

הימים הנוראים – בתורה ובחז"ל

תקציר

מועדי חודש תשרי על-פי תיאוריהם בתורה הם ימי-חג, ואילו אצל חז"ל הם בעיקר ימי-דין, ומצטרפים למכלול אחד של ימים נוראים.
מה גרם לכך שימים אלו קיבלו אצל חז"ל צביון של יראה?
במאמר מפורטים תחילה המשמעויות הנוספות של דין, שחז"ל העניקו לכל אחד ממועדי תשרי, ולאחר מכן מוצע הסבר כולל, מתוך כתבי הרב קוק, לתופעה זו של 'הימים הנוראים'.

הקדמה

מועדים שבראשית חודש תשרי, ראש-השנה ויום-הכיפורים, כפי שמתוארים בתורה, הם ימי-חג, ואילו אצל חז"ל הם בעיקר ימי-דין. למרות היותם של חג הסוכות ושמייני-עצרת ימי-חג ושמחה, הרי חז"ל מצרפים אותם לימי-הדין ויוצרים תחושה שכל הימים הללו הם מכלול אחד של ימים נוראים.

כיצד קרה שימים טובים אלו קיבלו אצל חז"ל צביון נוסף של יראה?
הרבה נכתב בעניין ההיבטים הרעיוניים והמעשיים של מועדי תשרי. לרוב אין בהם התייחסות למתיחות הניגודית שבין הכתוב בתורה לבין קביעת המועדים לימי-דין, והמעבר מן המקרא אל המסורת נעשה בטבעיות, כאילו הוא מובן מאליה.¹ במקומות, שקיים בהם אזכור להנגדה זו, הרי היא מתמקדת בעניין ראש-השנה בלבד ובדרך כלל באופן פשטני ושטחי.²

מילות מפתח: ימים נוראים; מועדים; ראש-השנה; יום-הכיפורים; סוכות; הושענא רבא; שמייני-עצרת; אידאות (הרב קוק).

1. כגון: נ' וואהרמן, חגי ישראל ומועדיו, ירושלים 1976; הרב ש"י זיין, המועדים בהלכה⁷, ירושלים תשס"ו; י"ש ליכט, זמנים ומועדים בתקופת המקרא ובימי בית שני, ירושלים תשמ"ח; מ"ז סולה, מועדי השנה במקרא, בתלמוד, במדרש ובמנהג, ירושלים תשמ"ז; הרב ע' אבן-ישראל (שטיינליץ), חיי שנה, ירושלים תשס"ח (אינו מזכיר את ימי הושע"ר וש"ע); צ' שכטר, מועדי ישראל, ירושלים תשכ"ו; י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה (אינו מזכיר את הושע"ר).

2. ד' הרמן, מעגל החיים והמועדים בבית היהודי, ראש העין 2005, עמ' 225-226; הרב ש' גורן, תורת המועדים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 11; א' שביד, ספר מחזור הזמנים – משמעותם של חגי ישראל, תל-אביב 1984, עמ' 52 (אינו מזכיר את ימי הושענא רבא ושמייני עצרת).

בדיונונו זה נתייחס אל כל מועדי תשרי. תחילה נסקור את המשמעויות של ימי-דין, שהוסיפו חז"ל לכל אחד מהם, ולאחר מכן נציע הסבר כולל לתופעה זו של "הימים הנוראים".

ראש-השנה

על-פי הכתוב בתורה (ויקרא כג 23-25 ובמדבר כט 1-6), ניחן ראש-השנה בשלושה יסודות עיקריים:

- * שבתון – יום מנוחה (אונקלוס ורמב"ן לויקרא כג 24) ויום-טוב (יונתן בן עוזיאל, שם).
 - * זיכרון תרועה ויום תרועה³ – תקיעות (בשופר – משנה, רה"ש ג, ג).
 - * מקרא-קודש – תפילות החג (ספרא אמור יא, יא).
- מעיון בפסוקים כפשוטם אין משתמע, שהיום הראשון לחודש השביעי הוא יום ראש-השנה, וגם לא מוזכר בו, שהוא יום-הדין ושיש צורך לחזור בתשובה, אלא מתחוויר שזהו יום של חג ושמחה, וכך ציוו עזרא ונחמיה להתייחס אליו (נחמיה ז-ח).
- לעומת זאת, במשנה רה"ש פ"א, מ"ב קבעו חז"ל, ש"בראש-השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון" ובברייתא בגמרא שם טז, ע"א: "אדם נידון בראש-השנה", ובנוסף, חז"ל קבעו את עשרת ימי תשובה (רה"ש יח ע"א).
- על-פי מה קבעו חז"ל, שיום א' בתשרי הוא יום-הדין לבני-האדם?⁴
- להלן נסקור נימוקים שונים, שהובאו על-ידי חז"ל ופרשנים, ונתייחס שוב לעניין זה בהסבר הכולל.

בתשרי נברא העולם

במסכת ראש-השנה מובאת מחלוקת לגבי השאלה באיזה חודש נברא העולם (ומכאן גם מתי חל ראש-השנה)? לדעת ר' אליעזר – בתשרי, ולפי ר' יהושע – בניסן. שם בדף ח, ע"א מובא: "ורבי אליעזר היא, דאמר: בתשרי נברא העולם. רב נחמן בר יצחק אמר: לדין, דכתיב: 'לעיני ה' אלקיך (בה) מרשית השנה ועד אחרית שנה' (דברים יא 12) – מראשית השנה נידון מה יהא בסופה". רב נחמן סובר כרבי אליעזר, שבתשרי נברא העולם, ומוסיף, שהיום הראשון שבו הוא ראש-השנה והוא יום-הדין לשנה כולה.

3. התרועה יכולה להתפרש גם במשמעות חגיגית – כמו: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם" (במדבר י 10), וכן בטקס המלכת שלמה תקעו בשופר (מל"א א 39).

4. נזכיר גם דעות אחרות שבמיעוט: רבי מאיר ורבי יהודה מרחיבים את עניין הדין שבראש-השנה, ולדעתם – "הכל נידונים בראש-השנה" (רה"ש טז ע"א) – כל הברואה, ולא רק האדם (יש הבדל מסוים ביניהם: לדעת רבי מאיר, "גזר הדין שלהם נחתם ביום-הכיפורים", ואילו לדעת רבי יהודה, "גזר-הדין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו: בפסח – על התבואה, בעצרת – על פירות האילן, בחג – נידונין על המים, ואדם...ביום הכיפורים"). ולעומתם, יש השוללים את ראש-השנה כיום של דין: "רבי יוסי אומר: אדם נידון בכל יום...רבי נתן אומר: אדם נידון בכל שעה" (רה"ש טז ע"א), וכן לדעת רבי יצחק רבה בשם רבי יהודה הנשיא: "מלך וציבור נידונים בכל יום" (ירושלמי, רה"ש א, ב).

א. דין האדם

הר"ן בפירושו למשנה רה"ש פ"א, מ"ב, הסתמך על דעת רבי אליעזר שלעיל ודייק ממדרשי אגדה,⁵ שהעולם נברא ב-כ"ה באלול וב-א' בתשרי נוצר האדם. הר"ן הזכיר מאותם מדרשים מה קרה לאדם הראשון ביום יצירתו: "ביום ראש-השנה בשעה ראשונה – עלה במחשבה (של ה' לברוא את האדם), בשנייה – נתייעץ עם מלאכי-השרת, בשלישית – כנס עפרו, ברביעית – גיבלו, בחמישית – רקמו, בשישית – עשאו גולם, בשביעית – נפח בו נשמה, בשמינית – הכניסו לגן, בתשיעית – נצטווה (האדם שלא לאכול מעץ הדעת), בעשירית – עבר (עברה), באחת-עשרה – נידון, בשתיים-עשרה – יצא בדימוס (=במחילה). אמר הקב"ה לאדם: זה סימן לבניך: כשם שעמדת לפני בדין היום הזה ויצאת בדימוס, כך עתידין בניך לעמוד לפני בדין ביום זה ויוצאין לפני בדימוס. אימתי? בחודש השביעי באחד לחודש".

וסיכם הר"ן: "ומכאן סמך למה האדם נידון בראש-השנה יותר מבשאר הימים".⁶

ב. השופר

שני ההסברים הבאים קשורים לתרועה בראש-השנה:

* בכסה ליום חגנו

דורש רב נחמן בר-יצחק במסכת רה"ש ח, ע"א: "ממאי דתשרי הוא (יום-הדין)? דכתיב: 'תקעו בחודש שופר, בכסה – ליום חגנו' (תהילים פא 4), איזה חג, שהחודש מתכסה בו? הווי אומר זה ראש-השנה, וכתיב: 'כי חק לישראל הוא, משפט לאלוקי יעקב' (שם פסוק 5). על סמך הציווי של התקיעה בשופר, קובע המדרש, שאותו היום הוא ראש-השנה ויום המשפט.

* קול השופר

בפסיקתא דר"כ, כד, ב'⁷ ובמקומות נוספים⁸ מתבסס המדרש על הפסוק בעמוס ג 6: "אם יתקע שופר בעיר, ועם לא יחרדו(?): כך אם יתקע שופר בעיר, בראש-השנה, ועם לא יחרדו (?), אלו ישראל ... אלא שובו מדרכיכם הרעים ולמה תמותו בית ישראל" (עפ"י יחזקאל לג 11).

גם בהסתמך על מדרש זה – עצם התקיעה בשופר והחרדה הנלווית אליה מורים על כך שזהו יום ראש-השנה ויום של דין.

ג. סמוך ליום הכיפורים

בפירושו לויקרא כג, כד הסביר הרמב"ן: "אבל מפני שהוא בחודשו של יום-הכיפורים בראש-חודש, נראה, שבו יהיה דין לפניו יתברך, כי בס ידין עמים, בראש-השנה יישב לכיסא שופט

5. ויק"ר כט, א; דב"ר, מהדורת ליברמן יג, י; עמ' 11 פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ב, פסקה כג, א עמ' 334.

6. הר"ן מסביר בהמשך, שאף לשיטת ר' יהושע שבניסן נברא העולם, א' בתשרי הוא ראש-השנה ויום-הדין, משום שביום זה (ועד יום הכיפורים) התחיל ה' להתרצות למשה רבנו על חטא העגל, ולפיכך נקבע ליום של כפרה וסליחה.

7. (לעיל הערה 5), פסקה כד, עמ' 347-348.

8. ויקרא רבה כט, ג.

צדק".

לדעתו, מסתבר שבראש-החודש, שבו חל יום הכפורים יהיה בו יום דין. לאור הסברים אלו, עומדת בעינה שאלת הפער בין הכתוב בתורה לבין דברי חז"ל בעניין ראש-השנה, ולכך נתייחס בסוף הדברים.

יום הכיפורים

בהסתמך על פסוקי התורה (ויקרא טז; כג 26-32), היסודות המרכיבים את יום-הכיפורים הם הבאים: מקרא-קודש ושבת-שבתון (בדומה למועדים אחרים), וכן – עינוי נפש ויום של כפרה. כיצד נעשית הכפרה על העוונות?

נראה, שבכל אחד מפרקי-ויקרא שצוינו לעיל (טז ו-כג) – מודגש היבט אחר שלה.

א. רוב פרק טז עוסק בתיאור עבודת הכהן הגדול ביום-הכיפורים – לבושו המיוחד ליום זה⁹ וקרבת-היום,¹⁰ ובסוף הפרק נזכר שיתוף העם בתהליך הכפרה, ופסוקים אלו מנוסחים בלשון רבים. נראה מכאן, שעיקר הכפרה ביום-הכיפורים נעשתה על-ידי הכהן הגדול, והיא לא כוונה אל היחיד, אלא היא כפרת-ציבור לכלל העם כיחידה אחת, כמובא שם בפסוק 33: "ועל כל עם הקהל יכפר".

ב. בפרק כג מתואר, מה הפרט צריך לעשות כדי לזכות בכפרה.

ראשית, אין הפרט נדרש לעשות תשובה. הנימוק הוא: "כי יום כפורים הוא לכפר עליכם" (פס' 28) – עצמו של יום מכפר (על-פי הכתוב: "בעצם היום הזה", שם פס' 29).

שנית, כדי שהפרט ייכלל בכפרת הציבור, עליו רק לקיים את חובות היום המפורטות בתורה, והן: "ועניתם את נפשותיכם... וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה" (שם פס' 27-28). עינוי הנפש, שהוא צום, וביטול ממלאכה, הנדרשים ביום-הכיפורים, אמנם מבטאים תהליך מסוים של תשובה, אבל לא משהו מעבר לכך.

השקפה דומה לזו, אבל חריגה אצל חז"ל, מובאת בשמו של רבי יהודה הנשיא במסכת יומא פה, ע"ב (ובשבועות יג ע"א): "על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום-הכיפורים מכפר, חוץ מפורק-עול ומגלה פנים בתורה ומפר ברית בשר, שאם עשה תשובה – יום-הכיפורים מכפר, ואם לא עשה תשובה – אין יום-הכיפורים מכפר".

מכאן – שעל רוב העבירות יום-הכיפורים מכפר גם ללא תשובה.

על-פי זה ניתן להסביר את תיאורו של רבן שמעון בן גמליאל (השני), על ימי-הכיפורים שלפני החורבן: "לא היו ימים טובים לישראל – כחמישה עשר באב וכיום-הכיפורים" (תענית ד, ח). והגמרא מסבירה: "יום-כיפורים, משום דאית ביה סליחה ומחילה" (תענית ל ע"ב וב"ב קכא

9. שמונה בגדים וכל בגד היה מכפר על סוג אחר של עבירות (זבחים פח ע"ב וערכין טז ע"א).

10. פר-החטאת, שעיר-החטאת והשעיר המשתלח. הרב שמעון אור במאמרו: "יום הכיפורים – השיבה אל הראשית" (צוהר, טז (תשס"ג)). מסביר שפר-החטאת ושעיר-החטאת מכפרים על עוונות הכוהנים שבמקדש, ואילו השעיר המשתלח מכפר על כלל העוונות של עם ישראל שמחוץ למקדש.

ע"א). באותם ימי כיפורים נעשתה הכפרה ככתוב בתורה – בלי שנדרש מאמץ גדול מכל אדם ואדם.

לעומת זאת, אצל חז"ל אין כפרה קולקטיבית, אלא כפרה אישית, המותנית בתהליך של תשובה – כמפורט במסכת רה"ש בדפים יז-יח ובמסכת יומא מדף פה, ע"ב ואילך. חז"ל הרחיבו דברים במעלתה של התשובה "שמקרת גזר דינו של אדם" (רה"ש יז ע"ב) ובעלת מעלות נוספות.¹¹ כמו-כן חז"ל פיתחו מערך של כללים בנושא התשובה, ולהלן נתייחס לשניים מהם – בהתאמה לאלו שהוזכרו לעיל:

א. בניגוד לכתוב בתורה – הדגישו חז"ל את חשיבותה של תשובת-היחיד בימים הנוראים: "דרשו ה' בהמצאו (ישעיה נה 6) – התם ביחיד", שיש לו זמנים מיוחדים לתשובה, והם הימים הנוראים, ואילו תשובת-הציבור היא: "כ-ה' אלוקינו בכל קראנו אליו" (דברים ד 7), אין לה זמן קבוע, והיא טובה לכל ימות השנה (רה"ש יח ע"א).

ב. חז"ל הכירו במעלתו המיוחדת של יום-הכיפורים כיום של כפרה וקבעו במשנה, יומא פ"ח, מ"ח: "תשובה מכפרת על עבירות קלות – על עשה ועל לא תעשה. ועל החמורות – היא תולה עד שיבוא יום-הכיפורים ויכפר". אבל בהמשך הגמרא (פה ע"ב) בעניין העבירות החמורות מובא: "עם תשובה – אין, בפני עצמן (ללא תשובה) – לא, נימא דלא כרבי". כלומר, התשובה מכפרת על העבירות הקלות גם שלא ביום-הכיפורים, ועל החמורות – יש צורך בשילוב של תשובה ויום-הכיפורים (עיינו ברש"י יומא פו ע"א, ד"ה כי ביום הזה), ולא כרבי, שפטר מהצורך מתשובה על רוב העבירות.

סוכות

בחג-הסוכות אנו מצטווים לשמוח, כפי שזכר בתורה שלוש פעמים (ויקרא כג 40 ודברים טז 14-15), וזאת – על נסי המדבר ועל היותו "חג האסיף", המסיים את איסוף התבואה והפירות.

והנה חז"ל קבעו במשנה רה"ש פ"א, מ"ב: "ובחג נידונין על המים",¹² ומכאן – שבחג הסוכות נחתם גזר-הדין של הגשמים הממששים ובאים, חז"ל קישרו גם חלק ממצוות החג לדין זה, כדי שגזר-הדין יהיה לטובה.

על מצוות ניסוך-המים במזבח (שאינה כתובה בתורה) – נאמר: "תניא: אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא: "...ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג? אמר הקב"ה, נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה" (רה"ש טז ע"א).

גם מצוות ארבעת המינים, המסמלת את שמחת החג (ויקרא כג 40), צורפה לעניין זה.

במסכת סוכה לז ע"ב, מובאת בעניין – משמעות הנענועים בלולב:

11. א. במסכת יומא פו ע"א-ע"ב: גדולה תשובה – "שמביאה רפאות (=רפואה) לעולם", "שמגעת עד כיסא הכבוד", "שדוחה את לא תעשה שבתורה", "שמקרת את הגאולה", "שזדונות נעשות לו כשגגות", "שמארכת שנותיו של אדם", "שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם כולו".

ב. עדות למעבר אל הצורך בתשובה ניתן למצוא בברייתות הבאות שעוסקות בשמחת בית השואבה. הנוסח הא"י: "ומי שחטא יימחל לו" (תוספתא סוכה ד, ב; ירושלמי, סוכה ה, ד) – לעומת הנוסח הבבלי: "ומי שחטא ישוב (בתשובה) וימחול לו" (סוכה נג ע"א).

12. כדעת רבי יהודה, שאמר: "הכול נידונים בראש-השנה, וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו" (רה"ש טז ע"א).

"אמר ר' יוחנן: מוליך ומביא – למי שהארבע רוחות שלו,

מעלה ומוריד – למי שהשמים והארץ שלו.

במערבא מתנו הכי: ...מוליך ומביא – כדי לעצור רוחות רעות,

מעלה ומוריד – כדי לעצור טללים רעים".

בנענועי הלולב יש, מחד גיסא, תפילה לעצירת פגעי-החורף, ומאידך גיסא, תפילה לגשמי-ברכה. ובמסכת תענית ב, ע"ב: "אמר ר' אליעזר: הואיל וארבעת המינין הללו – אי-אפשר בהם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא מים". בעקבות קשר זה, שיצר ר' אליעזר בין ארבעת המינים לבין המים, נקבעה הלכה (אמנם-כר' יהושע): ראשית הזכרת גשמים היא "משעת הנחתו" של לולב, דהיינו בשמיני-עצרת (תענית ב ע"ב).

ממד נוסף של הדין בחג הסוכות נמצא בפריס, המוקרבים בימי-החג: במסכת סוכה נה, ע"ב נשאלה השאלה: "הני שבעים פרים-כנגד מי? כנגד שבעים אומות". ור' יוחנן מסביר שם: "אוי להם, לגויים, שאיבדו (את בית המקדש), ואין יודעין מה שאיבדו, שבזמן שבית המקדש קיים – מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן?" מכאן, שהקרבה זו באה לכפר על אומות-העולם.

מדוע כפרה זו נקבעה דווקא לחג הסוכות?

מפרש רש"י שם ד"ה שבעים פרים: "כנגד שבעים אומות לכפר עליהם, שיִרדו גשמים בכל העולם, לפי שנידונין בחג על המים", כדי שיהיו זכאים לגשם.

יתר על כן, הבקשה שייכת לכל העולם כולו. והשוו זכריה יד, טו, אשר בו אומר הנביא, שבחג הסוכות **לעתיד לבוא** כל העמים יעלו לרגל.

הושענא רבה

ביום האחרון של חג הסוכות, הושענא רבה, היינו מצפים, ששמחת-החג תגיע לשיאה שהרי ביום זה נפרדים מהחג, ואולם עפ"י ספרות הקבלה יום זה הוא אחד מימי הדין: "כד יתיב (יושב) קוב"ה בראש-השנה ויומא דכיפורא והושענא רבה בדינא רבא לעיוני בדינא דעלמא"¹³.

על הדין, הנעשה בהושענא רבה, מובא בזוהר בפרשיות צו ותרומה: "ביומא שביעאה דחג הוא סיומא דדינא דעלמא, ופתקין נפקין (יוצאים) מבי מלכא".

מכאן – שזהו יום חיתום הדין: הדין אמנם נחתם ביום-הכיפורים, ואולם פסק הדין אינו נמסר (לביצוע) אלא ביום זה, ומכאן – שעד אז אפשר עדיין לחזור בתשובה. זהו המקור למנהג, שמברכים איש את רעהו ביום זה בברכת 'פתקא טבא'.

וכיוון שכך הרי שיום הושענא רבה מסמל גם את יום הזכייה בדין: "וכיוון שהגיע יום הושענא רבה נוטלין ערבי נחל, ומקיפין שבע הקפות וחזן הכנסת עומד כמלאך אלוהים – וספר תורה בזרועו, והעם מקיפין אותו דוגמת המזבח...ומיד מלאכי השרת שמחים ואומרים: נצחו ישראל, נצחו ישראל, וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם" (מדרש תהילים יז, ה).¹⁴

13. זוהר למגילת רות. מובא בספר **ילקוט הרועים**, ורשה תרמ"ה, עמ' 246.

14. ועיינו במפורט בהערה ל"ו במהדורת באבער.

דבר זה מסביר את המנהג להמשיך ולומר את מזמור רז' לדוד ה' אורי וישעי' עד הושענא רבה. מזמור זה שייך לימי-התשובה, ולכאורה, היה צריך להפסיק לאומרו ביום-הכיפורים. המשך אמירתו מורה, שעדיין יש חלק מסוים בתהליך התשובה שלא הסתיים. השלמת התהליך מתבטאת גם בתפילות המיוחדות ליום זה, המזכירות את הימים הנוראים, כפי שמתאר השל"ה הקדוש (שני לוחות הברית, מסכת סוכה, ח"א, עמ' עו):

"תיקון ליל הושענא רבה, שבו נוהגים בארץ ישראל כמו ליל שבועות, ועוסקים כל הלילה בתורה, גם בתפילות, ומקצת קהילות מהמלכות הזה נוהגים, שאומרים איזה הושענות ובקשות המסודרות להם, ואומרים כמה פעמים אל מלך, ויעבור, ותוקעים תשר"ת, כשאומרים י"ג המידות, והכול – לעורר הלבבות לתשובה".

שמיני-עצרת

תופעה מעניינת היא, שחג זה נזכר בתורה במקומות, שבהם נזכרים גם ראש-השנה ויום-הכיפורים בכלל המועדים (במדבר כט וויקרא כג), ולעומת זאת, אינו נזכר במקומות שראש-השנה ויום-הכיפורים אינם מופיעים (שמות לד ודברים טז). הצמידות של שמיני-עצרת לימי-הדין מרמזת על הדמיון שביניהם.

גם תורת-הקרבנות של החגים רומזת לקשר בין שמיני-עצרת לבין ימי-הדין, שהרי קרבנותיהם שווים: שמיני-עצרת דומה לראש-השנה וליום-הכיפורים, שבהם מוקרב פר אחד בלבד – לעומת ראש-חודש, פסח ושבועות, שבהם מוקרבים שני פרים בכל יום.

שמיני-עצרת מצטרף לימי-הדין, ועל כך ניתן ללמוד מהמובא בזהר לפרשת ויחי: "אי זכי בתשובה ולא שלימתא כדקא יאות, תלין לה עד ההוא יומא בתראה דעצרת, דהוא תמינאה לחג. ואי עבד תשובה לפני אדונו, נקרעים (הספרים)". תרגום: אם זוכה בתשובה ולא שלמה כיאות, תולים לו עד אותו יום אחרון של עצרת, שהוא שמיני לחג. ואם עושה תשובה (שלמה) לפני אדונו, נקרעים (הספרים).

על-פי האמור, שמיני-עצרת הוא יום חתימת הדין, ואולם נאמר כבר לעיל, שחתימת הדין היא בהושענא רבה.

שאלה זו נשאלה בספר 'שער הכוונות – מועדים' (עניין סוכות, דרוש ו) לאר"י ז"ל, ותשובתו היא: "ואמנם אמיתות העניין הוא זה, כי הנה עיקר הדין נידון ונגמר בחצות ליל הושענא רבה... אבל אף-על-פי שנמסרו הפתקין בידם, לא ניתן להם רשות לפעול המשפט והעונש, הכתוב באותם הפתקין, עד יום שמיני עצרת, כדי לתת עוד זמן אל החוטאים שישוּבו בתשובה". כלומר, הושענא רבה הוא יום חיתום הדין למי שחזר בתשובה, אבל מי שעדיין לא חזר בתשובה – מקבל יום נוסף, עד שמיני-עצרת.

גם הדין הנאמר במשנה רה"ש פ"א, מ"ב, על חג הסוכות: "ובחג נידונין על המים" – מסייגים בשמיני-עצרת, שאז מתפללים על הזכרת-גשמים, ומכאן – ששמיני עצרת, החותם את מועדי תשרי, הוא גם זמן חיתום הדינים.

הסבר מתוך כתבי הרב קוק¹⁵

הסבר להבדלים באופים של מועדי תשרי בתורה לבין אלו שאצל חז"ל – ניתן ללמוד מתוך דברי הראי"ה קוק במאמרו 'למהלך האידיאות בישראל'.¹⁶ הרב דן בעליות ובמורדות ביחסים שבין כנסת ישראל (האידיאה הלאומית) לבין הקב"ה (האידיאה האלוהית), וכך הוא כותב: "וכנסת ישראל במעמדה הנישא והנשגב, בימים מקדם, הגיעה בנשמתה המזהירה, בתעופה גדולה למקור האורה העליונה" (עמ' קה).

מתי הייתה אותה תקופה אידיאלית בין כנסת ישראל לבין הקב"ה, שעליה כותב הרב? והוא משיב: "לעד לא יישכח מזיכרונה אותו תור הזהב שבפריחת ימי שלמה, בבניין הבית הראשון,¹⁷ בהדר תפארת כבודו ועוז החיים שהתגלה בו בהבעת עושר האידיאה האלוהית והלאומית המשולבות זו בזו בהתאמה הרמונית" (עמ' קו).

ואולם לא לעולם חוסן – "עוונות אבותינו הורידו כל כך את כנסת ישראל ממרום גבורתה וקדושתה. חטאת הקהל רחבה וגדלה כל כך, נתרחה האידיאה הלאומית בריחוק קיצוני מהאידיאה האלוהית, ומבול הקלקולים שטף עד צוואר" (עמ' קז).

והתוצאה – "הגלות, החורבן הפנימי והפיזור החיצוני, הכתה לרסיסים ותאבד עד היסוד האידיאה הלאומית החרבה" (עמ' קח).

ניתן להסביר את דברי הרב באופן זה: בזמן שבית המקדש היה קיים, הוא כיפר על עוונות בני ישראל. ביום-הכיפורים הכפרה הייתה כפי הכתוב בתורה – קולקטיבית וללא צורך בתהליך ארוך של תשובה, ואולם פעולה זו נפסקה כתוצאה מן העוונות המרובים, החורבן והגלות.

ואיך נעשית הכפרה בזמן שאין בית מקדש?

מסביר הרב: "אז באה תחת האידיאה האלוהית בעצם רוממותה, ועל-ידי גניזתה של זו (=האידיאה הלאומית), תולדתה – האידיאה הדתית" (עמ' קי). האידיאה הדתית היא: "המוסר האישי, הדאגה לחיי הנצח האישיים הפרטיים, הדיוק הפרטי על כל מעשה בודד המקושר ברוח הכללי, התבססו יפה על-פי ההופעה האלוהית המוקטנת המיוחדת לצד הפרטיות – האידיאה הדתית" (שם).

עם חורבן בית המקדש ניטל אמצעי זה לכפרת העוונות, ולפיכך חז"ל גיבשו דרכי כפרה חליפיות¹⁸ שבהם עלה ערכה של התשובה.¹⁹ וכעת, ביום-הכיפורים אי-אפשר עוד להסתתר תחת כפרת הכלל שעל-ידי הכהן הגדול (סעיף א' לעיל בעניין יום-הכיפורים), וכתוצאה מן הירידה הרוחנית והמוסרית – אין די ב"עצמו של יום" כדי לכפר על כל העברות (שם סעיף ב), ולכן יש

15. הרעיון הובא במאמרו של הרב אמנון בזק: 'מידת הדין בחג הסוכות', דף קשר, 515 (תשנ"ו), ישיבת הר עציון, אלון שבות. במאמרו הרחבנו את הרעיון לכלל הימים הנוראים.

16. הרב קוק, **אורות**, ירושלים תשכ"ג, עמ' קב-קיד.

17. הרב קוק ציין את בית-המקדש הראשון, ואולם בדיוגנו נתייחס כך גם לבית-המקדש השני למרות ההבדלים שביניהם (יומא כא, ע"ב).

18. לימוד תורה (**מדרש תנאים** לדברים ל"ב, ב מהדורת ד"צ הופמן, ברלין 1907-1908) תורת הקרבנות (תענית כז, ע"ב), תפילה (ברכות כו ע"ב), דעת שפלה (**תנא דבי אליהו רבה**, יח), גמילות חסדים (**אדר"ג**, נוסח א, פרק ד), ייסורים (**ספרי** ואתחנן פסקה לב דברי כ"ע) ומיתה (ירושלמי, ת, ז).

19. מובא במדרש ויק"ר ז, ב: "מנין למי שהוא עושה תשובה, שמעלין עליו, כאילו עלה לירושלים ובנה את בית המקדש ובנה את המזבח והקריב עליו כל הקרבנות שבתורה? מן הדין קר'א 'זבחי אלוקים רוח נשברה' (תהילים נא 19).

צורך גם בתפילה ובוידוי אישי, שהם "העבודה שבלב" ותופסים את מקומם של קרבנות-היום. מכאן ניתן להבין את הצורך בתהליך הארוך והמתמשך של תשובה, שְׁפֹתֶיךָ בַּחוּדֶשׁ אֵלּוּל, עוֹבֵר דֶּרֶךְ רֹאשׁ-הַשָּׁנָה, יוֹם-הַכִּיפּוּרִים וְחַג-הַסּוּכּוֹת' שקיבלו משמעויות נוספות, ומסתיים בהושענא רבה ובשמיני עצרת, שגם הם "גוייסו" לצורך זה.

גם הקביעה בעניין חג הסוכות, "ובחג נידונין על המים", אינה יכולה עוד להיתלות במצוות ניסוך המים שהייתה במקדש, אלא בתפילה של כל איש מישראל עם ארבעת המינים, אשר מאז חורבן בית המקדש הם ניטלים בכל שבעת ימי החג ולא רק ביום הראשון של החג (משנה, סוכה ג, יב).

וכך מדי שנה בשנה אנו מציינים את הימים הנוראים במידה רבה מתוך יראה, עד לבניין בית המקדש במהרה בימינו, שאז הימים הטובים יחזרו לראשונותם, ונציין אותם יותר מתוך אהבה ושמחה.

הריאיון עם האל במשכן ובמקדש

תקציר

על-פי המאמר של האדריכל מיכאל חיוטין ('משכן אהל מועד – שחזור אחר'), **אהל מועד** (העשוי יריעות בלבד) שימש 'מבוא' **למשכן העדות**, המורכב משני חלקים (שווים בארכם ל'מבוא'): **קדש-הקדשים והקדש. אהל מועד** זה – בהעדר כל כלי שרת בתוכו – נראה לנו, כי נועד להיות מקום התוועדות, גם למי שאינם כהנים ולויים. כגון: משה, מרים, יהושע וכל נשיאי ישראל.

על יסוד הנחה זו, אנו משערים, כי משהורם **מסך האהל** (בחזית) מעל עמודיו – בימי חג ומועד (ההתוועדות בזמן) – נתגלו **כלי-הקודש** לעיני-העם. סביר להניח, כי ריאיון זה עם האל נתקיים, בעת שהעם כולו נתכנס, **בחצר המשכן** (ההתוועדות במקום), כדי להשתתף בריטואל של הקרבת הקרבנות (על גבי המזבח החיצון) – לקול תרועת החצוצרות.

מקורות מקראיים ובת-מקראיים וכן מסורות של תנאים (המקבלים את אישורם ממקורות חיצוניים בני התקופה) – מלמדים, כי חווית **הריאיון** נתקיימה במקדש, בירושלים, הן בתקופת הבית הראשון והן בתקופת הבית השני (במיוחד – בעת העלייה לרגל).

מבוא

מאמר זה, ברוחו של ד"ר שלמה חריר ז"ל, מנסה לשלב דיסציפלינה מתמטית-הנדסית עם דיסציפלינה פרשנית-מחקרית, דהיינו: אנו מבקשים, על-פי מאמר של האדריכל מיכאל חיוטין¹ – המתבסס על מתן משמעות הנדסית ומספרית לכתוב בפרשת הקמת משכן אהל העדות² – לתת משמעות היסטורית ותאולוגית להצעתו, כי **אהל מועד** שימש 'מבוא' **למשכן-העדות**,³ המורכב **מקדש-הקדשים ומן הקדש**.

מילות מפתח: משכן; אהל-מועד; קדש-קדשים; קדש; עלייה לרגל; ריאיון; מבוא; ידות; קרשים משולבים; קרבנות; תפילה; שלמה המלך; עזרא ונחמיה; שמעון בן יוחנן; יוסף בן מתתיהו (יוספוס).

1. מ' חיוטין, 'משכן אהל מועד – שחזור אחר', בית מקרא, קלד (תשנ"ג), עמ' 229-244.
2. שמות כו 17: **שתי ידות לקרש האחד משלבת אשה אל אַחֲתָהּ**.
3. ראו: ש"א ליונשטם, 'משכן ה', **אנציקלופדיה מקראית**, ה', עמ' 533: "הצירופים אוהל העדות ומשכן העדות רומזים בבירור לשני לוחות הברית, שנשמרו בארון העדות שבקודש הקדשים. הלשון עדות נופלת על לשון היוועדות במקראות על קדש הקדשים (שמות כה 22; ל 6). כיצא בזה נופל לשון היוועדות גם על אהל מועד (שם' כט 42, 43; ל 36; והשווה עם הכתוב בבמ' יז 19, שבו נופלת לשון היוועדות על עדות ועל מועד גם יחד) ... לפיכך מקבלים חוקרים הרבה את מדרש הלשון של הכתוב כמכוון אל משמעו המקורי של השם אהל מועד, המורה מעיקרו, לדעתם, על היוועדות ה' עם נביאו או עם עמו כולו" – כשם שנבאר בהמשך דברינו.

שנתון "lee" – תשע"א – כרך ט"ז

נראה לנו, כי שלושת חלקי המבנה-המקודש נבדלים זה מזה, ברמת קדושתם,⁴ על-פי תפקודם השונה: **קדש-הקדשים** – ובו ארון העדות – אסור עקרונית בכניסת אדם (להוציא משה ואהרן בנסיבות מיוחדות), **הקדש** – ובו כלי-הקדש, אשר ישרתו בהם הכהנים – הם (ולא הלוויים), בלבד, ישמשו בו; ואילו **אהל מועד** – בהעדר כל כלי-שרת בו – נועד להיות מקום התוועדות גם למי שאינם כהנים ולוויים – כגון משה, מרים, יהושע וכל נשיאי ישראל.

על יסוד פרשנות זו, אנו משערים, כי משהורם **מסך האהל** (בחזית) מעל עמודיו – בימי חג ומועד (ההתוועדות בזמן) – נתגלו כלי-הקדש לעיני העם כולו. סביר להניח, כי ריאיון זה עם האל נתקיים בתום מעשה הקרבנות – על גבי המזבח החיצון – בעת שהעם כולו נתכנס, **בחצר-המשכן** (ההתוועדות במקום), לקול תרועת החצוצרות.⁵

בעיוננו שלהלן נבקש לבדוק, תחילה, באיזו מידה ספרי-המקרא מאששים מעמד 'טכנולוגי' ייחודי זה **לאהל מועד** – **כמבוא** במשכן ובמקדש; לאחר-מכן ננסה לבחון את ההשתמעות 'האידיאולוגית' של ההתכנסות הכלל-לאומית **פתח אהל מועד לפני ד'**⁶ בתקופת המשכן; ולבסוף נבקש לראות, באיזו מידה השפיעה התכנסות זו על האספה של העם, אל מול **האולם**, בתקופת הבית הראשון – כפי שהאירועים באים לכלל ביטוי בספרי-המקרא. נשלים את התמונה – בתקופת הבית השני, בעת העלייה לרגל, כפי שהדברים מובאים במקורות בתר-מקראיים.

אהל מועד – המבוא

הצעת האדריכל מיכאל חיוטין "משכן אהל מועד – שחזור אחר", הנזכרת לעיל, מבוססת על פרשנות הכתוב השני בתיאור הצבת קרשי המשכן:

ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עֲמֻדִים.

עשר אמות – אָךְ הקרש, ואמה וחצי האמה – רִחַב הקרש האחד.

שתי ידות לקרש האחד משַׁלְבֹת אשה אל אחתה.

כן תעשה לכל קרשי המשכן.⁷

הצבת הקרשים העומדים, על-פי הפרשנות המקובלת, מתייחסת לכתוב הראשון בלבד: **ואמה וחצי האמה – רִחַב הקרש האחד**. כאשר כופלים מידה זו **בעשרים קרשים** – יוצרים 'סוכה' בארך של 30 אמה.⁸ קונסטרוקציה זו נשאה, מבפנים, על גבי הקרשים, את **יריעות שש מושר** – בחינת קישוט (מעין טַפֵּט); ואילו מעל המבנה – במרווח לשם אוורור ולשם אור – נמתחו **יריעות עזים** (מעורות מסיביים),⁹ ששימשו מגן מפני שמש, רוחות וגשמים. עליהן נוסף **מכסה לאהל**

4. ראו: מ' הרן, 'המשכן: טאבו מודרג של קדושה', י"מ גרינץ וי' ליוור (עורכים), **ספר סגל**, ירושלים תשכ"ה, עמ' 33-41.

5. ראו: במדבר י 10: **וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם**.

6. כדברי הכתוב (שמות כט 42-43): **עלת תמיד לדֹרֹתֵיכֶם פתח אהל מועד, לפני ד', (כ) אשר אועד לכם שמה, לדבר אליך שם, ונעדת שמה לבני ישראל – ונקדש בכבדִי**.

וראו: מ' הרן, 'מקדש, בתי מקדש בישראל', **אנציקלופדיה מקראית**, ה, עמ' 324.

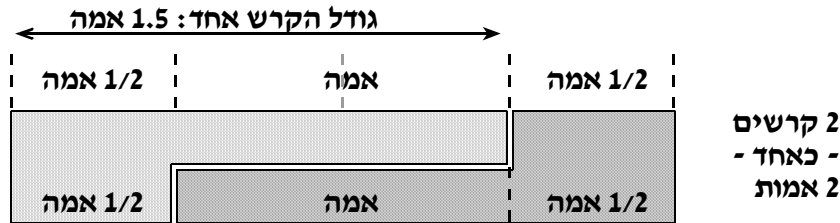
7. שמות כו, 15-17; ובמקביל לו, 20-22 בשינוי קל: **שתי ידות לקרש האחד משַׁלְבֹת אחת אל אחת**.

8. ראו: ליונשטם (לעיל הערה 3), עמ' 538-541.

9. אולי על שם יריעות העזים, המתוחות על גבי 'הסוכה' מעץ, נקרא המבנה כולו **משכן** – מלשון משכא = עור – על-פי (תהלים קכו 10) **נשא משך הזרע**. משמע נוסף: על שם הכתוב (שמות כה 8): **ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם**.

עורות אֵילִם מאדמים, ומכסה עורות תחשים – מלמעלה – לסמן ולציין (למסתכל מרחוק), כי לפניך מבנה ייחודי – מקודש.

הצעת 'השחזור האחר' של חיוטין מתבססת על האמור בכתוב השני, המגדיר את הצבתם ההדדית של הקרשים: **שתי ידות לקרש האחד – משלבת אשה אל אחתה. שתי ידות – בחינת שני חלקי רוחב הקרש (שני שלישים מן הרוחב)¹⁰ משלבות – מחברות זו לזו במעין חפיפה¹¹ – באופן הבא:**



בדרך שילוב זו, שני קרשים של אמה וחצי, יצרו יחידה של שתי אמות – במקום שלוש אמות, כשהם בסמיכות זה לזה.¹² על-פי חישוב זה אורך 'סוכת' הקרשים לא היה אלא עשרים אמות: עשר אמות – ליחידת קדש הקדשים, ועשר אמות – ליחידת הקדש. בין שתי היחידות – הפרידה הפרוכת, ואילו **מסך המשכן** הפריד בין הקדש ובין **אהל מועד** (במשמעותו המצומצמת): יחידה שלישית זו, אף היא באורך של עשר אמות, הייתה עשויה אך ורק יריעות **שש משזר** מבפנים – **ויריעות עזים** מתוחות מעל. עודף יריעות העזים (שמספרן היה אחת-עשרה), כדברי הכתוב: **וסרח העדף ביריעות האהל חצי היריעה העדפת – תסרח על אחורי המשכן** (כו 12); ואילו את העודף בחזית המשכן – **וכפלת את היריעה הששית אל מול פני האהל** (כו 9). חיוטין משער:¹³ **"...שְׁבַמְכָּפְלָת הַקַּדְמִית, נִתֵּן לְהַעבִיר מוֹט, אֲשֶׁר יֵאָפֶשֶׁר הַרְמָה שֶׁל הַכִּסִּי וּתְלִיתוֹ כְּסֶכֶךְ עַל הַעֲמֻדִים הַחִיצוֹנִים ... הַצֵּד הַקֶּדְמִי מִיּוֹעֵד לְהַרְמָה כְּדִי לֹאפְשֶׁר כְּנִיסָה לְמִשְׁכָּן..."**

לפי הצעת חיוטין, היחידה השלישית הקדמית – **אהל מועד** – שְׁמֹנֶשֶׁה 'מבוא' **למשכן-העדות**¹⁴ – שתי היחידות הפנימיות.¹⁵ מפאת דרגת קדושתה הנמוכה – נאמר: (ויקרא טז 23-24) **ובא אהרן**

10. ידות במשמעות של חלקים משלם. ראו: בראשית מז 24; ונתתם חמישית לפרעה, וארבע ידות יהיה לכם. וראו: נחמיה יא 1; שם"ב יט 44; מל"ב יא 7; בראשית מג 34; דניאל א 20. וראו: תוספתא מנחות ט, י ובבלי, סנהדרין יג ע"א ועוד.

11. זאת – לעומת האמור לגבי היריעות (שמות כו 3) **חברת אשה אל בלא השילוב** – אלא ישירות (שם, 6) **וחברת את היריעת אשה אל אחתה** – בקרשים.

12. בדרך שילוב זו – כל קרש, כשלעצמו, היה קל יותר לנשיאה; ושני הקרשים המחוברים זה לזה, בדרך זו, היו יציבים יותר.

13. חיוטין (לעיל הערה 1), עמ' 234.

14. מעניינת הקבלת האהל למבוא בדה"א ט 19-20: **ושלום ... ואחיו לבית אביו הקרחים – על מלאכת העבדה שְׁמֵרֵי הספים לאהל – ואבתיהם על מחנה ד' שְׁמֵרֵי המבוא: ופינחס בן אלעזר נגיד היה עליהם לפני ד' עמו.** לפנינו מסורת קדומה, הנזקקת לפינחס בן אלעזר, ולפיכך שומרת על המושגים: **אהל ומבוא.**

15. ראו: הרן (לעיל הערה 4). על-פי ויקרא טז 16-18: **וכפר על הקדש ... וכן יעשה לאהל מועד ... וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש ... ויצא אל המזבח אשר לפני ד' וכפר עליו.** שלוש כפרות: לקדש, לאהל-מועד ולמזבח, כמפורש בסיום (פסוק 33): **וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד, ואת המזבח יכפר.**

אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בב'או אל הקדש והניחם שם. ורחץ בשרו במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה את עלתו ואת עלת העם וכפר בעדו ובעד העם.

באהל מועד זה, כמבוא, נצטווה אהרן (שמות כז 21): להעלות נר תמיד – באהל מועד – מחוץ לפרכת אשר על הַעֲדָת, יֵעָרֵךְ אֶתֹּו אהרן ובניו, מערב עד בקר, לפני ד'. חקת עולם לד'רתם מאת בני ישראל.

זאת – ועוד: אהל מועד זה שימש מקום התוועדות של משה עם האל (במדבר ז 89): ובב'א משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מִדְבַּר אליו מעל הכפרת אשר על ארץ העדות מבין שני הכרובים – וידבר אליו.

ואכן, באהל מועד, כמבוא, נועד משה עם זקני-העם (במדבר יא 16): ויאמר ד' אל משה: אֶסְפֶּה-לי שבעים איש מזקני-ישראל, אשר ידעת, כי הם זקני העם ושְׂרָיו – ולקחת אתם אל אהל מועד, והתיצבו שם עמך.¹⁶

התוועדות זו, באהל מועד, של מי שאינם כהנים, מצביעה על אופיו המיוחד של מבנה המשכן – כבית ייחודי לאלהי-ישראל. המבנה הצנוע והפתוח אמור היה להיבדל מן המבנה המפואר של "מקדש מלך" – כמצוי, בכל העמים, באותה תקופה:¹⁷ מקדש, שנבנה מאוצר-המלך – לצורכי המלך-האל או המלך-הכהן; מקדש אפוף מסתורין – שְׁעִין אדם, מפשוטי העם, לא תשזפנו. לעומתו, המשכן, נבנה מנדבת העם (שמות כה 2): דבר אל בני ישראל, ויקחולי תרומה: מאת כל איש, אשר ידבנו לבו, תקחו את תרומתי ... (ח) ועשולי מקדש – ושכנתי בתוכם.

המשכן לא נועד אפוא לשם התוועדות האל עם משה (המלך-השופט) בלבד, אלא היה זה המקום, אשר בו מתוועד העם עם אלהיו בחצר המשכן – מקומו של המזבח החיצון – כאמור בהמשך (כט 46-42): עלת תמיד לד'רתיכם – פתח אהל מועד, לפני ד', אשר אועד לכם שמה – לדבר אליך שם. ונַעֲדַתִּי שמה לבני ישראל – ונקדש בכבדי ושכנתי בתוך בני ישראל, והייתי להם לאלהים.¹⁸ וידעו, כי אני ד' אלהיהם ...

מקומם המרכזי של העדה וזקני-ישראל, בעת העבודה לד' במשכן – בא לכלל ביטוי בעת חנוכתו (ויקרא ח 5-1):

וידבר ד' אל משה לאמר: קח את אהרן ואת בניו אתו ... ואת פר החטאת ואת שני האילים ואת סל המצות – ואת כל העדה הקהל אל פתח אהל מועד. ויעש משה כאשר צוה ד' אתו, ותקהל העדה אל פתח אהל מועד. ויאמר משה אל העדה: זה הדבר אשר צוה ד' לעשות. (רש"י הדברים, שתראו, שאני עושה לפניכם, צוני ה' לעשות).

העדה שותפה לעבודת אהרן ובניו הכהנים בהתייצבותה פתח אהל מועד. כך מפורשים הדברים בעת חנוכת המשכן (שם ט 24-1):

ויהי ביום השמיני קרא משה ולאהרן ולבניו ולזקני ישראל. ויאמר אל אהרן:

וראו: במדבר ג 25: ומשמרת בני גרשון באהל מועד המשכן והאהל. ובהמשך ד 25: ונשא את יריעת המשכן ואת (יריעות) אהל מועד.

16. אל אהל מועד, כמבוא, נקראו: מרים ואהרן (במדבר יב 4): שם התייצב יהושע (דברים לא 14-15): לכאן לקחו את הזהב מאת שרי האלפים והמאות – וַיָּבֹאוּ אֹתוֹ, אל אהל מועד, זכרון לבני ישראל, לפני ד' (במדבר לא 54).

17. ראו: ש' ייבין, 'מקדש, מקדשים במזרח הקדמון', אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 308-321.

18. מקביל לאמור בפתח הדברים (כה): ועשו לי מקדש – ושכנתי בתוכם. וראו הערה 8 שם, עמ' 535.

קח לך עגל ... ואל בני ישראל. . . קחו שעיר עזים ... כי היום ד' נראה אליכם. ויקחו את אשר צוה משה אל פני אהל מועד – וַיִּקְרְבוּ כָל הָעֵדָה וַיַּעֲמֵדוּ לִפְנֵי ד'.

ויאמר משה: זה הדבר אשר צוה ד' תעשו (במדויק – לעיני בני ישראל) – וַיִּקְרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד ד' ... וישא אהרן את ידו אל העם (כדי) ויברכם (אחר ש) וירד מעשות החטאת והעלה והשלמים (ולא נענה). ויבא משה ואהרן אל אהל מועד (המבוא!) – וַיִּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם. (ורק אז) וַיִּקְרָא כְבוֹד ד' אל כל העם. ותצא אש מלפני ד' ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים, וַיִּקְרָא כָל הָעָם – וירנו ויפלו על פניהם.

מסתבר, כי אהרן מנסה להכניס, מיוזמתו, את מרכיב הברכה-התפילה לתוך טקס הקרבת הקרבנות – בלא שנצטווה, ולפיכך – לא נענה, אך ברכת משה ואהרן באהל מועד מתקבלת ותפילתם נענית בהתגלות כבוד ד'.¹⁹

מחזה זה של ראיית אלהים בעת ההתכנסות אל פני אהל מועד – יבוא לכלל ביטוי בעת העלייה לרגל אל המקום אשר יבחר – מצוות הריאיון בלשון חז"ל.²⁰ כדברי הכתוב (שמות כג 17 - לד 23): **שִׁלֹשׁ פַּעֲמִים בַּשָּׁנָה יִקְרָא²¹ כָּל זָכוֹר אֶת פְּנֵי הָאֵדֶן – ד', אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל.** (דברים טז 16) – **בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ... וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ד' רִיקָם.** במעמד חגיגי זה, בשלושת הרגלים, מתוועד העם עם אלוהיו בשמחה, המלווה בנגינה, כדברי הכתוב (במדבר י 10):

וּבֵיּוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֵאשֵׁי חַדְשְׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרוֹת עַל עֲלִיתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם – וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם, אֲנִי ד' אֱלֹהֵיכֶם.

האם נתקיים מעמד מעין זה בתקופת הבית הראשון ובתקופת הבית השני?

'המבוא' בימי בית ראשון

החלוקה המשולשת של דרגות הקדושה במשכן כהצעת חיוטין – **קדש-קדשים, קדש, אהל מועד** (מבוא) – משתקפת גם במקדש שבנה שלמה (ובמקדש העתידי של יחזקאל): **אולם** (מבוא), **היכל, ודביר.**²² **האולם**, בדומה לאהל מועד, שימש מבוא, אשר אליו רשאים היו להיכנס גם מי שאינם כהנים, ובמיוחד – מלכים. לפתחו של האולם נתכנס גם העם – באירועים חגיגיים – כפי שניווכח מן האמור בספר מלכים (ובמקביל בספר דברי הימים).

ואכן שלמה המלך חוגג את חנוכת המקדש – בהכנסת ארון ברית ד' – ברוב-עם; ובחג הסוכות – חג המנוחה והנחלה בארץ²³ – כדברי הכתוב (מל"א ח 11-1):

אֲזַיִקְהֶל שְׁלֹמֹה ... וַיִּקְהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בִּירַח הָאֲתָנִים בַּחֹג, הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי ... וַיְהִי בַצֹּאת הַכַּהֲנִים מִן הַקֹּדֶשׁ, וְהָעָן מִלֵּא אֶת

19. לכל האירוע-ראה נ' אררט, **הדרמה במקרא**, ירושלים תשנ"ז. סיפור מאורעות "ביום השמיני" כדרמה, עמ' 105-119.

20. ראו: פאה א, א (וכן בירושלמי): אלו דברים, שאין להם שיעור: הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה.

21. פשט הכתוב בבנין קל: יִקְרָא. הניקוד יִקְרָא בא להרחיק מן ההגשמה. וראו: בראשית כב, 14 ותהלים פד 8.

22. ראו: חיוטין (לעיל הערה 1), עמ' 242.

23. ראו: נ' אררט, 'החג-חג הסוכות – חג המנוחה והנחלה בארץ', **שאנן**, טו (תש"ע), עמ' 29-44.

בית ד', ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן, כי מלא כבוד ד' את בית ד'.
 אותה שעה (שם, כב) ויעמד שלמה לפני מזבח ד' נגד כל קהל ישראל ויפרש
 כפיו השמים ... (נד) ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ד' את כל התפלה
 והתחנה הזאת – קם מלפני מזבח ד' מכרע על ברכיו וכפיו פרושות השמים –
 ויעמד ויברך את כל קהל ישראל בקול גדול לאמר.

תפילת שלמה וברכתו בטקס חנוכת המקדש – דומים אפוא למה שראינו
 בטקס חנוכת המשכן.²⁴

אולם שלמה, חוזר ומודגש בכתובים, ניצב לפני מזבח ד' בלבד – ואינו נכנס כלל אל האולם; כל
 שכן שלא עשה כמעשה המלך עזיהו (דהיי"ב כו 16-20): וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בד'
 אלהיו – ויבא אל היכל ד' להקטיר על מזבח הקטרת ... והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים
 בבית ד' מעל למזבח הקטרת....

לעומת זאת, מלכים אחרים, נכנסו אל האולם – המבוא²⁵ – המקום, אשר אולי ניצב בו עמוד
 מיוחד, לצורך הופעת המלך לפני העם.

וכך מסופר על אופן המלכת יואש בן אחזיה – מי שדודתו יהושבע (מל"ב יא 12-11) ...

ויהי אֶתָּה (ב)בית ד' מתחבא שש שנים ... ובשנה השביעית שלח יהוידע ויקח את שרי המאות
 לכרי ולרצים ויבא אתם אליו (אל) בית ד'. ויכרת להם ברית וישבע אתם בבית ד' וירא אתם
 (=להם) את בן-המלך... ויוצא את בן-המלך ויתן עליו את הנזר ואת העדות וימלכו אותו
 וימשחוהו ויכו כף ויאמרו: יחי המלך!

על מיקום ארועים אלה במבוא – באולם הכניסה לבית ד' – נלמד מהקבלת הכתובים בדברי-
 הימים ב', כג אל הכתובים במלכים (שם 13-16):

ותשמע עתליה את קול הרצין (=הרצים) (ואת קול) העם – ותבא אל העם (אל) בית ד'. ותרא,
 והנה המלך עומד על העמוד, כמשפט,²⁶ והשרים והחצצרות אל המלך (=עומדים השרים ובעלי-
 החצוצרות ליד המלך) וכל עם הארץ,²⁷ שמח ותקע בחצצרות – ותקרא עתליה את בגדיה
 ותקרא: קשר קשר!

לעומת זאת, בפרק המקביל (דהיי"ב כג 12-15) נאמר:

ותשמע עתליה את קול העם הרצים והמהללים את המלך – ותבוא אל העם (אל) בית ד' ותרא,
 והנה המלך עומד על עמודו במבוא. רוצה לומר: הטקס נערך בבית ד' – באולם – מקום, שגם מי
 שאינם כהנים יכולים להימצא. ואכן בסיום הטקס נמסר (מל"ב יא 19): וירידו את המלך מבית
 ד' – ויבאו דרך שער הרצים (אל) בית המלך, וישב (יהואש) על כסא המלכים.

זאת – ועוד: אל בית ד' – אל המבוא – בא חזקיהו להתפלל בעקבות דברי הנאצה של רבשקה
 (מל"ב יט 1-14):

ויהי כשמע המלך חזקיהו (את דברי רבשקה) – ויקרע את בגדיו ויתכס בשק – ויבא (אל) בית ד'

24. ראו: א' שביד, סידור התפילה – פילוסופיה, שירה ומסורות, תל-אביב 2009, עמ' 242-244.

25. ראו: מל"ב טז 18; יחזקאל מו, 2-3.

26. על-פי הנוהל. ראו להלן בימי יאשיהו מל"ב כג 3: ויעמד המלך על העמוד ויכרת את הברית לפני ד' ...

27. כאן 'עם הארץ' במשמעות של ההנהגה (האריסטוקרטיה).

ראו: ש' טלמון, 'עם הארץ', אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 240-242.

... ויקח חזקיהו את הספרים מיד המלאכים ויקראם. ויעל (ל)בית ד' – ויפרשהו (לשון יחיד, ר"ל את אחד הספרים, ועיין רד"ק) חזקיהו לפני ד' – ויתפלל חזקיהו לפני ד'.

ולסיום: בימי יאשיהו מתגלה ספר-תורה לשליחו של המלך, שפן הספר (שאינו כהן), בבית-ד', דהיינו, לפי הצעתנו, במבוא (מל"ב כב 3-11):²⁸

ויהי בשמנה עשרה שנה למלך יאשיהו שלח המלך את שפן בן אצליהו בן משלם הסֵפֶר (אל) בית ד' לאמר: עלה אל חלקיהו הכהן הגדול וְיִתֶם (= צווה עליו שְׁפִיטָד) את הכסף, המבוא (אל) בית ד', אשר אספו שְׁמֵרֵי הַסֵּף מאת העם ... ויאמר חלקיהו, הכהן הגדול, על (=אל) שפן הספר: ספר התורה מצאתי (ב) בבית ד' – ויתן חלקיהו את הספר אל שפן ויקראהו. ויבא שפן הסֵפֶר אל המלך וישב את המלך דבר (=דיווח לו) ... ויגד שפן הסֵפֶר למלך לאמר: ספר נתן לי חלקיהו הכהן ויקראהו שפן לפני המלך. ויהי כשמע המלך את דברי ספר-התורה ויקרע את בגדיו ... (כ"ג, א) וישלח המלך וַיֹּאסְפוּ אֵלָיו (את) כל זקני-יהודה וירושלם – ויעל המלך (אל) בית ד', וכל איש יהודה וכל יִשְׁבֵי ירושלם אִתּוֹ, והכהנים והנביאים וכל העם למקטן ועד גדול. ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית, הנמצא (ב)בית ד'. ויעמד המלך על העמוד (המוכר לנו מתיאור הכתרת יואש)²⁹ (דהיי"ב כג 13): והנה המלך עומד על עמודו – במבוא. ויכרת את הברית לפני ד' ... להקים את דברי הברית הזאת, הכתבים על הספר הזה – ויעמד כל העם בברית.³⁰

הראיון בימי בית ראשון

נראה לנו אפוא לשער, כי כמו שאהל מועד הוא המבוא במשכן – כן האולם במקדש שבנה שלמה הותר בכניסת זרים (שאינם כהנים), והוא שימש מקום התוועדות לראשי-העם (משה או המלכים), ובמיוחד – בעצרות עממיות: בחגים ובמועדים, וכן – בעת חידוש הברית של העם עם אלוהיו. בדרך זו שב ובא לכלל ביטוי הרעיון המרכזי של 'הוויתור האלוהי' בהקמת המשכן (שמות כה 8): ועשו לי מקדש – ושכנתי בתוכם.

זאת – ועוד:

מצוות 'הראיון' – העלייה למקום אשר יבחר במועד הנבחר יצרה התוועדות של הפרט ושל הכלל עם האל במקום אחד ובזמן אחד. בעקבות הצהרת שלמה בעת חנוכת המקדש (כפי שראינו לעיל) הפך המקום לבית-תפילה (ח 28-53):

...להיות עֵינֶךָ (=עיניך) פתוחות אל הבית הזה לילה ויום – אל המקום אשר אמרת: יהיה שמי שם – לְשִׁמְעֵי אֵל התפלה, אשר יתפלל עבדך במקום הזה. ושמעת אל תחנוּת עבדך ועמך ישראל, אשר יתפללו אל המקום הזה ... וגם אל הנכרי, אשר לא מעמך ישראל הוא ... למען ידעו כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת, כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי...

28. לכל הסיפור – מקבילה בדה"ב לד.

29. מל"ב יא 14 = דה"ב כג 13.

30. מעניין עוד לציין, שהמלך צדקיהו מזמין את ירמיהו הנביא לפגישה חשאית (ירמיה לה 14): וישלח המלך צדקיהו ויקח את ירמיהו הנביא אליו אל מבוא השלישי[ם] אשר בבית ד' – האפשר, כי המכוון ל'מבוא', שניצב עליו המלך במעמד השלישים, אצל העמוד? ראו: מל"ב ז 2, 17: השליש אשר למלך נשען על ידו.

וכדברי הנביא המנחם (ישעיה נז 7): **והביאותים אל הר קדשי, ושמחתים בבית תפלתני – עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי, כי ביתני – בית-תפלה יקרא לכל העמים.**

הריאיון בימי בית שני

נותר לנו עתה לברר כיצד נתפס ייעודו של בית-המקדש בימי הבית השני בעיני העם: בעת בניינו בימי זרובבל, לעת שיפוצו בימי החשמונאים, ועם בניינו המפואר בימי הורדוס.

ספר עזרא מביא, בפתיחתו, את המכתב המלכותי מטעם כורש, הקורא (א 4-1)

...מי בכם מכל עמו – יהי אלהיו עמו ויעל לירושלם אשר ביהודה ויבן את בית ד', אלהי-ישראל, הוא האלהים אשר בירושלם. וכל הנשאר מכל המקומות, אשר הוא גר שם – ינשאוהו אנשי מקומו בכסף וזוהב וברכוש ובבהמה – עם הנדבה לבית האלהים אשר בירושלם.

כמו במשכן, כך גם הבית החדש, אמור להיבנות בנדבת העם, וזו אכן באה – כמובא בסמוך (פס' 6-5):

ויקומו ראשי האבות ליהודה ובנימן והכהנים והלויים לכל העיר האלהים את רוחו לעלות לבנות את בית ד' אשר בירושלם. וכל סביבתייהם חזקו בידיהם בכלי כסף, זוהב, ברכוש ובבהמה ובמגדנות – לבד על כל התנדב – כאמור בהצהרת כורש.

הניסיון הראשון לייסוד הבית נכשל, כפי שמתברר מן האמור במסמך (עזרא ה 6-17): **פרשגן אגרתא די שלח תתני פחת עבר נהרה ... אדין ששבצר דך אתא יהב אשיא די בית אלהא די בירושלם – ומן אדין ועד כען מתבנא ולא שלם.**

[פשתגן האיגרת, אשר שלח תתני פחת עבר נהרה... אז בא ששבצר זה, הניח יסודות של בית האלהים אשר בירושלים, ומאז ועד עתה נבנה ולא נשלם].

ואכן הבית שב ונוסד עם עלות זרובבל בן שאלתיאל וישוע בן יהוצדק – בעבודה משותפת של שניהם – יחד עם הכהנים והלויים וכל העם (ג 10-11): **וַיִּסְדּוּ הַבְּנִים אֶת הַיֵּל ד' – ויעמידו (=ויעמדו) הכהנים מִלְּבָשִׁים בַּחֲצָצְרוֹת וְהַלּוּיִם בְּנֵי אֶסָף בַּמִּצְלִיתִם לַהֲלֵל אֶת ד' עַל יְדֵי (=לפי) הַסֵּדֶר שֶׁהִנְהִיג דָּוִד, מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיַּעֲנוּ בַּהֲלֵל וּבַהֲדוּת לַד' כִּי טוֹב, כִּי לַעֲוֹלָם חֲסָדוֹ עַל יִשְׂרָאֵל. וְכָל הָעָם הִרְיָעוּ תְרוּעָה גְדֹלָה בַּהֲלֵל לַד' עַל הַיּוֹסֵד בֵּית ד'.**

מושם דגש חזק בפסוקים בתפילת-ההלל וההודיה, כפי שכבר ראינו בספר מלכים ובנבואת הנביא המנחם.

לימים – משנחנך הבית – מתואר (שם ו 15-18):

ושיציא ביתה דנה עד יום תלתה לירח אדר די היא שנת שת למלכות דריוש מלכא. ועבדו בני ישראל כהניא ולויא ושאר בני גלותא חנכת בית אלהא דנה במדוה. והקריבו לחנכת בית אלהא דנה תורין ... דכרין ... אמרין ... וצפירי עזין לחטאה על כל ישראל תרי-עשר למנין שבטי ישראל.

[והשלים (=ווגמר) הבית הזה עד יום שלושה עשר לחודש אדר, אשר הוא שנת שש למלכות המלך דריוש, ועשו בני ישראל הכהנים והלויים ושאר בני הגולה (את) חנוכת בית האלהים הזה בשמחה, והקריבו לחנוכת בית האלהים הזה פרים ... אילים ... כבשים ... ושעירי עזים לכפר על

כל ישראל...].

הכתוב מקדים ומספר על השמחה – **בחזרה** – הכללית, לפני שהוא מפרט את הקרבות, שהועלו לכבוד שבטי-ישראל כולם.

כך גם בחנוכת חומת ירושלים בימי עזרא ונחמיה (נחמיה יב 40-43): **...ותעמדה שתי התודות בבית האלהים ... ויזבחו ביום ההוא זבחים גדולים – וישמחו, כי האלהים שמחם שמחה גדולה, וגם הנשים והילדים שמחו, ותשמע שמחת ירושלים מרחוק.**

הכתוב מבליט את שמחת כלל הנאספים **בבית האלהים**, שבאה, מן הסתם, לכלל ביטוי בנגינה בכלי-שיר.

ואכן, בתקופת עזרא ונחמיה, תפקד המקדש כמקום הקרבת קרבות – בתודה ובהלל לד' – באמצעות הכהנים והלוויים בלבד,³¹ שכן זר לא נכנס להיכל ד' פנימה, גם אם היה רם-מעלה כמו **עזרא הסופר**, בתוארו הרשמי, אף שהיה כהן מיוחס, או **נחמיה הפחה**, אשר אולי נתייחס לבית-דוד.³²

הכתוב מציין, כי מיד עם בואו לירושלים – עזרא וכל (עז' ח 35) **הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עלות לאלהי ישראל פרים שנים עשר על כל ישראל ... צפירי חטאת שנים עשר, הכל – עולה לד'.** זאת – בדומה לציון: **למנין שבטי ישראל**, בעת חנוכת הבית, בימי זרובבל וישוע.³³

ברם את הדיון הציבורי, בעניין נישואי התערובת – ערך עזרא, כמסתבר, ברחבה שלפני בית האלהים (עז' ט 3-4):

וכשמעי את הדבר הזה – קרעתי את בגדי ומעילי, ואמרטה משער ראשי וזקני, ואשבה מְשֹׁמֵם. ואלי יֵאָסֶפוּ כל חרד בדברי אלהי ישראל על מעל הגולה ... ובהמשך (י 1): וכהתפלל עזרא וכהתנודתו בכה ומתנפל לפני בית האלהים – נקבצו אליו מישראל קהל רב מאד: אנשים ונשים וילדים, כי בָּכוּ העם הרבה בָּכָה.

רק משהוסכם, בשבועה, באספה ספונטנית זו, לכרות ברית, המחייבת את גירוש הנשים הנכריות (שם, ו): **ויקם עזרא מלפני בית האלהים וילך אל לשכת יהוחנן בן אלישיב – וילך (=וילך). ע' בפירוש זר-כבוד) שם, לחם לא אכל, ומים לא שתה, כי (היה) מתאבל על מעל הגולה:**

עזרא עוזב את הרחבה הציבורית שלפני בית האלהים, ועובר להתאכסן אצל קרוב-משפחתו הנאמן, יהוחנן בן אלישיב.³⁴ אל רחבה זו שב ומתכנס העם בדחיפות (י 9): **ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימן (ב)ירושלים, לשלשת הימים, הוא חדש התשיעי בעשרים בחדש, וישבו כל העם ברחוב בית האלהים – מרעידים על הדבר ומהגשמים.**

בעיית נישואי-התערובת – בעקבות אספה זו – לא נפתרה אלא באופן חלקי. לפיכך נאלץ עזרא –

31. ראו: עזרא ג 10-11.

32. ראו: נחמיה ו 6: **אתה והיהודים חֲשָׁבִים למרוד, על כן אתה בונה החומה, ואתה הִנֵּה להם למלך.** בהמשך (פסוק 11) אנו למדים, כי האיסור על הזר לבוא אל ההיכל תקף היה גם באשר לנחמיה הפחה: **ומי כמוני אשר יבוא אל ההיכל – וחי? לא אבוא!** וראו: ב' אררט, **שיבת ציון בהיסטוריוגרפיה בנבואה ובתהלים**, תל-אביב תשל"ז, עמ' 50. ייחוסו של נחמיה בן חכליה בן צדקיה – נמשך אל יכניה בן צדקיה בן יאשיה, מלך יהודה.

33. עזרא ו 17.

34. ראו: אררט (שם), עמ' 37, יוחנן, הבן הצעיר של אלישיב, באמנו של עזרא, אחר שנחמיה ירחיק את ידידו, בכור אלישיב, מן הכהונה הגדולה (נחמיה יג 28), יתמנה יוחנן לכהן גדול (שם, יב 23).

כעבור שנים אחדות – לעסוק בה, בשנית, לאחר שנחמיה השלים את בניית חומת ירושלים. שוב אוסף עזרא את העם ברחבה שלפני בית האלהים, כשהוא מציג נוהג חדש של קריאה בתורה, בציבור, בהתוועדות חגיגית – במקום אשר יבחר (נחמיה פרקים ח-י): **וַיֹּאסְפוּ כָל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמִּים**.³⁵ וַיֹּאמְרוּ לְעִזְרָא הַסֹּפֵר לְהַבִּיא אֶת סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה, אֲשֶׁר צִוָּה ד' אֶת יִשְׂרָאֵל. וַיָּבִיֵא עִזְרָא הַכֹּהֵן אֶת הַתּוֹרָה לִפְנֵי הָקָהָל מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה וְכָל מִבְּיֵן לִשְׁמָע – בַּיּוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. וַיִּקְרָא בּוֹ ... וַיִּפְתַּח עִזְרָא הַסֹּפֵר לְעֵינֵי כָל הָעָם ... וַיִּבְרַךְ עִזְרָא אֶת ד' הָאֱלֹהִים וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם: אֲמֵן, אֲמֵן – בְּמַעַל יְדֵיהֶם, וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִד' אֲפִים אֶרֶצָה ... וַיִּקְרָא בְּסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים יוֹם בַּיּוֹם, מִן הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד הַיּוֹם הָאַחֲרוֹן, וַיַּעֲשׂוּ חֵג שִׁבְעַת יָמִים, וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי – עֲצֵרַת כְּמִשְׁפָּט.

הרחבה שלפני בית האלהים הופכת למקום התוועדות של כל העם במועדים מיוחדים. לציון מיוחד זוכים חג הסוכות ושמיני עצרת – חג המנוחה והנחלה בארץ, כפי שהוצג בעת חנוכת הבית בימי שלמה.³⁶ באספות הכלליות מוסיף עזרא, מטעמו, נוהג חדש של קריאה בתורת משה – מוסף על מנהג התפילה, הווידוי והתהילה לאלהי-ישראל, שכבר הכרנו בתקופת הבית הראשון. ההתייחסות לבעיית נישואי התערובת באה לכלל ביטוי בהתחייבות, המתקבלת בשיאו של המעמד (נחמיה י 1-31):

ובכל זאת אנחנו פְּרָתִים אִמְנָה וְכֹתֵבִים, וְעַל הַחֲתוּם שְׂרִינוּ, לוֹיָנוּ, כְּהֵנֵנוּ ... וְשָׂאֵר הָעָם: הַכֹּהֲנִים, הַלְוִיִּם, הַשְּׁוֹעֲרִים, הַמְּשֻׁרְרִים, הַנְּתִינִים וְכָל הַנְּבָדָל (מִטְּמֵאָה) עַמִּי-אֶרְצוֹת (וְנִלְוֹה) אֶל (שׁוֹמְרֵי) תּוֹרַת הָאֱלֹהִים – נְשִׁיהֶם, בְּנֵיהֶם וּבְנֹתֵיהֶם – כָּל יוֹדֵעַ מִבֵּין (=כָּל הַמְּסוּגָל לְהַבִּין).³⁷ מַחְזִיקִים עַל אַחֵיהֶם (= תּוֹמְכִים בְּאֵחֵיהֶם) אֲדִירֵיהֶם וּבָאִים בְּאֵלָה וּבִשְׁבֻעָה לִלְכֹּת בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים, אֲשֶׁר נִתְּנָה בְּיַד מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים, וּלְשִׁמּוֹר וּלְעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹת ד' אֲדִינֵנוּ וּמִשְׁפָּטֵינוּ וַחֲקֵינוּ.

ואשר לא נִתָּן בְּנֵתֵינוּ לְעַמִּי הָאֶרֶץ, וְאֵת בְּנוֹתֵיהֶם לֹא נִקַּח לְבָנֵינוּ.

נמצא, שעזרא – במעמד התפילה והקריאה בתורה – נותן תוכן נוסף להתוועדות העם בחגים ובמועדים המיוחדים. ברם ההתכנסות – דווקא ברחבה שלפני בית האלהים – מבקשת לציין את זיקת המעמד אל העבודה: הקרבת הקרבנות בשירה ובזמרה, המתקיימת בפנים המקדש, אולם מכוונת אל הקהל המתכנס בחוץ. התמונה, המצטיירת במעמד ייחודי זה, אמורה לבטא את הרעיון הקדום של **ועשו לי מקדש – ושכנתי בתוכם**. שכנת האל, המתגלה בעת הריאיון של העם, בשעה שהוא מתכנס בפתח המקדש בעת העלייה לרגל לירושלים.³⁸

35. בעזרא החיצון (בתוך: הספרים החיצוניים, מהדורת א' כהנא, ת"א 1956) ט, 37-42, בקטע המקביל, הגרסה: **וַיֹּאסְפוּ כָל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמִּים** למזרח. גרסה זו מקבילה לאמור בעזרא י 9: **וַיָּשֻׁבוּ כָל הָעָם בְּרָחוֹב בֵּית-הָאֱלֹהִים**.

מסתבר, שזו היתה הרחבה שממזרח למקדש – המקום שבו ייפגשו "התודות" – בסוף התהלוכה שעם חנוכת החומות (נחמיה יב 37): ועד שער המים מזרח ... (פסוק 40) ותעמדה שתי התודות בבית האלהים.

36. ראו: אררט (לעיל הערה 23).

37. בנים ובנות, המסוגלים להבין את דברי הלוויים, המבינים את העם (נחמיה ח 9).

38. מעט ידוע לנו, מספרי המקרא, על קיום מצוות הריאיון בשלושת הרגלים. במזמורי תהילים אפשר למצוא הדים לקיום מצווה זו. אולם רובם, כמסתבר, מתקופת הבית השני. לפירוט הדברים – ראו: ש' ספראי, **העליה לרגל בימי הבית השני**, תל אביב 1965, עמ' 108-109.

הראיון בספרות הבתר-מקראית

תמונה ציורית של מעמד זה מצוייה בסוף ספר בן-סירא: ³⁹

גדול אחיו ותפארת עמו שמעון בן יוחנן הכהן,

אשר בדורו נפקד הבית, ובימיו חזק היכל ...

מה נהדר בהשגיו מאהל⁴⁰ – ובצאתו מבית הפרכת ...⁴¹

בעטותו בגדי כבוד והתלבשו בגדי תפארת

בעלותו על מזבח הוד ויִהְיֶה עזרת מקדש⁴²

בקבלו נתחים מיד אחיו והוא נצב על מערכות

סביב לו עטרת בנים כשתילי ארזים בלבנון

ויקיפוהו כערבי נחל כל בני אהרן בכבודם

ואֲשִׁי ד' בידם נגד כל קהל ישראל

עד פְּלוֹתוֹ לשרת מזבח ולסדר מערכות עליון ...

אז ידעו בני אהרן הכהנים בחצצרות מקשה

וידעו וישמיעו קול אדיר להזכיר לפני עליון.

כל בשר יחדו נמָהְרוּ (=מיהרו) ויפלו על פניהם ארצה

להשתחוות לפני עליון, לפני קדוש ישראל.

ויתן השיד קולו, ועל המון העריכו נדו.

וירנו כל עם הארץ בתפלה לפני רחום

עד כלותו לשרת מזבח, ומשפטיו הגיע אליו.⁴³

אז ירד ונשא ידיו על כל קהל ישראל

וברכת ד' בשפתיו, ובשם ד' יתפאר

ויִשְׁנֹו לנפל שנית העם כלו⁴⁴ מפניו

אף שהיה שמעון בן-סירא שייך למעמד החכמים הסופרים,⁴⁵ הוא ייחס חשיבות רבה לכהונה.⁴⁶

39. מ"צ סגל, ספר בן-סירא השלם, ירושלים תשי"ט, פרק נ, א-לא, עמ' שמ-שמב.

40. שם, הביאור בעמ' שמד: "מאהל, מאהל מועד, הוא קודש הקדשים" אך הביאור מתבסס על הכתוב בויקרא טז 16: וכפר על הקדש ... וכן יעשה לאהל מועד ... בחינת מבוא, כפי שביארנו לעיל.

41. שם, בצאתו מבית קדשי הקדשים.

42. שם, בעמדו על המזבח נתן הדר לכל העזרה, שבה עמד המזבח (מ' מדות ה, א).

43. שם, סוף עמ' שמו: לתיאור זה של עבודת המזבח בפ"ח ואילך – יש להשוות את התיאור של העלאת העולה של חזקיה בדה"ב כט-29 (שכנראה משקף את המנהג בימי בעל ס' דבה"י).

44. שם, עמ' שמח. שכטר מציע: העם כלו פניו.

45. שם, עמ' 6.

46. שם, עמ' 33.

וכך, אגב תיאור התפעלותו משמעון (השני), הכהן הגדול, אנו מקבלים תמונה של **הריאיון** – המפגש של העם עם **העבודה** במקדש – בימיו: הקרבת הקרבנות, הנגינה והשירה, וכן נפילת-האפיים ההמונית – בעת השמעת השם המפורש, בברכת הכהן הגדול.⁴⁷

ראוי לתשומת-לב, מבחינת הדיון בפתח מאמר זה, שימוש הלשון בביטוי: **מה נהדר בהשגיו** **מאהל ובצאתו מבית הפרכת**.

האהל⁴⁸ בא לציין את **המבוא**, שבחזית במקדש, אשר בעדו **השגיו**⁴⁹ – נשא הכהן הגדול את מבטו אל העם המתכנס בחוץ – **לפני בית האלהים** – פנימה.

בהמשך עושה הכהן הגדול את מעשהו **בעלותו על מזבח הוד**, המצוי **בעזרת המקדש**, מוקף כהנים – **נגד כל קהל ישראל**. לאחר מכן **הריעו בני אהרן הכהנים בחצוצרות** (כאמור בתורה)⁵⁰ ובתגובה: **כל בשר – כל הנאספים – ויפלו על פניהם ארצה**; ובהמשך נאמר – **וירנו כל עם הארץ בתפלה**. בסיום הטקס המרשים – הכהן הגדול **ירד ונשא ידיו על כל קהל ישראל – וברכת ד' בשפתייו**. ובתגובה, בשנית, **וישנו לנפל שנית, העם כלו, מפניו**.

תיאור דומה – מינורי בניסוחו היבש – מצוי במשנה, תמיד ז, א-ב.

א. בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות (בהיכל פנימה), שלשה (כהנים) **אוחזין בו: אחד – בימינו, ואחד – בשמאלו, ואחד – באבנים טובות** (שעל כתפות האפוד מאחוריו).

וכיון ששמע הממנה (על סדר העבודה במקדש) קול רגליו של כהן גדול (ע"י הפעמונים שבשולי המעיל), שהוא יוצא (מן ההיכל בדרכו אל האולם), הגביה לו את הפרכת (שבפתח האולם) – בדרכו אל **מעלות האולם** הנזכרות בהמשך).

(לאחר מכן) **נכנס** (הממונה – להיכל) **והשתחוה – ויצא. ונכנסו (לאחוריו) אחיו הכהנים והשתחוו (בהיכל) – ויצאו**.

ב. באו (כל הכהנים, הנזכרים במשנה הקודמת) ועמדו על **מעלות האולם**...⁵¹ וברכו את העם ברכה אחת (ברכת כהנים – על שלושת מרכיביה) ... במדינה – הכהנים נושאים את כפיהם – ידיהם כנגד כתפותיהם, ובמקדש – על גבי ראשיהן ...

תמונה, המשקפת את השתתפות העם במועד חג הסוכות, בעת שהכהן-הגדול עושה את מעשהו

47. סגל (שם), עמ' שמז: השווה משנה, יומא ו, ג: "והכהנים והעם העומדים בעזרה – כשהיו שומעים שם המפורש, שהוא יוצא מפי כהן גדול, היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם".

48. כמו ביחזקאל מא 1.

49. ראו: מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת גן תשס"ו, עמ' 206.

(ה') פיקח: ממכון שבתו השגיו אל כל יושבי הארץ (תה' לג 14).

(בן-אדם) התבונן: ריא"ך אליך ישגיו, אליך יתבוננו (יש' יד 16).

הציץ: משגיו מן החלונות, מציץ מן החרכים (שה"ש ב 9).

50. במדבר י 10.

51. ראו: יואל ב 15-17: תקעו שופר בציון, קדשו צום, קראו עצרה ... בין האולם ולמזבח יבכו הכהנים, משרתי ד', ויאמרו: חוסה ד' על עמך, ואל תתן נחלתך לחרפה, למשל במ גוים, למה יאמרו בעמים: איה אלהיהם.

אם נקבל את ההשערה, כי יואל נתנבא בראשית תקופת שיבת ציון – בעת המאבק עם עמי-הארצות – לפנינו עדות על התועדות העם לפני האלהים, ביום צום, בשעה שהכהנים ממלאים בו מקום מרכזי.

לפני בית האלהים, מצויה בכמה מקומות בתלמוד,⁵² ועושה המעשה, על-פי יוספוס בספרו "קדמוניות-היהודים", הוא אלכסנדר ינאי:⁵³

תנו רבנן: מעשה בצדוקי אחד, שניסך על גבי רגליו, ורגמוהו כל העם באתרוגיהן. ואותו היום נפגמה קרן המזבח, והביאו בול של מלח וסתמוהו, לא מפני שהוכשר לעבודה, אלא מפני שלא יראה מזבח פגום.

סיום

אישוש נוסף להנחתנו, כי **אהל מועד** במשכן, וכמוהו – **האולם** במקדש, שימשו **מקום** למפגש העם עם אלהיו – בעת קיום מצוות **הריאיון** – אפשר למצוא אצל יוסף בן מתתיהו (יוספוס) – מי שעוד ראה את המקדש המפואר שבנה הורדוס. הדברים מצויים בספרו "תולדות מלחמות היהודים עם הרומאים", תחת הכותרת "תכנית המקדש".⁵⁴ בעקבות תיאור "השער (המוליך מן האולם אל ההיכל) – וממעל לשער נמצאה גפן זהב" – מצוין: "ולפניהן נמצא מסך (פרכת) ... עשוי מעשה חושב תכלת ובוץ (שש) ותולעת-שני וארגמן" (סעיף ד).

אל מסך זה, מסתבר, מתייחס יוספוס בספרו "קדמוניות היהודים" – ספר שלישי פרק ו, ד סעיפים 122-133⁵⁵ – בעת שהוא מתאר את משכן אהל מועד.

לפי תיאורו, ניצב המסך בחזית האהל – נשען על חמשה עמודי זהב (סעיף 124). שימוש בחבלים שמשני צדדיו בטבעות שממעל לו – אפשר "לפרוש את המסך, לקפלו ולהעמידו בקרן-זווית, שלא יהא מפריע את הראייה – ובפרט בימים חשובים" (סעיף 128) – דהיינו ימי חג ומועד. ואכן, מבאר יוספוס, בסמוך: "מכאן נשאר המנהג, גם לאחר שבנינו את בית המקדש, שהיו פורשים מסך דומה על פני הכניסה" (סעיף 129) – כפי שתיאר לעיל ב"מלחמות היהודים".

ואמנם מסורת על טקס פתיחת המסך (הפרוכת) **להראות את כלי-הקדש שבהיכל לעולי-הרגל** – בימי חג ומועד – מובאת בבבלי, יומא נד ע"א:

אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין (בכתבי-יד: מגלין) להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים (המצויירים עליה), שהיו מעורים (נוגעים בכתפיהם) זה בזה – ואומרים להן (לעולי הרגל): ראו חבתכם לפני המקום – כחבת זכר ונקבה".

ובדומה מובא בבבלי, חגיגה כו ע"ב:⁵⁶

"אלא מלמד, שמגביהין אותו ומראין בו לעולי-רגלים (את) לחם-הפנים ואומרים להם: ראו חבתכם לפני המקום".

הרב שטיינזלץ (אבן-ישראל)⁵⁷ מבאר על-אתר: "מאחר שאסור לישראלים להיכנס להיכל, מקום

52. סוכה מז ע"ב; יומא כו ע"ב; זבחים יב ע"א; ירושלמי, סוכה ד, ו; ירושלמי, יומא א, ה; תוספתא, סוכה ג.

53. ראו: י' אפרון, **חקרי התקופה החשמונאית**, תל אביב תש"ם, עמ' 145.

54. בתרגום י"ג שמחוני, תל-אביב תרפ"ג, ספר חמישי פרק ה, עמ' רצ-רצו.

55. בתרגום א' שליט, ירושלים-תל-אביב 1955, ספר שלישי, עמ' 86-87.

56. כך במקביל במנחות כט ע"א ויומא כא ע"ב; וכך גם מובא בירושלמי, חגיגה סוף פרק שלישי.

שם נמצא השולחן, היו מרימים את השולחן ומראים דרך הפתח לעולי-הרגלים העומדים בעזרה את השולחן ואת הלחם שעליו".

הנחה זו, שכלי-הקודש היו מוצגים לעיני-העם בבואו אל המקדש, בימי הבית השני – מקובלת על שמואל ספראי בספרו "העליה לרגל בימי הבית השני"⁵⁸.

ואלו דבריו: "מלבד ההשתתפות בעבודה ומצנת היום, בא העם למקדש לצפות בכלי-הקודש שהוצאו לעזרה, למען יחזה בהם העם. דבר זה אינו עולה בבהירות במקורות התנאיים, אך אין לפקפק בנוהג זה, המסתייע אף מהאונגליה, שנמצאה בין הפירושים האוכסירינכיים" – כפי שהוא מפרט בהמשך.⁵⁹

לסיום הוא מביא את דברי יוספוס ב"קדמוניות היהודים" – על פרישת המסך, וכן – את דברי רב קטינא על גלגול הפרכת, בגמרא ביומא, שהבאנו לעיל.

להשלמת התמונה, שקיבלנו ממה שהתחולל בחצר בית המקדש בתקופת הבית השני – מן הראוי לציין את הדברים, שעולים ממחקרו של יגאל ידין על "מגילת המקדש"⁶⁰ – יצירה של מי שאולי היה מנהיג קהילת 'היחד' במדבר יהודה (המכונה: "מורה-הצדק"), המזוהה, על ידי מרבית החוקרים, עם כת האיסיים.

לדעתו, במגילה, בתיאור בית המקדש העתידי "באחרית הימים" – ניתן מקום רחב לתיאור *חצרות המקדש* – יותר מאשר לתיאור המקדש עצמו. זאת, לדבריו, משום ש"עיקר הפולחן, שבו נטל העם חלק, התרחש לפיכך מחוץ לבית, היינו בחצרות"⁶¹ – תמונה, שעלתה לנו מן המקורות הבתר-מקראיים, המציעים את תמונת-הדברים בתקופת הבית השני.

סיכום

התחלנו את מסע עיונו בקבלת הצעה פרשנית, מהאדריכל חיוטין, לביטוי טכנולוגי במסכת המורכבת של הקמת המשכן: **שתי ידות ... משולבות ...**. משתמע ממנה, כי המשכן נחלק לשלושה חלקים: **קדש-קדשים** – ייחודי לאל, **קדש** – ייחודי לכהנים, ו**אהל מועד** – פתוח לעם כולו. **אל פתח אהל מועד**⁶² הגיע הפרט, כדי להביא את קרבנו, ואילו בחג ובמועד (בשבת ובר"ח) הגיע העם – כדי לראות את **פני האדון, ד', אלהי ישראל**⁶³ – לקיים את האמור: **ושכנתי בתוך בני ישראל, והייתי להם לאלהים**.⁶⁴

לאחר בדיקת השתמעויות הדברים באירועים, המתרחשים במשכן ובמקדש – בימי הבית הראשון והשני – הגענו להבנת המשמעות האידאולוגית של מצוות הריאיון: המקדש אינו משכנו של אל מיסותורי מרוחק מבני-אדם; במכוון – המקדש מוצג כמקום המפגש של האל עם העם –

57. **מסכת חגיגה**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 114.

58. לעיל הערה 38, עמ' 178-181.

59. שם, עמ' 179.

60. י' ידין, **מגילת המקדש**, ירושלים תש"ן.

61. שם, עמ' 160.

62. ויקרא א 3; שמות כט 42.

63. שמות לד 23; כג 17; דברים טז 16.

64. שמות כט 44-45.

באוירה של התעלות-הנפש, הנוצרת בעקבות מגוון של אירועים, הכוללים הקרבת קרבנות, תפילה, שירה, נגינה וסעודות משפחתיות – כדברי הכתוב: **ושמחת לפני ד' אלהיך, אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר היתום והאלמנה אשר בקרבך – במקום אשר יבחר ד' אלהיך לשכן שמו שם.**⁶⁵ ההתכנסות לפני ד' באה אפוא לבטא את אחדות-העם – כדברי השירה: **ויהי בישרון מלך, בהתאסף ראשי-עם, יחד שבטי-ישראל.**⁶⁶

וכך מנסח את האידאה, שביסוד מעמד הריאיון של העם לפני האלהים, אליעזר שביד, בספרו, **סידור התפילה – פילוסופיה, שירה ומסתורין:**⁶⁷

זוהי התשתית הרעיונית, שעליה נוסדה עבודת-האלוהים במשכן, שהעם הקים לאלוהים בצאתו ממצרים, ואחר-כך – במקדש בירושלים, כדי לממש את היותו "ממלכת כהנים וגוי קדוש". כשהעם נאסף במשכן ואחר כך במקדש ועובד את האלוהים באמצעות הכהנים המייצגים אותו – יורדת "שכינתו" משמים ארצה, והברכה שופעת ממנו על עמו, שוב באמצעות כוהניו. ניתן דעתנו שוב לכך שמיתוס זה ממחיש, סמלית, מעמד פוליטי; העם התייצב לפני מלכו העליון במקדש בירושלים, כדרך שכל העמים התייצבו לפני מלכיהם האנושיים, שהתיימרו בסגולות אלוהיות.

ואכן סידור-התפילה שומר במבנהו על שלושה ממאפייני הריטואל, במשכן ובמקדש, כפי שהתפתחו בתמורת הדורות: הקרבת-הקרבנות, הברכה והתפילה, השירה והנגינה בכלים. הסידור פותח באמירת קרבנות, ממשיך בפסוקי דזמרא ומסיים בקריאת-שמע ותפילת-עמידה. בסיום כל חלק יבו הקדיש.

מה יהא הריטואל בעת שיוקם בית המקדש – במהרה בימינו?

לאלוהים – פתרוני!

65. דברים טז 11.

66. דברים לג 5.

67. ראו: שביד (לעיל הערה 24), עמ' 37.

אפיון היחסים בין אברהם ללוט (עיון בבראשית יא-ג)

תקציר

הקשר בין אברהם ללוט מורכב משני מישורים: הקשר המשפחתי, קשר-דם, והקשר החברתי.

נראה, כי ראשיתו של הקשר נוצר על-ידי תרח, שלוקח אחריות על לוט, נכדו, לאחר מות אביו, הרן (בראשית יא 31). רק לאחר פטירתו של תרח – יוזם אברהם את הקשר בלוקחו אחריות על לוט (שם יב 5).

כאשר מעיינים בפסוקים עצמם, לא ניתן לדעת בוודאות, מה הסיבה לכך שאברהם לוקח את לוט, ומהם המאפיינים של הקשר ביניהם. כדי לקבל את התמונה המלאה – עלינו לעיין בפירושי הראשונים והאחרונים, הבוחנים את הקשר, החל מיציאתם של אברהם ולוט מאור-כשדים ועד לסופו, בפרידתם.

המחקר עוסק בתחומים הבאים: א. באפיון היחסים הבין-אישיים בין אברהם ללוט, על-פי הפרשנות המוקדמת והמאוחרת; ב. בירור טיב היחסים ביניהם – תוך שימת דגש בתמורות בקשר זה, מתוך השוואה לפרקים ולאירועים שונים; ג. ניסיון להסביר את הסיבות לשינויים הללו ולהסיק מסקנות בהתאם לכך.

המחקר מלמד, כי ניתן לאפיין את מערכת הקשרים בין אברהם ללוט בכמה אופנים: קשר, הנובע מתוך אהבה ורעות; קשר, הנובע מסיבות חיצוניות – רחמים, מחויבות משפחתית; אינטרס של אחד הצדדים; קשר משתנה, המתחיל כקשר של אהבה ומסתיים בריב ושנאה.

מילות מפתח: לוט; אברהם; קשר משפחתי; קשר ביזמת לוט; קשר מתוך אהבה; פרידה טכנית; פרידה בגלל מריבה ושנאה; פרידה בשל מחלוקת אידאולוגית.

* המחבר הוא סטודנט ללימודי תואר שני בהוראת תנ"ך בראי הפרשנות לדורותיה במכללת שאנן. המחקר הוגש לד"ר טליה הורוביץ בקורס: סוגיות משפחה בראי הפרשנות לדורותיה.

מבוא

על-פי רוב קשה מאוד לדעת, מה צפון בלבו של אדם, אך מתוך קריאתם של הפסוקים – עלינו לשאול שאלות אחדות: האם קיימת אהבה אמיתית בין אברהם ולוט או שמא הקשר החברתי ביניהם מבוסס, בסך-הכול, על רחמים ומחויבות משפחתית?

האם אברהם מעוניין בקשר עם לוט? האם אברהם מעוניין, שלוט יצטרף אליו במסע שלו לגילוי שם ה' בעולם? ואולי, אין לאברהם בְּרָהּ: הוא אינו יכול להשאיר את לוט לבדו. הוא מרחם עליו. הוא חייב להמשיך את מה שאביו התחיל, הוא צריך לגמול חסד עם אחיו שנפטר, ולכן הוא מסכים לצרף אליו את לוט.

חשוב מאוד להבין, מה היה טיב היחסים בתחילת דרכם המשותפת, על-מנת שנוכל להבין, מה גרם לפירוד הדרמטי כל כך בהמשך דרכם (יג 8). צריך להבין מהו טיב היחסים ביניהם, כדי שנוכל להבין, מדוע החליט אברהם לצאת למלחמת-עולם נגד המלכים החזקים ביותר באותה תקופה – תוך סיכון עצמי גדול כדי להציל את לוט (יד 14-16).

מחד גיסא, אם היחסים בין לוט לאברהם הם יותר מסתם יחסים משפחתיים קרים, וקיים ביניהם יחס ממש של אהבה ורעות, מובן מאוד חירוף נפשו של אברהם להצלת לוט (ברי יד). מאידך גיסא, נתקשה מאוד להבין, איך מריבה קטנה בין הרועים גורמת לפרידתם של אוהבים אלו.

אם היחס של אברהם כלפי לוט הוא יחס של חמלה ומחויבות כלפי המשפחה, ניתן להבין בקלות, שכאשר היחסים עולים על שרטון, ואפילו השרטון הוא ריב קטן ושולי על שטחי מרעה בין הרועים, זוהי כבר סיבה מספקת לפירוק הקשר.

על-מנת לקבל תמונה שלמה על קשר זה – עלינו לעיין בפרשה, העוסקת בתחילת הקשר ביניהם, ובפרשה העוסקת בסופו. רק כך נוכל לקבל תמונה אמיתית של היחס, שאולי הוא קבוע מתחילה ועד סוף, ואולי נתון לתמורות שונות – תוך כדי הליכתם המשותפת בדרך לארץ ישראל.

רבו הדעות בין הפרשנים הראשונים והאחרונים וכן בין החוקרים השונים – באפיון יחסים אלה: יש המסבירים קשר זה כרחמנות גרדא; יש המוסיפים גם את המחויבות המשפחתית, וחלקם דווקא רואים בקשר זה אהבה גדולה ורעות. יש מן הפרשנים, שמזהים את אברהם כיוזם הקשר וכבעל אינטרס מרכזי בקשר זה: היות ואברהם ערירי, הוא מעוניין, שלוט יהיה ממשיך דרכו. לעומתם, יש שסברו, שדווקא לוט הוא בעל האינטרס המרכזי בקשר זה: הוא היוזם, והוא זה שמעוניין לדבוק באברהם, אולי מתוך רצון לדבוק ברכושו של אברהם, ואולי מתוך אמונה בצדקת דרכו.

גם בהסבר לסיבת הפרידה ניתן למצוא אסכולות שונות:

יש הסוברים, כפשט הפסוקים, שהסיבה היא קשיים כלכליים בלבד, ולא מדובר על בעיות חברתיות ביניהם. יתרה מזאת, ניתן להוכיח מכאן, שעל-אף הקשיים הכלכליים והפרידה הבלתי-נמנעת, הם מנסים לשמור על הקשר, ככל שניתן, ולא מתרחקים כל-כך איש מרעהו. לעומתם, יש הסוברים, שבפרק זה נמצאת ההוכחה לרגשות השנאה הסמויים, שהיו קיימים לאורך כל הדרך, והריב הקטן והשולי בין הרועים הוא רק תירוץ לפרידה.

נקודה נוספת, שצריכה להטריד אותנו בבואנו לבחון סוגיה זו, היא התנהלותו של אברהם. הדבר מעניין במיוחד לאור מאמרם של חז"ל, המציג את אברהם כאדם, המנסה בכל כוחו לקרב את כל מי שבאפשרותו, לעבודת ה' ולהידבקות בו. "אמר רב חונאי: אברהם היה מגייר את האנשים,

ושרה מגיירת את הנשים...¹

מדוע אברהם, שכל-כך דואג לקרב אליו אנשים מבחוץ, בסופו של דבר, מרחיק ממנו את האנשים הקרובים אליו?

התנהגות מפתיעה זאת היא לא מקרה חד-פעמי, שקשור ללוט דווקא, אלא התנהגות קבועה ורציפה: אנו רואים זאת, כאשר אברהם שולח מאתו את הגר וישמעאל (כא 14). אנו רואים זאת שנית, כאשר הוא נותן מתנות לבני הפילגשים ושולח אותם מעל יצחק בנו (כה 6).

גם לגבי לוט – חוזרת אותה התופעה, כאשר אברהם יוזם את הפרידה ביניהם, ולוט פונה לסדום.

1. אפיון היחסים בין אברהם ללוט / עיון בפרקים יא-יב

תיאור הקשר המשפחתי

בפרק יא 25-26, מתואר הקשר המשפחתי של אברהם ולוט: לתרח ישנם שלושה בנים: הרן, אברהם ונחור. לוט הוא בנו של הרן, אחיו של אברהם. בשלב מסוים הרן נפטר ומשאיר אחריו את לוט יתום.

בתורה לא מוזכר מה גרם למותו של הרן:

חז"ל קושרים את מותו של הרן עם המאורע של כבשן-האש באור-כשדים. לדעתם, הרן מת, כאשר הושלך לכבשן-האש, לאחר שראה, כי אברהם הושלך לכבשן-האש, ויצא בלא פגע.² בשלב זה מישחו צריך לקחת אחריות – מתוך מחויבות משפחתית פשוטה, שקיימת בכל משפחה תקינה ולדאוג ללוט. היות ותרח, סבו של לוט עדיין בחיים, טבעי בהחלט, שהוא ייקח את האחריות, ואכן זה מה שקורה בפועל: תרח מחליט לצאת מאור-כשדים ולקח אתו את אברהם, את שרה ואת לוט, כאשר מטרתו היא להגיע אל ארץ כנען. בפועל עוצר תרח בחרן, ושם הוא נפטר.

בשלב זה מחליט אברהם לקחת אחריות על לוט. לא ברור מהפסוקים, אם החלטה זו נובעת מאהבה מיוחדת, שיש לאברהם כלפיו, או אולי מחמלה על אדם יתום, שאין לו משפחה להיות אתה. אולי הגורם להחלטה זו הוא מחויבות משפחתית לאחיו, הרן, ואולי היה זה לוט עצמו, שביקש להצטרף.

לדעת, ניתן להצביע על כיוון מסוים בפסוקים, שמראה כיצד התחיל קשר זה.

קשר, הנובע ממחויבות משפחתית

ישנם שני פסוקים דומים מאוד, אשר בהם מתואר לוט, כשהוא מצטרף למסע המשפחתי: פעם ראשונה, בבראשית יא 31, כאשר תרח מתחיל את המסע המשפחתי אל עבר ארץ כנען, ופעם נוספת בבראשית יב 5, כאשר אברהם ממשיך את המסע שנעצר בחרן, ואף הוא לוקח את כל משפחתו אל עבר ארץ כנען.

1. בראשית רבה, מהדורת תאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה, לט, יד, עמ' 378-379.

2. בראשית רבה (שם), לח, יג, עמ' 364.

ב-יא 31 נאמר: "וַיִּקַּח תָּרַח אֶת אֲבִרָם בְּנוֹ וְאֵת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנֵי וְאֵת שְׂרֵי כָלֵתוֹ אֲשֶׁת אֲבִרָם בְּנֵי וַיֵּצְאוּ אֹתָם מֵאוּר כַּשְׁדִּים לָלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם". בפסוק מודגש, שלוט הוא בנו של הרן. אולי בהדגשה זו ניתן למצוא רמז לסיבה, שתרח לוקח את לוט: לוט הוא חלק מהמשפחה, הוא בנו של הרן, ולכן צריך לקחת אותו למסע ולדאוג לו.³ גם אצל שרה הדגש זהה. שרה מצטרפת למסע, כי היא קשורה לאברהם.

רעיון דומה ניתן למצוא בפסוק, המתאר את היציאה למסע יחד עם אברהם. בפסוק זה מודגש הייחוס המשפחתי של לוט: "וַיִּקַּח אֲבִרָם אֶת שְׂרֵי אֲשֶׁתוֹ וְאֵת לוֹט, בֶּן-אָחִיו, וְאֵת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ, וְאֵת הַנָּפֶשׁ, אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן, וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן, וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן" (יב 5). אברהם לוקח את לוט, כי הוא בן-אחיו; הוא חלק מהמשפחה, ולכן הוא מצטרף למסעו של אברהם.

מתוך עיונו עד כה עולה, שלכל הפחות תחילת הקשר בין אברהם לבין לוט אינו נובע בהכרח מתוך אהבה חזקה, השוררת בין השניים. הקשר בתחילתו נכפה על אברהם, לאחר שאביו החליט לצרף את לוט למסע, ולאחריו אברהם, כהמשך ישיר להתנהלותו של אביו, לוקח גם הוא את בן-אחיו וממשיך הלאה לארץ ישראל.

הוכחה נוספת לכך שהקשר בנוי על מחויבות משפחתית בלבד – ניתן למצוא בפרק יא 29: "וַיִּקַּח אֲבִרָם וְנָחוּר לָהֶם נָשִׁים: שֵׁם אֲשֶׁת אֲבִרָם – שְׂרֵי, וְשֵׁם אֲשֶׁת נָחוּר – מֶלֶכָה בַת הָרָן, אֵבִי מֶלֶכָה וַיָּבִי יִסְכָּה". פסוק זה, מתאר את נישואיהם של אברהם ונחור. בפסוק זה מתגלה לנו, כי נוסף על לוט, היו להרן גם שתי בנות: מלכה ויסכה. האח, נחור, מתחתן עם בתו של הרן – אחייניתו. לפי הסברם של חז"ל בגמרא, גם אברהם מתנהג באופן דומה: "אמר רבי יצחק: יסכה – זו שרה. ולמה נקרא שמה יסכה? שסכתה ברוח הקדש, שנאמר (כא 12): כל אשר תאמר אליך שרה – שמע בקולה. דבר אחר: יסכה – שהכל סוכין ביופיה".⁴

נישואים אלה נערכים לאחר מותו של הרן (המתואר בפרק יא 28), וכבר כאן ניתן לראות, כיצד בני-המשפחה דואגים זה לזה, שהרי אברהם ונחור דואגים לבנותיו של הרן ונושאים אותן לנשים.⁵

מתוך נישואיו של אברהם לשרה, עולה קשר משפחתי נוסף: לוט הוא לא רק בן-אחיו של אברהם, אלא גם אחיה של שרה, אשתו. אולי הגורם להצטרפותו של לוט למסע כלל לא קשור לאברהם. הצירוף נובע מתוך רצונה של שרה, לדאוג לאחיה, ואברהם – בתור בעלה, נאלץ לקחת את לוט.

בין הסיבה לקשר בין אברהם ולוט נובעת מהעובדה, שלוט הוא בן-אחיו, ובין נובע הקשר מתוך היותו אחי אשתו, ואולי – משתי הסיבות גם יחד, ברור הוא, שהמרכיב העיקרי לקשר זה (או, לפחות, לתחילתו) הוא המרכיב המשפחתי, ואין כרגע שום ראיה לקשר רגשי ביניהם.

קשר ביוזמתו של לוט

מתוך עיון נוסף בפסוקים הבאים, בפרק י"ב ניתן לראות גורם אחר, אשר ממנו יכולים אנו

3. ראו: מ"ל מלבי"ם, **תורת אלהים: מקראות גדולות**, בני-ברק תש"ן. בפירושו לבראשית יא 31 הוא מסביר, שהייחוס של לוט אל הרן הוא הסיבה ללקיחתו על-ידי תרח, שהרי תרח פחד, שנמרוד יהרוג אותו, היות ולוט הוא גואל-הדם של אביו.

4. מגילה יד עמ' א.

5. מלבי"ם (שם), בראשית יא 29 "באשר נשארו שתי בנות מהרן, לקחום אברהם ונחור לנשים, לגמול חסד עם אחיהם המת".

ללמוד על טיב הקשר בין אברהם ללוט:

"(ד) וַיֵּלֶךְ אֲבָרָם, כְּאִשְׁרֵי דָבָר אֱלֹהֵי ה', וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט. וְאַבְרָם בֶּן חָמֶשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בָּצְאוּ מִחָרָן: (ה) וַיִּקַּח אֲבָרָם אֶת שָׂרִי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט, בֶּן-אָחִיו, וְאֶת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֶת הַנֶּפֶשׁ, אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן, וַיָּצֵאוּ לְלֶכֶת אֶרֶצָה כְּנָעַן, וַיָּבֹאוּ אֶרֶצָה כְּנָעַן"

פסוקים אלו, לכאורה, סותרים זה את זה: מפסוק 5 נראה, כי אברהם הוא שמציע ללוט להצטרף אליו למסע: "ויקח אברהם", כלומר, אברהם הוא שיוצר את הקשר ביניהם. לעומת זאת, מפסוק 4 ניתן ללמוד, כי אברהם הולך בעצמו: "וילך אברהם", ואילו לוט מצטרף מרצונו אל אברהם: "וילך אתו לוט", כלומר, לוט יוצר את הקשר עם אברהם.⁶

מתוך קושי זה עולה אפשרות נוספת לסיבת הקשר ביניהם:

אברהם אינו מציע ללוט להצטרף אליו, ואולי אברהם אפילו לא חפץ בכך, אך אין לו בררה: לוט הוא היוזם; הוא מחליט מרצונו להתחבר אל אברהם, והאחרון, בלית בררה, לוקח את לוט אתו. קשר זה מעיד על פער בין השניים: אברהם, מצדו, אינו מעוניין להמשיך את הקשר, שיצר תרח, אביו, ביציאתם מאור כשדים, אך לוט, מנגד, עושה כל שביכולתו על-מנת לשמר קשר זה.

סימוכין להסבר זה ניתן למצוא בפירוש המלבי"ם:

"וילך אתו לוט, לא הלך כדי להפרד מבית אביו: בהפך, שהלך מפני שלא רצה להיפרד מאברהם, ועל זה אמרו: 'וילך אתו', שמורה על הטפל..."⁷ כלומר, מכיוון שכתובה בפסוק המילה "אתו" (ולא עמו), ניתן ללמוד, שלוט הוא שרצה ללכת עם אברהם – כדי לא להיפרד ממנו.

וכן בפירושו של רבי יוסף דב בר הלוי סולוביצ'יק (בית הלוי):

"משום דאברהם נהג בלוט, כמו שהוא הדין בגר. דמי שבא להתגייר לא היו מקבלין אותו, רק (=אלא) דוחין אותו. ורק אם מתחזק (=עומד על דעתו) שוב, מקבלין אותו. וכמו שנהגה נעמי: בתחילה אמרה להם: 'שובנה, בנותי', ואחר כך כשראתה כי מתאמצת ללכת אתה, קבלה אותה. וכן כאן, בתחילה לא לקחו אברהם עמו, רק (=אלא) לוט הלך מעצמו, ואחר כך 'ויקח אברהם כו' ואת לוט'.⁸

כלומר, לא רק שאברהם לא רצה לקחת אתו את לוט, הוא אפילו ניסה לגרום לו לעזוב: "דוחין אותו", אך היות ולוט התאמץ ובא אחריו מרצונו החופשי, הסכים אברהם, בסופו של דבר, לצרף אליו את לוט.

דוגמה נוספת לפירוש כזה – ניתן למצוא בפירושו של "כלי יקר": "ומה שנאמר 'וילך אברהם, כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט', היינו לוט מעצמו הלך אחריו, אבל אברהם לא קירבו, ואדרבא הרחיקו".⁹

6. עיינו בהרחבה במאמרו של א' טייטל, 'הסיבות הגלויות והסיבות הסמויות להיפרדות אברהם מלוט (בין פשט לדרש בלימוד תורה)', ד' אלגביש (עורך), מפרות האילן: על פרשת השבוע, רמת-גן תשנ"ח, עמ' 45-47.

7. מלבי"ם (לעיל הערה 3), יב 4.

8. י"ד סולוביצ'יק, שאלות ותשובות בית הלוי, ירושלים תשנ"ו, יב 5.

9. ש"א מלונטשיץ, כלי יקר השלם, ירושלים תשס"א, יב 5.

גם כלי יקר בפירושו מדגיש, שאברהם לא היה מעוניין בקשר, אך בניגוד לדברי בית הלוי, שמסביר כי ניתן להבין את חוסר רצונו של אברהם – כמבחן חיובי עבור לוט, הבודק אם הוא גר אמיתי, ולא כניסיון להתרחק ממנו, הרי פירוש כלי יקר אינו מותיר לנו ספק, כי מדובר בקשר, שנוצר בניגוד לרצונו של אברהם, ויש רצון רב מצד אברהם לנתק קשר זה.¹⁰

קשר הנובע מתוך אהבה ורעות

יש בין הפרשנים, שהבינו שהקשר ההתחלתי בין אברהם ולוט מבוסס על יחסי חיבה ואהבה, ולא רק על קשרים משפחתיים גרדא. דוגמה לכך הוא רבי חזקיה בן מנחם (חזקוני): "וילך אתו לוט, לפי שהרן אביו מת באור כשדים בגלל אברהם אחיו, כמו שאמרו רבותינו, **היה לו לוט כבן-בית**".¹¹

את המושג "בן-בית", ניתן אמנם לפרש באופן של קשרי עובד-מעביד בלבד, ומשמעות הביטוי "בן-בית" מכיוון למי שמנהל את עסקי הבית. אכן כך מסבירים הפרשנים את הפסוק, שנאמר על אליעזר: "והנה בן-ביתי יורש אותי",¹² אך ישנו הסבר נוסף למושג "בן-בית": לפי הסבר זה, הביטוי הוא ודאי ביטוי של חיבה והערכה.

כך נראה מתוך מדרש תנחומא: "בן-ביתו זה משה, שנאמר לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא".¹³ אצל משה, ודאי הכוונה היא ליותר מאשר מנהל משק הבית של הקב"ה, וודאי, שהביטוי נאמר כביטוי של חיבה והערכה.

גם הראב"ע מסביר את הפסוק, שנאמר על משה "בכל ביתי נאמן הוא" – כביטוי, הקשור למושג "בן-בית": "בכל ביתי נאמן הוא – טעמו כבן-בית, שיכנס בלא רשות, ואם יצטרך ידבר צרכיו".¹⁴

מתוך דבריו של החזקוני, ניתן ללמוד רעיון נוסף, שמסביר את היחס האוהב, שמרגיש אברהם כלפי לוט. אברהם מרגיש אחריות ללוט, היות ואביו של לוט נהרג באשמתו.¹⁵ כלומר, אברהם מרגיש אחראי למצבו של לוט, ואחריות זו, כנראה, היא יותר מסתם דאגה לקרוב משפחה, אלא ממש הרגשה של אהבה, כלפי מי שנשאר מהרן.

ר' מאיר-שמחה כהן בפירושו משך חכמה, כותב את הדברים בצורה מפורשת וברורה: "וילך אתו לוט, קודם ביאתו לארץ ישראל, **היה לו לוט חבר וְנָע**, ולכך כתוב אתו".¹⁶

מובן מדבריו, שהקשר, לפחות, בתחילת הדרך, אינו בנוי רק על רחמים, אלא גם על חברות ורעות.¹⁷

10. כלי יקר (שם) מבסס את פירושו על השוואה בין הפסוק, שמתאר את המסע של תרח, שמסופר בו שתרך לוקח את אברהם, את לוט, ולבסוף – את שרה. לעומת זאת, בפסוק, המתאר את לקיחת אברהם – כתוב, שאברהם לוקח את שרה, ורק אחר כך – את לוט. עפ"י הרחקה מקומו של לוט בפסוק – סובר כלי יקר, שזהו רמז לכך שאברהם רצה להרחיקו.

11. ח"ד שעוועל (מהדיר), פירושי חזקוני על התורה, ירושלים תש"ם, יב 4.

12. מלבי"ם (לעיל הערה 3), טו 3, וכן כתב רש"י על פסוק 2.

13. ש' בובר (מהדיר), מדרש תנחומא הקדום והישן על חמשה חומשי תורה, ירושלים תשמ"ב, פרשת במדבר סימן יט.

14. י"ל קרינסקי, חמישה חומשי תורה: עם חמש מגילות... מחוקקי יהודה, בני-ברק תשכ"א, במדבר יב 7.

15. לפי חז"ל (לעיל הערה 2).

16. מ"ש כהן, משך חכמה⁴, מהדורת י' קופרמן, ירושלים תשס"ב, בראשית יב 4.

17. השווה לפירוש המלבי"ם על פסוק זה (לעיל הערה 7), אשר הוכיח ממנו כי המילה "אתו" מלמדת, כי לוט הוא זה שרצה להצטרף לאברהם, ואין שום רצון מצד אברהם לקשר זה.

שיטה זו נוקט גם ר' יצחק אברבנאל בפירושו: "ובזה הדרך נפרדו איש מעל אחיו, רוצה לומר אברהם ולוט – **בהיות אהבתם אדוקה, כאילו היו אחים**".¹⁸

אברהם מעוניין, שלוט יהיה ממשיך דרכו

במדרש בראשית רבה, רמזוה סיבה נוספת ליצירת הקשר:

"רבי נחמיה אמר: כעס היה לו לקב"ה, בשעה שהיה מהלך לוט עם אברהם אבינו. אמר הקב"ה: אני אמרתי לו: 'לזרעך נתתי את הארץ הזאת' (טו 18), והוא **מדביק את לוט בן-אחיו כדי לירשו**; אם כן ילך ויביא לו שני פרסתיקין מן השוק, ויורישם את שלו, כמו שהוא רוצה (את) בן-אחיו...".¹⁹

ר' נחמיה מותח ביקורת על אברהם, שהמשיך ללכת עם לוט גם לאחר שהקב"ה הבטיח לו, כי הוא ייתן את הארץ לזרעו. ר' נחמיה מבין, כי הסיבה, שאברהם מצרף אליו את לוט, היא הרצון, שלוט יהיה ממשיך דרכו. על-פי מדרש זה, טוען מנחם בן-ישר, כי תחילת הקשר בין אברהם ללוט אינה מושתתת על קרבה משפחתית, ולא על אהבה מיוחדת, אלא על אינטרס פרטי של אברהם: הוא טוען, כי אברהם יודע, ששרה עקרה ואין לו יורש, ולכן נוח לו מאוד, שלוט יצטרף אליו. רצונו האמיתי של אברהם הוא, שבניו של לוט יחשבו כממשיכי דרכו, ויקראו על שמו, היות ולוט נמצא תחת חסותו.

"למעשה, התורה כבר הקדימה לרמז על כך: שרי, אשת אברהם – הייתה עקרה, ולאברהם אין ولد (יא 30). כיצד תתקיימה אם כן ההבטחות, שגוי גדול יצא ממנו (יב 2)? **לקח אפוא אברהם את לוט עמו, כדי להיבנות מזרע בן-אחיו הצעיר**, זה שאין לו בית-אב משלו, לאחר שאביו מת".²⁰

עוד טוען בן-ישר, כי דבר זה מורה על חוסר ביטחון אצל אברהם: אברהם לא בטח לגמרי בקב"ה, שיתן לו זרע, ולכן החליט לדאוג להמשכיות שלו בעצמו: "אברהם **טרם הגיע לשיא הביטחון בה'**, שבידו להפוך את עקרת הבית, להיות אם הבנים".

כלי יקר בפירושו, מסכים עם הרעיון הכללי, המופיע במדרש ובמאמרו של בן-ישר, אך מעדן אותו מעט:

"ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן-אחיו. ולמעלה (יא 31) נאמר: "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בנו ואת שרי כלתו". לפי שקודם שהובטח אברם, שיהיו לו בנים, היה מתרחק מן שרה מצד היותה עקרה, לפי שכל אותן הבעילות אינן לקיום המין. על כן נאמר: "ותהי שרי עקרה, אין לה ولد (יא 30)", וסמוך ליה "ויקח תרח את אברם" ו"גוי" (שם 31), **לפי שהיתה עקרה, על כן הכניס את לוט ביניהם, אבל אחר שנאמר: "ואעשך לגוי גדול" (יב 2) והובטח בבנים, כתיב "ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט" (שם 5), כי בלשון ויקח – הוֹכָה שאומר כאילו עשה ליקוחין שניים, תחת אשר היה פרוש ממנה, כדרך שנאמר**

18. י' אברבנאל, **פירוש התורה... לרבינו יצחק אברבנאל**, א: בראשית, מהדורת י' שביב, ירושלים תשס"ז, יג 11.

19. **בראשית רבה**, מהדורת ווארשה תרמ"ט, מא, יא.

20. מ' בן ישר, 'אברהם ולוט', **דף שבועי**, אונ' בר-אילן 310 (תש"ס), אוהזר ב-28 בדצמבר, 2009, מתוך <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/lech/yas.html>

(שמות ב 1): וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי.²¹

לפי פירוש זה, הסיבה הראשונית לצירופו של לוט למסע הייתה העקרות של שרה והציפייה, כי לוט יהיה ממשיך הדרך, אך בניגוד לטענתו של בן-ישר, ובניגוד לדעתו של ר' נחמיה במדרש – כל זה היה, לפני שהקב"ה הבטיח לאברהם, שיהיה לו זרע. ובאמת, מיד לאחר ההבטחה אברהם כבר אינו חושב על לוט כממשיך דרכו. הוכחתו של כלי יקר מבוססת על סדר הפסוקים: בתחילה הסדר בפסוק הוא: "ויקח תרח את אברם, בנו, ואת לוט, בן הרן, בן בנו, ואת שרי כלתו" (יא 31) – אברהם, לוט ושרה. ולאחר ההבטחה נאמר: "ויקח אברהם את שרה, אשתו, ואת לוט, בן-אחיו" (יב 5) – שרה קודמת ללוט.

סיכום ביניים: לא ברור בדיוק, על מה מושתתים היחסים בין אברהם ללוט בתחילת דרכם. ניתן להבין, שמדובר בחיבור, הנובע מתוך קשרים משפחתיים גרדא. ישנה אפשרות להסביר זאת כרגשי אהבה וידידות או כיחס חד-צדדי מצד לוט שמעוניין להצטרף – בניגוד לרצונו של אברהם שמעוניין להיפרד. ניתן לומר, שכל הקשר מבוסס על טעותו של אברהם, החושב כי לוט יהיה יורשו. ובאמת רבו הדעות וההסברים בין הפרשנים השונים.

2. המפנה ביחסים – פרידת אברהם ולוט / עיון בפרק יג

עד כה ניסינו לברר את טיב היחסים בין אברהם ולוט, כאשר אנו מסתמכים אך ורק על הפסוקים, המתארים את תחילת הקשר ביניהם. על-מנת לקבל תמונה מלאה – עלינו לבחון את הקשר גם על-פי הפסוקים, המתארים את פרידתם:

"וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט: אֵל נָא תְּהִי מֵרִיבָה בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין רְעִי וּבֵין רְעִיךָ, כִּי אֲנִישִׁים אֲחִים אֲנַחְנוּ: הֲלֹא כָל הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ. הֲפָרַד נָא מַעְלִי: אִם הִשָּׂמְאֵל – וְאִמְנָה, וְאִם הִזְמִין – וְאִשְׁמְאִלָּה" (9-8).

הפסוקים הללו מתארים את סוף הקשר בין אברהם ולוט. הקשר, שהחל על ידי תרח לאחר מות חרן, ונמשך על ידי אברהם לאחר מות תרח – מחזיק מעמד מעט מאוד זמן. מתוך עיון במדרש עולה, כי קשר זה נסתיים במפתיע, בצורה מהירה מאוד: "אותה שנה שיצא אברהם מחרן, היא היתה שנת הרעב, וירד למצרים ועשה שם ג' חדשים, בא וישב לו בחברון, היא השנה שכבש את המלכים".²²

לפי המדרש, מתחילת יציאתו של אברהם מחרן ועד לכיבוש המלכים – לא עברה שנה אחת. פרשת הניצחון על המלכים מופיעה בפרק יד. שם מתואר, איך אברהם יוצא למלחמה בארבעת המלכים, החזקים ביותר באותה התקופה – כדי לשחרר את לוט אחיו, שנשבה באותה המלחמה. מובן מאליו, שמלחמה זו נעשתה לאחר פרידתם של אברהם ולוט. לא ניתן לדעת בבירור, כמה זמן ישב לוט בסדום, עד שהחלה המלחמה, כמה זמן ארכה המלחמה עצמה, וכמה זמן עבר, עד שאברהם הצטרף, ניצח במלחמה ושחרר את לוט. אך ודאי הוא, שכל השלבים הללו אירעו באותה השנה. מתוך חשבון זה עולה בבירור, כי הפרידה מלוט נעשתה תוך פחות משנה.²³

21. מלבי"ם (לעיל הערה 3), יב 5.

22. ר' שמעון הדרשן מפרנקפורט, **ילקוט שמעוני**, ירושלים תש"ך, פרשת לך לך רמז סו.

23. לדעתי, הדבר ארך מעט מאוד זמן. ברור, שלא פחות מארבעה חודשים, שהרי המריבה הייתה רק אחרי שעלו ממצרים, אך צריך גם לקחת בחשבון הזמנים, שלוש הספיק לגור בסדום, ורק אחר כך התחילה המרידה של חמשת המלכים, והמלחמה עצמה בודאי ארכה זמן. ראיה נוספת לטענה זו ניתן להביא מסיפור הפסוקים, אשר מהם נלמד, שהמריבה התחילה מיד לאחר שעלו ממצרים, כלומר, מדובר על

השאלה העולה וזועקת מתוך הפסוקים היא, מה גרם לפרידה מהירה כל-כך?

פרידה טכנית בעקבות אילוצים כלכליים

מתוך עיון בפשט הפסוקים נראה, כי הגורם לפירוד הוא טכני בלבד: "וְגַם לְלוֹט, הַחֵלֶץ אֶת אֲבִרָם, הָיָה צֶאֱן וּבָקָר וְאֹהֲלִים: וְלֹא נָשָׂא אֹתָם הָאֶרֶץ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו, כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב, וְלֹא יָכְלוּ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו: וַיְהִי רִיב בֵּין רָעִי מִקְנֵה אֲבִרָם וּבֵין רָעִי מִקְנֵה לוֹט, וַהֲכַנְעֵנִי וְהַפְרֹדִי אֲזִי יֹשֵׁב בְּאֶרֶץ" (7-5).

אברהם ולוט הם בעלי רכוש, ואין מספיק שטח מרעה, כדי ששניהם יוכלו להסתדר מבחינה כלכלית. חוסר בשטחי מרעה גורם לריב בין הרועים. עקב זאת, בלית ברירה, הם נאלצים להיפרד. התורה גם מסבירה, מדוע אין מספיק שטח מרעה פנוי באזור, זאת מפני ש"הכנעני והפריזי אז יושב בארץ" – ישנם עמים נוספים, שגם הם משתמשים בשטחים הללו.²⁴ אמנם ניתן להצביע על כיוונים נוספים, הנמצאים מתחת לפני השטח – כגורמים לפרידה זו. אין ספק בדבר, כי אברהם הוא הצד, שיוזם את הפרידה. "וַיֹּאמֶר אֲבִרָם אֶל לוֹט: אֵל נָא תְהִי מִרְיָבָה בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין רָעִי וּבֵין רָעִיךָ, כִּי אֲנִישִׁים אֲחִים אֲנַחְנוּ: הֲלֹא כָל הָאֶרֶץ לְפָנֶיךָ. הַפְרֹדֵךְ נָא מֵעַלִּי: אִם הִשְׁמָאל – וְאִימָנָה וְאִם הַיְמִין – וְאִשְׁמָאֵלָה" (9-8).

ניתן להבין את "המנגינה" של אמירה זו בשני אופנים:

- א. ניתן לשמוע פה מנגינה צינית מסוימת: סוף-סוף, נמצאה הסיבה לפירוד המיוחל. בזכות ריב קטן בין הרועים – אפשר להיפרד מלוט, לפני שיהיה מאוחר מדי. הפרידה תהיה קיצונית; ההתרחקות תהיה מְרִבִּית; הפרידה נעשית מתוך רצון, שמחה ואנחת-רווחה.
- ב. ניתן "לנגן" את הפסוק "במנגינה" עצובה: אברהם אינו מעוניין להיפרד, שהרי הוא קשור מאוד ללוט, הוא אוהב אותו; הפרידה נעשית מתוך צער וכאב. הפרידה היא מזערית, היא נובעת מאונס ומחוסר-בררה.

נקודה נוספת הטעונה הסבר היא הביטוי: "אם השמאל – ואימינה, ואם הימין – ואשמאילה". ניתן להבין זאת כביטוי של התנתקות קיצונית, ואז הסבר הפסוק יהיה: אתה תפנה לצד אחד, ואני – הפוך ממך – לצד השני. אך ניתן להבין זאת כביטוי של קרבה ותמיכה. כלומר, אני אשאר לימין, ואעזור לך בעת צרה. דוגמה להסבר מסוג זה ניתן לראות בישעיהו: "כִּי אֲנִי ה' אֱלֹקֶיךָ מִחֲזִיק יְמִינְךָ, הָאֵמֶר לְךָ: אֵל תִּכָּרָא, אֲנִי עֲזָרְתִּיךָ!"²⁵

מצודת דוד, על אתר, מסביר: "מחזיק ימין – אוֹחֵז יְמִינְךָ לְבַל תִּפּוֹל", וכן בתהילים: "ה' שֹׁמֵרְךָ, ה' צִלְךָ עַל יַד יְמִינְךָ"²⁶. כלומר, ה' קרוב אל האדם להצילו.

עם הכיוון הראשון ניתן לזהות את רש"י, המסביר כי הפרידה נבעה מתוך אילוץ כלכלי,²⁷ וממילא, מאפייני הפרידה אמורים להיות מינימליים, והריחוק צריך להיות מצומצם ככל

קשר, שארך כחצי שנה, לכל היותר.

24. ראו: נ' ליבוביץ, **עיונים בספר בראשית**, ירושלים תשל"ה, עמ' 89-90; ובתחילת מאמרו של טויטו (לעיל הערה 6), עמ' 45.

25. ישעיהו מא 13.

26. תהלים קא 5.

27. בראשית יג 6 ד"ה "ולא נשא אותם".

האפשר. וכך באמת מסביר רש"י: "אם השמאל ואימנה – בכל אשר תשב, לא אתרחק ממך, ואעמוד לך למגן ולעזר..." (פסוק 9). רש"י מבין את הביטוי באופן החיובי שלו, אופן המתאר קרבה.

בדרך זו הלך גם אברבנאל: "ובזה הדרך נפרדו איש מעל אחיו, רצוני לומר אברהם ולוט **בהיות אהבתם אדוקה כאלו היו אחים**... ולפי שאברהם בהפרדות לוט הרגיש **צער ועצבון מפני הקורבה שהיתה ביניהם, ושלא נשאר לו זולתו מכל בית אביו**, לכן באתהו הנבואה לשמחו ולדבר על לבו ולבשרו ברבוי זרעו ובניו ובירושת הארץ..."²⁸

הרב ד"ר בנימין לאו טוען במאמרו, כי הפרדה בין אברהם ללוט הייתה פרידה מזערית, עד כמה שניתן. ההוכחה לטענה זו היא המשך היחסים ביניהם. העובדה, שאברהם מחרף את נפשו להצלת לוט מידי המלכים, מראה, כי לאברהם עדיין אכפת מאוד מלוט, אכפת עד כדי סיכון עצמי גדול מאוד. בהמשך דבריו הוא מביא את שיטת רש"י המובא לעיל ומדגיש, כי הפרדה ביניהם נבעה מתוך אחווה ורעות: מצד אחד, "הפרדה נא מעליי", אך מצד שני, "כי אנשים אחים אנחנו". על אף הפרדה נשארת אחווה גדולה ביניהם.

"הציור הוא לא של הפרדה קוטבית אלא מזערית. אתה תגור במקום שתבחר, אך אני לא אנטוש אותך. אם אתה תהיה בשמאל, תמצא אותי לימינך, אם תהיה בימין, אהיה אני בשמאלך. לא אתרחק."²⁹

פרידה בעקבות מריבה ושנאה

ראייה לכיוון השני – אפשר למצוא כבר במדרש: "ר"י ב"ר סימון אמר: **כשם שהיה ריב בין רועי אברם ובין רועי לוט, כך היה ריב בין אברם ללוט**, הדא הוא דכתיב: ויאמר אברם אל לוט: אל נא תהי מריבה ביני ובינך" (יג 8) וגו'.³⁰

הרי מבואר במדרש, שהפרידה לא נבעה מתוך צער, אלא מתוך מריבה.

כך מפורש גם בפסיקתא זוטרטא: "אילי מואב – גבורי מואב היו, כענין שנאמר "ואת אילי הארץ לקח" (יחזקאל יז 13). "יאחזמו רעד" – אמרו: עתה יעוררו **מריבת לוט, שהיה עם אברהם אביהם**."³¹

בפסוק בשירת הים נאמר "אילי מואב יאחזמו רעד". ומסביר המדרש, שהסיבה לפחד של מואב היא **מריבת לוט ואברהם** עצמם, ולא המריבה של הרועים.³²

וכן הוא בפירוש המלבי"ם:

"...לא יכלו לשבת יחדו, כי לוט התחיל להתפרד מדעות אברהם וממנהגיו, וזה עורר שנאה ביניהם בלב, וכמ"ש שנאה תעורר מדנים (משלי י 12), כי האחים

28. אברבנאל (לעיל הערה 18), בפירושו לפס' 15-11.

29. ב' לאו, **אתנהתא: קריאות בפרשת השבוע**, א, תל-אביב תשס"ט, עמ' 45.

30. **בראשית רבה** (לעיל הערה 1), פרשה מ (מא), ו, עמ' 392-393.

31. **פסיקתא זוטרטא: לקח טוב**, מהדורת בוכר, וילנא תר"ם, שמות טו 15.

32. י"ד אייזנשטיין (עורך), **אוצר המדרשים**, ניו יורק תרע"ה, במדרש "ויושע", עמ' 155 קיימת גרסה מעט שונה לפסוק זה: "ומפני מה נתייראו אילי מואב? אמרו עכשיו יפקדו עלינו אותה **מריבה, שהיתה בין רועי אברהם ובין רועי לוט** אבינו". לפי גרסה זו אין ראיה לענייננו.

והקרובים ימחלו זה לזה על נזקי שכנים ולא ירע בעיניהם זה בזה, רק אם יש שנהא ביניהם, אשר תצמיח ריב ומדון. וכן היה פה, שע"י שנעשה קצת שנהא ביניהם, צר להם המקום, והקפידו זה על זה, ועל ידי כך ויהי ריב בין רועי מקנה, שכאשר חדלה האהבה בין האחים, עשה זה פרי בין עבדיהם".³³

על-פי המלבי"ם, הריב בין הרועים הוא רק תירוץ לפרידה. השנהא הייתה קיימת כבר קודם לכן. אם באמת הייתה אהבה בין השניים, הם היו מוחלים זה לזה על ענייני ממון בלבד. ובאמת דמותו של אברהם אבינו אינה מצטיירת כדמות של אדם, הרודף אחר הממון.³⁴

פרידה בשל מחלוקת אידאולוגית

המלבי"ם בפירושו לפס' 6 נותן סיבה חדשה לפרידה: "לא יכלו לשבת יחדו, כי לוט התחיל להתפרד מדעות אברהם וממנהגיו".

לא מדובר בסיבה טכנית-ממונית, אלא רוחנית-ערכית. אברהם מזהה שינוי אצל לוט: דעותיו משתנות, הוא איננו מתאים עוד לביתו של אברהם. הוא גורם שלילי, ויש חשש, שמא יזיק וישפיע לרעה על אחרים. אברהם מבין, שהוא חייב לנתק את הקשר עמו, וכאשר הוא מצליח למצוא סיבה לניתוק זה, הרי אף-על-פי שהמציאות אינה מכריחה אותו לעשות זאת, הוא מנצל זאת מיד ויוזם את הפרידה.

כיוון זה מופיע כבר במדרש, בדרשתו על הפסוק: "וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל כְּפַר הַיְיָדֵן, וַיֵּסַע לוֹט מִקֶּדֶם, וַיִּפְרְדוּ אִישׁ מֵעַל אָחִיו." (11) – המדרש מזהה בפסוק גם את הבעיה הגורמת לפירוד וגם את הפתרון להתמודדות אתה: החלק הראשון של הפסוק מגדיר את הבעייתיות שבהמשך הקשר עם לוט: "ויסע לוט מקדם – נסע מקדמונו של עולם, זה אברהם, שהיה ראש אמנה, אמר: אי אפשר לא באברהם ולא באלהיו".³⁵

בחלק האחרון של הפסוק מזהה המדרש את דרך ההתמודדות עם המצב הבעייתי: "ויפרדו איש מעל אחיו – הפרדה גמורה נהייתה להם: לא יבואו (בנוסח המקרא: לא יבוא) עמוני ומואבי בקהל ה' (דברים כג 3)".

פרידה בגלל אידאליזם וחשש לנזק היא פרידה שונה לגמרי: היא צריכה להיות קיצונית. הריחוק צריך להיות גדול ככל האפשר. אין אפשרות להתקרב לאנשים מקולקלים, הסיכון גדול מדי, וכמאמר ניתאי הארבלי: "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע".³⁶

גם נחמה ליבוביץ מציעה הסבר דומה לסיבת הפרידה:

"אך לדעת רבותינו ז"ל, לא עניין כלכלי בלבד או כלכלי-מדיני היה הריב, ולא על כך מקדישה התורה פרק לעניין הריב הזה. אלא שהיה הריב פה בין העולם

33. מלבי"ם (לעיל הערה 3), יג 6-7.

34. כאשר מלך סדום אומר לו "תן לי הנפש, והרכוש קח לך" עונה לו אברהם, שהוא לא מוכן לקחת דבר ומחזיר לו את כל הרכוש (יד 23-21). וכן הוא גם בבראשית כג, כאשר אברהם קונה אחוזת קבר מעפרון החיתי כדי לקבור את שרה, הוא מסרב להצעת עפרון לקבל את המקום בחינם ומתעקש לשלם מחיר מלא.

35. פסיקתא זוטרתא (לעיל הערה 31), לפסוק 11, ולפניו – רש"י לפסוקנו. הם מתבססים על בר"ר (ע' הערה 1 לעיל) מ (מא) ז' עמ' 394.

36. אבות א, ז.

האברהמי לבין מי שרוצה להידבק בו – רוצה, אך אין רצונו שלם, רוצה ללכת עם אברהם, אך לא ללכת בדרכי אברהם, שהמציין אותם הוא – צדקה ומשפט...³⁷

ליבוביץ סוברת, כי אהבת הרכוש של לוט – משנה אותו. הוא יורד למצרים ללא רכוש פרטי, ופתאום בחזרתם הוא בעל רכוש. אהבת הרכוש היא כה גדולה, עד שלוט מוכן לשלוח ידו אפילו בגזל – כדי להאדיר את רכושו. או-אז, מוכרח אברהם להיפרד מלוט, היות והוא איננו מוכן להתקרב אל ענייני הגזל כלל.³⁸

גם אלעזר טויטו מציע הסבר אידאולוגי לפרידה: לאחר שלוט מתעשר, סולם הערכים שלו משתנה; הדאגה לממון הגשמי – קודמת להתחברות הרוחנית. זאת – בניגוד לאברהם, שגם לאחר התעשרותו ממשיך לשים בראש מעייניו את פרסום שם ה' בעולם ואת הדבקות הרוחנית בו.

"אברהם הרגיש, כי חל שינוי-ערכים אצל לוט. עתה, אצל לוט, הדאגה להתרחבות הכלכלית קודמת לרצון "לקרוא בשם ה'". הריב בין הרועים לא היה אלא סימן ההיכר הגלוי לקרע הסמוי, שהחל להרחיק את האחין השאפתן מדודו, שהמשיך להיות איש הרוח, גם אחרי התעשרותו".³⁹

בניגוד לליבוביץ', ששמה דגש בבעיה **ערכית-חברתית**, בין אדם לחברו, בעיית גזל ואי-צדק, הרי טויטו טוען, שעיקר הבעיה היא **רוחנית-אמונית**, היות והגשמיים הפכה לעיקר והרוחניות לטפל.

פרידה בשל רצון ה'

פירוש מעניין מביא אברבנאל:

הוא טוען, כי יוזם הפרידה בפועל הוא אברהם, אך פרידה זו היא בניגוד לרצונו הטבעי. אברהם אינו מעוניין להיפרד מלוט, הוא אוהב אותו. **מי שגורם לפירוד ומסובב את הדברים הוא הקב"ה**: "והוא שכאשר ראה סבת הסבות יתברך, שהוא (=לוט) לא רצה להפרד ממנו, סבב סבובים אחרים להפרידם, לפי שהיה לוט באמת – בהיותו בחברת אברהם – מונע דבוקו באלהים ומעיק להשגת נבואתו".⁴⁰

גם במדרש ניתן לראות פירוש דומה:

"...ונקדשתי בתוך בני ישראל (וי' כב, 32), שלא תתחבר בתוך הרשעים, שאין הקב"ה מייחד שמו בתוכן, תדע לך שהוא כן, (שהרי) אמר ר' אלעזר בן פדת בשם ר' יוסי בן (קסמא) [זמרא]: כל זמן שהיה לוט דבוק עם אברהם; אין אתה מוצא שנתייחד הדיבור על אברהם, כיון שפירש לוט ממנו, נתייחד עליו הדיבור, שנאמר וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו".⁴¹

על-פי המדרש, במשך כל זמן חיבורו של לוט לאברהם, לא דיבר הקב"ה אתו, ורק לאחר פרידתם

37. ליבוביץ (לעיל הערה 24), עמ' 90.

38. השוו מאמרו של בן ישר (לעיל הערה 20), שמפרש בדרך דומה. "למען הבצע הכלכלי נוטש לוט את ציר הייעוד, ואוהליו מגיעים עד סדום" (יג 12).

39. טויטו (לעיל הערה 6), עמ' 47.

40. אברבנאל (לעיל הערה 18), בפירושו לפסוק 5, עמ' 349.

41. **מדרש תנחומא**, מהדורת בובר (לעיל הערה 13), פרשת ויצא סימן כא.

חזר הקב"ה לדבר עם אברהם. מכאן לומד המדרש, שהקב"ה רצה לרמוז לאברהם, שהחיבור עם לוט איננו לרצונו.

פרשן נוסף, שמציע פירוש כזה, הוא בעל "משך חכמה":

"וילך אתו לוט. קודם ביאתו לארץ ישראל היה לו לוט חבר נָרַע, ולכך כתוב "אתו". וכשהיו בארץ ישראל וראה (את) ה' פְּעָמִים, נתקדש **בקדושה יתירה, עד כי היה לוט רחוק הרבה ממנו**, ולכך כתוב "ויעל אברם ממצרים וכו' ולוט עמו" (להלן יג 1), דרך לוט מצד בחינתו הלך אתו כחבר נָרַע. ולכך נאמר: "וגם ללוט, ההולך את אברם" (שם 5), **כי הוא לא הבין גודל השגתו ומעלתו**".⁴²

דברים מפורשים ניתן למצוא גם בפירושו של רבי חיים בן-עטר (אור החיים):

"...ולזה (=ולכן), תמצא, כי כשמצא סיבה קטנה שרבו הרועים, תיכף אמר אליו: הפרד וגו' אם הימין וגו', והדבר הוא כמעט זר, שיאמר אליו כדברים האלה בכל כך הרחקה, **אלא לצד (=משום) שהיה (אברהם) חושב מחשבות להפרידו כדבר ה', לזה (=לכן) תכף במוצאו סיבה – דָּחַפוּ ב' יָדִים**. וראיתי לחזק פירוש זה גם כן ממה שאמר הכתוב: וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו: שא נא עיניך (יג 14). מאמר זה יוכיח, **כי יושב ומצפה היה ה', מתי יפרד לוט**, (כדי להראותו את הארץ, שאמר לו בתחלת דָּבָר (=דיבורו) אליו, "אשר אראך" (יב 1), ולא הראהו עד עתה שנפרד לוט".⁴³

מתוך הפירושים הנ"ל עולה, כי הפרידה היא בלתי נמנעת. אין אפשרות לחבר בין אדם קדוש כאברהם – לבין אדם גשמי כלוט. דבר זה אינו קשור למריבה, או לבעיה חברתית אחרת. הפער הוא, פשוט, גדול מדי, ולא ניתן לגשר עליו. גם אם לא רוצים, הרי חיבור כזה פוגע ברוחניות של אברהם ומונע ממנו דבקות מלאה בקב"ה, ולכן הפירוד הוא הכרחי.

3. אברהם מקרב את הרחוקים ומרחיק את הקרובים

שאלה אחת, שנותרה מרחפת לאורך כל הסיפור, היא שאלתו של ר' יודה במדרש: "ר' יודה אומר: כעס היה לאבינו (=על אבינו) אברהם, בשעה שפירש לוט בן-אחיו מעמו. אמר הקב"ה: לכל הוא מדבק, וללוט אחיו אינו מדבק?".⁴⁴

ובאמת איך יכול להיות, שאברהם אבינו, שמקדיש את כל חייו לאהוב את הבריות ולקרבן לתורה,⁴⁵ וכהגדרתם של חז"ל: "אמר רב חונאי: אברהם היה מגייר את האנשים, ושרה מגיירת את הנשים".⁴⁶ כיצד אברהם – בניגוד לכל אישיותו ומהותו, מרחיק ביזמתו את האדם הכי קרוב אליו ונותן לו ללכת לסדום, בזמן שידוע לו, כי: "וְאִנְשֵׁי סְדֹם קָעִים וְחִטָּאִים לֵה' מְאֹד".⁴⁷ פרידה

42. (לעיל הערה 16), בפירושו לבראשית יב 4.

43. בראשית יב 1.

44. **בראשית רבה** (לעיל הערה 1), מא, יא, עמ' 395.

45. על פי משנה, אבות א, יב.

46. **בראשית רבה** (לעיל הערה 1, שם).

47. יג 13.

זאת מנוגדת לכל עולם הערכים של אברהם אבינו! וצריך להבין, כיצד מוכן אברהם לוותר על עקרונותיו, בשל אי-אלו בעיות קשות וסבוכות ככל שיהיו, הקיימות בינו לבין לוט?⁴⁸

שאלה נוספת המצריכה תשובה היא: כיצד אברהם משאיר את זכות הבחירה בידיו של לוט. "הלא כל הארץ לפניך! הפך נא מעלי: אם השמאל – ואימנה ואם הימין – ואשמאילה" (פסוק 9).

אברהם נותן ללוט לבחור לאן ללכת, וממילא אברהם ילך לכיוון הנגדי. התורה מדגישה, שהבחירה הייתה בידיו של לוט: "ויבחר לו לוט את כל פני הדרך ויסע לוט מקדם, ויפךדו איש מעל אחיו" (פסוק 11). כולנו יודעים, איך הסיפור נגמר: אברהם נשאר בארץ, ולוט בחר ללכת לסדום. אך הדבר היה יכול להסתיים בדרך אחרת: אם לוט היה בוחר להישאר בארץ, הרי אז היה אברהם נאלץ ללכת לסדום. הדבר קשה עוד יותר בגלל העובדה, שהקב"ה מצווה את אברהם ללכת אל ארץ כנען, וכיצד זה נותן אברהם ללוט לבחור, כאשר הבחירה עלולה להביא את אברהם לעבור על רצון ה'?

בגלל קושי זה נאלץ רבנו בחיי להסביר את הפסוקים בצורה שונה מפשטם:

"אם השמאל ואימינה – כלומר אם אתה הולך לשמאל – ואימינה", אני אלך לדרום, כי שם מגמת פניו ללכת, כי כן כתוב למעלה: הלוך ונסוע הנגבה (יב 9). "ואם הימין" כלומר אם אתה רוצה לילך בדרום – "ואשמאילה", כלומר אשמאל את עצמי, כן פירש רש"י.

ויש לתמוה: איך אמר ואשמאילה את עצמי, וכונתו של אברהם לילך בדרום? אבל באור "ואשמאילה" הכונה בו: **ואשמאילה אותך, כלומר על כרחך תצטרך שתלך לצפון**. וכן שמעתי כי תרגום אונקלוס בנוסחאות מדוקדקות: אם את לצפונה – ואנא לדרומא, ואם את לדרומא – ואצפנך (=אפנה אותך צפונה), כלומר בעל כרחך, כי לא אתן לך רשות להתעכב בדרום מפני כובד המקנה אשר לי.⁴⁹

בניגוד לרש"י, שמסביר את הפסוק כפשוטו, כלומר משאיר את כל הבחירה בידיו של לוט ומגדיר את כל מגמתו של אברהם – כנגזרת מתוך בחירה זו, טוען רבנו בחיי, כי הבחירה נמצאת ביד אברהם **כל הזמן**: כלפי חוץ, הוא נותן ללוט את זכות הבחירה, אך, בעצם, הוא קובע ללוט את האפשרות האחת והיחידה מבחינתו, והיא – ללכת צפונה.

הסברו של רבנו בחיי הכרחי מצד הקושי הגדול שהזכרנו לעיל, אך נדמה, כי אין זה פשט הפסוקים. לעומת זאת, ביאורו של רש"י מעורר קושי: כיצד מוכן אברהם להמר על ארץ ישראל ולתת ללוט לבחור לאן ללכת!?

נדמה לי, כי התשובה לכך נעוצה בשאלה הראשונה ששאלנו, ושתי השאלות מתרצות זו את זו. אברהם נמצא בהתלבטות גדולה: מצד אחד, הוא מוכרח להיפרד מלוט (מכל אותן סיבות שמנינו

48. לדעתו, הקושי הגדול הוא לא הפרידה עצמה, שהרי לעתים צריך להיפרד; פרידה איננה דבר שלילי בהכרח. הבעיה היא, שהפרידה מובילה את לוט לסדום, ואברהם יודע זאת. ואם כן אברהם יזום פרידה, שסופה ברור וידוע. ובמילים אחרות: אברהם שולח את לוט לסדום. כך ניתן להבין גם את שאר הפעמים, שאברהם שולח בני משפחה, כגון ישמעאל ובני הפילגשים (עיין במבוא). על זה אין ביקורת בחז"ל, כי לא היה ברור, שילכו למקום שלילי. ועיינו עוד בנושא זה במאמרו של טייטו (לעיל הערה 6), עמ' 46.

49. מהדורת שוועל (ירושלים תשכ"ו), לבראשית יג 9, עמ' קמג, וכן מציינו בפסיקתא **זוטריתא** (לעיל הערה 31) לפסוקנו. לנוסחה זו של אונקלוס השוו **בראשית רבה** (לעיל הערה 1) מ (מא) ו עמ' 393.

אך ע' בפירושו של י' קרח על אונקלוס "מרפא לשון", **כתר התורה: התאג' הגדול**, ירושלים תש"ל, הפוסל נוסחה זו.

לעיל); מאידך גיסא, הציווי האלוקי ללכת אל ארץ כנען – מחייב אותו להישאר בארץ ישראל. בררתו היחידה היא אפוא לשלוח את לוט לסדום,⁵⁰ אך גם פתרון זה הוא בעייתי, שהרי במשך כל חייו התאמץ אברהם לקרב את הרחוקים, ואיך ירחיק את בן-אחיו וישלח אותו לסדום? בפני אברהם ניצבות שתי אפשרויות בחירה:

א. לבחור בצו האלוקי של "לך לך", לשלוח את לוט לסדום ולהתנגד לכל עולמו הפנימי.

ב. לבחור בעולמו הפנימי, לתת ללוט להישאר ולהתנגד לצו האלוקי.

אף אחת מהבחירות הנ"ל אינה תואמת את ה"אני מאמין" של אברהם:

עולמו הפנימי כולל את שני הדברים גם יחד. גם הליכה בדרך ה' וגם קירוב רחוקים. כל אחת מהבחירות הללו היא שקרית. לכן בוחר אברהם בדרך שלישית, המשקפת את עולמו בצורה הכי אמיתית שיכולה להיות: הוא נותן ללוט את הבחירה. אברהם אינו שולח את לוט לסדום; לוט בוחר זאת בעצמו. הוא אינו מתנגד ישירות לציווי ה', אלא בוחר להיות פסיבי; הוא בוחר שלא לבחור. הבחירה אינה נובעת מתוך הססנות או חוסר יכולת לקבל החלטה. הבחירה נובעת מתוך הכרה אמיתית באני הפנימי שלו ומתוך ידיעה ברורה, כי זו היא ההחלטה הטובה והאמיתית ביותר בשבילו.

סיכום ומסקנות

לאחר בירור של מגוון דעות ופרשנויות – נראה, כי הקשר בין אברהם ללוט הוא מורכב מאוד, וניתן לסווג את הדעות שהזכרנו לשלושה זרמים מרכזיים:

א. **קשר הנובע מתוך אהבה** – קיים קשר אהבה רציף לאורך כל הדרך. הפרידה נובעת מחוסר-בררה ומסיבות, שאינן תלויות באברהם ולוט. הפרידה עצמה היא מזערית, וגם לאחר נשאר קשר חיובי ואוהב. בדרך זו הלכו רש"י, חזקוני, משך חכמה, אברבנאל והרב ד"ר בנימין לאו.

ב. **קשר הנובע מתוך סיבות חיצוניות** (רחמים, מחויבות משפחתית, אינטרס) – אברהם לא באמת מעוניין, שלוט ילך אתו; הוא אפילו מעדיף, שלוט ייפרד ממנו. למעשה, אברהם לוקח אתו את לוט או בשל היותו עירי, או בשל הקשר המשפחתי שקיים ביניהם, או מתוך חמלה על לוט שביקש להצטרף. אין קשרים של אהבה ביניהם. ברגע שאברהם מצליח למצוא סיבה להיפרד, אף-על-פי שאין הכרח ממשי בדבר, הוא מבקש מלוט לפרק את השותפות, וכל אחד פונה לדרכו. בדרך זו הלכו אור החיים, בית הלוי, כלי יקר ומנחם בן-ישר.

ג. **קשר משתנה** (פרידה אידאולוגית) – בתחילתו היה הקשר משפחתי ואוהב, אך לוט משתנה מבחינה רוחנית וערכית במהלך המסע המשותף – דבר, שגורם לחוסר אהבה ביניהם ולמריבות. התוצאה הישירה של המריבות הללו היא פרידה קיצונית. בדרך זו הלכו המלבי"ם, פרופסור נחמה ליבוביץ' ופרופסור אלעזר טויטו.

מדהים לראות, כיצד במספר פסוקים מצומצם מאוד, ניתן לראות כיוונים רבים ושונים. לדעתי, קשה להצביע על כיוון אחד ומתמשך, ומסתבר, שהקשר – כמו בכל משפחה ממוצעת – עובר תהליך של עליות וירידות. הוא מתחיל במחויבות משפחתית; בהמשך מתעצם עד לרובד של

50. כנראה, לא היה מקום אחר, חוץ מסדום, שהרי התורה מעידה, שהכנעני אז בארץ, ואין מקומות מרעה.

אהבה, ולבסוף נוצר מצב של חוסר-בררה המאלץ להיפרד, אך גם הפרידה נעשית מתוך מחשבה ושיקול-דעת עמוק, מתוך הבנת גודל הסיכונים וגודל האחריות הטמונים בה – כיאה לדמותו של אברהם אבינו.

על-מנת ליצור את החיבור המושלם יש לשלב בין כל הגורמים, לאחד את הקשר המבוסס על האחוה המשפחתית ואת הקשר המבוסס על החברות. כך גם מלמד אותנו דוד המלך באומרו: "למען אחי ורעי – אֶדְבָּרָה נָא שְׁלוֹם בְּנִי" (תהי' קכב 7).

מהו המניע למלחמות שמשון בפלשתים?

תקציר

בתשובה על שאלת המחקר, המבקשת לברר, מה הניע את שמשון להילחם בפלשתים: סיבות אישיות, הכרוכות בו בלבד, או לאומיות, הקשורות בגורל עמו – נמצאו שלוש שיטות.

שיטת ההסוואה¹, אשר לפיה, פעל שמשון בסתר – ממניעים לאומיים, ובגלוי – ממניעים אישיים, מיישבת על הצד הטוב ביותר את כל הבעיות שהועלו במחקר. מבחינה זו היא עולה על השיטות האחרות. היא גם מעמידה את שמשון במקום מעצים יותר, שכן פעל מתוך מודעות ברורה וכאסטרטג יוצא-דופן.

גם השיטה, המציבה את ה' – כמניע 'עלילות שמשון', ולעתים גם ללא ידיעתו, ואפילו בניגוד לרצונו – משכנעת למדי, כי זו, כידוע, דרכו של מקרא בסוגיות רבות.

לעומת זאת, השיטה, המבחינה בין יסודות ראליים למיתיים – מיישבת באופן חלקי בלבד את שאלות המשנה, הנובעות משאלת המחקר, ולפיכך היא אינה משכנעת.

מבוא

הדיון בפרשת שמשון מתמקד לרוב בשאלת אישיותו: יש הדורשים אותו לשבח, ויש – לגנאי. במחקר זה לא ננקטה עמדה שיפוטית כלפי שמשון. עניינו – בבירור השאלה, כיצד ראה שמשון את עצמו: כמי שהושיע את עמו מיד פלשתים, או כמי שפעל מתוך יצר נקמנות אישי ללא כוונה 'פוליטית-מדינית' כל-עיקר.

יהיו שיטענו, שלמעשה אלו שני צדדים של אותו מטבע: הרואים בשמשון "נזיר א-להים" – יסבירו, שמעשיו היו לשם-שמים ולטובת עם ישראל, ולהפך, הסבורים, ששמשון הוא איש קל-דעת ופוחז, הרפתקן ואיש-מדנים – יסבירו, שכל מעשיו נבעו מנקמנות אישית. אף על-פי כן, עדיין יש מקום לבחון את שמשון מנקודת-המבט שהוצגה, וזאת – משתי סיבות:

א. מבחינת תוכן הדברים – אין חפיפה מושלמת בין שתי השאלות: ייתכן, שיהיה מי שיסביר את מעשי שמשון כרצף של אירועים, הנובעים מיצר נקמנות אישי – למרות היותו של שמשון "נזיר א-להים" ואיש קדוש מצד אישיותו. כמו-כן, הטענה, שגם אנשים ריקים ופוחזים יכולים לפעול ממניעים לאומיים ומתוך רגשות פטריוטיים – אינה מופרכת.

מילות מפתח: מניעים לאומיים; מניעים אישיים; הסוואה; יסודות מיתיים-אגדיים; עזת ה' היא תקום.

* המחברת היא סטודנטית במכללת שאנן.

ב. מבחינת המתודה, גם אם השאלות חופפות, הרי עצם הצגת השאלה בצורה שונה – מאירה את הכתוב באור אחר, ומעניקה לו זווית-ראייה חדשה – דבר, שאולי יביא גם לתובנות חדשות. יתר על כן, כאשר מנטרלים את הממד השיפוטי משאלת-המחקר, ניתן לבחון את הדברים באופן אובייקטיבי – בלי לחשוש להטית המחקר בעקבות החשש, שהתשובה על השאלה תציג את שמשון באור חיובי או שלילי.

המחקר מבקש אפוא לבדוק, מה הניע את שמשון להילחם בפלשתים: מניעים לאומיים או מניעים אישיים?

לשאלה ראשית זו – נלוות שאלות נוספות, כמפורט להלן:

- * האם שמשון פעל מתוך דחף רגעי ואימפולסיבי או שמעשיו היו מכוונים ונעשו מתוך תכנון ומחשבה?
 - * האם לשמשון הייתה מטרה ברורה ומוגדרת?
 - * האם שמשון היה מנהיג ושופט (בעיני עצמו ובעיני אחרים) או זאב בודד, שלא נקט שום עמדת מנהיגות (רשמית או מעשית)?
- מובן, ששאלת אישיותו של שמשון גם היא קשורה לשאלת המחקר, כעולה מהמוזכר לעיל.

עיון בפשוטו של מקרא

פשט הכתובים בפרקי שמשון אינו מציג תשובה חד-משמעית על השאלה שהצגנו. למעשה, ניתן לומר, שהכתוב מכיל סימוכין לכל אחת משתי האפשרויות, כפי שנראה להלן: במקרא מופיעים שישה אירועי התנגשות (או מאבק) בין שמשון לפלשתים. ננסה לנתח כל אחד מהמקרים מבחינת הקריטריונים הבאים:

- * ההקשר של המקרה.
 - * ביטויים של שמשון ביחס לפלשתים.
 - * תגובתם של הפלשתים על המעשה.
- כמו-כן, ננסה לנתח את הרקע הכללי של מעשי שמשון מבחינת הקריטריונים הבאים:
- * יחסו הכללי של שמשון לפלשתים.
 - * יחסם של הפלשתים לישראל – בכלל, ולשמשון – בפרט.
 - * עמדתו של 'המִסְפָּר המקראי' ביחס לפלשתים ולשמשון.

ההקשר של המעשה

ניתן לחלק את ששת האירועים הנזכרים לעיל – לשתי קבוצות: הראשונה מכילה תגובות-נגד ישירות על הפגיעות, שפגעו הפלשתים בשמשון, שנחשבות כנקמה, או פעולות של הגנה עצמית, לפי הפירוט הבא.

א. נקמת שמשון על פגיעה בו:

- * הכאת שלושים אנשים באשקלון לצורך תשלום החליפות למרעיו (יד 19-20).¹
- * שרפת שדות הפלשתים (טו 1-5).
- * שמשון נוקם את שרפת אשתו (טו 6-8).
- * הפלת בית דגון (טז 28-30).

ב. פעולות של הגנה עצמית:

- * הכאת אלף איש בלחי החמור (טו 14-16)
- * עקירת שערי עזה (טז 1-3).

בשתי הקבוצות הללו איננו מוצאים תכנית-פעולה שיטתית, המיועדת לפגוע בפלשתים ולהחליש את שליטתם בישראל. להפך, אלו פעולות ספונטניות, המתבצעות כתגובה על פגיעה או על סכנה ממשיות לשמשון עצמו.

מצד אחד, נראה אם כן, שפעולותיו של שמשון כנגד הפלשתים בוצעו על רקע אישי, ולא לאומי. מצד שני, בחלק מהמקרים נקמתו של שמשון בפלשתים אינה מוגבלת לאותם שפגעו בו, אלא מופעלת נגד הפלשתים באשר הם. לדוגמה, שלושים האנשים שהיכה באשקלון – לא היו קשורים כלל לאותם מרעים, ש"חרשו בעגלתו" של שמשון. שיוכם לפלשתים הביא למותם. היותם חלק ממכלול, שרק חלקו פגש בשמשון, הביא להכחדתם מהעולם.

ביטויים של שמשון ביחס לפלשתים

בחמש מתוך שש הפעולות, מתייחס שמשון אל אויביו בדיבור ישיר עמם או בדיבור עקיף עליהם.

- * טו 3: "נקיתי הפעם מפלשתים, כי עָשָׂה אני עמהם רעה".
 - * טו 7: "אם תעשון כזאת כי אם נִקְמְתִי בכם ואחר אחדל".
 - * טו 11: "כאשר עשו לי, כן עשיתי להם".
 - * טו 18: "[...] ועתה אמות בצמא, ונפלתי ביד הערלים?!"
 - * טז 28: "ויאמר: ה' א-להים: זכרני נא [...], ואִנְקֶמָה נָקַם אחת משתי עיני מפלשתים".
 - * טז 30: "תמות נפשי עם פלשתים".
- בארבעה מתוך ששת הביטויים, מתייחס שמשון לעם הפלשתי בכללו. גם הביטוי, "כאשר עשו לי – כן עשיתי להם", מתייחס לעם הפלשתי, ולא לאנשים ספציפיים. נראה אם כן, ששמשון 'העתיק' את איבתו מהאנשים שהרעו לו – אל כלל העם הפלשתי.

1. בכל האזכורים מספר שופטים יובאו פרק ופסוק, ללא ציון שם הספר.

תגובתם של הפלשתים על מעשי שמשון

בטבלה שלהלן מוצגות תגובות הפלשתים ביחס לכל אחד ממעשי שמשון:

	מעשי שמשון	תגובת הפלשתים
1.	הכאת שלושים איש אשקלון	אין תגובה
2.	שרפת שדות הפלשתים	מאשימים את אשתו של שמשון ואת אביה ושורפים אותם.
3.	הכאת הפלשתים שוק על ירך	עולים בכוח צבאי על יהודה על מנת לאסור את שמשון.
4.	הכאת אלף אנשים בלחי	אורבים לו בעזה על מנת להורגו.
5.	עקירת שערי עזה	משלמים לדלילה על מנת שתפתהו.
6.	הפלת בית דגון על יושביו	מרשים למשפחתו של שמשון לקחת את גופתו לקבורה.

ניתן לראות הדרגתיות והתפתחות בתגובותיהם של הפלשתים על מעשי שמשון:

בתחילה הם לא הגיבו על הכאת שלושים האנשים. לאחר מכן האשימו את אשתו ואת אביה. בהמשך ניסו לאסורו, ולאחר שהוא הרג אלף איש בעת ההתנגדות למאסרו, התכוננו להורגו. בשום שלב לא נמצא תגובה מופרזת, שהייתה אולי מתבקשת, אילו הפלשתים היו רואים בפניהם אדם, שמטרתו להילחם בהם, עד אשר יפרקו את עול שלטונם מעל ישראל. הפלשתים רודפים אך ורק אחרי שמשון ואינם מבצעים שום פעולת עונשין קולקטיבית בישראלים המורדים.² יתרה מזו, גם לאחר מותו של שמשון, אחרי שהוא הרג אלפים רבים מהם, הם לא התייחסו אליו כאל אויב דמוני, שקם להלחם בהם, אלא הרשו למשפחתו לקחת את גופתו לקבורה.

התנהגות זו מראה, שהפלשתים עצמם לא ראו בשמשון יריב, הנלחם בהם על רקע אידאולוגי-לאומי, אלא החשיבוהו כבריון, כפורע-חוק אלים, ששייך במקרה לעם היהודי.

יחסו של שמשון לפלשתים

יחסי-הגומלין בין הפלשתים לשמשון אינם מרמזים על איבה על רקע לאומי: שמשון אינו נמנע מלהתרוועע עם הפלשתים, להתחתן עם בנותיהם ולבלות בעריהם. נראה, שהוא מעדיף את חברתם על חברת בני עמו – עובדה קשה להסבר, אם אנו סבורים, שמשון רואה את עצמו כמי שנושא את דגל המאבק הלאומי בפלשתים.

2. פעם אחת ויחידה הפלשתים יוצאים לפעולה צבאית על היישובים הישראליים: כאשר הם רוצים לתפוס את שמשון, שמסתתר בסעיף סלע עיטם, אך גם שם מטרת הפעולה היא לכידת שמשון בלבד, וכשאנשי יהודה מציעים להם להביא את שמשון, הם לא נוקטים שום פעולה התקפית. יש להניח, שאם הפלשתים היו חושבים, שמשון פועל ממניעים לאומיים, הם היו חושדים בבני יהודה ולא היו מסכימים, שהם יעלו להם את שמשון. כמו כן, מן הסתם, הם היו עורכים מסע נקמה בישראלים, למען יראו וייראו, ומנסים לברר, אם ישנם קני-מרד נוספים שחייבים לבערם.

יחסם של הפלשתים לישראל ולמשון

האווירה הכללית, העולה מסיפורי משון, אינה מעידה על מתח, השורר בין ישראל לפלשתים. לחברה התמנתית אין בעיה מיוחדת לחתן תמנתית עם הזר הישראלי. גם דלילה³ אינה מוטרדת מהשתייכותו הלאומית של אהובה, וכמתואר, גם לאחר הפלת בית דגון, לא חששו קרוביו של משון להיכנס אל העיר הפלשתית ולהעלות את גופתו לקבורה.⁴

הערותיו של 'המספר המקראי'

למספר המקראי ישנה עמדה ברורה ביחס לתפקידו של משון.

* בבשורתו לאמו של משון, מצהיר המלאך, כי "הוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים" (ג 5). בפרספקטיבה היסטורית, הצהרה זו התאמתה כלשונה, מחד גיסא, שהרי משון אכן **התחיל**⁵ להושיע את ישראל מיד הפלשתים, אולם אין הכרח לומר, שזה היה המניע של משון בשעת מעשה.

מאידך גיסא, קשה להניח, שאמו של משון התעלמה מנבואה זו ולא גילתה לבנה מה הייעוד שהוטל עליו, ואם כן, גם אם נאמר, שמשון פעל על רקע אישי, יש להניח, שמשון היה מודע לשליחותו והושפע ממנה, גם אם לא הכיר בכך.

* אחד מפסוקי-המפתח בפרשה נאמר על-ידי 'המספר המקראי' – כהצדקה לנישואי משון עם התמנתית. כאשר אביו ואמו של משון מתרעמים על נישואיו עם בת עם זר, מצדיק המספר את המעשה – באומרו: "והם לא ידעו, כי מה' היא, כי תִּאָּנֶה הוא מבקש מפלשתים" (יד 4). אמנם ישנו ויכוח בין הפרשנים מיהו נושא המשפט – הקב"ה או משון, אך בכל מקרה עולה מהפסוק בבירור, שהכוונה לפגוע בפלשתים הייתה קיימת כבר לפני שרשרת האירועים, שהחלה עם חתונת משון והתמנתית, ואם כך, הרקע לפעולות לא היה אישי, אלא לאומי.

* אחד ממטבעות-הלשון, הרווחים בספר שופטים, הוא "וישפוט את ישראל [...] שנה". ביטוי זה נאמר על אותן דמויות, שקמו והושיעו את ישראל מיד צריהם, ועל שמן נקרא הספר, "ספר שופטים".⁶ בלי להיכנס לדיון בשאלה, מהי אותה שפיטה שהשופט ביצע, ברור הוא,

3. הנחת רוב הפרשנים היא, שדלילה הייתה פלשתית (רלב"ג, אברבנאל, רד"ק, מלבי"ם). לעומת זאת, ישנם הסוברים, שהייתה דווקא עבריה (למשל, אררט, המניח שמשון לא היה קושר גורלו עם פעם נוספת עם פלשתית, לאחר שהסתכסך עם בני עמה. גם העובדה שהפלשתים מציעים לה כסף, ואינם פורטים על נימים לאומיים, כפי שעשו קודם לכן – מלמדת, שהייתה, כנראה עבריה. ראו: נ' אררט, 'קורא מודרני מול הסיפור המקראי', **בשדה חמד**, כג (תש"ם), עמ' 215-227. גם ליוור סבור כמותו. ראו: י' ליוור, 'דלילה', **אנציקלופדיה מקראית**, ב, עמ' 656). לדעתה של אמית, אפשר שהייתה ישראלית או כנענית, שכן לא גרה באחת מערי פלשתים (ראו: י' אמית, 'בנחל שורק ושמה דלילה', ג' גליל (עורך), **שופטים** (עולם התנ"ך), תל-אביב תשנ"ד, עמ' 132). לעומת זאת, במאמר מאוחר היא דוגלת בדעה, שאכן דלילה הייתה יהודאית (ראו: י' אמית, 'אני דלילה – קרבן של פרשנות', **בית מקרא**, מט, ג (תשס"ד), עמ' 18-1). הרמב"ם מדגיש, שנשותיו של משון התגירו ולא נשארו בגיותן, אך גרותן לא הייתה שלמה (ראו: משה בן מימון, **משנה תורה הוא היד החזקה**, ירושלים תשכ"ב, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה יד).

4. השו, למשל, את יחסם של הפלשתים לגופת שאלו ובניו – שהיו ודאי אויבים לאומיים לפלשתים, ואת העובדה, שאנשי יבש גלעד היו צריכים להסתכן על מנת להביא את גופתו לקבורה (שמ"א לא 8-13).

5. ראו לעניין זה אצל ע' אמינוף, **משון הלך אחר עיניו**, ירושלים תש"ע, עמ' 50, משמעויות נוספות של "יחל" לפי חז"ל: החל ממובן של התחלה ועד חילול.

6. ביטוי זה נאמר, בין היתר, על תולע בן פואה (י 1), על יאיר הגלעדי (י 3) ועל יפתח הגלעדי (יב 7).

השופט היה מנהיג ברמה זו או אחרת. על שמשון נאמר ביטוי זה לא פעם אחת אלא פעמיים (טו 20, טז 31) – ראייה לכך שלמשון היה מעמד של שופט ומנהיג, כלומר פעולותיו נתפשו על-ידי העם כמאבק בפלשתים על רקע לאומי.

לסיכום, להלן הראיות התומכות בכל אחת מהאפשרויות שנידונו:

פעולותיו של שמשון נבעו ממניעים לאומיים:

- * שמשון נוקם לא רק באלו שפגעו בו או רוצים להרע לו, אלא גם בפלשתים 'תמימים'.
- * שמשון מתבטא כלפי אויביו בביטויים בעלי אופי של טינה על רקע לאומי.
- * שמשון מוצג ומתואר (הן לפני לידתו והן לאחר מותו) כשופט ומושיע ישראל מיד הפלשתים.

פעולותיו של שמשון נבעו ממניעים אישיים:

- * הרקע לפעולותיו של שמשון הוא נקמה פרטית או הגנה עצמית. בשום פעולה שלו – לא ניכרת אסטרטגיה מתוכננת של פגיעה בפלשתים.
- * שמשון אינו רואה בפלשתים אויב, שיש להילחם בו, והרָאָה – הוא מתחבר עם הפלשתים ומתחתן בהם.
- * כאשר הפלשתים נוקטים אמצעים נמרצים לחסל את ההתקוממות העממית נגדם, פעולותיהם מתמקדות בשמשון לבדו.

ניתן אפוא לקבוע, שהכתוב אינו מציג תשובה חד-משמעית על שאלת מניעיו של שמשון.

יתר על כן, נראה, שהכתוב רומז, שלפעולותיו של שמשון היו כמה פנים: "למעשה, הקורא נותר תוהה מול הסיפור, האם בכלל מדובר פה על שופט או על אדם פרטי, והאם הייתה משמעות לאומית לאירועים אלו בזמנם. תמיהות אלו הן חלק אינטגרלי מהסיפור, והדילמה נותרת למעשה בלתי פתורה".⁷

בהמשך הדברים נראה, שהפרשנויות השונות – כל אחת לפי דרכה – מיישבות את הסתירות השונות בכך שהן משייכות כל אחת לרובד אחר של הסיפור.

עיון בפרשנות

הגישה בחז"ל היא דו-מסלולית: מחד גיסא, מדרשים רבים מעידים על כך, שמשון היה מנהיג ושופט לאומי שלחם נגד שיעבוד הפלשתים.

כהוכחה – נסתפק בדוגמאות מייצגות.

מחד גיסא, בסוטה י ע"א קושר ר' יוחנן את ברכת יעקב לדן לפני מותו לשמשון: "[...] ואמר רבי יוחנן: שמשון דן את ישראל כאביהם שבשמים, שנאמר: 'דן ידין עמו **כאחד** שבטי ישראל' (בראשית מט 16). שמשון נתפס כמנהיג של עם ישראל, ולא כמנהיג רגיל, אלא כמי שאינו צריך עזרה מאחרים. הוא יכול לדון ולהושיע את העם לבדו – כמו הקב"ה, שדן את העולם יחידי.

7. ראו: ח' משגב, 'סיפורי שמשון: עיון ספרותי רעיוני', **הגיגי גבעה**, ה (תשס"ז), עמ' 128.

בהמשך דורש ר' יוחנן את שמו של שמשון: "שמשון – על שמו של הקב"ה נקרא, שנאמר: 'כי שמש ומגן ה' אלהים' (תהלים פד 12)", כלומר, כשם שה' מגן על ישראל, כך גם שמשון.

גם במדרש זה, בולטת החשיבות, שייחס ר' יוחנן לתפקידו הלאומי של שמשון.

בנוסף, בהעדר הערכה מקראית לתשועת ישראל ביד שמשון – השלימוה חז"ל, ש"אף הוא הגן על ישראל בדורו" (שם שם).

מאידך גיסא, ישנם מדרשים, המציינים שנטיותיו האישיות של שמשון גזרו את גורלו, כגון המדרש הידוע: "שמשון בעיניו מרד [...] לפיכך נקרו הפלשתים את עיניו".⁸ ר' יוחנן, הדורש בהקשר לעניין זה פסוק מהושע יד 10, קושר את שמשון לקבוצה,⁹ שכל 'גיבוריה' חטאו בעיניהם, היינו נגררו אחר תאוותיהם הפרטיות.

וכן מצאנו: " [...] לפי שתחילת קלקולו בעזה, לפיכך עונשו בעזה".¹⁰

נדגיש, כי איננו גוזרים את המקורות הללו לעניין הערכת מעשי שמשון, אלא לעניין מניעיו. "סופו העגום, כך אומרים חכמינו, נגרם בשל ראשיתו האומללה – דחפים ותאוות שלא יכול היה לכבש", כלשון עירית אמינוף.¹¹

מתוך היחס הכפול אל שמשון בספרות חז"ל – עולים אפוא מניעים לאומיים ואישיים כאחד, אף כי הרושם הוא, שמניעיו הלאומיים העסיקו את חז"ל יותר, עד שקבעו ש"דן ידין עמו, אינו אלא שמשון, ושמשון אינו אלא דמות כיסוי [...] לשמעון בר כוכבא, מחולל המרד ברומאים",¹² שבוודאי פעל מסיבות לאומיות מובהקות.

פרשנות מאוחרת יותר מהלכת בנתיבים דומים. חלק מהפרשנים דנים בשאלה הנידונה באופן ישיר, חלקם – באופן עקיף וברמז, אגב פרשנותם הכללית לסיפורי שמשון או דיונם בשאלות אחרות.

להלן תמצית השיטות הפרשניות השונות:

1. שיטת 'ההסוואה'

הדוגלים בשיטה זו סבורים, שכל פעולותיו עם הפלשתים ובנותיהם היו חלק מהאסטרטגיה¹³ הכוללת של פגיעה בפלשתים על רקע שליטתם בישראל. אליבא דשיטה זו, החשיב שמשון את עצמו כמושיעם של ישראל מיד פלשתים, ופעל כל ימיו כדי למלא שליחות זו. אולם מאחר שבמילוי השליחות היה כרוך סיכון רב, לא רק לשמשון עצמו, כי אם גם לעם ישראל, שהרי אם הפלשתים היו חושדים, שבישראל קמה תנועת מרי, שמטרתה להסיר את שלטון הפלשתים

8. בבלי, סוטה ט"ז. השו"ת ירושלמי, סוטה פרק א הלכה ח, יז ע"א: "שמשון הלך אחר עיניו [...] לפיכך נקרו פלשתים את עיניו". מרד קשה מ'הלך אחרי'. מרי מעיד על בגידה מודעת במוסכמות ו/או בישות-על, ואילו 'הליכה אחרי' אינה בהכרח נשלטת.

9. לוט, אשת פוטיפר, שכם בן חמור. ראו בבלי, הוריות י"ז ע"ב; שם, נזיר כג ע"א.

10. ירושלמי, סוטה פרק א הלכה ח, יז ע"ב.

11. אמינוף (לעיל הערה 5), עמ' 79, וראו הוכחותיה לעניין זה בעמ' 79-83.

12. אמינוף (שם), עמ' 153.

13. או התחכמות, כלשון הרלב"ג, בפירושו ל-יד 4-1. ראו: מ' כהן (עורך), מקראות גדולות הכתר: ספר יהושע - ספר שופטים, רמת-גן תשנ"ב.

מישראל, הם לא היו מהססים לפגוע בכל העם על מנת לדכא את המרד – נאלץ שמשון למצוא דרך, שתאפשר לו מצד אחד – לפגוע בפלשתים, ומצד שני – לא לעורר את חשדם. האסטרטגיה שנבחרה אם כן הייתה אסטרטגיית ההסוואה, והרציונל שהנחה אותה היה פשוט: שמשון יעמיד פנים – כמי שהתערה בתרבות הפלשתית. הוא יבלה עם הפלשתים ויתחתן עם בנותיהם, אולם בכל הזדמנות, שתהיה לו לפגוע בפלשתים, הוא יעשה זאת, אגב הצגת פעולותיו באופן שהן תִּכְאֹננה כפעולות על רקע אישי בלבד. כך, הפלשתים לא יחשדו, שבישראל ישנה תנועת מרי ולא יפגעו בה.

היסוד לפירוש זה הוא הפסוק, שכבר הוזכר לעיל – "והם לא ידעו, כי מה' היא, כי תִּאָּנֶה הוא מבקש מפלשתים" (יד 4). מבקש התואנה הוא שמשון עצמו: הוא מתכנן את הנישואים ואת התערותו בתרבות הפלשתית, כדי שהם יספקו לו תירוצים לפגוע בפלשתים, כלשונו של אברבנאל: "[...] להגיד, שעשה הקב"ה סיבה לשינקמו ישראל מפלשתים, ולא בדיהם, כי אם ביד שמשון, ושלא יעמוד ברשותם, כי אם ברשות פלשתים אף בעת הנקמה, באופן שלא ימצאו הפלשתים תואנה על ישראל לזה, אבל יהיה מיוחס העניין לשמשון לבדו".¹⁴

לשיטת אברבנאל, שמשון מצטרף לדמויות נוספות, שנקטו דרך דומה – כדבריו: "מצאנו פעמים רבות בסיפורי הנביאים, שהיו עושים פעמים דברים אשר לא כדת, כדי שיצא מהם עבודת האל יתברך, כעניין אליהו בהר הכרמל [...]".

לפי גישה זו, מסתלקות מאליהן כל הראיות, שמנינו לכך שפעולות שמשון היו על רקע אישי:

- * פעולותיו של שמשון אכן היו על רקע של נקמה פרטית או הגנה עצמית, אך כל זה, מפני שמשון רצה, שכך יחשוב המתבונן מבחוץ. הכוונה האמיתית בכל פעולותיו הייתה לפגוע בפלשתים על מנת לערער את שלטונם.
- * שמשון לא נמנע מלהתחבר עם הפלשתים ולהתחתן עם בנותיהם, משום שזאת הייתה האסטרטגיה מלכתחילה – ליצור הזדמנויות לפגיעה בפלשתים באופן כזה שהם יחשבו, שהדברים קרו מטעמים אישיים, ולא לאומיים.
- * התכנית של שמשון הצליחה. למעשה, לכל אורך הדרך לא חשדו הפלשתים בשמשון ולא האמינו, שקיים מי שרוצה לערער את שלטונם, וזאת הסיבה, שהם לא פעלו נגד ישראל – כדי למגר את המרד.

לפי גישה זו, ניתן לענות גם על השאלות הנוספות ששאלנו.

התשובה על השאלה, האם שמשון פעל מתוך דחף רגעי או שהייתה לו אסטרטגיה, היא חיובית: לשמשון אכן הייתה אסטרטגיה ברורה, והוא תכנן ויישם אותה בהצלחה מרובה.

אשר לשאלה, אם הייתה לשמשון מטרה ברורה ומוגדרת, ואם כן, מה הייתה אותה מטרה – נציע תשובות אחדות. שאלה זו היא בעלת חשיבות מרכזית, משום שאם שמשון פעל כנגד הפלשתים כזאב בודד וללא עזרה מעמו, ודאי הוא, שלא היה לו סיכוי להסיר את שלטון הפלשתים מעל ישראל. ואם כן התשובות על השאלות: מה הייתה מטרתו, ומה הוא רצה להשיג – מעניינות מאוד.

14. בפירושו ל-יד 1. השו"ת מלבי"ם בפירושו ל-יד 4 ("שם היה מתגרה עמהם, או היו פלשתים שופכים חמתם על ישראל. לכן סיבב, שיחשבו שהשנאה של שמשון היא בעבור אשתו, לא בעבור שחרה לו על ממשלתם על ישראל אחיו") (ראו: מ"ל מלבי"ם, שופטים, ירושלים תשל"ג). השו"ת הכהן, **ממשה עד עזרא**, ב, ירושלים תשס"ג, עמ' 25 "[...] בדרך החיתון עם בנותיהם, הצליח לערער את שלטונם במסוה של מי שנוקם את נקמותיו האישיות על רקע משפחתי".

להלן חלק מהן :

- * שמשון ביקש להינקם מאויביו, על מה שעוללו לישראל.¹⁵
- * שמשון אינו מבקש להביס את הפלשתים ולסלק את שלטונם. מטרתו היא להתחיל להושיע את ישראל, ואת זאת הוא עושה על-ידי פעולות גרילה, שימרטו את עצביהם של הפלשתים ויתישו את כוחם, עד שלא יוכלו לשאת עוד את סבלם.¹⁶
- * מטרתו של שמשון היא לזרוע את ניצני המרד בבני-ישראל. נראה, שבני-ישראל אינם מוטרדים מהעובדה, שהפלשתים מושלים בהם, וכי המצב הקיים אולי נוח להם. הראיה לכך היא, שאנשי יהודה מתגייסים לעזור לפלשתים ומוסרים לידם את שמשון. בפעולותיו ניסה שמשון להצית את ההכרה הלאומית בבני-ישראל, כדי שבבוא היום הם יקומו ויפרקו את עול הפלשתים מעליהם.¹⁷

שאלת אישיותו של שמשון

כל גישה, שמניחה כי שמשון פעל ממניעים לאומיים – צריכה להתמודד עם שאלת אישיותו של שמשון, משום שעליה ליישב בין תודעת השליחות, שמשון פועל מכוחה, לבין מעשיו, הנראים כמעשים של איש הולל ופוחז.

יתר על כן, תוכן שליחותו הלאומית נמסרה על-ידי המלאך בד בבד עם הוראת הנזירות, כלומר יש קשר הדוק בין הנזירות, שנובעת ממניעים דתיים, לבין שליחות שמקורה לאומי, ולא ניתן לקיים את זה ללא זה. לפיכך, יש להסביר את הפער בין העובדה, שמשון מילא את שליחותו הלאומית – לבין התנהגותו הדתית, אשר, לכאורה, לא הלמה את שליחותו.

להלן פתרונותיה של שאלה זו :

- * אברבנאל¹⁸ מסביר, שמשון הורה היתר לעצמו לעבור על הלכות מסוימות, על מנת שיוכל לקיים את שליחותו. דברים דומים מצאנו אצל נביאים אחרים – כדוגמת אליהו, שהקריב בבמה כדי להחזיר את ישראל בתשובה ולהרחיקו מעבודת-הבעל.
- * הרב אבינר¹⁹ מוסיף על דברי אברבנאל ומסביר, שכל מעשיו של שמשון היו בהוראה של הקב"ה: שמשון קיבל בנבואה את כל ההוראות הנוגעות לפעילותו, ולכן אין כל פער בין שליחותו הלאומית לבין התנהגותו האישית. את כולן הוא עשה בהוראה מה'. ההוכחה לכך היא, שה' עושה לשמשון נסים בכל פעם, שהוא זקוק להם, והרי לא ייתכן, שהנסים ייעשו למי שהולך בדרך לא ישרה.

אולם הסברים אלו מעלים שאלה חדשה: אם מה שעשה שמשון היה על-פי הקב"ה בנבואה (או בהסכמתו של הקב"ה), מדוע סופו כה טרגי? מדוע נתפס שמשון – כמי שחטא בכך שהתחתן עם

15. מלבי"ם (לעיל הערה 14).

16. ראו: ש' אבינר, נסיכי אדם: אישים בישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 64.

17. ראו: י' מאלי, שיעורים בספר שופטים בחטיבת הביניים בבית הספר הממלכתי-דתי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 125.

18. בפירושו ל-יד I. ראו: י' אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו.

19. אבינר (שם), עמ' 63, 67.

בנות הפלשתים, וכתוצאה מכך נהרג על ידם?²⁰

התשובה על הקושי היא, שחטאו של שמשון לא התבטא בדרך, שהוא בחר בה, אלא בכך שבשלב כלשהו הוא סטה מדרך זו. הסטייה מן הדרך התבטאה בעובדה, שהוא התערב עם בנות פלשתים לא רק למען המטרה של נקמה בפלשתים, אלא גם למען הנאתו הפרטית, כסברת אברבנאל, או בכך שהוא הניח לדלילה לפתותו וגילה לה את סודו, כדברי הרב אבינר.

האם שמשון נתפס כשופט ומנהיג על-ידי בני ישראל?

על שאלה זו אין תשובה מוסכמת וחד-משמעית. חלק מהפרשנים, כאברבנאל, גורסים, שאכן בני-ישראל הבינו את מעשי שמשון ומינוהו לשופט עליהם, ואילו אחרים, כרב אבינר, גורסים, שמשון היה מנודה בחייו לא רק על-ידי הפלשתים, אלא גם על-ידי אחיו היהודים, וודאי שלא מינוהו לשופט ומנהיג עליהם.

השוו, למשל, את רצון בני שבט יהודה להסגירו לפלשתים (טו 9-14).

שיטת ה'הסוואה' היא שיטה רווחת בפרשנות הקלסית. נקטו אותה פרשנים בני דורות קודמים, כדוגמת אברבנאל ומלבי"ם, כשם שבחרו בה גם פרשני זמננו, כדוגמת הרב אבינר.

2. שמשון – האיש והאגדה

שיטה זו מזהה שני רבדים בסיפורי שמשון: ההיסטורי והמיתי.²¹

הרובד ההיסטורי, הראלי – מספר על איש בשם שמשון, אשר הסתבך עם בנות הפלשתים, וכתוצאה מכך נלחם והרג הרבה פלשתים – במותו יותר מאשר בחייו. שמשון האיש לא היה שליח, שנשלח להושיע את העם וגם לא ראה את עצמו כמיועד לתפקיד זה. "אין הוא יוצא אל המערכה בכוונה תחילה לגאול את שבטו או את עמו מיד צר. תגרותיו עם הפלשתים נובעות תמיד מתוך סכסוכים אישיים. הסיפורים [...] הם ביסודם סיפורים על שלוש נשים פלשתיות, שבעטין הוא בא במגע עם הפלשתים [...]".²²

הרובד המיתי-אגדתי, מניח, כי לאחר מותו, הפכו חייו של שמשון לאגדה בפי העם. סיפורים על

20. ראו דברי המשנה: "שמשון הלך אחר עיניו. לפיכך ניקרו פלשתים את עיניו" (סוטה, א ה; השו"ב בבלי, סוטה ט ע"ב). סופו של שמשון נתפס כעונש מידה כנגד מידה על חטאו, שהתחנן עם התמנתית שישרה בעיניו.

21. שיטה זו – מקורה באסכולת ביקורת המקרא, אשר מציגה את הדברים באופן שונה מעט: הרובד האגדתי – אין מקורו בסיפור אורגני אחד, המהווה ביטוי לרוח הישראלית המקורית, אלא עיבוד מאוחר של עורך התנ"ך, שרצה להפקיע את היסודות המיתולוגיים, שרווחו באגדות העממיות, ולכן הוא עיבד את סיפורי שמשון באופן שיתאמו לאמונה המונותאיסטית ולהיסטוריה הישראלית, כפי שהוא רצה להציגה. אמית (לעיל הערה 3, **בית מקרא**, עמ' 12) מצטרפת לסבורים, כי ביסוד סיפורי שמשון עומדות מסורות מיתולוגיות. למקצת מהסיפורים יש הקבלות במיתולוגיה היוונית (בייחוד בסיפורים על הרקולס, שאליהם התייחס כבר אבסכיוס מאבות הכנסיה), אשר עברו עיבוד, שמגמתו להציג את אלהי ישראל כמקור הכוח היחיד, המביא תשועה באמצעות גיבורים אנושיים. סקירה תמציתית של 'פרשנות המיתוסים', שנמצאה מוטעית, אף על-פי שחזרו אליה שוב ושוב – ניתן למצוא אצל י"ש ליכט, 'שמשון', **אנציקלופדיה מקראית**, ח, עמ' 192-193. ראו עוד אצל אמינוף (לעיל הערה 5, עמ' 61, הערה 27), המזכירה את ספרה של גלפז-פלר (פ' גלפז-פלר, **נשים עליך שמשון**, תל-אביב תשס"ג). גלפז-פלר ציטטה חלקים מעבודת מוסמך של אמינוף (ע' אמינוף, 'בעית דמותו של שמשון בספרות חז"ל ותקופתם', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה) ללא הזכרת המקור. במחקר זה מוצגת שיטתו של קויפמן, אשר מתפלמס עם ביקורת-המקרא וטוען, שהתנ"ך – ובכלל ספור שמשון – אינו פרי עבודת עריכה מאוחרת, אלא הוא משקף את האמונות ואת ההיסטוריה הישראלית המקורית. לגבי הדיון העקרוני בשאלת המחקר: האם שמשון פעל ממניעים אישיים או לאומיים – אין הבדל ממשי בין שתי הגישות. ראו: י' קויפמן, **ספר שופטים**, ירושלים תשכ"ב.

22. קויפמן (שם), עמ' 235.

הגיבור רב-הכוח, שנלחם עם הפלשתים הכובשים השנואים והרג בהם מכה רבה, הציתו את דמיונו של העם, וכך התגלגל הסיפור בפי העם לסיפורו של שליח, שנשלח על-ידי הקב"ה להילחם בפלשתים ולהושיע את בני ישראל מידם.

לפי זאת, שמשון לא פעל ממניעים לאומיים, אלא אישיים, אולם מכיוון ש"הפלשתים היו אויב לאומי [...] והסיפורים על נקמות שמשון בהם התפשטו בכל השבטים, הפכו סיפורי שמשון, למרות אופיים המיוחד, האישי-מקומי, לסיפורים לאומיים".²³

לפי שיטה זו, כל הראיות, שהתיימרו להוכיח שמשון פעל מטעמים לאומיים – מתבטלות, משום שהן מתבססות על חלקים בסיפור, שאינם חלק מהסיפור המקורי של חיי שמשון, אלא תוספות, שנוספו על-ידי האגדה העממית או על-ידי כותב הספר.²⁴

אם נבחן את השאלות, שהצגנו בתחילת הדיון, לאור גישה זו, נגלה, כי לשמשון לא הייתה שום אסטרטגיה ותכנית, הוא פעל מתוך דחף רגעי של יצר נקמה, וכמו-כן לא הייתה לשמשון מטרה מעבר לרצונו לנקום ולהתל בפלשתים שהרעו לו.

אשר לאישיותו, שמשון האיש היה איש-מדנים ורודף תגרות ונשים. אישיותו הצבעונית היא שרקמה את הסיפורים המיתיים.

ובתשובה על השאלה, האם נתפש כמנהיג על-ידי בני עמו – סבורים הדוגלים בדעה זו, כי שמשון לא היה מנהיג ושופט של עמו, אולם לאחר מותו, עיטרה אותו האגדה העממית בכתר שופט, שנלחם בפלשתים והחל להושיע את ישראל מידם.

3. עצת ה' היא תקום

מיכל גור-אריה סבורה, כי שמשון נועד להושיע את ישראל מיד הפלשתים, כבר ברחם אמו, אבל הוא עצמו אינו מכיר ביעודו, וכל ימיו הוא מנסה להתנער ממנו. גור-אריה מזכירה לקורא, כי הסיפור המקראי בנוי בשני מפלסים:

בראשון זורמת העלילה בגלוי, ובשני זורמת השקפת עולם מסוימת, "כמי תהום שיש לחדור אליהם, על מנת לגלותם. אולם יש ולפתע, עקב אירוע מזעזע, עולים ומתגלים מי התהום [...] וכך מגלה הקורא, כי כל שאירע לשמשון הוליכו למטרה האחת: למלא שליחות שהוטלה עליו [...]".²⁵ ייעוד וגורל שהוטלו על אדם, יתמלאו בסופה של דרך, גם אם ינסה להימלט הימנה.²⁶

גור-אריה מזכירה את דברי אברהם קריב בעניין זה: "[...] לצורך תשועת ישראל הופקד בידו (=בידי שמשון) פיקדון ממין חדש – גבורה... אולם גבורה... בהיותה יתרון כוח שבגוף, נותנת שליטה יתירה לגוף על הנפש ומושכת את האדם לצד האינסטינקטים הנמוכים שבו...".²⁷

אליבא דשיטה זו, לשמשון לא היה כל רצון לפגוע בפלשתים, וודאי שלא תכנן שום אסטרטגיה

23. קויפמן (שם), עמ' 42.

24. ראו: י' זקוביץ, **חיי שמשון**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 239.

25. ראו: מ' גור-אריה, **ונהפוך הוא: על דמויות מארבעה סיפורים במקרא**, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 28.

26. גור-אריה (שם, שם) מזכירה דמויות דומות, לדידה, מבחינה זו, כיוסף וכמרדכי.

27. גור-אריה (שם), עמ' 29.

כזו. אדרבה, כל ימיו הוא ניסה להתערות בתוכם, להיות חלק מהם ולהתקבל לחברתם. אלא, שגם שמשון הגיבור לא יכול היה לברוח מהגורל שנועד לו, וכך – למרות כל ניסיונותיו לחמוק מהייעוד, הוא מגשימו בעל-כורחו, כאשר שוב ושוב הוא מוצא עצמו במסלול של התנגשות עם הפלשתים ומלחמה בהם, עד לסוף המר של מותו.

מיכל גור-אריה, המנתחת את רגשותיו של שמשון כלפי הפלשתים, מציגה פרופיל פסיכולוגי שכיח בחוויה האנושית: רגשותיו של שמשון כלפי הפלשתים היו רגשות אמביוולנטיים של משיכה, מצד אחד, ושנאה-דחייה – מצד שני. שמשון, שגדל במחנה הפליטים של שבט דן,²⁸ נשא כל ימיו את עינו לעולם האחר – העולם של החזקים והעליונים – הפלשתים: מחד גיסא, הוא רצה להידמות אליהם ולהתקבל על-ידם כאחד משלהם, אך מאידך גיסא, ככל שהוא נתקל ביחס של דחייה והשפלה מצד הפלשתים, גברו בלבו רגשות השנאה לאותם החזקים – שנאה, שחש כל מי שחוה אי-פעם דחייה והשפלה מצד החזק ממנו.

שמשון ההרפתקן, לדעתה של גור-אריה, הופך לדמות טרגית, אולם מסיים את חייו כדמות הרואית:

"המוות שהוא סוף פעילות, הופך אצלו לשיא הפעילות. כאן סיים את שליחותו וכאן מילא את ייעודו. כאן גם הסתיימה בדידותו [...] מבין החורבות של מקדש עזה מוצאת גופתו [...] הבן האובד חזר אל ביתו. המיועד מילא (את) ייעודו".²⁹

נקמתו של שמשון אם כן לא הייתה על רקע אידאולוגי-לאומי, אלא על רקע אישי-חברתי. זו הייתה נקמתו של הדחוי בחברה שדחתה אותו, ושנאתו לחברה מצאה פורקן בפגיעה בכל מי שהיה שייך לאותה חברה, אבל בו-זמנית, נקמתו האישית של שמשון חפפה למעשה לייעודו – להיות מי שיחל להושיע את ישראל מיד הפלשתים.

לאור גישה זו ננסה לבחון, את הראיות שמנינו לפי הדעה, שמעשי שמשון היו על רקע לאומי:

- * שמשון נוקם לא רק באלו שפגעו בו או רוצים להרע לו, אלא גם בפלשתים 'תמימים'. כמו-כן, אנו רואים, שמשון מתבטא כלפי אויביו בביטויים בעלי אופי של טינה שרקעה לאומי. נכון הוא, שמשון פיתח, בסופו של דבר, שנאה לפלשתים, אך לא הייתה זו שנאה לעם הפלשתי – שנאה, שמקורה לאומי ואשר מביאה למעשים בעלי מטרה פוליטית-מדינית. זו הייתה שנאה לחברה הפלשתית – שנאה בעלת רקע חברתי גרדא, שנולדה בשל העלבון, שנגרם לו בשל דחייתו על-ידי הפלשתים. שמשון ביצע "השלכה" לשנאתו מהיחיד – אל כל הפלשתים באשר הם.
- * שמשון מוצג ומתואר (הן לפני לידתו והן לאחר מותו) כשופט ומושיע ישראל מיד הפלשתים.

28. הטענה, שמשון גדל ב"מחנה פליטים", נסמכת על צירוף של כמה עובדות: אנו יודעים, ששבט דן לא הצליח לרשת את רוב נחלתו, כי האמורים לחצו אותו להר (שופטים א 34). כתוצאה מכך שלשבת דן לא הייתה נחלה, אנו מוצאים, שהם פנו לחפש נחלה במקום אחר (שופטים יח). ישנם מספר אזכורים על "מחנה דן" ששכן בין צרעה ואשתאול – ערי-גבול בין נחלות יהודה ודן. מכל הנ"ל מצטיירת תמונה של שבט שלם, שלא הצליח להתיישב בנחלתו, אלא התגורר במגורים עראיים (מחנה) בגבול הנחלה, עד שהצליח למצוא לעצמו נחלה קבועה בצפון הרחוק. במחנה הזמני הזה גדל שמשון – "ותחל רוח ה' לפעמו במחנה דן בין צרעה ובין אשתאול" (שופטים יג 25). השור: מ' נאור, **המקרא והארץ**, תל-אביב תשי"ד, עמ' 145; קויפמן (לעיל הערה 21), עמ' 249-250; א' שושנה, **דרך בינה: פירוש לספר שופטים**, מהדורה מחודשת ומורחבת, ירושלים תשס"ג, עמ' רה; י' אמית, **שופטים** (מקרא לישראל), תל-אביב תשנ"ט, עמ' 227.

29. גור-אריה (לעיל הערה 25), עמ' 35.

הצגתו של שמשון כמושיע והכללתו עם שאר השופטים-המושעים נובעת מהעובדה, שזה היה ייעודו – להילחם בפלשתים, ומכיוון שבסופו של דבר הוא הגשים את הייעוד הזה – גם אם לא מדעתו ומרצונו – נכלל סיפורו בספר שופטים, והוא הוצג כשופט ככל השופטים.

נבחן את השאלות הנוספות שהוצגו בתחילת הדיון :

בתשובה על השאלה, האם פעל שמשון מתוך דחף רגעי או שהייתה לו אסטרטגיה – נשיב, כי פעל מתוך דחף רגעי של יצר נקמה, ולא על-פי אסטרטגיה מתוכננת מראש.

דין דומה לשאלה, אם הייתה לו מטרה מוגדרת, ומה הייתה אותה מטרה. לשמשון לא הייתה מטרה מעבר לרצונו לפגוע באלה שדחו והשפילו אותו.

לפי גישה זו, אישיותו של שמשון, שנמשך לתענוגות-החיים של הפלשתים ולמסיבותיהם, הייתה הגורם המרכזי להסתבכויותיו.

ובתשובה על השאלה, אם נתפש כמנהיג על-ידי בני עמו – ברור הוא, שלפי שיטה זו, שמשון לא היה מעולם מנהיג ושופט של עמו. הדבר נכון הן בחייו והן לאחר מותו. הכללתו בין השופטים אינה נובעת ממנהיגותו, אלא בשל תוצאות מעשיו, שהביאו במידה מסוימת סוג של ישועה לעם ישראל.

גם אררט סבור, שמשון אכן פועל ממניעים אישיים בלבד, ולא ממניעים לאומיים.

כמו בגישת 'ההסוואה', המפתח לפירוש זה הוא הפסוק "והם לא ידעו, כי מה' היא, כי תואנה הוא מבקש מפלשתים" (יד 4). אולם בניגוד אליה, מבקש התואנה איננו שמשון, כי אם הקב"ה. "בהערה קצרה זו – המשובצת אל תוך הסיפור המקראי בראשיתו – נותן לנו המספר את ראייתו [...] ב'ספירה האנושית' ילך שמשון אחר עיניו, והתנגשותו עם הפלשתים תהיה במישור האנושי, אולם תוצאות הדברים – במישור הלאומי (ערעור תוקפם של הפלשתים) – תבוא שלא בטובתו, וזוהי ה'ספירה האלוקית' של האירועים".³⁰

לפי גישה זו, המפתח להבנת פרשת שמשון נעוץ בעיקרון היסטוריוסופי-מקראי חשוב: אישים, הפועלים מתוך מניעים ואינטרסים פרטיים שלהם, מונעים למעשה על-ידי ה', המשתמש בהם כדי להגשים את המהלך ההיסטורי הרצוי. עיקרון זה מופיע במקרא פעמים רבות.

נזכיר כאן שתי דוגמאות למימוש במקרא:

* יוסף נמכר על-ידי האחים בשל מניעים ארציים לחלוטין: הם מקנאים בו ושונאים אותו. אולם במישור גבוה יותר, יוסף נמכר, כדי שבסופו של דבר, לאחר שיעבור גלגולים רבים ויתמנה למשנה למלך, יוכל לפרנס את אביו ומשפחתו בשנות הרעב.³¹ הדבר נאמר במפורש על-ידי יוסף לאחיו: "[...] ואתם חשבתם עלי רעה, א-להים חשבה לטובה – למען עשה כיום

30. ראו: אררט (לעיל הערה 3), עמ' 220. השוו: י' אליצור, **שופטים** (דעת מקרא), ירושלים תשל"ו, עמ' קל"ו. השוו: ליכט (לעיל הערה 21), עמ' 195.

31. ישנה בחז"ל אמירה מרחיקת לכת אף יותר: "אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: ראוי היה יעקב אבינו לרדת למצרים בשלשלאות של ברזל, אלא שזכותו גרמה לו" (גמ' שבת פט ע"ב). כלומר, יעקב היה חייב לרדת למצרים-כדי לקיים את נבואת ברית בין הבתרים, וכדי שהוא לא ירד בעל כורחו, אלא מרצונו, התגלגל יוסף למצרים ומשך את אביו לשם.

הזה להחיות עם רב" (בראשית נ 20).

* דבריו של ישעיה הנביא על אשור: "הוי אשור שבט אפי, ומטה הוא בידם זעמי [...]" (ישעיהו י 5 ואילך), מורים על כך, שמסע הכיבוש של אשור בישראל היה בשליחותו של ה' – כעונש לישראל. ממלכת אשור יוצאת להילחם בישראל מתוך שיקולים מדיניים משלה – "להשמיד [...]" ולהכרית גוים לא מעט" (שם 7), אך במישור גבוה יותר היא כלי בידיו של הקב"ה להעניש את ישראל על מרידתם בו.

אררט וגור-אריה משלימים זה את זה:

אליבא דשניהם, מימש שמשון את ייעודו הלאומי, גם אם לא חפץ בכך. שניהם משתמשים במינוח, הנטול מהפואטיקה של אריסטו³² – כדי לאפיין את סוגת סיפורי שמשון. גור-אריה מזכירה מושגים כגורל וכסוף טרגי, כשם שאררט מזהה בסיפור שמשון סממני טרגדיה, שכן גיבורו עושה מעשה מביש, שבעקבותיו הוא מתעוור, וניתן ללעג ולקלס, אף כי לדעתו, הדברים אינם הולמים את סוגת הטרגדיה, אלא את הדרמה ההרואית.³³ שניהם מזהים יסודות טרגיים, אולם שוללים תפיסת-עולם יוונית, אשר לפיה גורל האדם אינו הפיך, שאין לה דבר וחצי-דבר עם העולם המקראי.

לגישה זו שותף גם יהודה איזנברג:³⁴ בהתייחסו לאשתו הראשונה של שמשון, הוא קובע, כי "ההשגחה מובילה את שמשון לבחור באשה פלשתית כדי לסכסך בינו ובין הפלשתים, אבל שמשון בוחר בפלשתית מרצונו ובגלל תאוותו". כך – גם ביחס לאשה השנייה, הזונה. ירידתו לעזה "בשליחות תאוותו הייתה, ולא בשליחות ההשגחה". כך – גם ביחס לדלילה. רק בתפילתו האחרונה מתגלה שמשון, לדעתו, כאיש מאמין וכלוחם לאומי, המזכיר שלוש פעמים בפסוק אחד את שם ה' (טז 28).

גישתם של אררט וגור-אריה ואיזנברג שונה לחלוטין משיטת ביקורת המקרא, הטוענת, שסיפור שמשון היאמיטי אינו הסיפור המופיע במקרא, ושהמספר המקראי, מסיבות שונות, כתב סיפור, שמעולם לא היה, וממילא, לאורך כל פרקי שמשון קיימים שני סיפורים מקבילים, החיים בכפיפה אחת.

אררט, גור-אריה ואיזנברג אינם שותפים לעמדה זו:

לשיטתם, נבחר שמשון עוד בטרם נולד להיות כלי הנקמה של הקב"ה בפלשתים, אולם אין הכוונה, שהוא פעל לאור שליחות זו, או שהיה מודע לה. הוא פועל לפי רצונותיו ודחפיו הפרטיים. הקב"ה יודע את צפונות-לבו של שמשון, והוא מכניס בלבו את התשוקה לבנות פלשתים – בידועו, שהגיבור בין מזגו של שמשון וכוחו לבין התרבות הפלשתית – יביא למסכת של נקמות, שהוא יבצע בפלשתים.

מעשי שמשון היו אם כן על רקע אישי, כפי שאכן משתקף בסיפור עצמו, אולם 'המספר המקראי', שעל-פי המסורת היה שמואל הנביא,³⁵ יודע, כי ברובד הנסתר של הסיפור הגלוי,

32. ראו: ש' הלפרין, **"על ה"פואטיקה" לאריסטו**, תל-אביב תשל"ח, עמ' 82-133.

33. ראו: נ' אררט, **הדרמה במקרא**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 152.

34. ראו: י' איזנברג, 'שופטים י"ג-ט"ז – שמשון: שופט או גיבור?', **אחזר ב-2 במאי**, 2010, מתוך <http://www.daat.ac.il/daat/tanach/melech/21.htm>

35. בבא בתרא יד ע"ב.

הארצי, מסתתרת יד ה', המכוונת את ההיסטוריה.

לפי גישה זו, לא הייתה לשמשון שום אסטרטגיה ותכנית, הוא פעל מתוך דחף רגעי של יצר נקמה. לשמשון לא הייתה מטרה מעבר לרצונו לנקום ולהתל בפלשתים שהרעו לו. אשר לאישיותו, לפי גישה זו, 'התכנית הא-להית' הייתה, שמשון יסתבך עם הפלשתים ויגרר למלחמה אתם. נראה אפוא, שאחת הסיבות לבחירה בשמשון היא אישיותו ה"הוללת והפוחזת", אשר בגללה הוא הסתבך עם בנות הפלשתים פעם אחר פעם, וכך הוא נגרר למלחמותיו האישיות. מגישה זו עולה, כי שמשון לא נתפס על-ידי בני עמו כשופט וכמנהיג.

חתימה

בתשובה על שאלת המחקר, שביקשה לברר, מה הניע את שמשון להילחם בפלשתים: סיבות אישיות, הכרוכות בו בלבד, או לאומיות, הקשורות בגורל עמו – נבחנו שלוש שיטות פרשניות: (א) 'שיטת ההסוואה' אשר לפיה נקט שמשון אסטרטגיה מתוכננת לפרטיה; (ב) שיטה, אשר הבחינה בין שמשון הראלי ובין שמשון המיתי-אגדי; (ג) שיטה, אשר תלתה את מהלך האירועים באלוקים, ולא בשמשון.

לא נמצאה אפוא תשובה חד-משמעית על שאלת המחקר. יש הרואים את שמשון כפועל מתוך מניעים אישיים גרידא, ויש הרואים אותו כמנהיג לאומי, הפועל להצלת עם ישראל מיד אויביהם, הפלשתים.

עם זאת, 'שיטת ההסוואה', אשר לפיה פעל שמשון בסתר ממניעים לאומיים, ובגלוי – ממניעים אישיים – מיישבת על הצד הטוב ביותר את כל הבעיות שהועלו במחקר: מבחינה זו היא עולה על השיטות האחרות. היא גם מעמידה את שמשון במקום מעצים יותר, שכן פעל מתוך מודעות ברורה וכאסטרטג יוצא-דופן.

גם השיטה, המציבה את ה' כמניע 'עלילות שמשון', משכנעת למדי, כי זו, כידוע, דרכו של מקרא בסוגיות רבות.

שתי השיטות הללו מקובלות על חוקרים רבים, ובתוכם שלומי אמוני ישראל, ובעצם, הן קרובות זו לזו, שכן יד אלוקים מכוונת את שמשון, המודע לשליחותו, לפי 'שיטת ההסוואה', וגם את שמשון, שהיה מעדיף לוותר עליה, לפי השיטה השלישית.

השיטה, המבחינה בין יסודות ראליים למיתיים – מיישבת באופן חלקי בלבד את שאלות-המשנה, הנובעות משאלת המחקר.

סוגיה זו הותירה רושם רב גם על אמנים ויוצרים: בשניים מהם, אשר יוזכרו להלן ברמז, נדון בהרחבה במחקר משלים.

מעיון בסונטה מאת יעקב כהן, "שמשון"³⁶ עולה, לכאורה, הבחירה בפעילות, שמקורה ביעדים

36. ראו: י' כהן, 'שמשון', מ' שקד (עורכת), **לנצח אנגד: המקרא בשירה העברית החדשה**, א: אנתולוגיה, תל-אביב תשס"ה, עמ' 192.

לאומיים, אולם זו אינה אפשרית, כי 'הלאום' אינו חפץ בכך. זהו המצב הטרגי, אשר בו נמצא שמשון השופט. הוא, כנראה, המצב הטרגי, אשר בו נמצא נמענו הישיר של השיר (ז'בוטינסקי), וכנראה, גם המצב, שנתנסו בו מנהיגים לא מעטים של בני לאום "קפופי מעל".
בסונטה, "אדם רואה ללבו",³⁷ נוטל אורי צבי גרינברג את שמשון המקראי, המתבודד בסעיף סלע עיטם – בעיקר אל מחוזות אוניברסליים על-זמניים – הרחק מעבר לציוני-זמן ומקום היסטוריים, אישיים או לאומיים. כמו בסונטה של כהן, גם בסונטה זו אין האני-השר פועל במובן הפיזי של המילה; הוא נעצר במהלכו, מתבונן בעברו והופך מודע ללבדיותו – בין שהוא יחיד בין שהוא עם.

37. ראו: א"צ גרינברג, **כל כתביו**, יג, בעריכת ד' מירון, ירושלים תשנ"ח, עמ' 53.

ר' ישעיה דטראני משמר המסורת האיטלקית לנוסח של פירוש רש"י לתלמוד

תקציר

ר' ישעיה דטראני (המכונה הרי"ד) – גדול חכמי ישראל באיטליה בימי הביניים – מתגלה כמייצג מרכז יהודי גדול שנשכח. זאת, אגב התחקות על תולדותיו – בכלל (לימודו במרכז האשכנזי-צרפתי ומסעותיו בארץ-ישראל, מצרים ויוון הגדולה), ובפרט (במאמר זה) – בעניין מרכזי: נוסח פירוש רש"י בספרו העיקרי "פסקי הרי"ד" שומר את המסורת האיטלקית, השונה מהמסורת האשכנזית-צרפתית.

הקדמה

ר' ישעיה דטראני (המכונה: הרי"ד) הוא, כנראה, הגדול שבחכמי-ישראל באיטליה בימי הביניים. מימות ר' נתן "ריש מתיבתא", בעל ספר "הערוך", לא מצאנו גדול-תורה כמוהו. יצירתו התורנית, זו שהייתה ידועה משכבר וזו שהולכת ונחשפת בשנים האחרונות – חושפת בפנינו איש-אשכולות, שתרומתו ניכרת כמעט בכל ענפיה של הספרות התורנית: פירושים לתורה ולנ"ך, פירושים לתלמוד, "תוספות" (בדרכם של בעלי-התוספות הגדולים); ובעיקר – תשובות למאות, שנשלחו לשואלים רבים, הן באירופה והן במזרח, והן עוסקות בכל חלקי ספרות חז"ל.

ר' ישעיה נמנה עם חכמי המרכז התורני הגדול, שהיה קיים בימי הביניים המוקדמים בדרום-איטליה ובסיציליה (חלק מאזור, שההיסטוריונים רגילים לכנות: "יוון הגדולה"). טראני היא אחת מן הערים בדרום המגף האיטלקי; ועל שמה נקרא ר' ישעיה דטראני (= הרי"ד). היה זה מרכז-התורה העתיק ביותר באירופה; והוא נוסד, כנראה, ע"י מהגרים, שבאו מארץ-ישראל וסיבובתיה כבר לפני חורבן הבית השני. תקופת-הפריחה הגדולה של מרכז תורני זה – נמשכה למן המאה ה-4 בערך ועד המאה ה-10. אמנם היו שם חכמי-תורה, שלימדו תלמוד והלכה בישיבות, אך עסקו שם במיוחד בפיוט, בתפילה ובעניינים הקרובים לכך. בשל המרחק ההיסטורי הגדול מאז ועד ימינו ובשל סיבות מדיניות ותרבותיות (ביניהן הקושי הגדול בכתיבת ספרים, ובעיקר בהפצתם) – כמעט נשכחה תרומתו של מרכז תורני זה, וכן נשכחו שמות החכמים שפעלו שם. מעניין, שכבר רבנו תם – גדול חכמי צרפת במאה ה-12 ואביה של תנועת בעלי-התוספות – השתמש בביטוי מפליג, כשהוא מדבר על חכמי דרום איטליה. וכך כתב, בוויכוחו עם חכם אחר, כשהוא בא להסתייע במנהגם של בני איטליה: "...כי מבארי תצא תורה, ודבר ה' – מאוטרנטו".¹

מילות מפתח: ר' ישעיה דטראני; רש"י, כתבי-יד של רש"י; בעלי-התוספות, המרכז היהודי באשכנז וצרפת; המרכז היהודי באיטליה.

1. ספר הישר לרבנו תם: חלק החידושים, ירושלים תש"ס, עמ' 90.

הידיעות הביוגרפיות על ר' ישעיה דטראני – מועטות ביותר. דבר זה, כשלעצמו, אין בו כדי להפתיע, כיון שגם ידיעותינו על חכמים גדולים, שחיו בצרפת בגרמניה או בספרד באותה תקופה, מועטות, וכל שכן – על חכם, כמו ר' ישעיה, שחי באזור, שכבר אז נחשב צדדי ולא מרכזי בין מרכזי התורה.

כאן עלינו להחזיק טובה מרובה לפרופ' ישראל תא-שמע זכרוננו לברכה, שבדרך השלישי של "כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים"², המוקדש לאיטליה וביזנטיון (שיצא לאור מעיזבונו, אחר פטירתו) – הקדיש מאמר מיוחד לר' ישעיה דטראני וקשריו עם ביזנטיון וארץ-ישראל.³ בעבודת מחקר מזהירה, כמעט כמו בתצפך בלשי, הצליח פרופ' תא-שמע לשרטט את מסכת חייו ומפעליו של חכם גדול זה. לפי מחקרו ניתן לקבוע את שנת לידתו בין השנים 1165-1170. להפתעתנו, את השכלתו התורנית הוא לא רכש במקומו, בדרום איטליה, אלא גלה למקום תורה: נסע ללמוד תורה בישיבות בעלי-התוספות בגרמניה. את ר' שמחה משפירא (Spayer), שהיה גדול-הדור במחצית הראשונה של המאה ה-13, הוא מחשיב כרבו המובהק. חברו הקרוב ביותר, שניהל עמו משא ומתן בהלכה בעניינים רבים, היה ר' יצחק בר' משה מווינה, בעל הספר המפורסם "אור זרוע". ואכן את רוב ידיעותינו על ר' ישעיה ועל חידושי בהלכה – אנו שואבים מן הספר הזה. לאחר שנות-לימודיו בגרמניה הוא חוזר לדרום איטליה, לעיר טראני, מתיישב שם ומקים בה ישיבה. נדגיש, שהחכם המפורסם, ר' צדקיה הרופא, בעל הספר ההלכתי "שבלי-הלכת", נמנה עם תלמידיו.

לביוגרפיה כזאת יש השלכות מעניינות ביותר על השקפת-עולמו בתחום הספרות ההלכתית: מתברר, כי מצד אחד – את דרך לימודו העיונית שאב ר' ישעיה מבעלי-התוספות – חכמי גרמניה. ואכן תוספותיו, "תוספות הרי"ד", אינן נבדלות מתוספות אחרות, שיצאו מבתי-מדרשם של חכמי צרפת וגרמניה. משותפת להן דרך העיון, הניתוח, הפלפול וההשוואה בין סוגיות רחוקות בתלמוד, שיטות, שהיו אופייניות לבעלי-התוספות.

מצד שני – כשרי"ד חוזר לדרום איטליה, הוא רואה את עצמו מחויב למנהג ולהלכה הפסוקה, כמסורת ההלכתית, שרווחה בדרום איטליה, שהיו מרובים בה שיירי המנהגים של ארץ-ישראל יותר מאשר בכל תפוצה אחרת.

עוד העלה תא-שמע ז"ל, כי סמוך לחזרתו לאיטליה – יצא ר' ישעיה לביקור בארץ-ישראל (בסביבות שנת 1190).⁴ לאחר תום מסעו בארץ-ישראל הוא מספר על מנהגים, שראה באלכסנדריה, שאליה הגיע, כנראה, מדרום ארץ-ישראל.

מידע נוסף, שאותו ניתן לשאוב מתשובותיו, מלמד, שלאחר החזרה ממסעו בארץ-ישראל, ועם שובו לאיטליה, הוא עורך כמה מסעות בתחום "יוון הגדולה" (דרום איטליה ויוון של ימינו, כולל קונסטנטינופול) בקהילות שונות. מנהגם של חכמי איטליה מאז ומעולם היה לצאת לביקורים באותן קהילות קטנות, בתחום "יוון הגדולה", שלא היו בהן רבנים גדולים – על מנת לפקח על

2. י"מ תא-שמע, **כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים**, ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו.

3. הנ"ל (שם), עמ' 9-19.

4. באחת מתשובותיו הוא מספר, שהוא לא הלך בדרך, שבה הלכו רוב ייירי ארץ-ישראל, שנחתו בנמלה של עכו ומשם עלו לירושלים דרך מגידו, שכם וגב ההר. הוא מספר, כי מעכו הלך לבקעת-הירדן, ירד לאורכה עד ים-המלח, משם הגיע לאשקלון, ומשם פנה לירושלים. והנה פרט זה שופך אור על השנים, שבהן נערך מסע זה, שכן אנו יודעים, כי בשנת 1191 צוה סאלח א-דין להרוס את אשקלון וביצוריה – מפחד, פן יכבשוה הצלבנים, והיא תשמש בידיהם בסיס להתקפותיהם נגד המוסלמים. מכאן – שמסעו זה יכול היה להיערך רק לפני שנת 1191.

ענייניהן הדתיים – כגון בענייני מקוואות, טבילה; עניינים שבין אדם לחברו; תקנות-הקהל וכדומה. במקום שהיה צורך בכך היו חותמים – יחד עם חכמי המקומות ופרנסיהם – על כתבי תקנות בעניינים שונים – על מנת להסדיר את עניני הדת. באחת מתשובותיו יש גם ידיעה עמומה, שבשנות זקנותו ביקר שנית בארץ-ישראל, אך, כנראה, לא נקבר בה.

לסיכום, ניתן לקבוע את שנת פטירתו בין השנים 1240-1250.

ביוגרפיה מעניינת זו שופכת אור על דמותו המיוחדת של חכם זה:

מצד אחד, הוא חכם, שרקעו התורני והלימודי נעוץ בישיבות אשכנז במובהק. מתברר, שבספריו, החכמים, שהוא נושא ונותן בדבריהם, כמעט כולם מן המרכז הזה: רש"י ונכדיו, רבנו תם והרשב"ם, הר"ם, הר"ש משאנץ, הראב"ן, רבנו שמחה ועוד. גם 'התוספות', שיצאו מבית מדרשו, ערוכות באותה מתודה, שבה נכתבו ספרי תוספות בצרפת ובגרמניה בתקופה זו.

מצד שני, בכל הקשור להלכה מעשית, למנהג, לחיים הדתיים של היום-יום ועוד – בכל אלו הוא הולך, בלא היסוס, בדרך של אנשי מקומו (מנהג יון וביזנטיון). מנהגים אלה, גם בתקופתו, עדיין קשורים בטבורם למנהגי ארץ-ישראל – כגון נוסח התפילה והפיוט ונוסח הכתובות. ר' ישעיה הצליח לשלב, ובהצלחה רבה, בין שתי המסורות, ולפיכך, עד עצם ימינו, ספריו העיוניים נלמדים בכל הישיבות ומהווים מקור חשוב לספרות הפוסקים.

תרומתו של ר' ישעיה דטראני לחקר הנוסח של פירוש רש"י לתלמוד

בהקדמה עמדנו על העובדה, שבימי נעוריו, כששהה ר' ישעיה בגרמניה, עיקר משאו ומתנו היה עם 'בעלי-התוספות' שבזמנו. אלו שאבו את מקורותיהם מבעלי-התוספות הראשונים: רבנו תם והר"ם. תוספותיהם של הקדמונים נוסדו, כידוע, על פירושי רש"י, אולם בעיון בהן אנו מוצאים ניתוח והשוואה של סוגיות מקבילות, ובעיקר הצגת אלטרנטיבות פרשניות אחרות, שיש בהן להציע פירוש שונה מפירושו של רש"י לסוגיות. גם הר"ד עסק, באינטנסיביות, בפירוש רש"י לתלמוד.

בספרו העיקרי "פסקי הר"ד" אנו מבחינים בשתי תופעות מעניינות:

ראשית, הוא היחיד מכל חכמי זמנו, שמכנה את רש"י בכינוי קבוע: "כתב" או "פירש המורה". זהו הכינוי של רש"י, שהוא מקדים לפני הבאת פירושו.

ושנית, דרכו המיוחדת מתבטאת בעובדה, שתחילה הוא מציע את הסוגיה התלמודית, העוסקת בעניין הנדון, כשהוא מעתיק מן התלמוד את המשנה, את הברייתות שעליה ואת המשא ומתן של האמוראים חכמי-הגמרא. לאחר מכן הוא מעתיק ממש (לא בפרפרזה, אלא בלשוננו), את פירוש רש"י שבתלמוד. עובדה זו נותנת בידינו כלי-עזר רב-חשיבות לבירור השינויים, שעברו נוסחי פירוש רש"י לתלמוד.

לשם כך עלינו להבחין בין שתי תקופות:

האחת – 500 השנים האחרונות (מן התקופה, שבה נדפס התלמוד לראשונה באיטליה, כשפירוש רש"י לצדו), בתקופה זו נוסח פירוש רש"י הוא סטנדרטי ואחיד ביסודו, חוץ משינויים קטנים, הנובעים ממעשי-ידיהם של מעתיקים ומדפיסים.

אך ב-400 השנים הראשונות (מאז שנודע פירוש רש"י ונהיה רווח בישיבות ועד ימי הדפוס) – היה המצב שונה בתכלית: חכמים וסופרים ראו בפירוש רש"י כעין "קונטרס" – כלי-עזר להבנת

דברי התלמוד ולא ייחסו 'קדושה' מיוחדת לנוסח. לכן הם לא נמנעו, במקומות רבים, ל"תקן" את הנוסח כדי לשפרו, להחליף ביטויים קשים באחרים המובנים יותר, להוסיף פירושים נוספים על פירושי רש"י, לשנות את סדר האברים במשפטיו וכו'. הגישה הרווחת היום היא, שכל מילה ברש"י מדוקדקת ומכוונת (ומי האיש, שיהיה לשלוח יד ולהגיה ולשנות את לשונו). גישה זו לא הייתה רווחת באותם ימים רחוקים. רק על דבר אחד הם הקפידו: לא לשנות את המשתמע מעיקר תוכן הפירוש. עם זאת, הם לא נמנעו מלהכניס שינויים בלשון הפירוש. כך אירע, שבארבע מאות השנים הללו (עד ימות הדפוס), נודעו פירושי רש"י במרכזי-התורה השונים – בנוסחים שונים. כך נמצא נוסח הפירוש בישיבות צרפת וגרמניה – שונה במקצת מן הנוסח, שרווח בישיבות איטליה ונוסח שונה בהרבה מזה שהיה רווח בישיבות ספרד. כשנדפס התלמוד באיטליה (כשפירוש רש"י לצדו) בסוף המאה ה-15 ובתחילת המאה ה-16, נבחר נוסח אחד מבין רבים (כנראה הנוסח, שהיה מצוי במקומם של המדפיסים), והוא שנקבע בדפוס. איננו יודעים, אם בחירה זו נעשתה על-ידי גדולי-התורה שבדור, או, לכל הפחות, מתוך בררה קפדנית של המדפיסים – על מנת לקבוע את הנוסח היותר מהימן. עובדה היא, שנוסח זה נקבע בדפוס, ושאר הנוסחים נותרו בכתב-היד במקומות שונים. לפיכך המחקר המודרני עוסק בחשיפתם של אותם "נוסחים אחרים" של פירושי רש"י – תוך השוואתם אל נוסח הדפוסים.

והנה המחקר מלמד, שלא רק הדפסות הראשונים של התלמוד נעשו באיטליה, אלא, שבשל סיבות היסטוריות וביבליוגרפיות – חלק גדול מכתב-היד (שבהם מצויים "נוסחאות אחרות" של פירוש רש"י) נכתבו על-ידי סופרים בני איטליה. יש בידינו שורה של כתב-יד מאיטליה. בגלל ריבויים – ועל יסוד השוואה ביניהם – אנו יכולים לציין את דבר קיומו של "נוסח איטלקי" לפירוש רש"י לתלמוד.

במסגרת זו מתגלית תרומתו הייחודית של ר' ישעיה דטראני. נוכחנו לדעת, כי לאחר שלמד בגרמניה, חזר רי"ד לדרום איטליה ושם ייסד את ישיבתו. מסתבר, כי ספרי-התלמוד, שבהם עסק באיטליה, נכתבו בידי סופרים איטלקיים ולפי מסורת ישיבות איטליה.

נציג כאן כמה דוגמאות, ומהן נראה, כי במקום שנוסח פירוש רש"י בכתב-היד ובספרים הנדפסים, שמקורם בצרפת וגרמניה, שונה מן הנוסח המצוי בכתב-היד שמקורם באיטליה – הרי"ד מצטט את דיבורי רש"י (וכבר אמרנו, שדרכו לצטט במדויק!), כפי שהוא בספרים האיטלקיים, ולא כמסורת ספרי צרפת וגרמניה, שבישיבותיהם למד בנעוריו. הדבר מוכיח, שבעיניו, הנוסח המחייב – הן בתלמוד והן ברש"י – היה הנוסח, שהיה רווח בישיבות איטליה. להמחשת הדברים נציג כמה דוגמאות:

בדוגמה הראשונה נציג דיבור אחד של רש"י, במסכת ברכות, בשני נוסחים: הנוסח האחד מצוי בספר "אור זרוע", לר' יצחק מוינה, שהוא בוודאי מייצג את נוסח רש"י, שרווח בישיבות צרפת וגרמניה. הנוסח השני מצוי בספר "פסקי הרי"ד", לר' ישעיה דטראני, והוא הנוסח שהיה רווח בישיבות איטליה.

1. ברכות יב ע"ב, ד"ה זקיף כחויא (לענין כריעה ב"מודים")

נוסח רש"י בדפוסים	נוסח רש"י בכתבי-היד האיטלקיים
ד"ה זקיף כחויא	ד"ה זקיף כחויא
בנחת, ראשו תחלה, ואח"כ גופו, שלא תִּרְאֶה כריעתו עליו כמשוי.	הנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו, מגביה ראשו תחלה ונזקף מעט מעט.
ד"ה כחויא	
כנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו, מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט.	כן כשהוא זוקף, זוקף בנחת: ראשו תחלה, ואח"כ גופו שלא לִיָּרְאוֹת כריעתו עליו כמשוי.
קיימים שני הבדלים בין שני הנוסחים:	
הראשון: בנוסח הדפוסים (שהוא הנוסח הצרפתי-אשכנזי) – שני דיבורים, ובנוסח האיטלקי – דיבור אחד.	
השני: בנוסח הדפוסים הנמשל תחלה – כריעתו של האדם, ורק לבסוף המשל – זקיפתו של הנחש. בנוסח האיטלקי – להפך: קודם המשל – זקיפתו של הנחש, ולבסוף הנמשל – זקיפתו של האדם.	
ואמנם, בספר "אור זרוע", ציטט ר' משה מווינה את רש"י כנוסח הדפוסים (הנוסח הצרפתי-אשכנזי), ואילו הרי"ד, בספרו, ציטט את רש"י כנוסח כתבי-היד מאיטליה.	

2. ברכות כא ע"ב ד"ה ר' הונא סבר (בענין יחיד המתפלל בביהכ"נ והציבור הגיע ל"מודים")

נוסח רש"י בדפוסים	נוסח רש"י בכתבי-היד האיטלקיים
יחיד המתפלל וכו' והוא אינו כורע	יחיד המתפלל וכו' והוא אינו כורע
נראה ככופר	[אתי לידי חשדא] ונראה ככופר
במי שחבריו משתחוים לו.	במי שחבריו משתחוים לו.
התוספת: "אתי לידי חשד", הנמצאת בכתבי-היד, נמצאת גם בציטוטו של הרי"ד.	

3. ברכות ט' ע"ב ד"ה בין תכלת שבה ללבן שבה (לענין זמן של ק"ש של שחרית בתחילת היום).

נוסח רש"י בדפוסים	נוסח רש"י בכתבי-היד האיטלקיים
גיזת צמר שצבעה תכלת	גיזת צמר שצבעה תכלת
ויש בה מקומות שלא עלה שם הצבע יפה	ויש בה מקומות שלא עלה הצבע יפה [ולבן לאו דוקא אלא קרוב ללבן].
התוספת "ולבן לאו דוקא אלא קרוב ללבן", הנמצאת בכתבי-היד האיטלקיים, מצויה גם בספרו של הרי"ד. לפני המובאה הזאת (של פירוש רש"י) הקדים הרי"ד את הביטוי: 'פירש המורה'.	
זאת – ועוד: גם במקום שיש, לכאורה, סתירה בין הנוסחים, העתיק הרי"ד כנוסח איטליה:	

4. ברכות כ"ו ע"א ד"ה לוותיקין

נוסח רש"י בדפוסים	נוסח רש"י בכתבי-היד האיטלקיים
המקדימין למצוות וכו'	המקדימין למצוות וכו'
מקדימין לאחר הנץ החמה להתפלל	מקדימין קודם הנץ החמה להתפלל.
הרי"ד העתיק כנוסח הסתירה: "קודם הנץ החמה".	
כך גם במקומות, שבכתבי-היד יש שימושי-לשון מיוחדים, העתיק הרי"ד כנוסח הנדיר.	

5. ברכות י"א ע"א ד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן (לעניין פטור חתן מקריאת שמע)

נוסח רש"י בדפוסים	נוסח רש"י בכתבי-היד האיטלקיים
ואע"ג דחתן נמי וכו' וממעטינן מינה	ואע"ג דחתן נמי וכו'
עוסק במלאכת מצוה	<מיסתיך> אי ממעטת עוסק במלאכת מצוה
דאיכא טרדא	דאיכא טרדא
וגם הרי"ד העתיק את המילה הנדירה "מסתיך".	

ודוגמה נוספת לשימושי-לשון נדירים ובלתי מצויים המצויים בנוסח הרי"ד:

6. ברכות ס' ע"א ד"ה שלא יהא סנדל (בענין שלא לשמש עם אשה מעוברת בשל סכנה לעובר).

נוסח רש"י בדפוסים	נוסח רש"י בכתבי-היד האיטלקיים
שלא תתעבר אשתו וכו' ויהא פוחת	שלא תתעבר אשתו וכו' ויהא פוחס
צורתו וכו'	צורתו וכו'
אלא שנרצף (=נמעך).	אלא שנרצם (=נמעך).

שינויים אלה הם מדגם קטן, המייצג את התופעה הכללית:

כבר בימי הרי"ד, כ-150 שנה, אחר שנתפרסם פירושו של רש"י (בישיבות ובין הלומדים) – הילך הפירוש, בנוסחים שונים, במרכזים השונים. בדרך כלל הקפידו לשמור על עיקר תוכן הפירוש. הנוסחים נבדלו זה מזה רק בדרך ההבעה הספרותית. כך, בישיבות איטליה היה רווח נוסח רש"י, שהיה מיוחד להן, והרי"ד, כשציטט את פירושי רש"י, הביאם על-פי מסורת הנוסח שבמקומו. זאת – למרות העובדה, שאת חינוכו התורני (וגדולתו בתורה) קיבל דווקא בישיבות גרמניה אגב המשא ומתן עם חכמיהן.

הדבר מלמד על עוצמתו של המרכז היהודי באיטליה בימיו – גם בהשוואה למרכז הגדול באשכנז ובצרפת.

תהילים נו 4-5 – המבנה הקדקודי

תקציר

מאמר זה דן בתחום הסגנוני-ספרותי של המקרא.

המאמר מצביע על דגם ספרותי, שאנו מכנים אותו: "המבנה הקדקודי".

מבנה זה הוא דגם מפותח של הכיזמוס: זהו מבנה כיסטי משוכלל רב-איברים בעל קדקוד במרכזו. כיוון שלדעתנו תוכן וצורה ירדו חבוקים לעולם, אנו מבקשים לגלות במאמרנו, מהי המטרה של השימוש בדגם, שאינו צורני גרידא, אלא כלי-שרת בעיצוב התוכן:

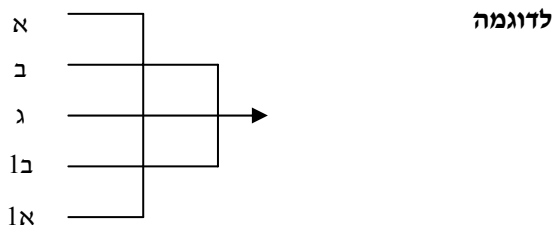
משורר תהילים נו 4-5 מביע את ביטחונו בה', לאחר שבדבריו הקודמים (פס' 2-3) ובדבריו הבאים (פס' 6-10) הוא מביע את צעריו על היותו נרדף על-ידי אויביו ואת בקשתו מאלהים.

במבנה שלפנינו מוצאים אנו הקבלה בין הצלע הראשונה: "יום אירא" (4) לבין הצלע האחרונה "לא אירא" (5), אשר בה מביע המשורר את ביטחונו באל. בצלעות, המקיפות את השיא, טוען המשורר, כי "אני אליך אבטח" (4), ולאחר מכן מציין את מקור ביטחונו: "באלהים בטחתי" (5).

במרכז המבנה אומר המשורר: "באלהים אהלל דברו" (5). הלל לה' הוא מוטיב מרכזי בספר תהילים: ומופיע גם בשיאם של שני מבנים קדקודיים נוספים – בתהילים כח 6-9 ועא 16-18.

א. המבנה הקדקודי במקרא

המבנה הקדקודי הוא דגם מפותח של הכיזמוס. זהו מבנה כיסטי משוכלל, רב-איברים, בעל קדקוד במרכזו, ושאר איבריו פרושים משני צדיו בהקבלה, בסדר הפוך: המחבר מסיים אפוא את דבריו במה שהתחיל.



מילות מפתח: תפילה; מזמור; הלל; אירא; בטח; שירה; פרוזה; מבנה קדקודי; כיזמוס.

דגם זה רווח בסיפורת המקראית¹ של נביאים ראשונים² וגם בשלל סוגות ספרותיות: שירה,³ נבואה,⁴ חוק ורשימות-יחס ומקומות (ביטויים לו – גם בספרויות אחרות במזרח הקדום ובאגן הים התיכון).⁵

לדגם יש קריטריונים קבועים – בעיקר חזרה על ביטויים (במיוחד כאלה החוזרים רק בצלעות המקבילות, ולא בשאר איבריו של הדגם). רבים מן החוקרים שטיפלו בדגם – טיפולם לא היה שיטתי: הם בראו דוגמאות מדוגמאות שונות. לרוב גילו את הדגם ביחידות ספרותיות ארוכות, אשר אותן חילקו לאיברים מקבילים בשרירות-לב, איברים, אשר כפו עליהם הגדרות, היוצרות תקבולת מזויפת. מניתוח מדוקדק עולה, כי זיהוי מבנים קדקודיים חייב להיות מבוסס על הקבלת מילים זהות או ניגודיות וללא דילוגים.⁶

העיסוק במבנים קדקודיים הוא בתחום הסגנוני-ספרותי: המספר או המשורר המקראי⁷ נוקט דגם קדקודי, כאשר יש בו כדי לשרת את מטרותיו.

בדומה לסונטה – כך גם הדגם הקדקודי: מי שבחר להשתעבד לו, עושה זאת רק משום שהוא הולם את כוונת-הדברים ורוחם. סופרים ומשוררים, שבחרו לעצב את דברי הדמויות ודברי המספר או המשורר בדפוסיו של דגם זה, עשו כן, כי, לדעתם, אין טוב מדגם זה כדי לבטא את כוונת הדברים וטעמם.

מחקר המבנים הקדקודיים בנביאים ראשונים מלמד, באילו תחומים במיוחד משרת הדגם את היוצר: צו – וביצועו; פעולה – ותוצאותיה; דברי נזיפה; בקשה – תפילה – הצעה.

הדגם והכרת "ספר הדקדוק" שלו מעשירים את ידיעותינו על אמנות-הרטוריקה שבמקרא.

הדגם הקדקודי מיוסד על תופעת החזרה (תופעה, הרווחת בספרות המזרח הקדום וכן בספרות המקרא). בעלי הדגם נוקטים לרוב חזרה מגוונת (ולא חזרה מילולית), והקורא, המבחין בשינויים שבין הדברים לבין החזרה עליהם – יכול לעמוד על כוונת הדברים ועל אופן של הדמויות.

ממחקר המבנים הקדקודיים בנביאים ראשונים עולה, שקדקוד המבנה אינו (בניגוד לצפוי) זהה תמיד עם שיאו הרעיוני: לעתים השיא מופיע הוא דווקא ברישא ובסיפא של המבנה, בעוד שנקודת התווך מנוצלת כדי להמחיש את המרחק הגדול – ברעיון ובהלך-רוחן של הדמויות – שעבר בין הפתיחה לסיום.⁸

1. בין שלל המחקרים בנושא נזכיר את: N.W. Lund, 'The Presence of Chiasmus in the O.T.', *AJSL*, 46 (1930) pp. 104-126; י"ת רדאי, 'על הכיזום בסיפור המקראי', *בית-מקרא*, כ-כא (תשכ"ד), עמ' 72-48; י"ת רדאי, 'שמות פרק ב', י' הוכרמן, מ' להב וצ' צמירון (עורכים), *ספר יעקב גיל*, ירושלים תשל"ט, עמ' 245-241; J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Assen 1975; נ' קלאוס, 'בראשית מ"ג 3-5 – המבנה הקדקודי', *בית-מקרא*, קנח (תשנ"ט), עמ' 251-244.
2. J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* (4 Volumes), Assen 1981-1993; Cohn, 'Form and Perspective in II Kings 5', *VT*, 33 (1983), pp. 171-184.
3. W.G.E. Watson, *Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry* (JSOTS 26), Sheffield 1984, p. 137.
4. מ' וייס, *פירוש על ספר עמוס*, ירושלים תשנ"ב, עמ' 136, 140.
5. ראו: נ' קלאוס, 'מבנים קדקודיים בנביאים ראשונים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד. ולאחרונה: N. Klaus, *Pivot Patterns in the Former Prophets* (JSOTS 247), Sheffield 1999.
6. השוו: W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry* (JSOTS 26), Sheffield 1984, p. 137.
7. ראו: מבנה קדקודי במזמור יב 4-5: ווטסון (לעיל הערה 3), עמ' 131; קלאוס, *Pivot* (לעיל הערה 5), עמ' 237-233.
8. השוו: למשל: שמ"א ג' 17; מל"ב ה' 18; מל"ב יט 15-19.

עוד עולה, כי תופעת "צמד-המילים", המופרת בעיקר משירת-המקרא, כאשר מילה אחת מופיעה בצלע הראשונה של הכתוב השירי, ובת-זוגה הקבועה מופיעה בצלע השנייה – רווחת גם בדגם הקדקודי: כאשר מופיעה מילה אחת של המבנה, תופיע בת-זוג באיבר המקביל לו.⁹ העולה מבדיקה זו מחזק את הרושם¹⁰ שהבחנה בין שירה לפרוזה – מלאכותית במידה רבה, וכי תחבולות ספרותיות הנהוגות בשירה, נוהגות באותה מידה גם בסיפורת המקראית.

ב. המבנה הקדקודי בתה' נו 4-5

המזמור הוא תפילת בקשה להצלה מידי אויבים. הדובר הוא יחיד, אך כיוון שהוא מזכיר את אויביו בלשון רבים ואף מדבר על 'עמים' (8), אפשר להניח, שאין מדובר בצרה פרטית דווקא, אלא בצרה לאומית. כיוון שמצויים במזמור זה ביטויים לא מעטים, המופיעים גם במזמורים אחרים, נראה, שהמזמור הורכב בעיקרו מנוסחאות מקובלות לצורך תפילת ציבור.

גם המבנה (שני חלקים: 8-1 – תיאור הצרה; 9-14 – הישועה המבוקשת), אשר בו מופיע מעין פזמון חוזר, שהוא הרעיון המרכזי במזמורנו, המקשר בין שני חלקיו (המבנה שלפנינו – פס' 5-4, ופס' 11-12) – משווה למזמור צורה של תפילת-ציבור טקסטית.¹¹ ייתכן, כי ביסודו המזמור הוא תפילת-יחיד,¹² וכשנתקבל לעבודת האלהים בבית-המקדש, נהפך נושא ה"אני" הפרטי שלו – ל"אני" לאומי, והאויב הפרטי – לאויב לאומי.¹³

אין אחידות-דעים בין החוקרים לגבי חלוקת המזמור:

הדבר מתבטא גם בקשר לפסוקי המבנה שלפנינו (פס' 5-4): רוב החוקרים רואים בפס' 5-4 יחידה אחת, שנושאה: פזמון – הצהרת ביטחון בה'.¹⁴ מיעוטם מחלקים כך: פס' 2-4, 5 (פזמון).¹⁵ כלומר: האחרונים מפרידים בין פסוקים (4 ל-5, המרכיבים את המבנה הקדקודי שלפנינו. נדמה לנו, כי אינם צודקים בחלוקתם, באשר שתו לבם לתוכן בלבד. נראה לנו, כי ניתוחנו יעיד כאלף

9. וראו: במחקרנו (לעיל הערה 5), עמ' 221-229, והשוו: לדוגמה: 'רחץ-טבל' החזרות במל"ב ה' 10, 14 ובאיוב ט', 31-30: 'רדף-דלק' החזרות בשם"א יז 53-52 וביש' ה' 11.

10. ראו: בספרו של קוגל: J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry, Parallelism and its History*, New Haven and London 1981.

11. ש' גלנדר, **תהלים א'** (עולם התנ"ך), בעריכת נ' סרנה, תל-אביב 1995, עמ' 241, וכבר לפניו: A. Weiser, *The Psalms* (=O.T.L.), London 1962, p. 422. – סוברים, שהמזמור התקבל בפולחן הציבור, לאחר שתפילת המתפלל נענתה ולפני הקרבת הקרבן.

12. ואכן, גונקל (H. Gunkel, *Die Psalmen* 5, Göttingen 1968), טוען, כי זו קינת יחיד. וכך גם Es. Gerstenberger, *Psalms: part 2* (The Forms of the O.T. Literature), Mich. 2001, וכן H.J. Kraus, *Psalms: A Commentary*, Augsburg-Minneapolis 1989.

13. השו: C.A. Briggs, *A Critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms* (I.C.C.), Edinburgh 1960, הרואה בו מזמור לאומי.

14. ראו: צ"פ חיות, **ספר תהילים**, ז'טומר תרס"ג; בריגס (לעיל הערה 13); D.R. Kittel, *Die Psalmen*, Leipzig 1929; A.A. Anderson, *Psalms* (The New Century Bible), London 1972; L.C. Allen, *Psalms* (W.B.C.), Waco 1983; גרסטנברג וקראוס (לעיל הערה 12); ש' גלנדר, 'היחסים בין אמצעי עיצוב ובין הנושא הרעיוני: האידאולוגיה התיאולוגית-מלכותית שבשם"ב א-ח', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ג.

15. השו: P.R. Raabe, 'Psalm Structures, A Study of Psalms with Refrains', *JSOT*, 104, (1990), pp. 90-111, ps.56, 104-105. הוא מזכיר שמות חוקרים נוספים, הדוגלים בדעה זו.

עדים, כי המבנה הקדקודי שלפנינו מהווה יחידה שלמה בפני עצמה: יחידה ספרותית, הנתחמת על-ידי ביטויים חוזרים, סגנון או מבנה, אלמנטים, החוזרים על עצמם על-פי חוקיות גלויה לעין.¹⁶

המודעות לקיומו של הדגם מסייעת באיתור ראשיתה של היחידה הספרותית וסיומה – במיוחד במקומות שנויים במחלוקת החוקרים (כמו ביחידה שלפנינו) ובהבנת משמעותה.¹⁷ בחינת המבנה של יחידה ספרותית הבנויה קדקודית – יש בה תרומה חשובה לקביעת גבולותיה ולזיהוי נקודות-השיא שבה, כפי שנראה ביחידה שלפנינו.

אף-על-פי שביטויים שונים במזמורנו ובפסוקי המבנה (4-5) 'זוכים' ל'תיקוני' החוקרים בגלל קשיי הטקסט (לדעת חוקרים רבים), אנו נדון במבנה, כפי שמופיע לפנינו. אין לנו אלא את אשר רואות עינינו, היצירה כפי שהיא בכתובים. נתייחס בכבוד ראש לכל תיבה, למלים נרדפות, למבנה המשפט ולמבנה הקדקודי כולו.¹⁸ נפנה אפוא לניתוח המבנה הקדקודי:¹⁹



המבנה נפתח בביטוי הנתון לפירושים שונים ול'תיקונים':

יום אירא יש המשווה²⁰ ביטוי זה לתה' כז 1: "ה' אורי... ממי אירא" ושם (פס' 3) "לא יירא"²¹ לבני, ואילו כאן הוא "מדבר על יום של יראה, דהיינו שלא תמיד הוא מתעלה לרום מספיק כדי לעקור מקרב לבו את היראה".²² חיות²⁰ רואה חרוז זה מעט מוזר, שהרי בפסוק שלאחריו וכן בפס' 12 חוזר ואומר, כי אינו מתיירא, וגם אם יבטח, לא יפחד. ויש מפרשים: לו גם היה ראוי לי לפחד (כלומר: אם בצרה גדולה הנני), לא אירא אלא אבטח, וזהו, לדעתו, דחק.²² יש המנסח²³ "יום איד" (א' נוספה כתוצאה של דיטוגרפיה מהמלה הבאה 'אני'): ביום צרתי עיני נשואות בלב בטוח אליך.²⁴ לדעת חיות,²⁵ יש להמשיך לזה מילת: "מרום... יום איד",²⁶ ויש מי שמתקן

16. השוו: גלנדר (לעיל הערה 14), עמ' 28. והשוו: קלאוס, **Pivot** (לעיל הערה 5), עמ' 245-248.

17. י' זקוביץ, **על שלושה ועל ארבעה**, ירושלים תשל"ט, עמ' 31.

18. השוו: מ' וייס, **המקרא כדמותו**,³ ירושלים תשמ"ז, עמ' 22, 25, 46.

19. השוו: גלנדר (לעיל הערה 11), הקורא למבנה – כיאסטי.

20. ח"ד רבינוביץ, **דעת סופרים**, תהלים, ירושלים תשכ"ב.

21. והשוו: ביטויים נוספים של "לא אירא" בתה' ג 7; כג 4; קח 6, ודומים לו: כז 1; מט 6, וביש' מא 10, 13; מג 1, 5.

22. חיות בפירושו (לעיל הערה 14).

23. גונקל בפירושו (לעיל הערה 12).

24. הוא מביא דוגמאות מקבילות: דב' לב 35 ("כי קרוב יום אידם"), איוב כא 30 ("כי ליום איד יחשך רע").

25. חיות בפירושו (לעיל הערה 14).

(על-סמך פס' 10 במזמורנו) "יום אקרא".²⁷

אך נדמה לנו, כי אין צורך בפירושים ובתיקונים הדחוקים הללו.²⁸ הכוונה ברורה: ביום²⁹ שנופל עלי פחד ומורא...

באיבר האחרון, המקביל לראשון, מצינו את ביטחוננו של המתפלל, המובע במילים: לֹא אִירָא – כנגד "יום אירא" באיבר המקביל, והוא בא להשמיענו, שהביטחון בה' מבטל את המורא,³⁰ גם כשאלהים מייסרו, הוא לא יִרָא³¹ ולא יירא בעתיד.³² זהו ביטוי אופייני לביטחוננו של המתפלל באלהיו ובא רק בספר תהילים.³³ יראת ה' מבטלת את יראת האדם,³⁴ בבחינת: "גם כי-אלך בגיא צלמות, לא-אירא רע, כי אתה עמדי" (תה' כג 4).

נדמה לנו, כי כאן עלינו להסביר, מדוע לא כללנו את הצלע "מה-יעשה בשר ליי" (ג) במבנה הקדקודי, וקטענו את הפסוק ואת המבנה הקדקודי:

עלינו לזכור, כי החלוקה לפסוקים מאוחרת היא, וגם אם נתחשב בעובדה, כי הצלע היא חלק מהפזמון החוזר במזמורנו (ראו פסוקים 11-12), בל נשכח, כי המודעות לקיום הדגם מסייעת באיתור ראשיתה ואחריתה של יחידה ספרותית ובהבנת משמעותה. ייתכן לעתים, כי הדגם מופיע כחלק מן היחידה הספרותית (ובמקרה שלפנינו – הפזמון החוזר). מחברו המקורי של מזמור כלשהו – יכול היה לבנות מזמור או חלקים ממנו על בסיס צורה ידועה, קונבנציונלית, כגון המבנה הקדקודי, בלא שדבר זה יחייבו להמשיך ולהשתמש באותם יסודות בשאר חלקי המזמור. כך מצינו מבנים קדקודיים נוספים במזמורי תהילים, המתחילים או נפסקים באמצע הפסוק: כח 6-9ב: לה 7 – 9א, 35 קא 5-8א, 36 קד 10ב – 18. 37 כן מצינו דוגמאות נוספות בפרוזה המקראית:³⁸ כך, למשל, מתוארת פעולת הפלשתים לאחר ניצחונם על בני ישראל בשמואל א לא 10-8, אך רק פסוקים 9-10 כלולים במבנה הקדקודי. בכל המבנים הללו ובנוספים – אין הדבר פוגם במאומה במבנים עצמם.

באיבר השני מוצאים אנו את המשכו הישיר של איבר א' ('יום אירא'): אֲנִי אֵלֶיךָ אֲבֹטָח.

26. ויש המצרפים את המלים וקוראים: 'רממני ביום אקרא', או: 'מרום יום אירא' – במובן: 'אלהי מרום', השמים.
27. ראו: גונקל בפירושו (לעיל הערה 12).
28. גונקל ואחרים סבורים, כי הטקסט פגום במקומנו ולמדים מהפזמון החוזר בפס' 10-11 את הנוסח המקורי הנכון, אך נדמה, כי בנוסח תפילה יש חזרה מובנת (ולעתים מגוונת) בפי המתפללים, ושני הפזמונים מקוריים, והחזרה אמיתית. השוו: בריגס בפירושו (לעיל הערה 13), וכן – W.O.E. Oesterley, *The Psalms*, London 1962.
29. ראו: בפס' 10: 'ביום', וכך בריגס (לעיל הערה 13), אנדרסון, חכם (לעיל הערה 14) וגלנדר (לעיל הערה 11) בפירושיהם. והשוו: גזניוס: W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*², ed. E. Kautzsch, Oxford 1963.
30. השוו: חכם בפירושו (לעיל הערה 14).
31. רש"ר הירש, *פירוש לספר תהילים*, ירושלים תשכ"ג.
32. רבינוביץ (לעיל הערה 20).
33. הביטוי "לא אירא" מצוי ארבע פעמים במקרא, וכולן – בתהילים: ג 7; כג 4; נו 5; קיח 6 (השוו: הערה 11).
34. אנדרסון בפירושו (לעיל הערה 14).
35. ראו: נ' קלאוס, 'תהלים ל"ה 7ב – 9א: המבנה הקדקודי', *מועד*, 15 (תשס"ה), עמ' 23-15.
36. ראו: נ' קלאוס, 'תהלים ק"א 5 – 8א – המבנה הקדקודי', *מגדים*, 49 (תשס"ט), עמ' 47-60.
37. ראו: נ' קלאוס, 'תהלים ק"ד 10ב – 18 – המבנה הקדקודי', *בית-מקרא*, 48, קעד (תשס"ג), עמ' 238-259.
38. ראו: קלאוס, *Pivot* (לעיל הערה 5), עמ' 245-248.

ביום שנופל עלי פחד, אני בוטח בך³⁹ (ה'). זהו, למעשה, הרעיון היסודי במזמור: הפחד נמוג בשל הביטחון בה'.⁴⁰ רבינוביץ⁴¹ למד מהביטוי "אליך"⁴² אבטח" ולא "בך אבטח", כי אילו היה בטחונו של המתפלל שלם, לא היה יָרָא, אבל אף בזמן שמרגיש חולשה, הוא חותר להגיע לביטחון מלא.

באיבר הרביעי – המקביל לשני – מוצאים אנו שימוש באותו שורש בט"ח: **באלהים בטחתי** אם **אבטח** באיבר ב' מופיע בצורת אימפרפקט ככונה (עתידי): פעולה שלא נסתיימה עדיין, הרי הצורה **בטחתי** – צורת פרפקט של הפעל – מלמדת על פעולה שהתבצעה, דהיינו: ביטחונו באלהים מלא, מושלם, ללא כל היסוס. פירוש זה מאושש מהקשר הביטוי – מהמשפטים הצמודים: **יום אירא – אבטח** – פחד אפשרי, ובעקבותיו – ביטחון. באיברים ד-ה, המשורר בטוח לחלוטין בעזרתו של ה', מרגיש את קרבתו⁴³ ("באלהים בטחתי"), ולכן הוא קובע באופן נחרץ: **"לא אירא"**.

ביטחונו הגובר באלהיו בא לידי ביטוי גם במילות-היחס:

באיבר ב' – **אליך אבטח**⁴⁴

באיבר ד' – **באלהים בטחתי**

ביטחון ב... גדול יותר מביטחון אֶל (=על): הביטחון הוא מוחלט.⁴⁵

מקבילות לניסוח זה (בט"ח בגוף ראשון יחיד – פרפקט) מצינו במזמורי תהילים:

כה 2 – **אלהיך בטחתי**

כח 1 – **ובה' בטחתי**⁴⁶

נדמה, כי הדובר מכריז אמנם על ביטחונו הרב בה', אך רק לאחר שישבו אויביו אחר, יָדַע, כי אלהים עמו. המתח הזה שבין ההימצאות בפחד מתמיד לבין הביטחון בישועה – מתבטא בתפילה זו,⁴⁷ ובא בין השאר לידי ביטוי בהקבלה, המלווה בהבדלי גוונים של מלות-היחס:

יום אירא אני אליך אבטח

באלהים בטחתי לא אירא

היחס הכיאסטי בין האיברים אך מחזק את הקשר ביניהם: אם בתחילה יראתו קודמת לביטחונו באל, הרי לאחר שמהלל באלהים דברו (א5), ביטחונו גובר, ואז מקדים ביטחונו ל(אי) יראתו. הפחד כבר נמוג.

שיא המזמור מתבטא במשפט שבא במרכזו של המבנה:

39. חכם (לעיל הערה 14) מפרש 'בטח אל' = בטח ב'... עפ"י תה' ד 6.

40. השוו: M. Battenweiser, *The Psalms*, New-York 1969.

41. רבינוביץ' בפירושו (לעיל הערה 20).

42. אבן-עזרא [המסתמך על: "אל-הנער הזה התפללתי" (ש"א א 27)] ורד"ק [המסתמך על: "בטח אל-ה' בכל-לבך" (מש' ג 5)] מפרשים אליך = עליך (אבטח). וכך גם מ' המאירי, **פירוש המאירי לתהילים**, ירושלים תשל"א. וראו: י' כולי, **ילקוט מעם לועז: ספר תהלים**, ירושלים תשמ"ג.

43. הירש בפירושו (לעיל הערה 31).

44. השווה רבינוביץ' (לעיל הערה 20): אליך אבטח – אינו אומר 'בך אבטח', כי אילו היה ביטחונו שלם, לא היה ירא.

45. רבינוביץ' (שם).

46. וכן: "ואני אל-ה' בטחתי" (תה' לא 7); ובנוסף דומה: "ואני בחסדך בטחתי" (יג 6); "בטחתי בדברך" (ק"ט 42) ועוד. והשוו: "אל-תבטחו לכם אֶל-דברי השקר" (יר' ז 4). וכן (תה' פו 2): "הושע עבדך, אתה אלהי, הבוטח אליך" – לפני הישועה, מתוך תקווה.

47. השוו: גלנדר בפירושו (לעיל הערה 11).

באלהים אהלל⁴⁸ דברו⁴⁹

לפנינו צירוף תחבירי קשה, שגרר אחריו שובל של תיקונים מצד החוקרים והפרשנים:

יש הסוברים, כי יש להבין את המשפט בסדר מילים הפוך: 'בדבר אלהים אהללו'.⁵⁰ כלומר: את דבר-אלהים (=את מעשהו) אהלל, או בעזרת אלהים אהלל את הבטחתו, כלומר: הוא ימלא את הבטחתו שנתן, ואנכי אהללנה ברבים,⁵¹ ורק מי שמתקרב לאלהים – מהללו.⁵² אפשר, ששיבוץ סדר המלים נעשה במתכוון⁵³ לשם יצירת תקבולת קלה לציטוט, לצרכי המעמד הטקסי: "באלהים אהלל... באלהים בטחתי". קושי תחבירי נוסף נוצר בגלל המעבר מלשון נוכח ללשון נסתר: 'אליך' מול 'דברו'. אפשר, שנכון לקרוא כאן 'דברי'.⁵⁴ ואפשר, שהקריאה "באלהים אהלל דברו" נעשית, כשהמתפלל פונה אל הקהל ומעיד על עצמו, בעוד שאת שאר דבריו הוא משיח ישירות בינו ובין אלהיו.⁵⁵ ויש מי שקורא (על-פי פס' 11) **דבר**⁵⁶ (תמורת דברו) במובן דבר-ה'.⁵⁷

אפשרות אחרת היא לראות את "באלהים" כקריאה בפני עצמה, מעין קיצור של לשון שבועה,⁵⁸ כלומר: הדובר נשבע באלהים ומבטיח להלל את דברו.⁵⁹ ההתחייבות לשבח את האל ברבים היא ממרכיביה המקובלים של תפילת הבקשה.⁶⁰

סיכום:

הפזמון החוזר במזמורנו, הערוך כמבנה קדקודי, מעיד, כי כגודל היראה והאסון – כך גוברת במתפלל האמונה והוא מתחזק בביטחונו. בכל מקרה הביטחון בה' (איברים ב, ד) עומד מול היראה (איברים א, ה), וקיומו של ביטחון זה כרוך בהכרזת שבחו של האל,⁶¹ הבאה במרכז המבנה, בשיאו.

48. השווה ללשון: "באלהים הללנו כל-היום" (תה' מד 9). ויש הסובר, כי "באלהים אהלל" הוא ביטוי נרדף ל"באלהים בטחתי".
49. אוסטרלי בפירושו (לעיל הערה 28) מקבל את קריאת שלגל: "אכלה דברי", ולא נראה כלל.
- דאהוד (M. Dahood, *Psalms 51-100*, New York 1970) קורא דוברו (תמורת דברו), והסיומת היא, לדעתו, המרה סגנונית של ה"א הידיעה כמילת קריאה. דעתו נראית מפוקפקת ביותר.
50. חכם (לעיל הערה 14) וגלנדר (לעיל הערה 11) בפירושיהם.
51. השווה חיות (לעיל הערה 14) וכולי (לעיל הערה 42) בפירושיהם.
52. כולי (לעיל הערה 42) בפירושו.
53. השווה: גלנדר (לעיל הערה 11).
54. כך תרגום השבעים, וכן חיות (לעיל הערה 14) בפירושו.
55. גלנדר (לעיל הערה 11) בפירושו.
56. השווה: הפשוטא, הירונימוס; בריגס ([לעיל הערה 13] המסתמך על "דברי השירה" בפסוקים הבאים: דב' לב 44, שופ' ה 12, תה' יח 1 ועוד) וגרסנטברגר (לעיל הערה 12) בפירושיהם. אכן (לעיל הערה 14) בפירושו מקשר בין 'דבר' במזמורנו לתה' קל 5: קוית' ה'... ולדברו הוחלתי. מעין אורקל על הישועה (אנדרסון [לעיל הערה 14] בפירושו).
57. ורא תה' לג 4, 6; קיט 9, 16 ועוד.
58. המאירי (לעיל הערה 42), גלנדר (לעיל הערה 11) בפירושיהם. השווה: "השבעה לי באלהים" (בר' כא 23), וכן שמ"א ל 15 ועוד.
59. "אף בשעה שהוא בא עמי במידת הדין" (רש"י).
60. גלנדר (לעיל הערה 11) בפירושו.
61. השווה: גלנדר (שם) בפירושו.

לפנינו דברי-הלל לה' בפי המשורר הנתון במצוקה, מוטיב אופייני למשוררי תהילים,⁶² החוזר במזמורים רבים וכן בצורתו (גוף ראשון יחיד) בשבעה ממזמורי תהילים,⁶³ כשבארבעה מהם מבקש המשורר 'ישועה'.⁶⁴

יתר-על-כן, במרכז המבנה הקדקודי, בשיאו, מוצאים אנו, כי המשורר מודה לה' בשירו. "הלל" לה' הוא מוטיב מנחה במזמורי תהילים. עדות לכך היא במספר הפעמים הרב, ששורש זה (הל"ל) מופיע בספר תהילים. ודוק, דברי המשורר המודה לאל, בוטח בו ומהללו בדברים, אף באים בשיאם של שני מבנים קדקודיים נוספים בספר תהילים:

כח 6-9ב בשיא הקדקוד: ויעלו לבי ומשירי אהודנו (7)

עא 16-18 בשיא הקדקוד: ועד-הנה אגיד נפלאותיך (17).

בכל המזמורים הללו באו דברי התודה וההלל בהקשר של מזימות האויבים, המתנכלים למשורר ורוצים לפגוע בו. הוא חש, כי ה' מושיעו, ואז פוצח בדברי תודה והלל, בשיא המבנה.

62. 69 פעמים מופיע השרש הל"ל בפעלים בבניינים פיעל-פועל (רוב המקרים במקרא) בתהילים, ורק 40 פעם בכל המקרא כולו, כשעשרים מתוכם בספר דה"י, וחלקם כאן בהקשר עבודת הפולחן.

63. במזמורנו ובמזמורים: כב 23; לה 18; סט 31; קט 30; קמה 2; קמו 2 באה לשון אהלל(ה) לנשיותיה.

64. כב 23; סט 31; קט 30; קמו 2.

גלגול הרעיון החינוכי של הספר "שרשי-אמונה" בקרבת קהילות יהודיות בראשית המאה ה-19

תקציר

הספר "שרשי-אמונה" התפרסם בלונדון ב-1815, ובתוך שנתיים נדפס הספר גם בהולנד וגם בצפון-אמריקה. המחבר, שלום כהן, דמות ידועה בתנועת-ההשכלה של יהודי גרמניה, כתב את הספר בעברית ופרסמו בלונדון בתרגום אנגלי צמוד.

ככל הנראה, היה זה הקטכיזם היהודי הראשון, שהודפס בלונדון ובצפון-אמריקה. ספרי קטכיזם לא היו מקובלים עד המאה ה-19 במסודות-חינוך יהודיים, אלא נוצריים, אך הם אומצו על-ידי משכילי-גרמניה כאמצעי-הוראה מודרני, שנועד להנחיל את השקפתם היהודית החדשה.

ייחודו של הספר בהיותו מחוייב לערכי ההלכה ולמסורת. בכך ניתן להסביר את עובדת היקלטותו בקרב חוגים מסורתיים בהולנד ובאמריקה. המאמר מנתח את השקפתו החינוכית-יהודית של המחבר, כפי שבאה לידי ביטוי בספר, מוסר פרטים על הרקע ההיסטורי של קהילות-היהודים במדינות, שהספר נתקבל בהן, על התאמות, שנעשו בספר בקהילות השונות, ועל הפולמוס בלונדון סביב מחבר הספר, ועל הרב, שנתן לו את הסכמתו.

המקרה הפרטי של ספר זה – יש בו כדי להאיר ולהדגים תהליכים מעניינים של החינוך היהודי: את ההשפעה של תקופת-ההשכלה על החינוך היהודי בגרמניה ואת ההשפעה, שהייתה לחינוך היהודי בגרמניה על קהילות יהודיות נוספות בעולם.

ספר הלימוד "שרשי-אמונה" יצא בלונדון בשנת תקע"ה (1815), וכעבור כשנה וחצי יצא בתרגום להולנדית (אמסטרדם, 1816). בשנת 1817 התפרסם הספר באמריקה (ריצ'מונד, וירג'יניה), וכעבור חמש שנים בערך התפרסם שוב במהדורה מתוקנת (פילדלפיה, 1823). כבר ב-1812, לפני פרסום המהדורה הראשונה – פרסם המחבר ספר דומה בגרמניה בפורמט מצומצם יותר ובשם אחר.

מטרת מאמרנו היא לתאר את הספר על הרקע החברתי והפדגוגי שצמח בו ואת הנסיבות, שהוא נקלט בהן בזמן קצר בשלוש תפוצות של קהילות-ישראל: אנגליה, הולנד ואמריקה הצפונית. המקרה הפרטי של ספר זה – יש בו כדי להאיר ולהדגים תהליכים מעניינים של החינוך היהודי: את ההשפעה של תקופת-ההשכלה על החינוך היהודי בגרמניה ואת ההשפעה, שהייתה לחינוך היהודי בגרמניה על קהילות יהודיות נוספות בעולם.

מילות מפתח: הוראת היהדות; תולדות החינוך היהודי בגרמניה, בהולנד ובארצות-הברית; קטכיזמים; שלום בן יעקב כהן.

המחבר

מחברו של הספר, שלום כהן, היה דמות ידועה בתנועת-ההשכלה של יהודי גרמניה (1771-1845). כהן, יליד פולין, הגיע לברלין ב-1789 ונעשה תלמידו וידידו של נפתלי-הרץ וייזל. לפרנסתו עבד כמורה בביה"ס של המשכילים בברלין וכמורה פרטי. את ספרו הראשון "משלי אגור" פרסם ב-1799 (ברלין, תקנ"ט). לאחר ספרו השני "מטעי קדם על אדמת צפון" (רדלחיים, 1800) – החל להתפרסם כסופר וכמשורר עברי ואף כמי שפעל לחידוש הוצאת הירחון המשכילי העברי "המאסף", אשר היה עורכו שלוש שנים. עיקר פרסומו הספרותי בא לו בשלב מאוחר יותר של חייו, אך גם בתקופה זו נודע כלוחם למען הכתיבה העברית וכגורם מתון בקרב המשכילים הכותבים ב"המאסף".¹

ב-1813 עבר כהן מהמבורג שבגרמניה – לאמסטרדם, וב-1815 עבר ללונדון. המעבר ללונדון קשור, לפי קלוזנר, בניסיון להקים שם בית-ספר יהודי, אך הדבר לא עלה בידו, והוא חזר להמבורג בסביבות 1816.²

העשור השני של המאה ה-19 בהמבורג נחשב כשנות סער בין המתקנים הרפורמים ובין הרבנים שהתנגדו להם. בכתיבתו ובפעילות התרגום שלו מעברית לגרמנית – מביע כהן התנגדות חריפה לרפורמים. פרסומו הרב התבלט בעת שהותו בווינה (1820-1836), בזמן שיסד את כתב-העת "ביכורי-העתים" ואף היה עורכו בשנים הראשונות. כמו-כן פרסם אז את ספרו "כתב יושר" (וינה, תק"פ), ואת הפואמה "ניר דוד" (וינה, תקצ"ד). חוקרי-הספרות, קלוזנר ואורינבסקי, רואים את שהותו בהולנד ובלונדון כשנות שפל, אשר בהן לא מצא מקום לפעילות עברית, בעוד שהתקרבותו ליהדות גליציה בזמן שהותו בווינה היא שהביאה לתקופת הפריחה והפרסום.³ הגם ששניהם מפחיתים בהערכה לאיכות שירתו של כהן, מודים הם בהשפעתו הספרותית על י"ל גורדון, על מאיר הלוי לטריס ואחרים ועל תרומתו החשובה להעברת תנועת-ההשכלה מגרמניה – לאוסטריה ולגליציה.

על הספר

"שרשי-אמונה" הוא קטכיזם יהודי, כלומר ספר, המתאר את עיקרי-האמונה היהודיים, אשר כתוב בסגנון של שאלות ותשובות. כל אחד מפרקי הספר סוקר נושא ומפרשו בעזרת שאלות ותשובות. בעמוד הימני כתוב הטקסט בעברית, ובעמוד מולו מצוי תרגום צמוד לאנגלית. שער הספר מבהיר, כי שרשי-אמונה הם "ראשי דברי תורה ומוסריה ויסודי דת ישראל", שחוברו בשאלות ותשובות ובלשון קצרה לתועלת הילדים, למען יִדְעו בקצרה את מהות אמונתם. הספר מיועד לשני המינים: בנים ובנות, ולשתי העדות: אשכנזים וספרדים.

מהשער הפנימי עולה, כי כהן חיבר רק את הנוסח העברי של הספר, ואילו הנוסח האנגלי תורגם

1. שלום כהן נחשב כיותר מסורתי מבין המשכילים. ספר השירים שלו עוסק בנושאים מקראיים, שהוא שילב בהם רעיונות רומנטיים וצדק חברתי. כתב-העת "המאסף" – לא היה בו פגם דתי, אך הוא שיקף כיוונים מנוגדים, שהתרוצצו במחנה המשכילים בברלין. אליאב (מ' אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א, עמ' 51) מצביע על כך שוייזל ותומכיו היו בין הכותבים, שמיתנו את ההתנגדות לחינוך המסורתי ולערכיו ואת הדרישות לתיקון החינוך. וייזל חדל לכתוב ב"המאסף", כשגבר הכיוון הקיצוני של הלוחמים במסורת, וחלקם אף המירו את דתם. לבסוף נסגר כתב-העת (1797). אחרי פתיחתו מחדש – בלט כהן כיורשו של וייזל.

2. תולדות-חייו ויצירתו נידונו אצל י' קלוזנר, **היסטוריה של הספרות העברית החדשה**,² א, ירושלים תשי"ב, עמ' 275-290.

3. ראו: קלוזנר (שם). א' בן אור (אורינבסקי), **תולדות הספרות העברית החדשה**, א, תל-אביב תשי"ט, עמ' 65-68.

על-ידי הרופא, יהושע ואן אובן.⁴ במבוא מדגיש המחבר, כי ספרו מתמקד בעיקרי האמונה, ולא במצוות-התורה, והוא מיועד לתלמידים, לפני שיסיימו את חוק-לימודיהם בביה"ס.

הצורך בספר מנומק בכך שיהודים (באנגליה) חשופים לניסיונות פיתוי להתנצר. תפקידו של הספר הוא לעצב את השקפתם של בני-הנעורים, כדי "שלא יטו און לקול המדחים".⁵ המחבר מודיע, כי ספרו איננו הראשון, הנכתב בדרך זו, וכבר קדם לו "לקח טוב" של ר' אברהם יגל,⁶ אך הספר "לקח טוב" קצר ומצומצם, ולכן המלמדים אינם משתמשים בו. גם הספרים שיצאו בגרמניה אינם מתאימים לתכלית המוצעת,⁷ ובכללם זה הוא מזכיר גם את הספר, שהוא עצמו חיבר בהמבורג, שלדעתו הוא קצר מדי.⁸ בספר מופיעות "הסכמות" של הרב הרשל סולומון, הרב של קהילת האשכנזים בלונדון⁹ והרב רפאל די מילדולה, רב קהילת הספרדים.¹⁰

שיטת-לימוד זאת של עיקרי הדת מתוך ספרי קטכיזם – אינה חדשה, אך עד למאה ה-19 היתה קיימת בעיקר בקרב כנסיות נוצריות. הספר "לקח טוב" היה אכן חיקוי של קטכיזמים קתוליים באיטליה, אך תוכנו היהודי ניכר. גרינסטון, אשר תיאר את התפתחות ספרות זו, טוען, כי לותר, מייסד הנצרות הפרוטסטנטית, אחראי לקטכיזם הדתי הראשון – בסוברו, שכל אדם צריך לדעת את עיקרי-הדת. בעקבותיו חיקו הקתולים את הרעיון, וראו בו אמצעי לחדד את דוגמות הכנסייה.¹¹ החידוש של יהדות גרמניה הוא בריבוי ספרי קטכיזם להוראת יסודות הדת היהודית לנוער. אליאב מצביע על כך, שראשוני הספרים הללו בתחילת המאה ה-19 הופיעו כפתרון אלטרנטיבי לבעיות הוראת היהדות.¹² התהליך של צמצום שעות ההוראה של טקסטים יהודיים מסורתיים, כמו תורה ותלמוד, והגברת ההוראה של יסודות-הדת – העלו צורך של חיבור ספרי-לימוד מתאימים, וכאשר התרבו טקסי הקונפרמציה וחיפשו חומר לימודים מתאים, שניתן

4. יהושע ון אובן (Van Oven Joshua, 1766-1838), אחד מבניו של ד"ר אברהם ון אובן, השתייך למשפחה ספרדית של רופאים ואנשי-רוח בלונדון. יהושע היה רופא, תלמיד חכם ואיש-רוח והתפרסם במעורבותו הקהילתית בין יהודי לונדון, ובעיקר – במאמציו להקים בתי-ספר חנים ליהודים (J.F.S.). ראו עליו Jewish Encyclopedia.com בערכו.

5. על הגופים המיסיונריים, שפעלו בלונדון באותה תקופה – ראו: H. A. Simons, *Forty Years a Chief Rabbi*, London 1980, pp. 41-43.

6. אברהם יגל בן חנניה ממנוצייליץ – פרסם לראשונה את ספרו "לקח טוב" בוונציה בסוף המאה ה-19. הספר יצא במהדורות רבות ואף תורגם לכמה שפות. ראו: ד' רפל, 'ביבליוגרפיה של ספרי לימוד יהודיים', *דור לדור*, ח (תשנ"ה), עמ' נט.

7. אכן ספרי קטכיזם יהודיים, שיצאו בתחילת המאה ה-19, הבלטו עיקרי-אמונה ומצוות מוסריות. אם הזכירו מצוות מעשיות או "מצוות טכס", היה זה כתוספת, ובעיקר – כדי לא להרגיז את החרדים. כך, למשל, הספר "אמונת ישראל" של משה-הירש בוק, מייסד ביה"ס לנערים בברלין (M. H. Bock, *Katechismus der Israelitischen Religion*, Berlin 1814), שנועד כבר להכנת הנערים לקונפרמציה, כלל אמנם מצוות מעשיות, אך ההבלטה העיקרית היא של מצוות בין אדם לחברו וחובות האזרח למדינתו. ראו: מ' אליאב, (לעיל הערה 1), עמ' 260 ואילך. ההשוואה לספר של בוק – מתבקשת, מפני שכפי שהוזכר לעיל, שלום כהן היה מורה בביה"ס בברלין, ובוודאי הכיר את הספר ואת הגישה.

8. ספר זה מכונה על-ידי המחבר בשם "חנוך אמונה". בקטלוגים, כגון Zsido Katek של דוד קויפמן, הנמצא בכתב העת Magyar Kohen Schalom, *Katechismus der Israelitischen Religion*, Hamburg 1812, Zsido Szemle, 1 (1884), pp. 107-114. הוא מצוין גם בשמו הגרמני: *Katechismus der Israelitischen Religion*, אולם לא הצלחתי לאתר עותק מספר זה בספרייה כלשהי.

9. הרב סולומון (Solomon Hirschell) נולד אמנם בלונדון 1762, אך לא גדל באנגליה. בתקופת קודמו היו מחלוקות בין שני רבנים ששימשו במקביל, ולאחר עשר שנים, שלא היה כלל רב אשכנזי, נתמנה ב-1802 כרבה של עדת יוצאי גרמניה. מהר הפך מקובל על כל קהילות האשכנזים בלונדון וכיהן 40 שנה עד פטירתו ב-1842. עוד ראו בספרו של סימונס (לעיל הערה 5).

10. חכם ד"ר רפאל די מילדולה (Raphael Meldola) נולד בליוורנו 1754, נתמנה לרב קהילת הפורטוגזים בלונדון ב-1805 ונפטר ב-1828. הוא חיבר את הספר "תפת-חתנים", שיצא לראשונה בשנת תקנ"ו בליוורנו, ומאו הופיע במהדורות רבות. כמו-כן הוא כתב פירוש לסדר העבודה (קרבן מנחה, ליוורנו תקנ"א).

11. J. Greenstone, *Some Early Jewish Catechisms*, Philadelphia 1909.

12. אליאב (לעיל הערה 1), עמ' 259 ואילך.

לבחון עליו, התרבו הגרסאות המגוונות של ספרים אלו.

רפל מצביע על גורם נוסף לריבוי הספרים – המאבק הסמוי והבלתי-סמוי בין הפלגים השונים של המשכילים, כאשר חינוך הנוער באופן הולם הוא יעד. המשכילים הקיצוניים ראו בספר כזה דרך לנסח מחדש את עיקרי-היהדות, ומכאן ברור, מדוע טרחו דווקא מנהיגים של קבוצות שונות בחיבור ספרי לימוד אלו.¹³

קשה לנו להבין, כיצד חשב מישור, שנער בגיל-מצוות עשוי להתעניין בטקסטים כאלו, להבין את החומר המופשט הנאמר בהם, או להתלהב משינונם. אעפ"י שיטת הוראה זו נראית לבן-דורנו מנוגדת לגישה דידקטית מתקדמת, צריך לזכור, שבפדגוגיה האירופית – רווחה המתודה הקטכיסטית בכל תחומי הדעת ונחשבה לדרך מתאימה ללימוד שיטתי של נושאים עיוניים או פרקטיים.¹⁴ לא נראה, שהניסוח העברי של הטקסט נועד לצרכיו של התלמיד. הכתיבה העברית הייתה חלק מהאידאולוגיה של הכותב. כך נהגו עוד משכילים בדור הראשון – כמו יהודה-לייב בן-זאב, אשר טיפחו את העברית.¹⁵ התלמידים למדו, כנראה, בעיקר את הטקסט הלועזי הצמוד, וככל שעברו השנים וגברה ההתבוללות הלשונית, הלכה ונעלמה גם העברית מספרי הקטכזים. במהדורות הבאות של "שרשי אמונה" הופיע רק הטקסט הלועזי – הולנדית או אנגלית.

עיון במבנה הספר ובתוכנו – יכול להמחיש את האופן, אשר מבקש המחבר להציג בו את עיקרי-הדת היהודית בפני חברי הקהילה – מתבגרים ואף מבוגרים. עיון זה יעשה משמעותי יותר, אם נשווה את גישת המחבר לגישתם של כותבים אחרים במרחב היהודי-גרמני.

ששת הפרקים הראשונים עוסקים בבירור המושג אמונה דתית – בכלל, ואמונת-ישראל – בפרט, וכן – בבירור מושג האל והמושג תורה מן השמים. כדי להציג את פרטי האמונה – מונה המחבר את 13 העיקרים ומסבירם. המחבר מדגיש, שהצלחה באמונה תובעת גם שמירת חוקים ומצוות (עמ' 11), ובכללם מצוות-מילה. בהמשך עוסק המחבר בבירור מציאות-האל ושמותיו (פרק ד) ובבירור המושג יראת-האל ואהבתו (פרק ה), כאשר הוא משתמש בניסוחיו של הרמב"ם בספרו משנה-תורה. במסגרת בירור המושג "תורה מן השמים" (פרק ו) – מסביר הוא את תפקידיו של נביא – בכלל, ושל משה – בפרט.

הפרק הבא (פרק ז) דן במצוות-התורה. המחבר ממייך את המצוות למצוות שבין אדם לקונו (תפילה, שמירת-שבת ומועדים), למצוות שבין אדם לעצמו (שמירת-בריות, טהרת-המאכלים והתרחקות מקנאה ומחמדנות) ולמצוות שבין אדם לחברו (הימנעות מהיזק לגופו, לממונו ולכבודו של הזולת ומצוות צדקה). בפרק מוזכרים המושגים: מצוות עשה ולא תעשה, מצוות

13. ד' רפל, 'החינוך היהודי בגרמניה במאה ה-19 באספקלריה של ספרי הלימוד', **ספר אביעד: לזכרו של ישעיהו וולפסברג-אביעד**, י' רפאל (עורך), 'ירושלים תשמ"ו', עמ' 78-90. הקטכזים של גרמניה במאה ה-19 משמשים מצע נוח לניתוח הגותם של משכילי התקופה. ראו ניתוח גישות שונות של מחברי קטכזים אצל יעקב פטוחובסקי: J. Petuchowski, 'Manuals and Catechisms of the Jewish Religion in the Early Period of Emancipation', A. Altmann (ed.), **Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History**, Cambridge MA 1964, pp. 47-64. וכן חשיפת המקורות הפילוסופיים החדשניים של המאה ה-19, אשר השפיעו על מורים ודרשנים בגרמניה במהלך אותה מאה – אצל א' טל, 'יהדות ותרבות אירופית בחינוך היהודי במאה ה-19', **דור לדור**, ב' (תשמ"ד), עמ' 9-23.

14. ראו: א' לוי, 'ספר ומקומו בבית הספר', **הלכה למעשה בתכנון לימודים**, 9 (1994), עמ' 62-78. אריה לוי מדגים את הפופולריות של שיטת לימוד זו בתיאור ספר, העוסק בנושא פרקטי כמו ציד. לוי טוען, שגם במאה העשרים ניתן היה למצוא ספרי מדע לנוער, הבנויים בשיטה זו של שאלות ותשובות, ואפילו – בעברית.

15. י"ל בן זאב בספרו **יסודי הדת** (וינה תרע"א), כותב בהקדמתו, כי כתב את החיבור בעברית, כי "כל עניין מענייני הדת והאמונה צריך להיות כתוב בלשון, אשר הדת כתובה בה, וביותר – בדת העברית". עקב מרחב-המחיה של ספרו הופיע לצד העברית תרגום לאשכנזית: יידיש באותיות עבריות.

התלויות בארץ, קרבנות, ביכורים ועלייה לרגל. המחבר דן בהרחבה בגדריה של מצות "ואהבת לרעך כמוך", שחיובה אינו רק כלפי יהודים, אלא כלפי כל אדם. רק כלפי עובדי האלילים שבימים קדומים (שבעת העממים המוזכרים בתורה) – לא היה תקף חיוב זה.

בפרק השמיני מונה המחבר את עשרת הדיברות, ומכאן ואילך (פרקים ט-יח) הוא הולך ומברר בכל פרק דיבר אחר. יש פרקים, אשר בהם ניתן רק פירוש קצר, שאינו מגיע לכלל שני עמודים (כמו פרקים ט-יא), ויש פרקים, שבהם נידונים עניינים רבים. פרק יב עוסק בהרחבה בדיבר הרביעי – החובה לשבות בשבת מעסקי-החול וטעמיה. כאן מונה כהן גם את שאר חגי התורה, על מה חוגגים בכל אחד מהם, ובאילו ימים בכל חג יש לשבות ממלאכה. פרק יג, העוסק בדיבר החמישי – כיבוד אב ואם, משמש להבהרה, כי מלבד הורים יש לכבד גם רב ומלמד ומורה-צדק של העדה. מצווה זו כוללת גם את החובה לאהוב את המלך, להתפלל לשלומו ולציית לפקודותיו ולפקודות שרי המדינה. על השאלה, אם האמונה במשיח ובחזרתנו לארץ ישראל סותרת את אהבת המלך והמדינה שגרים בה – עונה כהן:

"כל עוד שלא בא גואלנו המשיח, יחשב המלך לנו כמלך ישראל, והמדינה אשר אנחנו חיים בה ומפרנסים אותנו בתוכה, ונחסה בצל כנפי שבט מושלה, לשבת בטח והשקט עליה, נחשבת לנו כארץ אבותינו, וחייבים אנחנו בכל החובות המוטלות על העם מול מלכו ושריו הפקודים לממשלת הארץ, ככתוב בספר ירמיהו (כט 7): ודרשו את שלום העיר, אשר הגלית אתכם שמה, והתפללו בעדה אל ד', כי בשלומה יהיה לכם שלום".¹⁶

המחבר משתמש בדיברות נוספים כמצע להרחבת ההסבר לגבי מצוות וערכים נוספים. כך משמש איסור רצח, כדי לדון בחשיבות הצלת הזולת, באיסור לצער-בעלי חיים ובאיסור להתאבד. האיסור לא תנאף משמש להרחיב בחשיבות ברית הנישואין והחובה לשמור על אחווה בין בני הזוג. האיסור לא תגנוב מורחב לכל ענייני עושה ואי-יושר, ובכללם גנבת-דעת. בעניין גנבת-דעת מגנה המחבר גם מי שמתראה, כאילו הוא מאמין בדת מסוימת – כדי לקבל טובות הנאה, על-פי דבריו בהקדמה, ברור, כי הוא רומז כאן לנוטים להיענות לפיתויי המיסיונרים. האיסור למתן עדות שקר מורחב גם לאיסורי הוצאת שם רע, רכילות ומלשינות.

הפרקים האחרונים של הספר עוסקים בקדושתם של כתבי-הקודש (פרק יט) והמתחייב מכך לגבי הלימוד בהם ולגבי כבודם, במשמעות המושגים שכר ועונש (פרק כ) ובמושג עשיית תשובה בהקשר יום הכיפורים (פרק כא).

ניכר, שמחבר ספר זה נקט שיטת-הוראה, שנתפסה באותה עת כחדשה וכראויה, כפי שנהגו המשכילים בגרמניה, בעוד שהתוכן מתאים ליהודים שומרי-הלכה. אין כאן התנערות מהצורך לקיים מצוות, אף לא התנערות באופן חלקי, כפי שמצאנו אצל אדוארד קליי או אפילו י"ל בן-זאב.¹⁷ כהן מזכיר מצוות התלויות בארץ, כותב על האמונה במשיח ועל הציפייה לגאולה, מזכיר

16. **שרשי אמונה**, עמ' 37-38. עד כמה התאימו דברים אלו לדרך המחשבה הרצויה של מנהיגות יהודי אנגליה, ניתן ללמוד מדבריו של ישראל פיינשטיין ('השקפות יהודי אנגליה בעת המאבק לאמנציפציה 1828-1858', **יהודי אנגליה בעת החדשה**, א' גרסטר (עורך), ירושלים תשמ"א, עמ' 64-84). המספר, כי בניסיונותיה של המנהיגות להשיב על הטענה, שהיהודים הם אומה שונה ותמיד יתשובו זרים גם בעיני עצמם – פירסם אייזיק ליון גולדסמיד ב 1833 קטע זה מתוך הספר "שרשי אמונה" ועוד כמה קטעים מהספר בצירוף מכתבים שונים – כדי להוכיח את נאמנותם של היהודים לעמים, אשר בקרבם הם יושבים. ראו שם עמ' 67-68 ובהערה 14 שבעמ' 208.

17. אדוארד קליי היה המטיף הראשי של בית התפילה הרפורמי ("טמפל") בהמבורג. קליי גם ניהל את 'בית ספר חינוך', שהוקם בהמבורג

את החובה לשמור על קדושת יום טוב (כולל שני הימים). הנושאים היחידים, שניתן למצוא בהם דמיון לספרי-הלימוד, שכבר היו קיימים, הם הרעיונות האוניברסליים בקשר ליחס כלפי הנכרי והחלת הציווי 'ואהבת לרעך כמוך' עליו. כמו-כן מודגשת הצגת הנאמנות למלך ושריו כחיוב דתי, נאמנות, הבאה לידי ביטוי בכיבודם ובציות להם.

היסוד המארגן של עשרת הדיברות – קיים כבר בספרו של הומברג "אמרי שפר"¹⁸. הומברג הזכיר ומנה בתחילת ספרו את יג העיקרים ואחר כך בירר פרטי הלכה ומוסר שונים סביב כל אחד מעשרת הדיברות. דבריו של הומברג ארוכים יותר וכוללים הסברי רקע שונים, אבל גם הוא – כמו כהן – מכיר בקדושת יום טוב בשני הימים, מזכיר את הקרבות ואת בית-המקדש, וקשה למצוא בדבריו רמזים, הקוראים לתיקונים ולשינויים בהלכה.¹⁹

"שרשי-אמונה" הוא הקטכיזם הראשון שהתפרסם בלונדון, אך את ייחודו ניתן לחשוף רק כשמשווים אותו לספרי הקטכיזם, שיצאו באותן שנים בגרמניה: מצד אחד, עקרונות דתיים מופשטים – תוך הדגשת ערכים הומניסטיים ונטיות פטריוטיות, ומצד שני, פירוט של המצוות המעשיות כולן וחשיבות קיומן – תוך התעקשות לכתוב את הספר בעברית.

הפולמוס בלונדון סביב הספר

כעבור שנתיים בערך מצאת הספר, התפרסמה בלונדון, על-ידי יום טוב בנעט, חוברת בשם "טנא ביקורים" (תקע"ז, 1817).²⁰ "והוא איגרת בקורת על ספר מעט הכמות ורפי (=ורפה) האיכות הנדפס פה לאנדון וְכֵּן שם לעצמו בקֶּאֱי שמו ספר שרשי אמונה לתועלת ילדי בני ישראל לפי דעת מחברו..."

בחוברת יש 26 עמודים בעברית, בנוסף לשני עמודי הקדמה באנגלית. בהקדמה מסביר המחבר, כי ביקורתו תובן רק למלומדים בעלי רקע בספרות רבנית ותלמודית, והם אינם זקוקים לתרגום לאנגלית. בנעט כותב דברים קשים על הספר "שרשי אמונה", ואת דבריו הוא מכוון כנגד שלום כהן, המחבר, ובעיקר – כנגד הרב הרשל סולומון, הרב האשכנזי, שנתן הסכמתו לספר.

נגד כהן טען בנעט שלוש האשמות:²¹

ב-1816. ב-1814 פרסם קטכיזם בשם "עדות ד'". ראו עליו: אליאב (לעיל הערה 1), עמ' 261 ואילך. על ספרו של בן-זאב – ראו לעיל הערה 15.

18. נ"ה הומברג, **אמרי שפר**, וינה תקס"ח (1808).

19. הומברג (1749-1841) נתפס כמחדש ומתקן, ולגבי יהודים רבים בגליציה, הפך לסמל שנוא של ההשכלה והרפורמה. בכל זאת, באמרי שפר קשה למצוא רמזים, הקוראים לתיקונים או שינויים בהלכה, ויש לזכור, כי הרב מרדכי בנעט (ניקלשבורג, מורביה תק"י-תקפ"ט, 1753-1829) כתב הסכמה לספר. נראה, כי בסביבות 1800, כאשר בתי הספר שלו בגליציה נסגרו, והומברג חיפש פרנסתו בכתיבה, נהג עדיין איפוק בכתיבתו. נטיות ההתבוללות שלו באו לידי ביטוי חריף בספרו השני, שנכתב רק בגרמנית – **בני ציון** (וינה 1812). ספרו הבא **בן יקיר** (וינה 1820) הוא ניסיון לכתוב מחדש בעברית את "בני ציון" באופן קצר יותר ומעודן. על ההבדלים בין שלושת הספרים – ראו ניתוחו של י' קלזנר, **היסטוריה של הספרות העברית החדשה**³, א, ירושלים תש"ך, עמ' 218 ואילך. הגם שהסלידה מדמותו של הומברג בקרב היסטוריונים טעונה לדעת מנקין, בדיקה מחודשת, לפחות, לגבי הרינונים על שחיתות (ראו: ר' מנקין, 'נפתלי הרץ הומברג: הדמות והדימוי', **ציון**, עא (תשס"ו), עמ' 153-202), ברור, שהשנאה כלפיו בקרב יהודי גליציה נבעה מהכפייה שהטיל עליהם, בתחילה עם בתי-הספר ובהמשך עם הפיכת הספר "בני ציון" – לספר בחינה לזוגות נישאים (כדי לחייבם ללמוד גם גרמנית). אבל, כאמור, לכל אלו אין סימנים בספר "אמרי שפר". אולי יש בנושא הדימוי כדי להסביר, מדוע לספרו של שלום כהן היה סיכוי טוב יותר להיקלט בלונדון, בהולנד ובארצות הברית.

20. בנעט (Solomon Bennett, 1838-1761) מכוונה לעתים שלמה יום טוב בנעט. הוא נולד בפולין והתפרסם בברלין כאמן, העוסק בגילוף ובציור. כך גם חתם ליד שמו "חרש". בשלב כלשהו של חייו עבר ללונדון, שם פרסם כמה מעבודותיו, וביניהן – פירוש למקדש יחזקאל מלווה בתרשימים וציורים (The Temple of Ezekiel, London 1824).

21. דברי הביקורת מחולקים לתשעה סעיפים; כל סעיף מכונה "ביקור".

- 1) מתוך רצון להחניף – תיאר עניינים של דרך ארץ ונימוס, כאילו הם חובות מהתורה.²²
 - 2) לא דייק בדברים, המפורשים בתורה ובתלמוד.²³
 - 3) קישר מיני רעיונות פילוסופיים והניחם לפני ילדים בלונדון, אשר דברים פשוטים אינם יודעים.²⁴
- עיקר טענותיו הפנה לרב הרשל, אשר כתב בהסכמתו, שעבר על המחברת "בעינא פקחא", ולכן חתם לקנות ספרים אחרי צאתם מהדפוס. אם המחבר טועה ומתעה, זו מלאכתו, טוען בנעט, אך כיצד הסכים הרב לאשר פרסום דברים מטעים ולא מדויקים?²⁵
- "מנחת קנאות" היה ספר התגובה הראשון למעשהו של בנעט (לונדון תקע"ז, 1817). המחבר, הרב מאיר רינטל,²⁶ מעיד על עצמו בשער הספר "איש אשר קינא לאלוקיו ותורתו... מאיר הכהן שוחט עופות פה". אף שפרון זה, בן 26 עמודים, פותח בהקדמה אנגלית, המספרת את הפרשה לציבור, ומסירה כל אשמה מהרב סולומון – תוך הצהרה, שהמחבר יראה במאמר, כי רבות מטענותיו של בנעט טפשיות או כוזבות. אחר ההקדמה בא מאמר תגובה בעברית על טענותיו של בנעט. בסוף החוברת פורסמו מכתבים באנגלית הקשורים לבנעט, ומהם עולה, כי לבנעט היה עניין משפטי לפני הרב הראשי, הרב סולומון, והאחרון לא הצדיקו, ויש בכך כדי לרמוז על הסיבה האמיתית לטענותיו כנגד הרב.²⁷
- טענותיו העיקריות של מאיר רינטל היו הבאות:
- בנעט מתהדר בידענותו ותוקף בלא אבחנה ובלשון חריפה את הרב סולומון ואת המחבר, כהן, כאשר חלק מהטענות כלל לא היו כתובות לפני הרב כשנתבקשה הסכמתו.²⁸ יתרה מזו, חלקן אינן טעויות, אלא דברים פחות ידועים או מקובלים.²⁹ בכל אופן, הצגתם לפני ילדים בהחלט

22. כך הציג המחבר את חובת כיבוד אחיו הגדולים וחובת כיבוד המלך – כנגזרים מתוך הדיבר כבד את אביך ואת אמך, בעוד שיש לכבד כל אדם מבוגר, אך מטעם אחר.

23. מחז גיסא, המחבר כלל בשבע מצוות בני נח איסורי סירוס וכלאיים – במקום חובת דינים ואיסור ברכת ה'; הזכיר את חג השבועות כחג מתן תורה, שאין לכך זכר בתורה. בענין 'לא תנאף' נשמע מדבריו כאילו זה איסור ביגמיה, בעוד שידוע, שריבוי נשים מותר, ואף נהוג עדיין בארצות האיסלם, ומאידך גיסא, הציג איסור אישה לדבוק באיש אחר כעניין מוסרי, בעוד שנאפת חייבת מיתת בית דין.

24. המחבר הרחיב דברים בסוגים שונים של שמות האל (שיש לנהג בהם קדושה) והרחיב בדיון על טהרת המחשבה. במקום אחר הציג את השבת כיום מנוחה וחשבון-נפש על מעשינו במשך השבוע, כאילו אין לשבת טעמים אחרים בתורה. בכלל, הצגת שאר המועדים כאילו נגזרים הם ממצוות השבת – מטעה את הילדים, שלא ידעו, כי שלושת הרגלים כתובים במפורש בתורה. בכמה מקומות ניצל בנעט את דבריו לביקורת קשה על בורותם של ילדי לונדון במקורות היהדות, שבאה לידי ביטוי גם בהתנהגותם בבית-הכנסת.

25. "קץ למילי, אם המחבר הפתי והסכל והמעתיק תפארת ישראל הרופא המומחה... רצו להחניף בזה דת הכוזבת המתנגדת לדתנו דת ישראל, אנת שלמה מלכא, אן חכמתך ואן סכלנותך? העל זאת העדת 'אשר עברתי עליה בעינא פקחא' (סוף ביקור ח)."

26. כך הוא חותם שמו בהקדמה האנגלית M. M. Rintel. רינדל-רינטל מוזכר בתיאורים היסטוריים כאחד מבאי-ביתו של הרב סולומון, אך אינו מוכר כמחבר ספרים נוספים.

27. רקע למתחים בין בנעט יום טוב והרב סולומון – מספק לנו ססיל רות (C. Roth, *The Great Synagogue 1690 – 1940*, London 1950), פרק 13. לדברי רות, בנעט הפסיד במשפט ואף נכנס לכלא, כשלא שילם קנס, וראה ברב את האחראי לכך. הביקורת על הספר שלפנינו היא אחת ההזדמנויות לבוא חשבון עם הרב סולומון, וראו עוד להלן הערה 34.

28. איסורי בני נח מוזכרים בהקדמה, והניקוד השגוי של שמות האל הוא טעות המדפיס. הרב סולומון עיין בעלי-הספר לפני הניקוד וללא ההקדמה, ועל-כן אין לבוא עליו בטענות על עניינים אלו.

29. כך דברי המחבר בעניין בני נח הם דעה מפורשת בתלמוד (בבלי, סנהדרין נו ע"ב) – בשם תנא דבי מנשה והמחבר אף ציין זאת. יתרה מזאת, לפי רמב"ם אכן בני נח אסורים בכלאי בהמה ואילן, ולפי הסמ"ג גם אסורים בסירוס. בענין חג השבועות הזכיר רינטל את בעל מנורת המאור, שקושר את ספירת-העומר ושבועות עם מתן-תורה.

ראויה, באשר תועלתם החינוכית רבה.³⁰

בתוך הפולמוס אין ר' מאיר חוסך שבטו מבנעט ה"פוקר"³¹ ומשתדל להראות את בורותו בכמה דברים שכתב³² ואת צביעותו, כאשר הוא נלחם לדייק בנושאים כמו 'בין אדם לחברו' וענייני שבת ואישות – בניגוד להתנהגותו האישית בנושאים אלו.³³

גם אם רינטל לא דחה את כל טיעוני בנעט, וייתכן, שיש בדבריו של שלום כהן אי-אלו אי-דיוקים, ואולי אף רצון להיענות לרעיונות הדור, כמו חובת כיבוד המלך – הרי ברור מתוך הניסוח הבוטא של שני המתנצחים, שבנעט אכן כיוון דבריו יותר כנגד הרב סולומון – מאשר כנגד המחבר. העובדה ש"טנא ביקורים" נכתב בעברית כמו גם "מנחת קנאות" – מוליכה להשערה, שהדברים יועדו על-ידי בנעט לעיניהם של רבני אירופה, ובעיקר – גרמניה, המדינות, אשר מהן הגיעו הן שלום כהן והן הרב סולומון.³⁴

אכן יצאה גם תגובה לפולמוס – מרבני המבורג;

מאיר האהן, מורה בבי"ס בהמבורג, הביא לדפוס חוברת בשם "שוט לשון" (אלטונא, 1818). בשער החוברת נכתב "הוא מהלומות לגו כסיל י"ט בענט חרש וחושב רע, אשר כתב שטנה על ספר שרשי אמונה ושנן כחץ לשונו לחרף ולגדף הטובים והישרים בליבותיהם. נאסף והובא לבית הדפוס מאת מאיר האהן מורה ומחזיק בית הספר לילדי העברים פה המבורג".

בהקדמה הוסיף העורך, כי אעפ"י ששלום כהן כתב לו, שאין צורך למחות, ואעפ"י שכבר ר' מאיר השוחט ב"מנחת קנאות" ענה על כל ההשגות, בכל זאת "כתבו כמה אוהבים וידידים להמליץ הנ"ל ובאו בחימה שפוכה על הצר הצורר והמסטיין הלז ועל קדקדו חמסו הורידו ואני קבצתים הנה והנה".

החוברת כתובה כולה עברית ומכילה שלוש איגרות: מכתב, שנשלח לשלום כהן, מאת "הרב התורני ברוך נ"י אבי"ד דק"ק דאבר"י".³⁵ הכותב הנו ידיד נעורים של שלום כהן, והוא מעיד,

30. על הרעיון של השבת כיום מנוחה לגוף ולנפש – כבר כתב ריה"ל בכוזרי. הזיקה בין כל המצוות לעשרת הדברות – מופיעה כבר במגילת המאור. גם ר' יוחנן בן זכאי דרש בעניין רציעת עבד עברי: אוון, ששמעה על הר סיני לא תגנוב, והלך וגנב – תירצע, והוציא, לכאורה, דברים מפורשים, אם לא תגנב שבעשרת הדברים אינו עניין לממון. כל הנזכרים כאן הדגישו רעיונות הגותיים – כדי לחנך את קהלם, ומהם, טוען רינטל, נוכל ללמוד, שדבר זה ראוי.

31. בנעט השתמש בשם שנתן לספרו, טנא ביקורים, במילה ביקורים, לשון ביקורת, ואף קרא לכל סעיף "ביקור". רינטל, במשחק מילים, הפך כל ביקור ל"פיקור", ואת בנעט המבקר הפך לפוקר [= כופר].

32. הזכר לעיל (ראו הערה 29), שטענת בנעט כלפי המחבר בעניין פירוש שבע מצוות בני נח, אינה מדויקת, שכן יש לה בסיס בגמרא ובפוסקים. במקום אחר טען בנעט נגד הכללת כיבוד אחים במצוות כיבוד אב ואם. רינטל לועג לבנעט, שכתב שם "והוא מפסק הר"ן ו"ד סימן רמ", כאשר הר"ן [=רבנו נסים] כלל לא עסק בעניין זה. לדעת רינטל, בנעט לא הבין מה שאמרו לו רעיו ובלבל את הביטוי 'מרן' ביורה דעה' וכתבו כשני מקורות נפרדים: לחוד – הר"ן, ולחוד – יורה דעה. לעומת זאת, מגלה רינטל, שהרב סולומון בבקאותו טען באוזניו, שלא העיר למחבר בעניין כיבוד אחים, כי באמת המחבר אינו טועה, גם אם הוא ורבים אינם יודעים זאת. לדעת הרב סולומון, יוצא מדברי ר"י קארו והרמ"א ואף משתמע כך מתשובות הרא"ש, שאח צעיר חייב לכבד את אחיו הגדול ממנו בשנים, וממנהגו של עולא בתלמוד (בבלי, שבת יג ע"א) יוצא, שגם אחיות גדולות ממנו – יש לכבד.

33. שבנעט אינו רגיש בענייני 'בין אדם לחברו' – אין צריך ראיה, לאחר דבריו הבוטים כלפי הרב, המחבר והמתרגם. רינטל אף רומז למעשה כלשהו, שבנעט – כצייר – עקר (חילל?) שבת בידיו, וכן מזכיר, שנשט את אשתו בפולין והשאירה עגונה עם ילדיו למעלה משלושים שנה.

34. המתחים הישנים בין בנעט וסולומון תוארו לעיל (ראו הערה 27). מדבריו של רות שם (פרק 13) – עולה, כי בנעט כתב מאוחר יותר חוברת פולמוס באנגלית, נגד הרב סולומון וחצרו, שיועדה לתושבי לונדון. רות מסיים דבריו בכך שהתאורים הלא מחמיאים בחוברת עומדים בניגוד לאהדה, שהיתה קיימת לרב בזכרונה של קהילתו. במקום אחר כתב רות על בנעט, ש"בלונדון הועמדה עבודתו האמנותית בצל נרגנותו, שלא ידעה שבעה, והוא נסתבך במריבות עם הכל ואף עם הרב". (ב"ס רות, האמנות היהודית, רמת-גן 1974, עמ' 148).

35. קשה לדעת על מי מדובר. ייתכן, שמקום מושבו במזרח אירופה, אך אין זה הכרח. צריך לזכור, שהן שלום כהן והן יום טוב בנעט נולדו בפולין והגיעו בשלב כלשהו לברלין. שאר המוזכרים היו באלטונה או המבורג, הסמוכות זו לזו, ולשלום כהן היו קשרים טובים עם

שהכיר כילד את יום טוב בנעט, ורבני הסביבה נידו אותו אז על התנהגותו "ועבר על כמה איסורי תורה ועכשיו פשט טלפיו כחזירא, מתחזי כחסידיא וארתוחי מרתח בעסקי דאוריתא".

המכתב השני הוא מכתב תמיכה מאת יצחק שיף כהן "פרנס ומנהיג דק"ק אלטונא", המתאר את האירועים ורק מביע תמיכה בשלום כהן ("וכהנא מסייע כהנא").

האיגרת השלישית נכתבה על-ידי דוד קארגא [=מקראקא] בהמבורג, ר"ח טבת שנת שלום רב (=1818). איגרת זו נכתבה כשיחת רעים בין דמויות ספרותיות, הימן ואביאסף, ועוסקת בשבחי הספר "שרשי אמונה", באנשי לונדון ובמניעיו של בנעט. אגב זה מצויות התבטאויות קשות על יהודי פולין, שהגיעו ללונדון ולגרמניה, ובנעט – אחד מהם.³⁶

המהדורה ההולנדית של הספר

כעבור שנה מפרסום הספר בלונדון – יצאה באמסטרדם גרסה הולנדית של הספר "שרשי אמונה".³⁷ הספר כתוב רק הולנדית, למעט כמה פסקאות ציטוט בעברית. בשער מופיעים השם שרשי אמונה בעברית והשם ההולנדי עם שם מחברו. על-פי הכתוב בשער, תורגם הספר ועובד על-ידי בלינפנטה (M. C. Belinfante), אשר גם הוציאו לאור על חשבונם.³⁸

במבוא כותב בלינפנטה, כי קיבל מידי הסופר הידוע, כהן, את העבודה בעברית ובאנגלית, ובעידוד אנשים מהקהילה – תרגם ועיבד את הספר. כעת, לאחר שהתפנה ממלאכת התרגום, יש בדעתו לעסוק בכתיבת תמצית של הספר עבור ילדים צעירים. המתרגם מודה למנהל ביה"ס של היהודים הפורטוגזיים, רידר מאיר, המשמש גם ראש הוועדה לשיפור התנהלות בתי הספר, על תמיכתו ועזרתו. לאחר המבוא מופיע אישור של רב הקהילה הפורטוגזית וראש הקהילות היהודיות של שני בתי-הכנסת,³⁹ אשר מודיעים, כי קראו את העבודה הזאת, שנכתבה על-ידי ש' כהן מלונדון ואושרה על-ידי הרבנים שם בלונדון, וגם אושרה על-ידי הרבנים פה. הם מצהירים, שקראו בעיון את העבודה ומצאו, ש"תוכנה מתאים לעיקרי האמונה שלנו", ומקווים, כי הנערים ישתמשו בספר.

עיון בתוכן הספר ובחלק מהפרקים – מגלה, כי אכן מדובר בתרגום ובעיבוד חופשי של השאלות והתשובות. סדר הפרקים דומה, אך לא זהה. לאחר שכל דיבר נדון בנפרד, נוסף פרק, שעוסק

קהילות אלו.

36. ההערות על מראם ולבושם של יהודי פולין ועל התנהגותם – מדגימות את המתח החברתי הקיים בין המשכילים בגרמניה ובין יהודי-פולין שהיגרו לגרמניה. ראו עוד על כך: אליאב (לעיל הערה 1), עמ' 144.

37. S. J. Cohen, *Gronden des Geloofs en Zedelijke Pligten voor de Israelieten*, Amsterdam 1816. בהזדמנות זו מבקש אני להביע תודה לאתי וולטמה, מקבוצת לביא, על שהקדישה לי מזמנה ועל נכונותה לתרגם לפני חלקים שונים בספר.

38. משה כהן בלינפנטה (1761-1827), דמות ידועה ביהדות הולנד, מורה ממשפחה פורטוגזית ובנו של הרב צדיק בלינפנטה, רבה של האג. משה היה בעל נטיות משכיליות, שעסק בקידום האמנציפציה, וכן הקים בית הוצאה לאור (יחד עם אחיו, יעקב). בבית-ההוצאה פרסמו בין השאר עיתון יהודי בהולנדית, ובהמשך עסקו בהוצאת סידור ותנ"ך בהולנדית וספרי חינוך יהודיים. על פועלו ותולדות חייו – ראו אצל ש' בארון: *Historia*, 'Moses Cohen Belinfante – A leader of Dutch-Jewish Enlightenment', S. W. Baron, *Judaica*, 5 (1943), pp. 1-26.

39. האישים מופיעים בסוף ההודעה בשמם המלא בלועזית. הרב דניאל כהן דובדו (D. d' Azevedo, 1792-1822) נתמנה לרב קהילת הפורטוגזים ב-1792. ראו: י' מכמן, ה' בים וד' מכמן, *פנקס הקהילות*, ה: הולאנד, ירושלים תשמ"ה, עמ' 187. עוד ראו: J. Meijer, *Encyclopaedia Sefaradica Neerlandica*, Amsterdam 1949, p. 39.

הרב שאול ב' ברנשטיין (S. B. Berenstein, 1767-1839) מונה ב-1813 רב ראשי אשכנזי באמסטרדם ושימש בתפקיד עד פטירתו. הרב ברנשטיין נטה מעט לכיוון המשכילים, תמך בהרחבת השימוש בהולנדית גם בבית הכנסת (וכבר ב-1807 נהג כך כרב בגרונינגן, K. Sonnenberg-Stern, והתייחס באהדה למפעל תרגום התנ"ך להולנדית של בלינפנטה. עוד ראו עליו, *Emancipation and Poverty - The Ashkenazi Jews of Amsterdam 1796-1850*, Oxford 2000, pp. 70-71.

בהערות כלליות על עשרת הדיברות. הפרק המקורי במהדורת לונדון, על כתבי-הקודש (פרק יט) – עובד לשלושה פרקים, ונדונו בנפרד ספרות התורה שבעל-פה והספרים האפוקליפטיים. כמו-כן נידונו בפרקים נפרדים ימות-המשיח ותחיית-המתים, והוקדש פרק נוסף לדיון בבחירה החופשית. סך הכל הופיעו 28 פרקים במהדורה ההולנדית – לעומת 21 פרקים במהדורת לונדון. הספר כתוב כולו הולנדית, ורק מספר ציטוטים מספרות התורה שבע"פ הודפסו גם בעברית. המוציא לאור הסביר, כי הוסיף את הציטוטים בעברית, כי להרבה אנשים אין בבתם ספרי מקור אלו.

מערכת החינוך היהודי באמסטרדם עברה שינוי מהותי בעקבות חוק החינוך היהודי (1817), שהנהיג המלך וילם הראשון, שאחת ממגמותיו הייתה החדרת השפה ההולנדית לכל בתי הספר וביעור ההוראה ביידיש, אבל תהליכים אלו החלו כבר כמה שנים קודם לכן:

בקונסטיטורה הראשית, שהוקמה ב-1808,⁴⁰ היה למשכילים רוב, והם ניסו להנחיל את ערכיהם בתקנוני הקהילות ובמערכת החינוך, ותוך כדי כך רצו לדחוק את השימוש ביידיש ולהעדיף את השימוש בהולנדית או בעברית. במסגרת מגמה זו פעלה באמסטרדם "אגודת חנוך לנער על-פי דרכו": תחילה – בפרסום הספר "בכורי חינוך",⁴¹ שבליופנטה היה המוציא לאור, והמשכו – במפעל תרגום המקרא להולנדית על-ידי יהודים, וגם בו בליופנטה היה המו"ל והרוח החיה.⁴²

במסגרת מאמציו הבלתי-נלאים לקדם את התאזרחותם של יהודי הולנד באמצעות פעולות המשכילים בקרב הקהילות האשכנזיות – מצד אחד, ובקשריו המשפחתיים עם בני הקהילה הספרדית – מצד שני, הניח כנראה, בליופנטה, שספר, הכתוב הולנדית שמכיל הסברה מתקדמת של הדת היהודית ברוח משכילית, שאינה מתנערת מקיום מצוות – יתקבל על כל הקהילות ויקדם את תהליכי החינוך, שיהדות הולנד זקוקה להם.⁴³

שלום כהן היה מוכר ליהודי אמסטרדם, שכן שהה בה לפני נסיעתו ללונדון. האישורים של ראשי הקהילה על "כשרותו" של הספר – מעידים, שהמתיונות בין חרדים למשכילים הגיעה גם ליהדות הולנד.⁴⁴ ייתכן, שגם ההרחבות של המתרגם והוספת הפרקים עם כותרותיהם, באופן

40. "הקונסטיטורה הראשית ליהודי הולנד" הוקמה ב-1808 על-ידי לואי נפוליון, כשמונה על-ידי אחיו למלך הולנד (1806-1810). כדרך לכפות איחוד על הקהילות האשכנזיות. ראו: מכמן, בים ומכמן (לעיל הערה 39), עמ' 28. נפוליון בונפרטה אילץ את אחיו להתפטר מהתפקיד וסיפה את הולנד לצרפת, אך השאיר את התקנות שהתקבלו בקונסטיטורה ואף שמר במידה רבה על מוסד זה והכפיפו לקונסטיטורה שבפריז. תהליך זה לא נעצר גם כשהולנד זכתה שוב בעצמאות (1815), והנסיך ההולנדי, וילם הראשון, הומלך על ממלכת ארצות השפלה.

41. **בכורי חינוך** (אמסטרדם תקס"ט) הוא ספר להוראת עברית, המכיל טקסטים מגוונים בעברית. לספר אין מחבר, והקטעים נכתבו על-ידי אנשים שונים, שלא כולם ניתנים לזיהוי, אך ברור, שהוא מייצג את השקפותיהם של חברי האגודה "חנוך לנער על-פי דרכו". בארון במאמרו על בליופנטה (לעיל הערה 38) מייחס למשה בליופנטה ולאחיו שהגיעו מהאג לאמסטרדם, את הקמתה של אגודת משכילים זו, אך יוסף מכמן טוען ומוכיח, כי האגודה הייתה קיימת כבר קודם לכן ומשה בליופנטה הצטרף אליה והתבלט בה. מכמן מנתח בהרחבה את הספר בכורי חינוך (י' מכמן, 'בכורי חינוך', **מכמני יוסף: עיונים בתולדות יהודי הולנד וספרותם: מבחר ממחקריו של יוסף מכמן בהגיעו לגבורות**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 215-228).

42. תכניתם של חברי האגודה הייתה רחבה יותר ותוארה על-ידי בארון (שם) ועל-ידי מכמן (שם), אך נפסקה, כאשר הולנד סופחה לצרפת, ומפעל תרגום התנ"ך קרס והביא את בליופנטה לפשיטת-רגל.

43. ניתוח מעמיק של הרעיונות השונים, שכתב בליופנטה בשרשי-אמונה, והשוואתם לרעיונות, המופיעים ב"בכורי חינוך", הוא אתגר מעניין, שבגלל העדר שליטה בהולנדית – איני יכול לבצעו. עם זאת, יש לזכור, כי "בכורי חינוך", לא רק שנכתב על-ידי אישים שונים ולא על-ידי בליופנטה בלבד, אלא נכתב, כאשר לואי נפוליון מלך בהולנד, בעוד ש"שרשי אמונה" פורסם, כאשר הולנד הייתה עצמאית תחת שלטונו של וילם הראשון ותהליך האמנציפציה מבחינות שונות – התעצם.

44. לחוג תלמידיהם של וייל ומנדלסון הייתה השפעה מסוימת על יהדות הולנד, אך הייתה גם התנגדות גלויה ותקיפה של חוגים שמרנים חרדים. למרות זאת, כפי שתואר לעיל, יד המשכילים גברה על החרדים, ועם זאת, לתנועת הרפורמה לא ניתנה דריסת-רגל בהולנד לאורך כל המאה ה-19. עוד ראו: י' מכמן, 'השפעת יהדות גרמניה על יהדות הולנד במאה התשע עשרה', י' מכמן (עורך), **מחקרים על**

שהמונחים ימות-המשיח ותחיית-המתים יופיעו בתוכן הספר – נועדו להבהיר לכל, שמדובר בספר כשר. גם שמו של הרב הספרדי בלונדון, רפאל די מילדולה, שהוזכר במבוא לספר – עשוי היה לקדם את התקבלות הספר, כי הוא היה מוכר באמסטרדם.

מהדורות הספר בארה"ב

המהדורה הראשונה באמריקה של "שרשי אמונה" נדפסה בריצ'מונד שבמדינת וירג'יניה בשנת 1817 בשם האנגלי *Elements of the Jewish Faith*.⁴⁵ בשער הספר צוין, שזהו תרגום מעברית לספרו של הרב ש' כהן, והמביא לדפוס היה H. Cohen. לא נמסרו פרטים על התרגום, אך עיון בספר מגלה, שזו הדפסה מילולית ממש של התרגום האנגלי, שתרגם ואן אובן בלונדון, כאשר יש רק טקסט אנגלי – ללא כל מילים או אותיות עבריות. ההקדמה הארוכה בת שמונת העמודים נותרה כפי שהיא, כולל התאריך המקורי – "לונדון 19 דצמבר 5575" [=תקע"ה, 1815].

הספר הודפס מחדש כעבור שש שנים (פילדלפיה, תקפ"ג 1823). בשער הופיע השם האנגלי ושם המחבר בתוספת הערה שתורגם מעברית. ההקדמה ותוכנה, עם כל הרמיזות הנוגעות ללונדון, כולל חתימת המחבר מדצמבר 1815 – נשארו כפי שהיו, אך בהקדמה עצמה נעשו שינויי-לשון קלים. בספר עצמו חלו אי-אלו שינויים, ובהמשך נדון בהם.

העובדה, שהספר זכה לשתי הדפסות באמריקה, מעידה, שהוא מילא צורך מסוים, והעובדה, שנעשה שינוי בהדפסה השנייה, מעידה, שנדרשה בו התאמה כלשהי. עצם קליטת ספר לימוד זר – טעונה בירור, ולהבנת התופעה צריכים אנו להוסיף רקע קצר:

בשנת פרסום הספר לראשונה באמריקה – אנו עדיין נמצאים לפני פרוץ הקרע המפורסם, הידוע בשם 'תנועת הרפורמה של צ'רלסטון', שבעקבותיו נוסדה האגודה הרפורמית.⁴⁶ גם פעולתו הדתית, החברתית והספרותית של יצחק ליסר טרם החלה.⁴⁷ יהדות אמריקה הייתה מצומצמת ביותר מבחינה מספרית, אך הדאגה לחינוך דור ההמשך הדאיגה את מנהיגותה. היו קיימות קהילות קטנות של יוצאי-גרמניה בצד קהילות הספרדים העתיקות, ובערים רבות, בגלל מיעוט היהודים, הייתה קיימת קהילה אחת משותפת. ילדיהם של המהגרים מגרמניה כבר נולדו באמריקה והיו חשופים לאווירה, אשר בה אין לדת כלשהי מעמד מחייב. נוכח האדישות של

תולדות יהדות הולנד, ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' 27-43.

45. S. I. Cohen, *Elements of the Jewish Faith*, Richmond, Va. 1817. בריצ'מונד הייתה קהילה קטנה מאד של יהודים. בית-הכנסת 'קהל קדוש בית שלום' נבנה ב-1789, והיה בית-הכנסת הששי שהוקם בארה"ב. רוב אנשי הקהילה היו יהודים, שהגיעו מאנגליה ומגרמניה. צריך לזכור, שב-1826 נמנו בכל וירג'יניה 400 יהודים. מספרם עלה באופן ניכר רק באמצע המאה ה-19 עם הגירה גדולה של יהודים מגרמניה. עוד ראו: L. Ginsberg, *Chapters on the Jews of Virginia 1658-1900*, Petersburg, Va. 1969, וכן – בערך "Richmond" באנציקלופדיה היהודית (The Jewish Encyclopedia, Vol. 10, N. Y. 1905, pp. 406-408).

46. קבוצה של 47 מיהודי הקהילה בצ'רלסטון (עיר מחוז בקרולינה הדרומית), הגישו עצומה לראשי הקהילה בתביעה להנהיג שינויים מרחיקי-לכת בדת ובמסורת – כדי להציל את עתידה של היהדות. משלא נענו, פרשו ויסדו אגודה יהודית עצמאית (1825). מבחינה הגותית-היסטורית זוהי תחילתה של התנועה הרפורמית בארה"ב. ראו: י"ד סרנה, **היהדות באמריקה**, ירושלים תשס"ה, עמ' 72. על המאבקים של האורתודוקסיה היהודית באמריקה – ראו: י"ד סרנה, 'האורתודוקסיה בעימות עם אמריקה', י' שלמון, א' רביצקי וא' פרוינגר (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים**, ירושלים תשס"ו, עמ' 522-554.

47. יצחק ליסר (1806-1868) נולד בגרמניה, היגר לארה"ב והגיע לריצ'מונד ב-1824 בהיותו בן 18. הוא מונה לחזן בקהילת 'מקוה ישראל' בפילדלפיה ב-1829. בשנים שלאחר מכן התפרסם בדרשותיו, בפעילותו החינוכית הענפה ובספריו. בין ספריו תרגם את ספרו של יוסף יולסון, "שרשי הדת", מגרמנית לאנגלית (J. Juhlson, *Instruction in the Mosaic Religion*, Philadelphia 1830). ובשנת 1839 כתב קטכיזם לילדים, שהוא תרגום חופשי ועיבוד לספר, "עדות ה'", של המטיף הרפורמי מהמבורג, אדוארד קליי (ברלין 1814). (I. Leeser, *Catechism for Younger Children*, Philadelphia 1839). קטכיזם זה מפורסם מאד, ויש הטוענים לחשוב, שהוא הקטכיזם היהודי הראשון שנתפרסם באמריקה.

היהודים לדתם, מחד גיסא, והפופולריות הגוברת של הכנסיות הפרוטסטנטיות, מאידך גיסא – הושמעו כבר בשני העשורים הראשונים למאה ה-19 חששות ל"המשכיות יהודית".⁴⁸

הדרישה ההולכת וגוברת לספרי-לימוד הייתה קיימת אז בכל מערכות החינוך של החברה האמריקאית. בתי-הספר נאלצו להתמודד כל הזמן עם שינויים חברתיים: מורים התחלפו, משפחות נדדו, וספר-הלימוד שנשאר קבוע – הפך לעוגן, המארגן של הפעילות בבית-הספר. בעזרתו ניתן היה להגדיר את תוכני הלימוד ואת קצב ההתקדמות.⁴⁹ במסגרות הלימוד הקהילתיות סבלו היהודים עוד יותר ממחסור בספרי-לימוד ולצורך לימודי תנ"ך ועברית נאלצו להשתמש בספרי-לימוד, שכתבו נוצרים עבור מסגרות לימוד נוצריות.⁵⁰ הספר הראשון, שנכתב באמריקה על-ידי מורה יהודי, יצא בפילדלפיה ב-1815,⁵¹ וזו היא השנה, שפורסם בה ספרנו "שרשי אמונה".

יהודיה הראשונים של אמריקה היו קשורים קשר תרבותי ודתי עם יהדות אנגליה והולנד. גם בנושאים הלכתיים פנו במשך השנים אל קהילת הפורטוגזים בהולנד וקהילת הספרדים בלונדון.⁵² המהגרים היהודים מגרמניה המשיכו לשמור על קשר תרבותי עם קהילות המוצא שלהם בגרמניה.⁵³ על רקע זה ניתן להבין את הנכונות לקלוט חידוש חינוכי מן המוכן, שהורטו על-ידי חכם משכיל מגרמניה, שאינו מזוהה עם הרפורמה שם, ולידתו-הדפסתו נעשתה בלונדון, כאשר הספר זכה שם להסכמתם של הרב האשכנזי והרב הספרדי כאחת.

להבנת המשכו של התהליך יש מקום להשוות בין שתי המהדורות באמריקה כדי למצוא מה ראו לתקן. כאמור, מהדורת וירגיניה הייתה העתקה של התרגום האנגלי, כפי שפורסם בלונדון, ואילו במהדורת פילדלפיה נעשו שינויים. בשתי המהדורות מבנה הפרקים וכתורותיהם – נותרו ללא שינוי, אך ניכר, שהסגנון שונה, והאנגלית שוכתבה לניסוח קל יותר ופחות מליצי.

נדגים זאת בקטע קצר מפרק ראשון, העוסק בהצלחה בת-חלוף מול הצלחה נצחית.

ש' ואיזה משתי הצלחות האלה נבחרת?

ת' ההצלחה נצחית לפי שלא לבד שהיא קיימת ואינה כלה לעולמים, כי גם נקייה וטהורה היא, ואינה מעורבת בעמל ומרירות כהצלחה העוברת, ולא תקוץ בה נפש האדם כאשר תקוץ בשמחת עולם הזה בהרבות הנאה ממנה.

48. על החששות והתביעות לפעול לעצירת התהליך – ראו סקירתו של סרנה (לעיל הערה 46), עמ' 70 ואילך.

49. ראו סקירתו של הנרי פרקינסון על התפתחות ספרי הלימוד: H. J. Perkinson, 'American textbooks and educational change', D. Svobondy (ed.), *Early American Textbooks 1775-1900*, Washington D. C. 1985, pp. ix-xv.

50. אהרון קליין בדיסרטציה שלו כותב, ש"מורים השתמשו בחוברות של הנוצרים. לאחר שעברו על חוברות אלו, מחקו את שם משיחם ומילאו בעט במקומו את שם א-ל חי". בהערות הוא מציין ספר-לימוד נוצרי, המכיל שאלות בתנ"ך (פילדלפיה 1841, מהדורה שלישית), שעדיין נהגו בו כך. (א' קליין, *התפתחות ספרי לימוד לבתי הספר היהודיים באמריקה* (דיסרטציה בשיכפול), בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק תשט"ו, עמ' 16).

51. כך על-פי א' קליין (שם, עמ' 11). מדובר בספר ללימוד עברית, "מפתח לשון עברית" (E. N. Carvalho, *A Key to the Hebrew*) (Tongue, Philadelphia 1815). קארוולו היה רב ומורה בתלמוד-תורה בניו-יורק, משם עבר לצ'רלסטון, ובשנות חייו האחרונות שימש בתפקידים אלו בפילדלפיה, ושם פרסם את ספרו.

52. H. B. Greenstein, *The Rise of the Jewish Community of New York 1654-1860*, Philadelphia 1947, p. 270.

53. ראו הרצאתו של דב רפל בדברי הקונגרס העולמי ה-11 למדעי היהדות: D. Rappel, 'Jewish Identity acculturation and assimilation as reflected in Jewish textbooks before world war I', *WCJS*, 11, B3 (1994), pp. 101-107.

ש' באיזה הדרך נעלה ונגיע להצלחה נצחית?
ת' על-ידי דת האמונה, ככתוב: בהתהלךך תנחה אותך...

להלן התרגומים: (כמובן, ההדגשות בגופנים אינן במקור)

מהדורת ריצ'מונד 1817 עמ' 14

מהדורת פילדלפיה 1823 עמ' 11

Q. Which of these kinds of happiness is to be preferred?

Q. Which of these kinds of happiness is to be preferred?

A. Permanent happiness: for not only that is durable, and never destroyed, but is also pure and unmixed with trouble and disappointment, which always attend temporary happiness; neither is the soul ever cloyed by its constant enjoyment, as is the case with the pleasures of this world.

A. Permanent happiness: **Because it is not only imperishable**, but is also pure and unmixed with trouble and disappointment, which always attend temporary happiness; neither is the soul ever cloyed by its constant enjoyment, as is the case with the pleasures of this world.

Q. Which is the road by which we may arrive at permanent happiness?

Q. **By what means may we attain permanent happiness?**

A. Through the means of religion: as it is said, "when thou goest ..."

A. **By means of religion: as it is said, "when thou goest ..."**

ההיצמדות של ואן-אובן למבנה המשפט העברי והמליצי – יצרה לעתים משפט מליצי ומסורבל גם באנגלית, שקשה לתלמיד להבינו. כיוון שבאמריקה הוצג רק התרגום האנגלי – ללא כל קשר לטקסט העברי – גבר הצורך להקל על התלמיד על הרצון לתרגום צמוד.

התאמות נעשו לא רק בשפה ובסגנון, אלא אף במושגים, הזרים לילד שגדל באמריקה, ובלתי מתאימים לסביבת עולמו. כזכור, נדון בפרק 13 הדיבר החמישי, כיבוד אב ואם, ובהמשכו הופיע הקטע הבא:

ש' ואיזו חובה נכללת עוד בדבור הזה?

ת' לאהוב את המלך אדון הארץ ולירא מפניו מאד. ודימה הכתוב יראתו ליראת ד', כִּנְאֹמֶר ירא את ד' בני ומלך (משלי כד כא).

במהדורת פילדלפיה התווסף לביטוי "המלך אדון הארץ" הביטוי "הממשלה תחתיה אנו חיים".⁵⁴

בהמשך הדיון שם היתה שאלה, "ולמי מחויבים אנחנו עוד לכבד ולשמוע פקודתו?", שנענתה בתשובה "לשרים העומדים על משמרת המדינה בפקודת המלך, כי כל המכבדם מכבד את המלך" שהושמטו לגמרי, אך תמורתן נמצאת לפני כן בחובה לכבד "את אלו שנתמנו לשמור על

Richmond, 1817 (p. 40): Q. What other duties are comprehended in this command?

.54

A. To love and have great reverence for the reigning King of the realm, which the scripture has coupled with the fear of God, by the expression, "My son fear thou the Lord and the King." And in Philadelphia, 1823 (p. 34):

A. To love and have reverence for the reigning king of the realm, or government under which we live. This the scripture has coupled with the fear of God, by the expression, "My son fear thou the Lord and the King."

גם על השאלה, אם אין באמונה בשיבה לארץ ובביאת המשיח משום ניגוד לחובה לאהוב את המלך – ניתנה התשובה, שבינתיים חייבים אנו "בכל חובות העם מול מלכו ושריו". ביטוי זה תורגם במהדורת פילדלפיה – לצורך לכבד ולציית לאלו שישדו ממשלה זו.⁵⁶

בספר אין כל הערה מי אחראי לתיקונים וההתאמות שנעשו. אפילו שמו של המביא לדפוס (H. Cohen), שהופיע בשער המהדורה הקודמת, אינו מוזכר עוד, אלא רק שם המדפיס (W. Fry) בפילדלפיה. אולם מהדורה זו מלמדת אותנו, שהחידוש החינוכי של שלום כהן מגרמניה, אשר פרסמו בלונדון – התקבל על דעתו של יזם חינוך יהודי נוסף באמריקה.

סיכום

התהליכים החברתיים, שעברו על יהודי המאה ה-19 בארצות השונות, יצרו צורך בספרי-לימוד חדשים, שיהיו רלוונטיים לשיח החדש ולרעיונות התקופה. הסוגה החדשה של ספרי ההוראה, ספרות הקטכיזמים, שהתפתחה בקרב יהדות גרמניה – נתפסה באור חיובי גם בתפוצות יהודיות אחרות, שנמצאו תחת השפעת יהדות גרמניה בתחומים חברתיים ודתיים. הצגת משנה מודרנית של עיקרי היהדות ברוח החדשה של ההשכלה והאמנציפציה, אך בניסוחים של מחוייבות להלכה ולמסורת – התקבלה אף היא בברכה. הטענה של המחבר בהקדמתו, כי בעת הזאת "בהיות כי לומדי התורה הולכים ומתמעטים, והנערים יעזבו את בית-הספר טרם השיגו די-צרכם בידיעת אמונתם" – שכנעה הן באנגליה, הן בהולנד והן באמריקה. אולם, אימוץ החידוש החינוכי חייב התאמות לצרכיה של אוכלוסיית התלמידים. ההתאמה העיקרית נעשתה בשפה (אנגלית או הולנדית), אך גם באמצעות עיבוד חופשי של הטקסט באמסטרדם, ותיקוני מושגים וסגנון בפילדלפיה. יש בהם התאמות, שנועדו לעזור לקליטת הספר ולהשגת מטרותיו. מקומו של הטקסט העברי, הימצאותו או העדרו בספר – יותר מאשר יש בו מעשה התאמה והתחשבות במציאות – הרי יש בו הצהרה אידאולוגית, שהמחבר חש מחוייב לה, ואילו המוציאים לאור בארצות אחרות ראו עצמם פטורים ממנה.

Richmond, 1817: Q. What are the duties incumbent on us with respect to the sovereign? .55

A. To pray for his peace and welfare, to attend to and obey all his mandates truly and faithfully, to serve him in any way that is not contrary to the laws of God, to venture our lives to support and defend him from his enemies and opposers, and to be glad at his rejoicing; for only in his happiness that we can be happy.

Q. What other persons is it requisite we should honour in respect to this ordinance?

A. All those who are appointed by the king for the conservation of the state; for by paying respect to them we honour the king himself. ...

Philadelphia, 1823: Q. What are the duties incumbent on us with respect to the country in which we live?

A. To pray for its peace and welfare, to obey all the laws truly and faithfully, to serve it in any way not contrary to the laws of God, to venture our lives to support and defend it from enemies and oppressors, and to respect those who are appointed for the conservation of the state for only in its happiness that we can be happy.

"to respect and obey those who constitute that government" .56

מעשה רבי פרידא – עיונים באגדתא*

תקציר

מסירות-הנפש של רבי פרידא בהוראת-התורה לתלמידיו קשה-הקליטה אינה יכולה שלא להדהים את קוראי האגדה התלמודית, המספרת על-כך: על-פי האגדה, רבי פרידא נהג ללמד את תלמידיו כל סוגיה ארבע מאות פעמים, ופעם אחת אף הכפיל כמות זו – עקב העובדה, שהתלמיד הסיח את דעתו מהלימוד.

הדילמה המרכזית עוסקת ב"סדר-העדיפויות" של רבי פרידא, דהיינו, האם אכן רבי פרידא נהג כהוגן – בהשקיעו מאמץ ומשאבים בלתי-נלאים באותו תלמיד, או שמא היה עליו להפנות כוחות אלה להוראת תלמידים אחרים או לקיום מצוות נוספות?

התירוץ הראשי לדילמה הוא, בעצם, הרעיון המרכזי, שרוצה האגדה ללמד: חשיבות מסירת התורה שבעל-פה לדורות הבאים כאבן-יסוד בעם ישראל ביחס לשאר המצוות והערכים באותה תקופה.

מלבד זאת, ניתן לדלות מהאגדה לקחים נוספים, כגון: יחסים אידאליים בין רב לתלמיד, מידת המתינות ששכרה בצדה, השכר הכפול של לימוד התורה והעדפת צורכי הכלל על צורכי הפרט.

מילות מפתח: רבי פרידא; ארבע מידות בתלמידים; מסירת-התורה; קבלת-התורה; אהבת-התורה; יחסי רב ותלמיד; הבנה לעומת זיכרון; מידת המתינות; "מת מצווה"; צורכי-הפרט; צורכי-הכלל.

*. המאמר במקורו נכתב במסגרת תרגיל לקורס "אגדות חז"ל ומדרשיהם – מהותם ועיבודם הדיקטטי", שניתן על-ידי פרופסור משה ארנד ז"ל (מכון לגדר, תשס"ו). יש לציין, כי סימני הפיסוק ברוב המקורות המצוטטים, וכן ההדגשות במקורות אלו – נוספו על-ידי (ש.ל.ט.).

מבוא

במאמר זה נשתדל להעמיק בדברי אגדה אחת מהתלמוד הבבלי באמצעות העיון בגוף האגדה, הן בהקשר המקומי והן בהקשר הכללי, דהיינו השוואתה למקומות נוספים במשנה ובתלמוד.

האגדה לקוחה ממסכת עירובין דף נד ע"ב:

רבי פרידא הוה ליה ההוא תלמידא, דהוה תני ליה ארבע מאה זימני – וגמר. יומא חד בעייה למלתא דמצוה. תנא ליה – ולא גמר. אמר ליה: "האידינא מאי שנא?" אמר ליה: "מדההיא שעתא, דאמרו ליה למר איכא מילתא דמצוה, אסחאי לדעתאי, וכל שעתא אמינא: השתא קאי מר, השתא קאי מר". אמר ליה: "הב דעתך ואתני לך". הדר תנא ליה ארבע מאה זימני [אחריני]. נפקא בת קלא ואמרה ליה: "ניחא לך, דליספו לך ארבע מאה שני או דתיזכו את ודרך לעלמא דאתי?" אמר: "דניזכו אנא ודריי לעלמא דאתי". אמר להן הקדוש ברוך הוא: "תנו לו זו וזו".

ווילף בספרו 'מעשי הגדולים' תירגם אגדה זו. אין מדובר רק בתרגום מילולי, אלא גם בתרגום, המפרש את דברי האגדה או מדגיש בהם אלמנטים מרכזיים.

להלן – הציטוט:

מעשה רבי פרידא היה לו תלמיד, שלמד עמו ארבע מאות פעמים, עד שקיבל ממנו מה שלמד. פעם אחת הוצרכו לרבי פרידא, שילך לשוק עבור דבר מצווה. למד עימו – ולא קיבל מה שלמד. אמר לו: "למה אין אתה מבין ומקבל כמו בשאר הימים?" אמר לו: "מן העת הזאת שאמרו לאדוני, שילך לשוק עבור דבר מצווה, נטרד דעתי ממני, ואמרתי: כעת יעמוד אדוני, כעת יעמוד אדוני, שילך לשוק, ולכן אין דעתי מיושבת עלי כעת". אמר לו רבי פרידא: "תן כעת היטב דעתך מה שאני אלמד עמך". ולמד עמו ארבע מאות פעמים אחרים, וקיבל מה שלמד. יצאה בת קול. אמרה לרבי פרידא: "אם רצונך, שיוסיפו על חייך ארבע מאות שנים או שתזכה אתה ודרך לחיי עולם הבא". אמר: "רוצה אנוכי, שאזכה אני ודור שלי לעולם הבא". אמר להם הקדוש ברוך הוא: "תנו לו זו וזו".¹

אגדתא זו מעוררת השתאות והתפעלות, שהרי היא מספרת על רב מסוים, שלימד את תלמידו אותו נושא (הלכה / משנה / סוגיה וכד') ארבע מאות פעם. המספר בלתי נתפס, וכך גם הזמן שהשקיע הרב בתלמידו. יתר על כן, יש לציין לשבח את רצון הברזל של התלמיד, שלא התייאש מלהבין דברי תורה. כיום, לכאורה, קשה למצוא (אם בכלל) מורה, שמוכן "להיכנס לנעליים" של רבי פרידא, ולחלופין, קשה למצוא (אם בכלל) תלמיד כדוגמת זה, המוכן לשמוע אותו נושא ארבע מאות פעם – בלי להשתעמם, ולו פעם אחת.²

מהתרגום לעיל ניתן לראות, כיצד הבין המתרגם את האגדה.

להלן נתמקד בשלושה היבטים:

- התרגום המילולי לביטוי "תני ליה" הוא "שָׁנָה לו". המתרגם בחר בביטוי "למד עמו" והשתמש בו בעקביות. נראה, שהמתרגם רצה להדגיש את ענוותנותו של רבי פרידא כלפי תלמידו, שכן הם למדו ביחד. נוסף לכך, ניתן להסיק, שבין הרב לתלמידו שררו יחסי

1 ש' ווילף, ספר מעשי הגדולים, תל-אביב תשכ"ג, עמ' מה.

2. בהמשך אוכזר על-פי אחד המקורות, העוסקים באגדה זו, שאכן אותו תלמיד היה שקוע בלימודו.

פתיחות וקירבה, וממילא לא התבייש התלמיד לספר לרבו את האמת על הסחת-דעתו מהלימוד.

- המילה "הוצרכו", שבחר בה, מדגישה, מדגיש את הניגוד בין צורכי-הרבים לבין צרכיו של התלמיד, המייצג את צורכי-הפרט. רבי פרידא לא זנח את צורכי-הפרט בעקבות צורכי-הרבים, ועוד אדון בהרחבה בנושא זה בהמשך המאמר.³
- את המילה "גמר", שתרגומה המילולי הוא "למד" – תרגם בעל 'מעשי הגדולים' ל-"קיבל מה שלמד". לפועל "לקבל" הקשור ללימוד – יש אזכור במשנה הראשונה בפרקי אבות: "משֶׁה קָבַל תּוֹרָה מִסִּינַי" (אבות א, א).

כמו-כן, לכל אורך הפרק הראשון במסכת אבות יש אזכורים לכך. למשל: "אֲנִיטִינֶנּוּס אִישׁ סוֹכֵחַ קָבַל מִשְׁמֵעוֹן הַצַּדִּיק" (שם, ג), "הֵלֵל וְשִׁמְאִי קָבְלוּ מִהֶם" (שם, יב) ועוד. הצירוף "קבל מ..." השזור לכל אורכו של הפרק הראשון במסכת אבות, מציין את מסירת התורה שבעל-פה איש מפי איש. לא לכל אחד היה ראוי למסור את התורה שבעל-פה, ורק אנשים רמי-מעלה, כמו שמעון הצדיק, הוכשרו לכך. המסקנה המתבקשת היא, שבעל 'מעשי הגדולים' ראה בהוראתו של רבי פרידא את מסירת התורה שבעל-פה לתלמידו, וממילא – לדורות הבאים.⁴

לאחר הדיון בתרגום של בעל 'מעשי הגדולים' לאגדתא זו – יש לחזור לאגדה עצמה ולנתח אותה על מרכיביה השונים:

ראשית, יש לציין, שסוג האגדה הזו הוא סיפורי (נרטיבי), אם כי כבר מקריאה שטחית ברור, שיש באגדה זו לקח, שיש לדלות מתוכה.

לאגדה זו יש גם רקע הלכתי הכתוב לפני:

אמר רבי אליעזר: חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים...

רבי עקיבא אומר: מניין, שחייב אדם לשנות לתלמידו, עד שילמדנו? שנאמר: ולמדה את בני ישראל. (דב' לא 19). ומניין – עד שתהא סדורה בפייה? שנאמר: שימה בפייה (בבלי עירובין, שם).

לפנינו מחלוקת-תנאים בדבר חובת הרב לְשַׁנּוֹת את חומר הלימוד לתלמידו. לפי רבי אליעזר, הרב חייב לשנות לתלמידו ארבע פעמים, ואילו לפי רבי עקיבא הקריטריון לחובת השינון אינו כמותי, אלא איכותי, כלומר עד שהתלמיד יקלוט ויטמיע את החומר הנלמד.

האגדה, העוסקת ברבי פרידא ובתלמידו, מייצגת נאמנה את שיטתו ההלכתית של רבי עקיבא. רבי פרידא משנן את החומר לתלמידו ארבע מאות פעם, עד שהתלמיד קולט את הנלמד ומפנימו.

בידוע הוא, ש: "אין משיבין על הדרש. ולא מן ההגדות, שנאמר בס': **אין מקשים באגדה**".⁵

האם על-פי דברים אלו יש להשתמט מניתוח מעמיק של האגדתא לעיל? בוודאי שלא! לא ייתכן, שעורכי התלמוד כללו בתוכו דברי אגדה רק ליופי, אלא ברור, שהייתה להם מטרה מובהקת

3. המתרגם יכול היה לבחור במילה "ביקשוהו" שהיא התרגום המילולי ל"בעיה". ראו ע"צ מלמד, מלון ארמי-עברי לתלמוד בבלי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 85.

4. בהמשך המאמר אתייחס להיבט זה, על מנת לתרץ את הקושיה העיקרית על האגדתא.

5. רמב"ם, מורה הנבוכים, בתרגום קאפח יוסף, ירושלים תשל"ז, עמ' טו.

בכך. "אין מקשים באגדה" – הכוונה היא, שאם אין תירוץ מספק, אין לשלול את האגדה או את ההלכה, העומדת בסתירה לאגדה, אלא שומה עלינו להתעמק כראוי בדברי האגדה ולהפיק מהם את המרב:

אין אפוא כל הצדקה להזניח את לימוד קטעי האגדה שבתלמוד: אין לדלג עליהם, ואף אין ללומדם ב"קפיצת הדרך": יש לפרשם כראוי ולהתעמק בהם.⁶

בנוסף לכך, האגדה שלנו צמודה לענייני הלכתי, והיא מדגימה ומשלימה את ההלכה שבסוגיה.⁷

הצגת הקושיות

לאחר הקדמה זו, יוצגו הקושיות על האגדתא:

א. הקושיה הראשונה, שניתן לכנותה "קושיה אלימתא" היא, כיצד זה השקיע רבי פרידא כל כך הרבה משאבים וכוחות-נפש בתלמיד אחד?

נניח, שכל פעם ארך הלימוד דקה אחת, מכאן שזמן הלימוד נמשך ארבע מאות דקות, כלומר מעל שש שעות!

בנוסף לכך, באותו יום מיוחד, שהאגדה מדברת עליו, לימד רבי פרידא את תלמידו לפחות שמונה מאות דקות, כלומר מעל חצי יממה!! האם אין כאן ביטול תורה של רבי פרידא או של שאר התלמידים, שיכלו ללמוד באותו הזמן? האם לא חבל להשקיע בתלמיד קשה-קליטה זה?

הקושיה מתחזקת, שכן מסופר בגמרא במקום אחר: "אמר ליה רב לאיבו בריה: טרחי בדך בשמעתא, ולא מסתייע מילתא, תא אגמרך מילי דעלמא" (בבלי, פסחים ק"ג ע"א).

רב רואה, שאיבו, בנו, לא מתקדם בלימוד התורה, ולכן הוא מחליט ללמדו מהוויות-העולם, כדי שהוא יוכל להתפרנס בכבוד.

ניתן ללמוד מכך, שישנה אפשרות לעזוב את ספסל בית המדרש, עם כל העצב הכרוך בכך, אם התלמיד אינו רואה ברכה בלימודו. ושוב מתחדדת הקושיה: מדוע לא יעץ רבי פרידא לתלמידו להתפרנס בכבוד ולתמוך כלכלית בתלמידי-חכמים מוכשרים, אם הוא עצמו אינו מוכשר לקלוט דברי תורה אלא לאחר מספר רב של פעמים?

ב. כיצד זה "הזניח" רבי פרידא את צורכי-הכלל, והרי קראו לו לדבר מצווה? לפי תרגומו של הרב מרדכי אליהו את אגדתנו – מדובר בסידור חופה וקידושין, מצווה חשובה ביותר!⁸ יתר על-כן, מדוע לא ביקש רבי פרידא מתלמידו להמתין לו, עד שיחזור מדבר המצווה, ולאחר מכן ילמדו ארבע מאות פעמים נוספות?

ג. כיצד ידע רבי פרידא, שאותו תלמיד תמיד קולט את הנלמד דווקא לאחר ארבע מאות פעם? האם ישנה משמעות למספר זה בלימוד התורה?

6. מ' ארנד, 'להוראת אגדתא שבתלמוד', **בשדה חמד**, טו, א-ב (תשל"ב), עמ' 23.

7. על-פי לשונו של ארנד (שם), עמ' 25.

8. מ' אליהו, 'שיטות לימוד', **קול צופיך**, 314 (תשס"ה), אוהר ב-4 במאי, 2010, מתוך

<http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=3546#>

- ד. מדוע בחרו עורכי התלמוד לכתוב פעמיים את דבריו של התלמיד: "השתא קאי מר, השתא קאי מר"? מה הם רצו ללמדנו בכך?⁹
 - ה. מהי משמעות השכר העל-טבעי, שקיבל רב פרידא, ומדוע החליט הקדוש ברוך הוא לתת לו גם אריכות-ימים מופלגת וגם לזכותו יחד עם כל בני דורו בעולם הבא?
 - ו. בחמש הקושיות הראשונות עסקתי באגדה עצמה, ואילו בקושיה זו אציג את קושית התוספות בהשוואה לאגדתא נוספת:
 - ז. שאלו תלמידיו את רבי פרידא: "במה הארכת ימים?" אמר להם: "מימי לא קדמני אדם לבית-המדרש, ולא ברכתי לפני כהן, ולא אכלתי מבהמה, שלא הורמו מתנותיה" (בבלי, מגילה כז ע"ב – כח ע"א).
- בעלי-התוספות בשתי מסכתות התלמוד הבבלי מקשים על הסתירה בין שתי האגדות. במסכת מגילה הם מציגים את הקושיה בפירוט:
- "שאלו תלמידיו את ר' פרידא: במה הארכת ימים כו' – קשה! דאדרבה היה בזכות, שהיה שונה לתלמיד אחד ארבע מאות זימני, ונפק בת קול ואמר: "נאה לך, דליזכי כולי דריה לעלמא דאתי, או דליחיי ד' מאה שנין"? אמר הקב"ה: "יהבו ליה הא והא".
- כלומר, היינו מצפים, שרבי פרידא ישיב על השאלה: "במה הארכת ימים" – בתשובה הידועה על-פי מסכת עירובין, ולא בשלוש התשובות האחרות על-פי הכתוב במסכת מגילה.
- בתוספות למסכת עירובין מציגים שני תירוצים לקושיה:
- א. כל אותן הסיבות, שרבי פרידא הציג וגם הסיפור עם התלמיד, האריכו את ימיו של רבי פרידא, וכלשון התוספות: "הא והא גרמא לר".
 - ב. תירוץ זה נראה, לכאורה, דחוק, שכן אם כל אותן הסיבות הביאו לאריכות ימיו של רבי פרידא, מדוע לא כלל רבי פרידא בתשובתו לתלמידיו את מסירות-נפשו בהוראת התורה לתלמידו?¹⁰
 - ג. התירוץ השני, המתקבל יותר על הדעת, הוא, שרבי פרידא לא שמע את תשובת הקדוש ברוך הוא: "תנו לו זו וזו", ולכן סבר, שאריכות ימיו נגרמה כתוצאה משלושת הדברים האחרים. וכלשון התוספות: "באותה שעה לא ידע, שאמר ליה הקב"ה: 'תנו לו זו וזו' – עד לאחר שחי ארבע מאות שנה".¹¹

9. אין לראות באגדת חז"ל אמת היסטורית מדויקת, אלא אמת חינוכית-אמנותית. נראה, שהסיפור עם הרב פרידא ותלמידו אכן התרחש בפועל, אך אין זה בטוח, שהתלמיד הגיב באותן מילים ממש. קרוב לוודאי, שעורכי התלמוד שמו בפיו דברים אלו, ויש לברר מדוע. (הערה זו מבוססת על מאמרו של ארנד (לעיל הערה 6), עמ' 24 ובעיקר בציטוט דברי מ"ד הר).

10. ניתן לתרץ זאת בכך, שרבי פרידא רצה לתת בתשובתו לתלמידיו כללים ומצוות בני-ביצוע. כנראה, רבי פרידא סבר, שללמד תלמיד במשך שמונה מאות פעם ברציפות, זוהי מסירות-נפש, שאין הכול יכולים לעמוד בה, ולכן אין טעם אפוא לספר לתלמידיו, שמעשה זה האריך את ימיו.

11. ומעניינת הלשון, הכתובה בתוספות הרא"ש: "באותה שעה לא ידע שאמר לו הברוך הוא (=הקב"ה) תנו לו זו וזו, אבל אחרי כן כשהיה ד' מאות שנה הוכיח סופו על תחילתו..." (א' בן יחיאל, ספר תוספות הרא"ש, ב, ברוקלין וניו-יורק תשנ"ו, עמ' נד).

שמעוני גרטי במאמרו¹² מביא את קושית התוספות, ומנסה לתרץ אותה בכך, שתלמידו של רב פרידא אינו אלא רב פרידא עצמו.

לטענתו של גרטי, רבי פרידא הוא התלמיד המתקשה, החוזר על תלמודו ארבע מאות פעם כדי להפנימו. הוא גם התלמיד, שהסיח את דעתו מהלימוד, בשעה שקראו לו לדבר מצווה, ולכן הוא חזר שנית על כל תהליך הלימוד.

מכאן ניתן לומר, שתשובתו של רבי פרידא "מימי לא קדמי אדם לבית המדרש" (בבלי, מגילה) – מצביעה על מסירותו ללימוד התורה, ולכן אין סתירה בין הכתוב במסכת מגילה לבין הכתוב במסכת עירובין.

ניתן להפריך את סברתו של גרטי – בטענה, שהוא הוציא את האגדה מהקשרה ומהגינה הפנימי. לפי פשט האגדה, מדובר בשתי דמויות, העורכות ביניהן דו-שיח. קשה להבין אגדה זו, אם נסביר, שיש כאן מונולוג, ולא דיאלוג.

נוסף לכך, הקשר האגדה הוא בסוגיה, העוסקת ביחסי רב ותלמיד, ולא בחובת האדם ללמוד את עצמו תורה, כפי שניתן לראות ממחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא המצוינת לעיל.

תירוץ נוסף לקושית התוספות ניתן לדלות מדברי המאירי, שכן הוא סובר, שהרב שלימד את תלמידו ארבע מאות פעם אינו רבי פרידא, אלא הוא רבי עקיבא: "אמרו עליו, על רבי עקיבא, שהיה לו תלמיד..."¹³

לפי דברי המאירי, רבי עקיבא הדגים אישית את קביעתו ההלכתית בדבר חובת הרב לשנות לתלמידו, עד שהנלמד יובן היטב. ממילא, אם מדובר ברבי עקיבא, אין כלל סתירה בין הכתוב במסכת עירובין לבין הכתוב במסכת מגילה.

לאחר הצגת התירוצים השונים לקושיה האחרונה – ננסה לתרץ בעזרת מקורות שונים את הקושיה הראשונה.

הצגת התירוצים

א. תירוץ הקושיה הראשונה

התירוץ הראשון, חושף, למעשה, את המסר המרכזי באגדה זו. האגדה עוסקת בחשיבות הנחלת התורה בעם ישראל ובהעברתה לדורות. ניתן להוכיח זאת מדברי-הגמרא הבאים לפני האגדה:

תנו רבנן: כיצד סדר משנה? משה למד מפי הגבורה. נכנס אהרן – ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן... נכנסו בניו – ושנה להן משה פירקן. נסתלקו בניו... נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקן. נסתלקו זקנים – נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן... (עירובין נד, ע"ב).

אין הסוגיה עוסקת רק בחובת הרב לשנות לתלמידו, אלא עיקר הסוגיה הוא באופן מסירת התורה שבעל-פה איש מפי איש.

רבי פרידא מייצג את "מוסר התורה", ואילו תלמידו מייצג את "מקבל התורה".¹⁴ רבי פרידא שם בראש-מעייניו את זכירתה של התורה שבעל-פה, שכן היא חלק בלתי נפרד מעם ישראל.¹⁵

12. ש' גרטי, 'רב פרידא', דף קשר, 1020 (תשס"ה), אוחזר ב-4 במאי, 2010, מתוך <http://www.etzion.org.il/dk/5765/1020mamar2.html>

13. מ' המאירי, בית הבחירה, ירושלים תשכ"ה, עמ' ר.

מכאן מתחדדת הקושיה: מדוע רבי פרידא השקיע כל כך הרבה זמן וכוחות-נפש בהוראת-התורה לתלמיד מתקשה, ולא העדיף להשקיע זמן זה בתלמידים מוכשרים יותר? גם אם נניח, שלרבי פרידא היה תלמיד אחד באותה תקופה, האם לא עדיף, שרבי פרידא ישנן את ההלכות בעצמו או יחפש תלמידים אחרים כדי ללמדם תורה?

כדי לענות על שאלות אלו יש לבדוק את הכתוב במסכת אבות ה', יב על ארבעת סוגי התלמידים: ארבע מדות בתלמידים: מהר לשמוע ומהר לאבד, יצא שָׁכְרוּ בְּהִפְסָדוֹ. קָשָׁה לְשִׁמּוֹעַ וְקָשָׁה לְאָבֵד, יֵצֵא הִפְסָדוֹ בְּשִׁכְרוֹ. מהר לשמוע וקשה לאבד, חכם. קשה לשמוע ומהר לאבד, זה חלק רע. להלן סיכום המשנה בצורת טבלה:

	סוג התלמיד	יש רק יתרון	יש רק חיסרון	היתרון עולה על החיסרון	החיסרון עולה על היתרון
1	קליטה מהירה + זיכרון לקוי				✓
2	קליטה איטית + זיכרון מעולה			✓	
3	קליטה מהירה + זיכרון מעולה	✓			
4	קליטה איטית + זיכרון לקוי		✓		

נראה, שהתלמיד של רבי פרידא הוא התלמיד מהסוג השני על-פי דברי המשנה. אמנם, הוא אינו קולט מהר כלל וכלל, אך ניתן לומר, שהוא "בור סוד, שאינו מאבד טיפה".¹⁶ הזיכרון המעולה שיש לו – מחפה על קליטתו האיטית את הנלמד.¹⁷

ברור, שכל תלמיד באשר הוא – מחויב ללמוד תורה. ההבדל בין סוגי התלמידים נמדד באיכות הלימוד, ובעיקר – בזמן המוקדש לכך. לא כל תלמיד ראוי לקחת חלק חשוב במסירת התורה שבעל-פה ובהעברתה לדורות הבאים, ודווקא התלמידים בעלי הזיכרון המעולה הם אלו הראויים לכך. וכן כתוב בפרוש רבי עובדיה מברטנורא על משנה זו:

קשה לשמוע וקשה לאבד – יצא הפסדו בשכרו – שמדה טובה שיש בו – יתירה על המידה הנפסדת, הואיל ומה ששמע אחר הקושי הוא זוכר ואינו שוכח. ונפקא מינה, שאם יש לפנינו שני תלמידים, ואין לנו לספק מזון אלא לאחד מהם, נקדים הקשה לאבד על המהיר לשמוע.

14. ראו לעיל ההיבט השלישי, עמ' 2.

15. קשה להצביע על התקופה, שחי רבי פרידא חי בה, שכן אריכות-ימיו המופלגת ממקמת אותו על פני כמה תקופות. נראה, שרבי פרידא לימד את תלמידו עוד לפני חתימת המשנה, וכן על-פי ח' גבהרד, דורו של רבי פרידא היה הדור הראשון של התנאים שאחר חורבן בית המקדש (להלן הערה 18, נספח 74). עיתוי זה מסביר את החשיבות העצומה של זכירת ההלכות והסוגיות. בכל אופן, תוספת של ארבע מאות שנה זיכו את רבי פרידא לחיות, לפחות, בתקופת התנאים והאמוראים.

16. על-פי הכתוב במסכת אבות ב', ח.

17. וכן כותב על כך אברהם שטאל: "מסופר על רבי פרידא, ששנה עם תלמיד אחד כל דבר ארבע מאות פעמים עד שזכר" (א' שטאל, **פרקי אבות: לקט פירושים וסיפורים**, תל-אביב תש"ס, עמ' 319).

גם על-פי חיים יוסף וולדמן, פירוש המילה "וגמר" הוא "נקלט הדבר בזכרונו" (ח"י וולדמן, **ספר עין יעקב המבואר**, ירושלים תשל"ז, עמ' קלז).

הרחיב על נושא זה, משה צוריאלי, שטען שהבנת הנלמד היא התנאי לזכירתו, וממילא לאחר שהתלמיד הבין את מה שלימדו רבי פרידא, זכר זאת היטב (צ' צוריאלי, **ספר אוצרות האגדה: עין יעקב**, בני-ברק תשנ"ט, עמ' תקעו-תקעז).

ראינו מעלה אחת, שיש לתלמידו של רבי פרידא, והיא מעלת הזיכרון. מלבד מעלה זו, שהיא מתנת שמים, תלמידו של רבי פרידא מאופיין בכוח רצונו העז ובמסירות נפשו ללימוד התורה למרות קשייו בקליטתה. כדי להוכיח זאת, יש לומר, שהתלמיד קלט נושא מסוים דווקא לאחר לימוד של ארבע מאות פעמים. אילו אותו תלמיד היה מסיח את דעתו ומשתעמם בעת הלימוד, לא היו אלו ארבע מאות פעמים, אלא פחות מכך.¹⁸ עובדה היא, שבאותו יום מיוחד, אשר קראו בו לרבי פרידא לדבר מצווה, לא התרכז התלמיד בלימוד, ולכן לא הבין את הנושא.¹⁹

רוצה לומר, לא די להטיל את האחריות על העברת התורה לדורות על אלו שניחנו רק בזיכרון טוב, אלא יש לבחור גם באלו שנפשם בוערת באהבת-התורה, ומכאן – שימסרו את נפשם, כדי שלא תישכח, חלילה, מעם ישראל.

לא ברור, מדוע החליט רב ללמד את בנו, איבו, מהוויות העולם.²⁰

לעומת זאת, על-פי הכתוב לעיל, ניתן להבין, מדוע רבי פרידא החליט להתעקש וללמד את תלמידו תורה – למרות קליטתו האיטית את הנלמד. האגדה הזו לא רק מדגימה את דבריו של רבי עקיבא שנקבעו להלכה:²¹ "שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו" (עירובין נד ע"ב), אלא גם משלימה אותם, שכן היא קובעת, מהם הקריטריונים המרכזיים לאותו תלמיד, שחובה ללמדו תורה, עד שיבין מה לימודה.

עד כאן הוצג התירוץ המרכזי לקושי הראשון.

ניתן להציג עוד שני תירוצים, אם כי משניים:

א. תירוץ זה מבוסס על הכתוב ב'ספר חסידים', סימן תתקמו:

טוב, שיחזור ההלכה עם אותם שאינם יודעים כל כך כמותו, כדי שלא ילכו בטלים, משיחזור עם חבריו הדומים לו, כמו שאמרו חכמים: המלמד עם הארץ תורה – מבטל גזירות. ורבי פרידא, שהיה אומר ארבע מאות פעמים (את) ההלכה לתלמיד אחד, כי זה דומה **למת-מצוה**, שאין לו עוסקים, לחזור עמו... ואף-על-פי שמפסיד מעט מתורתו, תורתו מתקיימת בידו.²²

המושג "מת-מצווה" מבואר על-ידי הרמב"ם בספרו היד החזקה:

18. ראו עוד ח' גבהרד, **שיעורים בהגדות חז"ל: עירובין**, בני-ברק תשנ"ט, עמ' 161, נספח 72.
19. וולדמן שם דברים אלו בפי התלמיד: "דבכל שעה ושעה אני אומר לעצמי: בטח עכשיו יקום הרב לילך לשם ולא יוכל ללמדני, ולכן איני יכול לרכז את מחשבותי לקלוט את מה שאתה מלמד אותי" (וולדמן (לעיל הערה 17), עמ' קלח). משמע, שבימים כתקנו, היה התלמיד מרכז את מחשבותיו בכל ארבע מאות הפעמים של הלימוד. יש לציין, שמדובר במאמץ אינטלקטואלי עצום, המעיד על רצונו העז של התלמיד לקלוט דברי תורה.
20. כלומר, מה היה הפסול בבנו של רב לגבי לימוד התורה. (פסחים קיג ע"א), שהזכרנו למעלה במסגרת הקושי הראשונה.
21. וכן כותב הרמב"ם בספרו "היד החזקה":
"הרב, ש'למד ולא הבינו התלמידים, לא יכעוס עליהם וירגז, אלא חוזר ושונה הדבר אפילו כמה פעמים, עד שיבינו עומק ההלכה..." (הלכות תלמוד תורה פ"ד, ה"ד). וכן כותב המאירי על מסכת עירובין דף נב, ע"ב: "לעולם לא יתיאש מן הלימוד אף לקושי המתלמד, אלא יִשְׁמַע לו עד שידע – אפילו אלף (!) פעמים". (המאירי (לעיל הערה 13), עמ' שעא)
22. קשה לי לשונו של בעל 'ספר חסידים': "שמפסיד מעט מתורתו" – שכן רבי פרידא, ללא ספק, השקיע זמן רב בתלמידו. בכל אופן ניתן להביא ראיה לדבריו: "תורתו מתקיימת בידו" משתי משניות בפרקי אבות:
א. "רבי ישמעאל (בנו) אומר: הלימוד תורה על מנת ללמוד, מסיפיקין בידו ללמוד וללמד... " (פ"ד, ה).
ב. "הוא היה אומר: כל שִׁמְעָשִׁי מִדְּבִין מִחֻקִּיתוֹ, חֻקִּיתוֹ מִתְקַיֶּמֶת, וְכָל שִׁחְקִיתוֹ מִדְּבִין מִפְּעֻשָּׁיו, אֵין חֻקִּיתוֹ מִתְקַיֶּמֶת" (פ"ג, ט).

כהן, שפגע במת-מצוה בדרך, הרי זה מטמא לו. אפילו כהן גדול – חייב להטמא לו ולקוברו. ואיזהו מת-מצוה? אחד מישראל, שהיה מושלך בדרך, ואין לו קוברין... (הלכות אבל פ"ג, ה"ח).

בעל 'ספר חסידים' עורך אנלוגיה בין מת-מצווה לבין תלמידו של רבי פרידא: אם ישנו תלמיד, החפץ ללמוד תורה ואין מי שילמדו, כי יש רק רב אחד באזור כולו או כי לרוב הרבנים אין סבלנות להתמודד עם תלמיד קשה-קליטה באופן חריג – ישנה חובה ללמד תורה את אותו תלמיד.

אף-על-פי שנאסר על הכהן הגדול ועל הנזיר להתעסק בקבורת הקרובים לו ביותר, מוטלת עליהם החובה מדין-תורה להתעסק בקבורת מת-מצווה. כמו-כן, אף-על-פי שנאסר לבטל מלימוד-תורה, משקיע רבי פרידא זמן יקר, על-מנת שתלמידו, החפץ בלימוד התורה, יבוא על סיפוקו.

לסיכום, על-פי דברי בעל 'ספר חסידים', האגדתא על רבי פרידא ותלמידו באה ללמד על החובה להשקיע גם בתלמידים, המתקשים בלימוד תורה, ובמיוחד אם רוב המלמדים התייאשו מללמדם.

ב. תירוץ זה מבוסס על דברי רבי חיים שמואלביץ:

לפי דבריו, רבי פרידא נהג כך עם תלמידו כדי להתאמן במידת המתנות, שכן הלימוד עם תלמיד מסוג זה מצריך סבלנות רבה. מכאן מוכיח רבי חיים שמואלביץ, שהנוהג במידת המתנות – רק מרוויח ולא מפסיד, שכן רבי פרידא זכה לאריכות-ימים מופלגת, ובכך קיבל "פיצוי" על הזמן שנגרע ממנו בלימוד התורה.²³ הווי אומר, תירוץ זה מדגיש את העיקרון החינוכי-חינוך למידות טובות.

2. תירוץ הקושיה השנייה

בתירוץ המרכזי של הקושיה הראשונה דובר על כך, שרבי פרידא ראה בתלמידו חלק מהשרשרת של מעבירי התורה מדור לדור, ועל כן לימד אותו תורה בנחישות רבה. למעשה, ניתן להציג כאן מהלך כללי: רבי פרידא ראה בהעברת התורה שבעל-פה לדורות הבאים משימה ממדרגה ראשונה, שכן חשיבות המשימה נמדדת על-פי התועלת, שהיא מסיבה ליחיד או לציבור. התורה היא התנאי לקיומו של עם ישראל, וידועים לנו דברי רבי סעדיה גאון "אין אומתנו אומה אלא בתורתה" – גם התורה שבכתב וגם התורה שבעל-פה מבססות את קיומו של עם-ישראל.²⁴

לפי דברים אלו ניתן להבין, מדוע דחה רבי פרידא את צורכי-הכלל, והעדיף את צורכי-הפרט, שכן דווקא הפרט עסק בלימוד התורה.²⁵

ראיות נוספות לתירוץ השני ניתן ללמוד מהמשניות הבאות:

23. ח"ל שמואלביץ, **ספר שיחות מוסר**, חלק ג, מאמר ט"ו, ירושלים תש"ס, עמ' נב. וראו עוד עמ' נ-נב, אשר בהם עוסק רבי חיים שמואלביץ במידת המתנות. על כך כותב אברהם שטאל: "רק מורה שסבלנותו מרובה – יצליח בעבודתו..." (ראו הערה 17).

24. ראו גבהרד (לעיל הערה 18), עמוד 89.

25. יש להוסיף, שדווקא התירוץ המרכזי לקושיה הראשונה עולה בקנה אחד עם תירוץ הקושיה השנייה, בעוד שהתירוצים המשניים לקושיה הראשונה אינם כך, שכן גם אם התלמיד הוא בבחינת "מת-מצווה", וגם אם רבי פרידא מתאמן במידת המתנות, ניתן ללכת לצורכי-המצווה לזמן קצוב, ולאחר מכן – לחזור וללמד את התלמיד ארבע מאות פעם מחדש.

- א. "וְאֵל תֵּאֲמַר: לְכַשְׁאֲפָנָה אֲשֶׁנָּה, שְׁמָא לֹא תִפְנֶה!" (אבות ב, ד).
- ב. "אֵלֶּי דְּבָרִים, שְׁאֲדָם אוֹכֵל פְּרוּתֵיהֶן בְּעוֹלָם הַזֶּה, וְהִקְרָן קִיָּמָת לֹא לְעוֹלָם הַבָּא: כְּבוֹד אָב וְאִם, וְגִמְלוֹת חֲסִידִים, וְהִבָּאת שְׁלוֹם בֵּין אָדָם לַחֲבֵרוֹ, וְתִלְמוּד תּוֹרָה – כְּנֶגֶד פְּלִים" (משנה, פאה א, א) – תלמוד תורה עולה על כל המצוות.

3. תירוצ הקושיה השלישית

נראה, שרבי פרידא ניסה בפעם הראשונה ללמד את תלמידו עוד פעם ועוד פעם בסבלנות אין-קץ, ורק בפעם הארבע מאות ראה, שהתלמיד קלט והפנים את הנלמד.²⁶ לאחר עוד כמה ניסיונות הבין רבי פרידא שהעניין עקבי, ולכן המשיך ללמד כך את תלמידו. ניתן לשער, שרבי פרידא התעניין בסיבה לכך, שדווקא לאחר ארבע מאות פעמים של לימוד – "קוטפים את הפירות".

וכן כותב בעל 'עיון יעקב':

"דהוי תני ליה ת' זימני – כמו שהתורה ניתנה בכ"ב אותיות, שהיא מן א' עד ת', לכך כוון למספר הזה". זהו תירוצ על-פי שיטת הגימטריה: ת' = 400 בערך המספרי, ומכאן הבין רבי פרידא, מהו הערך הסגולי של לימוד תורה בארבע מאות פעם.²⁷

4. תירוצ הקושיה הרביעית

לפי התירוצ הזה ניתן להוכיח, שהייתה עריכה לכתיבת האגדתא. בחזרה על דברי התלמיד רצו עורכי האגדה לבטא את מבוכתו כתוצאה מהסחת-דעתו. מכאן, שיש באגדה מרכיב אומנותי-פיוטי, ולא רק מרכיב היסטורי מדויק.²⁸

ניתן גם לעיין בסוגיה גם מזווית-ראייה שונה:

עורכי האגדה שמו את המשפט "השתא קאי מר" **פעמיים** בפי התלמיד כדי לבטא את חוסר-סבלנותו מהלימוד הממושך, ובמילים אחרות: את רצונו העז כבר "לצאת להפסקה" קלה או ממושכת. לעיל הוכח, שבתלמיד פיעמה תשוקה כבירה ללימוד-תורה, אלא שגם בתלמידים כאלה עלול להיות רפיון מסוים. אם נתנהל לפי אותה זווית-ראייה, נוכל לשער, שעורכי האגדה רצו לשבח את סבלנותו ואת ענוותנותו של רבי פרידא, שלמרות התרפות התלמיד – הרי הוא הסביר לו פנים ולימדו מחזור נוסף של ארבע מאות פעם.

26. ראו בהערה 21 את דברי המאירי.

27. ראו פירוש 'עיון יעקב' בתוך: י' בן חביב, **עין יעקב**, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' צב. המהרש"א שם מציע תירוצ נוסף לעניין המספר ארבע מאות: ארבע פעמים לימוד כפול מאה פעמים חזרה. הטעם לכך לקוח מעולם הסוד, ומפאת קוצר הבנתי בנושא זה לא ארחיב את הדיבור על כך.

28. ראו לעיל הערה 9.

5. תירוץ הקושיה החמישית

שכרו של רבי פרידא מורכב משני חלקים:

- אריכות-ימים מופלגת – תוספת של ארבע מאות שנה (כנגד ארבע מאות פעמים נוספות של לימוד תורה).

- הוא וכל בני דורו יזכו לעולם הבא.²⁹

המכנה המשותף בין שתי הצעות שכר אלו הוא שאינן טבעיות. אחד ההבדלים הוא, שההצעה הראשונה מתמקדת בעולם הזה, ואילו ההצעה השנייה מתמקדת בעולם הבא.

ההבדל שני: באריכות-הימים מתבטא גמול אישי; בעוה"ב מתבטא גמול קיבוצי.

על-פי הספר 'בן יהוידע' התנהגותו של רבי פרידא הייתה על-טבעית, בכך שהוא לימד את תלמידו ארבע מאות פעמים **נוספות** בסבר פנים יפות וללא שמץ של כעס.³⁰ לפיכך הוצע לו לבחור בין שתי הצעות על-טבעיות.³¹

על-פי פשט האגדה, זכה רבי פרידא בשתי ההצעות, כיוון שהוא העדיף את צורכי-הכלל על צרכיו האישיים.

לעניין זה יש קונוטציה למסופר על שלמה המלך, שהעדיף חכמה כדי לדעת לשפוט את העם – על-פני עושר, ניצחון על האויבים ואריכות-ימים. לפי פשט הפסוקים, ה' נתן לו את כל אלו, כיוון ששלמה העדיף את טובת העם על טובתו האישית.³²

לפי בעל 'עיון יעקב' זכה רבי פרידא בשכר הכפול, מפני שהתורה היא חלק מ'אלו דברים', ש'אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, וְהִקְרָן קִימָתָן לוֹ לְעוֹלָם הָבָא' (משנה פאה א, א). רבי פרידא התאמץ למען לימוד התורה, ולימד את תלמידו אותו נושא שמונה מאות פעם כמעט ברציפות, ולכן ה' זיכהו בשכר גשמי ובשכר רוחני.³³

יש להקשות על דברי בעל 'עיון יעקב', שכן לפיו השכר הכפול נועד לרבי פרידא מלכתחילה, ומדוע הציבה בפניו בת-הקול אפשרות לבחור בשכר אחד?

ניתן להציע לכך שתי תשובות:

א. ה' ידע, שרבי פרידא יעדיף את טובת-הכלל על טובתו האישית, ומשום כך החליט לנסותו, דהיינו לגדלו ולרוממו בבחירה בין שתי ההצעות.³⁴

29. על-פי חנוך גבהרד לא כל בני תקופתו של רבי פרידא זכו לעולם הבא. המושג "בני דורו" מכוון לאלו שהסתופפו סביב רבי פרידא והיו כפופים למרותו. (ראו לעיל הערה 18, עמ' 162, נספח 74) בעל 'ענף יוסף' מביא את דעת האריז"ל, לפיה בני דורו של רבי פרידא הם אלו הקשורים לשורש נשמתו (ראו לעיל הערה 27).

30. ראו: אצל גבהרד את פירושו של הבן איש חי, בעל ספר 'בן יהוידע' (ראו לעיל הערה 18, עמ' 89).

31. כאשר רבי פרידא לימד את תלמידו ארבע מאות פעם, הוא נהג לפי ההלכה, אך כאשר הוא לימד **עוד** ארבע מאות פעם נוספות – הוא נהג במידת החסידות, ועליה הוא קיבל את שכרו (מ' צוריאלי, **ספר אוצרות האגדה – עין יעקב**, בני-ברק תשנ"ט, עמ' תקעז).

32. מלכים א ג 14-5.

יש לסייג ולומר, שה' נתן לשלמה המלך אריכות-ימים, בתנאי שילך בדרכי ה', כאשר הלך דוד המלך. כמו-כן גבהרד עורך אנלוגיה בין שלמה המלך לבין רבי פרידא (ראו לעיל הערה 18, עמ' 90).

33. ראו: בן חביב (לעיל הערה 27), עמ' צב.

34. על סמך דברי הרמב"ן על מהות הניסיון בפירושו לבראשית כב 1: "ודע כי השם צדיק יבחן (תהלים יא 5), כשהוא יודע בצדיק, שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו יצוה אותו בנסיון, ולא יבחן את הרשעים, אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה".

ב. על-פי האגדה, רבי פרידא העדיף, לכאורה, את צורכי-הפרט על חשבון צורכי-הכלל. כדי לוודא, שרבי פרידא נהג כן משום הדאגה לכלל ישראל, הציעה לו בת-הקול לבחור בין שתי הצעות של שכן, שממילא ה' רצה לזכותו בשתייהן. מכיוון שרבי פרידא בחר בהצעה לטובת הכלל וויתר על טובתו הגשמית, הוא הוכיח, שגם בהעדפתו להמשיך בלימוד התורה עם תלמידו – ראה רבי פרידא לנגד עיניו את טובת הכלל.

ג. ואולי הגמרא לא סיפרה את הליכתו לעסוק בצורכי-הכלל, מכיוון שהדבר מובן מאליו.

סיכום

במאמר זה ערכנו ניסיון לנתח אגדה על-פי מבנה הפנימי, הקשרה המקומי והקשרה הכללי, דהיינו השוואתה למקומות נוספים במשנה ובתלמוד. אגדה זו מדגימה את דברי רבי עקיבא בדבר חובת הרב לשנות לתלמידיו, וכן משלימה אותם – בהציבה את הקריטריונים לתלמיד הראוי לכך.

ניתוחה הפנימי של האגדה נעשה בדרך של העלאת קושיות מול הצעת פתרונות על סמך מקורות שונים. המסר המרכזי של אגדה זו עוסק בחשיבות מסירת התורה שבעל-פה מדור לדור, גם אם הדבר פוגע בצורכי-הכלל המקומיים והזמניים, וגם אם הדבר דורש כוחות-נפש כבירים ומאמץ בלתי-נלאה.

אף-על-פי שנעשה ניסיון לנתח את האגדה, עד כמה שניתן, ברור, שישנם מרכיבים נוספים באגדה זו, שניתן לדון בהם:

- ניתן להשוות בין אגדה זו לבין מקורות נוספים בתלמוד הבבלי והירושלמי, אשר ר' פרידא מוזכר בהם, ועל-פי מקורות אלו ניתן להציע קווים לאפיון דמותו.³⁵
- יש להבין כיצד רבי פרידא, שזכה לאריכות-ימים מופלגת ומסר נפשו על לימוד התורה, כמעט ואינו מוזכר בתלמוד.

35. המקורות הם: בבלי, מנחות נב ע"ב, נג ע"א; בבלי, מגילה כז ע"ב; בבלי, סנהדרין פב ע"א, קד ע"א; ירושלמי, פאה לג ע"א; שם, בבא בתרא כט ע"א.

המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" בהגות של הציונות הדתית

תקציר

המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" הם מושגים בעלי תוקף הלכתי, שמקורם במצוות התורה (ויקרא כב 32): "וְלֹא תַחֲלֹל אֶת שֵׁם קִדְשִׁי, וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". מושגים אלה מהווים יסודות חשובים במחשבה היהודית ובתודעת התפקיד הדתי של יהודים שומרי-מצוות. המאמר מבקש להראות, כיצד התפיסות הרווחות בציונות הדתית לגבי משמעותה הדתית של מדינת-ישראל, יוצרות חידושים מרחיקי-לכת בהבנת מושגים אלה – תוך התאמתם לשינויים, שחלו במעמד ישראל בין העמים בזמננו.

המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" הם מושגים בעלי תוקף הלכתי, שמקורם במצוות התורה (ויקרא כב 32): "וְלֹא תַחֲלֹל אֶת שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".¹ מושגים אלה מהווים יסודות חשובים במחשבה היהודית ובתודעת התפקיד הדתי של יהודים שומרי-מצוות. בספרות חז"ל מופיע המושג קידוש-השם בדרך כלל בקשר לחובה הנורמטיבית, שיש לאדם למות למען קידוש-השם.² עיקרון זה ממשיך להופיע גם במדרשים מאוחרים יותר ובמקורות מימי הביניים, כאשר לעתים יש בהם גם הדים ברורים לפורענויות, שעמי-הנצרות המיטו על עם-ישראל.³

מילות מפתח: קידוש-השם; חילול-השם; הרצ"ה קוק; הרב יהודה עמיטל; גלות; מדינת-ישראל; ערכי-מוסר; הסכמי-שלום.

1. אמנם על-פי הפשט אין הכרח לפרש את הפסוק במקרא כמצווה שתי מצוות עצמאיות. הפסוק הקודם לו אומר: "ושמרתם מצוותי ועשיתם אותם, אני ה'" (ויקרא כב 32), וניתן להבין את ההמשך: "ולא תחללו את שם קודשי ונקדשתי..." כתיאור התוצאה האוטומטית של שמירת המצוות או אי-שמירתן. ברם, בספרות ההלכה התקבלה ההבנה, שמדובר בשתי מצוות: האחת – מצוות עשה לקדש את השם, והשנייה – מצוות לא-תעשה שלא לחללו, ולגבי הבנה זו שוררת הסכמה, ואין חולק בדבר. ראו: בה"ג לא תעשה קלז; רס"ג ל"ת לג, רמב"ם, **ספר המצוות**, לא תעשה סג; שם, עשה ט, **משנה תורה**, הלכות יסודי התורה ה, ד, יא, **ספר החינוך**, מצוות רצד-רצה; סמ"ג לאוין ב; סמ"ק פה.
2. ראו: ספרא אמור, ט; בבלי, סנהדרין עד, ע"א-ע"ב; פסחים נג ע"ב, זבחים קטו ע"ב; בראשית רבה צח, כ; שיר השירים רבה, ב, יח; תנחומא לך לך, ב; תנחומא לפרשת תצוה, ה, כי-תשא כב, כי-תבוא, ב. במקורות הללו צוין הביטוי קידוש-השם במפורש. במפתח לספרו של א"א אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**,³ ירושלים תשל"ו, הערך קידוש-השם במפתח העניינים של הספר מציין את העמודים 308-312, אשר בהם נידון הנושא "ייהרג ואל יעבור", וההתמודדות עם גזירות השמד, אעפ"י שברוב המקורות המופיעים שם לא הוזכר הביטוי קידוש-השם במפורש.
3. ראו: מדרש שוחר טוב, ד, מדרש לקח טוב, "אמור", המדבר במפורש על יהודי מגנצה, שמסרו נפשם על קידוש-השם; **ספר הזוהר**, "חיי שרה" סא, א, "בלק" קצט. באשר לדורו של שמד – ראו שם טו, יז, כה וכה, **ספר חסידים** סימן ריט וסימן רכב.

שנתון "Le" – תשע"א – כרך ט"ז

משמעות **נוספת** של המושג קידוש-השם היא הימנעותו של אדם מביצוע עברה מתוך יראת-שמים,⁴ ולעומת זאת, יחיד שעבר עברה, אעפ"י שיכול היה להימנע ממנה, נחשב למחלל את השם.⁵

קיימת גם הבנה אחרת, שלישית, של המושג קידוש-השם, המקשרת את המושג עם תגובת הגויים על מעשה של יהודי.⁶

רמב"ם מתאר בצורה שיטתית את דרכי יישומה של המצווה לקדש שם-שמים, והוא משרטט שלושה רבדים שלה.⁷

הרובד הראשון, הוא הנכונות למסור את הנפש למען קיום המצוות במצבים של התמודדות מול גזרות, "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ונהרג ולא עבר – הרי זה קידש את השם".⁸

הרובד השני מתבצע ברמת קיום המצוות הנורמטיבי בחיי היום-יום, בעשיית מצווה לשם-שמים בלי כל עירוב של כוונה פסולה "וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם: לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו – הרי זה מקדש את השם".⁹

ברובד השלישי כותב הרמב"ם על התנהגות מוסרית, שעובד ה' הנוהג בה, גורם לכך שמתקדש שם-שמים על-ידי: "וכן אם דקדק החכם על עצמו, והיה דבורו בנחת עם הבריות, ודעתו מעורבת עמהם, ומקבלם בסבר-פנים יפות ונעלב מהם ואינו עולבם, מכבד להן, ואפילו למקילין לו, ונושא ונותן באמונה... עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו – הרי זה קידש את ה'".¹⁰

המהר"ל מפראג מסכם אף הוא את שלושת הדרכים הללו של קידוש-השם.¹¹

המשמעות הרווחת ביותר של המושג "קידוש-השם" בספרות ישראל לדורותיה היא ללא ספק זו המתייחסת לפעולות של מסירות-נפש למען האמונה, התורה והמצוות.¹² מוות על קידוש-השם הוא ערך, שקנה שביתה במחשבת היהדות ובעולם ההלכה – כחובה וכאידיאל למן ימי מרד בר-כוכבא ואילך, ורוב הכתיבה התורנית בענייני קידוש-השם עוסקת בו.¹³ גם הרמב"ם עצמו עוסק

4. סוטה י, ע"א-ע"ב.

5. הבנה זו של המושג חילול-השם באה לידי ביטוי במספר רב של מקורות מספרות חז"ל, כגון: מכילתא יתרו "בחודש"; ספרי "שופטים", קמח; בבלי, שבת לג ע"א; פסחים מט ע"א; יומא פו ע"א; מועד קטן יז ע"א; עבודה זרה נד ע"א; סנהדרין מט ע"א; ויקרא רבה יז, ג.

6. דוגמאות לכך הן היענות דוד לבקשת הגבעונים יבמות עט ע"א; גיטין מז ע"א; ירושלמי, קידושין מב, ב, אברהם שנמנע מלקחת מרכוש סדום, תנא דבי אליהו כב, וכן החזרת אבדה לנוכרי או הימנעות מגזילת הנוכרי בבא קמא קיג ע"א-ע"ב, ירושלמי, בבא קמא ד, ג (ד ע"ב), בבא מציעא ב, ה (ח ע"ג).

7. **משנה תורה לרמב"ם**, הלכות יסודי התורה, פרק חמישי. הרמב"ם מדבר במקביל על חילול-השם ועל קידוש-השם, וכאן נציין בקצרה מתוך דבריו בעניין קידוש-השם, שהוא עיקר עניינו בפרק זה.

8. שם, הלכה ד.

9. שם, הלכה י.

10. שם, הלכה יא.

11. מהר"ל, **נתיבות עולם**, נתיב אהבת ה', פרק שני.

12. דוגמה יפה ומובהקת לכך שרעיון קידוש-השם התפרש בדרך כלל כמתייחס למסירות-נפש עבור האמונה, ניתן למצוא בגיליון של כתב-העת **מחניים**, מא (חנוכה תש"ך), אשר הוקדש לנושא זה, וכל מאמריו מתמקדים בעניינים הנוגעים למסירות-נפש שכזו. בחוברת זו מופיע בין השאר מאמרו של י' ייבין 'קידוש-השם בתנ"ך', עמ' 69-70, וגם הוא מתמקד בהיבט זה, זאת אעפ"י שהרצי"ה ותלמידיו, כפי שנראה בהמשך, הפיקו מהתנ"ך משמעות שונה לחלוטין של המושג קידוש-השם.

13. על היווצרותו של רעיון קידוש-השם במובן זה בתקופת המאבק בשלטון הרומי, והקניית מעמד חשוב ביותר לערך של מסירות-נפש למען

במשמעות זו של קידוש-השם באופן נרחב ושיטתי באגרת השמד, שכתב ליהודים בארצות האסלאם שחיו בצילן של גזרות-השמד, שגזרו המוסלמים האלמוותיים.¹⁴ הבנה זו של קידוש-השם מופיעה גם בפרשנות לתורה,¹⁵ בכתבי-החסידות¹⁶ ובספרות-המוסר.¹⁷

ראוי לציין, שגם בספרות המחקר מרבית ההתייחסויות לסוגיית קידוש-השם עוסקות בבירורים בתופעה ההיסטורית של מסירות-נפש על קידוש-השם בקרב יהודים, בהתנהגותם בתקופות של גזרות-דת, ובהתייחסויות אידאולוגיות לדפוס-פעולה זה.¹⁸ במאה העשרים ניתן למצוא עיסוק נרחב במושג קידוש-השם במובן של מסירות-נפש למען המצוות – בדיונים מעשיים, שהתעוררו סביב החיים היהודיים בתקופת השואה. ההתלבטויות בדבר וההכרעות המעשיות – מצאו את ביטויין הן בדרשות מתקופת השואה והן בספרות השו"ת מאותן שנים ומשנים שלאחר מכן.¹⁹

א. מדינת-ישראל וקיבוץ הגלויות כקידוש-השם

המושגים קידוש-השם וחילול-השם תופסים מקום חשוב במשנתו של הרצי"ה קוק, אולם בשונה מכל המסורות הפרשניות המקובלות מימי התלמוד ועד ימינו – הרי בדברי הרצי"ה מקבלים מושגים אלה משמעות חדשנית:

הרצי"ה הצביע על משמעות נוספת למושג קידוש-השם, שמקורה בדברי הנביאים, והוא הפך משמעות נוספת זו לעיקר מכונן ומרכזי במשנתו. הרצי"ה הרבה לצטט את דבריו של הנביא יחזקאל בפרק לו (פס' 16-20), אשר בהם מדבר הנביא על פיזורו של עם-ישראל בגלות ואומר: "וְאָפִיץ אֶתְּם בְּגוֹיִם, וַיִּזְרוּ בְּאֶרְצוֹת, כְּדָרְכָם וְכַעֲלִילוֹתָם שִׁפְטוּתִים. וַיָּבֹאוּ אֶל הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם, וַיַּחֲלֹלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי בְּאֵמֹר לָהֶם: עִם ה' אֵלֶּה, וּמֵאֲרָצוֹ יָצְאוּ. וַאֲחֲמַל עַל שֵׁם קִדְשִׁי, אֲשֶׁר חָלְלוּהוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּגוֹיִם, אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה".

יחזקאל, לפי פרשנותו של הרצי"ה, מגדיר בפסוקים אלה את עצם הישיבה בגלות כחילול-השם, ובהמשך לכך הוא מתאר את השיבה לארץ-ישראל כאקט אלוהי, היוצר קידוש-השם: "לִכְן אֶמַר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר ה' לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל, כִּי אִם לְשֵׁם קִדְשִׁי, אֲשֶׁר חָלְלֵתֶם

האמונה והמצוות -ראו: מ"ד הר, 'גזירות השמד וקידוש-השם בימי הדריינוס', מלחמות קודש ומאמרים עלולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח.

14. בהדפסת המהדורה השלישית של האגרת בשנת 1860 בליפסיא נקראה האגרת בשם "מאמר קידוש-השם", והדבר משקף היטב את הזיהוי של המושג עם מסירות-הנפש בעת גזרות-דת. ראו: מ"ד רבינוביץ, אגרות הרמב"ם, ירושלים תש"ד, בפתח דבר עמ' יג.

15. אציין דוגמאות משלוש תקופות ומשלושה אזורים שונים והם: פירוש הרמב"ם על התורה, ויקרא כב 32 (ספרד, המאה ה-13); פירוש רבי משה אלשיך, שם (ארץ ישראל, המאה ה-16); רש"י הירש על התורה, שם (גרמניה, המאה ה-19).

16. ראו: י' אלתר מגור, שפת אמת על התורה, ויקרא אמור, בכל השיחות לפרשה זו; שמואל מסוכטשוב, שם משמואל, תרע"א, "לך", רעו; צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק, לפרשת תולדות א ולפרשת זכור יב.

17. ראו: י' גירונדי, איגרת התשובה, יא; י' הורביץ, שני לוחות הברית, שער האותיות א, הקובע את הברכה שיש לברך לפני שאדם מוסר את נפשו על קידוש-השם; ש' זיסל מקלם, חכמה ומוסר, א, ח; י' בלוך, שיעורי-דעת ב, עמ' קכו; א"א דסלר, מכתב מאליהו, ג, בני ברק תשכ"ד, עמ' קיו.

18. ראו למשל מספר רב של מאמרים בנושא זה באספת המאמרים מלחמת קודש ומאמרים עלולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים (לעיל הערה 13), ובספר של י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירות הנפש, ירושלים תשנ"ג.

19. ראו על כך: א' פרבשטיין, בסתר רעם: הלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה, ירושלים תשס"ב, עמ' 134-137, 395; ש' הוברבנד, קידוש-השם, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 23; א' פוקס, השואה במקורות רבניים (שו"ת ודרשות), ירושלים תשנ"ה, עמ' 236-237; י' שוורץ וי' גולדשטיין, השואה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 199; י' ליכטנשטיין, 'הגדרת קידוש-השם בתקופת השואה', אוניברסיטת בר-אילן - הדף השבועי, 805 (תשס"ט).

בגוֹזִים, אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם. וְקִדְשִׁיתִי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחַלֵּל בְּגוֹזִים, אֲשֶׁר חָלַלְתֶּם בְּתוֹכָם, וְיָדְעוּ הַגּוֹזִים, כִּי אֲנִי ה' נֶאֱמַר ה' – בְּהַקְדָּשִׁי בְּכֶם לְעֵינֵיהֶם. וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹזִים, וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת, וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל אֶדְמַתְכֶם.²⁰

הרצ"ה מגדיר את הפרק הזה ביחזקאל בתור "פרק מיוחד מאוד, אין עוד פרק כזה, כל כך ריאלי, בכל הנביאים".²¹ לאור הפסוקים הללו ביחזקאל, הוא קובע, שעצם הימצאות עם-ישראל בגלות ועצם הפיזור שלו בין העמים היא חילול-השם קולקטיבי, מעין מגה-חילול, שאין קשה ממנו. בהתאם לכך נתפסת השיבה לארץ-ישראל – כהחליך, היוצר את קידוש-השם הנשגב ביותר.

תפיסה זו של מדינת-ישראל בתור התגלמות קידוש-השם בעולם היא אבן-היסוד המרכזית בהשקפתו של הרצ"ה על משמעותה של מדינת-ישראל. משמעותה של תפיסה זו לענייננו היא הגדרת היחס בין ישראל לעמים לפי ההשקפה, שבה אומות העולם רואות את עם-ישראל:

כאשר הן רואות אותו בעליבותו, מתחלל שם-שמים, ואילו כאשר הוא מתעשת, שם שמים מתקדש. אם נרצה, נוכל להגדיר זאת במהלך הפוך, ולגרוס את הניסוח: המצב הלאומי של ישראל הוא שמכונן את היחס בין ישראל לעמי תבל.

פרשנות זו של המושג קידוש-השם יוצרת מהפכה – בהשוואה לדרך, שמושג זה נתפס במרוצת-הדורות. הרצ"ה זונח בכך את המשמעויות, שניתנו לקידוש-השם וחילולו בספרות התורה שבעל-פה, ומבכר על פניהן את המשמעות העולה מדברי הנביא יחזקאל. השינוי שמתחולל בכך הוא מרחיק-לכת:

התפיסה המסורתית הבינה מושג זה כבעל משמעות דתית טהורה, בעוד שבמשנת הרצ"ה הוא מקבל משמעות לאומית מובהקת. המימוש הפוליטי של הקמת מדינה אוטונומית הוא שתופס את המעמד של יצירת קידוש-השם בעולם.

ראוי להדגיש, שלכאורה לא חרג הרצ"ה בפרשנותו לפסוק בספר יחזקאל מדרכם של רוב פרשני הפשט. ברם, הפרשנים הקלסיים הבינו, שהפסוק משקף אי-נחת ממצבו הרוחני של עם-ישראל. הם עמדו על כך שהנביא מוקיע בדבריו את עם-ישראל על עברותיו ומציין, שהיה בידיהם למנוע את חילול-השם שביציאה לגלות על-ידי שמירת-המצוות. הרצ"ה מתעלם מהיבט דתי-רוחני זה, ולדעתו, עצם החידלון או המימוש המדיניים-פוליטיים הם שקובעים אם מתבצע קידוש-השם בעולם על-ידי עם-ישראל או חילולו.²²

הפרשנות המקובלת למושגים קידוש-השם וחילולו – ראתה במושגים הללו קווים מנחים לפעולותיו של האדם כאינדיבידואל. כל היישומים של קידוש-השם וחילולו, שהוזכרו על-ידי

20. יצוין שתפיסה ייחודית זו של המושגים קידוש-השם וחילול-השם אופיינית היא לנביא יחזקאל, והוא חוזר עליה באופן מקוצר גם בנבואותיו, המופיעות בפרקים: כ, כח, לט. אכן, יחזקאל מדבר גם על שלבים נוספים בתהליך קידוש-השם שייחוצר בתהליך הגאולה: "וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִים טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם, מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם. וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב טָהוֹר וְרוּחַ טָהוֹר אֶתֶן בְּקִרְבְּכֶם וְהָסַרְתִּי אֶת לֵב הָאֵבֶן מִבְּשָׁרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר. וְאֶת רוּחִי אֶתֶן בְּקִרְבְּכֶם, וְעָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר בְּחֶשְׁךְ תִּלְכּוּ, וּמִשְׁפָּטִי תִשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם". הרצ"ה בוחר בדרך כלל להתעלם מהמשך זה, ולראות בשלבי הגאולה הראשוניים: קיבוץ הגלויות ויישוב הארץ – תנאים מספיקים לקידוש-השם נעלה ברמה הלאומית.

21. רצ"ה קוק, **מתוך התורה הגאולה**, א, ירושלים תשמ"ג, שיחה לפרשת וילך-שבת תשובה תשל"ח, עמ' סא.

22. ראוי לציין עוד, שבמקום אחר בספר יחזקאל משתמש גם הנביא עצמו במושג חילול-השם במובן הדתי-רוחני הקלסי של הביטוי, כאשר הוא אומר (יחזקאל כ 39): "וְאָתֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אָמַר אֱדֹנָי יְיָ יְקֹנֶה אִישׁ גִּלּוּלָיו לְכוּ עִבְדוּ אַחֶר אֲמֵ אֵינְכֶם שְׁמַעִים אֵלִי נָאִת שֶׁם קִדְשִׁי לֹא תִחַלְלוּ עוֹד בְּמַתְנוֹתֵיכֶם וּבְגִלּוּלֵיכֶם". יש במקור זה כדי לחזק את ההבנה של פרשני המקרא לפיהם יש לראות את השימוש של יחזקאל במושג חילול השם כמקובל, והוא לא התכוון כלל לתת לו משמעות אחרת, חדשה.

הרמב"ם ושאר הפוסקים, עסקו במעשה הדתי של האדם בישראל. הרצ"ה לעומת זאת, רואה בהם הגדרה לפעילותה של האומה. במשנתו, לא המעשה הדתי הוא העיקר, ולא הפעולה של הפרט היא שיוצרת קידוש-השם או חילולו. מצבו הלאומי של עם-ישראל הוא הפרמטר לקביעת קידוש-השם או חילול-השם בעולם.

בתוך כך נוצרת תפנית נוספת בהבנת המושג קידוש-השם במשנת הרצ"ה, ולפיה האל עצמו יוצר את קידוש שמו באמצעות התנהלותו עם-ישראל, ולא האדם מישראל. בהטמעת רעיון זה בתוך התפיסה – יוצרת מחשבת הרצ"ה וחוגו תובנה חדשה ההופכת את המושג קידוש-השם ממצווה נורמטיבית – לגורם מכונן בתפיסה האידאולוגית.²³ עוד יש לציין, שבדברי הפרשנים המוטיב המרכזי הוא חילול-השם, שיש בדברי אומות העולם על אלוהי-ישראל, ש"לא היה יכולת בידו להציל את עמו ואת ארצו". מוטיב זה אינו מוצא את ביטוי בדברי הרצ"ה ותלמידיו, אשר מדגישים את עצם המצב של עם-ישראל – כקובע את קידוש-השם או חילולו, ולא את האמירה של הגויים על אלוהי-ישראל.²⁴

עמדתו זו של הרצ"ה שבה ומופיעה אין ספור פעמים בכתביו של תלמידו: הרב אורי כהן, ראש כולל מרץ במבשרת-ירושלים קובע: "מדינת-ישראל היא קידוש-השם, שכמותו לא היה מיום שגלינו מארצנו".²⁵

הרב זלמן מלמד, הממשיך את קו המחשבה של הרצ"ה, מפרט יותר, כשהוא מציג את תפיסת-העולם הראלי-היסטורי לשיטתו:

לדבריו: "בכל שנה הולך קידוש-השם ומתרבה בתקומת עם-ישראל ומדינת-ישראל. מדרגות יש בקידוש-השם: יש קידוש-השם בצנעה, ליחיד. יש קידוש-השם, שיחיד עושה ברבים, בפרהסיא, בעשרה. ויש קידוש-השם כלל-ישראלי. תקומתה של מדינת-ישראל היא קידוש-השם כלל-ישראלי. מציאות עם-ישראל בחוץ-לארץ, בגלות, היא חילול-השם, וחזרת עם-ישראל לארץ-ישראל הרי היא קידוש-השם. הדברים הללו מפורשים בנביא, בספר יחזקאל פרק לו".²⁶ הנחת המוצא של הרב מלמד אופיינית היא לחשיבה הדטרמיניסטית של בית-המדרש, אשר ממנו בא, לפיה תהליך גאולת עם-ישראל הנו תהליך הכרחי, המתקדם כל העת קדימה, ולכן אין כל צורך בהוכחות ובהבאת דוגמאות על מנת להמחיש את תקפות הטעון. קידוש-השם ההולך ומתרבה נקבע בדברי הרב מלמד – כעובדה, שאין עליה עוררין, ואשר איננה תלויה בדרך שבה הדברים נראים ומתפרשים על-ידי אומות-העולם.

הרב חיים דרוקמן, אף הוא תלמיד מובהק של הרצ"ה, כותב במאמר לכבוד יום העצמאות על קידוש-השם, הכרוך בשיבה לקוממיות בארץ ישראל, והוא רואה בו את האמצעי החיוני לשם מילוי תפקידו האוניברסלי של עם-ישראל בין העמים.

הרב דרוקמן מסביר, כי "תפקידם של ישראל הוא לגלות את הקב"ה לכל באי עולם, ובמשך כל שנות הגלות השפעתם – הייתה מצומצמת ביותר. זאת – משום שכאן יש כלל גדול: על-מנת

23. אמנם הרצ"ה בוודאי לא התכוון לבטל את המשמעות הנורמטיבית של המושגים קידוש-השם וחילול-השם, אולם בפעמים הרבות אשר בהן הוא דיבר עליהם, לא ניתן להם ביטוי במשמעות המקובלת, אלא במשמעות המקראית הלאומית אשר אותה חזר והדגיש.

24. ראו: רש"י, רד"ק, מצודת דוד ומלבי"ם ליחזקאל לו 20.

25. א' כהן, 'מודה לשעבר וחותר לשלב הבא', קוממיות, 47 (תשס"ז).

26. ז' מלמד, לזמן הזה, בית אל תשנ"ט, שיחה ליום העצמאות המ"ט, תשנ"ז.

לקבל השפעה ממישהו, צריך להעריך אותו... מצבם השפל של בני ישראל בגולה אינו מאפשר את תרומתו המיוחדת של עם-ישראל לכל באי עולם. עם-ישראל יכול למלא את ייעודו, להשפיע על העולם, רק כאשר הוא נמצא במצב, שבו העולם מעריך אותו. רק אז יכול להתקיים תהליך של השפעה אמיתית, רוחנית ומוסרית.²⁷

יישום הייעוד הדתי של ישראל בין האומות מחייב אפוא, לדעת הרב דרוקמן, את השיבה לעצמאות לאומית בארץ. במקום אחר מסביר הרב דרוקמן, שקידוש-השם – פירושו עשיית מעשה או יצירת מצב, שמרבים את התגלות ה' בעולם, וחילול-ה' – משמעו מעשה או מציאות, הממעטים את התגלות ה'. "התגלות ה' בעולם יכולה להיות רק על-ידי כלל-ישראל, כשהוא יושב בארצו כעם ריבוני".²⁸

בדברים אלה מחדש הרב דרוקמן, שהריבונות והעצמאות של עם-ישראל בארצו הם בבחינת תנאים הכרחיים ליצירת קידוש-השם בעולם. המדינה נתפסת כמצע חיוני, שבלעדיו לא תיתכן השפעה אמיתית של עם-ישראל על אומות העולם. ראוי להזכיר, שבהגות היהודית של העת החדשה רווחה התפיסה, שדווקא הפיזור של עם-ישראל בין העמים – נועד לאפשר לעם-ישראל לבצע את תעודתו, שבה יפיצו את רעיונות המוסר של תורת-ישראל באמצעות אורח-חיהם המתוקן בהיותם גלויים לכל העמים.²⁹ השקפתם של הרצי"ה ותלמידיו יוצרת אפוא מהפכה בחשיבה על הדרך, שבה ניתן להגשים את הייעוד של קידוש-השם בעולם.

מעמדו של המושג "קידוש-השם" במשנתו של הרצי"ה וכפי שהוגדר על-ידו – הופך להיות "יסוד ושורש לכל התורה כולה, וחילול-השם הוא יסוד ושורש להריסת כל התורה כולה".³⁰

תפיסה זו של המושג הופכת להיות כה דומיננטית במשנתו, עד שהיא משליכה גם על היבטים מעשיים, הרחוקים בדרך כלל מעולם המושגים הדתי. הרצי"ה החיל את המושג קידוש-השם על-פי הבנתו על שיקולים אופרטיביים בתחום ההכרעות הפוליטיות. כאשר עלתה על הפרק שאלת הצטרפותה של המפלגה הדתית-לאומית לקואליציה ולממשלה בראשותה של גולדה מאיר, טען הרצי"ה, שיש להימנע מכך בשל העובדה שהגברת מאיר הביעה נכונות לפשרות טריטוריאליות:

כאשר המפד"ל החליטה להצטרף לאותה ממשלה, הוא הגדיר זאת בתור "חילול-השם, שאין כמוהו, לשם השם יתברך, בורא העולם וקורא דורותיו ומציב גבולותיו וגבולות עמיו ועמו-חלקו, הוא הטראגי-קומדיה, של ביזוי עמנו ומדינתנו בהרכבת ממשלת מיעוט זו על מדינתנו. ו"אין מקיפין בחילול-השם. לרקבון אין תיקון ואין ריפוי ואין שכלול, בהצטרפות אליו, חס ושלום, אלא בפסולו וביטולו היסודי והמוחלט, ובהתחדשות בריאותית יסודית ושורשית".³¹

27. ח' דרוקמן, **זה היום עשה ד'**, מרכז שפירא תשס"ו. וראו עוד כיצא בזה בדברי ש' אבינר, **באהבה ובאמונה**, א, ירושלים תש"ס, עמ' 204.

28. ש' אבינר, 'קידוש-השם שבתקומת מדינת-ישראל', **באהבה ובאמונה**, 667 (תשס"ח).

29. אמנם הוגי-הדעות של המאה התשע-עשרה לא השתמשו במושג "קידוש-השם", אולם הרעיון, שהם הביעו בדבר תפקידו של עם ישראל בגלותו, היה דומה מבחינת תוכנו. עמדות אלה באו לידי ביטוי בתורת תעודת ישראל להגדרותיה השונות, שרווחה הן בהגות מסורתית – דוגמת זו של רש"ר הירש, הן בעולם המחשבה של המחשבים הדתיים, כגון: גייגר, פורמסטר, נחמן קרוכמאל ועוד, והן אצל הוגים מן הזרם הלאומי – כמשה הס, סירקין ובובר. ראו: מ' וינר, **הדת היהודית בתקופת האמנציפציה**, ירושלים תשל"ד, עמ' 157-162; ג' רוטנשטריך, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 132-135, 148, 151, 265, 268; א' שביד, **תולדות ההגות היהודית**, ירושלים תשל"ח עמ' 254-263. תפיסה הייעוד האוניברסלי של היהדות בגלות נוכחת אף בהגותו של הרא"ה קוק. ראו על כך: ר' לובין, 'תפיסת ההיסטוריה בהגותו של הרב קוק', א' ורהפטיג (עורך), **ישועות עוז**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 431-433.

30. רצי"ה קוק, **אריך הצבי**, ג, תשל"ד.

31. קוק (שם). הרצי"ה השתמש בדבריו באמרה, המופיעה בתלמוד בבלי, קידושין מ ע"א: "אין מקיפין בחילול השם, אחד שוגג ואחד מזיד". הגמרא מסבירה, שהכוונה היא "שאין עושים כחונני", ופירש רש"י שם, ד"ה: "כחונני": "המקיף לאדם פעמים רבות וגובה כל

הדילמה הפוליטית אינה נתפסת בעיניו – כשאלה פרקטית או אידאולוגית גרידא, אלא היא משקפת קידוש-השם או חילולו – בהתאם ליחסה להחזקה בשטחים, שנכבשו במלחמת ששת הימים.

הרב זלמן מלמד השתמש באותה תפיסה, כאשר דן בהסכם אוסלו השני שהתקבל בכנסת: הוא קבע, כי "בעצם קיומה של ממשלת מיעוט, הנשענת על קולות של נכרים שונאי-ישראל... יש בזה חילול-ד' וחילול כבוד ישראל".³² הרב מלמד ממשיך אפוא בשיטת רבו ומחיל את המושג "חילול-השם" על ההכרעות הפוליטיות, אולם בדבריו מצטרף נדבך נוסף להבנה של קידוש-השם וחילולו. לפי תפיסתו, הואיל והריבונות היהודית בארץ-ישראל היא בבחינת קידוש-השם, הרי ששיתוף ערבים בהנהגה הריבונית – יש בו משום צמצום הריבונות היהודית, ועל כן הוא מהווה חילול-השם. בהגותם של הרצי"ה ותלמידיו הזירה הפוליטית איננה זירה ניטרלית של עולם החולין, אלא היא מהווה נייר לקמוס, המשקף את מצב קידוש-השם וחילולו. כדי לעמוד על החדשנות שבהשקפה זו – די אם נשווה אותה לגישתם של נציגי המגזר החרדי בעולם הפוליטיקה, אשר פעילותם טבועה בחותמה של פרמטיות ושיקולי תועלת וכדאיות, כל עוד לא עולות על הפרק סוגיות דתיות-הלכתיות מובהקות. מבחינת בית המדרש של הרצי"ה כל התחום המדיני-ביטחוני – לרבות פעולות פוליטיות כהצטרפות לקואליציה או צירוף ערבים לקואליציה – הן פעולות בעלות משמעות דתית-הלכתית.

בהמשך לגישה זו תלמידי הרצי"ה לא התייחסו להחלטות בדבר פינוי יישובים והחזרת שטחים כאל טעויות מדיניות-ביטחוניות בלבד, אלא כאל חטאים חמורים, היוצרים חילול-השם. כך מנסח זאת בקצרה חנן פורת – בסיכומו של מאמר העוסק בנושא זה: "נמצא אפוא, שחורבן הארץ והרס ישוביה הוא חילול-השם, ולעומתו, הפרחת-הארץ משממותיה ובניין חורבותיה, הם קידוש-השם לעיני הגויים, החוזים בפלא של שיבת-ציון, ויודעים, כי "מאת ה' הייתה זאת, היא נפלאת בעינינו".³³

בדברים, שכתב הרב שלמה אבינר, מוגדרת מסירת שטחים, שנכבשו במלחמת ששת הימים, לגויים בתור "חילול-השם היותר נורא ואיום שבהיסטוריה".³⁴

אצל הרב אבינר מופיע בתמציתיות גם ההסבר לכך: לדעתו, המוכנים למסור חלקים מארץ-ישראל לידי גויים – מודיעים בכך לעולם כולו, שהם כופרים בארצם, ובעשותם כן הם הופכים להיות גרועים יותר מכל אומה ולשון, שהרי כל עם מגן באופן טבעי על ארצו ואדמתו, ואילו הם נכונים למסור מאדמת ארצם לגויים.

על עמדה זו עמדו רבנים רבים מבית-מדרש זה כשהביעו את עמדותיהם הנחרצות נגד הנסיגה מגוש קטיף. הרב אליעזר מלמד קבע, כי "כאשר אנחנו מוותרים על חלקים מהארץ, שהבטיח הקב"ה לנו ולאבותינו – אין חילול-השם גדול מכך".³⁵

לשימוש בהגדרה "חילול-השם" בנוגע לנסיגה משטחי ארץ-ישראל יש משמעות מרחיקת-לכת,

הקפותיו יחד אין עושין כך מלמעלה למחללי השם, אלא נפרעין מיד". דברים אלה באים להמחיש את החומרה שבחילול השם, שעברה זו גוררת עונש מִיָּדִי מִיָּדִי שָׁמַיִם.

32. ז' מלמד, **יש שואלים**, בית אל תשנ"ח, עמ' רטו.

33. ח' פורת, 'גדול קידוש-השם מחילול השם', **מעט מן האור**, רמא (תשס"ד).

34. ש' אבינר, **מקדם לבית-אל**, א, ירושלים תש"ן, עמ' 221.

35. ש' ברט וי' ברט (עורכים), **בסערת העקירה**, תל-אביב 2007, עמ' 165.

שכן הוא מנטרל כל שיקול פרגמטי, חשוב ככל שיהיה, וקובע קטגורית, שאין מקום לכל נסיגה שהיא. ואכן הרב מלמד מצביע בעצמו על מסקנות אלה ומציין, שבגלל הגדרת כל נסיגה כחילול-השם "סבר הרב צבי יהודה, שאסור למסור שטחים אפילו במצב של סכנת-חיים".³⁶

עמדה זו של הרצי"ה לא נאמרה רק כקביעה תאורטית, אלא בוטאה מפורשות בוויכוח, שהתגלע בתוככי בית-מדרש זה סביב הנסיגה מסיני. הרב שאול ישראלי סבר בשעתו, שאם הנסיגה מסיני תגרום לחיזוק הריבונות בשטחי יהודה ושומרון, יש מקום להסכים לה, אולם הרצי"ה – בהתאם לשיטתו הנ"ל – התנגד לכך מכל וכל.³⁷

גם הרב יגאל קמינצקי, אשר שימש רב האזורי של חבל עזה, שב והביע את דעתו, שהמושגים קידוש-השם וחילולו צריכים להיות בעלי משקל קריטי בהכרעות, הנוגעות להתיישבות בשטחי ארץ-ישראל ולהימנעות מפינוי ישובים.

עקבות פינוי גוש קטיף והריסת יישוביו – פרסם הרב קמינצקי מספר מאמרים בהם תיאר את חורבן גוש קטיף ופינויו בראש ובראשונה בתור שיא של חילול-השם. "הריסת מפעל ההתיישבות ומסירת אדמתנו לנוכרים, כותב הרב קמינצקי, הוא חילול-השם היותר נורא", וזאת באשר הגויים אומרים בעקבותיו, שאין יכולת בידי הקב"ה להשליט את עם-ישראל על אדמתו. קמינצקי מדמה מצב זה לדברי משה לאחר חטא המרגלים: "ואמרו הגויים... מבלתי יכלת ה' להביא את העם הזה אל הארץ, אשר נשבע להם, וישחטם במדבר". הכותב ממשיך וטוען, שלאור העובדה, שגוש קטיף היה מיושב באנשי תורה ואמונה, והיה גדוש ביראת-שמים, גמילות-חסדים ועוד, השאלה ששואלים הגויים, "איה אלוהיהם?" – מחמירה עוד יותר את החילול של שם ה' שנעשה בהתנתקות. הרב קמינצקי הרחיק לכת כאשר חידד והקצין את דברי הרצי"ה וקבע מפורשות, שחילול-השם, המתבטא בהימצאותו של עם-ישראל בגלות ובניתוקו מארצו, עולה על זה שמתרחש – כתוצאה שעוברים בקביעות של שלוש העברות החמורות: עבודה זרה, גילוי-עריות ושפיכות-דמים. זה, לדעתו, ההסבר לכך ששיבת-ציון איננה מותנית בתיקון של העבירות החמורות הללו. "למדנו אם כן, אומר הרב קמינצקי, "שחילול ה' היותר גדול הוא הנתק בין עם-ישראל לארצו, הגורם לגויים לחשוב, שהקב"ה ח"ו לא יכול לממש את רצונו והבטחתו".³⁸

הרב שלמה לוי הגדיר אף הוא את ההתנתקות כחילול-השם, והביא כאסמכתא לדבריו גם את הפסוק בספר יואל (ב, יז): "ואל תתן נחלתך לחרפה למשל-בם גויים". מפסוק זה הוא למד, שעצם העובדה, שהגויים שולטים בנחלת ישראל, זו חרפה. עוד הוסיף הרב לוי וטען, שנסוגה של עם-ישראל מכל חלק של הארץ – מסלקת את הקב"ה מאותו חלק, ואף בכך יש משום חרפה.

בדברים אלה מתגלה קו מחשבה רב-משמעות של ההגות הציונית-דתית הנדונה, אשר לפיו השיח הדתי, שאפיין את העולם המקראי, מוסיף לנהל את המתרחש בזירת העימות שבין ישראל והעמים גם בזמננו. אומות-העולם רואות את יכולת הכיבוש של עם-ישראל – כייצוג של כוח אלוהי, ולכן הביצועים בשדה הביטחון, ההתיישבות ומדיניות החוץ של עם-ישראל הם שקובעים, אם עם-ישראל מקדש שם-שמים לעיני הגויים, או להיפך. הדרך, שבה הגויים רואים את החיבור של עם-ישראל עם ארצו, הופכת בתפיסה זו לגורם המשמעותי ביותר בכל קורותיו

36. שם.

37. שם, עמ' 166.

38. י' קמינצקי, 'ואהבת...' בכל מאודך (על סיכון הרכוש במאבק על גוש קטיף), 'צהר', כו (תשס"ו), עמ' 24-27. הרב קמינצקי חזר על הדברים בקיצור גם במאמר בעלון לפרשת השבוע, 'ערבות הדדית – המפתח לשיבת ציון', 'ישע ימינו', 56 (תשס"ז).

של עם-ישראל, גורם, המגדיר את מצבו הרוחני של העם וקובע את הסטטוס הדתי והמדיני שלו.

על גבי ההגדרה הבסיסית של המונחים קידוש-השם וחילול-השם – הניח הרצ"ה נדבך נוסף, כאשר הוא נוטל משפט, המופיע בתלמוד הירושלמי בנושא זה, והופך אף אותו ליסוד מכונן:

נאמר שם (ירושלמי, קידושין ד, א): "גדול קידוש-השם מחילול-השם". משפט סתום זה התפרש על-ידי הרצ"ה בשתי דרכים, כאשר לשתיהן השלכות חשובות על המתרחש במדינת-ישראל, אשר בה, מרובים "הסיבוכים", כלשונו. הפרשנות **האחת** אומרת: "כשמעורבים חילול-השם וקידוש-השם, קידוש-השם הוא המכריע: צד האור, החיוב, הוא המכריע, בפרט ובכלל".³⁹ הסבר זה מבין את האות מ' שבאמרה זו בתור מ' ה**יתרון**, כלומר: חז"ל קבעו כאן, ש קידוש-השם הוא גדול יותר מאשר חילול-השם, וכאשר פעולה מסוימת כרוכה בקידוש-השם מבחינה מסוימת ובה בעת בחילולו מבחינה אחרת, יש לבצע אותה, שכן הערך החיובי של קידוש-השם הוא שצריך להכריע.

לפרשנות זו יש משמעות חשובה לגבי היחס למדינת-ישראל, שכן הרצ"ה ער לכך שבמדינת-ישראל ישנם אורות וצללים, היבטים חיוביים, המצדיקים את ראיית הקמתה כהישג רב-ערך מבחינה רוחנית, אך בה בעת יש בה גם היבטים שליליים, המביאים ציבור דתי גדול להסתייגות ממנה. לדבריו, ערכם של האורות, אשר בהם מקופל קידוש-השם, עולה על ערכם של הצללים היוצרים את חילולו, וכיוון שכך יש להעלות על נס את תקומת-המדינה.

פרשנותו ה**שנייה** של הרצ"ה קובעת "קידוש-השם, הנובע מתוך מצב של חילול-השם, הוא גדול יותר מסתם קידוש-השם". לפי פירוש זה, יש לראות את האות מ' שבאמרת חז"ל כמ' ה**מקור**, שכוונתה לומר, שקידוש-השם הנובע מתוך חילול-השם, הוא גדול יותר, מאשר קידוש-השם, שאיננו נובע מתוך החילול. לפי פרשנות זו, בא הירושלמי לקבוע, שיש ערך גדול במיוחד לאור, אשר נובע מתוך החושך.

פרשנות זו מביאה את הרצ"ה להעניק ערך חיובי למצבי חושך שונים – מתוך התבוננות בתכליתם, שהוא האור המאיר לאחר התרחשותם. "ישנם מצבים של חילול-השם", כותב הרצ"ה, "הסתר נורא, אובדי עצות אנו, וכשמזה יוצא קדוש השם, הוא קידוש-השם יותר גדול. כאן, האור הגדול. הפיכת חושך לאור ורע לטוב, זהו קידוש-השם היותר גדול".⁴⁰

רעיון זה מחיל הרצ"ה אף על השואה, כאשר הוא מעניק לה הסבר טלאולוגי: השואה נועדה לקרוע את עם-ישראל מהגלות ולהביאו אל ארצו. בשואה הגיע חילול-השם לשיאו, ודווקא מתוך שיא זה של שפלות יכול היה להיווצר קידוש-השם האופטימלי בשיבת העם אל ארצו. תוך שהוא מפרש את פסוקי יחזקאל, כותב הרצ"ה "כמה אפשר לסבול (את) החילול-השם הזה... שהגויים אומרים: 'עם ה' אלה, ומאצו יצאו'. אז מה יהיה הסוף? אני אעשה קידוש-השם גדול. כיצד?... בזה, שאני אקח אתכם בעל כרחכם הביתה', ... בחימה שפוכה אמלוח עליכם. אקים עליכם את היטלר, ימח שמו וזכרו, ואחתוך אתכם, את גופותיכם ואת נשמותיכם, עד שתהיו מוכרחים לחזור הביתה".⁴¹

39. קוק (לעיל הערה 21), ב, פרשת חיי שרה.

40. שם, א, בפרק "מקדש ישראל והזמנים" על פורים.

41. ראו: קוק (לעיל הערה 21). יצוין, כי תפיסה זו חוזרת ונשנית במשנת הרצ"ה ומפותחת גם בכתבי תלמידיו. נראה, כי הראשון להעלות

ב. קידוש-השם בצה"ל ובמלחמותיו

התפיסה החדשנית של הרצי"ה את המושג קידוש-השם – מייחסת מעמד מיוחד להישגים, אשר בהם עם-ישראל עולה על עמים אחרים, אחרי שהושפל על ידם, והיא באה לידי ביטוי באופן מיוחד ביחסו למלחמותיה של מדינת-ישראל. דוגמה בולטת לכך מצויה בדרך שראה הרצי"ה את מלחמת יום הכיפורים. מלחמה זו נתפסה בעיני רוב הציבור בישראל כמלחמה כואבת, אשר החלה במחדל, ובמהלכה ספגה מדינת-ישראל מכה קשה ביותר, שגרמה לשפיפות-קומתה והסבה נמיכות-רוח לתושביה. לאחר שמעמדה ושיעור-קומתה בעיני העמים היו בשיאם בעקבות מלחמת ששת הימים, באה מלחמת יום כיפור והורידה ארצה את מעמדה של ישראל ואת תדמיתה.

אולם הרצי"ה סבור, על-פי שיטתו, שההיפך הוא הנכון:

הוא תיאר מלחמה זו בתור "מהלך גדול של קידוש-השם הגדול והנורא. אשר בבירורי דיני העולם ואומותיו..." הרב אבינר, שערך שיחה זו והוסיף לה דברי ביאור, הסביר את כוונת רבו, שדווקא מתוך הסיבוכים, שיצרו מעין חילול-השם, הייתה גדולה עוד יותר הופעת קידוש-השם, וכי תופעה זו של הופעת האור מתוך החושך "זה עניין אורו של משיח".⁴²

בריאיון לעיתונות ציטט הרצי"ה את מאמר התלמוד הירושלמי הנ"ל וציין, שאמנם היה חילול-השם בכך שהאויב החל במלחמה ביום-הכיפורים, אולם מתוך חילול-השם הנורא יצאנו למערכת קידוש-השם" בכך שצה"ל השיג ניצחון על האויב. בתשובת על שאלת המראיין על כך שהיה במלחמה מחדל, שיש להבין את משמעותו, ענה הרצי"ה: "אלו דברים בטלים, דברים שהיו, דברים, שאין בכלל מקום לדון בהם. חשובה ארץ-ישראל – היא העיקר".⁴³

במקום אחר העיד הרב אבינר, כי "רבינו שמח על קידוש-השם העצום שהיה אז [=במלחמת יום הכיפורים]. האויב פלש לשטחנו, ואנו בלמנו אותו וזרקנו אותו מן הארץ".⁴⁴

הרב צבי טאו התייחס לאותה שמחה, שפקדה את הרצי"ה בעקבות מלחמת יום כיפור, ותיאר מלחמה זו כשלב גבוה יותר בשלבי ההתגלות של קידוש-השם במערכות-ישראל. הרב טאו קובע, שכל מלחמות ישראל הן שלבים בתהליך הגאולה, ובמלחמת יום הכיפורים התגלתה לדבריו מדרגה נוספת ומיוחדת, שאמנם הייתה נוראה ומזעזעת, אולם ככל שהדבר יותר גדול והוא יותר מסובך, משובש וקשה, כן גדול יותר קידוש-השם שצומח ממנו.⁴⁵

קישורו של המושג קידוש-השם עם מלחמה איננו מקרי, אלא הוא יסוד מרכזי בהגותו של הרצי"ה. עמדנו לעיל על ממד הקדושה, שייחס הרצי"ה לצה"ל, למדיו, לכליו ולכל מה שנוגע להפעלת הכוח היהודי בארץ. בהמשך לכך גם המושג קידוש-השם נכרך בצבא ובתפקודו, בהיותו

הדברים על הכתב היה הרב אליהו אביחיל במאמרו 'משמעות השואה בתפיסת האמונה', **הזמנים המקודשים**, ירושלים תשל"ב, עמ' 44-35, ובספרו **לאור השחר**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 78-100. הרב שלמה אבינר עסק בנושא זה בהרחבה במאמרו על השואה **בעטורי כהנים**, 64 (תש"ן), עמ' 1-5, ובספרו **יוצר אור**, בית-אל תשס"ו, עמ' 105-121. לדיון מפורט של תפיסת השואה על-פי הרצי"ה – ראו: א' בוק, **מדבר בצדקה: שיעורים על השואה**, אילת תשס"ג, א' כהן, **קדיש אחרון**, ירושלים תשס"ב. בספרות המחקר כתב על נושא זה י' רוזן-צבי, 'החולה המדומה – צידוק השואה במשנת הרב צבי יהודה קוק וחוגו', **תרבות דמוקרטית**, 6 (תשס"ב), עמ' 209-165.

42. ש' אבינר, **שיחות הרב צבי יהודה-ארץ ישראל**, בית אל תשס"ה, עמ' 315.

43. רצ"י קוק, **במערכה הציבורית**, בעריכת י' ברמסון, ירושלים תשמ"ו, עמ' קכא.

44. ש' אבינר, **מחיל אל חיל**, ירושלים תש"ס, עמ' 222. עוד על הניצחון כהתגלמות קידוש-השם בעולם – ראו: אבינר (לעיל הערה 19), עמ' 307-309.

45. צ' טאו, **לאמונת עתנו**, ד, ירושלים תשס"ד, עמ' יד.

נושא הדגל של השלטת הריבונות והבטחת הקוממיות של עם-ישראל בארצו. הרצי"ה קוק, מתבסס על דברי ספר זכריה נאמר בו "שקידוש-השם יהיה כל כך גדול, עד שעל הסוס יהיה כתוב: "קִדְּשׁ לַה'". הוא משווה את האמור לגבי סוסי המלחמה של ישראל למה שהופיע בציץ הקודש על מצחו של הכהן הגדול. ההסבר להשוואה זו הוא, ש"סדרי המשק, הרכב, הכל מלא קידוש-השם". הסוס, מטפורה לכלי מלחמה של ישראל, נושא מעמד של אמצעי מן המעלה הראשונה לקידוש-השם.⁴⁶

לכריכת המושג קידוש-השם בצה"ל ובמלחמותיו – ישנן שתי משמעויות עיקריות:

האחת נוגעת לעצם המלחמה, ואילו האחרת – לתוצאותיה. המשמעות הראשונה היא, שמטרת המלחמה אצל עם-ישראל היא קידוש-השם. הרב שאול ישראלי דן בשאלת הלגיטימיות של סיכון-הנפש במלחמה. הוא תוהה מדוע הכלל: פיקוח נפש דוחה את רוב מצוות התורה – לא מעניק גם פטור מיציאה למלחמה.

תשובתו היא, "שגדר מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא מדין קידוש-השם, שכל איש ישראל, שיכול לעשות זאת, יוצאים חוצץ כולם כאיש אחד נגד הרוצחים, שמגמתם לפגוע באנשים מישראל, שם-שמים מתקדש... ומכיוון שזה מגדר של קידוש-השם אין קיימות בזה השאלות על פיקוח נפש, שכל עיקרו של קידוש-השם מחייב מסירות-נפש, ולא שייך בזה המצוה של וחי בהם".⁴⁷

ההגדרה של המלחמה כיישום של מצוות קידוש-השם לא מופיעה במקורות קודמים, והיא בגדר חידוש, שהרב ישראלי בא לבררו. לשיטתו, המלחמה מהווה הוצאה אל הפועל של ההלכה הראשונה, שהזכרנו בתחילת הפרק, המחייבת מסירות-נפש מול תוקפנות של גויים, וכך לוחמי צה"ל ממשיכים, למעשה, את דרכם של היהודים, שקיימו את דיני ייחורג ואל יעבור בעתות גזירה שהיו בעבר.

נראה, כי התשתית לדבריהם של רבני הציונות הדתית מצויה בפסק הרמב"ם, הקובע, שהלוחם בצבא ישראל צריך לשוות לנגד עיניו, "שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה".⁴⁸ הרמב"ם רואה בדבריו את מלחמות ישראל – כמלחמות בעלות אופי דתי. הביטוי "מלחמה על ייחוד השם" מתקשר באופן ברור לכיבוש עמי כנען ולמלחמות אחרות, אשר בהן צבא ישראל נלחם בעובדי עבודה זרה. קשה להחיל אותו על מלחמות בעלות אופי מדיני-טריטוריאלי כמלחמות זמנו. אולם רבני הציונות הדתית מעתיקים אותה הגדרה, ובהתאם לכך מעצבים את אותו דפוס התייחסות למציאות, המתגשמת במלחמותיו של צה"ל. הרעיון, שהרמב"ם הביע בתור הנחיה נורמטיבית, נקבע אצלם כתיאור של התרחשות ראלית, הנכון לכל מערכות ישראל.

הרב ציון טוויל, העומד בראש ישיבת נצרים, מנסח זאת בקצרה: "כשישראל עושים מלחמה נגד אויביהם, הם נלחמים על קידוש-השם בעולם".⁴⁹

בהגדרות דומות מרבים רבני חוג זה להשתמש, כאשר ההנחה היא, שכוונותיו הממשיות של

46. קוק (לעיל הערה 21), פרשת תצוה.

47. הרב ש' ישראלי, **חיות בנימין**, א, בעריכת נ' גוטל, כפר דרום תשנ"ב, סימן יז, סעיף ח.

48. **משנה תורה**, הלכות מלכים ז, טו. הרב ש"ת רובינשטיין בפירושו למשנה תורה, מהדורת "רמב"ם לעם", מציין כמקור לדברי הרמב"ם את האמור בגמרא (סוטה מב ע"א) שהאויבים "באים בנצחוננו של בשר ודם, ואתם באים בנצחוננו של מקום". דברי הגמרא אמנם תואמים לתפיסה הדתית של המלחמה ולכך שתפיסה זו צריכה לכוון את תודעת הלוחם הישראלי.

49. הרב צ' טוויל, 'בעל מלחמות – זורע צדקות', **עטורי כהנים**, 265 (תשרי תשס"ז).

הלוחם אינן רלבנטיות לשאלת המשמעות האמיתית של לחימתו ולשאלת אופי המלחמה המתנהל בפועל. מלחמתו של כל לוחם בצבא ישראל הנה בפועל על קידוש-השם בעולם. דברי הרמב"ם, שנאמרו על מלחמות בעלות אופי דתי, קבעו את התפיסה התודעתית הרצויה של הלוחם, והם בגדר קביעת הראוי. אצל רבני חוג הרצ"ה אותה הגדרה של ראוי – הופכת לתיאור קבוע של המצוי בכל מלחמה של ישראל – בלי לקחת בחשבון את השתנות הנסיבות. המציאות ההיסטורית הופכת להיות אימננטית לתמונת ההווה, וה-*ought* הופך ל-*is*.⁵⁰ בהמשך לשיטת מחשבה זו – מסביר הרב אבינר, מדוע צה"ל הוא צבא העם, ולא צבא שכירי חרב כצבאות אחרים, שכן זהו צבא, הנלחם על קידוש-השם.⁵¹

דרך מחשבה זו מביאה את הרב משה בלייכר, שעמד בראש ישיבת "שבי חברון", להרחיק לטענה נועזת עוד יותר:

הרב בלייכר לומד ממשנה תורה לרמב"ם, "שהיסוד של מלחמה בישראל הוא מסירות-נפש... על קידוש-ה' בעולם, כי עם-ישראל הוא עם ה'. וזו אינה מלחמת יחידים, אלא מלחמת האומה של קידוש-ה' בעולם". העובדה, שרוב לוחמי צה"ל אינם רואים במלחמתם עניין של קידוש-השם, אלא פעילות, הנחוצה לשם הגנה על המדינה וביטחונה, איננה גורמת לבקיעים בתפיסתו זו, כי אם להיפך: הוא סבור, שבדורנו, דור הגאולה – כהגדרתו, התחדש חידוש גדול ביישום המושג קידוש-ה', בכך שיהודים, שלא גדלו על ערכי-התורה והמצוות, ואשר אינם מצפים לשכר בעולם הבא – נכונים למסור את נפשם למען העם והארץ. מציאות זו מגלמת, לדבריו, ממד חדש של קידוש ה', המתגלה במלחמות ישראל היום, אשר לא היה מעולם.⁵²

יש להדגיש שבהגדרה במילים: "מסירות-נפש על קידוש-השם", המילים: "על קידוש-השם" מציננות את הסיבה והמטרה של המסירות, וסיבה ומטרה מעצם טיבן – מחייבות כוונה ומודעות מצד האדם. לעומת זאת, מדברי הרב בלייכר בוקעת תפיסה של קידוש-השם, המייתרת לחלוטין את כוונת האדם. פעולותיהם של חיילי צה"ל נחשבות לדעתו כקידוש-השם, אף שאין להם כל כוונה דתית. אילו היה הרב בלייכר מסתפק בקביעה, שניצחון מדינת-ישראל גורם לקידוש-השם, לא היה חידוש בכך שהוא מתעלם מבחינת כוונותיהם של חייליה, אולם כאשר הוא מייחס לנפשות הפועלות, ללוחמים, את ההגדרה קידוש-השם, הרי שהתעלמותו מכוונותיהם יוצרת תפיסה מחודשת של מסירות על קידוש-השם.

בעמדה זו מיישמים רבני בית המדרש של הרצ"ה במרחב חדש את התפיסה ההגליאנית, שאימץ ופיתח הרב קוק, כאשר קבע, שישנם רעיונות, הבאים לכלל יישום בהתפתחויות ההיסטוריות, העומדים מעל לכוונותיהם של היחידים. על-פי שיטה זו, היחידים משרתים את קידום הרעיונות בלי צורך בכך שיהיו מודעים למשמעות התהליך, ולעיתים אף כאשר הם מתקוממים כנגד

50. כשל לוגי זה חוזר ומופיע בדרך שבה חוגים אלה מפרשים את המציאות. הצבענו עליו בנושא התנהגותם של חיילי צה"ל בעת מלחמה, וכאן אנו מוצאים אותו בעניין כוונתם הפנימית של הלוחמים במלחמתם.

51. ש' אבינר, 'מלחמות באתחלתא', **באהבה ובאמונה**, 76. יש מקום לשאול, כיצד מתייחסים רבני חוג זה למלחמתם של חיילים לא-יהודים בצה"ל, כגון: הלוחמים הדרוזים והבדווים. האם גם עליהם ניתן יהיה לומר, שהם לוחמים על קידוש-השם בלא ידיעתם ובלא מודעותם, אף שאינם שותפים בשום דרך לאמונה הדתית היהודית ואינם מצווים על קידוש-השם? מפתיע הדבר, שבכל הכתבים המרובים של חוג רבנים זה, העוסקים בענייני צבא ומלחמה, לא מצאתי כל התייחסויות אל הלוחמים הלא-יהודים בצה"ל, ודומה, שההתעלמות אומרת: דרשני! אכן לאחרונה התייחס הרב אבינר בהסתייגות למציאותם של קצינים דרוזים בצה"ל, אך נראה, שהסתייגותו היתה רק כלפי תפקידי פיקוד, ולא כלפי עצם שירותם של חיילים לא-יהודים.

52. מ' בלייכר, 'גבורת ישראל בדורנו', **מגלות לתקומה**, קרית ארבע תשמ"ח, עמ' 16-18.

המשמעות המיוחדת למעשיהם.⁵³

רציונל זה משתקף היטב בדברים, שכתב הרב זלמן מלמד, אשר הטעים, שבמושגים: "קידוש-השם" ו"חילול-השם" חל עיקרון ייחודי, שנוסח על-ידי חז"ל במילים: "אחד שוגג ואחד מזיד בחילול-השם".

מסביר הרב מלמד: "הדבר דומה לחיובי נזיקין, שגם בהם שוגג חייב כמזיד, כי לא הכוונה מחייבת, אלא התוצאה". לאור זאת הוא קובע, "כי כל מי שפעל למען הקמת המדינה ולמען קיבוץ גלויות ולמען יישוב הארץ קידש שם-שמים, ואין זה משנה, אם עשה זאת מתוך כוונה לשם שמים או שלא בכוונה".⁵⁴

עד כאן עסקנו במשמעותו של קידוש-השם המתגלם בעצם המלחמה.

המשמעות השנייה של התפיסה הנדונה היא, שניצחון במלחמה הוא קידוש-השם. גם רעיון זה הוטמע במשנתו ההלכתית של הרב ישראל, אשר בדיון על הלגיטימציה של מבצע יונתן – העלה את השאלה: מניין ההיתר למבצע זה, אשר סיכן את חייהם של החיילים, שנטלו בו חלק, כמו גם את חיי האזרחים החטופים, כאשר ניתן היה לשחרר מחבלים ולהימנע מסיכון חיי אדם?

התשובה, הרווחת בציבור על שאלה זו, הייתה, מן הסתם, שכניעה לתכתיבי החוטפים תוביל לחטיפות נוספות, להחזרת מחבלים כלואים למעגל הטרור ולהחלשת כוח ההרתעה של ישראל. הסברים אלה עולים בקנה אחד עם דברים, המופיעים רבות במקורות-ההלכה בענייני פדיון שבויים. ברם, תשובתו של הרב ישראלי לא הלכה בכיוון זה: הוא העדיף לקבוע, שאסור היה להיכנע לדרישות החוטפים, שכן בכניעה כזו היה חילול-השם, וכאשר מדובר בחילול-השם, יש לנהוג במסירות-נפש.⁵⁵

במישור הרעיוני, התפיסה של החוג, יוצאי בית המדרש של הרצ"ה, מביאה לזיהוי עקבי של המושגים קידוש-השם וחילול-השם עם עוצמת הכוח, הנמצאת בידי עם-ישראל והישגיו במלחמותיו בגויים. כל מצב אשר בו עם-ישראל מושפל בידי הגויים, מוגדר כמצב של חילול-השם, וכל הישג של העם יוצר קידוש-השם. הדוגמה המובהקת להישג כזה, החוזרת ומוזכרת פעמים רבות בכתבי החוג הנדון, היא ניצחון ישראל במלחמה:

"כאשר עם-ישראל קם לתחיה בארצו ומנצח את אויביו הקמים עליו", כותב הרב דב ביגון, "מתקדש שם-שמים בעולם ואומות-העולם משבחים אותנו ומכירים בייחודנו".⁵⁶

במקום אחר הוא סוקר את גילויי קידוש-השם של עם-ישראל בדור האחרון וכותב: "כאשר

53. על תפיסה הגליאנית זו של הרב קוק – ראו: א' רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל-אביב 1993, עמ' 146, 154-156. על תפיסת הדיאלקטיקה ההגליאנית של הרב קוק – ראו: ר' לוביץ, 'תפיסת ההיסטוריה היהודית – בין הרב קוק לחכמת ישראל', **שאנן**, ד (תשנ"ח), עמ' 99-114.

54. ז' מלמד, 'בין יום העצמאות ליום ירושלים', **קומוניות**, 100 ("בהר", י"א אייר תשס"ח). לכאורה, המסקנה מבוססת היטב על דברי חז"ל, אולם ראוי להעיר, שמאמר חז"ל עסק בחילול-השם דווקא, ולא בקידוש-השם, ולא בכדי: לגבי חילול-השם אכן מסתבר, שהתוצאה היא שמעניקה את הערך הדתי למעשה, ואין הכוונה מעלה או מורידה, כפי שמלמדת הדוגמה של נזיקין, אך באשר לקידוש-השם – סביר בהחלט, שיש צורך בכוונה מתאימה על מנת להקנות למעשה את ערכו הדתי.

55. ישראלי (לעיל הערה 47).

56. ד' ביגון 'וכיפר אדמתו עמו', **באהבה ובאמונה**, 584 ("האזינו", ז' תשרי תשס"ז). במקום אחר הוא כותב: "בחינת 'ישראל' מתגלה, כאשר אויביהם אינם יכולים להם וישראל מנצחים", כלומר: הניצחון במלחמה מוציא מן הכוח אל הפועל את המהות והתוכן, שמתבטאים בשם "ישראל", שמנצח את שר האומות ויכול להן, ומגלה בכך את כוח השררה שגלום בו. זאת – בניגוד לזמנים, שבהם עם ישראל מתגלה כ"יעקב", שהוא בבחינת עקב. ראו: הנ"ל, 'יעקב וישראל', **באהבה ובאמונה**, 594 ("ח כסלו תשס"ז).

ישראל שבים ומתקבצים לארץ-ישראל ומנצחים את אויביהם, מתקדש שם-שמים בעולם, ככתוב: "והתגדלתי והתקדשתי..."⁵⁷ קידוש-השם המושלם יתקיים, לדברי הרב ביגון "כאשר אויבי ישראל ינחלו מפלה מוחצת", זהו השלב, אשר בו תתקיים, לדבריו, התפילה: "יתגדל ויתקדש שמוה רבא".⁵⁸ מימוש הייעוד, שמצוין בתפילת הקדיש, איננו, לדעת הרב ביגון, בהכרת כל העמים במלכות ה' או בהגשמת ייעודים רוחניים דומים, כי אם בניצחון מוחלט במלחמה.

הרב יחזקאל קופלד, רב היישוב דולב וראש הכולל בישיבה התיכונית "חורב", מסביר, מדוע ניצחון צבאי בארץ-ישראל הוא בגדר קידוש-השם, מה שאין כן כל נס אחר של הצלת העם בהיותו בחוץ לארץ. הוא טוען, שכאשר עם-ישראל נמצא בגלות, עצם מציאותו בגלות היא בגדר חילול-השם, כפי שעולה מפסוקי הנביא יחזקאל, ולכן גם אם מתרחשת תשועה גדולה ונסית, אין היא אלא בגדר פתרון נקודתי של בעיה. לעומת זאת, בארץ-ישראל, "כשעם ה' נאבק במסירות ובנחישות עם אויביו" ומנצח "הדבר מביא לקידוש ה' גדול בעולם".⁵⁹

פרשנות אחרת ל קידוש-השם שבמלחמה ניתנה על-ידי הרב יצחק חי זאגא, מראשי תנועת "ראש יהודי", שהסביר, כי הניצחונות מגלים מחדש את עובדת היותנו עם ד', אור לגויים. הרב זאגא מצרף למושג קידוש-השם מושג נוסף "אור לגויים", שמקובל לפרשו כמתייחס למעלה המוסרית של עם-ישראל, המאיר לכל העמים בהתנהגותו המיוחדת, ולדעתו שני המושגים הללו באים לכלל יישום בניצחונות הצבאיים.⁶⁰

על בסיס חשיבה זו הרב צבי טאו רואה סיבה לשמחה בעת מלחמה – למרות הצער והייסורים שבה. "מתגברת בנו השמחה", כותב הרב טאו, "בקידוש-השם הכללי, ההולך ומופיע דרך הכנעת רשעי-עולם, ומתעלים אנו מכל עצבות ויאוש, מכל דיכאון ודכדוך-נפש".⁶¹

הרב אבינר חוזר פעמים רבות על רעיון זה, המעניק ממד דתי מן המעלה הראשונה לקיומו של כוח יהודי. "אנו חיים במצב שפל של מלחמה, ועלינו לנצח ולעשות בכך קידוש-השם", כותב הרב אבינר.⁶² בספרו על צבא ומלחמה הוא קובע: "כללו של דבר, כשאנו מושפלים, נשלטים ומסכנים, זהו חילול-השם. עם-ישראל, 'כי חלק ד' עמו', אחרים מחליטים בעבורו?! כאשר עם-ישראל חוזר להלחם על חייו, על חרותו, על ארצו, זהו קידוש-השם".⁶³

התפיסה, שקידוש-השם וחילולו – מתגלמים בהתיישובות מחדש בארץ-ישראל ובניצחונות או בכישלונות במלחמות הייתה עשויה להוביל לשחרור האדם מאחריות להתגשמותם של ערכים אלה. זאת – באשר לדעת יהודים מאמינים מידת ההתקדמות בשיבה אל הארץ, וכן גם מידת ההצלחות במלחמות – תלויות ברצון ההשגחה העליונה. בהתאם לכך גם מידת קידוש-השם אמורה הייתה להיות מוטל על אלוהי-ישראל. החלטותיו לקבץ את גלויות עמו, ולהנחיל להם

57. 'בקשותיו של משה רבינו', באהבה ובאמונה, 656 (י"ז אדר א' תשס"ח).

58. 'שובר אויבים ומכניע זדים', באהבה ובאמונה, 320 (כ' אלול תשס"א).

59. 'על הניסים', ישע שלנו, 74 (כסלו תשס"ח). בכך רוצה הרב קופלד להסביר, מדוע בתפילת "על הניסים" בחנוכה מוסיפים לאחר תיאור הנס את האמירה: "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך", בעוד שבפורים אין כל תוספת מסוג זה.

60. 'בלבלנו את כולם', בראש יהודי, 19 (ט"ו שבט תשס"ז). עם זאת, קובל הרב זאגא על כך שהתרבות המשפטית, ספרותית קולנועית, תקשורתית בארץ אינה מבטאת את היותנו עם ה', אלא היא דווקא גויית ונהנתנית. נמצא, שרק ההיבט הצבאי הוא שמבטא את העובדה, שהחברה הישראלית היא בגדר עם ה'.

61. טאו (לעיל הערה 45), עמ' לה.

62. אבינר (לעיל הערה 27), 'חג ביום העצמאות', סימן קיא.

63. ש' אבינר, מחיל אל חיל, בית-אל תש"ס, עמ' 182.

ניצחונות על אויביו, הן שיוצרות קידוש-השם, כמו שמפלולתיו של העם הן שגורמות לחילולו. ברם, שחרור זה מאחריות – לא יכירנו מקומו בהשקפה הציונית-דתית הנדונה, שמתאפיינת באקטיביזם דינמי. אדרבה, עם-ישראל נדרש לפעול בשיתוף פעולה עם אלוהיו – כדי לקדם את משימותיו הלאומיות, ובכך להביא לקידוש-שם-שמים.

בפעולת קידוש-השם הנעשית בעת מלחמה חוברות להן יחדיו שתי התפיסות של המושג קידוש-השם:

זו ה**לאומית**, שמקורה בספר יחזקאל, ואשר פותחה ועברה אקטואליזציה בבית המדרש של "מרכז הרב", וזו ה**דתית**, שמקורה בגזרות-השמד של תקופת-התנאים, אשר הדריכה יהודים במשך כל שנות הגלות. זאת – באשר היוצאים למלחמה נדרשים למסירות-נפש, ובכך הם ממשיכים את דרכם של המקריבים עצמם למען אמונתם, ובה-בעת הם פועלים לשם הכנעת הרשע בעולם, והגברת שלטונו של עם-ישראל על אדמתו. חיבור רב-עוצמה זה הופך אותם ראויים לכך שיתרחשו להם ניסים.

מתוך גישה זו כותב הרב אבינר, כי "ככל שנמסור גופנו ונפשנו למפעל האלוהי בכל האמצעים הטבעיים שבידינו, יותר ויותר ויופיעו נסים ממרומים וישתלבו במסכת הטבע של עשייתנו".⁶⁴

אמנם הרב אבינר מודע לכך שאסור לאדם להסתכן ולסמוך, שיעשה לו נס, אולם לדבריו "עקבתא דמשיחא-שאני". הוא מסתמך על דברים, המיוחסים לגאון מוילנא, אשר לפיהם בפעולות, הנעשות בעת עקבתא דמשיחא, יש סייעתא דשמיא גדולה אלף מונים מזו המצויה בדרך כלל.

יצוין, כי ניתן למצוא את הרעיון בדבר חפיפה בין מצב עם-ישראל ביחס לשאר העמים לבין קידוש-השם או חילולו – גם במקורות חז"ל. אף חכמי-התנאים, שהיו נתונים במאבק מתמשך במלכות רומא, ראו בגילוי-כוחו של האל בגאולת עמו, אמצעי לשיקום שמו שחולל. הם קבעו, ש"כשהמקום פורע מן האומות, שמו מתגדל בעולם".⁶⁵ נראה, כי גם התבטאויות נוספות של חז"ל כלפי אויבי-ישראל המצליחים במלאכתם מבליעות בתוכן רמיזות לתפיסה זו,⁶⁶ אולם הרצ"ה ותלמידיו אינם עושים שימוש במקורות אלה, והם מעדיפים להישען אך ורק על דברי הנביא יחזקאל. דומה, שבעניין זה בולטת המגמה המיוחדת לציונות הדתית לחזור אל המקרא ולמצוא דווקא בו, ולא בספרות חז"ל, את התשתית להבנת התקופה ומאורעותיה.

לסיום עניין זה – יש להעיר, שלתפיסה זו של קידוש-השם, הכרוך במסירות-נפש, וכוחו הרב, אשר בא לידי ביטוי במלחמות-ישראל, עשויות להיות השלכות פרקטיות על שיקול-הדעת של מי המופקדים על ענייני הביטחון. רבני הציונות הדתית אימצו לעצמם דפוס-חשיבה אמוני, הקובע, שמסירות-הנפש, שמגלים יהודים במאבקם למען העם והארץ – עושה אותם ראויים להתערבות נסית של הקב"ה. עיקרון אמוני זה בא לידי ביטוי בשנים האחרונות בהתנהגותם של תושבי גוש

64. שם, עמ' 249. האמונה בדבר נסים, המתרחשים למי שמוסרים נפשם למען יישוב ארץ-ישראל באה לידי ביטוי בולט באתוס, שהתפתח בקרב תושבי גוש קטיף בשנים שקדמו לפינויים, עת היו נתונים להפגזות תדירות של מחבלים מיישובי עזה, אשר בדרך כלל לא פגעו בנפש. עדויות רבות לאתוס מרכזי זה גוללו בשני ספרים, שיצאו לאור על-ידי התושבים: על הניסים, נצרים, תשס"ז, וחיים מעל הטבע, נצרים תשס"ח.

65. מכילתא דרבי ישמעאל, "ויהי", א, (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 85-86). בילקוט שמעוני ליחזקאל, רמז שעת, הובאה דרשה זו בשם רבי שמעון בר יוחאי, והיא נכללה במהדורת מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי של אפשטיין ומלמד, עמ' 48.

66. ראו, למשל, את הדברים, שחז"ל שמים בפי טיטוס בהיכנסו לבית המקדש (גיטין נו ע"ב; ויקרא רבה, כב, ג ועוד), כאשר טענת "אי אלוהימו" שבפיו משקפת את הרעיון שהוא ראה את עצמו כמי שגבר על אלוהי-ישראל.

קטיף, אשר חיו משך שנים בצל הפגזות מתמידות, והאמינו, שבזכות מסירות הנפש שלהם הם זוכים לנסים מתמידים המגוננים עליהם.⁶⁷ לגבי דידם, הבעייתיות שהייתה כרוכה בסיכונים הביטחוניים הגדולים, לא הייתה צריכה להיבחן באמות-מידה סטנדרטיות, משום שמפעל ההתיישבות הזה, שנצרך בכור-ההיתוך של מסירות-נפש על קידוש-השם התעלה לסטנדרטים ברמה אחרת של השגחה פרטית. לאור זאת, יכלו תושבי גוש קטיף לפתח גישה, אשר ניתן להמשיך ולשבת באזור, המופגז בתדירות גבוהה על-ידי מחבלים וסובל מפיגועים תכופים, שכן המסירות שמגלים התושבים – מִגָּנָה עליהם מחוץ לגדרי הנורמות המקובלות ומעבר לכללי ההשגחה הטבעיים. כללים אלה מחייבים השתדלות, ולעתים – נסיגה, אולם הם אינם תופסים, לדעתם, כשמסירות-הנפש על קידוש-השם מוכה אנשים בהשגחה פרטית מיוחדת. גישה זו יכולה להשפיע גם על קבלת החלטות במישור הצבאי, החלטות, אשר בהן מסירות-הנפש על קידוש-השם שמבצעים חיילי צה"ל – יכולה לאפשר להם הסתכנות יתירה מתוך ביטחון בצור-ישראל, שיגן עליהם מעבר לחוקי-ההשגחה הסדירים.

ג. קידוש-השם וחילולו בכיבוד הסכמים בין מדינת-ישראל לשכנותיה

העמדה שתוארה לעיל באה לידי ביטוי קונקרטי ביחסם של רבנים בציונות הדתית כלפי כיבוד הסכמי שלום עם אומות-העולם. כידוע, הסכמים אלה כוללים בתוכם בדרך כלל מרכיב של מסירת שטחים מארץ-ישראל לנכרים, ולכך מתנגדים רבני הציונות הדתית באופן נחרץ ביותר. הנקודה החשובה לענייננו היא, שהמושגים קידוש-השם וחילול-השם משחקים תפקיד מרכזי ביחסם של הרבנים לפעילות המדינית של מדינת-ישראל סביב ניסיונותיה לקדם יחסי שלום עם שכניה. אל המושגים הנ"ל חובר בעניין זה מושג נוסף המתקשר אליהם בקשר הדוק, והוא "הכבוד הלאומי".⁶⁸

המחשה מרתקת לעוצמתם של מושגים אלה יחדיו – ניתן למצוא במאמר מאת הרב ישראל רוזן, שכותרתו: "הכבוד הלאומי?", ופסוק המפתח, אשר ממנו הוא יוצא, הוא הפסוק: "ולא תחללו את שם קדשי, ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כב 32)".

הרב רוזן מראה במאמרו, כיצד מערכת-היחסים בין מדינת-ישראל ובין ירדן ומצרים, אשר אתן נחתמו הסכמי-שלום, היא חד-צדדית, כאשר מנהיגי ישראל נוהרים לקהיר ולעמאן על מנת לפגוש בעמיתיהם, וכמותם עושים תיירים רבים מישראל, ואילו מדינות אלה ואזרחיהן אינם פוקדים את מדינת-ישראל. עניין זה ממחיש, לדעתו, את בעיית חוסר-הכבוד הלאומי שישראל לוקה בה. לדבריו, "כבוד ישראל שייך לחזון הגאולה", וההתנהגות המתרפסת, לדעתו, של קברניטי מדינת-ישראל מהווה ויתור נלעג על הכבוד הלאומי. הרב רוזן כורך את הכבוד הלאומי בקידוש-השם וחילולו, ומדגיש: "נמיכות קומה, העדר זקיפות ראש והמעטת הכבוד הלאומי קשורים להיבטי קידוש-ה' וחילול-ה'... וכבר הבטיחנו יחזקאל הנביא (לו 23); 'וקדשתי את שמי הגדול המהלל בגוים'".

הכבוד הלאומי זכה למעמד של כבוד בהגותו של הרצי"ה קוק. הרצי"ה העמיד את עיקר בעיית

67. על התפיסה העצמית של אנשי גוש קטיף לפיה הם זוכים להשגחה ניסית מיוחדת, ניתן להיווכח על-פי הספר **על הניסים** (נצרים תשס"ד), המתאר בפרוטרוט סיפורים רבים, המתוארים כניסי הצלה, בעיקר מפצמ"רים, שאירעו לתושבי הגוש. וע' הערה 64 לעיל.

68. עמדתם של רבני הציונות הדתית וקברניטיה ביחס להסכמי-שלום עם עמי ערב – באה לידי ביטוי במאמרים רבים, אולם כאן אתייחס רק לתפקודם של המושגים הנדונים במאמר זה בגיבוש היחס להסכמים.

הגלות על אבדן הכבוד הלאומי, וראה בהקמת המדינה את הגאולה שלו. לדבריו, "כל עיקר עמקה של הטרגדיה הגלותית היא על גאווה של ישראל ושל מלכות שמים שניטלה".⁶⁹

בהמשך לקו-חשיבה זה מציג אחד מתלמידיו הבולטים של הרצ"ה, הרב זלמן מלמד, תפיסה, אשר לפיה חתימת הסכמי שלום היא בגדר "חילול כבוד ישראל".⁷⁰

בטרם נדון בדברים אלה, ראוי לתהות על מקור השימוש במושגים אלה בבית-המדרש של הרצ"ה. המושגים: "הכבוד הלאומי של ישראל" ו"חילול כבוד ישראל" הם בגדר של חידוש, וקשה למצוא להם מקורות מפורשים בספרות התורנית.⁷¹ בהגות של הציונות הדתית הפכו מושגים אלה לבעלי משמעות רבה, המעצבים השקפות ומנטבים קווי-פעולה אופרטיביים.

נראה, שבזיהוי של חילול-השם וחילול כבוד ישראל ניתן לשמוע דההוד של התפיסה הקבלית, המזהה את עם-ישראל עם ספירת מלכות, תפיסה, שבאה לידי ביטוי מפורש בהגותו של הראי"ה קוק, שכתב על כנסת-ישראל, המהווה חלק אינטגרלי מעולם האלוהות. הרב קוק כתב על כך ש "כנסת-ישראל בעומק חפצה אינה מחולקת מהאלוהות כלל, היא מלבשת את האלוהות המתגלה שבעולם הכללי".⁷²

גישתו התבססה על כך שלפי הקבלה תפקידה של ספירת מלכות הוא להעביר את השפע האלוהי אל העולם הארצי, וזהו, למעשה הייעוד של העם היהודי. לא בכדי מרבה הרב קוק להשתמש בכינוי "כנסת-ישראל", שהוא כינוי נרדף בספרות הקבלה לספירת מלכות. המלכות היא הגורם, המתווך בין עולם האלוהות לעולם הארצי, והיא שמעבירה את השפע מהעולמות העליונים לתחתונים.⁷³ מעמדה של כנסת-ישראל כישות, המרכזת את השפע האלוהי, המועבר אל העולם הארצי, הוא שעומד בבסיס הגדרתו של הרב קוק את "כנסת-ישראל בתור" תמצית החוויה כולה, ולדבריו, "בעוה"ז נשפע תמצית זו באומה הישראלית ממש, בחומריותה ורוחניותה, בתולדתה ואמונתה".⁷⁴ כאשר קיים זיהוי בין עם-ישראל לספירת-מלכות אפשר להבין, כיצד חילול כבוד ישראל זהה עם חילול-השם.

תלמידו של הרב קוק, הרב יעקב משה חרל"פ, המשיך קו-חשיבה זה וקשר אותו אל המושג: "גאווה לאומית". לדבריו, אצל כל האומות הגאווה הלאומית היא תועבה, שכן היא גאווה

69. רצ"ה קוק, **לנתיבות ישראל**, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 70.

70. מלמד (לעיל הערה 32). דבריו יידונו להלן.

71. רב אחר, שהשתמש במושג "הכבוד הלאומי" קודם לרצ"ה, הוא הרב ריינס בספרו **אור חדש על ציון**, ניו-יורק תש"ו, דפים צב, ע"ב, קט ע"ב ועוד וכן בספר **הערכים**, ניו-יורק תרפ"ו, עמ' 199. ראו על כך: ד' שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל-אביב 2001, עמ' 222. ברם, יש להבחין בין דברי הרב ריינס לאלה של הרצ"ה ותלמידיו. הרב ריינס דיבר על מצב אשר בו הרדיפות האנטישמיות ברוסיה רומסות עד עפר את הכבוד הלאומי של עם ישראל. מדובר היה אפוא על רובד בסיסי ביותר של רגש-כבוד אנושי שיש להציל, ולא על כבוד של עם, שכבר זכה למדינה, ועליו להגן על מעמדו הנכבד. ועדיין לא בכך נעוץ עיקר ההבדל בין המושג "כבוד לאומי" של הרב ריינס לזה שנדרש בבית המדרש של הרצ"ה. הכבוד הלאומי, שכתב עליו הרב ריינס, הוא מושג ממש-ראלי, שניתן להצביע עליו במבט אובייקטיבי במציאות. בחוג הרצ"ה ותלמידיו מדובר על מושג מטפיזי וסובייקטיבי, כאשר המתבונן בהתרחשות – במקרה דנן: חתימה על הסכם מדיני – אינו יכול להבחין בחילול הכבוד הלאומי כלל, אלא הפרשנות הסובייקטיבית של משמעותו המטפיזית של האירוע היא שמחילה עליו את המושג חילול כבוד ישראל.

72. **אורות הקודש**, ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' טו-טז.

73. ג' שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים 1980, עמ' 259-307. בעמ' 49 עומד שלום על תפיסת ספר הזוהר, שפותחה אצל מחברים שונים, ולפיה כלל ישראל הוא אורגניזם מיסטי, וקיימת קורלציה בין הגוף המיסטי של כנסת ישראל ובין שמות האל שבתורה.

74. **אורות הקודש** (לעיל הערה 72), עמ' קכט-קל. בעניין זה ראו עוד: שוורץ (לעיל הערה 71), עמ' 236; ב' איש שלום, **בין רציונאליזם ומיסטיקה**, תל-אביב תש"ן, עמ' 109-113.

עצמית פסולה, אולם גאוותם הלאומית של ישראל נובעת מרצון הקב"ה ומהבחירה, שהוא בחר בהם, ולכן גאוותם היא לגיטימית ובעלת תוקף נצחי.⁷⁵

על בסיס תפיסות אלה יכול היה אחד מתלמידי בית מדרשו של הרצי"ה, הרב אברהם וסרמן, לכתוב, שהנקודה המרכזית עליה מתאבלים בתשעה באב היא על גאוותם של ישראל.⁷⁶ אמנם יש לציין, שההתייחסות אל "גאוותם של ישראל, שניטלה מהם וניתנה לאומות העולם" – מצויה כבר בתלמוד (חגיגה ה, א), אולם אין ספק, שכל המדבר על האבל בתשעה באב – רואה לנגד עיניו חורבן דתי ולאומי קונקרטי, המתבטא בחורבן בית המקדש, עזיבת הארץ והפיזור בגלויות. הרב וסרמן בוחר, בהמשך לתפיסת רבו, להתמקד במושג מופשט, המהווה בעיניו ערך מכונן של ההווה היהודית, הכבוד הלאומי. הסיבה לבחירה זו נעוצה במשמעויותיה האקטואליות, המתבררות בסוף מאמרו. הוא מבקש להוליך למסקנה, שבתהליך התחייה בארץ "הגאווה הלאומית אינה עניין של מותרות"; היא חיונית לשם חזרה לנורמליות של קיום לאומי-יהודי, וכל עוד לא הופיעה במלואה, ומדינת-ישראל ממשיכה לדבוק "במודל של התרפסות בפני הפריץ הגוי". לדעת הכותב, עמידה איתנה בזירה הבין-לאומית היא גורם מרכזי בתקומת העם בארצו, וההנהגה הנוכחית במדינת-ישראל אינה מיישמת אותה, ובכך מפקירה את הכבוד הלאומי.

הביטוי המובהק ביותר לזיקה שבין הסכמי-שלום לפגיעה בכבוד הלאומי – מופיע בנאומיו של הרב זלמן מלמד, רב היישוב בית-אל וראש הישיבה שם, הנמנה עם הרבנים הבכירים של הזרם התורני-לאומי מבית מדרשו של הרצי"ה קוק. בדברים, שנשא לאחר שהכנסת החליטה על הסכם אוסלו ב', שלל הרב מלמד את ההסכם, ונראה, שניתן להבחין בשני נימוקים לכך בדבריו, כאשר שניהם מושתתים על המושג חילול-השם.

הנימוק הראשון מניח שבעצם הנכונות הישראלית לוותר על השליטה בשטחים של ארץ-ישראל – יש חילול-השם בפרהסיא, "שכביכול יש הסכמה לסגת משאיפת ישראל לגאולה שלמה ומקיום מצות ד' השקולה כנגד כל התורה".⁷⁷ הגאולה, לפי תפיסת הרב מלמד וחוגו, כרוכה בגאולה בשליטה על כל שטחי הארץ, ולכן כל ויתור טריטוריאלי נתפס בעיניו כוויתור על הגאולה.

נימוקו השני של הרב מלמד בא לשלול את הלגיטימיות של הסכם זה או של כל הסכם דומה, כיוון שהוא נשען, בין השאר, גם על קולותיהם של חברי הכנסת הערבים: הרב מלמד טען, כי "בעצם קיומה של ממשלת מיעוט, שנשענת על קולות של נכרים, שונאי-ישראל, יש חציית קו אדום של הערבות היהודית ההיסטורית. יש בזה חילול ד' וחילול כבוד ישראל".⁷⁸

אם בנימוק הראשון שלל הרב מלמד את הסכם אוסלו מבחינת תוכנו, הרי שבנימוקו השני הוא בא לשלול את הלגיטימיות של הסכם זה או של כל הסכם דומה, כיוון שהוא נשען, בין השאר, גם על קולותיהם של חברי-הכנסת הערבים. טענתו נוגעת באופן ספציפי לקבלת החלטות בנוגע לעימות הישראלי-ערבי, שכן, לטענתו, הסכסוך בין עם-ישראל ובין הערבים הוא סכסוך בין

75. י"מ חרל"פ, **מעייני הישועה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' שלה.

76. הרב א' וסרמן, 'ט' באב – על מה מתאבלים?', **קוממיות**, 10 (ג' אב תשס"ו). הרב וסרמן משמש ר"מ בישיבה הגבוהה ברמת-גן וכתב קהילת גבורות מרדכי בגבעתיים.

77. שם, עמ' ריד. כוונתו למצוות יישוב ארץ-ישראל, כפי שהתפרשה על-ידי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם, שהיא מחייבת שלטון יהודי בארץ-ישראל, ואוסרת, "שלא נעזבנה בידי זולתנו מן האומות". תפיסה הלכתית זו של מצוות יישוב הארץ הפכה לעיקר ממדרגה ראשונה במשנתם של הרצי"ה ותלמידיו.

78. מלמד (לעיל הערה 32). נזכיר שכפי שצוין לעיל, היה זה כבר הרצי"ה שהגדיר כחילול השם את הצטרפותם של חברי כנסת דתיים-לאומיים לקואליציה, שלא הייתה לרוחו מבחינת יחסה למצוות יישוב הארץ.

עמים, ולא בין מדינות, ומשום-כך הצד היהודי בסכסוך צריך להיות מיוצג רק על-ידי יהודים. ערביי-ישראל שייכים, לדעתו, לצד של האויב, ואין הם יכולים להביע עמדה מהצד הישראלי. לאיזו קטגוריה של חילול-השם מאלה שמנינו בפתח הדברים נכנסת השתתפותם של ח"כים ערבים בהצבעה שכזו?

תשובה אפשרית אחת על שאלה זו היא, שמדובר בחילול-השם שנוצר כתוצאה מביצוע עברה, שניתן היה להימנע ממנה. אפשרות זו נשענת על התפיסה ההלכתית, אשר לפיה יש איסור מוחלט למסור חלקים מארץ-ישראל לשלטון זר. הרב מלמד לא הביע הסתייגות מכך שחברי-כנסת, שהם אזרחי מדינת-ישראל, יצביעו בעניינים שהם ניטרליים מבחינה הלכתית – דוגמת החלטות כלכליות שונות. כמו-כן יש מקום לתהות, אם היה הכותב רואה כחילול-השם גם מצב, אשר בקונסטלציה תאורטית מסוימת הייתה ממשלת ימין נעזרת בקולותיהם של חברי-כנסת ערבים. האומנם עצם ההזדקקות אליהם הייתה נחשבת בעיניו לחילול-השם?

נראה, שלא מן הנמנע כלל, שהרב מלמד היה מקבל בשוויון-נפש את הצבעתם של חברי-הכנסת הערבים, אילו היו הם מתנגדים להסכם השלום. אולם הצבעתם בעדו מסייעת לעבור על מצווה מן התורה, לפי תפיסתו ההלכתית, ולכן היא מהווה חילול-השם. נמצא, שלא עצם ההשתתפות של הערבים בתהליך קבלת ההחלטות הוא המהווה חילול-השם, אלא העמדה הספציפית שהם נוקטים. לאור זאת, מי שסובר, שאין במסירת שטחים משום עברה, רשאי לקבל בשוויון-נפש את הצבעת חברי-הכנסת הערבים, ואין סיבה, שיראה בכך חילול-השם.

אכן, מדברי הרב מלמד נראה, שהוא מגנה את עצם השתתפותם של חברי-הכנסת הערבים בקואליציה השלטונית – ללא קשר להצבעתם המסייעת לביצוע עבירה. חברותם בקואליציה היא כשלעצמה חילול-השם בעיניו. לדבריו, "בעצם קיומה של ממשלת מיעוט – יש בה חילול-ד' נורא", והעובדה שתוך הישענות על קולותיהם של ח"כים ערבים היא מוכנה למסור חבלי מולדת, יוצרת "חילול-ד' כפול"⁷⁹. דומה, שההסבר לכך נעוץ בזיהוי שמובלע בדבריו בין כבוד ה' לכבוד ישראל. כיוון שאין זה מכובד, שנכרים יהיו חלק ממערך השלטון בישראל, יש בכך אפוא חילול-שם-שמים. לפנינו אפוא הרחבה של המושג חילול-השם הלאומי: מושג זה, אשר במקורו היה דתי מובהק, ויישומו חל במעשים דתיים למען האמונה, הפך להיות כלי מרכזי במגרש המדיני, המותאם לאידאולוגיה התאו-פוליטית.

פולמוס עקבי בנושא כיבוד הסכמי שלום – ניהל הרב שלמה אבינר כבר לאחר חתימת הסכם השלום עם מצרים, וגם בו הוא נדרש להתמודד עם בעיית חילול-השם. הרב אבינר ציין, שיש הטוענים, שלאחר שנחתם ההסכם, יש חובה לכבדו, ולכן צריכה מדינת-ישראל למסור את אדמות סיני לגויים. הוא סבור, שיסודה של טענה זו – בטעות חמורה, שכן המצווה להחזיק בכל חלק מארץ-ישראל שבידנו היא מצווה כללית, השקולה כנגד כל התורה כולה, ובוודאי שלא ניתן לדחות אותה "משום ברית כלשהי עם אומות העולם"⁸⁰. ההחלטה למסור שטחים היא בלשונו

79. שם.

80. אבינר (לעיל הערה 34), עמ' 214-222. לא נידרש כאן לשאלה: האומנם שטחי סיני הם מחלקה של ארץ ישראל. כמו-כן לא כאן המקום לדון בתפיסת ארץ השלמה של הרצ"ה ובית-מדרשו. רק נזכיר, שהרצ"ה הרבה מאוד לצטט את דברי הרמב"ן בהוספותיו לספר המצוות של הרמב"ם, מצוות עשה ד', ושם הוא קובע שיש מצווה "לרשת את הארץ... ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות". דברי הרמב"ן הללו נתפסו בבית-מדרש הגדון כעיקר-העיקרים של היהדות בזמן הזה. לפיכך נעשו מאמצים פרשניים רבים להוכיח, שגם הרמב"ם אשר לא הזכיר מצווה זו, מודה בה למעשה, אלא שנמנע מלמנות בהיותה מצווה כוללת, וכן שרוב הפוסקים המאוחרים יותר אימצו עמדה זו הלכה למעשה. לדוגמאות מפורטות ראו: ש' אבינר (עורך), **שיחות הרב צבי יהודה – ארץ ישראל**, עמ' 57, 62, 66, 98-99;

"בלתי-חוקית", ולפיכך ההסכם, שנחתם עם מצרים, מבוסס על טעות, ולכן איננו בר-תוקף מחייב. הרב אבינר סבור, שאף אומות-העולם יוכלו לקבל זאת, שכן הפילוסופיה של המשפט, המקובלת אצל הגויים, מכירה בכך שתקפותו של חוק אינה מבוססת על-ידי עמידתו בכללים טכניים גרידא, אלא הוא צריך להיבחן לאור מערכת הערכים, העומדת מעל הפרטים הטכניים. בכך מנסה הרב אבינר להקהות את מידת הסיכון, שייווצר חילול-השם בעקבות הפרת-ההסכמים. אולם טענתו העיקרית היא, שחילול-השם שייווצר איננו כלל רלבנטי, שכן הוא חסר ערך לעומת חילול-השם, שקיים בהחזרת השטחים.

להלן מתמודד הרב אבינר עם שלוש דוגמאות מפרשנות חז"ל למקרא, המוכיחות, לכאורה, שיש חובה לכבד בריתות עם גויים, אפילו הן נכרתו מתוך טעות. המדובר הוא בשבועת אברהם לאבימלך, אשר לפי חז"ל עיכבה את צאצאי אברהם בכיבוש הארץ, בברית הפוליטית, שכרת צדקיהו, מלך יהודה, עם נבוכדנאצר, ובהבטחה, שנתן יהושע לגבעונים.

לדעת הרב אבינר, בכל שלושת המאורעות הללו – הסיבה היחידה, שבגינה נאסר על הצד היהודי להפר את ההסכם, הייתה השבועה בשם ה', שליוותה את ההסכם. כיוון שאברהם, צדקיהו – ויהושע נשבעו לגויים שעמדו מולם, היה חילול-השם בכך שהם יפעלו נגד מה שהתחייבו לו. בעיית חילול-השם באותם מקרים לא נבעה אפוא מעצם ההתחייבות, כלפי העמים, התחייבות אשר היא בטלה ומבוטלת, לדעת הרב אבינר, כאשר היא עומדת בסתירה למשפטי התורה. החשש מפני מה שיאמרו הגויים על עם-ישראל, המפר הסכמים, שהוא חתם עליהם, איננו תופס מקום חשוב, אליבא דהרב אבינר. לדעתו, עזיבת חלקים מאדמתנו לגויים היא חילול-השם היותר נורא ואיום שבהיסטוריה, כפי שמשמע מדברי הנביא יחזקאל שהוזכרו לעיל, "ולעומת זאת, ביאת עם-ישראל אל ארצו היא קידוש-השם היותר גדול", והביסוס לכך הוא שוב בדברי יחזקאל, המכוננים השקפת עולם מדינית שלמה, שהציונות הדתית מתבססת עליה.⁸¹

קשה להתעלם מן העובדה, שקיים מתח מסוים בין תפיסת קידוש-השם במונחים של זקיפות-קומה לאומית וניצחונות צבאיים – לבין המובן הבסיסי של קידוש-השם, שאמור להתבטא בהתנהגות מוסרית המעוררת הערכה, כפי שעולה מדברי חז"ל והרמב"ם. מובן בסיסי זה מחייב את האדם כיחיד או את העם כישות קולקטיבית להתנהג באופן שיגרום לנכרים לחשוב מחשבות חיוביות על ישראל. תפיסה זו מחייבת לראות בביקורת הבין-לאומית שיקול רב-משקל בקבלת הכרעות על פעולות ביטחוניות, הכרוכות בפגיעה באזרחים או פעולות מדיניות – דוגמת כריתת הסכמי שלום. בית המדרש של הרצ"ה אינו מייחס חשיבות לשיקולים אלה, ונשאלת השאלה: כיצד הוא מנטרל אותם?

נראה, שניתן להציע שתי תשובות למלכוד זה:

האפשרות **האחת** היא, שתלמידי הרצ"ה מניחים, שלמרות דברי-הביקורת החריפים, הנשמעים בעמים על פעולותיה של ישראל, קיימת, ברובד סמוי – הכרה בצדקת-הדרך של עם-ישראל. לפי פרשנות זו, אומות-העולם יודעות ברובד יותר פנימי, שארץ-ישראל שייכת לעם-ישראל, והן, לאמתו של דבר, מעריכות את דבקותו בארצו ואת פעולותיה של המדינה להגנה על האינטרסים הלאומיים והביטחוניים שלה. פרשנות זו אפשרית, שכן היא עולה בקנה אחד עם גישה ידועה

⁸¹ י' פילבר, **איילת השחר**, ירושלים תשל"ו, עמ' 46-31; צ' שינובר וי' גולדברג, **ישראל עם וארץ**, נחלים תשנ"ח, עמ' 159-169; ג' בר-אילן, **אהבת ארץ**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 24-16. בספרות המחקר ראו בנושא זה בעיקר אצל ד' שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ-ישראל בהגות הציונית הדתית**, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 116-125.

81. אבינר (שם), עמ' 221.

בחוג הנדון כלפי מודעותם של השחקנים בהיסטוריה למעשיהם: כבר הראייה קוק הניח כתובת – יסוד את העיקרון, שהחילוניים, הפועלים למען העם והארץ, הם גורם משמעותי בתהליך של תשובה, וזאת אעפ"י שהם אינם מודעים לכך, ואפילו מכריזים בפה מלא, שאין להם חלק ונחלה באלוהי-ישראל.⁸²

אפשר אפוא, שבחוגי תלמידיו של הרצ"ה קיימת הרחבה של תפיסה זו, והיא מוחלת גם על אומות-העולם בייחסן למפעל הלאומי-צבאי של היהודים במדינת-ישראל על כיבושיו וניצחונותיו, וזאת – חרף העובדה שהן אינן מודעות לכך, לפחות, לעת עתה, ולמרות העובדה, שהן מבטאות עמדות מנוגדות.

אפשרות שנייה היא, שרבני בית מדרש זה הטמיעו בדבריהם את התפיסה, שקידוש-השם הוא מושג אובייקטיבי, שנמדד לפי טיבו וערכו של המעשה, ואין לייחס משקל רב למבט הסובייקטיבי של אומות-העולם. כפי שצינו, על-פי הרובד השני בדברי הרמב"ם, המקיים מצווה או הפורש מעברה, כשהמניע הוא טהור ולשם-שמים בלבד, הרי זה מקדש את השם. ייתכן אפוא קידוש-השם, שאינו מותנה בהסתכלות חיצונית של מאן דהוא, אלא הוא נובע מעצם העובדה, שנעשה המעשה הנכון בשל המניעים הנכונים. ייתכן, שתפיסה אובייקטיבית זו של המושג היא, שנטרלה את המשמעות הסובייקטיבית של קידוש-השם, המותנית בהשקפתם של העמים על ישראל, והיא שהכתיבה את הגישה, האומרת שאין לייחס כל חשיבות למבטם ולביקורתם, כאשר ברור לעם-ישראל, שהמעשים שהוא עושה הם נכונים וראויים.

שתי האפשרויות שהוצעו כאן – מצביעות על כך שהפרשנות החדשנית של הרצ"ה ותלמידיו למושגים הנדונים זוקקת הנחות יסוד עקרוניות ויצירתיות.

ד. קידוש-השם לעיני-העמים במשנתם של רבני גוש עציון

1. הגותו של הרב עמיטל

הרב יהודה עמיטל הקים בשנת תשכ"ח (1968) את ישיבת "הר עציון" באלות שבות ועמד בראשה עד סוף שנת תשס"ח. בהשראתו ובהשראת הרב אהרון ליכטנשטיין, שהצטרף להנהגת הישיבה כשנה לאחר הקמתה, נוצרו בישיבה זו דפוסי-חשיבה, השונים מאלה של חוגי "מרכז הרב". ניתן להגדיר את ישיבת הר עציון כשיבה הציונית היחידה, שיצרה קו אמוני, אידאולוגי וחינוכי, הנבדל במובהק מזה שהתהווה בישיבות אחרות בהשראת הרצ"ה ותלמידיו. קו זה מתאפיין בגישות פתוחות יותר בשני המרכיבים של המרכזיים של הציונות הדתית: היחס למודרנה והיחס לציונות ולמדינת-ישראל:

באשר למודרנה, בישיבת "הר עציון" התגבש מבט חיובי על מרכיביה השונים בתרבות, בעולם הערכים ובעולם הדעת והמחקר.

באשר למדינת-ישראל, היא זוכה ליחס חיובי לא פחות מזה השורר בכלל החברה הציונית-דתית, אך זאת בלי התיוג של המדינה – כמגשימה בהכרח את הגאולה השלמה כאן ועכשיו.

82. הרב קוק ראה בכך את "האירוניה של ההיסטוריה", כלשונו, ביטוי המקביל ל"עורמת התבונה" במשנתו של הגל. על-פי תפיסתו זו ההשגחה העליונה מקדמת תהליכים בעזרת אנשים, שאינם מודעים למשמעות מעשיהם, כדבריו במשפט קצר: "מה שהם רוצים הם אינם יודעים בעצמם" (אורות, עמ' סג, ובמקבילות רבות בסגנון דומה). ראו על תפיסה זו של הרב קוק: רביצקי, (לעיל הערה 53), עמ' 163-153.

נראה ששני קווי-חשיבה אלה מתנקזים לתפיסותיהם של רבנים, הקשורים לשיבה זו בתפיסת המושג קידוש-השם לעיני הגויים.

הרב מרדכי ברויאר, מקורבו ורעו של הרב עמיטל, הגדיר את המושג קידוש-השם כתוכן חייו המרכזי של הרב עמיטל.⁸³ ואכן, המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" מהווים יסודות רעיוניים מכוננים בחייו ובהגותו של הרב יהודה עמיטל. לדעתי, ניתן לבחון את ההתפתחות ואת התמורה, שחלה בהגותו של הרב עמיטל, דרך הפריזמה של המושגים קידוש-השם וחילול-השם. בחיבור זה המטרה איננה לבחון את התמורות במשנת הרב עמיטל, אולם לנוכח תפקודם החשוב והרב-משמעי של מושגים אלה בהגותו – אני מוצא לנכון לייחד דברים להגותו בתחום זה. לאור העובדה, שלכל אורך הדרך מגדיר אותם הרב עמיטל בזיקה למצב ולמעמד של ישראל מול העמים.

השלב הראשון, אשר בו מושג זה שימש ערך מכונן בחייו היה כבר בבחרותו בתקופת השואה, בעת שהיה במחנה המוות: שם נהג הרב עמיטל לומר לסובבים אותו, שאין כל סיכוי להימלט מהנאצים, ומשום כך על הנמצאים במחנות לראות את תפקידם כהכנה לקראת מוות על קידוש-השם.⁸⁴

בשלב השני של חייו, בשנים, אשר בהן היה הרב עמיטל נציג אופייני של הזרם המרכזי בציונות הדתית, הוא הדגיש את קידוש-השם שמתבטא בתקומתו של עם-ישראל בארצו, הרב עמיטל ראה בהקמת המדינה תיקון של קידוש-השם אחרי חילולו הגדול בשואה. בשיחותיו בשיבת הר-עציון הוא שב והדגיש: "מדינת-ישראל קמה מתוך קידוש-השם, לאחר חילול-השם הנורא של השואה",⁸⁵ אשר אותה הוא מגדיר כחילול-השם הגדול ביותר שנגרם בהיסטוריה.⁸⁶

באחת מהרצאותיו הוא הצהיר: "הקמתה של המדינה הייתה לשם קידוש-השם, לא למענכם אני עושה..."⁸⁷, כלומר: מטרתה של הפעולה האלוהית, שהביאה להקמת המדינה, היא בראש ובראשונה נס הצלה של מעמד אלוהי ישראל ושיקום כבודו בעולם, ורק אחר-כך – נס הצלה של העם היהודי ודאגה לגורלו.

בשיחה אחרת ציטט את הרב מנחם זעמבא שנספה בשואה, אשר צפה את כינונה הקרוב של מלכות ישראל, שתביא לקידוש-שם-שמים, הרב עמיטל מאשר, שאכן כך קרה עם קום המדינה.⁸⁷

בשיחה נוספת עמד על כך שפתיחת שערי ארץ-ישראל לעלייה והיותה מקלט למיליוני יהודים היא קידוש-השם הגדול.⁸⁸

אכן, תפיסת המדינה כ קידוש-השם אצל הרב עמיטל שונה מזו השגורה בפיהם של רבני "מרכז הרב". הוא איננו מצטט את דברי הנביא יחזקאל, ולא נדרש בשיחותיו להגדרות של גלות

83. שיחה שהועברה במסיבת חנוכה תש"ס, שבמרכזו עמד יום הולדתו ה-75 של הרב עמיטל. השיחה סוכמה, עברה את ביקורת הרב עמיטל ופורסמה בעלון שבות. ראו על כך גם בספר הביוגרפיה על הרב עמיטל: א' רייכנר, **באמונתו**, תל-אביב 2008, עמ' 71.

84. ברויאר, שם.

85. דברים על-פה, שנאמרו בשיבה ביום העצמאות תשנ"ג. כתב וערך: אביעד הכהן.

86. י' עמיטל, **והארץ נתן לבני אדם**, אלון שבות תשס"ה, עמ' 119.

87. י' עמיטל, 'מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית', י' שביב (עורך), **ממלכת כהנים וגוי קדוש**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 343.

88. י' עמיטל, 'זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו', שיחת יום העצמאות תשמ"ב, **עלון שבות**, 94 (תשמ"ב), עמ' 13.

וגאולה, אשר עליהן הסתמכו הרצ"ה ותלמידיו.⁸⁹ דומה, שהדגשת מעלתה של המדינה כקרב הצלה להמוני יהודים – קרובה להשקפתו של הרב י' ד' סולוביצ'יק, כפי ששורטטה במסתו "קול דודי דופק".⁹⁰

הרב סולוביצ'יק מונה שש מעלות טובות, שהיו בהקמת מדינת-ישראל, ובהן פתיחת שערי הארץ והיותה מקלט בטוח ליהודי הגולה, אולם הוא איננו מדבר בכתביו על המדינה כמונחים של גאולה.⁹¹

עם זאת, יש לציין, שהמושג "קידוש-השם" אינו מופיע במשנת הרב סולוביצ'יק בקשר למדינת-ישראל, לכן נראה, שנכון יהיה למקם את תפיסתו של הרב עמיטל לגבי עיקר מהותה ומעלתה של המדינה – במקום אמצעי בין הרב סולוביצ'יק לבין הראי"ה קוק ותלמידיו. הרב סולוביצ'יק כותב בשבחה של מדינת-ישראל מתוך השקפה פרגמטית ומצביע רק על מעלותיה, הנראות במציאות לעין-כל. הרב עמיטל, לעומתו, מוסיף אמירה פרשנית-סובייקטיבית להשקפתו על המדינה, ומחיל עליה את המושג המופשט "קידוש-השם", אולם אין זה קידוש-השם במשמעותו המשיחית של חוגי הרצ"ה, אלא במשמעותו, הנצמדת להתרחשות הריאלית.

הבסיס לתפיסתו של הרב עמיטל כלפי מדינת-ישראל כתופעה של קידוש-השם – איננו נעוץ בהשקפתו הכוללת על הגאולה העכשווית, למרות העובדה, שבשלב מסוים של התפתחות הגותו הוא אימץ את הרעיון, שמדינת-ישראל היא ראשית צמיחת גאולתו של עם-ישראל. תפיסת המדינה כקידוש-השם מושתתת בדבריו על התנסותו האישית – כמי שחווה על בשרו את מוראות השואה. הרב עמיטל ראה במדינת-ישראל אמצעי, שתורם תרומה חשובה לאין-שיעור "לשיקום הגאווה היהודית לאחר חילול-השם הנורא של השואה".⁹²

ההבחנה בין השקפת עולמו לבין זו של הרצ"ה בנושא זה באה לידי ביטוי גם בכך שהוא התנגד נמרצות לתפיסה הטלאולוגית של השואה, שיצאה מבית מדרשו של הרצ"ה, אשר לפיה השואה שימשה מכשיר להבאת הגאולה. הרב עמיטל הסכים לראות זיקה מסוימת בין שתי ההתרחשויות, זיקה, המתבטאת בכך שקידוש-השם שנוצר בתקומת המדינה, היווה מרפא לחילול-השם שהיה בשואה. אולם הוא סירב לקבל את התפיסה, שהשואה הייתה אמצעי שנקט אפרורית על-ידי ההשגחה העליונה על מנת לקדם את תהליך גאולת ישראל. הרב עמיטל הוסיף לדגול כל ימיו בעמדותיו אלה לגבי קידוש-השם של מדינת-ישראל, וכך בשיחה מן השנים האחרונות הוא שב וקבע: "אני מאמין, שזכינו במדינה יהודית רק בגלל רצון הקב"ה לקדש את שמו. לאחר חילול-השם הנורא בשואה".⁹³

89. משה מיה בספרו **עולם בנוי וחרב ובנוי** (אלון שבות 2002), על הרב עמיטל הביא את דבריו עמיטל על קידוש-השם, שנוצר בהקמת המדינה, ובהערה שצירף לדברים (עמ' 72-73, ובהערה 223) הביא להם כסימוכין את דברי הנביא יחזקאל ופירש אותם ברוח הרצ"ה. לדעתו, טעה בכך שיצר צירוף בין הדברים. לא בכדי נמנע הרב עמיטל מלצטט את יחזקאל. הימנעותו מלמדת על גישה שונה ומובחנת מזו של הרצ"ה ותלמידיו.

90. הרב י"ד סולוביצ'יק, 'קול דודי דופק', פ' פלאי (עורך), **בסוד היחיד והיחד**, ירושלים תשל"ו, עמ' 354-362.

91. על תפיסתו הציונית של הרב סולוביצ'יק, ראו: י' בלידשטיין, 'הרי"ד הלוי סולוביצ'יק כהוגה דתי-ציוני – האמנם?', י' עמיר (עורך), **דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד**, ב' ירושלים תשס"ה, עמ' 439-450; ו"ס וורצבורגר, 'היסודות הפילוסופיים במשנתו הציונית-דתית של הרב סולוביצ'יק', אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים**, ירושלים תשנ"ז, ד' שוורץ, 'משנתו של הרב י"ד סולוביצ'יק בראי ההגות הציונית-דתית: החילון והמדינה' (שם), וכן ש' רצבי, 'הערות לשאלת סיגולו של הרעיון הלאומי בציונות הדתית', **עיונים בתקומת ישראל**, (13) 2003, עמ' 90-92.

92. שיחה בישיבת הר עציון, תשנ"ז. הציטוט מופיע אצל רייכנר (לעיל הערה 83), עמ' 118.

93. עמיטל (לעיל הערה 86).

בהמשך לכך ראה הרב עמיטל גם בניצחונותיה של מדינת-ישראל במלחמותיה תופעות של קידוש-השם. דבר זה בא לידי ביטוי במיוחד בתגובתו על הניצחון במלחמת ששת הימים:

בתקופה שלאחרי מלחמה זו דיבר הרב עמיטל בסגנון, האופייני לרבני "מרכז הרב" על כך שעם-ישראל עלה על מסילת הגאולה, ועל כך שזוהי דרך חד-כיוונית: "אנחנו נכנסים לשלב, שממנו אין נסיגה"... אמר הרב עמיטל, "הגאולה מתרחשת לעינינו קמעה-קמעה". הניצחון במלחמה היווה בעיניו של קידוש-השם שהציע את הגאולה קדימה.⁹⁴ יחסו של הרב עמיטל למלחמות עבר, ככל הנראה, שינוי בעקבות מלחמת יום כיפור, אולם הוא לא שינה את עמדתו לגבי הניצחונות כקידוש-השם. גם בספרו, שיצא לאור בתשס"ה, כתב הרב עמיטל שניצחונותיה של מדינת-ישראל במלחמותיה "היוו תשובה של קידוש-השם" לצבאות ערב שקמו לכלותה.⁹⁵

ברם, העמדות, שמבטא הרב עמיטל משנות השמונים ואילך, חורגות משיטתם של רוב רבני הציונות הדתית, והדבר בא לידי ביטוי מובהק בהגדרת המושג קידוש-השם אשר הוא עומד עליה לעתים מזומנות. הרב עמיטל ממשיך וכותב בספרו: "החיוב לקדש שם-שמים בדורנו – יש לו משמעות מיוחדת, באשר אנו חיים במדינה, שכל הקמתה נבעה מהיסוד של קידוש-השם".⁹⁶ המסקנה שלו מתפיסת קידוש-השם הלאומי איננה מתמקדת בהעצמה של החובה לשמור על הכוח היהודי במדינת-ישראל ולהגשים יעדים לאומיים דוגמת התיישבות בכל חלקי הארץ. הוא רואה בקידוש-השם ומניעת חילולו גורמים, המחייבים את אזרחי ישראל להגביר את ההקפדה על רמתה המוסרית של החברה בארץ. הרב עמיטל ממשיך בספרו ואומר: "עלינו לשמור על כך שמדינת-ישראל תמשיך ותהיה סמל של קידוש-השם. שהחברה הישראלית תהיה חברה, שמאופיינת בקידוש שם שמים, חברה, שבה ישררו צדק ומשפט".⁹⁷

המושגים: קידוש-השם וחילול-השם – עיצבו את גישתו של הרב עמיטל לשורה של אירועים, שהתרחשו בזירה המדינית. לאחר הטבח במחנות הפליטים סברה ושתילה בפרורי בירות – בלט הרב עמיטל כרב היחיד, שיצא בקול רועם של תמיכה בהקמת ועדת-חקירה. הבסיס לתביעה זו היה העובדה, שפרשת הטבח גרמה לדעתו "מעבר להיבטים המוסריים, הזועקים עד לב השמים, לחילול-השם גדול בישראל ובעמים".⁹⁸

עמדה דומה הביע הרב עמיטל, כשדיבר בכלי התקשורת לאחר הטבח, שביצע ברוך גולדשטיין במערת-המכפלה בפורים 1994. גם במקרה זה עמדתו התקיפה נבעה מעל הכל מכך שראה חילול-השם במעשה הרצח, וכך גם בהתייחסויות סלחניות לגביו.⁹⁹

אירוע נוסף בו, שבעקבותיו התבטא הרב עמיטל בתקיפות רבה, היה רצח ראש-הממשלה יצחק רבין. גם במקרה זה מושג המפתח, שגרם להעצמת הביקורת התקיפה שלו, היה המושג "חילול-השם": "למרבה הכאב, אמר הרב עמיטל, חילול-השם במקרה זה הוא כפול ומכופל, כיוון שהדבר נעשה על-ידי מי שרואה את עצמו כדתי, וכהצדקה למעשיו הוא משתמש במצוות מן

94. רייכנר (לעיל הערה 83).

95. עמיטל (שם).

96. שם.

97. עמיטל, 'שומר ישראל שמור מדינת-ישראל', דברים בעל-פה שנאמרו בישיבה ביום העצמאות תשנ"ג. כתב וערך: אביעד הכהן.

98. רייכנר (שם), עמ' 155. וראו עוד שם במאמרו של אביעד הכהן, 'קול יהודה – קווים למשנת הרב עמיטל', נספח לספר באמונתנו, עמ' 286.

99. שם, עמ' 209.

התורה".¹⁰⁰

קו-מחשבה זה הנחה את הרב עמיטל, בזמן שהחליט להצטרף לממשלתו של שמעון פרס, לאחר רצח יצחק רבין. לא מעט אנשים שאלו באותה עת: "מה הניע אותו להיכנס כשר לממשלה?". התשובה, שנתן הרב עמיטל עצמו על שאלה זו באמצעי התקשורת, הייתה: "ראיתי כאן חילול-השם נורא, כאשר יהודי דתי רצח את ראש-הממשלה. לפיכך כאשר פנה אלי מר פרס וביקש ממני להיות שר, הסכמתי בלא היסוס. רציתי להראות לציבור, שיש גם יהדות אחרת. רציתי להעמיד קידוש-השם מול חילול-השם".¹⁰¹ בתפיסה זו מתגלמת השקפתו של הרב עמיטל על כך שהמרכיב החמור ביותר באותו רצח הוא חילול-השם שהתגלם בו, וכי פעילות, המבטאת התרסה נגד שפיכות-דמים כזו, היא בגדר קידוש-השם. משמעותם המוסרית של מושגים אלו היוותה אפוא יסוד מכונן בדרכו הציבורית.

מתוך תפיסתו את המושגים: קידוש-השם וחילול-השם – יכול היה הרב עמיטל לגבש יחס חיובי להסכמי-שלום עם הערבים, יחס, שעמד בהיפוך גמור לזה של מרבית רבני הציונות הדתית:

בעוד שבעיניהם של אלה יש בכל הסכם שלום, הכרוך בויתורים טריטוריאליים, משום חילול-השם, סבור הרב עמיטל, שדווקא הסירוב לבצע וויתורים למען השלום הוא בגדר חילול-השם. כאשר הפכה תנועת מימד למפלגה פוליטית, לא רצה הרב עמיטל לעמוד בראש רשימתה לכנסת. לבסוף הוא נאלץ לעשות כן, ובשיחות עם מקורביו באותה עת הסביר את הסכמתו בכך שחבריו במימד הסבירו לו, שאם לא יסכים, לא יגישו רשימה לכנסת, "וכך יתגלה ויתודע לעין כל, שאין שום ציבור של יהודים דתיים, המוכן לעשות וויתורים למען השלום, וזהו חילול-השם, שאין אני מוכן לקבל על אחריותי".¹⁰²

השקפתו של הרב עמיטל עומדת אפוא בעקביות על מרכזיותם של המושגים: קידוש-השם וחילול-השם והבנתם כגורמים מוסריים המחייבים וויתור, ולא כמניעים, התומכים באינטרסים לאומיים. על בסיס השקפה זו הוא מציב גם את משנתו בדבר היחס הנכון, שצריך להיות במדינת-ישראל כלפי המיעוטים החיים בתוכה.¹⁰³

הרב עמיטל מציג גישה מתונה וסובלנית בנושא זה, הנשענת על חמישה יסודות, כאשר החשוב והמרכזי שבהם הוא הימנעות מחילול-השם ויצירת קידוש-שם-שמים. ברעיון זה הוא בחר לפתוח את דבריו, כשהוא קובע, שעל בסיס האיסור של חילול-השם אני מייחס חשיבות ומשמעות למה שנכתב בעניין זה ב"מגילת-העצמאות". הרב עמיטל מבסס את דבריו בעניין חילול-השם כערך מכונן בנוגע ליחסי ישראל והנכרים על דברי חז"ל בענין הברית עם הגבועונים. הוא מוסיף עליהם את פסיקתו של הרמב"ם (הלכות מלכים, פ"ו ה"ג), שמדבריו עולה, שיש ללמוד מפרשה זו הלכה לדורות: "ואסור לשקר בבריתם ולכזב להם, אחר שהשלימו וקיבלו שבע מצוות", ומביא את דברי הרדב"ז שכתב על הלכה זו: "זה נלמד מעניין הגבועונים, כי יש בדבר זה

100. אביעד הכהן, 'קול יהודה' (שם), עמ' 287.

101. שם. על כך מוסף ברויאר ואומר: ראיתם כבר פעם אדם הנכנס לממשלה, כשמטרתו היחידה היא למנוע חילול-השם ולהביא לידי קידוש-השם? איזה מרחק טרגי יש בין הרב עמיטל האמיתי ובין הדמות, שהוא מצטייר בה ברבים. הוא מדבר על קידוש-השם – והם מדברים על וולבו.

102. הדברים הובאו על ידי הרב ברויאר, בשיחה במסיבת חנוכה ה"ל. ברויאר מעיר שבקו חשיבה זה מתגלה התוכן הרציף של עולמו הפנימי של הרב עמיטל: "קידוש-השם במחנה המוות, קידוש-השם בכנסת".

103. הרב י' עמיטל, 'היחס למיעוטים על-פי התורה', דף קשר, ב, אלון שבות תש"ן, עמ' 340-343.

חילול-השם".¹⁰⁴ דברי הרמב"ם מסייעים בידיו לקבוע, שאין לראות את פרשנותם של חז"ל לברית יהושע והגבעונים כדבר אגדה, המציע רעיון מוסרי גרידא, אלא מדובר בנורמה הלכתית מחייבת. מכאן מסיק הרב עמיטל, שהערכים: קידוש-השם ומניעת חילול-השם מחייבים למלא כל הבטחה, שניתנה על-ידי מנהיגי העם, הנוגעת לשלומם של נכרים.

להלכה זו, הוא טוען, יש השלכות חד-משמעיות לגבי הנורמה, הנדרשת ממדינת-ישראל כלפי המיעוטים היושבים בה. עמיטל מנסח את מסקנתו באופן נחרץ ביותר וקובע: "אינני מכיר הבטחה ממלכתית פומבית יותר מאשר "מגילת-העצמאות", אשר עליה חתמו כל מנהיגי המדינה, ובה הובטח מפורשות שוויון-זכויות לכל המיעוטים. הבטחה רשמית זו יש לה אפוא משקל הלכתי מחייב, המבוסס על קידוש-השם ומניעת חילול-השם. משום כך, הפרת ההבטחה הינה עוון חמור ביותר".

מבחינתו של הרב עמיטל די אפוא בשיקול של קידוש-השם ומניעת חילולו – כדי לכונן יחס שוויוני כלפי המיעוטים בישראל, שכן יחס כזה הובטח להם במגילת-העצמאות.

בהמשך לכך מביא הרב עמיטל בהרחבה את הסיפור המקראי על דוד המלך, שתלה שבעה מצאצאיו של שאול על-פי בקשתם של הגבעונים, ואת דברי רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק, שהמניע לכך היה, שיתקדש שם שמים בפרהסיא, ולשם הגשמת מטרה זו מותר אף לעקור הלכות.¹⁰⁵ הרב עמיטל גוזר מכך את המסקנה, "שלקיום התחייבות לשאינם יהודים משום מניעת חילול-השם – יש משקל הלכתי עדיף על הרבה הלכות אחרות". מגילת-העצמאות בהיותה התחייבות מסוג זה, מיתרת בעיני את הצורך להתבסס על מקורות נוספים באשר לחובה, להעניק יחס שוויוני לנכרים במדינת-ישראל.

אמנם, למרות הדברים האלה – מציין הרב עמיטל ארבעה יסודות נוספים, אשר עליהם מתבססת תפיסתו ביחס למיעוטים, אולם לאחריהם הוא חוזר אל היסוד המרכזי בעיניו: קידוש-השם לעיני הגויים ומניעת חילול-השם.

יסוד זה תופס לדבריו מקום מרכזי בדברי הנביאים. מעשיהם של ישראל כלפי אומות העולם נמדדים בקטגוריות של קידוש-השם וחילול-השם, ולכן, לדבריו, "כל התנהגות בלתי-מוסרית של יהודי ביחס לגוי היא עברה חמורה יותר מאשר ביחס ליהודי אחר". הוא תומך יתדותיו בעניין זה באמרת חכמים בתוספתא: "חמור גזל הנכרי מגזל ישראל מפני חילול-השם. הגזל את הנכרי ונשבע לו ומת, אינו מתכפר לו, מפני חילול-השם" (תוספתא ב"ק, פ"י).

הוא מציין את דברי רבי מאיר-שמחה מדווינסק, שהסביר שהורג גוי – דינו מסור לשמים בשל חומרת העברה של חילול-השם המונחת ברציחה זו, שכן על עוון חילול-השם אמרו חז"ל, שאין יום-הכיפורים ותשובה וייסורים יכולים לכפר (משך חכמה, שמות כא 14). מנגד ציינו חכמים, שבביצועו של מעשה טוב כלפי גוי יש ממד מיוחד של קידוש-השם, ולדעת הרב עמיטל, עיקרון זה, שחכמים אמרוהו לגבי התנהגותו של היחיד, נכון עוד ביתר שאת לגבי התנהגותה של רשות ציבורית של העם היהודי.¹⁰⁶

104. הרמב"ם הלכות מלכים, ג, ג, והרדב"ז שם.

105. מעשה דוד מסופר בספר שמואל ב, כא 1-6, ודברי רבי יוחנן מופיעים בגמרא יבמות עה ע"ב.

106. על חשיבות קידוש-השם במעשה חיובי כלפי הגוי למד הרב עמיטל מהמעשה, המסופר בתלמוד הירושלמי (בבא מציעא ב, ה) על שמעון בן-שטח, שהחזיר אבדה יקרה לגוי אף שלא היה חייב בכך, והסביר זאת בכך שרצונו הוא שיתקדש שם שמים, על ידי שיאמרו בשוק "ברוך אלוהיהם של היהודים", ודבר זה חשוב היה בעיניו יותר מכל שכר ורווח ממון שהוא.

השיקול של קידוש-השם לעיני הגויים ומניעת חילולו היווה עבור הרב עמיטל שיקול מכריע ביחסו לפעולות של צה"ל נגד אוכלוסיה אזרחית בלבנון. בהיותו שר בממשלה תמך הרב עמיטל במבצע "ענבי זעם", שנועד להגן על תושבי הגליל מפני ירי קטיושות מלבנון, אולם לאחר מכן מתח ביקורת על הפצצת חיל האוויר, שבה נהרגו כמאה אזרחים. בדברים, שנשא באותה עת, אמר הרב עמיטל: "דבר זה מדייר שינה מעיני, שהרי כשר בממשלת-ישראל גם אני נושא באחריות לחילול-השם הזה".

הרב מלכיאר, שסיפר דברים אלה, הוסיף ואמר, שאחרי דברי הרב עמיטל פרצה מהומה בקהל, ואחד מהם קם ושאל בתדהמה: 'איך זה, שמעולם לא שמענו דברים כאלה? מדוע כל הרבנים שבאו אלינו – דיברו רק על כוחנות וגבורה יהודית, ואיש מהם לא דבר על קידוש-השם?'. וענה לו צעיר אחר: 'המעמד הזה עם הרב עמיטל – זהו קידוש-השם' ¹⁰⁷.

2. תפיסת קידוש-השם של רבנים אחרים מאסכולת הר עציון

המייצג במובהק ביותר של הקול המוסרי בתפיסת המושג קידוש-השם בשנים האחרונות הוא הרב יובל שרלו, תלמידו של הרב עמיטל באלון שבות, המשמש בתפקיד כראש ישיבת ההסדר בפתח-תקווה ונמנה עם ראשי ארגון "צהר". במאמריו ובהרצאותיו מרבה הרב שרלו לעשות שימוש במושג זה, כשהוא מעלה את התביעה לכוון חברה נקייה משחיתות, המתאפיינת בהוגנות ובניקיון-כפיים ומתקיימת בה התחשבות מתמדת בחלש ובאחר. במאמר הלכתי, העוסק בשאלת תוקפו של קידוש-השם כגורם קובע בהלכה, דן הרב שרלו בדוגמאות של קידוש-השם, המדגישות את ההתנהגות המוסרית. הוא אמנם מגיע למסקנה, שאין פסקים מובהקים, אשר מעמידים את עניין קידוש-השם כדוחה דבר מן התורה, אולם הוא בכל זאת רואה בקידוש-השם בזהירות מחילולו – "עקרונות-על" בפסיקת ההלכה ¹⁰⁸.

במאמר אחר הרב שרלו אינו מהסס לקבוע באופן מפורש, שהפרמטרים, המגדירים מהו קידוש-השם ומהו חילול-השם, צריכים להיות תואמים לערכים של הגויים, שכן הם נעשים לעיניהם. הוא כותב כי "שמו של הקב"ה מתקדש, בשעה שאנו מתנהגים לאור עקרונות מוסריים ודתיים, הנהוגים בין בריות העולם כולו... לפיכך, מדובר באמת-מידה, העשויה להיות אמת-מידה חוץ-הלכתית..." ¹⁰⁹.

חובה מיוחדת מוטלת, לדבריו, על האומה הישראלית לנהוג בדפוסי התנהגות אשר בהם יש תמימות-דעים בין ההלכה היהודית ובין הנורמות, הרווחות בחברה הכלל-עולמית. "באותם תחומים", כותב שרלו, "ובעיקר – כאשר מדובר בסוגיות מוסריות, בהן אין ויכוח של ממש מהי ההתנהגות המוסרית, מוטלת חובה כפולה על האומה הישראלית לעמוד בהן, כדי לקדש את שמו של הקב"ה בעולם. העובדה, כי תדמית מדינת-ישראל כמדינה מושחתת הולכת וגוברת, היא, ללא כל ספק, בעיה קיומית של ממש, לא רק מצד עצמה, אלא גם מצד מעמדנו ושליחותנו בעולם... אנו חייבים לשוב ולקדש את שמו בעולם, בבניית חברה מוסרית וערכית בעיקר באותם

107. הדברים מובאים במאמרו של הרב ברויאר, שיחה במסיבת חנוכה, הנ"ל.

108. הרב י' שרלו, 'עקירת אות מן התורה מפני חילול-השם', א"ח שנוולד (עורך), ספר הראל, חיספין תש"ס, עמ' 203-233. ראוי לציין עוד, שהרב שרלו משמש כראש תחום האתיקה היהודית במרכז לאתיקה שמשכנות שאננים בירושלים.

109. הרב י' שרלו, 'איך אנו נראים?', שבתון, 309 (כ' אדר תשס"ז), פרשת כי-תשא.

תחומים, בהם אין פער של ממש בין עולם הקודש ההלכתי לעולם התביעות המוסרי הכללי.¹¹⁰ התפיסה, המבקשת להדגיש, שמעמד הגויים כמתבוננים מהצד במעשיהם של יהודים – מחייבת נורמות מוסריות גבוהות, מופיעה גם במאמרים תורניים שכתב ד"ר אביעד הכהן, אף הוא בוגר ישיבת הר-עציון ותלמידו של הרב עמיטל.¹¹¹

הכהן מנסה לאתר ולחלץ את הקול המוסרי בספרות-הפסיקה, ולמצוא בקרב הפוסקים תביעה להקפדה על קידוש-השם ברמת ההתנהגות האתית – תוך הענקת חשיבות לפרמטר המכונה: "למה יאמרו הגויים". הוא מציין, שהשיקול: "מה יאמרו הגויים" היה הגורם המכריע בכך שהקב"ה סלח לעם-ישראל לאחר מעשה העגל ולאחר חטא המרגלים. בהתאם לכך הוא מותח ביקורת על האמרה, המיוחסת לדוד בן-גוריון: "לא חשוב מה יאמרו הגויים; חשוב מה יעשו היהודים". לדעתו, חשוב מאוד לתת את הדעת להשלכות של מעשי מדינת-ישראל על דעת-הקהל העולמית.¹¹²

גישה דומה עולה ממאמר של הרב דוד נתיב, המלמד במרכז הרצוג שבאלון שבות:

נתיב יוצא מתוך רעיונות היסוד, האופייניים לחוג הראי"ה והרצ"ה בדבר מעמדו של עם-ישראל בעולם, ומנתב אותם אל הכיוון המוסרי-הומני.¹¹³ הוא משרטט את התפיסה הציונית-דתית, המייצגת מקום מרכזי להשגחה האלוהית, שמתגלה בקורותיו של עם-ישראל, ורואה במצבו השתקפות של מצב קידוש-השם בעולם. תפיסה בסיסית זו אופיינית ביותר לדפוס-המחשבה של חוגי הראי"ה, הרצ"ה ותלמידיהם. בקשר לכך אף הוא מסתמך על דברי יחזקאל בהגדרת המושגים: קידוש-השם וחילולו. אולם ניתוח הדברים מוביל את הכותב לטעון, שביצוע מטרותיו של האל בעולם צריך להיעשות בדרך מוסרית, שתהיה קבילה "אף בעיני בשר ודם של אומות העולם, שאם לא כן, במקום לגרום קידוש שם שמים נהיה, חלילה, כאומה רשעה".¹¹⁴ נתיב מוסיף ומדגיש, שמושגים דוגמת קידוש-השם וחילול-השם משפיעים לאורך-זמן דווקא, כאשר הם מגיעים לכלל יישום בדרך המובנת לאומות-העולם.

לדעת נתיב, המודל המרכזי לתפיסת קידוש-השם וחילולו לעיני הגויים-מצוי בטענות, שהעלה משה רבנו בתפילתו לאחר חטא העגל ועליהם חזר בנאומיו האחרונים. משה הרבה להתייחס למה שיאמרו הגויים, כאשר יצפו במצבו של עם-ישראל. "למה יאמרו מצרים לאמר: ברעה הוציאם..." (שמות לב 12), או "ואמרו כל הגויים: על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת?" (דברים כט 23), אלה הם פסוקי טענות, המהווים גורם רב-עוצמה הקובע מה נכון ומה לא נכון לעשות, הן במישור של העשייה האלוהית והן בתחום העשייה האנושית של עם-ישראל.

כדי להעריך את ההיגדים והמסקנות של אביעד הכהן ודוד נתיב – ראוי להדגיש שדברי משה לאחר חטאי-המדבר על כך שיחולל שם שמים אם עם-ישראל יושמד, וכן דברי יהושע לאחר התבוסה בעי, על חילול-השם שייגרם, אם עם-ישראל ייכשל במלחמת כיבוש הארץ, מתפרשים בדרך שונה על-פי גישת הרצ"ה:

110. שם.

111. הדר' אביעד הכהן עומד בראש מכללת "שערי משפט", הוא עורך זה שנים רבות את "עלון שבות", כתב העת של בוגרי ישיבת הר-עציון, והוא אישיות מוערכת ורבת פעלים בחוגי הציונות הדתית המתונה.

112. א' הכהן, "למה יאמרו הגויים", ב' לאו (עורך), **עם לבדד: מולדת ופזורה**, ירושלים 2006, עמ' 88-125.

113. ד' נתיב, 'קידוש-השם לעיני העמים', י' אביעד (עורך), **ספר חג"י**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 497-502.

114. שם, עמ' 501.

לשיטתו, כוונת משה ויהושע היא, שגילויי נסיגה וחולשה בעם-ישראל הם חילול-השם, בעוד שגילויי עוצמה מצידו והשגת ניצחונות צבאיים מביאים לקידוש שם שמים.

הכהן ונתיב בחרו לחרוג מהבנה זו:

לדידם, המסר העיקרי, שיש להפיק מטענותיהם של משה ויהושע הוא, שיש לשקול היטב את תגובותיהן של אומות-העולם על מעשי עם-ישראל, וכיוון שכך יש להיזהר משנה-זהירות לפעול בדרך מוסרית.

נתיב מדגיש את הרעיון שהואיל ועם-ישראל הוא נושא שם ה' בעולם, עליו לשמש דגם, אשר אותו ירצו לאמץ גם שאר העמים. לכך ניתן להגיע, לדבריו, רק "אם מעשי אומתנו אכן יהיו טובים, חכמים ומוסריים אף בעיני בשר ודם של אומות-העולם. ביצוע המגמות האלויות במישור האנושי חייב להיות מוסרי אף בעיני בשר ודם של אומות העולם, שאם לא כן במקום לגרום קידוש-שם-שמים, נהיה חלילה כאומה רשעה".¹¹⁵

נתיב מוסיף ומדגיש, שהקריטריונים לקביעת מעשים כקידוש-השם או כחילול מותנים במושגים המקובלים על בני אנוש מתוקנים.

לאור הדברים הללו מגיע הכותב למסקנות, אשר לפיהן תהליך הקמתה של מדינת-ישראל והתבססותה נעשה כפי שנעשה כדי ליצור תוקף מוסרי להקמת המדינה בעיני הגויים. הקמת המדינה דווקא לאחר השואה מוסברת על-ידו כמענה על הצורך המוסרי בשיבת-ציון. כך גם פלישת צבאות ערב לאחר ההכרזה על הקמת המדינה, הייתה לדעתו מאת ה' – כדי לתת תוקף מוסרי למדינה ולגבולותיה בעיני אומות-העולם. בהמשך לקו מחשבה זה – סבור נתיב, שמימוש ההבטחה האלוהית של חזרה לירושלים השלמה, ליהודה ולשומרון, לגולן ולסיני, "עשויה הייתה לגרום לרבים תחושה של כובשים אימפריאליסטים, ולכן סבבה ההשגחה, שנאלצנו לצאת למלחמת מגן – מלחמת ששת הימים, ובעקבותיה נפלו חבלי ארץ לידינו בצורה היותר מוסרית גם בעיניהם של אומות העולם".¹¹⁶

השלכות אקטואליות מהתפיסה, שקידוש-השם לעיני הגויים מתבטא בפעילות של מדינת-ישראל, המגלה נאמנות לערכי – מוסר וצדק עולות גם מדברים של הרב שלמה ריסקין, רב העיר אפרת שבגוש עציון. הרב ריסקין ראוי להיחשב כמקורב לאסכולה של ישיבת הר עציון לא רק בשל הקרבה הגאוגרפית שבין אפרת לאלון שבות, אלא גם ובעיקר על שום היותו תלמיד הרב סולוביצ'יק, שרוחו שורה בישיבה זו. מקורות חז"ל בדבר הכרעותיהם של יהושע ושל דוד – עמדו לנגד עיניו של הרב שלמה ריסקין, בהרצאה, שנשא בשנות השמונים, ובה דן בשאלת מדיניות-החוץ של מדינת-ישראל ביחס לשלטון האפרטהייד בדרום-אפריקה.¹¹⁷

הרב ריסקין טען שמדינת-ישראל צריכה להיות אור לגויים, וכיוון שכך עליה לצעוד בראש המאבק נגד דיכוי השחורים ונגד חוסר-השוויון המשווע, שהשליט שלטון האפרטהייד שם. הבסיס לטענה זו מונח לדעתו במצוות קידוש-השם. גם הרב ריסקין השתמש בדבריו של הנביא יחזקאל (לח 23): "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים", אך הוא הפנה את

115. שם, שם.

116. שם, עמ' 502.

117. הרצאת הרב ריסקין נאמרה בכינוס תורני שהוקדש לנושא: "מדיניות חוץ במבט תורני", שהתקיים בירושלים, סיון תשמ"ו, והדברים מובאים בקובץ **תהומות**, ח (תשמ"ז), עמ' 371 תחת הכותרת: 'בתוך בני ישראל ולעיני גויים רבים'.

משמעותם מההיבט המשיחי אל תחום האתיקה המדינית. לדעתו, ההוראה, העולה מדברי הנביא, היא, שמדינת-ישראל צריכה לבטא במדיניותה קו רצוף של מוסר צרף, ובכך יתקדש שם-שמים ונהיה אור לגויים. הרב ריסקין היה אמנם ער לעובדה שבדרום-אפריקה מצויה קהילה יהודית גדולה, אשר למעשה של מדינת-ישראל יש השלכות על גורלה, וכי על המדינה לגלות אחריות וערבות כלפי קהילה זו. ברם, הוא סבור, "שכשיש התנגשות בין האינטרס היהודי לבין מצות קידוש-השם, יש עדיפות למצות קידוש-השם".

לסיום פרק זה ראוי להתייחס לפולמוס, שהתגלע לפני שנים אחדות מעל דפי כתב-העת של ארגון "צהר", העוסק בשאלות של מוסר-המלחמה היהודי, ואשר העמדות השונות שסקרנו לעיל, באות בו לידי ביטוי מחודד. יצחק רונס כתב מאמר בנושא מוסר המלחמה, ובו ניתח את עמדותיו של הרב שאול ישראלי, והביא את דבריו "שגדר מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא מדין קידוש-השם, שכל איש ישראל, שיכול לעשות זאת, יוצאים חוצץ כולם כאיש אחד נגד הרוצחים, שמגמתם לפגוע באנשים מישראל, שם שמים מתקדש".¹¹⁸

רונס סבור, שאם בוחנים דפוסי-התנהגות סביב מלחמות בראי הערך של קידוש-השם, הרי שנגזר מכך חיוב מיוחד להקפיד על קיומן של אמנות בינלאומיות בתחום חוקי-המלחמה. התנהלות שלא על-פי אמנות אלה תוביל, לדברי רונס, לחילול-השם.

יתרה מזו, רונס טוען, שלאור הקריטריון של קידוש-השם מול חילולו, יש לשקול ביצוען של פעולות צבאיות לא לפי מספר הנפגעים והניצולים מקרב חיילי צה"ל, אלא לפי קידוש-השם, שעשוי להיווצר מדרך פעולה, הנאמנה לערך הזהירות בחיי-אדם. הכותב סבור, שאף אם מחיר ההקפדה על האמנות הבינלאומיות יהיה באבדות כבדות יותר, יהיה צורך לשמור עליהן, "שכן זהו כל עניינן של הלכות קידוש-השם – ללמד, כי על האדם מישראל למסור נפשו למען קידוש שמו הגדול". לעיתים יצטרך צה"ל, לדעתו, להימנע אף ממעשים המותרים כשלעצמם, מחשש, שמא הם יובנו ויתפרשו שלא כהוגן בדעת-הקהל העולמית. הכותב מגבה את דבריו במקורות חז"ל שהוזכרו לעיל, ומהם הוא מסיק שכל מעשה, המגלה הקפדה על רף גבוה של התנהגות מוסרית, ועל התחשבות בצלם-אלוהים שבאדם ביחס לאוכלוסיית האויב, יש בו משום קידוש-השם.¹¹⁹

דברים אלה היו לצנינים בעיניו של הרב עזריאל אריאל, עורך כתב-העת צהר. הוא הוסיף למאמרו של רונס הערת עורך, המשתרעת על-פני עמוד שלם, ובה הוא טוען, שקידוש-השם או חילולו ברמה הלאומית אינו קשור בתדמיתו המוסרית של עם-ישראל לעיני הגויים.¹²⁰ קידוש-השם תלוי בקיומו של עם-ישראל ובשובו – קובע הרב עזריאל, ולכן ניצחונות צבאיים, המבטיחים את קיום העם בארצו, הם המגדירים את המושג קידוש-השם הלאומי. כמקור לדבריו מביא הרב עזריאל את דברי יחזקאל הנביא, אשר בהם הוא רואה את הגדרת המושג המפורשת בתנ"ך. כנגד חילול-השם שהציב רונס – קבע הרב עזריאל, כי "ישנו חילול-השם חמור יותר, והוא כאשר עמו של הקב"ה נכשל במלחמתו", זאת באשר הגויים מסביב מייחסים את הצלחתם ליתרונה של דתם על תורת ישראל, ושואבים מכך עידוד להמשיך לפעול להשמדתנו".

118. י' רונס, 'שאלות על מוסר מלחמה יהודי ואמנות בינלאומיות', צהר, כט (תשס"ז), עמ' 33-41; ישראלי (לעיל הערה 47).

119. רונס מסתמך על פסיקת אחרונים, העוסקת בעניין שונה לגמרי, והוא בניית בית כנסת בשבת על-ידי נכרים.

120. שם, עמ' 41. הרב עזריאל אריאל משמש רב היישוב עטרת, הוא בנו של הרב יעקב אריאל, ונמנה עם הרבנים המובילים בארגון צהר. המקור העיקרי לתפיסתו הוא כמובן דברי יחזקאל, שהוזכרו לעיל, אשר בהם הוא רואה הגדרה מפורשת של התנ"ך למושג קידוש-השם.

הרב אריאל קובע מפורשות, שתפקידו של עם-ישראל כ"אור לגויים" מתבטא בכך שיפעל על-פי המוסר היהודי המקורי, ומוסר זה מחייב לעתים התנהגות מיליטנטית אגרסיבית, ולכן אין לעצב את דפוסי-הפעולה של עם-ישראל במאבקו עם אויביו על-פי דפוסי-המוסר המערבי, אשר לדבריו, מבוסס בחלקו הגדול על הנצרות.¹²¹

גישתו של הרב אריאל שונה אפוא במובהק מזו של הרב שרלו או של דוד נתיב, שהכירו באמת-מידה חוץ-הלכתית – כקובעת מדד מוסרי להגדרת קידוש-השם. הרב עזריאל אריאל סבור, שהמושג "אור לגויים" נגזר מפעילותו של עם-ישראל על-פי המוסר היהודי, אשר מחייב קודם-כל להביא לניצחון בשדה הקרב. לא ייתכן, לדעתו, שהפעילות המבצעית של מדינת-ישראל תשתעבד להגדרות אתיות של אומות-העולם.

התקפה מקיפה עוד יותר על דברי רונס – באה במאמר תגובה של א"י שריר, חתנו של הרב ישראלי. שריר טוען, שרונס טעה בהבנת מהותו של המושג קידוש-השם. לדבריו, "עיקר הרעיון שמאחורי קידוש-השם איננו במסירות-נפש למענו, אלא בקיומו של ישראל כעם ה'".¹²² לפיכך הוא סבור, שיסוד קיומו של קידוש-השם הוא דווקא בעשיית פעולות, המבטיחות את קיום האומה, וכיוון שכך הניצחון בשדה הקרב הוא התגלמות קידוש-השם.

רובד נוסף של קידוש-השם מצוי, לדברי שריר, בניצחונו של הצדק על הרשע. רובד זה מתבצע בהצלחתו הצבאית של צה"ל, המגלם את הצדק, מול הטרור הערבי, המגלם את הרשע. בניצחונות אלה מקיים עם-ישראל, לדבריו, את ייעודו כ"אור לגויים".¹²³ חשיבותו של הניצחון על הרשע מתגברת עוד ביתר-שאת בתקופתנו, הטבועה בחותמה של המגמה הפוסט-מודרנית, היוצרת טשטוש בין טוב לרע.

באשר להצעתו של רונס לבחון את פעולות צה"ל בפריזמה של דעת הקהל העולמית, המתבוננת במתרחש מהצד, טוען שריר שחלק גדול מהאנושות נוטה למתוח ביקורת בלתי-הוגנת כלפי מדינת-ישראל, על כל אשר תעשה, וכל פעולה צבאית שזו תעשה, תיחשב אצלו להפרה בוטה של כל נורמה ולפסע כלפי העם הפלשטינאי, הלבנוני או האנושות. לפיכך הוא סבור, שלכל היותר, יש להביא בשיקול-הדעת לביצוע פעולות את אזהדי ישראל שבעולם, או, לפחות, את האדישים כלפיה, העלולים לשנות דעתם בעקבות פעולה חריגה.¹²⁴ לדעתו של שריר, קידוש-השם הוא ייעודה של מלכות ישראל המתחדשת בתקופתנו, ולכן יש לראות בו את המטרה האולטימטיבית של מלחמות ישראל כיום.

שני פנים יש אפוא לקידוש-השם במלחמה על-פי שריר: **האחד**, הוא מימוש המחויבות לקיומו של עם-ישראל ולניצחונו המוחץ על אויביו, **והאחר**, הוא המחויבות להתנהגות מוסרית ונאותה

121. ליצחק רונס ניתנה האפשרות להגיב על דברי הרב עזריאל אריאל, ומעניין, שכדי להתווכח איתו על מהותו של קידוש-השם ברמה הלאומית הוא נדרש לתמוך יתדותיו בדברים משל הרב אליהו דסלר, מבעלי-המוסר של עולם הישיבות החרדי-ליטאי, שמסביר, שיש לתת משקל רב יותר לתפיסותיהם של חשובי אומות העולם וחסידיהם – מאשר לתפיסה הרווחת בקרב ההמון, ועל כן להתנהגות המוסרית יוצרת קידוש-השם גדול יותר מאשר ההצלחה המלחמתית. לא מקרי הוא, שרונס לא מצא מובאות להישען עליהן במאגר החומר הרב, שנכתב על-ידי רבני הציונות הדתית בעניין זה.

122. א"י שריר, 'על קידוש-השם במלחמת מצוה', **צהר**, לא (טבת תשס"ח), עמ' 67-78.

123. שם, עמ' 72. שריר מתבסס בעניין זה על דברי חז"ל במדרש (תנחומא, "תצוה", י), לפיהם "כל זמן שהקב"ה נפרע מן הרשעים – שמו מתגדל בעולם", כמו גם על הרמב"ם בהלכות מלכים ד', שהגדיר את תפקיד המלך בישראל בין השאר: "למלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'".

124. שם, עמ' 74.

אף במלחמה. החיוב הראשון הוא, לדעתו, גם הראשון במעלה. דומה, שעמדותיהם של שריר והרב עזריאל אריאל הן העמדות, הרווחות בחוגי הציונות הדתית, והן מושמעות תדיר על-ידי הרבנים, האמונים על משנת הרצי"ה ותלמידיו. אין זה מקרה, שהעמדה, הרואה בקידוש-השם רעיון מוסרי בעל אופי אוניברסלי – מיוצגת, כפי שראינו, בעיקר על-ידי אנשים, שאינם מכהנים בתפקידים רבניים – דוגמת נתיב, רונס והכהן. עובדה זו משקפת תופעה רווחת: הקול המוסרי בנושא קידוש-השם מבוטא במקרים רבים דווקא על-ידי אנשי-רוח שאינם רבנים. רבני הציונות הדתית, לעומת זאת, אימצו קו נוקשה ביחס לפעילות של ישראל בזירה הבין-לאומית, והם נוטים להצדיק פעולות תקיפות של צה"ל ושל המדינה ותובעים להתעלם מהשלכותיהן על דעת-הקהל העולמית. המושג קידוש-השם במובן של הקפדה יתרה על התנהגות מוסרית של ישראל נשמע בקרבם בדרך כלל רק חרישית, ואף זוכה לא אחת לגינוי ולהשתקה.

אחרית-דבר

המושגים קידוש-השם וחילול-השם קיבלו בהגות הציונות הדתית מעמד מיוחד, וזכו לפרשנות תאורטית כמו גם לפיתוח בכיוונים מעשיים, מושגים אלה ינקו את משמעותם החדשה מן המצב החדש, שמצוי בו העם היהודי בזמננו, כאשר מערכת-היחסים שבינו ובין אומות-העולם עברה טרנספורמציה מרחיקת-לכת. בהתאם לכך ביצעה ההגות הנדונה במאמר זה העברה של המושגים הללו מהתחום של התנהגות אישית, הנמדדת במסירות, שיש בה כלפי האל ושמירת-מצוותיו, אל תחום הפעילות הלאומית של עם-ישראל ומדינת-ישראל. העברה זו נעשתה על-ידי שני זרמים בציונות הדתית בשתי דרכים, השונות זו מזו באופן מהותי. ההבחנה ביניהן כרוכה בשאלת היסוד לגבי משקלם של הערכים הלאומיים-פרטיקולריים ביהדות לעומת הערכים ההומאניים-אוניברסליים.

הדרך **האחת** הותוותה על-ידי הרצי"ה קוק ותלמידיו מבית ישיבת "מרכז הרב", שמשנתם מושתתת על הדגשת המוטיבים הלאומיים, ואף הלעומתיים. ההולכים בדרך זו סבורים, שמידת הצלחתו של עם-ישראל בעולם היא הפרמטר המרכזי, שקובע את מידת קידוש-השם או חילול-השם בעולם. רבנים אלה התבססו על דברי הנביא יחזקאל ופיתחו תפיסה, אשר לפיה מדינת-ישראל מייצגת את האומה בכללותה, וככזו היא מייצגת גם את מעמדה של הנוכחות האלוהית בעולם. לאור זאת, הצלחת המדינה בזירה המדינית והצבאית הוא הביטוי המובהק ביותר של קידוש-שם-שמים בקרב עמי תבל.

הדרך **האחרת** עולה מכתביהם של הרב יהודה עמיטל ותלמידיו משיבת "הר-עציון", וכן – מדבריהם של רבנים נוספים הקרובים להם ברוחם, אף היא מתייחסת להתנהגותה של מדינת-ישראל כבעלת משקל רב מבחינת מדד קידוש-השם בעולם. ברם, מבחינתה לא הצלחותיה של המדינה הן הגורם הקובע, כי אם מידת-המוסריות שלה. מוסריות זאת נקבעת בהתאם לכללי-המוסר האנושי המקובלים. דפוס-החשיבה של שיטה זו איננו לאומי-לעומתי, אלא מושתת דווקא על ערכים אוניברסליים ומשווה לגד ענינו את ישראל – כמדינה, שצריכה לשחק לפי סולם האתיקה הנהוג בין העמים.

מתוך העיון בסוגיה הנדונה אנו מתוודעים להבחנה חשובה, הנוגעת למקורות התשתית של ההגות הדתית-ציונית:

התפיסה, המיוצגת בעיקר על-ידי רבני גוש עציון, מפרשת את המושגים: קידוש-השם וחילול-השם בדומה לדרך שמושגים אלה התפרשו בה בספרות-חז"ל ובמקורות שאחריהם. היא אמנם מחדשת חידוש משמעותי, כאשר היא מעתיקה אותם מהפעילות הדתית-מוסרית של האינדיבידואל אל המגרש המדיני, הבין-לאומי, אולם גישה זו נותרת נאמנה למסורת הפרשנית המקובלת בנושא זה ולדרך הכללית של הפקת היגדים ומסקנות בשיח התורני-הלכתי.

בשיטת הרצ"ה ובית מדרשו אנו מוצאים בנושא הנדון לא רק חידוש תוכני, אלא גם חידוש מתודי עקרוני. הגדרת משמעויותיהם של המושגים: קידוש-השם וחילול-השם בשיטה זו – נעשתה תוך הישענות על המקרא כמקור וכבסיס לתפיסות רעיוניות ואף פרגמטיות. בחשיבה ההלכתית המקובלת נהוג להתבסס על דברי חז"ל בראש ובראשונה בתלמוד הבבלי ועל הספרות ההלכתית שנכתבה בעקבותיהם. בנושא דידן, כפי שראינו בתחילת הפרק, אכן קיימת ספרות הלכתית קלסית ברורה ומפורטת, אולם למרות זאת, בחרו הרצ"ה ותלמידיו לפתח את משמעויותיהם של המושגים הנדונים מתוך פסוקי ספר יחזקאל – תוך התעלמות מהספרות העשירה שעוסקת בהם. דומה, שמתגלה בעניין זה קו אופייני להגותו של בית-המדרש הנ"ל: החזרה לארץ ולחיים לאומיים מחייבת, או, לפחות, מצדיקה, חזרה אל העולם המקראי, אשר קיימת בו התייחסות מסועפת לשאלות הקיום הלאומי. זאת – בניגוד לספרות ההלכה של חז"ל ושל חכמי-הראשונים והאחרונים, שנכתבה בגלות ודנה במושגים אלה ודומיהם – מתוך הפריזמה של הקיום הגלותי על בעיותיו ואתגריו. הדברים אומנם לא נאמרו במפורש, אבל דומה, שנכון יהיה להסיק, כי לשיטת בית-מדרש זה, קידוש-השם המתואר בספרות הרבנית לדורותיה, מייצג מציאות של חולשה יהודית, שבה מסירות-הנפש על הקיום היהודי הייתה הדרך הבלעדית לקדש שם-שמים. תקומתה של מדינת-ישראל יצרה מצב חדש של מעבר מחולשה – לעוצמה, ובה קיימת דרך אחרת, גבוהה יותר – לקידוש-השם. מדינת-ישראל נתפסת בתור ראשית צמיחת הגאולה, ולכן קידוש-השם שלה אינו נבחן עוד מתוך מקורות הגלות, אלא לאור דברי הנביא, המדברים על הגאולה.

הזרם, שכונה כאן רבני גוש עציון, הולך אפוא בנדון דידן בתלם המקובל יותר, כשהוא נזקק לספרות התלמודית, ונשאר נאמן למשמעויות קידוש-השם וחילולו בספרות זו. האמונה בגאולה הלאומית אינה מביאה אותו להגדיר מחדש את מקורותיו ואת מסקנותיו. עם זאת, אף בעולמו מתהווה רובד, שיש בו משום חידוש מסוים, שכן הוא מרחיב את ההשלכות של המושגים: קידוש-השם וחילול-השם להחלטותיה האופרטיביות של מדינת-ישראל, ויוצר אקטואליזציה של המושגים שבספרות חז"ל.

נמצאנו למדים, כי שני בתי-מדרש הם, ואין בית-מדרש ללא חידוש.

דמות הצדיק ומעמד השכינה ויחסי-הגומלין שביניהם בספר "אזור אליהו" לר' אליהו מפולאב

תקציר

ר' אליהו מפולאב, תלמידו של הרבי מקוצק, דן בספרו "אזור אליהו" בדמותו של הצדיק ובמעמדה של השכינה. המחבר מעמידנו על מטרת הצדיק, שהיא פרסום כבוד שמים, כאשר אישיותו שלו מוצנעת. הצדיק גורם להורדת השפע הרוחני לעולם, אולם משום ששפע זה הוא רוחני, אין הוא מתאים לכל אדם. לפיכך, מי שזוכה בו הם הצדיקים. הכותב מזהה בנקודה זו את השפעת ר' מנחם-מנדל מקוצק, רבו של המחבר, שהטעים את טיפוח-האישיות ועמד על קיום דרישות מוסריות קפדניות. עם זאת, אין הצדיק מתנער מחובתו להתפלל למען צורכי עם ישראל.

המחבר דן במהות השכינה, המחיה כל דבר ומאפשרת את קיומו, אולם קיומה מצוי בהסתר-דבר, המוטל על האדם לגלות, אולם מטבע הדברים ייעוד זה מצריך רמה אישית גבוהה במיוחד, דבר הראוי לצדיקים.

מילות מפתח: צדיק; ירידת הצדיק; אור; קדושה; שכינה; השראת-השכינה; רצוא ושוב; לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה

הקדמה

ר' אליהו מפולאב, תלמידו של ר' מנחם-מנדל מקוצק, כתב ספר בשם "אזור אליהו", ולו מוקדש מאמר זה. הספר כולל דרשות לפרשות-השבוע ברוח חסידית, כפי שמקובל בספרות החסידית לדורותיה. במאמר זה נעמוד על רעיונותיו ועל מאפייניו של ספר זה – בתחום מעמדו של הצדיק ומעמדה של השכינה ויחסי-הגומלין שביניהם, כפי שיבואר בהרחבה.

שני נושאים אלו תופסים מקום מרכזי בהגות החסידית לדורותיה, ורוב הכותבים עוסקים בהם. במחשבת-החסידות מצוין גם הקשר שבין שני תחומים אלו. השכינה היא הנוכחות האלוהית, השרויה בעולם התחתון. היא המבטאת את ההשגחה האלוהית בעולמנו, היא המחיה כל דבר בו, ובאמצעותה מושפע לעולמנו שפע של ברכה. אולם שפע זה זקוק להתעוררות מלמטה – באמצעות מעשיו הטובים של האדם. לפי ההשקפה החסידית הצדיק הוא המעורר שפע זה.

יתר על כן, בהיות השכינה שרויה בעולם התחתון, היא, למעשה, שרויה בגלות. על הצדיק מוטל לגאלה מגלות זו ולהחזירה לצור-מחצבתה. נמצא, שהצדיק הוא המקשר בין שני העולמות, ומכאן הקשר שבין שני הנושאים.¹ זאת – ועוד, גאולתה של השכינה היא, לפי הקבלה, העלאתה לצור-מחצבתה. אולם לא כן בחסידות, הסבורה שהעלאת השכינה למקורה השמימי תגרום להתרוקנות עולמנו משכינה. לפיכך מלמדת החסידות, שגאולת-השכינה היא הוצאתה מההעלם, אשר היא נתונה בו, וגילויה בעולם. תפקיד זה מוטל על האדם, שאף הוא, כמו השכינה, שוכן בעולם הזה, אך נשמתו חצובה מגובה-מרומים. אולם מכיוון שלא כל בני האדם מסוגלים למלא ייעוד זה, הרי עיקר התפקיד מוטל על הצדיק, אשר מתעלה מעל הצרכים החומריים ונשמתו מרקיעה שחקים. מכאן, שבמחשבה החסידית קשור מעמדו של הצדיק למקומה של השכינה.

לצורך הכתיבה השתמשנו בספר "אזור אליהו", שיצא לאור על ידי מרכז "זיכרון קדושי פולין", אשדוד תש"ס.

א. מעמדו של הצדיק

במשנתו של ר' אליהו קובע נושא מעמדו של הצדיק ברכה לעצמו, והוא דן בו משתי נקודות מבט:

"כי יקרא קן צפור" (דברים כב 6): "והנה יש מיני צדיקים אשר כל חפצם ומגמתם הוא רק כבוד שמים ואינם משגיחים על טובת עולם הזה לישראל, כמו שמצינו באליהו הנביא ז"ל שעצר טל ומטר בעבור כבוד שמים... ויש מיני צדיקים אשר כל חפצם ומגמתם הוא רק להיטיב לבני ישראל, כמו שמצינו באלישע שעשה כל מיני טובות למלכי ישראל..."²

המחבר מציג בפנינו שני סוגים של צדיקים: יש צדיק, המקדיש את עצמו להרבות כבוד שמים. מטבע הדברים צדיק זה מכונס בתוך עצמו ומתרכז בתחום שבינו לבין הבורא. לעומתו, יש צדיק, שמגמתו להיטיב לעם ישראל. צדיק זה משקיע את מרצו בפעילות עם אנשים בתוך הקהילה.

1. י' תשבי וי' דן, 'חסידות', אנציקלופדיה עברית, יז, עמ' 756-821.

2. אליהו מפולאב, אזור אליהו, עמ' 314.

הצדיק בינו לבין בוראו

המחבר מלמד, שהכל הולך אחר המחשבה, ואם המחשבה חיובית, היא משפיעה לטובה לא רק על בעליה, כי אם על הסביבה כולה:

"מדת הצדיק היא שכל מה שהשי"ת עושה עמו, יודע הוא בבירור שהכל לטוב. וכשאדם יודע זאת בבירור שכן הוא, אז אין עושה עמו השי"ת – רק טובות... הנה על ידי שמכיר האדם שהשי"ת הוא באמת טוב ומיטיב ואין פועל שום רע ח"ו, רק כולו טוב, על ידי זה ממשיך הטובה להתגלות".³

ייעודו של הצדיק הוא פרסום כבוד שמים ותיקון קומת השכינה:

"אמנם הצדיק בוכה ומצער את עצמו תמיד על כבוד שמו יתברך... שהחיוב על הצדיק לפרסם כבודו ית' ברבים ולהכניע ולבזות את עצמו בשביל שיתרבה כבודו ית' בעולם... אם האדם מכניס עצמו לזה אז הבורא ית"ש מלמד את האדם איך שיתקן את קומת השכינה, כי בלעדו ית' אי אפשר להושיע".⁴

ריבוי כבוד שמים עומד, לדברי הכותב, ביחס הפוך לצמצום כבוד עצמו. אם אדם משתדל בתחום זה, הקב"ה מלמדו איך לתקן את קומת השכינה. תיקון קומת השכינה הוא מושג, הקשור בגלות השכינה ובתפקידו של האדם בגאולתה. היינו, אם האדם, הוא הצדיק, מצמצם בכבוד עצמו ומרבה בכבוד שמים, הרי הוא זוכה לכך שהקב"ה יסייע בידו למלא את ייעודו בעולם.

נושא גלות השכינה, הקשור לצדיק ולתפקידו, נידון בהרחבה בקבלה ובחסידות, והוא קשור לאירועי הבריאה. בשעת הבריאה "צמצם" הבורא את עצמו כדי לאפשר לעולם להיברא בתוך החלל שנוצר. פעולת הצמצום של הא-ל אל מסתרי-עצמו – יש בה משום גלות האלוקות. התהוות העולם היא תהליך, שבמהלכו הוציא אלוקים משפע מהותו את הספירות, ר"ל האורות האלוקיים, שבאמצעותם הוא התגלה לעולם. אולם האור הרב גרם ל"כלים" שהוכנו לקבלתו – להישבר; האורות נתפזרו, וחלקים מהם נפלו למעמקי התהום. "שבירה" זו עומדת ביסוד הגלות, שכן כל ההווה נמצאת בגלות, ואף השכינה – בגלות. חטאו של אדם הראשון הוסיף עוד "נפילה" של ניצוצות קדושים למעמקי התהום.⁵

מעתה, תפקידו וייעודו של האדם בעולמו, הוא לגאול את השכינה מגלותה ולהעלותה למקורה העליון. השכינה היא חלק א-לוה ממעל, ואותו השרה הבורא בעולם שברא כדי להחיותו.

רעיון זה מבטא ר' זאב מז'יטומיר: "כי כלל זה נקוט בידך ואל יימוט מנגד עיניך אפילו כמעט רגע, שאין שום דבר בעולם שלא יהיה שם התלבשות השכינה... השוכנת בתוכם להחיותם, כי בהעדרה – לאפס ותוהו נחשבו".⁶

3. שם, עמ' מד.

4. שם, עמ' 382.

5. ראו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 269-277.

6. זאב וולף מז'יטומיר, אור המאיר, ירושלים תשנ"ה, ח"ב, עמ' סא. לנושא זה – ראו עוד: ר' אליאור, "יש" ו"אין" – דפוסי יסוד במחשבה החסידית, מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53-54; שלום (לעיל הערה 5), עמ' 253-257; ר' שץ-אופנהיימר, 'למהותו של הצדיק בחסידות: עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליז'נסק', מולד, יח (תש"ך-תשכ"א), עמ' 365-378; ע' אטקס, "הצדיק": זיקת

האדם, שנברא ברמה של "ותחסרהו מעט מאלוקים" (תהלים ח 6), קיבל את הייעוד לקשר בין העולמות ולקיים עולם, אשר בו השכינה השורה בשפל, בעולם התחתון, מתעלה לדרגה שמימית. השכינה שורה בכל עצם וגוף, שמקורם – בבורא עולם, ובעבורה יש בהם נטייה ושאיפה להתעלות ולהתקרב ליוצרים. משימתו של האדם היא להביא נטיות אלו לידי ביטוי, לקדש את תחומי החולין, וזהו "תיקון קומת השכינה", אשר עליה מדבר המחבר. בנושא תיקון קומת השכינה, המוזכר בדברי המחבר – מן הראוי להעיר, שבמחשבת הקבלה צמצם הקב"ה את עצמו, היינו, סילק את עצמו לצדדים – כדי לפנות מקום לבריאת-העולם, אולם בחסידות מקובל, שהא-ל לא פינה את מקומו, שהרי הוא מצוי בכל מקום גם אחרי הצמצום. ה"צמצום" בחסידות מוסבר אפוא – כהסתר וכיסוי. האור לא הסתלק לצדדים, אלא נשאר במקומו, אולם נתכסה והוסתר. הכיסוי חבוי עד כדי כך, שאנו רואים את הצד הגשמי בלבד, ועל האדם מוטל לחשוף ולגלות את האלוהי השורה בדבר. המחבר מדגיש את תפקידו של האדם, הוא הצדיק, בהעלאת אותם ניצוצות, שנפלו בעת השבירה, ובגאולתם – כחלק מתיקונו של העולם:

"וירק את חניכיו" (בראשית יד 14): "והנה נודע שהמלחמות (=שטרת המלחמות) וגליות (=והגלויות) הוא לברר ולהוציא הניצוצות קדושות שנתפזרו. ונודע שפיזור הניצוצות נעשו מעוונות בני אדם מחטא הידוע וזהו השביה. וזהו שרמזה לנו תורת הקדש "וישמע אברהם", וישמע – ל' הבנה. אברהם רומז על הצדיק, היינו כשהצדיק מבין שנשבה אחיו, היינו שניצוצותיו נתפזרו, צריך לזרז את עצמו בחילא סגי (=בכוח רב) להוציא בלעם מפיחם ולהשיב את אחיו למצבו הראשון.⁷

הצדיק גורם לירידת שפע משמים, המשפיע על עולמנו, אולם המחבר מטעים, שמדובר על שפע רוחני, ולא גשמי: "לזאת צריך האדם לראות לקבל החסד ברוחניות. כפי שיורד מלמעלה החסד רוחני ולא בהגשמה, כן צריכין לקבל מלמטה גם כן. וזהו ענין צדיק שאינו רוצה בתענוגים להתענג בהרגש גופני, רק תענוגים רוחניים. וזהו ענין דאחיד בשמיא ובארעא, היינו שמקבל השפע כמו שנשפע מלמעלה בלי שום הגשמה... והצדיק שמקבל החסד בארץ ופועל בהחסד רק לדברים רוחניים בחי' (=בחינת) שמים, על ידי זה מחבר שמים וארץ".⁸

בדברים אלו מבאר המחבר, איך מתבצע בפועל תפקידו של האדם ב"תיקון קומת השכינה". ראש לכל, הוא צמצום מקסימלי של צרכיו הגשמיים של האדם והתרכזותו בתחום הרוחני בלבד. ברור, שלרמה כזו אין כל אדם יכול להגיע, אלא רק מי שמתרומם לדרגה של "צדיק".

ראשוני-החסידות הטעימו את היותו של הצדיק מסתפק במועט שבמועט בתחום הגשמי:

"והנה הצדיק המשפיע, ברצותו לקבל השפע מלמעלה, צריך להקטין עצמו בהכנעה גדולה, ואחר כך בעת השפעתו לעולם הוא מתפשט עצמו (=מתפשט) ומתרחב להשפיע לכל העולם... וצריך הצדיק להקטין ולהכניע עצמו בעת קבלתו, כמו שנאמר "והחכמה מאין תמצא" (איוב כח 12). פירוש – ממי שהוא בעיניו כאין, בצדיק הזה תימצא חכמה לקבל משם השפע".⁹

הגומלין בין דפוס חברתי למשנה רעיונית, ע' אטקס ואחרים (עורכים), **במעגלי חסידים**, ירושלים תש"ס, עמ' 287-297; י' וויס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', **ציון**, טז (תשי"א), עמ' 105-46.

7. **אזור אליהו** (לעיל הערה 2), עמ' יב.

8. **שם**, עמ' 290.

9. ר' אלימלך מליז'נסקי, **נועם אלימלך**, ירושלים תש"ך, פרשת בא, עמ' לה.

יושם לב להבדל, הקיים בין גישתו של ר' אלימלך לגישת המחבר :

ר' אלימלך מדבר על הצדיק, המקטין את עצמו כדי להביא שפע לעולם, אולם איננו מבחין בין שפע חומרי לרוחני, ואילו המחבר עומד על הבחנה זו ומטעים את היות הצדיק מושך שפע רוחני מלמעלה.

הבדל נוסף: בעוד ר' אלימלך מדבר על הצדיק, המוריד שפע לעולם, מתרכז המחבר בשפע רוחני, היורד על הצדיק בלבד. ייתכן, שאפשר למצוא כאן את עקבות היות ר' אליהו – תלמידו של הרבי מקוצק, שהדגיש את טיפוח-האישיות ואת ההקפדה על האמת והבריחה מכל אונאה עצמית. היכולת ליהנות משפע רוחני בלבד איננה נחלת הכלל, ומיועדת ליחידי-סגולה ברמתו של ה"צדיק" – דבר, העולה מדבריו של המחבר. גם פיתוח הרעיון בדבר מעמדו של הצדיק כשלעצמו, ללא קשר לבני עדתו, הוא, כפי הנראה, תוצאת היות המחבר תלמידו של הרבי מקוצק. בעקבות הסתגרותו של הרבי מקוצק: במשך עשרים שנה – נחלש הקשר בין הרב לתלמידיו, וקשריו לבני קהילתו היו מצומצמים. אכן המחבר מדבר על הצדיק כאינדיבידואל, הפועל פעילות כלל-עולמית, ללא זיקה לבני עדתו. כך מוטעם תפקידו ב"תיקון קומת השכינה", בגאולתה ובהעלאת ניצוצות, שנפלו בעת השבירה ונִשְׁפּוּ לבין הקליפות.

הצדיק בינו לבין עם ישראל

תחום אחר של פעילות הצדיק הוא טיפוח קהילתו והדאגה לחבריה. כאמור, יש צדיקים, המקדישים לתחום זה את מרב מרצם. המחבר מסביר את החשיבות של ההליכה לצדיק, שכן היענות השמים לתפילת-האדם תלויה במידת דבקותו בה'. אולם אם המתפלל מרוחק מה', הרי הוא איננו בכלל "עמו אנכי בצרה". לכן ראוי לו לפנות לצדיק, שיבקש עליו רחמים :

"כתיב 'עמו אנכי בצרה' (תהלים צא 15). וכן אמרו חז"ל: כשאדם מצטער, שכינה – מה אומרת? קלני מראשי, קלני מזרועי..."¹⁰ כשאדם מרחק את עצמו מהבורא ית"ש על ידי מעשיו המכוערים ואינו דבוק להקדושה, אז לא נאמר עליו "עמו אנכי בצרה", משום דהבורא ית"ש אינו עמו כלל משום דאיש כזה הוא נפרד מהבורא ית"ש. העניין בזה, אם הולך אצל הצדיק והצדיק מכניס את עצמו בזה הצער, ממילא הצער נוגע בשכינה הקדושה, כי החכם דבוק בו ית' ושפיר קאמרינן "עמו אנכי בצרה".¹¹

מקור נושא הוא ברמב"ם,¹² המסביר שההשגחה האלוקית שורה על האדם, כאשר מחשבתו דבוקה בבורא ואיננו מסיח דעתו ממנו, ואילו הרעות, הבאות על האדם, עלולות, חלילה, לפגוע בו, כאשר מחשבתו מרוחקת מהקב"ה.

המחבר מבאר את מסירותו של הצדיק למען בני קהילתו :

"וישאלהו האיש לאמר: מה תבקש" (בראשית לו 15): "העניין בזה, הנה הצדיק אשר כל מגמתו לטובת ישראל שהם אחים וְרָעִים, מצער את נפשו עליהם תמיד. זהו העניין הרומז כאן, ששואלים להצדיק מה תבקש, כלומר, מה בקשתך בעולם הזה, ויאמר: "את אחי אנכי מבקש,

10. בבלי, סנהדרין מו ע"א.

11. אזור אליהו (לעיל הערה 2), עמ' 286.

12. מורה נבוכים ג, יז, נא.

הגידה נא לי איפה הם רועים", היאך הם מתפרנסים בגלות... ויאמר האיש, כלומר משיבים להצדיק שכל צער הזה שיש להם בגלות מגיע להם מפני שנסעו מזה, היינו, מבחינת "ואמר ביום ההוא הנה אלוקינו זה" (ישעיהו כה 9), היינו, שיהיה לפיהם הקב"ה בבחינת נוכח. ובאם ח"ו נסעו מזה, לכן מגיע להם הצער הזאת".¹³

בדברים אלו מחזק המחבר את דעתו שהובאה לעיל – בדבר הקשר שבין הדבקות בה' לבין היענות השמים. קשר זה פותר את בעיית הסבל בגלות, שנוצר כתוצאה מריחוקו של עם ישראל מאלוקיו, ועל כך מצר הצדיק צער רב. אולם הצדיק מצטער לא רק בצער הציבור, אלא אף בצערו של היחיד, והוא מוכן לשלם מחיר יקר כדי לסייעו:

"העניין בזה הנה נודע שכל דברי העולם הזה הם אצל הצדיק נמאס מאד, ואיך אפשר שיוכל הצדיק להתחבר (=לחבר) את עצמו אל איש המוני אשר הוא רחוק מאתו מאד. אמנם מפני שרצון הצדיק להעלות את חברו, (הרי הוא) מוכרח להסתיר דרכו ולהעלים את עצמו בכדי שיצמח לחברו טובה על ידי זה".¹⁴

ר' אליהו מציג כאן בפנינו היבט נוסף של קשר הצדיק אל חסידיו. כבר נוכחנו בחשיבות של פניית היחיד אל הצדיק, שסייע לו בתפילתו, אולם מה קורה אצל הצדיק עצמו – בבואו להזדקק לצרכיו של החסיד? איך יוכל הצדיק, שענייני העולם הזה רחוקים ממנו, לַחַבֵּר עצמו אל איש המוני? תשובת המחבר היא, שרצונו של הצדיק לעזור לחסידיו – גובר על מגמתו ושאיפתו להישאר ברמתו האישית.

אולם עד היכן רשאי הצדיק להרשות לעצמו לרדת, ואילו דרכים ינקוט כדי למלא ייעודו:

"והן אמת שהתורה – האור שבה מחזיר את הרשעים למוטב. אך יש רשעים אשר בחייהם קרואים מתים והם בשאול תחתיות ורחוקים מנקודת הקדושה, ואי אפשר להביא בלבותם אור הקדושה בכדי להחזירם למוטב, כמו שאי אפשר להביא נר למקום אויר מגושם וחושך... ולכן באמת צריך המוכיח להיות תקיף בדעתו ולידע בברור גמור שלא יזיק לו זו הירידה שמוריד את עצמו אל הרשע הזה...".¹⁵

בדברים אלו מוצג המתח הפנימי בנפשו של הצדיק, הנאלץ, מחד גיסא, לרדת אל שאול תחתית להעלות משם נשמות נפולות, אך חייב, מאידך גיסא, לשמור על עצמו לבל יפול, חלילה, אף הוא לשם. גדולתו של הצדיק מתבטאת בכך, שהוא מקבל על עצמו סיכון, ואיננו נסוג ממילוי תפקידו, אף-על-פי שהוא כרוך בסבל.

מגבלה אחרת, העומדת בפני הצדיק בבואו להעלות נפשות שנפלו – מחייבת אותו להכיר את שורש נשמתו של אותו אדם, כי רק כך יוכל להתחבר אליו כדי להעלותו:

"הגידה נא לי איפה הם רועים" (בראשית לו 16): "היינו שיש לכל אחד שורש אחר בקדושה ממה שיש בחברו. זה "איפה הם רועים", באיזה איפה, כלומר, באיזה מין קדושה נאחז כל אחד מהם. כי צריך הצדיק לידע שורש כל אחד בכדי להתחבר עמו להעלותו".¹⁶

13. אזור אליהו (לעיל הערה 2), עמ' לה.

14. שם, עמ' 144.

15. שם, עמ' 416.

16. שם, עמ' לה.

וכן מצינו בדברי ר' מנחם-נחום מטשרנוביל: "והנה אינו יכול להעלות רק אותן נשמות שהם קרובים לשרשו".¹⁷

בנושא זה, שבמרכזו עומד מעמדו של הצדיק ביחס לבני עדתו, מטעים המחבר את אחריותו של הצדיק כלפי הקהילה, ואת חובתו לסייע בידי חברה להתרומם ממעמדם השפל. מודגש הבדל הדרגה שבין הצדיק הדבק בבוראו, ושואב ממעמד זה את רמתו – לבין העם הפשוט, שעוונותיהם מבדילים ביניהם לבין אלוהים.

יתר על כן, אחריות זו היא כל-כך רבה ומחייבת, עד כדי כך שהצדיק מוכן לרדת מרמתו כדי להעלות אנשים, השרויים בשפל-המדרגה. כמובן, עם-ישראל הכיר במרוצת הדורות חכמים ורבנים, פוסקים והוגים. בכל הדורות חשו מנהיגי-הציבור אחריות כלפי קהילותיהם, אולם מעמד ה"צדיק" כפי שנתמסד בחסידות, הוא חידוש של תנועה זו, אשר השתיתה את זיקת ה"צדיק" לקהילה, על יחס אישי, על הדרכה אישית, ובמיוחד – על אחריות אישית לצורכי בני-קהילתו בחומר וברוח. תופעה זו הייתה אנטיתזה לרבנות הממסדית של התקופה, אשר לפי עדויות רבות, לא תמיד דאגה לצאן מרעיתה, ואף ניצלה את מעמדה לרווחת עצמה.

לסיכום

הצדיק נתפס בחסידות כצינור, האמור להעביר את השפע האלוהי השופע לעולמנו, אולם כדי שיוכל לעשות זאת – עליו להיות צינור נקי, היינו, לוותר על התחום הגשמי שבחיינו, ועל כל טובות ההנאה, שהוא עשוי לקבל מתוקף תפקידו. נדגיש, שמעמד זה גורם למתח פנימי בנפשו, שכן הוא מעוניין, מצד אחד, להתפשט מגשמייתו ולהתעלות התעלות רוחנית, אולם, מצד שני, חובתו הציבורית קושרת אותו לעולם הגשמי. כפל פעילות זה מבטא את הרצוא ושוב באישיותו, את זיקתו לשני העולמות, שהיא מעין ריצה למעלה ושיבה למטה, שכן שאיפתו להתעלות מחייבת התעלות רוחנית, בעוד שחובותיו הציבוריות מושכות כלפי מטה, אל עולם החומר.

החלוקה הבולטת בין שני סוגי פעילות של צדיקים: צדיק, המרוכז בעבודת ה', וכנגדו – צדיק, המרכז את פעילותו בדאגה לעם ישראל – מתאימה לתקופתו של ר' אליהו, ששורשיו נטועים עמוק בתוך התנועה החסידית המקובלת, המוכרת, בת כמה וכמה דורות, רבת-שנים ורבתי-היקף. אין הוא צריך "לבנות" את דמותו ואת מעמדו של הצדיק, כפי שהיה מוטל על דור המייסדים, משום ש"מוסד הצדיקות" בימיו כבר היה מגובש, מוכר ומקובל. תחום פעילות הצדיק בקרב בני קהילתו מפותח אצלו, כיוון שבתקופתו המו חצרות-הצדיקים מהמוני-חסידים, שצבאו על דלתותיהם. המחבר דן בנושאים, הקשורים לפעילותו הציבורית של הצדיק, הידועים לנו מהספרות החסידית שקדמה לו. כיוון שהם מוכרים וידועים, הוא מקצר בעיון בהם, ומתקבל הרושם, שלעתים הוא דן בהם אגב הסבריו על דרכי עבודת ה' של האבות.

לעני"ד נראה, שיש מקום להפנות תשומת-לב להיבט נוסף:

נושא ה"משיחיות", שהעסיק את הספרות החסידית בדור השלישי לקיומה, נעדר אצלו לחלוטין. בדור השלישי, דור תלמידי המגיד ממזריטש, אשר בו הפכה החסידות מתנועה אזורית לתנועה המונית רחבת-היקף, אנו מוצאים היגדים בעלי אופי משיחי.

17. מנחם-נחום מטשרנוביל, ספר מאור עינים, ירושלים תשנ"ט, עמ' קעח.

לדוגמה: בספרו של ר' נחום-מנחם מטשרנוביל,¹⁸ אנו מוצאים בכמה מקומות אזכור של משיח: "וזהו ענין ההתאבקות שכתוב בתורה הקדושה "ויאבק איש עמו" (בראשית לב 25), שהוא עבור בניו, הדורות הבאים, עד ביאת משיחנו במהרה בימינו".¹⁹ "ובגלות מצרים נשברה קליפה הקשה כדי שיוכלו לראות (את) האוכל, הגם שנשארו עדין קליפות הדקות עד שיבוא משיחנו במהרה בימינו שיתגלה הפנימיות לגמרי".²⁰ "כי בלתי זאת תהא נדבק בו הזוהמא, ואי אפשר להיות קץ המשיח חס ושלום. ואם אין בו תורה שיסיר ממנו הזוהמא, בעל כורחו צריך הוא לשעבוד, בכדי שיוכל להיות קץ המשיח במהרה בימינו".²¹ "וזהו כל עיקר עבודתנו לתקן ולגמור חלק המשיח השייך לכל אחד כאמור...".²² "על כן צריך כל אחד מישראל להכין חלק בחינת משיח השייך לחלק נשמתו עד שיתוקן ותכונן כל הקומה".²³

הוא הדין בספרו של ר' זאב מזיטומיר:²⁴ "שאי אפשר לפטור מעניין יציאת מצרים אשר בכל דור ודור עד גאולה האחרונה".²⁵ "כי נודע אשר גאולת מצרים הייתה פתח הגאולה, ונוקב והולך עד גאולה אחרונה העיקרית".²⁶

היגדים מסוג זה אינם מצויים בספר "אזור אליהו".

האם יש לכך סיבה?

חוקרים נתנו דעתם על השאלה: ההייתה החסידות בראשית דרכה תנועת גאולה משיחית-לאומית, אם לא.

דעה מקובלת במחקר סבורה, שהחסידות בראשית דרכה אכן הייתה תנועת גאולה, אולם במרוצת-הזמן נשתנתה. החוקר א' מורגנשטרן²⁷ מעמידנו על כך, שעליית יותר מ-300 חסידים בראשותם של ר' מנחם-מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק בשנת תקל"ז (1777) הייתה עליה משיחית. היא נועדה לקדם את פני המשיח, שהיה אמור, לפי חישוביו של המקובל עמנואל-חי ריקי, להגיע באייר תקמ"א. אולם משנכזבה תוחלתם של המצפים לגאולה בתאריך זה, הועם זוהרה של הפעילות המשיחית, שהתמקדה מעתה בדמותו של ה"צדיק".

גם החוקרת מור אלטשולר²⁸ כותבת, שעליית החסידים בשנת תקל"ז לא הייתה מקרית, אלא מתוכננת – כהכנה לקבלת פני המשיח. אולם לאחר פרסום איגרת הבעש"ט בחודשים אב-אלול תקמ"א – התפשט גל של חרמות על החסידים, שמטרתו הייתה לעצור את התפתחותה של החסידות, שנחשדה בעיניהם בנטייה לשבתאות. מסיבה זו נתמתנה הפעילות המשיחית לאומית

18. ספר מאור עינים (לעיל הערה 17).

19. שם, עמ' פו.

20. שם, עמ' קטו.

21. שם, עמ' קלה.

22. שם, עמ' קלא.

23. שם, עמ' רד.

24. אור המאיר (לעיל הערה 6).

25. שם, ח"א, עמ' קכ.

26. שם, ח"א, עמ' רכב. וראו עוד: שם, ח"א, עמ' מא-מב, מט, סז, עד-עה, קד.

27. א' מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות: מעליית הרמח"ל עד הגאון מוילנא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 180-208.

28. מ' אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה תשס"ב, עמ' 142-154.

עד מאוד, ובמקומה התמקדה התנועה החסידית במעמדו של ה"צדיק".²⁹

על כל ההתלבטות הזאת, האופיינית לתקופת ראשית החסידות – לא נמצא דבר בספרו של ר' אליהו. בתקופתו – דור שביעי לחסידות, היה נושא זה רחוק ומרוחק. מעמדו של ה"צדיק" היה איתן, מוכר ומפורסם, והוא שימש כעין "משיח בזעיר-אנפין", לא בהיקף הלאומי, אלא רק בקרב בני קהילתו, כאשר משימתו היא לדאוג לגאולתם האישית של חסידיו, ללא שום יומרות מעבר לכך.

אכן בדיונו בנושא מעמדו של הצדיק – מטעים המחבר את היות הצדיק מבקש רחמים על אחיו, אולם מדגיש גם את הקושי שבבקשת-רחמים על מי שמעשיו מכוערים. זאת – ועוד, הצדיק מבקש את אחיו הסובלים מתלאות הגלות – דבר הגורם לו צער רב. הצדיק בהגותו של ר' אליהו, הוא אפוא דמות של מנהיג, העומד לימין מאמיניו בצרות הגלות, מצר בצערם ומסייע בידם.

ב. מעמדה של השכינה

השראת השכינה

השקפה חסידית שמקורה בבעש"ט – מלמדת, ש"בכל דבר גשמי ישנו כוח האלוקי שהוא אמיתות המציאות והיקום של אותו הדבר... לפי יסוד תורת הבעש"ט, לא רק שהקב"ה הוא האלוקים האחד והיחיד, אלא שהוא גם המציאות האמיתית האחת והיחידה, ומלבדו אין עוד שום דבר. זאת משום שכל קיומו של העולם כולו הוא הכח האלוקי המהווה ומחיה ומקיים אותו בכל רגע ורגע".³⁰

נוכחותו של האלוקים בכל דבר בעולם היא המְחִיָּה אותו, והיא תנאי לקיומה של כל ההווה במציאות. אולם נוכחות זו איננה קיימת בתודעתם של רוב בני האדם, כיון שהיא נסתרת ונעלמת מעיניהם. נמצא, שהנוכחות האלוקית הנסתרת היא המהות האמיתית של היקום, אלא שהיא נסתרת בלבושה הגשמי. על האדם מוטל לחשוף ולגלות מציאות זו ולהוציאה מחבינה, כדי שתאיר על העולם כולו. בכך מעלה האדם את היקום כולו לדרגה גבוהה ומבטל את המחיצות שבין התחום הארצי לתחום השמימי. נושא זה מפותח בהגות החסידית בראשיתה, המדגישה שאם הקב"ה נמצא בכל הבריאה, על אחת כמה וכמה שהיא שורה על האדם: "אך האמת הוא שהבורא ברוך הוא נמצא בכל אחד מישראל ואפילו ברשע היותר גדול ובבעל עבירה היותר גדול חס ושלום".³¹

אולם כדי שהקב"ה ירצה להשרות שכינתו על האדם, עליו להכין את עצמו לכך: "בכדי בעת (=כדי שבזמן) שירצה הא-ל דעות להשרות שכינתו יתברך עליו, יהא מוכן ומזומן ולא יהיה אז פונה אחר ח"ו.... שגם הוא יתברך מזומן ומשתוקק שיכין האדם את עצמו אליו יתברך, בכדי שיוכל להשרות עליו שכינתו יתברך, שכוונת הטוב (הוא) להיטיב".³²

ההכנה תיעשה על ידי פינוי הראש מהבלים, המונעים אותו מלהיכנס לקדושה: "הנה נמנו וגמרו

29. ראו מאמרי: י' נבו, 'גאולה לאומית מול גאולה אישית בהגות החסידית בראשית דרכה', שאנן, יב (תשס"ז), עמ' 67-81.

30. שניאור זלמן בן ברוך, מאמרי אדמו"ר הזקן, ח"ב: מועדים ב, ניו יורק תשס"ג, עמ' קכ-קכא.

31. ספר מאור עינים (לעיל הערה 17), עמ' לו.

32. אזור אליהו (לעיל הערה 2), עמ' 186.

כל התנאים והצדיקים והחסידיים, באשר כל זמן שאין האדם פונה (=מפנה) את עצמו מן הבליו ושיטותיו, אי אפשר לו ליקרב להקדושה. אף אם יעשה כל מיני השתדלות... והנה החסרונות אשר הם המונעים לאדם מלבוא אל הקדושה... שאינו רואה השגחת השי"ת, רק נדמה לו שהכל הוא במקרה או בטבע".³³

אולם לא די בכך שהשכינה תשרה בתוך תוכה של פנימיות האדם, אלא עליו לדאוג לכך שהשכינה תתגלה ותפעל גם על איבריו:

"הנה האר"י זללה"ה תיקן לומר קודם הפסוקי דזמרה "לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה..." העניין בזה, כי בתוך (ה)פנימיות של כל אחד ואחד מישראל, שוכן בו רצון ה'... אולם עיקר התפילה הוא שיצא רצון הפנימי להתגלות. היינו, לפועל (אולי צ"ל לפעול) על איבריו של אדם. ועל זה נתקן לומר "לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה..." כלומר, שיצא להתגלות על איבריו – הרצון הפנימי הנעלם בתוך תוכו של כל אחד ואחד מישראל".³⁴

הרעיון, שהשכינה שורה בעולם, ובמיוחד – על האדם, ועליו לגלותה – מבואר בבהירות על ידי הרב עדין שטיינזלץ, הכותב:

"העולם כולו מלא אלוקות, מלא ניצוצות אלוקיים, אלא שאין להם דרך להגיע למעלה ולהתחבר עם המקור – היוצר והבורא. תפקיד האדם בעולם הוא לשחרר אותם, להעמיד אותם באופן ובמקום שבו הם יוכלו לחדש את הקשר עם האלוהי. פעולה זו של האדם היא המצווה. המצווה היא, כמו שנוהגים לומר לפני עשייתה: "יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה". השכינה היא האלוהי הנמצא בתוך העולם, בגלות, בתוך החומר הגשמי, בתוך דברים אחרים. "קודשא בריך הוא" הוא ההוויה האלוהית שמעבר לעולם, ותפקיד האדם הוא לבנות את הקשר... לחבר את האור האלוהי שמעבר לעולם עם אור האלוהי שבתוך העולם".³⁵

בכך מודגש מעמדה הדו-ערכי של השכינה, שהיא, מחד גיסא, מציינת את הנוכחות האלוהית בעולם, אולם, מאידך גיסא, נתפסת כבעלת ישות נפרדת ועצמאית. מעמד פרדוקסלי זה נועד על ידי הבורא – לצורך שיתוף האדם במערכת-יחסים זו. גם לאדם יש מעמד דומה, שהרי נשמתו היא חלק א-לוה ממעל, שהבורא נטעה בתוך גוף גשמי בעולמו.

נושא השכינה והשראתה בעולם תפס מקום נכבד ביותר בהגות החסידית בראשית דרכה,³⁶ אולם הראשונים נזקקו בעיקר להיבט הרעיוני-פילוסופי של הנושא, ואילו ר' אליהו מתרכז במידה רבה בהיבט ההתנהגותי-מוסרי הנגזר מרעיון זה, כפי שיובא בדוגמאות הבאות:

"איש או אשה כי יעשו" (במדבר ה 6): "כי עיקר השתדלות האדם בתו"ע (=בתורה ועבודה) הוא בכדי שיתגלה כבודו יתברך בעולם הזה, להכיר הנהגתו יתברך שאין בלתו. ובהיפך, ח"ו על ידי החטאים נסתלק הכרח השגחתו יתברך... וכמאמר חז"ל: בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאווה, שיהא לו דירה בתחתונים, כשם שיש לו דירה בעליונים וכו".³⁷ ובעת שעבר אדם על הצווי, סילק שכינתו לרקיע הא' וכו'... היינו, שגורם החוטא שעל ידי חטאיו תסתלק ח"ו שכינתו

33. שם, עמ' 194, וכן עמ' 200.

34. שם, עמ' 82. לנושא זה – ראו עוד: מ' חלמיש, **הקבלה: בתפילה, בהלכה ובמנהג**, רמת-גן תש"ס, עמ' 45-70.

35. ע' שטיינזלץ, **ביאור תניא: ליקוטי אמרים לח-מד**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 53.

36. לנושא זה – ראו עוד: ר' שץ-אופנהימר, **החסידות כמיסטיקה**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 93; י' יעקבסון, **בנתיבי גלויות וגאולות: תורת הגאולה של ר' מרדכי דאטן**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 114.

37. **תנחומא**, מהדורת אשכול, בחוקותי ג.

יתברך מעלה מעלה... ועל זה קדו כל הדוויים, איך שאנוש, טפה סרוחה, יגרום קלקול גדול כזה, שעל ידי מעשיו המכוערים תסתלק קדושתו יתברך למעלה מתחתונים, בלי להכיר (=שיכירו) בעולם הזה (את) גודל חסדו והשגחתו יתברך".³⁸

עוד מדגיש המחבר, "כי כל אדם לפי מעשיו גורם שתשרה עליו השכינה ונתהווה הוא משכן להשכינה".³⁹

דברים אלו מצביעים על כך, שגישתו של המחבר לנושא השראת השכינה – נשתנתה ביחס לראשוני-החסידות: משנתו בנידון דידן משלבת עם ההיבט הרעיוני – גם את ההיבט המוסרי. בעוד שכותבים אחרים דנים בנושא מנקודת-המבט של צורכי השכינה וגאולתה, מטעים ר' אליהו את מעמדו של האדם כגורם מזרז לגאולת-השכינה, או, חלילה, מעכב תהליך זה.⁴⁰

הרעיון, שלפיו שורה השכינה על בני אדם ומסולקת מהם, שנתפתח בקבלה ובחסידות – מקורו כבר במקרא, במצות "ויתד תהיה לך על אזנך" (דברים כג 10-15). מדובר שם על ניקיון המחנה הצבאי, שהשכינה שורה עליו, ועלולה, חלילה, להסתלק ממנו בעקבות אי-שמירה על ניקיון המחנה. הרעיון, המובא מדברי חז"ל בדבר רצונו של הקב"ה, שתהיה לו דירה בתחתונים – עומד ביסוד ההשקפה, שפותחה רבות בחסידות, אשר לפיה, "לית אתר פנוי מיניה". וכי הקב"ה הוא אל-חי, השוכן בתוך עולמו, מחיה אותו ומפעילו. אולם האדם, שהוא יצור בעל-בחיירה, יכול בבחירתו לחזק נוכחות שמימית זו, או, חלילה, להחלישה, ואף לסלקה ולגרום למצב של הסתרה-פנים.

צער השכינה

המחבר נזקק לנושא זה, שתפס מקום נכבד בהגות החסידית בראשית דרכה:

בנושא זה דן ר' יעקב-יוסף מפולנא, תלמיד הבעש"ט: "שכבר נזכר, שכל תפילות האדם יהיה לתועלת השכינה... ששואלת ומתפללת מְדוּחָה למלאות חסרונה. ומה שנחסר לאדם – הכל הוא בשביל (=בגלל) החיסרון שבשכינה. וצריך האדם להתפלל למלא חסרונה שמה. ובתיקון למעלה, ממילא נמשך למטה... אך הלב יודע מרת נפשו, שאין כל העתים שוות. שאם ח"ו יש לאדם איזה צער גדול, ותפילתו הוא על עצמו, ואין משים על לבו שצער זה הוא בשכינה, יותר היה ראוי להתפלל עליה, כי ממנה פנה ויתד, שהכל בה. או שהוא מתפלל ובתוך כך נזכר שצריך להניח את עצמו ולהתפלל על השכינה, רק שאינו יכול להתאפק על צער עצמו. ואם יאמר שהוא מתפלל על השכינה, ובוחן לב הוא ה', היודע שאין זה אמת, אפשר שח"ו נדחה מכל. ועל כן יתפלל כפשוטו, לפי מה שהאדם הוא במדרגה בעת ההיא, רק שיהיה פיו ולבו שווים, כי דובר שקרים לא יכון וכו'".⁴¹

נראה לי, שבהגותו של ר' אליהו נתמתן נושא זה, והדרישות החמורות, שמצינו אצל ר' יעקב-יוסף מפולנא ור' זאב מזייטומיר, נתמעטו במידה רבה, כפי שמעיד הקטע הבא:

38. אזור אליהו (לעיל הערה 2), עמ' 218.

39. שם, עמ' 302.

40. לנושא זה – ראו עוד: י' וויס, 'חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה', מ' פייקא' (עורך), **מחקרים בחסידות ברסלב**, ירושלים תשל"ה, עמ' 88-90; ר' אליאור, **תורת אחדות ההפכים**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 79-89, 90-91.

41. יעקב-יוסף מפולנא, **תולדות יעקב-יוסף**, קארעץ תק"מ, דף צח ע"ב. וראו גם: **אור המאיר** (לעיל הערה 6), ח"א, עמ' צח.

"והנה אם האדם מקשר את עצמו לחי העולמים ויודע שבכל צרתם לו צר, ומתמרמר על צער השכינה כביכול, שמצטער בצרת האדם, אז ממילא נעשה הישועה, כי כתיב "לו צר" – בוא"ו, והקרי הוא לא – באל"ף. אבל באמת עבודה גדולה היא שיהיה האדם מתמרמר רק על צער השכינה לבד, ולשכוח (=וישכח) את צערו מכל וכל, ולא יעלה במחשבתו רק כבודו ית' לבד. לכן בודאי מוכרח זה האיש... להיות קדוש כל-כך שלא להרגיש את עצמו כלל".⁴²

בניגוד לחכמי הדור השלישי של החסידות, שדיברו בצורה קטגורית על צער השכינה ועל הצורך להתפלל עבורה – מציג המחבר צער זה בהסתייגות, ובציון העובדה, שזוהי עבודה גדולה ומתאימה רק לאדם קדוש במיוחד. אולי בדורו נושא זה כבר היה מוכר, וכבר נוכחו לדעת, שאי-אפשר לדרוש דרישות מופלגות כל-כך מבני-אדם.

השפע האלוקי השופע על עולמו

עולמו זוכה לקבל את השפע האלוקי, באמצעות השכינה, שהיא התחום האלוקי השורה בעולמו. נושא זה, שהעסיק את המחקר,⁴³ נתן עניין רב לדיון במשנתם של ראשי-החסידות. מדבריהם עולה, שקיימים שלושה גורמים, המקיימים ביניהם קשר-גומלין: עולם עליון, עולם תחתון, אשר בו שורה השכינה, והאדם הממצע ביניהם. העולם התחתון זקוק להשפעה, השופעת עליו מעולמות עליונים. כדי לקבל שפע זה – עליו להיות בעל "כלים" הראויים לקולטו. "כלים" אלו נבנים ונתקנים על-ידי תורה, תפילה ומעשים טובים, והם שמעוררים את השפע האלוקי השופע לעולם.⁴⁴

לנושא זה נזקק גם ר' אליהו, המעמידנו על הרעיון, שהעולמות העליונים זקוקים להתעוררות מלמטה כדי לעורר את השפע לרדת. ההנחה היא, שביכולתו של האדם להשפיע על עצמת השפע היורד לעולם. הווה אומר, יש כאן תנועה דו-סטרית, אשר לפיה העולם העליון משפיע שפע של ברכה על עולמו – באמצעות השכינה השורה בו, אולם גם שואב ממנו תעצומות-כוח. לפי ההשקפה החסידית, זוהי גם חובת-האדם בעולמו. זיקת-גומלין זו נובעת מעובדת היות נשמת האדם חצובה מכיסא-הכבוד, אולם היא נטועה בגוף גשמי בעולם הגשמי. אם ימשוך האדם שפע טוב לעולמו, הדבר תלוי בהתנהגותו.⁴⁵

כותב על כך המחבר: "העניין בזה נודע שחשקתן של ישראל הוא הקב"ה, כי כל נפש חי מחויב להשתוקק אל שרשו. ואם האדם משתוקק ומתאווה ומצפה ומיחל אליו ית', אז גם הבורא ית"ש כביכול, משתוקק אל האדם מידה במידה. וזהו העניין שאיתערותא דלתתא גורם איתערותא דלעילא. ואם באים השני מיני איתערותא ביחד, מזה בא שמחה וחדווה בכל העולמות".⁴⁶

המחבר מעמידנו על תפקידו של האדם בקבלת השפע ועל אחריותו לכך: "העניין בזה, כי לכל מיני השפעות צריכים כלי לקבל אותה השפעה. ואמרו חז"ל: יותר ממה שהעגל רוצה לינוק,

42. **אזור אליהו** (לעיל הערה 2), עמ' קכ. לנושא זה ראו עוד: מ' פייקאוו, 'החסידות באיספקלריית "תפארת שלמה" לר' שלמה מרדומסק', **גלעד**, יד (תשנ"ה), עמ' לו-נד.

43. ראו: י' תשבי, **משנת הזוהר**, א, ירושלים תש"ט, עמ' רסה-רע; שץ-אופנהימר (לעיל הערה 6), עמ' 373.

44. ראו: **אור המאיר** (לעיל הערה 6), ח"ב, עמ' רנב; שם, ח"א, עמ' ה.

45. ראו: ר' אליאור, **חירות על הלוחות**, תל-אביב תש"ס, עמ' 185.

46. **אזור אליהו** (לעיל הערה 2), עמ' 4.

הפרה רוצה להניק".⁴⁷

אך אם האדם הוא כלי לקבל ההשפעה, היינו, כשגלוי לפניו יתברך, שעל ידי ההשפעה יתוסף באדם קדושה וטהרה, אז משפיע לו הבורא ית' מטובו".⁴⁸

כיוון שעצמת השפע תלויה באדם, ממשיך המחבר לבאר מה הן מגבלות השפע:

"העניין בזה שטבע הטוב דרכו להיטיב, ורצון השי"ת הוא רק להיטיב. אך הגורם מניעת השפע הוא מפני שגלוי לפניו יתברך, באם שישפיע (=שאם ישפיע) טובות להאדם, יגבה לבו, לכן מראה לו השי"ת הסתרת פנים ועל ידי זה ישבר לבו של אדם בקרבו. וכשגלוי לפניו יתברך שלא יזיק לו להאדם השפע, היינו, שלא יבוא לגבהות על ידה, אז משפיע לו כל טוב..."⁴⁹

המחבר מדגיש משנה-הדגשה, שמידת הכעס מעכבת את השפע:

"נודע מכתבי האר"י זללה"ה שאפשר כשיצא מן השמים שפע לאיזה אדם, ואם האדם הזה כועס את עצמו (=כועס) בעת ההיא, (הרי הוא) מונע השפע לבל יבוא אליו ומקלקל הצינורות וכו'".⁵⁰ וכן "כל זמן שנמצא מדת הכעס בלב האדם, אינו יכול להתענג מדברי תורה, כי הכעס מחשיך את אור נשמתו. וכן התאוה מטמטם את לבו".⁵¹

לסיכום

ספרו של ר' אליהו, "אזור אליהו", רצוף נושאים מתחום מחשבת-ישראל: בחירה חופשית, ביטחון והשתדלות, השגחה אלוקית, השראת-השכינה, עבודה בגשמיות, חשיבותה של התפילה ועוד. הרבה פחות מודגשים נושאים "חסידיים" מובהקים, שהעסיקו את הספרות החסידית בראשית דרכה – כמו ההתמודדות עם מחשבות זרות, העלאת-ניצוצות, מידת הדבקות וכו'".

גם הנושאים ה"חסידיים" הנידונים בספר נושאים במידה מסוימת אופי של עיון מוסרי:

בהשוואה לספרים: **נועם אלימלך** – לר' אלימלך מליז'נסק, **אור המאיר** – לר' זאב מזיטומיר, **ספר מאור עינים** – לר' מנחם-נחום מטרנוביל, בני הדור השלישי לחסידות, הדנים בנושאים ה"חסידיים" בעמקות רעיונית, הרי ספרו של ר' אליהו, בן הדור השביעי לחסידות, נושא אופי קל יותר, פחות מעמיק וכתוב במגמה חינוכית. היינו, את מקום העיון הרעיוני תופסת המגמה החינוכית-מוסרית, אשר, כנראה, יש לייחסה לעובדת היות המחבר תלמיד בית-המדרש הקוצקאי. הדעת נותנת, שבדורם של בני הדור השלישי, כאשר החסידות הפכה לתנועה המונית, היה צורך לצקת תוכן רעיוני למסגרות ההולכות ונבנות. על כך שקדו חכמי אותו דור. בתקופתו של ר' אליהו – ארבעה דורות לאחר מכן – הייתה כבר התנועה החסידית עובדה קיימת ומוכרת, על חצרותיה, על צדיקיה ועל תכניה הרעיוניים. לפיכך, אין המחבר נזקק לאותם נושאים על פי דרך הכתיבה של הראשונים, הנושאת אופי של חיפוש רעיוני. אין הוא צריך לבנות את דמותו

47. בבלי, פסחים ק"ב ע"א.

48. **אזור אליהו** (לעיל הערה 2), עמ' לב.

49. שם, עמ' 78.

50. שם, עמ' 134.

51. שם, עמ' קמג.

ואת מעמדו של הצדיק, ואף לא לגבש רעיונות חסידיים ולבססם ביסוס רעיוני. כתלמידו של ר' מנחם-מנדל מקוצק, אשר תר אחר חסידות, התובעת מתח נפשי ומחשבתי ואיננה מתבססת על מופתים ועל יחוס-אבות, כפי שהיה מקובל בדורו, הוא מוצא לנכון לכתוב על אותם נושאים, שכבר נידונו בעבר, אבל ללא המטען כבד-האחריות, שהיה מוטל על כתבי הראשונים. נראה, שהוא מסתמך על כך שהנושאים נידונו כבר על ידי קודמיו. מסיבה זו, זיכה אותנו ר' אליהו בספר חסידי, המגיש את הנושאים, אמנם בפחות עמקות, אבל ביתר בהירות, ובמיוחד "מתרגם" את העיון הרעיוני לדרישות מציאותיות של חיי יום-יום. נראה לנו, כי העיון בספר "אזור אליהו", מזיקנו לנושא נוסף: זיקת המחבר, תלמידו של הרבי מקוצק, לרבו, האיש רב-הפנים, אשר קווי-אישיותו נשארו עלומים מאתנו עד היום. לשם כך עלינו להקדים כמה דברי הסבר:

בבית-מדרשו של החוזה מלובלין – תלמידו של ר' אלימלך מליז'נסק – ניסו ליישם את דרכו של החוזה בעבודת-ה', שהיא דרך ההתלהבות והדבקות עד כלות-הנפש, אולם תוך הקפדה על קיום ההלכות, ואפילו – על מנהג קל שבקלים. היהודי הקדוש, שרצה לשכלל את דרך עבודת ה' של רבו, החוזה מלובלין, הקים בית-מדרש בפשיסחא. את דרכו המשיך ר' שמחה-בונים מפשיסחא, אשר ר' מנחם-מנדל מקוצק היה תלמידו, ממשיך דרכו ומשכללה. ר' מנחם-מנדל מקוצק התכוון להקים עדה של חסידים, שכל עיסוקם ומעיינם – בחסידות, אשר כל אחד ואחד מהם יקדיש את עצמו לשם ה', יבטל את כל הוויות העולם ואף לא יחזיק טובה לעצמו על קיום מצווה, על לימוד-תורה, או על עיסוק בכוונות. אולם חסידות קוצק, שהייתה קיצונית בדרישותיה לאמונה מוחלטת בהשגחה פרטית ולעבודת ה' תוך הזנחת העולם הזה, הקימה על עצמה מתנגדים. חסידות זו חוותה משבר קשה, כאשר רבה הנערץ – הרבי מקוצק, הסתגר בחדרו במשך עשרים שנה והטיל את אימתו על חסידיו. מטבע הדברים, היינו מצפים למצוא בספרו של תלמידו – הדים למשבר זה, הן באמצעות אזכורו והן בהצגת דברי תורתו. אולם במציאות איננו מוצאים שום דבר בתחום זה. משנתו של המחבר ר' אליהו סדורה, ברורה ורהוטה. דבר זה מוכיח את היותו איש-המעלה, אשר השכיל להתגבר על המשבר ולהופכו למנוף להתקדמות.

משא ומתן שאין לו הכרח במספר סוגיות מבבלי עירובין

תקציר

בסוגיות מסוימות של הבבלי ראו עורכי הסוגיה הכרח בעריכת משא ומתן כלשהו – כסוגיה לדברי המשנה, ובלבד שהמשנה לא תישאר מיותרת וללא כל דיון. תופעה זו מתייחסת לכל חלקי המשנה, כגון: רישא, סיפא וכד'.

פעמים רבות ניכר, שהמשא ומתן במקומו הנוכחי בסוגיה או כסוגיה הוא מיותר, ולכן הוא מאולץ ונובע מכורח מסוים של העורכים, ולא דווקא מטעמים הכרחיים וענייניים, שיש להם מקום בסוגיה.

בסוגיות אלה בולט מאד מעשה העריכה בגלל תמיהות וקשיים המתעוררים בהן, הקשרים, שאינם ברורים ורחוקים מהנושא הנידון, ייתורים וכפילויות חסרי-פשר והעברות של משא ומתן ממקורות שונים – תוך כדי עיבודם והתאמתם למקומם החדש.

הקדמה

בסוגיות הבבלי יש לעתים משא ומתן, שלכאורה הוא איננו הכרחי, לא נחוץ, ולעתים רבות גם לא במקומו המתאים. לפעמים עוסקות הסוגיות הללו בצד הסגנוני, ולא ההלכתי, ואין בהן משום הכרעה הלכתית או פרשנית מחויבת (המקום, שבו הן נידונות).

ובכל זאת, משא ומתן מסוג זה נערך כסוגיות לדברי המשנה או אחת הבבות שלה. עורכי הסוגיות הללו ראו הכרח בסידורו או בעריכתו כסוגיה לדברי המשנה – כדי להימנע מלהשאיר את דברי המשנה ללא משא ומתן כלשהו.

סוגיות כאלו מצויות ביחס לכל אחד מחלקי המשנה, כגון: הרישא, בבא מהמשנה, הסיפא, ואף בצירופים שונים – הרישא והסיפא.

מילות מפתח: שיקול-הדעת; עורכי הסוגיה; משא ומתן; הכרח; עירובין.

דוגמאות

דוגמה ביחס לרישא מהמשנה – עירובין לח ע"א

במשנה נאמר:

רבי אליעזר אומר: יו"ט הסמוך לשבת, בין מלפניה ובין מלאחריה – מערב אדם שני עירובין ואומר: עירובי בראשון למזרח, ובשני למערב; בראשון למערב, ובשני למזרח; עירובי בראשון ובשני כבני עירי; עירובי בשני, ובראשון כבני עירי. וחכ"א: או מערב לרוח אחת, או אינו מערב כל עיקר; או מערב לשני ימים, או אינו מערב כל עיקר, כיצד יעשה...

הסוגיה שם פותחת בקושיות:

"לרוח אחת – מאי ניהו? לשני ימים, מאי ניהו? לרוח אחת היינו קמייטא".

הקושיות הללו, המצויות בתחילת הסוגיה – מתייחסות לשיטת חכמים, ולא לדברי ר' אליעזר – מהרישא של המשנה, וספק¹ אם היו מלכתחילה בראש הסוגיה.² זאת – מפני שהרישא במשנה³ דנה בדברי ר' אליעזר בלבד, ורק אחר-כך בהמשך המשנה באו דברי חכמים. מן הראוי אפוא היה לפתוח את הסוגיה – בדיון בדבריו, ורק לאחר-מכן לסדר את הקושיות הללו בסוגיה הבאה, המתייחסת לדברי חכמים⁴ (לפני: "ת"ר, עירב ברגליו" וכו'),⁵ אך מכיוון שעורכי הסוגיה לא רצו להשאיר את דברי ר' אליעזר מהרישא במשנה ללא משא ומתן, ערכו מקור תנאי⁶ כמשא ומתן⁷ בין ר' אליעזר לחכמים.⁸

לרישא של הסוגיה יש מקורות מקבילים מן התלמוד הירושלמי ומהתוספתא.

1. ראו: א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת עירובין, ירושלים תשמ"ו, עמ' 88, הערה 73.
2. ראו: רבנו חננאל, עירובין, לח ע"א, פתח וגרס: "תניא אמרו לו, לר' אליעזר".
3. ראו: גולדברג (שם), עמ' 85; ראו: המשנה בירושלמי, עירובין ג, ח ט (כ ע"א); השו"ת למשנה, עירובין לח ע"א.
4. שם לח ע"א-ע"ב.
5. י"צ דיננער, הגהות על מסכת עירובין, ביצה וסוכה בבלי וירושלמי, פראנקפורט דמיין תרנ"ו, לח ע"ב, כבר הבחין בכך, וציין: "בעלי הסוגיה הלזו, המקללת בת"ר עד סוף הסוגיה"; ראו לקמן, הערה 22.
6. ראו: א"ח שור, תורת חיים, ירושלים תשכ"ט, עירובין, לח ע"א, ד"ה: "אמרו"; יום-טוב בן אברהם, אשילי, חידושי הריטב"א: מסכת עירובין, מהדורת מ' גולדשטיין, ירושלים תשל"ה, עמ' שע, ד"ה: "אמר"; והערה 16; שם, עמ' שעא, ד"ה: "אמרו"; מ' כץ, פני משה, ירושלים תשמ"ב, עירובין, פ"ג ה"ז; בבלי, יפה עינים, עירובין, לח ע"א; הגהות הגר"א, עירובין, פ"ד ה"א, אותיות א-יד; מנחת בכורים, עירובין, פ"א ה"א, ד"ה: "להביר"; ראש משביר, עירובין, לח ע"א; י' פיונטניצקי, נחל הערבים, וורשה תרכ"ז, עירובין, לח ע"א, ד"ה: "אמר"; חסדי דוד, עירובין, פ"ד ה"א; לב רחב, עירובין, לח ע"א, ד"ה: "גמ"; דיננער (לעיל הערה 5), לח ע"א; י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 147, הערה 181; ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד - מסכתות עירובין ופסחים, ירושלים תשמ"ב, עמ' קיב, הערה 4, ועמ' קיג, ד"ה: "ואולם", ד"ה: "הבבלי", וד"ה: "ונראה"; השו"ת גולדברג (לעיל הערה 1), עמ' 87, ד"ה: "התוספתא ריש", שציין: "התוספתא מביאה את לשון משנתנו בקיצור ובפאראפרזה".
7. ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה², ירושלים תשכ"ד, עמ' 459; מדברי הלבני (לעיל הערה 6), עמ' קיג, נראה, כי מדברי התוספתא לא משתמע, שחכמים מנסים להוכיח, ששני הימים הם קדושה אחת. הוא ציין: "מי שהוא אחר, העיר שר' אליעזר מודה "שאין מערבין חצי יום", והוא עשה כן כרקע לדברי חכמים "כשם שאין חולקין יום אחד" וכו', אבל לא כראיה לחכמים נגד ר"א"; ראו: גולדברג (לעיל הערה 1), עמ' 87, ד"ה: "וחכמ"; עיינו היטב בפירוש המשניות להרמב"ם, עירובין, פ"ג מ"ו, אשר כתב: "ומה שאמרו חכמים בכאן בזאת המשנה הם כמין [הקו – הדגשה שלי] טוענים על ר' אליעזר" וכו'; דיננער (לעיל הערה 5), לח ע"א, ציין: "השקלא וטריא במשנתנו ובברייתא הראשונה אינה מעשה שהיה, רק פירוש בדברי ר' אליעזר וחכמים אליבא דרבי"; הוא (לקמן הערה 22), לט ע"ב, ציין: "ודעתם... רק פירוש מפי השערה".
8. הלבני (לעיל הערה 6), עמ' קיג, ד"ה: "הבבלי", ציין: "הבבלי אינו מסתפק בהבאת דברי חכמים: "כשם שאין מערבין...", אלא מביא גם את דבריהם הקודמים שאמרו לר"א: "אי אתה מודה, שאין מערבין ליום אחד", ושר"א הסכים להם"; ראו: חידושי הריטב"א (לעיל הערה 6), עמ' שעב, ד"ה: "ור".

שנתון "מק" – תשע"א – כרך ט"ז

הברייתא בבבלי ⁹	הברייתא בירושלמי ¹⁰	תוספתא ¹¹
"הכי קאמרי ליה רבן לר' אליעזר :		
אי אתה		
מודה	"מודה	"מודה
	רבי אליעזר	ר' ליעזר.
שאין מערבין ליום אחד	שאינו מערב	שאין מערבין
חציו לדרום וחציו לצפון	חצי יום דרום וחצי יום בצפון	חצי היום לצפון וחצי היום לדרום
	לבני עירו	
אמר להן אבל		
		שאין חולקין יום אחד.
	אמרו לו	וחכמים או'
כשם שאין מערבין יום אחד	כשם שלא חלקת לנו יום אחד	כשם שאין חולקין יום אחד
חציו לדרום וחציו לצפון		
כך אין מערבין לשני ימים	כך לא תחלוק לנו שני ימים	כך אין חולקין שני ימים
יום אחד למזרח ויום אחד למערב		
ור"א, התם קדושה אחת,		
הכא ב' קדושות		
אמר להן ר"א	אמר להן רבי אליעזר	אמ' להם ר' ליעזר
אי אתם מודים	אי אתם מודין לי	אי אתם מודים
שאם עירב	שאם עירב	במערב
ברגליו	בככר	ברגליו
ביום ראשון	בראשון	ביום הראשון
מערב ברגליו ביום שני	שהוא מערב בככר בשני	שצריך לערב ברגליו ביום השני
נאכל עירובו ביום ראשון	שאם אכלו בראשון	
	שהוא עירוב לראשון	
		עד שלא חשיכה
אין יוצא עליו ביום שני	ואינו עירוב לשני	אין יוצא עליו ביום השני
אמרו לו : אבל,		אמרו לו : אבל
		אמ' להם :
הא לאיי ב' קדושות הן	הווי שתי קדושות הן	הא לוי שני ימים הן.
ורבנן ספוקי מספקא להו		

9. עירובין לה ע"א.

10. ירושלמי, עירובין ג, ז (כא ע"ב).

11. תוספתא, עירובין ד, א, מהדורת ליברמן.

הברייטא בבבלי ⁹	הברייטא בירושלמי ¹⁰	תוספתא ¹¹
והכא לחומרא והכא לחומרא		
אמרו לו	ואינון מתיבין	אמרו לו
לרבי אליעזר	ליה	
אי אתה מודה	אין אתה מודה לנו	אי אתה מודה
שאין מערבין	שאין מערבין	שאין מערבין
בתחילה	בתחילה	
מיו"ט	ביום טוב	מיום טוב
לשבת		לחבירו
אמר להן אבל		אמי להם אבל
		אמי לו
הא לאיי		הא לוי
קדושה אחת היא	הווי קדושה אחת היא".	יום אחד הוא".
ורבי אליעזר		
התם משום הכנה".		

מההשוואה למקורות הללו נראה בבירור, שמדובר במקור תנאי. במקור התנאי שבבבלי יש הוספות,¹² שהן בסגנון בבלי: "הכי קאמרי ליה רבנן לר' אליעזר",¹³ "ור"א, התם קדושה אחת, הכא ב' קדושות", "ורבנן",¹⁴ ספוקי מספקא להו¹⁵ והכא לחומרא והכא לחומרא",¹⁶ "ורבי אליעזר, התם משום הכנה",¹⁷ והשמיטו את המונח: "תניא".¹⁸ וכל זאת – כדי להעמיד סוגיה בדברי ר' אליעזר וחכמים.¹⁹ כך נתקבלה סוגיה, שמפרשת²⁰ את שיטת ר' אליעזר וחכמים כרצף אחד של משא ומתן בסגנון בבלי רגיל, כשלעתים נטמע המקור התנאי המקורי בתוך הסוגיה

12. גולדברג (לעיל הערה 1), עמ' 87, ד"ה: "התוספתא", ציין: "התוספתא... ומוסיפה הסבר לשיטות החולקים", וכן בסוגיה בין נקטו את לשון התוספתא ובין נטלו ממקור תנאי מסוים; ראו לעיל, הערה 9.
13. ראו לקמן, הערה 18.
14. ראו לקמן, עירובין לט ע"ב; ראו לקמן, הערה 22.
15. ראו: **נחל הערבים** (לעיל הערה 6), לח ע"א, ד"ה: "אמר"; **לב רחב** (לעיל הערה 6), לח ע"א, ד"ה: "גמ".
16. כ"א גרס: "ורבנן הכא לחומרא והכא לחומרא" בלבד; ראו: כ"ו: **ספר העתים**, הלכות ערובי תחומין, סי' נח, עמ' 75; **אלפסי זוטא**, ירושלים תשל"ב-תשל"ג, עירובין, לח ע"א; גולדברג (שם), עמ' 87, ד"ה: "התוספתא אינה"; ראו לעיל, הערה 12.
17. **נחל הערבים** (שם) ציין: "ולישנא ורבנן ספוקי מספקא, וכן הא דלקמי ור"א התם משום הכנה מהוספת התלמוד הוא לתרץ כ"א שיטתו"; **לב רחב** (שם), ציין: "ורבנן ספוקי וכו' וכן ור"א התם משום הכנה הם דברי הגמ' להסביר טעמא דרבנן וטעמא דר"א"; ראו: ש' ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 364, ד"ה: "יום אחד"; גולדברג (שם), עמ' 87, ד"ה: "ובקשר".
18. הר"ח (לעיל הערה 2) גרס: "תניא, אמרו לו לר' אליעזר"; **בספר ראב"ן**, עירובין, לח ע"א, נוסף: "ותניא"; **מלאכת שלמה**, עירובין, פ"ג מ"ו, נוסף: "תניא"; כ"א גרס: "תניא"; **דקדוקי סופרים**, עירובין, עמ' עא, אות נ, ציין לגירסה: "תניא"; **בפסקי הרי"ד**, עירובין, עמ' סג, נוסף: "תניא"; **אור זרוע**, עירובין, סי' קלט, עמ' 72, גרס: "ותניא נמי"; ראו: **דק"ס** (שם), ציין: "א"ל ר"א בכ"א א"פ (=ערפורט) [תניא] א"ל ר"א ובאמת שכ"ה בתוספתא ריש פ"ד וכ"ה ישר כמ"ש בס' מראה אש"; **ראש משביר** (לעיל הערה 6) ציין: "כדי ליישב מתני', לזה הביא סוף הברייטא, פסקי פסקי, ולא הוצרך לומר ת"ר או תניא".
19. משא"כ בירושלמי. ליברמן (לעיל הערה 17), עמ' 362, ציין: "אבל בירושלמי, אין זכר לזה".
20. גילת (לעיל הערה 6), עמ' 147, הערה 181, ציין: "בבלי לח ע"א שהתקשו ביתור הלשון שבדברי חכמים ופירושוהו עפ"י התוספתא" וכו'; **יפה עינים** (לעיל הערה 6), על לשון הקושיה: "אי אתה מודה", ציין: "הכא מפרש כך למתני', ובירושלמי היא ברייתא בפ"ע"; **חידושי הרישב"א** (לעיל הערה 6), עמ' שע, ד"ה: "אמר", והערה 16, על הקושיה: "אמר להם ר' אליעזר לחכמים", ציין: "לשון ברייתא הוא שמפרש מחלוקתם של ר' אליעזר ורבנן".

שנתון "מק" – תשע"א – כרך ט"ז

הבבלי.

לכן, כדי למנוע ולבטל את התמיהה האפשרית: מה לחכמים בתחילת סוגיה, המתייחסת לרישא של המשנה – ולשיטת ר' אליעזר – הקדימו לברייתא פתיחה, העוסקת בשאלת הייתור וכפל-הלשון בדברי חכמים – כהקדמה, וצירפו את הברייתא והמשא ומתן יחד²¹ עם הסוגיה הבאה, המתייחסת לדברי חכמים. צירופם של הברייתא והמשא ומתן לסוגיה אחת²² נערך בצורה כה מוצלחת, עד שכבר היה מי שהגיה בטעות גם בברייתא הבאה: "ת"ר א"ל".²³

סוגיה זו נצטרפה לסוגיה, הבאה במונח: "ת"ר", כשהמשותף להם – ר' אליעזר. הסוגיה הראשונה²⁴ עוסקת במשא ומתן בין ר' אליעזר לחכמים ומסיימת בכך שר' אליעזר סבור שיש הכנה. בסוגיה הבאה,²⁵ לאחר שהביאו את הברייתא: "ת"ר, עירב ברגליו"²⁶ – אמר רב על-פי מסורת שקיבל (ר' גמרא²⁷ גמיר לה'), שהלכה כד' זקנים,²⁸ ואליבא דר' אליעזר.

דוגמה ביחס לבבא מתוך המשנה – עירובין יז ע"א-ע"ב

במשנה נאמר:

ארבעה דברים פטרו במחנה: מביאין עצים מכל מקום, ופטורין מרחיצת ידים, ומדמאי ומלערב.

ובסוגיה שם:

אמר אביי: לא שנו אלא מים ראשונים, אבל מים אחרונים – חובה.

אמר רב חייא בר אשי: מפני מה אמרו מים אחרונים חובה, מפני שמלח סדומית יש שמסמא את

21. ראו לקמן, הערה 22; דיננער (לעיל הערה 5), לה ע"א, מבחין ב"משמעות הסוגיה דלקמן בריש שמעתין מן לרוח אחת וכו' עד ור' אליעזר התם משום הכנה"; ראו לעיל הערה 8.

22. דיננער (שם), לה ע"ב, ציין: "לאו בפירוש דברי תנאים ראשונים ... פליגי, אלא דעתיהו דנפשם קא תנו בברייתא, ומ"ד עירב ברגליו בראשון אין מערב ברגליו בשני סובר כר' אליעזר דשתי קדושות הן, ומאן דאמר אין מערב ברגליו בשני ס"ל כחכמים, ואם כן, אכתי לא הוה שמייעא להו ברייתא ראשונה ששקיל וטרי בה בסוגיה הראשונה לעיל, דקתני בה דחכמים מודים דאין מערב ברגליו ביום שני". יוצא... דלבעלי הסוגיין דילן אכתי לא הוה שמייעא להו השקלא וטריא בסוגיה ראשונה בשמעתתא דילן וגם לא הברייתא שהובאה בשקלא וטריא הנ"ל"; ראו: שלמה בן אדרת, **חידושי הרשב"א: מסכת עירובין**, מהדורת י"ד אילן, ירושלים תשמ"ט, עמ' רמד, שציין: "אביי לא הוה שמייעא ליה ההיא ברייתא וכדמשמע בסמוך דאקשי מדרב יהודה דאמר עירב ברגליו... ולא אקשיה ליה מברייתא דר' אליעזר גופיה"; **חידושי הרשב"א** (שם), עמ' רמו, ד"ה: "ה"ג", ציין: "ומסתברא נמי דרבה בר חנן נמי לא שמייע ליה ההיא ברייתא דר' אליעזר"; ראו: **חידושי תלמיד הרשב"א על מסכת עירובין**, מהדורת א' יפהן, ירושלים תשל"ג, עמ' צז, ד"ה: "א"ל", ועמ' צח; מנחם המאירי, **חידושי המאירי על מסכת עירובין**, מהדורת ש"ז ברוידא, ירושלים תשל"א, עמ' רמח, ציין: "וכל סוגיה זו כבר רמזנוהו במשנה". לגבי "ת"ר עירב ברגליו", ציין: "מה שנכלל בידינו ומה שיוצא מסוגיה זו כך הוא, ואין לאחר כלל זה שום צורך בדברי הסוגיה"; ראו: ב' עמינח, **עריכת מסכתות ביצה, ראש השנה ותענית בתלמוד הבבלי**, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 35, 125-126.

23. מהרש"א, עירובין, לה ע"א, ד"ה: "בד"ה", ציין: "ומי שהגיה ת"ר א"ל טועה הוא".

24. מהרש"א (שם), ציין: "אלא תלמודא מהדר הכי לאוקמי מלתיה דר"א כפי המסקנה דהתם, דאית ליה הואיל, ואית ליה שפיר הכנה".

25. ראו: הרי"ף, עירובין, לה ע"א; הרא"ש, עירובין, לה ע"א; **אלפסי זוטא** (לעיל הערה 16), לה ע"א-ע"ב, לא גרס את הברייתא.

26. ראו: ח' אלבק, **מבוא לתלמודים**, ירושלים תשכ"ט, עמ' 599.

27. **לב רחב** (לעיל הערה 6), לה ע"ב, ד"ה: "גמ'", ציין: "רשב"ג וריב"ב אלה שנזכרו בברייתא לפני מאי דמהפך הגמ', אבל ראב"ש ור"י בר"י... לא מצאתי איה נזכרו דבריהם בזה"; ראו: ירושלמי, עירובין, פ"ג ה"ט, כא ע"ב, לא פירטו את שמותם; ראו: ליברמן (לעיל הערה 17), עמ' 365, ד"ה: "ערב"; הלבני (לעיל הערה 6), פסחים, עמ' תז, ד"ה: "ויש", ציין: "ושמא בנין אב הוא לשאר מקומות בש"ס בהם מכילה הסוגיה שמות אמוראים במקום אחד, ובאחר הוא סתם, ושם הסתם הוא מקוצר, סימן שהעברה היא, והמעביר השמיט את שמות האמוראים לשם הקיצור". בסוגיה מדובר בתנאים. גולדברג (לעיל הערה 1), עמ' 90, ד"ה: "עד כאן", ציין: "אבל בתוספתא שם ה"ב מובאת דעתם של שני תנאים אחרים מדור תלמידי ר' עקיבא... רבן שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל בן ר' יוחנן בן ברוקא או' ערב ברגליו ביום הראשון אין צריך לערב ברגליו ביום השני, נאכל עירובו עד שלא חשיכה יוצא עליו ביום השני", גולדברג (שם), עמ' 90, הערה 76, ציין: "שרב פסק כר' אליעזר... ומבסס את דבריו על ארבעה זקנים שפוסקים כך".

העינים.

אמר אביי: ומשתכחא כקורטא בכורא. א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי: כייל מילחא מאי? א"ל: [הא] לא מיבעיא.

הסדר בתוכן הדברים בסוגיה הוא תמוה:

בתחילה, מצוטטים דברי אביי: "לא שנו אלא מים ראשונים, אבל מים אחרונים חובה" – נאמר כפשוטם, וללא שום טעם. בהמשך הסוגיה, ביחס²⁸ לדברי אביי – ערכו את קושית רב חייא בר אשי²⁹ ואת התירוץ.

לאחר-מכן, שוב חוזרים ומופיעים דברי אביי: "ומשתכחא כקורטא בכורא", והם מתייחסים אל דברי רב חייא בר אשי.

אלא נראה, שדברי אביי: "לא שנו אלא מים ראשונים, אבל מים אחרונים – חובה", הם התייחסות ישירה ב"לא שנו" לדברי המשנה. דברי רב חייא בר אשי אינם מתייחסים למשנה, אלא נערכו בהתאם לסיפא בדברי אביי: "מים אחרונים חובה". הם כוללים קושיה, התואמת לסיפא של דברי אביי: "מפני מה אמרו מים אחרונים חובה", אשר תירוץ – בצדה. דברי אביי: "ומשתכחא כקורטא בכורא" – מתייחסים לדברי רב חייא בר אשי: "מפני שמלח סדומית יש שמסמא את העינים", ומצינים, שזו מידה של כמות מלח קטנה.³⁰ קושית רב אחא בריה דרבא לרב אשי: "כייל מילחא, מאי" ותירוץ – נערכו כאן עקב תוכנה, העוסק במידה של כמות מלח גדולה.³¹

מלבד דברי אביי, אשר יש להם זיקה ישירה לדברי המשנה, גם דברי רב חייא בר אשי עדיין קשורים בקשר עקיף למשנה. לעומת זאת, דברי אביי הבאים אחריהם וקושית רב אחא בריה דרבא לרב אשי – כבר אינם עוסקים בצורה ישירה בנושא הנידון במשנה: "ופטורין מרחיצת ידים" או בדברי אביי: "לא שנו אלא מים ראשונים...", והם אינם מוכרחים. מה גם שבדברי "רב אחא בריה דרבא לרב אשי: כייל מילחא, מאי" – קיימות גרסאות אחרות: "כייל מיכל מאי",³² אשר קשרן לסוגיה אינו מתאים ולא ברור.

בתלמוד הירושלמי,³³ יש התייחסות קצרה מאד ביחס לבבא זו מן המשנה, המתבטאת בקושיה אחת, ותו – לא.

לכן, יש לומר, כי בהעדר משא ומתן מתאים לעריכת סוגיה לבבא מן המשנה: "ופטורין מרחיצת ידים" – נערכו כאן דברי אביי האחרונים ודברי רב אחא בריה דרבא, העוסקים בנושא אחר ומתייחסים לו, מידות שונות בכמות מלח, אעפ"י שאין להם קשר ענייני כשלעצמו לנושא המשנה. נראה, כי משא ומתן זה סוּדָר כסוגיה לבבא מהמשנה – כדי להרחיב ולפתח את הסוגיה

28. ראו: **ספר אוהל יעקב**, עירובין, עמ' כו.

29. השו: חולין, קה ע"ב: "אמר רב יהודה בריה דרבי חייא"; ראו: כיו"א (=כתב-יד ותיקן 127); כיו"א (=כתב-יד אוקספורד 366); כיו"ב (=כתב-יד ותיקן 109); כיו"מ: דק"ס (לעיל הערה 18), עמ' 52, אות ז; **פסקי הרי"ד** (לעיל הערה 18), עמ' לד, ד"ה: "ופטורין"; הרי"ף, שם, יז ע"ב, גרס: "דאמר רב יהודה"; הרא"ש, שם, יז ע"ב, ד"ה: "ופטורין".

30. רש"י, שם, יז ע"ב, ד"ה: "כי קורטא בכורא", ציין: "בכור מלח יש מעט מאותו מלח סדומית, כמין קורט קטן".

31. רש"י, שם, ד"ה: "כייל מלחא מאי", ציין: "מדד מלח לחמרים".

32. כיו"א, כיו"א (לעיל הערה 29); כיו"ב גרס בהיפוך: "מיכל כייל מאי".

33. ראו: ירושלמי, שם, א, י, יט ע"ד: "עד כדון בשאינן סמוכין למעיין, ואפילו סמוכין למעיין".

במידת-מה, ולכן לא האריכו במשא ומתן כמו הסוגיה בחולין.³⁴

דוגמה ביחס לסיפא מהמשנה – עירובין כב ע"ב - כג ע"א

במשנה נאמר:

אחד בור הרבים ובאר הרבים היחיד – עושין להן פסין, אבל לבור היחיד – עושין לו מחיצה גבוה י' טפחים, דברי ר' עקיבא.

ר' יהודה בן בבא אומר: אין עושין פסין אלא לבאר הרבים בלבד, ולשאר – עושין חגורה גבוה עשרה טפחים.

הסוגיה פותחת בדברי "רב יוסף"³⁵ אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר' יהודה בן בבא". המשך הסוגיה:

"וואמר רב יוסף"³⁶ אמר רב יהודה אמר שמואל: לא הותרו פסי ביראות אלא לבאר מים חיים בלבד, וצריכא" וכו'.

בתחילת הסוגיה אין משא ומתן, המתייחס ישירות לרישא של המשנה – לדברי ר' עקיבא. הדיון היחידי על משנה זו הוא על הסיפא שלה – דברי ר' יהודה בן בבא. בהקשר זה נקטו בסוגיה את דברי "רב יוסף" אמר רב יהודה אמר שמואל" כשתי מימרות, כשלמעשה, בשתי הפעמים הללו – משמעות הדברים מבחינה הלכתית היא עניין אחד.

הסוגיה מסתיימת בקביעה נוספת: "הלכה כרבי יהודה בן בבא" – בדיוק כפי הקביעה בתחילת הסוגיה, ולכן הסיים,³⁷ לכאורה, מיותר.³⁸

ואכן, למעשה, יש שתי מימרות בעניין אחד, ואחת מהן היא מיותרת. את ההבדל (לכאורה) בין שתי המימרות של "רב יוסף" אמר רב יהודה אמר שמואל" הסבירו בדרך של "צריכותא": המימרה השניה של "רב יוסף" אמר רב יהודה אמר שמואל: לא הותרו" וכו' – באה לבאר את הקביעה, שהלכה כר' יהודה בן בבא, המצויה כבר בתחילת הסוגיה, מפני שאין הסבר מנומק לקביעת ההלכה כר' יהודה בן בבא.³⁹

לכן, ערכו את המימרה השנייה ביחס למימרה הראשונה – בדרך של צריכותא,⁴⁰ כשמימרה אחת מגלה על המימרה השנייה.⁴¹

34. ראו: חולין, קה ע"ב.

35. הרי"ף, שם, כג ע"א, לא גרס: "אמר רב יוסף"; ראו: כיו"א; ראו לקמן, הערה 36.

36. השוו לעיל, עירובין, כא ע"א, את הגירסה: "והאמר רב יצחק אמר רב יהודה אמר שמואל".

37. ראו: ראש משביר (לעיל הערה 6), עירובין כב ע"א, ד"ה: "ד"ה ל"ש יכול".

38. ש' קירא, הלכות גדולות, עירובין, מהדורת א"ש טרוביץ, עמ' 55, לא גרס זאת, אלא גרס: "... לא שנה דרבים ולא שנה דיחיד צריכה"; כיו"ב, סיים בגירסה: "לא שנה דרבים ולא שנה דיחיד, קמ"ל".

39. הלבני (לעיל הערה 6), עמ' נד, ציין: "... אין לדעת כלל אם הלכה כר' ע או כר' יהודה בן בבא".

40. ראו: י"י הלוי, ספר פריי בעתו: עירובין, בני ברק תשל"א, כג ע"א, ד"ה: "ד"ה, הוא אמינא"; שמואל הנגיד, מבוא התלמוד, בעריכת ש' כהן דוראס, תל-אביב תשנ"ב ציין: "וההצרכה היא הבאה לקיים שני ענינים והסי' צריכא".

41. ראש משביר (לעיל הערה 6), ציין: "דבא זה וגילה ע"ז".

בסוף הסוגיה וכמסקנה – חתמו⁴² שוב "הלכה כרבי יהודה בן בבא",⁴³ וזאת – בהעדר נימוקים או הוכחות לקביעה זו.⁴⁴

הייתור בסוגיה ופתרונו בדרך של צריכותא והכפילות בקביעת ההלכה כר' יהודה בן בבא – נעשו כדי שלפחות הבבא מהסיפא של המשנה לא תיוותר ללא משא ומתן – כסוגיה, שהרי לרישא מהמשנה – אין סוגיה כלל.

דוגמה ביחס לרישא ולסיפא – עירובין טו ע"א - ע"ב

במשנה נאמר:

בכל עושין לחיין, אפילו בדבר, שיש בו רוח חיים, ורבי מאיר אוסר.

ומטמא משום גולל, ור' מאיר מטהר.

וכותבין עליו גיטי נשים, ור' יוסי הגלילי פוסל.

במשנה קיימת מחלוקת בין תנא קמא לבין ר' מאיר⁴⁵ בעניין: לחיין "אפילו בדבר, שיש בו רוח חיים", וכן – מחלוקת תנא קמא⁴⁶ ור' יוסי בבעיה האם כותבין גיטי נשים על "דבר, שיש בו רוח חיים".

הסוגיה⁴⁷ פותחת בברייתא: "כל דבר, שיש בו רוח חיים – אין עושין אותו לא דופן לסוכה ולא לחי למבוי, לא פסין לביראות, ולא גולל לקבר", בהתאם לנושא הנידון ברישא של המשנה, וכפירוש לדברי ר' מאיר – לסוגיה מקבילה⁴⁸ בסוכה.⁴⁹ בסוגיה שם קיים משא ומתן⁵⁰ לבירור: "מ"ט דר' מאיר", שלא ערכו אותו כאן בסוגיה, ובהמשך הסוגיה – בסוכה, יש משא ומתן לבירור: "מאי טעמא – דר' יוסי הגלילי".⁵¹

הנושאים, הנידונים בזיקה לדבר, שיש בו רוח חיים,⁵² הם הבאים: לחי למבוי, פסין לביראות, דופן לסוכה, גולל לקבר וכתובת גט. במשנת עירובין נזכרו לחי למבוי, גולל, וכתובת גט. בסוכה

42. השוו לעיל, הערות 35-36.

43. ראו לקמן, עירובין, כג ע"ב, מעין זה בתחילת הסוגיה: "איתמר... הלכה כר' יוסי", ובסיום העניין: "הלכה כר' יוסי".

44. ראו: **דרוש וחדוש**, עירובין, עמ' יח, ד"ה: "ולפ"ז"; חידושי רעק"א, עירובין, כב ע"ב, ד"ה: "ולפ"ז"; **תוספות רעק"א**, עירובין, פ"ב מ"ד, אות טו; **פני משה** (לעיל הערה 6), עירובין, פ"ב ה"ד, ד"ה: "והא תנן"; **חידושי רד"ל**, שם; ראו לעיל, הערה 37.

45. ראו: ירושלמי, שם א, ז (ט ע"ב); ל' גינצבורג, **שרידי הירושלמי**, ירושלים תשכ"ט, עמ' 93; **מסילות הברזל**, עירובין, טו ע"ב, ד"ה: "הכא"; השוו גולדברג (לעיל הערה 1), עמ' 21, על השתלשלות קורות משנה זו: הוא, הסיק, שאין מחלוקת בבבא הראשונה; השוו **פירוש המשניות להרמב"ם**, עירובין, פ"א מ"ז; (ראו: **חידושי מהרי"ח** [=מורנו הרב יואל חסיד], עירובין, פ"א מ"ז); השוו **להגהות וחידושי הרש"ש**, עירובין, פ"א מ"ז; **דק"ס** (לעיל הערה 18), עמ' 46, ואות פ, גרס: "ור' מטהר".

46. גולדברג (שם), עמ' 22, ד"ה: "כותבין", ציין, שהת"ק הסתמי הוא ר' יהודה בן בתירה.

47. עירובין טו ע"ב.

48. ראו: נ' עמינח, **עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי**, תל-אביב תשמ"ט, עמ' 172, סעיף 4.

49. ראו: סוכה כג ע"א.

50. ראו: **פסקי הרי"ד** (לעיל הערה 18), עירובין, עמ' כו, ד"ה: "תניא".

51. ראו: סוכה כד ע"ב.

52. ראו: סוכה כג ע"א.

– דופן לסוכה, בגיטין – כתיבת גט.⁵³ בין בעירובין ובין בסוכה הציעו בקשר לדברי המשנה – את הברייתא, אשר בה נתרכזו כל הנושאים בדבר, שיש בו רוח חיים – כדעת ר' מאיר, וכן דעת ר' יוסי הגלילי בכתיבת גט.

בסיפא של משנת עירובין, אשר בה נזכרת כתיבת גט, נידונה בסוגיה בעירובין – גם דעת ר' יוסי הגלילי כבגיטין. בסוכה נידונה דעת ר' יוסי הגלילי אגב הצעת הברייתא ב"אמר מר".⁵⁴

אך את כל המשא ומתן בבירור טעמא דר' מאיר מסוכה לא סידרו כאן בסוגיה – עקב ריבוי הנושאים, הנידונים שם בסוכה ואריכותם, אלא הסתפקו וראו הכרח בברייתא בלבד⁵⁵ – ביחס לר' מאיר מהרישא של המשנה.

בהמשך הסוגיה בעירובין מובא משא ומתן (מאוחר,⁵⁶ כנראה), שהועבר כולו⁵⁷ לכאן – מסוכה ומגיטין, מפני שהמשא ומתן בטעמא דר' יוסי הגלילי הוא קצר, והוא בא ביחס לדברי ר' יוסי הגלילי – מהסיפא של הברייתא. הוא משמש גם כמשא ומתן ביחס לסיפא של המשנה.

כל זאת – כדי לא להשאיר את הסיפא של המשנה ללא משא ומתן בצדה.

53. ראו: גיטין, כא ע"ב; ראו: שם, יט ע"א.

54. ראו: סוכה כד ע"ב.

55. השו"י ירושלמי, שם א, ז (יט ע"ב).

56. ראו: גולדברג (לעיל הערה 1), עמ' 23, והערה 53.

57. ראו: נ' עמינח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי, תל-אביב תשל"ז, עמ' 268, והערה 2; א' ווייס, לקורות התהוות הבבלי, ירושלים תש"ל, עמ' 93, הערה 13, ציין, שמקורה של הסוגיה "בסוכה, ומשם שאבו עירובין וגיטין"; א' ווייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תש"ג, עמ' 173.

בעיית מיהו יהודי לפי הרב יוסף קאפח

תקציר

בעקבות רמב"ם – קובע הרב יוסף קאפח ז"ל, שעם ישראל אינו מוגדר על-פי קנה-מידה מהותי (כחצעת ריה"ל, הזוהר, הרב קוק ז"ל, ועוד רבים), אלא על בסיס נאמנותו לתורה, ר"ל התורה אינה מתנת האל לעמו המיוחד, אלא מהווה אתגר להיותו **ממלכת כהנים וגוי קדוש**. הדברים עולים מתוך תשובות הרב קאפח לבן-גוריון (תשי"ח) ומתוך תשובה לפונה אנונימי, אשר התפרסמה רק לאחרונה.

הקדמה

אחד הדברים, אשר קשרו בין ד"ר שלמה חריר ז"ל לביני, הייתה הערצה משותפת לרב יוסף קאפח ז"ל. שלמה הכיר את "מארי" באופן אישי, בעוד שאני הכרתי אותו רק באמצעות חיבוריו, אשר עשו אותו בעיני "הרמב"מיסט" האמיתי ביותר של המאה העשרים.

הרב יוסף בן דוד קאפח נולד בתימן ביי"ב כסלו תרע"ו (1917). אביו נפטר כעבור שנה, ואמו – חמש שנים אחריו. סבו, הרב יחיא קאפח, מייסד תנועת ה"דרדעים"¹, גידל וחינך את הילד, עד שהוא עצמו נפטר בשנת תרצ"א (1931), כשיוסף היה בן 14. הרב יוסף החליף את סבו בנתינת שיעורים, המשיך ללמוד תורה, וגם למד צורפות. בשנת תש"ג (1943) עלה ארצה עם רעייתו, הרבנית ברכה קאפח, ולמד בישיבת מרכז הרב. אחרי הכשרה בדיינות במכון הרי פישל – נתמנה לדיין בתש"י (1950).

מילות מפתח: אברהם אבינו; גיור; גר; מיהו יהודי; עובדיה גר-צדק; עם ישראל; הרב קאפח; רמב"ם.

* תודה למר אליעזר ציטרונגבאום על עזרתו.

1. ראו: י' טובי, 'מי חיבר את ספר אמונת ה'?', **דעת**, מט' (2002), עמ' 87-98.

לימים הצטרף לבית-הדין הרבני הגדול ולמועצת-הרבנות הראשית לישראל. הוא ההדיר ותרגם מערבית לעברית את חיבורי הרמב"ם, רס"ג, רבנו בחיי, ריה"ל ועוד. את מפעלו המונומנטלי, מהדורה חדשה ופירוש ארוך למשנה תורה לרמב"ם – הספיק לסיים לפני פטירתו ביי"ח תמוז תש"ס (2000).² בתשכ"ט (1969) זכה בפרס-ישראל על תרומתו למחשבת-ישראל, וכעבור שלושים שנה זכתה גם רעייתו, הרבנית ברכה, בפרס ישראל על תרומתה לחברה.³

בנוסף לספריו הרבים – השאיר אחריו הרב קאפח מספר רב של תלמידים מסורים: תלמידים אלו מפרסמים כתב-עת המוקדש לתורתו, **מסורה ליוסף**. לאחרונה יצא לאור ספר **שו"ת הרב"ד: שאלות ותשובות לפי סדר המשנה תורה לרמב"ם** (ירושלים תשס"ט).

ברשימה צנועה זו שלי, המוקדשת בחיבה ובהערכה לזכרו היקר של יהודי צנוע וישר זה, אני רוצה לדון בתשובה אחת בקובץ זה, תשובה, המתייחסת לדברים חדים ויוצאי-דופן, שהרב קאפח כתב בשנותיה הראשונות של המדינה, שמסבירה דברים סתומים ב"איגרת-תימן" של הרמב"ם.

מיהו יהודי ?

בשנת 1958 פנה דוד בן-גוריון ל-50 "חכמים יהודים" וביקש את דעתם בעניין הזהות היהודית.⁴ הנושא, שעמד על הפרק, היה רישום ילדים של "נישואי-תערובת, שהוריהם, גם האב וגם האם, רוצים לרשום ילדיהם כיהודים."⁵ בין ה"חכמים", שאת דעתם ביקש ב"ג לשמוע, היה הרב יוסף קאפח.⁶ תשובתו של הרב קאפח משתרעת על-פני חמישה עמודים (276-280).

בין היתר, הוא כתב:

...שלפי מושגי תורת ישראל אין גזעים שונים בעולם, וכדי לעקור תורה זו – הוכרחה תורתנו להאריך בפרטי-פרטים בתולדות כל באי העולם כדי ליחסם לאב אחד ולאם אחת. לכן אולי יותר נכון לומר, כי המונח 'יהודי' אינו מסמל שבט מסוים, במילים אחרות, אינו מסמל יוצאי ירך אברהם, יצחק ויעקב במובנו המצומצם של הביטוי. יודעים אנו, ללא כל ספק, כי במשך כל הדורות נתערבו בהם רבים מהעמים השונים, מאז היותם עוד במצרים וגם ערב רב עלה אֶתָם (שמות יב 38), ואחריהם הגבעונים (יהושע ט), שבסופם נטמעו באומה, והלאה לרבות דורות היותם על אדמתם בימי אדירי מלכי ישראל ויהודה (דברי הימים ב ב 16),⁷ בפרט

2. על מהדורה זו – ראו דבריו של י' בלאו, 'הנוסח המנופה של היד החזקה', **פעמים**, כה (1985), עמ' 146-147.

3. לפרטים נוספים על חייו – עיינו א' לוי, **הולך תמים**, ירושלים תשס"ג. הן מנקודת-מבט אקדמית והן מנקודת-מבט אישית – כדאי לעיין במאמרו של: Y.T. Langermann, 'Mori Yusuf: Rav Yosef Kafah (Qafih) (1917-2000)', **Aleph**, 1 (2001), pp. 333-340.

4. ראו: א' בן-רפאל, **זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון**, קרית שדה בוקר תשס"א. מכתבו של ב"ג מופיע בעמ' 141-139.

5. בן-רפאל (שם), עמ' 139.

6. בין הנשאלים – רבנים (למשל, הרב הרצוג, הרב שלמה זיו, הרבי מלובביץ', הרב יחיאל-יעקב ויינברג), ראשי-ישיבה בעולם החרדי (כולל הרב כהנמן והרב אהרון קוטלר), ובעולם הציוני (למשל, הרב יוסף-דוב הלוי סולובייצ'יק), פרופסורים (למשל, א"א אורבך, ש"ה ברגמן, ע"א סימון), שופטים (למשל, חיים כהן), הוגים (כולל ישעיהו ברלין וא"י השל), אנשי-ספר (למשל, ש' שלום), ועוד הרבה אחרים וטובים.

7. וַיִּסְפֹּר שְׁלֹמֹה כָּל הָאֲנָשִׁים הַגִּידִים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַסֵּפֶר, אֲשֶׁר סָפַרם דָּוִד אָבִיו, וַיִּמְצְאוּ מֵאָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשָׁת

בדורות פזור האומה וגלותה בין העמים השונים ללא כל הבדל בין מזרח למערב, צפון לדרום, תמיד הייתה תנועה ותנועה דו-סטריט... כידוע לכל מי שיש לו מושגים בתהפוכות סדר הדורות, ולו קלושים ביותר, אם רק ברצונו לראות את האמת כמות שהיא. נכון, שישנם אגדות, האומרות שכל הגרים הגרורים – סופם להתנפות ולצאת חזרה למקור מחצבתם בדור זה או אחר, ומשל עממי ידוע הוא אצלנו בתימן... "כל מי שהוא מהם – חוזר אליהם", ברם אין לתלות אמת לאמיתה באגדות ומשלי-עם.⁸

עדים אנו כאן לתפיסה עצמאית, אמיצה ונדירה. הרב קאפח מתייחס ברצינות תהומית לקביעה המקראית, שכל בני האדם נבראו בצלם אלוקים ושכולנו צאצאים שווי-ערך של אדם הראשון (ושל חוה) ושל נח (ואשתו). ה"משפחולוגיה" הכאילו-מייגעת בספר בראשית משרתת מטרה דתית-מוסרית: הדגשת העובדה, שכולנו מתייחסים "לאב אחד ולאם אחת".

אלו דברים, שקשה להתווכח אתם; ברם, ישנם הרבה יהודים, אשר יוסיפו על דברי הרב קאפח ויטענו בתוקף, שבכל זאת משהו מייחד את עם ישראל והופך את היהודי כמות-שהוא ל"שווה" יותר מהנכרי בעיני הקב"ה.

לעומתו, הרב קאפח אינו מסתפק בדברים שציטטתי: הוא ממשיך וקובע, שאין עם יהודי במובן השבטי-ביולוגי של המלה, כאילו יש מטען גנטי משותף, שאברהם, יצחק ויעקב הורישו לצאצאיהם. כנסת-ישראל כוללת הרבה מאד אנשים, שאין להם ייחוס גנטי לאבות בכלל. הרב קאפח, "שיש לו מושגים בתהפוכות סדר הדורות" ובהחלט רואה "את האמת כמות שהיא" – יודע את זה היטב, וגם יודע, שאלף אלפי אלפים וריבוא רבבות מאומות-העולם הם צאצאים של האבות.⁹

בהמשך דבריו (עמ' 278) מגדיר הרב קאפח את המונח "יהודי" כ"לאום, שהתהווה על-ידי דת מסוימת..." היהודי, אם כן, מוגדר על-ידי התורה,¹⁰ ולא על-ידי איזו תכונה פנימית, שמבדילה בינו לבין שאר האנושות. אנו עדים פה לעמדה שונה ב-180 מעלות מזו הננקטת על-ידי רוב הוגי ישראל מאז ימיו של ר' יהודה הלוי ועד ימינו.

מה מביא את הרב קאפח לאמץ עמדה "מוזרה" זו?

התשובה פשוטה: הרמב"ם, מבין כל הוגי-הדעות בישראל היה הרמב"ם האוניברסליסט ביותר: בעיניו בני-אדם הם בני-אדם, פשוטו – כמשמעו. אין הבדל בין יהודי לנכרי ברמת ה"קמרה", אלא רק ברמת ה"תכנה".¹¹ במילים פשוטות: ליהודי בור אין שום עדיפות בעיני הרמב"ם על גוי ישר ומשכיל.¹²

אֲלֵפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת.

8. בן-רפאל (לעיל הערה 4), עמ' 276. תשובה זו של הרב קאפח הודפסה שנית בכתבים, ב, בעריכת י' טובי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1091-1087.

9. לפי חוקרים מסוימים, זה כולל את הפלסטינים של היום. ראו:

J. Parkes, *Whose Land? A History of the Peoples of Palestine*, Harmondsworth 1970.

10. הדבר מזכיר את דבריו הידועים של רס"ג: "כי אומתנו איננה אומה כי אם בתורתיה". ראו: **ספר אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ב, מאמר ג, פרק ז.

11. ראו: D. J. Lasker, 'Proselyte Judaism, Christianity, and Islam in the Thought of Judah Halevi', *Jewish Quarterly Review*, 81 (1990), pp. 75-91.

12. לדיין – עיינו: M. Kellner, *Maimonides Confrontation with Mysticism*, Oxford 2006.

עמדה זו של הרמב"ם לא התקבלה בקלות על-ידי קוראיו משך הדורות,¹³ ורבים חיפשו דרכים להוכיח, שהרמב"ם לא סטה סטייה כה גדולה מההשקפה המקובלת.¹⁴ כפי שהרמב"ם עצמו קבע, "אין דרכי הביאור נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו" (מו"נ ב, כה – תרגומו של הרב קאפח), וב-800 השנים שחלפו, מאז נפטר הרמב"ם – ניסו רבים וטובים לבאר את דבריו באופן שהם יתאימו למקובל.¹⁵ אחד הטקסטים החביבים ביותר על אלו שרצו "לגיייר" את הרמב"ם ו"להחזיר אותו ליהדות" (בעיניהם!) נמצא באגרת תימן של הרמב"ם:

ולכן השענו אחינו על המקראות הללו, אשר דבריהם אמת, ואל יבְּהִלּוּכֶם תכיפות השמדות ותקיפות הידים עלינו וחולשת דברתינו, לפי שכל זה ניסיון וזקוק, כדי שלא יחזיק בדת ולא ישאר בו כי אם החסידים היראים מזרע יעקב, הזרע הטהור הנקי, אשר עליהם נאמר [וְהָיָה כָּל אֲשֶׁר יִקְרָא בְּשֵׁם ה' – יִמָּלֵט, כִּי בְּהָר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם תִּהְיֶה פְּלִיטָה, כְּאֲשֶׁר אָמַר ה'] וּבְשָׂרִידִים אֲשֶׁר ה' קָרָא (יואל ג' 5). הרי באר שהם אחדים, והם האנשים,¹⁶ אשר עמדו אבותיהם על הר סיני ושמעו הדיבור מפי הגבורה, והרימו ימינם לברית ה'. ... וכבר הבטיח ה' יתעלה – ודי בהבטחתו – והודיענו, שכל מי שעמד במעמד הר סיני מאמתים [ו]מאמינים בנבואת משה רבנו ובכל מה שבא על ידו הם ובניהם ובני-בניהם לדורות-עולם. ... ולפיכך ידע כל מי שסטה מדתו זה, שניתן באותו המעמד הגדול, שאינו מזרע אותם האנשים, וכך אומרים ע"ה במפקקים בשליחות: "לא עמדו אבותיו על הר סיני."¹⁷ יציל אותנו ה' ואתכם מן הפקפק, וירחיק ממנו ומכם את הטעות והשיבוש, המביאים לידי כך והמכשילים בו.¹⁸

כאן, כנראה, מבחין הרמב"ם בין שני סוגים של בני אדם: יהודים אמיתיים, זרע אלו שאבותיהם עמדו על הר סיני, וכל השאר, יהודים (לכאורה, אך לא באמת) וגויים, שמתברר שאינם מזרע אלו שאבותיהם עמדו על הר סיני. מזה אפשר להסיק בקלות, שלפי הרמב"ם היהודים (האמיתיים) באמת מובדלים משאר בני האדם, ושההבדל ביניהם נעוץ בזה שיהודי (אמיתי) מְאֵמֵת ומאמין בנבואת משה רבנו עליו השלום, לא סוטה מדתו של מרע"ה, ולא מפקפק בשליחותו.

על הטקסט הזה נשאל הרב קאפח שאלה (לא מהזווית, המעניינת אותי פה, אבל תשובתו בהחלט דנה בענייננו) כדלקמן (**שו"ת הריב"ד**, עמ' לח):

13. דוגמה אחת ומאלפת: דברי הפרשן שם טוב בן יוסף אבן שם טוב על מורה נבוכים ג, נא: "אמר שם טוב: רבים מהחכמים הרבנים אמרו, כי זה הפרק לא נכתב הרב, ואם כתבו, צריך גניזה, והיותר ראוי לו – השרפה, כי איך אמר, כי היודעים הדברים הטבעיים הם במדרגה גדולה מהעוסקים בדת, וכל שכן כי אמר עליהם, שהם עם המלך בחצר הפנימית. אם כן הפילוסופים, העוסקים בטבעיות ובאלהיות – יש להם מדרגה יותר גדולה מהעוסקים בתורה."
14. לדיון ב"הוכחות" אלו – עיינו בספרי המוזכר לעיל (הערה 12), עמ' 250-264.
15. בימינו, הפרשן הרציני ביותר אשר נוקט גישה זו הוא הרב יצחק שילת שליט"א – בהערות לתרגומו המופתיים לכתבי הרמב"ם. לדיון, ראו: מ' קלנר, "פארטייטשט און פארבעסערט": הערות על 'תיקונים' מגמתיים בכתבי הרמב"ם, ב' איש שלום (עורך), **בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג**, ירושלים תשס"ז, עמ' 255-263.
16. הרב קאפח מציע כתרגום חלופי: "בני-אדם".
17. נדרים כ ע"א: "אחרים אומרים: כל אדם המתבייש – לא במהרה הוא חוטא, ומי שאין לו בושת פנים – בידוע, שלא עמדו אבותיו על הר סיני."
18. משה בן מימון, **אגרות: מקור ותרגום**, תרגם י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' כז.

שנתון "מל" – תשע"א – כרך ט"ז

שאלה: ראיתי לחכם, אחד שהקשה על רבנו הרמב"ם ממה שכתב באיגרת-תימן (עמ' כז), וז"ל: "ולפיכך ידע כל מי שסטה מדתו זה שניתן באותו המעמד הגדול, שאינו מזרע אותם האנשים, וכך אומרים ע"ה במפקקים בשליחות: "לא עמדו אבותינו על הר סיני." יציל אותנו ה' ואתכם מן הפקפוק..." עכ"ל.

ובירושלמי סנהדרין (פרק י, הלכה א, דף נ ע"א) – "רב אמר: קרח אפיקרסי היה. מה עשה? ... באותה שעה אמר קרח: אין תורה מן השמים, ולא משה – נביא, ולא אהרון – כהן" עכ"ל. וכן בחיבורו כתב ברמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ח, הלכה א'): "כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ."¹⁹ והנה לפי מה שכתב הרמב"ם באיגרת תימן, הרי לא תיתכן כפירה אצל העומדים על הר סיני, ואיך זה כפרו קרח ועדתו?

נראה, שהתמימות בשאלה הזו עוררה את זעמו של הרב קאפח, כפי שנראה מתשובתו הקצרה:

תשובה: ... כלום עלתה על לב לומר, שלא היו מעולם כופרים בישראל? ... וכוונת רבנו, שאיש כזה אינו מבני אותם שעמדו על הר סיני בדת ובדעה, וראה תשובת רבנו לר' עובדיה הגר, הוצאת מקיצי נרדמים, סי' רצ"ג. ויש עוד יותר מפורש בדברי רבנו, אלא שאיני זוכר כעת, ואין לי זמן לחפש.

הדבר ראשון שעושה הרב קאפח בתשובתו, הוא להבהיר, שאי-אפשר לייחס לרמב"ם את העמדה "שלא היו מעולם כופרים בישראל" (האמיתית). הדבר השני שהוא עושה הוא להפוך את עניין העמידה על הר סיני לנושא אידאולוגי ("בדת ובדעה"), ולא לנושא "משפחולוגי".

הדבר השלישי והכי חשוב לענייננו, מסביר הרב קאפח, הוא, שאת דברי הרמב"ם באיגרת תימן יש לקרוא לאור מקבץ התשובות שלו לר' עובדיה גר-צדק.

ומה כתוב במכתבים אלו?

אברהם אבינו

הרמב"ם קיבל שאלה מגר-צדק בשם עובדיה:

האם הוא רשאי לומר בתפילתו "אלוהינו ואלוהי אבותינו" או "שהנחלת את אבותינו" בברכת המזון, אף שאבותיו הביולוגיים לא היו יהודים, והקב"ה לא היה האלוהים שלהם, והם לא זכו לנחלה בארץ ישראל?

19. משה בן מימון, הלכות יסודי התורה, פרק ח הלכה א:

משה רבנו – לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות – יש בלבם דופי, שאפשר, שיעשה האות בלעדי וכשוף, אלא כל האותות, שעשה משה במדבר, לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה: היה צריך להשקיע את המצריים – קרע את הים והצילן בתוכו; צרכנו למזון – הוריד לנו את המן, צמאו – בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח – בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות. ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני, שעניינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל, והקול מדבר אליו, ואנו שומעים: משה, משה, לך אמור להן כך וכך. וכן הוא אומר: פנים בפנים דבר ה' עמכם (דב' ה' 4), ונאמר: לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת (שם שם 3).

ומניין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו, שהיא אמת שאין בו דופי? שנאמר: הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם כך יאמינו לעולם (שמות יט 9). מכלל, שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות, שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות, שיש אחריה הרהור ומחשבה.

הרמב"ם פותח את תשובתו במילים הנלהבות האלו: ²⁰

"אמר משה ב"ר מימון, מבני גלות ירושלים אשר בספרד: הגיע אלינו שאלות מרנא ורבנא, עובדיה המשכיל המבין גר-הצדק, ישלם ה' פעלו, ותהי משכרתו שלמה מעם ה' אלקי ישראל, אשר בא לחסות תחת כנפיו."

הרמב"ם פוסק נחרצות שעל השואל לומר את נוסח התפילה המקובל, והוא מנמק את דעתו: ועיקר הדבר, שאברהם אבינו הוא שלימד כל העם והשכילים, והודיעם דת האמת וייחודו של הקב"ה, ובעט בעבודה זרה והפר עבודתה, והכניס רבים תחת כנפי השכינה ולמדם והורכם, וצוה בניו ובני-ביתו לשמור דרך ה', כמו שכתוב בתורה: כִּי יִדְעִיתִי, לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוָה אֶת בְּנֵי וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דְרָכַי ה' וגו' [לעשות צדקה ומשפט – לְמַעַן הָבִיֵּא ה' עַל אֲבֹרְתָם אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר עֲלֵיוֹ] (בראשית יח 19). לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות, וכל המיוחד שמו של הקב"ה כמו שהוא כתוב בתורה – תלמידיו של אברהם אבינו ע"ה ובני-ביתו הם כולם, והוא החזיר אותם למוטב. כשם שהחזיר אנשי דורו בפיו ובלמודו, כך החזיר כל העתידים להתגייר בצנאָתו, שצוה את בניו ואת בני ביתו אחריו. נמצא אברהם אבינו אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו, ואב לתלמידיו, וכל גר שיתגייר.

אברהם אבינו משמש פה אב לשלושה מעגלי התייחסות: זרעו הכשרים ההולכים בדרכיו, ²¹ תלמידיו, וכל גר שיתגייר. ²² מכאן, שלאברהם אבינו ישנם תלמידים, שאינם מזרעו ואינם גרים. משתמע, שהם תלמידים גויים, ואף לגביהם הוא נחשב כאב.

הרמב"ם פתח את תשובתו בשבחים, וחותרם אותה בנימה דומה: "ואל יהא ייחוסך קל בעיניך: אם אנו מתייחסים לאברהם יצחק ויעקב, אתה מתייחס למי שאמר והיה העולם. וכך מפורש בישעיה (מד 5): זֶה יֹאמֵר: לֹהִי אֲנִי, וְזֶה יִקְרָא בְּשֵׁם יַעֲקֹב, [וְזֶה יִכְתֹּב יְדוֹ לֹהִי, וּבְשֵׁם יִשְׁרָאֵל יִכְנֶה]."

ובשם יִשְׁרָאֵל יִכְנֶה – גם ר' עובדיה גר-צדק, אף-על-פי שאבותיו לא עמדו על הר סיני.

נראה, שהרב קאפח (וגם הרמב"ם) מסכימים עם ידידי, מר חיים שחל, אשר העיר באחד מהשיעורים שלי, שבפסוק: דָּבַר אֵל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאֶמְרָת אֱלֹהִים: קְדָשִׁים תִּהְיוּ, כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא יט 2) – אפשר לקרוא את הביטוי קְדָשִׁים תִּהְיוּ בלשון עתיד (כהבטחה

20. מהדורת בלאו, סימן רצ"ג. לדיון על הנוסח – ראו מאמרי המוזכר בהערה 15.

לדיון מרתק על תוכן התשובה – ראו פרק א' מתוך:

J. Diamond, *Converts, Heretics, and Lepers: Maimonides and the Outsider*. Notre Dame 2007.

21. ודוק: הרמב"ם מרמז, שצאצא של אברהם, שאינו כשר ואינו הולך בדרכו (ואולי הם היינו-הך?) – מאבד את ייחוסו לאברהם אבינו. עמדה זו מקבלת ביטוי חריף בסיומת לי"ג העיקרים (בתרגום הרב קאפח): 'וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמיתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחוה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוות והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו, ויש לו חלק (לעוה"ב), והוא מפושעי ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות, הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנא[א]תו ולהשמידו, ועליו הוא אומר (תהילים קלט 21): "הָלוֹא מִשְׁנֵאִיךָ ה' אֲשָׁנָא, [וּבִתְקוּמִיךָ אֶתְקוּשְׁטִי]".

לדיון מקיף במובאה זו – ראו ספרי: מ' קלנר, *תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים*, ירושלים 1991, פרק א'. בהקשר אחר דן הרמב"ם בסוג אחר של זרע לא כשר של אברהם, דהיינו בני קטורה. ראו: הלכות מלכים, פרק י', הלכות ז-ח.

22. אין סיבה לחשוב, שהרמב"ם הבין כפשוטו את המאמר של חז"ל (שבועות לט ע"א), שלפיו "גרים העתידים להתגייר – עמדו על הר סיני". עד כמה שהמחשב שלי הצליח לגלות, מאמר זה אינו מוזכר ע"י הרמב"ם אפילו פעם אחת; ויותר חשוב, הבנה פשוטה של המאמר נוגדת את תורת הנפש של הרמב"ם (ראו פרק ב' מתוך ספרי:

M. Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany 1991).

אלוקית) או בלשון ציווי (כאתגר אלוקי), ושנכון להבין את המילים בלשון ציווי. עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מוגדרת, לא על בסיס ייחוס גנטי משותף ("כל מי שיש לו מושגים בתהפוכות סדר הדורות" יודע, שאין באמת בסיס כזה במציאות), אלא על בסיס מחויבות לתורה.

סיום

אני מבקש לסיים רשימה קצרה זו בסיפור:

פעם אחת לימדתי קורס מבוא לדת היהודית באוניברסיטה יוקרתית בארה"ב. באופן פעיל מאד השתתפו בקורס שתי סטודנטיות, ידידות, ששתיהן היו בנות של כמרים בפטיסטיים. כשלימדתי על נושא הגיור, שתיהן קפצו ושאלו בהפתעה גמורה:

"But how can you choose to be chosen?"

זאת שאלה טובה מאד לכל מי שחולק על הקב"ה, על הרמב"ם, ועל הרב קאפח וחושב, שיהדות היא מתנה מן השמים, ולא אתגר.

*Saul hath slain his thousands, and David his ten thousands*¹

1

Abstract

Idioms using thousand/ten thousand may either convey a tone of contest and rivalry (as in Samuel I, 18: 7), or serve as an innocuous literary device, akin to parallelisms. This essay provides examples of both types, ranging from their use in Ugaritic tablets to contemporary literature.

In Franz Kafka's depiction of the life-and-death struggle between Georg and his father (inevitably lost by Georg), the father boasts of his connection with Georg's friend, claiming that the latter has far more information than the son does: "He knows everything a thousand times better!" he cried. "Ten thousand times!" said Georg, to make fun of his father..." (Kafka, 1983, p. 87). One cannot help but recognize in this turn of speech the women's song in the *Book of Samuel I*: "Saul hath slain his thousands, and David his ten thousands" (18:7). Kafka's use of a biblical source need not surprise us; many have commented on his broad knowledge of, and interest in Judaism, and on his use of motifs from the Hebrew Bible (see, *inter alia*, Koelb, 1988; Wasserman, 1997).

Many others have employed the 1,000–10,000 formula. Consider, for instance, the following two quotes:

Keywords: *Samuel I; Kafka; Ten thousand.*

* I wrote this article while on a sabbatical leave at the University of Warwick, Department of Psychology.

1. A brief version of this article has appeared in Notes on Contemporary Literature.

"...not only Northern dead leavening Southern soil -- thousands, aye tens of thousands, of Southerners crumble to-day in Northern earth... we see, and ages yet may see, on monuments and gravestones, singly or in masses, to thousands or tens of thousands, the significant word UNKNOWN", wrote Walt Whitman of the American Civil War (in "Specimen Days", 1977, p. 482). Over a century later Rendell (1990) used the same expression: "The house... was one of those semi-detached villas which sprang up during the thirties in their thousands, in their tens of thousands". (p. 257). Now compare these two examples of the 1,000–10,000 idiom with the use Kafka made of it. While these two instances seem like innocuous figures of speech, Kafka's use of it suggests an atmosphere of contest and mockery. In the following I shall trace the development of the 1,000-10,000 formula, and attempt to distinguish between its two different uses.

I find its first use in Ugaritic cuneiform tablets struck around 1200 B.C.E. Two instances of the parallelism, apparently much liked by the ancients, run as follows (in Gordon, 1965, I, pp. 28-29):

- He casts silver by thousands/ Gold he casts by myriads...
- By the thousand acres/ Yea myriad hectacres...

To appreciate the poetical term *myriad*,² chosen by the translator, one has to refer to the original Ugaritic *rbt*, which, akin to its Hebrew cognate *revava*, literally means *ten thousand*.³

Following the Ugaritic tablets, the formula next appears about nine times in the Hebrew Bible (in Hebrew in *Deuteronomy* 32:30 and 33:17, *Samuel I* 18:7, 21:12 and 29:5, *Psalms* 91:7 and 144:13, *Micah* 6:7, and in Aramaic in *Daniel* 7:10), in books dating approximately from the 9th to the 2nd centuries B.C.E. I have already quoted above the most well-known of these, found three times in *Samuel I*, comparing Saul's conquests to those of David. Most exegesisists agree that the women singing this verse foretell David's eventual supremacy over Saul, the reigning king.⁴ The remaining biblical cases constitute Ugaritic-type parallelisms,

-
2. "The Greek myrioi meant countless, before it meant ten thousand", wrote Crumpacker (2007, p. 240). This usage, current to this day, has not stopped Pickering (2008) from writing: "Milton's reasons [for not stooping to profane love] are actually myriad, ranging from professional self-interest to natural disposition..."; then he goes on to list five (!) such reasons.
 3. Ten thousand, meaning an undefined large quantity, has wide popularity. It appears in the Jewish Bible and in Christian liturgy, in Shakespeare, in Marlowe and in Moliere, in Kafka and in Rushdie, in ancient Greece and in China. Its current use extends to such different realms as Land of 10,000 Lakes (nickname for the state of Minnesota), Land of 10,000 Trails in West Tennessee and West Kentucky, Ten Thousand Islands National Wildlife Refuge in Florida, Valley of Ten Thousand Smokes in Alaska, the Ten Thousand Villages fair trade organization in North America, Tempel der zehn tausend Buddhas, Dix Mille matins – an album by Daniel Boucher, Dix Mille ans encore – by Nana Mouskouri, Dix Mille bulles bleues – by Dalida, and many more.
 4. Yet some authorities disagree whether this verse (and, by analogy, all other instances of the 1,000-10,000 formula) indeed represents a contest-like comparison, or constitutes a parallelism, much liked by the ancients; see Barney, 1995, quoting Watters and Gevirtz. If the latter view has validity, then 1,000-10,000 falls into the

such as: "A thousand shall fall at thy side, and ten thousand at thy right hand" (*Psalms*, 91: 7), or "Will the Lord be pleased with thousands of rams, or with ten thousands of rivers of oil?" (*Micah* 6:7).

From the Jewish Bible I shall move, for the sake of illustration, to Shakespeare, in whose plays the 1,000-10,000 expression appears several times, always as a parallelism (with the possible exception of the last one, below):

- A thousand times more fair, ten thousand times more rich (*Merchant of Venice* Act 3, Scene 2).
- Methought I saw a thousand fearful wrecks; / Ten thousand men that fishes gnaw'd upon; (*Richard III* Act 1, Scene 4).
- Tut, I have done a thousand dreadful things/ As willingly as one would kill a fly, / And nothing grieves me heartily indeed / but that I cannot do ten thousand more. (*Titus Andronicus* 5:1).

Before reaching (relatively) modern instances, I must mention three far-Eastern uses of the formula under discussion:

- The crane on the back of the tortoise often appears among the ancient symbols of Vietnam, dating back perhaps to the 23rd century, B.C.E. According to a traditional interpretation of the symbol, the crane lives one thousand years and the tortoise ten thousand, thus expressing the blessing: "May you be remembered for one thousand years, and may your cult endure for ten thousand years!" (Thai Van Kiem et al., 1969, pp. 68-72.).
- A Chinese expression, *qian bian wan hua* or "One Thousand Changes and Ten Thousand Transformations", suggests that everything undergoes unending changes⁵ (SYL, 2005).
- While both of these examples favor the parallelism view of the 1,000- 10,000 formula, the following one reinforces its contest-like interpretation: In later Imperial history (starting about the 12th century C. E.) people addressed only the Chinese emperor with the blessing "Ten thousand years!" This restriction caused the adoption of a "one thousand years!" salutation by members of the 15th century Joseon dynasty in Korea, to declare their deference to the emperor (Wikipedia, 2008).

The next step in this chronology finds Joseph Smith, Jr. using the 1,000-10,000 parallelism in several places in the *Book of Mormon* (*Alma* 3:26 & 60:22, 3rd *Nephi* 3:22 and 4:21, and

same category as, inter alia, the 7 – 77 of *Genesis* 4:24, or even the 7 – 8 of *Micah* 5:5 and the 3 – 4 that appears several times in *Amos* 2. Our interpretation matters little: Saul certainly understood this verse as pejorative (see the next verse and the further unfolding of events in *Samuel I*; the two further appearances of this line lend themselves better to such a reading than to a simple parallelism).

5. Though I have seen it freely translated also as "A woman's heart is fickle."

Helaman 3:24–26). All of these have the form “thousands” and “tens of thousands”; the similarity to language used in the Hebrew Bible (see above) seems obvious. Smith showed the world his alleged translation of an ancient work into English in 1830.

And now to some contemporary uses. The 1,000-10,000 formula does not appear only in Whitman's and Rendell's above quoted lines, but has considerable popularity in a variety of other sources, as well. The following quotes will show the diversity of these:

- Describing the "memory holes" for the disposal of waste paper, Orwell (1985) wrote that "[S]imilar slits existed in thousands or tens of thousands throughout the building..." (p. 37).
- In his famous "Paper Tiger" speech, delivered in 1958, Mao Tse Tung addressed his audience: "Have people not seen or heard about these facts? There have indeed been thousands and tens of thousands of them! Thousands and tens of thousands!" (Mao Tse Tung, 1990).
- Marguerite Yourcenar's story, "How Wang-Fo Was Saved", (possibly based on an old Chinese legend; pp. 11-27 in Yourcenar, 1963), refers to an imaginary, mystical road, "le chemin des Mille Courbes et des Dix Mille Couleurs" (p. 21).
- This story by Yourcenar gave the name for David Eagle & Hope Lee's 1997 project (a collaborative multimedia concert): "One thousand curves, ten thousand colors".

All of these last cited examples illustrate the idiomatic use of this exaggerative parallelism, where either part alone, and both together, signify an indefinitely large quantity of the objects mentioned. This leaves Kafka's expression in *The Judgment*, indicating a bitter contest, practically unparalleled.

References

- Barney, K. L. (1995). Poetic diction and parallel word pairs in the book of Mormon. *Journal of Book of Mormon Studies*, 4(2), 15-81.
- Crumpacker, B. (2007). *Perfect figures: The lore of numbers and how we learned to count*. New York: Thomas Dunne.
- Eagle, D., & Lee, H. (1997). *One thousand curves, ten thousand colours*. Retrieved May 20, 2010, from http://homepages.ucalgary.ca/~eagle/one_thousand_curves/
- Gordon, C. H. (1965). *Ugaritic textbook* (Analecta Orientalia, 38). Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Kafka, F. (1971). *The judgment*. In N. N. Glatzer (Ed.), *The complete short s of Franz Kafka* (pp. 77-88). New York : Schocken. (Original work published 1912).
- Koelb, C. (1988). *Kafka and the sirens*. In C. Koelb & S. Noakes (Eds.), *The comparative perspective on literature* (pp. 300-314). London: Cornell University Press.
- Mao, T. (1990). *Quotations from chairman Mao Tse-Tung*. San Francisco: China Books.
- Orwell, G. (1985). *Nineteen eighty-four*. New York: Signet Classic. (Originally work published 1949).
- Pickering, E. (2008). Unidentified first use of self-esteem. *Notes & Queries*, 253, 287-289.
- Rendell, R. (1990). *The third Wexford omnibus*. London: Arrow Books, pp. 181-366. (Originally work published 1975).

SYL Wushu Newsletter (2005). Vol. 5 (3).

Thai Van Kiem, & Nguyen-Ngoc-Linh (1969). *Vietnamese realities* (3rd rev. ed.). Saigon.

Wasserman, M. (1997). Kafka's "The animal in the synagogue". *Studies in Short Fiction*, 34, 241-245.

Whitman, W. (1977). *Specimen days*. In M. Van Doren & M. Cowley (Eds.), *The portable Walt Whitman* (pp. 383-640). New York: Penguin books. (Originally work published 1882-1883)

Wikipedia. *Ten thousand years older*. retrieved October 2, 2008, from www.wiki.cn/wiki/Ten_thousand_years

Yourcenar, M. (1963). *Nouvelles orientales*. Paris: Gallimard.

שנתון "על" – תשע"א – כרך ט"ז