



בראש השנה ייכתבון

קובץ מאמרים על ראש השנה

הוצאת תבונות
מכללת יעקב הרצוג ליד ישיבת הר עציון

בראש השנה ייכתבון

עיצוב עטיפה : מיכל קוטנר

בשער : ציור העקדה מבית הכנסת בדורא אירופוס, סוריה, שנת 245 לסה"נ
(ארכיון התצלומים, בית התפוצות, תל אביב)

בראש השנה ייכתבון

קובץ מאמרים על ראש השנה

עורך: אמנון בזק

הוצאת תבונות
אלון שבות
תשס"ג

B'ROSH HASHANAH YIKKATEIVUN

Studies on Rosh Hashanah

מערכת :

אמנון בזק, אייל בן אליהו, מאיר מוניץ

הדפסה ראשונה : תשס"ג

הדפסה שנייה : תשס"ח



כל הזכויות שמורות

הוצאת תבונות

מכללת יעקב הרצוג להכשרת מורים

ליד ישיבת הר עציון

אלון שבות 90433

טל' 02-9937333

פקס' 02-9932796

מסת"ב 1-19-7086-965 ISBN

תוכן העניינים

פתיחה

7

שער ראשון : אופיו של היום

11	יואל בן-נון	ראש השנה או ראשית השנה ?
21	יצחק ברנד	ראש השנה והושענא רבה - מחגי מקדש לימי דין
		'היום הרת עולם' - לאור 'לידתם' המחודשת
41	יונתן גרוסמן	של נח ויונה
61	אברהם וולפיש	יום הדין בתורת התנאים
87	יהודה שביב	מסכת ראש השנה - בעיות ופתרונות
		הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה -
97	רון וקס	אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

שער שני : הקריאות בתורה וההפטרות

119	יהונתן יעקבס	"ויאמר הנני" - דמותו של אברהם בפרשת העקדה
		"תקעו לפני בשופר של איל
		כדי שאזכור לכם עקדת יצחק" -
133	יהושע רייס	ציור העקדה בבתי הכנסת העתיקים ומשמעותו
149	יעקב מדן	על שתי הפטרות ועל שתי עקרות
207	אמנון בזק	זמן חיבורה של תפילת חנה

שער שלישי : השופר והתפילות

		תוקף קדושת היום -
219	ישראל רוזנסון ואורי אהרן	יישומים פרשניים לפיוט 'ונתנה תוקף'
243	אליהו נתנאל	'ינון וְאַלִיָּה אֲנִי שׁוֹלַח' - עיון בשניים מפיוטי העקדה
269	משה רענן	אספקטים זואולוגיים בהלכות שופר

כותבי המאמרים וכתובותיהם :

אורי אהרן, רח' הלר 9, ירושלים; הרב אמנון בזק, אלון שבות; הרב יואל בן-נון, אלון שבות; הרב ד"ר יצחק ברנד, אלון שבות; יונתן גרוסמן, אלון שבות; הרב ד"ר אברהם וולפיש, תקוע; ד"ר רון וקס, רח' מצפה נבו 100, מעלה אדומים; ד"ר יהונתן יעקבס, אלון שבות; הרב יעקב מדין, אלון שבות; ד"ר אליהו נתנאל, אלון שבות; ד"ר ישראל רוזנסון, רח' הלר 12, ירושלים; הרב יהושע רייס, אלון שבות; ד"ר משה רענן, אלון שבות; הרב יהודה שביב, אלון שבות.

פתיחה

מבין כול מועדי ישראל, דומה כי ראש השנה הוא הנעלם והמסתורי שבכולם. בתורה שבכתב נזכרו רק שתי מילים המיוחדות למועד זה - "זכרון תרועה" (ויקרא כ"ג, כד). חז"ל, שנתנו ליום את שמו - "ראש השנה" - ייחדו לו אמנם מסכת שלמה במשנה, אולם עיון במסכת קצרה זו מלמד כי למעלה מחציה אינו עוסק בענייני היום, אלא בנושא קידוש החודש. אופיו המרכזי של היום, כפי שהוא נתפס בעינינו, כיום הדין, נדון בהרחבה רק בתלמודים. רבים ממנהגיו של היום עוצבו לאחר חתימת התלמוד, במשך דורות רבים.

בשלושת שעריו של ספר זה אנו מבקשים לשפוך מעט אור על היבטיו השונים של ראש השנה. השער הראשון עוסק באופיו של היום במקורות השונים. יואל בן-נון עומד על השאלה כיצד הפך 'יום התרועה' במקרא, לראש השנה בפי חז"ל, ומדוע היותו של היום ראש השנה אינה מבוארת בתורה. יצחק ברנד מתאר את השינוי שחל במשך הדורות בשאלת היחס לתקיעות דמיונית ולתקיעות דמיונית, ומסביר את טיבו הרעיוני של שינוי זה. יונתן גרוסמן עוסק במשמעותו של החג כ"יום הרת עולם", ומבקש לבחון באיזה אופן בא לידי ביטוי בימים הנוראים, באופן ממשי או סמלי, תהליך הדומה ללידה במשמעותו הכוללת והרחבה. אברהם וולפיש עוקב אחרי הרעיון של ראש השנה כיום דין בחיבורי התנאים והאמוראים, ומנסה לעמוד על אופיו ומהותו של הדין ועל זיקתו למצוות היום של מועד זה. יהודה שביב מבאר את טיבו של מבנה מסכת ראש השנה, ואת הקשר שבין שני חלקיה - ענייני קידוש החודש וענייני המועד עצמו. חותם שער זה מאמרו של רון וקס, העוסק במנהגם של חסידי ר' נחמן מברסלב לנסוע לרבם בראש השנה עוד בחייו, ולאחר מותו - לעלות לקברו, תוך שהוא עומד על משמעותו של ראש השנה בתורת ר' נחמן מברסלב.

השער השני עוסק בקריאות התורה ובהפטרות של ראש השנה. יהונתן יעקבס מוצא במקרא ביטויים החושפים את דמותו ותחושותיו של אברהם בזמן עקדת יצחק, נושא שבו נחלקו חז"ל ופרשנים ראשונים ואחרונים. יהושע רייס סוקר את תיאורי העקדה בבתי הכנסת העתיקים, ועומד על הפרשנות לסיפור העקדה וזווית הראייה העולה מכל ציור. יעקב מדין עומד על השווה והשונה שבין גיבורות שתי ההפטרות - חנה ורחל, תוך עיון מפורט בסיפורי שתי הנשים במקרא. אמנון בזק מציין את הקשיים שיש ביחס שבין תפילת חנה לבין סיפורה של חנה, ומציע פתרון כולל לנושא.

השער השלישי עוסק בתפילות היום ובמצוות היום - השופר. ישראל רוזנסון ואורי אהרן דנים במרחב בין-תחומי בפיוט 'ונתנה תוקף', ומתארים סוגים שונים של פרשנויות שונות לפיוט זה. אליהו נתנאל עוסק בשני פיוטים מרכזיים בתפילות עדות המזרח - 'עת שְׁעָרֵי רָצוֹן', ו'אֵם אֶפֶס רִבֵּעַ הָקָן', ועומד על מבנה הפיוטים, תוכנם ולשונם. חותם את

השער ואת הספר כולו, מאמרו של משה רענן, הסוקר היבטים זואולוגיים המסייעים להבנת רבות מהלכות השופר.

* * *

חובה נעימה לי להודות, מקרב לב, לעוסקים במלאכת הספר. חבריי למערכת, אייל בן אליהו ומאיר מוניץ, עמלו במסירות וביעילות, ואין ספק שספר זה לא היה יוצא לאור לולא עזרתם. יצחק בנבנישתי סידר והגיה בדקדקנות את המאמרים. תודה לראש מכללת יעקב הרצוג, שמואל ויגודה, לסגנו עזרא קהלני ולחברי מועצת 'תבונות', שקיבלו על עצמם את הוצאת הספר.

בפרוס שנה חדשה על עם ישראל, נישא תפילה לבורא עולם, שתכלה שנה וקללותיה, תחל שנה וברכותיה, והקב"ה יזכרנו לטובה בתוך עמו ישראל, מעתה ועוד עולם.

אמנון בזק

חודש הרחמים והסליחות, תשס"ג

שער ראשון

אופיו של היום

ראש השנה או ראשית השנה?

א. ה'שנה' בתורה

חז"ל קוראים לאחד בתשרי - ראש השנה. ברם, כינוי זה אינו נזכר בתורה, ולא עוד, אלא שפסוקים אחדים בתורה סותרים בבירור את האפשרות להתייחס ליום זה כאל תחילת השנה. בכמה פסוקים בתורה נאמר במפורש שהשנה מסתיימת בחג הסוכות:

וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באסף את מעשיך
מן השדה
(שמות כ"ג, טז).

וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים וחג האסף תקופת השנה [= סיום ההקפה =
השנה]
(שם ל"ד, כד).

מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסוכות
(דברים ל"א, ו).

בפרשיות המועדים השונות, נמצאים חג הסוכות ושמיני עצרת תמיד בסוף השנה. כך
בפרשת אמור (ויקרא כ"ג), כך בפרשת פינחס (במדבר כ"ט) וכך גם בפרק המועדים
בדברים ט"ז, שם הסיכום הוא:

שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר בחג המצות
ובחג השבעות ובחג הסוכות...

לפי כל הפסוקים האלה, חג האסף (= חג הסוכות) הוא סוף השנה, והשנה החדשה
מתחילה אחרי סוכות.

לנושא זה צריך להוסיף, כמובן, את העובדה ש'יום התרועה' הוא אחד בחודש
השביעי (ויקרא כ"ג, כד; במדבר כ"ט, א), ואיננו החודש הראשון. החודש הראשון הוא
חודש האביב (שמות י"ב, ב; י"ג, ד), וראש החודש השביעי הוא "יום תרועה", אך אין
הוא נקרא בתורה 'ראש השנה'!

הפרשיות שהזכרנו מתוך כל חומשי התורה, מעידות באחדות מלאה שהשנה
מתחילה אחרי סוכות. סתירות וניגודים ובחינות שונות יש בתורה בנושאים רבים מאוד -
אך לא בנושא זה. העדות ברורה וחדה, והיא סותרת, לכאורה, את המסורת שבידינו.
לכאורה, היינו מצפים, ש"ראש חדשים" (= חודש האביב) יהיה בתורה 'ראש
השנה'. אך גם דבר זה אינו נכון: לפי כל הפסוקים שהבאנו לעיל, חג הסוכות הוא סוף

השנה, וה"שנה" שבתורה מתחילה מיד אחריו. יתר על כן, קבוצות פסוקים נוספת מוכיחה, שה"שנה" בתורה היא שנה חקלאית, והיא מתחילה בעונת הזרע, וביוֹרה:

עד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום לילה לא ישבתו

(בראשית ח', כב).

ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה. והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביני עמך...

שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך ואספת את תבואתה. ובשנה השביעת שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר. את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר שנת שבתון יהיה לארץ

וספרת לך שבע שבת שנים... וקדשתם את שנת החמשים שנה... יוכל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזריה

(שם, ח-יא).

במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך במספר שני תבואת ימכר לך... (שם, טו). כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה... ארץ הרים וגבעות למטר השמים תשתה מים אשר אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. והיה אם שמע תשמעו את מצותי... ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירשך ויצהרך

גם כאן אנו מוצאים עדות אחת, תואמת ומכוונת, שהשנה בתורה היא חקלאית, והיא מתחילה בעונת הזרע, ובגשם הראשון, הוא היוֹרה; לפיכך, "מרנא]שית השנה ועד אחרית שנה" פירושו: "יורה ומלקוש" (דהיינו, עונת הגשמים), ואסיף הדגן, התירוש והיצהר (דהיינו, ימי החמה והאסיף). שנה כזאת מתחילה ומסתיימת בחודש מרחשוון - שבו מתחיל היוֹרה, ובו מוסקים את הזיתים - ולא בתשרי, לכאורה. הפסוקים על חג הסוכות (= חג האסיף) בסוף השנה, והפסוקים על הזרע עם תחילת עונת הגשמים (= היוֹרה) בראשית השנה, מתאימים בפשטות אלה לאלה, ולכאורה אין הם עולים בקנה אחד עם ההתייחסות לראש החודש השביעי כ'ראש השנה'.

ב. ראשית השנה

אמנם, נקודה אחת מערערת תמונה אחידה זאת: אין בתורה שום חג שחל בראש חודש, אלא 'יום התרועה' בלבד - והרי מסתבר שראש השנה חייב לחול בראש חודש (ולו מאותה סיבה, שאין מוסיפים בעיבור שנים, אלא חודש שלם). תשובה לדבר ניתן ללמוד מפרשת היובל:

והעברת שופר תרועה בחדש השבעי בעשור לחדש ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם. וקדשתם את שנת החמשים שנה...

(ויקרא כ"ה, ט-י).

"יום תרועה" בכל שנה חל באחד לחודש השביעי, והנה, "שופר תרועה" מכריז על שנה חדשה ומיוחדת, שנת היובל, והוא חל ביום הכיפורים. מדוע? מה ניתן ללמוד מכך? הנה בתוך פרשה שעוסקת פעמים אחדות בשנה חקלאית, שמתחילה בזרע, אנו מגלים בפירוש 'ראש שנה', שמתחיל ב"שופר תרועה", ובחודש השביעי - לפני חג הסוכות; אולם ראש השנה הזה חל ביום הכיפורים, בעשור לחודש! ברור אם כך, שהשנה מתחילה בכל זאת בחודש השביעי על ידי תרועת השופר בחג, שחל בראש חודש, ורק שנת היובל מתחילה ביום הכיפורים; אך מדוע מתחילה שנת היובל ביום הכיפורים, בעשור לחודש? וכיצד אפשר ליישב את כל הפסוקים שמעידים על שנה חקלאית שמתחילה בזרע עם היוֹרָה (= מרחשוון), עם הפסוק שקובע את ראש שנת היובל ביום הכיפורים?

התשובה נתבררה לי לאחר שנים של תהייה וחיפוש: ראש השנה בתורה איננו יום, אלא תקופה, עונת מעבר, הכוללת בתוכה את כל חגי החודש השביעי (= תשרי), מיום התרועה עד שמיני עצרת.

יום התרועה איננו אלא ראש החודש שבו מתחילה השנה, ובו מסתיימת גם השנה הקודמת.

השנה (החקלאית) היא שמשית ($365 \frac{1}{4}$ יום בערך), והיא ארוכה משנים עשר חודשי ירח ב-11 יום בערך. השנה החדשה, במובן הפורמלי, מוכרחה אפוא להתחיל לפני שהסתיימה השנה הקודמת, אם מונים אותה לפי חודשים. החודש השביעי הוא התקופה שבה נכנסת שנה ויוצאת שנה, כלומר: "תקופת השנה". אולם השנה החקלאית איננה תלויה בראש חודש ירחי בשום אופן, ולכן האסיף העיקרי, של גורן ויקב, מסתיים בחודש האסיף (= הסוכות).

שמיני עצרת הוא אפוא ראש השנה החקלאית, לזרע ולמטר, וכך הוא עד היום הזה, בתפילה ובתודעה. כך מתיישבים כל הפסוקים המוכיחים, שחג האסיף (= חג הסוכות) הוא "בצאת השנה", וגם כל הפסוקים, שבהם השנה מתחילה ביוֹרָה ובזרע. אכן, שמיני עצרת סמוך הוא לתחילת הגשמים ולזרע, אולם 'ראש שנה' הרי אינו יכול לחול באמצע חודש - כשם שחודש אינו יכול להתחיל באמצע יממה, אף על פי ש'ככה זה בטבע'.

לפיכך, קבעה לנו התורה את ראש חודש השביעי, כראש חודש של ראשית השנה (= ראש ראשית השנה), ודי בכך כדי להוכיח על תפקידו המיוחד.

מדוע לא קראה לו התורה 'ראש השנה'? מפני, ש'ראש השנה' בתורה איננו יום, אלא 22 ימים - ראשיתם בראש החודש השביעי, שהוא יום התרועה, המשכם ביום הכיפורים - ראש שנת היובל, ואחריתם בשמיני עצרת, מיד אחרי 'צאת השנה' של חג האסיף, שהוא ראש השנה החקלאית, של מטר ושל זרע.

כל יום מן הימים האלה, יש בו משהו של ראש השנה, אבל יום התרועה, יום הכיפורים ושמיני עצרת, הם ימים מיוחדים, שכל אחד מהם קשור במיוחד בהיבט אחר של 'ראש השנה'. יום התרועה הוא ראש החודש הירחי של ראשית השנה החקלאית-שמשית, כי הוא ראש החודש הירחי, שבו יתחלפו השנים. יום הכיפורים הוא יום הכפרה המסכם לכל השנה שעברה, על כל עוונותיה, והוא באמת היום השלם האחרון של השנה הקודמת, כפי שיתברר לנו בהמשך. שמיני עצרת הוא אכן ראש השנה החקלאית, מפני שהוא סמוך לגשם ולזרע.

הוכחה לדבר וזכר לדבר, מן המקרא:

הוכחה, מלשוננו של יחזקאל (מ', א) על יום הכיפורים: "בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשור לחדש" - כלומר, בראשית השנה בעשור לחודש. אפשר, שהייתה זו שנת היובל, שמתבקשת ומוכרזת ביום הכיפורים, כפי שדרשו חז"ל (ערכין יב ע"א); אך מצד הפשט, אין הכרח בדבר: "בראש השנה [= בראשית השנה] בעשור לחדש".

וזכר לדבר: קרבן המוסף של יום התרועה, של יום הכיפורים ושל שמיני עצרת - שווה: פר אחד, איל אחד, שבעה כבשים (ושעיר לחטאת, במדבר כ"ט). זאת בניגוד למוסף ראש חודש, חג המצות וחג השבועות, שגם להם אותו קרבן מוסף (שני פרים). אבל, עלינו לשאול: אם חג האסיף (= חג הסוכות) חייב לחול "בצאת השנה", ואם ראש השנה החקלאית קשור לעונת המטר והזרע, ואם 'ראש שנה' חייב לחול ב'ראש חודש' - מדוע לא בחרה התורה את חודש מרחשוון - לקבוע חג בראש החודש השמיני, אשר צמוד באמת לעונת הזרע והמטר?

ועוד: מפני מה מכריז 'יום תרועה' את ראש החודש של ראשית השנה בכל שנה, בעוד שבשנת היובל "שופר תרועה" מכריז על קידוש שנת היובל ביום הכיפורים דווקא? ובכלל - מדוע באמת לא יהיה יום אחד ראש לשנה בתורה, כפי שנתפס 'ראש השנה' אצל חז"ל?

ג. משמעותו המעגלית של לוח השנה: חוליות בשלשלת

התשובה מחייבת שתי הקדמות - אחת רעיונית, והשנייה חוזרת ליסודות הלוח הכפול ולסוד העיבור.

תפיסת הזמן בתורה בפרט, ובעולם המחשבה הדתית בכלל, איננה יכולה להיות 'קווית-פרטנית' - אי-אפשר לחשוב על סימון תאריכים ביומני פגישות במשרד ובעבודה, ולא על תלישת ימים שעברו מן הלוח. התפיסה גם איננה משפטית-חוזית, שבה אין התאריך אלא אמצעי לניהול מושכל וצודק של מערכת היחסים המורכבת בין בני אדם ביצריהם ובסכסוכיהם.

מובן, שהתפיסה המשפטית-חוזית שררה גם בעולם העתיק, ויעידו על כך אלפי החוזים שנמצאו בארכיונים העתיקים, בפרט במסופוטמיה.¹ אבל לא זאת תפיסת הזמן הדתית, אשר בנויה על תודעה של רצף, מחזוריות וזיכרון.

בתודעת הרצף אין שום יום עומד לבדו - הוא נקשר ומתחבר עם היום שחלף ואל היום הבא, בשלשלת של חוליות רצופות - "מימים ימימה". בתודעה המחזורית לא היום ולא התקופה עומדים לבדם - הם נקשרים ומתחברים בשלשלת עם התקופות שחלפו, ובפרט עם התקופה המקבילה אשתקד, ובשנים שלפניה. הם חותרים גם אל הערפל בתקופה שתבוא ובשנים שתבואנה. תודעה זו קשורה גם בקשר בל יינתק עם המחזוריות המעגלית שבטבע. כל עונה שבטבע יש לה תחושות מראה וריח מוכר של שקיעות וזריחות, ימים מתקצרים ומתארכים, חילופי חום וקור, לחות ויובש, זרע וקציר, הפריה-פריחה-גמילה-קמילה. "מימים ימימה" - 'זכר למעשה בראשית'. בתודעת הזיכרון, גם השנים אינן חולפות סתם כך באותו המעגל הטבעי, הבראשיתי - אלא מתקשרות אל השנים שחלפו בזיכרונות אישיים, משפחתיים, לאומיים והיסטוריים - 'זכר למעשה בראשית' - 'זכר ליציאת מצרים'.

תודעת הרצף, המחזוריות והזיכרון יוצרת חיים בעלי משמעות - הניתוק, ההפרדה והשכחה הם המוות. שלשלת הזמן ותודעת הזיכרון הם החיים. המתים, שזוכרים אותם בימי הזיכרון, ולאורך שנים - חיים בתודעה, ומתים רק בגופם, ואילו כאשר "אין זכרון לראשנים וגם לאחרנים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרנה" (קהלת א', יא), אז אין שום טעם ומשמעות גם במחזוריות הטבע כשלעצמה, בזריחות ובשקיעות וברוח הסובב, ובמחזור המים שבטבע - הכול הוא רק "הבל הבלים הכל הבל" (שם, ב).

אילו בחרה התורה בראש חודש השמיני, כחג תרועת ההכרזה על שנה חקלאית חדשה, היה פירוש הדבר, כי רק אחרי שכלתה שנה (וקללותיה?), אחרי תום האסיף, אחרי שהותרנו שנה של הצלחות, צלקות וכישלונות מאחורינו - רק אז אנו פותחים בשנה חדשה, שיש בה ציפיות נפלאות לשנה של ברכות, שפע ושגשוג. זהו ניתוק בין שנה אחת לחברתה - אין זו שלשלת רצופה ומלאת חיים.²

1. עיין: י' פינקלשטיין, ערך 'משפט, המשפט במזרח הקדמון', אנציקלופדיה מקראית ו, ירושלים תשכ"ח, עמ' 589-590, ובביבליוגרפיה בסוף הערך שם (עמ' 614).

2. אנו מכירים תודעת זמן זו, ממושגי הזמן של שנות הלימודים: לאחר המבחנים, הציונים, הצהלה והאכזבות, הסיכומים והפרידות, בא תורו של 'החופש הגדול'. שנת לימודים חדשה תתחיל אחרי 'החופש הגדול', כאשר הכל נקי ומצוחצח, ספרים חדשים ומחברות נקיות, נקיות מכל קשקוש, טעות וכישלון, מלאות ב'שלמות' של אפס, ובתקוות גדולות ל'אין סוף'. בדרך כלל, זה קורה בחודש אלול-ספטמבר, שהוא חודש התשובה והסיכומים בשנה היהודית, כלומר, 'חודש המבחנים והציונים'. אכן יש סתירה מוחלטת בין תחושת ההתחלה החדשה הנקייה מכול

מתוך הקדמה רעיונית זו נשוב אל 'ראשית השנה' בתורה, כדי לומר, שהיא חופפת בדיוק את 'אחרית השנה', 'צאת השנה' או 'תקופת השנה' - שנה אחת שלובה בחברתה לבלי הינתק, כמו חוליות בשלשלת. השנה החדשה מתחילה לפני שהשנה הקודמת הסתיימה!

ככה זה בטבע: שקיעת החמה פותחת יממה חדשה, אך היום שעבר עודנו משמיע את קולותיו האחרונים. 'בין השמשות' שיך לשני הימים, ומבחינה הלכתית הוא ספק - ספק יום שעבר, ספק היום הבא. בנושאים שונים אנו חותכים את הספק, בצורות שונות, אך ביסודו של דבר יש כאן יחידת זמן ששייכת לשני הימים. כך גם בבוקר, בין עלות השחר לזריחת החמה. מסיבה זו, שבת נמשכת תמיד כ-25 שעות ולא 24 - חייבים להקדים את כניסתה, ולאחר את יציאתה.

כך גם בטבע החקלאי - ההכנות לחריש ולזרע של השנה הבאה הן בעיצומן, שעה שהחקלאים עדיין עסוקים עד מעל לראש באיסוף יבולים ותוצרת של השנה הקודמת, ובהוצאתם מן השדה לפני הגשמים. אין זו תמונה של נס, אלא של ברכה ושפע ביבולים הטבעיים, כאשר מתקיימת הברכה הנבואית:

הנה ימים באים נאם ה' ונגש חורש [שבכרם, יב"נ] בקצר ודרך ענבים במשך הזרע והטיפו ההרים עסיס וכל הגבעות תתמוגגנה (עמוס ט', יג).

והתקבולת מוכיחה את פירושנו: חורש (בכרמים) מקביל לדורך ענבים. אמנם, בשעת הפורענות והחורבן של ממלכת ישראל, על פי נבואות עמוס, גם אלה הן תמונות נחמה וישועה מרחיקות לכת. כך בדיוק אנו שומעים מנבואת זכריה:

כה אמר ה' צבאות עד ישובו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם ואיש משענתו בידו מרב ימים. ורחובות העיר ימלאו ילדים ילדות משחקים ברחבתיה (שם ח', ד-ה).

אכן, ברכת טבע שופע נחשבת לנס מופלא. תקופת חגי תשרי, המפגש של האסיף עם החריש והזרע, היא 'בין השמשות' של "צאת השנה" ו"תקופת השנה", אחרית וראשית יחד, ממש כמו קטע החפיפה בין שתי חוליות שבשלשלת, מבטאת נאמנה את תודעת הרצף, המחזוריות והזיכרון שבתורה. היא שייכת לשנה המסתיימת כמו לשנה הנכנסת.

ד. מנהגי ראשית השנה

גם המנהגים 'יודעים' זאת - טוב יותר ממסביריהם. מנהגי הסליחות, תפילות הדין והתחנונים נמשכים בצורות שונות (סליחות/הושענות) עד סוף סוכות, עד הושענא רבה. הדין על המים בחג הסוכות, שכמובן משפיע על כל החיים כולם, הפך את הושענא רבה

עומסי העבר, לבין התחושה היהודית - כמו התחושה החקלאית - של סוף שנה עמוסה בהצלחותיה ובכישלונותיה, לקראת הסיכום של ימי הדין והרחמים.

ליום החיתום האחרון, במנהג, בתפילה ובתודעה. מזמור תהילים כ"ז ("לדוד ה' אורי וישעי ממי אירא..."), שנאמר כל חודש אלול, נאמר גם בתשרי, עד סוף סוכות. הדבש על השולחן במנהגי אשכנז, כמאפיין ברכת השפע של שנה חדשה, חוגג על השולחן עד שמיני עצרת. במחזור קריאת התורה הפך שמיני עצרת לראש השנה של קריאת התורה, בנוסף לתפקיד ההיסטורי כראש השנה לתפילת הגשם, בראש השנה החקלאית.

המנהגים אינם מכירים יום אחד שהוא לבדו ראש השנה. גם סוגיית הגמרא נוטה לדעה, שראש השנה בתור יום אחד, מסוים קבוע, חשוב בעיקר לשטרות, על פי התפיסה המשפטית-חוזית של הזמן. תפיסה זו מושלת בחיי החול. "באחד בתשרי ראש השנה לשנים - למאי הלכתא? אמר רב פפא: לשטרות, דתנן, שטרי חוב המוקדמין פסולין, והמאוחרין כשירין..." (ראש השנה ח ע"א). ידידי ר' מנחם כ"ץ הביא לכך ראיה מעניינת מלשון התוספתא, בתחילת ראש השנה (פ"א ה"ז, מהד' ליברמן עמ' 306): "תשרי ראש השנה לשנים..." - "תשרי", ולא אחד בתשרי. דברים אלו עולים בקנה אחד עם שיטת הירושלמי (ראש השנה פ"א, נו ע"ב), שרק שלושים יום בשנה נחשבים שנה למלכים, ולא יום אחד כשיטת הבבלי (ראש השנה ב ע"ב). ראש השנה פרוש על רובו של חודש תשרי.

ה. חישובי הלוח הכפול

בתוך 'בין השמשות' יש קטעי זמן שקרובים יותר ליום, ויש קטעי זמן שקרובים יותר ללילה. גם בחודש תשרי יש הבדל בין עשרת ימי תשובה, לבין חג האסיף (= חג הסוכות). כאן אנו חוזרים למבנהו של הלוח הכפול, הירחי-שמי. שנים עשר חודש אינם שנה, מכיוון ששנים עשר חודש (ירחיים) הם רק 1 ± 354 , בעוד שנה (שמשית) היא קצת פחות מ- $365\frac{1}{4}$ יום. לכן, אם הכרזנו על שנה חדשה בראש החודש (הירחי) השביעי, שהוא ראש החודש של ראשית השנה - חודש שבו שנה יוצאת ושנה נכנסת - הרי שבסוף החודש השישי הבא (כ"ט באלול) לא תסתיים שנה (דהיינו, שמשית), אלא רק שנים עשר חודשים (דהיינו, ירחיים). נמצא, שעשרת ימי תשובה שייכים גם לשנה שעברה, אפילו מבחינה חשבונית פשוטה. "יום הכיפורים" הוא היום ה- 1 ± 364 בשנה שהולכת ומסתיימת, וזה הרבה יותר חשוב מתפקידו כיום העשירי בשנה החדשה. "יום הכיפורים" חותם את השנה שעברה, ומכוון לכפרת כל עוונותיה ולטהרה שלמה. העובדה, ש"יום התרועה" כבר פתח את ראשית השנה בראש החודש הירחי, רק מדגישה ביתר שאת את חשיבותו של "יום הכיפורים" כיום החיתום של השנה הקודמת.

מדוע לא בי"א בחודש? - מפני שי"א בחודש הוא לפעמים כבר חורג מעבר ל-365 יום של שנה מלאה, בשעה שיום הכיפורים הוא תמיד - היום האחרון השלם בשנה שעברה.

עכשיו ברור, לפי פשוטו של מקרא, מדוע שנת היובל מתקדשת רק ביום הכיפורים. שנת היובל היא מקרה חריג ומיוחד במינו, שבו יש שתי שנים מקודשות - רצופות. באמת, איך יכולה להתקדש שנת היובל, אם עדיין לא נסתיימה שנת השבע השביעית, שהתחילה פורמלית בראש החודש השביעי בשנה שעברה, ומסתיימת ביום הכיפורים? עוד ראייה רמוזה בהפרש הימים: 10 ימים בין יום התרועה ויום הכיפורים, אבל מאידך 22 ימים בין יום הזיכרון לשמיני עצרת, הפרש שמחזיק פעמיים את 11 הימים שבין שנת שמש מלאה לבין 12 חודשי ירח ממוצעים. כלומר, זהו ההפרש בין 24 חודשי ירח, לבין שנתיים חקלאיות-שמשיות. והרי, בשנה השלישית ייכנס חודש עיבור ויאזן את החשבון. יש פה איזון פשוט ומופלא בין חודשי הירח ושנת השמש, בעוד החשבון המדויק שמור לחכמים. מכאן עולה, שיום הכיפורים, ראש שנת היובל, הוא יום הסיום והחיתום של שנת השמש, אשר התחילה ביום התרועה שלפני שנה. ואילו שמיני עצרת הוא ראש השנה מבחינת החגים והרגלים, סיום האסיף לקראת הזרע. יום התרועה ושמיני עצרת פותחים את השנה, ויום הכיפורים מסכם וחותם (כמו גם הושענא רבה, היום האחרון של חג האסיף [= חג הסוכות], במנהגים).

הברייתא של הקטורת גם היא ראייה טובה (כריתות ו ע"א). לוח הקטורת הוא שמישי 365 מנים כנגד ימות החמה - בין שבת, בין חג או יום חול - רק יום הכיפורים מסכם וחותם את הקטורת. שלושה מנים יתרים להקטרה המיוחדת, המכפרת על הכול - אחת בשנה.

לפיכך, שני ימים אלה - יום התרועה ויום הכיפורים - הם הפוכים ומשלימים ומתקשרים זה לזה כשני חגי לוח: יום התרועה פותח ויום הכיפורים מסיים. לכן, הם מופיעים בתורה יחד, וקשורים זה בזה במילה "אך" - "אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא..." (ויקרא כ"ג, כז). לכן, הם אינם מופיעים בתורה עם שלושת הרגלים (כי הם חגי לוח). "יום התרועה" הפותח הוא "יום טוב מקרא קודש", ויום הכיפורים החותם - יום צום, עינוי וכפרה.

כיצד הפך 'יום התרועה' לראש השנה?³ 'יום התרועה' הוא בוודאי ראש חודש ירחי של ראשית השנה. כיוון שהחודשים והימים נמנים למולד הירח, הרי שאת ראש החודש הירחי, שאחריו יחול ראש השנה השמי, חובה לציין במיוחד כיום תרועה וזיכרון, כפתיחה לזיכרון מתמשך של ראשית שנה (שהיא גם אחרית שנה). לכן הוא גם ראש החודש היחיד בשנה, שהתורה קבעה אותו כחג שבתון, מקרא קודש ואיסור מלאכה (ויקרא כ"ג, כד; במדבר כ"ט, א). ברם, מה שקוראים חז"ל בלשון עממית ופשוטה "ראש השנה", איננו בתורה אלא ראש החודש של ראשית השנה, חג יחיד בתורה שחל בראש חודש (= יום זיכרון ותרועה).

3. יצוין, שגם בתפילה לא קראו לו חז"ל 'ראש השנה', אלא 'יום הזיכרון'.

אלא שמושג ארוך ומורכב כזה נתקצר לו בתודעה, בלשון חכמים ובלשון העם (כמשוער) בדרך הבאה:

ראש החודש של ראשית השנה <

ראש ראשית השנה <

ראש השנה

התורה איננה יכולה ואיננה רוצה לנקוב בשם המפורש "ראש השנה", לא רק בגלל הדגש שהיא שמה על החודש הראשון, חודש האביב, אלא גם מפני ששם זה איננו מדויק! אין יום אחד יכול להיות ראש שנה, בלוח כפול שחודשיו ירחיים, אך שנתו שמשית וחקלאית. אכן, פירושנו הולם במדויק את הפסוק היחיד בתורה, שמזכיר מושג דומה: "מִרְשִׁית הַשָּׁנָה עַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים י"א, יב) - לא יום אלא תקופה. התקופה שלפני היורה, כפי שנאמר בהמשך: "וַנִּתֵּן מִטֶּר אֲרֻצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרָה וּמִלְקוֹשׁ וְאִסַּפְתָּ דָגָן וְתִירֹשׁ וִיצְהַרְךָ" (פס' יד). ראשית השנה = אחרית השנה - הם המפגש שבין סיום האסיף לבין היורה.

אכן, סוגיית התלמוד (ראש השנה ח ע"א) מחפשת בפסוק הזה מקור לראש השנה מן התורה, ומיד שואלת: ומניין לנו שזהו תשרי? התשובה, נסמכת על הפסוק בתהילים (פ"א, ד-ה): "תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לַיּוֹם חֲגֵנוּ כִּי חֵק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפַּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב". לאמתו של דבר, אין זה אלא ניסוח אחר לחג יחיד בתורה שחל בראש חודש: איזהו חג שהחודש מתכסה בו, הוי אומר זה ראש השנה, ובו מתנהל "משפט לאלהי יעקב", עם 'זכרון התרועה'.

ראש השנה והושענא רבה - מחגי מקדש לימי דין

א. מצוות תקיעה - בין מיושב למעומד

1. המקורות התנאיים

היכן תוקעים בתפילה? ממקורות תנאיים שונים עולה, כי סדר התקיעות משולב בסדר הברכות שבתפילת העמידה של ראש השנה - מלכיות, זיכרונות ושופרות:

1. כך שנו במסכת ראש השנה:

סדר ברכות - אומר: אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עמהן, ואינו תוקע; קדושת היום ותוקע; זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע... דברי רבי יוחנן בן נורי. אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות - למה הוא מזכיר? אלא אומר: אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע; זכרונות ותוקע; שופרות ותוקע... (פ"ד מ"ה).

שילוב התקיעות בברכות התפילה ניכר בשתיים: ראשית, סדר התקיעות מופיע תחת הכותרת "סדר ברכות". שנית, ובאופן חד יותר: לדעת ר' עקיבא התקיעות והברכות מעורות זו בזו, עד כי לא ניתן להפריד בין השתיים: לא ייתכן שתיאמר ברכת מלכיות אם לא מתלווה אליה תקיעה.¹

2. ברוח זו, שליח הציבור הוא הקובע את סדרן של תקיעות (מתקיע):

העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה - השני מתקיע... (שם מ"ז).

3. ברור, אם כן, שהתוקע שלא במסגרת הברכות איננו יוצא ידי חובתו אלא בדיעבד:

מי שברך ואחר כך נתמנה לו שופר - תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים (שם מ"ט).

1. ח' אלבק, פירוש למשנה, סדר מועד, תל אביב-ירושלים תשי"ד, עמ' 322; שם, השלמות ותוספות, עמ' 490; י' היינמן, 'מלכיות זכרונות ושופרות', מעיינות ט, תשכ"ח, עמ' 546 (= הנ"ל, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 54); א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 186.

מכאן הסיק הבבלי:

מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע - טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא, הא הוה ליה שופר מעיקרא, כי שמע להו - אסדר ברכות שמע להו² (לד ע"ב).

2. מנהג העולם

סדר התקיעות המוכר לנו כיום, יסודו במנהג הגאונים:

ונהגו העם לתוקען כשהן יושבין ומברכין עליהם ברכת התקיעה. ומפני שהציבור צריכים לשמוע התקיעות על סדר הברכות, לפיכך חוזרין ותוקעין על סדר הברכות - תשר"ת פעם אחת, ותש"ת פעם אחת, ותר"ת פעם אחת. ובדין הוא שיהו תוקעין אותן על סדר ברכות כדרך שתקעו כשהן יושבין, אלא כיון שהברכות אין מעכבות את התקיעות - הרי יצאו ידי חובתן באותן שתקעו כשהן יושבין. ודי להם לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת על סדר ברכות פעם אחת, שלא להטריח את הציבור; וכן המנהג בכל העולם ובשתי ישיבות (רי"ף, ראש השנה י ע"ב - יא ע"א מדפיו).³

לפי סדר זה, מועתק מרכז הכובד של סדר התקיעות אל התקיעות שלאחר קריאת התורה ושלפני תפילת מוסף,⁴ שהרי אדם יוצא ידי חובתו מן התורה כבר בתקיעות אלו, ואף ברכת השופר נאמרת עליהן. יתר על כן: לפי מנהג זה, התקיעות שעל סדר הברכות הן חלקיות, כדי שלא להטריח את הציבור.

2. ראה עוד בבלי, ראש השנה (לד ע"ב): "תנו רבנן... תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות". לפי כמה ראשונים, התקיעות והברכות מעכבות זו את זו. כך פשוטה של ברייתא לפי ביאורו של רבה, שם. ברם, רוב הראשונים פירשו, שהתקיעות מעכבות זו את זו וכן הברכות, אולם התקיעות והברכות אינן מעכבות זו את זו. ראה בפירוט: י' שילת, זכרון תרועה, ירושלים תשל"ה, עמ' 652-659.

3. והשווה: אור זרוע, הלכות ראש השנה ח"ב סי' רסט; שבולי הלקט סי' שא. ראה עוד: שאילתות דרב אחאי, וזאת הברכה, סי' קעא (ועיין מ"מ כשר, 'יום תרועה יום יבבא', הדרום יב, תש"ך, עמ' 260-262); סידור רב סעדיה גאון, ירושלים תש"ל, עמ' ריח (שורות 2-3): "חייבים לתקוע בשופר גם לפני מוסף"; סדר רב עמרם גאון, מהד' ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' קלט; תשובת רב האי גאון, תמים דעים, קיט (= אוצר הגאונים, ראש השנה, ירושלים תרצ"ג, עמ' 62: "והלכה הולכת ופשוטה היא בכל ישראל"; שם, עמ' 67) וכן בערוך השלם, מהד' קאהוט, ניו יורק תשט"ו, ערך ערב א, עמ' 259; תשובת רב משה גאון - אוצר הגאונים שם, עמ' 59.

4. ובניסוחו החרף של ריב"א, המובא באור זרוע (לעיל, הערה 3): "דעיקר תקיעותינו זה מה שאנו תוקעין בישיבה לאחר קריאת התורה... ויוצאין אנו בהן... בלי הפסק בינתיים מן תקיעה אחרת". וכיו"ב ראה ראב"ד, דרשה לראש השנה, מהד' א"ש הלוי, לונדון תשט"ו, עמ' מד: "ובהן עיקר המצוה וברכת השופר, ומהם היינו פטורים מתקיעת שופר".

הוי אומר: מנהגנו - מנהג הגאונים - איננו הולם את רוח המקורות התנאיים. בעוד שדין המשנה רואה בתקיעות שאינן על סדר הברכות - תקיעות בדיעבד, הגאונים רואים בהן את עיקר התקיעות. ולהפך: התקיעות שעל סדר הברכות, שאמורות להיות מרכזיות לפי דין המשנה, אליבא דגאונים, הן מקוטעות וחלקיות ונוהגים בהן כתקיעות משניות. מהו הרקע למפנה כה משמעותי בין התנאים לבין הגאונים?

3. בין המקורות התנאיים לבין מנהג העולם - הצעות ראשונים

הקושי שלעיל הטריד את הראשונים, והם הציעו לו פתרונות שונים. ביסוד ההצעות עומדים דברי רבי יצחק נפחא:

אמר רבי יצחק: למה תוקעין בראש השנה? למה תוקעין? ! רחמנא אמר תקעו! אלא: למה מריעין? מריעין? ! רחמנא אמר 'זכרון תרועה'! אלא: למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן (ראש השנה טז ע"א-ע"ב).

הצעות הראשונים:

1. ראב"ד:⁵

ומה שאמרו בגמרא: מפני מה תוקעין כשהן יושבין וחוזרין ותוקעין כשהן עומדין? ואמרו: כדי לערבב השטן, כך פירשו: מפני שהשטן מקטרג בשעת סניגורין של ישראל, ואם לא היו תוקעים כי אם על סדר הברכות מעומד, אז היה מקטרג ומערבב את תפילתם ותקיעותם. ועכשיו שתקעו מיושב שלא בשעת תפילה, מה שהיה לו לקטרג כבר עשה באותה שעה, ובשעת תפילה ותקיעה - שוב אינו מדבר.

לדעת הראב"ד, בסיסו של מנהג הגאונים בדברי רבי יצחק שלעיל. התקיעות המוקדמות (מיושב) מערבבות את השטן ומחלישות את כוחו,⁶ וכך מתאפשר לתקוע את התקיעות העיקריות - שעל סדר הברכות - באין מפריע ומקטרג. אמנם, רבי יצחק (דור שלישי של אמוראי ארץ ישראל) הוא המגלה לנו את יסוד המנהג; ברם, שורשיו של המנהג קדומים בהרבה, ומגיעים עד להלכה התנאית הקדומה, כפי שנראה להלן. לפי הלכה זו, אכן נדרשת סדרת תקיעות ראשונה להתיש כוחו של שטן, אולם אין לאחרה עד לאחר קריאת התורה. אדרבה, יש להקדים סדרה זו לתפילת שחרית, שהרי בה מתקיימת מצוות שופר

5. דרשה לראש השנה (לעיל, הערה 4), עמ' מד-מו.

6. כתוב שם, מהד' מכון חתם סופר, ירושלים תש"ן, עמ' עג: שאין לו רשות להשטין שתי פעמים, ותהא תפילת הציבור מקובלת עם זכרון תרועתם. ובדומה, במאירי, חיבור התשובה, מהד' א' סופר, ניו יורק תש"י, עמ' 349 (בשם הראב"ד).

וזריזים מקדימים למצוות.⁷ דחייתה של סדרה זו לאחר קריאת התורה, באה במאחר מפני גזרות השמר:

התקיעות שתוקעים מיושב, שאילו למה אינן בשחרית? שהרי מכל מקום הוצרכנו להקדים התקיעות קודם ברכו, כדי לערבב את השטן, ובהן עיקר המצוה וברכת השופר, ומהם היינו פטורים מתקיעת שופר, וכיון שכן למה אין תוקעין אותן בשחרית? ואמרו: כך היה בתחילה, אלא מפני השמר סדרו אותן למוסף, לאחר קריאת התורה שהיא מן המוסף.

ובירושלמי (ראש השנה פ"ד ה"ח, נט ע"ג) פירש את השמר; כי פעם אחת היו תוקעין, ושמעו בהן אויבים. כסבורים הם עליהם באים, ונכנסו עליהם והרגום. ולכך שנו אותו לאחר קריאת התורה; מגו דחמיין להון קרו קרית שמע, ומצלו, וקרו באוריתא, ומפטירין, ותוקעין, אמרו: בנימוסיהן הן עסוקין. ואע"פ שהשמד בטל - לא עקרו את המנהג ממקומו, משום דאיכא רוב עם וכתוב 'ברוב עם הדרת מלך'.

אליבא דהראב"ד, סדרת התקיעות הראשונה זמנה קדום, ונהגו בה עוד בימי תנאים טרם שעת השמר ("כך היה בתחילה", ואחר כך - "מפני השמר...").⁸ מנהגנו - מנהג הגאונים - סומך על נוהג קדום זה, ודין המשנה שהוצג כהלכה האותנטית - תקיעות על סדר הברכות - הוא דווקא נוהג מאוחר, שנתחדש בשעת השמר.

הקושי הגדול שבהצעת הראב"ד נעוץ באופן בו מתועד הנוהג הקדום: אם אמנם קיים נוהג כזה, מדוע הוא סמוי מן העין, ואין לו רמז במקורות התנאיים? מדוע אנו שומעים עליו לראשונה מפיו של רבי יצחק נפתא, רק כעבור כמה דורות?

2. רז"ה (המאור הקטן, י, ב-יב, א מדפי הרי"ף):⁹

7. כך כתב הראב"ד בדרשתו, שם, עמ' מה. וראה: תשובת ר' יוסף טוב עלם, מחזור ויטרי, מהד' הורוויץ, ירושלים תשכ"ג, עמ' 352; המאירי, בית הבחירה על מסכת ראש השנה, לב ע"ב ("ואע"פ שהיה ראוי להקדימם מטעם זריזין מקדימים"); שבולי הלקט סי' שד; ד' שפרבר, מנהגי ישראל - מקורות ותולדות, חלק שני, ירושלים תשנ"א, עמ' רלג-רלד, הערה 11. והשווה: רבנו תם, ספר הישר, חלק התשובות, סי' סח ה, מהד' מקיצי נרדמים, עמ' 159 ("יחיד יתקע קודם תפילתו משום זריזין מקדימין"). בדומה לרבנו תם, עיין: המכתם, לד ע"ב ד"ה אמר רבא, בתוך: גנזי ראשונים ראש השנה, ירושלים תשכ"ג, עמ' רלו. ראה עוד: ארחות חיים, הלכות ראש השנה טו, ירושלים תשט"ז, עמ' ריט; כלבו, הלכות ראש השנה, ניו יורק תר"ו, דף כח, ג.

8. "שעת השמר" מכוונת בכמה מקומות לגזרות הדרינוס. ראה: י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס, עמ' 248, הערה 112.

9. ראה עוד: שבולי הלקט סי' שב; המאירי, חבור התשובה, מהד' סופר, ניו יורק תש"י, עמ' 348-349.

ומה שנהגו לתקוע כל התקיעות כשהן יושבין ומברכין עליהן ברכת התקיעה, נ"ל כי לא היה כן בימי רבותינו חכמי התלמוד, אלא מנהג הוא שהנהיגו דורות האחרונים, משום חולין ומשום אנוסין דקדמי ונפקי מבהכנ"ס, ולא נטרי עד צלותא דמוספי... לפיכך הקדימו בשבילן אלו התקיעות שמיושב, והנהיגו לברך עליהם ברכת התקיעה במטבע קצר... ואין ברכה במטבע קצר בשופר, אלא ממנהג אחרונים. אבל עיקר הברכות הם הברכות של תפילה, והם מלכיות זכרונות ושופרות... אבל באמת אין לנו ברכת התקיעה מדברי רבותינו אלא ברכות של תפילה בלבד...

ונראה לן פי' שמועה זו דרבי יצחק... התקיעות שתקעו כשהן יושבין אלו התקיעות שתוקעין בסדר ברכות בתפלת שליח צבור; ואע"פ שהן מעומד לשליח צבור, אינן לשאר העם אלא מיושב. ותקיעה שמעומד היתה מנהג בידם, שהיו תוקעין אותה כשהיו יוצאין מבית הכנסת. ומצאתי סעד לדברי בחיבורי הגאונים, כדאמר רב סעדיה ז"ל: אחר תפילת המוסף מריעין תרועה גדולה לערבב השטן,¹⁰ וכן אמר רב עמרם גאון ז"ל.¹¹ ואמר רב האי ז"ל: אין אנו עושין כן בתורה מנהג, ולא שמענו שאבותינו נהגו כן, אלא שיחידים מתעסקין בהן כל אחד ואחד כתאותו... למדנו שהיו רגילין כן ראשונים, שיחידים תוקעים לאחר התפילה; ולא שחייבין כן, כי שליח ציבור מוציאן ידי חובתן, אלא מצוה מן המובחר וכדי לערבב את השטן; ושפיר דמי לעשות כן, ואם אין עושין כן אין בכך כלום...

הרז"ה, בניגוד לראב"ד, מאחר את זמנה ההיסטורי של סדרת התקיעות הראשונה.¹² לפי הצעתו, זהו מנהג מאוחר, שהונהג כתקנה לטובתם של מי שאינם יכולים להמתין לתקיעות שעל סדר הברכות שבמוסף (שהן, בסופו של דבר, התקיעות העיקריות). תקנה

10. בסידור רב סעדיה גאון שלפנינו (לעיל, הערה 3), עמ' ריח-רלג - לא נזכר, וראה אוצר הגאונים, ראש השנה (לעיל, הערה 3), חלק התשובות, פא, עמ' 50 והערה ד.

11. סדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 3), עמ' קמ, סי' קיב (שורות 17-18); עמ' קמד, סי' קיד (שורות 89-90).

12. הרז"ה איננו מקבל את הסברו של הראב"ד בביאור הגמרא בדף לב ע"א ("מאי שנא שני מתקיע..."). הראב"ד מבאר שדברי הגמרא (תקיעה בתפילת שחרית) מכוונים לתקיעות דמיושב, שאינן על סדר הברכות. כך, לשיטתו (דרשה, עמ' מג), שאין ברכות מלכויות, זיכרונות ושופרות אלא בתפילת מוסף (ראה גם: הרמב"ן, מלחמות ה', יב ע"א מדפי הרי"ף). אולם, הרז"ה (בדפי רי"ף, שם) חולק על כך. לדעתו, תוספת הברכות הנ"ל באה בכל תפילות ראש השנה: "משרש ההלכה אין בראש השנה שבע ברכות, אלא תשע הן לעולם - בין בערבית, בין בשחרית, בין במוסף, בין במנחה" (ראה עוד: ארחות חיים [לעיל, הערה 7], עמ' רכ; ריצ"ג, שערי שמחה, מהד' במברגר, פירטה תרכ"א, חלק א, עמ' כח). על כן, גם בתפילת שחרית ניתן לתקוע על סדר הברכות, ואין צורך לומר שדברי הגמרא מכוונים דווקא לתקיעות דמיושב. ראה רשב"א, שם, ד"ה מ"ש שני מתקיע; י' שילת (לעיל, הערה 2), עמ' 620. לעומת זאת, ראה: ח' אלבק, השלמות ותוספות (לעיל, הערה 1) (לדעת הרז"ה, אף אם מתקיים סדר ברכות בשחרית - אין תוקעים אלא במוסף).

זו יצרה סדרת תקיעות מוקדמת בלוויית ברכת התקיעה. לדעת הרז"ה אין לסדרת תקיעות זו כל קשר לדברי ר' יצחק. תקיעות מיושב אינן התקיעות הללו, אלא דווקא התקיעות שעל סדר הברכות, בעוד הציבור יושב-מתעכב בבית הכנסת. דברי רבי יצחק מוסבים, לפי דעתו, על התקיעות הנתקעות בשעה שהציבור עומד לצאת מבית הכנסת ("מעומד").¹³ אלו תקיעות נוספות שהן בגדר מצווה מן המובחר, והידור המצווה וחביבותה - הם המערבבים את השטן.¹⁴

הצעת הרז"ה לגישור על הפער בין המקורות התנאיים לבין מנהג העולם, שונה בתכלית מהצעת הראב"ד. הראב"ד גורס, שמנהג העולם יסודו בהלכה קדומה, ומכאן כוחו. הרז"ה, לעומתו, גורס שכוחו של מנהג העולם בא מחמת התקנה - תקנתם של חולים ואנוסים. לטובתם, הועבר מרכז הכובד הטקסי של התקיעות לחלק מוקדם יותר בתפילה, ושלא על סדר הברכות.

הצעת בעל המאור שלפנינו - מוקשית אף היא. אם רבי יצחק מתאר נוהג מקובל של סדרת תקיעות מאוחרת, סמוך לשעה שבה יוצאים מבית הכנסת, מדוע אין לסדרה זו זכר אלא לאחר דורות בספרות הגאונים,¹⁵ ואצל ראשונים זהו מנהג "יחידים", ש"אם אין עושין כן - אין בכך כלום"? ! זאת ועוד: תקנת חולים ואנוסים מצדיקה שהתוקע להם יתקע שלא על סדר הברכות ויברך ברכת התקיעה. כיצד הפכה תקנת המיעוט לקלקלתו של הציבור (תקיעות שלא על סדר הברכות) רובו ככולו? 3. רמב"ן:

שזה שנהגו להקדימן ולתקוע מיושב ומעומד, מה שלא נשנה במשנה ולא בברייתא, המנהג הזה יש לו יסוד בגמרא, ורבותינו חכמי התלמוד האמוראין התחילו בו. זהו שאמרו בגמרא: אמר רבי יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין... ופירוש כשהן

13. הרז"ה תולה, במשתמע, מנהג זה בנוהג שנהגו ביבנה (ראש השנה ל ע"א: "והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר: כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא [דיחידאי]). נמצא, שגם לשיטתו (כשיטת הראב"ד) סדרת התקיעות הנוספת על סדר תקיעות היא נוהג קדום, אולי עוד מתקופת התנאים. לפירוש אחר של מנהג יבנה ראה שם פירוש ר"ח, ובתוספות ד"ה וביבנה.

14. ר"ח, ערוך, ערך ערב א: "שכיון שרואה המשטין שמחבבין המצוות מיושב ומעומד כאילו מתעכב מלהשטין"; רש"י, ראש השנה טז, ב (ד"ה כדי לערבב): "כשישמע ישראל מחבבין את המצוות - מסתמין דבריו".

15. ראה לעיל, עמ' 25 (מנהג יבנה [לעיל, הערה 13], הוא מנהג יחידים, ודווקא מכאן משתמע שעל פי הנוהג הקדום - אין הציבור נוהג כך; השווה לתשובת גאון המובאת באוצר הגאונים ראש השנה [לעיל, הערה 3], חלק התשובות, פב). ראה עוד: שערי שמחה (לעיל, הערה 12), חלק א עמ' מב; ערוך, ערך ערב א ("ואילין י אינון כשגומרין כל התפילה"); אוצר הגאונים ראש השנה, חלק התשובות, פ-פב, עמ' 50.

ראש השנה והושענא רבה - מחגי מקדש לימי דין

יושבין - קודם תפילת המוספין, ומברכין עליהם במטבע קצר, כדרך שמברכים על כל המצות, ואחר כך תוקעין ומריעין כשהן עומדין בתפילה על סדר ברכות... למה הנהיגו באותן תקיעות ראשונות ולא פטרו עצמן בתקיעות דעל סדר ברכות שהן חובה, ואינן יכולין לפטור עצמן מהם? כדי לערבב את השטן קודם תפילה, שלא ישטין על תפילתם.¹⁶

הצעתו של הרמב"ן נוחה מן הבחינה ההיסטורית. מנהגנו - מנהג הגאונים - איננו תנאי קדום (כהצעת הראב"ד) ואף לא גאוני-מאוחר (כהצעת הרז"ה). המנהג הוא אמוראי, ויסודו בדורו של רבי יצחק.

עם זאת, ההצעה עדיין מוקשית מן הבחינה ההלכתית: כיצד נהפך דין המשנה, כך שהתקיעות שהן לכתחילה - על סדר הברכות - נתקעות לחצאין, ולהפך: התקיעות שנתקעות בתחילה וכסדרה עיקרית, הן, למעשה, תקיעות דיעבד?

ד. בין מעומד למיושב - ממלכות לדין

כאמור, הצעת הרמב"ן מסתברת מבחינה היסטורית, אלא שיש ליישבה מן הבחינה ההלכתית. אכן, נראה שסדרת התקיעות המוקדמת (מיושב) נתחדשה בדורו של רבי יצחק (דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל - דור תלמידיו של ר' יוחנן),¹⁷ על כן, זכרה של סדרת תקיעות זו בא לראשונה מפיו. חידוש זה שבתקיעות תבע הסבר, והוא בא, כנראה, על רקע שינוי בתפיסת תפקידן של התקיעות.

מתחילה היו התקיעות חלק מעבודת הקרבנות במקדש,¹⁸ והן שימשו לצורכי המלכה וזיכרון:¹⁹ "ותקעתם בחצצרות על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם" (במדבר י', י); "בחצצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (תהילים צ"ח, ו). משחרב המקדש, נתקנו התקיעות על סדר הברכות - מלכויות, זיכרונות ושופרות. סדר

16. דרשה לראש השנה, מהד' הרשלר, ירושלים תשמ"ז, עמ' קסח-קסט.

17. ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 252-253 (על שם יצחק נפחא; ראה, שם, הערה 198). לעומת זאת, ראה: א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 782-783 (על שם ר' יצחק בר פנחס, והשווה: שם, עמ' 800-802).

18. ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל א, תל אביב תשי"ז, עמ' 106-109. ברם, עיין: ח' אלבק, השלמות ותוספות - סדר מועד (לעיל, הערה 1), עמ' 490 ("דבר תמוה... זוהי דעת פילון ודעת קצת קראים").

19. רס"ג, הענין הראשון, אוצר הגאונים ראש השנה (לעיל, הערה 3), חלק הפירושים, קעג, עמ' 87-88; על פי מסורת קדומה, אותה הציגו כמה חוקרי מקרא, ראש השנה הוא יום הכרזה על מלכות ה' ומעין 'המלכה מחרש'. ראה, למשל: י"ש ליכט, ערך 'ראש השנה', אנציקלופדיה מקראית ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 303-305; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, pp. 118 ff.

הברכות מהווה זכר ותחליף לסדר עבודת הקרבנות,²⁰ ועל כן ראוי היה שהתקיעות, שהיו במקדש חלק מעבודת הקרבנות, ישתלבו מעתה בסדר הברכות.²¹ זהו דין המשנה, והוא כנראה סדר התקיעות הקדום בעידן שלאחר המקדש.

בדורו של רבי יצחק אנו מוצאים, לראשונה, אוסף של מימרות שכולן, בהעדר מקדש, קושרות את השופר להיותו של ראש השנה יום דין.²² על רקע זה, התפקיד שהן מעניקות לשופר הוא היפוכה של מידת הדין למידת הרחמים. כך מצינו בפסיקתא דרב כהנא:²³

[ג] יהודה בר נחמן בשם ריש לקיש²⁴ פתח: 'עלה אלהים בתרועה' וג' (תהילים מ"ז, ו). בשעה שהקב"ה עולה ויושב על כסא הדין - בדין הוא עולה, דכת': 'עלה אלהים בתרועה' (שם). ובשעה שישר' נוטלין שופרות ותוקעין - הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמי', דכת': 'י"י בקול שופר' (שם), ומתמלא עליהם רחמים ומרחם עליהם, והופך להם מידת הדין למידת רחמים. אימתי? 'בחדש השביעי' (ויקרא כ"ג, כד).

20. ספרי במדבר פיסקא עז, מהד' הורוויץ עמ' 107 (המקור לסדר הברכות - בפרשת חצוצרות בהן תוקעים "על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם"); ירושלמי, ראש השנה פ"ד ה"ח, נט ע"ג: הטעם לקביעת התקיעות על סדר הברכות שבמוסף נובעת מזיקתן לעבודת הקרבנות ("שמצות היום במוסף... קרייא אמר כן: יום תרועה ועשיתם"). ראה עוד: א' וולפיש (לעיל, הערה 1), עמ' 222 והערה 343; שם, עמ' 227 והערה 374.

יש הסבורים (כדוגמת א' ביכלר וי' היינמן), שברכות מלכיות, זיכרונות ושופרות נהגו בזמן המקדש, וכבר אז התקיעות שולבו בסדר הברכות. ראה: י' היינמן, 'סדרי הברכות הקדומים לראש-השנה ולתעניות', תרביץ מה, תשל"ו, עמ' 258-259 (= עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 44-45). לפי זה, לאחר החורבן, סדר הברכות שנותר על כנו, הוא האכסניה הנאותה ביותר לשמר את התקיעות כחלק מעבודת המקדש.

21. ובמוסף! עיין ירושלמי הנ"ל, והשווה תשובת ר"י טוב עלם, מחזור ויטרי (לעיל, הערה 7), עמ' 352: כשם שאין אומרים סדר העבודה ביום הכיפורים אלא במוסף, כך אין אומרים סדר תקיעות אלא במוסף בלבד. ראה עוד: ג' אלון (לעיל, הערה 18), עמ' 107; י' היינמן (לעיל, הערה 1), עמ' 57; מ' פוגלמן, 'למה תוקעין בתפילת מוסף', תורה שבעל פה ז, תשכ"ה, עמ' מג-מד. לעומת זאת, ראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ברכות, ניו יורק תשט"ו, עמ' 41 (שורה 58).

22. לא ברור ממתי ראש השנה עצמו נתפס כיום דין. ג' אלון (לעיל, הערה 18, עמ' 110), גורס שאין להקדים תפיסה כזו לפני החורבן, ואף מאוחר יותר נחלקו תנאים בדבר (אגב השאלה מתי נידון האדם - בכל יום או במועד מסוים, וראה: א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 252). ראה עוד: צ' קארל, 'השינויים שחלו באופיו של יום ראש-השנה', בתוך: י"ל ברוך (עורך), ספר המועדים א, תל אביב תשל"ז, עמ' 96. לדבריו, על פי המשנה, ראש השנה הוא רק אחד מימי הדין, והאופי של דין ניתן לתפילה, כנראה, רק על ידי רב - בחיבורו לפתיחת ברכת זיכרונות.

23. ראש השנה פרשה כג ג, יא, מהד' מנדלבוים עמ' 336-337, 344.

24. ח' אלבק (לעיל, הערה 17), עמ' 245: מתורגמן של ריש לקיש ודרשן בבית מדרשו של ר' יוחנן.

ראש השנה והושענא רבה - מחגי מקדש לימי דין

[ד] א"ר יאשיה: ²⁵ כת' 'אשרי העם יודעי תרועה' וג' (תהילים פ"ט, טז), ואומות העולם אינם יודעים להריע? ! כמה קרנות יש להם, וכמה בוקינס יש להם, כמה סלפינגס יש להם, ואת או': 'אשרי העם יודעי תרועה' ? אלא אשרי העם שיודעין לפתות את בוראם בתרועה. אימתי, 'בחדש השביעי'.

[יא] ר' אבא בריה דר' פפי ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי ²⁶ אומ': כל ימות השנה ישראל עסוקים במלאכתם, ובראש השנה הם נוטלין שופרות ותוקעין, והקב"ה עומד מכסא הדין ויושב בכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים והופך עליהם מדת הדין למדת הרחמים. אימתי, 'בחדש השביעי באחד לחדש' (ויקרא, שם). ²⁷

רבי יצחק - כחבריו - ראה אף הוא את השופר ככלי ביד ישראל להמתיק את דינם:

אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה? ... אלא: למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן.

לטעמו, השטן עומד על ימינו של הקב"ה, בשבתו בדין, לשיטנו. ²⁸ השופר הוא כלי שנועד להחליש את כוחו והשפעתו של השטן על דינם של ישראל. ²⁹ שאלתו של רבי יצחק - "למה תוקעין בראש השנה?" - צריכה להתפרש כך: מהו טעמה של תקיעת שופר, לפי התפיסה החדשה הרווחת בדורו? ³⁰ ברור כי לתקיעת שופר, כשלעצמה, ישנם

25. ח' אלבק (לעיל, הערה 17), עמ' 243: תלמידו של ר' יוחנן.
26. ח' אלבק (לעיל, הערה 17), עמ' 215: ר' אבא בר פפא - כנראה, תלמידו של ר' יוחנן; שם, עמ' 256-257: ר' לוי - דרשן בבית מדרשו של ר' יוחנן ("הרבה מדרשותיו נמסרו ע"י ר' יהושע דסכנין").
27. למקבילות, עיין: ויקרא רבה פרשה כט, מהד' מרגליות עמ' תרעב-תרעה (וראה: ערוגת הבשם, חלק ב, מהד' א"א אורבך, ירושלים תש"ז, עמ' 111 והערה 17).
28. לתיאור מפורט ראה: זהר שופטים, דף רעה ע"א: "דכד מטי ראש השנה ייתי סמאל למתבע דינא לבנוי קמי קב"ה". ועיין: ר' מרגליות, מלאכי עליון, ערך: מקטרג, ירושלים תשכ"ד, עמ' רנח-רנט; א' שנאן, תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 133.
- על רקע זה מתבאר המנהג לתקוע בצד ימין של הפה (רמ"א תקפה, ב), "משום דכתיב והשטן עומד על ימינו לשטנו" (מגן אברהם שם, ס"ק ד).
29. להסברים שונים לערבוב השטן, ראה: י' שילת (לעיל, הערה 2), עמ' 622-623; א' הילביץ, חקרי זמנים א, ירושלים תשל"ז, עמ' סא-ע. נראה, שהסברים אלו מייצגים השקפות בסיסיות שונות באשר לזיהוי הרע העולמי (השטן) ובאשר לעבודת ה' שכנגדו (תקיעת השופר המערבבת את השטן). בעלי מוסר והלכה סבורים שהוא השטן, הוא יצר הרע, והעיסוק במצוות התקיעה מכחיש את כוחו. בעלי קבלה וחסידות מזהים את השטן כנציג הרוע הקוסמי, והתרועה המאיימת עשויה להרתיע אותו.
30. למסקנה דומה הגיע ד' הלבני, מקורות ומסורות, ביאורים בתלמוד לסדר מועד, מיומא עד חגיגה, ירושלים תשל"ה, עמ' שפ, הערה 6. לדעתו, המימרה המקורית של ר' יצחק חיפשה אחר הטעם של תקיעת השופר עצמה ("למה תוקעין בראש השנה? ... כדי לערבב את השטן").

טעמים קדומים; ואף אם אין לה טעם, הרי ציוותה התורה 'תקעו' ו'הריעו':³¹ רבי יצחק בוחן את טעמה של המצווה לפי רוח תקופתו.³² אכן, שאלתו אינה מכוונת לתקיעות שעל סדר הברכות. תקיעות אלו נועדו להמלכה ולזיכרון,³³ כפי שהיה במקדש. שאלתו של רבי יצחק מכוונת לסדרת התקיעות הנוספת, הלוא היא סדרת התקיעות דמיושב.³⁴ מסתבר, שתקיעות אלו נתחדשו בדורו של רבי יצחק - כהצעת הרמב"ן, וזאת על רקע תפיסת השופר ככלי המשנה את הדין לטובה. התפיסה החדשה חייבה סדרה של תקיעות שעומדת לעצמה ונבדלת מן הסדרה הקדומה (תקיעות דמעומד). סדרת תקיעות כזו צריכה להיות מנותקת מסדר הברכות, וכדי להבליטה, קבעו אותה לפני תפילת

התלמוד תיקן מימרה זו והוסיף עליה ("למה תוקעין... כשהן יושבין... כשהן עומדין"), מתוך שהוקשה לו כיצד מבקש חכם טעם למצווה שבתורה, והלא גזרת הכתוב היא! (וראה רמב"ם, הלכות תשובה פ"ג ה"ד).

לעומת דברי הלבני (על פי הפנייתו שם), ראה שו"ת תשב"ץ, חלק ג, קלה: "אם מה"ת היא היו מתמיהין למה פורש רחמנא אמר לפרוש, וכמו שאמרו (שם) למה תוקעין רחמנא אמר תקעו" (ושם, קלו: "שלא תמהו אלא כששאלו טעם מפני מה עושין כך, אבל כשיאמרו מפני מה אמרה תורה, אין לתמוה על מי ששואל טעם הדבר"); פני יהושע, ראש השנה טז ע"ב ד"ה למה תוקעין: "ולא שייך למימר הכא שבא ליתן טעם על מצות השופר, דאם כן הו"ל למימר מפני מה אמרה תורה תקעו בשופר"; ר"י ענגיל, גליוני הש"ס, שם; מהר"צ חיות, הגהות וחדושים על מסכת ראש השנה, שם: "אע"ג דבכל מקום מצינו דחקרו חז"ל אחר טעמי המקראות... אבל לשון למה אינו נופל היכא דחוקר אחר הטעם" (והשווה: כל ספרי מהר"צ חיות - מבוא התלמוד, כרך א, פרק ד, ירושלים תשי"ח, עמ' רצא).

31. ר' יצחק עצמו יוצא כנגד מתן טעם למצוות. ראה סנהדרין כא ע"ב: "ואמר רבי יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן, נכשל בהן גדול העולם"; פסיקתא רבתי חוקת פרשה יד, מהד' איש שלום סד ע"א: "ויקחו אליך... ר' עזריה א"ר יצחק ור' יוסי ברכי: אמר לו הקב"ה: משה, לך אני מגלה טעמי תורה, אבל לאחרים חוקה". ראה: א"א אורבך (לעיל, הערה 22), עמ' 334.

32. בניגוד לפני יהושע, שם, ד"ה בתוספות בד"ה ותוקעין ומריעים וכו': "דהכא דמסיק ר"י טעמא כדי לערבב השטן שזה העניין היה שייך בזמן מתן תורה... שייך ביה אלה הדברים שאין אתה רשאי לחדש בהם דבר מעתה".

33. ספרי במדבר פיסקא עז, מהד' הורוויץ עמ' 71-72: "המליכהו עליך תחילה, ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו, ובמה? בשופר של חירות" (ובדומה בברייתא שבראש השנה טז ע"א). כלומר: באמצעות השופר ממליכים ונזכרים (רשב"א וריטב"א, ראש השנה שם, ד"ה ובמה בשופר). ברם, השווה תוספתא ראש השנה פ"א ה"ב, מהד' ליברמן עמ' 308: "מלכיות - כדי שתמליכהו עליהם; זכרונות - כדי שיבא זכרונכם לטובה לפניו; שופרות - כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו".

34. ר"ן: "כיון שהן עתידין לתקוע כשהן עומדין, דתקיעות שעל סדר הברכות הן עיקר, למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין" (וראה תוספות הרא"ש לד ע"א ד"ה אתקין).

המוספין.³⁵ תקיעות אלו (דמיושב) נועדו, לפי התפיסה החדשה, להתיש את כוחו של השטן.³⁶ בדורו של רבי יצחק הפכה תקיעת שופר לפעולה דו-תכליתית בעלת שני מוקדים: תקיעת המלכה וזיכרון, שמקומה ומוקדה הוא על סדר הברכות (מעומד); ותקיעת ריכוך הדין, הקובעת מקום וברכה לעצמה, שלא על סדר הברכות (מיושב). ניתן לומר, אם כן, כי דין המשנה לא זו ממקומו. עדיין, עיקרן של תקיעות נותר על סדר הברכות, וברכתן היא ברכת מלכויות, זיכרונות ושופרות. ברם, על דין המשנה נוסף דינו של רבי יצחק: יש לתקוע גם במיושב, ולברך על התקיעה את ברכת השופר.

במהלך הדורות נשתנה מרכז הכובד של התקיעות. בתחילה, הבליטה המשנה את תקיעת ההמלכה והזיכרון המקדשית. לאחר מכן, בא דינו של רבי יצחק והניח בצדה את תקיעת הדין שבמיושב. בחלוף הימים, סדרת מיושב היא שהובלטה והודגשה,³⁷ בעיקר מחמת קדימותה ותמציותה.³⁸ מנהג הגאונים משקף ומנציח את סדר התקיעות האחרון: בתחילה באות התקיעות המלאות שבמיושב, והואיל ויצאו בהן ידי חובה, התקיעות המאוחרות שבמעומד הן חלקיות.³⁹

35. מעין הנוהג שבמשנה (אליבא דבבלי), להקדים הלכות שנדרשו על ידי חכמים להלכות הנובעות מן המקרא עצמו; ראה: יבמות ב ע"ב - ג ע"א; נזיר ב ע"ב; בבא קמא יז ע"ב; בבא בתרא קח ע"ב; זבחים מח ע"א (השווה: "חביבים דברי סופרים מדברי תורה" - ירושלמי, ברכות פ"א ה"ד, ג ע"ב; שיר השירים רבה פרשה א ב).

36. ייתכן, ש'ערבוב' השטן משמעו היפוך מידת הדין (הנובעת מקטרוגו) למידת הרחמים, וכדברי חבריו של ר' יצחק. ראה: י' קוטשר, מילים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 85; הנ"ל, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' שמ-שמא.

37. עיין לעיל, הערה 4; והשווה ראבי"ה (מובא ברא"ש סוכה, פרק ג סי' כו); י' שילת (לעיל, הערה 2), עמ' 649.

38. סדרת מיושב מאפשרת, ביתר קלות, תקיעות מלאות שיש בהן ריבוי קולות (שלושה מחזורים של תשר"ת, תש"ת, תר"ת). ריבוי הקולות יש בו, מחמת הספק, חשש להפסק (הפסק בין התקיעות). חשש כזה בעייתי יותר בסדרת מעומד (נוספת בעיית הפסק אף בין הברכות). ראה דעת ריב"א, אור זרוע הלכות ראש השנה, סי' רסט: "ומה שלא תקנו לצאת בעמידה על סדר הברכות... משום דלא אפשר לצאת על סדר הברכות... מ"מ היה הפסק בין התקיעות" (בדומה עיין ביאור הגר"א תקצב, א [ועכשיו וכו']). אפשר שעל רקע זה יש לקשור בין תקנת רבי אבהו לבין הלכת רבי יצחק, שהרי שניהם בני אותו דור ושניהם יוצאי בית מדרשו של ר' יוחנן.

39. לפי הצעת דברים זו, ניתן להסביר מדוע הציעו רוב הראשונים שברכות ותקיעות אינן מעכבות זו את זו, בניגוד לפשוטה של ברייתא (לד ע"ב; ראה לעיל, הערה 2). פשוטה של ברייתא מייצג את ההלכה בתקופת התנאים, ובאמת על פיה התקיעות כרוכות בברכות. הראשונים, לעומת זאת, משועבדים למנהג העולם, המפריד בין תקיעות וברכות.

ב. מצוות ערבה - בין זקיפה לנטילה

1. מצוות ערבה - המקורות התנאיים ופירוש האמוראים

מצוות ערבה מפורשת בפירוט במשנה במסכת סוכה (פ"ד מ"ה):

מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלם ונקרא מוצא. יורדין לשם ומלקטין משם מרביות של ערבה, ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח, וראשיהן כפופין על גבי המזבח. תקעו והריעו ותקעו.

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא.

רבי יהודה אומר: אני והו' הושיעה נא.

ואותו היום מקיפין את המזבח שבעה פעמים...

המצווה הברורה, לפי פשוטה של משנה, היא לזקוף מרביות של ערבה בצדי המזבח, כשראשי הערבות כפופים על גבי המזבח. ברם, בין אמוראי בבל, יש מי שפקפקו בכך, והציעו לפרש את מצוות ערבה שבמשנה באופן אחר:

איתיביה אביי: לולב וערבה ששה ושבעה. מאי לאו - כלולב, מה לולב בנטילה, אף ערבה בנטילה! מידי אריא? הא - כדאיתיה, והא - כדאיתיה. איתיביה אביי: בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים; מאי לאו - בערבה! לא, כלולב. והא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: בערבה! אמר ליה: הוא אמר לך בערבה ואנא אמינא כלולב.

אתמר, רבי אלעזר אומר: כלולב, רב שמואל [בר נתן] אמר רבי חנינא: בערבה. וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: בערבה.

אביי מפרש את מצוות ערבה כמצוות נטילה (להבדיל ממצוות זקיפה). לטעמו, מצוות ערבה - כמצוות לולב. נוטלים את הערבה ביד ומקיפים עמה את המזבח. מדוע נדחק אביי להוציא את המשנה מפשוטה⁴⁰ ולפרש את מצוות ערבה בשונה מן המשנה?⁴¹

40. אכן, הבבלי בקושיותיו "מידי איריא" ו"מאי לאו" - דוחה בחטף את הצעתו של אביי.

41. וכן הקשה בעל ערוך לנר (מג ע"ב ד"ה מאי לאו בערבה): "ואדרבה מלשון המשנה לא משמע דבערבה הקיפו, דבתחלה קתני שזקפו אותן ואח"כ שהקיפו". מחמת קושי זה הציע הריטב"א (מד ע"א ד"ה אמר רב יוסף): "והו' יודע דמ"ד ערבה בנטילה לאו למעוטי שאינה בזקיפה, דהא בהדיא תנן ובאין וזוקפין אותן למזבח, אלא דקטבר דבר מזקיפה דעבדי כהנים במזבח, איכא נמי נטילה וחיבוט לכהנים סביב למזבח ולישראל - בעזרה". על רקע זה, ייתכן שאף הרמב"ם (הלכות לולב פ"ז הכ"א) שילב בין נטילה וזקיפה (השווה להלן, הערה 57). ראה: רמ"ח רקח

ובכלל, היכן מצינו מצוות נטילת ערבה? ⁴²

2. מעשה בביתסין

שנינו בתוספתא:

לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. מעשה וכבשו עליה ביתסין אבנים גדולות מערב שבת. הכירו בהן עמי הארץ ובאו וגררום והוציאו מתחת אבנים בשבת, לפי שאין ביתסין מודין שחבוט ערבה דוחה את השבת (סוכה פ"ג ה"א, מהד' ליברמן עמ' 266).

ממעשה הביתסין עולה, לכאורה, שמצוות ערבה היא בחיבוט. לכך מצטרפים, בעקיפין, דברי ר' יוחנן בן ברוקה במשנה סוכה (פ"ד מ"ו): "חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח" ⁴³ ואותו היום נקרא יום חבוט חריות". כלומר: המסורת המקדשית שמוצגת כאן מחליפה את מורכבות הערבה בחריות דקל, ובמקום הזקיפה בא חיבוט. מהי מצוות החיבוט? על פני הדברים, מצווה זו אינה מצוות זקיפה, ⁴⁴ והיא שונה ממצוות ערבה המתוארת במשנה. ⁴⁵ 'חבטה', לפי משמעה השכיח בלשון המקרא ובלשון חז"ל, היא הכאת עצם במקל או בשבט או השלכת עצם בכוח על גבי הקרקע (הכאת העצם באמצעות הקרקע). ⁴⁶

(בשם ר"י בן חכמון), מעשה רקח על הרמב"ם, ד"צ ירושלים תשל"ו, דף רפא ע"א; תוספות יום טוב, סוכה פ"ד מ"ה.

42. אמנם, מסורת היא בידינו (סוכה מד ע"א; והשווה ירושלמי סוכה פ"ד ה"א, נד ע"א): "אמר ריש לקיש: כהנים בעלי מומין נכנסין בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה". אולם, ניתן לפרשה ככניסה כדי לזקוף את מרביות הערבה בצדי המזבח (בבלי, שם: "מי אמרה בנטילה, דלמא בזקיפה").

43. בכתבי היד (קויפמן, קיימברידג'-לו, פארמה דה-רוססי 138): "וחובטים על גבי המזבח". ראה גם ריטב"א מה ע"ב ד"ה כמעשהו בחול.

44. יש שראו בחיבוט משום מצוות נטילה, שכן לדבריהם חיבוט הוא נענוע. עיין הלכות גדולות (גיליון), מהד' הילדסהיימר, חלק א, עמ' 343 (= אוצר הגאונים סוכה, ירושלים תרצ"ד, חלק התשובות סי' קנח): "ומוליך ומביא בה ומעלה ומוריד בה כבעומר ובהנפת לויים" (ולעומתו ריבב"ן, גנזי ראשונים סוכה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 270: "ניענע בלא הולכה והבאה"). ראה עוד: ספר העיטור, הלכות לולב, מהד' רמ"י צג ע"ב: "והאי חוביטא בנטילה היא שמנענעין אותה".

45. אכן, ייתכן שמצוות ערבה שבתוספתא שונה מזו שבמשנה. לדעת ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה סוכה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 861, תוספתא זו היא חלק מקובץ של ברייתות בבליות. לפי דבריו, "חיבוט" יכול שיתפרש במשמעו הרגיל וכחלק ממצוות נטילה, וזאת לפי מנהגם (ופירושם) של בני בבל, כפי שיבואר להלן.

46. כך גם המשמעויות השונות של חב"ט בסורית. ראה: J.P. Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1976, p. 123. אכן, בדרך זו פירשו פרשנים את חיבוט החריות: הלכות

עם זאת, ל'חבטה' גם הוראה אחרת (בהשאלה?), ופעמים שמשמעה הישענות וסמיכה או נפילת אפיים. כך מצינו בלשון חכמים: "הואיל ותקרת הבית חובטת" (עירובין מב ע"ב), כלומר, סומכת על גבי הקיר ונראית כרוכנת על גבי הקרקע.⁴⁷ ובמקום אחר: "שהיה [יוסף, י"ב] מתחבט לפני רגליו של כל אחד ואחד [מאחיו, י"ב]",⁴⁸ דהיינו, נופל אפיים. וכן: "משה כמה נתחבט ונתחנן לפני המקום" (שמות רבה בשלח פרשה כג טו) ועוד.⁴⁹

ההוראה האחרונה ניתנת ליישום גם בהקשרה של מצוות ערבה. 'חיבוט' משמעו שמשעינים ומרכינים את הערבה על גבי המזבח, כביכול היא נופלת אפיים על גביו, וכדברי המשנה: "וראשיהן כפופין על גבי המזבח".⁵⁰ פירוש זה במעשה הביתסין מסתבר לפי נסיבותיו: אם מדובר בבדי ערבה המיועדים לנטילת הרבים, הרי שמדובר בכמות ניכרת שקשה להסתירה. ועוד: מדוע היו זקוקים הביתסין לאבנים גדולות? נראה, שמדובר בכמות מוגבלת⁵¹ של מורביות ערבה ארוכות כגובהו של מזבח ויותר, שהוכנו

גדולות (לעיל, הערה 44); רמב"ם הלכות לולב פ"ז הכ"ב (ע"פ רבנו מנחם, שם; מהר"ם חביב, כפות תמרים, ד"ה ור"י בן ברוקא), ועוד.

47. אוצר הגאונים עירובין, ירושלים תרצ"א, שם, חלק התשובות סי' ק, עמ' 37-38; רש"י, עירובין מב ע"ב ד"ה מותר לטלטל בכל הבית: "הואיל ותקרות הבית חובטות, כלומר: נראות כיורדות וסותמות".

ראה עוד ירושלמי שבועות פ"ז, לז ע"ד, שם מצינו "חבטי", המקביל ל"חוככין" שבתוספתא שבועות פ"ו ה"ב, מהד' צוקרמנדל עמ' 453, וראה חסדי דוד על התוספתא שם (והיינו הך). "חיבוט" הוא, אם כן, חיכוך או גיפוף (שיש בהם סמיכה והישענות). והשווה: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ירושלים תרצ"ז, בבא קמא עמ' 99 ושבועות עמ' 179 (חוככין טה"ד וצ"ל חובכין).

48. בראשית רבה מהד' וילנה פרשה צא ח.

49. עיין ערך 'חבט', מילון בן יהודה, ירושלים תש"ח, עמ' 1419. ראה עוד: ש' אברמסון, 'לחקר הערוך (סיום)', לשוננו לח, תשל"ד, עמ' 94: חבט || רצף = השתטח על הרצפה.

50. אפשרות אחרת היא שחיבוט הערבות הוא איגודן אל המזבח. ר' אבהו דורש את הכתוב "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח" על מצוות זקיפת הערבות שבמקדש (סוכה מה ע"א). אמנם, רש"י (שם ד"ה אסרו) מפרש "אסרו" כחובה להקיף את המזבח בערבות (ראה גם אוצר הגאונים [לעיל, הערה 44], חלק התשובות עמ' קנו); אולם, "אסרו", לפי פשוטו, יש בו משום חובה לאגוד ולקשור את הערבות אל המזבח (ראה דרשת ר' אלעזר, שם: לולב באגודו, והשווה: י"י יהודה, 'להוראת השורש "אסר"', סיני כה, תש"ט, עמ' שמ). ייתכן, שאיגוד או קשירה אלו הם הם חיבוט הערבות, שכן 'חבט' הוא אבזם הסנדל. ראה מקוואות פ"י מ"ג ועוד (M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim I, New York 1950, ערך 'חבט', עמ' 417; מילון בן יהודה [לעיל, הערה 49], עמ' 1419-1420).

51. אמנם, הגרסה בברייתא שבבבלי מה ע"א מדפוס ראשון והלאה: "רבות וארוכות", אולם בכ"י מינכן: "ארוכות [אחת עשרה]", ואין גורסים: 'רבות'. כמו כן, יש שגרסו "רכות". ראה: ריטב"א ופסקי רי"ד, שם. ראה עוד: ערוך לנר, שם, ד"ה במתניתן; דקדוקי סופרים שם, אות נ: "והנוסח

לצורך מצוות זקיפה על גבי המזבח. כמות כזו ניתן להסתיר, ומחמת אורכן של המורביות נדרשים לשם הסתרתן אבנים גדולות. על פי ההצעה שהוצעה עתה, מתקבל כי מצוות הזקיפה היא היא חיבוט ערבה!⁵²

באופן דומה ניתן לפרש גם את דברי רבי יוחנן בן נורי. לדבריו, לא ערבה היו זוקפים בצדי המזבח כי אם חריות דקל, והיו משעינים אותם על גבי המזבח.⁵³ מעתה, גם לאחר מעשה ביתסין מצוות ערבה היא, כמפורש במשנה, מצוות זקיפה. על כן, חוזרת שאלתנו (שבסוף סעיף א) למקומה: על מה ראה אביי לפרש את מצוות ערבה כמצוות נטילה, בניגוד למשנה?

3. מנהג האמוראים

מנהג נהגו אמוראים בארץ ישראל ובבבל ליטול ערבה. אייבו - נכדו של רב - מעיד על מנהג חיבוט ערבות של סבו, ואייבו, כנראה אביו של רב, מעיד על מנהג דומה שנהג בו התנא - ר' אלעזר בר צדוק (סוכה מד ע"ב). עוד מצינו אמוראים הדנים בפרטי ההלכות של מצוות נטילת ערבה:

רבי זעורא שלח שאיל לרבי דניאל בריה דרב קטינא: שמעת מאביך - טעונה ברכה וניטלת בפני עצמה ויש לה שיעור.

אתא רבי אייבו בר נגרי בשם רב חונה ואמר: טעמא טעונה ברכה וניטלת בפני עצמה ויש לה שיעור - לא שמעת.

תמן אמרין: רב ששת ורב נחמן בר יעקב - חד אמר: שלשה בדי עלין, וחורנא: אפילו בד אחד (ירושלמי סוכה פ"ד ה"א, נד ע"א).⁵⁴

כנראה, זהו מנהג בבלי שעלה עם בני בבל לארץ ישראל. כך מעיד ר' יוחנן בירושלמי (שם):⁵⁵

רבות' - לית ליה פתרא.

52. השווה ספר העיטור (לעיל, הערה 44): "ש"מ שאין עושין חיבוט אחר אלא זקיפה, ואם איתא ליתני הביאן חובטין וזוקפן" (אם כי לפי מסקנתו שם החיבוט הוא הנטילה, דהיינו, נענוע). ראה עוד: שפת אמת תענית כח ע"ב ד"ה בתוס' ד"ה אמר: "דבמקדש היה המצוה בזקיפה בצדי המזבח ולא חבטה".

53. באופן דומה פירש יאסטרוב (לעיל, הערה 50), ערך: 'חבט', עמ' 417: "they laid them down closely upon one another on the ground by the altar" (הערה 43), אין גורסים "בקרקע", כי אם "וחובטים על גבי המזבח". ייתכן, ש"בקרקע" נוסף בהשראת מנהג בבל שיובא להלן.

54. השווה בבלי מד ע"ב: "א"ר אמי: ערבה צריכה שיעור, ואינה ניטלת אלא בפני עצמה... וכמה שיעורה? אמר רב נחמן: ג' בדי עלין לחין, ורב ששת אמר: אפילו עלה אחד ובד אחד."

55. ובדומה לכך בבבלי, סוכה מד ע"א (ראה להלן): "אמר רבי יוחנן: דלכון אמרי, דלהון היא!";

רבי יוחנן אמר לרבי חייה בר בא בבלייא: תרין מילין סלקון בידיכון - מפשיטותא דתעניתא וערובתא דיומא שביעייא.

עם הזמן נתאזרח מנהג הערבה אף בארץ ישראל, ור' יוחנן ור' יהושע בן לוי דנו בגדרו (סוכה מד ע"א-ע"ב):

א] אתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר: ערבה יסוד נביאים, וחד אמר: מנהג נביאים.

תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר יסוד נביאים, דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: ערבה יסוד נביאים הוא, תסתיים.

ב] אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני! אשתומם כשעה חדא ואמר: שכחום וחזרו ויסדום.

ג] ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: דלכון אמרי, דלהון היא! לא קשיא; כאן - במקדש, כאן - בגבולין.

אליבא דר' יוחנן מוצגים כאן שלושה מקורות שונים למנהג הערבה: יסוד נביאים (פסקה א), הלכה למשה מסיני (פסקה ב) ומנהג בבלי (פסקה ג). הבבלי מיישב בין המקורות הללו כך: ערבה שבמקדש היא ביסודה הלכה למשה מסיני, ומשנשתכחה הלכה זו ייסדו אותה הנביאים מחדש. ערבה שבגבולין היא מנהג בבלי, שהובא לארץ ישראל ונקלט בה בדורו של ר' יוחנן.⁵⁶ לאור האמור לעיל, לא הרי ערבה שבמקדש כהרי ערבה שבגבולין. ערבה שבמקדש מצוותה בזקיפה בצדי מזבח, וממילא ערבה שבגבולין, בהעדר מזבח - פנים אחרות לה, ומצוותה בנטילה.⁵⁷ אעפ"כ, מוצגות מצוות הערבה השונות בכריכה

"ומפרש רבינו תם, שהיה ר' יוחנן אומר לתלמידיו שהיו לפניו מבבל: אחד משלכם אומר, דהוא רב כהנא שעלה מבבל, דלהון היא - משלהם היא ערבה" (תוספות שם, ד"ה והא).

56. אוצר הגאונים (לעיל, הערה 44), חלק התשובות עמ' 63: "שתים השמועות של משה ושל נביאים בזמן שבית המקדש קיים נאמרו, אבל מאחר חרבן ביה"מ השני דילהון, דרבנן היא". כך פירש גם ר"ח (אוצר הגאונים שם). ברם, לדעת רש"י, שם ד"ה בגבולין, מצוות ערבה שבמקדש היא הלכה למשה מסיני, ומצוות ערבה שבגבולין היא יסוד נביאים.

57. וכך כתב הריטב"א (סוכה מד ע"א ד"ה אמר רב יוסף, בשם מורו): "ומאן לימא לן דערבה במקדש בנטילה... דילמא מצוותה במקדש בזקיפה בלבד, ואין אנו עושין לה זכר כלל בזה"ז ואפילו בחול, כיון דלא אפשר לן בזקיפה סמוך למזבח שכן היתה מצותה, שאין ענין לעשות נטילה זכר למקדש". אף הרמב"ם (הלכות לולב, פרק ז) דקדק והבחין בין מצוות ערבה שבמקדש (זקיפה) לבין המצווה שבגבולין (נטילה). באשר למצוות המקדש כתב (הלכה כא): "כיצד היתה מצותה, בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח... חל יום שבת להיות בתוך החג אין זוקפין ערבה אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה" (לדעת הרמב"ם, לא הייתה מצוות נטילה במקדש [אלא בלולב]; ראה שם הלכה כג. והשווה: שרשי הים, חלק א, שורש מצות הקפת המזבח; שו"ת בית יהודה

אחת ("מי אמר רבי יוחנן הכי... ומי אמר רבי יוחנן הכי"). דומה, שהטעם לכך הוא הניסיון ליצור המשכיות בין המצווה שבמקדש לבין המצווה שבגבולין. לומר לך, שאף אם בטל המקדש - מצוות ערבה לא בטלה.

מנהג האמוראים בבבל נמשך דורות. גם בדורו של אביי מצוות ערבה נתקיימה בנטילה. על בסיס תפיסת ההמשכיות שהוצגה עתה, מנסה אביי לפרש את מצוות ערבה שבמקדש כאילו היא אותה המצווה שנוהגת בגבולין. על כן, מצוות ערבה שבמקדש מוצגת כמצוות נטילה, אף כי ברור שמצווה זו הייתה בזקיפה. הצורך ביצירת המשכיות בין מצוות השונות בטיבן ובאופיין, הוא שהוליד את הדוחק שבהצעת אביי (לעיל, סעיף א).⁵⁸

4. מצוות ערבה - מחגיגת מקדש ליום דין

מצוות ערבה שבגבולין נתקיימה כהמשך למצוות ערבה שבמקדש. עם זאת, נראה שנתמסדה ועוצבה כמצווה בפני עצמה בבבל - בדור השני לאמוראי בבבל (רב הונא, רב נחמן ורב ששת), ובארץ ישראל - בדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל (ר' אמי ור' זעירא). לפיכך, פרטי הלכות שבה (ניטלת בפני עצמה; הצורך בברכה; שיעור - ראה לעיל) לא נקבעו קודם לכן.

זאת ועוד: מצוות ערבה קיבלה בארץ ישראל בדור השלישי-רביעי מעמד מקביל למצוות תקיעה. כך מצינו שציווה ר' סימון (דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל) למחשבי המועדות:

רבי סימון מפקד לאילין דמחשבין: יהבון דעתכון דלא תעבדון לא תקיעתה בשבת ולא ערבתא בשבתא. ואין אדחקתון - עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבתא (ירושלמי סוכה פ"ד ה"א, נד ע"א).

כלומר: עדיף שלא יבטלו - לא מצוות תקיעה ולא מצוות ערבה. לפיכך, יש לחשב את המועדות כך שראש השנה ושביעי של סוכות לא יחולו בשבת; ועדיפה מצוות ערבה ממצוות תקיעה. על כן, אם יידחקו בחשבונם - מוטב שיחול ראש השנה בשבת ותיבטל

[עייאש], חלק א, יח. ועדיין צ"ע בדבריו שבתחילת הלכה כב: "ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום". ושמא כוונתו שנוטלין כדי לזקוף, שהרי אין נוטלין ומקיפין אלא בלולב!). לעומת זאת, באשר למצווה שבגבולין כתב (הלכה כב): "וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה... וחובט בה".

58. הניסיון לשלב בין מצוות זקיפה לבין מצוות נטילה, יוצר קושי נוסף בדמות סוגיות סמוכות שהן סותרות. ראה ערוך לנר, מד ע"א ד"ה בגמרא אמרי.

מצוות תקיעה, ובלבד שלא יחול שביעי של סוכות בשבת, כדי שלא תיבטל מצוות ערבה!⁵⁹

אף בדרשה אחרת משווה רבי יונה (דור רביעי) בין תקיעה לערבה (ירושלמי ראש השנה פ"ד ה"ד, נט ע"ג):

א"ר יונה: כתיב 'ואותי יום יום ידרושון' (ישעיהו נ"ח, ב) - זו תקיעה וערבה.

ה'דרישה' את ה' קשורה להיות יום תקיעה ויום ערבה ('יום יום') - ימי דין.⁶⁰ כפי שנזכרנו בסעיף הקודם, בדור השלישי של אמוראי ארץ ישראל התבססה התפיסה הרואה בתקיעה תריס ומגן מפני הדין. שמא ניתן לומר, שבאותו דור ובאותו חוג של חכמים,⁶¹ הערבה נתפסה באורח דומה. מעתה, דרישת ה' באמצעות הערבה והיותה מגן בפני הדין - כתקיעה,⁶² הן סיבה מספקת לכך שמחשבי חשבונות לא יקבעו את יום ערבה בשבת.

59. והשווה בבלי, מג ע"ב: "כי אתא בר הדיא אמר לא איקלע" (ובתוספות ד"ה לא איקלע: "משמע דחייש טפי יום ערבה מתקיעת שופר ולולב"). זכר לדבר: "דחיית אד"ו משום יום ערבה שלא יבא בשבת" (השגת הראב"ד, הלכות קדוש החדש פ"ז ה"ז). וראה: ד"י הישראלי, ספר יסוד עולם, מאמר רביעי, פרק ט, ברלין תקל"ז - ד"צ מקור, ירושלים תש"ל, דף עד ע"ב.

60. כך מתפרשת דרישת ה' בעשרת ימי תשובה בבבלי, ראש השנה יח ע"א (לעניין גזר דינו של יחיד): "והכתיב דרשו ה' בהמצאו... אמר רבה בר אבוא: אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים" (השווה: ספרי במדבר פיסקא מב, מהד' הורוויץ עמ' 45; דברים רבה האזינו, מהד' ליברמן עמ' 127). ועיין יפה מראה, ירושלמי, שם, אמשטרדם תפ"ז, דף קא ע"א: "מה שנוהרים בימים אלו טפי מאחרים, איפשר (!) מפני שר"ה תחילת דין והושענא רבה חתימת גזר דין על המים"; ב' רטנר, אהבת ציון וירושלים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 49: "אולי (!) מכאן סמך ליום הושענא רבה שהוא סוף גמר דין".

61. ר' סימון הוא ר' שמעון בן פזי. אף שמושב בדרום, קיים קשר לימודי עם ר' יוחנן ותלמידיו (ר' אבהו, ר' אבא ואף ר' יצחק נפחא ועוד). עיין: ח' אלבק (לעיל, הערה 17), עמ' 259-260. ר' יונה הוא תלמידו של ר' זעירא, וכך הוא מושפע בעקיפין מבית מדרשו של ר' יוחנן. ייתכן, שהוא קשור לבית מדרש זה במישרין (חילופי לשונות בבכורות ל ע"א). עיין אלבק שם, עמ' 333.

62. כך השיב רב צמח גאון באשר לתכלית חיבוט ערבה: "הכי חזינן דערבה דומה לשפתים והיא באה לכפר עליהם... ומשמא דקדמו' אמרו: חביטא אמאי? משום 'כל כלי יוצר עליך לא יצלח וכל לשון תקום אתך וגו''; משום דעד כאן ביומין אלין השטן מקטרג וישראל ביומין אלין דנפיש מצות מבטלי ליה. מכאן ולהלאה, כל שפה דיקום עליהו לא יכול לשלטא, ויהא נפיל בארעא" (שערי תשובה, לייפציג תרי"ח, עמ' שמ). לפי הערת רד"ל, שם, עמ' XIV, מקור הדברים בזוהר (פרשת צו, דף לב ע"א): "ולפי שהיו מעלימין מציאות ס' הזוהר הזכירוהו בשם משמא דקדמאי סתם" (ועיין במסקנת הדברים, שם, ד"ה והעולה מכל האמור). אכן, בזוהר, שם (מהד' מרגליות): "הערבה דרמיין לשפון... דהאי בהאי יומא בשפון תליא", ובהגהות מהרח"ו, שם: "ס"מ רוצה לקטרג בתפלו' ישראל". ראה עוד יוצר ליום שני של סוכות, מיוחס לר' אלעזר ב"ר קליר, בתוך: ד' גולדשמידט וי' פרנקל (עורכים), מחזור סוכות שמיני עצרת

ראש השנה והושענא רבה - מחגי מקדש לימי דין

אפשר, שהתמורה שחלה במעטה החיצוני של מצוות ערבה (ממצוות זקיפה למצוות נטילה) נעשית בד בבד עם שינוי פנימי שחל בתפיסתה של המצווה: ממצוות מקדש ומזבח אל מנהג הקשור בהיות יום ערבה יום דין.⁶³

ושמחת תורה, ירושלים תשמ"א, עמ' 83: "זכויות יכרעו ועון ימחל / מלהכוות בשלהבת רשפי גחל תומכי ערבי נחל".

63. בחג המקדש הערבה זקופה וכפופה על גבי המזבח, וייתכן שאגודה בו, וזו חביטתה. ביום ערבה - כיום דין, הערבה נחבטת על גבי הקרקע, כחלק מן המאבק בכוחות הרע המקטרגים בדין.

'היום הרת עולם'

לאור 'לידתם' המחודשת של נח ויונה

נחלקו תנאים מתי נברא העולם: "תניא: רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, בתשרי נולדו אבות... רבי יהושע אומר בניסן נברא העולם, בניסן נולדו אבות" (ראש השנה י ע"ב - יא ע"א). למחלוקת זו פנים רבות, הדורשות עיון והסבר. אנו מבקשים להתמקד בשאלת זמן בריאתו של העולם, אשר ר' אליעזר סבור כי הוא התרחש בתשרי ואילו ר' יהושע סבור כי בניסן העולם נברא. להפתעתנו נראה, כי בניגוד לכללי הפסיקה הרגילים, שלפיהם אין פוסקים כר' אליעזר, דווקא בשאלת זמן בריאת העולם מצאה דעתו של ר' אליעזר שביתה בעולמנו. כך אנו אומרים בראש השנה, מיד לאחר תקיעת שופר דמעומד: "היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים". ההסבר הפשוט לביטוי "הרת עולם" הוא הריונו של העולם, כלומר חידוש העולם ובריאתו, כשיטתו של ר' אליעזר. כך כתב ר' דוד בר' יוסף אבודרהם:

היום הרת עולם - על שם 'ורחמה הרת עולם' (ירמיהו כ', יז), כי בתשרי נברא העולם והיה הריונו, כי ההריון יאמר גם על עת הלידה כמו 'הורה גבר' (איוב ג', ב)... נמצא שהיום נגמר הריונו של עולם ולכך כל העולם נדון ביום זה.¹

לא רק בפיוט זה אנו מאמצים את דעתו של ר' אליעזר. נראה, כי גם בנוסח תפילת זיכרונות של מוסף ראש השנה, שתוקן על פי תפילתו של רב ("תקיעתא דרב"), אנו הולכים אחר דעתו של ר' אליעזר. כך אנו אומרים בתפילה זו: "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון". ואמנם, הסוגיה בבבלי יוצרת זיקה בין משפט זה ובין דעתו של ר' אליעזר: "אמר רב שמואל בר יצחק: כמאן מצלינן האידנא 'זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון', כמאן - כרבי אליעזר, דאמר: בתשרי נברא העולם" (ראש השנה כז ע"א). אמנם בעלי התוספות שם (ד"ה כמאן מצלינן) מקשים על מסקנה זו, ומציעים כי כוונת הביטוי לומר שזה היום תחילת דין מעשיך,² אולם כבר הריטב"א שם (ד"ה כמאן) דחה את פירושם והגדיר אותו: "עיולי פילא בקופא דמחטא הוא", כלומר - פלפול סרק

1. אבודרהם השלם, סדר תפילת ראש השנה, מהד' קרויזר, ירושלים תשכ"ג, עמ' רעג.

2. התוספות מתקשים בשל דברי הסוגיה בדף יב ע"א, שם נראה כי פוסקים כר' יהושע.

הנוטה מפשט הסוגיה. הוא מכריע באופן פשוט: "אלא מנהגא דאמרינן 'זה היום', כר' אליעזר היא, וכדהוי נוהגין בימי חכמי התלמוד". ראוי לציין, כי גם האבודרהם הנזכר לעיל קבע, כפשט דברי הסוגיה, ששני הביטויים הללו - 'היום הרת עולם' ו'זה היום תחילת מעשיך', הולכים אחר דעתו של ר' אליעזר, וכך נפסק להלכה, לפחות לגבי נוסח התפילה.

התפילה, כידוע, תופסת מקום משמעותי ביותר בעיצוב התודעה הדתית, המלווה את ימי הקודש הישראליים. הרוצה לעמוד על אופיים של ימי הקודש, כפי שהם באים לידי ביטוי ממשי בקהילות ישראל, יפנה אל סידור התפילה והמחזורים, ושם ימצא את רחשי העם, מחשבותיו ותקוותיו, הקשורים בימי הקודש.³ ממילא, ראש השנה נתפס בתודעתנו כזיכרון ליום ראשון, לבריאת שמים וארץ (או לשם הדיוק: לבריאת האדם⁴).

מאמר זה מבקש לעמוד על תודעת הלידה, אשר באה לידי ביטוי או סמל בימים הנוראים. ודוק, אין זו הרחבה מקרית עת אמרנו 'הימים הנוראים' ולא 'ראש השנה' בלבד, שהרי כל לידה טומנת בחובה תהליך ארוך של היריון, הלידה עצמה, הנקה וכד'. אנו מבקשים לברר, האם בימים אלו בא לידי ביטוי, באופן ממשי או סמלי, תהליך הדומה ללידה במשמעותו הכוללת והרחבה.⁵

עם זאת יש לציין כבר כעת, כי בכל ראש שנה ובימים העוטפים אותו, אין העולם נברא לראשונה. אנו עוסקים למעשה בחוויית לידה מחודשת, בחוויה הקשורה לחזרה לרחם ולפריצה נוספת אל המציאות, בה אנו מתקיימים כבר שנה. אם ירצה הקורא להשוות תופעה זו לכל שבת, הרשות בידו, שהרי בכל שבת אנו מעידים על בריאת שמים וארץ, ומתחילים שוב מיום ראשון, בפריצה מחודשת אל המציאות המתחילה להיבראות שוב, גם אם בעזרת מעשינו המבקשים להמשיך את מעשי ה' כשברא לראשונה את

3. פרנץ רוזנצווייג עמד על עיקרון זה, וכשהוא מנתח את אופיים של הימים המקודשים, הוא מסתמך כל העת על סידור התפילה, ורק לעתים נזקק גם לעולם המקראי או התלמודי.

4. "תני בשם ר' ליעזר: בעשרים וחמשה באלול נברא העולם. אתיא דרב כהדא דר' אליעזר דתאני בתקיעתא דרב: 'זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כי חוק לישראל הוא וגו' ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום איזו לרעב ואיזו לשובע ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות'. את מוצא באחד בתשרי נברא אדם הראשון... אמר לו הקב"ה: אדם, הרי את סימן לבניך: מה אתה נכנסת לפני בדין ונתתי לך דימים, אף בניך נכנסין לפני בדין ואני נותן להם דימים. אימתי - בראש השנה, בחדש השביעי באחד לחדש" (ויקרא רבה פרשה כט א, מהד' מרגליות ח"ג, עמ' תרסח-תרסט).

5. הביטוי 'ימים נוראים' לימים אלו מאוחר יחסית. תחילתו בימי הביניים, עם הפיוט 'ונתנה תוקף', המיוחס לר' אמנון ממגנצא ("כי הוא נורא ואיום"), והמהרי"ל (1355-1427) כבר משתמש במונח זה כמאפיין ימים אלו (ספר מהרי"ל, מהד' שפיצר, ירושלים תשמ"ט, עמ' רסב, רסד, שד, תלט). ראה על השתלשלות שמותיו השונים של ראש השנה אצל נ' וואהרמן, חגי ישראל ומועדיו, תל אביב 1977, עמ' 16-18.

העולם. במובן זה ייתכן שיש קשר פנימי בין היום השביעי המקודש, ובין החודש השביעי - תשרי - המבקש גם הוא להתחיל את גלגל הבריאה מחדש.

לשם בירור עניין זה, נפנה תחילה לשני סיפורים מקראיים המקיימים זיקה ספרותית ביניהם. כוונתי לסיפור המבול והצלת נח מזה, ולקורות יונה בן אמתי הנביא, שנצטווה ללכת לנינוה, מזה.⁶ שני סיפורים אלו נוטלים חלק בתוכני התפילה בימים הנוראים; בתפילת המוסף של ראש השנה אנו פותחים את חלק ה‘זיכרונות’ בפסוק הלכות מסיפור המבול: “ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים” (בראשית ח’, א); ובמנחת יום הכיפורים אנו קוראים כהפטרה את ספר יונה.

התמונה המשותפת לשני הסיפורים, ואשר יוצרת זיקה ביניהם, היא תמונת האנייה שהמים שמסביבה מאיימים עליה להטביעה. בשעה שנח ומשפחתו מסתופפים תחת קורת גג התיבה, מבול שוטף את העולם ומכחידו, ובשעה שיונה נמצא באנייה, אותה שכר לבוא תרשישה, סערה גדולה מתרחשת בים ומאיימת להטביע את האנייה ואת היושבים (או הנרדמים) בה.

בשביל לראות הקלו המים, משלח נח את היונה, ואף מלחי האנייה משלחים את יונה בשביל שייקלו המים מעליהם...

אמנם שתי תמונות אלו יוצרות זיקה מסוימת בין שני הסיפורים, אולם ברצוני לעמוד על התמונה המופיעה לאחר סערת הים בספר יונה. כוונתי לבליעת הדג הגדול את יונה: “וימן ה’ דג גדול לבלע את יונה ויהי יונה במעי הדג שלשה ימים ושלשה לילות... ויאמר ה’ לדג ויקא את יונה אל היבשה” (יונה ב’, א-יא). גם תמונה זו יוצרת זיקה לנח המוגן בתיבה, שהרי גם כעת מעי הדג מגוננים על יונה לבל יטבע במצולות מים רבים, כאותה תיבה, שנח, משפחתו ושאר יצורי עולם חבויים בה.

גם היציאה מתוך אותו עולם מוגן דומה בשני הסיפורים, שהרי בשניהם מדגיש הכתוב כי אין היציאה נעשית על פי שיקול דעתם של הגיבורים, אלא בדבר ה’. אצל נח הציווי כתוב באופן מפורש: “וידבר אלהים אל נח לאמר. צא מן התבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך” (בראשית ח’, טו-טז); וגם בסיפור יונה הנביא מדגיש הכתוב כי היציאה מבטן הדג אינה תלויה ביונה עצמו: “ויאמר ה’ לדג ויקא את יונה אל היבשה” (יונה ב’, יא). לפעולת ההקאה קונוטציות שליליות, ואין כאן המקום לדון במשמעותן כחלק מסיפור יונה. ברצוני להדגיש את התחושה המידית המתעוררת בלב כל קורא - פעולת ההקאה היא פעולה בלתי-רצונית, שהאדם אינו שולט עליה או מכריע בה. דומני, כי זוהי הדגשת הכתוב לגבי חזרתו של יונה אל היבשה: יונה עצמו פסיבי עת הוא חוזר

6. את עיקרי ההשוואות ימצא הקורא במאמרי, ‘כגמול עלי אמו’, ספר דף קשר ה, ישיבת הר עציון, אלון שבות תשנ”ו, עמ’ 547-550.

אל המציאות הריאלית, הוא מוקא אל היבשה, בעל כורחו. אך יתרה על זאת, שיבה זו אל המציאות, אף נעשית בעל כורחו של הדג, זה מקיא אותו אל היבשה, בצו ה'. זאת ועוד. גם לאחר חזרת נח ויונה אל היבשה, יוצר הכתוב הקבלה ביניהם. על שניהם מצווה ה' בשנית, דברים שכבר ציווה קודם לכן. כשנח יוצא מן התיבה אנו קוראים:

כל החיה אשר אתך מכל בשר בעוף ובבהמה ובכל הרמש הרמש על הארץ הוצא [היצא קרי] אתך ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ... ויברך אלהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ. ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל דגי הים בידכם נתנו. כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל (בראשית ח', יז - ט', ג).

האמירה הנוגעת לבעלי החיים: "ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ", מזכירה מאוד את ברכת ה' לחיות המים ביום החמישי לבריאת העולם: "ויברך אתם אלהים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ" (בראשית א', כב). אך בולטת עוד יותר ההשוואה אותה יוצר הכתוב בין ציווי ה' לנח, ובין הציווי אותו אמר לאדם הראשון, לאחר בריאתו. שני ציוויים אלו נאמרים באותה לשון ממש: "ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ" (שם, כח). יושם לב, לא רק מצוות פרו ורבו חוזרת בשנית באותו האופן, אלא גם ייעודו או לפחות יכולתו של האדם לשלוט בבעלי החיים.⁷ זאת ועוד, מיד לאחר ברכה זו, אומר ה' לאדם ולנח מהו מקור מזונם. מול דברי ה' לנח: "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל", קראנו בפרק א' את דבריו לאדם הראשון: "ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע לכם יהיה לאכלה" (א', כט). אמנם ישנו הבדל בהיקף היתר האכילה, שהרי לנח הותר לפתע לאכול גם בעלי חיים,⁸ אולם עצם תבנית ההתגלות האלוהית זהה באופן בולט.

באופן דומה אנו פוגשים באותה התופעה אצל יונה. לאחר שזה עוזב את בטן הדג וחוזר אל היבשה, פונה אליו ה': "ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר. קום לך אל נינוה

7. על זיקות אלו ואחרות, שבין בריאת העולם שלאחר המבול ובין זו שלפניו, ראה למשל: ז' ויטמן, 'הבריאה החדשה', עלון שבות 78, תש"ס, עמ' 27-38; י' ברמן, 'המחדש בטובו מעשה בראשית - הקבלות והבדלים בין פרק א' ובין פרק ח' בבראשית', מגדים ט, תש"ן, עמ' 9-14; י' גרוסמן, 'בין העולם הראשון לשני', ספר דף קשר ז, ישיבת הר עציון, אלון שבות תש"ס, עמ' 53-57; י' הרשקוביץ, 'זכר ונקבה ברא אותם - עיון מחודש בפרשת המבול', מגדים לד, תשס"ב, עמ' 9-23.

8. על הסיבות האפשריות לשינוי זה ראה במאמרים הנזכרים לעיל בהערה 7.

העיר הגדולה וקרא אליה” (ג’, א-ב). מה הצורך בציווי נוסף זה, שאינו מוסיף מאומה על הצו שאותו שמע יונה בראשית הסיפור? מדוע יונה אינו הולך כעת מעצמו לנינוה, כדרישת ה’?⁹ נדון בכך בהמשך, אולם כבר כעת ראוי להדגיש, שבהתגלות זו, רומז לנו הכתוב עצמו כי יש להשוות דברים אלו לציווי אותו שמע יונה טרם ירד אל האנייה, שהרי הכתוב מדגיש: “שנית”. כאמור, ציווי זה חוזר מילה במילה על הציווי הראשון ליונה: “ויהי דבר ה’ אל יונה בן אמתי לאמר. קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה” (יונה א’, א-ב).¹⁰

מעבר לתהליך הדומה העובר על נח ועל יונה, ישנם אף קשרים ספרותיים בין שני הסיפורים. כך למשל משך הזמן של ארבעים יום הקשור לחורבן בשני הסיפורים. מי המבול ירדו במשך ארבעים יום:

כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה... ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה (בראשית ז’, ד, יב).

גם בדברי יונה לאנשי נינוה מופיע מספר זה כקשור לחורבן: “ויחל יונה לבוא בעיר מהלך יום אחד ויקרא ויאמר עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת” (יונה ג’, ד).

מעבר לכך, אנו פוגשים חטא דומה אצל אלו העומדים לפני החורבן. על דורו של נח אומר הכתוב: “ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס... ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם” (בראשית ו’, יא-יג). במקביל, אנו שומעים על חטא אנשי נינוה בשעה שאלו שבים בתשובה: “וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם” (יונה ג’, ח).

בשעה שאנו מנסים לעמוד על פשר זיקה ספרותית שכזו, אנו רגילים להאיר את הסיפור המאוחר (במקרה דנן - יונה) לאורו של הסיפור המוקדם (נח) אליו הוא הושווה. מתוך השוואה זו אנו למדים על ביקורת רמוזה, שיפוט חיובי, הדגשת המסר וכד’ המצוי בסיפור המאוחר. אולם דומני, כי לעתים אין משמעות ההשוואה נעוצה במסר הנוסף

9. ראה על כך: י’ בכרך, יונה בן אמתי ואליהו, מרכז שפירא תשמ”ה⁵, עמ’ 32.

10. על ההקבלה שבין שני חלקי הספר עמדו זה מכבר. ראה למשל: א’ בן מנחם, דעת מקרא, מבוא לספר יונה, ירושלים תשל”ג; י’ זקוביץ, עולם התנ”ך, תרי-עשר א, תל אביב 1994, עמ’ 214-215. יושם לב לשינוי שבכל זאת ישנו בין שני הצווים: בצו הראשון אמר ה’ ליונה שעליו לקרוא על נינוה, ואילו בצו השני הניסוח הוא לקרוא אל נינוה. אמנם, ‘אל’ ו‘על’ מתחלפים במקרא פעמים רבות, אך בשל השינוי המודגש כאן ייתכן שיש לומר, כי הביטוי “אל נינוה” מעורר תחושת דיאלוג בין יונה ובין נינוה, יותר מאשר “על נינוה”, וייתכן כי יש לראות בשינוי קטן זה מעין רמז מטרים לכך שהפעם, בניגוד לפעם הראשונה, יונה עומד לקיים את השליחות האלוהית שהוטלה עליו.

שאותו מקבל הסיפור האחרון מתוך ההשוואה, אלא עצם התמונה הזוהה מבקשת להורות על גורם משותף הניצב בתשתית שני הסיפורים.

במקרה דנן, דומני כי יש לראות את הזיקה שבין שני הסיפורים כקשורה לתהליך בסיסי דומה אותו עוברים נח ויונה, תהליך שניתן לכנותו: לידה מחודשת. בסיפור המבול התעצב ה' אל לבו, על כי ברא את האדם בארץ, ועל כן החריב את עולמו. חורבן זה משיב את המציאות למצבה ביום השני לבריאה, עת אין יבשה שעליה יכולים חיים להתקיים. לאחר החורבן מחדש אלוהים את פני האדמה. ואמנם, תיאור הכתוב את חידוש העולם, עם סיום המבול, מקביל באופן מפתיע לבריאת העולם בראשונה.¹¹ הרוח על המים, הראות היבשה ("ראשי ההרים"), חידוש הצומח ויציאת העוף מן התיבה, ולבסוף - יציאת נח ושאר בעלי החיים, יוצרים הקבלה מלאה לתהליך בריאת העולם, כפי שמתואר בפרק א'. לשון אחר, העולם נברא מחדש, ועמו גם האדם (נח) נברא מחדש.

תהליך לידתו של נח, יציאתו המחודשת אל היבשה מתוארת בכתוב כתהליך לידה ריאלי. תחילה מצוי נח בתוך התיבה המגנה עליו מפני המים הרבים שבחוץ. תקופה זו היא התקופה העוברית של נח, טרם לידתו. לאחר תקופה זו, יוצא נח בעל כורחו (בצו ה') מן התיבה, ונולד מחדש במציאות המתחדשת. כאן, הלידה המחודשת מאפיינת מעבר בין דורות, בין הדורות שקלקלו ובין התקווה החדשה שנח ישכיל ליצור שושלת אחרת. התקופה שבה מצוי נח בתוך תיבה, עטוף במים רבים, מקבילה, כאמור, לתקופה עוברית, עת אלוהים מכין את המציאות לבואו המחודש של האדם על פני האדמה, והאדם (נח) מצדו, מתכונן לקראת שיבה זו. כבר פילון האלכסנדרוני עמד על כך:

מהו המבנה של תיבת נח? כל אשר יחפוץ לבחון את התיבה הזאת, יגלה באופן מוחשי את מבנה הגוף האנושי... לפיכך נשאה התיבה מכל מין אשר חי על פני האדמה. ה' רצה, שזו אשר הוכנה להיות אומנת, תהא כמו אמא אדמה.¹²

גם רש"י, על סמך מדרש רבה, יוצק אווירת היריון ולידה לתהליך המבול: "ארבעים יום - כנגד יצירת הולד".¹³

בזמן "יצירת הולד" החדש, יצירת המציאות החדשה, טמון נח בתוך תיבה, מנותק מן העולם. בתקופה זו הוא אינו פועל במציאות, ואינו מחדש בה דבר, הוא אינו אלא

11. ראה במיוחד אצל י' ברמן (לעיל, הערה 7).

12. מדרשי פילון א (תורגם בידי ש' בלקין), ניו יורק תשמ"ט, עמ' קמה-קמז.

13. פירושו לז', ט. גם בפירושים חדשים ישנה לעתים התייחסות למבול כאל תהליך של היריון ולידה. ראה למשל: י' הרשקוביץ (לעיל, הערה 7). לטענתו, בריאת העולם הראשונה מוצגת כתהליך בריאה 'זכרי', בו המציאות נשפעה מחוץ לאלוהים, בעוד התחדשות העולם לאחר המבול מוצגת במאמרו כתהליך בריאה 'נקבי', שאורך זמן רב יותר, ובו המציאות בוקעת ועולה.

מחכה. כל ימי המבול, ימי יצירת הוולד החדש, מתבונן נח בעצמו ומתכנס בתוככי התיבה המגנה, ואך מחכה לדבר ה’ שיוציאו מן התיבה וישיבו אל המציאות. מחכה, לעת בו יפתח ה’ את רחם התיבה והוא יצא ממנה, מחודש, אחר.

באופן דומה, יש לקרוא את התהליך העובר על יונה. עם סירובו ללכת בדבר ה’ אל נינוה, מוותר למעשה יונה על חייו, וכשהוא מציע למלחי האנייה לזורקו הימה, הוא אינו מעלה בדעתו שהוא עתיד להינצל. אדרבא, בכוונתו למות. כך גם מלחי האנייה רואים זאת: “ויקראו אל ה’ ויאמרו אנה ה’ אל נא נאבדה בנפש האיש הזה ואל תתן עלינו דם נקיא כי אתה ה’ כאשר חפצת עשית” (יונה א’, יד).

מעיי הדג, עבור יונה, הם תקופה עוברית, בה הוא יכול להכין עצמו לחיים החדשים שהקב”ה זימן לו.¹⁴ לאחר שלושה ימים במעי הדג, אומר ה’ לדג והוא מקיא את יונה אל היבשה. כאמור, פעולת ההקאה משדרת תחושה של תהליך המתרחש מעצמו, באופן כפוי בלי שהאדם שולט עליו, ממש כלידה, שבה תינוק מגיח לפתע לעולם, נדחה מתוך גוף אמו - בעל כורחו ובעל כורחה של אמו - ופורץ אל המציאות.

יונה, שוויתר על חייו, מקבל את האפשרות להתחיל לחיות את חייו באופן אחר, שונה מ’גלגולו’ הקודם. דווקא שם, ממעמקי תהומות, כשסוף חבוש לראשו, יכול יונה להתחיל מחדש. דווקא לאחר שיונה ויתר על חייו, לאחר שהגיע אל נקודת ה’אין’ שלו, יכול הוא לפרוץ מחדש אל המציאות, באופן אחר, בצורה שונה.

גם אצל נח וגם אצל יונה מצאנו התגלות אלוהית שחזרה על התגלות קודמת, על מנת להדגיש דבר זה. יחס הכתוב אל האדם הקודם הוא כיחס אל אדם שכבר אינו בנמצא (הדורות הראשונים בסיפור המבול, או יונה בתקופת סירובו לשליחות שהוטלה עליו). זה העומד כעת מול ה’, הוא אדם חדש, ועל כן יש לחזור על הדברים שנאמרו כבר, לאדם חדש זה.

אולם, תהליך הלידה אינו מסתיים ברגע הלידה עצמה. לאחר יציאתו מבטן אמו, זקוק הוולד שזה עתה נולד לרחמי האם, להנקתו. גם אם הוא עוזב את גופה, חוזרת האם

14. גם חז”ל הוסיפו לתמונה זו אווירה של היריון ולידה: “והיה יונה שלשה ימים במעי הדג ולא התפלל, אמר הקב”ה אני הרחבתי לו מקום במעי הדג כדי שלא יצטער והוא אינו מתפלל לפני, אני מזמין לו דגה מעוברת בשלש מאות וששים וחמשה אלפים דגים קטנים כדי שיצטער ויתפלל לפני, שאני מתאוה לתפילתן של צדיקים. באותה שעה זימן לו הקב”ה דגה מעוברת והלכה אצל הדג אמרה הדגה לדג איש נביא שבמעיק שיגרני הקב”ה לבלעו, אם אתה פולטו מוטב ואם לאו אני בולעך עמו... פלטו הדג ובלעה אותו הדגה. כיון שנכנס לתוך מעיה היה מצטער בצער גדול מתוך הטינוף ומתוך זוהמתה של דגה, מיד כיון לבו לתפלה לפני הקב”ה ויתפלל יונה אל ה’ אלהיו ממעי הדגה” (אוצר המדרשים, מהד’ אייזנשטיין, עמ’ ריז; והשווה לילקוט שמעוני יונה רמז תקנ).

ומאמצת אותו אל לבה, מיניקה ומזינה אותו. רגעי התפייסות כאלו, מופיעים בשני הסיפורים הנידונים, מיד לאחר ה'לידה'.

בשני הסיפורים אנו קוראים על התפייסות וחמלה בין ה' ובין יצורי העולם. אצל נח אנו שומעים על הבטחתו של ה' לבל יביא שוב מבול על הארץ:

וירח ה' את ריח הניחח ויאמר ה' אל לבו לא אספ לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אספ עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי. עד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבתו (בראשית ח', כא-כב).

באופן מקביל, גם בסיפור יונה ישנם רגעי התפייסות בין ה' ובין עולמו, הפעם מול אנשי נינוה: "וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה" (יונה ג', י). בשני המקרים מחליט ה' שלא יביא את החורבן שעמד לבוא: במבול, החורבן התממש ולכן זו רק הבטחה לעתיד; ואילו בסיפור יונה החורבן עצמו אינו מתממש בסופו של דבר. התפייסות זו, כאמור, מקבילה לשלב ההנקה, בה נפגשת האם עם בנה פנים אל פנים.

כפי שנפתח מאמר זה, ראש השנה הוא יום הולדתו של העולם, יום בריאתו. ברצוני לנסות ולברר כיצד תהליך של לידה בא לידי ביטוי בעיצוב יום זה, או ליתר דיוק, בעיצוב הימים הנוראים בכלל. כבר כעת נאמר, שאין ענייננו כעת ברעיון החג כפי שבא לידי ביטוי בפסוקים או בחז"ל בלבד, לא בקשריו הרעיוניים ואף לא בהקשריו ההלכתיים. אנו מבקשים לאפיין את החוויה היהודית המתרחשת בימים אלו. כלומר, לא אל הספר נשואות עינינו, כי אם אל החיים עצמם, אל קיום העמידה הדתית בימים אלו.

חודש אלול

בכתוב עצמו אין רמז לכך שלחודש המקדים את 'לידתו של העולם', חודש אלול, ישנו מעמד מיוחד. עם זאת, בתרבות היהודית, המושתתת גם על פרשנות מאוחרת ועל מנהגים שונים שהתווספו על הגדרות הכתוב עצמו, דומה לעתים כי חודש אלול ניצב כפסגה של השנה כולה.

מעמדו המיוחד של חודש אלול מוצא לו ביטוי בדרשות רבות, כפי שלמשל מתנסח האבודרהם:

והדרשנים אומרים סמך לדבר 'אני לדודי ודודי לי' - ראשי תיבות 'אלול'. וסופי תיבות ד' יודי"ן - מספר מ' יום, ¹⁵ וכן 'ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך' - ראשי תיבות

15. כוונתו לזמן ארבעים הימים שבהם ריצה משה את פני ה' לאחר חטא העגל, שהחלו בראש חודש אלול והסתיימו ביום הכיפורים.

'היום הרת עולם' - לאור 'לידתם' המחודשת של נח ויונה

'אלול'. וכן: 'ובא לציון גואל ולשבי' - שתי אותיות אחרונות של 'גואל' ושתי אותיות ראשונות של 'ולשבי' הרי 'אלול' (אבודרהם השלם, סדר תפילת ראש השנה).

דומה כי אכן חודש אלול נתפס כזמן של קרבה מיוחדת בין האדם ובין אלוהיו, זמן של מקום לאתערותא דלתתא ("אני לדודי") אך במקביל גם זמן של אתערותא דלעילא ("ודודי לי"). במהלך החודש משכימים יהודים ואומרים סליחות, מרבים באמירת י"ג מידות ובנתינת צדקה.

באופן כללי ניתן לומר, שבתודעתנו חודש אלול הוא חודש המיוחד לתשובה, לשיבה למקור, לה', לנקודת ראשית.

אם אמנם ראש השנה הוא יום של לידה, הרי שאיננו מופתעים שהחודש המקדים לו הנו חודש של הכנה ליום זה, בחינת היריון המקדים את הלידה. במובן זה, אך מתאים עיצובו של החודש כחודש של שיבה לנקודת ראשית ממנה ניתן להתחיל מחדש, אחרת, טוב יותר.

אמנם, בדבר זה עצמו נבדל באופן עקרוני ראש השנה מבריאת העולם הראשונה. בריאתו הראשונה של העולם הייתה יש מאין, ואילו כעת, גם כשאנו אומרים שראש השנה הוא יום הרת עולם, הרי כוונתנו למעגל מחזורי, שבו ישנה אפשרות של לידה מחודשת. מחזוריות העולם, אשר באה לידי ביטוי בדטרמיניזם הטבעי, עלולה להביא את האדם לתחושת מעגל אין-סופית, שאין כל חדש תחת השמש. אולם, הסתכלות על ראש השנה כיום של זיכרון הבריאה, כיום המעיד על רצון אלוהי חופשי שעומד בתשתית המציאות הנבראת, מוציאה את העולם מהמובן מאליו שבו, וטומנת בחובה את האפשרות לשינוי. ממילא, עיקרו של חודש אלול נתפס כחודש של תשובה, כבעל האפשרות לשנות ולהשתנות.

במובנים רבים, בחודש זה אדם מרגיש את קרבת ה' אליו ואת הגנתו עליו. אין זה מקרה שדווקא בחודש זה אנו מוסיפים לתפילתנו את מזמור כ"ז בתהילים, שבו נאמר: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שְׁבִתִּי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנֶעֱם ה' ולבקר בהיכלו. כי יצפנני בסֶכֶה ביום רעה יסתַרני בסֶתֶר אֶהְיֶה בצור ירוממני" (ד-ה).

תחושת ההצפנה תחת סוכה סוככת ומגנה, ההסתתרות באוהל מכסה ומלטף (גם אם רק כמשאלה), מתאימה מאוד לתחושה הדתית המלווה חודש זה.

אמנם, תשובה אינה רק הסתתרות בצלו של ה', ויש בה גם כאב, צער וחרטה, אך דבר זה הרי רק מדגיש בפנינו כי אנו עוסקים בהתכוננות ללידה חדשה. האדם נדרש להשיל מעליו את חוויית קיומו הישנה, לקראת חוויית קיום חדשה. עצם קיומו שלו נתון לפתע בספק, ולתודעה זו עצמה, שני פנים: תחושת איבוד הביטחון בקיום המובן מאליו מחד, אך תחושה של יכולת שינוי והתחדשות, תשובה במובנה הרחב, מאידך. תהליך כפול זה - גם אם מורכב וקשה הוא - נעשה תחת אוהלו המגן של ה'.

ראש השנה

לאחר סיום תקופת ההיריון מגיע היום הראשון שבחודש השביעי, ראש השנה, יום ההולדת. עיקרו של יום זה הוא יום של המלכת ה' על עולמו, הגורר בעקבותיו משפט ודין. מיד לאחר שאנו שומעים את קולו של השופר המייבב כתינוק שזה עתה נולד ("גנוחי גנח" ו"לולי יליל"; ראש השנה לג"ע"ב), אנו אומרים: "היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים. אם כבנים, אם כעבדים: אם כבנים, רחמנו כרחם אב על בנים..." מתוך כך שהיום הרת עולם, היום יעמיד במשפט. כיצד יש להבין את הקשר שבין הלידה שזה עתה מתרחשת, ובין המשפט שנגרר בעקבותיו?

בצדק הטעים א' שביד,¹⁶ שאת יסוד הקשר יש לבחון בסיפור הבריאה הראשונה. האם גם שם, לצד הבריאה עצמה, אנו מוצאים עמדה שופטת של ה', האם כבר שם מצוי הדין?

פרק הבריאה (בראשית א') מחולק לשבעה ימים בעלי תבנית זהה, דבר המקל על ההתבוננות במלאכת ה' בכל יום מימי הבריאה. כל יום פותח ב"ויאמר אלהים" (ג, ו, ט, יא, יד, כ, כד, כו, כט), בדרך כלל מופיעה גם לשון עשייה: "ויעש אלהים" או "ויברא אלהים" (ז, טז, כא, כה, כז). בימים הראשונים מודגשת אף פעולת ההבדלה האלוהית: "ויבדל אלהים" (ד, ז'¹⁷), ובעקבות כך בריאת השפה: "ויקרא אלהים" (ה, ח, י).¹⁸ לבסוף, נחתם כל יום: "ויהי ערב ויהי בקר יום..." אולם, המתבונן יראה שהחסרתי פועל אחד החוזר ונשנה בכל הימים, פועל שחסרוננו אינו מורגש ורצף הסיפור לא היה נפגע לולא פועל זה. כוונתי ל"וירא אלהים כי טוב" (ד, י, יב, יח, כא, כה, לא).¹⁹ מה משמעותה של ראייה אלוהית זו? וכי היינו סבורים שרצונו של האל לא יעלה יפה? וכי יעלה על דעת מאן דהו שאלוהים ביקש לברוא אור, ולאחר בריאתו ציפה אלוהים לראות את אופיו של אור זה ורק אז הכריע האם להשאירו? דברים אלו נשמעים קשים למדיי.

סביר להניח, כי חשיבות ההתבוננות האלוהית בבריאתו היא עצם העמדה המתבוננת, המעריכה והשופטת. בעמידת כל שופט מול בעל דין מובנית ההיבדלות. כוונתי, שעל השופט להתבונן בעיניים אובייקטיביות על מושא שיפוטו, אל לו להיות

16. א' שביד, ספר מחזור הזמנים, תל אביב תשנ"ח, עמ' 52-56.

17. והשווה לבריאת המאורות: "להבדיל בין היום ובין הלילה... ולהבדיל בין האור ובין החשך" (א', יד, יח).

18. על תופעת ההבדלה בימי הבריאה ובריאת השפה בעקבותיה הרחבתי בהזדמנות אחרת. ראה: י' גרוסמן, 'באה שבת באה מנוחה', עלון שבות 146, תשנ"ו, עמ' 65-76.

19. אמנם ביום השני ביטוי זה אינו מופיע, אך כידוע כפילותו של הביטוי ביום השלישי מהווה השלמה לבריאת היום השני. הגדיל לפרש ראב"ע שטען כי לא רק השלמה ספרותית לפנינו, כי אם סיפור מה שאירע בפועל ביום השני ("דבק עם בריאת היום השני", פירושו לא', ט, ד"ה ויאמר).

נוגע בדבר, אל לו להתבונן על העומד מולו עם תחושת הזדהות מיוחדת. באופן בסיסי זוהי עמידה של דחייה ושל ניכור. רק שופט שיצליח שלא להיות מעורב רגשית בנושא שנידון לפניו, יצליח להעלות דין צדק תחת ידו. כך הדבר לגבי כל מי שמתיימר לומר אמירה ‘אובייקטיבית’ בנושא מסוים. הטוען זאת, מורה למעשה שהוא אינו ניצב בעמדה של הזדהות, בעמדה של חמלה או של כעס, אלא בבסיס הדברים, הוא מנוכר לדבר שבו הוא דן.

ההתבוננות האלוהית המודגשת בימי הבריאה מבקשת להסב את תשומת לבנו להיבדלות שבין אלוהים ובין העולם אותו הוא ברא. הבורא רואה את בריאתו מבחוץ, כנפרד ממנה, והוא יכול לומר את שיפוטו על אודותיה (שהיא “כי טוב”). הסתכלות אובייקטיבית זו, יש בה מן הניכור, שהכרחי לשם עיצוב עולם נפרד ואוטונומי.²⁰

ממילא, בהקשר בו אנו דנים, דחייה זו מאפיינת את הלידה עצמה. לא עוד היריון מסוכך, לא עוד רחם המלא ברחמים,²¹ אלא היבדלות בין שופט כל הארץ ובין נתיניו. המשפט עצמו הוא הלידה עצמה, הוא ההסתכלות האלוהית הטרנסצנדנטית על העולם, שה’ אינו חלק ממנו, הוא נפרד, הוא אחד אחר, העולם עזב את ‘רחמו’ של ה’, העולם נברא בדין.

מובן, שעצם השיפוט מורה על יחסו של ה’ לעולמו, ואדרבא, יחס אכפתי לכל פרט ופרט, אך אין יחס זה משנה את עצם עמידת ה’ מול ברואיו, המודגשת ביום זה, עמידה טרנסצנדנטית מול עולם שנבדל ממנו, שנברא ועומד ברשות עצמו, ניתוק התינוק ממעי אמו, “אבינו - מלכנו”.

דומה, כי לידה המאופיינת בניתוק הנולד מהוריו, מוצאת לה ביטוי ממשי בכל הקריאות בימי ראש השנה. בקריאת היום הראשון אנו קוראים על פקידת שרה ולידת יצחק,²² ועל ניתוק אברהם מישמעאל, בנו בכורו. למחרת, ביום השני של החג, נשמע, כי גם מיצחק, שנולד למאה שנה, מתבקש אברהם להתנתק. ולא די בזאת, כי אם גם בהפטרות זהו המוטיב המנחה: חנה שהתפללה לבן נעתרה, אולם עשתה כאשר נדרה, והתנתקה מבנה בהביאה אותו למשכן עלי. ובאופן דומה, גם הפטרת היום השני - רחל הבוכה על בניה - בוכה על ניתוק האם מבניה, “כי איננו”, ניתוק שאינו מותיר נחמה לרחל אמנו.

20. ממילא ברור מדוע עמדה מובדלת זו מן העולם מודגשת דווקא בפרק א’ ולא בפרק ב’, ואכמ”ל.

21. על הקשר בין הרחם לרחמים עמדו כבר רבים. למשל יהודה עמיחי, עת הוא דמיין את מותו: “ואחת תשיר תפילת אל מלא רחמים,

בקול מתוק תשיר, אל מלא רחם

להזכיר לאל שרחמים יוצאים מרחם, רחמים של אמת,

רחם של אמת, אהבה של אמת, חסד של אמת” (י’ עמיחי, פתוח סגור פתוח, תשנ”ח, עמ’ 115).

22. השווה לדברי ר’ צדוק הכהן מלובלין, פוקד עקרים, תורה ב.

עשרת ימי תשובה ויום הכיפורים

כפי שראינו אצל נח ויונה, לאחר הלידה המחודשת ישנם רגעי התפייסות בין ה' וברואיו. לאחר הלידה, שבה התינוק נבדל מאמו, שוב היא חוזרת ועוטפת אותו בין זרועותיה ומיניקה אותו.

מעין דברים אלו אנו חווים מיד לאחר לידתנו, בעשרת ימי התשובה. שוב אנו משכימים לבתי כנסיות ואומרים סליחות, שוב י"ג מידות רחמים יאמרו ברמה. אמנם, אינה דומה הזנת האם את בנה בעודו ברחמה להזנתו לאחר שיצא ממנה, אך עמידתו הנפרדת של הנולד מול הוריו, אינה מתרחשת בן-רגע אחד. להיבדלות קצב משלה, וההדרגתיות הכרחית לשם בניית נפש אוטונומית.

על עשרת ימי תשובה אומר רבה בר אבוא, שניתן לקרוע בהם גזר דין: "ביחיד אימת [= שיכול לקרוע את גזר דינו]? אמר רבה בר אבוא: אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים" (ראש השנה יח ע"א). הגמרא מבססת את דבריו על דברי ישעיהו: "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" (ישעיהו נ"ה, ו). באופן דומה לחודש אלול, בו היה "דודי לי", כעת הוא "קרוב". ואכן, החוויה הבסיסית המכוננת את הימים הללו דומה מאוד, שהרי יש בה בתקופת ההנקה דמיון רב לתקופת ההיריון. לאחר הבריאה, לאחר הדין, משתף ה' את מידת הרחמים.

שיאם של ימים אלו הוא, כמובן, יום הכיפורים. יום זה הוא מעין אותו משתה גדול שעשה אברהם עת נגמל יצחק; הוא מעין היום בו חנה הביאה את שמואל לבית ה', כשזה נגמל מיניקתו, ומתוך אהבה שילחה אותו לדרכו, שיהיה נער בבית ה'. זהו סופו של תהליך הלידה, בו יכול הילד שנולד לעמוד על שתי רגליו ולהישיר מבט אל הסובבים אותו. מעתה הוא אישיות נפרדת לחלוטין, העומדת ברשות עצמה. במובן זה, יש לראות ביום הכיפורים את יום גמילתנו: אחרית דבר לתהליך לידתנו המחודשת, קבלת ברכת הדרך - של סליחה ומחילה, של ראשית והיטהרות - מאת אבינו מלכנו.

האומנם יכול אותו נולד ללכת בפני עצמו? האם לא יתגעגע במעמקי נשמתו לתקופה בה היה מוגן ברחמה של אמו או בזרועותיה?

סוכות

סוכות שייך לחטיבת שלושת הרגלים, ובמובן זה הוא חורג ממסגרת דיוננו. עם זאת, מתוך רשימת קרבנות המוספים עולה כי סוכות (בו מספר הכבשים והאילים כפול) מקיים זיקה גם לחגי תשרי, ובמובן זה יש לראות בו את סיום תהליך הלידה המחודשת המאפיינת את הימים הללו. יתרה על זאת, מעבר לרובד המקראי, קשה להתעלם מחוויית החג האינטנסיבי שנוצרת בחודש תשרי, ולסוכות חלק מכריע בעיצוב חוויה זו. מעבר לכך, סוכות נתפס גם הוא כגמר הדין שהתחיל בראש השנה, שהרי בחג זה נידונים על

המים (ראש השנה פ"א מ"ב), ועל כן, גם את מזמור "לדוד ה' אורי וישעי" אנו ממשיכים לומר (כך מנהג רוב הקהילות) עד הושענא רבה. מהו אם כן תפקידו של סוכות בעיצוב לידתנו המחודשת?

לשם עיון בדבר, ברצוני לשוב לשני הסיפורים העומדים ברקע לדברינו, לנח וליונה. עזבנו את שני הסיפורים לאחר הלידה המחודשת של שני הגיבורים, ורגעי ההתפייסות בין אדם ואלוהיו שבאו לאחר מכן. אולם, נראה כי עזבנום מוקדם מדי. גם נח וגם יונה עוברים משבר קשה מאוד, דווקא לאחר לידתם המחודשת.

נח משתכר ומתגלה עירום בתוך אוהלו: "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה" (ט', כ-כא). הוא מאבד את הדעת ואת לבושיו, ודומה הוא בעינינו למי שמואס בחייו. דומה הוא למי שברוב שכרותו חושב, שהאוהל שבו הוא מסתופף דומה עליו לרחם, והוא כעופר משיל את בגדיו ואת דעתו מעליו. געגועיו הסימבוליים של נח לרחם קשורים ודאי לחורבן הנורא אותו הוא רואה מול עיניו, לאחר שפרץ מחדש אל המציאות מתוך התיבה שסוככה - כך מסתבר - לא רק על חייו, אלא אף על תודעתו. כעת, משנולד מחדש, עליו להתמודד עם מאורעות המציאות, אשר טופחים על פניו. וכך, לאחר תקופת רחם ארוכה, כששב נח אל המציאות וסוף סוף החל לחדש את פני האדמה ("ויטע כרם"), הוא מבקש לברוח מפניה שוב. אותו כרם שאותו נח נטע במציאות, יגרום לשכרותו ולבריחתו מן העולם.

בספר יונה, הלידה המחודשת מודגשת גם דרך העיצוב הסימטרי של שתי מחציות הסיפור (פרקים א'-ב' מול פרקים ג'-ד'). לצד הציווי הראשון של ה' ליונה ללכת אל נינוה, ציווי שמסתיים ב"ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה'" (א', ג), אנו קוראים את הציווי השני (הפותח את פרק ג'), הזהה בלשונו, אלא שהפעם תגובת יונה היא: "ויקם יונה וילך אל נינוה כדבר ה'" (ג', ג). במקביל לתמונת מלחי האנייה, אשר שבים לה' בשל מאורעות יונה, אנו קוראים, במחצית השנייה של הסיפור, על אנשי נינוה השבים גם הם אל ה', בשל נבואת יונה. ולבסוף - במקביל לתמונת יונה המוגן במעי הדג, אנו קוראים, במחצית השנייה, על יונה המסתופף בצל הסוכה. כשם שביקש יונה למות, כשהציע למלחי האנייה לזורקו הימה, כך גם בתמונה זו יונה מבקש את נפשו למות.²³

כלומר, גם יונה, כנח, לאחר שפרץ מחדש אל היבשה ועשה את שליחותו כנדרש ממנו, נפרד מחברת בני אדם, ובונה לו סוכה מקדם לעיר: "ויצא יונה מן העיר וישב מקדם לעיר ויעש לו שם סכה וישב תחתיה בצל" (ד', ה). ודוק, "מקדם לעיר", כדין

23. על הסימטריה שבשתי המחציות של הסיפור ראה בן מנחם וזקוביץ (לעיל, הערה 10).

מגורשים ומנודים.²⁴ בסוכה זו, כאמור, מבקש יונה את מותו: "ועתה ה' קח נא את נפשי ממני כי טוב מותי מחיי... וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחיי" (ד', ג, ח).

סוכתו של יונה, כאוהלו של נח, אינם אלא ביטויים סמליים לגעגועי שני אלו ל'רחם'.²⁵ רחם במובנו הרחב, כמקום של רחמי ה' המגנים, הסוככים באופן אינטימי על האדם, כשמנגד, מצויה לה המציאות המאיימת. וכדברי מזמור אלול: "כי יצפנני בספה ביום רעה יסתרני בסתר אהלו" (תהילים כ"ז, ה).

לאור דברים אלו, ייתכן שסוכתנו, שאנו בונים בחג הסוכות, היא כסוכתו של יונה או כאוהלו של נח. בתום יום הכיפורים, נזרק יהודי אל תוך המציאות הריאלית, היום-יומית, ומוטל עליו להתרחק ממקורו, ממקור רחמיו. הינתקות זו הכרחית לשם בניית חיים עצמאיים, מוסריים ובעלי רצון חופשי ובחירה. אולם, הוא אינו רוצה להתבגר! אותו ילד, שזה עתה יוצא מבריא את המחודשת, מבקש להישאר עוד רגע קט, במעט החמימות של י"ג מידות רחמים, לחוות את רגעי הדבקות עד תומם. אולם, בעל כורחו הוא נולד, ומעתה, חיי מתח גזורים עליו, מתח שמובנה בתוך החוויה הדתית, בין דבקות לניתוק, בין התבטלות לבנייה אישית אוטונומית.²⁶

פתרון המתח, או לפחות מציאת שלוה ארעית, מגיח לעולם בדמותו של חג הסוכות.

בניגוד גמור להסתופפות הקהילתית בבית הכנסת, שאפיינה את הימים הנוראים, הרי שבסוכות שב איש איש למשפחתו, לחייו הריאליים. יותר מזה, שב איש איש לשדותיו וליבולו, ואוסף את יגיע כפיו. גם בעת התפילה, ראשו עטוף יהיה בארבעה מינים, כנציגות לצמחייה הארץ ישראלית, וריח פרי ההדר ישתלב עם ריח טליתו ותפיליו. שב היהודי אל המציאות, הירוקה והטבעית, אל העולם שנברא זה עתה מחדש.

24. כך אדם הראשון לאחר חטאו (בראשית ג', כד), וכך קין לאחר חטאו ("ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד קדמת עדן" - שם ד', טז), כך בני אברהם שנדחו - עמון, מואב ועשו, וכך בני הפילגשים אשר לאברהם, ששילחם מעל פני יצחק בנו ("קדמה אל ארץ קדם" - שם כ"ה, ו).

25. בחקר הפסיכולוגיה הולכות ורבות הדעות (גם אם עדיין מיעוט הן) כי לתהליך הלידה משמעויות נרחבות למצב הנפשי והפיזי של הנולד. ראה על כך: ד' צ'מברליין, תינוקות זוכרים לידה, קריית ביאליק תשנ"ב (במיוחד בעמ' 97-105).

26. לדידו של פרויד, כל אדם המצוי בחרדה, משחזר למעשה את תגובותיו ('היפעלות') בעת חרדתו הראשונה - הלידה, בה התנתק ממקורו: "נדמה לנו שאנו יודעים, מהו הרושם המוקדם שההיפעלות משחזרת. אנו אומרים שזהו מעשה הלידה, שבו נוצר אותו צירוף של תחושת צער, רחשי התפרקות ותחושות גוף, שנעשה אב דוגמה לרישומה של סכנת נפשות, ומאז הוא חוזר ומתחדש עלינו בדמות מצב החרדה... אף זאת: עובדה רבת משמעות היא בעינינו, שאותו מצב חרדה ראשון נוצר מתוך ניתוק מן האם" (ח' איזק [מתרגם], כתבי זיגמונד פרויד, תל אביב תשכ"ו, כרך ראשון, עמ' 272).

עם פרוץ חג הסוכות לחודש תשרי, פורצים גם ציוויים רבים על האדם: “ולקחתם לכם”, “וחגגתם”, “בסוכות תשבו” (ויקרא כ”ג, מ-מב), זאת בניגוד גמור ליום הכיפורים שחלף אך לפני ארבעה ימים, אך כל כולו אומר פסיביות: “ועניתם את נפשתיכם” (שם, כז), כלומר: אין לאכול, אין לשתות, אין לרחוץ, אין לסוך, אין לנעול סנדל ואין לקיים יחסי אישות.²⁷ הפסיביות שהתאימה לסוף תקופת ההנקה, נעלמה כלא-הייתה, ומעתה ניצב אדם מצווה שעליו לפעול ולעשות.

בימים אלו, בונה היהודי סוכה בה שמח הוא עם משפחתו, ועם אושפיזיו-אורחיו. אולם, בסוכה זו, שהדי רחם לה, מסתופף האדם מישראל גם עם השכינה. לפי דברי הגמרא, אין לבנות סוכה הנמוכה מעשרה טפחים, מפני ש”מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים” (סוכה ה ע”א).²⁸ אין זאת, כי אם יש לבנות סוכה ששכינה יכולה לדור בה! האדם בונה בידיו סוכה, בה מצוי אסיף השנה, בו חנן אותו אלוהיו, ולסוכה זו נכנסת אף השכינה. מפגש מחודש זה עם השכינה, אינו דומה כלל למפגשי הימים הנוראים: חוויית השמחה הארצית משתלטת על חוויית הדבקות הספרטואלית שאפיינה את הימים הנוראים. אך גם לסוכה שמחה זו, גם למציאות טבעית זו באה השכינה לסוכך, כמי שאומרת שמעתה ואילך, גם אם הבריאה הושלמה לה, וגם אם ה’ ניצב מעבר למציאות רבת הפנים, הרי שיכול אדם, בכוח מעשיו, להזמין את השכינה שתשרה בביתו, והיא תמשיך לגונן ולסוכך, ממש כאימא שגם לאחר שגמלה את בנה, שומרת את צעדיו ואת אורחותיו בכל אשר ילך.

מעין זה כתב הרב קוק:

על ידי העליה של יום הכיפורים מתרחקים הרבה מהעוה”ז, וצריכים שמירה כשפוגשים בענייני העוה”ז מכל מכשול, ואותם הימים שבין יוה”כ לסוכות נתנו לחינוך של חזרה לענייני העוה”ז בתיאור הגון בקדושה, והחשבון נגמר ליום ראשון של סוכות במצות סוכה ולולב, שמתבססים ענייני העוה”ז ונאחזים בקדושה.²⁹

27. תחילת פרק שמיני במסכת יומא.

28. ישנם ביטויים רבים לכך, שתפיסת חז”ל את הסוכה היא כמקום בו שכינה שורה. ראה על כך: י’ גנק, ‘מחשבת ההלכה במצוות חג הסוכות’, חלק א - עלון שבות 142, תשנ”ה, עמ’ 16-66; חלק ב - עלון שבות 145, תשנ”ה, עמ’ 24-65.

29. עולת ראיה, ירושלים תשמ”ג, עמ’ שסז (“בין יוה”כ לסוכות”). מכיוון אחר כותב דברים דומים הפילוסוף היהודי פרנץ רוזנצווייג: “ועד כדי כך נשאר כל הארצי מאחורי שכרון הנצחיות שבווידוי זה [ביום הכיפורים, י”ג], שלא יתואר כמעט כיצד תמצא מכאן הדרך לשוב אל מחזורה של השנה. לפיכך, משמעות יתירה לגבי המבנה של השנה היהודית יש בכך, שחגי הגאולה הבלתי אמצעית [כוונתו לימים הנוראים, י”ג], אינם חותמים את חודש הגאולה, שבו מסתיים מחזורן השנתי של השבתות; אלא אחריהם ובסמוך להם בא חג הסוכות כחג של

במקום חתימה

חלק נכבד מעיצוב החוויה הדתית הישראלית נשען על מאורעות העבר. כך חג המצות וכך חג הסוכות, כך חג פורים וכך חג חנוכה. דומה, כי לעתים חוויית הקיום עצמה מוקרנת באור הפרספקטיבה ההיסטורית שעתידיה לקום על המאורע שזה עתה מתרחש. כך, למשל, אנו קוראים את ציווי ה' למשה על אודות חג המצות - חג ציון יציאת מצרים - עוד לפני שעם ישראל יצא בפועל ממצרים (שמות י"ב, יד-כא). משה עצמו, בשעה שיאמר לעם את דיני פסח מצרים, יוסיף מיד ויאמר:

ושמרתם את הדבר הזה לח'ק לך ולבניך עד עולם. והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבדה הזאת. והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם. ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקד העם וישתחוו (שמות י"ב, כד-כז).

וכך, בשעה שהעם הישראלי במצרים, שחט את זבח הפסח ואכלו, עיניו כבר היו נשואות לדורות רבים שיבואו אחריו, שעתידיים לחזור על פעולות אלו כזיכרון קולקטיבי למאורע שזה עתה מתרחש.

לא רק בני בניהם של דור יוצאי מצרים ניצבים מול עיני היוצאים ממצרים, כך גם בני בניהם של הדור הנכנס לארץ ניצבים מול עיני הנכנסים לארץ:

ויקרא יהושע אל שנים העשר איש אשר הכין מבני ישראל איש אחד איש אחד משבט. ויאמר להם יהושע עברו לפני ארון ה' אלהיכם אל תוך הירדן והרימו לכם איש אבן אחת על שכמו למספר שבטי בני ישראל. למען תהיה זאת אות בקרבכם כי ישאלון בניכם מחר לאמר מה האבנים האלה לכם. ואמרתם להם אשר נכרתו מימי הירדן מפני ארון ברית ה' בעברו בירדן נכרתו מי הירדן והיו האבנים האלה לזכרון לבני ישראל עד עולם (יהושע ד', ד-ז).

שוב הבן השואל, שעדיין לא נולד, ניצב מול עיני אלו החווים זה עתה את ההתרחשות הקונקרטית. המאורע עצמו מוקרן מן הצורך לעצב אותו כחלק מתרבותה הנצחית של האומה: "לזכרון לבני ישראל עד עולם". במובן זה, העתיד פורץ להווה, ומאירו בפרספקטיבה נצחית.

ואמנם, התרבות הישראלית מכוננת על חוויית הזיכרון הלאומי, וכל משפחה ומשפחה, בכל עיר ועיר מזכירה מדי חג וחג את מאורעות עמנו. אולם, אין מדובר בזיכרון היסטורי גרידא, אלא בחוויית קיום מתמשכת. רצוני לומר, בחגים אלו אין העם היהודי נזכר במה שאירע, אלא חווה זאת שוב. מימרת חז"ל: "בכל דור ודור חייב אדם

הגאולה על קרקע הזמן הבלתי נגאל ושל העם ההיסטורי" (י' אמיר [מתרגם], כוכב הגאולה, ירושלים תשנ"ג², עמ' 349).

לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר: ‘והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה’ לי בצאתי ממצרים’ (פסחים פ”י מ”ה), לא באה ללמד רק את פרטי דיני הסדר, בהסבה ובדרך חירות, אלא לעצב טיפוס של חוויה דתית של ‘משחק’, משחק המתנהל ברובדי נפש עמוקים.³⁰ על היושבים סביב שולחן הסדר לחוות מחדש את יציאת מצרים, ודווקא משום כך יכולה המשנה להמשיך בדרישתה להודיה שתצא מעומקא דליבא: “לפיכך אנחנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלו הוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפילה לאור גדול ומשעבוד לגאולה” (המשך המשנה שם).

חובת ההודיה נובעת מתחושת הצלה קיומית, ולא רק מידיעתה ההיסטורית!

לא רק את יציאת מצרים נדרש יהודי לחוות מדי שנה, אלא את עצם זבח הפסח, שבדורות קדמונים נעשה בהר הבית לצדו של מזבח, וכעת גם הוא חלק מדרישות ה’משחק’. בחוויה - אותה מתבקש כל פרט ישראלי לעבור - הוא ניצב בלילה מופלא זה בבית המקדש, הוא רואה בעיני רוחו את הכוהנים הממהרים לזרוק את הדם, ומיטיבי שמוע, אף מרגישים בנימי נפשם את ההלל הבוקע ועולה מכל עבר.

‘משחק’ יהודי זה לא מתמצה בליל הסדר. כך, למשל, גם בהלכות חנוכה אנו מוצאים שוב ושוב, בהקשרים שונים, יחס הלכתי ורעיוני לנרות חנוכה כאל נרות המקדש! וברצוני להדגיש: לא כרמז היסטורי, אלא כממשות הלכתית.³¹ אין זאת, אלא תוצאה הנובעת מתפיסה בסיסית, שנרות החנוכה הנם קיום עכשווי של נרות המקדש שהלכו ואינם. למעשה, כותב זאת הרמב”ן באופן ברור בתחילת פרשת בהעלותך:

וראיתי עוד בילמדנו, וכן במדרש רבה: ‘אמר לו הקב”ה למשה, לך אמור לאהרן אל תתירא, לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות - כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו. וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם’. והנה דבר ידוע, שכשאין בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנכת חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו (רמב”ן, במדבר ח’, ב).

30. השווה ללשון מדרש תנאים (לדברים ו’, ט): “ואותנו הוציא משם” - מכאן אמרו בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שלא את אבותינו בלבד גאל, אלא אף אותנו שני ‘ואותנו הוציא משם’” (גם הרמב”ם בנוסח ההגדה שלו מביא פסוק זה - “ואותנו הוציא משם” - כמקור לדבר).

31. כך, למשל, הגמרא דנה אם איסור השימוש לאור הנרות נובע מהאיסור העקרוני ליהנות מחפצי הקודש (שבת כב ע”א); וכך, למשל, מביא הרמב”ן את מנהג הגאונים שלא לזרוק את השמן הנותר, כדין שמן הקודש. ראה בהקשר זה גם את דעת הר”ן ובעל המאור לגבי איסור השימוש לאור הנרות (בסוגיה בשבת שם). הגמרא משווה את נר חנוכה לנרות המקדש גם לגבי הדלקה מנר לנר (שבת כב ע”ב).

הרכב"ן תופס את הדלקת נרות חנוכה כהמשך מצוות הדלקת הנרות, ואשר מתקיימת גם לאחר חורבן הבית.³²

כך גם סדר העבודה החוזר ונשנה מדי שנה ביום הכיפורים איננו אמצעי זיכרון גרידא, כי אם ניסיון לחוות את המאורע עצמו ברבדים פנימיים, המכוננים את החוויה הדתית. בשעה שיהודי כורע ומשתחוה, יכול הוא להריח את מרצפות המקדש, ולהרגיש בכל נימי נפשו את השם המפורש היוצא מפי כוהן גדול בקדושה ובטהרה.

במובן עמוק, תופעה זו אינה צריכה להפתיענו, שהרי קיומו של אדם עובד ה' אינו מתמצה במציאות הריאלית הנגלית לעין כול. מרכיבי הנפש אשר בונים את החוויה הדתית פורצים אל מעבר לאותו תחום הכרה, אשר מבקש למצוא לו משען במציאות שמעבר לו. המפגש בין אדם ואלוהיו מתרחש בראש ובראשונה בתוככי הנפש פנימה, שם הדמיון והציפייה קונים להם שביטה.

במובן זה, העבר הקולקטיבי אינו חתום בתוך עצמו כעבר מיתי, אלא עבר הפורץ לתוככי החוויה העכשווית, ומכונן מערכת יחסים אינטימית בין אדם ואלוהיו.³³

כך הדבר לאורך רצף השנה היהודית, וכך, ובמשנה תוקף, בחג שכל כולו קשור בזיכרון - "יום הזיכרון" (ויקרא כ"ג) - ראש השנה. המשמעות הפשוטה של הגדרת יום זה כ"יום זיכרון" נוגעת להיזכרותם של עם ישראל לפני הקב"ה (ולכן יש לתקוע), אולם דבר זה עצמו קשור בזיכרון יסודי יותר - זיכרון בריאת העולם שמתרחש ביום זה. לא מאורע לאומי כזה או אחר מתבקש יהודי לחוות בחג זה, אלא לחוות את עצם ראשיתו של העולם, את היותו יש מאין, את אופיו כברוא.

גם ביום זה, כבשאר החגים, אין מדובר בזיכרון העבר גרידא, כי אם בזיכרון היוצר חוויה קיומית של לידה והתחדשות, המתרחשים בהווה. ההתבוננות במהותה של

32. והיה מי שהתבטא, שדווקא משום שהדלקת נרות המקדש בחנוכה נעשתה בדרך נס, הרי שהיא חורגת מגבולות הזמן והמרחב הקונקרטיים, ובכל שנה מחדש בזמן נסי זה, ה'מנורה' ניצבת מול עיני מדליק נרות החנוכה, או לפחות נוכח לבו (ראה שפת אמת לחנוכה, תרל"א).

33. אמנם, בסופו של ליל הסדר ייחשפו המסכות, ובלב רוטט יצא המרצע מן השק ונאמר בגעגועי אין קץ: "חסל סידור פסח כהלכתו ככל משפטו וחוקתו. כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו", ומיד תפרוץ אותה משאלה המפעמת בלבות יהודים תמיד, בכל מקום ואחר: "לשנה הבאה בירושלים"; "קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה". בסופה של ההצגה, מתפכחים חוגגי הסדר מארבע כוסות היין, ומגלים את האמת העירומה: אין לנו לא מקדש ולא מזבח, לא זבחים ולא כוהנים, ואין אנו אלא חולמים בהקיץ. גם בסופו של סדר העבודה ביום הכיפורים, תתנפץ אותה חוויה אינטימית אל מול מציאות עירומה, ויזכרו מתפללי בית הכנסת ש"מרום עונינו אין לנו לא קטורת ולא קרבן, כי בעונותינו ובעונות אבותינו חסרנו כל אלה". אולם אין לטעות, החוויה היסודית המשתיתה את ליל הסדר עודנה אותו 'משחק', המתרחש בלבותיהם של יושבי השולחן. העמידה הבסיסית ביום הכיפורים עודנה בבית המקדש, גם אם זה שבלב. המאורע ההיסטורי שהתרחש אי אז לובש פנים אקטואליות.

‘היום הרת עולם’ - לאור ‘לידתם’ המחודשת של נח ויונה

מציאות מחודשת, מביאה את האדם להכרה פנימית בדבר התחדשותו שלו, ובדבר החסד האלוהי שניצב בתשתית המציאות. במובן זה, תהליך הלידה המחודשת שעובר העולם - ואתו כל יהודי - בראשית כל שנה, מבשרים בשורה הנוגעת ביכולת להשתנות, בהפניית עורף לתודעה דטרמיניסטית, בפתיחת שער לדופקים בתשובה.

יום הדין בתורת התנאים

א. יסודות מקראיים

ליום הראשון של החודש השביעי אין אופי ומשמעות ברורים בפסוקי התורה, ואופיו של 'יום התרועה' כיום דין ידוע לנו ממקורות התורה שבעל פה. המשנה במסכת ראש השנה פרק א מונה את היום הזה בין ארבעת ראשי השנה (מ"א) ובין ארבעת פרקי הדין (מ"ב). העמדת האחד בתשרי במקום של כבוד ברשימת ראשי השנה הינה טבעית ומובנת, שכן כמה פסוקים מוכיחים שמעבר השנים מתרחש מסביב לתאריך הזה. חג הסוכות בהמשכו של חודש תשרי חל לפי התורה ב"צאת השנה" (שמות כ"ג, טז) וב"תקופת השנה" (שם ל"ד, כב), ואת פרשת הקהל קוראים "במעד שנת השמטה בחג הסוכות" (דברים ל"א, י).¹ דיני שנת היובל חלים בעשירי בתשרי (ויקרא כ"ד, ט), ותאריך זה אף נקרא "ראש השנה" ביחזקאל מ', א.² אבל המקור לתפיסה שהאחד בתשרי הוא יום דין הוא עמום יותר. דומה כי חז"ל הבינו כי ה'זיכרון' המתקיים לתאריך הזה ("זכרון תרועה" - ויקרא כ"ג, כד) קשור לדין, בבחינת "כי תביא חוק זכרון להפקד כל רוח ונפש",³ וייתכן כי למדו על הדין

1. פסוקים אלו אינם מתייחסים לתאריך מסוים שבו מתחלפת השנה, אלא לעונה של מעבר שנה. כל מקבץ החגים - ראש השנה-יום הכיפורים-סוכות - הוא בעל אופי של חגי מעבר השנה, ואכמ"ל.
2. כך פירשו חז"ל, כפי שמשמע מהערתם לפסוק זה: "אימתי נאמר לו בתחילת היובל" (סדר עולם רבה פרק יא; השווה ערכין יב ע"א). אך אפשר ש"בראש השנה בעשור לחדש" בפסוק הזה מתייחס לאחד בניסן, כתרגום השבעים וכשיטת הלוח הכיתתי, ועיין מקורות שציינתי בחיבורי, שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 51, הערה 35. ברם, נראה כי במקרא אין ניסן אלא 'ראש לחדשי השנה' ולא 'ראש השנה', ובדומה לחלוקה בין 'ראש השנה לשנים' ל'ראש השנה לחדשים' במקורות חז"ל. רד"צ הופמן (פירוש לספר ויקרא ב, צ' הר שפר וא' ליברמן [מתרגמים], ירושלים תשכ"ו, עמ' קעא), מביא טיעון נוסף להוכיח שהאחד בתשרי הוא "ראש השנה" - העובדה שזה המועד היחיד ברשימת המועדות בתורה שחל בראשון לחודש.
3. מתוך תפילת 'זיכרונות' במוסף של ראש השנה.

בראש השנה גם מסמיכותו ליום הכיפורים.⁴ אך 'זיכרון' במקרא אינו קשור בהכרח למעמד של דין, ויעידו פסוקים רבים - חלקם מופיעים בין פסוקי ה'זיכרונות' הנהוגים בקהילות ישראל - אשר בהם מוטיב הזיכרון קשור לחסד ורחמים: "ויזכר אלהים את נח" (בראשית ח', א), "ויזכר אלהים את רחל" (שם ל', כב), "וזכרתי את בריתי יעקוב" (ויקרא כ"ו, מב) ועוד ועוד.⁵ אף הפסוק הקרוב ביותר בעניינו לפסוק "זכרון תרועה", מדבר על עליית זיכרוננו לטובה: "והרעתם בחצצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאיביכם" (במדבר י', ט).

במאמר זה נעקוב אחרי הרעיון שראש השנה הנו יום דין בחיבורי התנאים והאמוראים, נעמוד על המקורות שחז"ל דרשו על מנת לבסס רעיון זה וננסה לעמוד על אופיו ומהותו של הדין ועל זיקתו למצוות היום של מועד זה.

ב. כל באי העולם עוברים לפניו כבנומרון (כבני מרון)

המשנה בראש השנה (פ"ב מ"ב) מונה את ראש השנה בין פרקי הדין, אך היא מבחינה בצורה ברורה בינו לבין שאר ימי הדין, באופן שהיא מתארת אותם:⁶

בארבעה פרקים העולם נדון:

בפסח על התבואה

בעצרת על פירות האילן

בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבנומרון [כבני מרון]

שנאמר: 'היוצר יחד לבם מבין אל כל מעשיהם' (תהילים ל"ג, טו)

ובחג נידונין על המים.

המילים "העולם נדון" במשפט הפתיחה מוסבות על שני פרקי הדין הראשונים, פסח ושבעות. אשר לסוכות - המשנה חוזרת ושונה את התיבה "נידונין" כדי להכליל גם אותה ב"העולם נדון" שברישא, לאחר שתיאור הדין בראש השנה הפסיק בין סוכות לבין משפט הפתיחה. בניגוד לשאר פרקי הדין, אין ראש השנה מתואר במשנה במילים

4. באופן דומה מבקש רד"צ הופמן בפירושו לויקרא, ירושלים תשכ"ג, עמ' קסט, קעה-קעו, ללמוד על אופיו של ראש השנה מתוך סמיכותו ליום הכיפורים, ומתוך כך שהתורה קושרת בין שני החגים - וביניהם לחג הסוכות - באמצעות הביטוי 'לחדש השביעי הזה' (ויקרא כ"ג, כז, לד).

אך הרב הופמן מדגיש את מוטיב התשובה בראש השנה וביום הכיפורים, ולא את מוטיב הדין.

5. אך בנוסף לפסוקים המציינים את זיכרון ה' לטובה ולרחמים, קיימים פסוקים שבהם ה' זוכר עוונות על מנת להעניש עליהם, כגון: יחזקאל כ"א, כט; הושע ז', יג; תהילים קל"ז, ז ועוד.

6. ציטוטי משנה יובאו על פי נוסח הדפוס, עם תיקונים על פי כתב יד קויפמן ועדי נוסח נוספים, על פי הנחוץ לענייננו וכפי שיצוין במקומו. כל הציטוטים מהמשנה, מהתוספתא, מהבבלי ומהירושלמי הם ממסכת ראש השנה, אלא אם צוין אחרת.

"העולם נדון", ובמקומן שונה המשנה: "כל באי העולם עוברין לפניו כבנומרון". בכך מובחן ראש השנה משאר מועדי הדין בשניים: "כל באי העולם" במקום "העולם", ו"עוברין לפניו" במקום "נידונין" (על משמעות הביטוי כאן נעמוד להלן). הבדל נוסף בין ראש השנה לשאר פרקי הדין הוא, שרק לגבי ראש השנה מביאה המשנה פסוק להוכחת הדברים.⁷

קו החשיבה הזה יתחזק לאור עיון בתוספתא, המחדד את ההבדל בין ראש השנה לפרקי הדין האחרים. להלן לשון התוספתא (פ"א הי"ב, מהד' ליברמן עמ' 308):

אמ' ר' עקיבא: אמרה תורה -

הבא עומר שעורין בפסת, שהו פרק שעורין, כדי שתתברך לכם תבואה
הבא חטים בכורים בעצרת, שהוא פרק אילן, כדי שיתברכו עליך פירות אילן
הבא ניסוך המים בחג, כדי שיתברכו עליך מי גשמים
אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות -

מלכיות, כדי שתמליכוהו עליהם
זכרונות, כדי שיבא זכרונכם לטובה לפניו
שופרות, כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו.

בתוספתא, כמו במשנה, בולט ההבדל בין התיאור של מעשי שלושת ה'פרקים' הראשונים לבין תיאור מעשי ראש השנה. מעבר לכך, בתוספתא - בניגוד למשנה - ראש השנה אינו מופיע במקומו לפי סדר לוח השנה (בין עצרת לחג), אלא בסוף הרשימה, וכך מחדדת התוספתא את הנקודה: שלושת ה'פרקים' הראשונים הם עניין לעצמם, וראש השנה הוא עניין לעצמו.⁸

7. ההבדלים בלשון המשנה בין ראש השנה לשאר המועדות עשויים ללמד שעורך המשנה הרכיב את משנתנו ממקורות שונים, וניתן לחזק זאת מהתוספתא שתדון להלן. עיין להלן, הערה 8, ועיין חיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 53-55. מכל מקום, אין זה פוטר אותנו מלעמוד על המשמעות שהפיק העורך מהרכבתם של המקורות השונים.

8. סדר הדברים בתוספתא מלמד כי ברייתא זו מורכבת משני מקורות, ואף ניתן לזהות מאלו מקורות היא הורכבה. בשלושה מקומות מובאת ברייתא שבה רבי עקיבא מדבר על עבודות המקדש המיוחדות של כל אחד משלושת הרגלים: תוספתא סוכה פ"ג הי"ח, מהד' ליברמן עמ' 271; ספרי במדבר פיסקא קנ, מהד' הורוויץ עמ' 196, וירושלמי ראש השנה פ"א, נז ע"ב. ברייתא הדומה לסיפא של התוספתא, המסבירה את הסיבה לסדר ברכותיהן המיוחדות של תפילת ראש השנה, מופיעה בספרי במדבר פיסקא עז, מהד' הורוויץ עמ' 71, בשם ר' נתן. ראה: ז' כהן, 'שתי ברייתות שהצטרפו למימרה אחת', נטועים ח, תשס"ב, עמ' 89-92. שתי הברייתות המקוריות אינן עוסקות ב'פרקי דין', ונראה שצירופן של שתי הברייתות והסבתן לנושא של 'פרקי דין' נעשה בידי תלמידי רבי עקיבא, ובמיוחד בידי רבי יהודה, ועיין חיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 62, הערה 79, ולהלן פרק ז והערה 53 שם. יש לציין, כי כפי רבי עקיבא עצמו מצאנו את

אך טבעי הוא שהמשנה והתוספתא יבחינו בין ראש השנה לבין שאר פרקי הדין הרשומים כאן. שלושת פרקי הדין הרי הם שלושת הרגלים, וסביר להניח שחז"ל ייחסו לימים האלו את הדין בשל מצוות "יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך" (דברים ט"ז, טז), השייכת לחגים האלה - האדם ה'נראה' על ידי אלהיו יודע וחדש כיצד האל הרואה אותו מתבונן בו במבט בוחן וחודר.⁹ אין התבוננות אלוהית ללא דין. בכל אחד מהמועדות הללו נדון עניין הקשור לאופיו החקלאי המיוחד של אותו מועד. כל רגל חל ב'פרק' חקלאי חשוב: תחילת עונת הקציר (פסח), תחילת עונת האסיף (שבועות) ותחילת עונת הגשמים (סוכות). כל חג מתאפיין בהבאת קרבן ציבורי מיוחד, ורבי עקיבא (תוספתא) קושר את הקרבנות הללו ל'פרקי' החקלאות, וזאת מסביב לדין הקשור לשלושת הרגלים. בכל 'פרק' חקלאי חשוב במשך השנה, התורה קובעת מועד עלייה לרגל, על מנת שהציבור הישראלי יעמוד לדין לפני ה' במקדשו. יחד עם הדין, התורה קובעת בכל מועד קרבן המיועד להשפיע על ה' להמתיק את הדין ולברך את עמו בגשמים ובפרות בעתם. ראש השנה שונה מפרקי הדין הללו, שכן אין בו עלייה לרגל ולא קבעה בו התורה קרבן מיוחד.¹⁰ אין מועד זה קשור לעונה חקלאית מסוימת, ועל כן שונה הדין בראש השנה מהדין ברגלים גם באשר למושא של הדין - אין "העולם" (= האדם)¹¹ נדון על עניין חקלאי מסוים, אלא "באי העולם" (= האדם) נדונים על קיומם של עצמם.¹² באשר

הביטוי המרכזי במשנתנו - "העולם נדון" (אבות פ"ג מט"ו ועיין עוד שם מט"ז), ואפשר שנחלקו תלמידיו באשר לזיקה בין משנה זו לדברי רבם לגבי הקרבנות של שלושת הרגלים. 9. הנני מניח כאן שמשמעות לשון המשנה "העולם נדון" היא שהאדם נדון, וכן משמע מהשימוש בביטוי 'לדון את העולם' במקורות נוספים, כגון: אבות פ"ג מט"ו; תוספתא קידושין פ"א הי"ד, מהד' ליברמן עמ' 281; ספרי דברים פיסקא שיא, מהד' פינקלשטיין עמ' 351. ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 928, שורה 74-75, מסביר את משנתנו: "ושם פירוש כל העולם ממש, עיין להלן שם", ונסמך על דבריו בירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 504, שאין המקורות הארץ ישראלים משתמשים במילה "עולם" במשמעות 'ציבור'. ברם, כאמור, מהמקורות המדברים על הצירוף 'לדון את העולם', משמע שלא כדבריו. גם מהמשך לשון המשנה כאן משמע שלא כדברי ליברמן, שהרי לשון המשנה בהמשך היא: העולם נדון על התבואה/פרות האילן/המים.

10. לפיכך בתוספתא רבי עקיבא קובע כי המצווה המיוחדת הקשורה לדין בראש השנה היא ברכות מלכויות, זיכרונות ושופרות. נרחיב בנקודה הזאת להלן, פרק ו.

11. עיין לעיל, הערה 9.

12. רי"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 368: "וכל באי עולם" הם בוודאי 'אדם' וקרא מוכיח 'היוצר יחד לבם'...", וכן מוכיח מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם, תל אביב 1999, עמ' 63-64, מהפסוקים הסמוכים, ושם הוזכר: "כל בני האדם", "כל יושבי הארץ". כן פירש א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח, עמ' 414, והשווה: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויהי בשלח פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 112: "דרש פפוס: 'והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש' (איוב כ"ג, יג) - דן יחידי לכל באי

בני האדם הם באי עולם, אין הם קיימים לעד בתוכו, ובשל כך פעם בשנה הם נדונים על מנת לקבוע אם מגוריהם בעולם יימשכו, או שמא הגיע העת לצאתם ממנו. לאדם אין 'עונה' מסוימת במחזור השנה, ועל כן מוכיחה המשנה את הקביעה כי דין זה מתקיים בראש השנה: "שנאמר היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם"¹³. משנתנו סבורה, כנראה, כדעת רבי אליעזר (בבלי י"ע"ב) ש"בתשרי נברא העולם", דהיינו שבריאת האור הייתה בכ"ה באלול ובריאת האדם באחד בתשרי (ויקרא רבה אמור פרשה כט, מהד' מרגליות עמ' תרסח = פסיקתא דרב כהנא ראש השנה פסקא כג א, מהד' מנדלבוים עמ' 333-334), ועל סמך זאת דורשת את הפסוק בתהילים כדלקמן: ביום שבו ה' יצר יחד לבם, באחד בתשרי מדי שנה, הוא גם 'מבין' (= מתבונן) אל כל מעשיהם' על מנת לשפוט אותם ולגזור את גזר דינם.¹⁴

נראה, שההבדל בין הדין בראש השנה לבין הדין בשלושת הרגלים נעוץ בשוני בסיסי בין הדין הקשור לטבע ולחקלאות ובין הדין הקשור לגופו של האדם. בכל פרקי הדין מי שעומד לדין הוא האדם ("העולם נדון"), אלא שהדין בכל פרק מתייחס להיבט אחר של הסביבה האנושית. הברכות החקלאיות 'נדונות' במועדים שבהם הן מזומנות לקראת העברתן מרשות גבוה לרשות האדם. האדם נדון על התבואה ועל פרות האילן בשעה שכל אחד מאלה צמח והבשיל בשדות ועומד מוכן לפעולות הקציר והאסיף של

העולם ואין מי ישיב על דבריו..."; שם, מסכתא דשירה פרשה ה, עמ' 143: "...אבל הקב"ה אפילו כל באי העולם באין וצועקין לפניו הוא שומע צעקתם"; אבות דרבי נתן נו"א ריש פל"א, מהד' שכטר מה ע"ב; שם ריש פל"ב (מו ע"ב) וריש פל"ג (מז ע"א): "וכי מה צריך/הוצרך/צורך לבאי עולם בכך...". בעל שפתי חכמים, ד"ה באי עולם, רצה לפרש כי "לשון זה כולל ג"כ כל בעלי צומח ובעלי חי (כך!)... וגם בעלי דומם כאבנים טובים", אלא שהתקשה בפסוק "היוצר יחד לבם", והשאיר בצ"ע. הירשמן (שם), עמ' 64, מנמק את השימוש ב"באי העולם" - "להעצים את דמותו של הקב"ה כמי שדן את העולם כולו פעם בשנה", ובאופן כללי הוא מסביר את תפקיד הביטוי בספרות התנאית (עמ' 71): "להדגיש את התכונות האוניברסליות של הקב"ה ביחסו לעולם". בפנים בסמוך הסברתי את משמעות הביטוי באופן אחר.

13. פשטות לשון המשנה מוכיחה כי הפסוק מובא כראיה לדינו של האדם בראש השנה, וכפי שמשמע מדברי רי"נ אפשטיין (לעיל, הערה 12), עמ' 368. פסוקים אחרים בתהילים ל"ג קושרים את הפרק הן לבריאת העולם ("בדבר ה' שמים נעשו..." - פס' ו) והן להתכוננות ה' במעשי האדם ("משמים הביט ה' ראה את כל בני האדם. ממכון שבתו השגיח אל כל ישבי הארץ" - פס' יג-יד). ברם, יש מפרשים שטענו שהפסוק מובא כאן לצרכים אחרים, ועיין בר"ן (ג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה בארבעה), במהרש"א (חידושי אגדות טז ע"א, ד"ה בפסח), וכן ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים-תל אביב תשי"ט, עמ' 58. ראה מה שכתבתי בעניין זה (לעיל, הערה 2), עמ' 47, הערה 18.

14. בויקרא רבה (שם) הקשר בין הדין לבין בריאת האדם בראש השנה מוסבר באופן נוסף: האדם יצא 'בדימוס' מן הדין, ויש בכך סימן לבניו (= עם ישראל), שגם הם יצאו זכאים מהדין. הרעיון הזה מופיע גם במקורות התנאיים, כפי שנראה להלן.

האדם. האדם נדון על המים זמן קצר לפני תחילתה של עונת הגשמים. רק באשר לדין של האדם בעצמו נקבע הדין ליום המציין אירוע היסטורי, ולא שלב בתוך מחזור טבעי.¹⁵ הסיבה לכך נעוצה בכך שללוח השנה יש משמעות אחרת לגבי מהלך חייו של האדם מזו שיש לה לגבי תופעות הטבע. חילופי העונות משפיעים כמובן על האדם, אך רק מבחינה סביבתית - האדם כשלעצמו אינו משתנה מעונה לעונה ומתאריך לתאריך. משמעותם של תאריכים מסוימים עבור האדם היא בראש ובראשונה במישור ההיסטורי, שכן תאריכים שונים מציינים אירועים חשובים בחיי הפרט ובחיי הכלל. הפסוק בתהילים ל"ג, טו מלמד מהי חשיבותו של התאריך אחד בתשרי עבור האדם. "היצר יחד לבם" מצביע על הציפיות של ה' מבני האדם בשעת יצירתם בזה היום, וכשחוזר התאריך ההוא מדי שנה בשנה מבקש ה' לבחון את מעשיהם של יצוריו - האם עמדו בציפיות ובתקוות שהוא תלה בהם? היכן אכזבו המעשים את תקוות היצירה, וכיצד יש להעריך את תוצאות המפעל כולו?

המשנה מבטאת את ייחודו של יום הדין בראש השנה גם באמצעי לשוני-ספרותי נוסף. לגבי היום הזה חורגת המשנה מהנוסחה 'נדון...' ומשתמשת בביטוי ציורי: "עוברים לפניו כבנומרון (כבני מרון)". לפי הגרסה המופרת, 'כבני מרון', ופירושו הרגיל, "ככבשים שמונין אותן לעשרן" (רש"י יח ע"א ד"ה בר"ה כל באי עולם), המשנה מתארת את הדין במונחים השגורים בפי כל מהפיוט 'ונתנה תוקף':

כבקרת רועה עדרו
מעביר צאנו תחת שבטו
כן תעביר ותספור ותמנה
ותפקוד נפש כל חי
ותחתוך קצבה לכל בריותיך
ותכתוב את גזר דינם.

אך כבר הוכיחו החוקרים בהוכחות חותכות, כי הגרסה המקורית במשנתנו היא 'כבנומרון', מילה יוונית שמשמעה 'גדוד', וכפירושו של שמואל (בבלי יח ע"א): "כחיילות של בית דוד".¹⁶ המטפורה של המשנה מדמה אפוא את הדין בראש השנה

15. ניתן לראות את ראש השנה כיום שבו ה' מעניק לאדם את גופו ואת נפשו, ובדומה להענקת ברכות הגשמים והיכול ברגלים, אך עדיין נשמר ההבדל בין המתנה ברגלים, הקשורה למחזור הטבעי, לבין המתנה בראש השנה, הקשורה לתאריך בעל משמעות היסטורית.

16. בכתבי היד של המשנה שנינו 'כבנומרון' (או: 'כבנו מרון'), וכן בכתב יד וינה של התוספתא (פ"א הי"א - מובא להלן בפנים), ושלא כבדפוס המשנה ושאר עדי הנוסח של התוספתא, הגורסים 'כבני מרון'. על הסיבות להעדיף את גרסת 'נומרון', ראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ה' (לעיל, הערה 9), עמ' 1022-1023; נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח

למבטו הבוחן של מפקדם העליון של הגייסות בשעת סקירת חייליו. התבוננות בתמונה שהמשנה מציירת באמצעות המטפורה הזאת תבהיר את אופיו של הדין בראש השנה, על פי התנא של משנתנו. החיילים הנסקרים על ידי מפקדם יודעים: א. שהם עומדים לפקודתו, שמוטל עליהם לבצע את פקודותיו בלי היסוס ובכל מחיר, ושהמורה את פיו ייענש בחומרה; ב. שהופעתם בפני המפקד עשויה לגזור את גורלם לחיים ולמוות; ג. שיש לכל אחד מהם אישיות ותפקיד משלו, אך המפקד רואה אותם גם בתור יחידה מלוכדת, בדומה לדברי רבנו חננאל (יח ע"א), המסביר את דרשת הגמרא על הפסוק בזה הלשון: "היוצר רואה יחד לבם של כל באי עולם, ומבין אל כל מעשיהם - ודן אותם כל אחד לפי מעשיו".

המעין בארבעת פרקיה של מסכת ראש השנה עשוי להתרשם שהתמונה הציורית של הדין בראש השנה בפ"א מ"ב היא עניין לעצמו, שאינו מתחבר לעניינים האחרים שנידונו במסכת: קידוש החודש בהמשך פ"א ובפ"ב, ומצוות התקיעה ותפילות היום בפ"ג ובפ"ד. בפרקים הבאים של המאמר נראה שאין הדבר כן, וכי קשרים ספרותיים בין משנתנו למשניות אחרות במסכת מפתחים ומעמיקים את תפיסת המשנה של ראש השנה כיום דין.

ג. ראשי השנה ופרקי הדין

ללא ספק קשורה משנת 'ארבע פרקי דין' (פ"א מ"ב) למשנת 'ארבעה ראשי שנה' שלפניה (פ"א מ"א):

ארבעה ראשי שנים הם:

באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים

באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים באחד בתשרי

באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות

באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי בית הלל אומרים בחמשה עשר בו.

שתי המשניות הללו ביחד מהוות פתיח למסכת ראש השנה.¹⁷ לא כאן המקום לדון בשאלה הסבוכה, מדוע המשנה מביאה אחרי פתיח זה את ענייני קידוש החודש, במקום לגשת ישר לענייני ראש השנה. הרחבתי בשאלה הזאת במקום אחר,¹⁸ ולהלן ניגע בה

ובמערב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 440-446. גם בירושלמי פירשו בדומה לפירוש של שמואל, כפי שהוסבר אצל ליברמן שם.

17. על הזיקה בין המשניות הללו עמד לראשונה בעל מלאכת שלמה לפ"א מ"ג, ד"ה על שישה חודשים. ראה: י' פרנקל, מדרש ואגדה, רמת אביב-תל אביב תשנ"ז, עמ' 33-35; י' רוזנסון, 'ארבעה ראשי שנים' - מניין?, נטועים ג, תשנ"ו, עמ' 16-18.

18. א' וולפיש (לעיל, הערה 2), עמ' 43-73, 285-297.

בקצרה. מכל מקום ברור, שעורך המשנה הציב ביחד בפתיחת המסכת את 'ארבעה ראשי השנה' ואת 'ארבעה פרקי הדין' מתוך מגמה להעמיד את הלומד על הזיקה בין שתי ה'רביעיות' הללו. נעמוד כאן על שתי נקודות מפגש מעניינות ביניהן: א. תאריך אחד מופיע בשתי המשניות: האחד בתשרי, ויש לציין כי בניגוד למ"א, המכנה ארבעה תאריכים 'ראשי שנה', מ"ב מציינת את האחד בתשרי בכינוי הסתמי 'ראש השנה', השייך לתאריך הזה ולו בלבד; ב. שתי ה'רביעיות' מורכבות משלושה תאריכים המתייחסים למחזור הטבעי-החקלאי (אחד באלול, א' בתשרי וא' ט"ו בשבט במ"א; שלושת הרגלים במ"ב) ולתאריך אחד המתייחס לתולדות האדם (ניסן במ"א, ראש השנה במ"ב).

נקודת המפגש הראשונה מבליטה את מרכזיותו וייחודו של התאריך אחד בתשרי בלוח השנה העברי, שכן תאריך זה הוא היחיד שהוא גם 'ראש שנה' וגם 'פרק דין'. הנקודה השנייה מורה על יחס מורכב ומעניין בין שתי מערכות הזמן שנידונו כאן, כפי שיוסבר להלן. גם מכך נוכל להפיק תובנות חשובות באשר לאופיו המיוחד של האחד בתשרי.

אין פלא, שראשי השנה ופרקי הדין אינם חלים בתאריכים זהים.¹⁹ ראשי השנה הטבעיים חלים בזמן שמסתיים מחזור אחד ומתחיל המחזור הבא, ואילו פרקי הדין הטבעיים מציינים את המועד שבו המושא של הדין קיים ובשל, אלא שטרם נמסר לידיו של האדם.²⁰ 'ראשי שנה' מגדירים את גבולות המחזור מבחינה 'כמותית', ועל כן מציינת המשנה את התאריך המדויק שבו חל כל 'ראש שנה'; 'פרקי דין' מציינים במהלך המחזור נקודות בעלות תכונה 'איכותית' מיוחדת, ועל כן הם מזוהים עם מועדים מקודשים ולא עם תאריכים. 'ראשי שנה' נחוצים לניהול מסודר של משק וחברה: תיארוך של עסקאות ומסמכים, שיוכם של יכולי הארץ לשנות מעשר ושמיטה, ועוד; 'פרקי דין' מזמנים את האדם למעמד רוחני מיוחד. הסמכת משנת 'ארבעה ראשי שנה' למשנת 'ארבעה פרקי

19. אין בכך כדי לשלול קרבה מסוימת בין התאריכים הקשורים לפרקי הדין לתאריכים הקשורים לראשי השנה. הדין של התבואה בחג הפסח סמוך לראש השנה למלכים ולרגלים בראש חודש ניסן, והדין על המים בחג הסוכות סמוך לראש השנה באחד בתשרי. הגמרא (ז ע"ב) מציינת ראש שנה בט"ז בניסן (לעומר) שלא הוזכר במשנה, ותאריך זה קשור לדין של התבואה. החפיפה בין תאריכי ראש השנה ותאריכי הדין מובנת, שכן שתי המערכות מתמקדות בחודשי ניסן ותשרי, ובחגים החלים בחודשים האלה. אך חפיפה איננה זהות, וחץ מהאחד בתשרי אין תאריך אחד המופיע במ"א-מ"ב שהוא גם ראש שנה וגם יום דין.

20. על העיתוי של פרקי הדין עיין מאירי, בית הבחירה למשנתנו; חידושי הרשב"ץ לדף טז ע"א ותוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 9), עמ' 1024. בשני מקומות הבבלי קושר בין דין ל'ראש שנה': רב נחמן בר יצחק (ח ע"א) מפרש ש"ראש השנה לשנים" משמעו: "לדין", ובמגילה לא ע"ב מעירה הגמרא: "עצרת נמי ראש השנה היא דתנן: ובעצרת על פירות האילן". אין רוב האמוראים מסכימים עם פירושו של רב נחמן בר יצחק למשנתנו, ואשר לגמרא במגילה עיין מה שהערת (לעיל, הערה 2), עמ' 102. מכל מקום, נראה שהמשנה נוקטת בגישה אחרת.

דין מבליטה את השוני בין שתי מערכות הזמן הללו, ומתוך כך מתחדד ייחודו של היום השייך לשתי המערכות - ראש השנה.

הסמכת שתי המשניות גם יוצרת תופעה ספרותית הקרויה 'בבואה' (= תקבולת מהופכת).²¹ שתי הרשימות של ארבעה מועדים כוללים שלושה מועדים המציינים אירוע שבטבע, ואירוע אחד השייך לתחום המציאות האנושית-תרבותית.²² בשתי הרשימות התאריכים המרכזיים קשורים לחודשים החשובים ביותר בלוח - עליהם מחללים עדי החודש את השבת כי בהם "מתקנין את המועדות" (פ"א מ"ד) - ניסן ותשרי. נקודות הדמיון האלה בין שתי הרשימות מבליטות את ההבדל ביניהן. ברשימת ארבעת ראשי השנה, עומד ניסן לבד, כראש שנה אנושי-היסטורי, מול שלושה ראשי שנה טבעיים-חקלאיים, אשר החשוב מביניהם הוא האחד בתשרי.²³ ברשימת ארבעת פרקי הדין מתהפכת התמונה, ושם עומד 'ראש השנה' בתשרי לבד, כפרק דין אנושי, מול שלושה פרקי דין חקלאיים, ובראשם חג הפסח. בשתי המשניות מתחלפים ניסן ותשרי, מבחינת מעמדם בתוך רשימת ארבעת הזמנים וגם מבחינת התייחסותם לתחומי הטבע והאדם. נוכל לסרטט את המערכות של ראשי השנה ושל פרקי הדין בצורה כזאת:

מ"א	מ"ב
תשרי + 2 תאריכים = טבע	פסח + 2 תאריכים = טבע
ניסן = אדם/היסטוריה	ראש השנה = אדם/היסטוריה

שתי המשניות מעמידות את האדם מול הטבע. הזמן בטבע נמדד לפי מחזוריותו, ועל כן לכל ענף חקלאי יש ראש השנה ופרק דין המתאימים לשלבי ההתפתחות באותו ענף. האדם קובע את עתותיו על פי תאריכים שבעבר התרחשה בהם תפנית היסטורית: האדם נדון בתאריך בריאתו; ישראל מונים את שנות מלכיהם ואת מועדותיהם מהחודש של גאולתם ממצרים. בטבע קיימים תחומים שונים, והזמן הקובע לגבי כל תחום תואם את

21. על התופעה הזאת בסיפורת המקראית לימדנו י" זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב תשנ"ה, ובעמ' 13 שם הוא מגדיר את התופעה: "הבבואה מהפכת את קווי תוארו של סיפור המקור".

22. התבנית של 'שלושה מול אחד' בשתי המשניות מתאימה לתבנית של 'שלושה וארבעה' הרווחת במשניות, כפי שציין ר"א גולדברג (פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 235 והערה 2 שם).

23. רשימת ענפי החקלאות התלויים באחד בתשרי ארוכה יותר מאלה של חודשי שבט ואלול. ועוד: קביעת ראש השנה לשמיטין וליובלים באחד בתשרי מלמדת שהשנה החקלאית העיקרית מתחילה בתשרי, והענפים הקשורים לשאר החודשים הם ענפים משניים.

לוח הזמנים הטבעי שלו;²⁴ פרקי דין מתחלקים לפי העניינים הנדונים - תבואה, פרות האילן וגשמים. העמדת שתי המשניות ביחד מבליטה ביתר שאת את ההבדל בין מערכות הזמן האנושיות למערכות הזמן הטבעיות.

ברם נראה כי החיבור הבבואתי בין שתי המשניות רומז לדבר נוסף. כבר עמדנו על נקודת המפגש בין שתי המשניות, בראש השנה של אחד בתשרי. היחס הבבואתי בין שתי המשניות מעלה את המחשבה, שמא אין זה מקרה שפרקי הדין וראשי השנה נפגשים דווקא בנקודה הזאת. היום שהוא ראש ועיקרי ל'ראשי השנה' הטבעיים הנו גם ראש וראשון לפרקי הדין, שכן בו נדון האדם עצמו. בעיצומה של השנה החקלאית קיימים פרקי דין, וכל אחד מהם מתייחס לאותו עניין חקלאי התלוי ועומד באותו הרגע.²⁵ בסיום השנה החקלאית ולקראת פתיחתה של שנה חקלאית חדשה, עומד האדם לדין על כל מפעלו בשנה היוצאת. כאן נדון האדם עצמו, בלי התייחסות לתופעה חקלאית מסוימת. עיתוי זה מתאים גם מבחינת הנדון עצמו, שהרי במשך השנה האדם טרוד בעיסוקי פרנסתו, ורק בתום השנה החקלאית הוא מתפנה להתבונן באופן מעמיק בעצמו, במעשיו, ביחס בינו לבוראו ובמשמעות מפעלו. קביעת דינו של האדם בנקודת המעבר

24. קיימת התאמה בין שלושה מתחומי ראשי השנה לשלושה מתחומי הדין (אדם, תבואה, פרות האילן), ויש מקום להרהר מדוע התחום הרביעי שונה בשתי המשניות. נראה, כי בכל משנה נבחר עניין הראוי לה. מ"א דנה בחובותיו של האדם - מעשרות, שמיטה וכיו"ב - ואלה קיימות לגבי בהמה, אך לא לגבי הגשם. מ"ב עוסקת בדין, ובחברה חקלאית אין ענף גידול הבהמות מרכזי מספיק כדי שהאדם יידון לגביו בנפרד. עוד יש לציין, כי לפי ר' אלעזר ור' שמעון אין ראש השנה נפרד למעשר בהמה, והגמרא (ח ע"א) מביאה לשיטתם שני הסברים. לפי ר' יוחנן, גם ר' אלעזר ור"ש מסכימים שיש שלושה ענפי חקלאות הראויים לקבוע ראש השנה לעצמם, והעובדה שראשי השנה לתבואה ולירקות ושל מעשר בהמה זהים, נעוצה בהצטלבות מקרית בין תאריכי שני הענפים. לדעת רבא, ר' אלעזר ור"ש סוברים כי אין לקיים תאריך נפרד למעשר בהמה, משום שדרשו מן המילים "עשר תעשר" שיש לצרף מעשר בהמה ומעשר דגן לתאריך אחד, למרות שעל פי הטבע היה ראוי להפריד ביניהם, והשווה ירושלמי פ"א, נו ע"ד. מכל מקום, לשיטת ר' אלעזר ור' שמעון - ובמיוחד לפי ההסבר שהציע רבא - מתחזקת ההתאמה בין תחומי החקלאות של מ"א ומ"ב.

25. אוצרות הטבע 'נדונים' בה בשעה שהם אגורים באוצרו של הקב"ה ומוכנים להינתן לרשותו של האדם: התבואה ופרות האילן, שעה שהם קרובים לסוף הבשלתם ועומדים להיאסף, והגשם - סמוך לעונת הגשמים. האדם, לעומת זאת, נדון בתאריך יצירתו. כבר עמד המאירי על הנקודה הזאת, וז"ל (עמ' 155): "...וכשנתבשל דעתו של אדם לקצור ונגזר עליה אי זה מקרה יארע לה קודם שתקצר, וכל זה להעיר האדם שאף על מה שהוא סבור שהוא בידו קשי מעשיו מונעו הימנו". וכן עיין בחידושי רשב"ץ, המוכיח מלשון (התוספתא ו) הברייתא בגמרא, 'שהוא פרק שעורין/אילן' - "דאינו נדון באותו פרק אלא מי שהגיע פרקו", והשווה מה שהביא בשמו ליברמן (לעיל, הערה 16), עמ' 1024, שורות 42-43.

בין שנה חקלאית אחת לשנייה, מאפשרת לדיין לשפוט את האדם ביחס למפעל שלם, ומאפשרת לנדרון להיערך כראוי ליום הדין ('לעבור' לפני בוראו).²⁶

יש להסביר את המפגש בין תחילת השנה החקלאית לפרק הדין האנושי גם מהכיוון ההפוך: פתיחתה של שנת הטבע תלויה בדינו של האדם. האדם הוא נזר הבריאה, ולפיכך הזרימה התקינה של מעגלי הזמן הטבעיים כפופה לדינו של האדם.²⁷ אשר על כן, נפתחת השנה החקלאית בדינו של האדם, שבו "כל באי העולם עוברים לפניו כבנומרון", ועל פי דינם של "באי העולם" האנושיים יקבע ריבון העולם את אופייה של השנה החקלאית, אם תהיה ברוכה או לא. בהמשך השנה, בכל פרק שבו תעמוד ברכה טבעית כלשהי על סף הענקתה לבני האדם, שוב ידון ה' את האדם ויעריך אם ראוייה הברכה הזאת להימסר אליו. היחס ה'בבואתי' בין ראשי השנה לפרקי הדין מחדד את הרעיון הכפול, שדינו של האדם מתבצע ביחס אל הטבע, ואילו המהלך התקין של הטבע תלוי בדינו של האדם.

ד. ומכוונים את לבם לאביהם שבשמים

רבי, עורך המשנה, מסייע בידי הלומד לעמוד על טיבו של הדין בראש השנה גם באמצעות קשר ספרותי מעניין ומפתיע בין משנת 'ארבעה פרקי הדין' לבין משנה נוספת,

26. גם המאירי למשנתנו קושר את הדין בראש השנה למחזור החקלאי, אך הוא מפרש זאת באופן אחר.

27. דוגמה בולטת לרעיון הזה היא המבול, אשר בו הושבתו "זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה" (בראשית ח', כב) בגין גזר הדין החמור שנגזר על האדם. יש לציין בהקשר זה, כי המקורות מעידים על זיקה בין נח והמבול לבין הדין של ראש השנה. זיקה זאת בולטת במיוחד בספרות החיצונית, ועיין ספר היובלים ו', כג ואילך; י"ב, יז (עיין: S. Hoenig, 'Origins of the Rosh Hashana Liturgy', *Jewish Quarterly Review - The 75th Anniversary Volume*, 1967, p. 325, n. 45). גם המסורת החז"לית שומרת מקורות המעידים על זיקה כזו, ועיין בתפילת זיכרונות המסורתית: "וגם את נח באהבה זכרת... ויזכר אלהים את נח...". ד' גולניקין, פרק יום טוב של ראש השנה בבלי (חלק ב) - מהדורה מדעית עם פירוש, דיסרטציה, ניו יורק תשמ"ח, עמ' 33, דוחה את הקשר שרואה N. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, London 1947, pp. 189-190, בין המסורות של ספר היובלים ושל תפילת זיכרונות, בטענה "אולם לפי שיטתו היינו צריכים לומר 'זיכרונות' גם בראשון לחודש הראשון הרביעי והעשירי (השווה: הוניג, שם), ולכן נראה שיש כאן צירוף מקרים ולא יותר". ואין דבריו נראים: בראשית ח', א הוא פסוק ה'זיכרון' הראשון במקרא, ואך טבעי הדבר שהוא ימלא תפקיד מרכזי בנוגע ל'יום הזיכרון' של חז"ל, כמו שהוא ממלא בארבעת ימי הזיכרון של ספר היובלים, על אף ההבדלים הקיימים לגבי שאר ראשי התקופות של ספר היובלים שאין להם משמעות בלוח של חז"ל. על זמן חיבורה של תפילת 'זיכרונות' המופרת עיין אצל ד' גולניקין, שם, עמ' 31-40, ועיין חיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 197, הערה 212.

מר דוד ליברמן העירני על ביטוי נוסף לתלותו של מחזור הטבע באדם: עיין בראשית כ', ה, ובמיוחד לפי דרשת הבבלי חולין ס ע"ב, ועיין רש"י על הפסוק בתורה.

המופיעה בהמשך המסכת. בסוף סדרה של משניות העוסקות בהלכות שופר של ראש השנה, מובאת המשנה האגדית המפורסמת (פ"ג מ"ח):

והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו' (שמות י"ז, יא) -
וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה?
אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה
(ומשעבדין)/(ומכוונין)²⁸ את לבם לאביהם שבשמים - היו מתגברים;
ואם לאו - היו נופלין.

כיוצא בדבר אתה אומר: עשה לך שרף ושים אתו על נס והיה כל הנשוח וראה אתו וחי
(במדבר כ"א, ח) -
וכי נחש ממית, או נחש מחיה?
אלא: בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה
[ומשעבדין]/[ומכוונין] את לבם לאביהן שבשמים - היו מתרפאים;
ואם לאו - היו נמוקים.

ללא כל ספק הובאה משנה זו כאן כדי לחתום את סדרת הלכות שופר בראש השנה פ"ג,
על אף שהיא איננה עוסקת בראש השנה ובתקיעת שופר, משום שקרובה היא בלשונה
להלכה האחרונה בסדרת הלכות שופר (מ"ז):

וכן: מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת
או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת
ושמע קול שופר
או קול מגלה:
אם כיון לבו - יצא;
ואם לאו - לא יצא.

אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כיון לבו וזה לא כיון לבו.

הסמכת משנת "אם כיון לבו - יצא" למשנת "ומכוונים את לבם לאביהם שבשמים... היו מתגברים" מלמדת, שיש שני פנים למושג 'כוונת הלב'. מ"ז מצריכה כוונה לבצע את מעשה המצווה (שמיעת השופר), ובכך להעניק למעשה את אופיו ואת משמעותו ההלכתית. מ"ח תובעת מהאדם להוסיף ל'כוונה ההלכתית' אף את ה'כוונה האגדית',

28. "מכוונין" - על פי עדי הנוסח הטובים, ונראה כי גרסת "משעבדים" היא העברה שגויה מהמקרה של נחש הנחושת בהמשך המשנה, כפי שהציע י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 695, הערה 22. דיון נרחב בחילופי הנוסח כאן עיין: א' וולפיש, תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 106-107 והערה 10 שם.

הנותנת למעשה האדם משמעות סמלית ועומק רוחני.²⁹ השוואת המשנה האגדית הזאת למשנה האגדית של 'ארבעה פרקי הדין', מחדדת את זיקתה לענייני ראש השנה ומוסיפה נופך חשוב להבנת הדין בראש השנה. ניתן את דעתנו להקבלות הבאות בין שתי המשניות:

פ"א מ"ב	פ"ג מ"ח
היוצר יחד לבם	ומכוונים/ומשעבדים את לבם
המבין אל כל מעשיהם	מסתכלים כלפי מעלה
עוברים לפניו כבנומרון.	עושות/שוברות מלחמה.

משותפת לשתי המשניות הופעתם של המוטיבים: לבו של האדם ("לבם"), התבוננות (המבין, מסתכלים) ומלחמה (נומרון, מלחמה). אך כמו בהשוואת פ"א מ"ב לפ"א מ"א, יוצרים המוטיבים המשותפים בשתי המשניות תמונות 'בבואה' זו לזו: המשנה בפ"א מתארת מעמד של דין, ובו השוכן בשמים משקיף על ברואיו 'החיילים' ומתבונן בלבם ובמעשיהם, ואילו המשנה בפ"ג מתארת את האדם הלוחם, אשר מתוך מצוקה קיומית מפנה את מבטו למעלה ומכוון את לבו לאביו שבשמים. המבט מלמטה למעלה בסוף פ"ג סוגר מעגל עם המבט מלמעלה למטה בראש פ"א. זאת ועוד: בפ"א הלב קודם למעשה, שכן הכרתו של ה' את לב ברואיו מאפשרת את הבנתו של כל מעשיהם; בפ"ג המעשה קודם ללב, שכן סמליותו של המעשה הוא המכוון את הלב ליעד הרצוי.

התמונות המוצגות בשתי המשניות משלימות זו את זו.³⁰ ביחד מספרות שתי המשניות על 'נרטיב' שבו הגייסות שב'נומרון' נסקרים על ידי יושב המרומים בפ"א, על מנת שיישלחו לנהל מלחמה בפ"ג תחת עינו המשגיחה של מלך מלכי המלכים, מתוך ציפייה ודרישה שיזכרו את מלכם בשעת מלחמה ויפנו אליו את מבטם ואת לבם. בשתי המשניות נגזר גורלם של החיילים לחיים או למוות על פי מעשיהם ולבם. אך כאן מתגלה מעין סתירה בין שתי ה'בבואות': בפ"א נקבע גורלו של האדם מראש ומלמעלה, בתאריך קבוע ובמעמד טקסי, מתוך מבטו השיפוטי והחודר של חוקר כליות ולב. בפ"ג האדם עצמו חורץ את גורלו בשעת מעשה, כאשר מתוך הסכנה והמצוקה הוא מצליח להעלות את מבטו ולכוון את לבו לאביו שבשמים. או אז פועל הקשר בינו לבין אלוהיו להושיעו

29. הארכתני בעניין זה בחיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 118 ואילך, וכן במאמרי, 'המשנה באספקלריה אינטרטקסטואלית - עיון בשלוש משניות לאור סוגיות אגדיות בספרות התנאים והאמוראים', בתוך: א' בזק (עורך), על דרך האבות, אלון שבות תשס"א, עמ' 238 ואילך.

30. מעניין, שהירושלמי מביא מסביב לפ"א מ"ב את דברי ר' ברכיה בירושלמי פ"א ה"ג, נז ע"ב: "יוצרן רוצה שיהא ליבן יחיד אליו". שמא הרגישו מסדרי הירושלמי את הזיקה בין פ"א מ"ב לפ"ג מ"ח? נציין כאן קשר אסוציאטיבי נוסף בין פ"א לפ"ג: המילה "יובל" מופיעה בפ"א מ"א וכן בפ"ג מ"ב ופ"ג למ"ה, ועיין חיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 111 והערה 31 שם.

מצרה, בלי שיילקח בחשבון מאזן זכויותיו וחובותיו עד לאותו רגע.³¹ המתח בין שתי התמונות מתמקד בשלוש נקודות: מי חורץ את גורלו של האדם? מתי? האם הגורל נחרץ על פי דין, או שמא על פי קשר בין האדם לאלוהיו המסוגל להתגבר על שיקולים של הדין הצרופ?

מתוך הנחה שהמשנה מציגה את שתי התמונות המקבילות כמשלימות זו את זו, ולא כסותרות זו את זו, יש ליישבן בשני אופנים: א. הדין אמנם מתבצע בשני מומנטים - ביום הדין מתקיים טקס הדין שבו נחרץ גורלו של כל אדם על פי הצדק והיושר, אך לעתות משבר ניתנת לאדם ההזדמנות להתעלות מעל רוע הגזרה ולהיות נידון מחדש על פי מעשיו והגיגיו באשר הוא שם;³² ב. על אף שפ"ג מ"ח מתארת אירוע המתרחש בזמן אמת, היא מובאת בראש השנה פ"ג על מנת ללמד על אירוע שאמור להתרחש בראש השנה בשעת תקיעת השופר, ומכאן נראה ששני המומנטים של הדין מתקיימים בו ביום, והמשנה רומזת לרעיון המוכר לנו ממקורות רבים:

וכיון שישראל נוטלין שופרותיהן ותוקעין, מיד 'ה' בקול שופר' (תהילים מ"ז, ו), מה הקב"ה עושה? עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים והופך להם מדת הדין למדת רחמים.³³

ודוק בדבר: הדין הצרופ המתבצע בראש השנה מתייחס ל"כל באי העולם", ואילו ה'דין' בראש השנה המאפשר פנייה ישירה וקשר ישיר בין האדם לאלוהיו, שייך לעם ישראל בלבד, כפי שדורש הדרשן:

31. הנקודה זאת, שבפ"ג מ"ח האדם מושיע את עצמו באמצעות כוונת לבו לאביו שבשמים, בולטת במיוחד לאור השוואת לשון המשנה ללשון מקבילותיה במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דעמלק בשלח פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 179-180, ובמכילתא דרשב"י בשלח י"ז יא, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 121-122. במכילות, במקום "ומכוונין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים", שנינו: "ומאמינין... והמקום עושה להם נסים וגבורות", ומכאן שתפקיד האדם הוא להאמין, והישועה נעשית על ידי נסיו וגבורותיו של המקום. לעומת זאת במשנה, כוונת לב האדם לאביו שבשמים נותנת לאדם את הכוח להתגבר. על הנקודה הזאת הארכתי בחיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 119 ואילך ובמאמרי (לעיל, הערה 29), עמ' 241-242.

32. רעיון זה עולה בדיון של הבבלי מסביב למשנתנו, שכן בדף טז ע"א מביאה הגמרא שתי תשובות לשאלה "כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי" (= על פי דעתו של מי אנחנו מתפללים היום על החולים ועל תשושי הכוח). לפי דעה אחת, התפילה לשנות את המצב המאיים ניתנת להיאמר רק לדעתו של ר' יוסי, הסובר שאין יום מסוים של דין, אלא האדם נדון בכל יום ויום, אך לפי הדעה השנייה התפילה פועלת גם אחרי מומנט הדין, וכדברי ר' יצחק: "יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין". לפי באור המשנה המוצע כאן, משנתנו מכוונת לשיטת ר' יצחק.

33. ויקרא רבה אמור פרשה כט ג, מהד' מרגליות עמ' תרעה, ויש לזה מקבילות רבות במדרש ובפיוטים.

ד"א 'אשרי העם יודעי תרועה' (תהילים פ"ט, טז), א"ר יאשיה: וכי אומות העולם אינן יודעין להריע, כמה קרנים יש להם... ואת אמר 'אשרי העם יודעי תרועה'?, אלא אשרי העם שהן יודעי' לרצות את בוראן בתרועה.³⁴

אין ישראל פטורים מלעבור לפני מלכם ולעמוד לדין יחד עם כל באי העולם, אך להם נוסף מומנט אחר של דין, השייך להם בלבד: בעוד הם עומדים - יחד עם כולם - חשופים בפני מבטו הבוחן של הדיין, תקיעת השופר מזמינה אותם להפנות את מבטם ואת לבם אל-על, מתוך תקווה וציפייה שזיקתם המיוחדת לאביהם שבשמים תוציא את משפטם לטובה.

המעשה הדתי והחוויה הרוחנית ניזונים מתמונות, מסיפורים ומסמלים, כי בכוחם לבטא מסרים מורכבים ולהפעיל בו בעת את רעיונו ולבו של האדם. אכן, לפנינו מטפורה מורכבת, התולה את הדין בין עבר להווה ובין המבט האלוהי למבט האנושי. על האדם מישראל לראות את עצמו כחייל העומד לפקודתו של מלכו והתולה את נפשו בהחלטת מפקדו, אך בו בעת כמי שיש לו כוח למלט את עצמו בכל רגע מאימת הדין על ידי תנועה פשוטה של פנייה לאביו - מלכו הוא גם אביו, ואם השמים נראים רחוקים, האב שבשמים הוא קרוב אליו מאוד.³⁵

שני המומנטים השונים של הדין בראש השנה המוצגים במשנה, מבהירים היטב את המתח הפנימי הקיים באופיו של היום בין יראה לאהבה ובין אימה לשמחה. מצד אחד, ביום הזה אין לומר הלל, שכן "מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו" (ערכין י ע"ב), ומצד שני - "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעזכם" (נחמיה ח', י). אכן ראש השנה, כפי שעם ישראל חוגג וחווה אותו, מיטלטל בין שני המומנטים של דין המוצגים במשנה.³⁶ אדם שיצליח לחוות באופן מלא את שני המומנטים האלה, יתפוס

34. ויקרא רבה אמור פרשה כט ד, מהד' מרגליות עמ' תרעד (על הסדר והמספור של הסימנים בפרשה זו, עיין הערת המהדיר בעמ' תרעב, שורה 8). יש לציין, כי אחד המוטיבים המרכזיים של ויקרא רבה פרשה כט הוא שבדין בראש השנה ניצבים ישראל מול אומות העולם והקב"ה שופט ביניהם.

35. א' גושן-גוטשטיין ('הכינוי "אב בשמים" בספרות חז"ל', עיוני מקרא ופרשנות ג, רמת גן תשנ"ג, עמ' 85), רואה בכינוי 'אב שבשמים' הרכבה של המוטיבים של הריחוק מה' (שמים) והקרבה אליו (אב), והוא מציע שכאן - כמו במקורות נוספים - הכוונה מגשרת על הפער בין ריחוק לקרבה.

36. המתח הזה מורגש יפה הן בתפילות היום והן בהלכותיו, ואכמ"ל. ייתכן שהמתח מתבטא גם בקולות השונים של השופר: התקיעה, הקול השלם, היא קול של שמחה, ואילו התרועה השבורה מבטאת את השבר והאימה. לרעיון הזה יש ביטוי במקורות, החל מהתלמוד הבבלי, אך ספק אם הוא משקף את תפיסתה של המשנה, כפי שהראיתי בחיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 75.

ויבטא באופן מעמיק את משמעותם של הדין בראש השנה ושל תקיעת השופר בו ביום, כפי שאלה הוצגו על ידי המשנה.

ה. תקעו בחדש שופר - יום הדין בתוספתא

התוספתא מביאה ברייתות הקשורות למשנתנו, בפ"א הי"א-הי"ג, מהד' ליברמן עמ' 307-308:

יא. בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו נומרון, שנא' 'היוצר יחד לבם' וגו' (תהילים ל"ג, טו). ואו' 'תקעו בחדש שופר' וגו' (תהילים פ"א, ד), ואו' 'כי חק לישראל הוא' וגו' (שם, ה),

אם קדשוהו בית דין	הדין נכנס לפניו
ואם לאו	אין הדין נכנס לפניו.
וכן אתה מוצא בעומר של מן:	
אם בא בזמנו	מיד הוא כלה,
ואם לאו	מתעכב הוא לשלשה ימים
יב. אמ' ר' עקיבא: אמרה תורה:	

הבא עומר שעורין	בפסח,	שהו פרק שעורין,	כדי שתתברך לכם תבואה
הבא חטים בכורים	בעצרת,	שהוא פרק אילן,	כדי שיתברכו עליך פירות אילן
הבא ניסוך המים	בחג,		כדי שיתברכו עליך מי גשמים
אמרו לפני מלכויות זכרונות ושופרות -			

מלכויות,	כדי שתמליכוהו עליהם
זכרונות,	כדי שיבא זכרונכם לטובה לפניו
שופרות,	כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו.

יג. הכל נידונין בראש השנה וגזר דינו נחתם ביום הכפורים - דברי ר' מאיר.

ר' יהודה אומ': הכל נידונין בראש השנה וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בזמנו - בפסח על התבואה בעצרת על-פירות האילן בחג על המים וגזר דינו של אדם נחתם ביום הכפורים. ר' יוסה אומ': אדם נידון בכל יום, שנאמ' 'ותפקדנו לבקרים' (איוב ז', יח).

228-231. אך בתוספתא יש אולי רמז למתח בתקיעת השופר בין המומנטים של דין ורחמים, כפי שאציע להלן בסוף פסקה ה.

הפסקה הראשונה בתוספתא, הי"א, מקבילה לאמירה במ"ב העוסקת בראש השנה ומוסיפה עוד הוכחה ממדרשי הפסוקים שראש השנה הוא יום דין: ביום ראש החודש אשר בו תוקעים בשופר יש "משפט לאלהי יעקב", והדרשן מבין "משפט" במובן של דין.³⁷ לאחר מכן ממשיכה התוספתא בדרשה נוספת על תהילים פ"א, ד-ה, הקושר את "משפט לאלהי יעקב" עם פתיחת הפסוק: "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" - כאשר היום של "תקעו בחדש שופר" נקבע על ידי ישראל כ"חק" (= מועד הקבוע בלוח), או אז יהיה בו "משפט לאלהי יעקב".³⁸

בכך בונה התוספתא גשר בין ענייני ראש השנה בפתיחת המסכת, לבין ענייני קידוש החודש הנדונים בהמשך המסכת, בהמשך פ"א ובפ"ב.³⁹ בכך התוספתא גם שופכת אור על אופיו של הדין בראש השנה - חסד עשה ה' עם עמו ישראל בכך שנתן בידיו את המפתחות לקביעת המועד של הדין. הבנה זו של התוספתא מתחזקת לאור הדברים המובאים בהמשך, שישראל שולטים לא רק במועד הדין, אלא אף על אורך 'חיי המדף' של המן בראש השנה. המן מתקלקל בדרך כלל בתוך עשרים וארבע שעות, ואינו מתקיים יותר מכך אלא בשבת ובחגים, שבהם אין יוצאים ללקט מן. בבוקר של כ"ט באלול ליקטו ישראל מספיק מן כדי להספיק לשלושה ימים, שכן אם לא יבואו עדים למחרת, יידחה ראש השנה לעוד יום ויהיו יומיים שבהם אסור ללקט. אשר על כן, חסד עשה ה' עם ישראל, שמתאים את אורך קיומו של המן לקביעת תאריך האחד בתשרי בידי ישראל: אם "בא בזמנו", ביום השלושים לחודש אלול, הרי שהמן "מיד הוא כלה", ואם נדחה ראש השנה למחרת היום, או אז המן "מתעכב לשלושה ימים" ואינו כלה עד מוצאי החג.⁴⁰

בהלכה הבאה התוספתא ממשיכה לתאר את חסדי ה' כלפי ישראל, שכן בכל אחד מפרקי הדין - ולא רק בראש השנה - ה' נתן בידי עמו מצווה שנועדה להמתיק את הדין:

37. כפי שדרש בירושלמי ה"ג, נז ע"ב: "אם אינו חוק לישראל [להבנת הדרשן את הביטוי הזה עיין להלן בפנים, א"ו] כביכול אינו משפט לאלהי יעקב". ועיין רשימת מקבילות בתוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 9), עמ' 1023.

38. לדעתי, הפסוקים מתהילים פ"א, ד-ה, נדרשים הן כלפי מעלה (מכאן שבראש השנה "עוברים לפניו נומרון" - דבר זה נלמד מ"תקעו בחודש שופר" וכו'), והן כלפי מטה (ישראל קובעים את מועד הדין, ודבר זה נלמד מ"כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב"), ושלא כדברי ליברמן (לעיל, הערה 9) עמ' 1023, הערה 37, הטוען כי מהמילים "ואומר תקעו בחודש שופר" מתחיל עניין חדש. לפי הבנתי בתוספתא כאן צודקת חלוקת ההלכות כפי שחילקנו לעיל בפנים, על פי כ"י וינה ודפוס ראשון, בניגוד לחלוקה שבכ"י ערפורט ובכ"י לונדון, שהתחילו הלכה חדשה במילים "אם קדשוהו בית דין...", וכן הוכיח ליברמן שם.

39. עיין על כך בהרחבה בחיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 47-48, 59 ואילך.

40. עיין ליברמן (לעיל, הערה 9), עמ' 1023-1024, שורות 39-40.

העומר בפסח, שתי הלחם בחג השבועות, ניסוך המים בחג הסוכות ותפילותיו המיוחדות של ראש השנה. דברי התוספתא בעניין המן ובעניין המצוות שניתנו בארבעת פרקי הדין, מחזקים את מסקנתנו שגם הכוח לקדש את המועדות הוא מחסדי ה' כלפי ישראל. רעיון זה העולה מדברי התוספתא מתפרשים ביתר בהירות בירושלמי על אתר (פ"א ה"ג, נז ע"ב):

א"ר סימון: כתיב: 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים' וגו' (דברים ד', ח)
 ר' חמא בי ר' חנינה ור' הושעיה -
 חד אמר: אי זו אומה כאומה הזאת?
 בנוהג שבעולם אדם יודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו
 שאינו יודע היאך דינו יוצא.
 אבל ישראל אינן כן,
 אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים
 יודעין שהקב"ה עושה להן ניסים.
 וחורנה אמר: אי זו אומה כאומה הזאת?
 בנוהג שבעולם השלטון אומר הדין היום והליסטים אומר למחר הדין למי שומעין?
 לא לשלטון? !
 אבל הקב"ה אינו כן,
 אמרו ב"ד היום ראש השנה, הקב"ה אומר למלאכי השרת:
 העמידו בימה יעמדו סניגורין יעמדו קטיגורין שאמרו בני היום ראש השנה.
 נמלכו ב"ד לעברה, למחר הקב"ה אומר למלאכי השרת:
 העבירו בימה יעברו סניגורין יעברו קטיגורין שנמלכו בני לעברה למחר
 מאי טעמא? 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' -
 אם אינו חוק לישראל כביכול אינו משפט לאלהי יעקב.

הדרשן מפתח כאן את הדרשה הקצרה הנמצאת בתוספתא, ולדבריו עצם היכולת של ישראל לקבוע את המועד מראה את מעמדה המיוחד של אומה זו בעיני ה'. מהו החסד המתבטא בכוח זה הניתן לישראל? אפשר לומר, שנתנית כוח זה בידי ה'נאשם' מאותתת שמגמת הדיין היא להטות את דינו לכף זכות, ובכך דומים דברי הדרשן השני לדברי הדרשן הראשון: ייחודם של ישראל טמון בביטחונם שיצאו זכאים מהדין. אך נראה כי מתן החסד הזה מבטא נקודה יותר עמוקה, השייכת למהותו של מומנט הדין. בנוהג שבעולם, מבקשת מערכת המשפט להמחיש לנאשם את כפיפותו לשלטונות, וזאת משום שכפיפות היחיד לשלטון החוק היא מהותו של הדין. הנאשם העומד לדין חש בעצם ההליך המשפטי עד כמה תלוי גורלו במערכת שהוא כפוף אליה, וחוויה זאת מבטאת את מהותו של הדין לא פחות מאשר התוצאה לזכות או לחובה. כאשר הקב"ה מעניק לישראל מידה של שליטה על סדרי הדין, הוא 'מעקם' את המערכת לטובתם ושובר את

מוחלטותו של הדין. בניגוד לאומות העולם, ישראל נכנסים לדין מתוך תחושה שאין הם בטלים ומבוטלים בפני מערכת המתנהלת על פי כללים נוקשים הכופים אותם, אלא ניצבים הם מול מערכת השופטת אותם מתוך התחשבות, כבוד ורצון לבוא לקראתם. הוזה אומר: אף אם ייפסק דינם של ישראל חלילה לרעה, עדיין יוצאים הם מן הדין מחוזקים, בטוחים בחיבה ובכבוד שאליהם הם זוכים מצד שופטם. גם כאן, כמו במשנה, מדובר ברעיון פרדוקסלי: לכאורה דין שמוחלטותו נפגמה - איננו דין. אך חכמי התלמוד סבורים כי באשר לעם ישראל, ניתן למהול את הדין בחדר ובאהבה בלי שהוא ייפגם באופן מהותי.

אפשר לראות אף בפתיחת דברי התוספתא ביטוי למוטיב החדר שבתוך הדין. מדרשת התוספתא המבססת את הדין בראש השנה על הפסוק "תקעו בחדש שופר..." משפט לאלהי יעקב", משמע שיש קשר בין הדין לבין תקיעת השופר. ניתן להסביר את הזיקה בין השניים בשני אופנים: א. השופר מכריז על נוכחותו של מלך/שופט ועל קיומם של הליכים משפטיים שונים; ב. קול השופר נועד להעלות את זיכרונם של ישראל לפני אביהם שבשמים ובכך להשפיע על הדין לטובה. אין סתירה בין שתי ההצעות, וייתכן שהשופר נועד הן להכריז על הדין והן להשפיע עליו לטובה, ומכל מקום הרעיון שהשופר נועד להשפיע על הדין מתאים להמשך דברי התוספתא, כפי שנראה להלן. אם נאמץ את הרעיון הזה, הרי שמצאנו מוטיב אחד החוזר ונשנה לאורך הלכות י"א-י"ב: בעוד ש"כל באי העולם עוברים לפנינו נומרון", ה' דואג לתת ביטוי לחיבתו לעמו ישראל ולהעניק להם מעמד מיוחד ותחושת ביטחון בעיצומו של הדין.

ו. שיבוא זיכרונכם לטובה לפניו

בהי"ב בתוספתא רבי עקיבא קושר את הדין בשלושת הרגלים לקרבנות המיוחדים של כל רגל, ואת הדין בראש השנה הוא קושר לתפילות המיוחדות של היום: מלכויות, זיכרונות ושופרות. לא ברור מדוע אין רבי עקיבא קושר את הדין למצוות התקיעה בשופר (כפי שעשה התנא בהי"א).⁴¹ אמנם אין השופר קרבן, ומצוותו "במדינה" ולא רק במקדש

41. הדברים המיוחדים כאן בתוספתא לרבי עקיבא מובאים - עם שינויים מסוימים - בספרי במדבר בהעלותך פסקא עז, מהר" הורוויץ עמ' 71, בשמו של ר' נתן. אם נכונה ההשערה (ראה לעיל, הערה 8) שהתוספתא כאן נוצרה מתוך הרכבה של שתי מסורת נפרדות, אחת הקשורה לשלושת הרגלים ואחת הקשורה לשלוש ברכות ראש השנה, אפשר לומר שרבי עקיבא מעולם לא הסביר את משמעותם של מלכויות, זיכרונות ושופרות, והתוספתא קוראת את כל העניין על שמו של רבי עקיבא בשל האמירה בעניין שלושת הרגלים המובא בשמו בכל המקורות. במאמר זה קיבלנו את ייחוס הדברים לרבי עקיבא בתוספתא כמסורת אותנטית, שכן אין ההשערה מוציאה מידי אמירה מפורשת בתוספתא. ועוד: הואיל ורבי עקיבא תרם תרומה נכבדת לדיון על אופן

(כלשון ראש השנה פ"ד מ"א, וע"ע פ"ג מ"ז), אך עדיין נראה שמצוות שופר עשויה למלא תפקיד דומה בראש השנה למצוותיהם של שלושת הרגלים. בשתי נקודות דומה מצוות השופר להבאת העומר ולשתי הלחם ולניסוך המים: תקיעה בשופר היא מצווה דאורייתא, ו"כיון דלזכרון הוא כפנים דמי" (ראש השנה כו ע"א).⁴² בהי"א מצאנו מסורת תנאית הקושרת בין "תקעו בחדש שופר" לבין הדין בראש השנה, ועל כן מפתיע עוד יותר שאין רבי עקיבא מציין את מצוות השופר כאותה מצווה שיעד ה' לסייע בידי ישראל לעמוד מול הדין ולצאת ממנו בשלום.

אפשר שרבי עקיבא סבר, שאין תקיעת שופר ממלאת בראש השנה תפקיד זהה לתפקידם של קרבנות הרגלים שהוא מנה. הרי בכל רגל האדם מביא לפני ה' מהדבר העומד לדין: תבואה בפסח, פרות האילן בשבועות⁴³ ומים בסוכות. על כן גורס רבי עקיבא שביום שבו נדון האדם עצמו, בראש השנה, עליו להביא - את עצמו. אין האדם 'מביא את עצמו' אלא כשהוא מבטא את הגיגי לבו ורחשיו באמצעות כלי הביטוי השייך למהות קיומו: "רוח ממללא" (תרגום אונקלוס, בראשית ב', ז). לפיכך, אין 'קרבנו העצמי' של האדם אלא כשהוא עומד לפני קונו ושופך את נפשו לפניו בתפילה.⁴⁴

אפשר להסביר את דברי רבי עקיבא באופן אחר, שכן מדבריו עולה בעקיפין שהוא אמנם סובר שמצוות השופר להשפיע על הדין לטובה. רבי עקיבא חותם את ביאורו לתפילות ראש השנה: "שופרות - כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו". בכך כורך רבי עקיבא את שתי המצוות, התקיעה והברכות, ביחד כחטיבה אחת, ותולה בשתייהן את ההשפעה על הדין. במקום אחר במסכת ראש השנה רבי עקיבא קושר את ברכות

אמירתן של הברכות האלה בראש השנה (פ"ד מ"ה), סביר לייחס לו גם את ההסבר למשמעותן ולמקומן המרכזי בהבנת אופיו של ראש השנה.

42. אפשר גם שעיקר מצוות השופר שייך למקדש ואין התקיעה ב'מדינה' אלא הרחבה משנית - ואולי רק מדרבנן - של המצווה העיקרית. כך עולה מלשון הירושלמי פ"ד ה"א, נט ע"ב, כפי שציין המאירי לראש השנה ל ע"א ד"ה המשנה השנייה, ויש שהבינו כך גם בדברי הראב"ד בהשגותיו לבעל המאור סוכה רפ"ד (כא ע"א מדפי הרי"ף). השיטה הזאת תואמת היטב מקורות חיצוניים רבים מתקופת הבית השני ומכתות יהודיות אחרות (אתיופים, שומרונים וקראים) המלמדים שלא תקעו כלל מחוץ למקדש, ועיין מקורות שהבאתי בחיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 164, הערה 49.

43. על הזיקה בין חיטה לפרות האילן עיין רש"י ראש השנה טז ע"א ד"ה שתי הלחם, ותוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 9), עמ' 1024.

44. רעיון זה עומד בבסיס הקביעות הידועות בספרות חז"ל שאין 'עבודת הלב' אלא תפילה (ספרי דברים פסקא מא, מהד' פינקלשטיין עמ' 87-88), וש"תפילות כנגד תמידין תקנום" (בבלי ברכות כו ע"ב; ירושלמי שם פ"ד ה"א, ז ע"ב).

מלכויות, זיכרונות ושופרות למצוות תקיעת השופר.⁴⁵ בפ"ד מ"ה נחלקו רבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי לגבי "סדר הברכות". רבי עקיבא גורס שיש לכלול את פסוקי המלכויות בברכת 'קדושת היום' ולתקוע בסוף הברכה, כפי שתוקעים בסוף ברכות הזיכרונות והשופרות. דעתו מנוגדת לעמדתו של רבי יוחנן בן נורי, הסובר שמצרפים את פסוקי מלכויות לברכת 'קדושת השם',⁴⁶ בלי לתקוע עליהם, ותוקעים על ברכת קדושת היום (בלי המלכויות), על זיכרונות ועל שופרות. נגד שיטה זו טוען רבי עקיבא: "אם אינו תוקע למלכויות למה הוא מזכיר?!" לדעתו של רבי עקיבא, הקשר בין הברכות המיוחדות של ראש השנה לבין תקיעת השופר הוא קשר הדוק כל כך, שאין טעם ואין משמעות לברכה אלא אם כן היא מצורפת לתפילה.⁴⁷

דברי רבי עקיבא בהי"ב של התוספתא שופכים אור על הקשר ההדוק בין התקיעות לברכות, שקושר רבי עקיבא בפ"ד מ"ה. לפי הסברו של רבי עקיבא בתוספתא למשמעותן ולסדרן של מלכויות, זיכרונות ושופרות, המוטיב המרכזי של שלוש הברכות מופיע בברכה המרכזית: "שיבא זכרונכם לטובה לפניו".⁴⁸ ברכת מלכויות משמשת מבוא לברכה זו: לפני שיכול המתפלל להביע את משאלתו שזיכרוננו יבוא לפני המלך, הוא צריך לקבל עליו את מלכותו. ברכת השופרות מאשרת ומחזקת את ברכת הזיכרונות - "כדי שתעלה תפלתכם [= תפילת הזיכרונות] בתרועה לפניו".⁴⁹ מלשוננו של רבי עקיבא משמע, ששני דברים מסייעים לתפילה לעלות בפני המלך: התרועה עצמה ותפילת

45. הקשר ההדוק שקושר רבי עקיבא בין ברכות לתקיעות השפיע אף על דרכי עריכתה של המשנה, שכן החטיבה פ"ד מ"ה-מ"ט פותחת במשנת 'סדר ברכות' וחותמת במשנה 'סדר תקיעות', והצירוף 'תקיעה וברכות' מופיע גם - באופן מפתיע - בפ"ג מ"ה. על השפעת המוטיב הזה על עריכת מסכת ראש השנה, עיין בחיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 151, 222-223, 280.

46. לדעת רבים, שיטתו של ר' יוחנן בן נורי השפיעה על התפילה הנהוגה היום, שכן בראש השנה - וגם ביום הכיפורים - אנו מרחיבים את ברכת קדושת היום על ידי תוספת הפסקות של "ובכן תן פחדך" וכו', וכבר שיערו חכמים כי מדובר בשריד מברכת מלכויות של ר' יוחנן בן נורי. עיין ר' הלל לתורת כוהנים אמור, פרשתא יא ה"ג, ד"ה וכולל מלכויות, קא ע"ד ובהרחבה אצל חוקרי תולדות התפילה, וסיכום דבריהם בחיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 189-190 בהערה 175.

47. פירשתי את דברי רבי עקיבא כפשוטם, ולא כדברי הבבלי לב ע"א. הארכת בביאור המחלוקת בין רבי עקיבא לרבי יוחנן בן נורי בחיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 185-191.

48. אפשר שגם לשון המשנה, "אין מזכירין זכרון מלכות ושופר של פורענות" (פ"ד מ"ו), רומזת למרכזיותה של ברכת זיכרונות, על ידי השימוש במונח "מזכירין" והקדמת 'זיכרון' לשאר הברכות, ועיין חיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 199-202.

49. המבנה של שלוש הברכות מזכיר את המבנה של תפילה: שבח, בקשה והודיה. השבח הוא בבחינת 'קבלת מלכות'; הבקשה היא מרכזה ולבה של התפילה, וההודיה היא בבחינת 'ריצוי' - המשאלה/ההבטחה שהתפילה תתקבל ברצון.

השופרות, אשר בנויה מסביב לאזכורי תרועות ומפרשת את משמעותן.⁵⁰ הבנה זו במשמעות הברכות מעמיקה את זיקתן ההדדית לתקיעות. הברכות ללא תקיעות הן קצוצות כנפיים, ואינן יכולות לעלות למרומים. התרועה מוסיפה לתפילה עומק רגשי, ומעוררת את הלב.⁵¹ אך התרועה ללא ברכות היא ערטילאית, ועל כן הלבישוה חכמים בתכנים מסוימים, הלוא הם ברכות מלכיות, זיכרונות ושופרות.

החטיבה של ברכות ותקיעות הכרוכות זו בזו מסתובבת, לדברי רבי עקיבא, מסביב לציר הזיכרונות. בשעה ש"כל באי העולם עוברים לפניו כבנומרון", מבקש האדם להיזכר לפני הדיין. "כל באי העולם" נדונים באופן אובייקטיבי, ואילו כלל ישראל מבקשים מאת הדיין לזכור אותם לטובה, לזכות אותם ביחס אישי המבדיל אותם מהמוני באי העולם האנונימיים.⁵² התפילה והתרועה הכרוכות יחדיו נותנות ביטוי עמוק וחזק למשאלתם של עם ישראל להיזכר לטובה לפני מלכם-דיינם ביום הדין של ראש השנה.

ז. חתימת הדין והשלכותיה - שלוש שיטות

שלוש שיטות התנאים המובאות בהי"ג בתוספתא מחסרות מעצמתו של הדין בראש השנה. שניים מתלמידי רבי עקיבא, רבי מאיר ורבי יהודה, קובעים כי הדין בראש השנה אינו סופי ומחייב עד שהוא 'נחתם' במועד אחר. רבי מאיר קובע יום אחד לחתום את הדין של ראש השנה: יום הכיפורים. לדעתו אין 'ארבעה פרקי דין' כלל ועיקר - יש פרק דין אחד, הפותח בראש השנה והחותם ביום הכיפורים. רבי יהודה, לעומת זאת, קרוב בגישתו לגישת המשנה, אלא שהוא מתמודד עם שאלה העולה ממשנתו - ומדברי רבי עקיבא המובאים בהלכה יב - הנוגעת בעצם המושג של 'פרקי דין': אם האדם נדון בראש השנה, הרי שהדין הזה כולל את הכול. ברור שאין התבואה, פרות האילן והמים נדונים, אלא כלשון המשנה: העולם נדון על התבואה, על פרות האילן ועל המים. כיצד נדון האדם לגבי התבואה, פרות האילן והמים בשלושת הרגלים, בעוד שהוא נדון באופן מקיף בראש השנה? רבי יהודה מיישב את הקושי הזה באמצעות הנחתו שאמנם ראש

50. עיין ריטב"א לרף טז ע"א סד"ה ובמה בשופר. הריטב"א (שם) מפרש באופן דומה גם את לשון הבבלי "ובמה בשופר", ואין זה מוסכם על כל המפרשים. עיין ראשונים על אתר ובתוספתא כפשוטה, עמ' 1025.

51. כך רמוז גם בפ"ג מ"ח, הקושרת בין התקיעות ל"מכוונים את לבם לאביהם שבשמים".

52. ברכת הזיכרונות הנהוגה בימינו מתחלקת לשני חלקים: בחלק הראשון מתפרש ה'זיכרון' כידיעתו המקיפה-כל של הקב"ה, המעמידה את כל באי העולם לדין; אך בחלקה השני של הברכה, הכוללת את כל הפסוקים, ה'זיכרון' הוא זיכרון של ברית וחסד ורחמים, והברכה חותמת ב"זוכר הברית". יש להבהיר מה היחס בין ברכת הזיכרונות של ראש השנה לבין ברכת הזיכרונות של תעניות, החותמת ב'זוכר הנשכחות', ועיין חיבורי (לעיל, הערה 2), עמ' 198-199, הערה 220.

השנה הוא יום הדין המקיף את כל התחומים, אלא שאין הדין נחתם במועד זה אלא כל תחום ותחום נחתם בזמנו.⁵³

רבי מאיר ורבי יהודה מסכימים שאין הדין מתחיל ונגמר במועד אחד, אלא מתפצל למועד של דין ומועד של חתימת הדין. נראה, שהפיצול של הדין לשני מועדים ממלא תפקיד חשוב בתפיסת הדין של שני התנאים. קביעת מועד לחתימת הדין מרחיבה את יכולתו של האדם להשפיע על תוצאת הדין, שכן גם אחרי הכרעת הדין עדיין יכול האדם לשפר ולתקן את מצבו עד המועד שבו הדין נחתם.⁵⁴ ברם, על אף ההסכמה העקרונית בין רבי מאיר ורבי יהודה לגבי הנקודה הזאת, נראה כי קיים שוני בין שני החכמים באשר למשמעותה של החתימה. לרבי מאיר החתימה מאריכה את משך התקופה של פרק הדין, מיום אחד לעשרה ימים, ומעניקה לאדם תקופה יותר ארוכה להשפיע על גזר הדין לטובה (או, חלילה, לרעה). אולם, לרבי יהודה אין חתימת הדין צמודה לזמן מתן גזר הדין, כי אם לזמן הביצוע. אחרי מתן גזר הדין, אין הקב"ה חותם את הכרעתו עד לרגע האחרון, עת שעומדת המתנה האלוהית להימסר לאדם. לפי גישתו של רבי יהודה גזר דינו של ה' בראש השנה תלוי ועומד עד לרגע שבו המציאות מחייבת הכרעה סופית. רק אז חותם ה' את גזר דינו של האדם.

רבי יוסי מרחיק לכת עוד יותר מרבי יהודה. לדעתו אין כלל מועד שהוא בבחינת 'פרק דין', ותפיסתו את הדין שונה לחלוטין מתפיסתם של שני חבריו. לדבריו, אין אירוע מסוים או מועד מסוים שבו האדם נדון - דין הוא מצבו הקיומי של האדם בכל יום ויום. על האדם לדעת בכל רגע מחייו כי למעלה ממנו - "עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך

53. לכאורה נראה שמשנתנו נשנתה לפי שיטת רבי יהודה, אך אין התאמה מלאה בין השתיים, שכן במשנה יש שלושה פרקי דין חוץ מראש השנה, ואילו רבי יהודה מוסיף יום 'חתימה' רביעי - יום הכיפורים, שבו נחתם דינו של האדם. משום כך מזהה הגמרא (טז ע"א) את המשנה עם תנא דבי שמואל (כך בכתבי היד. עיין: דקדוקי סופרים, ניו יורק תשל"ז, ראש השנה עמ' ז; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תש"ח, עמ' 123). הירושלמי (נז ע"א) מזהה את משנתנו עם ברייתא הקרובה לדברי רבי יהודה: "כולהם נידונין בר"ה וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בזמנו" (לדברי אפשטיין שם, ברייתא זו היא שיטת רבי יהודה, אך נראה כי אין בברייתא זו חתימה של דין האדם ביום הכיפורים, ולפיכך היא שונה מדעת רבי יהודה). המאירי בבית הבחירה לסוגיית הגמרא כאן סבור, שאין מחלוקת בין רבי יוסי לשאר החכמים, שכן "אעפ"י שאמרו שבראש השנה בני אדם נדונים ומושגחים כפי מעשיהם, לעולם יהיו עיניו נשואות בתשובה בכל יום הרי אמרו אדם נידון בכל יום, והכל אמת למבינים". אין גישה זו תואמת את גישת אמוראי שני התלמודים, אך קרוב פירושו של המאירי לפירוש שאציע להלן מבחינה רעיונית-ערכית.

54. כמובן, קיימת גם אפשרות שהאדם במעשיו בין הדין לחתימה ישפיע על הדין לרעה, אך דומה שכאן, כמו בבבות הקודמות בתוספתא, החכמים מדגישים את הענקת האפשרות להיטיב את הדין, ולא להפך.

בספר נכתבין" (אבות פ"ב מ"א).⁵⁵ לדעת רבי יוסי, הדין במהותו חייב להיות קשור באופן מידי למעשים שאותו הוא בא לדון, ואפשר להסביר זאת בשני כיווני חשיבה המשלימים זה את זה. מבחינת מודעותו של האדם ל'עין הרואה ולאוזן השומעת' - ככל שגובר המרחק בזמן בין המעשה האנושי לבין הדין האלוהי, כך נחלשת בלב האדם התחושה שמעשיו נרשמים ומוערכים. מבחינת הצדק האלוהי, נראה שרבי יוסי סובר שדין המתקיים אחת לשנה מתייחס למכלול גדול ורחב של מעשים, ובכך נפגמת מידת דיוקו של הדין. ככל שהדין צמוד יותר למעשה הספציפי, כך עשוי הדין לתת הערכה דייקנית יותר לכל מעשה של האדם.

ברם אין להתעלם מהמחיר הרוחני שמשלם רבי יוסי על מנת לשמור על הזיקה המידית בין המעשה האנושי לבין הדין. תפיסת הדין כמרכיב מתמיד ורצוף בחיים הדתיים ובתודעה הרוחנית עלולה להפוך אותו לתופעה שגרתית, ובכך לשחוק את עצמת החוויה של העמידה בפני המלך. לאור זאת מובנת העמידה בתוקף של בני הפלוגתא של רבי יוסי על קיומם במהלך השנה של פרקי דין מיוחדים, שכן קביעתם של פרקי דין מעניקה לחוויה הזאת עומק ועצמה רוחניים שאין האדם מסוגל לעורר מדי יום ביומו. אין זאת אומרת שהם מתעלמים מהבעייתיות של פרקי דין קבועים במועדים מסוימים במשך השנה. ניסיון לשמור על הצדק וההגינות של הדין האלוהי, למרות פער הזמנים בין הדין בראש השנה לבין ביצוע גזר הדין, מצוי בספרי דברים פיסקא מ, מהד' פינקלשטיין עמ' 81-82:

לענין טובה הוא אומר 'תמיד עיני ה' אלהיך בה' (דברים י"א, יב), לענין רעה הוא אומר 'המביט לארץ ותרעד' (תהילים ק"ד, לב). לענין טובה - כיצד? היו רשעים בראש השנה ונגזרו עליהם גשמים מועטים וחזרו בהם, להוסיף עליהם אי איפשר, אלא 'תמיד עיני ה' אלהיך בה', מורידם בזמנם ומשלח בהם את הברכה ומורידם על הארץ כשהיא צריכה להם. לענין רעה - כיצד? הרי שהיו צדיקים בראש השנה ונגזרו עליהם גשמים מרובים וחזרו בהם, לפחות מהם אי איפשר, אלא 'המביט לארץ ותרעד', מורידם שלא בזמנם ושולח בהם את המארה ומורידם על הארץ שאינה צריכה להם לימים ולמדברות.

55. בבבלי מובאת ברייתא המקבילה להלכה זו בתוספתא, ובה מובאת דעה רביעית, המחדדת את כיוון החשיבה של רבי יוסי: "רבי נתן אומר: אדם נידון בכל שעה, שנאמר 'לרגעים תבחננו' (איוב ז', יח)". דומה שאין הבדל של ממש בין דברי רבי יוסי לדברי רבי נתן, ושמה יש כאן רק הבדל רטורי (עיין שאלת רב חסדא, "מאי טעמא דר' יוסי", ובדיון הגמרא לגביה). בהמשך הסוגיא בבבלי, כששואלת הגמרא "כמאן מצלינן האידנא אקצירי ומריעי", היא עונה - "כמאן כר' יוסי", ומתעלמת משיטת ר' נתן, ואולי גם הגמרא מבינה שבאופן בסיסי אין הבדל בין דברי שני התנאים.

ניתן להבין את דברי רבי יהודה בתוספתא כמאמץ לשמור על איזון עדין בין הטקסיות והעומק של המועד הקבוע, לבין המידיות והדינמיות של הדין המתמיד. מצד אחד, כל באי העולם עוברים בראש השנה לפני הדין וחווים את המעמד רב הרושם במלוא עצמתו. ברם, דחיית ה'חתימה' למועד הסמוך לביצוע גזר הדין שומרת על הדינמיות, המידיות וההגינות של הדין. כדרכן של דרכי ביניים, דרכו של רבי יהודה חשופה לטענות משני הכיוונים. מצד אחד, יטען כנגדו רבי מאיר, שמעמד של דין הזקוק ל'חתימה' במועד אחר איננו גורלי כל כך, ומכאן שעצמתו נחלשה בעל כורחנו. מצד שני יטען רבי יוסי, שהדין וחתימתו מצטרפים ליצור עובדות בשטח המפקיעות בהכרח את הדין מתחושת המידיות שלו ופוגמות במידת הצדק שבו.

סיכומו של עניין: שלושת החכמים המובאים בתוספתא מתמודדים עם המתח בין שתי התפיסות של דין המבטאות ערכים שונים וסוגים שונים של תודעה רוחנית. יעקב בלידשטיין⁵⁶ הטיב לאפיין את שתי התפיסות: תפיסת 'פרקי הדין' מעגנת את חויית הדין ב"מטפורות ואנלוגיות אשר... ממחישות את מעשה השיפוט", ואילו הדין המתמיד נותן "אישור לצדק האלוהי... אשר חייב להיות צדק דינמי, ולהתאים את עצמו לקווי המתאר המוסריים והרוחניים המשתנים תמיד של האדם הנדון". רבי מאיר ורבי יוסי רואים את שתי התפיסות כמנוגדות זו לזו באופן מוחלט, ועל כן רבי מאיר אווז בתפיסה הראשונה ורבי יוסי בתפיסה השנייה. רבי יהודה סובר שניתן להרוויח את שתי התפיסות באמצעות דרך ביניים הניזונה משתיהן.

גישת הביניים היא גם דרכה של משנתנו. שלושת פרקי הדין הטבעיים-חקלאיים בשלושת הרגלים משקפים את המגמה לקשור קשר מידי בין מעשי האדם למומנט הדין, שכן האדם נדון בה בשעה שגורלו של אותו העניין שעליו הוא נדון עומד על הפרק. בראש השנה אין הדין קשור למציאות חיצונית מסוימת, אלא מזמין את האדם לצאת ממעגל החיים היומיומיים על מנת להתמסר באופן מלא למומנט מרוכז ותובעני של עמידה בדין. אשר על כן, ברור מדוע משתמשת המשנה ב"מטפורות ואנלוגיות" על מנת להמחיש לאדם את תוקפו ומשמעותו של הדין. החייל הצועד לפני מלכו כב"נומרון" יצא ממעגל החיים השגרתיים, האזרחיים, והוא שרוי בתוך מציאות שבה רצונו ודברו של המלך ממלאים את כל עולמו ותובעים ממנו התמסרות מלאה. עם זאת, אין הדין בראש השנה מוחלט, שכן קיימים שלושה פרקי דין נוספים, המחזירים את האדם למחזור החיים הטבעיים ומצמידים את הדין האלוהי לחיים הארציים, היומיומיים. המשנה מדגישה, שראש השנה הוא יום הדין העיקרי והמיוחד, אך הוא גם מחובר לפרקי דין נוספים במשך השנה. אולי אף כאן ביטוי לאופיו הכפול של ראש השנה: בתור "יום דין",

56. G. Blidstein, 'The Limits of Prayer: A Rabbinic Discussion', *Judaism* 15, 1966, p. 167. (התרגום שלי, עם שינויים קלים - א"ו).

הרי שמדובר ביום מיוחד במינו, שבו נברא האדם ובו יוצר הלבבות בוחן את המעשים; אך בתור 'ראש השנה', הרי שהיום הזה אינו עומד בפני עצמו, אלא מקרין על כל מהלך חייו של האדם במשך השנה כולה. המשנה תובעת מהאדם לצרף את "הכובד והתפארת של הכרעת הדין השנתית" עם "המסתורין השקט של [הכרעת הדין] היומיומית".⁵⁷

57. בלידשטיין, שם.

מסכת ראש השנה - בעיות ופתרונות

א. מסכת ראש חודש או מסכת ראש השנה

מסכת המיוחדת למועד מסוים, בדין הוא שתעסוק בהלכות ובעניינים המיוחדים לזה היום. ואכן, כך מצינו ברוב המסכתות שהוקדשו למועדים שונים: מסכת סוכה - כולה בענייני סוכות; יומא - כולה בענייני יום הכיפורים, וכיוצא בהן מסכתות. מתמיה אפוא לגלות, שלא כן הדבר במסכת ראש השנה. מה מצווה מיוחדת לראש השנה - מצוות השופר, שראש השנה הוא "יום תרועה", והנה רק מיעוטה של המסכת מוקדש לנושא זה, ואף אותו חלק אינו בתחילת המסכת.

המסכת מחזיקה ארבעה פרקים. ענייני השופר מתחילים רק במשנה השנייה בפרק השלישי, כלומר, בחלקה השני של המסכת; ואף בזה החלק לא מוקדשות כל המשניות לענייני היום, אלא פונים בהן - על דרך האסוציאציה המקובלת במשניות - לעניינים אחרים. כך משנה ד ורובה של משנה ח בפרק השלישי, ומשנה ב ברביעי, אינן עוסקות כלל בשופר של ראש השנה.

אמנם, שתי המשניות הראשונות במסכת מדברות גם בעניין ראש השנה, אבל משם ואילך עוסקים הפרק הראשון והפרק השני בענייני קידוש החודש והלכותיו. עוד משנה אחת בנושא קידוש החודש מצויה בהמשך המסכת (פ"ד מ"ד).

נמצאת מחצית המסכת עוסקת בעניין אחר לגמרי, וכמעט שניתן לומר כי שתי מסכתות הן: מסכת ראש השנה ומסכת ראש חודש, שנזדמנו יחד ושובצו במסכת אחת. אם גם ניתן להבין תופעה מעין זו כביטוי למגמה של כינוס - שאם נפריד יהיו בידינו שתי מסכתות קטנות שלא תחזקנה כל אחת אלא שני פרקים, ו"אידי דזוטר מירכס" - הרי עדיין קשה מדוע נדחקו ענייני ראש השנה לחצייה השני של המסכת ואת החצי הראשון הקדישו לעניין קידוש חודשים.

1. מתוך קוטנו עשוי לילך לאיבוד. במסכת בבא בתרא (יד ע"ב) מסבירים כך את עובדת צירוף נבואותיהם של שנים עשר נביאים מתקופות שונות לספר אחד - ספר תרי עשר. אכן, אין בידינו מסכת המחזיקה פחות משלושה פרקים. בדרך זו ניתן להסביר צירוף עניינים שונים שאינם מעניין הפורים והמגילה למסכת מגילה, שיבוץ הלכות אבלות במסכת מועד קטן ועוד. כל זאת כדי 'לעבות' את המסכת, שיהיה בדברים כדי מסכת העומדת בפני עצמה.

מדוע קדמה במידה ידועה 'מסכת ראש חודש' ל'מסכת ראש השנה'?

ב. עדות החודש וקידושו ממצוות היום בראש השנה

מסתבר, שאי-אפשר לדבר בענייני ראש השנה, בלא להיזקק לקידוש החודש. שאם גם שאר המועדים תלויים בקביעת החודש, הרי ראש השנה תלוי בו ביותר. בשאר המועדים, אפשר לידע אימתי יחולו כמה ימים קודם המועד. לא כן ראש השנה. מועדו תלוי כל כולו בעדי החודש וקידוש בית דין, ובתחילתו של יום עדיין אין ברור הדבר אם ייקבע היום יום ראש השנה, אם לאו.

יתרה מזו: מה עשו יהודים ביום ראש השנה? ברי לנו - עסקו הם במצוות היום: תקיעות וברכות. אבל כמה עסקו בליל ראש השנה? ניתן לשער, שהיו יוצאים החוצה לראות במולד הלבנה, כדי לידע אם אכן הלילה ליל ראש השנה הוא.²

נמצא, כי אף עדות החודש וקידושו הם ממצוות היום של ראש השנה. ולא עוד, אלא שעניינה של עדות החודש - אף שבפועל אינה נעשית אלא ביום - מתחיל כבר בלילה, שבלילה עיניהם של עדים פוטנציאליים בולשות אחר חידושה של לבנה, ומסתבר שכבר בלילה שמים הם פעמיהם לעבר בית הדין הגדול בירושלים, שלא להחמיץ עדותם.

כיוון שכך, יפה להקדים את שעניינו מתחיל בלילה למצוות היום, שהיא ביום דווקא. לפי זה, סידורה של המשנה - סידור כרונולוגי הוא, כדרך שמצינו במסכתות רבות (כמו: שביעית, פסחים, יומא ועוד).

שתי המשניות הראשונות שבמסכת מהוות פתיחה כללית לעצם המושג ראש השנה, ולהיבט האחר של ראש השנה כיום הדין, ואפשר שכל אחת מהן פותחת חלק אחר של המסכת. המשנה הראשונה, שבה נזכרים ארבעה ראשי חודשים (ניסן, אלול, תשרי

2. בחידושי הריטב"א למסכת (ח ע"א) מובא דיון ארוך במובן המשפט האמור בגמרא: "איזהו חג שהחודש מתכסה בו". בסיכומו כותב הריטב"א: "והנכון שראש חודש מתכסה בו שאינו עולה על הלב, דקיימא לו בדרכה מיניה, ואין אדם מזכירו בשום דבר וכל שעושין בו עושין לשם ראש השנה". אולם, לפי השערתנו, הרי דווקא בראש חודש תשרי בני אדם ערים יותר לקביעתו של יום ראש חודש, שהרי בזה תלוי כל עצמו של ראש השנה. ואין לנו אלא להיזקק לפירושים האחרים של הראשונים על אתר. ניתן אולי להציע פירוש נוסף: "החודש מתכסה בו" - עניינו של החודש. ומה עניינו? הכפרה. שכך אנו אומרים בתפילת ראש חודש: "ראשי חודשים לעמך נתת זמן כפרה לכל תולדותם". יסוד זה שבראש חודש - יסוד הכפרה - ראוי להעלים אותו בראש השנה, שראש השנה הוא יום הדין. יסוד הכפרה יודגש ויובלט ביום הכיפורים. דרך אחרת: הכיסוי הוא בתקיעה, שכן בעת שקידשו את החודש היו תוקעים בשופר (ראה בסנהדרין מא ע"ב וברש"י שם ד"ה שיפורא - "שופר היו תוקעין בקידוש החדש ביום שהוא מתחיל"). כך בכל חודש וחודש; פרט לראש חודש תשרי שהתקיעה מכוסה בו, כדי שלא להחליף בין תקיעות אלו לתקיעות שהן חובת היום.

ושבט) שהם גם ארבעה ראשי שנים, היא פתיחה לחלק המדבר על ראשי חודשים וקביעתם, ואילו המשנה השנייה, שעניינה מועדי הדין בשנה, היא פתיחה להלכות שופר שהרי תרועת השופר באה, בין השאר, גם להחריד ולעורר את האדם לקראת הדין.³

ג. "אשר תקראו אתם"

נראה, שיש בדיון על קביעת החודש גם מסר מיוחד ליום ראש השנה. עצם העובדה שראשי חודשים נקבעים על ידי בית דין של מטה, וכל קביעות המועדים תלויים בכך, הרי היא מלמדת על כוחם של דרי מטה לעצב ולקבוע. אבל לגבי יום ראש השנה, שהוא יום מרכזי במערכת היחסים שבין הבורא לברואיו, הרי זה ממש מדהים: הנה הכול מוכן להמלכת מלכו של עולם⁴ ולמשפט שהוא עתיד לערוך לכל באי עולם, אבל הכל מהתינים ל...בואם של שניים מישראל שיעידו כי ראו לבנה בחידושה, עדות שעל פיה יקדשו בית הדין את החודש ויאשרו את הכינוס השמימי, כינוס של מלכות ומשפט! בצורה ציורית מצוי הדבר בירושלמי:

אי זו אומה כאומה הזאת? בנוהג שבעולם השלטון אומר הדין היום והליסטים אומר למחר הדין - למי שומעין, לא לשלטון? אבל הקב"ה אינו כן: אמרו בית דין היום ראש השנה, הקב"ה או' למלאכי השרת העמידו בימה יעמדו סניגורין יעמדו קטיגורין שאמרו בני היום ראש השנה. נמלכו בית דין לעברה למחר, הקב"ה אומר למלאכי השר' העבירו בימה יעברו סניגורין יעברו קטיגורין שנמלכו בני לעברה למחר. מה טעמא? 'כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' (תהילים פ"א, ה) אם אינו 'חוק לישראל', כביכול אינו 'משפט לאלהי יעקב' (פ"א, נז ע"ב).

ואם כל כך גדול כוחם של דרי מטה, עד שביכולתם לקבוע את מועד המשפט וההמלכה של מעלה, ודאי יש בכוחם להשפיע על נפשם שלהם. והרי זה המפתח לעולם התשובה: האמונה ביכולתו של האדם לשנות, לעצב ולקבוע. בזה המסר נכנסים לשנה החדשה וליום ראש השנה, שהוא הראשון לעשרת ימי תשובה. ואף זאת: חידושה של הלבנה - אות יש בו לאפשרות החידוש והשינוי בבריאה, ואף זה יסוד שעליו נבנה בניין התשובה - האמונה והוודאות הפנימית באפשרות השינוי. כדרך שהלבנה נעה כל הזמן ומשתנה תדיר, כך נעים חייו של האדם במסלול של שינוי מתמיד, ובידו להפנות השינוי לאפיקים חיוביים.

3. ראה: רמב"ם, הלכות תשובה פ"ג ה"ד. ואולי בתרועת חצוצרות שברגלים יש גם משהו מעורר לחרדת הדין ברגלים (בפסח על התבואה וכו', כמפורט במשנה השנייה במסכת).

4. יסוד המלכות הוא מרכזי בעניינו של יום.

ד. המשנה הראשונה בפרק ג 'משבשת' את הסדר

שאלה גדולה עוררו פרשני המשנה לגבי מיקומה של המשנה הראשונה בפרק השלישי. לפי עניינה הייתה מתאימה להוות המשך לפרק ב, שהיא ממשיכה לדבר בענייני קידוש החודש. ואילו כך נהגו מסדרי המשנה, הייתה עולה בדינו חלוקה יפה ומובחנת: פרקים א (החל ממשנה ג) - ב: ענייני ראש חודש; פרקים ג-ד: ענייני ראש השנה. והנה באה משנה זו ומשבשת את הסדר.

"הרבה נצטערתי" - כותב בעל תפארת ישראל (בדבריו לתחילת פרק ג) - "להבין למה סכינא חריפא פסקה למשנה זו מב' פרקים הקודמין שמדברים כולם מקידוש החודש כמשנה זו, ומה שייכות למשנה זו לחברה עם ב' פרקים הבאים שמדברים כולם מדיני שופר".⁵

ר' חנוך אלבק, במבואו למסכת, מצביע על תופעה דומה בכמה מסכתות אחרות. אולם אין בכך כדי להסביר את התופעה.⁶

שני כיווני פתרון ניתן להעלות לשאלה: מגמה ואילוץ. מגמה, משמעה שעניין חיובי יש בסידור זה לכתחילה; אילוץ - מלמד על כורח שאילץ את המסדר לדחוק בדיעבד את המשנה הזאת למקום שאינו ראוי לה לכתחילה.⁷

5. וכבר קדם לו רבי שלמה עדני, בפירושו מלאכת שלמה: "וקשה טובא לע"ד, אמאי שייר התנא האי מתניתין דמיירי בענין קידוש החודש למיתנייה בהאי פירקא דכוליה מיירי בדיני שופר, והוה ליה לכוללה בכלל פרקין דלעיל".

6. קשה מאוד לקבל את ההנחה שמניח רי"ן אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס³, עמ' 994), שקיימות טעויות, לא רק של סופרים, אלא של תנאים שוני המשנה בחלוקת הפרקים.

7. דוגמה לאילוץ הוא הפתרון המוצע על ידי ר"ח אלבק, המסביר שנדחקה המשנה לפרק ג, בשל רצונו של המסדר לחתום בצורה נאה את פרק ב. אבל אין זה מסביר מדוע לא שיבץ המסדר משנה זו בתוך פרק ב (למשל, מתאים היה להציבה לאחר משנה ז). אפשרות אחרת לאילוץ היא, אם נניח שרצה עורך המשנה לשמור על מספר קרוב של משניות בכל פרק ופרק. כמו שהמשנה סדורה עתה לפנינו, ישנן בפרק א - 9 משניות, בפרק ב - 9 משניות, בפרק ג - 8 משניות ובפרק ד - 9 משניות. לו הייתה ניטלת משנה ראשונה של פרק ג ומוצבת בפרק ב, כי אז היה משתנה כליל היחס, ופרק ב היה מחזיק 10 משניות, לעומת פרק ג שהיה מצטמצם ל-7 משניות בלבד (וראה מבוא לנוסח המשנה [לעיל, הערה 6], עמ' 999, המציין כי החלוקה למשניות קדומה היא, וכבר הייתה בעיקרה לפני הירושלמי והבבלי). אלא שקשה לקבל הסבר כזה מכמה סיבות. ראשית, נראה שניתן היה לפצל משניות בפרק ג ולהגדיל את מספרן. למשל, המשנה האחרונה שבפרק מצרפת שני עניינים שונים שנקל היה להפרידם לשתי משניות. ועוד, ראה בפירוש המשנה לרמב"ם, ששם יש חלוקה אחרת, ופרק ב מחזיק 10 משניות, לעומת פרק ג, שאינו מחזיק אלא 6. וביותר שלא מצינו במקומות אחרים הקפדה על כגון דא.

ה. חיבור בין שני חלקי המסכת

בכתביו של הרב הנזיר מצויים שני רעיונות בכיוון המגמתיות הלכתחילאית. נצטט את הדברים בלשונו המרוכזת:⁸

‘ראוהו בית דין וכל ישראל’ - משנה זו שייכת לפרק הקודם, שמסכת זו נחלקת לשניים: ב’ פרקים ראשונים להלכות קידוש החודש, וב’ פרקים אחרונים להלכות שופר... ויש לומר:⁹ ללמד קישור שופר לקידוש החודש, כבראש פ”ד - יו”ט של ראש השנה שחל להיות בשבת,¹⁰ ולרמב”ם הלכות שופר (פ”ב ה”ט) שאין תקיעה בשבת אלא בבית דין שקידשו החודש, ובפסיקתא (פסיקתא רבתי תקעו פמ”א): ‘לפיכך ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעים בכל [מקום אלא] בעינטב, במקום שהיו ב”ד יושבים ומעברים את השנים והחדשים’.

וכן במדרש תהילים (למזמור פ”א): ‘תקעו בחודש שופר - זהו שאומר הכתוב “אשרי העם יודעי תרועה” - אלו הזקנים שמעברין את השנה וקובעין החודשים’, משמע שתקעו בקידוש החודש ובעיבור שנה...

נמצא, שמטרת המשנה לחבר בין שתי התקיעות, זו של קידוש החודש וזו של ראש השנה.

אלא שלמטרה זו אולי הייתה מתאימה יותר משנה זו שבפרק ב: “ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש...”¹¹, המדברת בסדר קידוש החודשים, ולא משנתנו, העוסקת במקרים מיוחדים.

טעם נוסף מעלה שם הרב הנזיר:

והעיקר לאיחוד פרקי הראיה דקידוש החודש והשמיעה דשופר...¹¹

ולזה מתאימה מאוד משנתנו, הפותחת ב”ראוהו בית דין וכל ישראל”.

נמצא: במכוון נקבעה משנה זו בתחילת פרק ג, כדי לחבר בין שני חלקי המסכת וללמד על קשר ענייני ומהותי ביניהם.¹²

8. הרב דוד הכהן, קול ואור - שביבי אורות ראש השנה, ירושלים תשמ”ז, עמ’ קנא-קנב.

9. כלומר, ליישב התמיהה מדוע שובצה המשנה בפרק ג, ולא בפרק ב.

10. כוונתו, כנראה, לאמור בהמשך המשנה, שמחורבן בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין.

11. עניין זה הוא מרכזי בהגותו של הרב הנזיר. ראה בהרחבה בספרו קול הנבואה - ההגיון העברי השמעי, ירושלים תש”ל.

12. דוגמות לחיבור ניתן לראות במסכת פאה, העוסקת בכל מצוות מתנות עניים: פאה, לקט, שכחה, פרט ועוללות. והנה, במקום ליתן פרקים נפרדים לכל מצווה ומצווה, נקבעו, בדרך הנראית מכוונת, משניות שבמצווה זו בתוך פרק שעניינו מצווה אחרת. כך לקראת סוף פרק ד מתחילים

ו. שיקולי עריכה בחתימות הפרקים

התבוננות תגלה, כי הוקדשה תשומת לב רבה לחתימות הפרקים בדרך של התאמה בין שתי הקבוצות א-ב; ג-ד. בחתימת שני הפרקים הראשונים עוסקים, בין השאר, בדרשת הכתוב בפרשת אמור: "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם".

אלא שבעוד חתימת פרק א מדגישה את "מועדי" - מלמד שיש לדאוג שיקראו בזמן הראוי ואף לחלל שבת לצורך זה; הרי שבפרק השני הדגש הוא על "אתם", הנקרא כמו 'אתם' - "בין בזמן בין שלא בזמן". והרי כאן ערכים המוצבים חזיתית זה מול זה. ערך של 'מועדם' וערך של 'אתם'. מה שמופיע בחתימה האחרונה מכריע את זה שבראשונה. העיסוק בכתובים משותף גם לחתימת הפרק השלישי. ואולי אף זו סיבה שצירפו למשנה אחרונה בפרק השלישי נושאים שאינם קשורים כל כך זה בזה.¹³

הקשר בין חתימת שני הפרקים האחרונים הוא העיסוק בהוצאת הזולת ידי חובה. בחתימת פרק ג נקבע הכלל, כי "כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם", ובחתימת פרק ד - מחלוקת אם שליח ציבור המחויב במצווה יכול להוציא את הרבים ידי חובת תפילה.¹⁴

ז. חתימה מעין הפתיחה

נאמר במסכת ברכות (י ע"א): "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי", וראה שם בתוספות, ש"אשרי" לאו דווקא, אלא הכוונה לחתימה מעין הפתיחה.¹⁵ תופעה צורנית מעין זו מצויה לא אחת במשנה, ודומה שניתן למוצאה גם במסכת שלנו, כשפעמים הקשר הוא של השלמה, ופעמים של הנגדה. פרק א פותח בקביעה, כי באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים.¹⁶ ובחתימת הפרק שוב נמצאים הרגלים: "אלה מועדי ה'..."

לדבר בדיני לקט, ובסוף פרק ה בדיני שכחה, שבהם ידובר עד תחילת פרק ז. אלא ששם ה'פריצה' לפרקים אחרים נעשית בשתי משניות ולא באחת; עיין שם.

13. אף כי ניתן לראות קשר בעניין הכוונה: חרש, שוטה וקטן, לבד מכך שאין הם חייבים, עוד יש בהם חיסרון גדול (שהוא כנראה הגורם לאי-חיובם בכלל) שאין הם בני כוונה.

14. א. אבל יש קשר גם אל המשנה שלפני האחרונה, האומרת: "והמתעסק לא יצא, והשומע מן המתעסק לא יצא". ושוב זה קרוב ומזכיר את שנאמר בסוף פרק ג.

ב. בסוף פרק ג, על ידיו של משה ה"עושות מלחמה". משה עומד בתפילה, וישראל השרויים במלחמה, אין בידם להתפלל ודי להם בכוונת הלב, והרי זה כמין מצב ביניים, האחד עומד בתפילה, וכמו מוציא הוא את האחרים ובלבד שיכוונו את לבם.

15. וראה במבוא של י' קיל לביאור דעת מקרא לספר שמואל, ירושלים תשמ"א, עמ' 16-17.

16. קדמו מלכים לרגלים בשל ההקדמה הכרונולוגית: ראש השנה למלכים הוא באחד בניסן, ואילו לרגלים בט"ו בו.

תחילת פרק ב מדברת על הצורך בהכרת העדים. משקלקלו המינים, שוב אי-אפשר לקבל עדות מאנשים לא מוכרים. ואילו בסוף הפרק מודגשת האנונימיות של הזקנים, שבמכוון לא נתפרשו שמותיהם, כדי לומר שכל בית דין שעמדו על ישראל נתונה להם הסמכות, גם אם אין דרגתם מוכרת ומקובלת.

פרק ג פותח ב"ראוהו בית דין וכל ישראל" - הרי זה מצב שהכל נושאים עיניים כלפי מעלה ומחפשים את מולד הלבנה. חתימת הפרק מדברת על ישראל, המסתכלין כלפי מעלה.

אולי אף זאת סיבה להצבת משנה א של הפרק במקומה זה.

חתימת פרק ד יש בה משהו מפתחת הפרק. בפתיחה שנינו: "יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה". וכיצד היו בני המדינה יוצאים ידי חובתם? אפשר שהתקיעה שבבית המקדש הוציאה את כל העם כולו, הרי זה מעין מה שנשנה בסוף הפרק על כוחו של שליח הציבור להוציא הכל ידי חובה, לרבות "עם שבשדות" שלא שמעו כלל את ברכתיו, כמבואר שם בגמרא.

חתימת המסכת, אפשר שמחזירה אותנו במשהו לתחילתה, לעניין השנוי בה במשנה השנייה. שם למדנו כי בראש השנה: "כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון". לפי מה שפירשו בגמרא (יח ע"א), הכוונה היא שעוברים הם אחד אחד.

אפשר שבכך יסוד טעמו של תנא קמא, הסבור כי אין שליח הציבור מוציא את המתפללים ידי חובה וכל אחד ואחד חייב בתפילה בעצמו, שהרי לכל אחד ואחד דין ודיון אישי ביום הדין. ואילו רבן גמליאל, הסבור ששליח ציבור מוציא את כולם ידי חובתם, נסמך על העולה מן הכתוב המובא שם: "היצר יחד לבם" (תהילים ל"ג, טו), ועל יסוד הפסוק אמר רבי יוחנן בגמרא (יח ע"א) ש"כולן נסקרין בסקירה אחת". כיוון שכך, אפשר להם לצאת בתפילה אחת של שליח ציבור.

ח. הקבלה בין חלקי המסכת

כאמור, שני חלקים למסכת: פרקים א-ב; פרקים ג-ד, וניתן למצוא הקבלות וזיקות בין חתימות החלקים.

בסוף פרק ב מתוודעים אנו לעימות שבין רבן גמליאל לרבי יהושע (מסתבר שדעתו שיקפה דעת רוב החכמים). אף בסוף המסכת מוצאים את רבן גמליאל בוויכוח עם חכמים. אפשר שההלכה שהוא קובע שם: "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובה", שייכת במשהו ליסוד עמדתו התקיפה בסוף פרק ב: המנהיג הוא הקובע ועל פיו יישק עניין קידוש החודש.

אף המספרים המשמשים בשתי המשניות הם אותם מספרים, אף כי ענייניהם שונים. בסוף פרק ב נאמר: "שכל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל", ובסוף פרק ד נאמר: "סדר תקיעות של של של של של של".

ט. מהלך הדברים בפרקים א-ב

וממספרים למספרים. שתי המשניות הראשונות מהוות, כאמור, שתי פתיחות לעניין ראש השנה ולשני חלקי המסכת. ענייני קידוש החודש מתחילים במשנה ג. ותמוה, לכאורה, שמתחילים הם לא בעניין ההתחלתי של העדות, אלא בעניין השייך יותר לסוף התהליך: לאחר שכבר קידשו בית הדין את החודש, יוצאין השליחים להודיע. אפשר שהוקדמה משנה זאת בשל המשותף המספרי. שתי המשניות הראשונות דיברו במספרים - "ארבעה ראשי שנים..."; "בארבעה פרקים העולם נידון..." - אף משנה זו, שתחילתה במספר, תצטרף אליהם: "על ששה חודשים השלוחים יוצאים...", וכבר העמיד המלאכת שלמה על זיקה מספרית זו.¹⁷

זיקה נוספת בין משנה זאת לקודמותיה, היא עניין המועדים הנזכרים בה. עתה תבוא סדרת משניות שעניינן המשותף הוא חילול שבת, המותר לצורך עדות החודש, ועניין זה נמשך והולך עד פרק ב משנה ה. לאחר מכן בא עניין בדיקת העדים שנמשך עד סוף הפרק.

י. שני היבטים ליום ראש השנה

דומה, שבתמונה הכפולה על יום ראש השנה - ראש חודש וראש השנה - משתקפים שני ממדים שונים של זה היום. ראש חודש הוא כל כולו יהודי ייחודי. מצווה ראשונה שנצטוו בה ישראל כעם היא - "החדש הזה לכם ראש חדשים" (שמות י"ב, א) ודרשו חז"ל:

'החדש הזה לכם' - ולא מנה בו אדם הראשון. אתה אומר 'לכם' ולא מנה בו אדם הראשון, או אינו אלא 'לכם' ולא לגוים? כשהוא אומר 'ראשון הוא לכם' הרי לכם ולא לגוים אמור... נמצינו למדין שישראל מונין ללבנה והגוים לחמה.¹⁸

לעומת זאת, יום דין של ראש השנה הוא אוניברסלי. הן כבר קבעה המשנה (פ"א מ"ב): "בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון". ובברכת זיכרונות אנו אומרים: "ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום איזו לרעב ואיזו לשובע... מי לא נפקד

17. אף המשנה הבאה, משנה ד, פותחת במספר - "על שני חודשים". אלא שהיא תחילתה של סדרה חדשה המדברת בעניין אחד, בעוד שמשנה ג עומדת בפני עצמה.

18. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 7.

כהיום הזה", ובפסוקי מלכויות אנו ממליכים את הקב"ה על העולם כולו¹⁹ ואפשר שבהקדמה ענייני קידוש החודש רומזת המשנה לכן כי הממד הישראלי המיוחד קודם הוא לממד האוניברסלי.

ובהקשר זה כדאי להאזין לפירוש הכתוב שהוא אחד מפסוקי המלכויות:

לא הביט און ביעקב

ולא ראה עמל בישראל

ה' אלהיו עמו

ותרועת מלך בו

(במדבר כ"ג, כא).

ראב"ע וחזקוני הבינו "תרועת" במשמע של תרועת שופר. אולם רש"י פירש: "לשון חיבה ורעות", ומעין זה ברס"ג - "ידידות מלכם נתונה להם". לא הרי ההיבט המלכותי ביחס לישראל, כהרי זה שלאומות העולם. לישראל זוהי מלכות ידידותית קרובה, מלכות שמראה פנים של חיבה והיא רצופה אהבה.

19. במסכת ראש השנה לב ע"ב דנים רבי יהודה ורבי יוסי לגבי הפסוקים: "זמרו אלהים זמרו זמרו למלכנו זמרו. כי מלך כל הארץ אלהים" (תהילים מ"ז, ז-ח), שרבי יוסי רואה כאן שני אזכורים של מלכות, ורבי יהודה רק אחד. ומדוע אחד? מסביר רש"י: "זמרו למלכנו לא חשיב רבי יהודה, דלא אמליכיה אלא על אומה אחת".

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

הנסיעה אל הצדיק

מנהגם של חסידי ר' נחמן מברסלב (להלן: ר"נ) לנסוע ולהתפלל על יד קברו באומן שבאוקראינה, בעיקר בראש השנה, הוא מן המפורסמות. כך היה נוהג לומר ר' נתן, תלמידו המובהק של ר"נ, אודות הנסיעה לציון רבו לקראת ראש השנה:

אלו היתה כל הדרך זרועה בחרבות מחודדות, הייתי גוחן על ידי ורגלי בכדי להגיע לציון...¹

דברים דומים נמסרו משמו של ר' יצחק בנדר, מראשי חסידות ברסלב בדור הקודם:

ר' לוי יצחק אמר על ראש השנה האחרון שהיה באומאן, דהיינו שנת תרצ"ט, שהיה אז בסכנת חיים ממש כידוע וכמעט שתפסוהו: 'ראש השנה זה הוא החביב עלי מכל עשרים וחמש ראשי השנים שזכיתי והייתי באומן'.²

מה פשרה של מסירות הנפש הזו לנסיעה לציונו של ר' נחמן מברסלב? מה משמעות 'חביבותה' של העמדה זו של החיים בסכנה?

תחילת בירורן של שאלות אלו נעוץ במשמעותו של ראש השנה בברסלב. מכל המועדים היה ראש השנה עבור ר"נ אירוע יוצא דופן. ר"נ מודע לכך שהוא הצדיק שהדגיש באופן מיוחד את עניינו של ראש השנה בחצרו, שבו תלויים - לשיטתו - חיי חסידיו וגורלו של כל העולם:

הראש השנה שלי הוא חידוש גדול. והשם יתברך יודע שאין הדבר הזה בירושה מאבותי, רק השם יתברך נתן לי זאת במתנה שאני יודע מהו ראש השנה. לא מבעיא אתם כולכם בודאי תלויים בראש השנה שלי, אלא אפילו כל העולם כלו תלוי בראש השנה שלי.³

1. עיין: ל"י בנדר, שיח שרפי קודש, ירושלים תשנ"ד, חלק א, עמ' קסו; חלק ב, עמ' קסא.
2. י"צ שפירא, הדרך לצדיק, ירושלים תש"ס, עמ' רמג. ראה גם: שיח שרפי קודש (לעיל, הערה 1), חלק ה, עמ' ריא. תיאורים נוספים על מסירות הנפש של הנוסעים לאומן ראה שם, חלק ד, עמ' צג.
3. חיי מוהר"ן, פרק: גדל יקרת ראש השנה שלו, סי' תה.

ר"נ הוציא כרוז שבו הודיע על דרישתו מכל אחד מחסידיו להיות בחצרו במשך ראש השנה:

אמר, הראש השנה שלי עולה על הכל. והיה פלא אצלי מאחר שהמקורבים שלי מאמינים לי, ולמה לא יזהרו כל האנשים המקורבים אלי שיהיו כולם על ראש השנה איש לא יעדר. כי כל עניין שלי הוא רק ראש השנה. והזהיר לעשות כרוז שכל מי שסר אל משמעתו ומקורב אליו יהיה על ראש השנה אצלו, לא יחסר איש. ומי שזוכה להיות על ראש השנה ראוי לו לשמח מאד מאד...⁴

היו מן החסידים שניסו להתחמק מבקשתו של ר"נ באמתלות שונות. כך התלונן אחד מן החסידים לפני ר"נ, שקשה עליו השהייה בחצר הרבי בראש השנה, שכן יש מחסור באכסניה מתאימה ללינה ואכילה, וגם הצפיפות בבית המדרש של הרבי אינה מאפשרת לו להתרכז כראוי בתפילה. על כן הציע לפני רבו שיהיה במחיצתו ב'שבת תשובה' במקום בראש השנה. השיב לו ר"נ:

אם לאכול אם שלא לאכול, אם לישן אם שלא לישן, אם להתפלל אם שלא להתפלל (רצונו לומר שלא להתפלל בכוונה כראוי), אך ורק שתהיו אצלי על ראש השנה יהיה איך שיהיה (ואמר בלשון אשכנז בזה הלשון: יא עסין ניט עסין, יא שלאפין ניט שלאפין, יא דאווינען ניט דאווינען, אבי דו זאלסט ביי מיר זיין אויף ראש השנה). וכאמת כל דברים אלו הנ"ל הם רק דמיונות ופיתויים של הבעל דבר [= יצר הרע], כי תודה לאל נראה בחוש שעל פי הרוב מתפללין יותר בכוונה בכלל הקבוץ הקדוש על ראש השנה, ממה שהיה מתפלל בביתו.⁵

לא ידוע על צדיקים אחרים שהקפידו כל כך על נוכחות במחיצתם דווקא בראש השנה.⁶ כששאלו את ר"נ על ההבדל בכך בינו ובין שאר הצדיקים, השיב להם: הרי ממילא יש להם עלי ועל דרכי קושיות רבות, ועל כן, אם תהיה להם קושיה נוספת בדבר גישתי לראש השנה, הדבר לא ישנה את יחסם אלי.⁷

4. שם, סי' תג.

5. שם, סי' תד.

6. אף שחסידים רבים השתדלו להיות במחיצת רבותיהם בימים הנוראים כמו במועדים האחרים, לא מצאנו הנחיה כה חד-משמעית של רבי לכלל חסידיו ביחס לראש השנה כפי שמצאנו אצל ר"נ. דוגמות לנסיעה לחצר הצדיק לראש השנה, ראה: ר' יעקב סופר, סיפורי יעקב (מהד' גדליה נגאל), ירושלים תשנ"ד, עמ' 172; ר' מגדל ציטרין, שבחי צדיקים (מהד' גדליה נגאל), ירושלים תשנ"ו, עמ' 106.

7. חיי מוהר"ן, פרק: גדל יקרת ראש השנה שלו, סי' תו.

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

מהו העניין המיוחד שמצא ר"נ בראש השנה דווקא? מהו ה'חידוש הגדול' במועד זה? תורות רבות הוקדשו בהגות ברסלב לעניין ראש השנה.⁸ במאמר זה נעסוק בנסיעה לצדיק ולמפגש עמו בראש השנה.⁹ אנו מבקשים להראות, שלפי ר"נ וחסידיו, הנסיעה לצדיק גופה, בימות השנה בכלל ובראש השנה בעיקר, מהווה אתגר בעל חשיבות מהותית להתפתחותו הרוחנית של החסיד.¹⁰ במסגרת דיון זה נעסוק גם במושג הניסיון בהגות ברסלב וביחסי הצדיק ותלמידו.

הנסיעה לחצרו של ר"נ לראש השנה, שהייתה מלווה בדרך כלל בקשיים שונים, הייתה מבחן ל'מסירות הנפש' של החסיד. לעתים השיב ר"נ בשלילה על שאלת החסידים אם יש צורך שיהיו במחיצתו בראש השנה. עם זאת העיד תלמידו ר' נתן שהיה לר"נ צער גדול על כל חסיד שחסר בראש השנה. תשובתו השלילית של ר"נ נועדה כדי להעמיד את החסיד במבחן אישי, בו יצטרך להתגבר על כל המניעות ובכלל זה לא לציית להוראת הפטור של רבו ולבוא אליו לראש השנה, כפי שמתאר זאת ר' נתן:

שמעתי בשמו שאמר: כשאדם שואל להצדיק אם לעשות דבר שיש בו מסירת נפש בשביל השם יתברך, הוא ראוי לו להשיב ולצוות עליו שלא לעשות ואף על פי כן השואל

8. תורותיו של ר"נ ותלמידיו בעניין ראש השנה מפוזרות בכתביו ובכתבי תלמידיו. יש לציין ספר שנכתב על ראש השנה בהגות ברסלב על ידי אחד ממוריה החשובים: ר' נחמן ב"ר צבי אריה, אב"ד טשהרין, ירח האיתנים, ירושלים תשי"א. המחבר מנסה למצוא את השפעת ראש השנה על כלל הנושאים שבכתבי ר"נ, על פי טענתו של ר"נ עצמו, שכל עניינו ועסקו הוא ראש השנה. מצויים גם כמה אוספי מאמרים של תורות ברסלב בעניין ראש השנה, כמו: י"ב הרשקוביץ, קונטרס ליקוטי מאמרים לראש השנה, קרית יואל תשמ"ז; שמואל ב"ר אברהם חיים צ'צ'יק, ראשית השנה, ירושלים תשמ"ה; ק' דוד, ראש השנה אצל הצדיק האמת, ירושלים תשנ"ח; י"צ שפירא (לעיל, הערה 2).

ההתייחסות המחקרית היחידה, למיטב ידיעתי, לסוגיית ראש השנה אצל ר' נחמן מברסלב היא הערתו הקצרה של יוסף וייס, ראה: י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשנ"ה, עמ' 73, הערה 8.

9. תיאור רב עניין על הנסיעה לרבי ומשמעותה מצוי בספרו של ר' קלונימוס קלמיש שפירא, מבוא שערים, ירושלים תשס"א, עמ' רסח-רעו. כמו כן ראה: א' וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשמ"ט, עמ' 157-160; מ' פייקאוו, חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה"), ירושלים תש"ן, עמ' 182-183; ד' אסף, דרך המלכות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 419-424. על הנסיעה לצדיק בדור השפע החומרי שלנו, ראה: שבועון כפר חב"ד, גיליון 991, י"א בניסן תשס"ב, עמ' 90. על שאלות הלכתיות שהתעוררו בחברה החסידית בעקבות מנהג הנסיעה לצדיק, ראה: י"ז כהנא, מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 412-413.

10. ר"נ רואה ערך עצמי בנסיעה: "אלו בנ"א הנוסעים לצדיק, אע"פ שאין מקבלים תורה ממנו, מקבלים שכר על הנסיעה" (ספר המידות, ערך 'צדיק'). וכבר ציין א"י גרין (בעל היסורים, תל אביב תשל"ט, עמ' 91-94), שפרשת נסיעתו של ר"נ לארץ ישראל מלמדת, שעצם הנסיעה הייתה חשובה בעיניו יותר מייעדה. גרין מגדיר את נסיעתו של ר"נ לארץ ישראל כ"טקס מעבר".

אין צריך לקיים דבריו, כן שמעתי בשמו. עוד שמעתי בענין אחר: כל מה שהצדיק מצוה לעשות צריך לקיים, רק כשמצוה שלא ליסע על ראש השנה אצלו זה אין צריך לקיים.¹¹

מן המפורסמות היא מסירות נפשם של חסידים רבים להיות במחיצת ר"נ גם אחר פטירתו.¹² מספר ר' נתן:

ומכלל דבריו הקדושים שדבר אז עמנו למדנו כמה דברים. למדנו עוד הפעם עצם גדל החיוב להיות אצלו על ראש השנה. כי אף על פי שידענו זאת מכבר, אף על פי כן מריבוי דבריו הקדושים אז בזה, ומתנועותיו הנוראות אז הבינו עצם החיוב יותר ויותר, שאי אפשר לבאר זאת בכתב.

וגם אז למדנו שרצונו חזק להיות אצלו באומין על ראש-השנה תמיד לאחר הסתלקותו, ושאין דבר גדול מזה.¹³

כאמור, הנסיעה לצדיק והמפגש עמו תופסים מקום חשוב אצל ר"נ. את אחד מסיפוריו - מעשה מרב ובן יחיד¹⁴ - הקדיש ר"נ לסוגיה זו. בשל חשיבותו של הסיפור לענייננו נביא אותו במלואו:

מעשה ברב אחד, שלא היה לו בנים. אחר כך היה לו בן יחיד וגדל אותו והשיא אותו. והיה יושב בעליה ולמד כדרך אצל הגבירים. והיה לומד ומתפלל תמיד, רק שהיה מרגיש בעצמו שחסר לו איזה חסרון, ואינו יודע מהו. ולא היה מרגיש טעם בלמודו ובתפלתו. וספר לפני שני אנשים בני הנעורים. ונתנו לו עצה שיסע לאותו צדיק. ואותו בן הנ"ל עשה מצוה שבא על ידה לבחינת מאור הקטן. והלך אותו הבן יחיד וספר לאביו, באשר שאינו מרגיש טעם בעבודתו כנ"ל וחסר לו, ואינו יודע מהו, בכך הוא רוצה לנסוע לאותו צדיק. והשיב לו אביו: איך אתה בא לנסוע אליו? הלא אתה למדן יותר ממנו ומיוחס יותר ממנו? לא נאה לך לנסוע אליו, כלך מדרך זו! עד שמנע אותו לנסוע וחזר ללמודו, ושוב הרגיש חסרון כנ"ל. והתייעץ שוב עם אותן האנשים הנ"ל, ויעצו אותו כמקדם לנסוע להצדיק. ושוב הלך לאביו, והטה אותו אביו ומנע אותו כנ"ל. וכן היה כמה פעמים והבן הנ"ל היה מרגיש שחסר לו. והיה מתגעגע מאד למלאות חסרונו, ולא ידע מהו כנ"ל. ובא עוד לאביו והפציר בו, עד שהכרח אביו לנסוע עמו, כי לא רצה להניח אותו

11. שיחות הר"ן, סי' ריד.

12. בזמנים בהם היה קושי להגיע לאומן, מצאו החסידים פתרון אחר להתקשרות עם רבם - התכנסות של כלל החסידים במקום אחד לתפילה משותפת בראש השנה. כך היה, למשל, בשנות השלושים של המאה הקודמת, כשחסידי ברסלב בפולין התכנסו לתפילות ראש השנה בלובלין. ראה: קונטרס גודל מעלת ענין של התקבצות הנפשות על ראש השנה הק' במקום אחד בהתקשרות על צדיק האמת, ורשה תרפ"ט.

13. חיי מוהר"ן, פרק: גדל יקרת ראש השנה שלו, סי' תו.

14. המעשה סופר בקיץ תקס"ז; חיי מוהר"ן, פרק: שיחות השייכים לתורות, סיפורי מעשיות, סי' נט.

לנסוע לבדו, מחמת שהיה בן יחיד. ואמר לו אביו: הלא תראה שאסע עמך, ואראה לך שאין בו ממש. ואסרו המרכבה ונסעו. אמר לו אביו: בזה אנסה, אם יתנהג כסדר, הוא מן השמים, ואם לא, אינו מן השמים ונחזור. ונסעו ובאו אל גשר קטן. ונפל סוס אחד, והמרכבה נתהפכה וכמעט נטבעו. אמר לו אביו: ראה שאינו מתנהג כסדר, ואין הנסיעה מן השמים, וחזרו. וחזר הבן ללמודו. ושוב ראה החסרון שחסר לו ואינו יודע. וחזר והפציר באביו כנ"ל. והוכרח לנסוע עמו שנית. וכשנסעו העמיד אביו הנסיון כבראשונה אם יתנהג כסדר. ונודמן כשהיו נוסעים ונשברו שני הידות [= צירי המרכבה] (שקורין אקסין). ואמר לו אביו: ראה שאינו מתנהג לנו לנסוע, כי האם זה דרך הטבע, שישתברו שני האקסין? וכמה פעמים שנסעו עם המרכבה הזאת, ולא נודמן כזאת, וחזרו. וחזר הבן הנ"ל לדרכו כנ"ל (היינו ללמודו וכו' כנ"ל), ושוב הרגיש החסרון כנ"ל, והאנשים יעצו אותו לנסוע. וחזר לאביו והפציר אותו כנ"ל, והכרח לנסוע עמו עוד. ואמר לו הבן שלא נעמד עוד על נסיון כזה, כי זה דרך הטבע שנופל סוס לפעמים, או שנשתברין האקסין, אם לא שיהיה איזה דבר מרגש מאד, ונסעו. ובאו לקרעטשמע [= אכסניה] ללון, ומצאו שם סוחר. והתחילו לספר עמו כדרך הסוחרים, ולא גלו לו שהם נוסעים לשם, כי הרב היה מתבייש בעצמו לומר שנוסע לאותו הצדיק. והיו מדברים מעסקי העולם, עד שבסיכוב הדברים הגיעו לספר מצדיקים, היכן נמצאים צדיקים. וספר להם ששם נמצא צדיק, ושם ושם. והתחילו הם לדבר מהצדיק שנסעו אליו השיב להם: זה? (בלשון תימה) הלא קל הוא, כי אני נוסע עכשיו ממנו, ואני הייתי שם, שהיה עובר עברה. ענה אביו ואמר לבנו: הראית בני, מה שזה הסוחר מספר לפי תמו, והלא הוא נוסע משם! וחזרו לביתם ונפטר אותו הבן. ובא בחלום להרב הנ"ל אביו. וראה אותו שהיה עומד בכעס גדול. ושאל אותו: למה אתה בכעס כל כך? והשיב לו, שיסע לאותו הצדיק הנ"ל (שרצה לנסע עם בנו אליו כנ"ל), והוא יגיד לך על מה אני בכעס. והקיץ, ואמר שמקרה הוא. אחר כך חלם לו עוד כנ"ל, ואמר שהוא גם כן חלום שוא, וכן עד שלש פעמים. והבין הלא דבר הוא, ונסע לשם. ופגע בהדרך את הסוחר שפגע מקדם, בעת שנסע עם בנו. והכיר אותו ואמר לו: הלא אתה הוא שראיתך באותו הקרעטשמע? והשיב לו: בודאי ראית אותי. ופתח פיו ואמר לו: אם תרצה, אהיה כולע אותך. אמר לו: מה אתה מדבר? השיב לו: זכור אתה, כשנסעת עם בנך, ובתחילה נפל סוס על הגשר, וחזרת. אחר כך נשברו האקסין. אחר כך פגעת בי, ואמרתי לך שהוא קל. ומאחר שפטרתי אותו, את בנך, עכשיו אתה רשאי לנסוע, כי הוא היה בחינת מאור הקטן, והצדיק הנ"ל הוא בחינת מאור הגדול. ואם היו מתועדים יחד, היה בא משיח. וכיון שפטרתי אותו, אתה רשאי לנסוע. ובתוך דבריו נעלם, ולא היה לו עם מי לדבר. ונסע הרב אל הצדיק, וצעק: חבל! חבל! חבל על דאבדין ולא משתכחין! השם יתברך ישיב נדחינו בקרוב, אמן.¹⁵

טענתו של ר"נ היא חד-משמעית: פגישה של הנער עם מורו הרוחני¹⁶ תביא את המשיח¹⁷, ולחילופין - אם לא תתקיים פגישה זו, הנער ימות. אנו נוטים לפרש את המיתה כפשוטה: כיוון שלא הגיע הבן להשלמתו, צערו היה כה גדול, עד שנלקח לגנוי מרומים. נציג את עיקרו של הסיפור.¹⁸ הנער עוסק בתורה ובתפילה, אך אינו מוצא בכך את סיפוקו. העצה הניתנת לו היא לפגוש צדיק מסוים, שביכולתו לסייע לנער להשלים את חסרונו. הנער שהגיע לבחינת הירח¹⁹ היה זקוק למפגש עם רבו הצדיק, הנמשל לחמה. כאן מלמדנו ר"נ, שאדם יכול ללמוד באופן אוטו-דידקטי ולהגיע להישגים אינטלקטואליים גדולים, אך עדיין יהיה זקוק למפגש עם רבו הצדיק. מי שמסוגל להדריך

16. ר"נ התייחס לצדיק כמורה וכמדריך רוחני, וכך ראה גם את עצמו. כך עולה מן הסיפור שלפנינו, וכך הוא כותב למשל בספר המדות, אות קנב: "עיקר שלמות הנפש תלוי בקרבת הצדיקים". דמות הצדיק אצל ר"נ, שונה מן הצדיק במשנתו של ר' אלימלך מליז'נסק למשל, שם מתואר הצדיק כדואג ומשפיע גם בתחום 'בני חיי ומזוני' - כלומר: אחראי גם על ההשפעה הרוחנית וגם על ההשפעה הגשמית. ר"נ לא ראה עצמו אחראי על פרנסתם של חסידיו, אלא על עבודתם הרוחנית. לפי גישתו, 'בני חיי ומזוני' תלויים במצבו הרוחני של האדם, ורק בחיזוק ובבירור אמונתו, יוכל האדם להשפיע על צרכים אלו (ועיין להלן, פרק ג). בדבר זה ניתן לראות את ר"נ כממשיך את דרך זקנו - הבעש"ט. על כך ועל תפיסות נוספות של הצדיק בחסידות ראה: א"י גרין, 'טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסידי', בתוך: ד' אסף (עורך), צדיק ועדה, ירושלים תשס"א, עמ' 422-444, ובפרט עמ' 423.

17. כאן מדובר בגאולה אישית, כמובן, ולא בגאולה לאומית או אוניברסלית. על תפיסת הגאולה האינדיבידואלית בחסידות ראה: ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 168-171. עם זאת, מעשי היחיד והשלמתו הם כאריח וכלבנה בתוך בניין התיקון הכולל. ראה, למשל, דבריו ביחס לתיקוני התפילה: "...וכשאנו רואים אורך הגלות, ובכל יום אנחנו צועקים אליו ואיננו נושעים. ויש מעמנו בני ישראל שטועים, חס ושלום, בלבם, שכל התפלות הם לריק, אבל באמת כל תפילות הצדיקים שבכל דור ודור, הם מעלים אותם, ומקימים אותם, כמו שכתוב: 'ויקם משה את המשכן' (שמות מ', יח) ומעלין כל שיפא ושיפא לדוכתיה, ובניין קומתה של השכינה מעט מעט, עד שישתלם שעור קומתה, אז יבוא משיח..." (ליקוטי מוהר"ן, ב, ו).

18. על פירוש הסיפור ראה: ר' נחמן מטשהרין, רמזי המעשיות, לעמברג תרס"ב (מאז מצורף למהדורות שונות של סיפורי מעשיות). ראה גם: א"מ דורון, מסע, שפירש את הסיפור בדרך אליגורית. מ' פייקאז' (ההנהגה החסידית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 202-203) עמד על ערך הנסיעה לצדיק וההתגברות על המניעות, מתוך סיפור זה. בפירושו זה אנו עוסקים רק בעיקרי הסיפור ולא בכל פרטיו.

19. כך נמשל משה רבנו לחמה, שבכוחו להעניק מאורו לאחרים. יהושע, תלמידו של משה, נמשל ללבנה, שלה אין אור משלה והיא זקוקה לאור השמש - אורו של משה: "כיוצא בדבר אתה אומר: 'ונתתה מהודך עליו' (במדבר כ"ז, כ) - ולא כל הודך. זקנים שבאותו הדור אמרו: פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה..." (בבא בתרא עה ע"א). "וכן התלמיד והרב הם בחינת חמה ולבנה" (ליקוטי מוהר"ן, קנג).

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

את התלמיד אודות תיקונו, נמצא מחוצה לו, כשם שהחמה - שלה יש אור עצמי - מעניקה מאורה ללבנה. לא מדובר כאן במסירת ידע גרידא, אלא בקשר נפשי שנוצר בין הצדיק ותלמידו.²⁰ בדרוש אחר, מתאר ר"נ את הצדיק כבעל שדה, המכיר את נשמות תלמידיו, כשם שבעל שדה מכיר את גידוליו ויודע כיצד לטפח אותם:

דע, כי יש שדה, ושם גדלים אילנות ועשבים יפים ונאים מאד וגדל יקר יופי השדה וגידוליו אי אפשר לספר, אשרי עין ראתה זאת ואילנות ועשבים, הם בחינת נשמות קדושות הגדלים שם. ויש כמה וכמה נשמות ערומות, שהם נעים ונדים מחוץ לשדה, וממתינים ומצפים על תיקון, שיוכלו לשוב ולהכנס אל מקומם. וגם אפילו נשמה גדולה, שבה תלויים כמה נשמות, לפעמים כשהיא יוצאת לחוץ, קשה לה לחזור לשם. והם כלם מבקשים ומצפים על בעל השדה, שיוכל להתעסק בצרך תיקונם... וזה הבעל השדה, הוא משגיח ומשתדל תמיד להשקות האילנות ולגדלם, ובשאר תיקוני השדה, ולהרחיק האילנות זה מזה הרחקה הראויה, שלא יכחיש אחד את חברו...²¹

ר"נ ממשיך ומבאר מי ראוי להיות בעל השדה מתקן הנשמות:

ומי שרוצה לחגר מתניו, להכניס עצמו להיות הוא הבעל השדה, צריך להיות איש אמוד ותיקף, וגבור חיל, וחכם, וצדיק גדול מאד כי צריך להיות אדם גדול ומפלג במעלה מאד...²²

מדברים אלו ניתן לעמוד על תכונותיו של הצדיק. מעלתו אינה מסתכמת בידיעות ובחכמה, אלא הוא נדרש גם למידות מתוקנות ולמעשים, כדי לשמש דוגמה חיה לחסידיו.

20. "יש חילוק גדול בין הלומד מתוך הספר ובין השומע מפי הצדיק בעצמו. כי השומע מפי הצדיק בעצמו בודאי נתקשר נשמתו עם הצדיק..." (ליקוטי עצות, ערך 'צדיק'; ליקוטי מוהר"ן, יט, ט).

21. ליקוטי מוהר"ן, סה, א. ובעיבודו המקוצר של ר' נתן לדרוש זה, המהווה גם פרשנות לתורה זו: "יש שדה העליונה ששם גדלים כל הנשמות ואלו הנשמות צריכים בעל שדה שיעסוק בתקונם. וכל מי שרוצה לרחם על נשמתו שלא תהיה ערומה ונעה ונדה מחוץ לשדה, צריך לבקש ולהתחנן הרבה לפני השם יתברך כל ימיו, שיזכה להתקרב לצדיק הזה שהוא בעל השדה. שהוא מסתכל על כל אחד להביאו אל התכלית שהוא כולו אחד וכולו טוב... כי אי אפשר לבוא אל התכלית הטוב הנצחי כי אם על ידי הצדיק הזה שהוא בחינת בעל השדה" (קיצור ליקוטי מוהר"ן, סה, א). הצדיק כבעל השדה מקבל על עצמו תפקידים שונים. לעיתים הוא נדרש להתפלל על הזקוקים לישועה: "וע"כ באמת אין אדם יודע איך להתפלל כ"א צדיקי הדור האמיתיים. וכשרז"ל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם, כי א"א להביא אל התכלית כ"א הצדיק האמיתי שהוא בבחי' בעל השדה..." (ליקוטי הלכות, יורה דעה, הלכות מילה, הלכה ה).

22. ליקוטי מוהר"ן, שם.

מהי דרך התיקון שערך ר"נ לתלמידיו? ר' נתן מדגיש, שאין מדובר בתיקונים קבליים אוטוריים, אלא בעבודה רוחנית קשה, כפי שנהג ביחס לעצמו:²³

והיה יודע לתת תיקונים לכל אחד ואחד כפי שרש נשמתו. וכל הדברים שצוה לא היה עניני סודות לכוון כוונות ויחודים,²⁴ רק כל הנהגות שצוה למקורביו היו עניני עבדות. לאחד צוה בתחילה להתענות איזה הפסקות... וכן צוה על רוב אנשים שיזהרו לילך למקוה לטבול בימים שאין אומרים בהם תחנון. וזה צוה לכמה אנשים לכמה אנשים צוה לומר ח"י פרקים משניות בכל יום. וכן כמה וכמה הנהגות שצוה בעניין הלמוד, שלזה צוה ללמד זאת ולזה צוה ללמד זאת. וזאת הייתה הנהגה הכללית שצוה והזהיר את כלם, דהינו ללמוד פוסק בכל יום, אפילו ביום שאין לו פנאי ילמד על כל פנים איזה סעיף שלחן ערוך בכל מקום שהוא... הכלל, שלכל אחד ואחד צוה הנהגות מיוחדות כפי מה שהיה צריך לתקן מה שפגם וכפי שרש נשמתו. ויש הנהגות כלליות שצוה לכל המקרבים שלו כנ"ל, ויש הנהגות שהיה כלליות לכמה וכמה אנשים ויש הנהגות שהיו מיוחדות לכל אחד ואחד.²⁵

הנסיעה של הבן לצדיק מלווה בקשיים, עיכובים והפרעות, ובלשונו של ר"נ: מניעות. הקושי העיקרי הוא בשכנוע האב שיסכים לנסיעה זו. דבר שכיח הוא, שההורים לא מבחינים בצרכים המיוחדים של ילדיהם. ר"נ טוען, שהניסיון הראשון שעובר האדם, מתרחש דווקא בתוך המעגל הקרוב לו.²⁶ תירוצים לא חסרים: איזה טעם יש לנסוע לצדיק זה? הרי אתה יודע ללמוד מצוין, ואפילו טוב ממנו! גם ייחוס יש לך. מאמציו של הבן להתגבר על התנגדות האב²⁷ נושאים פרי, אבל להפתעתו הם נתקלים בשרשרת של הפרעות מסוגים שונים, המונעות מן הבן לפגוש במורו. אך גם כאן מצליח הבן להתגבר על מכשולים אלו. הניסיונות והמניעות המתוארות בהמשך הנסיעה נראות כחורגות מגדר הטבע בהסתברותם, שהרי נדיר הוא ששני צירי המרכבה יישברו בעת ובעונה אחת.

23. "וסיפר שכל לימודו בא לו ביגיעה גדולה..." (שבחי הר"ן, ח; יד, כד).

24. על השימוש בייחודים כתיקונים אישיים, מבית מדרשו של האר"י, ראה: ר' וקס, היחודים בהגותו של ר' חיים טירר מטשרנוביץ, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 82-84.

25. שיחות הר"ן, סי' קפה.

26. "על ידי היגיעות והטרחות ושכירת מניעות שיש להאדם בתחלת ההתקרבות, כגון שיש לו מניעות מאביו וחותנו ואשתו וכיוצא בהם שארי מניעות, והוא צריך להתיגע לטרח ולהתחזק מאד לשברם, על ידי זה עושה כלי לקבל בתוכה קדשה וטהרה אחר כך" (ליקוטי מוהר"ן, קפה).

27. בספרות ההלכה והשו"ת מצאנו דיונים רבים העוסקים בבעיה דומה לזו של הבן: האם מותר ללכת ללמוד תורה במקום שההורים מסתייגים ממנו מסיבות שונות. ראה למשל: שו"ת תרומת הדשן, סי' מ; שו"ת יחווה דעת, חלק ה סי' נו.

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

אמנם, הרכילות²⁸ בבית המרוח על דרכו הנלווה (כביכול) של הצדיק, היא דבר מצוי שהולם את טבעם של אנשים, ובכך מלמדנו ר"נ שהניסיונות שעובר האדם בימי חייו הנם מגוונים. פטירתו של הבן מבטאת, לכאורה, את כישלונם של האב והבן להתגבר על המניעות.

בסיומו של הסיפור מתגלה מי אחראי על כל הניסיונות והמניעות הללו, כפי שמפרש ר' נחמן מטשהרין:²⁹

סיפור נפלא ונורא ומוסר השכל, איך הבעל דבר מתגבר ומשתדל בתחבולותיו למנוע מלהתקרב להצדיק האמת. והעיקר מהצדיק שבו תלוי כל תקוות ישראל. וכל מה שהאדם גדול ביותר ויש בו מדריגה ובחינה גבוה ביותר, מתגבר עליו למנוע ביותר. כי אם היה הוא מתקרב, מי יודע מה היה נצמח מזה טובה ותיקון לכלל ישראל ולכלל כל העולמות כולם.³⁰

ה'בעל דבר' הוא כינוי ליצר הרע, השטן, המתגרה באדם בכל עת ומבקש למנוע ממנו את המפגש עם מורו, כדי שלא יגיע לשלמותו. אף שהניסיונות והמניעות נראים כחיצוניים, במבט מעמיק יותר נראה שמקורם באדם עצמו, שכן היצר הוא חלק מאישיותו של האדם. כל אדם מקבל ניסיונות כפי דרגתו, ואם יוכל לערוך שינוי במחשבתו הסובייקטיבית, יוכל להתמודד עם המניעות, שגם הם מתבררות למפרע כסובייקטיביות:

ודע, שהמניעות שיש לכל אחד לעבודת הבורא יתברך שמו, כגון לנסוע להצדיק האמת וכיוצא. ולכל אחד ואחד נדמה לו, שהמניעות שלו גדולים יותר משל חברו, וקשה לעמוד בהם. דע, שלכל אחד אין לו מניעות רק כפי כוחו, כפי מה שיכול לשאת ולעמוד בהם - אם ירצה... והמניעה הגדולה שבכל המניעות היא מניעת המוח. דהיינו, מה שמוחו ולבו חלוקים מהשם יתברך או מהצדיק. כי אפילו כשמשבר המניעות שיש לו לנסוע להצדיק האמת ובא לשם, עם כל זה, כשמוחו חלוק וקשה לו קושיות על הצדיק, ויש לו עקמומיות בלבו על הצדיק, זאת המניעה מונע אותו יותר מכל המניעות.³¹

28. גם ר"נ עצמו סבל מלשונות רעות. וכפי שכתב ר' נחמן מטשהרין ברמזי מעשיות, מעשה ח: "וכידוע ומפורסם שכמעט על רוב גדולי ישראל בפרט על יחידי הדורות היה עליהם מחלוקת הרבה ודיברו עליהם שקרים וכזבים הרבה". יש שטענו שר"נ הואשם בהליכה בדרכי הפרנקיסטים, ראה: מ' פייקאז', חסידות ברסלב, ירושלים תשל"ב, עמ' 75-76. והשווה: א"י גרין, בעל היסורים (לעיל, הערה 10), עמ' 106-108, ושם הערה 26, שחלק על טענה זו והציע השערות אחרות לסיבות המחלוקת סביב ר"נ.

29. משפיע וסופר ברסלבי, כיהן גם כראב"ד, נפטר בשנת תרנ"ד. על דרכי פרשנותו לסיפורי מעשיות ראה: מ' פייקאז', חסידות ברסלב (לעיל, הערה 28), עמ' 136-137.

30. רמזי מעשיות (לעיל, הערה 28).

31. ליקוטי מוהר"ן תנינא, מו.

גם בסיפור נראות המניעות כצצות מחוץ לאדם. כך למשל בדמותו הרמונית של ה'בעל דבר', המציירת דמות שטנית המעמידה עצמה מול האדם ומנהלת עמו מאבק עיקש. אך פרשנותו של ר' נחמן מושהרין חושפת לפנינו את הקריאה הנכונה של הסיפור. בסופו של הסיפור, ה'בעל דבר' פוער את פיו ואומר לאב: "אם תרצה, אהיה בולע אותך...", והדבר מתמיה, מה פירוש "אם תרצה", וכי הדבר תלוי באדם? מיישב ר' נחמן מושהרין:

יש לומר שרימז לנו רבינו ז"ל גם בזה דבר עמוק ואמת, כי באמת אי אפשר להבע"ד לבלוע את האדם בעל כורחו גם אם לא יתרצה אליו, רק שהוא מסבב ברוב תחבולותיו והסתותיו ופיתויו, עד שמכניס רצון בלב האדם לנטות אחריו ואז יכול לבלוע אותו ממש ח"ו כמו שגם בסיפור זה. הכניס תחלה בלב הרב שלא יהיה לו רצון שיסע בנו אל הצדיק, כי נדמה לו שהוא פחיתות הכבוד לפניו, וכמבואר גם אח"כ בפגעו בהסותר היה מתבייש לומר שנוסע לאותו צדיק, וממילא כשהכניס הבע"ד בדעתו לנטות אחר רצונו, בוודאי היה בכוחו להתגבר עליו. וזה רימז לו אם תרצה היינו אם יהיה רצונך נמשך אחר רצוני בוודאי אהיה בולע אותך... וע"כ עיקר העצה להתגבר לבלי להיות לו שום רצון אליו... ואז בוודאי יתגבר עליו כי הקב"ה עוזרו ומסייע לו בבחי' ה' לא יעזבנו בידו כמו שדרשו רז"ל על פסוק ואתה תמשל בו אם תרצה תתגבר עליו,³² אם תרצה דייקא.³³

המניעות שמערימות קשיים לפני האדם מלהתקדם בשאיפותיו הרוחניות, נראות לעתים כדבר שמעל כוחותיו של האדם, וכמחסום אובייקטיבי שאין אפשרות להתגבר עליו. מדבריו של ה'בעל דבר' בסיפור ניתן ללמוד, שהוא אינו יצור עצמאי, ואת כוחו הוא יונק מרצונו הפנימי של האדם.

אך בכך לא תם טיעונו של ר"נ, והוא צועד צעד נוסף כדי ללמדנו על שורש האמתי של המניעות. לא רק שיש להסתכל על המניעות כעניין סובייקטיבי הטמון במחשבת האדם, אלא שהקב"ה בכבודו ובעצמו מביא על האדם את הניסיון. הקב"ה מתלבש בתוך המניעות, ובהתבוננות נכונה ניתן לגלות את הקב"ה מתוך המניעות:

ובאמת אין שום מניעה, כי גם בהמניעה בעצמה מלובש שם השם יתברך...³⁴ כי מי שהוא הולך בגשמיות כל ימיו, ואחר כך נתלהב ורוצה לילך בדרכי השם יתברך, אזי מדת הדין מקטרג עליו, ואינו מניח אותו לילך בדרכי השם יתברך, ומזמין לו מניעה, ומסתיר את עצמו כביכול בהמניעה הזאת. ומי שהוא בר דעת, הוא מסתכל בהמניעה,

32. מקור הביטוי בפירוש רש"י לדברי ה' לקין "ואתה תמשל בו" (בראשית ד', ז) - "אם תרצה תתגבר עליו".

33. רמזי מעשיות (לעיל, הערה 28).

34. ליקוטי מוהר"ן תנינא, מו.

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

ומוצא שם הבורא ברוך הוא, כמו דאיתא בירושלמי³⁵ (פ"א, סד ע"א): 'אם יאמר לך אדם היכן אלהיך תאמר לו בכרך גדול שבארם', שנאמר: 'אלי קרא משעיר' (ישעיהו כ"א, יא), ומי שאינו בר דעת, כשרואה המניעה חוזר תכף לאחוריו.³⁶

מדוע הקב"ה חפץ להקשות על האדם? מדוע מזמן לו מניעות, וכאילו לא די בכך אלא שמתלבש הוא בתוכם? ר"נ מבאר, שיש עתים שבהם האדם אינו ראוי מצד מעשיו להתקרב לדרך האמת. מידת הדין, שעניינה הוא המשפט והצדק, פוסקת את דינו לחובה, בכך שהיא מטילה עליו מניעות רבות, המרחיקות אותו מן הצדיק ומדרך האמת. מצב זה יוצר, כביכול, דילמה אצל הקב"ה: מצד אחד הוא חפץ בדין ובמשפט, ומצד שני - הוא אוהב את ישראל ואינו חפץ להכשילם. כיצד ינהג?

אך מאחר שבאמת הוא יתברך אוהב ישראל, ואותה האהבה של ישראל היא גדולה יותר מהאהבה של המשפט כנ"ל, מה עושה השם יתברך, כי הוא מוכרח כביכול להסכים על המניעות למנעו מן האמת, מחמת הדין והמשפט שעליו, כי הוא אוהב משפט כנ"ל. אבל אף על פי כן באמת לאמתו רצונו וחפצו יתברך שאף על פי כן יתקרב האדם אליו יתברך, כי הוא אוהב ישראל יותר מהמשפט כנ"ל. על כן, השם יתברך נותן רשות להזמין לו מניעות, אבל הוא יתברך בעצמו מסתיר את עצמו כביכול בתוך המניעות. ומי שהוא בר דעת, יכול למצא את השם יתברך בתוך המניעות בעצמן. כי באמת אין שום מניעה בעולם כלל, כי בתקף המניעות בעצמן נסתר השם יתברך. ועל ידי המניעות בעצמן דיקא יכולין להתקרב להשם יתברך, כי שם נסתר הוא יתברך כנ"ל.³⁷

הסתרתו של הקב"ה בתוך המניעות, נותנת משמעות מיוחדת לכל הסיבוכים והקשיים הניצבים בפני האדם. שכן, אם הקב"ה בכבודו ובעצמו מצוי בהם, אזי התגברות של האדם על המכשולים השונים, על ידי שינוי התודעה וההכרה שבפנימיות המניעות שורה

35. ובתורה אחרת הרחיב ר"נ פירוש מאמר זה: "וזה שמביא בירושלמי (תעניות פ"א, סד ע"א): 'אם יאמר לך אדם היכן אלהיך, תאמר לו: בכרך גדול שברומי, שנאמר: 'אלי קרא משעיר' (ישעיהו כ"א, יא)'. נמצא שזה האדם ששאל היכן אלקיך, בודאי הוא משוקע במדור הקליפות כי הוציא את עצמו מן הכלל וכפר בעיקר, שאמר: היכן אלקיך. ונדמה לו, שבמקומו אין שם אלקים. בכך תאמר לו: אפילו במקומך שאתה משוקע במדור הקליפות, גם כן שם תוכל למצא אלקותו כי הוא מחיה את הכל. כמו שכתוב: 'ואתה מחיה את כולם' (נחמיה ט', ו). ומשם אתה יכול לדבק את עצמך בו יתברך, ולשוב אליו בתשובה שלמה 'כי לא רחוקה היא ממך' (דברים ל', יא) אלא שבמקומך שם רבו הלבושים" (ליקוטי מוהר"ן, לג).

36. ליקוטי מוהר"ן, קטו.

37. שם.

רוח ה', מגלה לאדם שרצונו של הקב"ה לפגוש את האדם דווקא בתוך המניעות ומתוך התגברות עליהן.³⁸

הסבר נוסף של ר"נ למניעות הרבות שנתקל בהם האדם, הוא הצורך לעורר בו אתגר. הימצאותן של מניעות צריך לעורר את האדם להכרה, שיש לפניו אתגר חשוב שאין לוותר עליו, וככל שהמניעות יותר מורכבות, כך האתגר משמעותי יותר לחייו של האדם:

ועיקר גודל החשק נעשה על ידי המניעה שמזמינין לו, כי כשאישי ישראלי צריך לעשות דבר הצריך לו ליהדותו, בפרט כשצריך לו לעשות דבר גדול הצריך ליהדותו, שכל יהדותו תלוי בזה, כגון לנסע לצדיק אמת, אזי מזמינין לו מניעה וזאת המניעה היא בשביל החשק, כדי שעל ידי זה יהיה לו חשק יותר לעשות אותו הדבר... [שנאמר:] 'ולחם סתרים ינעם' (משלי ט', יז), שכל מה שהדבר נמנע ונסתר מן האדם ביותר, הוא חושק אליו ונעים לו ביותר... ועל-כן ראוי לאדם לדעת כשיש לו מניעות גדולות מאד מאיזה דבר שבקדושה, ידע ויבין מזה, שזה הדבר שרוצה לעשות, הוא נחשק גדול מאד, ודבר יקר מאד, שמחמת זה המניעה גדולה מאד כנ"ל ובפרט כשרוצה לנסע לצדיק האמת, כי יש צדיקים הרבה, אבל יש בחינות נקודות האמת בין הצדיקים, שכשרוצים להתקרב אליו, שבזה תלוי הכל, אזי יש להאדם מניעות גדולות רבות מאד, ומזה בעצמו יבין האדם גדל מעלת הנחשק.³⁹

נחזור ונעיין בסופו של הסיפור. סימונו נראה פסימי מאוד, שהרי הבן מת ולא הגיע לשלמותו. האם זו סוף הדרך? האם ניתן לשנות את מצבו של הבן? ממקורות אחרים

38. טיעון זה דומה למשל הארמון של הבעש"ט. לפי משל זה, האדם נדרש להתבונן על המציאות הנגלית ל'עיני הבשר' שלו במבט פנימי, כדי לחשוף את האימנציה האלוהית השורה בתוך ההווה. אחרי שהאדם הצליח במשימה זו, הוא מגלה שכל המציאות המסתירה את האלוהות היא אשליה. על משל זה וביאורו, ראה: י' וייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון טז, תשי"א, עמ' 97-98. ר' נחמן משתמש במשל זה כדי לתאר את הצורך להתגבר על המניעות בעבודת ה'. מאחורי החומות והמניעות המדומים מסתתר הקב"ה: "זה מה שמספרים בשם הבעל שם טוב, זכר צדיק וקדוש לברכה, משל, שמלך אחד הניח אוצר גדול במקום אחד, וסבב באחיזת עינים כמה וכמה חומות סביב האוצר וכשבאו בני אדם לאלו החומות, נדמה להם שהם חומות ממש, וקשה לשברם וקצתם חזרו תכף, וקצתם שברו חומה אחת ובאו אל השניה ולא יכלו לשברה, וקצתם שברו יותר ולא יכלו לשבר הנשארם. עד שבא הבן-מלך, אמר: אני יודע, שכל החומות הם רק באחיזת עינים, ובאמת אין שום חומה כלל. והלך לבטח עד שעבר על כולם. ומזה יבין המשכיל הנמשל מאליו, על כל המניעות וההסתות ופתויים, שהם בחינת חומות, שיש על אוצר של יראת שמים. שבאמת אינם כלום, והעיקר - לב חזק ואמיץ. ואז אין לו שום מניעה ובפרט המניעות בגשמיות, כגון מחמת ממון או שמונע אותו אשתו ובניו וחיותו או אביו ואמו וכו', וכיוצא. הם כולם בטלים ומבטלים למי שלבו חזק ואמיץ להשם יתברך" (ליקוטי מוהר"ן תנינא, מו).

39. ליקוטי מוהר"ן, סו.

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

בכתביו של ר"נ ניתן ללמוד, שתפקידו של הצדיק הוא לתקן נשמות גם לאחר פטירתו מן העולם הזה, ועל כן הזיקה בין התלמיד לרבו אינה פוסקת, והצדיק יכול לתקן את נשמת תלמידו גם בעולם האמת. ניתן ללמוד זאת מן התורה של ר"נ אודות בעל השדה, שהבאנו לעיל (על יד הערה 21). תורה זו מלמדת על דמותו של הצדיק כבעל השדה, הדואג לחסידיו גם בעולם הזה, אך גם לתיקון נשמות של נפטרים. תלמידו של ר"נ, ר' נתן, מתאר לנו את הרקע לאמירתה של תורה זו:

בשנת תקס"ו... בחודש סיון נפטר בנו הילד שלמה אפרים ז"ל...⁴⁰ אז התחיל לדבר עמנו מענין תיקון הנשמות מענין הבעל שדה. שיש שדה שגדלים בו נשמות וצריכין בעל השדה לתקנם, וזה שחוגר מתניו להיות בעל השדה יש עליו יסורים הרבה בלי שעור... ומאז דבר הרבה מענין תיקון הנשמות, ובפרט אחר שבא מלמברג בפרט בכניסתו לאומין, שכל כניסתו לשם ומה שבחר להסתלק שם ולשכב שם הכל היה מחמת זה בשביל תיקון הנשמות הצריכים תיקון מכמה מאות שנים. כי שם באומין נהרגו נפשות רבות בלי שעור, וכמה ילדים אלפים ורבבות, שנהרגו קדם זמנן וכו'.⁴¹

נראה שתורתו זו של ר"נ על בעל השדה נאמרה במשמעות כפולה. הצדיק כבעל השדה פועל גם בעולם הזה - בהדרכה ובתיקון של נשמות חסידיו, וגם כמסוגל לתקן נשמות שנפרדו מן העולם הזה אחר פטירתו.⁴² בעקבות פטירתו של בנו תכנן ר"נ את מקום קבורתו באומן, כדי לדאוג לנשמת בנו וגם לנשמות אלו שמתו על קידוש ה', בטבח שבצעו ההיידמקים והקוזקים בה' בתמוז תקכ"ה באומן.⁴³

למדנו מכאן, שיש יכולת לצדיק להשפיע על תיקון הנשמות הן בחייו והן במותו. בכל אחד מן המקרים יכול הוא לתקן הן את נשמות החיים והן את נשמות הנפטרים. מתוך כך ניתן להבין טוב יותר את החשיבות שראה ר"נ וחסידיו בעקבותיו, לעלייה לציון באומן, שכן כוחו והשפעתו לא פסקו עם פטירתו מהעולם הזה.⁴⁴ וכדברי ר' נתן:

40. על פרשת פטירתו של הבן הצעיר והמשמעות שייחס לכך ר"נ, ראה: י' וייס (לעיל, הערה 8), עמ' 192-95; מ' פייקאז' (לעיל, הערה 28), עמ' 76-81.

41. חיי מוהר"ן, פרק: נסיעתו לנאוריתש, סי' קנא. יש לציין שבאותה שנה התחיל ר"נ לספר את סיפורי המעשיות, ובהם גם הסיפור 'מעשה ברכ ובן יחיד', ראה: שם.

42. מהבעש"ט זקנו יכול היה ר"נ ללמוד תיקון נשמות שנפטרו מן העולם. בעת עליית הנשמה בשנת תק"ז פגש הבעש"ט נשמות שונות שביקשו ממנו "להיות לנו לעזר ולסעד" ('אגרת עלית נשמה', שבחי הבעש"ט, מהד' י' מונדשיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' 237-233).

43. ראה: ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם, תל אביב תש"ד, עמ' תע.

44. בסיום המאמר נציג את דבריו של ר"נ על דרך התיקון של חסידיו החיים אחר פטירתו. יש להעיר שהתפיסה שהחיים יכולים להשפיע ולתקן את נשמות המתים, נפוצה בקבלה ורבים ממנהגי האבלות מבטאים זאת. ראה למשל: ר' אהרן ברכיה ממודינא, מעבר יבק, ירושלים תשנ"ו, עמ' רעו.

כי זה עיקר נסיעתי שאהיה על ראש השנה אצל בעל השדה, אשר הוא מתקן נשמות המתים והחיים. ואמר שאפילו מי שאינו יכול לתקן אותו כל השנה, בראש השנה יכול לתקן מי שיבוא אליו.⁴⁵

במחיצתו של הצדיק

וכאן יש לשאול: אחרי שסוף סוף התגבר החסיד על כל המניעות והגיע אל רבו, מהו הדבר המיוחד המתרחש בחצר הצדיק - ר"נ - בראש השנה? ננסה לעמוד על תשובה אחת לכך,⁴⁶ מתוך דרשה ששמעו החסידים בראש השנה שנת תק"ע בחצרו של ר"נ. הדרשה המרשימה בהיקפה ובעומקה, הוקדשה לדיון בסוגיית האמונה.⁴⁷ קדמה לדרשה זו תסיסה בחצרו של ר"נ. נראה שהשאלות שהתעוררו עסקו בשאלת 'צדיק ורע לו', שכן בדיון היו מעורבים 'סובלי חלאים':

קודם שאמר התורה הגדולה 'תקעו אמונה' בלקוטי תנינא בסימן ה' בראש-השנה תק"ע, דבר עמנו קודם אותו ראש השנה, וסיפר, שהרבה אנשים קבלו לפניו בקובלנא רבה על חסרון אמונה. וכמה סובלי חלאים היו מהם, שקבלו גם כן לפניו על חסרון אמונה. אחר כך אמר התורה הנ"ל שמדבר מכל זה.⁴⁸

בדרשתו דן ר"נ בחשיבות האמונה ובהשפעתה על חיי האדם, ובדרך לגילוי האמונה ולחיזוקה. את דבריו פתח כך:

העיקר הוא האמונה, וצריך כל אחד לחפש את עצמו ולחזק את עצמו באמונה. כי יש סובלי חלאים, שיש להם מכות מופלאות, והם סובלים החלאים רק בשביל נפילת האמונה, בבחינת: 'והפלא ה' את מכתך ואת מכות זרעך מכות גדלות ונאמנות וחלים רעים ונאמנים' (דברים כ"ח, נט). 'ונאמנים' דיקא, כי הם באים על ידי פגם אמונה. כי על ידי נפילת האמונה באים מכות מופלאות, שאין מועיל להם לא רפואות ולא תפילה ולא

45. הדרך לצדיק (לעיל, הערה 2), עמ' רעז. מקורות נוספים על עניין ההשתטחות על קברי צדיקים בכתבי ר' נתן ראה: שם, עמ' שלג-שלו. לכך יש להוסיף את דברי רבי יעקב בן משה מולין (המהרי"ל; אשכנז, המאה הי"ד), אודות הצורך לעלות לקברי צדיקים בערב ראש השנה. דברי המהרי"ל מופיעים בהלכה כמנהג מקובל: "וידרש שכל אדם ילך לבית הקברות להשתטח על קברי צדיקים בערב ר"ה, ובמקום סכנה אין צורך" (מהרי"ל, מנהגים, הלכות ראש השנה, ג). ועיין בדברי הרמ"א, שלחן ערוך אורח חיים סימן תקפא סעיף ד, ובנושאי הכלים שם.
46. כפי שצינו בראשית דברינו (לעיל, הערה 8), התורות על ראש השנה אצל ר"נ רבות. אנו נעמוד על היבט אחד בלבד, הנראה לנו כמרכזי.
47. שם הדרשה: "תקעו אמונה". הדרשה פותחת בפסוק: "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו וכו'" (תהילים פ"א, ד), ומובאת בליקוטי מוהר"ן תנינא, ה.
48. חיי מוהר"ן, פרק: שיחות השייכים לתורות, מא.

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

זכות אבות. כי כל הרפואות הם על ידי עשבים, והם גדלים רק על ידי אמונה. כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה: ⁴⁹ 'אין הגשמים יורדין אלא בזכות אמונה'...⁵⁰

נוכל לעמוד כאן על גישה עקרונית אצל ר"נ: המצב הרוחני משפיע על המצב הפיזי, במקרה הזה על המצב הבריאותי. ציינו לעיל, שר"נ נשא את דרשתו לאור טענות שהעלו 'סובלי חלאים'. התרופה לכך, לדעת ר"נ, היא חיזוק האמונה.⁵¹ גם סמי הרפואה שמקורם מן הטבע, מושפעים ממצבו הרוחני של הזורע אותם, וכך גם לגבי ירידת הגשם.⁵² האמונה משפיעה לא רק על המצב הבריאותי, אלא גם על מצבו הכלכלי של האדם:

על ידי המשכת רוחניות אלקות לתוך צמצומים, דהינו לתוך גופים, על ידי זה נכפל ונתרבה פרנסתו. כי כשממשיך רוחניות אלקות לתוך צמצומים, דהיינו לתוך גופים, זה בחינת בריאה. כי נעשה עתה בריאה חדשה על ידי חבור רוחניות אלקות עם הגוף והצמצום, שזה עיקר הבריאה. ואזי תיכף כשנעשה איזה בריאה, אזי השם יתברך נותן פרנסה תיכף. כי השם יתברך מפרנס 'מקרני ראמים עד ביצי כנים' (עבודה זרה ג ע"ב), ותיכף שיש בריאה, תיכף השם יתברך נותן פרנסה, כי הנשמה לבד אינה צריכה פרנסה, וכן הגוף לבד אינו צריך גם כן פרנסה, ועיקר צורך הפרנסה הוא רק כשנתחבר הנשמה עם הגוף, דהינו 'שתופא דנפשא ובשרא' (עיין הקדמת התיקונים) אז צריכין פרנסה.⁵³

ר"נ יוצר הקבלה בין חשיפת האלוהות בעולם, לבין גילוי של האדם את פנימיות נשמתו. האדם נדרש לגלות את האלוהות בעולם הגשמי, כשם שעליו לגלות את נשמתו-אמונתו בתוך גופו. הפרנסה אינה צורך של הגוף בלבד, ועל כן האדם אינו יכול לזכות בפרנסה, אם לא תהיה מחוברת לכך הנשמה - האמונה - גילוי האלוהות בתוך העשייה הגשמית. 'חיבור' האלוהות לעולם הגשמי מקביל לחיבור שבין הנשמה והגוף, ולראיית שניהם כיחידה אחת. גילוי האימנציה האלוהית מוגדר כבריאה חדשה, כשם שראיית הגוף והנפש וזיקתם זה לזה כאחדות אחת היא בריאה חדשה. כאשר יש בריאה נפתחים שערי פרנסה.

49. כוונתו למאמר: "אמר רבי אמי: אין גשמים יורדין אלא בשביל בעלי אמנה, שנאמר (תהילים פ"ה, יב): 'אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף'" (תענית ח ע"א).

50. ליקוטי מוהר"ן תנינא, ה, א.

51. ראוי לציין, שבתקופה זו ר"נ עצמו היה חולה בשחפת. המחלה פקדה אותו בקיץ תקס"ז, עד שנפטר ב"ח בתשרי תקע"א. שאלת הזיקה בין האמונה ובין ייסורי המחלה הייתה אפוא עבורו שאלה קיומית. ידוע גם יחסו המסתייג של ר"נ מן הרפואה העממית והרפואה שבדורו, אך עם זאת לא נמנע מלקבל טיפול רפואי מרופאי העיר למברג. על סוגיה זו ראה: א"י גרין (לעיל, הערה 10), עמ' 227-231.

52. ראוי ללמוד בעיון את כל מהלך הדרשה. אנו עומדים רק על עיקרי הדברים.

53. ליקוטי מוהר"ן תנינא, ה, ג.

שוב אנו עומדים כאן על העיקרון שמלמד ר"נ. נקודת ההתחלה בעבודתו של האדם, היא תיקון מצבו הרוחני-אמוני, שרק בכוחו יוכל להשפיע גם על שאר תחומי חייו ההכרחיים. ר"נ רואה את תפקידו בחיזוק עניין זה אצל חסידיו כנושא ראשון במעלה. עמדנו על נקודות מעטות מן הדרשה הארוכה ששמעו החסידים שעלו לחצרו של ר"נ. לקראת סיומה קושר ר"נ את דבריו לעניינו של ראש השנה. הטענה העיקרית בדבריו של ר"נ היא, שראש השנה הוא היום היותר חשוב לתיקון האמונה. שכן ליום זה, שביטוי המרכזי הוא המלכת הקב"ה, נדרשת אמונה גדולה. כדי לבנות אמונה גדולה, נדרשים כל החסידים להתקבץ לתפילות החג יחדיו. בכל אדם יש 'לקוט של אמונה', כלומר: ניצוץ של אמונה. חיבור בין כל החסידים ביחד מדליק להבה גדולה:

כי ראש השנה הוא בחינת תיקון האמונה, בבחינת: 'אף אמונתך בקהל קדשים' (תהילים פ"ט, ו), כי אז נתקבצין כל הקהילות הקדושות. ועל ידי זה נתלקטין ונתקבצין כל ליקוטי האמונה, בבחינת 'אף אמונתך בקהל קדשים' כנ"ל.⁵⁴

התקבצות החסידים מאפשרת תיקון המוחין. 'מוחין' הוא מושג מקבלת האר"י, המציין תהליכים פנימיים בתוך עולם האצילות.⁵⁵ התיקון הלוריאני חל על העולם העליון, על ספירותיו ועל פרצופיו. ר"נ אינו מפרש את תיקון המוחין במשמעותו הלוריאנית. הוא טוען שבראש השנה שעניינו ראש - ראשית, האדם נדרש לתקן את המוחין - המחשבה והתפיסה, שמקומם בראש, ביחס לדרכי גילוי של ה' בעולם. את הגילויים הקביל ר"נ לחמשת החושים באדם. כל חוש מבטא היבט מסוים של הזיקה בין ה' לישראל. התיקון כאן מתייחס לעליונים. התכנסות ישראל לתפילה משותפת וקבלת עול מלכות שמים מתוך אמונה גדולה יהכרה בזיקה העמוקה שבין ה' לישראל, פועלת להעמיק ולתקן זיקה זו:

ועל ידי זה נעשה תיקון המוחין... וזהו ראש השנה - ראש דיקא. כי נעשה ונתתקן בחינת מוחין כנ"ל. וזהו בחינת החמישה חושים של המוח, שכולם נמצאים בבחינת ראש השנה. כי יש חמישה חושים במוח, שהם: ראייה, שמיעה, ריח, טעם, מישוש. וכולם נמשכין מהמוח כי מהמוח נמשכין גידין לכל אלו החושים. וכל אלו החושים נמצאים בבחינת ראש השנה, שהוא בחינת ראש ומוחין כנ"ל.

'חוש הראיה' בראש השנה הוא בבחינת: 'תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה' (דברים י"א, יב). בראש השנה נדון מה יהא בסופה, שבראש השנה רואה ומשגיח על כל השנה, מה יהא בסופה, וזהו בחינת 'חוש הראיה'.

54. ליקוטי מוהר"ן תנינא, ה, יד.

55. המושג מתייחס למוחו של הפרצוף 'זעיר אנפין' בשלבי התפתחותו. ראה: י" אביב"י, קבלת הגר"א, ירושלים תשנ"ג, עמ' מז-מח.

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

'שמיעה' הוא בחינת מה שהשם יתברך שומע קול צעקות ותפלות ותרועת עמו ישראל ברחמים.

'ריח' זה בחינת: 'והריחו ביראת ה' (ישעיהו י"א, ג), בחינת: 'ובכן תן פחדך ה' אלקינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת'.⁵⁶

'טעם' זה בחינת: 'ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי' (בראשית כ"ז, ד) - 'מפקודין דעשה' (תיקוני זוהר, תיקון כ"א), היינו מה שהשם יתברך טועם בראש השנה כל המעשים טובים של ישראל. וזהו בחינת 'חוש הטעם'.

'מישוש' הוא בידים, כמו שכתוב בעבודה זרה: 'ידיהם ולא ימיו' (תהילים קט"ו, ז), כי המישוש הוא בידים. וזהו בחינת 'שידו פשוטה לקבל שבים'⁵⁷ מראש השנה עד יום הכפורים, וזה בחינת 'חוש המישוש'.

נמצא שבראש השנה הוא תיקון המוחין כנ"ל.⁵⁸

כאן שב ר"נ ומבאר את משמעות הקשר בין הרבי לתלמידיו. תפקידו של הרבי ללמד את תלמידיו את דרכי האמונה. הרבי מקבץ את 'חלקי האמונה' של תלמידיו, ומבקש לרומם אותם לאמונה אחת גדולה - 'קיבוץ האמונה'. כמו כן מדגיש ר"נ, שכשם שהרבי מתקן את האמונה אצל תלמידיו, כך הוא זוכה מתוך כך לתקן גם את אמונתו שלו.⁵⁹ דבר זה מבהיר את בקשתו ותביעתו של ר"נ להימצאותו של כל אחד מתלמידיו בנוכחותו, שכן לכל אחד מישראל יש 'חלק אמונה' שלו, ואי-אפשר לוותר על אף אחד מבני החבורה:

וזה בחינת רבי עם תלמידים. שכשיש רבי אמיתי⁶⁰ עם תלמידים, על ידי זה נעשה ונתתקן גם כן כל הבחינות הנ"ל. כי על ידי קבוץ התלמידים אצל הרב, על ידי זה נתקבץ ונתלקט חלקי האמונה... כי הרב הוא משגיח על חלקי האמונה של כל אחד ואחד לקבצם ולהעלותם... נמצא, שבחינת אמונה נתתקן על ידי רבי עם תלמידים, גם נתחדש ונתתקן המוח, כי מוח⁶¹ התלמידים נתתקן ונתחדש על ידי הרב, וגם מוח הרב נתחדש על ידי התלמידים, כמו שאמרו: 'ומתלמידי יותר מכולן' (מכות י ע"א).⁶²

56. מתוך תפילת ראש השנה.

57. ראה ביטוי זה במדרש איכה רבה פרשה ה ה, מהד' בובר עמ' 156.

58. ליקוטי מוהר"ן תנינא, ה, יד.

59. רמז לכך ניתן למצוא בסיפור הנ"ל - מעשה מרב ובן יחיד. הצדיק, כשמש, זקוק לתלמידו - הלבנה, כדי לגלות את אורו בשעות הלילה.

60. הביטוי 'אמיתי' אינו מקרי. ר"נ מבקר אנשים הנוטלים לעצמם כינוי רבי ללא הצדקה.

61. בניגוד למאמר הקודם (לעיל, הערה 58), שם הביטוי 'מוחין' התייחס לעליונים, כאן ניתן לראות בבירור שהמושג הקבלי 'מוחין' מוסב לבטא את הפעילות האנושית, גישה הרווחת בחסידות ביחס למושגים קבליים.

62. ליקוטי מוהר"ן תנינא, ה, טו.

מערכת היחסים בין הרבי ותלמידיו, דומה למערכת היחסים בין הקב"ה וישראל. כשם שהקב"ה מתגלה בחמישה גילויים בבחינת חמשת חושי האדם, כך גילוי התורה של הרבי לתלמידיו נחשף לפניהם בחמש בחינות דומות:

ועיקר זמן הקיבוץ הוא בראש השנה, שהוא בחינת ראש. שאז הוא בחינת תיקון המוחין כנ"ל.

והם מאירין ומחזקין זה את זה. דהיינו, כי גם הרב עם התלמידים כשמתקבצים, יש כל בחינות החמשה חושים של המוח.

'חוש הראיה' זה בחינת מה שרואין את הרב, בבחינת: 'והיו עיניך ראות את מוריך' (ישעיהו ל', כ), שהוא דבר גדול.

'שמיעה' הוא בחינות: 'ויגל אזנם למוסר' (איוב ל"ו, י). דהיינו, מה שכל אחד ואחד שומע המוסר של הרב.

'ריח' זה בחינת הטרחות והיגיעות שיש לכל אחד ואחד בשביל לנסוע ולילך ולבוא אל הרב... דהיינו על ידי טרחות ויגיעות, כי אי אפשר לקבל מהרב כי אם על ידי טרחות ויגיעות, וזהו בחינת 'חוש הריח'.

'טעם' זה בחינת מה שכל אחד טועם ומרגיש מתיקות אמרי נעם של הרב.

'מישוש' זה בחינת ידיים כנ"ל, זה בחינת ההוצאות שיש לכל אחד, מה שכל אחד מוציא יגיע כפו על הוצאות לבוא להרב, וזה בחינת 'מישוש', בחינת ידיים, בחינת יגיע כפו כנ"ל.

נמצא שגם כאן נתתקן בחינות החמשה חושים כמו בראש השנה, והם מאירין ומחזקין זה את זה...⁶³

ניתן לראות כיצד דאג ר"נ לעודד ולהעריך את מאמצי תלמידיו שטרחו ובאו להיות במחיצתו, התגברו על הקשיים השונים וגם התייחסות לחסרון הכיס לא נעדרה מדבריו. אך לא רק עידוד והערכה יש כאן. המאמץ וההוצאות של התלמידים נתפסים כחלק מתהליך התיקון שעבר כל אחד מהם.

בדרשה זו ראינו את תיקון האמונה שמתרחש בחצרו של ר"נ בחייו בימי ראש השנה. אך מה באשר לעלייה על ציונו, איזה תיקון ניתן לעשות אחר פטירתו של ר"נ? ר"נ לא עזב את העולם הזה לפני שדאג להשאיר לחסידיו הנחיות ברורות כיצד להמשיך את ההתקשרות אליו. ההנחיה כוללת תפילה וצדקה, כפי שמספר תלמידו ר' נתן:

כבר הבטיח רבנו זכרוננו לברכה בחייו, ויחד שני עדים כשרים על זה. שכשיסתלק, כשיבואו על קברו ויתנו פרוטה לצדקה... ואמר אז רבנו זכרוננו לברכה בזו הלשון: כשיבואו על קברי ויתנו פרוטה לצדקה בעבורי... ויאמרו אלו העשרה קפיטל תהילים

63. שם.

הנסיעה לר' נחמן מברסלב לראש השנה - אתגר, ניסיון ותיקון האמונה

הנרשמים אצלנו בשביל תיקון למקרה לילה רחמנא לצלן, אז יניח רבנו עצמו לאורך ולרוחב, ובודאי יושיע לזה האדם. ואמר שבהפיאות יוציא אותו מהגיהנום, אפילו אם יהיה אותו האדם איך שיהיה, אפילו אם עבר מה שעבר. רק מעתה יקבל על עצמו שלא ישוב לאולתו חס ושלום.

ובלילה שקדם הסתלקותו אמר: מה לכם לדאוג, מאחר שאני הולך לפניכם. ומה אם הנשמות שלא הכירו אותי כלל. הם מצפים על תיקונים שלי מכל שכן אתם וכו'.⁶⁴

נמצאנו למדים, שראש השנה אצל ר"נ היה היום החשוב ביותר בשנה לגילוי האמונה, תיקונה וזיכוכה. האמונה הגדולה תלויה בהימצאותם של כל התלמידים בסביבת מורם הדגול. מורה שידע ללמד על תוכנה ועל חשיבותה של האמונה. מורה שהנחה את חסידיו, כיצד ליקוט האמונה מכל אחד מבני החבורה וצירופם יחד יוצר כוח הפועל על העליונים. לראש השנה כזה תהיה בוודאי השפעה על השנה כולה, לכל אחד בפרט ולעם ישראל ככלל.

64. חיי מוהר"ן, פרק: נסיעתו ושיבתו באומין, סי' רכה.

שער שני

הקריאות בתורה וההפטרות

“ויאמר הנני” - דמותו של אברהם בפרשת העקדה

א. פתיחה

סיפור עקדת יצחק (בראשית כ"ב) זכה לבחינה מדוקדקת מזוויות ראייה רבות ושונות. מטרת המאמר הנוכחי לבדוק פרט אחד מבין הפרטים הרבים המהווים חלק מסיפור העקדה. נבחן את תגובותיו של אברהם לצו האלוהי, כפי שהן משתקפות בכתובים. המדרש תיאר באריכות ויכוח בין השטן ובין אברהם בדרכו לעקדה:

בא לו סמאל אצל אבינו אברהם.

אמר לו: מה סבה אובדת לבנך, בן שנתן לך לק' שנה את הולך לשחטו?

אמר לו: על מנת כן.

אמר לו: ואם מנסה הוא לך יותר מיכן את יכול לעמוד?...

אמר לו: ויתר על כן.

אמר לו: למחר אומר לך שופך דם אתה, ואתה חייב.

אמר לו: על מנת כן.¹

וביתר פירוט וחריפות במדרש תנחומא:

קדמו השטן בדרך ונדמה לו כדמות זקן.

אמר ליה: לאן אתה הולך?

אמר ליה: להתפלל.

אמר ליה: ומי שהולך להתפלל למה אש ומאכלת בידו ועצים על כתפו?

אמר ליה: שמא נשהה יום או יומיים ונשחט ונאפה ונאכל.

אמר ליה: זקן לא שם הייתי כשאמר לך הקב"ה 'קח את בנך', וזקן כמותך ילך ויאבד בן

שנתן לו למאה שנה? לא שמעת המשל מה שהיה בידו אבדו ומבקש מאחרים? ואם

תאמר יהיה לך בן אחר, תשמע מן המשטין ותאבד נשמה שתחייב עליה בדין?

אמר ליה: לא משטין היה, אלא הקב"ה יתברך היה. לא אשמע ממך...

וכי מאחר שהדרך קרובה למה נתעכב שלשת ימים?

1. בראשית רבה פרשה נו ד, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 598-599.

כיון שראה שלא קבלו ממנו הלך ונעשה לפניהם נהר גדול, מיד ירד אברהם לתוך המים והגיעו עד ברכיו, אמר לנעריו: בואו אחרי; ירדו אחריו. כיון שהגיע עד חצי הנהר הגיע המים עד צווארו. באותה שעה תלה אברהם עיניו לשמים.

אמר לפניו: ריבוננו של עולם, בחרתני, הודרתני, ונגלית לי ואמרת לי אני יחיד ואתה יחיד, על ידך יודע שמי בעולמי, והעלה יצחק בנך לפני לעולה, ולא עיכבתי והריני עוסק בצוויך. ועכשיו באו מים עד נפש. אם אני או יצחק בני טובע, מי יקיים מאמריך, על מי יתייחד שמך?

אמר ליה הקב"ה: חיך שעל ידך יתייחד שמי בעולם.

מיד גער הקב"ה את המעין ויבש הנהר ועמדו ביבשה (תנחומא וירא כב).

על מדרש זה כתבה נחמה ליבוביץ:

אותו שטן בדמות זקן אינו אלא קול לבו של אברהם ההומה בו באותם שלושה ימים... מדבר קול הרגש האבהי... מדבר קול המוסר... מדבר קולו של זה שהכיר מעצמו את בוראו ואת דרך עבודתו... כל אלה הם דברי השטן.²

לדעתה של ליבוביץ, היסוסיו, מחשבותיו ורגשותיו של אברהם באים לידי ביטוי בקולו של השטן. פירוש זה הוא פירוש קיצוני למדרש: האם אכן "קול לבו של אברהם", "קול הרגש האבהי", "קול המוסר" הם קולות שטניים, כדברי נחמה ליבוביץ?

נראה שהמדרש רואה את ההיסוסים כדבר שלילי, ולכן הם מושמים בפיו של השטן, הוא היצר הרע.³ המדרש מנסה להציג את אברהם ההחלטי, העונה ללא היסוס לכל

2. ראה: נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים, ירושלים תשל"ג, עמ' 138. כך הבינו את המדרש גם י' יעקבסון ('לעיצוב הדמות במקרא', סיני נו, תשכ"ה, עמ' קצ-קצא); ש"ה ברגמן ('עקידת יצחק והאדם של היום', השמים והארץ, הגיונות על אחריותו של האדם, תל אביב תשכ"ט, עמ' כג-כה); י"א אפרתי (פרשת העקדה - המקראות ומדרשי האגדה של חז"ל כפשוטם, ירושלים תשמ"ג, עמ' רב-רו). אפרתי מנסה לגשר על הפער בין הניסוח המדרשי, השם את דברי ההיסוס בפיו של השטן, לבין הסברו שדברי ההיסוס נובעים מרגשותיו של אברהם. י' אלבוים ('עוד על אגדות העקדה', מחקרי ירושלים בספרות עברית ט, תשמ"ו, עמ' 346-347), מציע שתי אפשרויות להבנת מדרשי השטן במדרש: או שהשטן אכן משקף את המתרחש בנפשו של אברהם, או שהשטן מוצג כבעל אישיות אונטולוגית. הבנה אחרת לחלוטין במדרשי השטן בעקדת יצחק ראה אצל ש' שפיגל ('מאגדות העקדה', ספר היובל לאלכסנדר מארכס, ניו יורק תש"י, עמ' תקכ-תקכב), הסובר שהמדרש מעלה מחדש מוטיבים עתיקים, שהופיעו במדרשים קדומים, על מנת שלא לתת פתחון פה למינים.

3. כדברי ריש לקיש: "הוא השטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות" (בבא בתרא טז ע"א).

”ויאמר הנני” - דמותו של אברהם בפרשת העקדה

טענותיו של היצר הרע. אם כן, לפי המדרש התלבטות פנימית היא דבר רע ושלילי, המושם בפיו של ‘השטן’.⁴

פרשנינו נמנעו מלהביא אף את קולו של השטן, והציגו את אברהם כהולך למעשה העקדה ללא כל היסוס ופקפוק. כך לדוגמה מפרש רש”י:

וישכם - נזדרזו למצוה, ויחבש - הוא בעצמו, ולא צוה לאחד מעבדיו, שאהבה מקלקלת את השורה (כ”ב, ג).

ביום השלישי - למה איחר מלהראותו מיד? כדי שלא יאמרו הממו וערבבו פתאום וטרף דעתו, ואילו היה לו שהות להמלך אל לבו לא היה עושה (שם, ד).
וילכו שניהם יחדו - אברהם שהיה יודע שהוא הולך לשחוט בנו, היה הולך ברצון ובשמחה כיצחק, שלא היה מרגיש בדבר (שם, ו).⁵

וכך כתב רד”ק:

וכשאמר לו האל שיעלהו לו לעולה היתה כל האהבה והחיבה [ליצחק] כאין בעיניו, ולא שאל ולא ניסה... ולא התפלל לו עליו. אלא כיוון שאמר לו עשה כך, מיד השכים ומיהר לעשות רצון האל, ולא חשב שום אהבה כנגד אהבתו (שם, א).⁶

ור”י בכור שור כתב:

וביקש ממנו דבר החביב עליו יותר מגופו וממונו, וכיון שלא מנעו, ולא נתרעם לומר הלא אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע... אלא סמך על מצוותו של הקב”ה (שם, א).⁷

עם זאת, ברצוננו לבחון: האם אכן משתמע מפשט הפסוקים שאין כל התלבטות בדרכו של אברהם לעקדה, או שמא ניתן למצוא בכתובים הד להתלבטות של אברהם בנוגע לצו העקדה?

4. ש”ה ברגמן (לעיל, הערה 2), אף הצביע בלשון חריפה על הבעייתיות בגישה זו: ”אך עלינו לדעת שתפיסה זו של האמונה מפחיתה עד אפס את ערכו של האור העצמאי של האדם, של הכרעתו האחראית, ומשאירה לו רק את המעלה האחת, אמנם מעלה כבירה - הציות” (עמ’ כה).

5. מדרשי האגדה המצוטטים ברש”י בפסוקים ה, יב והמציגים, לכאורה, את ההתלבטות העוברת על אברהם, הם תוספות מאוחרות ולא יצאו מתחת ידיו של רש”י. ראה מהדורת מקראות גדולות הכתר, רמת גן תשנ”ז, על הפסוקים האלו. רש”י עצמו הציג בפרשנותו לפרק זה את אברהם כאדם החלטי, ולא מתלבט.

6. ראה גם פירושו לפסוקים ב, ג.

7. ראה גם פירושו לפסוקים ג, ה.

גם במחקר המודרני מקובל לומר, שבסיפור העקדה המקראי מתואר אברהם כאדם החלטי, שללא היסוס מקיים את הצו האלוהי, גם אם הוא בא על חשבון עתידו ואושרו. כך לדוגמה כותב י"ש ליכט:

אין פרטים אלו אלא אחדים מן הסימנים המרובים המעידים על בנינו המחושב של המספר, המצליח ברמזיו הדקים לעורר את רושם צייתנותו המוחלטת של אברהם... [ההדגשות שלי, י"י].⁸

8. ראה: י"ש ליכט, ערך 'עקדת יצחק', אנציקלופדיה מקראית ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 338. כאמור, רוב הפרשנים והחוקרים סוברים שסיפור העקדה הוא דוגמה לנאמנות ולצייתנות מוחלטת, והוא איננו מאפשר הצצה לנבכי נפשו של אברהם. לדוגמה, א' אוארכך ('צלכתו של אודיסיאוס', מימזיס, התגלמות המציאות בספרות המערב, ירושלים תשי"ח, עמ' 1-19) הזכיר רבות את 'הרקע האחורי' בסיפורי המקרא, ולדעתו רקע אחורי זה ניתן להידרש, אך לא מבוטא בכתובים. ראה גם: רד"צ הופמן, ספר בראשית, בני ברק 1971, עמ' שלח; קואטס (G.W. Coats, 'Abraham's Sacrifice of Faith', *Interpretation, A Journal of Bible and Theology* 27, 1973, pp. 389-400), הסובר (שם, עמ' 392-393) שהציות המוחלט לצו האלוהי הוא המוטיב המנחה בסיפור; צ' אדר, הסיפור המקראי, ירושלים תשל"ו, עמ' 33, 36; N.M. Sarna, *Genesis, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1989, pp. 151-152; י' מילמן, 'זכור את אשר עשה אביך: עקדת יצחק - יסודות משמעותה בסיפור המקראי וגלגולה בשירת המחאה בת ימינו', העקדה והתוכחה, מיתוס, תימה וטופוס בספרות, ירושלים תשנ"א, עמ' 55; י"א אפרתי (לעיל, הערה 2), עמ' צה, רב; G.J. Wenham, *Genesis 16-50 - WBC*, Texas; 1994, pp. 106-107; ש' יפת, 'ניסיון העקדה וניסיון איוב - מה ביניהם?', איוב במקרא בהגות באמנות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 27-31; ש' גלנדר, אמנות ורעיון בסיפורת המקראית, תל אביב 1997, עמ' 76. יש חוקרים שהתבטאו בלשון כללית ולא מחייבת בדבריהם על לבטיו של אברהם. ראה לדוגמה: י"מ עמנואלי, ספר בראשית הסברים והארות, תל אביב תשל"ח, עמ' 299. חוקרים אחדים הצביעו על ההתלבטות של אברהם בדיאלוג הקצר שהוא ניהל עם יצחק. ראה לדוגמה: נ' ליבוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 140; פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ד, עמ' 284-287. י' צמודי (עיון חוזר במקרא, תל אביב 1997, עמ' 161-167) ניסה להצביע על לבטיו הפנימיים של אברהם, אך הביא לדבריו רק שתי ראיות ספרותיות, אחת מהמילה 'הנני' (ראה להלן), והשנייה מהמילה 'מקום' (הוכחה לא משכנעת). נציין שגם בין הוגי הדעות, כל אחד מנימוקיו הוא, רווחת הדעה שאברהם יצא לעקדה בשמחה וללא פקפוק. זו דעתו, מצד אחד, של הראי"ה קוק: "מנוחת הנפש של הנשמה הטהורה... לא נשבתה... ושום רגש של כהות, של רישול ושל דכאות לא נתערב בהמיית נפשו המטוהרת... לא בכפיפת קומה ולא בכישלון כוח הלך הישיש הקדוש הזה... כי-אם בקימה, במלוא הקומה ואזירת החיל... מפני מלואת האהבה והתשוקה ללכת אל המקום אשר אמר לו האלוהים, מילוי דבר ה' ועשות רצונו ומצוותו" (עולת ראייה א, עמ' פו-פז), ומצד שני של הפילוסוף הנוצרי סרן קירקגור: "לא כן אברהם: בחדווה, בביטחון, באמונה, בקול רם, ענה: הנני... הוא לא הטיל ספק, לא הביט בחרדה ימין ושמאל, לא התגרה בשמיים בתפילותיו" (א' לוין [מתרגם], חיל ורעדה: ליריקה דיאלקטית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 19-21 ועוד).

“ויאמר הנני” - דמותו של אברהם בפרשת העקדה

ואכן, בניגוד למדרשים שהובאו לעיל והציגו את קולו של ‘היצר הרע’, בולטת בסיפור המקראי עצמו שתיקתו של אברהם בתגובה לצו האלוהי וזריזותו לקיים את הציווי. גם בהמשך הפרשה, לדוגמה: בשלושת ימי המסע, אין אנו שומעים מפיו של אברהם התנגדות או ויכוח עם ה’.⁹

במאמר זה ננסה להוכיח שגם אם קריאה ראשונית בסיפור העקדה מאששת את הטענות הנ”ל, הרי שקריאה מעמיקה יותר מגלה רמזים ספרותיים דקים להיסוסיו ולהתלבטויותיו של אברהם בדרכו להקרבת בנו.

ב. מבנה הסיפור

סיפור העקדה בנוי מתשע תמונות קצרות, הנבדלות זו מזו על ידי שינוי במיקום האירועים, ציון הזמן שעבר, או דמות חדשה המצטרפת לסיפור.¹⁰ נפתח את הדיון בסקירת התמונות:

תמונה ראשונה (פס’ א-ב): פסוקים אלו הם פסוקי אקספוזיציה, בהם מציג ה’ בפני אברהם את דרישתו. הקורא יודע כבר בשלב זה מה שייוודע לאברהם רק בהמשך הסיפור, שדרישה זו היא רק ניסיון.¹¹ בפסוקים אלו אין ציון מקום או זמן ספציפי.

תמונה שנייה (פס’ ג): התמונה פותחת בציון זמן - “וישכם אברהם בבקר”, מתארת את מעשיו של אברהם, ומסיימת בתיאור ההליכה “ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים”.

תמונה שלישית (פס’ ד-ו): התמונה פותחת בציון זמן - “ביום השלישי”, מתארת את דברי אברהם לנערים ואת תוצאות הדברים, ומסיימת בתיאור המשך ההליכה - “וילכו שניהם יחדו”.

תמונה רביעית (פס’ ז-ח): בפסוקים אלו נמצא הדיאלוג הדרמטי בין אברהם ובין בנו. גם תמונה זו, כשתי קודמותיה, מסתיימת בתיאור ההליכה - “וילכו שניהם יחדו”.

9. הדבר בולט במיוחד על רקע תגובתו של אברהם כלפי הגזרה להשמיר את סדום ועמורה (בראשית י”ח, כג-לג). גם האנלוגיה העניינית והלשונית הידועה בין סיפור גירוש ישמעאל (בראשית כ”א) לבין עקדת יצחק (ראה לדוגמה: וונהאם [לעיל, הערה 8], עמ’ 100; א’ סימון, ‘גירוש ישמעאל, העקדה שקדמה לעקדת יצחק’, בקש שלום ורדפהו, תל אביב 2002, עמ’ 54-58), מבליטה את ההבדל בין התנגדותו של אברהם לשילוח ישמעאל (כ”א, יא), לבין חוסר המחאה בסיפור עקדת יצחק.

10. על הגדרת התמונה, המערכה, או ה’סצנה’ הסיפורית, ראה לדוגמה: י’ אבן, מילון מונחי הסיפור, ירושלים תשל”ו, עמ’ 96; ש’ בר-אפרת, העיצוב האומנותי של הסיפור במקרא, תל אביב תשל”ט, עמ’ 116, 121-122; פ’ פולק (לעיל, הערה 8), עמ’ 109-110.

11. על האירוניה העלילתית, דהיינו מצב בו הקורא יודע מה שלא יודעת הדמות בסיפור, ראה: ש’ בר-אפרת (לעיל, הערה 10), עמ’ 138-142.

תמונה חמישית (פס' ט-י): תמונה זו היא הדרמטית והמזעזעת ביותר בסיפור העקדה. התמונה פותחת בתיאור מקום - "ויבאו אל המקום", ומסתיימת במילים - "ויקח את המאכלת לשחט את בנו".

תמונה שישית (פס' יא-יב): בפסוקים אלו אין שינוי במקום או בזמן, אלא תוספת דמות חדשה - מלאך ה' שקורא אל אברהם מן השמים ועוצר אותו ברגע האחרון מלשחוט את בנו.

תמונה שביעית (פס' יג-יד): בפסוקים אלו מתוארת תגובתו של אברהם לדברי המלאך, במעשים (פס' יג) ובדברים (פס' יד).

תמונה שמינית (פס' טו-יז): גם בפסוקים אלו אין שינוי במקום או בזמן. הפסוקים מכילים את דברי הברכה של המלאך לאברהם בעקבות מעשיו.

תמונה תשיעית (פס' יט): זהו פסוק סיום המכיל מוטיב סיום נפוץ, שיבת הגיבור לביתו.¹²

את הסיפור ניתן לחלק לשני חלקים: החלק הראשון מכיל את חמש התמונות הראשונות, והשני מכיל את ארבע התמונות הנוספות, כאשר קיימת הקבלה ישרה בין התמונות הנמצאות בכל אחד משני החלקים.¹³

התמונה הראשונה מקבילה לתמונה השישית: בשתי התמונות יש פנייה משמים לאברהם, "ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני" (פס' א) - "ויאמר אברהם ויאמר הנני" (פס' יא). בשתי התמונות מקבל אברהם ציווי אלוהי הנוגע לבנו יחידו: "ויאמר קח נא את בנך את יחידך... והעלהו שם לעלה" (פס' ב) - "אל תשלח ידך אל הנער... ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (פס' יב). הצו השני הוא ביטולו של הצו הראשון, ולכן הוא מסמל את המהפך בסיפור.

התמונות השנייה והשלישית מקבילות לשביעית: בתמונות אלו כתוב "וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק" (פס' ד) - "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו" (פס' יג). בתמונות אלו נזכרים בעלי החיים, החמור והאיל.

התמונה הרביעית מקבילה לשמינית. בניגוד להקבלות הקודמות, ההקבלה כאן איננה סגנונית, אלא רעיונית. בתמונה הרביעית הביע אברהם את אמונתו המלאה בה' תוך כדי הדיאלוג עם בנו יצחק, ובתמונה השמינית מציג המלאך את שכרו של אברהם על השמיעה בקולו של ה'.

12. על שיבת הגיבור למקומו כמבשרת סיום סיפור, ראה לדוגמה: ש' בר-אפרת (לעיל, הערה 10), עמ' 142.

13. על מבנה הקבלה ישרה, ראה לדוגמה: פ' פולק (לעיל, הערה 8), עמ' 221-227. פולק מכנה זאת 'תבנית המענה'.

”ויאמר הנני” - דמותו של אברהם בפרשת העקדה

התמונה החמישית היא התמונה המרכזית והדרמטית ביותר בסיפור כולו, בה שולח אברהם את ידו לשחוט את בנו. כנגדה, התמונה התשיעית והאחרונה היא התמונה השלווה והרוגעת, בה שבות הדמויות לביתן. בכך נבנה ניגוד ספרותי בין השיא הדרמטי, לבין ההתרה והסיום.¹⁴

החלוקה לתמונות מסייעת לעקוב אחר הדמויות הנמצאות בסיפור, כאשר בכל תמונה מופיעות דמויות אחרות:

תמונה ראשונה	פסוקים	הדמויות המופיעות
תמונה ראשונה	א-ב	אברהם ה'
תמונה שנייה	ג	אברהם יצחק נערים חמור
תמונה שלישית	ד-ו	אברהם יצחק נערים חמור
תמונה רביעית	ז-ח	אברהם יצחק
תמונה חמישית	ט-י	אברהם (יצחק)
תמונה שישית	יא-יב	אברהם מלאך
תמונה שביעית	יג-יד	אברהם
תמונה שמינית	טו-יז	אברהם מלאך
תמונה תשיעית	יט	אברהם נערים

מן הטבלה עולה בבירור שאברהם הוא הדמות הראשית בסיפור זה, כאשר הוא מופיע בכל התמונות. הדמויות הנוספות המופיעות בסיפור הן ה', המלאך, יצחק, הנערים והחמור. דמויות אלו מופיעות רק בחלק מהתמונות. בהמשך המאמר נדון בתפקידן של הדמויות הסובבות את אברהם. נתמקד בעיון בתמונות השנייה, השלישית, הרביעית והחמישית, דרכן ניתן לדעתנו לחשוף את מחשבותיו הפנימיות של אברהם.

ג. תמונות שנייה ושלישית, התמהמהות

כאמור, אברהם הוא ללא ספק הדמות הראשית בסיפור העקדה. אלו תפקידים ממלאות הדמויות הסובבות את אברהם בסיפור זה?

14. נציין שיש הצעות אחרות לחלוקת סיפור העקדה ולמבנהו. י' צמודי (לעיל, הערה 8, עמ' 163), חילק על פי אבחנה בין רובד הדיאלוגים ובין רובד הפעולות בפרשה. פ' פולק (לעיל, הערה 8, עמ' 132-133), רואה בסיפור העקדה שיווי משקל בין שתי מערכות תפקידים, המישור האנושי והמישור האלוהי. וונהאם (לעיל, הערה 8), עמ' 100, חילק את הפרשה לשש תמונות ואפילוג, הבנויים במבנה של הקבלה כיאסטית. ניתוח המבנה של הסיפור על פי תורת 'ביקורת הצורות' ראה: קואטס (לעיל, הערה 8, עמ' 390-391), המחלק את הסיפור לשלושה חלקים על פי שלושה אלמנטים: אקספוזיציה, סיבוך, פתרון ומסקנות, כאשר בכל אחד מהחלקים יש דיאלוג.

ה' פונה אל אברהם שלוש פעמים במהלך הסיפור. פעם ראשונה בצורה ישירה בתחילת הסיפור, ועוד פעמיים באמצעות מלאך בהמשך. דברי ה' מפעילים את אברהם, גורמים לו לצאת לדרך ועוצרים אותו מלהקריב את בנו.

יצחק המופיע בארבע תמונות בסיפור מהווה רקע הכרחי לסיפור, גם אם לא הוא הגיבור הראשי. הוא הכלי שבאמצעותו מנסה ה' את אברהם.¹⁵

אך תמונה: מה תפקידם של הנערים והחמור, המופיעים בתמונה השנייה והשלישית אך נעלמים בהמשך הסיפור? הם לא מפעילים את אברהם, הם לא הכרחיים למהלך הסיפור, ולכאורה נראה שהעלילה לא תחסר מאומה בהעדרם!¹⁶ נראה להציע, שתפקיד הנערים והחמור הוא לשפוך אור על התנהגותו של אברהם. ראשית נתבונן בפסוק ג:

וישכם אברהם בבקר

ויחבש את חמרו

ויקח את שני נעריו אתו

ואת יצחק בנו

ויבקע עצי ע'לה

ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים.

15. למרות היות יצחק דמות משנית, ניתן ללמוד משהו על רגשותיו דרך הדיאלוג הקצר שהוא מנהל עם אברהם. בשאלתו של יצחק, "הנה האש והעצים ואיה השה לעלה" (פס' ז), בולטת בהעדרה המאכלת שהוזכרה בפסוק הקודם, "ויקח אברהם את עצי העלה... ויקח בידו את האש ואת המאכלת" (פס' ו). האם משמיט יצחק בדבריו בכוונה תחילה את המאכלת המאיימת? בכל אופן, גם לפני הדיאלוג וגם אחריו מדגיש המקרא את ההליכה המשותפת - "וילכו שניהם יחדו" (פס' ו, ח).

16. לשאלה זו התייחסו פרשנים ראשונים ואחרונים. רש"י הסביר בעקבות המדרש "שאינ אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא שני אנשים" (פס' ג, וראה גם רד"ק). זהו הסבר טכני ולא מהותי. צ' אדר (לעיל, הערה 8), עמ' 34 כתב: "הכנסת הנערים לסיפור היא בגדר שמירה על המגע עם היום-יומי, עם השכיח, ומתוך כך בולט במיוחד האקט של ההקרבה כדבר שמעבר לחיים". וראה גם: ש"ד גויטיין, עיונים במקרא, תל אביב תשכ"ז, עמ' 77. הסבר זה בהחלט נאה, אך לא מבאר מדוע דווקא בעזרת נערים מבליט המקרא את היום-יומי, וכן - מה לגבי הופעת החמור? יש לציין, שהנערים חוזרים להופיע בתמונה האחרונה, בה נעדר יצחק, ומכאן למד המדרש שיצחק לא שב עמם - ראה המדרשים המובאים אצל ש' שפיגל (לעיל, הערה 2), עמ' תעא. אך פרשני הפשט סברו שיצחק אכן שב, ואין לפסוק עניין להזכירו: "ולא הזכיר יצחק כי הוא ברשותו" (ראב"ע); "זכר אברהם שהוא העיקר" (רד"ק). ראה גם: ש' שפיגל (לעיל, הערה 2), עמ' תעב; י"מ עמנואלי (לעיל, הערה 8), עמ' 308-309; א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים-רמת גן תשנ"ז, עמ' 320.

”ויאמר הנני” - דמותו של אברהם בפרשת העקרה

מצד אחד, מתאר הפסוק את זריזותו של אברהם. זאת בעזרת אזכור ההשכמה בבוקר, ומניית שישה פעלים רצופים בפסוק אחד: וישכם-ויחבש-ויקח-ויבקע-ויקם-וילך. תיאור זה מעורר רושם של חיפזון וצייתנות.

ברם, מצד שני מעוררת התבוננות בסדר הפעולות תמיהה קלה. הלוא היה ראוי להזכיר לראשונה את יצחק, עיקר ה'משא' שצריך אברהם לקחת עמו, ולא את החמור והנערים! מדוע פותח המקרא באזכור החמור והנערים?

נראה, שכאן רומז הכתוב להיסוסיו ולהתלבטותו הפנימית של אברהם. אברהם חובש קודם את החמור, לאחר מכן לוקח את הנערים, וכאילו מצפה בכל שלב לצו חדש שיבטל את הצו הקודם. רק אחר כך, כאילו נגד רצונו, הוא לוקח גם את יצחק. לשון הפסוק - ”ויקח את שני נעריו אתו ואת יצחק בנו”, מעוררת רושם שיצחק הוא נספח ללקיחת שני הנערים. ועדיין, גם לאחר שלקח את יצחק, אברהם לא הולך, אלא מתמהמה שוב לצורך ביקוע עצי עולה.¹⁷ גם צירוף המילים ”ויקם וילך” רומז לכבדות, פחד והיסוס.¹⁸

אם כן, פסוק ג משדר מסר כפול. מצד אחד צייתנות וזריזות חיצוניים, אך מצד שני אזכור הנערים, החמור ועצי העולה רומז להתמהמהות, אולי בציפייה לצו אלוהי שישנה את הצו הקיים.

בנוסף לסדר הפעולות המתואר בפסוק, ייתכן שהנערים והחמור תורמים תרומה נוספת למסר של רצון להתמהמה. ככל שהקבוצה היוצאת לדרך קטנה יותר, כך קל יותר להתארגן ולהזדרז. קבוצה גדולה יותר דורשת התארגנות ארוכה גם ביציאה לדרך, וגם לאורך הדרך, כאשר יש צורך לדאוג לאוכל וללינה.¹⁹ ההחלטה המודגשת בפסוק לקחת

17. סביר להניח שבאזור ההר ניתן למצוא עצי עולה בכל מקום, ואכן להלן ייאמר ”והנה איל אחר נאחו בסבך בקרניו” (פס' יג). מכאן שביקוע עצי העולה מהווה תכסיס השהייה נוסף בציפייה לדבר ה' שיבטל את הגזרה הקודמת. אברהם משדר כלפי שמים: אני רציני, לקחתי את כולם, ואף ביקעתי עצי עולה. האם אין זה מספיק להוכחת רצינותי לשמוע בקול ה'?

18. ראה: י"מ עמנואלי (לעיל, הערה 8), עמ' 301-302, המוכיח ממקרים רבים שהמילה 'ויקם' המקדימה את המילה 'וילך' מציינת פחד לקראת הבאות, לדוגמה: אחי יוסף בירידתם השנייה למצרים (בראשית מ"ג, טו); שמואל בדרכו לעלי (שמ"א ג', ו, ח); אחאב בדרכו לכרם נבות (מל"א כ"א, טז).

19. דוגמות נוספות שבהן חמור גורם לעיכוב, ראה: שמות ד', כ - ”ויקח משה את אשתו ואת בניו וירפבם על החמר וישב ארצה מצרים”, וראה רשב"ם שם פסוק כד - ”כי היה מתעצל בהליכתו ומוליך אשתו ובניו”. מצד אחד, נראה שחמור עשוי לזרז את ההליכה; אך מצד שני, חמור גורם לעיכובים, כגון מזון ו'מלון' בדרך (על החמור כגורם מעכב בחזרת משה למצרים שמעתי לפני מספר שנים מר' אברהם שמאע). וראה בראשית מ"ב, כז - ”ויפתח האחד את שקו לתת מספוא לחמרו במלון”.

לדרך את הנערים והחמור, משדרת אולי תקווה להשיגה, שתתרום לפתרון המצוקה שבה נמצא אברהם.

גם בתמונה השלישית (פס' ד-ו) תורמים הנערים והחמור, כדמויות משניות, את תרומתם העקיפה להשיגה במסע. בפסוק ה עוצר אברהם את ההליכה, כאשר הוא רואה את המקום מרחוק, על מנת להורות לנערים מה לעשות וכיצד לנהוג: "ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם". פסוק ו הוא תוצאה ישירה של פסוק ה. לאחר שנפרדים מהנערים ומהחמור, "ויקח אברהם את עצי העלה וישם על יצחק בנו ויקח בידו את האש ואת המאכלת". עד עתה לקח החמור את עצי העולה,²⁰ וניתן היה להיעזר בנערים לסחיבת שאר הכבודה. עתה לוקחים האיש הזקן והנער הצעיר את כל המשא על כתפיהם. האם אין כאן השהיה מכוונת מצד אברהם, ככל שמתקרבים אל המקום אשר אמר לו האלוהים?

ד. תמונה רביעית, היסוס

בתמונה זו שותפים רק אברהם ויצחק. דומה, שתיאור הדיאלוג המתפתח ביניהם רומז אף הוא להיסוסים הפנימיים של אברהם בדרך לביצוע צו ה'.

ראשית, נתבונן בתיאור הדוברים. בדרך כלל נזכרים הדוברים בדיאלוג מקראי בראשית הדיאלוג, ולאחר מכן מסתפק המקרא באזכור קצר - "ויאמר" - ללא פירוט הדובר.²¹

בשיחה בין אברהם ויצחק יש חריגה מכלל זה:

ויאמר יצחק אל אברהם אביו [אזכור המשתתפים בראש הדיאלוג]

ויאמר אבי

ויאמר הנני בני

ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעלה²²

ויאמר אברהם אלהים יראה לו השה לעלה בני.

אזכור שמו של הדובר בחלקו האחרון של הדיאלוג, למרות שאנו יודעים מיהו, מלמד על היסוסיו של אברהם והתלבטותו לשמע שאלתו הנוקבת של בנו "איה השה לעלה".

20. "ויבקע עצי עלה - ושמם על החמור" (ראב"ע פסוק ג), ראה גם רד"ק; א' אהרליך, מקרא כפשוטו, ברלין תרנ"ט, עמ' 60.

21. ראה: ש' טלמון, דרכי הסיפור במקרא, ירושלים תשכ"ה, עמ' 42-43.

22. אי-אפשר להתעלם מהאירוניה, הטמונה בעובדה שהקרבת נוסא על גבו את העצים שישמשו להקרבתו.

“ויאמר הנני” - דמותו של אברהם בפרשת העקדה

אברהם ההחלטי והצייתן ללא ספקות לא היה מהסס בתשובתו. אברהם הנקרע בין המחויבות לבורא לבין המחויבות לזרעו, מהסס רגע קט לפני תשובתו.²³ גם תוכן הדיאלוג תורם לביסוס ההנחה שאברהם מהסס ומתלבט בדרכו הקשה. בתמונה הקודמת כינה אברהם את יצחק בתואר הסתמי “הנער” (פס’ ה), אולי במטרה להתנתק רגשית מבנו.²⁴ ברם, בתמונה הנוכחית מסיים אברהם את תשובותיו לבנו פעמיים במילה הרכה והאוהבת “הנני בני” (פס’ ז), “אלהים יראה לו השה לעלה בני” (פס’ ח).²⁵

ה. תמונה חמישית, החלטיות ונחישות

כשמגיע אברהם אל המקום אשר אמר לו האלוהים (תמונה חמישית, פס’ ט-י), נעלמים היסוסיו וספקותיו. הכתוב מביע זאת ברשימה נוספת של שישה פעלים רצופים: ויבן-ויערך-ויעקד-וישם-וישלח-ויקח. ההבדל בין ששת הפעלים כאן, לבין ששת הפעלים בתמונה השנייה (פס’ ג) הוא שכאן תוכן הפעולות לא רומז לעיכוב. פעולה רודפת פעולה בסדר הגיוני ויעיל, במטרה לקיים את צו הבורא בצורה הזריזה ביותר. בסוף רשימת הפעולות מופיע המשפט המזעזע, המוכיח את כוונתו המלאה של אברהם לקיים את רצון בוראו:

ויקח את המאכלת לשחט את בנו (פס’ י).

ו. ההתפתחות בדמותו של אברהם

עד עתה ראינו שהמקרא נעזר בדמויות המשניות, בסדר הפעולות של אברהם, בתיאור הדוברים בדיאלוג ובתוכן הדיאלוג, להצגת היסוסיו של אברהם וניסיונותיו לעכב את הגעת הרגע הגורלי של הקרבת בנו. הניסיון לעיכוב מתחיל עוד בהיותו בביתו, וממשיך בהיותו בדרך. גם אחרי שנפרד אברהם מהנערים הוא עדיין מהסס. אך ככול שמתקרב

23. ש’ טלמון (לעיל, הערה 21) מביא את שיחת אברהם ויצחק כדוגמה לדבריו, ואת החריגה “ויאמר אברהם” הוא מסביר בהנחה שהשיחה מסתיימת לרוב באזכור שם הדובר האחרון. אנו הסברנו עובדה זו בצורה אחרת. בדרך זו הלכה גם נ’ ליבוביץ, ללמוד וללמד תנ”ך, ירושלים תשנ”ה, עמ’ 38-39. דוגמה נוספת לדו-שיח הרומז להיסוס של אחד הצדדים: בראשית י”ח, כ - אברהם מהסס לפני כל פנייה לה’, ותגובת ה’ מתוארת בקיצור רב.

24. על הכינוי “נער” ככינוי סתמי ואובייקטיבי ראה לדוגמה: נ’ ליבוביץ (לעיל, הערה 23, עמ’ 8-10), המוכיחה זאת יפה בפרק הקודם (כ”א) ביחס לכינויו של ישמעאל; וכן ש’ בר-אפרת (לעיל, הערה 10), עמ’ 64-65; וונהאם (לעיל, הערה 8), עמ’ 107.

25. על כך עמדו לדוגמה צ’ אדר (לעיל, הערה 8), עמ’ 34-35; וונהאם (לעיל, הערה 8), עמ’ 108.

אברהם למקום ההקרבה, כך פוחתים ניסיונותיו לעיכוב ומתגבר הרצון לציית לצו האלוהי. עד שבהגיעו למקום ההקרבה הוא פועל בהחלטיות ובנחישות.

ההתפתחות הזאת בדמותו של אברהם רמוזה בצורה סמויה בשימוש בשתי מילים מנחות לאורך הסיפור: המילה "הנני" והפועל לק"ח.²⁶ שלוש פעמים עונה אברהם 'הנני' במהלך הפרשה:

והאלהים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני (פס' א).

ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני (פס' ז).

ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני (פס' יא).

"הנני" הראשון הוא הנני מוחלט, ללא ספקות, כניעה מוחלטת ונכונות לקיים כל צו אלוהי, עוד לפני שהוא ניתן.

"הנני בני" השני, מראה את הצד השני, נאמנותו של אברהם לבנו, מעין שאלה עצמית, 'כיצד אני עושה לבני דבר זה? האם יכול אני להקריב את בני, גם אם זה מילוי צו ה'?'.

"הנני" השלישי מכריע את הספק. אברהם עומד מוכן "לשחט את בנו" (פס' י). הקריאה הכפולה "אברהם אברהם" מסמלת דחיפות של הרגע האחרון, מכיוון שאברהם עומד לעשות את המעשה בכל רגע. אברהם אומר "הנני" במשמעות כניעה לצו האלוהי, כאשר הפעם הוא יודע מה תוכן הצו ומה נדרש ממנו, ומוכן לקיימו.²⁷ ב"הנני" זה האחרון מוכיח אברהם שהוא עמד בניסיון האלוהי, ואכן ירא אלוהים הוא ולא חשך את בנו יחידו.²⁸

הפועל לק"ח מופיע שש פעמים בסיפור העקדה:

ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת... (פס' ב).

ויקח את שני נעריו אתו ואת יצחק בנו (פס' ג).

ויקח אברהם את עצי העלה וישם על יצחק בנו ויקח בידו את האש ואת המאכלת

(פס' ו).

ויקח את המאכלת לשחט את בנו (פס' י).

26. על מילים מנחות בסיפור העקדה כתב פ' פולק (לעיל, הערה 8), עמ' 230-232, אך ללא ניתוח משמעותן.

27. אין אפשרות להציע שכאן מצפה אברהם לביטול פתאומי של הצו, בגלל דברי המלאך הבאים: "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (פס' יב).

28. על המילה 'הנני' כמילה מנחה בסיפור זה עמדו א' סימון ('הערות לפרשת עקדת יצחק', הגות במקרא א, תל אביב תשל"ג, עמ' 165-168), שפירש את משמעותה בכיוון שונה מהמוצע לעיל; וכן י"מ עמנואלי (לעיל, הערה 8), עמ' 305-306; י' צמודי (לעיל, הערה 8), עמ' 163-165 שהסבירו יפה את תרומתה להבנת תגובותיו של אברהם.

"ויאמר הנני" - דמותו של אברהם בפרשת העקדה

וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעלה תחת בנו (פס' יג).

הפעם הראשונה היא בציווי, ושאר חמש הפעמים מתארות את פעולותיו של אברהם. אברהם מצטווה לקחת את בנו. אך אברהם לוקח לא רק מה שהוא נצטווה, אלא גם דברים אחרים: הוא לוקח את הנערים, הוא לוקח את עצי העולה, הוא לוקח בידו את האש ואת המאכלת. לקיחות אלו מעכבות את קיום הצו, כפי שהוכח לעיל, וממחישות את היסוסיו של אברהם בדרך. רק כשמגיע אברהם למקום ההקרבה, הוא מגיע להשלמה מלאה עם קיום הצו האלוהי ולוקח את המאכלת לשחוט את בנו. ההופעה האחרונה של הפועל לק"ח ממחישה את השלמתו של אברהם עם הגזרה - הוא לוקח איל לשחיטה "תחת בנו". באמירה זו מעביר המקרא מסר שאברהם בדרגה שהיה מוכן להקריב גם את בנו.²⁹

ז. סיכום דמותו של אברהם

לסיכום, ראינו מספר אפשרויות בנוגע לתגובותיו של אברהם לאחר הציווי האלוהי להקריב את יצחק.

המדרש ראה בהתלבטות ובחיבוטי נפש של אברהם בדרכו לעקדה היבטים שליליים, ולכן שם אותם המדרש בפיו של השטן.

חלק מפרשנינו וכן רוב החוקרים, סברו שאין כלל רמזים להיסוס בדרכו של אברהם לעקדה, וראו בכך ציון לשבח לאברהם, שממלא את רצון ה' ללא פקפוק וללא היסוס.

הצד המשותף למדרשים ולחוקרים שהוזכרו, הוא ראיית אברהם כדמות כמעט על-אנושית, שכל מאווייה בדרך להקרבת יצחק נתונים אך ורק למילוי הרצון האלוהי.

בניגוד להשקפות אלו, השתדלנו להראות שבצד התיאור המפורש על נכונותו של אברהם להקריב את בנו, רומזים הכתובים על היסוסים ופקפוקים הפוקדים את אברהם בדרך לעקדת בנו. היסוסים ופקפוקים אלו אמנם לא מושמים בפיו של אברהם, אך ניתן להצביע עליהם בעזרת קריאה ספרותית מדוקדקת ועדינה של הפרשה.

לדעתנו, מטרתו של התיאור הדו-ממדי שתואר כאן, היא להצביע על המתח הקיים בין שאיפתו של אברהם לקיים את צו בוראו, לבין רצונו להשאיר בחיים את בנו יחידו. האם תיאור היסוסיו של אברהם מפחית מערכו ומרצונו המלא לקיים את רצונו של הקב"ה?

נראה שאין בדברים שאמרנו בכדי להפחית מערכו של אברהם. אברהם מוצג כדמות אנושית ומורכבת, מתלבט בין רצונותיו וצרכיו האישיים והמשפחתיים, לבין רצונו לקיים

29. "ר' פנחס בשם ר' בניה: אמר לפניו, ריבון כל העולמים הוי רואה כאילו הקרבתי את יצחק בני תחילה ואחר כך הקרבתי את האיל תחתיו" (בראשית רבה פרשה נו יג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 606-607), וראה רש"י על פסוק יג.

את דבריו של הבורא. הכרעתו לקיים את דברי ה', גם אם הדברים לא מתיישבים עם צרכיו, מציגה את אבי האומה לא כמי שמקיים את דבר ה' קיום טכני ללא מחשבה וללא רצון עצמי, אלא כדמות גדולה הבוחרת לקיים את דבר ה' גם לאחר מאבק פנימי קשה. כידוע, קשורה פרשת העקדה קשר הדוק לראש השנה: תקיעת השופר מעוררת את זכר העקדה,³⁰ ופרשה זו היא הקריאה שקוראים ביום השני של ראש השנה.³¹ דמותו של אברהם בסיפור העקדה המקראי מלמדת אותנו גם בראש השנה לקח חשוב. את רצון ה' יש לקיים לא רק קיום של ציות עיוור, אלא קיום מתוך שיקול דעת והכרעה חופשית.

30. "אמר ר' אבהו, למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני" (ראש השנה טז ע"ב).

31. מגילה לא ע"א.

"תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק"

ציור העקדה בבתי הכנסת העתיקים ומשמעותו

א. פתיחה

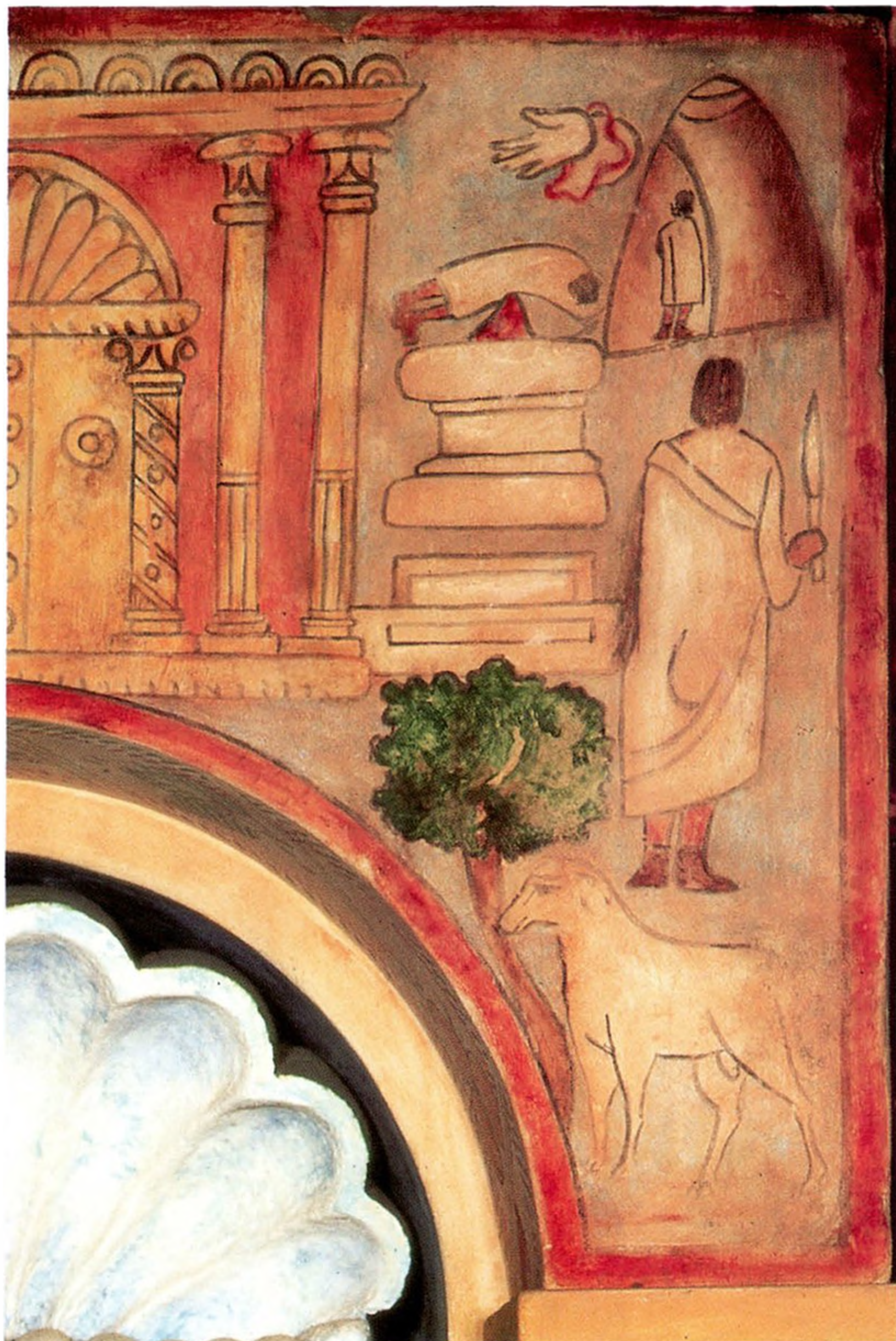
סיפור עקדת יצחק עומד במוקדן של יצירות אמנות רבות. מסתבר, שהדרמה האנושית שהתחוללה במהלך הסיפור, הניעה אמנים רבים להביע את פרשנותם לאירוע. מה היה גילו של יצחק? מה חש אברהם? כיצד הגיב יצחק ועד כמה היה שותף במעשה? שאלות אלו ואחרות היוו בסיס למדרשי אגדה ולפרשנות ויזואלית בציורים רבים של הסיפור לאורך מאות בשנים.¹ אולם, לא רק הדרמה האנושית הפכה את סיפור העקדה למרתק. נדמה שהמוטיבציה לעסוק בסיפור זה הייתה דתית, לצרכים חינוכיים ודידקטיים, ולפיכך ציורי העקדה מצויים בהקשרים דתיים וליטורגיים. המשמעות הדתית הצפונה בסיפור ממלאה את ההווה הדתית כולה. הציווי האלוהי לאברהם מול המוסר הטבעי, הצייתנות של אברהם ונכונותו לעקוד את בנו, מידת הרחמים והחסד שהתגלו במהלך הסיפור, היוו מוקדים רבי-עניין להוגי דעות, לדרשנים ולאמנים.

סיפור העקדה מופיע גם בציורי בתי הכנסת העתיקים, בציפורי, בבית אלפא ובדורא אירופוס. דמויות מקראיות נוספות מצוירות על רצפות בתי הכנסת, כגון דמותו של דוד על רצפת בית הכנסת בעזה, וייתכן שגם במרות, וכן שמו של דניאל על רצפת בית הכנסת בנערן. אך בשונה מציורי עקדת יצחק, אין בהם כל תיאור התרחשות ותנועה, ועל כן אין לכנותם סצנות מקראיות.

תופעה יוצאת דופן באמנות בתי הכנסת מצויה בדורא אירופוס, בבית כנסת מן המאה השלישית, על גדות נהר פרת. בית הכנסת בדורא אירופוס נתייחד מעשרות בתי הכנסת העתיקים שנתגלו בארץ ובעולם, בכך שהוא היחיד שנתגלו בו ציורים רבים המספרים סיפורים מן המקרא. קירות בית הכנסת, שנתגלו כמעט בשלמותם, עוטרו בציורי שמן רבים, המכונים 'פרסקו', ובהם סצנות מקראיות שונות מפורטות, כגון: בני יעקב במצרים, יציאת מצרים וקריעת ים סוף, מלחמת אבן העזר, משיחת דוד למלך וסיפורי אליהו, ואף חזיונות יחזקאל וסיפור מגילת אסתר. ברור, אם כן, שלבית הכנסת הזו נודעת חשיבות רבה לחקר תולדות האמנות היהודית, אך לא פחות מכך רבה תרומתו

1. ראה: נ' קאסוטו וי' רוזנסון, 'פשט, דרש ואומנות יהודית - עיון ומדרש בציורי עקדת יצחק', דרך אפרתה ג, תשנ"ג, עמ' 45-74.

להבנת עולם הפרשנות העתיקה, במקביל לספרות המדרש הארצישראלית.² מבין כל הסצנות המקראיות, תופס ציור העקדה (איור 1) מקום מרכזי במסגרת המקיפה את



איור 1 : ציור העקדה מבית הכנסת בדורא אירופוס (ארכיון התצלומים, בית התפוצות, תל אביב).

2. לביבליוגרפיה נרחבת על דורא אירופוס, ראה: י' תבורי, 'רשימת מאמרים על בתי כנסת', כנישתא, רמת גן תשס"א, עמ' קיז. קירות בית הכנסת משוחזרים במוזאון בית התפוצות בתל אביב.

”תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק”

גומחת ארון הקודש בקיר המערבי של בית הכנסת, הפונה לכיוון ירושלים. לצד ציור העקדה, מצוירים מוטיבים שונים המצויים בדרך כלל גם בבתי כנסת אחרים: ציור ארון הקודש (או אולי חזית המקדש), מנורת שבעה הקנים וארבעת המינים. גם בשאר בתי הכנסת מוטיבים אלו נמצאים במקום מרכזי במסגרת הסמוכה לארון הקודש הפונה לירושלים. בשניהם ממוקם הציור בתוך מסגרת עצמאית הפותחת את המערכה המצוירת על רצפת בית הכנסת. מיקום ציור העקדה מעל ארון הקודש בדורא אירופוס, ובאופן שמבליט אותו על פני ציורי הקיר האחרים, והופעתו בשני בתי כנסת נוספים בארץ במקום מרכזי, מלמדים שסיפור העקדה היווה מוטיב רב-משמעות בבתי הכנסת, והוא נועד, ככל הנראה, להעביר מסר רעיוני המתקשר לעבודת בית הכנסת.

ב. ניתוח ציור העקדה בבית הכנסת בבית אלפא

ציור העקדה בבית הכנסת בבית אלפא נתגלה בשלמותו, והוא מפורט במיוחד (איור 2). כיוון הציור הוא משמאל לימין: הפנים של החמור והאיל פונים לכיוון ימין, וכך גם כיוון העמידה של אברהם והנערים (כיוון הרגליים), וכן היד המושטת משמים. זהו ציור המספר אירוע המתרחש משמאל לימין. משמאל מצוירים הנערים נושאי החמור. סצנה זו, על אף היותה שולית במהלך הסיפור, תופסת מקום רב, כמעט את מחצית הציור. מדוע? יש שראו בזה תקלה או חוסר יכולת של האמן לתכנן את ציורו כראוי, ואחרים ביקשו להסביר זאת ככוונת מכוון, שמגמתו להדגיש את הנערים, כמי שנשארו מחוץ לסיפור העקדה.³



איור 2: ציור העקדה מפסיפס בית הכנסת בבית אלפא (צילום: ז' רדובן).

3. י' רוזנסון ('בית אלפא - פסיפס של אגדות: על אגדה ועל ארכיאולוגיה - מבט לעולמם של חכמי האגדה', דרך אפרתה ג, תשנ"ג, עמ' 107-108), מסביר שהמקום הנרחב שניתן לנערים בציור העקדה נובע מפולמוס יהודי נגד הגויים, ומתוך רצון להבליט שרק אברהם ויצחק זכו להתגלות, ולא הנערים. רוזנסון מוכיח מגמה זו באמצעות המדרש.

במרכז הציור מצויר האיל אחוז בסבך באופן מרושל למדי: האיל גדול בהרבה מן העץ, וקרנו הכפופה נראית מנותקת מן העץ שבו הייתה צריכה להיות אחוזה. לצד האיל מופיע הכיתוב: "והנה אייל". ציור האיל נמצא, לכאורה, שלא במקומו, והוא מקדים את הסצנה העיקרית שבסיפור - תמונת העקדה. סצנה זו מתוארת בחלק הימני של הציור: המזבח ועליו בוערת אש, אברהם המחזיק ביצחק הצעיר ומבקש לשוחטו. משמאל, מעל האיל, מושטת יד משמים ובצדה הכיתוב: "אל תשלח". בנוסף לכך, כתובים שמותיהם של אברהם ויצחק לצד דמויותיהם. הציורים עשויים באופן מרושל בדומה לשאר הציורים בבית אלפא (איור 3). האמן לא הקפיד על כללי הפרופורציה בציורים, ואין לציורים חזות ריאלית כגון סימני אור וצל או הבעות פנים. האריות לצד ארון הקודש בטבלה העליונה, נראים מגוחכים. לאיש במזל מאזניים יש רק רגל אחת, ודמויות האנשים נראים כציורי ילדים. הרמה הנמוכה של הביצוע בולטת מאוד כשמשווים אותה לציורי הפסיפס בחמת טבריה (איור 4) או בציפורי. מהו הגורם להבדל לסגנונות הציור של בתי כנסת אלו? יש שהסבירו את הרישול בציור הרצפה בבית אלפא כתוסר מקצועיות של האמן, וייתכן שזוהי עדות אילמת לאמצעים הדלים שעמדו לרשות הקהילה שהזמינה את הציור. ייתכן שזהו ההסבר למיקומו של האיל, ולאופן עמידתו המשונה. האיל מצויר במאונך כששתי רגליו באוויר, ולא במקומו הטבעי, בגלל שלא היה מקום לציירו באופן רגיל. גישה זו שוללת פרשנות מדרשית רעיונית לפרטי הציור, ומעדיפה על פניה את ההסבר הטכני.⁴

ג. ציור העקדה בבית הכנסת - פרשנות מדרשית רעיונית

מעבר לפרשנות הפרטים בציור, יש להסביר מהו הצורך שבגללו צוירו הסצנות המקראיות בבית הכנסת; מי היו מזמיני הציור, מה היו מטרותיהם, והאם הם צוירו רק לצרכים אסתטיים סתמיים ונבחרו מתוך אוצר התמונות היהודי-מסורתי המקובלות בתקופה, או שמא הייתה כוונה דידקטית בציורים, כמעין ספר מצויר.

לדעתנו, ציורי בתי הכנסת משקפים עולם סמלים דתי, והם מביעים רעיונות וערכים שהשתלבו בעבודת התפילה, כמלווים את התכנים וההשקפות שנשמעו בבית הכנסת בתפילה, בפיוט ובלימוד.⁵ בתקופה הביזנטית השתנו ערכי האמנות מאלה שנהגו

4. בכיוון זה ראה: א"ל סוקניק, 'בית הכנסת העתיק שבבית אלפא', תרביץ א/ב, תר"ץ, עמ' 111-116. זהו גם קו ההסברה בחזיון האור-קולי בבית הכנסת בית אלפא שבקיבוץ חפציבה. לעומת זאת, ש' ייבין ('ציור עקדת יצחק בביה"כ בבית אלפא', ידיעות יב, תש"ו, עמ' 4-20), ביקש להוכיח שלא בעיית המקום עמדה מול האמן, אלא הרצון להציג את האיל המטפס על העץ. ייבין מצא אב-טיפוס למוטיב זה על חותמת בבלית מן המאות ז'-ח' לפנה"ס. מ' ברגמן ('תמונת האיל בציור העקדה ביצירת הפסיפס מבית אלפא', תרביץ א, תשמ"ב, עמ' 306-309), טען להשפעה נוצרית באופן הצגת האיל בפסיפס.

5. ראה: א' כשר, 'אמנות הפסיפס בבתי כנסת עתיקים בארץ ישראל', בתי כנסת עתיקים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 187; ז' וייס וא' נצר, הבטחה וגאולה, ירושלים 1996, עמ' 40; י' רייס, 'גלגל

”תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק”



איור 3 : פסיפס בית הכנסת בבית אלפא (צילום : ז' רדובין).

המזלות בבתי הכנסת לאור הלכות עבודה זרה, על דרך האבות, אלון שבות תשס"א, עמ' 535-550.

בתקופה ההלניסטית-רומית. בתקופה זו האמנים נטשו את הסגנון הקלאסי-ריאליסטי, לטובת ציור סמלים ורעיונות בסגנון חופשי נאיבי. ניתן להדגים את השינוי באמצעות השוואה בין הפסיפס בחמת טבריה מן המאה הרביעית, העשוי על פי מיטב המסורת,



איור 4: פסיפס בית הכנסת בחמת טבריה (צילום: אבי אוחיון, מתוך אוסף התצלומים הלאומי, לשכת העיתונות הממשלתית).

”תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק”

הקלאסית, מול הפסיפס הנדון בבית אלפא מן המאה השישית. האמן בבית אלפא ביקש להעביר בציורו מסר רעיוני, ועל פי עקרונות אלו קבע את תכונות הציור תוך שימוש בסגנון חופשי ולא ריאליסטי.⁶ השוואת הציורים לספרות המדרש מהווה תשתית פרשנית רחבה להבנת סמלים אלו.

הופעת האיל במרכז התמונה, לפני סיפור העקדה, אינה ייחודית רק לבית הכנסת בבית אלפא. גם בבית הכנסת בציפורי מתואר האיל מימין ובסמוך לנערים, דהיינו במרכז תיאור ההתרחשות (איור 5). לדעתנו, הופעת האיל לפני סיפור העקדה באה להדגיש את



איור 5 : ציור העקדה מפסיפס בית הכנסת בציפורי. בצד שמאל מתוארים הנערים והחמור, מצד ימין שרד ראשו של האיל הקשור לעץ. דמויותיהם של אברהם ויצחק היו, ככל הנראה, בחלק שנהרס מצד ימין (מתוך : ז' וייס וא' נצר [לעיל, הערה 5], עמ' 30-33, באדיבות ז' וייס).

6. על ההתפתחות בתפיסת האמנות מהתקופה הרומית אל התקופה הביזנטית ראה : י' צפריר, ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 409.

מוכנות האיל לפני סיפור העקדה, וכדי להדגיש שסיפור האיל לא נולד רק בסוף פרשת העקדה, אלא היה מראש האופציה המתכוננת על ידי הקב"ה.⁷ רעיון זה מופיע בדברי חז"ל במשנה:

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן, פי הארץ, ופי הבאר... ויש אומרים, אף המזיקין, וקבורתו של משה, ואילו של אברהם אבינו (אבות פ"ה מ"ו).

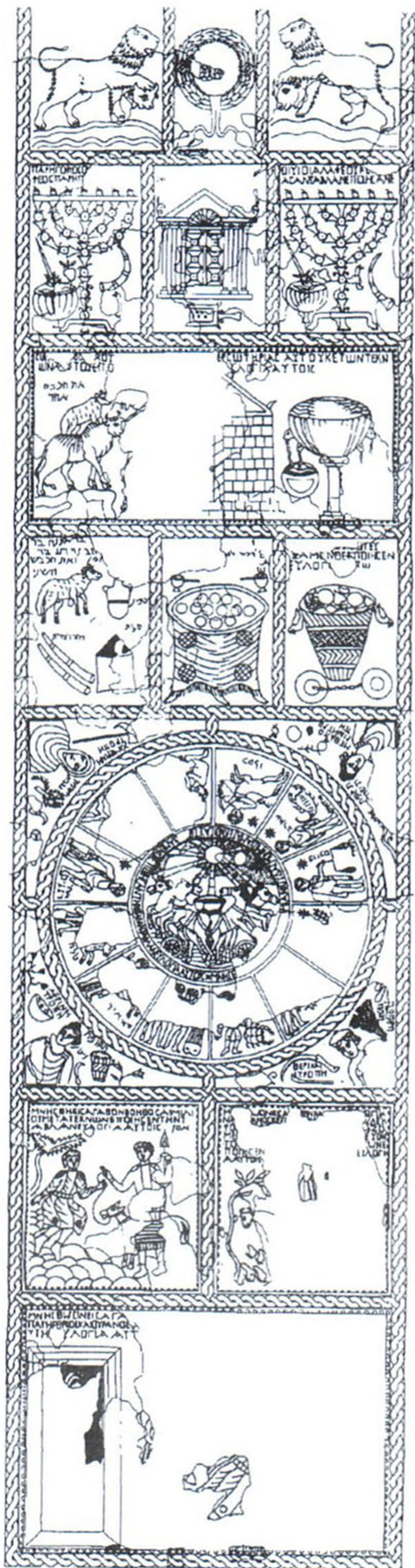
אילו של אברהם נברא זמן רב לפני סיפור העקדה, כדי למלא את ייעודו בסיפור. ייתכן שהשקפה זו, הנובעת הן מפשוטו של מקרא⁸ והן מדברי המשנה, מצוירת גם על רצפת בית הכנסת, ואין כאן, אם כן, חוסר תשומת לב או רשלנות, אלא בחירה מלכתחילה. זכיית האיל הייתה מתוכננת לכוון את אברהם להקרבה הרצויה, ולא נבעה רק ממעמקי לבו של אברהם שביקש להקריב קרבן לה'.

העמדת האיל במרכז ציור העקדה מדגישה את מוקד הסיפור. הקב"ה ציווה על אברהם להמיר את קרבן האדם בהקרבת איל. זוהי בשורה דתית: אין ה' חפץ בקרבנות אדם, אלא בהצלתם. האיל שהוקרב על הר המוריה סימן את הדרך הראויה לעבודת ה':

אמרו, יום שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח התקין הקב"ה שני כבשים אחד של שחרית ואחד של בין הערבים, וכל כך למה, שבשעה שישראל מעלין תמיד על

7. ע' בלייטנר ('איל אחר - מדרש אגדה והאיל בציור עקדת יצחק בבית הכנסת בבית אלפא', דרך אגדה ב, תשנ"ט, עמ' 91-104), הסביר את מקומו של האיל באופן דומה, אלא שהוא טען שאלמנטים שונים בציור האיל מוכיחים שהאמן ביקש להצביע על היותו על-טבעי. כך הוא מסביר את מקומו של האיל, את עמידתו המשונה ובמנותק מן העץ ועוד ראיות שונות, ולדעתו זוהי הפרשנות למונח: "איל אחר" - כלומר איל שונה. לטעמי, הסבר זה מרחיק לכת בכוונות הפרשנות שבציור.

8. גם מתוך פשוטו של מקרא ניכרת מרכזיות סיפור האיל. מתוך השוואת סיפור האיל לעקדת יצחק מסתבר, שסיפור האיל אינו רק 'נספח' לסיפור העקדה. סיפור ההתגלות של ה' אל אברהם על הר המוריה נחלק לשניים. החלק הראשון נאמר לאברהם לאחר העקדה על המזבח (בראשית כ"ב, יב), והחלק השני, שבו עיקר ההבטחה לאברהם ולזרעו, מופיע לאחר מעשה האיל (פס' טז-יח). מכאן למדנו, שהסיפור לא הסתיים בנכונות אברהם לעקוד את בנו, אלא בהקרבת האיל. נוסף לכך, קיימת הקבלה לשונית בין שני החלקים (העקדה והאיל), מבחינת ההתעוררות של אברהם לקראתם. גם לפני העקדה וגם לפני האיל כתוב: "וישא אברהם את עינו" (פס' ד, יג). כשם שאברהם איתר את המקום אשר אמר לו אלוהים, כך גם במעשה האיל קלע אברהם לרצון האלוהי. הקרבת האיל לא הייתה שינוי מן התכנית האלוהית, אלא המשך התכנית המקורית - מציאת הקרבן המיועד מראש להקרבה על המזבח. דברים אלו עולים גם מתוך דברי חז"ל: "ולא עלתה על לבי" (ירמיהו י"ט, ה) - זה יצחק" (תענית ד ע"א). נשיאת העיניים מחדרת את העובדה שעוד מלכתחילה הוכן האיל להקרבה על גבי המזבח ולא יצחק. המסקנה שהאיל הוא התמורה ליצחק, מופיעה במפורש בכתוב בהקרבת האיל: "ויעלהו לעלה תחת בנו" (פס' יג).



גבי המזבח וקוראין את המקרא הזה
'צפונה לפני ה' ' (ויקרא א', יא), זוכר
הקב"ה עקידת יצחק בן אברהם.⁹

מדרש זה רואה בסיפור העקדה מפתח להבנת
כל עולם הקרבנות, והוא מדגים זאת דרך קרבן
התמיד של שחר וקרבן התמיד של בין
הערביים.

ד. רצפת הפסיפס בבית הכנסת בציפורי

ביטוי מובהק לזיקה בין קרבן התמיד ועקדת
יצחק מצוי גם בסדרת הציורים על רצפת
הפסיפס בבית הכנסת בציפורי (איור 6). ציור
הרצפה מחולק לשבעה חלקים (בדרך כלל
מחולקת הרצפה המרכזית לשלושה חלקים).
ברצועה התחתונה ישנו ציור מאוד חלקי,
שלדעת החוקרים הוא ציור המלאכים שבאו
לבשר לאברהם על הולדת יצחק. בשורה
הבאה מופיע סיפור העקדה, בטור המרכזי
מופיע גלגל המזלות, ומעליו מופיעים
מוטיבים שונים הקשורים לעבודת המקדש
כגון: הכבשים של קרבן התמיד, ביכורים,
שולחן לחם הפנים ועוד. בשורה העליונה,
כברבים מבתי הכנסת, מופיע ארון הקודש
ולצדו מנורות, ארבעה מינים, שופר וכו'.
לדעת וייס ונצר,¹⁰ יש לפרש את כל הציורים
ברצפת בית הכנסת בציפורי כמסכת רעיונית
אחת, שמשמעותה הבטחה וגאולה. הציור
מציג תהליך שראשיתו בהבטחה לאברהם
ומימושה בסיפור העקדה. במרכז הציור: גלגל

איור 6: רישום פסיפס בית הכנסת בציפורי
(מתוך: ז' וייס וא' נצר [לעיל, הערה 5], עמ'
14, באדיבות ז' וייס).

9. סדר אליהו רבה פרשה ז, מהד' איש שלום עמ' 36.
10. ז' וייס וא' נצר (לעיל, הערה 5), עמ' 36-40.

המזלות, המבטא את ההשגחה האלוהית התמידית. ברצועה השלישית והרביעית: עבודת המקדש כביטוי לכמיהה לגאולה ולהשבת המקדש למקומו, וברצועה העליונה חזית המקדש, כביטוי לתקווה לגאולה ולבניין המקדש. פרשנות זו, הרואה בציור הרצפה בציפורי תהליך רעיוני מתמשך לאורך ההיסטוריה היהודית מהבטחה לגאולה, היא יצירתית ויפה, אך אין לה תימוכין וראיות ברורים. לעומת זאת, הקשר בין סיפור העקדה ובין קרבן התמיד והמקדש הוא מובהק ומפורש בספרות המדרש. קרבן התמיד על ידי עם ישראל בכל הדורות, מזכיר לפני ה' את עקדת יצחק.

מה מקומם של כל אלה בתוך בית הכנסת? כאמור, לדעתנו ציורים אלו משתלבים בעיצוב ובהתפתחות תוכני בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד. נדמה, שציורים אלו הם עדות לרצון לחזק את מקומה של התפילה בבית הכנסת, וכדברי ר' יהושע בן לוי: "תפלות כנגד תמידין תקנום" (ברכות כו ע"ב). ויכוח גדול ניטש בין החוקרים ביחס להתהוות ולהתפתחות תפילת הציבור בישראל. לדעת היינמן ואלבוגן,¹¹ התפילה התעצבה לאורך תקופת הבית השני והיא נחתמה בתקופת יבנה, בימי רבן גמליאל דיבנה, על ידי שמעון הפקולי. לעומת זאת, לדעת פליישר,¹² תפילת הציבור התעצבה כתפילת קבע רק לאחר החורבן, ביבנה. לדעתו, במשך תקופת המשנה והתלמוד היא נקבעה כתפילת קבע והפכה למרכז ההתרחשות בתוך בית הכנסת, והשפיעה על עיצובו והתפתחותו של מוסד בית הכנסת. מחקר בית הכנסת מחזק את גישתו של פליישר, ומוכיח שהתפתחות מבנה בית הכנסת תאמה את התפתחות התפילה על פי גישה זו. בתקופת הבית השני לא היה למבנה בית הכנסת אוריינטציה ברורה. הוא היה מוקף ספסלים מכל צדדיו, ונראה שההתרחשות הדתית הייתה במרכזו, בקריאת התורה, וכך גם הפעילות הציבורית-חברתית. לאחר החורבן, בתהליך ממושך שעקבותיו מצויים בספרות המשנה והתלמוד, התפתח בית הכנסת למבנה אורכי שבקצהו גומחה הפונה לכיוון ירושלים. הוא הופך ממרכז קהילתי למקדש מעט, למקום שעיקר עניינו הוא תפילה.¹³ לדעתי, גם אמנות הפסיפס השתלבה בכיוון זה. העקדה ומוטיבים נוספים המצוירים על רצפת בית הכנסת, מדגישים את הקשר בין בית הכנסת ובין בית המקדש.

ה. משמעות תקיעת השופר בראש השנה במקורות חז"ל

במקורות התנאים לא מופיעה סיבה גלויה לתקיעת שופר בראש השנה. בתורה מופיע רק

11. גישתם נוסחה בצורה חדשה ומשכנעת בספרו של י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 29-51, וראה גם: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחות ההיסטורית, תל אביב תשל"ב, עמ' 21.

12. ע' פליישר, 'לקדמוניות התפילה בישראל', תרביץ נט, תש"ן, עמ' 397-441; ולאחרונה גם בתוך מקראה בחקר התפילה, ליקוטי תרביץ ו, ירושלים תשס"ג, עמ' 101-145.

13. י' לוי, 'ממרכז קהילתי למקדש מעט: הריהוט והפנים של בית הכנסת העתיק', קתדרה 60, תשנ"א, עמ' 36-84.

”תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק”

המונח ”זכרון תרועה” (ויקרא כ”ג, כד), ללא כל פירוט הנוגע לכלי ולאופן התקיעה. במדרשי ההלכה לומדים חז”ל את עניינו של השופר משתי הפרשיות שבהן מפרטת התורה ענייני תקיעה, על אף שלא מדובר בהן ב”בחדש השביעי באחד לחדש”. בתורת כהנים¹⁴ לומדים את אופן התקיעות מתקיעות היוכל בפרשת בהר (ויקרא כ”ה, ט). הלימוד בנוי על הקשר ליום הכיפורים ביוכל, החל גם הוא בחודש השביעי. הספרי¹⁵ לומד מן התקיעות בחצוצרות במועדים (במדבר י’, א-י).¹⁶ התנאים לא מגבילים את סוג השופר למעט המחלוקת אודות שופר של פרה (ראש השנה כו ע”א). למרות זאת, נחלקים התנאים מהו השופר הראוי בראש השנה - כפוף או פשוט.¹⁷ רק בדברי אמוראי ארץ ישראל מופיעה הדרישה לתקוע בשופר של איל. בדברי האמוראים במסכת ראש השנה מובאים טעמים ורעיונות המבארים את תפקידו של השופר ואת משמעותה של התקיעה בראש השנה:

אמר רבי לוי: מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין, ושל כל השנה בפשוטין... במאי קמיפלגי [התנאים הנחלקים במשנה, י”ר]? מר סבר בראש השנה כמה דכיף איניש דעתיה טפי מעלי, וביום הכפורים כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי, ומר סבר בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי, ובתעניות כמה דכיף איניש דעתיה טפי מעלי (ראש השנה כו ע”ב).

רבי לוי סובר כדעת רבי יהודה שמצווה לקחת בראש השנה שופר כפוף, הואיל וכפיפות השופר מבטאת אל נכון את העמידה הראויה לפני ה’ בראש השנה. רש”י במקום, מקשר את הלכות השופר להלכות תפילה, ונראה שהמקור לתפיסתו הוא דברי הגמרא ביבמות (קה ע”ב): ”המתפלל צריך שיתן עיניו למטה, שנאמר ’והיו עיני ולבי שם כל הימים’ (מל”א ט’, ג), וחד אמר עיניו למעלה, שנאמר ’נשא לבבנו אל כפים’ (איכה ג’, מא)”. נראה, שלפי גישתו של רש”י השופר הוא כלי ביטוי של תפילה.¹⁸

הקשר בין התקיעות ובין סיפור העקדה מצוי לראשונה בדברי אמוראי ארץ ישראל, מן התקופה שבה עיטרו את רצפת בית הכנסת ואת קיר בית הכנסת דורא אירופוס בציור

14. תורת כהנים בהר פרשה א ב, מהד’ ווייס קו ע”ד.

15. ספרי בהעלותך פסקא עג, מהד’ הורוויץ עמ’ 68-69.

16. וראה מסכת ראש השנה לד ע”א, שם מובאים שני המדרשים.

17. הראשונים נחלקים ביניהם בפרשנות שתי המשניות העוסקות בכשרות שופר, וביחס ביניהן. המשנה הראשונה מתירה את כל השופרות, ובמשנה השנייה (כו ע”ב), מחייבים התנאים שופר כפוף או פשוט. לדעת הרמב”ן (דרשה לראש השנה, כתבי הרמב”ן, מהד’ שעוועל, ירושלים תשכ”ד, עמ’ רלא-רלב) המשנה הראשונה עוסקת בכשרות בדיעבד, ובמשנה השנייה דנים בדין לכתחילה; ואילו לדעת בעלי התוספות (כו ע”ב ד”ה של יעל פשוט), בשתי המשניות דנים בכשרות בדיעבד. כמו כן נחלקו ביניהם הראשונים אודות איל כפוף. הרמב”ן טען שאיל הוא מעין הידור או מנהג, ואילו לדעת הרמב”ם משתמע שזוהי הלכה מחייבת ואף מעכבת (משנה תורה הלכות שופר פ”א ה”א; ועיין שלחן ערוך אורח-חיים סימן תקפו ס”א).

18. ועיין בדברי רש”י שם ד”ה כמה דכיף איניש.

העקדה. כך אומר רבי אבהו, בן המאה השלישית:

ואמרו לפני בראש השנה מלכיות וזרונות ושופרות. מלכיות, כדי שתמליכוני עליכם, וזרונות, כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה? בשופר. אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני (ראש השנה טז ע"א).

לדעת רבי אבהו, תקיעת השופר מזכירה לפני ריבוננו של עולם את סיפור העקדה ואת מסירותו של אברהם אבינו לעקוד את בנו. ולא רק זכרוננו של אברהם עולה לפניו, אלא זכרונם של כל ישראל, והוא מעלה עליהם כאילו נעקדו לפניו. זיכרון סיפור העקדה באמצעות השופר מהווה גם מעין תמורה לעולם הקרבנות, שפסק מן העולם, ושגם בו היה ממד של זיכרון העקדה - כפי שראינו לעיל. לאור גישה זו, ברור מדוע הפך סיפור העקדה למוטיב חשוב באמנות בתי הכנסת במאות השלישית-השישית. ציור העקדה ליווה את התפילות ואת הפיוטים שהיפכו בזכותם של ישראל שמוסרים את נפשם לאביהם שבשמים בכל הדורות, ומאידך הזכירם את רחמי ה' שמקבל קרבנות בהמה כתמורה לעקדת אדם. ואכן, במקביל לציורי העקדה, אנו מוצאים בחתימת אחת התפילות הקדומות - ברכת זיכרונות, המופיעה כבר במשנה, את סיפור העקדה בקשר לזיכרון:

וזכר לנו ה' אלוהינו את הברית ואת החסד ואת השבועה אשר נשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה ותראה לפניך עקדה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גב המזבח וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם.¹⁹

סיפור העקדה אינו נזכר כלל במקומות נוספים במקרא, אך בספרות המדרש, הפיוט ואמנות בתי הכנסת, הוא הופך למוטיב מרכזי ביותר, עד שפיוטי עקדה רבים השתזרו בסליחות ובתפילות בקהילות השונות בכל הדורות.²⁰ לאחר החורבן, משפסקו הקרבנות, נשארו רק התפילה ותקיעת השופר הנעשים בבית הכנסת, כדי להזכיר את מסירות הנפש של עם ישראל ואת רחמי ה' על עמו. בכמה מאמרי חז"ל משתמע שכוחו של השופר הוא בכך, שגם כשהוא נשמע מחוץ למקדש הוא נשמע לפני ה':

1. בדברי רבי אבהו הנזכרים: "תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני" (ראש השנה טז ע"א), כאמור, תקיעת השופר מהווה גם זיכרון ותמורה להעלאת קרבנות על המזבח לפני ה'.

19. ד' גולדשמידט, מחזור לימים נוראים, ירושלים תש"ל, עמ' 257.

20. בעניין פיוטי עקדה בימי הביניים, ראה: ש' שפיגל, מפתגמי העקדה, ספר היוכל למ"מ קפלן, ניו יורק תשי"ג, עמ' סז-רפז; הנ"ל, 'פירור מאגדות העקדה', ספר היוכל לאברהם וייס, ניו יורק תשכ"ד, עמ' תקנ-תקסד.

”תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק”

2. בסוגיית כשרות שופר של פרה, דנים האמוראים לפסול שופר של פרה בגלל נימוקו של רב חסדא: ”אין קטיגור נעשה סניגור”. על אף שהגמרא מכריעה שנימוק זה מתייחס רק לבגדים שנכנסים בהם לפני ולפנים, ולכן אין הכוהן הגדול נכנס לקודש הקודשים בבגדי זהב, בכל אופן בשופר: ”כיון דלזיכרון - בכפנים דמי” (כו ע”א). כלומר, על אף שבשופר תוקעים רחוק ממקום המקדש, בכל אופן, בגלל הקשרו הפנימי וייעודו לזיכרון, רואים בו כאילו נעשה ממש לפני, ואין ראוי לעשותו באמצעות שופר של פרה שמזכיר את חטא העגל.

3. המשנה קובעת את סדרי התקיעה בראש השנה בשופר ובחצוצרות:

שופר של ראש השנה של יעל פשוט, ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. ובתעניות: בשל זכרים כפופין, ופיהן מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע, שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות (משנה שם כו ע”ב).

בהמשך, מביאה הגמרא הוכחה מברייתא שמנהג זה נהג רק במקום המקדש. רבי חלפתא, ראש ישיבת ציפורי, וחנניה בן תרדיון, הנהיגו תקיעה בחצוצרות ושופר גם מחוץ למקדש ולאחר חורבנו,²¹ וחכמים מחו בהם משום שמנהג תקיעה זה נוהג רק בשערי המזרח ובהר הבית. הגמרא מנמקת את דעת חכמים בפסוק: ”בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'” (תהילים צ”ח, ו), ”לפני המלך הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא לא” (כו ע”א). מסתבר, שהחצוצרות לא נהגו בגבולין ומחוץ למקדש בגלל הצביון המלכותי שלהם, ועל פי ההקשר של הפסוק בתהילים. לעומת זאת, תקיעת השופר ממשיכה להתקיים גם מחוץ למקדש, ולאחר חורבנו. תוקף תקיעת השופר קיים בכל מקום ובכל זמן ותמיד הוא נחשב כלפנים.

הקשר בין התקיעות לעקדה מופיע לראשונה, כאמור, בתקופת התלמוד, ובעיקר על ידי חכמי ארץ ישראל, והוא גם בא לידי ביטוי כמוטיב חשוב בציורי בתי הכנסת, ואולי קדמו לכל אלה נוסחי תפילת מוסף של ראש השנה בברכת זיכרונות וכדלעיל. מספר מוטיבים מאפיינים את בתי הכנסת מן התקופה הביזנטית (ראה איורים 3, 4, 6, 7): ארון קודש הנמצא בגומחה הפונה לכיוון ירושלים. ארון קודש צויר גם על רצפת הפסיפס ברבים מבתי הכנסת, בחלק הקרוב לארון הקודש, ובכיוון המראה את ירושלים.²² לצד ארון הקודש צוירו, בדרך כלל, שתי מנורות, ומסתבר שהן שיקפו את המנורות שעמדו משני צדי ארון הקודש. ואכן, שרידי מנורה נתגלו בבית הכנסת מעון

21. מעניין, שבפסיפס בית הכנסת בציפורי מצוירים גם חצוצרות, ומעליהן הכיתוב בעברית: ”חצוצרות”. ייתכן אמנם שהציור רומז למנהגו של רבי חלפתא מציפורי, אך מסתבר יותר, שזהו ציור של אלמנטים שונים שנהגו אך ורק בזמן המקדש.

22. גם בבתי כנסת שנמנעו מציורי דמות, לא ויתרו על ציור המנורה וארון הקודש (ראה סוסיה, יריחו ואחרים).

ביהודה, וכן בעין גדי, זאת בניגוד לתקופת הבית השני, שבה מיעטו בציורי מנורה. ואכן לאחר החורבן במאה השנייה אין מוצאים אף לא ציור של מנורה אחת. נראה, שהסיבה לכך היא הקרבה בזמן למקדש, ובגלל הרצון שלא לחקות את מנורת המקדש, וכדי להימנע מעשיית כלי המקדש.²³ החל מן המאה השלישית הופכת המנורה להיות מוטיב פופולרי ביותר, וכמעט אין בית כנסת שאין בו ציור מנורה.²⁴ לצד המנורות, משני צדי ארון הקודש, מצוירים פעמים רבות שופר ומחתה - השייכת ככל הנראה לעבודת המנורה (איור 8, וכן איורים 3, 4, 6, 7). נראה, שהצורך לחזק את מקומו של בית הכנסת כמקום תפילה, המעמיד את מתפללי בית הכנסת כאילו עמדו לפני ה' ממש, הוא שהביא



איור 7: הרצועה העליונה בפסיפס בית הכנסת בחמת טבריה (צילום: אבי אוחיון, מתוך אוסף התצלומים הלאומי, לשכת העיתונות הממשלתית).

23. וראה ראש השנה כד ע"א-ע"ב.

24. ידועה המנורה מן המטבע של מתתיהו אנטיגונוס, שעשה זאת ככל הנראה מטעמים פוליטיים, ומבית המדרש ברובע היהודי, ומן הקטקומבות ברומא ובקבר יסון. המנורה מקשת טיטוס אינה רלוונטית הואיל ונעשתה בידי נכרים. וראה: י' לוין, 'תולדות המנורה ומשמעותה בעת העתיקה', קתדרה 98, תשס"א, עמ' 7-32.

”תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק”

להדגשת מוטיבים אלו. מתוך הקשר זה יש לדעתי להסביר את ציור העקדה בבתי הכנסת, ואת ריבוי השופרות לצד המנורה וארון הקודש בבתי הכנסת. מסיבה זו תופס האיל מקום מרכזי כל כך בציורי העקדה, כדי לבטא את זיכרון העקדה ולקחה מתוך צפייה לכיוון ירושלים והמקדש, אשר במקומו התרחשה העקדה על פי מסורת חז"ל. ציור הרצפה בציפורי ממחיש יסוד זה יותר מכול. סיפור העקדה לצד מוטיבים מקדשיים מרכזיים, כגון קרבן התמיד, לחם הפנים והביכורים, וציור ארון קודש ומנורות, באים להמחיש את הקשר שבין התפילה והתקיעות הנעשות בבית הכנסת, ובין מקום המקדש שחרב,²⁵ ואף שחרב הבית ואין אנו יכולים לעשות חובותינו בבית המקדש, מעלה עלינו ה' כאילו שעקדנו עצמנו לפניו וקולות השופר והתפילה מגיעות לפניו ממש.



איור 8: המנורה, השופר והמחתה - מתוך פסיפס בית הכנסת בחמת טבריה (צילום: אבי אוחיון, מתוך אוסף התצלומים הלאומי, לשכת העיתונות הממשלתית).

25. ושלא כדעת וייס ונצר, שכתבו שהציורים בציפורי מבטאים אך ורק את התקווה לגאולה בעתיד.

על שתי הפטרות ועל שתי עקרות

פתיחה

שתי ההפטרות הנהוגות בראש השנה נקבעו בגמרא במגילה (לא ע"א) ונפסקו להלכה בשלחן ערוך (אורח חיים סי' תקפד). קריאת היום הראשון עוסקת בפקידת שרה ובלידת יצחק, וההפטרה בפקידת חנה, והביאור המקובל (עיין רש"י שם) לזיקתן לראש השנה הוא על פי הגמרא בראש השנה (יא ע"א), שפקידתן של שרה ושל חנה הייתה בראש השנה. קריאת היום השני עוסקת במצוות היום - בזיכרונות, ולכן הקריאה היא בעקדת יצחק, וכחתימת ברכת זיכרונות: "ועקדת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור". בהפטרה של היום השני נזכר הפסוק: "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מדי דברי בו זכר אזכרנו עוד" (ירמיהו ל"א, יט), והוא נזכר גם בתפילה בין פסוקי הזיכרונות שבנביאים.

לפי הסבר זה, קיים קשר ברור בין פרשת היום הראשון לבין הפטרתה, וקשר ברור בין פרשת היום השני לבין הפטרתה. אך הקשר בין קריאות היום הראשון, העוסקות באירועים שקרו בראש השנה, לבין קריאות היום השני, העוסקות בברכת זיכרונות, הוא קשר קלוש.

אפשר, שקריאת ראש השנה בשני ימיו היא קריאה אחת, 'קריאה אריכתא', ועיקרה עקדת יצחק, שהיא הזכות העיקרית שאנחנו מזכירים לפני הקב"ה, כדי שירחם עלינו בדין, ואף התקיעה בשופרו של איל נועדה להזכיר אותה. משמעותה של עקדת יצחק מתחילה מלידתו של יצחק, ואף קודם לה, שהרי השמחה בלידתו, החרדה לגורלו ואף גירוש ישמעאל והצלתו, שנאמרו בסגנונה של עקדת יצחק, קשורים קשר רב לגופו של מעשה העקדה. קריאה אריכתא זו התפצלה לשני ימי ראש השנה, שאף הוא מעין 'יומא אריכא'.¹ ניתן לראות גם את שתי ההפטרות כעוסקות ב'זיכרונות', שהרי פקידתה של חנה היא עצמה זיכרון, וכמאמר הכתוב: "וידע אלקנה את חנה אשתו ויזכרה ה'" (שמ"א א', יט). אף שזיכרון של יחיד אינו עולה לראש השנה, אפשר שיחיד שרבים צריכים לו, כשמואל, הוא כיחיד שיצאו ממנו רבים, וכפקידתה של שרה שנחשבת כזיכרון דרבים.² עוד נעיר, שמן הפסוקים בירמיהו בהפטרת היום השני עולה, שזכירתו התמידית של הקב"ה את אפרים, הבן היקר, אינה בזכותו של אפרים עצמו, שהרי לא מצאנו לו כל

1. למסקנת הסוגיה במסכת ביצה ד ע"ב - ה ע"ב, ששני הימים של ראש השנה הם קדושה אחת.

2. עיין בראש השנה לב ע"ב. אמנם להלכה אין פקידתה של שרה עולה למניין פסוקי זיכרונות, אך זאת משום שלהלכה (כר' יהודה נגר ר' יוסי שם) פקידה אינה עולה כזיכרון.

זכות. עומדת לאפרים זכותה של אמו זקנתו, רחל, הנזכרת בפסוקים הקודמים לזכרונו, שהרי אם לא ירחם ה' על אפרים, עגל הפרא, מה שכר יש לפעולתה של רחל, ומה תקווה יש לאחריתה? וכך רואה הנביא את הזיקה בין רחל לבין אפרים:

כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו. כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעלתך נאם ה' ושב מארץ אויב. ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושב בני לגבולם. שמוע שמעתי אפרים מתנודד יסרתני ואנסר כעגל לא למד השיבני ואשובה כי אתה ה' אלהי. כי אחרי שובי נחמתי ואחרי ה' ספקתי על ירך בשתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי. הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מדי דברי בו זכר אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאם ה' (ירמיהו ל"א, יד-יט).

העולה מדברינו הוא, שזכירתה של חנה וזכירתה של רחל הן המביאות ללידתו של שמואל ולרחמי ה' על אפרים. ושמא יש מקום לבחון את המשותף בין שתי הנשים בכלל, ובסדר ראש השנה בפרט.³

המשותף בין חנה לבין רחל הוא עקרותן, והעובדה שעקרותן עומדת מול הצלחת צרותיהן ללדת בנים ואף להתהדר בהם מול צרתן העקרה. ייתכן שפנינה עשתה זאת לחנה בדרך בוטה יותר, וכמאמר הכתוב: "וכעסתי צרתה גם כעס בעבור הרעמה" (שמ"א א', ו). אך גם דבריה של לאה בעת שילדה את לוי: "עתה הפעם ילנה אישי אלי" (בראשית כ"ט, לד), ומה שעולה מדבריה של רחל בעת שנולד נפתלי: "נפתולי אלהים נפתלתי עם אחתי" (שם ל', ח) מעידים על מאבק לא קל שהיה לה כעקרה עם צרתה לאה, אם הבנים.

גם רחל וגם חנה היו עיקרו של בית, והנשים האהובות על הבעל, ושתייהן הפנו במידה רבה את תלונתן אל הבעל האוהב. רחל - במפורש, באמירת "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" (שם, א), וחנה, בסרבה לאכול את המנה הנבחרת והגדולה שנתן לה אלקנה. שתייהן נטלו את גורלן בידן, בעת שתשובת בעליהן לתלונתן לא סיפקה אותן. רחל, בנותנה את אמתה ליעקב כדי שתלד על ברכיה (של רחל), וחנה, בהליכתה לבדה אל משכן ה' להתפלל לפני ה', צעד כנראה בלתי מקובל, שהביא לתגובתו החריפה של עלי כלפיה, וכפי שנפרט בהמשך. שתייהן לא נרתעו בצעדן זה גם לאחר הנזיפה הקשה (והבלתי מוצדקת)⁴ ששמעו מפי מנהיג הדור - יעקב שנוף ברחל, ועלי שנוף בחנה, ושתייהן ניצחו במאבקן. תפילתה של חנה מפורשת, אך גם רחל התפללה ונענתה, שהרי הפסוק מעיד עליה: "וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה" (שם, כב). תפילתן של שתי העקרות, רחל וחנה, היא ביטוי לתקווה שפיעמה בלבן למרות הסיבות הרבות לייאוש

3. ההשוואות בין רחל לחנה נידונו במקורות שונים; עיין, למשל: א' סימון, 'סיפור הולדת שמואל', עיוני מקרא ופרשנות ב, רמת גן תשנ"ו, וראה בעיקר בטבלה שם, עמ' 74-75.

4. עיין בראשית רבה פרשה עא ב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 831: "אמר לו הקב"ה: כך עונין למעיקות?".

במצבן. ייאוש זה בא לידי ביטוי בתגובת בעליהן, זו הנזעמת של יעקב, שטען שאם אלוהים מנע מרחל פרי בטן, הוא יעקב, אינו יכול לשנות את גזרתו, וזו המנחמת של אלקנה, שביקש מחנה לראות באהבתו אותה פיצוי על עקרותה חשוכת המרפא. מהביטוי האמור על יוסף - "נזיר אחיו" (שם מ"ט, כו), ניתן להסיק אולי שיוסף היה נזיר.⁵ אם כן, הרי שאפשר שנזירותו של יוסף אף היא הייתה בשל נדרה של רחל אמו בעת צרתה על עקרותה, כשם ששמואל היה נזיר עולם בשל נדרה של אמו בעת ששאלה מן הקב"ה בן, ואמרה "ונתתיו לה" כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו" (שמ"א א', יא).⁶ על המשמעות המשותפת לנזירותם של יוסף ושל שמואל נעמוד בהמשך המאמר.

* * *

פעמים רבות נועדות ההשוואות להבליט דווקא את השונה. אנו נעסוק בשונה בדברי הסיום למאמר.⁷ אך קודם שנעסוק בכך - עוד עבודה רבה לפנינו בניתוח כל אחת משתי הפרשיות שלפנינו כשלעצמה.

חלק א - חנה

א. הצגת הבעיות

השאלות המטרידות אותנו בסיפור עקרותה של חנה ולידתו של שמואל הן בעיקר אלו:

א. מה טיבם של שני בני עלי שנזכרו בפרשה, כשעדיין לא סופר עליהם דבר:

5. שמא זהו פירוש דברי חז"ל על יוסף, שהיה עושה מעשי נערות ומתקן בשערו (עיין בראשית רבה פרשה פד ז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1008; רש"י, בראשית ל"ז, ב). יוסף התגאה לפני אחיו בנזירותו, ומתוך גנותו באנו לידי שבחו, שהרי הגמרא (כתובות כז ע"ב) דורשת על הפסוק "ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו" (שם מ"ב, ח ועיין שם ברש"י), שיוסף יצא מלפניהם בלא חתימת זקן, ועתה צמח זקנו. כשיצא מלפניהם היה יוסף בן שבע עשרה, ועדיין לא צמח זקנו. אפשר שחז"ל באו ללמדנו במדרש זה, שיוסף גידל זקן למרות תפקידו הבכיר במצרים, ולמרות שהמצרים היו מגולחים, ובכך ראו בני חם סימן היכר ותעודת כבוד לעצמם מול בני שם המזוקנים (על נושא הגילוח עיין: מ' פישביין, ערך 'שער', אנציקלופדיה מקראית ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 326-328; י"מ גרינץ, סיפורים, מזמורים ומשלים מספרות מצרים העתיקה, ירושלים תשל"ה, עמ' 97-98). יוסף לא התערה במצרים, ושמר על זהותו המזוקנת כעברי מבני שם, וייתכן שהוא הקפיד על כך בשל נזירותו. עוד אפשר, שנזירותו זו הצילה אותו מעברה באשת פוטיפר, שהרי "הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין" (סוטה ב ע"א).

6. והשווה גם לאשת מנוח, אם שמשון, שבעת עקרותה קיבלה עליה את נזירות בנה העתיד להיוולד (שופטים י"ג). אמנם, שם היה זה בצו המלאך.

7. שם נעסוק גם בשאלה, האומנם יש בהשוואה שערכנו בין רחל לבין חנה דבר שבמהות, או שמא אינה אלא מקריות חוזרת, היכולה לכל היותר, להוות בסיס לדברי דרוש. עוד נעסוק בדברי הסיום בשאלת הקשר המהותי בין חנה לבין רחל בזיקה לראש השנה דווקא.

ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחות ולזבח לה' צבאות בשלה ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה' (שמ"א א', ג).

ב. יש היגיון (אם כי ודאי לא הצדקה) בכך שהאישה החשה שנואה תתהדר בעליונותה ובבניה על צרתה האהובה והעקרה. אך מה טיבה של הכעסה זו שפנינה מכעיסה את חנה דווקא פעם בשנה, בעת העלייה לבית ה'?

וכן יעשה שנה בשנה מדי עלתה בבית ה' כן תכעסנה ותבכה ולא תאכל (שם, ז).

ג. מדוע חשב עלי את חנה לשיכורה? האומנם מי שמתפלל בלחש וקולו לא נשמע, לשיכור ייחשב?!

ד. המדרש מכניס לשיחתה של חנה לפני הקב"ה תוכן שקשה למצוא לו רמז בפסוקים:

'אם ראה תראה' (שמ"א א', יא) - אמר רבי אלעזר: אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא, רבוננו של עולם, אם ראה - מוטב, ואם לאו - תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנאמר: 'ונקתה ונזרעה זרע' (במדבר ה', כח) (ברכות לא ע"ב).

מלבד הקושי האמור, לדייק שיחה קשה זו רק מן הכפילות של "ראה תראה", עולה השאלה, האומנם ניתן 'לכפות' על הקב"ה לפקוד עקרה בכוח 'איום' להתייחד עם גבר זר, איום שיכפה על הקב"ה לעמוד בהבטחה שנתן מדרש חכמים (שהקשר שלו אל פשטי המקראות קשה) לסוטה, שאם תצא זכאית בדינה תזכה ללדת בנים? האומנם חז"ל, שלמדו מחנה באותה סוגיה הלכות תפילה לדורות (עיין בסוגיה בברכות שם), ממליצים לנו לכפות את רצוננו בדרך זו על הקב"ה?!

ה. ושאלה אחרונה: האם תפילתה השנייה של חנה, תפילת התודה לאחר שנולד שמואל בנה, אינה רוויה מדי בשמחה לאידה של פנינה צרתה, שחז"ל דרשו עליה ששכלה את בניה במקביל ללידתם של בני חנה?⁸

דומה, שפתרון השאלות מצוי בהכרת הרקע למפגשה של חנה עם המשכן, והוא מסופר לנו אחרי סיפור לידתו של שמואל. השאלות ופתרון חשובים כשלעצמם, אך הן גם מהוות מנוף להתעמקות במחלוקת היסודית על תפקידו של המשכן ותפקידה של עבודת ה' שבו, המחלוקת שבין עלי ובניו לבין חנה ושמואל בנה, הממשיך את דרכה.

המקרא רואה בדרכם של עלי ושל בניו דרך של חטא, ובחטא זה נעסוק בשלושת הפרקים הבאים (ב-ד). הדרך העקרונית האחרת בהנהגת המשכן, שאותה מציגה חנה, תעסיק אותנו בפרקים ה-ו. בפרקים ז-ח נפרוס את טענותיה של חנה כלפי הקב"ה על הנהגתו את עמו, ונבחן את צדקתן. נסיים חלק זה של מאמרנו בפרק ט, בהערות על

8. פסיקתא רבתי פרשה מג, מהד' איש שלום קפב ע"א, על פי הפסוק בתפילת חנה: "עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אמללה" (שמ"א ב', ה).

תפילת ההודיה של חנה לאחר שנולד בנה, שמואל. הימים הם ימיו האחרונים של המשכן וימיה האחרונים של תקופת השופטים וערב הקמתה של מלכות ישראל.⁹

ב. חטאם של בני עלי

חורבנה של שילה נרמז היטב, אף שלא נאמר במפורש בנבואת איש האלוהים לעלי, ובעיקר בדבר ה' אל שמואל בעת ששכב בהיכל ה'.¹⁰ משתי הנבואות עולה, שחטאם של בני עלי, חופני ופינחס, וחטאו של אביהם שלא מיחה בהם, הם סיבה מרכזית לחורבנה של העיר והמשכן שבה. חטאם של בני עלי נתפרש בהרחבה במקביל לתחילת שירותו של שמואל במשכן.

וילך אלקנה הרמתה על ביתו והנער היה משרת את ה' את פני עלי הכהן. ובני עלי בני בליעל לא ידעו את ה'. ומשפט הכהנים את העם כל איש זבח וזבח ובא נער הכהן כבשל הבשר והמזלג שלש השנים בידו. והכה בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בו ככה יעשו לכל ישראל הבאים שם בשילה. גם בטרם יקטרון את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה בשר לצלות לכהן ולא יקח ממך בשר מבשל כי אם חי. ויאמר אליו האיש קטר יקטריון כיום החלב וקח לך כאשר תאווה נפשך ואמר לו [לא קרי] כי עתה תתן ואם לא לקחתי בחזקה. ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה'. ושמואל משרת את פני ה' נער חגור אפוד בד (שמ"א ב', יא-יח).

חטאם הנוסף כתוב בהמשך:

ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד. ויאמר להם למה תעשון כדברים האלה אשר אנכי שמע את דבריכם רעים מאת כל העם אלה. אל בני כי לוא טובה השמעה אשר אנכי שמע מעברים עם ה'. אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים ואם לה' יחטא איש מי יתפלל לו ולא ישמעו לקול אביהם כי חפץ ה' להמיתם. והנער שמואל הלך וגדל וטוב גם עם ה' וגם עם אנשים (שם, כב-כו).

חטא גילוי העריות של בני עלי (אם אכן היה) חולק סוגיה לעצמו, ונדון בו בהמשך דברינו. החטאים האחרים הנזכרים הם אי-שמיעתם של בני עלי לקול אביהם, והיותם זוללים וסובאים במשכן עצמו. חופני ופינחס הם בנים סוררים.

ואמרו אל זקני עירו בננו זה סורר ומרה איננו שמע בקלנו זולל וסבא (דברים כ"א, כ).

9. על פי שיטתו של בעל סדר עולם (פרק י"ג, מהד' רטנר עמ' 56-59), נולד שמואל ארבעים שנה קודם חורבן שילה.

10. הביטוי "הנה אנכי עשה דבר בישראל אשר כל שמעו תצלינה שתי אֲזִנוֹ" (שמ"א ג', יא) חוזר על עצמו בנבואה שנאמרה למנשה בן חזקיהו ולעמו על חורבן ירושלים (עיין מל"ב כ"א, יב-יג), וכן בנבואת ירמיהו על חורבן העיר וחורבן המקדש בפרק י"ט, ג (והשווה לירמיהו פרק ז', שנאמר בסגנון דומה, ושם מושווה גורל המקדש לגורלו של משכן שילה).

גם בפרשיות אחרות במקרא נידונה מצוות כיבוד אב ואם מחד גיסא, וחילול כבודם ואי-השמיעה בקולם מאידך גיסא, ככרוכה בזלילה ובסביאה.¹¹ דוגמה לכך במשלי:

דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך. דור טהור בעיניו ומצאתו לא רחץ. דור מה רמו עיניו ועפעפיו ינשאו. דור תרבות שניו ומאכלות מתלעתיו לאכל עניים מארץ ואביונים מאדם. לעלוקה שתי בנות הב הב שלוש הנה לא תשבענה ארבע לא אמרו הון. שאול ועצור רחם ארץ לא שבעה מים ואש לא אמרה הון. עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם יקרוה ערבי נחל ויאכלוה בני נשר (משלי ל', יא-יז).

גם שם המקלל את הוריו והבוז להם, עושה זאת משום שאינו יודע שובעה, ולא די לו במה שהוריו מפרנסים אותו. אך חטא זלילתו מביאו לאכול בחרבות שיניו את העניים ואת האביונים, את החלשים השוכנים בשולי החברה. לעומתו, חטא זלילתם של בני עלי מביא אותם לחלל דווקא את הנישא ואת הקדוש, את אשי ה' ואת החלב המוקטר לשמו. כיבוד אב ואם בפסוקי משלי הוא פתיחה למצוות "לא תרצח" ו"לא תגנב" שבעשרת הדיברות (שמות כ', יג), והוא נקרא עם חמשת הדיברות האחרונים בנשימה אחת.¹² בחטאי בני עלי מסכמת מצוות כיבוד אב את מצוות הברית שבעשרת הדיברות, הוקש כבודו של אב לכבוד המקום, והממרה את מצוות אביו מחלל קודשי שמים.

הזלילה והסביאה של בני עלי את הקרבנות מובלטת במקראות בתיאור המופרז של כלי הבישול וכלי האכילה. המקרא לא טרח לבאר לנו באיזה קרבן מדובר, האם בקודשי קודשים או בקודשים קלים, האם בתודה או בשלמים. אך הוא מתאר לנו בעסיסיות רבה את מספר שניו של המזלג, את מציאותם של הכיור, הדוד, הקלחת והפרור ואת הדיון בשאלה אם הבשר המוגש לכוהן יהיה מבושל או חי. לכן לא ייפלא שחז"ל הבינו, שבני עלי נהגו להשהות את קניהן של הנשים שרצו להיטהר מטומאת לידתן או מטומאת זיבתן לבעליהן.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר בני עלי חטאו - אינו אלא טועה, שנאמר 'ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה' '. סבר לה כרב, דאמר רב: פנחס לא חטא, מקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא - אף חפני לא חטא. אלא מה אני מקיים 'אשר ישכבון את הנשים', מתוך ששהו את קניהן, שלא הלכו אצל בעליהן, מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבסו (שבת נה ע"ב).

דומה, שחז"ל ניסו לעקוב אחר התפריט האהוב על בני עלי, שהרי מרוח המקראות נראה, שצורכי קיבתם הם שהכתיבו את סדר עבודת הקרבנות במשכן, שהיה נתון לשליטתם. מן

11. עסקנו בכך במאמרנו, 'איפה ואיפה - עיון בפרשיות נדודי ישראל במדבר', מגדים יז, תשנ"ב, עמ' 61-90.

12. במאמרנו 'כל האומר ראובן חטא' (מגדים לז, תשס"ג, עמ' 9-32) עמדנו בהרחבה על מבנה אפשרי זה של עשרת הדיברות, שבו מצוות כיבוד הורים היא פתיחה לדיברות 'הלוח השני' של מצוות שבין אדם לחברו. הדרך המקובלת להבנתה היא, שהיא סוגרת את דיברות 'הלוח הראשון', מצוות שבין אדם למקום, ומבטאת את העובדה, שהוקש כבודם לכבוד המקום.

הסתם העדיפו בני עלי קרבנות בני בקר; המביאים אותם זכו לעדיפות, וקרבנותיהם הוקרבו ראשונים. מטרת הקרבן לא הייתה חשובה, אלא רק טעמו. אחריהם באו, וכלל לא חשוב מקומם בתור המתדפקים על דלתות המשכן, מקריבי הצאן, שבשרו חשוב פחות מן הבקר. רק לבסוף נתקבלו בעלות הקנים, שהרי בשרם של תורים ובני יונה הוא הפחות והזול מבין הבשרים. העובדה שאותן נשים צריכות להיטהר לבעליהן לא עניינה את שליטי המשכן, ולא הובאה כלל בחשבון. בעלות הקנים נשתהו אפוא עד לגמר כל הקרבנות האחרים, ואפילו אם היה השיהוי ימים רבים. ומכאן אתה למד מה היה יחסם של בני עלי לקרבנות עני בכלל, ועד כמה התייחסו בחוסר רצינות לרוחו של מדרש חז"ל על עני המקריב בדלי דלות קרבן מנחה מן החיטים במקום מן הבהמה, שמעלה הקב"ה כאילו הקריב את נפשו לפניו, שנאמר בו "ונפש כי תקריב" (ויקרא ב', א, ועיין רש"י שם; מנחות קד ע"ב).

בנקודה זו נראה שחוברת עמדתו של פרקנו על הבן הסורר והזולל, שמלבד זלזולו באביו הוא מחלל בזלילתו ובבטנו שלא תדע שובעה את קודשי ה', עם עמדתו של ספר משלי כלפי הבן הסורר והזולל, שחַרְבֹת שניו ומאכלות מתלעותיו לאכול עניים מארץ ואביונים מאדם. הזלזול בקרבנות היה לזלזול במקריבים, ובעיקר בעניים שבהם, שהביאו קרבנות זולים.

בני עלי סברו, שהם בעלי מונופול על עבודת ה', ולכן התנהגותם המתנשאת לא תגרום כל נזק. הם טעו בכך! אנשים חדלו לבוא למשכן ה' ולהקריב שם. וכך מתאר לנו המדרש את אלקנה המזרז אותם לעלות ולא להתרשל:

תני ר"ש בן יוחאי: אם ראית דור שנתרשלו ידיהם מן התורה, עמוד והתחזק בה ואתה נוטל שכר כלם, וכה"א 'ואל תבוז כי זקנה אמך' (משלי כ"ג, כב), וכן מצינו באלקנה שהדריך את ישראל לעלות לרגל.¹³

משנמנעו אנשים מלעלות למשכן משום שלא רצו להביא את קרבנם לבני עלי, היו להם חלופות טבעיות היכן להקריב ולמי להקריב. המשורר בתהילים מתאר את החטא שבשלו חרבה שילה כחטאם של כל ישראל בעבודה זרה, ולא רק של בני עלי בחילול הקרבנות במשכן:

ויסגו ויבגדו כאבותם נהפכו כקשת רמיה. ויכעיסוהו בבמותם ובפסיליהם יקניאוהו. שמע אלהים ויתעבר וימאס מאד בישראל. ויטש משכן שלו אהל שכן באדם

(תהילים ע"ח, נו-ס).¹⁴

13. ילקוט שמעוני תהילים רמז תתעח, ועיין גם קהלת רבה פרשה ה יט, ועוד.

14. גם מן המדרש עולה קשר ברור בין ההימנעות מלבוא למשכן, לחטא העבודה הזרה שבשלו חרב המשכן: "אלקנה הוא עלה ואשתו ובניו ובנותיו ואחיו ואחיותיו וכל קרוביו עמו וכל בני ביתו היה מעלה את הכל עמו, אמר, שלא (למדו) [למדו] דרך עבודה זרה מן הכנענים ומן הפושעים ויעשו דבר שלא כתורה" (סדר אליהו רבה פירקא ט, מהד' איש שלום עמ' 47).

אלקנה אמנם ניסה להשיב עטרה ליושנה, אך מחורבן שילה עולה, שהצלחתו הייתה מוגבלת, ורעתם של בני עלי עשתה את שלה.

עיון במקומות נוספים במקרא מעלה את האפשרות לבחון את חטאם של בני עלי לא רק על רקע אי-כיבוד אב, אלא גם על רקע גסות הלב בעמידה לפני ה' ובעבודתו, גסות שבאה מכוח השגרה וראיית מעלתם ככוהנים ומקומם במקדש ה' כמובנים מאליהם.

חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו. והיה כעם ככהן ופקדתי עליו דרכיו ומעלליו אשיב לו. ואכלו ולא ישבעו הִזְנו ולא יפרצו כי את ה' עזבו לשמר. זנות ויין ותירוש יקח לב (הושע ד', ח-יא).

מטרת הכוהן באוכלו את החטאת אינה הכפרה על הבעלים. אדרבה, הכוהן מעוניין בעוון, כדי שיוכל למלא את כרסו בחטאת שתבוא עמו. האווירה סביב הכוהן קשורה בזלילה, בסביאת יין ובזנות. דבריו של הושע נאמרים ערב חורבן שומרון, במקביל למעשיהם של בני עלי ערב חורבן שילה.¹⁵

כיוון שונה לאותו חטא מצאנו בזמן שהצדוקים שלטו בבית המקדש השני, וראו את עצמם כחבורת עלית מיוחסת ואת המקדש כנחלתם שלהם. המקדש והזדקקות המון העם אליו לצורך כפרה, הפכו בידם למוקד כוח פוליטי, חברתי וכלכלי.¹⁶ משהו מעין הכוח הפוליטי שריכזה בידה הכהונה הצדוקית ניתן לדמיין בעת שחופני ופינחס בני עלי מגיעים לשדה המערכה עם הפלשתים באבן העזר, לאחר המכה שהוכו ישראל ביומה הראשון של המלחמה ערב חורבן שילה.

ושם שני בני עלי עם ארון ברית האלהים חפני ופינחס. ויהי כבוא ארון ברית ה' אל המחנה וירעו כל ישראל תרועה גדולה ותהם הארץ (שמ"א ד', ד-ה).

כבר לא ניתן היה להבחין כלפי מי כוונה התרועה הגדולה: האם כלפי הארון, או כלפי נושאו, שגם לבם בו והוציאוהו אל המחנה?¹⁷ מי נשא שם את מי: האם בני עלי נשאו את הארון, או שמא הארון נשא את נושאו?

15. תמונה דומה עולה גם ערב חורבן ירושלים, מנבואת השוואת גורל בית המקדש לגורלה של שילה בירמיהו ז'.

16. ראה: יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ספר יח 17, מהד' שליט כרך ג עמ' 282; י' גפני, ערך 'פרושים וצדוקים', האנציקלופדיה העברית כח, ירושלים תשל"ו, עמ' 172.

17. על אף שהדבר אינו מפורש, נראה לנו שהארון הובא אל המחנה על כתפיהם של חפני ופינחס. שהרי ההלכה היא, שהארון נישא על כתפי הזקנים בלבד (עיין ספר המצוות לרמב"ם, עשה לד). חפני ופינחס נזכרו יחד עם ארון ה', מלבד בפסוק הנ"ל, גם בפסוק יא ובפסוק יז. בשני המקומות נזכר שהם מתו וארון האלוהים נלקח, ומשמע קצת שהם היו יחד עמו בעת שנשבה. מן הפסוקים גם עולה שהם, שהיו בשילה ביום המלחמה הראשון, היו במלחמה ביום השני בעת שהובא לשם ארון ה', ואנו מניחים שלא יצאו כלוחמים ליום השני, אלא כנושאי הארון. אנו מניחים שהתרועה שהייתה במחנה בבוא ארון האלוהים, שביטאה את התשועה הצפויה במלחמה, כללה גם את נושאו כגורמי תשועה זו.

הבעיה החוזרת על עצמה במהלך הדורות מעלה את השאלה, האם אין היא מובנית בעצם ייחוסם של הכוהנים כבני מעמד מיוחד, הקרובים לבוראם יותר מהמון העם. הם המורשים להיכנס אל מקדש ה' ולעבוד את עבודתו, פרנסתם מצויה להם מעבודת הקודש עצמה בלא צורך לעבודת חולין, והעם מצווה עליהם לקדשם ולכבדם. מה יעשה אפוא הכוהן שלא יחטא בגסות רוח, במבט מתנשא על המוני העם, בשגרה בכניסתו למקדש ה', ומה תעשה קיבתו שהורגלה בבשר קודשים, והיאך תבדיל בין קודש לחול? נראה, שימיה של שאלה גדולה זו כימיה של הכהונה המופרשת מעם ישראל, ולא יכלה הכהונה בישראל להיבטל ממנה אפילו שעה אחת.

ובמושב לצים לא ישב' (תהילים א', א) - זה קרח, שהיה מתלוצץ על משה ואהרן. מה עשה, כינס עליהם כל הקהל, שנאמר 'ויקהל עליהם קרח את כל העדה' (במדבר ט"ז, יט) התחיל לומר לפנייהם דברי ליצנות, ואמר: אלמנה אחת יש בשכונתי, ועמה שני נערות יתומות, והיה לה שדה אחת... באתה לעשות גורן אמר לה תני לי תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני, הצדיקה עליה את הדין ונתנה לו. מה עשתה עניה, מכרה את השדה וקנתה שתי כבשות כדי ללבוש מגזותיהן וליהנות מפירותיהן. כיון שילדו, בא אהרן ואמר לה: תני לי את הבכורות, שכך אמר לו הקב"ה, 'כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש לה' אלהיך' וגו' (דברים ט"ו, יט). הצדיקה עליה את הדין ונתנה לו את הולדות, הגיע זמן גזיזה וגזזה אותן, בא אהרן ואמר לה תני לי ראשית הגז, אמרה אין בי כח לעמוד באיש הזה, הריני שוחטתן ואוכלתן, כיון ששחטתן, בא אהרן ואמר לה תני לי הזרוע והלחיים והקבה, אמרה אחר ששחטתי אותן לא נוצלתי מידך, הרי הם חרם עלי, אמר לה אם חרם הן כולן שלי, דכתיב 'כל חרם בישראל לך יהיה' (במדבר י"ח, יד), ונטלן והלך לו, והניחה בוכה עם שתי בנותיה.¹⁸

לא ניתן להעלות על הדעת, שמשה ואהרן ינהגו בעריצות כזו כלפי אלמנה ושתי בנותיה היתומות. אך הרי קורח פיקח היה,¹⁹ וקשה להניח שדבריו היו מופרכים מיסודם. ייתכן אפוא, שקורח בא להעמיד את שומעיו על הסכנה המתבקשת מהבדלת הכהונה אל קרבת ה' ומכפיית העם לכבדה ולתת לה את פרנסתה, ומאמירה שהכול הוא בגזרת ה'. בנקודה זו אפשר שהיה צדק בדבריו. חטאו של קורח היה בכך שהוא נסחף וראה בעיני רוחו את משה ואהרן עושים את התועבות האלו, הואיל והן לכאורה חטאים מובנים בעולמה של הכהונה. זה היה שקר, קורח חטא בו חטא כבד, ונענש עליו.

ועדיין לא מצאנו תשובה לבעיה האמתית שהעלה קורח, כלפי חסרונותיה של הכהונה, ושאת תוצאות האמת שלה ראינו ערב חורבן של שילה ושל שומרון ובימי הבית השני. נדון בה בהמשך דברינו, אם גומר ה' עלינו.

18. מדרש תהילים א טו, מהד' בוכר עמ' 14.

19. ראה תנחומא (בוכר) קורח יב, מה ע"א; רש"י במדבר ט"ז, ז.

ג. "כל האומר בני עלי חטאו..."

עסקנו בחטאי ביזוי האב, ביזוי הקודשים וביזוי המקריבים. לא עסקנו בחטא הנראה נורא מכולם:

ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבן את הנשים הצבאות פתח אהל מועד (שמ"א ב', כב).

האומנם יש לצרף אף מעשה נבלה זה לרשימת חטאיהם של חופני ופינחס? תשובתה של הגמרא במסכת שבת בעניין זה נחרצת (והבאנוה לעיל):

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר בני עלי חטאו - אינו אלא טועה, שנאמר 'ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה' . סבר לה כרב, דאמר רב: פנחס לא חטא, מקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא - אף חפני לא חטא. אלא מה אני מקיים 'אשר ישכבון את הנשים', מתוך ששהו את קיניהן, שלא הלכו אצל בעליהן, מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום (שבת נה ע"ב).

מאמר זה של רבי שמואל בר נחמני משמו של רבי יונתן הוא אחד מסדרת מאמרים בעלי תבנית זהה על חטאים של אישים שונים. אך בעוד שמאמר כזה יכול לעורר הזדהות רגשית ולקבל הצדקה מכוח יסודות חינוכיים כאשר הוא נאמר על חטאו של ראובן בבלהה, על חטאו של דוד בבת שבע, או אף על חטאיו של שלמה בבניית בתי עבודה זרה בירושלים לנשיו הנכריות, שהרי אישים אלו מוחזקים אצלנו בעיקרם כצדיקים, מה מקום לסנגוריה, הנראית בפסוקים כמאולצת - על בני עלי, ומדוע נמשכן את נפשנו כדי להצילם מן החטא?²⁰ ואכן, במקור אחר נלמד חטאם של בני עלי כפשט.

אמר רבי יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילה? מפני שהיו בה שני דברים, גלוי עריות וביזיון קדשים. גלוי עריות - דכתיב 'ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד'. ואף על גב דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: כל האומר בני עלי חטאו - אינו אלא טועה, מתוך ששהו את קיניהן מיהא מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום (יומא ט ע"א-ע"ב).

הריטב"א שם הביא שתי גרסות על יחס הסוגיות בשבת וביומא זו לזו:

20. אמנם במדרש בראשית רבה פרשה פה כו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1046, מובאת דעה שההיפוך בזכותם הוא מפני - "איפשר בני עלי הצדיק היו עושין כן? אתמהא!" (וכן במדרש שמואל פרשה ז ד, מהד' בוכר לד ע"א). כך נראה בפשטות גם מדעת השואל בשו"ת מהרלב"ח סי' קכו, וראה שם בפירוט רב. דרך זו תמוהה בעיני, שהרי החל מספר בראשית ועד לסוף המקרא מצינו בנים רשעים לאב צדיק.

גירסת הספרים ואע"ג דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה כו'. כלומר דאע"ג דלא הוה גלוי עריות ממש, הרי הכתוב קראו גלוי עריות, ויש גורסים ופליגא דר' שמואל בר נחמני.

לגרסה השנייה משמע, שאכן בני עלי גילו עריות, וכשיטת רב בסוגיה בשבת לגבי מעשיו של חופני. כגרסה זו, שר' יוחנן בן תורתא חולק על רבי יונתן, למדו גם ר"י אברבנאל (ונטה להכריע שאכן בני עלי חטאו בגילוי עריות) ומלבי"ם. נראה, שרש"י ורד"ק נטו גם הם על פי הפשט לדעה שבני עלי חטאו בגילוי עריות, וגם ר"י קרא פירש כך, ואילו רלב"ג הכריע כדעה שלא חטאו בגילוי עריות.

לדעה שחטא בני עלי היה כפשוטו, וכן לדעתו של רב, שחופני בלבד חטא, מצטיירת מן המשכן בדורו האחרון תמונה של הפקרות מוחלטת, של ניאוף בתוך המשכן או בסביבתו הקרובה. האם יש קשר בין הפקרות זו לבין היות שני הבנים סוררים ומורים, זוללים וסובאים? האם הייתה הפקרותם המינית של הבנים מרדנות נגד אביהם, שביטא בעיניהם את המוסכמות של הדור הישן? האם הייתה שכיבתם עם נשים בפתח המשכן, שעמד במרכז חייו של עלי אביהם, מרד מעין זה של אבשלום בדוד, כשנטה לו אוהל על הגג ונאף עם נשי אביו לעיני כל ישראל?²¹ אין לנו תשובה ברורה לכך.

מכל מקום, התמונה של הפקרות בניאוף בפתח המשכן מזכירה את בית המקדש הראשון בשנותיו האחרונות, שיחזקאל מתאר אותו כמלא בעבודה זרה, וזו נעשית גם על ידי שבעים מנכבדי ירושלים המעלים בו קטורת ל"כל תבנית רמש ובהמה ושקץ וכל גלולי בית ישראל" (ח', י). גם בית המקדש השני לא ניקה בשנותיו האחרונות מהפקרות דומה, ויוספוס פלאוויוס מתאר בספרו את שפיכות הדמים שהייתה בחצרותיו ובהר הבית יותר מפעם אחת.²² נוכל לסכם על פי דרך זו את חורבנם של שלושת הבתים ולומר, שהמשכן חרב על גילוי עריות, המקדש הראשון על עבודה זרה והמקדש השני על שפיכות דמים.

* * *

הדעה היותר מקובלת בעולם בית המדרש בדורות האחרונים, היא דעתו של רבי שמואל בר נחמני משמו של רבי יונתן, שבני עלי לא נאפו עם הנשים הצובאות פתח אוהל מועד, אלא שיהו את קניהן, וכפי שכתבנו לעיל. המניע של רבי יונתן להוציא את הפסוקים מפשטם לדעתנו, אינו הצורך ללמד זכות על גדולי המקרא (שכאמור, אין לנו כל סיבה למנות ביניהם את בני עלי), אלא הנימוק שמביא רלב"ג המחזיק בדעה זו, והוא, שתוכחתו של איש האלוהים לעלי על מעשי בניו, מדברת כולה על ביזוי הקרבנות:

21. ראה שמ"ב ט"ז, כב. ויש להשוות גם לראובן עם בלהה פילגש אביו, ואף שם נחלקו בגמרא אם החטא כפשוטו, והארכנו בכך במאמרנו (לעיל, הערה 12).

22. עיין למשל: תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, ספר רביעי, פרק ה, מהד' שמחוני, עמ' 261-257.

למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צויתי מעון ותכבד את בניך ממני להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל לעמי (שמ"א ב', כט).

כך עולה גם מתיאור מעשי בני עלי בפסקה הקודמת (שהבאנו לעיל, שמ"א ב', יב-יז). גם בתוכחתו של עלי לבניו, גם בעונשם של בני עלי וגם בדבר ה' הראשון אל שמואל לא נרמז כל עונש על ניאוף כפי שנתפרש אצל דוד, שנאמר לו "ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת" (שמ"ב י"ב, יא).²³ לכן יש לעשות הכול כדי ללמוד בדרך שונה גם את הפסוק המעיד לכאורה, על חטא של ניאוף.

המפרשים נחלקו איך לבאר את הפסוק הנזכר על פי דרכו של רבי יונתן. דעת רובם (רש"י בשמואל ועל הגמרא, רד"ק, רלב"ג ור"י אברבנאל) היא, שאכן לא היה שם כל מעשה ניאוף. המקרא כותב "אשר ישכבן את הנשים הצבאות" וכנראה (על פי הבנתי את שיטת פירושם) המילה "את" מיותרת, וכאילו כתוב, שהנשים הצובאות הן ששכבו פתח אוהל מועד בהמתין ליום המיוחל שבו יואילו בני עלי להקריב את קרבנן. המילה "את", כמובן, לא נשתרבה בטעות. היא באה לרמוז לקורא, שהמקראות מתייחסים בחומרה רבה לשיהוי הנשים בפתח אוהל מועד, כיוון ששיהוי זה גזל את הנשים מבעליהן למשך לילות ההמתנה, וגזלתן זו מבעליהן, כמוה כניאוף עמן על ידי גבר זר, ובמקרה שלנו על ידי האשמים בכך, בני עלי.²⁴

23. בשני מקומות עסקנו בהרחבה בשיטה המתודולוגית של מאמריו של רבי שמואל בר נחמני משמו של רבי יונתן (שבת נה ע"ב - נו ע"ב) על חטאיהם של כמה מאישי המקרא, שכל האומר שחטאו אינו אלא טועה: דוד ובת-שבע - החטא, העונש והתיקון, אלון שבות תשס"ב, בעיקר בעמ' 9-24; 'כל האומר ראובן חטא' (לעיל, הערה 12), בעיקר בעמ' 9-10. מסקנתנו הייתה, כפי שכתבנו כאן, שהוצאת פסוקי החטא ממשמעותם הפשוטה נבעה מרצון לתרץ את סתירת הפסוקים במקומות שונים לגבי חטאים אלו, ולא מרצון ללמד זכות המנותקת מפשטי המקראות על האישים הנזכרים.

24. ועיין מדרש שמואל פרשה ז ד, מהד' בובר לד ע"א. הוספתי את האפשרות לקרוא את הפסוק כפשטו ללא ה"את", משום שהאשמת בני עלי על שיהוי הנשים בסגנון ישיר של שכיבה עמן נראית לי האשמה חמורה מדי.

דרך אחרת בהבנת מדרשו של רבי יונתן נראית לי, ששיהוי הנשים מלשכב עם בעליהן לא היה עניין טכני בשל המתנתן בפתח אוהל מועד זמן רב מדי, אלא שעצם שיהוי הקרבן גרם לאסור אותן על בעליהן כל עוד לא הקריבו את קרבנן, וגרימה ישירה של איסור בלתי מוצדק של אישה לבעלה היא השקולה בעיני המקראות, לדעתו של רבי יונתן, לגזלתה מבעלה בדרך ניאוף.

הקורא תמה מן הסתם, לפי דרכנו, מה עניין הקרבת הקרבנות אצל היתר היולדת והזבה לבעלה. שהרי במלאות ימי טומאתה היא טובלת, וטבילתה מתירתה לבעלה. תפקיד הקרבנות על פי ההלכה, אינו אלא להתיר לה להיכנס למקדש או לאכול קודשים. אך אף שלהלכה ודאי אין אנו פוסקים כך, אפשרות זו עולה גם ממקורות שונים בחז"ל, כגון: "וחכמים אומרים קרבן שמכשירה לו, כגון זבה ויולדת" (ספרי במדבר פיסקא ח, מהד' הורוויץ עמ' 13); "שהיו הנשים מביאות קיניהן להיטהר לבעליהן" (ירושלמי כתובות פי"ג, לה ע"ג); "והיו הולכות ומשמשות עם בעליהן ולא היו יודעות שהן טמאות שעדיין לא נתקרב קורבנן" (מדרש הגדול בראשית כ"ז א, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' תס-תסא). וכבר דנו בכך ש' ליברמן (בתוספת לסי' עח לספר

אך דעת מלבי"ם היא, שגם על פי רבי יונתן מבטא הפסוק "אשר ישכבן את הנשים" ניאוף כפשוטו, אלא שהנואפים לא היו בני עלי, אלא אלמונים פרוצים שניצלו את המתנת הנשים בלילות בפתח המשכן להקרבת קרבנן. וכי מי יכול למנוע פריצות כזו בעת שנשים שוכבות בלילות בשטח הפתוח מחוץ לביתן? בני עלי הם האשמים בכך, וכנאמר שם: "את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל", אך המשך הפסוק - "ואת אשר ישכבן את הנשים" - לא נאמר עליהם.

החשש שמעלה מלבי"ם, שנשים השוהות בשטח הפתוח בלילות הן פרצה הקוראת לגנב, הוא חשש מציאותי ונכון. גם ביאורו בפסוק מתיישב שלא בדוחק. אך מדבריו של רבי יונתן בגמרא עולה, שלא היה כל ניאוף בפתח אוהל מועד, ולא היה שם אלא שיהוי תמים: "מתוך שיהיו קיניהן שלא הלכו אצל בעליהן מעלה עליהן הכתוב...".

אפשר שיש כאן דרך ביניים, ובפרק הבא נעסוק בה ביתר הרחבה. נוכל ללמד זכות על השוהים בפתח המשכן, ולומר, שלמרות הפרצה הקוראת לגנב ולנואף, לא היה גילוי עריות בפתח משכן ה'. ועדיין הייתה שהייתן של הנשים מאונס בפתח המשכן כגזלתן מידי בעליהן. שהרי משכבו הנשים לביתן מקץ המתנתן הארוכה בשילה, אף שהיו טהורות לאחר שהקריבו את קרבנן וללא מגעו של נואף זר, לא יכלו בעליהן לחיות עוד עמן מפני החשד שמא נטמאו בידי זרים בלילות הארוכים מחוץ לביתן, במקום שאנשים ונשים המתינו בערבוביה המתנה בלתי מוצדקת לתורם לצורך קרבנותיהם.

ומי שגרמו לחשד ולרוח הקנאה שעברה על הבעלים, שלא ידעו מדוע איחרו הנשים המיטהרות מלשוב לביתן, וממילא להפרשתן מאונס מבעליהן, מעלה עליהם הכתוב כאילו שכבון.²⁵

מתיבות, מהר' ב"מ לוין, ירושלים תרצ"ד, עמ' 115-116) וי' תא-שמע (מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 55 בסוף הערה 64), ושניהם לא הביאו את הראיה מדבריו של ר' שמואל בר נחמני שהבאנו כאן, שהרי כאמור, ניתן לפרשו (לענ"ד קצת בדוחק) כרש"י וסיעתו שהבאנו לעיל.

25. השכיבה המופיעה בפסוק יכולה להיות משועבדת לנאמר בראשו - "ועלי שמע". כלומר, השמועה הייתה על הניאוף עם אותן נשים, בין אם מדובר בבני עלי ובין אם מדובר באנשים זרים. שמועה זו היא שגרמה לחשד בנשים ולפרישת בעליהן מלהמשיך ולחיות עמן חיי אישות. בדרך דומה ביארנו במאמרנו הנ"ל את שכיבת ראובן עם בלהה - כמשועבדת לנאמר באותו פסוק (בראשית ל"ה, כב): "וישמע ישראל". ושם ביארנו את הסיבות לשמועה זו, ומי הוציא אותה.

כדברינו אלו, ששכיבת הנשים משועבדת במשפט לנאמר "ועלי שמע", ומשמע, שהשכיבה עם הנשים לא הייתה אלא שמועה וחשד, נראה לי מפשטה של הגמרא בקידושין (פא ע"א) הלומדת מפסוקים אלו ש"מלקין על לא טובה השמועה", ומשמע שהמלקות הן על חשד בלבד, והפסוק המלמדנו זאת הוא תוכחתו של עלי את בניו בלשון: "אל בני כי לוא טובה השמעה אשר אנכי שמע מעבירים עם ה' " (שמ"א ב', כד). באופן ברור למד כך את הסוגיה מהראנ"ח (שו"ת מים עמוקים ח"ב סי' מב), שטען שיש להלקות על חשד בלבד, וז"ל: "וגם רש"י ס"ל דאע"פ שלא

ד. טעותו של עלי

תוכחתו של איש האלוהים נאמרה לעלי ולבניו:

למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צויתי מעון (שמ"א ב', כט).

גם העונש נאמר הן לעלי והן לבניו:

הנה ימים באים וגדעתי את זרעך ואת זרע בית אביך מהיות זקן בביתך (שם, לא).

חטאו המפורש של עלי הוא תוכחתו הרפויה לבניו:

והגדתי לו כי שפט אני את ביתו עד עולם בעון אשר ידע כי מקללים להם בניו ולא כהה
בם (שמ"א ג', יג).

שמא בשל כך "עיניו החלו כהות לא יוכל לראות" (שם, ב), ושמא בשל כך דמתה זקנתו
לזו של יצחק אבינו, שאף עיניו כהו מראות (עיין בראשית כ"ז, א) בחטאם של בניו
וכלותיו (רש"י שם בפירוש ראשון על פי התנחומא), ושאף הוא לא הוכיח את בנו, עשו
הרשע, שביזה את הבכורה (= הכהונה באותם ימים) בתמורה ליצר הזלילה הבלתי-
מבוקר שלו בפרשת נזיד העדשים.²⁶

אך אפשר שחטאו של עלי היה עמוק יותר. נבאר את דברינו על פי שלושה מקומות:

א.

ויאמר להם למה תעשון כדברים האלה אשר אנכי שמע את דבריכם רעים מאת כל העם
אלה. אל בני כי לוא טובה השמעה אשר אנכי שמע מעברים עם ה'. אם יחטא איש לאיש
ופללו אלהים ואם לה' יחטא איש מי יתפלל לו (שמ"א ב', כג-כה).

שני ערכים ניכרים מדברי תוכחתו הרפויים של הכוהן הגדול: הראשון - עלי מתייחס
בדבריו רק לחטאים בין אדם למקום שהיו במעשיהם של בניו, כלומר, לביזוי
הקרבנות. הוא אינו מתייחס כלל לחטאיהם בין אדם לחברו, לביזוי המקריבים,
ולעוול שנגרם לנשים הצובאות. והשני - מדבריו עולה, שלחטאים שבין אדם לחברו

בא על הערוה ממש, אלא שיצא קול שהוא עובר עבירות, מלקין עליו, שהרי בני עלי לא ראו
אותם שהיו שוכבים עם הנשים אלא חשדא בעלמא.

לפי דרכנו לימדנו בדרך נוספת זכות על בני עלי. אף אם נרצה ללמוד את הפסוק "אשר ישכבן
את הנשים" כפשוטו ועל בני עלי, לא דובר בו אלא על השמועה ועל החשד, ולא על עובדות
מבוססות. וכיוון שהנביא בתוכחתו לא הזכיר את החטא, מסתבר שלא היה אלא חשד, שהיה
מבוסס על עדי כיעור ברמה מסוימת, אך לא על עובדות אמת.

26. שמא זוהי הסיבה של רב להידחק בפסוקים ולומר, שרק חפני, הבן הגדול, חטא, ואחיו הצעיר
לא נענש אלא בשל כך שלא הוכיחו, וברמיון כלשהו ליעקב ולעשו, אף שהחילוקים בין
המקרים גדולים.

יש פתרון. רק חטאים בין אדם למקום הם נזק בלתי הפיך שיש להימנע ממנו. דבריו הם הפך דברי המשנה האחרונה במסכת יומא:

דרש רבי אלעזר בן עזריה: 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (ויקרא ט"ז, ל) - עבירות שבין אדם למקום - יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו - אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו.

ב. השקפתו זו של עלי נשנית ביום מותו, בעת שומעו את הבשורה הרעה על התבוסה במלחמה בפלשתים:

ויען המבשר ויאמר נס ישראל לפני פלשתים וגם מגפה גדולה היתה בעם וגם שני בניך מתו חפני ופינחס וארון האלהים נלקחה. ויהי כהזכירו את ארון האלהים ויפל מעל הכסא אחרנית בעד יד השער ותשבר מפרקתו וימת... וכלתו אשת פינחס הרה ללדת ותשמע את השמעה אל הלקח ארון האלהים ומת חמיה ואישה ותכרע ותלד כי נהפכו עליה צריה... ותקרא לנער אי כבוד לאמר גלה כבוד מישראל אל הלקח ארון האלהים ואל חמיה ואישה. ותאמר גלה כבוד מישראל כי נלקח ארון האלהים (שמ"א ד', יז-כב).

גם אצל עלי וגם אצל כלתו - שביית ארון ה' בידי פלשתים חמורה ומאפילה לחלוטין על מותם של רבבות אלפי ישראל במלחמה, ואצל אשת פינחס - אפילו על מות חמיה ואישה. יש בכך להזכיר, למרות החילוקים הרבים, מעשה שאירע בימי הבית השני:

תנו רבנן: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבירו - נטל סכין ותקע לו בלבו... בא אביו של תינוק ומצאו כשהוא מפרפר. אמר: הרי הוא כפרתכם, ועדיין בני מפרפר, ולא נטמאה סכין. ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים (יומא כג ע"א).

ג. בנבואת החורבן השנייה על בית עלי, אמר הקב"ה לשמואל:

ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם (שמ"א ג', יד). יש בנבואה רמז ברור לכך, שדווקא קרבנות לא יכפרו על חטאם של בני עלי, אך אפשר שיש תקנה אחרת לחטאם. נבואות רבות בתוכן זה נאמרו על ידי הנביאים. וכך פירשו גם חז"ל את נבואה זו.

'[ולכן] נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה' - אמר רבא: בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה. אביי אמר: בזבח ומנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים (ראש השנה יח ע"א).

אך עלי אינו עושה דבר. מששמע שאין עונו מתכפר בזבח ובמנחה, הוא אומר בצידוק דין מיואש:

...ויאמר ה' הוא הטוב בעינו יעשה (שמ"א ג', יח).

עלי מצטייר כמי שכבוד המקדש וחשיבותם של הקרבנות הם לא רק גדולים בעיניו מכל דבר אחר, אלא שכבודם מאפיל על כל דבר ודוחה אותו מפניהם לפינה בלתי אפשרית. בין הדברים הנדחים ראינו את כבודם של מקריבי הקרבנות ושל הנשים הצובאות בפרט, ושל מצוות שבין אדם לחברו בכלל, דמם של רבבות אלפי ישראל במלחמה, ותורה וגמילות חסדים שבכוחם לתקן את עוון בית עלי. עלי היה גם כוהן גדול וגם שופט, כפי שהתורה רואה את הקשר בין התפקידים בפרשת הכוהנים השופטים במקום אשר יבחר ה' (דברים י"ז). אולם, צד הכוהן הגדול שבו, גבר במידה רבה מדי על צד השופט שבו. פרי הבאושים שיצא ממנו - התנהגותם של בניו בבית ה' ואינו תוצאה מחויבת מהשקפתו זו, אך הוא תוצאה אפשרית ממנה.

* * *

מטרתנו במאמר לא הייתה אלא להבין את הפרק העוסק בחנה ובלידתו של שמואל הנביא. ברם, העימות הקשה בין חנה לבין עלי ובניו מכתוב, לדעתנו, את תוכן העלילה בפרקנו ובהפטרנו, ולכן הארכנו בפירוט כה רב בפרשת עלי ובניו.

ה. ונשלמה פרים שפתינו

נשוב לחנה העקרה העולה לבית ה' עם אלקנה אישה ועם פנינה צרתה ובניה, ושם, בבית ה', שני בני עלי, חופני ופינחס, כוהנים לה'.

ויהי היום ויזבח אלקנה ונתן לפנינה אשתו ולכל בניה ובנותיה מנות. ולחנה יתן מנה אחת אפים כי את חנה אהב וה' סגר רחמה. וכעסותה צרתה גם כעס בעבור הרעמה כי סגר ה' בעד רחמה. וכן יעשה שנה בשנה מדי עלתה בבית ה' כן תכעסנה ותבכה ולא תאכל. ויאמר לה אלקנה אישה חנה למה תבכי ולמה לא תאכלי ולמה ירע לבבך הלוא אנכי טוב לך מעשרה בנים (שמ"א א', ד-ח).

כבר כתבנו לעיל, שאלקנה האיש עולה לשילה, בין השאר מחרדתו לגורל בית ה', שאנשים החלו נוטשים אותו ובונים לעצמם מזבחות או הולכים לבתי עבודה זרה לצורך תפילתם, וכל זאת בשל האווירה הבלתי נסבלת השורה במשכן בצלם של בני עלי, התובעים בפה את בשר הקרבנות לצורכי קיבתם. פנינה אשתו ובניה באים יחד עמו. הוא, אלקנה, זובח את קרבנו, מחלק בדקדקנות את מנות הקרבן לבני ביתו ודואג שיאכלו את בשר הקודשים. אך לחנה מטרה שונה בעלותה. בית ה' לדידה הוא מקום תפילה, ולא דווקא מקום להקרבת קרבנות, ווראי שלא מקום לספק בו את תאוות הבשר של הכוהנים. כרבקה אמנו, ההולכת בעת צרת הריונה לדרוש את ה' (עיין בראשית כ"ה, כב), הולכת גם חנה בעת מצוקת עקרותה לשפוך את לבה בבית ה' בשילה. לימים יבהיר שלמה לאיזה צורך בנה את בית ה':

כל תפלה כל תחנה אשר תהיה לכל האדם לכל עמך ישראל אשר ידעון איש נגע לבבו ופרש כפיו אל הבית הזה (מל"א ח', לח).

אפשר שבמשך ימים רבים חנה נושאת את עיניה ואת תקוותה ליום המיוחל בו תעלה לשילה לשפוך את לבה לפני ה'.²⁷ היא מכינה עצמה ליום הגדול, ועמו באה גם האכזבה, הגדולה ממנו שבעתיים. חנה, המגיעה (מן הסתם ללא קרבן משלה) לשפוך את שיחה, שיח אישה עקרה לפני ה', נדחית אל שולי התור, אל בין הנשים הצובאות פתח אוהל מועד עם קרבנן הדל, ואינה מורשית להיכנס ולעמוד לפני ה'.²⁸

ללא קושי נוכל להפליג על כנפי הדמיון, ולראות את השומר הגברתן העומד בפתח המשכן, ומקבל מכל איש היודע את נגע לבבו את השלמונים הדרושים, כדי להעביר את הפתק עם שמו ושם אמו ועם צרתו ובקשת תפילתו של המבקש-המשלם אל שני הכוהנים הקדושים העומדים בחצר המשכן, ומקריבים בקדושה, באימה וביראה את הקרבנות. אך הקרבנות הם רק של מי שידו משגת להביא בהמה שבשרה טוב ומשובח דיו. הם עומדים בבית ה' בתפילה עבור כל נזקק, ובלבד שתהא ידו משגת לשלם להם (ולשומר) את עמלתם. הם מרוויחים את כספם ביושר. שהרי כלום יכול כל אדם, העוסק כל ימיו בחיי חולין, לכוון את דעתו ואת מילותיו בבואו לעמוד לפני הקב"ה? וכלום תתקבל שם תפילתו של מי שאין יחס ואין לו זכות אבות? ואיך יבוא אדם, שאינו מזרע אהרן הכוהן, פנימה אל היכל ה' או אל חצרות ביתו? ואם באיש עסקינן, באישה - על אחת כמה וכמה! וכי ה', שהוא קדוש ומשרתיו קדושים יאזין לקול באישה?

ושנה בשנה, מדי עלותה בית ה', שבה חנה המאוכזבת, מנחתה בידה ותפילתה במעיה לסעודת החג המשותפת עם אישה ועם צרתה. אלקנה, הרואה את מצוקתה, וידו קצרה מלהושיע לה, מנחם את עצמו ואותה בתקווה להשתנות התנאים בשנים הבאות, ומשעברו אלו ולא נענו הוא מביע את נחמתו ואת שותפותו במצוקתה באהבתו הרבה אליה ובמנה הגדולה מכולן שהוא נותן לה.

ולחנה יתן מנה אחת אפים כי את חנה אהב וה' סגר רחמה (שמ"א א', ה).

פנינה מפרשת את המנה הגדולה ואת חיבתו המיוחדת של אלקנה לחנה - בדרכה שלה. היא אינה רואה את מצוקתה של צרתה ואת הצורך לתת לה אהבה וחום. היא מפרשת זאת כדחייתה שלה. כתגובה נקמנית לכך היא משחיזה את לשונה בלעג לצרתה השבה בפנים נפולות בשל התנפצות תקוותה לבן אל סלע לבם של בני עלי, אדוני משכן ה':

וכַעֲסָתָה צִרְתָּה גַם כַּעַס בַּעֲבוּר הָרַעְמָה כִּי סָגַר ה' בַּעַד רַחֲמָהּ. וְכֵן יַעֲשֶׂה שָׁנָה בַּשָּׁנָה מִדִּי עֲלֹתָה בְּבֵית ה' כֵּן תִּכְעַסְנָה... (שם, ו-ז).

27. עיין, למשל, פסיקתא רבתי פרשה מג, מהד' איש שלום עמ' קעט: "אף חנה שהיתה תדירה להיות עולה ומתפללת בבית המקדש".

28. להלן בפרק ז נרחיב על כך, שתפילתה השנייה של חנה, לאחר שנפקדה (ב', א-י), מכוונת גם נגד בני עלי השבעים והעתידים להשכיר עצמם עבור פת לחם. אפשר שתחילת דבריה - "רחב פי על אויבי... אל תרכו תדברו גבהה גבהה" - יש בהם רמז לכך שבעמידה לפני ה' היה תמיד פיה סגור ופיהם בלבד פתוח.

דווקא שם, מול המקום אשר יבחר ה', בעת אכילת בשר הקודש של שלמי השמחה, מוצאת פנינה מקום לשמוח לאיד, להכעיס.

כל זה עד לשנה שבה מתרחשת עלילתנו, השנה שבה סירבה חנה, למגנת לבו של אלקנה אישה, לאכול מבשר הקודש של שלמי השמחה שהניח לפניה. אפשר שלא הייתה דעתה נוחה מעיסוקיו של אלקנה בקרבן ובמנותיו. חנה, שנביאה הייתה,²⁹ שמא שמעה ממרחק את קול ה' בדרך קרובה למה שאמר לימים ישעיהו בן אמוץ הנביא:

למה לי רב זבחיכם יאמר ה' שבעתי עלות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא תפצתי. כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי. לא תוסיפו הביא מנחת שוא קטרת תועבה היא לי חדש ושבת קרא מקרא לא אוכל און ועצרה (ישעיהו א', יא-יג).

אפשר שהתנהגות צרתה בעת אכילת הקרבן הזכירה לחנה את הנהגתם של בני עלי בעת הקרבתו. ידעה חנה, שהבשר המשובח המוגש לצלחתה הוקרב על חשבונן של הנשים הצובאות על פתח אוהל מועד. קניהן הבאות לטהר אותן לבעליהן, ואולי אף לאפשר להן להרות וללדת, נדחו מפני בשר שלמי השמחה של אלקנה אישה, בשר, שמנת הכוהן שבו טעמה לחכם של הכוהנים המקריבים יותר מן התורים ומבני היונה דלי הבשר, שהביאו הנשים הצובאות אל משכן ה'. חנה קמה מעם השולחן, ובהחלטה נחושה שמה את פעמיה אל משכן ה'.

והיא מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה... והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' ועלי ש'מר את פיה. וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע ויחשבה עלי לשפ'רה. ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין הסירי את יינך מעליך (שמ"א א', י-יד).

לא ברור איך נכנסה חנה פנימה אל חצרות בית ה'. בפשטות מצטייר המקום כשמור היטב בידי כוהניו - פטרוניו של המשכן. האם ניצלה חוסר ערנות של השומרים? האם עברה את הגדר? אפשר שמבטו של עלי השומר את פיה ותגובתו הקשה כלפיה רומזים לכך, שאדם זר הבא לשפוך את נפשו לפני ה' בחצר המשכן, ובייחוד כשהייתה זו אישה, היה מראה לא שכיח במשכן.

להבנתנו, אין כל דמיון בין אדם המתפלל בלחש לשיכור. המקרא המספר על חנה, שתפילתה הייתה בלחש, לא בא אלא להעיד על עלי, שלבו לא היה לב אבן. אילו שמע את תפילתה היה מניח לה. אך הוא לא שמע את מילותיה, ומראה אישה, או אף סתם אדם זר בתוך המשכן (ואף במקום המותר לזרים) לא היה מוכר לו. הוא לא הבין איך העז מאן דהו לעשות זאת, וקל וחומר אישה, שהרי התפילה כרוכה בקרבן, והקרבן - לכוהנים בלבד! חנה, היא המלמדת אותו את זכותה לעמוד לפני ה' במשכן גם בלא תיוכם משופע השלמונים של בניו.

29. עיין מגילה יד ע"א.

ותען חנה ותאמר לא אדני אשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי ואשפך את נפשי לפני ה'. אל תתן את אמתך לפני בת בליעל כי מרב שיחי וכעסי דברתי עד הנה (שמ"א א', טו-טז).

מכאן פשר המשפט הקשה: "אל תתן את אמתך לפני בת בליעל", ופשרו, לדעתנו: אל תתן את אמתך לפני בני בליעל, ובדרך כבוד כלפי הכוהן הגדול. שהרי: ובני עלי בני בליעל לא ידעו את ה' (שם ב', יב).

ו. הנדר

ותדר נדר ותאמר ה' צבאות אם ראה תראה בעני אמתך וזכרתי ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו (שם א', יא).

הנדר במקרא ובהלכה הוא סוגיה מורכבת. תעיד על כך מחלוקת התנאים בשאלה האם הנדר עצמו הוא מצווה או חטא (ראה נדרים ט ע"א). להלכה נפסק (משנה תורה הלכות נדרים פ"א הכ"ו), שתוארו של הנדר הוא 'כנדרי רשעים'. מן הסוגיה שם עולה, שזוהי הסיבה להקלות הרבות שנתנו חכמים בהתרת הנדרים. חכמים רצו לבטל את הנדרים ולעוקרם. לעומת זאת, נדרה של חנה בפרשתנו מתקבל כנדר נכון וכשר. בפשטות נראה מן המקרא, שהנדר הוא אמצעי נכון ורצוי בעבודת ה'. אך נראה שהמקרא מכיר רק סוג אחד של נדר - זה של הנודר בשעת צרה. נראה מן התורה שהיא מתייחסת לנדר כזה בחיוב. ראשון לנדרים הוא נדרו של יעקב, בבורחו מפני עשו אחיו:

וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש. ושכתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלהים. והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים וכל אשר תתן לי עֲשֶׂה אֶעֱשֶׂה לך (בראשית כ"ח, כ-כב).

נדר דומה נודרים ישראל לאחר שהכנעני מלך ערד ניצחם במלחמתו הראשונה עמהם.

וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם (במדבר כ"א, ב).

ומצאנו את נדרו של יפתח בצאתו למלחמה בבני עמון (שופטים י"א, ל-לא); את נדרו של אבשלום כשהיה בגלות גשור ורצה לשוב לביתו (שמ"ב ט"ו, ח); את נדרם של אנשי הספינה הבאה תרשישה על סף טביעתה עם יונה הנביא בתוכה (יונה א', טז), וכן את נדרו שלו בעת צרתו (שם ב', י). מכאן הסבר אפשרי לדברי המשנה:

היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו (חגיגה פ"א מ"ח).

התורה לא רמזה על האפשרות להתיר נדר על ידי חכם, משום שהנדר בתורה הוא נדר בשעת צרה, ונודר בשעת צרה - אין התרה לנדרו.³⁰ אפשר שבמהלך הדורות התרבו נודרים מסיבות אחרות, וסיבות אלו לא נראו לחכמים כמוצדקות, ולכן שללו חכמים את הנדר, וחתרו להשיבו למטרה שהתורה הועידה לו - שעת צרה.³¹

אך גם לנודר בשעת צרה, המתנה את נדרו בישועת ה', יש מגבלות. ניתן לעמוד עליהן מן ההקבלה בין נדרה של חנה לבין נדרו של יפתח:

וידר יפתח נדר לה' ויאמר אם נתון תתן את בני עמון בידי. והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי לקראתי בשובי בשלום מבני עמון והיה לה' והעליתיהו עולה (שופטים י"א, ל-לא).

למפרשים,³² שיפתח נדר לשחוט את בתו ולהקריב את דמה על המזבח, ודאי אין דמיון לנדרה של חנה. אך למפרשים שכוונת יפתח הייתה להפריש את בתו מהבלי העולם לעבודת ה', קיים דמיון ברור לנדרה של חנה, המפרישה את בנה לעבודת ה' לכל ימי חייו. אך הדמיון מצביע על השוני. נדרו של יפתח והצורך לקיימו מובע בפסוקים בצער רב, ואילו נדרה של חנה מעורר, בעיקר בתוצאותיו, רושם חיובי ואוהד.³³

נראה לנו, שעצם הפרשת הבן או הבת שלא מדעתם, מכל ענייני העולם הזה, היא דבר שנזקקו עלול להיות מרובה מתועלתו, ואין הקב"ה זקוק לאנשים אלו שיפרשו למענו מן העולם. סיפורה של בת יפתח מצדיק אפוא קינה לדורות. אך שמואל לא הופרש כדי להינתק מהבלי העולם. הוא הופרש על ידי חנה אמו ביום כניסתה החריגה למשכן ולאחר שמאנה לסיים את אכילת הקרבן, בעצם קנאתה לכבודו של משכן ה' המחולל ולכבודם הרמוס של מקריבי הקרבנות ולצערן של הנשים הצובאות בפתח אוהל מועד. מנוי וגמור

30. עיין בדברי הרמ"א בשלחן ערוך יורה דעה סי' רכח סעיף מה ובמקורותיו. הסיבה לכך בהלכה היא, שהנודר בשעת צרה, בבקשו תמורת נדרו עזרה מן הקב"ה, נחשב כנודר על דעתו של הקב"ה, וכל מי שנודר על דעתו של אחר, אינו יכול להפר בלי רשותו.

31. עוד אפשר לדעתנו, שכל דין היתר נדרים בלתי רצויים מבוסס על מעין 'אפקעינהו רבנן', המתקיים לעתים בקידושין שאינם רצויים. מצינו דין זה במקום שיש חשש לדבר עברה אם ימשיכו הקידושין לחול, כגון באומרת על בעלה שהוא מאוס עליה, שמדינא, לדעת רוב הראשונים, אינו חייב לגרשה, ולמרות זאת תיקנו הגאונים לכפותו לתת לה גט, שמא תזנה תחתיו, או תכפהו על ידי נכרי לתת לה גט, ותקנתם היא מעין הפקעת קידושין (עיין, למשל, שו"ת הרא"ש כלל מג סי' ח בשם הגאונים).

ואפשר שסמכו חכמים בהיתר נדרים על פתיחתה המיוחדת של הפרשה: "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר" (במדבר ל', ב), ואכן הבינו ממנה, שכל הנודר, על דעת ראשי המטות הוא נודר, וחכמי הדורות הם בבחינת 'שליחותיהו קא עבדי'.

32. רש"י בשופטים; הרמב"ן ויקרא כ"ז, כט. סיעת המפרשים החולקת היא ראב"ע (הובא ברמב"ן שם), רלב"ג ורד"ק בשופטים שם.

33. ניתן ליישב את שאלתנו על פי העולה מדברי רלב"ג. שמואל כשהופרש לעבודת ה', לא הופרש מלשאת אישה ומלהוליד בנים. בת יפתח, בשל היותה אישה, האמורה להיות משועבדת לבעלה, ולא תוכל להיבדל לעבודת ה', הופרשה מנישואין ומהקמת משפחה, וזו הייתה הסיבה לצערו של יפתח ולצערן של בנות ישראל "מימים ימימה". אך במאמר חיפשנו ישוב שונה.

היה עם חנה באותו יום לא רק למרוד בעלי הכוהן ובנורמות התפילה וההקרבה שאישר לבניו, לפחות באי-התנגדותו התקיפה להם, אלא גם להחליף את בניו ואת פטרונותם על המשכן, ולהוכיח שאפשר אחרת. היא ייעדה לכך את הבן שייוולד כתוצאה מתפילתה זו, אם יראה ה' בעונייה וישמע את קולה. בנה יגדל ויהיה לכוהן במקום בני הבליעל המנהלים עתה את המשכן, הוא יכבד את הקרבן ואת מקריביו, הוא לא יתעלל בנשים הצובאות בשל קרבנן הדל, הוא גם יידע את היחס הנכון בין ערכו של הקרבן לשמיעה בקול ה' ולקיום כל מצוותיו.³⁴ הוא עתיד לחדש דרך בעבודת ה', שהייתה מנוגדת לקו שעלי הנהיג אותו, שבו היה הקרבן חזות הכול:

ויאמר שמואל החפץ לה' בעלות וזבחים כשמע בקול ה' הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים (שמ"א ט"ו, כב).

הפרשתו של שמואל לה' מהבלי העולם לא הייתה אצל חנה מטרה. היא הייתה אמצעי כדי להשיג את אשר הייתה נחושה להשיג, את המהפכה הגדולה בסדרי עבודת ה' של עם ישראל. שלא כנדרו של יפתח, ששם הייתה ההפרשה מטרה כשלעצמה, היה נדרה של חנה דבר נכון וטוב, נדר שהצמיח פרות לתפארת, מנדרי הכשרים.

* * *

הקורא תמה מן הסתם, איך יכלה חנה לחשוב את בנה כמחליף את כוהני המשכן, כשהוא עצמו, כבנו של אלקנה, אינו כוהן אלא לוי מן הרמתים צופים. אלא שכבר קדם לה קורח ועדתו שערער על הכהונה ואמר:

ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אלהם רב לכם כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה' (במדבר ט"ז, ג).

בפרק ב' עמדנו על כך, שהיה היגיון רב בטענתו של קורח. אדם הנבחר לעבודת ה' לא בשל מעשיו, אלא רק בשל ייחוס משפחתו, עלול לראות את הקדושה ואת יתרונו מחבריו בקרבת ה' אליו, כדבר המובן מאליו והמובנה באישיותו מיום לידתו, ואין לך רעה חולה גדולה מזו בעבודת ה'. עוד הבאנו שם את הדיבה הרעה שהוציא קורח על משה, ובעיקר על אהרן, שבשם קדושת הכהונה עשק אישה אלמנה ואת שתי בנותיה היתומות, ורוקן אותן מנכסיהן. אהרן ודאי שלא עשה כך מימיו. אך בני בניו, בני עלי, שמעלתם וקדושתם היו מובנות להם מאליהן, אכן נהגו כך, ויפה התריע קורח על העלול לעלות ממעלתה של הכהונה על כל העדה.

וקרח שפקח היה מה ראה לשטות זה, עינו הטעתו, ראה שלשלת גדולה יוצאה ממנו, שמואל ששקול כנגד משה ואהרן. אמר בשבילו אני נמלט.³⁵

34. גם המקראות עצמם מעמידים את שמואל כניגוד של בני עלי - עיין שמ"א ב', יז-יח.

35. רש"י במדבר ט"ז, ז, על פי תנחומא קרח ה.

טענטו של קורח הייתה נגועה ביריבות על רקע אישי, ומלאה קנאה ושנאה. החלק הנכון והצודק בטענתו של קורח יצא אל הפועל בשמואל, שהיה מבני בניו של קורח.³⁶ חנה, שחזרה על טענותיו של קורח כלפי בני עלי, לא עשתה זאת מצד שום נגיעה אישית של קנאה בזולת. הקנאה לכבוד ה' ולכבוד באי המשכן הייתה טהורה אצלה. טענת "כל העדה כלם קדושים", הייתה אצלה אמתית. נראה, שחנה אכן הצליחה לערער את מעמד הכהונה, ולהוכיח שאפשר אחרת. הזוהר דן בהבדל בין ירמיהו, שהיה כוהן (מבית עלי!) ולא שימש בכהונה, לעומת שמואל, שלא היה כוהן, ושימש בכהונה:

דהא כתיב 'מן הכהנים אשר בענות' (ירמיהו א', א), מן הכהנים הוה אבל לא שמש ושמואל ביומי דעלי שמש.³⁷

מדרש זה יכול להסתמך על כך ששמואל הקריב את קרבן הציבור בכינוס של העם במצפה:³⁸

ויאמרו בני ישראל אל שמואל אל תחרש ממנו מזעק אל ה' אלהינו וישענו מיד פלשתים. ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלה [ויעלהו קרי] עולה כליל לה' ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל ויענהו ה' (שמ"א ז', ח-ט).

המדרש בזוהר יכול להסתמך גם על נדרה של חנה, שבנה יהיה נזיר:³⁹

ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו (שם א', יא).

הנזיר בהלכותיו דומה לכוהן הגדול. שערות ראשו הן בבחינת "כי נזר אלהיו על ראשו" (במדבר ו', ז), כמו שנאמר על הציץ, שעל ראשו של הכוהן הגדול.⁴⁰ הוא אסור בשתיית

36. מגילת היוחסין המלאה של שמואל כתובה בדה"א ו', יח-כג.

37. זוהר כרך ב (שמות) פרשת תרומה, קמח ע"ב.

38. מן המשנה בזבחים (פי"ד מ"י) עולה, שאין צורך בכוהן בבמת יחיד, ויש שזיהו במת יחיד עם במה קטנה, כלומר, עם כל במה שלא הייתה בנוב או בגבעון. לפי זה הייתה הבמה, ששמואל הקריב בה במצפה, במה קטנה, שאינה טעונה כוהן. אך מן הירושלמי במגילה (פ"א הי"ב, עב ע"ג) עולה, שהואיל והעולה הייתה קרבן ציבור, היא הייתה טעונה כוהן, ושמואל, שהיה לוי והקריבה עשה זאת כהוראת שעה. אך ייתכן כפי שהבאנו, ששמואל שימש בכהונה בהוראת שעה. ועיין גם ויקרא רבה פרשה כב ט, מהד' מרגליות עמ' תקכ; מדרש שמואל פרשה יג, מהד' בובר דף מב ע"א, במקביל לירושלמי. ר"י אברבנאל העלה את האפשרות, ששמואל העלה את העולה על ידי כוהן.

39. במשנה (נזיר פ"ט מ"ה) נזירותו של שמואל היא מחלוקת תנאים. הרמב"ם (הלכות נזירות פ"ג הט"ז) פסק כרבי נהוראי, ששמואל היה נזיר עולם.

40. השווה במדבר ו', ג-ז על הנזר בנזיר, איסור שתיית יין ואיסור טומאת קרובים, לויקרא כ"א, יא-יב בכוהן גדול, ושם י', ט לגבי איסור שתיית יין בשעת עבודה.

ישנם פרטים נוספים העשויים לרמוז על עבודתו של שמואל ככוהן גדול, כמו הדגשת המעיל שלבש (ראה שמ"א ב', יט; ט"ו, כז, לחלק מן הפירושים; כ"ח, יד; ועיין תנחומא [בובר] אמור

יין ככוהן בשעת עבודתו, הוא אסור להיטמא למת, ואפילו לקרוביו, כדינו של הכוהן הגדול. גם שמשון שהיה נזיר עולם מן הבטן הוקש לאהרן הכוהן,⁴¹ כשם ששמואל שקול כנגדו.

ורבי יוחנן אמר: זרע ששקול כשני אנשים, ומאן אינון - משה ואהרן, שנאמר: משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו (ברכות לא ע"ב).

להבנתנו - שמואל כנביא, כשופט וכמנהיג רוחני ומדיני, הוא ממשיך דרכו של משה. שמואל כיורשם של עלי ובניו בעבודת הקרבן הוא ממשיך דרכו של אהרן.⁴² העובדה שכוונת חנה בבקשתה בן החלה במצוקתה הטבעית של אישה עקרה החפצה לממש את יכולת אימהותה והמקנאת בצרתה, ונסתיימה בקנאת אמת לכבוד ה' ומשכנו, באה לידי ביטוי בשמו של הנער שנולד בעקבות תפילתה - 'שמואל', מעין קיצור של 'שואל מאל'. השאלה המרכיבה את שמו מורכבת משאלתה של חנה מאת ה':

ויען עלי ויאמר לך לשלום ואלהי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו

(שמ"א א', יז).

(שם, כ).

ותקרא את שמו שמואל כי מה' שאלתיו

(שם, כז).

אל הנער הזה התפללתי ויתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו

שם זה משמעותו גם מכך שחנה משאילה אותו לה' ומייעדת אותו לגאול את כבוד ה' ואת המשכן מחרפתם:⁴³

וגם אנכי השאלתהו לה' כל הימים אשר היה הוא שואל לה' (שם, כח).

ד, עמ' 82). גם אפוד נזכר אצל שמואל (שמ"א ב', יח), אך זהו אפוד בד, שהיה בגד שירות גם של כוהנים רגילים - עיין שם כ"ב, יח.

41. עיין ראש השנה כה ע"ב. לגבי פרטי נזירותו של שמשון עיין נזיר פ"א מ"ב וברמב"ם הלכות נזירות פ"ג הל' יג-יד.

42. על פי המדרש, ביקשה חנה בתפילתה לא רק מחליף לכהונה, אלא גם נביא ומנהיג שיעמוד בראש העם. ניתן לראות זאת על רקע פרשת המתאוים לבשר לאחר שבני ישראל נסעו מהר ה' (עיין במדבר י"א). תאוות הבשר שם נאמרה בסגנון דומה מאוד לפרשת בשר התאוה במשנה תורה (דברים י"ב). גם תאוות הבשר של בני עלי רומזת לפרשה זו: "גם בטרם יקטרון את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה בשר לצלות לכהן ולא יקח ממך בשר מבשל כי אם חי. ויאמר אליו האיש קטר יקטירון כיום החלב וקח לך כאשר תאוה נפשך..." (שמ"א ב', טו-טז). הביטוי "בכל אות נפשך" נזכר במשנה תורה לגבי בשר הנאכל בריחוק מן המקום אשר יבחר ה', אך בספר שמואל הוא מכוון על בשר הקרבנות שטופלו בידי בני עלי. הפתרון לתאוות הבשר בספר במדבר היה בדברי ה' אל משה: "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם..." (י"א, יז); כלומר, בהגברת רוח הנבואה במינויים של זקני ישראל כנביאים לעזרה בהנהגת העם. אפשר, שזוהי הסיבה שחנה ביקשה גם רוח נבואה לבנה.

43. ניתן לערוך כאן השוואה ניגודית בין חנה, הדמות המרכזית בהפטרתנו, לבין שרה, הדמות המרכזית בפרשתנו, כאשר לנכונותן למסור את הבן, שנולד להן אחרי עקרותן, מסירה גמורה לה'. ניתן גם לפרוך השוואה ניגודית זו, וסמכנו על המעיין.

ניתן לשאול על מקרה חריג זה, שבו האם מייעדת את בנה לתפקידו: וכי מה זכותה של האם לקבוע לבנה את דרכו בחיים? למרות שאלתנו, נראה ששמואל אכן מקיים את נדרה של אמו ואת הדרך שהועידה לו. העולה מכאן הוא, שתחילת דרכו של שמואל בחיים הייתה קיום מצוות כיבוד אם בכל נפשו ובכל מאודו. בכך ניתן לראות את ההבדל הראשון והיסודי בין שמואל לבין בני עלי, שהמקרא העיד עליהם: "ולא ישמעו לקול אביהם" (שם ב', כה).

ז. "ה' צבאות אם ראה תראה" (1)

ותדר נדר ותאמר ה' צבאות אם ראה תראה בעני אמתך וזכרתני ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים (שמ"א א', יא).

כפי שכתבנו בפרק הראשון, חז"ל בנו על כפילות ה'ראייה' את מדרשם על ה'איום' שהטיחה חנה כלפי מעלה, אם לא ימלא הקב"ה את בקשתה.

'אם ראה תראה', אמר רבי אלעזר: אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, 'אם ראה' - מוטב, ואם לאו - 'תראה', אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנאמר: 'ונקתה ונזרעה זרע' (במדבר ה', כח) (ברכות לא ע"ב).

ושאלנו, הייתכן לבוא כך לתפילה לפני ה'?! הייתכן לפרש כך על סמך דיוק כה קלוש בפסוקים?!

נראה לנו, שהתשובה נתונה בשורשיה של פרשת סוטה.

מן הפסוקים ומתיאורנו לעיל עולה, שהשנה שעלילת הפרק מתרחשת בה, לא הייתה השנה הראשונה שחנה עלתה למשכן שילה בציפייה לעמוד לפני ה' ולבקש מלפניו על בנה, אך ההרגלים שהשליטו בני עלי במשכן ה' מנעו זאת ממנה. בשנה המדוברת לא יכלה עוד חנה להתגבר על צערה ועל הכעס שהכעיסתה צרתה, וחדרה בדרך בלתי מקובלת אל המשכן, כדי לשפוך את נפשה לפני ה'. היא עשתה זאת, בין השאר, עם הנכונות לשלם את המחיר החברתי והציבורי של התנהגותה המרדנית והבלתי מקובלת, מחיר שבא לידי ביטוי בגערתו של עלי, הכוהן הגדול, בה, בחשד השכרות ובעלבון שהוא מטיח בה. זהו גם המחיר שמשלמת אישה הנחשדת כסוטה על התנהגותה.

על פי פשטי המקראות בפרשת סוטה, אין צורך ברקע הלכתי ברור ומוגדר לרוח הקנאה העוברת על הבעל בעת שהוא חושד באשתו ומביא אותה אל הכוהן. כל סיבה הנראית לו יכולה לשמש כעילה לבזות את אשתו בפריעת שיערה על ידי הכוהן במשכן ה', ובדברים הקשים הנאמרים לה. אך חז"ל למדו מן המקראות את ההתראה שהבעל צריך להתרות באשתו בשני עדים קודם שיביא אותה אל הכוהן, התראה הנצרכת בדרך כלל רק בחייבי עונשי גוף - מיתה ומלקות. האישה הנסתרת עם גבר זר מודעת אפוא לחשד ולבושה במשכן ה' שיהיו מנת חלקה. הכוהן - הוא המבייש אותה והמאיים עליה.

הוא החושד בה והוא המשביע אותה בשם ה' בשבועת האלה הכוללת בתוכה את הקללה:

ואמר הכהן לאשה יתן ה' אותך לאלה ולשבעה בתוך עמך בתת ה' את ירכך נפלת ואת בטנך צבה (במדבר ה', כא).

על פי פשטי המקראות אין הכרח לומר, שהמים המאירים ממיתים את האישה החוטאת. עונש הירך הנופלת נראה כצניחת רחמה של האישה, והקללה היא אפוא שלא תוכל ללדת עוד.⁴⁴ שהרי אף שלא נטמאה בעדים, אין לסמוך עליה עוד שתלד דווקא לבעלה, ולא ממזרים מנואף אלמוני.

קללת הכוהן בשם ה' תחול על האישה שלא תלד עוד עם צניחת רחמה, רק אם החשד שהעלה הכוהן היה מוצדק. אך אם האישה הייתה טהורה, לא רק שקללת אבדן רחמה אינה חלה עליה, אלא שבמקומה חלה ברכת הפוריות והלידה:

'ונקתה ונזרעה זרע' - שאם היתה עקרה נפקדת, דברי ר' עקיבא (סוטה כו ע"א).

אפשר, שהכוהן שקילל אותה, הוא עצמו מצווה עתה לברכה, ואפשר שזה פשר הסמיכות בין פרשת סוטה לברכת כוהנים.⁴⁵

* * *

חנה עברה חוויה קשה דומה. היא הייתה מודעת, כאמור, למחיר החשד והבושה שהיא עלולה לעבור במשכן ה', והיא הלכה לקראת מחיר זה בעיניים פקוחות. הכוהן הגדול אכן חשד בה שהיא שיכורה וביזה אותה. אפשר שלא היה הפרש גדול בין חשד באישה שהיא שיכורה לבין חשד שהיא זונה ומנאפת. המקרא מלא בתיאורי הקשר בין יין לבין זנות, החל מנוח ולוט ועד למוסר אמו של המלך למואל (משלי ל"א, ג-ד), ובתווך סמיכותה של סוטה לנזיר מן היין. ברגע שהכוהן הגדול התפכח מחשדו בחנה וחזר בו מנזיפתו בה, לא נותר לו אלא לברכה שאלוהי ישראל ייתן את שאלתה ויפקדנה מעקרותה.

מצוקתה של חנה, שהייתה מוכנה לעבור את ההשפלה של החשד וכל הכרוך בו בשל רצונה להיפקד מעקרותה, היא זו שעמדה לפני ר' אלעזר, כשהשווה אותה במדרש הנזכר ל'סוטה' שנמצאה טהורה, והנפקדת מעקרותה.

44. וכך פירש החזקוני כאן.

45. בתווך נמצאת פרשת נזיר, שאף היא קשורה בסמיכות פרשיות לפרשת סוטה ולברכת כוהנים. סמיכות הפרשיות סוטה-נזיר-ברכת כוהנים נזכרה בבמדבר רבה פרשה י כה, והיא נדרשת שם בדומה לדברינו. חושדים בסוטה ששתתה יין, "ואם היתה טהורה - 'ונקתה ונזרעה זרע', יוצאים הימנה כוהנים מברכים את ישראל".

* * *

עוד פירש לנו ר' אלעזר באותה אגדה על תפילתה של חנה:

'ותדר נדר ותאמר ה' צבאות', אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא צבאות עד שבאתה חנה וקראתו 'צבאות'; אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד? (ברכות לא ע"ב).

מה טיבו של שם זה, "ה' צבאות", הנזכר כאן לראשונה במקרא? במסגרת זו של דברי ר' אלעזר על הדמיון בין פרשת חנה לבין פרשת סוטה אפשר שמשמעו - ה' אלוהי הנשים הצובאות. חנה באה כאן לתבוע את עלבונן של כל הנשים הדחיות פתח אוהל מועד בשל קרבנן הדל, אם בשל ההלכה שקרבנן המיוחד של נשים כולל בדרך כלל בן יונה או תור, ואם בשל העובדה שנשים בדרך כלל אינן בעלות רכוש משלהן, והן מקריבות קרבן של דלות או של דלי דלות. אך המזלג בן שלוש השיניים אינו מעלה תורים ובני יונה ומנחת סולת, והנשים הצובאות נדחו מיום ליום, המתינו לילות רבים בפתח המשכן, וכששבו לביתן המתינו להן בו גם בעלים זועמים, קנאים וחשדנים, שחקרו אותן בשאלות עם מי נסתרו בלילות מחוץ לבית, נמנעו מלהתייחד עמן, ואולי אף ביישו אותן בהבאתן שוב אל משכן ה' כשמנחת סוטה בידיהן. חנה התובעת את עלבונן, פונה (על פי מדרשו של ר' אלעזר) אל ריבונה, ובצורה היא מטיחה כלפי אלוהי הצובאות: ⁴⁶ האומנם תשעה אל מנחתה של אישה רק כשמנחת סוטה בידה?! שם "ה' צבאות" נזכר כאן לראשונה. אך דומה שהוא רמוז כבר בתורת משה בעת הקמת המשכן:

ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראת הצבאות אשר צבאו פתח אוהל מועד (שמות ל"ח, ח). ⁴⁷

אף המדרש ופירוש רש"י שם מזכירים במשהו את פרקנו: ⁴⁸

במראת הצובאות - בנות ישראל היו בידן מראות, שרואות בהן כשהן מתקשטות, ואף אותן לא עכבו מלהביא לנדבת המשכן, והיה מואס משה בהן, מפני שעשויים ליצר הרע,

46. "ואמר רבי אלעזר: חנה הטיחה דברים כלפי מעלה, שנאמר: 'ותתפלל על ה'' - מלמד, שהטיחה דברים כלפי מעלה" (ברכות לא ע"ב).

47. שמא נוכל לדרוש כאן סמיכות בין פרשת מחצית השקל (שמות ל', יא-טז) לבין צו עשיית הכיור וכנו (שם, יז-כא). מחצית השקל היא לצורך מפקד צבאות ישראל, ונפקדו בה רק אנשי צבא, זכרים מבין עשרים שנה. בהמשך מקרא נקרא שמו של הקב"ה "צבאות" פעמים רבות על התהלכותו בקרב צבאות ישראל היוצאים למלחמה (ראה למשל שמ"א ט"ו, א). הכיור נעשה מתרומת צבאות הנשים אשר צבאו פתח אוהל מועד. גם על שמן נקרא שם ה' "צבאות", וכפי שהעלינו בפרק זה.

48. תנחומא פקודי ט. העדפנו להביא את לשונו הקצרה יותר של רש"י.

אמר לו הקב"ה קבל, כי אלו חביבין עלי מן הכל, שעל ידיהם העמידו הנשים צבאות רבות במצרים. כשהיו בעליהם יגעים בעבודת פרך, היו הולכות ומוליכות להם מאכל ומשתה ומאכילות אותם ונוטלות המראות, וכל אחת רואה עצמה עם בעלה במראה ומשדלתו בדברים, לומר אני נאה ממך, ומתוך כך מביאות לבעליהן לידי תאוה ונזקקות להם, ומתעברות ויולדות שם, שנאמר 'תחת התפוח עוררתיך' (שה"ש ח', ה), וזהו שנאמר 'במראות הצובאות'. ונעשה הכיור מהם, שהוא לשום שלום בין איש לאשתו, להשקות ממים שבתוכו את שקנא לה בעלה ונסתרה.

די לנו בקצת מעושר דמיונו של בעל המדרש, כדי לעמוד על משמעות הכיור וכונו על פי הבנתו. די לנו אם נציץ לרגע על הבעל השב לביתו מעבודת יומו המפרכת בחומר ובלבנים תחת שוט הנוגש המצרי, ורואה את אשתו המתקשטת במראה. הוא אכול ספקות, האומנם לקראתו היא מתקשטת, באהבתה אותו, ברצותה לנחמו ולהעמיד ממנו ולדות בשל אמונתה העמוקה בגאולה העתידה ובמסורת "פקד יפקד",⁴⁹ או שמא חלילה, מאסה בבעלה החבול והעיף, והיא מנצלת את היעדרותו הקבועה מן הבית לצורך קשריה הסמויים עם השכן המצרי השמח והרענן, ועבורו היא מטפחת את יופייה.⁵⁰ והיה משה מואס במראות בשל רוח הקנאה שהפיתו בבעלים, רוח של מריבה ושל היעדר שלום בית. אך הקב"ה הראהו את הטוב שבהן, את האהבה שהביאו, את לידתם של צבאות ה' מכוח אותה אהבה, לידה שביטאה את האמונה העמוקה שלא ייטוש ה' את עמו, אמונה שהפיתו הנשים הצדקניות, שבזכותן נגאלו ישראל ממצרים.⁵¹ משם למד משה גם את היפה שבתורת הקנאות ואת השלום שהיא משרה בין איש לאשתו כשהתברר שהחשד היה חשד שווא, ועשה מן המראות את הכיור שממנו משקים את האישה כדי להוכיח את טהרתה לבעלה.

ואל מול הכיור הנעשה במראות הצובאות עמדה חנה ופנתה מרוב שיחה וכעסה אל ה' צבאות, אלוהי הנשים הצובאות, השומעות את חרפתן בלשון "אשר ישכבן את הנשים הצבאות" ודנה לפניו בשאלה, האומנם ישעה רק למנחת השעורים של החשודה כסוטה ורק אל תחינתה לבן ישמע ? !

אל מול הכיור שמימיו בודקים את הסוטה עמדה חנה ונדרה, שבנה לא יגדל כבני עלי, בני הבליעל, האשמים האמתיים בחשד הסוטה בנשים הצובאות. בנה שלה יהיה פרוש מן הניאוף ומן הדומה לו. הוא יהיה נזיר, ומורה לא יעלה על ראשו. שהרי "למה

49. עיין רש"י שמות ג', יח.

50. ראה רש"י במדבר כ"ו, ה (על פי פסיקתא דרב כהנא ויהי בשלח פסקא יא ו, מהד' מנדלבוים עמ' 181; שיר השירים רבה פרשה ד יב): "לפי שהיו האומות מבזין אותם ואומרים מה אלו מתיחסין על שבטיהם, סבורין הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים קל וחומר בנשותיהם, לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם, ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר, מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם. וזהו הוא שמפורש ע"י דוד 'שבטי יה עדות לישראל' (תהילים קכ"ב, ד) - השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם".

51. עיין סוטה יא ע"ב.

נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך, שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין" (סוטה ב ע"א).⁵²

ח. "ה' צבאות אם ראה תראה" (2)

הדרשה שניסינו להטמיע בכינוי 'צבאות' ברוח מדרשו של ר' אלעזר היא בבחינת 'קומה שנייה', ואינה יכולה לבוא במקומו של פשט הכינוי, שמשמעו הוא אלוהי מערכות ישראל.⁵³ נדרה של חנה העקרה לגדל את בנה כנזיר, שמורה לא יעלה על ראשו, מתפרש כאן על רקע חיובה של אשת מנוח העקרה מפי המלאך:

כי הנך הרה וילדת בן ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים (שופטים י"ג, ה).

חנה מקנאת אפוא לא רק לכבודו המחולל של משכן ה' ולכבודן המחולל של הנשים הצובאות, אלא גם לכבודם המחולל של ישראל, שכאשר אין השכינה שורה במשכנם של בני עלי, הם נמסרים לבז ולמשיסה בידי אויביהם הפלשתים. בנה שלה, על פי נדרה, לא ירים רק את המשכן מעפרו, אלא את כל קרן ישראל הגדועה, וכשם שעשה בעבר נזיר האלוהים, שמשון.

נתבונן בתפילתה השנייה של חנה, אחרי שזכתה לקיים את נדרה, ולהביא את שמואל בנה אל בית ה' (שמ"א ב', א-י).

חצי פסוק בתפילתה - "עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אמללה" (שם, א) - רומז לריב המר שהיה לחנה עם פנינה צרתה. חלק יותר מרכזי בתפילה רומז לעימות שהיה לה עם בני עלי: כך - "שבעים בלחם נשפרו ורעבים חדלו" (שם, ה), הנראה מקביל לנבואתו של איש האלוהים לעלי על גורל ביתו בשל חטאם:

והיה כל הנותר בביתך יבוא להשתחות לו לאגורת כסף וככר לחם ואמר ספחני נא אל אחת הכהנות לאכל פת לחם (שם, לו).⁵⁴

ואף פסוקה של חנה: "ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם" (שם, ז) נראה מכוון לאותו עניין, לבית עלי שיאבדו את משרתם ואת פרנסתם במשכן לטובת בנה של חנה.

52. שהיין מביא לידי ניאוף (רש"י במדבר ו', ב). כיוצא בו שמשון - נגזר עליו להיות נזיר דווקא בשל עיסוקו הרב בגזרת ה' בבנות פלשתים. ואף יוסף היה "נזיר אחיו" (עיין לעיל בפתיחה), ואפשר שבגלל זה ניצל מן החטא באשת פוטיפר.

53. ראה שוב שמ"א ט"ו, ב, והשווה לתהילים פ', ה, ח, ועוד רבים.

54. וכוונתו: יבואו להשתחות לכוהן הנאמן - ולדעתנו הוא שמואל. אמנם כל המפרשים ביארו שהכוהן הנאמן הוא צדוק, המשיח הוא דוד ושכיר הלחם הוא אביתר. אך לעניות דעתי אפשר שהנבואה יותר סמוכה, והיא מתייחסת למחליפם הישיר של בני עלי שנזכרו בנבואה - שמואל, שהתהלך כנביא לפני שאול, משיח ה'.

אך עיקר תפילתה נראה מכוון לתמורה שתחול במעמד של ישראל מול הפלשתים בימי בנה, שמואל:

רמה קרני בה' רחב פי על אויבי כי שמחתי בישועתך... ואין צור כאלהינו... קשת גברים חתים ונכשלים אזורו חיל... כי לא בכח יגבר איש. ה' יחתו מריבו [מריביו קרי] עלו [עליו קרי] בשמים ירעם ה' ידין אפסי ארץ ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו.

בתפילתה מתוארים קרן ישראל המתרוממת, האויבים, ישועת ה', קשת גיבורי הפלשתים הנשברת, ישראל הנכשלים העושים חיל, התגברות חסרי הכוח על צריהם, ואף הרעם מן השמים על מריביו של ה' המזכיר את מלחמת אבן העזר השנייה, שישראל ניצחו בה בהנהגת שמואל:

ויהי שמואל מעלה העולה ופלשתים נגשו למלחמה בישראל וירעם ה' בקול גדול ביום ההוא על פלשתים ויהמם וינגפו לפני ישראל (שמ"א ז', י).

עוד מתוארת בתפילת חנה המלכת שאול ("ויתן עז למלכו") ודוד ("וירם קרן משיחו")⁵⁵ כחלק מתשובת ה' לפלשתים צוררי ישראל:

וה' גלה את אֶזְנֵן שְׁמוּאֵל יוֹם אֶחָד לִפְנֵי בּוֹא שְׁאוּל לֵאמֹר. כַּעַת מַחַר אֲשַׁלַּח אֵלֶיךָ אִישׁ מֵאֶרֶץ בְּנִימֵן וּמִשְׁחָתוֹ לִנְגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְהוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מִיַּד פְּלִשְׁתִּים כִּי רָאִיתִי אֶת עַמִּי כִּי בָאָה צַעֲקָתוֹ אֵלַי (שם ט', טו-טז).⁵⁶

שמואל, מנקודת מבטה של חנה, היה התשובה לצערה הפרטי כאישה עקרה, לצערן של כל הנשים הנזקקות למשכן ולצערם של כל ישראל. ה' צבאות שאליו פנתה היה מי שברא את כל צבאי הצבאות שבעולמו, ויכול הוא לתת לה בן אחד. הוא היה גם אלוהי הנשים הצובאות הדחיות ממשכן ה', וגם אלוהי צבאות ישראל העתידים לנצח את הפלשתים.

ט. "וישת עליהם תבל"

נשוב לקדושת היום, ראש השנה, שבו אנו קוראים במעשה חנה בהפטרה. פתחנו בענייני זיכרונות, פקידתה של חנה בראש השנה ודמיון פקידתה לפקידתה של שרה בפרשת היום. נסיים במלכויות, ונשוב לשם כך לתפילתה השנייה של חנה:

קשת גברים חתים ונכשלים אזורו חיל. שבעים בלחם נשכרו ורעבים חדלו עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אמללה. ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם... רגלי חסידו [חסידיו קרי] ישמר ורשעים בחשך ידמו.

55. פירשנו כאן כפירושו של ר' ישעיה. אמנם מדרש שמואל פרשה ה יז, מהד' בוכר עמ' 64, וכן רד"ק, ביארוהו על המלך המשיח.

56. שמא נרמזה בתפילתה גם מלחמת שאול האחרונה בגלכוע, שקדמה לה עליית שמואל בעין דור מן השאול כדי לבשר לשאול על מותו בה - בפסוק "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל".

אפשר שסגנונה של חנה השפיע גם על תפילתו של רבי אמנון ממגנצא, העומדת במרכז תפילת מלכויות שבברכת קדושת השם בראש השנה:

כמה יעברון וכמה יבראון, מי יחיה ומי ימות, מי בקצו ומי לא בקצו...
מי ינוח ומי ינוע, מי ישקט ומי יטרף, מי ישלו ומי יתסר, מי יעני ומי יעשר, מי ישפל ומי ירום.

יש בתפילתה זו של חנה ובתפילתו של רבי אמנון אמונה עמוקה בצדקתו של הקב"ה. אך לא פחות מכך יש בה קבלה מוחלטת של גזרתו, כגזרת מלך המנהיג את עולמו ואת בריותיו. יש בה גם ביטחון מוחלט בכך שכל דבר שקורה בעולם, קורה בידיעתו ובהשגחתו המלאה של הקב"ה, היושב כמלך על כס המשפט ביום הדין.

ומן הדמיון בתפילות - לשונה ביניהן. הנסיבות השונות שבהן נאמרו שתי התפילות מנציחות את אימת הדין הניבטת מכל משפט בתפילתו של רבי אמנון, ולעומתה את האופטימיות הנשקפת מתפילתה של חנה, המסיימת את הניגודים במסקנה העולה מהם:

מקים מעפר דל מאשפת יריט אביון להושיב עם נדיבים וכסא כבוד ינחלם.

היא מכירה בקשר בין דבריה לבין משפטו של הקב"ה ומלכותו:

ה' ידין אפסי ארץ ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו.

ושמא נרמז אף יום הרת עולם בדבריה:

כי לה' מצקי ארץ וישת עליהם תבל.

חלק ב - רחל

פתיחה

בהקדמה למאמר עמדנו על חשיבותם של פסוקי רחל לקביעתה של הנבואה בירמיהו ל"א כהפטרת היום השני של ראש השנה. בחלק זה של המאמר נתבונן בתוכנם:

כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו. כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעלתך נאם ה' וישבו מארץ אויב. ויש תקוה לאחריתך נאם ה' וישבו בנים לגבולם (ירמיהו ל"א, יד-טז).

מאליה נשאלת השאלה: רחל, שבכלל האימהות הייתה, למה יצאה מכללן?

שאלה דומה עולה לגבי קבורתה של רחל בדרך אפרת היא בית לחם, בנפרד מן האבות ושאר האימהות. לא ייפלא אפוא, שהמדרשים, רש"י והמסורת היהודית לדורותיה כרכו את שני אלו כאחד.⁵⁷

57. הרמב"ן העלה שלוש אפשרויות אחרות לבאר מדוע נקברה רחל בדרך, ולא במערת המכפלה: א. בשל הקושי המעשי של יעקב להוליך את גופתה עד למערת המכפלה כשהיה מטופל

מה ראה אבינו יעקב לקבור את רחל בדרך אפרתה, אלא צפה אבינו יעקב שהגליות עתידות לעבור שם לפיכך קברה שם, כדי שתהא מבקשת עליהם רחמים הדה היא כה אמר י"י קול ברמה נשמע [וגו'] כה אמר י"י מנעי קולך וגו' ויש תקוה לאחריתך וגו'.⁵⁸

ובדרך מפורטת יותר במדרש אחר:

שאף אני בקשתי להעלותה ולקבורה ולא הניחני הקדוש ברוך הוא שנאמר 'ואקברה שם' (בראשית מ"ח, ז), מהו 'שם'? על פי הדיבור. ולמה? שגלוי וצפוי לפניו שסוף בית המקדש עתיד ליחרב ובניו עתידים לצאת בגולה והם הולכין אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם ואינם מועילין להם, וכיון שהם הולכין בדרך הם באין ומחבקין קבורת רחל והיא עומדת ומבקשת רחמים מן הקדוש ברוך הוא, ואומרת לפניו: רבוננו של עולם, שמע בקול בכייתי ורחם על בניי או תן לי האוניא [שטר החוב שלי - הבטחת הקב"ה לרחל, י"מ] שלי, מיד הקדוש ברוך הוא שומע בקול תפילתה. מנין שכן? כתב 'בכי תמרורים רחל מבכה על בניה' וכתב 'ויש תקוה לאחריתך [נאום ה'] ושבו בנים לגבולם'.⁵⁹

המדרשים הסכימו גם על זכותה המיוחדת של רחל, שבשלה שומע הקב"ה דווקא את תחינתה. התלמוד מספר לנו את זכותה בלשון קצרה:

אלא אמר לה: מינסבת לי? אמרה ליה: אין, מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה. אמר לה: מאי רמאותיה? אמרה ליה: אית לי אחתא דקשישא מינאי, ולא מנסבא לי מקמה. אמר לה: אחיו אני ברמאות... מסר לה סימנין. כי קא מעיילי לה ללאה, סברה: השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה (בבא בתרא קכג ע"א).

המדרש מאריך בסיפור המעשה, ואף קושר אותו לזכותה המיוחדת של רחל להתפלל על בניה בעת החורבן:

באותה שעה קפצה רחל אמנו לפני הקב"ה ואמרה: רבש"ע, גלוי לפניך שיעקב עבדך אהבני אהבה יתירה, ועבד בשבילי לאבא שבע שנים, וכשהשלימו אותן שבע שנים, והגיע זמן נשואי לבעלי, יעץ אבי להחליפני לבעלי בשביל אחותי, והוקשה עלי הדבר עד מאד, כי נודעה לי העצה, והודעתי לבעלי ומסרתי לו סימן שיכיר ביני ובין אחותי, כדי שלא יוכל אבי להחליפני, ולאחר כן נחמתי בעצמי וסבלתי את תאותי, ורחמתי על אחותי שלא תצא לחרפה, ולערב חלפו אחותי לבעלי בשבילי, ומסרתי לאחותי כל הסימנין שמסרתי לבעלי, כדי שיהא סבור שהיא רחל, ולא עוד אלא שנכנסתי תחת המטה שהיה שוכב עם אחותי והיה מדבר עמה והיא שותקת, ואני משיבתו על כל דבר ודבר, כדי שלא

במשפחתו בדרך; ב. יעקב בוש מאבותיו לקבור אצלם שתי אחיות, ולאה נישאה לו ראשונה, ולדעתו דווקא נישואי רחל ליעקב היו בדיעבד בלבד (שני פירושים אלו כתב בבראשית מ"ח, ז); ג. בשל רצונו שתיקבר בנחלת בנימין או בסמוך לה (ולדעתו קבר רחל ליד בית לחם יהודה נמצא סמוך לנחלת בנימין. וזה צ"ע. ופירוש זה כתב בפרק ל"ה).

58. בראשית רבה פרשה צז ז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1243; והביאו רש"י בבראשית מ"ח, ז.

59. פסיקתא רבתי פרשה ג, מהד' איש שלום יא ע"ב.

יכיר לקול אחותי, וגמלתי חסד עמה, ולא קנאתי בה, ולא הוצאתיה לחרפה, ומה אני שאני בשר ודם עפר ואפר לא קנאתי לצרה שלי ולא הוצאתיה לבושה ולחרפה, ואתה מלך חי וקיים רחמן, מפני מה קנאת לע"ז שאין בה ממש והגלית בני, ונהרגו בחרב, ועשו אויבים בם כרצונם? מיד נתגללו רחמיו של הקב"ה ואמר בשבילך רחל אני מחזיר את ישראל למקומן, הה"ד 'כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו', וכתוב 'כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעולתך וגו', וכתוב 'ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושבנו בנים לגבולם'.⁶⁰

התמיהה על פירוש זה על זכותה המיוחדת של רחל היא, שקשה למצוא סיוע או רמז בפסוקים לאגדה על מסירת רחל את הסימנים ללאה. לעומת זאת, רמאותו של לבן מתיישבת היטב גם אם נניח שיעקב לא מסר לרחל סימנים. רחל הורחקה בזרועו של לבן מליל הכלולות של יעקב, והקושי של יעקב להבחין בינה לבין לאה נבע מן הזמן הארוך, שבע השנים שעברו בין פגישתו עם רחל ליד הבאר לבין ליל הנישואין. אפשר שלבן לא נתן לה לפגוש את יעקב בכל אותה תקופה. גיל נישואיה (על פי בעל סדר עולם⁶¹ הייתה אז רחל בת כ"ב שנים) מסביר היטב את השינויים שעברה רחל בגופה עד לבלי הכר (לפחות באישון לילה) בשנים הרבות מאז שיעקב פגש אותה ליד הבאר.

א. על גלות בבל ועל פולמוס של אדריינוס

נשוב לקבורתה של רחל בדרך אפרתה. מן הפסיקתא הנ"ל נראה, שרחל נקברה בדרך העתידה להיות גם דרכם של גולי ירושלים אחרי החורבן. מדרש זה יובן לאשורו אם נדע היכן נקברה רחל.

בעניין זה נחלקו הדעות, בשל הסתירה הקיימת בין הפסוקים בספר בראשית (ל"ה, טז ובעיקר מ"ח, ז), המזכירים במקום קבורתה את אפרת ואת בית לחם, לבין הפסוק בשמ"א י', ב, האומר שקבורת רחל היא בגבול בנימין בצלצח. גם הפסוקים הנזכרים לעיל בירמיהו נראים תומכים בכך שרחל נקברה בנחלת בנימין, שהרי הם מזכירים את קולה של רחל הנשמע ברמה, שהיא עיר ידועה בנחלת בנימין מצפון לירושלים (מזוהה כיום בעיירה א-רם ליד עטרות). המקורות הראשונים הידועים לנו של השיטה

60. איכה רבה פתיחת ג כד, מהד' בובר עמ' 28.

61. פרק ב, מהד' רטנר ו ע"א, ועיין שם הערות כא-כג, ועיין תורה שלמה כרך ה, ניו יורק תשי"ג, עמ' תתקנח הערה פב.

ה'דרומית', המזהה את קבר רחל באתרו המקובל היום מצפון לבית לחם הם נוצריים,⁶² אך ניתן להניח שמקורותיהם היו יהודיים.⁶³ שיטה זו נמצאת במקורותינו בתוספתא:

כיוצא בדבר אתה אומ' בלכתך היום מעמדי וגו' בצלצח היכן מצינו שנקברה רחל בגבול בנימין בצלצח והלא לא נקברה אלא בבית לחם חלקו של יהודה שנ' ותמת רחל ותקבר בדרך אפרת ואין אפרת אלו חלקו של יהודה שנ' ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה אלא אמר לו עכשיו שאני מדבר עמך הנם על קבורת רחל אתה הולך והן באין ומוצא אתה אותן בגבול בנימין בצלצח.⁶⁴

רש"י בפירושו לשמ"א (י', ב), רד"ק והמצודות שם פירשו על פי התוספתא ועל פי השיטה הדרומית. גם הרמב"ן בפירושו לתורה (בראשית ל"ה, ט"ז), לאחר שעלה ארצה וחזר בו מדבריו שם מ"ח, ז (ששם העדיף את השיטה ה'צפונית') תמך במסורת זו, וראה בה מסורת יהודית לכל דבר.⁶⁵ בין האחרונים ראוי להזכיר את מאמריו של יואל אליצור,⁶⁶ שתמך בשיטה הדרומית, ודחה בטוב טעם את הראיות נגדה משמואל ומירמיהו.

מקורה הראשון הידוע לי של השיטה הצפונית הוא דעתו של ר' מאיר בספרי:⁶⁷

ותמת רחל ותקבר בדרך אפרת היא בית לחם' (בראשית ל"ה, יט) - רבי מאיר אומר: בחלקו של בנימין בנה מתה, שנאמר 'ואני בבואי מפרן בארץ כנען בדרך בעוד כבורת ארץ לבא אפרתה מתה עלי רחל' (ע"פ בראשית מ"ח, ז) ואין 'אפרתה' אלא בית לחם, שנאמר: 'ואתה בית לחם אפרתה' (מיכה ה', א) שומע אני בחלקו של יוסף בנה תלמוד

62. האוונגליון, מתי ב, יח, מן המאה הראשונה לספירה, אובסביוס והנוסע מבורדו מן המאה הרביעית לספירה, הירונימוס באונומסטיקון 82 במאה החמישית ומפת מידבא מן המאה השישית. עוד בנושא זה עיין: א' דמסקי, ערך 'רחל, קבורת רחל', אנציקלופדיה מקראית ז, ירושלים תשל"ו, עמ' 360-363.

63. כך הניח י' אליצור ('פשר האותות ושאלת קבורת רחל', בתוך: ז"ח ארליך [עורך], לפני אפרים ובנימין ומנשה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 55-64), אך דבר זה אינו ברור, משום שהמקור הראשון באוונגליון נוגע בדבר בשל מעשייה נוצרית שאירעה בבית לחם, שהוא כורך באגדה על בכייה של רחל. ועיין דמסקי שם.

64. תוספתא סוטה פ"א ה"ג, מהד' ליברמן עמ' 222. וכן הוא במדרש שמואל פרשה יד ו, מהד' בובר מה ע"א; וכך פירש ר' יוסף קרא כאן. בדרך אחרת עיין בראשית רבה פרשה פב יט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 988.

65. אמנם פירושו תמוה, שראה את המקום כסמוך לנחלת בנימין.

66. י' אליצור, 'קול ברמה נשמע ושאלת קבורת רחל', שמעתין יז, גיליון 59, תל אביב תש"מ, עמ' 16-21, ובעיקר הנ"ל (לעיל, הערה 63).

67. י' אליצור במאמרו (לעיל, הערה 63) דחה את הראיה מן הספרי, אך דחייתו נראית לי דחוקה מעט. זאת ועוד, גם המדרש בסדר אליהו רבה תומך בשיטה הצפונית, וטוען שאפרת היא העיר רמה. ראה: תורה שלמה כרך ז, ניו יורק תש"י, עמ' תתתקנ אות נז*.

לומר 'הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדה יער' (תהילים קל"ב, ו) במי שנמשל בחייתו יער, ואיזה זה? בנימן.⁶⁸

בדרך זו הלך כאמור, גם הרמב"ן לפני שחזר בו, ואף רבים מן החוקרים העדיפו את השיטה הצפונית. בדורנו נתחבבה בעיקר השערתו של נ' הראובני,⁶⁹ שרחל נקברה מתחת לעיר רמה (מדרום-מזרח לה) במקום הנקרא היום 'קבור בני איסראיל' (מדרום ומתחת ליישוב גבע בנימין - אדם, ממש בצדו המזרחי של הכביש העולה מפסגת זאב לצומת גבע בנימין בקטע המזרחי ביותר שלו, בעת שהוא חוצה את ואדי פרה - נחל פרת המקראי), ליד בית לחם שבנחלת בנימין (ראה נחמיה ז', בו) ובנחל פרת (= אפרת) בדרך מבית אל דרומה.

* * *

מהנחה שהפסיקתא דלעיל והמדרשים האחרים מדברים על רחל המבכה על ישראל בעת שהם יוצאים לגלות בבל אחרי חורבן הבית הראשון, כמעט שאין מנוס מלקבל את השיטה הצפונית. לדרך זו נראה, שהמדרש חיבר את מקום קבורתה של רחל עם קולה של רחל המבכה על בניה הנשמע דווקא בעיר רמה (ירמיהו ל"א, יד), ואת שני אלו חיבר המדרש עם תיאור מחנה השבויים המוגלים על ידי נבוזראדן בבלה, שהיה אחרי חורבן ירושלים בעיר רמה:

הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת ה' אחר שלח אתו נבוזראדן רב טבחים מן הרמה בקחתו אתו והוא אסור באזקים בתוך כל גלות ירושלם ויהודה המגלים בבלה (ירמיהו מ', א).

קודם יציאתם לגלות, בתחנתם האחרונה בארץ, בעת שביים, מתפללת עליהם רחל שנקברה סמוך לשם.

אם נקבל את השיטה הדרומית נראה, שאין מנוס מלקבל את דבריו של יהודה אליצור,⁷⁰ שבעל המדרש התכוון להובלת השבויים שנתפסו בפולמוס של אדריינוס עם כישלון מרד בר כוכבא, והובלו למכירה בשוק העבדים ביריד הגדול של בוטנה באילנין מצפון לחברון⁷¹ (מזוהה כיום באלוני ממרא בשכונת נימרא, כ-300 מטרים ממזרח לצומת הזכוכית' שבין חלחול לחברון). בדרךם לבוטנה עברו אפוא השבויים על קברה של רחל במקום שהוא מזוהה כיום, ושם רחל התפללה על שיבתם.

קבלת השיטה הדרומית תביא אותנו לכאורה למסקנה, שבעל המדרש לא התכוון כלל לפרש את הנבואה בירמיהו, שהרי קשה לומר שירמיהו ניבא על כישלון המרד באדריינוס ועל תוצאותיו. כוונת בעל המדרש לדרך זו הייתה, לכאורה, לנצל את

68. ספרי דברים פסקא שנב, מהד' פינקלשטיין עמ' 411.

69. נ' הראובני, אור חדש על ספר ירמיהו, תל אביב תשט"ו, עמ' 143-151. קדמוהו בכך קלרמון-גאנו ומקאליסטר - עיין: א' דמסקי (לעיל, הערה 62).

70. נמסרו בידי בנו יבל"א יואל אליצור במאמרו (לעיל, הערה 63), עמ' 64.

71. על פי עדותו של הירונימוס בפירושו לפרקנו בירמיהו ל"א.

הפסוקים בירמיהו על בכייה של רחל למטרותיו שלו, בפירוש האירוע הקשה של מכירת היהודים בשוקי העבדים לאחר כישלון המרד. וכל זה דוחק.

לעומת זאת, אם נרצה להחזיק במסורת הידועה יותר של חז"ל, שקבר רחל הוא ליד בית לחם יהודה, וגם בכך שירמיהו דיבר על חורבן הבית הראשון שהיה בתקופתו, ניאלץ להקריב לשם כך את ה'ריאליה' - המציאות ההיסטוריוגרפית המתקבלת על הדעת, וכפי שעושה אחד מבעלי המדרש:

'ואקברה שם בדרך אפרת' - על אם הדרך קברתיה שיהו בניה עולין לארץ ישראל ורואין קבורתה וזוכרין אותה, וכן מצינו בשעה שהיו ישראל הולכין בגולה לבבל, כיון שעברו על קבורתה של רחל התחילה נשמתה בוכה, שנא' 'כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה' וגו', והקב"ה ענה אותה ואמר לה 'מנעי קולך מבכי' וגו': היא בית לחם. ולמה נקראת אפרת, ששם יושבין משפחות נשואי בית פרץ, שנאמר 'ודוד בן איש אפרתי' (שמ"א י"ז, יב).⁷²

שהרי לא מסתבר, שגולי בבל, שמחנה השבויים שלהם היה ברמה שמצפון לירושלים, והדרך בבבל הולכת צפונה, עברו דרך בית לחם יהודה שמדרום לירושלים.

ב. על הגלות למצרים שאחרי החורבן

הרצון להישאר בתחום ההיסטוריוגרפי המתקבל על הדעת, בנבואת רחל על ידי ירמיהו בחורבן הבית הראשון ובמסורת המקובלת על קבר רחל, אפשר שיוביל אותנו לאגדה עלומה, שלא מצאתי לה מקור בחז"ל, והיא נזכרה בספר הישר ובמקורות מסוגו.⁷³ על פי אגדה זו, לאחר מכירת יוסף, משנטלוהו הישמעאלים להורידו מצרימה, עברה השיירה ליד קברה של רחל. יוסף עזב לרגע את השיירה, והלך לבכות על קבר אמו. רחל בכתה אל הקב"ה, העבירה את תלונת בנה על מר גורלו והבטיחה לבנה לעמוד לצדו בצרתו ולהתחנן לפני הקב"ה עד שיגאלנו מצרותיו. ניתן לסמוך אגדה זו היטב על השוואת הפסוק:

רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו (ירמיהו ל"א, יד).

לנאמר על יעקב במכירת יוסף:

ויקמו כל בניו וכל בנותיו לנחמו וימאן להתנחם (בראשית ל"ז, לה).

בכלל, דמותה האימהית של רחל מתיישבת היטב עם הרחמים שביקשה על בנה יוסף, שללידתו התפללה, ועם מותה הפך לנער יתום, שאחיו החורגים מנצלים את חולשתו כדי לעולל לו את מה שעוללו לו.

72. מדרש שכל טוב בראשית מח, מהד' בובר עמ' 307.

73. עיין גם: ל' גינזבורג, אגדות היהודים ג, רמת גן תשכ"ח, עמ' 9-10, ושם במקורות בהערה 59.

מבחינת המציאות הייתה האגדה על תפילתה של רחל המתה על בנה מתקבלת היטב על הדעת דווקא בלא מעברה של השיירה על קברה של רחל. שהרי רחל נקברה בוודאי באזור ההר, בדרך הליכתו של יעקב עם מחנהו מבית אל לחברון. לעומת זאת, הישמעאלים שעברו מן הגלעד מצרימה דרך עמק דותן, ניצלו מן הסתם, את דרך הרוחב (מזרח-מערב) העוברת בעמק דותן, כדי לעבור דרכה מציר האורך (צפון-דרום) המזרחי של דרך המלך שעל הגלעד, אל ציר האורך המערבי של דרך ארץ פלשתים (הדומה לכביש החוף שלנו). אין אפשרות סבירה, שהשיירה עברה דרך קבר רחל. זאת ועוד: ירמיהו דיבר מן הסתם, על אירוע בן זמנו, שהרי מה טעם שידבר רק על אירוע ישן מתקופת השבטים? ובלא פסוקיו של ירמיהו אין סמך מן הכתובים לאגדה.

* * *

אפשר שהאגדה על בכיה של רחל במכירת יוסף מפרשת את פסוקי רחל בירמיהו על רצח גדליה בן אחיקם לאחר חורבן הבית ועל אבדן שארית הפליטה ובריחתה למצרים בעקבות הרצח. נפרט מעט על סיפור זה, הנזכר בקצרה בסוף ספר מלכים (מל"ב כ"ה, כה-כו) ובהרחבה רבה בירמיהו (פרקים מ'-מ"ד).

לאחר החורבן והגליית צדקיהו ואנשי ירושלים מינה מלך בבל את גדליה בן אחיקם על שארית הפליטה, והוא החל בתהליך שיקומו של עם ישראל כאן בארץ, והגולים מן הארצות השכנות החלו לשוב ארצה.

וגם כל היהודים אשר במואב ובבני עמון ובאדום ואשר בכל הארצות שמעו כי נתן מלך בבל שארית ליהודה וכי הפקיד עליהם את גדליהו בן אחיקם בן שפן. וישבו כל היהודים מכל המקומות אשר נדחו שם ויבאו ארץ יהודה אל גדליהו המצפתה ויאספו יין וקיץ הרבה מאד (ירמיהו מ', יא-יב).

ירמיהו ניבא להם הצלחה בתהליך השיקום:

אם שוב תשובו בארץ הזאת ובניתי אתכם ולא אהרס ונטעתי אתכם ולא אתוש כי נחמתי אל הרעה אשר עשיתי לכם (שם מ"ב, י).

שיקום היישוב היהודי בארץ קרס ונפל בשל החלטתו של ישמעאל בן נתניה לרצוח את גדליה, ונבואות הנחמה של ירמיהו לא נתקיימו בשל החלטתם של יוחנן בן קרח וחבריו שלא להישאר בארץ בשל הפחד ממלך בבל בגלל הרצח, אלא לרדת מצרימה ולקחת עמם את שארית הפליטה (ואת ירמיהו בתוכם).

חומרת מעשהו של ישמעאל אינה רק בשל התוצאה הקשה שהייתה לו, אלא גם בשל עצם המעשה שבו שיתף יהודי (ישמעאל בן נתניה) פעולה עם מלך גוי (בעליס מלך בני עמון) כדי להרוג את אחיו היהודי, כנראה בשל קנאה אישית בשררה שקיבל גדליה ממלך בבל.⁷⁴ ניתן להקביל בין מעשיהם הרעים של ישמעאל בן נתניה בגדליה ושל יריבו

74. עיין רש"י ורד"ק בירמיהו מ"א, א.

המושבע, יוחנן בן קרח, שהוריד בעקבות מעשהו של ישמעאל את שארית הפליטה למצרים בניגוד גמור להוראת הנביא, לפרשיות השונות הקשורות במכירת יוסף. הקנאה בשררה שנתן מלך בבל לגדליה עשויה להזכיר את קנאתם של האחים באהבתו של יעקב את יוסף, ובחלומותיו על השררה שנבעו מכך. יוסף בא בתום לבו לראות את שלומם של אחיו, ותמימותו כיסתה את עיניו מלראות את הסכנה שבשנאת אחיו אליו. גם תמימותו של גדליה בן אחיקם אטמה את אוזניו מלשמוע לאזהרתו של יוחנן בן קרח ממוזימתו של ישמעאל, והוא אירח את ישמעאל אל שולחנו לאכילת לחם יחדיו במצפה. האחים שילמו ליוסף רעה תחת הטובה שבא לראות את שלומם, וכך נהג גם ישמעאל במארחו גדליה. ישמעאל היכה את גדליה ואת אנשיו, כשם שאחי יוסף רצו לעשות לו בעת שבא (וחז"ל מייחסים מזימה זו בעיקר לשמעון וללוי⁷⁵), להכותו.

הפרט הבולט ביותר בהשוואת הפרשיות הוא השלכת המת לבור. אצל ישמעאל - במציאות, ואצל אחי יוסף - בתכנית, שבסופו של דבר לא יצאה לפועל.

ועתה לכו ונהרגהו ונשלכהו באחד הבורות ואמרנו חיה רעה אכלתהו ונראה מה יהיו חלמתי
(בראשית ל"ז, כ).
ויהי כבואם אל תוך העיר וישחטם ישמעאל בן נתניה אל תוך הבור הוא והאנשים אשר אתו
(ירמיהו מ"א, ז).

מאידך גיסא, דומה פרשת רצח גדליה בן אחיקם דווקא ל'פתרונו' של יהודה למכור את יוסף לישמעאלים. כאן שיתפו האחים פעולה עם הישמעאלים (הגויים), שבאו מן הגלעד, כשם שישמעאל (היהודי) שיתף פעולה עם בעלים מלך בני עמון, ששלט רוב הזמן גם בגלעד. בעקבות הרצח הצילו אמנם יוחנן בן קרח ואנשיו את כל שארית העם מידו של ישמעאל, אך הוליכו אותם לגלות במצרים, כדרך שיהודה הציל את יוסף מאימת הבור, אך מכרו לישמעאלים שהורידוהו מצרימה, ולימים ירדו כל משפחת אביו אל גלותם שם.

נשוב להתלבטותנו בכוונת המדרשים על הזיקה בין קברה של רחל ותפילתה, לבין הגולים מציון בעת החורבן. מצד אחד, נטינו לשיטתם של רוב המדרשים ורוב המפרשים, המאתרים את קבר רחל ליד אפרת היא בית לחם מדרום לירושלים. מצד שני, ראינו דוחק בהרחקת עדותו של ירמיהו עד לחורבן הארץ בידי אדריינוס אחרי מרד בר כוכבא, בעת שהשבויים עברו דרך בית לחם לשוק העבדים בבוטנה.

לדברינו בפרק זה, אפשר שנבואתו של ירמיהו על בכייה של רחל נאמרה בעת שיוחנן בן קרח וחבריו לקחו עמם את שארית הפליטה והורידו אותם מצרימה אחרי רצח גדליה בן אחיקם, והנביא מתייחס לתחנתם האחרונה של גולי ציון בארץ, לפני ירידתם למצרים.

75. תנחומא (בובר) וישב יג, צב ע"א, וראה גם רש"י בראשית מ"ב, כד.

ויקח יוחנן בן קרח וכל שרי החילים אשר אתו את כל שארית העם אשר השיב מאת ישמעאל בן נתניה מן המצפה אחר הכה את גדליה בן אחיקם גברים אנשי המלחמה ונשים וטף וסרסים אשר השיב מגבעון. וילכו וישבו בגרות כמוהם [כמהם קרי] אשר אצל בית לחם ללכת לבוא מצרים. מפני הכשדים כי יראו מפניהם כי הכה ישמעאל בן נתניה את גדליהו בן אחיקם אשר הפקיד מלך בבל בארץ (ירמיהו מ"א, טז-יח).

בעת ששהו הגולים בבית לחם, מדרום לירושלים, התפללה עליהם רחל, כדרך שהתפללה על יוסף בנה בעת שהורד מצרימה לאחר שניצל מן הבור.

לשיטה זו, שרחל התפללה מקברה בבית לחם יהודה, עדיין קשה פסוקו של ירמיהו הפותח את תפילתה בתיאור המקום: "קול ברמה נשמע".⁷⁶ שהרי רמה נמצאת מצפון לירושלים, ושם היה דווקא מחנה השבויים של הגולים לבבל!

לצורך תשובה אפשרית נשוב לנקודה הנראית חמורה מכול. האחים, בעת מריבתם בתוך המשפחה, ניצלו את אטימותם וקשי לבם של הישמעאלים והמדינים, שתמורת בצע כסף היו מוכנים להפוך מסוחרי בשמים לסוחרי עבדים, ומכרו דרכם את אחיהם לעבד במצרים. ישמעאל בן נתניה עושה, כאמור, את מעשהו השפל בגדליה בהשראת מלך הגלעד, בעליס מלך בני עמון. אפשר שהנביא מוצא לנחוץ להדגיש באמצעות הבור הנזכר לעיל את תועבת כריתת הברית עם זרים נגד האח ובן עמו של הרוצח.

והבור אשר השליך שם ישמעאל את כל פגרי האנשים אשר הכה ביד גדליהו הוא אשר עשה המלך אסא מפני בעשא מלך ישראל אתו מלא ישמעאל בן נתניהו חללים (ירמיהו מ"א, ט).

פרשת יריבותם של אסא מלך יהודה ושל בעשא מלך ישראל התקיימה באותה מתכונת מכוערת ובלתי נסלחת:

בשנת שלשים ושש למלכות אסא עלה בעשא מלך ישראל על יהודה ויבן את הרמה לבלתי תת יוצא ובא לאסא מלך יהודה. ויצא אסא כסף וזהב מאצרות בית ה' ובית המלך וישלח אל בן הדד מלך ארם היושב בדרמשק לאמר. ברית ביני ובינך וביני אבי וביני אביך הנה שלחתי לך כסף וזהב לך הפר בריתך את בעשא מלך ישראל ויעלה מעלי. וישמע בן הדד אל המלך אסא וישלח את שרי החילים אשר לו אל ערי ישראל ויכו את עיון ואת דן ואת אבל מים ואת כל מסכנות ערי נפתלי (דה"ב ט"ז, א-ד).

הבור הנזכר כעבור מאות שנים לדיראון עולם, נחפר כחלק ממלחמה, שמלך יהודה שיתף בה את בן הדד מלך ארם (שבאותה תקופה מלך, כנראה, גם בגלעד הצפוני) נגד יריבו, שמלך על בית יוסף, ושוב לפנינו יהודה עם הגוי הבא מן הגלעד נגד יוסף. דבר דומה קרה עם אבדן עצמאותה של מלכות יהודה לפני חורבנה. יהויקים הגדול קינא באחיו הצעיר, יהואחז, שהומלך על ירושלים, והלך והבטיח לפרעה נכו את כספה של

76. לעיל הבאנו לכך את תירוציהם של הרמב"ן, ובדורנו - של י' אליצור, ועדיין לא נחה דעתנו.

ירושלים כדי שפרעה ימליך אותו וייקח את יהואחז לבית הסוהר במצרים למות שם, ממש כדרך שהאחים מכרו את יוסף מצרימה.

הבור הנזכר היה למרגלות העיר רמה, והוא שחצץ ופילג בין שתי הממלכות, זו של יוסף וזו של יהודה. קולה של רחל המתפללת מקברה ליד בית לחם על גולי ציון, היושבים שם בתחנתם האחרונה, נשמע עד רמה, עד לבור שאליו השליך ישמעאל בן נתניה את גוויתיהם של גדליה ואנשיו.

* * *

הנחנו בפרק זה, שדווקא רחל התפללה על הגולים מציון, משום שהללו גלו על חטא הדומה למה שעוללו האחים ליוסף בנה, וכהמשך לתפילתה על יוסף עצמו בעת שנמכר לעבד. הנחתנו עשויה להסביר את המדרש על זכותה הגדולה של רחל, זכות שבשלה שומע הקב"ה את תפילתה, מסירת הסימנים שנתן בידה יעקב אבינו ללאה אחותה בעת שנכנסה לחופה עם יעקב, כדי שלא תכלם. בפרקים הקודמים תמהנו על מדרש זה, שלא נראה שיש לו מקור בכתובים, וטעותו של יעקב בליל כלולותיו נראית מבוארת בריווח גם בלא הסבר מסירת הסימנים.

אפשר, שחז"ל ראו ביחסיה של רחל עם לאה את דגם האב (ושמא נאמר: דגם האם) ליחסי אחים, שהקנאה מלווה אותם ומכתיבה את צעדיהם. שהרי כל שאנו יודעים על יחסן של שתי האחיות זו לזו הוא הקנאה. לאה קינאה ברחל על שיעקב אהב אותה, ואילו היא, לאה, הייתה שנואה. רחל קינאה באחותה, שזכתה ללדת ארבעה בנים, בעוד שהיא הייתה עקרה (ראה בראשית ל', א). הקנאה היא מידה רעה. אך זכותה של רחל הייתה, שידעה לשים לקנאתה גבול! לאחר שבע שנות ציפייה, ויש להניח - גם שנות קנאה ותחרות עם לאה,⁷⁷ דחקה רחל את קנאתה באחותה בשל החשש שמא תבוש לאה, ומסרה לה את הסימנים. אפשר שלימים גמלה לאה לרחל על מסירת הסימנים, בעת שלבן חיפש את התרפים, ודינה של רחל, שגנבה והסתירה אותם בכר הגמל, היה עלול להיגזר בהסכמת יעקב למיתה. ייתכן שלא, שהייתה עם רחל בעצה אחת בעת הבריחה,⁷⁸ ידעה על התרפים, ויכלה לנצל את הרגע ולהיפטר מרחל, שלקחה ממנה את יעקב. אך היא שמרה את סודה של רחל, כדרך שרחל שמרה את סודה שלה בליל הכלולות, בשעה שהיא לקחה את יעקב מרחל.

פרשת שתי האחיות מכריזה אפוא בקול גדול, שגם אם אין אדם יכול לשלוט בעצם קנאתו, עדיין לקנאה יש גבולות, והלשנה על נשוא הקנאה לאדם 'זר' (יעקב או לבן).

77. חז"ל רמזו לכך בעיניה הרכות מבכי של לאה, כשהבינה שלא תזכה להינשא ליעקב. עיין בבא בתרא קכג ע"א ורש"י בראשית כ"ט, יז.

78. ראה בראשית ל"א, יד-טז. באמתחתו של מו"ר הרב יואל בן-נון מצוי מאמר (שעד לכתיבת שורות אלו טרם ראה אור), הטוען ומוכיח היטב, שרחל גנבה את התרפים לא מסיבות 'דתיות' או משיקולי 'מודיעין', אלא בשל המאבק הכלכלי נגד אביה שמכר אותה כשפחה. על פי הפסוקים הנ"ל הייתה לאה עמה בעצה אחת בעניין זה, וייתכן אפוא, שידעה גם על התרפים.

הלשנה שתביא לביושו או להענשתו של נשוא הקנאה, ותשרת בכך את מטרתו של המקנא, היא מעבר לגבולות אלו. המקנאים שלא שמו גבולות לקנאתם, ועירבו אנשים זרים בהתנכלותם לנשוא הקנאה, כאחי יוסף בעת מכירתו וכישמעאל בן נתניה ברצח גדליה בן אחיקם, נמצאו כמעט מחריבים את העולם ואת העם היהודי. רחל, שייסדה בדם לבה את גבולות הקנאה, היא המבקשת רחמים על פגועי הקנאה חסרת הגבולות, יוסף בנה ושארית הפליטה המובלת למצרים, ורק את תפילתה הקב"ה שומע, ומבטיח לה תקווה ותיקון בנוסח "ושבו בנים לגבולם".

ג. על חורבן הבית השני ועל כישלון מרד בר כוכבא

אפשר, שמה שכתבנו כאן עומד בבסיסו של מדרש עשרת הרוגי מלכות,⁷⁹ שהוצאתם להורג של עשרת חכמי הסנהדרין בידי הרומאים בעת החורבן הייתה עונש משמים על מכירת יוסף בידי עשרת אחיו, וכדברי הפייטן שם: "ואתם תשאו את עוון אבותיכם". ולשון המדרש:

אמר ר' יהושע בן לוי: לא נמשכו עשרה הרוגי מלכות אלא בחטא מכירתו של יוסף.⁸⁰

חז"ל ציינו פעמים רבות, שחורבן הבית השני היה בשל שנאת חנם.⁸¹ תחילת החורבן ואבדן עצמאות ישראל היו כאמור לעיל, במריבת האחים, בניו של ינאי, הורקנוס ואריסטובולוס על המלכות, ועירובו של פומפיוס, נציב רומא שיכריע במלחמה זו.⁸² ירושלים הוכרעה במצור בעת המרד הגדול, במידה רבה בשל המחלוקת הפנימית שהייתה בה בשאלה 'מי בראש', בין ארגוני המורדים השונים. נראה, שהפייטן ראה את החורבן בידי הרומאים בכלל, ואת הוצאתם להורג של חכמי הסנהדרין בפרט, כעונש על שנאת החנם שהייתה בדור החורבן. שנאה זו הייתה בבחינת "כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן",⁸³ בשנאת האחים שגרמה לירידת יוסף לעבדות במצרים, ואז חל עליהם הדין

79. מדרש תהילים ט יג, מהד' בובר עמ' 88-89; בדרך שונה באיכה רבה פרשה ב ד, מהד' בובר עמ' 100; ובדרך נוספת בזוהר שמות פרשת פקודי, רנה ע"א ובתיקוני זוהר תיקון שישים ותשע, דף קי ע"א וע"ב. וידוע בעיקר בשם 'מדרש אלה אזכרה', א' ילינק, בית המדרש ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 64. עיין גם: ד' גולדשמידט, מחזור לימים נוראים ב, ירושלים תש"ל, עמ' 568, וכן בכל מחזורי אשכנז בסליחות שבסוף סדר העבודה שבתפילת מוסף.

80. מדרש משלי פרשה א יג, מהד' בובר כג ע"א.

81. עיין למשל תוספתא מנחות פי"ג הכ"ב, מהד' צוקרמנדל עמ' 534; בבלי יומא ט ע"ב ועוד.

82. עיין: יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, ספר א, פרק ו סעיפים ד-ה ומשם ואילך, מהד' שמחוני, רמת גן 1963, עמ' 51.

83. סנהדרין כז ע"ב: "והכתיב 'פוקד עון אבות על בנים' (שמות כ', ה)? התם כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן. כדתניא: 'ואף בעונות אבותם אתם ימקו' (ויקרא כ"ו, לט) - כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם". ועיין גם מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחודש יתרו פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 226; מכילתא דרשב"י יתרו שמות כ', ה, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 148, ושם משתמעת קצת דרך שונה בהבנת מידה זו.

של "פוקד עון אבות על בנים", ונפקדו על מכירת יוסף (כאלף ושמונה מאות שנים אחריה!). ולענייננו, רק רחל, שמנעה בידיה את התפתחות קנאת האחיות והמאבק על הבכורה, היא הזכאית לבקש עליהם רחמים, והיא הזוכה לתשובת ה'.

נראה, שהמדרש על עשרה הרוגי מלכות, עם כל הגרסות עליו במדרשים השונים⁸⁴ והזכרת החכמים השונים הנמנים על העשרה, כולל בתוכו גם את הרוגי המרד הגדול בעת שחרבו ירושלים והמקדש וגם את הרוגי גזרות אדריינוס אחרי כישלון מרד בר כוכבא.⁸⁵ שנאת החינם שנידונה לעיל מתייחסת, כאמור, בעיקר לעצם ההשתלטות הרומאית על הארץ ולחורבן שבעקבותיה, וחז"ל ייחסו לה⁸⁶ את הרעב בירושלים בעת המצור שהטיל עליה אספסיינוס ואת חורבן הבית. אך מצאנו מעין בבואה של שנאת החינם שבשלה נחרב הבית - גם בכישלון של מרד בר כוכבא ובגזרות שבעקבותיו, ודווקא בקרב חכמי התורה:

אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם (יבמות סב ע"ב).

ואף מותו של בר כוכבא ניתלה בחשדו הבלתי מוצדק ברבי אלעזר המודעי ובכך שהרגו.⁸⁷

84. עיין לעיל, הערה 79.

85. קולמוסים רבים מספור כבר נשתברו על השאלה, איך ייתכן שעשרת החכמים ישבו יחד בבית הסוהר הרומאי לפני הוצאתם להורג, ודנו את דינו של גונב נפשות, והרי חלקם נהרגו במרד הגדול, כר' ישמעאל כוהן גדול ורשב"ג נשיא ישראל שנהרגו יחד (ולדעת רוב המפרשים ורוב החוקרים הכוונה לרשב"ג הזקן, שנהרג במרד הגדול; לחכם אחר בן אותה תקופה [ראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה סוטה, ניוארק תשל"ג, עמ' 737-738] או לר"ש בהס"ג - ר' שמעון בן הסגן, אף הוא בן אותה תקופה. ועיין תוספות רבנו יהודה שירליאון ברכות נו ע"ב ד"ה ר' ישמעאל) וחלקם נהרגו בגזרות אדריינוס, כר' עקיבא, ר' חנינא בן תרדיון ור' יהודה בן בבא, וחלקם אף מאוחר יותר, כר' אלעזר בן שמוע. גם הסיפור שבפיוט עצמו מתאר חכמים הנהרגים בנסיבות שונות, ולא עשרה חכמים היושבים בחדר אחד במעצר. ועיין בכל אלו ובסתירות במקורותינו אצל י"א הלוי רבינוביץ, דורות ראשונים ג, פרנקפורט 1918, עמ' 200-202 ובעוד מקומות רבים בו. וראה גם: ש' קרויס, 'עשרה הרוגי מלכות', השלח מד, תרפ"ה (נדפס גם בא' אופנהיימר [עורך], מרד בר כוכבא, ירושלים תש"מ, עמ' 239-276).

נראה בפשטות, שהפייטן חיבר במודע שני סיפורים שונים. האחד - על עשרה חכמים, ור' ישמעאל (ורשב"ג) ביניהם, שנתבעו יחדיו על מכירת יוסף, אם מפי הקיסר ואם מפי הגבורה, והשני - סיפורים מלוקטים על גדולי חכמי ישראל שנהרגו על קידוש השם, ובחר הפייטן עשרה מהם (ור' ישמעאל ורשב"ג ביניהם) כדי להדגיש את הזיקה המתמשכת לשנאת חינם ולמכירת יוסף. וזה ברוח דברי ר' אבין במדרש משלי הנ"ל: "אמר ר' יהושע בן לוי לא נמשכו עשרה הרוגי מלכות אלא בחטא מכירתו של יוסף. א"ר אבין הוי אומר נפרעו עשרה מכל דור ודור ועדיין אותו החטא קיים".

86. ראה יומא ט ע"ב וגיטין נו ע"א.

87. "נתמלא רוגזיה לבן כוזיבא [על דודו ר' אלעזר המודעי, י"מ] בעטו והרגו... אמר הקב"ה: שברת

אפשר שניתן למצוא במדרש קשר בין שנאת האחים ליוסף, שהביאה למכירתו, לפורענות שהייתה עם כישלון מרד בר כוכבא, בפולמוס של אדריינוס, פורענות שמתו בה חכמים רבים ובהם תלמידיו של רבי עקיבא וחכמים המנויים בין עשרת הרוגי המלכות.

עד שלא נבאר נקודה זו, נקדים בנקודה עקרונית הקשורה למכירת יוסף. המפרשים עסקו בשאלה, מה ראו בני יעקב, המוחזקים כאנשים כשרים, לפשע נורא כמכירת אחיהם לעבד לישמעאלים ולמדנים. מצאנו בין הקדמונים ניסיונות להבנת המעשה, ומבחינה מסוימת אף להצדקתו ההלכתית. קדמונינו טענו, שהאחים דנו את יוסף כסנהדרין ומצאוהו כעובר עבודה זרה בהבנתו - דרישתו שהשמש, הירח והכוכבים ישתחוּ לו, או שדנוהו כרודף בהבאתו את דיבתם רעה אל אביהם, לטענתם, כדי שיידחו מעולם הקדושה כדרך שנדחו ממנו עשו וישמעאל.⁸⁸

הדרך הפשוטה ללמוד פירושים אלו היא לראות בהם הצדקה הלכתית בלבד, אך בלא שום הצדקה מוסרית.⁸⁹ וזה מעין ההצדקה ה'הלכתית' להשליכו אל מותו בבור "וידנו אל תהי בו".⁹⁰ אך שמא ניתן לראות בכך אף הצדקה מוסרית כלשהי על מבטם של האחים, ועדיין חטאם גדול מנשוא, וכפי שעולה משיפוטם של התורה ושל חז"ל בכל מקום. חטאם לגישה זו הוא בכך, שהם דנו את אחיהם על פי עומק הדין. אמנם נימוקם עמם, אך דין ללא שמץ של מידת הרחמים ולימוד זכות, הוא דין פסול. ננסה לעמוד על כך דרך הדוגמה הבאה:

כשחלה רבי אליעזר אמרו אותו היום ערב שבת היה ונכנס רבי עקיבא וחביריו לבקרו... כיון שראו חכמים שדעתו מיושבת עליו נכנסו וישבו לפניו ברחוק ד' אמות... והיו שואלין לו בטהרות בטומאות במקוואות. אמרו לו רבי מה הוא זה. אמר להם טמא. מה הוא זה. אמר להם טהור. והיה משיב על טמא טמא ועל טהור טהור. אחר כך אמר רבי אליעזר לחכמים תמה אני על תלמידי הדור שמא יענשו מיתה לשמים. אמרו לו רבי מפני מה? אמר להם מפני שלא באו ושמשו אותי. ואחר כך אמר לעקיבא בן יוסף. עקיבא מפני מה לא באת לפני ושמשת אותי. אמר לו רבי לא נפנית. אמר לו תמה אני עליך אם

זרוען של ישראל וסימית עין ימינן, לפיכך האיש ההוא זרועו יבש תיבש ועין ימינו כהה תכהה, מיד גרמו עונות ונלכדה ביתר ונהרג בן כוזיבא" (איכה רבה פרשה ב ד, מהד' וילנה עמ' 102).
88. עיין בעיקר בעלי התוספות על התורה ד, מהד' גלים, ירושלים תשמ"ה, עמ' כז, בד"ה דתינה, אות ז, ובד"ה ויראו אתו מרחוק, אות א.

89. מעין הצדקתו של דוד לבוא על בת שבע כיוון שאוריה כתב לה גט כריתות בעת שיצא למלחמה כדי לפוטרה מעגינות או מייבום אם לא ישוב. גט כזה שנכתב מאהבת האשה ומדאגה לה ולא מרצון להיפרד ממנה, אינו מקל את החטא מבחינה מוסרית. כבשת הרש נגזלה מבעלה גם אם היה לכך היתר הלכתי פורמלי. ועיין בספרנו, דוד ובת שבע, החטא העונש והתיקון, אלון שבות תשס"ג, בעיקר בעמ' 43-44, 113-116.

90. עיין בהרחבה במאמרנו, 'מעמק חברון לעמק דותן בעקבות יוסף ובעקבות המדרש', על אתר א, תשנ"ו, בעיקר בעמ' 46-49.

תמות מיתת עצמך. ויש אומרים לא אמר לו כלום אלא כיון שאמר רבי אליעזר לתלמידיו כך מיד נמס דמו בקרבו. אמר לו רבי עקיבא רבי מיתתי במה. אמר לו עקיבא שלך קשה מכולן.⁹¹

נראה, שהחזות הקשה שחזה רבי אליעזר על מותם של חכמי ישראל ושל רבי עקיבא בראשם הייתה על כישלון מרד בר כוכבא ומסע העונשין של אדריינוס בשל המרד. רבי אליעזר חוזה את שעתיד להיאמר במסכת יבמות על הכישלון בשל כך שתלמידי החכמים לא נהגו כבוד זה בזה, כדרך שחכמי ישראל לא נהגו כבוד ברבי אליעזר ובתורתו.

אך אפשר עוד, שרבי אליעזר רואה את עצמו מול חכמי ישראל המנדים אותו כיוסף מול אחיו, ש"לא יכלו דברו לשלום". רבי אליעזר הוא גדול משמרי המסורת בין חכמי ישראל וגדול יודעיה.⁹² קיים דמיון כלשהו בינו לבין יוסף, שהוא ממשיך המסורת הטבעי של יעקב אביו, שהרי יעקב מסר לו כל מה שלמד אצל שם ועבר.⁹³ כחוט השדרה של העברת מסורת הדורות - יוסף אינו מקבל את מרות אחיו הגדולים ממנו, כשם שרבי אליעזר מסרב להיכנע לדעת רוב החכמים ולדעת נשיא הסנהדרין, רבן גמליאל, בסוגיית תנורו של עכנאי.⁹⁴ הוא אף דורש מחכמי ישראל שיבואו לפניו וישמשו אותו, כדי שילמדו ממנו דרך כך את מסורות ההלכה הנכונות, כשם שיוסף מבין שעל אחיו לבוא ולהשתחוות לו. רבי אליעזר מנודה מבית המדרש ומן המשא ומתן בין החכמים עד יום מותו בשל כך, בדמיון כלשהו למה שעוללו האחים ליוסף. יוסף ביום מותו רומז לאחים על הפורענות העתידה לבוא עליהם מן המלך שיקום, ולא יידע את יוסף, ויכבוש את בני ישראל לעבדים "פן ירבה... ונלחם בנו". כשם שאחיו של יוסף לא הכירוהו ומכרוהו לעבד, מחשש פן יתגדל עליהם וישלוט בהם. וכיוסף, אף רבי אליעזר חוזה ביום מותו את הצרה העתידה לבוא על החכמים על מה שעוללו לו, וצרת רבי עקיבא שלא בא לשמשו, תגדל מצרת כולם, וכפי שקרה בדיכוי מרד בר כוכבא.

* * *

עיון בסוגיית תנורו של עכנאי מבהיר למעלה מכל ספק, ששיקוליהם של החכמים בהחלטתם לנדות את רבי אליעזר היו כולם לשם שמים וטהורים מכל דבר זר.

ואף רבן גמליאל היה בא בספינה, עמד עליו נחשול לטבעו. אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל רבי אליעזר בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: רבונו של עולם, גלוי וידוע

91. אבות דרבי נתן נו"א פרק כה, מהד' שכטר עמ' 80-81.

92. על סגולותיו אלו של רבי אליעזר כבר נכתב הרבה. עיין בעיקר: ר' מרגליות, מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו, ירושלים תשכ"ז, עמ' לד-מד; י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, תל אביב תשכ"ח.

93. ראה בראשית רבה פרשה פד ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1010, ורש"י בראשית ל"ז, ג.

94. עיין בכל זה בהרחבה בבבא מציעא נט ע"ב בסוגיה המספרת על נידויו של רבי אליעזר.

לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל. נח הים מזעפו (בבא מציעא נט ע"א).

למרות זאת, עמד על רבן גמליאל נחשול לטבעו. למרות זאת, כמעט שהתמוטטו כותלי בית המדרש. למרות זאת, לקה העולם בכל תבואותיו. למרות זאת, מת רבן גמליאל בעת שנפל רבי אליעזר על פניו, והסוגיה מסבירה את מותו בכך שלא ננעלו שערי אונאה. משמע, אין די בכך שכול השיקולים הם טהורים ולשם שמים. כשמידת הרחמים והנהגת לפנים משורת הדין מושתקות, גם כשמדובר במילי דשמיא, הפורענות קרובה לבוא. כיוצא בו יוסף. אפשר שהשיקולים לדון אותו למיתה או למכירה לעבדות תמורתה - היו לשם שמים. אך הם לא היו מחויבי המציאות, ובמידת הרחמים ניתן היה להגיע גם למסקנה שונה, ועל כך נענשו האחים וזרעם במשבר שנות הרעב ובגלות מצרים הארוכה. נשוב לרחל. אילו בחרה רחל להכלים את אחותה בליל הכלולות, היו לה לכך סיבות נכונות וישרות, ולו רק כדי להציל את יעקב מן הרמאות ומעבדות בלתי מוצדקת למשך שבע שנים. אך מידת הרחמים שלה על אחותה גברה גם על שיקולי הצדק והיושר. עם דיכוי מרד בר כוכבא נמכרים לוחמיו השבויים לעבדים בכל שוקי העולם. הם מובלים לשם כך לשוק העבדים בבוטנה שליד חברון (שתואר לעיל), ובדרכם הם עוברים ליד קברה של רחל בבית לחם. חזון הפורענות של רבי אליעזר מלווה אותם בדרכם. כעשרה יובלות לפנייהם עברו במקום זה גולי מצרים של יוחנן בן קרח, וכעשרים ושישה יובלות לפנייהם עבר שם יוסף בדרכו מצרימה. בשלושת המקרים עבר כמו ציר חטא אחד - חטא מכירת יוסף בגלגוליו השונים אצל גדליה בן אחיקם ורבי אליעזר. בשלושת המקרים בוקע ועולה השמימה קולה של רחל, שהתנהגותה הייתה ההפך הגמור מחטא זה.

* * *

האפשרויות שעסקנו בהן עד הנה על תפילת רחל על גולי ציון, עסקו בעיקר בפירוש המדרש המסביר את קבורתה של רחל מחוץ למערת המכפלה בצורך של גולי ציון לעבור ליד קברה ולבקש אותה להתפלל בעדם אל ה'. העלנו את האפשרות שהכוונה למחנה השבויים שהקים נבוזראדן בעיר רמה בסמוך לקברה של רחל (על פי זיהוי הצפוני) לאחר חורבן ירושלים בימי צדקיהו, וכן את האפשרות שתפילתה של רחל, שמסרה נפשה על כבוד אחותה, קשורה דווקא לתוצאות שנאת האחים ברצח גדליה בן אחיקם, בחורבן הבית השני או במרד בר כוכבא, ושתיים מבין אפשרויות אלו קשורות דווקא בזיהוי של קברה ליד בית לחם יהודה. ועדיין לא התמודדנו עם שני חסרונות של פירושינו אלו בעקבות המדרש:

א. כפי שהעלינו בפרק הראשון, אין הכרח לקשור את קבורתה של רחל בדרך אפרת לצרתם של גולי ציון, וגם לא לנבואת ירמיהו על בכייתה על בניה. שהרי אפשר שנקברה שם בשל קשיי הדרך, בשל רצונו של יעקב לקבורה בנחלת בנה בנימין, שנולד בעת מותה, או בשל סיבות אחרות. אין גם הכרח לקשור את תפילתה של רחל

על גולי ציון במקום קבורתה,⁹⁵ שהרי היא יכולה להתפלל עליהם, וכמתואר בירמיהו, גם בלא שיעברו בצורה מאורגנת ליד קברה. גם ההסתמכות על מסירת הסימנים ללאה, אין לה כל כך על מה להיסמך במקראות, וכבר עמדנו על כך, שנראה שהאגדה עצמה נסמכת על העתיד, על שנאת החינם שגרמה לחורבן, שרחל התפללה עליו.

ב. יש קושי בכך, שדווקא רחל, עם כל צדקתה, היא המתפללת על גולי ציון. הקשר שלה אליהם הוא הרופף ביותר, שהרי עשרה מבין שלושה עשר שבטי ישראל⁹⁶ אינם בניה.

בפרקים הבאים נציע אפוא, פירושים הבנויים על הנחות שונות, הנחות העונות על הקשיים שהצבנו כאן. בפרק הסיכום ננסה לחבר בין מה שנראה לנו כפשטי המקראות, לבין הנחות הבסיס למדרשי חז"ל על קבר רחל, ובין הפירושים שנציע עתה לבין מה שכתבנו לעיל על פי מה שנראה לנו כדרכם של חז"ל.

ד. חורבן שילה

שאלתנו השנייה על הקשר בין הבנים האובדים לבין רחל אמנו מביאה אותנו להנחה, שנבואת ירמיהו על רחל המבכה על בניה עוסקת באסון שקרה בעיקר לבני רחל, אפרים, מנשה ובנימין, ואפשר שהכוונה לחורבן שילה. משכן שילה שימש את כלל האומה, חורבנו, שביית ארון ה' ומותם של עלי ובניו היו אסונה של האומה כולה. אך נראה שהאסון פגע בעיקר בשלושת שבטי רחל. העיר שילה הייתה בנחלת אפרים (או בנימין), וחורבנה ושרפתה, הריגת אנשיה וחילול כבודן של נשיה⁹⁷ היו בראש ובראשונה אסונם של בני רחל. יש להניח, שגם מותם של כחמישים אלף איש במלחמות באבן העזר

95. אמנם ניתן להביא סיוע לשיטתם של חז"ל מן הפסוק "ויצב יעקב מצבה על קברתה היא מצבת קברת רחל עד היום" (בראשית ל"ה, כ). משמע, יש חשיבות למקום שנקברה ולציון קברה לדורות.

96. א. החשבתי לצורך שאלתנו את אפרים ומנשה כשני שבטים, ומניתי גם את לוי. בכל מניין מקובל נמנים שנים עשר שבטים בלבד, ובהם יוסף ולוי או אפרים ומנשה בלא לוי.

ב. ראב"ע בתהילים פ', ב התחבט בשאלה זו. תירוצו הראשון הוא על פי הדרך המקובלת: "שהיה הארון בתחלה בחלק יוסף ואחר כך בחלק בנימין, ושניהם בני רחל במחשבת בני יעקב הראשונה מנשיו, וכן כתוב 'בני רחל אשת יעקב', על כן רחל מבכה על בניה וכל ישראל נקראו בשם אפרי' וזה הוא 'ויקרא בהם שמי'". דברינו להלן הם דווקא ברוח תירוצו השני, אלא שהוא סתם ולא פירש: "או המשורר הזכיר מלחמה שהיתה לבני רחל עם גוים".

97. עיין תהילים ע"ח, סב-סד. שרידי חורבנה של העיר מוכרים לנו עד היום. עיין למשל: א' קמפינסקי, ערך 'שלה', אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל ב, ירושלים תשל"א, עמ' 546.

ובחורבן שילה והערים שנלקחו במלחמה בידי פלשתים⁹⁸ היו, על פי מקום החזית, בעיקר פורענותם של שבטים אלו. ניתן לשער, שמספר מזמורי תהילים נכתבו סביב פורענות זו. ייתכן שאחד מהם הוא מזמור פ':

למנצח אל ששנים עדות לאסף מזמור. רעה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף ישב הכרובים הופיעה. לפני אפרים ובנימין ומנשה עוררה את גבורתך ולכה לישעתה לנו. אלהים השיבנו והאר פניך ונושעה. ה' אלהים צבאות עד מתי עשנת בתפלת עמך. האכלתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שלישי. חשימנו מדון לשכנינו ואיבינו ילעגו לנו. אלהים צבאות השיבנו והאר פניך ונושעה (פס' א-ח).

המזמור מזכיר דווקא את בני רחל, אפרים, בנימין ומנשה. הוא מתאר תבוסה לפני האויב ובקשת ישועת ה' צבאות יושב הכרובים. יש בכך כדי להזכיר את המלחמה ששילה חרבה בה, ואת תקוות הניצחון מחמת הארון שנכזבה:

ויבא העם אל המחנה ויאמרו זקני ישראל למה נגפנו ה' היום לפני פלשתים נקחה אלינו משלה את ארון ברית ה' ויבא בקרבנו וישענו מכף איבינו. וישלח העם שלה וישאו משם את ארון ברית ה' צבאות ישב הכרובים ושם שני בני עלי עם ארון ברית האלהים חפני ופינחס (שמ"א ד', ג-ד).

אך טבעי הוא, שמי שמבקשת רחמים דווקא על שלושת השבטים הללו היא אמם רחל. אפשר שקולה של רחל המבקשת על בניה בחורבן שילה נרמז במקראות החותמים את חורבנה.

וכלתו אשת פינחס הרה ללדת ותשמע את השמעה אל הלקח ארון האלהים ומת חמיה ואישה ותכרע ותלד כי נהפכו עליה צריה. וכעת מותה ותדברנה הנצבות עליה אל תיראי כי בן ילדת ולא ענתה ולא שתה לבה. ותקרא לנער אי כבוד לאמר גלה כבוד מישראל אל הלקח ארון האלהים ואל חמיה ואישה. (שם, יט-כא).⁹⁹

ובהקבלה ברורה למותה של רחל אמנו:

ויסעו מבית אל ויהי עוד כברת הארץ לבוא אפרתה ותלד רחל ותקש בלדתה. ויהי בהקשתה בלדתה ותאמר לה המילדת אל תיראי כי גם זה לך בן. ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין (בראשית ל"ה, טז-יח).

98. בשמ"א נמנו שלושים וארבעה אלף הרוגים בשתי המלחמות. אך בפרק ו', יט נמנו חמישים אלף הרוגי סך כול הפורענות. ועיין: מ' אסקין, 'שבעים איש חמישים אלף איש', מגדים כג, תשנ"ה, עמ' 109-114; ותגובתי, 'שבעים איש חמישים אלף איש', מגדים כד, תשנ"ה, עמ' 103-104.

99. עיין מאמרו המעניין של א' בזק, 'בין רחל לאשת פנחס', מגדים כח, תשנ"ח, עמ' 8-19, שהעלה (עמ' 16) אפשרות אחרת לפרש את ההקבלה. עיין גם: י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995, עמ' 32. ואת הישר בעיני כתבתי.

שמה צפתה רחל בעת מותה ברוח הקודש ובדרך של "מעשה אבות סימן לבנים" שאסונם של בני בניה, המתייתמים מאמם בילדותם, עתיד לשוב ברבות הימים. יהיה זה בעת שיתייטמו בניה מן השכינה בעת גלות הארון וחורבן המשכן וכל הסבל הצפוי להם מידי אויביהם כדרך שסבל בנה מתגרת ידם של אחיו החורגים. היא, רחל, כאמו המתה של בנימין, קצרה ידה מהושיעו, מלבד תפילתה לפני ה' מתוך קברה. וה' מנחם אותה: "כי יש שכר לפעלתך... ויש תקוה לאחריתך".

* * *

הפירוש שהצענו מסביר את זיקתה של רחל לחורבן שילה, שבשלו היא בוכה. עדיין נותר לנו להסביר את זיקתו של ירמיהו בנבואתו לבכי זה, שהרי חורבן שילה היה למעלה מארבע מאות שנה לפניו. אמנם ירמיהו מתייחס בהרחבה לחורבן שילה (פרקים ז' ו"ו) כאזהרה מפני חורבן המקדש. יתר על כן, נראה שהקב"ה בחר בירמיהו כנביא החורבן עוד בטרם יצא מרחם (שם א', ה) היא בשל היותו כוהן מענתות, ואפשר שהיה מזרעו של אביתר,¹⁰⁰ שהיה כוהן בענתות, ונשא על גבו את קללת בית עלי, שהוא היה מזרעו (מל"א ב', כו-כז), וירמיהו, הנושא בדלותו את קללת בית עלי על גבו נבחר כדי להמחיש לעם ערב חורבן המקדש את משמעות חורבן שילה. אך נראה, שזו אינה סיבה כדי להביא כאן נבואת נחמה על בכיית רחל על חורבן שילה. לכן נראה, שהפירוש שהצענו לראות את בכייה של רחל כקשורה בחורבן שילה, אינו יכול לעמוד בפני עצמו, והוא זקוק להשלמה. נעסוק בכך בפרקים הבאים.

ה. גלות שומרון

נראה, שהדרך הקרובה ביותר לפשטי המקראות בביאור בכייה של רחל נובעת מן העולה מכלל נבואת הנחמה שבכייה של רחל נזכר בה, בפרק ל"א בירמיהו.

עוד תטעי כרמים בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו. כי יש יום קראו נצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו (פס' ד-ה).
הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מירכתי ארץ במ עור ופסח הרה וילדת יחדו קהל גדול ישובו הנה. בבכי יבאו ובתחנונים אובילים אוליכם אל נחלי מים בדרך ישר לא יכשלו בה כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכרי הוא (פס' ז-ח).
שמוע שמעתי אפרים מתנודד יסרתני ואנסר כעגל לא למד השיבני ואשובה כי אתה ה' אלהי. כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הנדעי ספקתי על ירך בשתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי. הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשעים כי מדי דברי בו זכר אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאם ה' (פס' יז-יט).

100. כך שיער גם ז' קלאי, ערך 'ענתות', אנציקלופדיה מקראית ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 318, וזאת כיוון שבדרך כלל מקום קטן היה נחלת משפחה לדורי דורות.

הנבואה עוסקת בגאולת שומרון ובהעלאת שבט אפרים מארץ הצפון. כאן ניתן להניח, שהשם אפרים הוא שם כללי למלכות ישראל של עשרת השבטים שפרשו ממלכות יהודה, וכולם טפלים אצל שבט יוסף (ואצל אמו רחל). הם נקראים בכל מקום בנבואה בשם 'אפרים', ובירתם היא שומרון שבנחלת מנשה. הנבואה הנזכרת עוסקת בשיבתם של אפרים ואחיו מגלות אשור שבצפון הרחוק לנחלתם. ירמיהו הנביא עסק בכך גם בנבואות אחרות שלו:

ויאמר ה' אלי בימי יאשיהו המלך... צדקה נפשה משבה ישראל מבגדה יהודה. הלך וקראת את הדברים האלה צפונה ואמרת שובה משבה ישראל נאם ה' לוא אפיל פני בכם כי חסיד אני נאם ה' לא אטור לעולם. אך דעי עונך כי בה' אלהיך פשעת ותפזרי את דרכיך לזרים תחת כל עץ רענן ובקולי לא שמעתם נאם ה'. שובו בנים שובבים נאם ה' כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון (ירמיהו ג', ו, יא-יד).

בימים ההמה ילכו בית יהודה על בית ישראל ויבאו יחדו מארץ צפון על הארץ אשר הנחלתי את אבותיכם
קול על שפיים נשמע בכי תחנוני בני ישראל כי העוו את דרכם שכחו את ה' אלהיהם. שובו בנים שובבים ארפה משובתיכם הננו אֲתָנוּ לָךְ כי אתה ה' אלהינו (שם, כא-כב).

הגמרא דנה על כך (בעקבות שאלתה על שילוח העבדים בימי צדקיהו, והרי דין עבד עברי נוהג רק בזמן שהיוכל נוהג, והיוכל נוהג רק כשכל השבטים בנחלתם), ואומרת על עשרת השבטים:

אלא כשהחזירן ירמיהו, יאשיהו מלך עליהם (ערכין לג ע"א).

משמע, ירמיהו עצמו הלך בשליחותו של יאשיהו כדי להשיב את עשרת השבטים מגלותם כאשר מלכות אשור נחלשה מאוד, ולא היה בה עוד כוח להפר את עצתו של יאשיהו (אפשר שהשליחות הייתה עם תום המהפכה הדתית של יאשיהו בשנת שמונה עשרה, ובמלאות מאה שנה לגלות עשרת השבטים). הנבואה בפרק ג' עוסקת בכך, והיא נכתבה במקומה, בנבואות שנאמרו בימי יאשיהו המלך. גם הנבואה שאנו עוסקים בה, בפרק ל"א, עוסקת בחזרתם של עשרת השבטים, אלא שהיא נבואת נחמה ולא נבואת תוכחה, ולכן שובצה במגילת נבואות הנחמה (פרקים כ"ט-ל"ג). ירמיהו מבשר לעם על שוב אפרים ואחיו לנחלתם מקץ מאה שנות גלותם בזכות אמו זקנתו של אפרים, רחל, שהותירה את בניה הקטנים יתומים והלכה לעולמה בדאבון לבה על כך שאין מי שידאג להם, והקב"ה מבטיח לה, שהוא אשר ידאג להם.

ו. מלחמת ישראל ובנימין בגבעה

הפירוש שהצענו בפרק הקודם לבכיה של רחל, הוא המחזור ביותר מבחינת פשטי המקראות. הוא מתאים לתיאורי שיבת ציון שבנבואה, ומשבץ אותה היטב במסגרתה

ההיסטורית המתאימה לירמיהו ולזמנו. ועדיין לא נחה דעתנו, משום שחלק מתיאורי הגאולה בפרק נראים כמתקשרים דווקא לאירוע אחר.

עוד אבנך ונבנית בתולת ישראל עוד תפוך ויצאת במחול משחקים. עוד תטעי כרמים בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו (ירמיהו ל"א, ג-ד). אז תשמח בתולה במחול ובחרים וזקנים יחדו והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם (שם, יב).

כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו. כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעלתך נאם ה' ושבו מארץ אויב. ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושבו בנים לגבולם (שם, יד-טז).

תיאור הגאולה על ידי מחולותיהן של הבתולות בכרמי שומרון מוביל אותנו, כמעט על כורחנו, אל הפיוס שהיה בין שבט בנימין לבין שבטי ישראל לאחר מלחמתם העקובה מדם בפרשת פילגש בגבעה.

ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר איש ממנו לא יתן בתו לבנימן לאשה. ויבא העם בית אל וישבו שם עד הערב לפני האלהים וישאו קולם ויבכו בכי גדול. ויאמרו למה ה' אלהי ישראל היתה זאת בישראל להפקד היום מישראל שבט אחד (שופטים כ"א, א-ג). והעם נחם לבנימן כי עשה ה' פרץ בשבטי ישראל. ויאמרו זקני העדה מה נעשה לנותרים לנשים כי נשמדה מבנימן אשה. ויאמרו ירשת פליטה לבנימן ולא ימחה שבט מישראל. ואנחנו לא נוכל לתת להם נשים מבנותינו כי נשבעו בני ישראל לאמר ארור נתן אשה לבנימן. ויאמרו הנה חג ה' בשלו מימים ימימה... ויצו [ויצוו קרין] את בני בנימן לאמר לכו וארבתם בכרמים. וראיתם והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחלות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילו והלכתם ארץ בנימן (שם, טו-כא).

אם נתעלם לרגע ממרחק הזמן בין ירמיהו לבין פרשת פילגש בגבעה, נוכל לראות את נבואת הנחמה כחלק מן השיח בין הקב"ה לבין רחל, המתרעמת, "למה ה'... היתה זאת בישראל להפקד היום מישראל שבט אחד" - והאחד הוא בנימין בנה, שנולד לה ביום מותה.

מאנה להנחם על בניה כי איננו.

והאוזן שומעת:

ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני.

סדר האירועים המתבקש מן הפסוקים הוא, שהשבועה הייתה כבר בעת שבני ישראל דרשו מבני בנימין להסגיר את בעלי הגבעה שפשעו בפילגש, ולהעמידם למשפט. בני בנימין סירבו לכך, ואז הוכרז עליהם חרם הנישואין. חרם זה לא נועד למנוע משבט בנימין להתקיים, שהרי בנותיו יכולות להינשא לבניו. האירועים התגלגלו למלחמה לאחר השמדת בני יבש גלעד, שלא השתתפה בחרם, ובמלחמה הקשה "נשמדה מבנימין אשה". הצירוף הבלתי צפוי והבלתי מתוכנן של השמדת נשות בנימין וכמעט כל בניו

יחד עם החרם, הביא את שבט בנימין אל דרך הכיליון ללא מוצא. כאן התערבה רחל, אמו של בנימין, וטענה כלפי הקב"ה על מה שצפוי לקרות, הקב"ה ניחם אותה בשכר לפעולתה ובתקווה לאחריתה, והנביא המשיך ופירט את פשר התקווה במחול הבתולות בכרמים ובפתרון הצפון בו.

הכתובים סתמו ולא פרשו מה טענה הייתה בפיה של רחל לריבוננו של עולם. אם נתעלם לרגע מן המדרש על מסירת הסימנים ללאה, שכאמור, קשה למצוא לו סימוכין בפסוקים, נוכל לשער, שטענתה הייתה קשורה לצער לידתה את בן אוני, ההולך וכלה כאן לעיניה. לצורך פירוט טענה זו נשוב לרגע לספר בראשית, ונבחן מחדש את סגולתה של רחל.

דומה, אין צורך לתאר לפני הקורא את כמיהתה של רחל לבנים. משנענה ה' לתפילתה של העקרה ופקד אותה בבן - ביוסף, היא שואלת מיד בן נוסף.

ותקרא את שמו יוסף לאמר יסף ה' לי בן אחר (בראשית ל', כד).

המשך הפרשה שם תמוה. מה ראה יעקב, לאחר שנשלמו ארבע עשרה שנות עבודתו אצל לבן הרמאי, להמשיך ולשבת אצלו בשל הסכם על רכוש וממון. מדוע לא שב לבית אביו, לארץ חמדה שהובטחה לו מפי ה' ולקיים את נדרו בבית אל?

שמה טמונה התשובה ברצונה של רחל להמתין לבן הנוסף שכה השתוקקה לו, והרי אין לך משבשי היריון אפשרי כנדודים לארץ אחרת, ארץ כנען, על התלאות הצפויות בה מידי עשו ומידי הכנענים. יעקב המתין שש שנים, וההיריון המבוקש מתעכב. אז מתגלה מלאך ה' אל יעקב וקורא לו לשוב אל ארץ אבותיו ולשלם את נדרו. יעקב אינו נענה מיד לצו מלאך ה'. הוא קורא לנשותיו ונמלך בהן. מדבריו נראה, שעיקר הימלכותו היא ברחל. על פי פשטי המקראות (שלא כדעת הגמרא במגילה יז ע"א, ושל רש"י בבראשית ל"ג, יז) אפשר שרחל כבר בהיריון בעת הזאת, ויש בכוחה לעכב את יציאת המשפחה עד שתלד את בנה האחר. אך תשובתן של רחל ולאה נחרצת:

ועתה כל אשר אמר אלהים אליך עשה (שם ל"א, טז).

קשיי הדרך, תלאות רדיפתו של לבן, הפחד בפרשת התרפים, הבריחה בלילה מפני עשו ומלחמת שכם ו"הערים אשר סביבתייהם" (שם ל"ה, ה) לא יכלו להיטיב עם יכולתה של רחל להתעבר ולא עם ההיריון עצמו. מעיה וציריה של רחל, שנהפכו עליה פעמים רבות בתלאות הדרך, תבעו עתה את שלהם, וכפי שעשו זאת גם לאשת פינחס בבוא אליה הבשורה על חורבן שילה ומות חמיה ואישה.

ותלד רחל ותקש בלדתה (שם, טז).

במבט שלאחר מעשה ניתן לומר, שבפני רחל עמדו שלושה ערכים חשובים, והיא יכלה לבחור בקיומם של שניים מהם בלבד: החיים עצמם, העלייה מן הנכר לארץ ישראל ולידת הבן ה'אחר'. היא יכלה להישאר בבית אביה עד לידת בנה. היא גם יכלה לעלות

ארצה, ולוותר על רצונה בבן הנוסף. רחל בחרה באפשרות השלישית. היא עמדה בתלאות הדרך בימי היריונה, ושילמה על כך בהיפוך ציריה, בהקשותה בלדתה ובמותה בייסורי הלידה.

רחל הקריבה את חייה. אך בנימין נולד והיה לבנה השני. עתה, בפרשת פילגש בגבעה, כשבנה, שעליו מסרה את נפשה, עמד לפני כיליון, באה רחל לפני הקב"ה והזכירה לפניו את דבריה בימי לבטיה הקשים, בעת שיעקב נמלך בה בשאלה האם לשמוע לציוויו של מלאך ה', לעזוב את בית לבן, ולשוב אל ארץ אבותיו:

ועתה כל אשר אמר אלהים אליך עשה (בראשית ל"א, טז).

האומנם לא תעמוד לה זכות הסכמתה לעלות ארצה ומסירת נפשה על לידתו של בנימין כדי להצילו מכיליון עולמים בחרם אחיו עליו כדרך שהחרימו את יוסף?!

ז. פרק סיכום על רחל

הבהרנו בראשית הפרק הקודם את הרמזים בנבואת הנחמה לרחל כלפי שבט בנימין בפרשת פילגש בגבעה, ולא נוכל להתעלם מהם. אך הסבר הנבואה על פרשה זו כשלעצמה הוא בלתי אפשרי משלוש סיבות:

- א. הוא מתעלם מזכותה של רחל על פי דברי חז"ל, במסירת הסימנים.
- ב. הוא מדלג על הפרש זמנים של מאות שנים בין פרשת פילגש בגבעה לבין נבואת ירמיהו, ואינו מבאר מה לירמיהו ולפרשה ישנה זו.
- ג. הוא מתעלם מכך, שהתקווה שנותן הקב"ה לאחריתה של רחל היא "ושבו מארץ אויב", "ושבו בנים לגבולם", ותיאורים אלו מתאימים לשיבה מגלות, ולא לשיקומו של שבט בנימין בנישואים עם המחוללות משילה.

אפשר שהנבואה בבסיסה, ולא דווקא בגיבושה הסופי כפי שהוא מופיע בירמיהו, נאמרה יותר מפעם אחת.¹⁰¹ בימי פילגש בגבעה, בעת החרם על שבט בנימין ובעת הכעס הגדול עליו ועל כך שהביא את המלחמה העקובה מדם על שבטי ישראל, ראה נביא שאינו ידוע לנו בשמו את טענותיה של רחל המתקבלות לפני ה', וניבא בשם השם גם את

101. יש לכך דוגמות רבות במקרא, ונזכיר שלוש מהן: נבואת 'אחרית הימים' שבישעיהו ב', הנאמרת כנראה, בימי עוזיהו, חוזרת על עצמה בשינויים קלים במיכה ד' בימי חזקיהו. היא חוזרת במיכה בתקופה שונה, על רקע רוחני ומדיני שונה לחלוטין ועם מסקנה שונה מאוד מזו שבנבואה בישעיהו. נראה, שיש יחס דומה בין הנבואה על אדום בעובדיה א' לזו הנאמרת עליו בירמיהו מ"ט. רעיון הנבואה הכפולה מפורש בנבואה על מואב בישעיהו: "זה הדבר אשר דבר ה' אל מואב מאז. ועתה דבר ה' לאמר בשלש שנים כשני שכיר ונקלה כבוד מואב בכל ההמון הרב..." (ט"ז, יג-יד). משמע, כל מה שנאמר עד עתה הוא נבואה שנאמרה "מאז" (אולי בימי מישע מלך מואב במלחמתו עם יהורם בן אחאב ויהושפט), ועתה נוקב הנביא בזמן חורבנו המדויק.

נחמתה ואת רמזי הפתרון במחולות הכרמים. ושמא למדו זקני ישראל מנבואתו את צו הפיוס ואת אפשרות הפתרון, והציעו אותם לעם הניחם על מה שאירע לבנימין.

ירמיהו בנבואתו השתמש על פי דבר ה' בשיח העתיק בין רחל אמנו לבין הקב"ה, והעתיקו לבעיית זמנו, הפיוס המחודש בין שבט יהודה לשבט אפרים: "בימים ההמה ילכו בית יהודה על בית ישראל ויבאו יחדו מארץ צפון" (ג', יח), בעת חזרת עשרת השבטים. הוא הבין בנבואתו, ששיח זה לא היה חד-פעמי, בימי פילגש בגבעה, ואינו דווקא על בנימין. השיח הוא תמידי ומתמשך. רחל, שהפקירה במותה את בניה לשרירות לבם של אחיהם החורגים,¹⁰² שומרת עליהם אחרי מותה בתפילתה, מכל צרה שלא תבוא עליהם. זוהי בכייתה על אפרים, שגלה בגלות שומרון, ועדיין לא שב.

אם כנים דברינו על תירוץ הזיקה הכפולה בין נבואת ירמיהו ל"א לבין הפיוס עם שבט בנימין מחד גיסא, לבין שיבת אפרים לנחלתו אחרי גלות שומרון מאידך גיסא, אפשר ששיחתה של רחל לפני הקב"ה עלתה פעמים נוספות, וכמו בעת חורבן שילה וסבלם של בני רחל בחורבן זה, וכפי שאולי נרמז בסגנון מותה של רחל החוזר במותה של אשת פינחס בעת חורבן שילה. וייתכן ששיחתה של רחל עלתה לפני הקב"ה גם פעמים נוספות.

אך אם בנבואה הראשונה אחרי פרשת פילגש בגבעה, יכלה רחל להביא לפני ה' את זכותה במסירות נפשה בעת הלידה הקשה של בנימין, הרי בעת שעיקר בקשתה הייתה על יוסף ועל אפרים, החל מן האגדה על תפילתה בעת מכירת יוסף וכלה בגלות אפרים לאשור, היה עליה לגייס לעזרתה טיעון אחר, טיעון הקשור ביוסף.

כפי שהזכרנו בעבר, קשה למצוא רמז במקראות לסיפור מסירת הסימנים. אך שמא עמד לפני בעל המדרש פירושו הנועז של הרמב"ן לחתימת סיפור יוסף ואחיו:

יראה לי על דרך הפשט שלא הוגד ליעקב כל ימיו כי אחיו מכרו את יוסף, אבל חשב כי היה תועה בשדה והמוצאים אותו לקחוהו ומכרו אותו אל מצרים, כי אחיו לא רצו להגיד לו חטאתם... ויוסף במוסרו הטוב לא רצה להגיד לו, ולכך נאמר 'ויצו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמר' וגו', ואלו ידע יעקב בענין הזה היה ראוי להם שיחלו פני אביהם במותו לצוות את יוסף מפיו, כי ישא פניו ולא ימרה את דברו, ולא היו בסכנה ולא יצטרכו לבדות מלבם דברים (רמב"ן בראשית מ"ה, כז).

מדברי הרמב"ן עולה, שיוסף תיקן את חטא הדיבה הרעה שהביא לאביו על אחיו בימי נעורותיו. הוא שתק, ולא מסר לאביו מלשינות של אמת שהייתה בידו על אחיו ועל העוול שגרמו לו. אילו סיפר זאת לאביו, אפשר שהיה אביו מקלל את כל אחיו בני לאה, דוחה אותם מן הקדושה ומנחלתם בארץ, ורואה את יוסף יחד עם בנימין כסגולתו וכממשיך היחיד של מורשתו. אך כל זה לא קרה. יוסף שתק בעת שאחיו בני לאה רימו את אביהם במשך שנים כה רבות, ולא בייש אותם אצל אביו.

102. גם בנימין סבל מתגרת ידם - עיין תנחומא מקץ יג.

את תורתו - למד יוסף מאביו. אפשר שאת יכולת השתיקה שלו למד יוסף מאמו. לאה רימתה את יעקב כליל הכלולות, כשם שבניה רימו אותו במשך שארית שנות חייו. רחל ידעה ושתקה כדי שלא תבוש אחותה, כשם שיוסף שתק כדי שלא ייבושו אחיו. בעת מריבת האחים עמו עמדה ליוסף זכות שתיקתה של אמו שלא יחטא. על פי האגדה עמדה לו גם זכות תפילתה בעת שנמכר לעבד. היא עמדה לו בעת שיבת אפרים מגלות שומרון, וכפי שניבא ירמיהו בפרקנו. אפשר שעמדה לו ולכל ישראל אתו זכות תפילתה של רחל גם בעת ריב האחים ברצח גדליה בן אחיקם ובעת שישבה שארית הפליטה בבית לחם יהודה בדרך לגלות מצרים בידי יוחנן בן קרח. היא עמדה לו גם בימי חורבן הבית השני על מריבת אחים ובעת שנתבעו לשלם בעשרת גדולי חכמיהם על מכירת יוסף. היא עמדה שוב בעת ריב האחים בתוככי בית המדרש עם רבי אליעזר בן הורקנוס, בעת שנתבעו לשלם על כך בכישלון מרד בר כוכבא על שלא נהגו כבוד זה בזה, ונתבעו ישראל על כך בדרכם לשוק העבדים שבבוטנה שליד חברון, בעת שעברו בדרכם לשם ליד קברה של רחל מצפון לבית לחם.

תפילתה של רחל על בנימין בזכות מסירות נפשה עליו ותפילתה של רחל על יוסף ועל כל ישראל בעת מריבות בדמותה של מכירת יוסף, בזכות יכולתה לכבוש את קנאת האחיות, עמדו לישראל בכל הדורות, ויעמדו להם עד קץ הימין, עד שתתקיים נבואת 'ושבו בנים לגבולם' בכל נידחי ישראל, במהרה בימינו אמן!

אחרית דבר

בפרק הפתיחה למאמר כולו עסקנו בהשוואה בין שתי העקרות, חנה ורחל, במתח ביניהן לבין צרותיהן, הנשים השנואות שזכו לבנים, על מאבקן בבעליהן בציפייה לבן, על הנזיפה שננזפו שתיהן מפי גדול דורן ועל ניצחון תפילתן בכל המאבקים ולידת הבנים המיוחלים. הותרנו פתוחה את השאלה האם הקשר בין שתי העקרות ובין שתי ההפטרות הוא מקרי, או שמא יש בו יד מכוונת. עסקנו בכל אחת משתי העקרות ובמאבקה כסיפורים נפרדים עם מסקנות שונות, ושכנו עתה לשאלת הפתיחה של המאמר.

לצורך פתרוןנו, נשוב למה שראינו כנבואת המקור לבכיה של רחל על בניה בפרשת אבדנו הצפוי של שבט בנימין בחרם שאחרי מלחמת הפילגש בגבעה, ולתשובת התקווה של ה' בפיוס בעת מחולותיהן של הבנות בכרמי שילה. שם רק החל תהליך השיקום של שבט בנימין הנידח, שהפך לגרעין מצומצם של זוגות בסדר גודל של יישוב קהילתי ממוצע, וסיפור זה חותם את ספר שופטים¹⁰³ בתלונת הנביא על כך, שאין מלך בישראל,

103. חז"ל והמפרשים נחלקו בשאלה האם הסיפור החותם את ספר שופטים אכן אירע בסופו, או שהוא אירוע עתיק, מימי תחילת ספר שופטים, ולמעלה משלוש מאות שנה לפני חתימתו. בעל סדר עולם רבה (פרק יב, מהד' רטנר עמ' 52) הקדים את זמנה של הפילגש לתחילת ספר שופטים, וכמוהו רש"י בשופטים (י"ז, א) ורלב"ג (י"ט, י). מדברי רד"ק (י"ח, א) ור"י קרא (כ"א, כה) נראה, שזמנה היה בסוף ספר שופטים, והמקראות כסדרם.

ואיש הישר בעיניו יעשה. ספר שמואל' פתח במאי דסליק' - ספר שופטים, והחג שבו היה הפיוס עם שבט בנימין:

ויאמרו הנה חג ה' בשלו מימים ימימה (שופטים כ"א, יט).

מתואר בלשון דומה לזו של החג שבו עלתה חנה בעת מצוקתה להתפלל על לידת בנה, שמואל:

ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחות ולזב'ח לה' צבאות בשלה (שמ"א א', ג).

כבר כתבנו, שמתפילתה של חנה נראה, שמצוקתה האישית הייתה חלק ממצוקתה הרוחנית והלאומית. תפילת ההודיה שלה לה' פותחת בפתרון מצוקתה האישית: "עד עקרה ילדה שבעה" (שם ב', ה), אך היא מסיימת בתקווה הלאומית הגדולה:

ה' ידין אפסי ארץ ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו (שם, י).

וכך גם ניבא איש האלוהים על בנה בנבואתו על חורבן בית עלי:

והקימתי לי כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה ובניתי לו בית נאמן והתהלך לפני משיחי כל הימים (שם, לה).

תפילתה-נבואתה של חנה ונבואתו של איש האלוהים רואות את שמואל כאיש שיכין את מלכות ישראל העתידה, מלכות שתמנע אנרכיה ומלחמת אחים כפי שהיו בפרשת פילגש בגבעה, בעת שבהעדר מלך עשה כל איש את הישר בעיניו. מלכות זו עתידה להביא לידי גמר את הפיוס עם שבט בנימין הקטן והדל, בעת ששבטי ישראל יקבלו עליהם את מלכותו של שאול הימיני כדרך שאחי יוסף, שהחרימוהו והתנכלו לו, קיבלו עליהם את מלכותו במצרים לאחר הפיוס עמו. שאול עצמו עתיד להקשות על כך:

ויען שאול ויאמר הלוא בן ימיני אנכי מקטני שבטי ישראל ומשפחתי הצערה מכל משפחות שבטי בנימן ולמה דברת אלי כדבר הזה (שמ"א ט', כא).

גם בני הבליעל בזים לו, ואינם רואים בעין טובה את בחירתו (שם י', כז).

אך שמואל עומד על בחירת ה' במשיחו, ומוכיח אותה באותות, ודווקא בשל היותו של שאול בחירו ימיני:

ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו ויאמר הלוא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד. בלכתך היום מעמדי ומצאת שני אנשים עם קברת רחל בגבול בנימן בצלצח... (שם, א-ב).

שורשיו של פתרון החידה של בחירת המלך לכל ישראל מן השבט הקטן והמוחרם נטועים בקבורתה של רחל ובהבטחת ה' לה. תחילת שיקומו של בנימין במחולות בשילה לא הייתה אלא תחילת קיום הבטחתו של הקב"ה לרחל. קיומה המלא של ההבטחה בא

לידי ביטוי במינוי מלך ישראל הראשון מבנה האובד של רחל, והוא שיתקן את חטאי "אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה".

הקשר בין מה שקרה במלחמת פילגש בגבעה לבין מינויו של שאול למלך בא לידי ביטוי ברור בשיתוף הפעולה המרשים בין המלך הראשון לבין הנביא שמשח אותו במלחמה בבני עמון להצלת יבש גלעד.

ותצלח רוח אלהים על שאול בשמעו [כשמעו קרי] את הדברים האלה ויחר אפו מאד. ויקח צמד בקר וינתחחו וישלח בכל גבול ישראל ביד המלאכים לאמר אשר איננו יצא אחרי שאול ואחר שמואל כה יעשה לבקרו ויפל פחד ה' על העם ויצאו כאיש אחד. (שמ"א י"א, ו-ז).

במלחמת פילגש בגבעה גויס העם בדרך דומה, בפיזור נתחיה של הפילגש בכל גבול ישראל. באותה מלחמה הושמדה יבש גלעד על כך שהתנגדה לחרם על שבט בנימין. במלחמה בבני עמון מסר העם את עצמו למלחמה אחרי דגלו של המלך משבט בנימין למלחמה להצלת יבש מידי אויביה. היה בכך תהליך של כפרה על החטא הקדום של מלחמת האחים בגבעה.

נוכל אפוא לסכם את תשובת שאלתנו בפרק זה: הדמיון בין רחל וחנה במאבקן בעקרותן מבליט את השוני בין תוצאות מאבקהן. חנה זכתה בחייה להגשמת משאלתה. היא זכתה לשיר שיר שבח והודיה לבורא עולם ששמע את תפילתה, שיר המלא אופטימיות ותקווה גם לאומה כולה. רחל נאבקה על הולדת בנה הראשון. משנולד - ביקשה בן נוסף. משאלתה נתגשמה, אך היא לא זכתה לשמוח בה. היא מתה בייסורים בידועה שהיא מפקירה את בניה ליתמות בין אחיהם החורגים. היא לא זכתה לשיר שיר שבח והודיה לה' בחייה. תפילתה העולה ובוקעת מקירות קברה היא בכי תמרורים וטענה על מעגל שהחל במה שהיא השקיעה בחייה באחותה-צרתה, בתלאות נדודיה, בעלייתה ארצה ובבנה שנולד לה כאן, מעגל שלא נסגר והוא הולך ותובע את שלו. רחל מתה בדרך, בדרך שלא נסתיימה מעולם, דרך המשוועת למטרה שתצדיק את ההשקעה ואת המאמץ.

מפגש הברית בין השתיים, רחל וחנה, הוא בעת ששמואל, בנה של חנה, מושח את השריד של בנה המוחרם והאובד של רחל, שאול הימיני, למלך על ישראל, וכדרך שקרה ליוסף, בנה הבכור. שמואל הוא הכוהן הנאמן והנביא המתהלך לפני משיח ה', שאול הימיני, והוא הרץ לפני מרכבתו למלחמה להצלת יבש גלעד, מלחמה שאולי עתידה לכפר על חטא מלחמת האחים שהביא להשמדתה של יבש גלעד בעת החרם על בנימין בפרשת פילגש בגבעה.

* * *

מה טוב היה לסיים כאן את המאמר, בדיעה שמעגל מאמציה ומסירותה של רחל נסגר, והבטחת ה' לתקווה לאחריתה - נתקיימה בהמלכת שאול בן בנימין בנה על ידי שמואל למלך על ישראל.

טוב שבעתיים היה אילו יכולנו להוסיף ולספר על שאול שנקלע למצוקה בגלבוע, וערב אבדנו עלה לקברו של שמואל רבו כדי להתפלל עליו, ושמואל שמת, והותיר את תלמידו-משיחו ללא הדרכה זעק אל ה' מקברו, וה' ענהו בנחמת התקווה והציל את שאול ואת ביתו מפילה לבאר שחת, כדרך שענה ה' לרחל אמו של בנימין על סף תהום נפילתו בפילגש בגבעה.

אך מה שקרה היה ההפך הגמור. שאול לא התפלל לה' יחד עם שמואל המנוח על קברו. הוא הלך לבעלת אוב כדי שתעלה את שמואל מקברו כדי שיאמר לו מה עתידו. שאול, שמאן לשמוע את נבואת שמואל בחייו על העברת מלכותו לדוד, ועשה את כול שיכל כדי לסכל את הנבואה, ניצב עתה בבית בעלת האוב לפני נבואת שמואל במלוא מידת הדין שבה ובלא קורטוב של נחמה או רחמים:

ויתן ה' גם את ישראל עמך ביד פלשתים ומחר אתה ובניך עמי גם את מחנה ישראל יתן ה' ביד פלשתים
(שמ"א כ"ח, יט).

ובכייתה של רחל על בניה - מה תהא עליה?

סיפור טוב של מספר מוכשר היה סוגר את מעגל זעקתה של רחל בדרך הרמונית ואופטימית יותר משעשה זאת המקרא. המקרא הותיר אותנו עם מותו של שאול עם כל בניו בתחושה, שפצע מותה של רחל ומה שאירע לבנימין בפרשת פילגש בגבעה, וכמעט נסגר עם המלכת שאול והמלחמה להצלת יבש, נפתח מחדש וביתר שאת עם מות שאול ובניו בגלבוע, עם הוקעת שבעת בניו בידי הגבעונים בגבעת שאול, מותו של איש בוש, היחסים הרעים ששררו בין דוד לבין מיכל בת שאול והעברת מחצית נחלת שאול לציבא עבדו. הסיפור המקראי אינו סיפור טוב, במובן זה שסופו עלול לאכזב את הקורא.

סופר מוכשר יוצר את גיבוריו בעצמו, וחורץ את גורלם על פי תכניותיו. יוצר האדם נתן לו בחירה חופשית, ותוצאותיה של בחירה זו מתערבות בתכניתו של הקב"ה, המגיד מראשית אחרית, ויש בכוחן אף לגרום לכך שידחה את קיום הבטחתו, ואפילו אם מדובר בהבטחה שהיא תשובה לזעקה כה מרה וכה צודקת כמו זו של רחל אמנו. אפילו נביא גדול כשמואל בן חנה - יש גבול לכוחו להניא את שאול, בנה של רחל מלנסות ולסכל בכוחה של שפיכות דמים את גזרת ה' מפי הנביא, וממילא מלשאת באחריות לתוצאות מעשיו.

ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטע. ועשה הרעה [הרע קרי] בעיני לבלתי שמע בקולי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו
(ירמיהו י"ח, ט-י).

שמא זוהי המסקנה ממפגשם בראש השנה של שני הערכים הנכונים והסותרים זה את זה: מחד גיסא - האמונה במלכותו הנצחית והבלתי מעורערת של הקב"ה, שברא ביום הרת עולם את עולמו ברצונו החופשי וללא כל אילוץ וסיבה. הוא אחראי על עולמו, ומובטחים אנו כל שנה מחדש, שהואיל ומטרת הטוב היא להיטיב, זוהי גם תכלית הבריאה, והוא יתברך, עתיד להביא אותה אל מחוז חפצה. ומאידך גיסא ניצבת ברכת זיכרונות, ברכת המשפט, המטילה על האדם את האחריות לתוצאות מעשיו ולמה שקורה בעולם ולמרות מעשיו של האדם, דבר שיצא מפיו של הקב"ה לטובה - אינו חוזר בו. ולמרות סדרת המורדות מנפילת מלכות שאול ועד לכישלון מרד בר כוכבא בטוחים אנו, שדבר אלוהינו יקום לעולם:

כי יש שכר לפעלתך נאם ה' ושב מ' מארץ אויב. ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושב בני ל' לגבולם (ירמיהו ל"א, טו-טז).
ה' יחתו מריבו [מריביו קרי] עלו [עליו קרי] בשמים ירעם ה' ידין אפסי ארץ ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו (שמ"א ב', י).

זמן חיבורה של תפילת חנה

פתיחה

לאחר שנפקדה חנה בבן, שעליו הרבתה כל כך להתפלל ולייחל, היא מעלה אותו למשכן ה' בשילה, כדי לקיים את נדרה (שמ"א א', כד-כח). בשלב זה, לפני שמתוארת שיבתו של אלקנה הביתה - "וילך אלקנה הרמתה על ביתו" (ב', יא), מביא המקרא את תפילתה של חנה:

- (א) ותתפלל חנה ותאמר עלץ לפי בה' רמה קרני בה' רחב פי על אויבי כי שמחתי בישועתך.
- (ב) אין קדוש כה' כי אין בלתיך ואין צור כאלהינו.
- (ג) אל תרבו תדברו גבהה גבהה יצא עתק מפיכם כי אל דעות ה' ולא [ולו קרי] נתכנו עללות.
- (ד) קשת גברים חתים ונכשלים אזורו חיל.
- (ה) שבעים בלחם נשכרו ורעבים חדלו עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אמללה.
- (ו) ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל.
- (ז) ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם.
- (ח) מקים מעפר דל מאשפת ירים אביון להושיב עם נדיבים וכסא כבוד ינחלם כי לה' מצקי ארץ וישת עליהם תבל.
- (ט) רגלי חסידו [חסידיו קרי] ישמר ורשעים בחשך ידמו כי לא בכח יגבר איש.
- (י) ה' יחתו מריבו [מריביו קרי] עלו [עליו קרי] בשמים ירעם ה' ידין אפסי ארץ ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו.

מבנה התפילה ברור למדי: בפתיחה (פס' א-ב) באים לידי ביטוי השמחה וההכרה בגדולת ה' העומד מאחורי הישועה. בפסוק ג נאמרת הטענה המרכזית: אל לו לאדם להתרברב, שכן הכול בידי שמים. טענה זו מוכחת בפסוקים ד-ה, שבהם מובאות שלוש דוגמות לעיקרון שחזקים עלולים להיחלש וחלשים עשויים להתחזק, ועל כן המסקנה הרעיונית (פס' ו-י) היא שה' עומד מאחורי כל השינויים המתרחשים בעולם. בסיום (פס' י²) מובאת תפילה, שה' יסייע למלכו-משיחו.

במבט ראשון, תוכן השירה תואם את מצבה של חנה. הלוא חנה היא זו שהאמינה, בניגוד לכול הסובבים אותה,¹ שבכוחו של הקב"ה לשנות את מצבה ולגאול אותה

1. אלקנה, בעלה של חנה, ופנינה - צרתה, פועלים כל אחד מנקודת מבט הפוכה, אך לשניהם משותפת ההכרה, שעקרותה של חנה היא עובדה שיש להשלים עמה. הפסוקים מדגישים זאת

מעקרותה, והולדתו של שמואל אכן הוכיחה את צדקת דרכה. כעת, היא יכולה ביתר שאת להכריז על המסר שבו האמינה בכל לבה - "אל תרבו תדברו גבהה גבהה... כי אל דעות ה' ולא [ולו קרי] נתכנו עללות".

אולם במבט שני, מתגלים כמה קשיים לגבי ייחוס התפילה לחנה. נמנה אותם מן הכבד אל הקל:

1. התפילה מסתיימת במילים - "ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו". על איזה מלך/משיח מדובר? המלך הראשון שהומלך על ישראל מטעם נביא, היה, כידוע, שאול, שנמשח על ידי שמואל, שזה עתה נגמל. משום כך, פירש רד"ק (שם):

ואמרה חנה זה על דרך נבואה או דרך קבלה, כי היתה קבלה אצלה כי עתיד להיות מלך בישראל, וחתמה השירה הזאת בדברי המלך לפי שזכרה מפלת הרשעים והם אויבי ישראל, ואמרה כי האל יתן עז למלך ישראל, שיושעו ישראל על ידו מיד אויביהם, ואם אמרה זה בדרך נבואה רמזה בזה שעל ידי שמואל בנה יהיה מלך בישראל והוא ימשחנו.²

ברם, דבר זה תמוה, שכן בשעה זו - איזה עניין יש לחנה להתפלל על מלך שעוד שנים רבות יעברו עד שיימשח? וכי לא היה הגיוני יותר שתתפלל על בנה, שעתיד לעבור עוד מבחנים קשים מאוד לפני שיומלך המלך העתידי? יש לזכור גם, שבנה של חנה, שמואל, היה המתנגד הגדול לרעיון המלוכה, וראה בו מאיסה בקב"ה (עייין, למשל, שמ"א ח', ו; י', יט; י"ב, יז).

2. בתחילת התפילה נאמרים דברים חריפים כלפי אויבים: "רחב פי על אויבי". על מי מדובר? רש"י מפרש: "על פנינה". פירוש זה קשה, לא רק מלשון הרבים שבפסוק,³ אלא גם מדמותה העדינה של חנה, כפי שהיא משתקפת לנו מתוך פרק א'. שם תואר, כיצד למרות כל הצקותיה של פנינה - "וכעסותה צרתה גם כעס בעבור הרעמה... וכן יעשה שנה בשנה מדי עלתה בבית ה' כן תכעסנה" (פס' ו-ז), לא השיבה לה חנה דבר. אף לעלי, התוקף אותה בחריפות - "עד מתי תשתכרין, הסירי את יינך מעליך"

היטב: "ולחנה יתן מנה אחת אפים כי את חנה אהב וה' סגר רחמה. וכעסותה צרתה גם כעס בעבור הרעמה כי סגר ה' בעד רחמה" (שמ"א א', ה-ו). גדולתה של חנה באה לידי ביטוי בכך שהיא מסרבת להיכנע לא רק לתפיסתה העוינת של פנינה, אלא גם ל'חיבוק הדוב' של אלקנה, המנסה גם להרגיעה בהמשך: "ויאמר לה אלקנה אישה חנה למה תבכי ולמה לא תאכלי ולמה ירע לבבך הלוא אנכי טוב לך מעשרה בנים" (שם, ח). חנה מאמינה שהמצב עדיין הפיך, והיא פונה בתפילה ובנדר אל הקב"ה.

2. וכעין זה פירשו רלב"ג ומצודת דוד.

3. על כך משיב רד"ק: "על פנינה ועל המכעיסים אותה בהיותה עקרה". ברם, במקרא לא תוארו מכעיסים כאלה, ולא ברור מדוע יש להתייחס אליהם.

(פס' יד), היא משיבה בנמיכות קומה ובענוות רוח. קשה אפוא להבין מדוע דווקא בשעת ישועתה, היא משתמשת בביטוי של ניצחון על אויב (!) כלפי פנינה.⁴

3. בפסוקים ד-ה נזכרות, כאמור, שלוש דוגמות לעיקרון המציאות המתחלפת: "[1] קשת גברים חתים⁵ ונכשלים אזורו חיל. [2] שבעים בלחם נשכרו ורעבים חדלו [3] עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אמללה". לכאורה, אמורה הייתה חנה לפתוח דווקא בדוגמה הראשונה, הרלוונטית לגביה,⁶ ומדוע זה דחתה את הדוגמה הזו לסוף?

כיצד ניתן להתמודד עם בעיות אלו?

כותרות המזמורים בספר תהילים

הבעיה שעליה הצבענו איננה ייחודית לתפילת חנה. בספר תהילים ישנם שנים עשר מזמורים, שעל פי הכותרות שלהם נאמרו בנסיכות היסטוריות מיוחדות.⁷ ברם, לא תמיד ישנה התאמה תוכנית מלאה בין הכותרת לבין תוכן המזמור, ולגבי חלק מן המזמורים מתעוררים קשיים של ממש באשר להתאמה זו. לדוגמה:

1. על פי הכותרת של מזמור נ"ט, הוא נאמר - "בשלח שאול וישמרו את הבית להמיתו", והדברים מתייחסים למתואר בשמ"א י"ט, יא - "וישלח שאול מלאכים אל בית דוד לשמרו ולהמיתו בבקר", ולסיפור הצלתו בעזרת מיכל אשתו. ברם, בתוך

4. פירוש של רלב"ג, שהמדובר הוא בנבואה לעתיד ביחס לפלשתים העתידים ליפול בידי שמואל, נראה אף הוא דחוק בפשט המקרא.

5. ייתכן שהכוונה ל'חתה', ונכתב בלשון רבים כתוצאה מ'גרירה' מלשון רבים - 'גבורים' (עיין דעת מקרא); או שיש כאן 'מקרא מסורס', ומשמעותו - 'גבורי קשת חתים' (פירוש ר' ישעיה).

6. המפרשים עמדו על כך שבכל מקרה אין חנה מתייחסת לעצמה בביטוי "עד עקרה ילדה שבעה", שהרי לחנה היו רק חמישה או שישה בנים (פס' כא - "כיפקד ה' את חנה ותהר ותלד שלשה בנים ושתי בנות", ולא ברור אם הפסוק כולל את שמואל). לכן פירשו, שזו דוגמה בלבד, כשהמילה שבע מצינת ריבוי (עיין רד"ק). רש"י הביא דעה ש"שבעה" בגימטריה - שמואל.

7. 1. תהילים ג', א - "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו"; 2. י"ח, א - "למנצח לעבד ה' לדוד אשר דבר לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אותו מכף כל איביו ומיד שאול"; 3. ל"ד, א - "לדוד בשנותו את טעמו לפני אבימלך ויגרשוהו וילך"; 4. נ"א, א-ב - "למנצח מזמור לדוד בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע"; 5. נ"ב, א-ב - "למנצח משכיל לדוד. בבוא דואג האדמי ויגד לשאול ויאמר לו בא דוד אל בית אחימלך"; 6. נ"ד, א-ב - "למנצח בנגינת משכיל לדוד. בבוא הזיפים ויאמרו לשאול הלא דוד מסתתר עמנו"; 7. נ"ו, א - "למנצח על יונת אלם רחקים לדוד מכתם באחז אתו פלשתים בגת"; 8. נ"ז, א - "למנצח אל תשחת לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה"; 9. נ"ט, א - "למנצח אל תשחת לדוד מכתם בשלח שאול וישמרו את הבית להמיתו"; 10. ס', א-ב - "למנצח על שושן עדות מכתם לדוד ללמד. בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה וישב יואב ויך את אדום בגיא מלח שנים עשר אלף"; 11. ס"ג, א - "מזמור לדוד בהיותו במדבר יהודה"; 12. קמ"ב, א - "משכיל לדוד בהיותו במערה תפלה".

המזמור נמצאים ביטויים, הנראים כמתאימים יותר למציאות שבה עם ישראל עומד לפני מלחמה עם עמים אחרים, כגון: "ואתה ה' אלהים צבאות אלהי ישראל הקיצה לפקד כל הגוים אל תחן כל בגדי און סלה" (פס' ו); "ואתה ה' תשחק למו תלעג לכל גוים" (פס' יא). וככלל, אין המזמור עולה בקנה אחד עם יחסו המכובד של דוד לשאול לאורך ספר שמואל. המפרשים העלו כיוונים שונים בפתרון בעיות אלו,⁸ ועדיין הדברים טעונים ביאור.

2. כותרתו של מזמור ג' היא - "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו". בריחת דוד מאבשלום מורכבת מאוד, כידוע, ודוד מזהיר את שרי צבאו שלא לפגוע באבשלום: "לאט לי לנער לאבשלום" (שמ"ב י"ח, ה). לאחר שנודע לדוד על מותו של אבשלום, הוא מתאבל באופן חסר תקדים במקרא (עיין שם י"ט, א-ה). לאור זאת, תמוה למדיי לקרוא במזמור ג' שדוד מתפלל: "קומה ה' הושיעני אלהי כי הכית את כל איבי לחי שני רשעים שברת" (פס' ח).

3. כותרתו של מזמור נ"א היא: "בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע". ואכן, המזמור מבטא במפורש את תחושותיו של בעל תשובה, אלא שגם כאן, כמה פרטים במזמור אינם מתאימים בדיוק לפרשת בת שבע: לדוגמה, בפסוק ז: "הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי". במקרא לא מסופר כלל שדוד נולד בחטא, כפי שנראה מפשט הכתוב.⁹ גם הכתוב בפסוק ו קשה: "לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי". כיצד ניתן לומר שדוד חטא לה' בלבד, למרות שהוא הואשם במפורש בהריגת אוריה?¹⁰

4. מזמור נ"ב פותח במילים: "למנצח משכיל לדוד. בבוא דואג האדמי ויגד לשאול ויאמר לו בא דוד אל בית אחימלך". תיאור זה מתייחס למסופר בשמ"א כ"א-כ"ב, שדוד בתחילת בריחתו משאול, הגיע לבית אחימלך הכהן בנוב, וזה נתן לו צידה ואת חרב גלית הפלשתי. דואג האדומי הלשין על כך לשאול, ולאחר שקיבל הוראה משאול, הרג שמונים וחמישה כוהנים. במזמור נ"א מזכיר דוד אמנם רשע האוהב רע משוב ושקר מצדק, אך גם מוסיף ומבאר את הניגוד בין אותו רשע לביןנו: "הנה הגבר לא ישים אלהים מעוזו ויבטח ברב עשרו יעז בַּהֲנָתוֹ. ואני כזית רענן בבית אלהים בטחתי בחסד אלהים עולם ועד" (פס' ט-י). התיאור השלילי על הרשע כמי שאינו בוטח בה' איננו מתאים בנקודה זו כל כך למסופר בספר שמואל על דואג ("ושם איש

8. לדוגמה, רש"י פירש את פסוק ו: "הקיצה לפקד כל הגוים - ואת הרשעים שפוט כמשפטי הגוים ועליהם אל תחון"; וכעין זה במצודת דוד.

9. המפרשים העלו כיוונים שונים. רש"י פירש: "ועיקר יצירתי ע"י תשמיש הוא שכמה עונות באים על ידו, ד"א עיקר יצירתי מזכר ונקבה שכלם מלאים עון", ומעניינת הערתו: "יש מדרשים למקרא זה ואינם מתיישבים לפי ענין המדבר במזמור". אב"ע מוסיף גם: "וי"א כי זה רמז לחוה שלא ילדה רק אחר שחטאה", ועיין במצודת דוד.

10. גם כאן הציעו המפרשים פתרונות שונים, ורש"י כתב - "ואף מה שהרעותי לאוריה לא חטאתי אלא לך שהזהרת על הדבר".

מעבדי שאול ביום ההוא נעצר לפני ה' ושמו דָּאָג האדמי" - שמ"א כ"ג, ח), ובעיקר לא מובן מדוע דוד מתאר את עצמו "כזית רענן בבית אלהים", בשעה שאין למעשה בית שניתן להגדירו כך, בעיקר כעת, כשנוב נחרבת, מצד אחד, וכשדוד נאלץ לברוח למדבר יהודה, מצד שני. וכן קשה, שבמזמור אין כל התייחסות להריגת כוהני נוב על ידי דואג.

כיצד ניתן להתמודד עם קשיים אלו? חוקרי המקרא לא ראו בכותרת אמת היסטורית, אם משום שלשיטתם ככלל, מזמורי תהילים נאמרו בתקופה מאוחרת יותר, וממילא לא ייתכן שהמזמורים נאמרו בתקופה שהכותרת מייחסת להם;¹¹ או משום שסברו שהמזמורים הללו נאמרו במקורם בנסיבות אחרות, והכותרת נוספה על המזמור מאוחר יותר.¹² על פי גישות אלו, המזמור לא חובר באותה העת שציינה הכותרת, והכותרת נובעת מדמיון כללי שיש בין המציאות המתוארת במזמור לבין האירוע הספציפי שנזכר בכותרת.

אנו מתקשים לקבל עמדה זו, לא רק מפני שלפיה התקדשו בקדושת המקרא דברים שאינם נכונים, אלא גם מפני שלא מובן מדוע ועל ידי מי התקבלה תוספת זו, אם אינה נכונה עובדתית.

עם זאת, הקשיים שציינו לעיל הם אכן כבדי משקל. משום כך נראה לנו להציע כיוון אחר: בכותרות לא נזכר שדוד חיבר את המזמורים באותה העת, וכל שמשמע מהן הוא שדוד אמר את המזמורים בהזדמנויות אלו. אכן, המזמורים במקורם חוברו בהזדמנות קדומה יותר למתואר בכותרת. עם זאת, כפי שנאמר בכותרת, דוד אכן השתמש במזמורים הקיימים במציאות המופיעה בכותרת, מפני שמזמורים אלו תאמו כללית את תחושותיו באותם רגעים, ממש כפי שאנו אומרים עד היום מזמורי תהילים בהזדמנויות מיוחדות, בשעת שמחה ולהבדיל בשעת צרה, אף שלא תמיד כל פרט במזמור מתאים באמת למציאות הספציפית שלנו.¹³

טענתנו זו מוכחת כבר מתוך ספר תהילים עצמו. במזמור ק"ח נאמר:

(א) שיר מזמור לדוד.

(ב) נכון לבי אלהים אשירה ואזמרה אף כבודי.

11. עיין סקירה אצל: נ"מ סרנה, ערך 'תהלים', ס' תהלים', אנציקלופדיה מקראית ת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 444-450.

12. עיין, למשל: מ"צ סגל, מבוא המקרא ג-ד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 543-545: "חקירתנו זו בתכנון ובערכן ההיסטורי של הכתבות מוכיחה שהכתבות אינן מיד מחברי השירים עצמם, אלא הן מאוחרות (ואפשר מאוחרות בהרבה מאד) למשוררים מחברי השירים".

13. לדוגמה, בחודשים אלול ותשרי אנו מוסיפים בתפילה את מזמור כ"ז ("לדוד ה' אורי וישעי"), שבין השאר נאמר בו - "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני" (פס' י), והמזמור נאמר גם על ידי מי שיש לו הורים. בעתות מלחמה ח"ו אנו מרבים להשתמש במזמור פ"ג, על אף שחלק ניכר מהאויבים הנזכרים בו ("אהלי אדום וישמעאלים מואב והגרים. גבל ועמון ועמלק פלשת עם ישבי צור" - פס' ז-ח), אינם נמנים עם אויבינו.

- (ג) עורה הנבל וכנור אעירה שחר.
- (ד) אודך בעמים ה' ואזמרך בלאמים.
- (ה) כי גדל מעל שמים חסדך ועד שחקים אמתך.
- (ו) רומה על שמים אלהים ועל כל הארץ כבודך.
- (ז) למען יחלצון ידידיך הושיעה ימינך וענני [ועננו קרי].
- (ח) אלהים דבר בקדשו אעלזה אחלקה שכם ועמק ספות אמדד.
- (ט) לי גלעד לי מנשה ואפרים מעוז ראשי יהודה מחקקי.
- (י) מואב סיר רחצי על אדום אשליך נעלי עלי פלשת אתרועע.
- (יא) מי יכלני עיר מבצר מי נחני עד אדום.
- (יב) הלא אלהים זנחתנו ולא תצא אלהים בצבאתינו.
- (יג) הבה לנו עזרת מצר ושוא תשועת אדם.
- (יד) באלהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו.

והנה, שני חלקי המזמור נמצאים בשניים מן המזמורים שלהם כותרות היסטוריות: פסוקים ב-ו מופיעים כמעט מילה במילה במזמור נ"ז, פסוקים ח-יב, שכותרתו היא, כאמור: "למנצח אל תשחת לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה". ואילו פסוקים ז-יד מופיעים מילה במילה (בשינויים קלים ביותר) במזמור ס', פסוקים ז-יד, שכותרתו: "למנצח על שושן עדות מכתם לדוד ללמד. בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה וישב יואב ויך את אדום בגיא מלח שנים עשר אלף". מסתבר אפוא, שמזמור ק"ח הוא המזמור המקורי, ובחלקים ממנו השתמש דוד באירועים שונים בחייו, אף שלא חיבר אותם באותם אירועים.

כך גם ניתן להבין, מדוע מזמור אחד חוזר פעמיים בספר תהילים (בשינויים קלים) - במזמור י"ד ובמזמור נ"ג. כותרת מזמור י"ד היא: "למנצח לדוד אמר נבל בלבו אין אלהים". מזמור נ"ג ממוקם בלבם של המזמורים בעלי הכותרות ההיסטוריות, ואף שלו עצמו אין כותרת היסטורית, ניכר הדבר שהוא מכוון כלפי נבל הכרמלי. עובדה זו מסתברת, מפני שהמזמור עומד בין מזמור נ"ב, שכותרתו: "בבוא דואג האדמי ויגד לשאול ויאמר לו בא דוד אל בית אחימלך", והמתייחס אפוא למסופר בשמ"א כ"א-כ"ב; ובין מזמור נ"ד, שכותרתו: "בבוא הזיפים ויאמרו לשאול הלא דוד מסתתר עמנו", והמתייחס לפרק כ"ג שם, כלומר - אירועים שקרו בסמוך לפרשת נבל הכרמלי, המתוארת בשמ"א כ"ה.¹⁴ ניתן אם כן לומר, שמזמור י"ד הוא המזמור המקורי, שכבר נאמר בעבר, אלא שכאשר הגיע דוד לפרשת נבל, מצא את המזמור הזה מתאים בכללותו להיאמר כלפי הנסיבות הספציפיות, ולכן חזר ואמרו שוב.

14. כעין זה כתב מו"ר ר"י מדין, 'אמר נבל בלבו אין אלהים', מגדים ד, תשמ"ח, עמ' 30-32, ועיין שם בהוכחותיו הנוספות לעניין. נציין במיוחד את דיוקו היפה מדברי התרגום לתהילים, שבמזמור י"ד תרגם את המילים "אמר נבל בלבו" - "אמר שטיא בלבביה", ואילו במזמור נ"ג תרגם "אמר נבל בלבביה".

הוספות מאוחרות למזמורים

לפני שנשוב לתפילת חנה, עלינו לעמוד על תופעה נוספת הנוגעת למזמורי תהילים. כבר הזכרנו לעיל את מזמור נ"א, שעל פי כותרתו נאמר "בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע". כפי שכבר הצענו, דוד אמר מזמור זה באותו אירוע, אף שהוא כנראה חובר בנסיבות אחרות. אך הסבר זה עדיין לא יבאר את הפסוקים האחרונים במזמור:

היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלם. אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו
על מזבחך פרים
(פס' כ-כא).

מתוך פסוקים אלו נראה, שהם נכתבו בשעה שציון חרבה וחומות ירושלים פרוצות. כיצד אפוא ניתן לשלבם עם הכותרת? עונה על כך אב"ע (שם):

אמר אחד מחכמי ספרד, כי אלה השנים פסוקי' הוסיפ' אחד מהחסידים שהיה בבבל שהיה מתנפל לפני השם ומתפלל המזמור הזה. והצריכו לדבר זה בעבור שלא נודע כי ציון הוא המקום הנבחר רק בעת זקנות דוד. גם נכון הוא שנאמר ברוח הקודש.

לפי הכיוון הראשון, פסוקים אלו אכן אינם חלק מן המזמור המקורי. הם נאמרו על ידי אחד מגולי בבל, שאמר את המזמור - על פי דברינו, ממש כפי שדוד עצמו עשה - בנסיבות שהיו דומות לאלו שבהן נאמר המזמור, אף אם לא הייתה התאמה מלאה ביניהם. לדורות, התקבלה התוספת של אותו חסיד והתקדשה בקדושת ספרי הכתובים. וכך, אע"פ שהכותרת מתארת את המזמור כמי שנאמר על ידי דוד, מכל מקום אין כוונתה בהכרח שכל המזמור נאמר על ידו.

תפילת חנה

כעת, נתיישבו קושיותינו על תפילת חנה. גם כאן אין הכוונה שהתפילה חוברה באותה עת, אלא רק שחנה התפללה אותה תפילה באותו זמן.¹⁵ ממילא, אין קושי בכך שלא כול מילה בתפילה מתאימה לסיטואציה שבה חנה נמצאת, כשם שאין התאמה מלאה בין המצבים שבהם אמר דוד מזמורים מסוימים לבין תוכנם של מזמורים אלו. חנה מצאה בתפילה זו רעיונות מרכזיים, שעלו בקנה אחד עם הדבר שלאורו פעלה ובו האמינה בכל מאודה: שליטת ה' על כל האירועים, וממילא - יכולתו לשנות מצבים הנראים כאבודים. ודאי קסמה ללבה של חנה במיוחד השורה "עד עקרה ילדה שבעה". משום כך, ביטאה

15. גם כאן, רבים מן החוקרים טענו שחנה לא אמרה את תפילתה בפועל: "רחוק הוא לומר שחנה עצמה חיברה את המזמור, ויותר מתקבל על הלב שמחבר תולדות שמואל הוציא את המזמור מקובץ מזמורים שהיה בידו ושם אותו בפי חנה" (מ"צ סגל, ספרי שמואל, ירושלים תשכ"ד, עמ' טו); ועיין סיכום: ש"א ליונשטאם, ערך 'חנה', אנציקלופדיה מקראית ג, ירושלים תשי"ח, עמ' 202-203; ש' אברמסקי ומ' גרסיאל, אנציקלופדיה עולם התנ"ך, שמואל א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 31-33. לדברינו, ייתכן שחנה בעצמה לקחה את המזמור מתוך 'קובץ מזמורים', או כיו"ב.

חנה את תחושותיה במזמור זה. כשם שדוד ביטא את תפילתו בזמן מרד אבשלום במזמור ג', על אף שהביטוי "הכית את כל אויבי לחי" לא התאים בדיוק לתחושותיו, כך גם חנה השתמשה במזמור, על אף שהביטוי "רחב פי על אויבי" לא הלם את תחושותיה.¹⁶ מהילא מובן גם סיומה של התפילה - "ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו". ייתכן מאוד, שמילים אלו לא נאמרו כלל על ידי חנה, אלא נוספו מאוחר יותר, כשם שהדבר אירע במזמור נ"א בתהילים. עם זאת, המקרא השאיר אותן במקומן, כיוון שעל ידי כך נוצר מבנה מאוד מעניין מבחינת שלוש השורות שבספר שמואל: שירת חנה בתחילתו; קינת דוד על מות שאול ויהונתן באמצעו (שמ"ב א', יז-כז), והמזמור שאמר דוד - "ביום הציל ה' אתו מכף כל איביו ומכף שאול" (שמ"ב כ"ב). בתפילת חנה מובעת התקווה שה' "יתן עז למלכו וירם קרן משיחו"; בקינת דוד מובע צער על אשר "נגעל מגן גבורים מגן שאול בלי משיח בשמן" (שם א', כא); ואילו שירת דוד חותמת את הספר בהודיה לה': "מגדיל [מגדול קרי']¹⁷ ישועות מלכו ועשה חסד למשיחו" (שם כ"ב, נא).

פתח שערי שמים לתפילתנו

תפילת חנה נקראת כהפטרה של היום הראשון של ראש השנה.¹⁸ לדברים שביארנו לעיל יש גם השלכה רעיונית על עולם התפילה בכלל, ועל תפילות יום הדין בפרט. עם ישראל

16. דמיון בולט יש בין תפילת חנה למזמור קי"ג, שאותו אנו אומרים ב'הלל'. בתפילת חנה נאמר: "ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם. מקים מעפר דל מאשפת ירים אביון להושיב עם נדיבים וכסא כבוד ינחלם כי לה' מצקי ארץ", ודברים אלו מזכירים מאוד את הפסוקים: "מי כה' אלהינו המגביהי לשבת. המשפילי לראות בשמים ובארץ. מקימי מעפר דל מאשפת ירים אביון. להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו" (תהילים קי"ג, ה-ח). גם מכאן נראה בבירור, שמחברי המזמורים ואומריהם השתמשו בחומר קדום.

17. מזמור זה חוזר בעשרות שינויים קלים (שנמנו כבר במסכת סופרים) בתהילים י"ח, ושם נאמר (פסוק נא): "מגדל [מגדיל קרי] ישועות מלכו". על בסיס זאת הציע בעל התורה תמימה, ר' ברוך הלוי אפשטיין, בספרו ברוך שאמר (תל אביב תשל"ט, עמ' רטו), הסבר מדוע בברכת המזון בחול אנו אומרים "מגדיל", ובשבת "מגדול": "ואחד המעתיקים רשם לו בצד הגליון (להודעא בעלמא) 'בשב' מגדול', וכוונתו היתה לומר, כי בשמ"ב הנוסח 'מגדול', וכתב בקיצור בראשי תיבות 'בשב', כלומר, בש"ב (בשמואל ב'), ואחד המעתיקים שאחריו טעה לקרוא המילה 'בשב' - בשבת, ומאז נתגלגל הטעות מהעתקה להעתקה ומשם לדפוס עד היום הזה". ברם, דברים אלו תמוהים מאוד: המנהג לומר בשבת "מגדול" מופיע ומנומק כבר באבודרהם (ברכת הלחם, זימון): "וקבלתי מרבתי כי בשבת יש לומר מגדול ישועות בוא"ו ובחול מגדיל ביו"ד, ונ"ל הטעם מפני שהשבת הוא מלך גדול כנגד החול. ומגדול הוא מלא בוא"ו וחול"ם בוא"ו הוא מלך גדול. ומגדיל הוא חסר יו"ד וחיר"ק בלא יו"ד הוא מלך קטן. ועוד מגדיל הוא בתלים ועדיין לא היה דוד מלך. ומגדול הוא בנביאים וכבר היה מלך". מכל מקום, החלוקה של ספר שמואל לשניים לא הייתה מוכרת כלל לראשונים (ר' דוד אבודרהם חי בספרד במאה ה-14), ומעולם לא השתמשו בה, ועל כן הסבר זה, עם כל מקוריותו, אינו מסתבר.

18. קביעה זו מובאת בגמרא במגילה לא ע"א: "בראש השנה 'בחדש השביעי' (במדבר כ"ט, א), ומפטירין 'הבן יקיר לי אפרים' (ירמיהו ל"א, א), ויש אומרים 'זה' פקד את שרה' (בראשית כ"א, א),

עומד בתפילה לפני הקב"ה, ואומר קטעי תפילה שחברו לאורך הדורות. כאמור לעיל, לא פעם מוצא המתפלל את עצמו אומר משפט זה או אחר שאינו הולם בדיוק את מצבו. מחנה למדנו, כי הדבר איננו צריך להטרידנו. בחירת התפילה נעשית מתוך הזדהות עם הרעיון הבסיסי שיש בה, ולא עם הפרטים. אנו מעדיפים להשתמש בקטעי תפילה קדומים, על אף חוסר ההתאמות בפרטים למצבנו, מאשר להסתמך על תפילתו הפרטית של כל אחד.¹⁹ כך נהגו אבותינו, וכך אנו ממשיכים בדרכם. מתוך שותפות עם עם ישראל לדורותיו, אנו חוזרים ואומרים אותן תפילות, כאשר ההבדל בין איש לאיש בא לידי ביטוי רק במחשבת הלב, ולא בביטוי שפתיים. מתוך השותפות הזו בין כול המתפללים בעם ישראל מדור דור, אנו עומדים לפני הקב"ה בתפילה, שניזכר וניכתב בספר חיים טובים, אנחנו וכל עמו בית ישראל, וה' ייתן עוז למלכו וירם קרן משיחו.

א) ומפטירין בחנה. והאידנא דאיכא תרי יומי, יומא קמא כיש אומרים, למחר 'והאלהים נסה את אברהם' (בראשית כ"ב, א), ומפטירין 'הבן יקיר' ". הגמרא כאן איננה מבארת מדוע "מפטירין בחנה", אך רש"י שם כותב: "מפטירין בחנה - לפי שפקידתה היתה בראש השנה", ומקור הדברים בגמרא ראש השנה יא ע"א: "בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה, מנלן? אמר רבי אלעזר: אתיא פקידה פקידה, אתיא זכירה זכירה: כתיב ברחל 'ויזכר אלהים את רחל' (בראשית ל', כב), וכתיב בחנה 'ויזכרה ה' ' (שמ"א א', יט), ואתיא זכירה זכירה מראש השנה, דכתיב 'שבתון זכרון תרועה' (ויקרא כ"ג, כד). פקידה פקידה - כתיב בחנה 'כי פקד ה' את חנה' (שמ"א ב', כא), וכתיב בשרה 'וה' פקד את שרה' (בראשית כ"א, א)".

19. עיין רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פ"א הל' ג-ד: "אם היה רגיל מרבה בתחנה ובקשה ואם היה ערל שפתים מדבר כפי יכולתו ובכל עת שירצה, וכן מנין התפלות כל אחד כפי יכולתו, יש מתפלל פעם אחת ביום, ויש מתפללין פעמים הרבה, והכל יהיו מתפללין נכת המקדש בכל מקום שיהיה, וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו ועד עזרא. כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם... ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות, וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר... כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה, ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג".

שער שלישי

השופר והתפילות

תוקף קדושת היום - יישומים פרשניים לפיוט 'ונתנה תוקף'

הקדמה

בשורות הבאות נסרטט מספר פרשנויות לתפילת 'ונתנה תוקף'. רבים יסכימו על אפיונה כאחת מנקודות השיא בתפילת הימים הנוראים,¹ וככזו זכתה להתייחסות פרשנית והגותית.² 'פרשנות', תורה בפני עצמה היא, ואין דומה פרשנותה של תפילה לפרשנות של טקסט מקודש אחר. הגישה שתוצע כאן היא פרשנות במובן הרחב - הרב-תחומי של המושג. ברי, שהתייחסות לקורותיה של התפילה, עיונים ספרותיים ולשוניים בה ופרשנותה המוזיקלית מעניקים למכלול הזה גוון רב-תחומי, ויש בכך כדי להעשיר את יחסו של המתפלל לתפילתו. אך כשבתפילות עסקינן, יש מקום להבחנה - קשה ומורכבת ככול שתהיה - בין התפילה כטקסט, לבין התפילה כהתרחשות. כטקסט, עשויה התפילה להיות מנותחת באזמלים הפרשניים הפילולוגיים-ספרותיים או ההיסטוריים, שביסודם הינם כלים של 'בית המדרש'. כהתרחשות, יש מקום לדבר על חוויה המוגבלת לזמן

1. חשוב בעינינו התיאור הבא, הנוגע בכמה מהנקודות החשובות שיוזכרו בהמשך מאמרנו: "הרגע הנשגב ביותר בכל התפילה הוא כשפותחים את הארון ומתחילים בתפילת 'ונתנה תוקף'. אימה ופחד תוקפים את כולם. הפיוט נאמר - כשהמתפללים עטופים בטליתות על ראשיהם - בפי כולם בהתרגשות, בהתייפחות של בכי ובטונים העליונים. וגדולה הזעקה בחלק השני של התפילה "בראש השנה יכתבון". הסערה קמה לדממה בפסקה "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין...". עוד בא תיאור חריף על האפסיות של חיי האדם: "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר". התפילה הפיוטית 'ונתנה תוקף' היא הידועה ביותר בכל התפילות והפיוטים של ראש השנה ואף אחת מהן לא נעשתה שופעת ומשפיעה כמוה, וספק אם נמצא יהודי אחד בכל רחבי התבל, שהד פיוט זה לא הגיע אליו. הפיוט הזה עומד על מדרגה גבוהה וערוך בכשרון להביע רחשי לב דקים ושונים. בו ביטוי במילים לאשר מעיק על לבבות הכול. בהבעה החריפה ביותר מביע הפיוט את אופי ראש השנה כיום דין של משפט ה' על כל היקום. הרגע שבו נאמרת התפילה בבית הכנסת הוא משום כך הרגע הרציני והממותח ביותר שבכל תפילות היום. ובצרוף נעימת התחנונים המציירת ומסבירה מתרומם הפיוט לספירות העליונות" (מ"ש גשורי, 'נגוני ראש השנה', בתוך: י"ט לוינסקי [עורך], ספר המועדים, ראש השנה, תל אביב תשט"ז, עמ' 102-103).
2. תפילת 'ונתנה תוקף' זכתה לאחרונה לפרשנויות נאות, ולדברי הגות. כל אלו עומדים, כמובן, בצד פרשנויות קדומות, דוגמת אלו שהוזכרו אצל ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים א, ראש השנה, ירושלים תש"ל, עמ' 169. ראה: מ' ששר, סמבטיון - על חגים וזמנים, תל אביב תשנ"ב, עמ' 37-48; א' סמט, 'אדם יסודו מעפר... משול כחרס הנשבר... וכחלום יעוף', מילי מעליותא ז, תשנ"ח, עמ' 3-6; מ' דרור, הפיוט ונתנה תוקף, תל אביב תשנ"ז.

ולמקום - עיקרה בטקס, והיא קשורה בקהל המתפללים. למותר לציין, אין מדובר בשני קטבים נפרדים לחלוטין שאין ביניהם זיקה וקשר. ברור שלימוד פרשני מקובל של 'בית המדרש' ישפיע גם על חוויית התפילה, ולהפך. ועדיין, ההפרדה לשני צירים פרשניים - האחד המתמקד בטקסט ומשנהו בטקס, נראית בעינינו כאמינה וכבעלת תוקף פרשני, למצער, כנקודת מוצא לדיון הפרשני.

הניסיון להבחנה הזו מתווה קושי מסוים בכל הקשור לאופן שבו מוצגים הדברים במאמרנו. בגוף המאמר לא נוכל להקדיש פרקים נפרדים לטקס ולטקסט. ננסה להציגם בנפרד: 1. פרשנויות היסטוריות (הזיקה לסיפור רבי אמנון) - איך הבינו את 'ונתנה תוקף' בני דורות השמד ומה עושה סיפור זה למתפלל המאוחר יותר; 2. פרשנויות ספרותיות - סגנון ומבנה בתפילה, יסודות עומק במקרא ובמדרש; 3. פרשנויות מוזיקליות - איך מפרשות מנגינות התפילה את הדרך שיש להבינה באתר התפילה ובזמנה. בכל דיון ודיון בסעיפים הללו תעלה השאלה מה עולה מכאן למשמעות הטקסטית ולמשמעות ההתרחשות. הדיון המסכם ירחיב מעט בסוגיה זו, שלדעתנו יש לה השלכות חשובות על הבנת תפילה באשר היא תפילה, העומדת מעל לטקסט משובץ בספר התפילות.

א. פרשנות היסטורית - סיפור רבי אמנון

תפילת 'ונתנה תוקף' קשורה בקשר מסורתי מפורסם בסיפור רבי אמנון. נציג להלן את הסיפור, נעיר לגביו מספר הערות ונעמוד בקצרה על זיקתו לתפילה המפורסמת. כל זאת, לאו דווקא מנקודת ראות היסטורית שנידונה בהקשרים רבים ושונים,³ אלא מתוך ניסיון לחשוף את הפוטנציאל הפרשני הגלום בו לגבי התפילה שאותה בא להעמיד על מכונה.

מעשה בר' אמנון ממגנצא שהיה גדול הדור ועשיר ומיוחס ויפה תואר ויפה מראה. והחלו השרים וההגמון לבקש ממנו שיהפך לדתם, וימאן לשמוע להם. ויהי כדברם אליו יום יום ולא שמע להם ויפצר בו ההגמון. ויהי כהיום בהחזיקם עליו ויאמר חפץ אני להיועץ ולחשוב על הדבר עד שלושה ימים, וכדי לדחותם מעליו אמר כן. ויהי אך יצוא יצא מאת פני ההגמון שם הדבר ללבו על אשר ככה יצא מפיו לשון ספק, שהיה צריך שום עצה ומחשבה לכפור באלוהים חיים. ויבוא אל ביתו ולא אבה לאכול ולשתות ונחלה. ויבואו כל קרוביו ואוהביו לנחמו וימאן להתנחם כי אמר ארד אל ניבי אבל שאולה. ויבך ויתעצב אל לבו. ויהי ביום השלישי בהיותו כואב ודואג וישלח ההגמון אחריו. ויאמר לא אלך. ויוסף עוד הצר שלוח שרים רבים ונכבדים מאלה. וימאן ללכת אליו, ויאמר ההגמון מהרו את אמנון להביאו בעל כורחו. וימהרו ויביאו אותו. ויאמר לו מה זאת אמנון, למה לא באת אלי למועד אשר יעדת לי להועץ ולהשיב לי דבר ולעשות את בקשתי. ויען ויאמר אמנון אני את משפטי אחרון כי הלשון אשר דבר ותכזב לך דינה לחתכה, כי חפץ היה ר' אמנון לקדש את ה' על אשר דבר ככה. ויען ההגמון ויאמר לא כי

3. ראה לאחרונה: א' פרנקל, 'דמותו ההיסטורית של ר' אמנון וגלגוליו של הפיוט "ונתנה תוקף"', באיטליה באשכנז ובצרפת, ציון סז, תשס"ב, עמ' 126-138, וראה הביבליוגרפיה שם.

הלשון לא אחתוך כי היטב דברה, אלא הרגלים אשר לא באו למועד אשר דברת אלי אקצץ ואת יתר הגוף איסר. ויצו הצורר ויקצצו את פרקי האצבעות ידיו ורגליו, ועל כל פרק ופרק היו שואלין לו התחפוך עוד אמנון להפך לאמונתנו. ויאמר לא. ויהי ככלותם לקצץ צוה הרשע להשכיב את ר' אמנון במגן אחד וכל פרקי אצבעותיו בצדו. וישלחו לביתו. הכי נקרא שמו ר' אמנון, כי האמין באל חי וסבל על אמונתו יסורין קשין מאהבה, רק על הדבר שיצא מפיו.

אחר הדברים האלו קרב מועד והגיע ראש השנה, בקש מקרוביו לשאת אותו לבית הכנסת עם כל פרקי אצבעותיו המלוחים ולהשכיבו אצל שליח ציבור. ויעשו כן. ויהי כאשר הגיע שליח ציבור לומר הקדושה וחיות אשר הנה אמר לו ר' אמנון המתן מעט ואקדש את השם הגדול. ויען בקול רם ובכן לך תעלה קדושה, כלומר שקדשתי את שמך על מלכותך ויחודך. ואחר כך אמר ונתנה תוקף קדושת היום. ואמר אמת כי אתה הוא דין ומוכיח כדי להצדיק עליו את הדין, שיעלו לפניו אותן פרקי ידיו ורגליו וכן כל הענין, והזכיר חותם יד כל אדם בו ותפקוד נפש כל חי, שכן נגזר עליו בראש השנה. וכשגמר כל הסילוק ונסתלק מן העולם לעין כל ואיננו כי לקח אותו אלוהים. ועליו נאמר (תהילים ל"א, כ) 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך' וגו'.

ביום השלישי והאמת אשר העלה ר' אמנון ונתבקש בישיבה של מעלה ביום השלישי לטהרתו נראה במראות הלילה לרבנא קלונימוס בן רבנא משולם בן רבנא קלונימוס בן רבנא משה בן רבנא קלונימוס ולימד לו את הפיוט ההוא ונתנה תוקף קדושת היום. ויצו עליו לשלוח אותו בכל תפוצות הגולה להיות לו עד וזיכרון. ויעש הגאון כן (אור זרוע, הלכות ראש השנה סי' רעו).

מקובל, כי הסיפור קשור לאירועי קידוש השם באשכנז בתקופת מסעי הצלב.⁴ לעומת זאת, כפי שנציין בפרק הבא, הפיוט 'ונתנה תוקף' נמנה על הקדומים שבפיוטים, ויש מקום לראותו כפיוט ארץ ישראלי קדום, אולי כבר מתקופת האמוראים. אשר על כן, ראוי לראות בסיפורנו 'סיפור מכונן', היינו, סיפור המסייע לקבע ולבסס תופעה תרבותית או זיכרון היסטורי מסוימים בתודעת קוראיו. הזיקה בין סיפורים ושירות במקורותינו ימיה כימי 'שירת הים', 'שירת דבורה' ופיוטי תהילים, העומדים מול סיפורים מקראיים בעמדה של הדדיות ספרותית, מנהלים עמם מעין 'דיאלוג', ויש בהם כדי להציג נקודת מבט מיוחדת על הסיפור המושגת בכוח המבע הפיוטי. בעולם הרוחני של ימי הביניים, נראה שבהקשר זה מדובר על תופעה. אנו מכירים סיפורים בני ימי הביניים שנתחברו, ככל הנראה, בעקבות פיוטים, דוגמת המעשה על ר' מאיר שץ המציל קהילה בישראל

4. עיין לעיל, הערה 3; ש' אידלברג, 'הרקע ההיסטורי של מעשה ר' אמנון ותפילת "ונתנה תוקף"', הדואר 53, תשל"ד, עמ' 645-646. על הערתו של ר' אפרים מבונא בדבר מקורו של הסיפור ראה: א"א אורבך, ערוגת הבושם ד, מבוא ומפתחות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 40, הערה 92.

ומחבר את הפיוט המפורסם 'אקדמות מילין',⁵ או הסיפור על יהושע מחבר הפיוט - 'עלינו לשבח'.⁶ עם זאת, כבר בשלב זה של דיוננו נציין, כי ענייננו בסיפור איננו קשור רק בהיותו בסיס לחיזוק מעמדו של 'ונתנה תוקף' הקדום וגורם אפשרי בהפצת התפילה בתפוצות ישראל. לדעתנו, הסיפור מכיל גם יסודות חשובים שנגלה אותם בתפילה עצמה, אך בו הם הובאו ב'שפת' הסיפור, בעוד שבתפילה נאמרו ב'שפת' הפיוט. בניסוח קיצוני יותר, הסיפור מפרש את התפילה.

טרם ניגע בכך, ומשום שבזיקה שבין סיפורים לפיוטים עסקינן, ראוי להרחיב ולהעמיד השוואה בין סיפור רבי אמנון לבין 'אגדת עשרת הרוגי מלכות', שאף אותה יש לראות, כמדומה, כבת ימי הביניים,⁷ ואף היא זכתה לביטוי פיוטי ידוע בסליחה המוקדשת למוסף ביום הכיפורים. המוטיב המרכזי המקשר בין שני הסיפורים הוא, כמובן, הנכונות לעמוד בניסיון ולהקריב את החיים על קידוש ה', מוטיב שאותו נגלה בסיפורי 'חסידי אשכנז'.⁸ הסליחה מציגה אירוע שהיה בימי 'השר': "כי בימי השר לא עלתה ארוכה / לעשרה הרוגי מלוכה".⁹ מכאן הולכת ומשתלשלת העלילה, שיש בה שלושה יסודות חשובים לענייננו, המהווים בסיס להשוואה בין אגדת-פיוט עשרת הרוגי מלכות לבין סיפור רבי אמנון: ההימלכות, היופי והעינויים.

"זמן תנה לנו שלושת ימים, עד שנדע אם נגזר הדבר ממרומים" מתאר פייטן הסליחה, ובסיפור רבי אמנון נמצא: "חפץ אני להיועץ ולחשוב על הדבר עד שלושת ימים". "תואר יופיו בלבה חמדה" מזכיר הפייטן את יופיו של 'גיבור' הסליחה - רבי ישמעאל, ובסיפור רבי אמנון: "ויפה תואר ויפה מראה", וכמובן התיאורים האיומים של העינויים, שבעיקרם דומים בשני המקרים. היות שגם אגדת עשרת הרוגי מלכות הולידה 'סליחה' ניתן לומר, כי בשני המקרים מדובר ב'סיפור מכוון' הקשור בתפילה, אלא שב'ונתנה תוקף' הסיפור מנצל את הסיטואציה הבסיסית הגלומה בה, מבססה ומחזקה.

5. על הסיפור והקשרו לסיפורי חסידי אשכנז, ראה: י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים תשל"ד, עמ' 173-174.

6. י' רוזנסון, 'עלינו לשבח' - האגדות על המחבר הקדום, מחקרי חג 12, תשס"א, עמ' 74-86.

7. על הזיקה שבין אגדה זו לסיפורי המרטירוס עמד כבר ש' קרויס, 'עשרת הרוגי מלכות', השלח מד, תרפ"ה, עמ' 221-233. לענייננו חשוב לציין כי אגדה זו מכילה יסודות שאובים מספרות ההיכלות ומפיוטי ייני והקליר. המאורע עצמו לא נזכר בספרות חז"ל הידועה.

8. מבחינת סגנונו, רחוק סיפור רבי אמנון מאוד מסיפורי ספר חסידים, אך הרעיון הבסיסי של עמידה בניסיון משותף להם. נקודה מקשרת חשובה היא, כמובן, הייחוס ל'קלונימוס'. חסידות אשכנז ראתה עצמה כממשיכת דרכם של בני משפחת קלונימוס שגלו מאיטליה אל מגנצא (עיין: י' דן [לעיל, הערה 5], עמ' 164). כזכור, סיפור רבי אמנון 'משייך' עצמו לרבנא קלונימוס.

9. מתברר, כי 'שר' זה הבין בכתבי הקודש היהודיים, שמהם חילץ את רעיון האימים לפגוע בגדולי ישראל של אותו הדור: "בלמדו ספר מפי משולי ערמת / והבין ודקדק בדת רשומת / ופתח בואלה המשפטים וחשב מזימת / וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת". אך הגיוני הוא, שהכוונה היא למנהיג נוצרי הבקי במקרא, כדרכם של חכמים נוצריים שהצטיינו בכך, כגון אובסביוס והירונימוס.

אם נכונה הפרשנות לגבי ההקשר הנוצרי של הופעת סיפור רבי אמנון, הרי יש כאן היפוך של סיפורי המרטירים. ניסיון לבסס מרטירולוגיה יהודית ידוע מסיפורים יהודיים בני ימי הביניים,¹⁰ ומפיוטי הפרעות הנוראות של נושאי הצלב. מדובר אם כן, בסיפורים ובתפילות הבאים לעולם בהקשר פולמוסי - מחאה עזה נגד העולם הנוצרי, תוך הדגשה שעולם זה, שכה מתגאה בסיפורי המרטירים שלו, גורם ליהודים לעלות על קידוש השם. יחד עם זאת, דומה שבסיפור רבי אמנון, ובעקבותיו בתפילה, משוקעים גם יסודות מקראיים. ידועה התפיסה כי בסיפור רבי אמנון משוקעים יסודות מסיפור יוסף.¹¹ בנוסף לכך, חבויים בו לדעתנו גם יסודות מסיפור אסתר ואיוב. הדמיון לסיפור יוסף קשור ללחץ הכבד המופעל על גיבור הסיפור - בשני המקרים הוא מתייחד כיפה תואר - לבגוד במערכת ערכיו, כשהמעבר לנצרות מתפרש לאור השוואה זו כניאוף עם אישה זרה ומפתה. הביקורת המלווה את מעשהו של רבי אמנון מתעצמת לנוכח המודעות לסירובו המידי של יוסף המתבטאת בבריחתו מן האישה, לעומת פתח של הסכמה העולה מתשובתו של רבי אמנון. בעקבות ההשוואה ליוסף עולה השוואה לסיפור מגילת אסתר, לבד מהקשרים הידועים היטב בינה לבין סיפור יוסף.¹² ברי, כי הדגשת הנכונות 'שלא לכרוע ולהשתחוות' לשר עריץ תוך הדגשת יהדותו של המסרב, עוברת ממגילת אסתר לסיפור רבי אמנון. ואפשר כי גם המצב של אי-הקפדה על פרסום היהדות העומד ביסוד "לא הגידה עמה ומולדתה", על פי ציוויו של מרדכי המטרים את "לא יכרע וישתחוה" שהוזכר, משתקף בסיפור רבי אמנון בנכונותו "להיועץ ולחשוב על הדבר", ולא לדחותו נמרצות על הסף.

אשר לסיפור איוב, שלא כבסיפורי יוסף ואסתר, כאן אין עומדת במוקד השאלה הדתית-לאומית, אלא סוגיית האדם הניצב לנוכח ייסוריו. ייסורים באים על אדם באופן בלתי צפוי. רעיו של איוב באים לנחמו (אצל רבי אמנון: "ויבואו כל קרוביו ואוהביו לנחמו"), והשאלה העומדת על הפרק היא איזה הסבר ייתן לעצמו ולסביבתו על טיבם של ייסוריו. אך שלא כאיוב, המנהל מאבק השקפתי רב רושם נגד רעיו ונגד ה' השותק, כאן בסיפור רבי אמנון, הצדקת הדין איננה מגיעה לכלל משבר בהמשך, ולא נבעה בה ולו סדק זעיר. זו הצדקת דין מהותית, העומדת במבחן עד כלות. אם כן, הסיפור מהווה מעין ממשיך של התפילה - זו תדבר על המעמד בשמים, והסיפור מספר על תוצאותיו

10. 'מדרש עשרת הדברות', יצירה מימי הביניים, משבץ סיפורים 'מבארים' לכל דיבר ודיבר. לדיבר השני הוסיף את מעשה הרוגי מלכות הקלסי של האישה ושבעת בניה הלקוח מספר מקבים ב'. ראה: י' דן (לעיל, הערה 5), עמ' 81. גם בסיפורי חסידי אשכנז רבו הסיפורים על קידוש ה'; ראה שם, עמ' 168.

11. א' מרקוס, 'קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון ממגנצא', בתוך: י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש - קובץ מאמרים לזכרו של אמרי יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 131-147.

12. ראה מבואו של ג"ח כהן בפירושו למגילת אסתר בסדרת דעת מקרא, ירושלים תשל"ד, עמ' 12-14, ובהערה 12 שם.

עלי אדמות. זו מדגישה יום דין אוניברסלי, המזכיר את התפיסה של ראש השנה במשנה (פ"ב מ"ב), וזה מחיל את השלכות יום הדין הזה על הלאום הנאבק מול אתגרים היסטוריים, המגיעים לשיאם בהעמדת הדילמה של שמד מול הקרבה, ומתקשר בכך לדיוקנו של ראש השנה המובע באמצעות הקריאה בתורה המפורסמת בפרשת עקדת יצחק. יחדיו יוצרים הסיפור והפיוט מעין דרשנות לסיפור איוב, כפי שנרחיב להלן.

ב. פרשנות ספרותית

מטרתנו בפרק זה איננה להגיע לניתוח ממצה של הפיוט 'ונתנה תוקף', משימה שלא די לה בהיקף המתאפשר במסגרת זו. כתחליף מצער לניתוח שיטתי ניגע במספר נקודות, החשובות לגיבוש תובנות מסוימות הקשורות לרעיונות המרכזיים של מאמר זה.

הערות לגבי הסגנון

כאמור לעיל, מקובל לראות ב'ונתנה תוקף' פיוט קדום מראשית תקופת הפייטנות הארץ ישראלית.¹³ הפייטנות הקדומה - אם נזדקק ללשונו של ע' פליישר - איננה מכירה את החרוז, ולכן גם אין היא מארגנת בדרך כלל את תכניה במחרוזות ברורות ופשוטות.¹⁴ אמנם פה ושם ניתן לזהות ב'ונתנה תוקף' זכר מסוים לחריזה, למשל: "...קדושת היום / ...נורא ואיום", "...מלכותך / ...כסאך", "...יחפזון / ...יאחזון", וכן סימנים לשרשור: "ותשב עליו באמת / אמת כי אתה הוא דין...", "ותכתוב... / ...יכתבון", ושימוש מרובה במיליות 'מי', 'כי' ו'אין' לציון תחילת שורות: "מי יחיה..." וכו', "כי כשמך..." וכו', "אין קצבה..." וכו', אך אין בכל אלו את העקביות והשיטתיות המאפיינות את לשון השירה המאוחרת יותר, ובבחינה סגנונית כוללת ניתן כמדומה לראות ב'ונתנה תוקף' פרוזה מפויתת. מבחינה זו הוא מזכיר מאוד פיוטים קדומים, דוגמת 'עלינו לשבח'. מנקודת ראות ספרותית יש בכל זה חשיבות, משום שגם אם אין זו פרוזה המגיעה לכלל סיפור בעל עלילה המתפתחת לאורך 'ציר זמן' ומתייחסת לדמויות ממשיות,¹⁵ פרוזה מפויתת זו, ה'מספרת' את 'סיפורו' של יום הדין, מאפשרת חריגה מהכבילות למבנים הפיוטיים הנוקשים. בניסוח אחר, 'משתחררת' כאן 'אנרגיה' ספרותית אחרת, והדבר מתאים לתפיסתנו אודות הדרשנות המהותית של יחידות מקראיות דוגמת מעשה איוב ואסתר העומדת ביסוד חלק חשוב בפיוט שנציע להלן. בניסוח חד, ה'פרוזה' הזו מתחברת לתשתיות של סיפורים מקראיים דווקא בגין היותה פרוזה.

13. עיין לעיל, הערה 3. וראה: י' יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל אביב 1999, עמ'

243-245; הנ"ל, 'ונתנה תוקף קידוש השם', הארץ, גיליון ראש השנה תשס"ג.

14. ע' פליישר, היוצרות בהתפתחותם ובהתהוותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 19-23.

15. בפיוט המוקדש לעשרת הרוגי מלכות ניתן לדבר על עלילה במשמעותה הפשוטה.

כל זאת מנקודת ראות ספרותית טהורה, אך יש לכך השלכות גם מבחינת נקודת המבט של המתפלל. הלשון של 'ונתנה תוקף' איננה הלשון החידתית של פיוטים רבים. היא מאפשרת הבנה ישירה, המתרחשת בעת התפילה עצמה.

'פרוזה מפויתת' מזכירה את השירה המקראית. בנתחו את פיוט 'זכרונות', סרטט א' מירסקי מספר קווים לצביונם של הפיוטים הקדומים,¹⁶ שמקצתם עולים גם לגבי 'ונתנה תוקף' (שבו לא עסק). אחד מהם, סגנון דומה לסגנון שירת המקרא. אשר ל'ונתנה תוקף', הזיקה לשירת מקרא עולה מכמה תקבולות: "ובו תנשא מלכותך / ויכון בחדס כסאך". "בראש השנה יכתבון / וביום צום כפור יחתמון".¹⁷ פיוטנו גם עשיר בביטויים וצירופים רבים השאולים מלשון מקרא, שמטבע הדברים מחזקים את זיקתו למקרא.¹⁸

בדברנו על מעמדו של החומר המקראי המשוקע ב'ונתנה תוקף', ראוי להזכיר את אפיונו היפה של ד' גולדשמידט את הציור הפותח של מהלך 'יום הדין בשמים': "נראה שהוא מתאר את סדר ראש השנה של כל השנה בשמים בתמונת יום הדין הסופי שבמקרא, בלי שיש מקור לזה באגדה ידועה".¹⁹ איננו יודעים אל-נכון מה הכוונה ב"יום הדין הסופי שבמקרא", אך דומה כי משוקע בו 'יום דין' אחר - זה של פתיחת ספר איוב, כפי שנראה להלן. יחד עם זאת, ב'ונתנה תוקף' יש גם ביטויים רבים השאובים מלשון חכמים, וביסודו של חלקו המרכזי עומד ציור חז"לי ידוע של שלושת הספרים הנפתחים ביום הדין (ראש השנה טז ע"ב), שגם הוא יידון להלן. הנה כי כן, מורכבותו של הפיוט באה לידי ביטוי גם בהקשר זה של שילוב לשונות וציורים מקראיים וחז"ליים.

הערות לגבי המבנה

הדיון במבנה חשוב, הן בכל הקשור לפרשנות הספרותית המעמיקה של הפיוט, והן באשר למעמדו כבסיס לתפילה בבית הכנסת. עקרונית, המבנה של 'ונתנה תוקף' קשה להגדרה, והדברים קשורים לצד של 'פרוזה' המקופל בו. אין כאן מחרוזות פשוטות או מורכבות הנקבעות בזיקה לחריזה או לאקרוסטיכון.

16. א' מירסקי, 'אסכולות בשירה העברית העתיקה', הפיוט - התפתחותו בארץ ישראל ובגולה, ירושלים תשנ"א, עמ' 147-148.

17. ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 2), עמ' 169, הציג את הפיוט כולו במעין מבנה של תקבולות בנות שתי צלעות. השאלה עד כמה הצגה זו מוצדקת, תידון להלן.

18. כגון: "נורא ואיום" על פי: "אים ונורא" (חבקוק א', ז); "חציר יבש וציץ נובל" - בעקבות "אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן יציץ" (תהילים ק"ג, טו). על ביטויים השאולים מתוך ספר איוב ומגילת אסתר נדון בפרק השני של המאמר, וראה ביטויים רבים אחרים בפירושו של גולדשמידט במחזורו (לעיל, הערה 2).

19. ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 2), עמ' 169.

אנו מציעים את המבנה הבא, הנקבע בעיקרו על פי התכנים המשתנים:

1. קדושת היום

ונתנה תוקף קדושת היום, כי הוא נורא ואיום.
ובו תנשא מלכותך, ויכון בחסד כסאך,
ותשב עליו באמת.

2. ותפתח את ספר הזכרונות

אמת כי אתה הוא דין ומוכיח ויודע ועד, וכותב וחותם וסופר ומונה,
ותזכור את כל הנשכחות, ותפתח את ספר הזכרונות,
ומאליו יקרא, וחותם יד כל אדם בו.

3. ומלאכים יחפזון

ובשופר גדול יתקע, וקול דממה דקה ישמע,
ומלאכים יחפזון, וחיל ורעדה יאחזון,
ויאמרו: הנה יום הדין, לפקוד על צבא מרום בדין,
כי לא יזכו בעיניך בדין.

4. באי עולם יעברון

וכל באי עולם יעברון לפניך כבני מרון.
כבקרת רועה עדרו, מעביר צאנו תחת שבטו,
כן תעביר ותספור ותמנה ותפקוד נפש כל חי,
ותחתוך קצבה לכל בריותיך, ותכתוב את גזר דינם.

5. בראש השנה יכתבון

בראש השנה יכתבון, וביום צום כפור יחתמון.
כמה יעברון, וכמה יבראון.
מי יחיה ומי ימות, מי בקצו ומי לא בקצו.
מי במים ומי באש, מי בחרב ומי בחיה,
מי ברעב ומי בצמא, מי ברעש ומי במגפה,
מי בחניקה ומי בסקילה.
מי ינוח ומי ינוע, מי ישקט ומי יטרף,
מי ישלו ומי יתיסר, מי יעני ומי יעשר,
מי ישפל ומי ירום.

6. ותשובה ותפילה וצדקה

ותשובה ותפילה וצדקה,
מעבירין את ר'ע הגזרה.

7. ונוח לרצות

כי כשמך כן תהילתך, קשה לכעוס ונוח לרצות,
כי לא תחפוץ במות המת, כי אם בשובו מדרכו וחיה,
ועד יום מותו תחכה לו, אם ישוב מיד תקבלו.

8. הם בשר ודם

אמת כי אתה הוא יוצרם ואתה יודע יצרם,
כי הם בשר ודם.
אדם יסודו מעפר וסופו לעפר, בנפשו יביא לחמו משול כחרס הנשבר,
כחציר יבש וכציץ נובל, וכצל עובר וכענן כלה,
וכרוח נושבת וכאבק פורח וחלום יעוף.

9. מלך אל חי וקים

ואתה הוא מלך אל חי וקים.
אין קצבה לשנותיך, ואין קץ לאורך ימיך,
ואין לשער מרכבות כבודך, ואין לפרש עלום שמך,
שמך נאה לך ואתה נאה לשמך, ושמנו קראת בשמך.

10. המקדישים שמך בקודש

עשה למען שמך, וקדש את שמך על מקדישי שמך,
בעבור כבוד שמך והנקדש כסוד שיח שרפי קודש, המקדישים שמך בקודש,
דרי מעלה עם דרי מטה קוראים ומשלשים בשילוש קדושה בקודש.

כאמור, אין במבנה מחרוזות, וישנם קטעים בעלי אורך שונה, כיאה לפרוזה מפויתת. יחד עם זאת, במבנה המוצע יש משמעות. ראשית, ניתן לדבר על מסגור: פתיחה בקודש - "קדושת היום", וסיום בקודש - ההקדשה: "קוראים ומשלשים בשילוש קדושה בקודש", כיאה וכיאות לסילוק שמקומו לפני קדושה. מקדושת היום, שהיא נתון קבוע ואימננטי המובנה ביום כמהות, 'זורמת' התפילה לקדושה המושגת בכוחה של אמירה - תפילה. יחס מעניין נוסף הקיים בין תחילת הפיוט לסיומו קשור בזהות העומדים בדין והמתפללים: בחלק הראשון, יום דין עולמי - "וכל באי עולם יעברון לפניך...", ובחלק האחרון, ישראל - "ושמנו קראת בשמך... מקדישי שמך".

ועוד באשר ל'זרימה' הגלומה במבנה הזה. הפתיחה ב"יום" - "ונתנה תוקף קדושת היום", ועבור לציור מופלא של הנהגתו של ה' בדין. למעשה, זהו מעבר מקלסתר אחד של ראש השנה, מלכות ה' - "ובו תנשא מלכותך", לדפוס אחר של יום דין - "אתה הוא דיין". יום הדין קשור בזכרונות - "...ספר הזכרונות", ובקטע הבא יוזכרו שופרות - "ובשופר גדול יתקע", והרי לנו הסדר - "מלכויות, זכרונות, שופרות" בשלושת הקטעים הראשונים במבנה הנידון. בין הבית הרביעי לחמישי מתקיים מעבר מ"מלאכים" ל"באי עולם". ובבית הבא הציור הידוע של הכתיבה בראש השנה והחתימה ביום הכיפורים, שמשמעותה סקירת האפשרויות העומדות על הפרק - "מי יחיה ומי ימות". אחרי כל זה, באופן שיש בו משום מעבר מפתיע, עובר הפיוט לאפשרות השינוי - "ותשובה ותפילה וצדקה". הכתיבה והחתימה משאירים, מן הסתם, את רישומם על הקורא והמתפלל החש כי הדין נקבע, והנה, לפי סדר הדברים בפיוט, עתה - דווקא עתה - מודגשת אפשרות השינוי. ונדגיש, מבחינת סדר הדברים הסביר - עד כמה שניתן לענות בו - אפשר שההכרעה "מי יחיה ומי ימות" תלויה בתשובה הקודמת לה, אך באופן שבו מוצגים הדברים בפיוט - וזהו כוחו של המבנה - התשובה מובלטת דווקא על רקע ההכרעה הקודמת בדין! אחר כך, באות שתי הצדקות לשינוי. אחת - "כי לא תחפוץ במוות המת", והשנייה - "כי הם בשר ודם". רחמי האל וחולשת אפסות האדם חברו יחדיו כדי לאפשר שינוי בדין. הסיום חוזר למלך - "ואתה הוא מלך אל חי וקים", ומתקשר ל"בו תנשא מלכותך", שבו מהדהד הדף של 'מלכויות'. ולבסוף, הקדושה העומדת מול קדושת היום שהוזכרה לעיל.

ראוי לציין, כי המבנה שנסקר כאן מובלט היטב על ידי הפרשנות המוזיקלית שתוצג להלן.

העריכה וההבלטות במחזור - הערה בשולי המבנה

הפיוט 'ונתנה תוקף' הינו חלק אינטגרלי ממערך תפילות הימים הנוראים, וברובד הזה של השימוש בו הפיוט איננו עומד באופן ישיר לניתוח ספרותי או היסטורי מן הסוג שמבוצע כאן. אשר על כן, לאופן הצגתו במחזורים נודעת חשיבות רבה לגבי האופן ש'יתפללו' אותו. נעיר כמה הערות לגבי דרך הצגתו במחזורים.

ראשית, יש מן המחזורים שהוסיפו בשוליהם את סיפור רבי אמנון, שנידון לעיל. מובעת כאן, כמדומה, ציפייה סמויה, כי בזמן הסמוך לתפילה ייזכר המתפלל במעשה זה, שזיכרונו מסייע בדרך כלשהי להזדהות עמוקה יותר עם התפילה, מחדד את תכניה הלאומיים ומעניק לה משנה תוקף ועצמה. התפילה והסיפור מובאים באופן הזה, אם לא למזיגה אחת ממש, הרי ליחידה שיש בה קשרים פנימיים המשפיעים על אופן הבנתה.

שנית, בהיותה חריגה למדיי בסגנונה בין הפיוטים שבמחזור, ניתן לבחון את האופן הצורני שבו הוצגה התפילה עצמה. מכיוון שבהשוואה לפיוטי תפילה אחרים במחזור אין לה סגנון פיוטי רגיל - דנו לעיל על 'פרוזה פיוטית' - והמבנה שלה איננו ברור וחד-

משמע, אין תמה כי ניתן לפגוש מספר הצגות שונות של 'ונתנה תוקף' במחזורים.²⁰ לא נוצרה מסורת של הקפדה על 'רוחב' השורה ומספר מילותיה, ומבחינה זו אין משמעות סגנונית מיוחדת ל'שורה המודפסת'. צורת ההדפסה שאינה מתחשבת בשורות הבסיס המשקפות את המבנה הפיוטי, משקפת את האופי הפרוזאי במידה רבה של 'ונתנה תוקף'. רצוננו לומר, במתח הספרותי הפנימי שהמושג 'פרוזה מפויתת' שרוי בו בין ה'פרוזה' ל'מפויתת', מטה ההדפסה לכיוון הפרוזה, וכך היא פועלת על תודעת המתפלל. זה עומד לנוכח מחזורו ומביט בשורותיו, ואינו נחשף באופן ישיר לממד הפיוטי של היצירה שלפניו.

גם מורכבות המבנה שעליה עמדנו בסעיף הקודם, איננה מודגשת במחזורים. אולם, ההדפסה מאפשרת הדגשת מבנה מסוים, שיש בו כדי לשקף בקווים כלליים את הרעיונות העולים מהמבנה דלעיל. על פי ההדפסה, הדגם הנפוץ הוא בן שתי חטיבות פותחות: האחת מ'ונתנה תוקף' ועד "ותכתוב את גזר דינם", והשנייה מ"בראש השנה יכתוב" ועד "מי ישפל ומי ירום". אחר כך בא המשפט: "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה", כשהוא מובלט באותיות גדולות, ולעתים בהזחה. לא אחת מוסיפים על גבי המילים "ותשובה ותפילה וצדקה" את ה'רוכבים' - המילים המפורסמות: 'צום' מול "ותשובה", 'קול' מול "ותפילה", 'ממון' מול "וצדקה", ולעתים אף מעמידים על הגימטרייה המשותפת העולה ל-136. ניתן לראות בכך תוספת או התערבות פרשנית בתוך התפילה עצמה, בקטע מאוד משמעותי שלה, והרי לנו דרך הבלטה נוספת של שורת "ותשובה...".

אחר כך באה חטיבה נוספת, מ"כי כשמך כן תהילתך" ועד "וכחלום יעוף". ושוב משפט בודד - "ואתה הוא מלך אל חי וקיים", שאף הוא מובלט באותיות גדולות ובהזחה. מבחינת מנהגי בית הכנסת, נוהגים כאן לסגור את הארון. אחר כך באה החטיבה המסיימת, מ"אין קצבה לשנותיך", ועד "ומשלשים בשילוש קדושה בקודש". כאמור, מבנה זה איננו מתחשב בכל הדקויות שהצענו לעיל. יחד עם זאת, הפרופורציות של יחידותיו אינן צורמות מבחינה אסתטית (המבנה רב הבתים שאינם אחידים, שהוצג בסעיף הקודם, עשוי כמדומה לצרום לאין ערוך!), ואין הוא חסר היגיון תמטי. החטיבה הראשונה מתמקדת במיוחד ב'אירועים' בשמים הקשורים במשפט; השנייה - בהכרעות המשפטיות לכאן ולכאן. בשורה "ותשובה ותפילה וצדקה" מתמצת בצורה דרמטית האפשרות לפעילות האנושית, המבטלת את ההכרעות השמימיות.

20. למשל, ה'שורה' - יחידת יסוד בכל פיוט - שבדרך כלל מהווה יחידה בתוך ה'מחרוזת' איננה אחידה. כדי להדגים את התופעה, נציג כמה דוגמות של השורה הראשונה ב'ונתנה תוקף': "ונתנה תוקף קדושת היום. כי הוא נורא ואיום. ובו" (מחזור כלבו, וילנה); "ונתנה תוקף קדושת היום, כי הוא נורא" (מחזור כנסת ישראל, ירושלים תש"ט); "ונתנה תוקף קדושת היום, כי הוא נורא ואיום" (מחזור רבא, ירושלים תשל"ד); "ונתנה תוקף קדושת היום, כי הוא נורא ואיום. ובו תנשא" (מחזור רינת ישראל, ירושלים תשמ"ח).

החטיבה הבאה הינה המנון המתמקד בעיקר בחולשת האדם, ואחריו שורה, שיש בה כדי להבליט את הניגוד הבלתי נתפס בינו לבין האל - "ואתה הוא מלך אל חי וקים", וסיום בהמנון לגדולת ה' המוביל אל הקדושה.

מבנה זה מייצג לדעתנו מערך של תכנים שעשוי להיות נתפס תוך כדי תפילה. השאלה מה בתפילה מובן תוך כדי תהליך התפילה ומה מובן בעיון עצמאי בתפילה במסגרת שאיננה קשורה בטקס, היא שאלה רבת חשיבות. ברור, שכל הבנה של הטקסט מסייעת לחוויית תפילה מורכבת יותר. השאלה המתבקשת היא, היכן עובר הגבול בין חוויית העיון כחוויית לימוד, לחוויית השתתפות בטקס, והאם בכלל ניתן להציבו. כאמור, אנו מניחים שבמובנים מסוימים ניתן לדבר על תפיסת תפילה כהתרחשות ופרשנותה אגב כך, ומתוך גישה זו, המבנה שלפנינו המדגיש את המשפט ותוצאותיו, השינוי וההמנונים, הינו קליט וזורם. הוא אינו מסתיים בשיא האחד - השינוי בגין התשובה, אלא ממשיך בהרהורים על טיבו של האדם ויחסיו עם האל. רוצה לומר, השינוי באדם איננו סוף פסוק, אלא פתח להרהור נוסף מעמיק. להלן נראה, כי הפרשנות המוזיקלית עשויה להבליט דווקא את המבנה הקודם המורכב יותר, העומד ביסוד המבנה הזה.²¹

ציורי עומק - הספרים הנפתחים, מעשר בהמה, משפט איוב ומגילת אסתר

חקירה פרשנית ספרותית מרבה היום להזדקק למושג 'דפוסי עומק', או 'שאלות עומק'. רוצה לומר, תכנים או רעיונות, שאינם בולטים ב'פני השטח' של היצירה, ולעתים אף מנוגדים למה שנחשף ב'פני שטח' אלו, אך הם מותירים 'עקבות', ובחקירה יסודית ניתן לגלותם. משמעותם של דפוסי העומק הללו להבנת היצירה רבה מאוד, שכן הם מלמדים על עולמה הפנימי. במקרה של 'ונתנה תוקף', דפוסי העומק קשורים לשימוש שהפיוט עושה ברעיונות ובתכנים מקראיים וחז"ליים מסוימים. העקבות בפני השטח הם ביטויים

21. מעניינת הדרך שגולדשמידט במחזורו (לעיל, הערה 2), שבמובנים רבים ניתן לראותו כמדעי, מתמודד עם הצגת הפיוט. כללית, ניתן לומר שהוא עזב את דרך הדפוסים - הציג את השורות אחרת, ואף לא בחר בהצגת מבנה מהסוגים שנידונו לעיל. שלא כהצגות דלעיל, הוא מנסה לשוות לו סדר פיוטי הבולט במבנה של שתי צלעות בכל שורה:

"ונתנה תוקף קדושת היום / כי הוא נורא ואיום

ובו תנשא מלכותך / ויכון בחדס כסאך

ותשב עליו באמת / אמת כי אתה הוא דין..."

נציין, שאמנם 'סילוקים' מאוחרים יותר כתובים בפרוזה חרוזה, ואילו כאן אין חריזה במשמעות המקובלת, בכל זאת, יש לחלוקתו של גולדשמידט על מה שתסמוך. אשר למבנה, הוא ויתר לגמרי על חלוקה צורנית - אין הפסקות ואין שינויים בגודל האות, למעט שינוי קל - שורת "ותשובה, ותפילה וצדקה..." המופרדת מחברותיה בשורה של רווח, וה'רוכבים' מוצגים מעליה. צורת הצגה זו מכוונת לקריאה ברצף אחד ללא הדגשות מיוחדות, וזאת, באופן שקוראים פיוט, ומבחינה זו האפקט של הפרוזה מתמסמס במקצת.

מהמקרא ומהמדרש המעצבים את צורתו של המשפט האלוהי. היסודות שבעומק קשורים לשימוש שהיצירה עושה בכך כדי לומר דבר מה על טיבו ומהותו של המשפט האלוהי. 'דבר מה' זה עשוי להיות שונה, ואף שונה למדיי, ממה שעולה במבט פשוט ביצירה.

לפי זה, יש ב'ונתנה תוקף' יותר מאשר ריכוז של ארמזים מקראיים או חז"ליים השגורים בלשון הפיוטים והתפילות. בצד הרמזים היפים למקומם, הקושרים נקודה מסוימת בפיוט למקור במקרא ובחז"ל, יש זיקות עמוקות יותר, שנדמה שעניין מקראי שלם עומד ביסוד התוכן, ומעניק לו משמעות מיוחדת. עם זאת, לא תמיד קל להוכיח זאת, ולהלן נבוא לענות בכך.

היסוד הרעיוני החשוב בפיוטנו - הן ברובדו החיצוני והן בעומקו - הוא ללא ספק המשפט. טקסט מדרשי מפורסם שמעצב את 'ונתנה תוקף' הוא מדרש הדין בימים הנוראים: "אית תניי תני כולהם נידונין בראש השנה וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם ביום הכיפורים" (ירושלמי ראש השנה פ"א, נז ע"א). ועליו ניתן להוסיף את המופיע בהמשך הסוגיה שם:

דאמר רבי קרוספא בשם רבי יוחנן: שלש פינקסיות הם, אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים. זה של צדיקים גמורין כבר נטלו איפופסי של חיים מראש השנה, זה של רשעים גמורין כבר נטלו איפופיס שלהן מראש השנה, של בינוניים כבר ניתן להן עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים, אם עשו תשובה נכתבין עם הצדיקים ואם לאו נכתבין עם הרשעים.

אם כן, מדובר בתפיסת ראש השנה כיום דין, אם כי בדיוננו במבנה 'ונתנה תוקף' ראינו כי גם תפיסתו כיום המלכת ה' ויום הזיכרון מוטבעים בו, ובמובן מסוים, הדין יונק מהמלכות ומהזיכרון. כבר המשנה איננה מסתפקת בהצגת יום הדין באמצעות קביעה פשוטה דוגמת זו של ימי הדין האחרים - שלוש רגלים ("בפסח [נידונים] על התבואה..."), אלא טורחת להביא ציור מדרשי המלווה בפסוק: "בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר 'היצר יחד לבם, המבין אל כל מעשיהם' (תהילים ל"ג, טו)... (ראש השנה פ"א מ"ב). לדעתנו, חבוייה בהצגה מעין זו שאיפה עמוקה שלא להסתפק בקביעה פשוטה, כי ראש השנה יום דין הוא, אלא להוסיף ולדעת דבר מה על סדריו ועקרונותיו. בפיוט 'ונתנה תוקף', שבו התיאור ש"יעברון לפניך כבני מרון", על דרך הפנייה האישית, מחליף את "עוברים לפניו כבני מרון" הכללי של המשנה, מתעצמת שאיפה זו להבנה עד לאין שיעור.

מכאן נעבור לתפיסת הזיקה בין משפט איוב ל'ונתנה תוקף'. אמירה מדרשית הרומזת לקשר הזה גלומה בפירוש רש"י לאיוב: "ויהי היום" - אותו היום ראש השנה היה, כמה דאת אמר (במדבר כ"ט, א) יום תרועה היה, ואין להתייזב אלא לדין, שנאמר: 'נצב לריב ה' (ישעיהו ג', יג), וצוה ה' לשטן להביא חובות וזכויות של כל הבריות

הה"ד 'משוט בארץ' וגו'. במדרש איוב²². יום הדין - ראש השנה הוא, וסדריו הועלו ב'ונתנה תוקף'.

ל'משפט איוב' משמעות חשובה בעיצוב החלק הראשון של 'ונתנה תוקף', ולדעתנו הוא עומד כיסוד העומק שלו. נזכיר את דברי גולדשמידט שהובאו לעיל: "...תמונת יום הדין הסופי שבמקרא בלי שיש מקור לזה באגדה ידועה". אכן, אגדה מפורשת אין, וגם איננו בטוחים שהמושג "יום הדין הסופי שבמקרא" ברור די צורכו, אך מקור באיוב לדעתנו יש. הזיקה לאיוב עולה הן מריכוז פסוקים המשמשים מקור לציור, והן מהציור הבסיסי עצמו.

אשר לזיקת משפטים בחלק הזה לפסוקי איוב, נציין, ראשית, את "וחותם יד כל אדם בו" - בעקבות: "ביד כל אדם יחתום" (איוב ל"ז, ז). אין שימוש פיוטי זה יונק מפשוטו של מקרא, אך הפסוק שימש בסיס לדרשה בספרי, הטוענת שהחוטא חותם ומאשר בחתימתו את חטאו.²³ דרשה זו היונקת מהפסוק באיוב חשובה ביותר לענייננו:

'ואין עול' - כשאדם נפטר מן העולם באים כל מעשיו ונפרעים לפניו ואומרים לו כך עשית ביום פלוני ואי אתה מאמין בדברים הללו, והוא אומר הן והן, והוא אומרים לו חתום, שנאמר 'וביד כל אדם יחתום' (איוב ל"ז, י).²⁴

הדרשה חותרת למצב שהאדם יהיה מודע לדינו וישתתף בו. מובע כאן, כמדומה, החשש העמוק מפני דין שרירותי המתרחש שלא בידיעתנו, ועלול לעורר תחושה של עוול. פסוקים אחרים מאיוב מעצבים את פניו החיצוניות של ציור המשפט: "וקול דממה דקה" - בעקבות: "דממה וקול אשמע" (שם, טז); "ומלאכים יחפזון" - "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה" (איוב ד', יח); "כי לא יזכו בעיניך בדין" - "הן בקדשו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו" (איוב ט"ו, טו). אם נסכם, הפסוקים מאיוב מסייעים בעיצוב האווירה במשפט השמימי, ומהם גם עולה דרשה עקרונית על השתתפותו של האדם במשפטו.

ראוי להדגיש, שבמשמעות הלשונית הפשוטה, 'משפט איוב' איננו מושג מקראי. את אירועי פרקים א' וב' בספר קשה לכנות בכינוי שישקפם במדויק. מדובר במעמד בשמים,²⁵ רב רושם וכרוך בהתכנסות "בני האלהים" סביב ה': "ויבאו בני האלהים להתיצב על ה'..." (א', ו). ב'משפט' של מעלה באיוב אין להם תפקיד מוגדר, ודומה כי

22. א' שושנה (מהדיר ועורך), ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, ירושלים תש"ס, עמ' ו.

23. לפי פשוטו של מקרא מדובר ב'חותם' ששם האל. האל עושה סימן בידי בני אדם על ידי הגשם, או שהגשם עושה רושם על בני אדם. ראה: ע' חכם, ספר איוב - דעת מקרא, ירושלים תש"ל, עמ' רפב.

24. ספרי דברים פיסקא שז, מהד' פינקלשטיין עמ' 345.

25. אמנם ה'שמים' לא נזכרים שם במפורש, אלא ברמז העולה מהנהגת השטן, שבא "משוט בארץ ומהתהלך בה" (איוב א', ז).

לא באו אלא כדי לסמל.²⁶ הפיוט 'ונתנה תוקף', שוויתר על הכינוי 'בני אלוהים' והמירו ב"מלאכים", מעניק להם תפקיד זוט - להכריז על יום הדין. זהו תפקיד של היותם תפאורה למשפטו היחיד של האל, ולכן פסוקי המלאכים באיוב דלעיל מסייעים להדגשת האווירה של חיל ורעדה, ללא תוספת צד של תוכן ממשי.

השימוש הזה באיוב תואם תפיסת יום דין אוניברסלי, שכן אין באיוב כל רמז לצד יהודי כלשהו - לא בו ולא במשפטו, וזה מתאים לאופן שבו אנו תופסים את ראש השנה. לאור זאת, מעניין שבפרשנויות חסידיות שונות הוענק תפקיד למלאכים כמלמדי סגוריה על עם ישראל.²⁷

אם נבוא לסכם, אנו מכנים את המעמד 'משפט', משום שבהליך מסוים הכרוך בבירור ודיון (השטן שותף!) הוכרע שם גורלו של איוב לזמן שמשכו איננו ידוע. באופן שבו 'הסיפור המקראי' מציג את הדברים, ברור שהקורא יודע זאת, ואיוב איננו יודע. ספר איוב כולו מבוסס על ההנחה הבסיסית שאיוב לא ידע מה נגזר עליו ומדוע. מבחינה זו, 'ונתנה תוקף' מנסה 'להמשיך' את איוב וללמד מה קורה למעלה, ובעיקר, מה יכול האדם לעשות בנידון. במשפט של 'ונתנה תוקף' האדם חותם והאדם יכול להעביר את רוע הגזרה. משפט איוב הנחתך בלא ידיעתו מגדיר את הבעיה והחשש, ואילו 'ונתנה תוקף' רומז לפתרון. אגב, מעניין תפקידו של השטן. בסיפור רבי אמנון מדובר על התמודדות סמויה עם איזה כוח מפתה. באיוב יש לו תפקיד חשוב, ב'ונתנה תוקף' לא. חרף שמימיותו של המשפט, ב'ונתנה תוקף' עבר מרכז הכובד לאדם!

ציור מקראי נוסף חבוי בשורות: "וכל באי עולם יעברון לפניך כבני מרון, כבקרת רועה עדרו, מעביר צאנו תחת שבטו..."²⁸. חשיבותו של ביטוי זה גדולה, משום שהוא המקשר את פיוטנו למשנה העוסקת בימי הדין במסכת ראש השנה, שצוינה לעיל. בהקשרו במשנה, ומנקודת ראות לשונית ועל פי גרסאות כתבי יד, ניתן להבין "כבני מרון" על פי הרומית 'כבנומרון', כלומר, גדוד, יחידה צבאית נספרת,²⁸ ויש לציור זה

26. לא כאן המקום לדון מדוע בהתייחסו ל'יצורים' שמימיים אלו נקט הכתוב לשון 'בנים', ואין לנו אלא לשער, כי נהג כך כדי לעורר להשוות בנים ל'בנים'. למעלה - "בני האלהים" מתכנסים אל 'אביהם', ולמטה "בני איוב" מתים.

27. למשל: "שכל עצמם של המלאכים לא נבראו אלא בשביל ישראל להעלות תפילתן וכיוצא בזה לפיכך חיל ורעדה יאחזון..." (אור המאיר, דרש לראש השנה); "פחד זה של המלאכים מהו? אלא שידוע שרצון הבורא יתברך שהמלאכים ילמדו סגוריה על ישראל בראש השנה וביום הכיפורים, והוא מסתכל במלאכים אם יוצאים ידי חובתם זו כלפי עם קודשו" (ר' שלום מבעלז). על פי: ש"י עגנון, ימים נוראים, ירושלים-תל אביב תשט"ז, עמ' קלד.

28. ראה פירושו של ח' אלבק על אתר; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 722; נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 441-443. מקור אפשרי בפיוטי ינאי: "כל באי עולם להילך // יעביר כבנומרון לפניו מלך" (צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי ינאי לתורה ולמועדים ב, ירושלים-תל אביב, תשמ"ז, עמ' 201); "תעביר כבנומרון בדין איום" (שם, עמ' 206). אך ראוי לציין, שזה ניסוח פיוטי שיכול להיות מעין דרשה פיוטית הנקשרת לענייני מלוכה, ואין זה בהכרח הפירוש המקורי.

משמעות של מעין צבא העובר לפני מפקדו. אך בבבלי הוצעו מספר פירושים שיותר משיש בהם ניסיון לשוני לפצח את המונח הקשה, יש בהם כדי להוביל לדרשנותו על דרך הדרשה הלשונית היוצרת:²⁹

מאי כבני מרון? הכא תרגימו כבני אמרנא. ריש לקיש אמר: כמעלות בית מרון. אמר רב יהודה אמר שמואל: כחיילות של בית דוד. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: וכולן נסקרין בסקירה אחת (ראש השנה יח ע"א).

אין ספק, שבהקשר הנידון השימוש ב"בני מרון" דווקא מתחבר לאופן שבני צאן עוברים, מה שמתאים להמשך העוסק בצאן - "כבקרת רועה עדרו". הציור שאוב ביסודו ממצעו בהמה: "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהיה קדש לה' " (ויקרא כ"ז, לב). ציור זה מביא אותנו לכיוון אחר לגמרי: צאן מתקשר לקרבן, וזה ציור שונה מאוד מהחיילות של בית דוד או של הנומרון הרומי. יש רושם ראשוני של שרירותיות בבחירת העובר, הן איש לא תכנן שדווקא בן צאן מסוים יילכד כמעשר! רושם זה מתחזק מן הנאמר בהמשך: "לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו..." (פס' לג). כלומר, לא הטוב או הרע נלכדים. אולם, מול הציור הזה, שיש בו להקרין צד של שרירותיות עשוי 'ונתנה תוקף' לינוק מפסוק אחר: "כבקרת רועה עדרו ביום היותו בתוך צאנו נפרשות כן אבקר את צאני והצלתי אתהם מכל המקומות אשר נפצו שם ביום ענן וערפל" (יחזקאל ל"ד, יב). כלומר, בניגוד לרושם הראשוני, יש גם צד של חמלה בהליך המתואר כאן, הספירה המלווה בהכרח את התהליך, מתפרשת גם כאכפתיות ודאגה. וכמובן, הפיוט ממשיך ומתמודד עם התחושה הזו של שרירותיות הדין באמצעות המהפך: "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" - "מעבירין" כנגד "יעברון"! "יעברון" שמשדר שרירותיות בבחירה, מתבטל בגין "מעבירין" - ביטול רוע הגזירה!

כלומר, הפיוט 'מכריע' ב'מחלוקת' בבבלי ראש השנה. אין כאן זכר להשקפה הרואה ב"בני מרון" התייחסות ל"מעלות בית מרון". ונדגיש, ציור זה של עלייה במעלות בית מרון, המתייחס מן הסתם למעלות התלולים באזור מירון שבגליל העליון (ריש לקיש היה אמורא ארץ ישראל גלילי!), איננו סתמי! הוא עשוי לשקף פן של הדין שאיננו נכלל בציורים של ה'צאן' או ה'צבא', למשל שיש בהליך של הדין משום התעלות המקופלת בציור על עלייה במעלות הרריים. ובראייה הכוללת של הטיעונים המושמעים במסגרת זו, דומה כי טענה מעין זו הושמעה בסיפורו של רבי אמנון ממגנצא: "וכשגמר את הסילוק הזה נסתלק מן העולם". היינו הסילוק (מן העולם) בארמית 'עלייה', הביא ליצירת הפיוט-סילוק. רבי אמנון נידון וייסוריו איומים, אך הוא סיים בהתעלות שיילדה גם יצירה רוחנית נעלה. לעומת זאת, הפיוט עצמו מדגיש את מוטיב ההעברה תחת השבט, וזה תואם כמדומה את רוח הדברים הירושלמי המפרש את הביטוי כקשור

29. הביטוי בעקבות י' הינמן, דרכי האגדה, ירושלים-תל אביב תש"ל, עמ' 4-7.

לתנועות הצאן: "ר' אחא אמר כהדין דירין, ורבנן אמרי כהדא במגנימין" (ירושלמי ראש השנה פ"א, נז ע"ב). "דירין", וככל הנראה גם "מגנימין", קשורים בצאן,³⁰ אם כי הדגש בירושלמי הוא כמדומה על הקיבוץ, ולא על הפרטים העוברים בזה אחר זה, וזה מדגיש את ההיבט האחר של המשפט - המבט הכולל "נסקרין בסקירה אחת".

בני מרון נתפס לאור כל זאת כציור הקשור בתנועת הצאן. יחד עם זאת, הוא מקיים משחק לשוני פשוט עם המלאכים - "צבא מרום". ואפשר, שצבא שמימי זה שומר על זכר ה'נומרון' וחילות בית דוד שהוזכרו לעיל.

נסיים בנקודה חשובה נוספת הקשורה ב"כבני מרון" במובן של בני צאן. חלק מתהליך ה'העברה תחת השבט' קשור היה בצביעה בסקרא, וזה מקיים משחק לשון עם "סקירה אחת":

כיצד מעשרו? כונסן לדיר ועושה להן פתח קטן כדי שלא יהיו שנים יכולין לצאת כאחת ומונה בשבט: אחד... והיוצא עשירי - סוקרו בסקרא ואומר הרי זה מעשר (בכורות פ"ט מ"ז).

ההשקפה כי יש מבט כולל אל הדין, ולא רק מבט פרטני, נשענת על משחק הלשון הזה - "סקירה" כללית, נגד "סקרא" המסמן-צובע את הנידון. בפיוט מוטיב הסקירה הכללית לא הובע במשחק לשון זה, אלא בציור הכללי של מלכות ה', המחדד מאוד את השגחתו הכוללת.

ציור נוסף שחורג מהצטברות של הרמזים מקראיים גרידא קשור למגילת אסתר. ציינו לעיל את הקישור האפשרי של סיפור המגילה לסיפור רבי אמנון. דומה כי ניתן לטוות קשר מסוים גם בין המגילה לפיוט. "וכותב וחותם... ותפתח ספר הזכרונות" של הפיוט עשוי לשקף את: "נכתב ונחתם בטבעת המלך" (אסתר ג', יב), ו"ויאמר להביא את ספר הזכרונות" (שם ו', א), והניגוד לכך כרוך, כזכור, ב"וחותם יד כל אדם בו". כל זה מצטרף ל"ויכון בחדר כסאך, ותשב עליו באמת", העומד מול "והמלך יושב על כסא מלכותו" (שם ה', א). כלומר, כמו גזרת הדין באסתר - לגביה איננו מעלים על דעתנו להשתמש במונח משפט - גם כאן עשוי לעלות רושם של שרירותיות, אך זהו, בסופו של דבר, משפט. ואם נסכם, קיים כאן מתח בין צדדים של שרירותיות הנובעים מריחוקו של המשפט - בשמים, לבין השתתפותנו הפעילה בחריצת דיננו.

ג. ההיבט המוזיקלי - 'ונתנה תוקף' בחזנות

ל'ונתנה תוקף' נעימות רבות. יש מן העניין לציין, כי חרף חשיבותה הרבה, לא נקבעה לתפילה זו נעימת 'נוסח' קבועה בבחינת 'נעימה מסיני'.³¹ אין דינה של 'ונתנה תוקף'

30. ערוך השלם ערך: מגנימין, מהד' קוהוט, ניו יורק תשט"ו, עמ' 77.

31. 'נעימה מסיני' הוא מונח שיסודו הרעיוני בספר חסידים, מהד' וויטנעצקי, ברלין תרנ"א, סי' תתיז: "לא תשיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, שתיקנו הניגונים שלא יאמר ניגון של תורה

כדין נעימות אחרות של תפילות מרכזיות ומפורסמות דוגמת 'כל נדרי', 'עלינו לשבח' וה'קדישים' למוסף ולנעילה, הנתפסות בתודעה כצמודות לנעימה מחייבת אחת, שנתקדשה במנהג האשכנזי בתודעת באי בית הכנסת. אם נתייחס ל'כל נדרי', ניתן להקשות, מה טעם נתקבעה לה נעימה אחת מחייבת שנתפסה כ'נעימה מסיני', מה שאין כן 'ונתנה תוקף'? דומה כי התשובה לכך טמונה בתוכנן של שתי התפילות. 'כל נדרי' איננה תיאורית - אין בה 'סיפור', אלא רשימת סוגי נדרים והצהרה על התרתם הפומבית. לעומתה, 'ונתנה תוקף' מתארת את 'סיפורו' של יום הדין. 'סיפור' זה מזמין פרשנויות מוזיקליות שונות, כפי שנראה להלן, והללו הולידו נעימות שונות. ב'סיפור' המרגש של יום הדין המקופל בה, ובשפע המצבים המנוגדים הגלומים בה - "מי יחיה ומי ימות... מי ישפל ומי ירום", היא משמשת טקסט המרשים כל מלחין בבחינת 'מוזיקה תוכניתית'.³² מהבחינה הנידונה כאן, מצבם של 'עלינו לשבח' וה'קדישים' מזכיר את 'כל נדרי' משום שתוכנן לנושא מרכזי אחד, ויש בהן צד של רשימת פריטים.

בחינת רפרטואר ההלחנות ל'ונתנה תוקף' מלמדת כי ניתן לחלקו לשתי קטגוריות: האחת, הלחנות שהן בבחינת תיאור מוזיקלי, שבו המלחין מתאר בצלילים את פרשנותו הנובעת מהבנתו את הקורה בטקסט, כלומר: אינטרפרטציה של הטקסט. השנייה, הלחנות שהן בבחינת תיאור התרגשותו של המלחין הנובעת מן הרושם העז שמחולל הטקסט, כלומר - אינטרפרטציה של הרושם שחולל הטקסט בקרבם של המלחין. כדוגמה לקטגוריה הראשונה נביא את נעימתו של ר' יהושע לייב נאמן,³³ ולשנייה נביא את הלחנתו המרגשת של יאיר רוזנבלום.

נאמן, המאגד כמה מנגינות קודמות שליקט - 'מתאר' מוזיקלית. בקטע הראשון הוא משתמש בנעימה מינורית רציטטיבית,³⁴ המבטאת היטב את האווירה מלאת הרצינות והעצב שבה ספוג מהלך יום הדין, "ונתנה תוקף... חותם יד כל אדם בו":

לנביאים וכתובים, ושל נביאים לתורה ולכתובים, ושל כתובים לתורה ונביאים, אלא כל נגון כמו שהוא מתוקן, שהכל הלכה למשה מסיני, שנאמר (שמות י"ט, יט) "יעננו בקול". המהרי"ל (ר' יעקב מולין הלוי סגל, 1360-1427), הרבה להשתמש בו בניסיונותיו לעצור את הסחף בשימוש בנעימות הסביבה הנכרית לצורך הנעמת תפילות בריטואל בבית הכנסת. בביקורו בקהילת רגנשבורג בתקופת הימים הנוראים, "היה מנגן כל התפלה כמנהג מדינת אושטרייך", משום ש"אין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגונים" (ספר מהרי"ל, מנהגים, הלכות יום כיפור סי"א).

32. מוזיקה המתייחסת לתיאורי מצב באמצעות צלילים.

33. י"ל נאמן, נוסח לחזן, ירושלים תשל"ג, עמ' 133-136.

34. רציטטיב - קריאה מדוקלמת בנעימה. הנעימה איננה מדודה (חסרת משקל מוזיקלי) ומשקלה בא לה במישרין מן הטקסט.

תוקף קדושת היום - יישומים פרשניים לפיוט 'ונתנה תוקף'

קהל וחזן (1)

un-tan-ne to - qef qe-dush-shat ha-yom - ki hu no-ra

we-a - yom u - vo tin -nas-se mal-khu- te-kha we-yik-kon

be-he -sed kis - e -kha we-te -shev a - lav be-e - met

e - met ki at - ta hu day-yan u-mo-khi-ah we-yo-de-ah wa-

- ed we-kho-tev we-ho - tem (we - so - fer u-

mo - nej we - tiz - kor kol ha-nish-ka- hot

וְתִפְתַּח

we-tif- tah et se -fer ha -zikh-ro- not u- me- e- law yiq-qa- re

we- ho - tam yad kol a - dam bo

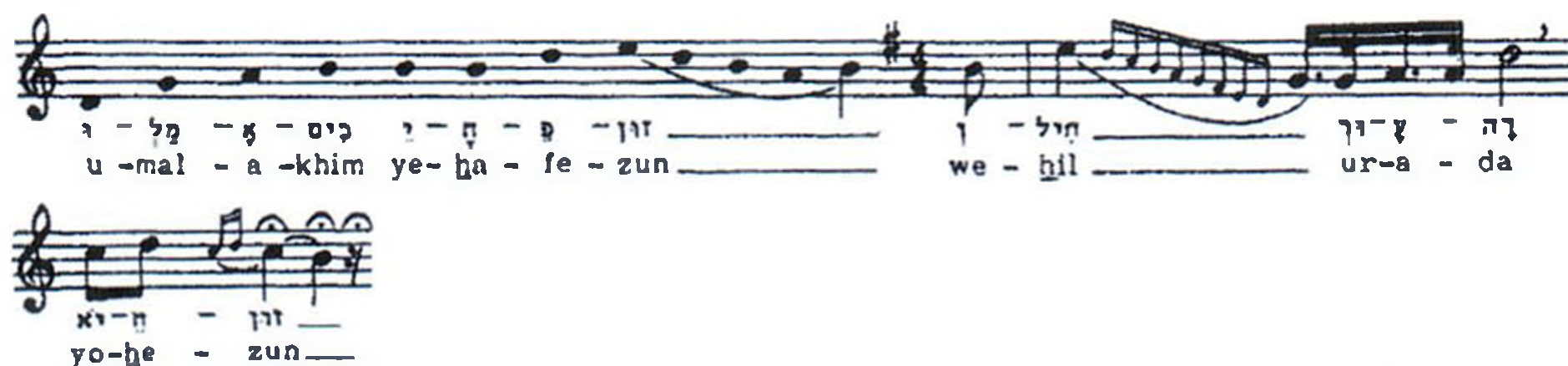
בקטע השני 'מתאר' נאמן את תקיעת השופר - "ובשופר גדול יתקע... וקול דממה דקה ישמע". עלייה הדרגתית באקורד משולש מינורי (מי, סול, סי, מי). תנועה מוזיקלית זו נשמעת כתנועת חצוצרה המכריזה על המהלכים הדרמטיים המתוארים בקטע:

ובשופר

u-vash-sho-far ga - dol yit- ta - qa we- qol de-ma-ma daq- qa

vish-sha - ma

בקטע השלישי 'תיאור' 'ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון' בנעימה. לפנינו תנועה מוזיקלית בעלת תנועה שווה, המעניקה תחושה של התרוצצות. הירידה מתוארת בתווים מהירים ('גליסנדרו') המציינים תחושת חיל ורעדה:



בקטע הרביעי תיאור אווירת יום הדין. הנעימה מדודה במשקל מוזיקלי. תן דעתך, עד כה המוזיקה לא הייתה מדודה, כלומר, התנהלה ללא משקל מוזיקלי. המשקל שהחזיק את המנגינה נבע רק מהמשקל השירי של הפיוט. כלומר, עד כאן היה מדובר במוזיקה מדוקלמת (רציטטיב).³⁵ בהכנסת המשקל בקטע זה של הפיוט ניתן לגלות סמליות. מוזיקה מדודה מסמלת מדידה בדין - מעין 'מדידת הדין':



הקטע החמישי מתאר את מצעד "באי עולם". הנעימה הממשיכה להיות מדודה במשקל של ארבעה רבעים, מזכירה קצב של מרש:



35. מצב זה מזכיר את נעימת טעמי המקרא, שאיננה מדודה וכפופה למשקל, אלא נקבעת במישרין על ידי הטקסט ומשקלו. מוזיקלית, מצב זה בלתי אפשרי לניצוח!

תוקף קדושת היום - יישומים פרשניים לפיוט 'ונתנה תוקף'

הקטע השישי מתאר את גזר הדין ביום הכיפורים, עם הניגודים לטוב או לרע שמתאר הטקסט. המשפט המוזיקלי בנוי משני כוחות, דלת - לתיאור המעמד האחד, סוגר - לתיאור המעמד המנוגד. היחסים ביניהם מתאימים ליחסים שבין מאמר 'אתנחתא' למאמר 'סוף פסוק' בטעמי המקרא. יחסים אלו מביעים מצב של שאלה ותשובה, או ניגודים:

בראש השנה - בון - ת - ק - י - נה - וְכִיּוֹם צוֹם קִיּוֹם - פּוּר - יֵהָאֵתֶּמֶן
 berosh hashah - na - yik-ka-te- vun - uvyom zom kip - pur ye-ha-te-mun
 אָנֹכִי - יָבִיבָהּ - רֵיחַ - קָמָה - אָנֹכִי - יָבִיבָהּ - רֵיחַ - קָמָה - אָנֹכִי - יָבִיבָהּ - רֵיחַ - קָמָה
 kam-ma ya-av-run - we-kham - ma - yib-ba - re -un
 מִי - יֵהָאֵתֶּמֶן - מִי - יֵהָאֵתֶּמֶן - מִי - יֵהָאֵתֶּמֶן - מִי - יֵהָאֵתֶּמֶן
 mi - yih-ye - u - mi - ya-
 מוֹת - מִי - יָבִיבָהּ - רֵיחַ - קָמָה - מִי - יָבִיבָהּ - רֵיחַ - קָמָה - מִי - יָבִיבָהּ - רֵיחַ - קָמָה
 - mut - mi ve - qiz- zo u - mi - lo ve-qiz - zo

הקטע השביעי מתאר את 'מליצי היושר' - תשובה, תפילה וצדקה, שיש בכוחם לשנות את גורלו של האדם, הסולם כאן הוא מזיז, המחדיר תחושה של מעט שמחה והשתחררות במתח הגדול של יום הדין עד כה:

קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן
 ut - shu - va - ut - fil - la - uz - da -
 קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן - קָהָל וְחֵן
 - qa - ma - a - vi - rin - et ro - ah ha - ge - ze - ra

אשר להלחנה של יאיר רוזנבלום, זו התפרסמה מאוד בעקבות הזיקה של יצירתה לקיבוץ בית השיטה וההתייחסות לחלליו במלחמת יום הכיפורים. נעימתו של יאיר רוזנבלום רוויה בעצבות הקשה שעטפה אותו עת חיבר אותה, כשברקע ניצבים מולו אחד עשר החללים בני הקיבוץ. דומה בעינינו, כי המוזיקה הזו איננה מתארת את הטקסט, אלא היא פרייה של סערת הרוח הגדולה שבאה לעולם עקב קריאת הטקסט בנסיבות מיוחדות אלו. בנעימה נמצא הרבה עצבות והרבה כעס, וגם מה שביניהם. כמה עדינה ומרשימה היא נעימת "ובשופר גדול יתקע":



אין זו תרועת מנצחים, אלא קול ענות חלושה של שופר המשלים עם המציאות המרה. אין זה תיאור הטקסט, אלא תיאור העצב של המלחין הצועק, בוכה ואולי מתריס בעת כתיבת הנעימה המרשימה. סיבה נוספת לסיווג נעימתו של יאיר רוזנבלום לקטגוריה של תיאור ה'התרגשות' היא, שנעימת "ובשופר גדול..." משמשת גם שני משפטים בעלי תוכן שונה - האחד, "בראש השנה יכתבון", והשני, "כחציר יבש וכציץ נובל". ולבסוף, על סערת הרוחות בקרבו של המלחין תעיד הנעימה הסינקופטית³⁶ ובעלת שינויי המשקל על "כבקרת רועה עדרו":



מדובר באי-שקט פנימי. אין זו צעידה מסודרת של באי עולם לפי הכללים של שיר לכת מדוד, אלא סערה שנרגעת רק משמופיעה שוב נעימת "ובשופר גדול", אבל על טקסט אחר!

טיפולו המוזיקלי של יאיר רוזנבלום משקף כאמור את סערת הרגש הנובעת מן הטקסט, ולא את פרשנותו, בעוד שהנעימה של נאמן היא פרשנות מוזיקלית המשקפת את המבנה הספרותי. אשר על כן, חרף יופיה ועצמתה, קשה מאוד לאמץ את המנגינה של רוזנבלום לתפילה בבית הכנסת. ואם נשוב לשאלת פרשנות התפילה כטקס לעומת פרשנותה כטקסט, מנגינה כזו של נאמן מסייעת 'להחליק' צדדים תמטיים מסוימים, שהמקום לפיתוחם המלא הוא בבית המדרש, לטקס שבבית הכנסת.

36. בעלת קצב המתנגד למשקל. נוצרת על ידי העתקת הפעימה המוטעמת למקום שבו הייתה צפויה פעימה רפה.

דיון מסכם

לדברים שהובאו בפני הקורא היו שתי מטרות עיקריות, כשלא תמיד קל היה להציגן בדרך פשוטה זו בצד זו. האחת, פרשנות התפילה כטקסט, והשנייה - פרשנות התפילה כטקס. השאלה היא מה עושה למתפלל לימוד התפילה, ומה עושה ההשתתפות בהתרחשותה על מכלול חוויותיה כתפילה מתרחשת. אנו מאמינים, כי בפועל אפשרי החיבור, אם כי הקישורים אינם פשוטים, ויעיד על כך מבנהו המסורבל של מאמרנו.

הנושא העיקרי ב'ונתנה תוקף' הוא המשפט. בדברנו על התפילה כטקסט הרי ניסוחה כפרוזה מפויטת מיטיבה להדגיש צד של 'סיפור' יום הדין. המבנה כפי שהצגנוהו, מציין תפיסה של מלכות וזיכרונות, המשתלבת באווירת המשפט. המבנה מדגיש זרימה של תכנים מהמלכות והזיכרון אל המשפט, ומקדושת היום - יום דין עולמי, להקדשת ישראל בשמו של ה'. אין זה משפט פשוט, אלא משפט 'אחר' שונה מהותית מכל המוכר לנו. בנסיבות אלו יכולה להתגנב תחושה של דין שרירותי. ציורי העומק המקראיים - במיוחד באיוב - מלמדים על המתח בין צד של שרירותיות שעשויה לנבוע מהשגבת המשפט - הן אנו רק הנשפטים! - לצד של תיקון הדברים התלוי בדינו. סיפור רבי אמנון, לבד מהכניסו למערכת רטט של קדושת קדומים, ולבד מחזקו את הממד הלאומי של יום הדין, מציג מצב דומה לאיוב. אי-ודאות בקשר לעתיד, אך בה בעת יכולת להשיג תוצאה ערכית. התחושה העולה היא, כי חרף הקושי העצום לקלוט זאת, האדם שותף במשפט הנערך במקום אחר - 'אחר' במשמעות המודרנית (ליתר דיוק הפוסט-מודרנית) של המושג! ואין כל זה מובן מאליו, משום שלאדם הדתי ברור שהמשפט קיים, אך עניין אחר לגמרי הוא להשיג השתתפות תודעתית בו. אין דומה ההכרזה בצורה ססמאית על משפט ה', לחוויית הפנמתו המגיעה עד לכדי השתתפות בו. בנקודה זו נכנסת הפרשנות המנסה לעמוד על הממד האינטלקטואלי של המתח בין כניעה להיותך נשפט לבין ההשתתפות הפעילה במשפט. בצד הפרשנות עומד הטקס - העמידה, פתיחת הארון, המודעות שבתפילה של ב'טרם קדושה' עסקינן, קדושה שעוסקת במלאכים. כל אלו הם בגדר מקרבים לתחושה של השתתפות בנשגב. בצדם, הצגת הפרוזה המפויטת באמצעות המחזור וההדגשות במחזור (לא בגולדשמידט!), ובמיוחד המוזיקה, מכניסים יותר מאשר אווירה בעלמא, מדובר כאן באווירה המאפשרת השתתפות ביום הדין השמימי. כל זה בגדר הכנה חשובה, האמורה להתקשר לממד האינטלקטואלי בפרשנות. לעתים נוהגים לומר שהטקס והטקסט חברו יחדיו להשגת מטרות משותפות, וכאן זה עשוי להיות נכון במיוחד. האם הושגה חוויית ההשתתפות במשפט? אנו נסתפק בהפניה אל העדויות הרבות בספרות לכוחו הממגנט של הפיוט 'ונתנה תוקף',³⁷ ונותיר לקורא את הפרשנות לפרשנותו.

37. לעיל, הערה 1.

לע"נ
דניאל יעקב מנדל הי"ד
בן דוד ושרול הי"ו
נפל בשכם
ביום י"ג בניסן תשס"ג

אליהו נתנאל

'?נון וְאֵלֶּיָּה אֲנִי שׁוֹלֵחַ' עיון בשניים מפיוטי העקדה

פתחי דברים

פרשת העקדה (בראשית כ"ב, א-יט), מכווצת כולה בתוך תשעה עשר פסוקים בלבד. האין הדבר תמוה? נאמר לנו בראש הפרק שבמהלך ההתרחשויות המתרחם בו, עומד להיעשות על ידי אברהם מעשה נורא (תירתי משמע); והנה, כמעט לכל אורך הכתובים, רִוּיִי המתח, עוטף את הפרק מעטה סמיך של שתיקה. אין שיג ואין שיח - דממה מוחלטת!

אכן, מקצת ממה שהתרחש במהלך העקדה אנו לומדים מן המקרא, העושה זאת באיפוק רב; וביתר הרחבה מן המדרש, הפותח בתיאוריו חלון למתרחש מאחורי הקלעים. עיקר ענייננו במאמר זה הוא הדרך שבה מוצגת העקדה בפיוט, השואב דרך כלל מן המדרש, אולם צובע לעתים את תיאוריו בצבעי התקופה שבה נכתב.

רבים רבים, במהלך הדורות, ובראשם: דרשנים, פרשנים, פייטנים, ומחברי מאמרים - דיברו בנושא העקדה.¹ בפתיחת המאמר נסקור בקצרה את העולה מן המקרא ומן המדרש בנושא זה, ובהמשכו נשים את עיקר מעיינינו בפרק הפיוט, אשר בתיאוריו נשען על המקרא ומתפרנס מן המדרש. נעסוק בפיוט באמצעות שניים מפיוטי העקדה - נושא שהיה קרוב ללבם של פייטנים רבים, אשר כתבו - במהלך הדורות - למעלה מעשרים פיוטים בנושא זה.

א. העקדה במקרא ובמדרש

1. במקרא - שיח עֲטוּי שתיקה?

זהו הרושם הראשון והחזק המתקבל אצל הקורא את קטעי השיחה הנמצאים בתיאור העקדה שבמקרא. אחד מהם קצר מאוד: דו-שיח שמתנהל בין שני גיבורי הפרק -

1. ראה בעניין זה: י' יעקבס, 'ויאמר הנני' - דמותו של אברהם בפרשת העקדה', בספר זה, לעיל עמ' 119-132, ובהערות 2, 8 שם.

אברהם ויצחק (מי מהם הוא הגיבור הראשי?)² - המסתכם בחמש עשרה מילים בלבד (מתוך למעלה משלוש מאות מילים המרכיבות את הפרק):

ויאמר אבי ויאמר הַנְּנִי בְנִי ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעלה. ויאמר אברהם אלהים יראה לו השה לעלה בני... (שם, ז-ח).

חמש עשרה מילים בלבד. אב ובנו מתנהלים בדרך, מספר ימים, לעבר אתר העקדה... ושבים ממנו. לא שמענו שהאב הכין את בנו למסע המיוחד; לא הגיע לאוזנינו, לבד מהשיח הקצר, שאברהם ויצחק שוחחו ביניהם על המשימה הניצבת בפניהם; לא הגיע לידינו תמליל שיחה כלשהי שהתנהלה בין האב לבנו כאשר נצטלבו מביניהם, עת עקוד היה יצחק על גבי המזבח; וכן לא שמענו אותם מחליפים דברים ביניהם כאשר הותר יצחק מחבלי העקדה! אין התורה מגלה לנו מעבר למה שגילתה ומשאירה זאת לדמיוננו...³

לעומת שתיקתם המדהדת של הגיבורים, עדים אנו לפעילות נמרצת של אברהם המתבטאת בכתובים בסדרת שמות פועל הרודפים זה אחר זה: "וישכם... ויחבש... ויקח... ויבקע... ויקם... וילך... ויקח... ויבאו... ויבן... ויערך... ויעקד... וישם... וישלח", ועוד.

מה מסתתר מאחורי פעילות זו? האם היא תוצאת השתיקה שעטה אברהם על עצמו בהתעטף עליו נפשו? ההרגשה העולה מקריאת הטקסט היא, שאברהם מתעל את עצמו לפעלתנות זו על מנת שלא יהיה סיפק בידו להרהר בעניין; או לדבר בו עם יצחק, או אולי עם שרה; וכך יישארו הדברים במעגל שבינו לבינו בלבד.

דברים נוספים רצינו לדעת: היכן היה אברהם בעת קבלת הצו, מה לקח עמו לבד ממאכלת ועצי עולה, מה שמות הנערים המלווים, מה היה מסלול הליכתם, האם חנו בדרך, היכן, איזה מקום תפסה שרה בדרמה הזו, האם שיערה - בחושה האימהי - מהי

2. אברהם? יצחק? אולי שרה? ש' אליצור טוענת (שירה של פרשה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 41), שאברהם מצטייר כגיבור הראשי במקרא; ואילו יצחק, המובל-הפסיכי, הוא דמות משנית שהופכת במדרשים לראשית.

אף בספרות העברית החדשה, בסיפורת ובעיקר בשירה, קיימת התייחסות לנושא העקדה (אני מודה לרחל עופר שהפנתה אותי למספר שירים העוסקים בנושא זה), ועולים בתוכה רעיונות שונים בדבר חשיפתו של הגיבור האמתי שבדרמה זו. ראה על כך: ת' ציון (עורכת), סיפורי ראשית, תל אביב 2002, עמ' 293-337 (ראה בעיקר עמ' 315, 317, 325).

3. האם לזאת נתכוונה התורה: שנפעיל את דמיונו, שנעמול בטקסט, שנחטט בו - עד אשר ניצור לנו, כל אחד לעצמו, את תמונת העקדה (שלו)?

שני קטעי שיחה נוספים, קצרים אף הם, ישנם בפרק: הקב"ה - אברהם / המלאך - אברהם, הנראים כמונולוגים, כיוון שבשניהם מחלץ אברהם מפיו את המילה הנני בלבד! נוסף להם באים בפרק שני מונולוגים שאינם ממרכז העלילה: אברהם אל נעריו והמלאך אל אברהם. מצאי שיחות זה ממחיש לנו את שתיקת הפסוקים.

מטרת הליכתם, האם ניסתה למונעם מזאת; ועוד שאלות ותמיהות שתמה הקורא ושואל את עצמו,⁴ והבולטת שבהן היא - מדוע נראה הטקסט חף מרגשות?
התבוננות מעמיקה בכתובים, מראה שמילים וביטויים מסוימים בכתובים יוצרים אווירה רגשית המלווה, מינורית, את השתלשלות העניינים.

נבחן, ראשית, את דרך פנייתו של הקב"ה אל אברהם. הפנייה נעשית ברוך: "קח נא" - "לשון בקשה" (רש"י); והרי יכול היה הקב"ה לצוות על אברהם ציווי יבש ולא להזדקק למילים רכות; ועינינו קוראות שלא נהג כן. עוד אומר רש"י (פסוק ב): "ולמה לא גילה לו מתחילה, שלא לערבבו פתאום ותזוח דעתו עליו ותיטרף...". הקב"ה משדר לאברהם את הציווי בצורה אמפתית, וכך משרה הוא על מעמד הניסיון אווירה במתח נמוך; אף השימוש שעושה הקב"ה בפועל "אהבת", מוסיף קורט אמפתיה בתוך סיטואציה קשה ומתוחה זו.⁵

פעילותו הנמרצת של אברהם - הלבדית, ללא סיוע בצבא המשרתים אשר לו - למחרת היום: עם שחר, בשתיקה מוחלטת ואחוז שרעפים⁶ מעידה אף היא על סערת הרגשות שהיה נתון בה. למרות זאת אין הוא מתכנס בתוך עצמו, אלא: "וילכו שניהם יחדו"! כמה רגשות קרבה, אהבה ואחוה אוצרת בתוכה המילה "יחדו" השבה ומשתזרת בפרקנו בשלושה קטעים שבו.⁷

4. ראה על כך: א' אוארבך, מימזיס - התגלמות המציאות בספרות המערב, ב' קרוא (מתרגם), ירושלים תשכ"א, עמ' 7; שם טוען הוא שהמחשבות והרגשות בפרשת העקדה נלמדים מתוך השתיקה ומתוך הדברים המקוטעים: "בפרשת העקדה סתומים לא בלבד הופעת האלוקות... אלא גם הצד העובדתי והנפשי שבינתיים, הם נוגעים ואינם נוגעים, ולפיכך הם זקוקים להתעמקות חטטנית... הם צווחים - דרשוננו! ראה גם: נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשל"א, עמ' 138-139, שם מביאה היא מדבריו כבסיס לדיונה בעקדה.

5. לא נעלמו ממני דבריו היפים של רש"י: "...כדי לחבב עליו את המצווה וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור", ואין הם סותרים את שאמרתי לעיל; שהרי הקב"ה, יוצר הדרמה, יודע מראש מה תהיינה התוצאות ב'מערכה' האחרונה. בידו היה להקשיח עוד ועוד את תנאי הניסיון, וכך להגביר את המתח במהלכו, זאת על מנת להוסיף על שכרו של אברהם, ובכל זאת לא נהג כך.

6. בראש הפרק פונה הקב"ה אל אברהם ואומר: "אברהם". פעם אחת קורא הוא בשמו, ואברהם משיב מיד: "הנני!". לעומת זאת, בפסוק יא - עת היה אברהם בשיאו של הניסיון, טרם ה'שחיטה' - פונה אליו המלאך, ואף הוא קורא לאברהם בשמו, אולם המלאך נזקק לקרוא לו בשמו פעמיים: "אברהם אברהם", ורק לאחר הפעם השנייה משיב אברהם: "הנני!". רש"י על אתר אומר: "לשון חיבה הוא, שכופל את שמו". אולם האם לא ניתן גם לומר שאברהם, בהיותו אחוז שרעפים, לא שמע את קריאתו הראשונה של המלאך, ולכן קרא לו המלאך בשנית?

7. בפסוקים ו, ח, יט. ראה על כך: ח' פורת, מעט מן האור, ירושלים תשס"א, עמ' 36-37. מתאים להביא כאן בית משירו של נתן יונתן - 'איש מביט בבנו' (שירים על ספר הישר, תשנ"ח, עמ' 40-41):

"...ורק אב ובנו הולכים שניהם יחדו

ולא אש ולא עצים, ולא שה ולא שופר

ולא היתה עוד כאהבה ההיא על עפר" (ההדגשות שלי, א"נ).

ועוד, כאשר בנו יקירו פונה אליו: "אבי", משיב הוא מיד בצמד מילים טעונות רגש: "הנני בני" - אמירה הבולטת במיוחד על רקע שתי הפעמים הנוספות בפרק, שבהן נותרה המילה "הנני" בבדידותה.⁸ וכן, השימוש שעושה אברהם במילה המרגשת - "בני", השבה וחותמת את השיחה הקצרה שבין אב לבנו: "אלהים יראה לו השה לעלה בני", מעיד אף היא שאולי תתום רגשות הוא הפרק, אבל לבטח אינו משולל מהם.

2. במדרש

בעיסוקנו במדרש אנו נוכחים לדעת, שכל השוחה בינות לכתובים מוצא עצמו צולל למעמקי הסיפור ומגלה בו עולמות רחבים; וככול שיעמיק צלול יגלה פנים חדשות במעמקים אלו.

זהו מנהגם של דרשנים - לפתוח חלון, שדרכו יוכל ההוגה בהם להציץ במתרחש. כך נהגו הם אף במעשה העקדה: בחושפם בפנינו דמויות נוספות שלקחו חלק בדרמה זו, בגלותם לנו שהיו בה - בדרמה - גילויי רגש, בהראותם שהדמויות שפעלו בה לא היו פסיביות אלא דיברו (ביקשו, התחננו ואף נאמו!), בהציגם בפנינו דמויות שמעמדם במקרא שונה מזה שבמדרש; וכן בתארם לנו פרטים שהמקרא לא הביאם בפנינו. מדרש תנחומא מגלה לנו שאברהם אכן סיפר לשרה שהוא נוטל את בנם יצחק למסע כלשהו, אבל לא גילה לה את תעודתו האמתית של המסע:

אמר לה: את יודעת, כשאני בן שלוש שנים הכרתי את בוראי, והנער הוא גדול ונתחנך; יש מקום אחד רחוק ממנו מעט ששם מחנכין את הנערים, אקחנו ואחנכנו שם. אמרה לו: לך לשלום (תנחומא וירא כח).

8. ראה על כך: מ' חלמיש, 'הרהורים סביב סיפור העקדה', מפירות האילן, רמת גן תשנ"ח, עמ' 63-64. שם עוסק חלמיש, בין השאר, במילה "הנני": "בפעם השנייה - 'הנני בני' - רוי מטען רגשי עצום".

אכן צודק חלמיש באמירתו זו, אולם יורשה לי לחזק את דבריו בעניין זה מזווית אחרת: ניקוד המילה הנני. בניקודה הבסיסי של מילה זו בא שווא בנו"ן הראשונה: "הַנְּנִי מִפֶּרֶךְ וְהִרְבִּיתִיךָ" (בראשית מ"ח, ד), אולם כאשר באה מילה זו בצורת הפסק היא מנוקדת בדגש ובצירי בנו"ן הראשונה שבה: "...וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲבִרָהָם וַיֹּאמֶר הַנְּנִי" (שם כ"ב, א); ובבואה בסמיכות למילה בני היא מנוקדת בסגול תחת הנו"ן הראשונה ובדגש חזק בשתי הנו"נים - עובדה המגבשת את המילה ומביאה להגברת עצמת הגייתה: "...וַיֹּאמֶר הַנְּנִי בְנִי" (שם, ז - ובמקרה זה אף הטעם [מונח] מעיד על הקשר שבין שתי המילים, המרמז על קשר בין הנפשות).

המילה "הַנְּנִי" בניקוד זה באה פעם נוספת במקרא: "...וַיֹּאמֶר אֲבִי וַיֹּאמֶר הַנְּנִי מִי אַתָּה בְנִי" (בראשית כ"ז, יח - בבוא יעקב, מתחזה כעשו, אל יצחק אביו) אולם שם הטעם במילה "הַנְּנִי" הנו טעם מפסיק (זקף). ייתכן שהסיבה לכך היא תחבירית (הפסקה שבאה לפני שאילת השאלה) אולם גם ייתכן שמה שהביא להיווצרות הסיטואציה התחבירית הזו, הוא היסוסו של יצחק בדבר זהות הבן הניצב לפניו - עובדה שנסכה על מפגש זה אווירת חשד תחת הרמוניה משפחתית.

מדרש נוסף דן בנערים שליוו את אברהם ואת יצחק בדרכם לעקדה. במקרא הם הוצגו כסטטיסטים, ואילו המדרש הנפיש דמויות אלו:

‘וירא את המקום מרחוק’ - אמר לו ליצחק, רואה אתה מה שאני רואה? אמר לו, אני רואה הר נאה ומשובח וענן קשור עליו. אמר לנערים, רואין אתם כלום? אמרו לו, אין אנו רואין אלא מדברות. אמר להם, שבו לכם פה עם החמור; הואיל והחמור אינו רואה ואתם אינכם רואים כמותו - עם הדומה לחמור - שבו לכם פה עם החמור שאתם כמותו (תנחומא וירא ל).

ועוד מן המדרש. חז"ל מתארים את מעורבותו של השטן בפרשת העקדה, שהביאה, למעשה, ניסיון זה על אברהם:

‘ויהי אחר הדברים האלה’... אחר דבריו של שטן... אמר שטן לפני הקב"ה... זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך? אמר לו: כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני - מיד זובחו! מיד: ‘והאלהים נסה את אברהם’ (סנהדרין פט ע"ב).

חז"ל מתארים את מעורבות השטן גם בהמשך הדרך, בשעה שהתאמץ להניא את אברהם ואת יצחק מלקחת חלק בניסיון זה, עת נראה להם בדרך בדמות זקן (שם).

תמונה נוספת המופיעה במדרש מתארת את נטילת הסכין על ידי אברהם: עיניו זולגות דמעות הנושרות לתוך עיניו של יצחק, ואף על פי כן שמח הלב לעשות רצון יוצרו.⁹

מדרשי עקדה אלו ונוספים, פתחו בפנינו את מה שסתם המקרא: בשימם דברים בפיהם של גיבורי הפרשה, בתיאור רגשותיהם, בהוסיפם תיאורים שונים שאף לא נרמזו בפרשה, בצרפם את שרה לתוך העלילה ובגייסם אף את מלאכי עליון לעזרתו של יצחק.¹⁰

לסיום, נביא מדרש שאף הוא פותח בפנינו חלון לסיפור העקדה ובסופו מוביל הוא אותנו למחוזות שלא העלינו על דעתנו. לעיל דנו במילה “יחדו” וברגש שהיא אוצרת בתוכה. כאמור, באה מילה זו שלוש פעמים בפרק. בפעמיים הראשונות היא באה אחרי המילה “שניהם”: “וילכו שניהם יחדו” (שם כ"ב, ו, ח); אולם לא כן בפעם השלישית נאמר: “וישב אברהם אל נערו ויקמו וילכו יחדו” (שם, יט), ללא ציון מפורש מי ומי ההולכים יחדיו. על כך שואל המדרש (בראשית רבה סוף פרשה נו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 611): “ויצחק היכן הוא”? משיב שם המדרש שתי תשובות: האחת, שלחו אל שם כדי ללמוד ממנו תורה; והשנייה, שלחו בלילה מפני העין, דהיינו - הבריחו בלילה כדי שלא תשלוט בו עין הרע לאחר שניצול.

9. ראה בראשית רבה נו ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 604.

10. ראה על כך: ש' אליצור, ‘עקדת יצחק: בבכי או בשמחה?’, עט הדעת א, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15-35; הנ"ל (לעיל, הערה 2).

ש' שפיגל במאמר - רחב יריעה ורחב ידיעה, שכתב בנושא העקדה¹¹ - מביא דעות נוספות בדבר היעדרותו של יצחק ממעמד "יחדו" זה (שם, עמ' תעא-תעב): שאף על פי שיצחק לא מת, מעלה עליו הכתוב כאילו מת; ייתכן שנשאר בהר המוריה עוד שלוש שנים עד הגיעו לגיל ארבעים; הלך בנחת אחרי אברהם כיוון שהיה "לואה" (עייף); או שמא שלחו אביו לחברון לשרה אמו כדי לשמחה ולהסיר צערה;¹² "ויש שחרגו מדרך הטבע להפליג בסיפור הפלאות... (באומרם)... שהכניסו הקב"ה לגן עדן וישב שם שלוש שנים... שעשו לו שם רפואה".¹³

ב. העקדה בפיוט

1. העקדה - האם היסטורית גרידא?

הפייטנים, הנסמכים בפיוטיהם רבות על המדרש, הפיחו אף הם חיים בנפשות הפועלות בסיפור זה. מוטיב העקדה הוא מהאהובים ביותר על הפייטנים שבכל התקופות, ולכן אין פלא שבמחסני הלאום היהודי נאספו למעלה מעשרים פיוטים שונים שנכתבו על ידי פייטנים שונים בתקופות שונות - פייטן פייטן, סגנונו ודגשיו.

לא תמיד התכוונו הפייטנים לספר באמצעות הפיוט סיפור היסטורי מתקופת המקרא, למרות ההזדהות הרגשית שוודאי הייתה לכל אחד מהם עם סיפור העקדה ההיסטורי. פעמים רבות נתלו הם בסיפור העקדה על מנת להביא בפנינו את סיפור העקדה שלהם שהתרחש במציאות: העקדה היומיומית, אשר יהודים בגלויות שונות

11. ש' שפיגל, 'מאגדות העקדה', ספר היוכל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו יורק תש"י, עמ' תעא-תקמא.

12. ש' רוזנברג ('בין אברהם לשרה', מעריב, כ"ב בתשרי תשס"ב [10.11.2001]), מפגיש את קוראיו עם מדרש (קהלת רבה ט ז) "נועז", לדבריו, בעל סיום טרגי: "וכשבא (יצחק) אל אמו, אמרה לו - היכן היית בני? אמר לה - נטלני אבא והעלני הרים והורידני גבעות, והעלני להר אחר, ובנה מזבח וסדר מערכה, ועקדני עליו, ונטל מאכלת לשוחטני. אילו לא בא מלאך אחד מן השמים... כבר הייתי שחוט. כיון ששמעה שרה אמו כך, צווחה ולא הספיקה לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתה". רוזנברג טוען, ששרה אמנו מייצגת את האם היהודייה. הבן - יצחק, כסמל לכל הבנים שחייהם נקפדו - איננו, ולמרות זאת מבקשת היהדות משרה - האם היהודייה - להבליג ולהחזיק מעמד. לבה של שרה סירב ונשבר; ובשבר זה הביעה את מחאתה!

רעיון זה, בלבוש עכשווי, מביא רוזנברג משמו של הרבי מפאסצ'נה - ר' קלונימוס קלמיש שפירא הי"ד, בעל אש קודש (שכתב את הדברים בגטו והניחם בכד שנטמן במעבה האדמה; ולימים, בעקבות בנייה באזור, נתגלה כד זה) שכתב: "שרה אמנו, שנתנה כל כך על לבה מעשה העקדה עד שפרחה נשמתה, לטובת ישראל עשתה! להראות לד' איך אי-אפשר לישראל לסבול ייסורים יותר מדי, ואפילו מי שבחמלת ד' עליו נשאר חי גם אחר ייסוריו, מכל מקום חלקי כוחו ומוחו ורוחו נשברו ונאבדו ממנו".

שרה, מוסיף הרבי, הייתה צדיקה: בחייה, במותה, בנאמנותה ובמחאתה!

13. ראה שם מראי מקום לכל הנאמר.

ובתקופות שונות עמדו במוקד התרחשותה, אם כנעקדים ואם כעוקדים את בני משפחתם - במו ידיהם - טרם יעשה זאת הצורך.¹⁴

בכריכת שתי העקדות - ההיסטורית והיומיומית - זו בזו, נוצרו שתי מציאויות: האחת, חיבור היסטורי בין שתי תקופות רחוקות זו מזו מרחק זמן; והשנייה, נובעת מקודמתה - כריכתן של שתי התקופות זו בזו הפיחה ביהודים כוח לשרוד במציאות היומיומית הקשה ויצרה בהם תחושה שקרבנם איננו לשווא: בבחינת מה עקדת יצחק לרצון, אף זו לרצון.

2. כותל המזרח

שניים מפיוטים אלה, התופסים מקום נכבד בכותל המזרח של פיוטי הימים הנוראים, נאמרים בפיהם של בני עדות המזרח ובני תימן, ולשניהם נקדיש את המשך מאמרנו. שם האחד - ‘עֵת שְׁעָרֵי רְצוֹן’, ושם השני - ‘אִם אָפֶס רִבֵּעַ הֶקֶן’.¹⁵ הראשון נאמר בראש השנה, לפני התקיעות,¹⁶ ואילו השני נאמר בכל אחד מימי הסליחות, והאשכנזים נוהגים לאומרו בסליחות יום רביעי של עשרת ימי תשובה. הפיוט ‘עֵת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ נתחבר על ידי הפייטן הספרדי ר’ יהודה אבן עבאס,¹⁷ והפיוט ‘אִם אָפֶס’ נתחבר על ידי הפייטן האשכנזי ר’ אפרים בר רבי יצחק מרגנשבורג.¹⁸

14. ראה על כך: י’ רצהבי, מגנזי שירת הקדם, ירושלים תשנ”א, עמ’ 306.
15. על יוקרתם של שני פיוטים אלו ראה: א’ חזן, ‘עקוד לעקוד פץ שיחה נעימה’, עקדת יצחק לזרעו, תל אביב תשס”ג, עמ’ 226 (והערות 6-9, שם). על הפיוט ‘עֵת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ ראה: י’ דוידזון, אוצר השירה והפיוט ג, ניו יורק תרצ”א, עמ’ 197; ועל הפיוט ‘אִם אָפֶס’ ראה שם כרך א, ניו יורק תרפ”ה, עמ’ 240.
16. בין אם תוקעים בשופר ביום זה ובין אם חל ראש השנה בשבת, שאין תוקעים ביום זה. יהודי אלג’יר ומרוקו אומרים פיוט זה גם במהלך ימי הסליחות, וראה על כך: י’ לוי (ביאר וציין מקורות), סדר סליחות כפי מנהגי הספרדים, ירושלים תשנ”ה, עמ’ 228.
17. ר’ יהודה בן שמואל אבן עבאס (באקרוסטיכון הפיוט - עבאס) - המכונה, בפי דוברי ערבית, אבו אלבקא בן עבאס אלמוגרבי (המערבי) - הוא בן המאה השתים עשרה, מוצאו מפאס וחי בשנותיו האחרונות בחלב, היא ארם צובה. אודות תולדות חייו (הכרוכים במידת מה בקורות חיי בנו) ראה עוד: י’ רצהבי (לעיל, הערה 14), עמ’ 307-308.
18. ראה: י’ דוידזון (לעיל, הערה 15). פיוטו של ר’ אפרים נתקבל בקרב יהודי ספרד ויהודי תימן יותר מאשר בקרב יהודי אשכנז. י’ רצהבי (לעיל, הערה 14, עמ’ 306), מביא בשם בעל המחזור הספרדי אהלי יעקב: “ודילהון [ושלהם] הוא ומהם נתקבל אלינו”.

עת שערי רצון להפתח¹⁹

פיוט קודם תקיעת השופר לרבי יהודה שמואל²⁰

- 1 עת שערי רצון להפתח / יום אהיה כפי לאל²¹ שוּטח²²
אנא זכר נא לי ביום הוכח / עוקד והנעקד²³ והמזבח.
 - 2 באחרית²⁴ נסה בסוף העשרה²⁵ / הבן אשר נולד לך משרה
אם נפשך בו עד מאד נקשרה / קום העלהו לי לעולה ברה
על הר אשר כבוד לך זורח / עוקד והנעקד והמזבח.
 - 3 אמר לשרה פי חמודך יצחק / גדל ולא למד עבודת שחק
אלך ואורהו אשר לו אל חק²⁶ / אמרה לכה אדון אבל אל תרחק²⁷
ענה²⁸ יהי לך באל בוטח / עוקד והנעקד והמזבח.
 - 4 שחר והשכים להלך בבקר / ושני נעריו ממתי השקר
יום השלישי נגעו אל חקר / נירא דמות כבוד והוד ויקר
עמד והתבונן²⁹ להמשח / עוקד והנעקד והמזבח.
 - 5 ידעו נעריו כי קראם לאמר / אור הראיתם צץ בראש הר המור
ויאמרו לא נחזה רק מהמור / ענה שבו פה עם משולים לחמור
נאני והנער להשתטח / עוקד והנעקד והמזבח.
19. ח' הלוי (ליקט וערך), מחזור אמרי פי לראש השנה, ירושלים תשמ"ה. הפיוטים המובאים להלן - על נוסחם ועל ניקודם - מיוסדים על נוסח (טקסט וניקוד) המהלך במחזורי ספרדים ובני עדות המזרח, עליהם גדלתי. בכתיבת מאמר זה נסתייעתי במחזורים אלו:
- א. ח' הלוי (ליקט וערך), מחזור אמרי פי לראש השנה ('עת שערי רצון'), ירושלים תשמ"ה.
 - ב. סליחות אמרי פי ('אם אפס רבע הקן'), ירושלים תשמ"ה.
- ההערות שיבואו בענייני ניקוד ובענייני נוסח נשענות על מקורות אלו:
- א. ד' גולדשמידט (להלן: ג), סדר הסליחות כמנהג פולין, ירושלים תשכ"ה (לגבי 'אם אפס').
 - ב. י' רצהבי (להלן: ר), מגנזי שירת הקדם, ירושלים תשנ"א (לגבי 'עת שערי רצון').
 - ג. ש' אליצור (להלן: א), שירה של פרשה (לעיל, הערה 2).
20. סימנו - עבאש יהודה שמואל.
21. א, ר - לאל, בלתי מיודע.
22. א, ר - נוספה אחרי צלע זו הצלע: "ואקרבך קרבן לפניו ריח"; ובסך הכול ארבע צלעות תחת שלוש אצלנו.
23. א, ר - והנעקד, ענייני משקל (כך גם יתר הצורות הנוהגות בעיצורים גרוניים).
24. א, ר - באחרית, מיודע.
25. א - העשרה; ר - העשרה.
26. א - חק, בפתח, אולי כדי לשמור על רציפות חק בצלעות המחרוזות (לבד מיצחק - שם פרטי).
27. ר - תרחק, בקמץ, אולי כדי לרמות את כל הצלעות לסיומת יצחק (לבד משחק, מילה מלעילית).
28. א, ר - ענה, מפיק בה"א (צורה המשדרת התייחסות לשרה!).
29. א, ר - והתבונן, בצירי.

- 6 הִלְכוּ שְׁנֵיהֶם לַעֲשׂוֹת בְּמִלְאָכָה / וַיַּעֲנֶה יִצְחָק לְאָבִיו כָּכָה
אָבִי רָאָה אֶשׁ וַעֲצִי מַעֲרָכָה³⁰ / אֵיךְ אֲדוֹנִי שֶׁהָ אֲשֶׁר כִּהְלָכָה
הָאֵת בְּיוֹם זֶה דִּתְךָ שׁוֹכֵחַ / עוֹקֵד וְהִנֵּעֵקֶד וְהַמְזַבֵּחַ.
- 7 וַיַּעֲנֶה אָבִיו בְּאֵל חֵי מַחְסֵה³¹ / כִּי הוּא אֲשֶׁר יִרְאֶה לְעוֹלָה הַשָּׁה
דַּע כָּל אֲשֶׁר יַחֲפֹץ אֱלֹהִים יַעֲשֶׂה³² / נִבְנָה בְּנֵי הַיּוֹם לְפָנָיו כִּסֵּא
אֲזִי יֹאמִיר זָבַח וְהַזֹּבֵחַ / עוֹקֵד וְהִנֵּעֵקֶד וְהַמְזַבֵּחַ.
- 8 דִּפְקוּ בְּשַׁעְרֵי³³ רַחֲמִים לִפְתָּח / הַבֵּן לְהַזְבֵּחַ וְאָב לְזִבְחַת
קוֹיִם לְאֵל³⁴ וּבִרְחֻמִּיו לְבִטָּח / וְקוֹיִ³⁵ ה' יַחֲלִיפוּ כֹחַ
דִּרְשׁוּ בְּנִחְלָת³⁶ אֵל לְהַסְתַּפֵּחַ / עוֹקֵד וְהִנֵּעֵקֶד וְהַמְזַבֵּחַ.
- 9 הִכִּין עַצְמִי עוֹלָה בְּאוֹן וְחִיל / וַיַּעֲקֹד יִצְחָק כַּעֲקוֹדוֹ אֵיל
וַיְהִי מֵאוֹר יוֹמָם בְּעֵינָם לַיִל / וְהַמּוֹן דִּמְעִיו³⁷ נוֹזְלִים בְּחִיל³⁸
עֵין בְּמַר בּוֹכָה וְלֵב שֹׁמֵחַ / עוֹקֵד וְהִנֵּעֵקֶד וְהַמְזַבֵּחַ.
- 10 שִׁיחוּ לְאִמִּי כִּי שְׁשׁוֹנָה פָּנָה / הַבֵּן אֲשֶׁר יִלְדָה לְתַשְׁעִים שָׁנָה
הִיָּה לְאֵשׁ וּלְמֵאכְלָת מָנָה / אָנָּה אֲבִקֵּשׁ לָהּ מִנַּחֵם אָנָּה
צָר לִי לֹאִם תִּבְכֶּה וְתִתִּיפֵחַ / עוֹקֵד וְהִנֵּעֵקֶד וְהַמְזַבֵּחַ.
- 11 מִמֵּאכְלָת יְהֵמָה מְדַבְּרִי / נָא חֲדָדָה אָבִי וְאֵת מֵאֲסָרִי³⁹
חֲזַק וְעַתָּה יִקְדֵּי יְקוֹד⁴⁰ בְּבִשְׂרִי / קַח עִמָּךְ הַנִּשְׁאָר מֵאֲפָרִי⁴¹
וְאָמַר⁴² לְשָׂרָה זֶה לִיצְחָק רֵיחַ / עוֹקֵד וְהִנֵּעֵקֶד וְהַמְזַבֵּחַ.
- 12 וַיְהִימוּ כָּל מִלְאָכֵי מְרַכְבָּה / אוֹפֵן וְשָׂרָף שׁוֹאֲלִים בְּנִדְבָה
מִתַּחֲנָנִים לֹאֵל בְּעַד שָׂר צָבָא / אָנָּה תִנָּה פְדִיּוֹם וְכִפֹּר הָבָה
אֵל נָא יְהִי עוֹלָם בְּלִי יָרֵחַ / עוֹקֵד וְהִנֵּעֵקֶד וְהַמְזַבֵּחַ.

30. א - מערכה; וכן - כהלכה בסוף הצלע הבאה.
31. ר - מחסה (מחסה, בשווא, כל היקרויות מילה זו ונטיותיה במקרא).
32. א - יעשה (ר כאן עקבי בניקודו - יעשה, כמחסה).
33. א, ר - בשערי.
34. א, ר - לאל (ראה לעיל, מחרוזת 1).
35. א, ר - קוי, ללא וי"ו החיבור.
36. א, ר - בנחלת.
37. א, ר - והמון (בשווא); דמעות תחת דמעיו.
38. א - בחיל.
39. א, ר - מאסרי.
40. א, ר - יקד, בצירי (כך נכון לנקד).
41. א, ר - מאפרי, בסגול.
42. א, ר - ואמן[ו]ר, בשווא (ר, בוי"ו).

- 13 אָמַר לְאַבְרָהָם אֲדוֹן שָׁמַיִם / אֶל תְּשַׁלְּחָה יָד אֶל שְׁלִישׁ אוֹרִימִם⁴³
 שׁוּבוּ לְשָׁלוֹם מִלְּאֲכֵי מַחֲנִים⁴⁴ / יוֹם זֶה זְכוּת לְבְנֵי יְרוּשָׁלַיִם
 בּוֹ שַׁעֲרֵי רַחֲמִים אֲנִי פּוֹתַח⁴⁵ / עוֹקֵד וְהִנָּעֵקֵד וְהַמְזַבֵּחַ.
 14 לְבְרִיתְךָ שׁוֹכֵן זְבוּל וְשָׁבוּעָה⁴⁶ / זְכָרָה לְעֵדָה סוֹעֶרָה וְנִגּוּעָה
 וְשָׁמַע תִּקְיָעָה תוֹקָעָה וְתִרְוַעָה⁴⁷ / וְאָמַר⁴⁸ לְצִיּוֹן בָּא זְמַן הַיְשׁוּעָה
 יִנּוֹן וְאַלְיָהָ אֲנִי שׁוֹלֵחַ / יִנּוֹן וְאַלְיָהָ אֲנִי שׁוֹלֵחַ.⁴⁹

אם אָפֶס רִבֵּעַ הָקֵן⁵⁰
 תַּחֲיִינַת ר"ת אפרים בר רב יצחק חזק

- 1 אם אָפֶס רִבֵּעַ הָקֵן / אֶהְיֶה שָׁכֵן אִם רָקֵן
 אֶל נָא נֹאבְדָה⁵¹ כִּי עַל בֵּן / יֵשׁ לָנוּ אֵב זָקֵן.
 2 פָּנִים לוֹ תִּפְּרִיר / וְצִדְקוֹ לְפָנֶיךָ נִזְכִּיר
 קַח נָא בֶּן יִקְרִיר⁵² / וְנִמְצָה דָּמוֹ עַל קִיר.
 3 רֵץ אֶל הַנֶּעַר לְהַקְדִּישׁוֹ / וְנִפְשׁוֹ קְשׁוּרָה בְּנִפְשׁוֹ
 עֲטָרוֹ בְּעֵצִים וְאֵשׁ / נִזְר אֱלֹהֵיוֹ עַל רֹאשׁוֹ.
 4 יַחֲדֵי הוֹקֵל בְּצַבִּי / עֲנָה וְאָמַר אָבִי
 הִנֵּה הָאֵשׁ וְהַעֲצִים נִבְיָא / וְתִשׁוּרָה אֵין לְהַבִּיא.
 5 מְלִים הִשְׁיִבוּ מִלְּהַבְהִילוֹ / וַיַּעַן וַיֹּאמֶר לוֹ⁵³
 בְּנֵי אֱלֹהִים יִרְאֶה לוֹ / וַיִּוְדַע ה' אֶת אֲשֶׁר לוֹ.

43. א, ר - אוֹרִימִם, הוֹי"ו בחולם; ר - אוֹרִימִם, בקמץ (לשון אור).
 44. א, ר - מַחֲנִים, בשווא.
 45. א, ר - תַּחַת הַצֶּלַע הָאַחֲרוֹנָה בָּאָה צֶלַע זֹו: "בּוֹ חֲטָא בְּנֵי יַעֲקֹב אֲנִי סוֹלֵחַ" (אצל ר, בסוגריים, גם הצלע הקיימת).
 46. א - זְבוּלִים שְׁבֻעָה; ר - דְּגוּל וְשָׁבוּעָה (יחד עם זאת, בהערותיו שם, אינו מתייחס כלל לגרסה זו, אלא לגרסה שראה אצל א).
 47. במחזור, בשבת: ושמע תפלה זְכָרָה לְתִרְוַעָה.
 48. א - וְאָמַר.
 49. א, ר - שְׁבִים וְאֹמְרִים אֶת הַרְפְּרִין: "עוֹקֵד...".
 50. ראה לעיל, הערה 19.
 51. ג - נֹאבְדָה (מפר את המשקל?).
 52. ג - צֶלַע שׁוֹנָה: "צוּתוֹ קַח נָא אֶת בֶּן יִקְרִיר". ואכן צלע זו - המובאת לעיל, פחותה במספר הברות מחברותיה במחרוזות האחרות.
 53. ג - צֶלַע שׁוֹנָה: "עֲנָה אֲבִיו וְאָמַר לוֹ"; וכן הצלע הבאה: "אֱלֹהִים הִשָּׂה יִרְאֶה לוֹ" (קרוב למובא בפסוק).

- 6 בְּמִצְוַתְךָ שְׁנִיָּהּ נִזְהָרִים / וְאַחֲרֶיךָ לֹא מִהֲרָרִים⁵⁴
חָשׂוּ וְהִלְכוּ⁵⁵ נִמְהָרִים / עַל אֶחָד הַהָרִים.
- 7 רָאוּ אִד⁵⁶ תְּלוּלָה / מִהָרֹּעַ עֲצֵי עוֹלָה
יָחַד בְּאַהֲבָה כְּלוּלָה / יִשְׂרָו⁵⁷ בְּעֶרְבָה מְסֻלָּה.
- 8 רָאָה יָחִיד כִּי הוּא הָשָׂה / נָאֻם⁵⁸ לְהוֹרֹו הַמִּנְסָה
אָבִי אוֹתִי כִּכְבֹּשׁ תַּעֲשֶׂה / לֹא תַחֲמַל וְלֹא תִכְסֶּה.
- 9 בִּי חֲפֹץ וְנִכְסֹף / לִכְבִּי לוֹ לַחֲשׁוֹף⁵⁹
אִם⁶⁰ תִּמְנָעֵנִי סוֹף / רוּחִי וְנִשְׁמָתִי אֵלָיו יֵאָסֹף.
- 10 יָדָיו וְרַגְלָיו עָקְדוּ / וְחִרְבוּ עָלָיו פָּקְדוּ
לְשׁוֹמוֹ עַל הָעֲצִים שָׁקְדוּ / וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוֹקְדוּ.
- 11 צִנָּאָר פָּשֵׁט מֵאֵלָיו / וְאָבִיו נִגַּשׁ אֵלָיו.
לְשַׁחֲטוֹ⁶¹ לְשֵׁם בְּעָלָיו / וְהִנֵּה ה' נֹצֵב עָלָיו.
- 12 חָקַר אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה⁶² / הָאֵב עַל בָּנוּ לֹא חָסָה
וְלָבוּ אֶל כַּפֵּיָם נִשָּׂא / וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה.
- 13 קָרָא מֵרַחֵם⁶³ מִשְׁחָר / תְּמוֹר בִּנְךָ הַנִּבְחָר
וְהִנֵּה אֵיל אַחֵר / נַעֲשֶׂה אֵל תֹּאחֵר.
- 14 חֲלִיפֵי אֲזַכָּרְתּוֹ / תִּכּוֹן כְּהִקְטָרְתּוֹ⁶⁴
וְתַעֲלֶה לְךָ תִּמְרָתּוֹ / וְהִזִּיה הוּא וְתִמְוִרְתּוֹ.
54. ג - מִהֲרָרִים, אִכֵּן נִיקּוּד הִבְרָה זֶה הוּא בִּשְׁוֹא (אוּ בַחֲטָף כְּמוּבָא כֹאן).
55. ג - חָשׂוּ מֵאִד נִמְהָרִים.
56. ג - אֵשׁ (עַל פִּי פִּרְקֵי דְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר פֶּרֶק לָא, שְׂרָאוּ עֲמוּד שֶׁל אֵשׁ מִן הָאָרֶץ עַד לַשְּׁמַיִם).
57. ג - יִשְׂרָו, יו"ד בַּחֲרִיק (הַמּוּבָא לַעִיל, כִּכְתוּב [וּכְמִנּוּקָד] בִּישְׁעִיהוּ מ', ג, אִם כִּי מִבְּחִינַת הַתּוֹכֵן רָאוּי יוֹתֵר בַּחֲרִיק).
58. ג - נָאֻם (אִמֵּר, כִּךְ בַּלְשׁוֹן חֲזו"ל - בַּהֲבִלְעַת הָאֵל"ף בַּהֲיוֹתָה גְרוּנִית).
59. ג - אֲחֻשָּׁף (רָאוּי יוֹתֵר).
60. ג - הָאֵם; בַּה"א הַשְּׂאֵלָה.
61. ג - לְשַׁחֲטוֹ (נִיקּוּד תִּקִּין יוֹתֵר; אוֹלָם מִדּוּיק יוֹתֵר - לְשַׁחֲטוֹ, כִּכְתוּב בְּרוֹת ג', יג - "לְגַאֲלֶךָ").
62. ג - צִלַּע שׁוֹנָה: חוֹקֵר אֶת אֲשֶׁר נַעֲשָׂה.
63. ג - לְמִרְחָם, תּוֹסַפֶּת לַמ"ד (נִכּוֹן יוֹתֵר, כִּיוּן שׁ"מִרְחָם מִשְׁחָר" [תַּהֲלִים ק"י, ב] הוּא כִּינוּי לַאֲבִרָה; וְכֹאן נֹאמֵר שֶׁהַקִּב"ה קָרָא לְמִי שֶׁמִּכּוֹנָה מִרְחָם מִשְׁחָר. רָאָה בְּרָאשִׁית רַבָּה פֶּרֶשָׁה לֹט ח, מֵהַר' תִּיאוּדוֹר-אַלְבֶּק עִמ' 370).
64. ג - הַקְטָרְתּוֹ, לֹלָא כ"ף (כִּכְתוּב בַּתַּהֲלִים קַמ"א, ב: "תִּכּוֹן תִּפְלָתִי קִטְרַת [וְלֹא כִקְטָרַת] לִפְנִיךָ").

15 זָכְרוֹן לְפָנֶיךָ בַּשַּׁחַק / לַעֲד בַּסֵּפֶר יוֹחֵק
בְּרִית עוֹלָם בַּל⁶⁵ יִמָּחַק / אֶת אֲבִרָהֶם וְאֶת יִצְחָק.

16 קוֹרְאִיךָ בָּאִים לְקוֹד / בְּצָרָה⁶⁶ עֲקָדָה תִּשְׁקֹד
וְצֹאנֶךָ בְּרַחֲמִים תִּפְקֹד / פָּנֵי הַצֹּאן אֶל עֲקוֹד⁶⁷

17 עוֹרְרָה⁶⁸ גְּבוּרָתְךָ לְהַקִּיץ נִרְדָּמִים / לְמַעַנְךָ תִּפְדֶּה תַרְדִּים נִדְהָמִים
לְהַמְשִׁיךְ רַחֲמֶיךָ וְחֲסִדֶיךָ מִשְׁמֵי מְרוֹמִים / אֶל מֶלֶךְ יוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רַחֲמִים.

מקובל על הכול שהפיוט 'עת שְׁעָרֵי רְצוֹן' הוא המפורסם שבפיוטי העקדה,⁶⁹ וזאת בגלל שלושה גורמים: ערכו הספרותי הגבוה אינו מוטל בספק; הוא מושמע בראש השנה באחד מרגעי השיא של היום - טרם תקיעת השופר,⁷⁰ והגורם השלישי קשור בנסיבות כתיבתו של הפיוט.⁷¹

'עת שְׁעָרֵי רְצוֹן' הוא מקראי-היסטורי בתוכנו, ואין בו רישומי עקבותיהם של אירועי התקופה שבה נכתב.⁷² יחד עם זאת, מרמז הפיוט במחרוזת הראשונה שבו, שהוא חובר לראש השנה ("עת שְׁעָרֵי רְצוֹן לְהַפְתִּיחַ... אנא זכר לי ביום הוכח...") ובמחרוזתו האחרונה מרמז הוא על עקות הגלות בכלל ("זְכָרָה לַעֲדָה סוּעָרָה וְנִגּוּעָה") ושב ומדבר במפורש על ראש השנה ("ושמע תקיעה תוקעה ותרועה").

כך גם בפיוט 'אֵם אָפֶס'. כל מחרוזות הפיוט מדברות בעקדה ההיסטורית, לבד מן הראשונה ומן האחרונה.⁷³ הראשונה מדברת בעם ישראל ("ומספר את רבע ישראל" - במדבר כ"ג, י) שגלה, בבית המקדש ("אהל") שחרב ובתקווה שיש לנו בהישעננו על זכויותיו של אב זקן, הוא אברהם אבינו:

אֵם אָפֶס רִבַּע הָקָן / אֵהֵל שָׁכַן אֵם רָקָן
אֶל נָא נִאֲבָדָה כִּי עַל כֵּן / יֵשׁ לָנוּ אָב זָקָן.

65. ג - לא תחת בל.

66. ג - בצדק תחת בצרה.

67. ג - עקד, ללא וי"ו (כך גם בבראשית ל', מ).

68. מחרוזת זו איננה באה בסדר הסליחות של ד' גולדשמידט (והיא נוספה, כנראה, כדי לצרפה לקטע הבא הפותח במילים: "אל מלך יושב...").

69. ראה על כך: ש' אליצור (לעיל, הערה 2), ראש עמ' 42; י' רצהבי (לעיל, הערה 14), עמ' 307.

70. פיוט זה נבחר להיאמר בראש השנה בגלל השורות החותמות אותו: "ושמע תקיעה תוקעה ותרועה, ואמר לציון בא זמן הישועה, ינון ואליה אני שולח".

71. על ר' יהודה אבן עבאס עברה טרגדיה משפחתית, כאשר בנו יקירו שמואל התאסלם, ונראה שעובדה מצערת זו - 'עקדתו הרוחנית' של בנו - הביאתו לכתוב, במר נפשו, פיוט עקדה זה; וראה על כך: י' רצהבי (לעיל, הערה 14), עמ' 307-308.

72. דהיינו, עוסק הוא בסיפור היסטורי ולא בסיפור עכשווי.

73. כך נראים הדברים בראייה רגילה, שאין בה התבוננות המעמיקה.

‘ינון וְאַלִּיָּה אֲנִי שׁוֹלֵחַ’ - עיון בשניים מפיוטי העקדה

המחרוזות האחרונה מדברת על זאת שאנו משכימים בימים אלו - טרם ראש השנה - על מנת לבקש את סליחתו של היושב במרומים:

עוֹרְרָה גְבוּרָתְךָ לְהַקִּיץ נִרְדָּמִים / לְמַעַנְךָ תַּפְדָּה חֲרָדִים נִדְהָמִים
לְהַמְשִׁיךְ רַחֲמֶיךָ נַחֲסָדֶיךָ מִשָּׁמַי מְרֻמִּים / אֶל מֶלֶךְ יוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רַחֲמִים.

3. פיוט ספרדי/אשכנזי - קווי ייחוד⁷⁴

הפיוט ‘אם אָפֶס’, כאמור לעיל, מדבר בעקדה ההיסטורית,⁷⁵ אולם בשתי מחרוזות ממחרוזותיו הוא מזכיר במידה מסוימת פיוטי עקדה אחרים, שנתחברו באשכנז, המאופיינים בשמחה האופפת אותם,⁷⁶ כגון:

רָבָה עֲלִיצָתוֹ וְצוּה כָּפְתָנִי / יָד וְרֵגֶל וְכָלִיל הַקְּרִיבָנִי
כִּי טוֹב לוֹ עָמִי לִיחַדָּנִי / אֶהְבֵּתִי אֶת אֲדוֹנִי.⁷⁷

זאת לעומת פיוטי עקדה ספרדיים, המאופיינים ברוח הבכי השוררת בהם.⁷⁸ הפיוט ‘אם אָפֶס’, שנתחבר על ידי פייטן אשכנזי, לא בכדי אומץ על ידי קהילות ספרד. רוח הצער והבכי האופפת אותו במספר מחרוזות, היא זו שזיכתה אותו בכרטיס כניסה לקבוצת הפיוטים הספרדיים,⁷⁹ אולם בחלק ממחרוזותיו (8-9) משודרת לקורא - בצורה מינורית - אווירת שמחה בהליכה לקראת העקדה, כבפיוטים שחיברום פייטני אשכנז:

רָאָה יָחִיד כִּי הוּא הָשָׂה / נָאֵם לְהוֹרוֹ הַמִּנְסָה
אָבִי אוֹתִי בְּכָבֶד תַּעֲשֶׂה / לֹא תַחְמַל וְלֹא תִכְסֶּה.

בִּי חֲפֵץ וְנִכְסֶּף / לְבָבִי לוֹ לַחֲשֹׁף
אִם תִּמְנַעֲנִי סוּף / רוּחִי וְנִשְׁמָתִי אֵלָיו יֵאָסֶף.

74. פרק זה, שהינו בבחינת דברי רקע, חורג במקצת מתוכנו הכללי של המאמר כיוון שאין הוא עוסק בגופי דברים שלו, אולם סברתי שתרומתו - על קצו של מזלג - תהא חשובה לקורא שאינו בר הכי בתכונות המייחדות את שני סוגי הפיוטים: ספרדי/אשכנזי.

75. מובא בו - לכל אורכו (להוציא שלוש המחרוזות האחרונות) - מעין ‘צילום’ של השתלשלות העניינים, כבסיפור העקדה.

76. ראה: ש’ אליצור, ‘עקדת יצחק’ (לעיל, הערה 10), עמ’ 21-22 (יושם לב לשם הפרק: ‘פיוטי עקדה אשכנזיים: השמחה’): “מתוך כמעט עשרים פיוטי עקדה... רק בשלושה או ארבעה פיוטים נזכר בכים של אברהם ויצחק... כל הפיוטים האחרים מדגישים את שמחתם הגמורה של העוקד והנעקד...”.

77. מן הפיוט ‘אמרתי כבוד יכבדך’, ראה: ד’ גולדשמידט וא’ פרנקל (מהדירים), לקט פיוטי סליחות, ירושלים תשנ”ג, עמ’ 57.

78. ראה: ש’ אליצור, ‘עקדת יצחק’ (לעיל, הערה 10), בפרק הנקרא ‘עקדת יצחק בפיוטי ספרד: בבכי’ (עמ’ 17-21).

79. נביא מספר ביטויים מן הפיוט המוכיחים זאת: “אל נא נאבדה”, “ונפשו קשורה בנפשו”, “מלים השיבו מלכתחילה”, “בני אלוהים יראה לו”.

במחרוזת הבאה דומה שהאב 'נדבק' במסירות הנפש של בנו והחל פועל בזריזות לביצוע המשימה: עוקד ידיו ורגליו, פוקד עליו את חרבו (המאכלת), שוקד לשומו על העצים, והאש כבר יוקדת על המזבח; ומיד פושט יצחק צווארו ואביו ניגש לְשַׁחֵטוֹ. במחרוזת 12 שבפיוט אף קוראים אנו שהאב על בנו לא חסה:

חָקַר אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה / הָאָב עַל בְּנוֹ לֹא חָסָה
וְלָבוּ אֶל כַּפִּים נָשָׂא / וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה.⁸⁰

תופעת ההליכה 'בשמחה' לקראת עקדה בפוגרומים שחוו יהודי אשכנז, ובעיקר בתקופת מסעי הצלב, מציינת במיוחד פיוטי עקדה אשכנזיים; זאת, כאמור, בשונה מפיוטי עקדה ספרדיים, ששוררת בהם דרך כלל אווירת בכי. אולם למרות האמור לעיל עלינו לציין, שבפיוט 'אם אָפֶס' האווירה הכללית השוררת בו איננה אווירת שמחה.

תכונה נוספת המבדילה בין הפיוט האשכנזי לזה הספרדי, שאיננה משתקפת בפיוטי העקדה בלבד, נעוצה בתחום הלשון והסגנון. הפיוט הספרדי (ובעקבותיו אף השירה הספרדית) שאב את השראתו מלשון המקרא והתאפיין בשימוש באוצר מילים מקראיות, בצחות לשון, בהיעדר כל קישוטי לשון ובשילוב פסוקי מקרא שלמים, שברי פסוקים או רמזיהם.⁸¹

80. על בכי ועל שמחה ראה: ש' אליצור, 'עקדת יצחק' (לעיל, הערה 10), עמ' 29: "הבן מנסה לשכנע את האב שלא להסס ולשוחטו... מוטב שימות כקרבן... ולא ימות כמי שהמרה את פיו [= את פי האל]".

81. הנסיבות שהביאו לכך הן בראש ובראשונה תפיסתו הבלשנית והסגנונית המיוחדת של רס"ג, שדגלה בשימוש קפדני בלשון המקרא (תוך עידוד פייטנים ומשוררים לכתוב בלשון זו, וכן טיפוח מודעות בקרבם ובקרב קוראיהם לשאלות של חכמת הלשון העברית). התחככותה של הקהילה היהודית בתרבות הערבית בכלל, ובתרבות הכתיבה בפרט, הביאה משוררים יהודים לעסוק בבלשנות משווה (עברית/ערבית) ולכתיבה בלשון המקרא, כעמיתיהם המשוררים הערבים שדבקו בשימוש במקורותיהם הם - הקוראן. תרומה חשובה לתהליך זה תרם רס"ג בחברו את ספר האגרון שכלל בתוכו: מילון עברי, מילון חרוזים וספר על תורת השיר העברית; ושבינות לעמודיו שרתה רוח של שיבה אל לשון המקרא ואל סגנונו. נביא כדוגמה מדבריו של ראב"ע (קהלת ה', א) בביקורתו על ר' אליעזר הקליר: "וכלל אומר, יש בפיוטי רבי אליעזר הקליר מ"כ, ארבעה דברים קשים: הדבר האחד, כי רובי פיוטיו חידות ומשלים... והדבר השני שפיוטיו מעורביים בלשון תלמוד וידוע כי יש כמה לשונות בתלמוד ואינמו לשון הקדש... והדבר השלישי אפילו המלות שהם בלשון הקדש יש בהם טעיות גדולות כמו אנסיכה מלכי לפניו... והדבר הרביעי שכל פיוטיו מלאים מדרשות ואגדות וחכמינו אמרו אין מקרא יוצא מידי פשוטו א"כ אין ראוי להתפלל אלא על דרך פשט ולא על דרך שיש לו סוד או הוא על דרך משל או הוא כעניין שאין הלכה כמותו או שיתפרש לענינים רבים".

עוד בנושא זה עיין: י' רצהבי, 'דרכי שירתנו הספרדית', ספר ברוך קורצוויל, רמת גן תשל"ה, עמ' 160-161; ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 413-421; ד' פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול, ירושלים 1976, עמ' 51-77; א' חזן, תורת השיר בפיוט הספרדי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 24-31; א' מירסקי, הפיוט, ירושלים תשנ"א, עמ' 573-575,

ג. ‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ - ‘אִם אֶפֶס’: זה נוכח זה

1. פתיחה וחיתום

שתיים עשרה מחרוזות ב‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’, ונוספות להן שתיים: אחת פותחת את הפיוט והשנייה חותמתו; לעומת שלוש עשרה ב‘אִם אֶפֶס’, ונוספות להן ארבע: אחת לפתיחה ושלוש לחיתומו של הפיוט.⁸²

צינו לעיל, שפיוטו של ר’ אפרים מרגנשבורג - ‘אִם אֶפֶס’ - נתקבל בכל מקהלות עדות המזרח ותימן, וזאת בגינם של סממני כתיבה ספרדיים שהשתמש בהם ר’ אפרים בפיוט זה. אולם יחד עם זאת נראה, שלא היה בכוונתו לחבר פיוט עֲקִידָנִי היסטורי צרוף, ובמחרוזות הפתיחה והסיום - ארבע מחרוזות! - קשר את כתיבתן לצורות עכשוויות המתרגשות על עם ישראל:⁸³ “בהתחננו לקב”ה - “אל מלך יושב על כסא רחמים” (מחרוזת אחרונה); להציל את עם ישראל בזכות אב זקן (מחרוזת 1),⁸⁴ לזכור את הברית אשר כרת עם אברהם (מחרוזת 15), לפקוד ברחמים את צאנו (מחרוזת 16), לעורר את גבורתו, לפדות חרדים נדהמים ולהמשיך רחמיו וחסדיו משמי מרומים (מחרוזת 17).

אכן צרות רבות לעם ישראל, וגדולות; והפייטן, שהסיפור ההיסטורי שהוא מביא מתפרס אמנם על פני רוב רובו של הפיוט, מקדיש כשליש ממנו לבקשות ‘עכשוויות’ מאת הקב”ה: שיזכור את צאנו, שישקוד על כך ושיפקדנו ברחמים.

ר’ יהודה אבן עבאס, בפיוטו ‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’, הקדיש שתי מחרוזות בלבד (כשישית) לפתיחה ולחיתום. במחרוזת הפתיחה מבקש הפייטן מהיושב במרומים שביום זה: יום שבו נפתחים שערי רצון, יום שבו מתכוון הקב”ה להוכיחו על מעשיו, יום שבו הוא, המבקש, מתכוון לשטוח כפיו לאל ולהתפלל - יזכור לו הקב”ה ויצרף לו את זכות העוקד והנעקד על המזבח.

662; א’ חזן, ‘לשון השירה העברית בספרד’, פרקים בתולדות הלשון העברית (יחידה 6, חטיבה ביניימית), האוניברסיטה הפתוחה, מהדורה זמנית, תשנ”ו, עמ’ 17, 49-54.

82. מניית המחרוזות נעשתה (לא כרוכל) על מנת שתשמש לנו כבסיס בבואנו להצביע על השוני באומנות הכתיבה בין שני פייטנים אלו, שחיברו פיוטים דומים מבחינת תוכנם.

83. ראה על כך: ש’ אליצור, ‘עקדת יצחק’ (לעיל, הערה 10), עמ’ 24: “דומה שלא נטעה אם נתלה במסעי הצלב את סיבת השינוי שבין פייטני אשכנז לפייטני ספרד... מסירות הנפש המוחלטת והנכונות למות - ואף לשחוט ולהישחט - לא היו בעיני בני אשכנז סיפור קדומים, אלא מציאות קרובה. סיפור האב הנוטל את המאכלת לשחוט את בנו יצא מכלל נסיון והפך למעשה...” (ההדגשות שלי, א”נ).

84. דומני שאף במחרוזת השנייה קיים צל צלה של ‘כתיבה עכשווית’ במילים: “...וצדקו לפניך נזכיר...” נראה שלנגד עיניו של הפייטן עמד המדרש (מדרש הגדול, עמ’ שנט, כ”ב ט”ז) שבו מבקש אברהם מהקב”ה רחמים על בני ישראל בהתרגש עליהם צרות לעתיד לבוא: “ויאמר בי נשבעתי, וכי מה צורך שבועה כאן?... אמר אברהם אבינו לפני הקב”ה... כשם שהיה בלבי מה להשיבך וכבשתי את יצרי כך בשעה שיהיו בני יצחק באין לידי עבירות... תהא... מתמלא עליהן רחמים... והופך להן מדת הדין למדת הרחמים”.

במחרוזת החיתום מבקש הוא מהקב"ה - שוכן הזבול: לזכור ביום זה לעדה סוערה ונגועה את הברית ואת השבועה שנשבע לאבותינו בהר המוריה, לשמוע את התקיעות⁸⁵ ולהצמיח לנו את הישועה על ידי שליחת ינון ואלֵיָה.⁸⁶

שתי מחרוזות אלו מכילות בתוכן כל אשר ניתן לבקש למען עם ישראל, והן זורמות בטון מינורי תוך אריגתן במרקם הסיפור ההיסטורי-מקראי⁸⁷ עד, כמעט, לבלי הרגש. הפייטן השכיל לקשור את הקורא לסיפור העקדה ההיסטורי אף במחרוזות הפתיחה והחיתום; וזאת כיוון שאף בהן שמר את מקום השורה החותמת את המחרוזת לרפרין - עוקד והנעקד והמזבח - בהזכירו לנו חזור והזכר, שעיקרו של הפיוט כולו הוא: עוקד והנעקד והמזבח; וכך הביא לעטיפת כל הפיוט במעטפת אחידה.

נראה, בסיכום פרק זה, שר' אפרים השמיע באחוז לא קטן של מחרוזות פיוטו את בקשות הדור העכשוויות; בעוד שר' יהודה אבן עבאס פייט פיוט היסטורי, ולא עוד אלא שאף בשתי מחרוזות פיוטו, הפותחת והחותמת, שבהן התכוון לשטוח בפני שוכן זבול את הבקשות הנוערות של בני דורו שיקע בהן, ברפרין, את הנקודה ההיסטורית שבפיוט: עוקד והנעקד והמזבח.

2. לשון

הצד השווה בין שני הפיוטים הוא שסגנונם ולשונם שווים: סגנון מקראי פשוט ורהוט, והלשון - לשון פשוטה, ללא סתומות ורמיזות - לשון שהקורא אותה אינו נזקק למאמץ רב על מנת להבינה.⁸⁸

סגולה נוספת המאפיינת את הפיוט הספרדי היא שימוש בחומרי מקרא אותנטיים: מילה מתוך פסוק, שבר פסוק ולעתים גם פסוק שלם כאבני בניין לפיוט. דן פגיס עסק בנושא שיבוץ פסוקי מקרא בשירה העברית בספרד והבאתם ברמיזה.⁸⁹ דומני שבנושא

85. ולהיענות להן, כפי שנאמר: "תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני" (ראש השנה טז ע"א).

86. ראה: ש' אליצור (לעיל, הערה 2), עמ' 49, האומרת שהפייטן ניצל את המחרוזות הראשונה והאחרונה שבפיוט לבקשת רחמים וסליחה, ומסיימת: "אולם רוב מניינו ובניינו של הפיוט בסיפור המקראי...".

87. ראה על כך: י' רצהבי (לעיל, הערה 14), עמ' 309: "אם גוף הסליחה מציג את העקדה ההיסטורית הרי פתיחתה וחתמתה מייצגות את כנסת ישראל בהווה. לכאורה הן חוליות נפרדות מסיפור העקדה, אך למעשה הן משתלבות בו יפה... קיים תיאום הדדי בין הפתיחה לחתימה ובין שתיהן לגוף הפיוט" (ההדגשות שלי, א"נ; וראה שם גם את המשך דבריו).

88. שתי סגולות אלו - פשטות הלשון ורהיטותה, הבאות לידי ביטוי בשתי סליחות (פיוטים) אלו - אופייניות הן, דרך כלל, לפיוט הספרדי. נוסף לזאת, משכו שני הפייטנים חוט סיפורי על פיוטיהם, תוך השכילם לשלב בהם יסודות עלילתיים, שהמקרא צמצם בהם והמדרש סיפקם בשפע.

89. ראה: ד' פגיס (לעיל, הערה 81), עמ' 70-77; ע' פליישר (לעיל, הערה 81), עמ' 103-104. פגיס רואה במלאכת השיבוץ שלושה סוגים: א. ניטרלי - שיבוץ שאינו מעלה ואינו מוריד להתפתחות

‘ינון וְאַלִּיָּה אֲנִי שׁוֹלֵחַ’ - עיון בשניים מפיוטי העקדה

זה נחלקו שני הפייטנים שבפיוטיהם אנו דנים, וכל אחד מהם שייך את פיוטו לקטגוריה אחרת מן הקטגוריות שלִימים ניסח פגיס: בעוד שחומרי המקרא שימשו אצל ר’ יהודה אבן עבאס, דרך כלל, כאלמנט ניטרלי-קישוטי; הרי בפיוטו של ר’ אפרים - ‘אם אֶפֶס’ - נמנים חומרי המקרא בעיקר עם הסוג השני, המביא להבנה הקשרית.

נעמוד על המיוחד כל פיוט. בכל אחת ממחרוזות הפיוט ‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ משובצת מילת מפתח מקראית⁹⁰ (לעתים יותר מאחת) הלקוחה מפסוק שבא להאיר את הרעיון המרכזי שבמחרוזת.

מחרוזת 1 - עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן לְהַפְתֵּחַ - על דרך הכתוב: “ואני תפִּלתי לך ה’ עת רצון” (תהילים ס”ט, יד).

מחרוזת 4 - וְשָׁנִי נִעְרִיו מִמֶּתִי הַשֶּׁקֶר - על דרך הכתוב: “אשר פיהם דָּבַר שוא וימינם ימין שקר” (תהילים קמ”ד, יא).

מחרוזת 5 - אִוֵּר הִרְאִיתָם צֶן בְּרֹאשׁ הַר הַמּוֹר - על דרך הכתוב: “אלך לי אל הר המור” (שה”ש ד’, ו).

מחרוזת 6 - אָבִי רָאָה אֵשׁ וְעָצִי מַעֲרָכָה - על דרך הכתוב: “וערכו עצים על האש” (ויקרא א’, ז).

מחרוזת 7 - כִּי הוּא אֲשֶׁר יִרְאֶה לְעוֹלָה הַשָּׁה - על דרך הכתוב: “אלהים יראה לו השה לעלה בני” (שם, ח).

מחרוזת 8 - וְקָנִי ה’ יַחֲלִיפּוּ כֹחַ - לשון המקרא (ישעיהו מ’, לא).

מחרוזת 10 - צַר לִי לֹאִם תִּבְכֶּה וְתִתִּיפֹחַ - על דרך הכתוב: “קול בת ציון תתיפח תפרש כפיה” (ירמיהו ד’, לא).

מחרוזת 14 - יְנוּן וְאַלִּיָּה אֲנִי שׁוֹלֵחַ - על דרך הכתוב: “יהי שמו לעלם לפני שמש ינון שמו” (תהילים ע”ב, יז).⁹¹

נעבור כעת לבחון את הביטויים המקראיים המופיעים בפיוט ‘אם אֶפֶס’. מספר השיבוצים בפיוט ‘אם אֶפֶס’ רב הוא מאלו שבִּעַת שְׁעָרֵי רְצוֹן; בעוד שבִּעַת שְׁעָרֵי רְצוֹן שיבץ הפייטן מילה או צמד מילים בכל אחת מן המחרוזות, הרי בִּ‘אם אֶפֶס’ משובץ שבר פסוק כמעט בכל צלע שבארבע צלעות המחרוזת. השיבוץ החותם כל מחרוזת הוא דרך כלל השיבוץ הרלוונטי לנושא העקדה, ואותו בלבד נציין.

הפנימית של השיר, לבד מן הפן הקישוטי שבו; ב. בעל משמעות - ידיעת מקורם מביאה להבנה הקשרית של הכתוב; ג. מהווה מרכז לשיר - מאיר את השיר באור חדש.

90. בחרתי להציג להלן רק מחרוזות שבהן הפסוק המוצע מתאים ביותר, לטעמי, לשיבוץ שנעשה בהן; מתוך כלל הפסוקים שהביאו ח’ הלוי, מחזור אמרי פי לראש השנה (לעיל, הערה 19), עמ’ שכז-שלא; י’ רצהבי (לעיל, הערה 14), עמ’ 314-318.

91. חז”ל דרשו את השם ינון כמכוון למלך המשיח: “מה שמו?... דבי רבי ינאי אמרי, ינון שמו; שנאמר יהי... וגו’” (סנהדרין צח ע”ב).

יחד עם זאת עלינו לציין, שבפיוט 'עת שְׁעָרֵי רְצוֹן' לא תמיד קל לקורא לפענח את רמזי הפייטן, בעוד שב'אם אֶפֶס' קל יותר להבין למה ירמזון רמזיו של הפייטן; זאת כיוון שברוב המקרים הרמזים ישירים, חדים ואף 'צועקים' לעבר הקורא.⁹²

- מחרוזת 1 - יֵשׁ לָנוּ אֵב זָקֵן - ביטוי הלכות מבראשית מ"ד, כ.
- מחרוזת 2 - וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר - ויקרא א', טו.
- מחרוזת 3 - נִזְר אֱלֹהֵיוֹ עַל רֹאשׁוֹ - במדבר ו', ז.
- מחרוזת 4 - וּתְשׁוּרָה אֵין לְהִבִּיא - שמ"א ט', ז.
- מחרוזת 5 - וַיִּוְדַע ה' אֶת אֲשֶׁר לוֹ - במדבר ט"ז, ה.
- מחרוזת 6 - עַל אֶחָד הַהָרִים - בראשית כ"ב, ב.
- מחרוזת 7 - יִשְׂרָאוֹ בְּעֶרְכָּה מְסֻלָּה - ישעיהו מ', ג.
- מחרוזת 8 - לֹא תַחְמַל וְלֹא תִכְסֶּה - דברים י"ג, ט.
- מחרוזת 9 - רוּחִי וְנִשְׁמָתִי אֵלָיו יֵאָסֶף - כעין הכתוב: "רוחו ונשמתו אליו יאסף" (איוב ל"ד, יד).
- מחרוזת 10 - וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תִּוָּקֵד - ויקרא ו', ה.
- מחרוזת 11 - וְהִנֵּה ה' נֹצֵב עָלָיו - בראשית כ"ח, יג.
- מחרוזת 12 - וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה - בראשית א', לא.
- מחרוזת 13 - וַעֲשֵׂה אֶל תֹּאחֶר - דניאל ט', יט.
- מחרוזת 14 - וְהָיָה הוּא וְתַמּוּרְתּוֹ - ויקרא כ"ז, לג.
- מחרוזת 15 - אֶת אֲבִרָתָם וְאֶת יִצְחָק - על דרך הכתוב "ויזכר אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב" (שמות ב', כד).
- מחרוזת 16 - פָּנֵי רַצְאָן אֶל עֶקֶד - בראשית ל', מ.⁹³

92. תופעה מוכרת היא בפיוטים שהצלע הרביעית שבהם היא חלק מפסוק. דוגמה לכך היא פיוט שאנו 'פוגשים' בכל שבת - 'לכה דודי'.

93. עינינו הרואות שבכל מחרוזת ממחרוזות הפיוט שיבץ הפייטן מילה מדריכה (אחת לפחות), הגורמת לנו להיזכר בפסוק מקראי שממנו נלקחה מילה זו. 'אירוח' מילה זו במחרוזת, על מטען האסוציאציות שהיא מעלה, לא חינם נעשתה על ידי הפייטן. מטרתה, להביא את הקורא (אם עלה בידו להיענות לרמיזותיה של המילה) למיקור תשומת לבו ברעיון המרכזי שבמחרוזת, הדומה (ולעתים אף זהה) לרעיון המובע בפסוק.

מן ההשוואה שערכנו בין חלק מתוך המחרוזות לבין חלקי פסוקים ששובצו בהן עולה, שהפייטן השכיל לשבץ שברי פסוקים במחרוזות הפיוט - שיבוץ שהעלה רמז מן הפסוק אשר הביא להבנה מסוימת של המחרוזת, ודרך כלל הבנה שבה בחר הפייטן.

בחלק מן המחרוזות שובצו קטעי פסוקים מפרשת העקדה ("על אחד ההרים", וכן השורש עקד), בחלק מהן נרמזו קרבן ומזבח ("ונמצה דמו על קיר", "והאש על המזבח תוקד בו"; וכן רמזים קלושים יותר: "כי נזר אלהיו על ראשו", "ותשורה אין להביא", "לא תחמל... כי הרג תהרגנו", "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" ועוד); זאת נוסף לשיבוצים מקראיים נוספים המשוקעים כמעט בכל צלע שבמחרוזות הפיוט.

3. דמויות

הראינו לעיל שהמקרא, בספרו את סיפור העקדה, המעיט בעיסוק בדמויות הקשורות בעלילה: לא הרבה לדובב אותן, הסתיר חלק מהן, ועוד. עוד הראינו שם, שלא כן נהג המדרש: הוא הביאנו אל אחורי הקלעים והצביע בפנינו על דמויות נוספות שנוטלות חלק בעלילה; הוא שם מילים - ולפעמים נאומים - בפיהן של הדמויות; חשף בפנינו רגשות של חלק מהן; האיר בזרקורו סיטואציות שלא ידענו על התרחשותן, ועוד. הפיוט, דרך כלל, ניזון מן המדרש, הולך בעקבותיו ומגיש זאת בפנינו בצורה המיוחדת לו. נשתדל לתאר את אשר עשה הפיוט, באמצעות שני הפיוטים שאנו עוסקים בהם ונעמידם זה נוכח זה.

א. שיחות

הדמויות המכפכות בפיוט ‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ הם: אברהם, יצחק, שרה, שני הנערים ומלאכי המרכבה. כל אחת מן הדמויות הללו תורמת את חלקה בשיח הכללי שנרקם והולך במהלך הפיוט, אם ברב ואם במעט. אברהם - כבמקרא, אף כאן - ממעט לדבר. במחרוזת השלישית מאזינים אנו לשיחה שמתקיימת בין אברהם לבין שרה, לאחר נתינת הצו על ידי הקב"ה, כאשר יוזם השיחה הוא אברהם. בשיחה זו מספר אברהם לשרה שהוא לוקח את יצחק בנה ('חמודה', בלשונם של משוררי ימי הביניים) ללמדו עבודת שחק. בסיטואציה זו שרה היא המקמצת במילים באומרה: "לָכָה אֲדוֹן אֲבִל אֶל תִּרְחֶק". האם, לדעת הפייטן, שיערה שרה את העומד להתרחש? קשה להאמין שרגשות האם שבה לא רמזו לה שדבר מה עומד לקרות, ואולי לכן השיבה קצרות. שרה לא יספה לדבר במהלך הפיוט.

במחרוזות 6 ו-7 מתנהלת שיחה קצרה בין אברהם לבין יצחק - יוזם השיחה, הפעם - בעניין הקרבן שעתיד לעלות על המזבח. אברהם אינו מתחמק משאלתו של יצחק ומשיב לו תשובה נטולת רמזים, ודומה שיצחק לא נרמז אף מדברי אביו שבסוף המחרוזת: "אֲזַי אֶמִיר [ישתבח] זָבַח [נעקד] וְהַזֹּבַח [עוקד]".

שיח קצר מתנהל בין אברהם לבין נערו (מחרוזת 5), בעוד שבמקרא אין מתקיים שיח, אלא נאמר ציווי שמצווה אותם אברהם: "שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוּר" (כ"ב, ה). בשיח זה מסתכמות שלוש שיחותיו של אברהם בפיוט.

יצחק מנהל, במהלך הפיוט, שתי שיחות (מחרוזת 6): אחת, עם אביו בלכתם בדרך - תוארה לעיל, שמוקדה הוא: "אֵיהָ אֲדוֹנִי שֶׁהָאֶשֶׁר פִּהֲלָכָה", ובהמשך - בקורט קונדסיות: "הָאֵת בְּיוֹם זֶה דָּתְךָ שׁוֹכֵחַ"?

דבריו הבאים של יצחק יוצאים מפיו בהיותו עקוד על המזבח. שני דברים מבקש אז יצחק מאברהם אביו: שיעקדנו היטב כדי שלא תשתבש פעולת השחיטה; ועוד ביקש

יצחק מאביו (מחרוזת 11): "קח עמך הנשאר מאפרי, ואמור לשרה זה ליצחק ריח".⁹⁴
 טרם לכן (מחרוזת 10) נושא יצחק נאום בפני קהל מאזינים וירטואלי, שבו מבקש
 הוא מהם לבשר לאמו את אשר קרהו ואת צערו הרב ביודעו שאין לה מנחם. הדיבור הבא
 יורד מן השמים, והדוברים הם מלאכי המרכבה ששואלים ומתחננים: "אל נא יהי עולם
 בלי ירח".⁹⁵

ה'שיחות' המתנהלות בין גיבורי הסיפור ב'אם אפס', בנות ארבעה אפיונים הן:
 מספר הלוקחים בהן חלק קטן, מספרן דל, הן קצרות ונראות 'חפוזות'. נפרוט את
 הדברים. המעורבים בשיחות (או ב'אמירה' כלשהי) הם שלושה: יצחק - שענה ואמר
 (מחרוזת 4): "אבי הנה האש והעצים נביא ותשרה אין להביא" (שמונה מילים!). מיד,
 מילים השיבו (אביו) ויען ויאמר לו (מחרוזת 5): "בני אלהים יראה לו / ויודע ה' את
 אשר לו" (תשע מילים!). ה'שיח' הבא יוזמו הוא שוב יצחק (מחרוזת 8) - כשראה יחיד
 כי הוא השה: "אבי אותי כפכש תעשה לא תחמל ולא תכסה, [ועוד מחרוזת שלמה - 9]
 בי חפץ ונכסף, לבבי לו לחשף, אם תמנעני סוף, רוחי ונשמתی אליו יאסף". רשמתי לעיל
 'שיח' (בגרש) ללמדנו שלא היה זה שיח אלא מונולוג, נאום ככתוב בפיוט, כיוון שנאום
 זה לא זכה לתגובתו המילולית של אברהם אלא, כצפוי מאברהם בסיטואציית העקדה,
 לתגובה מעשית-פעלתנית (מחרוזת 10): "ידיו ורגליו עקד, וחרבו עליו פקד, לשומו על
 העצים שקד...". אף ה'שיח' השלישי אינו שיח, אלא מעין הד שהתהדהד ממרומים, או
 בת-קול שירדה מעל - קרא (הקב"ה) מרחם משחר: "תמור בנך הנבחר, והנה איל
 אחר...".

תמו, אם כן, השיחות ב'אם אפס'. מקרי? נראה שלא, אלא מכוון ומתוכנן ביד אמן.
 מראש לא שולבו בפיוט דמויות נוספות לבד מאברהם ויצחק (ואף לא נזכרו בשמותיהן
 בעיקרו של הפיוט; ועל כך, להלן), ובשל עובדה זו לא התנהלו שיחות רבות (ולמעשה:
 שיחה אחת, מונולוג אחד ובת-קול אחת); הן קצרות - כיוון שאחת מן הדמויות, אברהם,

94. "הנשאר מאפרי"? הרי, בסופו של דבר, לא הגיעה העקדה לכלל ביצוע! אמנם ניתן לומר
 שיצחק לא שיער שהוא עתיד שלא להיזבח, אולם נראה שהוא אמר זאת כאשר חש שהאש כבר
 יוקדת תחתיו. זאת, על פי מדרש קדום, שר' יהודה אבן עבאס כנראה סומך דבריו עליו (ראה:
 ש' שפיגל [לעיל, הערה 11], עמ' תפו-תפז). לפי אותו מדרש, אברהם הניח את יצחק בנו ממעל
 לעצים שהונחו על גבי האש, ככתוב: "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על
 האש" (ויקרא א', ז), ואז הפך גופו של יצחק לדרשן, אולם הקב"ה החייהו מיד; ויצחק שחש את
 תהליך 'תחיית המתים' העובר עליו, ברך מיד את ברכת 'מחיית המתים', המיוחסת ליצחק (ראה
 על כך במדרש 'ויושע', בתוך: י"ד איזנשטיין, אוצר מדרשים, ניו יורק תרע"ה, עמ' קמו: "והרי
 המאכלת על צוארו... מיד פרח נשמתו... ויקרא מלאך... מיד הניחו וחזרה בו נשמתו... וברך
 ברוך מחיה המתים").

95. על יסוד דרשת חז"ל ש"אברהם נמשל בחמה ויצחק בלבנה ויעקב בכוכבים" (במדבר רבה
 פרשה ב יג).

‘ינון וְאַלִּיָּה אֲנִי שׁוֹלֵחַ’ - עיון בשניים מפיוטי העקדה

אחוזת שרעפים ואינה חפצה להרבות במילים מעבר לתקשורת בסיסית, הן נשמעות חפוזות - כיוון שזהו הקצב הכללי של הפיוט (ואף על כך בהמשך).

אין ספק שהקורא את הפיוט, ובפרט את קטעי השיחות שהתנהלו בדרך ובאתר העקדה חש יותר את העלילה בהתרחשותה; זאת כיוון שתמונות של דמויות: מדברות, מפנימות, שואלות, מתחננות ועוד - עולות לנגד עיניו. הדברים אמורים במיוחד ביחס לפיוט ‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’; ולמרות כל האמור לעיל ביחס ל‘שיחות’ שהתנהלו ב‘אם אֶפֶס’, אף פייטן ‘אם אֶפֶס’ תרם את תרומתו - בדרכו שלו - בחברו פיוט שרוח עלילה עוטפת אותו.

ב. שמות וכינויים

בפיוט ‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ דאג הפייטן - על מנת לשמור על חיות העלילה לכל אורכה - לשבץ את פיוטו במגוון שמות וכינויים של עושי העלילה: שמותיהם הפרטיים, כינוייהם על פי ‘תפקידם’ בעלילה, כינוייהם על פי מעמדם במשפחה, כינויים שבתחום ההייררכי במסגרת המשפחתית או כינויים בעלי ייעוד היסטורי.

שתיים מן הדמויות, אברהם ויצחק, שבות ומופיעות בכל אחת מן המחרוזות, ברפרין: “עוֹקֵד וְהַנְּעִקֵּד וְהַמְזַבֵּחַ” - זאת על מנת לחזור ולהזכיר לקורא את מעמדם המרכזי כגיבורי העלילה.⁹⁶

צמד כינויים מקבילים לאלה שם הפייטן בפי אברהם, בהשיבו ליצחק בנו על שאלתו (מחרוזת 6): “אֲבִי רָאָה אֶשׁ... אִיָּה אֲדוֹנִי שָׁה...”? על כך השיב לו אדונו-אביו (מחרוזת 7): “בְּאֵל חַי מַחְסֶה כִּי הוּא אֲשֶׁר יִרְאֶה לְעוֹלָה הִשָּׁה... אֲזִי יֹאמִיר זִבַּח וְהַזֹּבֵחַ”. האם בכינוי זה - “זִבַּח” - ניסה אברהם לרמוז ליצחק מי אכן עומד לעלות על המזבח; או שמא אמר לו בפירוש, כפי שלמדנו מרש”י (בראשית כ”ב, ח): “יראה לו השה - כלומר יראה ויבחר לו השה, ואם אין ששה, לעולה בני!”;⁹⁷ או כפי שמובא במדרש ישן, בצורה גלויה ביותר:⁹⁸

אמר ר’ יוסי בן זמרה... אמר לו יצחק לאביו - אבה, ‘הנה האש והעצים ואיה השה לעולה’, מיד אמר אברהם בלבו, מה אומר לו ליצחק בני? מיד אמר אברהם ליצחק - גלוי וידוע לפני הקב”ה שאתה הוא השה לעולה! מיד הניח יצחק ידיו על ראשו והיה צועק ובוכה במר נפש.

שלושת בני המשפחה נקראים בפיוט גם בשמותיהם: אברהם (פעם אחת ויחידה), שרה (פעמיים), ויצחק בולט ביניהם במספר האזכורים הגדול (ארבע פעמים). נראה, שישנה מגמה במספר האזכורים הגדול יחסית שזכה לו יצחק: אזכור אחד יותר מאשר סך כולל

96. ראה לעיל, פרק ב, את שצוין שם בדבר חשיבות החזרה הזאת למעטפת הכללית של הפיוט.

97. כך ניתן להבין גם מפסוק הטעמים.

98. ש’ שפיגל (לעיל, הערה 11), עמ’ תצב-תצג.

אזכוריהם של אברהם ושל שרה יחד. דומני ששני גורמים, הכרוכים זה בזה, הביאו את הפייטן לנקוט צעד זה: האחד - בהזכרת שמו של יצחק בפיוט ארבע פעמים, הכתיר ר' יהודה אבן עבאס - למעשה את יצחק כגיבור העלילה; והגורם השני קשור בטרגדיה המשפחתית שעברה על הפייטן ר' יהודה אבן עבאס - טרגדיה הקשורה בבנו,⁹⁹ וייתכן שעקב זאת הזכיר את שם הבן יצחק יותר מאשר את שמות האחרים.

השימוש שנעשה גם בכינויי המשפחה: אבי, בני, אמי ועוד - מטרתו הייתה, כנראה, לרכך במידת מה את עצמתה של הדרמה, ולהכניסה תחת כנפי המשפחה.¹⁰⁰

בפיוט 'אם אֶפֶס', בשונה מקודמו, מתרכז הפייטן - כמספר סיפור העקדה - בשתי דמויות בלבד, שתי הדמויות המרכזיות שבעלילה: אברהם ויצחק. המספר מוביל אותנו כברת דרך ארוכה בלי להזכיר את שמותם של שני הגיבורים, ונוקב בשמם פעם אחת בלבד באחת ממחרוזות הסיום (15): "זָכְרוֹן לְפָנֶיךָ בְּשַׁחַק... אֶת אַבְרָהָם וְאֶת יִצְחָק", מחרוזות שאינן מהוות חלק אינטגרלי מסיפור העקדה, אלא מחרוזות שבהן מבקש הפייטן רחמים על עם ישראל השקוע בצרות בכל אתר ואתר; ואז 'מגייס' הוא שניים מאבות האומה, גיבורינו, בשמותיהם - לעזרת העם. אין ספק שיש דברים בגו: בהעלמת השמות לאורך הסיפור כולו מחד, ובהזכרתם בסוף הפיוט מאידך (ופעם אחת בלבד!).

דומני, שהסבר לכך יכול לצמוח מהתבוננות בפיוט 'עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן', שבו הזכיר הפייטן את שמות הגיבורים, וכזכור, את שם הבן, יצחק, הזכיר הוא ארבע פעמים. תחושתי היא, שר' יהודה אבן עבאס התכוון לספר בפיוטו את סיפור העקדה ההיסטורי גרידא, אולם יחד עם זאת נראה שגם רצה, או הובל לכך בלי משים, לתת בו איזשהו חותם אישי (לא עכשווי, לאומי), מעין הצבת יד לבנו ש'נעקד' בדרכו לאסלאם.

ר' אפרים, לעומתו, מעוניין היה - כנראה - לתת לסיפור ההיסטורי גוון עלילתי - כלל עֲמִישָׁאֵלִי, וזאת חשב הוא להשיג בהשאירו את הדמויות אנונימיות בכל המחרוזות הנוגעות לסיפור העקדה גרידא; בדרך זו, סבר אולי הפייטן, יפנים הקורא את הסבל בעוד שדמויות הסובלים יתעמעמו. אולם בבואו לבקש על כלל עם ישראל שבדורו, לא בקשה אישית אלא בסדר גודל לאומי, אז פונה הוא לאברהם וליצחק לא כאל עוקד/נעקד = זובח/נזבח, אלא כאל מאורות האומה; אז מוצא הוא לנכון לפנות אליהם בשמות המפורשים.

על מנת להימנע משימוש בשמותיהם הפרטיים של שני הגיבורים, השתמש ר' אפרים במגוון רחב של כינויים, והדבר בא לידי ביטוי כמעט בכל המחרוזות: מחרוזת מחרוזת וכינויה:¹⁰¹ אב זקן (מחרוזת 1); בן יקיר (מחרוזת 2); הנער (מחרוזת 3); יחיד, צבי, אבי

99. ראה לעיל, הערה 71.

100. כן ראינו בפיוט את הכינויים שכונה בהם אברהם: אדון (מחרוזת 3), אדוני (מחרוזת 6); וכן הכינויים שנתפנה בהם יצחק: שר צבא, ירח (מחרוזת 12) ושליש אורִים (מחרוזת 13).

101. במחרוזות שלא נצרך בהן הפייטן לכינוי ממשי, נעזר הוא במילות יחס (לו, בי), בכינוי חבור (ידיו, רגליו, לשומו), בשם מספר (שניהם) ועוד.

(מחרוזת 4); בני (מחרוזת 5); יחיד, שה, הורו, כבש (מחרוזת 8); אביו (מחרוזת 11); האב, בנו (מחרוזת 12); בנך (מחרוזת 13).

אם נכונה השערתנו, שהפייטן בחר לא להשתמש בשמותיהם הפרטיים של גיבורי העקדה, מובן, אם כן, שישתמש בכינויים תחת שמות; אולם בהיעזרו בכינויים השכיל הפייטן לבחור באלה שיכוונו אל הנפשות שניצבות מאחוריהם, ובעת ובעונה אחת גם יביאו ליצירת אווירה מתאימה בסיטואציות השונות שנוצרו במהלך העלילה. לדוגמה, השתמש הפייטן בכינויים ‘אב’, ‘בן’ כאשר רצה לציין יצירת אווירה משפחתית חמה; ולעומת זאת המילה ‘הורו’, שאף היא ממצאי ‘כינויי המשפחה’, כוונתה לציין סמכות, הייררכיה משפחתית ועוד. השימוש בכינויים: ‘נער’, ‘יחיד’ כוונתו, כמדומני, לעורר רגשות חמלה. הבחירה במילים: ‘שה’, ‘כבש’ נעשתה על מנת לרמוז על העתיד להתרחש; וכן הכינויים: ‘אב זקן’, ‘בן יקר’, ‘כצבי’ כוונתם להעלות אסוציאציות שונות.

4. קווי כתיבה

לכל אחד מפייטנינו קו כתיבה, סגנון כתיבה, ייחודי משלו שניתן לתארו על פי: האווירה הנסוכה בטקסט, הקצב המתקתק בו, אוצר המילים (שמות, פעלים, שמות פועל ועוד חלקי דיבר) המזין אותו, ה‘מנגינה’ המלווה את הטקסט ועוד. מאפיינים אלו כה שונים בין פייטן לפייטן, עד כי נראה שיכולים אנו ‘להעמיד’ את הפייטנים לנגד עינינו, על דמותם ועל תכונותיהם. נשתדל להדגים מתוך חלק מן האפיונים שהובאו לעיל.

ניתן לומר, שהסיפור שנפרס בפנינו ב‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ נעשה בטון יותר מינורי מאשר פריסתו שנעשתה על ידי ר’ אפרים ‘אם אֶפֶס’; שבו: אי-השקט, המתח, המהירות, דרך ביצוע הפעולות וכן דרך תיאורם של המצבים הנפשיים, הם הנותנים את הטון.

הקורא את הפיוט ‘אם אֶפֶס’ ומעיין בו, חש במעין מתח השזור בין צלעות המחרוזות; וזאת, כנראה, עקב שאיפתו של הפייטן לצבוע בטוטליות מקסימלית את פעולותיהן של שתי הדמויות, או את המצבים שהן נתונות בהן: שתיהן יחד וכל אחת לחוד.¹⁰²

“רַץ אֶל הַנֶּעַר לְהַקְדִּישׁוֹ”, אומר הפייטן במחרוזת השלישית (ב‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ - מחרוזת רביעית: “שָׁחַר וְהִשְׁפִּים לְהֵלֶךְ בְּבִקְרָה”; ולא “רץ”). עוד בפיוטנו, שם: “וְנִפְשׁוּ קְשׁוּרָה בְּנִפְשׁוֹ” (= בראשית מ”ד, ל - יחסי יעקב ויוסף; ב‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ אין כל ביטוי המבטא מערכת יחסים טעונת רגש כזו). המחרוזת הרביעית עוסקת ביצחק: “יָחִיד הוּקַל כְּצָבִי”. ניתן היה להחליף את שתי המילים המודגשות במילים יותר ניטרליות והטקסט לא היה חסר דבר, אולם חייבים אנו להודות שהמילים המודגשות אכן העצימו את התיאור (לעומת זאת ב‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ (מחרוזת 6): “הֵלְכוּ שְׁנֵיהֶם לַעֲשׂוֹת בְּמִלְאָכָה”, תיאור ניטרלי ביותר).

102. נשתדל להדגים מ‘אם אֶפֶס’ ולעמת - אם ניתן - עם מובאות מקבילות מ‘עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן’.

מחרוזת שישית בפיוטנו פותחת במילים: "בְּמִצְוֹתָךְ שְׁנִיָּהֶם נִזְהָרִים, וְאַחֲרֶיךָ לֹא מְהֻרָּהִים, חָשׁוּ וְהָלְכוּ גְמָהֲרִים..." - מספר מידות שאינן כה רגילות אצל בני אנוש נתקבצו ובאו למחרוזת זו: פרפקציוניזם, נאמנות רבה ומהירות (שורש הל"ך שהובא במחרוזות הקודמות מתוך 'עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן', יכול להלום אף במקרה זה את הבדלי הגישות שבין שני הפיוטים).

יחד עם זאת, ניתן למצוא דמיון מסוים בין המתואר במחרוזות 7 ו-10 שבפיוט 'אֵם אֶפֶס', לבין המתואר במחרוזת 9 שבפיוט 'עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן': 'אֵם אֶפֶס' - 'מְהֻרָּה', 'אֶהְבָּה כְּלוּלָה', 'פָּקֵד', 'שָׁקֵד'; אל מול: 'הֵכִין... בָּאוֹן וְחִיל', 'פָּעֲקָדוֹ אֵיל' - שבפיוט 'עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן'.

כמו כן, ניתן למצוא דמיון בין שני הפיוטים בהכנותיו של יצחק טרם העקדה. 'אֵם אֶפֶס' (מחרוזות 8, 9, 11, 12): "נָאֵם לְהוֹרֹו הַמִּנְסָה... לֹא תַחְמַל וְלֹא תִכְסֶּה... בִּי חֲפֹץ וְנִכְסֹף, לְבָבִי לֹו לְחֹשֶׁף... רוּחִי וְנִשְׁמָתִי אֵלָיו יֵאָסֶף... צָנָאֵר פֶּשֶׁט מֵאֵלָיו... הָאֵב עַל בָּנוּ לֹא חֶסֶה"; אל מול: "שִׁיחֹו לְאֶמִּי... הֵבֵן... הָיָה לְאֵשׁ... אֲבָקֶשׁ... מִנַּחֵם... צַר לִי לֹאֵם תִּכְבֶּה וְתִתִּיפֹחַ... נָא חֲדָדָה אָבִי וְאֵת מֵאֲסָרִי... קַח עִמָּךְ הַנִּשְׁאָר מֵאֲפָרִי, וְאָמַר לְשָׂרָה זֶה לְיִצְחָק רֵיחַ" - שבפיוט 'עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן' (מחרוזות 10, 11).

השאלה אם הבדלים אלו רומזים על ההבדלים בגישתם של שני הפייטנים לסיפור העקדה, ראוי שתישאל; יחד עם זאת קשה להשיב עליה תשובה ברורה, אך ניתן לשער. נראה, שהנקודה שגרמה לבעל 'אֵם אֶפֶס' להכתיב קצב - כמתואר לעיל - לפיוט, נבעה מהחלטתו להתרכז בו בשתי דמויות בלבד¹⁰³ - עובדה שהמעייטה בגיוון בטקסט בכלל, ובקטעי השיח הנוספים שהתנהלו ב'עַת שְׁעָרֵי רְצוֹן': עם שרה, עם הנערים ושיחם של המלאכים בפרט. ר' יהודה אבן עבאס, לעומתו, בחר לבסס את פיוטו על מגוון רחב של דמויות - עובדה שפתחה חלונות נוספים לקורא שבעזרתם הרחיב הוא את התבוננותו בסיפור העקדה; ולכן לא נזקק הוא לקצב שהכתיב ר' אפרים בפיוטו. פייטן פייטן וסגנונו, ורובם של דברים נאמרו כבר לעיל.

ד. סופי דברים

קראנו את פרשת העקדה במקרא, ונוכחנו לראות שהמקרא חסכני היה מאוד בפרשה זו. עוד ראינו, שמוכן היה המקרא לתאר בפנינו את פעולות גיבוריו מאשר את רגשותיהם, להעלים מעינינו נפשות מסוימות שציפינו לפוגשם בטקסט ועוד. נראה שבשתיקתו, רוצה המקרא שנגיע לדברים הנסתרים בו תוך כדי עמל בטקסט, תוך כדי חיטוט בו ומציאת נסתריו בין קפלי פסוקיו. אכן כך עשינו: עמלנו, חיטטנו וגם גילינו דברים שהטקסט שתק בהם, אולם גם ביקשנו את עזרת המדרש.

103. לדעתי, היה זה שיקול ספרותי גרידא, שאינו קשור לרצונו של הפייטן לשטוח בפיוט את עקבות בני דורו.

הלכנו לדרוש במדרש וראינו באמצעותו שהיו בדרמה זו גם גילויי רגש, שהשתתפו בה דמויות נוספות, שאף השטן לקח בה חלק ועוד. לאחר מכן נסתבר לנו שהמדרש לא רק שדרש את דרשותיו אלא אף פרנס בהם את הפיוט, ולעתים העניק לו מאוצרו הקדום; לכן הלכנו לעיין אף בו.

הפיוט, המסוגל בדרכי ביטוי משלו, הרחיב לנו את היריעה ואף הוסיף נופך לדברים. נסתבר לנו, תוך עיסוק באוצרותיו, שרבים הפייטנים שכתבו פיוטים בנושא זה - העקדה - ופיוטו של אחד ומיוחד שבהם: ‘עֵת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ לר’ יהודה אבן עבאס, שימש לרבים מהם מודל לחיקוי. מכל פיוטי העקדה האחרים, נפלה בחירתנו על הפיוט ‘אִם אֶפֶס רִבֵּעַ הֶקֶן’ של הפייטן האשכנזי, ר’ אפרים מרגנשבורג, לשמש כבן זוג לפיוטו של ר’ יהודה אבן עבאס בבואנו לדון בדרכי ההצגה של סוגה זו את פרשת העקדה.

בחרנו בשני פיוטים אלו בגין טיבם הספרותי, אולם שמנו עינינו עליהם בעיקר בגלל היותם מוכרים על ידי כול קהילות עדות המזרח ותימן, וכן על ידי חלק ממקהלות האשכנזים.¹⁰⁴ מצאנו דמיון בין שני הפיוטים, אולם אט אט - במהלך העיסוק בהם - נוכחנו לדעת שרוב בהם השונה על השווה.

מקובל על כולם שפיוטו של ר’ אפרים (האשכנזי) נכתב בסגנון פייטני ספרד, הן מבחינת הלשון: מקראית, פשוטה, בהירה ומשובצת בפסוקי מקרא - במילותיהם, בחלקיהם או בשלמותם; והן מבחינת התוכן העקדני המשוקע בו, דהיינו: עיסוק בעקדה ההיסטורית, האופייני לפיוט הספרדי, ולא בעקדה העכשווית האופייני לחלק לא קטן של פיוטי העקדה האשכנזיים.

אולם מניתוח הדברים לעיל עלה, שאין הדברים מוחלטים כל כך. בפיוט ‘אִם אֶפֶס’, שרובו עוסק בעקדה ההיסטורית, מצאנו שכשליש ממחרוזותיו עוסקות בתפילות ובתחינות אל הקב"ה שיזכור את אברהם ואת יצחק ושימשיך את רחמיו וחסדיו משמי מרומים - כאן ועכשיו!

ר’ אפרים ביקש על הקהילה, על האומה; ואילו אצל ר’ יהודה אבן עבאס, שכמעט כל מחרוזות פיוטו עסקו בפן ההיסטורי, עלתה במהלך הקריאה בפיוטו תחושה כלשהי שהוא ניסה לשקע בו פן אישי הנוגע בהתאסלמות בנו.

עוד הבחנו בעיוננו בשני הפיוטים, שקיים שוני בלשונם של שני הפייטנים ובדרכי כתיבתם; בעוד שבפיוט ‘עֵת שְׁעָרֵי רְצוֹן’ זורמים האירועים בפשטות ובנינוחות, בפיוט ‘אִם אֶפֶס’ מורגש מתח האופף את מחרוזותיו; וניכר בו שהוא מורכב יותר מפאת ריבוי האסוציאציות¹⁰⁵ הטמונות כמעט בכל צלע וצלע שבמחרוזותיו.

104. במיוחד הפיוט - ‘אִם אֶפֶס’.

105. שני פרקי משנה הוקדשו לעניין שיבוץ פסוקים בשני הפיוטים (מילה מפסוק, שבר פסוק או פסוק שלם) ונוכחנו לראות שגם מהיבט זה - כמות הרמזים המוצעת בכל מחרוזת - קיים הבדל בין שני הפייטנים.

כמו כן, נבדלים הפיוטים זה מזה גם בשאלת שילוב דמויות בטקסט, שימוש בשמותיהם ובכינוייהם של גיבורי העקדה ושימת דברים בפיהם ועל המשתמע מכך; וראינו שאף על כגון זה ניתן לומר, אחד המרבה ואחד הממעיט. נחתום בשתי הצלעות האחרונות מתוך הפיוט 'עת שְׁעָרֵי רְצוֹן', בלוויית בקשה (ברוח הפיוט האשכנזי) - ויהי רצון שיקוֹיִם בנו הנאמר בהן:

וְאָמַר לְרְצוֹן בָּא זְמַן הַיְשׁוּעָה, יִנּוֹן וְאַלֶּיָּה אָנִי שׁוֹלֵחַ !

אספקטים זואולוגיים בהלכות שופר

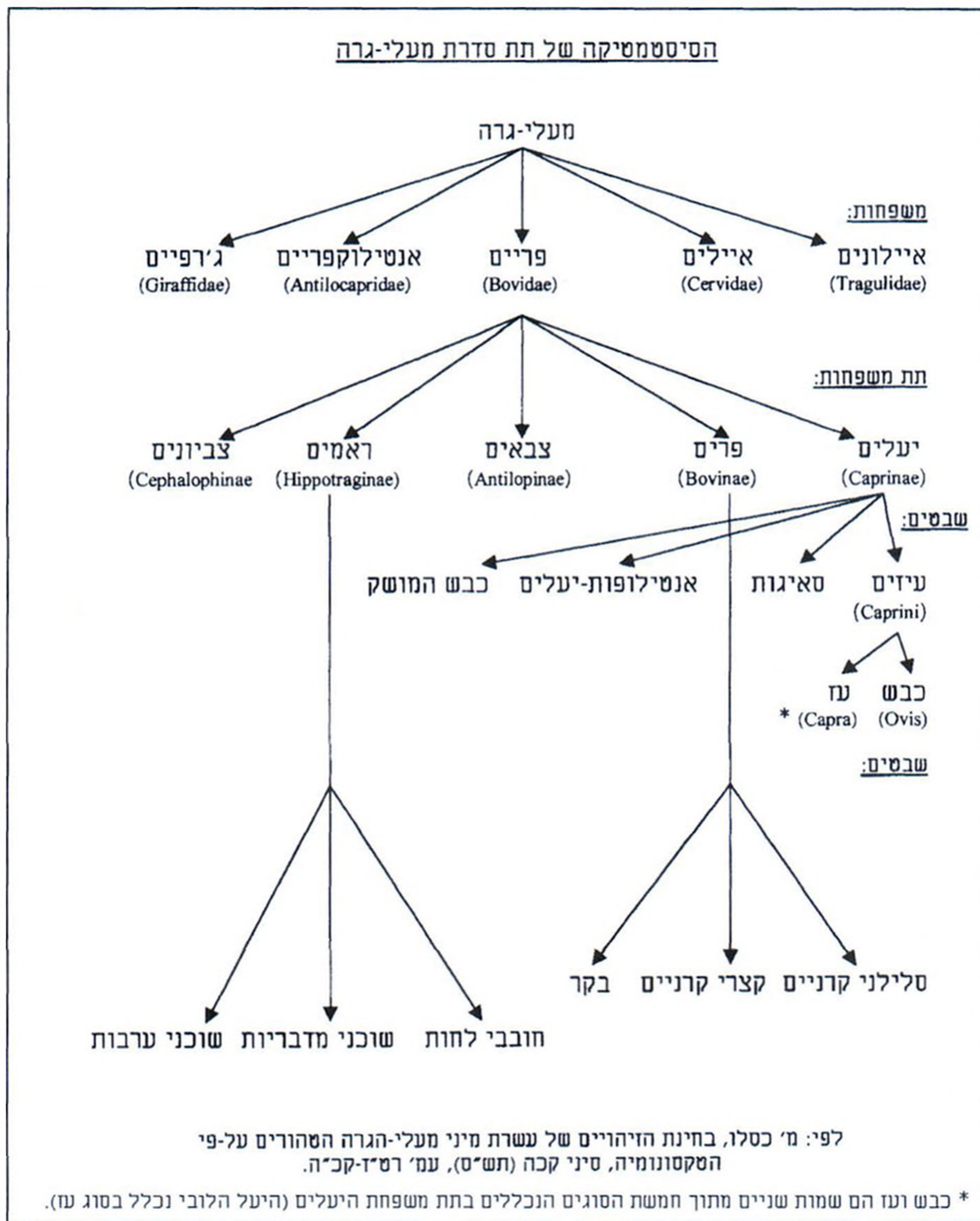
במאמר זה אנסה לפתוח צוהר להבנת תיאורים במשנה, בגמרא ובראשונים, העוסקים במבנה הקרניים של מעלי הגירה, בנוגע לקביעת כשרות השופר במסכת ראש השנה. כרקע לנושא זה, נעסוק בקצרה בנושא הגדרת חיות לעומת בהמות לצורך התרת חלבן במסכת חולין, מפני שהארת הרקע הביולוגי של מבנה הקרניים של מעלי הגירה, ובחינת רקע זה כפי שהוא משתקף בהגדרות חז"ל, יסייעו להבין את המושגים הקשורים להכנת השופר. הכרת האנטומיה והמורפולוגיה של הקרן עשויה לסייע בפירוש התיאורים ההלכתיים, אך יחד עם זאת, הרקע הביולוגי מעורר גם שאלות לא מעטות. יצוין, שהמאמר אינו מתיימר לתת תשובות מלאות לשאלות הקשורות לזיהוי המינים השונים שבהם הוא עוסק, משום שסוגיה זו רחבה ומסובכת וראויה לדיון נפרד.¹

א. מבוא ביולוגי

השופר, שעם ישראל הצטווה לתקוע בו במועדים שונים,² מקורו בקרניים של בעלי חיים. קרני בעלי חיים שימשו, ועדיין משמשות, גם בתרבויות שונות, כמקור לייצור כלי נגינה בעלי ערך דתי או מוזיקלי. הבנה טובה של מבנה הקרניים עשויה לתרום להארת פסוקי המקרא ומקורות חז"ל שונים, הקשורים לעשיית השופר וסימני החיות הכשרות. הקרניים הן אחד מהמאפיינים החשובים של רוב המשפחות הנכללות בתת-סדרת מעלי הגירה (Ruminantia), בסדרת שסועי הפרסה (Artiodactylia) השייכת למחלקת היונקים. במאמר זה אתייחס לשתי המשפחות החשובות בתת-הסדרה: משפחת האיילים (Cervidae), ומשפחת הפריים (Bovidae) או נבובי הקרניים. משפחת האיילים כוללת

- * תודתי נתונה לד"ר אליהו נתנאל, לרב שלמה פרידמן, לשריה כרמלי, לחננאל רוזנברג ולנחמיה רענן, על הערותיהם המועילות; ולרב יצחק גוטמן על סיועו הרב באיתור מקורות.
1. ראה למשל: מ' דור, לכסיקון זואולוגי - בעלי חוליות, תל אביב תשל"ו; מ' כסלו, 'בחינת הזיהויים של עשרת מיני מעלי-הגרה הטהורים על פי הטקסונומיה', סיני קכה, תש"ס, עמ' רטז-רכה; י' פליקס, הצומח, החי וכלי החקלאות במשנה, ירושלים תשמ"ג; הנ"ל, חי וצומח בתורה, ירושלים תשמ"ד.
 2. בנוסף לראש השנה, קיימת מצוות תקיעה בשופר גם ביום הכיפורים של שנת היובל (ויקרא כ"ה, ט). בתעניות מצטרף השופר אל החצוצרות (ראש השנה פ"ג מ"ד).

מינים כמו אייל הצפון, אייל הכרמל, אייל נקוד, יחמור ועוד. ממשפחת הפריים מוכרים היטב מיני הבקר, צבי, יעל ועוד (ראה איור 1).³



איור 1

3. על הסיסטמטיקה של מעלי הגירה בכלל ראה: מ' דור (לעיל, הערה 1), עמ' 442-443; מ' כסלו (לעיל, הערה 1). על הסיסטמטיקה של מעלי הגירה ורשימת שמות בשפות שונות ראה: <http://www.funet.fi/pub/sci/bio/life/mammalia/artiodactyla/index.html>. על הסיסטמטיקה של תת-משפחת היעלים ואוסף תמונות ראה: <http://www.callisto.si.usherb.ca:8080/caprinae/iucnwork.htm>.

לקרניים יש תפקידים שונים בחיי בעלי החיים. יש מינים בהם לקרניים יש תפקיד בהגנה מפני טורפים, אך בדרך כלל הקרניים משמשות בקרבות לתיחום הטריטוריה או במפגני חיזור.

קרני האיילים והפריים שונות מאוד במבנן ואף זכו בכמה שמות לשמות שונים.⁴ קרני האיילים עשויות מרקמת עצם (גרם), המתפתחת אחת לשנה מבסיס גרמי המצוי על עצמות המצח. העצם גדלה ועמה גדלים העור המקיף אותה וכלי דם המזינים את העצם ואת העור שעליה (איור 2). לקרני האיילים הסתעפויות שמספרן וגודלן תלוי במין האייל, בגילו ובמצב תזונתו. כשמגיעה הקרן לגודלה הסופי באותה השנה, מצטמקים כלי הדם שבבסיסה, העור מתייבש ונושר קרעים קרעים ונותרת קרן העשויה מעצם



איור 2

4. למשל, באנגלית נקראות קרני האיילים - antlers, וקרני הפריים - horns.

בלבד. בעל החיים מחיש את הסרת העור על ידי חיכוך הקרן בעצמים קשים כגון אבנים וגזעי עצים. תהליך זה מסתיים בדרך כלל לפני עונת הרבייה, ואז משמשות הקרניים, שעתה מבהיקות בלובנן, למלחמות בין הזכרים או להפגנת כוח בעת שמירה על גבולות הטריטוריה. בתום עונת הרבייה נושרות הקרניים כתוצאה מהיווצרות רקמת ניתוק בבסיסן וזמן מה אחר כך צומחות קרניים חדשות במקום הקרניים שנשרו. ברוב מיני האיילים רק הזכרים נושאים קרניים, אך באייל הצפון יש קרניים גם לנקבות. לעומת זאת, קרני הפריים כוללות כמעט לכל אורכן עצם חלולה, המשך של עצם המצח, אך אין הן מצופות בעור אלא בחומר קרני - חומר חלבוני הדומה לחומרים הבונים את הציפורניים ואת השערות. כל קרן מופרשת על ידי תאים מיוחדים הממוקמים על עור הגולגולת ומסודרים בצורת טבעת סביב הבסיס הגרמי של הקרן. תאים אלו מפרישים את הקרן, כפי שהתאים בקצה האצבע מפרישים את הציפורן, ולכן תוספת הגידול היא בצורת טבעות המתווספות לבסיס הקרן. קרני הפריים גדלות באופן רציף, אך בקצב משתנה במהלך כל החיים. הן אינן מתחלפות במהלך החיים ואין להן הסתעפויות. צורתן של קרני הפריים, אורכן ועוביין, תלויים במין החיה, בגילה ובזיווגה. לפריים צעירים ולנקבות יש בדרך כלל קרניים קטנות יותר מאשר לזכרים. לרוב יש לפריים רק זוג קרניים אחד, אך יש סוג אחד, שהוא בעל ארבע קרניים. יש גם גזעים של כבשי בית ועזי בית,⁵ שגם להן ארבע קרניים.⁶

סיכום ההבדלים בין קרני האיילים והפריים

	איילים	פריים
חומר הקרן	גרם (עצם)	קרן (חומר דמוי ציפורן)
החלפה בסוף השנה	יש	אין
הסתעפות	יש	אין
נוכחות אצל הנקבות	רק באייל הצפון	בדרך כלל יש

התמונות בעמוד הבא (איורים 3, 4) מדגימות את ההבדלים בין האיילים (אייל נקוד) והפריים (יעל).

5. ע' אלון, החי והצומח של ארץ ישראל 7, תל אביב תשמ"ז, עמ' 18-19; מ' כסלו (לעיל, הערה 1).
6. בנוסף לאיילים ולפריים, יש קרניים בקבוצות אחרות של מעלי גירה אך הן שונות במבנן. אצל הג'ירף, למשל, עשויות הקרניים מעצם מכוסה עור והן אינן מתחלפות במהלך החיים. לג'ירף יש בדרך כלל שתי קרניים צדדיות ואחת מרכזית, אך לעתים יש לו שתי קרניים נוספות.



איור 3: איילים נקודים - קרניים חשופות וקרניים מכוסות בעור (צילום: משה רענן)



איור 4: יעל (צילום: חגי רענן)

ב. מבנה הקרניים כסימן מבדיל בין חיות ובהמות

הגמרא דנה בהבדל שבין 'חיה' ו'בהמה', הקובע האם החלב של בעל החיים מותר, כשל חיה, או אסור, כשל בהמה:⁷

ת"ר: אלו הן סימני חיה... אמר רבי זירא להתיר חלבה, והכי קאמר: אלו הן סימני חיה שחלבה מותר? כל שיש לה קרניים וטלפים... כללא הוא? והרי עז דיש לו קרניים וטלפים וחלבו אסור? כרוכות בעינן. והרי שור דכרוכות וחלבו אסור? חרוקות בעינן. והרי עז דחרוקות וחלבו אסור? מפוצלות בעינן. והרי צבי דאין מפוצלות וחלבו מותר? חדורות בעינן. הלכך, היכא דמיפצלא לא דינא ולא דיינא, היכא דלא מיפצלא בעינן כרוכות חדורות וחרוקות, והוא דמיבלע חירקיהו (חולין נט ע"א-ע"ב).

מן הברייתא עולה, שהסימן המובהק להבחנה שבין חיה ובהמה הוא נוכחות קרניים. ברם, הגדרה זו אינה מספיקה, משום שיש בהמות שגם להן יש קרניים (עז, שור), ולכן עולה הצורך להגדיר סימנים המייחדים את קרני החיות. למסקנה, 'חיה' היא בעלת קרניים מפוצלות, או לחילופין - קרניים כרוכות, חדורות וחרוקות. מה טיבה של הבחנה זו?

רש"י מבאר: "מפוצלות - פורקייר"ש בלע"ז". נראה, שיש קשר בין "פורקייר"ש בצרפתית עתיקה, למילה fork באנגלית, ואם כן בלשוננו היינו מתרגמים - 'ממוזלג'. מ' קטן מתרגם: "שסועות, מפוצלות".⁸ כאמור, לדעת הברייתא די בסימן זה ואין צורך בסימנים נוספים. לאור מה שראינו במבוא הביולוגי, הדבר ברור: פיצול הקרניים הוא סימן למשפחת האיילים, ומשפחה זו לא בויתה,⁹ ולכן ניתן להתייחס לבעלי חיים שקרנם מפוצלות כ'חיה' גם ללא בדיקות נוספות.¹⁰ לעומת זאת, אצל בני משפחת הפריים (בעלי

7. לצורך הדיון הנוכחי נתייחס רק למעלי הגירה, ובהם נבחין בין בעלי חיים מבויתים, הנקראים בלשון הגמרא 'בהמות', ובין בעלי החיים שלא בויתו, הנקראים 'חיות'. ראה: ערך 'בהמה', האנציקלופדיה התלמודית ב, ירושלים תש"ט, עמ' שסו.

8. מ' קטן, אוצר לעזי רש"י, תל אביב תש"ס, עמ' 161.

9. ביות מסוים של אייל הצפון (*Rangifer tarandus*) קיים אצל הלאפים, ראה: <http://www.cvc.org/christmas/reindeer.htm>. למין *Rangifer tarandus* יש שני מופעים (תת-מינים): אייל הצפון האמריקאי (*Caribou*), ואייל הצפון האירו-אסיאני (*Reindeer*). תת-המין האסיאני הקטן יותר בוית למחצה.

10. נושא מעניין, החורג מתחום מאמר זה, הוא מדוע אכן האיילים לא בויתו. האיילים נפוצים בעיקר בבתי גידול מיוערים ולא בסוונות, הם חששנים מאוד, פעילים בשעות החשכה ולא יוצרים עדרים גדולים (על הביולוגיה של האיילים ראה: <http://www.press.jhu.edu/books/walker/artiodactyla.cervidae.cervus.html>). תכונות אלו הופכות את האיילים לפחות אטרקטיביים לביות. הקאריבו שונה מיתר האיילים, בכך שהתנהגותו דומה יותר לפריים עדריים. בשנים האחרונות מתפתחת בקצב מואץ המגמה לנצל איילים כמקור לבשר דל קלוריות, ואף בישראל תעשייה זו מתחילה להתפתח ומעוררת שאלות מחודשות ביחס לכשרותם.

קרן לא מפוצלת) יש צורך בסימנים נוספים, משום שחלקם עבר ביות ההופך אותם ל'בהמה'.

ג. מבוא לזיהוי בעלי החיים הכשרים לשופר

מתוך הכרת המבנה של קרני האיילים ברור, שבני משפחה זו לא יכלו להוות מקור לעשיית שופר, משום שאין אפשרות טכנית להכין מהם שופר. ציפוי העור של הקרן נושר, ואילו הקרן הגרמית אינה חלולה והקידוח בה על מנת לייצר צינור חלול קשה עד בלתי-אפשרי בתנאים שהיו קיימים בעולם העתיק. לעומת זאת, הכנת שופר מקרני בני משפחת הפריים פשוטה מאוד, ולמעשה די בהסרת הציפוי הקרני (השופר) מהבסיס הגרמי שעליו הוא מתפתח, על מנת לקבל מבנה צינורי הראוי לשימוש לאחר עיבוד קל. לפי מה שראינו לעיל, לכל בני משפחת הפריים (כולל הפרה), יש קרן חלולה העשויה לשמש לתקיעה, ולכן אין מגיעה טכנית להשתמש בכל קרני בני המשפחה. ייתכן, ששמו של השופר נגזר מהמילה 'שופרת' (עיין רשב"א ראש השנה כא ע"א), המתארת את המבנה שלו, מבנה המאפשר להשתמש בו לתקיעה.

המשנה מגבילה את השימוש של השופרות על פי מקורם ועל פי זמן התקיעה:

משנה ב: כל השופרות כשרין חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן. אמר רבי יוסי, והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר 'במשוך בקרן היובל' (יהושע ו', ה).

משנה ג: שופר של ראש השנה של יעל, פשוט...

משנה ד: בתעניות, בשל זכרים כפופין...

משנה ה: שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות. רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים (ראש השנה פ"ג).

כמבוא להבנת המשנה, יש צורך להכיר את היעל ואת ה'זכרים', ולהגדיר את המושגים 'פשוט', ביחס לשופר היעל, ו'כפופין' ביחס לשופר ה'זכרים'. היעל הוא, כפי הנראה, המין יעל נובי (*Capra ibex nubiana*)¹¹ המוכר לנו מבתי גידול מצוקיים במדבר יהודה והנגב (איור 4). המונח 'זכרים' במשנה נתון במחלוקת, כפי שנראה להלן, כאשר השאלה היא האם 'זכרים' הם מין ספציפי, כלומר זכרי הכבשים - האילים (ביחיד איל); או אולי זכרים ממינים שונים, בעלי קרניים המתאימות להכנת השופר. מתוך השוואה של קרני היעל והאיל (זכר הכבשים) ניתן להניח ש'פשוטין' אינם ישרים לגמרי, אלא כפופים במעט כקרן יעל, ואילו 'כפופין' הם מפותלים לפחות בפיתול אחד, כקרני האילים.¹² ההלכה הפסוקה הראשונה והעקרונית מופיעה בגמרא:

11. בית הגידול שלו מתאים לפסוק "הרים הגבהים ליעלים סלעים מחסה לשפנים" (תהילים ק"ד, יח). שאול וצבאו חיפשו את דוד ואנשיו "על פני צורי היעלים" (שמ"א כ"ד, ב). ראה: מ' דור (לעיל, הערה 1), עמ' 155.

12. להלן בפרק ו יובא דיון רחב יותר בנושא זה.

אמר רבי לוי: מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין ושל כל השנה בפשוטין. והתנן שופר של ראש השנה של יעל פשוט? הוא דאמר כי האי תנא דתניא: רבי יהודה אומר בראש השנה היו תוקעין בשל זכרים כפופין וכיובלות בשל יעלים. ולימא הלכתא כרבי יהודה? אי אמרת הלכתא כרבי יהודה הוה אמינא אפילו של יוכל נמי כרבי יהודה סבירא ליה, קא משמע לן...

רבי לוי פסק כרבי יהודה (בדבריו במשנה ה), שבראש השנה יש לתקוע בשופר של 'זכרים' כפופים. אך יש מקום לדון בשאלה, האם קיימת מחלוקת בין דברי חכמים, הסוברים שכל השופרות כשרים חוץ משל פרה (ודברי רבי יוסי המכשיר, כנראה, בכל השופרות) לבין רבי יהודה המכשיר רק בשל 'זכרים' כפופים; או שמא אין מחלוקת, שכן חכמים ור' יוסי עוסקים בשופר הכשר בדיעבד, ואילו רבי יהודה מתאר את השופר הכשר לכתחילה. הרמב"ם פסק:

ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביוכל הוא קרן הכבשים הכפוף. וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש (הלכות שופר פ"א ה"א).

לשיטת הרמב"ם נראה,¹³ שרבי יהודה אכן חולק על חכמים המכשירים בכל השופרות, ועל התנא במשנה ג הסובר שבראש השנה תוקעים בשל יעל, ולדעתו כל השופרות פסולים, גם בדיעבד, חוץ משל קרן כבשים כפוף. לדעת הכסף משנה (שם), הרמב"ם סובר שחייבים להתקיים שני תנאים: א. השופר עשוי מקרן איל - זכר הכבשים; ב. הקרן צריכה להיות כפופה.¹⁴

שיטה ייחודית בהבנת הרמב"ם מובאת בכלבו,¹⁵ הסובר שגם לשיטת הרמב"ם רק קרן פרה פסולה, וב"קרן הכבשים הכפוף" נכללים גם קרן העז, התיש ואפילו היעל, אם הן כפופות. ראוי לציין, שאכן קיימים מינים של יעל (Capra) בעלי קרן כפופה, כגון המין 'עז הבורג' (Capra falconeri heptneri), מהרי ההימליה.

גישה דומה נמצאת בט"ז (אורח חיים סי' תקפו ס"ק א), המפרש בדרך זו קושי בדברי הרמב"ם (הלכות ראש השנה פ"ג ה"א): "ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביוכל הוא קרן הכבשים הכפוף וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש...". מקשה הט"ז: א. מדוע חוזר הרמב"ם על דבריו ולא מסיים במילים "ושאר השופרות פסולים"? ב. מדוע הרמב"ם משנה בסוף דבריו ובמקום "קרן כבשים כפוף" כותב "קרן הכבש"?

13. עיין במגיד משנה שם.

14. לדעת הכסף משנה, הרמב"ם נקט בלשון "וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש" ולא חזר על הלשון "הכפוף" משום שבדרך כלל קרני האילים כפופות. לעומת זאת, שו"ת פאר עץ חיים (אורח חיים, תשובה כו) מבחין בין המצווה לכתחילה - "קרן הכבשים הכפוף", לבין המצווה בדיעבד - "קרן הכבש", ולפי הבנה זו בדיעבד יש להכשיר את כל הקרניים של הכבשים, בין ישרות ובין כפופות.

15. סימן סד; הובא בכסף משנה שם.

הט"ז מיישב, שברישא הרמב"ם מתייחס לדין לכתחילה, ויש צורך בקרן כבשים כפופה, ואילו בסיפא הרמב"ם מתייחס להלכה בדיעבד, ובזה רק קרן פרה פסולה, ואילו שאר הבהמות הנכללות במושג "כבש" כשרות בדיעבד, כולל גם עזים ויעלים שקרנם פשוטה.¹⁶ לגישה זו יש הצדקה מנקודת מבט סיסטמטית, משום שכל המינים הללו שייכים לקבוצה משותפת ומצומצמת בתוך משפחת הפריים. מינים אלו נכללים בשבט עזים (Caprini) השייך לתת-משפחת היעלים.¹⁷ מנקודת מבט סיסטמטית, ניתן לקרוא לכל השבט על שמו של כל אחד מהמינים הנכללים בו, כמו הכבש. הקרבה בין המינים רבה, הן ברמה הגנטית¹⁸ והן ברמה המורפולוגית.¹⁹

בניגוד לשיטת הרמב"ם, הרי שהרא"ש מבין אחרת את היחס בין התנאים:

ולכאורה נראה דלא פליגי אלא למצוה, אבל כולהו מודו דיוצא בדיעבד בין בשל איל בין בשל יעל, כדקתני רישא כל השופרות כשרין חוץ משל פרה, ואם לא מצא של איל יוצא בשל יעל או בשל עיזים (פסקי הרא"ש, ראש השנה פ"ג ס"א).

לדעת הרא"ש, דברי רבי יהודה הם רק ברובד לכתחילה.²⁰ וכך נראה גם משיטת הרמב"ן,²¹ הראב"ד²² והמאירי (ראש השנה כו ע"א). להלכה פסק השלחן ערוך (אורח חיים סי' תקפו ס"א):

שופר של ראש השנה מצותו בשל איל וכפוף, ובדיעבד כל השופרות כשרים בין פשוטים בין כפופים ומצוה בכפופים יותר מבפשוטים, ושל פרה פסול בכל גוונא, וכן קרני רוב החיות שהם עצם אחד ואין להם מבפנים זכרות פסולים.²³

לסיכום, את מכלול בעלי החיים מעלי הגירה הנושאים קרניים ניתן לחלק לכמה קבוצות

16. תמיכה לגישת הט"ז ניתן לקבל מדברי הרמב"ן (ראש השנה כו ע"ב), המקשה מדוע קרן גדי אינה פסולה, שהרי בפסוק נאמר "והצפיר קרן חזות בין עיניו" (דניאל ח', ה). מתרץ הרמב"ן, שגדי נקרא שה, שנאמר "שה כשבים ושה עזים" (דברים י"ד, ד), וקרן של שה נקראת שופר.

17. מ' כסלו (לעיל, הערה 1).

18. ניתן לבצע הכלאות בין עזים ויעלים.

19. גם מומחים לדבר מתקשים להבחין בין עצמות גפיים של עז וכבש.

20. הרא"ש מוכיח זאת מכך שרבי לוי משתמש במושג "מצוה" ("מצוה של ראש השנה ויום הכיפורים בכפופין"), שמשמעו - לכתחילה (וראה שם הוכחה נוספת לטענתו). ההסבר לכך שהכל כשרים בדיעבד, לדעת הרא"ש, הוא שהתורה לא חילקה בין שופר פשוט וכפוף, ודרשה רק תקיעה בשופר.

21. חידושי הרמב"ן, ראש השנה כו ע"ב. הרמב"ן כתב גם: "[פשוט] הוא שלא חלקו על משנה ראשונה שאמרה כל השופרות כשרין, אלא בלכתחלה נחלקו ר"י ורבנן... והוצרכתי לכתוב זה מפני שראיתי אחד מן המחברים שטעה בדבר", ונראה שכוונתו לרמב"ם.

22. בהשגותיו על הרמב"ם שם, שכתב: "הפריז על מידותיו, אלא מצוה בכפופים ואם תקע בשל יעל יצא". ועיין במגיד משנה ובכסף משנה שם.

23. במונח 'זכרות' מתכוון השלחן ערוך לקרן הפריים, העשויה מבסיס עצם פנימי - הזכרות, ומנדן קרני השופר.

מבחינת כשרותם לשופר:

1. קרן פרה, הפסולה לדעת רבנן וכשרה לדעת רבי יוסי;
2. קרני בני משפחת האיילים, שבהם נדון להלן;
3. קרני מעלי גירה 'פשוטים' כדוגמת היעל. כשרות קרני הקבוצה בדיעבד תלויה במחלוקת הרמב"ם עם רוב הראשונים.
4. שופרות כפופים כשרים לכתחילה, ומצוה מן המובחר²⁴ קרן איל כפופה. להלן נדון בסוגי השופרות השונים על פי סדר כשרותם: נפתח בפסולים לגמרי, נעבור לכשרים בדיעבד ולבסוף נדון בכשרים לכתחילה ובכשרים "מן המובחר".

ד. שופרות פסולים גם בדיעבד

כל השופרות כשרין חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן. אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר 'במשך בקרן היובל' (יהושע ו', ה) (ראש השנה פ"ג מ"ב).

מן המשנה משתמע, שמחלוקתם של חכמים ורבי יוסי לגבי כשרות קרן הפרה אינה קשורה למאפיינים טכניים של קרן הפרה, אלא למשמעויות לשוניות. לדעת חכמים, כל החיות והבהמות בעלות הקרניים עשויות לשמש כמקור ליצירת שופר, חוץ מקרן פרה, הנקראת 'קרן'. רבי יוסי חולק, מפני שלדעתו המושגים 'שופר' ו'קרן' הם זהים, על פי הפסוק ביהושע.

המשכו של דיון סמנטי זה מובא בגמרא:

שפיר קאמר רבי יוסי! ורבנן: כל השופרות אקרו שופר ואקרו קרן, דפרה קרן אקרי, שופר - לא אקרי, דכתיב 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו' (דברים ל"ג, יז). ורבי יוסי אמר לך: דפרה נמי אקרי שופר, דכתיב 'ותטב לה' משור פר', אם שור - למה פר, ואם פר - למה שור? אלא מאי 'שור פר' - משופר. ורבנן, כדרב מתנה, דאמר רב מתנה: מאי 'שור פר'? שהוא גדול כפר²⁵ (ראש השנה כו ע"א).²⁶

24. כפי שכתב המשנה ברורה שם, ומקורו בדברי הטור (אורח חיים סי' תקפו) - "ולכתחלה בעינן שיהא כפוף ואפילו בשל עזים ומ"מ מצוה מן המובחר לחזור אחר של איל לזכור עקידת יצחק".
25. דברים אלו ממשיכים את הכיוון המשתמע מתוך המשנה, שהוויכוח נובע משאלה סמנטית. אולם בהמשך מובאים דברי עולא, המשלבים גורם נוסף במחלוקת - הכלל ש"אין קטגור נעשה סנגור": "עולא אמר: היינו טעמא דרבנן כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה? לפי שאין קטיגור נעשה סניגור... והא תנא מפני שהוא קרן קאמר? חדא ועוד קאמר: חדא דאין קטיגור נעשה סניגור, ועוד מפני שהוא קרן. ור' יוסי אמר לך דקא אמרת אין קטיגור נעשה סניגור הני מילי מבפנים, והאי שופר מבחוץ הוא. ודקא אמרת מפני שהוא קרן, כל השופרות נמי אקרו קרן". וראה את דברי הרמב"ן בחידושים שם, שדן בשאלה מדוע יש צורך להוסיף טעם נוסף ("חדא ועוד") לפסול קרן פרה.
26. אם, אכן, הדיון מתרכז בשאלה מה נקרא במקרא 'שופר', יש לדון כיצד ניתן להכשיר קרניים של בעלי חיים שכינויים של הקרניים כלל לא הוזכר במקרא, כגון קרן של יעל, המוזכרת במשנה

אולם, בהמשך הסוגיה מובאים דברי אביי, המייחס לרבנן טעם טכני לכך שלא ניתן לתקוע בקרן פרה:

אביי אמר: היינו טעמייהו דרבנן, 'שופר' אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות, והא דפרה כיון דקאי גילדי גילדי מיתחזי כשנים ושלשה שופרות...²⁷ ורבי יוסי אמר לך דקאמרת 'שופר' אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות, כיון דמחברי אהדדי חד הוא...

אביי מוסיף אלמנט ביולוגי למחלוקת: לדעת חכמים, העובדה שקרן הפרה בנויה "גילדי גילדי" פוסלת אותה למצוות תקיעת שופר, כיוון שהיא נחשבת כ"שנים שלושה שופרות"; בעוד שלדעת רבי יוסי, היות שהגלדים מחוברים זה לזה, הקרן נחשבת לשופר אחד. מהם ה"גילדי גילדי"? מפרש רש"י במקום:

גילדי גילדי - בכל שנה ושנה ניכרת תוספתו והוא כמין גלד מוסיף על גלד ראשון בתכליתו של ראשון תחילת השני.

מפירושו של רש"י נראה, שהגלדים הם טבעות הגידול המתווספות מדי שנה לקרן. אכן, כאשר בוחנים את מבנה הקרניים של בני משפחת הפריים, ניתן היטב לראות שהקרן אינה מבנה רציף, אלא היא עשויה מחוליות המחוברות זו לזו. מבנה זה נובע מכך שקצב גידול הקרן, התלוי בתוספת חומר קרני המופרש על ידי התאים הממוקמים בבסיס הקרן, אינו אחיד במהלך השנה. בעונות של מחסור במזון או בעונת החיזור, כאשר בעל החיים כמעט אינו ניזון, קצב הפרשת הקרן אטי יותר, דבר הבא לידי ביטוי ביצירת חוליה צרה מאוד הנראית כעין הפסקה בגידול הקרן. טבעות הגידול בקרניים מזכירות בעיקרון הבסיסי את טבעות הגידול של עצים, שבעזרתן ניתן לקבוע את גיל העץ, או טבעות גידול בשריון צבים. במינים של פריים החיים בטבע, עשויות טבעות הגידול לשמש לקביעת גיל הפרט.

מהמשך הגמרא ניתן ללמוד, שלמונח 'גלד' עשויה להיות משמעות נוספת, המתיחסת למבנה השכבתי של הקרן:

ת"ר: גרדו בין מבפנים בין מבחוץ כשר; גרדו והעמידו על גלדו כשר

(ראש השנה כז ע"ב).

(פ"ג מ"ג) במפורש. הרמב"ן בחידושו (שם) מבאר, שאין צורך שקרן תיקרא 'שופר' כדי להיות כשרה לתקיעה, אלא להפך - קרן הנקראת 'קרן' נפסלת בשל כינוי זה. על רקע טענה זו מובנת היטב תשובת הרמב"ן לשאלה מדוע המשנה הזכירה רק את קרן הפרה, ולא את קרן השור, שהרי, כדברי הרמב"ן שם, כל פסול קרן פרה הוא רק בגלל שמו בכתובים - 'קרן', והמשנה נקטה את פסול קרן הפרה לרבותא, שאפילו קרן פרה שלא הוזכרה במפורש פסולה, בגלל היות שור ופרה מין אחד - בקר.

27. לגבי היחס בין הטעם של אביי לבין הטעם המפורש במשנה אומרת הגמרא שם: "והא תנא מפני שהוא קרן קאמר? חדא ועוד קאמר. חדא ד'שופר' אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות, ועוד, מפני שהוא קרן".

גלד איננו רק חוליה לאורך הקרן, אלא גם אחת משכבות הקרן בחתך רוחב. גם בימינו נוהגים לשייף את הקרן, על מנת להעניק לה ברק. בתהליך זה הקרן מאבדת מעובייה ועשויה להגיע לעובי של שכבה אחת, אך לדעת חכמים שופר כזה כשר לתקיעה - "גרדו והעמידו על גלדו כשר", בין אם תהליך השיוף היה מבפנים או מבחוץ, ודי בכך שאין נקב בקרן על מנת להתירה. ייתכן, שהמשך הברייתא שם - "הניח שופר בתוך שופר, אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא", הוא המשך טבעי להלכות שקדמו. אם ניתן לגרד שכבות מהשופר, הן מבפנים והן מבחוץ, הרי שאדם שאינו מגרד, תוקע בשני שופרות זה בתוך זה - שכבה חיונית אחת, ובנוסף לה שכבות מיותרות שניתן להסירן, אך למרות ייתרון אין הן פוסלות את השופר, וכמו שיניח שופר בתוך שופר.²⁸ מעניין, שבמסכת חולין (נט ע"א), רש"י מפרש אחרת את הביטוי 'גילדי':

כרוכות - גילדי גילדי קליפה על קליפה כעין קרני השור.

שני פירושים אלו מבטאים אולי את המאפיינים השונים של ה'גלד' בקרני הפרה. במסכת חולין קיימת התייחסות לגלדים כשכבה על שכבה, או בלשון רש"י: "קליפה על קליפה כעין קרני השור". במסכת ראש השנה נוספת הדגשה הרלוונטית להלכות שופר, והיא שהשכבות הנוספות אינן מכסות לגמרי את השכבות שמתחתן ואינן חופפות, "והוא כמין גלד מוסיף על גלד ראשון בתכליתו של ראשון תחילת השני" ולכן, למרות שאם הניח שופר בתוך שופר התקיעה כשרה, קרן פרה פסולה. היא אמנם בנויה משכבות אך הן אינן חופפות לגמרי וניתן לראות מבנה טורי של חוליות (איור 5). בלשון רבנו



איור 5: קרן פרה במבט מקרוב - הקרן בנויה מטבעות גידול (צילום: משה רענן)

28. באופן זה בוודאי התקיעה מתבצעת בשופר הפנימי בלבד, משום שאין אפשרות למעבר אוויר בין השכבות. הרא"ש (ראש השנה פ"ג ס"ד) מתנה את כשרות התקיעה בשופר בתוך שופר בכך שהשופר הפנימי יבלוט מעט, על מנת שיוכל להניח את פיו עליו ולתקוע רק בו. לדעתו, אם תקע בחיצוני האוויר חייב לעבור גם דרך השופר הפנימי, ואז התקיעה פסולה בגלל "שופר אחד ולא שנים ושלשה שופרות". מדבריו עולה, שאם יתקע בשופר החיצוני ויסתום את הפנימי, עצם העובדה שמונח שופר בתוך שופר אינה פוסלת.

חננאל: "קרן של פרה כיון דהוא גילדי גילדי כשנים ושלושה שופרות זה בתוך זה נזדמן והתורה אמרה שופר אחד לא שנים ושלשה שופרות" (ראש השנה כו ע"א).²⁹

השוואה של קרניים שונות במשפחת הפריים מגלה, שטעמו של אביי לפסול של קרן הפרה בגלל היותה בנויה "גילדי גילדי", על פי הפירושים שראינו, אינו מובן, שכן לפי טעם זה יש מקום לפסול את קרני משפחת הפריים כולה, משום שכולן עשויות מחוליות. המבנה של החוליות בולט בפריים אחרים אף יותר מאשר בקרני הפרה. בצילום של קרן היעל (איור 6) ניתן לראות, שהחוליות בולטות אף יותר מאשר החוליות בקרן הפרה. כיצד מכשירה המשנה את קרן היעל לתקיעה? אם כאשר השכבות חופפות רק בחלקן (קרן פרה) הקרן פסולה משום שהן נראות "כשנים שלושה שופרות", הרי שעל אחת כמה וכמה, שאם השכבות אינן חופפות לחלוטין, כמו בפריים האחרים הקרן צריכה להיות פסולה; ובפרט, שהקרן של הפריים האחרים נראית באופן מובהק כטור של כמה שופרות!

ייתכן אולי, שהמבנה השכבתי מעניק תחושה חזקה יותר של כמה שופרות המסודרים בטור, בניגוד לקרניים שבהן הגבול בין כל חוליה נראה כחריץ דק ולא משמעותי. ייתכן גם, שלמרות שכל קרני הפריים בנויות מרצף חוליות, אין בכך פסול, משום שהן מאוחדות זו לזו ומרכיבות שופר אחד, ואילו בקרן הפרה המבנה השכבתי מעניק לכל חוליה צורה של שופר נפרד, והקרן מורכבת מסדרה של שופרות, הנעוצים זה בתוך זה ברצף. במילים אחרות, בכל הקרניים מדובר בחוליות המחוברות בטור, ואילו בקרן הפרה מדובר בשופרות המחוברות בטור.



איור 6: קרן יעל במבט מקרוב
(צילום: משה רענן)

29. ייתכן שכן הבינו התוספות (כו ע"א ד"ה ולא שנים) את דברי רש"י: "ולא דמי למניח שופר בתוך שופר (שכשר) כדפירש בקונטרס דעל גלד ראשון אתוסף גלד שני שפת השני בתכליתו של ראשון והקול יוצא דרך כולם".

לסיום הדיון בפסול של קרן פרה, יש להעלות את השאלה: מהם המינים הנכללים בפסול זה? האם כול המינים השייכים לתת-משפחת הפרים (Bovinae), רק שבט הבקר (Bovini),³⁰ או אולי רק בקר מבוית?

ספרות רבה נכתבה ביחס למעמד של מיני בקר לגבי מצוות כיסוי הדם ואיסור חלב. במצוות אלו השאלה המרכזית היא האם מין הבקר הנדון הוא חיה או בהמה,³¹ אך לעניין תקיעת שופר לא ברור האם מדובר באותם קריטריונים: האם כוונת המשנה היא דווקא לפרה שהיא בהמה, או אולי גם לנקבות מיני בר? אם הפסול אינו מתייחס למיני בר של בקר, עדיין יש לברר מה נחשב למין בר שהוא חיה, ומהן הבהמות? לא נאריך בנושא זה. נזכיר רק את דבריו המעניינים של היעב"ץ, האומר "שקרני הבופלה הם פסולים לשופר שבופלה שאנו קוראים הוא שור הבר שקי"ל שהוא בהמה".³² עולה מדברים אלו שרק שופר בהמה פסול אך הבופלו נחשב לבהמה ולכן פסול.

ייתכן ששאלה זו קשורה לטעם האיסור. לשיטת אב"י, המדגיש את מבנה הקרן "גילדי גילדי", יאסרו כל מיני הבקר בעלי מבנה זה, ללא קשר לביותם. לעומת זאת, לטעמים של "מפני שהוא קרן" ו"אין קטגור נעשה סגור", ייתכן שרק בקר ברשות האדם נכלל באיסור. הרב אבישי שרייבר העלה באוזניי הצעה להרחיב את המושג "אין קטגור נעשה סגור" מעבר לחטא העגל, אל אופיים התוקפני של מיני הבקר. העובדה שהתורה מייחסת לשור פוטנציאל נזק והרג, הופכת אותו למסמל רוע באופן כללי, ואין להשתמש בו כאמצעי לעורר רחמים.

ה. "קדחו ותקע בו"

בפרק זה נעסוק בשתי שאלות עיקריות: ראשית, האם ניתן לקדוח בבסיס העצם של קרן חלולה המאפינת את קרני בני משפחת הפריים; ושנית, האם ניתן להשתמש בקרניים האטומות של בני משפחת האיילים העשויות עצם בלבד. התשובות לשתי שאלות אלו קשורות לדיון בגמרא ביחס לשימוש בבסיס העצם של קרן חלולה:

שלחו ליה לאבוה דשמואל: קדחו ותקע בו יצא. פשיטא, כולהו נמי מיקדח קדחו להו? אמר רב אשי שקדחו בזכרותו, מהו דתימא מין במינו חוצץ, קמ"ל (ראש השנה כז ע"ב).

ניתן להבין את הדיון בגמרא, בעזרת התבוננות במבנה הקרן. נראה, שדרך איסוף הקרניים הייתה על ידי חיתוך הקרן בשלמותה מבסיסה, ולא על ידי הפרדה של החומר הקרני בלבד מעל הבסיס הגרמי. ניתן, אמנם, להסיר על ידי משיכה את הנדן הקרני בלבד (ראה איור 7), אך מדובר בתהליך קשה, שעלול להביא לשבירת השופר. סביר להניח,

30. קבוצה הכוללת סוגים כמו הסוג שור (Bos) שבה נמצאים, למשל: יאק, זבו, ביזון, תאו אפריקאי ותאו הודי (ג'מוס).

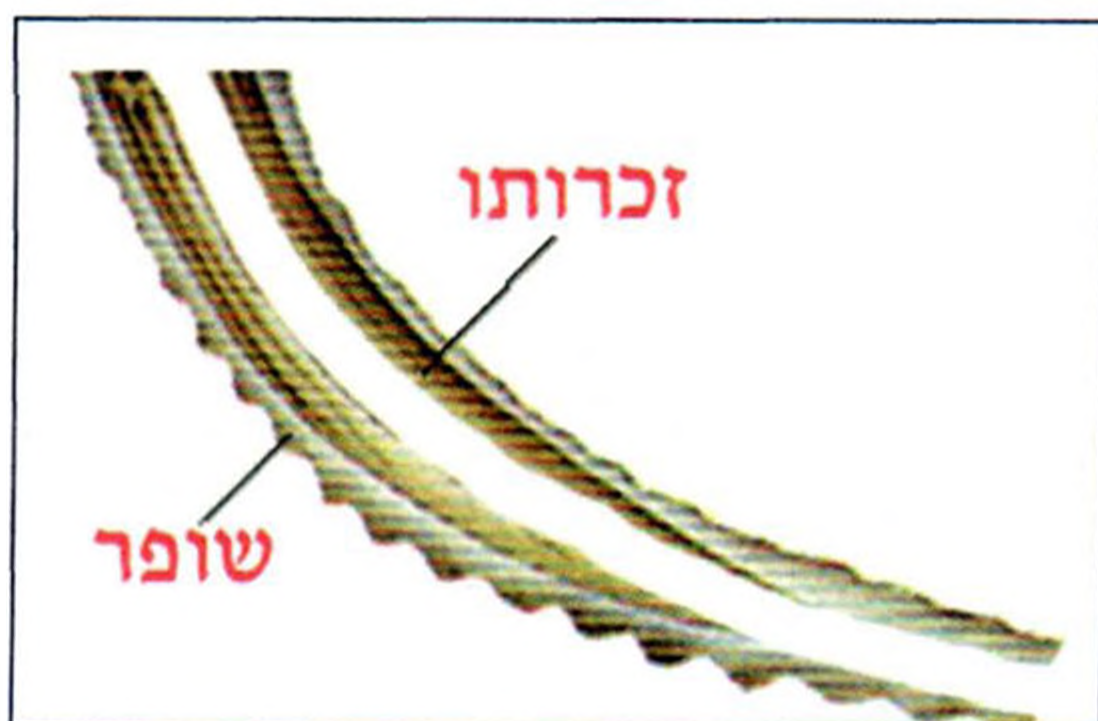
31. ראה: מ' כסלו, 'מריא', על אתר ג, תשנ"ח, עמ' 51-62.

32. שו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' נ; מובא בשערי תשובה אורח חיים סי' תקפו ס"ג.

שהדרך המקובלת הייתה, אז כמו היום,³³ לחתוך את כל הקרן, ולאחר מכן לקדוח החוצה את הבסיס הגרמי. שאלת הגמרא הייתה אפוא: מה החידוש בכך שאם קדחו ותקע יצא? הרי כל השופרות נעשים באופן זה! תשובתו של רב אשי הייתה שהחידוש הוא במקרה שקדח בזכרותו, כלומר בנדן הגרמי, אך לא הרחיק את כולו, וכך נוצר שופר העשוי משתי שכבות: שכבה פנימית שמקורה בבסיס העצם בצורת צינור, המוקפת בשכבה הקרנית (ראה איור 8).



איור 7: קרן של צבי - הנדן הקרני מופרד מעל לבסיס הגרמי (צילום: משה רענן)



איור 8: "קדח בזכרותו" - חתך אורך

33. ראה: <http://www.shofarot.co.il>; או באתר של המרכז לטכנולוגיה חינוכית (מט"ח): <http://www.cet.ac.il>.

ההבדל במרקם של שני החומרים העלה ב'הוה אמינא' את הסברה שתהיה כאן חציצה, כיוון שמדובר בשני שופרות המונחים זה בתוך זה, כאשר התקיעה מתבצעת על ידי שכבת העצם הפנימית. החידוש הוא, שאין בכך חציצה, ושתי השכבות נחשבות כ"מין במינו", בגלל היותן שייכות לאותו אבר - הקרן.

מתוך סוגיה זו עולה שאלה מעניינת: האם בסיס העצם של הקרן כשלעצמו ראוי לשופר? תשובה לשאלה זו עשויה להוות בסיס לתשובה לשאלה השנייה שהצגנו, האם קרני בני משפחת האיילים, העשויות כל כולן מעצם, כשרות לשופר. על אף שמבחינה מעשית קידוח בקרן האיילים היה כמעט בלתי אפשרי, מכל מקום שאלה זו עלתה לדיון. הרמב"ן בחידושיו (ראש השנה כו ע"ב) הוכיח מדברי הגמרא שלא ניתן לתקוע בבסיס העצם כשלעצמו, אך אם השתמש לתקיעה גם בנדן הקרני של הקרן, אין בכך חציצה:

מהו דתימא מין במינו חוצץ קמ"ל, אלמא אין הכשר התקיעה בזכרות אלא בעליונו של קרן שהוא השופר, אלא שאין הזכרות חוצץ בו, (הוא) [הא] אילו לקח זכרות בלבד וקדחו ותקע בו לא יצא, שלא תקע בשופר כלל.

בדרשה לראש השנה, פרק ו, הביא הרמב"ן את דברי ר' אלחנן,³⁴ ומהם מסיק שאמנם גם לדבריו תקיעה בזכרות פסולה אלא מטעם אחר: ר' אלחנן הקשה, מדוע אם קדח בזכרותו כשר, והרי "שופר אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלושה שופרות", כלומר, שאם הוא תוקע בזכרות לאחר הקידוח, יחד עם הנקבות, יש כאן שני שופרות!³⁵ לכן, לדעתו, יש לחלק בין גלדי שופר, שכל אחד מוסיף על השני בכל שנה, ולכן הם נראים כשברי שופרות שהודבקו יחד, לבין זכרות ונקבות הגדלים יחד, ולכן הם נחשבים כדבר אחד. אולם, אם יקדח רק בזכרות פסול: "דעל ידי נקבות גדל בבשר שהוא דבוק בה". משתמע מכאן, שהחלק הזכרי אינו נקרא שופר לעצמו, משום שהוא תלוי בגידולו במעטפת הקרנית (ה'נקבות'). הרמב"ן חולק על הקביעה הביולוגית של הרב ר' אלחנן שעל פיה בסיס העצם (ה'זכרות') תלוי בגידולו בחלק הקרני החיצוני (ה'נקבות'), ולדעתו - "כל גדולן של קרנים בזכרות הוא, וכן כל הגדלים בכל הבריות".

מנקודת מבט ביולוגית, שתי הדעות אינן ברורות. נראה לי, שכלל לא קיימת תלות בין שתי השכבות, או שזו תלות רופפת, ועיקר גידולן יונק ממקורות שונים. העובדה שמדובר בחומרים שונים לחלוטין, עצם לעומת חומר קרני דמוי ציפורניים, שהנם תוצרי תאים ולא תאים חיים, מעידה על כך שאף אחד מהם אינו אחראי לסינתזה של השני. המעטפת הקרנית מתפתחת מתאים מיוחדים בעור הקרקפת הדומים לתאים המפרישים

34. על זהותו עיין: חידושי הרמב"ן, מהד' מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשמ"ז, עמ' קכו, הערה 77.

35. מובן, שהוא מבין את פסול "שנים ושלושה שופרות" גם כאשר הקול יוצא דרך שופר אחד, ועיין חידושי הרמב"ן (לעיל, הערה 34), הערה 79.

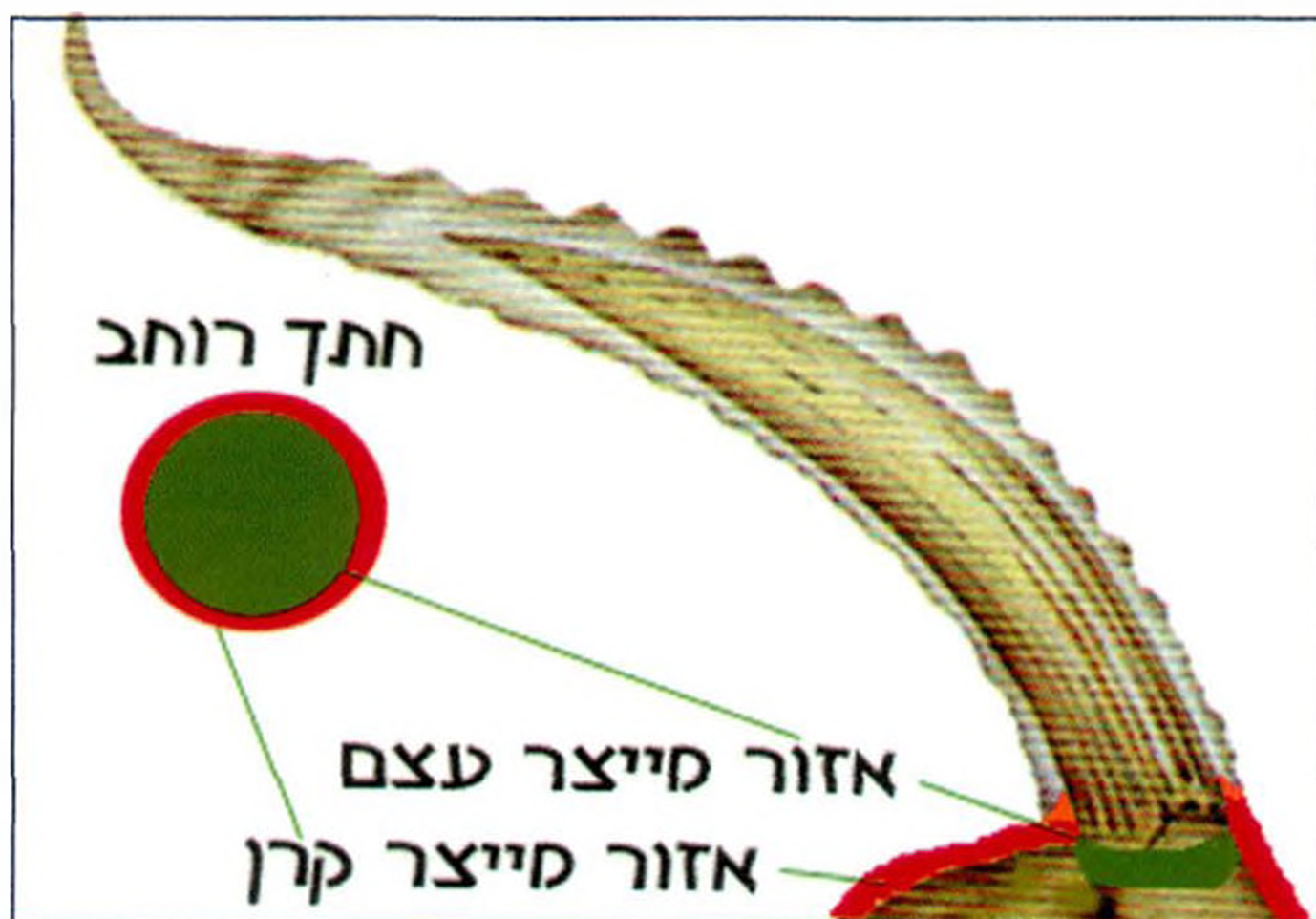
בקצות האצבעות את הציפורניים. הבסיס הגרמי נוצר כתוצאה מחלוקת תאים בתקרת הגולגולת, תאים שלאחר מכן מתגרמים והופכים לחלק מהבסיס הגרמי של הקרן (ראה איור 9). ייתכן שקיים מנגנון המתאם את הסינכרוניזציה של שני התהליכים, אך נראה שכל תהליך עומד בפני עצמו.

ו. קרני האיילים

את הדיון לגבי כשרות קרני משפחת האיילים נערוך דרך עיון בכשרות קרני הראם והצבי, משום שמעלי גירה אלו קיבלו את מרב תשומת הלב אצל הראשונים והאחרונים. הראם (איור 10) נכלל היום בשבט שוכני מדבריות (Hippotragini) בתת-משפחת הראמים (Hippotraginae), והצבי בתת-משפחת הצבאים (Antilopinae). מאיור 7 עולה בבירור, שהצבי שייך למשפחת הפריים, שהרי קרנו חלולה, וגם קרן הראם בעלת מבנה דומה. אולם, מתוך תיאור מבנה הקרן של הראם והצבי בראשונים, נראה שהם זיהו את מעלי הגירה הללו כמינים הנכללים במשפחת האיילים, ולא כפי הזיהוי המקובל בימינו המכליל אותם במשפחת הפריים.³⁶ על כורחנו עלינו להסיק, שהגדרות הראם והצבי בכתבי הראשונים שונות מההגדרות בימינו. כך משתמע מדברי רש"י (חולין נט ע"ב, ד"ה והרי צבי דאין מפוצלות):

לא ידענא מאי קאמר, דהא ודאי מפוצלות הן, ונראה בעיני שמה שאנו קורין צבי לא היו הם קורין צבי, אלא אותן הנקראים שטיינבו"ק וקרנים שלהן אינן מפוצלין.

לאחר שהכרנו את ההבדלים בין קרני בני משפחת הפריים ובני משפחת האיילים, ברור שרש"י משייך את הצבי לאיילים (קרניים מפוצלות = מסועפות), בעוד שלדברי הגמרא הצבי שייך למשפחת הפריים, ולכן אין קרניו מפוצלות. ה'שטיינבו"ק', הוא היעל, המתאפיין בקרניים שאינן מפוצלות, כמצופה מבן משפחת הפריים.



איור 9: התפתחות קרן הצבי

36. על זיהוי הראם ראה: מ' דור, החי בימי המקרא המשנה והתלמוד, תל אביב תשנ"ז, עמ' 31-

35; י' פליקס, חי וצומח בתורה (לעיל, הערה 1), עמ' 73-79.

הנחת המוצא של הראשונים שעסקו בנושא הייתה, שקרן הראם פסולה לשופר. פסול זה נובע, בראש ובראשונה, מכך שקרן הראם נקראת קרן בלבד (ולא נאמר עליה שהיא גם שופר). אך מדוע לא הזכירה המשנה במפורש את פסול קרן הראם? מבאר הרמב"ן (ראש השנה כו ע"א):

ויש להקשות היאך שנינו כל השופרות כשרין חוץ משל פרה, והרי של ראם נמי קרן הוא כדכתיב 'וקרני ראם קרניו' (דברים ל"ג, יז) וכתיב 'ומקרני רמים עניתני' (תהילים כ"ב, כב) והיא חיה וקרניו נאות כדתניא בספרי...³⁷ ולי נראה, שאין בכלל השופרות אלא הקרנים החלולים שזכרותן ניטלת מהן, אבל קרני מקצת החיות שכולם עצם אחד אינם בלשון שופר אלא קרן שמם, ואפי' קדח בהן פסולין לתקיעה, וקרני הראמים כך הן עשויין, ומשו"ה תנן כל השופרות שהם הקרנים החלולים כשרין חוץ משל פרה שאע"פ שהוא שופר [פסול] מפני שנקרא קרן כאותן שאינן חלולים ששמן קרן.³⁸

לדעת הרמב"ן, הראם הוא מין השייך למשפחת האיילים ולכן קרנו היא "עצם אחד". קרניים מסוג זה אינן נכללות במושג 'שופר', וגם אם קדח בהן, הן פסולות, בהיותן 'קרן' בלבד. המשנה מחדשת שכול הקרניים החלולות (קרן הפריים) הנקראות שופר



איור 10: ראם (צילום: חגי רענן)

37. ספרי דברים פיסקא שנג, מהד' פינקלשטיין עמ' 414: "שור כחו קשה ואין קרניו נאות ראם קרניו נאות אבל אין כחו קשה".

38. לעניות דעתי ניתן לתרץ, שהראם לא הוזכר במשנה משום שאין בו חידוש מיוחד, בניגוד לפרה שבה קיימת מחלוקת בין רבנן לרבי יוסי האם היא פסולה. קרן הראם פסולה לכו"ע, משום שאין אף פסוק המכנה קרן זו בשם שופר.

מבחינת מבנן כשרות,³⁹ חוץ מקרן הפרה, שלמרות היותה חלולה ושייכת מבחינת המבנה הפיזי לשופרות פסולה רק בגלל שהפסוק מעניק לה את השם "קרן". הרמב"ן מוכיח את שיטתו לפסול קרן איילים מסוגיית "קדחו ותקע בו", שממנה משתמע שעצם בלבד כשהיא לעצמה פסולה לתקיעה: "וראיה לפרושינו (כי מה) [ממה] שאמרו קדחו בזכרותו יצא... אלא כיון שהזכרות לבדו פסול שאין שמו שופר, אף כל קרן שהוא עצם אין שמו שופר אלא קרן שמו" (שם). מטעם זה, פוסל הרמב"ן גם את קרן הצבי: "והוא הדין לקרנים שאינם חלולים כגון של צבי דפסולין לעולם".⁴⁰

ז. שופרות חלולים

כאמור, הטור והשלחן ערוך מחלקים בין שופרות הכשרים רק בדיעבד (פשוטים) לבין שופרות הכשרים לכתחילה (כפופים), ובין כשרות מצד הדין לבין מצווה בין המובחר - שופר כפוף של איל. בפרק זה נסקור את סוגי הקרניים החלולות השונות:

1. שופר פשוט

במקורות השונים מן המשנה ואילך, שופר פשוט הוא השופר של היעל, אך הוזכרו גם עזים.⁴¹ מכאן, שבדיעבד כשר גם הצבי לפי ההגדרה בת-ימינו, וכן מיני מעלי גירה נוספים בעלי קרן ישרה לגמרי, כמו קירו (Pantholops hodgsoni) וטאר (Hemitragus jemlahicus).⁴² משמעות המילים "פשוט", לעומת "כפופין" בלשון המשנה, שונה ממשמעותן מלשון ימינו. האם קרן היעל אכן פשוטה? בתמונה של היעל (איור 4) ניתן לראות שקרנו כפופה. קרן ישרה יש רק לראמים. כפי שכבר הוזכר לעיל, ייתכן שקרן פשוטה היא קרן שאינה מפותלת, ואילו הקרן ה'כפופה' היא קרן מפותלת. קרן האיל מפותלת לפחות בפיתול אחד, ואילו קרן היעל כלל אינה מפותלת. מעניין לציין, שקיימים מינים שונים של יעל, שבהן לא רק שהקרן מפותלת, אלא אפילו מסולסלת. בעל החיים שאנו מזהים היום כיעל, שקרנו אכן פשוטה, הוא היעל הנובי, שלפי הסברה המקובלת הוא אב המוצא של העז בת זמננו. אחד מקווי הדמיון הוא קיומו של זקן אצל זכר היעל ואצל התיש. הוכחה חשובה לקרבה בין היעל ובין העז היא יכולתם

39. קרניים חלולות כשרות, לדעת הרמב"ן שם, גם אם לא הוזכרו בפסוק, משום שהן נקראות שופר בגלל מבנן.

40. בדרכו של הרמב"ן הלכו גם ראשונים נוספים, כגון רשב"א ומאירי בסוגיה שם.

41. שלחן ערוך אורח חיים סי' תקפו ס"א.

42. גם את הראם ניתן היה לכלול בקבוצה זו, לולא הבעייתיות שהוזכרה בפרק הקודם, שקרני הראם נקראו בפסוק 'קרן' ("וקרני ראם קרניו").

להזדווג ולהעמיד צאצאים פוריים.⁴³ זיהוי זה עולה בקנה אחד עם פירושו של רש"י (ראש השנה כו ע"ב, ד"ה שופר של) "יעל - שטיין בן"ק", כלומר עז סלעים.⁴⁴

2. שופרות כפופים

כפי שראינו לעיל, השופרות הכשרים לכתחילה הם הכפופים. בפרק זה נעמוד על טיבה של הגדרת המושג "כפופין", הנזכר, כאמור, במשנה:

שופר של ראש השנה של יעל פשוט... ובתעניות בשל זכרים כפופין... שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות. רבי יהודה אומר בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים (ראש השנה פ"ג מ"ג).

ובגמרא נאמר:

אמר רבי לוי: מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין ושל כל השנה בפשוטין. והתנן שופר של ראש השנה של יעל פשוט? הוא דאמר כי האי תנא דתניא: רבי יהודה אומר בראש השנה היו תוקעין בשל זכרים כפופין וביובלות בשל יעלים (ראש השנה כו ע"ב).

נראה, אם כן, שרבי לוי פוסק כשיטת רבי יהודה בברייתא, ולדעתו בראש השנה יש לתקוע בשל זכרים כפופים.

עם זאת, יש לשים לב שבעוד שרבי יהודה בברייתא מזכיר שני מושגים - "זכרים כפופין", הרי שרבי לוי מזכיר רק את המושג "כפופין", ואילו רבי יהודה במשנה מזכיר רק את המושג "זכרים". ייתכן, שהמונח "זכרים" מתייחס דווקא לאילים, כפי שנראה מן המשנה בכמה מקומות.⁴⁵ המקור לצורך דווקא באיל עולה מתוך דברי רבי אבהו:

אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני (ראש השנה טז ע"א).

אמנם, מדברי רבי אבהו לא ברור היחס שבין הצורך בשופר של איל, ובין דינו של רבי יהודה - "זכרים כפופין". לפחות מנקודת מבט ביולוגית, עשויים רבים מהזכרים השייכים לתתי-משפחות שונות במשפחת הפריים לשמש שופר, משום שרבים מהם

43. בקיבוץ להב בוצעו הכלאות מעין אלו והקימו עדר של 'יעזים'; עיין: ד' רטנר, ערך 'יעז', החי והצומח של ארץ ישראל 12, תל אביב 1988, עמ' 239. המטרה הייתה לפתח זן חדש שישמש לבשר, אך למיטב ידיעתי הניסיון נכשל ולפרויקט לא היה המשך.

44. ראה: מ' קטן (לעיל, הערה 8), עמ' 77.

45. ראה משנה שבת (פ"ה מ"ב): "חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה לו, זכרים יוצאין לבובין"; שקלים (פ"ה מ"ג): "ארבעה חותמות היו במקדש וכתוב עליהן 'עגל', 'זכר', 'גדי', 'חוטא'... 'זכר' משמש עם נסכי אילים בלבד".

"כפופין". השם "זכרים" הגיוני מאוד לאור העובדה, שבמשפחת הפריים קרני הזכרים גדולות יותר מאשר קרני הנקבות.

לעומת זאת, ניתן להבין שרבי לוי מרחיב את היקף הדין, וסובר שהדרישה המרכזית היא של "כפופין", ולא דווקא של אילים. האפשרות שהמושג "זכרים" אינו קשור דווקא לאיל, אלא לשופרות בכלל, עולה מתוך הקישור שבין דברי ר' יוסי במשנה ("והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר 'במשוך בקרן היובל'"), לבין דברי הגמרא:

מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדכרא הוא? דתניא: אמר רבי עקיבא, כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא (ראש השנה כו ע"א).⁴⁶

מדברים אלו משמע, ש"כל השופרות" הם בגדר "דכרא", ולא דווקא איל. נראה, שנושא זה שנוי במחלוקת בין הראשונים:

א. התוספות (ראש השנה טז ע"א, ד"ה בשופר של איל) כותבים:

בפרק ראווהו ב"ד תנן דרבי יוסי מכשיר אף בשל פרה, אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל אילים כפופים כדפסקינן התם בגמרא.

התוספות מזהים, למעשה, את המושג המפורש בדברי רבי יהודה - "זכרים כפופין", עם המושג - "אילים כפופים". לדעת התוספות יש צורך דווקא ב"אילים כפופים", ולא במושג רחב יותר - "זכרים", העשוי לכלול מינים שונים בעלי קרניים כפופות. מצד שני, ייתכן שלשיטה זו, אם "זכרים" הם שם נרדף ל"אילים", הרי שאין צורך שיהיו דווקא ממין זכר. ואכן, המאירי (כו ע"ב) סובר שניתן להשתמש הן בשל זכרים והן בשל נקבות (כפופים, כמובן), שכן תרגום המילה "דכרין" הוא - אילים, ולא 'זכרים'. אמנם אילים הם זכרי הכבשים, אך ייתכן שלדעת המאירי המילה "דכרין" אינה באה בהכרח למעט נקבות.

ב. לעומת זאת, הרמב"ן והר"ן (כו ע"ב) סוברים, שהמושג "זכרים כפופין", המופיע במשנה, מתייחס בעיקרו לצורך בשופר כפוף, ולא דווקא בשל זכרים, ולכן כל קרן כפופה עשויה לשמש כשופר.⁴⁷ לדעת הרמב"ן, אין כוונת המשנה שאם שינה ועשה של יעל כפוף או של זכרים פשוט לא יצא. לדעתו, כל הקרניים הכפופות שכן דרך גידולן, כשרות במעמד של "זכרים כפופים" וכן הקרניים הפשוטות של כל בעלי החיים שדרך גידולן כך כשרות במעמד של "יעל פשוט". לעומת זאת, דברי רבי אבהו מלמדים שמצווה מן המובחר לתקוע בקרן איל, ולא בקרניים של בעלי חיים אחרים, גם אם הן כפופות, משום שאיל מזכיר את עקדת יצחק.

46. היובל הוא שופר ודכרא הם זכרים. השאלה אם זכרים הם דווקא אילים, או גם זכרים ממינים אחרים, נשארת פתוחה.

47. הרמב"ן מוכיח את דעתו מהרישא של המשנה, שבה נאמר "של יעל פשוט", וכאן בוודאי ההדגשה היא על "פשוט", ולא דווקא ליעל שהובאה רק כדוגמה לחיה שקרנה פשוט.

לדעת הט"ז,⁴⁸ גם מצד דברי רבי אבהו אין הכוונה למעט מינים אחרים, "אלא ה"ה כל מיני כבש הם נכללים בכלל זה להזכיר עקידת יצחק, שהרי בסימן תקפג כתב ואוכלין ראש כבש והיינו לזכר עקדת יצחק". לדעת הט"ז אפילו מינים שונים של כבשים נכללים במצווה מן המובחר למרות שאינם "איל"; ולחילופין, מינים שונים בעלי קרן פשוטה גם הם נכללים במושג "כבש", אלא שאז הם כשרים רק בדיעבד.

ח. מיון מיני מעלי הגירה על פי התאמתם למצוות שופר

לאחר סקירת השיטות השונות נפנה לברר את ההגדרות המציאותיות של בעלי החיים. צורך זה עולה במיוחד לאור כך שבשפה היומיומית אין אבחנה ברורה בין המושגים השונים. ממהלך הדיון עולה שיש צורך למצוא שלוש קבוצות בעלי חיים:

1. כבשים שאינם אילים - בספרות התורנית מקובל שהאיל הוא הזכר בכבשים: "איל תמים מן הצאן" (ויקרא ל', טו). השם איל מציין גם את גילו של הזכר: "כבשים - בני שנה; ואילים - בני שתיים" (פרה פ"א מ"ג). בעקדת יצחק נאמר: "ויראוהנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו" (בראשית כ"ב, יג). מנקודת מבט ביולוגית, סביר מאוד שאיל ייאחז בסבך, משום שקרנו מפותלת, בניגוד ליעל, שקרנה פשוטה. ייתכן, שהעדיפות לשופר העשוי מקרן כפופה אינה רק בגלל הצורך לסמל את כפיפות הלב ("כל כמה דכייף איניש טפי עדיף"), אלא משום שקרן כפופה כשלעצמה מזכירה את היאחזות האיל בסבך - סיפור העקדה.

אם האיל הוא זכר הכבשים, עלינו למצוא אבחנה בין כבשים שונים, שחלקם לא ייכללו במושג איל. אפשרות אחת הוזכרה לעיל בהקשר לדברי הט"ז על הרמב"ם ולפיהם גם עוזים נכללות בשם כבש. דרך נוספת לתאר את ההבדל היא בהבחנה בין כבשים מבויתים - כבש הבית (*Ovis aries*), כאשר האיל הוא "זכר מן הצאן" וכאן המונח צאן מבטא את העובדה שמדובר בבעלי חיים הגדלים בעדרים במשק האדם. חז"ל סברו שהאיל היה בעל חיים מבוית, ומכאן הדיון המפורט שנערך לגבי האפשרות של אברהם לקחתו ללא חשש גזל.⁴⁹ שאר הכבשים אמנם שייכים לסוג כבש, אך מדובר במיני בר כמו כבש אמון (*Ovis ammon*) או כבש הערבה (*Ovis vignei*), וכבש מסוג קרוב אך שונה - כבש הרעמה (*Ammotragus lervia*). כבשי בר נמצאים עד היום בהרי אירופה ובעבר חיו גם באזורנו.

2. כבש בעל קרן ישרה - לקבוצה זו שייכים מינים רבים מסוג עז, כגון היעל, אך גם בסוג כבש (*Ovis musimon orientalis*). יש מעט מינים בעלי קרן "פשוטה", כמו כבש המזרח (*Ovis musimon orientalis*).

48. אורח חיים ס"י תקפו סעיף א.

49. סקירה על התירוצים הרבים שאינם במקומם ללא ההנחה שמדובר בבעל חיים מבוית, עיין: ב' שפיגל, דף שבועי, אוניברסיטת בר אילן, גיליון 417.

3. מעלי גירה בעלי קרניים כפופות שאינם אילים - מלבד בתת-משפחת היעלים, קיימים מינים בעלי קרניים מפותלות גם בתת-משפחות נוספות. לתת-משפחת הראמים בשבט שוכני מדבריות שייך הדישון, שהוא בעל קרניים ארוכות ומפותלות הנמצאות גם אצל הנקבות. מין נוסף בולט הוא הקודו (איור 11), המשמש להכנת השופר בקהילות תימן.⁵⁰ מנהג התימנים מעורר עניין מיוחד, משום שהשופר ארוך ומפותל בכמה פיתולים, בניגוד לשופר של האשכנזים שכפוף רק בקצהו. ההבדל בצורת השופר של העדות השונות הוא תוצאה לא רק של המבנה הטבעי של השופר, אלא גם תוצאה של הטיפול שהוא מקבל בעת הכנתו. בעת עיבוד השופר של האשכנזים הוא מיושר על מנת להקל על הקידוח של החוד. לדעת הרב יוסף קאפח,⁵¹ מבנה זה מוציא את השופר מגדר שופר והופך אותו לחצוצרה. לדעתו, שופר בצורה כזו אינו כפוף יותר מאשר קרן של יעל, הנקראת "פשוטה". לשופר של התימנים יש בוודאי יתרון בכך שהוא כפוף, אך החיסרון הבולט הוא בזה שאינו איל. הקודו הוא אנטילופה, השייכת לתת-משפחת הפריים (Bovinae) ולשבט סלילני



איור 11: קודו (צילום: פ' וונרטון)

50. ראה באתרי האינטרנט שצוינו לעיל בהערה 33. בשו"ת קנין תורה סימן עח מופיעה שאלה ביחס לכשרות השופרות של התימנים. בשאלה הם מתוארים כארוכים מאוד ושמקורם מחיה גדולה באפריקה ("בע"ח מאוד גדול כערך חצי חדר").

51. "קאפח, 'שופר של ראש השנה', סיני סט, תשל"א, עמ' 202-209.

הקרניים (Strepsicerotini). אנטילופה זו חיה בשולי מדבריות אפריקה. אם נרחיב את האיסור "חוץ משל פרה" לכל תת-המשפחה, הרי ששופר הקודו פסול גם בדיעבד, אך אם נצמצם את הפסול רק לסוג בקר (Bovini), עדיין קיים החיסרון שהקודו בוודאי אינו איל ולכן כשר מלכתחילה ולא מן המובחר. לדעת הט"ז שהובא לעיל, יש אמנם להעדיף "כפופים" על "אילים", אך העדפת הקודו אינה ברורה, שכן קרן האיל נפוצה מאוד. ייתכן שהדבר נובע מפרשנות שונה למושג "כפוף", ובמקום קרן מפותלת, הכוונה לקרן מסולסלת (בעלת פיתולים רבים).

מין העשוי לענות על כל התנאים של קרן מסולסלת הוא הדישון (איור 12). מקובל לזהות את הדישון כ-*Addax nasucumulatus*, משום שבתרגום השבעים הוא נקרא "בעל אחוריים לבנים". הדישון גדול מהאנטילופות ובעל קרניים נבובות, מפותלות וזקופות באורך כחצי מטר. לדעתי, הדישון קל להשגה יותר מאשר הקודו, ולכן לא ברור לי מדוע הועדף הקודו.

ט. שיקולים נוספים בבחירת השופר

בקרב יהודי איטליה והולנד רווח המנהג להשתמש בקרן עז להכנת השופר. מנהג זה נראה, לכאורה, שלא מן המובחר, משום שקרן העז אינה כפופה. ייתכן שהשיקול



איור 12: דישון (צילום: חגי רענן)

המכריע היה העובדה שדווקא קרן עזי ישרה נוחה לקידוח הרבה יותר מקרן האיל.⁵² הכנת השופר דורשת מומחיות רבה, ובהעדר ידע מתאים היה צורך לעקוף את הבעיות על ידי בחירת מין קל לעיבוד. הבעיה של הקידוח מכתובה עד היום את צורת השופר, משום שגם כאשר משתמשים בקרן האיל נוהגים היצרנים ליישר אותו.⁵³ בחלק מקהילות יהודי תימן משתמשים בקרן היעל למרות היותה "פשוטה", משום שהיעל הייתה נפוצה בסביבתן. ולא היה צורך לקדוח, שהרי העצם (הזכרות) מגיעה כמעט עד לחוד הקרן.

י. סיכום

במאמר זה נעשה ניסיון לבחון סוגיות שונות בהלכות שופר לאור הידע הקיים בדינו על מבנה קרני בעלי החיים והשונות במבנה זה בהשוואה בין קבוצות ומינים שונים של מעלי גידה.

כמבוא לדיון נערכה השוואה בין קרני בני משפחת הפריים ומשפחת האיילים. בפריים הקרן בנויה כשפופרת או נדן העוטף בסיס של עצם, וניתנת לשימוש כשופר בקלות לאחר הפרדתה מהבסיס. באיילים הקרן עשויה כולה עצם ובאופן מעשי אינה מתאימה לייצור שופר. לרוב הדעות גם אם ניתן היה לקדוח בעצם הקרן של האיילים, אין היא כשרה לשופר. מקור הפסול הוא בכך שגם בסיס העצם (זכרות) של קרן בני משפחת הפריים פסול כאשר קודחים בו כאשר הוא נפרד מהחלק החיצוני הקרני (נקבות). אם קדחו בעצם הבסיס כאשר הקרן בשלמותה, השופר כשר.

מבין בני משפחת הפריים נפסלה להלכה, לכו"ע, רק קרן הפרה, מטעמים שונים, אולם התעוררו דיונים שונים לגבי השאלה מהם המינים הנכללים במונח 'פרה'. מבין הטעמים שהועלו לפסול קרן הפרה רק טעמו ה'ביולוגי' של אביי נידון בהרחבה ("כיון דקאי גילדי גילדי מיתחזי כשנים ושלשה שופרות"). הגלדים הם טבעות הגידול של הקרן שבבקר הם בעלי מופע שכבתי. למונח 'גלד' יש משמעות נוספת: 'שכבה'. מותר לשייף את השכבות החיצוניות או הפנימיות של הקרן, ובלבד שהשכבה שבה יתקעו לא תהיה פגומה בנקב.

עסקנו במינים השונים הנידונים במסכת ראש השנה (פרק ג) - "יעל" ו"זכרים". בעוד שזיהוי היעל פשוט, הביטוי "זכרים" אינו חד-משמעי: ייתכן שהכוונה לאילים (זכרי הכבשים), אך ייתכן גם שהכוונה לזכרים בכלל. מושגים חשובים שהתבררו

52. ראה באתרי האינטרנט שצוינו לעיל בהערה 33.

53. "קאפח (לעיל, הערה 51). הרב קאפח טוען, שהשימוש שעשו חז"ל במונח "איל כפוף" מוכיח שאסור ליישר את הקרן, שהרי "אין בעולם איל שאין קרניו כפופים", והחידוש בדרישה של "כפוף" היא שאין ליישר. אולם לעניות דעתי ניתן בהחלט למצוא במגוון המינים השייכים לקבוצה הסיסטמטית של הכבשים, גם מינים בעלי קרן ישרה, וייתכן שחז"ל הצביעו על המין הספציפי בתוך הקבוצה.

מנקודת מבט של מבנה הקרן הם "פשוטין", כקרן היעל שהם אינם ישרים לגמרי אלא כפופים בניגוד ל"כפופים", שבלשוננו יקראו 'מפותלים'.

במהלך הדיון כפי שהשתקף במקורות השונים מסתמנות מחלוקות ביחס לגורמים הקובעים את כשרותו של השופר ואת רמת הכשרות, כלומר: בדיעבד, לכתחילה או מן המובחר. אין די במסקנות ההלכתיות התאורטיות כאשר הן אינן מלוות בהצעות מעשיות להגדרת מינים העשויים להוות מקור לשופרות. בדרך כלל ההצעות ברורות מאליהן, אך בחלק מהמקרים יש צורך לפנות למיני בעלי חיים ייחודיים, העשויים לענות על צירוף תנאים מיוחד. נסקור את מעמדם ההלכתי של שופרות ממינים שונים בסדר עולה של 'כשרות' על פי דעת רוב המפרשים ולפי פסיקת השלחן ערוך ונציג את המינים הרלוונטיים:

א. שופר של יעל לדעת רוב הראשונים כשר בדיעבד, ואילו לדעת הרמב"ם (לפי רוב מפרשיו) הוא פסול גם בדיעבד. לדעת הכלבו, הרמב"ם כולל במושג 'כבש' מינים שונים ובלבד שקרנם כפופה, ולכן ניתן להכשיר את עז הבורג בעלת הקרן המפותלת. לפי הט"ז, אפילו לשיטת הרמב"ם כל בני שבט העזים (Caprini) כשרים בדיעבד, ואפילו אם קרנם פשוטה, משום שניתן לקרוא להם כבש. מינים בעלי קרן ישרה הם העז, הקירו והטאר. אפילו בסוג 'כבש' (Ovis) יש מין בעל קרן ישרה - כבש המזרח. הצבי, לעומת זאת, לא נכלל בתת-משפחת היעלים ולכן לא ניתן לקרוא לו 'כבש' וקרנו ישרה. לפי שיטת הט"ז הוא כשר בדיעבד אפילו לפי הרמב"ם כמו היעל. גם לראם השייך לתת-משפחה שונה מה'כבש' יש קרן ישרה אך ייתכן שהוא פסול גם בדיעבד כקרן של פרה בגלל הפסוק "וקרני ראם קרניו".

ב. שופרות כפופים שאינם של איל לדעת הר"ן והרמב"ן כשרים לכתחילה ולדעת התוספות רק בדיעבד. הדישון השייך לתת-משפחת הראמים הוא בעל קרן מסולסלת (כפופין) אך אינו שייך לתת-משפחת היעלים ולכן לא יכול להיקרא איל ולכן כשר לכתחילה אך לא מצווה מן המובחר.

ג. שופר של איל, כלומר זכר הכבשים, הוא מצווה מן המובחר. ייתכן שהמצווה מן המובחר היא רק לגבי איל שהוא זכר של כבש הבית ואילו אילים של כבשי בר כמו כבש הרעמה, כבש אמן או כבש הערבה למרות היותם בעלי קרן כפופה הם רק מצווה לכתחילה אך לא מן המובחר. לדעת הט"ז כל המינים של הכבשים כלומר גם יעלים ועזים אם הם בעלי קרן כפופה הם מצווה מן המובחר ולא רק כשרים לכתחילה.

שאלה מיוחדת נוגעת לכשרות השופר הארוך של התימנים שמקורו בקודו. אנטיילופה אפריקאית זו שייכת לתת-משפחת הפרים (Bovinae) ולשבט סלילני הקרניים (Strepsicerotini). אם נרחיב את האיסור "חוץ משל פרה" לכל תת-המשפחה, הרי ששופר הקודו פסול גם בדיעבד, אך אם נצמצם את הפסול רק לסוג בקר (Bovini), עדיין קיים החיסרון שהקודו אינו איל, ולכן ייתכן שכשר לכתחילה, אך אינו מן המובחר.

מבין כול מועדי ישראל, דומה כי ראש השנה הוא הנעלם והמסתורי שבכולם. בתורה שבכתב נזכרו רק שתי מילים המיוחדות למועד זה - "זכרון תרועה" (ויקרא כ"ג, כד). חז"ל ייחדו לו אמנם מסכת שלמה במשנה, אולם למעלה מחציה אינו עוסק בענייני היום. אופיו המרכזי של היום כיום דין, נדון בהרחבה רק בתלמודים, ורבים ממנהגיו של היום עוצבו לאחר חתימת התלמוד, במשך דורות רבים.

ספר זה הוא קובץ מאמרים של מורי מכללת יעקב הרצוג, המבקש לשפוך מעט אור על היבטים שונים של ראש השנה. המאמרים עוסקים באופיו של היום, בתפילותיו ובמנהגיו.

