

מדרכי היצר הרע*

(לפרשת בראשית, בראשית פרק ג)

סיפורי ראשית האנושות, ובתוך זה סיפור אדם וחוה בגן עדן וסיפור חטאם הם "דברים כפולים, הגלוי והחתום בהם אמת" (רמב"ן בפירושו לבראשית ג, כב). יש לעיין בפן הגלוי של סיפור אדם ולנסות להבין כיצד קרה ש"מצווה אחת הייתה בידם (של אדם וחוה) ונתערטלו הימנה" (רש"י לבראשית ג, ז, ד"ה וידעו כי עירומים הם). לכאורה אין בתורה כל הערה אשר תבהיר את התהליך הפסיכולוגי שעבר על האדם ושגררו לעבור על מצוות ה'. אך לאמתו של דבר עיון מדוקדק בכתוב עשוי לפתוח אשנב לנבכי הנפש ולגלות טפח מדרכי היצר הרע, ואם נכיר את ה"אויב" אולי נדע להישמר מפניו.

ה' מצווה את האדם לבלתי אכול מפרי עץ הדעת טוב ורע (בראשית ב, טז–יז). הנחש שואל את האישה "בתמימות": "אף כי אמר א-לוהים לא תאכלו מכל עץ הגן? האישה משיבה ומוסרת לנחש את תוכן מצוות ה', ברם אין היא חוזרת מילולית על דברי ה' אלא משנה "מעט" את סגנונם. רודפי הפשט יטענו שאין משמעות להבדלי סגנון זעירים, אך אנו נלך דווקא בנתיב חז"ל ונטען שהבדלים אלה הם מגמתיים וחושפים משהו מעולמו הפנימי של החוטא. הבה נשווה בעיון בין שני הקטעים:

דברי ה' בפי האישה (בראשית ג, ב–ג)	דברי ה' (בראשית ב, טז–יז)
ויצו ה' א-לוהים על האדם לאמר:	מכל עץ הגן אכול תאכל
ומפרי עץ הגן נאכל	ומעץ הדעת טוב ורע
ומפרי העץ אשר בתוך הגן	
אמר א-לוהים	לא תאכל ממנו
לא תאכלו ממנו	
ולא תגעו בו	כי ביום אכלך ממנו מות תמות
פן תמותון	

* מפרות האילן על פרשת השבוע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ח, עמ' 28.

חז"ל הטעימו שחיה הוסיפה על הציווי, שהרי ה' לא אסר את הנגיעה. אך יש בדבריה עוד שינויים אחרים. בדברי ה' מודגש היטב שהכול, האסור והמותר, הוא בתחום שלטונו של הקב"ה ואילו בדברי האישה יש הבחנה ברורה בין המותר והאסור: המותר קיים מעצמו ואין התערבותו של ה' באה אלא כדי לאסור, להצר את צעדינו. בדברי ה' תחום המותר רחב מאוד: "מכל עץ הגן אכול תאכל", כמה שתחפוץ. חיה מצמצמת תחום זה ומרחיבה את תחום האיסור. בדברי ה' עץ הדעת הוא עץ בין העצים, האישה ממקמת את העץ "בתוך הגן", הפרי האסור עומד במרכז השטח, במרכז ההתעניינות. דברי ה' נמסרים בלשון ציווי חד-משמעית, "ויצו ה' א-להים", האישה מרככת את ההוראה ומציגה אותה כאמירה בלבד, "אמר א-להים". אמנם אמר הוא לעתים פועל נרדף לצווה, כפי שיוצא למשל מן התקבולת "כי הוא אמר ויהי, הוא צוה ויעמד" (תהלים לג, ט), אך יש במשמעו פחות נחרצות מאשר בפועל צוה. נראה שקשה לה לחיה לחיות תדיר במצב של מצווה. תחושת עול המצווה מכבידה על האדם. גם בתיאור העונש שינתה חיה שינוי משמעותי; לפי דברי ה' העברה גוררת בלי ספק עונש מיתה, לפי דברי האישה יש ספק בדבר, "פן תמותון", אולי כן ואולי לא, ואין אפוא להתירא כל כך מפני הא-ל המצווה.

האם התכוונה חיה להמרות את פי בוראה? ספק רב. נראה יותר לומר שהידרשותה לשאלתו הפרובוקטיבית של הנחש ("הוא השטן הוא יצר הרע", ב"ב, טז ע"א) היא שגררה אותה להציג את מצוות ה' הצגה מגמתית. הסילוף המכוון בתיאור המחמיר של המצב, "אף כי אמר א-להים לא תאכלו מכל עץ הגן?" מזמין "תיקון", אך בדרך אל התיקון משהו מן הסילוף חלחל בנפש האדם, ופגם בתמימות הראייה של יחס המצווה למצווה.

אם אמנם אלה הם מדרכיו של היצר הרע, אולי נוכל למעט את השפעתן על חיינו אם נלך בדרך ההפוכה מזו של היצר הרע, היינו נציב את האמת ואת ההגינות כיסוד להתנהגותנו, הן כלפי אדם הן כלפי שמיא.

הסיבות הגלויות והסיבות הסמויות להיפרדות אברהם מלוט*

בין פשט לדרש בלימוד תורה
(לפרשת לך לך, בראשית פרק יג)

(א) ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו ולוט עמו הנגבה. (ב) ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב. (ה) וגם ללוט ההלך את אברם הנה צאן ובקר ואהלים. (ו) ולא נשא אתם הארץ לשבת יחדו כי הנה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדו. (ז) ויהי ריב בין רעי מקנה אברם ובין רעי מקנה לוט והכנעני והפרזי אז ישב בארץ. (ח) ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה ביני וביניך ובין רעי ובין רעיך פי אנשים אחים אנחנו. (ט) הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי אם השמאל ואימנה ואם הימין ואשמאילה (בראשית פרק יג).

לכאורה אין קשיים של ממש בהבנת המאורע, ונראה מאוד הסברו של רמב"ן: ועל דרך הפשט הייתה המריבה על המרעה, כי לא נשא אותם הארץ, וכאשר היה מקנה אברם רועה באחו, היו רועי לוט באים בגבולם ורועים שם; והנה אברם ולוט היו גרים ותושבים בארץ, ופחד אברם פן ישמע הכנעני והפרזי יושב הארץ כובד מקניהם ויגרשום, או יכו אותם לפי חרב ויקחו להם מקניהם ורכושם, כי ישיבת הארץ עתה להם לא לאברם, וזה טעם "והכנעני והפרזי", כי הזכיר שהיו עמים רבים יושבים בארץ ההיא, ולהם ולמקניהם אין מספר, ולא ישא אותם הארץ ואת אברם ולוט. אך בקריאה מעמיקה ניצבת במלוא חומרתה שאלה גדולה: כיצד אברהם איש האמונה והחסד הגיע מהר כל כך להצעה הקיצונית – להיפרד מלוט, ולא ניסה למצוא פשרה בין הרועים שתמנע את ההיפרדות? הרי לוט הוא בן הרן אחיו. יתרה מזו, לוט היה אמנם חלק משבט תרח, יצא עם סבו מאור כשדים והגיע עם

* מפרות האילן על פרשת השבוע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ח, עמ' 45–47.

כל השבט עד חרן, אך בראותו כי דודו אברהם נדרש על ידי א-לוהיו לעזוב את ארצו, את מולדתו ואת בית אביו, דבק בדודו והצטרף למחנהו, ככתוב (בראשית יב, ד): "וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט". לוט ידע שהקב"ה לא גילה לאברהם את ארץ הייעוד מיד, וכי היה עלול לנדוד עם דודו "מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר" (רמב"ן לפסוק א, ד"ה אל הארץ אשר אראך) עד שיודיע לו ה' כי הגיע לארץ הבחירה. ובארץ כנען היה לוט חלק אינטגרלי ממחנה אברהם. יחד אתו הגיע "עד מקום שכם עד אלון מורה" (יב, ו), עזר לו לבנות שם מזבח "לה' הנראה אליו" (יב, ז), ומשם העתיקו יחד "ההרהר מקדם לבית אל" (יב, ח). גם כאן עזר לאברהם אשר בנה "שם מזבח לה'" (שם) וייתכן אף שגם הוא, כדוגמת דודו, קרא "בשם ה'" (שם) ליד מזבח זה באזורי אנשי המקום ומשם נסעו יחד "הלוך ונסוע הנגבה" (יב, ט). משבא רעב כבד בארץ כנען ובעטיו ירד אברהם מצרימה ירד אתו לוט, וכשעלו משם חזרה ארצה כנען עלה לוט עם דודו. לכאורה, נאמנות גדולה של לוט לדודו ולאמונתו לאורך כל הדרך, ובגלל ריב בין רועים מוכן אברהם להיפרד מאחינו? ואכן בבראשית רבה (בראשית רבה מא, יא) מובאת תמיהתו-ביקורתו של ר' יהודה: "וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו – ר' יהודה אומר: כעס היה לאבינו אברהם בשעה שפירש לוט בן אחיו מעמו. אמר הקב"ה: לָכֵל הוּא מַדְבֵּק וְלֹלוּט אַחִיו אֵינּוּ מַדְבֵּק?!".

כדי לנסות להבין את התנהגותו של אברהם עם לוט, ראוי לשוב ולעיין בתחילת הפרשה. ה' מצווה, "ויאמר ה' אל אברם לך-לך" (יב, א). המילה "לך" נראית מיותרת. המפרשים הפשטיים, כגון רד"ק ורמב"ן, סבורים שמשפט הלשון לדבר כך ומצינו פסוקים רבים כאלה, כגון "הגשם חלף הלך לו" (שיר השירים ב, יא), "אלכה לי אל הגדולים" (ירמיהו ה, ה) ועוד, ואין אפוא מקום לדרוש את הביטוי, כפי שעשה רש"י. לעומתם פרשנים אחרים, כגון הנצי"ב מוולוז'ין ב"העמק דבר" מדקדק וטוען שהתוספת "לך" מציינת שאברהם צריך ללכת לבדו, רק עם משפחתו ממש. פרשן בן ימינו מרחיב רעיון זה ומבאר כי במקומות רבים שבהם מופיע הביטוי "לך-לך" או כיוצא בזה מדובר בבירור על מישוה שהולך לבדו (או רק עם מי שקשור בו קשר מיוחד) ונפרד מתוך הכלל או מתוך הקבוצה שבתוכה היה עומד עד אותו הרגע. דוגמה בולטת היא האמור בעקדה (בראשית כב, ב) "ולך לך אל ארץ המוריה". דוגמאות נוספות: "וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו" (שמות יח, כז), "ועתה פנו לכם ולכו לכם לאהליכם אל ארץ אחוזתכם" (יהושע כב, ד).

לפי זה, אברהם היה צריך לצאת מחרן לבדו (עם אשתו כמוכן) ולא לצרף אליו כל אדם אחר, אך הצו הא-לוהי כלל גם הבטחות, וביניהן, "ואעשך לגוי גדול" (יב, ב). כיצד תוכל הבטחה זו להתקיים כששרה, אשתו של אברהם, הייתה עקרה (ולפי דעה בחז"ל אפילו איילונית), ככתוב: "ותהי שרי עקרה, אין לה ולד" (בראשית יא, ל)? יש להניח שאברהם תהה על כך לא מעט, אך בכל אופן הוא קיים את הצו: "וילך אברם כאשר דבר אליו ה'" (יב, ד) והנה ברגע זה ממש "וילך אתו לוט" (שם). אברהם הרהר: האין הצטרפותו של לוט אליי רמז לאפשרות שדרכו תתקיים ההבטחה "ואעשך לגוי גדול"? וכדברי ר' יוסף בכור שור (לבראשית טו, ב, ד"ה מה תתן לי): "ואעפ"י שאמר לו הקב"ה כמה פעמים 'לזרעך אתן את הארץ הזאת' היה סבור אברהם שבני משפחתו קורא זרעו". עתה מובנת ההדגשה בפסוק ה: "ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו". הרי כבר נאמר לפני כן "וילך אתו לוט" ומה טעם לחזור ולומר שאברהם לקח את לוט? נראה כי רצתה התורה להטעים את מסקנתו של אברהם: אמנם ה' הדגיש "לך-לך" – לבדך, אך לוט הוא חלק מביתי ממש ועל כן לקיחתו אינה מנוגדת להוראה "לך-לך" – לבדך. סיכומם של דברים, למרות הצו המפורש "לך-לך" – לבדך, אברהם לקח עמו את לוט מפני שסבר שלוט הוא קרוב המשפחה שדרכו תתקיים ההבטחה "ואעשך לגוי גדול". ואכן במשך שנים לא מעטות התנהג לוט כבן מאומץ נאמן של אברהם.

ומדוע אם כן נפרד אברהם מלוט? מה נשתנה בהתנהגותו של לוט שהניע את אברהם להתרחק ממנו? ואם היה שינוי, מתי ובגלל מה חל שינוי זה? הבה נעיין שוב בפסוקים. נשווה תחילה שני פסוקים זה לזה. פעמיים נאמר שאברהם ומחנהו יצאו ממקום למקום, ובשתי הפעמים מוזכר לוט, אך נשים לב להבדל בין התיאורים:

היציאה מחרן לארץ כנען: יב, ה: "ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו".

החזרה ממצרים לארץ כנען: יג, א: "ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו ולוט עמו הנגבה".

במסע הראשון מחרן לארץ כנען לוט הוא חלק בלתי נפרד מבית אברהם, ואם יש רכוש, הרי הוא משותף לכולם. במסע השני ממצרים לארץ כנען החל מחנה אברהם להיסדק: לוט אמנם עדיין עמו, אך במשפט "ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו" אין לוט כלול, ועליו מדובר בנפרד: "ולוט עמו". מה קרה בין שני המסעות? נעיין שוב בפסוקים:

(ב) וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֵה בְּכֶסֶף וּבְזָהָב.

(ה) וְגַם לְלוֹט הִחְלֵף אֶת אַבְרָם הֵיחָאן וּבְקָר וְאֶהְלִים.

לוט החוזר ממצרים איננו לוט המוכר לנו, עתה הוא בעל נכסים. ואם תאמר הרי גם אברהם התעשר במצרים ומדוע אפוא עניין הרכוש צריך להוות בעיה ביחסים בין הדוד לאחיין? נראה כי תשובה לשאלה זו ניתנת בפסוקים ג–ד שדילגנו עליהם קודם לכן. פסוקים אלה מתארים את מעשיו של אברהם בשובו ארצה:

(ג) וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנֶּגֶב וְעַד בֵּית אֵל,

עַד הַמְּקוֹם אֲשֶׁר הָיָה שֵׁם אֶהְלֵה בְּתַחֲלָה בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין הָעֵי.

(ד) אֵל מְקוֹם הַמְּזֻבָּח אֲשֶׁר עָשָׂה שָׁם בְּרֵאשִׁיטָה

וַיִּקְרָא שֵׁם אַבְרָם בְּשֵׁם ה'.

דאגתו של אברהם עם עלייתו ארצה היא לשוב למה שהיה עושה בארץ לפני הרעב, היינו הפצת האמונה בה' בקרב אנשי הארץ. הלכך מדגיש הכתוב פעמיים שחזר אברהם אל המקום שהיה שם "בתחילה", "בראשונה", ומה הוא עושה שם: "ויקרא שם אברם בשם ה'". השהות המאולצת במצרים נשכחה ונזנחה, אין כל השפעה למקנה לכסף ולזהב ויש לשוב אל המקום שניתק ממנו בגלל הרעב ולהמשיך את המשימה הנעלה: לקרוא בשם ה'. לעומת זה על לוט נכתב: (ה) "וְגַם לְלוֹט הִחְלֵף אֶת אַבְרָם הֵיחָאן וּבְקָר וְאֶהְלִים" ומיד אחר כך (ו) "וְלֹא נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לְשֹׁבֵת יְחִדּוֹ כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ לְשֹׁבֵת יְחִדּוֹ".

פסוק זה טעון עיון: מהו "ולא יכלו לשבת יחדו"? הרי כבר נאמר בתחילת הפסוק: "ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדו". נראה כי המשפט הראשון בפסוק מתאר מצב אובייקטיבי – רכושם היה רב, ועל כן, אובייקטיבית, "לא נשא אותם [מרעה] הארץ לשבת יחדו", לא היה מספיק מרעה לשניהם. אך המשפט האחרון בפסוק מרמז על עניין סובייקטיבי, "לא יכלו לשבת יחדו", לו רצו יכלו! לו רצו, היו מוצאים פשרה בחלוקת שטח המחיה לצאנם.

מסתבר אפוא שהתעשרותו של לוט הרחיקה אותו מן החיים הערכיים ששלטו בבית אברהם. הדאגה להתבססותו הכלכלית קדמה להם. נוכח התפתחות זו הבין אברהם שלוט איננו איש אשר ימשיך את דרכו אחריו, ועל כן נפרד ממנו. תפיסה זו מרכיבה על התפיסה הפשטית של רמב"ן גישה החודרת למעמקי האישיות של לוט. עתה אפשר להבין את דברי רש"י (יג, ז):

ויהי ריב – לפי שהיו רועים של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, והם [=רועי לוט] אומרים:

ניתנה הארץ לאברם, ולו אין יורש, ולוט יורשו, ואין זה גזל, והכתוב אומר: 'והכנעני והפרזי אז יושב בארץ', ולא זכה בה אברם עדיין. כלפי חוץ, הריב היה על המרעה, אך לאמתו של דבר, סיבת הריב הייתה מוסרית – רועי לוט שלחו ידם בגזל והם הצדיקו את עצמם על ידי כך שטענו שלוט הוא יורשו של אברהם. יוצא מכל זה שנראה שאברהם טעה כשלקח אתו את לוט, וכדברי ר' נחמיה, בר הפלוגתא של ר' יהודה (בראשית רבה, שם): ר' נחמיה אמר: כעס היה להקב"ה בשעה שהיה מהלך לוט עם אבינו אברהם. אמר הקב"ה: אני אמרתי לו 'לזרעך נתתי את הארץ הזאת', והוא מדביק את לוט בן אחיו ליורשו?! אם כן ילך ויביא שני אסופים מן השוק ויורישם את שלו כמו שהוא רוצה בן אחיו.

הניתוח הפרשני-פסיכולוגי הנ"ל מלמד שלוט לא היה אדם בעל התנהגות יציבה. מחד גיסא היו בו הרבה תכונות טובות שירש ממשפחתו והוא קנה מידות חיוביות רבות בזכות חייו בבית דודו אברהם, ומאידך גיסא לא היה חזק מספיק לדחות מאוויים חומריים, גם כשאלו נגדו את עולמו הערכי. בעצם בעניין זה הוא דמה לאביו הרן. על הרן נאמר (בראשית יא, כח): 'וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים'. לפי הפשט לא ידועה לנו סיבת מותו של הרן, אך רש"י, בעקבות המדרש, מבאר:

על פני תרח אביו – בחיי אביו. ומדרש אגדה: יש אומרים שעל ידי אביו מת, שקבל תרח על אברם בנו לפני נמרוד על שכיתת את צלמיו והשליכו לכבשן האש, והרן יושב ואומר בלבו: אם אברם נוצח, אני משלו, ואם נמרוד נוצח, אני משלו, וכשניצל אברם אמרו לו להרן: מִשָּׁל מי אתה? אמר להם הרן: משל אברם אני, השליכוהו לכבשן האש ונשרף, וזהו "אור כשדים".

מדרש זה מלמדנו שלוט ירש מאביו את חוסר עקביותו באמונותיו. מן העיון בפרק זה מספר בראשית למדנו שאין פשט ודרש שתי קטגוריות פרשניות המתנגשות זו בזו, אלא הדרש משלים את הפשט. הפשט נשאר על פני השטח ומבאר את התופעות ואת ההתנהגויות כפי שהן מתגלות לעין, ואילו הדרש חושף את המניעים הסמויים של ההתנהגויות הללו.

שרי-שרה

(לפרשת לך לך, בראשית פרק יז)

(טו) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שְׂרִי אֲשַׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שְׂרִי כִּי שְׂרָה שְׁמָהּ. (טז) וּבִרְכֹתַי אֲתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבִרְכֹתֶיהָ וְהִיְתָה לְגוֹיִם מְלֻכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ. (יז) וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבִּי הֲלִבֵּן מֵאָה שָׁנָה יִוָּלֵד וְאִם שְׂרָה הִבְתַּת תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד. (יח) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים לֹא יִשְׁמַעֲלֵךְ יַחֲיָהּ לְפָנֶיךָ. (יט) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבָל שְׂרָה אֲשַׁתְּךָ יֵלֶדְתְּ לְךָ בֵּן וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזָרְעוֹ אַחֲרָיו. (כ) וְלִישְׁמַעֲלֵךְ שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בְרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרִיתִי אֹתוֹ וְהִרְבִּיתִי אֹתוֹ בְּמֵאֵד בְּמֵאֵד שָׁנִים עָשָׂר נְשִׂאִם יוֹלִיד וְנָתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל. (כא) וְאֵת בְּרִיתִי אֶקִּים אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שְׂרָה לְמוֹעֵד הַזֶּה בְּשָׁנָה הָאֲחֵרָת.

”אמר רבי יהושע בן קרחה: י’ שנטל הקב”ה משרי נחלק, חציו לשרה וחציו לאברהם” (בראשית רבה מז, א).

מדרש זה מתקן עוול שנעשה לשרה אמנו. בדרך כלל מדברים על בחירת אברהם, על ניסיונות אברהם, על אמונתו של אברהם וחלקה של שרה יוצא מקופת. נדמה כי אפילו אברהם אבינו בעצמו סבר ברגע מסוים שאין לשרה חלק בבחירה ובברית, וכי ישמעאל, בנה של הגר, הוא ממשיכו הרוחני ויורשו. על הבטחת ה’ בפסוקים טו–טז משיב אברהם: ”לו ישמעאל יחיה לפניך”, שפירושו אינו רק הענקת אורך ימים לישמעאל, אלא תפילה לסייע לישמעאל בהתפתחותו הרוחנית. לחיות ”לפני ה’” פירושו לשרת את ה’, לעבוד אותו. אברהם הביע כאן את הציפייה שישמעאל ימשיך בדרך האמונה שנסללה מאז היציאה מחרן. שינוי שמה של שרה כפי שמסבירו ר”י בן קרחה בא אפוא להעמיד את אברהם על מקומה הרם של שרה בפרשת הבחירה והברית. אברם אינו יכול להיות אברהם אלא בזכות הה”א שמעניקה לו שרה אשתו.

"ויפול אברהם על פניו ויצחק", "ותצחק שרה בקרבה"*
 בין צחוק לאמונה
 (לפרשות לך לך–וירא, בראשית פרקים יז–יח)

סמוך לסוף פרשת לך לך (בראשית יז, טו–כא) מספרת התורה שה' מבטיח זרע לאברהם, אברהם מגיב על כך, וה' מגיב כנגדו. מבנה משולש דומה מצוי גם בתחילת הפרשה הבאה, פרשת וירא (בראשית יח, ט–יד): אחד האורחים מבשר לאברהם באוזני שרה שהיא תלד בן. שרה מגיבה על כך, וה' מגיב כנגדה. הבה נקרא את הדברים כשהם מוצגים זה לעומת זה:

א

בשורת האורח באוזני שרה:	הבטחת ה' לאברהם:
ויאמר:	ויאמר א-להים אל אברהם:
איה שרה אשתך? ויאמר: הנה באהל.	שרי אשתך
ויאמר:	לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה.
שוב אשוב אליך כעת חיה	וברכתי גם אותה
והנה בן לשרה אשתך.	וגם נתתי ממנה לך בן
	וברכתייה והיתה לגוים
	מלכי עמים ממנה יהיו
ושרה שומעת	

* מפרות האילן על פרשת השבוע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ח, עמ' 53–55.

ב

<p>תגובת שרה : ותצחק שרה בקרבה לאמר : אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן</p>	<p>תגובת אברהם : ויפל אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו : הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים תלד. ויאמר אברהם אל הא-להים : לו ישמעאל יחיה לפניך.</p>
--	--

ג

<p>תגובת הנגד של ה' : ויאמר ה' אל אברהם : למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי היפלא מה' דבר</p>	<p>תגובת הנגד של ה' : ויאמר א-להים : אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקמתי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריי ולישמעאל שמעתיך והנה ברכתי אתו ... ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת.</p>
--	---

תגובות אברהם ושרה דומות זו לזו: שניהם צוחקים על ההבטחה ושניהם לוחשים בסתר לבם דברי תמיהה על הבטחה כזו המופנית לזוג זקנים מופלגים. אברהם הוסיף בקשה "ריאליסטית" בקול: "לו ישמעאל יחיה לפניך", כאילו אומר לה': אסתפק בכך שישמעאל בני, בנה של הגר, יזכה לחיות לפניך. והנה חכמי ישראל לדורותיהם ייחסו לצחוקו של אברהם משמעות הפוכה מזו של צחוקה של שרה, ובלשון רש"י: "ויפל אברהם על פניו ויצחק – זה תרגם אונקלוס

'וחדו', לשון שמחה, וצחוק של שרה לשון 'מחוך' [=לגלוג], למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה" (רש"י יז, יז).

לפי זה, דברי הפליאה של אברהם הם "תמיהות שהן קיימות [...] וכך אמר בלבבו: הנעשה חסד זה לאחר, מה שהקב"ה עושה לי?" (רש"י שם). הצידוק הפרשני לאינטרפרטציה המפלה הזו של צחוקם של אברהם ושרה נעוץ בהבדל בין תגובות הנגד של ה', ושוב בלשון רש"י (שם): "וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם". ה' בוחן כליות ולב ידע מה טיב צחוקם של השניים, ועל כן הוכיח את שרה על צחוקה ולא הוכיח את אברהם, אלא להפך, חזר בסבלנות על תוכן הנבואה, ואפילו הרחיבה והבהירה.

גישה רווחת זו, ספק אם היא עומדת במבחן העיון בפשט הכתובים. הרי ההבטחה נאמרה לאברהם על ידי ה' בעצמו, במסגרת של נבואה רחבה שפתחה בהודעה כללית על כריתת ברית בין ה' לבין אברהם ובהבטחה על ריבוי זרע אברהם (יז, ב). כבר כאן נאמר "ויפל אברהם על פניו" (פסוק ג), אך אין מצדו תגובה נוספת. בהמשך מפרט ה' באריכות את תוכן ההבטחה: ריבוי הזרע יסומל על ידי שינוי שמו של אברם לאברהם. הברית תיחקק בגופם של אברהם ושל זרעו אחריו על ידי המילה, גם שמה של שרי ישונה לשרה, והיא זוכה לברכה כפולה: "וברכתי גם אותה [...] וברכתי" (יז, טז), וה' מדגיש שמשמעות הברכה היא: "וגם נתתי ממנה לך בן [...] והיתה לגוים" (יז, טז). הבטחה ברורה וחד משמעית! תגובת אברהם מעוררת פליאה. האמנם נפילתו על פניו בשנית וצחוקו ודברי תמיהתו על נבואה-הבטחה זאת (פסוקים יז–יח) הם ביטוי לאמונה ולשמחה? נכון שה' "לא הקפיד על אברהם" (רש"י שם), אך הוא גם לא שיבח אותו, כפי שעשה בהזדמנות דומה לפני כן: "והאמין בה" ויחשבה לו צדקה" (טו, ו). ועוד יש לשאול: מה ראה ה' לשוב ולהסביר את תוכן הנבואה לאברהם "שהאמין ושמח"? האם דברי הנבואה הקודמים לא היו ברורים דיים?

לעומת כל זה, הבשורה לשרה נאמרה על ידי עובר אורח, אשר כמעין תודה לאברהם על הכנסת האורחים היפה בירך אותו ואת אשתו בכך זכר. הוא לא ראה את האישה פנים אל פנים ולכאורה לא ידע שהיא זקנה מופלגת. טבעי שדבריו עוררו גיחוך אצל שרה. אם כך הדבר, מדוע "הקפיד ה' על שרה" (רש"י שם)? תשובה מקורית, החורגת מן גישה הכללית מצאנו בפירושו של רבי יוסף בכור שור, תלמידו של רבנו תם ומראשוני בעלי התוספות, ואלה דבריו:

לפי דרך אחרת יש לפרש שלא רצה הקב"ה להוכיחו [=לאברהם] על פניו שיתבייש יותר מדאי, אבל כשהוכיח [=ה'] את שרה לא הוכיחה על פניה,

אלא אמר לאברהם לומר לה "למה זה צחקה" ולא נתביישה כל כך [...] ומכל מקום רמז לו, שאמר לו: "וקראת את שמו יצחק", כלומר ידעתי את אשר עשית, וגם כשהוכיח אברהם את שרה, ממילא ידע שלא טוב כיוון הוא, אלא שחלק לו [ה'] כבוד, להבדיל כאישה שמייסרת את בתה לפני כלתה כדי שתייסר גם היא.¹

והנה מסתבר שכבר המדרש מתח ביקורת חריפה על אברהם בשל התנהגותו בפרשה זו: "ויפל אברהם על פניו ויצחק' – רבי פנחס בשם רבי לוי: שתי פעמים נפל אברהם על פניו, וכנגדן ניטלה מילה מבניו שתי פעמים, אחד במצרים ואחד במדבר. במצרים בא משה ומלן, במדבר בא יהושע ומלן (ילקוט שמעוני רמז פב, וכן בראשית רבה מג, ז בלי הזכרת שם הדרשן).

לפי מדרש זה, שתי נפילותיו של אברהם על פניו, בתחילת הנבואה ואחרי שהודגש לו שמשרה ייוולד לו בן, אינן ביטוי לאמונה ולשמחה, אלא מעיין דחית הודעת ה' על כריתת ברית עמו ועם זרעו, ועל זה אברהם ייענש פעמיים. פעמיים יימנע מזרעו לקיים את ברית המילה.

אך נראה שאפשר לנקוט דרך אחרת להסברת התנהגותם של אבינו הראשון ואמנו שרה.

יש להעריך את צחוקם על רקע ההתמודדות נוראת השגב של הנביא עם הנבואה, של איש האמונה הנבון עם תביעות אמונתו. האדם חי ופועל במסגרת של המציאות הפיזית הסובבת אותו. מציאות זו כפופה לחוקיות מסוימת ואין כל יכולת לחרוג ממנה. לפי חוקיות זו אישה שהייתה עקרה בצעירותה ("ותהי שרי עקרה, אין לה ולד" – לעיל יא, ל), והיא עתה זקנה אשר "חדל להיות [לה] – לשרה – אורח כנשים" (יח, יא), לא ייתכן שתהרה. אברהם ושרה סברו שהבטחת הזרע לאברהם תמומש במסגרת של המציאות הקיימת, ועל כן נתנה שרה לאברהם את הגר וזו ילדה לו את ישמעאל. בכך לכאורה התחילה הנבואה להתקיים. באה נבואה חדשה הפורצת את גדרי חוקיות המציאות ויוצרת אצל הנביא מתח שאינו ניתן לפירוק רציונלי מפני שהוא מעמיד זה לעומת זה שני יסודות מנוגדים: הבטחת האל לשנות מציאות למרות שאפסו כל האפשרויות לשינוי. צחוקם של אברהם ושרה הוא ביטוי למתח הזה והוא פרץ מקרבם באורח

1 ראו רבי יוסף בכור שור, פירושי התורה, מהדורת י' נבו, ירושלים תשנ"ד, עמ' ל. ועיינו גם בהערה שם.

ספונטני, בלא שליטה. אין זה צחוק של שמחה, אך גם אינו צחוק של לעג, אלא ביטוי למתח הרוחני והנפשי של איש האמונה, המאמין בה' מעל ומעבר לכל מציאות, לכל היגיון.

פרשת העקדה (לפרשת וירא, בראשית פרק כב)

עמידתו של אברהם אבינו בניסיון העקדה היא ביטוי נשגב לעצמת אמונתו בא-לוהיו, עליה חונכו דורות של יהודים ובזכותה אנו מקווים כל שנה לזכות בדין בימים הנוראים. אף על פי כן מתגנבות ללב שאלות מביכות: במה גדול אברהם מאותם עובדי אלילים אשר "ההתמכרות העמוקה שלהם לעבודה זרה ניצחה גם את רחמי הורים ותשם את האכזריות על בנים ובנות למידה קבועה בעבודת המולך" (הראי"ה קוק, איגרות ראי"ה, ב, איגרת שעט, עמ' מג). ועוד שאלה, הפעם על הקב"ה, בלשונו של ר' יוסף אבן כספי: "כיצד יצונו הא-ל לעשות תועבה כזאת?". ועוד שאלה: האינטראקציה בין ה' לאברהם הייתה פתוחה וגלויה, ראו למשל בפרק טו את תגובות אברהם על הבטחת הזרע שנשנית אך לא מתקיימת ועל הבטחת הארץ שאינה חד-משמעית, וראו בפרק יז את תגובת אברהם על הבטחה הנראית בלתי סבירה, ובעיקר הסנגוריה האמיצה והעיקשת שלו על אנשי סדום, והנה הוא מצווה לשחוט את בנו ואינו אומר מילת הסתייגות אחת?!

תשובות שונות ניתנו לשאלות הנ"ל. תשובת המדרש המובאת ברש"י נראית לי מכולן. וכך אומר רש"י: "אחר הדברים האלה – אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר (להקב"ה): מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד" (רש"י כב, א). לכאורה טענת השטן נכונה. זכה אברהם לנס והוליד בן, ואין מילת תודה אחת, שלא לדבר על קרבן תודה, רק: "ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק", ולפי רש"י "משתה גדול – שהיו שם גדולי הדור". ובכל זאת הפירוש מוזר: וכי הקב"ה מנהל את עולמו לפי גחמותיו של השטן? מהו שטן? "אמר ריש לקיש: הוא שטן הוא יצר הרע" (ב"ב ט"ז ע"א). עתה נחזור לפירוש רש"י ונתרגם אותם ללשון פסיכולוגיית המעמקים. אחר הדברים האלה – אחר דבריו של יצר הרע של אברהם, אחר הרהוריו על עצמו. בפרק הקודם לפרק העקדה מסופר על הצלחה מלאה של אברהם: נולד לו בן משרה, הוא נפטר מבן האמה, כרת ברית שלום עם אנשי הסביבה ויכול כבר להתמסר

כולו לייעודו: "ויטע אשל בכאר שבע, ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם" (כא, לג). אברהם בא ממש אל המנוחה ואל הנחלה. אך דווקא אז הרהורים קשים חובטים באברהם. ביטחונו האישי בטוהר אמונתו מתערער, והוא מתייסר: האמנם נאמנותי לה' היא שלמה, בלא כל פנייה אישית? ההצלחה הזאת, השכר המופלא הזה, האם אינם מהווים חיץ ביני ובין א-לוהי? ואז באה אליו התשובה הא-לוהית: אני נותן בך אמון מלא, אתה אינך בטוח באמונתך, ובכך עשה מעשה שיוכיח לך שאתה באמת ירא א-לוהים. הרי בעולם האילי הסובב אותך, הקרבת בן לאליל נחשבת לשיא הנאמנות; עשה גם אתה כמותם, הקרב לי את בנך את יחידך אשר אהבת, את יצחק.

פירושו של רש"י מבוסס על תפיסה מיוחדת של הביטוי "אחר הדברים האלה" – אחר הדיבורים האלה, הדיבורים הפנימיים של אברהם. לכאורה, ספק אם אכן זהו פשט הכתוב. ברם אני מציע לדון בנושא מתוך ראייה כוללת של התגלויות ה' לאברהם. שבע פעמים נתגלתה השכינה לאברהם. עיון מדוקדק, שלא נוכל לצערי לפרטו כאן, מראה שכל התגלות היא תגובה א-לוהית להתנהגות של אברהם. אין התגלות שרירותית, אף על פי שבראייה שטחית כך נראה הדבר ברוב המקרים. וכי מה ראה ה' באברהם שהניע אותו לבחור בו ולצוות עליו: "לך-אתערוטא דלעילא, תא חזי כיון דכתיב ויצאו אתם מאור כשדים וגו' מיד ויאמר יי אל אברם לך לך. אין אתערוטא דלעילא שלא קדמה לה אתערוטא דלתתא".

זה מן ההיבט האינטר-אקטיבי, ה' – נביא. אך יש גם היבט פסיכולוגי. אין אדם מובל לעשייה גדולה בלא כל התחשבות ברצונו; אין אדם נדרש למעשה אולטימטיבי בלי שתהיה לו נטייה אישית, מודעת או לא מודעת, להשתתף בעשייה הזאת. הצדיק האמתי, המאמין הגדול, מרגיש את עצמו כל העת נתבע על ידי הא-לוהים. ביסוד נפשו יש הכנה תמידית להתנסות. הוא פונה כמעט בכמיהה: "בחנני ה' ונסני" (תהלים כו, ב) ואכן "ה' צדיק יבחן" (תהלים יא, ה). אך יש סכנה בעמדה הזאת של הצדיק: בצורך הבלתי נפסק להפגין את נאמנותו לא-לוהיו עלול להתערב רגש נרקיסיסטי – ראה כמה אני מוכן להקריב.

נראה לי שכך יש להבין את ההוראה "קח-נא את בנך [...] והעלהו לעולה". וילך אברהם! "ויקח את המאכלת לשחוט את בנו", כלומר לתת לעצמו הוכחה לנאמנותו לה'. באותו רגע באה ההוראה הא-לוהית האמתית: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (כב, יב). ההוראה הראשונה "העלהו שם לעולה"

(כב, ב) ביטאה למעשה את רצונו של אברהם. ההוראה השנייה "אל תשלח ידך אל הנער" היא המבטאת את רצונו של הא-לוהים. אברהם נדרש לוותר על רצונו, ובלשון נופל על לשון – להקריב את רצונו. ואברהם לא שחט! הוא הבין ששחיתת הבן הייתה צורך שלו ולא צורך של הא-ל. הציות להוראה "אל תשחט!" הוא הביטוי האמתי לאמונה בה'. המשמעת לקיום מצוותו של ה' היא האמונה, ולא ההתלהבות להוכיח לעצמך את אמונתך. גדולתו של אברהם היא לא בכך שהיה מוכן לשחוט, אלא בכך שהוא ויתר על ההזדמנות להיראות כגדול המאמינים ולא שחט. בראייה תת-הכרתית מעמיקה מסתבר שקרבן אדם הוא ביטוי לסיפוק יצר אגואיסטי אפל ולא ביטוי לאמונה צרופה.

מעשיו האחרונים של אברהם – מה פשרם?*
(לפרשת חיי שרה, בראשית פרקים כג–כה)

פרשתנו נקראת, על פי מילותיה הראשונות "חיי שרה", אך על פי תוכנה יש מקום לקרוא לה: "חיי אברהם", שכן אברהם הוא הפועל והמפעיל הראשי כמעט בכל המאורעות המסופרים בפרשה.

ניתן לראות בחיי אברהם שלוש תקופות מובחנות היטב זו מזו:

- א. התקופה הטרומ-נבואית, והיא נמשכה שבעים וחמש שנים. מסופר עליה בקיצור נמרץ בסוף פרשת נח. במשך תקופה זו חי אברהם בחוץ לארץ.
- ב. התקופה הנבואית המתארת את חיי אברהם מההתגלות הראשונה: "לך-לך מארצך וגו'" עד ההתגלות האחרונה: "לך-לך אל ארץ המוריה וגו'", היינו פרקים יב–כב. פרקים אלה מחולקים לשתי פרשיות, פרשת לך-לך ופרשת וירא, וטעם החלוקה הוא, כנראה, שבפרשת לך-לך מדובר על אברהם כשעודנו ערל ואילו בפרשת וירא אברהם מופיע כבן-ברית לה'. משך התקופה הזאת לא צוין בפשט הכתוב. לפי המדרש הקושר את מות שרה עם העקדה היה אברהם בן מאה שלושים ושבע שנים כשעקד את יצחק. אם כך, תקופה זו נמשכה שישים ושתיים שנים. רוב שנותיה של תקופה זו חי אברהם בארץ, והוא יצא ממנה לזמן קצר פעמיים – פעם למצרים בגלל הרעב, ופעם ל"חובה אשר משמאל לדמשק" (בראשית יד, טו) כדי להחזיר את לוט אחיו משביו.
- ג. התקופה הבתר-נבואית המסופרת בפרשתנו "חיי שרה". לפי חשבוננו של המדרש המוזכר לעיל היא נמשכה שלושים ושמונה שנים, היינו עד פטירתו של אברהם בגיל מאה שבעים וחמש שנים. במשך כל התקופה הזאת לא עזב אברהם את הארץ.

* דף שבועי, אוניברסיטת בר-אילן, מס' 312 (תש"ס).

בתקופה הראשונה חיפש אברהם אבינו את דרכו אל א-להי האמת; בשנייה הוא חווה בעצמה רבה את הקשר החי עם ה' א-לוהיו; ומה עשה בתקופה השלישית? לפי פשוטם של כתובים לא הייתה לאברהם כל התגלות אחרי ניסיון העקרה. נאמר רק שהוא ביצע שלוש פעולות עיקריות: קניית מערת המכפלה, השאת אישה ליצחק, שילוח בני הפילגשים "מעל יצחק בנו בעודנו חי, קדמה אל ארץ קדם" (שם, כה, ו).

מהו הלקח הנלמד ממעשים אלה? לפי דעתם של מפרשים רבים קניית מערת המכפלה היא ביטוי נשגב לעמידת אברהם בניסיון האמונה, ובלשונה של נחמה ליבוביץ ע"ה:²

יש כאן לפנינו היפוכה של התגשמות היעודים. אין לך חוסר התאמה גדול מזה שבין הבטחות: "ואגדלה שמך" (יב, ב), "קום התהלך בארץ [...] כי לך אתננה" (יג, יז), "ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את ארץ כנען לאחוזת עולם" (יז, ח), ובין מציאות של מעמד שבהשפלה והכנעה, שבה עומד בחיר ה' לפני כנענים אלה "אדוני הארץ" ומבקש ד' אמות של קרקע. בעמידה זו של אברהם בניסיון, בניסיון האמונה והנאמנות למרות מראה העיניים, למרות כל מה שאומרת הריאליות החברתית, הכלכלית, המדינית, ראו חז"ל³ את חשיבות הפרק ולקחו.

בעניין שליחת העבד להביא אישה ליצחק השאלה המעסיקה אותנו היא: מדוע ציווה אברהם את עבדו שלא ייקח אישה ליצחק מבנות הכנעני אשר הוא יושב בקרבו? אם מפני שהכנעני היו עובדים עבודה זרה, הרי גם בעבר הנהר עבדו עבודה זרה, ככתוב בספר יהושע (כד, ב): "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם, תרח אבי אברהם ואבי נחור, ויעבדו אלהים אחרים". אם כן, יש בהכרח טעם אחר לציוויו של אברהם, ומהו?

מדרש הגדול מציע תשובה זו: "אמר אברהם: הואיל ואני מגייר, אגייר ממשפחתי ומבית אבי, שהן קודם לכל, ולא עוד אלא שהן קרובי תשובה". הר"ן בדרשותיו מציע תשובה אחרת:

המצוות והעברות שבתורה הם על שתי פנים – מהם שיעשו רושם בגוף ובנפש, כמידות וכמעשים, ומהם שיעשו רושם בנפש בלבד כאמונות.

2 ראו נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 148.

3 נחמה מפנה למדרש הגדול, לבבא בתרא טו, ע"ב ולשמות רבה ו, ד.

והנה אותם שיעשו רושם בגוף ובנפש הם אשר יעשו רישומם אל הבנים המשתלשלים מהם [=עוברים בירושה], כשנאה ונקמה ואכזריות, והזימה והכילות ודומיהן, וזה רוע אנשי כנען. אמנם הדברים העושים רושם בנפש בלבד והם האמונות, עם היותם כוזבות ורעות, לא יתפשטו בבנים. ולזה לבן ובתואל, עם היותם עובדי עבודת כוכבים, לא היה מחויב שיעבור רישומם לבניהם ולכן בחר אברהם בהם והרחיק בנות הכנענים. תשובה שלישית מוצעת על ידי שד"ל: "אם היה מתחתן בהם, שוב לא ייתכן לישראל להוריש הכנעני מארצו אחרי היותם אחים, כמו שלא יתגרו מלחמה במואב, עמון ואדום".⁴

המעשה השלישי של אברהם בפרשתנו מורכב מהקודמים. המפרשים מיעטו לדרון במשמעות שילוח בני הפילגשים ונדרשו דווקא לעניין קטורה: זיהויה, מעמדה בבית אברהם, טעם לקיחתה על ידי אברהם ועוד. רמב"ן סבור שקטורה היא כנענית, ואברהם לא הקפיד שלא לישא כנענית כפי שהקפיד לגבי יצחק בנו, מפני ש"איננו שומר רק [=אלא] זרע יצחק, כי עליו נכרת הברית". כן סבור רמב"ן שקטורה הייתה אשתו של אברהם ולא פילגשו, שכן כתוב: "ויקח אשה ושמה קטורה" (כד, א) ואין הכתוב מכנה אותה להלן (וכן בספר דברי הימים) פילגש אלא "בעבור שנאמר לו 'כי ביצחק יקרא לך זרע' " (כא, יב), לא בזרע אחר, (על כן) היו כל נשיו אצלו פילגשים, לא היו נחשבות לנשים שאין זרען ביורשיו" (רמב"ן, פסוק ו, ד"ה ולבני הפילגשים אשר לאברהם). שד"ל כותב:

ויסף אברהם וגו' – אין ספק שהיה זה זמן הרבה קודם לכן ולא אחר מיתת שרה, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, כי המתין [הכתוב] להזכיר עניין זה אחר כל קורות אברהם וסמוך למיתתו, מפני שאין לו שייכות עם ענייני בני ישראל, ולא נכתב אלא להודיע כי ה' ברך את אברהם בריבוי הזרע ושברכת אב המון גויים נתתיך נתקיימה, כי מלבד ישראל, אומות אחרות יצאו ממנו, ולפיכך נכתבו גם כן בני ישמעאל. ספורנו סבור שזמרן, יקשן וכו' הם בני קטורה ולא בני אברהם, ומה שכתוב "ותלד לו את זמרן – גידלה אותם בביתו, על דרך 'חמשת בני מיכל [...]' אשר

4 נחמה דוחה את הצעותיהם של מדרש הגדול ושל שד"ל ומאמצת את דעתו של הר"ן, ראו עיונים שם, עמ' 152–154.

ילדה לעדריאל' (שמואל ב כא, ח). כי אמנם אברהם לא הוליד כי אם יצחק וישמעאל, כמבואר בדברי הימים⁵.

הצד השווה בכל הפירושים שהבאנו עד כאן הוא שהם דנים בכל אחד ממעשי אברהם בדיון נפרד, מנותק מיתר המעשים. משום כך, ההבדלים בין הפירושים רבים והלקחים שיש ללמוד ממעשי אברהם נתפסים באורח שונה על ידי המפרשים. נראה שאפשר להציע גישה אחרת לכל הפרשה.

יש לשאול: איזו משמעות עשוי אברהם לייחס לכל אחת מן הפעולות האלה במסכת חייו? ומצד הכתוב: מה ראתה התורה לתעד לדורות דווקא את המעשים האלה? נראה שאין מעשים אלה עניינים נפרדים זה מזה, אלא הם קשורים מהותית לדרכו של אברהם בהבנת משמעות התגלויות ה' אליו. נוסח אחר: במעשים אלה תרם אברהם את תרומתו האישית למימוש הבטחות ה' אליו. נבהיר להלן בקיצור את דברינו.

בתקופה השלישית של חייו, אחרי ניסיון העקדה, הביט אברהם הבטה רטרוספקטיבית על כל חייו עד כה. הוא "האמין בה" (טו, ו) וידע באמונה שלמה שהקב"ה יקיים את הבטחותיו אליו. יחד עם זה הוא ידע, כאיש מעשה, שמצדו הוא חייב להשתדל ולעשות מעשה. על הפסוק (דברים יד, כט) "למען יברכה ה' א-להיך בכל מעשה ידך אשר תעשה" נאמר בתנא דבי אליהו: "אם עושה אדם – מתברך, ואם לאו – אינו מתברך". אך חייו הקודמים לימדוהו זהירות רבה באינטרפרטציה של דברי ה'.

התגלויות ה' אליו כללו שתי הבטחות – מתן זרע וירושת הארץ, אך מה גדול ההבדל בין נוסח ההבטחות למתן הזרע לנוסח ההבטחות לירושת הארץ! הקב"ה הבטיחו "ואעשך לגוי גדול" (יב, ב) בשעה ששרה הייתה "עקרה אין לה ולד" (יא, ל). על כן הניח אברהם שההבטחה תתקיים דרך לוט בן אחיו ומשום כך צירפו למחנהו בצאתו מחרן, למרות ההוראה: "לך-לך" – היינו לבדך.⁶ לאחר זמן

5 בדברי הימים א א, כח-לד נאמר: בני אברהם יצחק וישמעאל. אלה תולדותם: בכור ישמעאל נביות וקדר וגו' [...] אלה בני ישמעאל. ובני קטורה פילגש אברהם ילדה את זמרן ויקשן וגו' [...] כל אלה בני קטורה. וילד אברהם את יצחק. בני יצחק עשו וישראל". נראה ברור שרשימה גניאלוגית זו היא מגמתית ולא נכתבה לפי הסדר הכרונולוגי. היא מבחינה שתי הבחנות: יצחק וישמעאל מחד גיסא, בני קטורה מאידך גיסא, וכן יצחק מחד גיסא וכל יתר בני אברהם מאידך גיסא, ואכמ"ל.

6 השווה העמק דבר וקאסוטו על אתר. שימו לב גם למדרש הבא: "ר' נחמיה אמר: כעס היה לו להקב"ה בשעה שהיה מהלך לוט עם אברהם אבינו. אמר הקב"ה: אני אמרתי לו 'לזרעך נתתי את הארץ הזאת' והוא מדביק את לוט בן אחיו כדי לירשו? אם כן ילך ויביא לו שני

התברר שצירוף לוט היה כישלון ואברהם בעצמו יזם היפרדות מבן אחיו. ה' אישר את ההיפרדות וחזר על הבטחתו למתן זרע לאברהם, הפעם לא בסגנון עמום "ואעשך לגוי גדול", אלא בלשון יותר ברורה: "ושמתי את זרעך כעפר הארץ וגו'" (יג, יד-טז). משבושש הזרע לבוא ובעקבות מלחמת המלכים (יד), חשש אברהם פן ימות בלא בנים. ה' עודד אותו וחזר על הבטחתו, הפעם בסגנון ברור יותר: "אשר יצא ממעיך הוא יירשך" (טו, ד). הבין אברהם (ושרה) דברים אלה כפי שהבין, וסבר שחלקו בקיום ההבטחה יהיה – לקיחת הגר. גם כאן התברר לאחר זמן שישמעאל לא היה הבן שאליו התפלל אברהם. ושוב התגלה ה' לאברהם ושוב חזר על הבטחתו לזרע, הפעם בבהירות מלאה: "שרי אשתך [...] וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה וכו'" (יז, טו-טז). תגובת אברהם מפליאה: "לו ישמעאל יחיה לפניך!" (יז, יח).⁷ ה' מדייק: "אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק, והקימותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחרי" (שם פס' יט), משמע, "אתו" ולא עם מישהו אחר, כולל ישמעאל. למרות זאת, גם אחרי שנולד יצחק משרה עדיין ראה אברהם בישמעאל את בנו בכורו, וסירב להיענות לדרישת שרה: "גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (כא, י), עד שהתערב הקב"ה והבהיר שוב לאברהם: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע" (שם, יב). שונה לגמרי לשון הבטחת ירושת הארץ. מתחילתה לשונה ברורה וחד-משמעית: "לזרעך אתן את הארץ הזאת" (יב, ז), ולהלן אחרי הפרד לוט מעמו: "את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם" (יג, טו) ושוב להלן בברית בין הבתרים: "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת

פרסתקין [=אסופים, מתנות כהונה בשם המיוחס לרש"י] מן השוק ויורישם את שלו כמו שהוא רוצה בן אחיו" (בראשית רבה מא, יא). והשוו את ר' יוסף בכור שור: "מה תתן לי (טו, ב) – אעפ"י שאמר לו הקב"ה כמה פעמים לזרעך אתן את הארץ הזאת, היה סבור אברהם שבני משפחתו קורא 'זרעו' וגו'".

7 השוו מדרש זה המובא בזהר וארא לב ע"א (בתרגום חופשי): "ר' יוסי ור' חייא היו הולכים בדרך. אמר ר' יוסי לר' חייא: למה אתה שותק, הרי הדרך אינה ראוייה אלא בדברי תורה. נאנח ר' חייא ובכה. פתח ואמר: 'ותהי שרי עקרה אין לה ולד'. אוי על זה אוי על אותו זמן שהולידה הגר את ישמעאל. אמר לו ר' יוסי: למה?, והרי ילדה (שרה) אחר-כך והיה לה בן זרע קודש. אמר לו: אתה רואה ואני רואה, וכך שמעתי מפיו של ר' שמעון [...] אוי על אותו זמן שבגלל ששרה התעכבה כתוב 'ותאמר שרי אל אברם וגו' בוא נא אל שפחתי וגו' (טז) ועל זה עמדה השעה להגר לרשת את שרה גבירתה והיה לה בן מאברהם, ואברהם אמר 'לו ישמעאל יחיה לפניך', ואע"ג שהקב"ה מבשר לו על יצחק, נדבק אברהם בישמעאל עד שהקב"ה השיב לו 'ולישמעאל שמעתך וגו'".

לרשתה" (טו, ז). ובהתגלות הבאה: "ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם" (יז, ח).

על רקע ההסבר הנ"ל אפשר כמדומני להבין את שלושת מעשי אברהם בפרשת חיי שרה. הם באו כדי להבטיח, דרך מעשים אנושיים, את ירושת הארץ לאברהם ולבניו. אחרי שהתקיימה הבטחת מתן הזרע והתברר סופית שיצחק הוא בנו ממשיכו היחיד, לא היה לאברהם מקום לטעות בהבנת דברי ה' שהבטיח לו את הארץ, והמעשים שיעשה מעתה ואילך יעלו כולם בקנה אחד עם תוכן ההבטחה. קניית מערת המכפלה היא העשייה האנושית המקבילה להבטחה: "ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם" (יז, ח). אין סמל יותר חזק להיאחזות משפחה במקום כלשהו מאשר קבורת בן המשפחה באותו מקום. ונשים לב: אברהם אינו רוצה שבני חת יעשו עמו חסד וירשו לו לקבור את אשתו באחד מקברי משפחותיהם. הוא רוצה "אחוזת קבר" (כג, ד), היינו מקום בבעלותו ממש כדי שיוכל להוריש אותו לבניו אחריו. ואכן בסיום העסקה מדייקת התורה שוב: "ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת" (שם, כ).

ההוראה להביא ליצחק אישה שלא תהיה כנענית באה, כדברי שד"ל שהובאו לעיל, למנוע כל תביעה מצד הכנענים על הארץ. אך יש להטעים עוד פן חשוב במעשה הזה: העבד מצווה לא רק להימנע מלקחת אישה כנענית ליצחק, אלא גם מלהשיב את יצחק לחוץ לארץ. לא ייתכן לצפות שיודו בבעלותך על הארץ כשאינך יושב בה. כשאומר העבד: "אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי אל הארץ הזאת, ההשב אשיב את בנך אל הארץ אשר יצאת משם?" (כד, ה), מאבד אברהם את קור רוחו ונבהל מעצם האפשרות שהעלה העבד, והוא עונה בתקיפות וכמעט באיום: "השמר לך פן תשיב את בני שמה!" הטעם שהוא עצמו נותן לתביעתו האולטימטיבית שלא להחזיר את יצחק לחרן הוא: "ה' אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי [...] ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת – הוא ישלח מלאכו לפניך וגו'" (שם, פסוק ו). הזכרת הבטחת מתן הארץ, ספק אם יש לה קשר הגיוני עם הדרישה להבאת אישה מחוץ לארץ. אך לגבי אברהם פירושה הוא: אסור שבני ירד מן הארץ, שבכך הוא עלול לאבד את זכותו על הארץ המובטחת. הבטחת ה' לירושת הארץ אינה מספקת – צריך שהמובטח יחיה בארץ!

גם שילוח בני הפילגשים מכוון לאותה מטרה – הבטחת הארץ ליצחק ולזרעו בלבד. כראש המשפחה זכותו של אברהם לחלק את רכושו כפי רצונו. הלכך מדגיש הכתוב: "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק" (כה, ה), אך מיד אחר כך הוא מוסיף: "ולבני הפילגשים [...] נתן אברהם מתנות", אין אברהם מקפח את זכותם של בני הפילגשים לירושה. הוא נותן להם מתנות, אך דואג לשלח אותם "מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם" (כה, ו). בכך מקווה אברהם למנוע כל ויכוח בין בניו על חלקם בירושת הארץ.

סיפור יוסף – מאורע היסוד לבחירת ישראל* (לפרשת וישב, בראשית פרק לז)

מה קרה בבית יעקב שהביא את האחים לשנוא את יוסף אחיהם שנאה כה עזה עד כי התנכלו להמיתו ולבסוף דימו להרחיק אותו לנצח על ידי מכירתו לעבד? איזה דברים נוראים עולל יוסף לאחיו? אמנם נאמר: "ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם", אך לא נאמר בתורה מילה אחת על נזק כלשהו שנגרם לאחים בעקבות דבה זו. לא נאמר בכתוב שיעקב הוכיח את בניו, ובעצם אין אנו יודעים לפי פשטם של הכתובים אם בכלל ידעו האחים על הבאת הדיבה הזאת. מכל מקום אין כל התייחסות של האחים לעניין זה. תאמר העדפת האב את יוסף על פני יתר האחים גרמה? האמנם זו סיבה מספקת לתכנן רצח אח? ועוד, מה רוצים האחים מיוסף? יפנו-נא בטענות אל אביהם ויבקשו לבטל את ההפליה. המעשה היחיד שעשה יוסף ושהיה בו כדי פגיעה באחים הוא עניין החלומות. חלומותיו של יוסף מרמזים על רצונו (כנראה הבלתי מודע בשלב הראשון) של יוסף למשול באחיו. צפוי היה שהגדת החלומות לאחים תעורר את שנאתם, אך שוב, האם יש בכך די לרצות לחסל אח?

הקורא הנבון לא יוכל להסתפק בקריאה שטחית של פסוקים אלה. ואכן חז"ל, ובעקבותיהם מפרשי התורה לדורותיהם, ניסו לחשוף דרך רמזי הכתוב מערכת יחסים אישיים בין האחים שיהיה בה כדי להסביר – גם אם לא להצדיק כמובן – את התנהגות האחים כלפי יוסף. בעיוננו זה נלך בנתיבים שסללו לפנינו רבותינו הצרפתים רש"י ורשב"ם נכדו.

התורה פותחת את סיפור יוסף בפסוקים הבאים (בראשית פרק לז):

(ב) אֵלֶּה תְּלֻדֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שִׁבְעַ עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רָעָה אֶת אָחִיו בְּצֹאן
וְהוּא נָעַר אֶת בְּנֵי בְלָהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דְּבַתָּם רָעָה

* דף שבעי, אוניברסיטת בר-אילן, מס' 577 (תשס"ה).

אֶל אֲבִיהֶם. (ג) וַיִּשְׂרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בְּנָיו כִּי בֶן זָקֵנִים הוּא לוֹ וַעֲשֵׂה לוֹ כְּתוּבַת פְּסִים. (ד) וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אִתּוֹ אֶהָב אֲבִיהֶם מִכָּל אֶחָיו וַיִּשְׁנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַבְּרוּ לְשָׁלֹם.

פסוקים ב-ג הם מעין אקספוזיציה לסיפור ויש לדקדק בקריאתם. בפסוק ב נאמר כי יוסף "היה רעה את אחיו בצאן". מי הם "אחיו"? כל בני יעקב או רק חלק מהם? ואם כן – איזה חלק? "ויבא יוסף את דבתם" – של מי? של כל האחים או רק של בני השפחות המוזכרים בסמוך? קשה ביותר משמעות המשפט, "והוא נער את בני בלהה וכו'", שכן חסר פועל שיקשר בין הרישא "והוא נער" לסיפא "את בני בלהה". ובכלל, מה משמעות התיבה "נער" בהקשר זה? ספק אם היא מציינת גיל, שהרי כבר נאמר שיוסף היה בן שבע עשרה שנה. אם כן, מה פירושה? גם פסוק ג קשה. יוסף איננו ממש בן הזקונים של יעקב שהרי בנימין נולד אחריו, וגם האחים ראו בבנימין את בן הזקונים, ככתוב להלן, "יש לנו אב זקן וילד זקונים קטן" (מד, כ). ועוד, מה ראה יעקב לבטא בגלוי את העדפתו ולעשות כותונת פסים ליוסף? הרי הוא בוודאי העריך שמעשהו יעורר את קנאת הבנים.

רש"י סבור ש"אחיו" הם בני לאה דווקא ולא בני השפחות: "את דבתם רעה – כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה" (רש"י לז, ב). גם רשב"ם סבור כן, אך הוא מבסס את סברתו על נוהג חברתי מקובל: "היה רעה את אחיו בצאן – בני לאה לפי דרך ארץ קורא 'אחיו' ולא בני השפחות" (רשב"ם לז, ב). עם "אחיו" בני לאה היה יוסף רועה את הצאן ואילו עם בני השפחות "הוא נער", כלומר לפי רשב"ם: "נערותו ורגילותו ומשתאיו היו עם בני בלהה ובני זלפה", אם כן, "את אחיו – עם אחיו רועה, ובשמחת נערותו היה נבדל מהם ורגיל עם בני השפחות ולא עמהם".

נוכל, לפי פירושים אלה, לתאר את הרקמה החברתית ששררה בבית יעקב: היה כאן ריבוד חברתי ברור; מצד אחד בני הגבירות לאה ורחל, ומצד שני בני השפחות בלהה וזלפה. ריבוד זה בא לביטוי גם בזמן העבודה וגם בשעות הפנאי. כשתפקדו הבנים באורח רשמי, היינו בעבודת הרעייה שהייתה מוטלת על המשפחה הרחבה, היו נפרדים בני הגבירות מבני השפחות. כאן יוסף ראה את עצמו מחויב להיות עם בני מעמדו, אחיו בני הגבירה לאה, אך בשעות הפנאי הלא מחייבות, נבדל יוסף מבני לאה והעדיף "לבלות" עם בני השפחות. יעקב, אבי המשפחה, לא רק שלא מנע ריבוד זה, אלא אף העצים אותו: הוא עשה לְבָנָה הבכור של רחל אשתו האהובה כותונת פסים, ובכך הראה בגלוי שהוא

רואה ביוסף את בנו הנבחר.⁸ ומהו "כי בן זקונים הוא לו"? הפשט, "שנולד לו לעת זקנתו" [=רש"י], אינו מספק שהרי כאמור בנימין הוא ילד הזקונים. דרש קרוב לפשט הוא, כדברי רש"י: "כל מה שלמד [יעקב] משם ועבר מסר לו". יעקב טיפח קשר רוחני הדוק עם יוסף דווקא ולא עם יתר הבנים. קשה לדעת, בשלב זה של הסיפור, למה התכוון יעקב אבינו בנבחרות זו. בשלב מאוחר יותר יחל העניין להתבהר, כפי שנסביר עוד להלן.

מה חש יוסף בכל המצב הזה? צפוי היה שהוא ימצא עם בני לאה בפעילות ה"רשמית", היינו בעבודה, אך מה פשר התרחקותו מהם ודבקותו בבני השפחות בשעות הפנאי? כיצד ביטא יוסף למעשה את עובדת היותו הבן האהוב על ידי אביו, הבן הנבחר? כיצד הסביר לעצמו את הקשר הרוחני המיוחד שקיים אביו עמו ולא עם יתר האחים?

לאורך כל הסיפור ניצב לפנינו יוסף כאדם בעל נטייה מובהקת למנהיגות. בתחילה מובעת נטייה זו באורח ילדותי למדי. "והוא נער – שהיה עושה מעשה נערות: מתקן בשערו, ממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה" (רש"י). הוא היה רועה את אחיו בני לאה בצאן, אך בשעות הפנאי היה נפרד מהם, שהרי בוודאי לא קיבלו אותו כמנהיג ולכן הוא היה מתחבר עם בני השפחות. אלה התכבדו בקרבתו ולא התקשו לראות בו את מנהיגם, ומה גם שיוסף דאג להרשים אותם במראהו החיצוני המטופח באורח נפרז. כן הוא טרח לחזק את מעמדו בעיני אביו ולפגוע במעמד בני לאה על ידי הבאת דיבתם אל יעקב, ובלשון רשב"ם: "ויבא יוסף את דבתם רעה – שאמר לאביו כך מבזים הם בני השפחות אבל אני מכבדם ואני רגיל אצלם". מעשיו אלה עוררו את שנאת האחים והם "לא יכלו דברו לשלום", אך יוסף לא הוטרד מכך כלל ולא נמנע מלספר להם פעם אחר פעם את חלומותיו למרות שקיפות פתרון החלומות אשר גרמה לכעסם הגלוי של האחים. התנהלותו המתנשאת של יוסף והסיוע שניתן לה על ידי אבי המשפחה עוררו את שנאת האחים. ייתכן שבתחילה לא היה בהתנהגות יוסף יותר מאשר ביטוי עמום ולא מודע לרצון לשלוט על המשפחה. מכל מקום האחים לא היו מוכנים לשאת מצב זה "וישנאו אתו ולא יכלו דברו לשלום" (לז, ד). סיפור החלום הראשון הגביר את זעמם והפעם הם לא נמנעו מלהביע את זעמם בגלוי. מפנה של

8 נראה כי האחים השלימו עם התחושה שאצל יעקב היו לרחל ולבניה מעמד בכיר, כיוצא מדברי יהודה להלן (מד, כז): "ויאמר עבדך אבי אלינו אתם ידעתם כי שנים ילדה לי אשתי".

ממש חל כשהגיב יעקב על סיפור חלום השמש והירח ואחד עשר הכוכבים. פתרון החלום על ידי יעקב הציג את יוסף כדמות מאיימת. אמנם נאמר כי יעקב גער ביוסף, אך האחים חשו כנראה שלא הייתה זו גערה של ממש אלא ש"נתכוין [יעקב] להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו" (רש"י), והם הרגישו ש"אביו שמר את הדבר" (פסוק י), כלומר "היה ממתין ומצפה מתי יבוא" (רש"י).

המפנה בא לביטוי בהגדרה החדשה של יחס האחים ליוסף. עד עכשיו הם שנאו אותו (שלוש פעמים הפועל "שנא" – פסוקים ד, ה, ח), עתה, אחרי פתרון החלום השני, הם קינאו בו (פסוק י): יש אפוא יסוד לחששם מפני שליטת יוסף עליהם. גם האב הזקן יודע זאת ואפילו מצפה לזאת. הרי הוא מעדיף אותו על כולם ומצהיר על זאת בגלוי (כותונת הפסים), **הוא בוחר בו**.

בחירה זו – מה טיבה? ידוע שאחד המוטיבים המרכזיים של ספר בראשית הוא הריב בין אחים לשם השגת מעמד הבכורה. קין קינא באחיו והרגו, ישמעאל "צחק" ודימה ליטול את הבכורה ולסלק את יצחק (בראשית כא, ט ורש"י על אתר), עשו היה בכור יצחק, אך יעקב ייבאק מאבק איתנים כדי להעביר אליו את הבכורה. עתה יעקב חותר לקבוע שבביתו שלו הבכורה תחול על יוסף, בנה הבכור של רחל, ולא על ראובן, בנם הבכור של יעקב ולא. האם שיער יעקב את ההשלכות הקשות שהיו עלולות לנבוע מצעדיו? מכל מקום האחים נחרדו מרצון אביהם לבחור את יוסף. הם הבינו שבחירת יוסף פירושה דחיקתם הצידה (כמו במקרה של עשו) ואולי אפילו גירושם מן הארץ (כמו במקרה של ישמעאל), והם יעשו הכול כדי לסכל זאת.

ויוסף? הוא נהנה כמובן מן המעמד שרצה אביו להקנות לו ופעל בדרכים שונות, מתוכננות (התחברות עם בני השפחות, הבאת דיבת אחיו בני לאה) ולא מתוכננות אף כי עולות בקנה אחד עם הרהורי לבו (החלומות) כדי לממש אותן, אך ספק אם הוא שיער את המשמעות המעשית של צעדיו. את ההשלכות הנוראות של מאבקו על הבכורה יחוה יוסף בעת שיגיע לאחיו לדותן. נראה כי השלכתו על ידי אחיו לבור, הימצאותו שם פנים אל פנים מול המוות, הוצאתו מן הבור ומכירתו למצרים הבזיקו בו הבזקים סותרים והציגו לפניו את מלוא אחריותו לחומרת המצב שאליו נקלעה המשפחה. מה חשב אז על כל מה שקרה בבית אביו, ובעיקר כיצד תיאר לעצמו את מה שעתיד לקרות?

לפי מה שמספר הכתוב בהמשך מצטייר יוסף כאדם שהיה מרבה לתהות על משמעות ההתרחשויות. הוא לא ניצל את הצלחתו המסחררת בבית אדוניו המצרי ובחצר מלך מצרים כדי לבצר לעצמו מעמד גבוה בחברה הנוכרית. הוא נשאר

נאמן למוצאו והיה "איש עברי" (בראשית לט, יד) לאורך כל הדרך. התנהגותו המיוחדת הכריחה את אדוניו להודות "כי ה' אתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו" (שם, ג). יוסף הרבה לא פעם במקור הצלחתו וידע כי לא בזכות כוחו וחכמתו הוא פותר חלומות. הוא הטעים לפני שר המשקים ושר האופים כי "לא-להים פתרנים" (שם מ, ח) ולא לו, ובתגובה לדברי פרעה: "שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתר אתו" (שם מא, טו) הוא הדגיש היטב באוזני המלך המצרי: "בלעדי, א-להים יענה את שלום פרעה" (שם, טז). הוא ראה את יד ההשגחה בכל מה שקרה וקורה לו, "שם שמים שגור בפיו" (רש"י לבראשית לט, ג).

לאור כל זה מותר לשער כי במשך הזמן הלכה והתפתחה ביוסף התחושה שהוא נועד לתפקיד היסטורי – מניעת קרע בבית יעקב, שחרור בית יעקב מן הגורל שפגע בבית יצחק ובבית אברהם. יוסף הגיע למסקנה כי לאהבתו המיוחדת של אביו אליו ולחלומות שחלם בנערותו היה יסוד נבואי וכי עליו מוטל להתנהג במסגרת אינטרפרטציה נבואית להתרחשויות. בינתיים עליו להמתין ולראות כיצד יתפתחו העניינים. נראה כי השערה זו מבארת יפה את שתיקתו הארוכה של יוסף בהיותו במצרים, שכן "יש לתמוה אחר שעמד יוסף במצרים ימים רבים והיה פקיד ונגיד בבית שר וגדול במצרים, איך לא שלח כתב אחד לאביו להודיעו ולנחמו?" (רמב"ן לבראשית מב, ט). ואכן התוודעותו של יוסף לאביו בטרם עת הייתה עלולה לקרוע את המשפחה. הוא ידע שבבוא שנת הרעב ירדו אחיו מצרימה לשבור בר. הם באו, אך הופעת האחים בלי בנימין טלטלה אותו מאוד. מצד אחד הוא התרגש עד לדמעות בשומעו את חרטתם של אחיו על מה שעוללו לו (מב, כא - כד), אך מצד שני לא השלים עם היעדרותו של בנימין: האם יש עדיין סכסוך בין בני הגבירות? עלילת הגביע (שם, מד) נועדה כולה לבדוק את רמת האחוה השוררת עתה בבית יעקב. משנוכח יוסף שיהודה, זה שיזם את מכירתו, מוכן להשתעבד לו לכל ימי חייו ובלבד שלא ייעלם בן רחל השני וייגרם עוד צער לאביו הזקן – התוודע יוסף אל אחיו. הוא ידע שהתקבלה תפילת יעקב "והיה ה' לי לא-להים – שיחול שמו עלי מתחילה ועד סוף, שלא ימצא פסול בזרע" (שם כח, כא ורש"י על אתר). תהליך הבחירה-הברירה שהחל באברהם ונמשך ביצחק הסתיים ביעקב: בית יעקב בשלמותו הוא יסודו של העם הנבחר.

עיון רב תחומי בסיפור יוסף (לפרשות וישב-מקץ, בראשית פרקים לז, מב)

עושרו של הסיפור המקראי מתבטא גם בזה שהוא ניתן להילמד בכל גיל וגם בזה שאפשר לנתח אותו מזוויות ראייה שונות: העלילתית, ההיסטורית, הספרותית, הפסיכולוגית, הפילוסופית ועוד. קביעה זו נכונה כמובן גם לגבי סיפור יוסף. בסיפור יוסף יש עושר גדול של מוטיבים השייכים לתחומים רבים. אני מזמין אתכם היום להקדיש תשומת לב לסיפור יוסף משני תחומי-דעת – הספרותית וההיסטוריוסופית.

התחום הספרותי

אתחיל בעיון ספרותי. אתמקד בתיאור השלכתו של יוסף לבור. באפיזודה זו נפגשות שלוש דמויות: יוסף, ראובן, יתר האחים. הבה נקרא את הקטע (לז, טו-כה):

[...] **וימצאהו איש והנה תועה בשדה**

וישאלהו האיש לאמור: מה תבקש?

ויאמר: את אחי אנכי מבקש,

הגידה-נא לי איפה הם רועים?

וילך יוסף אחר אחיו וימצאם בדותן.

ויראו אותו מרחוק ובטרם יקרב אליהם ויתנכלו אותו להמיתו.

ויאמרו איש אל אחיו: הנה בעל החלומות הלזה בא.

ועתה לכו ונהרגהו ונשליכהו באחד הבורות

ואמרנו חיה רעה אכלתהו

ונראה מה יהיו חלומותיו.

וישמע ראובן ויצלהו מידם

ויאמר: לא נכנו נפש!

[אל תחטאו בילד!
ולא שמעו אליו אחיו].
ויאמר אליהם ראובן: אל תשפכו דם,
השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר,
ויד אל תשלחו בו
למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו.

ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו
ויפשיטו את יוסף את כתנתו – את כתונת הפסים אשר עליו-
[ויתחנן אליהם יוסף
והם לא שמעו]

ויקחוהו
וישליכו אותו הבורה,
והבור ריק, אין בו מים.
וישבו לאכול לחם.

(מב, כא–כב)

ויאמרו איש אל אחיו:

אבל אשמים אנחנו על אחינו
אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו
ולא שמענו
על כן באה אלינו הצרה הזאת
ויען אותם ראובן לאמור:
הלוא אמרתי אליכם לאמור
אל תחטאו בילד
ולא שמעתם
וגם דמו הנה נדרש

(לז, ב)

אלה תולדות יעקב
יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה את אחיו בצאן
והוא נער

את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו
ויבא יוסף
את דבתם רעה אל אביהם

לכאורה, התיאור הוא אובייקטיבי: הקורא שומע מה שאומרים האחים זה לזה ורואה מה שהם עושים ליוסף, אך אין כל חדירה אל עולמם הפנימי של הדמויות הפועלות. מה חשב יוסף כשהפשיטו אותו, ומה הוא הרגיש כשהשליכו אותו לבור? אמנם קל לנו לשער זאת, אך עובדה היא שהכתוב לא אמר על זה אף לא מילה אחת. והאחים עצמם, איך חשו כשהם נתנו פורקן לתחושות הקנאה והשנאה? רק ראובן זוכה לכך שהתורה מגלה את כוונותיו: הוא מנסה להציל את יוסף ולהשיבו אל אביו.

אך אנו יודעים שבלימוד תורה אין להסתפק בקריאה שטחית. דרכו של הסיפור המקראי שהוא מעביר את מסריו לא באמצעות התוכן בלבד, אלא גם באמצעות הצורה. אנו חייבים להשתדל לנסות לגלות את הטכניקה של הסיפור, את הדרך שבה הוא מעצב את פרטי ההתרחשות, ובזכות העיון הבו-זמני בתוכן ובצורה של הסיפור נצליח אולי להבין את מהות הסיפור.

הבה נעיין אפוא מחדש בקטע שלנו. באוזני יוסף מהדהדות מילותיו של אביו יעקב: "הלוא אחיך רועים בשכם [...] לך נא ראה את שלום אחיך" (לז, יג-יד), ואכן מילים אלה מנחות אותו כל הזמן: "את אחי אנכי מבקש" אומר הוא אל האיש, כאילו מובן מאליו גם לאיש מי הם "אחיו", ואחרי דברי האיש: "וילך יוסף אחר אחיו". והנה גם הם מדברים "איש אל אחיו", אלא שמטרתם היא, "לכו ונהרגו". הוא בא לראות את שלום אחיו ואילו הם מתנכלים לו להמיתו. על רקע ניגוד מחריד זה המשפט "כאשר בא יוסף אל אחיו" מבליט את הסיטואציה הקפקאית שאליה נקלעו בני יעקב באותה עת.

ומה עם ראובן? תגובתו הראשונית, המיידית לתכנית האחים היא: "לא נכנו נפש!" התנגדות ספונטנית לרצח. ומה השיבו האחים? נעיין שוב בכתוב: "ויאמר ראובן: לא נכנו נפש". אין כל תשובה מצד האחים. ראובן ממשיך לדבר עם אחיו: "ויאמר אליהם ראובן: אל תשפכו דם, השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר, ויד אל תשלחו בו". כל המשפט הזה "ויאמר אליהם ראובן" הוא מיותר. הרי הוא היה מדבר עם אחיו והם לא השיבו דבר, אם כן לא הייתה הפסקה בדבריו של ראובן, ומדוע מציין הכתוב שוב "ויאמר" ואפילו מדייק "ויאמר אליהם ראובן"? מסתבר שדברי ראובן הראשונים לא היו שקולים ולא התקבלו. לפיכך הוא המשיך

והציע תכנית משלו לחיסול האח: "השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו", כלומר נגרום למותו בלי ללכלך את ידינו בדמו. הצעתו להשליך את יוסף לבור השתלבה בתכנית האחים והיא בוצעה. התורה מעידה שראובן התכוון "להציל אותו מידם להשיבו אל אביו". נדמה לי שמעבר לעדות גלויה זו רמז הכתוב על הדרך המחוכמת שבה הצליח ראובן להציל את יוסף "מידם". הם אומרים: "לכו ונהרגו ונשליכהו באחד הבורות". ראובן מציע: "השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר", ומסתבר שהבור הזה היה "בור ריק, אין בו מים". נראה כי ראובן שם לב שבין הבורות הרבים שהיו באותו אזור היה בור אחד ריק, בניגוד לאחרים שהיו בהם מים. השלכת יוסף אל הבור הזה דווקא היא שהצילה אותו ממוות.

עד כאן תיאור השלכת יוסף לבור בזמן אמת. עשרים ושתיים שנה אחרי התרחשות המעשה חוזרת התורה ומספרת שוב את המעשה, אלא שהפעם אין זה תיאור אוֹבֵיִיקְטִיבִי, אלא סובֵיִיקְטִיבִי לגמרי – לא התורה מספרת, הדמויות שהשתתפו במעשה הן המספרות. רעב בארץ, בני יעקב ירדו מצרימה לשבור בר, הם מואשמים בריגול ונמצאים במעצר. והנה בינם ובין עצמם הם פותחים את סגור לבם, "ויאמרו איש אל אחיו". לכאורה יש כאן מעין השלמת פרטים: הבה נשוב ונקרא את הסיפור הראשון תוך השלמת הפרטים החסרים: "ויאמר [ראובן]: לא נכנו נפש, אל תחטאו בילד. ולא שמעו אחיו אליו. ויאמר אליהם ראובן [...] ויפשיטו אותו את כתנתו [...] ויתחנן אליהם יוסף, והם לא שמעו". לאמתו של דבר אין כאן השלמת פרטים, אלא שינוי מהותי בתיאור המעשה. העלאה מאוחרת זו של הסיפור, "הבטה לאחור" בלשון תורת הספרות ששאל מתורת הקולנוע, מאירה את המעשה באור אחר. זעקת יוסף, ההתחננות על נפשו באה אלינו לא מבור תחתיות, אלא מעומק לבם של האחים המיוסרים. "ויאמרו איש אל אחיו" כאן שונה בתכלית מ"ויאמרו איש אל אחיו" הראשונה. בזכות הפלש-בק, ההבטה לאחור, אנו למדים שמשוהו כביר התרחש בנפשם של בני יעקב. השנאה הבלתי נשלטת שהביאה למעשה הנורא פינתה את מקומה לחרטה עמוקה המדריכה את מנוחת האחים. מאז השלכת יוסף לבור הם מפרשים כל "צרה" הבאה עליהם כעונש על זה שראו "צרת" נפשו של אחיהם ולא שמעו. איזה מפנה, איזו היטהרות!

יוסף הסביר להם את המשמעות העמוקה של כל המעשה (מה, ד-ז), ולכאורה כנותו ואהבתו אליהם שכנעו אותם. אף על פי כן מעולם הם לא חשו שהם נקיים מן החטא, וכשמת יעקב הכתוב מספר: "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם

ויאמרו: לו ישטמנו יוסף, והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אותו" (ג, טו). מה פירוש "לו ישטמנו"? ראב"ע מפרש: "שמה יטור לנו איבה". גם רש"י מפרש "לו" מלשון שמא, אך הוא מרחיב: "לו מתחלק לעניינים הרבה. יש 'לו' משמש בלשון בקשה ולשון הלוואי כגון לו יהי כדברך, ויש 'לו' משמש בלשון אם ואולי, כגון לו הקשבת למצותי, ויש 'לו' משמש בלשון שמא לו ישטמנו, ואין לו עוד דומה במקרא". רחב"ע מסביר את הבעיה: "למה ידבר הכתוב לשון זה שמשמעותו הוא היפך הכוונה? והגם שאין מקום לטעות להבין בו זולת דלמא, אעפ"כ היה לו לומר לשון צודק 'פן' או 'אולי', והוא מציע את פירושו: "ונראה כי הכתוב דברי עצמו קאמר 'לו', והכוונה בזה שהם יראו על דבר, שהלוואי שיהיה כן שיהיה משיב להם [...] והיו מצטערים השבטים כשיעור שנצטער יוסף מצדם, ובזה לא היו מתחייבים לבסוף מהגלויות ומהצרות בעד חטא זה". רחב"ע מצביע על האחריות העל-זמנית של מעשה האחים. ניעזר בהסברו: "לו" במשמעות "הלוואי", ונבאר את דברי האחים על פי הפסיכולוגיה של המעמקים. האחים חששו שמא אחרי מות יעקב, כלומר אחרי היעלמות הסמכות המוסרית של האב, ינקום בהם יוסף, ומתוך הכרה זו הם רצו להביע את חששם ולומר "פן ישטמנו", אלא שכאן התפרצה תת-ההכרה שלהם ופלטו "לו ישטמנו", כלומר הלוואי ישטמנו. פליטת הפה שלהם מלמדת שבתת-הכרתם לא השתחררו האחים מעולו של החטא. על פני השטח הם רצו כמובן שיוסף יסלח להם, אך בפנימיות העמוקה שלהם, על פי האמת שבלבבם, הם לא השלימו מעולם עם חטאם. החטא רבץ על כתפיהם מפני שלא נענשו עליו. "לו ישטמנו" – הלוואי שניענש ואולי נרגיש סוף סוף נקיים מה' ומאחינו.

התחום ההיסטוריוסופי

אחד המוטיבים הראשיים של ספר בראשית הוא כידוע המוטיב של ריב אחים: קין נגד הבל, ישמעאל נגד יצחק, עשו נגד יעקב, בני יעקב נגד יוסף. הריב בין האחים היה חריף מאוד, עד כדי רצח או ניסיון לרצח. קין הרג את הבל. ישמעאל חשב להרוג את יצחק, אם בפסוק "ותרא שרה את בן הגר המצרית מצחק" (כא, ט) נקבל את הפירוש "מצחק מלשון הריגה" (רש"י שם), עשו אמר בפירוש "יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי", בני יעקב התנכלו אל יוסף להמיתו ואמרו "לכו ונהרגו". נראה כי המניע העמוק לעוינות בין האחים היה הרצון להיות האיש הנבחר על ידי ה'. קין הרג את הבל מפני שה' לא שעה אליו ואל מנחתו, אלא שעה אל הבל ואל מנחתו. במקרה זה ה' לא התערב בריב ולא

מנע מקין להרוג את הבל, אך אצל אברהם ה' הודיע בפירוש לאברהם: "כי ביצחק יקרא לך זרע" והביא בכך לסיום הריב בין ישמעאל ליצחק. בבית יצחק נאלץ יעקב לברוח מפני חמת אחיו, וגם בשובו לארץ כנען אחרי גלות של עשרים שנה בחרן, הוא חשש מאוד מפני עשו. אך המאבק המוצלח נגד המלאך היה הסימן שעשו השלים עם כך שיעקב הוא הבן אשר נבחר להמשיך את שושלת אברהם ויצחק, ואכן כתוב: "ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו ואת כל נפשות ביתו ואת מקנהו ואת כל בהמתו ואת כל קניינו אשר רכש בארץ כנען, וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו" (לו, ו).

עתה המאבק ניטש בבית יעקב: מי ייבחר כממשיך את דרך אברהם, יצחק ויעקב? נקרא את הפסוק המשמש מעין אקספוזיציה של סיפור יוסף. בבית יעקב שררה אווירה קשה. תחילה יש לקבוע שריבודיות חברתית קפדנית הייתה קיימת במשפחה: בני הגבירות לחוד ובני השפחות לחוד. אך עיקר הבעיה היה בהתחרות שבין בני הגבירות, בין בני רחל ובין בני לאה. בני לאה היו מבוגרים מעט מבני רחל, אך יוסף הרגיש היטב שהוא בן האהובה ורצה לממש את עדיפותו, תחילה על ידי ניסיון לצרף למחנהו את בני השפחות ואחר כך על ידי שכנוע כל אחיו בעליונותו באמצעות החלומות. האחים מתקוממים נגד יוסף "ולא יכלו דברו לשלום" (לו, ד), ובהזדמנות פז שנקרית להם הם מנסים לחסל אותו.

יוסף בבור! מה עלה בלבו וברוחו של יוסף באותם רגעים שהיה בבור? התורה אינה אומרת מילה על כך, אך אפשר לקבוע שיוסף שלאחר ההשלכה לבור אינו אותו יוסף שלפני כן. בבית אביו התנהג יוסף התנהגות ילדותית ואולי גם שחצנית; יוסף שאחרי הבור הוא יוסף הצדיק מכל הבחינות. נראה כי הטראומה שחווה יוסף בבור הבשילה אותו והוציאה אל הפועל את כל הכוחות שהיו גנוזים בו.

נעיר שגם האבות עוצבו על ידי מאורע טראומתי. יעקב הפך לישראל אחרי המאבק הלילי עם ה"איש"; יצחק היה לעולה תמימה, "איש הגבורה", אחרי שכמעט לא נשחט בעקידה; אברם היה לאברהם אחרי ההיצרפות בכבשן האש; בני ישראל הפכו לעם ישראל אחרי שעברו את כור הברזל במצרים; הטראומה הנוראה של חורבן בית שני הניבה את יבנה ואת חכמיה, את המשנה ואת התלמוד. איני מסוגל לומר כיצד יצא עם ישראל מן הטראומה האיומה של השואה, כי איני סבור שמדינת ישראל של היום היא תגובה מספקת לשואה, ואכמ"ל. נחזור אל יוסף. אמנם הוא נמכר לעבד, אך "ויהי ה' את יוסף, ויהי איש מצליח" (לט, ב). פעם אחר פעם מדגישה התורה שה' היה עמו וגם סביבתו נוכחה

שא-לוהיו עמו. מותר להניח שהוא העביר לנגד עיניו את עברו ובעיקר את פרטי מאבקו עם אחיו. הוא הצטער בוודאי על פחזנותו בסיפור חלומותיו לאחיו, על פטפוטי המרגיזים, אך עתה, מה פשר הצלחתו? מה פשר חלומותיו? הרי אלה באו לו מן החוץ, לא מעצמו. שמא יש בהם שדר מגבוה? וכי לא הצילו א-לוהי יעקב מן הבור אלא כדי לספק את תאוותו לשלוט באחיו? אם ימלא את תאוות השלטון שלו הוא יהרוס את בית יעקב ושוב יתפלג הבית, כפי שהתפלגו בית יצחק ובית אברהם. וכי זו כוונת החלומות? אולי ההשתלטות על אחיו שבישרו לו חלומותיו אינה אלא אמצעי, כלי, לתפקיד אחר שמייצגת לו ההשגחה? גם הפעם ניצבה לנגד עיני יוסף דמות דיוקנו של יעקב וסייעה לו לבחור בדרך הבונה ולנטוש את דרך ההרס. לאט לאט נוצרת ביוסף מודעות לתפקיד נעלה שמטיל עליו א-לוהי אברהם, א-לוהי יצחק, א-לוהי יעקב: הוא נועד לבטל את הפירוד שפשה במשפחתו ולאחד את חלקיה כדי שכל בני יעקב יהיו שבטי-י-ה.

כיצד יעשה זאת? אינו יודע עדיין, אך ברור לו שהוא צריך להיות זהיר ומחוכם. הוא מבין מיד שבינתיים אסור לו ליצור כל קשר עם משפחתו בארץ כנען, שהרי אם ידעו אביו ואחיו את מעמדו במצרים תפרוץ מהומה בתוכם. הוא ממתין מתוך ידיעה שעניין השובע והרעב במצרים ימלא תפקיד מרכזי בפרשה. ואכן, האחים יורדים מצרימה לשבור בר. אך אביו: רק עשרה אחים! איפה בנימין אחיו בן אמו? שמא סולק גם הוא? היעדרותו של בנימין משבשת את משמעות החלומות. יוסף מאשים את האחים בריגול כדי לחייבם למסור פרטים שלמים ומדויקים על זהותם. מתברר שבנימין חי, אך מדוע לא ירד עמיהם? אולי שוררת עדיין יריבות בין-שבטית ויעקב חשש למהדורה חדשה של הרחקת בן רחל? אמנם הם הביעו חרטה על מה שעשו ליוסף, אך יוסף חייב לדעת את מצב המשפחה האמתית היום. האחים נתבעים להוריד את בנימין מצרימה. בלית ברירה הם עושים זאת, אך עדיין הבדיקה לא הסתיימה. יוסף ממציא ממוחו הדואג את עלילת הגביע. בעלילה זו מושיט יוסף לבני לאה הזדמנות חד-פעמית להתפטר מבן רחל האחרון בלי לחטוא. הרי בנימין "גנב" את הגביע ולפי הדין הוא חייב להיות עבד במצרים. אם כן בחטאו הוא מסולק מבית יעקב, ועתה בני לאה הם לבדם בני יעקב ובמצפון נקי. תגובת יהודה לעלילת הגביע הוכיחה ליוסף שחלפו-תמו לנצח היריבות והתחרות. מיטתו של יעקב שלמה. בצאתו לחרן הוא התפלל: "והיה ה' לי לא-לוהים – שיחול שמו עלי מתחילה עד סוף, שלא ימצא פסול בזרע" (רש"י כח, כא). תפילתו התקבלה, לא נמצא פסול בזרעו, כולו זרע קודש.

יעקב וישראל

(לפרשת ויגש, בראשית פרקים מה, כז – מז, ז)

(מה, כז) וַיִּדְבְּרוּ אֵלָיו אֵת כָּל דְּבָרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵהֶם וַיֵּרָא אֶת הַעֲגָלוֹת אֲשֶׁר שָׁלַח יוֹסֵף לְשֵׂאת אֹתוֹ וַתַּחֲזִי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם. (כח) וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל רַב עוֹד יוֹסֵף בְּנֵי חַי אֲלֵכָה וְאֶרְאֶנּוּ בְּטָרְם אָמוּת. (מו, א) וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּבֹא בְּאֶרֶז שֶׁבַע וַיִּזְבַּח זְבָחִים לְאֱלֹהֵי אָבִיו יִצְחָק. (ב) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמִרְאֵת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַנְּנִי.

חילופי השמות מ"יעקב" ל"ישראל" בשלושה פסוקים רצופים והקריאה הכפולה בפסוק הבא (מו, ב) "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמִרְאֵת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַנְּנִי", אומרים דרשני, ואכן ספורנו מציג את הכפילות בפירושו על אתר (מו, ה):

"וישאו בני ישראל". שהיו צריכים מכאן ואילך להיותם עם בני ישראל להשתרר עם אלהים ועם אנשים המתקוממים בלכתם עתה אל אדמת ניכר. "את יעקב אביהם". שבלכתו אל שמחתו זאת אשר אין אחריה תוגה אחר שעברו עליו כל הצרות שעברו הורה מה שיקרא לו בעקב ובאחרית הימים כאמרו "רנו ליעקב שמחה" (ירמיהו לא, ו).

ישראל – העם המתהווה, ויעקב – האב המייצג את האישי יעקב, אך גם רמז וסמל לבניו ולזרעו אחריו.

הרמב"ן מציב כיוון דומה בפרשנותו לקריאה הכפולה "יעקב יעקב" (מו, ב): "ויאמר יעקב יעקב" – אחר שאמר לו השם לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך, היה ראוי שיקראנו בשם הנכבד ההוא. וכן הוא נזכר בפרשה הזאת שלוש פעמים, אבל קראו יעקב לרמוז כי עתה לא ישור עם אלהים ועם אנשים ויוכל, אבל יהיה בבית עבדים עד שיעלנו גם עלה, כי מעתה הגלות תתחיל בו. וזה טעם "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו" (פסוק ח), כי בשם בני ישראל יבאו שמה, כי יפרו הבנים וירכו ויגדל שמם וכבודם, אבל יעקב הוא עתה ברדתו שם.

יש מטרה אלוהית שהותוותה עוד בפרשת לך לך בברית בין הבתרים: "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע פִּי גֵר יִהְיֶה וַיַּעַף בְּאַרְץ לֹא לָהֶם וַיַּעֲבֹדוּם וְעַנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (בראשית טו, יג), והנה מגיעה עת הפירעון. אמנם העבדות והעינוי עדיין אינם נראים באופק, אך כלולים בדברי ה' אל אברהם. הקישור מפרשתנו אל אברהם ואל ברית בין הבתרים עולה מן הביטוי "במראות הלילה", המחזיר אותנו אל "המחזה" המתגלה לאברהם (בראשית טו, א) ואל הלילה היורד לקראת ברית בין הבתרים (שם, טו, יב). סופו של פסוקנו מתחבר אל אברהם ממקום אחר בסיפור העקדה, אל הקריאה "אברהם אברהם" (שם כב, יא). והנה באה ההבטחה הגדולה: "וַיֹּאמֶר אֲנִי הֵאֱלֹהִים אֲבִיךָ אֵל תִּירָא מִכָּדָה מִצְרִימָה פִּי לְגוֹי גְדוֹל אֲשִׁימָךְ שָׁם. אֲנִי אֲרַד עִמָּךְ מִצְרִימָה וְאֲנִי אֶעֱלֶךָ גַּם עֲלֵה" (מו, ג-ד), ושוב מתקשרים הדברים אל אברהם ואל הבטחת ה' "אֵל תִּירָא אֲבָרָם אֲנִי מִגֵּן לְךָ" (טו, א). כבר בעל פירוש חזקוני עמד על המסתתר מאחורי ההבטחה ליעקב: "אל תירא מרדה מצרימה" אין אומרים אל תירא אלא למי שהוא מתיירא; לפי שהיה יעקב מתיירא ואומר עכשיו שאני יורד למצרים קרבו הימים שנאמר לזקני גזירת שעבוד ועינוי על זרעי בארץ לא להם".

הצירוף "אֲנִי אֲרַד עִמָּךְ מִצְרִימָה" מתחבר לאמירה "עִמּוֹ אֲנִי בְּצָרָה" (תהלים צא, טו) ומכאן דברי המדרש החוזרים במקומות רבים:

"כי קרובה ישועתי לבא" (ישעיהו נו, א), כי קרובה ישועתכם אינו אומר, אלא ישועתי, יהי שמו מבורך, אלולי שהדבר כתוב אי אפשר לאמרו, אמר להם הקב"ה לישראל: אם אין לכם זכות, בשבילי אני עושה, כביכול כל ימים שאתם שם בצרה אני עמכם, שנאמר: עמו אנכי בצרה (תהלים צא, טו), ואני גואל לעצמי, שנאמר: וירא כי אין איש וישתומם וגו' (ישעיהו נט, טז) (שמות רבה, פרשת משפטים פרשה ל).

הביטוי המובהק לעניין מופיע כבר במשנה במסכת סוכה (ד, ה) באמירה המעורפלת "אני והו' הושיעה נא", שנתפרשה בכיוונים שונים, והמרכזי בהם "מי שאני והוא בצרה, הושיעה נא, שאף ה', כביכול, משתתף בצרתם של ישראל והוא נושע בישועתם, על דרך הכתוב 'עמו אנכי בצרה'" (פירוש ר' פינחס קהתי על פי רב האי גאון ובעלי התוספות).

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא. שבכל מקום שגלו – שכינה עמהן. גלו למצרים – שכינה עמהן, שנאמר: הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו' (שמואל א ב, כז), גלו לבבל – שכינה עמהן, שנאמר: למענכם שלחתי

בבלה (ישעיהו מג, יד). ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן, שנאמר: ושב ה' אלהיך את שבותך (דברים ל, ג), והשיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהקדוש ברוך הוא שב עמהן מבין הגליות (בבלי, מגילה כט ע"א). מעתה נוח אפוא לתאר את השכינה – כנסת ישראל הסובלת בגלות, וגאולתה תלויה בגאולת ישראל, והנה חז"ל ומשוררי ימי הביניים בחרו ביונה כסמל לכנסת ישראל, כגון זמר השבת לריה"ל "יום שבתון אין לשכוח [...] יונה מצאה בו מנוח".

תמונה זו של היונה הנאמנה מזדהה יפה עם כנסת ישראל שנמשלה ליונה בצירוי שיר השירים ובמדרשי חז"ל, והנה חרוזים אחדים מתוך פיוט של ריה"ל:

יוֹנָה נְשֵׂאתָה / עַל כַּנְפֵי נְשָׂרִים
 וְקַנְנָה בְּחִיקָךְ / תּוֹף חֲדָרֵי חֲדָרִים
 לְמָה נְטָשְׁתָּה / נוֹדְדָה בְּעָרִים
 וּמְפֹל עֲבָרִים / פּוֹרְשֵׁי מְקַמְּוֹרִים?
 יְסִיתוּהָ זָרִים / בְּאַלְהִים אֲחֵרִים –
 וְהִיא בְּמִסְתָּרִים / תִּבְכֶּה לְבַעַל נְעוּרִים.
 וּכְן-דִּישׁוֹן וְדִשׁוֹן / יִחְלִיק לָהּ לְשׁוֹן –
 וְתִשָּׂא אִישׁוֹן / לְאִישָׁה הָרֵאשׁוֹן.
 כְּהוֹשַׁעְתָּ מֵאֲמֵר וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם / נְקוּב וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם
 כֵּן הוֹשַׁע נָא
 כְּהוֹשַׁעְתָּ שְׁבוֹת שְׁבֻטֵי יַעֲקֹב / תְּשׁוּב וְתִשָּׁיב שְׁבוֹת אֶהְלִי יַעֲקֹב
 כֵּן הוֹשַׁע נָא

ואלה שמות – שמו של משה רבנו* (לפרשת שמות, שמות פרק ב)

”וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי. ותהר האישה ותלד בן ותרא אותו כי טוב הוא ותצפנו שלשה ירחים” (שמות ב, א–ב). בקראנו פסוק זה אנו עומדים תמהים. היינו מצפים שהכתוב יאמר, כדרכו במקומות אחרים, ותהר ותלד בן ותקרא את שמו... ובעצם תוהים אנו, איך קראה לו אמו יולדתו? ובכלל, מה היה שמה של אמו? ומה היה שם אביו? סתם הכתוב ולא פירש כל זאת.

אנו מוסיפים לקרוא ומתברר שגם שם אחותו לא פורש, גם האישה שהצילה את התינוק העברי ממימי היאור אינה מוצגת בשמה הפרטי, אלא סתם ”בת פרעה”. השם הפרטי היחיד המפורש בסיפור מופיע בפסוק י: ”ויגדל הילד ותבאהו לבת פרעה, ויהי לה לבן, ותקרא שמו משה, ותאמר כי מן המים משיתהו”. ספק רב הוא אם בת פרעה ידעה עברית. שאלמלא כן הייתה בוודאי קוראת לילד משוי, בצורתו הסבילה של הפועל, ולא משה שהיא צורה פעילה, שהרי הילד נמשה מן המים ולא משה אחרים. ואכן פרשנים קדמונים (ראב"ע) וחדשים (הנצי"ב) שיערו, שהמילה משה אינה עברית כי אם מצרית, והתורה היא שמצאה קשר של תוכן בין הצליל של המילה המצרית ”משה” ובין משמעות הפועל העברי ”משה”.

עתה נוכל אולי להבין את דרכו של הסיפור. נראה כי התורה רצתה שפגישתנו הראשונה עם מי שעתיד למשות את עמו מן הגלות המצרית הקשה תהא פגישה בלעדית, מיוחדת לו בלבד. בדרך כלל התורה מייחסת חשיבות רבה לקריאת שמות ולמשמעות השם. כוונת ההתעלמות משמותיו הקודמים של משה ומשמותיהם של כל האנשים המעורבים במאורע המסופר כאן היא להבליט את הסמליות שבקריאת הילד בשם משה. לתינוק זה היו שמות עבריים קודמים (עיינו

* מפרות האילן על פרשת השבוע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ח, עמ' 159–160.

ילקוט שמעוני, שמות, רמז קסו), ולהוריו ולאחותו יש שם, אך כל השמות האלה שייכים לעבר, לתקופת הגלות. מה שנחוץ בתיאור הופעתו הראשונה של משה הוא לנטוע בנו את התחושה שהנה הגאולה מבצבצת ובאה, ודבר זה ייעשה על ידי קריאת מי שעתיד לשחרר את עם ישראל בשם המסמל שחרור וגאולה.

יחד עם זאת תרמוז לנו התורה בפרשתנו על משמעות מסוימת של שמו של הקב"ה. בניסיונו להתחמק מקבלת השליחות לגאול את ישראל טוען משה, "הנה אנוכי בא אל בני ישראל ואמרת להם א-להי אבותיכם שלחני אליכם, ואמרו לי מה שמו? מה אומר אליהם?" (ג, יג).

האמנם פשוטם של דברי משה הוא כמשמעם, שבני ישראל לא ידעו את שם א-להי אבותיהם? וכי יעלה על הדעת שבני ישראל במצרים שכחו את שם א-להי אברהם, יצחק ויעקב? ומשה עצמו, וכי הוא לא ידע את התשובה לשאלה האפשרית של בני ישראל? ועוד, אם יאמר משה לישראל את שם ה', וכי די בזה לשכנעם להאמין שהוא, משה, נשלח לגאול אותם?

אלא שגם כאן נוקט הכתוב לשון רמזים. משה נצטווה להשיב לישראל "כה תאמר לבני ישראל: אהיה שלחני אליכם". שם הויה מורכב מצירופן של צורות הפועל היה בעבר, בהווה ובעתיד – היה, הוה, יהיה. בהתגלות הראשונה של ה' למשה נאמר לו שהקב"ה החליט להטות את ההיסטוריה של עם ישראל לכיוון חדש. הוא יפעל כלפיהם במידתו הגלומה בשם אהיה. לא עוד העבר הנורא, אלא עתיד של תקווה וחירות.

“ואהבת לרעך כמוך, אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה”*
 הומניזם דתי – השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י⁹
 (לפרשת קדשים)

על ויקרא יט, יח, ד"ה ואהבת לרעך כמוך, כותב רש"י: "אמר ר' עקיבא זה כלל גדול בתורה". נראה שהיגד זה הוא מן המרכזיים להבנת תפיסת רש"י בנושא דידן. הרי אין דברי רש"י אלה פירוש במשמעות המקובלת של המילה. רש"י אינו דן בבעיות הפרשניות והרעיוניות החמורות הנעוצות בפסוק זה. הוא אינו מפרש את התורה, אלא מצטרף לר' עקיבא בהבעת דעה על התורה. יש כאן מעין הצהרת עיקר אמונה. כדי להבין את רש"י עלינו לעיין במדרש המביא את דברי ר' עקיבא. להלן גרסת המדרש בספרא: "ואהבת לרעך כמוך – ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה".

המדרש מתעד מחלוקת תנאים בנושא יסודי מאוד: מהו "הכלל הגדול" של התורה, דהיינו העיקרון הבסיסי שעליו בנויה התורה וש ממנו מסתעפים כל יתר העקרונות? במלים אחרות, מהו יסוד השקפת עולמה של התורה? וליתר דיוק, מהו הפסוק בתורה המביע את "הכלל הגדול" שלה? ר' עקיבא מביא את הפסוק מפרשת קדושים (ויקרא יט, יח) ואילו בן עזאי רואה בפסוק מפרשת בראשית (בראשית ה, א) "כלל גדול מזה". נוסח המחלוקת ברור, אך תוכנה אינו ברור כלל, שכן בנוסח המדרש המצוי היום בידינו דברי בן עזאי סתומים. לענייננו ברור הוא שרש"י הכריע כר' עקיבא נגד בן עזאי, והשאלה היא: כיצד הבין רש"י את המחלוקת? מן הדרך שבה הוסבר המדרש על ידי רבותינו הצרפתים, כגון רשב"ם, בעל הסמ"ק, בעלי התוספות ועוד, נראים הדברים שרש"י הניח שבן עזאי התכוון

* דף שבועי, אוניברסיטת בר-אילן, מס' 651 (תשס"ו).
 9 מטבע אופייה של מסגרת "הדף השבועי" אין ברשימה זו אלא עיקרי דברים. הרחבת-מה של הנושא וכן ההנחות המתודולוגיות שבבסיס המאמר, ראו מאמרי: "בין פרשנות לאתיקה – השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י", המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 312–334.

לסוף הפסוק, היינו "בדמות א-להים עשה אותו".¹⁰ שני התנאים מסכימים ביניהם שיחס אדם אל אדם הוא עיקרה של התורה. הם חולקים בדבר קביעת המקור ליחס הזה. בן עזאי סבור שהיות האדם עשוי בדמות א-להים הוא המקנה לו את חשיבותו, בעוד שר' עקיבא סובר שהאדם חשוב באשר הוא אדם, בלא קשר עם דמות הא-להים שבו. בהבדל הזה בין שתי התפיסות נעוץ ההבדל במניעים אשר צריכים להדריך את האדם במעשיו: לדעת בן עזאי, הכבוד לצלם הא-להים שבכל אדם הוא שצריך להכתיב כל התנהגות בין-אישית; לדעת ר' עקיבא, האדם עצמו, על תכונותיו ועל תחושותיו, הוא קנה המידה הנכון ליחסי אנוש. רש"י מאמץ את דעת ר' עקיבא,

כלומר כי ההוא מעשה דפרק ב' דשבת (לא ע"א) בגוי שבא לפני הלל הזקן ואמר לו גיירני על מנת שתלמוד לי כל התורה כלה על רגל אחת אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד ואידך פירושא, וכן יתנהג אדם עם חברו באהבה, מה שלא ירצה שיעשו לו אל יעשהו לחברו, וזהו ואהבת לרעך כמוך, כך פי' הרב אליקים את דברי רש"י.¹¹

רש"י הוא כמדומני היחיד בין פרשניו מימי הביניים שחרג מעבר לתחום הפרשנות וקבע את מרכזיותו של המשפט הזה בהשקפת העולם הכללית של התורה. רשב"ם פירש את הפסוק בכיוון פרטיקולריסטי, אך דור אחד אחריו חזר ר' יוסף בכור שור ופירש ברוח דבריו של הלל: "ואהבת לרעך כמוך – כמו שאתה רוצה שיאהב אותך, דעלך סני לחברך לא תעביד". ראב"ע ורמב"ן מבארים את משמעות תוכנו של הפסוק אך לא את מעמדו בתורה.

צידוקו של אנטרופוצנטריזם זה נעוץ באמונה בחירותו של האדם. אמנם ה' הוא בורא עולם ואדון כול, אך הוא העניק לאדם חירות. על דברים י, יב, ד"ה כי אם ליראה, כותב רש"י את אמרת חז"ל המפורסמת: "רבותינו דרשו מכאן הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". גם כאן, בדומה למה שכתב רש"י על ויקרא יט, יז, יש הבעת עיקר אמונה יותר מאשר פירוש. האמרה מבוארת על ידי רש"י בעצמו בפירושו לתלמוד (בבלי, ברכות לג ע"ב): "הכל בידי שמים – כל הבא על האדם ביד הקב"ה הוא כגון ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור הכל בידי

10 תופעה ידועה היא שמעתיקי כתבי יד יצטטו לפעמים רק את תחילתו של פסוק, אף על פי שדווקא סופו של הפסוק הוא הראיה לדעה המובעת בטקסט.

11 מובא על ידי ר' יהודה בן אלעזר בסופרקומנטר שלו מנחת יהודה, מובא בקובץ רבותינו בעלי התוספות על חמישה חומשי התורה, ורשא תרל"ו.

שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים". מטרת התורה להביא את האדם להתנהג כרצוי לה', וכיוון שהתנהגות זו היא בשליטתו של האדם, על כן עיקר התעניינותה של התורה היא באדם. את ההתנהגות הרצויה ילמד אדם מן הצווים שיצווהו בוראו ומן ההתנהגות של בוראו, אך לגופו של דבר נשאר האדם עצמאי במעשיו אפילו כלפי בוראו.

העולם מתקיים בזכות האדם. העולם נברא בששת ימי בראשית, אך "כל שיח השדה טרם יהיה בארץ – עדיין לא היה בארץ כשנגמרה בריאת העולם בשישי קודם שנברא אדם, וכל עשב השדה טרם יצמח – עדיין לא צמח, ובניום] השלישי שכתוב 'ותוצא הארץ', על פתח קרקע עמדו עד יום ששי" (רש"י לבראשית ב, ה). במשך ששת ימי בראשית העולם קפא על שמריו וציפה לבואו של האדם, לפי שרק האדם יכול היה להפיח חיות בעולם. לביאורו של המשך הפסוק מביא רש"י מדרש מן הגמרא. השוואה בין לשון המדרש ובין לשון רש"י מטעימה היטב את מגמתו של רש"י:

רש"י	חולין ס ע"ב
כי לא המטיר – ומה טעם לא המטיר?	רב אסי רמי: כתיב: "ותוצא הארץ דשא" בתלת בשבתא, וכתיב: "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ" במעלי שבתא, מלמד שיצאו דשאים ועמדו על פתח קרקע עד שבא אדם הראשון ובקש עליהן רחמים ירדו גשמים וצמחו, ללמדך שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים.
לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים. וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהן וירדו וצמחו האילנות והדשאים.	

לפי הגמרא בחולין קפיאתו של העולם בימי השבוע הראשון היא ביטוי לרצונו של הקב"ה בתפילתם של צדיקים. הא-ל הוא מרכזו של העולם. העולם עומד על עמדו והאדם מתפלל כדי לספק את "תאוותו" של הקב"ה. זוהי תפיסה תאוצנטריסטית. רש"י שואב את פירושו מן המדרש כמובן, אך הוא משנה את מגמתו לחלוטין. תחילה הוא משמיט את משפט-המסקנה של המדרש "ללמדך שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים", ובכך הוא דוחה למעשה את המגמה התאוצנטריסטית של המדרש, ואחר כך הוא מעמיד את האדם במרכז: בלעדי האדם אין מי שיכיר בטובתם של גשמים, כלומר אם אין אדם בעולם אין כביכול

טעם למעשיו של הקב"ה; ועוד, מודעותו של האדם לצרכים של העולם והיענותו לסיפוק צרכים אלה הן שהצמיחו את האילנות והדשאים, ולא 'תאוותו' של הקב"ה. יתרה מזאת, האדם מילא את תפקידו, היינו התפלל, והקב"ה כביכול חייב להיעתר לתפילתו. בפירושו זה של רש"י מועצמת מאוד אחריותו של האדם. העולם תלוי בו, תפילת האדם היא המעניקה חיות לעולם. זוהי תפיסה אנטרופוצנטרסטית ברורה.

כוחה של תפילת האדם הוא אפילו גדול מזה – הוא מסוגל לגרום ביטול גזרה שגזר הא-ל על חוטאים כלפיו. זאת מלמדנו רש"י בשני מקומות: בביאור תפילת משה אחרי חטא העגל ובביאור תפילתו לביטול הגזרה על אי כניסתו לארץ. גם כאן מאלפת השוואת רש"י למקורותיו המדרשיים:

רש"י	תנחומא כי תשא כב
ועתה הניחה לי ויחר וגו': מכאן את למד שפתח לו הקב"ה למשה פתח לבקש עליהם רחמים.	הניחה לי (שמות לב י) [...] כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו, שאם יתפלל עליהם לא יכלם.

רש"י	ספרי ואתחנן (פינקלשטיין, עמ' 42–41)
אתה החלות להראות את עבדך (דברים ג, כד) פתח להיות עומד ומתפלל אעפ"י שנגזרה גזרה, שאמרת לי 'ועתה הניחה לי', וכי הייתי תופס כך, אלא לפתוח פתח שבי היה תלוי הדבר להתפלל עליהם.	אתה החלות – אתה פתחת לי פתח שאעמוד ואתפלל לפניך על בניך בשעה שסרחו במעשה העגל שנ' "הרף ממני ואשמידם", וכי משה תפוס היה בקדש, אלא כך אמר לפניו רבש"ע אתה פתחת לי פתח שאעמוד ואתפלל על בניך.

רש"י, כמו המדרש, מסביר שבמשפט "הניחה לי" רמז ה' למשה על האפשרות הפתוחה לפניו להתפלל בעד ישראל שחטאו במעשה העגל. ברם הדגשותיו והוספותיו של רש"י מצביעות על מגמתו: בשני המקומות מדגיש רש"י שה' הודיע למשה "שהדבר תלוי בו", ודוק: בו, ולא בגזרה הא-להית. תנחומא וספרי מביאים את דברי ה' על האפשרות להתפלל על בני ישראל בלי לציין בבירור את תוצאות התפילה. רש"י, על דעת עצמו, מסיק את המסקנה: "שאם יתפלל לא יכלם". הספרי נשאר בתחומי סיפור חטא העגל: "שאעמוד ואתפלל לפניך על בניך בשעה שסרחו במעשה העגל". רש"י לומד מזה לקח כללי ביחסים

בין הא-ל ובין בני האדם, ומנסח מעין עיקרון מנחה ביחסים האלה: "להיות עומד ומתפלל אף על פי שנגזרה גזרה". בכוחה של התפילה יש להשפיע השפעה מכרעת על החלטתו של הקב"ה.

במקרה המיוחד של משה, המתפלל על ביטול הגזרה לאי כניסתו לארץ, ה' תובע משה להפסיק להתפלל, היינו לא להשתמש בנשק התפילה: "רב לך (דברים ג, כו) שלא יאמרו הרב כמה קשה והתלמיד כמה סרבן [=מסרהב, מפציר]". כוחה הרב של תפילת האדם הוא ביטוי לאחריותו כלפי עצמו וכלפי העולם.

שני מרכיבי היסוד האלה במהות האדם, היינו עצמאותו במעשיו ואחריותו כלפי עצמו וכלפי העולם, ממשותם תגלה ומשמעותם תוגדר כבר בדורות הראשונים של ההיסטוריה האנושית. הדורות הראשונים טאו גם כלפי שמים וגם כלפי עצמם והביאו כליה על עצמם. והנה באורח מפתיע למדי אנו למדים שאיום על קיומו של העולם אינו נעוץ בהתנהגות מרדנית של האדם כלפי בורא העולם, אלא דווקא בהתנהגות תוקפנית של בני אדם כלפי אנשים אחרים. ולהפך, עולם שבו כיבדו בני האדם אחד את רעהו קיומו נמשך למרות שאותם בני אדם היו כופרים בעיקר. אנשי דור המבול השחיתו את דרכם בגילוי עריות ובעבודה זרה, ואף על פי כן "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל" (רש"י לבראשית ו, יא-יב). ואילו אנשי דור הפלגה "פשטו יד בעיקר להלחם בו", ובכל זאת לא נשטפו. הסיבה היא "שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם, ואלו היו נוהגים אהבה וריעות ביניהם" (רש"י לבראשית יא, ט, ד"ה ומשם הפיצם). מסתבר שאחריות האדם כלפי זולתו חמורה יותר מאשר כלפי בוראו. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם התפיסה האנטרופוצנטריסטית של התורה.

אחריותו של האדם כלפי קיומו של העולם תוכל להתממש בעזרתם של שני כלים שהואיל הא-ל הטוב להעניק לאנושות – התורה וישראל. התורה "היא חיים לעולם, כמטר זה שהוא חיים לעולם" (רש"י לדברים לב, ב, ד"ה יערף כמטר לקחי). שמירת מצוות – התורה מבטיחה חיים לעולם וישראל הוא העם שאליו הציע הא-ל לקבל את התורה על מנת לשמרה ובכך לקיים את העולם. חשיבות קבלת התורה להמשך קיומו של העולם הומחשה לישראל, לפי פירוש רש"י, על ידי כך ש"כפה עליהם הר כגיגית". פירושי רש"י לעניין זה לקוחים ממקורות שונים. השוואת לשון רש"י ללשון המדרשים תצביע על מגמת רש"י:

רש"י

בראשית א, לא: "יום הששי – הוסיף ה' בששי בגמר מעשה בראשית, לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה. דבר אחר, יום הששי כולם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ששי בסיון המוכן למתן תורה". שמות יט, יז: "בתחתית ההר – [...] ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית".

מקורות רש"י

תנחומא בראשית א:

תניא אר"ש בן לקיש [...] יום הששי ה"א יתירה למה [...] מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה שיש בה ה' ספרים מוטב ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו. מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש השלישי ג (האראביטץ-רבין, עמ' 214): בתחתית ההר – מלמד שנתלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחת ההר. בבלי, שבת פח ע"א:

ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא (רש"י: שאם יזמינם לדין "למה לא קיימתם מה שקבלתם", יש להם תשובה שקבלוה באונס) [...] אמר חזקיה: מאי דכתיב (תהלים עו) משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה? אלא: בתחילה – יראה, ולבסוף – שקטה. ולמה יראה – כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב (בראשית א) ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, ה"א יתירה למה לי? – מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

גם ר' אבדימי וגם ריש לקיש מסכימים כי קיומו של העולם מותנה בקבלת התורה על ידי ישראל. הם שונים זה מזה בדבר הדרך שבה הודיע ה' את התנאים. ר' אבדימי מדגיש את האיום על ישראל, ואילו ריש לקיש מטעים את האיום על "מעשה בראשית". דרכו של רש"י בשימוש במדרשי חז"ל בנושא דידן מורכבת וטעונה עיון דק. מתנחומא שאב רש"י את הרעיון על רמיזת חמישה

חומשי תורה באות ה"א של המלה "הששי" ומן המכילתא שאל רש"י את התיאור על תלישת ההר ממקומו. יתר דברי רש"י לקוחים מן הגמרא. רש"י אימץ את דעתו של ריש לקיש בשלמותה, ואילו מדברי ר' אבדימי הוא הביא את רעיון הכפייה והשמיט את דברי האיום על ישראל. בכך הוא דחה גם את ה"מודעא רבה לאורייתא", כלומר את הטענה "קבלנוה באונס" כתירוץ אפשרי על אי קיום התורה. מראייה כוללת של דברי רש"י יוצא כי הכפייה לקבלת התורה אינה מלווה באיום "ואם לאו פה תהא קבורתכם", כדברי ר' אבדימי, אלא היא ביטוי להטעמת אחריותם של ישראל כלפי העולם, כמרומו בדברי ריש לקיש. מעתה, קבלת התורה אינה עניין פרטי בין ה' וישראל, אלא עניין כלל-עולמי. בחירתו של ישראל היא למען המשך קיומו של העולם. הרי כי כן, זכות קיומו של העולם נתונה להכרעת אנוש, להכרעתם של ישראל. לא למען ה' ולא מפני פחד ה' צריכים ישראל לקבל את התורה, אלא למען האנושות כולה, וכדי למנוע את חורבנה של האנושות, כולל ישראל כמובן.

קבלת התורה חייבה את ישראל לקיים את מצוותיה. אין בפירוש רש"י דיון שיטתי בטעמי המצוות, אך הפירושים לחלק ההלכי של התורה ניתנים כמדומני להתלכד לכדי תמונה קוהרנטית למדי על השקפת התורה במתן מצוות. בייחוד מצויים קוויה של תמונה זו בפירושים למצוות העיוניות, כגון חובת עשיית הישר והטוב בעיני ה', חובת ההליכה בדרכיו וכיוצא בזה.

הקו המאפיין את רש"י הוא הנטייה לקונקרטיזציה של המצוות המופשטות. "ואהבת את ה' א-להיך" (דברים ו, ה) פירושו, "עשה דבריו מאהבה", עשייה דווקא, ולא רגש. ולהלן ממשיך רש"י להבהיר: "ומהו האהבה? והיו הדברים האלה...", היינו המצוות המעשיות. קו נוסף המאפיין את פירוש רש"י הוא החלפת מישור חלותן של המצוות: הוראות המכתיבות את יחס האדם לא-להיו, כגון "ללכת בכל דרכיו" (שם יא, כב), "ובו תדבקון" (שם יג, ה) מתפרשות על ידי רש"י כהוראות המסדירות את היחסים שבין אדם לחברו: "ללכת בכל דרכיו – הוא רחום ואתה תהא רחום, הוא גומל חסדים ואתה גמול חסדים"; "ובו תדבקון – הדבק בדרכיו, גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים כמו שעשה הקב"ה".

הדבקות בא-ל, המהווה מצע לחייו הרוחניים של כל מאמין והמתוארת בכתוב עצמו כשלב עליון שעל המאמין לשאוף אליו ("אחרי ה' א-להיכם תלכו, ואתו תיראו, ואת מצותיו תשמרו, ובקלו תשמעו, ואתו תעבדו [ולאחר כל אלה] ובו תדבקון"), דבקות זו מופקעת, בפירוש רש"י, ממשמעותה המיסטית ומוצגת כהוראה לאימוץ התנהגות בין-אישית, אותה התנהגות אשר בה, לפי סיפורי

התורה, נוקט ה' כלפי בריותיו. כלומר אף מקראות המלמדים לכאורה על יחסו הרצוי של האדם לא-להיו מתפרשים כהוראות ליחסו הרצוי של האדם לבני מינו. במקראות אלה משמש ה' כביכול מושא לדוגמה בהתנהגות הבין-אישית ולא מושא לעבודה. יש כאן ביטוי קיצוני נוסף לאנטרופוצנטריזם של התורה, לפי פירוש רש"י. נראה כי רש"י בעצמו מרמז על טעמה של גישה זו: "ולדבקה בו – אפשר לומר כן, והלא אש אוכלה הוא". אנו רחוקים מאד מן "האהבה השכלית" של הפילוסופים או מן "האהבה הקונטמפלטיבית" של המיסטיקנים. כיוצא בזה ההוראה "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" מתפרשת על ידי רש"י: "זו פשרה ולפנים משורת הדין". השוואת פירוש זה לפירושו של רמב"ן מאלפת. רמב"ן מסביר כי "על דרך הפשט יאמר תשמור מצות ה' [...] ותכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד", כלומר הפקת רצון הא-ל צריכה להיות קנה המידה היחיד להתנהגות האדם, ואילו לפי רש"י, יחס ותרון וסלחן כלפי החבר הוא קנה המידה להתנהגות ישרה וטובה.

גם כשהפסוקים נוקטים סגנון מגשים, מטרתם אינה אינפורמטיבית, אלא דידקטית. אין הם מתכוונים לגלות רזים על מעשה בראשית או לחשוף סודות של ההוויה הא-להית הטמירה, אלא הם רוצים לחנך את האדם למעשים רצויים. בפסוק, "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שמות כ, יא) המילה "וינפש" שפירושה "לשון נפש שמיש נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה" היא הגשמה בוטה, ויש להבין ש"מי שכתוב בו 'לא ייעף ולא ייגע' (ישעיה מ, כח) וכל פעלו במאמר, הכתיב מנוחה לעצמו, לשבר האוזן מה שהיא יכולה לשמוע" (פירוש רש"י על אתר), אך יש גם לשאול: מהי מגמת התורה בסיפור מנוחת הא-ל? תשובת רש"י משתלבת היטב בתפיסתו הכללית בעניין כוונת התורה: "כביכול הכתיב בעצמו מנוחה ללמד הימנו ק"ו לאדם שמלאכתו בעמל וביגיעה שיהא נח בשבת" (רש"י לשמות כ, יא, ד"ה וינח ביום השביעי). יש לדייק בהבנת משמעות הביטוי "הכתיב [...] לעצמו". רש"י שאל את הביטוי (ואת הפירוש כולו) מן המכילתא, יתרו פרק ז, ושם נאמר:

כביכול הכתיב על עצמו שברא את עולמו בששה ימים ונח בשביעי והרי דברים קל וחומר, מי שאין לפניו יגיעה הכתיב על עצמו שברא עולמו בששה ימים ונח בשביעי, אדם שנאמר בו אדם לעמל יולד (איוב ה, ז) על אחת כמה וכמה.

כלומר שבסיפור בריאת העולם בשישה ימים ומנוחת ה' ביום שבת אין התורה מתכוונת למסור תיאור מדויק, "מדעי", של הבריאה ושל מנוחת ה' בשבת, שהרי

התיאור כפי שהוא מוצג לפנינו (כביכול הצורך לה' במנוחה אחרי העשייה) סותר את מה שידוע לנו על תכונותיו של הא-ל, אלא ייחסה התורה לה' בריאה ואחר כך מנוחה, היינו "הכתיב ה' על עצמו" פעולות אלה, כדי ללמד לבני אדם לקח. הסיפור הוא אפוא בעל מגמה דידקטית מובהקת – לחנך את האדם על יסוד הדוגמה ה"אישית" של הא-ל בכבודו ובעצמו. מובן שאין בפירוש זה משום דחיית אמיתותו של המידע המובא בסיפור הבריאה. אכן העולם נברא כפי שמוספר בבראשית, אך כוונת הסיפור היא דידקטית, כאמור, ולא אינפורמטיבית. סיפורים שונים בתורה מתארים את דרכי ה' בהנהגת העולם. מסתבר, לפי פירוש רש"י, שמטרתה של התורה בחשיפת מניעיו של הקב"ה בהנהגת העולם היא חינוך האדם לחיים חברתיים תקינים. התורה מגלה טפח מן הא-להות לא לשם העשרת עולמנו הרוחני ולא כדי להעלותנו לספירות עליונות של הרוחניות, אלא כדי לעצב דמות של חברה אנושית תקינה כדי להשליט בה יחסי אנוש בריאים. על בראשית א, כו, המביא לידיעתנו את תכניתו של הא-ל בבריאת האדם, כותב רש"י: "נעשה אדם – אף על פי שלא סיעוהו ביצירתו ויש מקום למינים לרדות לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענווה, שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן". לפי רש"י, המחשבה הראשונה של ה' בבריאת האדם היא "ללמד דרך ארץ ומדת ענווה". הערך הראשון הנחוץ למי שעתיד להיות היצור החזק ביותר בעולם הוא הענווה, ואותה ילמד מן הבורא עצמו. הכתוב ניסח את דבריו בלשון רבים ויש בלשון זה משום אפשרות של טעות תאולוגית, "יש מקום למינים לרדות". מצד שני ניתנה כאן אפשרות לחנך לערך חשוב. בהתנגשות בין שתי האפשרויות הללו, היינו הצורך למנוע טעות תאולוגית לעומת ההזדמנות לנטוע ערך חינוכי, הכתוב לא מהסס: הוא יחנך את האדם להתנהגות טובה ויתעלם זמנית (שהרי המשך הקטע מפריך את טענת המינים) מן הסכנה הנשקפת לאמונה, לפי שהדאגה לקיום יחסי אנוש תקינים קודמת, לדעת התורה, לצורך להשרת אמונות נכונות.

נראה כי אפשר לסכם את עיונו בקביעה שלדעת רש"י המסר הראשוני, הגלוי, של התורה איננו מסר תאולוגי אלא דידקטי. אין בקביעה זו משום הבעת דעה על עמדת רש"י ביחס לעיון התאולוגי כשהוא לעצמו, ובוודאי שאין אנו טוענים שדחה רש"י את האמונה בקיומו של עולם "רזי" הבא לביטוי גם בתורה, כגון ב"מעשה בראשית" ועוד, ונתפרש ב"מדרשי אגדה רבים [אשר] סדרום רבותינו על מכוונם בבראשית רבה ושאר מדרשות", אלא שרש"י קיבל כמובנת מאליה את האמונה בריבוי פניה של התורה והוא, רש"י, אימץ מלכתחילה בפירוש המוצג

לפנינו פן מוגדר אחד של התורה, היינו, "פשוטו של מקרא ואגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו". ביאור התורה במסגרת הפן הזה מעלה שהאדם הוא העומד במרכז התעניינותה של התורה, ומטרתה הראשית של תורת ה' היא לחנך את האדם להתנהגות תקינה, הן במישור האישי הן במישור החברתי.

הקנאות – מידה חיובית או שלילית? (לפרשת פינחס, במדבר פרק כה)

דברי התורה לפרשת פינחס נכתבים לעילוי נשמתו של חברי היקר והאהוב ר' אברהם מליס ז"ל, בעלה של מנהלת הספרייה של מכללת אורות ישראל, הגברת שרה מליס תבל"א. אברהם היה יהודי שורשי, איש אמונה וישר דרך, עושה חסד עם כל אחד, איתן בדעותיו ופתוח לחבריו מכל החוגים. חבל על דאבדין ולא משתכחין.

כדי לנסות להבין ולהעריך את מעשהו של פינחס עלינו לשוב ולתאר לנגד עינינו את מה שמסופר בסוף פרשת בלק.¹² מאורע נורא התרחש בישראל: היצמדות רבים מבני ישראל לבעל פעור! אף ה' חרה בישראל ומגפה פרצה בעם, אך ה' ברחמיו אמר למשה לצוות לשופטים שיעמידו את הנצמדים לדין ויתלו אותם נגד השמש, ובכך "לא יספה האף צדיק עם רשע". משה ציווה כן לשופטים וכאשר נאספו ראשי העדה פתח אוהל מועד לעשות כדבר משה, עוד בטרם יתחילו את הדין ולמרות שהנגף המשיך להכות בעם, חוצפת אחד החוטאים הגיעה לשיא: "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל" (כה, ו). מעשה נורא זה שנעשה לעיני הכול על ידי "נשיא בית אב לשמעוני" ושכוון כנראה למרוד במשה ובשופטים הדהים את משה ואת ראשי העדה ולרגע נטל מהם את השליטה על המצב, "והמה בכים פתח אהל מועד!"¹³

ברגע דרמתי זה שהיה נראה שהכול במחנה ישראל עומד לקרוס, "ויא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו. ויבא אתר איש ישראל אל הקבה וידקר את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קבתה", והתגובה המיידית, "ותעצר המגפה מעל בני ישראל".

12 תיאור המאורע הוא על פי רמב"ן במדבר כה, ה, ד"ה הרגו איש אנשיו.

13 רש"י מסביר: נתעלמה ממנו הלכה, געו כולם בבכיה. בעגל עמד משה כנגד ששים רבוא, שנאמר "ויטחן עד אשר דק וגו'" (שמות לב, כ) וכאן רפו ידיו.

הקב"ה שיבח מאוד את פינחס על מעשהו זה וזיכה אותו בשכר גדול: "הַנְּנִי נָתַן לּוֹ אֶת בְּרִיתִי שְׁלוֹם. וְהִזְתָּה לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֵנֶת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קָנָא לְאַלְהֵיו וַיִּכְפֹּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שם יב-יג).

עד כאן הסיפור ברור וידוע, ומן הקריאה הראשונית הזאת עולה שהקנאות היא מידה חיובית. אך חכמינו ז"ל דקדקו בלשון הסיפור ובזכות קריאתם הצמודה העלו כמה תובנות אחרות על פינחס ועל מעשהו. "וירא פינחס" – מה ראה שלא ראו אחרים? "ויקם מתוך העדה" – מדוע היה צריך לקום, ומה משמעות הביטוי "מתוך העדה"?¹⁴

רש"י, על פי המקורות במסכת סנהדרין בבלי וירושלמי, מבאר: "וירא פינחס – ראה מעשה ונזכר הלכה", וההלכה היא: הבוועל ארמית הקנאים פוגעין בו, ולפי זה נהג פינחס לפי ההלכה, אך מן המשפט "ויקם מתוך העדה" למדו (ירושלמי סנהדרין פרק ט דף כז) שפינחס "לא ברצון חכמים" עשה, היינו לא ברצון הסנהדרין, וכיוון שכך, "אמר רבי יודה בר פזי: ביקשו לנדותו, אילולי שקפצה עליו רוח הקודש ואמרה והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם".

יתרה מזו. לכאורה ההלכה ברורה ומי שעומד בפני מקרה דומה למה שקרה לפינחס צריך לנהוג כמוהו, ובכל זאת, "אמר רב חסדא: הבא לימלך [=לשאול את דעת פוסק ההלכה] – אין מורין לו. איתמר נמי, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הבא לימלך – אין מורין לו" (בבלי סנהדרין דף פב ע"א), כלומר זוהי "הלכה ואין מורים כן" למעשה. איך להבין אפוא את מעשהו של פינחס?

חכמים המשיכו לנתח את המעשה לעומקו והגיעו למסקנה שנעשו לפינחס כמה נסים ובזכותם יצא נקי מכל הבחינות. אחד הנסים הוא שזמרי (החוטא) לא הספיק לפרוש מן האשה כשהרגו פינחס, "שאם פירש זמרי [מן האשה, רש"י] והרגו פינחס [אחר כן, רש"י] – נהרג עליו [שלא נאמרה הלכה דא אלא בשעת מעשה, רש"י]" (סנהדרין שם). כלומר לו היה פינחס הורג את זמרי שניות אחדות לאחר שזה פירש מן האשה, היה פינחס נחשב לרוצח שהרג נפש שלא על פי החלטת בית דין והיה חייב מיתה. ואפילו יותר מזה: אילו "נהפך זמרי והרגו לפינחס [מתוך התגוננות עצמית] – אין נהרג עליו, שהרי [פינחס] רודף הוא", ורשאי אדם להתגונן.¹⁵

14 כאן ובעוד מקומות נוספים פירשו רבותינו כי המונח "עדה" פירושו הסנהדרין.

15 הרמב"ם פוסק (הלכות איסורי ביאה פרק יב הלכה ה): "ואין הקנאי רשאי לפגוע בהן אלא בשעת מעשה כזמרי שנאמר ואת האשה אל קבתה אבל אם פירש אין הורגין אותו, ואם

לאור כל הנאמר לעיל ננסה להשיב לשאלת הפתיחה. מבחינה פסיכולוגית יש להבחין בין קנאות שהיא ביטוי לקו מסוים באישיותו של אדם, היינו קנאות לסדר, קנאות לדיקו, קנאות לרכוש הפרטי ובתוך זה קנאות לה', ובין קנאות שמבטא אדם בתחום אחד בלבד, בתחום קידוש ה', אף כי בכל אישיותו אדם זה מתון, מאופק, ותרן. נראה כי הקנאות כקו אופי היא שלילית ואילו השנייה היא חיובית. מבחינת לימוד לקח ממעשהו של פינחס יש לשים לב לכך שפינחס פעל על פי הוראתו של משה, כפי שמביא רש"י (פסוק ז): "וירא פינחס – ראה מעשה ונזכר הלכה, אמר לו למשה: מקובלני ממך 'הבועל ארמית קנאין פוגעין בו', אמר לו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא [=קורא האיגרת יהא הוא השליח לקיים את תוכנה, כלומר: קים מה שאמרת]", ואף על פי כן ביקשו הסנהדרין לנדותו, אך ה' בוחן כליות ולב ידע שכל יזמתו של פינחס הייתה קידוש ה' ללא כל צל של פנייה אישית מכל סוג שהוא, ועל כן הגן עליו בפני הסנהדרין.

בילקוט שמעוני (תורה רמז תשע"א) מובא: "פינחס זה אליהו", ואליהו שבספר מלכים מודה על עצמו "קנא קנאתי לה'", ואכן אליהו הנביא הוא הדוגמה לקנאות לה'. עכשיו אפשר להבין את ברכת ה' לפינחס: "הנני נותן לו את בריתי שלום" – שלום פנימי לאיש הסערות. והנבואה לאחרית הימים מבשרת: "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא [...] והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג כג–כד).

הרגו נהרג עליו, ואם בא הקנאי ליטול רשות מב"ד להרגו אין מורין לו ואע"פ שהוא בשעת מעשה, ולא עוד אלא אם בא הקנאי להרוג את הבועל ונשמט הבועל והרג הקנאי כדי להציל עצמו מידו אין הבועל נהרג עליו".

זאת הארץ – מפת ארץ ישראל שצייר רש"י (לפרשת מסעי, במדבר פרק לד)

את פירושו לפסוק, "וזאת הארץ אשר תיפול לכם בנחלה" (במדבר לד, ב), פותח רשב"ם במשפט: "רבנו זקני [=רש"י] פירש וצייר תחומין". פירוש רש"י לפרק המתאר את תחומי ארץ ישראל הוא חלק מפירושו לתורה ומצוי בכל מהדורות החומשים הרגילות, אך ציורו של רש"י לתחומי הארץ לא מצוי אף לא במהדורת דפוס אחת. גם לא במהדורת ברלינר.

הדבר מעורר תמיהה, שכן הציור מופיע בכמה כתבי יד של פירושי רש"י, כגון בכתב יד מינכן 5 (משנת 1233 למניינם), בכ"י וינה 23, ווינה 24 (כנראה מסוף המאה השלוש-עשרה) ובעוד כמה כתבי יד. בדור הקודם פרסם זאב וילנאי ז"ל מאמר בכתב עת מדעי על מפות ארץ ישראל של רש"י, אך המאמר נשכח משום מה וגם מהדורות חדשות ויפות, כגון "תורת חיים" ו"דעת מקרא" בהוצאת מוסד הרב קוק לא כללו את המפה. בין כתבי היד השונים יש הבדלי נוסח מזעריים.

המעייין בציור (להלן), תוך כדי קריאת פירוש רש"י לפרק, יראה שהשרטוט של רש"י מדויק להפליא. אין זו מפה במשמעות המודרנית של המונח והיא לא שורטטה לפי קנה מידה, אך חלקי הארץ השונים מסומנים במקום המתאים ומתקבלת תמונה כללית יפה של הארץ לארבע רוחותיה. במרכז השרטוט מבאר רש"י באריכות את זהותו של "הר ההר" בפרקנו, להבדיל מ"הר ההר" שבו נטמן אהרון הכהן.

הכיתוב באמצע השרטוט הוא:

הר ההר אינו הר ההר שמת בו אהרן הכהן, שהוא בדרומה של ארץ ישראל מקצה ארץ אדום וזהו בצפונה, והוא קרוי בלשון משנה טורי אמנוס [בנוסח הדפוסים: אמנון] ועליו שנינו במסכת גיטין (ח ע"א) איזו ארץ ישראל ואיזו היא חוצה לארץ? כל ששופע ויורד מטורי אמנוס ולחוץ – חוצה לארץ, ונותן התנא סימן בניסי הים שיש בים במקצוע הצפוני קצתו חוצה לארץ לפי שההר נכנס לתוכו וכל הרים משופעים והר ההר הזה

מה היה חטאם של המרגלים ושל בני דורם? (לפרשת דברים, דברים פרק א)

ספר דברים "ענינו ידוע שהוא משנה תורה יבאר בו משה רבנו לדור הנכנס בארץ רוב מצות התורה הצריכות לישראל [...] וטרם שיתחיל בביאור התורה התחיל להוכיחם ולהזכיר להם עונותיהם כמה ימרוהו במדבר" (רמב"ן, מתוך הקדמתו לפירושו לחומש דברים), והנה הזכרת חטאי עם ישראל במדבר, בספר דברים, שונה באורח כללי ממה שמתואר בחומש שמות ובחומש במדבר בשעת התרחשות המאורעות עצמם בשני עניינים:

- א. בסדר הכרונולוגי של התרחשות המאורעות, למשל חטא העגל אירע קודם חטא מרגלים, אך בחומש דברים מקדים משה את חטא המרגלים לחטא העגל.
- ב. עצם תיאור המעשים שונה בפרטים רבים בספר דברים לעומת מה שמתואר בחומשים הקודמים.

השינויים נובעים מאופיו של הקהל שאליו פונה עתה משה רבנו, הלוא הוא "הדור הנכנס בארץ". התורה אינה ספר היסטוריה במשמעות המקובלת של המושג ומטרת משה רבנו אינה לספר "אובייקטיבית" מה שקרה. הוא רוצה להבטיח שעם ישראל המתכונן להיכנס לארץ ילמד לקח מן העבר הקרוב, לא יחזור על חטאי הדור הקודם ועל טעויותיו, אלא יהיה מודע לכך שהוא עם נבחר המתעתד להיכנס לארץ נבחרת כדי לקיים בה חיים על פי תורה שקיבל על עצמו בברית סיני.

נעסוק להלן באחד מן ההבדלים הבולטים בין תיאור חטא המרגלים בספר במדבר לתיאורו בספר דברים. הסיפור ההיסטורי של שליחת המרגלים מובא בספר במדבר (פרק יג) בלשון קצרה וברורה:

(א) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. (ב) שְׁלַח לְךָ אַנְשִׁים וַיְתִירוּ אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן
אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד לְמִטָּה אַבְתְּיוּ תִשְׁלְחוּ פַל

- נְשִׂיא בְּהֵם. (ג) וַיִּשְׁלַח אֹתָם מִשָּׁה מִמֶּדְבָר פָּאֲרֹן עַל פִּי ה' כְּלָם אֲנָשִׁים רָאשֵׁי כְּנִי יִשְׂרָאֵל הֵמָּה.
- לעומת זה התיאור בספר דברים (פרק א) מורכב משלושה שלבים:
- א. (כ) וְאָמַר אֲלֵכֶם בְּאַתֶּם עַד הַר הָאֲמָרִי אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ. (כא) רָאָה נָתַן ה' אֱלֹהֵיךָ לְפָנֶיךָ אֵת הָאָרֶץ עַלֶּה רֵשׁ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ אֵל תִּירָא וְאֵל תַּחַת.
- ב. (כב) וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כְּלָכֶם וַתֹּאמְרוּ נִשְׁלַחָה אֲנָשִׁים לְפָנֵינוּ וַיִּחַפְּרוּ לָנוּ אֵת הָאָרֶץ וַיָּשִׁבוּ אֶתְּנוּ דְבַר אֵת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר נִעְלָה בָּהּ וְאֵת הָעָרִים אֲשֶׁר נָבֵא אֱלִיהֶן.
- ג. (כג) וַיִּיטֹב בְּעֵינַי הַדְּבַר וְאָקַח מִכֶּם שְׁנַיִם עָשָׂר אֲנָשִׁים אִישׁ אֶחָד לְשִׁבְט.

לפי פסוקים כ–כא הוראת משה רבנו היא חד-משמעית: "עלה רש [...] אל תירא ואל תחת", אך בני ישראל לא הגיבו כפי המצופה, אלא הביעו חשש מפני הבלתי ידוע ודרשו שליחת מרגלים לפני התחלת הכיבוש. נוכח עמדה זו לא ראה משה מקום להתעמת עם בני ישראל, אך דאג לבחור שנים עשר מרגלים מבין מנהיגי השבטים, "איש אחד לשבט".

כיצד ליישב את ההבדל הגדול הזה בין שני הסיפורים? רש"י מתרץ על יסוד ייתור התיבה "לך" במשפט "שלח לך" (במדבר יג, ב):

שלח לך – לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח, לפי שבאו ישראל ואמרו (דברים א, כב) נשלחה אנשים לפנינו, כמה שנאמר [שם] ותקרבון אלי כלכם וגו', ומשה נמלך בשכינה. אמר אני אמרתי להם שהיא טובה, שנאמר (שמות ג, יז) אעלה אתכם מעני מצרים וגו', חייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה.

לפי זה כל עניין המרגלים היה מיותר לחלוטין. לו נענו בני ישראל להוראת משה רבנו, "עלה רש [...] אל תירא ואל תחת", היו נכנסים מיד לארץ וכובשים אותה בסערה.

ויש להעיר כאן הערה חשובה. כל מפקד צבא המתכוון לנהל מלחמה חייב להצטייד במרב הידיעות על האויב עוד בטרם תפרוץ המלחמה. לשם כך הוא נוקט באמצעים שונים ובין אלה – ריגול. הדבר נכון גם ביחס לכיבוש ארץ ישראל, וראינו שמשה עשה כך ככתוב (במדבר כא, לב): "וַיִּשְׁלַח מִשָּׁה לְרַגֵּל אֶת יְעִזְר וַיִּלְפְּדוּ בְּנֵתִיָּה וַיֹּרְשׁ אֵת הָאֲמָרִי אֲשֶׁר שָׁם". גם יהושע בן נון שלח מרגלים ליריחו ולעי.

מה קרה אפוא במקרה שלנו? נקדים ונזכיר בקיצור עיקרון בסיסי באמונה: כל התרחשות בעולמנו מתנהלת בשני משורים, המישור האנושי והמישור הא-להי. בכל מאורע הקורה לאדם הוא נדרש לפעול לפי כללי ההיגיון והסבירות האנושיים. לפיכך, חולה חייב להישמע להוראות הרופא ומדינה חייבת להגן על עצמה מפני אויב, ואסור לסמוך על הנס. יחד עם זה על האדם לדעת שבאותה עת ממש פועל רצון ה' והוא הקובע למעשה את מה שיתרחש בסופו של דבר. לפיכך, לצד פעילותו האנושית הרגילה יתפלל האדם ש"חפץ ה' בידו יצלח". בני ישראל הצטוו להיכנס לארץ. רצונם לשלוח מרגלים לפני הכניסה הוא לגיטימי, אך היה אסור להם להתעלם מן הצו הא-להי ולקבוע את עמדתם על פי הדו"ח של המרגלים שהטעים את עצמת הכנעני. הם היו חייבים להאמין שרצון ה' להורישם את הארץ ייתן להם הכוחות הנחוצים לנצח את הכנעני. חוסר האמונה שלהם היה חטאם הגדול. יהושע בן נון וכלב בן יפונה לא הכחישו את דברי המרגלים, אך הם הבליטו את כוח האמונה העשוי להתגבר על הכוח הפיזי של האויב: "אַל תִּירָאוּ אֶת עַם הָאָרֶץ כִּי לְחַמְנוּהֶם סָר צֶלֶם מֵעַלֵיהֶם וְה' אֲתָנוּ אֵל תִּירָאֵם" (במדבר יד, ט). עתה אפשר לשער את כוונת משה רבנו. הוא רצה ללמד את הדור הנכנס לארץ שעליהם לקחת תמיד בחשבון את רצון ה' לצד פעילות אנושית רגילה. האמונה היא המצע שעליו אנו צריכים לנהל את פעילותנו.