא צה ע"ב; ואכן הוא היה כבן 14 בהולדת יצחק, ועוד כשלוש עד היגמל יצחק, המשתה והגירוש); סביר לפיכך שכוחו וכוח שרידותו במדבר היו לא פחותים משל אימו, אך הוא נקרא כאן "ילד", ולשון המספר יוצרת תחושה כאילו הוא ילד קטן שאימו נושאת בזרועותיה ואז משתש כוחה ומשכלו המים היא משליכה אותו תחת אחד השיחים והוא גועה בבכי. נקודת המבט הזו גם מעצימה את הקושי הנורא שבמעשה שרה: שנים רבות נתאוותה לבן, ובייאווה מעקרותה נתנה את שפחתה לאברהם שיוליד לה ממנה בן, והנה היא נסחפת פה ברגש כעס ונקם קיצוני לגרש למדבר ולמעשה אולי לגרום למותם של הבן הזה ושל שפחתה שילדה אותו. אברהם, שהדבר היה רע בעיניו (אמנם, לפי הכתוב, "על דבר בנו", אך לא על הגר), נאלץ, בהוראת שרה שהוא מצווה מה' לשמוע בקולה, לגרש את בנו בכורו ואולי לדון אותו בכך למוות. זו, עוד לפני פרשת עקדת יצחק, ההקרבה הגדולה שאברהם מקריב במצוות ה'.¹¹ ויש להדגיש שבניגוד לפרשת העקדה למשל, הבאה מיד אחר כך, כאן נידונים הילד ואימו לגירוש ולמעשה אולי אף למיתה ביוזמתה ובהוראתה של שרה אשת אברהם אבינו, על עניין לכאורה של מה-בכך. זו אכן אחת הפרשות הנוראות והמזעזעות במקרא. לפי רש"י, בעקבות המדרש, מתה שרה כשנודע לה על פרשת העקדה (ור' בר"ר נח). ועולה כי בכך התכוונו חז"ל ורש"י לאפשרות שהעקדה היתה מעין עונש לשרה על עינוי הגר וגירושה עם בנה.

מכל מקום יש קושי גדול בהבנת התנהגותה של שרה ומשמעותו של הסיפור. הסבר רווח, שתכנית אלוהית מכוונת את הדברים להקים את ההבטחה לאברהם ביצחק, הוא כמובן נכון אך כללי מדי ולא מספק. ההסבר המוצע כאן גם להתנהגותה

¹¹ ראו רשימתו של מנחם פרי בהארץ ספרים 11.10.2005 "איזה מין אלוהים" על תקבולות ניגודיות בין פרשות הגר והעקדה www.haaretz.co.il/literature/1.1050089

של שרה וגם למשמעותו של הסיפור עומד, כאמור לעיל, על ערך הנאמנות האישית: שרה נהגה כפי שנהגה כי בעיניה ערך זה נבגר כלפיה. לעמדתה ניתן למעשה אישור אלוהי. משמעות הסיפור כולו היא להאדיר ולרומם ערך זה כערך מוסרי-דתי מכונן.

זהו סיפור נשי מובהק, שהגברים – אברהם, ישמעאל ויצחק – הם דמויות רקע פסיביות בו. וזה סיפור על יצריות נשית חזקה – רצון עז לבן ותסכול העקרות של שרה, גאוותה של הגר השפחה ההרה כלפי גברתה העקרה, תלונותיה ונקמנותה של שרה על כך, אהבת אם על שני גילויים אופייניים שלה – גוננות קנאית עד כדי אכזריות של שרה על יצחק, ודאגה, טיפול ורחמים עד כדי יאוש של הגר על ישמעאל. ומעבר לכל אלה, ולמעשה ביסודם, נמצא ערך הנאמנות האישית שנבגדה כאן, וגם הוא מוצג מנקודת המבט הנשית של שרה. וכרגיל, מעל כל אלה אלוהים המושך בחוטים ונותן למעשה תוקף מוסרי מוחלט לערך זה, שבהתאם לו הוא נאמן לאשר הבטיח **"הרבה ארבה את זרעך"** **"וביצחק ייקרא לך זרע"** (כא 12). את הבטחתו ותוכניתו הוא מקיים דרך פועלה של שרה.

כפשוטם של דברים, שרה, יש לומר, מוצגת באור לא מלבב בסיפור, והוא מעורר לנסות להבין את דמותה ואת מטרתו ומשמעותו של הסיפור. ועיקר בהבנה זו נעוץ כאמור בערך הנאמנות האישית: את התנהגותה של שרה, כעסה, ונקמנותה כאן יש להבין לאור הפגיעה הקשה שנפגעה ממה שראתה כבגידה בנאמנות האישית כלפיה – בעיקר מצד הגר ובמידה מסוימת גם מצד אברהם, וכאמור, אולי גם מצד ישמעאל. והרי, כפי שהודגש לעיל, הם היו חבים בנאמנות אישית אליה. במיוחד במצב המאוד רגיש שהיתה בו בעקרותה. אברהם – בשל היותה אשתו ונאמנותה המופלגת אליו; הגר – בשל היותה גבירתה שרוממה אותה, ושלמרות שהדבר היה כה קשה לה, נתנה אותה לאשה לאברהם שתהרה ממנו; ישמעאל – בשל היותה אימו שגדל בביתה. בדומה למה שראינו בפרשת לוט, האישור האלוהי שניתן כאן להתנהגותה של שרה מעניק תוקף עליון לערך זה. ערך הנאמנות האישית מוצג כאן לא רק כגורם פסיכולוגי שביסוד הטרגדיה שהתרחשה, אלא כעיקרון מוסרי תשתיתי. לערך מוסרי זה יש משמעות רבה בהקשר האמוני הרחב, ולא בכדי ניתן כאן אישור אלוהי לעמדת שרה: נאמנות היא יסוד הקשר האמוני בין ה' למאמיניו. עניין זה מודגש בפרשתנו בבית הכרותה שבין ה' לאברהם: **"ביום ההוא כרת ה' את אברם**

ברית לאמור לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים ועד הנהר הגדול נהר פרת" (טו 18) וכן "אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים" (יז 4). הוא, כפי שעוד נרחיב, יסוד הבחירה בעם ישראל כעם סגולה לה', והוא מוצג בספר בראשית ובתורה כולה כיסוד האמונה בה' ויסוד המחויבות שלו כלפי מאמיניו. נאמנות הוא מושג רחב ומסוגים שונים, אך יסודם של הנאמנות האמונית הזו ושל מושג הנאמנות בכלל הוא בנאמנות האישית שבין בני אדם הקשורים באופן נסיבתי בקשר נאמנות, כגון, כפי שראינו, בין אברהם ללוט, ובין שרה לאברהם, וכפי שנראה גם בדברינו על מגילת רות, בין רות לנעמי.

לפרשת העקדה

נאמנותו וצייתנותו המוחלטת של אברהם לצו האלוהי, עליה הרחבנו בדברינו לעיל, מגיעה לשיא בפרשת העקדה. אלוהים "ניסה את אברהם" ומצווה עליו "קח-נא את בנך יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך" (כב 2). לא רק שקשה לתאר ציווי אכזרי מזה, גם לא נאמר לאברהם כל טעם וסיבה לו, והוא גם מנוגד להבטחה האלוהית "ביצחק יקרא לך זרע" (כא 12). אברהם, שידע לדון עם אלוהים על עקרונות מוסר וצדק, מציית באופן מוחלט: משכים בבוקר, לוקח את יצחק והולך איתו מהלך שלושה ימים, עוקד את יצחק על מזבח ומתכוון לשחטו. כל זה ללא אומר ודברים כשהתורה רק מותירה לנו לשער את שחשב והרגיש. ואז, ברגע האחרון, מלאך ה' אומר לו מהשמיים: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (12). הרבה נכתב על פרשה זו ובמיוחד על משמעות הניסוי שניסה אלוהים את אברהם ואת גודל אמונתו בו.¹² הדברים מפורסמים ולא נחזור על כך.

אך כדאי לציין גם נקודה אחת שנדונה פחות: ההשפלה האיומה שאברהם חווה בניסוי זה. לא רק בעצם הניסוי, אלא גם בכך שהתרחש לעיני יצחק: אברהם הרי גם יודע שיצחק בנו האהוב רואה אותו מוכן לשחטו, וללא כל טעם או סיבה. אברהם, כזכור, היה מוכן לסכן את עצמו במלחמת השידים, אך למען הצלת לוט. שרה, כזכור, היתה מוכנה להשפיל עצמה, אך למען אברהם וחייו. אברהם היה מוכן, בניגוד לרצונו, לגרש את ישמעאל והגר, אך מטעמים שאף אם קשה לקבלם אפשר להבינם. והנה כאן יצחק רואה אותו מוכן לעשות את הקשה והאכזרי מכל, וללא כל טעם. סוף הסיפור, שנתפס בדרך כלל כ"סוף שמח" וכגילוי של החסד ונורמות המוסר האלוהי (ובשל כך נכלל בתפילת שחרית של יום הכיפורים), אולי אף מעצים את ההשפלה, כשאלוהים כאילו מודיע לאברהם שכל זה היה "סתם", כדי לבדוק את מידת נאמנותו.

¹² ידועים פירושי חז"ל ש"ניסה" הוא מלשון "נס" - מופת המתנוסס לעין כל רואה (ר') למשל בר"ר וירא נה). רבים גם הדגישו שהמספר המקראי טורח לידענו מראש שמדובר "רק" בניסוי. רבנו בחיי מסמך את פרשת העקדה לדין בן סורר וממרה שלפי חז"ל "לא היה ולא עתיד להיות" ומסביר שטעם שניהם הוא "לפרסם גודל האהבה לשם ית' שעולה על כל אהבה שבעולם" (ביאור על התורה, מהדורת שעוועל, על דברים כא 21).

אפשר ל"נסות" אדם בכדי לבדוק את מידת נאמנותו ואמונתו; זה כשלעצמו יכול להיות קשה ואכזרי. אולם כשמודיעים לו לאדם שהיה זה אך ניסוי, ועכשיו, משעמד בו, יודעים על נאמנותו, מתלווה לקושי גם השפלה. ובענייננו ההפשלה כאמור מועצמת בכך שהניסוי נעשה לעיני יצחק. ואולי לא בכדי אין לאחר מכן שום דיבור בין אלוהים לאברהם. הטראומה היתה קשה ומבישה מדי. גם בין אברהם ליצחק אין אחר כך דיבור.

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

קבורת שרה (לפרשת חיי שרה)

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

בדברינו על פרשת שרה והגר עמדנו על נאמנותה המופלגת של שרה לאברהם ועל כך שהיא יסוד להבנת אישיותה והתנהגותה: היא הלכה איתו מאור כשדים לחרן ומשם לכנען, כשירדו מצרימה נענתה לבקשתו להציג עצמה כאחותו, למחול על כבודה ולהיות פילגש לפרעה (ואחר כך לאבימלך מלך גרר) וכל זאת כפי שאומר אברהם "למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך" (יב 13), ולבסוף, לאחר שנים רבות של עקרות, נתנה לו את שפחתה הגר לאשה, למרות שכפי שפרטנו שם, היה זה צעד קשה עבורה שנמנעה ממנו עשרות שנים. את התנהגותה כלפי הגר, שאותה שרה רוממה ונתנה בה אמן מלא, העמדנו על כך שבעיני שרה ערך הנאמנות נבדל כלפיה.

מה היה יחסו של אברהם לאשתו שרה? לא נאמר על כך כמעט מאומה. נאמר כי הוא ידע שהיא אשה "יפת מראה" (יב 11); מחשש לחייו הוא ביקש ממנה להציג עצמה כאחותו והיה נכון לתתה כפילגש לאחרים. זה היה בנסיבותיו אולי פתרון רציונאלי לבעיה שהיו נתונים בה (שכן, אברהם היה בטוח, אפשר להניח, שכבעלה אותו היו הורגים ושרה היתה נלקחת כפילגש בלאו הכי), אך אפשר להניח שהיו אפשרויות אחרות להתחמק מהבעיה, ובלשון המעטה, אין בזה משום גילויי התחשבות וכבוד מיוחדים לשרה. כמו כן, כפי שפרטנו לעיל גם בתגובתו של אברהם לדברי התרעומת של שרה "חמסי עליך. אני נתתי שפחתי בחיקך ותרא כי הרתה ואקל

בעיניה" הוא נשאר למעשה די אדיש ומשאיר בידיה את הטיפול בעניין: "הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך" (טז 6). גם כאן ניתן היה לצפות ליתר מעורבות ואכפתיות מצידו. כפי שגם ציינו שם, מדרש, המגלה רגישות רבה לטיב היחסים ביניהם, מוסיף כי שרה גם כעסה עליו על שכשביקש מאלוהים על ערירותו שלו (טו 3), לא ביקש כלל על שלה. על כל אלה ניתן להוסיף שכשדרשה ממנו שרה לגרש את הגר וישמעאל, הוא כנראה נמנע תחילה מלעשות זאת: "וירע הדבר מאוד בעיני אברהם על אודות בנו" (כ 11), ורק לאחר שה' אומר לו "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" הוא נכנע ומבצע זאת. הוא גם נמנע מלומר לשרה דבר כשהלך, במצוות ה', להעלות לעולה את בנם האהוב יצחק, שהיה בנה היחיד של שרה. בכל אלה, ניתן לומר, לא ניכרת אהבה גדולה או יחס של כבוד גדול לשרה. ובהקשר זה יש אולי מקום להוסיף שלאחר מות שרה נשא אברהם הזקן אשה נוספת, קטורה, הוליד ממנה ששה בנים, ועוד היו לו פילגשים ובני פילגשים.

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

במקרא, אלא תחילתו של סיפור של קבורה משפחתית, שהפכה להיות מסורת קבורה יהודית מקובלת אחר כך ובתקופת בית ראשון ושני.¹³

למרות שידוע וברור גם מתגובת אנשי חת בסיפור עצמו שמנהג הקבורה היה רווח, זהו סיפור הקבורה הראשון במקרא. על כל המתים שלפני כן, מאדם וחוה, דרך נח ובניו עד תרח אבי אברהם וכל הדורות שביניהם לא מסופר שנקברו. אברהם הוא הקובר הראשון עליו מסופר. פרשת קבורת שרה התרחשה לאחר שלאברהם כבר הובטחה הארץ כולה בהבטחה אלוהית מספר פעמים – לו ולזרעו אחריו – ולאחר שהתהלך בה לארכה ולרחבה. אולם אברהם אינו נוהג במקום מנהג בעלים ומציג עצמו בפני אנשי חת כ"גר ותושב" עמהם, ואת זכותו בשדה ובחלקת הקבר שבו הוא קונה בטכס פומבי ומתעקש לשלם עבורה בכסף מלא.

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

אולי יש להבין את הקשר דווקא בכיוון ההפוך. העובדה שסיפור זה הוא סיפור הקבורה הראשון יכולה להשמיענו שרק אחרי שנקבעה הארץ כארץ היעודה, ואחרי שנקנתה אחיזתו של אברהם בארץ בהבטחות האלוהיות שניתנו לו ובהליכתו בה הורגש הצורך בקבורה. במילים אחרות הקבורה אינה מיסדת קשר לארץ, אלא מבטאת קשר קיים. בסיפור נכתיבתו בולט הצורך של אברהם בקבורה מכובדת ובחלקת קבר מכובדת. הוא לא צווה על כך אלא רצה בכך מיוזמתו. ונראה כי לא

¹³ למשל, דוד לקח את עצמות שאול ויונתן בנו מאנשי יבש גלעד וקברם בקבר קיש אבי שאול (ש"ב כא, 14). כשהזמין דוד את ברזילי הגלעדי לסעוד עימו, לא יכול היה ברזילי לבוא בשל זקנתו ואמר "אמות בעירי עם קבר אבי ואימי" (ש"ב יט 38).

פחות משצורך זה מתעורר מתוך כבוד לשרה, הוא מתעורר מתוך תחושת הקשר לארץ המובטחת. מבחינה זו מתחילה קבורת שרה מסורת הנמשכת עד היום שבה חשו אנשים צורך להיקבר בארץ או לקבור בה את יקיריהם, כפי שחשו בזמן המקרא גם יעקב (ברא' מט 29) ויוסף (שמ' יג 19) למשל. יעקב השביע את יוסף לקבור אותו במקום מסוים, עם אבותיו במערת המכפלה; יוסף כמדומני הוא הראשון שביקש להיקבר כללית בארץ "אשר נשבע ה' לאברהם ליצחק וליעקב" (נ 24), לאו דווקא במקום מסוים בה.

הקשר לארץ המבטא בקבורת שרה ובעובדה שקיברה הפך לקבר משפחתי הוא פועל יוצא וצד משלים של החשיבות שייחס אברהם ומייחסת התורה למקום ולמשפחה – לכך שזרעו יירבה ושינחל את הארץ. אלה שני צדדים של פרספקטיבת חיים אחת – צד אחד המופנה למקום וצד אחר – למשפחה. והמשפחה נתפסת כאן לא רק ביחס לבנים הישירים (שזהו אולי מושג "טבעי" הקיים גם בבעלי חיים רבים), אלא בפרספקטיבה רחבה של העבר – אלה שחיו ומתו, והעתיד – אלה שיחיו (וימותו). במובן זה מימד הזמן הוא מרכיב מכונן של מושג המשפחה הזה, שכן היא מוגדרת על ידי מקורותיה בעבר והמשכיה לעתיד. המשפחה, במובן רחב זה, נתפסת כמעין פרויקציה של הפרט, או קו מכונן באופקי תודעתו. זו אולי גם המשמעות של הוראתו של אברהם (שרבים התחבטו במשמעותה) שיצחק בנו ישא אשה ממשפחתו, ושל הסיפור המפורט של השבעת אליעזר ושליחותו לשם כך: **"לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרב. כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק"** (כג 4-3).¹⁴

כפי שרמזנו לעיל, לא מודגש בסיפור (למרות שניתן כמובן לשער כך) שאברהם אהב במיוחד את שרה. אך העולה מן הסיפור הוא שלא יחסו האישי אליה הוא הקובע, אלא תפיסה מופשטת יותר של נאמנות, שלפיה הפרויקציה המשפחתית

¹⁴ רבים הבינו "מולדתי" כאן כמכוון למשפחה במובנה הרחב. כך הבין גם אליעזר עבד אברהם כשסיפר ללבן ולבתואל שאברהם השביעו **"אל בית אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני"** (כד 38). אחרים הבינו "מולדתי" כציון לאור כשדים וביארו את עמדת אברהם לאור הדל משוער בין טיב העבודה הזרה שם ובכנען, או בגין התועבות שאפיינו את אנשי כנען, או מחשש השפעתה של אשה שהיא בת המקום. את דברי אליעזר הנ"ל פרשו כשינוי מכוון שנועד לסבר את אוזני לבן ובתואל (ראו למשל נ. ליבוביץ' עיונים בספר בראשית', 6-151).

"הרלוונטיות", ההמשך העתידי של זרעו שינחל את הארץ, מתחיל בשרה. קברה הוא שמקבל לפיכך משמעות מיוחדת כמודגש בסיפורנו. משמעות זו מחוזקת בכך שהוא הופך לקבר משפחתי ושאברהם כנראה חשב על כך מראש, שהרי יש להניח שאברהם חשב עוד בעת קבורת שרה שהוא עצמו וילדיו אחריו (משרה) ייקברו שם ולכן התעקש דווקא על מערת המכפלה, שגודלה ומבנה מתאימים לכך. עניין משפחתי זה מודגש גם בכך שבקבורתו של אברהם נפגשו, לראשונה מאז הגירוש, שני בניו יצחק וישמעאל במערת המכפלה (כה 9). גם יעקב ועשיו נפגשו, לאחר פירוד טראומטי, בקוברם את יצחק אביהם במערת המכפלה (לה 29). אך כפי שאמרנו, הסיפור משמיענו שלא רק למעמד הקבורה אלא גם למקום – לארץ ולקשר אליה – יש כאן חשיבות. כשאברהם שולח את אליעזר עבדו למצוא אשה לבוא לארץ, אל לו בשום פנים להחזיר את יצחק "אל הארץ אשר יצאתני משם" (כד 5), "רק את בני לא תשיב שמה" (8). פרויקצית זמן ופרויקצית מקום חוברות כאן בברית מאחד של אחד ממעגלי ההזדהות החשובים בתודעתו של אברהם, ואולי של כל אדם: המשפחה (במובנה הרחב) וקשרה למקום מסוים. בתפיסה רחבה זו של המשפחה יש משום היבט נוסף, רחב יותר ומופשט יותר של הנאמנות האישית עליה דיברנו לעיל, דהיינו, נאמנות לאו דווקא לאדם מסוים אלא למשפחה, לקהילה, ואף למקום. היבט זה יודגש ויורחב גם בדברינו להלן על מגילת רות.

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

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

"כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, כך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה" (דברים ז 6). עניין זה של עם סגולה הוא כמובן נושא ידוע, ורבים (מבית ומחוץ) ראו בתודעתו של עם ישראל על היותו עם סגולה ביטוי להתנשאות ואף לגזענות יהודית. האומנם? מה פירוש הביטוי "עם סגולה"? המילה סגולה במקרא פירושה קניין, ומקורה במילה האכדית סוגולו שפירושה עדר, מקנה.¹⁵ יש לשים לב שלא נאמר כאן שעם ישראל הוא עם סגולה, אלא שה' בחר בו להיות עם סגולה; ולא זו בלבד, אלא שה' בחר בעם להיות לו לעם סגולה. ברור שאין מדובר כאן בתכונה של העם וודאי לא בתכונה טובה, אלא בציון יחס – להיות קניינו של ה' – שהוא פרי החלטתו ובחירתו של ה'.¹⁶

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

¹⁵ על פי מילון אבן שושן. מכאן גם "סיגול" ו"הסתגלות", במובן של להפוך משהו לקניין, משהו שאתה קרוב אליו ורגיל בו. המילה "מקנה" שומרת על מרחב המשמעויות הזה. כלומר, בפסוקנו נאמר שה' בחר בעם ישראל כקניינו: "יעקב בחר לו יה, ישראל לסגולתו" (תהילים, קלה, 4).

¹⁶ ב'העמק דבר' הנצי"ב מציע פירוש מקורי לפיו "עם סגולה מכל העמים" פירושו "אוצר שבו נקבצים כל גרי הצדק בכל העמים, ולא יהיו עובדי ה' בפני עצמם". הוא מדגיש בהמשך שב"לא מרובכם" (שם 7) מדובר בגדולה איכותית. דברים דומים הוא כותב בפרשת יתרו על "והייתם לי סגולה מכל העמים" (שמות יט 5).

מפרש. כמו בהרבה מקרים, משמעה כמו "דהיינו": אהבת ה' לעם ישראל היא שמירת הברית – שמירת המחויבות ההיסטורית שבשבועה לאבות. זהו פירושה של אהבת ה' לעם ישראל – עניין שכשלעצמו, בפירוש אחר, עלול להיראות תמוה ביותר.

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

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

הדברים האמורים כאן על הקשר שבין אהבה לנאמנות ולמחויבות קשורים כמובן גם לאחת החטיבות המרכזיות של הפרשה – פרשת שמע והמילים המפורסמות **"ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"** (דברים, ו, 5). רבים עמדו על כך שפשרה של אהבה זו מתבאר בפסוק הבא **"והיו הדברים האלה על לבבך ושננתם לבניך ודברת בם"**. ורעיון דומה נמצא שוב בפסוק האחרון שבו דיברנו בקשר לעניין הסגולה: **"האל הנאמן שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו"** (ז 9). שוב, ואו החיבור כאן היא ואו הפירוש: אוהביו, דהיינו, שומרי מצוותיו. זהו רעיון

דומה מאוד לזה שנאמר בפרשת שמע וכאן אף מפורש יותר. שמירת המצוות היא סוג של נאמנות וקבלת המחויבות שבברית. זוהי, בכיוון שמהעם לה', המקבילה של הכיוון השני – שמירת המחויבות של ה' שבשבועתו לאבות. ולא בכדי מסתיימת הפרשה בפסוק **"ושמרת את המצווה ואת החוקים ואת המשפטים אשר אנוכי מצווח היום לעשותם"** (ז 11). שהרי שמירה זו היא אהבת ה' שעליה מצווה העם בפרשת שמע, במקביל לשמירת הברית, שהיא אהבת ה' לעם המבוטאת בסוף הפרשה.

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

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

על מגילת רות (לשבועות)

מגילת רות נחשבת לאחד הסיפורים היפים בספרות ישראל. גם גיתה, למשל, החשיב אותה ביותר.¹⁷ זמן העלילה הוא סוף תקופת השופטים. בבבא בתרא, יד ע"ב היא מיוחסת לשמואל הנביא, אולם ברור שנכתבה מאוחר, הרבה אחרי דויד, הנזכר בסופה כבר כדמות היסטורית גדולה. כלילתה בתנ"ך, ואולי עצם חיבורה, קשורים כנראה במסורת על ייחוסו של דויד (שהיום היה נחשב ייחוס מפקפק גם מצד סבו וגם מצד סבתו). אפשר לדבר כאן על היבטים רבים: זהו אחד הסיפורים הפשוטים בתנ"ך, סיפור המבטא הווי חיים פרוזאי של חקלאים יהודים בא"י של אז; זהו גם אחד הסיפורים הפמיניסטיים – המובהק מבחינה זו בתנ"ך – שנשים הן הכוח המניע בו; וזהו, כרבים מסיפורי המקרא, סיפור משפחתי. הסיפור דרמטי ומתחיל בכי רע: מצבם האומלל, עד נואש, של שלוש הנשים – נעמי, רות וערפה, שאין להן ילדים, ושאיבדו גם את רכושן ובעליהן – ומסתיים בטוב. זה אפילו סיפור שיש בו הומור מסוים: למשל, כשנעמי מדריכה את רות איך להתוודע לבועז בגורן, היא אומרת לה, כאם יהודיה טיפוסית, "אל תוודעי לאיש עד כלותו לאכול ולשתות" (ג' 3) וכו'. אך לא באלה, שעליהם אפשר להוסיף כהנה וכהנה, אעסוק כאן, אלא במה שנראה לי הרעיון המרכזי. לא תמיד צריך לחפש בכל סיפור יפה רעיון גדול ומרכזי ואפשר בהחלט לקרוא את המגילה וליהנות מהיבטיה היפים בלי לשבור את הראש על הרעיון המרכזי. אך בכל זאת, כלילתו של הספר בתנ"ך והצמדו לאחד הרגלים – חג מתן תורה – מזמינות התעמקות ברעיונו המרכזי. בדברים הבאים אנסה להסביר מהו בעיני הרעיון הזה ואנסה להסביר גם את קשרו למתן תורה – מה שיכול אולי להסביר את אחד הקשיים שהתחבטו בו רבים: מה מצאו חז"ל במגילה "תמימה" זו שנבחרה כקריאה בחג מתן תורה (שם זה לחג שבועות אינו במקרא והוא של חז"ל).

שלוש דמויות עיקריות משחקות כאן על הבמה ונתארן בקיצור:

נעמי – עם כל הטרגיות שבגורלה היא רציונאלית, מפוכחת, בעלת ניסיון חיים, ויודעת מה שהיא רוצה. זה ניכר מיד בהתחלה בנאומה לשתי כלותיה (א 8-13), וכך היא מתגלה גם בהמשך. ולקראת הסוף היא מתגלה אף כ"תחבולנית" לא קטנה: היא שולחת את רות, כלתה הנאמנה, התמימה והישרה (שהיתה כבר אישה מבוגרת)

¹⁷ Goethe J.W.: West-östlicher Divan, ed. by Hans-J. Weitz, Frankfurt 1986, p. 129. מצוטט הרבה, למשל: Leon Morris, *Judges and Ruth*, p. 242.

לפתות את בועז בגורן. זוהי פעולה די מניפולטיבית, שמנוגדת לאופיה של רות. אך נעמי התייאשה כנראה מן הסיכוי להשיג לה את בועז (או חתן אחר) בדרך אחרת. ויש כאן דבר נוסף שממעטים לעמוד עליו. הרי מהמשך הסיפור ידוע שנעמי ידעה עוד במובא שיש לכלותיה גואלים בארץ; למה, אם כן, סירבה לקחת אותן איתה? למה הפצירה ברות לעזוב אותה? התשובה כמדומה היא שנעמי, החכמה והמפוכחת, חששה שהגואלים בארץ ירחו את כלותיה המואביות (שהיו, בנוסף להיותן מואביות רחמנא ליצלן, גם אלמנות חשוכות ילדים); שהן לא "שירוך טוב". והיא הסתירה זאת מהן. ולחששה זה היה יסוד כפי שמוכח בסיפור הגואל הקרוב, שדחה את גאולת רות למרות שרצה בגאולת הקרע. ועוד נחזור לכך.

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

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

האם רות המואביה התגיירה? רבים מוטרדים מכך משום שהיא סבתו הגדולה של דוד המלך.¹⁸ אלה שעונים בחיוב נתלים בסיפא – "עמך עמי ואלוהיך אלוהי". אך הסיפא ניתנת לפירוש בשני אופנים. בפירוש האחד, הקשיח, רות אומרת על עם מסוים ומזוהה, עם ישראל, שאותו היא מזוהה כעמה של נעמי, שזהו גם עמה שלה, שהיא בחרה להשתייך אליו. במובן זה כאילו אמרה לנעמי: "אל תפצירי בי לעזובך כי אני ישראלית, ממש כמוך, ואין לי טעם לשוב או להישאר במואב". המילה "עמך" כאן בסיפא היא פשוט כינוי לעם ישראל, שמזוהה, כעניין של עובדה, עם עמה של נעמי. כך יכול פלוני לומר למי שמפליג בתודות על כך שאותו פלוני נאות להסיעו למחוז חפצו: אל תודה לי כל כך שכן דרכך – דרכי ומחוז חפצך הוא גם מחוז חפצי. בפירוש השני, המשתנה, "עמך" פירושו כפשוטו – העם שלך, יהא אשר יהא. בפירוש זה רות דבקה בנעמי ואומרת לה: אני אחרייך באשר תלכי, כל עם שהוא עמך יהא גם עמי, כל אל שהוא אלוהייך, יהיה גם אלוהי. אני בוחרת מראש את זהות עמי ואלוהי בהתאם לזהותם אצליך. למעשה איני בוחרת אותם כשלעצמם, אלא רק באשר הם עמך ואלוהייך. לפי פירוש זה, ייתכן, עקרונית, שרות אינה יודעת מהו עמה ואלוהיה של נעמי ואומרת לה – יהיו אשר יהיו, אני בוחרת בהם בהתאם אליך. ברי נדמה לי שהפירוש השני הוא הנכון. הרי כל הקשר הדברים במגילה מורה שרות דבקה בנעמי יהיה מה שיהיה. דבקותה היתה בנעמי עצמה ולא דווקא בעמה ובאלוהיה – אלה היו, בעיקרו של דבר, לא חשובים לרות – עד כדי כך שהיתה מוכנה לשנותם ולשנות את זהותה הלאומית והדתית בהתאם לאלה של נעמי. נכונותו של הפירוש השני בהקשר שלפנינו ברורה נדמה לי גם מהרישא והסיפא של פסוקנו, שכן "באשר תליני אליך" ו"באשר תמותי אמות" אינם סבירים לפי הפירוש הראשון. לא רק נאמנות לנעמי, אלא גם יושר, פשטות וגילוי-לב מאפיינים אותה. זה מתבטא גם בדברים שאומר הקוצר לבועז עליה (ב 6), וזה מתבטא בכל דבריה עם

¹⁸ גם מצד בועז היה דוד נצר לפרץ, שהיה בן של גילוי עריות (יהודה ותמר; ברא' לח). על פי חז"ל היתה רות בתו או נכדתו של עגלון מלך מואב (בבלי, הוריות י"ב; סנהדרין ק"ה ע"ב), שהיה נכדו של בלק, ויוצא שגם הם מאבותיו של דוד המלך. זה גם צובע את דמותה של רות בצבע מיוחד, שכן לא רק שהיתה בת מלכים, אלא שקשה להניח שלא ידעה שאביה (או סבה) נרצחו בידי ישראלים, כמסופר בשופטים ג 21.

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

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

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

טיב היחסים בין רות לבועז

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

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

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

סיפור פלוני אלמוני ומשמעותו

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

ישנם צדדים מעניינים רבים לקטע זה בסיפור, המלמדים על אחיזתה של מסורת הגאולה אז, ועל גרסאותיה כפי שהיו כנראה מקובלות אז באזור, למרות שאינן בדיוק על פי הדין המקראי (השוו לויקרא כה). במיוחד נראה שבגאולת הקרקע היה לאשת המת מעמד מכריע והיא יכלה להתנות אותה בייבומה שלה (כפי שלדברי בועז רות עשתה). אך נניח לפרטים ונחזור לשאלתנו המרכזית: מה משמעותו של סיבוב זה בסיפור במסגרת המגילה? מה היה נגרע ממנה וממשמעותה הכללית אילו הוא היה מושמט, ובוועז היה פשוט גואל את רות לאחר התוודעותם בגורן?

למרות שגם כאן אפשר להעלות רעיונות שונים, נדמה לי שהתשובה בעיקרה היא שמשמעות הסיפור הזה היא להאדיר את דמותו של בועז כנאמן למופת – כאיש ישר ונאמן למילתו, למשפחתו ולמסורת הגאולה בעמו. שהרי, מהסיפור עולה שבועז לא לעצמו דאג: הוא היה כבר איש מבוסס ודי זקן אז, שכנראה לא נישא קודם והיה חסוך ילדים¹⁹, וככל הנראה עניין זה של אישה וילדים לא היה בראש מעייניו (הרי הוא גם ידע על רות ונעמי ולא יזם שום פעולה מצידו). כאמור, דומה שהוא גם לא אהב את רות במיוחד – לפחות, אין לאהבה כזו זכר במגילה. רות, יש לזכור, היתה כבר אישה מבוגרת, אלמנה, מואביה, שהיתה נשואה עשר שנים ללא ילדים ונותרה ענייה. כל אחד מאלה גרם לכך ש"מציא" גדולה לנישואים, על פי אמות המידה המקובלות אז, כנראה שלא היתה; כל שכן – כולם ביחד. ואכן, אותו גואל קרוב, פלוני אלמוני, לא

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

רצה בה, וברגע שהתברר לו שגאולת הנחלה מותנית בלקיחתה לאישה ויתר על כל עסקת הגאולה. ומה בא כל זה להשמיענו? – שמה שמניע את בועז אינו אהבתו לרות או מעלותיה, אלא רק דבר אחד – נאמנותו למסורת המשפחה והגאולה. **לפיכך, האדרתה והבלטתה של נאמנות זו למסורת, שמצאה ביטוי גם בדבריו הישירים לרות בגורן, היא משמעותו העמוקה של הסיפור.** ואופייני בהקשר זה שאותו פלוני אלמוני, הגואל הקרוב, אף אינו מזוהה בשם: הוא עצמו אינו מעניין, אלא משמש רק כדמות רקע להאדרת מידת הנאמנות של בועז למסורת המשפחה והגאולה.

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

המשמעות הדתית של מגילת רות

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

ועזבה אותה על מנת להקים לעצמה בית, איננו יודעים.²⁰ אך דווקא רות, שכביכול ויתרה על הסיכוי להקים בית ולהתחתן, ובמקום זה דבקה בנעמי בנאמנות שאינה תלויה בדבר, דווקא היא, מתוך נאמנותה ודבקותה בנעמי, זכתה בבעלה בועז, ובכנה עובד, אבי ישי אבי דויד מלך ישראל.

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

הקשר בין חג השבועות לבין מגילת רות גלוי, שהרי שבועות הוא גם חג הקציר, והקציר וחשיבותו מהווה את הרקע לסיפור המגילה. אך שבועות, החל מחז"ל, הוא גם חג מתן תורה. האם יש קשר בין זה לבין המגילה? המנהג לקרוא את מגילת רות בשבועות ידוע עוד מתקופת הגאונים. טעם אחד ניתן ב"מדרש זוטא" לרות: "ללמדך שלא ניתנה תורה אלא על ידי ייסורים ועוני". טעם אחר שניתן: "לפי שמגילה זו כולה חסד והתורה כולה חסד".²¹ אלה דברים נאים, אך ספק אם יש בהם כדי הסבר משכנע. אני סבור שבדברינו לעיל על מושג הנאמנות המבוטא במגילה יש מקום לפיתוח תשובה לשאלה זו, כי עניין הנאמנות (הקשור כמובן גם בברית ובשבועה) הוא מרכזי לרעיון מתן תורה והאמונה בה. לא בכדי גזורים "נאמנות" ו"אמונה" מאותו שורש. התורה אינה מפתחת רעיון זה פיתוח פילוסופי אלא מציגה אותו בסיפוריה ובציוויה. בדברים שלעיל עמדנו על כמה ממשמעויות ביטויים בפרשות אברהם ולוט, הגר ושרה, קבורת שרה, משמעות התפיסה של עם סגולה ובמגילת רות.

²⁰ ב'מגילת ערפה' מספר ביאליק, על סמך מדרשי חז"ל, שערפה נישאה לגיבור פלשתי מגת, והיא סבתו של גולית, שלחם בדויד (במדרש זיהו את ערפה עם "הרפה" שבשמ"ב כא; ור' סנהדר' צ"ה ע"א; סוטה, מב ע"ב; ביאליק "מתקן" זאת על ידי נישואין).

²¹ וראו י.ל. הכהן מימון, 'חגים ומועדים', אחיאסף, תשי"ב עמ' רע. הרב מימון מצייע נימוק משלו הקשור במחלוקת עם הקראים.

פרק ד: ברכה, חלום ונבואה

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

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

ניטול לדוגמא את עניין **"גנבת הבכורה"**. רבות דובר, עוד בדברי חז"ל וכמובן היום, על כך שיעקב גנב כביכול את הבכורה מעשיו. אפשר כמובן לגנות את יעקב על כך שניצל את עייפותו ורעבונו של עשיו השב מן השדה לעשות איתו עסקה בלתי הוגנת, אך גנבה או מרמה לא היו פה. עסקה היתה פה – עסקה קשה ומפוקפקת מסוג

עסקת פאוסט. אך עשיו עשה את העסקה בעיניים פקוחות, בכוונה וביודעין, וכפי שהתורה מדגישה, לא חזר בו ולא התחרט עליה גם אחרי ביצועה ואחרי שאכל ושתה: **"ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשיו את הבכורה"** (כה 34). ברוח גישתו התועלתנית והפרגמטית עשיו אומר **"הנה אנוכי הולך למות ולמה לי זה בכורה"** (כה 32)¹. על-פי המדרש, היה זה יום מותו של זקנם אברהם, וכששמע עשיו שאברהם מת הסיק מסקנת קהלת שאין הבדל בין צדיק לרשע ודין כולם למות, ואם כך, אין גם טעם ותועלת בבכורה ובמה שגלווה לה. ומה גלווה לה? לפי המדרש, מדובר בעבודת המשכן, שלפני כיון הכהונה היתה מסורה לבכורות (והשוו במדבר, ג, 12-13 ורש"י שם). אך בסיפור המקראי כפשוטו מדובר בברכה – הברכה המיועדת לבכור.

מניעיו של יעקב בעסקה אינם מפורשים – מדוע היתה הבכורה, שעשיו בז לה, כל כך חשובה בעיניו? וכאן, כמו פעמים רבות בסיפור המקראי, דומה שמבליחה לה היד הנעלמה המכוונת את העניינים בהתאם לתכנית האלוהית, שכאמור נאמרה לרבקה מראש. יעקב אמנם לא היה בכור בלידתו, אך קנה את הבכורה במעשיו, ובכך קנה במעשיו את זכותו לברכה שיצחק התכוון להעניק לבכור, אך שה' קבע מראש שתינתן ל"צעיר" (כנראה בהפרש כמה דקות), ליעקב.

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

מעבר להיקבעות הנ"ל שבתכנית העל האלוהית, להערכת עניין זה יש להעיר כמה הערות: א) כפי שנרחיב להלן בפרשת שיכול הידיים בברכת יעקב לאפרים ולמנשה, הברכה, לפחות לפעמים, אינה בפשטות פרי רצונו של האדם המברך, אלא למעשה הברכה היא לאלוהים והאדם המברך הוא רק מדיום לה ואומר אותה כדבר

¹ אמנם אח"כ נראה התחרט גם על כך כשאמר "ויעקבני זה פעמיים" (כו 36), והשוו ברכ' ז ע"ב.

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

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

ב) דמותו של יצחק מוצגת לא רק כדמות חיוורת ופסיבית, אלא כדמות אב מפקפקת למדי. ראשית, ביחסו המפלה לשני בניו, כשרק את עשיו הוא אוהב ורק אליו הוא פונה לתת לו ברכה בטרם מותו; שנית, בהעדפת עשיו תוך התעלמות מ"חטאו" החמור בנשיאת נשים חיתיות, כפי שהדגישו חז"ל, בניגוד לצוואת זקנו ואביו (וראו נ. ליבוביץ 'עיונים בספר בראשית' 5-133);³ שלישית, בפנייתו לעשיו שיביא לו ציד ויעשה לו מטעמים על מנת שיברך אותו (כו 4), כאילו המטעמים הם עילה לברכה, כפי שהיו לאהבתו את עשיו (ליצחק היתה כנראה חולשה מיוחדת לאוכל; ראו דברי רבקה בכו 9, 14). וקשה שלא להיזכר כאן בפרשת המנחות של קין והבל, שרק לשל הבל שעה ה', מה שהוביל לרצח הראשון – רצח של אח את אחיו. וגם כאן במקרה שלנו מובילה התקרית לכוונתו של עשיו לרצוח את אחיו יעקב. רביעית, בטיב הברכה שיצחק מייעד לבכור, הכוללת גם שליטה באחיו הצעיר: "יעבודוך עמים וישתחוו לך לאומים והוה גביר לאחייך וישתחוו לך בני אמך" (כו, 29; והשווה לברכת יעקב ליהודה: "אתה יודוך אחייך ידך בערף אויביך ישתחוו לך בני אביך", מט 8). אמנם, כפי שעוד נרחיב להלן, יצחק הוא מעין מדיום לברכה ולא ממש שולט בתוכנה, אך במקרה זה הוא רצה בה ונחרד כשגילה שלא ניתנה לעשיו. בנוסף, בצד פרמטיסטי באישיותו מזכיר יצחק את אברהם: גם הוא הציג את רבקה אשתו בפני אנשי גרר כאחותו מחשש שיהרגוהו (כו 7); גם הוא ידע להתפשר (עם אנשי אבימלך על בארות המים) ודאג שלא לריב עם אנשי המקום (גרר) שגר שם.

ג) גם דמותו והתנהגותו של עשיו ראויות כאן לעיון. הוא, אשר מכר את בכורתו שלא נחשבה בעיניו למאומה, פתאום, כשהוא מבקש ברכה, מציג עצמו לפני אביו כבנו בכורו (כה 33), ובדבריו ליצחק הוא למעשה משקר כשהוא אומר לו על יעקב "את בכורתי לקח" ומעלים מיצחק שהוא למעשה מכר לו אותה מרצונו וכו' לה. והרי אפשר שאילו ידע זאת יצחק, היה יודע שבדין קיבל יעקב את הברכה שהיתה מיועדת לבכור. ולמרות שאפשר כמובן להבין ואף להזהות עם צערו של עשיו על גנבת

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

הברכה וכעסו על יעקב שעשה זאת במרמה, האם יכול כעס זה להצדיק את כוונתו לרצוח את יעקב, כנאמר: **"וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ בָלְבֹ, יִקְרְבוּ יָמֵי אַבְל אַבִּי וְאֶהְרַגְהָ אֶת יַעֲקֹב אָחִי"** (כז 41)?

ויש לזכור שרביקה, ששמעה מפי הגבורה "ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר", היא היוזמת והרוקחת של מעשה המרמה, ולוקחת עליו מראש אחריות מלאה: **"עֲלֵי קָלְלָתְךָ בְּנִי, אֵךְ שְׁמַע בְּקוֹלִי"** (כז, 12); יעקב למעשה ממלא אחר מצוות אמו (כז 8). ניתן לפיכך לומר כי את יצחק האב הזקן והעיוור הם אמנם מרמים, אך לא את יצחק המשמש מדיום לברכה האלוהית, המנבא את אשר יקרה בהתאם לתכנית העל האלוהית.⁴ על תפיסה זו של הברכה כדבר נבואה עוד נרחיב להלן בדברינו על ברכת יעקב לאפרים ולמנשה,⁵ אך היא משתלבת יפה עם רוחו העיקרית של הסיפור: יעקב ורביקה פועלים במסגרת תכנית העל האלוהית שלפיה כבר נקבע שיעקב הוא אשר לו נועדה ברכת יצחק "הוזה גביר לאחיק וישתחוו לך בני אמך", ומאחר שביחסו המפלה בין בניו כיוון יצחק את הברכה לבכורו עשיו, לא נותרה להם כביכול ברירה אלא להחזיר דברים לתיקונם על ידי המעשה שעשו. ונזכור ששאלת הבכורה במקרה זה היתה כמעט עניין "טכני", שכן הם היו תאומים, ויעקב נולד כשהוא אוזח בעקב עשו. במסגרת כוללת זו, ובהתחשב בנפשות הפועלות ובאופיין, מעומעם מאוד אורו השלילי של מעשה יעקב, אשר מוצג כמימוש מצוות אם שכוונות טובות הדריכוה בהתאם לתכנית אלוהית שנקבעה מראש והודעה לה. כדאי אגב גם לציין שבימי יעקב לא מומשה ההבטחה "ורב יעבוד צעיר" ו"הוזה גביר לאחיק וישתחוו לך בני אמך". היא אמנם מומשה בימי דויד, שהכניע את אדום, שהוא מבני עשיו: **"וַיֵּשֶׁם בְּאֲדֹמִים נְצִיבִים ... וַיְהִי כָל אֲדֹמִים עֲבָדִים לְדָוִיד"** (שמואל ב, ח 14), אך זה כנראה פסק בימי יהורם בן יהושפט, כמסופר במלכים ב, ח 20: **"בִּימֵינוּ פָשַׁע אֲדֹמִים מִתַּחַת יַד יְהוּדָה וַיִּמְלִיכוּ עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ ... וּפָשַׁע אֲדֹמִים מִתַּחַת יַד יְהוּדָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה"**. יעקב, בכל מקרה,

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

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

לא עושה מאומה כדי לממש זאת, ולמרות הצלחתו, כוחו וגבורתו העולים בפירוש בסיפור, היו מעייניו נתונים להימלט מאימת עשיו ונקמתו (ור' ברא' לב).

ברם, עם כל זאת יש לזכור שאת תכנית העל האלוהית יעקב לא ידע, ובכל מקרה הוא פעל, הן בפרשת הבכורה והן בפרשת הברכה, באופן חופשי, ולכן היה **אחראי למעשיו**. האדם המעוול עוולה אחראי למעשיו ואינו יכול להצדיק זאת בתכנית-על אלוהית, מה גם שאינו יודע אותה. ואכן, כפי שהדגישו חז"ל, על עצם חלקו בפרשת המרמה נענש יעקב בפרשה דומה עם שתי נשותיו, כשבעצת לבן, אחי רבקה, לאה "גונבת" את מקומה של אהובתו רחל במיטתו. ההקבלה בין שתי הפרשות גלויה לעין. לא קשה לתאר גם את מרורי האב שהוא חווה ביחסי בניו הגדולים עם בן זקוניו האהוב יוסף. ודומה שבבניו שלו וביחסיהם עם יוסף נתקיימו לנגד עיניו הנבואות והברכות הנ"ל ("ורב יעבוד צעיר" ו"ישתחוו לך בני אמך") יותר מאשר ביחסי שלו עם עשיו. וההקבלה מועצמת אף ביחס לעצם החלפת הבכורה, שהרי נלקחה מראובן וניתנה ליוסף (דבה"י א, ה, 2-1). המדרש אף מפליג ואומר שהעובדה שיעקב הזקן נאלץ לראות בעיניו את כתונת הפסים של בנו יוסף מוכתמת בדם, שבניו מרמים אותו לחשוב שהוא דם יוסף המת, היתה עונש על שניצל את עיוורונו של יצחק אביו הזקן.

כל אלה כאילו באים לומר לנו שכבודה של תכנית העל האלוהית במקומה, אך האדם הפועל חופשי ואחראי לפעולותיו ובמסגרת זו גם נענש עליהם. ב"הרחב דבר" על ברא' כז 9 מסביר הנצי"ב את המדרש הרואה בצעקה הגדולה והמרה של מרדכי היהודי כשנודע לו על גזרות המן (אסתר, ד 1) עונש על הצעקה הגדולה והמרה של עשיו. הנצי"ב וודאי מניח שזוכרים אנו שהמן האגגי היה עמלקי, ובני עמלק היו מזרע עשיו (בר' לז 12) ואילו מרדכי היה מזרע בנימין (אסתר, ב 5; ור' להלן סוף פרק ח). הנצי"ב מסביר שיעקב, אשר חטא ליצחק כשם שחטא לעשיו, נענש דווקא על עניין עשיו בשל השמחה ששמח בליבו על הזעקה הגדולה שזעק עשיו. מה יסוד דבריו על השמחה ששמח יעקב איני יודע, אך רוחם הכללית של דבריו תואמת את שאמרנו לעיל. יעקב, יכולים אנו לתאר (וכוחו של הסיפור המקראי בכך שהוא מאפשר לנו לתאר), שמע את זעקתו המרה של עשיו, ולא עשה דבר – לא מיהר לתקן, להודות על מעשהו ולבקש סליחת עשיו וסליחת אביו. את המועקה והעונש על כך נשא עימו כל חייו עד לאותה כתונת פסים מוחתמת בדם וכפי שנראה אף לאחריה.

וירא יעקב מאוד (לפרשות ויצא - וישלח)

יעקב, השלישי לאבות, הוא למעשה אבי עם ישראל. ליצחק אביו ולאברהם סבו היו גם בנים אחרים, שנתרבו לעמים אחרים, שונים מישראל ואף אויבים לו. אך שנים עשר שבטי ישראל הם כולם בני יעקב וצאצאיו היחידים. לא פלא לפיכך שחלק ניכר מספר בראשית מוקדש ליעקב וקורותיו. על האישים שקדמו לו יודעים אנו מעט – אפיזודות מקוטעות. על יעקב יש לנו כמעט ביוגרפיה שלמה – מלידתו וילדותו ועד למותו. וביוגרפיה זו מציירת דמות אנושית מאוד של איש שהוא חזק פיסית ובעל רגשות ויצרים עזים, אך חכם, זהיר ורודף שלום. קו המלווה את יעקב כל חייו היה סוג של פחד ויראה. זה בולט כמובן ביחסיו עם עשיו אחיו, ועל כך נעמוד להלן בהרחבה. אך זה ניכר גם באפיזודות אחרות.⁶

לפעמים פחד זה מבוסס ורציונלי, ומבטא את זהירותו של יעקב וחכמתו, ואולי גם את רדיפת השלום שלו. למשל, כשאומרת לו רבקה אימו לקבל ברמיה את ברכת יצחק לעשיו חושש יעקב ואומר לה: **"הן עשו אחי איש שעיר ואנוכי איש חלק. אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע והבאתי עלי קללה ולא ברכה"** (כז 12-11). זהו חשש מפוקח ורציונלי, ורבקה אכן משתכנעת ומלבישה אותו בבגדי עשיו ובעור גדיי עיזים שעיר (כז 16). לאחר מכן רבקה שומעת שעשיו מתכוון לרצוח את יעקב והיא אומרת ליעקב שיברח אל לבן אחיה בחרן. יעקב כמובן עושה כן, אך פחדו מנקמת עשיו ילווה אותו עשרות שנים. לאחר ששכם בן חמור אנס ועינה את דינה, בתו (היחידה) של יעקב, חשש יעקב מלספר זאת לבניו (לד 5). ושוב, זה חשש שתבונה וזהירות בצידו, ובדיעבד קרה מה שכנראה יעקב חשש ממנו – כששמעו האחים על מה שעולל שכם לאחותם, הלכו שמעון ולוי לנקום את כבודה ובמעשה רמיה טבחו באנשי שכם, הרגו בהם כל זכר, בזזו את העיר ולקחו את הנשים והטף (27-25). יעקב כעס עליהם ואמר: **"עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ כנעני והפריזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והיכוני ונשמדתי אני וביתי"** (30). שוב, זהו פחד של אדם זהיר ורציונלי, ועם זאת פחד הוא. אגב, למעשה לא קרה מה שיעקב חשש ממנו, והתורה

⁶ אמנם מדברי יעקב ללבן בפרשת ויצא מקושר "פחד" עם יצחק, ושגור הביטוי "פחד יצחק" שרבים מפרשניו רואים בו רמז לעקדה, או ליראת ה', אך למעשה, בסיפור המקראי עצמו יעקב הוא המפחד והירא.

טורחת לציין: **"ויהי חיתת אלוהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב"** (לה 5). דוגמא נוספת, גם היא מבוססת ורציונלית, היא חששו של יעקב לשלוח

את בנו הקטן בנימין עם אחיו לשבור שבר במצרים כמסופר בפרשות מקץ ויגש.

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

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

כבר עמדנו על כך שיעקב הוא דמות אנושית מאוד, אולי הדמות האנושית ביותר בתורה. יראתו מעשיו היא פן של אנושיות זו. אמנם אחים תאומים היו יעקב ועשיו, וקשה לומר שהעובדה שעשיו יצא ממעי אימו שניות ספורות לפני יעקב, שאחז בעקבו אומרת שהיה גדול ממנו. אך באופיים היו שונים מאוד. עשיו היה איש ציד, שעיר ואדמוני ויעקב איש חלק, תם יושב אוהלים (חז"ל פרשו ביטוי זה שהיה איש רוחני ולומד תורה). עשיו היה איש מלחמה, שנאמר לו עוד בברכת יצחק **"על חרבך תחיה"**. ואכן כשחזר יעקב מדודו לבן לכנען בא עשיו לקראתו מלווה בארבע מאות איש (כנראה לוחמים). יעקב היה איש שלום ופשרה: הוא נמנע מלריב עם לבן שרימהו חזור ושנה (לא 42-41), וחמק מביתו בניסיון להימנע מעימות איתו (לא 20). כשלבן רדף אחריו והשיגו לאחר שבעה ימים, אמר לו יעקב: **"לולי אלוהי אבי, אלוהי אברהם ופחד יצחק היה לי כי עתה חינם שילחתני"** (לא 42); אולי גם השימוש המוזר ב"פחד

יצחק" מבטא את מידת הפחד של יעקב. הוא הבליג על אונס בתו דינה על ידי שכם בן חמור, וכעס על בניו שמעון ולוי שנקמו את נקמתה. הוא הבליג למעשה על כך שבנו בכורו ראובן שכב עם פילגשו בלהה (לה 22), ועל מעשה הרמיה הנורא שרימוהו בניו בנוגע למכירת יוסף. אפילו את חלומי המפורסם בו הוא רואה את ה' ניצב עליו ומבטיחו לשמור עליו כמצוטט לעיל ניתן להבין פסיכולוגית כביטוי לפחדו העמוק. כך גם כאמור לגבי חלומי לפני ירידתו למצרים (מו 2).

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

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

מאהבתו אשר אהב אותה. פגישתו המחודשת עם עשיו היתה כאמור כעבור עשרים שנה מיום עזיבתו של יעקב, אך הוא עדיין פחד מאוד מעשיו ונערך לקראת העימות איתו בחשש כבד שעשיו עומד להרוג אותו, את נשותיו ואת ילדיו. אנו יודעים שבסופו של דבר עשיו נפגש עם יעקב בשלום, התחבק והתנשק איתו ואף הציע ללוותו עם אנשיו לשמור עליו. יעקב נמנע מכך בתחבולות מנומסות (לב 11-16). ברור ובכן שהפחד מעשיו קינן ברוחו של יעקב ולא מש ממנו (גם אחרי הפגישה הלבבית הזו עם עשיו). מדוע? כפי שאמרנו לעיל חששו של יעקב לא היה פרנויה בעלמא – הרי עשיו זמם לרצחו, ורבקה אימם אמרה זאת ליעקב, האיצה בו לברוח, והודיעה לו שכשיפוג החשש היא תקרא לו לשוב. אך היא לא קראה לו, משמע שהאיום לא פג. היו לו, ובכן, סיבות טובות לחשוש שעשיו עדיין מתנכל לו וזומם להרגו. אך דומה שאין בכך די להסביר את עומק פחדו שנים כה רבות.

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

עשיו, ש"הוא אדום", נתפס במסורת ישראל כסמל לרוע ולשנאת ישראל ("בידוע שעשו שונא ליעקב"). שני הוא מבחינה זו רק לבני עמלק, שהם מצאצאיו (ברא' לו 12). אך למען הצדק, יש לציין שבסיפור המקראי לא רק שלא נהג כך במפגש הזה עם יעקב, אלא נהג עימו, בדומה לנהגו של אברהם בלוט, בנדיבות ובדרך שלום גם אחר כך: **"ויקח עשיו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו... וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, כי היה רכושם רב משבת יחידו"** (ברא' לו, 6-7). נראה לפיכך שמעבר ליסוד הראשוני שהיה לחששו של יעקב מנקמת עשיו, הפחד מעשיו היה עניין פסיכולוגי עמוק אצל

יעקב, טראומה שליוותה אותו למעשה כל חייו. ינהג עשיו בנדיבות ובשלום ככל שינהג, מטראומת גנבת הברכה ורגשי האשם שהתלוו לכך לא יכול יעקב להיפטר. הפחד מעשיו הוא לפיכך לא רק פחד מהאויב והרע החיצוני, אלא גם מהרע הפנימי שבנפשו. לאור זה יש לפרש נדמה לי גם את מאבקו עם האיש המסתורי לפני פגישתו עם עשיו. המאבק היה בלילה כאשר יעקב נותר לבדו לאחר שהעביר את נשותיו ובניו למקום שנראה לו בטוח יותר, ואז **"ויאבק איש עימו עד עלות השחר"** (לב 24). האיש, שמסרב לגלות את שמו, לא יכול ליעקב אף לאחר שהוא נוקע את ירכו במאבק, ומבקש מיעקב **"שלחני כי עלה השחר"** (26). יעקב מתנה זאת בקבלת ברכה והאיש מברכו ששמו יהא **"ישראל, כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל"**. יעקב קורא למקום פניאל כי **"ראיתי אלוהים פנים אל פנים ותנצל נפשי"** (30), מה שמצביע בפירוש על כך שבתודעתו של יעקב היה זה מלאך אלוהים. רש"י בעקבות המדרש פירש שהיה זה **"שרו של עשיו"**, ובלשוננו נוכל לומר **"רוחו של עשיו"**.⁷ יעקב היה רדוף לא רק בפחד מעשיו אלא גם, ואולי בעיקר, ברגשי אשם קשים על גנבת ברכת יצחק מעשו. מאבקו עם **"שרו של עשו"** הוא גם מאבק פנימי עם שרעפי רוחו בעניין. ברוח זאת, הברכה שיעקב דורש מ**"האיש"** היא השלמה או סליחה מצד עשיו, או אף מצד מצפוננו של יעקב עצמו בענין זה. זה מאבק שהוא נאבק כשהוא לבדו, בינו לבינו, ורק כששקט ונרגע המאבק, כשהשלים עם נפשו ואף הכיר אולי בסליחת עשיו היה מוכן למפגש הפיסי איתו. המאבק הזה וסיומו אינם תוצאה רק של יסורי המצפון והפחד של יעקב, אלא גם פן של היותו רדוף שלום – שלום ברוחו ושלום עם הבריות.

⁷ ניתן לקשור זאת לתפיסה מדרשית של חלום הסולם של יעקב, עליו נאמר **"מלאכי אלוהים העולים ויורדים בו הם שרי אומות העולם"** – בבל, מדי, יון, אדום (ויקרא רבה, פרשת אמור, כט, ב; ילקוט שמעוני, ויצא, קכא, ד"ה). גם בה מדובר, ואף בדרך גינוי, בפחדו של יעקב שמה גם הוא ירד לאחר שיעלה.

"שיכל את ידיו" – על ברכות יעקב (לפרשת ויחי)

מדוע שיכל יעקב את ידיו בברכו את אפרים ומנשה? כזכור (ברא' מח), לקראת מותו של יעקב, יוסף לקח את שני בניו – מנשה, הבכור, ואפרים הצעיר – אל יעקב שיברכם. את מנשה לקח בכוונה בשמאלו על מנת שיעקב ישית עליו את ימינו לברכו בברכה העיקרית, כיאה לבכור. את אפרים לקח בימינו כדי שיעקב ישית עליו את שמאלו, כיאה לצעיר. והנה בבואו אל יעקב הזקן, שלא הכירם, שיכל יעקב את ידיו ושת את ימינו על ראש אפרים ואת שמאלו על ראש מנשה. הדבר חרה ליוסף, שאף העיר על כך ליעקב וניסה להסיט את ימינו על ראש מנשה (17), אך יעקב התעקש. מה פשר הדבר – מדוע שיכל יעקב את ידיו?

לא קשה להעלות כאן השערות פסיכולוגיות על "טראומת הבן הצעיר" שלא הרפתה מיעקב מאז קניית הבכורה וגנבת הברכה מעשיו, והשהתבטאה גם בהעדפה מתמדת של הבנים הצעירים – יוסף ובנימין, שבנוסף להיותם הצעירים החלשים היו גם בני האשה האהובה רחל (שהיתה גם האחות הצעירה) – וכאן בהעדפת אפרים, אך לא נעסוק בכך.

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

בתשובה לשאלה זו עלינו להידרש לשאלה יסודית יותר: מהי הברכה? לברכה מובנים שונים: אדם מברך את חברו לשלום, אב מברך את בנו, וזקן מברך צעיר. יעקב מברך את בניו ומשה מברך את העם. גם ה' מברך את נבחריו, ואת העם. כל אלה נראים כסוג של איחול או השפעת טובה על המבורך. בתפיסה המקראית, לברכה של אב לבניו, או של ה' לנבחריו יש, לפי זה, לכאורה השפעה סיבתית – היא גורמת לקביעה ולשינוי של עתידם (לטובה). אך זו לא יכולה להיות המשמעות היחידה, שכן כשמברכים, למשל, את ה' בלשון "ברוך אתה ה'..." ברור שהמשמעות שונה: כפשוטה, הברכה כאן אינה איחול או השפעה (מאגית) על העתיד, אלא שבח

והודיה,⁸ שזו כמובן משמעות אחרת ("כפשוטה" בא להוציא כאן עמדות קבליות תיאורגית שבהן יש בברכה כזו משום השפעה או כוונה להשפעה בעולם האלוהי, ושתי המשמעויות קרובות יותר מאשר בהבנתן כפשוטן). אלוהים מברך גם את יום השבת (בר' ב 3), שזו שוב משמעות אחרת של ברכה, ויש עוד.

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

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

⁸ בתודעה הדתית אפילו מובן זה בעייתי, שכן מי אנו שנהלל ונשבח את ה' ? ברוח זו, על "נורא תהילות" שבשירת הים (שם' טו, 12), אומר רש"י: "יראו מלהגיד תהילותיך פן ימעטו, כמ"ש 'לך דומיה תהילה' (תה' סה)".

לאשר יקרה את שני הבנים בעתיד, ומאחר שיעקב יודע את אשר יקרה אותם, אין הדבר בשליטתו, והוא חייב לשכל את ידיו ולברך את הקטן בברכה העיקרית.⁹

אישור נוסף לדברינו אלה יש מיד אחר כך בפרשה הנודעת כ"ברכת יעקב לבניו", כאשר הוא אומר (בראשית מט 1): **"האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים"**. זה, כפשוטו, דבר נבואה. ובסוף פרשת הברכות היא מוצגת במפורש כברכה: **"וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם איש אשר כברכתו בך אותם"** (ברא' מט, 28). ובכן, ברכה כאן אין פירושה איחול או ניסיון להשפעה על העתיד, אלא דבר נבואה על עתיד שכביכול כבר נקבע לכל אחד מהבנים לחוד. לכן גם אין ברכה אחת לכולם, אלא **"איש כברכתו בך אותם"**. ביטוי לתפיסה זו יש גם אצל פרשני התורה: **אבן עזרא**, למשל, מפרש את הפסוק בתהילים קה, 15: **"אל תגעו במשיחי ולנביאי אל תרעו"** ואומר **"...וברכת יצחק ליעקב בנבואה, כברכת משה"**, וכן הוא אומר על בראשית כ, 1 שרבעה ידעה שיצחק נביא **"והברכה שיברך בדרך נבואה היא"**. גם על ברכות יעקב הוא מבאר **"על דרך נבואה נאמר"** (ברא' מט, 1); ורש"י אומר על **"גור אריה יהודה"** (9) **"בדוד נתנבא"**. גם בנוגע לברכת יעקב לאפרים ומנשה אומר רש"י על הפסוק **"וירא יעקב את בני יוסף"** (מח, 8): **"בקש לברכם ונסתלקה שכינה ממנו"**. וגם כאן מתבקש לבאר את הצורך בנוכחות השכינה בכך שהברכה היא דבר נבואה.

ובכן, אפשר שכוונתו של רש"י כשפירש את שיכול הידיים מלשון **"שכל"** וידיעה – **"השכיל את ידיו מדעת"** – היתה לא רק לכך שיעקב ידע שמנשה הוא הבכור, ושיכל את ידיו בכוונה (שאו נשאלת השאלה מדוע), אלא יותר עמוק מזה: שיעקב ידע את העתיד לקרות, וברכתו אינה אלא מסירת המידע הזה – דבר נבואה.¹⁰

⁹ על **"ידעתי בני ידעתי"** בותב המדרש: **"מה דברים שלא נתגלו לך - נתגלו לי, דברים שנתגלו לך - על אחת כמה וכמה"** (ב"ר צ"ז, ו). ראוי לציין כי לבד מהפסוק הנ"ל ומעצם הצבת אפרים בראש אין הבדל בברכותיהם והם מבורכים שניהם כאחד. ב'העמק דבר' על במ' יג 11 מבאר הנצי"ב שבעניינים ארציים טבעיים נותר מנשה גדול מאפרים.

¹⁰ איננו יודעים מה חש אז הילד מנשה כששמע: **"אחיז הקטן [דהיינו, אפרים] יגדל ממנו ותרעו יהיה מלוא גוים"** (ברא' מח 19). ואחר כך **"ישימך אלוהים כאפרים וכמנשה"** – שוב עם אפרים הצעיר לפני מנשה הבכור. אך היפוך הסדר והברכה היו בוודאי מפורסמים בקרב השבטים במשך הדורות, ואולי זה הרקע לסיפור השנאה והמלחמה הנוראה כמסופר בעלילות יפתח הגלעדי (מבני מנשה) בשופטים יב, ובמיוחד לשנאה העזה שחשו בני מנשה – הגלעדים – כלפי בני אפרים, ועוד נשוב לכך בסוף הפרק.

פירוש זה מאפשר אולי לקרב את שתי המשמעויות העיקריות שהבחנו לעיל – הברכה שהאל מברך את האדם והברכה שהאדם מברך את האל – באופן שאינו כרוך במלוא היקפה של התפיסה התיאורגית הקבלית: כשיעקב מברך את בניו הוא מוסר להם דבר נבואה על מה שיקרה. הוא מוסר להם את מה שהוא יודע, את מה שמצוי בהכרתו. ובברכה שאדם מברך את הקב"ה, הוא מודיע על הכרתו בו. בשני הכיוונים הברכה קשורה להכרה ולהודעתה. כשהמזמן בברכת המזון מכריז "ברכו את ה' המבורך" הוא גם מכריז על הכרתו בה' וגם מזמין את המסובין להכריז כך. יש כמובן קשר בין ברכה כזו – הכרזת הכרה – לבין שבח: כשאדם משבח מישהו הוא מכריז על הכרתו בו ובמעלתו. ואפשר אולי אף להפליג יותר ולומר שהקשר בין שני "כיווני הברכה" אינו רק בכך ששניהם קשורים בידעה והכרה, אלא גם בטיבן: בברכה שאנו מברכים את ה' הוא נתפס כבורך בכך שהוא מקור הברכות, מקור הנבואות, מקור ההכרה וידעת מה שקורה ומה שיקרה. מעשה הברכה, כשאנו מברכים את האל, הוא מעשה של הכרה והודאה מודעת בכך שיש מקור כזה.

וכדאי גם לזכור שיעקב המשכל את ידיו (בניגוד לסדר המבוקש והטבעי) הוא מי שבפרשת תולדות "גנב" ברמיה את ברכת יצחק אביו מעשיו אחריו. יצחק הזקן, כשהוא מגלה ש"רומה" ושנתן ליעקב את הברכה שהתכוון לתת לעשיו, "נחרד חרדה גדולה עד מאוד" (בראשית כז 33) ומודיע לעשיו המתחנן לברכה, שאת הנעשה אין להשיב: "הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים" (36); החץ כביכול נורה ואין להשיבו אחר. גם כאן מקובל לתת לדברים פירוש מאגי קיצוני – שהברכה, משנאמרה, משפיעה על העתיד וקובעת אותו, ולאחריה אין כבר בכוח המבורך לשנות זאת. אולם, ברוח דברינו לעיל ניתן לבאר זאת גם אחרת: גם יצחק היה בעת הברכה בחזקת נביא שחזה את העתיד והודיעו ליעקב (אותו חשב לעשיו). גם כאן הברכה אינה בחזקת השפעה מאגית על העתיד, אלא שפע נבואי המודיע את העתיד.

אחד הביטויים המובהקים לתפיסה זו של הברכה היא הפרשה הידועה **כפרשת בלעם** (בפרשת בלק, במדבר כב). כזכור, קורא בלק מלך מואב לבלעם לקלל את ישראל – כפשוטו, מתוך הנחה שבכוח קיללתו של אותו האיש להשפיע על העתיד. למורת רוחו של בלק, בלעם "נושא משלו" שלוש פעמים שבהן יוצא שהוא מברך את ישראל. בכל אחת מהן הוא מודיע לבלק המאוכזב והכועס מה שהודיע עוד קודם לכן לשליחיו, כי **"הדבר אשר ישים האלוהים בפי אותו אדבר"** (כב, 38; כג, 12, 26; כד,

13). כאן ברור שבניגוד לתפיסתו של בלק, אשר רואה בברכה ובקללה פעולות רצוניות של האדם, שביכולתן, לפחות לפעמים, להשפיע על העתיד לקרות, התפיסה המבוטאת בפרשה היא שהברכה והקללה הן למעשה דברי נבואה, שבלעם היה להם, אולי חרף רצונו, לפה. העובדה שדברים אלה חלים על מי שמוצג כגוי וקוסם גדול ומוחזק (על ידי חז"ל) כשונאם של ישראל מחזקת זאת (ועוד נרחיב על כך להלן). למרות שאפשר שגם הרעיון של חיזוי העתיד בנבואה קשה עלינו, הרי שלא רק שהוא יסודי במקרא, אלא דומה שהוא מתיישב עם תפיסת "גמר הבריאה" המושמעת ברעיון השבת, עליה הרחבנו לעיל: עולם כמנהגו נוהג, על פי החוקיות המוטבעת בו. גם העתיד להתרחש יתרחש על פי חוקיות זו. הנבואה אינה משנה זאת אלא מודיעה זאת. ואם, כדברינו, ברכה, באחד ממובניה, היא דבר נבואה, הרי גם היא מתיישבת עם תפיסה זו. לא רק הברכה, אלא גם החלום נתפס לעיתים במקרא כדבר נבואה. להלן נדון בכך בקשר לחלומות יוסף. ומאחר שהזכרנו לעיל את "ברכות" בלעם, נרחיב אחר כך קצת גם בעניין פרשה זו, שיש בה גם כדי ללמד על נפתולי הרצון ובעיית חופש הרצון שהיא, כפי שהזכרנו בסוף דברינו על השבת, מבעיות היסוד של תפיסת החוקיות שבה עולם כמנהגו נוהג.

יוסף הצדיק וחלומותיו - חלום כדבר נבואה

סיפור יוסף הוא מהמפורסמים והנידונים ביותר בסיפורי המקרא. אך יש עוד מקום לדון בעיקר משמעותו ובמסר העולה מדמותו של יוסף. מבחינה הסטורית פרשות "ויגש" "ויחי" המסיימות את ספר בראשית מספרות למעשה את ראשית התהוותו של עם ישראל: גלגולה של משפחת יעקב למצרים והפיכתה שם לגוי עצום ורב. סיפור יוסף, שהוא עיקרן של פרשות אלה ושל השתיים שלפניהן (וישב, מקץ) נחשב מופת לסיפורים רבים על החלש הקטן העולה לגדולה; העני המסכן, שמצליח ונעשר; השפל שמתנשא ורם וכד'.

סיפור העלילה מוכר ונזכירו בקיצור: יוסף, נער יתום מאימו, מספר לאחיו הגדולים (שנולדו מנשים אחרות) השונאים אותו את חלומותיו, שבהם הם משתחווים לו, מה שגורם להם לשנאו עוד יותר (לז 11-5). הוא הולך בשליחות אביו לראות שלום אחיו הרועים צאנם הרחק מהבית. הם זוממים להרגו, ורק בהתערבות ראובן הבכור שבהם נמנעים מכך ומשליכים אותו לבור. בעצת יהודה, הם מוכרים אותו לאורחת מדיינים-ישמעאלים, שמוכרים אותו שוב לפוטיפר שר הטבחים של פרעה לעבד (לז 36; לט 1). את כתונת הפסים שתפר לו אביו, שאהבו במיוחד, הם טובלים בדם ומביאים ליעקב שיחשוב שיוסף נטרף. יוסף עובד את השר המצרי בנאמנות "וכל אשר הוא עושה, ה' מצליח בידו" (לט 4), אך בעלילת אשת השר, שחושקת בו וכועסת על שהוא מסרב לה, הוא מושלך לכלא. שם הוא פותר לשני סריסי פרעה, שר המשקים ושר האופים שבכלא, את חלומותיהם ומנבא להם את עתידם. פתרונו מתקיים (פרק מ), וכשפרעה חולם שני חלומות שאין להם פותר, השר שנותר חי נזכר ביוסף, שמובא אל פרעה ופותר גם את חלומותיו. פרעה מתרשם מאוד מהיכולת הזו וממנה את יוסף לנגיד ושלט על מצרים, שאמור לארגן את כלכלתה ולהצילה מהרעב שאותו ניבא בפתרון החלומות. הוא מצליח בכך בחכמה ובכשרון רב (פרק מא).

הרעב הכבד מאלץ את יעקב לשלוח את בניו למצרים להביא אוכל. יוסף מזהה אותם, מטיח בהם חשד בריגול ואוסר אותם. בלי להזדהות בפניהם הוא מאלץ אותם בתחבולות להביא אליו את בנימין, שיעקב השאיר בבית (מב). לבסוף הוא מתוודע להם כיוסף אחיהם, סולח להם ומביא גם את יעקב אביו למצרים ומכלכל את כולם

(פרק מה). שם בני יעקב פרים ורבים ונהיים לגוי גדול, וכך מתחילים למעשה תולדות עם ישראל.¹¹

לכלא הושלך יוסף, כאמור, בגין עלילה שהעלילה עליו אשת פוטיפר שחשקה בו והוא סירב לה. "אמרו עליו על יוסף הצדיק, בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים" (יומא לה ע"ב). מאז מאמר זה בתלמוד, "הצדיק" מוצמד במסורת ישראל ליוסף בגין צדיקותו בפרשת אשת פוטיפר שניסתה לפתותו ואף לאנוס אותו לשכב איתה והוא עמד בפיתוי. אך במשמעות עמוקה יותר הצדיק הוא לעיתים אדם מיוחד במינו, משכמו ומעלה, שלא ככל האדם. "צדיק יסוד עולם" שבמשלי (י 25) נאמר במסורת הקבלית על ספירת יסוד המסומלת ביוסף, שממנו נמשך השפע לעולם. ויוסף אכן היה צדיק כזה: פעולותיו ודמותו לא מונעים על ידי יצרים ומניעים פסיכולוגיים כיתר בני האדם, אלא על ידי דבר אחד: **אמונתו בה' ובחזון שמתגלה לו בחלום כדבר נבואה**. עיקרו של החזון הוא שהוא יעלה לגדולה ויציל את מצרים (שהיתה למעשה עיקר העולם הרלוונטי של אז) ובכלל זה את בית אביו. כל פעולותיו ועלילותיו מכוונות על ידי חזון זה. שום דבר אחר לא הניע אותו ולא הדריך אותו; שום דבר לא הפחיד אותו ולא היטה אותו.¹² זה בעיני עיקר משמעותו של סיפור יוסף. אמנם, ה' לא מדבר איתו, אף לא בחלום, אך חוץ מאברהם, הוא המאמין הגדול שאמונתו היציבה בה' ובמסר הנמסר לו בחלום מכוונים את כל דרכו.

¹¹ באפיזודות שונות בסיפור יוסף בולטת מעין שניות: א) שני בנים נולדו לרחל – יוסף ובנימין. ב) שני חלומות מקבילים חלם יוסף – האלומים והכוכבים. ג) שני אחים הצילו אותו ומנעו את המזימה לרצחו – ראובן ויהודה. ג) שני שרים היו איתו בכלא – שר האופים ושר המשקים. ד) שני חלומות הם חלמו והוא פתרם. ה) שתי שנים חלפו בין חלומותיהם ובין חלומות פרעה. ו) שני חלומות חלם פרעה – גם הם, כמו חלומי יוסף, מקבילים – ויוסף פתרם. ז) שתי פעמים יורדים בני יעקב למצרים ופוגשים ביוסף מבלי להכירו. ח) שתי פעמים יוסף "מתנכל" להם (באחת האשמתם בריגול ומאסר שמעון, ובשניה – הטמנת הגביע אצל בנימין. ט) שני בנים היו ליוסף – מנשה ואפרים. אפשר כמובן שזה מקרי ואין לתלות בכך משמעות מיוחדת. אך אפשר אולי שמבטואת כאן שניות עמוקה יותר, שגם השניות האמהית של רחל ולאח בבית בו גדל יוסף, ואולי אף השניות שביחסי שני האחים יעקב ועשו מבטאות.

¹² אפילו את נאמנותו לפוטיפר אדונו וסירובו לחיזורי אשת פוטיפר לשכב איתה הוא מסביר לה באומרו "ואיך אעשה את הרעה הגדולה הזאת וחסאתי לאלוהים" (לט 8).

כדאי לציין שבניגוד למסורת רווחת (עוד מחז"ל) הגורסת דומות בין יעקב ויוסף, הרי דמויותיהם שונות מאוד זו מזו.¹³ יעקב הוא דמות אנושית ומורכבת – אולי הדמות האנושית ביותר בספר בראשית: הוא גבר חזק (כט 3; לב 24-26), בעל רגשות ויצרים עזים, אוהב אהבה עזה (את רחל) ורדוף פחד (מעשיו אחיו); מרמה את יצחק אביו (בעניין הברכה, אמנם במצוות רבקה אימו) ומשטה בלבן דודו (בעניין הכבשים ובדרך בה נמלט מביתו, אמנם לאחר שזה רימה אותו וניסה לנצלו, לא 20); מנסה להתחנף לעשיו ולרצות אותו, אך נערך בחכמה לקראת אפשרות של פורענות ממנו (לב; לג 13). בפעולותיו אלה מתגלה יעקב כאדם רציונלי ומתוכנן, אך אנושי מאוד ומונע על ידי יצרים ורגשות אנושיים – אהבה, פחד, חשדנות ודאגה. רציונליות ותכנון מאפיינים גם את יוסף, אך ביתר התכונות, כפי שנראה, הוא ההיפך מיעקב: הוא ישר ותמים, שעם כל מפוכחותו וחכמתו, פחד, קנאה, יצרים וחישובי סכנה אישיים הם ממנו והלאה; צד זה בדמותו בולט עוד בשחקן כנער עם בני בלהה ובני זלפה כשהוא **"מביא את דיבתם רעה"** בפני יעקב אביו (לו 2); היו שפרשו שהכוונה לבני לאה שלעגו להם), מבלי להתחשב בתוצאות מעשיו; הוא כביכול מעליהם. כך גם עם חלומותיו, שאינו חושש לספרם, כשכל פעולותיו מודרכות רק על ידי החזון שראה בחלום.

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

עם זאת, יוסף מוצג כאיש חכם ומתוחכם מאין כמותו. הוא למעשה הכלכלן הפוליטי הראשון, הרציונאלי והמתוחכם ביותר, שמצליח לארגן את כלכלת מצרים במשך שנים רבות ולהצילה מאסון רעב כבד המתרגש ובא עליה. חשבון השנים

¹³ במדרש גזרו חז"ל הקבלה בין פרטי הביוגרפיות של יעקב ויוסף (ר' בר"ר, פד (ו)).

מלמד שיוסף עשה זאת לא רק במשך שבע שנות השובע ושבע שנות הרעב שבאו אחריהן, אלא במשך עשרות שנים, שהרי התחיל בכך כבן שלושים (מא 46), והמשיך לנהל את מצרים למעשה עד סמוך למותו בגיל מאה ועשר. קל לתאר שלאור מעמדו הנישא, שהגיע אליו למרות היותו זר, עבד ואסיר לשעבר, לא חסרו לו אויבים מקנאים ומתנגדים. להחזיק במעמדו זמן רב כל כך בתנאים כאלה דורש לא רק אופי מיוחד במינו אלא חכמה מפוכחת והתנהלות רציונלית וזהירה. הוא רואה את המציאות נכוחה ומתכנן קדימה בצורה שהיא מופת לחשיבה ריאליסטית ורציונלית. חכמתו ותחכמו בולטים גם בהתנהלותו עם אחיו, הן לפני התוודעותו להם – פרשת מאסרו של שמעון (מב 24), הגביע בשקו של בנימין (מד 2) וכו', והן לאחריה – הסליחה האצילית שסלח להם (מה 4-5), הדרך שגרם ליעקב אביו לבוא אליו למצרים; התנהלותו הישרה והמכובדת עם פרעה ועוד.

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

בספרות ישראל וגם בספרות העמים "הסברים" שונים ומשונים לתמיהה זו ולהתנהגותו של יוסף בכלל. כך מדברים רבים על מניעים פסיכולוגיים נסתרים של בן קטן וחלש, יתום מאימו ודחוי על ידי אחיו, החולם לעלות לגדולה, על רגשי אשמה חריפים שחש על מות אימו רחל, על טיפוס הרפתקני השש להתגרות בגורל ולהוכיח שהוא יכול לו, על מהפך טוטלי שחל באישיותו לאחר מכירתו וכו'. השערות אלה,

אף כשהן מתקבלות על הדעת, אינן מעוגנות בטקסט אפילו ברמז. רובן אף מנוגדות לדברים שנאמרים בפירושו. אך מעל הכל, הן מחטיאות את עיקר משמעותו של הסיפור: עיקר זה, כפי שנאמר לעיל, הוא שאין הסבר (פסיכולוגי או אחר) לדמותו ופעולותיו של יוסף לבד מאותו חזון אלוהי שמתגלה לו בחלום. הסבר אחר חוטא לא רק לפרטי הטקסט אלא לעיקר משמעותו: הצגת דמותו הכמעט על-אנושית של יוסף הצדיק כמאמין באלוהים ובדברו המתגלה לו בחלום, שרק הוא מדריך אותו בחייו. כל היתר לא נחשב בעיניו, לא מטריד ולא מפחיד אותו.

על תפיסת החלום כנבואה, כדבר אלוהים, אנו למדים גם מהדברים המפורשים שאומר יוסף לפרעה על חלומותיו. כנביא, כשמתגלה לו דבר הנבואה הזה הוא אומר אותו ללא כחל ושרק, ללא חשבון וללא פחד (ור' אברבנל על מא 33). הוא לא שת ליבו לתוצאות סיפור החלום, לתגובות הצפויות של השומעים, לסכנות שבהליכתו לבד אל אחיו לשדה וכד'. הוא לא פחד מאחיו, ולא חשש אף להרגיז את אביו ולפגוע בכבוד אימו בחלמו שהשמש והירח, בנוסף לאחד עשר הכוכבים, משתחווים לו. יעקב כידוע פרש את החלום מיד ובטבעיות כמכוון לאחים ולו עצמו ולרחל. הוא רגז על כך, וגער ביוסף על חלומו (לז 10). אך יוסף לא התנצל ולא הכחיש את ביאור משמעות החלום. דבר נבואה הנביא המאמין אומר בין שזה מוצא חן בעיני מִיִּשְׁהוּ ובין שלא.

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

רבים הסיפורים במקרא על דברי נבואה המתגלים בחלום, ואף נסמך חולם החלום לנביא: "כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום..." (דב' יג 2; והשוו שופטים ז 13). חלומות מן הסתם הרשימו והטרידו את חולמיהם, במיוחד באין להם פשר ברור.

כך חלומות פרעה בפרשת יוסף, וחלומות נבוכנצר בדניאל (ב 3). אמנם בדרך כלל, גם במקרא וגם במסורת חז"ל ישנן דרכי התגלות שונות של האל והתגלות בחלום לא נחשבת לדרגה הגבוהה ("חלום הוא אחד מששים לנבואה" בבלי, ברכות, נז, ע"ב), וודאי לא ביחס להתגלות ישירה מהסוג לה זכה משה: "שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתוודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' ביט" (במדבר יב 6). כדאי לשים לב לדרכי ההתגלות השונות המוזכרות כאן (ונזכור שהדברים נאמרו לאהרון ולמרים בלשון "שמעו נא", שהיא עצמה לשון התגלות שלא בחלום): חלום בחידות (הדורש פתרון); מראה בחידות (הדורש פתרון); חזון ישיר; שמיעת קול; דיבור ישיר (פה אל פה); דיבור ישיר עם נוכחות נראית (ותמונת ה' ביט). לא נידרש כאן לבירורם ולבירור הבדלי הדרגה שבהם, אך ברור שהחלום אינו הגבוה מביניהם. לביטוי קיצוני זכה ההבדל בדברי ירמיהו האומר: "הנביא אשר איתו חלום יספר חלום ואשר דברי איתו ידבר דברי אמת. מה לתבן את הבר, נאום ה' " (ירמ' כג 28). וכן בדברי קהלת: "כי בא החלום ברוב עניין וקול כסיל ברוב דברים" (קהלת ה 2). "עניין" כאן משמעו עסק, מהומה, כמו "קול ענות אני שומע" (שם' לב 18, ואולי גם ב"עלי באר ענו לה" (במד' כא 17).

עם זאת, כמה מההתגלויות הנבואיות החשובות היו בדרך חלום. למשל, במהלכה של הפרשה הידועה כ"ברית בין הבתרים" (בראשית טו), אשר בה "כרת ה' את אברהם ברית לאמור לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (ברא' טו 18), נאמר: "ויהי השמש לבוא ותדרמה נפלה על אברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (15-11). אמנם לא נאמר פה בפירוש שהדבר היה בחלום, אך נאמר שהיה (בחלקו) בזמן שתדרמה גדולה נפלה על אברהם.

כך גם התגלות ה' ליעקב בפרשת החלום שחלם על סולם שמוצב ארצה ומלאכי אלוהים עולים ויורדים בו (ברא' כח 11) ובו התגלה לו ה' "הניצב עליו" כאלוהי אבותיו, הובטחה לו הארץ, שזרעו יפרה כעפר הארץ, והשגחת ה' עליו תמיד. וכך גם בהתגלות ה' אליו בחלום לפני ירידתו מצרימה (מו 2). גם בפרשת החלוקה של צאן לבן מתגלה מלאך אלוהים ליעקב בחלום, כנאמר: "ויבוא אלי מלאך

האלוהים בחלום ויאמר אלי יעקב ואמר הנני ויאמר שא נא עניך וראה כל העתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים... (ברא' לא 11-12). וכאמור לעיל אולי ניתן לפרש גם את מאבקו של יעקב עם האיש המסתורי שנגלה לו בלילה בהיותו לבדו לפני פגישתו עם עשו כחלום בו נאבק יעקב עם רוחו של עשו – "וייותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר" (לב 24). לפי רש"י בעקבות המדרש (בר"ר, עז, ג) ה"איש" הוא "שרו של עשו", המיצג, כפי שהסברנו, את רוחו של עשו, ויעקב הסכים לשחררו ולשלחו רק לאחר שזכה בברכתו – "לא אשלחך כי אם ברכתני" – ברכה שטבעי להבין כסליחה והשלמה וכהתפייסות פנימית של יעקב על ייסורי גנבת הברכה המפורסמת שהתייסר בה.

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

ומפורסמים מכולם הם אולי החלומות שבסיפור יוסף. יוסף קושר במפורש את החלום עם דבר אלוהים כשהוא מבאר לשני השרים שבכלא את חלומותיהם באמרו "הלוא לאלוהים פתרונים" (מ 8) ובעיקר כשהוא מבאר לפרעה את חלומותיו. כשפרעה אומר לו ששמע שהוא יודע לפתור חלומות, יוסף עונה "בלעדי האלוהים יענה את שלום פרעה" (מא 16). ועל פשר החלום עצמו כדבר נבואה הוא אומר לפרעה: "את אשר עושה האלוהים הגיד לפרעה" (מא 26); וכן על הישנות החלום (פעם על שיבולים ופעם על פרות) ביאר לו שוב שזה סמל לדבר נבואה לעתיד שבו אלוהים מודיע ש"נכון הדבר מעם האלוהים וכי ממהר האלוהים לעשותו" (מא 32). כך כמובן תפס יוסף גם את חלומותיו שלו – כסמלים לדבר נבואה. עם זאת, יש להדגיש שבניגוד להרבה חלומות אחרים בתנ"ך, חלומות יוסף אינם חלומות שבהם ה' מופיע או מדבר אליו. הם חלומות רגילים, שמשמעותם הסמלית, כפי שיוסף משכיל לפרש, היא דבר נבואה לעתיד. מבחינה זו דומים להם החלומות שבס' דניאל.

ובכן, את קורותיו רואה יוסף כמכוננים על ידי אלוהים לאור דבר הנבואה הזה. את חלומותיו הוא זוכר שנים (מב 9), ואומר לאחיו אחרי התוודעותו להם: "אל תעצבו ואל ייחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה כי למחיה שלחני האלוהים לפניכם" (מה 5), ושוב: "וישלחני האלוהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה" (מה 4), ושוב "לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוהים וישימני לאב לפרעה ולאדון בכל ביתו ולמושל בארץ מצרים" (מה 9). ובכן, לא רק מידת סלחנות כלפי אחיו יש כאן, אלא שיוסף עצמו ראה את הקורות אותו כשליחות אלוהית.¹⁴ לא נאמר כאן, כפי שבדרך כלל נאמר בתנ"ך, שאלוהים עשה זאת; אלה גם לא דברי המספר המקראי; אלא האופן שבו, לפי הסיפור, יוסף עצמו, גיבור הסיפור, רואה את הקורות אותו. ועל פי ראייתו כל הקורות הם השגחה והכוונה אלוהית (וראו גם נ' 20, 24). לפנינו סיפור, שבו גיבור הסיפור עצמו מפרש פירוש אמוני-דתי את העובדות ואת הקורות אותו. ראייה זו מבטאת אמונה עמוקה ויציבה באלוהים ובשליחות שהטיל עליו, ללא כל חישובים צדדיים. זה מה שהדריך אותו ועיצב את כל פעולותיו ויחסיו. לא פחדים, רגשות וחשוב תגובותיהם של הנוגעים בדבר. תפיסת האלוהים בו הוא מאמין, יש לציין, היא אוניברסליסטית: אלוהים, באמצעות יוסף, מציל את מצרים מרעב, ואת המסר לכך הוא מוסר דרך חלומות פרעה מלך מצרים. הצלת בית יעקב, שהיא בהקשר הסיפורי הרחב העיקר, נעשית רק אגב זה ובשלב מאוחר. התגלות ה' בחלום מצויה הרבה כאמור בספר בראשית. היא לא מופיעה ביתר ספרי התורה, ולעיתים רחוקות בנביאים. אל שלמה למשל נגלה ה' בגבעון "בחלום הלילה" ונענה למשאלתו לתת לו "לב חכם ושומע לשפוט" (מלכים א, ג, 5) אך זה נדיר (לבד מבספר דניאל, שרובו חלומות, אם כי קשרם למסר אלוהי לא מפורש). בספר בראשית, לעומת זאת, היא מצויה הרבה ועל היבטים של משמעה כדבר נבואה עמדנו לעיל.

¹⁴ סלחנות מובלעת בסיפור גם כלפי אשת פוטיפר. כשעלה יוסף לגדולה לא נקם בה על עלילת השווא שהעלילה עליו ושכגינה יושב שנים בבית הסוהר. אפילו לפוטיפר אדונו האוהב והמטיב לא אמר בעניין דבר ולא הכחיש את דבר העלילה. כמו כן לא אמר דבר על כך לפרעה ולא נקם כשיכול היה לעשות זאת. אפשר שבשלב הראשון לא עשה זאת כי חשש שלא יאמינו לו כנגד דבריה, אך שתיקתו בעניין לאחר שעלה לגדולה מעידה על סלחנות מופלגת. ברוח דברינו דלעיל, עולה כי רגשות נקם, היו ממנו והלאה; הוא היה "מעל זה", והמשיך לפעול בהתאם לחזון הנבואי שנגלה לו בחלום.

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

נחזור עתה ביתר פירוט לפרשה שהוזכרה לעיל בקיצור – פרשת בלעם. הפרשה קרויה פרשת בלק אך היא למעשה פרשת בלעם בן בעור בן העיר פתור בארם.¹⁵ בלק בן ציפור מלך מואב שולח שליחים לקרוא לבלעם לקלל את ישראל, אשר חונים בגבולו ושמם, לאחר שראה שהיכו את האמורי, הוא ירא. בלעם מוחזק כנביא או קוסם גדול, כדברי בלק **”כי ידעתי את אשר תברך מבנוך ואשר תאור יואר”** (במדבר כב 6).¹⁶ לאחר חילופי דברים שעוד נשוב אליהם, בלעם הולך איתם וחוזר ומודיע לבלק שאין בכוחו לומר דבר אלא את אשר ישים ה' בפיו.¹⁷ ואז הוא נושא סדרת משלים-נאומים נשגבים ויפים להפליא; ובעצם מה הפלא – הרי אלה דברים שה' בכבודו ובעצמו שם בפיו, עם אזהרה ברורה לא לסטות מהם. ולא רק שירה נפלאה היא, אלא גם נופך קומי ממש יש בסיפור על ההכנות הרבות – שבעה מזבחות לשבעה פרים ואילים – שבלק עורך בהוראת בלעם לקראת הנאומים, שוב ושוב שלש פעמים, כל פעם ממקום אחר, בתקוותו הגדולה לקבל את שייחל לו – קללה לעם. ובכל פעם הוא מקבל את ההיפך הגמור – דברי ברכה ושבח לעם ישראל, שאין כמותם בתורה. מבחינה ספרותית, לא רק יופיה של לשון הנאומים עצמם, אלא גם הניגוד הקיצוני בין ההוד וההדר של הנאומים לבין הגיחוך הקומי של ההכנות להם, כמו גם בין תכנם ובין הצפייה מהם, ראויים לציון.

על נאומים אלה רבו הפירושים ולא נעסוק בהם. כמו כן עסקו רבים בשאלה אם בלעם היה נביא. גם על כך לא אפרט.¹⁸ במקום אחר (פרק ו כאן) עסקתי בסיוע

¹⁵ וכך ראו זאת חז"ל כשאמרו שמושה כתב ספרו, פרשת בלעם ואיוב (בבא בתרא יד ע"ב).

¹⁶ ביהושע יב 22 נאמר שבני ישראל הרגו את "בלעם הקוסם". חז"ל אף ראו בו נביא, אחד משבעה נביאים שעמדו לאומות העולם (בבא בתרא טו ע"ב), ואמרו על "ולא קם נביא עוד בישראל כמושה" – בישראל לא קם אבל באומות העולם קם והוא בלעם ('ספרי', דברים, וזאת הברכה, פסקא שנ"ז, י).

¹⁷ זה ולמעשה כל האמור בפרשה מתאים ומחזק את דברינו על תפיסת הברכה כדבר נבואה, כפי שפרטנו בקשר לברכות יעקב ושיכול הידיים בין אפרים למנשה. בלעם נקרא לקלל ונמצא מברך, אך למעשה אמר מה ששם ה' בפיו ומה שראה, לרבות בעתיד.

¹⁸ אצל חז"ל (ובעקבותיהם רש"י) יש הנוטים למעט במעמדו הנבואי של בלעם ולהדגיש כראיה שה' נגלה אליו רק בלילה. זה קשה כי עיקר הסיפור הוא שבלעם אמר ביום, לעיני כל, את אשר שם ה' בפיו. העובדה שיכלו להתעלם מזה ואומרת משהו על תפיסת

הפרשה – חטא ישראל עם בנות מואב בבעל פעור בשיטים, שהתגלגל לחטא עבודה זרה בוטה ופומבי, שהוא אולי הגילוי המובהק ונקודת שיא של כישלון הפרויקט החינוכי-דתי של משה, אשר צופה בו בייאוש ובחוסר מעש ובוכה. גם חטא זה עומד בניגוד קיצוני לנאומי בלעם, והוא מסיים פרשה רצופה בניגודים, שמשמעותם דורשת עיון. כאן ברצוני לדבר דווקא על היבט מרכזי של סיפור המבוא והוא נוגע לעניין הרצון ופיתוליו. האם רצה בלעם ללכת אל בלק? האם רצה רק ללכת (ולקבל את התמורה) או שמא רצה גם למלא את בקשתו הברורה של בלק ולקבל ("לאור", "לקוב") את ישראל? האם רצה למלא אחר דבר ה' או שמא הוכרח לעשות זאת? האם, ובאילו תנאים, מעידה התנהגותו של אדם על רצונו? בנוסף לכך אומר לבסוף משהו על משמעות סיפור האתון שרכב עליה, ואעלה השערה על זהותו של בלעם.

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

הנביא אצלם: נראה שלתפיסתם הנביא הוא מי שה' נגלה לו ומדבר איתו ופונה להכרתו, ולא מי שמשמש כמעין מדיום אוטומטי שה' שם דברים בפיו. בלעם בנאומיו היה מדיום כזה, ולכן לא הוחזק על ידם כנביא. זה אולי גם אחד הלקחים המכוונים של סיפור האתון, שאלוהים פתח את פיה (28), להציג בפני בלעם בעליל, שכפי שאלוהים פתח את פי הבהמה הזו, כך הוא ישים דברים בפיו של בלעם, שהוא מדיום מכני להם. וכשבלעם יאמר דברים אלה, הרי הוא משול כבהמה ואף פחות מכך.

האנשים ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר (35). שוב סתירה-לכאורה:

הרי הלך, ואם עליו ללכת, מה פשר התנהגות המלאך ואימו?

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

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

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

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

¹⁹ אמנם אפשר לתרץ שכך רק אמר לשרי בלק כדי לשאת חן בעיניהם. ואכן, ב'מדרש הגדול' מבארים שבלעם נתגאה ואמר **"אילו הניח לי הייתי בא ומכלה אותן מן העולם"** (על כ"ב 13). כך גם מסבירים מדוע ה' התיר לו אחר כך ללכת: **"אם אני מניחו לילך עמהם עכשיו יאמר אילו הלכתי הרגתים בקללתי, אלא ילך ויראה כוחו שאינו מועיל לו כלום"** (על כ"ב 19). ור' גם במדב"ר על פסוקים אלה. השרים אגב לא דייקו בדבריהם לבלק ואמרו לו שבלעם מאן ללכת (כב 14) ולא כפי אמר להם שה' מאן לתיתו ללכת.

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

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

א. בשלב מסוים, לאחר שבלעם מכה את אתונו, פותח ה' את האתון והיא מדברת אל בלעם. זה אולי נועד להמחיש לבלעם (ולנו) בעליל את היותו כלי אוטומטי לדבר ה' שמושם בפיו: כפי שה' פותח את פי הבהמה הזו והיא מדברת, כך הוא ישים דברים בפיו בלעם שאותם הוא ידבר.

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

לכלי זין". כמו כן, בלעם התגאה שידע הוא "דעת עליון" אך, כפי שלגלגו חז"ל, למעשה אף את דעת אתונו לא ידע.

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

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

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

ואל יתמה הדבר בעינינו: חופש הרצון הוא עיקר אמונה במקרא, וגם כשרצון האל ברור ומפורש, האדם חופשי לרצות בהתאם לו או בניגוד לו. כך לומדים אנו מדברי חז"ל (בר"ר, עו, ב) על נדרו של יעקב לאחר חלום הסולם למשל, וכן על פרשת 'וישלח' – שיעקב ירא מעשו, למרות ההבטחה האלוהים שניתנה לו, כי

הבטחה כזו מותנית תמיד במעשיו של האדם, ועליו לחשוש "שמא יגרום החטא". וזה המסר המפורש גם בפרשת 'ראה' ובפרשת 'ניצבים' שבס' דברים: שני מסלולי חיים נתונים לו לאדם – אחד של ברכה, טוב וחיים ואחד של קללה, רע ומוות. והדברים גלויים וברורים; כל שהוא צריך הוא לפקוח את עיניו (ושכלו) ולראות זאת (כנאמר בראש הפרשה: "ראה"). ולא זו בלבד אלא שהוא גם מצווה במפורש לבחור בדרך החיים ("החיים והמוות נתתי לפניך, הברכה והקללה, ובחרת בחיים..." ל 19). ובכל זאת, הוא חופשי לבחור, וכידוע, לא אחת בוחר בדרך הקללה הרע והמוות.

מי הוא בלעם? בלעם מוצג כבן פתור שבארם. יש הקושרים אותו עם בלע בן בעור, שהיה הראשון לשבעת מלכי אדום, המוזכרים בבראשית לו, 31. אך ישנן ראיות רבות לכך שהיה מדייני. בכב' 4 נאמר שמואב פנו אל זקני מדין בעניין הסכנה הנשקפת מישראל: **"ויאמר מואב אל זקני מדין עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו..."**. ומיד אחר כך בלק שולח משלחת לבלעם. מה פשר הפניה של מואב לזקני מדין? כנראה, שבקשו מהם עצה מה לעשות בעניין ישראל, והם יעצו לפנות לבלעם, ובעצתם שלח בלק את המשלחת.²⁰ ואמנם, במשלחת הראשונה ששולח בלק הולכים עם שליחיו גם זקני מדין (7). עליהם, בניגוד לשליחים המואבים, לא נאמר שנשארו ללון אצל בלעם בלילה לשמוע מה יאמר לו ה', הם למעשה לא מוזכרים יותר וכנראה שרק באו עם המואבים כאנשי קשר ומליצים המכירים את בלעם לערוך את ההיכרות ביניהם. ובכן, זקני מדין ידעו על בלעם, יעצו לבלק לקרוא לו וכנראה הכירו אותו היטב. סביר לשער מכאן שבלעם היה מדייני. השערה זו הופכת לכמעט וודאית במסופר על מלחמת מדין שנצטווה משה לפני מותו **"נקום את נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמיך"** (במ' לא 1). במלחמה זו, נאמר, הרגו בני ישראל את חמשת מלכי מדין **"ואת**

²⁰ בני מדין היו כנראה נעים ונדים ומעורבים עם המואבים. בשיטים חטאו ישראל, כנאמר, עם בנות מואב, אך כזבי בת צור "שותפתו" של זמרי בן סלוא שחטא שם איתה לעיני משה ובני ישראל, היתה מדיינית. במלחמת מדין גוער משה בלוחמים **"החייכם כל נקבה? הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה' "** (לא 16). כלומר, גם הוא התייחס לנשים בפרשת בעל פעור כמדייניות.

בלעם בן בעור הרגו בחרב (שם 8). ובכן, בלעם היה מדייני ולכן הרגו אותו, והיה מספיק מפורסם כדי שיצינו זאת בצד המלכים.²¹

מקיבוץ הדברים דלעיל עולה שבלעם היה קוסם מדייני מפורסם, שקשור לעם ישראל וידוע עליו, מציג את ה' כאלוהיו, שואל למצוותו, שומע בקולו וזוכה לו זבחים. מי הוא יכול להיות? האם יודעים אנו על מי שחברו בו תכונות אלה?

הייתי מציע כאפשרות לחשוב כאן על יתרו כהן מדין חותן משה. נתעלם כאן מהבעיות הקשורות בריבוי שמותיו: יתר, רעואל, חובב וכו' (ר' שמ"ר, כז, ח): האם היה רעואל או בנו? האם היה חובב או אחיו? וכיו"ב, ונניח כמקובל שמדובר באדם אחד. אנו יודעים על יתרו שהיה חכם גדול המצוי בהלכות חברה ושלטון (עצתו למשה על ארגון מערכת המשפט, שמ' יח); אנו יודעים שידע והכיר כמובן את ישראל; וכן שהכיר בגדולת ה': כששמע על הניסים הגדולים שעשה ה' לישראל ביציאת מצרים (שמ' יח 1), בא אל משה, שסיפר לו על כך בפירוט (שם 8), ובעקבות זאת **"ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים...עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוהים... ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלוהים"** (שם 10-12).²²

יתר על כן, כפי המסופר שם יתרו בא אל משה רק לאחר ששמע על הניסים שעשה ה' למשה ולישראל במצרים. איך קשורים הניסים להליכתו אל משה? אולי אינם קשורים והוא הלך פשוט מתוך שאהב את משה וזכר לו קשרם המשפחתי. אולי, אך זה לא נאמר, וזה גם מפוקפק ועוד נראה בהמשך שיתרו לא רצה להישאר עם משה למרות שנתבקש לכך. סביר בעיני שיתרו התעניין בניסים לא פחות ואולי אף יותר מאשר במשה, וזאת משום שהוא היה קוסם וביקורו אצל משה היה גם בחזקת "ביקור מקצועי" של קוסם ששומע על ניסים נפלאים, שעלו אף על כל מה שיכלו חרטומי מצרים וקוסמיה לעשות. הוא בא אל משה ללמוד על כך. זאת ועוד. גם על יתרו וגם על בלעם מסופר שהיו נותני עצות מיוזמתם: **"שמע בקולי איעצך"** אומר יתרו (שמ' יח

²¹ בלעם הוא "בן בעור". את נאמו השלישי עשה ב"ראש הפעור" (כג 28). ישראל חטאו בשיטים ב"בעל פעור" בגין עצת בלעם, כפי שאומר משה (במד' לא 16; ור' סנהדרין ק"ה). אולי יש קשר בין "בעור" ו"פעור", ואולי זה אף אותו שם. אם אכן כך, זה מחזק את ההשערה שבלעם היה מדייני, שהיה קשור (אולי בעברו) בפולחן הפעור.

²² מפסוק זה היו מחז"ל שלמדו שיתרו המשיך להאמין בעבודה זרה (דב"ר ב); ושלא היתה ע"ז שלא עבדה (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דעמלק, פרשה א ד"ה). אך ר' גם הערה 21 להלן.

19) **"לכה איעצך"** אומר בלעם (במד' כב 17).²³ ובכן, יתרו היה חכם מדייני המצוי בהלכות חברה ומשפט, יועץ המנדב מחכמתו וכנראה גם קוסם גדול, הכיר את בני ישראל וידע שה' אלוהי ישראל הוא הגדול באלוהים והעלה לו זבחים. והרי זה אותו צירוף תכונות לא שגרתו אשר מצאנו גם בדמותו של בלעם.²⁴

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

מצד שני, למרות מדרשי חז"ל רבים בעניין, לפי המסופר בתורה איננו יודעים גם על יחס חיובי במיוחד של יתרו לישראל. נישואי בתו ציפורה למשה היו קצרים וכנראה בעייתיים. אפשר גם, כפי שסבורים רבים, שהיא האשה הכושית שבעניינה דברו מרים ואהרן במשה (במד' יב 1) ושבדבריהם גערו במשה על יחסו אליה. זה כשלעצמו יכול להותיר משקעי איבה בלב יתרו אביה. התורה גם מספרת שלאחר ששמע על ניסי יציאת מצרים יתרו אמנם בא אל משה למדבר, אך (בהנחה המקובלת שחובב הוא יתרו) סירב להפצרות משה **"לכה אתנו והיטבנו לך כי ה' דבר טוב על ישראל"** (במדבר י 29), שחזר עליהן אח"כ בלשון בקשה **"אל נא תעזוב אותנו"**. אך יתרו סירב, וגם בכך יש כדי להטיל ספק ביחסו החיובי לישראל.²⁵ לאחר הבקשה

²³ רבים המדרשים הנסמכים על דברי ר' חייא בר אבא במסכת סוטה יא, א, לפיהם היו יתרו ובלעם מיועצי פרעה ושותפים לעצה שיעצו לו על הגזרות שגזר על בני ישראל.

²⁴ על בלעם ידוע גם ממקור חוץ מקראי – "כתובת בלעם" בתל דיר עלא (Deir Alla) שנמצאה ב-1967 קרוב לנהר היבוק, כ-8 ק"מ מזרחית לירדן, וכוללת כנראה (פיענוחה קשה ובמחלוקת) נבואת חורבן של "בלעם ברפעור החוזה". היא מתוארכת על יסוד בדיקות פחמן 14 ל-760-880 לפנה"ס. זה אמנם מאות שנים אחרי זמן אירועי פרשתנו, אך יש חוקרים הסבורים שהכתובת, שהיתה כתובה על טיח על קירות מקדש, מבוססת על מסורת קדומה לה בהרבה, שמחבר פרשתנו הכיר.

²⁵ אצל חז"ל יש נטיה ליפות את דמותו של יתרו, אולי מתוך כבוד למשה, ואף ניסו ללמוד שנתגייר (זבחים קטז ע"א; שמות רבה (וילנא), פרשה כז; ויקרא רבה (וילנא), פרשה ט; ספרי במדבר, פיסקא פ). זה תואם לדברי בלעם הנ"ל שה' הוא אלוהיו.

אומר משה "כי על כן ידעת חנותנו במדבר והיית לנו לעיניים". פסוק זה מבינים בדרך כלל לחיוב כאומר: מאחר שאתה מכיר את המדבר וכולל להדריך ולהנהיג אותנו. אך יש קושי בייחוס דברים אלה למשה, במיוחד כשמיד אחר כך נאמר ש"אaron ברית ה' נוסע לפניכם" ו"ענן ה' עליהם". הייתכן שמשה חשב שצריכים הם ליתרו כמנהיג ועיניים? לפיכך ניתן אולי גם להבין את הפסוק לשלילה כאומר שמאחר שאתה יודע את מקום חנותנו במדבר, תוכל להיות לעיניים עלינו ולהודיע לאויבינו על מקומנו. ונזכור שעוד בשמ' יח 27 נאמר: "וישלח משה את חותנו וילך לו וישב אל ארצו" וברור שהכוונה ליתרו. לפי פירוש זה, משה עצמו חשד בעוונותו של יתרו לישראל. זה גם יכול להסביר את העובדה שבנאומי הגדול בפרשת דברים, כשמשה מתאר את ההייררכיה המשפטית-שלטונית שהנהיג (דב' א' 17-9), הוא מייחס הכל לעצמו וכלל לא מזכיר את יתרו, שכזכור היה מי שיעץ למשה לעשות זאת (שמ' יח 23-17). האם כך ינהג משה העניו מכל אדם? זה יכול לחזק את ההשערה שבשלב ההוא חשד משה בעוונותו של יתרו לישראל ובשל כך נמנע מהזכירו (קו"ח אם נכונה השערתנו בדבר זיהוי עם בלעם). מכל אלה עולה ספק רב אם יתרו הצטיין ביחס חיובי לישראל, במיוחד לאחר פרידתו ממשה.

בדורות הבאים לא סררו יחסי רעות בין ישראל לבני יתרו ולעמו. מיד לאחר פרשת בעל פעור בשיטים משה ובני ישראל נצטוו "צרור את המדיינים והכיתם אותם" (כה 17) ואחר כך "נקום את נקמת בני ישראל מאת המדיינים" (לא 1) והם אכן לחמו במדיינים מלחמה קשה שבה הרגו בהם "כל זכר". זה קרה עוד בימי משה – מלחמתו האחרונה סמוך למותו. והעוינות נמשכה כנראה עוד דורות אחר כך. קין, מבניו של יתרו היה (שופ' ו 11) ובני קין חברו לעמלק – אויבם המובהק של ישראל – כפי שעולה מהנאמר בשמ"א טו 6. בעקיפין יש גם בכך כדי לחזק את הספק אם יתרו עצמו הצטיין ביחס חיובי לישראל. במאמרו "בלק הוא יתרו" יהודה ליבס מציין דברים אלה בנימוקיו לכך שבלק הוא יתרו. מהטעמים דלעיל נראה לי יותר משכנע שבלעם הוא יתרו, אך גם זו כמובן השערה מסופקת.²⁶

²⁶ ציינו לעיל שרש"י בעקבות חז"ל מדגיש את יחסו השלילי של בלעם לישראל, ו"שהיה שונאם אף יותר מבלק". לשיטתם נשאלת השאלה מניין השנאה הזו? מה ידע בלעם על ישראל ומדוע שנאם כל כך? השערתנו דלעיל יכולה אולי להסביר גם זאת.

סיפור יפתח הגלעדי - קנאה ושנאת אחים (לפרשת חוקת, במדבר, יט-כב)
ענייננו בעיקר בהפטרה לפרשת חוקת, אך נפתח בפרשה עצמה. עניינים שונים בה; כל אחד מהם דורש עיון ופירוש ולא נוכל לפרט בהם. נזכירם בקיצור לפי סדרם, ונאמר אז משהו על ההפטרה.

א) פרה אדומה – הפרשה פותחת במצוות פרה אדומה שהיא בבחינת "חוקה", כנאמר **"זאת חוקת התורה"** (יט 2), כלומר אותו חלק בתורה שנראה בעינינו גזרה שרירותית ולא מובנת, שחז"ל פרשוהו כמובא ברש"י "חוק היא מלפני שאין לך רשות להרהר אחריה". המצווה קשורה בעניין טומאת המת המפורטת לאחריה: את הפרה האדומה אשר אין בה מום שורף הכהן בשלמותה, ואפרה משמש למי נידה שבהם מיטהרים מטומאת המת. טומאת המת אינה בלתי מובנת; היא והצורך להיטהר ממנה היו (ועדיין הינם) מקובלים בחוגים ובעמים רבים וטעמים יחסית ברורים. אך עניין פרה אדומה, שאפר שרפתה, המערבב בארז, אזוב, שני ותולעת, משמש להיטהרות זו, הוא מה שלא מובן, והוא שהפך לדוגמא מובהקת לצו "שמעי" כלשון רס"ג, שבניגוד ל"שכלי"²⁷ אין לו טעם רציונלי. זו היא גזרת האל שטעמה נסתר ומעבר להשגת האדם. בעיני הוגים רבים אמונה בה' מתבטאת דווקא בקבלת מצוות שמעיות אלה – החוקה. בקבלתם של מצוות "שכליות", שטעמן רציונלי, אין רבותא אמונית גדולה. את קיומן מקבלים עליהם גם לא מאמינים מטעמים "רציונאליים", כגון טעמים מוסריים, בריאותיים, חינוכיים וכיו"ב. מצוות שמעיות לעומת זה אדם מקבל על עצמו רק מכוח האמונה. מאמינים רציונליסטים (דוגמת הרמב"ם) מקבלים עליהם את עול המצוות כולן כביטוי אמונתם, ודורשים להתמיד בחיפוש טעמיהן ובהעמקת הבנתן, אף אם להבנה מלאה שלהן לא נוכל להגיע. מבחינתם, הרציונליות של המצוות היא בבחינת עיקרון אפריורי. אפילו אינה מובנת לנו במלואה, חובה עלינו להאמין בה ולשקוד לחפשה. עם כל ההבדלים, תולדות הפילוסופיה מכירים לא מעט עקרונות אפריורי דומים. עקרון הסיביות, למשל, הוא אצל קאנט אפריורי: עלינו לקבלו (להאמין בנכונותו), למרות שבמקרים רבים (אולי לרוב) איננו יודעים את הסיבות לאירועים ולמצבים שאנו נתקלים בהם. קבלת העיקרון פירושה בין היתר,

²⁷ הכרה ברעיון מקורה עוד בחז"ל על מצוות ש"גם אם לא נכתבו בדין היה לכתבן" (ר') יומא סז ע"ב). הרמב"ם, הגם שקיבל את הרעיון התנגד למונח "שכליות" (שמונה פרקים, פרק ששי)

שעלינו לשקוד ולחפש. כך בעיני המאמין הרציונליסטי עם המצוות: עלינו לקבלן כבעלי טעם ולחפשו, גם אם איננו יודעים ומבינים זאת.

(ב) מות מרים – מרים היתה אחותם הגדולה של משה ואהרן. למרות ששמה לא מצוין שם, היא כנראה זו שהצילה את משה התינוק בתיבה ביאור כשהתיצבה מרחוק לשמור עליו **"ותתצב אחותו מרחוק לדיעה מה יעשה לו"** (שמות ב 4) והציעה לבת-פרעה, שראתה אותו, לקרוא למינקת בשבילו, וקראה לאימו יוכבד, כך שייתכן ובזכותה למעשה הוא חי ועם ישראל קיים. יתכן שזה הטעם לפער בין מיעוט המסופר עליה בתורה לבין מעמדה הגבוה אצל חז"ל. חז"ל הפליגו ודרשו שהיא שכנעה את עמרם אביה, שלאחר גזרת פרעה על השלכת הבנים הנולדים ליאור החליט לגרש את אשתו, לחזור בו ולעשות מעשה, וכך נולד משה (בבלי, סוטה, י"ב ע"א). אצל חז"ל מרים נחשבת לנביאה בדרגה גבוהה (שמ"ר א; תענית ט ע"א; וראה מיכה ו' 4). ביציאה ממצרים, כשנבקעו מי הים, יצאה בראש הנשים מיד לאחר שירת הים ושרה: **"ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התוף בידה ותצאנה כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות ותענן להם מרים: שירו לה' כי גאווה גאה, סוס ורוכבו רמה בים."** (שמות, טו, 20-21; למעשה חזרה עם הנשים על הפסוק הראשון של שירת הים, אך משה אמר "אשירה" ביחיד, והיא אמרה "שירו" וגם על כך נדרש לא מעט). עוד אנו יודעים עליה שיחד עם אהרן אחיה, דברה במשה **"על דבר האישיה הכושית אשר לקח"** (במדבר יב 1-3), ובשל כך היתה "מצורעת כשלג", ונתרפאה בזכות תפילתו של משה. העם אז חיכה במסעו עד תום שבעת ימי ההסגר שהיתה בו מחוץ למחנה (15). לפי רש"י בעקבות חז"ל האשה הכושית היתה ציפורה, בת יתרו כהן מדין, וגערת מרים במשה היתה שכמנהיג העם לא יאה שלקח אשה שלא מבנות ישראל, או על יחסו אליה. כאן בפרשתנו מסופר בקיצור **"ותמות שם מרים ותקבר שם"** (כ' 2). לפי חז"ל היתה מרים אשתו של כלב בן יפונה, אשר היסה את העם בפרשת "המרגלים" (כינוי זה אינו בתורה, בה הם מכונים "אנשים"; כריגול זה מתואר בדברי כלב ליהושוע, יהו' יד 7), ואמו של חור אבי בצלאל (ויש אומרם אשתו של חור). מיד לאחר מותה נאמר **"ולא היו לבני ישראל מים"** ולכן נקשרה דמותה בסיפור חז"ל על הבאר שליוותה את בני ישראל במדבר וסיפקה להם מים, ושלאחר מות מרים נסתלקה, ולא היה לעם מים ופרצה פרשת מי מריבה (כ'; ור' בבלי, תענית ט, א).

ומאחר ובענייני אחים אנו עוסקים בפרק זה, יש לציין את יחסי הקרבה בין אהרון למרים, המצוינת "אחות אהרון" בפרשת הים, והמתבטאים גם בכך ששניהם "דיברו במשה", וכן במות שניהם בסמיכות בפרשתנו. ייתכן שאופיים של שלושת האחים הוא יסוד העניין; ייתכן שהעובדה שכשמונים שנה (עד שליחותו של משה לפרעה) חיתה מרים עם אהרון כאחותו הגדולה, כשמשה היה בבית פרעה ואח"כ אצל יתרו במדין. אך ייתכן שיש בכך גם משום כוונה להבליט ולייחד את מעמדו של משה.

ג) **מי מריבה וחטאו של משה** – על פרשת מי מריבה, בה רב העם על משה ואהרון: "למה העליתנו ממצרים להביא אותנו למקום הרע הזה ... ומים אין לשותות" (כ 5), וחטאו של משה בה נכתב הרבה, ורבים מגדולי המפרשים נתלבטו מה היה חטאו של משה שבשלו נגזר עליו העונש החמור לא להיכנס לארץ. לכאורה, העניין מפורש בתורה: ה' ציווה על משה לקחת את המטה ולדבר אל הסלע, ואילו הוא לא דיבר אל הסלע והיכה בו במטהו פעמיים, ובכך ביטא פקפוק-אמונה שבשלו נענש: "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם" (כ 12). המטה של משה סימל מאז תחילת דרכו כמנהיג יכולת לחולל ניסים שלא מדרך הטבע. על פי הקריאה הפשוטה (ואולי פשטנית) הזו כשה' ציווה עליו לקחת את המטה ולא הורה להשתמש בו לחולל נס, אך לדבר אל הסלע, היתה בכך משמעות מיוחדת, וחטאו של משה היה שסיכל אותה. אולם בעיני רבים דברים אלה לא ברורים, ובמיוחד לא מסבירים את חומרת עונשו של משה ועוד פחות את זו של אהרון (ר' הסבר אחר לגמרי למשל אצל הרמב"ם, 'שמונה פרקים', פרק ד).²⁸

ד) **נחש הנחושת** – העם שוב התלונן: "למה העליתנו ממצרים למות במדבר כי אין לחם ואין מים ונפשנו קצה בלחם הקלוקל" (כא 5). ה', בחרונו, היכה אותם במכת נחשים. הם הודו מיד בחטאם ועתרו למשה שהתפלל אז להצלתם. תפילתו נענתה וה' מצווה: "עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוח וראה אותו וחי" (כא 8). משה אכן עשה נחש נחושת, וכל הנשוח מנחש הסתכל עליו וחי. עניין זה שאמנם

²⁸ ר' סקירת הקושי בכמה מהמפרשים אצל י. ליבוביץ (2000) עמ' 707-700. הרמב"ם (ב'שמונה פרקים' ד), אשר מצוטט בביקורתיות חריפה אצל הרמב"ן (על כ 1), רואה את חטאו של משה כ"כשל מנהיגותי" בכך שכעס, כנאמר "שמעו-נא המורים המסלע הזה נוציא לכם מים?" (כ 10), למרות שתלונת העם היתה מובנת ולא עוררה את כעסו של ה'. גם בהסבר זה כמובן קשיים רבים, שחלקם מפורט אצל הרמב"ן שם.

צווה עליו מפי ה', מדגים את האמונה בכשפים, לחשים וכו'. עליהם כשלעצמם, כל עוד לא נתפסים כאלוהויות, אין איסור ואינם בחזקת ע"ז. אולם נחש הנחושת הפך כנראה לחפץ "קדוש", נשמר בין כלי המשכן והמקדש במשך מאות שנים ורק חזקיהו, המלך הצדיק שלחם בע"ז, השמידו: "הוא... כתת נחש הנחושת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחושתן" (מל"ב יח 4).

ה) הפניות לאדום ולאמורי – מעניינות גם פניותיו של משה לאדום ולאמורי בבקשה לעבור בשלום בשטחם. לשניהם הוא מבטיח שבני ישראל לא יגרמו כל נזק, ילכו ישר במסילה או בדרך, לא יטו, לא ישתמשו ביבולים ובמי-באר ולא ישחיתו דבר. לאדום הוא פותח במילים המפייסות "כה אמר אחיך ישראל" (כ 14), מספר בקיצור את קורות העם ומבקש: "נעברה נא בארצך; לא נעבור בשדה ובכרם ולא נשתה מי באר, דרך המלך נלך לא ניטה ימין ושמאל עד אשר נעבור גבולך" (כ 17). אך מלך אדום מסרב בתוקף.²⁹ בפנייתו לסיחון מלך האמורי לעבור בשלום בשטחו משה אומר: "אעברה-נא בארצך, לא נטה בשדה ובכרם, לא נשתה מי באר, בדרך המלך נלך עד אשר נעבור גבולך" (כא 22). אך גם סיחון מלך האמורי מסרב בתוקף, אוסף את עמו ויוצא המדברה למלחמה בישראל (23). בני ישראל גוברים במלחמה וכובשים חלקים ניכרים מארצו של האמורי, אך כמפורט שם אלו שטחים שהאמורי כבש ממואב. עניין זה חוזר בנאום ששולח יפתח הגלעדי למלך בני עמון כמפורט בהפטרה לפרשה זו משופטים יא 15. בסיפור מעניין זה מבוטאת לא רק בקשת השלום של משה, אלא גם ההכרה ששטחו של עם שמחוץ לארץ ישראל הוא שלו, ומלחמה דרושה רק בכיבוש הארץ. בנאום משה שבפרשת דברים זה מבוטא בכך שה' נתן לעשו, למואב ולעמון את ארצותיהם ואין להילחם בהם.

ההפטרה – עלילות יפתח הגלעדי (שופטים יא)

שנאת אחים היא מוטיב חוזר ונשנה בסיפורי התורה. החל מקין שרצח את הבל אחיו, דרך סיפור יצחק וישמעאל (על ה"מצחק" של ישמעאל נדרש שעשה מעשה מיני ביצחק הקטן ואולי אף ניסה להרגו), יעקב ועשו, יוסף ואחיו. דווקא על רקע זה

²⁹ בפרשת דברים נצטוו בני ישראל לא להילחם באדום (דב' ב), שהוא עשו, שמושבו בהר שעיר ניתן לו מה'. אך גם מאוחר יותר היה אדום אויב קשה לישראל, ומחז"ל ואילך אדום ועשו הפכו סמלים למלכות רומי הרשעה ומאוחר יותר לעולם הנוצרי.

בולטים יחסי הרעות, או לפחות העדר של אפילו רמז לשנאה או קנאה ביחסי האחים, מרים, אהרון ומשה. הרבה עברו שלושה אלה ביחד, אך לא רבו, לא קנאו וודאי שלא שנאו. סיפור ההפטרה שלפנינו פותח גם הוא בריב של **שנאת אחים**. הוא גם נגמר במלחמת אחים נוראה, שאפשר, כפי שנראה, ושורשיה הם בקנאת אחים מאות שנים קודם לכן.

נזכיר את עיקרי הסיפור. יפתח היה בן אישה זונה. לאביו, גלעד, היו עוד בנים מאשתו החוקית. אחיו של יפתח, בני אשה זו, גרשו אותו ונשלו אותו מהירושה: **"ויגדלו בני האשה ויגרשו את יפתח ויאמרו לו לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה. ויברח יפתח מפני אחיו וישב בארץ טוב"** (יא 2-3). קשה שלא להיזכר כאן בפרשת גירושם של הגר וישמעאל, שהיתה לכאורה מטעם דומה ("כי לא יירש בן האמה הזו עם בני עם יצחק" אמרה שרה לאברהם בדרישתה לגרשם). אינני יודע מה היה מעמדו לירושה של בן פילגש וכנראה שגם בין הפילגשים היו מעמדות שונים. הגר, למשל לא היתה סתם פילגש אלא ניתנה לאברהם לאשה. בנה ישמעאל היה אמור לנחול ושרה התנגדה לזה (מטעמים שלא ניכנס אליהם כאן) ודרשה לגרשו. גם ארבעה מבני יעקב היו בני שפחותיהן של לאה ורחל (זלפה ובלהה), אך נראה שמעמדם היה שווה ליתר הבנים וברור שהם ירשו ונחלו. מצד שני, לאחר מות שרה היו לאברהם עוד בני פילגשים והוא שילחם עם "מתנות" – ונראה שהם לא ירשו. ברם, אמו של יפתח היתה פילגש נחותה, אשה זונה, ובכל זאת עולה מהסיפור שהוא היה זכאי לירושה ולנחלה, שכן העובדה שהיה צריך לברוח אומרת שלפי הדין כנראה היה אמור לנחול, וגירושו לא נעשה בשלוח ואולי אף חשבו אחיו להרגו.

והנה לאחר זמן, ומאחר שיפתח היה גיבור חיל, באים אליו אחיו אלה, שנהיו כבר זקני ונשיאי העדה, מתחנפים לו ומבטיחים לו ששימו אותו להם לראש **"והיית לנו לראש לכל יושבי גלעד"** (יא 6) ובלבד שיאות להצילם מאימת בני עמון. תחילה הוא דוחה אותם וקצת מתעלל בהם ואומר: **"הלא אתם שנאתם אותי ותגרשוני מבית אבי ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם"** (7). אך לבסוף הוא מתרצה להם ומקבל עליו לעמוד בראש צבאם במלחמה עם בני עמון. וכאן קשה כמובן שלא להיזכר בפרשת יוסף ואחיו: שם כמו כאן אחד האחים, שהוא בן אשה אחרת, שנאו, דחוי ומגורש על ידי היתר; הוא עולה משפל המדרגה לרום המעלה, ואחיו השונאים נאלצים להתחנף אליו, ולאחר התעללות קצרה הוא מתרצה להם.

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

אי אפשר שלא לומר כאן משהו על בת-יפתח. יפתח נודר שאם ינצח במלחמה עם בני עמון "והיה היוצא מדלתי ביתי לקראתי בשווי בשלום מבני עמון והיה לה' והעליתיהו עולה" (31). הוא אמנם מנצח את בני עמון ובתו (היחידה) יוצאת לקראתו "בתופים ובמחולות" (כמו הנשים שיצאו אחרי מרים בשירת הים), והוא נאלץ למלא את נדרו ("פציתי פי" הוא אומר) ומעלה אותה לעולה. גם על סיפור טראגי זה נכתב הרבה, וגם הוא כפשוטו מעורר תהיות קשות: איך ומדוע חשב יפתח להקריב קרבן אדם לה' שציווה לא להקריב קרבן אדם (ויקרא, יח 21; כז' 4-2; דב' יב 31)? יפתח אולי לא ידע על האיסור על הקרבת אדם, ועל האפשרות לפדותו, אך מדוע לא שאל אחרים? ומי, חשב לו יפתח בעת הנדר, יצא מדלתי ביתו לקראתו? הרי בתו שיצאה בתופים ובמחולות לקראתו, היתה "יחידתו אין לו ממנו בן או בת" (יא 35). כלומר, בזמן הנדר ידע שיש סיכוי גדול שהיא זו שתצא לקראתו, אז איך העז לנדרר ומה ההפתעה הגדולה שכביכול הופתע "והיה כראותו אותה ויקרע את בגדיו ויאמר אהה בתי הכרע הכרעתני..." (35)? בת-יפתח, ששומעת שנגזר עליה למות, מבקשת דחייה של חודשיים ל"רדת" עם חברותיה על ההרים "לבכות את בתוליה" (37). חז"ל חשו

בקושי כאן ודרשו "וירדתי על ההרים" שרצתה ללכת לבקש עצת חכמים האם הנדר תקף ואין להתיירו. בכך תרצו כביכול את שתי הקושיות דלעיל. ועוד הגדילו ודרשו על הפסוק "ויקבר בערי הגלעד" (יב 7) שיפתח מת ביסורים כשאיבד את אבריו אחד אחרי השני וכל אחד נקבר בעיר אחרת – עונש על ששחט את בתו (ויק"ר, לז, ד).

לאחר מכן נלחם יפתח בבני אפרים, שנקהלו עליו והתלוננו על שלא שיתף אותם במלחמה בבני עמון ואף איימו לשרוף את ביתו עליו. יפתח עונה שקרא להם והם לא באו, אך ללא הועיל. בקרב ביניהם גבר יפתח ונהרגו עשרות אלפים מבני אפרים, לרבות במעברי הירדן שם תפסו "הגלעדים" את כל הנמלטים מבני אפרים שאמרו סיבולת במקום שיבולת. העלילה נפתחה בריב אחים (בני גלעד), וציינו לעיל דומות מסוימת בינה לבין פרשת יוסף ואחיו. והנה נסגרת פה העלילה במלחמת אחים נוספת בין שבטי שני בניו של יוסף – שני האחים אפרים ומנשה. ונזכור: יפתח הגלעדי היה בן שבט מנשה, שהיה בכור בניו של יוסף, אך שיעקב בברכו אותם שם את אפרים לפניו בשיכול הידיים המפורסם. יעקב אמנם ברח את מנשה שהוא יגדל ויהיה לעם: "אך אחיו הקטן [אפרים] יגדל ממנו וזרעו יהיה מלוא גויים" (ברא' מח 19). ואחר כך ברכם בברכה המפורסמת "ישימך אלוהים כאפרים וכמנשה", ושוב שם את אפרים הצעיר לפני מנשה הבכור (ור' על כך לעיל "שיכל את ידי", 75). היפוך הסדר והברכה היו בוודאי מפורסמים בקרב השבטים במשך הדורות, ואולי הם הרקע לסיפור השנאה הטראגי הזה, ובמיוחד לשנאה העזה שחשו בני מנשה – הגלעדים – כלפי בני אפרים. שנאת אחים היא כאמור נושא חוזר ונשנה בספר בראשית: קין והבל, ישמעאל ויצחק, עשו ויעקב, יוסף ואחיו. בכל אלה השנאה מתחילה בקנאת הגדול בצעיר. והנה לפנינו סיפור נוסף על שנאת אחים: הוא נפתח בשנאת אחי יפתח כלפיו, ומסתיים בשנאה הנוראה בין השבטים, שהיא אולי תוצאה מאוחרת של קנאת אחים (הגדול בצעיר) שהחלה באותו שיכול ידיים עליו דיברנו לעיל בברכת יעקב לאפרים ולמנשה.

פרק ה: קדושה והטרנסצנדטיות של המצווה – נדב ואביהו וקורח

טרנסצנדנטיות המצווה: מצוות שמעיות והתלהבות דתית (לפרשת שמייני, ויקרא ט-יא)

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

הפרשה פותחת בפסוק **"ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל"** (ט 1), והוא תחילתו של כינון מוסד הכהונה כהלכתו. היום השמיני הוא השמיני לימי המילואים שבהם שהו אהרן ובניו באהל מועד והתקדשו לקראת מעמד כינון הכהונה בידיהם (פרשת צו, ויקרא ח 32-33). בתלמוד נאמר ששמח הקב"ה על כינון הכהונה והמשכן כפי ששמח על בריאת העולם: **"תניא, אותו היום היה שמחה להקב"ה כיום שנבראו בו שמים וארץ, כתיב הכא ויהי ביום השמיני וכתיב התם ויהי ערב ויהי בקר"** (מגילה י, ב). לבד מעצם הזהות של המילה "ויהי" יש לעמוד גם על משמעה שהוא לשון מציאות: ואכן מדובר ביצירה של מציאות חדשה, או מציאות במימד אחר: מרגע זה יש מוסד חברתי-דתי מוסמך ומקודש לעבודת המשכן (והמקדש אחריו). היה זה מעמד משמח ומרומם, כנאמר בפסוק המסיים את החלק הראשון של כינון הכהונה בפרק ט פסוק 24: **"וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם"**.

לאחר מכן מפורט מעמד ההקרבה כשאהרן מקריב עגל חטאת (והמדרש אומר **"עגל כנגד חטא העגל"**) ואיל חטאת, וכן באים העם עם קרבנותיהם ומנחותיהם. אהרן, בעולתו (בעזרת בניו), מכפר על העם, ומקריב את קרבן העם (ט, טו). לבסוף הוא מברך את העם, ואז, כשהוא ומשה באים אל אוהל מועד ומברכים את העם שוב, **"ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים"** (24). וכל המעמד

המרשים הזה מסתיים בפסוק הרינה הנ"ל. בזה למעשה מסתיים השלב המכריע של חנוכת מוסד הכהונה, שאהרון ובניו הוכנו לקראתו בפירוט רב כפי המסופר בפרשת צו הקדמת.

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

יש כמובן משמעות גדולה לקשר האטימולוגי, הנרמז בפרשה, בין **"קרבן"** לבין **"קרבה"**: נדב ואביהוא היו **"קרובי"** ה';² בהתלהבותם רצו **"להוסיף אהבה על אהבה"** ו**"הקריבו"** אש זרה, וכל זה במסגרת הקרבת ה**"קרבן"**. גם על פסוק זה שאומר משה רבו הפירושים. שיעורו, לפי הרווחים שבהם, הוא שה' מחמיר במיוחד

¹ אבן עזרא אומר על נדב ואביהוא: **"שמדעתם עשו ולא בצווי"**. וב'העמק דבר' הנצי"ב מרחיב בעניין ואומר על ט 6: **"אמר משה לישראל...אותו יצה"ר העבירו מליככם, שגם זה התשוקה אע"ג שהיא להשיג אהבת ה' בקדושה, מכל מקום אם היא לא בדרך שעלה על רצונו ית' אינו אלא דרך יצה"ר להטעות ולהתעות דעת גדולי ישראל בזה התשוקה"** (וראו גם נחמה ליבוביץ, עיונים בספר ויקרא, עמ' 90-89). הנצי"ב מציג זאת כסוג של ניסיון שוחד וכוך זאת בחטאם של עדת קורח.

² לפי המדרש, הם היו צדיקים שמיתתן מכפרת על ישראל (ויקרא רבה, כ; ור' זהר, אחרי מות, נו ב); ומשה ניחם את אהרון באומרו לו שהיו גדולים אף ממנו ומאהרון. במסכת זבחים, קט"ו ע"ב מפרשים ברוח זאת את **"ונקדש בכבודי"** (שמ' כט 23): **"אמר ליה משה לאהרן, אהרן אחי, לא מתו בניך אלא להקדיש שמו של הקב"ה"**. אך מנגד יש מדרשים הדורשים לגאיי ומציינים הקבלה לנדב ואביה בני ירבעם בן נבט (מל"א, יד, 1, 20 טו 27), ואת מעשה העגל של אהרון משווים לעגל של ירבעם (שם יב, 28).

בקרביו ובכך נקדש ונכבד בעיני כל העם, שהם פחותים מהם. מאידך, הרשב"ם מפרש זאת כהוראה של משה לאהרון: "אל תתאבל ואל תבכה ואל תחדל מן העבודה ... שאתה כהן גדול ולא תצא ולא תחלל אלא יתקדש הקב"ה ועבודתו על ידך". אהרון אכן דומם: "וידום אהרון". על פסוק זה אומר הרשב"ם "וידום אהרון מאבילותו ולא בכה ולא התאבל" (ור' להלן).

יש התלחבות דתית שהיא "לגיטימית": לאחר טקס הקרבנות שהתקיים על פי המצווה, נאמר על העם הנפעם "וירוו ויפלו על פניהם". גם זו שמחה והתלחבות דתית, אך אין בה פסול; היא במסגרת מעשה המצווה כפי שצוותה ותגובה נפשית עליה. התלחבותם של נדב ואביהוא היא אחרת – הם לא רק הגיבו נפשית על מעשה מצווה מרשים, אלא החליטו בעצמם ומכוח התלחבותם על מעשה המצווה הראוי. זה, על פי המשתמע מהפרשה, פסול: עבודת ה' צריכה להיעשות על פי המצווה ממנו. בני אהרון לא הבינו זאת ומתו "בקרבכם לפני ה'" (טז, 1).

פרשה מצמררת זו הרשימה ללא ספק גם את חז"ל שהצמידו לפרשה זו את ההפטרה בשמ"ב, ו, שבה מסופר סיפור מצמרר לא פחות על עוזה. בזמן שדויד העלה את ארון הקודש לירושלים, "וישלח עזה אל ארון האלוהים ויאחז בו כי שמטו הבקר" (ו, 6), ועל כך נענש ומת מיד. המשותף לשני הסיפורים, שאדם עושה מכוח שכלו ורגשותיו, אף כי בכוונה טובה, מה שלא צווה בו; הוא כביכול "דואג" לאלוהים מעבר למה שאלוהים עצמו דורש ממנו לעשות. וזה חטא חמור שעונשו מיתה. עבודת ה', על הקדושה שבה, צריכה להיעשות על פי רצונו ומצוותיו, ולא מכוח שכלו, רגשותיו וצרכיו הנפשיים-דתיים של האדם. ולא רק פסול יש בכך אלא, כמשתמע מחומרת העונש, חטא כבד של חילול הקודש ועבודה זרה. מנגד רווחת אצל חז"ל מגמה לראות בנדב ואביהוא צדיקים, ומסבירים את הקריאה בפרשת אחרי מות ביום הכיפורים "ללמדך שכשם שיום הכיפורים מכפר על ישראל, כך מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל" (ויקרא רבה, כ, וראו 'זוהר' פרשת אחרי מות, נו, ב).

וידום אהרון – חטא נדב ואביהוא ותגובת אביהם על מותם

חטאם של נדב ואביהוא נעוץ בכך שלא הבינו את משמעות עבודת ה' – שאת ה' יש לעבוד מתוך הכרת הטרנסצנדנטיות של המצווה, דהיינו, על פי מצוותו ולא על פי רחשי ליבם (אפילו הם מכוונים לטובה). ועל אי-הבנה זו שילמו בחייהם.

ההחלטה לעבוד את ה' היא כמובן החלטת האדם – מכוח תודעתו ורצונו. אך משהחליט כך, אין הוא רשאי להחליט **כיצד** לעבוד את ה'. שכן, בעצם משמעותה של עבודת ה' כלולה ההכרה שהיא בחזקת מה שמוטל על האדם כביכול "מבחוח", ללא תלות ברצונותיו ובמאוויו. מבחינה זו יש משמעות רבה בשקילות המסורתית בין עבודת ה' **לקבלת עול תורה** ומצוות. פירושה של עבודת ה' הוא שהאדם מקבל על עצמו לעבוד את ה' כעול, כפי שהוא ציווה. כשבמקום זה האדם עובד את ה' על פי מאוויו ורצונו ליבו שלו, הרי הוא בבחינת פורק עול; הוא כביכול משים את עצמו אלוהים ומחליט כיצד יש לעבדו. זה מה שעשו נדב ואביהוא ובכך החומרה היתירה של חטאם. בדבריו על פרשה זו, י. ליבוביץ (2000) מרחיב בעניין זה ומביא גם מדבריו של הנצי"ב ב'העמק דבר' אשר נאמרים באותה רוח, ומפרשם כמכוונים גם למחלוקת עם החסידות בזמנו. מי שרוצה להבין את גודל המחלוקת והאיבה של "המתנגדים" לחסידים, וכן, עם כל ההבדלים, מי שרוצה להבין את האיבה שנוטרים חרדים לרפורמים, למשל, כדאי לו שייתן דעתו לפרשה זו. המתבונן הניטראלי מבחוח יכול לחשוב שאלה כמו אלה מחליטים מהי המצווה החלה עליהם והמקוימת על ידם, ומבחינה זו אין הבדל עקרוני ביניהם. גם משה וגם נדב ואביהוא מפרשים את דבר ה' ומחליטים מה עליהם לעשות; גם היהודי החרדי וגם הרפורמיסט מפרשים את התורה ומחליטים מה הם מצווים לקיים ולעשות. אולם המתבונן הזה מחמיץ את העיקר, והוא **ההבדל התודעתי בין המאמינים**, שהוא המכריע: מבחינת תודעתו האמונית, המאמין בה' (על פי משה) רואה עצמו מצווה במצווה הנתונה לו "מבחוח", באופן שאינו תלוי בו וברצונו. ואילו נדב ואביהוא (ורבים מהרפורמיסטים) רואים את המצווה וקיומה כתוצאה של רצונותיהם ומאוויהם ונקבעת על ידם.

אחת ההתפרטויות החשובות של עניין זה נוגעת לפרשה שמביכה היום רבים אולי יותר מכל פרשה אחרת בטקסי הפולחן הדתי – **פרשת הקרבנות**: מה פשר הדבר הזה שלפיו כביכול מאמינים שהאל אוכל, מריח ושותה? הקרבת קרבנות היא מהנהגים והטקסים הנפוצים כמעט בכל הדתות. יש להניח שהן ביהדות והן בדתות אחרות, לרבות הפאגאניות שבהן, ידעו היטב שהאל אינו "אוכל" את הקרבן ואינו "שותה" את הנסך. וברור לפיכך שעיקר משמעותו של הקרבן היא במקום אחר – לא בסיפוק "רעבוננו" או "תאוותו" של האל. בתורה הדבר בולט למשל בכך שעל פי מצוות הקרבנות עצמן ברור שאת רוב רובם של הקרבנות אוכלים הכהנים.

הקרבת ביהדות אינו סתם מתן שהאדם נותן לאל מרצונו, אלא מצווה שהאדם מצווה לעשות, ומבחינה זו היא אינה שונה למשל ממצוות המשכן והכהונה, טומאה וטהרה ולמעשה מכל מצווה אחרת. ספר ויקרא, שבו הפירוט הגדול של פרשת הקרבנות (במיוחד בפרשות יקרא וצו) פותח במילים **"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם..."** ארבע אמירות אלה (ויקרא, וידבר, דבר, ואמרת) מדגישות את היות פרשת הקרבנות המפורטת אחריהן, לרבות קרבן יחיד, בין חובה ובין רשות, מצווה של ה' ולא רצון או משאת נפש ספונטנית של האדם, כפי שטעו לחשוב נדב ואביהוא. ואכן, יפה דורש מדרש רבה על המילה **"ויקרא"**: **"אמר לו הקב"ה [למשה]: חייך, יש לך מלאכה גדולה מכל מה שעשית, ללמד לבני טומאה וטהרה, ולהזהירם היך יהיו מקריבין קרבן לפני. הדא הוא דכתיב 'ויקרא אל משה'."** ואכן, רבים, החל מחז"ל ובעיקר כמובן הרמב"ם (ראו למשל מו"נ, חלק ג פרקים לב, מו)³ ובעקבותיו, מדגישים את המשטר המפורט והחמור המצווה בפרשת הקרבנות ואת ריכוזם במקום פולחן אחד (המשכן ואח"כ המקדש) כמכוונים למלחמה בעבודה זרה ולהרחקתה, שהרי בה הקרבן הוא מתן רצוני וספונטני של האדם, כמעשה נדב ואביהוא. בכך יש היבט נוסף של חומרת המעשה שלהם.

נקודה מכרעת זו נעלמת או מוצנעת על ידי רבים המשווים את פרשת הקרבנות שבתורה עם טקסי קרבנות פאגאניים. יש כמובן דומות ואפשר להפליג במשמעותם הרוחנית, הפסיכולוגית והסוציולוגית של טקסי הקרבן, הן ביהדות והן מחוצה לה, אך אין להתעלם מעניין זה שהוא עיקר – ביהדות, מעבר לשוני בפרטים רבים (אותם מדגיש למשל הרמב"ם כאמצעי להרחקת עבודה זרה) מעשה הקרבן על פרטי פרטיו הוא מצוות ה', ועל פיה יש לעשותו. סטיה מכך מטשטשת את הבחנתה מעבודה זרה.

עבודת ה', כביטוי לאמונה בו, היא מבחינה זו מיוחדת במינה. בהרבה החלטות ועמדות נפשיות שלנו יש מתח עדין בשאלת דרך הביטוי שלהן – כיצד לבטא אותן: כשאנו אוהבים מישהו ורוצים בטובתו, האם עלינו לפעול על פי רצונו ומה שנראה לו כטוב, או על פי מה שנראה לנו כטוב לו? הרי לא אחת קורה שאנו יודעים שאם נפעל

³ ב'משנה תורה', הל' מעילה ח, ח הרמב"ם כותב שהקרבנות הם חוקים שאין לחקור בטעמים; רבים התחבטו וניסו לתרץ את הניגוד הזה, ולא נפרט כאן. בדבריו על פרשת ויקרא י. ליבוביץ (2000) מציין עוד שני סוגים בטעמים הרבים שניתנו למצוות הקרבנות, ולא נפרט בכך.

לפי רצונו, אנו עלולים להזיק לו ולא להיטיב עימו. האם אפשר אז לקרוא לזה מעשה אהבה או מתן טובה? מצד שני, אם נפעל לאור מה שאנו רואים כטוב לו ובהתעלם מרצונו שלו, יש בכך התנשאות ופטרנליזם. האם נוכל לקרוא לזה אהבה? כמובן שבין שני הקטבים הקיצוניים הללו יש דרגות ביניים רבות, ובדרך כלל אהבה ורחישת טוב לזולת מתבטאות במציאת דרך ביניים ראויה בין שני הקצוות, כשנשתדל להיענות לו ולעשות את רצונו, אך במסגרת מה שאנו רואים כטוב לו (או לפחות כמה שאינו רע לו). מציאת דרך ביניים כזו כרוכה בשיקולים וברגישויות דקים ועדינים, ולפעמים היא לא פשוטה ולא קלה. זו אולי גם הדילמה היסודית של החינוך – האם עלינו לחנך על פי מה שהחניך רוצה ורואה כטוב לו או על פי מה שאנו רואים כטוב לו? שוב, בקיצוניותם שני הקטבים הללו נראים בעייתיים ביותר, ובחינוך ראוי לשמו נמצא דרך ביניים ראויה, שבה נתחשב ברצונו של החניך, אך במסגרת מה שאנו רואים כטוב לו, וזה לא פשוט.

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

הוא הדין בכל מעשה פרשנות. בביצוע של יצירה מוסיקלית למשל, המבצע הראוי רואה עצמו מחויב לציית להוראות המלחין למרות שהוא – המבצע – קובע ומפרש מה הן. הוא יקפיד לשמר את ההבדל בין פירוש הוראות המלחין והבנתן,

אפילו כשפירוש והבנה אלה נתונים בידיו, לבין ביצוע היצירה על פי טעמו והעדפותיו, ובאופן קיצוני – "איך שבא לו", "איך שהוא מרגיש".

דוגמאות אלה עשויות להמחיש את ייחודה של העמדה האמונית ושל עבודת ה' המתבטאת בסיפור נדב ואביהוא. כאן העניין חד וברור: עבודת ה', בעצם מהותה, היא קבלת עול מצוותיו, ולא עבודתו על פי רחשי ליבנו או על פי מה שאנו רואים כדרך הנכונה לעבודתו. היא יותר יראה מאהבה. שוב, הגבול דק ועדין, אך כאן, בניגוד לכמה מהמקרים הקודמים, יש לשמור עליו בקפדנות. מהותה של עבודת ה' היא בשמירת קו התיחום בין ה"עצמי" ל"חיצוני" ובקבלת הסמכות החיצונית כמחייבת. זה כמדומה המסר העמוק שנושא סיפור הפרשה הנוראה של נדב ואביהוא. מבחינה זו ההכרה בטרנסצנדנטיות של המצווה היא פן נוסף של הטרנסצנדנטיות של תפיסת יסוד הערך המוסרי (ידיעת טוב ורע) עליה עמדנו בפרק ב: מושגי הטוב והרע אינם נתונים לאדם בטבע בריאתו ואינם נלמדים מהטבע; ביסוסם דורש פניה לקטגוריה טרנסצנדנטית לאדם ולטבע. פן נוסף של תפיסה זו מבוטא בסיפור ההגדה של פסח ויציאת מצרים עליה נעמוד בפרק אחר (ט). בדברינו שם מודגש שלפי התפיסה המבוטאת בהגדה, עצם האמונה באל, החירות והגאולה משיעבוד מצרים (במשמעותו הסמלית אותה כמבואר שם) אינם בכוחו הטבעי של האדם אלא הם בחזקת פעולה חיצונית אלוהית. הטרנסצנדנטיות של המצווה היא פן נוסף של תפיסה זו.

נוראה לכאורה היא גם תגובת אהרון אביהם לאחר מותם של נדב ואביהוא: **"ויאמר משה אל אהרון הוא אשר דיבר ה' לאמור בקרובי אקדש ועל כל העם אכבד. וידום אהרון"** (ויקרא, י, ג). כאמור לעיל, הרבה נדרש על דברי משה כאן, כאשר יש המבינים שמשה ביאר לאהרון את אשר אירע, ושיעור דבריו הוא שה' נקדש על ידי מעשיו בקרובים אליו, כמו נדב ואביהוא, ואז רם כבודו על כל העם; ויש המבינים את דבריו כהוראה (לעתיד) לאהרון שלא יחדל מעבודת הקודש בגין אבלו, ושיעור דבריו הוא שה' נקדש במעשיהם של קרוביו – כמו אהרון – ולכן עליו לשמש מופת ודוגמא. כך או כך נתרכז להלן בתגובת אהרון: **"וידום אהרון"**. מה פשר הדבר? כפשוטו, יש המפרשים **"וידום"** מלשון שתיקה ודממה (כך באונקלוס **"ושתיק אהרון"**, ראו גם זבחם, קטו, ע"ב; גם אבן עזרא והרמב"ן מפרשים וידום מלשון דממה ושתיקה, וכן הרבה במצודת ציון ובילקוט שמעוני **"שתק וקיבל שכר על שתיתו"**). ויש המפרשים פסק, חדל, כפי שפירשו רש"י והרשב"ם למשל – פסק מאבלו והמשיך בעבודת

הקודש, בהתאם לפירוש השני הנ"ל של דברי משה. הרמב"ם אף מפליג בכיוון זה ובפירוש המשנה (לאבות, ג, ג) מפרש "וידום" כדיבור בחשאי, כגון קול דממה דקה, וכך מסביר את תרגום אונקלוס שהיה בפניו "ושבח אהרון".⁴ ולשיטת המפרשים "וידום" מלשון שתיקה – למה נשתתק אהרון? יש האומרים שדברי משה, שבניו נקטלו משום גדולתם, ניחמו אותו (תנחומא); יש האומרים שמשום שקיבל עליו בהכנעה את הדין ("אין להרהר אחר מידת הדין אלא לקבל גזרותיה באהבה"; ריקנאטי). ואפשר גם שזה דום ושתיקה של דיכאון ואבל.

אך, אם להשתמש במילה מודרנית לא מקראית, נדמה לי שבנוסף לאלה אפשר להבין כאן "וידום" מלשון תדהמה. יש כאן ביטוי לתודעה ולחווייה עמוקה של נוראותו ושונותו המוחלטת של האל. זו הפעם הראשונה שאלוהים הורג ישירות בבני ישראל. אפילו במעשה העגל זה לא קרה. אמנם אלוהים אומר שם למשה "הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" (שמות, לב, 10) אך זה רק נאמר למשה, ולא מבוצע. ואמנם משה אומר לבני לוי שה' ציווה לקחת איש חרבו ולהרוג "איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו" (שם 27), ואכן נפלו כשלושת אלפים איש, אך זו הוראה של משה ופעולה של בני לוי ולא פעולה ישירה של אלוהים. אמנם בסוף פרשת העגל כתוב "ויגוף ה' את העם על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרון" (שם 35). אך כנראה שהדברים מתייחסים לפעולות הנ"ל ולא להרג נוסף שהרג ה' ישירות בעם.

אם כך, בהריגת נדב ואביהוא, אהרון רואה למעשה לראשונה את אלוהי ישראל כאל הנורא והנוקם. אלוהים נודע לו כמובן עוד קודם לכן כאל אדיר ורב כוח. אך עד עכשיו היה זה האלוהים "שלנו", האל הדואג לנו, האל המעלנו ממצרים והנלחם לנו בצרינו ועושה לנו ניסים. לפתע, מול עיניו של אהרון, ה"שלנו" הזה מקבל משמעות נוראה – זה אלוהים שהיותו "שלנו" מתבטא בתביעותיו ובדרישותיו המוחלטות מאיתנו וכרוך בחרדה וסכנה גדולה מאי עמידה בהן. שכן, למרות שהוא שלנו, זה אלוהים שאת מידתו אין אנו מבינים, ומידותינו, רחשי ליבנו ומושגי הצדק שלנו אינם חלים עליו ואינם רלוונטיים לגביו. זה אלוהים קדוש שסכנה גדולה טמונה בלהיות "מקרוביו". חוויית הנוראות והטרנסצנדנטיות של ה' – לא רק ביכולותיו ובכוחו

⁴ הרב קאפח מעיר במהדורתו לפירוש המשנה שנוסח זה, שלא כנוסח הנדפס, קיים

בכמה כתבי יד עתיקים.

(שנראו בעליל גם קודם), אלא גם במידותיו השונות והבלתי נתפסות ובמוחלטותו – היא זו שהכתה לפתע באהרון במלוא עוזה. והיא הדהימה ושיתקה אותו – וידום אהרון. ואם להשתמש בפסוק התפילה השגור, מאז אנשי כנסת גדולה, **“האל הגדול הגיבור והנורא אל עליון”** (והש' דב' י 12), נוכל לומר שכביכול עד כאן ידע אהרון את ה' כאל **“הגדול והגיבור”**, וכאן נודע לו **“הנורא אל עליון”**. ועל כך נדם: יותר משזה דום האבל או דום המקבל עליו את הדין, זהו דום תדהמה מתודעה חווייתית של נוראותו ושונותו המוחלטת של האל. ואכן, על **“נורא תהילות”** שבשירת הים אומר רש"י: **“יראו מלהגיד תהילותיו פן ימעטו כמו שנאמר **‘לך דומיה תהילה’** (תה' סה 2) וב'מכילתא' נקשר רעיון זה לדברי משה הנ"ל בפרשתנו **“בקרובי אקדש”****. יש בהקשר זה מקום להרהר על כך שפעמים רבות משה התפלל וביקש על העם, ובקשותיו נענו. וגם כשהתפלל על מרים תפילתו נענתה. פעם אחת ביקש על עצמו: בפרשת ואתחנן הוא מבקש **“אעברה-נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן, את ההר הטוב הזה והלבנון”**. התשובה הנחרצת והקשה שהוא מקבל: **“רב לך, אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה”** (דב', ג, 26-25). ואולי יש בכך ללמד שלמרות שבתורה אין **מצוות תפילה** ותפילות הן בדרך כלל על צרכים ומאוויים אישיים, הרי לפחות כשמדובר במודל האידיאלי – משה – זה אסור, ותפילה כזו אינה מתקבלת.

והייתם קדושים

הציוויים והאיסורים על מאכל הבהמה, העוף, הרמש והשרץ, אשר מפורטים בחלק השני של הפרשה הם דוגמא למה שמכונה בהגות היהודית הקלאסית **מצוות שמעיות**, שטעמיהן לא מפורשים בתורה ולא ברורים לעצמם, והן נראות כגזירות שרירותיות של הקב"ה. מאלף הדבר שדווקא בסיכומו של הפירוט הזה, נאמר: **“והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני”** (ויקרא יא, 44; וכן יט, 2). נציין כאן כמה רכיבים: א. הקדושה של העם אינה תכונה נתונה, טבעית שלו, שבגינה הוא זוכה למצוות או לקרבת ה'. להפך, הקדושה מוצגת כמטלה או משימה – **“והתקדשתם”** – ורק לאחר השגתה **“והייתם קדושים”**.⁵ עניין זה קשור גם בתפיסת הקדושה העולה מפרשת קורח עליה נרחיב להלן.

⁵ זו נקודה שהודגשה על ידי י. ליבוביץ בדבריו על פרשה זו ועל רבות אחרות. ראו למשל גם דבריו על פרשת קדושים (עיונים בפרשת השבוע, 2000, עמ' 523), וכן על

- ב. ומהקשר הדברים – סיכום דיני המאכלות האסורים – עולה, שהתקדשות זו נקנית בקיום פרטי המצוות ה"שמעיות" של דיני טומאת מאכלים.⁶
- ג. ולבסוף, הבסיס לקדושה הנקנית בהתקדשות במצוות – "כי קדוש אני". לא תכונה עצמית של העם מצוינת כקדושה ואפילו לא של המצוות בפני עצמן, אלא הזיקה אל הקדוש היחיד, הקב"ה, בקיום מצוותיו.
- לא על המצוות השכליות⁷, שטעמיהן, אף אם אינם ידועים לנו, נתפסים כללית בשכלנו, אלא דווקא על ה"שמעיות", השרירותיות-כביכול, נאמר "והתקדשתם והייתם קדושים, כי קדוש אני". עניין זה יכול ללמדנו גם על קשר עמוק בין שני העניינים שבפרשה שעליהם דיברנו, שלכאורה אין ביניהם קשר: משמעות חטאם ועונשם של נדב ואביהוא היא: יש לעבוד את ה' כפי שהוא מצווה אתכם, ולא כפי שמתחשק לכם (אפילו מתוך כוונה טובה והתלהבות דתית). המצוות מוטלות עליכם ומקדשות אתכם לא מכוחכם כפי שהוא נתפס בשכלכם ובסיפוק צורכיכם (אפילו הם טהורים ומכוונים למטרה דתית), אלא כפי שהן מצוות מבחון, מה'. דווקא מצוות שמעיות, כגון איסורי מאכלות, מבטאות חובה זו של עבודת ה' בצורה המובהקת ביותר.

ההבדל בין "קדושים תהיו" בנוגע למצוות ציצית (בסוף פרשת שלח לך) לבין "כל העדה כולם קדושים" שבתחילת פרשת קורח הסמוכה לאחריה (שם 680). בראשון, כמו גם בראש פרשת קדושים, זו תביעה מאת ה' ומשימה דתית מתמדת. בשני (כפי קורח) זו טענה למצב עובדתי המעניק זכויות.

י. ליבוביץ (שם) מציין בדבריו על פרשה זו את הפסוק השגור בתפילה "...אשר קדשנו במצוותיו", ששיעורו עולה לאותו עניין.

מונח זה, שנשתרש בעקבות 'אמונות ודעות' של ר' סעדיה גאון, מבוקר בחריפות על ידי הרמב"ם, שהשתמש ב'שכל' במובן צר יותר (ר' 'שמונה פרקים', פרק ו).

נדב ואביהוא וקורה (לפרשת קורה, במדבר טז-יח)

בעניין זה קשורה פרשת שמיני לפרשת קורה שבס' במדבר. למעשה, שתי הפרשות קשורות בקשר גלוי יותר בעניין הכהונה. שהרי "המרד" של קורה ועדתו במשה נתפס בדרך כלל על רקע קנאתם בחלוקת משרות הכהונה שמשה לטענתם נתנם ללוויים והם דרשו שינתנו לכל הבכורים. וראשיתה של הסוגיה בפרשת שמיני. ברם, הקשר, כפי שנראה, עמוק יותר ונעוץ בעיקר במה שצינו בדבר טיב חטאם של נדב ואביהוא,⁸ ומן הראוי לפרט קצת בעניין. בשלושה מעגלים הלינו על משה ואהרן עד כדי מרד ממש בהם. המעגל הראשון, המצומצם, הוא קורה בן יצהר בן קהת בן לוי, בן דודו של משה, ודתן ואבירם מבני בניו של ראובן, המצוינים בשמותיהם. במעגל השני, הרחב יותר – מאתיים וחמישים "מבני ישראל, נשיאי העדה קראי מועד אנשי שם" (טו 2). על שני מעגלים אלה מסופר בתחילת הפרשה. מה בדיוק היתה תלונתם ועל מה נעשו? רבים בעניין זה המדרשים והפירושים ולא נוכל לסוקרם. נתרכז כאן בשני כיוונים עיקריים: לפי האחד היתה כאן קובלנה אישית-פוליטית מתוך קנאה אישית, ואולי אף מתוך אידיאולוגיה של שוויון. לפי האחר זו היתה קובלנה דתית-אמונית. מקובל אצל רבים שהכיוון הראשון הוא העולה מפשטי המקראות ואילו השני הוא דרשנות מגמתית. ברם, כפי שנראה, המשך הפרשה תומך דווקא בכיוון השני.

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

⁸ כפי שרומז רש"י (על במדבר, טז 6): "...הקטורת החביבה מכל הקרבנות וסם המוות

נתון בתוכו שבו נשרפו נדב ואביהוא, לפיכך התרה בהם".

לסגירות של מעגל הכוהנים הקרובים לקודש, והדרת כל היתר מעבודת הקודש. רצונם היה שיאופשר גם להם להתקרב לקודש, כי **"כל העדה קדושים ובתוכם ה' "** זוהי קובלנה דתית עמוקה, ולא עניין פוליטי אישי. כאילו אמרו, לא מנעמי שלטון וכהונה אנו רוצים, אלא קרבה לקודש, ואתה משה לא רשאי למנוע זאת מאיתנו. לכאורה, לפי פירוש זה, טיב חטאם וחומרת עונשם מתמיהים עוד יותר. שהרי לפי פירוש זה, לא מתוך קנאה אישית והתרסה פוליטית באו בקובלתם, אלא מתוך רצון לזהות בקרבה לה' ולעבודת הקודש. ואכן, בדומה לנדב ואביהוא בני אהרון, דווקא בשל כך נענשו באופן כה חמור.⁹ שכן, בעמדתם יש משום ערעור על העיקרון היסודי שאת ה' יש לעבוד ובקודש יש לשרת על פי מצוות האל, אף אם היא נראית מפלה ולא צודקת, ולא לפי רצון האדם והגיונו. משה מציג בפניהם את **"מבחן המחיתות"** (טז 16) ואומר להם במפורש **"בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה, כי לא מליכי"** (טז 28).¹⁰ במענה נוקב לדבריהם **"רב לכם כי כל העדה כולם קדושים"** הוא אומר **"האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש, רב לכם בני לוי"** (טז 7). כלומר, הקדושה, במובן הנדון, אינה, כתפיסתם, עניין של עובדות ונסיבות (ואפילו מדובר במעמד הר סיני), אלא נקבעת על ידי ה' בלבד. לכן, תלונתם וקובלתם היא על ה', ויש בה משום ערעור על עיקרון האמונה היסודי הנ"ל. לכן אומר משה על מבחן המחיתות את הדברים החריפים **"וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה' "** (טז, 30).¹¹ יש לזכור בהקשר זה כי נחושת המחיתות שלהם נרקעה לציפורי

⁹ כאמור, רש"י רואה את הקשר לפרשת נדב ואביהוא ואומר על תשמיש הקטורת שבו חפצו עדת קורח: **"וסם המוות נתון בתוכו אשר בו נשרפו נדב ואביהוא"** (על פסוק 6). הרמב"ן (על ויקרא י, ב) רואה את הקשר, אך עומד על ההבדל על דרך הסוד (דרך האמת) בכך שנדב ואביהוא בודדו את ספירת מלכות **"וישימו עליה קטורת"**, שלא כעדת קורח שעליהם נאמר **"וישימו עליהן קטורת"**.

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

¹¹ על פסוקים אלה (טז 29-30) מסביר הרב מאיר שמחה הכהן ב'משך חכמה' שמשם ידע שקורח, דתן ואבירם לא מתמרדים נגדו ונגד אהרון אלא כופרים ומורדים בה'. ואלה דברי הרב: **"דמשה סכן כל התורה כולה ולאמר לא ד' שלחני, אם הקב"ה לא ישמע אליי בדבר זה [ענין מדרש תנחומא], ואם לכבודו, לא עשה כן, ולא היה רשאי לעשות מהתורה קרדום, רק דבאמת היו כופרים בד' ובשליחות משה ולכן להחזיק הדת עשה מה שעשה"**. והנה אמר לקרח, להראות כי באמת אין כוונתם בתלונה על אהרון, רק הכוונה שלהם להתלונן על ד', **"ודבר אהרון הוא רק עלילה"**.

פחים למזבח כאות לבני ישראל וכ"זיכרון למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרון הוא להקטיר קטורת לפני ה' " (יז, 5). והרי דומה שאלה הן ראיות ברורות לפירוש הדתי דווקא.¹²

וראיה נוספת לפירוש זה באה מיד אחר כך במעגל השלישי של המתלוננים: "וילוננו כל עדת בני ישראל ממחרת על משה ועל אהרון לאמור אתם המיתם את עם ה' " (יז 6). ובכן, מיד לאחר ההתגלות האלוהית המובהקת לטובת משה במבחן המחנות וההריגה הניסית של המתקוממים עליו – בליעת קורח דתן ואבירם ומשפחותיהם באדמה שפערה את פיה¹³ ושרפת יתר המאתיים וחמישים – דווקא אז, כשטעותם וחטאם מוכחים בעליל וצדקתו של משה ברורה, דווקא אז באים כל עדת בני ישראל ומלינים עליו בדברים האיומים "אתם המיתם". סיבוב זה בעלילה מוזנח לעיתים קרובות, אך מבחינות רבות הוא העיקר – כאן מדובר כבר בכל העם, מדובר בהאשמה אישית איומה כנגד משה ואהרון, ומדובר בעונש חמור אלפי מונים, שכן ה' בקנאתו נוגף בעם וארבעה עשר אלף ושבע מאות איש מתים, ורק בזכות התערבות משה ואהרון נעצרת המגפה.

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

¹² ב'העמק דבר' הנצי"ב מבחין בין מאתיים וחמישים נשיאי העדה לבין דתן ואבירם. האחרונים, ובמידה מסוימת גם קורח, באמת פעלו מתוך קנאות אישית. אך על נשיאי העדה הוא אומר: "הר"ן איש היו באמת גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת ה', והיה מניעת הכהונה שהוא גורם דבקות ואהבת ה' כאש בוער בקרבם. לא לשם שררה וכבוד מדומה כי אם להתקדש ולהשיג מעלה זו על ידי עבודה". הוא מפליג ואומר: "וזה מיקרי הטאים בנפשותם, שביקשו לאבד את נפשם רק להשיג מעלת האהבה וחסידות באופן שאינו לפי הרצון ממנו ית"ש". לא במשה ונכונות דבריו פקפקו אלא "הרהרו בליבם אחר רצון ה' " (על טז 1).

¹³ אמנם בני קורח לא מתו (כו 11), כמה מזמורי תהילים מיוחסים להם, ויש מסורת ששמואל הוא מצאצאיו (דבה"א, ו, 18-21).

מה טעם לומר לו שהוא המיתם, או אף שבגללו הם מתו? ברם, בתלונת העם יש לכאורה טעם לאור הפירוש השני – הדתי. קורח ועדתו לא התכוונו למרד אישי במשה, אלא קבלו על הרחקתם מהקודש בחוקי הכהונה, וחשבו שהם ראויים לעבודת הקודש לא פחות מכהני משה, כי הרי "כל העדה כולם קדושים". משה החליט להעמידם על טעותם ולהוכיחם בעליל במבחן המחנות. וטעותם היתה שלא הבינו שגם את הקרבה לקודש קובע ה'. כעת באה טרוניית כל עדת בני ישראל שמטיחים במשה כאילו הפך "מחלוקת דתית" על קרבה לקודש לעניין אישי, והוכיח שהוא אמנם צדק בו, אך גרם בכך לעונש האיום לעדת קורח. בטרוניה זו מגלים כל עדת ישראל שלא הבינו את מהות טעותם של קורח ועדתו, והם טועים כעת באותה טעות – הם אינם מבינים שאת הקרבה לקודש קובע ה' ולא הם או משה. על כך הם נענשים. בקרבה זו בין פרשת נדב ואביהוא ופרשת עדת קורח יש משמעות סמלית, ולא בכדי הרחבנו בה: נדב ואביהוא היו כוהנים – בניו הגדולים של אהרן הכהן – שאין קרובים מהם לעבודת הקודש; וקורח ועדתו נתקנאו בסקטוריאליזם של הכהונה ושל הקרבה לקודש – בנדב ואביהוא ודומיהם הם נתקנאו. והנה שניהם – הכוהנים והמתקנאים בהם – חטאו באותו חטא ונענשו בעונש דומה, והחטא הנידון הוא טעות עמוקה באמונה: המסר המקראי כאן הוא שהאמונה בה' פירושה שאת ה' יש לעבוד על פי דרכו ומצוותיו תוך הכרת הטרנסצנדנטיות שלהן, ולא על פי מה שנראה נכון וצודק לאדם או על פי התלהבותו ותשוקתו הדתית.

פרק ו: בכיו של משה – הכישלון הגדול

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

דברים אלה נאמרים בסוף פרשת בלק, אך עניינית שייכים הם לפרשת פנחס שבאה מיד אחריהם.¹ הכל קיצוני בסיפור הזה, שהוא, מהבחינה שתבואר להלן, אולי שיאו של סיפור המדבר, ואולי של הסיפור המקראי. זהו מצב-קצה מבחינת המקום (קצה המדבר), מבחינת הזמן (תום ארבעים שנות נדודים) ומבחינת המעשה (הזנות, עבודת הבעל, המגפה וההרג). בני ישראל בקצה הנדודים במדבר, על סף הכניסה לארץ, בערבות יריחו. הם מגיעים סוף סוף למקום יישוב “נורמאלי” – השיטים שבארץ מואב – מן הסתם, שונה מכל שהכירו קודם בנדודיהם, ויושבים שם (ומשם יעברו את הירדן ויכנסו לארץ, ר' יהושע, ג 1). ומשה רבנו, המנהיג הגדול שהוציא את בני ישראל ממצרים, שניתנה תורה על ידו, שנעשו לישראל פלאי פלאים בידו, שידע גם מרורים ואכזבות, תלונות ומריבות, שעל כולן ביקש והתחנן על העם, מגיע בפרשה זו גם הוא לקצה – לכישלונם האולטימטיבי: לקראת סוף חייו ואחרי כל הנסים והגבורות האלה הוא רואה שהכל לשווא – כישלון מוחלט. לאחר ארבעים שנות “מסע הטיהור” שבו כלה רובו של דור העבדים שיצאו ממצרים וגדל דור חדש, העם הנבחר הזה, עם הסגולה שה' בחר בו לעבודתו, רואה את בנות מואב, ומיד זונה איתן והולך אחריהן לעבוד את הבעל, בדבקות ובהתמדה: “וייצמד ישראל לבעל פעור”.

הזנות עם בנות מואב היא אולי עניין “סקסי” עסיסי, שמושך את תשומת הלב, אך היא אינה העיקר. אפילו האיסור עליה לא היה ברור – הרי את בכייתו של משה פירשו בגמרא בכך שנתעלמה ממנו הלכה בעניין. ומשה עצמו, לאחר מלחמת מדין,

¹ הגם שלפי המדרש פיתו בנות מואב את בני ישראל על פי העצה שיעץ בלעם לבלק בעת פרידתם: “לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים” (כד 14). סימוכין מסוימים לכך יש בדברי משה לאחר המלחמה במואב: “החיתם כל נקבה – הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה'...” (לא, 15-16). הרמב”ן מפרש “איעצך” במשמע שבלעם מסר לבלק דבר נבואה על שעתיד לקרות באחרית הימים.

הרשה לעם להחיות ולקחת להם את הבנות שלא ידעו משכב איש, שלא לדבר על כך שלו עצמו היתה אישה מדיינית, כפי שלפי המדרש זמרי בן סלוא התריס כנגדו. לא על כך הם נענשו, לא עצם הזנות עם בנות מואב היא העיקר, ולא זו היא הנפילה והטרגדיה, אלא עבודת הבעל שבאה תוך כדי המעשה הזה ובעקבותיו – "וייצמד ישראל לבעל פעור". ההדרגה שבתיאור כאן מבטאת בוננות פסיכולוגית עמוקה: הם לא הולכים סתם כך לעבוד את הבעל. זו אינה המטרה מלכתחילה. הם קודם יושבים בשיטים, ובכך כמובן אין רע. ואז הם זונים עם בנות מדין. זה אולי לא יפה, אך כאמור לא ברור שזה ממש אסור. ואז הבנות קוראות להם לזבחי אלוהיהן, והם באים לאכול ומשתחווים לאלוהיהן. זאת כבר אינה רק זנות, אלא עבודה זרה, האסורה בביור; אך היא עדיין "אגב" ותוך כדי פיתוי הזנות והאכילה. ברם אז, בשלב האחרון, לא צריך כבר פיתוי, והעבודה הזרה היא לא אגב ולא תוך כדי, אלא התכלית עצמה: "וייצמד ישראל לבעל פעור".² זוהי עבודה זרה בקיצוניותה, בעיצומה. וזוהי הנפילה הגדולה, שהיא תמצית הטרגדיה של משה. או שמא בוננות העומק של הסיפור היא שאין זו נפילה כלל, אלא המצב המתמיד והקבוע (כמאמר ר' יודן בשם רב אסי: **"אין לך כל דור ודור שלא נטל אונקיא אחת של מעשה העגל"**, סנהד' ק"ב, ע"א). והטרגדיה של משה היא שמפעל חייו, שהיה הניסיון להרים את העם מהמצב הזה ולהרחיקו מעבודה זרה, **נכשל לחלוטין**: התחילו בעגל וסיימו בבעל פעור.

אלוהים כמובן כועס מאוד. ואין תימה – אם על זה לא יכעס, על מה יכעס? הרי תכלית התורה והמצוות היא בעבודת ה' ובאיסור המוחלט על עבודה זרה. לפיכך ברור שגילוי קיצוני כזה של עבודה זרה מעורר את חמתו. ומה עושה אלוהים בחמתו? הוא מורה למשה **"קח את כל ראשי ישראל והוקע אותם לה' נגד השמש"** (4; **"הוקע"** – פירשו "הרוג"). ומשה אומר אל שופטי ישראל **"הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור"** (כה 6). אך גם זה כנראה לא עוזר, ואורגית עבודת בעל פעור נמשכת. אפשר ללמוד זאת מכך שמאוחר יותר אלוהים אומר למשה שרק מעשה פנחס, הוא שהשיב את חמתו של אלוהים, כך שכנראה עד מעשה פנחס המשיכו

² על "הנצמדים לבעל פעור" דרשו בסנהדרין (ס"ד א') "כצמיד פתיל", דהיינו, בדיבוק חזק. לפי חז"ל עבודת בעל פעור היתה שהיו מתריזין הפרשותיהם לפניו או על פניו (שם). אך לא נעלם מעיניהם הקשר של זה, ושל עבודה זרה בכלל, לאורגיות מיניות: אמר ר' יהודה: "יודעים היו ישראל על עבודה זרה שאין בה ממש אלא שביקשו להתיר להם עריות בפרהסיא" (סנהדרין סג ע"ב).

בהיצמדותם לפעור. גם מגפה שמכלה עשרים וארבעה אלף איש (אולי כל הנצמדים לבעל פעור – ראו דברים, ד, 3), גם היא לא עוזרת. וזמרי בן סלוא, ראש בית אב לשמעוני, לוקח את הנסיכה המדיינית כזבי בת צור ובהתרסה גלויה כלפי משה וה' מקריב אותה אל אחיו לעיני משה וכל ישראל. לא ברור מה בדיוק פירוש "מקריב" כאן, אך לא קשה לדמיין, במיוחד לאור התיאור המפורסם שבא אחר כך, כשפנחס לקח רומח "וידקור את איש ישראל ואת האשה אל קבתה" (8). ורש"י אומר, על יסוד סנהד' פ"ב ע"ב, שהרומח חדר במקום הזכרות שלו ובמקום הנקבות שלה. ובגמרא מפרשים ומפליגים עד שכבר לא צריך (ואפילו קצת קשה) גם לדמיין: "ארבע מאות ועשרים וארבע בעילות בעל אותו רשע אותו היום [...] עד שנעשה כביצה המוזרת והיא היתה כערוגה המלאה מים" (סנהד' פ"ב, ע"ב).

מעשהו של פנחס נחשב ונדרש הרבה כמעשה קנאות קיצוני, ככתוב "פנחס בן אהרן הכהן השיב חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם..." (כה 11). מעשהו זוכה לשבח ולפרס – שירות כהונה לעולם. כמו כן הוא זוכה להבטחת ה' "ואני אתן לו את בריתי שלום". הרבה נדרש על כך שיש בברית שלום זו אולי גם משום מיתון מזגו הקנאי של פנחס. פנחס, יחד עם אליהו הנביא (שאיתו הוא אף מזוהה במדרש), נחשב במסורת ישראל לסמל הקנאות, וקנאות זו מתפרשת לעיתים קרובות לרעה, כקיצוניות מוגזמת ומגונה.³ ברוח זו, את ברית השלום פירשו כאן כמיתון מזגו הקנאי. אך אלה דברי דרש. כפשוטם של המקראות הם אומרים שאת ברית השלום מקבל דווקא הקנאי הקיצוני שאינו חת ואינו מהסס לנקום את נקמת ה', ואף על ידי שפיכות דמים ממש, כאילו בא מקרא ללמד שהרוצה בברית שלום ידע לעשות כמעשה פנחס. ויש לזכור שלא רק קנאת ה' בערה בו מעצם המעשה של זמרי, אלא שה' ציווה את משה במפורש להרוג (להוקיע) את כל ראשי העם הנצמדים לבעל פעור, אך זה כנראה לא הועיל, ומשה ציווה אז את כל השופטים להרוג את הנצמדים לבעל פעור. זמרי בן סלוא היה מראשי העם ולמרות שלא נאמר כך במפורש, הקשר

³ פנחס, זכור, היה מנהיג בני ישראל גם במלחמת הנקמה הקנאית בבני בנימין במעשה פילגש בגבעה (שופטים, כ 28), שבה נהרגו עשרות אלפים וכמעט שהוכרת שבט בנימין. פנחס היה גם ראש המשלחת של בני ישראל אשר יצאו לברר, מתוך חשש לעבודה זרה, מה פשר המזבח שבנו בני שבטי ראובן, גד וחצי המנשה בחזורם אל הגלעד לאחר חלקם בכיבוש כנען (יהושוע, כב 13), ולא בכדי פרשת בעל פעור מוזכרת שם (17). ההסבר ששמע הניח דעתו וכך נמנעה הפעם מלחמת אחים קשה.

הדברים מעלה שאת מעשהו עם כזבי עשה במסגרת עבודת בעל פעור, ודינו, אם כך, היה מיתה. פנחס אמנם עשה דין לעצמו, שכן לא היה מן השופטים, אך למעשה מילא אחר הדין; לפחות, פעל ברוחו. החריגות (כנראה) של מעשהו יכולה אולי גם להעיד לשבח, שהרי הוא הציל בכך את העם וריבוא רבבות בני אדם, כשהשיב את חמת ה' ועצר בכך את המגפה.

ומה עושה משה נוכח האסון הנורא שמתרחש לנגד עיניו – היצמדות העם לבעל, המגפה וההתרסה הבוטה של זמרי? הוא נאלם דום ובוכה: **"והמה בוכים פתח אוהל מועד"** (כה, 6). משה המנהיג הגדול, שיכול לפרעה והנהיג את ישראל ביציאה ממצרים, משה שידע להתגבר על כל משברי הנדודים במדבר, שהתפלל והתחנן על העם כשחטא, משה נותן התורה ועושה הנסים והנפלאות, רואה כאן בעליל את כישלונו המוחלט, ואין בידו להושיע, אין מה לעשות. העם הזה, שקיבל את התורה וחוה נסים ונפלאות שכמותם לא חווה איש, רואה את בנות מואב, ומיד בועט בתורה, מתפתה אחריהן ועובר בפרהסיה ובהתלהבות על האיסור הגדול מכולם – עבודה זרה – ועושה אותה בגילוייה הקיצוני, בחשק ובהתלהבות. ומאומה לא עוזר – לא מתן תורה, לא נסים ונפלאות, לא איסורים ואזהרות, לא נדודי מדבר של ארבעים שנה, לא הטלת עונשי מוות, ואף לא מוות בפועל של עשרים וארבעה אלף איש. נוכח זה, משה לא עושה מאומה. שלא כדרכו, הפעם הוא אף אינו מתפלל ומבקש על העם, נוכח המגפה ההורגת בו. הוא נאלם ובוכה. זהו אולי שיאה של הטרגדיה והבכי הנוקב ביותר במקרא כולו (והפעם היחידה שמישה בוכה, מאז אותו בכי תינוק שבכה בתיבה ביאור).⁴

משה הוא אמנם מנהיג שידע כישלונות ואכזבות – בראש ובראשונה במעשה העגל שעשו בני ישראל מיד לאחר התגלות ה' בהר סיני לעיני כל העם, וכן בתלונות וטרוניות חוזרות ונשנות במשך הנדודים במדבר. אך את כל אלה אפשר אולי להבין ולתרץ בסיבות נסיבתיות ו"פוליטיות". את מעשה העגל אפשר היה אולי לתרץ-משהו (וחז"ל ובעקבותיהם ריה"ל ורמב"ן למשל אכן תירצו) בכך שהעם, לפי המדרש, דבק

⁴ ולפי המדרש אף נענש על כך, כנאמר במדבר רבה, פר' בלק פרשה כ' סימן כד': "ולפי שנתעצל [משה] לא ידע איש את קבורתו, ללמדך שצריך אדם להיות עז כנמר וקל כנשר לעשות רצון קונו שבשמים, ומכאן אתה למד שמדקדק הקב"ה עם הצדיקים כחוט השערה".

בעבודה זרה בהיותו במצרים, היה עוד בהלם היציאה מעבדות מצרים (וראו שמ"ר מג), היה נרעש ומבולבל ממעמד הר סיני, היה מבולבל מכך שמשה לא היה איתם ונעלם בהר לארבעים יום, היה זקוק פסיכולוגית לאל מוחש, שזו היתה "פעם ראשונה ושוב זה לא יקרה" וכו' וכו'. מורך הלב לשמע דברי המרגלים גם הוא טבעי. המרגלים היו "ראשי בני ישראל" ונשלחו לתור את הארץ במצוות ה' (במדבר יג) והם סיפרו אמת על ערים בצורות, על עם עז וענקים ואמרו במפורש **"לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו"** (שם, 31); הם המסו את לב העם, ומורך הלב שגרמו הוא טבעי ומובן (למרות הגינוי הנמרץ שהוא סופג בתורה). הרי מיד לאחר יציאת מצרים נאמר: **"ולא נחם אלוהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלוהים פן יינחם העם בראותם מלחמה ושובו מצרימה"** (שמות, יג, 17). הנדודים במדבר, שהיו לבטח קשים ומתישים, וחוסר מים ואוכל יכולים בוודאי להיות סיבות מקילות מאוד לתלונות ולמריבות המסופרות בתורה.

למעשה, למרות הדברים הקשים שיש לתורה לומר על העם הזה, עם קשה עורף, עם נבל ולא חכם, חייבים אנו לומר שמבחינה "אובייקטיבית", דומה כי העם היה דווקא בסדר גמור: בפרשת שלח אומר ה' למשה "וינסו אותי זה עשר פעמים". מתוך אלה לפחות כמחצית אפשר לראות כמקרים "קלים" למדי – היסוסים רגעיים ותלונות, שאפשר בנסיבות העניין להבין. ואפילו נביא בחשבון את כל העשר כגילויים של חולשת אמונה, הרי שבארבעים שנות נדודים קשים במדבר, רוב הזמן ללא מטרה נראית לעין, זה באמת לא נורא. להיפך. מנקודת מבט לא מוטית וללא משוא פנים, מסע המדבר הזה במשך למעלה מארבעים שנה, יכול להיראות גילוי מופלא של אמונה ונאמנות. ואכן, בכל אלה ה' הוא הכועס והנוקם; משה, המנהיג הגדול, המבין והצנוע, מבקש ומתחנן על העם, וה' מתרצה. ואפילו בפרשה היחידה של מרד של ממש – פרשת עדת קורח – לא היה "פוטש", לא רצח ולא אלימות, אלא התארגנות "דמוקרטית לגיטימית" של עדה מסוימת כנגד הדרתה מהקודש, ואולי גם נגד השתרדותו של משה על העם, כטענת המורדים (וראו על פרשת קורח, ה לעיל).

גם מנקודת מבט זו הנפילה שבשיטים קשה במיוחד: שכן, מדובר בעם שהיה מצטיין וממושפע בדרך כלל, שאמר "נעשה ונשמע", שסבל כללית למופת את נדודיו הקשים במדבר, נדודים שהיו בבחינת "לך לך" לאומי במשך ארבעים שנה, מבלי שיידע לאן בדיוק הולכים, ומבלי שהיתה לו אף סיבה של ממש, לבד מאמונה בה',

לחשוב שמשה עצמו יודע זאת. העם המצטיין הזה הוא הבועט כעת בתורה ונצמד כאן לעבודה זרה.

כאן בשיטים, בקצה מסע המדבר ועל גבול הארץ המובטחת, כלו כל התירושים, ומתחוור למשה לנגד עיניו שכל המסע המופלא הזה במדבר, כל הנסים והאותות, התלאות והתחינות היו לשווא. משה מיואש לגמרי, נאלם דום ובוכה. הבכי הנוקב והטראגי שבמקרא כולו.

לאחר הכישלון

למקרא הדברים בהקשר רחב יותר קשה להשתחרר מן ההרגשה שהיאוש הזה גם שבר במידת-מה את רוחו של משה. כאמור, זה המקרה היחיד שעל חטאת העם, ואף נוכח המגפה שכלתה עשרים וארבעה אלף איש, אין הוא מבקש ואין הוא מתחנן בפני ה' שישלח וימחל, כפי שעשה תמיד לפני כן. לא זו בלבד שבמעשהו של זמרי משה נשאר פסיבי, ולא מגיב כלל, אלא שלמעשה מרגע זה ועד שה' מודיע לו על מותו בהר העברים (כז 12) אין הוא מדבר. וגם אז, לאחר שה' מצווהו לעלות להר העברים ולראות את הארץ ולמות מבלי שייכנס אליה, כל שהוא אומר הוא: **"יפקוד ה' אלוהי הרוחות לכל בשר איש על העדה. אשר יצא לפניו ואשר יבוא לפניו ואשר יציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה"** (כז, 16). ה' הוא "אלוהי הרוחות" (כמו בפרשת קורח: "אל אלוהי הרוחות לכל בשר..."), דהיינו, כמי שרואה לפניו רוחו של כל אדם. אך דאגתו לעם היא כעת דאגת מנהיג פוליטי בעל אחריות – הוא מבקש מינוי איש "אשר יצא לפניו ואשר יבוא לפניו". נראה כי מהעניין הדתי הוא כבר התייאש. ואכן מצטווה למנות את יהושע – "איש אשר רוח בו" (18). כשבנות צלפחד (שהיו לפי הגמרא חכמות, דרשניות וצדיקות, ב"ב קיט ע"ב) ניגשו אליו בעניין המשפטי, תגובתו פסיבית, ומבלי שיגיד מילה העביר את משפטן אל ה': **"ויקרב את משפטן לפני ה' "** (כז 5; **"ויקרב"** – אותו פועל שנאמר בזמרי שהקריב את המדיינית אל אחיו). בעיות משפטיות היו בוודאי בפני משה למכביר. זאת אנו יודעים גם מפרשת יתרו. את כולן ידע לפתור, ולא מצינו שאלה שנכבדה ממנו. לא עומק הבעיה המשפטית שהציבו בפניו בנות צלפחד היה הסיבה להימנעותו מתשובה – למעשה לא היתה כאן בעיה משפטית כל כך סבוכה (ור' ב"ב, קיט), ואם על עניין זה לא ידע מה להשיב ולהחליט, קשה לראות איך עשה זאת באין ספור מקרים אחרים במשך ארבעים שנה. תגובתו נראית יותר כתגובת יאוש ופסיביות –

כמי שאומר "עזבו אותי עם הבעיות שלכם, אתם הרי מקרה אבוד בלאו הכי". ואז הוא כביכול "תופס ראש קטן", יוצא מהתמונה ומעביר את הבעיה הלאה – לסמכות הגבוהה. וגם אחרי שאלוהים אומר לו "כן בנות צלפחד דוברות", משה אינו אומר דבר. והרי בדרך כלל, את דברי ה' היה מעביר לעם ומבאר אותם, אך לא כאן.

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

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

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

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

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

אמנם מקובל במחקר שהתורה לא נכתבה ברצף אחד ובזמן אחד, ומקורות שונים לה. את ספר דברים מקובל לראות כחטיבה עצמאית, וויכוחים ומחלוקות העסיקו את המחקר בדבר זמנו ומעמדו ביחס לשאר מקורות התורה. אך מבחינת עריכתה הסופית של התורה כפי שהונחלה לנו, ובקריאה תמימה שלה כפי שהיא בפנינו, יש לרצף זה משמעות. בנאומים הגדולים של משה שבספר דברים, לבד מסיפור המאורעות ההיסטוריים, איסור עבודה זרה והאזהרה מפניה הם למעשה הנושא העיקרי, החוזר ונשנה עשרות פעמים – לדבוק בה' בלבד ולשמור את מצוותיו ולהישמר מכל משמר מעבודה זרה ומפיתויה. **"ענייכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור, כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלוהיך מקרבך"** (דברים ד, 3). "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם [...] פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל [...] ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם..." (שם 15-19). "השמרו לכם פן תשכחו את ברית ה' אלוהיכם אשר כרת עמכם ועשיתם כל פסל תמונת כל" (שם 23). "כי תוליד בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל [...] העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ כי אבוד תאבדון... והפיץ ה' אתכם בעמים [...] ועבדתם שם אלוהים מעשה ידי אדם עץ ואבן..." (שם 25-28). "אתה הוראית לדעת כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו" (שם, 35) "וידעת כי ה' הוא האלוהים בשמים ממעל ובארץ מתחת אין עוד" (39). ובסיום סיפור מעמד סיני ומתן הדברות ופרשת שמע אומר משה: "השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים. את ה' אלוהיך תירא ואותו תעבוד ובשמו תשבע. לא תלכון אחרי אלוהים אחרים מאלוהי העמים אשר סביבותיכם" (ב, 12-14). והוא חוזר ומצווה אותם חוזר וצווה כי עם כניסתם לארץ "לא תתחתן במ [...] כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלוהים אחרים" (ה, 4). ובפרשת עקב "פסילי אלוהיהם תשרפון באש. לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך פן תווקש בו כי תועבת ה' אלוהיך הוא" (ז, 25). "והיה אם שכוח תשכח את ה' אלוהיך והלכת אחר אלוהים אחרים ועבדתם והשתחית להם, העידותי בכם את השמים ואת הארץ כי אבוד תאבדון" (ז, 19). "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלוהים אחרים והשתחיתם להם" (יא, 15). "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים אשר אתם יורשים אותם את אלוהיהם [...] ונתצתם את מזבחותם

ושברתם את מצבותם" ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלוהיהם תגדעון" וכו' (י"ב, 3-4). וכך הלאה עוד ועוד.⁵

ומעל כל אלה מרחף זיכרון הכישלון הגדול שבבעל פעור: "זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלוהיך במדבר למן היום אשר יצאת ממצרים ועד בואכם עד המקום הזה ממרים הייתם את ה' " (ט, 7). כאמור, יש כאן גוזמה: מסע המדבר החל בכישלון העגל והסתיים בכישלון בעל פעור. מעשה העגל, שהפך אצל רבים לדוגמת המופת של חטא כבוד ועבודה זרה, הוא כידוע, בעייתי: חז"ל, ובעקבותיהם גדולים כמו ריה"ל ורמב"ן, נוטים דווקא למעט בחומרתו: לא עבודה זרה וחטא על "לא יהיו לך אלוהים אחרים על פני" היה שם, אלא לכל היותר עבירה על "לא תעשה לך פסל" ואפילו בכך נטו כאמור להקל בתיוצים שונים. אך בכל מקרה קשה לומר שבכל ארבעים שנות הנדודים "ממרים הייתם". הגוזמה היא בצל טראומת הכישלון הגדול בבעל פעור. וכנגד הגוזמה ההיסטורית יש אנדרסטיטמנט דתי-מושגי: מצוות "זכור ואל תשכח", שרבות כמותה בדברי משה (גם אלה המצוטטים לעיל), משמיעה כאילו בעיית זיכרון יש כאן; אם רק יזכרו, ישמרו והכל יהיה בסדר. אך למעשה אין מדובר כאן בזיכרון ושכחה כפשוטם, אלא במצב תודעתי מסוים. שכחה היא כמובן בטבע האדם ומבחינה זו האזהרה עליה מובנת. אך משה הרי יודע שהוא מדבר אל אלה שידעו וחוו יום יום, ובכל זאת "שכחו" ונכשלו. לא חולשת הזיכרון שהיא בטבע האדם היא הבעיה, אלא טבע האדם עצמו הוא הבעיה, והוא שאותו יש לזכור.

כאמור, בנות מואב והזנות איתן הן שהובילו את בני ישראל לעבודת בעל פעור. במקרא דברים רבים טובים בשבח נשים: לא רק גיבורות כשרה, רבקה, דבורה, יעל, רות וכו', נביאות כמרים וחולדה, אלא גם "נשים בכלל": במעשה העגל, על פי חז"ל, הנשים לא השתתפו; ולפי רש"י "על הנשים לא נגזרה גזרת מרגלים לפי שהן היו מחבבות את הארץ" (על במד' כו 64); ערגת האהבה שבשיר השירים, שבחי האישה שבמשלי וכו' מבטאים כולם "יחס חיובי" לאישה. עם זאת לא אחת נכרכת במקרא

⁵ איסור מודגש על עבודה זרה (אחרי פרשת העגל), תוך הדגשת סכנת הפיתוי שבבנות הגויים כמובילות לעבודה זרה (ממש כחיזוי מעשה בעל פעור בשיטים) מופיע אמנם עוד קודם, למשל: "כי את מזבחותרם תתוצון ואת מצבותם תשברון ואת אשריו תכרותון. כי לא תשתחוה לאל אחר כי ה' קנא שמו אל קנא הוא [...] ולקחת מבנותיו לבניך וזנו בנותיו אחרי אלוהיהן והזנו את בניך אחרי אלוהיהן" (שמות לד, 13-16), אך הדגשתו החוזרת ונשנית בספר דברים בולטת.

עבודה זרה עם נשים (ירמיהו, מ"ד, 9; יחזקאל, ח', 14; וראו קויפמן, 'תולדות האמונה הישראלית', א, עמ' 662, 669). הפיתוי המיני הטמון באישה נתפס כמטה מדרך הישר – במיוחד כשמדובר בנשים נוכריות. פרשת בעל פעור היא דוגמא מובהקת. ואפילו על שלמה המלך, החכם מכל אדם, ובונה המקדש נאמר:

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

והתוצאה – כפי שהזוהר שלמה מראש (מל"א, ט, 6) – קריעת הממלכה וחורבן הבית. נעיר, אגב, כי ספר דברים הוא, לדעת רבים, "ספר הברית" שנמצא בימי יאשיהו על ידי חלקיהו הכהן הגדול שמסר אותו לשפן בן אחיקם, שליח המלך (מל"ב, כ"ב). כמה חוקרים סבורים שהספר נכתב בימי יאשיהו, אך הדבר אינו מסתבר לאור הכתוב. חלקיהו אומר בפירוש ש"מצא" ספר בהיכל. הוא אומר זאת לשפן, סופר המלך, אגב ביקור ששפן ערך אצלו בעניין אחר, והסיפור נראה כסיפור אמין. גם ההתרגשות הגדולה והרצינות שבה התייחס המלך לכתוב בספר אינן מסתברות אם נכתב בזמנו, ונראה כי התייחס אליו כספר עתיק ומקודש. יאשיהו היה אז בשנת השמונה-עשרה למלכותו. הוא נרעש מהספר ופועל מיד לאורו ומצווה על ביעור העבודה הזרה והשמדתה. אין זה סביר שיתייחס כך לספר שנכתב בימיו. ואין זה סביר שבספר שנכתב בימיו ירושלים ובית המקדש אינם מוזכרים כלל. כמו כן, הוא מצווה לחגוג את הפסח "ככתוב בספר הברית הזה", ועל כך נאמר שהפסח לא נחגג כך מימי השופטים והמלכים שהיו לפניו (22). אם נכתב הספר בימיו גם זו נראית הערה משונה: כיצד יכלו לחגוג על פי ספר שנכתב אחריהם?

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

פעילה אף היא (שם, 10); מסביב לירושלים היו פזורות במות לעבודת "עשתורת שקוץ צידונים, וכמוש שיקוץ מואב ומלכום תועבת בני עמון" אשר בנה שלמה המלך (שם, 13). ניתוח וטימוא הבמות והמזבחות הרבים, אף אלה ששמשו לפולחן ה', נעשה על ידי יאשיהו כנראה על פי ההוראה שבספר דברים על ריכוז הפולחן ועשייתו רק "במקום אשר יבחר ה'", שכן זהו המקום היחיד בתורה האוסר על במות. יאשיהו מימש בכך את ריכוז הפולחן במקום אחד אשר יבחר ה', שהוא אחד המסרים המקוריים של ספר דברים (דב' י"ב), ושנודון הרבה בספרות המחקר. אך שאלת ריכוז הפולחן (לה') שנידונה הרבה, לא צריכה לטשטש את המסר העיקרי, שריכוז זה הוא בבחינת שלוחה שלו – האיסור על עבודה זרה והמלחמה בה ובגילוייה הרבים. מסר זה שספר דברים רווי בו נראה בהקשרו, בקריאת התורה בעריכתה הסופית, קשור ואולי תוצאה של טראומת העבודה לבעל פעור בשיטים.

ברם, אם נחזור לעיקר פרשתנו, הרי הוא, על פי דברינו לעיל, הייאוש הטראגי של משה רבנו, המנהיג הגדול, הנוכח במעשה בעל פעור בכישלון מפעל חייו, וברוב ייאושו הוא נאלם דום ובוכה. יש סמליות מבחינה זו בסיפור מותו של משה שאיתו מסתיימת התורה, שקושר אותו שוב בעניין בעל פעור. "וימת שם משה עבד-ה' בארץ מואב על פי ה'." ויקבור אותו בגי בארץ מואב מול בית פעור" (דברים, לד, 5). לא רק חייו, אלא גם מותו של משה היה "על פי ה'" (שחז"ל פירשו כמיתת נשיקה). וכך אף מקום קבורתו: "ויקבור" פירשו חז"ל שהקב"ה בעצמו קברו מול בית פעור. והקשר למעשה בעל פעור לא נעלם מעיני ר' חמא בר חנינא, שאמר: "מפני מה נקבר משה אצל בית פעור, כדי לכפר על מעשה פעור" (סוטה, י"ד, ע"א). משה לא חטא בבעל פעור, ובדברים אלה נאמר כאילו יש במקום קבורתו כדי לכפר על חטא העם שם, ובמשמעות עמוקה יותר – כדי לסמל את מה שלא הצליח משה להגשים בחייו. כפי שהוא עצמו ניסח זאת לקראת סוף חייו: "הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם עם ה' ואף כי אחרי מותי" (דברים, לא, 27). אצל חז"ל קברו של משה נמנה כידוע עם הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות (אבות, פ"ה). על יסוד זה אומר רש"י על פסוקנו "קברו היה מוכן שם מששת ימי בראשית לכפר על מעשה פעור". בדברים אלה יש אולי משום בוננות עמוקה לכך שחטא "מעשה פעור" – שיאה של עבודה זרה – הוא מטבע האדם ומיסודות המציאות ממש. אפילו משה לא הצליח לעקרו ולשרשו, וקברו, שהיה מוכן שם מבריאת העולם, מסמל זאת.

אורי צבי גרינברג כיוון אולי למשהו מהקשר וממשמעותו ההווית בדבריו:

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

("שיר המהלך הגדול: ממדבר עד היכל", מתוך 'לנצח אנגנך', בעריכת מ. שקד,
ידיעות אחרונות, עמ' 167).

פרק ז: ושמחת בחגך

הרמב"ם על שמחה וצניעות

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

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

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

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

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

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

שהמצב התודעתי של הכרה בה' ובנוכחותו המתמדת הוא עצמו מצב של שמחה? ההסבר שעולה מקיבוץ הדברים שלעיל הוא שבקיום מצווה, בעצם קיום המצווה, האדם נמצא במצב תודעתי מסוים שבו הוא מבטל את עצמו, משווה את ה' לנגדו, וממילא הוא שמח. הוא יכול להפסיק לשמוח "למנוע עצמו מן השמחה" רק כשהוא מסיח דעתו מה' וחושב על עצמו, מצבו, תלואותיו, צרותיו וכו'. חיזוק מה לביאור זה יש בדברי הרמב"ם בעניין הקשר שבין השמחה והאמונה (אימאן) בספרו 'מורה נבוכים'. הוא מסביר את דברי ישעיה "כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה... כי אם גילו ושישו עדי עד..." (ס"ה 17-18) ואומר: "מצבים אלה של אמונה ושמחה אשר הבטחתי לך שאני עתיד לבוראם כפי שהם – יהיו יציבים ועומדים תמיד, כי האמונה באל והשמחה באמונה זאת הם שני מצבים אשר אי-אפשר שיסורו ולא ישתנו לעולם בכל אלה שבלבם הם קיימים" (מו"נ, ח"ב, כ"ט, תרגום שוורץ, עמ' 355). וב'משנה תורה', הלכות מעשר שני, י"א, טו, אומר הרמב"ם על הפסוק "עשיתי ככל אשר צויתני" (דברים, כו 14): "ששמח ושימח בו" (וכן רש"י שם "שמחתי ושימחתי").

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

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

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

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

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

לשתי התפיסות יסוד במאמרי חז"ל. אך ברבים מהם מודגש פן נוסף: השמחה היא מצב נפשי המכין את האדם להתעוררות דתית. "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק... אלא מתוך דבר שמחה" (שבת ל, ע"ב). נשים לב לביטוי "דבר שמחה". הוא אומר שאין מדובר רק במצב נפשי, אלא בדבר, בעניין מסוים, שהוא, אובייקטיבית, עניין של שמחה. דבר שמחה הוא דבר שהכרה בו משמחת, או ראוי שתשמח. זה עניין אובייקטיבי שהכרה בו דורשת מצב תודעתי דרוך ופעילות של האדם. לכן, ההבחנה הנוקבת בין שחוק לבין דבר שמחה. לכאורה, זה מפתיע. אנו מבינים בקלות את הניגוד שבין עצבות לשמחה, אך מה פשר הניגוד שבין שחוק לשמחה? הרי שחוק, כמדומה, הוא מצב של שמחה. אנשים שוחקים הם אנשים שמחים. אך לא כך ברעיון שלפנינו. שחוק הוא כאן מצב של קלות דעת. הוא מצב נפשי סובייקטיבי, במובן זה שהאדם נמצא בו ללא תלות בדבר אובייקטיבי, בהכרה בו ובתוכן מסוים. הוא מצב שכביכול משתלט על האדם. ואכן כך הוא במצבי שחוק רבים שבהם אין שליטה על השחוק, ואין הכרה המדריכה אותו ופעילות המביאה אליו. אנשים שוחקים מדברים שונים שקשה למצוא דבר משותף בהם, ולפעמים ללא סיבה של ממש. לא נדרשת לשחוק רמת הכרה גבוהה ולא פתיחות תודעתית מיוחדת. אך לא כך בשמחה. השמחה תלויה בדבר – דבר שמחה. נדרשת לכך פעילות תודעתית והכרתית, שתכיר בדבר השמחה ככזה. ומכאן יסתברו לנו יותר דברי הרמב"ם הנ"ל ש"לא היו עושין אותה [את השמחה] עמי הארץ וכל מי שירצה. אלא גדולי חכמי ישראל וראשי ישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה". זה מובילנו לעניין השני: גם מתוך עצבות ועצלות שכינה לא שורה. שריית השכינה כרוכה במצב נפשי פעיל, דרוך ומרומם. שמחה היא מצב כזה. היא מצב של עזוז וכוח, בניגוד לפסיביות ולחולשה שבעצבות ובעצלות. שריית השכינה יכולה להיראות לכאורה כפעילות של השכינה, כשהאדם, יחסית, פסיבי. אם כך מה פשר האמירה שאין שורה מתוך עצבות ועצלות? מה למצבו הנפשי של האדם ולשרייתו? ללמדנו שלא היא. שריית השכינה כרוכה בפעילות, ואף בפעילות דרוכה ומרוממת, של האדם. ולכן שורה שכינה מתוך דבר שמחה.¹

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

קהלת וסוכות

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

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

עם זאת, ייחוס תכלית לקיום האנושי ולקיום בכלל מעורר בעיות פילוסופיות קשות. כדאי לציין כאן שדווקא הרמב"ם, שמבחינות רבות היה אריסטוטליקן מובהק, הדגיש זאת ועמד על חוסר המשמעות שבייחוס תכלית למציאות (ראו למשל מו"נ ח"ג יג). למעשה, בעיונו הפילוסופי מגיע הרמב"ם בעניין זה למסקנה שאינה רחוקה מרוחו של קהלת, אך לא נידרש לכך כאן. ביסוד תחושת חוסר התכלית בקהלת עומדת בעיקר בוננות "מדעית" של קביעות, חזרה ומחזוריות אינסופית בטבע ("מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש", א, 9), בצד מקריות ושרירותיות הגורל האנושי ("כי בהבל בא ובחושך יילך ובחושך שמו יכסה" ו, 4; "מקרה אחד לצדיק ולרשע, לטוב ולטהור ולטמא" ט, 2). שני אלה הם אדני תודעת ההבל וחוסר הערך בעולם הטבעי המוכר לנו. (והשו' למשל תהילים מט: "כי יראה חכמים ימותו, יחד כסיל ובער יאבדו ועזבו לאחרים חילם" (11) ... "ואדם ביקר בל ילין" (ולא יבין" ב, 21) נמשל כבהמות נדמו" (13)).

אך זה רק צד אחד בעמדת קהלת. יש גם צד אחר, משלים, המבוטא בעיקר בפסוק הלפני אחרון: **"סוף דבר הכל נשמע, את האלוהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם"** (יב 13). יש החושבים שפסוק זה אינו מקורי והוסף מאוחר יותר. מכל מקום הוא במגילה כפי שהיא לפנינו. פסוק זה, שהדים לו, כפי שנראה, גם בפרקים קודמים בספר, מבטא את הרעיון העיקרי של המגילה, דהיינו: עולם הטבע, על המחזוריות האינסופית שבו, וחיי האדם ופעולותיו ה"טבעיות", על מקרייתם ושרירותיותם, שהם כולם קבועים בחליפות הזמן ונסיבותיו – **"לכל זמן, ועת לכל חפץ תחת השמים"**, (ג, 1)² – הם חסרי ערך (שהוא על-זמני). ודווקא בשל כך מועצמת משמעותה של יראת אלוהים וקיום מצוותיו, כי **"זה כל האדם"**. עיקר המגילה הוא ניסיון לאיתור מימד הערך בחיי האדם, על רקע ההכרה שהוא אינו במציאות הטבעית (שמתחת השמש), שבה הכל הבל. רוחו הכללית של קהלת היא שהטבע המוכר – כולל טבע האדם, חכמתו, רצונותיו ומאוייו – אין בו משמעות וערכים. ייחודו של האדם – שהוא יכול לאמץ ולדבוק במשמעויות ובערכים למרות שאינם בטבע. מימד הערך מצוי לפי קהלת ביראת אלוהים (שהוא בשמים ומחוץ לעולם הטבע), שהיא עצמה מעשה אלוהים ("האלוהים עשה שיראו מלפניו" (ה, 14), וכן גם בעמדת השמחה שבה על האדם לחיות – **"ששמח במעשיו"** (ג, 22).

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

² כדאי לשים לב שבקטע זה כל פסוק ערוך כתקבולת בין שני זוגות פעולות ניגודיות: ללדת – למות, לטעת – לעקור נטוע, וכו'. התקבולת היא גם מקצבית וגם בקרבת המשמעות של הניגודים. אך לא כך בסיום (8), שבו לפתע שמות עצם במקום פעלים: **"עת מלחמה ועת שלום"**, ובו מתהפכת גם תקבולת המשמעות: לאהוב – מלחמה, לשנוא – שלום.

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

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

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

אחר כך: "כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלוהים אשר יראו מלפניו..." (ח) (13).

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

דברים אלה יכולים לשפוך אור על משמעותה האמונית-דתית של המגילה. הדתיות של קהלת אינה דתיות אישית של תפילה, שוועה לישועה, קרבה וחום. היא דתיות קרה ו"פילוסופית" המעוגנת ביראת אלוהים, המבטאת כמובן הכרה בו. מושג היראה הזה אינו מפורט ואינו עמוק במיוחד (כמו אצל הרמב"ם למשל). אך אין להקל ראש בשל כך במשמעות האמונית של רעיונות המגילה שבהם דיברנו – שלילת מימד הערך במציאות הטבעית, הכרה באלוהים כיסוד מימד הערך שבחיי האדם, וראיית יראתו ושמירת מצוותיו כנקודת החיבור להכרה זו בחיי האדם. אלה עניינים מרכזיים בתודעה האמונית, ולו בגינם בלבד יש לראות בקהלת ספר אמוני חשוב.

לאור דברים אלה נוכל אולי להעמיק גם בעניין הקשר בין קהלת לסוכות, המתבטא בקביעת קריאת קהלת בשבת של חוה"מ סוכות. דומה שכפשוטו הקשר בין קהלת לסוכות אינו בתוכן המגילה אלא בעצם השם "קהלת" ובמעמד הקהל ("מעמד המלך") המצווה בפרשת וילך (דבר' לא 11-13): "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", והמסופר במל"א ח 1 בחנוכת המקדש: "אז יקהל שלמה את זקני ישראל... ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג הוא החודש השביעי". והשוו גם למסופר בנחמיה על ההקהל הגדול שבחג הסוכות שלאחר עליית עזרא (ח, 13-18): "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות" (שם 17). מגילת קהלת מיוחסת במסורת כידוע לשלמה; זה נסמך בין היתר על הפסוקים: "דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים" (א 1), "אני קהלת מלך הייתי על ישראל

בירושלים (ב 1, אם כי לשון העבר פה מעוררת קושי). הייחוס והשם נגזרים גם מהפסוקים הנ"ל במל"א. וכך נקשרת מגילת קהלת לחג הסוכות, שבו, לפי המסופר על שלמה במל"א, היה מעמד הקהל, או מעמד המלך. אפשר שהיו לקישור הזה סיבות אחרות, כגון שמאחר שסוכות נותר עד תקופה מאוחרת החג היחיד ללא מגילה צמודה, הצמידו לו את המגילה שהיתה ללא חג צמוד. וישנם מדרשים הדורשים פנים אחרות בעניין. כל אלה אינם מתייחסים כלל לתכנה של המגילה.

אולם לאור דברינו לעיל יש גם קשר ענייני בין שמחת החג לבין **תכנה** של מגילת קהלת. שכן, אם השמחה הנידונה היא, כפי שביארנו בדברי הרמב"ם, מצבו היסודי של היהודי המאמין, אשר שקוע בעבודת ה', ללא כל חשבונות וקובלנות אישיים, ועל כן אינו "מונע עצמו מן השמחה", הרי שמתאים לקשרה למגילה שמלמדת: **"אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו"** (ג, 22), ובמקביל עיקרה הוא חוסר התכלית והערך שבקיום האנושי לבד מעניין אחד: **"את האלוהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם"** (יב 13). ואפשר אף ששני העקרונות הללו מקושרים: **"לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלוהים את מעשיך"** (ט, 7). סוף הפסוק ניתן לפירושים שונים, אך סביר להבינו במשמע **"ככל שמעשיך הם לרצון אלוהים"**, ובמילים אחרות, ככל שהם ביטוי ליראתו. ואמנם כך פירשו גם את **"ולא מנעתי את לבי מכל שמחה כי לבי שמח מכל עמלי וזה היה חלקי מכל עמלי"** (ב, 10; ואפשר שזה המקור ללשון הרמב"ם על **"המונע עצמו מן השמחה"**, כפי שראינו לעיל), ומפרשים – הפעם פירוש מפוקפק – כאילו **"לבי שמח מכל עמלי"** מדבר בשמחת מצווה. ברם, גם אם לא נפליג לפירוש זה, השמחה היא, לצד היראה, ציר מרכזי במגילה באפיון המימד הערכי של חיי האדם: **"אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו"** (ג, 22). עניין זה אינו תודעתי-הכרתי כמו היראה, אלא רגשי-עמדתי (attitudinal): השמחה כאן (כמו היראה) אינה תוצאה (פסיכולוגית) של מעשי האדם ושל מה שקורה (שמחה על – , או מ – או בשל –) אלא עמדה (מראש) של האדם כלפי מעשיו וכלפי מה שקורה: **"ישמח האדם במעשיו"** (והשוו **"יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו"**, תהילים קד 31).

פרק ח: משוכנס אדר מרבים בשמחה – על מגילת אסתר

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

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

סיפור המגילה משתרע על פני כעשר שנים – החל משנת שלוש למלך אחשוורוש (שאו עשה את המשתה הפותח את הסיפור) ועד לאדר בשנת שלוש-עשרה למלכותו (בניסן שבשנת שתים-עשרה הפיל המן את הפור (ג 7) והאירועים התגלגלו עד אדר שאחריו). לפי המסורת היהודית, אחשוורוש מלך ברבע השני של המאה הרביעית לפנה"ס. אם הוא המלך *חֲשִׁירֶשׁ* (הידוע בשמו היווני xerxes), שהיה בנם של דריווש ובתו של כורש, הרי שמלך כמאה שנה קודם לכן (החל מ-486 לפנה"ס). אך יש המזהים אותו עם ארתחשטא, בנו של חשירש. לפי המסורת המגילה נכתבה על ידי אנשי כנסת הגדולה (המאה הרביעית לפנה"ס). גם במחקר מקובלת השערה שהמגילה נכתבה בשלהי התקופה הפרסית או בראשית היוונית (400-200 לפנה"ס), שכן יש במגילה הרבה מילים פרסיות וניכר בה ידע במנהגי החצר הפרסית.

נשים ותחכומן במגילה

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

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

במדרשי חז"ל נאמר שהמלך רצה שוושתי תבוא עירומה, ושעורה היה נגוע בפצעים וכו' ולכן סירבה. אין לזה זכר במגילה וזה גם מאוד לא סביר, שכן המלך ציוה עליה לבוא "בכתר מלכות". היא היתה אמורה להופיע בכתר מלכות בראשה ובמלוא הדרה. אך במדרשים אלה חשו כנראה בגודל המעשה המהפכני של ושתי,

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

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

זרש גם מנצלת את גזענותו המתנשאת של המן, שנקל בעיניו לפגוע במרדכי לבדו והחליט להשמיד את כל עמו – היהודים – והיא אומרת לו שדווקא בשל היות

מרדכי יהודי המן לא יצליח במזימתו, לא יוכל לו וייפול בפניו. וכי אפשר לתאר הערה פוגעת ומתסיסת ארס מזו? המן הגדול, ראש כל השרים שכולם כורעים ומשתחווים לו, לא יכול לשאת זאת ולשמוע דברים אלה, ועוד מאשתו. היא מציבה בפניו אתגר ומשימה שהוא לא מסוגל שלא לנסות לעמוד בהם. הוא כבר "יראה" ליהודים האלה ולמרדכי, ויוכיח להם מי נופל בפני מי, ולו כדי לשקם את מעמדו וכבודו בעיני אשתו. היא היתה כוח מלבה ומתסיס מאחרי שנאתו השטנית ונחישותו להשמיד את היהודים. יכולתה זו של זרש לאתר את הנקודה הרגישה באופיו המרושע של המן – גאוותו ורדיפת הכבוד שלו – וללבות אותה מקבילה, כפי שנראה, ליכולתה של אסתר ביחס לאחשוורוש (בסוף דברינו נוסיף על היבט רחב יותר בשנאתו של המן ליהודים).

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

אסתר היא כמובן הדמות הראשית – לא רק הדמות הנשית הראשית אלא גם הדמות הראשית בעלילה כולה. היא גם הדמות המורכבת במגילה. היא היחידה המשתנה ומתפתחת במהלך העלילה, היא דמות אנושית בתכלית (אולי היחידה במגילה) – מתלבטת, מפחדת, מחליטה ומתגלה לבסוף כחכמה ומתכננת לעילא. בתחילה אסתר היא נערה יפפיה ותו לא. היא עושה את שאומרים לה ללא התנגדות או גילויי רצון כלשהו מצידה. היא נוהגת כנעדרת אישיות עצמאית, וכנעדרת רצון

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

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

הגזרות חלות גם עליה (פרק ה). זו ללא ספק התנהגות שקולה ונועזת כאחת, עם תכנון קפדני וחוכמה ותיכונים רב – פוליטי ופסיכולוגי.¹ והסוף ידוע – את המן ועשרת בניו תלו, ומכאן ואילך אסתר ומרדכי מנהלים את העניינים.

על "אכזריות נקמת היהודים" במגילת אסתר

רבים מקוראי המגילה מרגישים אי נוחות ואף מבוכה מאכזריות היהודים המסופרת בסוף המגילה, שלפיה, לאחר שסוכלה תכנית המן השטנית להשמיד את כל היהודים, הרגו היהודים 75,000 משונאיהם ובשושן הבירה הרגו 500 איש, ואז הגדילה אסתר ובקשה מהמלך אחשוורוש היתר ליום נוסף בשושן שבה הרגו היהודים עוד 300 איש. זה כמובן לא נשמע סימפטי ונראה כהשתוללות נקמה אכזרית ומיותרת.

האומנם? כדאי לשים לב לכמה פרטים שעשויים לצבוע את הסיפור בצבע קצת אחר.

ראשית, כמובן, יש לזכור שהיהודים בשושן ובכל הממלכה עמדו בפני סכנת השמדה וכליון גמורים, על לא עוול בכפם – רק בשל היותם יהודים ובשל השנאה כלפיהם ובשל הגחמה האישית של המן הרשע, שאמר למלך: "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שווה להניחם. אם על המלך טוב יכתב לאבדם" (ג, 5). ואכן, המלך נתן את הסכמתו ואז נשלחו הספרים "ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר ושללם לבז" (ג, 13). היהודים עמדו בפני סכנת השמדה ממשית. קשה לבוא בטענות לעם שנוכח זאת מגלה נחישות להילחם ולעמוד על נפשו ואף לנקום באויביו.

¹ דברים אלה נכתבו לפני שקראתי את התיאור היפה והרגיש של דמותה של אסתר ותוכניתה המתוחכמת בספרה של יוכי ברנדס, 'שבע נשים בתנ"ך', כתר, זמורה ביתן, 2010, אך הרבה מהכתוב כאן מצוי שם. ברנדס מתארת יפה את התחכום שברעיון המשתה של אסתר, שהשכילה לפרוט על הנימים הרגישות שבנקודות הפגיעות ביותר של אחשוורוש והמן כדי לסכסך ביניהם – רדיפת הנשים המצ'ואיסטית של הראשון ורדיפת הכבוד וההתנשאות של השני. ברעיון המשתה, לפי ברנדס, אסתר זורעת במלך את זרעי הקנאה והחשד ש"יש משהו" בינה לבין המן. המשתה של אסתר הוא המטפחת של אותלו. ובאותה עת, את המן היא לופתת בקורי תאוות הכבוד וההתנשאות שלו, ומשדרת לו כאילו הוא במעמד שווה בעיניה למלך.

שנית, יש לשים לב שלאחר ה"תרגיל" המבריק של אסתר, שגרמה למלך לכעוס על המן ולהתרצות לבקשותיה, כל שהיא מבקשת מהמלך הוא לבטל את גזרת המן: "ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך וחיפול לפני רגליו ותבן ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים [...] ותאמר אם על המלך טוב ואם נא מצאתי חן לפניו [...] יכתב להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי אשר כתב לאבד את היהודים אשר בכל מדינות המלך" (ח 3-5). ובכן, היא לא ביקשה נקמה ולא הרג, אלא רק לבטל את גזרת המן. המלך הסביר לה שלא ניתן לבטל גזרה שכבר נחתמה בחותם המלך: "כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב" (שם 9). כלומר, ניתן כבר צו מלכותי להרוג ביהודים, לבזו אותם ולהשמידם, ואת זה אי אפשר כבר לשנות. כל שניתן לעשות במצב זה הוא לאפשר ליהודים לעמוד על נפשם ולהילחם במבקשים לאבדם ולהשמידם.² ואכן, יצא כתב חדש ונשלח על ידי הרצים "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להיקהל ולעמוד על נפשם ולהשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבזו" (שם 11).

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

כדאי גם לשים לב שלמרות שבצו מרדכי הנ"ל נאמר במפורש שהיהודים יכולים להרוג בשונאיהם ו"את שללם לבזו", מודגש במגילה שבפועל בכל מקום שהיהודים עמדו על נפשם והרגו באויביהם "בביזה לא שלחו את ידם" (ט 10 ; ט 15-16). והרי

² גם נקודה זו מוזכרת בפרק על אסתר בספרה הנ"ל של יוכי ברנדס.

זה מפתיע ביותר, שכן רשות מפורשת ניתנה להם לבזוז את שלל אויביהם, ואם נקמה היתה עיקר מעייניהם, הרי שלבטח היו בוזזים מכל הבא ליד. אך הם לא עשו זאת, והסבר מתקבל על הדעת לכך הוא שלא היתה זו נקמה אלא מלחמת מגן והישרדות כנגד מבקשי רעתם שהמשיכו כנראה להסתמך על צו המן, שכזכור נשאר בתוקפו.

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

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

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

ולסיום, דיברנו פה על היבטים שונים של המגילה, שעם כל חשיבותם הם אולי אינם עיקר משמעותה. מהו ובכן עיקר משמעותה של המגילה? מדוע נכללה בתנ"ך (ולפי ההלכה המאומצת אצל הרמב"ם תעמוד, בצד חומשי התורה, גם לאחר שיבוטלו כתבי הנביאים והכתובים; 'הלכות מגילה', ב, י"ח), למרות שאף שם אלוהים אינו מוזכר בה? (מה שמקשה על ההסבר המסורתי שלהודיע ולפאר את גודל הנס באה) נדמה לי שעיקר התשובה הוא בתיאור הטיפשות, השרירותיות, היצריות, ההוללות וההבל שבחצר מלוכה "חילונית", אשר במסגרתם יש שנאת יהודים מובנית, שהיהודים צריכים, כדי לשרוד, להסתדר בו בערמה, ואם צריך – בכוח. זה, משתמע מהמגילה, מצב העולם שאין בו יראת ה'.

המן ועמלק

לסוד משמעותה של המגילה היבט נוסף, שנוכל להציגו בשאלה: מה פשר שינאת המן ליהודים? המן "צורר היהודים" שנא לא רק את מרדכי, שלא השתחוה לו כמו כולם, אלא את כל היהודים, ורצה להשמידם. אפשר וזו היתה סתם שינאה של איש רע, ללא עילה ממשית, לעם זר חלש ומפוזר. ברם, ב120 מדינות מלכותו של אחשוורוש היו לבטח עוד עמים כאלה. למה אם כן השינאה דוקא ליהודים?

המן "האגגי" (ג 1) היה קרוב לוודאי מזרע עמלק, שאגג היה מלכו. יש החושבים ש"אגג" הוא שם כללי למלכי עמלק, וייתכן שזו משמעותו בברכת בלעם: "וירום מאגג מלכו" (במד' כד 8), ויש החושבים שהוא שמו הפרטי של אחרון מלכי עמלק, שאיתו נלחם שאול ואותו שיסף שמואל. לשינאה ולמלחמות בין ישראל לעמלק יש כמה עדויות במקרא. שתי המפורסמות ביותר הן המלחמה ברפידים ומלחמת שאול בעמלק, שאגג הוא מלכו. ברפידים תקף עמלק את ישראל סמוך לאחר צאתם ממצרים וישראל גברו עליו. בסיום המלחמה מציגה ה' כמלחמתו שלו ומצווה את משה: "כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" (שם' יז 14). גם משה מציגה כך בדבריו: "יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדר דר" (שם). כאן יש התחייבות אלוהית למלחמה מתמדת בעמלק ולמחיית זכרו. לצד התחייבות אלוהית זו ישנה המצווה בס' דברים, הידועה כ"פרשת זכור" הנקראת בשבת שלפני פורים: "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריו ואתה עיף ויגע ולא ירא אלוהים. והיה בהניח ה' אלוהיך לך מכל אויביך מסביב ... תמחה את זכר עמלק מתחת השמים, לא תשכח" (דב' כה 17-19). זוהי ובכן לא רק התחייבות אלוהית אלא מצווה לדורות: לזכור למחות את זכר עמלק. מצווה איומה זו, מצווה להשמדת עם, נשתרשה בתודעה הלאומית היהודית, ועמלק הפך סמל לרוע, שמצווה להשמידו.

ואכן, בשמואל א, טו, הנקראת כהפטרה בשבת זכור, מצווה שאול: "לך והיכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמול עליו והמתה מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור" (שם 3). מסורת ארוכה קושרת זאת למלחמת הקודש בטומאה ובסטרא אחרא.

מרדכי, שלא כרע ולא השתחוה להמן, הוא מזרע בנימין (ב 5), שבמסורת נקשרת לו צדיקות יתירה (בדומה לזו של יוסף) ובזהר נקרא "צדיק דלתתא". הוא

היחיד מבני יעקב שנולד בארץ והשלים את מנינם ל-12 והיחיד מהם שלא השתחוה לעשו. כפי שמסביר השל"ה את קדושתו היתירה של בנימין: "דע כי היה לבנימין קדושה ביתר שאת מלשאר אחיו, כי כל אחיו השתחוה לעשו שהוא סיטרא דשמאלא מאל אחר, ובנימין עדיין לא נולד לא יכרע ולא ישתחוה..." ('תורה שבכתב' וישב). "נתגלגלה מחיית עמלק לחלקו של בנימין שלא השתחוה לעשו...[עמלק כזכור מוצאו בעשן] והטעם כי בית המקדש בחלקו של בנימין (מגילה ט"ז) ... ולזה דוקא שאול שהיה מבנימין נצטוו למחות את עמלק..." (דסלר, 'מכתב מאלהיו' חלק ה, ע' מו).

שואל מבצע זאת כמעט במלואו, אך חומל על אגג מלך עמלק – אותו אגג שהמן נקרא "אגגי" כנראה על שמו – ועל מיטב הצאן והבקר ומותרים בחיים. חמלה זו עולה לו במלוכה, שכן בגינה ניחם ה' על שמשח את שאול למלך, ושמואל מודיע לשאול: "כי מאסתה את דבר ה' ומאסך ה' מהיות מלך על ישראל" (שמ"א טו 26), "קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך" (28). ושמואל ניגש מיד "וישסף את אגג מלפני ה' בגלגל" (33). אך גם במלחמה זו לא הושמד עמלק, שכן לאחר מכן הם תוקפים את ישראל בצקלג, שורפים אותה באש ולוקחים נשים וילדים בשבי, בהם גם שתי נשותיו של דויד. כשחוזר דויד לצקלג ומגלה זאת, הוא רודף אותם ומכה בהם מכה קשה, אך מאות מהם מצליחים לברוח (שמ"א, ל). בימי חזקיהו היכו בני שמעון את "שארית הפליטה לעמלק" (דה"א, ד 43).

הקשר בין עמלק להמן מפורסם עוד מספרות חז"ל ונתקבע בקביעת הקריאה לפורים (שמ' יז) ו"פרשת זכור" בשבת שלפניו, אך בדרך כלל הוא נתפס בהדגשת הרוע של המן. מה שפחות מדובר עליו, ואולי יש בו תשובה לשאלה שבה פתחנו, הוא תודעת יחסי ישראל-עמלק אצל העמלקים. זהו עם היודע, יש להניח, שאצל היהודים יש התחייבות אלוהית ומצווה לדורות להשמדו "מאיש ועד אישה מעולל ועד יונק", והיה אף ניסיון לביצועה. סביר להניח שעניין זה היה מושרש גם בתודעה העמלקית במשך הדורות, והונחל גם להמן. בכך יש אולי כדי להסביר את פשר שינאתו התהומית ליהודים. במדרש רבה על אסתר, פרשה ז, כב, מתוארים מפי המן תולדות היהודים כמסכת אכזריות וכפיות טובה, וששואל המלך "נלחם באבי אבא עמלק והרג מהם מאה אלפים פרשים ביום אחד וגם לא חמל על איש ועל אישה ועל עולל ועל יונק ... ומה עשו לאגג זקני ... ששמואל חתכו ונתן בשרו מאכל לעוף

השמים". ברם, בתודעה העמלקית הנ"ל יש לא רק הסבר לשינאה, אלא גם ליצר הישרדות והתגוננות ממה שהיהודים מחויבים לו – מחיית זכר עמלק מתחת השמים. לא נאמר במגילה מוצאה של זרש, אשת המן.³ אולי היתה גם היא עמלקית או לפחות ספגה את התודעה העמלקית מהמן בעלה. אם כן, יש בכך כדי להסביר גם את דבריה להמן: **"אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו, לא תוכל לו כי נפול תיפול לפניו"** (אסתר, ו 13). שהרי ניתן לתמוה: מניין לה לזרש הביטחון הזה והידע על היהודים ועל כוחם, שאפילו המן לא יוכל לו (הרי היהודים היו ככתוב עם חלש מפוזר ומפורד בממלכה)? תודעה עמלקית על מלחמות העבר ובעיקר על המחויבות היהודית להשמיד את עמלק מתחת השמים יכולים להסביר גם את דברי זרש אלה, ובכך מחזקים את השערתנו על היותה ביסוד שינאתו של המן.

³ על פי תרגום יונתן היתה בת תתני, שם המוזכר בספר עזרא פרק ו, שם הוא "פחת עבר הנהר", שדריש מלך פרס מורה לו לאפשר את המשך בניית בית המקדש בירושלים.

פרק ט: פסח חג החירות

על סיפור יציאת מצרים – חשש לאומי, שיקול כלכלי וחוזק יד
סיפור יציאת מצרים, המסופר בשלוש הפרשות הראשונות של ספר שמות, הוא הסיפור המכונן והמעצב של האתוס הלאומי של עם ישראל – כך עוד בתנ"ך עצמו ובמרוצת הדורות שאחריו. רבים – יהודים ושאינם יהודים – מתרפקים על השחרור והגאולה שבסופו, אך יש לתת את הדעת גם על צד פחות מלבב בו – השנאה וההתעללות בבני ישראל שבראשיתו. זהו סיפור האנטישמיות הראשון. הוא מתחיל בעבדות הקשה ובהתעללות של המצרים בבני ישראל לאחר מות יוסף ועליית מלך חדש אשר לא ידעו. "וישימו עליו שרי מיסים למען ענותו בסבלותם [...] ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך" (שמ', א 14-11). ממשיך בהגברת העבדות (ד 20-7) ומסתיים במכות מצרים ובשחרור ביציאת מצרים.

מה היה פשר השנאה של המצרים לבני ישראל? על כך נאמר: "ויאמר [פרעה, המלך החדש] אל עמו הן עם בני ישראל רב ועצום ממנו.¹ הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ" (שמ' א 8). בדברים אלה הרישא היא חשש ממיעוט לאומי גדול מדי, והסיפא – חשש שהמיעוט הזה "יעלה מן הארץ". והרי החשש השני נוגד את הראשון, שהרי אם בני ישראל "יעלו מן הארץ", יפטרו המצרים מהמיעוט הלאומי המאיים. ואכן חכמינו כנראה הרגישו בקושי, ורש"י כותב, על יסוד סוטה י"א, "כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים והרי הוא כאלו כתב 'ועלינו מן הארץ והם ירשוה'". למרות שיש בכך פירוש דחוק במקצת של "ועלה מן הארץ", הרי שזה חשש ברור וקוהרנטי, שהוא למעשה ביסוד החשש מריבוי מוגזם של מיעוט לאומי: ריבויים של בני ישראל, לפי פירוש זה, יאפשר להם, בהזדמנות מתאימה, להשתלט על מצרים, ולכן צריך למנוע אותו. לשם כך פועל פרעה בהדרגה. תחילה הוא מעביד את בני ישראל בפרך – כנראה, במחשבה מתחכמת ("הבה נתחכמה לו") שזה ימעט את ריבויים; וכשזה לא עוזר ("וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוך", א 12) מצווה פרעה את המילדות

¹ על "ממנו" במשמעות "עבורנו" ראו נ. ליבוביץ, 'עיונים חדשים בספר שמות' עמ' 23.

העבריות פועה ושפרה להרוג כל בן ילוד (א 16), וכשגם זה לא עוזר, הוא מצווה את כל עמו להשליך ליאור כל בן ילוד לבני ישראל.

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

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

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

יש ובכן להניח שהחשש הבסיסי היה החשש כפשוטו של מקרא – שבני ישראל יצליחו, בסיטואציה פוליטית מתאימה, להשתחרר משיעבודם ולעלות מן הארץ – לעזוב את מצרים. אך מה פשר החשש? מה רע למצרים שבני ישראל – מייעוט לאומי מסוכן – יעזבו את מצרים? הרי המצרים צריכים לשמוח על כך, לאפשר זאת ולעודד זאת. הנה מזדמנת להם הזדמנות פז להיפטר מהמיעוט הלאומי המתרבה והמסוכן, כשבני ישראל עצמם מבקשים לעשות זאת ולעזוב את מצרים. מדוע לא להיעתר להם?

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

מבלי שאוכל לפרט, ארשה לעצמי גרסיה פילוסופית קצרה ואומר שספק בעיני אם זו אכן שאלה חמורה כפי שרבים מציגים אותה: נתחיל במובן מאילו: איש לא יחשוב שידיעה בדיעבד על החלטה בעבר שוללת את היותה חופשית. הרי כולנו יודעים על רבות מהחלטותינו ופעולותינו, והחלטות ופעולות זולתנו בעבר, מבלי שמישהו יחשוב שעצם ידיעה שפלוני החליט או פעל משהו (בעבר) שוללת את זה שהחלטתו ופעולתו היו חופשיות. ואם ידיעה על החלטות בעבר אינה שוללת את

היותן חופשיות, לא ברור מדוע היא כן שוללת זאת על החלטות עתידיות. מהלך מכריע זה דורש ביסוס שאינו מובן מאילו (איני טוען שאינו אפשרי, אך הוא קשה ובמחלוקת). יתר על כן, לפחות לגבי עצמנו די מקובל שהידיעה מה נחליט לא רק שלא סותרת את חופש ההחלטה, אלא היא מרכיב מכונן שלו. מי שמחליט מבלי לדעת מה הוא מחליט לא מחליט באופן חופשי. ניתן אולי לטעון כנגד זה שיש הבדל קטגורי בין ידיעת האדם עצמו על החלטתו העתידית וידיעת מישוהו אחר על החלטה זו. אולי, אך זה לא ברור על פניו ודורש ביסוס שכרוך בסוגיות פילוסופיות כבדות על תודעה עצמית, הקשר שלה לפעולה והחלטה ועוד.

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

היבט נוסף של סוגיה זו קשור לעניין הנבואה. פעמים רבות במקרא נבואה היא הודעת העתיד לקרות ואזהרה מתוצאותיו הרעות. אך למרות ההנחה שדבר הנבואה אמיתי וכך יהיה, הרעיון הוא שיש חופש בחירה לגרום לעשיית מעשים שישנו את המהלך וימנעו תוצאות אלה. הנבואה נתפסת אז גם כעדות לכך שהדברים והאזהרות הודעו מראש. דוגמא מופתית לכך היא שירת האזינו המוצגת במפורש כ"עד". לקראת סיום פרשת וילך מצווה ה' "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שירה

בפיהם למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל" (דב' לא 19); "והיה כי

תמצאנה אותו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת לפני לעד, כי לא תישכח מפי זרעו" (21). שירת האזינו, היא בבחינת עד – עד ספרותי לדורות. אך עד למה? בדרך כלל מעיד עד על עובדות שהיו, אך כאן מדובר על "עד" שהוא שירת נבואה לעתיד. היא עד לעיקרון יסודי של דרכי האל: עם ישראל מוזהר מראש שעתיד הוא לחטוא

ולתפוס את הברית ושייענש על כך, ושה' יסתיר פניו מהם. העונשים אינם באים בשרירות לב, אלא הם על חטאי העם, שהזהר על כך מראש, והשירה הזו היא עד לכך. כלשון רש"י שם: "שהתירתי בו בתוכה [של השירה] על כל המוצאות אותו". זה גם מסביר מדוע מודיע ה' למשה לקראת מותו את ההודעה הקשה, כנאמר:

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הֵנָּה שׁוֹכֵב עִם אֲבוֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים נָכָר

הָאָרֶץ... וְעֹזְבֵנִי וְהִפָּר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַחְתִּי אִתּוֹ. וְחָרָה אִפִּי בּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וְעֹזְבֹתַי וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֹאכֹל וּמִצָּאוֹהוּ רַעוּת רַבּוֹת וְצָרוֹת..." (שם 16-17). הרי משה כבר נענש כשנגזר עליו למות מבלי להיכנס לארץ היעודה, והוא כבר סיים את תפקידו המנהיגותי ולא יכול לעשות הרבה ("לא אוכל עוד לצאת ולבוא", 2). למה להוסיף על כך ולצער וליאשו בהודעה הקשה הזו ערב מותו? ההסבר הנ"ל יכול להסביר גם זאת – הרי משה חייב לדעת את האמור כדי לכתוב את השירה הזו ולהפקידה אצל העם כדי שתהיה לעד, ככתוב: "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון וסרתם מן הדרך אשר ציויתי אתכם וקראת אתכם הרעה באחרית הימים כי תעשו את הרע בעיני ה' להכעיסו במעשה ידכם" (29).

ונוכל אולי להכליל את הלקח ולומר: מה הטעם בדברי נבואה מהסוג הנדון כאן? הרי הנחת יסוד היא שהנבואה אמיתית והאמור בה יתקיים. אבל אז אין כבר מה לעשות וכבר מאוחר מכדי לתקן ולמנוע את התוצאות. התשובה היא שוב ממין התשובה שלעיל: היא בבחינת עד לדרכי ה' ולכך שהחטא והעונש באים לאחר שהודעו לעם מראש. כמובן שגם כאן עולה בחריפותה שאלת חופש הבחירה והאחריות הנלווית לה, וגם כאן התפיסה היא שהשתיים מתקיימות זו לצד זו: נבואה וידיעה מראש אינן שוללות את חופש הבחירה.

איני משלה את עצמי שדי בדברים אלה כדי לפתור את הקושי (שקולמוסים רבים נשברו עליו), אך לא ארחיב בו שכן ענייני כאן בשאלה אחרת: מהי משמעות הסיפור הזה בהקשר המקראי? מהי משמעותה של הכבדת ליבו של פרעה ומהו המסר האמוני שהיא משרתת בתורה? גם בזאת יש להרחיב ולא אוכל לפרט, אך כדאי לשים לב לעניין הבולט בדברי התורה כאן: בהתגלותו הראשונה של אלוהים למשה (בפרשת הסנה), אלוהים, כזכור, לא התגלה למשה כבורא העולם, כיצור האדם, כמנהיג העולם וכו'; הוא התגלה למשה והציג עצמו כ"אל משפחתי" – אלוהי אבותיו אברהם יצחק ויעקב – (ג, 6, 15-16). מניין לו למשה (או לבני ישראל, או לנו) מיהו אל זה, מה

טיבו, מה כוחו (ור' ד 2) ? מכות מצרים, האותות והמופתים שנעשים בגין עיקשותו של פרעה הם הראיה בעין – לעיני המצרים ובני ישראל – שהאל "המשפחתי" שנתגלה למשה הוא אלוהי העולם, השולט בסדרי הטבע ועושה בהם כרצונו, והוא גם אלוהי ההיסטוריה האנושית, אשר בחר בעמו והחליט לגאלם ולהביאם לארצם והוא גם השולט בגורלם של עמים אחרים, לרבות הגדולים והחזקים שבהם. ואכן, התורה עצמה מבארת שהקשחת ליבו של פרעה היא הזדמנות להוכיח לבני ישראל, לא פחות מאשר למצרים (ז, 5), את גדולתו ועוצם ידו של אלוהים: **"אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוהים וידעתם כי אני ה' אלוהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים"** (ו, 6-7). זהות זו בין האל "המשפחתי" והלאומי, ובין אלוהי העולם, בורא שמיים וארץ וכל אשר בו, היא יסוד התפיסה המקראית, שהיהודי גם מבטא פעמים אינספור בברכו "אלוהינו מלך העולם".

מכל מקום שאלתנו הראשונה חוזרת למקומה: מנקודת ראותו של פרעה, מדוע לא "קפץ על ההזדמנות" ושילח את העם כבקשתם, ובכך היה נפטר מהם? אפשריות תשובות רבות לכך – החל מגחמות אגו, דרך טיבם של קוסמים ועד לבחינות מטאפיסיות בדבר כוחם של אלים. אך דומה כי התשובה המתקבלת ביותר על הדעת כאן היא כלכלית: בני ישראל המשועבדים היו כוח עבודה עצום וזול (למעשה בחינם). בני ישראל בנו למצרים ערים שלמות, עבדו אותם ושרתו אותם "בעבודה קשה בחומר ובכלבים ובכל עבודה בשדה" (א, 14). תרבות העבודה והכלכלה המצרית היתה זקוקה להם ואולי אף תלויה בהם. עם פנייתם הראשונה של משה ואהרן לפרעה הוא מסרב להם ומזהירם לבל ישביתו את העם מעבודתם (ה 5), וכבר הערנו כי על "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך" אומר הרמב"ן "העבידו כל מצרים את העם וכל איש מצרי שיצטרך בעבודה ימשול לקחת מהם אנשים שיעשו עבודתם" (פירוש התורה על שמות א 11).

את כוח העבודה-בחינם הזה רצה פרעה לשמר ולהמשיך לנצל. אפילו לאחר שכבר שילח את בני ישראל, התחרטו פרעה ועבדיו ורדפו אחריהם: **"ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם ויאמרו: מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו"** (שמ' יד, 5-6). זה היה המניע העיקרי להתעקשותו על החזקת בני ישראל – "לעבדנו". וזאת, ובכן, היא הדילמה של פרעה: לשמור את כוח העבודה העצום והזול של בני

ישראל ואת עבודתם למצרים במחיר הסיכון של החזקת מיעוט לאומי גדול וגדל, או לשלחם (או אף לגרשם) במחיר ההפסד הכלכלי העצום הכרוך בכך? וכאן לפנינו דוגמא ראשונה לדילמה זו המלווה את התרבות האנושית מאז ועד היום.

הדילמה של פרעה היא גם הדילמה של התרבות המערבית, שאנו רואים לעינינו גם בדורנו: זרים ומיעוטים לאומיים מהווים בדרך כלל כוח עבודה חיוני וזול, שנוח ומשתלם כלכלית לנצל אותו ואף להגביר אותו. מבחינות רבות התרבות הכלכלית המערבית תלויה בו, ומדינות רבות במערב היום חוששות, למשל, שבלעדיו תקרוס מערכת הפנסיה ואולי המערכת הפיננסית והכלכלית כולה. אך קיומם והתעצמותם של מיעוטים כאלה מהווים סיכון לאומי ומאיימים על ההגמוניה הלאומית והתרבותית השלטת.² האם ניתן לשמר את האחד בלי להסתכן באחר? האם זה ראוי ומוסרי לעשות זאת אפילו היה זה ניתן? דומה שהדילמה הזו, בגרסה זו או אחרת שלה, אשר מלווה חברות קולוניאליסטיות, כמו גם חברות ליברליות מערביות, היא ביסודו של דבר הדילמה של פרעה, והיא שעומדת מבחינתו (ללא קשר לידיעת אלוהים מראש שכך יהיה) ביסוד עיקשותו והכבדת ליבו. ומי שרוצה יכול אף לפרש את הידיעה האלוהית מראש שכך יהיה כביטוי להיות הדילמה הזו דילמה יסודית ומתמדת במערכת החברתית-כלכלית של התרבות האנושית ושל חברות מתפתחות ומתקדמות.

² במבוא לעיוניה לספר שמות מדגישה נחמה ליבוביץ את חווית העבדות ואת זכר שעבוד מצרים כגורם מכונן באתוס היהודי וכאחד מטעמיו החינוכיים של שיעבוד מצרים. בהקשר זה היא מצטטת מדברי השליח הרומי לסנאט המסופרים ב"אחי גיבורי התהילה" של פאסט (H. Fast), שבהם הוא ממליץ להימנע מקשר עם היהודים, כי אין אצלם עבדות ואילו "תרבות המערב כולה על עבדות היא עומדת", והוא מסיים: "היהודים בעצם הווייתם סכנה הם לרומא, שכן הם מערערים על עיקר העיקרים של תרבות המערב, על בית עבדים חופשי" (שם, 14). אולם ליבוביץ לא מציינת בהקשר זה את ההבדל בין עבד עברי לגוי ("עבד כנעני"). ברור שבתקופת בית שני ובמאות הראשונות היו גם היו ליהודים עבדים כנענים. הדבר עולה הן מהלכות בעניינם והן מסיפורים. ידוע למשל על רבן גמליאל, שכשהתאבל על מותו של טבי – עבדו הכנעני – (מה שאסור) הסביר לתלמידיו, שתהו על הדבר, ש"טבי עבדי אינו כשאר העבדים". מכאן ברור שהיו עוד הרבה עבדים. דיני השחרור של עבד עברי אינם חלים על עבד כנעני, שעקרונית אינו משתחרר לעולם, על פי הפסוק "לעולם בהם תעבדו". גם ברומא כמובן לא היה תענוג גדול להיות עבד, אך שם, באותה עת, לא היה עבד רומאי כלל.

על ההגדה של פסח

"אל תקרי חרות על הלוחות אלא חירות על הלוחות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה"

הרבה נכתב על מדרש נפלא זה (במסכת אבות פ"ו מ"ג) ודומיו, שעל פיהם החירות היא "על הלוחות", כלומר בעיסוק בתורה ובעבודת ה'. אוסיף כאן כמה דברים בכיוון דומה בקשר להגדה של פסח, שהוא חג החירות, ונקשור זאת להכרה בטרנסצנדנטיות של המצווה, של מושגי הערך והקדושה עליה עמדנו בסוגיות רבות שנדונו לעיל. לא על מקורות, היסטוריה וגרסאות נעמוד כאן, אלא על משמעותה של ההגדה בנוסחה המסורתית,³ שהרי בעיני רבים, למרות מעמדה כעיקרו של סדר הפסח וכאחד הטקסטים הנקראים ביותר בעולם היהודי, אין לה משמעות ראויה לעיון.

סיפור ההגדה מתחיל בפסוקים המפורסמים:

"עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו יי אלוהינו משם ביד חזקה וכוזרוע נטויה. ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים".

הפתיחה נראית כתחילת סיפור היסטורי עובדתי, ברוח "מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים". אך כבר חלקו השני של הפסוק הראשון הוא בעל משמעות אמונית מובהקת, מה שמתעצם, כפי שנראה, בפסוק השני, שהוא עיקר ענייננו. כמה רובדי משמעות יש בפסוקים אלה. במשמעות הפשוטה ביותר השעבוד שבו מדובר הוא שעבוד פיסי כפשוטו – הכפייה הפיסית שמטיל אדם אחד באדם אחר לעשות כרצונו – מצבו של העבד. במשמעות זו הרי שהפסוק הנידון (השני), שהוא "פסוק תנאי נוגד מציאות" (counterfactual), משמיענו "השערה אמפירית" – לא היה לנו (ולבנינו ולבני בנינו...) סיכוי, בחשבון יחסי הכוחות, להשתחרר משעבוד מצרים, והיינו נשארים בו

³ הנוסח המקובל הוא תוצאה מרובדת של מסורות שונות של קיום מצוות סעודת הפסח ומצוות "והגדת לבנך" (את סיפור יציאת מצרים), שהיו מקובלות בקהילות שונות בתקופות שונות, החל מ"גרעינה הקשה" בתקופת המשנה והתלמוד (מסכת פסחים), שעליו הוסיפו ושינו כהנה וכהנה. הנוסח בעיקרו נתקבע במאה התשיעית, אך גם מאז עבר שינויים ותוספות עד לשלהי ימי הביניים. דווקא בארץ נתחברו נוסחים שונים, אולי גם בשל התחושה הנ"ל שלהגדה בנוסחה המסורתית אין משמעות ראויה לעיון.

לתמיד. ואפשר שתישאל כאן השאלה – מניין יודע זאת בעל ההגדה? מה הבסיס להשערה האמפירית הזו? אולי, יקשה היודע לשאול, היינו בזמן כלשהו בורחים, או מורדים ויוצאים, או מגורשים, או חלילה מושמדים? הרי שום עם לא נשאר משועבד לתמיד, וודאי שבעל ההגדה אינו יודע על עם כזה. אפילו פרעה עצמו חשש ש"תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ" (שמות א, 10). איך יכלו חכמים במאות ה-4 ו-5 לחשוב שאנו בנינו ובני בנינו היו נשארים משועבדים לפרעה? הרי ידעו שבזמנם כבר לא היה פרעה. זה בלבד מזמין לפרש את השיעבוד לפרעה כסמל לדבר כללי ומופשט יותר. יש לזכור גם שכנראה רק מעט מארבע מאות ושלושים שנותיהם במצרים היו משועבדים שם פיסית.

ואכן, כפי שעוד נרחיב להלן, אין להבין את הפסוק הזה כביטוי להשערה אמפירית או היסטורית, אלא כביטוי להשקפה דתית, שעל טיבה נעמוד בהמשך ושגם בה כמה רובדי משמעות. באחד, יש בדברי ההגדה כאן ביטוי לתפיסת מקומו המיוחד של עם ישראל במהלך ההיסטוריה הכללית. בזה נאמן בעל ההגדה להשקפה, שראשיתה עוד בתפיסה מקראית, שמהלך ההיסטוריה הכללית (שבעצמו כפוף כמובן לרצונו של אלוהים) אינו חל כפשוטו על עם ישראל: ההיסטוריה של עם ישראל מכוונת באופן מיוחד על ידי תכנית והתערבות אלוהית, שמפקיעות, כביכול את עם ישראל מהחוקיות ההיסטורית הכללית ומטפלות בו באופן פרטי. עיקרו של הסיפור ההיסטורי במקרא מכוון להשמעת הדבר הזה, החל מסיפורי השתלשלות הדורות, מעשי האבות (בייחוד סיפור הגר וישמעאל, "נס" לידת יצחק והעקדה, מעשה קניית הבכורה וגנבת ברכת יצחק ליעקב), ירדת יעקב ומשפחתו למצרים, סיפורי יוסף ויציאת מצרים, נדודי המדבר וכו'. עניין זה מרכזי אצל הוגים יהודיים, כמו ריה"ל והרמב"ן למשל, שדנים בו במפורש, ולא נרחיב בכך.

ברובד המשמעות הזה, משמעות הפסוקים המצוטטים היא לומר שאלמלא ההתערבות האלוהית היה עם ישראל נשאר כפוף ("משועבד") לחוקיות ההיסטורית הטבעית הכללית – היא המסומלת כאן על ידי מצרים ופרעה. שעבוד מצרים כאן הוא סמל לכפיפות הכללית של גורל עם למהלך ההיסטוריה הרגיל. רק התערבות אלוהית יכולה לשבור זאת. חלק ניכר מן ההגדה מרחיב בעניין זה – בפירוט מעשי הניסים שעשה הקב"ה לעם ישראל ובהאדרתם. אין בדברים אלה כדי למעט, חלילה, במשמעותו הפשוטה של סיפור יציאת מצרים כסיפור יציאתו של עם ישראל מעבדות

לחירות ולכינון דרכו הלאומית העצמאית. בימים בהם נשמעים קולות – הזויים ככל שיישמעו – המפקקים בהיות היהודים עם, כדאי לכל אחד לתת דעתו על כך שבמשך כאלפיים שנה כמעט כל יהודי קורא בהגדה וחוזר וקורא ומגיד לבניו מידי שנה את סיפור השחרור הלאומי הזה.

אך יש אולי רובד משמעות נוסף ועמוק יותר. ברובד זה שעבוד מצרים הוא השעבוד העקרוני של האדם לחוקיות הטבעית השלטת בו, בפעולותיו, ברגשותיו, ברצונותיו ואפילו במחשבותיו – חוקיות שהיא פיסית ופסיכולוגית כאחת. כפיפותם של חייו הפיסיים של האדם לחוקיות פיסית היא הנחה מקובלת ומבוססת. כפיפותם של היבטים שונים של חייו הנפשיים של האדם לחוקיות פסיכולוגית הוכרה גם היא בתקופות שונות על ידי פילוסופים ופסיכולוגים, סופרים ומשוררים, וביטוייה רבים בתרבותנו, במשפט, ברפואה, בחינוך וכו'. ולאחרונה התעצמה מגמה זו כשחוקרים שונים בפסיכולוגיה, במדעי המוח ובאינטליגנציה מלאכותית מפרשים את מחקריהם וממצאיהם במסגרת תכנית כללית, אשר בה גם חשיבתו והחלטותיו המודעות של האדם כפופות למעשה לחוקיות פיסית ("שאנחנו רק מתחילים לדעתה ולהבין..."). בהמשך קיצוני של תכנית זו כל הפעולות האנושיות – הפיסיות, הנפשיות והחשיבתיות – כפופות כולן לחוקיות פיסית. ועל פי גרסה רווחת (אם כי לא נעדרת קשיים) כפיפות זו היא למעשה סוג של שעבוד, המסכל את אפשרות החירות, והופך אותה לאשליה (ישנם כמובן פילוסופים המכחישים קשר זה וטוענים שאין כל ניגוד בין כפיפות לחוקיות פיסית לבין חופש, ולא אוכל להאריך בזה כאן).⁴

הוגים דתיים (ישעיהו ליבוביץ הוא דוגמא בולטת בימינו) הדגישו שהחלטת האדם (היהודי) לעבוד את ה' ולמלא אחר מצוותיו (דווקא בגלל ה"אבסורדיות" והאי-פונקציונליות שלה מנקודת מבט "טבעית") היא החירות האמיתית בכך שהיא מבטאת יכולת של האדם להפקיע את עצמו משלטונו של המכניזם הפסיכו-פיסי הזה. כלפי עמדה זו מועלית לעיתים קרובות הביקורת שהעמדה אינה לכידה (קוהרנטית) ולמעשה סותרת את עצמה, שכן, אם כל פעולה ופונקציה אנושית, אם כל החלטה, רצון וחשיבה אנושיים הם תוצאה של המכניזם החוקי השולט באדם כיצור טבעי, הרי שממילא גם ההחלטה הדתית של קבלת עול תורה ומצוות היא כזו, ויש בה

⁴ יסוד מסוים למשמעות זו של יציאת מצרים יש בעצם ההסמכה של "זכר ליציאת מצרים" ו"זיכרון למעשה בראשית" הכרוכים יחד במשמעות השבת. וראו לעיל, א.

רק אשליה של חופש ושל עבדות ה'. אינני חושב שביקורת זו מוצדקת, אך לא אכנס לזה כאן.⁵

במשמעות השלישית שאני מדבר בה מושמעת בפסוקנו מההגדה מעין קבלה של עמדת ביקורת זו: האדם עצמו אינו יכול, באופן עקרוני, להשתחרר מהעבדות למכניזם הטבעי השולט בפעולותיו ובהחלטותיו. ואם מכניזם זה שולט בפעולותיו ובהחלטותיו הרי האדם אינו יכול, בכוחו הוא, לפרוץ מעגל זה. רק הקב"ה, שהוא מחוץ לגבולות המכניזם הטבעי, יכול "לגאול" את האדם מכפיפות זו. מצרים ופרעה הם כאן סמל למכניזם הטבעי השולט בחיי האדם ובחשיבתו. קבלת המכניזם הזה היא תמציתה של עבודה זרה, באחת ממשמעויותיה המתוחכמות. שעבוד מצרים הוא, לפי פירוש זה, סמל לכפיפות העקרונית של האדם לחוקיות הכללית השלטת בחייו הפיסיים, הנפשיים והרוחניים. חירות והיחלצות ממעגל ההיקבעות הטבעית הזו, מעבודה זרה, אפשריות רק בעזרת כוחו של הקב"ה שמחוץ למעגל זה. ולכן, "אילו לא הוציא הקב"ה... הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו...". עוד נראה בהמשך דברינו תימוכין נוספים לתפיסה זו בהגדה.

אפשר לאור זה להפליג ולומר שמשמעות הפסוק הנידון היא שמושג החירות שלנו (ולמעשה מושג האדם שלנו, שכולל במהותו את אופקי החירות) אינו אפשרי ללא זיקה לקטגוריות "על-טבעיות", קטגוריות שמחוץ למסגרת החוקיות הטבעית, במילים אחרות – קטגוריות דתיות, ובמילה אחת – אלוהים.⁶

אנו עוסקים כאן, לפי פירוש זה, באחת הסוגיות המרכזיות של ההגות הדתית: האם האמונה בה' וההחלטה לעבדו הן אפשרויות המזומנות להכרה האנושית מכוחה היא, או שמא הן עצמן דורשות התערבות אלוהית – נס – ואינן אפשרויות בלעדיות? הרמב"ם הוא הנציג הבולט של העמדה הראשונה – האמונה בה' וקבלת עול מצוותיו הן מסקנות או נגזרות של ההכרה האנושית במיטבה, אם כי רק מעטים מגיעים לדרגת ההכרה הדרושה לכך. רבים בהגות היהודית הלכו בעניין זה בעקבותיו. אצל הרמב"ם עמדה זו היא "רציונאליסטית", וההכרה שבה מדובר היא הכרה פילוסופית שכלית. אולם לצרכינו אפשר להרחיב ולכלול בקטגוריה זו גם גישות לפיהן ההכרה והתודעה

⁵ ראו מאמרי "אמונה ואורח חיים – בין ליבוביץ וויטגנשטיין", "עיון", מ"ב, תשנ"ד; פרק 4 בספרי 'אמת ואמונה' (או"א).

⁶ השוו דברינו בפרק ב לעיל על הטרנסצנדנטיות והאנטי-נטורליזם בתפיסת האדם.

האמונית הדתית הן, למשל, תוצאה של "ניסיון מיסטי", שגם הוא נתפס כעניין המזומן לתודעה האנושית. בהגדה, לפי הפירוש המוצע כאן, מובעת העמדה השנייה, הנגדית לעמדת הרמב"ם (לרבות ההרחבה הנ"ל): האדם וההכרה האנושית אינם מסוגלים, מכוחם הם, להיחלץ מכבלי העבודה הזרה, מהשעבוד לחוקיות הפיסית והפסיכולוגית השלטת בהם. היחלצות זו – חירות – תלויה בהתערבות אלוהית.

זה כמובן עניין קשה שדורש העמקה ומאמץ בלתי פוסקים, ולכן "אפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים... מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח". סיפור יציאת מצרים שבו מצווה עלינו לספר, אינו, לפי הפירוש המוצע כאן, סיפור אינפורמטיבי כפשוטו, ואף אינו רק השערה אמפירית והיסטורית, אלא עיון עמוק במושג החירות ובכך ש"אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". אולי בכך סיפרו המסובים בבני ברק כל אותו הלילה, וזו משמעות דברי ר' אלעזר וחכמים שם, הדורשים את זכירת יום יציאת מצרים "כל ימי חיך", ולא בכדי מסתיים הסיפור בברכת "ברוך המקום על שנתן תורה לעמו".

הפסוקים שבהם פתחנו הם כידוע אחת משתי גרסאות של פתיחה או הקדמה למדרש "ארמי אובד אבי". גרסא זו היא כמסורת שמואל ורבא. מסורת אחרת, כגרסת רב ואביי, מקדימה את המדרש בפסוקים אחרים ובראשם: "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". בהגדות המקובלות (עוד מהמאה השמינית) מופיעות שתי הגרסאות זו אחר זו. והנה פירושו לגרסה הראשונה נתמך בגרסה השנייה שבה צד מרכזי של הרעיון הנידון מפורש אף יותר. אמנם, כפשוטם של הדברים בהמשך, עיקרם הוא ברובד הלאומי-היסטורי, והם נסבים בעיקר על הביטחון בהבטחה האלוהית לאברהם בברית בין הבתרים, שהיא שעומדת לאבותינו ולנו כנגד כל הניסיונות לכלותנו. אך גם כאן מצוי רובד עמוק יותר הנאמר במפורש בתחילת הדברים: "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". ראשית, אלוהים הוא שקירבנו לעבודתו, ולא אנו מכוחנו נתקרבו. שנית, נקודת ההבדלה בין "מתחילה" ו"עכשיו" היא אברהם אבינו והכרתו בה'. הסמיכות הנגזרת פה בין זה ליציאת מצרים (מאות שנים מאוחר יותר) מחזקת את פירושו לפיו שיעבוד מצרים והגאולה ממנו מסמלים כאן דבר כללי ועמוק יותר – שיעבוד האדם לטבעו (עבודה זרה) והגאולה ממנו (עבודת השם, שהוא, ה', המקרב אליה).

יש מקום לציין בהקשר זה שמצינו במדרש תפיסה לפיה עצם השחרור משעבוד מצרים נכפה מלמעלה על בני ישראל, שהיו שטופים בעבודה זרה ולא רצו להינתק ממנה. ואכן, בכל פרשת שליחותו של משה אל פרעה ובפרשת המכות לא מצינו תגובת שמחה והקלה מצד בני ישראל. וכשמודיע משה לבני ישראל את דבר הגאולה (ב"ארבע לשונות גאולה") נאמר "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה" (שמות ו 9) ועל תגובתם זו אומר המדרש "והיה קשה בעיניהם לפרוש מעבודה זרה" (שמות רבה, ו). כלומר, השחרור משעבוד מצרים נתפס כהתערבות אלוהית כופה להוצאת בני ישראל מעבודה זרה שהיו שטופים בה ולא רצו להיפרד ממנה. יש יחס מורכב בין תפיסה זו ותפיסת חז"ל ש"כל מקום שגלו ישראל גלתה שכינה עימהם" (מגילה כט א), שלפיה גם בגלות מצרים היתה שכינה עימהם. ברוח זו היו שפירשו גם את הפסוק מפרשת תצווה: "אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשוכני בתוכם" (שמות כט 46). רש"י מפרש "לשוכני" "על מנת לשכון בתוכם", אולם הנצי"ב למשל ב'העמק דבר' מקשה על כך ומפרש: "שהיה משכני במצרים בתוכם ... וזה גרם שהוציאם ממצרים ... בשביל [משום] שהיה משכני בתוכם". כך או כך זה לא סותר את התפיסה האמורה לעיל על שהיו שטופים במצרים בעבודה זרה.

גם בדברים הנ"ל מההגדה היכולת להינתק מעבודה זרה ולהתקרב לעבודת השם אינה מובנת מאילה, ואינה, כפשוטה, פעולה אנושית עצמאית, אלא פרי פעולתו של ה' עצמו: לא מעצמנו התקרבו לעבודתו, אלא "קרבנו המקום לעבודתו". אבותינו, מטבעם הם, ישבו מאז ומתמיד ("מעולם") ב"עבר הנהר ויעבדו אלוהים אחרים". ואז בא השינוי הגדול בו "קרבנו המקום לעבודתו". והשינוי לא בא מכוחם הם אלא מכוח פעולה אלוהית.⁷ הדבר מודגש בפירוט הפעולות: "ואקח את אברהם... ואולך אותו... וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב". כל אלה פעולות הקב"ה. הירידה למצרים, לעומת זה, היא מעשה יעקב ובניו בעצמם: "ויעקב ובניו ירדו מצרים". הניגוד בין פעולות ה' הנאמרות בגוף ראשון, לבין הסיפור הסתמי,

⁷ על מנת לעמוד על משמעות הדברים וחריפותם כדאי לעמת זאת עם דברי הרמב"ם ב'משנה תורה', "הלכות עבודה זרה", א, ג: "כיון שנגמל איתן זה [אברהם] התחיל לשוטט ברעתו [...] עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנכונה וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו [...] והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד."

בגוף שלישי, על יעקב ובניו שירדו מצרימה בולט ורב-משמעות. ודומה שוב, ששיעורם הכללי של פסוקים אלה הוא שעבודה זרה, עבודת אלוהים אחרים, חיים ב"עבר הנהר" וירידה מצרימה (שני האחרונים באופן מטאפורי) הם פעולות אנושיות עצמאיות, טבעיות ונורמליות – בגדר שיעבוד האדם לטבעו. היחלצות ושחרור מכל זה הם ב"קרבה לעבודתו", שהיא נס ופרי פעולה אלוהית; הם לא בכוח האדם עצמו אלא דורשים התערבות חיצונית, אלוהית, ברוח דברינו לעיל.

אין מדובר כאן רק באירוע היסטורי, חד-פעמי, אלא בעניין תודעתי הנוגע לכל אדם ובכל זמן. על כך נרמז במילה "ועכשיו": לא מסופר סיפור היסטורי סתמי, מסוג "מתחילה ... ואחר כך ... ואז...", אלא נטענת טענה דיכוטומית: "מתחילה... ועכשיו...". והמעבר ביניהם הוא בבחינת נס או פעולה אלוהית. כל הקורא דברים אלה מחיל על עצמו את "ועכשיו" ומבין שאין מדובר בסיפור השתלשלות היסטורית אלא במעבר תודעתי חריף הנוגע לו עצמו שהוא פרי התערבות אלוהית.

אין צורך להכביר מילים על אופייה הנסי של יציאת מצרים. בתורה, בתפילה, ובהרבה מקורות אחרים יציאת מצרים אף הושוותה לבריאת העולם: "זכר ליציאת מצרים" – "זכר למעשה בראשית", וריה"ל למשל, מדגיש ב'כוזרי' את שני האירועים כגילויים המובהקים של הרצון האלוהי. עיקר ענייננו כאן אינו בעצם הדגשת האופי הניסי הזה, אלא במשמעותו ובמשמעות הסמכתו ל"קרבתו לעבודתו".

ראיית חג הפסח כסמל למעבר מן הטומאה והשעבוד אל הקדושה והחירות מצויה הרבה במקורותינו. כאמור, חז"ל הדגישו כי בני ישראל דבקו במצרים בעבודה זרה והיא היתה שעבודם (למשל, שמות רבה, ו, ו; טז, ב), וה'זוהר' אומר: "בארבעה עשר מתקניה גרמייה ומבערי חמץ מבינייהו ועיילי ברשותא קדישא... ובעי בר נש לאחזאה גרמיה דאיהו בר חורין". (ח"ג צה, ע"ב); בתרגום תשבי, 'משנת הזוהר' ח"ב תקסח: "בארבעה עשר מתקנים עצמם ומבערים חמץ מביניהם ונכנסים ברשות קדושה... וצריך אדם להראות עצמו שהוא בן חורין". ב'זוהר', ביעור חמץ הוא שחרור מכוחות סטרא אחרא: "בארבעה עשר, כבר נתבאר, שהרי אז מבטלים חמץ ושאר (כוחות סטרא אחרא) וישראל נסתלקו מרשות זרה ונעקרו ממנה ואחזו במצה, קשר קדוש" (שם, תקסו, וראו שם תקכו). אלא שכאן, שלא כדברינו על ההגדה, מוצגים הדברים דווקא כפעילות אנושית, של האדם עצמו. וברוח כללית יותר מציג, למשל, דון יצחק אברבנל בפירושו להגדה, 'זבח פסח', את קבלת התורה כתכלית

האמיתית של הגאולה משעבוד מצרים: "...מה הרווחנו ביציאת מצרים והגאולה משם, אם אנחנו כעת בגלות?...שאם לא יצאנו ממצרים לא באנו לפני הר סיני ולא קיבלנו התורה והמצוות ולא שרתה שכינה בינינו ולא היינו עם סגולה לאלוהים".

רבים שמו לב להצנעת חלקו ודמותו של משה רבנו בהגדה: המנהיג הגדול שהוציא את ישראל ממצרים ונתן להם את התורה אינו מוזכר כלל (למעט בציטוט פסוק מהתורה). לעומת זאת יש הדגשה חוזרת ונשנית של פעולתיו והתערבותו של ה': "אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא שליח". דומה שהפירוש המוצע כאן מאיר גם זאת באור מיוחד. רק התערבות ניסית של ה' יכולה לגאול את האדם משיעבודו לחוקיות הטבעית השלטת בו, שהיא משמעותה העמוקה של יציאת מצרים.

בשתי הפתיחות למדרש "ארמי אובד" שדנו בהן הדגשנו מוטיב יסודי: שחרור האדם מכבלי שעבודו "האקזיסטנציאלי" אינו בכוחו הוא, אלא הוא זקוק לנס אלוהי לשם כך: "קרבנו המקום לעבודתו". מוטיב זה (שיש אולי שישמעו בו צליל נוצרי) בולט בכמה פרשיות במקרא. למעשה אף הקשר האטימולוגי בין "קרבנו" ל"קרבן" יכול לרמוז על כך. גם הקרבן כמעשה של קרבה לה' הוא רק כשהוא מצווה על ידיו (כפי שהדגשנו לעיל בפרק ה). רעיון זה מתבטא, כפי שהראינו (פרק ז), גם במשמעות של יראת אלוהים במגילת קהלת ובתפיסתו ש"האלוהים עשה שיראו מלפניו". ברובד כללי ועמוק הוא מבטא את תפיסת הטרנסצנדנטיות של יסוד הערך והמוסר עליה עמדנו גם בדברינו על טבע האדם בפרשת בראשית (פרק ב), והוא קשור בתפיסת הטרנסצנדנטיות של המצווה המתבטאת ברבים מסיפורי המקרא, כפי שהראינו למשל בדברינו על סיפור נדב ואביהוא שבפרשת שמיני(פרק ה), שבדרך כלל קוראים בסמוך לפסח.

פרק י: על יום כיפור, ספר יונה וסליחה

"והיו חייך תלואים לך מנגד" – על חוויית יום הכיפורים

כל המתפלל בימים נוראים, ואף מי שמסתפק ב"נעילה" ביום כיפור, מכיר היטב את "הפזמון החוזר" שעליו חוזרים שוב ושוב, הפותח ב "אל מלך נאמן. יושב על כסא רם ונישא..." והמסיים בשלוש-עשרה מידות של רחמים.

בספרי או"א פרק 11: "רב חסד ואמת – אמת, טוב ומציאות אצל הרמב"ם" עמדנו על משמעותה של העובדה שדברים אלה נאמרים כפירוש לדברי ה' "אני אעביר כל טובי על פניך" (שמות, לג 19), שבהם נענה ה' לבקשת משה "הראני נא את כבודך". פירטנו שם בתפיסת הרמב"ם את הזיקה שבין שתי המשמעויות של המילה "טוב": איכות של דרך פעולה מוסרית המכוונת להשגת תכלית, מצד אחד, ומציאות מצד שני. ועמדנו על כך שלפי תפיסתו שם, מה שהקב"ה הראה למשה בנקבת הצור הם העקרונות הבסיסיים של המציאות כולה (יסודות הפסיקה); עקרונות אלה הם דרכי הנהגת ה' את העולם, המבוטאים בשלוש-עשרה המידות הללו, שהם השפעת "טובו". בתשובה לבקשתו לדעת את עצמות האל ("הראני נא את כבודך") נענה משה בכך שנפרשו בפניו יסודות המציאות כולה בשלוש-עשרה המידות (המוסריות), שבהן מנהיג הקב"ה את עולמו, שהוא הפירוש שהרמב"ם נותן ל"כל טובי". הכרה זו גם אפשרה למשה לשמוע ולהבין את הקריאה בשם ה', או אולי אף לקרוא אותה בעצמו. כאמור, החזרה על שלוש-עשרה מידות של רחמים, חוזרת ונשנית בתפילות יום הכיפורים אולי יותר מכל קטע תפילה אחר. זה מובן וברור בתפילת יום של בקשת מחילה ורחמים. אך נדמה לי שלאור דברינו הקודמים על הקשר בין מציאות ומוסר יש לכך משמעות נוספת הקשורה לעיקר משמעותו של יום הכיפורים ולאופיו המיוחד. לצורך עניין זה נרד ממרומי המטאפיסיקה של המציאות בכלל בדברינו הקודמים למציאות האנושית, לחיי האדם וחווייתו.

לכל אחד יום כיפורים משלו – על זיכרונותיו, חוויותיו ומחשבותיו. עבורי, כמו למרבה הצער עבור רבים בארץ הזאת, קשור יום הכיפורים גם במלחמת יום כיפור 1973, שבה נפל אחי האהוב רמי (אחירם) ז"ל. אך אנסה לומר כאן דברים אחדים על

משמעותו הכללית של יום הכיפורים, וכפי שיתחוויר בהמשך, היא קשורה בטראומה הקולקטיבית ובאבדן האישי שבמלחמה ההיא.

עוצמתו המיוחדת של יום הכיפורים עבור רוב רובו של הציבור – גם, ואולי בעיקר, הציבור הלא דתי – היא תופעה שקשה שלא לתמוה עליה: תנועת הרכב פוסקת (אף אצל אלה שבימים אחרים מוכנים לסכן חיים כדי להפגין את ריבונותם על הכביש); המסחר שובת וכל אורח החיים וסדר יומם של האנשים משתנה. יום כיפור, אולי יותר מכל חג ומועד אחר, תופס את רוב הציבור בעוצמה בלתי רגילה. וזה עלול להתמיה במיוחד לאור העובדה שיום הכיפורים הוא מועד "דתי לגמרי": הוא אינו קשור במאורעות לאומיים היסטוריים, או באירועים חקלאיים, עונתיים וכו'; הוא כל כולו יום תפילה, עינוי הנפש, בקשת מחילה ורחמים מלפני היושב במרומים. ובכל זאת עבור רבים, אף שאינם שותפים לאורח החיים, לאמונה ולהנחות היסוד הללו, הוא אפוף באווירה של "יום נורא ואיום", ורובו המכריע של הציבור, בין אלה שצמים לעינוי הנפש ובין אלה שצמים לדיאטה, בין ההולכים לביה"כ, ובין אלה שלא הולכים, בין אלה המקיימים אותו כהלכתו ובין אלה ש"מבקרים" לתפילת כל נדרי, חש בייחודו וקדושתו. מדוע זה? את התשובה כמובן איני יודע, אך אולי יש בהרהורים שלהלן בדבר עיקר משמעותו משהו שיכול להסבירה, ולו הסבר חלקי.

שני היבטים מרכזיים ליום הכיפורים, ולכל אחד מהם חשיבות ומשמעות רבה, והם משולבים ואחוזים זה בזה – שילוב שהוא עצמו בעל משמעות נוספת, שהיא בבחינת פירוט דברינו לעיל על הרמב"ם. ההיבט האחד הוא שזהו יום הדין, הנתפס כיום שבו נחתך גורלו של כל אדם, ובייחוד, עצם מציאותו – מי לחיים ומי למוות, מי בדבר ומי בחרב, מי בעיתו ומי שלא בעיתו וכו'. בעיני רבים הציורים הקונקרטיים של אלוהים היושב לו כאיזה פקיד או שופט, כשקטגור וסנגור מצידיו וספרי הזיכרונות פתוחים לפניו והוא גוזר וחותם גורלו של כל אחד, נראים פרימיטיביים ולא מושכים במיוחד. ברם, אם נקלף את קליפות הציורים הללו, עומד ביסודם רעיון גדול ורב-משמעות: היות האדם מודע לאפשרות הקונקרטית של מותו, ויכולתו לחוות את החוויה של חייו "תלואים לו מנגד", כלשון הפרשה הנקראת לפני יום כיפור. חוויית המוות וסופיות החיים היא כמובן כשלעצמה אחת החוויות הקשות והחזקות של האדם. אך קשה וחזקה ממנה היא החוויה, לגבי כל אחד מאיתנו, של אפשרות מותו

שלו. ואני מדגיש את המילה חוויה, שכן לא בסתם הכרה קרה ושכלית על המוות מדובר כאן, כי אם במודעות חיה ובחוויה נוכחת.

ונדקדק-נא מעט בטיבה של המודעות הזו. שלושה מרכיבים יסודיים ראוי להדגיש בה, והם מבוטאים במילים הנפלאות "והיו חיין תלואים לך מנגד" (דב' כח 66), כל אחד – באחת המילים המודגשות:

(א) היות חיי **תלויים** בחוט השערה כביכול; רק יינתק החוט או מה שהם תלויים בו, והרי הם מתנפצים ומתרסקים וכלים. בקיצור – אני עלול למות כל רגע. (ב) היות חיי **ניצבים לנגדי**. מותי אינו נתפס כאן כמשהו שקורה לי, כאירוע בחיי, אלא אני כביכול רואה את כל חיי ממולי, כישות אחת או מכלול אחד התלוי לו במה שעלול להינתק כל רגע. (ג) היותי **מודע** לדבר הזה על שני מרכיביו הקודמים. גם חיות מתות כמובן, אך הן לא מודעות לאפשרות מותן. מבני האדם שמודעים לאפשרות הזו מעטים הם שכן חווים אותה כשישותם וחייהם נתפסים כניצבים מולם ותלויים כנגדם.

חוויה זו או מודעות זו, על שלושת מרכיביה, היא עניין קשה ביותר. היא צריכה הכנה מיוחדת והיערכות נפשית מיוחדת. היא ודאי לא עניין יומיומי, שאנו מסוגלים לחוותו במלוא עוצמתו חדשות לבקרים. ואילו היינו מסוגלים לכך היתה החוויה מתקנה ומאבדת מעוצמתה וחרפותה. מבחינה זו יש חוכמה פסיכולוגית עמוקה בריכוזה במועד מסוים, פעם בשנה, ויתר חוכמה בהכנה המדוקדקת, בגוף ובנפש, וב-build-up המיוחד והמכוון שבעשרת ימי תשובה ובטקס יום הכיפורים.

ההיבט השני הוא שהדין שבו מדובר והכרעת הדין הנידון נתפסים כעניין **מוסרי** (במובן הרחב של מילה זו) – הם נקבעים על ידי בחירתו ומעשיו של האדם. שוב, אפשר לאהוב או לא לאהוב את פרטי הדרישות והתנאים לזכות או לחובה בדין. אך גם כאן מה שאולי יותר חשוב הוא הרעיון העומד ביסודם: אין מדובר פה בתהליך פיסי טבעי ולא בהכרעה שרירותית, אלא בהיקבעות מוסרית – זה טיבו של "הדין" שבו מדובר ביום הדין. יוצא, אם כן, שמציאות ומוסר, המשולבים, כפי שראינו, בתפיסת הרמב"ם את "כל טובי" שה' מבטיח למשה להעביר על פניו, אחוזים ומשולבים, לגבי האדם הפרטי, בחוויית יום הכיפורים הנידונה.

לשני ההיבטים המרכזיים הללו, על עושר הרעיונות הכרוכים בהם, נוספים כמובן רבים, שראוי לדון בהם ולפרטם, אך תקצר היריעה כאן. למשל, הפומביות והשקיפות המלאה של הדין-וחשבון המוסרי הקובע את הכרעת הדין כאן. בניגוד לרושם שטחי של רבים, כאילו הווידוי שביום כיפור הוא שבלוני ומכני וחסר כנות אישית, הרי שלאמיתו של דבר החוויה שבה מדובר ביום הכיפורים היא אישית ואינטימית בתכלית. שלא כבמשפט בשר ודם רגיל, שבו האדם יכול להסתיר, לרמות, לשכור עורך דין ממולח ויחצ"ן נמרץ, הרי שכאן, מצד אחד הוא מתוודה ומכה על חטאיו בפומבי ובגלוי, ללא כל ניסיון להסתרה ולמניפולציה. ומצד שני, ומשלים, מהלך חייו המוסרי נתפס באופן אובייקטיבי ושקוף ללא שיור: "את כל הנגלות והנסתרות אתה יודע". לא רק שאין לו לאדם מה להסתיר, ואין לו אפשרות להסתיר ולרמות, אלא שנלקח בחשבון גם מה שהוא עצמו לא מודע לו ונסתר ממנו – כל מהלך חייו המוסרי, ללא תלות בכשריו הפסיכולוגיים ובזיכרונותיו. רעיונות אלה, שנראים לי ליבתו של יום הכיפורים, יכולים לדבר אל כל אחד ולהתקבל על דעתו של כל אדם – יהיו יחסו לדת ומדרגתו הדתית מה שיהיו. ואפשר שבמודע או שלא במודע חשים בהם אותם הרבים עליהם דיברתי בפתיחת דברי, ורעיונות אלה, הם שעומדים ביסוד עוצמתו של יום הכיפורים עבורם.

על ספר יונה ויום הכיפורים

ספר יונה נקבע כמפטיר למנחה ביום הכיפורים. הוא החמישי לתרי-עשר, הוא מהרבה בחינות מוזר וייחודי במקרא. הוא קצר במיוחד ובניגוד לספרי הנביאים האחרים הוא אינו דבר הנביא יונה בן אמיתי, אלא סיפור על אודותיו, והסיפור מוזר למדי. עיקרו הוא על ניסיונו הכושל של יונה לברוח מהשליחות שה' הטיל עליו "לקרוא על נינוה", וכן על כך שלאחר הכישלון הוא מבצע את השליחות בעל כורחו, קורא על נינוה "בעוד ארבעים יום ונינוה נהפכת", מצטער עד מוות שאנשי נינוה שומעים לקריאתו ועושים תשובה וה' סולח להם. בסיפור המוזר אירועים אגדתיים, כגון בליעתו של יונה על ידי דג שמקאו בריא ושלם ליבשה אחרי שלושה ימים. כלילתו של סיפור זה בספרי הנביאים בתנ"ך מזמינה עיון לגבי משמעותו. את יונה קבעו חז"ל כמפטיר במנחה של יום כיפור. לא קשה להבין מדוע, שכן כוח התשובה ומידת הרחמים של ה' בולטים בו במיוחד. אולם האופן שבו הם מובלטים על רקע דמותו והתנהגותו של יונה הוא מיוחד במינו, ונעמוד על כך בהמשך.

דמותו של יונה עצמו, כפי שמצטיירת בסיפור, קשה ולמעשה שלילית ביותר (אמנם לא כך בכמה מסורות אצל חז"ל, בקבלה ובנצרות).¹²⁰ אני מניח שכל פסיכולוג מתחיל היה מתאר אותו כדמות מיואשת ודכאונית, הרוצה למעשה למות, אך לא מצבו הפסיכולוגי הוא עיקר ענייניו, אלא דמותו מבחינה דתית ומוסרית. ובעניין זה כמעט כל מה שמיוחס לו בסיפור הוא קשה ושלילי. ראשית, הוא מסרב לדבר ה' השולח אותו ל"קרוא על נינוה" ובורח באוניה לתרשיש. והרי בכך בלבד יש התרסה בוטה וחוצפא כלפי שמיא, מה גם שבשלב זה הוא לא ידע מה טיב ה"קריאה" שעליו לבצע, וודאי לא ידע מה תהא התגובה לה. בתחילה לא מסופק הסבר לסירובו, אך בסוף, לאחר תשובת אנשי נינוה, הוא מסביר: **"על כן קידמתי לברוח תרשישה כי אתה אל רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד וניחם על הרעה"** (ד 2). כלומר, הוא ברח כי ידע מראש שה' יסלח לאנשי נינוה ושל"קריאתו" עליהם לא תקוים. והרי הסבר זה רק מעצים את חומרת סירובו: במקום לשמוח על ההזדמנות להציל עיר גדולה בת יותר

¹²⁰ על זיהוי של יונה או שורש נשמתו עם משיח בן יוסף ר' י. ליבס: "יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף" ב'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל', ג', 269-311. אך אנו נתרכז כאן בסיפור המקראי עצמו.

משנים עשר ריבוא אדם (ש"לא ידע בין ימינו לשמאלו", שיש המפרשים שהכוונה בזה לילדים או תמימים), חשובה לו יותר המבוכה הקלה שאולי תיגרם לו אם כתוצאה מנבואתו ה' יסלח להם. זה כשלעצמו לא רק חמור מוסרית לגבי כל אדם, אלא גם מוזר במיוחד לגבי נביא: הרי תכליתה של "הקריאה" או האזהרה של הנביא היא להביא את החוטאים לשוב מדרכם ולעשות תשובה ואז יסולח להם. אם לכך התנגד יונה, הרי **שהתנגד לעצם אפשרות התשובה והסליחה** (נתעלם כאן מתירוצים אפולוגטיים בפרשנות המסורתית, שלפיהם יונה רק דאג לישראל, שחוסר מעשה התשובה שלהם ייתפס כחמור יותר אם אנשי נינוה יעשו תשובה).

שנית, גם על האוניה בה ניסה יונה לברוח הוא מתנהג באופן מוזר ומתגלה כדמות שלילית מבחינה מוסרית. כשמתחוללת הסערה הגדולה שבגינה חישה האוניה להישבר וכל נוסעיה היו טובעים למוות, עסקו כולם בתפילה לאלוהיהם ובניסיונות הצלה. אך יונה לא התפלל, ירד לירכתיים ונרדם (א 5). ולמרות שכנראה סיפר להם מלכתחילה כי בורח הוא מה' (א 10), לא אמר להם – מה שללא ספק ידע – שהסערה היא בגללו, עד שהטילו גורלות לדעת "בשלמי הרעה הזאת" וגילו כך בעצמם שזה בגלל יונה. רק אז הוא אמר להם **"שאוני והטילוני אל הים וישתוק הים מעליכם כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם"** (א 12). פעמיים נוספות הוא מבקש למות: לאחר המחילה לנינוה (ד 3), ולאחר מות הקיקיון (8). אנשי האוניה עדיין ניסו לחתור ליבשה ולהימנע מלהטילו הימה (המדרש מפליג בתיאורים על מאמציהם של אנשים טובים אלה). בכל העת הזו יונה לא עשה מאומה ואפילו לא התפלל לאלוהיו (כפי שעשו כל האחרים). והרי בכל אלה מתגלה אדם מוזר ופגום מוסרית, שלא לומר רע: אפילו נניח שברוב דכאונו רצה למות, יכול היה לעשות זאת מבלי להוריד שאולה את כל היתר, שהיו בעליל אנשים טובים שרצו להצילו. אפילו בדבריו הנ"ל למלחים שיטילוהו הימה יש משום רצון להטיל אשם ורגשי אשם באנשי האניה, שהרי יכול היה להשליך עצמו הימה. ברם, למרות כל זאת, אלוהים אינו מרפה מיונה: הוא מציל אותו ממוות בים על ידי דג שבולעו ובמעיו הוא חי שלושה ימים ושלושה לילות, ואז פוקד על הדג להקיא את יונה ליבשה, ושב ומטיל על יונה את המשימה להינבא על נינוה. ובכן, לא רק שלא ניתן לו להימלט משליחתו כנביא, אלא עולה שהיא אינה תלויה באופיו ודמותו המוסרית.

יש כידוע קווי דומות מסוימים בין יונה ואליהו (מל"א יז -מל"ב ב), ומסורות שונות, קבליות בעיקר, קושרות ביניהם, אך רב ההבדל ביניהם. בין קווי הדומות אפשר לציין את הקיצוניות הבלתי מתפשרת של שניהם, בריחת אליהו למדבר ורצונו למות ובריחת יונה תרשישה ורצונו למות. גם שלוש ההתמודדויות של אליהו להחיות את הנער המת בן האשה הצרפתית נתפסו בהקבלה לשלושת ימי שהיית יונה במעי הדג (ולפי מסורת המובאת בילקוט שמעוני, מלכים תקנ', יונה הוא בן הצרפתי שאתו החיה אליהו), ויש גם ביטויים לשוניים חוזרים בשני הסיפורים (יט 5, 8). ברם, קנאותו של אליהו היתה לה' ולדברו – פרשת ארבע מאות נביאי הבעל – ובפרשת כרם נבות – לערכי מוסר, ואילו אצל יונה אין למניעים נעלים אלה זכר.

מהי לאור כל זה משמעותו העיקרית של הסיפור? יש התולים זאת בניסיונו של האדם להשתחרר מאלוהים ולברוח ממנו ובהכרה שזהו ניסיון שווא הנדון לכישלון. מה פירושה של בריחה כזו היא שאלה קשה לעצמה. איך יכול אדם המאמין בה' לחשוב על אפשרות בריחה ממנו? וברוח פילוסופית כללית יותר, האם יכול אדם "לברוח" מאמונתו? האם נתונה אמונתו של אדם לגחמות רצונו? לא פלא שחשו בקושי פרשנים, כגון רד"ק האומר על "מלפני ה'" שבריחתו תרשישה יונה לא התכוון לברוח מאלוהים, אלא רק רצה להימלט מרוח הנבואה, שאינה שורה בחו"ל. ויש הרואים את עיקר המשמעות בניסיון האדם לברוח מעצמו ומחשכת ליבו, שגם הוא נידון לכישלון: "אמרת אברחה מאלוהים / אך לא יברח אדם כי מעצמו" (י. פיכמן, 'יונה' ב'לנצח אנגנך' בעריכת מלכה שקד, 303). כל אלה ספקולטיביים מדי ורחוקים מפשוטו של הטקסט. מהעיון הנ"ל בפשוטו של כתוב נראה שלפחות צד חשוב במשמעותו של הסיפור הוא שאופיו ומידותיו השליליות של יונה אינם מונעים את היותו נביא. צד בולט נוסף הוא שאלוהים מוצג בסיפור כאל אוניברסלי שממשלתו בכל, ודרישתו המוסרית תקפה לא רק בעם ישראל אלא בעמים כולם (שהרי נינוה היתה בירת אשור).

ברם, די ברור שמעבר לכל אלה עיקרו של הסיפור עוסק בתשובה ובחסדו ומידת רחמיו של אלוהים. לאחר שבדבר ה' הדג מקיא את יונה אל היבשה, הוא אומר לאנשי

נינוה "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת".¹²¹ והם אכן עושים תשובה – בפקודת המלך על כולם לצום, לא לאכול ולא לשותות. ההוראה חלה גם על "הבהמה הבקר והצאן" (ג 7), מה שיכול לעורר תמיהה על טיבה ורצינותה. אך אנשי נינוה עשו אז תשובה: **"ויקראו אל אלוהים וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם"** (ג 8).

הכלליות הגורפת של תאור התשובה מביאה רבים לטעון שמדובר בעניין שטחי ופורמלי, ושאוּלִי זה מה שהטריד את יונה. אך לא כך עולה מפרשטו של הכתוב כנ"ל. ואכן, לאחר תשובתם **"וירא אלוהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם אלוהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה"** (ג 19). זהו ובכן אלוהים רב החסד הנאחז במעשה תשובה כדי לסלוח ולחון. ברור לפיכך מה מצאו חז"ל לקבוע את ספר יונה כמפטיר לקריאת מנחה ביום הכיפורים – יום הסליחה והמחילה. מידת הסלחות והחסד המופלגת הזו היא בדיוק מה שכל כך הרגיז את יונה, שרצה בשל כך לברוח מאלוהים (ולמעשה למות). ברם, כפי שאמרנו לעיל עולה מהסיפור שיונה התנגד כנראה לא רק לסליחה בגין תשובה שטחית ומלאכותית כמו אולי זו של אנשי נינוה, אלא לסליחה ולחסד בכלל. הרי לא רק שלא שש על ההזדמנות לקרוא לעיר גדולה לעשות תשובה ולהינצל, אלא התנגד לה וברח ממנה, וכל זאת אף מבלי לדעת מה תהיה תגובתם וטיב תשובתם. כפי שראינו הוא עצמו גם לא עשה תשובה ואף לא התפלל על האוניה ולא ניסה להציל את אנשיה הטובים. קריאה זו הופכת את יונה לא רק לדמות בעייתית מאוד מבחינה מוסרית-דתית, אלא לאחת הדמויות הרדיקליות במקרא מבחינה דתית: הוא קורא תגר על אחד מקווי היסוד של האל המקראי – מידת החסד והרחמים. על רקע דמותו ועמדתו של יונה, מידת הרחמים והסליחה של אלוהים, שלפעמים נלקחת כמובנת מאילה, בולטת שבעתיים.

יונה עצמו ניצל בחדרו של אלוהים, שזימן דג שבלע אותו ולאחר שלושה ימים, במצוות אלוהים, הקיא אותו ליבשה, למרות שבניגוד לאנשי נינוה, לא עשה תשובה כלל ולא חזר בו מסרובו המקורי. ולמרות שיונה התפלל לה' במעי הדג (ב, 10-3), זה היה יותר מזמור הודיה מאשר בקשת הצלה. מידת החסד שיונה זכה בה מובלטת גם

¹²¹ ארבעים הוא כידוע מספר סימבולי בתנ"ך – אליהו זכור, הלך ארבעים יום להר חורב, יט 8, ימי המבול היו ארבעים, עליית משה להר, שנות נדודי בני ישראל במדבר, ועוד.

בדיאלוג עם ה' בפרשת הקיקיון בסוף הספר. לאחר הצלת נינוה, ה' הצמיח קיקיון שבצילו יונה חסה, אך לאחר יום זימן תולעת שהמיתה אותו, ויונה המיואש ביקש את נפשו למות. ואז אומר לו אלוהים: **"אתה חסת על קיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו שכן לילה היה ובן לילה אבד, ואני לא אחוס על נינוה...?"** (ד 10).¹²² אם לדקדק בדברי אלוהים ליונה בפרשת הקיקיון עולה מהם אף יותר מזה – שמידת הרחמים אינה רק אחת ממידותיו של אלוהים, אלא היא מרכיב חיוני לו: הרי יונה חס על הקיקיון כי היה זקוק לו לחסות בצילו. מההקבלה לכך בדברי אלוהים אליו עולה שאלוהים זקוק כביכול למעשה התשובה של בני האדם (אנשי נינוה). מעשה התשובה של אנשי נינוה הוא מבחינה זו צורך אלוהי כמו שהקיקיון היה צורך ליונה. סיכומו של דבר, שתי דרכים עיקריות להבנת עיקר הסיפור. לפי האחת יונה הוא איש קשה, מדוכא ורע, והסיפור מלמדנו שדרכו של אלוהים רב החסד ועצם המעשה הנבואי כשליחות מאלוהים לא תלויים באופיו ותכונותיו של הנביא. לפי השניה, לא אופיו של יונה הוא העיקר אלא עמדתו העקרונית שיש בה התנגדות קיצונית לעניין התשובה ולמידות החסד והרחמים של אלוהים בהנהגת עולמו. והסיפור בא ללמדנו שאלה אכן מידותיו של הקב"ה, מה שמובלט לאור התנגדותו העקרונית של יונה, שמלמדת שאין אלה עניינים פשוטים ומובנים מאליהם.

¹²² ר' מאמרו של יוסף צמודי ב-

סליחה מחילה וכפרה

כאמור, הקריאה ביונה נקבעה כמפטיר של מנחה ליום כיפור, וזאת ללא ספק לאור המסופר בו על מידת החסד המופלגת של אלוהים ונכונותו לקבל תשובה ולסלוח. לעניין הסליחה ויום הכיפורים אעיר כמה דברים לגבי שלושת המושגים סליחה מחילה וכפרה שהם עיקרו. שלושת המונחים נתפסים לרוב כשווי-משמעות, אך ננסה לדקדק בכמה מגווני המשמעות שבכל אחד מהם.

סליחה

למרות שעיקרו של יום הכיפורים בבקשת סליחה מאלוהים, נתרכז כאן בסליחה האנושית, ברוח דברי חז"ל "עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו". במעשה הסליחה יש להבחין בין עמדת הנפגע-הסולח ועמדת הפוגע-הנסלח. **מבחינת הפוגע** יש בבקשת הסליחה לפחות שלושה גורמים חשובים. ראשית, יש בה הכרה **במעמדו האנושי והמוסרי של הנפגע**, הכרה שאולי נפגמה – לפחות מנקודת ראותו של הנפגע – בעצם הפגיעה בו. שנית, בבקשת הסליחה הפוגע מכיר **בעובדות** הפגיעה ובכך מאשר את תפיסת המציאות של הנפגע ומקל עליו את מועקת ה"ניכור ההכרחי", אשר מלווה נפגעים רבים שחשים כאילו ראיית המציאות שלהם פגומה. אל יקל דבר זה בעינינו. כל אחד יודע מניסיונו ומניסיון אחרים שאחד הקשיים הגדולים של הנפגע הוא בסוג של ניכור הכרחי כזה. הנפגע חש שהפוגע (ובגינו אולי הסביבה) מתייחסים אליו כאילו הוא מדמיין, מגזים וממציא דברים שלא היו במציאות. לכן, הכרת הפוגע במציאות זו והודאתו בה משמעותית ביותר עבור הנפגע (עדויות נפגעות אונס למשל הן מבחינה זו דוגמאות קיצוניות אמנם אך אופייניות להיבט הכללי הזה של ניכור). וראיית המציאות האמורה כאן כוללת גם את **היבטיה המוסריים**: גם בכך נפגעים רבים חשים ניכור מעיק כשרק הם כביכול רואים בפעולות מסוימות פגם מוסרי. בקשת הסליחה יוצרת שיתוף גם בראיה המוסרית הזו וגם מבחינה זו מקלה על תחושת הניכור הנידונה. ומעבר לכך יש בבקשת הסליחה מעין השבת **איזון ביחסי הכוח** בין הפוגע לנפגע: בפגיעה עצמה היה הנפגע החלש והפוגע החזק, ואילו עם בקשת הסליחה מתהפך היחס והפוגע מבקש הסליחה הוא החלש התלוי בנפגע ובהסכמתו לקבלתה.

מבחינת הנפגע-הסולח יש במעשה הסליחה משום הכרה וקבלה של המימד הסופר-ארוגטיבי של המוסר ויחסי אנוש. הסליחה היא לפנים משורת הדין ומעבר לדרישות הצדק. מבחינת הדין והצדק הנפגע אינו חייב לסלוח, וכמו שראינו, יש החושבים, כמו יונה, שאין זה ראוי לסלוח. יתר על כן, הנפגע הרי כבר זכה בכל האמור לעיל עם בקשת הסליחה, בין שיענה לה ויסלח ובין שיסרב. למה אם כן שינקוט בצעד הסופר-ארוגטיבי הזה ויסלח? העובדה שבדרך כלל בקשות סליחה נענות ושנראה לנו שראוי שכך יהיה מראה עד כמה מושרשים מושגים סופר-ארוגטיביים אלה בתודעתנו המוסרית. מבלי למעט בחשיבות הדבר הזה, יש במעשה הסליחה גם טוב שהסולח מיטיב עם עצמו. יש במעשה הסליחה משום **שיקום כבודו ומעמדו האנושי של הסולח. עניין זה כולל אישור, גם כלפי עצמו, של הכרה בשפיותו ובראית המציאות שלו על היבטיה המוסריים והנורמטיביים. הוא נמצא כיכול בעמדת **התחלה חדשה ומשוקמת** כשמעשה הפגיעה והעוול שנגרם לו חדל לרדוף אותו ולטרוד את מנוחתו. אין פירוש הדבר שהוא שוכח אותו ושזיכרון הפגיעה נעלם. אך תוצאותיו ההרסניות עבורו מוחלשות והוא משוקם.**

דברים אלה אמורים בסליחה שבין אדם לחברו. סליחה מאלוהים והבקשה לה שונות. אלוהים אינו זקוק לשיקום כבודו ולהכרה בו במובן שהאדם הנפגע זקוק להם. יש אמנם עמדות קבליות ותפיסות "תיקון" שבהן יש גם צורך אלוהי כזה. אך גם בהן צורך זה שונה מזה של האדם. מבחינה זו, בתודעתו של המאמין בה', בבקשת סליחה מאלוהים עמדת הסולח והנסלח שנסקרו לעיל מעורבות. מבקש הסליחה (מאלוהים) מבקש תיקון בעולמו שלו, ורואה במעשה הסליחה תיקון כזה. מבחינה זו יש משהו נכון בהשקפה הנשמעת מידי פעם שבקשת סליחה מאלוהים היא בבחינת סליחה שהאדם סולח לעצמו.

מחילה

במדרשים על "וירא את העגל ומחולות" (שם' לב 19) קשרו מחילה עם מחול: "כל מיני זמר שהיה בידם לא נזדמן לו למשה שיראה מהם סימן, כי אם מחולות, והוא אות וסימן למחילה שהקב"ה עתיד למחול עוונם" (ר' בחיי 'על התורה' שם). וכך גם קשרו את טו באב ויום הכיפורים: "אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים" (תענית כו). טו באב, שבו היו בנות

ישראל מחוללות בכרמים, ויום הכיפורים שהוא יום המחילה. ובטו באב, לפי המסורת, גם נסלח החרם על בני בנימין לאחר מעשה פילגש בגבעה (שופ' כא). קישור זה יפה בשתי משמעויות של 'מחול' - גם עיגול וגם ריקוד. במשמעות עיגול הרעיון הוא שוב שמעשה הסליחה מאפשר להתחיל מחדש, בכל נקודה. כאילו חוזרים לראשית כמו בעיגול. במסכת תענית ל"א נאמר: "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים לעתיד לבוא והוא יושב ביניהם", ו"מחול" כאן פירושו עיגול. ואכן פירושו "שהמחול עגול ואין לו ראש וסוף" (ר' בחיי שם, על שמות כה 31). במשמעות של ריקוד הרעיון הוא שנפתחת פה האפשרות לשיתוף בראיית המציאות ובפעולה ביחד. הריקוד הוא פעילות קואורדינטיבית משותפת, והיענות הדדית של אחד לשני. במשמעות זו המחול יוצא מניכורו כנפגע ומשותף בראיית המציאות ובקהילה המוסרית יחד עם המחול. שני רעיונות אם כן משותפים לסליחה ולמחילה: השבת השיתוף בראיית המציאות ואפשרות הפעולה ביחד, ופתיחת האפשרות להתחלה מחדש.

כפרה

משני רעיונות אלה האחרון משמש גם בענין הכפרה. משמעותה המקורית של כפרה היא ניקיון (כופור באכדית) ובהשאלה מורחבת - טהרה. במקור המקראי בס' ויקרא (טז) ואחר כך במסכת יומא בתלמוד מתוארים בפירוט פעולות הניקיון והטהור של הכהן הגדול באוהל מועד ובבית המקדש. הוא מתנקה ומטהר את עצמו, את המזבח ואת המקדש על ידי הקרבת הקרבנות והזאת הדם. הדם נתפס כתמצית החיים וכוחות הנפש, ולכן הזאתו נתפסה כסמל בעל כוח מטהר. ואז מטהר הכהן גם את חטאי העם בהקרבת שעיר ובהעמסתם על שעיר אחר המשתלח המדברה לעזאזל (יש כתבי יד שכתוב "עזאזל", שפירושו עזוז-אל, כוח אלוהי. והכוונה המקורית היתה כנראה שחטאים נמסרים לאחד מכוחות הסטרא אחרא ונדבקים בו). רעיון זה של כפרה והתנקות ורעיון מחיקת העוונות שנכרך בו הם פנים של רעיון ההתחלה מחדש שהיה ממרכיבי הסליחה והמחילה.