"שדי"
אספקלריא המאירה בבשר

הקדמה המתחילה במסקנה..... 10
מהלך הפרקים – חלק ראשון..... 10
להתחיל דווקא מִבְּרֵאשִׁית – שפת האדמה – שפת הגויים..... 13
"כוח מעשיו הגיד לעמו" –כוח ה' שבאדם..... 13
מהיכן מתחילה ה"רֵאשִׁית"?..... 14
ה"תֹּהוּ" – תשתית העולם שלפני סדר המחשבה והדיבור..... 16
צָדוֹ – כוח החיים הזורמים מעצמם..... 17
החֹשֶׁךְ - מרחב החיים הקודם לאור..... 18
התְּהוֹם – תשתית הארץ..... 19
האדם – נפש חיה מתהום האדמה..... 20
נפש חיה – או רוח ממללא?..... 21
מחיוויא לחוה עד לקרקע עולם..... 22
לנחֵש כנחש..... 25
שימור הגויים את חיבור האישות אל ה"חי"..... 26
נחש הנחושת – להציב את הנחש כַּמטרה!..... 30
כַּיּוֹלֶדָה אֶפְעֶה – כוחו של הנחש להרחיב את מצרניות הגוף..... 31
להופיע חיים כנגד נבצרות סנהדרין..... 33
אָדָם כִּי יַקְרִיב – שימור מעשה ההקרבה את זהות "נפש חיה" שבאדם..... 38
זיקת המזבח אל האדמה, כחלק מתהליך התכללות האדם ב"נפש החיה"..... 39
גירוי האש שמן השמים את כוח הולדת החיים שמן הארץ..... 45
נתינת העוונות על ראש השעיר – דרך כפרת "בראשית"..... 46
עבודת הקרבה מעולם ה"תוהו"..... 49
שעיר העיזים – דם ושער כשל אדם..... 51
צמצום התיבה את הוויית החיים הבראשיתיים..... 51
מבול - בלות הגוף..... 51
הכניסה לתיבה - איבוד מרחב הגוף..... 51
שיח העורב ונוח - יחסי אישות במרחב החיים הכמעט מופשטים..... 52
הקשת בענן - נטיית קו החיים אל האור..... 52
נוח - "בועל" האדמה..... 54
וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה – להתדמות לאדם הראשון..... 56
גילוי עֶרְוַת נוח – חשיפת מקור החיים שבגוף..... 56
ראיית חם את ערוות אביו – השתלטות על מקור חייו..... 57
כנען – כוח צעירותו של חם..... 58
ירושת כנען את כוח ה"בן הרביעי" של נח..... 59
הבן הרביעי - כוח ה"רביצה"..... 59
דחיקת הגוף והחוש ממעמדם ה"פועל", אל סגולת הארץ..... 60
סיכום..... 61
להתחבר אל הארץ מכוח השמים..... 61
זיקת אברהם אל תרח – שימור הוויית החיים הקדומה..... 63
וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ - ללכת בזהירות על רגבי חיים..... 64
ירידת אברהם למצרים - שילוב תצורת החיים המצרית בהוויית החיים האלוהית..... 66
שרה - סיכה ברוח הקודש..... 67
הופעת שכינה במקום הסיכה – המשכת כוח החיים שמן האדמה..... 71
שיפור אחיזתו של אברהם בארץ מכוח ה"פעולה" המצרי..... 72
עֵמֶק הַמֶּלֶךְ - חזרת נשיאות האדם שכינה בארץ..... 74
ברית בין הבתרים - ברית של "גזירה" בבהמה..... 75

גלות מצרים - ערוב עוצמת החיים הגבוליים בהוויית החיים האלוהית 77
ישמעאל – הופעת שכינה בממד החזותי שבגוף הגויי – אלוהי הראיה 80
ישמעאל – הופעת שכינה בגוף מצרי 81
הנראה – הוא האלוהי 85
ברית המילה - חזרת קשתו של ה׳ מן הענן לבשר 88
אברהם - מאב רם לאַב הֲמוֹן גּוֹיִם 90
להופיע שכינה כ״אנשים״ 91
וַיִּשָּׂא עֵינָיו - מאמץ אברהם לעיצוב השכינה 92
וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם - ניווט השכינה בדרך הרגלים 93
שכינה באבק הרגליים 94
הופעת שכינה על ה״דרך״ 96
אכילת המלאכים - הובלת המלאכיות לדיוטת המוחש 97
ההפניה האלוהית מן ה״דרך״ לאהל שרה 98
פטליסטיות ישמעאלית, מול בחירה ישראלית 99
חטא מלאכי אברהם - החזרה לעוצמת ״בני האלוהים״ 100
סדום – היכולת לינוק את לשד החיים 101
המלטת לוט מסדום – כעובר מן הרחם 104
לוט – עלה הפורץ לפניהם 106
חיבור לוט אל הארץ – כחיבור הבן אל אימו 110
מעורבות אבימלך בהופעת אין סוף החיים 112
צמצום אבימלך את מפגש אין סוף החיים בגוף 114
עיוורון יצחק – מכוח אבימלך – מכוח מלאכיות העקידה 116
הולדת יצחק – העמקת מעורבות ה״שמים״ בהוויית הגוף 119
נסיון העקידה - מעֲבר הגבול אל השמים, בדרך לחִיסוּן הבשר על הארץ 121
העקידה – התחדשות החיים מתוך ה״אין״ 122
אברהם הוליד את יצחק – הרחקת תולדות יצחק מאברם ומאבימלך 124
גניזת חיי שרה בעפר הארץ 125
וְאַבְרָהָם זָקֵן - איבוד מעשה העקידה ומות שרה את כוח הפעולה 128
רבקה – לפעול אישות כנער 131
גזירת רִבְקָה ממקורה ה״רם״, אל ישראל 134
בתואל – אלוהיות בֶּתולי הגוף 138
חזרת החיים לאברהם ויצחק מכוחה של רבקה 143
תּוֹלְדוֹת יִצְחָק – יעקב ועשו 144
עשו - השלמת ה״שמים״ את האדם ל״לְנֶפֶשׁ חַיָּה״ 144
עשו – כוח עתירתו של יצחק 148
יעקב – כוח היד לפעול חיים כמעשה הולדה 151
עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים – לרקום חיים עם החי 152
״וַיָּחֻמּוּ הַצֹּאן אֶל הַמַּקְלוֹת״ – להנביט חיים בין צומח לחי 153
וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר – הזדווגות בקנין ועינוגי גוף 156
צדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם 157
השלטת יעקב את כוח הפעולה התכליתית על זרימת החיים 161
דחיקת הכוח הפועל אלוהות, ממקור האין סוף שבטבע המולד 163
מבכורת ההולדה – דם הרחם, לבכורת היצירה - לובן הזרע 165
ויעקבני זה פעמיים – רמיה שהיא חוכמה 168
כניסתו של יעקב לעובי קורת עולם הרמיה – וּבְאִשָּׁה עָמָר! 170
משמשנות רחל – כוח ה״יד״ באישה 172
בריחה יעקב אל לבן – אל מקום ה״שיכחה״ 174
שליחת מינקת רבקה אצל יעקב – חזרת יעקב לקראת מפגשו עם עשו, כתולדת לבן 176
לבן הארמי – עיגון ״רוּם השמים״ ביעקב 178

תפקיד תכונת הדבורה שבמינקת רבקה, ב״חילוץ״ יעקב מלבן 182
מהעבודה בלבן - לעבודת השעיר המשתלח 183
לבן הצרעת בדרך למטמוניות הארץ 186
נשיקתו של יעקב לרחל והשקיית הצאן – תחילת המגע בלבן 189
מגע עשו ביעקב - נשיקה שהיא נשיכה 191
הכי אחי אתה? – שעבוד יעקב ללבן 192
ישיבת רחל על התרפים – פיעפוע לבן בגופה 195
השפעת לָבָן החיים לגלוּת ול...בניין המקדש 196
פנייתה של רחל אל הדודאים 198
עוג מלך הבשן – שריד הוויית אין סוף החיים שמבראשית 200
החרמון והבשן – ירושלים ובית המקדש של מגמת ״בראשית״ 203
החרמון והבשן – הביטוי הנחלתי לתשתית התכונתית שבשורש הדודאים 206
טפלות תכונת אין סוף החיים שמ״בראשית״ לחוקיות התורה 209
נחלה מבוהלת – הקדמת הקניין לאדם עד כדי בהלה 211
בָּאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ, וְאִפָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ - דינאמיות נחלת בראשית 212
יחס ״נחלת בראשית״ אל מול ״ארץ זבת חלב ודבש״ 215
הביכורים – החזרת חומרי הארץ למעמדם הבראשיתי מכוח המקדש 217
״קציר״ שהוא עת ״בִּיכּוּר״ 218
ה״קציר״ - נקודת הזינוק ל״זקיפות הקומה״ 219
תלות תהליך בִּיכּוּר פרי הארץ לאין סוף, במקדש 223
בריחת יעקב מלבן – תוצר חולשת השעבוד לרום השמים 225
אֶבֶן יִשְׂרָאֵל – מגל אבנים ל״בֵּית אֱלֹהִים״ 226
אבן שהיא ״שתיה״ 227
״אֶבֶן יִשְׂרָאֵל״ – איחוד האב עם הבן 228
״אבן״ שהיא ״פי באר״ 229
מ״אבן״ ל״גל אבנים״ – תוצר בריחתו של יעקב מלבן 230
״חוזק יעקב במלאכים וחולשתו ב״אנשים״ – תוצר שיעבודו ללבן 231
ה״דילוג״ המלאכי שהוא ״פיסחות״ החיים 234
כניסת יעקב למרחב ״שַׁדַּי״ 237
יציאת ישראל אל שכם - נסיון מימוש קשר גוֹיוּת אל הארץ 241
וְהָיִינוּ לְעַם אֶחָד – תכנון איחוד ישראל עם שכם 242
חֲמוֹר הַחִוִּי נְשִׂיא הָאָרֶץ – התרוממות הנחש למעלת בעל עצמות 243
דבקות שכם ודינה - מגע הדבקות והתשוקה הגויית בישראל 243
התחזקות מגמת ה״רמיה״ אם כשלון החיבור עם שכם 244
סיכום 245
״רחל״ – שכינה ביפוּת התואר 246
לאה - ראייה רכה בעלת צורניות חיים עמומה 250
פגיעת דרכי התנהלות העולם הנכסה בקוי החיים הנגלים 251
דיבת יוסף על האחים – עימות בין עולמות 255
כוחם של חולמי החלומות לשלוט 256
כוח החלום על הנבואה 262
מחלום לְלֶחֶם – לגייר במעשה אכילה 264
הלחם – כוח עולם המוחש 266
הקונפליקט שבין הוויית הלחם והוויית ה״מילה״ 270
מפוטיאל ופוטיפר – לפוטיפרע ופרעה 273
אב לפרעה – שהוא ״משנה למלך״ 274
שדי – קווי מתאר ה״די״ האין סופי 276
גדולה לגימה – כוח המוחש להופיע שכינה מעבר למרחב הבחירה 278
כוח הלחם להעביר חיים מעֵבֶר לסף התודעה 282

כוח הגוף לטייל בגן העדן 285
"כוחה של לגימה" בשליטת אסתר על אחשוורוש. 287
הצניעות – הדרך לפריצת חומרי החיים לאין סוף 289
רועה כצאן יוסף - שליטה דרך ערוץ המִקְנה 292
צמצום יכולת ה"רעיה" מכוח חומרי החיים 295
מעשה תמר – הודעת יהודה במשיחיות יוסף 295
הודעת יהודה בערכיותו המוחלט של המעשה הפיזי, אף בלא כוונה 298
כתונת הפסים של יוסף – הכלת אין סוף החיים במעגל הלבוש ומראית הצבע 299
לקפוץ מעל הדובה המצרית – הרחבת יוסף את מעגל אין סוף החיים אף בעולם ה"נגזר". 302
דירוג התפתחות קיום אין סוף החיים בגוף – בשרה, יצחק, יעקב ויוסף - סיכום 306
היחס שבין הווית האין סוף שיעקב לבין זו שביוסף 307
יַעֲקֹב - שָׁלֵם 310
יוסף - נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי 313
וַיָּפֹז זְרֹעֵי יָדָיו" – זהב הזרועות וגדיעת האצבעות 315
הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וַאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי 317
קָחֶם נָא אֵלַי וַאֲבָרֲכֵם – תלות יעקב ביוסף להופיע שכינה 322
סמיכת יוסף את יעקב – בעמידתו מול פרעה 325
מנשה ואפרים - קהל גויים 329
קְהַל עַמִּים - בכורת ההפרטה 332
" וְלֹא יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק – כשלון הגויות הישראלית מלשלוט. 334
להופיע שכינה מן הברכיים 338
ברכיים המביאים נחלה למנשה 343
מנשה – עמלו של יוסף 346
הצניעות – מפלט המעשה, להופיע כוחו עד אין קץ 349
הרחמים –קשר ופריון מן המקור הנכסה 353
הצניעות – עזר העולם הנכסה לעולם הנגלה 355
סימנים שהם חיים 357
זיקת יוסף ללאה - ובנימין לתרפים 359
מטרף בני עלית – יהודה ואשת פוטיפר 360
הנחלה – שימור אין סוף החיים שבחומר, בצניעות 361
יהושוע – חולשת המלכות וירושת הארץ 363
התדמות יהושוע למשה 365
וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ - אכילת האדם כאכילת גבוה 366
לאכול כותלי חזיר – פריצת מעשה האכילה במלחמה את גבולות הדת 368
"אַתָּה תָּבוֹא" או "אַתָּה תָּבִיא" – מאבק על מְקוֹם ההנהגה 371
השלטת משה את הכוהנים על תורת המלך 373
טביעת עינו של משה על מעשה ההנחלה של יהושע 378
המלכות – הופעת שכינה בְּגוֹיִם 379
הענווה – כוח השפעת השמים 380
הֲלָנוּ אַתָּה אִם לְצָרֵינוּ - חסרונו של יהושע מלהופיע שכינה בכוח עצמו 384
שַׁל נַעַלְךָ – חולשת ממשות החיים מהמלכות ועד למעשה הקנין, להופיע שכינה. 390
הטיית האבנים מן הדרך מפאת חולשתו של יהושע 392
צא וטורדן במלחמה – החלשות מעמד הארץ ביחס לתורה 398
וַיהוֹשֻׁעַ זָקֵן – מכיבוש לגורל 404
ריחוק האבנים מן הדרך - איבוד קיום האין סוף ברגילות החיים. 407
מורה הלכה בפני רבו – הדרך הקשה למלכות 410
שמואל – מורה הלכה בפני רבו, בתפר שבין התורה והמלכות: 412
נבואה פורצת גדר בדרך למלכות 416
ה"הָרֹאֶה" - להנביא שכינה במראה העיניים 420

השפעת נבואת ה״רואה״ על מעמד הקניינים 422
איסור השוחד לצדיקים – איסור הקמת הדין במרחב הקנייני 425
המלכות – להנביע שכינה ישירות במעשה הידיים 427
הנבואה - ממקום בו רואים את הקולות 428
הנהגת קורח - לגעת ישירות בכנפות השכינה 429
קשר השכינה הישיר - קשר של אהבה 432
העצמת קורח את מעשה הלקיחה ל״קיחה״ האישותית 434
עשירות קורח – המפתח לשכינת האין סוף בחומרי החיים 434
וַיִּקָּנְאוּ לְמֹשֶׁה בַּמַּחֲנֶה – הבאת שקילות משה כנגד כל ישראל לידי ממשות 435
ה׳ שהוא ״צְבָאוֹת״ 436
להיזרע זרע משם ה׳ המפורש 439
הקרחות – התשתית לבניין האין סוף בצורות החיים 442
יכולת טהרת הלוויים להתבצע בעצם גופם 443
הצרעת וחטא העגל כתוצר גסות הלב אל מול האלוהים 445
איבוד התגלחת את ה״צורה״ - בכדי להופיע שכינה ב״צורה״ 448
תגלחת הגוף מול ריבוי הבגדים 449
הסיכון שבכוח הגוף הקרחי והתשורה שבו 450
בין ״שעירות״ ל״קרחות״ 451
חסרון ה״קרחות״ את צורת האדם 451
קניין הבגדים כמהות האדם 457
הנבעת החיים בשמואל מפי הארץ 460
גיהנום – נהמת הארץ חיים ומוות 461
הנהמת הארץ את תוכה לידי הנהגה 462
שליטת הברואים בחיים מכוח החצנת תהום הארץ 465
התגלות תהומות הארץ לבני קורח כרומו של עולם 467
זיקת משתית הארץ אל השמים 468
סיכום 468
כוח המרגלים לדובב את הארץ 469
ארץ רוחשת 472
הרחשת הארץ מכוח ה״תנועה״ המצרי 474
איבוד פורצי דופן רחם מצרים את אחיזתם בנחלה 476
מפגש כוח ה״דיבוב״ המצרי עם ״ענקיות״ בראשית 477
חזרת גוף האדם אל ה״אל מוות״ מכוח הרחשת הארץ 479
משמוש הנחלה את המת לחיים 483
יכולת השכיב מרע לפעול בנחלה, מכוח התקרבותו אליה, כַּמת 485
היחס שבין פתיחת פי הארץ לבין דיבוב הארץ – כיחס שבין ״צבאות״ ו״שדי״ 486
הר גריזים ועיבל – הנבעת ברכה וקללה מכוחה של ארץ 489
הר גריזים שְׂרִיד ״אֶרֶץ לֹא גֶשְׁמָהּ בְּיוֹם זָעַם״ 492
השלטת כָּל הֶהָרִים הַגְּבֹהִים לאחר המבול, תַּחַת כָּל הַשָּׁמָיִם 494
האדם הבֶּהמִי – האדם שלאחר המבול 494
הר גריזים – מעלָה שהיא גם מוגבלות 495
הכותים – גויים מכוח שֵם ״ישראל״ 496
איבוד המעשֶה את המעוף, לאחר גניזת כוח הארץ 499
יונה טורפת – כוח ישראל לשלול חיים לאין סוף 501
מעשה טריפה המעצים חיים 504
כנף היונה שהיא כזרוע היד 506
ברית יהושע תחת האלה אשר במקדש 510
הרחבת ״גויות״ ישראל בברית שתחת האלה 511
אֵלָה שהיא ״אֵל״ 513

אֶבֶן גְּדוֹלָה - כתרין לוחי אבן קיימא 515
אבן שומעת, דיבור אל הסלע – הנפשת הארץ לחיים 517
ארץ גועשת ופירות מסריחין – מעלה וחסרון בהעצמת יהושע את כוח הארץ 519
הר גריזים ועיבל – נקודת מוצא לשבועת התורה 521
אֵלֹהֵי אָמֵן 522
הַקְּלָלָה - נקודת המוצא הבסיסית בהנבעת החיים מן הארץ 525
היחס שבין "קבלת התורה" ל"שבועת התורה" 527
מעבר תנועת החיים מכוחה של התכונה לכוחה של הממשות 531
עיכוב החלת מעמד הר גריזים ועיבל עד לתיקון מלחמת העי 534
צמצום כוח הר גריזים ועיבל, אם שינוי מיקום העם מול הכוהנים 538
צמצום כוח הר גריזים ועיבל – אם שינוי היחס שבין הברכה והקללה 540
הקדמת הקללות והברכות לבנין המזבח 542
תכונת ארץ, בתבנית של "ברכה וקללה" 543
הברכה והקללה – ככוח אין סוף חיים שבכפייה 544
זבוּת הארץ חלב ודבש – גילוי האין סוף בתוצרי החיים 544
"גִּבְעֹת עוֹלָם" – עוצמת עולם בראשית 548
איבוד הררי העד וגבעות העולם את שלטונן האבסולוטי להלכות התורה 550
עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם – אין סוף ברכה לעולם התוויית הקווים 552
עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם - ליצור "תו" מתַאֲוָה 553
מתאוות גבעות עולם, אֶל תאוות הבשר 554
בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּאכַל בָּשָׂר – לעורר את כוח היצירה בבשר 557
מבשר השָׂלָו שמן השמים לתאוות בשר הבקר על הארץ 559
סכנת בשר העוף למימוש אין סוף החיים ב"תאווה" 563
הכוח להחיות בכוח התאווה 571
מתַאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם ועד לתאווה לבשר - סיכום 573
"להתאוות גבול" – גבולות שהם קווי ההתהוות של רצונות ותשוקות" 574
התְאָווּת יעקב "מקדש" בתפר שבין יוסף ובנימין 582
וְחָשַׁקְתָּ - כוח החשק ליצור גירות ואישות 586
המלחמה – הנגיעה בטורף החיים 590
וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ – אפילו כתלי חזיר 591
גילוי טוהר התשוקה – במחנה המלחמה 592
אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר - גויוּת ישראלית 593
הבכורה מן הרחם – יסוד "יפוּת התואר" שביוסף 595
צמצום כוח ה"חשק" לגלות חיים בעולם הדמדומים שבין המוות והחיים 598
אם נשאה, סופו להיות שונאה – קושי התשוקה הגופנית לפרוץ לאין סוף, בעולם הבחירה 599
תביעת שכינה ב"דרך ארץ" 600
התייצבות מרים מרחוק – המאבק להמשכת "אורו" של משה בבשר 605
ריגול הארץ – המשכת הטיית הבשר את שכינת האין סוף לדרך הארץ 607
"דיבוב" הארץ לדרכי התנהלות העולם ה"נגזר" 609
החוצפא – כוח ה"בשריות" לפרוץ את מניעות גבוליות הבשר 614
השעה שה' כועס – פעולה בעולם ללא השגחה 616
הופעת הסגולה בעולם ה"זעם" 617
טפטוף חז"ל את מגמת הכפיה האלוהית אל עולם ה"זעם" 620
נֹפֶל וּגְלוּי עֵינָיִם- הנבעת אין סוף חיים מבשר בהמה 621
המשכת פה האתון מפי הארץ 624
יכולת נבואת הבשר לגעת באחרית הימים 626
העפלה - העוז למשוך אל השלמות במצבי חֶסֶר 630
החוצפא כמכשיר הכרחי לגאולה 632
ה"מקוששי" – הנבעת ה"בשר" את הוויית האין סוף הרדומה שבו, מכוח הכלתו דִין על עצמו .. 633

כשלי מגמות כוח האין סוף שבבשר במצבי ה״נוכח״ 635
גדעון - הגבורה שבפחד - כוח האין סוף בבשר ה״נגזר״ 636
העומר – העצמת גבוליות תשתיתו הבהמית של האדם, לאין סוף 639
״צְלִי(ל) לֶחֶם שְׂעֹרִים״ – הקצנת מגמת ה״עומר״ להיות צְלִי, לֶחֶם ושְׂעֹרִים 644
עבודת דורו של גדעון את ה״בבואה״ – דבקות בהוויית הצורה 646
העמקת חלום צְלִיל לֶחֶם השְׂעֹרִים את השפעתו - מתוך המשכת שברו מן הגוי 647
מלחמתו של גדעון בשופרות ולפידים – התדבקות בשכינת ה׳ שבמראית העין 649
העצמת שפת ההתגלות ה״גויית״ בגדעון 651
הרחבת גדעון בהקרבתו בלילה, את קשר ה״פלגשות״ ה״בשרי״ בין השכינה והאדם 653
מעלת הגילוי בלילה – מעלת הכוח המדמה ותנוחת המשכב 656
גדעון בדורו כמשה בדורו – העצמת הנהגת גדעון ממקור מנהיגותו של משה 660
שיתוף השֵם ״שָׁלוֹם״ בשאילת שְׁלוֹם האדם – רצון ה׳ שמעבר לגבולות התורה 662
״שלום״ גדעון מול ״שלום״ אליהו 665
השפעת גדעון ״תנועה״ על טבעי החיים באות הגיזה והטל 668
הנבטת גדעון מלכות, ממקור אין סוף החיים שבבשר 672
חניקת גדעון את נבטי המלכות שבבשר, במעשה האפוד 675
אבימלך בן גדעון – פריצתה המעוותת של מלכות מכוח הארץ 677
וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים? – אי יכולת האדמה לממש את כוחה כ״תנועה״ 680
כָּאִישׁ גְּבוּרָתוֹ – תפיסת הריבוי את מקום המלכות בהופעת האין סוף בבשר 682
עַם רַב אַתָּה וְכֹחַ גָּדוֹל לָךְ - כוח הריבוי בבשר להופיע שלטון 683
נסיגת הבשר מלבָרֵא בארץ, וכינוסו לחסות בצל הריבוי 684
הֲלוֹא טוֹב עִלְּלוֹת אֶפְרַיִם מִבְצִיר אֲבִיעֶזֶר – נסיגת מנשה מול שלטוניות אפרים 688
יפתח הגלעדי – גאולה בדפוס עבר הירדן המזרחי 690
גזירת הגִּלְעָד את כוחו מן הַגִּלְעֵד 693
איחוד מגמות לבן ויעקב בהר הגִּלְעָד 694
גוויות חזקות ובריאות כגוית המלאכים 701
כוח יושבי יבש גלעד בגוויות שאול ובניו – תאומות השכינה אל גוויית האדם 704
העצמת הגלעד את הוויית חומרי החיים על חשבון ה״רוח ממללא״ 709
השלטת הגלעד שֵם קניין אף על גוף האדם 711
בת יפתח - חסרון הגלעד את ״גמישות״ מחשבת התורה בהופעת האין סוף 713
כינוסם של אפרים ב״סִבֹּלֶת״ התורה אל מול ״שִׁבֹּלֶת״ שטף פעולתם של מנשה מן הגלעד 718
הוויית רום השמים שמכוחו העצמי של האדם, אל מול הוויית השמים עצמם 722
״תעופת״ העורב ו״תעופת״ היונה בתיבה 724
תכונת ה״עוֹרְבוּת״ במלאכיות גופו של אליהו 727
ההעצמת ה״גלעדיות״ את כוח השלטון בהופעת האין סוף 729
חידוש מלכותו של שאול מכוח הוויית השלטון שבגלעד 733
הופעת השמים לאליהו כְּכַף אִישׁ 737
חסרון הוויית השלטון את ״מחשבת המציאות״ והרצון 742
עֲגַת רְצָפִים – משיכת אליהו אל הוויית השמים – קולה של הדממה 747
השתנות הר חורב לאליהו, מהר לניקרה 752
השפעת ה״מְחֹקֵק סָפוּן״ על הוויית אליהו 754
הטיית השכינה מ״רֹאשׁ וְקָצִין״ ל״מְחֹקֵק סָפוּן״ 760
עידון ראייתו של משה את הוויית הגלעד 762
חיזוק משה במותו את כוח ״חקיקת״ הגוף שבגלעד 765
עֲגַת רְצָפִים – בניינו לאליהו תכונת גוף שהוא אש 771
״מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ״ – התעקשות אליהו לחיבור הוויית הגויות אל מעלת הר סיני 775
״יְצָף ה׳ - צְפָיָיתו של ה׳ על ברית הגלעד, להעמידה 780
היחס שבין מוצא החיים העצמי בגלעד, לבין מוצָאוֹ מן הארץ, במערב 782
כוח פעולת האדם בגלעד, ״לגלוש״ מן ההר את כוחו 783

קנאת פנחס ואליהו – בין "קנאת ה'" ל"קנאת עצמו" 791
ירובעם בן נבט – מלכות מהווייתה של הארץ – מלכות ללא מרות 796
יכולת ירובעם לחתור אל מעבר ל"פתקה של ירושלים" 800
קריעה שהיא "פרימה" - חזרתו של ירובעם אל מקור התגלמות החיים 802
ירובעם – שריבע עם – יניקת ישראל חיים ממצב הרביצה 805
לינוק חיים ממקור יציקתם של הכלים 807
קריעת השַׂלְמָה של ירובעם כנגד וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה של נח 809
הבגד – כנף האדם לפעול את עצמותו 810
מלכות ירובעם - אש מן האמה 812
הכוח לפעול שכינה בלא צורך ב"כלים" 814
פֶּרֶץ החומה, חליצת התפילין והורדת העוֹל – הפחתת משקל ה"כלים" בהופעת האין סוף. 816
מלכות שאינה "לְמַעַן יְרוּשָׁלַם" 822
להושיב רשע אצל צדיק – מוצא החיים הקודם למעשה 826
הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם 827
בֵּית אֵל – "שכינה" שהיא לחם ובגד, "בית" שהוא מצבת אבן, "עבודה" שהיא יציקת שמן 829
וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים – התגלות "אור האין סוף" כטיבעֵי האור הגבולי 831
דן – מקור החיים שממערת פמייאס 837
בָּשָׁן – מקור חיים מכוחה של השֵׁן 841
לבקוע מעיין ממכתש השן 844
לַיִשׁ - להתמסר ללישת שיניה של הארץ 849
כפיית ירובעם שכינת שמים בעבודת עגל בית אל 852
העצמת מלכות ירובעם מ"כוחה של לגימה" 856
מניעת כוח ה"לגימה" מלהופיע כוחה ב"כלים" 862
הכשל המובנה שבמלכות ירובעם 864
המלטת משיחיות ירובעם, במות אֲבִיָּה בנו 868
פסל מיכה – התעוותות הוויית יוסף שלא התממשה כהופעת שכינה 875
הקמת השכינה את הוויית ה"עגל" לישראל 880
פסל מיכה – "שֵׁם" העשוי מפַּת 884
"וְעָבַר בַּיָּם צָרָה" – מ"פַּת", לצָרַת אישות 886
חולשת מנהיגות משה - יתד קיום כהונת יונתן בן גרשון, בפסל מיכה 889
משא הלוויים את שכינת האין סוף במעטפת המשכן 892
"שירה" שהיא "עבודה", "משא", "נשיאות" ו"חנייה" של שכינה 895
שוערות ואמרכלות כראשית למלכות 899
יכולת בניין בית לשכינה – מפתח המלכות 902
גזברות, נגידות ומלכות, מכוחה של חביבות הממון 905
"לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות" – כוח הממון על פני עבודת האלוהות 908
העצמת ה"מעטפת" וה"נרתיק" את החיים 912
"וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ" – ה"בליעה" הקניינית כאישות עם חומרי השכינה 916
עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יֵיטִיב ה' לִי כִּי הָיָה לִי הַלֵּוִי לְכֹהֵן – החזרה למעלתו הראשונית של משה 918
כהונתו הלְוויית של משה - הפתח להכלת שכינה, בצלמי מנשה מלך יהודה 920
"רְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה" – הוויית השכינה הנראית – הוויית יוסף, הנגלית אל משה 925
מאש הסנה ל"אֵשׁ האֹכֶלֶת" 926
הטיית משה את גילוי השכינה אל "זירת" הדיבור 928
חולשת משה מלהוביל את הוויות השכינה ב"נראה", בחומר ובצורה 932
המעבר מ"שדי" לשם "י.ק.ו.ק" ומעמד הר סיני - תוצרי הטיית השכינה אל ממד הדיבור 935
"אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה" - שימור מעמד הר סיני את הזיקה אל הוויית "נֶפֶשׁ החַיָּה" 940
גילוי שכינת ה"הראיה" בראשיתה במשה, כעיגון לשבריריותה 945
מלכות אחאב - כוחה של שומרון ב"אָהֳלָת" הארץ 947
שֹׁמְרוֹן – שָׁמִיר חוזקה כחוזק ההר 951

"בקיעת" השלמה אל תשתית הוויית הגוף, מול בקיעת האוהל אל תשתית הוויית הארץ 954
כוח ה"אֱהָלָה" להעצים את קוי החיים שעל הארץ 955
אחוות ישראל בתוכם ואל העמים, מכוח שכינת "אָהֱלָה" ו"אָהֱלִיבָה" 957
חיבורו של אחאב אל התורה דווקא מכוח אותיותיה לברוא עולם 960
אַחְאָב - אחווה לשמים ואַבַהוּת לעבודה זרה 962
כוחו של אחאב לאחד את ירושלים ושומרון תחת אחוַות "אָהֱלָה" ו"אָהֱלִיבָה" 966
כוחה של "אָהֱלָה" ו"אָהֱלִיבָה" להביא את כל האומות ליראת שמים 967
דרישת קרבתו של אחאב אצל מלכי יהודה מכוח "אהלתו" 969
נסיון השכינה לקיים את הנהגת ה"אָהֱלָה" של אחאב, במלחמתו כנגד בן הדד 972
כוחה של "אֲ - רָם" מֵעֵבר לאהלת כיפת השמים 975
אחוות אחאב ובן הדד מכוח אחוותם של דור הפלגה, מעבר לכוחה של הנבואה 979
דַּמֶּשֶׂק ורָמוֹת גִּלְעָד - שתי מגמות בהשקת ארם לארץ ישראל 982
קיום דַּמֶּשֶׂק "חוּצות", בשבילי השמים 988
רמות גלעד – כוח פועלו של האדם כ"רום השמים" 992
שכם – כוח פועלו של האדם כהוויית הארץ 993
כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים 995
חתירת אחאב למלכות "שעה" – מלכות ה"חוצפה" 1002
מכרם לְגַן יָרָק – מהשקיית השמים למעשה הרגליים 1003
קניין אחאב מִכֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי, את תכונת הזריעה והפיזור על פני הארץ 1005
"יִזְרְעֶאל" – תכונת הזרייה והחמדה לאין סוף 1008
מחוּצוֹת דַּמֶּשֶׂק לזריית גַן הַיָּרָק 1013
"אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל" – מעורבות אִיזֶבֶל בבנין מלכות ישראל 1015
העמדת נבות "מלכוּת", כנגד מלכות ה"שעה" של אחאב 1019
השפעת אחאב ואיזבל על תכונת רום השמים 1022
כִּי אֵין נָבוֹת חַי כִּי מֵת – המשכת מלכות אחאב את חיי העולם הבא מעולם ה"שעה" 1024
חתירת אחאב ל"מלכות גויים" אף על חשבון חייו" 1027
"בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ" - השוואת מעמד המלך למעמד האלוהים, מכוח פעולת איזבל 1031
שיתוף איזבל בנבואת סופו של אחאב – תמיכת מעמד אליהו בהר סיני בכינון השפעתה 1033
תשובתו של אחאב - מכוח ירידת מלכותו מֵרוֹם "כיפת השמים" אל החמדה הקניינית 1037
"כִּי לָנוּ רָמוֹת גִּלְעָד" – חתירת אחאב להקניית רום השמים בהוויותו העצמית של האדם 1040
כוח דורשי הרשומות להנביע את הרצון האלוהי שבהוויית כוחו של אחאב 1047
"שִׂימוּ אֶת זֶה (מיכיהו) בֵּית הַכֶּלֶא" – חתירת אחאב אל "לָנוּ רָמוֹת גִּלְעָד" כנגד רצון הנבואה . 1050
התחפשות אחאב אל החופש המוחלט 1053
שותפות בן הדד ב"גורן" אחאב, להוריש רמות גלעד לישראל 1058
"וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה" – השגת אחאב לישראל את רמות גלעד 1061
מסירת נפשו של אחאב למימוש משיחיות ישראל ברמות גלעד 1064
המשכת הספד משיח בן יוסף אל ה"רינה" עת מותו של אחאב – לקיימו לעד! 1067
אליהו - מקים משיחיות יוסף לחיים 1070
עליית דמו של אחאב על "מזבח הַכְּלָבִים" 1071
שדרוג מעמד משיחיות אחאב מליקוק הכלבים אל רחיצת הזונות 1077
"וְהַזֹּנוֹת רָחֲצוּ" – מרוק חזיונות אליהו ומיכיהו על אחאב, לטובה 1081
הקמת משיחיות מלכותו של אחאב, גֹּרֶן לאָטָד 1085
קיבוע אחזיהו את משיחיות מלכות אחאב בכוח נבואת אליהו את מיתתו 1089
היחס שבין משיחיות ירובעם לזו של אחאב 1093
מלכות יהוא - 1094

הקדמה המתחילה במסקנה

באיזה אופן מתגלים לנו החיים האלוהיים, אותם חיים שמעבר לרף החיים האנושיים.
חז"ל על בראשית מבארים לנו, כי את התורה היה צריך להתחיל מהחודש הזה לכם, שהיא מצווה ראשונה שנצטוו בה ישראל"[1]. בכך קובעים לנו חז"ל נחרצות כי את המפגש שלנו עם האלוהי שבנו נוכל ליצור דווקא דרך המצוות ולימוד התורה המביא להן.
אולם בד בבד מוסיפים חז"ל ומבארים לנו כי חיבור ישראל אל ארצם תלוי בתורת בראשית – התנהלותם של אבות האומה והדמויות הנלוות אליהם בדרכם ["ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קיא ו) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים "[2].

נמצאנו למדים (כפי שיורחב בתחילת הפרק הראשון), כי אין סופיותם של החיים מופיע לנו משני ערוצים המשלימים זה את זה.
האחד מן השמים. דרכו מופיעות לנו התורה והמצוות. קבלת התורה, היא המציינת המרכזית של מגמה זו. השני, הוא מן הארץ, המוציאה מתוכה את אבות האומה וכל הנלווים אליהם.

ההקבלה שבין הופעתה של האלוהות בתורה ובמצוות, להופעתה דרך התווית בראשית – באבות, היא נושא הספר שלפניכם.

אנו ניווכח כי למעשה התנהלותם של האבות ישנו משקל, עוצמה ודקות כוונה, כמשקל המצוות והתורה. קורות האבות ודרך התנהלותם המוגדרים כ"כוח מעשיו" של ה' – הינם התפרטויות כוחו של הקב"ה המקבילות לאלו המופיעות בעתיד בפרטי המצוות והתורה.

הקבלה זו שבין המצוות והתורה לאבות ולמעשיהם, לראות באבות "ספר תורה", ובמעשיהם הוראות חיים כהוראת המצוות, היא שתניע את כל חלקו הראשון של הספר "אספקלריא המאירה בבשר". שם זה בה לציין כי אותה אספקלריא מאירה שהופיעה מעת קבלת התורה דרך משה בהווייתו הנבדלת הפורשת מן הגוף, בעולם האבות – הנולדים מן הארץ, היא מופיעה לעם ישראל דרך גופם בבשרם ובמעשיהם - "עד שלא נבנה אהל מועד היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים" (רש"י שבת נ"ה, ע"ב ד"ה חללת)

מתוך כך מחדש הספר רמת דקדוק בכתוב, הקבלה והסקת מסקנות ברמה שאינה נופלת מזו שאנו מחייבים את עצמנו בסוגיות הגמרא, על מנת להגיע לפסיקת ההלכה.

מהלך הפרקים – חלק ראשון

מהלך הפרקים יברר, כי להופעת אין סוף החיים בגוף בחומר ובפעולות במעשה התנהלותם של האבות, יש לה כללים גדרי פעולה ותנועות מדויקות ממש כמו הדיוק הנדרש מכלי המשכן והמקדש על מנת שיופיעו שכינה. יותר מכך. אנו נראה כי טעויות במינון ובדרך השימוש בכוחות אלו פעמים שהוא הרסני הרבה יותר מטעויות המגיעות מכוח המחשבה והדיבור, מתוך שהיכולת לשנותם לאחר שנקבע צביונן הוא בלתי אפשרי אלא בעת המוות[3]. מאידך, נראה כי למאפיין הופעת אין סוף חיים זה יש את היכולת לפרוץ את גדרי ה"דת" וסדר החיים התורתי[4], בהיותו נסמך על מקור החיים הקיומי המוחלט ממנו נוצר האדם (העפר) ללא ההגבלה והמרות הנגזרים מאין סוף החיים המגיעים מן השמים. מתוך שני הקצוות המנוגדים הללו, יודגש הצורך לגעת בגדרי חיים אלו, לפרטן ולהציבן במדויק באופן שאינו ניתן לוויתור.

אנו ניגע בגדרי אין סוף החיים המגיעים מן הארץ כבר מרמתם הראשונית המופיעה ב"תהו ובוהו". משם נתייחס למהלך בריאת האדם והחי שניהם מן האדמה, לכוחו הייחודי של הנחש להנביע את החיים מן הארץ, ולזיווג האישה עם הנחש להופכה לאם כל חי. את מאפיין ה"נחש" -

---

[1] "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא (שמות יב ב) מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" (רש"י על בראשית א', א' ד"ה בראשית).

[2] ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קיא ו) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (המשך דברי רש"י שם, בראשית א', א' ד"ה בראשית).

[3] שאול המלך.

[4] באסתר וב"כוחה של לגימה": "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: גדולה לגימה... ורבי יוחנן דידיה אמר: מרחקת את הקרובים, ומקרבת את הרחוקים, ומעלמת עינים מן הרשעים, ומשרה שכינה על נביאי הבעל, ושגגתו עולה זדון" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

להופיע חיים מן הארץ אנו נזהה בכמה אופני גילוי, הפועלים בעולם אף לאחר עונשו. את העצמתו במגמת החיים הכללית אנו נבחן בשני מעגלי חיים נוספים – חטא העגל ונשיאת שלמה את בת פרעה. הגדרות חיים בסיסיות אלו שביצירת העולם ילוו אותנו אף בתכונת אנשי בראשית בגילוי אין סוף החיים להם באופן מוחלט מן הארץ, עד כדי קיום בחירה חופשית אף לאדמה ולחי.

בנוח אנו נפגוש הנבעת חיים מצומצמת יותר מן הארץ (לו כבר מותרת אכילת בשר החיה והבהמה, מתוך צמצום אין סוף החיים בחי) ובשינוי המוחלט של אופן הופעת עוצמת חיים זו באברהם המתייחס אל אין סוף החיים שמן הארץ מכוח תמיכת אין סוף החיים שמן השמים (הציווי האלוהי – לך לך).
אנו נראה כי הופעת החיים ברמתה האלוהית מן הארץ ומשם דרך הבשר היא ההופעה התואמת את גדר החיים ה"גוויי", שבשלב הראשוני של הבריאה, אף בזמן האבות, הוא גדר החיים הבלעדי דרכו מופיעה שכינת אין סוף החיים על הארץ. אברהם הוא העומד בראשה כ"אב המון גויים" מעת התחדשותה, כשתמיכת אין סוף החיים המגיע מן השמים אמנם מקשה על הופעת מרחבי האין סוף בבשר, אולם מאידך מאפשרת את קיומה בלא סכנת הקריסה אל תוך ה"עצמי" כפי שנוצרה בדור המבול. התבוננות ביצחק, רבקה, יעקב רחל ולאה, יגדירו לנו את המשך התפתחות הופעת אין סוף החיים שבארץ, כשדמויות נוספות מחוץ למסגרת הישראלית – כנען, תרח, הגר, ישמעאל, עשו, לוט, אבימלך לבן וכו', יהיו שותפים אף הם בעיצוב אין סוף חיים מורכב זה לסניפיו השונים.

במעבר האבות למבנה השבטי (שניים עשר השבטים), תזוהה המשכת בניין החיים ה"גוויי" מכוח אין סוף החיים שמן הארץ, בשבטים היוצאים מרחל - מנשה, אפרים ובנימין הקרויים "גוי וקהל גויים"[5]. יחסו של יעקב אל יוסף, יחס השבטים אליו ויחסיו מול פרעה ומצרים, יבארו כי מאפיין אין סוף חיים זה הוא הבסיס ליכולת השליטה והכוונת המציאות.
עיון במאפיין כוחם של מנשה ואפרים, תפריט לנו את כוחו של יוסף לשתי פנים. אנו ניגע בייחודיות ומעלת כל אחד מצדדי הופעת כוחות אלו, ונעמוד על הקושי במימוש אין סוף החיים כשהוא מופיע מן האדמה בבשר דרך העמידה על המעלה מול החולשה של כל אחד מהם. הרחבת זווית הראייה ביחס לשני פני חיים אלו אנו נקבל מתוך התייחסות לגדעון ויפתח היוצאים ממנשה מדרך הנהגתם השונה במלחמתם ואל מול בני אפרים.
התבוננות בדרך הנהגתו של יהושע ובאופן כניסתו אל הארץ, תחשוף בפננו פנים נוספים (ואף חולשות) של הופעת אין סוף חיים זו המתגלים דווקא בכניסת ישראל אל הארץ.

שלב נוסף בהופעת אין סוף החיים שמקורו מן הארץ אנו נפגוש בהתבוננות על תקופת הנהגת שמואל ומקורותיה שבקורח הנוגעת בשיאה (האובדני) בפתיחת פי האדמה. את הנגיעה במאפייני אין סוף החיים הנובעים מן האדמה אנו ניצור לא רק בזוית נגיעתו של קורח הנפגש בפתיחת פי האדמה, אלא אף כפי שהם מופיעים מכוח דיבוב המרגלים את הארץ, מכוח הר גריזים ועיבל למדרגותיו השונות, ועד לפיעפוע עוצמת חיים זו בהנפשת הבשר לפתוח את פי האתון מכוח פעולותיו של בלעם.

הנפשת הארץ את כוחה, תקדם אותנו להכרת כוח ה"תאווה" של הארץ – עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם[6], משם ליכולת התאווה שבאדם ליצור אין סוף חיים באכילת הבשר – "בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּאכַל בָּשָׂר"[7], עד יכולתו לפעול כוח תאווה זה על הארץ לעצב את קווי החיים של האדמה עצמה – "וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם לִגְבוּל"[8].

שיא נוסף ביכולת כוח החיים בבשר להופיע אין סוף חיים אנו נזהה דרך פרשת את יפת התואר, ביכולת התאווה וה"חשק"[9] לפרוץ את גבולות החיים הגויים לאין סוף להופיע בהם "גירות" ואישות.

קו הבעה מקביל של אין סוף החיים המופיעים מן האדמה ייפתח מתוך הנגיעה במאפיין החיים ה"גוויי" הנוסף המגיע מרחל – בנימין. אנו נבאר בעזרת ה' את קושי הבעת אין סוף שביוסף המביא לצורך קיומו במקביל דרך בנימין, נאיר את ייחודיות ושונות נקודת מוצא אין סוף החיים שבו ביחס ליוסף (מעת לידתו ובברכות השבטים) ועד להופעתה השיאית במלכות שאול. אנו

---

[5] "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה **גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ** ... - גוי – בנימין. גוים - מנשה ואפרים שעתידים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים" (בראשית ל"ה, י"א ורש"י ד"ה גוי וד"ה גוים).

[6] "בְּרָכֹת אָבִיךָ גָּבְרוּ עַל בְּרָכֹת הוֹרַי **עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם** תִּהְיֶיךָן לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו" (בראשית מ"ט, כ"ו).

[7] "כִּי יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר **בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר**" (דברים י"ב, כ').

[8] "**וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם לִגְבוּל** קֶדְמָה מֵחֲצַר עֵינָן שְׁפָמָה" (במדבר ל"ד, י').

[9] "וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר **וְחָשַׁקְתָּ בָּהּ** וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה" (דברים כ"א, י"א) - וחשקת - **בחשקו תלה הכתוב** ואפי' אינה נאה" (רש"י קידושין כ"ב, ע"א).

נתקדם בהבנת מורכבות מגמת חיים זו דרך הפרשיות השונות במלכות שאול מפרשת המלכתו ועד לפרשיית מותו, ניגע בעוצמתה, כשלונותיה, ומשמעות חזרתה אל כוח משיחיותה דווקא בעת מות שאול ובניו. התבוננות בפרשיית מורדכי ואסתר תציג לנו את הביטויים הפרטניים שבהופעת אין סוף החיים שמכוח הגוף שבבנימין דרך התנהלות היחסים שבין אסתר, אחשוורוש והמן.

צד נוסף בהווייתו הגויית של בנימין יאור לנו מתוך זהותו הניתנת לו על ידי רחל בשמו – "בן אוני". גם פה ניגע הן בצד החיים שבו והן בצד הכשל שבו הממומש באובדן חלק ממשפחותיו לאחר מות אהרון, ובכילויו הכמעט מוחלט בפרשת פלגש בגבעה.

כשל זה יוביל אותנו לקשר מקביל הקיים בבנימין כלפי יהודה. צד זה שבבנימין יחשוף בפנינו "זהות "גויית מעודנת" שלו, הקרובה יותר להווייה ה"יהודית" שמכוח יהודה, המתייחסת למקור שמו – "בן ימין" – בן דרום. מתוך כך ניגע בעימות הקשה שבין יהודה ויוסף במצרים ביחס ל"אפוטרופוסות" על בנימין. אנו נבאר את חשיבות "נצחונו" של יהודה בחיבור הזה עם בנימין, ומאידך את האבדון שמביא כשלונו של יוסף בחורבן שני בתי המקדש.

הנגיעה בקושי העצום שביכולת מימוש אין סוף החיים בממד הגויי של החיים המופיע דרך האדמה, הבשר ובחומרי האדמה האחרים היוצאים ממנה והמעורבות משום כך של ממד החיים המופיע ביהודה במגמת חיים זו שאצל בנימין, תוביל אותנו להתבוננות במלכות דוד תוך הגדרת מקורות קיומו שמיהודה. אנו נבאר את ההבדל שבין משחיות שאול "בְּלִי מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן"[10] לבין זו של דוד הבנויה על משיחת שמן המשחה וניגע במעלתה במיוחד כנגד כשלונותיו של שאול. מאידך, ניגע בחוסר היכולת של מלכות זו להכיל בתוכה את משיחיות שאול והתוצאות האיומות המופיעות מן הנסיון הזה במות בנה הראשון של בת שבע, מות אמנון בכורו של דוד, מות אבשלום, חילול גופה של תמר ומות אדוניה ועד לגרימתו של דוד[11] לחלוקת מלכותו תוך חזרת חציה לידי שבט יוסף במלכות ירובעם ומתוך כך לגלות ישראל[12]. את ניסיון הכלת אין סוף החיים הגויי דרך ערוץ החיים שביהודה אנו נזהה אף בדרך התנהלותו של שלמה, בהשלכות שיש על כך על בנין המקדש, בנשיאתו את בת פרעה[13] בתוך אלף נשותיו מעמי הגויים ועד כדי סיכון קיום הווייתו בקיום ישראל העתידי[14]. אף בדוד העתידי ניגע ונפגוש את "דוד אחר" זה המיחד את עת ימות המשיח[15].

פרק מיוחד נקדיש למשיחיותו של שמשון. בו נפגוש בזווית הקיצונית ביותר של יכולת הופעת הגוף והכוחות הנילווים אליו את אין סוף החיים. כמו בשאול גם פה, הנבעתם של חיים אלו תעבור דרך מצבי כשל רבים תוך הצלחת קיבועם רק בעת מותו של שמשון.

---

[10] "הָרֵי בַגִּלְבֹּעַ אַל טַל וְאַל מָטָר עֲלֵיכֶם וּשְׂדֵי תְרוּמֹת כִּי שָׁם נִגְעַל מָגֵן גִּבּוֹרִים מָגֵן שָׁאוּל בְּלִי מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן" (שמואל ב', א', כ"א).

[11] "וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה תְּדַבֵּר עוֹד דְּבָרֶיךָ אָמַרְתִּי אַתָּה וְצִיבָא תַּחְלְקוּ אֶת הַשָּׂדֶה" (שמואל ב', י"ט, ל') – "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבשת אתה וציבא תחלקו את השדה יצתה בת קול ואמרה לו: **רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה**" (שבת נ"ו, ע"ב).

[12] "אמר רב יהודה אמר רב: אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו - שעל ידי שנחלקה המלכות העמיד ירבעם העגלים, שלא יעלו ישראל לירושלים לממשלתו של רחבעם " (המשך הגמרא שם שבת נ"ו, ע"ב ורש"י ד"ה ולא עבדו ישראל עבודה זרה).

[13] "אמר רב יהודה אמר שמואל: בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים, ועלה בו שירטון, ועליו נבנה כרך גדול של רומי" (שבת נ"ו, ע"ב).

[14] "אמר ריב"ל בשעה שנמנו וגמרו ג' מלכים וד' הדיוטות אין להם חלק לעוה"ב **בקשו לצרף שלמה עמהם** יצתה בת קול ואמרה (תהלים ק"ה) אל תגעו במשיחי אמר ר' יהודה בר סימון ולא עוד אלא שנתייחס ראש לשלשת יוחסין שנאמר (מלכים א', י"ד) ורחבעם בן שלמה, אמר ר' יודן בר סימון ולא עוד אלא ששרתה עליו רוה"ק ואמר ג' ספרים הללו משלי שה"ש וקהלת" (שיר השירים רבה פרשה א ד"ה ה ד"א חזית).
ובבמדבר רבה - "ג' מלכים ד' הדיוטות אין להם חלק לעוה"ב ... מי מנאן אמר רב אנשי כנסת הגדולה מנאום, אמר רב יהודה אמר שמואל **בקשו לצרף את שלמה עמהם** ובא דמות דיוקנו של דוד ונשתטח לפניהם לא השגיחו עליו יצאת אש מבית קדשי הקדשים וליהטה סביבותיהם ולא השגיחו עליה, יצאה בת קול ואמרה להן (משלי כ"ב) חזית איש מהיר במלאכתו וגו' מי שהקדים ביתי לביתו ולא עוד שביתי בנה בז' שנים וביתו בנה בי"ג שנה יתיצב לפני חשוכים לאו אלא לפני מלכים יתיצב (שם, משלי כ"ב) בל יתיצב לפני חשוכים ולא השגיחו עליה חזרה ואמרה להם (איוב ל"ד, ל"ג) הֲמֵעִמְּךָ יְשַׁלְּמֶנָּה כִּי מָאַסְתָּ כִּי אַתָּה תִבְחַר וְלֹא אָנִי וּמַה יָּדַעְתָּ דַבֵּר, מיד נמנעו מלצרפו עמהם" (במדבר רבה פרשה יד ד"ה א ביום השביעי).

[15] "אמר רב יהודה אמר רב: עתיד הקדוש ברוך הוא להעמיד להם **דוד אחר**, שנאמר (ירמיהו ל') ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם, הקים לא נאמר, אלא אקים" (סנהדרין צ"ח, ע"ב).

לאחר שהבאנו את עצמנו לרמת מחוייבות בבחינת קורות חייהם של האבות, כרמת המחוייבות שיש לנו בבחינת סוגיות הגמרא עד לפסיקת ההלכה, אנו חוזרים שוב אל דברי רש"י בפתיחתו על בראשית, לבחון אותם שלב אחרי שלב, באופן פרטני.

להתחיל דווקא מִבְּרֵאשִׁית – שפת האדמה – שפת הגויים

מוכרת פתיחתו של רש"י לספר בראשית, המבאר מדוע התחילה התורה מבראשית ולא מספר שמות במצווה הראשונה שהצטוו ישראל.

"בְּרֵאשִׁית - אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא (שמות י"ב ב') מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קי"א ו'), שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" (רש"י בראשית א', א').

סדר בריאת העולם נראה על פי דבריו של רש"י נועד לכאורה "להזכיר" לגויים כי את העולם כולו ברא הקב"ה וממילא "זכותו" היא לתת את הארץ לאשר ישר בעיניו". אולם התבוננות פשוטה מלמדת כי הבנה שכזו את דברי רש"י ריקה מתוכן, שהרי היא כולה בנויה על האמנת הגויים בתכני התורה ובתוך כך סיפור בריאת העולם, הבטחת הארץ לאברהם וכן הלאה. אולם הכופרים בשייכות ישראל לארצם כופרים גם בתוכן דברי התורה! בין אם הם כופרים במעשה בריאת העולם על ידי הקב"ה ובין אם הם כופרים בהבטחת ארץ כנען לישראל, הקדמת סיפור בריאת העולם אין בה בכדי לתת ביטחון לישראל על הזכות לארצם בדרך זו.
ינסה כל אחד מקוראי מאמר זה לדמיין את עצמו מגיש לכל אחד משונאי ישראל שהוא מעלה בדעתו את טענתו הנ"ל של רש"י. אין ספק כי עצם הרעיון היה מעלה גיחוך על שפתינו.

הקושי שבהבנת חיזוק מעמד ישראל בארץ כנען דרך סיפור בריאת העולם, מחייב אותנו "לתרגם" את מהלכו של רש"י באופן תוכני ומורכב יותר.

"כוח מעשיו הגיד לעמו" –כוח ה' שבאדם

יש להבין כי אכן מבחינה משפטית אין הקדמת סדר הבריאה נותנת הוכחה משמעותית כלשהי לאלו המסרבים להכיר בזכותם של ישראל על אדמתם. על כן, את דברי רש"י אין לייחס כלפי אלו העומדים נגדנו, אלא אל עצמנו אנו. הבנתו של רש"י היא כי בהתמודדות ישראל מול הגויים על ארץ כנען, הכלים המתאימים להתמודדות זו אינם אלו המופיעים דרך מצוות התורה, אלא דווקא אלו המופיעים אלינו דרך סדר בריאת העולם. על פי הבנה זו "**כוח מעשיו הגיד לעמו**" אינו מסתכם בגילויו של ה' אלינו את הסדר ההיסטורי של מעשה בריאת העולם, אלא חשיפתו של הקב"ה את **הכוח ועוצמות החיים** המופיעים לעולם דרך סדר הבריאה. "הגיד לעמו" הוא על פי הבנה זו במשמעות של "נתן לעמו". בחשיפתו לנו את סדר הבריאה, מוריש ה' לישראל את כוח מעשיו. כוח זה אמור לתת לישראל את היכולת לרשת את ארץ כנען ולסתום את פיות וטענות הגויים כנגד ירושה זו.
הבנה זו את מגמת "כוח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים", מחייבת ממילא גם להבין, שירושת כוח אלוהים זה לנו, אינה מתייחסת רק לחלק הראשון של פרשת בראשית, שהרי אם כך היה הדבר, ניתן היה להביא את סדר בריאת העולם, ומשם לעבור ביעף ל"חודש הזה לכם" – למצווה הראשונה שהצטוו ישראל, תוך דילוג על פירוט מורשת האבות שבהמשך ספר בראשית ועד ירידתם של ישראל למצרים (כפי שהכתוב יודע לעשות כשהוא רוצה להביא את סדר הדורות באופן קצרצר. עיין סדר הדורות מדור הפלגה ועד לתרח אבי אברהם - בראשית י"א). הכללת פרשיות בראשית כולן כחלק ממגמת "כוח מעשיו הגיד לעמו" משנה לגמרי את אופן ההתייחסות שלנו לפרשיות אלו. כתיבת פרשיות בראשית לא נועדה לשם זיכרון הסיפור ההיסטורי שבהם או הבאת מסר "רעיוני" או מסקנה "מוסרית" מתוך המפגש עם דרך התנהלותם. ה"סיפורים" כולם הם הביטויים השונים של "כוחות מעשיו" של הקב"ה אותם החיל בעולם דרך קורות העולם והדמויות השונות המופיעות בתורה. מתוך קורות העולם ודרך התנהלותם של הדמויות ומתוך יחסי הגומלין שלהם עם הקב"ה ועם הדמויות האחרות, אנו אמורים להגדיר את כוחות החיים שבמציאות שהם כוחו של הקב"ה השתול בעולם, להפנים אותם אל תוכנו ולפעול מכוחם למימוש התכלית האלוהית.

הבנה זו מבארת היטב את ההבדל בין הופעת התורה דרך "כוח מעשיו" לבין הופעתה דרך המצוות ("החודש הזה לכם שהיא מצווה ראשונה שהצטוו ישראל..."). בהופעת התורה דרך "כוח מעשיו" אנו נצרכים להוציא את כוחותיו של הקב"ה מתוך קורות העולם והתנהלותם של הדמויות שבכתובים. לעומת זאת בהופעת התורה דרך מצוותיה, האדם בונה את שכינת ה' בו דרך הדבקות במעשי המצווה. ברור הוא שהיכולת להפיק מדרך התנהלותם של דמויות התורה וקורותיהם את "דבר ה'" וכוח מעשיו של ה', היא קשה הרבה יותר מן היכולת להפיק אותם ממצוות ה' המופיעות לנו כמציאות משפטית. אולם מצד שני הופעת ה' דרך כוחות מעשיו שבבריאה ושבברואים, משתלבת בהרמוניה רחבה יותר עם המציאות ומאפשרת יכולת בחירה חופשית גדולה יותר מאשר דרך מעשי המצווה, הנבדלים יותר במהותם ושזיקתם למציאות היא במגמה של ציווי.

קביעת רש"י כי דווקא דרך "כוח מעשיו של הקב"ה" ניתן לדחות את טענת האומות כי ישראל לסטים שכבשו את ארצות שבעה גויים, משמעותה על פי דרכנו היא כפולה. **א.** ישראל יכולים לקבוע את מעמדם מול אומות העולם דווקא מכוח החלתם את שם ה' בם דרך "כוח מעשיו של הקב"ה. החלת שם ה' בם דרך המצוות, זרה היא למציאות הגויית ועל כן אינה יכולה להשפיע עליהם להכיר בישראל. **ב.** מעמד ארץ ישראל וכוחה תואם יותר למאפייני החיים כפי שהם מופיעים מ"כוח מעשיו של הקב"ה, ופחות מכוח המצוות. הגדרת ארץ ישראל כ"נחלת גויים" אף היא מלמדת כי תכונותיה של הארץ ודרך הופעת כוחה, מתאימות יותר לדרך ההופעה ה"גויית" של החיים ופחות לדרך הציווי. מכאן אנו למדים ממילא, כי הופעת החיים בהמשך התורה דרך המצוות תהיה דרך התאימה יותר לישראל כמציאות נבדלת מן הגויים, בעוד כוחות החיים האלוהיים המופיעים דרך כוח מעשיו של ה' בבריאה ובדרכי התנהלות האבות ונלוויהם, משתלבים עם המרקם הגויי של החיים להובילו.

פתיחת ה' את התורה בספר בראשית, נועדה אם כן להוריש לישראל את "כוח מעשיו" של ה' מתוך ההבנה הברורה שבעל "כוח מעשיו" של ה', הוא ממילא אדוני "נחלת גויים" ומתוך כך גם מנהיג העולם כולו.

מהיכן מתחילה ה"רֵאשִׁית"?

דחיקת קורות בריאת העולם כסיפור היסטורי שמטרתו להאדיר את שם ה' כגורם המרות העליון שבמציאות, וההבנה כי קורות העולם מניחים לפנינו את מערך הכוחות עימהם עלינו לפועל במציאות, נותנות משמעות קריטית לדיון הארוך שעושה רש"י בכתוב במשמעות "בראשית ברא אלוהים וכו'.

בהתייחסותו של רש"י לדברי הכתוב "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם" (בראשית א', א'-ב'), טורח רש"י לדחות את האפשרות כי הכתוב בה להציג את סדר הבריאה משתי סיבות[16]. מתוך כך הוא מבאר את "בְּרֵאשִׁית" – "**בשביל התורה** שנקראת ראשית דרכו (משלי ח' כ"ב), **ובשביל ישראל** שנקראו ראשית תבואתו (ירמיה ב', ג')". הבנה זו הופכת לחלוטין את מיקום קורות הבריאה במערכת כוחות החיים האלוהיים. אם פתיחת התורה דווקא בסדר הבריאה ביארה לנו כי קורות הבריאה שהינם "כוח מעשיו" של ה' אותם הוא "מגיד לעמו", הם הדרך ליצירת היחס ל"נחלת גויים" והם הבסיס להופעת חיים אלוהיים שיש להם שלטון על הארץ, הרי עתה המשך ביאורו של רש"י כי "בראשית" הינם ישראל והתורה, מטפיל את כל כוחות הבריאה לתורה שעיקרה היא מגמת ציוויה, ולישראל הקרואים בשם זה כעם, מכוח יציאת מצרים ומעמד הר סיני.

רש"י, אם כן בהתעכבותו על משמעות "בראשית" אינו עוסק בפרשנות גרידא, אלא מציב את יחסי הגומלין שבין דרך הופעת החיים הבראשתיים כפי שמופיעים בקורות הבריאה, לבין גדרי החיים כפי שמתעצבים לאחר מכן בציווי התורה ודרך עם ישראל. סדר בראשית הינו על פי קביעת רש"י אמצעי המופעל על גבי ישראל והתורה[17].

ביאורו הנוסף של רש"י, מציג מעמד עצמאי יותר לגורמי החיים שבבראשית כמחוללים הראשונים של החיים.

---

[16] **סיבה ראשונה**: ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא להורות כך, היה לו לכתוב בראשונה ברא את השמים וגו', שאין לך ראשית במקרא שאינו דבוק לתיבה של אחריו, כמו (שם כ"ו א') בראשית ממלכות יהויקים.

סיבה שניה: "...ואם תאמר להורות בא שאלו תחלה נבראו...אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו, שהרי כתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ועדיין לא גלה המקרא בריית המים מתי היתה, הא למדת שקדמו המים לארץ. ועוד שהשמים מאש ומים נבראו, על כרחך לא לימד המקרא סדר המוקדמים והמאוחרים כלום".

[17] אכן, באופן חריף פחות מזה שעושה רש"י, מופיע היחס הזה מעצם העובדה כי כל סדר בראשית מובא אלינו מכוח מעמד הר סיני, שם מקבל משה את התורה מבראשית. ספר בראשית אינו מגיע אלינו כספר קדום מלפני מתן תורה, אלא כחלק בלתי נפרד ממתן תורה של הר סיני.

"...ואם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך ויאמר אלהים יהי אור".

בולט הוא שאף בהצגתו את כוח החיים של בראשית ככוח החיים הבסיסי המחולל את החיים האלוהיים, הרי נקודת המוצא של חיים אלו היא – "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר" (בראשית א', ג')". תיאור הכתוב - "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם" (בראשית א' ב'), אינו כלול בהגדרת כוחות החיים הנגישים של המציאות, אלא תיאור המצב הקודם לנקודת מוצא החיים.

החשיבות שרואה רש"י שלא להכליל את "...בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם" כחלק מסדר הבריאה, היא כה גדולה, שהוא טורח לדחות הבנה זו פעמיים.

"ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא להורות כך, היה לו לכתוב בראשונה ברא את השמים וגו'... ואם תאמר להורות בא שאלו תחלה נבראו...אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו...".

מדוע כה חשוב לרש"י לדחות הבנה זו של תחילת ספר בראשית? ברור שאם בפרשנות המקרא היינו עוסקים, לא הייתה נודעת לעניין זה חשיבות גדולה מעבר להבנת פשט הכתובים. אולם על בסיס הבנת כל קורות הבריאה כ"כוח מעשיו הגיד לעמו", ההשלכה מאופן ביאור שני הפסוקים הראשונים היא עצומה. אם מבארים אנו את "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" כהצבת סדר הבריאה, הרי דברי הכתוב בפסוק ב' – "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם" הינם חלק בלתי נפרד מסדר הבריאה וממילא חלק בלתי נפרד מכוח מעשיו של ה' שהגיד לעמו ושעימו אנו אמורים לפעול את העתיד. כוחם של ישראל על בסיס הבנה זו, לא מתחיל רק מ"וַיְהִי אוֹר" אלא עוד משלב אחד קודם שאינו רק תיאור ה"כאוס" שלפני הבריאה, אלא הגדרת כוח חיים הניתן להפעלה.

אכן, פשט הכתובים מבחינה לשונית מטה לכיוון הבנה זה אותו טורח רש"י לדחות.

בְּרֵאשִׁית\בתחילה, בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ. בשלב זה הָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם. השלב הבא לאחריו – "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר".

כך מבאר תרגום יהונתן

*"**מן אוולא** ברא ה' ית שמיא וית ארעא. וארעא הות תהייא ובהייא צדיא מבני נש וריקניא מן כל בעיר וחשוכא על אפי תהומא ורוח רחמין מן קדם ה' מנתבא על אנפי מיא".*

מהו "מן אוולא"?

פרוש יהונתן מבאר כי "מן אוולא פי' **בתחלה**". דוגמא ללשון זו הוא מביא מפרשת לך לך שם מתרגם תרגום יהונתן על הפסוק "וַיִּסַּע מִשָּׁם הָהָרָה מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל וַיֵּט אָהֳלֹה בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעַי מִקֶּדֶם מִזְבֵּחַ שָׁם וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'" (בראשית י"ג, ג') כ"ואזל למטלונוי מדרומא ועד בית אל ותב עד אתרא דפרסיה תמן למשכניה מן **אַוּלָא**...".

את דבריו מסיים פרוש יהונתן – "וס"ל כאן **שבא להורות סדר הבריאה**".

הבנה זו את מערכת הכתובים, אינה מאפשרת "דילוג" על תיאור הכתוב – ", "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם". היא מחייבת התבוננות גם על תיאור זה כחלק בלתי נפרד מ"כוח מעשיו אותו הגיד ה' לעמו".

מגמה זו, משליכה ישירות אף על תחילת הכתוב - "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ" אם אכן "בְּרֵאשִׁית" מציין את סדר הבריאה, בריאת השמים והארץ של פסוק א', אינה יכולה להיות מקבילה לזה המופיעה בהמשך הכתובים במעשה הבריאה של היום השני - "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם...וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקָּווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מָקוֹם אֶחָד וְתֵרָאֶה הַיַּבָּשָׁה וַיְהִי כֵן (בראשית א', ח' – ט'), שהרי ההמשך הישיר של "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ" הוא - "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם", שהוא תיאור המקדים את בריאת השמים והארץ ואף סותר בתיאורו את דרך קיומם לאחר ברייתם.

הבנת "בְּרֵאשִׁית" כסדר הבריאה מחייבת אותנו אם כן להבין ישנם שני מישורי קיום המופיעים בתחילת ספר בראשית. האחד בו השמים והארץ הם חלק בלתי נפרד מהגדרת - "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם". השני, מופיע רק לאחר ציווי ה' – " וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר" (פסוק ג), בו השמים והארץ הם חלק מתהליך הבריאה של היום השני.

מהו אם כן כוח הקיום של השמים והארץ, כשהארץ היא תוהו ובוהו וחושך על פני תהום...?
בכדי לענות על שאלה זו אנו נצרכים להוציא את ה"תֹּהוּ" וה"בֹּהוּ" וה"חֹשֶׁךְ" ואף את ה"תְּהוֹם" מהגדרת ה"כָּאוס" שלהם להגדרת חיים מסודרת.

ה"תֹּהוּ" – תשתית העולם שלפני סדר המחשבה והדיבור

כפי שבארנו, התייחסות רש"י למצב ה"תהו" הוא כמצב של אי סדר, שהרי נקודת האחיזה הראשונית בבריאה מתחילה על פיו רק מנקודת המוצא של "ויאמר אלוהים יהי אור".

"תהו לשון תמה ושממון שאדם תוהא ומשתומם על בהו שבה" (רש"י ד"ה תהו ובהו)
תהו - אישטורדישו"ן בלע"ז [מבוכה]:

במסכת סנהדרין מגדיר רש"י את מצב ה"תוהו" כמצב שלפני הופעת התורה

*"תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, **שני אלפים תוהו**, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח.*
*רש"י: "שתי אלפים היה תוהו - **תחת שלא ניתנה עדיין תורה והיה העולם כתוהו**, (סנהדרין צ"ז, ע"א).*

דווקא ביאור זה של רש"י פותח פתח להבנת ה"תוהו" כמערכת של חיים בפני עצמה, שהרי מצב ה"תוהו" חורג בהתייחסות הגמרא מן השלב שלפני הבריאה ומתייחס לכל תקופת האבות ועד למתן תורה. מכאן יש לנו להבין שה"תוהו" הינו הגדרת מערכת החיים הקודמת למערכת המושתת על ציווי ומצוות התורה. שיאה המוחלט הוא אכן בשלב המקדים ל"ויאמר אלוהים יהיה אור", אולם מגמתה נמשכת גם הלאה עד לשלב התורה של היקום.

אכן במסכת סנהדרין עצמה, אנו מוצאים כי ה"תוהו" הוא הביטוי לתשתית הקיומית הקודמת לגדרי העולם הנברא בדיבור.

*"אמר רבי חנן: למה נקרא שמה תושיה - ...**דברים של תוהו, שהעולם משותת עליהם**.*
*רש"י: "דברים של תוהו - דיבור וקרייה בעלמא, **וכל דיבור אין בו גשישה** ממש כתוהו הזה, ואף על פי כן עולם משותת עליהם, ונוטריקון הוא: ת"ו - תוהו, שייה – משותת" (סנהדרין כ"ו, ע"ב).*

אף שהנושא המדובר בגמרא הוא התורה שאותה היא מכנה "דברים של תוהו", אנו למדים כי, כי ה"תוהו" הינו מציאות תשתיתית אולם ברמה הקשה לאחיזה מפני שגדריה וחוקיה אינם כלולים בגדרי העולם הקיים לאחריה – "דיבור וקרייה בעלמא, וכל דיבור אין בו גשישה ממש כתוהו הזה ואף על פי כן עולם משותת עליהם". הגמרא מדברת על היחס שבין תובנת התורה לתובנת המציאות האנושית, שהתורה לגביה היא כ"תוהו". אנו מדברים על תשתית החיים הקדומה לדיבור התורה, כשתשתית זו היא כ"תוהו" ביחס לגדרי החיים המושתתים על הדיבור המופיע בתורה.

מהי אותה תשתית קיומית שהגדרים והחוקים המופיעים בתורה אינם שייכים בה?

אונקלוס מתרגם:

"צדיא וריקניא".

רש"י מבאר:

"תהו לשון תמה ושממון שאדם תוהא ומשתומם על בהו שבה - לשון רקות וצדו".

האם נוכל להוציא מן ה"צדיא" משמעות של חיים ולא של העדר?

משמעות שכזו אנו מוצאים בעשו.

צָדוֹ – כוח החיים הזורמים מעצמם

את אישיותו של עשו מגדיר הכתוב כ"איש ציד".

*"וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֵשָׂו **אִישׁ יֹדֵעַ צַיִד** אִישׁ שָׂדֶה ..." (בראשית כ"ה, כ"ז).*

נראה לכאורה כי המדובר באיש ציד הצד את מזונו מן השדה. אולם רש"י במקום מכניס אותנו לקושי בהבנה זו בהגדרתו את עשו כ"**בטל** וצודה".

*"איש שדה - כמשמעו אדם **בטל וצודה** בקשתו חיות ועופות".*

ברור כי את משמעות הבטלה לוקח רש"י מלשון הריקנות של ה"צדה". אולם ביחס לפשט עיסוקו של עשו כ"איש ציד", לכאורה הבטלה אינה אחת מחסרונותיו, שהרי בכדי לצוד יש צורך בעמל רב.

הכללת הבטלה כחלק מהגדרת "איש הציד", מחייבת אותנו להתבוננות נוספת על שורש פעולה זו – צ.י.ד.

מן הכתוב ביחזקאל אנו למדים כי פעולת הציד וכוח המשיכה שיש לאדם למשוך אליו את העומדים סביבו, מאותו שורש הם מגיעים.

*"וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוק הוֹי לִמְתַפְּרוֹת כְּסָתוֹת עַל כָּל אַצִּילֵי יָדָי וְעֹשׂוֹת הַמִּסְפָּחוֹת עַל רֹאשׁ כָּל קוֹמָה **לְצוֹדֵד נְפָשׁוֹת** - הן צדות הנפשות לגיהנם שמחזיקות ידי הרשעים לקסום להם שלום ומרפות ידי צדיקים לקסום להם רעה" (יחזקאל י"ג, י"ח).*

כך מבאר מילון אבן שושן את המושג "מצודד".

*"מצודד - שובה, לוקח שבי, **מושך את הלב**" (מילון אבן שושן).*

מן המדרש אנו למדים כי אכן צידתו של עשו לא מכוח מאמץ ומלחמה היא באה, אלא מכוח משיכת כל החי אליו.

*"...שבשעה שהיה לובשו (את בגדי האדם הראשון) ויוצא לשדה היו באים **כל חיה ועוף שבעולם ומתקבצין אצלו**..." (בראשית רבה פרשה סג ד"ה יג ויאמר יעקב).*

מכאן ברור הוא שישיבתו של עשו בטל, נובעת היא מיכולת השלמת עצמו ללא דאגה או מאמץ, אלא בזרימה טבעית, כראש פירמידת החי.

דרך חיים זו בזוויתה החיובית – מכוח ה"צדו" בלא מאמץ, תכנון ומחשבה, מביאה הגמרא בהשוואת מעלת החי ביחס לאדם.

"ר"ש בן אלעזר משום רבי מאיר ראית מימך ארי סבל ארי קייץ שועל חנווני זאב מוכר קדירות והן מתפרנסין בלא צער ולמה נבראו לשמשיני ואני נבראתי לשמש את קוני והרי הדברים קל וחומר ומה אם אילו שנבראו לשמשיני כך הן מתפרנסין בלא צער אני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאהא מתפרנס בלא צער ומי גרם לי להיו' מתפרנס בצער הוי או' חטאיי על שהירעתי מעשיי קיפחתי פרנסתי" (ירושלמי קידושין פרק ד', הלכה י"א).

נמצאנו למדים, כי שלב ה"צדה" שבבריאה הינו שלב בו הופעת החיים נעדרת חוקים וממילא גם את צורך התכנון המאמץ וק"ו שלא את הצורך לקיים את חוקי התורה בכדי להגיע להשלמתה.
ה"תוהו ובוהו" הינו כָּאוֹס לעולם בו מחויב סדר, חוקים ומאמץ בכדי להגיע לשלמות. אולם בסיס העולם מופיע כך שעצם קיומו הוא שלמות מהותו. פתיחת ספר בראשית באה ללמד אותנו כי תשתית העולם מן ה"תוהו ובוהו" היא מגיעה.

התבוננות בביאור הרמב"ן ל"תוהו ובוהו" תיתן לנו נקודת אחיזה נוספת בהבנת תשתית קיומית זו.

*"...ודע, כי השמים וכל אשר בהם חומר אחד, והארץ וכל אשר בה חומר אחד. והקב"ה ברא אלו שניהם מאין, ושניהם לבדם נבראים, והכל נעשים מהם: והחומר הזה, שקראו היולי, נקרא בלשון הקדש תוהו, והמלה נגזרה מלשונם (קדושין מ' ב') בתוהא על הראשונות, מפני שאם בא אדם לגזור בו שם, תוהא ונמלך לקוראו בשם אחר, **כי לא לבש צורה שיתפש בה השם כלל**. והצורה **הנלבשת לחומר הזה נקראת בלשון הקדש בהו והמלה מורכבת, כלומר **בו הוא**, כמלת לא תוכל עשהו (שמות י"ח י"ח) שמחוסר הו"ו והאל"ף, עשו הוא" (רמב"ן בראשית א', א').*

אם נצרף את דברי הרמב"ן ליסוד אותו בנינו עד עתה, יוצא כי גורמי המציאות בשלב ה"תוהו ובוהו" הוא גורם החומר (– התוהו), והצורה (– הבוהו). בתוכם כנוסה כל עוצמת החיים ברמתה האלוהית. המחשבה, הדיבור הכוונה וממילא הפעולה המכוונת, אינם חלק מעולם זה ועל כן לא ניתן לבטא עולם זה במילים.
ברמה הבסיסית ביותר מופיעה מגמה זו בשלב ה"תוהו ובוהו", אותו מוציא רש"י כליל מגדרי המציאות הנגישים לאדם. רק כוח פשט הפסוקים ותרגום יהונתן כמובא לעיל, משמרים מגמה זו הקודמת לתורה להיות אף היא חלק מ"כוח מעשיו" אותם הגיד ה' לעמו, לשם בניית העתיד.
הגדרת כל אלפיים השנים עד לזמן מתן תורה[18] כאלפיים שנות תוהו, מלמדת כי מגמה זו בו תכלית המציאות מופיעה מכוח עצמיותה בחומר ובצורה ולא מכוח הציווי המגיע אליה מן התורה, תהיה דומיננטית ברמות שונות לאורך כל ספר בראשית. מכוח מגמת חיים זו, הדמויות, יחסי הגומלין שביניהם והתרחישים ה"היסטוריים" המופיעים בתורה הם יהיו הנשאים של כוחות החיים האלוהיים, כפי שבארנו מכוח פתיחת ספר בראשית בקורות הבריאה ולא במצווה הראשונה שקבלו ישראל במצרים. ארץ ישראל כ"נחלת גויים" ועולם ה"גויות" כולו, בנויים כאמור על תשתית תהו ובוהו זה.

שריד לכוח ה"תוהו ובוהו" כמשתית לחיים פעילים, אנו מוצאים אצל סנחיריב המשתמש בו במרידתו בה'.

*"...גיאותו של סנחריב, שהיה יושב על כסאו **והיו תחתיו אבני תוהו ובוהו** והיה מזדעזע, **והיו אותן האבנים מתבקעין ומוציאין מים** שנאמר אֲנִי קָרָתִי וְשָׁתִיתִי מָיִם (ישעיה ל"ז כ"ה), בסוף נתגאה ואמר (ישעיהו ל"ו, כ') מִי בְּכָל אֱלֹהֵי הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הִצִּילוּ אֶת אַרְצָם מִיָּדִי כִּי יַצִּיל ה' אֶת יְרוּשָׁלַם מִיָּדִי. מה היה בסופו, וַיְהִי הוּא מִשְׁתַּחֲוֶה בֵּית **נִסְרֹךְ** אֱלֹהָיו וְאַדְרַמֶּלֶךְ וְשַׂרְאֶצֶר בָּנָיו הִכֻּהוּ בַחֶרֶב וְהֵמָּה נִמְלְטוּ אֶרֶץ אֲרָרָט וַיִּמְלֹךְ אֵסַר חַדֹּן בְּנוֹ תַּחְתָּיו (שם ישעיהו ל"ז ל"ח) (אוצר המדרשים עמוד סט ד"ה ארבעה מלכים נתגאו).*

לא בכדי, אלוהיו של סנחיריב היושב על אבני התוהו ובוהו הוא נסר מתיבתו של נוח.

"וַיְהִי הוּא מִשְׁתַּחֲוֶה בֵּית נִסְרֹךְ אֱלֹהָיו...- נסר מתיבתו של נח כדמפורש באגדת חלקו" (רש"י ישעיהו ל"ז, ל"ח).

במרידתו בה', מנסה סנחיריב להתקיים על תשתית היקום הבראשיתית – ה"תוהו ובוהו" עליהם הוא בונה גם את כיסא מלכותו. הנסר מתיבתו של נוח, הוא השריד מעולם בראשיתי זה שדרכי התנהלותו קרובים עוד לתשתית ה"תוהו ובוהו". על כן אותו הוא עושה לאלוהיו.

החֹשֶׁךְ - מרחב החיים הקודם לאור

הבנת ה"תוהו ובוהו" כמערכת חיים נגישה, שופכת אור שונה גם על המשך תיאור הכתוב -

"...וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם" (בראשית א', ב').

אין אנו יכולים להסתפק בהגדרת החושך והתהום כתיאורי חידלון המתפרטים מן ה"תוהו ובוהו". ה"חושך" וה"תהום" חייבים להוות אף הם גורמי חיים תשתיתיים, הקודמים לעולם ה"אור", המחשבה, הדיבור ותיאור השם.

---

[18] שאינו מוגדר מזמן מתן תורה בהר סיני, אלא מן השלב בו מקיים אברהם את התורה מהיותו בן חמשים ושנים (עיין על כך במסכת ע"ז ט' ע"א).

אכן, כבר בתיאור מעשה הבריאה נשללת האפשרות כי החושך הוא "העדר אור".

"וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ" (בראשית א', ד').

אם החושך, העדר אור הוא בלבד, לא תתכן כל הבדלה בין האור ובין החושך, שהרי החושך אינו מאום.

נגיעה מסוימת במשמעות ה"חושך" כמציאות שאינה העדר אור אנו מקבלים מחושך מצרים.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה נְטֵה יָדְךָ עַל הַשָּׁמַיִם וְיִהִי חֹשֶׁךְ עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם **וְיָמֵשׁ חֹשֶׁךְ** -...ומדרש אגדה פותרו לשון (דברים כ"ח, כ"ט) ממשש בצהרים, שהיה כפול ומכופל ועב **עד שהיה בו ממש**" (שמות י', כ"א).*

עד כדי כך מגיעה ממשות החושך, שבשלב העצמתו, לא יכולים המצרים לשנות את מצבם מעומד ליושב וכן להיפך.

*"וַיְהִי חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁלֹשֶׁת יָמִים וגו' - חשך של אופל שלא ראו איש את אחיו אותן שלשת ימים. ועוד שלשת ימים אחרים **חשך מוכפל על זה, שלא קמו איש מתחתיו. יושב אין יכול לעמוד, ועומד אין יכול לישב**" (שמות י', כ"ב).*

המדרש על מכת החושך, מחבר בין חושך מצרים לבין החושך על פני תהום של מעשה הבריאה.

*"ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך אפלה (שמות י'). מהיכן היה החשך? ... ור' נחמיה אומר: מחשך של גיהנם היה...שנאמר: והיה במחשך מעשיהם (ישעיהו כ"ט), לפיכך הקב"ה מכסה עליהם את התהום שהוא חשך, שנאמר: **וחשך על פני תהום** (בראשית א') - זו גהינם. הוי אומר: חשך שהביא הקב"ה על מצריים מתוך גהינם היה" (שמות רבה פרשה י"ד ה"ה יד, ב' ויט).*

אם נקפיד להתייחס אף לחושך כגורם תשתיתי של חיים (ולא כגהינום על פי דברי המדרש הבנוי מכוח המשכת הבריאה מ"יהי אור"), הרי תכונתו של החושך הוא ב"וְיָמֵשׁ חֹשֶׁךְ" - התגברות ומרכזיות כוח המישוש בהוויית המציאות. אם באור, עיני האדם הם גורם המפגש המרכזי עם המציאות, הרי בחושך גורם המפגש המרכזי של האדם עם המציאות הוא חוש המישוש. את המצב הזה אנו נצרכים לנכס להווייתי החושך לא רק כאמצעי גרידא על מנת להסתדר עם העדר האור, אלא ככלי המלמד על העצמת החיים המופיעה במרחב החושך. משמעות הדבר היא שבעולם ה"חושך", מסת ממשות החומר היא הרבה מעבר לזה של העולם הנברא ב"אור", שהוויית המראה היא השולטת בו. על כן, במרחב חיים זה המישוש כאמור הוא כלי חוויית החיים.

העצמת ה"חושך" כחיים הנמשכים מהוויית ה"תוהו ובוהו", מקדמת אותנו להמשך הכתוב, הממקם חיים אלו ב"תְּהוֹם" – "וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם"

התְּהוֹם – תשתית הארץ.

המדרש (המובא לעיל), אכן קובע זהות בין החושך לבין התהום.

*"...לפיכך הקב"ה מכסה עליהם את **התהום שהוא חשך**, שנאמר: וחשך על פני תהום".*

האברבנאל, אף ממחבר בין הוויית ה"תוהו" לבין מציאות התהום אף בשמותיהם.

*"...היה מי שפרש **תֹּהוּ לשון תֵּהוֹ** ושהמ"ם בו נוספת כמו שאמר רוקם חינם ושהיה ענין הכתוב שבתחילה הבריאה הייתה **ארץ כלה מכוסה מים שהוא התהום**..."[19].*

מהו גורם הכוח הנקרא תְּהוֹם, ומה משקלו בהוויית בראשית וממילא במכלול "כוח מעשיו שהגיד ה' לעמו"? על כך נוכל ללמוד ממעורבות התְּהוֹם בפרשיות ים סוף ויונה.

[19] עיין אבן עזרא במקום החולק עליו.

אל בקיעת ים סוף מתייחס הכתוב כגילוי יסודות התבל.

*"וַיֵּרָאוּ אֲפִקֵי יָם **יִגָּלוּ מוֹסְדוֹת תֵּבֵל** בְּגַעֲרָת ה' מִנִּשְׁמַת רוּחַ אַפּוֹ" (שמואל ב', כ"ב, ט"ז).*

את הבקיעה זו של ים סוף מגדיר רש"י כבקיעת התהום.

*"**שנבקע התהום** כשנבקע ים סוף נבקעו כל מימות שבעולם".*

נמצאנו אם כן למדים כי בנגיעה בתהום הארץ, היא הנגיעה ביסודותיה.

את ההתייחסות לירידה אל תוך התהום כנגיעה ביסודות הארץ אנו מוצאים בחז"ל גם בפרשת ירידת יונה אל תהומות הים.

"לְקִצְבֵי הָרִים יָרַדְתִּי - לסוף מדת ההרים הקבועים על התהום ירדתי" (יונה ב', ז').

המדרש מרחיב עוד יותר את משמעות עומק ירידתו של יונה לתהומות.

*"... והראהו **עמודי ארץ** במכוניה שנ' (שם יונה ב') הארץ בריחיה בעדי לעולם, והראהו שאול תחתית שנא' (שם) ותעל משחת חיי ה' אלהי, והראהו גיהנם דכתיב (שם) מבטן שאול שועתי שמעת קולי, **והראהו תחת היכל ה'** שנא' (שם) לקצבי הרים ירדתי, **מכאן אנו למדים שירושלים על שבעה הרים עומדת**, וראה שם **אבן שתייה** קבועה בתהומות, וראה שם בני קרח עומדין ומתפללין עליה, (מדרש תנחומא פרשת ויקרא סימן ח ד"ה ויקרא אל).*

ירידת יונה אל התהומות משמעותה היא - חשיפתו את עמודי הארץ עליה מכונן העולם, את "קצבי ההרים" (המתורגם כ"עקרי טוריא") ומשתיות הארץ (אבן השתייה).

התהום הינו על פי שתי המקורות הנ"ל, מקור החיים של היקום, הנובע מעומק הארץ.

ממקום חיים זה מתגדלים ומתעצמים הגויים.

*"הִנֵּה אַשּׁוּר אֶרֶז בַּלְּבָנוֹן ...מַיִם גִּדְּלוּהוּ **תְּהוֹם רֹמְמָתְהוּ**..." (יחזקאל ל"א, פסוק ג'- ז').*

"**תְּהוֹם רֹמְמָתְהוּ**" מבואר בשני קווים מקבלים. האחד התגלות והתעצמות אשור בקרב העמים.

"מים גדלוהו תהום רוממתהו - בעממיא סגי, בסומכוותא תקוף, ית מלכיא שעביד לתחות מלכותיה, וית שלטונוהי מני על כל מדינות ארעא..." (רש"י במקום).

הקו השני, ההתחברות אשור אל מקור החיים אותו חושף יונה בירידתו לתהום.

*"מים גדלוהו תהום רוממתהו - ועל **ששמע לקול יונה בן אמתי שירד לתהום** ושבו אנשי נינוה מן החמס אשר בכפיהם" (המשך רש"י שם).*

ברור שלו רק לעצם שמיעת נווה ליונה היה מתכוון הכתוב, לא היה הכתוב נוקט בלשון סתרים – "תְּהוֹם רֹמְמָתְהוּ". נקיטתו בלשון זו, נועדה לבאר את הכוח המחולל את תשובתם של נינווה והתעצמותם מתוך כך.

מהו מאפייני מקור חיים זה שמעומק הארץ? כפי שבררנו ממשמעות ה"תוהו", ה"בוהו" וה"חושך" ערוץ חיים זה מונע מכוח העצמת מסת החומר שבו. המגע הפיזי הוא גורם התקשורת הדומיננטי בו, כשממד המחשבה והדיבור, אינם ברי משמעות בעולם זה.

מתוך מקור חיים זה – התהום, נוצר האדם.

האדם – נפש חיה מתהום האדמה.

*"**וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ** וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה. וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב', ו' - ז').*

מייד לאחר הזכרת הכתוב את האד העולה מן הארץ, מביא הכתוב את מעשה בריאת האדם מן האדמה.

רש"י במקום מתייחס לזיקת הפסוקים ומבאר כי בריאת האדם נעשית מגבילת מי התהום בעפר הארץ.

*"ואד יעלה - לענין בריאתו של אדם, **העלה את התהום והשקה העננים לשרות העפר ונברא אדם**, כגבל זה שנותן מים ואחר כך לש את העיסה, אף כאן והשקה ואחר כך וייצר".*

משמעות הדבר היא, כי בבריאתו, יונק האדם את כוחו מן התהום. תכונותיו ודרכי פעולתו יהיו על כן תואמים ונגזרים מתכונות התהום כפי שהבאנו לעיל.

נפש חיה – או רוח ממללא?

את הקונפליקט שראינו ביחס ל"בראשית", בין פשט הכתובים לבין התווייתו של רש"י, אנו מוצאים אף ביחס למעשה בריאת האדם.

פשט הכתובים מבאר כי האדם מן האדמה נוצר. גם כשה' נופח באפו נשמת חיים, מוגדר האדם כ"נפש חיה".

*"**וַיִּיצֶר** ה' אֱלֹהִים **אֶת** הָאָדָם **עָפָר מִן** הָאֲדָמָה **וַיִּפַּח** בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם **לְנֶפֶשׁ חַיָּה**" (בראשית ב', ז').*

לשון המקבילה גם לחיות והבהמות –

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ **נֶפֶשׁ חַיָּה** לְמִינָהּ" (בראשית א', כ"ד).*

רש"י לעומת זאת מטה את עיקר משקל בריאתו של האדם להפחת נשמה באפיו המגיעה מן העליונים, כשהגדרתו כ"נפש חיה" היא "חיה שבכולן", מכוח תוספת **הדעה ודיבור** שבו.

*"ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים **ונשמה מן העליונים**. לנפש חיה - אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בו **דעה ודבור**".*

כך מתרגם אף אונקלוס.

*"וברא יי אלהים ית אדם עפרא מן ארעא ונפח באפוהי נשמתא דחיי והות באדם **לרוח ממללא**".*

ברור כי על פי פשט הכתובים, הזיקה שבין האדם כ"נפש חיה" לבין הבהמה והחיה היא קרובה הרבה יותר.

ב"חיפוש" ה' אחר "עזר כנגדו" לאדם, עולה שוב הזיקה החזקה שבין האדם והחי.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. **וַיִּצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמָיִם** וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ. וַיִּקְרָא הָאָדָם **שֵׁמוֹת** לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה **וּלְאָדָם לֹא מָצָא** עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (בראשית ב', י"ח – כ').*

באופן שאינו מקרי בצמוד לדרישת "עזר כנגדו" לאדם, מביא הכתוב את מעשה יצירת חיית השדה ועוף השמים, קריאת האדם להם שמות, וקביעת הכתוב כי "לְאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ". מצמידות פסוקים זו עולה כי ניסיון החיבור הראשוני לאדם, היה מן החי. "קריאת השמות" לחי היא המכריעה בסופו של דבר כי חיבור זה אינו מתאים ומשם מפיל ה' תרדמה על האדם ומוצא לו את עזרו מבשרו.

כך מסיק רש"י מנקיטת האדם בלשון "זאת הפעם", לאחר שמובאת אליו חווה.

*"וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי - מלמד **שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהם עד שבא על חוה**" (שם פסוק כ"ג ורש"י שם).*

ברור כי ביחסי גומלין שכאלו בין האדם כ"נפש חיה" לבין נפש החיה, לא הדיבור והדעה הם כלי הקשר והביטוי, ואף "קריאת השמות" לא מכוח הדיבור נעשית. קריאת "שם" דרך מעשה ביאה לא תתכן בעולם בו הדעה והדיבור הם השולטים. הקמת השם דרך מעשה ביאה אפשרית רק דרך קישור גופני, **אמנם קישור גופני בערך שכזה הנוגע במגמת ה"שם"**. את היכולת להגיע לרמת קישור גופני שכזה, מקבלים החי והאדם מתוך הזיקה הישירה של שניהם אל האדמה. מתוך הזיקה הזו - של האדם אל האדמה ("וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה"), ושל החיה אל האדמה ("וַיִּצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמָיִם"), וההשפעה הדומיננטית של תהומות הארץ על היקום, נשמרת הזהות שבין שלש רמות החיים הללו להשפיע את מעלתן האחת על השניה. עד כדי כך רחבה זהות זו שמגמת הבחירה החופשית שבאדם מופיעה לא רק בו אלא מרחיבה עצמה ושורה אף באדמה ובחי.

כך באדמה.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן. וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זַרְעוֹ בּוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב".
*רש"י : "עץ פרי - שיהא טעם העץ כטעם הפרי, **והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה** : (בראשית א', י"א – י"ב).*

כך בחיה ובבהמה.

"וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי הִשְׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דַּרְכּוֹ עַל הָאָרֶץ".
*רש"י : "כי השחית כל בשר - **אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן**" (בראשית ו', י"ב).*

עד כדי שבני דור המבול במרידתם, יוצרים קשר נישואין בכתובה בין האדם לחיה.

*"אמר ר' הונא בשם ר' אידי לא נתחתם גזר דינם של דור המבול עד **שכתבו קמיסמסין (פי' כתובות) לזכר ולבהמה**..." (מדרש תנחומא פרשת בראשית סימן ל"ג).*

הזיקה וההרמוניה שבין רמות החיים, אדמה, חי ואדם ועוצמתן, הנובעות מיניקת הברואים את החיים מתהום הארץ, הן כה גדולות עד כי גם מרחב השמים מטה עצמו להתייחס ולהזדווג עם הארץ.

*"וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ...הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם -...**בני האלהים הם השרים ההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם**" (בראשית ו', ב' – ד').*

יצירת הקב"ה את ה"עזר כנגדו" לאדם, מבשרו ולא מן החי שמן האדמה, נועדה על כן להרחיק אותו מכוחה החייתי הבלתי מרוסן של האדמה.

*"וַיַּפֵּל ה' אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו **וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה**" (פסוק כ"א).*

אולם על המרחק הזה, מגשרת חווה בהתקשרותה עם הנחש.

מחיוויא לחוה עד לקרקע עולם

"וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבּוֹשָׁשׁוּ. וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה..." (בראשית ב', כ"ה – ג', א').

מתיאור עירומם של אדם וחוה בצמוד לעורמתו של הנחש, אנו למדים כי בעולם בראשית העֲרוֹם והעורמה חד הם. העורמה שהיא תוצר החוכמה[20] היא חלק בלתי נפרד מתכונת גופו של האדם, כפי שאת שמות הברואים ידע האדם לקבוע דרך מעשה הביאה.
את הכוח הזה של הגוף להביע חוכמה בעצם גופניותו, מופיע הנחש, ואליו מתחברת האישה באכילתה מעץ הדעת.

*"וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה **הַנָּחָשׁ הִשִּׁיאַנִי וָאֹכֵל**" (בראשית ב', י"ג).*

אם על פי ההקשר התוכני, **הִשִּׁיאַנִי** הוא לשון של פיתוי, הרי הגמרא לומדת מלשון ייחודית זו, על קשר אישותי שנוצר בין חוה לנחש באכילת עץ הדעת.

*"שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. - כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא עליה, דכתיב (בראשית ג') הנחש **השיאני - לשון נשואין**" (שבת קמ"ו, ע"א).*

מה משמעות חיבור נישואין זה שבין האישה לנחש? זאת נוכל ללמוד מתכונתו, מתוך התבוננות על עונשו.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים אֶל הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹּאת אָרוּר אַתָּה מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה **עַל גְּחֹנְךָ תֵלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ**" (שם, פסוק י"ד).*

הנחש קרוב אל האדמה הן בהליכתו על גחון, והן באכילתו עפר.

מהי משמעות אכילה זו. על כך אנו למדים מכוחם של "ראשונים" היודעים את הארץ.

*"...דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (דברים י"ט) לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים - גבול שגבלו ראשונים לא תסיג. מאי גבלו ראשונים? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (בראשית ל"ו) אלא בני שעיר החרי ישבי הארץ; אטו כולי עלמא יושבי רקיע נינהו? אלא שהיו בקיאין בישובה של ארץ שהיו אומרים: מלא קנה זה - לזית, מלא קנה זה - לגפנים, מלא קנה זה - לתאנים, וחורי - שמריחים את הארץ, **וחוי - אמר רב פפא: שהיו טועמין את הארץ** (לאיזה דבר ראויה – רש"י) **כחויא** (כנחש שמאכלו עפר – רש"י)" (שבת פ"ה, ע"א).*

מדברי הגמרא אנו למדים כי כוח חייהם של ה"ראשונים" החיווים, עובר דרך טעם הארץ. יכולתם לדעת מלא קנה זה לגפנים ומלא קנה זה לתאנים "לאיזה דבר ראויה" (רש"י במקום) אינה רק תיאור לידיעתם החקלאית, אלא היא מלמדת על מקום הוויית חייהם – האדמה, המופיעה להם גווני חיים עשירים. חוש הטעם הוא הכלי להרגשת החיים הזו. משום כך מכנה אותם הכתוב – "יושבי הארץ".

*"יושבי הארץ - ... ורבותינו דרשו שהיו בקיאין בישובה של ארץ, מלא קנה זה לזיתים, מלא קנה זה לגפנים, **שהיו טועמין העפר ויודעין אי זו נטיעה ראויה לה**" (רש"י על בראשית ל"ו, כ').*

החיויא הוא אם כן גורם החיים המצליח להתחבר ולהוציא מן הארץ את החיים להתפרטותם (מלא קנה זה ל...ומלא קנה זה ל...). כוח ה"טעימה", שהוא כוח החוויה המרכזי של הגוף, הוא אמצעי החיבור אל הארץ לגווניה. מהקבלת עורמתו של הנחש לעֲרומו של האדם למדנו כי מעמד כוח חוויה זה ועצימותו הם כחוכמת השכל והמחשבה אצלנו.

חיבור האישות של האישה אל הנחש, סוגר אם כן מעגל ומחבר את האדם בחזרה אל האדמה. אולם באופן המונע את היכולת להביע ממנה את מגוון החיים מכוח ה"עֵצר" הנגזר עליו – "**וְעָפָר תֹּאכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ**". אופי החיבור אל האדמה מצומצם לרמה הבסיסית הסגולית.

חיבורה זה של האישה אל הארץ, מביא להקבלת מהות גופניותה לתכונת הארץ.

ציווי ה' אל האדם "פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ **וְכִבְּשֻׁהָ**" אינו מופנה רק כלפי הארץ, אלא גם ביחס לאישה.

---

[20] "אֲנִי חָכְמָה שָׁכַנְתִּי עָרְמָה... - אצל ערמה, שכיון שלמד אדם תורה נכנס בו ערמימות של כל דבר" (משלי ח', יב ורש"י שם).

*"וַיְבָרֶךְ **אֹתָם** אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ **וְכִבְּשֻׁהָ** - וכבשה - חסר וי"ו, ללמדך **שהזכר כובש את הנקבה**..." (בראשית א', כ"ח ורש"י שם).*

מכאן והילך תהיה האישה בגופניותה מוגדרת כ"קרקע עולם". מצד אחד היא אינה בגדר "פועלת" מתוך צמצום הוויית הארץ להיות כעפר בלא גוון. כך מבארת הגמרא מדוע לא מחויבת הייתה אסתר למסור נפשה למיתה כנגד אינוס אחשוורוש אף שהדבר היה בפרהסיא.

*"...אמר אביי: **אסתר קרקע עולם** היתה - **אינה עושה מעשה**, הוא עושה בה מעשה" (סנהדרין ע"ד, ע"ב).*

אולם יחד עם זאת, הקבלת תכונתה של האישה כתכונת הארץ, מביא לגופה את כוח התשתית הקיומית של האדמה שאינו משתנה לעולם.

כך מבאר הרמב"ם ביחס לעובד ע"ז בקרקע, שאינו יכול לאוסרה.

"המשתחוה לקרקע עולם לא אסרה" (רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק ח' הלכה א').

כך גם מובא הדבר ביחס לאסתר. למרות לקיחתה לבֵּיאה בכפיה, הרי חיבורה אל אחשוורוש מוגדר כחטיפת מלכותו אליה ולא להיפך.

*"בנימין זאב יטרף - ...מה זאב חוטף **כך אסתר חוטפת המלוכה**, ההי"ד (אסתר ב') **ותלקח אסתר** וגו'" (בראשית רבה פרשה צט ד"ה ג בנימין זאב).*

חיבורה של חוה אל הארץ מכוח אישותה עם הנחש, הוא גם זה המביא לה את שמה "חוה" דווקא לאחר החטא[21].

"וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה..." (בראשית ג', כ').

מצד אחד על שם חיבורה עם כוחו של הנחש.

*"ויקרא האדם שם – "...**ששמעה דברי המסית קרא אותה על שמו** והוא אומרו חוה מלשון חויא שהוא הנחש וכמו כן הוא בספר הזוהר..." (אור החיים במקום)[22].*

אולם מצד שני **הנובע מן הצד הראשון**, על היותה מעתה אם כל חי.

*" ...**כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל חָי**" (המשך הפסוק שם).*

הזוהר מבאר כי שמה של חוה הוא פאן המעלָה שבנחש

"א"ר פרחיה **אין לך בעולם דבר שאין בו מעלה כדוגמתו**. הנחש שהערים לחוה הוא דבר נופל על הלשון. אמר רב יוסף היאך א"ל כתרגומו **נחש חויא הוא חויא זכר והיא חוה נקבה** דבר נופל על הלשון. כדוגמתו נחש נחשת דבר נופל על הלשון. א"ר יוסי והא כתיב ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי אמר ליה ר' פרחיה קרא לה על שם העתיד היה לו לקרוא אותה חיה על שם חיה שמחיה את ולדותיה ונקראה על שם העתיד חוה דעתיד חויא למסטי לחוה" (זוהר חדש כרך א' (תורה) פרשת בראשית דף ל"ב ע"ב).

בכך מגיעה חווה למעמד המקביל לאדמה, כאימו של האדם.

*"אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ -...משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות **שדים שינק מהם**" (בראשית ג', י"ז ורש"י שם).*

---

[21] עיין רש"י במקום החולק בדבר.

[22] כך הוא במדרש: "ויקרא האדם שם אשתו חוה, ניתנה לו לחיותו ומיעצתו כחויא..." (בראשית רבה פרשה כ ד"ה יא ויקרא האדם יא)

דווקא בקללת האדם והאדמה ואיבוד כוחם, מתברר קשר האדם אל האדמה כתינוק היונק משדי אימו", קשר אותו נושאת מעתה האישה כ"אם כל חי" בעצם גופה מכוח זיקתה אל האדמה המפעמת בה מכוח זיווגה כאמור, עם הנחש.

אמנם, אף שיכולת זו ה"נחשית" להתחבר ולהוציא מן הארץ את החיים להתפרטותם ולהופיעם ככוח פועל, נגנזת מן העולם. מתנוצצת יכולת זו באדם ובאדמה אף לאחר קללת הנחש הן לטב והן למוטב.

לנחֵש כנחש

את בעלי הכוח לקבוע את דרכם בסימן, מכנים חז"ל בשם "נחש".

"והאמר רב: כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם[23] וכיונתן בן שאול[24] אינו נחש!" (חולין צ"ה, ע"ב).

ומבאר רש"י במקום, כי "נחש" הוא אך ורק זה הסומך על סימנו ממש.

*"**סומך עליו ממש** כאליעזר עבד אברהם שאם תשקני אדבר בה ואם לאו לא אדבר בה כיונתן בן שאול - אם יאמרו אלינו עלו ועלינו (שמואל א' י"ד) (רש"י ד"ה כל נחש שאינו).*

הסתמכותו המוחלטת של אליעזר על הסכמתה של הנערה להשקותו, לחתֻנה עם יצחק והסתמכותו המוחלטת של יונתן בן שאול על כך שאם יאמרו השומרים להם "עלו עֲלינו" יעלו הם שניהם לבדם להכות במחנה פלישתים, מתוך קביעתם את דרכם מכוח סימני המציאות עצמה בלבד, מחברת אותם אל כוח טעימת הארץ לדעת לאיזה נטיעה ראויה – כוחו של הנחש! את דרך פעולתם קובעים אליעזר ויונתן בן שאול מתשדורת הארץ בסימנים שהיא מופיעה בעצם ממשות התנהלותה של המציאות שלא בעזר השכל והמחשבה.

אכן כפי שנראה[25] אף בתקופתו של אברהם, נמדד עוד ערך האדם דרך חומרי הארץ – דרך הופעת הבשר, שלמות צורתו ויופיו. את הביקורת על מעשהו של אליעזר מעלים חז"ל דווקא מצד החשש שמא הייתה נופלת לידיו חיגרת או סומא ולא ממזרת או שפחה.

"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן... אליעזר עבד אברהם - דכתיב (בראשית כ"ד) והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך וגו', יכול אפילו חיגרת אפילו סומא - השיבו כהוגן, ונזדמנה לו רבקה" (תענית ד', ע"א).

מתוך כך מעלה תו"ס את השאלה הקשה, מדוע באמת חוששים חז"ל דווקא לעניין זה, ולא לבעיית הממזרות או השפחות שהינן מהותיות לכאורה יותר מן המומים הפיזיים.

"יכול אפי' חיגרת או סומא - תימה אמאי לא נקט הכא גבי אליעזר עבד אברהם כמו דקאמר גבי שאול בסמוך יכול אפי' ממזרת או שפחה וכו' (תוספות תענית ד', ע"א).

תשובתו של תו"ס מדהימה.

"ואמר רש"י משום דגבי אליעזר לא שייך עדיין ממזרת דהא לא נתנה תורה אי נמי דגבי אשה לא דייק עלמא אלא ליופי" (המשך תו"ס).

מצד אחד מבטל תו"ס את עניין הממזרות מלהיות פגם מהותי בזמן האבות, מתוך שלא ניתנה תורה ובד בבד הוא מעלה את עניין היופי כקריטריון המהותי לקביעת איכותה של האישה.

---

[23] "וַיֹּאמֶר יְקֹוָק אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם הַקְרֵה נָא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם. הִנֵּה אָנֹכִי נִצָּב עַל עֵין הַמָּיִם וּבְנוֹת אַנְשֵׁי הָעִיר יֹצְאֹת לִשְׁאֹב מָיִם. וְהָיָה הַנַּעֲרָ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיהָ הַטִּי נָא כַדֵּךְ וְאֶשְׁתֶּה וְאָמְרָה שְׁתֵּה וְגַם גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה אֹתָהּ הֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וּבָהּ אֵדַע כִּי עָשִׂיתָ חֶסֶד עִם אֲדֹנִי" (בראשית כ"ד, י"ב – י"ד).

[24] "וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן הִנֵּה אֲנַחְנוּ עֹבְרִים אֶל הָאֲנָשִׁים וְנִגְלִינוּ אֲלֵיהֶם. אִם כֹּה יֹאמְרוּ אֵלֵינוּ דֹּמּוּ עַד הַגִּיעֵנוּ אֲלֵיכֶם וְעָמַדְנוּ תַּחְתֵּינוּ וְלֹא נַעֲלֶה אֲלֵיהֶם. וְאִם כֹּה יֹאמְרוּ עֲלוּ עָלֵינוּ וְעָלִינוּ כִּי נְתָנָם יְקֹוָק בְּיָדֵנוּ וְזֶה לָּנוּ הָאוֹת" (שמואל א', י"ד, ח' – י').

[25] בעמ_____ בעניינו של אברהם

ברור כי אמירה זו "דגבי אשה לא דייק עלמא אלא ליופי" לא נועדה להתייחס לדרכו הנלוזה של העולם, אלא לתנאי ההתאמה של האישה אל יצחק. מתוך כך אנו למדים כי אף בזמן אברהם נושאת צורת הגוף את מהות אין סוף החיים כהמשך דק מקיום האדם עוד כ"נפש חיה" שעוד לא שינה את מקור קיומו אל ה"נפש ממללא".

אולם מכיוון שהתרחקות האדם מהוויית אין סוף החיים שמן האדמה הולכת עם הזמן וגדלה, ניתוב החיים מכוח הסימנים שעל פני האדמה, נשאר אט אט להיות מצומצם כפי מגמות ה"סוף" שבה ועל כן נאסר הדבר לישראל.

מתוך כך כולל הרמב"ם באיסור הניחוש אף את מעשהו של אליעזר עבד אברהם[26].

*"אין מנחשין כעכו"ם שנאמר לא תנחשו, **כיצד הוא הנחש** כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפציי נעשים, הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי, וכן אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני, וכן אלו שאומרים שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה כמו תרנגול, **וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם**, וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה" (רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק י"א הלכה ד').*

אמנם אף משנאסר הניחוש, נשאר ה"סימן" כסרח הֵיתר לאותה העוצמה.

*"בית, תינוק ואשה אף על פי שאין ניחוש, יש סימן...וכן מותר לומר לתינוק: פסוק לי פסוקיך (טור). **י"א דאדם מותר לעשות לו סימן בדבר שיבוא לעתיד, כמו שעשה אליעזר עבד אברהם או יהונתן** (טור והר"ד קמחי), ויש אוסרין (רמב"ם וסמ"ג). וההולך בתום ובוטח בה', **חסד יסובבנו** (תהילים ל"ב, י). (שו"ע יורה דעה סימן קע"ט סעיף ד')*

דוגמא לכך מביא הש"ך במקום.

"פרש"י בנה בית או נולד לו בן או נשא אשה אע"פ שאין ניחוש שאסור לנחש ולסמוך על הניחוש יש סי' סימנים בעלמא הוי דאי מצליח בסחורה ראשונה אחר שבנה הבית או שנולד התינוק או שנשא האשה סימן הוא שהולך ומצליח ואם לאו אל ירגיל יותר מדאי שיש לחוש שלא יצליח" (ש"ך יורה דעה סימן קע"ט ס"ק ד' ד"ה בית כו')

שימור הגויים את חיבור האישות אל ה"חי"

בכיוון הופכי, אנו מוצאים התעקשות של הגויים לשמֵר את הקשר הקדום שבין האדם והחי מכוח מקורם המשותף מן האדמה (אותו מחזיר הנחש בזיווגו עם חווה, כאמור) אף לאחר שהאדמה וחומרי הגוף הנוצרים ממנה מאבדים את הוויית אין סוף החיים כתכונה גלויה.

*"נקבות אצל נקבות מאי טעמא לא מייחדינן? אמר מר עוקבא בר חמא: מפני שהעובדי כוכבים מצויין אצל נשי חבריהן, ופעמים שאינו מוצאה, ומוצא את הבהמה ורובעה. ואיבעית אימא: אפילו מוצאה נמי רובעה, דאמר מר: **חביבה עליהן בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן**..." (עבודה זרה כ"ב, ע"ב).*

---

[26] אמנם תו"ס בחולין, מבאר כך שהן מעשה אליעזר והן מעשה יהונתן לא היו בבחינת ניחוש.
כאליעזר עבד אברהם - ואם תאמר אליעזר היאך ניחש למ"ד בפ' ארבעה מיתות (סנהדרין דף נו:) כל האמור בפרשת מכשף בן נח מוזהר עליו וי"ל דההוא תנא סבר **שלא נתן לה הצמידים עד שהגידה לו בת מי היא** ואע"ג דכתיב (בראשית כד) ויקח האיש נזם זהב וגו' והדר כתיב ויאמר בת מי את אין מוקדם ומאוחר בתורה וכן מוכח כשספר דכתיב ואשאל אותה ואומר בת מי את.
וכיונתן בן שאול - וא"ת היאך ניחש ויש לומר **דלזרז את נערו אמר כן** ובלאו הכי נמי היה עולה" (תו"ס חולין צ"ה, ע"ב).
לעומתו, רש"י על המקרא פותר את בעיית הניחוש שביהונתן בהסבירו את סימנו כמסקנה של הגיון.
שמואל א פרק יד
ט) אִם כֹּה יֹאמְרוּ אֵלֵינוּ דֹּמּוּ עַד הַגִּיעֵנוּ אֲלֵיכֶם וְעָמַדְנוּ תַּחְתֵּינוּ וְלֹא נַעֲלֶה אֲלֵיהֶם - שעתם מצלחת ולבם רם עליהם
(י) וְאִם כֹּה יֹאמְרוּ עֲלוּ עָלֵינוּ וְעָלִינוּ ... - פחד הקב"ה בלבם ויראים לזוז ממקומם:

שואלת הגמרא מדוע שלא יהיה מותר להשאיר נקבת בהמה במשמרת אצל נשות הגויים. על כך עונה הגמרא מפני שהגויים הגברים מצויים אצל נשי חבריהם, ופעמים אפילו שאותה אישה נמצאת הוא מעדיף להרביע את הבהמה מאשר את האישה. הכלל שמביאה הגמרא בעניין הוא - "חביבה על הגויים בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן".

את הסיבה לטבע לא נורמאלי זה, תולה הגמרא בזוהמת הנחש.

"...דא"ר יוחנן: בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. אי הכי, ישראל נמי! ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני - לא פסקה זוהמתן" (המשך הגמרא שם).

המשך הגמרא מציג מצב מזוויע עוד יותר.

*"איבעיא להו: עופות מאי? תא שמע, דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי חנינא: אני ראיתי עובד כוכבים **שלקח אווז מן השוק, רבעה, חנקה, צלאה ואכלה**. וא"ר ירמיה מדיפתי: אני ראיתי ערבי אחד **שלקח ירך מן השוק וחקק בה כדי רביעה, רבעה, צלאה ואכלה**" (המשך הגמרא שם).*

שואלת הגמרא, האם עופות מותר לשמור אצל הגויים. על שאלה זו עונה הגמרא בהבאת שני מקרים. במקרה הראשון מספרת הגמרא בשם רבי חנינא שראה עובד כוכבים שלקח אווז מן השוק, רבעה, חנקה צלאה ולבסוף אכלה. מימרא שניה בשם ר' ירמיה מדיפתי מתארת ערבי אחד שלקח ירך מן השוק, חקק בסכין חור בבשר באופן שניתן לרובעו, רבעה, צלאה ואכלה.

ברור שתיאורים אלו על בסיס הבנתנו את המציאות כיום לא רק שהם מזוויעים, אלא ניראים על פניהם מופרכים מן היסוד. אם חושבים היינו כי אולי היה מנהג הגויים כך בעבר הרחוק, אולם אם הזמן היה מקום להלכות אלו להיעלם, מגיע הרמב"ם ובפוסק באופן דומה.

"... ואין מעמידין בהמה בפונדקיות של כותים ואפילו זכרים אצל זכרים ונקבות אצל נקבות. ואין מוסרין בהמה חיה ועוף לרועה כותי אפילו זכרים לכותים ונקבות לכותית מפני שכולן חשודין על הרבעת בהמה ...ומפני מה אין מוסרין בהמה נקבה לכותית מפני שכולן בחזקת נואפים וכשיבוא הנואף לשכב עם הכותית זו אפשר שלא ימצאנה וישכב עם הבהמה או אפילו ימצאנה ישכב עם הבהמה" (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כ"ב הלכה ה' – ז').

את היכולת לגעת בקצה קצה ההבנה של טבע זה של הגויים להעדיף בהמה למשכב מאשר את האישה ואף להרביע חתיכת בשר, אנו יכולים לקבל רק אם נחבר טבע זה ומעשים אלו אל הסיבה שמביאה הגמרא בשם רבי יוחנן – "שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא" - מצד החיבור שיצר זיווג זה בין האדם אל כוחות החיים שמן האדמה. מתוך שחיבור זה כאמור מעצים את המכנה משותף בין האדם והחי במישור הבשר המופיע לשניהם מן האדמה, זיקתם של הגויים אל האדמה וחומרי החיים המופיעים ממנה ממשיכה להתקיים בהם בעוצמה אף לאחר שהארת החיים מן האדמה ומן הבשר נגנזה. מתוך כך נמצא בהם העדפת אישות עם הבהמה, מתוך קרבתה היתרה של הבהמה אל האדמה.

את חשק החיבור הזה אל החי, אנו מוצאים אף בישראל. הוא מוצא את ביטויו באיסור שמואל ייחוד גם עם הבהמה.

"מתייחד אדם עם אמו. אמר רב יהודה אמר רב אסי: מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו. כי אמרה קמיה דשמואל, אמר: אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה" (קידושין פ"א, ע"ב).

אף שלא נפסקה הלכה כשמואל, מביא הרמב"ם שגדולי החכמים הקפידו על איסור ייחוד גם עם הבהמה.

"לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה, לפיכך אין אסור להתייחד עמהן, ואם נתרחק אפילו מייחוד זכור ובהמה הרי זה משובח, וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה" (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כ"ב הלכה ב').

מפרשת "נחש הנחושת" במדבר, אנו למדים כי החבירה אל כוח אין סוף החיים הנובע מן האדמה, אל כוח הנחש לטעום מן הארץ את התפרטות החיים, להצליח להביא מעצם המגע הפיזי

עם חומרי החיים ערכי חיים שלמים, ממשיכה להתקיים בישראל לא רק כשריד לעולם הקדום שהיה קיים את האדם, אלא אף **כשאיפה ומטרה**.

נחש הנחושת – להציב את הנחש בַּמטרה!

מתוך מות אהרון בהור ההר, קצרה נפש העם מן הדרך, והם מלינים על ה' ומשה.

*"וַיִּסְעוּ מֵהֹר הָהָר דֶּרֶךְ יַם סוּף לִסְבֹּב אֶת אֶרֶץ אֱדוֹם וַתִּקְצַר נֶפֶשׁ הָעָם בַּדָּרֶךְ. וַיְדַבֵּר הָעָם בֵּאלֹהִים וּבְמֹשֶׁה לָמָּה הֶעֱלִיתֻנוּ מִמִּצְרַיִם לָמוּת בַּמִּדְבָּר כִּי אֵין לֶחֶם וְאֵין מַיִם וְנַפְשֵׁנוּ קָצָה בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל. וַיְשַׁלַּח ה' בָּעָם אֶת הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים וַיְנַשְּׁכוּ אֶת הָעָם וַיָּמָת עַם רָב מִיִּשְׂרָאֵל. וַיָּבֹא הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ חָטָאנוּ כִּי דִבַּרְנוּ בַיקֹוָק וָבָךְ הִתְפַּלֵּל אֶל יְקֹוָק וְיָסֵר מֵעָלֵינוּ אֶת הַנָּחָשׁ וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה בְּעַד הָעָם. וַיֹּאמֶר יְקֹוָק אֶל מֹשֶׁה עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֵס **וְהָיָה כָּל הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי**. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה נְחַשׁ נְחֹשֶׁת וַיְשִׂמֵהוּ עַל הַנֵּס וְהָיָה אִם נָשַׁךְ הַנָּחָשׁ אֶת אִישׁ **וְהִבִּיט אֶל נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת וָחָי**"* (במדבר כ"א, ד' – ט').

מפשט הכתובים עולה שבכדי שירפאו מנשיכת הנחשים, נצרכים הנשוכים אך ורק להביט אל נחש ומראיה זו בלבד הם נרפאים. "דילוג" דרך רפואה זו על כוונת המחילה, והשימוש בנחש כמושא להבטה וריפוי, קשים מאוד לחז"ל ועל כן הם מוספים על כך את צורך הכוונה אל ה'.

*"...ואמרו רבותינו וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה **ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים**, ואם לאו היו נמוקים"* (רש"י ד"ה כל הנשוך)[27].

אולם דווקא ביאור חז"ל הזה מדגיש כי פשט הכתוב אינו מורה כך. דרך ריפויו של הנחש על פי פשט הכתובים, לא מתבסס על הכוונה והמחשבה, אלא על עצם מעשה ראיית העיין. ומכיוון שלא יתכן כי ציווי ה' יוותר על השינוי הנצרך לחוטא על מנת שיסור ממנו עונשו, אנו נצרכים למצוא את ערך הכוונה והמחשבה אותם מזכירים חכמים בעצם מעשה הראייה ובצורת וחומר הנחש מצד עצמו. חומר הנחש וצורתו כוללים בתוכם בהכרח את מצב הכפרה של ישראל, ושעל כן ההבטה בו מביאה על המביט את שלמותו. תרגום יכולת זו כהגדרת מציאות, מחברת אותנו לכוח נחש בראשית עליו עמדנו לעיל. החיבור הקיומי אל האדמה, מדגיש את ערכיות החיים בעצם החומר ולא מכוח חלות המחשבה בו. כך ראינו כי הנחש הוא המבטא את מצב ה"עורמה"\חוכמה בעצם הגוף\הערום. החיבור אל מקור החיים שמן הארץ, מאפשר אם כן, לחומרי החיים ליצור השפעות ושינויים מהותיים באדם מתוך החזרתו אותו למקורו המהותי, מעצם השפעת החומר עצמו ומראייתו. את המגמה הזו מופיע לישראל הקב"ה דרך התליית חייהם בהבטה אל הנחש. ההבטה **הפיזית** כוללת בתוכה גם את **ערך ההבטה**, ללא צורך בשיתוף ממד המחשבה בתוכה. השימוש בדמות הנחש מחברת אם כן את ישראל למקור כוח החיים הבראשיתי הקודם לעולם הדיבור והמחשבה.

התבוננות נוספת, **באופן** הצבת נחש הנחושת מול ישראל – על נס, מבארת כי שימוש הקב"ה בדרך הצלה זו מכוח ראיית העיין מתוך החיבור אל אין סוף החיים המופיע מחומרי הארץ, כפי דרך חיבור הנחש אל עפר הארץ, אינו מקרי.

את הנחש מצווה ה', שישימוהו על נס.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֵס..." (במדבר כ"א, ח').

האם זו עצה פרקטית של ה' כאמצעי שיאפשר לישראל כולם להתבונן על הנחש ולהרפאות? הדוגמאות שמביא רש"י בעניין מלמדות שלא כך הדבר.

"על נס - על כלונס...וכן (ישעיה ל', י"ז) *וכנס על הגבעה,* (שם מ"ט, כ"ב) *ארים נסי,* (שם י"ג, ב') *שאו נס, ולפי שהוא גבוה לאות ולראיה קוראו נס"* (רש"י במדבר כ"א, ח').

---

[27] וכך בגמרא המשווה בין נשיאת ידיו של משה במלחמת עמלק לבין דרך פעולת נשיאת העיניים לנחש הנחושת. "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו' (שמות יז), וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים - היו מתגברים, ואם לאו - היו נופלים. כיוצא בדבר אתה אומר עשה לך שרף ושים אתו על נס והיה כל הנשוך וראה אתו וחי (במדבר כ"א), וכי נחש ממית או נחש מחיה? אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים - היו מתרפאין, ואם לאו היו נימוקים" (ראש השנה כ"ט, ע"א במשנה).

בדגמתו הראשונה, מבליט רש"י את תפקיד ה"נס" לקבוע דרך.

*"אֶלֶף אֶחָד מִפְּנֵי גַּעֲרַת אֶחָד מִפְּנֵי גַּעֲרַת חֲמִשָּׁה תָּנֻסוּ עַד אִם נוֹתַרְתֶּם כַּתֹּרֶן עַל רֹאשׁ הָהָר **וְכַנֵּס עַל הַגִּבְעָה** - אף הוא כלונס גבוה שנותנים בראש הגבעה וכשרואי הצופה גייסות באין נותן עליו סודר והרוח מוליכו **והוא סימן שינוסו או יתקבצו**" (ישעיהו ל, י"ז ורש"י ד"ה כנס).*

בביאורו השני מתייחס רש"י אל ה"נס" במשמעות של "כינוס".

*"כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוָק הִנֵּה אָשָּׂא אֶל גּוֹיִם יָדִי וְאֶל עַמִּים **אָרִים נִסִּי**... - ...**והוא סימן קיבוץ** ונותנין בראשה בגד" (ישעיהו מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה נסי).*

כך גם בדוגמתו השלישית מהווה הנס מקום כנוס.

*"עַל הַר נְשָׂפָה שְׂאוּ נֵס הָרִימוּ קוֹל לָהֶם... - **להקבץ** על הר שקט ובוטח בשופי שאו נס לגוים...**שיבואו עליו**" (ישעיהו י"ג ב' ורש"י ד"ה על הר נשפה שאו נס).*

אם נשליך מתוך דוגמאות אלו ל"נס" הנחש, נמצאנו למדים כי הגבהת הנחש על "נס" **באה לציין אותו כמטרה**!
הבנה זו את "נס" הצלתם של ישראל, מאירה באור אחר לגמרי את התגובה האלוהית ומהפכת אותה מאמצעי שנועד לאלץ את ישראל לחזור בהם מתלונותם, לאמצעי שנועד לעזור להם בקיצור נפשם. כנגד הקושי בו עומדים ישראל, מציב להם ה' את הדרך ואת היעד הסופי אליו הם עתידים לכנוס, על מנת לחזק אותם בדרך הקשה.

הבנה זו מאפשרת לנו לחזור אל תלונת ישראל וללמוד אף ממנה על המטרה אותה מתווה ה' בסופו של דבר, המוגבהת לישראל עתה בדרכם על ה"נס".

*"וַיִּסְעוּ מֵהֹר הָהָר דֶּרֶךְ יַם סוּף לִסְבֹב אֶת אֶרֶץ אֱדוֹם **וַתִּקְצַר נֶפֶשׁ הָעָם בַּדָּרֶךְ**. וַיְדַבֵּר הָעָם בֵּאלֹהִים וּבְמֹשֶׁה לָמָּה הֶעֱלִיתֻנוּ מִמִּצְרַיִם לָמוּת בַּמִּדְבָּר כִּי אֵין לֶחֶם וְאֵין מַיִם **וְנַפְשֵׁנוּ קָצָה בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל**" (במדבר כ"א, ד' – ה').*

הכתוב מעיד כי קיצור נפש של העם, מן הדרך הוא מגיע. אולם בתלונתם אל ה' ומשה הם מתייחסים אל המן. אם לא נתפתה לבאר את התלונה על המן כמקרית, מתוך טורח הדרך, אנו נצרכים להבין כי התלונה על הדרך הינה כתלונה על המן ושתיהן מגיעות מאותה הנקודה.

על המן מבאר רש"י כי תלונתם של ישראל היא מתוך שהיה נבלע כולו באברים.

*"**לפי שהמן נבלע באיברים** קראוהו קלוקל. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, **כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא**" (רש"י ד"ה בלחם הקלוקל).*

ברור כי לא ניתן לבאר את חששם של ישראל כפחד שמה "יתפוצצו" מן האוכל הניתן להם. יש לבאר את תלונתם מצד שורש הדברים. גם אם ברור היה להם כי לא ימותו מן המן, חשוב לישראל כי תוצאת אכילתם תיראה, גם אם דרך הופעת פסולת! בכך מתחברת תלונתם זו על המן לבעיית הדרך, להופיע מאותו השורש. קיצור נפש העם בדרך היא מפאת חוסר היכולת לזהות בדרך את המטרה. המטרה אינה מתראה לישראל בדרך, ומתוך כך הריק הגדול. גם במן נפגשים ישראל באותה הבעיה באופן אחר. כניסת המן ובליעתו בעברים בלא שתהיה להם "יציאה" מציבה מצב שאין לו תוצאתיות – "מכניס ואינו מוציא". הצגת הנחש על נס, באה להפגיש אותם באופן מסויים עם "מקום הכינוס" – עם המטרה. הנחש כמטרה נותן לישראל את מה שהיה לישראל במן אולם באופן **שה"נראה" שווה ערך ל"נבלע"**. אם בדרך לא מגיעים ישראל אל האפשרות בה המציאות הניראת בעין, היא עצם החיים, והמן כערך המוחלט של החיים נבלע בעברים, הרי יעד ה"נחש" מציב מטרה סופית בה הניראה בעין אינו רק מעטפת ל"תוך" הנבלע בעברים, אלא הוא עצמו מביע את ערך ה"תוך". מגמה עתידית זו מופיעה רק ביכולת חיבור חומרי החיים אל מקורם שבארץ. אז ממד הנראה הינו בעל ערך אין סוף חיים עצמי וראיית העין יש בכוחה לקיים בישראל את החיים מעצם עצמה בלא צורך במעשה הפַּוונה.

אולם מתוך שהתנוצצות מטרה עליונה זו – החַזרה ליכולת הנבעת אין סוף החיים מחומרי הארץ ויכולת הראיה להקנות חיים אלו, נחשפת מוקדם מידי, נדבקים ישראל לכוח החומר להפיק ממנו חיים מצדדיו העצמיים ה"נגזרים" וחזקיה המלך נאלץ לגנוז יכולת זו מישראל.

*"וַיְהִי בִּשְׁנַת שָׁלֹשׁ לְהוֹשֵׁעַ בֶּן אֵלָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מָלַךְ חִזְקִיָּה בֶּן אָחָז מֶלֶךְ יְהוּדָה...וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה' כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד אָבִיו. הוּא הֵסִיר אֶת הַבָּמוֹת וְשִׁבַּר אֶת הַמַּצֵּבֹת וְכָרַת אֶת הָאֲשֵׁרָה **וּכְתַת נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה כִּי עַד הַיָּמִים הָהֵמָּה הָיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מְקַטְּרִים לוֹ וַיִּקְרָא לוֹ נְחֻשְׁתָּן** - לשון בזיון כלומר מה צורך בזה אינו אלא נחש נחושת" (מלכים ב', י"ח, א' – ד' ורש"י ד"ה ויקרא לונחשתן).*

מתוך גניזת היכולת להנביע מחומרי החיים אין סוף החיים, מתודרכים ישראל לפנות אל האין סוף שמן השמים – "אמר להן כל מי שצריך להתרפאות יסתכל בהב"ה ויתרפא".

*"...וכך היה עומד נחש הנחשת כל זמן שאדם נישך, היה מסתכל בו ומתרפא, עד שעמד חזקיה וראה את ישראל זונים אחריו, אמר עכשיו כל מי שהוא צריך להתרפאות יהא הולך אצל זה ומניח את הקב"ה, העבירו, שנאמר וכתת נחש נחשת וגו' (מלכים ב', י"ח ד'), התחילו לומר, מה אתה עושה, מה שהתקין משה את סותר **אמר להן כל מי שצריך להתרפאות יסתכל בהב"ה ויתרפא**..." (אגדת בראשית פרק יא ד"ה [א] זעף ה').*

פרשת נחש הנחושת, מלמדת אותנו אם כן בצד נוסף על היות תכונת הנחש לא רק כערך חיים קיים, אלא כמטרה עתידית. אף שעיקרו של כוח חיים זה נגנז בחטא האדם, הוא נחשף אל ישראל אף בהיותם במדבר ומוצב להם כמטרת "כינוס". כל זאת בד בבד עם עמעום חז"ל תכונת חיים זו בהבלטתם בתורה שבעל פה את צורך הכוונה ברפואת הנחש, ובכיתות כוח חיים זה בזמן חזקיה והנמכתו כ"נחושתן".

פועלה של "פועה" אחת משתי המיילדות העבריות, תוסיף לנו נתבך נוסף בקיום הווייתו של ה"נחש" בישראל, באופן שאינו רק בבחינת חזון עתידי, אלא כמחולל את כל מצב גאולה המתגשם בבשר.

כַּיּוֹלֶדָה אֶפְעֶה – כוחו של הנחש להרחיב את מצרניות הגוף

בהבאת הכתוב את שמן של המיילדות העבריות, מבאר רש"י את מקור כינויה של מרים בשם "פּוּעָה". בתחילת דבריו מבאר רש"י באופן מובן את השם פועה, מצד היותה פועה ומדברת והוגה לוּוד.

*"פועה זו מרים על שם **שפועה ומדברת והוגה לולד** כדרך הנשים המפייסות תינוק הבוכה..." (רש"י על שמות א' ט"ו).*

אולם מיד לאחר מכן הוא מבאר שם זה מלשון צעקה, שלכאורה אינה משתלבת עם אותה הפעיה עליה דיבר בתחילה.

*"...**פועה לשון צעקה** כמו (ישעיה מ"ב) כיולדה אפעה" (המשך רש"י שם).*

התבוננות בדוגמא שמביא רש"י מישעיהו – כיולדה אפעה, רק מחריפה את חוסר ההבנה. במקור זה מתייחס רש"י לצעקת הקב"ה לאחר שהתאפק עד עתה, כצעקת היולדת בשעת הלידה.

*"הֶחֱשֵׁיתִי מֵעוֹלָם אַחֲרִישׁ אֶתְאַפָּק **כַּיּוֹלֶדָה אֶפְעֶה**... - עתה אצעק כמו היולדת שצועקת **בחבלים**" (ישעיהו מ"ב, י"ד ורש"י ד"ה כיולדה אפעה).*

אולם המוזר ביותר הוא כי אֶפְעֶה הוא שם נרדף לנחש.

*"רֹאשׁ פְּתָנִים יִינָק תַּהַרְגֵהוּ לְשׁוֹן **אֶפְעֶה- נחש שרף**" (איוב כ', ט"ז ד"ה אפעה).*

תו"ס במקום, מביא זווית אחרת לכוחה של פועה – המרחיבה את התמונה.

*"שהיתה פועה לולד - פירש רבינו חננאל **לוחשת לחישה ויוצא הולד** כמו שעושים אלו עכשיו **באזני האשה**" (תוספות סוטה י"א, ע"ב ד"ה שהיתה פועה לולד).*

אף שתו"ס אינו מבאר את כוחה של פועה ככוח צעקת היולדת בשעת הלידה אלא ככוח לחישה, לחישה זו היא המוציאה את הוולד לאוויר העולם.

אנו נצרכים על כן להבין מהי אם כן אותה פעייה ודיבור לוולד שהיא גם צעקה של צירי לידה, שהיא גם לחישה המוציאה את הוולד, כשכל אלו כלולים בשמו של נחש?

תשובה בדבר אנו מקבלים מאיוב, שם אנו למדים כי ישנה מעורבות של הנחש במעשה הלידה.

*"הֲיָדַעְתָּ עֵת לֶדֶת יַעֲלֵי סָלַע **חֹלֶל אַיָּלוֹת**[28] תִּשְׁמֹר - לשון חיל יולדה (ירמיהו) האילה רחמה צר ואין הוולד יכול לצאת **ובשעת לידתה אני מזמן לה דרקון ומכישה ברחמה ונפתח** ואם מקדים ומאחר רגע מיד מתה..."* (איוב ל"ט, א' ורש"י ד"ה חולל אילות תשמור).

אם לדידנו הכשת הנחש היא פעולת מוות, הרי חז"ל מלמדים אותנו כי הכשתו של הנחש ברחמה של האיילה בשעת לידתה, מציל את חייה וחיי הוולד בגרימתו לפתיחת רחמה וליציאת הוולד. לולא הכשה זו תמות האיילה מפני שרחמה צר מידי מכדי להוליד את וולדה.
ברור, כי חז"ל לא באים לתאר לנו תיאור פיזיולוגי של טבע האיילות. מי שיתבונן בטבע על לידת צאציהן לא יזהה כל שוני בדרך לידתן ביחס לחיות בר אחריות. אנו מחוייבים לגזור מדברים אלו השלכה כוללת על היחס שבין הרחם הצר מללדת ומפעולת הנחש על הרחם לפותחו.

אכן, חז"ל בהתייחסותם לסיבת חיוב היולדת להביא קורבן (במלאת ימי טהרה), מצביעים על היות מעשה הלידה תרחיש שאין הבשר מסוגל לעמוד בו.

*"ובמלאת ימי טהרה וגו', למה היא מביאה קרבן, ארז"ל **מאה פעיות האשה פועה** שנא' (ישעיה מ"א, כ"ד) הֵן אַתֶּם מֵאַיִן וּפָעָלְכֶם מֵאָפַע, מהו מאפע מאה פועות היא פועה כשהיא יושבת על המשבר צ"ט למיתה ואחת לחיים וכיון שהצרות מקיפות אותה היא נודרת שלא תזקק עוד לאישה, לפיכך מביאה קרבן שנאמר תביא כבש בן שנתו"* (מדרש תנחומא פרשת תזריע סימן ד').

מיכולת הנחש לפתוח את רחם האיילה ומחיבור כוחה של פועה מיילדת ישראל לצעקת הנחש (רש"י) וללחישת הנחש (תו"ס) בהופעת החיים החדשים, אנו למדים כי את קושי המציאות להוליד אין סוף חיים מתוך "צרות" רחם הבשר מלהופיעו, יכולה לפתוח דווקא האחיזה בתכונת הנחש.
כפי שבארנו, התכונה ה"נחשית" בתצורתה החיובית מצליחה להביע בחומרים הנוצרים מן הארץ את הווייתם האין סופית, **מתוך חיבורם אל תשתיתם שמן הארץ**. נשיכת הנחש ברחמה של האיילה, צעקת הנחש של המיילדת או לחישתה, בעת משבר הלידה, מחוללות בבשר את הווייתו האין סופית הרדומה בו מעת קיללת הנחש. חילול זה פותח בבשר את מרחבי האין סוף שבו וממילא מאפשר להוליד דרכו את אין סוף החיים המתחדש.

כוח ה"פעיה" אוחז אם כן בעוצמת ה"אפעה" הקדומה לעורר בחומרי החיים את טבעם האין סופי. מתוך כך, ממוקם כוח זה לא רק במעשה הלידה, אלא בכל מקום שהניגודיות בין אין סוף החיים וסופיות החומר נצרכת להיפרץ.

כך אנו מוצאים כי חז"ל מרחיבים את כוחה של פועה, הרבה מעבר למעשה הלידה.

להופיע חיים כנגד נבצרות סנהדרין

*"...ד"א ...פועה **שהיתה מפיעה את התינוק כשהיו אומרים מת**...ד"א פועה **שהופיעה את ישראל לאלהים**, ד"א פועה **שהופיעה פנים כנגד פרעה**...**פועה, שהופיעה פנים כנגד אביה**, שהיה עמרם ראש סנהדרין באותה שעה כיון שגזר פרעה ואמר כל הבן הילוד, אמר עמרם ולריק ישראל מולידים, מיד הוציא את יוכבד ופירש עצמו מתשמיש המטה, וגרש את אשתו כשהיא מעוברת מג' חדשים, עמדו כל ישראל וגרשו את נשותיהן, אמרה לו בתו גזרתך קשה משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה על הזכרים ונקבות, פרעה רשע הוא*

---

[28] **חילול איילות – מן השמים ומן הארץ**: עיון בסוגית "חילול האיילות" בגמרא מראה כי פעולת האין סוף בתהליך הולדת הולד אל אויר העולם כוללת שתי פעולות משני כיוונים הפוכים. האחת מן השמים – הנשר המקבל את הוולד בכנפיו ומצילו ממוות, ואחת מן הארץ – הנחש המכיש את רחם האיילה לרפות (מלשון רפיון) את רחמה.
"היודעת עת לדת יעלי סלע **חולל אילות תשמור** (איוב ל"ט) - יעלה זו אכזרית על בניה, בשעה שכורעת ללדת, עולה לראש ההר כדי שיפול ממנה וימות, **ואני מזמין לה נשר** שמקבלו בכנפיו ומניחו לפניה, ואלמלי מקדים רגע אחד או מתאחר רגע אחד מיד מת...חולל אילות תשמור - **אילה זו רחמה צר, בשעה שכורעת ללדת, אני מזמין לה דרקון** (נחש – רש"י) **שמכישה** (נושכה – רש"י) **בבית הרחם ומתרפה** (לשון רפיון – רש"י) **ממולדה**, ואלמלי מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד מיד מתה..." (בבא בתרא ט"ז, ע"א - ע"ב).

וגזירתו ספק מתקיימת ספק אינה מתקיימת, אבל אתה צדיק וגזירתך מתקיימת, עמד הוא והחזיר את אשתו עמדו כל ישראל והחזירו נשותיהם, הוי פועה שהופיעה פנים כנגד אביה״
(שמות רבה פרשה א ד״ה יג כשראה שהם).

כוח פעיית אין סוף החיים בבשר, אינו קיים רק ביחס למעשה הולדת הוולד על מנת שיפרוץ לחיים, אלא מתייחס אף אל ישראל על מנת ליצור בהם חיים כאלוהים, אף אל פרעה העומד במריו לשמֵר את נגזרות החיים ואף כנגד עמרם הקובע את צעדיו מתוך אי יכולתו לראות אפילו בכוח תורתו כראש הסנהדרין את האפשרות לפרוץ אל מחוץ לעולם השיעבוד המצרי.

הכתוב על עריגת האיל אל אפיקי המים, מלמדת כי את יכולת הפריצה הזו ניתן להפיק רק מתוך החיבור אל אין סוף החיים שמן הארץ.

״לַמְנַצֵּחַ מַשְׂכִּיל לִבְנֵי קֹרַח. כְּאַיָּל תַּעֲרֹג עַל אֲפִיקֵי מָיִם כֵּן נַפְשִׁי תַעֲרֹג אֵלֶיךָ אֱלֹהִים״ (תהלים מ״ב, א׳ – ב׳).

שמוש הכתוב בלשון שהיא גם זכרית וגם נקבית ״כְּאַיָּל תַּעֲרֹג״, מביא את רש״י לבאר כי ישנה עריגה זכרית ועריגה נקבית.

״כאיל תערוג - כאילת תערוג לא נאמר וכאיל יערוג לא נאמר אלא כאיל תערוג דבר הכתוב בזכר ובנקיבו הזכר עורג על עסק המי׳ כמו שפרשנו...״.

את מעשה עריגת הזכר מביא רש״י בתחילת ביאורו (אף שלשונו אף פה הוא בלשון נקבה).

*״כאיל תערג על אפיקי מים - ...אמרו רבותינו האילה הזאת חסידה שבחיות וכשהחיות צמאו׳ למים הם **מתכנסות אליה שתתלה עיניה למרום ומה היא עושה חופרת גומא ומכנסת קרניה לתוכה וגועה, והקב״ה מרחם עליה והתהום מעלה לה מים**״.*

את מעשה עריגת הנקבה מביא רש״י בהמשך דבריו שהבאנו לעייל.

*״כאיל תערוג - ...הזכר עורג על עסק המי׳ כמו שפרשנו, **הנקיבה כשהיא כורעת לילד והי׳ צועקת** הקב״ה מרחם עליה...״.*

את האופן בו ה׳ מרחם על האיילה כבר הבאנו – הקב״ה מזמן לה נחש שמכישה ברחמה. לעומת האיילה, פעולת האייל הזכר היא כלפי הארץ. בולט הוא ביותר שתגובתו של האייל (הזכר) לבקשת החיות כי ״תתלה עיניה **למרום**״ היא הופכית לבקשתם – ״מה היא עושה **חופרת גומא** ומכנסת קרניה לתוכה וגועה״. פנייתו של האייל אינה לשמים אלא כלפי הארץ. אף עזרתו של ה׳ משם היא מגיעה – והקב״ה מרחם עליה והתהום מעלה לה מים.
נמצא, שמזמור זה מחבר בין כוח פעולת הנחש (הפועל באיילה הנקבה) שאף הוא מכוח הארץ מגיע, לבין כוח התהום עצמו שבעומק הארץ (אותו מפעיל האייל הזכר).

אף מקור המזמור עצמו, מפי הארץ הוא מגיע. כך מבאר רש״י את שירת המזמור הזה מפיהם של בני קורח.

*״לַמְנַצֵּחַ מַשְׂכִּיל לִבְנֵי קֹרַח - אסיר ואלקנה ואביאסף הם היו תחלה בעצת אביהם ובשעת המחלוקת פרשו וכשנבלעו כל סביבותיה׳ ופתחה הארץ את פיה **נשאר מקומם בתוך פי הארץ** כענין שנאמר ובני קרח לא מתו **ושם אמרו שירה ושם יסדו המזמור׳ הללו** ועלו משם ושרת׳ עליהם רוח הקודש ונתנבאו על הגליות ועל חרבן הבית ועל מלכות בית דוד (תהלים מ״ב, א׳ ורש״י ד״ה לבני קורח).*

קיום נוסף מודע ויזום יותר של כוח אין סוף החיים שמן הארץ להחזיר את שותפות האדם, החי והאדמה כמציאות חיים אחת, לידי קיימות רלוונטית, אנו מוצאים במעשה הקורבנות, שמצד אחד עצם היתכנותם תלוי בזהות זו שבין האדם והחי, אולם בד בבד הם אלו המביאים ליצירתה של זהות זו. כפי שנפרט, על שימור זהות בראשיתית זו עמלים מעשי הקורבנות ועל בסיס הזהות הזו הם יכולים בכלל להיות קיימים.

אָדָם כִּי יַקְרִיב – שימור מעשה ההקרבה את זהות "נפש חיה" שבאדם

ספר ויקרא הפותח את פרשת מעשה הקורבנות, מעלה למעשה קושי עצום שיש בו בכדי להטיל ספק בכל מעשי הקורבנות כולם.

את מעשה הכפרה תולה הכתוב בסמיכת הבעלים על הקורבן.

"וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַיקֹוָק מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם...אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה'. **וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו**" (ויקרא א', א' – ד').

על אופן ביצוע מעשה הסמיכה עומד הרמב"ם

*"כל קרבנות בהמה שיקריב היחיד בין חובה בין נדבה סומך עליהן כשהן חיין, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח...ובמקום שסומכין שוחטין, ותכף לסמיכה שחיטה. וצריך הסומך לסמוך בכל כחו בשתי ידיו על ראש הבהמה...ולא יהיה דבר חוצץ בין ידיו ובין הבהמה. וכיצד סומך...ומניח שתי ידיו בין שתי קרניו **ומתודה** על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה. כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך **וזו כפרתי**..." (רמב"ם הלכות מעשה קורבנות פרק ג', הלכות ו', וי"ב – ט"ו).*

מדברים אלו של הכתוב ופירוטו של הרמב"ם בעניין נראה היה כי כפרת הקורבן על חטאו של האדם תלויה בסמיכתו את ידיו על ראש הקורבן, וידויו על חטאיו וחזרתו בתשובה.

מה משמעות ה"כפרה"? על כך אנו יכולים ללמוד ממשמעות המושג "כופר".

"אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו" (שמות כ"א ל').

מן ההקבלה בפסוק בין לשון ה"כופר" ללשון ה"פדיון" נראה כי הקורבן הוא פדיון – תחליף לדמו ונפשו של המקריב[29]. האם יתכן הדבר?
לכאורה לא היינו נותנים לכך יותר מאשר **משמעות סימלית**. כי אף שהמשכו של ספר ויקרא מציין "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר – תבוא נפש ותכפר על הנפש[30], קשה לומר כי נפש הבהמה אכן יכולה להוות תחליף לאדם, שהרי נפשה פחותה ביותר ביחס אליו. העובדה כי את איבוד נפש הבהמה אנו מבצעים גם למען מטרות הרבה יותר פחותות מכפרה על אדם, כגון לשם מאכל, או לשם מלבוש וכו' רק מלמדת, כי נפש הבהמה אינה עומדת כלל בפורפורציה מול נפשו של האדם. אם כן, איך יוכל האדם לראות באיבוד הבהמה את חייה או בנתינת דמה על המזבח כאילו היא תחליף לו?

המסקנה כי את מעשה ההקרבה לא ניתן לראות יותר מאשר סמל, צריכה הייתה ממילא להעצים את משקל מעשה הסמיכה והוידוי והתשובה המוצמדים אליו. הגיוני היה להבין כי מעשה הקרבה שיהיה נעדר את פעולת הסמיכה והוידוי הקשורים אליו, יאבד כליל את משמעותו ויהיה פסול. אולם מתברר כי לא כך הדבר

אף שהכתוב בתחילת ספר ויקרא כותב בפרוש "וסמך...וכיפר", מלמדת אותנו הגמרא ביומא כי בסופו של דבר הסמיכה אינה העיקר במעשה הכפרה אלא נתינת הדמים על המזבח.

"...ולדורות מנא לן דלא מעכבא? דתניא: וסמך ונרצה (ויקרא א') וכי סמיכה מכפרת? והלא אין כפרה אלא בדם. שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר(ויקרא י"ז). ומה תלמוד לומר וסמך ונרצה - שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה - מעלה עליו הכתוב כאילו לא כפר..." (יומא ה', ע"א).

---

[29] עיון ברש"י מלמד על משמעות הכופר כ"כיסוי". אך לא כאן המקום להרחיב.
"אכפרה בעד חטאתכם - אשים **כופר וקנוח וסתימה** לנגד חטאתכם, להבדיל ביניכם ובין החטא" (רש"י שמות ל"ב, ל').

[30] ויקרא י"ז, י"א ורש"י ד"ה כי נפש הבשר.

הגמרא אכן מביאה את הפסוק מויקרא שהבאנו "וסמך...ונרצה" (שבו נראה לכאורה כי הסמיכה היא תנאי לכפרה), אולם למרות זאת היא קובעת כי נתינת הדם היא זו המכפרת. את דברי הכתוב "וסמך...ונרצה" היא לומדת באופן "שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה – כלומר שלא חש לחשוב אותה מצוה ולא סמך (רש"י במקום), מעלה עליו הכתוב כאילו לא כפר".

מה הכוונה "כאילו לא כיפר"? רש"י במקום מבאר - "שלא כיפר מן המובחר (רש"י ד"ה כאילו לא כיפר).

הרמב"ם פוסק באותו הכיוון, אם כי באופן קצת שונה:

*"...והסמיכה שיירי מצוה היא לפיכך אם לא סמך כפר ואינה מעכבת ואע"פ כן **מעלין עליו כאילו לא כפר**" (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק ג', הלכה י"ב).*

אין כל עיכוב כפרה בחיסרון מעשה הסמיכה!

מול מעשה הסמיכה המובא בלשון הכתוב שאילו בו תלוי כל מעשה הכפרה, הרי על היות הדם מכפר, אנו למדים רק באופן עקיף דרך איסור אכילת הדם.

"וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ. כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר" (ויקרא י"ז, י – י"א).

את התובנה על היות הדם מכפר מביא לנו רש"י במקום.

*"כי נפש הבשר - של כל בריה בדם היא תלויה, ולפיכך נתתיו על המזבח לכפר על נפש האדם. תבוא נפש **ותכפר** על הנפש" (רש"י שם על פסוק י"א ד"ה כי נפש הבשר).*

בעניין זה מפרט לנו הרמב"ם כי בכל הקורבנות במזבח החיצון, כולל בחטאת, יוצא האדם ידי חובה אפילו במתנה אחת בלבד[31].

*"כל הדמים הניתנין על מזבח החיצון, **אם נתן מתנה אחת בלבד כיפר**, ואפילו בחטאת מתנה אחת היא העיקר ושאר הארבע מתנות למצוה, שנאמר ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך, שפיכת הדם על המזבח היא העיקר" (רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק ב', הלכה א').*

נמצאנו למדים, כי לאחר שכבר חשבנו כי סמיכתו של המקריב על קורבנו וכוונותו להיות הקורבן כפרה עליו, הם המביאים לכפרתו, מגיעה התורה שבעל פה ומבארת לנו כי גם אם ימנע האדם מלסמוך על הקורבן ולהתוודות[32], עצם מעשה נתינת דם הקורבן על המזבח, דיו בכדי ליצור את מעשה הכפרה.

---

[31] ובמזבח הפנימי אינו יוצא. כך בהמשך הרמב"ם "כל הדמים הניתנין על מזבח הפנימי, אם חסר אחת מהן לא כיפר, אלא כולן הן עיקר הכפרה, שהרי הכתוב הקפיד על מניינן שנאמר שבע פעמים" (רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק ב', הלכה ג').

[32] **שאלת הצורך בווידוי במעשה ההקרבה**: אף שהרמב"ם אינו מציין בפרוש כי הקורבן מכפר על הבעלים גם ללא וידוי, כיוון שהוא כולל את הוידוי בתוך מעשה הסמיכה, ועל מעשה הסמיכה הוא פוסק על פי הגמרא ביומא דף ה' ע"א כי חסרון סמיכה אינו מעכב את הכפרה, נראה כי דינו כולל את כל מה שכלול במעשה הסמיכה כפי שהביאנו לעייל מהלכות מעשה הקורבנות פרק ג' הלכה ו'. אמנם מתוך הכללתו את הוידוי במעשה הסמיכה, ניתן להבין כי סיומת דבריו על חסרון מעשה הסמיכה שאף אותו הוא מביא מן הגמרא ביומא "ואע"פ כן **מעלין עליו** כאילו לא כיפר" הוא חמור יותר מציטוט הגמרא עצמה שלשונה הוא " שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה - **מעלה עליו הכתוב** כאילו לא כפר...". לשון "מעלין עליו" קרוב יותר לנפקא מינא ההלכתית מאשר לשון "מעלה עליו הכתוב" הקרוב יותר לרמת העיקרון הבסיסית. את ההחמרה הזו של הרמב"ם נראה שיש לתלות בהכללת מעשה הווידוי בתוך מעשה הסמיכה.

הבנה זו את הרמב"ם ביחס לצורך הווידוי במעשה הקורבנות מצריכה ביאור עמוק. כי לכאורה בעניין זה דבריו של הרמב"ם בהלכות תשובה סותרים הבנה זו. כך מביא הרמב"ם שם.

"כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה **כשיעשה תשובה וישוב מחטאו** חייב להתודות לפני האל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה, כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח, **וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה, ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה**..." (רמב"ם הלכות תשובה פרק א הלכה א).

מדברים אלו משמע כי אם לא יתוודה האדם על עוונותיו, לא יכפר לו קורבנו, וזאת בניגוד למסקנה שהגענו אליה מדין הרמב"ם על מעשה הסמיכה?

גם כשמגיע הכתוב ודורש כי הקורבן יוקרב "לרצונכם", אין הדין מתייחס לרצון הבעלים כי יתכפר, אלא למחשבת פסול ביחס לדיני ההקרבה.

כך הוא הדין בויקרא.

*"וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה' **לִרְצֹנְכֶם** תִּזְבָּחֻהוּ" (ויקרא י"ט, ה').*

הרמב"ם בהלכות פסולי המקודשין מפרט אלו מחשבות הן הפוסלות

"שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן...נמצאת למד שבארבע עבודות הזבח נפסל במחשבה: בשחיטה, ובקבלה, ובהולכת הדם, ובזריקתו על המזבח" (רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק י"ג, הלכות א', ד'[3])

לא רק שהמחשבות הפוסלות הן דווקא אלו הקשורות לעצם מעשה ההקרבה, אלא שמפאת כך רק מחשבת **העובד** פוסלת, בעוד **מחשבת בעל הקורבן אינה מועילה לפגום בכלום**.

*"אין המחשבה הולכת אלא אחר העובד, **אבל מחשבת בעל הקרבן אינה מועלת כלום**, אפילו שמענו הבעלים שפגלו והיתה מחשבת העובד נכונה הרי זה כשר" (רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק י"ד, הלכה א').*

אולם מאידך, מול דברים אלו של הרמב"ם בהלכות תשובה, שונים דברי הרמב"ם בעניין הקורבן בהלכות שגגות. כך היא לשונו שם.

"אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על **השבים המאמינים בכפרתן**, **אבל המבעט בהן** אינן מכפרין בו, כיצד היה מבעט והביא חטאתו או אשמו **והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרין**, אע"פ שקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה **מבעיטתו** צריך להביא חטאתו ואשמו" (רמב"ם הלכות שגגות פרק ג' הלכה י').

מדברי הרמב"ם האלו עולה, כי מושג ה"שבים המאמינים בכפרתן" שונה לגמרי מעשיית מעשה תשובה שבתוכו הויידוי. המאמין בכפרת קורבנו על פי הרמב"ם הוא זה "שאינו מבעט בו" כלמור שאומר או חושב בליבו "שאין אלו מכפרין". גם המשך דבריו הולכים באותו הכיוון, אין הוא אומר "וכשיחזור בתשובה צריך להביא חטאתו וכו', אלא כשיחזור בתשובה **מבעיטתו**". מכאן יוצא בברור כי ריצוי מעשה הקורבן תלוי באמונו ביכולת הקורבן לכפר, וזוהי הגדרת ה"שבים המאמינים בכפרתן". אין בעניין קבלת הקורבן כל תלות במעשה הוידוי או התשובה של האדם. לעומת זאת דברי הרמב"ם בהלכות תשובה המחייבים ווידוי על הקורבן, מתייחסים לנושא התשובה. אכן בלא הוויידוי אין מעשה הקורבן משלים את התשובה. דברי הרמב"ם שם "אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה" כוונתם ל**גמר** מעשה הכפרה שתלוי גם במעשה התשובה של האדם עצמו, ולא רק במעשה כפרת הקורבן על האדם.

חיזוק להבנה זו שלנו ברמב"ם אנו מקבלים מן הגמרא בכריתות המבארת את חיוב ה"שבין" כפי דברי הרמב"ם ב"שגגות".
"יכול יהא יום הכיפורים מכפר על שבין ועל שאין שבין? ודין הוא, ומה חטאת ואשם מכפרין ויוה"כ מכפר, מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין, אף יוה"כ אין מכפר אלא על השבין! ... מאי שבין ושאין שבין? ... אלא, **שבין - דאמר יכפר עלי חטאתי, שאין שבין - דאמר לא תכפר עלי חטאתי**, ש"מ" (כריתות ז', ע"א).

למרות שפשט המילים "אלא על השבין" הוא עשיית מעשה תשובה, מסתפקת הגמרא ב"אמר יכפר עלי חטאתי", אמירה המתייחסת אך ורק לקורבן, ולא לתשובת האדם והוויידוי הכלול בו.

חיזוק נוסף לאי היות התשובה תנאי במעשה ההקרבה אנו מוצאים מן המשנה ביומא. בהבאתה את דרכי הכפרה, היא אינה מייחסת למעשה הקורבן את מעשה התשובה, כפי שכתבה ביחס ליום הכיפורים.

משנה. "חטאת ואשם ודאי - מכפרין. מיתה ויום הכפורים - מכפרין **עם התשובה**" (יומא פ"ה, ע"ב).

על דברי רש"י וברטנורא המבארים במקום למרות זאת, שמסתמא כוונת המשנה כוללת את מעשה תשובה, וכן אופן ההתמודדות מול דברי המשנה ב"שבועות" האומרת כי אין חטאת ואשם מכפרים אלא על **השבים**, וביאור רש"י במקום את המושג "שבים" כ"התוודו", על כל אלו, בהערה סמוכה מספר _____(עוד שתי הערות).

[3] ובפרוט: "שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן, מחשבת שינוי השם כיצד, זה השוחט את הזבח שלא לשמו, כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים, או ישחטנו לשם עולה ושלמים, או לשם שלמים ולשם עולה, או ששחט הזבח שלא לשם בעליו, זו היא מחשבת שינוי השם, מחשבת המקום כיצד, כגון ששחט את הזבח לשמו על מנת לזרוק דמו, או להקטיר ממנו דבר הראוי להקטרה חוץ לעזרה, או לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה חוץ למקום אכילתו, זו היא מחשבת המקום, וזבחים שחשב בהן מחשבה זו הם הנקראים זבחים ששחטן חוץ למקומן, מחשבת הזמן כיצד, כגון ששחט את הזבח לשמו על מנת לזרוק דמו מאחר שתשקע החמה שאינו זמן זריקתו, או להקטיר ממנו דבר הראוי להקטיר למחר מאחר שיעלה עמוד השחר שאינו זמן הקטרתו, או לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה לאחר זמן הראוי לאכילתו זו היא מחשבת הזמן, וזבחים שחשב בהן מחשבה זו הם הנקראים זבחים שנשחטו חוץ לזמנן והם הנקראים פגול בכל מקום, וזהו פגול האמור בתורה" (רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק י"ג, הלכה א').

אכן המשנה במסכת יומא המתייחסת לדרכי הכפרה, אינה מחברת למעשה ההקרבה את צורך התשובה, כפי שהיא עושה ביחס למיתה ויום הכיפורים.

*"חטאת ואשם ודאי - מכפרין. מיתה ויום הכפורים - מכפרין **עם התשובה**[34]" (משנה יומא פ"ה, ע"ב).*

המחשבה היחידה הפוסלת בקורבן היא התכחשותו של המקריב לקורבנו, כגון שאמר - "לא תכפר עלי חטאתי".

*"...מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין, אף יוה"כ אין מכפר אלא על השבין! ... מאי שבין ושאין שבין? ... אלא, שבין **- דאמר יכפר עלי חטאתי**, שאין שבין - **דאמר לא תכפר עלי חטאתי**, ש"מ[35] (כריתות ז', ע"א).*

---

[34] **משמעות התשובה במעשה הכפרה על פי המשנה ביומא**: אמנם מביאור רש"י והברטנורא בעניין, נראה לכאורה שהם אינם מקבלים דקדוק לשוני זה מן המשנה. כך מבאר רש"י במקום:

"חטאת ואשם ודאי מכפרין - **ומסתמא תשובה איכא, שאם לא היה מתחרט - לא היה מביא קרבן**" (רש"י יומא פ"ה, ע"ב).

בלשון דומה נוקט אף הברטנורא:

"חטאת ואשם ודאי - מכפרים עם התשובה. ולא חש התנא להזכירה, **דמסתמא כשהוא מביא חטאתו ואשמו כבר עשה תשובה, שאם לא היה מתחרט לא היה מביא קרבן**" (ר' עובדיה מברטנורא יומא פרק ח' משנה ח').

נראה היה לכאורה מדברים אלו כי הן רש"י והן הברטנורא, רואים את פעולת הקורבן מחוייבת להיות בשילוב עם מעשה התשובה, שלא כפי הבנתנו שלנו במשנה. אולם דקדוק נוסף בדבריהם, מעלה ספקות בדבר. רש"י בהמשך לדבריו "ומסתמא תשובה איכא" ממשיך בלשון שאינה בהכרח מגדירה את מעשה התשובה שאנו מכירים – "ש**אם לא היה מתחרט לא היה מביא קורבן**". בלשון זו נוקט גם הברטנורא, ולכאורה מסקנת ה**חרטה** שמביא רש"י מעצם הבאת האדם את הקורבן כלל אינה מספיקה אם אנו מחייבים "תשובה" עם הקורבן, שהרי לתשובה ישנם גדרים ברורים שבמרכזו מעשה הויידוי בפה?

על נקודה זו עומד ר' אריה ליב ב"ר אשר גינצבורג בעל "שאגת אריה" ו"טורי אבן" בספרו גבורת ארי מסכת יומא דף פה עמוד ב - "מכל מקום איני יודע למה דחק לפרש דבחטאת ואשם איכא תשובה דאם לא כן לא היה מביא קרבן תיפוק ליה בלאו הכי הא טעונין וידוי כדכתיב גבי חטאת עולה ויורד והתודה והכא נמי כתיב גבי אשם גזילות בפרשת נשא והתודה".

מתוך כך עלינו להבין כי דברי רש"י (והברט נורא) "מסתמא תשובה איכה" אין הכוונה לתהליך התשובה שבהלכות תשובה לרמב"ם (הכולל את הוידוי), אלא ל"תשובה" **המתבססת על הקורבן**, שבו שותפות האדם היא נמוכה יותר ומצריכה חרטה בלבד.

כפי שנראה בהערה הבאה, בדברי רש"י על הגמרא בשבועות (י"ג, ע"א) כי חטאת ואשם "אין מכפרין אלא על **השבים**", אנו נראה שאף דרישת ה"וידוי" שדורש רש"י ביחס לקורבנות "והתוודה אשת חטא", לא מבואר כוידוי של מעשה התשובה, אלא כ**הודאה** על החטא בלבד.

[35] **"חטאת ואשם אין מכפר אלא על השבין" – התמודדות עם דברי רש"י בגמרא ב"שבועות" המחייב וידוי:**

מול לשון הגמרא בכריתות המבארת את "שבין" כ"דאמר יכפר עלי חטאתי", עומדים לכאורה דברי רש"י באותו עניין במסכת שבועות המבאר את ה"שבין" כמעשה ווידוי. כך הוא לשון הגמרא.

"מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים, אף יוה"כ אין מכפר אלא על השבים" (שבועות י"ג, ע"א).

על כך מבאר רש"י:

"חטאות ואשמות אין מכפרין אלא על השבין - דכתיב (במדבר ה) **והתוודו** את חטאתם וגו' (ויקרא ה) **והתוודה** אשר חטא עליה"

נראה היה לכאורה להסיק מכך כי לפחות רש"י חולק על דרכנו הנותנת למעשה הקורבן משקל גדול עד כדי צמצום צורך האדם בתשובה. אולם עיון במקורות שמביא רש"י ביחס לוודויים הללו, מלמד כי הם שונים לגמרי מן הוידוי המחוייב בעניין התשובה. כך הוא מקור החיוב לוידוי, בגוזל ונשבע לשקר בחיובו חומש ואשם.

"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּיקֹוָק וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא **וְהִתְוַדּוּ** אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ"(במדבר ה', ו' – ז').

על כך מבאר רש"י.

"... שכתב והתודו, לימד שאינו חייב חומש ואשם על פי עדים **עד שיודה בדבר**..." (רש"י ד"ה למעל מעל בה').

את חיוב הווידוי מבאר רש"י כ"יודה בדבר" – **כהודאה**!

וכך לשון הכתוב בהבאת קורבן "עולה ויורד" (אם היה עשיר בהמה ואם היה עני עוף או עשירית האיפה).

"וְהָיָה כִּי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה **וְהִתְוַדָּה** אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ. וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַיקֹוָק עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא..." (ויקרא ה', ה' – ו').

אמנם רש"י על המקרא אינו מבאר את משמעות "וְהִתְוַדָּה", אך הוא מבאר לשון זו בגמרא בבבא מציעא בדיון על משקל הודעת בעל הדין. באחד ממהלכיה, מציינת הגמרא את עדיפות הודעת בעל הדין מתוך שפיו מחייבו קורבן, מה שאין כן עדים.

"**מה לפיו - שכן מחייבו קרבן**, תאמר בעדים שאין מחייבין אותו קרבן" (בבא מציעא ג', ע"ב).

רש"י במקום מביא את המקור לכך מן הפרשה שהבאנו עתה של קורבן "עולה ויורד".

אף שלשון הגמרא ביחס לקורבן היא - "אין מכפר אלא על **השבין**", אין הגמרא מבארת את מושג ה"שבין" כחיוב ב"תשובה", אלא רק כקבלתו של המקריב כי הקורבן יכפר עליו. ברור הוא מדברים אלו, כי הגמרא באופן מכוון אינה רואה את מעשה התשובה כמעשה מחוייב לשם כפרת הקורבן, אלא היא רואה את הקורבן כפועל את הכפרה מעצמו, באופן שאינו מצריך אלא את ריצויו של האדם כי קורבנו יכפר עליו.

מכל פרטי דינים אלו עולה, כי אם היינו נוטים לחשוב כי מעשה ההקרבה הינו מעשה סימלי התלוי כולו בכוונת האדם לחזור בתשובה, כשחסרון כוונה זו מעקר ממנו לגמרי את משמעותו ותועלתו. דין הסמיכה, נתינת הדם וגדרי הפיגול בקורבן, מלמדים כי לא כך הדבר. לא נותר לנו אלא לחזור ולתלות את מעשה הכפרה בעצם מעשה ההקרבה עצמו. אלא שפה אנו שבים ונפגשים עם הבעייה הבסיסית שהעלנו בתחילה – כי אין הבהמה כלל ברת השוואה לנפש של האדם!

את התשובה בדבר מביא לנו הכתוב בתחילת ספר ויקרא ברמז דק.

*"וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם **אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם** קָרְבָּן לַה' מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם" (ויקרא א', א' – ב').*

מתוך ייתור המילה "אָדָם"[36], מבינים חז"ל, כי היא נועדה ללימוד, והם למדים מכך על האיסור להקריב מן הגזל.

"אדם - למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל" (רש"י במקום).

אין ספק כי השימוש באדם הראשון בכדי ללמוד על איסור הקרבה מן הגזל הוא מוזר. אולם הבעיה הגדולה יותר היא כי דווקא מן האדם הראשון **לא** ניתן ללמוד על איסור ההקרבה מן הגזל, שהרי כיוון שהכל היה שלו מתוך היותו יחידי, מניעתו מן הגזל נוצרה מתוך כורח המציאות ולא מתוך הימנעותו מן הגזל. ממילא לא מוכח מדרך התנהלותו, כי אסור להביא קורבן מן הגזל!
שימוש חז"ל בכל אופן דווקא בנתון זה "שהכול היה שלו" בכדי ללמוד על איסור הגזל בקורבן, מחייב אותנו להבין כי האיסור להקריב מן הגזל, ראשו אינו נמצא באיסור להקריב דבר שאינו של המקריב, אלא בחיוב **החיבור** שבין האדם לבין הקורבן. את רמת החיבור המחוייבת הזו לומדים חז"ל דווקא מן החיבור שבין האדם הראשון לבין עולמו. מתוך כך עלינו להקביל בין יחס האדם הראשון אל עולמו, לבין היחס שבין המקריב לקורבן, כנקודת המוצא המחוייבת לכל מעשי ההקרבה העתידיים. הקבלה זו מחברת אותנו אל קשר האדם והחי שבעולם בראשית שהבאנו לעייל.
כפי שבארנו, על בסיס יצירת החי מן האדמה מקבילה זהות האדם וזהות החי כ"נפש חיה". זהות זו קיימת רק בעוד מהווה האדמה את הגורם הדומיננטי הפועל את אין סוף החיים על פני האדמה. אז מופיע הבשר כבעל חיות אין סופית פועלת, ולא רק כמציאות אילמת. מתוך כך מקבילים בשר החי והאדם, מתוך כך מופיע נסיון הזיווג שבין האדם וכל חי וקביעת שמותם דרך מעשה הביאה כפי שבארנו ומתוך כך נאסר בתחילה על האדם אכילת בשר החי. קביעת איסור הגזל בקורבנות על בסיס הקשר הזה שבין האדם הראשון לבין החי, בא לציין אם כן, כי כל הלגיטימציה של מעשה הקורבנות ויכולת כפרתו בנויים על אופי הקשר האמיץ הזה שבין האדם לבין החי שבו החי אינו מהווה רמת חיים נחותה ביחס לאדם, אלא שותף עימו במרחב הבשר האין סופי.
אולם יותר מכך. שותפות זו הבנויה על הזהות הבשרית שבין האדם וה"חי", נותנת דווקא ל"חי" את הכוח להביא לכפרת האדם. כיוון שמקור הבשר של האדם ושל החי מאותו מקור הוא – "נפש חיה" המקבלת את חיותה מחומר האדמה, הרי דווקא הבהמה היא הקרובה יותר למקור מחצב גופה – האדמה, ביחס לאדם. סיבת הדבר היא כי דווקא תודעתו ובחירתו החופשית, מרחיקים אותו לפעול ולנהוג כפי רצונו, ולאו דווקא על פי צביון בריאתו. מעשה הקרבת הקורבן מחזיר אם כן את האדם להתכלל במקור חיותו הבשרי שב"חי".

"**פיו מחייבו קרבן - דכתיב והתודה** אשר חטא והביא (ויקרא ה', ה').

יוצא אם כן, שגם פה מבאר רש"י את לשון הוידוי במשמעות של הודאה – הודעת החוטא היא המחייבתו קורבן. נמצאנו אם כן למדים משני המקורות על הוידוי שהביא רש"י, כי הוידוי המחוייב בעניין הקורבנות מתוך ש"חטאת ואשם אין מכפרין אלא **על השבים**", משמעותו היא הודאה, ולא הוידוי הנעשה כחלק מתהליך התשובה. הבנה זו ברש"י תואמת את מהלכה של הגמרא המקבילה במסכת כריתות שאף היא מבארת את ה"שבים" ברמה בסיסית של "דאמר יכפר על חטאתי" בלא להגיע למעשה התשובה הכולל, שבתוכו חיוב הוידוי.

[36] שהרי הכתוב יכול היה להסתפק ב "כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה'".

אולם גם שם לא מסתיים התהליך. חיבור דם החי אל קרנות המזבח (שכפי שהבאנו לעייל, הוא המהווה את עיקר מעשה הכפרה) ממשיך את תהליך התכללות האדם אל מקור חיותו שמן האדמה, מתוך היות המזבח עצמו חלק בלתי נפרד מן האדמה.

זיקת המזבח אל האדמה, כחלק מתהליך התכללות האדם ב"נפש החיה"

כך הוא החיוב המופיע בבניין המזבח.

"מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי..." (שמות כ, כ).

אמנם, את הלשון הקיצונית של התורה שבכתב ממתנת התורה שבעל פה, בכך שהיא אינה מחייבת כי המזבח עצמו יהיה אדמה, אלא מחובר באדמה וממולא באדמה.

*"מזבח אדמה - **מחובר באדמה**, שלא יבננו על גבי עמודים או על גבי כיפים. דבר אחר **שהיה ממלא את חלל מזבח הנחשת אדמה** בשעת חנייתן" (רש"י במקום ד"ה מזבח אדמה).*

חיבור זה של המזבח אל האדמה מגיע עד לתהום. כך מצינו ביחס לשיתין, אותם נקבים שהיו עשויים על גב המזבח ויורדים ממנו אל תוך האדמה ולתוכם היו שופכים את נסכי היין והמים[37].

*"אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שיתין משמשת ימי בראשית נבראו, שנאמר חמוקי ירכיך כמו חלאים מעשה ידי אמן (שיר השירים ז'). חמוקי ירכיך - אלו השיתין, כמו חלאים - שמחוללין **ויורדין עד התהום**, מעשה ידי אמן - זו מעשה ידי אומנותו של הקדוש ברוך הוא. תנא דבי רבי ישמעאל: בראשית (בראשית א'), **אל תיקרי בראשית אלא ברא שית**..." (סוכה מ"ט, ע"א).*

נמצאנו אם כן למדים כי התכנסותו של האדם בבסיס קיומו הבשרי, נוגעת בקרנות המזבח וממשיכה משם אל מקור חיותו שמן האדמה הן מצד חיבור המזבח אל האדמה, והן מצד ירידת השיתין עד לתהום הארץ – תשתית הבריאה. התכנסות או התכללות זו במקור חייו שמן האדמה, היא משילה ממנו את קליפות התודעה והיצירה העצמיים הנושאים את העוון, ומתוך כך חוזר האדם לתמותו. ברור, **שדרך פעולה זו של מעשה הקורבן אינה פועלת דרך אפיק המחשבה של האדם ועל כן אין היא נצרכת למעשה התשובה או למעשה הויידוי של האדם**. היא מחוייבת אך ורק את שיתוף הפעולה של האדם שלא יתחרט על הבאת קורבנו ושלא יבעט בקורבנו. בחיבור האדם למצב בריאתו שמבראשית ולאופי פעולת עולמו של האדם הראשון, גופי החיים נושאים את ערכיהם, ועל כן התרחישים הפיזיים הם עצמם מביאים לתוצרי ה"תשובה" וה"כפרה" ולא המחשבה או התשובה.

אולם, דווקא הבנה זו את אופן יכולת קורבן ה"חי" ליצור כפרה באדם מתוך הנגיעה בסיס הקיום הבשרי האין סופי כפי הופעתו בזמן בראשית, מעלה את שאלת חוסר היחס שבין האדם והבהמה שלעיל, באופן עוצמתי אף יותר. שהרי אם בזמן בראשית מתקיימת הזהות שבין האדם וה"חי" מצד "נפש החיה" המשותפת לשניהם, הרי מיד לאחר צאת נוח מן התיבה נאבדת הזהות הזו (כפי שנפרט יותר בהמשך) וחומרי הגוף אינם מופיעים עוד אין סופיות חיים בהווייתם.

כך מתיר הקב"ה את בשר הבהמה לנוח, מייד בצאתו מן התיבה.

*"וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ. וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ. כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל - **שלא הרשיתי לאדם הראשון לאכול בשר** אלא ירק עשב, ולכם כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון, נתתי לכם את כל" (בראשית ט' – א' – ג' ורש"י ד"ה לכם יהיה לאכלה).*

ממילא חוזרת הבעייה הבסיסית כי בשר נמוך הנאכל בארוחת הצהרים אינו יכול להוות "כופר" לאדם ולבטח אין הוא יכול להכיל את האדם אל תוכו למקור חייו הבראשיתיים?

---

[37] "ניסוך המים, כיצד? צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגים היה ממלא מן השילוח... עלה בכבש ופנה לשמאלו. שני ספלים של כסף היו שם...ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין - חוטם אחד בספל ונקב אחד בחוטמו, והכהן מערה בפי הספלים, והנסכים מקלחין ויורדין דרך החוטמין על גב המזבח, ובמזבח היה נקב שבו המים והיין יורדין לשיתין של מזבח, שהיו עמוקין וחלולים מאד" (משנה סוכה מ"ח ע"א – ע"ב ורש"י ד"ה כמין שני חוטמין דקין).

כאן אנו מחוייבים להכניס גורם נוסף לתהליך ההקרבה – האש היורדת מן השמים!

גירוי האש שמן השמים את כוח הולדת החיים שמן הארץ

כך הוא בציווי הקורבנות בתחילת ויקרא.

*"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לה' מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם...וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי יְקֹוָק וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ. וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ. וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ. וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה **אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה'**"*.(ויקרא א', ב' – ט').

מה הכוונה בציווי ההקרבה ל"אִשֵּׁה"? על כך מבאר רש"י.

*"כשישחטנו יהא שוחטו **לשם האש**..."* (רש"י שם ד"ה אשה).

נמצאנו למדים כי אכילת האש היא המטרה המרכזית בקיום מעשה ההקרבה.

כך מביא הכתוב ביום השמיני למילואים.

"וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיָּרֹנּוּ וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם" (ויקרא ט', כ"ד).

וכך בחנוכת הבית בזמן שלמה.

*"וּכְכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל **וְהָאֵשׁ יָרְדָה מֵהַשָּׁמַיִם** וַתֹּאכַל הָעֹלָה וְהַזְּבָחִים וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַבָּיִת...וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רֹאִים בְּרֶדֶת הָאֵשׁ וּכְבוֹד ה' עַל הַבָּיִת וַיִּכְרְעוּ אַפַּיִם אַרְצָה עַל הָרִצְפָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ..."* (דברי הימים ב', ז', א' – ג').

בכדי להבין אף פה את מעשה הכפרה באופן שאינו תלוי בתשובה (כפי שהוכחנו כאמור לעיל), אנו נצרכים לבאר כי פעולת האש בהפשיטה את המציאות אל בסיסה, היא חושפת את נקודת מוצא החיים שבבשר הבהמה. מתוך חשיפה תשתיתית זו מתגלה הזהות שבין בשריות הבהמה ובשריות האדם, ובשריות האדם משותפת אף היא בהעצמת מקור חיים בה, והיא כפרתו של האדם.

אולם גם פה אנו נזקקים להשלמה. אם האש מן השמים היא האוכלת את הקורבן, התפשטות הקורבן אמורה להיות כלפי מקור חיותו שמן השמים, ולא כלפי מקור חיותו שמן הארץ? אם כך הוא הדבר, שוב לא נוצרת הזהות שבין בשריות הקורבן ובשריות האדם שתנאי היווצרותה הוא דווקא הנבעת מקור החיים המשותף לשניהם **מן האדמה**?

תשובה בדבר הבונה לנו קומה נוספת במורכבות פעולת הקורבן, אנו מוצאים בהגדרת אש המזבח המגיעה מן השמים כ"רבוצה כארי".

"חמשה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי, וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן!" (יומא כ"א, ע"ב).

רש"י במקום מייחס את מצב רביצת האש לזמן מקדש שלמה.

"רבוצה כארי - גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה והיתה על המזבח עד שבא מנשה וסילקה, היתה דומה לארי רובץ" (רש"י שם ד"ה רבוצה כארי).

חז"ל במדרש מייחסים את מצב רביצת האש אף לזמן משכן משה.

"ואש שירדה בימי משה היתה רבוצה כארי על גבי המזבח, ולא פסקה עד שירדה בימי שלמה, שנאמר וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רֹאִים בְּרֶדֶת הָאֵשׁ (דה"ב ז, ג)" (מדרש אגדה ויקרא פרק י ד"ה [ב] ותצא אש).

על משמעות רביצתה של האש כארי, אנו יכולים ללמוד מברכתו של יהודה – כרע רבץ כאריה.

*"...כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה...- ...כרע רבץ וגו' בימי שלמה (מ"א ה', ה') **איש תחת גפנו**[38] וגו' (בראשית מ"ט, ט' ורש"י ד"ה בני עליית).*

וברכתו של בלעם לישראל

*"כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי... - כתרגומו, **יתישבו בארעם בכח וגבורה**" (במדבר כ"ד, ט' ורש"י ד"ה כרע שכב כארי).*

מברכת יעקב ליהודה ומברכת בלעם לישראל נמצאנו למדים כי הרביצה כארי היא ביטוי לישיבה בטוחה בהשקט, בכוח ובחוזק בארץ. תיאור קיום האש מן השמים על המזבח אף היא בלשון זו, מלמד כי אף שמקור האש הוא מן השמים, משכנה בארץ הוא בהשקט, בבטחון ובשלמות. משמעות הדבר היא כי כוחה של האש משתלב כחלק מ"ישיבת הארץ" ולא ככוח זר או מזדמן. הבנה זו נותנת שיקוף אחר לחלוטין לארבעת הדברים הנוספים הייחודיים לאש, אותם הזכרנו לעייל.

"חמשה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי, וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן!" (יומא כ"א, ע"ב).

על פי הגדרתנו את משמעות היות האש רבוצה כארי, יש לגזור גם את שאר ארבעת התכונות הנוספת המובאות בגמרא, לא כתיאור בלבד של ניסיותה, אלא כתיאור **תכונתה**!

אם יש באש ממש והיא אוכלת אף לחין ולא רק יבשים, סימן הוא כי שייכות של אש זו היא יותר לעולם ה"ישׁ" מאשר לעולם ה"אַיִן"! אם אש זו אינה מעלה עשן, משמעות הדבר היא כי מפגשה עם החומר הוא שלם, בלא להוציא פסולת[39]. מתוך צרוף תכונות אלו אף הן לקירבת אש המזבח להוויית הארץ, מקבל אף תיאורה של האש "ברה כחמה", זוית שונה לחלוטין מזו הניראת לכאורה.

את מושג "ברה כחמה" אנו פוגשים בשיבוח הרעיה בשיר השירים.

*"מִי זֹאת הַנִּשְׁקָפָה כְּמוֹ שָׁחַר יָפָה כַלְּבָנָה **בָּרָה כַּחַמָּה** אֲיֻמָּה כַּנִּדְגָּלוֹת" (שיר השירים ו', י').*

על פי הפשט הבסיסי, משמעות שיבוח זה הוא מצד היות החמה בעלת אור מבורר לחלוטין.

כך מבאר רש"י במסכת שבת

*"... **בר - נקי, כמו ברה כחמה** (שיר השירים ו') " (רש"י על שבת ל', ע"ב ד"ה בר).*

"ברה" הוא אם כן מן השורש "ב.ר.ר" – מלשון "מבורר".

אולם לתואר "**בָּרָה**" ישנה גם משמעות אחרת. מלשון "בִּרְיָה", "בְּרִיָה" ו"בָּר".

שימוש מדויק בלשון זו מביא הכתוב בדוד, בפרשת מות בנו מבת שבע.

*"וַיָּקֻמוּ זְקֵנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לַהֲקִימוֹ מִן הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא **בָּרָה** אִתָּם לָחֶם" (שמואל ב', י"ב, י"ז).*

רש"י במקום מבאר מושג זה מלשון אכילה, ומפנה לפרשת אמנון ותמר.

*"ולא ברה - **לשון אכילה** כמו ואברה מידה (לקמן שמואל ב', י"ג, ו')".*

---

[38] "וַיֵּשֶׁב יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל **לָבֶטַח** אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע כֹּל יְמֵי שְׁלֹמֹה" (מלכים א', ה', ה').

[39] כך אנו למדים מדברי רב פפא המבאר כי לא השתמשו לעצי המערכה בעצי זית ובענפי גפנים מפני שיש בהן קשרים ומתוך כך אינם הם לחין ואינם נשרפים כיאות ומעלין עשן.
"החלו מעלין בגזירין לסדר את המערכה וכו' חוץ משל זית ומשל גפן וכו'. הני מ"ט? רב פפא אמר: משום דקטרי - כלומר יש בהן קשרים ובשביל הקשרים **אין שורפים יפה ומעלין עשן**, דרך קשר להיותו כל שעה **לח ואינו שורף יפה ומעלה עשן** ואין זה כבודו של מקום להעלות עצים שאין שורפים יפה למזבח" (תמיד כ"ט ע"ב ורש"י ד"ה משום דקטרי).

כך משמש שורש זה בפרשת אמנון ותמר.

*"וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שְׁכַב עַל מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחָל וּבָא אָבִיךָ לִרְאוֹתֶךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו תָּבֹא נָא תָמָר אֲחוֹתִי **וְתַכְלֵנִי** לֶחֶם וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת **הַבְּרִיָּה** לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה וְאָכְלָה מִיָּדָהּ. וַיִּשְׁכַּב אַמְנוֹן וַיִּתְחָל וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ לִרְאֹתוֹ וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל הַמֶּלֶךְ תָּבוֹא נָא תָּמָר אֲחֹתִי וּתְלַבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי לְבִבוֹת **וְאֶבְרֶה** מִיָּדָהּ" (שמואל ב', י"ג, ה' – ו').*

רש"י במקום מבאר את "הבריה" מלשון "סעודה".

"את הבריה - את הסעודה" (רש"י שם פסוק ה' ד"ה את הבריה).

כך גם התרגום. אֶת "וְתַכְלֵנִי" הוא מתרגם כ"ותיכלינני". את "הַבְּרִיָּה" הוא מתרגם כ"סעודתא" ואת "וְאֶבְרֶה" הוא מתרגם כ"ואכול".

*"...כען תמר אחתי **ותיכלינני** לחמא ותעבד לעיני ית **סעודתא** בדיל לדאחזי ואכול מן ידה"...ואמר אמנון למלכא תיתי כען תמר אחתי ותחלוט לעיני תרתין חליטתא **ואכול** מן ידה" (פסוקים ה' – ו').*

אולם נראה כי המושג "בְּרִיָּה" להטָיותיו השונות, משמעותו היא יותר מסתם אכילה או סעודה. כך ראינו כי במושג זה משתמש הכתוב בתיאור ניסיון זקני ביתו של דוד להקימו מן הארץ בנטיית בנו מבת שבע למות. כך גם בפרשת אמנון ותמר משמש מושג זה כמעשה האכלה שמטרתה להבריא את אמנון. בלשון זו גם משתמש הכתוב בהגעת העם להקים את דוד מאבלו על אבנר.

*"וַיָּבֹא כָל הָעָם **לְהַבְרוֹת** אֶת דָּוִד לֶחֶם בְּעוֹד הַיּוֹם וַיִּשָּׁבַע דָּוִד לֵאמֹר כֹּה יַעֲשֶׂה לִי אֱלֹהִים וְכֹה יֹסִיף כִּי אִם לִפְנֵי בוֹא הַשֶּׁמֶשׁ אֶטְעַם לֶחֶם אוֹ כָל מְאוּמָה"[40] (שמואל ב', ג', ל"ה).*

בכל המקרים הנ"ל, מתייחסת פעולת ה"ברייה" למצבי חולי והעדר חיים.

אכן מצינו כי ה"בְּרִיָּה" משמשת כפועלת "בריאות".

כך מביאה הגמרא בסיפורה על רבי צדוק החוזר לאכילתו לאחר ארבעים שנות צום.

*"וכי הוה **בריא**, מייתי ליה גרוגרות - כשגמר תעניותיו ורצה **להברות** עצמו" (גיטין נ"ו, ע"א ורש"י ד"ה כי הוה בריא).*

באופן זה מבאר גם רש"י את לשון "הַבְּרִיאֲכֶם" בנבואת אלקנה על בני עלי כמושג מקביל ללשון "תַּבְרֵנִי" שבפרשת אמנון ותמר.

*"לָמָּה תִבְעָטוּ בְּזִבְחִי וּבְמִנְחָתִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי מָעוֹן וַתְּכַבֵּד אֶת בָּנֶיךָ מִמֶּנִּי **לְהַבְרִיאֲכֶם** מֵרֵאשִׁית כָּל מִנְחַת יִשְׂרָאֵל לְעַמִּי - ...להבריאכם **לשון סעודה** כמו תבא נא תמר אחותי **ותברני** לחם (שמואל ב' י"ג)" (שמואל א', ב', כ"ט ורש"י ד"ה להבריאכם מראשית וגו').*

אכן בהלכה משמש לשון ה"בְּרִיָּה" כלשון המתייחסת למצבי אכילה, אולם ששמירת הבריאות היא ענינה. כך מביא הרמב"ם בהלכות דעות.

*"וכן כשיאכל וישתה ויבעול לא ישים בלבו לעשות דברים האלו כדי ליהנות בלבד עד שנמצא שאינו אוכל ושותה אלא המתוק לחיך ויבעול כדי ליהנות, אלא ישים על לבו שיאכל וישתה כדי **להברות** גופו ואיבריו בלבד, לפיכך לא יאכל כל שהחיך מתאוה ככלב וחמור אלא יאכל דברים המועילים לגוף...**שנמצא שותה ואוכל דרך רפואה בלבד** כדי שיבריא ויעמוד שלם, הואיל ואי אפשר לאדם לחיות אלא באכילה ושתיה, וכן כשיבעול לא יבעול אלא כדי **להברות גופו** וכדי לקיים את הזרע, לפיכך אינו בועל כל זמן שיתאוה אלא כל עת*

---

[40] מדיון הגמרא על השינוי בין הכתיב והקרי בפרשה זו מלשון "להכרות" ללשון "להברות". אנו למדים כפי שנראה בהמשך כי ה"בריה" היא המקבילה החיובית ל"הכרתה" – תהליך של הולדה מחדש.
"דרש רבא: מאי דכתיב +שמואל ב' ג+ ויבא כל העם להברות את דוד, כתיב להכרות וקרינן להברות, **בתחלה – להכרותו** (שהיו סבורין שמאתו היתה הריגת אבנר – רש"י), **ולבסוף – להברותו** (שידעו הבירור שלא מאת דוד נהרג אבנר – רש"י)" (סנהדרין כ', ע"א).

שידע שהוא צריך להוציא שכבת זרע כמו דרך הרפואה או לקיים את הזרע" (רמב"ם הלכות דעות פרק ג', הלכה ב').

אולם נראה שכוח מעשה ה"בְּרִיָה" אינו מסתכם רק כמצב או פעולת הבראה. התבוננות במעשה ה"בְּרִיָה" באַבֶל מלמדת, על העמקת פעולתה עד לרמה של הולדה.

בפרשת מכירת עשו את בכורתו תמורת נזיד העדשים, מבאר רש"י במקום, איך מגיע יעקב לבישול הנזיד.

*"... ובישל יעקב עדשים **להברות** את האבל. ולמה עדשים, שדומות לגלגל **שהאבלות גלגל החוזר בעולם**..." (רש"י בראשית כ"ה, ל' ד"ה מן האדם האדם).*

כפי שנבאר בהמשך, [41] בפרשת קניין הבכורה, הבריית האבל בעדשים הדומות לגלגל, מעלה על פני השטח את מהלכו האין סופי של עולם ה"סוף". אף שסופו של האדם למות. חוזר "גלגלו" וממשיך את תנועתו בצאצאיו לאין סוף. זהו מאפיין אין סוף החיים של העולם הזה, ואותו מוכר יעקב לעשו, תמורת הבכורה. על פי הבנה זו ברור הוא שהבריית האבל בעדשים, אינה רק ריצוי דברים בעלמא. מתוך מפגשו והימצאותו של האבל עתה במצב המוות, מעלה אותו מעשה ההברייה ממצב המוות למצב החיים דרך נגיעתו של האבל בתנועת החיים האין סופית הקיימת בעולם הזה[42]. קריאת שם המהלך הזה אף הוא כ"הברייה" מעמיקה אם כן את השפעתה של פעולה זו לרמה שאינה רק בגדר שמירת החיים או החזרתם לבריאותם, אלא כמגמה של הנבעת חיים ממצב המוות.

התבוננות בלשון ה"ברייה" בשורשו הקצר יותר – "בר", תפגיש אותנו עם מאפיין ה"עיבור" הטמון בפעולה זו.

באסיפת התבואה על ידי יוסף בארץ מצרים ובירידת אחי יוסף למצרים לקנות תבואה, מכנה הכתוב את התבואה בשם "בָּר".

"וַיֵּרְדוּ אֲחֵי יוֹסֵף עֲשָׂרָה לִשְׁבֹּר בָּר מִמִּצְרָיִם" (בראשית מ"ב, ג').

באופן מפתיע, התרגום מתרגם זאת ללשון "עבורא".

*"ונחתו אחי יוסף עסרא למזבן **עבורא** ממצרים"[43].*

תרגום המושג "עבורא" הוא כעיבורו של הוולד.

כך לדוגמא בדיון הגמרא בנידה על גדרי חיוב היולדת בקורבן.

*"...ורבנן - אע"ג דכתיב זאת - איצטריך לבן או לבת, סד"א: ה"מ - בתרי עיבורי (דחד הוי נפל), אבל בחד **עבורא** - כגון יהודה וחזקיה בני ר' חייא, אימר בחד קרבן סגי לה - קמ"ל" (נדה מ', ע"א).*

האם יתכן כי מושג ה"עיבור" שייך לייחסו לדגן או לפת? על קיום משמעות זו אף ביחס לדגן אנו למדים במעבר ישראל מאכילת המן לאכילת תבואת הארץ בעת כניסתם אל הארץ, בספר יהושע.

---

[41] עמ'

[42] **איסור האבל לאכול משל עצמו בסעודה הראשונה**: הבנה זו את משמעות סעודת ההברייה, מבארת מדוע לא יכול האבל לאכול את סעודתו הראשונה משל עצמו. אין יכולת לאבל הנמצא במצב מוות, להוציא עצמו למרחב החיים. את זאת הוא חייב לקבל מבחוץ.
"אבל אסור לאכול משלו בסעודה ראשונה, אבל בשניה מותר, אפילו ביום ראשון. ומצוה על שכניו שיאכילוהו משלהם, כדי שלא יאכל משלו... אם רצה האבל שלא לאכול ביום הראשון, מותר לאכול משלו אפילו סעודה ראשונה. הגה: וכן אם לא הברוהו ביום ראשון שנמשך עד הלילה, מותר לאכול בלילה משלו, ואין צריך הבראה (טור)" (שו"ע יורה דעה סימן שע"ח סעיפים א', ג').

[43] תרגום זה מופיע אף בספר דברים בהתייחסות ל"דגן". "...אֲשֶׁר לֹא יַשְׁאִיר לְךָ **דָּגָן** תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ ... - ... דלא ישאר לך **עבורא** חמרא ומשחא בקרי תורך ועדרי ענך..." (דברים כ"ח, נ"א ותרגום אונקלוס שם).

"וַיֹּאכְלוּ **מֵעֲבוּר הָאָרֶץ** מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת בְּאָכְלָם **מֵעֲבוּר הָאָרֶץ** וְלֹא הָיָה עוֹד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מָן וַיֹּאכְלוּ **מִתְּבוּאַת** אֶרֶץ כְּנַעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא" (יהושע ה', י"א – י"ב).

תבואת הארץ נקראת "עֲבוּר הָאָרֶץ" משום היותה יוצאת מ**עיבור** הארץ. קריאתה בשם "עיבורא" משמר בתבואת הארץ את תכונות האדמה ממנה "נולדה". הבנה זו מחברת אותנו לשמו העברי של הדגן – "בָּר". עתה מובן שמו. שימור הדגן את כוח ה"עיבור" בשמו – בר, מלמדת כי הוא המשמר ביותר בתוכו את תכונת הקרקע - היכולת לעבֵּר ולחדש מכוחו חיים. יכולת זו מחברת אותנו לפעולת ה"הברייה" אותה ראינו כבר כפועלת התחדשות של חיים במצבי האבלות וחידוש הבריאות במצבי חולי. ה"בָּר" הוא אם כן השורש הבסיסי של כוח העיבור שבהטייותיו השונות מביא להשפעתו חיים מכוח החיים שהוא מושך מן האדמה.

ה"אבן עזרא" על התורה, אף מחבר לשונית בין פעולת ה"בריאה" ב"אַלף", לבין פעולת ה"ברה". ב"הא", כנובעים מאותו השורש.

*"ברא. רובי המפרשים אמרו שהבריאה להוציא יש מאין...וזה דקדוק המלה ברא לשני טעמים. זה האחד. והשני לא **ברה** אתם לחם (ש"ב י"ב, י"ז), וזה השני אל"ף תחת ה"א, כי כמוהו ויבוא כל העם להברות את דוד (ש"ב ג', ל"ה), כי הוא מהבנין הכבד הנוסף..." (אבן עזרא בראשית א', א' ד"ה ברא).*

אם נחזור מכוח החקירה המדוקדקת הזו של לשון ה"בָּרָה", אל תכונתה השניה של אש המזבח – "**ברה** כחמה", יוצא כי היא משלימה את התכונות האחרות של אש זו - רביצתה בארץ בבטחה ובגבורה, היותה ממשית, אוכלת אף את הלחין ואינה מעלה עשן, בהיותה מגדירה את האש ככוח **המוליד חיים** ולא המכלה אותו.

כך מצינו בחמה בברכתו של יוסף, את כוחה לפעול "בישול" ו"המתקה" של חומרי הארץ.

"וּמִמֶּגֶד תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ וּמִמֶּגֶד גֶּרֶשׁ יְרָחִים" (דברים ל"ג, י"ד).

"מֶגֶד" הוא לשון עדנים ומתק (רש"י), שאותו גורמת השמש בבישולה את הפירות[44].

"וממגד תבואת שמש - שהיתה ארצו פתוחה לחמה וממתקת הפירות" (רש"י שם).

זאת כנגד בישול הלבנה את הירקות.

"גרש ירחים - יש פירות שהלבנה מבשלתן ואלו הן קשואין ודלועין" (המשך רש"י שם).

שיוך יכולת ה"ברייה" לחמה, מלמד, כי כוחה של החמה אינו רק ביכולת "לבשל" את הפירות, אלא עד כדי "למשוך" את עצם החיים שמן האדמה אל הברואים. באופן מפתיע, נותנים חז"ל את הכוח הזה אף לאש המכלה את גוף הקורבן על המזבח – להברות את החיים! רק בצרוף תכונותיה האחרות של האש – שיש בה ממש, מכלה אף את הלחין ואין עשן יוצא ממנה, אנו יכולים להבין את קיום היכולת הזו באש המזבח. מתוך שאש זו יש בה ממש, בנגוד לאש הרגילה שבכלותה את חומר הבערה הופך החומר לאנרגיה **מופשטת** בעוד שאריותיו ה"לחות" מתפוגגות כעשן, הרי בערת אש זו בגוף הקורבן מפרקת את ממשות הגוף ומכילה את חומר הקורבן ב**ממשות** האש. אין חומר גוף הקורבן מאבד את ממשותו, אלא מוכל אל תוך ממשותה של האש, המפרקת את חומריו אל תוכה (על כן אין בתרחיש זה תוצר של עשן!) [45] I. התכללות זו המכונה בכתוב "אִשֶּׁה – לשם האש"[46], היא המאפשרת את חשיפת מקור **ממשותו** של בשר הקורבן שהינה מן הארץ וממילא את חשיפת זהות נקודת מוצא החיים שבין האדם והחי שאינו קיים בתצורת הבעת החיים הבחירית[47], והיא כפרתו של האדם.

---

[44] כך מצאנו את לשון ה"בישול" בפירות – "וּבַגָּפָן שְׁלֹשָׁה שָׂרִיגִם וְהִיא כְּפֹרַחַת עָלְתָה נִצָּהּ הִבְשִׁילוּ אַשְׁכְּלֹתֶיהָ עֲנָבִים" (בראשית מ', י). ובתבואה - "שִׁלְחוּ מַגָּל כִּי בָשַׁל קָצִיר" (יואל ד', י"ג).

[45] את כוח האש להכליל את החיים אל תוכה, ליצירה חדשה אנו פוגשים במעשה שריפת מגילת איכה על ידי יהויקים המלך, ובמעשה שריפת הבית. על כך בהערה I בסוף הספר.

[46] "וְקָרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמַּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֶּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַיקֹוָק - כשישחטנו יהא שוחטו לשם האש" (ויקרא א', ט' ורש"י ד"ה אשה).

[47] **חשיפת האש את מקור החיים שבבשר** : חיזוק למגמה זו נוכל לקבל מביאור הגר"א על "ברה כחמה" המתייחס דווקא לחזרת ישראל לתמותם מזוהמת הנחש במעמד הר סיני.

יוצא אם כן, שמעורבות האש הממשית באכילת הקורבן היא גם התנאי ליכולת הקורבן להיות כפרה על האדם. כל עוד אש ה' הממשית הרבוצה כארי על המזבח אינה פועלת את פעולת הכלת חומר גוף הקורבן בתוך ממשותה, רחוק הקורבן מן האדם לחלוטין ומעשה ההקרבה הוא עוד בגדר מעשה הזוי שאינו יכול להועיל מאום לכפרה. מעורבות האש פועלת באכילתה פעולה כפולה! בשלב הראשון, בהפשטתה את בשר החי מגדריו העצמיים לרמת התכללותו הראשיתית **אך הממשית** שבתוכה, היא יוצרת את הזהות שבין בשר החי ובשר בעליו מצד חומר החיים שמן האדמה המשותף לשניהם. בשלב השני, כיוון שקורבן זה הוא קניינו של האדם, הזהות שנוצרה הופכת את יחסי הגומלין הקנייניים שביניהם מרמה של שליטה, מרות ו"זכות שימוש" של הבעלים בבהמה (שהם אלו הקיימים בין האדם לחי ברמתו הנמוכה הניתנת לאכילה), לקשר משותף שהוא כדוגמת מעשה הקניין שבאישה[48] וכדוגמת קשר אישות האדם הראשון עם החי בנתינתו להם שמות[49]. מתוך העצמת מצב ה"קניין" שבינו לבין ה"חי" לרמת קשר של אישותית, שותף ממילא אף האדם בתרחיש התכללות ראשיתית זו של ה"חי" בממשות האש. התכללות זו משילה מן האדם את מבנה הקיום הבחירי שבו, בו מתקיים ה"עוון" והוא נולד כממשות מחודשת - כבריה חדשה[50].

פירוק השלבים בכפרת מעשה הקורבן, ביאר לנו אם כן, את אופן החזרת מעגל החיים של האדם אל מקורו המשותף עם החי ועם האדמה ממנה נוצר, ודווקא בעזרת אש המגיעה מן השמים, אך כזו המופיעה את כוחה כפי מאפייני החיים שבארץ – בממשות, בלחות ובו"רביצה" שכוחה הוא כוח של "בריאה".
זיהוי הנגיעה במקור החיים שמן האדמה במעשה בסיסי כל כך של מעשה הקרבת הקורבן והתניית יכולת כפרת האדם בנגיעת חיים זו, מחזקת ביותר את משקל האין סוף המופיע בחומרי החיים מכוח הארץ כהוויית חיים מרכזית העומדת בעינה אף בהתחזקות משקל ה"שמים" בהופעת אין סוף החיים[51].

"ברא כחמה הוא מתן תורה, לפי **שאז פסקה מהן הזוהמא** והיו ברים כחמה בגבורתה" (ביאור הגר"א ד"ה מי זאת הנשקפה כמו שחר, יפה כלבנה ברה כחמה איומה כנדגלות).

[48] כפי שמופיע במסכת קידושין סדר קניין האישה עם סדר הקניינים האחרים.
"האשה נקנית...עבד עברי נקנה...עבד כנעני נקנה...בהמה גסה נקנית...נכסים שיש להם אחריות נקנין..נכסים שאין להם אחריות נקנין..." (קידושין פרק א' משניות א' – ה').

[49] " וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמות לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה ... - מלמד **שבא אדם על כל בהמה וחיה** ולא נתקררה דעתו בהם עד שבא על חוה" (בראשית ב', כ"ג ורש"י ד"ה זאת הפעם).

[50] **עד היכן שותף האדם ב"אכילת" האש את הקורבן אל ממשותה (של האש)**? על בסיס הבנתנו יש לבחון עד כמה שותף האדם בהתכללות ה"חי" בגוף האש. נראה, כי נפילת ישראל על פניהם באכילת האש את הקורבן היא התוצר מאיבוד גופם הם את צביונו ותצורתו הבחירית ומתוך כך גם את עמידתו הפיזית כפשוטה. הקורבן כ"כלי" חייו של המקריב חווה בפועל את עיקר תרחיש ההתכללות הזו בהתכללות גופו באש, אולם כיוון שרצונו של האדם היה במעשה ההקרבה הזה, הוא מכליל עצמו בכלי גופו של החי. ממילא גופו הוא, בהתרחשות מעשה ההתכללות גוף ה"חי" באש, הופך להיותר רופס ונעדר כוח עמידה עצמי, עד להתחדשותו מחדש כאמור.

[51] **שינוי מעשה העקידה את אופן פעולת מעשה ההקרבה**: אמנם נראה, כי מעשה העקידה משנה את דרך פעולת מעשה הקרבת הקורבן וזאת מתוך אי יכולת האדם לחזור אל נקודת מוצא החיים שלו מכוח פעולת עצמו אל הוויית עצמו שמן הארץ. לאחר ששחיטתו של יצחק אינה מתממשת, מקריב אברהם במקומו איל המופיע לאברהם במקום העקידה.
"וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה אַיִל אַחַר נֶאֱחַז בַּסְּבַךְ בְּקַרְנָיו וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאַיִל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ" (בראשית כ"ב, י"ג).
בהקרבתו מקפיד אברהם לדמות בין מעשיו שבהקרבת האיל לבין המעשים שהיו אמורים להיעשות ביצחק.
"מאחר שכתוב ויעלהו לעולה, לא חסר המקרא כלום, מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר **יהי רצון שתהא זו כאלו היא עשויה בבני, כאלו בני שחוט, כאלו דמו זרוק, כאלו הוא מופשט, כאלו הוא נקטר ונעשה דשן**" (רש"י שם, בראשית כ"ב, י"ג ד"ה תחת בנו).
מכוח מעשה העקידה מקבל מקום העקידה את מימושו בעתיד כמקום השריית השכינה לישראל והקרבת הקורבנות.
וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה - ...ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו **ולהקריב כאן קרבנות**" (בראשית כ"ב, י"ד ד"ה ה' יראה).
ברור שכוח הקרבת הקורבנות במקום זה אינו מגיע ממעשה הקרבת האיל, אלא ממעשה העלתו של יצחק לעולה. כך מבאר רש"י על פי מדרש האגדה.

"...ומדרש אגדה ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפורענות, כדי שיאמר היום הזה בכל הדורות הבאים בהר ה' יראה, אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה" (רש"י שם, בראשית כ"ב, י"ד ד"ה היום).
מתוך כך אנו נצרכים להבין כי הקרבת הקורבנות הם האמצעי לגעת במצג האפר של יצחק. האיל שמקריב אברהם הוא המאפשר את החיבור הזה. בהקרבתו של אברהם את האיל וכוונתו בכל מעשה ומעשה שעושה בו כנגד יצחק בנו הוא מאפשר בעתיד לעם ישראל כולו לחבר עצמו למעשה ההקרבה המהותי שאליו אצליח להגיע רק יצחק, דרך מעשה שהוא פחות ערך ביחס לחייו – הקרבת ה"חי". ברור שבדרך הקרבה זו מעורבות האדם המקריב בתהליך הכפרה קוטן מאוד ביחס למעשה ההקרבה שבסיסו הוא הוויית האדם הראשון. מעשה העקידה הוא המגדיר בישראל את מצב הביטול בעצם הווייתו. הקרבת הקורבן הינה אך ורק לעזר בכדי לעוררו. בכך גם משתנה כיוון ההתבטלות במעשה הקורבנות. ההתבטלות כלפי השמים היא הפועלת את מטרת מעשה ההקרבה מכוח הביטול שיצר יצחק כלפי הציווי האלוהי ולא מעשה ההתבטלות אל הוויית האדמה שבאדם.

התייחסות לעבודת השעיר המשתלח, המהווה את שיא עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, תעמיק את זיקת החיים אל האדמה כמגמת חיים המובילה את ישראל אף לאחר קללת הנחש וכינוס כוחה של האדמה לרמת השפעה סגולית, בזיקה ישירה עוד יותר אליה. מתוך כך גם ניפגש באפיוני השפעה חזקים יותר של הארץ, מאלו שזיהינו במעשה הקרבת הקורבן

נתינת העוונות על ראש השעיר – דרך כפרת "בראשית"

כך מופיע אופן כפרת השעיר בויקרא

*"וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם **וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר** וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה. וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר" (ויקרא ט"ז, כ"א – כ"ב).*

כפי שבארנו ביחס למעשה הקרבת הקורבנות, ברור כי מעשה ניתנה של עוונות הקשורים במהותם לבחירתו ורצונו של האדם, על ראשה של בהמה הינו חיבור שאינו יכול להיווצר במערכת חיים בה הבהמה הינה ברמת חיים נחותה לחלוטין מול זו של האדם. על כן הביאור היותר פשוט ל"נתינה" זו של העוונות על ראש השעיר היה אמור להיות כמעשה סימלי שנועד לבטא אולי את רצון ישראל להרחיק את עצמם מעוונותיהם[52]. אולם כפי שדחינו אפשרות הבנה זו ביחס למעשה הקורבנות, כך נדחית האפשרות הזו מכול וכול, אף ביחס לעבודת השיער המשתלח. סיבת הדבר היא כי בפועל, מכול מעשה העבודה בבית המקדש, דווקא השעיר המשתלח הוא המכפר על ישראל מכל עוונותיהם. שאר הקורבנות הנעשים בתוך המקדש, כפרתם היא אך ורק על טומאת מקדש וקודשיו.

כל לומדים זאת חז"ל במדרש ההלכה.

"ונשא השעיר עליו עליו הוא נושא, ואין שאר שעירים עמו, ועל מה שאר שעירים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו..." (ספרא אחרי מות פרשה ד' ד"ה פרשה ד', ט').

כך מפרטים חז"ל בהמשך.

*"...ועל זדון טומאת מקדש וקודשיו שעיר הנעשה בפנים ויוהכ"פ מכפר, **ועל שאר עברות שבתורה הקלות והחמורות הזדונות והשגגות הודע ולא הודע עשה ול"ת כריתות ומיתות בית דין שעיר המשתלח מכפר**" (ספרא ויקרא סוף פרק ה').*

אפילו ביחס לכוהנים והלווים, כפרתם היא בשעיר המשתלח.

"על כל עם הקהל - אלו ישראל, יכפר - אלו הלוים, הושוו כולן לכפרה אחת שמתכפרין בשעיר המשתלח - כהנים והקהל והלוים הושוו שכולן מתכפרין בשעיר המשתלח בשאר עבירות" (מנחות צ"ב, ע"א ורש"י ד"ה כהנים והקהל והלויים הושוו).

ברור הוא כי מעשה הממשמש את מטרת כל עבודתו של הכוהן הגדול - לכפר על כל עוונות עם ישראל, לא ניתן להגדירו כ"אקט סימלי" שבאמת אינו יוצר בעשייתו מאום. אנו נצרכים על כן לבחון באיזה אופן מעשה "נתינת העוונות על ראש השעיר ונשיאתם עליו אל ארץ גזרה[53]" אכן יוצרים את כפרת ישראל ביום הכיפורים.

תשובה בדבר נוכל לקבל מתוך מרחב הכפרה הבלתי נתפס שמעשה השעיר יוצר.

כך מביאה המשנה בשבועות

---

[52] בהמשך הדרך אנו נתמדוד באותה התמודדות בנתינת הברכה והקללה על הר גריזים ועיבל, ואופן ביצועה דרך העמדת השבטים על ראש שני ההרים. גם שם ההתייחסות היותר פשוטה תבקש לראות במעמד זה אקט סמלי של לקבלת ישראל את חובות התורה בכניסתם אל הארץ.

[53] "וְכִלָּה מְכַפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהַקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי. וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה. וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה..." (ויקרא ט"ז, כ' – כ"ב).

"...על שאר עבירות שבתורה הקלות והחמורות הזדונות והשגגות הודע ולא הודע עשה ולא תעשה כריתות ומיתות בית דין שעיר המשתלח מכפר..." (משנה, שבועות ב' ע"ב).

בהמשכה מפרטת הגמרא באילו סוגי עברות המדובר.

"...היינו קלות היינו עשה ולא תעשה, חמורות היינו כריתות ומיתות ב"ד, הודע היינו מזיד, לא הודע היינו שוגג..." (גמרא שם, י"ב ע"ב).

מפרוט הגמרא עולה כי השעיר המשתלח מכפר אף על העברות החמורות עליהן חייבים מיתת בית דין ואפילו נעשו במזיד. אין המשנה בשבועות מזכירה מאום מצורך התשובה.

מול קביעתה החותכת של המשנה בשבועות על כפרתו המוחלטת של השעיר המשתלח, בלא להזכיר כלל את תנאי התשובה, מתנה המשנה ביומא את כפרת יום הכיפורים במעשה התשובה.

*"חטאת ואשם ודאי מכפרין. מיתה ויום הכפורים מכפרין **עם התשובה**. תשובה מכפרת על עבירות קלות, על עשה ועל לא תעשה, ועל החמורות הוא תולה עד שיבא יום הכפורים ויכפר" (משנה יומא פרק ח' משנה ח').*

מן המשנה עולה כי ה"תשובה" היא הגורם הבסיסי לכפרה אף ביום הכיפורים. את הקושי הנובע מבין שתי המשניות, מתרץ ה"ברטנונא" בקביעתו כי תנאי התשובה הוא אך ורק שאין שם שעיר המשתלח. אולם בזמן שעבודת השעיר המשתלח מתקיימת, היא מכפרת **בלא תלות בתשובה**.

*"...וכל זה בזמן שאין שם שעיר המשתלח, **אבל בזמן שיש שעיר המשתלח הוא מכפר על כל העברות קלות וחמורות**, חוץ מעבירות שבין אדם לחברו שאין מתכפר לו עד שירצה את חברו" (ר"ע מברטנורה ד"ה על עשה ועל לא תעשה).*

שוב אנו חוזרים למצב המיוחד והבלתי מובן כי עצם המעשה (של שליחת השעיר), מביא לכפרה **ללא תלות במחשבה ומעשה התשובה**[54].

את המקור ליכולת הזו אנו מקבלים גם פה, מאותו מקור כוח המהווה את מעשה הקורבנות – **עולם בראשית**.

את ההכוונה הראשונית למקור הבראשיתי של עבודת השעיר המשתלח, מביאים חז"ל בהתייחסותם לדרך העבודה הבלתי מוגדרת של השעיר.

עבודת הקרבה מעולם ה"תוהו"

מן הגמרא (יומא ס"ז, ב') נראה לכאורה שעניין השעיר המשתלח אין בו טעם כלל.

---

[54] **ירידת כוח השעיר המשתלח בהלכה**: אמנם הגמרא על המשנה בשבועות (בדף י"ג, ע"א), מעמידה את המשנה על פי דעת רבי בלבד, אף שדבריו מתייחסים לכוח **יום הכיפורים** ולא לכוח פעולתו של השעיר המשתלח. בכך היא מורידה את מעמד השעיר המשתלח למעמד "זמן" יום הכיפורים.

"אמר רבי זירא בעומד במרדו ורבי היא דתניא, רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה - **יום הכפורים מכפר**, חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר ברית בבשר, שאם עשה תשובה - יום הכפורים מכפר, ואם לאו - אין יום הכפורים מכפר.

מתוך כך מצמצם הרמב"ם בהלכות תשובה את כוח השעיר עצמו, לכפר אף בעומד במרדו רק בעברות ה"קלות" (עשה ולא תעשה) ולא בחמורות (המחייבות כרת ומיתת בית דין ושבועת שוא ושקר).

"...שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח. והוא שעשה תשובה. **אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות**..." (רמב"ם הלכות תשובה פ"א הלכה ב').

על בסיס הורדת הגמרא את מעמד השעיר למעמד יום הכיפורים (בייחוסה כאמור את דברי רבי על יום הכיפורים למשנה המתייחסת לשעיר המשתלח), ממשיך ה"כסף משנה" על הרמב"ם ומוריד עוד יותר את כוח השעיר, מתוך דחייתו של דעת רבי כליל מול "חבריו".

"...וידוע דאין הלכה כרבי מחביריו ולכך כתב רבינו והוא שעשה תשובה. ומ"ש אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות. ק"ל דהתם משמע דלרבנן אפילו עבר אעשה, אם לא עשה תשובה, אין שעיר מכפר. ולרבי אפילו על החמורות מכפר בלא תשובה, חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר בריתו בבשר וצ"ע" (כסף משנה ד"ה שעיר המשתלח מכפר וכו').

*"ואת חוקותי תשמרו - דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר, ולבישת שעטנז, וחליצת יבמה, וטהרת מצורע **ושעיר המשתלח**. ושמא תאמר מעשה תוהו הם - תלמוד לומר אני ה' - אני ה' חקקתיו, ואין לך רשות להרהר בהן".*

אולם דיוק בלשון הגמרא מראה שאין היא מדברת על "חוסר הבנה", אלא על "דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן", ועל דברים ש"אין לך רשות להרהר בהן". כך גם ביחס לשאלה "ושמא תאמר מעשה תוהו הם", אין תשובת הגמרא סותרת הנחה זו, אלא קובעת כי לא ניתן להרהר אחרי קביעתו של ה' בעניין – "אני ה' חקקתיו ואין לך רשות להרהר בהן".

עבודת השעיר היא אם כן עבודת "תוהו" שה' "משחיל" אל תוך המציאות ההלכתית של ישראל כחוק בלתי ניתן לעירעור. על משמעות התוהו עמדנו בתחילת מהלכנו בהתייחסותנו לעולם בראשית. כך הבאנו מרש"י שם

"תהו לשון תמה ושממון שאדם תוהא ומשתומם על בהו שבה: תהו - אישטורדישו"ן בלע"ז [מבוכה].

וכך מרש"י בסנהדרין.

*"שתי אלפים היה תוהו - תחת **שלא ניתנה עדיין תורה** והיה העולם כתוהו" (רש"י על סנהדרין צ"ז, ע"א).*

בארנו כי לשון ה"תוהו" מיוחס למצבם בהם אין אנו פוגשים או רואים סדר של תורה. אקראיות זו ביחס לסדר התורה שאנו שרויים בו, נראה לנו כמצב שאינו בר השגחה או הכוונה אלוהיים.

התבוננות בפרטי "עבודתו" של השעיר המשתלח, מראה שאכן דרך עבודתו היא כדרך התנהלות ה"תוהו" הרחוק מדרך העבודה המסודרת אותה מתווה התורה במעשה הקורבנות.

כך מתוארת עבודתו של השעיר המשתלח בויקרא.

"וְכִלָּה מְכַפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי. וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה. וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר" (ויקרא ט"ז, כ' – כ"ב).

על אופן ביצוע "שליחה" זו של השעיר המדברה אל ארץ גזרה, עומדת הגמרא ביומא.

"מה היה עושה? חולק לשון של זהורית, חציו קשור בסלע וחציו קשור בין שני קרניו. ודחפו לאחוריו, והוא מתגלגל ויורד. ולא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה אברים אברים" (יומא ס"ז, ע"א)[55].

כיוון שעבודה זו היא המכפרת על כל ישראל על כל עוונותיהם, אנו מחוייבים להבין כי מעשה עבודתו זו של השעיר הינו מעשה הקרבת קורבן לכל דבר. אמנם, בהשוואה לעבודת בית המקדש, עבודתו של השעיר היא בקיצוניות הפוכה לגמרי. מול הסדר התורתי המושלם והמוחלט של "סדר העבודה" שכל שינוי ממנו יש בו בכדי להביא למיתת הכוהן הגדול, עומדת עבודת השעיר בלא שחיטה ובלא בהקרבה על מזבח כלשהו, אלא בדחיפה מן ההר ונטילת נשמתו של השעיר מתוך פירוק אבריו.

באופן זה מעמיד "בעל הטורים" את פרשת השעיר המשתלח, דווקא מתוך ציווי התורה המפורש לאחר מכן, להביא כל קורבן להקריב באוהל מועד.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לֵאמֹר. אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה' לִפְנֵי מִשְׁכַּן יְקֹוָק דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ" (ויקרא י"ז, א' – ה').

[55] וכן ברמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים ג, ז.

על כך לומד "בעל הטורים", כי אזהרה זו באה במיוחד כנגד היתר עבודתו של השעיר המשתלח מחוץ למשכן.

*"סמך פרשת שחוטי חוץ לשעיר המשתלח לומר **אע"פ שהתרתי לך שעיר המשתלח בחוץ בדחיתו לצוק ופירש צוק **הם סלעים שיש להם כמין שיניים בולטין וזו היא שחיטתו** אעפ"כ השמר בשאר קדשים לשוחטן בחוץ"* (בעל הטורים על ויקרא י"ז, ג' ד"ה אשר ישחט מחוץ למחנה).*

התייחסות "בעל הטורים" ל"צוק" כסלעים שיש להם כמין שיניים בולטין, נותנת למעשה התגלגלותו של השעיר על פני שיניים אלו לא רק משמעות של מעשה שחיטה, אלא אף של מעשה "אכילה". מול אכילת האש את הקורבנות בתוך המשכן, בהקרבת השעיר המשתלח האדמה היא זו ה"אוכלת" את הקורבן!

נמצאנו אם כן למדים, שאם במעשה ההקרבה הרגיל זיקת הקורבן אל האדמה נוצרת מתוך הקרבת הקורבן על "מזבח אבנים", כשאת מהלך יצירת הזהות שבין הקורבן והאדם במישור "נפש החיה" עושה כאמור האש המגיעה מן השמים, הרי בעבודת השעיר המשתלח, נעשה מעשה ההקרבה בחיבור ישיר לחלוטין אל הארץ - ישירות אל האדמה, ללא כל מתווך. מתוך כך, גם דרך התנהלות מעשה ההקרבה תואם את עולם התוהו, באי סדר תורתי, כפעולה ה"מתגלגלת" מכוח עצמה ללא כל מכוון. "אי סדר" תורתי זה הוגדר על ידינו כהתייחסות למהלך הזורם של החיים שאין לו מכוון מתוכנן – עולם ה"צדו"[56], העולם אליו מתחבר עשו בהמשך כ"**אִישׁ צַיִד**"[57]. אל העולם הזה – עולם בראשית מכוון מעשה הכפרה של השעיר המשתלח.

את הזיקה החזקה של מעשה עבודת השעיר המשתלח אל דרך התנהלות עולם בראשית, מביעים חז"ל בדרך נוספת, בהגדרתם את העבודה הזו ככפרה על מעשה עוזא ועזאל – המלאכים היורדים בזמן דור אנוש "לדור" עם יושבי הארץ.

"תנא דבי רבי ישמעאל: עזאזל - שמכפר על מעשה עוזא ועזאל. - מלאכי חבלה שירדו לארץ בימי נעמה אחות תובל קין ועליהם נאמר "ויראו בני האלוהים את בנות האדם..." (יומא, ס"ז, ע"ב).

כה מרכזית הוויית הארץ בהופעת אין סוף החיים עד כדי כך שאף המלאכיות יורדת מן השמים וקובעת את מדורה בארץ.

*"וַיְהִי כִּי הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם. **וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ**. וַיֹּאמֶר ה' לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה. הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן **אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם** הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם"* (בראשית ו', א' – ד').

חיבור ישיר זה של קורבן השעיר המשתלח אל הארץ, הוא שגוזר את דרך כפרתו על ישראל. מתוך שאין סוף החיים הנובעים מן האדמה אינם "עוברים" כלל דרך כלי המחשבה, אלא דרך חומרי האדמה והגוף היוצאים ממנה, "נתינת העוונות על ראש השעיר"[58] ו"נשיאת השעיר עליו את עוונות ישראל"[59] אינם מתייחסים כלל אל העברות עצמן שעשו ישראל, כי מושג העבירה מתייחס במהותו כבר לשלב שלטון המחשבה בעולמו של האדם, אל הסדר התורתי ומערך הציווי שבו. ה"עוונות" בתרגומם המקורי לשפת חומרי החיים, מתייחסים לצד הצביון **העצמי** ה"נגזר" שבחומר האין סוף שבאדם[60], העולה ומשתלט על עוצמות האין סוף המופיעות בחומר הגוף.

---

[56] כך ביאר אונקלוס את "תֹּהוּ וָבֹהוּ" (בראשית א', א'-ב') כ"צדיא וריקניא". כך ביאר רש"י לשון זו – "לשון רקות וצדו".

[57] אִישׁ יוֹדֵעַ צַיִד הבטל וצודה (בראשית כ"ה, כ"ז ורש"י שם) מתוך היותו מושך לב ומצודד את נפשות היקום שסביבו ("שבשעה שהיה לובשו ויוצא לשדה היו באים כל חיה ועוף שבעולם ומתקבצין אצלו" – בראשית רבה פרשה ס"ג) ומוצא את קיומו מזרימת החיים כחיה שאינה נצרכת לאומנות ("מימי לא ראיתי צבי קייץ, וארי סבל, ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער" - קידושין פ"ב, ע"ב).

[58] "...וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם **וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר**..." (ויקרא ט"ז, כ"א).

[59] "...**וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם** אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה..." (ויקרא ט"ז, כ"ב).

[60] הקיים בו מהיות עפרו מעפר ארבע כנפות הארץ ומתכונת עפר המזבח: "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן - **צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות**, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה. דבר אחר נטל עפרו ממקום שנאמר

שליחת ה"עוונות" על ראש השעיר, הוא למעשה תהליך כינוס חומר האדם, חזרה אל תשתית הבשר בה שותפים האדם והבהמה מצד היות שניהם "נפש חיה", ומשם עד אל מקורם שמן האדמה – אל עפר כל קצוות תבל.

*"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה - צבר עפרו מכל האדמה **מארבע רוחות**..."*
(בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה עפר מן האדמה).

התכנסות זו, בהיותה תהליך מוחש ולא מחשבתי, פעולתו על חומרי הגוף של האדם אינה תלויה במחשבתו, ועל כן היא פועלת בעבודת השעיר אף על העומדים במרדם "למחוק" מהם את מעגל החיים המוסף הבחירי, מתוך "פירוק" מורכבותם החומרית אל תשתיתם.

אמנם, על מנת שמהלך הכללת חייו של האדם במקור החיים הבשרי שבבהמה יצלח, נעשה תהליך זה של התכללות האדם ב"חי" דרך "חי" שזהותו הבשרית היא הקרובה ביותר לזו של האדם – "שעיר העיזים"!

שעיר העיזים – דם ושער כשל אדם

את נקודות ההשוואה של שעיר העיזים לאדם, מוצאים חז"ל בשני מישורים – ביחס לשערו של שעיר העיזים וביחס לדמו.

בהברחת מיכל את דוד מפני שאול, היא משתמשת בשער שעיר העיזים בכדי להטעות את רודפיו של דוד, כי דוד הוא השוכב במיטה. שם מבארים חז"ל כי שער העיזים דומה לזה של האדם.

*"וַתִּקַּח מִיכַל אֶת הַתְּרָפִים וַתָּשֶׂם אֶל הַמִּטָּה וְאֵת כְּבִיר הָעִזִּים (עור מופשט שלם – רש"י) שָׂמָה מְרַאֲשֹׁתָיו וַתְּכַס בַּבָּגֶד - לפי שאין לתרפים שיער **וזה דומה לשיער אדם**" (שמואל א', י"ט, י"ג ורש"י ד"ה שמה מראשותיו).*

בדם השעיר משתמשים אחי יוסף על מנת לטבול בו את כותנת יוסף בכדי להטעות את יעקב כי יוסף מת. בפרשה זו מבארים חז"ל כי דם השעיר דומה לזה של האדם.

*"וַיִּקְחוּ אֶת כְּתֹנֶת יוֹסֵף וַיִּשְׁחֲטוּ שְׂעִיר עִזִּים וַיִּטְבְּלוּ אֶת הַכְּתֹנֶת בַּדָּם - **דמו דומה לשל אדם**"*
(בראשית ל"ז, ל"א ורש"י ד"ה שעיר עיזים).

ברור, כי מצד הטבע הפשוט, אין שער העיזים דומה לשערו של האדם, וממילא אף דם שעיר העיזים אינו דומה לדם האדם. את הדמיון הכפול הזה הן של דמו והן של שערותיו של שעיר העיזים לאדם, יש להבין מצד קירבת קיומו כ"חיה" הגובל בחיותו של האדם כ"חי". קיומו של שעיר העיזים כ"חי" הוא הקרוב ביותר לזה של האדם במישור ה"חי" הקדום, בו היו שותפים האדם וה"חי" מכוח זיקתם המשותפת אל האדמה. על כן הוא זה המשמש ליצירת תהליך כינוס האדם אל מקור חיותו.

מתוך זהות ה"חי" הזו שבין האדם והשעיר, מכיל ה"שעיר" בתוך בשריותו הראשיתית את בשריות האדם, הכלה המתוארת בשפת הדיבור והסדר התורתי כ"נשיאת עוונות". היכנסות זו של האדם אל תוך המקור ה"חייתי" הראשיתי ממשיכה את מהלך כינוסה אל המקור בהבלעת השעיר אל תוך האדמה משם נוצר. בגילגולו עליה עד לריסוק אבריו, נאבדת צורתו אל תוך מקור הווצרותו. בכך חוזר האדם דרך מעגל החיה הבסיסי יותר שבו, אל עזות הארץ[61] - אל משתית החיים, דרך ערוץ הגוף שאינו מופעל בכוח הבחירה. מתוך כך מתחדשים בו החיים בלא שתהיה לו שליטה או בחירה חופשית למונעם. על כן סובר רבי כי השעיר המשתלח מכפר אף על אלו העומדים במרים.

בכך דומה דרך פעולת כפרת השעיר לדרך כפרת הקורבן שתיארנו לעיל ולדרך כפרת נחש הנחושת[62] המחזיר את ישראל למקורם, מעצם מעשה ראייתם אותו. חזרה זו אל המקור, מכונה בשפת המחשבה - "תשובה". אלא שבתרחיש השעיר כמו גם בתרחיש נחש הנחושת, חומר החיים הוא המוביל את החזרה אל המקור וההולדה ממנו שוב לחיים עצמאיים. על כן לרגילים בשלטון

בו (שמות כ', כ"א) **מזבח אדמה תעשה לי**, אמר הלואי תהיה לו כפרה ויוכל לעמוד" (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה עפר מן האדמה).

[61] "עזאזל - הוא הר **עז** וקשה, צוק גבוה..." (רש"י ויקרא ט"ז, ח').

[62] בשלב שלפני התערבות חכמים , "וכי נחש ממית או נחש מחייה..."

המחשבה בקביעת תרחישי החיים, נראה מהלך זה או כמעשה "מסטי" או כ"סימן" בלבד שלא עושה מעצמו מהומה[63].

אם נסכם את המהלך שבארנו מחטא האדם, חיבור חווה אל הנחש והביטויים השונים להמשך קיום כוח האדם המקורי וכוח הנחש אף בהוויית החיים שלאחר החטא, יוצא שאמנם האדם ואף החי, מאבדים מנוכחותם הפועלת. הגופניות מאבדת מ"עורמתה" ואת יכולתה לטעום את טעם הארץ לגווניה ולהיות כחוכמת המחשבה. האישה הנבראת מן הבשר מאבדת את שוויונה מול האדם[64]. אולם מאידך נקבע באישה כוח העורמה והערום החייתיים הבראשיתיים כתכונת חיים והיא הופכת להיות כקרקע העולם שאמנם "נכבשת"[65] אולם אינה משתנה לעולם[66]. אף תכונת אין סוף החיים שמן הארץ ממשיכה לרחוש ולפעפע אם באופן נסתר בכוח הניחוש וכוח ה"אפעה" להוליד ואם באופן גלוי יותר בעבודת הקורבנות והשעיר המשתלח, תוך שהיא ממתינה לפרוץ בעוצמת השפעתה בהוויות חומרי החיים, שָם אין לה תחליף.

גם ירידת כוח אין סוף החיים שמן הארץ מגדולתו ככוח **פועל** ומגמת הפיכת חומר בריאתו של האדם – האדמה והבשר כגורמי אין סוף חיים סטאטיים, אינו מתממש באחת. כוח האדם להנביע את חייו מתהומות הארץ, ממשיך ומסרטט את קו החיים לאורך כל ספר בראשית והוא זה שמגדיר את "כוח מעשיו של ה' שהגיד לעמו", דרך מציאות גופו, אישיותו ופועליו ודרך מאורעותיו, עד להופעתה של התורה ב"חודש הזה לכם" (כדברי רש"י על "בראשית"), או באופן ממוזער יותר מחשיפתו של אברהם את העולם למעשי המצוות - "וְאֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחָרָן" (בראשית י"ב, ה'), שם מתחילה תקופת אלפיים דתורה[67].

כה עצומה הופעת החיים האלוהיים הבראשיתיים שמן האדמה אף לאחר חטאו ועונשו של האדם, שגם בשלב הזה עוד נושקת הוויית החיים המלאכית שמן השמים להוויית הגוף שעל הארץ, והזיווג שבין בני האלוהים ובנות האדם מתאפשר כאמור, תוך העדפה ברורה של הארץ כמקום האיחוד שבין העולמות.

> "וַיְהִי כִּי הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם. וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ...הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם - ...ד"א בני האלהים הם השרים *ההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם*" *(בראשית ו', א' – ב וג" ורש"י ד"ה בני האלוהים).*

---

[63] **דחיקת עולם המחשבה את "עזות הארץ" אל מחוץ לטווחי הלגיטימיות האלוהית**. עיון ברמב"ן על נשיאת השעיר את עוונות בני ישראל, מראה כי הוא מבטל לגמרי מעשה זה מלהיות בעל משמעות פועלת. "נטילת השעיר את עוונות בני ישראל" הינו אך ורק מצב תוצאתי לאחר היות ישראל נקיים מכל חטא ופשע.
"ונתן אותם על ראש השעיר - לא נאמר בפרו של אהרן ולא בשעיר החטאת של שם ולא בשום סמיכה שבקרבנות כלשון הזה, **מפני שהקרבנות לרצון על אשי ה' והנם מרצים ומכפרים, אבל זה שאינו לשם והמקבלו אינו מכפר ולא מרצה אינו אלא נושא עוונותם, ועונה אמן בעל כרחו, ובהיות ישראל נקיים מכל חטא ופשע הוא ישא חטאתם**..." (רמב"ן ויקרא ט"ז, כ"א).
נקודת המוצא של הבנה זו של הרמב"ן היא כי עבודת השעיר אינה לה' ("אבל זה שאינו לשם..."). בכך ממשיך הרמב"ן את הקו אותו התווה מתחילת פרשת השעיר המשתלח (אותו נביא בהמשך בהתייחסותנו לעבודת השעיר מול עבודת לבן ע"מ_____), כי עבודת השעיר לעזאזל, היא שוחד לסמאל.
" ...ומפורש מזה בפרקי רבי אליעזר הגדול (פרק מו), לפיכך היו **נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים** שלא לבטל את קרבנם...וזה סוד הענין, כי היו עובדים לאלהים אחרים...והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקב"ה ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן, והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילות כחו יבא חורב ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן, והכלל נפש לגלגל מאדים, וחלקו מן האומות הוא עשו שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים, ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין בלשון רבותינו, ובלשון הכתוב (להלן יז ז) שעירים, כי כן יקרא הוא ואומתו שעיר. ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך" (רמב"ן ויקרא ט"ז, ח').
על פי הבנתנו את אופן פעולת נשיאת השעיר המשתלח את עוונות ישראל, כפועל בעצם את כפרתם, הימנעות הרמב"ן להתייחס לכוח אין סוף חיים זה, נובעת מהתרחקות האדם מיכולת הבעת אין סוף החיים מן הארץ. מתוך כך נשאר מקור חיים זה מנותק מן ההווייה האלוהית, ושם ה"סיטרא אחרא", "סמאל" ו"גיהנום" הפכו להיות השולטים בהוויתו.

[64] "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ"

[65] "וְכִבְּשֻׁהָ - שהזכר כובש את הנקבה".

[66] "המשתחוה לקרקע עולם לא אסרה".

[67] "שני אלפים תורה מאימת?...מואת הנפש אשר עשו בחרן, וגמירי, דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה" (ע"ז ט' ע"א).

מתוך קריסת עוצמת אין סוף זו שבבשר אל ה"עצמי", מבקשת המחשבה האלוהית לצמצם את מרחב אין סופיות הווייתו החומרית של האדם, תוך הטיית עיקר מקור אין סופיות חייו לקִבְּלה מן השמים.

"וַיֹּאמֶר ה' לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה" (בראשית שם פסוק ג').

צמצום התיבה את הוויית החיים הבראשיתיים.

את הצמצום הוויית האלוהות שבבשר מבצעת השכינה בהעברתה את היקום כולו דרך ה"תיבה".

מידות התיבה על פי הכתוב הינם – שלש מאות אמה אורך, חמישים רוחב ושלושים אמה גובה.

"וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֹתָהּ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַמָּה אֹרֶךְ הַתֵּבָה חֲמִשִּׁים אַמָּה רָחְבָּהּ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתָהּ" (בראשית ו', ט"ו).

על בסיס חישוב אורך האמה מן המרפק ועד לראשי האצבעות, המדובר הוא באורך של כחצי מטר. תרגום מידות התיבה למטרים מלמד אם כן, שהתיבה אורכה 150 מטר, רוחבה 25 מטר, וגובהה 15 מטר. אם לוקחים בחשבון שתיבה שכזו צריכה להכיל "מכל החי מכל בשר", "מכל הבהמה הטהורה שבעה שבעה","מכל מאכל אשר יאכל" ומקום לזבל[68], הרי ברור שממדים שכאלו אינם יכולים להכיל את כל באי התיבה. היכולת להכניס את כל סוגי הבריות, החי והצומח שבעולם לתוך התיבה, מחייבת להבין שה"כניסה לתיבה" היא שינוי מהותי באופן קיום הבריות, המביא ל"כינוס" היקום כולו. הבנה על כך נוכל לקבל מהתייחסות לתהליך המבול הכללי.

מבול - בלות הגוף

המשמעות הלשונית של השם "מבול", מביע את תהליך הבליה הנגרם לחיים.

"מבול - שבלה את הכל, שבלבל את הכל, שהוביל את הכל מן הגבוה לנמוך..." (רש"י בראשית ו', י"ז).

התבוננות מדוקדקת מראה שתהליך ה"בליה", ה"בלבול", וה"הובלה" הכנוסים ב"מבול", מתייחס אל הגופות ולא לנפשות.

"...וזהו לשון אונקלוס שתרגם טופנא, שהציף את הכל והביאם לבבל שהיא עמוקה, לכך נקראת שנער שננערו שם כל מתי מבול (המשך רש"י שם).

תהליך הבלייה, הבלבול וההובלה של מעשה המבול, פוגע על פי מהלך זה יותר בהוויית הגוף של בני דור המבול. שיא המהלך מתרחש בבבל, שם תופיע בהמשך הוויית חיים אלוהית חליפית לבשר הגוף - **הדיבור**, שהוא הכוח שיוביל את דור הפלגה[69].

*"וַיְהִי כָל הָאָרֶץ **שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים**. וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם...וַיֹּאמֶר יְדֹוָד הֵן עַם אֶחָד **וְשָׂפָה אַחַת** לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת..." (בראשית יא, א'-ו').*

שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים, הוא הכוח המניע לאחר המבול את היקום מבקעת שנער היא בבל, לשם ננערים מתי מבול ושם נגנז כוחם.

הכניסה לתיבה - איבוד מרחב הגוף

---

[68] "תחתים שנים ושלשים - ג' עליות זו על גב זו, עליונים לאדם אמצעים למדור תחתים לזבל" (רש"י בראשית ו' טז).

[69] כפי שעולה מפרשת המגדל: "וַיְהִי כָל הָאָרֶץ **שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים**. וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם...וַיֹּאמֶר יְדֹוָד הֵן עַם אֶחָד **וְשָׂפָה אַחַת** לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת..." (בראשית יא, א'-ו').

הבנה זו את משמעות ה"מבול", מבארת יותר את התהליך המתרחש בתיבה. אם עיקרו של תהליך המבול, משמעותו היא באיבוד הוויית החיים האלוהית המופיעה בעיקרה בבשר הגוף, יש להבין שתהליך זה המביא לאיבודם כליל של החיים שמחוץ לתיבה, הוא התהליך המתרחש אף בכניסת ה"חיים" לתיבה, באופן שמציאות הבשר והגוף מצטמצמים ביותר בשלב זה והיקום הופך להיות בעל תצורת ונפח חיים מצומצם התואם את ממדי התיבה. כניסת החיים ל"תיבה", מהווה בעיקרה, צמצום הווייתם כמציאות של גוף ובשר, והופעתם בממד מציאות שהינה **כמעט**[70] במצב צבירה של "רוח". ברמת חיים זו, יכולת הקיבול של התיבה אינה תלויה בנפח הפיזי שבה, כפי שהיה לו היו מופיעים החיים בשלמותם הגופית, אלא במרחב כמעט מופשט שנתוני הגובה הרוחב והאורך המספריים של התיבה הם נשאיה.

הבנת הכניסה לתיבה, ככינוס וצמצום הוויית הגוף של הבריאה, שופכת אור בהיר על קיום דו השיח הבלתי ניתן לתפיסה של העורב מול נוח וחשדו של הלה כי נוח חושק בבת זוגו.
על בסיס חשד זה, מבאר רש"י את סירוב העורב לצאת בשליחותו של נוח.

וישלח את הערב ויצא יצוא ושוב עד יבשת המים מעל הארץ".
רש"י: "יצוא ושוב - הולך ומקיף סביבות התיבה ולא הלך בשליחותו שהיה חושדו על בת זוגו, כמו ששנינו באגדת חלק (בראשית ח', ז').

הגמרא בסנהדרין אף מפרטת את תוכן הדו שיח שבין נוח והעורב:

וישלח את העורב, אמר ריש לקיש: תשובה ניצחת השיבו עורב לנח, אמר לו: רבך שונאני ואתה שנאתני. רבך שונאני - מן הטהורין שבעה, מן הטמאים שנים. ואתה שנאתני - שאתה מניח ממין שבעה ושולח ממין שנים, אם פוגע בי שר חמה או שר צנה לא נמצא עולם חסר בריה אחת? או שמא לאשתי אתה צריך? אמר לו: רשע: במותר לי נאסר לי - בנאסר לי לא כל שכן (סנהדרין קח ע"ב).

ברור כי דו שיח שכזה, והוא אמינא ליחסי גומלין של אישות בין אדם לעוף, הינם הזויים לחלוטין במרחב החיים שאנו חיים אותו היום. אולם הוא ניתן להיות מבואר על בסיס תהליך התכנסות הוויית החיים הבראשיתית בתוך התיבה.

שיח העורב ונוח - יחסי אישות במרחב החיים הכמעט מופשטים

יש להבין שבהתגשמות אין סוף החיים לממד הפיזי, קיומה הבשרי של כלברייה הוא המגביל את רמת החיות שבה, כפי כלי גופה. ההבדל המהותי שבין רמות החיים השונות - חי צומח דומם וכו', הוא תוצר של התגשמות הוויית החיים האלוהית בכל ברייה, כפי כלי התגשמותה. ברור על כן, שבמצב של התפשטות החיים מגשמיותם הבשרית, יתבטלו ההפרשים שבין רמות החיים, ותתאפשר זיקה קיומית ביניהם, יחסי גומלין והשפעה הדדית (עד כדי זיווג אישותי), כפי הגדרת החיים הערכית שבכל אחד. צמצום ממד החיים הגופי, פותח ממילא גם פתח לברואים השונים כלפי ממד הדיבור, והוא יוכל להופיע מעתה גם ברמת החי, למרות ש"דיבור", כלל לא שייך היה שיופיע בהם, בכלי גופם הגשמי. זהו הבסיס להבנת הופעת יכולת הדיבור בעורב, ויכולת הזיווג שבין נוח ובת זוגו של העורב, המופיעים דווקא בעקבות כינוס כל החי אל התיבה.

בתוך מערכת החיים הכנוסה בתיבה, מאבד אף האריה מכוחו, ומקבל את הוויית הנחש הזוחל על גחון והופך להיות מכיש.

*"וַיְמַח אֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה ... וַיִּשָּׁאֶר **אַךְ נֹחַ**...- ... ויש אומרים שאיחר מזונות לארי **והכישו**..." (בראשית ז', כ"ג ורש"י שם).*

מקו נסיגה זה, חוזר היקום מחדש להווייתו הגופנית, אולם בשינויים מהותיים שנועדו להבטיח את הזיקה שבין המציאות הנבראת לבוראה.

הקשת בענן - נטיית קו החיים אל האור.

[70] כמעט, אבל לא לגמרי. שהרי מצינו כי הקומה השלישית הנמוכה של התיבה, נועדה לפסולת.

האדמה וגרמי הטבע מאבדים את הדינמיות שלהם ונהפכים להיות סטטיים לחלוטין, נטולי מעורבות במרקם הבחירה החופשית.

*"וַיָּרַח ה' אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר ה' אֶל לִבּוֹ **לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם** כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו וְלֹא אֹסִף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי. **עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ**" (בראשית ח', כ"א – כ"ב).*

נראה לכאורה כי רק ברכה יש בדברים הנ"ל של הקב"ה. אולם התבוננות מעמיקה מלמדת כי הוצאת האדמה ממעגל הענישה את האדם, מוציאה ממנה גם את מעורבות עוצמתה הפועלת באדם, כפי שהיה לה עד לזמן המבול.

כך ראינו, כי בזמן פירעון ה' מן האדם, הוא נפרע גם מן האדמה על עוונה.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ ...- שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא (פסוק י"ב) ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה" (בראשית א', י"א).

פירעון זה מן האדמה בעבור האדם, הוא תוצר ישיר של זיקת אימהות ויניקה בין האדם לאדמה.

"וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ ... - ...משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם" (בראשית ג', י"ז).

כל העוצמה הזו של קיום כח האדמה הפועל וגרמי היקום בבריות לטוב ולרע, נפסקת לאחר המבול.

החי אף הוא מאבד את זיקתו לאדם ולאדמה, ובשרו מותר לאכילה.

"...וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ. כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כִּירֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל - שלא הרשיתי לאדם הראשון לאכול בשר אלא ירק עשב, ולכם כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון, נתתי לכם את כל" (בראשית ט', ב' – ג' ורש"י שם).

הגורם המחולל את השינוי הזה הוא הברית המציבה מעתה את "קשתו" של ה' בשמים - "***אֶת קַשְׁתִּי נָתַתִּי בֶּעָנָן***".

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם. אֶת קַשְׁתִּי נָתַתִּי בֶּעָנָן וְהָיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ" (בראשית ט', י"ב – י"ג).

מה משמעות קשת זו? כיוון שמראה הקשת הינו תוצר פשוט של שבירת קרני האור בטיפות הגשם, ברור שלא ניתן לתלות ב"מופלאות" מראה זה את נקודת הברית.

התבוננות במוסג ה"קשת" מלמדת כי הקשת מגדירה את אונו של בעליה.

"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ - על כבישת יצרו באשת אדוניו, **וקוראו קשת על שם שהזרע יורה כחץ**" (בראשית מ"ט, כ"ד).

וכן את גבורתו

"כל המסתכל בערוה - קשתו ננערת... - **גבורת ידו** ננערת - מתהלכת ומתמעטת" (סנהדרין צ"ב, ע"א ורש"י שם).

השלכת מסקנות אלו ביחס לברית ה' עם נוח, משמעותה היא אם כן, כי ה' מטה את אונו להופיעו מעתה כאור הנשבר בענן.

היכן היה "אונו" עד עתה? כזכור, מוצא החיים עולה לבני דור המבול מן התהום כאד העולה מן הארץ[71], דרך האדמה אל האדם.

*"**וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה** - לענין בריאתו של אדם, העלה את התהום והשקה העננים לשרות העפר ונברא אדם..." (בראשית ב', ו').*

מתוך כך איבודם של בני דור המבול במים מגיע להם ככוח קיום הנוצר מן הגוף - כנוזל שכבת הזרע.

"תניא: מימי המבול קשים כשכבת זרע, שנאמר נכון למועדי רגל - רותחין ועבין..." (סנהדרין ק"ח, ע"ב ורש"י ד"ה בשכבת זרע).

מעתה עתיד און החיים להופיע לבריות מן השמים.

אף מוצא הגשמים, יהיה מעתה מן השמים[72].

*"... **לִמְטַר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מָיִם**" (דברים י"א, י"א).*

כוח החיים שמן הארץ ילך אט אט ויגנז מתוך פוטנציאל המרידה העצום הקיים בו בהיותו נותן לאדם כוח עצמאי עצום של חיים ללא תלות קיומית מעבר לעצמו. כך מעיד איוב על בני דור המבול.

*"**הֵמָּה הָיוּ בְּמֹרְדֵי אוֹר** לֹא הִכִּירוּ דְרָכָיו וְלֹא יָשָׁבוּ בְּנְתִיבֹתָיו - הרשעים האלה הם דור המבול שמרדו באור, בשביל המטר שהיה עולה מן הארץ **ולא היו צריכים לכלום**" (איוב כ"ד, י"ג).*

נוח, בצעדו אל עולם שבו כוח של האדמה וזיקתה לאדם נחלשים, מנסה לשמר את כוחה הבראשיתי ומתוך כך את אלוהיות גוף האדם הנגזר ממנה.

נוח - "בועל" האדמה

ביציאתו של נוח מן התיבה הוא נוטע כרם.

"וַיָּחֶל נֹחַ...וַיִּטַּע כָּרֶם" (בראשית ט', כ').

התעכבותו של נוח דווקא על הנטיעה הזו, מביאה את חז"ל למסקנה כי המדובר בנטיעה מיוחדת.

"ויטע כרם - כשנכנס לתיבה הכניס עמו זמורות ויחורי תאנים" (רש"י שם).

בניגוד לשאר הצומח העוברים את מוראות המבול, דואג נוח לשמר שני ייחורים מעולם בראשית.

מעשה נטיעה זה, הוא הגילוי היחיד בו מתייחס הכתוב לעבודתו של נוח את האדמה, שבגינה נקרא בשמו.

"וַיְחִי לֶמֶךְ שְׁתַּיִם וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בֵּן. וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה יְנַחֲמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמֵעִצְּבוֹן יָדֵינוּ מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֵרָרָהּ ה'" (בראשית ה', כ"ח-כ"ט).

רש"י במקום, מבאר כי בימיו נחה הארץ מכוח עבודתו אותה בכלי מחרישה.

---

[71] בראשית פרק ב ו) **וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה** - לענין בריאתו של אדם, העלה את התהום והשקה העננים לשרות העפר ונברא אדם...".

[72] חשוב להבין כי הצבעת מוצא הגשמים מן הארץ או מן השמים, אינו נוגע בידיעה המוצקה כי המים עולים מן הארץ, נהפכים לעננים ומשם מורידים את הגשמים. השאלה העקרונית היא היכן מקבלים אותם מים את מהותם המפרה.מחלוקת על כך מופיעה בתענית בין רבי אליעזר ובין רבי יהושוע, האם העולם שותה ממים עליונים או מן הארץ (ממימי האוקיינוס): "תניא, רבי אליעזר אומר: כל העולם כולו **ממימי אוקיינוס הוא שותה**, שנאמר +בראשית ב'+ **ואד יעלה מן הארץ** והשקה את כל פני האדמה. אמר לו רבי יהושע: והלא מימי אוקיינוס מלוחין הן! - אמר לו: ממתקין בעבים. רבי יהושע אומר: כל העולם כולו **ממים העליונים הוא שותה**, שנאמר +דברים י"א+ למטר השמים תשתה מים. אלא מה אני מקיים ואד יעלה מן הארץ - מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע, ופותחין פיהן כנוד, ומקבלין מי מטר" (תענית ט', ע"ב).

"זה ינחמנו - ינח ממנו את עצבון ידינו, עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם, והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים, מקללתו של אדם הראשון, ובימי נח נחה, וזהו ינחמנו, ינח ממנו..." (רש"י שם, פסוק כ"ט).

מדברי רש"י אנו למדים כי אין המדובר רק בהמצאת כלי לחרישת הקרקע, אל במנוחת הקרקע מקללתה. הביטוי הראשון והיחיד בכתובים למימוש כוחו זה של נוח, אינו מגיע אלא לאחר המבול בנטיעת הכרם. מכאן יש לנו ללמוד שבמעשה נטיעה זה מצליח נוח להביא את האדמה למנוחתה ותנובתה שלפני קללת האדם והאדמה.

על יחסי הגומלין שבין נוח והאדמה לאחר המבול, עומד הכתוב בכנותו אותו "איש האדמה", שהוא לשון קשר של אישות.

"וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם - אדוני האדמה, כמו (רות א' ג') איש נעמי" (בראשית ט', כ' ורש"י שם).

אמנם רש"י מטה את המושג "איש" למשמעות של אדנות, אולם את המקור לכך הוא מביא מחיבור האישות שבין אלימלך ונעמי[73].

התבוננות במגילת רות מלמדת כי הכינוי "איש..." הוא ביטוי לחיבור אישותי חזק ביותר.

*"וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ **אִישׁ** נעמי ...". - ... מכאן אמרו **אין איש מת אלא לאשתו**" (רות א,' ג').*

תיאור נוח כ"איש האדמה" מציב אם כן מחדש את חיבור האדם אל האדמה לאחר המבול בחיבור של אישות. ברור הוא שע"מ שקשר מסוג שכזה יוכל להתממש צריכה האדמה להופיע את כוחה ברמה התואמת את רמת ההכרה של האדם. את רמת ההכרה הזו מאבד העולם כאמור לאחר המבול. באיזה אופן אם כן מצליח נוח "לעורר" את כוחה הפועל של האדמה מחדש?

זאת הוא עושה בעזרת הייחורים אותם מציל נוח מן המבול.

חז"ל מחברים ייחורים אלו לעוצמת הצומח שבגן העדן.

כך בתרגום יהונתן על - "וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם".

"ושרי נח למהוי גבר פלח בארעא ואשכח גופנא דמושכיה נהרא מן גינוניתא דעדן ונצביה לכרמא וביה ביומא אניצת ובשילת ענבין ועצרינון".
פי' יונתן: "ואשכח גופנא פירוש מצא גפן שהמשיכו נהר מהגן עדן ויטע ממנו כרם בו ביום נצו תרגום של עלתה נצה ואנצת נץ בישלו אשכלותיה וכו'. ועצרינון פי' הצרהו בגת" (תרגום יהונתן על בראשית ט', כ').

באופן דומה מבאר אף "בעל הטורים":

"ויטע כרם - דרשו רבותינו מהיכן לקח הנטיעה מג"ע וכן אברהם לקח האשל מגן עדן".

הזדווגות נוח עם האדמה בעזרת ייחורי הגפן שמגן העדן, מגרה את דרכי התנהלותה הבראשיתיים של האדמה – הוצאתה פרות מיד עם נטיעתה.

"ואומר עץ פרי עושה פרי למינו מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות" (ספרא בחוקותי פרשה א' ד"ה פרק א).

כך מוציא נוח מן האדמה את וולדותיה במיידי.

"וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם. וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן ..." (בראשית ט', כ'- כ"א).

בכך משחזר נוח את כוחו ודרך פעולתו של האדם הראשון והוא נקרא משום כך על שמו – "איש האדמה".

---

[73] מסיבה זו בדיוק, דוחה הרמב"ן את ביאורו של רש"י ל"איש האדמה": "איש האדמה - פירש רש"י אדוני האדמה, כמו איש נעמי (רות א ג). ואינו כן, כי איש נעמי, לשון אישות, כמו איש ואשתו (לעיל ז ב)". (רמב"ן על בראשית ט', כ').

כך מובאת ההקבלה בסנהדרין (אם כי במגמה של ביקורת כלפי נוח)

"איש האדמה - אמאי קרי ליה איש האדמה - על ידי שהוכיחו הקדוש ברוך הוא: היה לו ללמוד מאיש האדמה, דהיינו אדם הראשון, שהיין קנס עליו מיתה" (רש"י, סנהדרין ע', ע"א).

כוחו של נוח להביא את האדמה לידי "מנוחה", בעילתו את האדמה כ"איש האדמה" (בעזרת המחרשה) והשתמשותו של נוח ביחורי היין השורדים את מוראות המבול ממקור גן העדן, משחזרים מחדש גם את כוחו של האדם כ"בן זוג" לאדמה, ונוח מצליח לגעת שוב ברמת גילויו של האדם הראשון שלפני החטא - בתוך אוהלו.

וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה – להתדמות לאדם הראשון

*"וַיִּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר **וַיִּתְגַּל** בְּתוֹךְ אָהֳלֹה" - "...ואתערטל בגו משכניה" (פ' יהונתן ואתערטל פי' ערום) (בראשית ט', כ"א ותרגום יהונתן במקום).*

נראה הוא שגם לולא זיהינו, מתוך כינויו של נוח כ"איש האדמה", מתוך מקור זמורות הגפן מגן העדן והמיידיות שבין נטיעת הכרם ושתיית היין, את מגמתו של נוח לשחזר מחדש את כוח האדמה כפי כוחה הבראשיתי, לא היינו מתפתים לבאר את עירומו של נוח כתוצאה מצערת של שכרותו, מאחר שלא ניתן לייחס התנהגות כה בהמית לצדיק היחיד בדור המבול. אולם לאחר שזיהינו שנוח באופן מודע מחבר עצמו לעולמו של האדם הראשון, ברור שאף "התגלותו" של נוח באוהלו, אינה מקרית אלא חלק מחזרתו למצב הבראשיתי של המציאות מכוח חיבורו האישותי עם האדמה. יכולתו של נוח לגעת שוב במקור החיים שמן הארץ – האדמה, פותחת אף ביחס לנוח עצמו את האפשרות להופיע אלוהות מוחלטת בגופו עצמו כאדם הראשון שערום גופו היה כ"עורמת" החוכמה. אולם, כיוון שתהליך זה בנוח אינו טבעי לו כפי שהיה באדם הראשון, אלא הוא יוצר אותו מתוך מאמץ של "עבודה", "התגלותו" של נוח נעשית בתנאים מסוימים בלבד. א. במצב של שכרות, שהוא מצב תת הכרתי, בו תודעתו הבחירית של האדם חלשה ביותר. ב. בתוך "אוהלו", במקום המיוחד להתגלות זו[74], ולא באופן גלוי וחופשי לגמרי.

כך מצינו כי אף בימי האבות שלאחרי נוח, אוהליהם של הצדיקים הוא מקום התגלות השכינה, עד להופעתה במשכן.

באופן זה מבאר רש"י את חילול יצועי יעקב על ידי ראובן כחילול שם ה'.

"... עד שלא נבנה אהל מועד היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים" (רש"י שבת נ"ה ע"ב ד"ה חללת).

מגמתו של נוח בחיבורו האישותי לאדמה, היניקה מכוחה הבראשיתי על מנת להחזיר לגוף האדם וממילא לממד החומר כולו את מרחב הווייתו האלוהית הבלתי מוגבלת, היא העומדת בפני חם ב"ראייתו את ערוות אביו".

גילוי עֶרְוַת נוח – חשיפת מקור החיים שבגוף

"וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֵת עֶרְוַת אָבִיו וַיַּגֶּד לִשְׁנֵי אֶחָיו בַּחוּץ" (בראשית ט', כ"ב).

אין ספק שבתפיסה הפשטית של הפסוקים, מעשהו של חם אינו ברור. אם נאמר כי ראה את ערוות אביו במקרה, מדוע שיגיד לשני אחיו בחוץ ולא יכסה את ערוות אביו? מוזרות התנהגותו של חם, מביאה את רש"י לבאר כי מעורבותו של חם בכל העניין היא אינה מקרית אלא אקטיבית.

"וירא את ערות אביו - יש אומרים סרסו ויש אומרים רבעו" (רש"י שם).

---

[74] עיין תרגום "אוהלו" כ"משכניה". כפי ייחודיות המשכן לבדו להופעת השכינה, כך גם נוח אינו מגיע ליכולת "גילוי" זה אלא מתוך ייחוד "משכן" לכך.

ביאור חז"ל כי חם סרס או בא על אביו, רק הופכים מהלך זה למסובך פי כמה. מדוע עשה כך חם? האין יותר בהמי מן המעשים האלו? בהמיות מעשים אלו על בסיס מגמות העולם כפי שאנו מכירים היום, מחייב אותנו לחתור למהות העומדת מאחריהם.

התבוננות במשמעות "ראיית הערווה", מלמדת שהמדובר בהמשך ישיר ל"גילויו" של נוח באוהלו. את המושג "ראיית ערווה" אנו מוצאים בפרשת העריות:

"וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא..." (ויקרא כ', י"ז).

"ראיית ערווה" זו מכונה בהמשך הפסוק כ"**גילוי** ערווה":

"...וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא" (ויקרא כ', י"ז).

רש"י על דברי הכתוב (בפסוק י"ח), "וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה", מבאר שכל לשון ערווה היא לשון של "גלוי":

*"הערה - גלה. וכן **כל לשון ערוה גלוי הוא**, והוי"ו יורדת בתיבה לשם דבר, כמו זעוה, מגזרת (אסתר ה' ט') ולא קם ולא זע, וכן אחוה מגזרת אח" (רש"י, ויקרא כ', י"ח).*

גילוי של מה? איסור הביאה לאישה הנידה נותן על כך תשובה.

*"וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ **אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה** וְהִיא **גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ** וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם" (ויקרא כ', י"ח).*

מדברי הכתוב אנו למדים כי הערווה היא מקור החיים. על כן גילוי הערווה נקרא גם גילוי מקור.

יוצא אם כן כי נוח ב"התגלותו" בתוך אוהלו, מבליט ומאדיר את מקור החיים שמן הגוף. כל עוד המדובר היה בנוח עצמו, נשמר סטאטוס מעשיו במשמעות של "ויתגל". אולם, התערבות חם בכוח החיים הזה, הופכת אותו להיות "ערווה", לשון שלילה.

איך מתערב חם בכוח החיים הזה? הכתוב מכנה זאת בלשון "ראייה".

"וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֵת עֶרְוַת אָבִיו" (בראשית ט', כ"ב).

ראיית חם את ערוות אביו – השתלטות על מקור חייו

מה עושה אותה הראייה ל"ערווה"\מקור החיים, המתגלה בנוח?

על כך אנו למדים מיוסף.

*"... וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵם מְרַגְּלִים אַתֶּם **לִרְאוֹת אֶת עֶרְוַת הָאָרֶץ** בָּאתֶם" (בראשית מ"ב, ט').*

ראיית ערוות הארץ, היא חלק מתהליך כיבושה.

גם מעשה הביאה והסירוס המבוארים על ידי חז"ל כמעשה שעשה חם לנוח, משמעותם היא כבוש.

כך מביאים חז"ל על ציווי ה' לאדם לכבוש את הארץ, המרמז במקביל גם לכיבוש האישה.

"וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְּשֻׁהָ" - חסר וי"ו, ללמדך שהזכר כובש את הנקבה..." (בראשית א', כ"ח ורש"י שם).

גם מעשה הסירוס כיוון שהוא מונע מן ההולדה, הוא נחשב כמעשה השתלטות בישורת המקבילה למעשה הביאה. כך למדנו מדרך התייחסות הכתובים למעשה בלבול היצועים של ראובן את יעקב.

*"וַיְהִי בְּשָׁכְנֹן יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ הַהִוא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן **וַיִּשְׁכַּב אֶת בִּלְהָה** פִּילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וַיִּהְיוּ בְנֵי יַעֲקֹב שְׁנֵים עָשָׂר"* (בראשית ל"ה, כ"ב).

רש"י במקום מבאר שכל מעשה ראובן הסתכם בבלבול יצועו של יעקב, ולא במשכב ממש. בכל אופן עולה הדבר בכתוב כאילו שכב עם בלהה:

"וישכב - מתוך שבלבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה..." (רש"י במקום).

נמצאנו אם כן למדים כי מעשיו של חם באוהלו של נוח, אינם מקריים. גילוי ערוותו של נוח, הוא מעשה מפוכח של חם לשלוט על גילויו של נוח בתוך אוהלו. מהפך זה במהלכו של נוח, מסכן את כל חשיפתו של מקור החיים האין סופי שמן הגוף, שוב להווייתו העצמית הבלתי נשלטת של האדם.
בראות נוח לאן מתגלגל כוחו, הוא אינו מהסס. הוא "חונק" את הוויית החיים הזו להיות עבד למישורי החיים האחרים שבשם ושביפת. את המהלך הזה הוא עושה לא כנגד חם אלא כנגד כנען.

כנען – כוח צעירותו של חם

כבר בפתיחת פרשיית גילוי ערוותו של נוח, מציג הכתוב את חם כ"אבי כנען":

*"וַיִּהְיוּ בְּנֵי נֹחַ הַיֹּצְאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וָיֶפֶת **וְחָם הוּא אֲבִי כְּנָעַן**"* (בראשית ט', י"ח).

אמנם, רש"י במקום מבאר שהצגתו כך באה מפני הזכרתו של כנען בהמשך הפרשה[75], אולם כיוון שכתיבת התורה אינה כתיבה "ספרותית", יש להבין שהזכרתו של חם כ"אבי כנען" כבר בתחילה, יש לה חשיבות עצמית הקודמת ואף הגורמת להמשך התפתחותה של הפרשה.

אם נתייחס למשמעות הבולטת מהגדרת חם כ"אֲבִי כְנָעַן" נראה כי אופן הצגה שכזה של חם, הופכת אותו להיות טפל לבנו. מישור ההתבוננות היחיד בו מהווה האב טפל לבן, הוא ביחס למגמות העולם הפיזי. רק בממד ההתבוננות הזה מרכזי הבן יותר מהאב בהיותו צעיר ממנו. הזכרת חם בהקשר לבנו כפתיח לפרשת גילוי ערוותו של נוח, מלמדת אם כן כי מעשה ההשתלטות של חם על גילויו ערוותו של נוח, נעשה מצד גדרי העולם שבו הגדרת חם עצמו הוא כ"אֲבִי כְנָעַן". מסיבה זו, גם בתוך מהלך הפרשה, כשרואה חם את ערוות נוח, ממשיך הכתוב ומגדיר את חם כ"אבי כנען":

"וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֵת עֶרְוַת אָבִיו ..." (בראשית ט', כ"ב).

כיוון שמעשה החיבור של חם עם ערוות אביו, נעשה מכוח שלטון הממד הפיזי של החיים בו האב הוא טפל לבנו, גם כשמגיע עת הפירעון על מעשיו של חם, כנען הוא זה שמשלם את המחיר באופן טבעי, ללא צורך בשום הסבר נוסף:

"וַיִּיקַץ נֹחַ מִיֵּינוֹ וַיֵּדַע אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן. וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו" (בראשית ט', כ"ד – כ"ה).

יוצא אם כן, ש"בחירת" כנען כמושא קללתו של נוח את חם, אינה מקרית, אלא תוצאה ישירה למעשה ראיית ערוותו של נוח. כיוון שכל פעולתו של נוח ב"התגלותו בתוך אוהלו" נועדה להאדיר את כוח הגוף כמוביל את הוויית החיים האלוהית עד לרמת ה"ערום" שבאדם הראשון, הרי גם "כיבוש" כוחו ע"י חם וקללת נוח אותו, מתממשים דווקא דרך אותה מציאות בחם המתייחסת למימוש כוחות חיים אלו, כלומר דרך "צעירותו" של חם, בה הגופיות מופיעה בשלמות ובעוצמה הגדולים ביותר. קללת כנען היא אם כן למעשה קללת בחינת צעירותו של חם. כנען, בהיותו הבן הצעיר של חם[76], "קולט" הן את כיבוש ערוותו של נוח והן את קללתו.

על פי דרכנו, המבארת את מעורבות כנען בפרשת גילוי ערוותו של נוח מן הצד התכונתי, ברור שקללת נוח אינה יכולה לבטל את תוצאת "כיבושו" של חם את כוח "גילויו" של נוח. כוח

---

[75] "וחם הוא אבי כנען - למה הוצרך לומר כאן, לפי שהפרשה עסוקה ובאה בשכרותו של נח שקלקל בה חם, ועל ידו נתקלל כנען, ועדיין לא כתב תולדות חם, ולא ידענו שכנען בנו, לפיכך הוצרך לומר כאן וחם הוא אבי כנען" (רש"י ט', יח).

[76] כפי שמתאר הכתוב בפרק י': "וּבְנֵי חָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם וּפוּט וּכְנָעַן" (בראשית י', ו').

ה"גילוי" שבנוח המתממש דרך כנען כ"גילוי ערווה", אמנם יגנז ויאבד את יכולתו הפועלת ומרכזיותו בעקבות קללה זו, כפי שנבאר בהמשך, אולם ימשיך וישכון בכנען לעולם.

התייחסות חז"ל לכנען כ"בן הרביעי", מבליטה ביותר את עובדת ירושתו התמידית של כנען את אותם כוחות ש"כובש" חם מאביו:

ירושת כנען את כוח ה"בן הרביעי" של נח

בהתייחסותו לקללת נוח דווקא את בנו הרביעי של חם, מתייחס רש"י לרצונו של נוח להוליד בן רביעי.

*"ארור כנען - אתה גרמת לי שלא אוליד בן רביעי אחר לשמשני, **ארור בנך רביעי** להיות משמש את זרעם של אלו הגדולים, שהוטל עליהם טורח עבודתי מעתה. ומה ראה חם שסרסו, אמר להם לאחיו אדם הראשון שני בנים היו לו, והרג זה את זה בשביל ירושת העולם ואבינו יש לו שלשה בנים ועודנו מבקש בן רביעי" (רש"י, בראשית ט', כ"ה).*

התבוננות בפסוקים מלמדת שהכתובים מתייחסים אך ורק לשלשה בנים בלבד של נוח, ואף מדגישים כי דווקא מאלו נפצה כל הארץ.

"וַיִּהְיוּ בְנֵי נֹחַ הַיֹּצְאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וָיֶפֶת וְחָם הוּא אֲבִי כְנָעַן. שְׁלֹשָׁה אֵלֶּה בְּנֵי נֹחַ וּמֵאֵלֶּה נָפְצָה כָל הָאָרֶץ. וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם" (בראשית ט', י"ח-כ').

מהיכן אם כן, נוספת אפשרות הבן הרביעי?
אין לנו אלא להסיק כי אפשרות זו אמורה הייתה להיות תולדה ישירה מכוח פעולתו הנוספת של נוח המובאת בכתובים מיד לאחר מכן.

"וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם"

אם נחבר מסקנה זו אל תוך הליך עבודת האדמה של נוח כפי שביארנוה, יצא כי החיבור האישותי שיוצר נוח עם האדמה, בניסיונו להחיות את כוח החיים של האדם הראשון, יוצר בו כוח הולדה שלא היה לו לפני כן, כוח שאמור היה להתממש בהולדת בן רביעי. קללתו של נוח את כנען מתוך ש"אתה גרמת לי שלא אוליד בן רביעי אחר לשמשני, ארור בנך רביעי", כמובן שאינו יכול להיות מבואר כנקמה "סימלית". אנו נצרכים להבין שבנו הרביעי של חם הוא היורש החליפי של עוצמת כוחו של נוח שאמורה הייתה להופיע בבן ה"אחר". נקיטתו של רש"י בלשון "בן אחר לשמשני", מלמדת שאכן תכונת כוחו המתחדש של נוח יוצאת אל הפועל, אולם לא באופן אותו מעוניין נוח להופיע אלא דרך תולדתו של חם - בכנען. מהלך זה מתקשר ישירות לתפיסתנו את מעשה "גילוי ערוותו" של נוח ע"י חם, כמעשה של כיבוש ושליטה. במעשה שליטה זה מצליח חם לנקז את פוטנציאל ה"בן הרביעי" של נוח, בו עצמו – בבנו הרביעי, כנען.

ייחוס רש"י את קללת נוח וממילא את אונו שאמור היה לצאת ממעשה גילויו בתוך אוהלו ל"בן הרביעי", מלמד כי הבן הרביעי הוא הכלי המתאים למימוש כוחו זה של נוח הן לחיוב (כפי שאמור היה להופיע בבנו הרביעי של נוח) והן לשלילה (כפי שמופיע בקללת כנען, בנו הרביעי של חם).

עד עתה ביארנו, כי כוח צעירותו של חם – כנען, הוא המתאים "לרשת" את כוח "גילויו" של נוח. עתה אנו נצרכים לברר מדוע מתייחס כוח זה דווקא לבן הרביעי? תשובה בדבר נוכל לקבל מתוך התבוננות בשורש המילה "רביעי".

הבן הרביעי - כוח ה"רביצה"

כבר מהתבוננות ראשונית עולה כי שורש המספר ה"רביעי" ר.ב.ע, הוא גם שורש הפועל "הרבעה" אותה מבצע חם בנוח[77]. אך האם יתכן שיש קשר תוכני ביניהם? על כך נוכל ללמוד ממשמעות ה"רביצה" הטמונה במעשה ה"רביעה":

"אָרְחִי וְרִבְעִי זֵרִיתָ וְכָל דְּרָכַי הִסְכַּנְתָּה" (תהלים קל"ט, ג').

[77] "...וי"א רבעו", כפי ביאור רש"י על "וירא את ערות אביו".

את המילה "רבעי" מבאר רש"י במשמעות של "רביצה":

"ארחי ורבעי זרית - דרכי ורבצי ושכני... ורבותינו דרשו על טיפת תשמיש..." (רש"י שם, שם).

היות מעשה ה"רביעה" מביא לתולדות, מבאר את הקשרו למושג ה"רביצה", שהינו במשמעות יצירת בסיס וקיבוע במציאות. הקשר זה הוא גם שמחבר אותנו למספר ארבע ולבן הרביעי. ביחס למספר השלישי, המספר הרביעי יוצר קיבוע ובסיס מושלמים, כפי ההבדל שבין כיסא בעל שלש רגלים לכיסא בעל ארבעה רגליים.
על פי דברנו, ציפייתו של נוח ל"בן רביעי" מתוך חיבורו האישותי עם האדמה, היא לא רק ציפייה לבן נוסף אלא דווקא ל"בן רביעי", מתוך שהחיבור האישותי לאדמה המביא ליכולת הבעת ממד החיים האלוהי במעשה החומר והגוף, הם הקיבוע החזק ביותר של מערכת החיים האלוהיים במציאות, היא משמעות ה"רביצה"[78]. את כוח ה"רביצה" אותו "כובש" חם מנוח, נאלץ נוח לקלל ולהופכו עבד לאחיו.

דחיקת הגוף והחוש ממעמדם ה"פועל", אל סגולת הארץ

כאמור לעיל, בכנען בנו הצעיר והרביעי של חם, מתנקז כל אותו הכוח שאמור היה נוח להופיע מחיבורו האישותי עם הארץ. חיבור זה אמור היה לעורר מחדש, בתוך "אוהלו" של נוח, את כוחות הגוף והחוש להופיע את ערכי החיים בהם עצמם, עד כדי יכולת הגוף להופיע בגילויו (כדוגמת האדם הראשון), ולא כ"ערווה" המצריכה כיסוי (אמנם בניגוד לאדם הראשון רק כעבודה בתוך ה"אוהל"). התעוררות כוח זה מחדש, אמורה הייתה להביא את השכינה לכדי "רביצה" מלאה במציאות. קללת נוח את כנען מלמדת כי אמנם כוח זה אינו מתבטל, אולם מיקומו במפת החיים משתנה:

"וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו. וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שֵׁם וְיִהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ. יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם וְיִהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ" (בראשית ט', כ"ה-כ"ז).

עבדותו של חם לשם וליפת, משמעותה היא דחיקת הגוף והכוחות הנילווים אליו (כמשמעות המזג החם) לשולי ההשפעה והכרעת החיים ביחס לכוחות המופיעים ב"שֵׁם", (שכשמו מופיע את עיקר כוחו בממד הדיבור - ממד ה"שם") ולְיֶפֶת (המופיע את עיקר כוח החיים הפועל בממד החזותי של החיים –ממד ראיית העין).

כפי שכבר בארנו, האדם הראשון נוגע ב"שמות" הברואים דרך המגע הגופי:

" וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ...וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם. וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה זֹּאת" (בראשית ב', כ'-כ"ג).

מלשון הכתוב - זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי", הבין רש"י כי הייתה לאדם התנסות קודמת בחיות לפני יצירת האישה מבשרו. מכאן הוא הסיק כי קריאת החיות בשמותן, נעשה דרך מעשה הביאה.

"זאת הפעם - מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהם עד שבא על חוה" (רש"י, בראשית ב', כ"ג).

את היכולת הזו של "שפת הגוף" להביע חיים ברמה אלוהית מאבדת המציאות ברמת הבחירה וההכרה. החושיות ומעשה הגוף אינם מצליחים להביע אלא את רובד החיים הבהמי, וממילא הופכים כוחות אלו להיות עבדים לרמות החיים הגבוהות יותר המופיעות בשם וביפת.

עד כדי כך מהדהד כישלונו של נוח להמשך הדורות, שחז"ל מגדירים אותו כמי שלא נמצא בו תועלת.

---

[78] כוח זה של הבן הרביעי "לרבוץ", יופיע אף בבנו הרביעי של יעקב – יהודה. "...כָּרַע **רָבַץ** כָּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ" (בראשית מ"ט, ט'), המתייחס לכינון מלכות ישראל – "...לפיכך כרע רבץ וגו' בימי שלמה (מ"א ה', ה') איש תחת גפנו וגו'.

"ג' הם שהיו להוטים אחר האדמה ולא נמצא בהם תועלת, ואלו הן, קין, נח, ועזיהו..."
(בראשית רבה פרשה לו ד"ה ג ויחל נח)[79]

סיכום

נוח הינו האחרון שעוד מנסה להופיע את החיים ממקור החיים הבסיסי – האדמה, **באופן ישיר**[80]. בהיותו "איש האדמה" שייחסו לאדמה הוא ברמה של אישות[81], הוא מושך מגן עדן זמורות גפן וייחורי תאנים ע"מ לאפשר את חזרת כוח גן העדן גם בעולם שלאחר המבול. אולם ניסיונו הזה נכשל. היין שאמור היה להביא אותו מתוך שכרות[82] לגילוי שכינה בגוף הגלוי ובחוש **בתוך אוהלו**[83], בדימוי חלקי לאדם הראשון[84], מאפשר לכנען לנצל את חולשת חוסר ההכרה של נוח, לשלוט בכוח זה[85]. מצב זה מאלץ את נוח למנוע את כוח החיים שמן האדמה (שבו הגוף, החומר והחוש הם המובילים את המגמה האלוהית) מלהוביל את האדם ולהפכו למציאות טפלה לרוחו[86].
האם משמעות הדבר היא כי כוח ה"אדמה", כוחו של האדם הראשון, אותו שולל חם מנוח אל כנען נאבד מן העולם?
התשובה לכך היא – לא! הוא נגנז כמציאות של "ארץ" בארצו של כנען[87]. אולם את זאת לא ניתן לנו לחשוף, אלא מתוך הציווי שמצווה ה' את אברהם 365 שנה לאחר צאת נוח ובניו מן התיבה (חמש עשרה שנה לאחר מות נוח שחי לאחר המבול 350 שנה)[88] - לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית פרק יב א').

להתחבר אל הארץ מכוח השמים

כאמור, מסיומת פרשת נוח וכנען, נראה היה כי כוחו של נוח כ"איש האדמה" העובר שלא ברצונו לבנו הרביעי של חם – כנען, נגנז, והעולם מאבד לעד את יכולת "רביצת" התכונות האלוהיות בארץ. אולם אז, מופיעה התעניינות מחודשת בכנען. אמנם לא בכנען עצמו או בתולדותיו, אלא **בארצו**. חשיבות "כנעניות" הארץ בולטת במיוחד, דווקא מפאת כך שארץ זו אינה נחלתו המקורית של כנען.

*"וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ - - היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, **שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו**, שנאמר (בראשית י"ד י"ח) ומלכי צדק מלך שלם..." (בראשית פרק יב פסוק ו ורש"י שם).*

למרות זאת, מגדיר הכתוב בכל מקום את הארץ כ"ארץ כנען[89], ואת גבולות הארץ כגבול ארץ הכנעני.

"וַיְהִי גְּבוּל הַכְּנַעֲנִי מִצִּידֹן בֹּאֲכָה גְּרָרָה עַד עַזָּה בֹּאֲכָה סְדֹמָה וַעֲמֹרָה וְאַדְמָה וּצְבֹיִם עַד לָשַׁע" (בראשית י', י"ט).

---

[79] עיין רש"י על דברי הימים ב', כ"ו, ט' ד"ה כי אוהב אדמה היה המשמיט את נוח מן הרשימה.

[80] "וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם" (בראשית ט', כ)

[81] השוואת "איש האדמה ל"איש נעמי".

[82] "עד דלא ידע..." (מסכת מגילה ז', ע"ב)

[83] "וַיִּשְׁכָּר **וַיִּתְגַּל** בְּתוֹךְ אָהֳלֹה" - בראשית ט', כ"א.

[84] שכינה הופיע בו בגוף **הגלוי בפרסיא** - "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבּשָׁשׁוּ" - בראשית ב', כ"ה)

[85] "וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֶת עֶרְוַת אָבִיו".

[86] "עָרוּר כְּנַעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו" (בראשית ט', כ"ה).

[87] **תלות המצוות, בארץ** : אנו נראה בהמשך כי עד כדי כך תהיה תלויה יכולת החומר והמעשה הפיזי להביע משמעות ועוצמת חיים אלוהית, בארץ כנען, שללא זיקה זו יאבד המעשה המצוותי כמעט כליל את משמעותו. כך יאמר ה' לישראל בצאתם לגלות: "וְחָרָה אַף ה' בָּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר ה' נֹתֵן לָכֶם. וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם - **אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין, עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו**. וכן הוא אומר (ירמיה ל"א, כ') הציבי לך ציונים" (דברים י"א, י"ז- י"ח ורש"י שם).
הספרי ימשיל את מעשה המצוות שאינם נעשים בארץ כקישוט האישה שבעלה כלל אינו נמצא.
"דבר אחר ואבדתם מהרה, ושמתם את דברי אלה וגו', אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינים במצות שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים, משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה בבית אביה אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בני היו מצויינים במצות שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים" (ספרי, דברים מג, ד"ה דבר אחר).

[88] החשבון על פי סדר חייו של נוח המובא בבראשית ט', כ"ח – כ"ט ותולדות שם שבפרק י"א, י' – סוף הפרק.

[89] כך לאורך כל פרשיות התורה, בהבטחות ה' לאבות ולעם ישראל ואף לאחר ישיבת עם ישראל בארצו

את בקשת הקשר אל ארץ כנען, פותח הכתוב בפרשת לך לך בפניה של ה' אל אברהם הנראית על פניה כציווי ללכת אל ה"לא נודע".

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ. וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה. וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה" (בראשית י"ב, א' –ג').

רש"י במקום אף מדגיש כי הסתרת היעד מאברהם נעשית במכוון.

*"לא גלה לו הארץ מיד, כדי לחבבה בעיניו, **ולתת לו שכר על כל דבור ודבור**" (רש"י שם ד"ה אל הארץ אשר אראך).*

אם היינו רוצים להתבונן על מהלכו של אברהם אל ארץ כנען - כמהלך הרואי מתוך הסכמתו ללכת למקום לא נודע מכוח ציווי ה', הרי צפויה לנו אכזבה גדולה. המשך הכתוב מראה לנו כי הליכתו של אברהם הינה ליעד מוגדר לכתחילה.

"וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו ה' ... וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ אַרְצָה כְּנָעַן" (שם פסוקים ד' – ה').

הכתוב מגלה לנו כי מסעו של אברהם לא רק מסתיים בהגעתו אל ארץ כנען – "וַיָּבֹאוּ אַרְצָה כְּנָעַן", אלא אף מתחיל במגמה הזו – "וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנָעַן".

יותר מכך. כבר בסוף פרשת נוח אנו למדים שתרח, אביו של אברהם הולך מכוח עצמו אל אותו המקום – "וַיִּקַּח תֶּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ...וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים **לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן** וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם" (בראשית י"א, ל"א).

התמיהה על כל הפרשה כולה גודלת עוד יותר, כשאנו רואים כי חז"ל תולים בציווי הזה של ה' אל אברהם, את פריצת הדרך של ההתגלות האלוהית אל הברואים.

"ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו', ... אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם... והשתחוי לו הוי ויאמר ה' אל אברם" (בראשית רבה פרשה לט ד"ה א ויאמר ה').

ותמוה הדבר, האם בכל הדורות עד לאברהם היה העולם בלא מנהיג? וכי לא ציווה ה' את האדם ואת נוח? וכי לא העניש את קין והתערב במעשיהם של דור הפלגה?

שאלות אלו מחייבות אותנו להבין כי אכן ידיעת וקשר העולם עם הבורא הייתה גם לפני אברהם. גם סגולתה ועוצמתה של ארץ כנען ידועים היו לפחות לתרח המכוון עצמו אל הארץ הזו. החידוש שבדרך התנהלותו של אברהם צריכה על כן להיות מוסברת לא מן הצדדים האלו, אלא מצד **גורם** התנועה שלו. גורם התנועה המתחדש אצל אברהם הוא הציווי האלוהי **מן השמים**. כך מכנה אברהם את האלוהים במפגשו הראשון עימו – "**ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם** אֲשֶׁר לְקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי" (בראשית כ"ד, ז').

נשאלת אם כן השאלה, מה היה עד עתה? ומה מביא את הצורך לאופן הגילוי המחודש?

התשובה היא – **האדמה**. עד אברהם, הארץ היא זו שמביאה חיים לכל האנושות בהיותה אוצרת בתוכה את כוח האדם והבריות הנוצרים כולם ממנה. כך באדם הראשון ("וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיַּנִּחֵהוּ בְּגַן עֵדֶן לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ"). כך בקין ("וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה"), כך בנוח ("וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם"), וכך גם בדור הפלגה ("וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם...וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמָיִם").
שייכותו הטבעית של האדם לאדמה, מביאה לו עצמאות עד אין קץ עד לרמה בה כאמור אפילו בני האלוהים קובעים את מדורם בארץ . אך עצמאות זו היא גם המביאה לו את כישלונו.
כישלונם של האדם הראשון, קין, נוח ודור הפלגה, משאיר את העולם מנותק מן הקשר האינטימי שהיה לו להווייתו הקיומית הבראשיתית ומחייב נקודת הוויה חליפית שבה ישמר האיזון שבין הבורא לנבראים. גילוי ה' אל אברהם מן השמים וציוויו אליו - "לֶךְ לְךָ" היא הוויית החיים המתחדשת.

אולם אם חושבים היינו כי שינוי זה מטרתו לשנות את מגמת הבריאה, לנטרל ולבטל את הוויית החיים שמן הארץ ולהאדיר ולהשליט את הוויית החיים המלאכית שמן השמים, מדגיש לנו הכתוב כי המטרה המוצהרת היא - חיבור מחדש אל כוח החיים שמן הארץ למען משפחות האדמה.

"...לְךָ לְךָ ...אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ... וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה" (בראשית י"ב, א').

החיבור אל הארץ לא מתוך הקירבה העצמית האינטימית של האדם אל הארץ (מתוך קישורו ההולדתי אל האדמה), אלא מתוך הציווי שמן השמים, אמור ליצור את החיסון והאיזון, כנגד העצמתו העצמית של האדם במנותק מן הבורא, עם כל העיוותים הנלווים לכך.

על כן, אף שתרח עצמו מנסה להתקרב אל ארץ כנען מכוח עצמו, עוצר אותו הקב"ה ומחדש את הליכתו של אברהם אל הארץ מכוח הציווי.

*"וַיִּקַּח תֶּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֶת שָׂרַי כַּלָּתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם. וַיִּהְיוּ יְמֵי תֶרַח חָמֵשׁ שָׁנִים וּמָאתַיִם שָׁנָה **וַיָּמָת תֶּרַח בְּחָרָן**. וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית י"א, ל"א – פרק י"ב, א').*

הציווי האלוהי אף מסתיר את יעד ההגעה, על מנת להעצים למקסימום את משקל הוויית החיים שמן השמים בהוויית הארץ אליה יחובר בסופו של דבר אברהם[90].

זיקת אברהם אל תרח – שימור הוויית החיים הקדומה

אמנם, אף שמגמת הציווי האלוהי היא מעתה להגיע למצב בו הוויית החיים שמן הארץ תופיע מכוח השמים, אין היא מנתקת את חיבור האדם אל האדמה מכוח עצמו. בהבאת הכתוב את מהלכו של תרח אל ארץ כנען, היא מחברת בסופו של דבר את רצון הגעתו של תרח אל ארץ כנען, אל מגמת הציווי האלוהי. את צורך החיבור הזה שבין שני מעגלי החיים, יוצר הכתוב אף דרך הסתרתו את עובדת התנתקותו של אברהם מתרח ועזיבתו אותו בחרן, בדרכו אל ארץ כנען.

בסוף פרשת נוח, לפני ציווי ה' אל אברהם "לך לך מארצך...", מספר לנו הכתוב על מותו של תרח.

"וַיִּהְיוּ יְמֵי תֶרַח חָמֵשׁ שָׁנִים וּמָאתַיִם שָׁנָה וַיָּמָת תֶּרַח בְּחָרָן" (בראשית י"א, ל"ב).

הקורא את הכתוב מתרשם כי יציאתו של אברהם אל ארץ כנען, יוצאת אל הפועל לאחר מותו של תרח. אולם לא כך הוא הדבר. תרח עוד ממשיך לחיות בחרן יותר משישים שנה כשאברהם רחוק ממנו בארץ כנען.

*"וימת תרח בחרן - לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען והיה שם יותר ששים שנה...ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, **שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו**, לפיכך קראו הכתוב מת, שהרשעים אף בחייהם קרוים מתים, והצדיקים אף במיתתן קרוים חיים, שנאמר (שמואל ב' כ"ג כ') ובניהו בן יהוידע בן איש חי" (רש"י שם).*

אף שרש"י מתאר את תרח כרשע, למרות זאת חשוב לכתוב לשמר את הקשר המשפחתי של אברהם אל תרח ולהסתיר את הנתק שיוצר הציווי האלוהי בין אברהם לבין הוויית הקיום המשפחתית. ברור שהסתרה זו אינה נובעת מתוך רצון הכתוב להביע מסר חברתי או אפילו תורני של חשיבות כיבוד אב ואם. לא בכך עוסק הכתוב. יש להבין כי ניווט הוויית החיים מעתה מכוח השמים, יוצרת בעיה אמיתית של ריחוק האדם מן הקשר הישיר שהייה לו להווייתו האלוהית הטבעית – האדמה, ובתוך כך ניכור למקורות החיים המופיעים דרך מהלך הדורות הקודמים לו. אך צורך העולם להיעזר בנקודת מוצא החיים שמן השמים מחייב ניתוק זה ואכן אברהם זונח את אביו בחרן יותר משישים שנה. אולם בשלב הזה אופן גלגול הוויית החיים שמן השמים את מהלך החיים עוד מצליח להסתיר את הסתירה שבין מעגלי החיים שמן הארץ לבין זה שמתחיל מן השמים, ומהלכו של אברהם אל ארץ כנען, מופיע באופן הנראה שקורה לאחר מותו של תרח[91].

---

[90] כפי שהבאנו בביאורו של רש"י – "לא גלה לו הארץ מיד, כדי לחבבה בעיניו, ולתת לו שכר על כל דבור ודבור..."

[91] **החיבור אל הוויית החיים האלוהית בערוץ ה"משפחה" בסדר יציאת מצרים**. את החיבור ההכרחי להווייה המשפחתית אף בהתנהלות החיים מכוח השמים, אנו נפגוש באופן חריף במהלך יציאת מצרים. הגדת פסח בהצגתה את המהלך "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", תתעקש להציגו בשני ממדים, האחד ברמת העם – "עבדים היינו לפרעה

הצורך העצום לשמר את קשר החיים להווייתי בראשית הקדומה בסדר רציף הוא גם שמביא את הקב"ה להבטיח לאברהם - "וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה" (בראשית ט"ו, ט"ו) באופן שתרח חוזר בתשובה[92].

"אל אבותיך - אביו עובד עבודה זרה והוא מבשרו שיבא אליו, אלא למדך שעשה תרח תשובה" (רש"י על בראשית ט"ו, ט"ו).

מסיבה זו אף דואגת ההשגחה האלוהית כי ישמעאל אף הוא יחזור בתשובה -

"תקבר בשיבה טובה - בשרו שיעשה ישמעאל תשובה בימיו".

ומסיבה זו, עשו לא יוצא לתרבות רעה בימיו של אברהם.

"ולא יצא עשו לתרבות רעה בימיו, ולפיכך מת חמש שנים קודם זמנו ובו ביום מרד עשו".

האם מרמה ה' את אברהם בכך שמקצר את ימיו ואין הוא רואה במרידת עשו? ברור שלא! יש להבין כי השלמת חייו של אברהם באופן הנ"ל, משמרת בשלמותה את שרשרת החיים מעולם בראשית בהמשך הופעתה מעתה כחיים המבוססים על ההתגלות מן השמים. אחיזה בשלמות הזו ולו לזמן קצר, נותנת לגילויי החיים האלוהיים הנובעים מן הגוף ומחומרי החיים את חיבורם למקור החיים הזה שמן השמים, מתוך כך מחסנת אותם בפני כיליון ואף נוטעת בהם את האפשרות העתידית כי יחזרו שוב לקדמת במת החיים. לשם כך עמל אברהם ובזכות כך מפעפעת עוצמתו אף לעבר תרח וישמעאל להחזירם בתשובה.
כפי שנראה, בהמשך הופעת השכינה ביעקב, לא תצליח הווייתי החיים האלוהית שיוביל יעקב מכוח השמים, להסתיר את הנתק שנוצר מהווייתי החיים הטבעית שמקורה מן הארץ, ואי כיבוד יעקב את יצחק אביו יבלוט ביותר[93] ויגבה מחיר גבוה בהופעתו של יוסף שאף הוא ינותק מאביו במשך עשרים ואחד שנה, כשנים שהיה מנותק יעקב מיצחק. נתק זה, יתגלגל ויופיע בסופו של דבר ברמה המערכתית בכשל עולם החומרים להביע את אין סוף החיים, כשל שיתממש אם יציאתם של ישראל לגלות. על כך נרחיב בהמשך.

<u>וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ</u> - ללכת בזהירות על רגבי חיים

על בסיס הבנתנו את משמעות הציווי האלוהי אל אברהם, כתהליך חיבורו מחדש של האדם אל הארץ, יש לבחון את ציווי ה' אל אברהם בארץ כנען – "שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה" ו"קוּם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ" כחלק מתהליך קניין הארץ הנועד להחזיר לאדם את תכונותיה כמוצא אין סוף החיים.

ברמה הקניינית אכן לומד רבי אליעזר את ההתהלכות בקרקע כאחד ממעשי הקניין, מאברהם.

"דתניא: הלך בה לארכה ולרחבה - קנה מקום הילוכו, דברי ר' אליעזר...מ"ט דר' אליעזר? דכתיב: (בראשית י"ג) קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה..." (בבא בתרא ק' ע"א).

אף חכמים שחולקין וסוברים כי ההילוך בקרקע אינו קונה[94], מודים כי יש בהילוך זה בכדי להכשיר שייכות קרקע זו לדורות הבאים כירושה.

במצרים" והשני ברמת המשפחה – "מתחילה עובדה עבודה זרה היו אבותינו...בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלוהים אחרים. ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו..." (הגדה של פסח). כך מביאה הגמרא בפסחים: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו. ושמואל אמר: עבדים היינו" (פסחים קט"ז, ע"א).

[92] שייכות תרח לשרשרת הדורות: את חיבורו של תרח למהלכות של אברהם אל ארץ כנען, ולשרשרת הדורות מביא המדרש בהכללתו המפתיעה ברשימת אלו הנולדים מולים: "אדם תחלת בריאתו של הקב"ה, שת שנאמר ויולד בדמותו כצלמו (בראשית ה ג), חנוך שנאמר ויתהלך חנוך (שם שם /בראשית ה'/ כד), ונאמר התהלך נח (שם /בראשית/ ו ט), לגזירה שוה, נח שנאמר צדיק תמים (שם שם /בראשית ו'/), שם שנאמר אלה תולדות שם שם (שם /בראשית/ יא י), שכל מי שנכפל שמו, נולד מהול, שם שם, נח נח, **תרח תרח**, יעקב שנאמר ויעקב איש תם (שם /בראשית/ כה כז), ואומר יעקב יעקב (שם /בראשית/ מו ב), יוסף שנאמר אלה תולדות יעקב יוסף (שם /בראשית/ לז ב), מלמד שנולד מהול כמוהו, משה שנאמר משה משה (שמות ג ד), ונאמר ותרא אותו כי טוב הוא (שם /שמות/ ב ב), שנולד מהול, מדרש תהלים (בובר) מזמור ט ד"ה [ז] כי עשית

[93] במיוחד מול עשו שיבלוט במעשה כיבוד האב של יצחק.

[94] וכך גם נפסק להלכה – רמב"ם הלכות מכירה פרק א הלכה יג

*"... וחכמים אומרים: אין הילוך מועיל כלום עד שיחזיק...התם משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו - **דהוו להו כיורשין** ולא כגזלנין ולא יהיה רשות לשטן לקטרג ולא פתחון פה [לבעל] מדת הדין" (המשך הגמרא ורשב"ם שם).*

אולם התהלכות זו אינה מצטמצמת להיות כמושג הקנייני שאנו מכירים. החזקתו בקרקע של יהושע שהיא ברמה של כיבוש, נחשבת פחותה מ**ראייתם** של משה ואברהם, מפאת יכולתם לגעת בתכני המקומות.

*"ר' חנינה בר יעקב אמ' חביבה ראייתו שלאברהם משלמשה ומשליהושע אברהם קום התהלך באי לאי ולי (בראי יג יז) ומשה ראה אותה בכל צרכה **ויהושע כיבשה ולא ראה אותה**: את הגלעד מלמד שהראה לו המקום ארץ גלעד יושבת בשלותה וחזר וראה אותה מסיקים רודים בה ואין גלעד אלא בית המקדש שנ' (יר' כ"ב ו') גלעד אתה לי ראש הלבנון: עד דן מלמד שהראהו המקום ארץ דן יושבת בשלותה וחזר וראה אותה מסיקים רודים בה: ד"א עד דן מלמד שהראה לו המקום שבטו של דן עובד ע"ז כענין שנ' (שופ' י"ח ל') ויקימו להם בני דן את הפסל וחזר וראה אותו מעמיד גואל לישראל זה שמשון בן מנוח" (מדרש תנאים לדברים פרק ל"ד פסוק א' ויעל).*

כיוון שלמדנו כי חזרתו של אברהם לקרקע, היא לכל תכונותיה הבראשיתיות להנביעם אל תוכו, אנו מוצאים כי חזרה זו נעשית לאיטה ואף בשונה מציווי ה' בעניין.

בשלב הראשון מגיע אברהם עד לשכם.

"וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ" (בראשית י"ב, ו').

שם הוא מזהה את מלחמת שמעון ולוי בשכם ומתפלל עליהם. ובמקביל את הר גריזים ועיבל שם מקבלים ישראל את שבועת התורה.

"עד מקום שכם - להתפלל על בני יעקב כשיבאו להלחם בשכם:
אלון מורה - הוא שכם, הראהו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו ישראל שבועת התורה" (רש"במקום).

ברור, שאין אברהם בבחינת מגלה עתידות. חיבורו אל הקרקע בדרך הילוכו, חושפת את תכונתה לפניו, כשאירועים ההיסטוריים הנזכרים, הינם השיקופים לתכונות המקומות, אם לחיוב ואם לשלילה.

המקום השני אליו מתוודע אברהם הוא בית אל.

"וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם הָהָרָה מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל וַיֵּט אָהֳלֹה בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעַי מִקֶּדֶם וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה' - נתנבא שעתידין בניו להכשל שם על עון עכן והתפלל שם עליהם (בראשית י"ב, ח' ורש"י שם).

הקמת המזבחות בנקודות הציון השונות אליהן מגיע אברהם, ממשיכה את כוח השמים אל הארץ בתשתיות החיים השונות. הקרבת הקורבנות נועדה ליצור את מגמת ההתקרבות הזו במקומות הימצאו של אברהם בארץ. כך רואים חז"ל את מטרת הקורבנות.

*"כל קרבן חסר וי"ו למה?...**לפי שהוא קריבן מלשון קרוב**, לפי שהקרבן מקרב את ישראל לפני השכינה, וכן מצינו בנח הצדיק שלא נתקרב להקב"ה עד שהקריב קרבן, שנאמר ויבן נח מזבח לה' (בראשית ח' כ'), וכן אברהם ויבן שם אברהם את המזבח..." (אוצר המדרשים עמוד קצד ד"ה כל קרבן חסר).*

אמנם, כבר מנגיעתו של אברהם בשתי הנקודות הראשונות אנו למדים כי המפגש המחודש עם תשתית החיים שמן הארץ אף בעזרת הוויית החיים שמן השמים, אינו מעקר לחלוטין את מגמות הכשל השזורות בהן. בשכם "נפגש" אברהם עם כוח הר גריזים והר עיבל להופיע מהן את שבועת

מוכר שדה לחבירו בצד שדהו, או שנתנה לו במתנה, כיון שדש את המצר שבין שתי השדות ונעשו שתיהן כשדה אחת קנה, אבל אם הלך בה לארכה ולרחבה אין הילוך זה מועיל כלום, ואם שביל של כרמים מכר לו הואיל ונעשה להילוך קנה בהילוך" (וכן בשו"ע חושן משפט סימן קצב סעיף ז').

התורה, אולם במקביל הוא מזהה את השמדת שכם על ידי בני יעקב. בין בית אל ובין העי מזהה אברהם עוצמה של שכינה, אולם במקביל הוא מזהה סכנה שתתרקם בעתיד דרך כישלונו של עכן. בניית המזבחות בהיותה מערבת את מגמת השמים בהוויות החיים האלוהיות השונות המופיעות מן הארץ מצליחה למתן את הסתברות ועוצמת הכשל באותן נקודות יניקת החיים שמן הארץ וממילא לאפשר את קיומן.

בשלב הזה פנייתו של אברהם היא דווקא כלפי דרום – הנגבה.

*"וַיִּסַּע אַבְרָם הָלוֹךְ וְנָסוֹעַ הַנֶּגְבָּה -...וכל מסעיו הנגבה ללכת **לדרומה של ארץ ישראל** והוא לצד ירושלים שהיא בחלקו של יהודה, שנטלו בדרומה של ארץ ישראל **הר המוריה שהיא נחלתו**" (בראשית י"ב, ט' ורש"י שם).*

באופן יזום, נמנע אברהם מלגשת אל כוחה הפורה של האדמה.

כך מגדירה עכסה בתו של כלב את הנגב כארץ המנוגבת מכל טוב.

*"וַתֹּאמֶר תִּתְּנָה לִּי **בְּרָכָה** (פרנסה – רש"י) כִּי אֶרֶץ הַנֶּגֶב נְתַתָּנִי - חרבה כמו חרבו פני האדמה...בית **מנוגב מכל טוב אדם שאין בו אלא תורה** (יהושע ט"ו, י"ט).*

בכך, מרוויח אברהם את רמת הנגישות הקרובה ביותר בין הוויית החיים שמן השמים אל זו שמן הארץ – בהר המוריה וממילא את יציבות נגישותו אל האדמה מפני זעזועי הכשל כאמור. אלא שלחיבור המוגבל הזה של הוויית השמים דווקא אל בחינת ה"דרום" של הארץ ישנו גם מחיר כבד – רעב!

ירידת אברהם למצרים - שילוב תצורת החיים המצרית בהוויית החיים האלוהית

דווקא בקיום אברהם את ציוויו של ה' להגיע אל הארץ, פוגש אותו הרעב.

"וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ וַיֵּרֶד אַבְרָם מִצְרַיְמָה לָגוּר שָׁם כִּי כָבֵד הָרָעָב בָּאָרֶץ" (בראשית י"ב, י').

התבוננות בדרך התנהלותו של אברהם במצרים ועלייתו לאחר מכן משם חזרה אל ארץ כנען, מלמדת כי ירידתו למצרים אינה סתם כמקום מקלט מקרי, אלא כתגובה מתוכננת היטב לרעב מהותי הפוקד את הארץ מכוח אין סוף החיים שמן השמים, שהוא המקשר מעתה את האדם אל הארץ.

בירידתם של אברהם ושרה למצרים מבקש אברהם משרה שתסתיר מן המצרים את היותה אשתו על מנת לכאורה שלא יבולע לו.

"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לָבוֹא מִצְרָיְמָה וַיֹּאמֶר אֶל שָׂרַי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה אָתְּ. וְהָיָה כִּי יִרְאוּ אֹתָךְ הַמִּצְרִים וְאָמְרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאֹתָךְ יְחַיּוּ"[95].

בקשה זו לכשעצמה נשמעת מוזרה ביותר, שהרי היא עתידה להביא לכך שהמצרים יקחו את שרה שהיא אשת איש – לפרעה ואיך יכול אברהם להסכים למהלך שכזה?
אולם התמיהה גוברת עוד יותר כשאנו מזהים בדברי אברהם מגמה נוספת

"אִמְרִי נָא אֲחֹתִי אָתְּ **לְמַעַן יִיטַב לִי בַּעֲבוּרֵךְ** וְחָיְתָה נַפְשִׁי בִּגְלָלֵךְ[96]".

אברהם אינו מתייחס רק להצלת נפשו – "וְחָיְתָה נַפְשִׁי בִּגְלָלֵךְ", אלא גם להטבה נוספת - "לְמַעַן יִיטַב לִי בַּעֲבוּרֵךְ". רש"י במקום שעומד על הדיוק הזה מבאר – "למען ייטב לי בעבורך - **יתנו לי מתנות**". ביאור זה מעצים עוד יותר את התמיהה על התנהגותו של אברהם. האם לשם מתנות הוא מוכן לסכן את אשתו?
התבוננות נוספת בפרשה זו מראה שאברהם מכניס עצמו למהלך הזה מול המצרים במודע. זאת אנו למדים למפרע מעלייתו חזרה אל ארץ ישראל.
בעקבות שתיקת שרה אכן היא נלקחת לבית פרעה ופרעה מטיב בעבורה לאברהם.

---

[95] בראשית י"ב, י"א – י"ב.
[96] שם פסוק י"ג.

"וּלְאַבְרָם הֵיטִיב בַּעֲבוּרָהּ וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וַחֲמֹרִים וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַאֲתֹנֹת וּגְמַלִּים"[97].

גם לאחר שה' פוגע בפרעה ופרעה מחזיר את שרה לאברהם[98], לא נלקח הרכוש מאברהם והוא נשלח עימו חזרה לארץ כנען

"וַיְצַו עָלָיו פַּרְעֹה אֲנָשִׁים וַיְשַׁלְּחוּ אֹתוֹ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ"[99].

מתיאור הפסוקים את עלייתו של אברהם חזרה אל ארץ כנען אנו למדים שרכוש זה משרת את אברהם בחזרתו אל הארץ.

"וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנֶּגְבָּה. וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב. וַיֵּלֶךְ לְמַסָּעָיו מִנֶּגֶב וְעַד בֵּית אֵל עַד הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיָה שָׁם אָהֳלֹה בַּתְּחִלָּה בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין הָעָי"[100].

מתוך התמיהה מדוע על אברהם לחזור אל אותם המקומות בהם שהה לפני ירידתו למצרים, מבין רש"י שהשהייה במצרים היא זו שמביאה לחזרה נוספת לאותם המקומות. מכאן מסיק רש"י שבהליכתו הראשונה חסר היה אברהם, כשאת החיסרון הזה הוא משלים ממצרים.

"וילך למסעיו - בחזרתו פרע הקפותיו".

הבנה זו של רש"י מציבה את כל פרשת ירידת אברהם למצרים בצורה אחרת לחלוטין ממה שנראה היה בראייה ראשונית. אברהם על פי העולה עתה, כבר לכתחילה בירידתו למצרים בונה על התעשרותו שם באופן שיוכל להחזיר את הקפותיו לכשיחזור. גם בקשתו משרה שתסתיר את היותה אשתו היא חלק מתוכנית התעשרותו של אברהם – "לְמַעַן יִיטַב לִי בַּעֲבוּרֵךְ – **יתנו לי מתנות**". ברור שבדרך תפיסה זו את פרשת ירידת אברהם ושרה למצרים, בקשת אברהם משרה – "אִמְרִי נָא אֲחֹתִי אָתְּ" כבר אינה יכולה להתבאר כמעשה מאולץ של אברהם, אלא כמעשה יזום לכתחילה שמטרתו שלילת מתנות מצרים. מתוך כך, גם המשך דברי אברהם – "וְחָיְתָה נַפְשִׁי בִּגְלָלֵךְ" אינו יכול להתבאר כחשש של אברהם שמא יהרגוהו, אלא כהמשך לדבריו "לְמַעַן יִיטַב לִי בַּעֲבוּרֵךְ". המתנות להן מצפה אברהם, הן אלו שעתידות "להחיות את נפשו". דווקא מהלך זה אם כל אי מובנותו מסיר את שאלת הסכמתו של אברהם להפקיר את אשתו. אם במעשה יזום המדובר, חובה עלינו להסיק כי אברהם סמוך ובטוח כי תוכניתו תצליח בלא שיעונה כל פגע לשרה. פניית אברהם לשרה, היא אם כן למען שימוש בכוחה של שרה על מנת לשלול את מצרים. אכן, המשך הפרשה מלמד, כי שרה שולטת במצב.

"וַיְנַגַּע ה' אֶת פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים וְאֶת בֵּיתוֹ עַל דְּבַר שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם[101] .

שימוש הכתוב בלשון הלא רגילה – "עַל דְּבַר שָׂרַי", מביא את רש"י לבאר שהכאת פרעה נעשית על פי דיבורה של שרה.

"על פי דבורה, אומרת למלאך הך והוא מכה".

ניתן היה כמובן לראות את המהלך הזה כ"נס" הנעשה לשרה על מנת להציל אותה מידי פרעה. אולם אופן התנהלות אברהם המכניס את שרה ל"רשת" המצרית במודע ובכוונה לשם שלילת רכושם כאמור, מחייב להבין שפגיעת שרה בפרעה על ידי המלאך, היא מכוח התכונה הטבועה בה עצמה. אנו נצרכים אם כן להבין מה בשרה מצד אחד מושך את פרעה מלך מצרים להתחבר אליה, ובד בבד מה באותו הדבר שמושך אותו אליה, הוא גם זה שפוגע בו ואינו מאפשר לו לבוא אליה.

שרה - סיכה ברוח הקודש

---

[97] שם פסוק ט"ז, כשרש"י במקום מבאר ולאברם היטיב - פרעה בעבורה [נתן לו מתנות].

[98] "וַיְנַגַּע ה' אֶת פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים וְאֶת בֵּיתוֹ עַל דְּבַר שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם. וַיִּקְרָא פַרְעֹה לְאַבְרָם וַיֹּאמֶר מַה זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי לָמָּה לֹא הִגַּדְתָּ לִּי כִּי אִשְׁתְּךָ הִוא...וְעַתָּה הִנֵּה אִשְׁתְּךָ קַח וָלֵךְ" (שם, י"ז-יח).

[99] שם, פסוק כ'.

[100] בראשית י"ג, א' –ג'.

[101] בראשית י"ב, י"ז

פניית אברהם לשרה לפני הגעתם למצרים תוכל לשפוך אור בהבנת ייחודיותה של שרה ומקור משיכת מצרים אליה.
בפנייתו לשרה לקראת הגעתם למצרים אומר אברהם לשרה

"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לָבוֹא מִצְרָיְמָה וַיֹּאמֶר אֶל שָׂרַי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה אָתְּ[102]".

לשון ה"הִנֵּה נָא" שהוא לשון גילוי וחידוש מחייב ביאור, שהרי שרה אינה חדשה אצל אברהם? הקושי בהבנת פשט דבריו של אברהם, מביא לכמה הסברים בעניין. רש"י בהסברו הראשון מבאר[103]

"עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם, ועכשיו על ידי מעשה הכיר בה"[104].

ביאור זה לכאורה תמוהה מכמה סיבות. א. האם חוסר ההתבוננות של בעל באשתו, נחשבת לצניעות? אדרבא לכאורה מצב שכזה הוא ביטוי לפגם בחיבור הזוגי? ב. ביאור רש"י בפרשת מילת אברהם ש"לא היה חסר אלא חתוך בשר, שכבר נתמעך על ידי תשמיש"[105], אף הוא אינו תואם את מגמת ה"פרישות" העולה לכאורה מגילויו של אברהם את יופייה של שרה. ג. אם אכן לא יודע אברהם כי שרה יפה, מה מביא אותו להתבונן בה דווקא עתה בכניסתם למצרים?
ביאורו הנוסף של רש"י כי דאגתו על יופייה של שרה עולה דווקא עתה לקראת ירידתם למצרים מפאת ש"עכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים, אחיהם של כושים, ולא הורגלו באשה יפה", רק מקצין את חוסר ההבנה בעניין. אם אנו רוצים לראות בביאורו של רש"י ביאור אובייקטיבי של תורה ולא כסטריאוטיפ, הרי להגדיר באופן אבסולוטי את השחור כמכוער, אינו עולה בקנה אחד עם המציאות?
הקושי בהבנת גילוי היופי שמגלה אברהם בשרה, ובהגדרת ההבדל המהותי שבין שרה והמצרים כהבדל שבין לבן ושחור, מחייבים להבין שיש להתייחס לכל המהלך הזה באופן מהותי תכונתי, ולבאר את כל גילויו של אברהם על בסיס כניסתם לעולם ה"שחורים". פתח הבנה בעניין ניתן למצוא בהבדל שמגדיר רש"י בין עולם המצרי – ה"שחור" לבין העולם ממנו מגיע אברהם – ה"לבן". "לבן" מגדיר את עולם המלאכים – עולם השמים.

כך מביא השו"ע בדיני יום הכיפורים

"יש שכתבו שנהגו ללבוש בגדים לבנים נקיים ביום כפור, דוגמת מלאכי השרת" (שו"ע אורח חיים סימן תרי סעיף ד).

עולם זה, במגמתו הקיצונית מופיע כ"רוח" ונעדר את מציאות הגוף.

זהו הפאן השני שמביא השו"ע לסיבת לבישת בגדי לבן ביום הכיפורים.

"וכן נוהגין ללבוש הקיטל שהוא לבן ונקי, גם הוא בגד מתים" (שו"ע אורח חיים סימן תרי סעיף ד').

לעומת הלבן, הצבע השחור מיוחס למצרים. כך מוגדר נהר הנילוס כ"מֵי שִׁחוֹר".

"וְעַתָּה מַה לְּךָ לְדֶרֶךְ מִצְרַיִם לִשְׁתּוֹת מֵי שִׁחוֹר - למה תעזבי אותי ותבטחי על מצרים (ירמיהו ב', י"ח ורש"י ד"ה מה לך לדרך מצרים)

"לשתות מי שיחור - שטבעו זכוריכם בנילוס שיחור הוא נילוס כמה שנאמר מן השיחור אשר על פני מצרים בספר (יהושע י"ג)"

---

[102] בראשית י"ב, י"א.

[103] עיין ביאוריו הנוספים של רש"י, שלמרות היותם קרובים יותר לפשט הפשוט, הוא מביאם לאחר ביאור מדרש האגדה: "...דבר אחר מנהג העולם שעל ידי טורח הדרך אדם מתבזה, וזאת עמדה ביופיה. ופשוטו של מקרא הנה נא הגיע השעה שיש לדאוג על יפיך, ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את, ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים, אחיהם של כושים, ולא הורגלו באשה יפה.

[104] וכן בגמרא ההולכת באותו הכיוון: "אברהם אפילו בדידיה לא איסתכל. דכתיב: (בראשית י"ב) הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, מכלל דמעיקרא לא הוה ידע לה" (בבא בתרא ט"ז, ע"א).

[105] "וַיִּשְׁמָעֵאל בְּנוֹ בֶּן שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּהִמּוֹלוֹ אֵת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ - באברהם לא נאמר את, לפי שלא היה חסר אלא חתוך בשר, שכבר נתמעך על ידי תשמיש, אבל ישמעאל שהיה ילד הוזקק לחתוך ערלה ולפרוע המילה, לכך נאמר בו את" (בראשית י"ז, כ"ה ורש"י ד"ה בהמולו את בשר ערלתו).

כך גם הרעייה בשיר השירים מוגדרת כ"שְׁחוֹרָה" ו"שְׁחֹרַחֹרֶת" מתוך השפעת הערב רב על ישראל.

"שְׁחוֹרָה אֲנִי וְנָאוָה בְּנוֹת יְרוּשָׁלָם כְּאָהֳלֵי קֵדָר כִּירִיעוֹת שְׁלֹמֹה. אַל תִּרְאוּנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת שֶׁשָּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ בִּי" (שיר השירים א', ה' – ו').

רש"י במקום מבאר ש"בני אימי" אלו בני מצרים מן הערב רב.

*"בני אמי נחרו בי - **הם בני מצרים שגדלתי בהם** ועלו עמי בערב רב הם נחרו בי בהסתם ופתוים עד ששמוני".*

אף שמושג ה"שחור" מופיע ברוב המקורות כמושג שלילי אם כחטא ואם ככיעור הגוף, נראה שבהקבלה ללבן המאפיין את מגמת המלאכים ומגמת השמים, ה"שחור" מתייחס למצב התגברות קיומיות הגוף והחוש, המופיעים בשיאם האנושי במצרים[106]. כך גם ראינו כי "חושך" בראשית המופיע במכות מצרים כ"וְיָמֵשׁ חֹשֶׁךְ" (שמות י', כ"א) מגדיר עולם שמסת הממשות בו מתוגבר וחוש המישוש הוא כוח ההכרה המרכזי בו.
הבנת ירידתם של אברהם ושרה למצרים כמעבר מהותי בין עולמות - מעולם ה"לבנים" לעולם ה"שחורים", מבאר ממילא את שינוי היחס שבין אברהם לשרה. את גילויו של אברהם – "הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה אָתְּ", יש להבין כגילוי יופייה ה"**מצרי**" של שרה - יופי של עולם ה"שחורים". ביופי זה בולט הגוף יותר מצד מאפייניו הבשריים האנושיים. מגמה זו לא הייתה חשופה בחיבור האישותי שבין אברהם ושרה לפני ירידתם למצרים והיא מתגלה רק במעשה ירידתם.
הקירבה שנוצרת עתה שבין הגוף ה"לבן" היורד למצרים, לבין הגוף ה"שחור" המצרי, הוא שמביא מצד אחד למשיכת המצרים כלפי שרה, ובמקביל לאי יכולתם להגיע לידי מגע בגופה.

התבוננות על מהות גופה ויופייה של שרה, מלמד שהמדובר בגוף שמאפייני השכינה בו הם אבסולוטיים ומופיעים בעצם הגוף. את כינויה של שרה בשם "יִסְכָּה", מבארים חז"ל על שם שסוכה ברוח הקודש, ושהכל סוכין ביפיה"[107].

"וַיִּקַּח אַבְרָם וְנָחוֹר לָהֶם נָשִׁים שֵׁם אֵשֶׁת אַבְרָם שָׂרָי וְשֵׁם אֵשֶׁת נָחוֹר מִלְכָּה בַּת הָרָן אֲבִי מִלְכָּה וַאֲבִי יִסְכָּה" (בראשית י"א, כ"ט).

הגדרת השראת רוח הקודש בשרה כמעשה "סִיכָּה", מלמדת כי השכינה שורה בעורה וגופה של שרה. שכינת ה' בה במישור החיים הגופני המוחצן, הוא המביא את חז"ל להשוות בין יופייה לבין תמותה מן החטא.

*"וַיִּהְיוּ חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה - לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו, **בת מאה כבת עשרים לחטא**, מה בת עשרים לא חטאה, שהרי אינה בת עונשין, אף בת מאה בלא חטא, **ובת עשרים כבת שבע ליופי**...**כלן שוין לטובה**: (בראשית כ"ג א' ורש"י שם).*

אם ההקבלה שבין בת מאה לבת עשרים לחטא מובנת, הרי ההקבלה שבין בת עשרים לבת שבע ליופי אינה מובנת. שהרי מה הקשר שבין העדר החטא לבין היופי המתייחס למציאות אחרת לחלוטין? ההקבלה שעושים חז"ל בכל אופן בין ממד החטא לממד היופי מלמד כי בשרה היופי מגדיר **שלמות אלוהית** בדיוק כמו העדר החטא.

תכונתה זו של שרה להופיע שכינה בעצם גופה, הוא שמביא לה את כוח השררה.

כך מבאר רש"י בהמשך דבריו את שמה של שרה – יסכה, לא רק מלשון סיכה, אלא גם מלשון נסיכות.

*"וַיִּקַּח אַבְרָם וְנָחוֹר לָהֶם נָשִׁים שֵׁם אֵשֶׁת אַבְרָם שָׂרָי וְשֵׁם אֵשֶׁת נָחוֹר מִלְכָּה בַּת הָרָן אֲבִי מִלְכָּה וַאֲבִי יִסְכָּה" - ...**יסכה לשון נסיכות**, כמו שרה לשון שררה" (בראשית י"א, כ"ט).*

---

[106] כפי שנפרט בהמשך, המקבילה הישראלית ל"שחור" המצרי מופיעה ביוסף שצבע דגלו הוא "שחור עד מאוד". "יוסף שוהם וצבע מפה שלו שחור עד מאד ומצוייר לשני נשיאים אפרים ומנשה מצרים על שם שהיו תולדותם במצרים..." (במדבר רבה פרשה ב ד"ה ז באותות, סימנין)..

[107] רש"י שם.

היכן מופיעה נסיכותה ושררתה של שרה? את זאת מביא לנו הכתוב ביחס שבין אברהם לשרה.

בלקיחתו של אברהם את הגר, אומר לנו הכתוב.

"וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם הִנֵּה נָא עֲצָרַנִי ה' מִלֶּדֶת בֹּא נָא אֶל שִׁפְחָתִי אוּלַי אִבָּנֶה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרָי" (בראשית ט"ז ב').

על כך מבאר רש"י.

"לרוח הקודש שבה".

וכן בתביעת שרה מאברהם כי יגרש את שרה וישמעאל.

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אַל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנַּעַר וְעַל אֲמָתֶךָ **כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה** **שְׁמַע בְּקֹלָהּ** כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע"* (בראשית כ"א, י"ב).

מכך מסיק רש"י במקום.

"שמע בקולה - למדנו שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות".

על פי ביאורנו את כינויה של שרה כ"יסכה", ה"נביאות" ורוח הקודש שבשרה אינם מופיעים אצלה במחשבתה או בדיבורה, אלא דווקא בעורה, גופה וחושיה, שהם המורים לה את הדרך – דרך של נסיכות ושררה על העולם[108].
עוצמת נסיכות ושררה אלוהיים אלו המשודרת מגופה של שרה, היא המביאה לתשוקת הקשר העצומה של מלך מצרים אל שרה, ומאידך את אי יכולת נגישותו אליה ופגיעותו ממנה.

ברור, כי על פי המהלכים שהתוונו, שהגורם הפועל המרכזי מול המצרים אינו יכול להיות אברהם אלה אך ורק שרה.

כיוון שהעולם המצרי בנוי במהותו על תשתית הגוף, יכול להתחבר אליו רק "גוף". "גוף" שהוא שכינה מופיע באופן בולט דווקא בשרה ולא באברהם. אצל אברהם, משלב עקירתו לארץ כנען מכוח הציווי האלוהי, בולט יותר חיבורו אל מקור החיים שמן השמים[109]. על כן יכולת שלילת החיים המצריים יכולה הייתה להתממש רק על ידה. אמנם הכח ה"פועל" מהלך זה הינו אברהם. אברהם הוא המשתמש בכוחה העצום של שרה על מנת לשלול (מלשון שלל) את כוחם של המצרים דרך מפגשם עם עוצמת החיים האין סופית (השכינה) המופיעה ביופיה וגופה. במפגש זה, נמשכים המצרים אליה כפי משיכת האדם אל מקור החיים, אך בלא להגיע לכדי מגע מפאת נבדלות גופה ה"לבן" של שרה ביחס לגוף ה"שחור" המצרי.

כך מתאר המדרש את המפגש שבין שני העולמות.

"ויהי כבא אברם מצרימה, ושרה היכן היתה נתנה בתיבה... כיון שפתחה הבהיקה כל ארץ מצרים מאורה..." (ילקוט שמעוני תורה פרשת לך-לך רמז סז).

כוח השררה שבשרה השוכן בגופה מביא להכאת פרעה כך שאינו מסוגל לתשמיש.

---

[108] **צחוקה של שרה לבשורת פקידתה לעת זקנותה**: מיקום השכינה בשרה ביופיה וגופה יבארו לנו בהמשך באופן עמוק ביותר את תגובת שרה לתוכנית האלוהית להיפקד בוולד בזיקנתה - וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרֵי בְלֹתִי הָיְתָה לִּי עֶדְנָה וַאדֹנִי זָקֵן" (בראשית י"ח,י"ב) לא כחוסר אמונה אלא כ"התנגדות" פנימית לשינוי המהותי העומד להתרחש בדרך הופעת השכינה. מהופעתו מעצמו מצעירותו שכינה, להופעתו את צעירותו ופריונו מכוח השמים. שינוי שיביא בכנפיו איבוד נסיכותו ושררתו של הגוף ויכולתו לכוון את מימוש המגמות האלוהיות במציאות בכוחות עצמו.

[109] **ייחודיות גופה האלוהי של שרה ביחס ליצחק שלאחר העקידה**: כפי שנפרט בהמשך (עמ'___), הבנת מיקום השכינה בשרה יבאר באופן מדויק ומערכתי את גרימת מעשה העקידה למות שרה, כפי שמובא בתחילת פרשת חיי שרה. כפי שנבאר בהמשך, אברהם במעשה העקידה בונה תשתית גוף אלוהי הבנויה על "ביטול היש המוחלט". זאת הוא עושה דרך מעשה העקידה של יצחק. תשתית גופנית זו אמנם מחוסנת יותר מסטייה ממקור החיים האלוהי, אולם מצד שני היא מתרחקת מאוד מזיקתה לממד הגוף שמן האדמה (מסיבה זו נעשה יצחק עיוור בסוף ימיו, כשיכולתו להנביע חיים מכוח מעשה אכילתו היא במקביל לעיוורונו). המעבר לממד הופעת חיים זה על ידי אברהם מהווה מכת מוות למיקום החיים שבשרה, שבה קיום הגוף, צעירותו ויופיו (כפי שבארנו בהערה הקודמת), הוא תנאי בל יעבור להופעת השכינה. על כן, כששומעת שרה את בשורת העקידה, פורחת נשמתה - "ונסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק, לפי שעל ידי בשורת העקידה **שנזדמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט, פרחה נשמתה ממנה ומתה**" (רש"י בראשית כ"ג ד"ה לספוד לשרה ולבכתה).

שלא בכדי מבאר לנו המדרש שבמהלכו זה של אברהם במצרים נעשה אברהם טפל לשרה.

*"אברהם היה עיקר ויקח אברם את שרי אשתו ועשה עצמו, טפל אמרי נא אחותי את **ונעשה טפל לה ולאברם היטיב בעבורה**" (ילקוט שמעוני תורה פרשת לך-לך רמז סז).*

מהיכן נקודת המוצא למקור חיים זה שבשרה? התשובה לכך היא – עולם בראשית.

הופעת שכינה במקום הסיכה – המשכת כוח החיים שמן האדמה

*"ויהי כבוא אברם מצרימה וגו' ושרה היכן היא, נתנה בתיבה ונעל בפניה...וכיון שפתחה הבהיקה ארץ מצרים מאורה, ר' עזריה ור' יונתן משו' ר' יצחק איקונין של חוה נמסרת לראשי דורות, להלן כתי והנערה יפה עד מאד (מלכים א', א', ד') מגעת עד איקונין של חוה, **ברם הכא כי יפה היא מאד מאיקונין של חוה**" (בראשית רבה פרשה מ ד"ה (יד) ויהי כבוא).*

כפי שבארנו במהלך "בראשית", מביא חטא האדם וחיבור חוה אל הנחש לקביעת כוח החיים שמן האדמה בחוה ההופכת להיות אם כל חי. אולם מכוח פועל, הופכת הווייתי חיים זו אט אט לכוח קיומי סגולי הקיים אמנם בתשתית החיים, אך כוח השפעתו אינו מגיע דרך מרחב הפעולה, אלא מעצם קיימותו.
מן המקורות עולה, שאף שכוח הגופניות להביע "חוכמה" בעצם הווייתו החומרית נפגע בחטא האדם ו"ערום" הגוף כבר אינו "עורמתו" של האדם, נמשכת מגמה זו להוות גרעין כוחו של היקום אף בכל תקופת אבות האומה עד כי גרעון ביופי מהווה חסרון מהותי להופעת שכינת החיים. כך מביאה הגמרא ביחס לרבקה, שחשיבות היופי בה נמדדת יותר מבעיית הממזרות.

*"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן, לשנים השיבוהו כהוגן, לאחד השיבוהו שלא כהוגן. ואלו הן: אליעזר עבד אברהם, ושאול בן קיש, ויפתח הגלעדי. אליעזר עבד אברהם - דכתיב (בראשית כ"ד) והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך וגו', **יכול אפילו חיגרת אפילו סומא** - השיבו כהוגן, ונזדמנה לו רבקה. שאול בן קיש - דכתיב (שמואל א' י"ז) והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עשר גדול ואת בתו יתן לו, **יכול אפילו עבד, אפילו ממזר** - השיבו כהוגן, ונזדמן לו דוד. יפתח הגלעדי - דכתיב (שופטים י"א) והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי וגו', יכול אפילו דבר טמא השיבו שלא כהוגן - נזדמנה לו בתו" (תענית ד', ע"א).*

באופן תמוה מבקרת הגמרא את דרך התנהלותו של אליעזר שיכול היה לקבל לידיו חיגרת או סומא, ומתעלמת לחלוטין מבעיית הממזרות או העבדות שלכאורה הן קשות הרבה יותר. עד כך עומד תו"ס ומקשה.

"יכול אפי' חיגרת או סומא - תימה אמאי לא נקט הכא גבי אליעזר עבד אברהם כמו דקאמר גבי שאול בסמוך יכול אפי' ממזרת או שפחה וכו'" (תוספות תענית ד', ע"א).

על קושיה זו עונה תו"ס שתי תשובות מפתיעות.

*"ואמר רש"י משום דגבי אליעזר **לא שייך עדיין ממזרת** דהא לא נתנה תורה אי נמי **דגבי אשה לא דייק עלמא אלא ליופי**..."*

מתשובת תו"ס אנו למדים שבתקופת האבות מצד אחד בעיית הממזרות אינה שייכת, ומצד שני נושא היופי הוא המגדיר את האדם. ברור, שלו מדובר היה בגויים יכולים היינו לפתור תשובה זו בכך שבתקופה הקודמת לתורה לא הונחו עוד יסודות מוסר התורה, וגדרי החשיבות התמקדו בנתונים ה"נמוכים" יותר – הגופניים. אולם כיוון שבשליחות אליעזר למציאת אישה ליצחק אסקינן, אנו מחויבים להבין כי מהות האדם נישאת הייתה בתקופת האבות בגופניותם, ולא במציאות הייחוס. יכולת זו מהווה המשכה ישירה למוצא הקיום הבראשיתי מכוח מקורו של האדם מן האדמה.
מתוך ששכינת החיים בגוף ובחומר המייחדת את עולם בראשית היא "כוח מעשיו אותו היגיד ה' לעמו", שאליו מתחברים הגויים ומכוחו בלבד יכולים ישראל להגיע לשליטה על ארץ כנען – נחלת

גויים[110], יניקתה של שרה את אין סוף החיים אף היא ממקור זה ביופי גופה היא המביאה לה את נסיכותה ושררתה על מצרים[111].

זיהוי מהלכו של אברהם כמעשה מתוכנן היטב, מחזיר אותנו אל הרעב הפוקד את הארץ לאחר הגעתו של אברהם אליה, להתבונן אף עליו בעיניים עקרוניות. אם את שלילת אברהם את רכוש מצרים תלינו בכוח הוויית החיים הבראשיתיים שבשרה, הרי את הרעב והעניות של אברהם בארץ, יש לתלות בכוח החיים המתחדש בארץ כנען והמניע את אברהם בחיבורו אל הארץ – הוויית החיים **האלוהית שמן השמים**. מקורה ההופכי של הוויית החיים שמן השמים, מזו המגיעה מן הארץ, אף שיש בכוחה למנוע את כשלון היקום כדוגמת זה שהיה בדור המבול, מסכנת את הארץ בהשלטתה את הוויית השמים עליה. כבר ראינו כי אברהם ההולך ונוסע בארץ כנען מכוח הציווי האלוהי שמן השמים, נוטה במסעותיו כלפי דרום – ארץ הנגב. מכוח מעורבות יתר זו של השמים במהלכי ארץ כנען, נוצר ה"רעב" המאפיין את עולם השמים.
ירידת אברהם אל מצרים באופן שעשה זאת עם שרה, מתבארת לאור התבוננות זו כמהלך שנועד להקנות לאברהם ולארץ את ממד החיים המצרי ובכך לפתור את בעיית ה"רעב" הזו. עלייתו של אברהם ממצרים ברכוש רב ויכולתו מתוך כך לפרוע את הקפותיו, הם הביטויים התוצאתיים לחיבור הזה שעושה אברהם.

שיפור אחיזתו של אברהם בארץ מכוח ה"פעולה" המצרי.

נשאלת אם כן השאלה, אם בכוחה של שרה לשלול את כוח החיים המצרי אל אברהם, מדוע אין בכוחה למנוע את הרעב ולהוציא מן הארץ את אונה, במיוחד לנוכח הזיקה הקרובה של הוויית חייה של שרה אל מקור החיים שמן האדמה? שנית, האם הוויית החיים המצרית הנשללת בעזרתה של שרה, יכולה להוות תחליף לאונה של ארץ כנען?
נראה כי התשובה לכך היא, תהליך החלשתה המתמיד של הוויית החיים שמן האדמה ככוח פועל על הארץ. כפי שבארנו, החלשות זו תחילתה היא מחטא האדם והמשכה במבול ובקללת נוח את כנען.

כבר בשרה, אף שזיו איקונין שלה מקורו מחוה, והחיים ה"מצריים" שמימולה הם בבחינת קוף בפני אדם, הרי אף היא אל מול חוה עומדת כקוף בפני אדם.

"הכל בפני שרה כקוף בפני אדם, שרה בפני חוה – כקוף בפני אדם, חוה בפני אדם – כקוף בפני אדם, אדם בפני שכינה – כקוף בפני אדם" (בבא בתרא נ"ח, ע"א).

חיזוק מעמד הוויית החיים שמן השמים להיות הכוח המניע של החיים (כפי שראינו בציווי ה' אל אברהם), מצמצם עוד יותר את יכולת הוויית החיים שמן האדמה להיות הכוח הפועל את מימוש הווייתו האלוהית של האדם. כפי שחווה הופכת להיות אם כל חי אולם בד בבד נפעלת על ידי הזכר – "אל אישך תשוקתך והוא ימשול בך", כך שרה, אף שהיא הגורם לשלילת כוח מצרים לאברהם, אברהם הוא המפעיל אותה מכוחו.

אם שקיעת וגניזת מקור אין סוף החיים שמן הארץ למצב ה"סגולה", המצרים הם אלו שהופכים להיות בעלי מעמד הכוח ה"פועל", בכוח זרימתם הזכרית – "וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם".

"וַתַּרְבֶּה אֶת תַּזְנוּתֶיהָ לִזְכֹּר אֶת יְמֵי נְעוּרֶיהָ אֲשֶׁר זָנְתָה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם" (יחזקאל כ"ג, י"ט – כ').

---

[110] כפי שבארנו בתחילת חיבורנו בדבריו של רש"י על בראשית: "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא (שמות י"ב, ב') מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קי"א ו') **כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים**, שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" (רש"י בראשית א', א', ד"ה בראשית).

[111] **איקונין של יוסף כאיקונין של שרה**: בהמשך תופיע הזיקה זו כלפי עולם הגויים על ידי יוסף שאף הוא יגיע מכוח הוויית הגוף האלוהית שבו לידי שלטון על מצרים. שם גם יזהו המצרים את דמיון זיו האיקונין שלו לזה של שרה.. "וימררהו ורבו. זה פוטיפרע, כשראה שהרכיב פרעה את יוסף במרכבת המשנה אשר לו, אמר לפרעה מפני מה המלכת את עבדי, והלא קניתיו אני בעשרים כספים, מיד ענהו יוסף והלא אתה חייב מיתה בשעה שקניתני, שאין קונין עבד אלא מכנען, שנאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו (בראשית ט', כ"ה), ואני מבני שם, ועוד בן מלכים אני, שהרי פרעה המלך שעשה דמות שרה אמי, ועתה הביא הדמות, אם אין הדמות דומה לי הדין עמך, וכן עשה **ונדמו איקונין שלו לאיקונין של שרה**" (מדרש אגדה בראשית פרק מט ד"ה [כג] וימררהו ורבו).

אמנם, בשרם הוא בשר חמורים. כך אומר אברהם לישמעאל – "שבו לכם פה עם החמור, עַם הדומה לחמור".

*"עשה אבינו אברהם מהלך שלשה ימים, לאחר שלשה ימים ראה ענן קשור על גב ההר אמ' כמדומה אני זהו מקום שאמ' לי הקב"ה לעלות את יצחק בני עליו. אמ' לו ליצחק רואה את מאומה, אמ' לו ענן קשור על גב ההר. אמ' להם לישמעאל ולאליעזר רואים אתם מאומה, אמרו לו לאו. **אמ' להם הואיל ואין אתם רואין וחמור זה איננו רואה, שבו לכם פה עם החמור** (בראשית כ"ב, ה'), עם הדומה לחמור" (ויקרא רבה פרשה כ ד"ה [ב] ר' לוי).*

דימויים לבשר החי, אף מביא לכך שאין קידושין יכולים לתפוס בהם.

*"וכל מי שאין לה עליו קידושין. שפחה כנענית מנלן? אמר רב הונא, אמר קרא: (בראשית כ"ב) שבו לכם פה עם החמור, **עם הדומה לחמור. אשכחן דלא תפסי בה קדושי**..." (קידושין ס"ח, ע"א).*

אולם, דווקא מתוך כך, יכולת פעולתם על פני הארץ היא החזקה ביותר. כפי שנבאר בהמשך, בחיוב גלות מצרים הנקבעת בברית בין הבתרים[112], העצמת גבולות החומר וגוף האדם בתוכו לכדי "סוף", מעצימה בפעולות הנעשות בגבולות החיים את מירכוזם ואת כוחם העצמי. מצרים המקבלים את שמם מכוח "מיצרי" החיים השולטים בהוויית החומר, הם הביטוי כעַם לתכונת חיים זו, שאֵל עוצמת פעולתה מתחבר אברהם בירידתו מארץ כנען.

אברהם אם כן, בהזדווגותו עם ממד החיים המצרי, לא בא להחליף את חיבורו אל אדמת ארץ כנען ואל רמת החומר הבראשיתי שהיא מנביעה, אלא לחזק את כוח פעולתו ואת יכולת הפיריון שנפגעו מתוך ערוב הוויית החיים שמן השמים בזו המופיעה מן הארץ[113].

אכן, התבוננות במעשה "הליכתו" של אברהם בארץ לאחר עלייתו ממצרים, מלמדת כי היא אינה משתווה לזו שהייתה לפני שירד אליה. כך מתאר המדרש את תגובת הכנענים להתהלכותו של אברהם לפני ואחרי מצרים.

*"...והכנעני אז בארץ, מלמד שהיה הכנעני רואה את אברהם ואומר: **ראו זקן זה הולך בארץ ודומה כמשוגע**. וכיון ששמע כך, א"ל הב"ה: התהלך בארץ (שם, י"ג, י"ז). **והיה מחרק את שיניו עליו ואמר: אם אני אראהו בתוכה מיד אני הורגו**. ילמדנו (מדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה – בראשית אות ס').*

אף שגם בהגעתו של אברהם אל ארץ כנען הוא מתהלך בה[114], דווקא לאחר חזרתו ממצרים הופך ציווי ה' אליו - "קוּם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ **לְאָרְכָּהּ וּלְרָחְבָּהּ**"[115], להיות מאיים.
לפני ירידתו למצרים רואים הכנענים את הליכתו של אברהם כהליכתו של משוגע. אולם לאחר עלייתו ממצרים הם רואים זאת כפגיעה בריבונותם. הסיבה היחידה לשינוי הזה הוא – הזיווג עם מצרים. במעשה זיווג זה, הופכת הליכתו של אברהם להיות בעלת ממשות פועלת. את זאת מזהים הכנענים ותגובתם משתנה בהתאם.

במקביל, יחד עם חיזוק כוח הפעולה המתלווה מעתה בהליכתו של אברהם בארץ, אם עלייתו ממצרים, מתגברים אף החששות. אם לפני ירידתו למצרים, היו זרעי הכשל טמונים בקרקע הארץ באופן רחוק[116], הרי לאחר עלייתו ממצרים, מתעצם חששו של אברהם והוא מסרב לציוויו המפורש של ה' – "קוּם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ **לְאָרְכָּהּ וּלְרָחְבָּהּ**" (בראשית י"ג, י"ז).

למרות שציווי זה מחייב את אברהם לתייר בכל הארץ כולה, מספר לנו הכתוב כי אברהם יושב באלוני ממרא אשר בחברון.

"וַיְאָהֶל אַבְרָם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן" (בראשית י"ג י"ח).

---

[112] עמ' _____

[113] תפיסה זו את מהלך ירידת אברהם למצרים, תלווה אותנו אף בפרשת גלות ישראל במצרים ויציאתם ממנה ברכוש גדול, כ"מיני תהליך" המופיע ב"גדול" במרחב של "עם" עם יציאתם של ישראל ממצרים.

[114] "וַיִּסַּע אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה..." (בראשית י"ב, ו').

[115] בראשית י"ג, י"ז.

[116] "וַיִּסַּע אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם...- להתפלל על בני יעקב כשיבאו להלחם בשכם" (בראשית י"ב, ו' ורש"י ד"ה עד מקום שכם).

ארץ טרשים שנועדה לקברות מתים.

*"וַיַּעֲלוּ בַנֶּגֶב וַיָּבֹא עַד חֶבְרוֹן...וְחֶבְרוֹן שֶׁבַע שָׁנִים נִבְנְתָה לִפְנֵי צֹעַן מִצְרָיִם -...שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען. ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, **שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים**, ואין לך מעולה בכל ארצות כמצרים... והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים" (במדבר י"ג, כ"ב).*

נגיעת אדמת חברון בעפר קבורת האדם, ולא ברמה הפועלת של החיים, מצמצמת את סכנת פריצת האדם את גבולותיו, מכוח תשתית האדמה שבו. על כן בוחר אברהם להישאר בחברון.

עֵמֶק הַמֶּלֶךְ - חזרת נשיאות האדם שכינה בארץ

על מנת שאברהם ישלים את כיבוש הארץ ברגליו, חייב הקב"ה לאלצו לכך מכוח מחויבותו להציל את לוט מידי ארבעת המלכים. רק אז מגיע אברהם עד לדן שבצפון

"וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו...וַיִּרְדֹּף עַד דָּן..." (בראשית י"ד, י"ד – ט"ו).

אולם שם תושש כוחו בזהותו שוב את סכנת הכשל הטמונה מן האדמה במחוזותיה הצפוניים של הארץ והוא עוצר במקומו.

"שם תשש כחו, שראה שעתידין בניו להעמיד שם עגל" (רש"י שם).

רק אז, לאחר שאברהם עובר ברגליו את ארץ כנען מן הדרום ועד הצפון כששם ה' שמן השמים בעזרו להנביט מן הארץ את כוח אין סוף החיים שבה (למרות הנבטתו במקביל גם את זרעי הכשלונות העתידים לבוא מכוח העצמה זו של החיים שמן הארץ), יכולה האנושות להמליך שוב את ה' בארץ **דרך האדם**.

*"וַיֵּצֵא מֶלֶךְ סְדֹם לִקְרָאתוֹ ...אֶל עֵמֶק שָׁוֵה הוּא עֵמֶק הַמֶּלֶךְ - **שהושוו שם כל האומות והמליכו את אברהם** עליהם לנשיא אלהים ולקצין" (בראשית י"ד, י"ז).*

מהו "עמק המלך" שם ממליכים האומות את אברהם? על כך משיב רש"י.

"עמק המלך - ... שהיה מיוחד למלך לצחק שם".

מקום המלכתו של אברהם הוא דווקא במקום הצחוק – הכוח להביא חיים ופריון בעולם[117]. רק כאשר מתברר כי הוויית החיים שמן השמים מסוגלת להביא במפגשה עם הארץ פריון, חוזר העולם וממליך את ה' דרך האדם – אברהם.

כך מלמדים אותנו חז"ל, כי העולם, אינו מתרגש כאשר יוצא אברהם שלם מכבשן האש. אולם כאשר מלך סדום ניצל מבארות החמר, הוא מודה באברהם למפרע.

*"עֵמֶק הַשִּׂדִּים בְּאֵרֹת חֵמָר וַיָּנֻסוּ מֶלֶךְ סְדֹם וַעֲמֹרָה וַיִּפְּלוּ שָׁמָּה...- בארות הרבה היו שם שנוטלין משם אדמה לטיט של בנין. ומדרש אגדה שהיה הטיט מוגבל בהם, ונעשה נס למלך סדום שיצא משם, לפי שהיו באומות מקצתן שלא היו מאמינין שניצל אברהם מאור כשדים מכבשן האש, **וכיון שיצא זה מן החמר האמינו באברהם למפרע**" (בראשית י"ד, י').*

הצלת מלך סדום מן החמר, נזקפת לזכותו של אברהם כחלק מהצלחתו להחזיר את שבויי ארבעת המלכים ואת רכושם. אף שההצלה מן האש היא ניסית יותר מן ההצלה מן החמר, זכות ההמלכה על משפחות האדמה היא דווקא מצד היכולת לפעול בארץ.

---

[117] את יכולתו להופיע צחוק לעולם, יופיע אברהם בהמשך, בדרך קיצונית יותר, התלויה יותר בשמים – דרך מעשה העקידה, ביצחק.
"וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת שֵׁם בְּנוֹ הַנּוֹלַד לוֹ אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ שָׂרָה יִצְחָק...וְתֹאמֶר שָׂרָה צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים כָּל הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק לִי - ישמח עלי. ומדרש אגדה הרבה עקרות נפקדו עמה, הרבה חולים נתרפאו בו ביום, הרבה תפלות נענו עמה, ורב שחוק היה בעולם" (בראשית כ"א, ג' – ו' ורש"י שם).
את הכוח הזה יקנה אף ישמעאל - "וַתֵּרֶא שָׂרָה אֶת בֶּן הָגָר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם מְצַחֵק" (שם, פסוק ט').

יכולתו זו של אברהם להתחבר אל הארץ דווקא לאחר שלילתו את מצרים וקניינו את כוח הפעולה המצרי, הם המביאים בהמשכם להאזקת הקשר שבין מקור החיים שמן השמים לבין הארץ בברית "בתירה" ולא רק בדיבור.

ברית בין הבתרים - ברית של "גזירה" בבהמה

בתגובה להבטחתו של ה' – "וַיֹּאמֶר אֲלָיו אֲנִי ה' אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָתֶת לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ (בראשית ט"ו, ז'), מבקש אברהם נקודת אחיזה ייתר מאשר הבטחתו של ה'.

"וַיֹּאמַר אֲדֹנָי יֱקֹוק בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה" (שם, פסוק ח').

ברור כי לא ניתן לבאר דרישה זו כחוסר אמונה של אברהם בהבטחתו של ה'[118], שהרי משפט לפני כן, מאמין אברהם בהבטחתו של ה' על הזרע באופן מוחלט, והכתוב אף מציין במקום אמונה זו.

*"וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ. **וְהֶאֱמִן בַּה'** וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה" (בראשית ט"ו, ה' – ו').*

אנו נצרכים על כן להבין כי דרישתו של אברהם ביחס לארץ נועדה לשנות את אופי החיבור שבין הוויית החיים שמן השמים המובילה אותו אל הארץ לבין הוויית החיים שמן האדמה, לאופי חיבור מוחשי יותר, מתוך הידיעה כי ככול שאופי המַחְבָּר שבין הכוח המחולל מן השמים עם תשתית הארץ יהיה קרוב יותר לאופי הוויית הארץ, כך יכולת וכוח פריונה של הארץ יהיו גדולים יותר. את ההבדל המהותי שבין אופי הקשר הנוכחי לבין זה המבוקש עתה על ידו, מבטא אברהם בהפרש שבין מעשה "צְדָקָה" לבין מעשה "ירושה". את הארץ רוצה אברהם לחבר ברמה של ירושה – " בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה".

איזו דרך חיבור בין השמים ובין הארץ מחדש ה' לאברהם בתשובתו? הכתוב מלמד - בדרך של "בתירה".

*"וַיֹּאמֶר אֵלָיו קְחָה לִי עֶגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאַיִל מְשֻׁלָּשׁ וְתֹר וְגוֹזָל. וַיִּקַּח לוֹ אֶת כָּל אֵלֶּה **וַיְבַתֵּר אֹתָם בַּתָּוֶךְ** וַיִּתֵּן אִישׁ בִּתְרוֹ לִקְרַאת רֵעֵהוּ וְאֶת הַצִּפֹּר לֹא בָתָר...וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה וַעֲלָטָה הָיָה וְהִנֵּה **תַּנּוּר עָשָׁן וְלַפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה**. בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת ה' אֶת אַבְרָם בְּרִית לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר פְּרָת. אֶת הַקֵּינִי וְאֶת הַקְּנִזִּי וְאֶת הַקַּדְמֹנִי.וְאֶת הַחִתִּי וְאֶת הַפְּרִזִּי וְאֶת הָרְפָאִים. וְאֶת הָאֱמֹרִי וְאֶת הַכְּנַעֲנִי וְאֶת הַגִּרְגָּשִׁי וְאֶת הַיְבוּסִי" (בראשית ט"ו, ט' – כ"א).*

הבסיס ליצירת ברית זו היא הבהמה. תנור העשן ולפיד האש, עובר דרך בתריהן. מה משמעות יצירת הברית דרך ממד חיים זה של הבהמה? רש"י במקום מבאר כי האומות נמשלו לפרים, אילים ושעירים.

"לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר (תהלים כ"ב י"ג) סבבוני פרים רבים וגו', ואומר (דניאל ח' כ') והאיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס. ואומר (שם כ"א) והצפיר והשעיר מלך יון..." (רש"י בראשית ט"ו ד"ה ואת הצפור לא בתר)".

משמעות הדבר היא כי מישור הופעת השכינה בברית אותה יוצר ה' עם אברהם הוא דרך מישור החיים הגויי. גוף הבהמה הוא המוליך אין סוף חיים זה. כזכור, תחילתו של ספר בראשית אף היא בהופעת חיים גויית בה גוף האדם והחי מביעים בעצמותם את הוויית החיים האין סופית מכוח האדמה שבהם. ברמת התגלות חיים זו הוגדר האדם כ"נפש חיה". מעבר שכינת החיים שמן השמים מקישור של דיבור והבטחה, לקישור בדרך של בתירה בבהמה, מקדם אם כן את אופי שכינת החיים שבאברהם לרמת ה"חי"[119]. דרך הופעת חיים זו יש בכוחה להגביר את הופעת אין

---

[118] **דרישתו של אברהם כחטא**: עיין שעיהו מ"ג, כ"ז, המתייחס לבקשת אברהם כאל חטא: "אָבִיךָ הָרִאשׁוֹן חָטָא וּמְלִיצֶיךָ פָּשְׁעוּ בִי - באומרו במה אדע (בראשית ט"ו)".

[119] עיין רש"י במקום המבאר את דרישת הבהמות לברית, כסימן לקורבנות. ט) עגלה משלשת - שלשה עגלים, רמז לשלשה פרים פר יום הכפורים, ופר העלם דבר של צבור, ועגלה ערופה: ועז משלשת - רמז לשעיר הנעשה בפנים, ושעירי מוספין של מועד, ושעיר חטאת יחיד:ואיל משולש - אשם ודאי, ואשם תלוי, וכבשה של חטאת יחיד:ותור וגוזל - תור ובן יונה (רש"י בראשית פרק טו). על פי הקבלה זו יוצא כי גם מעשה הקורבנות מגמתו היא הופעת שכינה בממד הגויי של החיים – ממד החומר והגוף המאפיין את ממד החיים הגויי. אולם עיון בהמשך, רש"י מנסה להרחיק את מיקום הופעת השכינה מקצה הסקלה הגויי. "וישראל נמשלו לבני יונה שנאמר (שה"ש ב יד) יונתי בחגוי הסלע,

סוף החיים שמן הארץ, שצומצמה ביותר אם גניזתם בארץ למעמד של סגולה, בהיותה בעלת זיקה קרובה הרבה יותר אל תכונת הארץ.

אולם בכך לא תמו מאפייני הופעת שכינה זו. את הבהמות מבתר אברהם ושכינת האין סוף עוברת ביניהם. מדוע מבתר אברהם את הבהמות? ומדוע עוברת השכינה בין הבתרים?

רש"י מבאר כי דרך כורתי הברית לחלק בהמה ולעבור בין בתריה.

"ויבתר אותם - חלק כל אחד לשני חלקים, ואין המקרא יוצא מידי פשוטו לפי שהיה כורת עמו ברית לשמור הבטחתו להוריש לבניו את הארץ, כדכתיב (פסוק י"ח) ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר וגו', ודרך כורתי ברית לחלק בהמה ולעבור בין בתריה, כמה שנאמר להלן (ירמיה ל"ד, י"ט) העוברים בין בתרי העגל, אף כאן תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים הוא שלוחו של שכינה שהוא אש" (רש"י בראשית ט"ו, י').

רש"י בירמיה מבאר כי בתירת הבהמה והמעבר בין הבתרים היא ביטוי לברית חזקה וגמורה.

*"וְנָתַתִּי אֶת הָאֲנָשִׁים הָעֹבְרִים אֶת בְּרִתִי אֲשֶׁר לֹא הֵקִימוּ אֶת דִּבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרְתוּ לְפָנָי **הָעֶגֶל אֲשֶׁר כָּרְתוּ לִשְׁנַיִם וַיַּעַבְרוּ בֵּין בְּתָרָיו**. שָׂרֵי יְהוּדָה וְשָׂרֵי יְרוּשָׁלַם הַסָּרִסִים וְהַכֹּהֲנִים וְכֹל עַם הָאָרֶץ הָעֹבְרִים בֵּין בִּתְרֵי הָעֵגֶל - כשחזרו וכבשום כרתו כולם ברית למרוד במקום וכרתו העגל לשנים ועברו בין בתריו למרוד בו **והיא היתה ברית חזקה וגמורה** לאמר ככה יבתר ויחלק העובר עליה" (ירמיהו ל"ד, י"ח – י"ט ורש"י ד"ה העגל אשר כרתו לשנים).*

מדוע דווקא מעשה הבתירה מגדיר ברית חזקה וגמורה. רש"י ממשיך ומבאר - "לאמר ככה יבתר ויחלק העובר עליה". אולם ביאור זה כנקודת מוצא להגדרת מעשה הבתירה, אינו מספק, שהרי כל מעשי הבריתות מוגדרים כ"כריתת ברית" המתורגמת כ"**גזירה**". כך בתרגום אונקלוס.

*"ביומא ההוא **גזר** יי עם אברם קים למימר..." (אונקלוס בראשית ט"ו, י"ח).*

יש על כן להבין כי פעולת ה"כריתה" או ה"גזירה" היא מהותית לברית.

בכדי לבאר נקודה זו, ניגע במשמעות ה"ברית" ומהיכן נגזר שמה?

התבוננות במטרות ה"ברית" ובתרגומה, מלמדים כי הברית נועדה להביא **קיום**.

כך מתרגם אונקלוס בברית הקשת

*"אֶת קַשְׁתִּי נָתַתִּי בֶּעָנָן וְהָיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ- "ית קשתי יהבית בענגא ותהי לאת **קיים** בין מימרי ובין ארעא" (בראשית ט', י"ג).*

"בְּרִית" אם כן היא מלשון של "בריאה" וקיום.

התבוננות ביחסי הגומלין שבין הבורא והנבראים מראה, כי מצד הבורא דווקא השלמות היא המביאה קיום, והגזירה או הכריתה – למוות. כך מופיע הדבר בציווי על בניית המזבח.

*"וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֲתָהֶן גָּזִית ("לשון גזיזה שפוסלן ומסתתן בברזל"- רש"י) כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ - ...שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין זה בדין, שיונף המקצר על המאריך. ועוד, שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך לא יבא עליו **כורת** ומחבל (שמות כ', כ"א ורש"י שם).*

ובביאור האבן עזרא במקום.

"...והטעם, כמו כריתה. רק אבנים שלמות כמו שהן נבראות.

וכן בדברים

לפיכך בתר הבהמות **רמז על האומות שיהיו כלין והולכין**, ואת הצפור לא בתר רמז שיהיו ישראל קיימין לעולם (המשך רש"י ד"ה ואת הציפור לא בתר). אמנם, מפשט הפסוקים מעבר השכינה בין בתרי הבהמות הוא ביטוי לחיבור השכינה לבתרים ולא לכליונם, שהרי מאפיין הברית מרוכז במעבר הזה.

"אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַיקֹוָק אֱלֹהֶיךָ" (דברים כ"ז, ו').

הכריתה, ביחס לשלמות הבריאה מהווה פגיעה ומשמעותה - מוות.

לעומת זאת ביחס לדרכי העולם הנברא, תלוי כוח היצירה דווקא ביכולת "לגזור", שהיא המביאה להשלמתו.

כך מבאר רבי עקיבא לטורנוסרופוס הרשע על השלמת מעשה המילה את האדם.

*"מעשה ששאל טורנוסרופו' הרשע את ר' עקיבא איזו מעשים נאים של הקב"ה או של ב"ו, א"ל של ב"ו נאים, א"ל טורנוסרופוס הרי השמים והארץ יכול אדם לעשות כיוצא בהם, א"ל ר"ע לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם. א"ל למה אתם מולין א"ל אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה. הביא לו ר"ע שבלים וגלוסקאות א"ל אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה ידי אדם א"ל אין אלו נאים יותר מן השבלים, א"ל טורנוסרופוס אם הוא חפץ במילה למה אינו יוצא הולד מהול ממעי אמו, א"ל ר"ע ולמה שוררו יוצא עמו והוא תלוי בבטנו **ואמו חותכו**, ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול לפי שלא נתן הקב"ה את המצות לישראל אלא **לצרף אותם בהם**, ולכך אמר דוד (תהלים י"ח) כל אמרת ה' צרופה" (מדרש תנחומא פרשת תזריע סימן ה').*

כך גם מוגדרת הוויית האדם כקרוץ חומר – מחותך מן החומר.

*"הֵן אֲנִי כְפִיךָ לָאֵל מֵחֹמֶר קֹרַצְתִּי גַם אָנִי (איוב ל"ג, ו') - ... קרץ **לשון חתוך** וכן מחומר קרצתי (איוב ל"ג)" (ירמיהו מ"ו, כ' ורש"י שם).*

היחס שבין מגמת השלמות המאפיינת את כוח הבורא, לבין מגמת ה"גזרה" המאפיינת את כוח הברואים, מלמד כי ייחודיות ברית בין הבתרים היא בקשירתה של הוויית החיים שמן השמים לחיים שבארץ **בדרכי החיבור שעל הארץ** – בדרך של "כריתה" ו"גזירה".

אמנם אמירתו של ה' לבדה היא כעשויה. כך מרמז הכתוב בעצם ברית בין הבתרים בהצגתו את נתינת הארץ לזרעו של אברהם בלשון עבר.

*"בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת ה' אֶת אַבְרָם בְּרִית לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ **נָתַתִּי** אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת - **אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה**" (בראשית ט"ו, י"ח).*

אולם אברהם מטה את השגחת ה' להופיע כפי דרכי התנהלות החיים הפועלים על הארץ.

ההשלכה המיידית לאופן חיבור זה של השמים אל הארץ, מערבת לחלוטין את מובילי כוח העולם ה"נגזר" - מצרים, בהופעת החיים האלוהיים על הארץ.

גלות מצרים - ערוב עוצמת החיים הגבוליים בהוויית החיים האלוהית

"וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל: (בראשית ט"ו, י"ג – י"ד)

אמנם יש בחז"ל כיוון המבאר כי עבדות ישראל במצרים היא תוצאה מבקשתו של אברהם שלא כהוגן אות על ירושת הארץ[120], אולם מפשט הכתובים בולט כי גרות ישראל אינה בתורת עונש, אלא כחלק מתהליך בלתי נמנע – "יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה". על פי דברנו, מהלך בלתי נמנע זה, הוא תוצאה הכרחית לדרישת אברהם להעמקת האחיזה האלוהית שמן השמים בארץ, בדרכי הנגישות ה"נגזרית".
את המעורבות הראשונית של מעגל החיים המצרי בהוויית החיים האלוהית שאמור להופיע אברהם בארץ כנען, כבר פגשנו בירידת אברהם אל ארץ מצרים. שם בארנו כי ירידה זו נעשית על

---

[120] "אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אתה נתת לי רשות לומר לפניך במה אדע (שם שם /בראשית ט"ו/ ח), השיבו ואמר לו ידוע תדע (שם שם /בראשית ט"ו/ יג), אוי לו לאדם שמוציא דבר מתוך פיו ואינו יודע היאך מוציאו, על שאמר במה אדע נתחייבו בניו להשתעבד במצרים ארבע מאות שנה" (מדרש תנחומא פרשת קדושים סימן י"ג).

מנת לקבל את יכולת הפעולה והפריון החסרים לאברהם מתוך שזיקתו אל הארץ היא מכוח השמים.

כריתת הברית בין ה' ואברהם דרך הבתרים מלמדת, כי מעורבות כוח החיים המצרי המופיע באברהם בעלייתו ממצרים "כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב" (בראשית י"ג, ב'), עתידה להופיע בעם ישראל בעלייתו אף הוא ממצרים - "וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל", כתוצאת תהליך עמוק יותר. את העומק המוסף הזה שלא היה קיים בירידתו של אברהם למצרים, מביאה פרשת ברית בין הבתרים ב"וְעָבְדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה". מה משמעות עבדות ועינוי אלו?, מה הם מבטאים ביחסי גומלין שבין ישראל לכוח מצרים?
בכדי לבאר עומק קשר מוסף זה, יש לבחון את הערך המוסף של מעשה ה"בתירה".

כפי שבארנו, מעשה הבתירה או החיתוך הינו כלי היצירה בעולם הנברא. מעשה החיתוך הוא שיוצר את גבולות החיים, כשגבולות אלו, הם המאפשרים הגדרת חיים עצמאית למציאות הנבראת. כך מוגדרת הצבת גבולות העמים כקיום להם.

"בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים ... - כשהפיץ דור הפלגה היה בידו להעבירם מן העולם ולא עשה כן, אלא יצב גבולות עמים קיימם ולא אבדם...ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב גבולות עמים שבעים לשון" (דברים ב', ח').

העצמת הגבולות לחיים, היא המביאה להעצמת הבעת החיים בהם, מאחד לשבעים פנים.

העם הנושא את מגמת הגבוליות עם כל העצמת החיים העצמית הנוצרת בתוך גבולות אלו הוא מצרים. כך מביא המדרש את יחס מצרים לכל האומות.

*"אמר רבי יוסי בר רבי חלפתא **כל המלכיות נקראו על שם מצרים**, על שם שהם מצירות לישראל" (בראשית רבה פרשה טז ד"ה ד אמר רבי)*

אמנם המדרש מתייחס לגבוליות אותה "מורישה" מצרים לעולם בדרך התייחסות שלילית – מצד המצרניות שהיא גורמת לישראל המתייחסים לאין סוף החיים. אולם מכאן אנו למדים על בסיסיות הוויית החיים המצרית בהיותה נותנת לברואים את גבולותיו\קיומם העצמי.

בדרך דומה מזהיר יוסף (ובמדרשים מקבילים, האחים) את יהודה כי בניגוד לשכם, חיסולה של מצרים הוא חיסולו של כל העולם. בהזהרה זו אף מוגדרת מצרים כ"גן העדן" של העולם העכשווי.

*"ד"א ויגש אליו יהודה נכנסו לתוכחות אמר יהודה לנפתלי קפוץ וראה כמה שווקים יש במצרים קפץ וראה אמר י"ב שווקים אמר כל אחד ואחד יחריב שלו ואני אחריב שלשה, א"ל יוסף מצרים לא כשכם **אם תחריב מצרים תחריב את כל העולם דכתיב כגן ה' כארץ מצרים**" (ילקוט שמעוני תורה פרשת ויגש רמז קנ).*

מצרים הינה אחת האומות היוצאות מחם.

"וּבְנֵי חָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם וּפוּט וּכְנָעַן" (בראשית י', ו').

כזכור, נוח, מקלל את חם דרך כנען בנו הרביעי, ומוריד לטמיון את יכולת האדם להופיע בגופו את כוח האדמה האין סופי. יכולת זו נטמנת באדמה כמציאות תכונתית סגולית, ואינה מופיעה יותר בכוחו הפועל של האדם.

תולדות כנען הם אלו הדבקים בארץ כנען.

"וּכְנַעַן יָלַד אֶת צִידֹן בְּכֹרוֹ וְאֶת חֵת. וְאֶת הַיְבוּסִי וְאֶת הָאֱמֹרִי וְאֶת הַגִּרְגָּשִׁי. וְאֶת הַחִוִּי וְאֶת הַעַרְקִי וְאֶת הַסִּינִי. וְאֶת הָאַרְוָדִי וְאֶת הַצְּמָרִי וְאֶת הַחֲמָתִי וְאַחַר נָפֹצוּ מִשְׁפְּחוֹת הַכְּנַעֲנִי. וַיְהִי גְּבוּל הַכְּנַעֲנִי מִצִּידֹן בֹּאֲכָה גְּרָרָה עַד עַזָּה בֹּאֲכָה סְדֹמָה וַעֲמֹרָה וְאַדְמָה וּצְבֹיִם עַד לָשַׁע" (בראשית י', ט"ו – י"ט).

דבקות זו בהיותה נוגעת בתכונות בראשית של האדמה שמזמן הבריאה, ממילא מורידות מכוחם הפועל של היושבים עליה, המתקיימים בעיקר מכוח דבקותם באדמה, המופיעה להם את עוצמת האדם מן הארץ מעצם קיומה ומעצם קיומם עליה.

לעומת עמי כנען, **מצרים יורש ומוביל את הצד השני של עמי הארץ**. הוא מעצים את צד ה"גבול" שבהוויתו הגופית ובכך מתרחק ממגמת האין סוף שבחומר הגלם המופיע בארץ כנען, ומוריד עצמו לרמת ה"חומר" הבהמי ("בשר חמורים בשרם"). אולם דווקא ה"ויתור" על אין סופיות החומר, מאפשר לו לשמר את כוח פעולתו – "זרימתם זרימת סוסים" ועצמאותו ביחס לארץ.

כך יוצא שדווקא מצרים ממשיכים לקיים את הכוח לפעול יניקת חיים מן הארץ גם אם תוך וויתור על מרחב אין סוף החיים הטמון באדמה.

*"דַּבֵּר וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוק הִנְנִי עָלֶיךָ פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתַּנִּים הַגָּדוֹל הָרֹבֵץ בְּתוֹךְ יְאֹרָיו אֲשֶׁר אָמַר לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עֲשִׂיתָנִי - **איני צריך לעליונים כי יש לי יאורי** מספיק כל צרכי" (יחזקאל כ"ט, ג' ורש"י שם).*

כזכור באופן דומה חיו בני דור המבול שמרדו באור.

*"הֵמָּה הָיוּ בְּמֹרְדֵי אוֹר לֹא הִכִּירוּ דְרָכָיו וְלֹא יָשָׁבוּ בְּנְתִיבֹתָיו- הרשעים האלה הם דור המבול שמרדו באור, **בשביל המטר שהיה עולה מן הארץ ולא היו צריכים לכלום**" (איוב כ"ד, י"ג ורש"י שם)*

יכולת בני בראשית לינוק את חיותם רק מן הארץ מכוח האד העולה ממנה - "וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (בראשית ב', ו'), מופיע גם במצרים מכוח הנילוס.

*"ויברך יעקב - ... ומה ברכה ברכו, שיעלה נילוס לרגליו, **לפי שאין ארץ מצרים שותה מי גשמים אלא נילוס עולה ומשקה**, ומברכתו של יעקב ואילך היה פרעה בא [עומד] על נילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ" (רש"י בראשית מ"ז, י').*

נילוס זה, הוא נהר הפישון היוצא מגן העדן.

*"וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים. שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן...- **הוא נילוס נהר מצרים** ועל שם שמימיו מתברכין ועולין ומשקין את הארץ נקרא פישון, כמו ופשו פרשיו" (בראשית ב', י' – י"א).*

את ההקבלה שבין הנילוס וגן העדן ביחס למקור כוחם עושה גם המדרש.

"... ד"א כגן ה' כארץ מצרים. ולא אמר כארץ בבל, או אשור, מפני כי גן עדן ומצרים אחד הם, ולא יבוא עליהם לא טל ולא מטר, אלא מן הנהר יעלה וישקה אותם וישוב, לכך נאמר כגן ה' כארץ מצרים" (מדרש אגדה בראשית פרק יג ד"ה [י] וישא לוט).

כך גם ראינו לעיל, כי יוסף בהזהרתו את יהודה לבל יפגע במצרים, מגדיר את חשיבות מצרים כחשיבות גן העדן – "אם תחריב מצרים תחריב את כל העולם דכתיב כגן ה' כארץ מצרים".

אולם כאמור, מן השם "מצרים" ומיקומם בראש קהילת העמים למדנו, כי מצרים קונים את היכולת להופיע חיים מן הארץ דרך העצמת גבולות החיים. לאחר קללת נוח את חם ומניעת הופעת האדם את אין סוף חייו מן האדמה, מתאפשרת היניקה מן הארץ אך ורק במחיר מצרניות החיים והופעת החומר כ"בשר חמורים". על מישור העצמת חיים זו, נמצאים מצרים.

כך מתאר אותם הנביא.

"וּמִצְרַיִם אָדָם וְלֹא אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ" (ישעיהו ל"א, ג').

אל מערך החיים הזה מתחבר אברהם בברית ה"בתרים", כששכינת החיים שמן השמים עוברת בין הבתרים ולמעשה מולידה מצב מציאות חדש בו גבולי החיים המצרניים אמורים אף הם להביע דרכם את תכונת החיים האלוהית האין סופית המופיעה מן השמים ובדרך זו להתחבר אל הארץ.

"וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה וַעֲלָטָה הָיָה וְהִנֵּה תַנּוּר עָשָׁן וְלַפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה" (בראשית ט"ו, י"ז).

יוצא אם כן, שאברהם בכניסתו לברית "בין הבתרים", מביא את מעורבות הוויית החיים המצרית בהופעת החיים האין סופיים למעורבות עמוקה הרבה יותר מזו שנוצרה מכוח ירידתו למצרים. אם בירידתו למצרים הוא קונה את כוח הפעולה ה"מצרני" בעלייתו חזרה ללכת לאורכה ולרוחבה

של הארץ, הרי עתה הוא מחדיר את שכינת האין סוף שמן השמיים שבו, בקרבה של הווייתו המצרית אותה הוא מבליט בעזרת מעשה הבתירה. מתוך מהלך זה אמורה להיוולד מגמת חיים שמצד אחד היא בעלת הגדרה עצמית מוחלטת ובעלת גבולות ברורים כפי המאפיין את הבשריות החומרית, אולם בד בבד בעלת יכולת הבעת חיים אין סופית כפי הוויית השמים המוליכה את אברהם בארץ.

תהליך זה הופך את הגוף המצרני להיות שותף מלא בהוויית החיים המתחדשת - הרחם ממנו יופיע עם ישראל מחדש, ואת התהליך כולו כתהליך של לידה – גוי מקרב גוי.

*"אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי..." (דברים ד', ל"ד) -... שאין ת"ל גוי מקרב גוי אלא **כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה**...(מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דויהי בשלח פרשה ו ד"ה ויושע ה').*

"גּוֹי **מִקֶּרֶב** גּוֹי" מוסבר על ידי חז"ל מלשון "קרביים". עם ישראל יוצא לחיים חדשים מתוך רחם העם המצרי. מצב בלתי אפשרי זה, בו חיים שאיפיונם הוא אין סופי, נולדים דרך גוף שמאפינו הפוך לחלוטין – בגבוליותו, מביא את תהליך המצאות ישראל במצרים ויציאתם ממנה לקושי בלתי נסבל - קושי מיצרות הגוף להעביר דרכו אין סוף חיים. אמירת ה' לאברהם – "גֵּר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה (בראשית ט"ו, י"ד), הם הצירים ללידה בלתי אפשרית זו.

את הסבל הזה הן לוולד המולד **והן לשכינה המיילדת** מטיב לבטא המדרש.

*"מר ר' אחא בשם ר' יונתן מהו גוי מקרב גוי, כאדם שהוא שומט את העובר מתוך מעי הבהמה בזמנו, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר גוי מקרב גוי כענין שנאמר והקרב והכרעים (ויקרא א',י"ג), **למדנו צער לנשמט, ומניין אף לשומט**, שנאמר ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים (דברים ד' כ), **כאדם שהוא נוטל את האש מתוך הכור שלא בצבת ושלא בסמרטוטין**, כביכול כן עשה הקב"ה לישראל. אמר ר' אבין בשם ר' סימון מהו מקרב גוי, שהיו מובלעים בתוך מעיהם, שנאמר אזי חיים בלעונו (תהלים קכ"ד ג'), (מדרש תהלים מזמור קיד ד"ה [ו] דבר אחר)*

הבטחת ה' לבסוף - "וְגַם וְאַחֲרֵי כֵּן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל", היא ההבטחה שצירים אלו בניגוד להיגיון יביאו ללידה ולוולד שהינו מצד אחד בעל הווייתי חיים עצמית מוגדרת לחלוטין (מכוח האם המצרית ששהה ברחמה), ובד בבד בעל עצמת חיים אין סופיים. וולד זה הוא האמור ליצור את המגע עם הארץ ולהופיע ממנה מחדש את הוויית האדם שבה.

ישמעאל – הופעת שכינה בממד החזותי שבגוף הגויי – אלוהי הראיה

"מתיחה" זו של הגוף והחומר המצרי, להביע חיים אין סופיים, מרחיבה את אפשרות הופעת השכינה אף דרך גוף שהווייתו מצרנית גמורה. זהו המהלך המתרקם לאחר ברית בין הבתרים בהולדת ישמעאל, אולם הוא אינו פשוט.

כבר בברית בין הבתרים נצרך אברהם להגן על שכינת האין סוף בין בתרי הבהמות.

"וַיֵּרֶד הָעַיִט עַל הַפְּגָרִים וַיַּשֵּׁב אֹתָם אַבְרָם" (בראשית ט"ו, יא).

כבר למדנו, כי מעבר חיי האין סוף דרך בתרי הבהמות ממקם את הופעת החיים הזו בממד ה"חיה" – מישור הקיום הגויי. כך ביאר רש"י.

"...שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים..." (רש"י ד"ה ואת הציפור לא בתר).

ירידת העיט על הפגרים מלמדת כי מהלך זה של חיבור השכינה עם החי כמעט ונכחד. רש"י במקום אף מתייחס לניסיון החיסול הזה בחיוב, ביחסו אותו לדוד.

*"וישב - לשון נשיבה והפרחה, כמו (תהלים קמ"ז, י"ח) ישב רוחו, רמז **שיבא דוד בן ישי לכלותם**, ואין מניחין אותו מן השמים **עד שיבא מלך המשיח**".*

אף את השבתו של אברהם הוא מבאר כהשבה זמנית - "עד שיבא מלך המשיח". אולם מפשט הכתובים משמע כי מעבר השכינה דרך הבתרים היא במגמה לצקת חיים מוספים בממד חיים זה

ולא כמגמה שסופה אבדון. השבת אברהם היא אם כן על פי הפשט חלק מאינטרס הברית. לשון הכתובים מחזקת הבנה זו. על פי מהלך הכתובים התגובה ל"וַיָּרָד הָעַיִט עַל הַפְּגָרִים" הייתה אמורה להיות "וַיַּשֵּׁב **אֹתוֹ** אַבְרָם", שהרי על הברחת העיט המדובר. אולם לא כך נוקט הכתוב אלא לשונו היא – "וַיַּשֵּׁב **אֹתָם** אַבְרָם". משמעות הדבר כי פעולת אברהם אינה על העיט להבריחו, אלא **על הבתרים** – להשיבם.

הופעתו של ישמעאל, מתחילה באופן האחוז במרחב החיים של שרה – גוף בראשית מזיו איקונין של חווה.

"וְשָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לוֹ וְלָהּ שִׁפְחָה מִצְרִית וּשְׁמָהּ הָגָר. וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם הִנֵּה נָא עֲצָרַנִי יְקֹוָק מִלֶּדֶת בֹּא נָא אֶל שִׁפְחָתִי אוּלַי אִבָּנֶה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרָי. וַתִּקַּח שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם אֶת הָגָר הַמִּצְרִית שִׁפְחָתָהּ מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשֶׁבֶת אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁהּ לוֹ לְאִשָּׁה" (בראשית ט"ז, א' – ג').

חז"ל מלמדים אותנו כי הגר שפחת שרה, בת מלך מצרים היא שהכפיפה עצמה תחתיה של שרה.

"שפחה מצרית - בת פרעה היתה, כשראה נסים שנעשה לשרה אמר מוטב שתהא בתי שפחה בבית זה ולא גבירה בבית אחר" (רש"י בראשית ט"ז, א').

נתינת הגר לאברהם היא אם כן מכוחה של שרה, וממילא לא נועד להיות לה מופע עצמאי של חיים אלוהיים.
מדוע חושבת שרה כי הכנסת הגר תבנה אותה להגיע להריון? תשובה בדבר נוכל לקבל מתוך ההבדלה שהבדלנו בין גופניותה של שרה (הלבן) לבין זה המצרי (השחור) בהגעת אברהם ושרה למצרים. כפי שבארנו, הדמיית זיו האיקונין של שרה לזה של חווה ממשיך את גופניות בראשית שמכוח האדמה, בשרה (הסוכה ברוח הקודש כאמור). מתוך איבוד הוויית חיים זו את כוחה ככוח פועל (קללת נוח את כנען) והתנקזותה ככוח חיים קיומי באדמת כנען, מצומצם אף כוח פעולתה של שרה. חידוש החיבור להוויית החיים שמן הארץ מכוח אין סוף החיים שמן השמים המופיע בציווי ה' אל אברהם "לך לך", מתחדש אף בשרה והופך להיות גם אצלה הגורם הדומיננטי בהופעת החיים שמכוחה[121]. קושי הוויית החיים שמן השמים לממש חיים בארץ, המתגלה ברעב בנוצר בארץ ובעניותו של אברהם הנאלץ לקנות בהקפה לפני ירידתו למצרים, מופיע אף בשרה בעקרותה. אותו מהלך שעושה אברהם בירידתו למצרים לשלול את כוח קניינם של המצרים, עושה שרה בהכנסתה את הגר המצרית לביתה כאישה נוספת לאברהם. כוח הפעולה והפריון (זרימתם זרימת סוסים כאמור), המייחד דווקא את העולם ה"נגזר" המצרי ("בשר חמורים בשרם", כאמור), אמור להשפיע מכוחו על הוויית הגוף הבראשיתית שבשרה המושפע כאמור מכוח השמים, לתת פרי בארץ.

אולם הדברים מתגלגלים אחרת. ברית בין הבתרים, יוצרת אפיק חדש של הופעת חיים אין סופיים, אף **מתוך** הגוף המצרי עצמו.

ישמעאל – הופעת שכינה בגוף מצרי

"וַיָּבֹא אֶל הָגָר וַתַּהַר וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וַתֵּקַל גְּבִרְתָּהּ בְּעֵינֶיהָ. וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם חֲמָסִי עָלֶיךָ אֲנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ יִשְׁפֹּט ה' בֵּינִי וּבֵינֶיךָ. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל שָׂרַי הִנֵּה שִׁפְחָתֵךְ בְּיָדֵךְ עֲשִׂי לָהּ הַטּוֹב בְּעֵינָיִךְ וַתְּעַנֶּהָ שָׂרַי וַתִּבְרַח מִפָּנֶיהָ" (בראשית ט"ז, ד' – ו').

מדברי שרה "חֲמָסִי עָלֶיךָ...יִשְׁפֹּט ה' בֵּינִי וּבֵינֶיךָ" אנו למדים כי לאברהם יד במרידתה של הגר ויציאתה משליטת שרה. כך אומרת שרה לאברהם.

"חמסי עליך - ...דבריך אתה חומס ממני שאתה שומע בזיוני ושותק" (רש"י בראשית ט"ז, ה').

שתיקתו של אברהם והרגשתה של שרה כי למרידתה של הגר ישנו גיבוי מצד אברהם, מלמדים כי התהליך המתחדש בהגר תואם את ציפיותיו ורצונותיו של אברהם בהופעת השכינה בארץ.

---

[121] את השיא במעורבות זו של כוח החיים שמן השמים בגופה של שרה, אנו נחזה בחזרתה של שרה לצעירותה ולפריונה באופן בלעדי מכוח שכינת החיים שמן השמים.

בריחת הגר והתגלות המלאכים אליה מחוץ לביתה של שרה, אכן מלמדים כי העוצמה האלוהית המתגלית בה, אינה פשוטה.

"וַיִּמְצָאָהּ מַלְאַךְ ה' עַל עֵין הַמַּיִם בַּמִּדְבָּר עַל הָעַיִן בְּדֶרֶךְ שׁוּר. וַיֹּאמַר הָגָר שִׁפְחַת שָׂרַי אֵי מִזֶּה בָאת וְאָנָה תֵלֵכִי וַתֹּאמֶר מִפְּנֵי שָׂרַי גְּבִרְתִּי אָנֹכִי בֹרַחַת. וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ ה' שׁוּבִי אֶל גְּבִרְתֵּךְ וְהִתְעַנִּי תַּחַת יָדֶיהָ. וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ ה' הַרְבָּה אַרְבֶּה אֶת זַרְעֵךְ וְלֹא יִסָּפֵר מֵרֹב. וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ ה' הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל כִּי שָׁמַע ה' אֶל עָנְיֵךְ. וְהוּא יִהְיֶה פֶּרֶא אָדָם יָדוֹ בַכֹּל וְיַד כֹּל בּוֹ וְעַל פְּנֵי כָל אֶחָיו יִשְׁכֹּן" (בראשית ט"ז, ז' – י"ב).

באופן תמוה, מקדים הכתוב את "וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ ה'" לפני דיבורו להגר שלש פעמים הנראות מיותרות.

מסקנת רש"י מכך, נראית תמוהה עוד יותר.

*"ויאמר לה מלאך ה' וגו' - **על כל אמירה היה שלוח לה מלאך אחר**, לכך נאמר מלאך בכל אמירה ואמירה" (רש"י בראשית ט"ז, ט').*

מדוע נצרך על כל אמירה להישלח לה מלאך אחר, הרי לכאורה המדובר הוא פה באמירה אחת?

הגדרת חז"ל כי אין מלאך עושה שתי שליחויות[122], מחייבת אותנו להסיק כי בשליחות להגר נוצר אילוץ לשלוח לה בכל פעם מלאך אחר וכי כל דיבור עומד בפני עצמו ואינו המשך לדיבור שלפניו. מסקנה שכזו נוכל להבין רק אם נבאר כי דברי המלאכים הנוספים לא אמורים היו להיות בתחילה והם מתחדשים תוך כדי מהלך, שאם לא כך אין סיבה שלא לראות את כל הדברים כולם כמהלך אחד. על פי דרך זו, בתחילה, בשורת המלאך היחידה אל הגר היא ההוראה – "שׁוּבִי אֶל גְּבִרְתֵּךְ וְהִתְעַנִּי תַּחַת יָדֶיהָ". אולם לאחר מכן מתחדשת התגלות נוספת להגר המבטיחה לה ריבוי זרע – "הַרְבָּה אַרְבֶּה אֶת זַרְעֵךְ וְלֹא יִסָּפֵר מֵרֹב". לבסוף מגיע התגלות שלישית להגר המביאה לה את ברכת הפריון כבר עתה[123] – "הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל כִּי שָׁמַע ה' אֶל עָנְיֵךְ".
נשאלת השאלה אם כן, מה "מאלץ" את הדיבור האלוהי שלא להסתפק בהוראתו להגר לשוב אל שרה, אלא להוסיף לה הבטחה על ריבוי הזרע"? מה "מאלץ" שוב את הדיבור האלוהי שלא להסתפק בהבטחה עתידית לריבוי הזרע, ולהביא למימושו כבר עתה בחזרתה של הגר אל שרה? נראה כי את הסיבה לכך ניתן לתלות רק בהגר. אם אכן הייתה הגר מצייתת להוראת המלאך לה לחזור ולהתענות תחת ידי שרה, לא היה מקום "למתק" הוראה זו בהבטחת ריבוי זרע. אם בכל זאת כך נעשה ואין הדבר חלק מדיבור אחד מתוכנן (שהרי על כל מלאך שלוח להגר מלאך אחר, כאמור), אנו נצרכים להסיק כי הגר מסרבת להוראתו הראשונית של המלאך. סירוב זה הוא המחייב את השכינה למתן את חזרת של הגר אל שרה בהבטחת ריבוי הזרע. אולם גם אז, המשכת דיבור חדש נוסף להגר להבטחת זרע כבר עתה, מלמד כי גם להבטחה זו מסרבת הגר, עד כי הדיבור האלוהי "נאלץ" להביא לה את פיריונה כבר עתה.
משמעות הדבר היא עצומה. אם על פי התוכנית האלוהית אמורה הייתה הגר לחזור להתענות תחת ידי שרה ומתוך התענות זו היה מופיע זרעה, הרי עתה המשך זרעה של הגר כבר עתה נוצר באופן שאינו בר תלות בהווייתה של שרה, שהרי כבר לפני חזרתה היא מובטחת להריון עכשווי. מהלך זה יוצר למעשה הופעת חיים חדשה מהגר שהינו עצמאי לחלוטין באופן שאינו תחום בביתה של שרה.

המשך דברי המלאך האחרון מבטאים את המשמעות שבעצמאות זו.

"וְהוּא יִהְיֶה פֶּרֶא אָדָם יָדוֹ בַכֹּל וְיַד כֹּל בּוֹ וְעַל פְּנֵי כָל אֶחָיו יִשְׁכֹּן" (בראשית ט"ז, י"ב).

על פי דברינו, היות ישמעאל פרא אדם הוא תוצר ישיר לעקשנותה של הגר להופיע חיים שלא בצל עינויה ושלטונה של שרה. כיוון שחיים אלו יוצאים מכוח עצמאות של מרידה, אין הם עתידים להיות בעלי חוקיות מסודרת אלא בדרך של גידול פראי.

---

[122] "תני אין מלאך אחד עושה ב' שליחות ולא ב' מלאכים עושים שליחות אחת" (בראשית רבה פרשה נ ד"ה ויבאו שני המלאכים).

[123] עיין רש"י במקום שמוכיח כי אין המדובר בהריון שבאתיו מקילה הגר ראש בשרה, אלא בהריון חדש, שהרי אם בהולדה מן ההיריון הקודם היה מדובר, מה יש למלאך לבשרה – הינך הרה?
"... שהכניסה עין הרע בעיבורה של הגר והפילה עוברה, הוא שהמלאך אומר להגר הנך הרה, והלא כבר הרתה והוא מבשר לה שתהר, אלא מלמד שהפילה הריון הראשון" (רש"י בראשית ט"ז, ד"ה אנכי נתתי שפחתי וגו' ביני וביניך).

אילו מאפיינים נוספים יהיו לחיים האלוהיים הללו המתחדשים מתוך מעשה מרידה, מחוץ לאוהל ושלטונה של שרה? על כך אנו למדים הן משמו של הוולד הנולד להגר – ישמעאל, והן מן השם שנותנת הגר לה' הדובר אליה – "אֵל רָאִי".

כך אומר המלאך להגר ביחס לשמו של הבן הנולד.

"וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ ה' הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל כִּי שָׁמַע ה' אֶל עָנְיֵךְ" (בראשית ט"ז, י"א).

לעומתו נותנת הגר שם לה' הדובר אליה.

"וַתִּקְרָא שֵׁם ה' הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ אַתָּה אֵל רָאִי כִּי אָמְרָה הֲגַם הֲלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי. עַל כֵּן קָרָא לַבְּאֵר בְּאֵר לַחַי רֹאִי..." (בראשית ט"ז, י"ג – י"ד).

בהתייחסות השכינה לוולד הנולד להגר, מדגיש המלאך את השגחת ה' המיוחדת על ישמעאל מכוח שמיעת עונייה של הגר.

לעומת זאת הגר בהתייחסותה למאפיין השכינה המופיעה לה, אינה מזכירה את מפגש השכינה עימה בכוח השמיעה, אלא בכוח הראיה – "אֵל רָאִי" – "אלוה הראיה" (רש"י ד"ה אתה אל ראי).

מה החידוש בערוץ חיים זה המתגלה להגר כ"אֵל רָאִי" ומדוע חייב שמו של ישמעאל לשאת את חיזוק שמיעתו של ה' בהגר - "כִּי שָׁמַע ה' אֶל עָנְיֵךְ"? תשובה בדבר נוכל לקבל מהמשך דברי הגר "כִּי אָמְרָה הֲגַם הֲלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי" וביאור רש"י בעניין.

*"הגם הלום - לשון תימה, וכי סבורה הייתי שאף הלום במדברות ראיתי שלוחו של מקום אחרי רואי אותם בביתו של אברהם, ששם הייתי רגילה לראות מלאכים. ותדע שהיתה רגילה לראותם שהרי מנוח ראה את המלאך פעם אחת ואמר (שופטים י"ג, כ"ב) מות נמות, **וזו ראתה ארבעה פעמים זה אחר זה ולא חרדה**".*

מדברי הגר אנו למדים, כי מצד סדר החיים, ברור היה כי לאחר יציאתה של הגר מביתו של אברהם, לא תופיע שכינה דרכה כיוון שיצאה מערוץ החיים של אברהם. אולם בפועל, מצליחה הגר להופיע שכינה דרכה ארבע פעמים ברציפות – במפגשה עם ארבעת המלאכים. לא רק זאת, כפי שבארנו, הופעתם של ארבעת המלאכים היא תוצר רצונה העז של הגר להופיע חיים – את ישמעאל, בלא שהדבר יהיה תחת שלטונה של שרה.
מדברי הגר אנו למדים כי ממד החיים דרכו מופיעה לה שכינת החיים שמן השמים הוא ממד הראיה. הופעת חיים זו דרך הממד החזותי של החיים בגוף שהינו מצרני לחלוטין (בהיות הגר בת מלך מצרים), פורץ את גבולות הופעת אין סוף החיים בתוך חומר הגוף, פריצה שלא נעשתה עד כה. עד כה הופיעה שכינת אין סוף החיים שמן השמים דרך גוף אברהם ושרה, שעל אף ירידתם למצרים וכריתת ה' עם אברהם את ברית בין הבתרים, לוז החיים מופיע דרך גופותיהם הנבדלים הלבנים של משפחת שם ולא דרך גופותיהם ה"חמוריים" השחורים של משפחת חם.
התגברות הקונפליקט שבין אופיו המצרני של הגוף המצרי לבין הרחבתו עד אין קץ של שכינת החיים שמן השמים, הוא המצריך את קריאת שמו של בן הגר – ישמעאל, על שם שמיעת עונייה. עוני שמקורו באי היכולת הבסיסית של מיצרי הגוף להחיל דרכם אין סוף חיים. שמיעת ה' היא הדחיפה והעזרה האלוהיים לאפשר למגמה בלתי אפשרית זו של הופעת אין סוף החיים אף בגוף המצרי המוחלט – להצליח לחול.

את השלמת הופעת אין סוף החיים שמן השמים בגוף המצרי המוחלט, תבצע הגר לאחר גירושיה מבית אברהם. בעת בריחתה של הגר, הגם שהיא מקבלת מכוחה הריון נוסף, הרי הולדתו של ישמעאל היא עוד בביתו של אברהם. אולם לאחר גירושיה של הגר עם ישמעאל, חוזרת הגר חזרה למצרים אל מקום גידוליה.

כך מציג רש"י את תהייתה של הגר במדבר לאחר גירושיה כחזרה לגילולי בית אביה.

*"וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח לֶחֶם וְחֵמַת מַיִם וַיִּתֵּן אֶל הָגָר שָׂם עַל שִׁכְמָהּ וְאֶת הַיֶּלֶד וַיְשַׁלְּחֶהָ וַתֵּלֶךְ וַתֵּתַע בְּמִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע - **ותלך ותתע - חזרה לגלולי בית אביה**" (בראשית כ"א, י"ד ורש"י שם).*

אף בסוף פרשת תעייתה של הגר במדבר לאחר שה' פוקח עיניה לראות את באר המים, היא מסיימת את מסעה במצרים.

"וַיֵּשֶׁב בְּמִדְבַּר פָּארָן וַתִּקַּח לוֹ אִמּוֹ אִשָּׁה מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (בראשית כ"א, כ"א).

רש"י במקום מבאר כי בחירתה של הגר לישמעאל אישה מארץ מצרים אינה מקרית. בכך חוזרת הגר למקום גידוליה הראשון.

*"מארץ מצרים - **ממקום גדוליה**, שנאמר (שם א') ולה שפחה מצרית וגו'. היינו דאמרי אינשי זרוק חוטרא לאוירא, אעיקריה קאי"[124] (רש"י בראשית כ"א, כ"א).*

מה בין חזרה זו למקום גידוליה לאחר שמתגלה לה מלאך ה' ופותח את עיניה לראות את באר המים, לבין חזרתה לגילולי בית אביה בעודה תועה במדבר באר שבע? על כך מלמד אותנו לימוד נאמן תרגום יהונתן.

"וַיִּבְלוּ הַמַּיִם מִן הַחֵמֶת וַתַּשְׁלֵךְ אֶת הַיֶּלֶד תַּחַת אַחַד הַשִּׂיחִם. וַתֵּלֶךְ וַתֵּשֶׁב לָהּ מִנֶּגֶד הַרְחֵק כִּמְטַחֲוֵי קֶשֶׁת כִּי אָמְרָה אַל אֶרְאֶה בְּמוֹת הַיֶּלֶד וַתֵּשֶׁב מִנֶּגֶד וַתִּשָּׂא אֶת קֹלָהּ וַתֵּבְךְּ. וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנַּעַר וַיִּקְרָא מַלְאַךְ אֱלֹהִים אֶל הָגָר מִן הַשָּׁמַיִם..." (בראשית כ"א, ט"ו – י"ז).

*"והיו כיון דמטו לפיתחא דמדברא אדכרו **למיטעי בתר פולחנא נוכראה ולקה ישמעאל**...ואזלת ויתיבת לה לסטר חד **וטלקת (והשליכה** – פירוש יהונתן) **ית פולחנא נוכראה ארחיקת מן ברה** כשיעור מינר בקשתא ארום אמרת לית אנא יחלא למיחמי במותא דטליא...ושמיע קדם ה' ית קליה דטליא בגין זכותיה דאברהם וקרא מלאכא דה' להגר מן שמיא..."*.

תרגום יהונתן מלמד אותנו כי הגעתו של ישמעאל לקראת מוות, היא תוצאה ישירה מתעייתה של הגר חזרה לגילולי בית אביה – "כיון דמטו לפיתחא דמדברא אדכרו למיטעי בתר פולחנא נוכראה ולקה ישמעאל". בראותה זאת, משליכה הגר את הגילולים מישמעאל – "וטלקת ית פולחנא נוכראה ארחיקת מן ברה". כתוצאה מחזרתה למוטב מתגלה לה המלאך, ומגלה לה את באר המים.

"וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת עֵינֶיהָ וַתֵּרֶא בְּאֵר מָיִם וַתֵּלֶךְ וַתְּמַלֵּא אֶת הַחֵמֶת מַיִם וַתַּשְׁקְ אֶת הַנָּעַר" (שם, פסוק י"ט).

מן המדרש אנו למדים כי באר זו היא הבאר לחי רואי שם מתגלים לה ארבעת המלאכים בעת בריחתה משרה.

*"ותרא באר מים. **הוא באר לחי רואי, שהרי העלימה הקב"ה ממנה וחזר והעלה אותן..."** (שכל טוב בראשית פרק כא ד"ה יט ויפקח).*

מכאן אנו למדים, כי בעת התרחקותה הסופית של הגר מאברהם, כמעט והיא נופלת חזרה לנקודת המוצא ממנה הגיעה. אולם ברגע ההכרעה מצליחה הגר לשמור על שייכותו של ישמעאל למעגל החיים האלוהי המתגלה לה מחוץ לביתו של אברהם, ומקור החיים המייחד אותה – "אלוהי הראייה" – "בְּאֵר לַחַי רֹאִי", מתגלה לה שוב.
מכאן אנו למדים כי בעת לקיחתה של הגר לישמעאל אישה מארץ מצרים, חזרתה למקום גידוליה (כדברי רש"י במקום) אינה נעשית הפעם מתוך חזרה ל"גילולי בית אביה" – למעגל החיים המאדיר את כוחות הגבול המצריים, אלא זוהי חזרה למעגל החיים המצרי עם מטען חיי האין סוף שמן השמים העובר דרכה מעת שהתגלתה לה שכינה בבריחתה מבית אברהם.

הוכחה לכך כי לקיחתה לישמעאל אישה מארץ מצרים, נעשית מתוך חיבור לשכינת אלוהי הראיה שבה, אנו למדים מסיפור הכתובים על לקיחת אברהם את קטורה לאישה לאחר נישואיו של יצחק עם רבקה.

"וַיֹּסֶף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וּשְׁמָהּ קְטוּרָה - **זו הגר, ונקראת קטורה על שם שנאים מעשיה כקטרת** ושקשרה פתחה שלא נזדווגה לאדם מיום שפרשה מאברהם"(בראשית כ"ה, א' ורש"י שם).

[124] תרגום: זרוק מקל לאוויר, על מקום גידולו (כיוון השורשים) הוא יחזור.

כינויה של הגר "קטורה" על שם שנאים מעשיה כקטורת ועדות הכתוב כי לא נזדווגה לאדם מיום שפרשה מאברהם, מלמדים כי המדובר בצדקת. מתוך כך יש להסיק כי אף חזרתה למקום גידוליה, וחיתון ישמעאל עם אישה מארץ מצרים, באופן זה נעשו.

גם ביחס לישמעאל עצמו, אנו למדים כי הוא חוזר בחייו לצדקותו.

"וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וְיִשְׁמָעֵאל בָּנָיו אֶל מְעָרַת הַמַּכְפֵּלָה - מכאן שעשה ישמעאל תשובה והוליך את יצחק לפניו..." (בראשית כ"ה, ט').

וכך במותו.

*"וְאֵלֶּה שְׁנֵי חַיֵּי יִשְׁמָעֵאל מְאַת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים וַיִּגְוַע וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל עַמָּיו - **לא נאמרה גויעה אלא בצדיקים**" (בראשית כ"ה, י"ז).*

יוצא אם כן, כי מעגל הופעת שכינת ה' שמן השמים, מרחיבה ביציאתה הסופית של הגר מבית אברהם וחזרתה למקום גידוליה, את מרחב הופעת חיי האין סוף למצב הגוף המצרני המוחלט ביותר האפשרי. לא רק דרך הגר המצרית, ולא רק מחוץ לביתה ושליטתה של שרה, אלא אף בתוך מקום גידוליה הבסיסי – מצרים.

אלו מאפיינים יהיו לזרע עליו מובטח כי "שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנַּעַר בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם"[125]? אילו כוחות חיים יהיו לגוי הגדול הזה (המשך הבטחת המלאך – " כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימֶנּוּ"[126]?

הצצה מאוחרת בספר הכוזרי, פותחת לנו צוער לעוצמות אלוהיות שקשה שלא להתפעם מהם, הנוצרות באפיק חיים זה של ישמעאל.

הנראה – הוא האלוהי

"אז קרא הכוזרי לחכם מחכמי האסלם וישאלהו לתורתו ולמעשהו.
*אמר לו החכם המסלימי: אנחנו מאמנים באחדות האלוהי ובקדמותו, בבריאת העולם, ובהתייחסות כל האנשים אל אדם ואל נח. אולם מרחיקים אנו את ההגשמה מאת האלוה לגמרי...מלבד זה **אנו טוענים כי ספרנו הוא דבר האלוהים: ספר זה דבר פלא הוא, המחייבנו לקבלו מצד עצמו = כי אין אדם בעולם יכול לחבר כספר הזה אף לא פסוק אחד מפסוקיו**. נביאנו הוא חותם הנביאים והוא מבטל כל תורה שקדמה לו וקורא את כל האומות לקבל עליהן את האסלם. **ובשכר המאמין - שוב רוחו אל גופו בגן עדן, שם ישבע נעימות, לא יחסר דבר ממאכל ומשתה ותענוגות בשרים ומכל אשר יתאוה**. ועונש הכופר - רדתו אל אש לא תכבה, לא יתמו יסוריו לעולם.*
*אמר לו הכוזרי: מי שרוצים להדריכו לקראת האמונה בדבר האלוהים ולאמת לו כי האלוה מדבר עם בשר ודם. והוא מרחיק זאת **צריך להוכיח לו זאת בעובדות מפורסמות שאין לדחותן**, וגם אז יקשה מאד לאמת לו כי האלוהי אמנם דבר עם בשר ודם". **אשר לפלא אשר בספרכם, הכתוב ערבית, אין לועז כמוני יודע להבחין בעצם היות הספר מופלא ומיוחד, וכאשר יקראוהו לפני לא אדע להבדיל בינו ובין ספר אחר בלשון הערב**".*
*אמר לו החכם המוסלמי: **רבים המופתים שהראו על ידי נביאנו, אולם לא מהם אנו מביאים ראיה על החובה לקבל תורתו**" (כוזרי מאמר ראשון סעיף ה' – ז').*

בהתייחסותנו לדברי ספר הכוזרי, עלינו לזכור כי גם הגדרת האמונות האחרות המובאות בספר הינן הגדרות המגיעות מידי ריה"ל (רבי יהודה הלוי) עצמו, מן ה"ראשונים". כך שהגדרות אלו הינן הגדרות אבסולוטיות של תורה. בהתייחסותו לדת המוסלמית, עולה הגדרת הכתוב בקוראן **כ"דבר האלוהים", כ"דבר פלא" ש"אין אדם בעולם יכול לחבר כספר הזה אף לא פסוק אחד מפסוקיו"**. אולם מתשובת מלך כוזר עולה כי פלאיות ספר זה כלל אינה נראית ואין הוא שונה בתוכנו מכול ספר ערבי אחר – "**אשר לפלא אשר בספרכם, הכתוב ערבית, אין לועז כמוני יודע להבחין בעצם היות הספר מופלא ומיוחד, וכאשר יקראוהו לפני לא אדע להבדיל בינו ובין ספר אחר בלשון הערב**". באופן עקרוני מוגדרת נגיעת האלוהות במציאות לא דרך הפעולה הניסית - **רבים המופתים שהראו על ידי נביאנו, אולם לא מהם אנו מביאים ראיה על החובה לקבל תורתו**. משמעות הדבר היא כי התחברות אין סוף החיים עם המציאות באפיק המוסלמי, היא בעצם הגוף

---

[125] בראשית כ"א, י"ז.
[126] שם, פסוק י"ח.

האנושי הרגיל, בלא שתהיה להתחברות זו תוצאות נבדלות (המוגדרות "ניסיות"). אופייה זה של ההתחברות האלוהית למציאות גם גוזרת מתוך כך "עולם הבא" הזהה לגמרי לתענוגות העולם הזה – "**ובשכר המאמין - שוב רוחו אל גופו בגן עדן, שם ישבע נעימות, לא יחסר דבר ממאכל ומשתה ותענוגות בשרים ומכל אשר יתאוה**".
הריה"ל דרך דברי מלך כוזר, דוחה את האפשרות כי אופן חיבור זה של אין סוף החיים שמן השמים עם הארץ יוכל להתקיים על הארץ, מתוך ההפרש העצום שבין אין סופיותם של החיים האלוהיים לבין גבוליותם של החיים על הארץ. חיבור שכזה שגם כך אינו ניתן לקבלה שכלית, יכול לשרוד רק בהופעה תוצאתית נבדלת.

*אמר לו הכוזרי: "**אבל אין הנפש נוטה להודות כי יש לאלוה התחברות עם בשר ודם כי אם בראותה מופת** אשר בו יהפוך עצם אחד לעצם אחר, מופת שהכול רואים כי כמוהו לא יוכל לעשות כי אם מי שברא את כל הדברים מאין. ואף גם זאת: מופת אשר נעשה להמונים רבים שראוהו עין בעין לא שספר להם מפי מי שראהו בחלום, או שבא אליהם בקבלת איש מפי איש... **רק אז תקבל הנפש ובקושי את הדבר הגדול הזה - רצוני לומר: כי בורא העולם הזה והעולם הבא והמלאכים עושי השמים והמאורות, יתחבר עם החומר העכור הזה** - רצוני לומר: האדם - וידבר עמו וימלא משאלותיו ובקשותיו" (כוזרי שם סעיף ח').*

בתשובתו של ריה"ל המושמת בפיו של החכם המוסלמי, אנו למדים כי גם על פי דרך הופעת החיים המוסלמית, את החיבור הראשוני הנבדל של אין סוף החיים שמן השמים, עם החומר הגבולי, עושים ישראל. מאפייני החיבור הנבדל הזה מופיעים דרך מעשי קריאת ים סוף מעמד הר סיני וכו'.

*אמר החכם המוסלמי: "**והלא ספרנו הקדוש מלא ספורים על משה ע"ה ועל בני ישראל, סיפורים אשר אין להטיל ספק באמתתם**. כל אשר עשה האלוה בפרעה ואשר קרע את הים והעביר בו בשלום את אשר רצה בהם וטיבע את אשר קצף עליהם... האין כל אלה מפרסמים עד בלי השאיר מקום לספק, פן יש בזה מעשה תחבולה או תעתוע דמיון?" (כוזרי שם סעיף ט').*

מתוך כך אמנם פונה מלך כוזר ולמעשה ריה"ל להסיק כי כיוון שהתוצר המבוקש - יכולת קישור **קבועה וגמורה** בין אין סוף החיים שמן השמים, עם הארץ אינו יכול לשרוד בלא הופעתה של מציאות תוצאתית נבדלת, דרך החיבור וערוץ הקיום המרכזי שבין העולמות חייב לעבור דרך מאפיין הקשר אותו מובילים ישראל.

אמר הכוזרי: "רואה אני, כי אכן אין לי לשאל כי אם את היהודים, שהם שארית בני ישראל - רואה אני כי הם ההוכחה לדבר כי אכן יש לאלוה תורה בארץ" (כוזרי שם סעיף י').

אולם, דווקא מתוך סיבת שלילת ריה"ל מאמונת המוסלמים את ההגמוניה ב**יצירת** הקשר שבין העולמות, אנו למדים על עוצמתה. כוחה של דרך החיבור המוסלמית כהמשך להופעת השכינה בהגר ובישמעאל, הוא ביכולת חלות אין סוף החיים שמן השמים בגוף ובחומר הגבוליים ביותר (הגוף המצרי במצבו המוחלט ביותר, כפי שבארנו). המאפיין התוצאתי ליכולת הזו הוא בהופעת חיים **רגילה לחלוטין** ללא כל ביטויים נבדלים. המציאות הנראית לעין, בה עצמה נמצאים תעצומות החיים האלוהיים. אמנם מגמת חיים זו אינה יכולה להוות את נקודת המוצא ובסיס הקשר של האלוהי עם הארץ, אולם כשזו קיימת (מכוח ישראל), יכולת פוטנציאל ההרחבה של מגמת החיים האלוהית היוצאת לפועל דרך הדת המוסלמית דווקא בהיותה מופיעה ברגילות החיים, הוא עצום בהיותה מושתתת על תוואי החיים הרגיל[127].

הפוטנציאל העצום שבדרך חלות אין סוף החיים שמן השמים בארץ, בתוואי החיים ה"מגזרי" המוחלט, שלא כהופעת חיים נבדלת, הוא המביא את אברהם לראות בישמעאל את האפיק המרכזי לחיבור הוויית החיים שמן השמים, אל הארץ.

כפי שהזכרנו, כבר בזמן הריונה של הגר, מזהה שרה, כי תמיכתו של אברהם בה אינה מלאה.

---

[127] **ההשלכות במציאות, לתוואי החיים המוסלמי**. דוגמא לעוצמה זו נוכל לתת בדרך החיבור ה"ישמעאלית" אל הארץ. בדרך זו, החיבור אל הארץ הוא בדרך חיים רגילה (עבודת אדמה, בניית בתים וכו'). אולם עוצמת השייכות אליה וכוחם בה יהיו יוצאים מגדר הנורמות והחוקים האנושיים. אחד הביטויים לכך יהיה שאף המערכת המשפטית והחברתית על פיה מתנהל העולם לא יעזו לגעת או להתעסק בזכויות ובנגישות המוסלמים לקרקע, ואחיזתם בה תתקבל כמציאות גמורה אף שיעשו בדרכים של עושק וגזל, שבנסיבות דומות היו מטופלות על ידי החוק הקיים.

"וַיָּבֹא אֶל הָגָר וַתַּהַר וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וַתֵּקַל גְּבִרְתָּהּ בְּעֵינֶיהָ. וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם **חֲמָסִי עָלֶיךָ** אָנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ **יִשְׁפֹּט יְקֹוָק בֵּינִי וּבֵינֶיךָ- אתה שומע בזיוני ושותק**" (בראשית ט"ז, ד' – ה' ורש"י שם).

מגמה זו מתעצמת עוד יותר בהמשך הכתובים כאשר מבטיח ה' לאברהם כי משרה יוולד לו בן וכי ממנה יהיו גויים ומלכי עמים.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ. **וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ**" (בראשית י"ז, ט"ו – ט"ז).

תגובת אברהם להבטחה זו, תמוהה ביותר.

"וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחָק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הַלְבֶן מֵאָה שָׁנָה יִוָּלֵד וְאִם שָׂרָה הֲבַת תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים **לוּ יִשְׁמָעֵאל יִחְיֶה לְפָנֶיךָ**" (שם, פסוקים י"ז – י"ח).

כנגד המגמה אותה מתווה אברהם, צריך ה' לשים את כובד משקלו לנתב את המשכת חלות השכינה בארץ בעיקרה דווקא דרך זרעה של שרה – יצחק.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבָל שָׂרָה אִשְׁתְּךָ יֹלֶדֶת לְךָ בֵּן וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתּוֹ לִבְרִית עוֹלָם לְזַרְעוֹ אַחֲרָיו" (בראשית י"ז, י"ט).

אמנם גם מגמתו של אברהם אינה מושבת ריקם.

"וּלְיִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בֵּרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרֵיתִי אֹתוֹ וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ בִּמְאֹד מְאֹד שְׁנֵים עָשָׂר נְשִׂיאִם יוֹלִיד וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל" (שם, פסוק כ').

אולם אף לאחר קבלת בקשתו של אברהם, מוסיף ה', כי את בריתו יקים עם יצחק.

"וְאֶת בְּרִיתִי אָקִים אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה לַמּוֹעֵד הַזֶּה בַּשָּׁנָה הָאַחֶרֶת" (שם, פסוק כ"א).

מגמה דומה אנו מוצאים אף בפרשת גירושה של הגר וישמעאל מבית אברהם.

"וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גָּרֵשׁ הָאָמָה הַזֹּאת וְאֶת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירַשׁ בֶּן הָאָמָה הַזֹּאת עִם בְּנִי עִם יִצְחָק (בראשית כ"א, י').

בתגובה, רואה אברהם בעין רעה את מעשה גרושו מביתו[128].

"**וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אוֹדֹת בְּנוֹ**" (שם, פסוק י"א)[129].

גם בפעם הזו, תגובתו של ה' מחזקת שוב את המשך הופעת השכינה דרך יצחק, אולם נותנת כוח גם למגמתו של אברהם.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אַל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנַּעַר וְעַל אֲמָתֶךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע. **וְגַם אֶת בֶּן הָאָמָה לְגוֹי אֲשִׂימֶנּוּ כִּי זַרְעֲךָ הוּא**" (שם, פסוקים י"ב – י"ג).

על פי הבנתנו לעיל את אפיק החיים המייחד את ישמעאל, מובנת מגמתו של אברהם. ראייתו של אברהם היא את הפוטנציאל העצום הגלום בהופעת שכינת אין סוף החיים שמן השמים בגוף החיים המצרני המוחלט. הופעת חיים שאמנם נצרכת תמיכה, וגילויה הוא בקושי וב"עוני" ("כִּי שָׁמַע ה' אֶל עָנְיָהּ"), אולם אי נבדלותו והופעתו בכלי החיים הרגילים, מאפשרים את הרחבת מעגל החיים האלוהי לאין ערוך מהופעת החיים דרך הגוף הנבדל הישראלי, ללא צורך בעבודה ומאמץ

---

[128] עיין רש"י במקום הממעיט מהתנגדות אברהם לגרוש ומבאר את תגובתו גם מצד יציאתו של ישמעאל לתרבות רעה ולא רק מצד גרושו. אולם מתגובת ה' אנו למדים כי עיקר תגובתו של אברהם מתייחסת לעניין הגירוש. "על אודות בנו - ששמע שיצא לתרבות רעה. ופשוטו על שאמרה לו לשלחו" (רש"י בראשית כ"א, י"א).

[129] אמנם רש"י במקום מבאר בביאורו הראשון שלא כפשט, באופן שבעיניו של אברהם רע היה לא גירושיה של הגר וישמעאל, אלא מעשיו הרעים של ישמעאל – "על אודות בנו - **ששמע שיצא לתרבות** רעה. ופשוטו על שאמרה לו לשלחו" (רש"י בראשית כ"א, י"א).

כפי שמחויבים ישראל בלימוד התורה וקיום מצוותיה ("והוא יהיה פרא אדם"). את המגמה הזו מבקש אברהם לשמר. כפי שכבר הזכרנו מצליח אברהם בסופו של דבר בדרכו, כשישמעאל במותו של אברהם מוליך את יצחק לפניו[130], ובמותו נוקט הכתוב כלפיו בלשון גוויעה השמורה לצדיקים[131].

כפי שפתחנו, יכולת הגר לפרוץ מתוך ביתו של אברהם ולהופיע באופן עצמאי את אין סוף החיים שמן השמים (הנקרא בגילויו זה - "אלוהי הראייה") בגוף המצרני עד כדי ש"הנראה בעין" מצליח להופיע דרכו אין סוף של חיים, הינה רושם ישיר מברית בין הבתרים – הופעת אין סוף החיים שמן השמים (תַּנּוּר עָשָׁן וְלַפִּיד אֵשׁ) בחומר הנגזר ("בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה").

את המשך תהליך חלות אין סוף החיים שמן השמים ב"חי", מביאה השכינה באברהם, עד כדי יצירת ברית בבשר ממש, בראשו – "ראש הַגְּוִיָּה"[132].

ברית המילה - חזרת קשתו של ה' מן הענן לבשר

גילויו של ה' אל אברהם מביא לנפילתו על פניו.

"וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל פָּנָיו וַיְדַבֵּר אִתּוֹ אֱלֹהִים..." (בראשית י"ז, ג').

רש"י במקום מבאר

"ממורא השכינה, שעד שלא מל לא היה בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו, וזהו שנאמר בבלעם (במדבר כ"ד, ד') נופל וגלוי עינים" (ד"ה ויפול על פניו).

למרות שגילוי של ה', אינו הגילוי הראשון לאברהם[133], זו הפעם הראשונה בו מזכיר הכתוב כי אברהם נופל על פניו מפני מורא השכינה. תגובה זו, מחייבת להבין כי בגילויו זה של ה' אל אברהם מתחדש משהו שלא היה לפני כן. על כך עומד ה' בהמשך דבריו אל אברהם.

*"הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ **וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם** לִבְרִית עוֹלָם" (שם, פסוק י"ג).*

ברית ה' עם היקום עוברת מעתה להיות בבשרו ממש של האדם.

העצמת איחוד אין סוף החיים שמן השמים עִם הארץ עד כדי חלותו בבשרו, מגיעה עד כדי רמת איחוד של אישות. כך מציין הכתוב בסיומת דבריו של ה'.

*"וַיְכַל לְדַבֵּר אִתּוֹ **וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם**" (שם, פסוק כ"ב).*

מלשון "עליה" זו, לומד רש"י באופן מדהים כי החיבור הזה של השכינה עם אברהם הוא חיבור של אישות.

"מעל אברהם - לשון נקיה הוא כלפי שכינה, ולמדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום".

---

[130] "וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וְיִשְׁמָעֵאל בָּנָיו - מכאן שעשה ישמעאל תשובה והוליך את יצחק לפניו, והיא שיבה טובה שנאמר באברהם" (בראשית פרק כה ט)

[131] "וְאֵלֶּה שְׁנֵי חַיֵּי יִשְׁמָעֵאל מְאַת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים וַיִּגְוַע וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל עַמָּיו- לא נאמרה גויעה אלא בצדיקים" (בראשית כ"ה, י"ז).

[132] הכינוי למקום המילה.

[133] כך הוא בתחילה בציווי ה' לאברם – לך לך: "וַיֹּאמֶר יְקֹוָק אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ. וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה..." (בראשית י"ב, א' – ב'). כך הוא בהבטחת הארץ הראשונה של אברם: " וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ. וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאֶה אֵלָיו" (בראשית י"ב, ו' – ז'). כך הוא לאחר היפרדות לוט מעימו: "וַה' אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הִפָּרֶד לוֹט מֵעִמּוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה. כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם"(בראשית י"ג, י"ד – ט"ו). וכך הוא לאחר מלחמת חמשת המלכים בפרשת ברית בין הבתרים: "אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה לֵאמֹר אַל תִּירָא אַבְרָם אָנֹכִי מָגֵן לָךְ שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד...וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ הוּא יִירָשֶׁךָ" (בראשית ט"ו, א'- ד'). בכל הגילויים האלו, לא נופל אברהם על פניו, אף שאינו נימול.

מה משמעות ירידת השכינה להופיע בבשר המילה? על כך נוכל ללמוד מהגדרת מהות ה"מילה" באדם.

את אבר המילה מגדיר הכתוב כ"קשתו" של האדם. כך בברכת יעקב ליוסף.

*"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ... - ... ורבותינו דרשו ותשב באיתן קשתו על כבישת יצרו באשת אדוניו, **וקוראו קשת על שם שהזרע יורה כחץ**" (בראשית מ"ט, כ"ד ורש"י שם ד"ה ויפוזו דרועי ידיו).*

הגדרת אבר אונו של האדם כ"קשת", מגיעה מכוח הזרע היורה כחץ. כוח ירייה זה של האדם הוא הבסיס להגדרת כל כוח פעולתו וגבורתו אף הם בשם זה.

כך בירמיהו

*"כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת הִנְנִי שֹׁבֵר אֶת **קֶשֶׁת עֵילָם רֵאשִׁית גְּבוּרָתָם**" (ירמיהו מ"ט, ל"ה).*

וכך בסנהדרין.

*"כל המסתכל בערוה - קשתו ננערת..." - ...**גבורת ידו** ננערת - מתהלכת ומתמעטת" (סנהדרין צ"ב, ע"א ורש"י שם).*

לשון הברית – "וְהָיָה **לְאוֹת בְּרִית** בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם (פסוק י"א), מחזירה אותנו לברית הנוצרת בין ה' והיקום לאחר המבול, שם נוקט הכתוב בלשון דומה בברית הקשת בענן.

*"אֶת קַשְׁתִּי נָתַתִּי בֶּעָנָן **וְהָיְתָה לְאוֹת בְּרִית** בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ" (בראשית ט', י"ג).*

בביאור הברית הנ"ל בתחילת חיבורנו כבר למדנו כי קשתו של ה' הינה אונו החַל על היקום. נתינת קשתו של ה' בענן, היא העברת כוח קיומו של היקום מתוך הארץ להופיע מן השמים. שימת אות הברית עתה ב"קשתו" של האדם, עושה עם כן מהלך חוזר הופכי של העברת אונו של הקב"ה מן הענן לשכון בקשתו של האדם – במקור אונו הבשרי.
בכך, "סוגרת" השכינה מעגל שנפרץ במבול. הופעת אין סוף החיים מן הארץ (ואד יעלה מן הארץ) מביא להאדרת האדם להיות מתדמה לאלוה, עד כדי מרידתו במקור החיים שמחוצה לו. מרידה זו של בני האלוהים חייבה את גניזת עוצמת החיים המופיעים מן הארץ ושינוי נקודת מוצא החיים להופיע מן השמים. מהלך זה מתעצם ומגיע לשיאו בהתגלות ה' אל אברהם מן השמים, כשהמטרה היא לחזור מחדש אל מקור החיים שמן הארץ (ארץ כנען), אולם מעתה בכיוון והובלת השמים. עתה מגיע אין סוף החיים שמן השמים להופיע שוב במלאו דרך האדם, כשקשתו של ה' היא בקשתו של האדם. שוב יופיע כוח הפריון והפעולה האלוהיים דרך פריונו ופעולתו של האדם, אלא שעתה הופעתם מן השמים אמורה לשמר את נקודת המוצא החוץ עצמית של כוח החיים שבאדם וממילא למתן את מרידתו.
התקרבות זו של אין סוף החיים להופיע בבשרו ממש של האדם, היא המביאה לנפילתו של אברהם על פניו. כל עוד מרחק השכינה מבשר האדם היה גדול, יכול היה אברהם לעמוד בדיבור האלוהי שלא חל עוד בבשרו. התקרבות השכינה לחול בבשר מעצימה את ההפרש שבין החיים, ומביאה לנפילתו. מעשה הברית בבשר, הוא היוצר בו "גמישות" חיים בלא סוף המונעת את קריסתו.

האם סוגרת השכינה מעגל בינה ובין האדם, להופיע את הוויית כוחה האין סופי שמן השמים דרך הוויית בשר האדם כמציאות וכמטרה בפני עצמה? תשובתו הברורה של ה' היא – לא! **כל מגמת העצמת האדם, היא להופיע את החיים מן הארץ**. כך אומר ה' לאברהם באותו מעמד של ברית הבשר.

"וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֵת אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֵת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים" (שם, פסוק ח').

מקביעת ה' "וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים" רק לאחר הבטחתו "וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ...אֵת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם", לומד רש"י כי ההימצאות בארץ ישראל היא תנאי ל"וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים".

*"לאחוזת עולם - **ושם אהיה להם לאלהים**, אבל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה" (רש"י ד"ה לאחוזת עולם).*

שכינת ה' באדם אינה מטרה בפני עצמה ואסור לה להיות מושגת בפני עצמה. כל העצמת האדם להופיע בבשר אין סוף חיים מכוח השמים, מטרתה היא לתת לו את יכולת ועוצמה להופיע את אין סוף החיים שמן הארץ, משם מקורו. התרכזות האדם בעצמו עם כוחו שמן השמים, אסורה, מתוך שהיא מונעת את השלמתו ממקור החיים השלם שלו – מן האדמה[134], ובכך את המטרה הסופית להיות "אב המון גויים".

אברהם - מאב רם לאַב הֲמוֹן גּוֹיִם

ירידה זו של אין סוף החיים שמן השמים לחול בבשר אברהם, היא המעבירה את אברהם משמו כ"אברם" לשמו "אברהם", לחבר את אין סוף החיים שבו לממד ה"גוויי" של החיים.

*"וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי **אַב הֲמוֹן גּוֹיִם** נְתַתִּיךָ. וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד **וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם** וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ" (בראשית י"ז, ה' – ו').*

את שרה מעביר מהלך זה משם "שרי" לשם "שרה".

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ. וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ **וְהָיְתָה לְגוֹיִם** מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ" (שם, פסוקים ט"ו – ט"ז).*

מוצאו של אברהם מארם – ארץ רם. כך גם שם משפחתו הוא, אב – רם.

כך מביא הכתוב באיוב.

*"וַיִּחַר אַף אֱלִיהוּא בֶן בַּרַכְאֵל הַבּוּזִי **מִמִּשְׁפַּחַת רָם** בְּאִיּוֹב ..." (איוב ל"ב, ב').*

ומתרגם על כך תרגום יהונתן, כי הכוונה למשפחת אברהם.

*"ותקף רוגזא דאליהו בר ברכאל בוזאה **מן גניסת אברהם** באיוב תקיף רוגזיה...".*

מה משמעות כינוי זה כ"אב – רם" לאברהם? על כך נוכל ללמוד מן הכתוב בישעיהו.

"כִּי כֹה אָמַר רָם וְנִשָּׂא שֹׁכֵן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן" (ישעיהו נ"ז, ט"ו).

מן המקור בישעיהו אנו למדים כי הכינוי "רם" מתייחס למציאות הנישאת בשמים – "מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן".

כך מעיד אברהם לאליעזר בבקשו ממנו לחפש לבנו יצחק אישה, כי האלוהים שלקחו מבין אביו היה "**אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם**".

*"וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תָּשִׁיב אֶת בְּנִי שָׁמָּה. **יְקֹוָק אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם** אֲשֶׁר לְקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וַאֲשֶׁר דִּבֶּר לִי וַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם" (בראשית כ"ד, ו' – ז').*

רש"י במקום מבאר כי כינויו של אברהם את ה' כ"אלוהי השמים" אינו מקרי.

"ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי - ולא אמר ואלהי הארץ, ולמעלה אמר (פסוק ג') ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ. אמר לו עכשיו הוא אלהי השמים ואלהי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות, אבל כשלקחני מבית אבי היה אלהי השמים ולא אלהי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ".

---

[134] **התמודדות יוסף שלא לקבור את יעקב במצרים** – כפי שנראה בהמשך, יוסף המביע באופן המלא ביותר את שלמות הופעת אין סוף החיים בגוף האדם, יצטרך להתמודד שלא לסגור את מעגל החיים האין סופיים דרך ארץ מצרים, ולהחזיר את יעקב אל ארץ ישראל. לשם כך לא מסתפק יעקב בהבטחתו של יוסף, אלא משביעו על כך. "וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לִבְנוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם. וְשָׁכַבְתִּי עִם אֲבֹתַי וּנְשָׂאתַנִי מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתַּנִי בְּקִבְרָתָם וַיֹּאמַר אָנֹכִי אֶעֱשֶׂה כִּדְבָרֶךָ. וַיֹּאמֶר הִשָּׁבְעָה לִי וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמִּטָּה (בראשית מ"ז, כ"ט – לא).

המעבר מ"אב – רם" לאב המון גויים, הוא אם כן המעבר מגובה ונבדלות השמים, לריבוי וההרחבה בארץ[135], מתוך יכולתו של אברהם מעתה, לממש את חיבורו אל ארץ כנען. בשני השינויים הן זה הנעשה באברהם והן זה הנעשה בשרה, מתרחב מעגל החיים המופיע מאברהם ושרה לרמת "גויים". כפי שבארנו ביחס לעולם בראשית, רמת החיים הגויית היא זו המופיעה את החיים מן האדמה ושבה חומר האדם תואם למקור חייו שמן האדמה. כך כינה רש"י בפתיחת בראשית את ארץ כנען כ"נחלת גויים" וכך ביאר את קדימות סדר בראשית לפני המצווה הראשונה שהצטוו ישראל במצרים, מתוך הצורך להקנות לישראל את "כוח מעשיו" של ה' שבבראשית. בארנו, כי קניין זה, הוא התנאי ליכולת קניין ארץ כנען, ומתוך כך נגיעת החיים האין סופיים בכלל העולם ולא רק לישראל לבדם. רק עתה בחלות אין סוף החיים שמן השמים בגוף אברהם והופעת הברית במילה, מתממשת מגמה זו בשמם של אברהם ושרה.

כה גדולה וכה קריטית חשיבות תוספת ה"הא" הזו לשמו של אברהם, המשנה בצורה הופכית לחלוטין את מגמת אין סוף החיים, עד כי חז"ל מורים לנו כי מי שטועה וקורה לאברהם אברם, עובר על עשה, או אף על לאו.

*"**אברם הוא אברהם** (דברי הימים א' א'), **בתחלה נעשה אב לארם, ולבסוף נעשה אב לכל העולם** כולו...תני בר קפרא: כל הקורא לאברהם אברם - **עובר בעשה**, שנאמר: והיה שמך אברהם (בראשית י"ז). רבי אליעזר אומר: **עובר בלאו**, שנאמר: ולא יקרא עוד [את] שמך אברם (בראשית י"ז)..." (ברכות י"ג, ע"א).*

שינוי שמו של אברהם ל"אב המון גויים" במקביל לגזירת ברית השכינה בבשר, מביאים את אברהם לפעול שלב נוסף בחלות השכינה בארץ – להופיעה כ"אנשים".

להופיע שכינה כ"אנשים"

את הפתח לחשיפת התהליך העמוק שבפרשיית אירוח האנשים, מספק לנו הכתוב בתחילתו.

בתחילה מתאר לנו הכתוב את גילוי ה' אל אברהם:

"וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם" (בראשית י"ח, א').

מצפים היינו שמגילוי זה יופיע "דיבור" לאברהם, אך בפועל ראייתו של אברהם מזהה שלשה אנשים.

"וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים נִצָּבִים עָלָיו..." (בראשית י"ח, ב').

אולם במקום שהתייחסותו של אברהם תהיה לאנשים אלו, התייחסותו "חוזרת" שוב כלפי הקב"ה.

"וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אַל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ" (בראשית י"ח, ג').

המשך דבריו של אברהם, מופנים שוב כלפי האנשים.

"יֻקַּח נָא מְעַט מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשָּׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ. וְאֶקְחָה פַת לֶחֶם וְסַעֲדוּ לִבְּכֶם אַחַר תַּעֲבֹרוּ" (בראשית י"ח, ד' – ה').

ברור הוא, שעל פי פשט הכתובים, כל המהלך כולו מתייחס כלפי אותה הופעה[136], שמשום מה משנה את פניה ומתגלית בתחילתה כהקב"ה, ובהמשכה כאנשים.

---

[135] כך מצינו בחנה המבדילה בין הייחדאות בשמים, והריבוי על הארץ – "ה' צבאות - למה נתייחד שם זה כאן אמרה לפניו רבונו של עולם שני צבאות בראת בעולמך **העליונים לא פרים ולא רבים** ולא מתים **והתחתוני' פרים ורבים** ומתים אם אני מן התחתונים אהיה פרה ורבה ומתה ואם אני מן העליונים לא אמות" (רש"י שמואל א פרק א פסוק יא).

[136] דברי רש"י המבארים את שינוי הלשונות כהתייחסות שונה, כלפי האנשים מצד אחד, וכלפי הקב"ה מצד שני ["והיה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים" (רש"י בראשית יח, ג')], אינם יכולים להוות את הפשט הבסיסי של הכתוב, אלא יבוארו כבחינה מצומצמת יותר של תוקף מעשה אברהם, ביכולתו לעצב את אופן גילוי הקב"ה אליו כפי שנבאר בהמשך.

התבוננות במהלך הפסוקים מראה ששינוי אופן התגלות ה' לאברהם אינו מקרי ונובע כולו מפעולתו של אברהם:

"וַיֵּרָא אֵלָיו ה'...וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם. וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים..." (בראשית י"ח, א' – ב').

הזכרת הכתוב את עובדת היות אברהם "יושב פתח האהל כחם היום", בין הופעתו של ה' אליו בשמו, לבין ראייתו של אברהם "שלשה אנשים", מבארת שלישיבתו בפתח האוהל כחום היום, יש "יד" בשינוי הזה. כיוון שישיבה בפתח האוהל כחום היום, אינה נורמאלית, מחויב מעשה זה להתפרש כמעשה מכוון של אברהם, המרחיק אותו מפנים האוהל, כלפי חוץ. "חוץ האוהל" היא הדרך המובילה אליו. התגלותו של ה' לאברהם, ה"נתקלת" באברהם המפנה עצמו מפנים האוהל כלפי הדרך שמחוץ לאוהל, היא אם כן המשנה את פני ה' להופיע כשלשה אנשים[137].
את הפאן האקטיבי שבישיבת אברהם פתח אוהלו מציין רש"י במקום.

"וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם - הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים, ולפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים, הביא המלאכים עליו בדמות אנשים" (בראשית י"ח, א' ד"ה כחום היום).

יציאה זו היא המביאה להתגלות האנשים אליו.
תפיסתנו את השכינה וה"אנשים" כיישות אחת, (מכוח סדר הפסוקים כאמור), מלמדת כי יציאה זו היא ההופכת את הופעת יחידו של עולם לאברהם, כגילוי של שלשה אנשים.

שימוש הכתוב בלשון "וישא עיניו ויראו", מחזק את המגמה האקטיבית המופיעה בדרך פעולתו של אברהם במפגש הזה שלו עם הקב"ה.

וַיִּשָּׂא עֵינָיו - מאמץ אברהם לעיצוב השכינה

הזכרת נשיאת עיניו של אברהם - "וישא עיניו ויראו", לאחר שכבר התגלה ה' אליו - "וירא אליו ה'", מחייב לבאר כי "נשיאת עיניים" זו פוגשת מראה השונה מזה המופיע לו מכוח התראות ה' אליו.

התבוננות בפרשת לוט ואשת פוטיפר מלמדת כי לשון זו מציינת רצון חזק למימוש שאיפות מסוימות ומוגדרות.

בלוט:

"וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה...וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֵת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן וַיִּסַּע לוֹט מִקֶּדֶם וַיִּפָּרְדוּ אִישׁ מֵעַל אָחִיו" (בראשית י"ג, י' – י"א).

ובאשת פוטיפר:

"וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ אֶל יוֹסֵף וַתֹּאמֶר שִׁכְבָה עִמִּי" (בראשית ל"ט, ז').

השלכת לשון זו ביחס לנשיאת העיניים של אברהם, וחיבורה לישיבתו בפתח האוהל כחום היום, מביאה למסקנה שישיבתו זו ונשיאתו את עיניו, הם המעצבים את גילוי ה' אליו כ"שלשה אנשים".

המשכת הכתוב את תגובת אברהם כלפי שלשת האנשים המתגלים אליו, בלשון המתייחסת שוב בלשון יחיד כלפי הקב"ה - "אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל תעבר...", ושוב חזרה כלפי

---

[137] עיין רש"י, שאכן מייחס לישיבת אברהם "פתח האוהל כחום היום", מגמת ציפייה אקטיבית, היוצרת שינוי בגילוי ה' אליו: "כחם היום - הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים, ולפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באם, הביא המלאכים עליו בדמות אנשים". אולם בניגוד לכתוב המבטא את ממד הגילוי כ - ה' וממד הגילוי כ"אנשים" כמציאות שהיא כמעט אחת, הרי רש"י יוצר הפרדה ביניהם דרך קיומם של שתי ההוויות במקביל - "...ולפי שראהו מצטער...הביא המלאכים עליו בדמות אנשים".

ה"אנשים" – "יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם", מלמדת שעיצוב זה של אברהם את הגילוי האלוהי אינו פשוט, והוא עומד כנגד רצון אחר מזה המתגלה לו מצד הקב"ה.

" וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אַל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ. יֻקַּח נָא מְעַט מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם..." (בראשית י"ח ג' – ד').

בעוד אברהם מבקש "להיפגש" עם השכינה כ"אנשים", מבקש הקב"ה להתגלות אליו בשם ה' המפורש. ברור שאין משמעות הדבר, התנגדות אברהם לרצון ה'. כך עולה בברור מלשון הכתובים המתייחסים למהלכו של אברהם באופן חיובי, כשאף ה"דילוג" בין הוויית שם ה' המפורש שבפרשה והוויית ה"אנשים" בפרשה נסתר כמעט לחלוטין. כך גם עולה מתוך כל דברי חז"ל על הפרשה, המפרטים את שכרו של עם ישראל בעתיד בעקבות מהלכו זה של אברם[138]. את רצונו של אברהם יש אם כן לייחס אף הוא לרצון ה', אלא שרצון זה אינו יכול להתגלות אלא מכוח הובלתו העצמית הרצונית של אברהם[139].
ברור, כי גילוי שכינת האין סוף בתצורת "אנשים", קרובה הרבה יותר להוויית האדם מאשר מדרך גילויה כהוויית יחידו של עולם – שם ה' המפורש. כך גם ברור, שיכולת האדם להתדמות לבורא ולקנות את עוצמתו בפעולתו על פני האדמה, אף היא גדולה לעין שיעור בדרך התגלות זו[140].

אולם אברהם אינו מסתפק אך ורק בעיצוב גילוי שכינת ה' אליו כ"אנשים". ביציאתו אל פתח אוהלו הוא מעצבו כ"עוברי דרכים".

וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם - ניווט השכינה בדרך הרגלים

לאחר שהצליח אברהם להופיע את השכינה העומדת מולו כ"אנשים", בקשתו הראשונה של אברהם מן האורחים היא.

"יֻקַּח נָא מְעַט מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם...וְאֶקְחָה פַת לֶחֶם וְסַעֲדוּ לִבְּכֶם..." (בראשית י"ח, ד' – ה').

בקשה זו מצריכה עיון. מדוע יזכיר הכתוב את רחיצת הרגליים, איזו חשיבות יש לכך אם אכן הייתה זו רחיצה בעלמא מפני אבק הדרך? ברור, שאם עצם מפגש אברהם עם האנשים הוא מפגשו עם השכינה, כך יש להתייחס גם לבקשתו מן השכינה המופיעה לו כאנשים – "יֻקַּח נָא מְעַט מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם".

התייחסות חז"ל למעשיו של אברהם תוך פירוט בכל מעשה ומעשה את השפעתו על הנהגת ה' את ישראל בהמשך דרכם, אינה מאפשרת אף היא התייחסות לבקשתו של אברהם כתיאור אירוח סתמי.

"אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו - עשה הקדוש ברוך הוא לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח - עשה הקדוש ברוך הוא לבניו על ידי שליח. (בראשית י"ח) ואל הבקר רץ אברהם – (במדבר י"א) ורוח נסע מאת ה'. (בראשית י"ח) ויקח חמאה וחלב – (שמות ט"ז) הנני ממטיר לכם לחם מן השמים. (בראשית י"ח) והוא עמד עליהם תחת העץ – (שמות י"ז) הנני עמד לפניך שם על הצור וגו'. (בראשית י"ח) ואברהם הלך עמם לשלחם – (שמות י"ג) וה' הלך לפניהם יומם. (בראשית י"ח) יקח נא מעט מים – (שמות י"ז) והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם. ופליגא דרבי חמא ברבי חנינא - דאמר רבי חמא ברבי חנינא, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: בשכר שלשה זכו לשלשה, בשכר חמאה וחלב - זכו

---

[138] בראשית רבה פרשה מח ד"ה (ד) יוקח נא
ד) יוקח נא מעט מים אמר לו הקב"ה אתה אמרת יוקח נא מעט מים חייך שאני פורעה לבניך הה"ד אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר וגו' (במדבר כא יז)... אתה אמרת ורחצו חייך שאני פורעה לבניך וארחצך במים (יחזקאל טז ט)...אתה אמרת והשענו תחת העץ חייך שאני פורעה לבניך פרש ענן למסך (תהלים קה לט)... אתה רצתה אחר הבקר חייך שאני פורעה לבניך ויגז שלוים (במדבר יא לא)...תחת והוא עומד עליהם, וי"י הולך לפניהם (שמות יג כא), הרי במדבר, בארץ מנין אלהים ניצב בעדת אל (תהלים פב א), לעתיד מנין עלה הפורץ לפניהם וגו' (מיכה ב יג).

[139] כפי שערוב ה"ערב רב" בעם ישראל ע"י משה, אינו יכול להופיע אלא דרך פעולתו העצמית של משה בלא שיתייעץ עם הקב"ה, עד כדי ייחוס תוספת זו למשה - "רד כי שחת **עמך** אשר העלית מארץ מצרים" (שמות לב, ז').

[140] את הקירבה הזו, ינצל בלעם בעמידתו מול ה' בשליחותו אל בלק, להתריס כלפי ה' כי אין כוחו עומד לו מול המלאך וממילא אין כוחו וכוח המלאך יכולים לעמוד מולו.
"וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל מַלְאַךְ ה' חָטָאתִי כִּי לֹא יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה נִצָּב לִקְרָאתִי בַּדָּרֶךְ וְעַתָּה אִם רַע בְּעֵינֶיךָ אָשׁוּבָה לִי - להתריס נגד המקום היא תשובה זו. אמר לו הוא בעצמו צוני ללכת, ואתה מלאך מבטל את דבריו, למוד הוא בכך, שאומר דבר ומלאך מחזירו, אמר לאברהם (בראשית כ"ב, ב') קח נא את בנך וגו', וע"י מלאך בטל את דברו, אף אני אם רע בעיניך צריך אני לשוב" (במדבר כ"ב, ל"ד ד"ה אם רע בעיניך אשובה לי").

למן, בשכר והוא עמד עליהם - זכו לעמוד הענן, בשכר יקח נא מעט מים - זכו לבארה של מרים" (בבא מציעא פ"ו, ע"ב).

המדרש אף מקצין ומשליך את מעשיו של אברהם עד כדי נגיעת כל מעשה ומעשה לא רק לזמן יציאתם של ישראל ממצרים למדבר, הן אף על היותם במלכותם בארץ ישראל והן לעתיד לבוא.

*"יוקח נא מעט מים אמר לו הקב"ה אתה אמרת יוקח נא מעט מים חייך שאני פורעה לבניך ה"ד אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר וגו' (במדבר כ"א, י"ז), הרי במדבר, **בארץ מנין** ארץ נחלי מים (דברים ח', ז'), **לעתיד מנין** והיה ביום ההוא יצאו מים חיים (זכריה י"ד, ח'), אתה אמרת ורחצו חייך שאני פורעה לבניך וארחצך במים (יחזקאל ט"ז, ט'), הרי במדבר, בארץ מנין רחצו הזכו (ישעיה א', ט"ז), לעתיד מנין אם רחץ י"י את צאת וגו' (שם, ישעיהו ד', ד'), אתה אמרת והשענו תחת העץ חייך שאני פורעה לבניך פרש ענן למסך (תהלים ק"ה, ל"ט), הרי במדבר, בארץ מנין בסוכות תשבו (ויקרא כ"ג, מ"ב), לעתיד מנין וסוכה תהיה לצל וגו' (ישעיה ד', ו'), אתה אמרת ואקחה פת לחם חייך שאני פורעה לבניך הנני ממטיר לכם לחם (שמות ט"ז, ד'), הרי במדבר בארץ מנין ארץ חטה ושערה וגו' (דברים ח', ח'), לעתיד מנין יהי פיסת בר בארץ (תהלים ע"ב, ט"ז), אתה רצתה אחר הבקר חייך שאני פורעה לבניך ויגז שלוים (במדבר י"א, ל"א), הרי במדבר, בארץ מנין ומקנה רב (שם, במדבר ל"ב, א'), לעתיד מנין והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר וגו' (ישעיה ז', כ"א), תחת והוא עומד עליהם, וי"י הולך לפניהם (שמות י"ג, כ"א), הרי במדבר, בארץ מנין אלהים ניצב בעדת אל (תהלים פ"ב, א'), לעתיד מנין עלה הפורץ לפניהם וגו' (מיכה ב', י"ג)" (בראשית רבה פרשה מח ד"ה ד) יוקח נא).*

עד כמה שנחשיב את מעשה הכנסת האורחים של אברהם, ברור הוא שהמשך הנהגת ה' את ישראל לא אמור להיקבע על פי מעשי הכנסת האורחים של אברהם. שוב אנו נצרכים להבין כי מעשיו של אברהם אל מול השכינה המתגלית אליו מעצבת את גילוי אין סוף החיים עד לפרטי פרטים. על כן, מגיעה השפעתם עד לעתיד לבוא. על כן, אנו נצרכים להבין אף ביחס לבקשתו מן ה"אנשים" – "יֻקַּח נָא מְעַט מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם", לאיזה מאפיין של הנהגת חיים מנתב אברהם את השכינה.

אם נדמה בקשה זו למעשה ההלכתי המוכר לנו, מתדמה בקשה זו למעשה הנטילה לפני אכילת הפת. אלא שאם מעשה הנטילה ההלכתי הוא נטילת ידיים, הרי פה מנטב אברהם את האורחים לנטילת רגליים. מעשה נטילת רגליים כדין הלכתי, מצינו אך ורק בבית המקדש, ביחד עם קידוש הידיים:

*"וְעָשִׂיתָ כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְכַנּוֹ נְחֹשֶׁת לְרָחְצָה וְנָתַתָּ אֹתוֹ בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנָתַתָּ שָׁמָּה מָיִם. וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מִמֶּנּוּ **אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם**... - **בבת אחת היה מקדש ידיו ורגליו**, וכך שנינו בזבחים (י"ט, ב') **כיצד קדוש ידים ורגלים, מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית, וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית, ומקדש**" (שמות ל', יח-כ' ורש"י ד"ה את ידיהם ואת רגליהם).*

רחיצת הרגלים בלבד, מלמדת על ניקוז עיקר הוויית החיים וממילא גם את פעולת הקודש של הנטילה, דווקא דרך פעולת הרגליים. אברהם בבקשתו את האנשים "ורחצו רגליכם", "מעצב" אם כן, את הגילוי האלוהי, כאנשים שעיקר הוויית החיים שבהם מופיעה דרך רגליהם.

רש"י אף הוא אינו מתעלם מעניין רחיצת הרגלים ומבאר באופן קיצוני עוד יותר.

שכינה באבק הרגליים

"ורחצו רגליכם - כסבור שהם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודת כוכבים לביתו..." (רש"י יח, ד').

האם נוכל להסיק מכך כי רש"י רואה במהלכו של אברהם עם האנשים כמהלך מקרי עם אורחים נוכרים. דבריו הקודמים של רש"י מלמדים כי הדבר לא יתכן.

"יקח נא - על ידי שליח, והקב"ה שלם לבניו על ידי שליח שנאמר (במדבר כ', י"א) וירם משה את ידו ויך את הסלע" (רש"י בראשית י"ח, ד' ד"ה יקח מים).

כפי שהסקנו מדברי הגמרא והמדרש, כך ביחס לדברי רש"י בעניין. שום מעשה חסד יהיה הגדול ביותר לא אמור לעצב את הנהגת ה' כלפי ישראל באופן כה מפורט, אלא אם כן המעשה נעשה כלפי השכינה עצמה!

האם יתכן שבהתייחסותו של אברהם לשכינה הוא מנתב אותה להיות כ"ערביים המשתחוים לאבק רגליהם"?

הגמרא בהתייחסותה לעניין מעלה תמיהה זו בפיהם של המלאכים.

*"יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם, אמר רבי ינאי ברבי ישמעאל, אמרו לו: **וכי בערביים חשדתנו שהם משתחוים לאבק רגליהם? כבר יצא ממנו ישמעאל** - ממך יצא הרגיל לעשות כן" (בבא מציעא פ"ו ע"ב ורש"י שם).*

מהתבוננות שטחית נראה כי המלאכים מתלוננים על כי אברהם חושד בהם כי הם עובדי עבודה זרה. אולם, מהוספתם – "כבר יצא ממנו ישמעאל", אנו למדים כי "תלונתם" ה"אמיתית" היא על מגמתו הכללית של אברהם כלפי השכינה. מאמירתם כי מאברהם הרואה אותם כערביים המשתחווים לאבק רגליהם יצא כבר ישמעאל, מוכח כי הם מתייחסים לאופן עיצוב אברהם את המציאות המופיעה אליו שכבר השפיעה על כוח הולדתו להופיע את ישמעאל. מלשון תלונה זו של המלאכים, אין לנו אלא להסיק, כי אכן אברהם בהתבוננותו בשכינה, מעצב אותה לממד הקיום הערבי – ממד המתייחס בשיאו לאבק הרגליים.

איזה ממד מציאות הוא זה של "אבק הרגליים" אליו "גורר" אברהם את השכינה?

התבוננות במשנה בפרקי אבות בציווי חז"ל להידבק באבק רגליהם של חכמים, שופך אור בפרשה.

"...יוסי בן יועזר אומר יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם" (משנה אבות פרק א' משנה ד').

מהו ההבדל בין שתיית דבריהם של חכמים לבין התאבקות באפר רגליהם?. הרמב"ם מביא דוגמאות בעניין בהלכות דעות.

*"מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק, וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים **ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם ולהתחבר להן בכל מיני חבור שנאמר ולדבקה בו**, וכן צוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם" (רמב"ם הלכות דעות פרק ו' הלכה ב').*

בולט ביותר הוא שאם מעשה שתיית דבריהם של חכמים מתייחס בעיקר לדברי תורתם, הרי ההתדבקות בעפר רגליהם מתייחס לכל מעשיהם גם הרגילים והיומיומיים - לעשות פרקמטיא לתלמיד חכם ולהתחבר להן בכל מיני חיבור".

אברהם אם כן, בפנייתו כלפי השכינה מצד הרגליים ("ורחצו רגליכם") אל אבק הרגליים, מנתב את הוויית החיים האלוהית המופיעה אליו בעקבות מעשה המילה, לכיוון ממד החיים הפשוט והבלתי מכוון ביותר הנוצר תוך כדי רגילות החיים[141]. למישור הזה הוא מכוון את שכינת החיים ללא סוף. מדברי רש"י ומדברי הגמרא בבבא מציעא למדנו כי זהו מישור החיים המאפיין את ישמעאל. מישור חיים שאין בו כל תודעה הכרתית מורכבת בהופעת הוויית החיים האלוהית - היא רמת ה"פרא" של עולם האין סוף.

מגמה זו מחברת אותנו לתחילת מהלכו של אברהם, היושב פתח האוהל לקבל את פני השכינה. על פי הבנתנו את מהלכו של אברהם המעצב את הופעת אין סוף החיים המגיעים אליו כ"ערביים המשתחווים לאבק רגליהם", מובן שאף ישיבתו בפתח אוהלו היא חלק מאותה המגמה. אברהם ה"מאלץ" את השכינה להופיע לו כ"עוברי דרך" ולא בתוך אוהלו כפי שבארנו לעיל, מכוון בכך את את הופעתה אל אפיק ה"הֲרָגֵלים" שבדריסת הרגליים. תפיסת ה"דרך", כנקודת המוצא המהותית

---

[141] הפנייה בכיוון זה, אם כי בתוך מרחב "ישראל" של אין סוף החיים מצינו בפרשת עקב – "וְהָיָה עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן אֵת הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם... - אם המצות הקלות **שאדם דש בעקביו** תשמעון" (דברים ז', י"ב ורש"י ד"ה והיה עקב תשמעון).

של אברהם בגילוי השכינה זה, מחייב אותנו לבחון את המשמעות שגילוי אין סוף החיים באפיק ה"דרך", כנגד גילויה בתוך ה"אוהל" ואת ההשלכות המתפרטות מתוך כך.

הופעת שכינה על ה"דרך"

כפי שהזכרנו בפרשת גילוי נוח בתוך אוהלו, ה"אוהל" הוא המקום המיוחד להופעת השכינה לאבות, עד שלא הוקמו המשכן והמקדש:

"...עד שלא נבנה אהל מועד היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים" (רש"י שבת נ"ה, ע"ב).

משמעות הדבר היא, שהאבות הצליחו להופיע את הוויות החיים האלוהיות, בהוויותיהם האישיות בלא שיהיה פירוד בין ההוויות. מסיבה זו כאמור, מגמות התורה מופיעות בערוץ "בראשית" דרך סיפורי חייהם של האבות כהווייתם, ואין התורה נצרכת להופיע את מגמתה דרך המצוות. הטיית אברהם את ההוויה האלוהית להופיע מחוץ לאוהל כעוברי דרך, מנתב את הגילוי האלוהי לאפיק שונה. את האפיק הזה פגשנו כבר בעניינו של ישמעאל:

*"וַיִּמְצָאָהּ מַלְאַךְ ה' עַל עֵין הַמַּיִם בַּמִּדְבָּר עַל הָעַיִן **בְּדֶרֶךְ שׁוּר**...וַתִּקְרָא שֵׁם ה' הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ אַתָּה אֵל רֳאִי כִּי אָמְרָה הֲגַם הֲלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי. עַל כֵּן קָרָא לַבְּאֵר בְּאֵר לַחַי רֹאִי הִנֵּה **בֵּין קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד**" (בראשית ט"ז, ז – י"ד).*

כפי שכבר בארנו, הגילוי האלוהי מגיע להגר מחוץ לאהלה של שרה, תוך פריקת עולה של שרה ("מפני שרי גברתי אנכי ברחת"), "**בְּדֶרֶךְ שׁוּר**" "**בֵּין קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד**". ההבדל המהותי הראשון העולה מתוך כך בין גילוי שכינה המתנקז ל"ביתי" לבין זה המופיע ב"דרך" הוא בכך שהבית מגדיר מצב חוקי בהיררכיה ובסדר מוגדרים. לעומת זאת ה"דרך", הוא מצב הרחוק יותר מן החוקיות והסדר בהיות הדרך בין מקום אחד למשנהו.

התבוננות בגדרי תפילת הדרך מראה כי הדרך מוגדרת "סכנה" מעצם היותה "דרך". כך לומדת הגמרא שהחיוב לתפילת הדרך נקבע על פי אורך הדרך - פרסה (ארבעה קילומטר בקירוב), ולא מתוך בדיקת הסכנה האופרטיבית שבכל מקום.

*"...ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא: כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך. מאי תפלת הדרך? יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום, ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך, ותשלח ברכה במעשי ידי, ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ברוך אתה ה' שומע תפלה... אימת מצליך? - אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: משעה שמהלך בדרך. עד כמה? - אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: עד פרסה - אבל לא לאחר שהלך פרסה, ובהלכות גדולות מפרש: **עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל - עד פרסה, אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה**, אבל דרך פחות מפרסה - אין צריך להתפלל תפלה זו (ברכות כ"ט ע"ב – ל' ע"א ורש"י שם).*

יותר מכך, הגדרת ה"דרך" לעניין חיוב בתפילה אינו תלוי בזמן, אלא אך ורק באורך הדרך. כך פוסק המשנה ברורה בעניין.

*"...אין לאומרה, אלא אם כן יש לו לילך פרסה - שפחות מפרסה בקרוב לעיר אינו מקום סכנה מן הסתם אם לא שמוחזק לן באותו מקום שהוא מקום סכנה אז יש לברך תה"ד בכל גווני. ואין חילוק בין הולך בספינה להולך ביבשה [א"ר] **ולפ"ז גם הנוסע על מסילת הברזל יש לו לברך תה"ד אפילו אם נוסע רק פרסה**" (משנה ברורה על שו"ע אורח חיים סימן קי סעיף ז' ס"ק ל).*

כך יוצא שאף נסיעה האורכת דקות ספורות, מחייבת תפילת הדרך. ברור מכאן, כי ה"דרך" מעצם מהותה מהווה הבחינת "סכנה" המחייבת תפילה[142].

חז"ל במדרש מתייחסים לשחיקת הדרך את הווייתו המובנית של האדם ויכולת התפתחותו.

"רבי יהודה בשם רבי אלעזר אומר שלשה דברים הדרך עושה מבלה את הכסות, ושוחקת את הגוף, וממעטת את היציאה" (ילקוט שמעוני תהילים רמז תרצ).

---

[142] אמנם, המשנה ברורה לעיל מחייב בתפילת הדרך במקום המוחזק כמקום סכנה בלא להתחשב באורך הדרך.

ובבראשית רבה

"...אמר רבי חייא לפי שהדרך מגרמת לשלשה דברים, ממעטת פריה ורביה, וממעטת את היציאה וממעטת את השם..." (בראשית רבה פרשה לט ד"ה יא ואעשך לגוי).

מאופן נגישותו של אברהם אל המלאכים כעוברי דרכים, הפונה אליהם לרחוץ רגליהם, למדנו כי כלי המפגש עם הדרך הוא ה"רגליים". בעוד בתוך האוהל, מופיעה הוויית החיים בעיקרה בסדר ובפעולות המחשבה והידיים, הרי ב"דרך" הכוח העיקרי המוביל את האדם הינו הרגליים. כפי שבארנו, במישור זה שולטת הוויית הרגילות של החיים. כך מגדיר רש"י את מקום דריכת העקב.

"וְהָיָה עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן אֵת הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה - אם המצות הקלות שאדם דש בעקביו תשמעון" (דברים ז', י"ב ורש"י ד"ה והיה עקב תשמעון).

הטיית שכינת החיים לממד ה"דרך" של החיים, מעלתה היא בכך שהיא מתראה במרחב העיקרי המירבי של הוויית האדם שרוב חייו נמצאים בשלבי ה"דרך" – רגילות החיים וצעידתו ממטרה אל מטרה, כשנגיעתו בעצם המטרה הינה במיעוט חייו ופעולותיו. התגלות השכינה במצבי הדרך, אינה כאמור בנויה כלל על ההגדרה השכלית וממילה היא ניזונה בהכוונת פעולותיה מהווייית החיים הרגילה הבסיסית ביותר, תוך אחיזה מכוח הרגל החיים במציאות אליה היא קשורה כפי אחיזת אבק הדרך ברגליים. הופעת אברהם את הקב"ה כאנשים, ערבים, עוברי דרכים, שאבק ברגליהם, מובילה את האלוהות לדיוטת המציאות הנמוכה ביותר האפשרית המיוחסת למהות הקרקע ומאפשרת ממילא את החלת החיים האלוהיים באופן המקסימאלי ביותר. הרחבה זו מהווה את תמצית רצונו וחלומו של אברהם.

את המהלך הזה של החלת האלוהות באופן המקסימאלי בארץ, משלים אברהם דרך האכלתם של ה"אנשים".

אכילת המלאכים - הובלת המלאכיות לדיוטת המוחש

"וְאֶקְחָה פַת לֶחֶם וְסַעֲדוּ לִבְּכֶם אַחַר תַּעֲבֹרוּ...וַיִּקַּח חֶמְאָה וְחָלָב וּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לִפְנֵיהֶם וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכֵלוּ" (בראשית י"ח, ה' – ח').

על בסיס הבנתנו כי כבר בתחילה מזהה אברהם כי גילוי שכינה מופיע אליו, וכי הוא הגורם לעיצוב אין סוף החיים המופיעים אליו - כ"אנשים", הרי העמידה על ה"אנשים" שיאכלו מעמיקה עוד יותר את רמת חלות אין סוף החיים למציאות עד כדי הופעת החיים שמן השמים במאפייני התנהלות גמורים כפי שהם בארץ.

אמנם רש"י במקום ממעט מן המגמה הבלתי ניתנת לתפיסה כי השמים מגיעים להתנהלות גמורה כפי גדרי הארץ ומבאר כי המלאכים רק נראו כמו שאכלו[143].

"נראו כמו שאכלו, מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג" (רש"י בראשית י"ח, ח' ד"ה ויאכלו).

הגמרא אף היא מתחילה את מהלכה באופן המייחס אכילה ממשית למלאכים, אולם, נסוגה מכך.

*"אמר רבי תנחום בר חנילאי לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום - ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדו למטה - ואכלו לחם. **ואכלו סלקא דעתך? אלא אימא: נראו כמי שאכלו ושתו**" (בבא מציעא פ"ו, ע"ב).*

אולם תו"ס במקום, מביא מסדר אליהו רבה כי אכן המדובר במעשה ממש של אכילה ושתייה, מפני כבודו של אברהם.

*"נראין כאוכלין ושותין - ובסדר אליהו רבה קתני לא כאותו שאומר נראין כאוכלין ושותין **אלא אוכלין ושותין ממש מפני כבודו של אברהם** ופליגא אדהכא" (תוספות מסכת בבא מציעא פ"ו, ע"ב).*

---

[143] עיין רש"י על "וסעדו לבכם" הממתן עוד יותר את רמת כניסת המלאכיות לממד החוש, בבארו את וסעדו לבכם, ביחס לתורה: "וסעדו לבכם - "בתורה בנביאים ובכתובים", וכן בבארו: "לבכם - לבבכם אין כתיב כאן אלא לבכם. מגיד שאין יצה"ר שולט במלאכים".

כך לשון האליהו רבה עצמו.

"כל האומר לא אכלו מלאכי שרת אצל אברהם אבינו לא אמר כלום, אלא בצדקתו של אותו צדיק ובשכר טורח שטרח פתח להם הקב"ה את פיהם ואכלו שנאמר והוא עומד עליהם וגו' (שם שם בראשית י"ח, ח')" (אליהו רבה פרשה יג ד"ה כל האומר לא).

גם פה, שולטת במפגשו של אברהם עם השכינה, הפניה מן האפיק האלוהי הנבדל, לזה המשותף עם דרכי התנהלות החיים על הארץ. גם פה ברור ה"רווח" אותו מעוניין אברהם לקבל ממרחב גילוי אין סוף חיים זה.

אכן, אל מהלכו זה של אברהם, הסוגר את מהלך הורדת האלוהות בשלמותה להופיע כקיימות של אנשים, ערביים, ברמת מפגש של "אבק הדרך" - במעשה האכילה, מצורף ישמעאל באופן טבעי.

*"וְאֶל הַבָּקָר רָץ אַבְרָהָם וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר רַךְ וָטוֹב **וַיִּתֵּן אֶל הַנַּעַר וַיְמַהֵר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ** - זה ישמעאל לחנכו במצות" (בראשית י"ח, ז' ורש"י שם).*

אולם לא כך הדבר אצל שרה, ולא כך הדבר מצד האלוהות הניגלית לאברהם.

ההפניה האלוהית מן ה"דרך" לאהל שרה.

דקדוק בכתובים מלמד על עיכובה של שרה את המהלך אות מתווה אברהם.

אף שאברהם מורה לשרה – "מַהֲרִי שְׁלֹשׁ סְאִים קֶמַח סֹלֶת לוּשִׁי וַעֲשִׂי עֻגוֹת (בראשית י"ח, ו'), הרי בתיאור האכלת המלאכים נעדרות העוגות מן ה"תפריט".

"וַיִּקַּח חֶמְאָה וְחָלָב וּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לִפְנֵיהֶם וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכֵלוּ" (בראשית י"ח, ח').

אמנם רש"י במקום ממתן את היעדרות שרה מן ההכנה מן הטעם "שפרסה נידה"[144], אולם מפשט הפסוקים משמע שבשלב זה לא חוזר עוד לשרה אורח כנשים.

כך עולה מפשט הכתובים המבארים בעת ברכתה של שרה בבן, לאחר שכבר הוגש האוכל למלאכים כי חדל להיות אורח כנשים.

"וַיֹּאמֶר שׁוֹב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וְהִנֵּה בֵן לְשָׂרָה אִשְׁתֶּךָ...וְאַבְרָהָם וְשָׂרָה זְקֵנִים בָּאִים בַּיָּמִים חָדַל לִהְיוֹת לְשָׂרָה אֹרַח כַּנָּשִׁים" (בראשית י"ח, י' – י"א).

לו אכן הייתה שרה פורסת נידה לפני דיבור המלאך, לא יתכן היה שהייתה מגיבה כפי שהגיבה.

"וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרֵי בְלֹתִי הָיְתָה לִּי עֶדְנָה וַאדֹנִי זָקֵן" (בראשית י"ח, י"ב).

מכאן אנו נצרכים להבין כי שרה אינה מצטרפת באופן מכוון למעשיו של אברהם עם ה"אנשים", מתוך התנגדותה למהלך. חיזוק להבנה זו אנו מוצאים מדרך גלגולם של המלאכים את השיחה עם אברהם לעברה של שרה.

"וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שָׂרָה אִשְׁתֶּךָ וַיֹּאמֶר הִנֵּה בָאֹהֶל" (בראשית י"ח, ט').

מדוע נצרכים המלאכים לשאול על מיקומה של שרה? על כך משיב רש"י תשובה תמוהה עוד יותר.

"יודעין היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה אלא להודיע שצנועה הייתה כדי לחבבה על בעלה..." (רש"י יח, ט' ד"ה ויאמרו אליו).

---

[144] "ויקח חמאה וגו' - ולחם לא הביא לפי שפירסה שרה נדה שחזר לה אורח כנשים אותו היום ונטמאה העיסה" (רש"י בראשית י"ח, ח' ד"ה ויקח חמא וגו'). בכך מצמצם למעשה רש"י את רמת ההפרש שבין מגמתו של אברהם למגמתה של שרה.

וכי מדוע נצרכים המלאכים לבצע אקט של חיבוב שרה על בעלה? האם יתכן שתוך כדי המהלך האלוהי, מביא לנו הכתוב עניני נימוסים והליכות?
הכנסה של מהלך זה לפרשת התגלותם של המלאכים מחייבת אותנו להבין שאכן היה חסרון בחיבוב שרה ע"י אברהם, שעל כן נצרך היה מעשה מצידם, ע"מ לחבבה עליו. עיצובו כאמור של אברהם את ה"אנשים" כפי מגמת ישמעאל[145] אכן מורה על דחיקת מגמתה של שרה ממרכז הופעת אין סוף החיים על ידי אברהם. את המגמה הזו מנסה לעצור שרה באי השתתפותה בהאכלת המלאכים. את המגמה הזו עוצרים ה"אנשים" המפנים את תשומת הלב של אברהם אל תוך האוהל - כלפי הופעת השכינה המסודרת החוקית שעתידה לצאת משרה.

בהובלת מגמה זו, נהפכים ה"אנשים" להופיע שוב כ"יחידו של עולם":

"וַיֹּאמֶר שׁוֹב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וְהִנֵּה בֵן לְשָׂרָה אִשְׁתֶּךָ" (בראשית י"ח, י').

כאן כבר אין הפניה ברבים בתצורת הגילוי כ"אנשים", אלא כפי הגילוי האלוהי הראשוני - "וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא".

את המגמה הזו, המופיעה בדרך הגילוי הנבדל של י.ק.ו.ק, בממד ה"אוהל", אין ישמעאל מוביל, אלא יצחק, שעל הולדתו מתבשר אברהם.

על ההבדל המהותי שבין הופעת השכינה כ"אנשים עוברי דרך" לבין התגלותה דרך אוהלה של שרה אנו למדים כבר עתה עוד לפני הולדתו של יצחק, במהלך המקדים להשמדת סדום.

פטליסטיות ישמעאלית, מול בחירה ישראלית

במהלך התרקמות הפיכת סדום, אנו מוצאים שתי מגמות הפוכות. מצד אחד, בהליכתם של האנשים לשליחותם לא רק שאין אברהם מתערב, אלא הוא אף מלווה אותם לשליחותם:

"וַיָּקֻמוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיַּשְׁקִפוּ עַל פְּנֵי סְדֹם וְאַבְרָהָם הֹלֵךְ עִמָּם לְשַׁלְּחָם" (בראשית י"ח, ט"ז).

מגמה זו בדרך התנהלות ה"אנשים" ממשיכה גם לאחר מכן. למרות דו השיח שבין הקב"ה ואברהם בעניינם של סדום ועמורה, מתוארת הגעת המלאכים לסדום[146], כאילו לא היה כל ניסיון של אברהם להצילם:

"וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֹמָה בָּעֶרֶב..." (בראשית י"ט, א').

את ניסיון שינוי גזרת השמדת סדום ועמורה, אנו מוצאים דווקא בגילוי ה' לאברהם כיחידו של עולם.

"וה' אָמָר הַמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה" (בראשית י"ח, י"ז).

לשון זו המגיעה מיד לאחר אמירת הכתוב "וַיָּקֻמוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיַּשְׁקִפוּ עַל פְּנֵי סְדֹם", מדגישה את השוני המהותי שבין שתי דרכי ההופעה. בעוד שבאופן הגילוי האלוהי כ"אנשים", מכוסה המהלך האלוהי מאברהם ומהשפעתו, הרי דווקא בדרך הגילוי הנבדל, גדֻלה מעורבותו של אברהם בדרכי ההשגחה עד כדי יכולתו להשפיע אליה ולשנותה.
הבדל זה מתמצת את השוני המהותי בין דרך הגילוי האלוהי כ"אנשים עוברי דרך", לבין הגילוי האלוהי המופיע באופן נבדל ע"י הקב"ה עצמו. דרך הגילוי האלוהי כ"אנשים עוברי דרך", אמנם מורידה את הוויית החיים האין סופית לדיוטה התחתונה של מציאות ה"אדם הפועל", עד למגמות ההובלה המוחשיות בממדי החיים הרגילותיים ביותר של האדם. אולם לנומך זה יש מחיר - איבוד ההכרה המורכבת ויכולת ההכרעה הבחירית המתלווה לה. נומך זה אותו זיהינו

---

[145] כפי שלמדנו מדברי המלאכים אל אברהם "יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם, אמר רבי ינאי ברבי ישמעאל, אמרו לו: וכי בערביים חשדתנו שהם משתחוים לאבק רגליהם? כבר יצא ממנו ישמעאל - ממך יצא הרגיל לעשות כן" (בבא מציעא פ"ו ע"ב ורש"י שם).

[146] בתחילת פרק יט.

ב"אבק הרגליים", הוא רמת החיים הפועלת הפראית שבאדם[147]. רמת חיים שכזו אינה הכרתית, ועל כן אינה יכולה לשנות את תוואי הזרימה המיועד לה. מסיבה זו, הנגזר על סדום אינו יכול להשתנות בדרך גילוי זו ואברהם מלווה את ה"אנשים" לשליחותם בלא שיכיר בעומד להתרחש ובלא שיוכל לעשות מהומה.
אכן, את הפטליסטיות שבהופעת החיים, אנו מוצאים בצורה חזקה ביותר אצל מאמיני האסלאם, מגמה היונקת את כוחה מרמת החיבור הזו להוויית הקרקע, ברובד הנמוך של הוויית ה"דרך". אולם כפי שכבר ביארנו, חיבור נמוך זה, מביא מאידך ליכולת החלת הוויית החיים האלוהית בצורה רחבה ביותר המגיעה לממדי השפעה עצומים, מתוך התייחסותה למכנה החיים המשותף הנמוך ביותר של האדם הפועל.
לעומת מרחב השפעתה של שכינת ה' הישמעאלית, מנתבת ההשגחה האלוהית את עוצמת החיים האין סופית שמן השמים בישראל לתוך ה"אוהל". הגילוי האלוהי ברמת מציאות זו היא נבדלת. דרך ההתחברות אליה אף היא נבדלת, ותופיע בהמשכה בדרך חוקית ומשפטית, המתממשת בחוקי התורה הרבים והמורכבים הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה, שאינם קיימים בחוקי האסלאם. במקביל היא תופיע דרך עבודת המקדש הנזקקת לכלים ופעולות מדויקות ומיוחדות שאינן נצרכות ואינן קימות בגדרי העולם הזה.
מתוך החלת עם ישראל הוויית חיים אלוהית נבדלת, גם רמות הקיום האלוהיות האמורות להופיע לנוע מן הקרקע, מופיעות במורכבות מיוחדת, באפיון **אישיותי, כ"אדם**", ולא כ"אבק הרגליים". החיבור לארץ יהיה על פי אפיונים אישיותיים הנגזרים מאישיותם של השבטים. דרך חיבור זו, מקשה ביותר את היכולת לממש ולהוציא פרי מהוויות החומר האלוהיות ובראשן קרקע הארץ, מתוך הנצרכות למאמץ כביר להופיע מימוש ופירות אלו מתוך הכרת אפיון "אישיותן" של הקרקעות השונות, כפי שייכותן השבטית. מכאן גם הקושי שלנו התמודד מול חוזק תפיסת הערבים את קרקע הארץ הדבקים בה בעוצמת אין סוף בהוויות החיבור הרגילות והאנושיות ביותר. אולם מאופן יציאתם של המלאכים אל שליחותם בסדום אנו למדים כי דווקא דרך החיבור המורכבת והנבדלת, היא המאפשרת לאדם להיות שייך הכרתית להתוויית הדרך האלוהית, שייכות המביאה את אברהם למעורבותו בקביעת עתידם של אנשי סדום ועמורה. הטיית האנשים עוברי הדרך את מרכז כובד הוויית החיים האלוהית, מן ה"דרך" שם ממקם אותם אברהם, כלפי אוהלה של שרה, מציבה באופן ברור את כוח הקיום האלוהי הנמוך שבמציאות הקרקע כ"אבק הרגליים", כמציאות נילווית לכוח הקיום האלוהי הנבדל שבתוך ה"אוהל".

נשאלת אם כן השאלה, אם אכן, מטה השכינה את מרכז כובד הופעת חיי האין סוף דרך האוהל, מדוע מתקיימת בסופו של דבר שליחות המלאכים להפיכת סדום? מדוע מעורבות אברהם אל מול הוויית האין סוף המייחדת את ישראל כייחידו של עולם וכגילוי בתוך האוהל, אינה מועילה להצלת סדום.

שאלה זו מקדמת אותנו להבנת סניף התפתחות נוסף הנוצר ממהלכו של אברהם – בסדום. בכדי להבין את מגמת אין סוף החיים המופיעה בסדום, נתבונן על מהלכם של המלאכים שם.

חטא מלאכי אברהם - החזרה לעוצמת "בני האלוהים"

לקראת הפיכת המלאכים את סדום, מזרזים המלאכים את לוט כי ימלט על נפשו.

"מַהֵר הִמָּלֵט שָׁמָּה כִּי לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה" (בראשית י"ט, כ"ב).

לכאורה, תוספת הדברים – "לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה", תמוהה, וכי מתוך אילוץ לא נעשה דבר עד הגעתו של לוט לצוער? לכאורה נובע העיכוב מתוך הרצון להציל את לוט. אם כן מדוע נוקט הכתוב בלשון אילוץ?

על כך עונה רש"י תשובה מדהימה.

---

[147] **היחס שבין ישמעאל ועשו**: כפי שנראה בעניינו של עשו, רמת החיים ה"חייתית" היא זו המופיעה בעשו הנולד "עשוי" (בשערו ובשניו), כדוגמת החיה. מאפיינו העיקרי יהיה בהיותו "בטל וצודה" (מלשון "מצודד"), הוא ביטוי לרמת החיים ה"זורמת" שבחיה ולא זו ה"פועלת" המאפיינת את האדם כאדם. ממד החיים הפראי שבישמעאל מהווה את הדיוטא התחתונה של מציאות ה"אדם הפועל". הכוח ה"פועל" הקיים בממד חיים זה, מוצא את ביטויו ואת מרחב פעולתו בממד ה"דרך" וב"אבק הרגליים", מקומות בהם אין יכולת לעם ישראל להוציא מהויות עומק. לעומת ישמעאל, בישראל החווים את ממד ה"אוהל" של החיים, מתייחסים ל"אישיות" הקרקע ל 12 מימדיה (המקבילות לאישיות 12 השבטים), וביחס למגמות אישיותיות אלו מופיע בהם כוח הפעולה, הכיוון והמטרה המאפיינים את האדם האלוהי הפועל.

"זה עונשן של מלאכים על שאמרו כי משחיתים אנחנו ותלו הדבר בעצמן לפיכך לא זזו משם עד שהוזקקו לומר שאין הדבר ברשותן" (בראשית י"ט, כב ד"ה כי לא אוכל לעשות).

ברור שתלית המלאכים בעצמם, נוגד לגמרי את מאפייני העולם המלאכי שכולו שרת של האלוהי ואין בו כל נגיעה עצמית.

כך אומר המלאך ליעקב כי אפילו שם קבוע אין למלאכים, כי שמם נקבע על פי שליחותם.

"וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָּא שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה תִּשְׁאַל לִשְׁמִי...- **אין לנו שם קבוע, משתנין שמותינו, הכל לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים**" (בראשית ל"ב, ל' ורש"י שם).

כך מעיד גם משה על המלאכים בבארו מדוע אין התורה שייכת למלאכים, כי נעדרים הם מיצר הרע.

"...מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, **קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם**? מיד הודו לו..." (שבת פ"ח, ע"ב – פ"ט ע"א).

נגיעה אישית, מרי ועונש למלאכים מצינו רק בזמן אחד - במציאות הקדומה של בראשית - בירידת המלאכים לעולם בני האדם.

"וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ...הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" (בראשית ו', ב' – ד').

מי הם בני האלוהים?

"הם השרים ההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם" (רש"י) .

כפי שבארנו בתחילת מהלכנו, בזמן בראשית משתווה עוצמת הבריאה האנושית לעוצמת החיים המופיעה במעשה הבריאה המלאכי. על כן מצומצם מאוד המרווח שבין השמים והארץ, והמלאכיות שמן השמים יורדת ומזדווגת עם מציאות הבשר שעל הארץ. מתברר כי מהלכו של אברהם סופח אליו תוצאות דומות. ירידת ברית ה' שמן השמים להופיע בבשר, מביאה שוב ליכולת הבשר והחומר הארציים להחיל את אין סוף החיים, עד לרמה בה יכולים בני האלוהים – המלאכים להזדווג עם החומר – במעשה אכילה ממשי. אולם כאז, גם עתה, המחיר להעצמה העצומה הזו של המציאות הנבראת הוא עצום. אף ביחס לממד המלאכי מתגלים אפיונים ארציים של רצון עצמי המתבטאים בהצגת המלאכים ללוט של ציווי הבורא בלשון התלויה בהם - "כִּי מַשְׁחִתִים **אֲנַחְנוּ** אֶת הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי גָדְלָה צַעֲקָתָם אֶת פְּנֵי ה'..." (בראשית י"ט, י"ג). שוב בדומה לזמן בראשית, ירידת עוצמת החיים האלוהית שמן השמים לחול בארץ באופן המוחלט עד כדי יכולת המלאכיות לאכול מן הארץ, מביאה שוב לאלהותו המוחלטת של העולם הנברא (אמנם לא מכוח אין סוף החיים שמן הארץ כפי שבזמן בראשית, אלא מכוח החיים האין סופיים שמן השמים) ולדחיקתו לחלוטין של יחס המרות לבורא.
מתוך כך מגיע שוב הצורך לצמצם את מרחב החיים של העולם הנברא[148] – הפיכתה של סדום.

על פי מהלכנו זה אותו נפרט בהמשך, הפיכתה של סדום ובנותיה, הינה תוצאה ישירה ממהלכו של אברהם המעצב את אין סוף החיים המופיע מולו להופיע כ"אנשים" ומוריד את השכינה לדיוטת הארץ ומעצים בה את מרחב אין סופיותה עד כדי יכולת המלאכות לאכול מחומרי הארץ.

סדום – היכולת לינוק את לשד החיים.

---

[148] כך בדור המבול: "וַיֹּאמֶר ה' לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה...וַיַּרְא ה' כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ רַק רַע כָּל הַיּוֹם. וַיִּנָּחֶם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל לִבּוֹ. וַיֹּאמֶר ה' אֶמְחֶה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמָיִם כִּי נִחַמְתִּי כִּי עֲשִׂיתִם" (בראשית ו', ג' – ז')

בחזרתם של אברהם ולוט ממצרים, נפרדים דרכיהם ולוט בוחר לו את ערי הכיכר וסדום בתוכם, למושב.

*"וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה לִפְנֵי שַׁחֵת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה **כְּגַן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם** בֹּאֲכָה צֹעַר. וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֵת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן וַיִּסַּע לוֹט מִקֶּדֶם וַיִּפָּרְדוּ אִישׁ מֵעַל אָחִיו. אַבְרָם יָשַׁב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְלוֹט יָשַׁב בְּעָרֵי הַכִּכָּר וַיֶּאֱהַל עַד סְדֹם" (בראשית י"ג, י' – י"ב).*

איזה מקום הוא זה שהגדרתו היא "כְּגַן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם"? מצד אחד משווה הכתוב את כל אזור סדום לגן ה' שהוא הכינוי לגן העדן. אולם הוא אינו מסתפק בזאת ומוסיף גם "**כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**". אמנם ניתן היה להבין כי השוואת כיכר הירדן היא לארץ מצרים, שאותה מכנה הכתוב "גן ה'", מצד הקבלה הקיימת בין ארץ מצרים לגן העדן.

כך ניתן להבין מן המדרש המשווה ביניהם מצד שהן בגן העדן והן בארץ מצרים עולה הכוח המפרה מן הארץ. ה"אד" בגן העדן והנילוס בארץ מצרים שעולים ומשקים את הארץ.

"...כגן ה' כארץ מצרים. ולא אמר כארץ בבל, או אשור, מפני כי גן עדן ומצרים אחד הם, ולא יבוא עליהם לא טל ולא מטר, אלא מן הנהר יעלה וישקה אותם וישוב, לכך נאמר כגן ה' כארץ מצרים" (מדרש אגדה בראשית פרק יג ד"ה י ויאשא לוט).

באופן זה מבאר הרמב"ן שאף בכיכר הירדן, היה הירדן עולה ומשקה את הארץ.

"כגן ה' כארץ מצרים - יאמר כי ארץ הככר כולה משקים אותה ברגל מן הירדן, כדרך הנעשה בגן ה' שנאמר בו (לעיל ב', י') ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, וכדרך שהיא בארץ מצרים שנאמר בה (דברים י"א, י') והשקית ברגלך כגן הירק" (רמב"ן בראשית י"ג, י').

השוואה חריפה יותר בין גן העדן לבין מצרים הבאנו לעיל מחז"ל במדרש בדברי יוסף אל האחים השוקלים בדעתם להחריב את מצרים לאחר דרישת יוסף מהם כי ישאירו את בנימין עימו.

*"ד"א ויגש אליו יהודה נכנסו לתוכחות אמר יהודה לנפתלי קפוץ וראה כמה שווקים יש במצרים קפץ וראה אמר י"ב שווקים אמר כל אחד ואחד יחריב שלו ואני אחריב שלשה, א"ל יוסף **מצרים לא כשכם אם תחריב מצרים תחריב את כל העולם דכתיב כגן ה' כארץ מצרים**" (ילקוט שמעוני תורה פרשת ויגש רמז קנ).*

בהשוואה זו מבאר יוסף כי מרכזיות ארץ מצרים ליקום כולו היא כמרכזיות גן העדן לעולם בראשית.

אכן בהתייחסותנו לעוצמת ארץ מצרים כבר בארנו כי ארץ מצרים ממשיכה את הפאן הפועל העצמי שבגן העדן בהופעתה חיים מן הארץ בלא תלות בשמים. כל זאת במחיר הצורך להעצים לשם כך את המגמה ה"מגזרית" המגדירה את הברואים לתת להם את עוצמתם לפעול. אולם אם כל הדמיון שבהופעת החיים מן הארץ שבמצרים מכוח הנילוס, לבין זה שבאזור סדום מכוח הירדן, לא ניתן להשוות לחלוטין בין אזור כיכר הירדן לבין מצרים, שהרי כיכר הירדן הינו חלק בלתי נפרד מארץ ישראל וממילא מחויב הוא שיהיו לו את מאפייני ארץ כנען. על כן נראה כי פשט תיאור הכתובים – "**כְּגַן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**" הינו הגדרה עצמית המיוחדת לכיכר הירדן, המשלבת בתכונתה הן את מאפייני גן העדן והן את מאפייני ארץ מצרים. כפי שבארנו, מאפייני מרחב החיים האין סופי של גן העדן המיוחד בהופעתו חיים מן הארץ, ממשיכים להופיע בארץ כנען. אולם לא כמציאות פועלת, אלא כמציאות קיומית. לעומת זאת את עוצמת הפעולה ורמת העצמיות הגבוהה ממשיכה מצרים, במחיר העצמת מיגזריות ומצרניות קיומה. כיכר הירדן משלבת בין שתי העוצמות. מצד אחד כוח קיומי מן הארץ ברמה של ארץ כנען כפי שהיה בגן העדן, ובמקביל כוח פעולה ועצמיות ברמה המצרית כפי שיאה שמופיע מכוח מגזריותה המוגדרת. בכך מגיע מקום זה ליכולת ניצול מקסימאלית של עתודות החיים שמן הארץ, מה שלא ניתן היה להופיע בממד חיים שהינו כולו באפיון החיים שבגן העדן, מפאת גניזת כוח פעולתו של מרחב החיים האין סופי שמן הארץ מקללת נוח את כנען.

את השילוב של כיכר הירדן בין תכונת גן העדן לבין זו של ארץ מצרים, מביע רש"י באופן שונה, אולם באותו הכיוון. מצד אחד הופעה תכונתית של הארץ כמקום האילנות כפי ממד החיים שבגן העדן בו מופיע פרי העץ חיים מן האדמה ברמה המקבילה למציאות האדם כשכל כוחו של האדם, מן העץ מגיע.

"כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה" (דברים כ', י"ט) - "מלמד שחייו של אדם אינם אלא מן האילן" (ספרי דברים פיסקא רג ד"ה כי האדם).

אולם במקביל כוח הארץ הוא לזרעים, כשהזרע הבסיסי לקיום האדם הוא החיטה – עץ הדעת, ממנו מגיע כוח הדעת של האדם לאחר החטא.

"...אילן שאכל ממנו אדם הראשון... רבי יהודה אומר: חטה היתה, שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא (וזה נקרא עץ הדעת – רש"י) עד שיטעום טעם דגן" (ברכות מ', ע"א).

בכך משלב כיכר הירדן בין כוח החיים הבראשיתי של האדמה, ובמקביל את כוח התודעה הבחירית העצומה המתחדשת לו מעץ הדעת.

את יכולת היניקה הבלתי רגילה מארץ זו מטיב לתאר המדרש בהגדרתו את אזור כיכר הירדן[149] - "**עֵמֶק הַשִּׂדִּים**", כשדיים המניקות.

*"כָּל אֵלֶּה חָבְרוּ אֶל עֵמֶק **הַשִּׂדִּים** הוּא יָם הַמֶּלַח" (בראשית י"ד, ג') **- שהיתה מניקה אותן כשם ששדים מניקין את התינוק**" (מדרש תנחומא פרשת לך לך סימן ח ד"ה (ח) ילמדנו רבינו).*

השילוב הזה של כיכר הירדן בין שני העולמות באופן המאפשר שילוב מקסימאלי של מעלת כל אחד מהם, יוצר באנשי סדום נגישות מיוחדת אל החיים המופיעים אליהם.

"תנו רבנן: אנשי סדום לא נתגאו אלא בשביל טובה שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא...אמרו: וכי מאחר שארץ ממנה יצא לחם ועפרת זהב לו, למה לנו עוברי דרכים? שאין באים אלינו אלא לחסרינו מממוננו, בואו ונשכח תורת רגל מארצנו ..." (סנהדרין ק"ט, ע"א).

מדברי הגמרא אנו למדים כי עינם של אנשי סדום הייתה צרה בעוברי דרכים מתוך שבאירוחם, הם גורמים לחיסור ממונם ורכושם. האם המדובר הוא בקמצנות גרידא? עיון בגמרא מלמד כי התנהגותם זו מושתת על תפיסת עולם הרבה יותר מורכבת.

"...אמרי: דאית ליה חד תורא - מרעי חד יומא, דלית ליה - לירעי תרי יומי. ... דעבר במברא ניתיב חד זוזא, דלא עבר במברא - ניתיב תרי.... דמחי ליה לאיתתא דחבריה ומפלא ליה. אמרי ליה: יהבה ניהליה דניעברה ניהליך. דפסיק ליה לאודנא דחמרא דחבריה, אמרו ליה: הבה ניהליה עד דקדחא. דפדע ליה לחבריה אמרי ליה: הב ליה אגרא דשקל לך דמא. דעבר במברא יהיב ארבעה זוזי, דעבר במיא - יהיב תמני זוזי. זימנא חדא אתא ההוא כובס, איקלע להתם, אמרו ליה: הב ארבע זוזי. אמר להו: אנא במיא עברי. אמרו ליה: אם כן הב תמניא, דעברת במיא. לא יהיב, פדיוהו. אתא לקמיה דדיינא. אמר ליה: הב ליה אגרא דשקיל לך דמא, ותמניא זוזי דעברת במיא".

***תרגום**: אמרו: מי שיש לו שור אחד רועה כל בהמות העיר יום אחד, ומי שאין לו בהמה ירעה את בהמות העיר שני ימים....מי שעובר דרך המעבורת שעל הנהר, ישלם זוז אחד, ומי שלא עבר במעבורת אלא בדרך אחרת, ישלם שנים....מי שהיכה וגרם לאשת חברו שתפיל את וולדה, אומרים לו – ישכב עמה עד שתהיה שוב מעוברת. מי שגרם לקטיעת אוזנו של חמור חברו, אומרים לו שישתמש בחמור עד שתגדל אוזנו שוב. מי שפוצע את חברו, אומרים לפצוע, שלם לתוקף על שהקיז לך דם. העובר במעברות משלם ארבעה זוזים. העובר ברגליו במים משלם שמונה זוזים. פעם נקלע לסדום כובס. אמרו לו, שלם ארבעה זוזים. אמר להם, עברתי במים ברגלי ולא השתמשתי במעבורת. אמרו לו אם כן, שלם שמונה זוזים שעברת במים. לא רצה לתת. פצעוהו. בא לדין. אמרו לו הדיינים, שלם על שהקיזו לך דם וכן עוד שמונה זוזים שעברת במים (המשך הגמרא שם).*

נראה היה לכאורה לחשוב שהמדובר הוא במקרי עושק המוצאים את מימושם בדרכים שונות ומשונות. אולם התבוננות מעמיקה מראה כי עיקרון אחד מובנה עומד מאחרי כולם – **חובת ניצול המציאות במקסימום האפשרי**. כל מי שאינו עומד במשימה, נחשב כגוזל מן החיים. על כן מי שאין לו בהמות לרעות, כיוון שהוא מנוע מתוך כך מלנצל אפיק זה של החיים, מתחייב הוא לרעות את כל בהמות העיר יותר מן האחרים, מאחר שנכשל בהוצאתה לפועל של מגמת החיים הבסיסית. מי שניתן בידו משאב ואינו מנצלו – כגון המעבורת על הנהר, והוא עובר את הנהר ברגליו, חוטא הוא להווייית המציאות, כמו אותו העגל המסרב לינוק מן הפרה ומשאיר את פריונה לריק. על כן נקנס אותו אחד לשלם פי שניים, ביחס לאותו אחד שהשתמש במעבורת. מי שהגיע לכך שחסרו ממנו, בעולם שבו ניצול המציאות הוא החוק הקיומי הבסיסי, הוא הפושע למציאות. על כן המפיל לאישה את וולדה, היא זו הנמצאת במוקד הכישלון, ולפושע הזכות לשכב עימה, עד שתשלים שוב את חסרונה. האדם ששפכו את דמו, הוא העומד לדין כיוון שנתן כי יחסרו ממנו

[149] בתיאור מלחמת ארבעת המלכים נגד מלכי סְדֹם, עֲמֹרָה, אַדְמָה, צְבוֹיִים וּמֶלֶךְ צֹעַר.

חיים. הגדרת המעשה בסדום היא תמיד אך ורק מצד פרספקטיבת ניצול החיים. על כן מוגדרת הוצאת דמו של האדם כהקזת דם עם כל חיובי התשלום המשתמעים מכך.

מפגשם של אנשי סדום עם עוצמת פריון החיים כפי עוצמתה שמגן העדן מצד אחד, ומאידך, עם יכולת הפעולה הניצול והעצמה העצמיים הגדולים מכוח הוויית מצרים שבהם, מביאה לתביעה עצומה לניצול החיים עד אין קץ.
הפיכת אברהם את שכינת החיים האין סופיים מיחידו של עולם ל"אנשים" מאפשרת לחיי האין סוף שמן השמים לחול בארץ ולהביא מתוך כך להופעתם מחדש של החיים מן האדמה באין סוף כוח. אולם ביחס למקור החיים המופיע מכיכר הירדן, מהווה מהלך זה מכת מוות. ירידת המלאכיות אל הארץ בתורת אנשים, מעצימה לאין סוף את יכולת ניצול משאבי החיים שמן הארץ על ידי אנשי סדום, אולם מעמידה אל מול מגמת הניצול האין סופי של פריון החיים של אנשי סדום את המגמה ההפוכה לגמרי של תלות פריון החיים שבארץ, בכוח אין סוף החיים שמן השמים, בה הוא תלוי מאז ציוויו של ה' אל אברהם "לך לך". הקונפליקט שבין מגמות החיים המתעצם עתה לאין ארוך מכפי שהיה עד עתה, מביא לקיפוד פתיל חייה של הוויית החיים שבסדום, שהיא השריד האחרון של הופעת החיים העצמאית מן האדמה, כפי שבארנו. מעתה, תגביר ההשגחה האלוהית את תלות הופעת החיים מן הארץ, בהוויית החיים שמן השמים. את ההתפתחות בכיוון הזה תממש ההשגחה בשלב הראשון בהופעתה צעירות ופריון בגופם הבלֶה של אברהם ושרה מכוח אין סוף החיים שמן הארץ, ובשיאה בהנבעת אין סוף החיים שמן השמים חיים מלאים ביצחק במעשה העקידה.

אולם ממד אין סוף החיים הזה המשלב בין עוצמת אין סוף החיים שמן הארץ לבין כוח היניקה העצמי הפועל המצרי, אינו נגנז לגמרי בהפיכתה של סדום. מן הארץ ההיא וממרחב החיים הזה המתקיים בכיכר הירדן נמלט אחד – לוט.

המלטת לוט מסדום – כעובר מן הרחם

"וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיָּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ וְאֶת שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאֹת פֶּן תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר...וַיְהִי כְהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הִמָּלֵט עַל נַפְשֶׁךָ אַל תַּבִּיט אַחֲרֶיךָ וְאַל תַּעֲמֹד בְּכָל הַכִּכָּר הָהָרָה הִמָּלֵט פֶּן תִּסָּפֶה" (בראשית י"ט, ט"ו – י"ז).

נראה כי ביציאתו של לוט מן המקום, הוא מאבד את כל קיומו שהיה בסדום. אולם באופן מפתיע בהתייחסות חז"ל לדרישת המלאכים מלוט "הִמָּלֵט עַל נַפְשֶׁךָ", הוא מבאר את מעשה ההימלטות מלשון המלטת וולד[150].

*"המלט - לשון השמטה, **וכן כל המלטה שבמקרא** אישמוציי"ר [להינצל] בלע"ז וכן (ישעיה ס"ו ז') והמליטה זכר, **שנשמט העובר מן הרחם**..."*.

כך מצינו ביחס ליציאת ישראל ממצרים.

*"אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי..." (דברים ד', ד') - "אמר ר' אחא בשם ר' יונתן מהו גוי מקרב גוי, **כאדם שהוא שומט את העובר מתוך מעי הבהמה**" (מדרש תהלים מזמור קיד ד"ה [ו] דבר אחר).*

יוצא אם כן שאף סדום ביחס ללוט מהווה רחם גידול, להולדתו מתוכם.
אמנם, ב"המלטתו" מסדום, מצמצמים המלאכים מיכולתו של לוט למשוך מכוחם של סדום, באי נתינתו לו אפשרות להציל את ממונו.

"וַיִּתְמַהְמָהּ (כדי להציל את ממונו – רש"י). וַיְהִי כְהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הִמָּלֵט עַל נַפְשֶׁךָ... - דייך להציל נפשות, אל תחוס על הממון" (בראשית י"ט – ט"ז – י"ז ורש"י שם)

ובאוסרם עליו להתבונן מאחוריו.

---

[150] עיין רש"י במקום המביא שתי דוגמאות נוספות לביאור מעשה הימלטותו של לוט הנצרכות אף הן להילקח בחשבון בבניין מהלך הימלטותו של לוט מסדום. אולם לא כאן המקום להאריך בדבר.
"כצפור נמלטה (תהלים קכד ז), ולא יכלו מלט משא (ישעיה מו ב), להשמיט משא הרעי שבנקביהם (רש"י ד"ה המלט).

"... הִמָּלֵט עַל נַפְשֶׁךָ אַל תַּבִּיט אַחֲרֶיךָ - ...אינך כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול" (בראשית י"ט, י"ז ורש"י שם).

אולם מאידך, מצליח לוט להביא להצלת צוער (אחת מחמשת ערי הכיכר) עימו, מה שלא הצליח אברהם בדיבורו מול ה'[151].

*"וַיֹּאמֶר לוֹט אֲלֵהֶם אַל נָא אֲדֹנָי...הִנֵּה נָא הָעִיר הַזֹּאת קְרֹבָה לָנוּס שָׁמָּה וְהִוא מִצְעָר אִמָּלְטָה נָּא שָׁמָּה הֲלֹא מִצְעָר הִוא וּתְחִי נַפְשִׁי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה נָשָׂאתִי פָנֶיךָ גַּם לַדָּבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי הָפְכִּי אֶת הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ - **לא דייך שאתה ניצול, אלא אף כל העיר אציל בגללך**" (שם, י"ח – כ"א).*

אף שגם בצוער חושש לוט להישאר, מתברר כי השגחת ה' מלווה אותו אף בשבתו במערה.

*"וַיַּעַל לוֹט מִצּוֹעַר וַיֵּשֶׁב בָּהָר וּשְׁתֵּי בְנֹתָיו עִמּוֹ כִּי יָרֵא לָשֶׁבֶת בְּצוֹעַר וַיֵּשֶׁב בַּמְּעָרָה הוּא וּשְׁתֵּי בְנֹתָיו...**וַתַּשְׁקֶיןָ אֶת אֲבִיהֶן יַיִן בַּלַּיְלָה הוּא** וַתָּבֹא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת אָבִיהָ וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָהּ וּבְקוּמָהּ" (בראשית י"ט, ל' – ל"ג).*

מהיכן היה יין במערה? על כך מבאר רש"י במקום.

"יין נזדמן להן במערה להוציא מהן שני אומות".

המדרש מרחיב בעניין ומבאר שביין זה פותחת להם ההשגחה האלוהית פתח כעין דוגמא של עולם הבא.

*כיוצא בו הוא אומ' (בר' י"ג י') כי כלה משקה מהוא אומ' (שם י"ט ל"ג) ותשקין את אביהן יין ומאין היה להן יין במערה אלא נזדמן להן לשעה **כמעין דוגמא של עולם הבא** וה"א (יואל ד' י"ח) והיה ביום ההוא והטיפו ההרים עסיס (מדרש תנאים לדברים פרק י"א פסוק ט"ז ואכלת)*

אנו רואים אם כן, כי ההשגחה האלוהית מעוניינת לתמוך בלוט במטרה להוציא מהן שני אומות – עמון ומואב.

התבוננות נוספת בדברי חז"ל מלמדת אותנו כי יין זה מעין דוגמא של עולם הבאה אינו מופיע ללוט במקרה, הוא המשך ישיר מפריון סדום – ש"כֻּלָּהּ מַשְׁקֶה"

*"...כיוצא בו אתה אומר **כי כלה משקה** (בראשית י"ג, י') מהו אומר **ותשקין את אביהם יין** (בראשית י"ט, ל"ג) היה להן יין במערה אלא שנזדמן להן לשעה וכן הוא אומר (יואל ד', י"ח) **והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס**" (ספרי דברים פיסקא מג ד"ה (טז) ואכלת).*

פריונה של סדום "כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה" (בראשית י"ג, י) ופריון המציאות לעתיד לבוא "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִטְפוּ הֶהָרִים עָסִיס" (יואל ד', י"ח) - חד הם.

יכולת זו של היקום המופיעה ללוט דווקא בעת כילוי סדום, היא יכולת המציאות להוליד מתוכה פריון תוצאתי מן הארץ ולא רק להוות חומר גולמי נפעל. כך מביאה הגמרא בעניין.

*"... עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר (תהלים ע"ב) יהי פיסת בר **בארץ**. (שבת ל' ע"ב).*

את הבסיס ליכולת הזו של האדמה אנו מוצאים בזמן בראשית.

---

[151] כך מבקש אברהם מה': "וַיֹּסֶף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמַר אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם אַרְבָּעִים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה בַּעֲבוּר הָאַרְבָּעִים. וַיֹּאמֶר אַל נָא יִחַר לַאדֹנָי וַאֲדַבְּרָה אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם שְׁלֹשִׁים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה אִם אֶמְצָא שָׁם שְׁלֹשִׁים. וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא הוֹאַלְתִּי לְדַבֵּר אֶל אֲדֹנָי אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם עֶשְׂרִים וַיֹּאמֶר לֹא אַשְׁחִית בַּעֲבוּר הָעֶשְׂרִים. וַיֹּאמֶר אַל נָא יִחַר לַאדֹנָי וַאֲדַבְּרָה אַךְ הַפַּעַם אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם עֲשָׂרָה וַיֹּאמֶר לֹא אַשְׁחִית בַּעֲבוּר הָעֲשָׂרָה. וַיֵּלֶךְ ה' כַּאֲשֶׁר כִּלָּה לְדַבֵּר אֶל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לִמְקֹמוֹ" (בראשית יח, כ"ט – ל"ג).
בהתייחסותו של רש"י לבקשתו של אברהם על ארבעים, שלושים, עשרים ועשר, הוא מבאר כי כל עשרה צדיקים מתייחסים לכרך אחד. - "אולי ימצאון שם ארבעים - וימלטו ארבעה הכרכים, וכן שלשים יצילו שלשה מהם או עשרים יצילו שנים מהם **או עשרה יצילו אחד מהם**" (רש"י בראשית פרק יח, כ"ט). אולם בסופו של מהלך אפילו על כרך אחד לא נמצא הצלה.

*"ואומר עץ פרי עושה פרי למינו **מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות**..." (ספרא בחוקותי פרשה א ד"ה פרק א').*

התבוננות במחשבת בנות לוט, מלמדת כי הן מודעות היטב לייחודיות כוחן.

*"...וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל הַצְּעִירָה אָבִינוּ זָקֵן וְאִישׁ אֵין בָּאָרֶץ לָבוֹא עָלֵינוּ כְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ. לְכָה נַשְׁקֶה אֶת אָבִינוּ יַיִן וְנִשְׁכְּבָה עִמּוֹ וּנְחַיֶּה מֵאָבִינוּ זָרַע" - **סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול**" (בראשית י"ט, ל"א – ל"ב).*

ברור, כי לא עלה בדעתן של בנות לוט כי גם אברהם ומשפחתו נכחדו בהפיכת סדום. ברור גם כי בהתבוננותן סביב ראו כי המקומות שסביבות סדום לא נהפכו. מכאן אנו מחויבים להבין כי התייחסותן של בנות לוט היא **לאותו עולם ממנו נמלטו**, שעתה אין מי שיקיימו. כוונת דבריהן "וְאִישׁ אֵין בָּאָרֶץ לָבוֹא עָלֵינוּ **כְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ**" היא כלפי ארץ סדום, שהייתה השריד האחרון ליכולת האדמה להופיע את עוצמתה ככוח פועל.

על מנת להשאיר שריד לאותו עולם, מכוונות בנות לוט את מעשה הביאה שהן מתכננות, למען מטרה זו בלבד.

*"וַתַּהֲרֶיןָ שְׁתֵּי בְנוֹת לוֹט מֵאֲבִיהֶן - אף על פי שאין האשה מתעברת מביאה ראשונה, **אלו שלטו בעצמן והוציאו ערותן לחוץ** ונתעברו מביאה ראשונה" (בראשית י"ט, ל"ו).*

לעומת האיפיון ה"מקבל" של הערווה הנשית, הרי בנות לוט ברצונם העז להמשיך חיים מן המקום שממנו נמלטו, מופיעות מעצמן מאפיינים זכריים (הוצאת ערותן לחוץ) על מנת לוודא את המשכת הזרע.

נשאלת אם כן השאלה, מדוע משקיעות בנות לוט להופיע זרע מאביהן ולהשאיר קיום למקום אותו איבד ה', גם במחיר ביאה של עריות? מדוע אינה מסתפקת ההשגחה האלוהית "להמליט" את לוט מתוך קרביה של סדום אלא היא יוצאת מגדרה להופיע לו את כוחה וכמעין דוגמא של פריון העולם לעולם הבא באופן המשרת את מעשיהן זה של בנות לוט?

בכדי לענות על שאלה זו, נתבונן על כוחו של לוט כפי שמופיע בו ובבנותיו.

לוט – עלה הפורץ לפניהם

בהתייחסות למטרת בנות לוט בביאתן על אביהן, מציינים חז"ל "מטרת עַל" בלתי נתפסת.

*"נחיה מאבינו זרע, ונחיה מאבינו בן אין כתיב כאן אלא ונחיה מאבינו זרע אותו זרע שהוא בא ממקום אחר **ואי זה זה מלך המשיח** (בראשית רבה פרשה נא ד"ה ח ותאמר הבכירה).*

מדברים אלו עולה, כי תכונת לוט המומלטת מרחם סדום, ובאופן של הופעת חיים מבשרו הוא, מהווה נדבך מהותי בבניין משיחיות ישראל. שהרי אם לא נצרך היה הדבר להופעת משחיות ישראל, יכולה הייתה ההשגחה להולידה בלא שתעבור דרך רות המואבייה (ממנה יצא דוד) ונעמה האמונית (אם רחבעם בן שלמה). נראה, על כן כי את עוצמת החיים המופיעה מלוט יש לגזור קודם כל מעצם מעשיהן של בנות לוט.

כפי שראינו שבנות לוט עושות את מעשיהן מתוך תחושת שליחות ולשם שמים. כך גם מציין המדרש כי לוט התאווה לבנותיו אולם הן לא התאוו לו.

"...אין אנו יודעים אם לוט נתאוה לבנותיו אם בנותיו נתאוו לו מן מה דכתיב (משלי י"ח, א') לְתַאֲוָה יְבַקֵּשׁ נִפְרָד (לוט הנפרד מאברהם), הוי לוט נתאוה לבנותיו ובנותיו לא נתאוו לו" (בראשית רבה פרשה נ"א ד"ה ט ותהרין שתי).

אולם יחד עם זאת, אין הן נרתעות מלפרוץ את הגדרים שגדר העולם את עצמו כשהן רואות כי לא ניתן להן לממש את כוחן אלא בדרך של עריות.

אם נדקדק בהתנהלות לוט עצמו, נוכל לראות שמגמה זו לגעת במטרה בכל מחיר, היא תכונה המתחילה ממנו.

כך מתארים חז"ל את לוט במריבה הפורצת בינו ובין אברהם בעלייתם ממצרים.

"וְגַם לְלוֹט הַהֹלֵךְ אֶת אַבְרָם הָיָה צֹאן וּבָקָר וְאֹהָלִים. וְלֹא נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו. וַיְהִי רִיב בֵּין רֹעֵי מִקְנֵה אַבְרָם וּבֵין רֹעֵי מִקְנֵה לוֹט וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי אָז יֹשֵׁב בָּאָרֶץ" (בראשית י"ג, ה' –ו').

מפשט הכתובים עולה כי רכושם הרב הוא שגרם לכך כי "לֹא נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ" יחדיו. אולם נראה, כי לא ניתן להתייחס לבעייתם של אברהם ולוט ברמה הפרקטית. לא סביר הוא כי שטח ארץ כנען לא יכולה הייתה להחיל בתוכה הן את משפחת אברהם והן את משפחת לוט. לשון הכתוב "וְלֹא נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ", היא לשון המביעה יותר אי יכולת מהותית מאשר פרקטית.

ביאור רש"י במקום, אכן מפנה את הבעיה לרמה העקרונית.

"לפי שהיו רועים של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, והם אומרים נתנה הארץ לאברם, ולו אין יורש, ולוט יורשו, ואין זה גזל, והכתוב אומר והכנעני והפרזי אז יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין" (רש"י שם ד"ה ויהי ריב).

מהוספת הכתוב – "וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי אָז יֹשֵׁב בָּאָרֶץ" מבין רש"י כי העימות בין אברהם ולוט נסב סביב נקודה זו. תפיסת לוט את המציאות היא באופן שהארץ שייכת לו, מכוח הבטחתו של ה' לאברהם. על כן על בסיס הבטחה זו היו רועים רועי לוט בכל מקום באופן חופשי, גם בשדות שכניהם הכנענים. לעומת זאת תפיסת אברהם אינה רואה בהבטחה כבר מציאות קיימת, ועל כן רואה בשדות הכנעני כרכוש כנען שאין לגוזלו.

האם טענת רועי לוט כי נחלות הכנעני שייכות לאברהם וממילא ללוט היא אך תרוץ בכדי לאפשר להם גזל בשדות זרים? נראה כי לא כך הדבר. הכתוב מעיד כי מריבת הרועים היא בבסיסה מריבה בין אברהם ללוט. כך אומר אברהם ללוט - "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אַל נָא תְהִי **מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ** וּבֵין רֹעַי וּבֵין רֹעֶיךָ". האם ניתן לומר כי לוט עצמו מוצא לו אך תרוץ בכדי להתיר לעצמו לגזול מאחרים? המשך דברי אברהם – "כִּי אֲנָשִׁים אַחִים אֲנָחְנוּ" אינו מאפשר הבנה פשטנית זו.
מה משמעות דברים אלו של אברהם? וכי אין אנו יודעים כי אברהם ולוט קרובים?
רש"י במקום מבין מתוך כך כי כוונת אברהם ליותר מקרבת משפחה סתמית.

*"אנשים אחים - קרובים. ומדרש אגדה **דומין בקלסתר פנים**" (רש"י בראשית י"ג פסוק ח' ד"ה אנשים אחים).*

מהו קלסטר הפנים האם הכוונה היא לדמיון במראה? האם דמיון חיצוני בפנים הוא סיבה רצינית להימנע ממריבה?

התבוננות בדברי חז"ל בעניין מלמד כי "קלסתר הפנים" הינו חלק מן הטביעה האלוהית שביצירת האדם

*"תנו רבנן שלשה שותפין יש לו לאדם, אביו ואמו והקב"ה, אביו מזריע זרע לבן, שממנו מוח הראש עצמות וגידים וצפרנים ולובן שבעין, אמו מזרעת אדום, שממנו עור ובשר ושחור שבעין ושער, **והקב"ה נותן בו** רוח ונשמה **קלסתר פנים** וראיית העין ושמיעת האוזן ודיבור שפתים והילוך רגלים ודעה והשכל" (מדרש אגדה ויקרא י"ב ד"ה ד"א אשה כי).*

קלסתר הפנים אינו מגיע מן האב או האם, ועל כן אינו מתייחס לצורת הפרצוף המגיעות לאדם מהוריו, אלא להווייתו החיים האלוהית המופיעה בו.

כך גם מכנה איוב את קלסתר הפנים כ"אור" המאיר את פניו של האדם.

*"וְיִפְנַע מֵרְשָׁעִים **אוֹרָם**... - **קלסתר פניו**..." (איוב ל"ח ט"ו ורש"י שם).*

נמצאנו אם כן למדים מדבריו של אברהם ללוט כי קירבתם היא מצד הווייתם **האלוהית** הדומה. מזהירותו הרבה של אברהם הנוקט בלשון "אַל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ" בלא להוכיח את לוט על גזלנותו, אנו נצרכים להבין שגם טענתו ומעשיו של לוט אינם רק כיסוי לחשק של גזלנות, אלא נובעים מהווית מציאות עקרונית.

התבוננות במהלך המפריד בין אברהם ללוט מראה כי הפירוד שבין קלסתרי הפנים הדומים, מגיע רק לאחר עלייתם של שניהם ממצרים.

לאחר היפרדותו של לוט מאברהם, מתגלה ה' אל אברהם.

"וַה' אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הִפָּרֶד לוֹט מֵעִמּוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה. כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם" (בראשית י"ג, י"ד – ט"ו).

רש"י במקום מבאר כי לא במקרה מציין הכתוב את היפרדותו של לוט מאברהם בהתגלות ה' אליו.

"כל זמן שהרשע עמו היה הדבור פורש ממנו" (רש"י בראשית פרק יג ד"ה אחרי הפרד לוט).

אולם דברים אלו של רש"י תמוהים, שהרי לוט הלך עם אברהם עוד מחרן[152], ובכל אופן לא פרש הדיבור ממנו בהגעתו לארץ כנען[153]?
התבוננות מעמיקה במהלך הדברים מראה כי האירוע המשמעותי המחלק בין הזמן בו התגלה ה' לאברהם כשלוט עימו, לבין הזמן בו כבר אין הוא מתגלה אליו, הוא ירידתם ועליתם של אברהם ולוט למצרים.
כפי שכבר הזכרנו, ירידת אברהם למצרים, יוצרת בו כוח מימוש וחלות שלא היו לפני כן. כך ראינו כי הכנענים מאויימים מהליכתו של אברהם בארצם, רק מעלייתו ממצרים והילך[154]. אולם אם אצל אברהם מצינו זהירות רבה בהליכתו ברגבי הארץ (בעוד ה' מצווהו ללכת לאורכה ולרוחבה, מצמצם אברהם את עצמו לישיבה בחברון[155] מקום הטרשים וקבירת המתים כפי שבארנו), אצל לוט מביאה העצמת המימוש שיוצרת בו הירידה למצרים לתביעתו ודחיקתו למימוש אף מעבר לגבולות המציאות הקיימת. אם נתרגם את טענתם של רועי לוט כי הארץ הובטחה לאברהם כטענה שעיקרון ממשי וכבד משקל עומד מאחריה, הרי היוצא הוא שלוט מעלייתו ממצרים, **רואה את רמת ההבטחה של ה' כמציאות ממומשת**. רמת המימוש של הדיבור האלוהי אצל לוט היא כה גדולה, עד כי הוא מרעה את צאנו בשדות כנען כשדותיו ממש[156].

---

[152] "וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו ה' וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט" (בראשית י"ב, ד').

[153] "וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שָׂרַי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן אָחִיו...וַיָּבֹאוּ אַרְצָה כְּנָעַן...וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאֶה אֵלָיו" (בראשית פרק יב, ה' – ז').

[154] "ויעבר אברם בארץ, עד עכשיו נתבקש להם זכות הארץ. ד"א ויעבר אברם בארץ, מלמד שהיה מסבב ומעיין במתנה שהנחילו הב"ה. ילמדנו. עד מקום שכם, עד מקום ראשי הגבולין. והכנעני אז בארץ, מלמד שהיה הכנעני רואה את אברהם ואומר: ראו זקן זה הולך בארץ ודומה כמשוגע. וכיון ששמע כך, א"ל הב"ה: התהלך בארץ (שם, י"ג, י"ז). והיה מחרק את שיניו עליו ואמר: אם אני אראהו בתוכה מיד אני הורגו" [מדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה – בראשית אות ס' דף ל"ה, ע"א (לבר' י"ב, ו')].

[155] "קוּם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ לְאָרְכָּהּ וּלְרָחְבָּהּ כִּי לְךָ אֶתְּנֶנָּה. וַיֶּאֱהַל אַבְרָם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה'" (בראשית י"ג, י"ז – י"ח).

[156] **הרן כנקודת המוצא לכוח המימוש האבסולוטי שבלוט**: התבוננות בהרן אביו של לוט מלמדת כי את ההתרכזות במגמת המימוש האבסולוטי, יורש לוט מאביו הרן. הכתוב מקצר בהתייחסותו להרן, אולם טורח להזכיר את מותו.
"וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תֶּרַח תֶּרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נָחוֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט. **וַיָּמָת הָרָן עַל פְּנֵי תֶּרַח אָבִיו** בְּאֶרֶץ מוֹלַדְתּוֹ בְּאוּר כַּשְׂדִּים" (בראשית פרק יא, כ"ז- כ"ח).
הן לוט והן שרה אשת אברהם ומילכה אשת נחור, כולם בני לוט הם. את סיפור מיתתו על פני תרח אביו, מביא המדרש.
"א"ל (נמרוד לאברהם) מילין את משתעי אני איני משתחוה אלא לאור, הרי אני משליכך בתוכו, ויבא אלוה שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו, הוה תמן הרן קאים פלוג, אמר מה נפשך **אם נצח אברהם אנא אמר מן דאברהם אנא ואם נצח נמרוד אנא אמר דנמרוד אנא**, כיון שירד אברהם לכבשן האש וניצול, אמרין ליה דמאן את, אמר להון מן אברהם אנא, נטלוהו והשליכוהו לאור **ונחמרו בני מעיו**, ויצא ומת על פני תרח אביו, הה"ד (שם, בראשית י"א) וימת הרן על פני תרח וגו'" (בראשית רבה פרשה לח ד"ה יג וימת הרן).
לכאורה נראה כי המדובר הוא בסיפור על אדם רדוד שחשב בליבו להצטרף למי שיראה כי הוא המנצח, ולא מתוך אמונה אמיתית. על כן הוא מושלך אל האש ומת. אולם התבוננות נוספת במדרש לעיל מראה כי גופו החיצון של הרן אינו נשרף באש אלא בני מעיו. כך גם חז"ל מוציאים מדברי הכתוב כי הרן מת על פני תרח אביו, לא רק כי מת בחיי אביו, אלא שלאחר מותו הוא מושלך אל אביו.
"...לא הספיק לירד עד שהמיתו האש, והשליכו **המלאך לפני אביו, שנאמר וימת הרן על פני תרח אביו** (בראשית י"א, כ"ח) (מדרש תהלים מזמור קיח ד"ה [יא] [טוב לחסות).
ברור הוא שאין כל חשיבות להבאת הרן לפני תרח אביו. מעורבות המלאך מלמדת שההשגחה האלוהית טורחת להציל את גופו של הרן מן האש, בעוד תוך גופו – בני מעיו, נשרפים. מכאן אנו למדים כי אחיזתו של הרן ביחס לשכינה אינה כה פשטנית. את דבריו כי הוא ב"צד המנצח" יש להבין כאמירה עקרונית הנוטה לאותו צד **המסוגל להביא למימוש של כוח החיים שהיא מופיעה**. כאשר נוכח הרן כי אברהם ניצול מן האש אמונתו באלוהי אברהם היא מוחלטת ואינה תלויה בביטחונו כי אף הוא ינצל מן האש. על פי הבנה זו לאחר הוכחת יכולת אין סוף החיים להגיע עד כדי מימוש, קובע הרן את בטחונו בה', בלא להתחשב כי בהשלכתו אל תוך אכן ימות. מיתתו של הרן מגיעה לו מפני כי תלה את

הבנה זו של תכונתו של לוט. מבארת היטב את זהירותו הרבה של אברהם כלפי לוט, מתוך הכרתו בעוצמתו הרבה של לוט "להפוך" באופן האבסולוטי ביותר את ההוויה האלוהית מרמה של "הבטחה" למציאות ממשית. התבוננות זו בדרך מימוש קלסתר הפנים של לוט, מאירה באור אחר לגמרי את עזיבתו של לוט את ארץ כנען והליכתו לאזור כיכר הירדן.

"וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה לִפְנֵי שַׁחֵת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה כְּגַן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בֹּאֲכָה צֹעַר. וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֵת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן וַיִּסַּע לוֹט מִקֶּדֶם וַיִּפָּרְדוּ אִישׁ מֵעַל אָחִיו" (בראשית י"ג, י – י"א).

רמה עוצמתית שכזו של מימוש הוויית החיים האלוהית שבלוט, אין מציאות ארץ כנען הכללית יכולה לסבול. המקום היחיד המסוגל להחיל אבסולוטיות שכזו, הוא אזור כיכר הירדן ששימר את מרחב החיים הבראשיתי, במשולב עם כוח הפעולה והפריון המצרי. מקום זה הוא היחיד המסוגל להחיל אל תוכו את קלסתר פניו האלוהיות של לוט, לאחר עלייתו ממצרים.
יחד עם זאת אין מקום זה מסוגל לבטל את הרעה המתלווה ליכולתו זו של לוט, המגדירתו בסופו של דבר ביחס לאברהם כרשע. מימוש אבסולוטי זה של הוויתו האלוהית שבלוט, נוגדת את הווייתה העכשווית של המציאות, ועל כן מביאה את רועי לוט למעשה שמבחינת חוקיות המציאות העכשווית הוא גזל גמור.
באותה הבעיה בדיוק נמצאות בנות לוט. הוויית החיים האלוהית אותה הן משתוקקות לממש, נוגעת עד לרמת החיים המשיחית. אולם עוצמת המימוש שבהן אינה מתחשבת בגבולות ובגדרים שגדר עצמו העולם, והן פורצות אותו במעשה עריות גמור עם אביהם.
משיחיות ישראל חוברת אל כוח פריצה זה של הוויית לוט ובנותיו, ומחדירה מכוחו אל תוך ישראל על מנת שישמש אותה למימוש הווייתה.

כך מוגדרת משיחיות ישראל בתואר "פריצה".

ראשיתה בפרץ היוצא מיהודה

"וַיְהִי כְּמֵשִׁיב יָדוֹ וְהִנֵּה יָצָא אָחִיו וַתֹּאמֶר מַה פָּרַצְתָּ עָלֶיךָ פָּרֶץ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פָּרֶץ" (בראשית ל"ז, ח').

ממנה מרובים כל הפריצים בישראל.

"מה פרצת וגו' זה רבה על כל הפריצים שממך יעמוד, שנאמר עלה הפורץ לפניהם (מיכה ב', י"ג)" (מדרש אגדה בראשית פרק לח ד"ה [כט] מה פרצת).

עד מלך המשיח

*"עָלָה הַפֹּרֵץ (מושיעם – רש"י) לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַה' בְּרֹאשָׁם (מיכה ב', י"ג) - **זה מלך המשיח שעתיד לבא בראשם של ישראל**, שנאמר ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם" (מדרש משלי פרשה ו ד"ה [יא] ובא כמהלך).*

מה כוחו של "פורץ". על כך עומד שאול בראותו את דוד יוצא כנגד גוליית.

*"וְכִרְאוֹת שָׁאוּל אֶת דָּוִד יֹצֵא לִקְרַאת הַפְּלִשְׁתִּי אָמַר אֶל אַבְנֵר שַׂר הַצָּבָא בֶּן מִי זֶה הַנַּעַר... - ...ראהו מתנהג בטכסיסי מלכות אמר שאול אם בא ממשפחת פרץ מלך יהיה **שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו**..." (שמואל א', י"ז, נ"ה ורש"י שם).*

איזו פרצה אמורה משיחיות ישראל לפרוץ. פריצתו של יעקב בבית לבן, מלמדת כי הפריצה היא למגמת העולם הבא.

אחיזתו באין סוף החיים שמן השמים ביכולת המימוש שבו. על כן מן הצד הזה של מימוש החיים שורד הרן וגופו ניצל מן האש, אולם מצד החיים הפנימי הוא אינו שורד ובני מעיו נשרפים. מתכונתו זו של הרן יורש לוט את יכולתו להביא למימוש הפורץ את גדרי החיים. מכוח תכונתו זו של הרן יפרוץ גם מישא מלך מואב את גבולות החיים בהעלותו את בנו להיות מוקרב ממש על החומה, לשם ה' – "וַיִּקַּח אֶת בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִמְלֹךְ תַּחְתָּיו וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה עַל הַחוֹמָה וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ מֵעָלָיו וַיָּשֻׁבוּ לָאָרֶץ (מלכים ב פרק ג כז). על כך מביאה הגמרא – "וכתיב (ירמיהו י"ט) אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי. אשר לא צויתי - זה בנו של מישע מלך מואב, שנאמר (מלכים ב' ג') ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה...-...**ולשמים נתכוון, כסבור היה לרצות להקדוש ברוך הוא**" (תענית ד', ע"א ורש"י שם).

*"ויפרוץ האיש מאוד מאד (שם בראשית ל', מ"ג). מלמד **שפירצו לו פרצה מעין דוגמא של עולם הבא**, כמה דאת אמר **עלה הפורץ לפניהם** (מדרש זוטא - קהלת פרשה ט ד"ה [יא] שבתי וראה).*

בלשון זו בדיוק "מעין דוגמא של עולם הבא" ראינו שנקטו חז"ל ביחס לבנות לוט בהתייחסם ליין המזדמן להם במערה – "ומאין היה להן יין במערה אלא נזדמן להן לשעה **כמעין דוגמא של עולם הבא**". אולם אם פריצת בנות לוט את גבולות העולם הזה לממדי העולם העתידי, נעשה תוך כדי פריצת גבולות סדר המציאות העכשווי, הרי משיחיות ישראל משתמשת בכוח הפריצה הזה המונַע משאיפת המימוש האבסולוטית, לקדם את המציאות העתידנית שנראה כי הכלים העכשוויים אינם יכולים להחילה, ונצרכת היא הפריצה בכדי להרחיבה, אך לא באופן השובר את כללי החיים לנפצם.

ראינו אם כן, כי התנהגותו של לוט ביחס לארץ כנען כמי שהבטחת ה' על הארץ מקוימת, והחלטתן של בנות לוט להרות מאביהן לשם המשך קיום העולם משם באו, נובעות מאותה נקודת מוצא, שממנה מקבלת משיחיות ישראל את יכולתה לפרוץ את המעגל הסגור של העולם הזה להוויית החיים של העולם הבא.

אולם ההשגחה האלוהית אינה משתמשת רק בכוח פריצתם של לוט ובנותיו, לשם מימוש משיחיות ישראל העתידנית, אלא אף בתולדת העריות הנולדת מהן. כפי שכבר הזכרנו, לא הייתה ההשגחה האלוהית פותחת לבנות לוט פתח מעין דוגמא של עולם הבא בזימון היין להם, ועוזרת בכך לבנות לוט לממש את מעשיהן עם אביהן, לולא לא היה בכך בכדי להועיל למימוש הוויית החיים המשיחית. כפי שזיהנו הקבלה בין הופעת היין לבנות לוט במערה לבין הוויית החיים של סדום ("כי כולה משקה"), גם אופי חיבור זה שבין לוט ובנותיו, מוצא את ביטויו הראשיתי בהוויית החיים העוצמתית בסדום.

חיבור לוט אל הארץ – כחיבור הבן אל אימו.

כך מגדירים חז"ל את בחירתו של לוט ב"כיכר הירדן" כאחד שבחר ליצור אישות עם אימו.

*"ויבחר לו לוט, א"ר יוסי בר זימרא **כאינש דבחר פורנא דאימיה**" (בראשית רבה פרשה מא ד"ה ז וישא לוט).*

מהו "פורנא דאימיה". משמעות ה"פורנא" מופיעה בשני מובנים, כהשבחה של החיים וככינוי לכתובת האישה (מאותו הטעם). כך מבאר הרמב"ן לשון זו.

*"בן פורת יוסף - ...ודומה לי שהוא ממה שאמרו (כתובות נ"ד, א') **פורנא ליתמי**, שפירושו השבח **שהשביחו** הוא ליתומים, וקראו עוד **הכתובה פורנא**, אשה גובה פורנא מהם (שם ס"ז א'), הכתובה שהיא שבח בית אביה, וכמו שאמרו (ב"ר פ ז) מהר, פראנון" (רמב"ן בראשית מ"ט, כ"ב ד"ה בן פורת יוסף).*

יוצא אם כן שהתייחסות חז"ל לבחירתו של לוט את כיכר הירדן כאדם שבחר "פורנא דאימיה" משמעותה כפולה. בחירה של לוט להיצמד לפריון האימהי, כשאופי החיבור הוא חיבור אישות - חיבור של כתובה. כיוון שתיאור זה מתייחס לחיבור לוט אל הארץ אליה הוא עובר, משמעות הדבר היא כי לוט מתחבר לאדמת "כיכר הירדן" בחיבור של אישות כשחז"ל מבארים לנו שחיבור זה הוא כחיבור אישות של בן עם עימו.
מדוע חיבור לוט אל הארץ נחשב כחיבור אישות אל אימו? על מנת להבין זאת נתבונן על משמעות החיבור האישותי בין הבן לאימו, כפי שעולה מפרשת ביאת אמון (מלך יהודה בנו של מנשה) על אימו.

"אמון בא על אמו...אמרה לו אמו: כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו?...- מקום שאדם יוצא ממנו שבע הוא ממנו ואינו מתאוה להנאת אותו מקום" (סנהדרין ק"ג, ע"ב ורש"י שם).

מדברי אֵם אמון לבנה אנו למדים כי המייחד את הביאה על האם הוא המשכת הקשר בין היילוד למקום היווצרו. אכן האדמה היא מולידתו של האדם. ממנה נוצר האדם במעשה בראשית.

"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה" (בראשית ב', ז').

חז"ל מלמדים אותנו בהגדרתם את בחירתו של לוט בכיכר הירדן "**כאינש דבחר פורנא דאימיה**" כי אופי ועוצמת החיבור של לוט אל האדמה היא כעוצמת החיבור של בן לאימו שעבר את גבולות החיבור המותרים והגיע לרמת חיבור אישות שהוא עריות.
את אותו מאפיין חיבור יוצרות בנות לוט בביאתן אל אביהן. גם פה אנו מוצאים מצב של חיבור אישותי של התולדה, למקור קיומה הבשרי.
נמצאנו למדים כי בנות לוט, ממשיכות את אופי החיבור שמוביל לוט במעברו לכיכר הירדן – חיבור למקור החיים של חומר בשרם, ברמת קשר של אישות. מעזרת ההשגחה האלוהית ללוט להימלט ולהיוולד מתוך חיבור זה שלו עם אדמת כיכר הירדן, ומעזרתה לבנות לוט להוציא מאביהן זרע ממנו תופיע משיחיות ישראל בהמשך הדורות, אנו למדים כי יש במאפיין חיבור זה עוצמה, הנזקקת לשם השלמת בניינה של חלות האלוהי בארץ.
ברור, כי כל חיבור למקור החיים (אב או אם) יש בו להמשיך חיים אל התולדה המחוברת אליה. אולם מדברי אימו של אמון לאמון, למדנו כי אין הנאה מאופן חיבור שכזה[157] . כך גם ראינו כי בנות לוט לא התאוו אל אביהן[158]. סיבת הדבר נעוצה בתהליך ירידת כוח החיים הפועל של האדמה. כפי שבארנו, לאחר כשלון עולם בראשית מאבדים האדמה ובעקבותיה הבשר אט אט את הדינמיות ורמת החיות ההכרתית הגבוה שבהן, ונהפכים להיות גורם חיים סגולי שהוויתו ההכרתית הפועלת היא נמוכה. ממילא כוח ההנאה התלוי ברמת ההכרה נאלמים אף הם מן החיבור אל האדמה ומקור החיים הבשרי של האדם (אביו ואימו). אולם, לוט ובנותיו באותו עוצמת מימוש בלתי מתפשרת שראינו לעיל, מתעקשים לממש קשר בראשיתי זה אף לאחר איבוד רמת ההכרה ממנו. התעקשות זו אכן מביאה להם המשכת חיים המייחדת את מקור החיים האימהי והאבהי, אולם מחירה של המשכת חיים זו ברמת החיים ההכרתית היא עצומה. איסור העריות שבחיבור הבשרי שבין אב וביתו או אם ובנה נובע דווקא מתוך איבוד הבשר את ההכרה הקיומית שבו. מתוך כך מדגיש קשר קירבת הבשר, כשהוא עובר את גבול החיבור הפיזי האישותי, את הצד הנמוך הבהמי שבחיבור הזה[159]. פריצת הגבול הזו, היא שמביאה ברמת ההכרה הנפסקת כ"הלכה", ליצירת ריחוק מתוצאות זיווגו של לוט עם בנותיו - ריחוק עמון ומואב לעולם מלבוא בקהל.

"דרש רבא ואיתימא ר' יצחק, מאי דכתיב: (משלי י"ח) לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה יתגלע? לתאוה יבקש נפרד - זה לוט שנפרד מאברהם, בכל תושיה יתגלע - שנתגלה קלונו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, דתנן: עמוני ומואבי אסורין איסור עולם" (הוריות י', ע"ב).

אולם ברמה הכוחנית מצליח חיבור זה של לוט למקור חיותו האימהי – האדמה, וחיבור בנותיו אל מקור חיותן הבשרי – לוט אביהם, לינוק מעוצמת הפריון הבראשיתי ופֶתח כוח החיים שמן העולם הבא נפתח להם ביין המתגלה להם במערה להוליד מהן שתי אומות. אף שייגזר עליהם ברמה ההלכתית כי אינם יכולים לבוא בקהל ישראל, הרי ברמה הכוחנית יחובר כוחן בסופו של

---

[157] "כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו?"

[158] "לוט נתאוה לבנותיו ובנותיו לא נתאוו לו" (בראשית רבה פרשה נא ד"ה ט ותהרין שתי).

[159] **התפתחות איסורי העריות עם ירידת יכולת החומר והבשר להופיע חיים**. כפי שכבר הבאנו מן הגמרא על פרשת אליעזר על עין המים, בזמן האבות עוד מתנקזת עיקר הופעת החיים האלוהיים בכוח החומר והגוף (אם כי מתוך החיבור להווייתן החיים האין סופית שמן השמים המופיעה לאברהם). כך ראינו שמציגה הגמרא את הביקורת על אליעזר שלא ביקש כהוגן, לא מצד שמא הייתה עולה לו ממזרת או שיפחה, אלא מצד שהייתה עולה לו חיגרת או סומא.
"...שלשה שאלו שלא כהוגן, לשנים השיבוהו כהוגן, לאחד השיבוהו שלא כהוגן. ואלו הן: אליעזר עבד אברהם, ושאול בן קיש, ויפתח הגלעדי. אליעזר עבד אברהם - דכתיב (בראשית כ"ד) והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך וגו', **יכול אפילו חיגרת אפילו סומא** - השיבו כהוגן, ונזדמנה לו רבקה" (תענית ד', ע"א).
תו"ס במקום המעלה תמיהה זו מדוע לא העלתה הגמרא את חשש הממזרות או השיפחות שהינן חמורות יותר לכאורה מסכנת חיגרת או סומא, עונה שתי תשובות. א) שלפני מתן תורה לא שייך עדיין ממזרת. ב) שלגבי אישה לא דייק עלמא אלא ליופי".
"תימה אמאי לא נקט הכא גבי אליעזר עבד אברהם כמו דקאמר גבי שאול בסמוך יכול אפי' ממזרת או שפחה וכו' ואמר רש"י משום דגבי אליעזר לא שייך עדיין ממזרת דהא לא נתנה תורה אי נמי דגבי אשה לא דייק עלמא אלא ליופי" (תוספות ד"ה יכול אפי' חיגרת או סומא).
משמעות הדבר היא כי הוויית החיים האלוהית בזמן האבות מופיעה עוד מכוח הבשר, ועל כן היופי הינו הביטוי המרכזי להופעת החיים האלוהיים. מתוך כך, כיוון שהבשר עוד שימר את גובהו האלוהי בשלב זה, עוד לא שייך היה עדיין נושא העריות הבנוי בעיקרו על נומכו הבהמי של הבשר, המביא לכך שחיבור שסיבתו היא קורבת הבשר, משליט את בהמיות החומר על האדם. מתוך כך יעקב עוד מתחתן עם שתי אחיות האסורות לאחר מתן תורה כערווה. מתוך כך מייבם עוד יהודה את תמר כלתו, אף שדבר זה אסור אף הוא בתורה כערווה, ומתוך כך מתחתנים בני יעקב עם אחיותיהם התאומות שנולדו עימהן. כך מביא רש"י בעניין.
"וַיָּקֻמוּ כָל בָּנָיו וְכָל בְּנֹתָיו לְנַחֲמוֹ - רבי יהודה אומר אחיות **תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום**. רבי נחמיה אומר כנעניות היו, אלא מהו וכל בנותיו, כלותיו, שאין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו ולכלתו בתו" (בראשית ל"ז, ל"ה).
כפי שנראה, על בסיס הרצון לשמר את כוח הגוף להביע אלוהות מעצם עצמו, יעדיף יעקב להתחתן עם רחל מטעם היותה יפת תואר ויפת מראה, מאשר עם לאה. על כך בהמשך.

דבר למלכות ישראל (רות המואביה ונעמה העמונית), בכדי לפרוץ את הפתח ליכולת מימוש ממד החיים "הבא" כפי שהזכרנו.

יוצא אם כן, כי עיקשות לוט ובנותיו לממש באופן אבסולוטי את החיבור אל האדמה ואת כוח הפריון שבה אף באופן הפורץ את גדר חוקיות העולם העכשווי, אמנם זורע את הזרע להעצמת משיחיות ישראל בעתיד, אולם ביחס למציאות הנוכחית האמורה לממש את כוח אדמת ארץ כנען מתוך חיבור הוויית החיים האין סופית שמן השמים אל הארץ בסדר התואם את רמת המציאות הקיימת, יוצר מעשה לוט עם בנותיו תולדת מציאות שהינה שבירת סדר בין אין סוף החיים המופיעים מן השמים לבין המציאות על הארץ. שבר זה, מצריך יצירת מאזן חדש בין מישורי החיים.

מעורבות אבימלך בהופעת אין סוף החיים

"וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם אַרְצָה הַנֶּגֶב וַיֵּשֶׁב בֵּין קָדֵשׁ וּבֵין שׁוּר וַיָּגָר בִּגְרָר. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֲחֹתִי הִוא וַיִּשְׁלַח אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ גְּרָר וַיִּקַּח אֶת שָׂרָה" (בראשית כ', א' – ב').

מתוך התנהלותו הדומה של אברהם אצל הפלישתים יושבי גרר כפי שנהג בירידתו למצרים, להציג את שרה כאשתו, אנו למדים כי כפי שירידתו למצרים באה לאברהם מתוך אילוץ, כך הגעתו לגרר אף היא באה לו מתוך אילוץ. מאידך, כפי שמהצגתו של אברהם את שרה כאחותו במצרים למדנו על רצונו ודרך פעולתו של אברהם "לקנות" דרך שרה ממצרים את אונם, כך יש לנו להבין גם ביחס לירידתו זו לגרר!
אכן, גם להחזרת אבימלך את שרה אל אברהם, מתלווה "נתינה", הן לאברהם והן לשרה.

"וַיִּקַּח אֲבִימֶלֶךְ צֹאן וּבָקָר וַעֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם וַיָּשֶׁב לוֹ אֵת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ הִנֵּה אַרְצִי לְפָנֶיךָ בַּטּוֹב בְּעֵינֶיךָ שֵׁב. וּלְשָׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֶלֶף כֶּסֶף לְאָחִיךְ הִנֵּה הוּא לָךְ כְּסוּת עֵינַיִם לְכֹל אֲשֶׁר אִתָּךְ וְאֵת כֹּל וְנֹכָחַת" (בראשית כ', י"ד – ט"ז).

מהו החוסר המביא את אברהם לרדת אל אבימלך? רש"י בתחילת הפרשה מבאר בעניין.

"וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם - כשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם. דבר אחר להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו" (בראשית כ' א' ורש"י ד"ה ויסע משם אברהם).

ברור, כי אם חורבן כל כיכר הירדן, ומעשה לוט ובנותיו, משמעותם הייתה מקומית, לא חייב היה אברהם ללכת דווקא למקום בו יאלץ להציג את אשתו כאחותו מפאת כי "אֵין יִרְאַת אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם". עלינו על כן להבין כי חורבן כרכי סדום מצד אחד, ופריצת לוט ובנותיו את גבולות סדר החיים מצד שני, מחייבים את ירידת אברהם לגרר מבחינה **מערכתית** במטרה לחבור לכוחו של אבימלך וכוחם של פלישתים.
על ייחודיות כוחו של אבימלך נוכל ללמוד מדו השיח שבין אבימלך וה' בהתגלותו אליו, מאופן הכאת ה' את אבימלך ומהכאה מקבילה של ה' את פלישתים בתקופתו של שמואל בזמן שארון ה' שוהה אצלם בשבי שבעה חודשים.

בהתגלותו של ה' אל אבימלך, לאחר לקיחתו את שרה אליו, מתנהל דו שיח מוזר בין אבימלך וה'.

"וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל. וַאֲבִימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלֶיהָ וַיֹּאמַר אֲדֹנָי הֲגוֹי גַּם צַדִּיק תַּהֲרֹג. הֲלֹא הוּא אָמַר לִי אֲחֹתִי הִוא וְהִיא גַם הִוא אָמְרָה אָחִי הוּא בְּתֹם לְבָבִי וּבְנִקְיֹן כַּפַּי עָשִׂיתִי זֹאת. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם גַּם אָנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בְתֹם לְבָבְךָ עָשִׂיתָ זֹאת וָאֶחְשֹׂךְ גַּם אָנֹכִי אוֹתְךָ מֵחֲטוֹ לִי עַל כֵּן לֹא נְתַתִּיךָ לִנְגֹּעַ אֵלֶיהָ. וְעַתָּה הָשֵׁב אֵשֶׁת הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא וְיִתְפַּלֵּל בַּעַדְךָ וֶחְיֵה וְאִם אֵינְךָ מֵשִׁיב דַּע כִּי מוֹת תָּמוּת אַתָּה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ" (בראשית כ', ג' – ז').

לכאורה טענת אבימלך צודקת, שהרי לא ידע כלל כי שרה היא אשתו של אברהם. רש"י במקום אף מדייק ומבאר כי בדיקת אבימלך הייתה מאוד מדוקדקת.

"גם הוא - לרבות עבדים וגמלים וחמרים שלה, את כלם שאלתי ואמרו לי אחיה הוא" (רש"י שם פסוק ה' ד"ה גם הוא).

מתוך כך טוען אבימלך - **בְּתָם לְבָבִי וּבְנִקְיֹן כַּפַּי עָשִׂיתִי זֹּאת**". כנגד טענתו של אבימלך, אכן נראה כי איומו של ה' "וְאִם אֵינְךָ מֵשִׁיב דַּע כִּי מוֹת תָּמוּת אַתָּה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ" היא מיותרת ואינה במקום. אולם מתשובתו של ה' אל אבימלך אנו למדים כי התנהלותו של אבימלך אינה מושלמת.

*"וַיֹּאמֶר אֱלָיו הָאֱלֹהִים בַּחֲלֹם גַּם אָנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בְתָם לְבָבְךָ עָשִׂיתָ זֹּאת **וָאֶחְשֹׂךְ גַּם אָנֹכִי** **אוֹתְךָ מֵחֲטוֹ לִי עַל כֵּן לֹא נְתַתִּיךָ לִנְגֹּעַ אֵלֶיהָ**" (שם, פסוק ו').*

מצד אחד מאשר ה' כי את לקיחתה של שרה עשה אבימלך בתום לב. אולם מצד שני, את המניעה מן החטא לוקחת השכינה "לזכותה" ואינה תולה אותה באבימלך - וָאֶחְשֹׂךְ גַּם **אָנֹכִי אוֹתְךָ** מֵחֲטוֹ לִי עַל כֵּן **לֹא נְתַתִּיךָ** לִנְגֹּעַ אֵלֶיהָ".

מתוך כך מדייק רש"י -

*"אמת **שלא דמית מתחלה לחטוא אבל נקיון כפים אין כאן**" (רש"י שם פסוק ו' ד"ה ידעתי כי בתם לבבך וגו').*

וכן:

*"לא ממך היה שלא נגעת בה **אלא חשכתי אני אותך מחטוא, ולא נתתי לך כח**..." (רש"י שם ד"ה לא נתתיך).*

בדרך זו נוקט גם המדרש המבאר בפירוש כי אבימלך מבקש היה לחטא, אולם ה' הוא שמשכו מן החטא.

*"...זה שאמר הכתוב (משלי כ"ו) שוט לסוס ומתג לחמור...ומתג לחמור זה היה אבימלך אימתי (שם בראשית כ') כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך, התחיל משבח עצמו ואומר (שם בראשית כ') בתם לבבי ובנקיון כפי...כך אמרו כשר היה אבימלך שלא קירב אצל שרה **אמר להם הקב"ה הוא היה מבקש ואני לא הנחתיו ואני הוא שמשכתיו**..." (שמות רבה פרשה כ ד"ה א ויהי בשלח).*

נמצאנו אם כן למדים כי באבימלך ישנו שילוב שאינו רגיל. מצד אחד תמות לב המאושרת על ידי הקב"ה עצמו, שאינה מעלה בדעתה לחטא באשת איש ומתוך כך בודקת בדיקות רבות שלא תבוא לידי כישלון (בדיקותיו של אבימלך אצל העבדים הגמלים והחמרים כי אכן אין שרה אשת איש). אולם בד בבד אי יכולת לעצור ממעשה החטא בזמן המבחן, המצריכה התערבות אלוהית שתמנע ממנו מלחטוא.

רש"י בפרשת לידתו של יצחק שתבוא לאחר מכן, מאשר לנו כי באדם גדול המדובר, ולא באחד שדעתו לחטוא.

*"וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיִּגָּמַל וַיַּעַשׂ אַבְרָהָם מִשְׁתֶּה גָּדוֹל - שהיו שם גדולי הדור, שם ועבר **ואבימלך**" (בראשית כ"א, ח' ורש"י שם).*

את אבימלך שם רש"י בשורה אחת אצל שֵׁם ועֵבר אצלם לומד יעקב תורה לפני בריחתו אל לבן.

אנו נצרכים אם כן להבין איזה סוג זה של גדול דור מהווה אבימלך, שמצד אחד תום ליבו מושלם, אולם בפועל, בהגעתו לשעת המבחן, הוא אינו מצליח לשלוט ביצרו, ונזקק הוא "לעזרה" מאת ה'.

תשובה בדבר נוכל לקבל מהתבוננות על אופי הפגיעה שבו נפגעים אבימלך והפלשתים במפגשם עם השכינה.

"וַיִּקְרָא אֲבִימֶלֶךְ לְאַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לוֹ מֶה עָשִׂיתָ לָּנוּ וּמֶה חָטָאתִי לָךְ כִּי הֵבֵאתָ עָלַי וְעַל מַמְלַכְתִּי חֲטָאָה גְדֹלָה מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יֵעָשׂוּ עָשִׂיתָ עִמָּדִי" (שם, פסוק ט').

אילו מעשים אשר לא יעשו מביא אברהם על אבימלך? תשובה על כך מביא הכתוב בהמשך.

"...וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאַמְהֹתָיו וַיֵּלֵדוּ. כִּי עָצֹר עָצַר ה' בְּעַד כָּל רֶחֶם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ עַל דְּבַר שָׂרָה אֵשֶׁת אַבְרָהָם" (שם, פסוקים י"ז- י"ח).

מפשט הכתובים נראה היה כי המכה הייתה על **נשות** אבימלך שלא יכולו ליילד. אולם כיוון שהכתוב מבאר בפרוש כי הריפוי היה גם לאבימלך עצמו – "וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת **אֲבִימֶלֶךְ** וְאֶת אִשְׁתּוֹ

וְאַמְהֹתָיו וַיֵּלֵדוּ", נצרכים חז"ל להרחיב את מושג ה"לידה" מעבר ללידת הוולד באופן שיהיה שייך גם לגברים. על כן מבאר רש"י ש"וַיֵּלֵדוּ" הוא מלשון "ואתרוחו, נפתחו נקביהם והוציאו מה שצריך לצאת והיא לידה שלהם", ואת "בְּעַד כָּל רֶחֶם" הם מבארים כ"כנגד כל **פתח**".

על בסיס הרחבה זו מבאר רש"י את דברי אבימלך "מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יֵעָשׂוּ עָשִׂיתָ עִמָּדִי".

*"מכה אשר לא הורגלה לבא על בריה באה לנו על ידך, **עצירת כל נקבים**, של זרע ושל קטנים ורעי ואזנים וחוטם" (רש"י בראשית כ, ט' ד"ה מעשים אשר לא יעשו).*

יוצא אם כן, שמפגש השכינה עם אבימלך מופיע בהם מכה דווקא בנקביהם, כשבאופן בלתי רגיל מוגדרים גם הנקבים המיועדים להפרשה כ"רחם" ומעשה ההוצאה שלהם כ"לידה", אף כי המדובר בהפרשות.

אם חושבים היינו כי אופן פגיעה זה הינו מקרי, רק מתוך המטרה הפרקטית למנוע מאבימלך לבוא על שרה, הרי התבוננות באופן פגישת ה' בפלישתים לאחר לקיחתם בשבי את ארון ה', מראה כי גם שם ישנה פגיעה דומה להפתיע.

"וַתִּכְבַּד יַד ה' אֶל הָאַשְׁדּוֹדִים וַיְשֻׁמֵּם וַיַּךְ אֹתָם בַּטְּחֹרִים אֶת אַשְׁדּוֹד וְאֶת גְּבוּלֶיהָ...וַיֹּאמְרוּ גַּת יִסֹּב אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּסֵּבּוּ אֶת אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. וַיְהִי אַחֲרֵי הֱסַבּוּ אֹתוֹ וַתְּהִי יַד ה' בָּעִיר מְהוּמָה גְּדוֹלָה מְאֹד וַיַּךְ אֶת אַנְשֵׁי הָעִיר מִקָּטֹן וְעַד גָּדוֹל וַיִּשָּׂתְרוּ לָהֶם טְחֹרִים...וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא מֵתוּ הֻכּוּ בַּטְּחֹרִים וַתַּעַל שַׁוְעַת הָעִיר הַשָּׁמָיִם" (שמואל א', ה', ו – י"ב).

מהי פגיעת הטחורים שפוגע ה' בפלישתים. רש"י במקום מבאר.

"בטחורים - חלחולת כרכשא מכת הנקב עכברים נכנסין בנקביהם ושומטין בני מעיהם ויוצאין".

שוב אנו נפגשים אם פגיעה בנקבי פלישתים. הפעם לא בעצירת הנקבים, אלא בהשמטת בני המעיים דרך נקבי היציאה.

לא רק זאת, בהחזרת פלישתים את ארון ה', אין הם מביאים עימו קורבן בהמה או כל סוג קורבן אחר מקובל, אלא דווקא צלמי הטחורים והעכברים שנכנסו לנקביהם, חמישה טחורים וחמישה עכברים, אחד לכל אחד מן הסרנים.

*"וַיְהִי אֲרוֹן ה' בִּשְׂדֵה פְּלִשְׁתִּים שִׁבְעָה חֳדָשִׁים. וַיִּקְרְאוּ פְלִשְׁתִּים לַכֹּהֲנִים וְלַקֹּסְמִים לֵאמֹר מַה נַּעֲשֶׂה לַאֲרוֹן ה' הוֹדִעֻנוּ בַּמֶּה נְשַׁלְּחֶנּוּ לִמְקוֹמוֹ. וַיֹּאמְרוּ אִם מְשַׁלְּחִים אֶת אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אַל תְּשַׁלְּחוּ אֹתוֹ רֵיקָם כִּי הָשֵׁב תְּשִׁיבוּ לוֹ אָשָׁם אָז תֵּרָפְאוּ וְנוֹדַע לָכֶם לָמָּה לֹא תָסוּר יָדוֹ מִכֶּם. וַיֹּאמְרוּ מָה הָאָשָׁם אֲשֶׁר נָשִׁיב לוֹ וַיֹּאמְרוּ מִסְפַּר סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים **חֲמִשָּׁה טְחֹרֵי זָהָב וַחֲמִשָּׁה עַכְבְּרֵי זָהָב** כִּי מַגֵּפָה אַחַת לְכֻלָּם וּלְסַרְנֵיכֶם. וַעֲשִׂיתֶם צַלְמֵי טְחֹרֵיכֶם וְצַלְמֵי עַכְבְּרֵיכֶם הַמַּשְׁחִיתִם אֶת הָאָרֶץ וּנְתַתֶּם לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כָּבוֹד אוּלַי יָקֵל אֶת יָדוֹ מֵעֲלֵיכֶם וּמֵעַל אֱלֹהֵיכֶם וּמֵעַל אַרְצְכֶם. וְלָמָּה תְכַבְּדוּ אֶת לְבַבְכֶם כַּאֲשֶׁר כִּבְּדוּ מִצְרַיִם וּפַרְעֹה אֶת לִבָּם הֲלוֹא כַּאֲשֶׁר הִתְעֲלֵל בָּהֶם וַיְשַׁלְּחוּם וַיֵּלֵכוּ" (שמואל א', ו', א' – ו').*

מדוע אופי המגע שבין אבימלך ופלשתים עם השכינה, מביאה דווקא לתוצאה זו? בכדי לתת תשובה בדבר נתבונן על אליל פלישתים.

*"וַיִּקְחוּ פְלִשְׁתִּים אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיָּבִיאוּ אֹתוֹ בֵּית דָּגוֹן וַיַּצִּיגוּ אֹתוֹ אֵצֶל דָּגוֹן...וַיַּשְׁכִּמוּ בַבֹּקֶר מִמָּחֳרָת וְהִנֵּה דָגוֹן נֹפֵל לְפָנָיו אַרְצָה לִפְנֵי אֲרוֹן ה' וְרֹאשׁ דָּגוֹן **וּשְׁתֵּי כַּפּוֹת יָדָיו כְּרֻתוֹת אֶל הַמִּפְתָּן רַק דָּגוֹן נִשְׁאַר עָלָיו**" (שמואל א', ה', ב' – ד').*

צמצום אבימלך את מפגש אין סוף החיים בגוף

מהו דגון? רש"י מבאר

" דמות עשוי כדמות דג" (רש"י ד"ה אצל דגון).

רד"ק מתאר שילוב של דג מטבורו ולמטה, ושל אדם מטבורו ולמעלה.

*"...רק דגון נשאר עליו אמרו כי דגון **מטבורו ולמטה היה צורת דג לפיכך נקרא דגון ומטבורו ולמעלה צורת אדם** כמו שאמר ושתי כפות ידיו כרותות אל המפתן וזהו פירושו רק דגון נשאר עליו צורת דג נשאר עליו וי"ת לחוד גופיה דדגון אשתאר עלוהי" (רד"ק על פסוק ד' ד"ה אל המפתן).*

נמצאנו למדים כי דגון מגדיר מציאות חיים של דג מן הטבור ולמטה דווקא באזור החיים הגשמי החושי. איזה מצב חיים הוא זה המופיע כדמות דג? על כך נוכל ללמוד מאי צורך הדגים בשחיטה.

"דרש עובר גלילאה: בהמה שנבראת מן היבשה - הכשרה בשני סימנים, דגים שנבראו מן המים - הכשירן בולא כלום" (חולין כ"ז, ע"ב).

מהו ההבדל בין חיים הנבראים מן היבשה לבין חיים הנבראים מן המים. על כך מבאר רש"י במקום.

*"מן היבשה - **לפיכך יש לו חיות בריא וחזק**".*

חיים שנבראו מן היבשה הם בעלי חיות גדולה יותר. לעומת זאת חיות הנבראים מן המים היא פחותה. על כן אין הדגים נצרכים שחיטה ודמם אינו נצרך לכיסוי. אם נשליך מצב חיות זה לדגון, יוצא כי מציאות דגון כדג מן הטבור ולמטה משמעותו היא, צמצום הוויית החיים הגופנית החושית לרמת חיות שאינה מפותחת ושממילא אין ביחס אליה הופעת שפע חיים מן השמים.
הפלישתים אם כן באופן מכוון, פותחים את הוויית חייהם להופעת שפע אין סוף החיים רק ברמת החיים שבמישור הדיבור והמחשבה, אולם אוטמים מהתפתחות את רמת החיים הגופנית החושית המובעת באופן דומיננטי דרך חלקו התחתון של האדם.
מסיבה זו, במפגש שכינת ישראל מול מגמת חייהם של פלישתים נפגעים פלישתים במקום חולשתם – באזור התחתון של הוויית חייהם, ובמקום המבטא באופן הקיצוני ביותר את הוויית החומר שבאדם – מקום ההפרשה. בלא שירצו, נאלצים פלשתים בכדי לרצות את ה' להכין צלמים בדמות המציאות הרחוקה ביותר מהם, מלהוות גורם של הופעת חיים – דמות טחוריהם[160].

האם הבנתנו ביחס לדגון אליל פלישתים ומתוך כך הבנת תוצאה המפגש שבינו לבין ארון ה', תקף אף ביחס לאבימלך? חז"ל מלמדים אותנו שכן.

*"לְדָוִד בְּשַׁנּוֹתוֹ אֶת טַעְמוֹ לִפְנֵי אֲבִימֶלֶךְ... **- כך כל מלכי פלשתים נקראים** וכל מלכי מצרים פרעה ואע"פ ששמו אכיש קורין לו אבימלך, ומדרש אגדה שהיה צדיק כאבימלך (שנכתב בתורה אצל שרה) שלא רצה להרגו ואנשיו אומרים לו (שם שמואל א' כ"א) הלא זה דוד מלך הארץ כדאיתא במדרש תהלים" (תהלים ל"ד, א' ורש"י שם).*

אבימלך, אינו שם פרטי מקרי למלך פלישתים בימי אברהם, אלא כינוי לכל מלכי פלישתים לאורך כל הדורות, כפי שפרעה הינו הכינוי למלכי מצרים לדורותיהם. לא רק זאת, חז"ל ממשיכים אף פֹּה את מגמתם לראות באבימלך מלך צדיק, ובמבארים את קריאת שמו של אכיש מלך גת בשם אבימלך, מפאת היות צדיק כאבימלך.

צדקות זו של אבימלך, הנותנת לו את הזכות להימנות אם שֵם ועֵבר גדולי הדור כאמור, מוסברת היטב על פי הגדרתנו את מגמת החיים הפלישתית שדגון במרכזה. אין ספק כי דרך חיים המעצימה את הופעת אין סוף החיים ברמת הדיבור והמחשבה (חציו העליון של הגוף), ומאידך משאירה ומגבילה את ממד הגוף והחושים המתלווים לו ברמתם הכמעט גולמית ברמת חיות מינימאלית, תוציא מתוכה דמויות חיים הנזהרות ביותר מביאת זנות או עריות. אולם מאידך,

---

[160] **מפגש השכינה עם האלילים – דווקא במקומות התורפה**. יש להבין כי המכה הנוחתת על האלילים או העמים העובדים אותם, היא תוצאת המפגש שבין כוחות החיים. במקום בו קיימת חולשת חיים באלילים או בעמים, חדירת החיים האלוהיים תופיע מכה מתוך העדר החיים בם. על כן, אם אצל פלישתים מופיעה המכה במקום חולשתם – בנקביהם, הרי אצל פרעה שחולשתו הינה בכך שאינו מופיע חיים מעבר לגבולות המציאות, תופיע המכה במרחב הנבדל שמעבר לגבולות החיים. על כן המכה שנוחתת על מלך מצרים בעקבות מפגשו עם שרה הוא – צרעת, שהינה מכה שכול מהותה היא נבדלת.
"...נגעים גדולים. זו מכת ראתן, **מיני צרעת הוא**: ואת ביתו. א"ר אחא **אפי' קורות ביתו לקו**" (פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית פרק יב ד"ה טז וינגע ה'. וכן רש"י במקום).
על נבדלות הצרעת אנו למדים מתוך היותה נקבעת ופועלת רק מכוח ראיית הכוהן.
"כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם...וְצִוָּה הַכֹּהֵן **וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנָּגַע** וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת - **שכל זמן שאין כהן נזקק לו, אין שם תורת טומאה**: (ויקרא י"ד, ל"ד – ל"ו ורש"י שם).

כיוון שדרך חיים חיים זו מונעת את מעבר הוויית החיים העליונה דרך מעגל החיים הזה החושי והבשרי, נשאר מישור חיים זה פרמיטיבי, חלש ובלתי ניתן לעמידה בפני לחצי המציאות. כך בדיוק קורה עם אבימלך. מצד כוונת ליבו תום ליבו הוא מוחלט. מצד זה נחשב אבימלך לאחד מגדולי הדור. אולם, כששרה נמצאת בידיו, אין בכוחו לעמוד מול תשוקותיו, כיוון בניינו הערכי הגופני והחושי הוא דל. על כן הוא נצרך לעזרת ה׳ למנוע ממנו את אפשרות הביאה האסורה[161] [162].

לעולם זה של פלישתים נכנס אברהם לאחר ביאת לוט על בנותיו ולאחר שנחרבים הכרכים. מעולם זה נוטל עתה אברהם את המשך דרכו, בקחתו מאבימלך ״אלף כסף ככסות עיניים״[163].

חורבן הכרכים וביאת לוט על בנותיו, מציגים שוב את מצב כשל העולם להופיע חיים מן האדמה ומן הבשר, בלא שאין סוף החיים העצמי שבהם, ישליט עצמו עד כדי פריצת גבולות המותר. על כן פונה אברהם לעולם בו משקל הגופניות והחומר מצומצמים וממוזערים, כמשקל נגד להעצמה הבשרית האין סופית עד כדי זיווג הבשר עם בשרו הוא, שיוצרים לוט ובנותיו. בכך מבקש אברהם לשמור על איזון הופעת החיים מן האדמה – אדמת כנען.

אכן, מאפיין חיים זה המייחד את דגון, הנמצא בבסיסו בתכונת אבימלך, משפיע על הוויית החיים העתידה לצאת מאברהם – יצחק, מצמצמת את רמת מפגשו עם החיים האנושיים, ועושה אותו עיוור כלפיה, זאת במקביל להעצמה של תכונת החיים המלאכית המגיעה לו מכוח מעשה העקידה.

עיוורון יצחק – מכוח אבימלך – מכוח מלאכיות העקידה.

בהחזרתו של אבימלך את שרה, הוא טורח להביא לה מעצמו.

---

[161] **השוואת תוצאת הופעת שכינת ה׳ בפלישתים ביחס לתוצאת הופעתה באבימלך**: את ההקבלה שבין מגמת כוחו של אבימלך לבין זו של פלישתים כפי שמתגלה בדגון, ניתן לראות אף בתוצאת חיבור השכינה אל שניהם. כפי שבארנו ביחס לדגון, מעורבות השכינה בפלישתים מופיעה את תוצאתה דווקא במקום חולשתה של הוויית החיים שבהם, מתחת לקו הטבור בטחורים התוקפים אותו בנקבי היציאה. עוצמת הופעת החיים שם היא כה גדולה, עד כי הפלישתים בהחזרתם את ארון ה׳ מוספים לעגלה צלמים כדמות טחוריהם. מגמה דומה מופיעה אף באבימלך. מתוך העצמת החיים המופיעה באבימלך דווקא בנקבי ההפרשה הופכים גם נקבי הפרשת הזוהמה להיות מוגדרים כ״רחם״, ומעשה יציאתם של הפרשות הרעי, החוטם והאוזניים, מוגדר כ״לידה״.

[162] **הוויית החיים באבימלך (צדקות) מול הוויתה בפלישתים (רשעות)**: אף שבמהלך זה בארנו את ההקבלה שבין דפוס התנהלותו של אבימלך לבין דפוס החיים המופיע בדגון, הרי בעוד אבימלך מוגדר צדיק למרות מגרעתו כאמור, הרי הפלישתים צאצאיו מוגדרים כרשעים. סיבת הדבר היא שאת מאפייני כוח החיים הפלישתי, הם מופיעים בכיוונון שונה מזה של אבימלך. בעוד שאצל אבימלך צמצום הוויית החיים הבשרית לרמה המקבילה לזו המופיעה בדגים נעשית לשם העצמת הופעת אין סוף החיים בממד החיים שמן הטבור ולמעלה (מה שמסביר את יכולתו של אבימלך לקבל נבואה מה׳, מה שלא קרה לפרעה מלך מצרים), הרי פלישתים משתמשים בהוויית החיים ה״דגית״שבהם על מנת דווקא להעצים את הווייתם הגופית. מהלך זה נעשה דרך ניצול העוצמה הגופנית הקיימת בהווייתו ה״דגית״ של הגוף מתוך היותו מופיע מצב גולמי שלם שאינו פגיע (״כדגים הללו שפרים ורבים ואין עין הרע שולטת בהם - רש״י על בראשית מ״ח, ט״ז ד״ה וידגו). גולמיות זו היא המאפשרת לעורפה אימו של גוליית להתעבר מכול מאה הפלישתים שבאו עליה. כך מביא תו״ס בעניינו של גוליית (תוך מחלוקת על רש״י שאינו מבאר כך).

״רבי יוחנן אמר: **בר מאה בפי וחדא נאנאי** - ... דרבנן דאגדתא אומרים ויצא איש הבינים ממערכות פלשתים ממאה ערלות פלשתים שהערו בה מאה ערלות פלשתים ... **משמע שכולן מאה היו אבותיו** שהרי מכולן נתעברה אמו ולא כפי׳ רש״י שפירש וחד נאנאי שאחד מהן אביו ופי׳ הערוך נאנאי כלב שבאו עליה מאה אנשים וכלב אחד״ (סוטה מ״ב, ע״ב ותו״ס שם).

בניגוד לרש״י המבאר כי מאה היו מנאפים ואחד נאנאי – הוא אביו, מעמיד תו״ס את גוליית כבן **כל מאה האנשים יחדיו**. יכולת עיבור שכזו אינה יכולה להתקיים בדרך הטבע באישה אחת, מתוך שאישה מסוגלת לקלוט רק זרע של אדם אחד. אולם הווייתם הגולמית של פלישתים מאפשרת להם ״לדחוס״ זרע בלא גבול בגוף האישה ומתוך כך להוציא ממנה את גוליית. העצמה נוספת אותה יוצרים פלישתים מכוח הווייתם ה״דגית״ הגולמית היא היכולת להופיע מכוחם מציאות גופנית מושלמת שאין בה כל מום. גם פה גולמיות גופניותם, משאירה את הווייתם שלמה ללא פתח לחיסרון. כך מביאה הגמרא באותו המקום ביחס לגוליית

״ויצא איש הבינים ממחנות פלשתים וגו׳ (שמואל א׳ יז) - מאי בינים? אמר רב: **שמבונה מכל מום**״ (סוטה מ״ב, ע״ב) . גולמיות גופניותו של גוליית היא גם שמונעת מדוד מלפתוח את שריון קשקשיו.

״וַיֵּצֵא אִישׁ הַבֵּנַיִם מִמַּחֲנוֹת פְּלִשְׁתִּים גָּלְיָת שְׁמוֹ מִגַּת גָּבְהוֹ שֵׁשׁ אַמּוֹת וָזָרֶת. וְכוֹבַע נְחֹשֶׁת עַל רֹאשׁוֹ **וְשִׁרְיוֹן קַשְׂקַשִּׂים הוּא לָבוּשׁ** וּמִשְׁקַל הַשִּׁרְיוֹן חֲמֵשֶׁת אֲלָפִים שְׁקָלִים נְחֹשֶׁת. וּמִצְחֹת נְחֹשֶׁת עַל רַגְלָיו וְכִידוֹן נְחֹשֶׁת בֵּין כְּתֵפָיו. וְעֵץ חֲנִיתוֹ כְּמְנוֹר אֹרְגִים וְלַהֶבֶת חֲנִיתוֹ שֵׁשׁ מֵאוֹת שְׁקָלִים בַּרְזֶל וְנֹשֵׂא הַצִּנָּה הָלַךְ לְפָנָיו״ (שמואל א׳, י״ז, ד׳ – ז׳).

כדוגמת הדג, מכוסה גוליית מכף רגל ועד ראש בקשקשים. חז״ל מלמדים אותנו כי דימוי זה אינו חיצוני בלבד. גופו של גוליית אינו ניתן לחדירה, ודוד נאלץ להיעזר באוריה החיתי לשם כך.

״בשעה שהרג דוד את גולית הפלישטי **לא היה יודע לכרות את ראשו, שהיה מלובש בשריון מראשו ועד רגליו**, והיה דוד מצטער, ואוריה החיתי שהוא נושא כליו. אמר אוריה לדוד אם יפשיטנו ייתן לו אחת מבנות ישראל לאשה...ולפי שזלזל דוד בבת ישראל סבב הקב״ה שיקח אוריה החיתי את בת שבע שהייתה ראויה לדוד משנת ימי בראשית״ (כלי יקר בשם חז״ל).

[163] ״וּלְשָׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֶלֶף כֶּסֶף לְאָחִיךְ הִנֵּה הוּא לָךְ כְּסוּת עֵינַיִם לְכֹל אֲשֶׁר אִתָּךְ וְאֵת כֹּל וְנֹכָחַת״ (בראשית כ׳, ט״ז).

"וּלְשָׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֶלֶף כֶּסֶף לְאָחִיךְ הִנֵּה הוּא לָךְ כְּסוּת עֵינַיִם לְכֹל אֲשֶׁר אִתָּךְ וְאֵת כֹּל וְנֹכָחַת" (בראשית כ', ט"ז).

מהו "כסות העיניים" הזה. על כך מבאר רש"י כי זהו ה"פיצוי" על עיניו של אבימלך ששלטו בשרה כשהייתה אצלו.

*"ולשרה אמר - אבימלך, לכבודה כדי לפייסה הנה עשיתי לך כבוד זה, נתתי ממון לאחיך שאמרת עליו אחי הוא, הנה הממון והכבוד הזה לך כסות עינים...**כסות של כבוד על העינים שלי ששלטו בך** ובכל אשר אתך ..." (רש"י בראשית כ', ט"ז ד"ה ולשרה אמר).*

אולם הגמרא מביאה פן נוסף לכסות העיניים של אבימלך.

*"ואמר רבי יצחק: לעולם אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך, שהרי אבימלך קלל את שרה ונתקיים בזרעה, שנאמר: (בראשית כ') הנה הוא לך כסות עינים, אמר לה: הואיל וכסית ממני ולא גילית שהוא אישך וגרמת אלי הצער הזה, **יהי רצון שיהו לך בני כסויי עינים**; ונתקיים בזרעה, דכתיב: (בראשית כ"ז) ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" (בבא קמא צ"ג ע"א).*

הגמרא מתרגמת את פניית אבימלך לשרה – "הִנֵּה הוּא לָךְ כְּסוּת עֵינַיִם", כקללה סמויה לשרה כי בניה של שרה יהיו אף הם כסויי עיניים מידה כנגד מידה על הסתרת אברהם כי שרה היא אישתו. אולם אם נחזיר את קללתו הנסתרת של אבימלך לרמת המעשה הממוני המופיע על פי פשט הכתובים, יוצא כי חיבור הונו\אונו של אבימלך עם שרה ואברהם הוא היוצר בתולדותם מציאות של כסות עיניים. על פי הבנתנו את הוויית החיים הייחודית לאבימלך מכוח דגון אליל פלישתים בהקשר לכשל של אבימלך שלא לגעת בשרה, הרי בחיבור שיוצר אברהם עם אבימלך, הוא מביא על זרעו משהו מצמצום הוויית הגוף של פלישתים, שתמשיך ותלווה את ישראל אף בהמשך הדורות, ותוליד בהם "כסיות עיניים".

כבר באברהם עצמו מלמד אותנו הכתוב כי חיבורו אל אבימלך אינו מקרי ואינו זמני. לאחר הולדת יצחק, מגיע אבימלך לאברהם לכרות עימו ברית לטווח הארוך.

*"וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ וּפִיכֹל שַׂר צְבָאוֹ אֶל אַבְרָהָם לֵאמֹר אֱלֹהִים עִמְּךָ בְּכֹל אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה. **וְעַתָּה הִשָּׁבְעָה לִּי בֵאלֹהִים הֵנָּה אִם תִּשְׁקֹר לִי וּלְנִינִי וּלְנֶכְדִּי כַּחֶסֶד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמְּךָ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי** וְעִם הָאָרֶץ אֲשֶׁר גַּרְתָּה בָּהּ וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אָנֹכִי אִשָּׁבֵעַ...וַיִּקַּח אַבְרָהָם צֹאן וּבָקָר וַיִּתֵּן לַאֲבִימֶלֶךְ וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית..." (בראשית כ"א, כ"ב – כ"ז).*

את המחיר לברית הזו שבין אברהם ואבימלך משלמים ישראל בקושי לממש את המלכות בירושלים. כך מופיע קושי זה במהלכו של דוד לכבוש את עיר דוד.

*"וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ וַאֲנָשָׁיו יְרוּשָׁלַם אֶל הַיְבֻסִי יוֹשֵׁב הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר לְדָוִד לֵאמֹר לֹא תָבוֹא הֵנָּה **כִּי אִם הֶסִירְךָ הַעִוְרִים וְהַפִּסְחִים** - מצודת ציון נקראת יבוס ומזרעו של אבימלך היו והיו להם שני עבודת כוכבים **אחד עור ואחד פסח שנעשו על שם יצחק ויעקב ובפיהם השבועה שנשבע אברהם לאבימלך** ולכך לא הורישום כשלכדו את ירושלים לא לכדו את המצודה כמו שנאמר ואת היבוסי יושב ירושלים לא יכלו יושבי יהודה להורישם (יהושע ט"ו כ"ג) ותניא אמר רבי יהושע בן לוי יכולין היו אלא שלא היו רשאין" (שמואל ב', ה', ו' ורש"י שם).*

יושבי יבוס מזרעו של אבימלך, מציגים דרך צלמיהם את החסר שיש לחיים המופיעים דרך ישראל מלהצליח ולהתממש כמלכות. הפיסחות של יעקב והעיוורות של יצחק הינם נכוּת בהופעת החיים של ישראל המונעת מהם להגיע למימוש הווייתם באופן מלא.
חסרון זה הוא השיקוף הנאמן לברית הנכרתת בין אברהם ואבימלך שראשיתה בהימצאות שרה אצל אבימלך. חיבור זה "מדביק" מ"דגוניות" פלישתים בישראל, בצמצמה את הוויית הגוף והחוש במשכנם שמן הטבור ולמטה, בהוויית החיים הישראלית. צלמי יצחק העיוור ויעקב הפיסח, הם אם כן למעשה שיקוף מסויים של אלילות דגון המוטמאת בעם ישראל.

חז"ל, העומדים על המחיר העצום שגובה ברית זו בהמשך הדורות מישראל, מבארים כי החיבור הזה להוויית החיים הפלישתית, מביאה בסופה אף את חורבן שני בתי המקדש.

"ויצב אברהם את שבע כבשת וגו' אמר לו הקב"ה אתה נתתה לו שבע כבשת חייך שאני משהא בשמחת בניך שבעה דורות, אתה נתתה לו שבע כבשת כנגדן בניו הורגים מבניך שבעה צדיקים ואילו הן שמשון חפני ופינחס ושאול ושלשת בניו, אתה נתתה לו שבע כבשות

*כנגדן מחריבין מבניך ז' משכנות אהל מועד וגלגל נב וגבעון ושילה **ובית העולמים תריין**, את נתתה לו ז' כבשת ארוני עושה ז' חדשים בשדה פלשתים" (בראשית רבה פרשה נד ד"ה (כח) ויצב אברהם).*

האם מתוך הדברים הנ"ל עלינו להסיק כי מעשהו של אברהם בירידתו לאבימלך עם שרה ושהייתו שם ימים רבים[164], הינו טעות ביסודו? התשובה לכך היא לא! כפי שפתחנו, את ירידת אברהם לאבימלך תלינו בחורבן כרכי סדום ובפריצת גבולות החיבור הבשרי שיוצר לוט בביאתו על בנותיו. ירידתו של אברהם לאבימלך כדוגמת ירידתו למצרים נועדה לחבר לישראל משהו מהוויית הפלישתים, על מנת להעצים את מגמת הופעת אין סוף החיים שמן השמים, מול הפריצה שהתרחשה דרך הוויית לוט בהעצמת הביאה אל הארץ עד כדי ביאת עריות של בן על אימו. לולא פעולתו של אברהם לא יכולה הייתה הוויית החיים האין סופית שמן השמים לחול, ולהביא מתוך כך למימוש הוויית החיים שמן שמן האדמה בארץ כנען. במצב זה לא היו ישראל מגיעים כלל לידי מימוש המלכות ובית המקדש כלל לא היה יכול להבנות. צמצום מרחב החיים הגופי לכיוון הפלישתי, מאפשר על כן לישראל להגיע לעצם המימוש הבסיסי של הוויית החיים האלוהית בארץ. אכן, החסר שבדרך ההופעה הזו כשמשהו מהוויית החיים הפלישתית קיימת בתוככי הוויית החיים הישראלית, אינו מאפשר את קיום מימוש החיים הזה לעולם, אלא באופן זמני בלבד והחורבן הוא בלתי נמנע. אולם נעיצת יתד מימוש הוויית החיים האלוהית באדמת ארץ כנען ולו לזמן קצר, יוצרת את נקודת האחיזה למימוש הקבוע לעתיד. לשם מטרה זו פועל אברהם את פעולת החיבור עם אבימלך, למרות חסרונה[165].

עיון בפרשת העקידה (בה נרחיב בהמשך), מאשש הבנה זו. שם מלמדים אותנו חז"ל על סיבה נוספת, לכאורה אחרת, לעיוורונו של יצחק.

*"וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶיָן עֵינָיו מֵרְאֹת -...כשנעקד על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים **וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו**, לפיכך כהו עיניו..." (בראשית כ"ז, א' ורש"י שם).*

דמעות המלאכים הנופלות על עיניו הם המביאות לו את עיוורונו.

המדרש נוקט בלשון המבארת את משמעות הדבר.

*"ד"א מראות מכח אותה ראיה שבשעה שעקד אברהם אבינו את בנו על גבי המזבח בכו מלאכי השרת, ההי"ד (ישעיה ל"ג) הן אראלם צעקו חוצה וגו', ונשרו דמעות מעיניהם לתוך עיניו והיו **רשומות בתוך עיניו** וכיון שהזקין כהו עיניו" (בראשית רבה פרשה סה ד"ה י ותכהין עיניו).*

משמעות "רישום" דמעות המלאכים בתוך עיניו, הוא כי יצחק מקבל מכוח העקידה ראיה מלאכית. בדרך דומה המשך המדרש תולה את עיוורונו של יצחק בהבטתו בשכינה.

*"...ד"א מראות מכח אותה הראיה[166] שבשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח **תלה עיניו במרום והביט בשכינה**...אמר הקב"ה אם הורגו אני עכשיו אני מכריע את אברהם אוהבי אלא גוזר אני שיכהו עיניו, וכיון שהזקין כהו עיניו, ויהי כי זקן יצחק וגו' (המשך הדרש שם).*

---

[164] "וַיָּגָר אַבְרָהָם בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים יָמִים רַבִּים - מרובים על של חברון, בחברון עשה עשרים וחמש שנה וכאן עשרים ושש" (בראשית פרק כא לד).

[165] **צורך ההתמודדות עם בחינת אבימלך שביצחק**: את צורך ההתמודדות כנגד מגמת אבימלך שביצחק נפגוש בכתובים אף לקראת הולדת יעקב ועשו ארבעים שנה מאוחר יותר, בהדגשת הכתוב - "אֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק" (בראשית כ"ה, י"ט).
מהדגשה מיותרת זו ילמד רש"י - "...לפי שהיו ליצני הדור אומרים **מאבימלך נתעברה שרה**, שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם ולא נתעברה הימנו, מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק, וזהו שכתב כאן יצחק בן אברהם היה, שהרי עדות יש שאברהם הוליד את יצחק" (רש"י ד"ה אברהם הוליד את יצחק).
אף שתיאור זה של תולדות יצחק הוא ארבעים שנה לאחר הולדת יצחק [וַיְהִי יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת רִבְקָה בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי... לוֹ לְאִשָּׁה (שם פסוק כ')], "נזכר" הכתוב להתייחס לדברי ליצני הדור בזמן הולדת יצחק ולחזק את מאפיני אברהם שביצחק דווקא לקראת הופעת תולדותיו – יעקב ועשו. מתוך כך מתברר שוב כי חיבור אבימלך לאברהם הינו תכונתי ולא כמאורע היסטורי. על משמעות צורך חיזוק מאפיין אברהם ביצחק, נרחיב בהמשך.

[166] או בלשון מדרש נוסף – "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות מהו מראות **מראות בשכינה"** (דברים רבה פרשה יא ד"ה ג וזאת הברכה).

נימצאנו למדים אם כן כי עיוורונו של יצחק לאור האנושי, הוא פיקחון העיניים לאור השמימי המלאכי. מאידך למדנו לעיל כי עיוורונו של יצחק מקללתו של אבימלך היא מגיעה. ברור שאם את שתי הסיבות מביאים חז״ל, אין האחת סותרת את השניה, אלא הן משלימות אחת את חברתה. אנו מחוייבים אם כן להסיק כי עיוורונו של יצחק מולד בו משני כיוונים מקבילים - מהתדבקות אברהם לאבימלך מצד אחד, ומהתדבקותו של יצחק לשכינה מעבר לגבולות האפשר מצד שני. מצד אחד, המהלך שעושה אברהם בהתקשרותו אל אבימלך, מצמצם את מרכזיות הוויית הגוף האנושי ומעמידו במיקום הטפל למחשבה והדיבור. מהלך מקדים זה, הוא המאפשר ליצחק להעצים בו את הופעת החיים האין סופיים שמן השמים דרך מעשה העקידה, שתוליד מתוכו תכונת **גוף** מחודשת הפורצת את גבולות ה״ישׁ״ המצרני מכוח העצמת השמים המוגברת שבה. על כך נרחיב בהמשך.

הבנה זו שופכת אור נוסף על הסיבות שהבאנו מחז״ל למעבר אברהם לתחום הוויית החיים של אבימלך. הסיבה הראשונה שהביא רש״י היא חורבן הכרכים[167]. על בסיס החיבור שבין התקשרות אברהם לאבימלך לבין התהליך שיוצרים אברהם ויצחק במעשה העקידה, יש לראות את התקשרותו של אברהם לאבימלך, כהכנה ליצירת תשתית חיים חדשה בעקבות זו שנחרבה בסדום. כפי שבארנו, סדום מצליחה לחבר בין שתי הוויות חיים. האחת זו המתייחסת לגן ה׳, בה היחס שבין האדמה והאדם הוא עוד ישיר, אולם לא כמציאות פועלת, והשניה זו המתייחסת לכוח הפועל המצרי, ובכך ליצור כוח יניקה פועל מן האדמה כפי אוישיות כוחה הקדום. חורבן הכרכים – ערי הכיכר, מאבד מארץ כנען את שריד כוחה **הפועל** ומעמיק את מצב כוחה הבראשיתי הקדום כמציאות **סבילה**. ממילא מועצם מאפיין החיים המצרני באטמוספרת העולם. מצב זה, מצריך את אברהם להנביע הוויית חיים אין סופית חליפית בארץ, שתתפוס את מקומה של זו שאבדה. את המהלך הזה יוצר אברהם בשלב הראשון דרך צמצום הוויית החיים הגופנית המצרית בחיבורו לאבימלך מלך פלישתים (פלישתים שהינם אחת מהתפרטויות הוויית החיים המצרנית[168]). מתוך כך נפתח פתח להעצמה נוספת של חלות הוויית החיים האין סופית שמן השמים בארץ בהולדת יצחק ולאחר מכן כפי שנראה במעשה העקידה.

הולדת יצחק – העמקת מעורבות ה״שמים״ בהוויית הגוף

אם בביקור המלאכים מתבשר אברהם על הריונה של שרה, הרי עתה לאחר חיבורו של אברהם אל אבימלך, מגיע גם עת הלידה.

האם מעשה הלידה, הינו המשך טבעי לפקידת שרה בהיריון. רש״י מלמד אותנו כי לא כך הדבר.

״וַה׳ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר – בהריון. וַיַּעַשׂ ה׳ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר – בלידה״ (בראשית כ״א, א׳).

כל שלב הינו מצב מעורבות בפני עצמו של אין סוף החיים שמן השמים.
כפי שכבר הזכרנו, כבר בפקידת ה׳ את שרה, רמת מעורבות אין סוף החיים שמן השמים בארץ הינו מעבר למגמת העולם הטבעי. אם בדרך הטבע שלשה שותפים לו לאדם, כשאביו ואימו הינם השותפים ה״תורמים״ את חלקי הגוף השונים, הרי בפקידת שרה, מעורב אין סוף החיים אף בעצם גופם של אברהם ושרה, שמעצמו היה כבר בַּלֶה. חזרת גופה של שרה לנערותה, מכוח אין סוף החיים שמן השמים הוא מגיע. אולם גם ברמת מעורבות זו, ישנו הבדל מהותי אם מעשה הלידה נעשה מעצמו, או שאף הוא מגיע במעורבות אלוהית. מעורבות אלוהית אף במעשה הלידה תביא לתצורת חיים נבדלת עוד יותר מזו שמופיעה מהריון אלוהי, אך בדרך לידה טבעית.

כך מייחסים חז״ל את פקידת שרה בהריון, לחודש תשרי לזמן ראש השנה, ואילו את לידתו של יצחק לחודש ניסן לזמן פסח.

״בפסח נולד יצחק, בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה...״ (ראש השנה י״, ע״ב).

---

[167] ״כשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם״ (רש״י בראשית פרק כ׳).

[168] וּמִצְרַיִם יָלַד אֶת לוּדִים וְאֶת עֲנָמִים וְאֶת לְהָבִים וְאֶת נַפְתֻּחִים׃(יד) וְאֶת פַּתְרֻסִים וְאֶת כַּסְלֻחִים אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם **פְּלִשְׁתִּים** וְאֶת כַּפְתֹרִים״ (בראשית י׳, י״ג).
נראה כי הווייתם ה״דגית״ מן הטבור ולמטה של פלישתים, היא המאפשרת להם למקם את עצמם בתוך ארץ ישראל ולא כמצרים, מחוצה לה, מתוך שצמצום מרחב התפתחות החיים הגופניים, מעמעם את גבוליותם של החיים, שכה מייחד את מצריים, ובכך משאיר להם פתח שייכות לחיים שמן האדמה המייחדים את ארץ כנען כפי שבארנו בהגדרת ההבדל שבין ארץ כנען ומצרים.

את העמקת המעורבות האלוהית לגעת אף במעשה הלידה, תולה רש"י מתוך סמיכות הפרשיות, במעורבות שבין אבימלך ואברהם.

*"וה' פקד את שרה וגו' - סמך פרשה זו לכאן ללמדך **שכל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה**, שנאמר (לעיל כ' י"ז) ויתפלל וגו' וסמיך ליה וה' פקד את שרה שפקד כבר קודם שרפא את אבימלך" (רש"י בראשית כ"א, א' ד"ה וה' פקד את שרה).*

אכן ראינו כי השכינה מופיעה באבימלך ובנשיו דווקא בנקביהם, עד כדי הופעת מקומות ההפרשה כ"רחם" וה"יציאות" כ"לידה"[169]. העצמת יכולת הלידה מכוח אין סוף החיים שמן השמים, היא המביאה אם כן גם להולדתו של יצחק. מתוך כך מתעצמת מגמת הצחוק בעולם לאין סוף.

"וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת שֵׁם בְּנוֹ הַנּוֹלַד לוֹ אֲשֶׁר יָלְדָה לּוֹ שָׂרָה יִצְחָק...וַתֹּאמֶר שָׂרָה צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים כָּל הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק לִי - ...ומדרש אגדה הרבה עקרות נפקדו עמה, הרבה חולים נתרפאו בו ביום, הרבה תפלות נענו עמה, ורב שחוק היה בעולם" (בראשית כ"א, ג – ו').

ירידת אין סוף החיים שמן השמים להופיע כתנועת לידה, מביאה לפריון המציאות בכל ערוצי החיים. רב צחוק - פרץ של חיים מעבר לממדי המציאות האנושית.

אולם ביכולת הפיריון הזה אוחז גם ישמעאל.

*"וַתֵּרֶא שָׂרָה אֶת בֶּן הָגָר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם **מְצַחֵק**" (בראשית כ"א, ט').*

על מנת להרחיק את ישמעאל מאחיזה במשאב חיים זה, מוציאה אותו שרה מביתה.

*"וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גָּרֵשׁ הָאָמָה הַזֹּאת וְאֶת בְּנָהּ **כִּי לֹא יִירַשׁ בֶּן הָאָמָה הַזֹּאת עִם בְּנִי עִם יִצְחָק**: (בראשית כ"א, י').*

מתגובת שרה אנו למדים כי הוויית החיים המתחדשת עתה על המציאות, אף שמגיעה מאין סוף החיים שמן השמים ברמת מעורבות המגיעה עד לשלב הלידה, אין היא עוד מחוסנת מפני נטילה ושימוש המנותקים ממקור החיים. רש"י במקום אכן מתרגם את צחוקו של ישמעאל לשלילה.

*"מצחק - **לשון עבודה זרה**, כמו שנאמר (שמות ל"ב, ו') ויקומו לצחק. דבר אחר **לשון גילוי עריות**, כמה דתימא (להלן ל"ט י"ז) לצחק בי. דבר אחר **לשון רציחה** כמו (ש"ב ב' י"ד) יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו וגו'" (רש"י בראשית כ"א, ט' ד"ה מצחק).*

נמצאנו למדים כי אף שנקודת מוצא החיים הפועל הוא מן השמים, ואף שמעורבות השמים בחלות החיים האלוהיים בארץ היא עד הבשר (ברית המילה) ואף עד לרמת קיום הבשר כולו (חזרת אברהם ושרה לצעירותם מכוח הבטחת השכינה) ולמרות שמעורבות השמים מגיעה עד לרמת ההולדה, לא נוצר הביטחון המספיק שימנע את נפילת המציאות מלפנות כלפי עצמיותה תוך ניתוק ממקור החיים שמחוצה לה. שבריריות זו של החיים האלוהיים עלי אדמה, היא המצריכה מעורבות נוספת חודרנית עוד יותר של הוויית החיים שמן השמים, בחיים המופיעים על הארץ, וזאת דרך מעשה העקידה!

את החסר שבהופעת הוויית החיים האלוהית בבשר, אף לאחר הולדת יצחק מכוח מעורבות השמים בבשריות ובמעשה ההולדה, מציגים חז"ל דרך השטנתו של השטן מצד אחד ו"התגרותו" של ישמעאל ביצחק מצד שני, המביאים שניהם לנסיון העקידה.

*"וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם - יש מרבותינו אומרים **אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד**, אמר לו כלום עשה אלא בשביל בנו, אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב. ויש אומרים **אחר דבריו של ישמעאל שהיה מתפאר על יצחק שמל בן שלש עשרה שנה ולא מיחה**, אמר לו יצחק באבר אחד אתה מיראני, אילו אמר לי הקב"ה זבח עצמך לפני לא הייתי מעכב[170] (בראשית כ"ב, א' ורש"י שם).*

---

[169] "וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאַמְהֹתָיו **וַיֵּלֵדוּ**. כִּי עָצֹר עָצַר ה' **בְּעַד כָּל רֶחֶם** לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ עַל דְּבַר שָׂרָה אֵשֶׁת אַבְרָהָם" (בראשית כ', י"ז – י"ח).

[170] וכן בסנהדרין - "ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם (בראשית כ"ב) מאי אחר - אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: אחר דבריו של שטן, דכתיב +בראשית כ"א+ ויגדל הילד ויגמל וגו', אמר שטן לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד

ברור כי אין המדובר פה בתחרות להוכחת צדקותו של אברהם, או לדבקותו בה' הגדולה יותר של יצחק על פני ישמעאל. את שני הכיוונים להופעת מעשה העקידה, יש לתרגם כביטויים לחיסרון ביכולת הבעת החיים האלוהיים על הארץ למרות העמקת המעורבות השמים בהופעתם לאחר המבול. אל השטנת השטן יש להתייחס כנגיעה בחולשה מערכתית של החיים המופיעים עתה דרך אברהם ויצחק.
מה משמעות מעשהו של אברהם העושה משתה גדול, אולם בלא להקריב מאום לה' לאות תודה? האם יתכן כי אברהם מזלזל ואינו מודה לה'? ברור כי תשובה שכזו אינה משתלבת עם כל מגמתו של אברהם להפיץ את שם ה' בעולם. אנו נצרכים על כן להבין את מגמתו של אברהם הפוך על הפוך. אם אין הוא מעלה בדעתו להקריב שום קורבן לה' לתודה על הולדת יצחק, יש להבין כי מצד אברהם המשתה הגדול אותו הוא עושה הוא הוא גם ההודאה לה'. משמעות הדבר היא כי בהולדת יצחק נוצר מצב אחדות כה מלא בין הבריאה המולדת לבין הבורא מתוך המעורבות אין סוף החיים בבשר עד כדי שיתופה בהולדתה כאמור, עד כי אכילת האדם הינה היינו אך כאכילת גבוה, בלא צורך ביצירת מעשה חיבור נבדל כלפי השכינה דרך מעשה ההקרבה[171]. השטניות, מבליטה למעשה את החיץ המהותי שלא ניתן להבטל בין הבורא והנבראים שעל כן אינו מאפשר יכולת איחוד מוחלט ביניהם. התעלמותו של אברהם מן ההפרש הזה והתנהלותו בדרך האחדות המושלמת, פותחת פתח סכנה להפניית "יצחוק" החיים האלהי כמגמת חיים עצמית המנותקת מן הזיקה אל הבורא. על כן מגמת האיחוד שמביע אברהם, מחייבת אותו לממש איחוד זה באופן המתייחס טוטאלית כלפי השמים, דרך מעשה העקידה.
האפשרות השניה שראינו שמביאים חז"ל להתגלגלות מעשה העקידה הוא העימות שבין יצחק וישמעאל. גם פה יש להתייחס למגמה העולה מדבריו של ישמעאל. אם נתייחס לדבריו ברמה העקרונית יוצא כי לקו החיים המופיע בישמעאל נגישות רחבה אף יותר מיצחק לעוצמת החיים האלוהית כפי אופן הגעתה עד כה אל החיים. מודעותו להופעת ברית ה' בבשר בברית המילה מתוך ביצועה אצלו בגיל שלש עשרה, מביאה לו שליטה חזקה בממד חיים אלוהי זה. כפי שאכן ראינו, מצליח ישמעאל לתרגם מיידית את הופעת הצחוק לעולם בכלי עולמו – "וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר הַאַחַר בְּלֹתִי הָיְתָה לִּי עֶדְנָה וַאדֹנִי זָקֵן". גם פה, תשובת יצחק "אילו אמר לי הקב"ה זבח עצמך לפני לא הייתי מעכב", נועדה להגדיר יחסי גומלין אחרים בין אין סוף החיים שמן השמים לבין הארץ, באופן שמעתה הנגישות אל החיים האלוהיים העתידים להופיע מתוך כך תהיה ממודרת יותר – רק דרך ישראל, וממילא בסכנת ניצול עצמי, נמוכה יותר.

נסיון העקידה - מעֲבר הגבול אל השמים, בדרך לחִיסוּן הבשר על הארץ

את התשתית הראשונית להעצמה הנבדלת של הוויית החיים שמן השמים באדם, יוצר אברהם כפי שכבר בארנו, דרך התחברותו אל אבימלך. אולם צמצום מרחב החיים ה"מצרי", אינו מספיק בכדי ליצור מרחב חיים גופי שנבדלותו מממד החיים האנושיים יהיה מהותי ומוחלט. את היכולת הזו להגיע לשלב ש"מֵעֵבֶר", קונה אברהם דווקא מלוט, ממנו התרחק לאחר שבה על בנותיו.

כך אנו מוצאים בחז"ל השוואה מפתיעה בין דרך התנהלותו של אברהם לדרך התנהלותו של מלך מואב (האומה היוצאת מבת לוט הבכירה).

*"וכתיב (ירמיהו י"ט) אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי. אשר לא צויתי - זה בנו של מישע מלך מואב, שנאמר (מלכים ב' ג') ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה, ולא דברתי - זה יפתח, **ולא עלתה על לבי - זה יצחק בן אברהם - כלומר, שאף על פי שצויתי לו - מעולם לא עלתה על לבי לשחוט בנו, אלא לנסותו, מפני קטיגורו היינו שטן,** כדאמר בסנהדרין בהנחנקין (ט', ב') : ויהי אחר הדברים האלה - אחר דבריו של שטן וכו' (תענית ד', ע"א ורש"י שם).*

אמנם חז"ל מבדילים בין אברהם ומישא מלך מואב. בעוד שביחס למעשהו של מלך מואב מייחסת הגמרא לשון ממשית יותר של "ציווי" - "אשר לא ציויתי", למעשהו של אברהם היא מייחסת לשון ארטילאית יותר של מחשבת הלב - "לא עלתה על ליבי". אולם בכל אופן, היא מביאה את שניהם באותה יישורת, ככאֵלו שעברו את הגבול במימוש מעשה הקרבתם לה'.

להקריב לפניך? אמר לו: כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני - מיד זובחו. מיד והאלהים נסה את אברהם, ויאמר קח נא את בנך...רבי לוי אמר: אחר דבריו של ישמעאל ליצחק. אמר לו ישמעאל ליצחק: אני גדול ממך במצות, שאתה מלת בן שמנת ימים ואני בן שלש עשרה שנה. אמר לו: ובאבר אחד אתה מגרה בי? אם אומר לי הקדוש ברוך הוא, זבח עצמך לפני - אני זובח. מיד - והאלהים נסה את אברהם" (סנהדרין פ"ט, ע"ב).

[171] שלב מסוים בדרך זו, כבר ראינו בהופעת אברהם את השכינה כאנשים עד כדי אכילתם כבני אדם.

כך מעלה מישא מלך מואב את בנו לעולה על החומה.

"וַיִּקַּח אֶת בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִמְלֹךְ תַּחְתָּיו וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה עַל הַחֹמָה וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ מֵעָלָיו וַיָּשֻׁבוּ לָאָרֶץ" (מלכים ב', ג', כ"ז).

רש"י בגמרא לעיל, מציין כי מעשהו זה היה לשם שמים.

"...ולשמים נתכוון, כסבור היה לרצות להקדוש ברוך הוא" (רש"י תענית ד' ע"א ד"ה וכתיב אשר לא צויתי).

ברור, כי אברהם ההולך לשחוט את בנו אינו "שומע" דברי תעתועים. גם דברי ה' אל אברהם כי לא אמר לו "שחטהו" אלא "העלהו"[172], אינם יכולים להתפרש כ"משחק מילים" של ה' עם אברהם. כיוון שהנבואה היא שמיעה נשמתית המגיעה עד כדי שמיעת ממשות של דיבור, חיתוך הדיבור הוא קצה הקרחון של החיבור הנשמתי של הנביא לה'. על כן לעולם לא יכול להיות מצב של "הבנה בטעות" של הנביא מתוך לשון בעלת משמעות כפולה. התבוננות מדוקדקת בדברי ה' אל אברהם כפי שמביא אותם רש"י באותה הגמרא, שופכים אור על שינוי ההבנה כביכול שבין אמירת ה' להבנת אברהם. ב"תלונתו" של ה' על אברהם אומר ה' - "שאף על פי שצויתי לו - מעולם לא עלתה על לבי לשחוט בנו, אלא לנסותו, **מפני קטיגורו היינו שטן**". נראה ש"קיטרוג השטן" הוא נקודת המפתח להפרש שבין אמירתו של ה' ושמיעתו של אברהם. כפי שכבר בארנו, קיטרוגו של השטן מתייחס לדרך התנהלותו של אברהם באופן מאוחד לחלוטין עם הבורא, עד כדי שהמשתה הגדול שהוא עושה, מקיים את הודעתו לה' בלא צורך בהקרבת קורבן. בכך מוחק אברהם את נבדלות השכינה מן המציאות לחלוטין. איחוד זה העובר את הגבול הדק האפשרי, הוא הגורם לצורך ליצור מימוש של רמת האיחוד הזו באופן **הופכי** – מן הארץ אל השמים, בהתבטלות מוחלטת של אברהם ויצחק עד כדי "אַיִן" כלפי השמים.
נמצאנו למדים, כי את המעבר מ"העלהו" ל"שחטהו" יוצר אברהם מתוך התנהלותו האחדותית שמעבר לגבול האפשרי לבני אנוש. אכן קול הנבואה לאברהם הוא "העלהו" במשמעות של "שחטהו". אולם את המשמעות הזו יוצר אברהם עצמו בדרך התנהלותו ה"מחייבת" את הבורא להופיע את "העלהו" כפי מהלכו של אברהם. ב"תלונתו" של ה' אל אברהם, מוצגת אם כן, פריצת הגבול שעושה אברהם בין העולמות שהפכה את "העלהו" ל"שחטהו".
את הפריצה הזו של איחוד האדם את הווייתו כפי הוויית החיים השמימית בלא גבולות, עושה למעשה מישא מלך מואב באותו האופן, אלא ששם אין ההשגחה האלוהית עוצרת אותו. מעובדה זו אנו צריכים להבין כי עומק הפריצה המואבית היא גדולה יותר ונמצאת במצב של "אַל חזור" שאינו יכול להביא לתמיכה האלוהית המעדנת. אולם יחד עם זאת מהבאת מקרה העקידה בצוותא עם מעשהו של מלך מואב אנו למדים, כי אברהם במעשה העקידה משתמש באותו כוח פריצת גבולות שמשתמש מלך מואב. את מגמת הפריצה הזו כבר פגשנו בלוט ובנותיו החותרים למימוש הוויית אין סוף החיים של סדום, אף על חשבון פריצת גבולות סדר המציאות (עריות אב וביתו). אלא שאם לוט ובנותיו פורצים את את הגבולות לכיוון המימוש בארץ, הרי אברהם פורץ את גבולות המימוש במעשה ההתבטלות המחולט כלפי השמים.

על בסיס קניין זה של אברהם את יכולת פריצת גבולות המציאות מהתנהלות לוט ובנותיו, עלינו לבחון אם כן, איך מספק מעשה העקידה את הפריצה אל הנבדלות והמידור הנצרכים בהופעת החיים האלוהיים בארץ, בעקבות הולדת צחוק החיים האין סופי למציאות – בהולדת יצחק.

העקידה – התחדשות החיים מתוך ה"אין"

גם אם מסתפקים היינו להתייחס למעשה העקידה כאקט "דתי", המהווה "הוכחה" לנאמנות אברהם לה', לא היינו יכולים להישאר בדרך ההבנה הפשטנית שגודלו וחשיבותו של מעשה זה הוא דווקא מצד קיום אברהם דרישה הסותרת בעליל כל היגיון, שהרי ציווי להמית אדם, נוגד לא רק את טבע האדם האנושי, אלא אף את מגמת האלוהות, הנבואה והתורה. לא רק שלא יתכן כי ציווי שכזה יינתן, אלא גם אם אכן היה אדם "שומע" ציווי שכזה, אסור היה לו לבצעו! אולם מרגע שבארנו את מהלך הכניסה למעשה העקידה, כהתפתחות נוספת של מעורבות אין סוף החיים שמן השמים שמטרתה "לסגור" את פינות הכשל שבהופעת החיים האלוהיים בגוף, הנמשכות אף

---

[172] "אמר רבי אבא אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי (לעיל כא יב) כי ביצחק יקרא לך זרע, וחזרת ואמרת (שם כב ב) קח נא את בנך, עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער. אמר לו הקב"ה (תהלים פט לה) לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה, כשאמרתי לך קח מוצא שפתי לא אשנה, **לא אמרתי לך שחטהו אלא העלהו**, אסקתיה אחתיה" (רש"י בראשית כ"ב, י"ב ד"ה כי עתה ידעתי).

שהריון והולדת יצחק נוצרים מכוח מעורבות ה"שמים", אנו מחוייבים לא רק לשלול את מעשה העקידה כדרישת ציות מאברהם להמית חיים, אלא לתרגמו כהתחדשות של חיים. אנו נצרכים לבחון איך יש בציווי על שחיטה ששומע אברהם, להביא חיים, איך יוגדרו חיים כאלו ומה תהיה יחודיותם.

פתח להבנה זו אנו מוצאים בהגעתו של אברהם לקרבת הר המוריה.

*"בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֹק. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר **וַאֲנִי וְהַנַּעַר נֵלְכָה עַד כֹּה** וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם"* (בראשית כ"ב, ד' – ה').

מה כוונתו של אברהם באמירתו - "וַאֲנִי וְהַנַּעַר נֵלְכָה **עַד כֹּה**"? על כך עומד רש"י במקום.

*"...ומדרש אגדה **אראה היכן הוא מה שאמר לי המקום** (לעיל ט"ו, ה') **כה יהיה זרעך**" (רש"י שם ד"ה עד כה).*

משמעות אמירה זו היא עצומה. מרמיזה זו מתברר כי הליכתו של אברהם לשחוט את בנו היא במגמה ברורה כי מהלך זה הוא חלק ממימוש הבטחת ה' - "...הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ **כֹּה** יִהְיֶה זַרְעֶךָ" (בראשית ט"ו, ה'). האם ראייה שכזו של אברהם אכן תתכן?
התבוננות ברגע הגורלי של מעשה העקידה – רגע השחיטה, יחשוף אותנו למהלך שהיה אמור להיווצר לו היה אברהם מוציא את מעשה השחיטה אל הפועל.

כך מתאר המדרש את הרגע שלפני מעשה השחיטה.

*"ר' יודא אומר **כיון שהגיעה חרב לצווארו פרחה נשמתו** בג"...וכיון שהשמיע הקב"ה קולו מבין הכרובים ואמר אל תשלח ידך אל הנער, **חזרה נשמתו לגופו** והתירו אביו ועמד על רגליו ואמר **בא"י מחיה המתים**" (שכל טוב בראשית כ"ב ד"ה ד"א ויעקב את).*

מעשה השחיטה שכמעט מתבצע, מביא את יצחק לאיבוד מוחלט של "יש" החיים שבו, אולם בד בבד הוא מוּלד כמציאות חיים מתחדשת. מברכתו – "מחיה המתים" אנו למדים כי מאגר החיים ממנו דולה יצחק את חייו החדשים, הוא מאגר החיים המתייחס לתחיית המתים.

מהלך שכזה של איבוד חיים ובד בבד הולדת חיים מגינזך תחיית המתים, מצינו במעמד הר סיני.

*"ואמר רבי יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא יצתה נשמתן של ישראל, שנאמר (שיר השירים ה') נפשי יצאה בדברו. ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתן, דיבור שני היאך קיבלו? - **הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים, והחיה אותם**. שנאמר (תהלים ס"ח) גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה" (שבת פ"ח, ע"ב).*

התחדשות החיים האבסולוטית של ישראל במעמד הר סיני, מביאה את ישראל לגעת בנקודת מוצא הקיום הקודמת אף לחטא הנחש, ולבטל מתוך כך מחיותם המתחדשת את זועמת הנחש שדבקה באדם מזמן אדם וחווה.

*"...שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. **ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן**" (שבת קמ"ו, ע"א).*

נמצאנו אם כן למדים כי יצחק במעשה העקידה משיל אמנם מעצמו את חייו, אולם נולד כמציאות חיים מתחדשת המקבילה לזו העתידה להופיע לישראל בתחיית המתים.
כיוון שהתבטלותו המוחלטת של יצחק היא לאלוהות שהיא חיים! ותנועת ה"אין" שלו היא כלפי אין סוף **החיים**, ברור כי תוצאתה תהיה התחדשות של חיים. מתוך ידיעתו המוחלטת של אברהם את ה' באופן הזה, אנו חייבים על כן להבין כי לאברהם לא היה ספק כי באותו שניה של התבטלות מוחלטת של רגע המיתה, תתרחש בד בבד התחדשות של חיים, כדוגמת תרחיש תחיית המתים. את גדולת אברהם בעמידתו בנסיון העקידה אין אנו צריכים לחפש מצד הסכמתו של אברהם להביא את בנו לאבדון, על מזבח ציווי ה', כיוון שאפשרות זו כלל לא הייתה יכולה להיות קיימת כאשר ההתדבקות היא לאלוהים חיים. את גדולתו אנו נזקקים להבין מצד הסכמתו לאיבוד החיים שהיו עד עתה מנקודת מוצא האדם (אף כי תוך מעורבות אלוהית בצעירות גופו וגופה של שרה בהריון ובמעשה הלידה), לחיים שהווייתם המלאה היא מן השמים.

סיוע נוסף להבנתנו כי אברהם לא העלה בדעתו כי תוצאת העקידה עומדת להיות מוות, נוכל לקבל דווקא מתוך התעקשות אברהם לממש משהו ממעשה ההקרבה.

*"...ויאמר אל תשלח ידך...א"ל אחנקנו אמר לו אל תשלח ידך אל הנער, **א"ל אוציא ממנו טפת דם** אמר לו אל תעש לו מאומה אל תעש לו מומה..." (בראשית רבה פרשה נו ד"ה ז ויקרא אליו).*

ברור שאם שחיטת יצחק אמורה הייתה להביאו אל האבדון, לא היה אמור להיות לאברהם כל אינטרס לקיים משהו ממעשה השחיטה לאחר שהוברר כי רצונו שלם והמלאך הוא המונעו מלבצעו. רק אם מבינים אנו כי מעשה שחיטת יצחק מביא בכנפיו **חידוש של חיים**, מובנת התעקשותו של אברהם לקיים ולו באופן מסויים את מעשה השחיטה – בהוצאת דם מיצחק, על מנת לקיים גם במעשה, את החיבור להוויית החיים האלוהית המתחדשת בעקידה.

יוצא אם כן, שמעשה העקידה מעצים את רמת מעורבות אין סוף החיים שמן השמים באדם, לרמה המקסימאלית האפשרית - עד כדי ביטול מוחלט ברמת ה"אין" של הוויית החיים של האדם שמן הארץ, תוך קבלתו את חיותו **הגשמית והגופית** מעתה באופן מלא מן השמים. כפי שבארנו, הצורך בהעלאת רמת המעורבות הזו מגיע מתוך שברמת המעורבות הנמוכה יותר של אין סוף החיים שמן השמים בארץ, מכוחה חוזר גופם של אברהם ושרה לצעירותם ומכוחה נולד יצחק, מגיע האיחוד שבין הבורא והנבראים לרמה מסוכנת עד כדי ביטול נבדלותה של האלוהות מן החיים (כפי שמתבטא באי הקרבתו של אברהם מאום להי בסעודה שהוא עושה בהיגמל יצחק), מתוך כך נוצרת נגישות קלה לעוצמת החיים הזו לדרך החיים ה"רגילה" (ישמעאל), ומתוך כך גדלה אפשרות ההטייה של הוויית חיים זו למהווים העצמיים של האדם (נטילת ישמעאל את כוח הצחוק להופיע כ"מצחק" – גילוי ערוות, שפיכות דמים וע"ז). החיים הנובעים מכוח מעשה העקידה, הם נבדלים יותר, על כן הנגישות אליהם קשה יותר והסכנה להטייתם למהוויו העצמיים של האדם רחוקה יותר. את האיחוד הגמור של הוויית השמים עם הבשר שעל הארץ, עושה אברהם מכוח הולדת יצחק במשתה הגדול, בו הוא אינו מקריב ולו קורבן אחד. את יצירת הבשריות הנבדלת שלאחר ביטול היש המוחלט וחזרת החיים מן השמים, יוצר אברהם ויצחק במעשה העקידה.

האם בכך משתנה מטרת האלוהות מכפי שהייתה בתחילה להביא ליכולת לנחול "נחלת גויים" – את ארץ כנען? האם המגמה בה אין סוף החיים שמן השמים היווה אך אמצעי לתת לאדם את האפשרות להופיע את אין סוף החיים שמן האדמה בלא לאעבד למצב עצמיות מוחלט, מפנה את מקומה למצב דומיננטי של החיים האלוהיים שמן השמים כמציאות בפני עצמה וכמטרה? האם יצחק שהגיע לביטול יש מוחלט של הווייתו כאדם הנוצר מן האדמה, וכל הופעת חייו המתחדשת היא מן השמים, לא אמור להיות אדם שהוויית חייו שמן השמים היא הווייתו הבלעדית?

לקראת הופעת תולדותיו של יצחק, מבאר הכתוב כי לא כך הדבר.

אברהם הוליד את יצחק – הרחקת תולדות יצחק מאברם ומאבימלך

*"וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק - **לאחר שקרא הקב"ה שמו אברהם אח"כ הוליד את יצחק** . ד"א על ידי שכתב הכתוב יצחק בן אברהם הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק, **לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה**, שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם ולא נתעברה הימנו, מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק, וזהו שכתב כאן יצחק בן אברהם היה, שהרי עדות יש שאברהם הוליד את יצחק" (בראשית כ"ה, י"ט ורש"י שם).*

מתוך שמיותר הוא להזכיר כי "אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק" מיד לאחר שהכתוב אומר בפרוש – "וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם", מסיקים חז"ל כי הדגשה זו נועדה לחזק את זיקת יצחק לאברהם, מול מגמות אחרות. רש"י במקום מתייחס לשתי מגמות אותן מעוניין הכתוב להרחיק.
האחת – אברהם הוליד את יצחק, ולא אברם! השניה – אברהם הוליד את יצחק ולא מאבימלך.
הבאת חיזוק זה דווקא בראש פרשת תולדות, ארבעים שנה לאחר שנולד יצחק[173], מלמדת היא שלא על מנת לגונן על יצחק מופיע חיזוק זה, אלא על מנת להגדיר את מאפיין החיים שביצחק לקראת הופעת תולדותיו – יעקב ועשו.

---

[173] כפי שמובא פסוק לאחר קביעת הכתוב "אברהם הוליד את יצחק" – "וַיְהִי יִצְחָק **בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה** בְּקַחְתּוֹ אֶת רִבְקָה בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי לוֹ לְאִשָּׁה" (בראשית כ"ה, כ').

מה משמעות ההבדל שבין אברהם ואברם עד כי חשוב כל כך להרחיק את "אברם" מיצחק ולקרב את "אברהם" אליו?

בהתייחסותנו לתהליך הופעת השכינה בבשר המילה, נגענו בשינוי השם שמשנה ה' לאברהם, מאברם לאברהם. שם בארנו כי המעבר מ"אב – רם" ל"אב המון גויים", הוא המעבר מגובה ונבדלות השמים, לריבוי וההרחבה המגיעים מתוך יכולתו מעתה של אברהם לממש את חיבורו אל ארץ כנען. בשינוי שמם של אברהם ושרה ראינו כי מעגל החיים המופיע מאברהם ושרה מתרחב לרמת "גויים".

כך באברהם.

*"...וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי **אַב הֲמוֹן גּוֹיִם** נְתַתִּיךָ... **וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם** וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ" (בראשית י"ז, ה' – ו').*

וכך בשרה.

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ. וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ **וְהָיְתָה לְגוֹיִם** מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ" (בראשית י"ז, ט"ו – ט"ז).*

כפי שבארנו ביחס לעולם בראשית, רמת החיים הגויית היא זו המופיעה את החיים מן האדמה ושבה חומר האדם תואם למקור החיים שלו מעפר הארץ. משום כך כינה רש"י בפתיחת בראשית את ארץ כנען כ"נחלת גויים". ההגעה ליכולת מימוש חיותו האין סופית של האדם מן האדמה, הוגדרה כ"מטרת העל" הסופית.
עתה, לאחר מעשה העקידה, וביטול ה"יש" המוחלט של יצחק כלפי שכינת החיים שמן השמים, מוטל כל זה בספק! האם מעתה מטרת האדם תהיה להופיע את חייו כפי המאפיין השמימי שהביא להתחדשות קיומו? תשובת הכתוב המפורשת היא – לא! כל מהלך התבטלות האדם המוחלטת כלפי השמים, אף שהיא מביאה לכך שכל קיומו אף זה הגופני, מתחדש כולו מן השמים, מטרתה ממשיכה להיות - הבאתה לו את היכולת להופיע את אין סוף החיים שמן הארץ.

באופן דומה יש להתייחס לשלילתו המרומזת של הכתוב את שיוך מקורו של יצחק לאבימלך. כפי שבארנו, הגעתו של של אברהם לאבימלך, בצמצמה את מרחב חיותו של הגוף (כדג), נועדה אף היא לתת את המקום למהלך התבטלותו המוחלטת של יצחק כלפי שכינת האין סוף שמן השמים. כך בארנו את ייחוס עיוורונו של יצחק על ידי חז"ל בד בבד הן לקללת אבימלך והן להבטחתו של יצחק בשכינה. אם כן, כפי החשש להתדבקות מגמת האדם לשמים, מכוח מעשה העקידה, כך גם במקביל עולה החשש מפני המשכת צמצום הוויית החומר בהופעת החיים, שעלולה להביא בסופה הרבה מעבר לבעיית העיוורות והפיסחות הישראלית (עליה כבר עמדנו). גם על כך עומד הכתוב בקביעתו – אברהם הוליד את יצחק, ולא אבימלך! קביעת הכתוב "אברהם הוליד את יצחק" לא רק "מודיעה" על שלילת שני כיווני החיים הנ"ל – זה של "אברם" וזה של אבימלך, אלא אף נותנת את התמיכה ביצחק, על מנת שהופעת חייו המתחדשת לא תיפול לשני הוויות חיים אלו, אלא תתעצם לכיוון זה של "אברהם".
מנקודת מוצא זו של "אב המון גויים", יוצאים אל העולם תולדותיו של יצחק, שאף הן ממשיכות להתוות את מגמת מימוש שכינת האין סוף בארץ כ"גויים" – "וַיֹּאמֶר ה' לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בִּבְטְנֵךְ..." (בראשית כ"ה, כ"ג). על כך נרחיב בהמשך.

אולם עתה, בשלב הראשון, נצרכים יצחק ואברהם להתמודד עם ההשלכות של התבטלותם המוחלטת עד לרמת ה"אין", כלפי השמים.

התוצאות הראשוניות לחדירה אלוהית אבסולוטית זו באדם, הן קשות ביותר.

גניזת חיי שרה בעפר הארץ

התוצאה המיידית בעקבות מעשה העקידה, היא – מות שרה.

*"וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן...- ונסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק, **לפי שעל ידי בשורת העקידה שנזדמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט, פרחה נשמתה ממנה ומתה**" (בראשית כ"ג, ב' ד"ה לספוד לשרה ולבכתה).*

מדוע יצחק שאף הוא פורחת נשמתו בשעת נגיעת הסכין בו, חוזר לחיים, ואילו שרה מתה? האם חיבורה לשכינה קטן יותר?

תיאור הכתוב את מהות חייה של שרה עונה על כך את התשובה.

*"וַיִּהְיוּ חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה - לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו, בת מאה **כבת עשרים לחטא**...ובת עשרים **כבת שבע ליופי**: (פסוק א' ורש"י שם).*

כפי שכבר בארנו בפרשת ירידת אברהם למצרים, ההקבלה הזו שבין מישור היופי למישור החטא, מלמדת על כך שרוח הקודש שורה אצל שרה במראה גופה. מתוך כך ביארו חז"ל את משמעות שמה יסכה, שסוכה ברוח הקודש, לשון המתייחסת לסיכת הגוף. פגישתם של המצרים עם יופיה של שרה, הוא מפגש עם חיים שלא מן העולם הזה - "וכיון שפתחה (את התיבה) הבהיקה ארץ מצרים מאורה" (בראשית רבה פרשה מ יד ד"ה ויהי כבוא). ראינו כי יופי זה, מקורו מהוויית בראשית המופיעה בחווה – "כי יפה היא מאד מאיקונין של חוה" (המשך המדרש). נראה כי דווקא מאפיין שכינה זה המופיע את אין סוף החיים מתוך עצמיות הגוף כהמשך כוחה של האדמה, הוא שאינו יכול לעמוד במעשה העקידה. סיבת הדבר היא, הטיית מעשה העקידה את נקודת מוצא החיים להופיע באופן אבסולוטי מן השמים, מתוך ביטול ה"יש" המוחלט של הווייתו העצמית של האדם המגיעה לו מן האדמה. מגמה זו נוגדת לחלוטין את נקודת מוצא החיים שמופיעה שרה, ועל כן אין היא יכולה לעמוד בה.

את ההתנגדות בעצם של מהות שכינת ה' שבגופה של שרה, למעורבות אין סוף החיים שמן השמים, מביא הכתוב כבר במהלך ה"ירידה" הקודם של כוח החיים שמן השמים, בהריונה של שרה.

הן תגובת אברהם והן תגובת שרה להודעת ה' כי יוולד להם בן לאחר זקנותם הוא בצחוק.

כך באברהם.

"וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחָק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הַלְּבֶן מֵאָה שָׁנָה יִוָּלֵד וְאִם שָׂרָה הֲבַת תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד" (בראשית י"ז, י"ז).

כך בשרה.

"וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרֵי בְלֹתִי הָיְתָה לִּי עֶדְנָה וַאדֹנִי זָקֵן" (בראשית י"ח, י"ב).

למרות זאת, דווקא לצחוקה של שרה מתייחס ה' בשלילה.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם לָמָּה זֶּה צָחֲקָה שָׂרָה לֵאמֹר הַאַף אֻמְנָם אֵלֵד וַאֲנִי זָקַנְתִּי. הֲיִפָּלֵא מֵה' דָּבָר..." (בראשית י"ח, י"ב – י"ד).

רש"י במקום מחריף את ההבדל בין אברהם ושרה בהגדרתו כי "אברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה".

"ויפל אברהם על פניו ויצחק - זה תירגם אנקלוס וחדי, לשון שמחה, ושל שרה לשון מחוך. למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה..." (רש"י על בראשית י"ז, י"ז ד"ה ויפל אברהם על פניו ויצחק).

האם יתכן לבאר כי שרה אינה מאמינה בה' ובהבטחתו? האם אנו יכולים לומר כך על מי שהכתוב אומר עליה בפירוש - כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ[174], ושמכך לומדים חז"ל כי "היה אברהם טפל לשרה בנביאות"[175]?
מעלתה זו של שרה מחייבת אותנו על כן להבין כי תגובתה של שרה אינה מצד חוסר אמונתה בה', אלא היא ביטוי להתנגדות מהותית של הווייתה לאופן יצירת החיים העומדים להתחדש מעתה.

---

[174] בראשית כ"א, י"ב.
[175] רש"י במקום.

כך מדייק הכתוב בצחוקה של שרה ואומר – "וַתִּצְחַק שָׂרָה **בְּקִרְבָּהּ**". על כך מתרגם אונקלוס במקום – "וחיכת שרה **במעהה**". צחוקה של שרה הוא בתוך מעיה. כך מביא גם רש"י במקום.

"מסתכלת במעיה ואמרה אפשר הקרבים הללו טעונין ולד, השדים הללו שצמקו מושכין חלב..." (רש"י ד"ה בקרבה).

מתוך שבשרה שורה השכינה בגופה וחיי האין סוף נובעים מתוך גופה מכוח מקור החיים האלוהי שמן האדמה שבה, העמקת מעורבות אין סוף החיים מן השמים לרמה בה אף התחדשות הבשר וחיותו מגיעים מכוחו, נוגדת את נקודת מוצא החיים המופיעים בה[176]. צחוקה של שרה מתוך קירבה – מנקודת המוצא של אין סוף החיים שבה, מציין את ההפרש הגדול הזה שבין שני מאפייני החיים.
מעשה העקידה, "מותח" את ההפרש הזה למקום בלתי ניתן להכלה אצל שרה. אם מהלך חידוש השמים את צעירות גופה של שרה הביא את שרה לידי "צחוק", הרי מעשה העקידה מביא את ההפרש שבין שתי הנהגות החיים לקיצוניות בלתי ניתנת לגישור. העצמת כוח החיים שמן השמים, להשליט עצמו על עצם קיום האדם, מתוך ביטול ה"יש" העצמי שבו לחלוטין, דוחק את הוויית החיים האלוהית שמובילה שרה משדה הקיום שמכוח האדמה. מתוך כך פורחת נשמתה של שרה כשהיא שומעת על העקידה.

אמנם, אם היינו מצפים כי במות שרה יעלם כוחה והשפעתה, מגיע הכתוב ומגדיר את כל פרשת מותה וקבורתה של שרה כ"**חַיֵּי** שָׂרָה". עיון במשמעות מעורבות בני חת ועפרון, בקבורתה של שרה מבאר כיצד.

באופן מוזר ביותר עוסקת הפרשה באריכות שלא תאמן במשא ומתן של אברהם עם בני חת ועפרון על קניית חלקת הקבר לשרה (היא מערת המכפלה) אף יותר מקניין מקום המקדש (על ידי דוד).

כך מבקש אברהם מבני חת.

"תְּנוּ לִי **אֲחֻזַּת קֶבֶר** עִמָּכֶם" (בראשית כ"ג, ד').

וכך עונים לו בני חת.

"**בְּמִבְחַר קְבָרֵינוּ** קְבֹר אֶת מֵתֶךָ" (שם, פסוק ו').

מלשון הכתובים אנו למדים שהקברים לבני חת הם להם **כנחלה**. אפילו שמו של **עֶפְרוֹן**, כשם עפר הארץ הוא.

כה משמעותיים החיתים בקביעת מקום קבורתה של שרה, עד כי מכוח עובדה זו בלבד מגדיר הנביא את שרה על שמם - כ"חתית".

"מְכֹרֹתַיִךְ וּמֹלְדֹתַיִךְ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אָבִיךְ הָאֱמֹרִי **וְאִמֵּךְ חִתִּית** - אברהם ושרה משם נטלו גדולת' **ובני חת נתנו לה' קבר**" (יחזקאל ט"ז, ג').

האם מקום קבורה יכול להיות כה משמעותי עד כדי להביא להגדרת אישיות או תכונה לאחר המוות?
יכולת שכזו תתכן רק אם נתייחס לאדמה לא כמקום סיום האדם את חייו אלא כמקור היווצרותו. כך יש לייחס את זיקתם של בני חת לאחוזת קבריהם. ממקום הקבורה, מקבלים בני חת את כוחם וחיוניותם. דברי ה' לאדם – "כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב"[177], אינם לבני חת בבחינת קללה, אלא בבחינת התדבקות למקור יצירתו של האדם – "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה"[178].

לא בכדי האיש המגלה לשבט יוסף את מבוא העיר לוז, בונה את העיר שאין למלאך המוות רשות לעבור בה, בארץ החיתים.

---

[176] התנגדות הוויית החיים האלוהית המופיעה בשרה להתחדשות הבשרית מכוח השמים, מצטרפת להתנגדות נוספת אותה ראינו בשרה למהלכו של אברהם להופיע את השכינה המתגלית לו כ"ישמעאלים". שם ראינו כי בקשתו של אברהם לשרה "לושי ועשי עוגות" אינה מתקיימת על ידה. ראה לעיל.

[177] בראשית ג', י"ט.

[178] בראשית ב', ז'.

"וַיֵּלֶךְ הָאִישׁ **אֶרֶץ הַחִתִּים** וַיִּבֶן עִיר וַיִּקְרָא שְׁמָהּ לוּז הוּא שְׁמָהּ עַד הַיּוֹם הַזֶּה (שופטים א', כ"ו) - היא לוז שצובעין בה תכלת, היא לוז שבא סנחריב ולא בלבלה, נבוכדנצר ולא החריבה, **ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה**, אלא זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהן - יוצאין חוץ לחומה והן מתים" (סוטה מ"ו ע"ב).

במרחב זה מעוניין אברהם לקבור את שרה, שאף בחייה הופיע גופה שכינה. קבורתה במקום בו עפר הארץ מצליח להביע את מקור היווצרות החיים ולא את סופם, היא הנותנת לכוח השכינה שבשרה את קיומו ה"על מוות". מסיבה זו המאבק לקבירתה של שרה הוא עצום. בקבלתם של בני חת את שרה לקבורה בנחלתם, הם מקבלים אותה כ"גבירת הארץ".

אמנם, כל המהלך הקיומי הזה מתבצע מן הצד התכונתי והקיומי של החיים. לעומת זאת ברמה הפועלת, מתברר המחיר שבגניזת חיי שרה בעפר הארץ כקשה ביותר.

וְאַבְרָהָם זָקֵן - איבוד מעשה העקידה ומות שרה את כוח הפעולה

הפרשה הפותחת לאחר סיום מעשה קבורת שרה, ניראת על פניה כהמשך טבעי לאחר מעשה העקידה. דאגת אברהם מתוך הגעתו לזיקנה, לחיתונו של יצחק.

"וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַה' בֵּרַךְ אֶת אַבְרָהָם **בַּכֹּל**. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל **בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ** שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יָרֵכִי. וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ. כִּי אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי תֵּלֵךְ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק" (בראשית כ"ד, א' – ד').

כך גם מחבר רש"י את הפרשיות בסיום מעשה העקידה.

*"וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֻּגַּד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יָלְדָה מִלְכָּה גַּם הִוא בָּנִים לְנָחוֹר אָחִיךָ - בְּשׂוּבוֹ מֵהַר הַמּוֹרִיָּה הָיָה אַבְרָהָם מְהַרְהֵר וְאוֹמֵר **אֵילוּ הָיָה בְּנִי שְׁחוּט כְּבָר הָיָה הוֹלֵךְ בְּלֹא בָנִים, הָיָה לִי לְהַשִּׂיאוֹ אִשָּׁה מִבְּנוֹת עָנֵר אַשְׁכּוֹל וְמַמְרֵא**, בְּשָׁרוּ הקב"ה שֶׁנּוֹלְדָה רִבְקָה בַּת זוּגוֹ, וְזֶהוּ אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַרְהוּרֵי דְּבָרִים שֶׁהָיוּ עַל יְדֵי עֲקֵידָה" (בראשית כ"ב, כ' ורש"י שם).*

אולם, התבוננות בתוכן דו השיח שבין אברהם ואליעזר עבדו, מעלה תמיהות קשות.

בשליחתו של אברהם את אליעזר זקן ביתו, הוא משביעו שלא יקח אישה ליצחק מבנות הכנעני.

"...שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יָרֵכִי. וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ. כִּי אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי תֵּלֵךְ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק" (בראשית כ"ג, ב' – ד').

לא רק זאת, בתגובה לשאלתו של עבד - "אוּלַי לֹא תֹאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת אַחֲרַי אֶל הָאָרֶץ הַזֹּאת הֲהָשֵׁב אָשִׁיב אֶת בִּנְךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָצָאתָ מִשָּׁם" (פסוק ה'), מזהיר אותו אברהם, שלא יעשה כך ומשביעו על הדבר.

*"וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם **הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תָּשִׁיב אֶת בְּנִי שָׁמָּה**...וְאִם לֹא תֹאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת אַחֲרֶיךָ וְנִקֵּיתָ מִשְּׁבֻעָתִי זֹאת **רַק אֶת בְּנִי לֹא תָשֵׁב שָׁמָּה**. וַיָּשֶׂם הָעֶבֶד אֶת יָדוֹ תַּחַת יֶרֶךְ אַבְרָהָם אֲדֹנָיו וַיִּשָּׁבַע לוֹ עַל הַדָּבָר הַזֶּה" (בראשית כ"ג, ו' – ט').*

השאלה הנשאלת היא מדוע נצרך אברהם לכל האזהרות הללו והשבועה, וכי אין הוא עצמו נמצא כך שיוכל להכריע בדבר בעצמו? וכי המדובר בחיתונו של נער שאינו עומד ברשות עצמו, הרי יצחק במעשה העקידה בן שלשים ושבע[179] ואם כן ברור הוא לכאורה שחיתונו תלוי אך ורק בהסכמתו?

אמנם, עיון מדוקדק מלמד שלא כך הדבר.

בהתייחסות חז"ל לברכת ה' את אברהם **בַּכֹּל**, מדקדק רש"י כי "**בַּכֹּל**"הכוונה היא לבנו יצחק.

---

[179] "ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו (שם, בראשית כ"א, ה'), אבינו יצחק היה כשנעקד על המזבח **בן ל"ז שנה**" (סדר עולם רבה פרק א).

*"ברך את אברהם בכל - **בכל עולה בגימטריא בן**, ומאחר שהיה לו בן היה צריך להשיאו אשה" (רש"י על בראשית כ"ד, א' ד"ה ברך את אברהם בכל).*

אולם אם נתמיד בהגדרה זו של משמעות "**בַּכֹּל**", המשך הכתובים מביא למסקנה לא פשוטה.

*"וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל **בְּכָל** אֲשֶׁר לוֹ..." (בראשית כ"ד, ב').*

אם "**בַּכֹּל**" מתייחס ליצחק, הרי זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל **בְּכָל** אֲשֶׁר לוֹ", מושל למעשה ביצחק בנו! האם יתכן הדבר? ואם כן, מדוע?

גם ביחס לזקנותו של אברהם עצמו, אנו מוצאים כי היא אינה זיקנה רגילה.

כנגד קריאת פרשת חיי שרה, קבעו חז"ל בהפטרה את קריאת פרשת זקנותו של דוד.

"וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיְכַסֻּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יִחַם לוֹ" (מלכים א', א', א').

את זקנותו של דוד המלך תולים חז"ל בגורמים שאינם טבעיים, אם בקריעת דוד את כנף מעילו של שאול, ואם מצינון דמו מיראתו את המלאך המתגלה לו וחרבו שלופה בידו בירושלים

"אמרו רבותינו כל המבזה בגדים אינו נהנה מהם לסוף לפי שקרע את כנף המעיל לשאול, ומדרש אגדה א"ר שמואל בר נחמני כשראה דוד את המלאך עומד בירושלים וחרבו בידו נצטנן דמו מיראתו" (רש"י על מלכים א', א', א' ד"ה ולא יחם לו).

אף המדרש בהתייחסותו לזקנותו של אברהם, מביא סיבות ערכיות לקפיצת זקנה על האדם.

"ואברהם זקן, א"ר יהושע בר נחמני מפני ארבעה דברים הזקנה קופצת על אדם מפני היראה, ומפני כעס בנים, ומפני אשה רעה, ומפני המלחמות..." (מדרש תנחומא פרשת חיי שרה סימן ב').

את הסיבה לקפיצת הזקנה על אברהם, מביא המדרש בהמשכו.

*"ואת עלית על כלנה שנאמר (ישעיה נ"א) הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם, תנו לה מפרי ידיה שנא' **ויהיו חיי שרה, וכיון שמתה קפצה זקנה על אברהם**, מה כתיב אחריו ואברהם זקן..." (מדרש תנחומא פרשת חיי שרה סימן ד').*

נמצאנו למדים כי זקנת אברהם אינה מצב המגיע אליו באופן טבעי, אלא כתוצאה ישירה למותה של שרה. מתוך כך גם עולה ההקבלה בין איבוד דוד את כוח פעולתו המזקיק את התערבות בת שבע ונתן הנביא בהעברת מלכותו לשלמה, לבין תלותו המלאה של אברהם במעשיו של אליעזר עד כדי הצורך להשביעו שלא יחזיר את בנו יצחק מן הארץ אשר יצא משם – לארם.

גם בדרך התנהלותו של אליעזר עצמו אנו מגלים סימנים לא הגיוניים של חוסר אונים.

בבקשתו של אברהם מאליעזר הוא מורה לו דרך ברורה.

*"כִּי **אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי** תֵּלֵךְ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק" (בראשית כ"ד, ד').*

כך גם מתאר העבד את בקשתו של אברהם בפני משפחתו של בתואל

*"וַיַּשְׁבִּעֵנִי אֲדֹנִי לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יֹשֵׁב בְּאַרְצוֹ. אִם לֹא **אֶל בֵּית אָבִי תֵּלֵךְ וְאֶל מִשְׁפַּחְתִּי** וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי" (בראשית כ"ד, ל"ז – ל"ח).*

אולם למרות ההדרכה הברורה, האופן בה בונה אליעזר את בחירתו ברבקה היא בדרך של מקרה.

*"וַיֹּאמַר ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם **הַקְרֵה נָא לְפָנַי הַיּוֹם** וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם. הִנֵּה אָנֹכִי נִצָּב עַל עֵין הַמָּיִם וּבְנוֹת אַנְשֵׁי הָעִיר יֹצְאֹת לִשְׁאֹב מָיִם. וְהָיָה הַנַּעֲרָ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיהָ הַטִּי נָא כַדֵּךְ וְאֶשְׁתֶּה וְאָמְרָה שְׁתֵה וְגַם גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה אֹתָהּ הוֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וּבָהּ אֵדַע כִּי עָשִׂיתָ חֶסֶד עִם אֲדֹנִי" (בראשית כ"ד, י"ב – י"ד).*

חז"ל אף באים בביקורת על אליעזר על בחירתו בדרך זו, לקבוע את אשתו של יצחק.

"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן...ואלו הן: אליעזר עבד אברהם, ושאול בן קיש, ויפתח הגלעדי. אליעזר עבד אברהם - דכתיב (בראשית כ"ד) והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך וגו', יכול אפילו חיגרת אפילו סומא..." (תענית ד', ע"א).

הרמב"ם אף מכליל את מעשהו של אליעזר באיסור "לא תנחשו".

*"אין מנחשין כעכו"ם שנאמר לא תנחשו, כיצד הוא הנחש כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפצי נעשים...**וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם**, וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה (רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק י"א, הלכה ד').*

מדוע אם כן נוהג אליעזר בדרך המקרה המסוכנת, ואינו פונה ישירות לבית אביו של אברהם?

נראה כי התשובה לשאלה זו זהה לסיבת זקנותו של אברהם ותלותו אף הוא עצמו ואף של יצחק בנו, באליעזר – מותה של שרה בעקבות מעשה העקידה והשלכות מעשה העקידה על אברהם ויצחק וממילא גם על עבד אברהם.

כפי שכבר ראינו, מעשה העקידה פותח פתח אל השמים, ולראיה מלאכית שאינה יכולה להגיע בלא ביטול ה"יש" המוחלט שיוצרים אברהם ויצחק במעשיהם. אולם בד בבד מביאה ראיה מלאכית זו, לסתימת עיניים ביחס לממד המציאות הפיזי האנושי. כך הבאנו מחז"ל ביחס למעשה העקידה.

*"ד"א מראות **מכח אותה הראיה** שבשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח **תלה עיניו במרום והביט בשכינה**...אמר הקב"ה אם הורגו אני עכשיו אני מכריע את אברהם אוהבי אלא גוזר אני שיכהו עיניו, וכיון שהזקין כהו עיניו, ויהי כי זקן יצחק וגו'" (בראשית רבה פרשה סה ד"ה י ותכהין עיניו).*

לעומת יצחק המבטל את קיומו לחלוטין מול אין סוף החיים שמן השמים, הרי בשרה ראינו כי היא מופיעה השכינה בעצם מציאות גופה. עצמיות אין סופית זו שבשרה, מביאה **לראיית עיין ברורה ומוחלטת**. כך ראינו כי כוחה של שרה בראייתה את המציאות היא מכריעה מול אברהם, בפרשת נתינת שרה את הגר המצרית לאברהם.

"...וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרָי - לרוח הקודש שבה" (בראשית ט"ז, ב' ורש"י שם).

כך גם מכריעה ראיית העין של שרה בדרישתה מאברהם כי יגרש את הגר ואת בנה.

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם...**כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ** - למדנו שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות" (בראשית כ"א, י"ב ורש"י שם).*

כה חזקה עצמיות כוחה של שרה, עד כי הקב"ה נצרך לעימות ישיר כנגד כוח חיים זה, כשהוא יוצר את ההתערבות האלוהית בגופה של שרה ואברהם, להופיע את צעירותם ממקור החיים שמן השמים.

באופן שאינו רגיל, מגיב ה' על צחוקה של שרה.

*"**וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם לָמָּה זֶּה צָחֲקָה שָׂרָה לֵאמֹר הַאַף אֲמְנָם אֵלֵד וַאֲנִי זָקַנְתִּי. הֲיִפָּלֵא מֵה' דָּבָר** לַמּוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵּן" (בראשית י"ח, י"ג – י"ד).*

בתגובה, מכחישה שרה כי צחקה.

"וַתְּכַחֵשׁ שָׂרָה לֵאמֹר לֹא צָחַקְתִּי כִּי יָרֵאָה" (שם, פסוק ט"ו).

אופן הגבת השכינה להכחשה זו מדהימה פי כמה.

"וַיֹּאמֶר לֹא כִּי צָחָקְתְּ" (המשך הפסוק).

ברור כי באופן רגיל לא שייך דו שיח כזה בין השכינה לאדם. למרות זאת הדבר קורה עם שרה.

חז"ל אף מעצימים את משמעות דוח השיח הזה, באמירתם הברורה כי האישה היחידה עימה דיבר ה', היא שרה (בעוד שהגר ורבקה נדברו במלאך).

"ר' יהודה בר רבי סימון ור' יוחנן בשם ר' אלעזר בר ר' שמעון **מעולם לא נזקק הקב"ה להשיח עם אשה אלא עם אותה הצדקת** ואף היא על ידי עילה, רבי אבא בר כהנא בשם ר' בירי אמר **כמה דברים וכמה כרכורים כרכר בשביל להשיח עמה** שנא' ויאמר לא כי צחקת" (ילקוט שמעוני תורה פרשת לך-לך רמז פ').

הלשון בה נוקט המדרש כמעט אינה ניתנת לתפיסה – "כמה דברים וכמה **כרכורים כרכר** בשביל להשיח עמה שנאמר ויאמר לא כי צחקת".

מכאן אנו מחוייבים להבין כי הגבתו של ה' לצחוקה של שרה ולהכחשתה ו"כרכור" השכינה עימה הינו מהלך מוכרח על מנת שהתוכנית האלוהית להולדת יצחק אכן תתממש. הסיבה כאמור, כוח החיים הייחודי לשרה. כפי שכבר בארנו, אף שגם שרה וגם אברהם צוחקים, צחוקה של שרה הוא הבעייתי מתוך שמקור החיים שבה הוא עצמי מכוח זיקתה אל מקור החיות שמן הארץ[180]. תגובת ה' מלמדת, כי לא ניתן להקב"ה לממש את המהלך האלוהי המתוכנן דרך שרה **אלא על ידי הסכמתה לַשינוי**. כוחה לפעול את המציאות האלוהית מכוח עצמיותה הפנימית הוא כה עצום עד כי לא ניתן לחיים שמן השמים להופיע דרכה, אלא לאחר "כרכור" השכינה עימה.

כל זאת נגנז מכוח מעשה העקידה! הופעת החיים מחדש ביצחק מכוח אין סוף החיים שמן השמים, מאבד מן העולם בשלב הזה את יכולת ההכרעה העצמית האלוהית. התבטלות לאין סוף החיים שמן השמים, אף שמחזירה למתבטל אליו את אור החיים שמן השמים להחיותו בטל תחיית המתים, היא מרחיקה אותו מאור המציאות התחתונה, ואינה מאפשרת לו לראות נכוחה את המהלכים בהם הוא אמור לנקוט. ביצחק מתבטא הדבר בכהות עיניו (שתביא לו בהמשך את הכרעתו המוטעית לבחור באידיאל ה"עשוי" ולא ביעקב). לשרה מביא מהלך זה כאמור לגניזת חייה בעפר הארץ. לאברהם מביא הדבר לזיקנה. מתוך כך הן אברהם והן יצחק הופכים להיות תלויים בתלות איומה באליעזר העבד. לעבד אברהם מביא מהלך העקידה לתלותו להתחבר עם משפחת אברהם בדרך המקרה.
ברור על פי דברנו, כי עבד אברהם כמו אברהם עצמו יודע כי את זיווגו של יצחק הוא ימצא אצל משפחת אברהם. אולם לאחר מעשה העקידה ומות שרה, לא מתאפשר הקשר הישיר שבין שתי המשפחות מתוך נסיקת נקודת מוצא החיים של אברהם ויצחק למקום בו אינו יכול להיות מגושר עם הוויית החיים שעל הארץ. מתוך כך נאלצים אברהם ויצחק להוריד את רמת הגישור אל משפחתם באופן שאינו ישיר - דרך עבד המשפחה אליעזר[181], ואף הוא נאלץ לבצע את הגישור הזה על דרך המקרה.

את השלמת החֶסֶר שיוצר מעשה העקידה, בהופעת החיים ה"חדשים" החסרים את בהירות ההכוונה במימוש החיים על הארץ, משלימה רבקה.

רבקה – לפעול אישות כנער

על מנת ללמוד על ייחודיות כוחה של רבקה, ומה הוא מוסיף להוויית החיים האלוהית הנבנית עתה על ידי יצחק לאחר מעשה העקידה, יש להתבונן קודם כל על אופן בחירתה במעשהו של עבד אברהם.

*"**וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֲשָׂרָה גְמַלִּים מִגְּמַלֵּי אֲדֹנָיו** וַיֵּלֶךְ וְכָל טוּב אֲדֹנָיו בְּיָדוֹ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל אֲרַם נַהֲרַיִם אֶל עִיר נָחוֹר. וַיַּבְרֵךְ הַגְּמַלִּים מִחוּץ לָעִיר אֶל בְּאֵר הַמָּיִם לְעֵת עֶרֶב לְעֵת צֵאת הַשֹּׁאֲבֹת. וַיֹּאמַר ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם הַקְרֶה נָא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם. הִנֵּה אָנֹכִי נִצָּב עַל עֵין הַמָּיִם וּבְנוֹת אַנְשֵׁי הָעִיר יֹצְאֹת לִשְׁאֹב מָיִם. **וְהָיָה הַנַּעֲרָ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיהָ הַטִּי נָא כַדֵּךְ וְאֶשְׁתֶּה וְאָמְרָה שְׁתֵה וְגַם גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה** אֹתָהּ הוֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וּבָהּ אֵדַע כִּי עָשִׂיתָ חֶסֶד עִם אֲדֹנִי"* (בראשית כ"ד, י' – י"ד).

---

[180] כפי שבארנו את משמעות זיקתה של שרה אל חוה.

[181] **אליעזר עבד אברהם – דולה ומשקה**. "...וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר - ...שכל ביתי נזון על פיו... אפוטרופס שלי...ובתלמוד דרשו נוטריקון דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים" (בראשית ט"ו, ב').

ידועה הסברה כי את מבחנו של אליעזר לאשת יצחק העתידית הוא תולה במידת החסד שבה. על כן, את ההוכחה לקיום מידה תרומית זו בוחן אליעזר בהסכמת הנערה להשקותו ואת גמליו.
גם אם נקבל כי אכן "מבחנו" של אליעזר במידת החסד עוסק, נראה כי דרך שכזו לבחירת אישה לא רק שהיא מקרית אלא גם רדודה. וכי כל מי שמסכימה להשקות אנשים זרים וגמליהם, סימן הוא כי היא גומלת חסדים? וכי גמילות חסדים היא התכונה היחידה שאמורה לקבוע את ההתאמה או אי ההתאמה ליצחק? וכי אין כנעניות שיכולות להיות גומלות חסדים אך במקביל גם עובדות עבודה זרה? גם אם ראינו כי חז"ל מציינים כי אליעזר שאל שלא כהוגן[182], לא נוכל להכריע מתוך כך כי כל מעשיו נעשים בלא הגיון כלל.

התבוננות מדוקדקת במעשיו של אליעזר על הבאר, ותוכן בקשתו מן הנערה הנקרית בדרכו, מראים כי בקשתו מורכבת יותר ויוצאת לגמרי מגדר מעשה גמילות חסדים.

מדבריו של אליעזר עולה כי צפייתו היא, כי הנערה תענה לבקשתו להטות את כדה על מנת שישתה ותתרצה להשקות גם את גמליו.

"וְהָיָה הַנַּעֲרָ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיהָ הַטִּי נָא כַדֵּךְ וְאֶשְׁתֶּה וְאָמְרָה שְׁתֵה וְגַם גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה אֹתָהּ הוֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק".

רבקה אכן נענת לבקשתו ומשקה אותו מתוך ידה – "וַתְּרֶד כַּדָּהּ עַל יָדָהּ וַתַּשְׁקֵהוּ".

עיון עדין בהענותה זו של רבקה להשקותו מידה, מעלה כי הסכמה זו חורגת ביותר ממעשה גמילות חסדים, שהרי אליעזר אינו נמצא לבדו על העין, אלא עם אנשים נוספים.

כך מוכח מהגעתו של אליעזר לביתה של רבקה.

*"וַיָּבֹא הָאִישׁ הַבַּיְתָה וַיְפַתַּח הַגְּמַלִּים וַיִּתֵּן תֶּבֶן וּמִסְפּוֹא לַגְּמַלִּים וּמַיִם לִרְחֹץ רַגְלָיו **וְרַגְלֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ**" (בראשית כ"ד, ל"ב).*

ברור מתוך כך, כי מעשה רבקה כמעשה חסד כלל אינו נצרך, שהרי עבדים רבים היו לאליעזר לקיים את בקשתו. ממילא מקבלת הבקשה וההיענות לה גוון אחר לגמרי, המתייחס יותר למישור הקשר האינטימי.

כך למדנו על מעשה מזיגת הכוס.

*"אמר רב הונא: כל מלאכות שאשה עושה לבעלה - נדה עושה לבעלה, חוץ **ממזיגת הכוס**, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו" (כתובות ד', ע"ב).*

חיזוק לדבר נוכל לקבל מהגעתו של אליעזר "אֶל בְּאֵר הַמָּיִם לְעֵת עֶרֶב לְעֵת צֵאת הַשֹּׁאֲבֹת". מישיבתו של משה על הבאר למדנו, כי הישיבה על הבאר יש בה משמעות חיבור של אישות.

*"...וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פַרְעֹה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל הַבְּאֵר - **לשון ישיבה, למד מיעקב שנזדווג לו זווגו על הבאר**" (שמות ב', ט"ו).*

על בסיס היות באר המים נקודת המוצא לאישות אצל האבות, ומתוך הדיוק בבקשתו של אליעזר והיענותה של רבקה, עולה מסקנה מדהימה. אליעזר מגיע אל עין המים, על מנת לפתוח פתח לחיבור האישותי של יצחק עם אשתו לעתיד. על מנת לבחון זאת הוא פונה בבקשה שיש עימה מאפיינים של קשר האישות – בבקשה שכולה שייכת לחיבת האישות שבין בעל ואישתו. אליעזר מצפה שאותה נערה אם אכן קיים בה פוטנציאל הקשר האישותי עם יצחק, תצליח לזהותו, תקח יוזמה במעשה החיבור האישותי, תענה לבקשת הקשר הזה שכולו חיבה של אישות, ותקימו אף דרך קניינו של יצחק - אליעזר עבדו וגמליו. ברור שבנסיון מורכב שכזה לא תוכל לעמוד אלא אותה אחת שפוטנציאל הקשר האישותי עם יצחק לא רק שטבוע בדמה, אלא שיש בה את

---

[182] "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן... אליעזר עבד אברהם - דכתיב (בראשית כ"ד) והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך וגו', יכול אפילו חיגרת אפילו סומא..." (תענית ד', ע"א).

המסוגלות **ליזום** את מהלך החיבור האישותי הזה, יוזמה שכרגיל נמצאת באיש[183], ושיכולתה ביצירת החיבור הזה מגיע עד לרמת הקשר הקניינית[184].

ביאור הנוגע מעט באופן העמדתנו הזו את דרך בחינת אליעזר את התאמת הנערה ליצחק, מצינו בביאורו של ה"כלי יקר".

*"...ובדרך פשוטו נראה שלקח לו אליעזר סימן זה לומר אני לא אשאל ממנה כי אם הטי נא כדך ואשתה ולא אזכור לה הגמלים ולא אבקש עליהם ואם היא תשית אמריה ותאמר שתה וגם גמליך אשקה ותהיה חסה על הגמלים יותר ממני, **ודאי רוח אלוהים דבר בה שהגמלים יהיו שלה כשישא אותה יצחק** ועל כן היא חסה על הגמלים יותר ממני כי אינם שלי ולבסוף יהיו שלה וחסה עליהם כי יהיו ממונה..." (כלי יקר סוף ד"ה אותה הוכחת).*

התבוננות בכתובים מלמדת, כי אכן התייחסות התורה לרבקה היא התייחסות זכרית פועלת. בכל מקום בו מכונה רבקה כ"נערה", מתייחסת התורה אליה בכתיב של זכר – "נַּעֲרָ".

*"וְהָיָה **הַנַּעַר** אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיהָ הַטִּי נָא כַדֵּךְ ...**וְהַנַּעַר** טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד...וַתָּרָץ **הַנַּעַר** וַתָּגֶּד לְבֵית אִמָּהּ...וַיֹּאמֶר אָחִיהָ וְאִמָּהּ תֵּשֶׁב **הַנַּעַר** אִתָּנוּ יָמִים אוֹ עָשׂוֹר אַחַר תֵּלֵךְ" (בראשית כ"ד, י"ד – כ"ח).*

גם מדרך התנהלותה של רבקה מול בית אביה, אנו למדים על אקטיביות זכרית שאינה תלויה בראש המשפחה.

*"וַיֹּאמְרוּ **נִקְרָא לַנַּעֲרָ וְנִשְׁאֲלָה אֶת פִּיהָ**. וַיִּקְרְאוּ לְרִבְקָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ הֲתֵלְכִי עִם הָאִישׁ הַזֶּה **וַתֹּאמֶר אֵלֵךְ**" (בראשית כ"ד, נ"ז – נ"ח).*

רש"י במקום מדייק ומחריף עוד יותר בהעצמת זכריותה.

"ותאמר אלך - מעצמי, ואף אם אינכם רוצים" (רש"י על בראשית כ"ד, נ"ח ד"ה ותאמר אלך).

גם ביחס לביאור הניסיון שמנסה אליעזר את רבקה כנסיון ליצירת קשר של אישות, אנו מוצאים חיזוק מדהים מדברי חז"ל, המלמדים כי אכן קיים היה חוט קשר אישותי בין רבקה ובין אליעזר.

*"...ויצא יצחק לשוח בשדה מהיכן יצא מגן עדן, ותפול מעל הגמל לפי שראתה ברוח הקדש שעתיד לצאת ממנו עשו הרשע נזדעזעה ונעשית מוכת עץ ויצא ממנה דם בתולים...בא יצחק עליה ולא מצא לה בתולים **חשדה מאליעזר** אמר לה בתולותיך היכן הן אמרה לו כשנפלתי מן הגמל נעשיתי מוכת עץ אמר לה **שקר את מדברת אלא אליעזר פגע בך** ונשבעה לו שלא נגע בה הלכו ומצאו העץ צבוע דם מיד ידע יצחק שהיא טהורה אמר הקב"ה מה אעשה לעבד הזה שהיה חשוד אמר למלאכי השרת **הכניסוהו חי בגן עדן** הוא אליעזר בן נמרוד והוא תמיה גדולה יצחק יצא מגן עדן חי ואליעזר נכנס לגן עדן חי" (ילקוט שמעוני תורה פרשת חיי-שרה רמז ק"ט).*

מהיכן היה לו ליצחק לתלות את חסרון בתוליה של רבקה בזנות? ואם בזנות, למה לתלותו דווקא באליעזר, ולא מזמן היות רבקה בבית אביה? ברור כי חשד זה מלמד כי אכן יש דברים בגו. על פי דברינו מקור החשד ברור ומובן. כיוון שרבקה יוצרת את קו החיבור האישותי אל יצחק דרך קניינו – אליעזר והגמלים, מזהה יצחק קו חיבור זה, ודואג שמה קו זה התממש ביחס לאליעזר עד

---

[183] כך מביאה הגמרא בקידושין. "מפני מה אמרה תורה (דברים כ"ב) כי יקח איש אשה, ולא כתב כי תלקח אשה לאיש? **מפני שדרכו של איש לחזר על אשה**, ואין דרכה של אשה לחזר על איש" (קידושין ב' ע"ב).

[184] **חיבור הקניינים בתורה כקשר של אישות**: את חיבור הקניינים לאדם ברמה של אישות מצינו באופנים שונים. נזכיר כמה מהם (על כך נרחיב בעז"ה בהמשך, בהבאת ההשלכות ההלכתיות לשכינת אין סוף החיים בחומר).
א) פרק ראשון בקידושין, מביא בסדר המשניות סידרה של קנינים כשקניין אישה וקניין רכוש מובאים באותו הפרק: "משנה א: **האשה נקנית** ...משנה ב: **עבד עברי נקנה** ...משנה ג: **עבד כנעני נקנה** ...משנה ד: **בהמה גסה נקנית** ...משנה ה: **נכסים שיש להם אחריות נקנין** ... ושאין להם אחריות אין נקנין אלא ...".
ב) הקונה עבד עברי, חייב במזונות אשתו: "כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם אִם בְּגַפּוֹ יָבֹא בְּגַפּוֹ יֵצֵא אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ - וכי מי הכניסה שתצא, אלא מגיד הכתוב, שהקונה עבד עברי חייב במזונות אשתו ובניו" (שמות כ"א, ב' – ג' ורש"י שם).
ג) הקונה אמה עבריה, כסף קנינה הוא כסף קידושיה: "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים. אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר <לֹא> לוֹ יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָּהּ". רש"י: "אשר לא יעדה - **שהיה לו ליעדה ולהכניסה לו לאשה, וכסף קנייתה הוא כסף קידושיה**. כאן רמז לך הכתוב שמצוה ביעוד ורמז לך שאינה צריכה קדושין אחרים" (שמות פרק כא, ז' – ח').

כדי אישות ממש של אשת איש. השכר שנותן הקב"ה לאליעזר על חשד שוא זה – כניסתו חי לגן העדן, אף הוא אינו יכול להתבאר אלא רק על בסיס הבנתנו את דרך חיבורה האישותי של רבקה ליצחק דרך אליעזר כקניינו של יצחק. ברור שגם אם חשד יצחק באליעזר חשד שוא, לא יתכן כי עוול שכזה יספיק בכדי לאפשר את כניסת אליעזר לגן העדן חי. נקיות מוסרית אינה קנה מידה מספיק לשייכות האדם לגן העדן בעודו חי. אולם על פי הבנתנו את דרך חיבורה של רבקה עם יצחק, גדולתו של אליעזר היא עצומה ומתאימה לקנה המידה של גן העדן. חשדו של יצחק מלמד אותנו כי ניתן היה לאליעזר להרחיב את קו האישות שיוצרת רבקה דרכו כקניינו של יצחק, לכדי חיבור אישותי ישיר. אולם למרות זאת, אליעזר **מבטל עצמו לחלוטין** להיות אך ורק מעביר קנייני בין רבקה ויצחק בקשר האישותי המתרקם ביניהם. נקיות אבסולוטית זו שבאליעזר היא הנקיות הגופנית של גן העדן. על כן דווקא בהעלאת חשד האישות על ידי יצחק, עולה ומובלטת נקיות זו של אליעזר ומייחסת אותו בחייו אל גן העדן.

נמצאנו אם כן עד עתה למדים כי רבקה מסוגלת הן לזהות וליזום מהלכים ברמת החיבור האישותי, כזכר והן ליצור אותם דרך מַחְברים שאינם ישירים, קנייניו של יצחק - אליעזר עבדו וגמליו.
יכולות אלו, הן העונות על החסר המופיע ביצחק לאחר מעשה העקידה. כאמור, התדבקותו של יצחק במראה השכינה שמעבר לממד ה"יש", מולידה בו מציאות חיים שאינה מסוגלת להוביל את דרכה בערוצי החיים שעל הארץ. זכריותה של רבקה כפי שמופיעה ביוזמת האישות שהיא מובילה, עונה על החסר הזה. במקביל, גם החיסרון באי יכולת החיים המתחדשים ביצחק ליצור מגע ישיר עם גורמי החיים שעל הארץ מתוך נבדלותם כפי שמצינו באליעזר שאינו מסוגל ללכת ישירות לבית אברהם, אף היא נפתרת מכוח תכונתה של רבקה, לממש את הקשר הזה שבין העולמות גם מכוח **קווי חיבור עקיפים**, כפי שראינו בחיבור האישותי שהיא יוצרת עם יצחק דרך קנייניו.

מהיכן מקבלת רבקה תכונות חיים אלו, החשובות כל כך להמשך הופעתה של השכינה ביצחק לאחר מעשה העקידה?
הכתוב מלמד אותנו כי בית אביה של רבקה הינו הגורם המהותי בבניית המשכיות זו.

גזירת רִבְקָה ממקורה ה"רם", אל ישראל.

כבר ראינו כי אברהם שולח את אליעזר למצוא לבנו אישה, דווקא מביתו שבארם נהרים.

*"וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ. **כִּי אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי תֵּלֵךְ** וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק...וַיַּשְׁבִּעֵנִי אָדֹנִי לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יֹשֵׁב בְּאַרְצוֹ. **אִם לֹא אֶל בֵּית אָבִי תֵּלֵךְ וְאֶל מִשְׁפַּחְתִּי** וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי" (בראשית כ"ד, ג' – ד', ול"ז – ל"ח).*

נראה היה לומר לכאורה, כי הפנייה זו היא ברירת מחדל של אברהם שאינו מעוניין בלקיחת אישה מבנות הכנעני.

אמנם, כבר בתוך דבריו של אברהם לאליעזר, ניכר שלא כך הוא הדבר.

*"וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תָּשִׁיב אֶת בְּנִי שָׁמָּה. **ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לְקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וַאֲשֶׁר דִּבֶּר לִי וַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם**" (בראשית כ"ד, ו' – ז').*

הזכרת אברהם את "ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לְקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי", אינה מובאת אך ורק בהתייחסות להתנגדותו של אברהם להשבת יצחק אל ארץ מולדתו, אלא גם ככוח תומך בשליחתו של אליעזר לקחת אישה דווקא "**מִשָּׁם**" - מארם נהרים – "...הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם".
האם הזכרת אברהם את בקשתו לתמיכה מה' במציאת אישה ליצחק מבית אביו, תחת הכינוי "**אלוהי השמים**" היא הזכרה מקרית? דקדוק בכתובים מראה כי לא כך הדבר.

בהשבעתו את אליעזר כי לא יקח אישה מבנות הכנעני, משביע אותו אברהם באלוהי השמים והארץ.

*"וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּה' **אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ** אֲשֶׁר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ. כִּי אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי תֵּלֵךְ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק" (בראשית כ"ד, ג' – ד').*

רש"י במקום מבדיל הבדלה מהותית בין שתי שמות ה' השונים.

*"ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי - **ולא אמר ואלהי הארץ**, ולמעלה אמר (פסוק ג') ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ. אמר לו **עכשיו הוא אלהי השמים ואלהי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות, אבל כשלקחני מבית אבי היה אלהי השמים ולא אלהי הארץ**, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ" (רש"י על בראשית כ"ד ז' ד"ה ה' אלוהי השמים אשר לקחני מבית אבי).*

אמנם רש"י מתמקד בהבדל שנוצר בשם ה' מכוח פעולתו של אברהם, המרגיל אותו בארץ, אולם מפשט הפסוקים משמע כי אם ביחס להשבעת אליעזר כי לא יקח אישה ליצחק מבנות הכנעני אלא מבית אביו הוא משביעו באלוהי השמים והארץ, הרי בברכתו את אליעזר כי יצליח להביא אישה ליצחק מבית אביו של אברהם, סומך אברהם את עצמו דווקא על אלוהי השמים.
אם כן, מברור זה עולה, כי מהות אין סוף החיים אליה מתחבר אברהם דרך אליעזר על מנת למצוא ליצחק את השלמתו, היא זו המופיעה לו בארצו של אביו – **אלוהי השמים**.

הדגשת הכתובים בפרשת תולדות באופן מפורט ביותר את תולדות משפחתה של רבקה, מעמיקה עוד יותר את החיבור למהות החיים הקודמת של אברהם, כצורך מוכרח בהמשך דרכו של יצחק.

*"וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק...וַיְהִי יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת **רִבְקָה בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי** לוֹ לְאִשָּׁה..." (בראשית כ"ה, ט' – כ').*

כבר נגענו בכך שהכתובים בהגעתם לפרט את תולדות יצחק, מזכירים שוב כי "אברהם הוליד את יצחק". מהזכרה זו בארנו מתוך דברי חז"ל כי דווקא עתה לקראת הופעתם של תולדות יצחק, מעצים הכתוב את מגמת "אברהם" שביצחק, ומרחיק ממנו את מגמת "אברם" ואבימלך שבו. את הצורך בהדגש זה תלינו במעשה העקידה. כיוון שמעשה העקידה מביא את יצחק לביטול "יש" מוחלט, נצרכת ההדגשה כי אין מטרת כוחות החיים האלוהיים המוקנים מן השמים להשליט את מגמת השמים כתכלית החיים, אלא בכדי להקנות את הכלים למימוש נאות של אין סוף החיים המופיעים מן האדמה.
התעכבותה של פרשת תולדות לא רק על נקודת המוצא של יצחק אלא אף על מוצאה של רבקה, כבת בתואל הארמי, מפדן ארם ואחות לבן הארמי (עובדות הידועות משכבר ושאינן אמורות להיות לכאורה רלוואנטיות עתה), מחייבת להסיק כפי שהסקנו ביחס ליצחק, כי הבאת "נתונים משפחתיים" אלו נועדו למקם אותם כבעלי משקל מכריע בהמשך תהליך הופעת אין סוף החיים בתולדות יצחק[185].
על מנת להבין מסקנה זאת ומתוך כך להבין את התעקשות אברהם לקחת אישה דווקא מבית אביו (ולא רק כבררת מחדל מפני בנות הכנענים), ואת העזרותו בשל כך דווקא ב"אלוהי השמים", אלינו לחזור ולבחון את מהות החיים המופיעה למשפחת אברהם בארם נהרים.

נגיעה ראשונית בעניין כבר נגענו ביחס לארם עיר הולדתו של אברהם, בהבדלה שעשינו בין מגמת החיים המופיעה ב"אברהם" לבין זו המופיעה ב"אברם" כ"אב – רם" בהחלפת שמו בפרשת הציווי על המילה[186].

"אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם. וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ" (בראשית י"ז, ד' – ה').

במעמד זה מתברר כי מקור שמו של אברהם – "אברם", הוא מצד היותו אב לארם.

"... שלא היה אב אלא לארם שהוא מקומו ועכשיו אב לכל העולם"[187] (רש"י שם ד"ה כי אב המון גוים).

---

[185] עיין רש"י במקום, המבטל את חשיבות מקורה של רבקה, ומבאר את הזכרת בית אביה ומקומה באופן הפוך – שאף שהיתה ממקום רשעים וביתה בית רשעים, לא למדה מהם.
"וכי עדיין לא נכתב שהיא בת בתואל ואחות לבן ומפדן ארם, אלא להגיד שבחה **שהיתה בת רשע ואחות רשע ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם**" (**רש"י** ד"ה בת בתואל מפדן ארם אחות לבן).
אולם ברור כי ביאור זה של רש"י אינו תואם את פשט הכתוב, שהרי הזכרת "נתוני רקע" של אדם משייכת אותו לרקע זה, ולא מנתקת אותו ממנו.

[186] עמ'

כפי שבארנו הפיכתו של אברהם מ"אב לארם" ל"אב המון גויים", אינו שינוי כמותי, אלא נובע מתוך מעברו מנקודת מוצא החיים שמן השמים, לזו המופיעה חיים מן הארץ. ראינו כי השם "ארם" נגזר ממוצאה ה"רם" של משפחת אברהם[188]. מתוך כך הסקנו על תכונתם של בני ארם להתייחס לחיים שמן המרום[189] – מן השמים.

את הזיקה הזו לשמים, מממשים כבר בני דור הפלגה שלאחר המבול בארם, בנסיונם להשליט עצמם על השמים. "ארץ עוץ" היא כינויה של ארץ ארם, שם נוטלים בני דור הפלגה את העצה איך להגיע למטרתם.

כך מביא רש"י על איוב.

*"אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ - פי' **בארץ ארם** כמה דכתיב את **עוץ בכורו מבני נחור** (בראשית כ"ב)...ד"א בארץ עוץ **בארץ שנוטלין ממנו עצות רעות** על הקב"ה שנא' (בראשית י') ...ומה עצה נטלו שהיו אומרים **לא כל הימנו ליטול את העליוני' וליתן לנו את התחתונים** אלא בואו לארץ שנער ...**ונעשה מגדל וראשו מגיע בשמים ונעשה לנו שם** (בראשית י"א) ..." (איוב א', א' ורש"י שם).*

מדוע, לוטשים בני האדם עיניים לשמים? מדוע הם מתנגדים כי ה' יטול את העליונים[190] וישאיר לאדם את מדורם בתחתונים?

תשובה בדבר נוכל למצוא מקריאת ארם נהרים עירו של נחור אחי אברהם בשם חרן.

*"וַיִּקַּח תֶּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֶת שָׂרַי כַּלָּתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן **וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן** וַיֵּשְׁבוּ שָׁם - הנו"ן הפוכה, **לומר לך עד אברם היה חרון אף של מקום בעולם**" (בראשית י"א, ל"א ורש"י שם).*

חרן, היא הביטוי למצב יחסי הגומלין שבין הבורא לארץ – מצב של חרון אף. חרן זו, בארם מקומה. זאת אנו למדים מכך ששליחת יצחק את יעקב לבית בתואל אביה של רבקה היא **לארם**, כששאלתו של יעקב על משפחת לבן היא מרועי **חרן**.

*"וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיְצַוֵּהוּ...קוּם לֵךְ **פַּדֶּנָה אֲרָם בֵּיתָה בְתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ** וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ..." (בראשית כ"ח, א' – ב').*

*"וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אַחַי מֵאַיִן אַתֶּם **וַיֹּאמְרוּ מֵחָרָן אֲנָחְנוּ**. וַיֹּאמֶר לָהֶם **הַיְדַעְתֶּם אֶת לָבָן בֶּן נָחוֹר** וַיֹּאמְרוּ יָדָעְנוּ" (בראשית כ"ט, ד' – ה').*

כך גם במהלכו של אליעזר לארם נהרים למצוא ליצחק אישה, מכונה ארם נהרים "עיר נחור".

*"וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֲשָׂרָה גְמַלִּים מִגְּמַלֵּי אֲדֹנָיו וַיֵּלֶךְ וְכָל טוּב אֲדֹנָיו בְּיָדוֹ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל **אֲרַם נַהֲרַיִם אֶל עִיר נָחוֹר**" (בראשית כ"ד, י').*

בין אם נבאר כי חרן הינה עיר בתוך ארם נהרים (כפי שמבאר הרמב"ן[191]) ובין אם נבאר כי חרן הינה שם ארם נהרים כעיר נחור, נראה כי קריאת שם המקום "חרן" ושם אחיו של אברהם "נחור" מגיעים שניהם מאותו המקור – מ"**חרון אף של מקום בעולם**". חרון אפו של ה' על העולם הנמשך מזמן המבול, הוא המביא את בני ארם ואת נחור, להתרכז ברום השמים כמקור לחיים. מסיבה זו מורדים בני ארם – בני ארץ עוץ כאמור, ומנסים להיות אף הם שותפים בשמים אלו.

---

[187] כך מביאה גם הגמרא בברכות: " (דברי הימים א' א') **אברם הוא אברהם, בתחלה נעשה אב לארם, ולבסוף נעשה אב לכל העולם** כולו...

רש"י: "בתחלה אב לארם - **לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה**, שנאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם (יהושע כ"ד), ואומר אל ארם נהרים אל עיר נחור (בראשית כ"ד).

אב לכל העולם - אב המון גוים (בראשית י"ז)" (ברכות דף יג עמוד א).

[188] "וַיִּיחַר אַף אֱלִיהוּא בֶּן בַּרַכְאֵל הַבּוּזִי מִמִּשְׁפַּחַת רָם ... - אברהם..." (איוב ל"ב, ב' ורש"י שם).

[189] "יִנְשָׂגֵב יְקוָק כִּי שֹׁכֵן **מָרוֹם** - הראה גבורתו שהוא **רם** על כל וידו על העליונה" (ישעיהו ל"ג, ה')

[190] או כלשון רש"י - שיבור לו את העליונים: "באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים..." (בראשית י"א, א' ד"ה ודברים אחדים).

[191] "כי **חרן שם עיר בארץ ארם נהרים**, דכתיב (להלן כ"ד י') וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור שהיא חרן" (רמב"ן בראשית י"א, כ"ח ד"ה על פני תרח אביו בארץ מולדתו).

ביציאתו אל ארץ כנען, אברם הינו אב לארם - לאותה מגמת חיים המתרכזת ברום השמים כמחולל החיים ומגמתם. בציוויו של ה' אל אברהם ללכת אל ארץ כנען ובהפיכת שמו של אברם ל"אברהם" – אב המון גויים, עובר אברהם להתייחס לאין סוף החיים שמן השמים **במגמתו** המופיעה את החיים **מן הארץ**. אין המדובר בתפנית מעשית של אין סוף החיים שמן השמים להתייחס מעתה אל הארץ. ההתיחסות אל הארץ משמעותה היא שמאפיין החיים אליו מחובר אברהם מיציאתו מחרן, הינו שונה לחלוטין כבר מנקודת מוצאם של חיים אלו.

כך מצינו כי מקור החיים שמן השמים המתייחס במהותו אל הארץ, נקרא "גוף" כבר בהווייתו שבשמים. באופן זה מבארת הגמרא את דברי רבי אסי – "אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף".

*"אמר רבי אסי: אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף - **פרגוד שחוצץ בין שכינה למלאכים** ושם רוחות ונשמות נתונות שנבראו ממשת ימי בראשית העתידות להנתן בגופים העתידים להבראות" (יבמות ס"ג, ע"ב). **אוצר יש ושמו גוף** ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד ונתנם לשם" (רש"י עבודה זרה ה', ע"א).*

אם חושבים היינו לבאר את פשט המימרא הנ"ל, שאין בן דוד בא עד שיכלו כל החיים על הארץ, באים חז"ל ומבארים כי כוונת המימרא היא הפוכה לחלוטין. ה"גוף" הינו שמו של אוצר הנשמות **שבשמים**, שמגמתם היא להיוולד בארץ. אוצר הזה או הפרגוד הזה הנקרא גוף קרבתו אל השכינה גדולה אף מזו של המלאכים. בן דוד בא לאחר ריקון אוצר זה שבשמים, אל הארץ. אל מגמה זו של אין סוף החיים שמן השמים מתחבר אברהם ביציאתו מחרן אל ארץ כנען.

הבדל מהותי חשוב נוסף המבדיל בין אברהם לבין נחור ובני מִלכה, הוא באופן הקשר לשמים. בעוד בני ארם הם היוצרים את הקשר לשמים מכוח עצמיותם שהוא המהווה את הגורם הדומיננטי בחיבור זה (כפי שבולט ביותר בדרך נסיון חיבורם של בני דור הפלגה אל השמים בבניית המגדל), הרי אברהם בצאתו מחרן לארץ כנען, מובל על ידי הציווי האלוהי שמן השמים. הגורם המחולל הוא השמים, ולא כוח עצמיותו של אברהם. ביציאתו של אברהם אל ארץ כנען, נפרד אברהם הן מן המגמה המשליטה את השמים בהתנהלות החיים, והן מן המגמה המופיעה חיים אלו מתוך עצמיות האדם[192].

אולם למרות הפרדותו של אברהם ממקור חייו שבארם, שליחתו של אליעזר אל בתואל בנו של נחור אחי אברהם, מלמדת כי תפקיד כוחו העצמי של האדם באפיונו השמימי, לא הסתיים, והוא נצרך להמשיך ולהיות שותף בעיצוב החיים האמורים להופיע מן האדמה – אדמת ארץ כנען.

על חשיבותו העצומה של מקור החיים הזה שמן השמים אותו מוביל נחור אחי אברהם, אנו למדים מהתעכבות הכתובים לאחר מעשה העקידה על תולדותיו, באופן המקביל לתולדותיו של אברהם.

*"וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֻּגַּד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יָלְדָה מִלְכָּה **גַם הִוא** בָּנִים לְנָחוֹר אָחִיךָ. אֶת עוּץ בְּכֹרוֹ וְאֶת בּוּז אָחִיו וְאֶת קְמוּאֵל אֲבִי אֲרָם. וְאֶת כֶּשֶׂד וְאֶת חֲזוֹ וְאֶת פִּלְדָּשׁ וְאֶת יִדְלָף וְאֶת בְּתוּאֵל. וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת רִבְקָה שְׁמֹנָה אֵלֶּה יָלְדָה מִלְכָּה לְנָחוֹר אֲחִי אַבְרָהָם. וּפִילַגְשׁוֹ וּשְׁמָהּ רְאוּמָה וַתֵּלֶד גַּם הִוא אֶת טֶבַח וְאֶת גַּחַם וְאֶת תַּחַשׁ וְאֶת מַעֲכָה" (בראשית כ"ב, כ' – כ"ד).*

על אמירת "**גַם הִוא**" שבכתוב, מביאים חז"ל שני ריבויים.

האחד, שכפי שמאברהם יצאו מזרעו שנים עשר שבטים, שמונה בני גבירות וארבעה בני שפחות, כך יצא ממלכה.

---

[192] **תהליך ההפרדות מארם ברמה הגלובאלית**: השינוי הזה שיוצר אברהם ביציאתו מעולמם של ארם, לכיוון ארץ כנען, מתממש בהמשך במרידת חמשת המלכים בארבעת המלכים.
"וַיְהִי בִּימֵי אַמְרָפֶל מֶלֶךְ שִׁנְעָר אַרְיוֹךְ מֶלֶךְ אֶלָּסָר כְּדָרְלָעֹמֶר מֶלֶךְ עֵילָם וְתִדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם. עָשׂוּ מִלְחָמָה אֶת בֶּרַע מֶלֶךְ סְדֹם וְאֶת בִּרְשַׁע מֶלֶךְ עֲמֹרָה שִׁנְאָב מֶלֶךְ אַדְמָה וְשֶׁמְאֵבֶר מֶלֶךְ צְבוֹיִים וּמֶלֶךְ בֶּלַע הִיא צֹעַר...שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה עָבְדוּ אֶת כְּדָרְלָעֹמֶר וּשְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָרָדוּ" (בראשית י"ד, א' – ד').
ארבעת המלכים המגיעים מאזור ארם נהרים, מבטאים כולם בשמותם וריאציות שונות של שלטון ומרות (כפי שעולה מביאור שמותם במדרשים השונים) המתאימים ליחס של השמים כלפי הארץ. לעומתם, חמשת המלכים המורדים מארץ כנען מאזור סדום, מאפיין שמותם של כולם הוא המרידה בשמים (כפי שעולה מביאור שמותם על ידי רש"י במקום). יציאתו של אברהם אל ארץ כנען, מסמנת את הדרך למרידת עמי הארץ בעמים המקבלים את כוחם מנבדלות השמים. מרידה זו של עמי הארץ אמורה הייתה להיכשל, לולא התערבותו של אברהם.

"אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם שתים עשרה, מה אברהם שנים עשר שבטים שיצאו מיעקב, שמונה בני הגבירות וארבעה בני שפחות, אף אלו שמונה בני גבירות וארבעה בני פלגש" (רש"י בראשית כ"ב, כ' ד"ה גם היא).

הריבוי השני אותו מביאים חז"ל הוא, שכפי ששרה נפקדה על ידי ה', כך גם מילכה.

*"מלכה ושרה היו אחיות שנאמר ויקח אברם ונחור להם נשים ושתיהן היו עקרות, וכיון שנעקד יצחק על גבי המזבח, אמר הקב"ה לאברהם והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, היה אברהם מהרהר ואומר אחרים מתברכין בזכותי ומלכה קרובתי אחות אשתי לא היתה צריכה להפקד, מיד ילדה מלכה גם היא, ילדה מלכה בנים אין כתיב כאן אלא גם היא, **שכשם שהיתה שרה עקרה ונפקדה כך מלכה נפקדה**..." (ילקוט שמעוני תורה פרשת בלק רמז תשסו).*

מתוך כך ממשיך המדרש ומלמד אותנו כי כל נביאי אומות העולם, ממלכה עמדו.

*"ואמרו רבותינו **כל נביאי אומות העולם מן מלכה עמדו** שנאמר את עוץ בכורו זה איוב שנאמר איש היה בארץ עוץ איוב שמו, את בוז אחיו זה אליהוא בן ברכאל הבוזי, ואת קמואל זה בלעם..." (המשך המדרש).*

השוואת אופן פקידתם ותולדותיהם של מִלכה ונחור לזה של אברהם, והופעת כל נביאות הגויים מכוחם מלמדת אם כן כי חשיבותם להופעת השכינה בארץ היא גדולה.

מהשוואת שמותיהם של מִלכה מול זה של שרה – יסכה, אנו למדים אף על התייחסות גבוהה יותר של מִלכה אל רום השמים, אף יותר מזה שבשרה.

*"וְאַלֶּה תּוֹלְדֹת תֶּרַח תֶּרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נָחוֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט...וַיִּקַּח אַבְרָם וְנָחוֹר לָהֶם נָשִׁים שֵׁם אֵשֶׁת אַבְרָם שָׂרָי וְשֵׁם אֵשֶׁת נָחוֹר מִלְכָּה בַּת הָרָן אֲבִי **מִלְכָּה** וַאֲבִי **יִסְכָּה**" (בראשית י"א, כ"ז – כ"ט).*

מִלְכָּה ויסכה שניהן בנות הרן אחי נחור. אברהם לוקח את יסכה לאישה, ונחור את מִלְכָּה. רש"י במקום מלמד אותנו על מקור השם "יסכה" של שרה.

*"יסכה - זו שרה... **לשון נסיכות**, כמו שרה לשון שררה" (רש"י בראשית י"א, כ"ט).*

אם נתמיד בקו זה, נהיה מחוייבים לומר שכפי שיסכה, היא לשון נסיכות, הרי מִלְכָּה היא לשון מלכוּת, שהיא כידוע גבוהה מן הנסיכות!

על בסיס מוצאו ה"רם" של אברהם כפי שבארנוהו, המסקנה היוצאת היא כי דבקותה של מִלכה לרום השמים היא גבוהה יותר מזו של יסכה – שרה. אם בשרה למדנו (מפרשת ירידתה עם אברהם למצרים וממותה בעקבות מעשה העקידה), כי שכינת אין סוף החיים מופיעה בגופה, וכי מתוך כך מוגדר גופה כ"לבן" מול זה השחור של המצרים[193], הרי אצל מִלְכָּה, הטיית גופה כלפי לובן השמים הוא גבוה יותר אף מזה שאצל שרה[194].

על מנת לחדד את משמעות התדבקות משפחת אברהם אל רום השמים, נתבונן על אופן מימוש התדבקות זו אצל בתואל בן נחור ומִלְכָּה, אביה של רבקה.

בתואל – אלוהיות בֶּתולי הגוף

כשנודע לאליעזר עבד אברהם כי הנערה המשקה אותו היא בִּתו של בתואל בֶּן מִלְכָּה אֲשֶׁר יָלְדָה לְנָחוֹר, הוא מודה לה'.

---

[193] כך מביא רש"י בדברי אברהם לשרה בירידתם למצרים: "...ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את, ועכשיו אנו באים בין **אנשים שחורים ומכוערים, אחיהם של כושים**, ולא הורגלו באשה יפה..." (רש"י בראשית פרק יב פסוק יא ד"ה הנה נא ידעתי).

[194] **התגברות הלובן אצל לבן הארמי**: את המגמה הקיצונית ביותר לכיוון רום השמים אנו נפגוש בהמשך בלבן הארמי, אחיה של רבקה, בהתייחסותנו לחיבור יעקב אל בנותיו – רחל ולאה.

*"וַיֹּאמֶר בַּת מִי אַתְּ...וַתֹּאמֶר אֵלָיו **בַּת בְּתוּאֵל אָנֹכִי בֶּן מִלְכָּה אֲשֶׁר יָלְדָה לְנָחוֹר**...וַיִּקֹּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחוּ לַה'. וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ מֵעִם אֲדֹנִי אָנֹכִי בַּדֶּרֶךְ נָחַנִי ה' בֵּית אֲחֵי אֲדֹנִי" (בראשית כ"ד, כ"ג – כ"ז).*

מה כוחו של בתואל? על כך אנו מוצאים דברים מאלפים בחז"ל.

*"...ומפני מה מת בתואל **שהוא היה מלך בארם נהרים וכל בתולה שתנשא בועל אותה לילה ראשונה** ואח"כ חוזרת לבעלה נתקבצו כל השרים ואמרו אם הוא עושה לבתו כשם שעשה לבנותינו מוטב ואם לאו אנו הורגים אותו ואת בתו לפיכך מת כדי שינצל אליעזר ורבקה" (ילקוט שמעוני תורה פרשת חיי-שרה רמז קט)*

במדרש נוסף מבארים חז"ל כי שמו של בתואל נקרא על שם משכבו זה עם הבתולות.

*"...לפי שכל בתולה שהיתה נישאת באותו מקום, היה בתואל שוכב עמה תחלה וכדי שלא ישכב עם בתו, בא המלאך ונגפו...**ולכך נקרא שמו בתואל שהיה שוכב עם הבתולה תחלה**" (מדרש אגדה בראשית כ"ד ד"ה [נג] ומגדנות נתן).*

מדוע היה שוכב בתואל עם הבתולות? האם מתוך צורך של זנות? ואם כך הוא, מדוע מורכב שמו גם מן השם "אל"?

הזוהר במדרש הנעלם, מוסיף לנו ביאור בעניין.

*"בת בתואל **בת בתו של אל**..."[195] (זוהר - מדרש הנעלם כרך א (בראשית) פרשת תולדות דף קל"ז ע"א).*

מדברים אלו אנו למדים כי מעמדה של הבתולה אצל בתואל היא כ"בת אל" - כאלוהות[196]. משכבו של בתואל עם הבתולות, לא מתוך זנות הוא מגיע, אלא מתוך הרצון לשמר את כוח הבתולים כמציאות אלוהית שאינה מתייחסת אל האדם.

באופן מדהים. ממשיך הזוהר באותו המקום ונותן לבתואל הארמי מעמד של גוף אל מוות.

*"בת בתואל בת בתו של אל, רב הונא אמר לא כך הוא ואנא הוית בכרכי הים ושמענא **דהוו קראן להההוא גרמא דשדרה ההוא דאשתאר בקברא מכל גופא, בתואל רמאה**, שאלית עליה אמרו דהוא כרישא דחויא דאיהו רמאה וההוא גרמא הוא רמאה מכל שאר גרמי, דתאנא אר"ש ההוא גרמא למה אשתאר בקיומא יתיר מכל שאר גרמי משום דאיהו רמאה ולית סביל טעמא דמזונא דבני נשא כשאר גרמי ובגיני כך הוא תקיף מכל גרמי והוא ליהוי עקרא דגופא אתבני מניה הדא הוא דכתיב בת בתואל הארמי".*

***תרגום**: רב הונא אמר אני הייתי בכרכי הים ושמעתי דהיה קורא להההוא עצם של שדרה שמתקיים בקבר מכל הגוף "בתואל רמאה" ושאלתי אותם על זה, ואמרו מפני שהוא דומה לראשו של נחש דהוא רמאי, וההוא עצם הוא יותר רמאי מכל שאר העצמות, ואותו עצם למה נשאר בקבר יותר מכל העצמות? מפני שהוא רמאי ואינו סובל טעם מזונות שלבני אדם כשאר העצמות, ולכך הוא חזק יותר מכל העצמות, והוא יהיה עיקר הגוף שממנו יבנה וזהו שכתוב "בת בתואל הארמי" (זוהר - מדרש הנעלם כרך א' (בראשית) פרשת תולדות דף קל"ז, ע"א).*

מהיכן מקבל בתואל את מעמדו כעצם השדרה ממנו חוזר ונבנה האדם בתחיית המתים? איך קשור מעמד "על מות" זה לנגיעתו בבתולי הנשים? בכדי להבין זאת, נתבונן על מעמדם של הבתולים.

הן בפרשת הבתולים בתורה והן בתחילת מסכת כתובות, מובאת בעיית זנות אשת איש בלשון של טענה על הבתולים.

כך בדברים

---

[195] או בגירסה שונה מעט בזוהר חיי שרה: "...אשר ילדה לבתואל אמר רב יהודה **בתו של אל**, בן מלכה בן מלכה של עולם זוהר - מדרש הנעלם כרך א (בראשית) פרשת חיי שרה דף קכח עמוד א

[196] כך מצאתי בקונטרס ששמו אינו ידוע לי תחת הכותרת וגם לגמליך אשאב – "ויען לבן ובתואל ויאמרו מהוי' יצא הדבר וכו'. "בתואל הרמאי לא רצה להודות האמת **כי כל חסדו אל בתו, אשר עשה את בתו אלוה**, לכן לבן הקדים והודה, ואחר כך בתואל. ומיד מת כלפי דברי העובד הוי' האמיתי".

הקישור באינטרנט - ftp://213.8.172.132/Books/pri/prihacham4.pdf

*"כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ. וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצֵא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ **וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים**...וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה **לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ**. וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל **לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ** וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ" (דברים כ"ב, י"ג – כ"א).*

מפשט הכתובים משמע כי עצם העובדה כי לא נמצאו בתולים לנערה בנישואיה, הוא המחייב אותה מיתה, גם אם שכבה עם איש זר **כפנויה**. הכתוב אינו מציין כלל שדין הכתוב מדבר רק בנערה מאורסה. רש"י הוא המציין זאת ואף מרחיב את דין התורה גם להוכחת זנות שאינה תלויה דווקא בעניין הבתולים.

"ואם אמת היה הדבר - בעדים והתראה שזנתה לאחר אירוסין" (רש"י דברים כ"ב, כ').

באופן דומה אנו מוצאים גם במסכת כתובות

*"בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה - ליום החמישי; שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו **טענת בתולים** היה משכים לבית דין" (משנה, כתובות ב' ע"א).*

לכאורה טענת בתולים שכזו גם אם היא נכונה אינה מחייבת להסיק כי במעשה זנות אשת איש המדובר, שהרי יתכן כי אותה אישה זנתה ברווקותה. אולם הן רש"י והן תו"ס תולים את תקנת הנישואין ליום הרביעי בבעיית זנות אשת איש[197].

יוצא אם כן, כי אף שבפועל טענת בתולים אינה חייבת להיות בהכרח בעלת משקל זנות אשת איש, ואף שיכולות להיות טענות זנות אשת איש שאינן קשורות כלל לעניין הבתולים, משתמשת התורה בטענת הבתולים בהצגתה את בעיית זנות האשת איש.

מדוע חשוב לתורה להציג את בעיית זנות אשת איש כבעיית בתולים? האם נוכל ללמוד מכך כי **הבתולים קובעים באישה מעמד שווה ערך לזה של אשת איש? האם מעמד הבתולים הוא כמעמד האיש** בתוך מרקם האישות הזוגי?

התבוננות בפרשת בת יפתח, תוכל להביא לנו תשובה בעניין.

*"וַיִּדַּר יִפְתָּח נֶדֶר לַה' וַיֹּאמַר אִם נָתוֹן תִּתֵּן אֶת בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדִי. וְהָיָה הַיֹּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדַּלְתֵי בֵיתִי לִקְרָאתִי בְּשׁוּבִי בְשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַה' וְהַעֲלִיתִהוּ עוֹלָה...וַיָּבֹא יִפְתָּח הַמִּצְפָּה אֶל בֵּיתוֹ וְהִנֵּה בִתּוֹ יֹצֵאת לִקְרָאתוֹ בְּתֻפִּים וּבְמְחֹלוֹת וְרַק הִיא יְחִידָה אֵין לוֹ מִמֶּנּוּ בֵּן אוֹ בַת. וַיְהִי כִרְאוֹתוֹ אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר אֲהָהּ בִּתִּי הַכְרֵעַ הִכְרַעְתִּנִי וְאַתְּ הָיִית בְּעֹכְרָי וְאָנֹכִי פָּצִיתִי פִי אֶל ה' וְלֹא אוּכַל לָשׁוּב. וַתֹּאמֶר אֵלָיו אָבִי פָּצִיתָה אֶת פִּיךָ אֶל ה' עֲשֵׂה לִי כַּאֲשֶׁר יָצָא מִפִּיךָ אַחֲרֵי אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ ה' נְקָמוֹת מֵאֹיְבֶיךָ מִבְּנֵי עַמּוֹן. וַתֹּאמֶר אֶל אָבִיהָ יֵעָשֶׂה לִי הַדָּבָר הַזֶּה הַרְפֶּה מִמֶּנִּי שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וְאֵלְכָה וְיָרַדְתִּי עַל הֶהָרִים **וְאֶבְכֶּה עַל בְּתוּלַי** אָנֹכִי <ורעיתי> וְרֵעוֹתָי. וַיֹּאמֶר לֵכִי וַיְשַׁלַּח אוֹתָהּ שְׁנֵי חֳדָשִׁים וַתֵּלֶךְ הִיא וְרֵעוֹתֶיהָ **וַתִּבְךְּ עַל בְּתוּלֶיהָ** עַל הֶהָרִים. וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתָּשָׁב אֶל אָבִיהָ וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר **וְהִיא לֹא יָדְעָה אִישׁ** וַתְּהִי חֹק בְּיִשְׂרָאֵל. מִיָּמִים יָמִימָה תֵּלַכְנָה בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת יִפְתָּח הַגִּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה" (שופטים י"א, ל' – מ').*

מפשט הכתובים נראה היה כי התחייבות יפתח עליה הוא קורע את בגדיו, היא להעלות את בִּתו לעולה כפשוטו, כפי שמעלים קורבן לה'. אולם בקשתה של בת יפתח לבכות על **בתוליה** והזכרת הכתוב "והיא לא ידעה איש", מקשות על הבנה זו, שהרי לא על בתוליה היא אמורה לבכות אלא על עצמה. אם רוצים היינו "להתעקש" ולבאר את לשון "וְהִיא לֹא יָדְעָה אִישׁ" כלשון מטאפורית

---

[197] רש"י – "...ולכך תקנו שתנשא ברביעי שאם היה לו טענת בתולים ישכים לב"ד בעוד כעסו עליו [ואם יש שהות בינתים יש לחוש] שמא יתפייס ותתקרר דעתו ויקיימנה **ושמא היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו** ..." (רש"י מסכת כתובות דף ב עמוד א ד"ה בשני ובחמישי).
תוספות: "...ותימה **דהכא משמע דמשום חששא דזנות תקנו שתהא ניסת ברביעי** ובפ"ב דגטין (דף יז. ושם) איכא מ"ד דתקנו זמן בגטין משום פירי אבל משום שמא יחפה על בת אחותו לא חיישינן משום דזנות לא שכיח וי"ל דהתם קאמר זנות דאתי לידי מיתה דהיינו בהתראה ובעדים לא שכיח אי נמי הכא שלא תשב עמו באיסור כל ימיו חשו אפילו לזנות אע"ג דלא שכיח" (תו"ס כתובות דף ב עמוד א ד"ה שאם היה לו טענת).

המתייחסת לכך שבת יפתח מתה בלא שהולידה המשך, רש"י במקום אינו מאפשר לנו לעשות זאת[198].

*"מדלא כתיב על בתולותיה, משמע **בתולים ממש**" (רש"י ד"ה ותבך על בתוליה).*

ביאור רש"י מכוון אותנו אל הבתולים ממש, ולא למשמעות הקיום אותה היינו נוטים לבאר בפרשה זו. המסקנה היוצאת מכך היא מדהימה. קיום נדרו של יפתח לעלות לעולה את ביתו, מתממש בזה שבתוליה הפיזיים ממש אינם יודעים איש ונשארים בשלמותם. מצב זה של בת יפתח הוא המגדיר אותה "עולה"[199].

מה משמעות הגדרת מהותה של האישה הבתולה כ"קורבן עולה"? תואר זה מצינו בחז"ל ביחס ליצחק לאחר מעשה העקידה.

את אי נשיאתו של יצחק שפחה למרות עקרותה של רבקה ואת איסור ירידתו למצרים, מבארים חז"ל מתוך היותו עולה תמימה.

*"... כיון שלא נתעברה ידע (יצחק) שהיא (רבקה) עקרה והתפלל עליה. ושפחה לא רצה לישא, לפי שנתקדש בהר המוריה **להיות עולה תמימה**" (רש"י בראשית כ"ה, כ"ו, ד"ה בן ששים שנה).*

ובירדתו למצרים

*"שהיה דעתו לרדת מצרימה כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו אל תרד מצרימה **שאתה עולה תמימה**, ואין חוצה לארץ כדאי לך" (רש"י בראשית פרק כו פסוק ב ד"ה אל תרד מצרימה).*

השוואה זו מלמדת כי מעמדה של האישה הבתולה, הוא במעמד מקביל למעמדו של יצחק המקבל את חיותו המתחדשת מן השמים.

התבוננות במעמד הבתולים בתורה מראה כי אכן מעמדם דומה יותר למעמד הרוח, מאשר למעמד הגוף. הדיבור פוגע בבתולים יותר מאשר הפגיעה הפיזית בו.

*"כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ. וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים...וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ. וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה **כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל** וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו" (דברים כ"ב, י"ג – י"ט).*

המוציא שם רע על אישתו שלא מצא לה בתולים, לוקה, משלם מאה כסף "כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל", ואין הוא יכול לגרש את האישה כל ימיו.

לעומת זאת האונס נערה בתולה פנויה, אף הוא אסור לו לגרשה, אולם הקנס המושט עליו הוא חמישים כסף בלבד, חצי מן הסכום המושט על המוציא שם רע.

"כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ. וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו" (דברים כ"ב, כ"ח – כ"ט).

---

[198] אמנם בהמשך, בפרק "חסרון גופי החיים את גמישות המחשבה שבהופעת האין סוף" (עמ'_____) בהתייחסותנו למאפייני אין סוף החיים המופיע משבט המנשה שבגלעד, תבואר הקרבת בת יפתח לעולה כפשוטו – כמעשה הקרבה ממש של גופה.

[199] **ולא דברתי, זה יפתח – שלב הביניים שבין מישא מלך מואב ואברהם** : סיוע לכך כי העלתה לעולה של בת יפתח אינה הקרבה פיזית כפשוטה אנו מקבלים מן הגמרא המשווה בין מישא מלך מואב, יפתח ואברהם ביחס למעשה העלאת אדם לעולה, ומציבה אותם בשלשה דרגות.

"והיינו דקאמר להו נביא לישראל... וכתיב (ירמיהו י"ט) אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי. אשר לא צויתי - זה בנו של מישע מלך מואב, שנאמר (מלכים ב', ג') ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה, **ולא דברתי - זה יפתח**, ולא עלתה על לבי - זה יצחק בן אברהם. (תענית ד', ע"א).

ברור הוא שאם יפתח היה מעלה את בתו פיזית לעולה, לא היה הוא שונה בכך ממישא מלך מואב? הבאת מעשיו תחת הביקורת "לא דברתי", מציבה אותו בשלב ביניים בין מעשה ההקרבה הפיזי המלא שמקיים מישא מלך מואב, לבין הרצון של אברהם במעשה העקידה שאינו מגיע לידי מימוש. על פי הבנתנו שלב ביניים זה הוא בקיבוע בת יפתח בבתולותיה.

ברור, שאם אנו מסתכלים על הבתולים בקריטריונים גופניים, אין ספק שאינוס האישה והפגיעה הפיזית בעצם הבתולים הם חמורים בהרבה מאשר הוצאת שם רע על האישה הנשואה ועל בתוליה, שהרי אף שבאישה נשואה המדובר, סוף כל סוף אינו דומה פגיעת הדיבור לפגיעת אינוס פיזית ממשית. אולם התורה אינה חושבת כך! מכאן יש לנו להסיק, כי הבתולים הינם עבר "דק" שערכיותו היא כערכיות ה"רוח" ומשמעותו הפיזית בטלה. על כן הוצאת שם רע היא פוגענית יותר לבתולים ולאישה הבתולה אף יותר מאינוסה הפיזי של הנערה הפנויה.
היות הבתולים מציאות גוף נבדל ו"דק" באישה, הוא גם המביא לכך שהבתולים בלשון התורה שבכתב, קובעים באישה הבתולה מעמד שווה ערך לזה של אשת איש כפי שהבאנו לעיל. מעמד הבתולים באישה הוא כמעמד האיש בתוך מרקם האישות הזוגי, מתוך שהבתולים מביעים את צד החיים הנבדל שבאישה (המקביל למופע האיש במערכת החיבור הזוגי) בעצם גופה. נבדלות זו של הבתולים היא גם זו המביאה לכך שבקיומה של בת יפתח את בתוליה לעולם, היא משימה עצמה להיות בגדר של "עולה".

בתואל אם כן, בהעצמתו את הבתולים לרמה של אלוהות, מעלה את מעמד הגוף כולו להיות כבתולים - להופיע ברמת קיימותו הנבדלת ביותר הקרובה ביותר אל השמים. כך ראינו בזוהר כי קיימות העל מות של "בתואל רמאה" הוא דווקא מכך שהוא אינו סובל טעם מזונות של בני האדם. כלומר הוא אינו מתנהג כגוף פיזי אלא כגוף "דק".

"ההוא גרמא למה אשתאר בקיומא יתיר מכל שאר גרמי משום דאיהו רמאה ולית סביל טעמא דמזונא דבני נשא כשאר גרמי ובגיני כך הוא תקיף מכל גרמי".
***תרגום**: אותו עצם למה נשאר בקבר יותר מכל העצמות, מפני שהוא רמאי ואינו סובל טעם מזונות של בני אדם כשאר העצמות, ולכך הוא חזק יותר מכל העצמות.*

נבדלות הגוף הזו שמביע בתואל, דרך העצמת פן הבתולים שבגוף, ממקמת את הגוף במעמד ניבדלות גבוה מזה המופיע בגופה של שרה. בעוד מהות הגוף שבשרה הוא במעמד "נסיכות" מול הגוף המצרי ה"שחור", הרי בתואל כבנה של מִלְכָּה "מושך" את הגוף למעמד נבדל יותר – למעמד של מלכות מול הגוף האנושי. למרות זאת, נבחרת שרה כמובילה את המשך חלות השכינה לארץ.

הכשל שבדרך אחיזתו של בתואל את החיים אינו באי היות מקום אחיזתו משמעותי או שקרי, שהרי למדנו כי נגיעתו של בתואל היא בשדרת החיים, ממנו צומחת מחדש הוויית הגוף העתידי. את הכשל יש לייחס להעצמת פן זה של גוף האדם כמציאות החיים הדומיננטית על האדמה. בתואל כבן ארם, מגיע לשיא יכולת הופעת הנבדלות האלוהית בעצמיות גופו עד לרמה הקרובה ביותר לרמת הדיבור (כפי שלמדנו מפגיעת הוצאת שם רע בבתולים אף יותר מן הפגיעה הפיזית בו כאמור). בכך מגיעים משפחת "שֵם" לקצה גבול יכולתם העצמית להביע אלוהות בתקופה שלאחר המבול, באופן שגופם עולה לרמת ההבעה דקה המקבילה לזה של שֵם האדם. כפי שלמדנו ממשמעות שם המקום "חרן" ומשמו של נחור, לאחר איבוד העולם את יכולת הממד הפיזי להביע אין סוף חיים באופן העצמאי שהיה קיים לפני המבול ולאחר שגם חם בנו של נוח מאבד את יכולת החוש להוביל חיים ברמה של אין סוף לאחר המבול וכוח זה נגנז בארץ כנען, מעלה האדם את עצמו לרמת האין סוף באפיק הדק יותר שבגופו, שהבתולים הוא מאפיינו.

כפי שבארנו ביחס לשרה (בפרשת גניזת חיי שרה בעפר הארץ), הן הופעתה של שרה את נסיכות גופה והן הופעתה של מילכה בבתואל את מלכות הגוף בהווייתו הבתולית, מגיעות **מן הכוח העצמי שבגוף כהמשך לתולדת האדמה**. אברהם בהליכתו אל ארץ כנען מכוח הציווי האלוהי שמן השמים, משנה את הרכב החיים בכך שמעתה גורם החיים האין סופי **שמן השמים**, הוא זה המחולל את החיים ולא עצמיותו של האדם גם לא זו הבתולית, כשמגמת אין סוף החיים שמן השמים מפנה את כוחה לכיוון ארץ כנען, במטרה לחזור ולהופיע מן האדמה את אין סוף החיים שבה, לאדם.

אף שחיבורה של מִלְכָּה אל השמים הוא ברום גבוה יותר מזה של שרה, ובתואל מגיע לשיא קיימות האל מוות של גוף האדם באפיונו הבתולי, בוחר הקב"ה להמשיך את תוואי החיים האלוהיים שעל הארץ דרך אברהם ושרה, ולא דרך נחור ומִלְכָּה, מתוך שהאחיזה בעצמיות האדם, חזקה יותר במילכה מאשר בשרה. על כן כשמתעורר הצורך להתבטלות החיים כלפי אין סוף החיים שמן השמים וחזרתם של החיים שוב להופיע מן הארץ מכוח חיים חיצוני לעצמיות האדם, "מלכותה" של מִלְכָּה ושדרת חוזקו של "בתואל רמאה" אינם מאפשרים ליצור דרכם מהלך שכזה. מִלְכָּה "נשארת" להיות גרעין החיים הגויי המוחלט, שאת אונו הוא מופיע מכוח עצמיותו בלבד[200].

---

[200] כפי שראינו, כי כל נביאי אומות העולם מגיעים ממִלְכָּה. את משקל העצמיות העצום שבהופעת אין סוף החיים כשהוא מופיע דרך נביאי הגויים אנו נפגוש בהמשך (בעמ_____) בכוחו של בלעם – כוח חוצפתו ויכולתו לנווט את אין סוף החיים עד לגבול הסגולה.

אולם עתה, לאחר היחלשות כוח הפעולה העצמי של אברהם ויצחק מתוך ביטול ה"יש" המוחלט שלהם לשמים במעשה העקידה, מחוייבת ההתחברות מחדש לנקודת מוצא החיים הזו העצמית שבארם ושבבתואל, דרך בתו רִבְקָה – "בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי"[201] (בראשית כ"ה, כ'). על פי באורנו עתה, הצגת הכתוב את רבקה בכתיב של "נַּעֲרָ" מתוך עוצמתה הזכרית הפועלת את תהליך האישות שבינה לבין יצחק (כפי שבארנו לעיל בפרשת השקייתה את אליעזר והגמלים על העין), היא תוצר ישיר לכוח בתוליותה המועצם מבתואל אביה[202]. העצמת בתולים זאת מחזקת את עצמיותה הזכרית[203], והיא הנותנת לה את הכוח להוביל את תהליך האישות עם יצחק דרך קנייניו – אליעזר והגמלים, כאמור. עתה מחברת ההשגחה האלוהית עצמיות עצומה זו של רבקה ליצחק, על מנת לחזור ולהחזיר את יכולת התמקדות הפעולה לחיים שנולדו מחדש במעשה העקידה.

התבוננות בדברי חז"ל בפרשת פגישתה של רבקה עם יצחק, מלמדת כי ההשגחה האלוהית משמרת את כוח עצמיותה הבתולית של רבקה, אף במעשה חיבורה עם יצחק.

מדברי חז"ל עולה כי רבקה מגיעה אל יצחק, **מוכת עץ**. מוכת עץ הינה אישה שאיבדה את בתוליה מגורם חיצוני שאינו במעשה בעילה[204].

*"...ותפול מעל הגמל לפי שראתה ברוח הקדש שעתיד לצאת ממנו עשו הרשע נזדעזעה **ונעשית מוכת עץ** ..." (ילקוט שמעוני תורה פרשת חיי-שרה רמז קט).*

אף שבתואל אינו בועל את בִּתו רבקה, מלמדים אותנו חז"ל כי אין היא מאבדת את בתוליה ליצחק. משמעות הדבר היא שכוחה הבתולי אינו מיוחס ליצחק, אלא נשאר בעצמאותו. מתוך כך נשארת בהינה עצמאותה של רבקה גם לאחר נישואיה. מצב זה הוא שיאפשר בהמשך לרבקה לפעול באופן עצמאי כפי מגמתה במעשה הברכות כפי שנבאר להלן. אולם, את רושם השפעתה יוצרת רבקה על יצחק ואברהם, כבר במהלך הגעתה אל יצחק. בעוד רבקה מגיעה לכיוונו של יצחק, מגיע יצחק מכיוון בְּאֵר לַחַי רֹאִי.

חזרת החיים לאברהם ויצחק מכוחה של רבקה

"וְיִצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לַחַי רֹאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב - קרוב לאותו באר, שנאמר (לעיל כ' א') ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין קדש ובין שור, ושם היה הבאר, שנאמר (שם, ט"ז י"ד) הנה בין קדש ובין ברד" (בראשית כ"ד, ס"ב ורש"י שם).

הכתוב מספר לנו כי יצחק מגיע מִבְּאֵר לַחַי רֹאִי בהגעתו לקראת רבקה. באר זו היא מקור הופעת השכינה המופיעה להגר ביציאתה מאוהלה של שרה.

"וַתִּקְרָא שֵׁם ה' הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ אַתָּה אֵל רָאִי כִּי אָמְרָה הֲגַם הֵלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי. עַל כֵּן קָרָא לַבְּאֵר בְּאֵר לַחַי רֹאִי הִנֵּה בֵין קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד" (בראשית ט"ז, י"ג).

כפי שבארנו בפרשת יציאתה של הגר מביתו של אברהם, מצליחה הגר ליצור מרחב הופעת אין סוף חיים בממד החזותי של רמת החיים האנושית המצרנית. ברמה זו מתגלה לה "אלוהי הראיה"[205]. מישור הופעת חיים זה הופכי לחלוטין למצב בו נמצא יצחק לאחר מעשה העקידה. כפי שבארנו, ביטול היש המוחלט של יצחק מביא אותו להיות "כסוי עיניים" מכוח אותה ראייה שהוא רואה בשכינה. יכולתו של יצחק להתחבר למגמת "אלוהי הראיה" ולקבל חיים מ"בְּאֵר לַחַי רֹאִי", מלמדת על שינוי מהותי החל בו המצריך ביאור מהיכן הוא מגיע.

תשובה בדבר נוכל לקבל מן החיבור שמחברים חז"ל את הגעתו של יצחק מִבְּאֵר לַחַי רֹאִי אל אברהם.

*"מבוא באר לחי ראי - **שהלך להביא הגר לאברהם אביו שישאנה**" (רש"י בראשית כ"ד, ס"ב).*

---

[201] על הוספת לבן מעבר למה שמופיעים ארם ובתואל, נתעכב בפרשת הגעתו של יעקב אל לבן.

[202] כך מסיים הזוהר שהבאנו לעיל, את הצגת כוח שדרתו של "בתואל רמאה" במילים – "...הדא הוא דכתיב בת בתואל הארמי" (זוהר - מדרש הנעלם כרך א (בראשית) פרשת תולדות דף קלז עמוד א).

[203] כפי שראינו שטענת הבתולים כוללת בתוכה את אישות הזכר.

[204] כך מבאר רש"י את המושג "מוכת עץ" – "ומוכת עץ - **שנתקע לה עץ באותו מקום**" (רש"י כתובות י"א, ע"א').

[205] רש"י במקום ד"ה אתה אל ראי.

החיבור אל נקודת מוצא החיים המופיעה דרך הגר לא נעשה רק מצד יצחק אלא אף מצד אברהם, בחיבור נישואין שני אל הגר

כך מביא הכתוב בהמשך.

*"וַיֹּסֶף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וּשְׁמָהּ קְטוּרָה – **זו הגר**..." (בראשית כ"ה, א' ורש"י שם).*

רש"י במסכת בבא קמא מבאר לנו, כי רצונו של אברהם לשאת שוב אישה, מגיע לו מכוח נשואי יצחק.

*"ויוסף אברהם - **נתקנא ביצחק**" (רש"י בבא קמא צ"ב, ע"ב).*

אם בשליחתו של אברהם את אליעזר אל בית רבקה, מצינו כי אברהם "זָקֵן בָּא בַּיָּמִים" (בראשית כ"ד, א'), כשאת זקנותו תלינו במעשה העקידה, הרי עתה נעלמת זקנותו והוא חוזר לצעירותו לשאת שוב אישה.

מתליית חז"ל את נשואי אברהם בקנאתו ביצחק, ומקיום נישואין אלו מכוח הגעתו של יצחק מ"בְּאֵר לַחַי רֹאִי", יוצא כי הן יכולת חיבור של יצחק ל"אלוהי הראיה" והן יכולתו של אברהם לשוב ולשאת אישה, מכוח נישואי יצחק אל רבקה הם מגיעים. הגורם המוסף כמובן למשואת החיים הזו, היא כמובן – רבקה.
רבקה אם כן, בכוח פעולתה העצמי המגיע לה מבית אביה ומקום הולדתה, מחזירה לאברהם וליצחק, את יכולת הפעולה והיצירה שעבדו להם מכוח "ביטול הישׁ" העצום שבמעשה העקידה.
ליצחק היא מחזירה את כוח הראיה, ולאברהם את כוחו לשאת אישה ולהוליד תולדות מקטורה.

אך השפעתה המרכזית של רבקה מגיעה בהופעת תולדות יצחק – יעקב ועשו. דווקא שם מדגיש הכתוב את מקורותיה של רבקה – "בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי"

תּוֹלְדֹת יִצְחָק – יעקב ועשו

כפי שהזכרנו, הכתוב תולה את מאפייני תולדות יצחק – יעקב ועשו, בשתי יתדות.
האחת – ביצחק בן **אברהם** – "אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק", ולא אברם או אבימלך.
היתד השני היא רבקה - בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי".

על מנת להבין איך מתממשים מערכי חיים אלו שביצחק ושברבקה, ביעקב ועשו, נתבונן בתכונת כל אחד מהם.

עשו - השלמת ה"שמים" את האדם ל"לְנֶפֶשׁ חַיָּה"[206]

על תכונתו של עשו מעיד הכתוב בזמן לידתו:

*"וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר **וַיִּקְרְאוּ** שְׁמוֹ עֵשָׂו" (בראשית כ"ה, כ"ה).*

ומבאר רש"י.

"ויקראו שמו עשו - הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה".

תרגום יהונתן נותן לנו תמונה ברורה יותר על משמעות שמו:

"ונפק קדמאה סומוקָרֵיי כוליה כְּכִילַן דשער וקרוי שמיה עשו מן בגלל דאתיליד כוליה גמיר בשער רישא ודיקנא ושִׁינִין[207] וְכַכִּין[208]" (תרגום: "...וקראו שמו עשו בגלל שנולד כולו גמור בשער הראש והזקן, והשיניים") (תרגום יהונתן על ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער").

---

[206] בראשית ב', ז'.

[207] ושנין די פרזל לה - שיני ברזל לה" (רש"י דניאל ז', ז').

אם נתרגם את משמעות היות עשו "עשוי" כבר בלידתו הן בשערות ראשו וזקנו והן בשיניו, נוכל לומר שתכונתו זו, מדמה אותו ביותר לחיה. בעוד האדם נולד חסר ישע בלא כל אמצעים טבעיים שיתנו לו את האפשרות להתמודד עם החיים, הרי בעלי החיים נולדים שלמים בתכונותיהם ובאופן המאפשר להם בהשתלב במהירות במערכת החיים שבטבע. "עשיותו" של עשו, היא אם כן ביטוי למעלתו זו ה"חייתית".

בדרך זו מטים חז"ל את שמו של עשו מלשון "עשב" – שהיה דומה לבהמה האוכלת עשב.

"ויקרא שמו עשו. על שם הגוף שיצא עשו כאיש בעל שער: ד"א עשו לשון עשב, שהיה דומה לבהמה שהיא אוכלת עשב" (פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית כ"ה).

בביאורם הנוסף מקצינים חז"ל עוד יותר את הווייתו להיות כשדה ממש.

ד"א שהיה מלא שער כשדה שהיא מלאים עשבים..." (המשך פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית כ"ה).

את תכונתו ה"חייתית" מבטא עשו אף בגדילתו, בדרך התנהלותו:

"וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ יֹדֵעַ צַיִד אִישׁ שָׂדֶה (בראשית כ"ה, כ"ז).

על כך מבאר רש"י:

"איש שדה - כמשמעו אדם בטל וצודה בקשתו חיות ועופות".

כפי שהזכרנו בתחילת החיבור בביאור מצב ה"תוהו" של הבריאה[209], אם תאורו של עשו כ"איש יודע ציד" נועד לספר על משלח ידו כפשוטו, השילוב שעושה רש"י בין "בטל" ו"צודה" אינו מתאפשר, שהרי הצַיָד נצרך למאמץ ולעבודה רבה על מנת להצליח במעשיו. קושי זה הצריך אותנו להעמיק בהבנת תכונת ה"ציד" המקורית.

הכתוב ביחזקאל, האיר לנו על משמעות שורש המילה צ.י.ד.

*"וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקוֹק הוֹי לְמְתַפְּרוֹת כְּסָתוֹת עַל כָּל אַצִּילֵי יָדָי וְעֹשׂוֹת הַמִּסְפָּחוֹת עַל רֹאשׁ כָּל קוֹמָה **לְצוֹדֵד** נְפָשׁוֹת הַנְּפָשׁוֹת **תְּצוֹדְדְנָה** לְעַמִּי וּנְפָשׁוֹת לָכֶנָה תְחַיֶּינָה - **הן צדות הנפשות** לגיהנם שמחזיקות ידי הרשעים לקסום להם שלום ומרפות ידי צדיקים לקסום להם רעה" (יחזקאל י"ג, י"ח ורש"י ד"ה לצודד נפשו' בהן).*

מדברי הנביא למדנו, כי מעשה הציד מקפל בתוכו את משמעות ה"צידוד", מצב של משיכה בין הצייד לניצוד.

כך מגדיר מילון אבן שושן את המושג "מצודד".

"מצודד - "שובה, לוקח שבי, מושך את הלב" (מילון אבן שושן).

חז"ל אכן מלמדים אותנו כי מעשה הצידה של עשו, לא נעשה בדרך של מאמץ ורדיפה, אלא מכוח משיכת החיות אליו.

*"ד"א הנה אנכי הולך למות שהיה נמרוד מבקש להמית אותו בשביל אותו הבגד שהיה לאדם הראשון שבשעה שהיה לובשו ויוצא לשדה היו באים **כל חיה ועוף שבעולם ומתקבצין אצלו**" (בראשית רבה פרשה סג ד"ה יג ויאמר יעקב).*

עשו אם כן, אינו נצרך לכל מאמץ לשם קיומו. את צורכו הוא מוצא בטבע מתוך זיקת כל החי אליו. הגדרת רש"י את עשו כ"בטל וצודה" יוצאת על פי מהלך זה מדוייקת להפליא. כיוון

---

[208] תרגום יונתן: "וככין - לשון גמ' שיתין תכלא מטי לככי (בבא קמא צב, ע"ב). "ולא תעקר ככא - שן ממש, משום חולי" (רש"י פסחים קיג ע"א).

[209] עמ'

שציידתו של עשו מכוח "צדידתו" היא מגיעה, נמשכים החיים אליו מאליהם, בלא כל מאמץ, בעוד הוא בטל.

על היחס הזה שבין יכולת ההתקיימות ללא מאמץ לבין הצורך במאמץ לשם התפרנסות, עומדת הגמרא, בהבדילה בזאת בין האדם והחיה.

"תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: מימי לא ראיתי צבי קייץ, וארי סבל, ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני - אינו דין שאתפרנס שלא בצער! אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי, שנאמר: עונותיכם הטו" (קידושין פב, ע"ב).

מדברים אלו יוצא למעשה שעשו לא רק נולד בשלמות עשויה כחיה, אלא אף דרך התנהלות חייו, היא בדומה לזו של החיה, המוצאת את צורכה מתוך זרימת חייה. מדברי חז"ל על צער ההתפרנסות של האדם, אנו למדים כתכונה זו קיימת במעלתו השורשית אף של האדם ביחס לסביבת קיומו.
האם ניתן מתוך שייכותו זו של עשו לאופן ההולדה וההתנהלות החייתית כי רמת החיים שמציג עשו קרובה יותר לזו של רמת החי הפחותה מן האדם? התשובה לכך חייבת להיות שלילית.
מהמשך הכתובים אנו למדים על זיקת יצחק לעשו, דווקא מפני שציד בפיו.

"וַיֶּאֱהַב יִצְחָק אֶת עֵשָׂו כִּי צַיִד בְּפִיו" (בראשית כ"ה, כ"ח).

אם רוצים היינו לבאר אהבה זו כנובעת מצורך אכילה נמוך של יצחק, המטעה אותו ביחסו לעשו, הרי פרשת הבכורה מוכיחה לנו כאלף עדים, שאכילתו של יצחק כוחה להופיע אין סוף בחיים, גדולה היא יותר מכל לימוד תורה ומכל הבנה רוחנית אותה היינו משיגים בשכלנו.

את ברכתו מעוניין יצחק להופיע דווקא מכוח מעשה האכילה.

"וְעַתָּה שָׂא נָא כֵלֶיךָ תֶּלְיְךָ וְקַשְׁתֶּךָ וְצֵא הַשָּׂדֶה וְצוּדָה לִי <צידה> צָיִד. וַעֲשֵׂה לִי מַטְעַמִּים כַּאֲשֶׁר אָהַבְתִּי וְהָבִיאָה לִי וְאֹכֵלָה בַּעֲבוּר תְּבָרֶכְךָ נַפְשִׁי בְּטֶרֶם אָמוּת" (בראשית כ"ז, ג' – ד').

באכילה זו מצליח יצחק לטעום מכל הטעמים.

"...מִי אֵפוֹא הוּא הַצָּד צַיִד וַיָּבֵא לִי וָאֹכַל מִכֹּל - מכל טעמים שבקשתי לטעם טעמתי בו" (בראשית כ"ז, ל"ג ורש"י ד"ה ואכל מכל).

כך בדיוק מצינו במן מכוח תכונתו האלוהית האין סופית:

"וְהַמָּן כִּזְרַע גַּד הוּא וְעֵינוֹ כְּעֵין הַבְּדֹלַח. שָׁטוּ הָעָם וְלָקְטוּ וְטָחֲנוּ בָרֵחַיִם אוֹ דָכוּ בַּמְּדֹכָה וּבִשְּׁלוּ בַּפָּרוּר וְעָשׂוּ אֹתוֹ עֻגוֹת וְהָיָה טַעְמוֹ כְּטַעַם לְשַׁד הַשָּׁמֶן" - לא ירד בריחים ולא בקדירה ולא במדוכה אלא משתנה היה טעמו לנטחנין ולנדוכין ולמבושלין" (במדבר יא, ז'-ח' ורש"י ד"ה וטחנו ברחים וגו').

על יכולתו של יצחק להתחבר באכילתו לרמות חיים אלוהיות שלא מן העולם הזה, מעיד אף המדרש:

"א"ל ואוכל מכל (בראשית כ"ז ל"ג), אמר ר' יצחק מכל אשר ברא הקב"ה בששת ימי בראשית טעם יצחק באותו התבשיל, ור' יהודה הלוי ב"ר שלום בשם ר' אייבו אמר ממה שצפון לצדיקים לעתיד לבא טעם יצחק באותו התבשיל..." (מדרש תנחומא פרשת תולדות סימן כג).

ברור איפה, שיצחק המסוגל להביע באכילתו, במערכות החוש שבו, עוצמות חיים ברמת האין סוף, לא יכול היה לאהוב את צידו של עשו, אלא אם כן היה בציד זה מן התכונה אותה חושף יצחק באכילתו.

את שייכותו של עשו לאין סוף החיים האלוהי, אנו מוצאים הן מצד היות בגדיו בגדי האדם הראשון, והן מצד שיוכו לעבודת הכהונה הגדולה.

"וַתִּקַּח רִבְקָה אֶת בִּגְדֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל הַחֲמֻדֹת אֲשֶׁר אִתָּהּ בַּבָּיִת" (בראשית כ"ז, ט"ו).

ומבאר הירושלמי:

"ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית מהו החמודות שהיה משמש בכהונה גדולה" (ירושלמי מגילה פרק א הי"א).

ובתרגום יהונתן:

"ונסיבת רבקה ית לבושי עשו ברה רבא מרנגן דהוה מן אדם קדמאי..." (תרגום יונתן על פסוק ט"ו).

רש"י על פסחים מחבר בגדים אלו לכתנות העור שניתנו לאדם לאחר חטאו.

*"בגדו של אדם הראשון - שהיו חקוקות בו כל מין חיה ובהמה, והוא נמסר לנמרוד על כן יאמר כנמרוד גבור ציד (בראשית י'), ועשו הרגו ונטלו, לפיכך היה איש ציד, והן שכתוב בהן החמודות אשר אתה בבית (שם כ"ז), ואני שמעתי: בגדיו של אדם הראשון - **היינו כתנות עור שהיו לו**" (רש"י פסחים נ"ד, ע"ב ד"ה בגדו של אדם הראשון).*

תכונת כותנות העור, מחוברות מצד אחד אל האור השמימי.

*"ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם **בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כותנות אור**" (בראשית רבה פרשה כ ד"ה (כא) ויעש ה').*

מצד שני מחוברות כתונות העור אל הוויית הבשר של האדם להיות כחלק בלתי נפרד ממנו.

"הן האדם. מה כתיב למעלה מן הענין, ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור (בראשית ג' כ"א), מהו כתנות עור, ר' מאיר ור' יוחנן אומרים כבגדים הדקים] הבאים מבית שאן, שהם דבוקים על בשרו של אדם, ואינו מרגיש..." (מדרש תנחומא פרשת בראשית סימן כ"ד).

ברור הוא, שלא ניתן להלביש בגדי אדם הראשון ובגדי כהונה גדולה, על מציאות שרמת החיים שלה היא פחותה כחיה[210]. מתוך כך אנו מחוייבים להבין, שלידתו של עשו "עשוי" כבעל שנים הרבה, ומשלח ידו כ"איש ציד", מחברים שני עוצמות חיים במציאות אחת. עוצמת חיים של אדם, אולם כזו המתדמה ביותר לזו של האדם הראשון שהינה אלוהית בעצם הוויית גופה. צורת חיים זו זורמת עם טבע הבריאה בלא צורך בכוח המחשבה והפעולה המתוכננים על מנת לגעת ולהנביע את מגמותיה האלוהיות. את ההתחברות לעוצמת החיים האלוהית, יוצר עשו, בלא מאמץ או התמודדות שכלית ומעשית, אלא בתיאום מדהים עם נטיותיו הגופיות החושיות. הולדתה של מציאות זו שלמה כבר בתחילת הווייתה אף שאדם היא ולא חיה, אף היא מלמדת על צביונה האלוהי המוחלט.

כך ראינו שמתארים חז"ל את מעשה הבריאה.

*"כל מעשה בראשית - **בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו**; שנאמר (בראשית ב') ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, אל תקרי צבאם אלא: צביונם" (חולין ס', ע"א).*

מתברר, שכוח זה שבחיות הוא גם מושא ברכתם של השבטים מפיו של יעקב.

"...ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אתם - לא היה לו לומר אלא איש אשר כברכתו ברך אותו מה ת"ל ברם אותם לפי שנתן ליהודה גבורת ארי ולבנימין חטיפתו של זאב ולנפתלי קלותה של אילה יכול שלא כללן כלם בכל הברכות ת"ל ברך אותם" (בראשית מ"ט, כ"ח ורש"י ד"ה ברך אתם).

כך מתייחס יוסף לעוצמה זו שבשבטים.

---

[210] כך אחשוורוש, שאינו מצליח לשבת על כיסא שלמה. "בַּיָּמִים הָהֵם כְּשֶׁבֶת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ עַל כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה - "ביומיא האנון כד בעא מלכא אחשורוש למתב על כורסי מלכותא דשלמה דאשתבא מן ירושלם על ידוהי ששכך מלכא דמצרים....ובתר כן מלך אחשורוש **ובעא למתב עלוהי ולא הוה יכיל** ושדר ואייתי ארדייכלין מן אלכסנדריא למעבד כותיה ולא יכילו ועבדו אוחרן ערע מניה..." (אסתר א', ב' ותרגום יהונתן שם).

*"הבקר אור והאנשים שולחו אמר יוסף אם אני משלח אותם בלילה אין כל בריה יכולה להן **לפי שנמשלו כחיות** שנא' (בראשית מ"ט) גור אריה יהודה, ולדן אמר דן גור אריה (דברים ל"ג) יהי דן נחש עלי דרך (בראשית מ"ט) נפתלי אילה שלוחה" (מדרש תנחומא פרשת מקץ סימן י').*

מדרך הולדתו של עשו אנו למדים כי המקור למצב חיים בראשיתי זה, הוא עשו. מהיכן מקבל עשו את תכונתו זו?

לשם כך, נחזור ונתבונן על השלבים המקדימים להולדת יעקב ועשו.

עשו – כוח עתירתו של יצחק

כפי שכבר בארנו, פותחת פרשת תולדות בהצהרה כי אברהם הוליד את יצחק ולא אברם.

*"וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם **אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק** - לאחר שקרא הקב"ה שמו אברהם אח"כ הוליד את יצחק" (בראשית כ"ה, י"ט ורש"י שם).*

קביעה זו מחוייבת הייתה לחיזוק, מפאת ביטול יצחק את עצמיותו כלפי שמים ביטול מוחלט. התחדשות חייו של יצחק לאחר שפרחה נשמתו, יכולה הייתה להביא להשלטת גורם השמים שבו ובכך להיותו "אב רם" כאביו בתחילת דרכו. הצהרת הכתוב כי אברהם הוליד את יצחק, מציינת כי כיוון כל כוחו האלוהי המתחדש של יצחק – מנותב כלפי הארץ! כל מטרתו להופיע מחדש מן האדמה את פוטנציאל כוח האדם שבה, שנגנז מתוך כישלון בני בראשית.
מגמה זו, יוצרת תוצאה הפוכה לחלוטין מזו שנדמה היה שתהיה בעקבות מעשה העקידה. אם משלב הליכתו של אברהם לארץ כנען, נזקק אברהם לדיבור האלוהי שמן השמים על מנת לממש את הופעת החיים האלוהית שמן הארץ, הרי עתה ביטול היש המוחלט של יצחק כלפי השמים, מקבע **באישיותו עצמו** את הכוח האלוהי הזה, לממש **מכוחו הוא** את תכונותיה האלוהיות של האדמה , כפי דרכי התנהלותה של האדמה!

כוח זה הוא המאפשר ליצחק להופיע שכינה מתוך מעשה האכילה – "וַעֲשֵׂה לִי מַטְעַמִּים כַּאֲשֶׁר אָהַבְתִּי וְהָבִיאָה לִּי וְאֹכֵלָה בַּעֲבוּר תְּבָרֶכְךָ נַפְשִׁי" (בראשית כ"ז, ד').

אולם לא רק בכך מסתכמת יכולתו של יצחק. התבוננות מדוקדקת מלמדת כי יכולתו להופיע אין סוף חיים מן הארץ, מגיעה עד כדי יכולתו להביא פיריון לרבקה.

כך מתאר הכתוב את המאמץ שעושה יצחק להוציא את רבקה מעקרותה.

*"**וַיֶּעְתַּר** יִצְחָק לַה' לְנֹכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עֲקָרָה הִוא **וַיֵּעָתֶר** לוֹ ה' וַתַּהַר רִבְקָה אִשְׁתּוֹ" (בראשית כ"ה, כ"א).*

על פניו מספר לנו הכתוב כי יצחק מתפלל על אשתו מפאת עקרותה, וה' נענה לבקשתו, ומביא הריון לרבקה. אולם ההקבלה בין לשון התפילה של יצחק – "וַיֶּעְתַּר", לבין לשון ההיענות של ה' – "וַיֵּעָתֶר" מקשה על הבנה פשטית זו. איך יתכן כי אותה הלשון משמשת במקום אחד לשון של תפילה ובמקום שני לשון של התרצות?

רש"י במקום מאחד בין שתי הלשונות מצד משמעות ההפצרה והריבוי שבשניהם.

"ויעתר - הרבה והפציר בתפלה. ויעתר לו - נתפצר ונתפייס ונתפתה לו, ואומר אני כל לשון עתר לשון הפצרה ורבוי הוא" (רש"י בראשית כ"ה, כ"א ד"ה ויעתר).

כך מביא רש"י את הדוגמא ביחזקאל

*"וַתַּגְדִּילוּ עָלַי בְּפִיכֶם וְהַעְתַּרְתֶּם עָלַי דִּבְרֵיכֶם - **הרבית** וכן ועתר ענן הקטרת (לעיל יחזקאל ח') לשון רבוי" (יחזקאל ל"ה, ג' ורש"י שם).*

המסקנה היוצאת מזהות הלשונות היא עצומה! אם מצד הפשט התוכני, יצחק ריבה בתפילה, וה' התרצה והביא לו ריבוי – פריון והריון. הרי עתה קיום לשון העתירה גם ביצחק מלמד כי **הן יצחק והן ה' עוסקים בריבויה של רבקה**. השכינה מכוח השמים, ויצחק מכוח היכולת שנוצרה בו

במעשה העקידה. על פי מהלך זה, הולדת רבקה תאומים, הוא תוצר ישיר לשני העתירות המקבילות, עשו של יצחק ויעקב של ה'.

כך מבאר רש"י על הכתוב "וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב" (בראשית כ"ה, כ"ו).

*"ויקרא שמו יעקב - **הקב"ה**. אמר, אתם קריתון לבכוריכם שם **אף אני אקרא לבני בכורי שם**",*

דברים אלו של רש"י מקבלים משמעות חריפה ביותר על בסיס הבנתנו את עתירתו של יצחק אף היא כריבוי. ה' הוא הקורא את שמו של יעקב לא רק מצד זה שבהמשך חייהם יתברר כי יעקב הוא זה המממש את הציפיה לקשר הנאות כלפי ה', אלא מצד זה שנקודת מוצא החיים של יעקב היא ישירות מן השמים, בעוד עשו נולד מכוחו הישיר של יצחק.

היות הוויית עשו, תוצר עתירתו של יצחק, ולא מכוח עתירת השמים, הוא המביא לכך כי מאפיניו האלוהיים של עשו, בנויים כולם מכוחות החיים שעל הארץ בלא מאפיני "רוח" של דיבור ומחשבה. כפי שיצחק מגיע להשראת שכינה מכוח מעשה האכילה הפיזי, ולא מכוח הדיבור, כך עשו הווייתו הפיזית היא בעצמותה אלוהית, כשמאפיין תנועתה, הוא תנועת הזרימה השוטפת כתנועות הגוף על האדמה.

עשו כיציר חייו של יצחק, מהווה למעשה את שלמות ההוויה האלוהית שעל הארץ הקרובה ביותר לזו שהייתה בזמן בראשית. נקודת מוצא החיים חוזרת שוב להופיע מכוח הארץ - מכוחו של יצחק להוליד ולהבריך חיים. כך גם התנועה האלוהית על הארץ אינה במאפיין של ציווי (ציווי ה' על אברהם "לך לך..."), אלא בזרימה שותפת כזרימת החיים של החי. בכך סוגר יצחק בהולדתו את עשו מעגל עם הוויית האדם בבראשית הנולד כ"נֶפֶשׁ חַיָּה"[211], אולם כל זאת בהבדל מהותי אחד עצום. אם עולם בראשית מקבל את חיותו הבסיסית מן האדמה, הרי יצחק ביכולתו להופיע חיים, מקבל זאת מחיותו שהתחדשה מן השמים במעשה העקידה.

כה גדול מימוש הוויית האלוהות בארץ בתנועת החיים שעושה יצחק כלפי עשו, עד כי ביחסי הגומלין שביניהם, הם המבטאים את היחס שבין הבורא והנברא.

כך מביאים חז"ל את רמת כיבוד האב אליה מגיע עשו.

*"...ר' נחוניא בשם רבי תנחום בר יודן **מי איחר כבודו של יעקב בעולם הזה, כבוד גדול שכיבד עשו את אביו**. אמר רבן שמעון בן גמליאל אני כשהייתי משמש את אבא הייתי משמשו בבגדים צואים, וכשהייתי יוצא לחוץ הייתי יוצא בבגדים נאים, כדי שאצא לשוק מבוסם, **אבל עשו כשהיה משמש את אביו היה משמשו בבגדי מלכות**, דכתיב את בגדי עשו בנה הגדול החמודות (בראשית כ"ז ט"ו) ואין חמודות אלא בגדי מלכות, אמר **כדיי הוא אבא שישתמש בבגדי מלכות**" (פסיקתא רבתי פרשה כ"ג ד"ה בעצתך תנחני).*

מדוע מבין עשו כי "כדאי הוא אבא שישתמש בבגדי מלכות"?

את התשובה מביאה לנו התורה בציוויה – כבד את אביך ואת אימך.

*"**כַּבֵּד** אֶת **אָבִיךָ** וְאֶת **אִמֶּךָ** לְמַעַן **יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ** עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ" (שמות כ', י"א).*

חז"ל לומדים, הן בציווי זה והן בציווים נוספים הקשורים לאב ולאם, השוואה לציווים מקבילים ביחס לבורא עולם.

*"ת"ר נאמר (שמות כ') כבד את אביך ואת אמך, ונאמר (משלי ג') כבד את ה' מהונך, **השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום**; נאמר (ויקרא י"ט) איש אמו ואביו תיראו, ונאמר (דברים ו') את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד, **השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום**; נאמר (שמות כ"א) מקלל אביו ואמו מות יומת, ונאמר: (ויקרא כ"ד) איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו, **השוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום**...וכן בדין, שלשתן שותפין בו. ת"ר, שלשה שותפין הן באדם: הקב"ה, ואביו, ואמו, **בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקב"ה: מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני**" (קידושין ל', ע"ב).*

---

[211] "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב', ז').

על פי דברנו, כיבוד האב המיוחד של עשו, אינו מתוך כבוד אנושי, אלא מתוך הכרתו המוחלטת את יצחק כמקור החיים האלוהי ממנו מופיעים חייו. התייחסותו ליצחק כמלך, מקבילה להתייחסותנו אנו כלפי מלך מלכי המלכים. מן הקשר הזה, מגיע גם כוחו ועוצמתו[212].

האם יכולתו זו של יצחק להביא מכוחו לפריון ולחיים שהווייתם על הארץ שלמה בשלמות אלוהית, סותרת את הופעת החיים מאת ה' מן השמים?
התבוננות בברכת ה' לאברהם מראה כי לא כך הדבר. זאת מטרת ה' לכתחילה, בצוותו את אברהם ללכת אל ארץ כנען.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ. וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה - **הברכות נתונות בידך**, עד עכשיו היו בידי, ברכתי את אדם ואת נח ואותך, **ומעכשיו אתה תברך את אשר תחפוץ**" (בראשית י"ב, א' – ב' ורש"י שם).*

אמנם אברהם מהסס מלקחת יכולת זו אליו.

*"וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק בְּנוֹ - ...דבר אחר **אף על פי שמסר הקדוש ברוך הוא את הברכות לאברהם, נתיירא לברך את יצחק** מפני שצפה את עשו יוצא ממנו, אמר יבא בעל הברכות ויברך את אשר ייטב בעיניו ובא הקדוש ברוך הוא וברכו" (בראשית כ"ה, י"א ורש"י שם).*

אולם לא כך יצחק! כך אנו רואים בפרוש, מפנייתו אל עשו כי יביא לו מצידו על מנת שיברכו. כך למדנו עתה משימוש יצחק בכוחו להעתיר חיים על רבקה.
נשאלת אם כן שאלה הפוכה. אם אכן דרכו של יצחק היא הדרך אותה מועיד ה' לאברהם, ואם אכן עוצמתה של הווייתו החיים אותה מעתיר יצחק בעשו היא כה שלמה עד כדי הקבלה לשלב בריאת האדם, מדוע מעתיר ה' עתירה מקבילה כנגד העתירתו של יצחק?

התבוננות באופן התייחסות יעקב לבקשת רחל ממנו, "הבה לי בנים", תפתח לנו סדק בשלמות ההווייה האלוהית הזו שמוביל יצחק.

בעקבות עקרותה, וכנגד פריונה של לאה, באה רחל בתביעה מיעקב.

*"וַתֵּרֶא רָחֵל כִּי לֹא יָלְדָה לְיַעֲקֹב וַתְּקַנֵּא רָחֵל בַּאֲחֹתָהּ וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב **הָבָה לִּי בָנִים וְאִם אַיִן מֵתָה אָנֹכִי**" (בראשית ל', א').*

בתגובה לבקשת רחל, חורה אף יעקב ברחל.

*"וַיִּחַר אַף יַעֲקֹב בְּרָחֵל וַיֹּאמֶר **הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי** אֲשֶׁר מָנַע מִמֵּךְ פְּרִי בָטֶן" (שם פסוק ב').*

רש"י במקום מבאר, כי בקשת רחל מיעקב היא לתפילה.

*"וכי כך עשה אביך לאמך, **והלא התפלל עליה**" (רש"י שם, ד"ה הבה לי).*

אולם, לא כך משמע מן הכתוב. שהרי אם לכך התכוונה רחל, לא היה יעקב נצרך לכעוס, ואף תוכן דבריו "הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי", אינו מובן בצורה זו שהרי תפילה אינה במקומו של ה', אלא פונה אל ה'! מצד שני, ביאור בקשת רחל כפשוטה, כפניה ליעקב עצמו שיביא לה בנים ויגבר על עקרותה, אף היא קשה. אמנם בדרך הבנה זו כעסו של יעקב יוצא מוצדק, אולם דרישתה של רחל, היא תמוהה ביותר, שהרי פיריון מאת ה' הוא!
אולם על בסיס הבנתנו את מעשה עתירתו של יצחק נוכח רבקה אשתו, בקשתה של רחל מבוארת ואף כעסו של יעקב. בהכרתה את כוח יצחק להביא פריון מכוחו הוא, מצד מעבר שכינת אין סוף החיים דרכו, היא מבקשת מיעקב לפעול באותה הדרך את פריונה שלה. כעסו של יעקב מתבאר

---

[212] כפי שנראה בהמשך (עמ' _____), יכולת חיבור זו של עשו לגורם אין סוף החיים שעל הארץ חסרה ביעקב, והיא מרחיקה אותו מיצחק עשרים ושתים שנה, ומביאה לתשלום מחיר כבד במימוש הוויית עם ישראל בארץ ישראל ובקיבוע מלכותו.

בדרך זו כסרוב להופיע את המשך החיים שבינו ובין רחל ישירות מכוחו והתעקשותו כי המשכיות זו תופיע מכוח השמים. מדוע מסרב יעקב לדרך זו של הופעת החיים?
כפי שבארנו, שונה הוויית החיים האלוהית המופיעה בעשו מזו שהופיעה בזמן בראשית. הגם שעשו נולד עשוי, כפי שמעשה בראשית נולדו בצביונם והגם שראינו כי עשו הוא היורש את בגדי האדם הראשון, נקודת מוצא החיים שבו להופעתו כ"חי" – בטל וצודה, היא **מן השמים** – מכוח החיים המתחדשים ביצחק לאחר מעשה העקידה. מצב זה אמור היה להביא לחיסון המציאות מפני האדרת עצמיותה ומפני איבוד נקודת מוצאה האין סופי החוץ עצמית, כפי שקרה לאנשי דור המבול. אולם הדבר אינו קורה גם עתה. ההכוונה המוחלטת של התחדשות החיים שמן השמים שביצחק, להופיע את פוטנציאל החיים שמן האדמה, יוצר שוב העצמת חיים עצמית אבסולוטית שאינה מאוזנת. יצחק, שנקודת מוצא החיים שבו מגיע מן השמים שמעבר למציאות החיים, אינו מסוגל לראות את מגבלות המציאות לממש את שלמות הוויית החיים האלוהית מכוח תכונות האדמה. מאור עיניו אלוהי של יצחק, הוא עיוורונו בקביעת רמת יכולת הארץ לממש את ההווייה האלוהית כחלק בלתי נפרד ממנה. עשו הוא אכן בעל הפוטנציאל למימוש המושלם הזה. אולם מגבלת המציאות שאינה יכולה לעמוד מול העצמתה העצמית הזו שמכוח השמים, אינה מאפשרת מימוש הוויית חיים זו. על כן, חורה יעקב על בקשתה של רחל להעתיר עליה מכוחו, מתוך החשש כי מימוש אבסולוטי של הוויית החיים האלוהית מכוח הארץ, יביא שוב לאיבוד האיזון העדין שבין אלוהיותו העצמית לבין זו שמחוץ להווייה העצמית, וכך יאבד הזרע שיוליד ממנה, כעשו. זרע הכשל הזה שבעתירתו של יצחק, העומד לנגד עיניו של יעקב בבקשת רחל ממנו "עתירה", היא המביאה לכך שכנגד הוויית החיים שמעתיר יצחק, עומד הקב"ה ומעתיר הוויית חיים כנגדה – את יעקב.

יעקב – כוח היד לפעול חיים כמעשה הולדה

לעומת עשו, יעקב מתאפיין בכוח פעולה עצום, המוביל את המציאות על פי רצונו, תוך הגדרת תכלית ברורה, אף כנגד הזרימה הטבעית של החיים.

מגמת כוחו של יעקב מופיעה כבר בלידתו.

"וְאַחֲרֵי כֵן יָצָא אָחִיו וְיָדוֹ אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב" (בראשית כ"ה, כ"ו).

באופן שאינו רגיל, קריאת שמו של יעקב אינה מצד עצמו, אלא מצד מה שהוא משיג בכוח תפיסת ידו.

"וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב - על שם אחיזת העקב".

ביאור רש"י במקום מתייחס ל"תפיסת היד" ככוח פעולה.

"בעקב עשו - סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטלה הימנו".

עובדות אלו המגדירות את שמו, מלמדות אם כן כי כוח ידו של יעקב לפועל "תפיסה" היא אצלו, תכונת מציאות מולדת.

את המימוש של תכונה זו, מוציא יעקב לפועל כבר בקניינו את הבכורה. במעשה זה, אנו מתוודים לראשונה לעוצמתו של כוח פעולה זה לפעול מציאות ברמה השווה לזה של המעשה המולד.

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב מִכְרָה כַּיּוֹם אֶת בְּכֹרָתְךָ לִי...וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב" (בראשית כ"ה, ל"א).

אם נתבונן על פרשיית קניית הבכורה בדרך התפיסה לה אנו מורגלים במעשה הקניין, נראית פרשיה זו לא מציאותית, שהרי הבכורה היא מציאות מולדת, שאין מעשה הקניין יכול להעלות או להוריד מאומה מקביעותו. אם אין אנו מעוניינים לתפוס קניין זה כמעשה "רוחני פילוסופי" בלבד, אלא כמעשה בעל ממשות מוחלטת[213], הרי אנו מחוייבים לייחס לכוח פעולתו וקניינו של

---

[213] כפי שאכן מבאר רש"י במקום התולה גם בקניין זה את שינוי עבודת המקדש מעשו הבכור ליעקב.
מכרה כיום - ... כיום שהוא ברור, כך **מכור לי מכירה ברורה**:
בכרתך - לפי שהעבודה בבכורות, אמר יעקב אין רשע זה כדאי שיקריב להקב"ה:
הנה אנכי הולך למות - ... אמר עשו מה טיבה של עבודה זו, אמר לו כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלוין בה, ... אמר אני הולך למות על ידה, אם כן מה חפץ לי בה:
ויבז עשו - העיד הכתוב על רשעו שביזה עבודתו של מקום (רש"י בראשית כ"ה, ל"א)

יעקב קיימות המקבילה לזו של מעשה ההולדה. אופן התייחסות כשזה, מעלה את יעקב להיות בעל כוח פעולה כ"בורא".

תכונה זו אכן מייחס הכתוב ליעקב בהגיעו לשכם:

*"וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר...וַיִּצֹּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - ורבותינו דרשוהו **שהקב"ה קראו ליעקב אל**"* (בראשית ל"ג, י"ח – כ' ורש"י שם).

כך מסיקה הגמרא לאחר דיון מפורט בעניין.

"ואמר רבי אחא אמר רבי אלעזר: מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב אל? - שנאמר (בראשית ל"ג) *ויקרא לו אל אלהי ישראל. דאי סלקא דעתך למזבח קרא ליה יעקב אל - ויקרא לו יעקב מיבעי ליה, אלא **ויקרא לו ליעקב אל, ומי קראו אל - אלהי ישראל**"* (מגילה י"ח, ע"א).

מתוך דקדוקה בכתוב מסיקה הגמרא, שאם כוונת הכתוב הייתה שיעקב הוא זה שקרא למזבח בשם "אל", צריך היה הכתוב לכתוב "ויקרא לו **יעקב** אל אלוהי ישראל. מתוך שלא כך הביא הכתוב, מחייבת הגמרא את קריאת הכתוב באופן הזה – "ויקרא לו ליעקב אל, ומי קראו אל? – אלוהי ישראל".

רק הבנה שכזו את כוח ידו של יעקב, וקריאת שמו על שם פעולת ידו (תפיסת העקב), תוכל לבאר גם את הפרשה הבאה שבין יעקב ועשו – פרשת מכירת הבכורה.

עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים – לרקום חיים עם החי

ברמת הסיפור הפשטנית, יעקב מרמה את אביו על ידי התחפשות ונתינת עורות עיזים על ידיו וחלקת צווארו, על מנת שיהיה דומה לעשו.

"וַתְּקַח רִבְקָה אֶת בִּגְדֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל הַחֲמֻדֹת אֲשֶׁר אִתָּהּ בַּבָּיִת וַתַּלְבֵּשׁ אֶת יַעֲקֹב בְּנָהּ הַקָּטָן. וְאֶת עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים הִלְבִּישָׁה עַל יָדָיו וְעַל חֶלְקַת צַוָּארָיו...וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב אֶל יִצְחָק אָבִיו וַיְמֻשֵּׁהוּ וַיֹּאמֶר הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב וְהַיָּדַיִם יְדֵי עֵשָׂו" (בראשית כ"ז, ט"ו-כ"ב).

אולם תפיסה שכזו את סיפור מכירת הבכורה הופכת אותו להיות מופרך לחלוטין. שהרי גם אם יצחק עיוור, לא יתכן כי לא הייתה לו היכולת לקלוט את המציאות סביבו עד כדי שעורות בהמה מבלבלים אותו לחשוב שהעומד מולו הוא עשו בנו[214]. הבנת כוח פעולת ידו של יעקב כמעשה הולדה היא היחידה המאפשרת התייחסות ללבישת יעקב את בגדי עשו ועורות גדיי העיזים על ידיו ועל חלקת צווארו, כהתרקמות והתרכבות של יעקב עם מאפיני החיים שבבגדי עשו ושב"חי" בעזרת עורות גדיי העיזים, המופיעים בפני יצחק שילוב חיים שלא היה מוכר לו עד עתה – "הקול קול יעקב והידיים ידי עשו".

אכן גם פעולת קניין הבכורה וגם פעולת קניין הברכות מיוחסות לתכונת היד זו של יעקב המופיעה בזמן הלידה בתפיסת העקב. כך מעיד עשו בדבריו.

*"וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב **וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַּעֲמַיִם** אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי..."* (בראשית כ"ז, ל"ו).

אמנם בפעולת ידו של יעקב בקניין הבכורה, מתגלה יכולת מורחבת יותר שלו ליצור התרקמות של חיים לא רק במישור האדם אלא גם ביחס למישור החי. לא רק בגדי עשו הופכים להיות חלק מאישיותו של יעקב, אלא הוא אף מגלה מסוגלות לרקום חיים עם עורות גדיי העיזים, מהלך קיצוני הרבה יותר מיכולת יצירת קנין הבכורה הנעשית עוד במישור החיים של האדם.

---

[214] דחיית האפשרות הזו גודלת עוד יותר על בסיס ידיעתנו כי אצל העיוורים גדל מאוד כוח ההבחנה בעזרת חוש המישוש כפיצוי לחסך ראייתם.

"וַיֶּחֱמוּ הַצֹּאן אֶל הַמַּקְלוֹת" – להנביט חיים בין צומח לחי

התבוננות בפרשה נוספת בה מעורבת ידו של יעקב – פרשת צאנו של לבן, מקצינה לרמה נוספת את יכולתו של יעקב ליצור התרקמות חיים גם **בין** מישורי החיים, אף ביחס שבין החי **והצומח** בפעולתו על צאן לבן על ידי המקלות.

באופן שאינו רגיל, מרחיבים הכתובים לתאר את מעשי יעקב איך השפיעו על וולדות הצאן של לבן להיוולד באופן שיהפכו להיות רכושו של יעקב.

"...וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לֹא תִתֶּן לִי מְאוּמָה אִם תַּעֲשֶׂה לִּי הַדָּבָר הַזֶּה אָשׁוּבָה אֶרְעֶה צֹאנְךָ אֶשְׁמֹר אֶעֱבֹר בְּכָל צֹאנְךָ הַיּוֹם הָסֵר מִשָּׁם כָּל שֶׂה נָקֹד וְטָלוּא וְכָל שֶׂה חוּם בַּכְּשָׂבִים וְטָלוּא וְנָקֹד בָּעִזִּים וְהָיָה שְׂכָרִי. וְעָנְתָה בִּי צִדְקָתִי בְּיוֹם מָחָר כִּי תָבוֹא עַל שְׂכָרִי לְפָנֶיךָ כֹּל אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ נָקֹד וְטָלוּא בָּעִזִּים וְחוּם בַּכְּשָׂבִים גָּנוּב הוּא אִתִּי. וַיֹּאמֶר לָבָן הֵן לוּ יְהִי כִדְבָרֶךָ. וַיָּסַר בַּיּוֹם הַהוּא אֶת הַתְּיָשִׁים הָעֻקְּדִים וְהַטְּלֵאִים וְאֵת כָּל הָעִזִּים הַנְּקֻדּוֹת וְהַטְּלָאֹת כֹּל אֲשֶׁר לָבָן בּוֹ וְכָל חוּם בַּכְּשָׂבִים וַיִּתֵּן בְּיַד בָּנָיו. וַיָּשֶׂם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בֵּינוֹ וּבֵין יַעֲקֹב וְיַעֲקֹב רֹעֶה אֶת צֹאן לָבָן הַנּוֹתָרֹת. וַיִּקַּח לוֹ יַעֲקֹב מַקַּל לִבְנֶה לַח וְלוּז וְעַרְמוֹן וַיְפַצֵּל בָּהֶן פְּצָלוֹת לְבָנוֹת מַחְשֹׂף הַלָּבָן אֲשֶׁר עַל הַמַּקְלוֹת. וַיַּצֵּג אֶת הַמַּקְלוֹת אֲשֶׁר פִּצֵּל בָּרֳהָטִים בְּשִׁקֻּתוֹת הַמָּיִם אֲשֶׁר תָּבֹאן הַצֹּאן לִשְׁתּוֹת לִנֹכַח הַצֹּאן וַיֵּחַמְנָה בְּבֹאָן לִשְׁתּוֹת. וַיֶּחֱמוּ הַצֹּאן אֶל הַמַּקְלוֹת וַתֵּלַדְן הַצֹּאן עֻקְּדִים נְקֻדִּים וּטְלָאִים. וְהַכְּשָׂבִים הִפְרִיד יַעֲקֹב וַיִּתֵּן פְּנֵי הַצֹּאן אֶל עָקֹד וְכָל חוּם בְּצֹאן לָבָן וַיָּשֶׁת לוֹ עֲדָרִים לְבַדּוֹ וְלֹא שָׁתָם עַל צֹאן לָבָן. וְהָיָה בְּכָל יַחֵם הַצֹּאן הַמְקֻשָּׁרוֹת וְשָׂם יַעֲקֹב אֶת הַמַּקְלוֹת לְעֵינֵי הַצֹּאן בָּרֳהָטִים לְיַחֲמֵנָּה בַּמַּקְלוֹת. וּבְהַעֲטִיף הַצֹּאן לֹא יָשִׂים וְהָיָה הָעֲטֻפִים לְלָבָן וְהַקְּשֻׁרִים לְיַעֲקֹב" (בראשית ל', ל"א – מ"ב).

התייחסות מפורטת ומתמיהה נוספת בעניין אנו מוצאים גם בדברי יעקב לרחל ולאה לאחר מכן, שם מפורט אופן הצלת הצאן מלבן ליעקב שלש פעמים, אף בחלום, ואף בדברי המלאך אליו.

*"וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנוֹ. וַיֹּאמֶר לָהֶן רֹאֶה אָנֹכִי אֶת פְּנֵי אֲבִיכֶן כִּי אֵינֶנּוּ אֵלַי כִּתְמֹל שִׁלְשֹׁם וֵאלֹהֵי אָבִי הָיָה עִמָּדִי. וְאַתֶּנָּה יְדַעְתֶּן כִּי בְכָל כֹּחִי עָבַדְתִּי אֶת אֲבִיכֶן. וַאֲבִיכֶן הֵתֵל בִּי וְהֶחֱלִף אֶת מַשְׂכֻּרְתִּי עֲשֶׂרֶת מֹנִים וְלֹא נְתָנוֹ אֱלֹהִים לְהָרַע עִמָּדִי. **אִם כֹּה יֹאמַר נְקֻדִּים יִהְיֶה שְׂכָרֶךָ וְיָלְדוּ כָל הַצֹּאן נְקֻדִּים וְאִם כֹּה יֹאמַר עֲקֻדִּים יִהְיֶה שְׂכָרֶךָ וְיָלְדוּ כָל הַצֹּאן עֲקֻדִּים**. וַיַּצֵּל אֱלֹהִים אֶת מִקְנֵה אֲבִיכֶם וַיִּתֶּן לִי. וַיְהִי בְּעֵת יַחֵם הַצֹּאן וָאֶשָּׂא עֵינַי **וָאֵרֶא בַּחֲלוֹם וְהִנֵּה הָעַתֻּדִים הָעֹלִים עַל הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים**. וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם יַעֲקֹב וָאֹמַר הִנֵּנִי. **וַיֹּאמֶר שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה כָּל הָעַתֻּדִים הָעֹלִים עַל הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים** כִּי רָאִיתִי אֵת כָּל אֲשֶׁר לָבָן עֹשֶׂה לָךְ"* (בראשית ל"א, ד' – י"ב).

אין ספק כי פרוט הכתוב את סיפור יעקב לנשיו על פרטי העיסקה עם לבן ועוד יותר הופעת העזרה האלוהית בעניין בחלומו של יעקב ובדברי המלאך אליו, נראים יוצאים מפורפוציה הגיונית. לכאורה החשיבות היחידה בסיפור העימות שבין לבן ליעקב, הייתה אמורה להיות בהצלחתו של יעקב לקבל לידיו מרכוש לבן, בלא לרדת לפרטים איך הדבר נעשה ובאלו צורות נולדו הצאן. פרוט הכתוב, הופעת הענין בחלום ומעורבות המלאך בכך, מלמדים כי התהליך שעושה יעקב בעניין זה הוא מהותי ומגדיר את לוז יכולתו של יעקב וכוחו לגבור על לבן.

התבוננות על אופן השפעתו של יעקב על תולדות הצאן מגלה יכולת הנבעת חיים נוספת, שלא הופיעה ביעקב עד עתה, לא בקניין הבכורה ולא בקבלת ברכות יצחק.

הכתוב מפרט באילו פעולות נוקט יעקב על מנת שיצאו לו צאן נקודים וטלאים בעזים וחומים בכשבים.

"וַיִּקַּח לוֹ יַעֲקֹב מַקַּל לִבְנֶה לַח וְלוּז וְעַרְמוֹן וַיְפַצֵּל בָּהֶן פְּצָלוֹת לְבָנוֹת מַחְשֹׂף הַלָּבָן אֲשֶׁר עַל הַמַּקְלוֹת. וַיַּצֵּג אֶת הַמַּקְלוֹת אֲשֶׁר פִּצֵּל בָּרֳהָטִים בְּשִׁקֻּתוֹת הַמָּיִם אֲשֶׁר תָּבֹאן הַצֹּאן לִשְׁתּוֹת לִנֹכַח הַצֹּאן..." (בראשית ל', ל"ז – ל"ח).

יעקב לוקח מקלות, מפצל בהם פצלות לבנות ומציג את המקלות בשקתות המים בכדי שצורת המקלות תשפענה על כתמי התולדות להיות כדוגמת מה שהוחלט בין יעקב ללבן שיהיו שייכות ליעקב.

איך משפיעים המקלות בדיוק על הצאן? הכתובים נוקטים בלשון המשתמעת לכמה פנים כשכל פאן מציג את כוחו של יעקב באופן שונה. פשט הכתוב מבאר.

"...וַיֶּחֱמוּ הַצֹּאן אֶל הַמַּקְלוֹת וַתֵּלַדְן הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּטְלָאִים" (בראשית ל', ל"ח –ל"ט).

רש"י במקום מבאר את משמעות "וַיֶּחֱמוּ הַצֹּאן אֶל הַמַּקְלוֹת" באופן שמראֶה המקלות משפיע על הצאן באת זיווגן, להוציא תולדות כמראיהם.

"הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחוריה, והזכר רובעה ויולדת כיוצא בו".

תפקיד המקלות על פי ביאור זה הוא, להיות מול עיני הצאן בזמן הרביעה של הזכר כך שמראה זה ישפיע על תולדתן.
באופן זה נוקט גם המדרש שמבאר את "וַיֶּחֱמוּ הַצֹּאן אֶל הַמַּקְלוֹת" באופן שהבהמות שימשו (מלשון תשמיש) לפני המקלות.

*"ויחמו הצאן. כל חמימות שבענין הן לשון תשמיש, דברה תורה לשון נקיה: אל המקלות. **לפני המקלות**" (שכל טוב בראשית פרק ל ד"ה לט) ויחמו הצאן).*

המדרש בבראשית רבה אף מביא דוגמא לכך ממלך ערבים שלמרות היות הוא ואשתו שניהם שחורים מולידה לו אשתו בן לבן כיוון שבזמן התשמיש התבוננה בצורות ביתה שהיו לבנות.

"שאל מלך ערביים את רבי עקיבא אני כושי ואשתי כושית וילדה בן לבן אהרגנה שזינתה תחתי אמר לו צורות ביתך שחורות או לבנות אמר לו לבנות אמר לו כשהיית מתעסק עמה נתנה עיניה בצורות הלבנות וילדה כיוצא בהן ואם תמה אתה בדבר למוד מצאנו של יעקב אבינו שמן המקלות היו מתיחמות שנאמר (בראשית ל') ויחמו הצאן אל המקלות" (במדבר רבה פרשה ט' ד"ה לד והשביע אותה).

אין ספק שאף על פי הבנה זו, רמת השפעה שכזו של צורות המקלות על הצאן זרה לנו והיא עמוקה באופן בלתי נתפס ביחס ליכולת ההשפעה של מעשה הראיה שאנו מכירים. אכן בדברי רבי עקיבא אל מלך ערביים המביא לו את דוגמת מעשיו של יעקב בשיקתות המים, הוא נוקט בלשון ייחום ביחס שבין הצאן והמקלות – "שמן המקלות היו **מתיחמות**". ברור מכך, שמפאת מעורבות צורות המקלות בוולדות הצאן, מחייב רבי עקיבא לייחס למקלות שותפות מהותית במעשה הזיווג. את השותפות הזו מציבים חז"ל במדרש ברמה של "ייחום" – ייחום הצאן מן המקלות"[215].

אולם נראה שפשט הכתובים מייחס למקלות יכולת אף גדולה עוד יותר. פשט לשון "וַיֶּחֱמוּ הַצֹּאן אֶל הַמַּקְלוֹת" הוא שהן **מתייחמות ונרבעות מן המקלות עצמם**. הן רש"י והן המדרשים משנים מלשון הפשט על מנת שלא להגיע לידי מציאות הניראת אבסורדית לחלוטין, בה הבהמה יולדת ממקל. אולם כבר ברש"י עצמו ניתן לראות שמתוך מחויבותו לפשט הכתובים, אין הוא מבאר רק שראיית הצאן את המקלות מביאה אותן להוליד כפי הדוגמאות שבמקלות, אלא שהמקלות גורמים בעקיפין לרביעתן מתוך כך שהן נרתעות לאחוריהן ואז הזכר רובעה.

"הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחוריה, והזכר רובעה" (בראשית ל', ל"ט רש"י ד"ה ויחמנה).

בהסברו הנוסף מגיע רש"י להסבר רחוק עוד יותר מדרכי הטבע שאנו מכירים, מכיוון שלשון הפשט "וַיֶּחֱמְנָה בְּבֹאָן לִשְׁתּוֹת" אינו מייחס את הייחום לזכרים אלא לבואן של הנקבות לשתות

*"**המים נעשין זרע במעיהן ולא היו צריכות לזכר**, וזהו ויחמנה" (ביאורו של ר' הושעיא ברש"י ד"ה ויחמנה על בראשית ל' ל"ט).*

מכאן ועד להבנת הכתוב כפשטו הדרך קצרה. מן הפשט ברור הוא שהן הייחוס והן רביעת הצאן הם מן המקלות עצמן, ומתוך כך וולדותיהן הן כדוגמת המקלות. על יכולת זו של יעקב ליצור חיים במעשה ידיו אף דרך המקלות, עומד המדרש בילקוט שמעוני בדבריו המופלאים.

*"**ותחסרהו מעט מאלהים**, זה יעקב שנאמר **ויחמו הצאן אל המקלות** מלמד **שלא היה חסר ליתן להם אלא הנפשות**, ואומר וישר אל מלאך ויוכל" (ילקוט שמעוני תהילים רמז תרמא).*

---

[215] זאת לעומת הסברו הראשון של רש"י המקטין את רמת מעורבות המקלות לרמה של גרימה בעקיפין לזיווג הזכרים אל הנקבות, בעקבות רתיעתן מן המקלות - "הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחוריה, והזכר רובעה" (רש"י בראשית ל', ל"ט ד"ה ויחמנה).

כיוון שחז"ל בדברים אלו מייחסים את עיבור הנקבות אל המקלות עצמם, עולה כוחו של יעקב להחיות, כמעט כאלוהים.

מהיכן מקבל יעקב את כוחו הזה לפעול חיים? הגדרת הכתוב את דרך פעולתו של יעקב במקלות כ"הצגה **לְנֹכַח** הַצֹּאן", מפנה אותנו אל יצחק.

*"וַיַּצֵּג אֶת הַמַּקְלוֹת אֲשֶׁר פִּצֵּל בָּרָהָטִים בְּשִׁקֻּתוֹת הַמָּיִם אֲשֶׁר תָּבֹאן הַצֹּאן לִשְׁתּוֹת **לְנֹכַח הַצֹּאן**..." (בראשית ל', ל"ח).*

כך בדיוק פועל יצחק את הריונה של רבקה.

*"וַיֶּעְתַּר יִצְחָק לַה' **לְנֹכַח** אִשְׁתּוֹ..." (בראשית כ"ה, כ"א).*

מילת "נוכח" אינה רק מילת הפנייה טכנית המגדירה את זווית המקלות כלפי הצאן או זווית יצחק כלפי רבקה, אלא היא מגדירה את **אופי** הפניה. כך מובא הדבר במשלי.

*"עֵינֶיךָ **לְנֹכַח** יַבִּיטוּ וְעַפְעַפֶּיךָ יַיְשִׁרוּ נֶגְדֶּךָ" (משלי ד', כ"ה).*

"לְנֹכַח יַבִּיטוּ" מקביל ל"יַיְשִׁרוּ נֶגְדֶּךָ". בדרך זו מבאר רש"י.

*"עיניך לנוכח יביטו - יסתכלו אל **האמת ואל היושר**" (רש"י שם).*

ההבטה לְנֹכַח, היא ההבטה **כאמת והיושר המוחלטים**[216]. את יכולת ההבטה הזו מקבל יצחק מכוח מעשה העקידה. מוחלטותה של ראייתו הניזונת מדמעות המלאכים, היא המביאה לכך שמעשה "עתירתו" מנביע הריון לרבקה.
עתה אנו מוצאים קיום לשון זו גם אצל יעקב ביחס שבין המקלות והצאן. הצבת המקלות **ניכחה**, מביאה אותם להופיע בציבונם החי מול הצאן. מכוח זיווג זה שבין החיים, מופרים הצאן להוציא תולדות כדוגמת המקלות[217].
בכך מגיע יעקב בכוח פעולתו לרמת ההנפשה ואחדות החיים שהופיעה בבריאה בעת בראשית בין מישורי החיים השונים - הדומם, הצומח החי והמְדַבֵּר, מתוך הנבטתם כולם מחומר הארץ. אם בעת בראשית מופיע איחוד חיים זה מעצם מעשה הבריאה ומתראה בצמידות הבגד אל האדם להיות כעורו כחלק מגופו[218], בכוח הבחירה החופשית המופיע באדמה[219], ובחי[220], עד כדי זיווג האדם עם החי להינשא לו בכתובה[221] הרי עתה לא מצליחים חומרי החיים להופיע מגמה זו מעצמם. כוח פעולתו של יעקב, הוא המחולל את הנפשת החיים הזו המחזירה את היקום ברמות חומריו השונים לאחדותם הראשיתית.

את רמת הפעולה הזו של יעקב בצאן לבן, מגדירים חז"ל כאמור, כ"תחסרהו מעט מאלוהים",

בהגעתו של יעקב לשכם, הוא כבר נקרא ממש "אל".

*"וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר...וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - ורבותינו דרשוהו **שהקב"ה קראו ליעקב אל**" (בראשית ל"ג, י"ח – כ' ורש"י שם).*

---

[216] וכך גם בעמוס – "וְלֹא יָדְעוּ עֲשׂוֹת נְכֹחָה – ישרה" (עמוס ג',י' ורש"י שם).

[217] בעניין זה יש להזכיר, כי אצל משה רבינו, הופך המטה לנחש וכן להיפך. אולם לא המקום כאן להרחיב בדבר.

[218] "ויאמר ר' יוחנן ככלי פשתן הדקים הבאין מבית שאן כתנות עור **שדבקים לעור**" (בראשית רבה פרשה כ' ד"ה (כא) ויעש ה').

[219] "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ...- שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא (פסוק י"ב) ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה" (בראשית א', י"א ורש"י ד"ה עץ פרי).
וכן
"וְעַתָּה אָרוּר אָתָּה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לָקַחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ - יותר ממה שנתקללה היא כבר בעונה, וגם בזו הוסיפה לחטוא" (בראשית ד', י"א ורש"י ד"ה ארור אתה מן האדמה).

[220] "וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי הִשְׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דַּרְכּוֹ עַל הָאָרֶץ - אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן" (בראשית ו', י"ב ורש"י ד"ה כי השחית כל בשר).

[221] "אמר ר' הונא בשם ר' אידי לא נתחתם גזר דינם של דור המבול עד **שכתבו קמיסמסין (פי' כתובות) לזכר ולבהמה**..." (מדרש תנחומא פרשת בראשית סימן ל"ג).

על בסיס הבנתנו את כוח ידו של יעקב בקניית הבכורה, התלבשותו כעשו וייחום צאן לבן אל המקלות, הגדרתו של יעקב כ"אל" משמעותה היא - יכולתו להשליט ולהנביט את תכונת האין סוף שבו בכל מה שהוא בא עימו במגע.

כך קורה בדיוק בחנייתו של יעקב את פני העיר שכם.

וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר – הזדווגות בקנין ועינוגי גוף

"וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר[222].

נקיטת הכתוב בלשון "וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר" ולא בלשון "ויחן בעיר" מלמד שחנייתו של יעקב יוצרת שינוי בפני העיר. הגמרא במסכת שבת אכן מבארת שיעקב מתקן דברים של "חן" בשכם.

*"ויחן את פני העיר (בראשית ל"ג) אמר רב: **מטבע** תיקן להם, ושמואל אמר: **שווקים** תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: **מרחצאות** תיקן להם - דברי חן וחנייה, ולי נראה: מויקן את חלקת השדה - לשון תיקון"*[223].

המתבונן במהלך הגמרא שם באותו המקום, רואה באופן מפתיע שמעשיו של יעקב בשכם מקבילים כמעט בדיוק למעשיהם של הרומאים אותם משבח רבי יהודה.

*"פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו **שווקים**, תקנו **גשרים**, תקנו **מרחצאות**" (שבת ל"ג, ע"ב).*

כנגד דברים אלו של רבי יהודה, עומד רבי שמעון בר יוחאי ואומר.

"כל מה שתקנו - לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין - להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמן, גשרים - ליטול מהן מכס".

במה אם כן שונים מעשיו של יעקב בשכם ממעשיהם של הרומאים, האם רק מצד זה שכוונתו של יעקב היא לטובת העיר ולא לטובתו שלו, הרי ברור הוא שגם מעיני רבי יהודה לא נעלמה כוונתם הפסולה של הרומאים בכל תיקונם?.

מן הירושלמי עולה אף כי יעקב אינו עוסק רק בתיקון השווקים, אלא ממש מוכר בהם. כך אומר רבי שמעון בר יוחאי לבנו ביציאתם מן המערה על פי לשון הירושלמי.

*"...אמר צריכין אנן לעשות תקנה כמו שעשו אבותינו הראשונים ויחן את פני העיר **שהיו עושין איטליסן ומוכרין בשוק***[224] *(ירושלמי שביעית פרק ט', ה"א).*

האם יתכן לומר כי עיסוקו של יעקב היה עיסוק של סוחר (תיקון שווקים ומטבע), של נותן שירותים (תיקון מרחצאות) ואפילו כקצב בשוק כדברי הירושלמי? איך יתכן כי דווקא לאחר תיאור זה של עיסוקו של יעקב, מקבל יעקב את תוארו כ"אל" מידי הקב"ה[225]?

רמז להשפעות קיומיות יותר המופיעות במעשיו של יעקב אנו מוצאים בנקודת המוצא של לימוד הגמרא מן הכתוב - "**וַיִּחַן** אֶת פְּנֵי הָעִיר". רש"י כאמור ביאר מעשה זה של יעקב מלשון – "**חן וחניה**" (ד"ה תיקן להם שבת ל"ג, ב').

על כוח החן עומדת הגמרא בסוטה.

---

[222] בראשית ל"ג, י"ח.

[223] שבת לג ע"ב ורש"י ד"ה תיקן להם.

[224] ובלשון המדרש: "ויחן את פני העיר, חנן את הפנים שבעיר התחיל משלח להם דורונות, ד"א ויחן את פני העיר, התחיל מעמיד הטליסין **ומוכר בזול**" (בראשית רבה פרשה עט ד"ה ו ויחן את).

[225] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם **וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר**. וַיִּקֶן אֶת חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׂיטָה. וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - ...ורבותינו דרשוהו **שהקב"ה קראו ליעקב אל**..." (בראשית ל"ג, י"ח – כ').

"שלשה חינות הן: חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, חן מקח על מקחו" (סוטה מ"ז, ע"א).

ומבאר רש"י במקום.

"חן מקום על יושביו - ואפילו הוא רע נראה להם טוב.
חן האשה - תמיד על בעלה ואפי' היא מכוערת נושאת חן בעיניו".

מדברי הגמרא ומביאור רש"י אנו למדים כי כוח בעל ה"חן" הוא להשליט מאופיו ותכונתו על הסובבים אותו. המקום משליט את תכונתו על יושביו, עד כדי שגם אם הוא רע נראה להם טוב. האישה משליטה את חינה על בעלה עד כדי שאף אם היא מכוערת, נושאת חן בעיניו. מתוך כך נמצאנו למדים כי בחנייתו של יעקב את פני העיר, הוא משליט את חִינו על שכם. את שלטון החן הזה יוצר יעקב דרך המעשה הקנייני בתיקון השווקים והמטבע ודרך המעשה הגופני – תיקון המרחצאות.
יוצא אם כן, שכפי שידו של יעקב יוצרת בכורה במעשה הקניין, כפי שהיא מתרקמת עם מציאות החי שבעורות העיזים וכפי שהיא מזווגת בין פצלות המקלות לבין הצאן, כך היא מנביטה עצמה לתוך שכם מכוח חיבורה עימהם בשווקים, בקניין המטבע, במעשה המרחץ ואף בממכר הבשר באיטליזים[226].

יכולתו זו של יעקב להנביט את ערכי החיים ולהרחיבם דרך מעשי הקניין השונים, הופך מעשים אלו להיות השיא שבהמשכת תולדתו.

צדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם.

על קיום הקניינים בראש מעייניו של יעקב אנו למדים כבר לאחר פרידתו של יעקב מעשו לפני כניסתו לשכם.

*"וְיַעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה וַיִּבֶן לוֹ בָּיִת **וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סֻכֹּת** עַל כֵּן קָרָא **שֵׁם הַמָּקוֹם סֻכּוֹת**"[227].*

באופן מפתיע קורא יעקב למקום לא על שם הבתים שהוא בונה לעצמו, אלא על שם הסוכות שהוא בונה לצאן[228]. אם רוצים היינו "להתנחם" בעובדה שלעצמו בונה יעקב בית בעוד שלמקנהו הוא מסתפק בסוכות, התבוננות בכתובים מראה שביחס להופעת השכינה, מהווה הסוכה המקום היותר בסיסי להופעתה. כך מוגדרים ענני הכבוד בהם הושיב ה' את ישראל בצאתם ממצרים כסוכות[229]. כך מוגדרת מלכות דוד - "סֻכַּת דָּוִיד הַנֹּפֶלֶת"[230]. כך גם מכונה בית המקדש עצמו כסוכה – "כִּי יִצְפְּנֵנִי בְּסֻכֹּה"[231]. אף את שיוך חג הסוכות ליעקב לומדים הראשונים מן הסוכות

---

[226] את הכוח להשפיע חיים דרך כוח ה"חן" ודרך הפעולות ואמצעי הקניין אנו נפגוש באופן מיוחד אצל יוסף בברכתו בֶּן פֹּרָת יוֹסֵף בֶּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר" (בראשית מ"ט, כ"ב) ובאופן פעולתו במצרים.

[227] בראשית ל"ג, י"ז

[228] באופן חריף עוד יותר מביא המדרש את אהבתו המיוחדת של יעקב למקנהו, בלימודו כי מקנהו לא היה אלא כבשה אחת שנשארה לו לאחר פגישתו עם עשו.
"לעולם כשתראה אדם רשע אל תלך עמו בדרך אחד ואל תעשה לו טובה כלל, שבשביל טובה שעשה יעקב לעשו הרשע כששלח לו יעקב אותו הדורון ואמר לשלוחיו כה תאמרון לאדוני לעשו כה אמר עבדך יעקב, אמר לו הקב"ה אני אמרתי ורב יעבוד צעיר ואתה אמרת עבדך יעקב ועשית אותו אדון עליך, אני אקיים את דבריך, והוא ימשול עליך בעוה"ז ואתה תמשול בו לעוה"ב. אמר יעקב לפניו רבש"ע גלוי וידוע שמיראה עשיתי דבר זה, א"ל הקב"ה אם כן חזור לך ואל תלך בדרך אחד עמו, אמר לפניו רבש"ע אינו יכול להפרד ממנו מפני שאני מתירא ממנו, א"ל הקב"ה ומה לוט שצדיק גמור היה ועוסק בתורה אפילו הכי לא רצה אברהם לילך עמו בדרך אחד, אלא אמר לו אם השמאל ואימינה ואם הימין ואשמאילה, עשו אחיך שהוא רשע גמור הלא תתפרד ממנו?... ואמרו עליו שבשביל שהלך עמו בדרך אחד **מתו כל מקנהו וכל בהמתו ולא נשתייר לו אלא כבשה אחת בת שנתה** בזכות אברהם זקנו. ובשביל שאמר יעקב לשלוחיו שיאמר לעשו עבדך יעקב אחרינו, אנו עובדים היום לזרעו של עשו. **ומנין שלא נשתייר לו אלא כבשה אחת שנאמר ולמקנהו עשה סוכות, וכי אפשר לו לאדם לעשות סוכה לכל אחד ואחד, אלא לומר לך שמפני שלא נשתייר לו אלא כבשה אחת ומרוב אהבתה אותה עשה לה שתי סוכות בסוכה אחת היתה עומדת ביום ובאחרת בלילה**..." (אוצר המדרשים עמוד לה ד"ה לעולם כשתראה אדם).

[229] "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת. לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם - ענני כבוד" (ויקרא כ"ג, מ"ב – מ"ג ורש"י ד"ה כי בסכות הושבתי).

[230] "בַּיּוֹם הַהוּא אָקִים אֶת סֻכַּת דָּוִיד הַנֹּפֶלֶת וְגָדַרְתִּי אֶת פִּרְצֵיהֶן וַהֲרִסֹתָיו אָקִים וּבְנִיתִיהָ כִּימֵי עוֹלָם - אחרי בא עליהם כל אלה יבא יום ההוא המוכן לגאולה ובו אקים סוכת דוד הנופלת, י"ת מלכותא דבית דוד" (עמוס ט', י"א ורש"י ד"ה ביום ההוא).

[231] "כִּי יִצְפְּנֵנִי בְּסֻכֹּה בְּיוֹם רָעָה יַסְתִּרֵנִי בְּסֵתֶר אָהֳלוֹ בְּצוּר יְרוֹמְמֵנִי - בטוח אני שיצפנני בבית מקדשו (תהלים כ"ז, ה' ורש"י ד"ה כי יצפנני בסכה).

הללו שבנה[232]. הגדרת הסוכה כמקום המיוחד להופעת שכינה מעבר למופע הבית[233] מביאה למסקנה הלא פשוטה, שיעקב מכוון את מגמת השכינה שהוא מוביל, דווקא כלפי קניינו.

את החשיבות הזו של הקניינים שאין לה אח ורע בעולם שאנו מכירים, מזהה הגמרא בחולין מפרשת חצייתו של יעקב את נחל יבוק.

*"ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב) - אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם **יותר** מגופם וכל כך למה - לפי שאין פושטין ידיהן בגזל" (חולין צ"א, ע"א).*

מהיכן מבינה הגמרא שיעקב נשתייר על פכין קטנים? על כך מבאר רש"י.

"דכל כלים החשובים ומקנה כבר העבירן את נחל יבק כדכתיב לעיל מיניה ויעבר את כל אשר לו והוא נשאר על פכין קטנים שלא הספיק להעביר וחשכה לו" (רש"י חולין צ"א ע"א ד"ה שנשתייר על פכים קטנים).

ומהיכן מסיקה הגמרא מהישארות זו של יעקב, כי צדיקים ממונם חביב עליהם **יותר** מגופם? זאת מהמשכה של הגמרא הלומדת מהיזקו של יעקב על האיסור לצאת יחידי בלילה.

"ויאבק איש עמו עד עלות השחר (בראשית ל"ב) אמר רבי יצחק: מכאן לת"ח שלא יצא יחידי בלילה - שהרי יעקב נשאר יחידי והוזק" (חולין צ"א, ע"א).

מתוך כך שיעקב יוצא יחידי בלילה לפכים הקטנים למרות הסכנה, ברור לגמרא שאם כך הוא עושה סימן הוא כי חביב עליו הממון יותר מגופו. לא רק זאת, אין היא באה משום כך בביקורת על יעקב, אלא אדרבא, לומדת ממנו על כל הצדיקים.

את אותה המגמה בדיוק ובאופן חריף עוד יותר מסיקה הגמרא בפרשת משה בתיבה. על פירוט הכתוב – "וַתִּקַּח לוֹ תֵּבַת גֹּמֶא"[234] שואלת הגמרא – מדוע דווקא גומא? ומסקנתה היא ש"מיכן לצדיקים שממונם חביב עליהן יותר מגופן".

"ותקח לו תבת גומא - מאי שנא גומא? א"ר אלעזר: מיכן לצדיקים שממונם חביב עליהן יותר מגופן" (סוטה י"ב, ע"א) (שמות ב').

על כך מבאר רש"י.

*"שחביב עליהן ממונן - **שדמיו מועטין ואף על פי שהיה משתמר גופו יותר בשל עצים שקשים וחזקים**" (רש"י שם, ד"ה שחביב עליהן ממונן).*

הדברים מדהימים. אף שברור הוא שגופו של משה יכול היה להשתמר יותר בתיבת עץ, בוחרת יוכבד בתיבת עצי גומא, מפאת שחביב לה ממונה יותר מגופה וממילא אף יותר מגופו של בנה.
על פניו נראית התייחסות זו של הצדיקים הן אצל יעקב והן אצל משה, בלתי הגיונית לחלוטין. לכאורה הן יעקב והן יוכבד מסכנים חיים למען רכוש. האם יתכן כי הרכוש יהיה חשוב יותר מן הגוף עצמו?
אולם, דיוק בדברי הגמרא הן אצל יעקב והן אצל משה מלמד כי לא בחשיבות המדובר כאן, אלא על **חביבות**. המושג "חביב" אינו מילה נרדפת למושג "חשוב". ה"חשוב" מציין קדימות יסודית המוגדרת מכוח מידרוג הצרכים הקיומיים. לעומת זאת ה"חביב" הוא סדר העדפה הנובע מאהבה[235]. משמעות הדבר היא, שאף שברור הוא שחשיבות הגוף היא גדולה מן הממון, ובמקרה

---

[232] כך מביא הטור בהלכות ראש חודש: "...לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות פסח כנגד אברהם דכתיב (בראשית יח) לושי ועשי עוגות ופסח היה שבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק סוכות כנגד יעקב דכתיב (בראשית לד) ולמקנהו עשה סוכות..." (טור אורח חיים סימן תיז) וכן בספר אבודרהם: "...ומצאתי כתוב בשם הרב ר' יהודה בן הרא"ש ז"ל טעם לדבר לפי שהמועדים נתקנו כנגד האבות פסח כנגד אברהם שכתוב בו (בראשית יח ו) לושי ועשי עוגות ובפסח היה. שבועות כנגד יצחק שתקיעת מתן תורה היתה בשופר מאילו של יצחק. סוכות כנגד יעקב שנאמר בו ולמקנהו עשה סוכות..." (ספר אבודרהם סדר ראש חודש ד"ה למנחה מתפללין)

[233] באופן קצר נבאר שיכולת הסוכה להופיע שכינה ייתר על הבית היא מצד היותה "בית עראי". עראיות הבניין האנושי, מאפשרת מרכזיות להופעת העוצמה והיציבות האלוהית. מסיבה זו מתאר דוד את שמירת ה' עליו בלשון "כי יצפנני בסוכו" ולא כשמירה בבית אבנים.

[234] שמות ב', ג'.

[235] כך מבאר רש"י את דברי משה ליתרו – " וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם (במדבר י' ל"א) – "שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו, שנאמר (דברים י', יט) ואהבתם את הגר". כלומר, חביבות היא נגזרת ישירה מאהבה.

של סכנת חיים מלאה, לא היה יעקב חוזר לפכים הקטנים ויוכבד לא הייתה מסתפקת בתיבת גומא, החביבות הרבה שיש לקנינים אצל הצדיקים מביא אותם "למתוח" את החבל עד הקצה למען ממונם. מסיבה זו חוזר יעקב ועובר את היבוק לפכים קטנים אף שסכנה הוא לילך יחידי לבד, ויוכבד שמה את משה בתיבת גומה אף שהיה משתמר יותר בתיבה מעץ. אולם גם ביאור זה אף שמרחיק מן האפשרות כי הצדיקים ימסרו את עצמם למיתה בעבור הממון, משאיר בכל אופן בעינו את העובדה הלכאורה בעייתית כי **ההתייחסותם לממון מגיע עד קצה מציאות החיים**. נשאלת אם כן השאלה, איך מגיעים הצדיקים לכזה יחס קיצוני לממונם?
הגמרא שהבאנו לעיל, נותנת לנו קצה חוט בעניין, באמירתה - "לפי שאין פושטין ידיהן בגזל". ביאור זה אמנם מבאר לנו שאצל הצדיקים הממון הוא תוצר ישיר מן המאמץ והעבודה שלהם בו, בלא כל שמץ של קבלה "קלה" של רכוש. אולם לכאורה גם ביאור זה אינו מספיק בכדי שיביא לכך שחבל הסכנה ימתח עד כדי נתינה לממון מעמד של כמעט כנפש?

אמנם, התייחסות שכזו הנותנת לרכוש מעמד של נפש, מצינו הן בגמרא והן ההלכה ביחס לאיסור גזלה.

*"א"ר יוחנן: **כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה - כאילו נוטל נשמתו ממנו**, שנאמר (משלי א', י"ט) כֵּן אָרְחוֹת כָּל בֹּצֵעַ בָּצַע אֶת נֶפֶשׁ בְּעָלָיו יִקָּח" (בבא קמא קי"ט, ע"א).*

קביעה זו אינה נשארת רק בגמרא, אלא מובאת כלשונה הן ברמב"ם[236] והן בשו"ע שאינם נוטים ל"הקצנה" מוסרית.

"כל הגוזל את חבירו, אפי' שוה פרוטה, כאילו נוטל נפשו" (שו"ע חושן משפט סימן שנ"ט סעיף ג').

אף בקריאת שמע, ממקם הכתוב את לאלו שממונם חביב עליהם יותר מגופם, במקום הגבוה ביותר.

*"וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ **בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ**[237]".*

אף שעל פי פשט הכתוב מדרגת האהבה עולה מ"בְּכָל לְבָבְךָ" ל"בְּכָל נַפְשְׁךָ" ועד ל"בְּכָל מְאֹדֶךָ", מייחסים חז"ל את רמת הקשר הגבוהה ביותר - **"בְּכָל מְאֹדֶךָ"** לאלו האוהבים את ממונם.

כך רש"י במקום.

*"בכל מאדך - **בכל ממונך** יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר ובכל מאדך" (רש"י דברים ו', ה' ד"ה בכל מאדך)[238].*

מתוך הבאת אהבת אוהבי הממון כרמת האהבה הגבוהה ביותר המיוחסת לה', ומתוך השוואת מעשה הגזלן כנוטל את הנשמה אף בהלכה, אנו מחוייבים להבין כי היחס לקניינים כנפש, והחיבור אליהם כחיבור נפש בנפש אינו דימוי מטאפורי אלא כיחס ממשי ראלי. אולם היכולת הזו להביע חיים אף מעבר למעגל החיים של האדם עצמו, אינו קיים מאליו. על כן הצדיקים המצליחים להנביע חיים ולהנפיש את החיים מעבר לעצמם, אף בממונם, מחבבים הם את ממונם יותר מגופם. חיבוב זה הוא תוצר של הולדת ויצירת חיים חדשים במחוזות הקשים ביותר להולדה, המשולה ליכולת האדם להביע מכוח יצירתו קויי מיתאר עדינים או תווי קול דקים המצריכים יכולת מימוש שיא של יכולות האדם. אף שקווים עדינים אלו בציור הכללי, ותווי הקול הדקים האלו בסימפוניה המלאה אינם חוט השדרה של היצירה כולה, כיוון שהינם שיא הבעתה והשלמת היצירה כולה כחטיבה אחת הרמונית, הרי הם החביבים ביותר על יוצרם[239].

---

[236] "**כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו שנ'** (משלי א' י"ט) כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח" (רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק א' הלכה י"ג).

[237] דברים ו', ה'.

[238] וכן בגמרא אולם באופן הבא להשוות בין ה"נפשך" ל"מאודך": "ואהבת את ה' אלהיך. תניא, רבי אליעזר אומר: אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך? ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך? אלא: אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו - לכך נאמר בכל נפשך, **ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו - לכך נאמר בכל מאדך**"[238]. (ברכות ס"א ע"ב). עיין רש"י במקום המבאר את "בכל מאודך – מן החביב עליך", אף שעל פי פשט הכתובים ישנה עליית מדרגה באהבת ה' מ"בכל לבבך", ל"בכל נפשך" ועד ל"בכל מאודך".

[239] **שימת משה דווקא בתיבת גומא כחלק מתהליך הכלת אורו בעולם הקנייני**: הבנת "צדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם" כביטוי ליכולתם להנפיש חיים במחוזות הממון והרכוש, יש בו להאיר גם את פרשת שימת משה בתיבה באור אחר לגמרי מן הנראה בקריאה הראשונית. אין כאן המקום להרחיב, אולם המתבונן בפרשת משה בתיבה יראה ששימת משה בתיבה ביאור על מנת להצילו מן המצרים הוא המעשה הפחות הגיוני כאשר המקום בו ממיתים את הבנים הוא ביאור. את מעשה שימת משה בתיבה דווקא ביאור יש להבין כפי שיש להבין את גידול משה בבית פרעה –

חז״ל אם כן מעידים לנו כי יעקב החוזר ועובר את היבוק לפכים הקטנים חוזר לאסוף את התפרטויות חייו הדקות עליהן אין הוא יכול לוותר מפאת חביבותן.
אמנם, אף שגבהות הקניינים להיות חלק בלתי נפרד מהתפרטות החיים של האדם והשימוש בהם ליצירת יחסי הגומלין שבין מערכות החיים השונות היא דומיננטית בכל בראשית, כפי שראינו אף במעשה אברהם אצל פרעה בירידתו למצרים[240], את היכולת הזו לפעול חיים במישורי הקניין השונים, מביא דווקא יעקב לשיא, מכוח ידו שהיא המגדירה כאמור את מהותו ושמו[241].

כפי שראינו עד כה, ידו של יעקב מגיעה ליכולת יצירה של חיים בשלושה מישורים. במישור הראשון ברמת האדם במעשה קנין הבכורה שנעשה מול עשו. במישור השני ברמת החי – יכולתו להכיל בעצמו את תכונת החי דרך לבישת עורות גדיי העיזים. המישור השלישי הוא ברמת הצומח, ליצור זיווג בין נקבות הצאן לבין המקלות ומתוך כך להקנות את תכונת צורת המקלות בצאצאי הנקבות. כך גם ראינו כי בחזרתו לארץ כנען מגיע יעקב לשיא יכולתו לפעול חיים מכוח הקניינים, עד כי ה׳ קוראו ״אל״. מכוח יכולתו זו, מזדווג יעקב עם שכם בשווקים, במטבע ובמרחצאות תוך השלטת חינו עליהם דרך החיבורים הנ״ל[242].

ברור הוא, כי יכולות אלו לא היו מסוגלות להתממש, לולא שפוטנציאל ההנפשה היה קיים במושאי פעולתו של יעקב, בחי ובדומם ובמעשה הקניין. את רמת הנפשה הזו, ויכולת ההתחברות הזו המקרבת בין מישורי החיים, מצינו כאמור בזמן בראשית. כפי שכבר הזכרנו, הגדרת האדם כ״נפש חיה״[243] נתינתו שֵם לחיות מכוח זיווגו עמהן[244], שיתוף האדמה בבחירת האדם (להוציא עץ עושה פרי ולא עץ פרי[245]) שיתוף החיות גם הן בכוח הבחירה (קלקולן אף הן בזיווג שלא עם בני מינן[246] וקביעת בני דור המבול כתובה לחי[247]) ומתוך כך שיתוף האדמה, החי וגרמי השמים בהענשת האדם (עד לזמן נוח

כהתאמת משה לממד החיים המצרי, על מנת שכוחו יוכל להועיל ליצירת גאולה בממד החיים הזה. הכנסת משה לתיבת גומא, השימוש בחומר וכו׳, נועדו ליצור שינוי במשה כפי מאפיני התיבה (כדוגמת תיבת נוח אותה משווה הגמרא לתיבת משה). אחד המאפיינים של התיבה הוא בעשייתה מגומא ולא מעצים מפאת חביבות הממון יותר מהגוף, המבליטה את הממד הממוני כשיא מימוש החיים האין סופיים. שימת משה בתיבה שכזו נועדה לנטב את משה כלפי מישור חיים זה.

[240] כך בארנו את פרשת קבלת אברהם מתנות מפרעה כנגד לקיחת שרה, כחלק מיצירת יחסי הגומלין ברמת אישות בינו לבין מצרים ושלילת עוצמת מצרים אליו. ״וּלְאַבְרָם הֵיטִיב בַּעֲבוּרָהּ וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וַחֲמֹרִים וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַאֲתֹנֹת וּגְמַלִּים״ (בראשית י״ב, ט״ז).

[241] **קיום ההלכה את מרחב החיים המונפש בקניינים**: כפי שנבאר בחלקו השני של החיבור, יכולת זו של האבות ובאופן מיוחד יעקב כפי שאנו מביאים עתה, ויוסף כפי שנביא בהמשך, להנביע חיים דרך המערכת הקניינית ומתוך כך להשפיע ולנווט את החיים על ידי המעשה הקנייני, יקוימו בעם ישראל הלכתית, באופן שגדרי הקניינים ודרכי פעולה שלהם **ייפסקו הלכתית על סמך יכולתם הזו של הקנינים ועל סמך יחסי הגומלין הללו אל הקניינים**, אף שבפועל גזרת המוות בגלות המיתה ודוממה לחלוטין מעגל החיים הדינאמי הזה.
כך תתרגם התורה שבעל פה את חיובי התורה הפיזיים כגון ״עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן״ (דברים יט, יח-יט), ״וְקַצֹּתָה אֶת כַּפָּהּ״ (דברים כה, יא-יב) כחיובים ממוניים למרות הלשון הברורה והמוחלטת של הכתובים - כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ (ויקרא כד, יט -כ׳), ״וְקַצֹּתָה אֶת כַּפָּהּ לֹא תָחוֹס עֵינֶךָ״ (דברים כ״ה, י״א- י״ב), וכן - וְלֹא תָחוֹס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן וכו׳ (דברים יט, יח-יט). מימוש המעשים הפיזיים הללו כולם כתשלומי ממון יחייב אותנו להבין שאכן אף שהמדובר בכל המקרים הנ״ל בתשלום ממוני, מתקיים בתשלומים אלו החיובים המופיעים בתורה, מסקנה שתהפוך לחלוטין את הממון מאמצעי תשלום, להיות ״נשאי חיים״.
כפי שנרחיב באותו העניין, התבססות ההלכה על הנפשת החיים במרחב הממוני הוא שיבאר את ההפרשים הדיניים המהותיים בין דיני התורה בדיני היזקים, קנינים, השבת אבדה וכו׳ לבין הדינים שהיו אמורים לנהוג על פי אמות המידה המוסריות הבסיסיות הנהוגות בין בני אדם.
אנו נבאר, כי את המאמץ שעשו אבותינו הראשונים ב״שדה בראשית״, מופיעה לנו ההלכה דרך הלכות הקניין השונים, כאמצעי להופעתן מחדש של כוחות חיים אלו במרחב הדומם, הצומח והחי שסביבות האדם וממילא הרחבת החיים באדם עצמו.

[242] **כשלון יעקב בשכם**: על כשלון יעקב לממש דרך מעשה ה״כיבוש״ הקנייני את שכם, נעמוד בפרשת בריחת יעקב מלבן ותוצאותיה, בהמשך.

[243] ״וַיִּיצֶר ה׳ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה״ (בראשית ב׳, ז׳).

[244] ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֱלֹהִים לֹא טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. וַיִּצֶר ה׳ אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ. וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ - מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהם עד שבא על חוה״ (בראשית ב׳, י״ח – כ׳ ורש״י ד״ה זאת הפעם).

[245] ״וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי - שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא (פסוק י״ב) ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה״ (בראשית א׳, י״א ורש״י ד״ה עץ פרי).

[246] ״וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי הִשְׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דַּרְכּוֹ עַל הָאָרֶץ - אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן״ (בראשית ו׳, ב׳ ורש״י שם).

[247] ״אמר ר׳ יהודה בר אידי לא נחתם גזר דינם של דור המבול, עד שכתבו גמיקיסוס לזכר ולבהמה, לפיכך מאדם ועד בהמה (שם שם בראשית ז׳ כ״ג) (מדרש תנחומא פרשת בראשית סימן כ״א).

שם מוציא הקב"ה אותם ממרחב הבחירה[248], כולם העידו על קירבה צמודה בין רמות החיים השונות שעל כן יכלו להתקיים ביניהם יחסי גומלין קרובים. יכולת זו כפי שבארנו מקורה היה בהופעת כוח האדם **מן האדמה**. מכוח נקודת מוצא משותפת זו לאדמה, לאדם, לחי לצומח ואף לדומם, שותפים כל יוצאי ירך האדמה ברמת החיים אותה הופיע האדם, הגם שבאופני חיות שונים.
עתה, מצליח יעקב לחזור ולהביא לנפשת החיים שעל האדמה ברמות החיים השונות. אולם עתה נקודת המוצא להנפשת החיים הללו הוא מכוח פעולתו שהיא תולדת אין סוף החיים שמים המתחדשים ביצחק לאחר מעשה העקידה[249]. מכוח הפעולה זה, מצליח יעקב לעורר ולהפיק מן המציאות הנבראת את מגמותיה המונפשות שנדחקו לגנזך האדמה לאחר המבול.

יוצא אם כן, שיעקב מקביל בכוח **פעולתו** להופעתו ה"עשויה" ה"מצודדת" וה"בטלה" של עשו הנולד כאמור כצביון בראשית. מה שמופיע עשו ממצב "זרימתו", מופיע יעקב במאמץ פעולתו.

דיוק בכתובים במעשה לידתם מראה כי אכן, הן יעקב והן עשו מבטאים שלמות מלאה בהוויית הבריאה.

*"וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְהִנֵּה **תוֹמִם** בְּבִטְנָהּ" (בראשית כ"ה, כ"ד).*

רש"י במקום מטה את לשון ה"תוֹמִם" למשמעות של חסרון, מתוך רשעות עשו.

*"והנה תומם - **חסר**, ובתמר **תאומים** מלא לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע".*

אולם פשט לשון "תוֹמִם", דווקא מורה על משמעות של שלמות, מלשון "תמוּת". כך מצינו ביחס לאורים ותומים.

*"...למה נקרא שמן אורים ותומים? אורים - שמאירין את דבריהן, **תמים - שמשלימין את דבריהן**" (יומא ע"ג, ע"ב).*

תמות יעקב היא בכוחו לפעול חיים בקנייניו ובמעשה ידיו. תמות עשיו היא בהיותו שלם בתולדתו וזורם בתפקודו כדוגמת ה"חי".

מעיון בדרך פעולתו של יעקב אנו למדים, כי ההתכוונותו לכוח הפעולה, נעשית על חשבון זרימת החיים.

השלטת יעקב את כוח הפעולה התכליתית על זרימת החיים

התבוננות בדרך תפקודו של יעקב מלמדת כי הוא משליט את כוח פעולתו ממוקד המטרה אף כנגד מחוזות החיים בהם שולט כרגיל ממד הזרימה הטבעי. כך אנו מוצאים מאופן התחברותו של יעקב לנשיו.

בהגעתו של יעקב אל לבן, הוא מסכם עם לבן את משכורתו, בנישואיו עם בִּתו.

"וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הֲכִי אָחִי אַתָּה וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם הַגִּידָה לִּי מַה מַּשְׂכֻּרְתֶּךָ...וַיֹּאמֶר אֶעֱבָדְךָ שֶׁבַע שָׁנִים בְּרָחֵל בִּתְּךָ הַקְּטַנָּה" (בראשית כ"ט, ט"ו – י"ח).

באופן זה מסכם לבן עם יעקב ביחס לנישואיו עם רחל.

"מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת וְנִתְּנָה לְךָ גַּם אֶת זֹאת בַּעֲבֹדָה אֲשֶׁר תַּעֲבֹד עִמָּדִי עוֹד שֶׁבַע שָׁנִים אֲחֵרוֹת. וַיַּעַשׂ יַעֲקֹב כֵּן וַיְמַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת וַיִּתֶּן לוֹ אֶת רָחֵל בִּתּוֹ לוֹ לְאִשָּׁה" (בראשית כ"ט, כ"ז – כ"ח).

כך דורש יעקב מלבן, בסיום ארבע עשר השנים את נשיו "בהן עבדו".

"תְּנָה אֶת נָשַׁי וְאֶת יְלָדַי אֲשֶׁר עָבַדְתִּי אֹתְךָ בָּהֶן וְאֵלֵכָה..." (בראשית ל', כ"ו).

---

[248] "לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם...וְלֹא אֹסִף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי׃(כב) עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלָיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ" (בראשית ח', כ"א).
[249] כך למדנו מתוך הקבלת פעולת ה"נוכח" של יצחק מול רבקה ושל יעקב מול הפצלות.

על כך מתלוננות רחל ולאה כשפונה יעקב אליהן לעזוב את ארץ ארם.

*"הֲלוֹא נָכְרִיּוֹת נֶחְשַׁבְנוּ לוֹ כִּי מְכָרָנוּ... -...בשעת נשואין נהג עמנו כנכריות **כי מכרנו לך בשכר הפעולה**" (בראשית ל"א, ט"ו ורש"י שם)..*

חיבור יעקב אל נשיו מכוח עבודתו, יוצרת השלכה חריפה על אופי הקשר האישותי הנוצר בינו לבין נשיו. בסיום יעקב את שבע שנות העבודה הראשונות, פונה הוא אל לבן לקבל את אשתו בלשון הנשמעת גסה.

*"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לָבָן הָבָה אֶת אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמָי **וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ**" (בראשית כ"ט, כ"א).*

חז"ל מבארים דרך ביטוי זו של יעקב, בהיותו דבוק במטרה ובתכלית.

*"...ועוד מלאו ימי שהרי אני בן פ"ד שנה ואימתי אעמיד י"ב שבטים **וזהו שאמר ואבואה אליה והלא קל שבקלים אינו אומר כן אלא להוליד תולדות אמר כך**" (רש"י על בראשית כ"ט, כ"א ד"ה מלאו ימי).*

כיוון שכוח הפעולה אצל יעקב מבוסס כולו על הצבת יעדים ותכלית ואת המגמה הזו הוא משליט אף ביצירתו את הקשר האישותי עם נשיו, מביא הדבר לעמעום דרכי ההתנהלות ודרך הארץ הבסיסיים המובנים מעליהם במרחב החיים הזורם. כך יוצא, שכיוון שכוונתו הערכית של יעקב במעשי הביאה העתידיים שלו עם נשיו היא להופיע שנים עשר השבטים, מעשה הביאה לכשעצמו מקבל משמעות טפלה. על כן אין יעקב נזהר מלהביע בגלוי כלפי לבן את רצונו לבא על אשתו, אף שבממד הזורם של החיים, מחייב המעשה האינטימי צינעה. כוח הפעולה האלוהי שביעקב כופה אם כן את עצמו על מערכת הזרימה של החיים וממילא גם מאבד תוך כדי כך מן הצניעות המחוייבת ביחס למעשים אלו.

אחיזתו זו החזקה של יעקב במגמות התכליתיות במעשיו, היא כה שולטת עד כי היא מביאה את לבן לחשד כי יעקב ימנע מנשיו (בנותיו של לבן), עונת תשמיש והוא מצרף נושא זה בכריתת הברית ביניהם בגלעד.

*"וַיֹּאמֶר לָבָן הַגַּל הַזֶּה עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ הַיּוֹם...**אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי** וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ רְאֵה אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ" (בראשית ל"א, מ"ח – נ').*

חז"ל מבארים כי המדובר הוא על מניעת עונת תשמיש (רש"י במקום)[250].

בהתבוננות פשוטה, לא מובן כלל איך מגיע לבן לכדי חשש שמא יענה יעקב את נשיו למנוע מהם עונת תשמיש, מה קשר עניין זה ליעקב ומה שייך להזכיר עניין שכזה עתה בכריתת הברית שבין לבן ליעקב. אולם על בסיס הכרת כוחו של יעקב לעיל, המשליט בכוח פעולתו את מגמותיו הערכיות והתכליתיות אף בדרכי החיים הקיומיים כמעשה הביאה, חשש העינוי אינו חשש סרק. כפי שיעקב המשליט את מגמת התכלית במעשה הביאה מגיע עד כדי יכולת אמירתו הגלויה "הָבָה אֶת אִשְׁתִּי...וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ", כך ישנו חשש, שמאותו רגע בו נתמלאו תולדותיו של יעקב (הולדת 12 השבטים), ומומשה התכלית שבמעשה הביאה, יאבד מעשה הביאה את חשיבותו שמעתה הינו רק מצד המשכתו את הקשר האישותי הזורם, ויעקב ימנע מנשותיו את עונת התשמיש. חשד לבן ביעקב הוא אם כן תוצאה ישירה של שיעבוד יעקב את זרימת החיים, כלפי מגמת הפעולה התכליתית.

את מגמת השעבוד הזו משליט יעקב אף ביחס לעשו בפגשתו עימו לאחר חזרתו מבית לבן.

"וַיָּלֶן שָׁם בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיִּקַּח מִן הַבָּא בְיָדוֹ מִנְחָה לְעֵשָׂו אָחִיו. עִזִּים מָאתַיִם וּתְיָשִׁים עֶשְׂרִים רְחֵלִים מָאתַיִם וְאֵילִים עֶשְׂרִים. גְּמַלִּים מֵינִיקוֹת וּבְנֵיהֶם שְׁלֹשִׁים פָּרוֹת אַרְבָּעִים וּפָרִים עֲשָׂרָה אֲתֹנֹת עֶשְׂרִים וַעְיָרִם עֲשָׂרָה" (בראשית ל"ב, י"ד – ט"ז).

באופן מוזר, מפרט הכתוב את הרכב הדורון של יעקב אל עשו.

---

[250] **"למנע מהן עונת תשמיש"** (רש"י על פסוק נ' ד"ה אם תענה את בנותי)

רש"י במקום מבאר לנו שסיבת הזכרת הכתוב את מספר הזכרים והנקבות שבכל מין ומין, נועד ללמד על עונה האמורה בתורה.

"...אך נראה בעיני שלמדנו מכאן שאין העונה שוה בכל אדם **אלא לפי טורח המוטל עליו**, שמצינו כאן שמסר לכל תיש עשרה עזים, וכן לכל איל, לפי שהם פנוים ממלאכה, דרכן להרבות בתשמיש לעבר עשר נקבות, ובהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר, ופרים שעוסקין במלאכה לא מסר לזכר אלא ארבע נקבות, ולחמור שהולך בדרך רחוקה שתי נקבות לזכר, ולגמלים שהולכים דרך יותר רחוקה נקבה אחת לזכר" (רש"י על בראשית ל"ב, י"ד ד"ה עזים מאתים ותישים עשרים).

אולם גם פה נשאלת השאלה, מה לנושא זה ולמעשה הדורון של יעקב אל עשו?

נראה, שגם פה התמונה מתבארת על בסיס הבנתנו את מהות כוח ידו של יעקב, לפעול את התכלית האלוהית.

כפי שבארנו בעשו, הולדתו עשוי כבן שנים הרבה, והתפתחותו כ"איש ציד" – "בטל וצודה", הם ביטוי לכוח "האדם החיה" שבו, - כוח זרימת החיים ברמתם האלוהית. בהתנהלות ממד חיים זה לא רק שאין חשש שהזכר ימנע מן הנקבה עונת תשמיש (כפי חשדו של לבן ביעקב כאמור), אלא הנטיה היא הפוכה - שמעשה התשמיש ידחה את הכרח העבודה, מתוך דחיית כוח הזרימה את חובת הפעולה וההגעה לתכלית. הבאת יעקב לעשו זכרים ונקבות ביחס הנמדד **על פי הטורח המוטל על זכרים** אינה אם כן מתנה בְּעָלְמָא. מטרתה היא לכופף את כוח הזרימה אותו מוביל עשו ולשעבדו כלפי מגמת הפעולה והמחויבות ליצירת התכלית אותה מוביל יעקב. זאת עושה שוב יעקב דרך פעולה במישור הקנייני, מתוך הקשר החי שהוא מופיע בקניינים. "הצמדת" העדרים לעשו באופן שמעשה הביאה (שהוא אחד מן הנשאים הקיומיים הבסיסיים של כוח זרימת החיים) מנותב בהם כפי טורח העבודה, אמורה לפעפע את השפעתה בבעליו החדשים של העדר –עשו, ולהביא אף אותו לנטיית כוח הזרימה שבו כלפי כיוון הפעולה התכליתי.

כפי שאופן הבעת יעקב את שלמות החיים דרך המעשה והפעולה התכליתיים דוחק במהותו את השלמות שבזרימת החיים, כך גם עוצמת זרימת החיים אותה מופיע עשו בגמירותו החייתית, דוחקת היא את מקום הכוח הפועל מזירת החיים. זאת עושה עשו דרך הרחקתו של יעקב מיצחק.

דחיקת הכוח הפועל אלוהות, ממקור האין סוף שבטבע המולד

בעקבות לקיחת יעקב את הברכות, מצווה רבקה את יעקב כי יברח לחרן.

"וַיִּגַּד לְרִבְקָה אֶת דִּבְרֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא לְיַעֲקֹב בְּנָהּ הַקָּטָן וַתֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה עֵשָׂו אָחִיךָ מִתְנַחֵם לְךָ לְהָרְגֶךָ. וְעַתָּה בְּנִי שְׁמַע בְּקֹלִי וְקוּם בְּרַח לְךָ אֶל לָבָן אָחִי חָרָנָה. וְיָשַׁבְתָּ עִמּוֹ יָמִים אֲחָדִים עַד אֲשֶׁר תָּשׁוּב חֲמַת אָחִיךָ" (בראשית כ"ז, מ"ב – מ"ד).

אולם הסיבה הנאמרת ליצחק למסעו של יעקב היא שונה לחלוטין – הצורך של יעקב למצוא לו אישה שלא מבנות כנען.

"וַתֹּאמֶר רִבְקָה אֶל יִצְחָק קַצְתִּי בְחַיַּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חֵת אִם לֹקֵחַ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת חֵת כָּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִי חַיִּים" (שם, שם, פסוק מ"ו).

מתוך כך גם שליחתו של יצחק את יעקב אינה לגלות, אלא אך ורק לשם מציאת אישה.

*"וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיְצַוֵּהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן. **קוּם לֵךְ פַּדֶּנָה אֲרָם בֵּיתָה בְתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ**" (בראשית כ"ח, א' – ב').*

מתוך כך, נזקפת הישארותו של יעקב בבית לבן עשרים ושתים שנה לחובתו של יעקב, כזמן שלא כיבד בו את אביו והוא נענש על כך בפרישתו של יוסף ממנו עשרים ושתים שנים מידה כנגד מידה[251].

[251] על משמעות המשכת הניתוק שבין הבן לאב אף ביחס שבין יעקב ליוסף כ"מידה כנגד מידה" וההשלכות הנוצרות מכך, נעמוד בהמשך במהלך המשכת אין סוף החיים מיעקב אל יוסף.

כך מביא רש"י בסוף פרשת תולדות במעשה לקיחת עשו את מחלת בת ישמעאל לאישה.

*"...ולמדנו מכאן שנטמן בבית עבר ארבע עשרה שנה ואחר כך הלך לחרן...אבל לא נענש עליהם בזכות התורה, **שהרי לא פירש יוסף מאביו אלא עשרים ושתים שנה דהיינו משבע עשרה עד שלשים ותשע כנגד עשרים ושתים שפירש יעקב מאביו ולא כבדו, והם עשרים שנים בבית לבן, ושתי שנים ששהה בדרך**...ובשביל זכות התורה לא נענש עליהם **ולא פירש יוסף ממנו אלא עשרים ושתים שנה, מדה כנגד מדה**" (בראשית כ"ח, ט' **רש"י** ד"ה אחות נביות).*

כך מביאה גם הגמרא בלימודה כי גדול לימוד תורה מכיבוד אב ואם.

*"...**נמצא, יוסף שפירש מאביו עשרים ושתים שנה כשם שפירש יעקב אבינו מאביו**...- כשפירש מאביו ללכת לחרן, ולא נענש עליהן על כיבוד אביו, **ובשאר כל השנים שנשתהה בבית לבן ובדרך - נענש**, כדמפרש ואזיל" (מגילה ט"ז, ע"ב ורש"י ד"ה יעקב למד תורה ארבע עשרה שנה בבית עבר).*

באופן עקבי נכשל יעקב גם בדרכו חזרה אל ארץ כנען, מתוך המשכתו את התנתקותו מאביו.

כך בפרשת דינה.

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵית אֵל וְשֶׁב שָׁם וַעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הַנִּרְאָה אֵלֶיךָ בְּבָרְחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ - "**לפי שאחרת בדרך נענשת ובא לך זאת מבתך**" (בראשית ל"ה א' ורש"י ד"ה קום עלה).*

כך לאחר מכן, בפרשת בלבול היצועים של ראובן.

*"וַיְהִי בִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ הַהִוא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל פ וַיִּהְיוּ בְנֵי יַעֲקֹב שְׁנֵים עָשָׂר - "**עד שלא בא לחברון אצל יצחק ארעוהו כל אלה**" (בראשית ל"ה כ"ב ורש"י ד"ה בשכן ישראל בארץ ההיא).*

ברור, שיהיה זה מקומי מידי לומר כי מכירת יוסף וניתוקו מיעקב כל השנים, אינוס דינה על ידי שכם, מתוך כך חיסולה לאחר מכן של העיר שכם ואיבוד שמעון ולוי את מקומם המקורי בשבטים[252] וכן מעשה ראובן ואיבודו מתוך כך את בכורתו[253], מגיעים כולם רק מפאת אי קיום כהוגן את מצוות כיבוד האב של יעקב. כל המאורעות הללו נראים מהלכים מערכתיים מידי בכדי להעמיס את כולם על נושא אי קיום מצוות כיבוד אב כפשוטו.
אנו כבר ראינו כי האב אצל עשו הוא עורק החיים אף מנקודת מוצא האין סוף שבהם. מתוך הופעתו של עשו את מציאות האדם שבו כ"חי", אף מקור אין סוף החיים מופיע לו מן החיים עצמם בדמות אביו, ולא כמקור חיים נבדל. כך בארנו את שימושו של עשו את אביו, כשימוש של מלך.

*"**אבל עשו כשהיה משמש את אביו היה משמשו בבגדי מלכות**...אמר כדיי הוא אבא שישתמש בבגדי מלכות" (פסיקתא רבתי פרשה כ"ג ד"ה בעצתך תנחני).*

מכוח יניקת עשו חיים ממקור החיים שהוא מקור חייו האישיים – אביו, ביארנו את פחדו הנורא של יעקב מעשו.

*"הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אתו... - ... ארום מסתפי אנא מניה **דהוא עסק באיקרא דאבוי**" (תרגום: כי מפחד אני ממנו שהוא זה שעסק בכיבוד אביו).*

---

[252] פיזורם על ידי יעקב בברכתו אותם, איבוד נחלתו של לוי וענייותו של שמעון - "שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם. בְּסֹדָם אַל תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם אַל תֵּחַד כְּבֹדִי כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ וּבְרִצֹנָם עִקְּרוּ שׁוֹר. אָרוּר אַפָּם כִּי עָז וְעֶבְרָתָם כִּי קָשָׁתָה אֲחַלְּקֵם בְּיַעֲקֹב וַאֲפִיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל - אפרידם זה מזה שלא יהא לוי במנין השבטים, והרי הם חלוקים. דבר אחר אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון, כדי שיהיו נפוצים, ושבטו של לוי עשאו מחזר על הגרנות לתרומות ולמעשרות, נתן לו תפוצתו דרך כבוד" (בראשית מ"ט, ה'- ז' ורש"י ד"ה אחלקם ביעקב).

[253] "רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יֶתֶר שְׂאֵת וְיֶתֶר עָז. פַּחַז כַּמַּיִם אַל תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי עָלָה - ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה, לשון נשיאות כפים. ויתר עז - במלכות, כמו (ש"א ב', י') ויתן עז למלכו. ומי גרם לך להפסיד כל אלה. פחז כמים - הפחז והבהלה אשר מהרת להראות כעסך, כמים הללו הממהרים למרוצתם, לכך אל תותר - אל תתרבה ליטול כל היתרות הללו שהיו ראויות לך" (בראשית מ"ט, ג' – ד' ורש"י ד"ה יתר שאת, ד"ה ויתר עז וד"ה פחז כמים וד"ה אל תותר).

מתוך נקודת הבטה מערכתית זו, גם ראינו את מסקנת חז"ל כי "אותו כיבוד גדול שכיבד עשו את אביו הוא שאיחר כבודו של יעקב בעולם הזה" (פסיקתא רבתי פרשה כ"ג ד"ה בעצתך תנחני).

מובן אם כן שה"מלחמה" על כיבודו של יצחק, אינה מלחמה על מצווה אלא על הופעת מקור אין סוף החיים מכוח מקורו בטבע המולד עצמו.
מקורותיו של יעקב נמצאנו למדים כי במערכתו מול עשו, הוא כושל במאבק על הנגישות אל ממד זה של אין סוף החיים, והוא וממילא עם ישראל כולו מנושלים על ידי עשו מלינוק ממנו את אין סוף חייהם. הביטוי הראשוני לנישול הזה הינו - ניתוקו של יעקב מיצחק במשך עשרים ושניים שנה. התוצאות ההמשכיות שתבואנה לאחר מכן יהיו - ניתוק יוסף ממשפחתו והקרע שבין בית יוסף ובית יהודה המביאים בסופם לגלות ישראל. גם הכישלונות הנוספים שהבאנו לעיל - איבוד בכורתו של ראובן (בעקבות מעשה בלהה), איבוד שכם ומתוך כך איבוד שבט לוי את נחלתו וכו' (בעקבות מעשה דינה) יבטאו אף הם את החסרים האדירים ביכולת הופעת עם ישראל אין סוף חיים בערוצי החיים שמכוח הארץ, אם באיבוד בכור הפיריון את יכולתו להופיע מלכות ושכינה (איבוד ראובן ראשית אונו של יעקב את הכהונה) ואם בניתוקם של מופיעי השכינה (שבט לוי) ממקור החיים שעל הארץ על מנת שיוכלו לקיים את תפקידם[254].

אמנם, עיון בשתי הפרשיות הראשיות בהן נפגשים כוח הפעולה האלוהי שביעקב וכוח הקיום ה"עשוי" הזורם שבעשו להתמודדות – בקניין הבכורה ובפרשת הברכות, מלמד כי הריחוק של יעקב מיניקת החיים כפי סדר הטבע, אינו מתחיל מדחיקתו על ידי עשו, אלא מדרך פעולתו הוא עצמו. הן בקניין הבכורה והן במעשה הברכות, משנה יעקב בפעולותיו את מצבי החיים מכפי שהיו בטבע המולד.

מבכורת ההולדה – דם הרחם, לבכורת היצירה - לובן הזרע.

"וַיָּזֶד יַעֲקֹב נָזִיד וַיָּבֹא עֵשָׂו מִן הַשָּׂדֶה וְהוּא עָיֵף. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל יַעֲקֹב הַלְעִיטֵנִי נָא מִן הָאָדֹם הָאָדֹם הַזֶּה כִּי עָיֵף אָנֹכִי עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ אֱדוֹם. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב מִכְרָה כַיּוֹם אֶת בְּכֹרָתְךָ לִי. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו הִנֵּה אָנֹכִי הוֹלֵךְ לָמוּת וְלָמָּה זֶּה לִי בְּכֹרָה. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִי כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב. וְיַעֲקֹב נָתַן לְעֵשָׂו לֶחֶם וּנְזִיד עֲדָשִׁים וַיֹּאכַל וַיֵּשְׁתְּ וַיָּקָם וַיֵּלַךְ וַיִּבֶז עֵשָׂו אֶת הַבְּכֹרָה" (בראשית כ"ה, כ"ט – ל"ד).

בהתייחסותנו הקודמת למעשה מכירת הבכורה, נגענו במשמעות יכולת יעקב ליצור קניין במציאות שהינה מולדת. מתוך כך הסקנו על עומק השפעת מעשה הקניין של יעקב. עתה אנו מתייחסים להשלכות הנובעות מיכולת זו. עוצמה זו של יד יעקב ליצור מציאות שוות ערך לזו התולדתית, יוצרים **שינוי של מצב הטבע** בו הבכורה מיוחסת ליוצא ראשונה לאוויר העולם ולא לזה הקונה אותה.

חז"ל אכן מרגישים בדבר, ומציגים את זווית המציאות על פיה הבכורה היא ליעקב.

*"וְאַחֲרֵי כֵן יָצָא אָחִיו וְיָדוֹ אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו... - שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו, בדין היה אוחז בו לעכבו, **יעקב נוצר מטיפה ראשונה** ועשו מן השניה, צא ולמד משפופרת שפיה קצרה, תן לה שתי אבנים זו תחת זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה תצא ראשונה, נמצא עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון, ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה **כראשון ליצירה**, ויפטור את רחמה, ויטול את הבכורה מן הדין" (בראשית כ"ה, כ"ו ורש"י שם).*

בדברים אלו מלמדים אותנו חז"ל כי ישנו פאן מציאות בו יעקב הינו ראשון לעשו – מצד סדר יציאת זרעו של יצחק. אמנם, מצד יציאת הוולד מן הרחם הוא שני להולדה. נסיון תפיסת עקבו של יעקב נועד להביא לכך שבכורתו של יעקב תהיה אף מצד פטירת הרחם. אין ספק כי דברים אלו של חז"ל נוגעים במצוקת בכורתו של יעקב, שאינה תואמת בבסיסה את פטירת הרחם. בכך למעשה נוגדת פעולתו של יעקב את בכוריות המציאות הבנויה על ראשון לרחם ולא על הראשון ליצירה מכוחו של הזכר.

אכן, הבכוריות שאמורה הייתה להופיע את השכינה בישראל, מושתת על בכורת הרחם.

---

[254] "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַהֲרֹן בְּאַרְצָם לֹא תִנְחָל וְחֵלֶק לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּתוֹכָם (אף בביזה – רש"י) אֲנִי חֶלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר י"ח, כ').

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. קַדֶּשׁ לִי כָּל בְּכוֹר **פֶּטֶר כָּל רֶחֶם** (שפתח את הרחם תחילה – רש"י) בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא" (שמות י"ג, א' – ב').*

מתוך כך גם החלפת הלוויים, הינה דוקא את הבכורות מן הרחם.

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל** וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם. כִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי ה'" (במדבר ג', י"א – י"ג).*

אולם כיוון שבכורת יעקב מתקימת, אנו נצרכים להבין כי בקניין הבכורה שיוצר יעקב, הוא משנה את סדר החיים ומעצים את הראשון ליצירה, על פני הראשון לרחם במערך החיים כולו. יש לנו על כן לבאר מתוך דברי חז"ל הנ"ל איזו מציאות מביא יעקב אל בימת החיים מכוח ראשוניות כוח ה"יצירה" ואיזו מציאות הוא דוחק ממנה בדחקו את כוח ה"רחם" לאחור.
נראה שתשובה בדבר נוכל לקבל מתוך התבוננות במחיר שמשלם יעקב לעשו, תמורת בכורתו.

כאמור, את בכורתו מוכר עשו בעד נזיד עדשים.

"וַיָּזֶד יַעֲקֹב נָזִיד...וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל יַעֲקֹב הַלְעִיטֵנִי נָא מִן הָאָדֹם הָאָדֹם הַזֶּה כִּי עָיֵף אָנֹכִי...וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב מִכְרָה כַיּוֹם אֶת בְּכֹרָתְךָ לִי...וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב. וְיַעֲקֹב נָתַן לְעֵשָׂו לֶחֶם וּנְזִיד עֲדָשִׁים וַיֹּאכַל וַיֵּשְׁתְּ וַיָּקָם וַיֵּלַךְ וַיִּבֶז עֵשָׂו אֶת הַבְּכֹרָה" (בראשית כ"ה, כ"ט – ל"ד).

אם התייחסותנו אל מעשה הקניין הזה הוא אכן כקניין ממשי, לא נוכל לומר כי התמורה שמקבל עשו בעבור בכורתו הינה "צלחת מרק". אם אכן כך היה הדבר לא היה הקניין חל, שהרי קניין יכול לחול רק כאשר תמורתו היא הולמת. מכיוון שקניין זה אכן חל על פי מהלכנו כמציאות ממשית ולא רק כהצהרה פילוסופית[255], אנו נזקקים לומר כי "נזיד העדשים" מגדיר מציאות בעלת מעמד המקביל לבכורתו של עשו. יש לנו אם כן להבין מהו עולם "נזיד העדשים" הזה?

ביאור רש"י במקום, שופך אור בעניין.

"מִן הָאָדֹם הָאָדֹם - עדשים אדומות, ואותו היום מת אברהם...ובישל יעקב עדשים להברות את האבל. ולמה עדשים, שדומות לגלגל שהאבלות גלגל החוזר בעולם..." (רש"י שם).

מה המשמעות "שהאבלות גלגל החוזר בעולם"? האם המגיעים אל האבל מנחמים אותו בכך שהאבלות אינה נחלתו בלבד אלא נחלת כולם? נראה שאם כך היה הדבר היה הדבר בבחינת נחמת שוטים בלבד! אנו נזקקים על כן לומר כי כי "גלגל חוזר בעולם" הוא כדוגמת מה שאומרים לאדם כי המזל הוא כגלגל, שאף אם הוא למטה, סופו שיגיע למעלה. משמעות הדבר היא שאף שהאדם לעולם נפגש עם הצד התחתון של הגלגל – המוות, הוא עתיד לפגוש גם עם הצד העליון – הלידה והחיים. היכן הוא פוגש את הלידה והחיים אף שאין הוא יכול להתחמק מן המוות? התשובה היא **בצאצאיו**. למרות איבוד האדם את כוחו לחיות לעד מזמן בראשית, "מפצה" המציאות אותו בהופעתה את המשכו של האדם לעד, דרך צאצאיו.

על המעלה שבמאפיין חיים זה של העולם הזה, עומדת חנה בפנותה לה' כ"ה' צְבָאוֹת".

*"ה' צְבָאוֹת - למה נתייחד שם זה כאן אמרה לפניו רבונו של עולם שני צבאות בראת בעולמך העליונים לא פרים ולא רבים ולא מתים **והתחתוני' פרים ורבים ומתים** אם אני מן התחתונים אהיה פרה ורבה ומתה ואם אני מן העליונים לא אמות זו מצאתי באגדה של ר' יוסי הגלילי" (רש"י שמואל א פרק א', י"א ד"ה ה' צבאות).*

את חוזקו ואת אין סופיותו מקבל העולם הזה מכוח מעשה ההולדה הקיים בו לאין קץ. העדשים הם המבטאים עוצמה זו, ובעוצמה זו מבריאים את האבל מיד בחזרתו מן הקבורה.
על פי מהלך זה, יוצא כי יעקב ברצותו לקנות את הבכורה, מוכר נתח חיים נכבד ואפילו מרכזי ביותר – את הווייתו של העולם הזה עם עוצמת אין סופיותו שבכוח הפריה והרביה שבו.

באופן זה אכן מבארים חז"ל את הצעת המכירה של יעקב.

---

[255] כפי שמתייחס רש"י לנושא העבודה: "בכרתך - לפי שהעבודה בבכורות, אמר יעקב אין רשע זה כדאי שיקריב להקב"ה (רש"י בראשית כה, לא). וכפי שמעיד עשו עצמו בברכות: "...את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי (בראשית כז, לו).

״א״ל יעקב לעשו אחי שני עולמות לפנינו העוה״ז ועוה״ב העוה״ז יש בו אכילה ושתיה ומשא ומתן לישא אשה ולהוליד בנים ובנות אבל העוה״ב אין בו כל המדות הללו ***רצונך טול אתה העוה״ז ואני אטול העוה״ב*** *שנאמר מכרה כיום את בכורתך לי כאותו היום שהיו בבטן אמם, מיד כפר עשו בתחית המתים שנאמר הנה אנכי הולך למות אותה שעה נטל עשו חלקו העוה״ז ויעקב נטל חלקו העוה״ב״ (ילקוט שמעוני פרשת תולדות רמז קיא).*

ברור הוא שלא הייתה כוונתו של יעקב במכירה זו להמית עצמו כפשוטו ו״לעבור״ לעולם הבא. גם הבכורה שקונה יעקב עם עבודת הכהונה שבה אינה נמצאת בשמים. אולם מתוך ייחוס הבכורה אותה קונה יעקב לעבודת הקורבנות, אנו למדים שהבכורה בחזקתו של יעקב אינה חלק אינטגראלי מן העולם הזה כפי שאמורה היתה להיות בחזקתו של עשו, אלא היא מטה את עצמה כלפי הממד הנבדל של המציאות ומקרבת עצמה לכיוון הוויית השמים, על מנת לגעת באין סוף החיים שהוא בחינת ה״עולם הבא״. מחלוקה זו שעושה יעקב בין הבכורה לבין נזיד העדשים אנו למדים על הקושי להופיע באחדות את אין סוף החיים כאין סוף חומר וגוף. הקושי לממש את רמת החיים האין סופית במערכת הגופנית, גם זו העֲשָׂוִית הבנויה לכתחילה בדפוס האין סוף מכוח הולדתה מהעצמת אין סוף החיים שמן השמים שמקבל יצחק במעשה העקידה, מצריך הכרעה בדבר דרך התנהלות החיים. או חיים בכוח הפעולה העקרונית התכליתית המתאמצת ללא הפסק להביא למימוש עוצמת חיים שאינה תואמת את זרימתו הטבעית של הגוף החי, או התנהלות בדרך הזרימה הטבעית, אולם תוך הסתפקות בהוויית החיים הסופית שהמוות הוא בן לוויה לה, כשצד האין סוף שבה מופיע אך ורק מעצם ריבוי תולדותיה. הבכורה אותה מוביל יעקב, מוותרת על הקיימות המוחלטת, המלאה והמושלמת בחומר ובגוף וממילא על עוצמת כוח הפריה והרביה שבו ככוח אין סוף, מתוך זיקתם החזקה מידי אל מגמות הסוף. לעומתה תכונת החיים העשווית מוותרת במכירה זו על הזיקה לממד החיים האין סופי, באמצה לעצמה את מגמת הזרימה שבעולם ה״סוף״. אף שהוויית החיים ה״עשוויות״, ניבנית כולה על כוח פיריון השמים המופיע ביצחק מכוח מעשה העקידה[256], גם היא אינה מסוגלת לממש את הוויית האין סוף דרך מערכות החומר שבה מתוך הקונפליקט הבלתי פתור בין מקור הווייתה האין סופי הזה שמן השמים לבין גוף החיים הנוצר מן המקור הזה, המשאיר פגם ״עיוורון״ בגוף החיים. מניעת השלמות והזרימה שמקור החיים האין סופי שמן השמים מונע בגוף החיים, מביא את עשו להעדפת שלמות הסוף, מאשר אין סופיות גופנית בעלת פגמי עיוורון (יצחק) וצליעה (יעקב). יעקב לעומתו, בקניין הבכורה, מוותר על שייכותו לממד הזורם של החיים, וכובל עצמו לדרכי התנהלות כפייתיים שיהפכו בהמשך הדרך אף להדרכות חיים הלכתיות, ע״מ לשמר את הזיקה להוויית החיים האין סופית.
כשל זה לאחד בין הגופניות אף במאפינה העשווי לבין אין סופיות החיים, אינו מגיע במקרה. הוא כאמור, המשך ישיר לתצורת הגוף אותה קונה יצחק במעשה העקידה שהעיוורון בו הוא בן לווייה אליו. כיוון שעיוורון זה אינו מאפשר זרימה טבעית של כוחות חיים בעוצמה אין סופית במערכת הגופית, נכשלת תכונת הזרימה הטבעית במרוץ להופעת אין סוף החיים דרכה והיא משמרת את זרימתה גם על חשבון אין סופיותה. במקביל, כוח הפעולה כפי רמתו האין סופית, המצריך מאמץ וכיפוף של זרימת החיים ע״מ להגיע למטרתו, אינו עומד בצורך הזרימה הטבעית של המציאות, והוא קובע את מדורו בעולם תורתי נבדל, הנחשב ביחס לעולם המציאות האנושי הסופי כ״עולם הבא״, שאינו רלוואנטי בייחס לעולם הזה הקיים.

נמצאנו אם כן למדים כי מעשה קניין הבכורה של יעקב, ומכירתו לעשו את נזיד העדשים, היא אך הביטוי להפרדה שנוצרת בין שתי עוצמות החיים שמתברר שאינן יכולות לצאת אל הפועל בתמותם, כפי שהיה בהולדתם – והנה תומים בביטנה.
אם נחזור למשל השפורפרת של חז״ל, המבאר את מעשה מכירת הבכורה כמעבר מבכורת ההולדה הנקבעת על פי הרחם (על פיה עשו הוא הבכור), לבכורת היצירה הנקבעת על פי יציאת הזרע (על פיה יעקב הוא הבכור), הרי יעקב מעביר את מרכז הכובד של החיבור לאין הסוף החיים מממד הרחם האדום הנקבי, לממד הזרע הלבן הזכרי.

כך מבארים חז״ל את ההבדל שבין מקור החיים של האיש לבין זה של האישה.

---

[256] **עשו ישראל מומר** : בניגוד למצרים הלוקחים מהוויית העולם את עוצמת המוגדרות המצרנית עם כל העצמת החוש שבה, תוך וויתור על אין סופיות החיים בעדה, הרי עשו כזרע יצחק הוויית גופו היא מכוח ממד העולה התמימה אליה הגיע יצחק בגופו. מטעם זה מתייחס עשו בבסיסו למעגל הישראל. כך מגדירה הגמרא בקידושין את עשו כ״ישראל מומר״. ״רב חייא בר אבין א״ר יוחנן : עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, דכתיב : (דברים ב׳) כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר. ודלמא ישראל מומר שאני!״ (קידושין דף יח עמוד א). אולם כאמור, מכירת הבכורה מלמדת כי אף ממד חיים זה אינו מסוגל להתממש כפי הווייתו המולדת.

*"תנו רבנן: שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. **אביו מזריע הלובן**, שממנו עצמות וגידים וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. **אמו מזרעת אודם**, שממנו עור ובשר ושערות, ושחור שבעין" (נדה לא ע"א).*

אמנם, ברור הוא כי עצם הצורך במעשה קניה של הבכורה, ואי קביעתה כפי דרך הולדתה, הם עצמם הביטויים הראשוניים לנסיגה הזו של מגמות החיים האין סופיות ממד הטבע הזורם, שהרי קניין הוא המוביל אותו ולא אופן לידתו הטבעי. אולם **תוכן** מעשה המכירה, קניין הבכורה כנגד נזיד העדשים, מרחיב עוד יותר את ההפרש הנוצר בין שני העולמות תוך העצמת הנבדלות בפנייה כלפי מגמת האין סוף של החיים.

ביטוי חריף עוד יותר של נסיקת אין סוף החיים כלפי רום השמים עולה כשאנו מתבוננים **בדרך** פעולתו של יעקב, המושתתת על פעולת ה**רמייה**.

ויעקבני זה פעמיים – רמיה שהיא חוכמה

את המצב הקשה של שימוש בדרך רמיה למען המטרה, אנו מוצאים אמנם רק בפרשת ברכות יצחק. מעשה קניין הבכורה נעשה כדין ובמודעות מלאה של עשו. אולם למרות זאת, מכליל עשו גם את פרשת קניין הבכורה וגם את פרשת הברכות באותה הלשון וכולל את שניהם בלשון "יעקבה".

*"וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב **וַיַּעְקְבֵנִי** זֶה פַּעֲמַיִם אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי..." (בראשית כ"ז, ל"ו).*

תרגום יהונתן מתרגם את לשון העקיבה כלשון של רמיה.

*"ואמר בקושטא קרא שמיה יעקב **ושקר בי** דנן תרתין זמנין".*

האם מרמה עשו את יצחק תוך נסיון הצגת מעשה מכירת הבכורה אף הוא כרמאות? נראה שלא כך הדבר. אין דרכה של התורה להציג את "הקלטות" דבריהם של הדמויות בה, אלא אך ורק את האמת האבסולוטית לדורות. נראה על כן כי שיתוף מעשה קניין הבכורה אף הוא בלשון "יעקבה" מלמד כי משמעות ה"רמיה" היא מורכבת יותר ואינה מכוונת רק למעשה השקר. ראיה לדבר אנו יכולים לקבל מתרגום אונקלוס את עקבתו של יעקב - כ"חוכמה".

*"ואמר יאות קרא שמה יעקב **וחכמני** דנן תרתין זמנין..." (תרגום אונקלוס במקום).*

כך גם מתרגם רש"י את דברי יצחק עצמו לעשו.

*"וַיֹּאמֶר בָּא אָחִיךָ **בְּמִרְמָה** וַיִּקַּח בִּרְכָתֶךָ – **בחכמה**" (בראשית כ"ז, ל"ה ורש"י שם).*

נראה, כי הגדרת ה"עקבה" יכולה לקבל את ביטויה הנאמן דווקא על בסיס הבנתנו לעיל את הופעת בכורת אין סוף החיים דווקא במעשה קניין ולא כפי המשכת הטבע, ובפרישתה של בכורה זו מעולם נזיד העדשים. תנועת ה"עקבה" בביטויה הנמוך היא לשון שקר, אולם במהותה היא מתייחסת לפעולה בדרך המעקמת את הסדר הנתון של המציאות לסדר אחר נבדל.

כך "וְהָיָה הֶעָקֹב לְמִישׁוֹר".

"כָּל גֵּיא יִנָּשֵׂא וְכָל הַר וְגִבְעָה יִשְׁפָּלוּ וְהָיָה הֶעָקֹב לְמִישׁוֹר..." (ישעיהו מ', ד').

עשו בטענתו על דרך פעולתו של יעקב נוגע בכך שהן במעשה קניין הבכורה והן במעשה קבלת הברכות, מגיע יעקב למבוקשו בדרך שאינה כסדר המציאות הנתונה ובכך פגימתו.
מתרגום אונקלוס אנו למדים כי ההפרש שבין סדר המציאות לבין מישור פעולתו של יעקב יכול להגיע עד כדי שמה שמוגדר על פי סדר המציאות כ"מרמה" מוגדר על פי מישור פעולתו של יעקב כ"חוכמה". הפרש זה מביא לקיצוניות הגדולה ביותר את ההפרש והמרחק שבין דרך התנהלות החיים כפי מגמתם האין סופית שמן השמים לבין זו של המציאות שעל הארץ.

מאפיין זה שבכוח פעולתו של יעקב, מחבר אותנו חזרה אל רבקה ומקור כוחה מארם ומלמד כי תכונה זו שביעקב, היא המשך ישיר מהמשכת כוחה של אימו.

כזכור, פותחת פרשת תולדות בהצגתה את תולדות יצחק הן מצד יצחק - כבן אברהם (ולא כבן אברם) והן מצד רבקה - כ"בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי" (בראשית כ"ה, כ').
הצגה זו למדה אותנו כי חיבור תולדות עם ישראל שוב לארם, לבתואל וללבן הינו צורך מחוייב על מנת להגיע לתכלית האלוהית, להופיע שוב את אין סוף החיים מן האדמה – אדמת כנען. בהתייחסותנו הקודמת נגענו בצורך החיבור הזה מצד החזרתו ליצחק את כוח הפעולה שאבד לו מתוך ביטול היש המוחלט של מעשה העקידה, המתקיים באופן מיוחד בבני ארם. עתה עולה חשיבות החיבור הזה דווקא מצד הצורך במימוש הוויית אין סוף החיים במאפין ה"רמיה".

כך מביאים חז"ל את מאפיין הרמיה כהגדרה מרכזית של מקורה של רבקה.

*"ויהי יצחק בן ארבעים שנה וגו', א"ר יצחק אם ללמד שהיא מארם נהרים והלא כבר נאמר מפדן ארם, מה ת"ל ארמי בת בתואל הארמי מה ת"ל אחות לבן הארמי אלא בא ללמדך אביה רמאי ואחיה רמאי ואף אנשי מקומה כן...ר' פנחס אמר כתיב וילך פדנה ארם, מה תלמוד לומר אל לבן הארמי, **מלמד שכולן כללן ברמאות**" (בראשית רבה פרשה סג ד"ה ד ויהי יצחק).*

אמנם, התייחסות חז"ל הזו לרמאות היא מצידה השלילי, אולם אנו כבר למדנו כי הכתוב עצמו מביא את מקורותיה של רבקה כחלק מהגדרת תולדות יצחק. כפי שאנו מבארים עתה, התייחסות ארם ובני משפחת אברהם לרום השמים כוללת בתוך כך גם את ההתדבקות בדרך הרמאות. ארם הינה גם מקורו של "אב רם" וגם מקור ה"רמיה". סיבת הדבר היא כי ההתהלכות על פי מאפייני החיים שברום השמים, משליטה על המציאות גדרי התנהלות התואמים יותר את השמים. גדרי התנהלות אלו פעמים שאינם תואמים ואף סותרים את דרכי ההתנהלות שעל הארץ. על כן מה שמוגדר על פי כללי החיים שמן השמים כ"חוכמה" יש ויהיה מוגדר על פי דרכי ההתנהלות שעל הארץ "רמיה". התמקדות העשיה כלפי תכלית השמים, אף נותנת לגיטימציה לפגוע בדרכי ההתנהלות שעל הארץ ולפעול בו אף בדרכים שאינן הוגנות, על מנת להגיע לתכלית השמים הרצויה.

מדוע על כן מחוייב הקישור הזה של זרע יצחק אל הרמיה ודרך התנהלותה?

מדרך קבלתו של יעקב את הבכורה ואת הברכות למדנו כי אף לאחר מעשה העקידה של יצחק, לא מתאפשר קיום אין סוף החיים על הארץ בדרך זרימת החיים התואמת את דרכי התנהלות הארץ מתוך שאף לאחר ביטול היש המוחלט של יצחק כלפי השמים, כיוון שכל מגמתו הייתה התייחסות לחיים המופיעים מן הארץ (יצחק בן אברהם כאמור), הובלת אין סוף החיים בהתאמה המלאה עם הארץ (עשו) מביא לפירוד גמור ממקור החיים האין סופי הנבדל והעצמתו של האדם את הוויית כוחו כלפי עצמו. הטיית המציאות כלפי רום השמים תוך התנהלות סדר המציאות כפי גדריה הם הנותנים מעתה את החִסוּן לכך כי הוויית החיים הבשרית שעל הארץ לא תקרוס אל תוך עצמה. אולם מתוך כך דרכי התנהלותה אינן ישרות כדרך המציאות על הארץ ובעיני מציאות זו מוגדרת דרך ההתנהלות המתעצמת מעתה, כ"רמיה".

התבוננות בדברי חז"ל מלמדים, כי הרמיה – התנהלות החיים על הארץ כפי חוקי רום השמים, מונעת בסופו של דבר גם את התממשות החיים על הארץ.

*"א"ל יעקב: מה עשיתי לך שאתה רודפני, א"ל עשו: את בכורתי לקחת ואף את ברכתי הוספת לך, א"ל יעקב: מכל הברכות שברכני אבי לא הגיעני דבר, א"ל: ומי לך כל המחנה הזה, א"ל: יגיע כפי אשר יגעתי עם לבן, הייתי ביום אכלני חרב וגו' (שם, ל"א, מ'), ומה הגיעני מהברכות, אבא אמר לי: ויתן לך האלהים וגו' (שם, כ"ז, כ"ח), איה דגן ויין ושמן של אבא. כששמע עשו דבריו, אמר בלבו: **לפיכך לא הגיעוהו לפי שנטלן במרמה, ואני הברכות שברכני אבא באו לידי מפני שנטלתי אותם ברצון**" (מדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה - בראשית אות קמ"ח).*

הבנתו של עשו נוגעת בנקודת אמת. אף שהדבקות ברום השמים, משמרת את הפניה כלפי אין סוף החיים שמחוץ להווייתו האדם העצמית, כיוון שתכלית שינוי שמו של אברם לאברהם – אב המון גויים הינה להופיע את אין סוף החיים שמן הארץ, הרי הנטיה הזו כלפי מגמת השמים עד להקצנה זו של דרך ה"רמיה", מונעת את מימושם של חיים אלו.
מסקנה זו מקשה ביותר את הבנת מהלכו הבא של יעקב – ללכת לחרן לשם נשיאת אישה מבנות לבן.

אף שאת חיבור יצחק עצמו לארם ולמשפחתו של לבן בנשיאתו את רבקה בארנו כצורך קיומי לשם חזרת יכולת פעולתו לממש את אין סוף החיים מן הארץ, ואף שדבקות זו ברום השמים

נועדה לשמר את הזיקה הקיומית אל האין סוף הנבדל שמעבר להווייית האדם העצמית, ואף שמתוך כך בארנו את מחוייבות הבכורה וברכות יצחק להגיע אל יעקב דווקא בדרך ה"רמיה", עתה כשאנו תולים את חולשתו של יעקב מול עשו באותה הרמיה – אותו הפרש שבין דרך התנהלות רום השמים לבין זו של הארץ, עולה השאלה, מה תועלת יש ביצירת חיבור נוסף אל ארם ובנשיאת אישה מבנות לבן, הרי על פי הצבתנו את הדברים עתה, חיבור מחודש שכזה לא רק שאינו מסוגל לחזק את יעקב אלא אדרבא לכאורה להחלישו עוד יותר באותה החולשה של מאפייני ה"רמאות" שהבאנו לעיל?

נראה שהתשובה לשאלה זו היא - **כניסתו של יעקב עצמו לעובי הקורה**.

כניסתו של יעקב לעובי קורת עולם הרמיה – וּבְאִשָּׁה שָׁמָר!

על הצורך הזה של כניסה נוספת **אבל אחרת** לעולם ארם ולעולמו של לבן, עומדים חז"ל בהתייחסם לדברי הכתוב בסוף דברי שליחתו של יצחק את יעקב ללבן.

לאחר דברי רבקה אל יצחק - " קַצְתִּי בְחַיַּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חֵת אִם לֹקֵחַ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת חֵת כָּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִי חַיִּים" (בראשית כ"ז, מ"ו), קורא יצחק אל יעקב ושולח אותו לארם לשאת אישה ממשפחת רבקה.

"וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיְצַוֵּהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן. קוּם לֵךְ פַּדֶּנָה אֲרָם בֵּיתָה בְתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ" (בראשית כ"ח, א' – ב').

אולם באופן מפתיע מיד לאחר מכן חוזר הכתוב ומסכם סיכום שלכאורה אינו נצרך.

*"וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב **וַיֵּלֶךְ פַּדֶּנָה אֲרָם אֶל לָבָן בֶּן בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי אֲחִי רִבְקָה אֵם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו**"[257]:*

לשון זו של הכתובים מזכירה ביותר את לשון הכתובים בפרשת תולדות יצחק.

"וַיְהִי יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת רִבְקָה **בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי** לוֹ לְאִשָּׁה" (בראשית כ"ה, כ').

בהזכרה זו, עמדנו על חשיבות תכונות ארם ובתואל שברבקה בזיווגה עם יצחק. עתה, אף ביחס לפירוט הנוכחי המופיע לקראת יציאתו של יעקב אל לבן מתייחסים חז"ל שוב למשמעות הייחוס המשפחתי הארמי הזה המפורט, אליו עומד יעקב להכניס את עצמו.

*"כמעשה ארץ מצרים (ויקרא י"ח, ג'). ר' יצחק פתח כשושנה בין החוחים (שיר השירים ב', ב'). ר' יצחק פתר קריה ברבקה...אמ' הקב"ה אביה רמיי ואחיה רמיי ואנשי מקומה רמאין וצדקת זו יצאת מביניהן ודומה מביניהן כשושנה בין החוחים. ר' ברכיה בשם ר' סימון מייתי לה מן הדין קרייה, וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשו (שם בראשית כ"ח, ה'), **כלל את כולן ברמאות**" (ויקרא רבה פרשה כג ד"ה [א] כמעשה ארץ).*

חז"ל בעומדם על קיומם של ישראל כשושנה בן החוחים מביאים בין שאר הדוגמאות דוגמא אחת מרבקה ודוגמא אחת מיעקב. את הדוגמא מרבקה כבר פגשנו כאמור מלשון הכתוב המזכיר את היותה בת בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי, שאף שהיתה בין רשעים, לא למדה מהם[258]. אולם ר' ברכיה מביא דוגמא אחרת המייחסת את מעלת השושנה ל**יעקב**. על כך הוא מביא את פרוט הכתוב – "וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַיֵּלֶךְ פַּדֶּנָה אֲרָם אֶל לָבָן בֶּן בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי אֲחִי רִבְקָה אֵם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו", ומסכם במילים המפתיעות – "**כלל את כולן ברמאות**". פה עולה התמיהה בכל עוזה, שהרי על פי דברים אלו גם רבקה עצמה ואף יעקב עצמו כלולים ברמאות הזו, שהרי הכתוב בהזכרתו את לבן מוסיף בפרוטו, שהוא אף "אחי רבקה", שהיא "אֵם יעקב ועשו"?

---

[257] עיין רש"י במקום המבאר בד"ה אם יעקב ועשו: "איני יודע מה מלמדנו".

[258] כך הביא רש"י במקום: "בת בתואל מפדן ארם אחות לבן - ...להגיד שבחה שהיתה בת רשע ואחות רשע ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם" (רש"י בראשית פרק כה, כ').

באופן זה אכן מבאר את דברי המדרש ר' יהושוע אבן שועיב[259] בדרשותיו.

*"...ויש במדרש כללן כולן ברמאות, לבן ידוע, **רבקה במטעמים**, **יעקב במקלות**[260], עשו דכתיב מתנחם לך, כלומר מראה לך כאלו הוא מתנחם מן הברכות ובא להרגך" (דרשות ר"י אבן שועיב פרשת ואלה תולדות יצחק ד"ה ויהי יצחק).*

אם כן, על פי דברי חז"ל אלו ה"יחוחים" הינם לא רק רמאות בתואל ולבן, אלא אף רמאות רבקה (עשו) ויעקב, אותו יעקב שבהליכתו אל לבן מוגדר כשושנה. איך יתכן הדבר?
אולם נראה, כי על פי הבנתנו את מצבו של יעקב עתה בבריחתו אל לבן, הכללת רבקה ויעקב אף הם ב"רמאות" הפסולה מובנת ביותר. כפי שבארנו, "יבוא" רמאות ארם, בתואל ולבן דרך רבקה אל יצחק מטרתו הייתה לוודא את זיקת החיים המופיעים מן האדמה – אדמת כנען, כלפי מקור החיים שמעבר ל"עצמי", וזאת על ידי הזיקה לרום השמים. מסיבה זו בארנו אף את הצורך שהן הבכורה והן הברכות יגיעו בעזרת כוח ה"רמיה". אולם הניגוד הזה שבין מגמות רום השמים כפי שמופיעות בכוח פעולתו של יעקב לבין מגמות הארץ הוא גדול מידי. מה שמוגדר "חוכמה" על פי גדרי השמים, מוגדר "רמיה" על פי גדרי הארץ. מתוך כך נמנע מיעקב מימוש החיים בארץ מכוח הבכורה והברכות שקיבל. כך יוצא, שגם רמיית רבקה במטעמים שהיא מכינה ליצחק, וגם רמייתו של יעקב הינם מוקצנים מידי ועל כן נחשבים אף הם "יחוחים" שאינם יכולים להביא אל המטרה הנכספת. מתוך כך, נצרך יעקב להיכנס גם מבעד מירקם החוחים **של עצמו**, ומתוך ארץ ארם וביתו של לבן להופיע מצב מאוזן שאמנם נעזר במאפיין ה"רום" שברמיה, אולם באופן שאינו מביא לתוצר חיים הנוגד את המציאות שעל הארץ, אלא מאוזן עימה אף שהינו שומר על הזיקה כלפי רום השמים.
את ההתקדמות למהלך הזה יוצר יעקב דרך הגעתו הוא עצמו לארם וללבן וזיווגו עם רחל תוך שמירתו אותה ואת צאן לבן.

*"וַיִּבְרַח יַעֲקֹב שְׂדֵה אֲרָם וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל בְּאִשָּׁה **וּבְאִשָּׁה שָׁמָר**" (הושע י"ב, י"ג).*

מדברי הנביא אנו למדים כי הגעתו של יעקב לשדה ארם מטרתה הייתה לעבוד ברחל. מה משמעות סיומת הכתוב "וּבְאִשָּׁה שָׁמָר"? רש"י במקום מבאר.

*ובאשה שמר - **את הצאן**[261].*

אמנם, פשט הכתוב מייחס את מעשה השמירה כלפי האישה. השוואה לפסוק הבא בנביא הושע, מחזקת אף היא פשט זה.

*"וּבְנָבִיא הֶעֱלָה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם **וּבְנָבִיא נִשְׁמָר**" (הושע י"ב, י"ד).*

משמעות הדברים היא, כי ה' העלה את ישראל על ידי נביא, ובעזרת הנביא נשמרו ישראל. אם נקביל לשון זו של "וּבְנָבִיא נִשְׁמָר" לזו של הפסוק הקודם – "וּבְאִשָּׁה שָׁמָר", יצא כי כפי שהנביא שמר על ישראל, כך יעקב שמר על האישה. אם בכיוון זה נלך נמצאנו למדים כי כל עבודת יעקב אצל לבן, נועדה על מנת לשמור את רחל.

אף אם נלך על פי פשטם של תרגום יהונתן ורש"י המייחסת את מעשה השמירה של יעקב כלפי צאן לבן, אף שמירה זו מנוקזת ישירות כלפי רחל.

מן הכתובים עולה כי דווקא רחל היא הרועה את צאן לבן.

"עוֹדֶנּוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרָחֵל בָּאָה עִם הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאָבִיהָ כִּי רֹעָה הִוא" (בראשית כ"ט, ט').

---

[259] ר' יהושע אבן שועיב חי בספרד בערך בשנים מ'-ק' (1280-1340). היה תלמיד הרשב"א, חברו של הריטב"א ורבו של ר' מנחם בן זרח.

[260] **רמיית יעקב במקלות**: את קיום מגמת הרמיה גם בפרשת המקלות בשיקתות המים, אנו מוצאים מתוך התמודדות חז"ל עם מעשה זה של יעקב: "ויחמו הצאן אל המקלות ותלדן הצאן עקודים נקודים וטלואים. ואם תאמר היאך עשה יעקב ככה להציג את המקלות על הבריכות ליחמנה במקלות, והדבר נראה כגניבה. תשובה חלילה אין זה גניבה, שהמלאך כבר אמר לו, שנאמר ואשא עיני וארא, מה שעשה על פי המלאך עשה, שכן דרך האות שיבוא על עשיית המעשה...כך עשה יעקב אבינו על ידי מעשה, והיה המלאך מסייע לו, וילדו כיוצא במקלות, ואם לא יאמינו בזה הדבר, שעל ידי המלאך היה, כל מי שהוא רוצה לעשות כל צאנו לבנים ישים מקלות לבנות בשקתות המים יהיו כן, הלא כלא כלום, אלא ללמדך כי סייעתא מן שמיא היה" [פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) (בראשית ל', ל"ט ד"ה ויחמו הצאן)].

[261] כך גם מתרגם תרגום יהונתן: "...הלא יעקב אבוכון אזל לחקלי ארם ופלח ישראל באתתא ובאתתא נטר ענא".

את שמה של רחל גוזרים חז"ל מצאן לבן.

*"...ולמה נקראת רחל, **על שם רחילי הצאן** כי רועה היא" (שכל טוב בראשית כ"ט ד"ה טז וללבן שתי).*

האם שם זה לרחל הוא חיצוני לה, אך ורק מפני עיסוקה בצאן? התבוננות בבנה של רחל – יוסף, מלמדת כי יכולת הנהגת המקנה מבטאת תכונת חיים מיוחדת.

*"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה **הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן**..." (בראשית ל"ז, ב').*

לשון הכתוב יוצר הקבלה בין רעיית המקנה לרעיית האחים עצמם בנקיטתו בלשון כפולה - הָיָה רֹעֶה - **אֶת אֶחָיו - בַּצֹּאן**".

המשך הכתובים מרמזים שוב על הקבלה זו.

*"וַיֵּלְכוּ אֶחָיו **לִרְעוֹת אֶת צֹאן** אֲבִיהֶם בִּשְׁכֶם" (בראשית ל"ז, י"ב).*

רש"י מבאר במקום

*"לרעות את צאן - נקוד על את, **שלא הלכו אלא לרעות את עצמן**".*

מתוך כך מקבל יוסף את ברכת הנהגתו אף היא בלשון רעיה.

*"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם **רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל**" (בראשית מ"ט, כ"ד).*

כך לומדת הגמרא בסוטה

*"משם רועה אבן ישראל - **משם זכה ונעשה רועה**, שנאמר: (תהלים פ') רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף" (סוטה ל"ו, ע"ב).*

את המקור לכינוי הנהגת יוסף את ישראל בלשון רעית צאן, לומדת הגמרא מתהילים.

"רֹעֵה יִשְׂרָאֵל הַאֲזִינָה נֹהֵג כַּצֹּאן יוֹסֵף - מנהיגם ופרנס שלהם יוסף וכל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב" (תהלים פ', ב' ורש"י שם).

האם ההקבלה שמופיעה במנהיגותו של יוסף בין הנהגת הצאן להנהגת האדם היא מקרית? האם היא אך ורק לשון מטאפורית למעשה ההנהגה הכללי? מהתייחסות יעקב אל המיקנה בראש מעייניו[262] למדנו כי אין הדבר כך. הגדרת הנהגת האדם כהנהגת הצאן היא ביטוי להובלת המציאות גם זו של האדם דרך המישור הקנייני תוך השפעה על מהלכי החיים דרך הפעולה על הקניינים[263]. מתוך כך יש לנו ללמוד אף על רחל. קריאת שמה של רחל כשם הצאן מהיותה רועה מלמדת כי אף היא הווייתה המהותית מתייחסת להוויה קניינית.
אכן, חז"ל בפרשת התרפים מלמדים אותנו כי רחל "משמשנית" הייתה.

משמשנות רחל – כוח ה"יד" באישה

*"וַיָּבֹא לָבָן בְּאֹהֶל יַעֲקֹב וּבְאֹהֶל לֵאָה וּבְאֹהֶל שְׁתֵּי הָאֲמָהֹת וְלֹא מָצָא וַיֵּצֵא מֵאֹהֶל לֵאָה וַיָּבֹא בְּאֹהֶל רָחֵל - כשיצא מאהל לאה חזר לו לאהל רחל קודם שחיפש באהל האמהות. וכל כך למה, **לפי שהיה מכיר בה שהיא משמשנית**" (בראשית ל"א, ל"ג ורש"י שם).*

המדרש מבאר לנו, כי המשמשנות היא כוח ה"יד" שבאישה.

---

[262] עד כדי קריאת יעקב שם המקום סוכות על שם הסוכות שעשה למקנה (כפי שהזכרנו).

[263] **קניין האישה בקידושין**: ביטוי מאלף לדרך הובלת החיים דרך המישור הקניני אף ביחס לאדם עצמו אנו מוצאים מתוך קיום מעשה הארוסין של האישה כמעשה קניין. על כך נפרט בהמשך.

*"רבי יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר ויבן כתיב, התבונן מאין לבראתה אמר לא אברא אותה מן הראש שלא תהא מיקרת ראשה, לא מן העין שלא תהא סקרנית, ולא מן האוזן שלא תהא צייתנית, ולא מן הפה שלא תהא דברנית, ולא מן הלב שלא תהא קנתנית, ולא מן היד שלא תהא ממשמשנית, ולא מן הרגל שלא תהא פרסנית...אעפ"כ (משלי א') ותפרעו כל עצתי, לא בראתי אותה מן הראש, והרי היא מיקרת ראשה שנאמר (ישעיה ג') ותלכנה נטויות גרון, ולא מן העין והרי היא סקרנית שנאמר (שם, ישעיהו ג') ומסקרות עינים, ולא מן האוזן והרי היא צייתנית שנאמר (בראשית יח) ושרה שומעת פתח האהל, ולא מן הלב והרי היא קנתנית שנאמר (שם, בראשית ל') ותקנא רחל באחותה, **ולא מן היד והרי היא ממשמשנית** שנאמר (שם, בראשית ל"א) **ותגנוב רחל את התרפים**..."*[264] *(בראשית רבה פרשה יח ד"ה ב רבי יהושע).*

המדרש מונה את אותם המקומות מהם נמנע ה' מלברא את האישה על מנת שלא להעצים יתר על המידה את כוח אותם המקומות דבר שעלול להביא לנטיית כוח זה לעיוות. בסופו של דבר מעיד המדרש כי כל אותם חששות אתאמתו אף בצדיקות. אחת הדוגמאות שמביא המדרש היא, המניעה מלברוא את האישה מן היד על מנת שלא תהיה משמשנית (או גנבת על פי לשון המדרש בדברים). אולם בסופו של דבר מתקיים הדבר ברחל. מכאן אנו למדים כי רחל היא המתייחדת בכוח היד, שאופן הופעתו באישה הוא בתכונת משמשנות הקניינים. זיקתה זו החזקה של רחל למישור ההבעה הקנייני, היא זו שמקנה לה את שמה כשם המיקנה – רחל.

על פי מהלך זה, ברור אם כן שפעולת יעקב שמירה על מקנה לבן מהווה במקביל שמירה אף על רחל עצמה, בהיות שמירה זו מתייחסת למישור החיים הקנייני שהוא טורף חייה של רחל. לשון הכתוב "וּבְאִשָּׁה שָׁמָר" טומן בחובו שלא במקרה את שתי האפשרויות יחדיו.

התבוננות בדרך התקשרותו של יעקב אל רחל, מלמדת אותנו על הדרך בה נוקט יעקב בכדי לקיים את ה"שמירה" הזו של רחל. בהצעתו ללבן להינשא לרחל בדרך של מעשה קניין בשכר פעולתו אצל לבן ולא בחיבור נישואין רגיל, מרופף יעקב את הקשר המשפחתי של רחל אל לבן כאביה ומחזק את זיקת רחל אליו מתוך העצמת כוח ידו הקניינית בה.

כך מעידות רחל ולאה עצמן, כי במעשה נתינתן לנשואין בשכר הפעולה, מתנהג עמהן לבן כנוכריות.

*"**הֲלוֹא נָכְרִיּוֹת נֶחְשַׁבְנוּ לוֹ כִּי מְכָרָנוּ**...- אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניא לבנותיו בשעת נשואין, נהג עמנו כנכריות, כי מכרנו לך בשכר הפעולה" (בראשית ל"א, ט"ו ורש"י שם).*

דברים אלו של רחל ולאה אמנם מדגישות את ניכור לבן אליהן, אולם חזרה אל תחילת פרשת הגעתו של יעקב אל לבן מלמדת כי היוזם דרך נישואין זו הוא דווקא יעקב עצמו.

*"**וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הֲכִי אָחִי אַתָּה וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם הַגִּידָה לִּי מַה מַּשְׂכֻּרְתֶּךָ**...**וַיֶּאֱהַב יַעֲקֹב** אֶת רָחֵל **וַיֹּאמֶר** אֶעֶבָדְךָ שֶׁבַע שָׁנִים בְּרָחֵל בִּתְּךָ הַקְּטַנָּה" (בראשית כ"ט, ט"ו – י"ח).*

מכיוון שהכתוב עצמו מעיד כי נקודת המוצא של יעקב בעבודתו ברחל היא קשר האהבה שיש לו עימה, לא ניתן לייחס להצעתו לעבוד ברחל את הניכור שמיחסים הכתובים ללבן. מתוך עדות הכתוב על התנכרות לבן עליהם במעשה המכירה, יש לדלות אם כן, את תכנונו ודרך פעולתו של יעקב שביצירת מעשה האישות בינו לבין רחל במעשה קניין, הוא מתעתד לחבר את רחל אליו, תוך צמצום השפעתו ש ללבן על רחל למינימום.

יוצא אם כן, כי מצד שלשת מעגלי השמירה שהבאנו ביחס לרחל, כניסתו של יעקב לעובי הקורה הארמית ולבית לבן, נועדה לפעפע את עצמו בתוך בית לבן תוך צמצום השפעת עולם הרמיה על

---

[264] וכך הוא הלשון במדרש בדברים:
ד"א ותדבר מרים אמר רבי יהושע דסיכנין כשבא הקב"ה לבראות את חוה מן אדם היה מתבונן מהיכן לבראות אותה שנאמר (שם /בראשית/ ב) ויבן ה' אלהים את הצלע וגו' אמר הקב"ה לא אברא אותה מן העין שלא תהא עינה רמה ולא מן האוזן שלא תהא צוותנית ולא מן הפה שלא תהא דברנית ולא מן היד שלא תהא גונבת ולא מן הרגל שלא תהא פרדניתא מהיכן אברא אותה מן אבר הצנוע שיש בו מן הירך ואעפ"כ לא הועיל כלום וכל מה שנתכוין הקב"ה שלא יהא בה כולהון הן בכשרות (שבהן) אמר הקב"ה לא אברא אותה מן העין שלא תהא עינה רמה חוה כתיב בה (שם /בראשית/ ג) ותרא האשה וגו' לא אברא אותה מן האוזן שלא תהא צוותנית (שם /בראשית/ יח) ושרה שומעת וגו' לא אברא אותה מן היד שלא תהא גונבת (שם /בראשית/ לא) ותגנוב רחל את התרפים לא אברא אותה מן הרגל שלא תהא פרדנית ולאה כתיב בה (שם /בראשית/ ל) ותצא לאה לקראתו וגו' לא אברא אותה מן הפה שלא תהא דברנית ומרים הצדקת כתיב בה ותדבר מרים..." (דברים רבה פרשה ו ד"ה יא א"ר יצחק).

רחל, מכפי שהיה הדבר על רבקה[265]. מכוח שמירה זו מתכנן יעקב שכוח השמים שבעולמם של משפחת לבן יופיע בזיווגו כ"שומר" וכמאזן בהופעת אין סוף החיים שמן הארץ אליו הוא אמור לחזור, אולם בלא שחוקיות עולם השמים, יגיע עד כדי להשליט את דרכי התנהלותו המהוות "רמיה" כלפי דרך ההתנהלות בארץ.

מהי התכונה המאפשרת ליעקב למנוע השפעה זו ולאיזה כיוון הוא מושך את כוחה של רחל? תשובה בדבר נקבל אם נחזור להדגשת הכתוב את מגמת כוח תולדותיו של יצחק שהבאנו לעיל.

*"וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק (יעקב ועשיו האמורים בפרשה – רש"י)...אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק" – **לאחר שקרא הקב"ה שמו אברהם אח"כ הוליד את יצחק**" (בראשית כ"ה, י"ט ורש"י שם).*

אף שזרע כוחם של ארם ובתואל טמונים ביעקב, מעיד הכתוב שכל כיוונון כוחו של יעקב אינו כלפי מגמת "אברם" – כלפי רום השמים, אלא כלפי "אברהם" כאב המון גויים" - הופעת אין סוף החיים מן האדמה – אדמת ארץ כנען. נקודת מוצא זו שביעקב היא המנטרלת בזיווגו עם רחל את נטיית היתר הארמית המובילה להדגש הרמיה בפעולותיו של יעקב עצמו הן בקניין הבכורה, הן בקבלת הברכות והן בפרשת המקלות, להופיע דרך רחל תולדה שמקור כוחה השמי(מי) שמארם מחסן אמנם את כוח החיים שבה שלא תכנוס אל תוך עצמיותה, אולם באופן המכוון למימוש החיים שמן הארץ בסדר ובדרך התואמת את דרכי הארץ ולא כ"רמיה" לה. הופעת תולדה זו של יעקב מכוח זיווגו עם רחל, היא האמורה לאפשר ליעקב לחזור אל ארץ כנען ולהיות בר התמודדות מול תכונת החיים העשווית ה"זורמת" על הארץ.

תהליך זה מתממש בהולדת יוסף[266].

*"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָלְדָה רָחֵל אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לָבָן שַׁלְּחֵנִי וְאֵלְכָה אֶל מְקוֹמִי וּלְאַרְצִי - **משנולד שטנו של עשו**, שנאמר (עובדיה א' י"ח) והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש, אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, **משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב**" (בראשית ל', כ"ה ורש"י שם).*

אולם עיון נוסף בפרשת שליחתו של יעקב אל לבן מלמד כי אפיק השלמה זה של יעקב מכוח נישואיו לרחל בעבודה שהוא עובד בה, נוגע רק בצד אחד של שליחתו אל לבן - הצד המובע על ידי יצחק השולחו לארם לקחת לו אישה. אולם אין הוא נוגע במגמתה של רבקה השולחת אותו מפני חמת עשו.

בריחה יעקב אל לבן – אל מקום ה"שיכחה"

כפי שכבר הזכרנו (בהתייחסותנו למניעת עשו את יעקב מחיבורו לאין סוף החיים דרך אביו[267]), סיבת צורך יציאתו של יעקב לחרן על פי יצחק, שונה מסיבתה של רבקה.

בקריאתה של רבקה ליעקב, היא מזכירה אך ורק את צורך הבריחה מפני עשו.

"וַיַּגֶּד לְרִבְקָה אֶת דִּבְרֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא לְיַעֲקֹב בְּנָהּ הַקָּטָן וַתֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה עֵשָׂו אָחִיךָ מִתְנַחֵם לְךָ לְהָרְגֶךָ. וְעַתָּה בְנִי שְׁמַע בְּקֹלִי וְקוּם בְּרַח לְךָ אֶל לָבָן אָחִי חָרָנָה. וְיָשַׁבְתָּ עִמּוֹ יָמִים אֲחָדִים עַד אֲשֶׁר תָּשׁוּב חֲמַת אָחִיךָ. עַד שׁוּב אַף אָחִיךָ מִמְּךָ וְשָׁכַח אֵת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לּוֹ וְשָׁלַחְתִּי וּלְקַחְתִּיךָ מִשָּׁם..." (בראשית כ"ז, מ"ב – מ"ה).

אולם בפנייתה אל יצחק היא אינה מזכירה כלל חשש זה אלא רק את רצונה כי יעקב לא יקח אישה מבנות חת

---

[265] המובילה כאמור את קניין הברכות במעשה הרמיה של יעקב, וכן בכוח פעולתה הזכרית כ"נער" בהשקותה מכדה את אליעזר וגמליו כזכור.

[266] **חסר השלמות שביוסף**: כפי שנראה בהמשך, אף מגמת השלמה זו של יעקב אצל לבן שמטרתה הולדתו של יוסף, אינה נשלמת במלואה. כבר בפגישתו הראשונה של יעקב עם רחל על הבאר, מרמז הכתוב משהו מן הכשל הזה, עליו מרחיבים חז"ל במקום.
"וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ: - **לפי שצפה ברוח הקודש שאינה נכנסת עמו לקבורה**. דבר אחר **לפי שבא בידים ריקניות**, אמר אליעזר עבד אבי אבא היו בידיו נזמים וצמידים ומגדנות, ואני אין בידי כלום. לפי שרדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק משך ידו. אמר לו מה אעשה לציווי של אבא, אמר לו יעקב טול מה שבידי, והעני חשוב כמת" (בראשית כ"ט, י"א). על כך נרחיב בהמשך.

[267] עמ' _____

"וַתֹּאמֶר רִבְקָה אֶל יִצְחָק קַצְתִּי בְחַיַּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חֵת אִם לֹקֵחַ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת חֵת כָּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִי חַיִּים" (שם, שם, מ"ו).

מטעם זה בלבד, פונה יצחק ליעקב בשליחתו אותו לחרן.

"וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיְצַוֵּהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן. קוּם לֵךְ פַּדֶּנָה אֲרָם בֵּיתָה בְתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ" (בראשית כ"ח, א' – ב').

מן הטעם "כפול", זה של רבקה מצד אחד המגדיר את יציאתו של יעקב כבריחה, וזה של יצחק מצד שני המגדיר את הליכתו של יעקב לחרן כיציאה לשאת אישה, אנו נצרכים להבין כי גם צורך ההזדווגות הנוספת של יעקב לארם, יש לייחס לו שתי סיבות שהינן שני כיווני התפתחות אחד כנגד המגמה שמביעה רבקה בדבריה והשני כנגד מה שמביע יצחק בדבריו.

אם היינו רוצים להוריד את רף ההתבוננות על המניע של רבקה ולא לראותו כצורך נוסף במגמת התפתחות השכינה בקיבועה בארץ, אלא להתייחס לבריחתו של יעקב ללבן כפתרון פרקטי למזימת עשו להורגו, נראה כי פשט הכתובים אינו מאפשר זאת.

מתוכן פניית רבקה ליעקב, נראה כי כוונתה היא שיעקב יסע מן הארץ לתקופת מה, עד שעשו ירגע מחמתו.

"וְיָשַׁבְתָּ עִמּוֹ יָמִים אֲחָדִים עַד אֲשֶׁר תָּשׁוּב חֲמַת אָחִיךָ. עַד שׁוּב אַף אָחִיךָ מִמְּךָ וְשָׁכַח אֵת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לּוֹ..." (שם, שם, מ"ד – מ"ה).

אולם מדברי עשו עצמו, נראה כי תכנונו הוא לטווח הארוך.

"וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי" (בראשית כ"ז, מ"א).

סבלנותו של עשו לחכות למות יצחק בכדי לקחת את נקמתו, מלמדים כי עשו אינו פועל מתוך רגש שאמור להתקהות עם הזמן, אלא בשכל מחושב. יש לזכור כי אף בחזרתו של יעקב לאחר 22 שנים בבית לבן, יצחק עוד בחיים. משמעות הדבר היא כי נקמתו של עשו **על פי תכנונו המקורי** אמורה הייתה להתבצע כעבור שנים רבות. מובן אם כן כי גם רבקה לא העלתה בדעתה כי "הזמן יעשה את שלו".

התבוננות על אותם "ימים אחדים" עליהם מדברת רבקה, אף היא מלמדת כי תכנונה של רבקה הוא הרבה יותר מחושב וענייני.

מן הפשט נראה היה כי דברי רבקה "וְיָשַׁבְתָּ עִמּוֹ יָמִים אֲחָדִים" אכן מתייחסים לתכנון לטווח הקצר. אולם מחז"ל אנו למדים כי כוונתה של רבקה הייתה לשבע שנים. כך מבאר רש"י את הצעתו של יעקב ללבן כי יעבוד בביתו שבע שנים, כמימוש דבריה של רבקה.

*"וַיֶּאֱהַב יַעֲקֹב אֶת רָחֵל וַיֹּאמֶר **אֶעֱבָדְךָ שֶׁבַע שָׁנִים** בְּרָחֵל בִּתְּךָ הַקְּטַנָּה - **הם ימים אחדים שאמרה לו אמו** (לעיל כ"ז מ"ד) **וישבת עמו ימים אחדים**. ותדע שכן הוא, שהרי כתיב (להלן פסוק כ') **ויהיו בעיניו כימים אחדים**" (בראשית כ"ט, י"ח ורש"י שם).*

נראה היה כי הצעתו של יעקב ללבן סותרת בפרוש את כוונתה של רבקה כי ישוב לארץ כנען במהרה. אולם חז"ל מבארים לנו כי הצעה זו של יעקב לעבודה שבע שנים, היא היא אמירתה של רבקה "וְיָשַׁבְתָּ עִמּוֹ יָמִים אֲחָדִים". את ההבנה הזו מוכיח רש"י מהמשך עדות הכתוב, כי שבע שנים אלו היו ליעקב כימים אחדים.

"וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרָחֵל שֶׁבַע שָׁנִים וַיִּהְיוּ בְעֵינָיו כְּיָמִים אֲחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֹתָהּ" (בראשית כ"ט, כ').

אף שפשט הכתובים מורה כי שבע השנים היו בעיניו של יעקב כימים אחדים מתוך אהבתו את רחל, ולא כי היו הם באמת "ימים אחדים", מקביל רש"י מלשון זו לכוונתה של רבקה עצמה[268] - "ותדע שכן הוא, שהרי כתיב (להלן פסוק כ) ויהיו בעיניו כימים אחדים".

אם כן, גם מצד תכנונו של עשו וגם מצד אופן התיישמות דברי רבקה עצמה אין אנו יכולים לראות את דברי רבקה ליעקב כהצעה ל"משיכת זמן", אלא כתוכנית מסודרת ומתוכננת היטב האמורה להביא לשחרור יעקב מאיומו של עשו[269] .

נשאלת אם כן השאלה, אם אכן תכנונו של עשו להריגת יעקב הוא לטווח הארוך של שנים, איך רואה רבקה בשבע השנים אותם עומד יעקב להיות עם לבן, כזמן שיביא לכך שחמת עשו תשוב ולשיכחתו את מה שעשה לו יעקב?

נראה כי תשובה בדבר נוכל לקבל מפרטי תוכניתה של רבקה להבאתו של יעקב אליה, לאחר אותם "ימים אחדים" ואופן ביצועה בסופם של אותם השנים את תוכניתה.

שליחת מינקת רבקה אצל יעקב – חזרת יעקב לקראת מפגשו עם עשו, כתולדת לבן

בשולחה את יעקב ללבן היא מציינת ליעקב, כי בסוף אותם "ימים אחדים" היא תשלח לקחתו משם.

"...וְשָׁלַחְתִּי וּלְקַחְתִּיךָ מִשָּׁם..." (בראשית כ"ז, מ"ה).

נראה היה לכאורה להבין כי שליחות זו היא אך אמצעי להודיע ליעקב כי אכן עשו שכח מכעסו.

אולם הדמות אותה שולחת רבקה ואופן הבאת הכתוב את שליחותה, אינם מאפשרים להבין זאת כך.

לאחר פרשת דינה, הגעת יעקב אל בית אל והקמתו שם מזבח לה' כפי שהבטיח שיעשה ביציאתו מן הארץ, מזכיר לפתע הכתוב את סיפור מיתתה של דבורה מינקת רבקה.

"וַתָּמָת דְּבֹרָה מֵינֶקֶת רִבְקָה וַתִּקָּבֵר מִתַּחַת לְבֵית אֵל תַּחַת הָאַלּוֹן וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אַלּוֹן בָּכוּת" (בראשית ל"ה, ח').

רש"י במקום, אכן מתייחס לכניסה מפתיעה של פרשה זו.

---

[268] עיון בדברי משפחת רבקה לאליעזר, מורה אף שם את הגדרת "ימים" כזמן של שנה. "וַיֹּאמֶר אָחִיהָ וְאִמָּהּ תֵּשֶׁב הַנַּעֲרָ אִתָּנוּ יָמִים אוֹ עָשׂוֹר אַחַר תֵּלֵךְ". רש"י : "ימים - שנה, כמו (ויקרא כה כט) ימים תהיה גאולתו... או עשור - עשרה חדשים. ואם תאמר ימים ממש, אין דרך המבקשים לבקש דבר מועט ואם לא תרצה תן לנו מרובה מזה" (בראשית כ"ד, נה).
על בסיס זה מבאר רש"י את הכתוב בויקרא: "וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְּאֻלָּתוֹ - ימי שנה שלימה קרויים ימים, וכן (בראשית כד נה) תשב הנערה אתנו ימים" (ויקרא כ"ה, כ"ט).

[269] **עדיפות כוחו של עשו על יעקב בזמן בריחתו אל חרן**: מהתבוננות בדברי רבקה אנו למדים כי בנקודת הזמן שלאחר מכירת הבכורה וקבלת הברכות, אכן רואה רבקה את יעקב במצב שאינו מאפשר עוד את הצלחתו.
"וַיַּגֶּד לְרִבְקָה אֶת דִּבְרֵי עֵשָׂו **בְּנָהּ הַגָּדֹל** וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא לְיַעֲקֹב **בְּנָהּ הַקָּטָן** וַתֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה עֵשָׂו אָחִיךָ מִתְנַחֵם לְךָ לְהָרְגֶךָ. וְעַתָּה בְּנִי שְׁמַע בְּקֹלִי וְקוּם בְּרַח לְךָ אֶל לָבָן אָחִי חָרָנָה...**לָמָּה אֶשְׁכַּל גַּם שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד**" (בראשית כ"ז, מ"ב – מ"ג).
את הגדרת עשו כבן ה"גדול", מצינו בכתובים גם בקריאת יצחק לעשו לקבל את הברכות וגם בפעולת רבקה הנותנת את בגדי עשו ליעקב
"וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶיָן עֵינָיו מֵרְאֹת וַיִּקְרָא אֶת עֵשָׂו **בְּנוֹ הַגָּדֹל**...". בראשית פרק כז,א)
"וַתִּקַּח רִבְקָה אֶת בִּגְדֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל הַחֲמֻדֹת..." (בראשית פרק כז, טו)
על כך מביאים חז"ל את דברי ה'.
"ויקרא את עשו בנו הגדול... כך אביו קורא אותו גדול ויקרא את עשו בנו הגדול, אמו קראת אותו גדול ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות, **אמר להם הקב"ה אם בעיניכם הוא גדול בעיני הוא קטן** (עובדיה א) הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאד" (בראשית רבה פרשה סה ד"ה יא ויקרא את).
מתוך נקיטתה של רבקה בלשון זו פעם נוספת, אנו למדים כי גם עתה לאחר קבלת הברכות, מזהה רבקה את גדולת עשו על יעקב.
גם מהמשך דבריה – "לָמָּה אֶשְׁכַּל **גַּם שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד**", עולה כי אין היא סומכת על התגברות יעקב על עשו. את הבנתה כי עלולה היא לשכול את שניהם יחדיו מבאר רש"י באופן ש"**אם יקום עליך ואתה תהרגנו יעמדו בניו ויהרגוך** (רש"י במקום בראשית כ"ז, מ"ה). אף אם יעקב יצליח לגבור על עשו, ברור לרבקה כי בסופו של דבר כיוון שהם שקולים בכוחם, בניו של עשו יקומו ויהרגו אותו. על בסיס העמדה זו של רבקה את יחסי הגומלין שבין יעקב ועשו, יש לבחון את תוכניתה של רבקה.

"מה ענין דבורה בבית יעקב, אלא לפי שאמרה רבקה ליעקב (כ"ז מ"ה) ושלחתי ולקחתיך משם, שלחה דבורה אצלו לפדן ארם לצאת משם, ומתה בדרך. מדברי רבי משה הדרשן למדתיה" (רש"י על בראשית ל"ה, ח' ד"ה ותמת דבורה).

מתברר, כי רבקה שולחת דווקא את דבורה מניקתה בכדי להביא את יעקב מפדן ארם.
מינקת זו מלווה את רבקה כבר ביציאתה היא מבית אביה בתואל.

*"וַיְבָרֲכוּ לְרִבְקָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ הֲתֵלְכִי עִם הָאִישׁ הַזֶּה וַתֹּאמֶר אֵלֵךְ. וַיְשַׁלְּחוּ אֶת רִבְקָה אֲחֹתָם **וְאֶת מֵנִקְתָּהּ** וְאֶת עֶבֶד אַבְרָהָם וְאֶת אֲנָשָׁיו" (בראשית כ"ד, נ"ח – נ"ט).*

ברור, כי לשליחות גרידא להודיע ליעקב כי עשו שכח מחמתו, דבורה מינקת רבקה היא הפחות מתאימה, שהרי המדובר באישה זקנה, ומדוע להתעקש דווקא על שליחתה? ואם כבר נשלחה היא באקראי, מה יש לו לכתוב לציין את מותה, ציון קבורתה וקביעת שם מקום על בכייתה?
התמיהה על כל הפרשה כולה עוד גודלת כשמתברר כי ב"בָּכוּת", מבליע הכתוב בכי נוסף על רבקה עצמה.

"...ואגדה נתבשר שם באבל שני, שהוגד לו על אמו שמתה. ואלון בלשון יוני אחר..." (רש"י על בראשית ל"ה, ח' ד"ה תחת האלון).

חז"ל אף מלמדים אותנו כי יעקב מסרב לצאת מלבן, עד שדבורה מגיעה אליו להביאו.

*ומה בקשה דבורה אצל יעקב, אלא בשעה שאמרה לו רבקה ושלחתי ולקחתיך משם (בראשית כ"ז מ"ה), לא היה רוצה יעקב לזוז מאת לבן, מה עשתה רבקה שגרה דבורה אצל יעקב **להביאו** (מדרש אגדה בראשית פרק לה ד"ה [ח] מינקת רבקה).*

נמצאנו אם כן למדים כי שליחת רבקה דווקא את מינקתה היא מהותית ביותר בתהליך יציאתו של יעקב מלבן. מתוך כך עלינו להבין גם כי היא גורם מהותי אף בתהליך שכחת עשו את מעשיו של יעקב והשבת חמתו שכאמור לא אמורים היו להיות באופן פשוט על פי תכנונו המקורי של עשו. מתוך כינוס מותה של רבקה בתוך פרשיית מותה של מינקתה, אנו נצרכים אף להבין כי מותה של המינקת בדרך לפני שסיפק בידה היה להביא את יעקב חזרה אל רבקה, מהווה כשל המקביל למותה של רבקה עצמה וממילא פגיעה בתכנונה כי חזרתו של יעקב תלווה בשיכחת עשו את מה שנעשה לו.

על מנת לבאר את משקלה של מינקת דבורה בחזרתו של יעקב אל ארץ כנען, אנו נזקקים לבאר את משמעות הקשר שבין מינקת רבקה לרבקה.

כאמור, מינקת רבקה יוצאת עימה אל יצחק.

*"וַיְשַׁלְּחוּ אֶת רִבְקָה אֲחֹתָם **וְאֶת מֵנִקְתָּהּ** וְאֶת עֶבֶד אַבְרָהָם וְאֶת אֲנָשָׁיו" (בראשית כ"ד נ"ט).*

גם אם נעמיד על פי אותן דעות כי רבקה הייתה בת שלש בנשואיה עם יצחק[270], ברור הוא שסיימה משכבר את שלב הנקתה. לא משום כך יוצאת מניקתה עימה. אם כן נשאלת השאלה מה מטרת ליווי זה ומה תועלתו?

הזוהר במדרש הנעלם מתייחס לשאלה זו.

*"ת"ש כיון שהגוף נבנה ועומד בקיומו מאי כתיב וישלחו את רבקה אחותם וגו', **מאי ואת מניקתה זה כח התנועה, רבי יצחק אמר זה כח הגוף**..." (זוהר - מדרש הנעלם כרך א (בראשית) פרשת חיי שרה דף קכ"ח ע"ב).*

המינקת על פי דברים אלו מגדירה את כוח התנועה וכוח הגוף הנולד.

---

[270] כך מתמודד המדרש עם הבנה זו: "הנער. כולן חסר ה', שהיתה קטנה בת ג' שנים, כי בשנה שנעקד יצחק נולדה רבקה, והיה יצחק בן ל"ז שנה, ושהה ג' שנים עד שנשא את רבקה, שנאמר ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה, נמצא רבקה בנשואיה בת שלש שנים, **ואל תתמה איך יצאה לשאוב מים, שהרי דורות הראשונים בת שלש שנים כבת עשר של דורות הללו**, ומכל מקום בת ג' ראויה לביאה" [שכל טוב בראשית פרק כד ד"ה יד) והיה. ו']

מהתייחסות חז"ל אנו למדים כי המינקת כיוון שהיא המעניקה את המשך כוח החיים לוולד לחיות ולפעול, מתייחסת פעולת היילוד אליה. כך מביאים חז"ל ביחס לקללת האדמה.

*"וּלְאָדָם אָמַר...**אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ** - ... משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות **שדים שינק מהם**" (בראשית ג', י"ז).*

על בסיס הבנה זו את יחס המינקת אל היילוד, יציאת רבקה עם מניקתה אל יצחק משמעותה היא כי רבקה לוקחת עימה את נקודת מוצא כוחה ופעולתה מארם ומשפחתה אל ארץ כנען ויצחק.
שליחתה של רבקה דווקא של מינקתה לקחת אף את יעקב מארם וכן לימוד חז"ל כי יעקב עצמו נמנע מלצאת מלבן עד להגעתה אליו ולקיחתו עימה, מעמידים למעשה את יציאת יעקב מארם בדומה לזה של יציאת רבקה הנולדת בבית לבן. משמעות הדבר היא עצומה. **יציאתו של יעקב עם מינקת רבקה מעמידה אף אותו כתולדת לבן**.

פרשת פגישתו של יעקב עם אליפז בן עשו תוך כדי בריחתו אל לבן, מחזקת מגמה זו.

בפגישתו הראשונה של יעקב עם רחל, הוא נושא קולו ובוכה.

"וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ" (בראשית כ"ט, י"א).

רש"י במקום מבאר את הסיבה לדבר, כי בא בידיים רקניות מתוך רדיפת אליפז בן עשו אחריו ונטילתו מידיו את כל רכושו.

*"ויבך - ...דבר אחר לפי שבא בידים ריקניות, אמר אליעזר עבד אבי אבא היו בידיו נזמים וצמידים ומגדנות, ואני אין בידי כלום. לפי שרדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק משך ידו. אמר לו מה אעשה לציווי של אבא, **אמר לו יעקב טול מה שבידי, והעני חשוב כמת**" (רש"י שם, ד"ה ויבך).*

מדברי רש"י אנו למדים כי לקיחת אליפז את כל רכושו של יעקב הינו פיתרון לאליפז הקרוע בין צורך קיומו את ציוויו של אביו להרוג את יעקב לבין מחויבותו ליצחק שבחיקו גדל. את הפתרון הזה מציע יעקב מתוך הנחת היסוד כי העני חשוב כמת. ברור הוא כי פתרון שכזה על בסיס נורמות החיים שלנו כיום, אינו רציני ואינו עונה כלל על דרישת עשו מאליפז. אמנם העני חייו קשים, אולם מוגזם הוא לומר כי נחשב הוא כמת. ממילא קשה לומר כי בכך מקיים אליפז את ציוויו של עשו...

נקודת המוצא היחידה על פיה ניתן לומר באופן ממשי כי רישוש יעקב מנכסיו נחשב כמוות היא זו המוגדרת מכוח ידו הקניינית של יעקב. כפי שבארנו, חיבוב יעקב את ממונו יותר מגופו מגלה את יכולתו של יעקב להנפיש וליצור מכוח מעשה ידיו חיים ברמת הקניין, במטבע, במסחר ואף במעשה הגוף (מרחצאות). יכולת זו בנויה על הכוח להביע חיים במערכת הגוף והחומר שהם לנו היום דוממים ביחס לנפש האדם. לקחת אליפז את ממונו של יעקב משמעותה היא נטרול הופעת היקף החיים הזה, והחזרתו של יעקב למעגל החיים המצומצם יותר הנפשי, בו הגוף והקניינים הינם אך רק אמצעי להופעת רוחו ונפשו של האדם. מצד יכולתו הקודמת של יעקב להחיות דרך הקניינים, הרי גזלת קנייניו היא גזרת מוות על ייחודיות הווייתו.

אם נחבר את מצב הגעה זה של יעקב אל לבן – כמת, אל תוכניתה של רבקה כי יציאתו של יעקב מלבן תהיה מכוח מניקתה דבורה, אנו למעשה משלימים תמונה מלאה של בריחת יעקב מן החיים למצב הולדה ראשוני שוב מתוך ביתו של לבן.

לאיזה "מצב צבירה" מכניס עצמו יעקב בהגעתו אל לבן? זאת נוכל ללמוד מתוך הגדרת מהות החיים שבלבן.

לבן הארמי – עיגון "רוח השמים" ביעקב

את חשיבות לבן במעגל החיים הישראלי הנוצר אט אט מכוח האבות פגשנו כבר ברבקה.

"וַיְהִי יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת רִבְקָה בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי לוֹ לְאִשָּׁה" (בראשית כ"ה, כ').

הכתוב אינו מסתפק בהזכרת שם אביה של רבקה, אלא מוסיף לציין אף את שם אחיה.

פרוט עניינו של לבן עולה שוב כאמור גם בשליחת יצחק את יעקב לשאת לו אישה.

"וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַיֵּלֶךְ פַּדֶּנָה אֲרָם אֶל לָבָן בֶּן בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי אֲחִי רִבְקָה אֵם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו" (בראשית כ"ח, ה').

בהבנת חשיבות מקורה הארמי של רבקה בזיווגה עם יצחק, בארנו את מיקומו של בתואל בתכונת רבקה, ואת כוחה להשיב מתוך כך ליצחק את כוח הפעולה מצד אחד, ולמנוע מאידך את הגלישה לזרימת החיים העצמית המוחלטת שבעשו. כל זאת מופיע בסופו של דבר ביעקב. עתה יש אם כן להבין מהו תוסף החיים שמופיע לבן מעבר למה שכבר ראינו בארם ובבתואל, כך שזיווג יעקב עימו, יהיה בכוחו להחזירו לארץ כנען בלא שיסתכן מול עשוויות החיים.

מן הכתובים בפרשת הביכורים אנו למדים כי סכנת לבן לישראל היא סכנת אבדון.

*"וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ. וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם...**וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי** וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה...- ...**לבן בקש לעקור את הכל**, כשרדף אחר יעקב. ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאלו עשה..."* (דברים כ"ו, א' – ה' ורש"י ד"ה ארמי אבד אבי).

אף שלבן עצמו לא פגע ולו באדם אחד ממשפחתו של יעקב ואף שהמצרים זרקו כל יילוד זכר אל היאור, מקבל לבן את תואר "**אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי**". את הזכרתו קובעת התורה באמירה מיוחדת של מביאי הביכורים למקדש.

מה מסוכן כל כך בלבן עד כי מצורף לשמו תואר האבדון? מדוע דווקא בהבאת הביכורים למקדש, מוזכר האבדון שבלבן?

תשובה בדבר נוכל לקבל מתוך התבוננות בתרפי לבן, אותם התרפים שרחל גונבת ביציאת יעקב חזרה אל ארץ ישראל.

*"...**וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ**..."* (בראשית ל"א, י"ט).

תרגום יהונתן מתרגם את מהותם של אותם התרפים.

"דהוון נכסין גברא בוכרא וחזמין רישה ומלחין לה במילחא ובוסמנין וכתבין קוסמין בציצא דדהבא ויהבין תחות לשנה ומקימין לה בכותלא וממלל עמהון".
(תרגום: היו שוחטים אדם שהוא בכור ומולקין את ראשו ומולחין במלח ובשמים וכותבים כשפים בציץ זהב ונותנים תחת לשונו ומעמידין אותו בכותל ומדבר עימהם מה ששואלים אותו עתידות) (תרגום יהונתן על בראשית ל"א, י"ט).

לעומת בכור ההולדה בישראל המהווה את שיא הופעת החיים גם ברובד החיים האלוהיים, המתממש במעשה הבאת הביכורים למקדש, הרי לבן הארמי משתמש בכוח הבכורה כאמצעי להופעת חיים של דיבור. הוא הורג את החיים הבכורים, ומשתמש בתבניתם המתה ככלי להופעת הדיבור הגבוה שבציץ הזהב.

מגמתו זו הקיצונית של לבן לאבד את גוף החיים למען עולם הדיבור, היא המגדירתו כאבדון לישראל. מול מצרים המנסים למנוע את הווייתם הזכרית של ישראל – זו הפורצת את גבולות החיים המצרניים כלפי אין סוף, סכנת לבן היא באיבוד כל החיים עצמם לטובת ממד הרוח והדיבור שבו.

האם המדובר הוא בעבודה שאין בה מאום? מדברי חז"ל מתבאר כי לא כך יש להתייחס אל לבן.

*"ולרבקה אח ושמו לבן **רבי יצחק אמר לשבח פרדוכוס**, ר' ברכיה אמר לגנאי מלובן ברשע"*
(בראשית רבה פרשה ס ד"ה ז ותרץ הנערה).

וכך בבמדבר רבה.

*"הרשעים קודמים לשמם נבל שמו גלית שמו שבע בן בכרי שמו אבל הצדיקים שמן קודמם ושמו אלקנה ושמו ישי ושמו בועז ושמו מרדכי ושמו מנוח דומין לבוראן ושמו ה' איתיבין ליה הכתיב (בראשית כ"ד) ולרבקה אח ושמו לבן **ר' יצחק אומר אפודדוכסיס** ור' ברכיה אמר מלובן ברשע". (במדבר רבה פרשה י ד"ה ה דבר אל).*

מדברי חז"ל אנו לומדים באופן מפתיע כי אופן הצגתו של לבן בכתובים הוא כאופן הצגת הצדיקים - שמו קודם לו. את משמעות צדקותו של לבן מבארים חז"ל בהיות "לבן" במשמעות של **פרדוכוס**, או בלשון של היום "פרדוקס" שביאורו - מציאות שבמהותה היא סותרת את עצמה[271]. הגדרה זו לשבח את לבן, מחזירה אותנו לתכונת הרמייה של רום החיים. כפי שבארנו, חוקיות השמים בולטת בסתירתה את חוקיות הארץ.

כך מוגדר הנס ביחס למציאות

"וַיִּצְעַק אֶל ה' וַיּוֹרֵהוּ ה' עֵץ וַיַּשְׁלֵךְ אֶל הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמָּיִם שָׁם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נִסָּהוּ" (שמות ט"ו, כ"ה).

*"ר' שמעון בן גמליאל אומר **בא וראה כמה מופרשין דרכי הקדוש ברוך הוא מדרכי בשר ודם**, בשר ודם במתוק מרפא את המר **אבל הקדוש ברוך הוא מרפא את המר במר הא כיצד נותן דבר המחבל לתוך דבר המתחבל כדי לעשות בו נס**. כיו"ב א"א ויאמר ישעיהו ישאו דבלת תאנים וגו' (ישעיה ל"ח, כ"א) והלא בשר חי כשאתה נותן עליו דבלת תאנים מיד הוא נסרח הא כיצד נתן דבר המחבל לתוך דבר המתחבל **כדי לעשות בו נס**. כיוצא בו ויצא אל מוצא המים וישלך שם מלח ויאמר כה אמר ה' וגו' (מלכים ב', ב', כ"א) מהו רפואתו והלא המים היפין שתתן בהם מלח מיד הם נסרחין הא כיצד נתן דבר המחבל לתוך דבר שמתחבל כדי לעשות בו נס" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דויסע בשלח פרשה א').*

ריפוי הקב"ה מר במר ותיקון מתוך נתינת דבר המחבל לתוך דבר המחבל, אינם טריקים של התפארות מצד הקב"ה, אלא הם ביטוי לשוני חוקיות השמים מן הארץ עד כדי שהתנהלותם במרחב הארץ מופיע תהליכים הופכיים מאלו שמצופה היה כי יהיו[272].

התייחסות בני ארם ומשפחת אברהם בפרט אל רום השמים, היא המביאה אותם לנהוג במציאות מנהג רמיה הפועלת על פי כללי רום השמים אף על חשבון עיוות ורמיית דרכי החיים שעל הארץ. עתה מתברר כי לבן מגיע לשיא מחודש בדרך התנהלות זו של החיים. רמיית החיים שעל הארץ מגיעה עד כדי שחיטתה והפיכתה כ"מעמיד לעולם רום השמים המטפס להיות ברמה של דיבור עליון. בעוד בתואל נוגע ברום השמים בעבודתו את הגוף הבתולי כאל, הרי לבן מטפס עוד יותר לרום השמים לרמה של איבוד הגוף לטובת ממד הדיבור שבו. אולם אף שהכתוב בספר דברים בפרשת הביכורים מלמד אותנו כי מגמה זו היא אובדנית למגמת הופעת אין סוף החיים בארץ, הרי חז"ל מלמדים אותנו כי יש ב"לבניות" זו וב"פרדוכוס" זה מאפיינים חיוביים שאף מייחסים את לבן בחברת הצדיקים. את הפן החיובי שבכוחו של לבן כבר הבאנו מעצם הזכרת הכתוב את

---

[271] המושג פרדוקס במילון: "היקש הגיוני או הנראה הגיוני שמוסקת ממנו מסקנה הסותרת את הנחותיו".

[272] **חולשת דרך הבריאה ה"פרדוקסית", כפי שמתגלה באלישע הנביא**: את דרך הפעולה ההופכית מדרכי המציאות אנו מוצאיסבאלישא. שם גם מתגלית חולשת מגמה זו.
"וַיֵּצֵא (אלישע) אֶל מוֹצָא הַמַּיִם וַיַּשְׁלֵךְ שָׁם מֶלַח וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר יְקֹוָק רִפֵּאתִי לַמַּיִם הָאֵלֶּה לֹא יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד מָוֶת וּמְשַׁכָּלֶת" (מלכים ב פרק ב פסוק כא).
רש"י במקום מבאר איך המלח הוא זה שיצר את ריפוי המים.
"וישלך שם מלח - והלא מלח דבר המקלקל את המים הוא **אלא נס בתוך נס.**
מעשה זה של אלישע הוא אחד ממעשי קיום בקשתו וקבלתו של אליעשע פי שניים מרוחו של אליהו עליו. "וַיְהִי כָעָבְרָם וְאֵלִיָּהוּ אָמַר אֶל אֱלִישָׁע שְׁאַל מָה אֶעֱשֶׂה לָךְ בְּטֶרֶם אֶלָּקַח מֵעִמָּךְ וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע **וִיהִי נָא פִּי שְׁנַיִם בְּרוּחֲךָ אֵלָי**: (ו) וַיֹּאמֶר הִקְשִׁיתָ לִשְׁאוֹל **אִם תִּרְאֶה אֹתִי לֻקָּח מֵאִתָּךְ** יְהִי לְךָ כֵן..." (מלכים ב', ב, ט' – י')
"...שמנה באליהו שמונה נסים ובאלישע ט"ז לקיים פי שנים ברוחך אלי וכתבן כולם זו בצד זו, כך ראיתי בל"ב מדות דר"א בנו דר' יוסי הגלילי וחציית ירדן של אלישע כשתים דשל אליהו" (רש"י מלכים ב פרק ג פסוק א).
אולם עיון בדברי האשה השונמית אל אלישע אנו למדים כי **החיזוק הזה בדרך הבריאה הפרדוקסית, מביאה לתוצרים שאינם ברי קיימא**.
"וַיְהִי הַיּוֹם וַיַּעֲבֹר אֱלִישָׁע אֶל שׁוּנֶם וְשָׁם אִשָּׁה גְדוֹלָה ... (טז) וַיֹּאמֶר לַמּוֹעֵד הַזֶּה כָּעֵת חַיָּה אַתְּ חֹבָקֶת בֵּן וַתֹּאמֶר אַל אֲדֹנִי אִישׁ הָאֱלֹהִים אַל תְּכַזֵּב בְּשִׁפְחָתֶךָ: (מלכים ב', ד', ח', ט"ז)
ביאור רש"י במקום מראה באופן מדהים כי תשובתה של האישה השונמית "אַל תְּכַזֵּב בְּשִׁפְחָתֶךָ" אינה תשובה של חוסר אמון ביכולתו של אלישע להביא לה בן, אלא ביכולתו להביא לה **בן שיהיה בר קיימא**!
"אל אדוני - **אל תאמר חובקת בן מה לי חבוקו אם סופי לקוברו** וזה שאמרה לו כשמת הֲלֹא אָמַרְתִּי לֹא תַשְׁלֶה אֹתִי (מלכים ב', ד' כ"ח):
אל תכזב - **אל תראני דבר שיפסוק** יש בידך לבקש רחמים וינתן לי בן אך בבקשה ממך **אל תתן לי אלא בן של קיימא**:

מקורה המשפחתי של רבקה עד ללבן ובהזכרתו הנוספת בשליחתו של יצחק את יעקב למצא לו אישה.

חיבור בונה נוסף יוצרים חז"ל אל כוחו של לבן, בהשוואת "לבנותו" של לבן להלבנת עוונותיהם של ישראל ביום הכיפורים.

*"ויאמר להם יעקב אחי וגו', ר' יוסי בר חנינא פתר קריא בגלות ויאמר להם יעקב וגו', מחרן אנחנו, מחרונו של הקב"ה אנו בורחים, ויאמר להם **הידעתם את לבן בן נחור, הידעתם את מי שהוא עתיד ללבן עוונותיכם כשלג**, ויאמר להם השלום לו ויאמרו שלום, באיזו זכות, והנה רחל בתו באה עם הצאן, ההי"ד (ירמיה ל"א) כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם וגו' כה אמר ה' מנעי קולך מבכי וגו' ויש תקוה לאחריתך וגו'" (בראשית רבה פרשה ע', י').*

את פניית דור בראשית אל מגמת רום השמים שבאדם מפני חרון אף ה' כבר פגשנו במהלך התנהלותו של נחור. הפנייה כלפי לבן, מהווה בהקשר לכך המשכת הגבהת דרך התנהלות העולם כפי לובן השמים. אולם חז"ל בהתייחסותם אל פניית יעקב אל הרועים, תגובתם ומהלך הופעתה של רחל עם הצאן אינם מסתפקים בכך. הם בונים את המהלך כולו כביטוי עתידני למערכת יחסי הגומלין שבין ישראל לשכינה. אף שקשה לעשות את הקפיצה מרמת ההבעה הפרטנית של דמויות הנראות לכאורה אנושיות לבין מגמות ההנהגה הכלליות של ישראל, ברור הוא כי אין חז"ל משתמשים בתיאורי הכתובים כאמצעי מקרי להבעת הנהגותיהם העתידניות של עם ישראל. עצם קיום ההשוואה מחייב קו מקביל בין סיפור הכתובים לבין השוואתם של חז"ל. כך אם כן עלינו להבין אף ביחס להקבלת לבן לליבון עוונותיהם של ישראל. ליבון זה של עוונותיהם של ישראל הוא ביום הכפורים.

*"מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח שנאמר (ישעיה א') אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו - כמין לשון של צמר אדום, היו קושרין חציו בראש השעיר המשתלח לעזאזל וחציו בצוק, וכשהיה דוחה השעיר למטה **היה הלשון ההוא מלבין ויודעין שנתכפרו עוונותיהם**" (משנה שבת פרק ט' משנה ג' ור' עובדיה מברטנורא שם).*

נמצאנו אם כן למדים כי מגמת החיים אותה מופיע לבן, מקבילתה ב"זמן" הינה יום הכיפורים. אכן, מגמת יום זה מובלת דרך הצבע הלבן הן במלבושי הכוהן הגדול, הן במנהג מלבושי הלבן כדוגמת המלאכים וכדוגמת צבע בגדי המתים.

כך מביא הירושלמי את ההקבלה בין בגדי הלבן של הכוהן הגדול לבין לובן המלאכים.

*"**ולמה בבגדי לבן** אמר רבי חייה בר בא **כשירות של מעלן כך שירות של מטן** מה למעלן איש אחד בתוכם לבוש בדים אף למטן כתונת בד קודש ילבש" (ירושלמי יומא פרק ז' ה"ג).*

כך תולה הרמ"א להלכה את לבישת בגדי הלבן ביום הכיפורים כדוגמת המלאכים.

*"...יש שכתבו שנהגו ללבוש בגדים לבנים נקיים ביום כפור, **דוגמת מלאכי השרת**..." במקביל, מיוחס הצבע הלבן למתים" (רמ"א על שו"ע אורח חיים סימן תרי סעיף ד').*

את דבריו הוא מסיים בהקבלת מלבושי הלבן ביום הכיפורים ללבן התכריכים.

"...וכן נוהגין ללבוש הקיטל שהוא לבן ונקי, גם הוא בגד מתים ועל ידי זה לב האדם נכנע ונשבר (ד"ע מהגהות מיימוני פ"ז דשביתת עשור)" (שו"ע אורח חיים סימן תרי סעיף ד').

את שתי המגמות ההופכיות שבַּלבן", הזיקה כלפי העולם המלאכי ובמקביל הניתוק מן הארץ כדוגמת המתים מצינו בלבן במעשה התרפים. את נסיקתו כלפי לבן השמים הוא יוצר דרך המתת בכוריות הארץ. מהקבלת לבניותו של לבן ללובנו של יום הכיפורים ומשיבוח פרדוקס החיים שבדרך החיים של לבן אנו למדים על התועלתיות שאמור יעקב להפיק מן החיבור הזה ללבן בבריחתו מעשו.
איבודו של יעקב את כל רכושו לאליפז בן עשו עד להגדרתו כמת, הינו התשתית המתאימה להולדתו מחדש של יעקב מתוך ביתו של לבן ממנו יצא רק לאחר 21 שנה כפי שיצאה רבקה עצמה מבית הולדתה בליווי מניקתה.

רק מתוך כך – מתוך הבנת התהליך אותו הולך יעקב לעבור אצל לבן כתהליך בנייה תשתיתית מחדש שלו מתוך לבן, מבוארת היטב קביעתה של רבקה בשליחתה את יעקב, כי לאחר אותם

"ימים אחדים" תשוך חמת עשו – "וְיָשַׁבְתָּ עִמּוֹ יָמִים אֲחָדִים עַד אֲשֶׁר תָּשׁוּב חֲמַת אָחִיךָ. עַד שׁוּב אַף אָחִיךָ מִמְּךָ וְשָׁכַח אֵת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לּוֹ". שכחת עשו על פי הבנתנו עתה לא אמורה להיווצר מכוח חלוף הזמן. את האפשרות הזו דחינו מכול וכל מתוך ההוכחה כי תוכניתו של עשו הייתה תוכנית ארוכת הטווח. שכחת עשו על פי הבנתנו עתה מגיעה מתוך הסתלקותו של יעקב מן העולם הקנייני – מתוך הוויית החומר של העולם הזה, אל תוך עולמו של לבן. קביעתה של רבקה היא, כי לאחר "הולדתו" של יעקב אצל לבן וחזרתו אל ארץ כנען בחיים חדשים, יהיו מעגלי החיים של יעקב וזה של עשו מעגלים מקבילים שאינם נפגשים לעולם. ממילא תתפוס השיכחה את מקום חרון האף.
גבהותה הרבה של ארמיות לבן מעבר לזה של בתואל כאמור, אמורה ליצור תוצאה זו. בניגוד לתוצר עשו היוצא מרבקה, אמור יעקב ליצור מסת חיים, שתכונת רום השמים שבה אינה מושפעת מן העצמיות שעל הארץ להתבטל אליה.

האם משמעות הדבר היא כי יעקב עומד לעבד את מגמת מימוש אין סוף החיים בארץ? האם סכנת "ארמי אובד אבי" עומדת לחול על יעקב?

התבוננות נוספת על מאפייניה של מינקת רבקה המלווה את יעקב בסוף שנותיו עם לבן, מלמדת כי לא כך הדבר.

תפקיד תכונת הדבורה שבמינקת רבקה, ב"חילוץ" יעקב מלבן

בניגוד לשלב ליווייה של מינקת רבקה את רבקה אל יצחק, בליוויה את יעקב חזרה אל רבקה, מזכיר הכתוב את שמה – דבורה.

*"וַתָּמָת **דְּבֹרָה** מֵינֶקֶת רִבְקָה וַתִּקָּבֵר מִתַּחַת לְבֵית אֵל תַּחַת הָאַלּוֹן" (בראשית ל"ה, ח').*

באופן מפתיע משווים חז"ל בין דבורה מינקת רבקה לבין דבורה הנביאה.

כך מובא ב"דעת זקנים מבעלי התוספות" (ד"ה ותמות דבורה).

"מדרש כי מה שכתוב גבי דבורה הנביאה והיא יושבת תחת תמר דבורה זהו אלון בכות דבורה דהכא".

ברור הוא כי הסיבה היחידה להשוות בין "תומר דבורה" ל"אלון בכות" אף שכל אחד מהם מתייחס לעץ אחר, הוא שיתוף השם דבורה בכל אחד מהם. נמצאנו אם כן למדים מכך כי שמה של "דבורה" המינקת הינו מהותי לתפקידה בהוצאת יעקב מבית לבן.

הגמרא במסכת בכורות מבארת את סיבת טהרת הדבש אף שהדבורה עצמה טמאה, בכך שהן אמנם מכניסות את החומר שממנו נוצר הדבש אל תוך גופן והוא עובר דרך גופן, אולם אין הוא ממוצא מתוך גופן[273].

*"מפני מה אמרו דבש דבורים מותר - מפני שמכניסות אותו לגופן (שאוכלין מפרחי האילן ומהן נעשה הדבש במעיהן – רש"י), **ואין ממצות אותו מגופן**! - דובשנו מגופו" (בכורות ז', ע"ב ורש"י ד"ה שמכניסות אותן לגופן וד"ה ואין ממצים אותו).*

תכונה זו של הדבורה, מבארת היטב את חשיבותה הן ליציאתה של רבקה מבית לבן ועוד יותר לאופן יציאתו העתידי של יעקב, המלווה אף הוא על ידי אותה המינקת בהזכרה מפורשת של שמה. כינוי שמה של מיניקת רבקה – דבורה, מלמד כי כוח קיומם ופעולתם של רבקה ושל יעקב (כפי שהזכרנו מדברי הזוהר לעיל), אמנם עובר דרך צינור ארם ובית אביה בתואל, אולם אינו יוצר כתוצר גופם. כך העידו חז"ל כבר בפרוטם את מקורה הארמי של רבקה.

*"וַיְהִי יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת רִבְקָה בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי לוֹ לְאִשָּׁה - ...**אלא להגיד שבחה שהיתה בת רשע ואחות רשע ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם**" (בראשית כ"ה, כ' ורש"י שם ד"ה בת בתואל מפדן ארם אחות לבן).*

[273] את ההתייחסות לדבורה מצד זה ראיתי אצל ידידי הרב ישי בוכריס באחד משיעוריו.

את היכולת הזו לקחת מתכונת רום השמים של לבן, בלא שעצם החיים יגיעו מלבן מדגישים הכתובים **ביתר שאת** במהלך אותו עושה יעקב אצל לבן, מתוך הדגשת שמה של מינקת רבקה – דבורה, הזכרה שלא הייתה בכתובים ביחס לרבקה.
חזרתו של יעקב אל ארץ כנען לאחר הקמתו מחדש בבית לבן כ"תולדת לבן", באופן שתכונת רום השמים טבועה בו אך לא כפי מגמתו ותכליתו של לבן, אמורה ליצור בו תשתית קיומית שאינה יכולה ליפול עוד בתוך מעגל החיים העצמי אף זה שברמה העשווית הבנויה כאמור מכוח אין סוף החיים המתחדשים ביצחק לאחר מעשה העקידה. מכוח מהלך זה אמור יעקב להצליח ליצור תשתית קיומית המופיעה אין סוף חיים מן הארץ באופן שלם שאין בו צד של פסול.

את המהלך הזה המשתמש בשדה הקיום של לבן במטרה לחזור אל שדה הקיום העשווי בלא ליפול ברשת חולשתו, אנו מוצאים אף בחייהם הקבועים של ישראל בארצם במעשה עבודת יום הכיפורים, הבנויה בבסיסה כפי שהזכרנו[274] על שדה הקיום של לבן.

מהעבודה בלבן - לעבודת השעיר המשתלח

כפי שהבאנו בביאור מעשה הקרבת השעיר המשתלח[275], אף שעיקר עבודת הכוהן הגדול נעשית בתוך המקדש, אין עבודת הקורבנות שבתוך בית המקדש מכפרת מאום על העוונות שמחוץ למקדש. כך מבאר הכתוב בספר ויקרא[276].

*"וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ**... וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת. **וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם **וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם**. וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאָהֳל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ **לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ** עַד צֵאתוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל**. וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה' וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב. וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים **וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**" (ויקרא ט"ז, ו' – י"ט).*

אף שנראה היה מדברי הכתוב, שפר החטאת ושעיר החטאת מכפרים על עוונותיהם הכלליים של הכהן, משפחתו, משפחת הכוהנים ועם ישראל כולו, דברי הכתוב - "**וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** וכו' מלמדים את חז"ל כי כפרה זו מתייחסת אך ורק לעניין המקדש.

"וכפר בעדו וגו' - וידוי שני עליו ועל אחיו הכהנים... וכל כפרתן אינה אלא על טומאת מקדש וקדשיו.
אשר לעם - מה שהפר מכפר על הכהנים מכפר השעיר על ישראל, והוא השעיר שעלה עליו הגורל להי'.
מטומאת בני ישראל - על הנכנסין למקדש בטומאה..." (רש"י במקום).

הגורם היחיד המתייחס כאמור לכפרת העוונות הכלליים של עם ישראל, הוא השעיר המשתלח (שם פס' כ"א – כ"ב).

*"וְכִלָּה מְכַפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי. וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו **אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם** וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה. וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר" (ויקרא ט"ז, כ' – כ"ב).*

כך גם הבאנו מן הספרא (סוף פרק ה').

"...ועל זדון טומאת מקדש וקודשיו שעיר הנעשה בפנים ויום הכיפורים מכפר.

---

[274] "ויאמר להם יעקב אחי וגו', ר' יוסי בר חנינא פתר קריא בגלות ויאמר להם יעקב וגו', מחרן אנחנו, מחרונו של הקב"ה אנו בורחים, ויאמר להם **הידעתם את לבן בן נחור, הידעתם את מי שהוא עתיד ללבן עונותיכם כשלג**, ויאמר להם השלום לו ויאמרו שלום, באיזו זכות, והנה רחל בתו באה עם הצאן, הה"ד (ירמיה ל"א) כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם וגו' כה אמר ה' מנעי קולך מבכי וגו' ויש תקוה לאחריתך וגו'" (בראשית רבה פרשה ע', י').

[275] עמ'

[276] ט"ז, א' – ל"ד.

ועל שאר עברות שבתורה - הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות, הודע ולא הודע, עשה ולא-תעשה, כריתות ומיתות בית דין - שעיר המשתלח מכפר".

מה אם כן כוחו של השעיר המשתלח, עד כי הוא זה המכפר על כל עוונות ישראל?

מן הגמרא (יומא ס"ז, ב') נראה היה לנו שעניין השעיר המשתלח אין בו טעם כלל.

"ואת חוקותי תשמרו - דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר, ולבישת שעטנז, וחליצת יבמה, וטהרת מצורע ושעיר המשתלח. ושמא תאמר מעשה תוהו הם - תלמוד לומר אני ה' - אני ה' חקקתיו, ואין לך רשות להרהר בהן".

אולם מלשון הגמרא דייקנו כי אף שעבודת השעיר הינה "מעשה תוהו" חוקק ה' אותו בסדר החיים בחוקי התורה – "אני ה' חקקתיו ואין לך רשות להרהר בהן".

על משמעות התוהו עמדנו בתחילת מהלכנו בהתייחסותנו לעולם בראשית. כך הבאנו מרש"י שם

*"תהו לשון תמה ושממון שאדם תוהא ומשתומם על בהו שבה: תהו - אישטורדישו"ן בלע"ז [מבוכה]. בהו - לשון **רֵקוּת וצַדו**" (רש"י על בראשית א', ב' ד"ה תהו ובהו).*

וכך מרש"י בסנהדרין.

*"שתי אלפים היה תוהו - תחת **שלא ניתנה עדיין תורה** והיה העולם כתוהו" (רש"י על סנהדרין צ"ז, ע"א).*

בארנו כי לשון ה"תוהו" וה"בוהו" מיוחס למצבים שבהם אין אנו פוגשים או רואים סדר של תורה, אלא מצב אקראי ומקרי, שעל פניו נראה שאינו בר השגחה אלוהית.

את מצב ה"ריקנות" וה"צַדו" פגשנו ביחס לעשו, כ"איש שדה". שם פירש רש"י.

*"כמשמעו, אדם **בטל וצודה** בקשתו חיות ועופות" (רש"י על בראשית כ"ה, כ"ה).*

כפי שבארנו בעשו, מצב ה"בטל וצודה" הינו מאפיין חיים אלוהי שאינו מופיע דרך חוקיות התורה ומצוותיה אלא בעצם החיים ומכוח זרימת החיים הטבעית שבו[277].

בהתבוננות על אופן "עבודתו" של השעיר המשתלח, ראינו שאכן דרך עבודתו היא כדרך התנהלות ה"תוהו" הרחוק מדרך העבודה המסודרת של התורה. את השעיר דוחפים מן ההר והוא מתגלגל ויורד עד שנעשה אברים אברים.

"מה היה עושה? חולק לשון של זהורית, חציו קשור בסלע וחציו קשור בין שני קרניו. ודחפו לאחוריו, והוא מתגלגל ויורד. ולא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה אברים אברים" (יומא ס"ז, ע"א)[278].

בררנו, כי אף שמעשה עבודתו של השעיר המשתלח רחוקה מכל דרך מעשה הקרבה במקדש ומכל סדר כלשהו אחר, הוא קורבן לכל דבר, מתוך שעבודה זו היא המכפרת על כל ישראל על כל עוונותיהם. מתוך ההשוואה בין המעשה הנעשה בו לבין מעשה הקורבן, "אולצנו" להסיק כי כפי שהקורבנות קרבים על המזבח, השעיר המשתלח קרב לאדמה עצמה!

כך הבאנו מ"בעל הטורים" המגדיר את הצוק אליו נדחף השעיר כ"שיניים", ואת מעשה דחיפתו כמעשה שחיטה..

*"סמך פרשת שחוטי חוץ לשעיר המשתלח לומר אע"פ שהתרתי לך שעיר המשתלח בחוץ בדחיתו לצוק ופירש צוק **הם סלעים שיש להם כמין שיניים בולטין וזו היא שחיטתו***

---

[277] הקבלת השעיר המשתלח לעשו: את ההקבלה שבין עבודת השעיר המשתלח לעשו עושה הרמב"ן (אותו נביא במלואו בהערה בהמשך, אם כי בדרך ההצגה השלילית ולא כהגדרת כוח חיים כפי שאנו עושים עתה. ונשא השעיר עליו (להלן פסוק כב), **זה עשו** שנאמר (בראשית כז יא) **הן עשו אחי איש שעיר**, רמב"ן ויקרא ט"ז, ח' ד"ה ונשא השעיר עליו).

[278] וכן ברמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים ג, ז.

אעפ"כ השמר בשאר קדשים לשוחטן בחוץ" (בעל הטורים על ויקרא י"ז, ג' ד"ה אשר ישחט מחוץ למחנה).

התייחסות "בעל הטורים" ל"צוק" כסלעים שיש להם כמין שיניים בולטין, לימד אותנו כי התגלגלותו של השעיר על פני שיניים אינה רק כמעשה שחיטה אלא כמעשה "אכילה" המקביל במעשה הקורבנות לאכילת האש. הסקנו מתוך כך שבהקרבת השעיר המשתלח אוכלת האדמה את מה שאוכלת האש בתוך בית המקדש.

את התגברות הזיקה אל האדמה בעבודת השעיר זהינו אף מייחוס עבודה זו ככפרה למעשה עוזא ועזאל.

"תנא דבי רבי ישמעאל: עזאזל - שמכפר על מעשה עוזא ועזאל. - מלאכי חבלה שירדו לארץ בימי נעמה אחות תובל קין ועליהם נאמר "ויראו בני האלוהים את בנות האדם...".

אלו המלאכים היורדים מן השמים בדור אנוש אל בני האדם.

"ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים בימי דור אנוש" (רש"י על במדבר י"ג, ל"ג ד"ה הנפילים).

בעולם זה ראינו כי מגמת אין סוף החיים אינו בשמים, אלא על הארץ, עד כדי שאף המלאכיות יורדת מן השמים וקובעת את מדורה בארץ.

*"וַיְהִי כִּי הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם. **וַיִּרְאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ**. וַיֹּאמֶר ה' לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה. הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן **אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם** הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם"*
(בראשית ו', א' – ד').

נמצאנו אם כן למדים כי עבודת יום הכיפורים אמנם מתחילה מעליית האדם למדרגת המלאך ולעולם ה"לבן" של השמים, מהלך שנעשה דרך עבודת הכוהן הגדול בתוך בית המקדש, אולם מטרתה של כל עבודה זו ושיאו של היום הזה הם הופעת אין סוף החיים בזרימת החיים ובדרך מקרה החיים היונקים את הווייתם ישירות מן הארץ.

מגמה זו המופיעה בשלב הופעתם של ישראל כעם על אדמתו, ביום הכיפורים בעבודת הכוהן הגדול בתוך המקדש וסיומה בעבודת השעיר המשתלח, מופיעה במגמתה הראשונית דרך דמות דיוקנם של יעקב ולבן. שהיית יעקב בעולמו של לבן "ימים אחדים" נועדה ליצור בו את חוסן השמים כפי שיוצרת עבודת יום הכיפורים ועִנויו, ומתוך כך את היכולת לחזור ולהופיע את אין סוף החיים בעולם הזורם והמקרי של החיים, עולם שלטונו של עשו[279].

את ההזדקקות למישור החיים ה"לבן" על מנת להגיע ליכולת לגעת במנקודת מוצא החיים שמן הארץ אנו מוצאים באופן מפתיע אף לאחר כניסתם של ישראל אל הארץ בנגע הצרעת.

---

[279] **הגדרת עולם ה"עזאזל" עולמו של עשו כעולם ה"שטן" ועולם סמאל**: הקושי לצאת ממימד המקדש מעולם אין סוף החיים שמן השמים, לחזור ולהופיע את אין סוף החיים שמן הארץ בדרכי החיים הזורמים בדרך המקרה, מביא לכך שאף עבודת השעיר לעזאזל, מורחקת מהגדרתה כקורבן לה', והיא מיוחסת אתנן לסמאל. כך מביא הרמב"ן בפרושו את עבודת השעיר המשתלח. "...ור"א כתב אמר רב שמואל אע"פ שכתוב בשעיר החטאת שהוא לשם, גם השעיר המשתלח הוא לשם. **ואין צורך, כי המשתלח איננו קרבן, שלא ישחט**. ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מלת עזאזל תדע סודו וסוד שמו, כי יש לו חברים במקרא, ואני אגלה לך קצת הסוד ברמז בהיותך בן שלשים ושלש תדענו. והנה ר"א נאמן רוח מכסה דבר, ואני הרכיל מגלה סודו שכבר גלו אותו רבותינו ז"ל במקומות רבים: אמרו בבראשית רבה (ס"ה, י') ונשא השעיר עליו (להלן פסוק כב), **זה עשו** שנאמר (בראשית כ"ז, י"א) **הן עשו אחי איש שעיר**, את כל עונותם, עונות תם שנאמר ויעקב איש תם (שם כה כז): ומפורש מזה בפרקי רבי אליעזר הגדול (פרק מ"ו), **לפיכך היו נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים שלא לבטל את קרבנם**, שנאמר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, גורלו של הקב"ה לקרבן עולה, וגורלו של עזאזל שעיר החטאת וכל עונותיהם של ישראל עליו, שנאמר ונשא השעיר עליו. ...והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, **אבל צוה הקב"ה ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן**, והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאכילות כחו יבא חורב ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן, והכלל נפש לגלגל מאדים, **וחלקו מן האומות הוא עשו** שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים, ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין בלשון רבותינו, ובלשון הכתוב (להלן י"ז, ז') שעירים, כי כן יקרא הוא ואומתו שעיר. ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך: **(רמב"ן** על ויקרא ט"ז, ח' ד"ה וגורל אחד לעזאזל)

לבן הצרעת בדרך למטמוניות הארץ

בהבאת פרשת הצרעת בספר ויקרא בולט ההפרש שבין מגמת הכתוב עצמו לבין אופן התפיסה הפשוט את נגע הצרעת אף על ידי חז"ל.

באופן פשוט נתפס נגע הצרעת כעונש. כך מביאים חז"ל במדרש.

"ד"א אדם כי יהיה בעור בשרו. קשה לפני הקב"ה לפשוט ידו באדם זה, אלא מתרה אותו ומלקה ביתו, שנאמר ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם (ויקרא י"ד, ל"ד), חזר בו יפה, ואם לאו מלקה את בגדו, שנאמר והבגד כי יהיה בו נגע צרעת (שם, ויקרא י"ג, מ"ז), חזר בו יפה, ואם לאו באין על גופו, שנאמר אדם כי יהיה בעור בשרו" (מדרש תנחומא פרשת תזריע סימן י"ד).

כך גם מבאר רש"י בפרשת טהרתו של המצורע:

*"זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע **בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ** וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן...וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב... - ...**לפי שהנגעים באין על לשון הרע**, שהוא מעשה פטפוטי דברים, לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים, שמפטפטין תמיד בצפצוף קול (ד"ה טהורות). ועץ ארז - **לפי שהנגעים באין על גסות הרוח**. ושני תולעת ואזב - **מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו, כתולעת וכאזוב**" (ויקרא י"ד, ב' – ד' ורש"י שם).*

אולם בניגוד למדרש המטהר את תהליך החמרת הצרעת מן הבית, אל הבגד ומשם לגופו של האדם, הרי סדר התורה הוא הפוך – מן הגוף אל הבגד, כשצרעת הבתים מגיעה רק לאחר פרשת טהרת המצורע.

*"**אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת** וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת...**וְהַבֶּגֶד כִּי יִהְיֶה בּוֹ נֶגַע צָרָעַת**...זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע **בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ** וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן...וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה **וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם**..." (ויקרא י"ג, ב' – מז, וי"ד, א' – ל"ד).*

פתח להבנת משמעות הסדר ההופכי הזה בתורה נותן לנו הכתוב עצמו בפרשת צרעת הבית, בהצגתו צרעת זו בלשון הנשמעת יותר כבשורה שעתידה להגיע אליהם מיד בהגעתם אל הארץ מאשר כעונש.

*"כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה **וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם**" (פסוק ל"ד).*

מתוך כך מבאר רש"י במקום.

"בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם, לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, ועל ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן" (רש"י ד"ה ונתתי נגע צרעת).

אולם ביאור זה של רש"י על נגע הצרעת נראה תמוה ביותר, שהרי אם רוצה ה' לחשוף את מטמוניות האמוריים שהטמינו בקירות הבית, הוא יכול לחושפם בדרך פשוטה יותר (כגון זעזוע אדמה או התפוררות הבתים המדוברים) ולבטח לא ליצור לשם כך נגע המיוחד דוקא לטיפול הכוהנים[280].
כמו כן, האם ניתן לחלק בין צרעת הבית לבין צרעת הגוף והבגד ולומר כי נקודת המוצא שלהן שונה?
מתוך הבאת התורה את צרעת הבית כחלק מפרשת הצרעת הכללית, הקדמתה את צרעת הגוף לצרעת הבגד ולאחריה את צרעת הבית, זיהוי צרעת הבית כאמצעי להופעת ברכה, והיות הצרעת כולה נגע ייחודי במעגל שליטת הכוהנים, מחייב אותנו לראות את נגע הצרעת כולו כחלק מתהליך התפתחותי המתחיל מן הגוף, משם אל הבגד ולבסוף אל הבית, כשחשיפת "מטמוניות האמוריים"

---

[280] "וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת...- אפילו תלמיד חכם שיודע שהוא נגע ודאי לא יפסוק דבר ברור לומר נגע נראה לי, אלא כנגע נראה לי. שכל זמן שאין כהן נזקק לו, אין שם תורת טומאה (ויקרא י"ג, ל"ה ורש"י ד"ה כנגע נראה לי בבית וד"ה בטרם יבא הכהן).

אינו גילוי אוצר נקודתי של אושר, אלא חלק מתהליך הכלת כוח חייהם הכללי של האמוריים בישראל, אותו אמור נגע הצרעת לחשוף אל ישראל.

על השפעת כוחם של האמוריים למדנו מיחזקאל.

*"וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוָק לִירוּשָׁלַם מְכֹרֹתַיִךְ וּמֹלְדֹתַיִךְ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי **אָבִיךְ הָאֱמֹרִי** וְאִמֵּךְ חִתִּית - אברהם ושרה משם נטלו גדולתו ובני חת נתנו לה קבר" (יחזקאל ט"ז, ג' ורש"י שם).*

מה יחודיות כוחם? על כך למדנו מהגדרתם כ"ראשונים".

*"...דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דכתיב (דברים י"ט) לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים - גבול שגבלו ראשונים לא תסיג. מאי גבלו ראשונים? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (בראשית ל"ו) אלא בני שעיר החרי ישבי הארץ; אטו כולי עלמא יושבי רקיע נינהו? אלא שהיו בקיאין בישובה של ארץ שהיו אומרים: מלא קנה זה - לזית, מלא קנה זה - לגפנים, מלא קנה זה - לתאנים, **וחורי - שמריחים את הארץ, וחוי - אמר רב פפא: שהיו טועמין את הארץ כחויא**..." (שבת פ"ה, ע"א).*

אף שהגמרא מתמקדת בסופו של דבר בייחודיות כוחם של החוי והחיווי, הרי התייחסותה העקרונית היא כללית – אל כל ה"ראשונים". מאופן התייחסות החורי והחוי אל הארץ אנו למדים כי כוח עמי הארץ הוא ביכולתם לחיות את החיים לגווניהם השונים מכוח הקרקע. תפיסת יכולת זו ברמה מערכתית, משנה לגמרי את משמעות הטמנתם של האמוריים את מטמוניות הזהר שלהם בקירות הבתים. על בסיס יכולתם המופלאה לחיות את הארץ, הטמנה זו משמעותה היא הסתרת כוחם ויכולתם להפיק מן הארץ וממילא מן החומרים היוצאים ממנה – הזהב הכסף וכו' – חיים. הולדת ההשגחה האלוהית נגע צרעת בישראל בהגעתם אל הארץ, מהווה אם כן את תהליך ההכשרה הנצרך על מנת שעם ישרא יוכל לחשוף מן הארץ את מטמוניות החיים, והארץ לא תשאר בהגעתו אליה אילמת.

התבוננות במשמעות נגע הצרעת מראה כי הוא מביא את הגוף למצב בלתי ניתן כמעט לדמיון.

מתיאור אהרון את מרים כ"מת" לאחר שה' מביא אליה צרעת, אנו למדים כי הוא מוגדר כמוות. המוות הזה, תוארו הוא "לבן כשלג".

*"...וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַת **כַּשָּׁלֶג** וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל מִרְיָם וְהִנֵּה מְצֹרָעַת. וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן...אַל נָא תְּהִי **כַּמֵּת** אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ" (במדבר י"ב י' – י"ב).*

בפרשת הצרעת של עוזיהו, מתוארת הצרעת בלשון אחרת לגמרי - לשון "חופשי".

בכניסתו של עוזיהו להקטיר קטורת במקום הכוהנים, מנגע ה' אותו בצרעת.

"וַיִּזְעַף עֻזִּיָּהוּ וּבְיָדוֹ מִקְטֶרֶת לְהַקְטִיר וּבְזַעְפּוֹ עִם הַכֹּהֲנִים וְהַצָּרַעַת זָרְחָה בְמִצְחוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים בְּבֵית ה' מֵעַל לְמִזְבַּח הַקְּטֹרֶת" (דברי הימים ב', כ"ו, י"ט).

בעקבות צרעתו נאלץ עוזיהו לצאת אל מחוץ למחנה והוא בונה לו בית בבית הקברות. אולם הכתוב מכבד את המקום בתארו אותו – "בית החופשית".

*"וַיְהִי עֻזִּיָּהוּ הַמֶּלֶךְ מְצֹרָע עַד יוֹם מוֹתוֹ **וַיֵּשֶׁב בֵּית הַחָפְשִׁית** מְצֹרָע כִּי נִגְזַר מִבֵּית ה'..." (שם, פסוק י"א).*

מדוע נקרא כך בית הקברות? על כך מבאר רש"י.

"בית החפשית - ובירושלמי מפורש **עשה לו בית בבית הקברות** על שם במתים חפשי" (תהלים פ"ח).

את תוארם כ"חופשיים" מקבלים המתים מתוך היותם חופשיים מן העולם.

"בַּמֵּתִים חָפְשִׁי ... - הנני בין המתים חפשי מן העולם וכל שהם המתים חפשים מן העולם" (תהלים פ"ח, ו' ורש"י ד"ה במתים חפשי).

ברור, כי תיאור בית הקברות **כ"בֵּית הַחָפְשִׁית"** אינו דימויי גירדא, אלא נועד להציג צד ב"יושבי בית הקברות" הנסתר כרגיל מעינינו.

התבוננות בדברי קוהלת על מעלת המתים, מחדד את צד החופש והמעלה שבהם, הקיים במתים ושאינו קיים בחיים.

"וְשַׁבֵּחַ אֲנִי אֶת הַמֵּתִים שֶׁכְּבָר מֵתוּ מִן הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עֲדֶנָה" (קהלת ד', ב').

את הסיבה לשיבוח המתים על החיים תולה קוהלת בכך שהמתים לאחר שמתו, כבר אין יצר הרע שולט עליהם. על כן, נענים על ידם יותר מאשר על ידי החיים.

"עד שלא שלט בהם יצר הרע הזה לדחותם מן הקדוש ברוך הוא כגון אבות הראשונים שלא נענה משה אלא על ידיהם וכגון דוד אבי שלא נענתי אני בכ"ד רננות עד שאמרתי (דברי הימים, ב', י') זכרה לחסדי דוד עבדך" (רש"י שם ד"ה שכבר מתו).

נמצאנו אם כן למדים כי "חופשיות" המתים מתארת מעלה עצמית ממשית של המתים מצד אי היותם כבולים בכוחות היצר. הגדרת בית הקברות מקום קבורת גופות המתים בפרשת עוזיהו כ"בית החופשית", מלמדת כי **את מעלת המתים ניתן למצוא לא רק ביחס לנשמתם אלא אף ביחס לגופם**. אם כרגיל אנו מזהים בגוף המת אך ורק את חדלון החיים, הרי לשון זו מלמדת כי אף ביחס לגוף קיים צד "אל מוות" שמעבר להווייתי הגוף המת, המתראה דווקא לאחר המוות. ברור שיכולת זיהוי מעלת ה"חופש" ביחס לגופות עצמם הוא הרבה יותר קשה וכמעט בלתי ניתן לתפיסה. תיאור צד זה שבהתייחסות למתים דווקא בהקשר צרעתו של עוזיהו מלמד כי מצב הצרעת המוגדר כמוות (כפי שראינו בפרשת מרים) מצליח להביע את מצב החופש במצורע אף בהיותו חי. אותו צד ה"לבן" שזיהינו כמצב חיים המתייחס למלאכיות שמעבר לעולם הגופות, נמצא אם כן גם בעולם הגופות עצמו, כשהגוף מגיע למצב של צרעת.
הצגת צד המעלה שבמצב הצרעת, פותח לנו ממילא פתח לראיית הצרעת כחלק מתהליך בניה המאפשר נגישות למטמוניות האמוריים. כפי שבארנו, כוחם של האמוריים היה ביכולתם להפיק את חייהם מן האדמה שלא בדרך עולם המחשבה. ברור כי בדרך חיים זו משקל מערכת החיים החושית הוא גבוה. היכולת להפיק דרכה אין סוף חיים הוא על כן, קשה הרבה יותר. **הופעת הצרעת הגוף, הבגדים והבתים, היא אם כן שלב הכנת הגוף לקראת יכולת הרחת וטעימת אין סוף החיים שמן הארץ.**
ללא מעבר הגוף דרך תעלת הצרעת, אין לישראל את הסיכוי לשים ידיהם על מטמוניות האמוריים בתפיסתה הרחבה.

פגישת עוזיהו בצרעת ובמצב הגוף החופשי מגיעה אף היא דרך הנגיעה במטמוניות הארץ, אמנם באופן הופכי. גם בעוזיהו אנו מוצאים, כי את נגיעתו באין סוף החיים הוא יוצר דרך הארץ ובאופן קיצוני.

"וַיִּבֶן עֻזִּיָּהוּ מִגְדָּלִים בִּירוּשָׁלַם עַל שַׁעַר הַפִּנָּה וְעַל שַׁעַר הַגַּיְא וְעַל הַמִּקְצוֹעַ וַיְחַזְּקֵם. וַיִּבֶן מִגְדָּלִים בַּמִּדְבָּר וַיַּחְצֹב בֹּרוֹת רַבִּים כִּי מִקְנֶה רַב הָיָה לוֹ וּבַשְּׁפֵלָה וּבַמִּישׁוֹר אִכָּרִים וְכֹרְמִים בָּהָרִים וּבַכַּרְמֶל כִּי אֹהֵב אֲדָמָה הָיָה" (דברי הימים ב', כ"ו, ט' – י').

חז"ל מבארים לנו כי אהבת עוזיהו את האדמה, היא קיומית וקיצונית. הוא מפקיר עצמו לאדמה בלא להזדקק לתורה.

*"בעוזיה כתיב כי אוהב אדמה היה (דברי הימים ב', כ"ו) שהיה מלך **והפקיר עצמו לאדמה ולא נזקק לתורה**" (מדרש תנחומא פרשת נח סימן י"ג).*

את זיקתו לאדמה הם משווים לזו של נוח.

"כי אוהב אדמה הי' - מפורש בב"ר ב' להוטים אחרי אדמה היו ולא נמצא בם תועלת הוא וקין" (רש"י שם, ד"ה כי אוהב אדמה הי').

מתוך משיכתו את אין סוף החיים מן האדמה בלבד, משתלטת בו מגמת זהות אין סוף החיים שבין הבורא לנבראים הבולטת מכוח מקורו של האדם מעפר הארץ, נמחק ממנו המידור בהופעת השכינה (העומד ללא עוררין בהופעת החיים שמן השמים מכוח מרות הציווי שבה). והוא בא להקטיר בעצמו קטורת לה' שלא על ידי הכוהנים. מטעם "שנאה למלך לשרת למלך הכבוד",

*"וּכְחָזְקָתוֹ גָּבַהּ לִבּוֹ עַד לְהַשְׁחִית וַיִּמְעַל בַּה' אֱלֹקָיו וַיָּבֹא אֶל הֵיכַל ה' לְהַקְטִיר עַל מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת - כאן נופל לומר מעילה כי בשגגה עשה...שאמר **נאה למלך לשרת למלך הכבוד**"*
(דברי הימים ב', כ"ו, ט"ז ורש"י ד"ה וימעול ה' אלוהיו וד"ה הויבא אל היכל ה').

מתוך אילוצו את חיבור הבשר לאין סוף החיים בדרך ישירה, מתראה בו מדרגת המלאכיות בבשר – לובן הצרעת, בכפיה. בכך, אותה מדרגת מלאכיות בבשר המהווה בפרשת המצורע אמצעי לגעת במטמוניות הארץ, מגיעה אצל עוזיהו בדיעבד כמציאות תוצאתית מתוך השלטתו את כוח מטמוניות הארץ בהופעת אין סוף החיים.

את החיבור שבין הצרעת לבין מטמוניות הארץ יוצר גם נעמן שר צבא ארם, לאחר ריפויו מן הצרעת, בעזרתו של אלישע הנביא. בהליכתו ממנו הוא מבקש מאלישע לקחת עימו דווקא משא צמד פרדים אדמה כשטעמו הוא כי מעתה לא יעבוד כי אם את ה'.

*"**וַיֹּאמֶר נַעֲמָן וְלֹא יֻתַּן נָא לְעַבְדְּךָ מַשָּׂא צֶמֶד פְּרָדִים אֲדָמָה** כִּי לֹא יַעֲשֶׂה עוֹד עַבְדְּךָ עֹלָה וָזֶבַח לֵאלֹהִים אֲחֵרִים כִּי אִם לַה'" (מלכים ב', ה', י"ז).*

מחז"ל למדנו כי נעמן שר צבא ארם הוא המשך מגמתו של לבן הארמי.

*"ונאספו כל אנשי המקום לגמול חסד עם יעקב אבינו, הדא הוא דכתי' ויאסוף **לבן** את כל אנשי המקום ויעש משתה, אמ' הב"ה אתם גמולכם חסד עם יעקב עבדי אף אני אתן לכם שכרכם ולבניכם בעה"ז בשביל שלא יהיו לרשעים נח לעתיד לבא, שנ' **ונעמן שר צבא מלך ארם** וכו'" (פרקי דרבי אליעזר - פרק ל"ה).*

נמצאנו אם כן למדים כי המגע בלובן הגוף כשלב לקראת הנגיעה במוצא החיים שמן הארץ, מלבן הארמי הוא בא. על כן, את מהלך קיבוע חיבורו אל ארץ כנען עושה יעקב דרכו של לבן.

התבוננות בכתובים מלמדת כי את פעולת החיבור הזו אותה עושה יעקב דרך רחל ודרך קניינו של לבן, אותם הוא יוצר כבר ברגע הגעתו אל באר המים בחרן.

נשיקתו של יעקב לרחל והשקיית הצאן – תחילת המגע בלבן

*"עוֹדֶנּוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרָחֵל בָּאָה עִם הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאָבִיהָ כִּי רֹעָה הִוא. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב **אֶת רָחֵל בַּת לָבָן אֲחִי אִמּוֹ וְאֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ** וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיָּגֶל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וַיַּשְׁקְ אֶת **צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ**. וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ. וַיַּגֶּד יַעֲקֹב לְרָחֵל כִּי אֲחִי אָבִיהָ הוּא וְכִי בֶן רִבְקָה הוּא וַתָּרָץ וַתַּגֶּד לְאָבִיהָ" (בראשית כ"ט, ט – י"ב).*

בולט ומוזר הוא ביותר, כי שימת הלב של יעקב אינה כמצופה - כלפי רחל ומתוך כך כלפי הצאן. במקום שתאור הכתוב יהיה – "ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן אחי אמו ויגש יעקב ויגל את האבן וישק את הצאן...", שימת ליבו של יעקב כוללת לא רק את רחל אלא גם את הצאן באופן שווה! - "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רָחֵל בַּת לָבָן אֲחִי אִמּוֹ וְאֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ".
נקודה נוספת בולטת בהתנהלותו של יעקב השונה מדרך ההתנהלות הנורמטיבית היא סדר פעולתו. רק לאחר שהוא משקה את הצאן ונושק לרחל, הוא מגלה לה כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא – "וַיַּשֵּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ. וַיַּגֶּד יַעֲקֹב לְרָחֵל כִּי אֲחִי אָבִיהָ הוּא וְכִי בֶן רִבְקָה הוּא". **צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ**
גם הזכרת היחס הן של רחל והן של הצאן כלפי "**לָבָן אֲחִי אִמּוֹ**" יוצאת מפורפורציה ומוזכרת שלש פעמים ברציפות ללא צורך. ברור שמצד דרך ההצגה הסיפורית ההסטורית, אופן הצגה זה את מפגשו של יעקב עם רחל אינו מתאים בחלקו ומיותר בחלקו.
אולם, אם אנו מתבוננים על מהלכו זה של יעקב על בסיס תכונת ידו שלעיל, מתבארים מעשיו והופכים להיות בעלי משמעות מהותית.
את ההקבלה אצל יעקב בין מישור האדם למישור הקניינים כבר ראינו אצלו במעשה קניין הבכורה, ביכולתו לפעול חיים במקלות בשיקתות המים ובחזרתו לחצות את היבוק לפחים קטנים. הצגת הכתובים את ראייתו בד בבד של רחל ושל צאן לבן, והדגש זיקתה של רחל וזקת הצאן אל "לבן אחי אמו" מלמדים על כך שנגישותו של יעקב אל רחל היא בדרך הנגישות הקניינית להשליט על רחל וקניני לבן את "ידו". התדבקותו של יעקב במפגש זה אל תכלית מטרתו בולטת ביותר במעשה נשיקתו את רחל. ברור הוא כי מצד זהירות הנצרכת מקירבה אל אישה במיוחד שהדבר עוד לפני שיעקב מודיע לרחל על קורבתם, מעשהו של יעקב קשה. חז"ל אכן מביאים, כי בעיני הרועים נחשב מעשהו פרצה בעריות.

*"...וישא את קולו ויבך. למה בכה **שראה בני אדם שם מתלחשים זה עם זה ואומרים בא זה לחדש עלינו את הערוה**, שמשעה שלקה העולם גדרו עצמן מן הערוה, ואנשי מזרח גדורים מן הכל, שהרי ריבה אחת מהלכת עם כמה רועים ולא נגעו בה, ולכך בכה על שחשדוהו חנם על הנשיקה" (שכל טוב בראשית פרק כט ד"ה יא) וישק. אומר).*

אולם אצל יעקב כבר מצאנו כי תכונת ידו להתמקד במטרה ובתכלית, מעצימה עצמה מעל לדרך הארץ לכופפה כלפי המטרה. כך ראינו כי יעקב אינו חושש לפנות ללבן בלשון שאצל אחר נחשבת הייתה כלא ראויה – " הָבָה אֶת אִשְׁתִּי... וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ (בראשית כ"ט כ"א)[281].
מכאן יש לנו להסיק כי נשיקת יעקב לרחל, אינה פועלת אצל יעקב הממוקד במטרת חיבור רחל אליו - רגש, אלא **קשר**. הבנה זו מקבלת חיזוק מצד הקשר ההדוק שיוצר יעקב בין רחל לבין צאן לבן במפגשו אותם לא רק בדרך תיאור ראייתו אותם, אלא גם מצד היחס השווה שבין מעשה השקיית הצאן והנשיקה לרחל.

*"...**וַיַּשְׁקְ** אֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ. **וַיִּשַּׁק** יַעֲקֹב לְרָחֵל" (בראשית כ"ט, י – י"א).*

לכאורה, מעשים שונים רק באיות דומה. אולם עיון בדברי פרעה ליוסף בהעלותו להיות משנה למלך מלמדים כי לשון "יִשַּׁק" משמש הן לנשיקה והן לפרנסה.

*"אַתָּה תִּהְיֶה עַל בֵּיתִי וְעַל פִּיךָ **יִשַּׁק** כָּל עַמִּי" (בראשית מ"א, מ').*

רש"י במקום מבאר את לשון "יִשַּׁק" מלשון תזונה ופרנסה.

*"ישק - **יתזן, יתפרנס**. כל צרכי עמי יהיו נעשים על ידך, כמו (לעיל ט"ו ב') ובן משק ביתי, וכמו (תהלים ב', י"ב) נַשְּׁקוּ בַר, גרנישו"ן בלע"ז **[אספקה]**".*

אולם חז"ל במדרש מחברים לשון זו לנשיקתו של יעקב את רחל, ומסיקים שלשון זו פעמים היא מלשון פרנסה ופעמים היא לשון נשיקה ממש.

*"אתה תהיה על ביתי. ממונה ואפוטרופוס: ועל פיך ישק כל עמי. **על דברי פיך יתפרנס כל עמי, ודומה לו וישק יעקב לרחל** (בראשית כ"ט, י"א). ויגש וישק לו (שם כ"ז, כ"ז), ובן משק ביתי (שם, ט"ו ב'), **נמצא לפעמים לשון פרנס וממונה, ופעמים לשון נשיקה ממש**..." (שכל טוב בראשית פרק מא ד"ה מ) אתה תהיה).*

באופן מפתיע חז"ל אינם מסתפקים בביאור המטאפורי שפרנסת מצרים עומדת להיות על פי דבריו ופקודותיו של יוסף, אלא הם מדמים קשר זה לנשיקת יעקב אל רחל. ברור שהקבלה זו אינה יכולה להיות רק לשונית והיא מלמדת כי יש ביניהם גם הקבלה תוכנית. האם ניתן למצוא הקבלה בין נשיקת יעקב לרחל לבין מעשה הפרנסה?
ביאור בעניין אנו מקבלים מן הדוגמא שמביא רש"י לעייל ללשון "יִשַּׁק" – "וכמו (תהלים ב', י"ב) נַשְּׁקוּ בַר, גרנישו"ן בלע"ז [אספקה]".

*"נַשְּׁקוּ בַר פֶּן יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶּרֶךְ... **זרזו** עצמכם בבר לב...ומנחם פתר אותו **לי' תאוה** כמו (בראשית ג') **ואל אישך תשוקתך**" (תהלים ב', י"ב).*

את חיבור לשון ה"יִשַּׁק" למשמעות התאווה עושה המדרש שהבאנו לעיל אף ביחס לנשיקת יעקב לרחל.

*"וישק. אומר אני כי עיקר המלה שק לבד **ומדביר אני את הנשיקה קרוב אל אופן תשוקה. ואל אישך תשוקתך** (בראשית ג', ט"ז) (שכל טוב בראשית פרק כט ד"ה יא) וישק. אומר).*

מן החיבור שבין משמעות התשוקה שבנשיקה, לבין משמעות הפירנוס שבה, אנו למדים כי כוח מעשה הנשיקה הוא במשיכת הקיום שהיא יוצרת בין הצדדים המתנשקים. כפי שמצרים נושקים על פיו של יוסף ומתפרנסים ממנו, כך נשיקת יעקב לרחל נועדה ליצור חיבור של פירנוס כל צד מן הצד השני.
הקבלת מעשה הנשיקה למעשה הפירנוס, ממילא מביאה להשוואה בין נשיקת יעקב לרחל לבין השייקת צאן לבן. הבאת הכתוב באותו הכתיב ובהמשך ישיר את "**וַיַּשְׁקְ** אֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ"

---

[281] רש"י ד"ה מלאו ימי - ... ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים, וזהו שאמר ואבואה אליה, והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כן".

ואת "**וַיִּשַּׁק** יַעֲקֹב לְרָחֵל", נובעת מכך שאף מעשה ההשקייה הינו כמו מעשה הנשיקה, פעולה של פירנוס והספקה שיש עימה אפקט של קשר תשוקה.

כך מגדיר הכתוב את הצמא למים מלשון "שקיקה" שהינה מלשון תשוקה.

"...וְכַאֲשֶׁר יַחֲלֹם הַצָּמֵא וְהִנֵּה שֹׁתֶה וְהֵקִיץ וְהִנֵּה עָיֵף וְנַפְשׁוֹ **שׁוֹקֵקָה**... - תאבה וכן אֶל אִישֵׁךְ **תְּשׁוּקָתֵךְ** (בראשית ג')..." (ישעיהו כ"ט, ח' ורש"י שם).

הבנה זו, את מניעי יעקב בהשקיית צאן לבן ונשיקת רחל, מבארת היטב את צורך הכתוב להזכיר הן את זיקת רחל והן את זיקת הצאן אל "לבן אחי אימו". כיוון שבמשיכת חיים המדובר, מזכיר הכתוב את סיבת פעולתו של יעקב על רחל ועל הצאן – **משיכת כוחו של לבן אליו**.

גם בעיית הפריצות שבמעשיו של יעקב בעיני הרועים, נפתרת בדרך זו. אם אצל הרועים נחשב מעשה יעקב כמעשה פריצות, הרי יעקב הממוקד במעשה ידיו למגמת התכלית, פועל במעשה נישוק זה את "שמירתה" ומשיכת כוחה של רחל מבית לבן.
אופן העמדה זה את מעשיו של יעקב הן מול רחל והן מול צאן לבן בדרך זו, מציג למעשה את דרכו באופן הדומה מאוד לזה שראינו אצל עבד אברהם אליעזר עם לרבקה על העין.
כפי שבארנו, בנסיונו של אליעזר כי הנערה שיפגוש תשקה אותו ואף את גמליו, הוא תר אחר קצה קשר האישות שבין הנערה ליצחק דרכו ודרך הגמלים שהינם קנייניו של יצחק. כך באופן דומה יוצר יעקב את חיבור האישות הראשוני עם רחל דרך השקיית הצאן ונשיקתה. אולם הפעם אין החיבור הזה נעשה דרך עבד יצחק או עבד יעקב ואף לא מתוך יוזמתה של האישה, אלא מכוח כניסתו של יעקב עצמו לעובי הקורה.

מגע עשו ביעקב - נשיקה שהיא נשיכה

התבוננות במעשה נשיקה מקביל של עשו את יעקב, מלמד עד כמה מעשה הנשיקה יכול להגיע להיות מעשה כוחני בין שני הצדדים המתנשקים.

כך מתאר הכתוב את מפגשם של עשו ויעקב.

*"וַיָּרָץ עֵשָׂו לִקְרָאתוֹ וַיְחַבְּקֵהוּ וַיִּפֹּל עַל צַוָּארָו **וַיִּשָּׁקֵהוּ** וַיִּבְכּוּ" (בראשית ל"ג, ד').*

אולם תרגום יהונתן במקום מתרגם את מעשה הנשיקה למעשה נשיכה.

"ורהט עשו לקדמותיה וגפיף ליה ואתרכין על צווריה ונשיק ליה ובכון עשו בכא על צערא דשינוי דאיתמזמיזו (נתנדנדו) ויעקב בכא על צערא דצווריה"[282].

כך גם מתרגם המדרש את הניקוד במסורה על מילת "וַיִּשָּׁקֵהוּ".

*"עשר נקודות בתורה ואלו הן... וישקהו (שם, בראשית ל"ג) נקוד עליו, **מלמד שלא נשקו בכל לבו אלא נשכו** ולא הועיל..." (אוצר המדרשים עמוד תקה ד"ה פרק העשרות)[283].*

על משמעות מעשה הנשיכה אנו למדים מפרשת הריבית.

"לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ" (דברים כ"ג, כ').

הקבלת מעשה לקיחת הריבית למעשה הנשיכה נובעת מהיות הנשיכה מושכת מבשרו של הנשוך.

---

[282] וכן בתרגום ירושלמי: "ורהט עשו לקדמותיה וחביק יתיה ואתרכין על צווריה ונשיק יתיה עשו הוה בכי על דקהן שינוי ויעקב הוה בכי על שעשיעת צווריה (חלקות צווארו, שנעשית צוארו כ שן זה שלא יכול לתפוס צוארו בשיניו מרוב חלקתו)".

[283] וכן בבראשית רבה: "וירץ עשו לקראתו וישקהו, נקוד עליו אר"ש בן אלעזר בכל מקום שאתה מוצא הכתב רבה על הנקודה אתה דורש את הכתב, הנקודה רבה על הכתב אתה דורש את הנקודה, כאן לא כתב רבה על הנקודה ולא נקודה רבה על הכתב אלא מלמד שנכמרו רחמיו באותה השעה ונשקו בכל לבו, אמר לו ר' ינאי אם כן למה נקוד עליו אלא מלמד שלא בא לנשקו אלא לנשכו ונעשה צוארו של אבינו יעקב של שיש וקהו שיניו של אותו רשע ומה ת"ל ויבכו אלא זה בוכה על צוארו וזה בוכה על שיניו, ר' אבהו בשם ר' יוחנן מייתי לה מן הכא (שיר השירים ז') צוארך כמגדל השן וגו'" (בראשית רבה פרשה עח ד"ה ט וירץ עשו).

בשמות, מקביל רש"י את מעשה הריבית לנשיכת הנחש.

"אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ - רבית שהוא כנשיכת נחש, שנושך חבורה קטנה ברגלו ואינו מרגיש, ופתאום הוא מבצבץ ונופח עד קדקדו, כך רבית, אינו מרגיש ואינו ניכר עד שהרבית עולה ומחסרו ממון הרבה" (שמות כ"ב, כ"ד ורש"י שם).

על בסיס השוואה זו מעשה הנשיכה שהוא כנשיכת נחש, כוחה הוא בחדירה העמוקה בבשרו של הנישוך עד כדי השתלטותו עליו.

ברור הוא, כי הטיית המסורה את מעשה הנשיקה של עשו למעשה נשיכה, אינו בא להחליף את לשון הכתוב, אלא "למתוח" את מעשה הנשיקה עד לקצה גבולו, הנושק למעשה הנשיכה. קו המחבר שבין מעשה הנשיקה למעשה הנשיכה מלמד אם כן כי אף מעשה הנשיקה אינו מעשה רגשי בעלמא, אלא אף הוא טומן בחובו משיכת כוח בין הצדדים.

אופן ביאור חז"ל את בכייתו של יעקב מיד לאחר מעשה נשיקתו אותה, מוכיח כי אכן נשיקתו של יעקב את רחל נוגעת במהות הקשר שביניהם.

"וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ - לפי שצפה ברוח הקודש שאינה נכנסת עמו לקבורה...". (בראשית כ"ט, י"א ורש"י שם).

איך מביא מעשה הנישוק את יעקב להכרה כי רחל אינה נקברת עימו? זאת נוכל לקבל רק על בסיס ביאור מעשה הנישוק והשקיית הצאן כתחילת תהליך החיבור של יעקב אל רחל ולבן. בכיו של יעקב מלמד כי כבר בתחילת מהלך יצירת הקשר, הוא מזהה כי לא יוכל להגיע להשלמתו.

כל זאת מצד **השלמת** מעשה החיבור. אולם ברמה הבסיסית, התבוננות בתגובתו של לבן למעשיו של יעקב, מלמדת כי מעשהו של יעקב צולח, וכי לבן נרתע מן החיבור הזה שכופה עליו יעקב.

הכי אחי אתה? – שעבוד יעקב ללבן

באופן מפתיע מציג יעקב את עצמו לרחל באופן שנראה שאינו מדוייק.

"וַיַּגֶּד יַעֲקֹב לְרָחֵל כִּי אֲחִי אָבִיהָ הוּא וְכִי בֶן רִבְקָה הוּא..." (בראשית כ"ט, י"ב).

אכן באמת, יעקב הינו בן אחותו של לבן ולא אחיו של לבן.

שינוי זה בדבריו של יעקב מבואר על ידי חז"ל ברמת הפשט כלשון שמשמעותה "קרוב לאביה"[284] אולם מתוך חוסר הסיפוק שבהבנה זו, מגיעים חז"ל לבאר את דבריו של יעקב ברמת הכוונה.

*"כי אחי אביה הוא - ...ומדרשו אם לרמאות הוא בא **גם אני אחיו ברמאות**, ואם אדם כשר הוא, גם אני בן רבקה אחותו הכשרה" (רש"י על בראשית כ"ט, י"ב ד"ה כי אחי אביה הוא).*

המשך מהלך התקשרותו של יעקב עם לבן, מלמד כי כינויו את עצמו "אחי לבן", אינו מקרי ואף לבן עצמו מתייחס לכך בקבעו לאחר זמן את יחסי הגומלין שביניהם.

"וַיֹּאמֶר לוֹ לָבָן אַךְ עַצְמִי וּבְשָׂרִי אָתָּה וַיֵּשֶׁב עִמּוֹ חֹדֶשׁ יָמִים. וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הֲכִי אָחִי אַתָּה וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם הַגִּידָה לִּי מַה מַּשְׂכֻּרְתֶּךָ" (בראשית כ"ט, י"ד – ט"ו).

לאחר קביעתו של לבן אַךְ עַצְמִי וּבְשָׂרִי אָתָּה", יושב עימו יעקב חודש ימים. אולם באופן מפתיע לאחר אותו החודש, שולל לפתע לבן את קשר האחווה שביניהם – "וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב **הֲכִי אָחִי אַתָּה** וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם". הוא מסרב להמשיך לקבל מיעקב עבודה חינם מכוח קורבתם, והוא מציע ליעקב - הַגִּידָה לִּי מַה מַּשְׂכֻּרְתֶּךָ". מדברים אלו של לבן אנו למדים כי באותו החודש עבד יעקב אצל לבן בשמירת צאנו בלא לקבל שכר. ברור הוא שסירוב לבן לעבודה חינם אינה נובעת

[284] "כי אחי אביה הוא - קרוב לאביה, כמו (לעיל י"ג ח') אנשים אחים אנחנו" (רש"י בראשית כ"ט, י"ב).

ממוסריותו הגבוהה. על בסיס רמאותו בהמשך של לבן את יעקב בהסכמים שעשו ביניהם[285], לא נראה כי ללבן ישנן בעיות מצפון כלשהם מניצולו של יעקב. אם כן מדוע הוא מסרב להינות חינם מעבודתו של יעקב[286]?
את התשובה לשאלה הזו אנו מקבלים מעצם דברי לבן עצמו. משאלתו הרטורית של לבן "**הֲכִי אָחִי אַתָּה** וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם" אנו למדים כי אופן שהייתו של יעקב אצל לבן בחודש זה בלא לקבל שכר על עבודתו היא דרך התנהלות הנהוגה **בין אחים**. על רמת הקשר הזו בדיוק עומד יעקב בפגישתו עם רחל ואמירתו לה "כִּי אֲחִי אָבִיהָ הוּא". ברמת קשר זו אכן אין העבודה נעשית בשכר, אלא מתוך קשר האחווה שבין הקרובים. מהתנגדותו של לבן כי יעקב יעבדהו חינם אנו למדים כי הוא חושש מן הקשר והזיקה הזו שרוקם יעקב עימו - כקשר וזיקה בין אחים. בהטותו את יעקב לקבל שכר על עבודתו, הוא מטה את אופי הקשר שבינו לבין יעקב לאופי של שיעבוד.

כך אכן מעיד יעקב בדבריו אל רחל ולאה.

"וְאַתֶּנָה יְדַעְתֶּן כִּי בְּכָל כֹּחִי עָבַדְתִּי אֶת אֲבִיכֶן. וַאֲבִיכֶן הֵתֶל בִּי וְהֶחֱלֵף אֶת מַשְׂכֻּרְתִּי עֲשֶׂרֶת מֹנִים וְלֹא נְתָנוֹ אֱלֹהִים לְהָרַע עִמָּדִי" (בראשית ל"א, ו' – ז').

כך גם מתריס יעקב בפני לבן בהשיגו אותו בהר הגלעד.

"זֶה עֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי עִמָּךְ רְחֵלֶיךָ וְעִזֶּיךָ לֹא שִׁכֵּלוּ וְאֵילֵי צֹאנְךָ לֹא אָכָלְתִּי. טְרֵפָה לֹא הֵבֵאתִי אֵלֶיךָ אָנֹכִי אֲחַטֶּנָּה מִיָּדִי תְּבַקְשֶׁנָּה גְּנֻבְתִּי יוֹם וּגְנֻבְתִּי לָיְלָה. הָיִיתִי בַיּוֹם אֲכָלַנִי חֹרֶב וְקֶרַח בַּלָּיְלָה וַתִּדַּד שְׁנָתִי מֵעֵינָי. זֶה לִּי עֶשְׂרִים שָׁנָה בְּבֵיתֶךָ עֲבַדְתִּיךָ אַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה בִּשְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּצֹאנֶךָ וַתַּחֲלֵף אֶת מַשְׂכֻּרְתִּי עֲשֶׂרֶת מֹנִים. לוּלֵי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וּפַחַד יִצְחָק הָיָה לִי כִּי עַתָּה רֵיקָם שִׁלַּחְתָּנִי" (בראשית ל"א, ל"ח – מ"ב).

על פי הצגתנו את משמעות אופי החיבור הראשוני הזה שבין יעקב ללבן והשלכותיו, ברור שדרך יצירת קשר זו הינה קריטית ליכולת יעקב לחזור מלבן אל ארץ ישראל.
אכן אנו מוצאים בכתוב עזרה בלתי רגילה של ההשגחה האלוהית ברמה של גילוי מלאכי, למעשה קניינו של יעקב אצל לבן, נושא שלא היינו מצפים כלל שיהיה בו מעורבות אלוהית ולבטח שלא ברמה כה פרטנית.

את מעורבות גורם החיים האלוהי בצאנו של לבן, מציינים הן לבן והן יעקב כבר בסיום השלב הראשון של עבודתו של יעקב אצל לבן בבנותיו, לפני תחילת השלב השני של עבודתו של יעקב למען רכושו הוא.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי ה' בִּגְלָלֶךָ...וַיֹּאמֶר אֵלָיו נָקְבָה מַשְׂכָּרְתְּךָ עָלַי וְאֶתֵּנָה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַתָּה יָדַעְתָּ אֵת אֲשֶׁר עֲבַדְתִּיךָ וְאֵת אֲשֶׁר הָיָה מִקְנְךָ אִתִּי. כִּי מְעַט אֲשֶׁר הָיָה לְךָ לְפָנַי וַיִּפְרֹץ לָרֹב וַיְבָרֶךְ ה' אֹתְךָ לְרַגְלִי..." (בראשית ל', כ"ז – כ"ט).

אולם מעורבות זו גודלת עשרות מונים בשלב השני, כשיעקב שולל את קניינו של לבן אליו.

*"וַאֲבִיכֶן הֵתֶל בִּי וְהֶחֱלֵף אֶת מַשְׂכֻּרְתִּי עֲשֶׂרֶת מֹנִים וְלֹא נְתָנוֹ אֱלֹהִים לְהָרַע עִמָּדִי. אִם כֹּה יֹאמַר נְקֻדִּים יִהְיֶה שְׂכָרֶךָ וְיָלְדוּ כָל הַצֹּאן נְקֻדִּים וְאִם כֹּה יֹאמַר עֲקֻדִּים יִהְיֶה שְׂכָרֶךָ וְיָלְדוּ כָל הַצֹּאן עֲקֻדִּים. וַיַּצֵּל אֱלֹהִים אֶת מִקְנֵה אֲבִיכֶם וַיִּתֶּן לִי. וַיְהִי בְּעֵת יַחֵם הַצֹּאן וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא בַּחֲלוֹם וְהִנֵּה הָעַתֻּדִים הָעֹלִים עַל הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים. **וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם יַעֲקֹב וָאֹמַר הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה כָּל הָעַתֻּדִים הָעֹלִים עַל הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים** כִּי רָאִיתִי אֵת כָּל אֲשֶׁר לָבָן עֹשֶׂה לָךְ" : (בראשית ל"א, ז' – י"ב).*

מעורבות מלאכיות החיים מגיעה עד לרמת ההתערבות בעקודים הנקודים והברודים שבצאן.

---

[285] כך מעיד יעקב בעניין : "וְאַתֶּנָה יְדַעְתֶּן כִּי בְּכָל כֹּחִי עָבַדְתִּי אֶת אֲבִיכֶן :(ז) וַאֲבִיכֶן הֵתֶל בִּי וְהֶחֱלֵף אֶת מַשְׂכֻּרְתִּי עֲשֶׂרֶת מֹנִים וְלֹא נְתָנוֹ אֱלֹהִים לְהָרַע עִמָּדִי" (בראשית ל"א, ו – ז').

[286] ישנם כמה דרכי התמודדות של חז"ל בעניין אולם הם רחוקים מפשט הכתובים. כגון, העמדת אור החיים כי לבן העדיף לקבוע שכר מפורש באופן שיוכל להעשוק את יעקב בקביעה זו מאשר להשאיר את עניין עבודתו של יעקב פתוח, כך שבהמשך יהיה מחוייב לו לשכר הוגן. "קשה מי אמר לו חנם הוא עובדו ועוד לו יהיה כדבריו ומה בכך אם עובדו חנם ואם רצונו לומר שהוא שונא מתנות כן יחיה הלא מצינו שאוהב הגזל ומכ"ש שיהיה חפץ בנותן לו ברצון. אכן שפתותיו ברור מללו כי לא בא אלא להמעיט שכרו של יעקב ע"ד מה שכתב הרמב"ם שכל שלא התנה הרועי עם בעה"ב יטול שכרו בחלק הפקדון שליש הריוח ובעגלים וסייחים ב' שלישים לזה חש לבן...פירוש היאמן שתעבוד חנם הא ודאי שתבא בטענה לבסוף ותקח מה שראוי לקחת במשפט לזה אני רוצה תגלה דעתך הגידה לי וגו' וכל תנאי שבממון קיים."

אולם למרות כל המעורבות הזו של השכינה בהשגת קניינו של יעקב אצל לבן, מזהה יעקב במפגשו הראשון עם רחל וצאנו של לבן כבר בתחילת מעשה משיכתם אליו, כי כוחו אינו עומד לו לגמרי לשלול את כוחו של לבן ולהתחבר אל רחל באופן שעוצמתו הארמית של לבן תשרת לגמרי את מטרתו הוא – חזרתו אל ארץ כנען והופעתו את אין סוף החיים שוב מן האדמה. מגמת השיעבוד אליה מטה לבן את יעקב בסרבו לקבל ממנו עבודת חינם כאח, מפעפעת ביעקב ומונעת את חיסרון השלמתו.

כך מגלה את הדבר יעקב בבכייתו, לאחר נשיקתו את רחל, כפי שכבר הזכרנו.

"וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ - לפי שצפה ברוח הקודש שאינה נכנסת עמו לקבורה" (בראשית כ"ט, י"א).

מהיכן צופה דבר זה יעקב? ביאורו השני של רש"י נותן את התשובה.

*"...דבר אחר **לפי שבא בידים ריקניות**, אמר אליעזר עבד אבי אבא היו בידיו נזמים וצמידים ומגדנות, ואני אין בידי כלום לפי שרדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק משך ידו. אמר לו מה אעשה לציווי של אבא, אמר לו יעקב טול מה שבידי, **והעני חשוב כמת**".*

מייחוס בכיו של יעקב הן לעובדת אי קבורתה של רחל עימו והן לעובדת הגעתו מרושש לבית לבן, אנו נצרכים להבין כי שני ההסברים עזוקים זה בזה. סיבת אי קבורתה של רחל עם יעקב נובעת מהגעתו אל לבן מרושש מממונו. משמעות הדבר – שיעבוד יעקב ללבן הוא גורם הנתק שבינו ובין רחל. נגיעת חז"ל בגורם לרישושו הזה של יעקב, רק מעצימה את מצבו הנחות. מסיפור מפגשו עם אליפז אנו למדים כי רישוש זה הינו מהותי. כדמות שכוח פעולתה הקניינית היא מאפיינה המרכזי, הפקעתו של יעקב מעולם הקניין, משאירה אותו בבחינת מת. נקודת מוצא זו מול לבן היא המאפשרת ללבן ליצור אצל יעקב את זיקת השיעבוד הקשה.

איך מתבטא שיעבוד זה בקשר שבין יעקב ורחל? ברמה הבסיסית באי קבורתה של רחל עם יעקב. מדוע אם כן, התוצר הראשוני למצב שיעבוד זה של יעקב, הינו פגיעה בשלמות הקשר שבין יעקב ורחל? את התוצאה הקשה הזו יש לתלות במאפיני כוחות החיים שזיהינו בלבן. כפי שבארנו, לבן מגדיר ממד הופעת אין סוף חיים המתייחס באופן חריף לרום השמים. לא רק גוף "בתולי" שתכונתו היא כתכונת רום השמים כפי שראינו בבתואל, אלא טפלות מלאה של הגוף וחומרי החיים אל עולם השמים כפי שזיהינו בעבודת התרפים. יצחק, המביא להופעת גופניות מלאכית מכוח ביטול היש שעשה במעשה העקידה, מנסה מתוך החיבור עם משפחת בתואל, להחזיר לגוף שמים זה את כוח פעולתו שאבד לא במעשה העקידה, דרך חיבור לממד הגוף הבתולי שמגמות רום השמים בו הם תכונתו. אולם למרות העיגון החזק של הוויית גופו של יצחק בממד המלאכי של החיים דרך מעשה העקדה, ולמרות השלמת זיווגו עם משפחת בתואל שכיוונון הגוף בה הוא כמאפיין רום השמים, לא מצליח יצחק למנוע כי תוצר הגוף היוצא ממנו המועצם מכוח האין סוף המלאכי לא יעצים את עצמיותו הנגזרת תוך קריסה אל תוך העצמי המועצם. מאידך, נבדלות גופו המלאכי של יצחק מן החיים הנגזרים למרות שחיבורו עם רבקה מביא לו את חזרת ה"רואי"[287] ולאברהם את כוח הפריון מחדש[288], אינו מצליח להשתחרר מן הניכור המלאכי שבו המביא לו את עיוורונו כלפי המציאות הנגזרת. שתי מגמות הפוכות אלו, הן המולידות את עשו, ה"משתמש" מצד אחד בעוצמת האין סוף המלאכי שבו[289] להעצמת גופניותו כלפי ה"עצמי" הנגזר, ומאידך מתנכר למגמת אין סוף החיים המופיעה מכוחו של יצחק, מתוך עיוורון החיים הקיים בה כלפי העולם הנגזר. יציאת יעקב עצמו לבית לבן נועדה כפי שבארנו לאזן בין שתי הקצוות. מצד אחד, בכדי למנוע מצב שתולדותיו יכוונו את עוצמת גופניותם המלאכית להאדרת העצמי הנגזר, הוא מכניס את עצמו הוא אל מרחב רום השמים שאצל משפחת אמו מארם ובאופן קיצוני מזה שהופיעה רבקה מכוחו של בתואל. אין הוא מזדווג רק אם מגמת הגוף הבתולי בעל תכונת רום שמים, אלא לתכונת ה"לבן" המטה את הגופניות כולה להיות שרת להופעת מגמות רום השמים. מאידך בד בבד אם העצמת מגמת רום השמים בו, כניסתו **הוא** למרחב זה נועדה "לדאוג" לך כי כל מגמת רום השמים שהוא אמור להכיל בעצמו, תנותב כלפי גופניות החיים כמטרה! כך בארנו את "ובאישה שמר" כמגמת שמירה של יעקב מפני השלטת רום השמים מן הזיווג שהוא עתיד להוציא מתוך כניסתו למשפחת לבן. שמירה זו אמורה למנוע את הניכור והעיוורון של העולם ה"נגזר" מלהביע בעצמו את מגמת אין סוף החיים, ולאפשר להוציא ממנו תולדה שמגמתה האין סופית

---

[287] "וְיִצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לַחַי רֹאִי..." (בראשית כ"ד, ס"ב).

[288] "וַיֹּסֶף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וּשְׁמָהּ קְטוּרָה" (בראשית כ"ה, א').

[289] הולדתו "עשוי כ"חי" כמאפין בריות בראשית.

תופיע במרחב הגופני בלא שתתנכר לצד זה שבה מצד אחד, ובד בבד לא תשתמש בעוצמת חיים אין סופית זו אך ורק בכדי להעצים בו את עצמיותה ה"נגזרת".

ברור הוא אם כן, כי חיזוק מגמת כוחו של לבן במערכת החיים שמופיע יעקב מעבר לאיזון העדין אליו מכוון יעקב בכל כוחו, יעצים את "אבדון לבן"[290] במערכת החומר, להופכו לאמצעי בלבד לשם העצמת רום השמים. העצמה זו מהווה פגיעה קשה למאמצו של יעקב להוציא מלבן מאפיין גופני מאוזן ביחסו אל רום השמים מחד ואל העולם ה"נגזר" מאידך, והיא משליטה על גופניות זו את אובדן רום השמים שבה. השלטה זו מתבטאת באי השלמת איחודם האישותי של יעקב ורחל עד לכדי קבורתם יחדיו. איחודם נעשה באופן חלקי בלבד. את חוסר השלמת החיבור הזה מזהה יעקב כבר בעת כניסתו אל לבן במפגשו הראשון עם רחל. הצבת כוח אין סוף החיים שברחל באופן ייחודי במרחב הגופני של החיים, כפי נבאר בהמשך מתוך חיבור יעקב לרחל על בסיס היותה "יפת תואר"[291], ידגיש עוד יותר את כשל חודרניותו של לבן במשפחת יעקב, למנוע את השלמת הופעת אין סוף החיים במרחב החומר, המתבטא באי השלמת איחוד גופם של יעקב בקבורתם יחד.

התבוננות בפרשיית גניבת התרפים, מעצים עוד יותר את כוח השפעתו של לבן בשיעבדו את יעקב להביא לא רק למניעת החיבור השלם בין יעקב לרחל באי קבורתם יחד, אלא אף לגרימת יעקב בעקיפין למות רחל ובהשפעת כוחו הישיר של לבן על גופה של רחל להביא למותה.

ישיבת רחל על התרפים – פיעפוע לבן בגופה

בבריחת יעקב מלבן, גונבת רחל את התרפים, בלא ידיעת יעקב. כשתובע לבן מיעקב מדוע גנב את התרפים מקלל יעקב את גונב התרפים שלא יחיה, בלא שידע כי רחל גנבתם.

*"וְעַתָּה הָלֹךְ הָלַכְתָּ כִּי נִכְסֹף נִכְסַפְתָּה לְבֵית אָבִיךָ לָמָּה גָנַבְתָּ אֶת אֱלֹהָי. וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלָבָן...**עִם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶת אֱלֹהֶיךָ לֹא יִחְיֶה** נֶגֶד אַחֵינוּ הַכֶּר לְךָ מָה עִמָּדִי וְקַח לָךְ וְלֹא יָדַע יַעֲקֹב כִּי רָחֵל גְּנָבָתַם" (בראשית ל"א, ל' – ל"ב).*

מקללה זו מבאר רש"י, מתה רחל בדרך.

"ומאותה קללה מתה רחל בדרך" (רש"י שם ד"ה לא יחיה).

אין ספק כי מות רחל בדרך וקבורת רחל בדרך מתייחסים לאותה הנקודה. נמצאנו למדים אם כן, כי אי קבורת רחל עם יעקב מתוך שבא אל לבן בידיים רקניות והשתעבד ללבן ומיתתה בדרך של רחל עקב קללת יעקב, קו אחד הוא החורז בכולם. הקו המחבר בין זיהויו הראשון של יעקב כי אין רחל נקברת עימו, לבין קללתו בפועל כי מי שאלוהי לבן עימו ימות, הוא לבן. שיעבודו של יעקב ללבן בעקבות הגעתו אליו חסר קניינים מחד, ותרפי לבן הנמצאים באמתחת רחל מאידך, הם המביאים למותה של רחל בטרם עת ואף לאי קבורתה בקבורה משותפת עם יעקב.
מסקנה זו משנה ממילא לחלוטין את אופן ההתייחסות לקשר התרפים עצמם אל רחל. מן הכתובים נראה היה לכאורה לחשוב כי מעורבות התרפים בקללת יעקב את רחל היא עקיפה בלבד, כפי שחשבנו בתחילה ביחס לקללת יעקב עצמו את רחל.

"וְלָבָן הָלַךְ לִגְזֹז אֶת צֹאנוֹ וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ...וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלָבָן...עִם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶת אֱלֹהֶיךָ לֹא יִחְיֶה...וְרָחֵל לָקְחָה אֶת הַתְּרָפִים וַתְּשִׁמֵם בְּכַר הַגָּמָל וַתֵּשֶׁב עֲלֵיהֶם" (בראשית ל"א, י"ט – ל"ד).

אולם לאחר שזיהינו כבר בבכייתו של יעקב במפגשו הראשון עם רחל את "טביעת אצבעות" לבן בו כסיבת אי קבורתה של רחל עימו, ומתוך כך את השפעת לבן זו על יעקב כסיבת גרימתו בשוגג למות רחל, הרי אין לנו מנוס מלהבין כי התרפים עצמם – אלוהי לבן הם הגורמים הישירים למותה של רחל במעשה גניבתם וישיבתה עליהם, אף שמצד סיפור הפרשה, מוות זה מגיע דרך קללתו של יעקב.

אכן, מתוך מהלך הכתובים משמע כי גניבת רחל את התרפים, נועדה לשלול מלבן את כוחו אליה. כך משמע מן ההקבלה שבין מעשה גניבת רחל את התרפים לבין מעשה גניבת יעקב את לב לבן הארמי.

---

290 "וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי..." (דברים כ"ו, ה').

291 עמ'

*"וְלָבָן הָלַךְ לִגְזֹז אֶת צֹאנוֹ **וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת הַתְּרָפִים** אֲשֶׁר לְאָבִיהָ. **וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת לֵב לָבָן הָאֲרַמִּי** עַל בְּלִי הִגִּיד לוֹ כִּי בֹרֵחַ הוּא" (בראשית ל"א, י"ט – כ).*

כפי שגניבת יעקב את לב לבן הארמי, מנכסת ליעקב את משפחתו ורכושו באופן מנותק לחלוטין מלבן (מתוך יציאתו ממנו ללא רשות), כך את מעשה גניבת התרפים יש לראות כמעשה שלילה של רחל את כוחו של אביה אליה.

אמנם, חז"ל ממעטים מקיום קשר התרפים אל רחל ומבארים את גניבת התרפים מצד רצונה של רחל להפריש את לבן מעבודה זרה.

"ותגנב רחל את התרפים - להפריש את אביה מעבודה זרה נתכוונה" (רש"י בראשית ל"א, י"ט).

אולם ברור הוא כי אם זו בלבד הייתה מטרתה היחידה של רחל, יכולה הייתה לקיים מטרה זו באיבוד התרפים, כפי שעשה זאת אברהם לצלמי תרח, בלא צורך לקחתם עימה. מלקיחתם עימה אנו למדים כי רצונה המקורי של רחל היה להשתמש בכוחו של לבן לבניינה היא. אולם, לקיחתם של התרפים במעשה גניבה, והצורך להחביאם מפחד לבן, גורמים לכך כי לא היא תשלוט על התרפים אלא התרפים הם אלו שישליטו את כוחם עליה. בישיבתם עליה במאמץ להסתירם מלבן, הם מפעפעים בה את כוחם להביא לה את מותה בעת לדת בנימין.

השפעת לְבָן החיים לגלות ול...בניין המקדש

ראינו אם כן, הן מצד שיעבוד יעקב ללבן והן מצד השפעת התרפים עצמם, את נזק "אבדון" לבן לרחל. העצמה זו של "לבן החיים" הן ביעקב עצמו והן ברחל בהיותם בסיס הופעת אין סוף החיים בעם ישראל כולו, השלכותיה עתידות על כן להשפיע על אופן ויכולת אין סוף החיים לחול בממד הגוף וחומרי החיים בישראל. העצמת רום השמים מעבר לרמה אותה מועיד יעקב בכניסתו לעולמו של לבן, מפירה את האיזון העדין שבין העולם ה"נגזר" ומגמת האין סוף של החיים אותה תיארנו לעייל, ומביאה במעגל הכללי של ישראל בסופה להטיית אין סוף החיים שבחומר כלפי העצמי ה"נגזר" עד לגלותם מן הארץ.
את הקשר הישיר שבין אי קבירתה של רחל עם יעקב לבין הגלות העתידית מקשר יעקב עצמו בבארו ליוסף את סיבת קבורתה של רחל בדרך.

*"וַאֲנִי בְּבֹאִי מִפַּדָּן מֵתָה עָלַי רָחֵל בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בַּדֶּרֶךְ בְּעוֹד כִּבְרַת אֶרֶץ לָבֹא אֶפְרָתָה וָאֶקְבְּרֶהָ שָׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרָת הִוא בֵּית לָחֶם - ואף על פי שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען, ולא כך עשיתי לאמך, שהרי סמוך לבית לחם מתה:...ואקברה שם - ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, וידעתי שיש בלבך עלי תרעומת, **אבל דע לך שעל פי הדבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן**, והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר (ירמיה ל"א י"ד) קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה וגו', והקב"ה משיבה (ירמיה ל"א ט"ו) יש שכר לפעולתך נאם ה' ושבו בנים לגבולם..." (בראשית מ"ח, ז' ורש"י ד"ה ואני בבאי מפדן וגו' וד"ה ואקברה שם).*

בכך נראה לכאורה כי יעקב נכשל בסופו של דבר בתוכניתו, בכניסתו אל תוך עולמו של לבן, לצאת משם עם תוצרי החיים שיאפשרו לו לחזור אל הארץ ולהנביע ממנה את אין סוף החיים בגוף ובחומרי הארץ בלא "להישאב" אל כוח ה"חי" העצמי הנגזר. אולם ברור הוא כי כל הרחבת השפעת לבן על יעקב ורחל וממילא על כל ישראל, אינה יכולה להיתפס רק מן הצד הכשלוני שבה.
יש לזכור כי אף כי רחל מתה מקללת יעקב אותה בשוגג ואף שהיא אינה נקברת עם יעקב, הרי זיווגם מתקיים ומוציא מאיחוד כוחם הן את יוסף והן את בנימין. הגם שחוסר שלמות הקשר שבין יעקב ורחל, יבעבע אף ביוסף ובתולדותיו מנשה ואפרים, בשבטים בשופטים ובמלכים עד לקריסת המלכות ויציאת ישראל לגלות, הרי עד לזמן זה תתקיים הופעת אין סוף החיים בגוף ובחומרי החיים ותטביע את חותמה על המציאות, כך שניתן יהיה לשאוב ממנה את הכוח להקים מחדש את הקשר הזה לאחר החזרה מן הגלות בשלמות מלאה. יותר מכך, אף להעצמת ה"יתר" של "לבן החיים" ביעקב וברחל, לא ניתן להתייחס כמהלך שלילי בלבד.
מתוך שהגעתו של יעקב מרושש אל לבן אינה מקרית, רדיפתו של אליפז אחר יעקב אינה מקרית, בריחתו של יעקב מעשו אינה מקרית, קבלת יעקב את הברכות ברמיה אינה מקרית וכמו שקניית יעקב את הבכורה אינה מקרית והיא נובעת כולה מעצם לידתו שני ולא בכור, כך יצירת עניותו של יעקב את שיעבודו ללבן לא ניתן לתלות ביד המקרה או בטעות אנוש. מתוך כך העצמת היתר של מגמות לבן בישראל נצרכת להיתפס גם היא מצד החיוב שבה, שאף שמגיעה מתוך אילוץ, היא

מהווה חלק מבניין היחס שבין חומרי החיים ואין סוף החיים על בסיס האילוצים הנגזרים בין העולמות. את פן הבנייה הזה אנו פוגשים בבנימין, שבהולדתו מהווה את גורם המוות הישיר של רחל, המתה בעת לידתו.

"וַיְהִי בְהַקְשֹׁתָהּ בְּלִדְתָּהּ וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְיַלֶּדֶת אַל תִּירְאִי כִּי גַם זֶה לָךְ בֵּן. וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מֵתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן אוֹנִי וְאָבִיו קָרָא לוֹ בִנְיָמִין" (בראשית ל"ה, י"ז – י"ח).

בהולדת בנימין, עת מיתתה של רחל, מתקיימת קללתו בשגגה של יעקב מכורח שיעבודו ללבן, והשפעת התרפים שבאמתחתה של רחל. מכוח נקודות מוצא אלו, אנו נצרכים להסיק כי בנימין המהווה את סיבת המיתה הישירה של רחל, מכיל בעצמו את תוצר ערך החיים המוסף של "לבן החיים" באישיותו. אכן בנתינת רחל עצמה שם לוולד הנולד מקירבה היא מביעה את זיקת הקשר שבין "אונה" – כוח חייה לבין אנינותה – גורם מיתתה.

*"וַתִּקְרָא שְׁמוֹ **בֶּן אוֹנִי**- בן צערי" (בראשית ל"ה, י"ח ורש"י ד"ה בן אוני).*

אנינות זו עתידה להתממש בחלקה בנסיגת ישראל שמונה מסעות בעקבות מות אהרון בנפילת חמש משפחות מתוך העשרה, ובפילגש בגבעה כולה[292], בהכחדת כל שבט בנימין למעט שש מאות איש מהם[293].

*"בְּנֵי שִׁמְעוֹן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְנְמוּאֵל מִשְׁפַּחַת הַנְּמוּאֵלִי לְיָמִין מִשְׁפַּחַת הַיָּמִינִי לְיָכִין מִשְׁפַּחַת הַיָּכִינִי.לְזֶרַח מִשְׁפַּחַת הַזַּרְחִי לְשָׁאוּל מִשְׁפַּחַת הַשָּׁאוּלִי...בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֶלַע מִשְׁפַּחַת הַבַּלְעִי לְאַשְׁבֵּל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׁבֵּלִי לַאֲחִירָם מִשְׁפַּחַת הָאֲחִירָמִי. לְשֻׁפּוּפָם מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּפָמִי לְחוּפָם מִשְׁפַּחַת הַחוּפָמִי - לזרח - הוא צוחר, לשון צוהר. אבל משפחת אהד בטלה, וכן חמשה משבט בנימין, שהרי בעשרה בנים ירד למצרים וכאן לא מנה אלא חמשה, וכן אצבון לגד, הרי שבע משפחות. ומצאתי בגמ' ירושלמית, שכשמת אהרן נסתלקו ענני כבוד ובאו הכנענים להלחם בישראל ונתנו לב לחזור למצרים וחזרו לאחוריהם ח' מסעות ...ורדפו בני לוי אחריהם להחזירם, והרגו מהם שבע משפחות, ומבני לוי נפלו ארבע משפחות ...**כאן נתקיימה מקצת נבואת אמו שקראתו בן אוני, בן אנינותי ובפלגש בגבעה נתקיימה כולה**. זו מצאתי ביסודו של ר' משה הדרשן" (במדבר כ"ו, י"ב – ל"ט ורש"י על פסוק י"ג ד"ה לזרח ועל פסוק כ"ד ד"ה לישוב).*

אולם במקביל נקבע שמו של בנימין על ידי יעקב.

*"וְאָבִיו קָרָא לוֹ בִנְיָמִין - נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען, שהיא בנגב כשאדם בא מארם נהרים, כמו שנאמר (במדבר ל"ג, מ') בנגב בארץ כנען, (לעיל י"ב, ט') הלוך ונסוע הנגבה. **בנימין - בן ימין**, לשון (תהלים פ"ט, י"ג) **צפון וימין** אתה בראתם, לפיכך הוא מלא" (בראשית ל"ה, י"ח ורש"י ד"ה ואביו קרא לו בנימין וד"ה בנימין).*

מגמת ימין זו "הנגבה" מבוארת כצד בית המקדש. כך מבארים חז"ל את נסיעת אברהם הלוך ונסוע הנגבה.

*"וַיִּסַּע אַבְרָם הָלוֹךְ וְנָסוֹעַ הַנֶּגְבָּה - לפרקים, יושב כאן חדש או יותר ונוסע משם ונוטה אהלו במקום אחר, וכל מסעיו הנגבה ללכת לדרומה של ארץ ישראל **והוא לצד ירושלים** שהיא בחלקו של יהודה, שנטלו בדרומה של ארץ ישראל **הר המוריה** שהיא נחלתו" (בראשית י"ב, ט' ורש"י ד"ה הלוך ונסוע).*

כבר במסעיו של אברהם ראינו כי נטייתו של אברהם הנגבה נובעת מהעדפתו להחיל את אין סוף החיים בארץ המנוגבת מן הטוב[294]. מגמה זו מקבלת את ציבונה בתולדות יעקב מכוחו של בנימין מהעצמת רום השמים המתגברת ביעקב וברחל כאמור. במקום זה בלבד מצליח לקום בית המקדש ולאפשר את קיום אין סוף החיים בארץ ובחומריה אף באותם המחזות בהם נמצא ה"טוב".

---

[292] אנו ניגע בפרשיה זו בהמשך (עמ'_____) החיבור בהתייחסותנו למגמת אין סוף החיים שבבנימין.

[293] "וַיְהִי כָּל הַנֹּפְלִים מִבִּנְיָמִן עֶשְׂרִים וַחֲמִשָּׁה אֶלֶף אִישׁ שֹׁלֵף חָרֶב בַּיּוֹם הַהוּא אֶת כָּל אֵלֶּה אַנְשֵׁי חָיִל. וַיִּפְנוּ וַיָּנֻסוּ הַמִּדְבָּרָה אֶל סֶלַע הָרִמּוֹן **שֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ** וַיֵּשְׁבוּ בְּסֶלַע רִמּוֹן אַרְבָּעָה חֳדָשִׁים" (שופטים כ', מ"ו – מ"ז).

[294] "וַתֹּאמֶר תְּנָה לִּי בְרָכָה כִּי אֶרֶץ הַנֶּגֶב נְתַתָּנִי - חרבה כמו חרבו פני האדמה ומתרגם נגיבו שייקא בלע"ז בית מנוגב מכל טוב אדם שאין בו אלא תורה" (יהושע ט"ו, ט' ורש"י ד"ה ארץ הנגב).

"לְבִנְיָמִן אָמַר יְדִיד ה' יִשְׁכֹּן לָבֶטַח עָלָיו חֹפֵף עָלָיו כָּל הַיּוֹם וּבֵין כְּתֵפָיו שָׁכֵן - לעולם משנבחרה ירושלים לא שרתה שכינה במקום אחר" (דברים ל"ג, י"ב ורש"י ד"ה כל היום).

זאת לעומת מקום שכינת אין סוף החיים ביוסף שאינו עומד לישראל[295].

"וַיִּמְאַס בְּאֹהֶל יוֹסֵף וּבְשֵׁבֶט אֶפְרַיִם לֹא בָחָר - הוא שילה שהוא בחלקו של יוסף" (תהלים ע"ח, ס"ז ורש"י ד"ה וימאס באהל יוסף).

השפעה נוספת על מרקם הקשר שבין יעקב ורחל וממילא על כל ישראל בהמשך, הנובעת ישירות מהעצמת "לְבן אין סוף החיים" ביעקב מעבר לרמת התכוונותו המקורית, אנו מוצאים בפרשת הדודאים.

פנייתה של רחל אל הדודאים

*"וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בִּימֵי קְצִיר חִטִּים וַיִּמְצָא דוּדָאִים בַּשָּׂדֶה וַיָּבֵא אֹתָם אֶל לֵאָה אִמּוֹ וַתֹּאמֶר רָחֵל אֶל לֵאָה תְּנִי נָא לִי מִדּוּדָאֵי בְנֵךְ. וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְעַט קַחְתֵּךְ אֶת אִישִׁי וְלָקַחַת גַּם אֶת דּוּדָאֵי בְנִי וַתֹּאמֶר רָחֵל **לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה תַּחַת דּוּדָאֵי בְנֵךְ** - שלי היתה שכיבת לילה זו ואני נותנה לך תחת דודאי בנך. **ולפי שזלזלה במשכב הצדיק לא זכתה להקבר עמו**" (בראשית ל', י"ד – ט"ו ורש"י שם).*

אם בפרשת מפגשו הראשון של יעקב עם רחל ובפרשת התרפים, ניתוקה של רחל מיעקב מופיע כמצב אונס לרחל ושגגה ליעקב, הרי בפרשת הדודאים, מוצגת רחל כגורמת את הניתוק ישירות במעשיה. הסכמתה לוותר על משכבה עם יעקב תמורת הדודאים מגדירתה על ידי חז"ל כ"מזלזלת במשכב הצדיק". עובדה זו, מביאה לריחוק של רחל מיעקב ממקום הקבורה.
האם "זלזול" זה של רחל ניתן לבארו כפשוטו? נראה שלא כך הדבר. ברור כי לא ניתן ליחס לאף אישה ולבטח לא לאחת מאימהות האומה, זילות במשכה עם אישה, ולבטח לא בעבור קבוצת עשבים[296] .
תגובת לאה לבקשת רחל לתת לה מדודאי בנה, פותחת פתח להבנה מורכבת יותר של פעולת רחל.

"וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְעַט קַחְתֵּךְ אֶת אִישִׁי וְלָקַחַת גַּם אֶת דּוּדָאֵי בְנִי".

אין ספק שתגובה זו של לאה מוזרה ביותר ונירא על פניה שלא במקומה. גם אם לקחה רחל מלאה את יעקב, לא היינו משווים לקיחה זו עם לקיחת הדודאים, שהרי לכאורה אין כל יחס והשוואה בין יעקב לבין הדודאים שהינם כאמור קבוצת עשבים מן הצומח בלבד?
מתוך ההשוואה שבכל אופן עושה לאה בין לקיחת הדודאים ולקיחת יעקב, אנו מחויבים להבין כי יש משהו במעמדם של הדודאים המשווה אותם למעמדו של יעקב ביחס לחיבור עם נשותיו.

על כוחם המדהים של הדודאים שיביא אותנו להבנת מעמד זה, אנו לומדים מן האיסור המובא בירושלמי לקרא פסוקים על עקירתם בשבת.

"...והדין דקרי על יברוחה אסור" (ירושלמי, שבת פרק שישי הלכה ה').

ומבאר "קורבן העדה" במקום

*"... **לפי שיש סכנה למי שעוקר היברוחים** והם הדודאים המוזכרים בראובן ולכן אמר שאסור לקרות פסוקים עליו כדי לעוקרן" (ד"ה יברוחה).*

פרוט על מעשה ראובן עם הדודאים אנו מוצאים במדרש.

*"יששכר חמר גרם. אל תיקרי גרם אלא גרם, שהלך ראובן בשדה ומצא דודאים, ולא היה יודע מה הם, והלך **ואסר חמור בדודאים והלך לו, מה עשה החמור רצה לברוח ונעקרו הדודאים וצעקו צעקה גדולה ומת החמור**, כי כן דרך הדודאים, וכשבא ראובן אצל חמורו*

---

[295] על מגמת אין סוף החיים שבבנימין, שונותה מזה המופיע ביוסף וכוחה להשלים את חסרונו, נעמוד בהמשך, בהרחבת מגמת כוחו. עמ' _____.

[296] כך מבאר רש"י את הדודאים: "דודאים - **סיגלי, עשב** הוא ובלשון ישמעאל יסמי"ן" (רש"י בראשית ל', י"ד).

וראהו מת, הבין שהיו דודאים, ולקחם ונתנם לאמו לאה...״ (מדרש אגדה בראשית פרק מ״ט ד״ה [יד] יששכר חמר).

מדברי חז״ל במדרש עולה כי לשורש הדודאים היוצא מן האדמה ישנו כוח ***״לצעוק״ כאדם***.

מן הרמב״ן בפרשת הדודאים אנו למדים כי **הדמיון הדודאים לאדם הוא גם בצורת הראש, הידיים והרגלים**[297] (אף כי הוא עצמו דוחה את האפשרות כי רחל לקחה הדודאים למען היפקד בבן)[298].

*״דודאים - ...וכתב רבי אברהם דודאים אמר המתרגם יברוחין, וכך יקראו בלשון ישמעאל ויש להן ריח טוב, וכן כתוב (שה״ש ז, י״ד) הדודאים נתנו ריח, **והם על צורת בן אדם כי יש להן דמות ראש וידים**. ויש אומרים כי יועילו להריון. ואנכי לא ידעתי, בעבור שתולדתם קרה, אלו דבריו :והנכון כי רצתה בהן להשתעשע ולהתענג בריחן, **כי בתפלה נפקדה רחל לא בדרך הרפואות**, וראובן הביא ענפי הדודאים או הפרי, והוא כדמות תפוחים, ולהם ריח טוב, **אבל השרש, והוא העשוי בצורת ראש וידים**, לא הביא. והשרש הוא שאומרים עליו האנשים שיועיל להריון. ואם הדבר אמת, הוא בסגולה בהם, לא בטבעם. אבל לא ראיתי כן באחד מספרי הרפואות המדברים בהם״* (רמב״ן בראשית ל, י״ד ד״ה דודאים).

ברור, כי לאחר שהאיסור לקרא פסוקים על הדודאים בכדי לעוקרן מבואר מכוח הצעקה שהם צועקים בעת עקירתם המסכנת את זה העוקרן, לא נוכל להתיחס לצורת האדם המופיעה בשורש הדודאים כתיאור ״פיקאנטי״ שאינו מהות, שהרי מכוח יכולת צעקתם של הדודאים גוזר הירושלמי הלכה פסוקה. חיבור כוח הצעקה שבדודאים (על פי העולה מן ההלכה בירושלמי) לתיאור צורת שורשם, מביא למסקנה לא פשוטה, כי הדודאים אף שהינם ״צומח״ יש בהם תכונת אדם חי בשורשם. את מקור קיום כוח האדם שבשורש הדודאים אנו יכולים ליחס אך ורק למקור אחד - לאדמה בה הוא נמצא - אותה האדמה המולידה את האדם מתוכה. כוחם של הדודאים על פי הקשר זה הוא עצום. אף שהם בגדר צומח, הם מצליחים להנביע מן האדמה את כוח ותצורת האדם שבה בהוויית גדילתם. על כן צורת השורש והקול היוצא בעקירתם, הינם כשל אדם. מסקנה זו מבארת בנקל את השוואתה של לאה בין ״לקיחת״ רחל את יעקב לבין ״לקיחתה״ את הדודאים. בהיות הדודאים תוצר ישיר של כוח הארץ המולידה את האדם, הם מקיימים בשורשם את כוח פיריון הארץ. כוח פריון זה, מקביל בעוצמתו לזה שביעקב. הסכמתה של רחל להחליף את משכבה עם יעקב תמורת הדודאים, משמעותה היא אם כן חריפה ביותר. במעשה זה היא מטה את נקודת מוצא החיים ממנה היא שואפת להופיע את וולדה, מיעקב, לשתף עימו אף את כוח הדודאים. מהתדבקות בלעדית אל מקור אין סוף החיים שביעקב, היא מטה את עצמה להתדבק אף אל כוח ה״אדם״ שבדודאים היונק את כוחו ישירות מן האדמה. בכך מהווים הדודאים לרחל חיבור נוסף אל מקור אין סוף החיים, לאחר שאין היא מצליחה להופיע וולד מיעקב. קביעת חז״ל כי רחל ״זלזלה״ במשכב הצדיק אינה אם כן מצד העדפתה לקיטת עשבים על פני אישה, אלא מפאת חיזוקה את כוח תולדתה ממקור החיים הקדום שמן האדמה על חשבון כוחו הישיר של יעקב. משמעות הדבר ליחס הקשר שבין יעקב לרחל הוא קריטי.

מבראשית למדנו כי הופעת הוולד בין האיש והאישה, הוא תוצר ישיר לאיחודם לבשר אחד.

*״עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד - **הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד**״ (בראשית ב, כ״ד ורש״י שם).*

---

[297] **הדודאים – צורת ראש, ידים ורגלים**. הטו״ר (רבי יעקב ב״ר אשר - בעל הטורים). בפרושו הארוך על התורה מביא בגרסה שונה את דברי האבן עזרא שהזיהוי בדודאים אינו בראש וידים אלא **בידיים ורגלים**. בדברי הרמב״ן הוא מביא דמיון מלא **גם של ראש, גם של ידים וגם של רגלים**.
״הדודאים. כתב ר׳ אברהם שיש לו ריח טוב וכן (שה״ש ז, י״ד) הדודאים נתנו ריח, והן על צורת אדם, ויש להן ידים ורגלים. ויש אומרים שיועילו להריון, ואנכי לא ידעתי כי תולדתם קרה...אבל השרש והוא עשוי **כדמות אדם בראש וידים ורגלים** לא הביא. והשורש אומרים עליו שיועיל להריון״.

[298] **תיאור מורכב של דמות האדם שבדודאים (מעדות מאוחרת יותר)** : את התיאור הבא של הדודאים כאדם, מביא בספר ״רב פעלים״ לבנו של הגר״א רבי אברהם, הרב שמעון הכהן מווילנא (הרב שלמה הכהן רב ופוסק בעיר וילנא מראשוני הרבנים הזקנים שתמכו בתנועת המזרחי, מחבר הספרים ״חשק שלמה״ ושו״ת ״בנין שלמה״, היה מעורכי ש״ס וילנא ופרושו על התלמוד מופיע במהדורת וילנא של הש״ס) בהסכמתו על הספר.
״...וגם מה שהביא בשם הראב״ע דיש להם דמות ראש וידים נראה דחסר כאן וצ״ל ידים ורגלים וכ״ה בפי׳ התורה לרבינו הטור ז״ל, ואולי דגם בדברי הראב״ע כתוב כן, וכן ראיתי בעצמי אותן הדודאים שהביא איש אחד מיפו לפה ווילנא **וראיתי שהם כתמונת ראש ממש בפה ומצח וחוטם ופרצוף פנים ממש וידים ורגלים מחוברין לו וגם ירכים מאחוריהם יש להם כתף ועגבות כמו אדם ממש ועל הלב מלפניו גדל עוד פרצוף פנים עם החוטם וידים ורגלים ואותו פרצוף פנים הוא קטן כדמות צורה של תינוק** והוא מנפלאות הבורא שנתן טבע בארץ לגדל צמחים כאלו שיש להם דמות אדם ממש. וראיתי זה אור ליום ה׳ ח״י שבט שנת תרנ״ד לפ״ק.

הזדקקותה של רחל לדודאים, משקפת אם כן את צורך השלמת החיבור שבינה לבין יעקב, שאינו מביא לפרי המיוחל **עוד בשלב חייהם**. ייחוס אי קבורתה של רחל עם יעקב לשיעבודו ללבן ולהשפעת התרפים על רחל, ומאידך תליית סיבת אי קבורתה עם יעקב מפאת מכירתה את משכבה עם יעקב תמורת הדודאים, מלמדים כי שעבודו של יעקב אל לבן הפוגע במעשה האיחוד שבין יעקב ורחל, הוא המביא לצורך העזרות רחל בכוח האדמה שבדודאים על מנת להשלים את הופעת פריונם.

אף שהכתוב מבאר כי את הריונה מקבלת רחל מאת הקב"ה מכוח תפילתה[299] ומכוח הסימנים שמסרה ללאה בעת שהכניסוה אל יעקב[300], מאופן התנחלות יוסף אנו למדים כי הדודאים אותם קונה רחל מלאה, מעורבים בתכונתו ויוצרים השפעה עצומה לא רק על שבטו אלא על עם ישראל כולו.

עוג מלך הבשן – שריד הוויית אין סוף החיים שמבראשית.

מהתבוננות בברכת יעקב ליוסף עוד לפני ברכתו לשבטים כולם, אנו למדים כי את בכורת הנחלה מקבל יוסף דרך התנחלותם הכפולה של מנשה ואפרים,

*"וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי - ...דבר אחר שכם אחד היא הבכורה **שיטלו בניו שני חלקים**, ושכם לשון חלק הוא..." (בראשית מ"ח, כ"ב ורש"י ד"ה בחרבי ובקשתי).*

אולם בברכת השבטים מציב רש"י את אופן קיום בכורת הנחלה שבשבט יוסף באופן שונה.

*"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - ...ותרגום של אונקלוס בנות צעדה עלי שור תרין שבטין יפקון מבנוהי וכו'. **וכתב בנות על שם בנות מנשה בנות צלפחד שנטלו חלק בשני עברי הירדן**"[301] (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה עלי שור).*

אם תרגום אונקלוס מייחס את בכורת הנחלה שמקבל יוסף לקבלת מנשה ואפרים כל אחד נחלה בפני עצמו, הרי רש"י מייד לאחר ציטוטו את דברי האונקלוס, מפנה את מגמת הבכורה אל מנשה ומייחס אותה לבנות צלפחד המקבלות נחלה בשני עברי הירדן.

מתוך כך נמצאנו למדים כי מבין שני בניו של יוסף - מנשה ואפרים, דווקא מנשה הוא היורש את בכורת הנחלה בקבלתו נחלה משני עברי הירדן – המזרחי והמערבי.

הכתוב ביהושע מתאר את גבולות נחלתו של מנשה בעבר הירדן המזרחי הכוללת את כל שטח ממלכתו של עוג מלך הבשן – חצי הגלעד והבשן.

"וַיִּתֵּן מֹשֶׁה לַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה וַיְהִי לַחֲצִי מַטֵּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחוֹתָם. וַיְהִי גְּבוּלָם מִמַּחֲנַיִם כָּל הַבָּשָׁן כָּל מַמְלְכוּת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן וְכָל חַוֹּת יָאִיר אֲשֶׁר בַּבָּשָׁן שִׁשִּׁים עִיר. וַחֲצִי הַגִּלְעָד וְעַשְׁתָּרוֹת וְאֶדְרֶעִי עָרֵי מַמְלְכוּת עוֹג בַּבָּשָׁן לִבְנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לַחֲצִי בְנֵי מָכִיר לְמִשְׁפְּחוֹתָם" (יהושע י"ג, כ"ט – ל"א).

הכתוב בדברי הימים, מוסיף לתיאור נחלתו, את החרמון.

"וּבְנֵי חֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה יָשְׁבוּ בָּאָרֶץ מִבָּשָׁן עַד בַּעַל חֶרְמוֹן וּשְׂנִיר וְהַר חֶרְמוֹן הֵמָּה רָבּוּ" (דברי הימים א', ה', כ"ג).

---

[299] "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ - ועל דוכרנה דרחל קדם יי **וקביל צלותה** יי ויהב לה עדוי" (בראשית ל', כ"ב ואונקלוס שם).

[300] "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל... - זכר לה **שמסרה סימניה לאחותה, ושהיתה מצירה שלא תעלה בגורלו של עשו** שמא יגרשנה יעקב לפי שאין לה בנים..." (בראשית ל', כ"ב ורש"י ד"ה ויזכר אלהים את רחל).

[301] אמנם אונקלוס עצמו, אינו מכוון לשתי התנחלות שמקבל שבט מנשה בשני עברי הירדן, אלא לשתי התנחלות שמקבלים מנשה ואפרים בניו של יוסף, כפי שהבאנו מרש"י לעיל על "וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ" (בראשית מ"ח, כ"ב).
"ברי דסגי יוסף ברי דאתברך כגופן דנציב על עינא דמיא **תרין שבטין יפקון מבנוהי יקבלון חולקא ואחסנתא**" (אונקלוס בראשית מ"ט, כ"ב).

ולכאורה נראה היה, כי חלק זה שבנחלת מנשה - הבשן, החרמון וחצי הגלעד, הינו תוספת הנובעת מרצונם של בני ראובן, גד וחצי המנשה לנחול בעבר הירדן המזרחי. לא נראה היה לייחס לקבלת חלק זה משמעות מהותית ביחס להגדרת הנחלה הכללית ולבטח לא להגדיר אותה כביטוי לבכורת הנחלה. אולם התבוננות מפורטת יותר באופן קבלת שני השבטים וחצי את נחלתם בעבר הירדן המזרחי, מלמדת כי דרך קבלתו של מנשה את נחלתו בעבר הירדן המזרחי, שונה לחלוטית מזו של שבטי ראובן וגד.

הגמרא ירושלמי במסכת ביכורים מביאה שתי סברות שונות מדוע אין מביאים ביכורים מעבר הירדן המזרחי. האחת מפאת שהיא אינה מוגדרת "ארץ זבת חלב ודבש".

"...רבי יוסי הגלילי אומר אין מביאין בכורים מעבר לירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש"
(משנה, ירושלמי ביכורים פרק א' מ"ח).

השניה, מפאת שבהבאת הביכורים מחוייב מביא הביכורים באמירה לפני הכוהן שחלק מלשונה הוא "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה **אֲשֶׁר נָתַתָּה** לִי ה'"[302] ונחלת עבר הירדן המזרחי מוגדרת נחלה שישראל "נטלו מעצמן"[303] ולא שניתנה להם על ידי ה', על כן היא אינה שייכת בהבאת ביכורים.

*"...תני **אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי**" (גמרא ירושלמי ביכורים פרק א', מ"ח).*

הנפקא מינה שמביאה הגמרא בין שני ההסברים היא נחלת חצי שבט המנשה, שאמנם אינה ארץ זבת חלב ודבש[304], אך היא נחלה שניתנה לבני מנשה על ידי ה' ולא שנטלו מעצמם.

*"מה ביניהון אמר רבי אבין **חצי שבט מנשה** ביניהון מאן דאמר אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי **חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן** מאן דאמר ארץ זבת חלב ודבש אפילו כן אינה ארץ זבת חלב ודבש" (המשך הגמרא ירושלמי שם).*

עיון מדוקדק במהלך פרשת פנייתם של שבטי ראובן וגד לקבל את נחלתם בעבר הירדן המזרחי מלמד כי אכן שבט מנשה אינו שותף לפניה הזו והוא מצורף להתנחלות עבר הירדן ביוזמתו של משה.

*"וּמִקְנֶה רַב הָיָה לִבְנֵי רְאוּבֵן וְלִבְנֵי גָד עָצוּם מְאֹד וַיִּרְאוּ אֶת אֶרֶץ יַעְזֵר וְאֶת אֶרֶץ גִּלְעָד וְהִנֵּה הַמָּקוֹם מָקוֹם מִקְנֶה. וַיָּבֹאוּ **בְּנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן** וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה לֵאמֹר. עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן. הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה ה' לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה. וַיֹּאמְרוּ אִם מָצָאנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ יִתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל תַּעֲבִרֵנוּ אֶת הַיַּרְדֵּן. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן הַאַחֵיכֶם יָבֹאוּ לַמִּלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹּה. וְלָמָּה תְנִיאוּן אֶת לֵב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעֲבֹר אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם ה'...וַיִּגְּשׁוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ גְּדֵרֹת צֹאן נִבְנֶה לְמִקְנֵנוּ פֹּה וְעָרִים לְטַפֵּנוּ. וַאֲנַחְנוּ נֶחְלָץ חֻשִׁים לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד אֲשֶׁר אִם הֲבִיאֹנֵם אֶל מְקוֹמָם וְיָשַׁב טַפֵּנוּ בְּעָרֵי הַמִּבְצָר מִפְּנֵי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ. לֹא נָשׁוּב אֶל בָּתֵּינוּ עַד הִתְנַחֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלָתוֹ. כִּי לֹא נִנְחַל אִתָּם מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה...וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן **וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף** אֶת מַמְלְכֻת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלְכֻת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב" (במדבר ל"ב, א' – ל"ג).*

מצרוף משה את חצי שבט המנשה להתנחלות עבר הירדן המזרחי, אף שלא ביקשו זאת ממנו אנו למדים כי ישנו צד בהתנחלות עבר הירדן המזרחי, הכלול לכתחילה בהתנחלות ישראל הכללית כשזיקתה לעבר הירדן המערבי לא רק שהיא קרובה מזו המופיעה בהתנחלותם של בני ראובן וגד המגיעים לנחלתם מכוח נטילתם הם, אלא שהיא אף הביטוי לבכורת שבט מנשה וממילא לבכורת הנחלה של שבט יוסף על שאר השבטים.

---

[302] "וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ. וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַסֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם. וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ. וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ. וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב. וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה. וַנִּצְעַק אֶל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ. וַיּוֹצִאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים. וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה **אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה'** וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים כ"ו, א' – י').

[303] מתוך שקבלת נחלה זו נבעה מבקשת שבטי ראובן וגד אותה ולא מכוח נתינת ה' אותה להם לכתחילה.

[304] כפי שנבאר בהמשך עמ' _____

אנו נצרכים אם כן לבאר מהי מגמת אין סוף החיים המייחדת את שטח נחלת שבט מנשה בעבר הירדן המזרחי המגדירתו במשמעות של בכורה ביחס לכל ישראל. מהי חשיבות חלק זה שאינו בעבר הירדן המערבי, שהיה נכלל בכל מקרה כחלק בלתי נפרד מהתנחלות ישראל הכללית גם ללא בקשת שבט ראובן וגד לנחול בעבר הירדן המזרחי?

התבוננות בחלקים המייחדים התנחלות זו, תוכל לשפוך לנו אור על העולם אותו מנביעים חצי שבט המנשה מנחלתם לכל ישראל.

מחלוקת משה את שטח עבר הירדן המזרחי לשניים וחצי השבטים עולה כי הגלעד מחולק לשלושת השבטים – ראובן גד ומנשה.

*"וְאֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת יָרַשְׁנוּ בָּעֵת הַהִוא מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר עַל נַחַל אַרְנֹן **וַחֲצִי הַר הַגִּלְעָד** וְעָרָיו נָתַתִּי **לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי**. וְיֶתֶר הַגִּלְעָד וְכָל הַבָּשָׁן מַמְלֶכֶת עוֹג נָתַתִּי לַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה כֹּל חֶבֶל הָאַרְגֹּב לְכָל הַבָּשָׁן הַהוּא יִקָּרֵא אֶרֶץ רְפָאִים...**ולְמָכִיר נָתַתִּי אֶת הַגִּלְעָד**. וְלָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי נָתַתִּי מִן הַגִּלְעָד וְעַד נַחַל אַרְנֹן תּוֹךְ הַנַּחַל וּגְבֻל וְעַד יַבֹּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן. וְהָעֲרָבָה וְהַיַּרְדֵּן וּגְבֻל מִכִּנֶּרֶת וְעַד יָם הָעֲרָבָה יָם הַמֶּלַח תַּחַת אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה מִזְרָחָה" (דברים ג', י"ב – י"ז).*

החלק המוסף לשבט מנשה מעבר לזה שבו הוא משותף בו עם שבטי ראובן וגד, הוא הבשן והחרמון שבממלכת עוג.

כך הבאנו מספר יהושע

*"וַיִּתֵּן מֹשֶׁה לַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה וַיְהִי לַחֲצִי מַטֵּה בְנֵי מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחוֹתָם. וַיְהִי גְבוּלָם מְמַחֲנַיִם **כָּל הַבָּשָׁן** כָּל מַמְלְכוּת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן וְכָל חַוֹּת יָאִיר אֲשֶׁר בַּבָּשָׁן שִׁשִּׁים עִיר..." (יהושע י"ג, כ"ט – ל').*

וכן מדברי הימים

*"וּבְנֵי חֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה יָשְׁבוּ בָּאָרֶץ מִבָּשָׁן עַד **בַּעַל חֶרְמוֹן וּשְׂנִיר וְהַר חֶרְמוֹן** הֵמָּה רָבוּ" (דברי הימים א', ה', כ"ג).*

התבוננות במקורו של עוג מלך הבשן מלמד כי הוא אחד משני שרידי כוח דור המבול.

את מקורם של סיחון ועוג מייחסת הגמרא לתולדות המלאכים שירדו אל הארץ בדור אנשי בראשית.

*"מכדי, סיחון ועוג אחי הוו, דאמר מר: **סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו** - שבא משמחזאי ועזאל **שני מלאכים שירדו בדור אנוש** " (נדה ס"א, ע"א ורש"י ד"ה בני אחיה).*

את תיאורו של עוג כפליט ממלחמת ארבעת המלכים בחמשת המלכים מרחיבים חז"ל לא רק כפליט מן המלחמה ההיא אלא אף מדור המבול.

*"וַיָּבֹא הַפָּלִיט וַיַּגֶּד לְאַבְרָם הָעִבְרִי... - ...ומדרש בראשית רבה (מ"ב, ח') זה עוג **שפלט מדור המבול**, וזהו מיתר הרפאים שנאמר (ו', ד') הנפלים היו בארץ וגו' ..." (בראשית י"ד, י"ג ורש"י ד"ה ויבא הפליט).*

ובגמרא.

"...שנאמר ויבא הפליט ויגד לאברם העברי (בראשית י"ד), ואמר רבי יוחנן: זה עוג שפלט מדור המבול" (נדה ס"א, ע"א).

מתוך היות סיחון ועוג אחים, מסיק התוי"ס במקום כי אף סיחון נפלט מדור המבול.

*"זה עוג שפלט מדור המבול - הכי נמי **נפלט סיחון מדור המבול** כיון דאחי הוו..." (תוספות נדה ס"א, ע"א).*

עוג וסיחון הם אם כן שרידי הנפילים של דור בראשית הנולדים מתוך זיווג מלאכיות השמים, עם האדם הנולד מן הארץ.

*"הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר **יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הַמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם** - שמחזאי ועוזיאל הינון נפילין מן שמיא והוו בארעא ביומיא האנון, ואף בתר כן דעלון בני רברביא לות בנת אנשא וילידן להון והנון מתקרין גברין דימעלמא אנשי שמהן" (בראשית ו', ד' ותרגום יהונתן במקום).*

נגיעה בדרך הישרדות עוג מול זו של סיחון, תבאר לנו כי ההבדל המהותי שבין נחלת ראובן וגד - "נחלה שנטלתי מעצמי", לבין זו של מנשה – "נחלה אשר נתת לי"[305], מעוגן בדיוק בהבדל שבין דרך הישרדות עוג לבין דרך הישרדות סיחון.

מדברי חז"ל אנו למדים כי עוג הנשאר מחוץ לתיבה ניצל בזכות שנשבע להיות עבד לנוח.

*"...ונימחו כל היקומים חוץ מנוח שנאמר וישאר אך נוח, וחוץ מעוג מלך הבשן, כי ישב לו על עץ אחד תחת סולמו של תיבה **ונשבע לנח ובניו שיהיה להם עבד עולם**. מה עשה נח, נקב חור אחד בתיבה והיה מושיט לו מזונו בכל יום ויום ונשאר גם הוא שנאמר: "כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים..." (ילקוט שמעוני נח פרשה נ"ו).*

לעומת זאת סיחון ניצל בזכות הסתרת חם את עיבורה של אישתו משמחזאל סמוך לכניסתה לתיבה.

"...וראיתי במדרש, סיחון ועוג בני שמחזאל היו שהיה מבני האלוהים, ושמחזאל בא על אשתו של חם סמוך לכניסתה לתיבה, וסיחון נולד בתיבה, ולכך שמש חם בתיבה כדי לחפות על אשתו" (רבינו בחיי על הפסוק על תירא אותו - במדבר כ"א ל"ד).

נמצאנו למדים, שבעוד כוחו של עוג השורד את המבול נמצא בזיקה ובשליטת הוויית החיים המתחדשת לאחר המבול על ידי נוח[306], הרי כוח "בראשית" של סיחון נשאר בלא שיעבוד למערכת אין סוף החיים המתחדשת לאחר המבול. מתוך כך גם אופן חיבור נחלתם של עוג וסיחון לישראל נעשה כפי אופן הישרדותם. נחלת סיחון של שבטי ראובן וגד ניתנת להם בדרך העצמאית של "נטילה מעצמי" בעוד נחלת עוג של שבט מנשה בדרך של "נתת לי"[307].

התייחסות דקדקנית למקומות נחלתו של עוג – בבשן ובחרמון, אכן מראה כי מקומות אלו הם בעלי טבע "בראשית" ואף מהווים "ראשית" ובחינת "בכורה" לאין סוף החיים המופיע בארץ ישראל המערבית.

החרמון והבשן – ירושלים ובית המקדש של מגמת "בראשית"

התבוננות בדברי הכתוב בתהילים מראה, כי את "מקור הברכה" מייחס הכתוב הן לחרמון והן ל"הררי ציון" בלשון דו משמעית.

---

[305] "...תני **אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי**, מה ביניהון אמר רבי אבין **חצי שבט מנשה** ביניהון מאן דאמר אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי **חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן** מאן דאמר ארץ זבת חלב ודבש אפילו כן אינה ארץ זבת חלב ודבש" (גמרא ירושלמי ביכורים פרק א', מ"ח).

[306] **קריאת שמו של עוג על שם עוגות מצות של פסח**: זיהוי נוסף לטפלות כוח בראשית שבעוג לעולם שלאחר המבול אנו יכולים לראות מקריאת שמו של עוג על שם העוגות שעושה אברהם בפסח בזמן שמגיע אליו עוג הפליט לבשר על שביית לוט על ידי ארבעת המלכים.

"...ועוד אמר (בפרק רבי אליעזר) (דף לד) שעוג מצאו לאברהם אבינו שהיה עומד בגרנות לתקן עוגות לפסח ועל שם זה נקרא עוג..." (תוספות נדה ס"א, ע"א ד"ה זה עוג שפלט מדור המבול).

קריאת שמו של עוג על שם דרך מפגשו של אברהם עם השכינה בפסח ב"לחם עוני", מבטאת באופן חריף את צמצום הוויית הגוף של בראשית להתייחס לאופן הופעת השכינה שלאחר המבול כפי שמופיעה בישראל בצמצום הוויית הגוף, החוש וכוח החווייה המתלווה עליהם, לרמת בסיס החומר עצמו, ולא כפי המצב המקסימאלי שהופיעו בני בראשית עד כי הוויית גופם הייתה מקבילה להוויית המלאכיות שמן השמים.

[307] **הוויית בראשית המוחצנת שבעוג מול זו הפנימית בלבד שבסיחון**: אמנם יש לציין כי אופן הישרדותם השונה של סיחון ועוג מציב את הוויית בראשית שבהם גם בעדיפות עוצמה בעוג, שאינה קיימת בסיחון. מתוך קיום הריון סיחון בתוך התיבה, מצומצמת הווייתו הגופית כפי צמצום הוויית הגופות בתיבה (על כך בעמ'_____ ביחס להשפעת התיבה על הוויית אין סוף החיים של בראשית). לעומת זאת הווייתו הגופנית של עוג אינה מצומצמת כלל מתוך קיום גופו מחוץ לתיבה. על כן, תיאור הגודל הנפילי בתורה מתייחס דווקא לעוג ולא לסיחון ("...הִנֵּה עַרְשׂוֹ עֶרֶשׂ בַּרְזֶל הֲלֹה הִוא בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן תֵּשַׁע אַמּוֹת אָרְכָּהּ וְאַרְבַּע אַמּוֹת רָחְבָּהּ בְּאַמַּת אִישׁ" - דברים ג', י"א). אמנם מאידך, כפי שבארנו בגוף החיבור, הווייתו הפנימית של עוג נשלטת על ידי מגמת החיים המתחדשת בתיבה, בעוד זו של סיחון לא. מתוך כך יוצא כי ההשגחה האלוהית משאירה שריד לעולם אין סוף החיים של בראשית, אולם דואגת להשליט את מגמת אין סוף החיים שלאחר המבול עליו על ידי "חצייתי" כוח זה לשני חלקים, האחד שמגמתו המוחצנת עצמאית לחלוטין בעוד מגמתו הפנימית נשלטת על ידי מגמת החיים המתחדשת לאחר המבול (עוג) כשמגמת החיים השניה אין סוף החיים הפנימי שבה עצמאי וללא שליטת גורמי אין סוף החיים המובילים לאחר המבול, אך מאידך גופניותו וכל הווית החיים המוחצנת שבו מצומצמת כפי צמצום החיים שנוצר בתיבה (סיחון). את שתי מגמות אין סוף החיים הללו המקיימים יחדיו את המגמה השלמה של אין סוף החיים הבראשיתי מופיע עבר הירדן המזרחי בנחלות סיחון ועוג.

*"כְּטַל חֶרְמוֹן שֶׁיֵּרֵד עַל הָרְרֵי צִיּוֹן כִּי שָׁם צִוָּה ה' אֶת **הַבְּרָכָה** חַיִּים עַד הָעוֹלָם" (תהלים קל"ג, ג').*

חז"ל בביאורם פסוק זה אכן נאמנים למקור הופעת אין סוף החיים הנקבע על פי התורה[308] ומייחסים את מקור הברכה ל"הררי ציון".

*"אמר ר' לוי כל הברכות והטובות והנחמות שמביא הקב"ה על ישראל, מציון מביאין...**חיים מציון, שנאמר כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם** (שם, תהלים קל"ג, ג')" (מדרש תהלים מזמור יד ד"ה [ו] מי יתן).*

אמנם, מצד הפשט והקשרו התוכני של הפסוק, ברור הוא שאם הטל יורד מן החרמון על הררי ציון, מקור הברכה הינו בחרמון ולא בהררי ציון!

חיזוק לקיום נקודת מוצא החיים בחרמון, אנו מקבלים מדבקותם של כל האומות בחרמון דווקא, לקרוא לו בשמם.

"צִידֹנִים יִקְרָאוּ לְחֶרְמוֹן שִׂרְיֹן וְהָאֱמֹרִי יִקְרָאוּ לוֹ שְׂנִיר - ובמקום אחר הוא אומר (דברים ד', מ"ח) ועד הר שיאון הוא חרמון[309], הרי לו ארבעה שמות למה הוצרכו ליכתב, להגיד שבח ארץ ישראל, שהיו ארבעה מלכיות מתפארות בכך, זו אומרת על שמי יקרא, וזו אומרת על שמי יקרא" (דברים ג', ט' ורש"י ד"ה צידנים יקראו לחרמון וגו').

מדבקותם זו אנו למדים כי בראייתם, בסיס חשיבות ארץ ישראל כולה היא בחרמון דווקא[310].

חז"ל אכן רואים בחרמון מקור כינוס לכל הטוב.

*"וחרמון זה יעקב, **מה חרמון כל טוב נתון בתוכו**, כך ישראל הכל מיעקב בכורה וכהונה לויה ומלכות" (ילקוט שמעוני שיר השירים רמז תתקפח).*

אף שמו של החרמון, נגזר מכוח הכינוס הזה. כך אנו למדים מתיאור חז"ל את ה"תוכו" של החרמון כ"זוטו".

*"...מה חרמון זה **כל טובו נתון בזוטו**..." (שיר השירים רבה פרשה ד ד"ה ג ד"א תשורי).*

"זוטו" הוא תחתית החֵרֶם – רשת הצייד. כך מבאר הברטנורא על מסכת כלים.

*"החרם - לשון מצודים וחרמים (קהלת ז'). רשת עשויה מחוטים נקשרים זה בזה ובו נקבים נקבים, אלא שיש מעט בתחתית הרשת שהוא ארוג כבגד, **וקרוי זוטו**" (ר' עובדיה מברטנורא מסכת כלים פרק כ"ג, משנה ה').*

ה"חרמון" מקבל אם כן את שמו משֵם ה"חרם" - רשת הצייד הכונסת את השלל אל תוכה כפי כינוס החרמון את כל הטוב בו. מצד תכונה זו מצדיק אכן החרמון את שיוך "מקור הברכה" אליו.

אמנם, את הפניית "מקור הברכה" כפי מגמת התורה מציינים חז"ל לא רק דרך ייחוס דברי הכתוב "כִּי שָׁם צִוָּה ה' אֶת הַבְּרָכָה" אל "הררי ציון", אלא אף בשיוך השם "חרמון" עצמו להר סיני – מקום קבלת התורה.

*"הוי על כן אזכרך מארץ ירדן וחרמונים...**חרמון זה סיני**, שמשם נחרמו כל האומות, לפי שלא קיבלו את התורה..." (מדרש תהלים מזמור מ"ב ד"ה [ה] מה תשתוחחי).*

---

[308] "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוָק אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה" (דברים י"ב, ה').

[309] "וַיִּירְשׁוּ אֶת אַרְצוֹ וְאֶת אֶרֶץ עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָח שָׁמֶשׁ.מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר עַל שְׂפַת נַחַל אַרְנֹן וְעַד הַר שִׂיאֹן הוּא חֶרְמוֹן" (דברים ד', מ"ז – מ"ח).

[310] אמנם בסיפרי אנו מוצאים שלא כרש"י, הקטנה של חשיבות החרמון ללמוד ממנו על חשיבות ארץ ישראל בקל וחומר בלבד, מתוך היותו פסולת הרי ישראל, קל וחומר לחשיבות ארץ ישראל עצמה.
"...נמצא קרוי ארבעה שמות, וכי מה צורך לבאי העולם לכך, אלא שהיו ארבע מלכיות מתכתשות עליו, זו אומרת יקרא על שמי וזו אומרת יקרא על שמי והלא דברים קל וחומר, **אם פסולת הרי ישראל ארבע מלכיות מתכתשות עליה קל וחומר לשבחה של ארץ ישראל**" (ספרי דברים פיסקא לז ד"ה הרי הוא).

את הפנייה הכפולה הדו משמעית המתייחסת מצד אחד לחרמון כמקור הברכה וכינוס כל הטוב בו, ומאידך מייחסת את מקור אין סוף החיים לירושלים והר סיני עד כדי כינוי הר סיני עצמו בשם חרמון, אנו מוצאים באופן מדוייק להפליא אף ביחס ל"בשן" אזור נחלתו הנוסף של מנשה בממלכת עוג, המוצג אף הוא בכתובים כמקור לאין סוף החיים בכינויו "הַר אֱלֹהִים".

"הַר אֱלֹהִים הַר בָּשָׁן הַר גַּבְנֻנִּים הַר בָּשָׁן. לָמָּה תִּרְצְדוּן הָרִים גַּבְנֻנִּים הָהָר חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ אַף ה' יִשְׁכֹּן לָנֶצַח" (תהלים ס"ח, ט"ז – י"ז).

אין ספק שמצד הפשט הלשוני, הכתוב מציג את הר הבשן כ"הר האלוהים". אולם במקביל הוא טורח להזכירו כחלק מן ההרים הגבונים המרצדים כנגד ההר אותו חמד ה' לשבתו – "הַר גַּבְנֻנִּים הַר בָּשָׁן. לָמָּה תִּרְצְדוּן הָרִים גַּבְנֻנִּים...". מתוך כך, ומתוך הדבקות חז"ל למקום קיום השכינה בירושלים ובבית המקדש, מתורגם הפסוק כולו כלפי הר הבית ובית המקדש.

*"**טור מוריה** אתר די פלחו אבהת עלמא קדם ה' אתבחר לבנין בית מקדשא **וטור סיני** למוהבית אוריתא..." (תרגום יהונתן במקום).*

אף רש"י במקום מכוון את איזכור "הר האלוהים" אל הר סיני תוך שהוא "מאלץ" לבאר את איזכור הר הבשן מצד **סמיכת הר סיני לבשן** בעבר הירדן, אף שמבחינה גאוגרפית מיקומם הופכי לחלוטין, הר סיני בדרומה של ארץ ישראל והבשן בצפון מזרחה.

*"הר אלהים הר בשן - והיכן פירשה בהר סיני **שהוא הר אלהים סמוך לבשן** בעבר הירדן" (רש"י שם תהילים ס"ח ט"ז).*

במקביל את תיאור "הָהָר חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ" מייחס רש"י לבית המקדש, תוך הדגשת שריית השכינה בו לנצח.

*"...למה תרצדון הרים גבנונים למה תארובון אתם ההרים גבנונים הגבוהים להשחית את **ההר אשר חמד אלהים לשבתו לשרות עליו שכינה הוא הר הבית** אף הוא לנצח ישכון שם קדושתו קדושת עולם **משנבחר לשבתו לא שרתה שכינה במקום אחר**..." (רש"י תהילים שם, פסוק י"ז ד"ה למה תרצדון הרים גבנונים).*

בדברי חז"ל נוספים, מיוחס תיאור ה"בשן" אף לירושלים.

*"**נקראה (ירושלים) בשן** שנאמר הר גבנונים הר בשן (תהלים ס"ח ט"ז)" (מדרש זוטא - שיר השירים פרשה א ד"ה [א] שיר השירים).*

אף את השם "בשן" מתאימים חז"ל להר סיני, דרך ביאורו מלשון "בא שָׁם" – לשם בא הקב"ה ליתן את התורה.

*"וידבר ה' אל משה במדבר סיני, ששה דברים נקראו לו (תהלים ס"ח) הר אלהים הר בשן הר גבנונים ההר חמד, הר חורב הר סיני...**הר בשן הר בא שם הקב"ה**" (מדרש תנחומא פרשת במדבר סימן ז').*

באופן נוסף גוזרים חז"ל מלשון "בָּשָׁן" את משמעות ה"שֵׁן", תוך ייחוס להר סיני ולתורה שניתנה עליו, את המקור לכל מה שהאדם אוכל בשינו.

*"ויבא אל הר האלהים חורבה ה' שמות יש לו, הר אלהים, הר בשן, הר גבנונים, הר חורב, הר סיני...**הר בשן, שכל מה שאוכל אדם בשיניו בזכות התורה שניתנה בהר**, וכן הוא אומר (ויקרא כ"ו) אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם..." (שמות רבה פרשה ב' ד"ה ד ד"א ומשה)[311].*

אמנם, ברור הוא כי "גזירת" משמעויות אלו מן השם "בָּשָׁן", אינה יכולה להוות תחליף לזהות שם זה עם נחלת הבָּשָׁן עצמה. מתוך הקושי שבתיאור הַר בָּשָׁן כ"הַר אֱלֹהִים" מחד, וייחוסו מאידך של שם זה בפועל להר סיני, מבאר ה"מצודת דוד" את הצמדת השם "בשן" להר סיני מתוך היות התורה גורם השפע לישראל כפי שהבשן הוא מקור הדשן, השמן והמרעה.

---

[311] ובאופן דומה במדרש חז"ל נוסף: "ה' שמות יש לו: מדבר סיני, מדבר קדמות, הר האלהים, הר בשן, הר חורב...הר בשן **שכל מה שאדם נותן בשנים הוא בזכות אותו הר**..." (אוצר המדרשים עמוד תפו ד"ה פתח ר' נהוראי).

*"הר אלהים וגו' - הר סיני אשר ירד עליו אלהים הוא לכם הר בשן ר"ל **כמו שהר בשן הוא דשן ושמן ומקום מרעה כן הוא לכם הר סיני כי זכות התורה שקבלתם שמה היא הרועה אתכם ומגין עליכם**:*
*הר גבנונים וגו' - הר בית ה' שהוא מקטני ההרים הוא לכם הר בשן כי **זכות המקדש עומדת לכם ורועה אתכם כהר בשן שהוא מקום מרעה**" (מצודת דוד תהלים ס"ח, ט"ז ד"ה הר אלוהים וגו' וד"ה הר גבנונים וגו').*

אם נחבר דברים אלו של המצודת דוד למשמעות אכילת השֵן שבשם "בָּשָׁן", ולמשמעות ביאת ה' שָם שבשם "בָּשָׁן" וכל זאת לדברי רש"י המייחסים סמיכות של הבשן אל הר סיני למרות ריחוקם הגאוגרפי הגמור, אנו נצרכים להסיק כי סמיכות זו ודימויים אלו השייכים מצד אחד אל נחלת הבשן שבממלכת עוג ומצד שני אל הר סיני, מבטאים בשתי "שפות" חיים שונות את נקודת מוצא אין סוף החיים. על פי האחת, הבשן הוא המקור לאין סוף החיים המגיע כשפע חיים מקום הדשן, השמן והמרעה ומתוך כך הוא מתואר בזכות כ"הר האלוהים". על פי "שפת החיים" השניה, הר סיני והר הבית הם מקור חיותם של ישראל ועל הם הם המקבלים את תיאורם כ"בשן" מתוך היות התורה מקור החיות לישראל כפי שהבשן הוא מקור הדשן, השמן והמרעה.

אכן, תרגום השם "בָּשָׁן" לארמית, מייחס לו שפע של חיים.

את דברי הכתוב "וַיִּפְנוּ וַיַּעֲלוּ דֶּרֶךְ הַבָּשָׁן"[312] מתרגם אונקלוס כ"ואתפניו וסליקו לאורח **מַתְנָן**".

על משמעות המושג "מַתְנָן" אנו למדים מפרשת גדליה בן אחיקם.

לאחר שמצווה ה' את ירמיהו כי ישוב אל הארץ אל גדליה בן אחיקם, שולח נְבוּזַרְאֲדָן רב הטבחים את ירמיהו לגדליהו עם מזונות המתוארים בכתוב "אֲרֻחָה" ובתרגום "מתנן".

*"וְעוֹדֶנּוּ לֹא יָשׁוּב וְשֻׁבָה אֶל גְּדַלְיָה בֶּן אֲחִיקָם בֶּן שָׁפָן אֲשֶׁר הִפְקִיד מֶלֶךְ בָּבֶל בְּעָרֵי יְהוּדָה וְשֵׁב אִתּוֹ בְּתוֹךְ הָעָם אוֹ אֶל כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינֶיךָ לָלֶכֶת לֵךְ וַיִּתֶּן לוֹ רַב טַבָּחִים **אֲרֻחָה** וּמַשְׂאֵת ... - **מתנן ונבזבן**" (ירמיהו מ', ה' ד"ה ארוחה ומשאת).*

אם נוציא את ה"ארוחה" שמקבל ירמיהו בתרגומה כ"מתנן" ממשמעותה המקומית, לתיאור של חבל ארץ, יצא כי הבשן הינו **מקום המזונות**.

באופן זה מתורגמת פניית הנביא עמוס אל אנשי שומרון בלשון "פָּרוֹת הַבָּשָׁן", כ"עתירי נכסיא"

*"שִׁמְעוּ הַדָּבָר הַזֶּה פָּרוֹת הַבָּשָׁן אֲשֶׁר בְּהַר שֹׁמְרוֹן... - ...וי"ת **עתירי נכסיא**" (עמוס ד', א' ורש"י ד"ה פרות הבשן).*

תיאור ה"בשן" כמקום ה"מַתְנָן" הוא אם כן הממקם אותו כמקור להופעת שפע החיים המקביל במעמדו למעמדו של הר סיני כמקור אין סוף החיים של ישראל מתוך קבלת ישראל בו את התורה. הקבלה זו שבין הבשן והר סיני היא המביאה את רש"י לציין אותם כ"סמוכים".

באופן זה אנו נצרכים לבאר אף ביחס להר החרמון. היותו מוגדר מצד אחד כמקום "שָׁם צִוָּה ה' אֶת הַבְּרָכָה חַיִּים עַד הָעוֹלָם", מכוח כינוסו בתוכו את כל טוב החיים[313], ומאידך ייחוס מקור הברכה הזה אל "הַרְרֵי צִיּוֹן", מתארים אף הם בשתי שפות חיים שונות את נקודת מוצא אין סוף החיים המופיעים אלינו.

מהי אם כן "שפת החיים" על פיה מוגדר הר החרמון כמקום "שָׁם צִוָּה ה' אֶת הַבְּרָכָה חַיִּים עַד הָעוֹלָם" והבשן כ"הַר אֱלֹהִים"?

תשובה בדבר אנו יכולים לקבל מהתייחסות דו משמעית נוספת של הכתוב אל ה"לבנון".

החרמון והבשן – הביטוי הנחלתי לתשתית התכונתית שבשורש הדודאים

---

[312] במדבר כ"א, ל"ג.

[313] כפי שלמדנו משמו שהוא כשם ה"חרם" – רשת הצייד - "...מה חרמון כל טוב נתון בתוכו..."(ילקוט שמעוני שיר השירים רמז תתקפח).

מצד אחד מתייחס שם ה"לבנון" אל חבל הארץ שבצפון נחלת ישראל, מן המזרח ועד למערב.

*"זֹאת הָאָרֶץ הַנִּשְׁאָרֶת...וְהָאָרֶץ הַגִּבְלִי **וְכָל הַלְּבָנוֹן** מִזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ מִבַּעַל גָּד תַּחַת הַר חֶרְמוֹן עַד לְבוֹא חֲמָת - ובמיצר מזרחי נשאר לכבוש במקצוע הצפון **כל הלבנון מבעל גד עד סוף המיצר וברוחב מן המזרח למערב עד לבוא חמת** זהו כל מיצר הצפוני שלבוא חמת במקצוע צפונית מערבית באלה מסעי" (יהושע י"ג, ב' – ה' ורש"י ד"ה והארץ הגבלי וכל הלבנון מזרח השמש).*

אולם במקביל מייחסים חז"ל את שם ה"לְּבָנוֹן" לבית המקדש.

בלשון זו מתבטא משה בבקשתו מה' כי יעבירנו את הירדן לצידו המערבי לחזות במקום המקדש .

*"אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן **הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן**" (דברים ג', כ"ה).*

כיוון שאין כל מעלה ייחודית בראיית משה דווקא את אזור הלבנון שבצפון נחלת ישראל, ותיאור "ההר הטוב הזה" לא שייך להתייחס אלא להר המוריה שהוא הייחודי שבהרי ישראל, מבארים חז"ל כי ההר הטוב הזה" הוא ירושלים וה"לבנון" על פי הקשר זה הוא בית המקדש.

"ההר הטוב הזה - זו ירושלים. והלבנון - זה בית המקדש" (רש"י שם)[314].

מהתייחסות שלמה בדברי הימים לסיבות המביאות אותו להזדקק לחירם מלך צור ולעציו וחוטביו מן הלבנון, אנו למדים לימוד מדהים על כוח חבל ארץ זה שבלבנון ובתוך כך על כל הצומח בתוכו.

*"וַיִּשְׁלַח שְׁלֹמֹה אֶל חוּרָם מֶלֶךְ צֹר לֵאמֹר כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִם דָּוִיד אָבִי וַתִּשְׁלַח לוֹ אֲרָזִים לִבְנוֹת לוֹ בַּיִת לָשֶׁבֶת בּוֹ. הִנֵּה אֲנִי בוֹנֶה בַּיִת לְשֵׁם ה'....**וְהַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל כִּי גָדוֹל אֱלֹהֵינוּ מִכָּל הָאֱלֹהִים. וּמִי יַעֲצָר כֹּחַ לִבְנוֹת לוֹ בַּיִת כִּי הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלֻהוּ וּמִי אֲנִי אֲשֶׁר אֶבְנֶה לוֹ בַּיִת** כִּי אִם לְהַקְטִיר לְפָנָיו. וְעַתָּה שְׁלַח לִי אִישׁ חָכָם לַעֲשׂוֹת בַּזָּהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת וּבַבַּרְזֶל וּבָאַרְגָּמָן וְכַרְמִיל וּתְכֵלֶת וְיֹדֵעַ לְפַתֵּחַ פִּתּוּחִים עִם הַחֲכָמִים אֲשֶׁר עִמִּי בִּיהוּדָה וּבִירוּשָׁלַם...וּשְׁלַח לִי עֲצֵי אֲרָזִים בְּרוֹשִׁים וְאַלְגּוּמִּים מֵהַלְּבָנוֹן כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי אֲשֶׁר עֲבָדֶיךָ יוֹדְעִים לְכָרֹת עֲצֵי לְבָנוֹן וְהִנֵּה עֲבָדַי עִם עֲבָדֶיךָ. וּלְהָכִין לִי עֵצִים לָרֹב **כִּי הַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל וְנִפְלָא**..." (דברי הימים ב', ב', ב' – ח').*

חז"ל מתייחסים לסטיה לכאורה שסוטה שלמה בדבריו לבאר את אופי הבית שהוא בונה לשם ה' – "וְהַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל כִּי גָדוֹל אֱלֹהֵינוּ מִכָּל הָאֱלֹהִים. וּמִי יַעֲצָר כֹּחַ לִבְנוֹת לוֹ בַּיִת כִּי הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלֻהוּ וּמִי אֲנִי אֲשֶׁר אֶבְנֶה לוֹ בַּיִת כִּי אִם לְהַקְטִיר לְפָנָיו".

שלמה בדבריו הנוספים למעשה מציב את הקונפליקט הבלתי פטור בין הופעת האין סוף לבין הנסיון ל"השכין" אותו בבנין חומר בעל ממשות. אמנם מצד אחד אומר שלמה בפירוש – "וּמִי יַעֲצָר כֹּחַ לִבְנוֹת לוֹ בַּיִת כִּי הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלֻהוּ", אולם בד בבד הוא משווה בין הבית הגדול שהוא אומר לבנות לבין גודל האלוהים – "וְהַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה **גָּדוֹל** כִּי **גָדוֹל** אֱלֹהֵינוּ מִכָּל הָאֱלֹהִים". מתוך השוואת גודל הבית ל"גודל" האלוהים, ברור הוא כי תוכניתו של שלמה לבנות בית גדול, אינו מצד מימדיו הפיזיים הארוכים, הרחבים או הגבוהים, אלא מצד ייכולת הבניין הזה להיות "גדול" בקנה מידת "גודל" האלוהים. משמעות הדבר היא - בניית בניין פיזי שאף שהינו מחומרים ממשיים, מימדיו "גדולים" במובן של אין סוף בלא גבול. ביחס לתוכנית הזו לבניית בית "גדול", מייחס שלמה את הצורך לפנות אל חירם מלך צור, לעציו וחוטביו, בלא שיוכל להסתפק בעצים ובחוטבי עצים מישראל.

*"והבית אשר אני בונה גדול - **לפיכך צריך אני שתשלח לי מבניינך וא"ת תקטין את הבית כדי שלא תצטרך לאחרים איני יכול כי גדול אלהינו מכל האלהים ולכך איני יכול להקטינו ולהמעיטו**" (רשי שם).*

ההשלכות מהבנת מהות ה"גודל" אליו מתייחס שלמה בבניית בית המקדש כמקביל ל"גודל" האלוהי, ביחס לאילוצו להיעזר בחירם בעציו ובבנייניו הן עצומות. מתברר כי על מנת שבניין המקדש יהיה כזה שיוכל להופיע את אין סוף החיים בתוכו בלא צמצום, הוא נצרך לחומרי גלם שתכונתם היא כזו שעל אף שבמהותם הם חומר, אין מרחב הווייתם מצומצם, אלא מגמת אין

---

[314] וכן בגמרא: "...ואין לבנון אלא ביהמ"ק, שנאמר: (דברים ג') ההר הטוב הזה והלבנון" (גיטין נ"ו, ע"ב).

סוף החיים בהם הוא תכונת חומרם הבסיסית. את התכונה הזו שבחומר מזהה שלמה רק בחומרי הגלם שמן הלבנון. באופן זה, גם אילוצו של שלמה להיזדקק לחוטבי העצים והבניינים של חירם, מלמד כי דווקא העוסקים במלאכת עיצוב החומר שמן הלבנון, עיסוקם ומעשה בניינם אינו מקטין את הוויית האין סוף שבחומרי הגלם, אלא מצליח לשמרו בהם.

את הוויית הצימוח הזו לאין סוף שמן הלבנון, "מיבאים" חז"ל אף ביחס לכוח הצימוח המתגלה בבית המקדש עצמו, בחומריו. כך מביאים חז"ל ביחס לזהב המקדש, מתוך כינויו של המקדש כ"בית יער הלבנון"[315].

*"אמר רב זוטרא בר טוביה: למה נקרא שמו יער דכתיב (מלכים א', י) **בית יער הלבנון** - לומר לך: **מה יער מלבלב אף בית המקדש מלבלב**. דאמר רב הושעיא: בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן, שנאמר (תהלים ע"ב) ירעש כלבנון פריו, ומהן היתה פרנסה לכהונה. וכיון שנכנסו גוים להיכל - יבשו, שנאמר (נחום א') ופרח לבנון אמלל" (יומא ל"ט, ע"ב).*

אם נשליך מתוך כוח ה"גודל" שבחומרי הגלם שמן הלבנון ומתוך כינוי כוח הצימוח שבבית המקדש עצמו בשם "לבנון" על היחס שבין נחלת הלבנון לבין בית המקדש בכינויו כ"לבנון" יצא כי אותה מגמת אין סוף חיים המופיעה במקדש מכוח עבודתו וקיום ציוויו של ה' להפרות, מופיעה בלבנון בחומרי הגלם שבו שמן האדמה – האלמוגים, העצים וכו'.

ההשלכה מתוך כך להגדרת החרמון כמקום "שָׁם צִוָּה ה' אֶת הַבְּרָכָה חַיִּים עַד הָעוֹלָם", והבשן כ"הַר אֱלֹהִים"[316] היא ברורה ועצומה.

החרמון והבשן, מגדירים את מוצא אין סוף החיים המופיע כ"טבע", שלא מתוך ציווי התורה. מגמה זו היא שהופיעה בזמן בראשית, והיא השורדת לאחר המבול דרך עוג מלך הבשן הנשבע עבדות עולם למגמת האין סוף העתידה להופיע דרך מצוות התורה וחוקיה ולא דרך טבע החיים עצמם. בשפת חיים זו, מקור אין סוף החיים הוא האדמה כשדרך החיבור אליה היא בדרך של אכילת השן – שן החי. הבשן, ששמו נגזר מכוח פעולת השן בארץ, מקיים את דרך החיבור ההווייתי הזה אליה.

בקשתם של בני גד וראובן ממשה את עבר הירדן מפני היותה "אֶרֶץ מִקְנֶה וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה "נגזרת מאופי החיבור הזה אל אין סוף החיים.

"וּמִקְנֶה רַב הָיָה לִבְנֵי רְאוּבֵן וְלִבְנֵי גָד עָצוּם מְאֹד וַיִּרְאוּ אֶת אֶרֶץ יַעְזֵר וְאֶת אֶרֶץ גִּלְעָד וְהִנֵּה הַמָּקוֹם מָקוֹם מִקְנֶה. וַיָּבֹאוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה...הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה ה' לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה. וַיֹּאמְרוּ אִם מָצָאנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ יֻתַּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל תַּעֲבִרֵנוּ אֶת הַיַּרְדֵּן...וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף אֶת מַמְלְכֻת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב" (במדבר ל"ב, א' – ל"ג)

---

[315] אמנם מפשט הכתובים נראה כי "בית יער הלבנון" אינו בית המקדש, זאת כיוון שאת תיאור בניין בית המקדש מביא הכתוב במלכים בפרק ו'.
"וַיְהִי בִּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לִמְלֹךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַה'...וּבַשָּׁנָה הָאַחַת עָשְׂרֵה בְּיָרֵחַ בּוּל הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי כָּלָה הַבַּיִת לְכָל דְּבָרָיו וּלְכָל מִשְׁפָּטָיו וַיִּבְנֵהוּ שֶׁבַע שָׁנִים" (מלכים א', ו', א' – ל"ח).

מתוך כך תיאור הכתוב בפרק ז' – "וַיִּבֶן אֶת בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן מֵאָה אַמָּה אָרְכּוֹ וַחֲמִשִּׁים אַמָּה רָחְבּוֹ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתוֹ עַל אַרְבָּעָה טוּרֵי עַמּוּדֵי אֲרָזִים וּכְרֻתוֹת אֲרָזִים עַל הָעַמּוּדִים" (מלכים א', ז', ב'), אינו מתייחס לבניין זה. אכן רש"י במקום מביא את תרגום יהונתן המצביע על כך שהמדובר בבנין קיט שהמלכים עושים לעצמם לאיוורור מפני החום.

"בית יער הלבנון - תירגם יונתן בית מקירת מלכיא (לשון זו מצינו בשופטים" – "וְאֵהוּד בָּא אֵלָיו וְהוּא יֹשֵׁב בֲּעֲלִיַּת **הַמְּקֵרָה** ... - **בעליית קייטא שהיתה לאויר וצוננת**" - שופטים ג', כ' ורש"י ד"ה בעלית המקרה).

כך גם בדברי הימים בהזכרת נתינת שלש מאות המגינים אל בית יער הלבנון, מבאר רש"י כי המדובר בבית גדול שבנה שלמה בירושלים, ולא על בית המקדש.

"וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת מָגִנִּים זָהָב שָׁחוּט שְׁלֹשׁ מֵאוֹת זָהָב יַעֲלֶה עַל הַמָּגֵן הָאֶחָת וַיִּתְּנֵם הַמֶּלֶךְ בְּבֵית יַעַר הַלְּבָנוֹן - **בית גדול בנה שלמה בירושלים** כדמוכח לקמן ... ומריבוי עצי הלבנון הגדולים עשאן כדכתיב במלכים (א' ז') ויבן את בית יער הלבנון על ארבע טורי ארזים ושם נתן אותם מגינים..." (דברי הימים ב פרק ט פסוק טז ורש"י ד"ה יער הלבנון).

[316] תהילים ס"ב, ט"ז.

חיבור ארץ המִקנה לאלו שלהם מִקנה רב ועצום אינו מתחיל מן הצורך והרצון הכלכלים גרידא, אלא מפני היותם שייכים ליכולת אכילת השן את הארץ.

מעבר לכל אפשרות ויתכנות כלכלית, מגיע כוח השן לאכול מן הארץ עד כדי להוות את הבהמה להתכלל כחלק מן האדמה, להגדירה כ"גידולי קרקע". מכוחה של הגדרה זו, מתאפשר לקנות בשר בירושלים בדמי פדיון מעשר שני.

כך מביאה הגמרא בעירובין. מלימוד "כלל ופרט וכלל" היא מסיקה כי ניתן לקנות בירושלים כל מה שהוא "גידולי קרקע". אולם בתוך כך היא כוללת אף את הבשר!

"דתניא: ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך - כלל, **בבקר ובצאן** וביין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט; מה הפרט מפורש - **פרי מפרי וגידולי קרקע**, אף כל - פרי מפרי וגידולי קרקע".

את יתכנות חיבור הבשר גם הוא להיחשב "גידולי קרקע" מבארים חז"ל, מצד שאף הבהמה ניזונה וגדילה מן הקרקע.

"**שכולן ניזונין וגדילין מן הקרקע** - " (עירובין כ"ז, ע"ב ורש"י ד"ה וגידולי קרקע).

את אותה צורת חיבור של הבהמה אל הקרקע מממשים חז"ל גם ביחס לנושא מלאכות השבת. מכוח מעשה אכילתה של של הבהמה מן הקרקע, מוגדרת פעולת החליבה כמלאכת "מפרק" תולדה ד"דש". כך פוסק הרמב"ם כדעת רבנן (כנגד דעת רבי יהודה) כי מלאכת דש הינה רק בגידולי קרקע, אולם יחד עם זאת מגדיר את מעשה החליבה כמלאכת "מפרק" שהינה תולדה של מלאכת ה"דש.

"הדש כגרוגרת חייב **ואין דישה אלא בגדולי קרקע**, והמפרק הרי הוא תולדת הדש, **החולב את הבהמה חייב משום מפרק**" (רמב"ם שבת ח', ז')

גם פה, היכולת לראות את מעשה החליבה כתולדה של מלאכת הדש, מתאפשרת רק על בסיס תפיסת הבהמה כגידול קרקע. בשתי הדוגמאות, ייחס זה אל הבהמה, אינו "רעיוני" או אסוציאטיבי, אלא הלכתי, מה שמלמד כי החיבור הנוצר במעשה אכילת השן אל הארץ הוא מוחלט ושלם. יכולת זו, מוצאה הוא מן הבשן, מתוך קיומו את הוויית בראשית המניעה את חיי האין סוף שבה דרך חומרי הארץ. מתוך כך פעולתה של השן בה מעצימה בחָי את זיקתו אל האדמה. אל הוויית בראשית זו מתחברת רחל בקניינה את הדודאים. בתכונת שורָשם מצליחים הדודאים להופיע מעל פני הקרקע את תכונת ה"אדם" של האדמה ובכך להנביע את אין סוף החיים המקורי המוליד את האדם וכל תוצרי האדמה, מן הארץ ולשמר את כוחה בם במעשה אכילתם ממנה. שאיבת כוחה מתכונת אין סוף החיים השורשית הזו היא המביאה בהמשך להופעת בכורת הנחלה במנשה מתוך שהופעת אין סוף החיים כפי תכונת בראשית היא חוקיות המציאות הראשונה המופיעה בבריאה והיא התשתית להופעתה בהמשך כ"תורה". אולם כל זאת אך ורק מצד סדר הבריאה.

טפלות תכונת אין סוף החיים שמ"בראשית" לחוקיות התורה

מצד יכולת מימוש הופעת אין סוף החיים בארץ, נגנזת כאמור מגמת אין סוף חיים זו והנשאר ממנה דרך עוג וממלכתו בבשן ובחרמון הופך להיות טפל ביחס להובלת התורה את קיום אין סוף החיים בארץ. אם ביחס לשרידותו של עוג לאחר המבול מתבטא הדבר בשבועתו לנוח כי יהיה לו עבד עולם כפי שראינו לעייל, הרי ביחס לבכורת הנחלה של מנשה מתבטא הדבר בכך שאת בכורת הנחלה (- תוספת נחלת "בראשית" בעבר הירדן המזרחי מעבר לזה שמקבל מנשה יחד עם כל שאר השבטים בעבר הירדן המערבי), הוא מקבל דרך **בנותיו**, ולא דרך בניו.

כך ראינו כי את התנחלות ה"פי שניים" של מנשה, מיישם הכתוב דרך "בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר".

*"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עָלַי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - ...ותרגום של אונקלוס בנות צעדה עלי שור תרין שבטין יפקון מבנוהי וכו'. **וכתב בנות על שם בנות מנשה בנות צלפחד שנטלו חלק בשני עברי הירדן**" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה עלי שור).*

בעצם חידושן של בנות צלופחד על ירושת הבת נחלה, מרמז לנו הכתוב על חולשת התנחלות זו בכינויה אותה בלשון "העברה".

*"וַתִּקְרַבְנָה בְּנוֹת צְלָפְחָד...וַתַּעֲמֹדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִם וְכָל הָעֵדָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר. אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל ה' בַּעֲדַת קֹרַח כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ. לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תְּנָה לָנוּ אֲחֻזָּה בְּתוֹךְ אֲחֵי אָבִינוּ...וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם **וְהַעֲבַרְתָּ** אֶת נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן. וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ **וְהַעֲבַרְתֶּם** אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ" (במדבר כ"ז, א' – ח').*

מלשון זו לומדים חז"ל, על פגם מעבר הירושה דרך הבת.

*"והעברת - **לשון עברה הוא במי שאינו מניח בן ליורשו**" (רש"י במדבר שם, כ"ז, ז' ד"ה והעברת)[317].*

פגם זה מוצא את ביטויו בהטייה נוספת של לשון ה"עברה", מלשון "העברה" – גרימתה בעקיפין למעבר הנחלה משבט לשבט.

"דבר אחר על שם שהבת מעברת נחלה משבט לשבט [שבנה ובעלה יורשין אותה. שלא תסוב נחלה לא נצטוה אלא לאותו הדור בלבד] וכן והעברתם את נחלתו לבתו, בכולן הוא אומר ונתתם, ובבת הוא אומר והעברתם" (המשך רש"י שם).

את חולשת כוח הפעולה שבמנשה אנו נזהה בהמשך[318] אף במעשה סיכול ידיו של יעקב[319] וקדימותו של אפרים על פניו. קדימות זו היא המביאה להופעת הנהגת ישראל בעיקרה דרך שבט אפרים (יהושע), ובאופן מינורי בלבד על ידי מנשה (גדעון)[320]. את בכורתו זוכה מנשה לממש רק כבכורת נחלה כפי כוח השפעתה של הקרקע המאבדת מעת יציאת נוח מן התיבה את כוחה הפועל והופכת להיות גורם סביל -"קרקע עולם" שכוחה האבסולוטי הוא בעצם קיומה[321] ולא בפועלה. מתוך כך מופיעה גם בכורת נחלה זו שבמנשה דרך מי שאף הן "קרקע עולם" – בנות צלופחד! כמו הקרקע כך האישה מוגדרת אף היא כ"קרקע עולם", שאף שלעולם הוולד הנולד הוא כמותה, אין פעולתה במעשה הביאה נחשבת פעולה, ועל כן במצב של אונס אין היא מחוייבת למסור את נפשה[322].

טפלות זו של "בכורת בראשית" המופיעה במנשה באפיק החיים ה"נקבי" ולא ה"זכרי" מופיעה כבר בשורש כוח חיים זה - בדודאים. אף ששורשם הוא שורש "אדם", על פני האדמה, נחשבים הדודאים לדבר שאין אדם מקפיד בו. כך מעיד הכתוב במעשה הבאת ראובן את הדודאים.

*"וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בִּימֵי קְצִיר חִטִּים וַיִּמְצָא דוּדָאִים בַּשָּׂדֶה... - להגיד שבחן של שבטים, שעת הקציר היה ולא פשט ידו בגזל להביא חטים ושעורים אלא **דבר ההפקר שאין אדם מקפיד בו**" (בראשית ל', י"ד ורש"י ד"ה בימי קציר חטים).*

אף שהדודאים נוגעים בנקודת מוצא החיים הראשיתית ביותר של העולם, ביחס לעולם שמשתית חייו מופיעה מכוח חוקיות התורה, הופכת ראשיתיות חיים זו לטפלה בדרכי פועלו של האדם, עד כדי אי זיהוי חשיבותה על פני האדמה והיותה דבר הפקר שאין אדם מקפיד בו. את השפעתה תביע מגמת אין סוף חיים זה בעיקר מעצם קיומה. את **פעולת** החזרה למאפיין אין סוף החיים הבראשיתי יקדם בסופו של דבר בעיקר בית המקדש וחוקיות החיים התורתית. כך הבאנו לעיל ביחס ליכולת בית המקדש "להנפיש" את חומרי החיים.

---

[317] ובמקור בגמרא – "אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: כל שאינו מניח בן ליורשו - הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה, כתיב הכא: (במדבר כ"ז) והעברתם את נחלתו, וכתיב התם: (צפניה א') יום עברה היום ההוא" (בבא בתרא קט"ז, ע"א).

[318] עמ'

[319] "וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר וְאֶת שְׂמֹאלוֹ עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שִׂכֵּל אֶת יָדָיו כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר" (בראשית מ"ח, י"ד).

[320] "וַיַּרְא יוֹסֵף כִּי יָשִׁית אָבִיו יַד יְמִינוֹ עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וַיֵּרַע בְּעֵינָיו וַיִּתְמֹךְ יַד אָבִיו לְהָסִיר אֹתָהּ מֵעַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו לֹא כֵן אָבִי כִּי זֶה הַבְּכֹר שִׂים יְמִינְךָ עַל רֹאשׁוֹ. וַיְמָאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם הוּא יִהְיֶה לְעָם וְגַם הוּא יִגְדָּל (שעתיד גדעון לצאת ממנו שהקב"ה עושה נס על ידו – רש"י) וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ (שעתיד יהושע לצת ממנו שינחיל את הארץ וילמד תורה לישראל – רש"י) וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא הַגּוֹיִם - כל העולם יתמלא בצאת שמעו כשיעמיד חמה בגבעון וירח בעמק אילון: (בראשית מ"ח, י"ז – י"ט ורש"י שם).

[321] "...וקרקע עולם אינה נאסרת" (סנהדרין מ"ז, ע"ב).

[322] "והא אסתר פרהסיא הואי! (ונבעלה לנכרי ולא מסרה נפשה לקטלא – רש"י)- אמר אביי: אסתר קרקע עולם היתה - **אינה עושה מעשה**, הוא עושה בה מעשה" (סנהדרין ע"ד, ע"ב ורש"י ד"ה קרקע עולם היא).

"...דאמר רב הושעיא: בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן, שנאמר (תהלים ע"ב) ירעש כלבנון פריו, ומהן היתה פרנסה לכהונה..." (יומא ל"ט, ע"ב).

כך בארנו[323] את מגמת עבודת הפנים של בית המקדש ביום הכיפורים, כהכנת התשתית לעבודת השעיר המשתלח הנקרב ישירות אל הארץ ומכפר ומנביע מחדש את מגמת אין סוף החיים הבראשיתית שהתגלתה בשיאה בירידת עוזא ועזאל מן השמים להזדווג עם ברואי הארץ[324].

אמנם, כבר ראינו כי נחלת חצי שבט המנשה, כמו עוג עצמו המקבל את מרות נוח, זיקתם אל הנהגת התורה וממילא לעבר הירדן המערבי גדולה, בהיות נחלתם נחלה "אשר נתת לי"[325]. זאת לעומת נחלת ראובן וגד הרחוקים יותר מהויית אין סוף החיים שמופיעה הארץ המערבית בהיות נחלתם - "אשר נטלתי מעצמי", כסיחון עצמו שאינו מקבל את מרותו של נוח, אף שהריונו הוא בתוך התיבה.
חיבורם לכתחילה של נחלת עוג – החרמון והבשן אל ארץ ישראל המערבית כארץ "אשר נתת לי", מצריך אם כן התבוננות נוספת על ערך החיים המוסף ומאפייני אין סוף החיים הנוספים לישראל דרך נחלה זו הנולדת בישראל עם צירופה של רחל את כוח הדודאים במעשה פריונה. מה מְתָכוּנת בראשית של חבל ארץ זה יוצר את הזיקה המלאה לעבר הירדן המערבי כחבל ארץ "אשר נתת לי", ומה בתכונת חבל ארץ זה, בכל אופן מגדירו כחבל הארץ בפני עצמו מכוח "אשר נטלתי מעצמי", כפי גדרי ארצם של שבטי גד וראובן.

נחלה מבוהלת – הקדמת הקניין לאדם עד כדי בהלה

ביטוי משמעותי למאפיין הנהגת אין סוף החיים שבנחלת חצי שבט מנשה בעבר הירדן המזרחי זיהינו עד עתה בהגדרת מעמדו של החרמון כמקום "שם ציווה ה' את הברכה" והבשן כ"הר האלוהים". מתוך השוואה לתכונת הלבנון להביע "גודל" אין סוף בעציו וחומרי הארץ שבו, למדנו על היות החרמון והבשן נקודת מוצא אין סוף החיים המופיע כְּ"טבע" וכחומר מכוח מקור החיים שמן הארץ, ולא מכוח נקודת המוצא הציוויית של התורה – מן השמים. נקודת מוצא זו של החיים בעבר הירדן המזרחי, הרחוקה מן התלות בציווי ה' ובתורה, רחוקה ממילא גם מן ה"נתינה" האלוהית. מתוך כך הוגדרה נחלת ראובן וגד (יותר מזו של חצי שבט המנשה) כנחלה "שנטלו מעצמן". נקודת המוצא הזו הנובעת מתוך יניקת אין סוף החיים מחומר הארץ שמבראשית, היא המגדירה את נחלת עבר הירדן כ"נחלה מבוהלת".

*"נַחֲלָה מְבֹהֶלֶת בָּרִאשׁוֹנָה וְאַחֲרִיתָהּ לֹא תְבֹרָךְ - **שנבהל למהר וליטול תחלה** כגון בני גד ובני ראובן שמהרו לטול חלקם בעבר הירדן ודברו בבהלה שנאמר **גדרות צאן נבנו למקנינו פה וערים לטפנו** (במדבר ל"ב) **עשו את העיקר טפל שהקדימו צאנם לטפם**. ואחריתה לא תבורך - שגלו כמה שנים קודם שאר השבטי..." (משלי כ"ו, כ"א ורש"י ד"ה נחלה מבוהלת בראשונה וד"ה ואחריתה לא תבורך).*

בולט הוא כי חז"ל מחברים לתכונת הבהילות הן את בהילות בני ראובן וגד לקבל את נחלתם בעבר הירדן המזרחי לפני התנחלות ישראל בעבר הירדן המערבי והן את בהילותם להקדים את צאנם לפני טפם.

על משמעות בהילות זו והקשר שבין הבהילות לנחול בעבר הירדן המזרחי עוד לפני התנחלות עבר הירדן המערבי לבין הקדמת הקניינים לפני האדם, נוכל ללמוד מהתייחסות מקבילה לבהילות זו של חז"ל במדרש, הנוקטים בעניין זה לשון מעט שונה - "שחיבבו נכסיהם יותר מגופן".

*"ומקנה רב זש"ה לב חכם לימינו וגו' (קהלת י') לב חכם לימינו זה משה ולב כסיל לשמאלו אלו בני ראובן ובני גד שעשו את העיקר טפל והטפל עיקר, למה **שחיבבו נכסיהם יותר מגופן** שאמרו למשה גדרות צאן נבנה למקנינו פה תחלה ואח"כ וערים לטפנו...אמר להם הקב"ה*

---

[323] עמ'

[324] "עזאזל - שמכפר על מעשה עוזא ועזאל - מלאכי חבלה שירדו לארץ בימי נעמה אחות תובל קין ועליהם נאמר ויראו בני האלהים את בנות האדם (בראשית ו')" (יומא ס"ז, ע"ב ורש"י ד"ה עוזא ועזאל).

[325] "...תני אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי... מאן דאמר אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן" (גמרא ירושלמי ביכורים פרק א', מ"ח).

אתם חבבתם ממונכם יותר מנפשותיכם חייכם אין בו ברכה שנא' (משלי כ') נחלה מבוהלת בראשונה ואחריתה לא תבורך ..." (מדרש תנחומא פרשת מטות סימן ז').

דווקא לשון זו מחברת אותנו לצד המאוד חיובי שבחיבוב הנכסים יותר מן הגוף אותו מצינו אצל הצדיקים ובאופן מיוחד אצל יעקב.

*"ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב) - אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים **שחביב עליהם ממונם יותר מגופם** וכל כך למה - לפי שאין פושטין ידיהן בגזל. ויאבק איש עמו עד עלות השחר (בראשית ל"ב) אמר רבי יצחק: מכאן לת"ח שלא יצא ידי בלילה - שהרי יעקב נשאר יחידי והוזק" (חולין צ"א, ע"א ורש"י ד"ה מכאן לתלמיד חכם כו').*

כפי שבארנו בהתייחסותנו לכוח ה"יד" של יעקב, יכולתו של יעקב להנביע אין סוף חיים במעשה הקניין, מהווה שיא ביכולת הופעת אין סוף החיים מתוך שבקניינים רמת הנפשת החיים היא הגדולה ביותר. על כן חביבים לצדיקים קניניהם יותר מגופם. קיום תכונת חביבות זו של הנכסים יותר מן הגוף אף אצל בני עבר הירדן המזרחי מלמדת, כי נקודת מוצא אין סוף החיים בחרמון ובבשן כפי איפיון הופעתו בעת בראשית מחומרי הארץ, היא הבסיס לקיום הנפשת החיים בקניינים. אולם אם יעקב ונחלת הלבנון שבעבר הירדן המערבי, מופיעים מגמת אין סוף חיים זו מנקודת המוצא התלויה לגמרי בהופעת האין סוף מן השמים כפי שמתחדש עם ציווי ה' אל אברהם "לך לך"[326], מעורבות השמים בהריון ולידת שרה, בניינו המחודש של יצחק במעשה העקידה וכפי שמתחדש לאחר מכן בציוויי התורה ותלות החיים בארץ בבית המקדש, הרי בעבר הירדן המזרחי, זיקת נחלת עוג ישירות לעת בראשית, מקצינה את דרך הבעת האין סוף מכוח הקניינים עד כדי "בהילות" והתגברות סכנת השלטת עצמיות חומרי החיים לנצל את הנפשתם לשם האדרתן הגבולית. מתוך כך תכונת חיבוב הקניינים המהווה אצל הצדיקים שיא ותכלית בדרך הופעת אין סוף החיים, לבני עבר הירדן המזרחי, מהווה סם המוות המקרב להם את גלותם[327].

את היחס העדין הזה לחומרי הארץ, עד כמה ומאיזו נקודת מוצא ניתן להנביע את אין סוף החיים מן החומרים מתוך הזיקה אל גורם אין סוף החיים שמן הארץ, ניתן לזהות בבירור מהגדרת נחלתם של בני עבר הירדן כ"נחלה מבוהלת" אך משום הקדמתם לנחול את נחלתם לפני התנחלות עבר הירדן המערבי. לו היו בני ראובן וגד ממתינים לנחול את נחלתם **לאחר** התנחלות ישראל את נחלתם בעבר הירדן המערבי, הייתה מגמת "בראשית" המעצימה את חומרי החיים וקניניהם להופיע אין סוף חיים דרכם ישירות מן הארץ, נילווית אל מגמת עבר הירדן המערבי בהופעתה את שכינת אין סוף החיים בארץ ובחומריה מכוח השמים[328]. שינוי הקדימות הזו היה מקיים את עוצמת בראשית זו השורדת עם עוג את המבול והנובעת בראשיותה מן החרמון והבשן מתוך שמירתה על האיזון העדין שבין יכולת הנבעת אין סוף החיים מחומרי הארץ לבין העמקת האחיזה בתוכם עד כדי שיעבוד להם. איזון עדין זה כאמור, אינו נשמר, ו"בהילות" הקשר אל חומרי הארץ, מביא להקדמת גלותם של בני מנשה עם שאר בני עבר הירדן המזרחי, לפני גלות בני עבר הירדן המערבי בכמה שנים.

צד נוסף המביע את אופי הקשר הייחודי שבין נחלת "בראשית" לבין היושבים בה, ממנו נוכל לגזור את תרומת התנחלות בני שבט המנשה להתנחלות עבר הירדן המערבי, ניתן לזהות מן הלשון הייחודית שנוקטים בני ראובן וגד בהתייחסותם אל נחלתם.

בָּאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֶיךָ, וְאִתָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ - דינאמיות נחלת בראשית

בהבטחת בני גד וראובן למשה כי יחלצו חושים לפני בני ישראל לכבוש את עבר הירדן המערבי הם נוקטים בלשון לא רגילה בהתייחסותם לנחלתם שבעבר הירדן המזרחי.

בתחילת דבריהם הם נוקטים בלשון – "כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֶיךָ מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה".

---

[326] ההולך אף הוא כפי מגמת תרח אל ארץ כנען, אולם מכוח הציווי האלוהי.

[327] את חיבור תכונת הבהילות שבהתנחלות עבר הירדן המזרחי לעת בראשית עושים חז"ל באופן ישיר יותר בייחוסם את דברי הכתוב במשלי למלכות אדום הקודמת לזו של ישראל.
"נחלה מבהלת בראשונה (משלי כ', כ"א) וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֱדוֹם לִפְנֵי מְלָךְ מֶלֶךְ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל (בראשית ל"ו, ל"א), ואחריתה לא תבורך (שם, שם, משלי כ') ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו (עובדיה א', כ"א)" (בראשית רבה פרשה פג ד"ה נחלה מבהלת בראשונה).

[328] כפי שהזכרנו לעייל בכוח בית המקדש להנפיש את חומריו להופיע בהם פירות וכוח עבודת הכוהן הגדול להביא להקרבה ישירות אל הארץ בעבודת השעיר המשתלח.

*"כִּי לֹא נְנַחֵל אִתָּם מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה **כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ** מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה" (במדבר ל"ב, י"ט).*

בהמשך דבריהם הם נוקטים בלשון – "וְאִתָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ".

*"נַחְנוּ נַעֲבֹר חֲלוּצִים לִפְנֵי ה' אֶרֶץ כְּנָעַן **וְאִתָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ** מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן" (במדבר ל"ב, ל"ב).*

בלשון הראשונה ישנו זיהוי חזק של פעולת הנחלה להתחבר אל יושביה מכוח עצמה. בלשון השניה ישנו זיהוי חזק של זיקת הנחלה אל יושביה עד כדי "הליכתה" עימהם לכל אשר יפנו.

אמנם רש"י בשני המקומות מקטין לשונות אלו לממדי היחס שבין האדם ונחלתו, כפי שאנו רגילים אליו. את "באה נחלתנו אלינו" הוא מבאר כ"כבר קבלנוה בעבר המזרחי", ואת "ואתנו אחוזת נחלתנו" הוא מבאר כ"בידינו וברשותנו תהי אחוזת נחלתנו מעבר הזה". אולם ברור הוא כי פשט הכתובים חורג בהרבה מביאורים אלו ומציין הן כוח פעולה ודינאמיות של הארץ והן זיקת קשר בלתי רגילה בין האדם ונחלתו, ברמה שאינה מוכרת ביחס לקרקע הדוממת. רמת חיות וזיקה שכאלו, מצינו אך בזמן בראשית ובאופן מיוחד אצל קין בשיתוף הפעולה הייחודי שמשתפת עימו האדמה ברצח הבל.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ...וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה. וְעַתָּה אָרוּר אָתָּה מִן הָאֲדָמָה **אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לָקַחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ**" (בראשית ד', ט – י"א).*

רש"י במקום מבאר כי פציית האדמה את פיה אינו תיאור דימויי בלבד לספיגת הדם באדמה, אלא הינו מעשה חטא אקטיבי של האדמה השותפה ברצח הבל.

*"ארור אתה מן האדמה - יותר ממה שנתקללה היא כבר בעונה, **וגם בזו הוסיפה לחטוא**" (רש"י שם).*

חז"ל בגמרא אף מבארים כי פתיחה זו של האדמה את פיה, הייתה ייחודית וחד פעמית.

*"ואמר רב יהודה בריה דרבי חייא: מיום שפתחה הארץ את פיה וקיבלתו לדמו של הבל - **שוב לא פתחה**"[329] (סנהדרין ל"ז, ע"ב).*

את דינאמיות הקשר הזה שבין האדם לאדמה יש לתלות במאפיין החיים הקנייני השולט הן בקין והן בבני גד וראובן.

בקין מצינו זאת בשמו.

*"וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה' - **על שם קניתי איש**" (בראשית ד', א' ורש"י ד"ה קין).*

בבני גד וראובן אנו מוצאים את זיקתם לקניין בעצם היות הקניין סיבת בקשתם ממשה כי ישאירם בעבר הירדן המזרחי.

"וּמִקְנֶה רַב הָיָה לִבְנֵי רְאוּבֵן וְלִבְנֵי גָד עָצוּם מְאֹד וַיִּרְאוּ אֶת אֶרֶץ יַעְזֵר וְאֶת אֶרֶץ גִּלְעָד וְהִנֵּה הַמָּקוֹם מָקוֹם מִקְנֶה. וַיָּבֹאוּ בְּנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה...הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה ה' לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה. וַיֹּאמְרוּ אִם מָצָאנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ יֻתַּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל תַּעֲבִרֵנוּ אֶת הַיַּרְדֵּן" (במדבר ל"ב, א' – ה').

מתוך כך זיהו חז"ל בדבריהם את קדימות קניינם לגופם, כפי שהבאנו לעייל.

*"וַיִּגְּשׁוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ גְּדֵרֹת צֹאן נִבְנֶה לְמִקְנֵנוּ פֹּה וְעָרִים לְטַפֵּנוּ - **חסים היו על ממונם יותר מבניהם ובנותיהם**, שהקדימו מקניהם לטפם" (במדבר ל"ב, ט"ז ורש"י ד"ה נבנה למקננו פה).*

---

[329] תו"ס במקום, מבאר את פתיחת פי הארץ באופן שקליטת דמו של הבל הייתה מוחלטת בלא להשאיר שום רושם בארץ.
"כל דמים נבלעים בארץ אלא שרישומן ניכר **ושל הבל אין רישומן ניכר כלל**" (תוספות סנהדרין ל"ז, ע"ב ד"ה מיום שפתחה כו').

תפיסת הקניין מרכזיות בהופעת אין סוף החיים, היא הביטוי הבסיסי לקיום זיקת חיים דינאמית אל הארץ וחומריה. בנחלת בראשית הניגלית לישראל בבסיסה בנחלת עוג מגיע הדבר עד כדי ביטוי תנועתיות זו אף מצד הארץ עצמה "לבוא אל האדם" ו"ללכת איתו".
כוח שיתוף זה של האדמה עם אדם המופיע באופן קיצוני בפרשת קין והבל בפציעת האדמה את פיה לקחת את דמי הבל אל תוכה, מופיעה אף אדמת בראשית הניגלית אל ישראל בעבר הירדן המזרחי בכוחה לקלוט בה את הרוצחים[330]. כך מחברים חז"ל בין גירושו של קין קדמת עדן לבין הבדלת ערי המקלט בעבר הירדן.

"וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי ה' וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ נוֹד קִדְמַת עֵדֶן - שם גלה אביו כשגורש מגן עדן...ומצינו רוח מזרחית קולטת בכל מקום את הרוצחים, שנאמר (דברים ד', מ"א) ***אז יבדיל משה וגו' מזרחה שמש***..."[331] *(בראשית ד', ט"ז ורש"י ד"ה קדמת עדן).*

אף שנראה היה לכאורה לומר, כי תכונת ה"נחלה המבוהלת" עם כוח העצמת הממד הקנייני שבאנשי נחלה זו שראינו לעייל, וכן דינאמיות הנחלה "לבוא אל האדם"[332] ו"להיות עימו"[333] שייכת דווקא לנחלת ראובן וגד ואנשיהן מכוח תכונת שבטים אלו הלוקחים להם נחלה מעצמם, אך לא לבני מנשה המקבלים אותה מכוח נתינת משה כפי שהזכרנו לעייל, גלות בני חצי שבט המנשה יחד עם בני ראובן וגד מלמדת שלא כך הדבר.

כך מתאר הכתוב בדברי הימים את גלות כל שתיים וחצי השבטים.

*"בְּנֵי רְאוּבֵן וְגָדִי וַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה מִן בְּנֵי חַיִל אֲנָשִׁים נֹשְׂאֵי מָגֵן וְחֶרֶב וְדֹרְכֵי קֶשֶׁת וּלְמוּדֵי מִלְחָמָה אַרְבָּעִים וְאַרְבָּעָה אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים יֹצְאֵי צָבָא...וַיִּשְׁבּוּ תַחְתֵּיהֶם עַד הַגֹּלָה. וּבְנֵי חֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה יָשְׁבוּ בָּאָרֶץ מִבָּשָׁן עַד בַּעַל חֶרְמוֹן וּשְׂנִיר וְהַר חֶרְמוֹן הֵמָּה רָבּוּ...וַיִּמְעֲלוּ בֵּאלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵי עַמֵּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֱלֹהִים מִפְּנֵיהֶם. וַיָּעַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶת רוּחַ פּוּל מֶלֶךְ אַשּׁוּר וְאֶת רוּחַ תִּלְגַּת פִּלְנֶסֶר מֶלֶךְ אַשּׁוּר **וַיַּגְלֵם לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה** וַיְבִיאֵם לַחְלַח וְחָבוֹר וְהָרָא וּנְהַר גּוֹזָן עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דברי הימים א', ה' – י"ח – כ"ו).*

מתוך הזיקה שראינו לעיל בין בין בקשת הנחלה מעצמן של בני ראובן וגד לבין גלותם מן הארץ תחילה[334], אנו למדים כי אף שנקודת מוצא התנחלות בני חצי שבט המנשה בנחלת עוג אינה כזו של בני ראובן וגד, תכונתיות ה"נחלה המבוהלת" – לפעול מן הכוח העצמי ("נטלתי מעצמי"), ולהנביע את אין סוף החיים באופן קיצוני מכוח המישור הקנייני של חומרי החיים, הוא חלק בלתי נפרד מתכונת בראשית הניגלית לבני מנשה בנחלת עוג, מכוח הבשן והחרמון[335].

---

[330] **תלות כוח עבר הירדן המזרחי בזה המערבי אף ביחס לערי המקלט**: אמנם כפי שבארנו ביחס ל"נחלה המבוהלת" על צורך תלות כוח נחלת בראשית שבעבר הירדן המזרחי בזה המערבי על מנת שיוכל לשרוד, כך הוא הדבר אף ביחס להבדלת ערי המקלט. אף שמשה מבדיל את ערי המקלט בעבר הירדן המזרחי לפני כניסת ישראל לארץ, אין הם קולטות אלא לאחר הבדלת הערים בעבר הירדן המערבי. כך מבאר רש"י בפרשת הבדלת משה את ערי המקלט.
"נתן לב להיות חרד לדבר שיבדילם. **ואף על פי שאינן קולטות עד שיבדלו אותן שבארץ כנען**, אמר משה מצוה שאפשר לקיימה אקיימנה" (רש"י דברים ד', מ"א ד"ה אז יבדיל).
כל זאת למרות שכמות ערי המקלט שבעבר הירדן המזרחי זהה לזו שבכל עבר הירדן המערבי – "שָׁלוֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לְךָ בְּתוֹךְ אַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ. תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ...וְאִם יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבֻלְךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ וְנָתַן לְךָ אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לָתֵת לַאֲבֹתֶיךָ. כִּי תִשְׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לַעֲשֹׂתָהּ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו כָּל הַיָּמִים וְיָסַפְתָּ לְךָ עוֹד שְׁלֹשׁ עָרִים עַל הַשָּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה - הרי תשע. **שלש שבעבר הירדן ושלש שבארץ כנען** ושלש לעתיד לבא" (דברים י"ט, ב' – ט' ורש"י ד"ה ויספת לך עוד שלש).

[331] "אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה שָׁמֶשׁ. לָנֻס שָׁמָּה רוֹצֵחַ אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשׁוֹם וְנָס אֶל אַחַת מִן הֶעָרִים הָאֵל וָחָי. אֶת בֶּצֶר בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ הַמִּישֹׁר לָרְאוּבֵנִי וְאֶת רָאמֹת בַּגִּלְעָד לַגָּדִי וְאֶת גּוֹלָן בַּבָּשָׁן לַמְנַשִּׁי" (דברים ד', מ"א – מ"ג).

[332] "כִּי לֹא נִחַל אֹתָם מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה **כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ** מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה" (במדבר ל"ב, י"ט).

[333] נַחְנוּ נַעֲבֹר חֲלוּצִים לִפְנֵי ה' אֶרֶץ כְּנָעַן **וְאִתָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ**" (במדבר ל"ב, ל"ב).

[334] "ועליהם נאמר נחלה מבוהלת בראשונה ואחריתה לא תבורך (משלי כ', כ"א), לפי שלקחו הם תחלה הנחלה, לכך הגלם סנחרב בתחלה" (מדרש אגדה במדבר פרק לב ד"ה [א] ומקנה רב).

[335] **שייכות נחלת שבט גד וראובן ל"נחלת בראשית"**. בחיבור זה לא נרחיב על מגמת אין סוף החיים הניגלית בנחלת גד וראובן. אולם נציין כי את מגמת "בראשית" אנו מוצאים אף בנחלתם. כך מוגדרת נחלת גד כ"ראשית".

"וּלְגָד אָמַר בָּרוּךְ מַרְחִיב גָּד כְּלָבִיא שָׁכֵן וְטָרַף זְרוֹעַ אַף קָדְקֹד. וַיַּרְא **רֵאשִׁית** לוֹ ..." (דברים לג, כ –כא).

רש"י במקום מבאר כי כינוי זה הוא מתוך היות עבר הירדן ראשית כיבוש הארץ.

"וירא ראשית לו - ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג, שהיא ראשית כבוש הארץ" (רש"י שם" על פסוק כ"א).

את מגמת ה"ראשית" בה דבק שבט גד מייחס הכתוב למקום קבורתו של משה.

את השונות הזו הבסיסית של נחלת חצי שבט המנשה שבבשן מתוך היותה נחלת "בראשית" מנחלת עבר הירדן המערבי, למרות היותה מוגדרת נחלה "אשר נתת לי", נוכל לראות יפה מתוך אי היותה שייכת בתכונת "ארץ זבת חלב ודבש".

יחס "נחלת בראשית" אל מול "ארץ זבת חלב ודבש"

"...וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי שָׁם חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן - כי ידע אשר שם בנחלתו חלקת שדה קבורת מחוקק והוא משה" (דברים ל"ג, כ' – כ"א ורש"י ד"ה כי שם חלקת מחקק).

מכינוי קבורתו של משה בלשון "סָפוּן" לומדים חז"ל על תכונתו של אותו המקום.

"ספון - אותה חלקה ספונה וטמונה מכל בריה, שנאמר (לקמן ל"ד, ו') ולא ידע איש את קבורתו".

כך מביא הכתוב בדברים.

"וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה..." (דברים ל"ד, ו' – ז').

דברי הגמרא בסוטה מלמדים כי אי ידיעת מקום קבורתו של משה, אינה שיכחה הסטורית אלא קביעת תכונת מקומו.

"ויקבר אותו בגיא בארץ מואב מול בית פעור (דברים ל"ד) - א"ר ברכיה: סימן בתוך סימן, ואפ"ה ולא ידע איש את קבורתו. וכבר שלחה מלכות הרשעה אצל גסטרא (מושל) של בית פעור: הראנו היכן משה קבור? עמדו למעלה נדמה להם למטה, למטה - נדמה להם למעלה, נחלקו לשתי כיתות, אותן שעומדים למעלה נדמה להן למטה, למטה - נדמה להן למעלה, לקיים מה שנאמר: (דברים ל"ד) ולא ידע איש את קבורתו. ר' חמא בר' חנינא אמר: אף משה רבינו אינו יודע היכן קבור..." (סוטה י"ג, ע"ב).

זיהוי זה של מקום קבורתו של משה בבד בבד בכל המקומות כולם עולה גם בהקשר למיקום נחלת קבורתו. אם מברכת משה לשבט גד עולה בברור כי מקום קבורתו של משה הוא בנחלתם, הרי מתיאור הכתובים את מקום קבורתו עולה כי מקום קבורתו הוא דווקא בנחלת ראובן בהר נבו.

"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ...וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד יְדֹוָד בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל פִּי ה'. וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב..." (דברים לד, א' - ו').

נבו, הוא מקום נחלת ראובן.

"וּבְנֵי רְאוּבֵן בָּנוּ אֶת חֶשְׁבּוֹן וְאֶת אֶלְעָלֵא וְאֶת קִרְיָתָיִם. וְאֶת נְבוֹ וְאֶת בַּעַל מְעוֹן מוּסַבֹּת שֵׁם" (במדבר ל"ב, ל"ז – ל"ח).

אמנם בירושלמי מגשרים בין קיום קבורת משה בנחלת ראובן בהר נבו לבין היות "חלקת מחוקק ספון" בנחלת גד, בקביעת מיתתו של משה בשטח ראובן, וקבורתו בנחלת בני גד.

"תני בשם רבי יודה אילולא שהדבר כתוב לא היה איפשר לאומרו מלמד כשמת משה היה מוטל על כנפי שכינה בארבעת מיל מנחלת בני ראובן עד נחלת בני גד שמת בנחלת בני ראובן ונקבר בנחלת בני גד ומניין שמת בנחלת בני ראובן שנאמ' ובני ראובן בנו את חשבון ואת אלעלה ואת קרייתים ואת נבו וכתיב עלה אל הר העברים הזה הר נבו ומות בהר אשר אתה עולה שמה ומניין שנקבר בנחלת בני גד שנ' ולגד אמר ברוך מרחיב גד וגו' כי שם חלקת מחוקק ספון" (ירושלמי סוטה פרק א' ה"י).

אולם ברור הוא מפשט הכתובים המתארים את קבורתו של משה בהר נבו מ"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה" (דברים ל"ד, א') ועד ל"וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר" (פסוק ו'), מדברים על אותו המקום.
משמעות הדבר היא כי מקום קבורתו של משה מצליח להתקיים בד בבד הן בנחלת גד והן בנחלת ראובן. תכונה זו של הארץ פגשנו במעשה בריאת האדם הנוצר מצבירת עפר ארבע כנפות הארץ.

"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה... - צבר עפרו מכל האדמה **מארבע רוחות**, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה" (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה עפר מן האדמה).

את שייכות תכונת משה למאפיין בראשית אנו למדים מדברי הגמרא בחולין.

"משה מן התורה מניין? בשגם הוא בשר (בראשית ו') - בשגם בגימטריא כמו משה וכתיב שם והיו ימיו מאה ועשרים שנה וכך היו ימי חיי משה כלומר עתיד לבא בשגם משה מן הנולדים וכן ימיו" (חולין קל"ט, ע"ב ורש"י ד"ה בשגם הוא).

המקור אליו מפנה הגמרא לקיומו של משה מן התורה, מתייחס לבני בראשית.

"וַיְהִי כִּי הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם. וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ. וַיֹּאמֶר ה' לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם **בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר** וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה. הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" (בראשית ו', א' – ד')

יוצא אם כן כי בהגדרת נחלת גד וראובן המאופיינת בקבורת משה בשניהם **יחדיו**, אנו מוצאים את הגדרת בראשית של האדמה המופיעה את תכונת המקום בתכונת אין סוף שכל רוחות השמים כלולים בו. משה הוא החושף תכונה זו בעת מותו ביכולתו להיות קבור בנחלות גד וראובן יחדיו. אין סופיות זו שבהגדרת המקום, היא המביאה לתיאור מקום קבורתו של משה כ"לא נודע מקום קבורתו".
אמנם יש לבחון את היחס שבין "בראשיתיות" נחלת גד וראובן המושתת על נחלת מואב ועמון, לבין "בראשיתיות" נחלת חצי שבט המנשה המושתת על נחלת עוג. אולם לא כאן המקום להרחיב בדבר.

כפי שהבאנו מן ה"ירושלמי" במסכת ביכורים, נחלת חצי שבט המנשה, עומדת בתנאי "אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי"[336] בהבאת הביכורים, מתוך שאת נחלתם לא נטלו מעצמם כפי שהדבר היה בשבטי גד וראובן, אלא מכוח נתינתו של משה. אולם מאידך, אין היא עומדת בתנאי "ארץ זבת חלב ודבש"[337].

*"תני אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי מה ביניהון אמר רבי אבין חצי שבט מנשה ביניהון מאן דאמר אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן מאן דאמר ארץ זבת חלב ודבש אפילו כן **אינה ארץ זבת חלב ודבש**" (ירושלמי ביכורים פרק א', ה"ח).*

האם אי היות נחלת חצי שבט המנשה בבשן "ארץ זבת חלב ודבש" הינו חיסרון בפריון הארץ ההיא? התשובה לכך היא - ברור שלא! לא רק שראינו כי הבשן הינו עתיר נכסיא[338], אלא שברור הוא שאזור כמו הנגב שבארץ ישראל המערבי אינו מגיע כלל לרמת הפריון של נחלת מנשה בבשן ובכל אופן הוא מוגדר כ"ארץ זבת חלב ודבש" לכל עניין. אנו נצרכים על כן לבחון את תכונת "ארץ זבת חלב ודבש" בעיניים עקרוניות יותר ומתוך כך להסיק מדוע אין תכונה זו קיימת בנחלת הבשן.

הבנה בעניין נוכל לקבל מדברי הנביא ירמיהו המלמדים כי עם ישראל נמנע במכוון מלענות אמן על ברכת ארץ זבת חלב ודבש

*"הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה' לֵאמֹר...אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶת דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת. אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בְּיוֹם הוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִכּוּר הַבַּרְזֶל לֵאמֹר שִׁמְעוּ בְקוֹלִי וַעֲשִׂיתֶם אוֹתָם כְּכֹל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אֶתְכֶם וְהְיִיתֶם לִי לְעָם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים. לְמַעַן הָקִים אֶת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם **אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה**. וָאַעַן וָאֹמַר אָמֵן ה'" (ירמיהו י"א, א' – ה').*

מפשט הכתובים נראה כי סיומת דברי הנביא "לְמַעַן הָקִים אֶת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה", אינם חלק מן הברית אותה מפרים ישראל, אלא תוצאתה החיובית של הברית אותה אמור היה ה' לתת לישראל לו עמדו בברית לשמוע בקול ה'.
אולם מן ה"ספרי" עולה באופן מדהים, כי התכחשות ישראל לברית אינה רק ביחס לחובות המוטלות עליהם בקיום המצוות, אלא אף ביחס לברכה המיועדת להם – "ארץ זבת חלב ודבש".

*"רבי דוסתי בן יהודה אומר אל תהי קורא לא אמון בם אלא לא אמן בם **שלא היו רוצים לענות אמן אחר הנביאים** בשעה שהיו מברכים אותם וכן הוא אומר (ירמיה י"א, ה') למען הקים את השבועה אשר נשבע לאבותיכם לתת להם ארץ זבת חלב ודבש כיום הזה **ולא היה בהם אחד שפתח פיו וענה אמן עד שבא ירמיה וענה אמן** שנאמר (שם, ירמיה י"א, ה') ואען ואומר אמן ה'"[339] (ספרי דברים פיסקא שכ ד"ה רבי דוסתי).*

הדוגמא שמביא ה"ספרי" לסרובם של ישראל לענות "אמן" על ברכתם של הנביאים היא על ברכת "אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ".

ברור, שלו הייתה ברכת "לְמַעַן הָקִים אֶת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה", תיאור של שפע גרידא, לא נראה כי הייתה סיבה לישראל להתנגד לו. התנגדותם אף לברכה זו, מלמדת כי ברכת "ארץ זבת חלב ודבש", יותר משהיא מהווה תוצאתיות של ברכה, היא מגדירה את הקשר שבין ישראל לה'. לקשר הזה, ישראל מסרבים. דברי הנביא ירמיהו "לְמַעַן הָקִים אֶת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה", אינם אם כן, **תוצאת** קיום הברית, אלא **חלק בלתי נפרד מן הברית**, אותה מפרים ישראל. ענייתו של ירמיהו "אמן" במקומם של ישראל, היא תיקון של עצם הברית ולא של תוצאתו.

מהו אם כן סוג הקשר אותו מביעה ברכת "ארץ זבת חלב ודבש"? תשובה על כך נראה שניתן לענות מכינוי נטיפת חלב ודבש הארץ בלשון "זיבה". לכך מתייחס האבן עזרא בפרושו.

---

[336] כך מופיעה לשון זו בפרשת הביכורים: "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה **אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה'** וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים כ"ו, י).

[337] כך מופיע תנאי זה להבאת הביכורים בפרשת הביכורים: "וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת **אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ**" (דברים כ"ו, ט').

[338] "שִׁמְעוּ הַדָּבָר הַזֶּה פָּרוֹת הַבָּשָׁן... - ...וי"ת **עתירי נכסיא**" (עמוס ד', א' ורש"י ד"ה פרות הבשן).

[339] עיין רש"י על ירמהו שאינו מבאר את ה"אמן" של ירמיהו ביחס לברכת "ארץ זבת חלב ודבש" שישראל מסרבים לענות עליה "אמן", אלא ביחס לדברי הארור של ה' – "אמן ה' - שיהא ארור".

*"אל ארץ זבת חלב ודבש -...וטעם זבת - **מגזרת זב מבשרו** (ויקרא ט"ו, ב'). **דבר שיצא בלי יגיעה**. והטעם, כמו יטפו ההרים עסיס" (יואל ד', י"ח) (אבן עזרא - שמות ל"ג, ג').*

אמנם האבן עזרא מתוך התייחסותו לצד הברכה שב"ארץ זבת חלב ודבש" מדגיש את הופעת השפע בארץ ישראל ללא יגיעה, אולם אם נתייחס לצד התכונתי שבברכה זו אותה מנסים ישראל בתקופתו של ירמיהו למנוע, נראה שהנקודה המרכזית במצב הזיבה הוא **חוסר השליטה**! כוחה של ארץ ישראל הוא ביכולתה להשליט את תכונת האין סוף שבה בלא שלאדם תהיה שליטה או בחירה למימושה בו. לכך מתנגדים ישראל בתקופתו של ירמיהו בכל תוקף.

הבנה זו את התכונה המייחדת את "ארץ זבת חלב ודבש" מצד "זבוּת" תכונתה באדם, מבארת לחלוטין מדוע אין נחלת "בראשית" שבבשן יכולה להיחשב "ארץ זבת חלב ודבש".
אותו כוח בחירה המופיע בקרקע בראשית והקשר הדינאמי שיש לה עם האדם "לבוא אליו[340] ו"להיות עימו"[341] המגיעים בעת בראשית עד לרמת "שיתוף פעולה" של האדמה עם קין לקחת את דמי הבל אל תוכה כפי שבארנו, מציבים תכונת ארץ "פועלת" השונה לחלוטין מתכונת עבר הירדן המערבי שבבסיסה משפיעה את פעולתה כפי פעולת הזיבה באדם בעוצמה קיומית אך כמעט ללא שליטה של הבחירה החופשית. בכך קרובה יותר אדמת עבר הירדן המערבי לתכונת "קרקע עולם" שהזכרנו לעיל, שכל דרך השפעתה הינה קיומית ולא "פועלת". מתוך כך גם יכולת האדם להשתמש בעוצמת הארץ בעבר הירדן המערבי על פי בחירתו, מצומצמת הרבה יותר מזו הקיימת לו ב"נחלת בראשית" שבבשן. אף שגם בנחלת עבר הירדן המערבי מגיעים ישראל להקים להם פסלים ואשרות מחומרי הארץ ולבנות להם במות להופיע להם אין סוף חיים במקומות שונים ולא רק במקום המשכן והמקדש, תכונת "נחלת בראשית" מציבה רמת דינאמיות של ארץ וממילא רמת קשר, ניצול ובחירה חופשית רבים הרבה יותר בין האדם לקרקע. אולם כל זאת מצד תכונתה הבסיסית של "נחלת בראשית" המופיעה לישראל דרך שבט מנשה שביוסף מכוח נטילת רחל את הדודאים כזכור. בפועל, מתוך שבועת העבדות של עוג לנוח, מתוך תלות עבר הירדן המזרחי בזה המערבי ומתוך היות דודאים מעל פני הקרקע דבר הפקר שאין האדם מקפיד בו, למדנו כי כל יכולת הנבעת אין סוף החיים מתכונת "בראשית" שבארץ הבשן והחרמון נשארת למעשה גנוזה ומופיעה את כוחה כמציאות "ניקבית" אף יותר מזו המופיעה בעבר הירדן המערבי. משום כך, את בכורת הנחלה של שבט מנשה מגלות נשים – בנות צלופחד, כפי שבארנו. מתוך כך אין שבט מנשה מקבל את בכורת ההנהגה הפועלת, אלא אך ורק את בכורת הנחלה הקיומית. משקל התורה בהופעת ההנהגה הפועלת הוא ההופך להיות מרכזי, ואין היא מגיעה כוח כוחות חומרי הארץ וקניניה. את המגמה הזו יופיע כפי שהזכרנו ונבאר בהמשך[342] שבט אפרים דרך הנהגת יהושע.

את הנפשת חומרי החיים "להחזירם" לרמת חיותם שמבראשית יוצר כהווייה **פועלת**, עבר הירדן המערבי דווקא דרך עבודת בית המקדש ובאופן מיוחד במעשה הביכורים.

הביכורים – החזרת חומרי הארץ למעמדם הבראשיתי מכוח המקדש

נראה היה לכאורה לחשוב כי הביכורים הינם מתת האדם להקב"ה על מנת שיווצר עם מקור אין סוף החיים קשר של ברכה. כך משמע מנוסח האמירה אותה מחייבת התורה על מביא הביכורים לומר בעת הבאתו את הביכורים.

"וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ...וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב...וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֵת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה' וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים כ"ו, ג' – י').

אולם עת הבאת הביכורים בזמן העצרת משבועות ועד לסוכות מקשה על הבנה זו. בהתייחסות חז"ל אל הבאת הביכורים הם מציינים כי זמן הבאת הביכורים הוא דווקא בעת שהאדם מלקט תבואתו, פרותיו, יינו ושמנו. כך מציין זאת רש"י במקום.

*"וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ - מכאן אמרו אין קורין מקרא בכורים אלא בזמן שמחה מעצרת ועד החג, **שאדם מלקט תבואתו***

---

[340] "... **כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ**..." (במדבר ל"ב, י"ט).

[341] "...**וְאִתָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ**" (במדבר ל"ב, ל"ב).

[342] עמ'

__ופירותיו ויינו ושמנו__, אבל מהחג ואילך מביא ואינו קורא" (דברים כ"ו, י"א ורש"י ד"ה ושמחת בכל הטוב).

אולם עיון בעניינו של חג השבועות הן כפי שעולה מן הכתובים והן מדברי חז"ל, מלמד כי שבועות יותר משהוא סוף תהליך, הינו תחילת תהליך.

"קציר" שהוא עת "בִּיכּוּר"

מן התורה עולים שלשה שמות לחג השבועות:

חג הקציר.

"__וְחַג הַקָּצִיר__ בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה..." (שמות כ"ג, ט"ז).

חג השבועות.

"__וְחַג שָׁבֻעֹת__ תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים ..." (שמות ל"ד, כ"ב).

וחג הביכורים.

"__וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים__ בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ" (במדבר כ"ח, כ"ו).

על פניו נראה שהשם "חג הקציר" הוא על שם קציר החיטים המסתיים באותה התקופה כשמחיטים חדשות אלו מביאים את מנחת שתי הלחם למקדש. במקביל, חג הביכורים הינו על שם הביכורים המובאים למקדש משבעת המינים, מזמן זה. את החיבור שבין הבאת מנחת שתי הלחם והביכורים היינו מצמצמים אך ורק מצד הבאתם באותו פרק זמן. אולם התבוננות מדוקדקת יותר בפסוקים מראה מצב מורכב יותר.

את הקציר מחברת התורה באופן מפתיע לביכורי גידולי הזריעה השדה.

"__וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ__ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה..." (שמות כ"ג, ט"ז).

מושג "ביכורים" מיוחס בכתוב לקציר החיטים, אף שמצד ההבנה הפשוטה "בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה" מתייחסים לראשית הצמיחה מן באדמה או מו העץ המסומנים בתחילת גדילתם ומובאים לבית המקדש כ"ביכורים". כך מבארים חז"ל בעניין.

"וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה ... וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם - __אדם יורד לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה__ כורך עליה גמי לסימן ואומר הרי זו בכורים" (דברים כ"ו, ב' ורש"י ד"ה מראשית).

את החיבור בין ה"קציר" וה"ביכורים", עושה הכתוב באופן אדוק יותר בשמות ל"ד.

"וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ __בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים__...".

אף בבמדבר, מחבר הכתוב את יום הביכורים דווקא למנחה החדשה המגיעה מקציר החיטים.

"וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם" (במדבר כ"ח, כ"ו).

אף שמצד ההבנה הפשטנית היינו מבארים את "יום הבכורים" כיום שבו מביאים ביכורים למקדש, לשון התורה מטה אותנו למעשה הקרבת המנחה החדשה שמן החיטים.

זיקה זו שבין הקציר והקרבת מנחת שתי הלחם, למעשה הביכורים בפסוקים, היא שמביאה את רש"י במקורות השונים לבאר באופן שאינו רגיל.

את הזיקה שבין "חג הקציר" ו"ביכורי מעשיך" מבאר רש"י באופן ששתי הלחם הם המתירין החדש למנחות ולהביא ביכורים למקדש:

"בכורי מעשיך - שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש, שנאמר (במדבר כ"ח, כ"ו) וביום הבכורים וגו'" (רש"י שמות כ"ג, ט"ז).

את לשון הכתוב "בכורי קציר חיטים" מבאר רש"י כך שלשון ה"בכורים" מתייחסת למנחה הראשונה הבאה מן החדש, בלא לייחס את לשון ה"בכור" כלל למצוות הביכורים הכללית.

"בכורי קציר חטים - שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים.
***בכורי - שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש**, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא" (רש"י שמות ל"ד, כ"ב).*

כך גם את דברי הכתוב - "וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה" מבאר רש"י באותו אופן. כינוי ה"ביכורים" למנחת שתי הלחם, נובע מתוך היותם ראשונים לכל מנחות החיטים שמן החיטים החדשות.

"וביום הבכורים - חג השבועות קרוי בכורי קציר חטים על שם שתי הלחם, שהם ראשונים למנחת חטים הבאים מן החדש" (רש"י במדבר כ"ח, כ"ו).

בכך נותן רש"י ביטוי לזיקה הגדולה שיצר הכתוב בין ה"ביכורים" לבין הקציר בייחסו את מושג ה"ביכורים" להבאת מנחת החיטים הראשונה מן ה"חדש", ובהתניית התרת הבאת הביכורים בהקרבת שתי הלחם. אולם ברור שלשון הכתובים עצמם מורה כי מעשה הביכורים אינו מתייחס רק לראשוניות הבאת החיטים לבית המקדש, אלא לראשית גידול הפרי. כך הבאנו לעייל בתיאור כריכת הגמי על התאנה שביכרה. מתוך כך לשון "בִּכּוּרֵי קָצִיר חִטִּים"[343], יותר משהוא מורה על החיטים הראשונות המובאות למקדש, הוא מורה על בִּיכּוּר גידולם עתה בעת קציר החיטים. כך גם לשון "וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה"[344], יותר משהוא מורה על כך ששתי הלחם מתירים להביא ביכורים למקדש[345], הוא מורה על בִּכּוּר הגידול שנזרע בשדה, כל זאת בעת שהוא עת הקציר! הבנה זו ביחס לתרחיש ה"בִּכּוּר" נראית לכאורה שאינה תואמת את המציאות, שהרי בעוד הבִּכּוּר נוצר בזמן תחילת גדילת הפרי, שבועות הוא עת הקציר וקיטוף הפרי? כך אף הבאנו לעיל כי עת הבאת הביכורים הבסיסי הוא דווקא בזמן "שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ויינו ושמנו"[346]? סתירה זו לכאורה בין פשט מעשה ה"בִּיכּוּר" לבין מצב הטבע בעת הקציר, הייתה אמורה להביא לדחיקת פשט הכתובים לפחות על פי דרכו של רש"י לבאר את מעשה ה"בִּיכּוּר" מצד היות שתי הלחם, החיטה הראשונה המגיעה מן החדש למנחות, או אף להשאירנו בהבנה הפשטנית המחברת בין הקציר לביכורים אך ורק מצד הבאת שתי הלחם והביכורים באותה העת למקדש, אלא שהמגמה שתולים חז"ל בהבאת שתי הלחם, אינה נותנת לנו להישאר בהבנה זו.

ה"קציר" - נקודת הזינוק ל"זקיפות הקומה"

מדברי המשנה במסכת ראש השנה עולה שמעשה הקרבת שתי הלחם הוא עת ה"דין" של פירות האילן וברכתם תלויה בו.

*"בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פרות האילן - מדאמרה תורה **הביאו לפני שתי לחם בעצרת כדי שאברך לכם פרות האילן**..." (ר"ה פרק א' משנה ב' וברטנורא שם ד"ה ובעצרת על פרות האילן).*

ולכאורה ראייה זו של עת הקציר ומעשה הבאת שתי הלחם תמוהים הם ביותר, שהרי בשלב זה של שבועות מסיימים רוב פרות האילן את גידולם. כך ראינו לעיל כאמור, כי עת הבאת הביכורים

---

[343] שמות לד, כ"ב.

[344] שמות כ"ג, ט"ז.

[345] כפי ביאור רש"י במקום שהבאנו לעיל – "בכורי מעשיך - שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש...".

[346] "וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ - מכאן אמרו אין קורין מקרא בכורים אלא בזמן שמחה מעצרת ועד החג, **שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ויינו ושמנו**, אבל מהחג ואילך מביא ואינו קורא" (דברים כ"ו, י"א ורש"י ד"ה ושמחת בכל הטוב).

הוא דווקא בעת "שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ויינו ושמנו", ומה אם כן צורך פרות האילן בברכה ועל מה יש לדונם? מתוך ראייתם בכל אופן של חז"ל את עת הקציר כ"דין" על פרות האילן ואת מעשה הבאת שתי הלחם, כגורם ברכה להם, אין לנו אלא להסיק בהכרח כי אף שמצד הטבע מהווה זמן זה כעת סיום גידול הפירות, הוא מהווה להם במקביל **עת חידוש**, עליו נידונים ישראל ועליו נצרכת ברכה שלשם הופעתה אנו מקריבים את שתי הלחם. מסקנה זו תואמת בדיוק נמרץ את פשט הכתובים שראינו לעייל המקבילים בין עת הקציר לבין עת הביכורים, מצד בִּיכּוּר גידולם! ולא רק מצד ראשוניות הבאת החיטה החדשה למנחות אל בית המקדש. זמן הקציר, עת הבאת הפירות לבית המקדש, הוא גם עת ביכור גידולם שעל קיומו אנו נידונים בזמן זה.

לא נותר לנו אלא לנסות ולהבין באיזה שלב גידול ובִּיכּוּר" המדובר. שהרי הטבע כאמור, סיים זה מכבר את גידולי הפרות בעת זו.

דברי הברטנורא בהמשך, המבארים את שייכות הבאת לחם לשם ברכה לפרות האילן נראה שנותנים פיתרון לשאלה זו.

"...וחיטה עץ קרייה רחמנא, דכתיב (בראשית ב') ומעץ הדעת טוב ורע, כמאן דאמר עץ שאכל אדם הראשון חיטה היה" (המשך דברי הברטנורא ד"ה ובעצרת על פרות האילן, ר"ה פרק א' משנה ב').

ביאור זה של הברטנורא בא למעשה לענות תשובה לשאלה בסיסית ביותר – איך יכול קורבן מן החיטה להביא ברכה לפירות האילן, שהינם גידול אחר לחלוטין, הרי חובה היא שתהיה זהות בין הקורבן המוקרב לבין מושא הברכה על מנת שתוכל להופיע דרכו ברכה אליו?
תשובת הברטנורא לשאלה זו היא, כי אף החיטה יש לו תורת "עץ" – "עץ שאכל אדם הראשון חיטה היה".

מתוך שיוך מציאות החיטה כ"עץ" לעת האדם הראשון, שאינה קיימת עתה ומתוך היות קריאה זו לחיטה תנאי בסיסי ביכולתה להביא ברכה לפירות האילן, אנו נצרכים לבאר מהי אותה דרגת חיים שהופעת החיטה כ"עץ" היא המאפיינת אותה ומתוך כך להשליך על רמת ה"ברכה" ו"ביכור" הגידול שאמור להתווסף לפרות האילן, דווקא עם השלמת גידולם וקצירתם מן הקרקע.

התבוננות בעונש אותו מקבל האדם בעקבות אכילתו מעץ הדעת, מלמד כי הוא קשור בקשר אדוק בתהליך "ירידתה" של החיטה ממעמדה כ"עץ".

בעקבות אכילתו של האדם מעץ הדעת הוא עץ החיטה[347], משתנה מאכלו של האדם ל"עשב השדה".

*"וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ **וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה**. בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב" (בראשית ג', י"ז – י"ט).*

שינוי זה מוריד את האדם למדרגת הבהמה. כך אנו למדים מהזדעזעות האדם כי "הוא ובהמתו יאכלו באבוס אחד" דווקא לאחר ששמע את קללת ה' – "ואכלת את עשב השדה".

*"בו ביום נגזרו על אדם ג' גזרות שנאמר ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך וגו' ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה וגו' וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה (בראשית ג', י"ז - י"ח) **כיון ששמע אדה"ר שאמר לו הקב"ה ואכלת את עשב השדה מיד נזדעזעו אבריו אמר לפניו רבש"ע אני ובהמתי נאכל באבוס אחד** אמר לו הקב"ה הואיל ונזדעזעו אבריך בזיעת אפיך תאכל לחם (שם) (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן פרק א' ד"ה בו ביום)[348].*

אמנם מסיום דברי חז"ל נראה כי תשובת ה' - "בזיעת אפיך תאכל לחם" ממתיקה לאדם את הקללה.

---

[347] כפי דעת רב יהודה בסנהדרין - "דתניא, רבי מאיר אומר: אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה...רבי יהודה אומר: חטה היה..." (סנהדרין ע', ע"א – ע', ע"ב).

[348] בגמרא בפסחים, מייחסת הזדעזעות האדם לקללת "קוץ ודרדר תצמיח לך".
"אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם (בראשית ג') **וקוץ ודרדר תצמיח לך**, זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו: רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד? כיון שאמר לו (בראשית ג') בזעת אפך תאכל לחם - נתקררה דעתו" (פסחים קי"ח, ע"א).

*"...כיון שאמר לו (בראשית ג') בזעת אפך תאכל לחם - **נתקררה דעתו**" (פסחים קי"ח, ע"א).*

אולם, מדברי הרמב"ם במורה נבוכים אנו למדים כי בסיסה לא שונה.

*"...**והשוהו כבהמות במזוניו ורוב ענייניו**, כמו שאמר ואכלת את עשב השדה. ואמר מבאר לזה הענין אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו" (רמב"ם מורה הנבוכים חלק ראשון פרק ב').*

מתוך שאת הלחם עושה האדם מן החיטה, נמצאנו למדים כי המעבר מאכילת "אדם" לאכילת "בהמה" ובתוך כך ירידת האדם ברוב ענייניו להיות כבהמה, עוברים דרך הפיכת החיטה מ"עץ" ל"עשב".

יש אם כן לבחון מה במעבר מ"עץ" ל"עשב" מקטין את האדם להיות כ"בהמה". תשובה בדבר נוכל למצוא מתוך התבוננות בקללת הנחש להיות הולך על גחונו.

"וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים אֶל הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹּאת אָרוּר אַתָּה מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל גְּחֹנְךָ תֵלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (בראשית ג', י"ד).

מהתייחסות חז"ל אנו למדים, כי עיקר משמעות קללת "עַל גְּחֹנְךָ תֵלֵךְ", של הנחש הוא באיבודו את זקיפות קומתו.

כך מבאר רש"י במקום.

"על גחונך תלך - רגלים היו לו ונקצצו" (בראשית ג', י"ד).

את תכונת זקיפות הקומה מייחסים חז"ל כתכונה ייחודית לאדם.

"אני אמרתי תלך בקומה זקופה כאדם עכשיו שלא רצית על גחונך תלך" (תוספתא סוטה פרק ד' הלכה י"ז).

זקיפות קומה זו נמשכת לאדם מדימויו אל מלאכי השרת.

*"ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת, **ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת**, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה" (חגיגה ט"ז, ע"א).*

אנו מזהים אם כן הן בנחש והן בחיטה שינוי מצב דומה ממצב של זקיפות קומה כמלאכי השרת למצב של רחישה על הארץ. בחיטה מתקיים הדבר בהפיכתו מ"עץ" ל"עשב השדה" המורידה את האדם "ברוב ענייניו" להתדמות לבהמה.

אנו נצרכים אם כן להבין מהי תכונת החיטה העומדת במגמתה הראשונית בזקיפות קומה כתכונה מלאכית, ולאחר חטא האדם יורדת היא לרחוש כעשב השדה להופיע כתכונה בהמית בלבד.

תשובה בעניין נוכל לקבל מתוך ייחוס חז"ל את דימויו המלאכי של האדם אל כוח דיבורו.

"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב', ז').

את כוח נשמת החיים של האדם מייחסים חז"ל לנשמה המגיעה אליו מן העליונים.

*"עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים **ונשמה מן העליונים**" (רש"י במקום ד"ה ויפח באפיו).*

את הביטוי לקיום כוח ה"עליונים" שבו מייחסים חז"ל לדעה והדיבור שהתווספו בו. כך מבאר רש"י במקום את עדיפות "נפש החיה" שבאדם על זו שבבהמה.

*"לנפש חיה - אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן, **שנתוסף בו דעה ודבור**".*

"זקיפות קומתו" המלאכית של האדם מעל שאר הברואים, על פי מגמה זו מתבטאת אם כן בדעה והדיבור הנוספים לו מעבר לשאר הברואים. מעלת הדעה והדיבור על פני הווייתו הגופנית של האדם בהופעת מגמות אין סוף החיים האלוהיות היא ברורה. בעוד הרוח מסוגלת להביע את ערכי החיים לאין סוף, גוף האדם והוויותיו החומריות מצומצמים בצמצום הגוף להביע צרכים בהמיים בלבד.
אולם יש לזכור כי כל איפיון מעלה זה של האדם דווקא בדעתו ובדיבורו, מתייחס לאדם ש**לאחר** חטאו, עת בא מאבדת החיטה – מאכלו של האדם את זקיפות קומתה וממילא האדם את מעמדו הזקוף כמלאך! אנו נצרכים על כן להבין איזו תכונת חיים **אחרת** הייתה לאדם ב"זקיפות קומה" שהחיטה היא זו שקיימתה? איזה סוג אדם היה אז האדם, שזקיפות קומתו לא מן הדעה והדיבור הופיעו, אלא מהיכן שתכונת החיטה מגיעה.

על תכונת החיים אותה מקיימת החיטה באדם נוכל ללמוד מדעת רבי יהודה המייחס את עץ הדעת, לחיטה.

*"דתניא אילן שאכל ממנו אדם הראשון...רבי יהודה אומר: חטה היתה, **שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן** - וזה נקרא עץ הדעת" (ברכות מ', ע"א ורש"י ד"ה שאין התינוק יודע לקרא אבא ואמא).*

ברור הוא כי ה"דעת" עליה מדבר רבי יהודה, אינה הדעת שראינו ב"דעה והדיבור" המתווספים לאדם מן העליונים מכוח נפיחת ה' באדם רוח חיים כאמור לעייל, שהרי אם כך הדבר לא הוזק האדם במאום בחטאו. אנו נצרכים אם כן להבין כי הדעת "לקרא אבא ואמא" המגיעה ליילוד עם טעימתו את טעם הדגן, הינה דעת מזן אחר לגמרי מן הדעת המזוהה עם כוח הדיבור.
דימוי מעשה הביאה למעשה "אכילת לחם", "ינוטו" אותנו אל סוג הדעת הזה.

כך בפרשת יוסף ואשת פוטיפר.

"וַיַּעֲזֹב כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיַד יוֹסֵף וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה כִּי אִם הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל - היא אשתו, אלא שדבר בלשון נקיה" (בראשית ל"ט, ו' ורש"י ד"ה כי אם הלחם).

אכן מצינו "דעת" ביחס למעשה הזיווג הבשרי.

*"**וַיֵּדַע** אָדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֵּן" (בראשית ד', כ"ה).*

לא רק זאת שאת מושג ה"דעת" מייחסת התורה למעשה הזיווג הבשרי, אלא שאת מגמת ה"עוד" ש"בדעת" – "וַיֵּדַע אָדָם **עוֹד**", מייחסים חז"ל לתוספת התאווה שהתווספה לו לאדם על תאוותו.

*"...מהו עוד, ללמדך **שנתוספה לו תאוה על תאותו**" (רש"י שם ד"ה וידע אדם וגו').*

יוצא אם כן כי דעת התינוק לקרא אבא ואמא כמו דעת האיש את האישה, אינם עוברים כלל דרך כלי הדיבור וממילא גם לא דרך כלי המחשבה, אלא דרך כלי החוש והתחושות הבשריים (המופיעים בבסיסם ביצר האכילה והביאה). קיום החיטה מְקֻדָּם זקיפות קומה כאדם, משמעותה היא על כן, קיום הוויות הגוף את ערך החיים המלאכי וזקיפות הקומה הערכית שאנו רגילים למצוא אצלנו אך ורק ברמת הדיבור הרוחני. את המעמד הזה מאבדת החיטה עם הפיכתה ל"עשב השדה" והאדם מעת הפיכת מזונו למזון בהמי. מכאן והילך יופיע הבשר ותכונות החיים המתלוות אליו, הוויית חיים קיומית מצומצמת כשאת הווייתו המלאכית יאלץ "להשלים" דרך ממד המחשבה והדיבור הנשארים לו למפלט קשר עם אין סוף החיים.
הקמת החיטה כנשָאִית הברכה לפרות האילן, מייחסת אם כן לחיטה שוב את מעמדה הזקוף – מעמדה המלאכי כ"עץ". את ברכתה לפירות האילן בהבאתה כשתי הלחם למקדש, היא יוצרת אם כן בהקמת מעמד פירות שבעת המינים[349] למעמדה היא שלפני חטא האדם. לאותם העצים המקיימים זאת זקיפות קומתם הפיזית אך נאדרים את כוחם להופיע "דעת" היא מחזירה את לשד כוחם להחיות ולאלו שהפכו להיות "עשב שדה"[350] היא מחזירה את יכולתם להנביע הוויית חושים בעלי תודעת אין סוף.

---

[349] בהם בלבד קיים חיוב הבאת הביכורים. כך ברמב"ם – "אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין האמורים בשבח הארץ, והם החטים והשעורים והענבים והתאנים והרמונים והזיתים והתמרים, ואם הביא חוץ משבעת המינין לא נתקדשו" (רמב"ם הלכות ביכורים פרק ב', הלכה ב').
[350] חיטה ושעורה.

הבנת תהליך זה בהבאת שתי הלחם אל המקדש, מבארת את שימוש התורה בלשון "ביכורים" לעת הקציר. לשונות הביכורים השונות[351], שזיקתם ל"חג הקציר" ולהבאת המנחה החדשה חרגה מאוד ביחס להיות ה"ביכורים" פרות שמעמדם נקבע בתחילת זמן גדילתם בעץ, מתבררים כבמבטאים תהליך של "ביכור" הקורה **עתה** משלב הקציר דווקא מעת הבאת שתי הלחם. שלב גיחת הפרי מן העץ, השלב בו מסמנים אותו, הוא רק שלב מקדים והכנתי לשלב ה"ביכור" הנוצר עתה כתהליך גדילה חסר תקדים להוויית החומר לאין סוף. "הקפצת החיים" שיוצר שתי הלחם, מהווה תהליך יצירה חדש לחלוטין להוויית החומר והבשר, שהינו תהליך הולדה לכל דבר. על כן הזמן עצמו של הבאת שתי הלחם הוא המוגדר כ"עת ביכורים" – הולדתם מחדש של פירות הארץ הנקצרים אמנם מן האדמה, אך מולדים מכוח קורבן שתי הלחם כפי תצורתו הבראשיתית בזקיפות הקומה כ"עץ", לממד החיות המוסף המתחדש בהם עתה כדוגמת אותה תאנה שביכרה[352] בעת תחילת גידולה. "חג הקציר", יותר מאשר הוא מצב בו מנתקים את התבואה מן הקרקע ואת הפרות מן העץ, יוצר את האפשרות להמשך התפתחות מהלך החיים לשלב הגבוה יותר - שלב ה"ממללא" של שפת הגוף והחוש.

צורך זה של "קְציר" החיים מן הארץ מחד והבאת שתי הלחם ופרות הביכורים אל בית המקדש מאידך, בכדי לקיים את תהליך ההולדה הזה של אין סוף החיים בתוצרי הארץ, מחבר אותנו אל שותפות בית המקדש במהלך התפתחות אין סוף החיים הזה.

תלות תהליך בִּיכּוּר פרי הארץ לאין סוף, במקדש.

אף שבארנו את המהלך המורכב המחבר בין החיטה כ"עץ" לפרות האילן ובארנו את מעשה ה"הקמה" שהוא אמור ליצור בפרות האילן ו"שידרוג" החיים כולם מתוך כך, נראה לכאורה כי מימושו בפועל אינו אפשרי. אם בזמן האדם הראשון הופיעה החיטה כ"עץ", לא כך הדבר אף בעת שבית המקדש היה קיים. ממילא אם גישור הפער שבין מצב החיטה הנוכחי לבין מעמדה הקדום אינו מתקיים, אף "בִּיכּוּר החיים" מכוח פירות האילן אינו יכול להתקיים? אל הפער התהומי הזה שבין הוויית הלחם הנוכחית לבין הווייתו המצופה כ"עץ" להביא ברכה לפירות האילן ולעולם את מעמד זקיפות הדעת הקדום, נכנס בית המקדש!

כפי שהבאנו לעיל בתיאור בית המקדש כ"בית יער הלבנון", היה בית המקדש בעל חיות מופלאה וכל מה שהיה בו היה מלבלב. אף חומרי הזהב מהם יצר שלמה עצי פרי, מוציאים היו פירות בזמניהן.

"אמר רב זוטרא בר טוביה: למה נקרא שמו יער דכתיב (מלכים א', י') בית יער הלבנון - לומר לך: מה יער מלבלב אף בית המקדש מלבלב. דאמר רב הושעיא: בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן, שנאמר (תהלים ע"ב) ירעש כלבנון פריו, ומהן היתה פרנסה לכהונה. וכיון שנכנסו גוים להיכל - יבשו, שנאמר (נחום א') ופרח לבנון אמלל, ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו שנאמר (ישעיהו ל"ה, ב') פָּרֹחַ תִּפְרַח וְתָגֵל אַף גִּילַת וְרַנֵּן כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן נִתַּן לָהּ". (יומא ל"ט,ע"ב)

באופן דומה מביאים חז"ל במדרש, כי כל שהיה במקדש היה פרה ורבה.

*"ויבן את בית יער הלבנון, אמר מר זוטרא בר טוביה למה נקרא שמו יער לומר לך מה יער מלבלב אף בית המקדש מלבלב, וכן הוא אומר הנה מטתו שלשלמה של מלך שהשלום שלו, מטה זה בית המקדש, ולמה נמשל בית המקדש למטה אלא מה המטה אינה אלא לפריה ורביה אף בית המקדש **כל מה שהיה בתוכו מפרה ורבה** שנאמר ויאריכו הבדים, וכה"א והזהב זהב פרוים שהיה עושה פירות" (ילקוט שמעוני מלכים א' רמז קפה).*

ברור הוא, כי עוצמת החייאה שכזו, הקרינה את השפעתה על כל באי המקדש. על בסיס נקודת מוצא זו יש לבאר את אופן פעולת מעשה הקרבת שתי הלחם להביא ברכה לפירות האילן. בהגעת שתי הלחם אל המקדש, נמצא הלחם עוד כפי מעמדו הנמוך שלאחר חטא האדם, כ"עשב השדה".

---

[351] "וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה", "בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים" ו"יוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם".

[352] כפי שהבאנו לעיל – "וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה - אדם יורד לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה כורך עליה גמי לסימן ואומר הרי זו בכורים" (דברים כ"ו, ב' ורש"י ד"ה מראשית).

במעמד זה שלו אין בכוחו ליצור את ברכת החיות המוספת האמורה "לַבָּקֶר" את פרות האילן לרמה המקבילה לזו שהייתה קיימת בהם בעת בראשית. אולם אם כניסתו של שתי הלחם למקדש וביצוע מעשה ההנפה בו, מונפש הלחם מכוח השכינה במקדש – אותה שכינה המפָרה את כל באיה, להקימו ל"עץ". מתוך כך נמשכת ממנו ברכת ה"בִּיכּוּר" לפירות האילן.

המקדש אם כן, הוא המהווה את "רחם גידול" להנפיש מחדש את קיום אין סוף החיים בחומרים לרמת הראשית שלהם, קיום שהיה בעת בראשית חלק בלתי נפרד מהוויית החיים על הארץ[353].

תלות זו של חזרת אין סוף החיים בחומרי החיים והחייאת תשתיתה שמן הארץ, בבית המקדש, מאשרת באופן הברור ביותר כי אף שרחל מביאה בנטילתה את הדודאים לחשיפה ישירה אל נחלת בראשית וכוח בראשית, נשארת מגמת החזרה אל עוצמת אין סוף החיים הזו תלויה לגמרי בכוח פעולת אין סוף החיים שמן השמים המופיע בבית המקדש. תלות זו אכן מתחברת היטב לחסרון הגדול שזיהינו בהוויית אין סוף החיים בדרך נגיעתה הישירה בארץ, ב"בהילות" נחלה זו מתוך העצמת היתר הקניינית שבה. אולם מאידך, קיום הצורך הזה לצרף את כוח הדודאים ליצירת פיריונה של רחל, מלמד כי למרות חסרון ה"בהילות" שבו, התגברות מגמת האין סוף שבלבן בישראל בשיעבוד יעקב אליו, מחייבת יצירת ערוץ קשר ישיר אל הארץ, שלא רק דרך הוויית המקדש. אף כי ראינו שהוויית בית המקדש בנויה על התגברות מגמת לבן ברחל המביאה מצד אחד למותה וקריאת שם בנה "בן אוני" אולם מאידך לקיום "בן ימין" שצד לבן בו הוא צד בית המקדש[354], הרי שיעבודו של יעקב ללבן מהווה מניעה למימוש הוויית אין סוף החיים בחומר והחזרת עוצמת בראשית אל חומרי החיים.

כך מעיד הכתוב בעצם פרשת הביכורים שהבאנו לעיל.

*"וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ **אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי**..." (דברים כ"ו, ה').*

למרות שבפועל היזק המצרים לישראל בהריגת הזכרים גדול הרבה יותר מזה של לבן שלא הרג ולוּ אדם אחד בישראל, הרי מגמת אין סוף החיים שהוא משליט ביעקב, מהווה איבוד מוחלט להוויית האין סוף שבחומרי החיים. כה גדול והמשכי היזקו לישראל עד כדי תיאור היזקו באמירה המצורפת למעשה הבאת הביכורים בלשון הווה - " אֲרַמִּי **אֹבֵד** אָבִי".

הבעת מגמת אבדונו של לבן לישראל בלשון "הווית" היא הסוגרת לנו את מעגל נזקקות ישראל להוויית אין סוף החיים המתווספת לרחל בדודאים, ולישראל בנחלת עוג בחרמון ובבשן. למרות צמצום הוויית אין סוף החיים של עת בראשית להופיע ככוח קיומי "נקבי", ואף כי בית המקדש הוא האמון על פעולת החזרת הוויית אין סוף החיים שמן הארץ לקיומה הפועל, כוח הדודאים ביוסף ונחלת בראשית שבבשן ובחרמון בישראל כתצורת בכורה במנשה נועדו ליצור את האיזון העדין שבין "הָרְרֵי צִיּוֹן" "שָׁם צִוָּה ה' אֶת הַבְּרָכָה"[355] מכוח התורה לבין הַחֶרְמוֹן שהטַל היורד ממנו עַל הָרְרֵי צִיּוֹן מציב אותו כמקור הַבְּרָכָה שמבראשית לאזן ולכוון את "ההרי ציון" **להפנות כוחם להנבעת כוח הארץ**. קיום הבָּשָׁן כ"הַר אֱלֹהִים"[356] שמבראשית בישראל, במקביל להר סיני כמקום קבלת התורה, נועד להבטיח כי התורה לא תמשוך את האוחזים בה אל מקורה שמן השמים, אלא תממש את מטרתה לעורר מחדש את כוח אין סוף החיים שמן הארץ שנגנז מאיתנו מעת בראשית. אי יכולת השמירה על מגמה זו תוך התגברות הנטייה להסמיך את הנבעת אין סוף החיים על התורה עתיד לגבות אף הוא מחיר עצום מישראל לא פחות מן המחיר שגובה "בהילות" הוויית החיים שמבראשית. כך נפרט בהמשך בהתייחסות לחולשת המלכות שבהנהגת יהושע, ומקור חולשה זו בהנהגתו של משה.
אולם, עתה בעת כניסת הוויית הדודאים למרחב יצירת הוויית אין סוף החיים שבישראל מכוחה של רחל, לא חולשה זו היא המובלטת, אלא היות קשר זה הישיר אל הוויית ארץ בראשית גורם מפריד ברקימת הקשר הבסיסי שבין יעקב ורחל. פניית רחל אל הדודאים נחשבת כ"זלזול במשכב הצדיק" המרחיקה אותה ממקום קבורתם המשותף. בכך מלמדים אותנו חז"ל כי יצירת הזיקה הישירה אל הוויית בראשית, אין בכוחה לסגור מעגל בהופעת אין סוף החיים שמן הארץ בעולם ה"תורה". מאידך, דבקות יעקב בלבן על מנת לסגל לגופניותו את הוויית ה"לבן" השמימית, אינה

---

[353] באופן דומה בארנו לעיל את כוח בית המקדש (באש היורדת בו מן השמים) להביא לקורבן את יכולת הכפרה על האדם וכן את כוח התשתית הנוצרת בעבודת הכוהן הגדול בבית המקדש, להביא ליכולת הקרבת השעיר המשתלח ישירות אל קרקע הארץ מחוץ למקדש.

[354] "וַיִּפֹּץ אַבְרָם הָלוֹךְ וְנָסוֹעַ הַנֶּגְבָּה - וכל מסעיו הנגבה ללכת לדרומה של ארץ ישראל והוא לצד ירושלים שהיא בחלקו של יהודה, שנטלו בדרומה של ארץ ישראל הר המוריה שהיא נחלתו" (בראשית י"ב, ט' ורש"י ד"ה הלוך ונסוע).

[355] תהילים קל"ג, ג'

[356] "הַר אֱלֹהִים הַר בָּשָׁן" (תהילים ס"ח, ט"ז).

מצליחה לשמור על מגמת ההתדבקות באין סוף החיים שמן הארץ ומגמת השמים מתרחבת היא ייתר על המידה עד כדי להביא את יעקב בעקיפין לגרום למיתת רחל. אף בנימין עצמו הנולד בזכות העצמת "לבן" שברחל, והמסמן את מיקום המקדש בשמו "בן ימין" מכוחו הזה, מתלווה להולדת "אונו" - "אנינותו"[357].
חוסר האיזון ב"שלילת" כוחו של לבן הן ברכושו והן בבנותיו, מוצא את ביטויו הנוסף בסיום שלב הקשר שבין יעקב ולבן במעשה בריחה. בריחה זו עתידה ליצור ביעקב רושם חולשה אדיר בחזרתו אל הארץ, ובישראל בעת מימוש מלכותם, כפי שנפרט.

בריחת יעקב מלבן – תוצר חולשת השעבוד לרום השמים

*"וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב **אֶת לֵב לָבָן הָאֲרַמִּי** עַל בְּלִי הִגִּיד לוֹ כִּי בֹרֵחַ הוּא. **וַיִּבְרַח** הוּא וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּקָם וַיַּעֲבֹר אֶת הַנָּהָר וַיָּשֶׂם אֶת פָּנָיו הַר הַגִּלְעָד" (בראשית ל"א, כ').*

אכן, לבן בתלונתו אל יעקב, משווה בין מעשה גניבת התרפים של רחל לבין מעשה יעקב בגניבת לבבו.

*"וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב מֶה עָשִׂיתָ **וַתִּגְנֹב אֶת לִבָּבִי**...לָמָּה נַחְבֵּאתָ לִבְרֹחַ **וַתִּגְנֹב אֹתִי**...וְעַתָּה הָלֹךְ הָלַכְתָּ כִּי נִכְסֹף נִכְסַפְתָּה לְבֵית אָבִיךָ **לָמָּה גָנַבְתָּ אֶת אֱלֹהָי**" (בראשית ל"א, כ"ו – ל').*

כך יוצא, שבחזרתו של יעקב מתוך מרחב החיים של לבן הארמי, הן הוא והן רחל יוצאים מתוכו דרך מעשה רמיה. ואף כי הכתובים ולבן עצמו מעידים כי לבבו של לבן ואף אלוהיו בידי יעקב מעתה, קבלתו אותם בדרך של רמיה מלמדת כי דרך לבן הארמי – דרך הרמיה הנובעת מזילות המעשה ביחס למטרה הערכית, מוטבעת ביעקב עצמו ונגררת עימו אף בחזרתו אל ארץ כנען.

תשובתו של יעקב ללבן מדוע ברח ולא היגיד ללבן על עזיבתו אכן מאשרת כי יעקב אינו חזק דיו מול לבן עד כי אין הוא בטוח דיו אף בקיום נשותיו עימו, מולו.

*"וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלָבָן כִּי יָרֵאתִי **כִּי אָמַרְתִּי פֶּן תִּגְזֹל אֶת בְּנוֹתֶיךָ מֵעִמִּי**" (בראשית ל"א, ל"א).*

ביטוי חריף לכך כי יעקב אכן נוגע בנקודת אמת וכי אכן זיקת נשות יעקב אל לבן נשארת חזקה אף לאחר יצאתו ממנו, אנו מוצאים בסיומת פרשת מפגשם של יעקב ולבן. שם מצהיר לבן לא רק כי בנותיו לו הן, אלא אף בני יעקב וכל רכושו שלו הם.

*"וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב **הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לִי הוּא וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ**" (בראשית ל"א, מ"ג).*

באופן מתסכל, אף הכתוב באקט הסיום שבין לבן ליעקב בפרדתם האחרונה נוקט כפי לשונו של לבן.

*"וַיַּשְׁכֵּם לָבָן בַּבֹּקֶר **וַיְנַשֵּׁק לְבָנָיו וְלִבְנֹתָיו** וַיְבָרֶךְ אֹתָהֶם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבָן לִמְקֹמוֹ" (בראשית ל"ב, א').*

בדרך זו מציין הכתוב כי מהלכו של יעקב אצל לבן לא הופיע בשלמות וכי ספיחי הזיקה אל לבן עתידים להיגרר עם ישראל בהמשך דרכם. אולם כל זאת אך ורק מצד השלמות שבמעשיו. ברמה הכוללת, יוצא יעקב מלבן הן עם נשותיו וילדיו והן עם רכושו. כך מעידים בני לבן עצמם.

*"וַיִּשְׁמַע אֶת דִּבְרֵי בְנֵי לָבָן לֵאמֹר **לָקַח יַעֲקֹב אֵת כָּל אֲשֶׁר לְאָבִינוּ** וּמֵאֲשֶׁר לְאָבִינוּ עָשָׂה אֵת כָּל הַכָּבֹד הַזֶּה" (בראשית ל"א, א').*

כך גם מעיד יעקב עצמו בדבריו אל רחל ולאה.

"וַיַּצֵּל אֱלֹהִים אֶת מִקְנֵה אֲבִיכֶם וַיִּתֶּן לִי" (בראשית ל"א, ט').

---

[357] "וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מֵתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן אוֹנִי... (בראשית ל"ה, י"ח) - בן אנינותי" (רש"י במדבר כ"ו, כ"ד ד"ה לישוב).

אולם ההשלכה לחוסר השלמות הזו אינה מינורית. אי קבורתה של רחל עם יעקב – בדרך, אינה בעלת השלכה מקומית בלבד, היא מפעפעת את השפעתה עד ליציאתם של ישראל לגלות.

"וַאֲנִי בְּבֹאִי מִפַּדָּן מֵתָה עָלַי רָחֵל בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בַּדֶּרֶךְ בְּעוֹד כִּבְרַת אֶרֶץ לָבֹא אֶפְרָתָה וָאֶקְבְּרֶהָ שָׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרָת הִוא בֵּית לָחֶם - ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, וידעתי שיש בלבך עלי תרעומת, אבל דע לך ***שעל פי הדבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן****, והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר (ירמיה ל"א, י"ד) קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה וגו', והקב"ה משיבה (ירמיה ל"א, ט"ו) יש שכר לפעולתך נאם ה' ושבו בנים לגבולם" (בראשית מ"ח, ז' ורש"י שם).*

קבורתה של רחל בדרך, לא הייתה קוראת לולא מתה בדרך. הצבת קבורה זו כיתד עזרה לישראל ביציאתם לגלות מלמדת כי הסיבות שראינו עד עתה לאי קבורתה של רחל עם יעקב ונגיעתם כולם ביחסי הגומלין שבין כוח החיים שבלבן לבין זה שביעקב, משליכים בסופו של דבר על עם ישראל כולו הנאלץ לעבור את תהליך ההשלמה שלא יכול היה להסתיים ברמת מעשה האבות. מסיבה זו אמירת פרשת "ארמי אובד אבי" שהבאנו לעיל, אינה נאמרת בלשון עבר, אלא בלשון הווה, מתוך ההשלכות הקריטיות שיוצרת השפעת לבן על האבות להמשך תהליך מימוש החיים בארץ כנען של עם ישראל כולו.

הבנת המורכבות שבחיבור יעקב אל לבן - הקושי של יעקב לקבל את כוח רום השמים עם היכולת האבסולוטית שבו לשמר את נקודת הנבדלות האין סופית החוץ עצמית שבהתנהלות בארץ, בלא לקבל יחד עימו את חסרונה של התכונה הארמית המרמה את הארץ בהתנהלות הנוגדת את דרכי הארץ ואף את מטרותיה, שופכת אור עמוק ביותר על מעשה נשיקת יעקב את רחל על הבאר, עוד לפני הגעתו אל בית לבן.
כפי שראינו, נשיקת רחל כמו השקיית הצאן, פותחת את מהלך החיבור הקנייני - חיבור האישות שבין יעקב ורחל ואף כלפי קניינו של לבן. גם ראינו כי מעשה זה חושף את יעקב לביקורת הרועים הרואים בכך פריצת מסגרת סדר החיבור האישותי. עתה, לאחר שראינו את הקושי של יעקב לסגור את מעגל החיבור עם לבן בלא ששיעבודו ללבן יפעפע בו ואף בצאצאיו[358], ברור הוא שמעשה החיבור המקדים לרחל עוד לפני שעבודו ללבן בעבודת שבע השנים, נעשה בכוונה תחילה לקיים עם רחל את רמת החיבור הטהורה שאינה נגועה עוד בקושי מימוש אין סוף החיים שיגיע לאחר מכן עם כניסתו אל לבן. רק לאחר שקיום בסיסי זה מתרחש, ממשיך יעקב את מימוש המהלך בתוך ביתו של לבן[359].

את אופן ההתקדמות הזו בצורה "שלבית" ה"מציירת" בשלב הראשון את מגמת התכלית באופן השלם יותר אולם במגמת מימוש נמוכה, ולאחר מכן באופן ממשי יותר אולם במקביל גם בביטויי חסרון בולטים יותר אנו מוצאים כבר בדרך הגעתו של יעקב אל לבן כשהופעתו כ"אבן ישראל" עוברת שלשה שלבים. ערב הגעתו לחרן בבית אל כשלב של "חלום", בהגעתו אל באר המים בחרן, ובמפגשו עם לבן לאחר בריחתו.

אֶבֶן יִשְׂרָאֵל – מגל אבנים ל"בֵּית אֱלֹהִים"

את מהלך מסעו של יעקב אל לבן, מלוות שלשה אבנים הממוקמות בשלשה שלבים של מסעו. בפעם הראשונה ביציאתו מארץ ישראל ("וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו"). בפעם השנייה בהגעתו לחרן ("וַיָּגֶל אֶת **הָאֶבֶן** מֵעַל פִּי הַבְּאֵר") ובפעם השלישית בחזרתו לארץ ישראל ("וַיִּפְקַח יַעֲקֹב **אָבֶן** וַיְרִימֶהָ מַצֵּבָה"). עיון בכתובים ובדברי חז"ל מלמד כי בשלשת המקרים המדובר הוא באותה ה"אבן".

---

[358] כפי שנראה בהתנהלות שמעון ולוי בשכם, יהודה והאחים בכתונת הפסים הטבולה בדם ותמר בדרך חיבורה עם יהודה הנוקטים כולם בדרך ה"רמיה".

[359] **לווייתי מגמת הרמיה את יעקב כבר ביצירת הקשר הבסיסי עם רחל**. אמנם, גם בשלב הזה של מפגשו של יעקב עם רחל מזדקר פן "לבניות" דרכו הטמון בו מעצם תכונתו לפעול לשם המטרה והתכלית, באופן המעמעם את דרכי וחוקי החיים הזורמים. בנשיקתו של יעקב לרחל מזהים הרועים פגם צניעות כפי שבעת תביעתו של יעקב כי יביא לו את אשתו הוא נוקט בלשון הישירה – "הָבָה אֶת אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמַי וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ" (בראשית כ"ט, כ"א). בשני המצבים מאפילה מטרת הולדת התולדות על דרך ההתנהלות החיים הפיזיים הראויה. כפי שבארנו (בפרק "השלטת יעקב את מגמת הפעולה התכליתית על מצב הזרימה הטבעי" עמ' _____), עצם כוחו של יעקב להשליט את כוח הפעולה התכליתי על מצב הזרימה הטבעי מייחס את הווייתו להווייתו רום השמים. מגמה זו הופיעה בבסיסה בעצם קניית הבכורה של יעקב ובדרך קבלתו את הברכות המוגדרות בכתוב בלשון "עקיבה" כזכור.

ביציאתו של יעקב לחרן מתגלה אליו הקב"ה ונותן לו את הבטחת הארץ והשמירה בדרך - "וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ"[360]. אולם, הכתוב אינו מסתפק בתוכן ההתגלות. משום מה, הוא מתעכב על סיפור לכאורה שולי, על מה שָׂם יעקב את ראשו כשהלך לישון! – "וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו"[361]. באופן מפתיע מקבלים האבנים האלו בהמשך מרכזיות מעבר לכל הגיון.

"וַיַּשְׁכֵּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ" (בראשית כ"ח, י"ח).

אם חושבים היינו שבחירת האבן מקרית היא, ארבעה פסוקים לאחר מכן מכריז יעקב: "וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה **יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים**"[362], לא פחות ולא יותר!

רש"י במקום בשם חז"ל מקצין עוד יותר את מרכזיותה של אותה האבן ומספר לנו על מריבה שנוצרה בין האבנים עד שהפכו לאבן אחת.

"התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו, וזאת אומרת עלי יניח, מיד עשאן הקב"ה אבן אחת".

על בסיס סיפור ה"התכווצות" של כל האבנים לאבן אחת, ממשיך רש"י באותה הדרך, ואת הבטחת ה' - "הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ"[363] הוא מבאר כפשוטה.

*"**קיפל הקב"ה כל ארץ ישראל תחתיו**, רמז לו שתהא נוחה ליכבש לבניו".*

ברור הוא כי התייחסות לפרשית האבן כפשוטה היא מופרכת מיסודה. וכי אכפת לנו על איזו "כרית" שם יעקב את ראשו? האם יתכן שעל סתם אבן יהיה ניתן לומר "יהיה בית אלוהים"? האם יתכן שאבנים רבות ביניהם? האם יתכן שיהפכו פתאום לאבן אחת? האם ניתן לקפל ארץ שלמה תחת גוף של אדם אחד? ואף אם יכולים דברים שכאלו להיות על ידי מעשה ניסים, מה החשיבות של נס כזה לגבינו מעבר לעצם היותו נס?

פתח להבנת המהלך הנ"ל נוכל למצוא בקביעת יעקב את האבן האחת הזו ל"**בֵּית אֱלֹהִים**". מדברי חז"ל יוצא שיעקב מכנס תחת ראשו את מקום המקדש (שהרי על אותה האבן "אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו" הוא אומר – "יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים"), ותחת גופו הוא מכנס את כל ארץ ישראל.

מה משמעות "כינוס" זה? כינוס האבנים לאבן אחת, כינוס מקום המקדש תחת ראשו של יעקב וכינוס ארץ ישראל כולה תחת משכבו של יעקב?

אבן שהיא "שתיה"

תשובה בדבר נותנים לנו חז"ל בפרשיה זו, בכוונם את האבן לנקודת הכינוס המקורית ביותר של היקום – אבן השתיה (שבקודש הקודשים).

*"ויקח את האבן אשר שם מראשותיו מה עשה הקב"ה ברגל ימינו הטביע האבן עד עמקי תהום ועשה אותו סניף לארץ...לפיכך נקרא **אבן שתיה** ששם הוא טבור הארץ ומשם נמתחת כל הארץ ועליה היכל עומד. שנאמר והאבן הזאת וגו' (ילקוט שמעוני תורה פרשת ויצא רמז ק"כ).*

אבן השתיה ממנה הושתת העולם (יומא נ"ג, ע"ב) היא נקודת ריכוז החיים המקורית ממנו מתרחב העולם לפרטיו. הפיכתם של האבנים ל"אבן האחת" – אבן השתיה מלמדת אם כן, שאישיותו של יעקב היא כזו הגורמת לכך **שבמפגשו עם פרטי המציאות, הם חוזרים להביע את מוצא החיים שלהם**. בדימוי מדעי נוכל לומר שבנגיעתו של יעקב בכל מציאות מזדקרת טביעת ה - D.N.A שלה. בפגישתו עמה היא חוזרת ומביעה את עצמה כפי תכונתה המקורית.
ברמת ה"ראש" (תחת ראשו של יעקב) מופיעה נקודת המוצא של החיים כ"בית המקדש" וכ"אבן השתיה". ברמת הגוף (תחת גופו של יעקב) מופיעה נקודת המוצא של החיים כ"ארץ ישראל מקופלת"

---

[360] בראשית כ"ח, ט"ו
[361] בראשית כ"ח, י"א.
[362] שם, פסוק כ"ב.
[363] שם, פסוק י"ג

תחתיו. גם פה נזדקק לדמיון ונאמר. כפי שאנו יכולים להבין איך ה"רעיון" מהווה את נקודת החיים של כל מעשה התכנון וההוצאה לפועל של כל פרויקט, כך מצליח יעקב לגעת בליבת החיים וחווית החיים הפיזית המקורית של הארץ, היא רמה המקבילה לרמת ה"רעיון" בעולם המחשבה.

"אֶבֶן יִשְׂרָאֵל" – איחוד האב עם הבן

את כוחו זה של יעקב לאחד תחת ראשו את המציאות לאבן אחת מגדירים חז"ל כ"**אֶבֶן יִשְׂרָאֵל**"

*"ר' יהודה אומר שנים עשר אבנים לקח, כנגד י"ב שבטים שעתידין לצאת מחלציו, ונהיו אבן אחת, ...ואני אומר ויקח מאבני המקום, **אבן על שום שנאמר משם רועה אבן ישראל** (בראשית מ"ט כ"ד)" (פסיקתא זוטרתא בראשית פרק כח ד"ה יא ויפגע במקום).*

כינוי זה ליעקב, מלמד שהגדרתו "כאבן" אינה מקרית, אלא הוא המגדיר המהותי של נקודת המוצא המרוכזת, המקור האחד של החיים המופיע הן בבית המקדש כ"אבן השתיה" והן ביעקב עצמו כ"אבן ישראל". השאלה הנשאלת היא – מדוע?

תשובה לדבר מביא לנו רש"י בהתייחסו ל"אבן ישראל" שבברכת יוסף.

*"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב **מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל**" (בראשית מ"ט, כד).*

על כך מבאר רש"י במקום:

*"אבן ישראל - לשון נוטריקון **אב ובן**".*

ברור הוא שאין כוונת חז"ל לעסוק בחידודי לשון. אם במקום אחד מגדירה ה"אבן" משמעות של איחוד האב עם הבן, אנו נצרכים לגזור מכך משמעות כוללת ולא רק ברמה המקומית ביחסים שבין יעקב ויוסף. צורך זה להגדרה כוללת גודל עוד יותר מעצם העובדה כי גם אם בברכת יוסף מתקיים לשון הנוטריקון "אב ובן" באיחוד שבין יעקב ויוסף, בקריאת יעקב עצמו אף הוא בתואר "אבן ישראל" לא מבואר בין איזה אב ובן הוא מאחד, בעת שעוד לא נולד יוסף?

המשך מהלכו של יעקב המגיע לשכם, נותן תשובה בדבר. כפי שכבר הזכרנו, שם קורא הקב"ה ליעקב בשם "אל".

*"ואמר רבי אחא אמר רבי אלעזר: מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב אל? - שנאמר (בראשית ל"ג) **וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**... **ויקרא לו ליעקב אל, ומי קראו אל - אלהי ישראל**" (מגילה י"ח, ע"א).*

קריאת שם שכזה לאדם בשר ודם, יכולה להיתפס רק אם הגיע האדם לרמה בה הוא מצליח להביע במעשיו ופעולותיו את מגמות השכינה בצורה מושלמת וללא פחת. שלמות ההבעה הזו, מבארת את שייכות יעקב להיקרא "אבן" – אב ובן הכלולים באותו השם. אם ביוסף קריאתו "אבן ישראל" היא ביטוי לאיחוד השלם שבינו לבין יעקב, הרי קריאת יעקב עצמו "אבן ישראל" היא ביטוי לאיחוד המלא והשלם שבינו לבין הקב"ה, המגיע עד כדי קריאתו של ה' אותו – "אל".

נמצאנו אם כן למדים שבשלב המקדים לכניסתו של יעקב לעולמו של לבן, מעמיד הקב"ה את שלמותו של יעקב להופיע את תכלית הקיום בשלמות ביכולתו לחבר תחת ראשו את אבני היקום לאבן האחת ממנה מושתת העולם. יכולת זו מציבה אותו כדמות בוראו ונותנת לו את תואר ה"אבן" – שדמות האב והבן בו חופפים. הופעת תכליתיות מושלמת זו ביעקב ערב כניסתו אל לבן מלמדת כבר בשלב זה, שלמרות חוסר השלמות שראינו במהלכו של יעקב אצל לבן, חסרון זה הוא מצד תהליכי המימוש של תכונתו, אולם **הם אינם פוגעים בעצם שלמות מהותו**.

כך מציג הכתוב את יעקב אף לאחר יציאתו מלבן בהגעתו לשכם כ"שלם", אף שהוא נפגע בדרך במפגשו עם לבן ועשו.

"וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם - שלם בגופו, שנתרפא מצליעתו. שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורון. שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן" (בראשית ל"ג, י"ח).

שלב הנוסף בהופעת תכונת אחדות ה"אבן", מתראה ביעקב בעת בואו לחרן.

"אבן" שהיא "פי באר"

בבוא יעקב לחרן הוא רואה "בְּאֵר בַּשָּׂדֶה...שְׁלֹשָׁה עֲדְרֵי צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ...וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבְּאֵר" (בראשית כ"ט, ב'-ג').

לשאלתו של יעקב מדוע אין הרועים משקים את הצאן וממשיכים לרעות, עונים לו הרועים.

"לֹא נוּכַל עַד אֲשֶׁר יֵאָסְפוּ כָּל הָעֲדָרִים וְגָלֲלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקִינוּ הַצֹּאן" (שם, פסוק ח').

כשרואה יעקב את רחל ואת צאן לבן ניגש יעקב וגולל את האבן לבדו.

"**וַיָּגֶל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר**" (שם, פסוק י').

רש"י במקום מבליט את כוחו של יעקב במעשה זה בבארו שלשון **וַיָּגֶל** הוא לשון של קלילות.

"כזה שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית, להודיעך שכחו גדול".

ברור הוא שכוחו הפיזי של יעקב אינו מעניינו של הכתוב.

חז"ל המזהים את האבן האחת עליה שכב יעקב כאבן השתיה, פותחים לנו פתח לפתרון גם לפרשיה זו. הם מבארים כי האבן הזו שעל פי הבאר היא אותה האבן עליה שכב יעקב, הממשיכה ומשנה פניה אם בואו לחרן לאבן שעל פי באר המים:

*"... חזר יעקב ללקוט את האבנים ומצאן אבן אחת, לקח יעקב את האבן ושם אותה מצבה...מה עשה הקב"ה, נטל רגל ימינו, וטבע אותה עד עומק תהומות, ועשה אותה סניף לארץ, כאדם שהוא נותן סניף לכיפה, לפיכך נקראת אבן שתיה, ששם טבור הארץ, ומשם נפתחה כל הארץ, ועליה היכל ה', שנאמר והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים (שם, שם, בראשית כ"ח, כ"ב)...ומשם נשא רגליו, **ושם הניח את הבאר, שהיתה הבאר מהלכת לפניו**, ובהריפת עין בא לחרן, שנאמר וישא יעקב רגליו (שם, בראשית כ"ט, א'), ואומר ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה (שם בראשית כ"ח, י')...ולא צרו צעדיו של יעקב ולא נכשל כחו, וכגבור גלל את האבן מעל פי הבאר, והיתה הבאר עולה ושופעת מים חוצה לה" (מדרש תהלים מזמור צא ד"ה [ז] נוסחא אחרת).*

חז"ל מבינים אף בפרשיית באר המים, כי יכולתו של יעקב לגלול את האבן שעל פי הבאר, חייבת אף היא להתייחס למהות כוחו הקיומית ולא ליכולתו הפיזית המקומית. כיון שהמדובר הוא במפגש שני של יעקב עם "אבן", הם מחברים מפגש זה כהמשך למהלכו הקודם של יעקב במשכבו בבית אל.

כפי שבארנו, משכבו של יעקב על האבן האחת היא ביטוי לכוחו להביע בכל מציאות בה הוא נמצא את משתיתה – "אבן השתיה". המשכתה של האבן אף לחרן כ"פי באר" מלמדת כי יכולת זו של יעקב אינה מופיעה אצל יעקב רק במשכבו – במצב בו הוא נמצא ב"חלום חייו", אלא גם בשדה הפעולה. במעברו של יעקב ממצב השכיבה למצב הפעולה (בבית לבן), גם האבן המתגלית לו משנה את תצורתה להיות כבאר מים ממנה שותה העולם וחי. בתצורה הפועלת, הופכת "אבן השתיה" – "אבן המשתית", להיות "אבן של שתיה". את הכוח הזה להפוך את ה"משתית" ל"שתיה" בלא לאבד את מקור קיומה האחד, יש רק ליעקב.

מתוך כך, גם לאבן הזו שעל פי הבאר, קוראים חז"ל – "אבן ישראל".

*"וירא והנה באר בשדה...**והאבן גדולה**. זו שכינה, שנאמר משם **רעה אבן ישראל** (בראשית מ"ט כ"ד)" (מדרש אגדה בראשית פרק כט ד"ה [ב] וירא והנה).*

השלב השלישי של התגלות "אבן ישראל" מופיע לאחר שיעקב בורח מלבן ולבן משיגו בהר הגלעד. כאן כבר מופיע צד הכשל.

מ"אבן" ל"גל אבנים" – תוצר בריחתו של יעקב מלבן

במסגרת הברית שכורת יעקב עם לבן, לוקח יעקב אבן ומרימה למצבה:

*"**וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶבֶן וַיְרִימֶהָ מַצֵּבָה**. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לִקְטוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גָל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל הַגָּל... " (בראשית ל"א, מ"ה – נ"ב).*

הזוהר על פרשת ויחי מלמד אותנו שהאבן שמרים יעקב למצבה מול לבן, היא אותה האבן שיעקב מרים למצבה ביציאתו מארץ ישראל שהיא אבן השתיה ממנה נובעים חיים לעולם.

*"האי אבן אתברי מאשא ומרוחא וממיא ואתגליד מכלהו ואתעביד אבנא חדא וקיימא על תהומי ולזמנין **נבעין מניה מיא** ואתמליין תהומי והאי אבנא קיימא לאת באמצעיתא דעלמא והאי איהו אבן דקיים ואשתיל יעקב שתילו וקיומא דעלמא הדא הוא דכתיב (בראשית ל"א) **ויקח יעקב אבן וירימה מצבה, והאבן הזאת אשר שמתי מצבה** וגו' (שם כ"ט) וכי האי אבן שוי ליה יעקב והא האי אבן אתברי בקדמיתא כד ברא קודשא בריך הוא עלמא אלא דשוי לה קיומא דלעילא ותתא ועל דא אשר שמתי מצבה כתיב מאי אשר שמתי דכתיב יהיה בית אלהים דשוי מדורא דלעילא הכא....על מה אתקריאת שתייה חד דמנה אשתיל עלמא וחד שתייה שת יה דשוי קודשא בריך הוא לה לאתברכא מנה עלמא בגין דעלמא מנה מתברכא" (זוהר כרך א' (בראשית) פרשת ויחי דף רל"א ע"א).*

***תרגום**: אבן זו נבראה מאש ורוח ומים ונתקשתה מכולם ונעשתה אבן אחת ועומדת על התהום ולפעמים **נובעים ממנה מים** ומתמלאים התהומות והאבן הזאת עומדת לאות באמצע העולם וזו היא האבן שהעמיד והשתיל יעקב שתילה וקיום לעולם. זה מה שכתוב **ויקח יעקב אבן וירימה מצבה** (בראשית ל"א), **והאבן הזאת אשר שמתי מצבה** (שם כ"ט) וכי יעקב שם אבן זאת והרי האבן הזאת נבראה תחילה כאשר ברא הקב"ה את העולם? אלא ששם אותה קיום למעלה ולמטה. ועל מה אשר שמתי מצבה כתוב. מה הכוונה אשר שמתי יהיה בית אלוהים? שעשה מדור שלמעלה, כאן!...על מה נקראת שתיה? אחד – כי ממנה נוסד העולם. ואחד – שתיה עשה אותה הקב"ה שהעולם יתברך ממנה, כי ממנה העולם מתברך.*

אף את גבורתו של יעקב להרים את האבן "מעתיקים" חז"ל ממעשה האבן שעל פי הבאר גם לפה.

*"ראה גבורתו של יעקב מה כתיב בו ויקח יעקב אבן וירימה מצבה וכמה שעורה א"ר יוחנן שעורה כשינה של טבריה...וירימה, והוא הרימה מצבה **כאדם שמעביר פקק צלוחית מן הצלוחית**" (מדרש תנחומא פרשת וישלח סימן ד').*

אולם בעוד יעקב עצמו בעימות הזה שבינו לבין לבן מרים אבן מצבה, הרי בניו מרימים "**גל אבנים**".

*"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב **לְאֶחָיו לִקְטוּ אֲבָנִים** וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גָל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל הַגָּל".*

במעשה השבועה שבין יעקב ללבן, מהווה דווקא הגל את המחסום של לבן אל יעקב.

*"אִם אָנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלֶיךָ אֶת **הַגַּל** הַזֶּה".*

מהו השוני שבין האבן והגל? על כך אנו למדים מן המושג – "גל של עצמות".

כך מבאר רש"י את המושג:

"גל של עצמות - ...דאדם שמת נעשה גל של עצמות" (רש"י סנהדרין ק', ע"א).

מכאן אנו למדים שבעוד המצבה ניצבת זקופה על עומדה, הרי הגל הוא במצב צבירה מפורד ומפורק.

מדוע הופכת "אבן התשתית" אותה מעמיד יעקב ביציאתו מן הארץ, מקור המים המחיים את העולם בהגעתו לחרן, ל"גל אבנים" בידיו של בניו בחזרתו מלבן?

התשובה לדבר היא – **בריחתו של יעקב מלבן** מתוך שיעבדו אליו כאמור לעיל.

מגלגוליו של יעקב מ"אבן המשתית" ל"גל האבנים" אנו למדים שהחיסרון שבהשלמתו של יעקב לא יהיה ניכר **בעצם** יעקב עצמו לעולם. גם אם הוא בורח מלבן, הוא אינו שוכח את תלמודו[364], גם אם הוא יוצא צולע מעימותו עם ה"איש" (כפי שנראה בהמשך)[365], הוא ירפא מצלעתו[366]. גם אם הביא דורון לעשו, הרי הגעתו לשכם תהיה שלמה[367]. את חסרון ההשלמה אנו נזהה **בפעולותיו** שיופיע במעגל השבטים ובעם ישראל שיצטרכו להשלים את חסרון . על כן אף בעת השגתו של לבן אותו בהר הגלעד, יעקב עצמו מרים אבן למצבה. לאחיו – הם בניו, הוא מצווה – לקטו אבנים.

את הביטוי הראשוני לחסרון השלמתו של יעקב במימוש החיים, אנו פוגשים כבר מיד לאחר פרדתו של יעקב מלבן בהגעתו אל ארץ כנען.

"חוזק יעקב במלאכים וחולשתו ב"אנשים" – תוצר שיעבודו ללבן

מיד לאחר פרדתו של לבן מיעקב, מתאר הכתוב את מפגשו של יעקב עם המלאכים.

*"וַיִּשַּׁק לָבָן לְבָנָיו וְלִבְנוֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבָן לִמְקֹמוֹ. וְיַעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ **וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים**. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם. **וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו** אֶל עֵשָׂו אָחִיו אַרְצָה שֵׂעִיר שְׂדֵה אֱדוֹם" (בראשית ל"ב, א' – ד').*

נראה לכאורה כי מפגש זה הינו חיובי בעיקרו. כך מבאר רש"י במקום, שמלאכים אלו באו ללוותו אל ארץ ישראל.

"מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללוותו לארץ" (רש"י על בראשית ל"ב, ב' ד"ה ויפגעו בו מלאכי אלהים).

הצמדת הכתוב את מפגשו זה של יעקב עם המלאכים לשליחתו מלאכים אל עשו, מלמדת את חז"ל כי יעקב שולח אל עשו **מלאכים ממש** ולא שליחים בשר ודם שכינויים "מלאכים".

"וישלח יעקב מלאכים - מלאכים ממש" (רש"י שם על פסוק ד').

מלאכיות זו נגזרת מתוך המלאכיות המופיעה ליעקב במחניים לאחר פרידתו מלבן.

*"אמר רבי יודן **נטל מאלו ומאלו ושלח פרוזבין לפניו**, הה"ד וישלח יעקב מלאכים לפניו" (בראשית רבה פרשה עד ד"ה יז ויעקב הלך).*

כך מבאר "בעל הטורים" במקום.

*"מחנים - נוטריקון **מ**אותן **ח**יילים **נ**טל **י**עקב **מ**לאכים".*

לכאורה אף פה מלמד הדבר על כוחו של יעקב שמלאכי האלוהים הם המלווים אותו ושומרים אותו מפני עשו. אולם המשכם של הכתובים מלמד כי הדברים אינם פשוטים כלל ועיקר. בהתייחסותם לפרשת מפגש יעקב עם עשו ויכולת עמידתו של יעקב מול עשו, מציגים פשטי הכתובים תמונה קשה של חשש והתבטלות יעקב מולו.

הודעתם של מלאכים על התקרבות עשו אליו, מפחידה את יעקב.

*"וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל יַעֲקֹב לֵאמֹר בָּאנוּ אֶל אָחִיךָ אֶל עֵשָׂו וְגַם הֹלֵךְ לִקְרָאתְךָ וְאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ. **וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד** וַיֵּצֶר לוֹ וַיַּחַץ אֶת הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת הַצֹּאן וְאֶת הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת. וַיֹּאמֶר אִם יָבוֹא עֵשָׂו אֶל הַמַּחֲנֶה הָאַחַת וְהִכָּהוּ וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לִפְלֵיטָה. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי אָבִי יִצְחָק...**הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד עֵשָׂו כִּי יָרֵא אָנֹכִי אֹתוֹ פֶּן יָבוֹא וְהִכַּנִי אֵם עַל בָּנִים**..." (בראשית ל"ב, ז' – י"ב).*

---

[364] "שלם - ...שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן" (רש"י בראשית ל"ג, י"ח).

[365] "וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר׃(כו) וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ וַתֵּקַע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ" (בראשית ל"ב, כ"ה – כ"ו).

[366] "וַיִּזְרַח לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ" (בראשית ל"ב).

[367] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם...שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורון" (בראשית ל"ג, י"ח ורש"י שם).

בכדי להפיס את דעתו של עשו, הוא מכין דורון בתקוה כי עשו יכפר לו על עוונו וישא אליו פנים.

*"וַיָּלֶן שָׁם בַּלַּיְלָה הַהוּא **וַיִּקַּח מִן הַבָּא בְּיָדוֹ מִנְחָה לְעֵשָׂו אָחִיו**...וַיִּתֵּן בְּיַד עֲבָדָיו...וַיְצַו אֶת הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר כִּי יִפְגָּשְׁךָ עֵשָׂו אָחִי וּשְׁאָלְךָ לֵאמֹר לְמִי אַתָּה וְאָנָה תֵלֵךְ וּלְמִי אֵלֶּה לְפָנֶיךָ. וְאָמַרְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיַעֲקֹב מִנְחָה הִוא שְׁלוּחָה לַאדֹנִי לְעֵשָׂו וְהִנֵּה גַם הוּא אַחֲרֵינוּ. וַיְצַו גַּם אֶת הַשֵּׁנִי גַּם אֶת הַשְּׁלִישִׁי גַּם אֶת כָּל הַהֹלְכִים אַחֲרֵי הָעֲדָרִים לֵאמֹר כַּדָּבָר הַזֶּה תְּדַבְּרוּן אֶל עֵשָׂו בְּמֹצַאֲכֶם אֹתוֹ. וַאֲמַרְתֶּם גַּם הִנֵּה עַבְדְּךָ יַעֲקֹב אַחֲרֵינוּ **כִּי אָמַר אֲכַפְּרָה פָנָיו בַּמִּנְחָה הַהֹלֶכֶת לְפָנָי וְאַחֲרֵי כֵן אֶרְאֶה פָנָיו אוּלַי יִשָּׂא פָנָי**" (בראשית ל"ב י"ד – כ"א).*

במפגשם משתחווה יעקב ומשתחווים כל השבטים אל עשו.

*"וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם **וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים** עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אָחִיו...וַתִּגַּשְׁן הַשְּׁפָחוֹת הֵנָּה וְיַלְדֵיהֶן וַתִּשְׁתַּחֲוֶיןָ. וַתִּגַּשׁ גַּם לֵאָה וְיַלְדֶיהָ וַיִּשְׁתַּחֲווּ וְאַחַר נִגַּשׁ יוֹסֵף וְרָחֵל וַיִּשְׁתַּחֲווּ. וַיֹּאמֶר מִי לְךָ כָּל הַמַּחֲנֶה הַזֶּה אֲשֶׁר פָּגָשְׁתִּי וַיֹּאמֶר לִמְצֹא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי" (בראשית ל"ג, ג – ח').*

בבקשתו מעשו כי יקח את מנחתו, הוא משווה את ראייתו לראיית פני אלוהים.

*"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אַל נָא אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלָקַחְתָּ מִנְחָתִי מִיָּדִי **כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי**" (שם, פסוק י').*

כל זאת למרות שהמלאכים הנשלחים אל עשו הם כאמור מלאכים ממש, ולא בני אדם!

לעומת מצב ההתקטנות הזה של יעקב מול עשו, מציגים חז"ל מהלך מקביל שונה לחלוטין, המבוסס על עוצמתו המלאכית של יעקב.

משאלתו של עשו "מִי לְךָ כָּל הַמַּחֲנֶה הַזֶּה אֲשֶׁר פָּגָשְׁתִּי" לומדים חז"ל כי מחנה זה היה מחנה מיוחד.

*"...ומדרשו **כתות של מלאכים פגע**, שהיו דוחפין אותו ואת אנשיו, ואומרים להם של מי אתם, והם אומרים להם של עשו, והן אומרים הכו הכו, ואלו אומרים הניחו בנו של יצחק הוא, ולא היו משגיחים עליו, בן בנו של אברהם הוא, ולא היו משגיחים, אחיו של יעקב הוא, אומרים להם אם כן משלנו אתם" (רש"י על בראשית ל"ג, ח' ד"ה מי לך כל המחנה).*

בדרך הצגה זו את נושאי מנחתו של יעקב מבליטים המלאכים שבמחנהו של יעקב דווקא את עדיפות כוחו של יעקב על עשו. בדרך זו ממשיכים חז"ל להתייחס גם לדברי יעקב – "כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי", כמשפט שאף הוא נועד להבליט מול עשו דווקא את עוצמתו של יעקב.

"כי כדאי והגון לך שתקבל מנחתי על אשר ראיתי פניך, והן חשובין לי כראיית פני המלאך שראיתי שר שלך...**ולמה הזכיר לו ראיית המלאך, כדי שיתירא הימנו** ויאמר ראה מלאכים וניצול, איני יכול לו מעתה" (רש"י שם ד"ה אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מידי כי על כן ראיתי פניך וגו').

הזכרת "פני אלוהים" שבעשו, מרמזת על פי חז"ל למאבק של יעקב עם שרו של עשו, בלילה שלפני מפגשו עימו. הזכרתו של יעקב את המאבק הזה, נועדה להרתיע את עשו הלומד מתוך דברים אלו כי כוחו של יעקב עומד לו גם כנגד מלאכים.

כך יוצא, שבעוד הבלטת מעורבות המלאכים במפגשו של יעקב עם עשו, מדגישה את עליונותו של יעקב על עשו, הרי ברמת ההבעה האנושית המובלט על ידי הכתוב עצמו, ידו של יעקב על התחתונה.

גם בפרשת מאבק יעקב מול שרו של עשו, עולה ההבדל הזה שבין שני מישורי החיים.

במפגשו של יעקב עם ה"אִישׁ", בולטת פגיעתו ביעקב בכך הירך, פגיעה שיש לה השלכה אף לכל זרעו של יעקב.

"וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר. וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ וַתֵּקַע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ... וַיִּזְרַח לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנוּאֵל וְהוּא צֹלֵעַ עַל יְרֵכוֹ. עַל כֵּן

לֹא יֵאָכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה" (בראשית ל"ב כ"ה – ל"ג).

לעומת זאת בפן המלאכי של מפגש זה, בולט כוחו של יעקב לכופף את המלאך לברכו.

*"וַיֹּאמֶר שַׁלְּחֵנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלֵּחֲךָ כִּי אִם בֵּרַכְתָּנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה שְּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב. וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוּכָל...וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם - ...וזהו שכתוב (הושע י"ב, ה') וישר אל מלאך ויוכל בכה ויתחנן לו, **בכה המלאך ויתחנן לו**, ומה נתחנן לו (שם) בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו, המתן לי עד שידבר עמנו שם, ולא רצה יעקב, ועל כרחו הודה לו עליהן, וזהו (פסוק ל') ויברך אותו שם, שהיה מתחנן להמתין לו ולא רצה" (בראשית כ"ז – ל' ורש"י ד"ה לא יעקב).*

נראה כי הבדלה זו שבין דרך התנהלותו האנושית של יעקב לבין זו המלאכית מול עשו, מתמצתת יפה את סיכום חייו אצל לבן בהגעתו חזרה אל ארץ כנען.

אמנם בחזרתו, מצליח יעקב לרשת מלבן את מאפייני כוח השמים שבו הן ברחל והן בקניינו. תכונה זו אמורה להוות את החיסון כנגד הנפילה בידי מגמת העצמיות בהופעת כוח החיים האין סופי שמן הארץ, כפי שמופיע עשו בתכונתו ה"עשויה" כדוגמת צביון בראשית. אולם הרחבת יתר של שיעבודו של יעקב אל לבן[368], מביאה להתגברות יתר של מגמת ה"שמים" שביעקב. התגברות זו מעצימה את כוחו בממד ה"שמים" והיא זו המופיעה לו בחזרתו אל הארץ מלאכים ממש המגיעים ללוותו ולהיות לעזר לו מול עשו. ברמת נגישות זו עדיף כוח יעקב מכוח עשו ויעקב אכן משתמש בכך בכדי לדחוק את עשו במפגשו עימו. אולם מלאכיות זו אינה יכולה להביא ל"כיבוש" הארץ. שם ברמת ה"אנשים", נשאר יעקב חסר מול כוחו של עשו, והוא נאלץ לרצותו בדרון ובהשתחויות.
יוצא אם כן, שמעלת מלאכיותו של יעקב המלווה אותו מלבן, היא היא חסרונו עלי אדמה.

את הפגיעה הנוצרת ליעקב במפגש המלאכים אותו במחניים, מבטא באופן מדהים התרגום הירושלמי, בבארו את לשון הרבים של "מַחֲנָיִם" מצד היות מחנה זה, הן בבחינת מחנה מלחמתו של לבן, והן בבחינת מחנה לווייתו של יעקב.

*"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם - ואמר יעקב כד חמא יתהון **דלמא משירין מן לבן אחוי דאמא אנון אתיין קדמוי למסדרא לקבלי סדרי קרבא למקטל יתי** או דלמא משירין דמלאכין קדישין מן קדם ה' אנון ואתין לשיזבא יתי מן ידיהון. בגין כדין קרא שמה דאתרא ההוא מחניים" (בראשית ל"ב, ג' ותרגום ירושלמי במקום).*
***תרגום**: "ואמר יעקב כשראה אותם, שמא הם ממחנה לבן אח אימי הם, באים למולי לערוך מלחמה להורגני, או אולי הם מלאכים קדושים מאת ה' הבאים להצילני מידיהם. על כן קרא שם המקום ההוא מחניים.*

על כך מבאר ה"פירוש ירושלמי" במקום, כי מפאת ספקו הזה של יעקב, הוא קורה למחנה מלאכים זה בלשון רבים הכולל בתוכו את שתי הפנים הללו יחדיו.

*"דייק הכי ממה שקרא מחנים משמע שתי מחנות ולא הוה לקרא אלא מחנה, לכן מתרגם גם שמחנה אחת היה, מכל מקום **מדלא ידע אם לו או לצריו, המה נראו לו כאלו הם שתי מחנות** וק"ל" (פירוש ירושלמ שמי ד"ה דילמא משיריין מן לבן וכו').*

סכנת לבן הטמונה בהתגלות זו של מחנה האלוהים ליעקב מבארת היטב את שימוש הכתוב בתיאור מפגש זה בלשון "פגיעה".

*"וְיַעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ **וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ** מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים" (בראשית ל"ב, ב').*

עיון בגמרא מלמד כי לשון זו יש בה משמעות של פגיעה ונזק. בדיונה על אחד מסימני הטרפה סמוך לקנה, דנה הגמרא באיזו רמה של פגיעה המדובר. ברצותה להביא דוגמא לפגיעה הנעשית בלא נגיעה היא מביאה את מפגש יעקב עם המלאכים

---

[368] המתגלה כאמור במות רחל בדרך, בבריחתו של יעקב מלבן ומכינוי נשות יעקב ובניהן כבניו ובנותיו של לבן בעת פרידתו מהם.

*"אמר רב פפי משמיה דרבא: פגע בחיטי – טרפה. איבעיא להו: פגע ונגע בהן, דכתיב: (מלכים א', ב') ויפגע בו וימת, או דלמא **פגע ולא נגע**, כדכתיב: (בראשית ל"ב) **ויפגעו בו מלאכי אלהים**? (חולין י"ח, ע"ב).*

בלשון זו גם נוקטים חז"ל בתיאורם את מפגשם האלים של המלאכים עם עשו – "כתות של מלאכים **פגע**".

*"ומדרשו כתות של מלאכים **פגע**, שהיו **דוחפין אותו** ואת אנשיו, ואומרים להם של מי אתם, והם אומרים להם של עשו, והן אומרים **הכו הכו**..." (רש"י שם).*

עיון במהלך יציאתו של יעקב אל חרן ו"פגיעתו" בבית אל ילמד אותנו כי מפגש בדרך של "פגיעה" מדלגת על שלבים הכרחיים בהתפתחות החיים ומחירה גבוה.

*"וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה. **וַיִּפְגַּע** בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ" (בראשית כ"ח, י' – י"א).*

מלשון הפגיעה לומדת הגמרא בחולין על קפיצת הדרך שהייתה ליעקב עד בית אל.

*"...כי מטא לחרן אמר: אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי, ואני לא התפללתי? **כד יהיב דעתיה למיהדר - קפצה ליה ארעא, מיד - ויפגע במקום**" (חולין צ"א, ע"א).*

האם קפיצת הדרך הינה מעלה ליעקב? התבוננות במעשה הדילוג של ה' ביציאת מצרים מלמד כי היא מצד אחד מזרזת תהליכים במימוש מרחב החיים האלוהי במציאות, אולם מאידך היא יוצרת "פיסחות" של דרך חיים זו בהתהלכותה על הארץ.

ה"דילוג" המלאכי שהוא "פיסחות" החיים

כך מוגדרת פסיחת ה' על בתי ישראל בנגפו את מצרים.

*"...וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם ...- וחמלתי, ודומה לו (ישעיהו ל"א, ה') פסוח והמליט. ואני אומר **כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה**. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרוים זה בתוך זה, וכן (מלכים א', י"ח, כ"א) פוסחים על שתי הסעיפים, **וכן כל הפסחים הולכים כקופצים**, וכן (ישעיהו ל"א, ה') פסוח והמליט, מדלגו וממלטו מבין המומתים" (שמות י"ב, י"ג, ורש"י ד"ה ופסחתי עלכם).*

דילוג זה, מביא לישראל את הגאולה בזריזות ובדילוג קץ. כך מתאר הכתוב בשיר השירים את דילוג ה' על ההרים.

*"קוֹל דּוֹדִי הִנֵּה זֶה בָּא **מְדַלֵּג עַל הֶהָרִים** מְקַפֵּץ עַל הַגְּבָעוֹת" (שיר השירים ב', ח').*

דילוג זה, מבואר על ידי חז"ל בגמרא כדילוג הקץ לישראל בזכות האבות.

*"...ואומר קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות (שיר השירים ב'). מדלג על ההרים - בזכות אבות, מקפץ על הגבעות - בזכות אמהות - ...ואשכחן דנקראו אבות הרים, שנאמר מדלג על ההרים - **ודילג את הקץ** בשביל ההרים" (ראש השנה י"א, ע"א ורש"י ד"ה ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים).*

זריזות זו פוסחת על פני תהליכים הכרחיים שמחויבים היו להתקיים על מנת להביא לקיבוע אין סוף החיים באופן מוחלט בתוך המציאות. על כן מביא דילוג וחיפזון זה לגירושם של ישראל ממצרים.

*"...רבי יהושע בן קרחה אומר ואכלתם אותו בחפזון זה חפזון ישראל...**כשהוא אומר כי גורשו ממצרים הרי חפזון מצרים** אמור...אבא חנן משום רבי אליעזר אומר זה חפזון שכינה אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות (שיר השירים ב', ח')" (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא בא פרשה ז ד"ה וככה תאכלו).*

מתוך כך גאולתם של ישראל היא גאולה ב"לחם עוני".

"לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (דברים ט"ז, ג').

חפזון זה כאמור המתחיל בחיפזון השכינה לדלג את הקץ מסתיים בחיפזון מצרים לגרש את ישראל בטרם סיפק יהיה בידם להכין להם צידה לדרך ולהביא את בצקם לידי טפיחה.

*וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה כִּי בְיָד חֲזָקָה יְשַׁלְּחֵם וּבְיָד חֲזָקָה יְגָרְשֵׁם מֵאַרְצוֹ - **על כרחם של ישראל יגרשם**, ולא יספיקו לעשות להם צידה. וכן הוא אומר (שמות י"ב ל"ג) ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם וגו'" (שמות ו', א' ורש"י שם).*

משמעות הדבר היא כי הופעת אין סוף החיים בדרך של "פגיעה" שהיא דרך הדילוג על סדר החיים שעל הארץ מביא להופעת חיים "ענייה" מתוך הקונפליקט שבין סדר החיים האלוהי ובין זה שעל הארץ. נקיטת הכתוב הן ביחס להגעת יעקב אל בית אל והן ביחס למפגש המלאכים עימו בחזרתו אל הארץ בלשון "פגיעה" מלמדת אותנו כי הופעת המלאכים לעזר ליעקב ומעורבותם במפגשו של יעקב עם עשו, מדלגת את סדר החיים. מביאור רש"י על פסיחת ה' על בתי ישראל אנו למדים כי דילוג זה אף שהינו מוכרח על מנת להחיל את אין סוף החיים בארץ, הרי הוא יוצר מצב של פיסחות במימוש החיים. פסחות זו פוגשת את יעקב דווקא במאבקו מול ה"איש".

*"וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר. וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ **וַיִּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ וַתֵּקַע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ**...עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה" (בראשית ל"ב, כ"ה, - ל"ג).*

קריאת מקום הפגיעה "גיד הַנָּשֶׁה", מציינת את **קפיצת** הגיד ממקומו.

*"ולמה נקרא שמו גיד הנשה, לפי שנשה ממקומו ועלה, **והוא לשון קפיצה**, וכן (ירמיה נ"א, ל') נשתה גבורתם, וכן (לקמן מ"א, נ"א) כי נשני אלוהים את כל עמלי" (רש"י שם ד"ה גיד הנשה).*

אנו מוצאים אם כן זהות בין פגיעת יעקב בַּמָּקוֹם (בית אל), קפיצת הדרך שהיא גורמת, דילוג ה' את גאולתן של ישראל, הפסחות המתלווה לה ופסחות יעקב עקב מאבקו עם ה"איש". כפי שדילוג ה' את הקץ הוא ביטוי להעמקת רמת מעורבות ה"שמים" במימוש אין סוף החיים בארץ, כך זיווג המלאכים ליעקב בהגעתו חזרה אל ארץ מגדיר אף הוא מצב של "דילוג" ו"פגיעה" כתוצאה של קיום קרוב מידי של יעקב אל עולם השמים והמלאכיות המתלווה לה, מכוח שיעבודו אל לבן. כמו דילוג השכינה את הקץ ביציאת מצרים, כך גם אצל יעקב יש בכוחה של "פגיעה מלאכית" זו להביא תוצאות מיידיות בהתמודדותו של יעקב מול עשוויות המציאות (מול הסכנה שבירידה להופיע את אין סוף החיים מן הארץ תגבר עצמיות החיים לבטל לגמרי את נקודת המוצא החוץ עצמית) אולם במחיר פסחות החיים. כשל פסחות זה מוטבע ביעקב בהתמודדותו עם ה"עשוויות" דווקא בתצורתה המוגשמת כ"איש". קפיצתו של יעקב לפעול במישור המלאכי היא גם המקפיצה לו את גיד הירך. אף שחז"ל מדגישים את עוצמתו של יעקב מול עשו במפגשו עם המלאכים, בולטת אוזלת ידו במישור פשט החיים. שם משתחווה יעקב לעשו ומעניק לו מרכושו על מנת להפיס את דעתו.

כך אכן ראינו כי עיקר חששו של יעקב מעשו הוא מאותו מישור בו שכינת אין סוף החיים מופיעה דרך הוויות הארץ והברואים שבה. מישור חיים שבו האבא הוא המקיים את המציאות לבֵן לא רק ברמת הטבע המוגבל אלא אף ברמת אין סוף החיים. כך ראינו בתרגום יהונתן, כי חששו של יעקב הוא מכיבוד עשו את אביו, מתוך חיבורו למקור החיים הזה.

*"הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד עֵשָׂו כִּי יָרֵא אָנֹכִי אֹתוֹ... - ...מסתפי אנא מניה **דהוא עסק באיקרא דאבוי**..."*

האם מתוך כך נסיק כי יעקב נכשל במהלך שהוא יוצר אצל לבן? האם בחירתו בקו החיים הנושק לזה המלאכי היא טעות ביסודה. עיון בהצעה שמציע עשו ליעקב לאחר מפגשם מלמד כי לא כך הדבר.

חז"ל מביאים בעניין זה "דו שיח" מפתיע ביותר בין יעקב ועשו, שם מציע עשו ליעקב שותפות בעולמות.

*"וַיִּשָּׂא אֶת עֵינָיו **וַיַּרְא אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הַיְלָדִים וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה לָךְ** וַיֹּאמֶר הַיְלָדִים אֲשֶׁר חָנַן אֱלֹהִים אֶת עַבְדֶּךָ...וַיֹּאמֶר נִסְעָה וְנֵלֵכָה וְאֵלְכָה לְנֶגְדֶּךָ (בשווה לך – רש"י). וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנִי יֹדֵעַ כִּי הַיְלָדִים רַכִּים וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עָלוֹת עָלָי וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד וָמֵתוּ כָּל הַצֹּאן. יַעֲבָר נָא אֲדֹנִי*

לְפָנַי עַבְדּוֹ וַאֲנִי אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי לְרֶגֶל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לְפָנַי וּלְרֶגֶל הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר אָבֹא אֶל אֲדֹנִי שֵׂעִירָה. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אַצִּינָה נָּא עִמְּךָ מִן הָעָם אֲשֶׁר אִתִּי וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי. וַיָּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדַרְכּוֹ שֵׂעִירָה" (בראשית ל"ג, ה' – ט"ז).

מתוך מפגשו של עשו עם יעקב, מציע עשו הליכה משותפת של שניהם. אולם יעקב דוחה הצעה זו מפעת רכות הילדים והצאן. חז"ל בהתיחסותם לפרשה זו מרחיבים את משמעות ההצעה והדחיה שבעקבותיה.

*"... וכשבא יעקב מבית לבן וראה עשו בנים ליעקב ועבדים ושפחות, אמר לו עשו ליעקב, אחי לא כך אמרת לי שתטול אתה העוה"ב, ומניין לך כל הממון הזה, אתה משמש מהעולם הזה כמותי, אמר לו הרכוש שנתן לי הקב"ה לשמשני בעולם הזה, שנאמר הילדים אשר חנן אלהים את עבדך (שם בראשית ל"ג, ה'), באותה שעה האמיד עשו בדעתו, ואמר העוה"ז שאין חלקו כך נתן לו הקב"ה שכרו, העוה"ב שהוא חלקו על אחת כמה וכמה, אמר לו עשו ליעקב, יעקב אחי בא ונעשה שותפות אני ואתה, טול אתה העוה"ז והעוה"ב חצי ואני אטול העוה"ז והעוה"ב חצי, שנאמר ויאמר עשו אציגה נא עמך מן העם אשר אתי (שם שם בראשית ל"ג, ט"ו), **אמר לו יעקב לעשו אדני יודע כי הילדים רכים** (שם בראשית ל"ג, י"ג) **ואינם יכולין לעמוד ביסורין**, שנאמר ודפקום יום אחד ומתו כל הצאן (שם בראשית ל"ג)" [אליהו זוטא פרשה יט ד"ה שאלו תלמידיו את (המשך המדרש)].*

עשו מזהה שאף שיעקב במעשה קניין הבכורה מנקז את קיומו אל העולם הבא, ומוכר לעשו את מרחב הקיום שבעולם הזה (כפי שכבר הזכרנו), הרי לא נמחק קיומו מן העולם הזה. מתוך כך מסיק עשו שלעתיד עוצמת הקיום של העולם הבא תתממש במרחב הקיום של העולם הזה והוא מציע מעשה של איחוד עולמות כבר עתה.
מתשובת יעקב אנו למדים כי איחוד אין סופיות החיים המייחדת את העולם הבא עם עוצמת עצמיות החיים, חושיותו וחומריותו המייחדת את העולם הזה בשלב הנוכחי בו נמצא יעקב יחייב תהליך קשה מנשוא של חיבור אין סוף החיים עם עוצמת עצמיותם שאין בכוח יעקב לעמוד בו עתה, אלא לעתיד.

במקור מקביל, מייחסים חז"ל את סרובו זה של יעקב לאחד בין העולמות אפילו ביחס למלכות ישראל בזמן דוד ושלמה

*"ויאמר נסעה נא ונלכה. אמר עשו ליעקב נחלק עולם הזה ועולם הבא: ואלכה לנגדך. שנהיה אני ואתה שווין בהן, א"ל יעקב אדוני יודע כי הילדים רכים, כלומר רבונו של עולם יודע שהילדים היינו **מנהיגי הדורות של בני רכים הם, כגון דוד ושלמה**, כל שכן שאר פרנסים: והצאן והבקר עלות עלי. אלו ישראל, כדכתיב ואתן צאני צאן מרעיתי (יחזקאל ל"ד, ל"א), הלואי שיהיו מדברים בזכותי: ודפקום יום אחד. כגון בימי המן ובימי אנדרינוס קיסר, ואלולי רחמי הקב"ה ומתו כל הצאן: יעבור נא אדוני לפני עבדו. איני משתתף עמך בעולמך, **אלא אתה תירש העולם הזה תחלה, ואני אירש עולם הבא לבד**, אמר עשו ואי אתה ירא מדוכסי ומאיפרכסי, א"ל יעקב: ואני אתנהלה לאטי. להוני להוני אני מהלך, בנחת, בפנים כרוכות אני מהלך לפני המלכים לסבול עולם: עד אשר אבא אל אדני שעירה. לעתיד לבא. כדכתיב ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו (עובדיה א', כ"א), וכתיב והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר אויביו (במדבר כ"ד, י"ח): ויאמר עשו אציגה נא עמך. ביקש ללותו ולא קיבל: ויעקב נסע סכותה" (שכל טוב בראשית ל"ג ד"ה והוא עבר לפניהם).*

אפילו את דוד ושלמה רואה יעקב כרכים מידי בכדי לעמוד בעוצמת הקונפליקט שבאיחוד העולמות. מתוך כך מסקנתו של יעקב היא – "אתה תירש העולם הזה **תחילה** ואני אירש עולם הבא לבד". משמעות הדבר היא כי בשלב הראשון חיבור עם ישראל לאין סוף החיים נשאר ברובד החיים הקרוב יותר לשמים, כשהקיום בממד הגשם הוא אך אמצעי לקיום רובד החיים הזה של השמים. רק בשלב מאוחר יותר לעתיד לבוא בימינו אנו, חוזה יעקב את הצלחת איחוד העולמות המאפשר את מימוש אין סוף החיים בעצם עצמיות החיים שבחומר.

מתוך כך, אף שברמת הבעת החיים המלאכית, מצליח יעקב כבר עתה בהאבקותו עם מלאכו של עשו להחליף את שמו מיעקב לישראל, הרי בפועל, ממשיך שם יעקב להתקיים בו אף בהמשך הדרך.

*"וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוּכָל - לא יאמר עוד שהברכות באו לך **בעקבה וברמיה** כי אם בשררה ובגלוי פנים" (בראשית ל"ב, כ"ט ורש"י שם).*

החלפת השם מיעקב לישראל, אינה רק ביטוי לדרך התנהלות. היא גם ביטוי למישור התנהלות. יעקב הפועל בדרך העקבה והרמיה הוא יעקב המרכז את עיקר מישור התנהלותו כפי חוקיות השמים. כבר ראינו כי חוקיות זו מהווה רמייה לדרך התנהלות הארץ. בהחלפת שמו של יעקב לישראל מציין המלאך את מעבר אין סוף החיים להופיע אליו מן הארץ, באופן שגם דרך וגם תכלית החיים מופיעים כפי מאפייני הארץ.

את מה שמשיג יעקב בכוח ידו העצמית תוך כפיית מלאכו של עשו (אם כי לא כנגד הווייתו כ"איש"), משלימה השכינה בהתגלותה אל יעקב בבית אל בחזרתו אל הארץ.

"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל" (בראשית ל"ה, י').

אולם, הגמרא בברכות מגלה לנו כי אף לאחר החלפת שם זה גם על ידי הקב"ה, ממשיך שם יעקב לשמש.

*"תני בר קפרא: כל הקורא לאברהם אברם - עובר בעשה, שנאמר: (בראשית י"ז) והיה שמך אברהם. רבי אליעזר אומר: עובר בלאו, שנאמר: (בראשית י"ז) ולא יקרא עוד את שמך אברם...אלא מעתה, הקורא ליעקב יעקב הכי נמי? - **שאני התם, דהדר אהדריה קרא**, דכתיב (בראשית מ"ו) ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה **ויאמר יעקב יעקב**" (ברכות י"ג, ע"א).*

לאחר מסקנתה של הגמרא כי הקורא לאברהם אברם לאחר החלפת שמו עובר בעשה או אפילו בלאו, שואלת הגמרא האם כך הוא הדבר גם ביחס ליעקב ששמו מוחלף לישראל? על כך היא משיבה כי ביעקב שונה הדבר, כיוון שאף לאחר החלפת שמו, ממשיך הכתוב לקרוא לו בשמו הקודם – יעקב. משמעות הדברי היא ברורה. גילוי שמו של יעקב – "ישראל", אינו מתממש בשלב הנוכחי בו נמצא יעקב, אלא רק לעתיד, מתוך אי יכולת עמידת המציאות בהופעת אין סוף החיים באופן מוחלט כפי הוויית החיים שעל הארץ.

אלו שינויים צופן המעבר מהוויית חיים המופיעה את האין סוף כפי מגמות ה"שמים" לבין זו המופיעה אותו כפי הוויית הארץ? תשובה על כך נוכל לקבל משם השכינה המלווה את שינוי שמו של יעקב ל"ישראל" – שם "שַׁדַּי".

כניסת יעקב למרחב "שַׁדַּי"

במקום בו מחליף ה' את שמו של יעקב לישראל, הוא גם מברך אותו בשם "שַׁדַּי".

"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ" (בראשית ל"ה, י"א).

על משמעות שם שַׁדַּי אנו למדים דווקא בתחילת מהלך גאולתם של ישראל ממצרים, עת מוחלפת הנהגה זו לטובת הנהגת שם ה' המפורש.

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם. וְגַם הֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתָּם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֵת אֶרֶץ מְגֻרֵיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָהּ...לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים..." (שמות ו', ב' – ז').

מדברי הכתוב עולה כי מקור החיים ממנו ניזונים האבות הוא "אֵל שַׁדָּי", מכוחו מקים ה' עימהם את בריתו לתת להם את ארץ כנען. אולם במעבר לשלב מימוש הברית, עובר הכתוב לדבר בשם השם המפורש – "לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְקֹוָק וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם...וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים...".

מתוך המעבר הזה משם שַׁדַּי לשם יְקֹוָק במעבר לשלב המימוש, מסיק רש"י כי שם "שַׁדַּי" הינו שם של הבטחה, בעוד שם ה' הינו שם של קיום.

*"**הבטחתים הבטחות** ובכולן אמרתי להם אני אל שדי. ושמי ה' לא נודעתי להם - לא הודעתי אין כתיב כאן אלא לא נודעתי **לא נכרתי להם במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה' נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי**" (רש"י שם ד"ה באל שדי וד"ה ושמי ה' לא נודעתי הם).*

ולכאורה, החלוקה הזו שבין שם שַׁדָּי המתייחס למעשה ההבטחה לבין שם יְקוָֹק המתייחס למעשה הקיום, היא תמוהה ביותר, שהרי על פי חלוקה זו שם שַׁדָּי הינו רק מעשה הבטחה שאין בו קיום. מצב שכזה הינו לדידנו חסר כל משמעות? האם יתכן כי אחד משמותיו של הבורא יציג מצב מציאות שאינו אמור להתקיים?

מתוך שלא יתכן כי "מקיים החיים" יופיע מציאות שאין בה קיום, אנו מחוייבים להבין כי גם בשם שַׁדָּי יש את אפקט הקיום. ומכיוון שראינו כי מצד הקב"ה מופיעה רק הבטחה, אלינו להסיק מכך כי המשך מהלך הקיום הוא **בידיו של האדם**.
כך יוצא כי ההבדל המהותי שבין שם ה' המפורש לבין שם שַׁדָּי הוא בכך שהנהגת המציאות בשם שַׁדָּי, מופיעה את אין סוף החיים שמן השמים מהפן ה"נותן" שבה אך ורק ברמה של "הבטחה". מכאן והילך תפקיד **האדם** הוא לממש כוח חיים פוטנצאלי זה לרמה של קיום. באופן קיום זה, מאפייני ה"שמים" שבהתממשות החיים יהיו מצומצמים, מכוח צמצום רמת מעורבות ה"שמים" רק לשלב ה"הבטחה" שבהתרקמות המציאות. לעומת זאת חלות השכינה בדרך שם ה' המפורש, מעמיקה את מעורבות אין סוף החיים שמן השמים עד לרמת המימוש המוחלט, כשמעורבות האדם עצמו בתהליך זה הוא קטן. בדרך קיום זו, יהיו דרכי התנהלות ה"שמים" ניכרות ביותר בהוויית המציאות שעל הארץ, מתוך חדירתה העמוקה אל תוכה.

מהו ההבדל שבין שתי דרכי הפעולה? תגובת משה לתהליך הגאולה של ישראל במצרים עד לשלב זה של התגלותו הברורה של ה' בשמו המפורש, נותנת תשובה בדבר.

*"וַיְצַו פַּרְעֹה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת הַנֹּגְשִׂים בָּעָם וְאֶת שֹׁטְרָיו לֵאמֹר. לֹא תֹאסִפוּן לָתֵת תֶּבֶן לָעָם לִלְבֵּן הַלְּבֵנִים כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם הֵם יֵלְכוּ וְקֹשְׁשׁוּ לָהֶם תֶּבֶן. וְאֶת מַתְכֹּנֶת הַלְּבֵנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם תָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ כִּי נִרְפִּים הֵם עַל כֵּן הֵם צֹעֲקִים לֵאמֹר נֵלְכָה נִזְבְּחָה לֵאלֹהֵינוּ...וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל ה' וַיֹּאמַר אֲדֹנָי **לָמָּה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה לָמָּה זֶּה שְׁלַחְתָּנִי. וּמֵאָז בָּאתִי אֶל פַּרְעֹה לְדַבֵּר בִּשְׁמְךָ הֵרַע לָעָם הַזֶּה וְהַצֵּל לֹא הִצַּלְתָּ אֶת עַמֶּךָ**" (שמות ה', ו – כ"ג).*

בעקבות הגעתם של משה ואהרון אל פרעה, מתגבר קושי העבודה. מתוך כך מגיע משה אל ה' ומלין על העיכוב והכבדת העול – "וּמֵאָז בָּאתִי אֶל פַּרְעֹה לְדַבֵּר בִּשְׁמְךָ הֵרַע לָעָם הַזֶּה וְהַצֵּל לֹא הִצַּלְתָּ אֶת עַמֶּךָ".

התגלות ה' בשם ה' המפורש, מגיעה כתגובה לתלונה זו.

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' - דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר (לעיל ה', כ"ב) למה הרעותה לעם הזה" (שמות ו', ב' ורש"י שם).

ברור הוא כי לא היה ספק למשה כי בסופו של דבר גאולת ישראל ממצרים בו תבוא. אם פקפוק שכזה היה עומד מאחורי הדבריו, לא היה יכול הוא להיות מנהיגם של ישראל לאחר מכן. את דבריו של משה יש לייחס ל**דרך** הובלת מהלך הגאולה. כך אכן מבאר רש"י במקום.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה - הרהרת על **מדותי**..." (שמות ו', א' ורש"י שם).*

הקפדתו של ה' על משה היא על כך שהרהר על מידותיו, כלומר על דרך הובלתו את מעשה הגאולה. מהזכרתו של ה' מיד לאחר מכן את ההבדל שבין דרך הנהגתו את האבות בשם שדי, והתגלותו עתה בשם ה' המפורש, אנו למדים כי ערעור משה על מידותיו של הקב"ה הינו מפאת המשקל שנותן ה' לשם "שדי" בהובלתו את גאולת מצרים. מתוכן תלונתו של משה אנו למדים כי כי התנהלות דרך הגאולה בשם "שדי" מייצרת תהליך שהינו לא רק איטי יותר אלא שיש בו בתחילתו אף נסיגה עמוקה, לפני הגעתו לידי מימוש. סיבת הדבר היא כי, הנטייה כלפי דרך החיים החדשה, סוגרת בפני ישראל בשלב הראשון את ערוצי החיים ה"ישנים" ה"מצריים" מהם ניזונו עד עתה. מתוך התנהלות תהליך הגאולה ב"דרך הארץ" מורגש בשלב הראשון חסרון "חומרי גלם" החיים הקודמים, ומצוקת החיים שהיא גורמת, עולה בראשונה. את "הסתלקות" "חומרי החיים" הקודמים מישראל מבטא הכתוב בסילוק מצרים מישראל את "תבן בניין החיים" ואילוצם לקוששו בעצמם.

*"וַיְצַו פַּרְעֹה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת הַנֹּגְשִׂים בָּעָם וְאֶת שֹׁטְרָיו לֵאמֹר. **לֹא תֹאסִפוּן לָתֵת תֶּבֶן לָעָם לִלְבֵּן הַלְּבֵנִים כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם הֵם יֵלְכוּ וְקֹשְׁשׁוּ לָהֶם תֶּבֶן**. וְאֶת מַתְכֹּנֶת הַלְּבֵנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם תָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרָעוּ מִמֶּנּוּ..." (שמות ה', ו' – ח')*

את דרך ההתנהלות הזו של תהליך הגאולה כדרך הארץ מנסה משה למנוע מישראל. ברור הוא, כי משה בתלונתו אינו בא "לכופף" את רצון ה', כפי שברור הוא כי אין הקב"ה משנה את דעתו מתוך "לחץ" הברואים. אם מובא לחץ זה של משה בכתובים, משמעות הדבר היא כי משה מבטא בדבריו את החולשה בעצם של המציאות ושל ישראל, המצריכה התערבות בדרך הופעת אין סוף חיים שונה מזו שהובילה את האבות.
אם במקביל מציין הכתוב את "התרעמות" ה' על "כיפופו" להביא את מעשה הגאולה דרך שם ה' המפורש והרמתו על נס את "הסתפקות" האבות בשם "שדי", מציין הדבר את חסרון קיום הגאולה בשם ה' המפורש ומעלת ונצרכות מימושה דווקא בשם "שדי". הצגת "עמדה" זו של ה' אף שהוא מקבל את "תביעתו" של משה, לא נועדה כמובן לשם "תיעוד הסטורי" אלא בכדי לקבוע בכך את דרכי ומגמת הגאולה העתידית האמורה שלא להיכנס אל חולשות ואילוצי גאולת מצרים.

איך פותרת הופעת שם ה' המפורש את קושי ההסתגלות לדרך החיים החדשה ולנפילות שהיא מביאה עימה? על כך נוכל ללמוד מתוך ההשוואה שבין שתי שמות ההופעה בהדמיית שניהם במשל הנשר האחד לנשר המרחף על גוזליו והשני לנשר הנושא את את גוזליו על כנפיו.

את שם "שדי" מדמה הכתוב לנשר המרחף על גוזליו.

"כְּנָשֶׁר יָעִיר קִנּוֹ עַל גּוֹזָלָיו יְרַחֵף" (דברים ל"ב, י"א).

את מעשה הריחוף מסבירים חז"ל כמצב של של "נוגע ואינו נוגע".

*"על גוזליו ירחף - **אינו מכביד עצמו עליהם אלא מחופף, נוגע ואינו נוגע**, אף הקב"ה (איוב ל"ז, כ"ג) שַׁדַּי לֹא מְצָאנָהוּ שַׂגִּיא כֹחַ, כשבא ליתן תורה לא נגלה עליהם מרוח אחת אלא מארבע רוחות, שנאמר (לקמן ל"ג, ב') ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבות קודש, (חבקוק ג', ג') אלוה מתימן יבא זו רוח רביעית" (רש"י שם ד"ה על גוזליו ירחף).*

משמעות הדבר היא כי שכינת ה' אינה יוזמת חדירה חד צדדית לעצם החיים אלא מרחפת מעליהם וכך מאפשרת לאדם לממש את אין סוף החיים על פי דרכו תוך שהוא נעזר בכוח החיים הזה המרחף מעליו. דימוי זה של שם שדי, תואם בדיוק את אופן ביאורנו את שם שדי המתגלה לאבות כהבטחה שאין עימה קיום. אי קיומו של ה' עצמו את מגמת אין סוף החיים, מאפשר לבריות לממש את רצון החיים הזה מכוחם ועל פי דרכם.

לעומת זאת את שם ה' המפורש מדמה הכתוב לנשר הנושא את גוזליו על כנפיו.

"אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרָיִם וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וָאָבֵא אֶתְכֶם אֵלָי" (שמות י"ט, ד').

מהי רמת מעורבות ה"נשר" בחיי "גוזליו" כשהם נישאים על כנפיו? התשובה לכך ברורה – מעורבות גמורה. איך יתבטא הדבר באופן מימוש החיים? חז"ל מבארים לנו - בזריזות מלאה!

*" ואשא אתכם - זה יום שבאו ישראל לרעמסס, שהיו ישראל מפוזרין בכל ארץ גושן, **ולשעה קלה** כשבאו ליסע ולצאת נקבצו כלם לרעמסס" (רש"י שם ד"ה ואשא אתכם).*

את הזריזות הזו בתהליך הגאולה מבקש משה מאת ה', מתוך הכרתו כי עם ישראל אינו מסוגל לעמוד בתהליכים המתמשכים והכואבים של דרך התנהלות שם שדי. כפי שכבר ראינו זריזות זו גובה עימה מחיר קשה – חפזון ופסיחה, מתוך דילוג דרך זו על תהליכים הכרחיים במימוש אין סוף החיים כפי סדר החיים בארץ.

יוצא אם כן, שכפי ששם "ישראל" אינו מתממש באופן מוחלט אצל יעקב, כך גם שם השכינה המופיעה דרך חיים זו – שם "שדי", אינו מתממש בשלב האבות והוא נזקק לשם השם המפורש – י.ק.ו.ק ולגאולה בצעדי דילוג, על מנת להביא לקיום אין סוף החיים בארץ.
המלאכיות המתלווה אל יעקב בחזרתו אל ארץ כנען, אף היא מהווה סוג של "זריזות" להביא לצלחת חזרתו של יעקב אל ארץ כנען כבר עתה, והגוברת כאמור על עשו כבר בשלב החזרה הזה.

אולם יחד עם זאת יוצאת מן המאבק הזה בצליעה ופסחות בדרכי הארץ כשעשו המופיע מולו הינו "איש" ולא מלאך.

מה מהות החיים האמורים להיווצר מכוח "ישראל" שאינו דחוק בעֵקֶבֶת יעקב, ומכוח שם "שדי" שאינו מזורד ומדולג בשם ה' המפורש?
באותה הברכה בה מוחלף שמו של יעקב לישראל מכוח אל שדי, אנו למדים כי שם זה של השכינה ושם "ישראל", מתייחסים למהותם של ישראל כ"גויים".

*"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אָנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה **גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ** וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ" (בראשית ל"ה, י"א).*

כיוון שהמדובר עתה ביעקב שלא יוצאים ממנו גויים מחוץ לעם ישראל כפי שישמעאל יוצא מאברהם ועשו מיצחק, עולה השאלה מי אלו הגויים היוצאים מיעקב?

רש"י במקום מלמד אותנו כי המדובר בשבטים היוצאים מרחל.

"גוי – בנימין. גוים - מנשה ואפרים שעתידים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים" (רש"י ד"ה גוי וד"ה גוים).

אם מעלים היינו בדעתנו כי המדובר בכינוי בעלמא לאוכלוסין הרבים שעתידים לצאת משבטים אלו, מגיעים שני הסבריו הנוספים של רש"י ושוללים אפשרות זו.

הסברו הראשון של רש"י מתייחס להקבלה שבין מניין שבעים האומות לבין מנין שבעים הנפש שעתידים בני יעקב להעשות בירידתם למצרים[369], וכן להקבלה שבין מניין הסנהדרין לבין מניין שבעים האומות.

גוי וקהל גוים - שגוים עתידים בניו להעשות כמנין הגוים שהם שבעים אומות, וכן כל הסנהדרין שבעים" (רש"י שם ד"ה גוי וקהל גוים).

ברור שהקבלות אלו מלמדות על זיקה ישירה שבין ישראל לבין הגויים הן בנקודת המוצא של ישראל כעם (שבעים הנפש היורדים למצרים) והן מצד נקודת מוצא השכינה שבהם המופיעה דרך הסנהדרין הגדולה.

הסברו השני של רש"י מציג מגמת גויות קיצונית הרבה יותר.

*" דבר אחר שעתידים בניו להקריב איסור במות **כגוים** בימי אליהו".*

אין ספק כי מעשה אליהו להקריב בבמה על הר הכרמל כהוראת שעה, לא יכול להוות כיסוי לברכתו של ה' ליעקב - "גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ", אלא אם כן מעשה הקרבה זה כגויים מבטא מהות הקיימת בישראל ושאותה חושף אליהו במעשהו על הר הכרמל. משמעות הדבר היא כי קיום ה"גויות" בתוך עם ישראל אינה רק ברמה הסגולית כפי שראינו ביחס שבין מניין נפשות ישראל היורדים מצרימה ומניין הסנהדרין לבין מניין שבעים האומות, אלא ברמה תכונתית ישירה המייחסת דרך התנהלות גויית ממש לעם ישראל.
כפי שכבר בארנו אין סוף החיים הגויי הוא זה המופיע את החיים מן האדמה – אדמת ארץ כנען - "נחלת גויים", מקור חייו של האדם. ייחוס גויות זו אל ברכת "אֵל שַׁדַּי" מלמד כי דרך ההתנהלות שם שדי להפגיש את אין סוף החיים שמן השמים עם המציאות שעל הארץ בדרך של "נוגע ואינו נוגע" היא המסוגלת לממש את אין סוף החיים ברמתו הגויית בישראל. העצמת חלות אין סוף החיים שמן השמים באופן חודרני מעבר לרמת ה"ריחוף" ברמת שם ה' המפורש משליטה את חוקיותיה הנבדלות של השמים ואינה מאפשרת את הבעת אין סוף החיים שמן הארץ ובחומריה. ייחוס גויות זו דווקא לקריאת שמו של יעקב – "ישראל" מלמדת כי את הרמה העדינה הזו של השפעת חיים מן השמים הנוגעת ואינה נוגעת, יכולה לממש רק תכונת "יִשְׂרָאֵל" ורק היא המסוגלת לקיים שררה לא רק על "אלוהים" אלא אף על "אנשים"[370] בדרך הארץ, שלא בדרך הרמיה המשליטה את דרכי השמים על דרכי המציאות שעל הארץ.

---

[369] "...כָּל הַנֶּפֶשׁ לְבֵית יַעֲקֹב הַבָּאָה מִצְרַיְמָה שִׁבְעִים" (בראשית מ"ו, כ"ז).

[370] כך מביא הכתוב בתחילה את יכולת השררה על האלוהים ורק לאחר מכן על האנשים, מה שמלמד כי החלת שררתו האלוהית של יעקב על אנשים היא קשה יותר מאשר על המלאכים. – "וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוּכָל" (בראשית ל"ב, כ"ט).

התגברות דרך הרמיה של רום השמים בהתנהלותו של יעקב, מתוך חולשת שיעבודו אל לבן, וממילא החלשת שם "ישראל" שבו, היא המונעת את חיבורו של יעקב עם הארץ בזיווגו עם שכם ומעכבת את מימוש ברכתו של ה' להיות "גוי וקהל גויים" לעתיד הרחוק יותר.

יציאת ישראל אל שכם - נסיון מימוש קשר גויות אל הארץ

מהתבוננות פשטנית על פרשת שכם נראה היה לכאורה כי המדובר הוא בפרשה שתחילתה במפגש מקרי בין דינה בת יעקב עם שכם המוליד בעקבותיו אינוס ומתוך כך נסיון התחברות בכוח של שכם אל משפחת יעקב. על בסיס הבנה זו חיסולה של שכם הינו תגובה מקומית למעשה האינוס. כך גם תגובתו הקשה של יעקב לשמעון ולוי מתייחסת אף היא לכאורה להשלכות המקומיות שעלולות היו לצוץ בעקבות מעשיהם של שמעון ולוי.

"עֲכַרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישֵׁנִי בְּיֹשֶׁב הָאָרֶץ בַּכְּנַעֲנִי וּבַפְּרִזִּי וַאֲנִי מְתֵי מִסְפָּר וְנֶאֶסְפוּ עָלַי וְהִכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי" (בראשית ל"ד, ל').

אולם התבוננות מדוקדקת בכתובים, מראה שיעקב ואף דינה הם אלו היוזמים ראשונה את הקשר המסתיים שלא כמתוכנן.

בחזרתו של יעקב מפדן ארם, הוא יוזם קשר משמעותי ביותר עם העיר. הוא קונה בה חלקת שדה.

"וַיִּקֶן אֶת חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׂיטָה" (בראשית ל"ג, י"ט).

הוא אף מתערב בחיי העיר - מתקן לבני העיר מטבע, שווקים ומרחצאות.

"וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר. אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג, ע"ב).

על בסיס ביאורנו לעיל את כוח ידו של יעקב ועוצמת השפעתו על סביבתו דרך המעשים הקניינים, מעשי תיקון המטבע, השווקים והמרחצאות, הינם חדירה, התערבות וחיבור אינטימיים ביותר בתוך שכם. אין ספק שמעשים שכאלו, לא יכולים להשאיר את יעקב ובניו מבודדים מן העיר.
על בסיס מעשיו אלו של יעקב, דברי השכנוע של שכם - "וְהִתְחַתְּנוּ אֹתָנוּ בְּנֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לָנוּ וְאֶת בְּנֹתֵינוּ תִּקְחוּ לָכֶם. וְאִתָּנוּ תֵּשְׁבוּ וְהָאָרֶץ תִּהְיֶה לִפְנֵיכֶם שְׁבוּ וּסְחָרוּהָ וְהֵאָחֲזוּ בָּהּ" (בראשית ל"ד, ט'-י'), אינם כה רחוקים ממה שעושה יעקב בעצמו.

אפילו מצד דינה עצמה, אנו למדים שיציאתה לא מתוך פזיזות הייתה, אלא התחברות שיש עימה מטרה.

חז"ל על הפרשה מלמדים אותנו שיציאתה של דינה, היא כיציאת אימה:

*" וַתֵּצֵא דִינָה בַּת לֵאָה...לִרְאוֹת בִּבְנוֹת הָאָרֶץ- ולא בת יעקב, אלא על שם יציאתה **נקראת בת לאה, שאף היא יצאנית היתה**, שנאמר (ל טז) ותצא לאה לקראתו ועליה משלו המשל (יחזקאל ט"ז מ"ד) כאמה כבתה"* (בראשית ל"ד, א').

על יציאת לאה מעיד הכתוב שמטרתה הייתה להכניס את יעקב אל תוך ביתה - "וַיָּבֹא יַעֲקֹב מִן הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב וַתֵּצֵא לֵאָה לִקְרָאתוֹ וַתֹּאמֶר **אֵלַי תָּבוֹא**" (בראשית ל', ט"ז).

מכאן יש לנו ללמוד שאף דינה ביציאתה לִרְאוֹת בִּבְנוֹת הָאָרֶץ, יש לה מטרה זהה לזה של יעקב בחנייתו את העיר – לחבר את כוח שכם לבית יעקב.

מן המדרש אנו למדים, שאף בני יעקב בדיוק כמו דינה, נראים היה לאנשי שכם בכוונה תחילה:

*"לראות בבנות הארץ, **לראות ליראות**...כיון שבאו בני יעקב לארץ ישראל **התחילו מראין כחן ועשרן ונויין**, מראין כחן ויקחו שני בני יעקב איש חרבו וגו' ויהרגו כל זכר* (בראשית ל"ד, כ"ה), *מראין עושרן ויעקב נסע סכותה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות*

(שם ל"ג י"ז), התחיל פותח אטלין. ונויין מנין, ותצא דינה בת לאה לראות וליראות" (מדרש תנחומא פרשת וישלח סימן י"ט).

אם חושבים היינו כי מעשה אינוס שכם את דינה, יעצור מצד יעקב את כל תהליך החיבור שיזם בתחילה, הרי עיון בתגובתו של יעקב להצעת שכם, מלמד שלא כך הדבר. יעקב לא רק שאינו עוצר את המהלך, אלא מעצים אותו לכיוון של חיבור מוחלט לעם אחד.

וְהָיִינוּ לְעַם אֶחָד – תכנון איחוד ישראל עם שכם

לאחר שנפשו של שכם נדבקת בדינה הוא פונה אל יעקב ובניו בהצעת נישואין –

*"וַיֹּאמֶר שְׁכֶם אֶל **אָבִיהָ וְאֶל אַחֶיהָ** אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵיכֶם וַאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלַי אֶתֵּן. הַרְבּוּ עָלַי מְאֹד מֹהַר וּמַתָּן וְאֶתְּנָה כַּאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלָי וּתְנוּ לִי אֶת הַנַּעֲרָ לְאִשָּׁה" (בראשית ל"ד, י"א - י"ב).*

מתיאור הכתובים *"וַיֹּאמֶר שְׁכֶם אֶל **אָבִיהָ וְאֶל אַחֶיהָ**"* ברור שבפגישה זו נכחו הן יעקב והן בניו. הכתוב מספר לנו שבתגובה להצעה זו עונים בְּנֵי יַעֲקֹב אֶת שְׁכֶם וְאֶת חֲמוֹר אָבִיו בְּמִרְמָה.

*"וַיַּעֲנוּ **בְנֵי יַעֲקֹב** אֶת שְׁכֶם וְאֶת חֲמוֹר אָבִיו **בְּמִרְמָה** וַיְדַבֵּרוּ אֲשֶׁר טִמֵּא אֵת דִּינָה אֲחֹתָם. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם לֹא נוּכַל לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה לָתֵת אֶת אֲחֹתֵנוּ לְאִישׁ אֲשֶׁר לוֹ עָרְלָה כִּי חֶרְפָּה הִוא לָנוּ. אַךְ בְּזֹאת נֵאוֹת לָכֶם אִם תִּהְיוּ כָמֹנוּ לְהִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר...וְהָיִינוּ לְעַם אֶחָד" (בראשית ל"ד, י"ג – ט"ז)*

יעקב כלל אינו נזכר ביחס להצעה זו של בני יעקב, למרות שהכתוב עצמו הבהיר לנו שני פסוקים לעיל כי במפגש הזה אף הוא נכח. האם יתכן שאף יעקב היה שותף באותה המרמה? ברור שלא! אם כך היה הדבר, לא היה נוזף בהם - "עֲכַרְתֻּם אֹתִי לְהַבְאִישֵׁנִי בְּיֹשֵׁב הָאָרֶץ" (בראשית ל"ד, ל') ולא היה בא איתם חשבון בברכתם בסוף ימיו – "שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם" (בראשית מ"ט, ה'). מכאן אנו חייבים להסיק, שיעקב שהיה נוכח באותה הפגישה שותף אף הוא להצעת האחים לשכם, אלא שאם האחים מציעים הצעה זו **במירמה**, הרי יעקב מציע ושותף להצעה זו **שלא במירמה**. על כן כשמציין הכתוב את הצעת המירמה דווקא, הוא מייחס אותה לבני יעקב ואינו מזכיר כלל את יעקב עצמו, אף שהיה כלול באותה ההצעה.
המסקנה העולה מכך היא עצומה. אם שותף יעקב בהצעת "אַךְ בְּזֹאת נֵאוֹת לָכֶם אִם תִּהְיוּ כָמֹנוּ לְהִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר", משמעות הדבר היא שמצידו אין זו הצעה טכנית של מילת העורלה כלל וכלל, אלא **הצעה לגיור מלא**. מתוך כך מגיעה אף התוצאה המתבקשת - "וְהָיִינוּ לְעַם אֶחָד".

נמצאנו למדים כי המהלך שעושה יעקב בבואו לשכם הוא מהלך עקבי של חיבור בין עם ישראל לבין העיר. אלא שאם בתחילה נתונה הייתה יוזמת ההתחברות ליעקב הן בחנייה שהוא עושה במקום והן בקניין הקרקע שהוא קונה מחמור, הרי מעשה אינוסה של דינה מעביר את שרביט ההובלה לידיו של שכם. פה מתגלעת מחלוקת בין יעקב ובין בניו (שמעון ולוי). בעוד יעקב מעדיף להמשיך את החיבור עם שכם דרך מעשה הגיור אף שנקודת המוצא למהלך הזה הייתה כוחנית מצד שכם, הרי בני יעקב פוסלים את החיבור כולו מפאת הפסול שבתחילת יצירתו.

התבוננות בברכת יעקב לשמעון ולוי, לקראת מותו (בראשית מ"ט, ו'), מלמדת שיחס יעקב לשכם הוא משמעותי ביותר, יחס המקביל לזה שמקבל יוסף. בהתייחסותו לכוונותיהם של שמעון ולוי הוא משווה בין שכם ויוסף.

*"כִּי בְאַפָּם הָרָגוּ **אִישׁ**ׁ (אלו חמור ואנשי שכם – רש"י) וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ **שׁוֹר** (רצו לעקור את יוסף שנקרא שור – רש"י)".*

הגם שרש"י במקום מצמצם את חשיבותו של שכם באמירתו – שהם "אינם חשובין כולם אלא כאיש אחד", פשט הכתובים מציג את שכם ויוסף באותה המשוואה.

מה כוחה ועוצמתה של שכם שמביאה עד כדי רצון של יעקב להמשיך את החיבור עימהם אף לאחר מעשה אינוסה של דינה? מדוע גדולה חשיבותו של שכם עד שזכירתו בברכת יעקב לבניו היא בצוותא עם יוסף?

תשובה לדבר נוכל לקבל מהתבוננות על מוצאו של שכם כפי שמופיע בכתובים

חֲמוֹר חַחְוִי נְשִׂיא הָאָרֶץ – התרוממות הנחש למעלת בעל עצמות

בהתייחסותו אל שְׁכֶם, מציג אותו הכתוב בתואר - "שְׁכֶם בֶּן חֲמוֹר חַחְוִי נְשִׂיא הָאָרֶץ" (בראשית ל"ד, ב').

מה משמעות תואר זה "נשיא הארץ"? הבנה בעניין נוכל לקבל מהתייחסות לגורמי הכוח המרכיבים את שכם - **חמור וחיוי**.
ביחס למקורו ה"חִוִּי" מבארת לנו הגמרא – שהחיווים "**היו טועמין את הארץ לאיזה דבר ראויה - כנחש**".

*"...**וחוי** - אמר רב פפא: **שהיו טועמין את הארץ כחויא** - למה נקרא חוי. **שטועמין את הארץ - לאיזה דבר ראויה. כחויא - כנחש, שמאכלו עפר**" (שבת פ"ה, ע"א ורש"י ד"ה וחוי וד"ה כחויא).*

את כינויו של שכם כנחש, אנו מוצאים אצל חז"ל אף במדרש.

*"ופורץ גדר ישכנו נחש זו דינה...גרמה לעצמה שיבא עליה **שכם בן חמור החוי שנקרא נחש** ..." (קהלת רבה פרשה י ד"ה א [ח] חפר).*

משמעות הדבר היא ששכם בן חמור כבן העם החוי, יש בו את היכולת להוציא מן הארץ את אונה באופן פרטני ל"טעמיה" השונים שלא רק ברמה סגולית, כשהכוח המוביל את תרבות החיים שבו הינו כוח חוויית הטעם ולא מישור השכל והדיבור. יכולת התחברות חיים זו אל הארץ הוא כוח הנחש, כפי שבארנוהו בתחילת חיבורנו. אולם, בעוד הנחש מאבד את זקיפות קומתו לזחול על הארץ - "...**עַל גְּחֹנְךָ** תֵּלֵךְ **וְעָפָר תֹּאכַל** כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ (בראשית ג', י"ד), הרי הולדתו של שכם, מגיעה מן החמור, שעצמותיו ושכמו חזקים לסבול עול.

כך מגדירה התורה את כוחו של החמור בישכר

*"יִשָּׂשכָר **חֲמֹר** גָּרֶם - חמור **בעל עצמות**". "....וַיֵּט **שִׁכְמוֹ** לִסְבֹּל - סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינין אותו משאוי כבד" (בראשית מ"ט, י"ד).*

יוצא אם כן שכוח ה"**שֶׁכֶם**" המתראה בשמו של שְׁכֶם, מגיע מאביו חמור. החיבור הנוצר בין מקורו ה"חיווי" ובין זה ה"חמורי", יוצר תרכובת מופלאה של "נחש בעל **שֶׁכֶם**". שילוב מופלא זה הוא המביא לו את תארו – "נְשִׂיא הָאָרֶץ" – נְיָשָׂא מעל פני הארץ, לא כנחש הזוחל על גחונו.

מובן אם כן, שיעקב ברצונו לחזור ולחבור מחדש אל אין סוף החיים שמן הארץ, הוא יוצר את הקשר אל "נְשִׂיא הָאָרֶץ".

דבקות שכם ודינה - מגע הדבקות והתשוקה הגויית בישראל

עוצמת החיבור הפוטנציאלי הזה שבין ישראל ושכם היא כה גדולה עד כי היא מופיעה בחז"ל בצורה מבהילה:

הכתובים עצמם, מלמדים אותנו על התדבקותו הגמורה של שכם בדינה

*"**וַתִּדְבַּק נַפְשׁוֹ בְּדִינָה** בַּת יַעֲקֹב וַיֶּאֱהַב אֶת הַנַּעֲרָ וַיְדַבֵּר עַל לֵב הַנַּעֲרָה" (בראשית ל"ד, ג').*

אולם הגמרא מבארת לנו שדבקות זו לא הייתה חד צדדית, אלא גם מצידה של דינה, שהייתה מתאווה לו לשכם.

*"**וַיִּשְׁכַּב** אֹתָהּ **וַיְעַנֶּהָ**! - שעינה מביאות אחרות. - **שהיתה מתאוה לו** ולא בא עליה בעונתה בימים שעמדה אצלו" (יומא ע"ז ע"א).*

המדרש עוד מוסיף ומלמד אותנו, שלא ניתן היה לנתק דבקות זו אלא על ידי הוצאתה בכוח מבית שכם:

*"וַיִּקְחוּ אֶת דִּינָה מִבֵּית שְׁכֶם וַיֵּצְאוּ, ר' יודן אמר **גוררין בה ויוצאין**, א"ר הונא **הנבעלת לערל קשה לפרוש**"* (בראשית רבה פרשה פ ד"ה יא ויקחו את).

כה עצומה רמת הדבקות המופיעה מכוחו של שכם, עד שאף דבקות ה' בישראל, מאותו רשע היא נלמדת:

*"בג' לשונות של חבה חבב הקב"ה את ישראל, **בדביקה, בחשיקה, ובחפיצה**, בדביקה (דברים ד') ואתם הדבקים, בחשיקה (שם, דברים ז') לא מרובכם מכל העמים חשק ה', ובחפיצה (מלאכי ג') ואשרו אתכם כל הגוים וגו', **ואנו למדים אותה מפרשה של רשע הזה**, בדביקה, ותדבק נפשו, בחשיקה, שכם בני חשקה נפשו בבתכם, בחפיצה, כי חפץ בבת יעקב"* (בראשית רבה פרשה פ ד"ה ז וידבר חמור).

דבקות זו שבין ישראל **לארץ** שאמורה הייתה להופיע (דרך ההתחברות לשכם) כחיבור בעוצמה של **קניין, תשוקה ונישואין** אינה יוצאת אל הפועל בסופו של דבר, אלא בדרך הפחותה של **חרב ומלחמה** (מלחמתם של שמעון ולוי בשכם).

"וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיוֹתָם כֹּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חַרְבּוֹ וַיָּבֹאוּ עַל הָעִיר בֶּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר. וְאֶת חֲמוֹר וְאֶת שְׁכֶם בְּנוֹ הָרְגוּ לְפִי חָרֶב וַיִּקְחוּ אֶת דִּינָה מִבֵּית שְׁכֶם וַיֵּצֵאוּ. בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל הַחֲלָלִים וַיָּבְזּוּ הָעִיר אֲשֶׁר טִמְּאוּ אֲחוֹתָם. אֶת צֹאנָם וְאֶת בְּקָרָם וְאֶת חֲמֹרֵיהֶם וְאֵת אֲשֶׁר בָּעִיר וְאֶת אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה לָקָחוּ. וְאֶת כָּל חֵילָם וְאֶת כָּל טַפָּם וְאֶת נְשֵׁיהֶם שָׁבוּ וַיָּבֹזּוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת" (בראשית ל"ד, כ"ה – כ"ט).

את המעט שנותר מן החיבור אל הארץ נותן יעקב ליוסף:

*"וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ **שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ** אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי **בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי**"* (בראשית מ"ח, כ"ב).

את המושג "שכם" מבאר רש"י או כ**"שכם ממש** ("היא תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך"), או כ**בכורה** (שכם מלשון "חלק") - שיטלו בניו שני חלקים".

כך מביא הכתוב בספר יהושוע

*"וְאֶת עַצְמוֹת יוֹסֵף אֲשֶׁר הֶעֱלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם **קָבְרוּ בִשְׁכֶם בְּחֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר קָנָה יַעֲקֹב מֵאֵת בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם** בְּמֵאָה קְשִׂיטָה וַיִּהְיוּ לִבְנֵי יוֹסֵף לְנַחֲלָה"* (יהושע כ"ד, ל"ב).

את הסיבה לאי היכולת להשלים את החיבור הזה שיוזם יעקב עם הארץ דרך שכם מביאים שמעון ולוי בתשובתם אל יעקב.

"וַיֹּאמְרוּ הַכְזוֹנָה יֵעָשֶׂה אֶת אֲחוֹתֵנוּ" (בראשית ל"ד, ל"א).

התחזקות מגמת ה"רמיה" אם כשלון החיבור עם שכם

אינוסה של דינה על ידי שכם ונטילת היוזמה ממשפחת יעקב לידי שכם, מלמדים כי לא הגיעה העת להחזיר את חיבור והופעת אין סוף החיים מחדש דרך הארץ. דרך המירמה שמכוח רום השמים, מתערבת אף במהלך זה של חיבורו של יעקב אל שכם לעוצרו.

*"וַיַּעֲנוּ בְנֵי יַעֲקֹב אֶת שְׁכֶם וְאֶת חֲמוֹר אָבִיו **בְּמִרְמָה** וַיְדַבְּרוּ אֲשֶׁר טִמֵּא אֵת דִּינָה אֲחוֹתָם"* (בראשית ל"ד, י"ג).

בעולם בו רום השמים כופה את הוויית החיים על הארץ, אין המרמה אלא חוכמה.

*"במרמה – **בחכמה**. אשר טמא - **הכתוב אומר שלא היתה רמיה**, שהרי טמא את דינה **אחותם**"* (רש"י על בראשית ל"ד, י"ג ד"ה במרמה וד"ה אשר טמא).

מעשה החיבור המיוחל של יעקב אל שכם יופיע בחלקו בהמשך, בשלשה דרכים. הדרך הראשונה אותה כבר הזכרנו היא דרך יוסף, היורש את העיר שכם לנחלה ולקבורה.

הדרך השניה, אף היא דרך יוסף, בנישואיו עם אוסנת בִּתו של שכם ממעשה האינוס של דינה.

*"וַיִּקְרָא פַרְעֹה שֵׁם יוֹסֵף צָפְנַת פַּעְנֵחַ וַיִּתֶּן לוֹ אֶת **אָסְנַת** בַּת פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אֹן לְאִשָּׁה..."* *(בראשית מ"א, מ"ה).*

תרגום יהונתן במקום מבאר כי אסנת זו לא הייתה בִּתה הביולוגית של אשת פוטיפר, אלא ביתה של דינה מאינוסה על ידי שכם שהייתה מאומצת אצלה.

*"וקרא פרעה שמיה דיוסף גברא דטמירן מפרסם ויהב ליה ית **אסנת דילידת דינה לשכם** ורביתה איתת פוטיפרע רבא דטניס לאינתו..."*.

פרקי דרבי אליעזר מרחיב בענין ובמבאר כי אסנת ראויה היתה לכתחילה להיות אשת יוסף.

*"...ויצאה דינה לראות בבנות הארץ המשחקות ושללה ושכב עמה והרתה וילדה את אסנת, ואמרו בני ישראל להורגה שאמרה עכשו יאמרו בכל הארץ שיש בית זנות באהלי יעקב, הביא שרץ של זהב שם הקדש כתוב בו ותלה על צוארה ושלחה והלכה, והכל צפוי לפני הקב"ה וירד מיכאל המלאך והורידה למצרים לבית פוטיפרע, **שהיתה אסנת ראויה ליוסף לאשה**, והיתה אשתו של פוטיפרע עקרה וגדלה עמה כבת, וכשירד יוסף למצרים לקחה לו* לאשה, שנ' ויתן לו את אסנת בת פוטיפרע" (פרקי דרבי אליעזר פרק ל"ז).

הדרך השלישית נעשית בזמן יהושוע כשהעם החיווי משתמש אף הוא בעורמה וחובר אל עם ישראל כגרים.

לאחר שיושבי גבעון מן החיוי חוזים בנצחונות ישראל על יריחו והעי, הם מרמים את ישראל כאילו היו עם רחוק ולא משבעת העממים עליהם ציווה ה' לא להחיות כל נשמה, והם באים בבקשה לכרות עם ישראל ברית.

"וְיֹשְׁבֵי גִבְעוֹן שָׁמְעוּ אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוֹשֻׁעַ לִירִיחוֹ וְלָעָי. וַיַּעֲשׂוּ גַּם הֵמָּה בְּעָרְמָה וַיֵּלְכוּ וַיִּצְטָיָרוּ וַיִּקְחוּ שַׂקִּים בָּלִים לַחֲמוֹרֵיהֶם וְנֹאדוֹת יַיִן בָּלִים וּמְבֻקָּעִים וּמְצֹרָרִים. וּנְעָלוֹת בָּלוֹת וּמְטֻלָּאוֹת בְּרַגְלֵיהֶם וּשְׂלָמוֹת בָּלוֹת עֲלֵיהֶם וְכֹל לֶחֶם צֵידָם יָבֵשׁ הָיָה נְקֻדִּים. וַיֵּלְכוּ אֶל יְהוֹשֻׁעַ אֶל הַמַּחֲנֶה הַגִּלְגָּל וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו וְאֶל אִישׁ יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה בָּאנוּ וְעַתָּה כִּרְתוּ לָנוּ בְּרִית" (יהושע ט', ג' – ו').

עם ישראל אמנם חושד בתחילה כי אנשים אלו הם מקרב יושבי הארץ.

"וַיֹּאמֶר אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הַחִוִּי אוּלַי בְּקִרְבִּי אַתָּה יוֹשֵׁב וְאֵיךְ אֶכְרָת לְךָ בְּרִית" (יהושע ט', ז').

אולם לבסוף נופל בפח וכורת עימם ברית.

"וַיִּקְחוּ הָאֲנָשִׁים מִצֵּידָם וְאֶת פִּי יְקֹוָק לֹא שָׁאָלוּ...וַיַּעַשׂ לָהֶם יְהוֹשֻׁעַ שָׁלוֹם וַיִּכְרֹת לָהֶם בְּרִית לְחַיּוֹתָם וַיִּשָּׁבְעוּ לָהֶם נְשִׂיאֵי הָעֵדָה" (שם, פסוק י"ד – ט"ו).

רש"י במקום משווה בין רמיית הגבעונים לבין רמיית שמעון ולוי את שכם מתוך דיוקו בלשון הכתוב – "**גַּם הֵמָּה**".

*"**וַיַּעֲשׂוּ גַּם הֵמָּה בְּעָרְמָה**... - כמו שעשו בני יעקב בערמה ובחמור אבי שכם **שהיה חוי ויושבי גבעון מן החוי היו** כמו שאמור בענין" (רש"י על יהושע ט', ד', ד"ה ויעשו גם המה בערמה).*

סיכום

אנו רואים אם כן עד כה, כי מהלכו של יעקב בהליכתו אל לבן, מצד אחד מגיע למטרתו בקניינו של יעקב את תכונת רום השמים באופן גבוה יותר זה שהיה עד כה ברבקה מכוח בתואל אביה. קניין זה מאפשר ליעקב ליצור תולדת חיים שתהיה מסוגלת לחזור אל הארץ להופיע את אין סוף החיים מכוחה, אולם באופן שחיסון רום השמים שבה, ימנע את קריסת חיים אלו אל תוך עצמיותם כפי שקרה לדור המבול ואף לעשו שהגיע לשיא יכולת האדם שלאחר המבול להביע בעצמו את אין סוף החיים. תולדת החיים ממנה מצופה לממש מהלך זה היא יוסף המוגדר כ"שטנו של עשו". כך גם את תוצר זיווגו חזרה עִם הארץ בשכם, מייחס יעקב דווקא אל יוסף, הן בנחלת שכם שהוא מוריש

לו והן בנישואי יוסף עם אסנת בִּתו של שכם בזיווגו עם דינה. אולם מאידך ראינו כי צורך שיעבודו של יעקב ללבן לשם השגת מטרתו, נוטע בו את תכונת רום השמים במינון העובר את צורך החיסון שלעיל וממילא כזו המשליטה את מגמת ה"שמים" ופוגעת בשלמות הופעת אין סוף החיים שמן הארץ. נטיית שעבוד זו של יעקב כלפי רום השמים היא המביאתו לפעול את עזיבתו את לבן בדרך הנוגדת את יישרת המציאות – במעשה בריחה. היא המביאה לכך כי מלאכים הם אלו המלווים אותו מלבן אל ארץ ישראל והם העוזרים אותו בהתמודדותו מול שרו של עשו, אך לא מול עשו ה"איש" העומד בדרכו. היא המביאה לשליטת רמיית שמעון ולוי על שכם, מות דבורה מינקת רבקה בדרך תוך התבשרותו יעקב באותו המעמד אף על מות אימו, וכן למות רחל אף היא בדרך אמנם תוך לידתה את "בן ימין" שצד ה"ימין" – הדרום שבו מכוח לבן המפעפע ברחל בשבתה על התרפים, הוא המאפשר את הופעת אין סוף החיים שמן השמים לחול בָּארץ המסוגלת לה. ההשוואה שבין שם שדי לשם ה' המפורש והקבלת פסיחת ה' על בתי ישראל לפסיחתו של יעקב לאחר מאבקו עם ה"איש" למדו אותנו כי העצמת רום השמים ביעקב מעבר למיצוע אליו רצה להגיע אינה מקרית. היא נובעת מחוסר היכולת להגיע להופעת אין סוף החיים בדרכי הארץ בלא להיעזר לשם כך ברום השמים ובכוח המלאכיות שבו, אם כל בעיית הפסיחה שהוא מייצר. מסיבוב קבורתה של רחל בדרך על מנת שתהיה עזרה לבניה למדנו כי חסרון השלמותו של יעקב את פעולתו אצל לבן הינו חסרון לטווח ארוך. היכולת להביע שוב את אין סוף החיים שמן הארץ ללא צורך ברמיה מצד אחד, ומצד שני בלא להיבלע בעוצמת עצמיות החיים ה"נגזרים", תצריך תהליך השלמה ארוך הכולל בתוכו את יציאתם של ישראל לגלות.

הובלת שמעון ולוי את רמיית שכם בהגעתו של יעקב אל ארץ כנען מצד אחד, ומאידך קריאת שמו של יעקב ישראל תוך ייחוס ברכת אֵל שַׁדַּי - גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ" לשבטי בנימין ואפרים ומנשה מלמדים כי שתי התכונות הללו שביעקב, מצד אחד תכונת רום השמים הממשיכה להופיע בו אף בחזרתו אל ארץ כנען, ומצד שני הזיקה המוחלטת אל הארץ להופיע ממנה את אין סוף החיים, אינן נעצרות ביעקב, אלא ממשיכות ללוות את עם ישראל דרך תולדותיו.

עיון בתכונות אין סוף החיים המופיעות ברחל ולאה נשותיו של יעקב מלמד, כי אף שברמה ה"פועלת" שתי מגמות אין סוף חיים אלו נובעות מכוחו של יעקב, ברמה הקיומית התולדתית, הן נוצרות מכוחן של רחל ולאה. עוצמת רום השמים כפועלת בארץ תופיע דרך לאה ותולדותיה, בעוד אין סוף החיים שמן הארץ יופיע דרך רחל ותולדותיה.

"רחל" – שכינה ביפות התואר

בהגעתו של יעקב ללבן מגדיר הכתוב את רחל ולאה באופן יסודי וקצר.
את רחל מגדיר הכתוב כ"יפת תואר ויפת מראה", ואת לאה מגדיר הכתוב כ"עיני לאה רכות".

"וְעֵינֵי לֵאָה רַכּוֹת וְרָחֵל הָיְתָה יְפַת תֹּאַר וִיפַת מַרְאֶה" (בראשית כ"ט, י"ז).

פסוק לאחר מכן מבאר הכתוב שיעקב אוהב את רחל.

"וַיֶּאֱהַב יַעֲקֹב אֶת רָחֵל וַיֹּאמֶר אֶעֱבָדְךָ שֶׁבַע שָׁנִים בְּרָחֵל בִּתְּךָ הַקְּטַנָּה" (בראשית כ"ט, י"ח).

בהיות הפסוק הזה המשך ישיר לתיאור לאה ורחל, ברור שסיבת אהבתו של יעקב את רחל היא מתוך היותה "יפת תואר ויפת מראה". מסקנה זו לכשעצמה נראית מקוממת מאוד, שהרי הבנה שכזו מציגה את יעקב לכאורה כאדם הנוטה כלפי מראית העין ולא כלפי עומק האישיות העומדת מולו. התמיהה מול אופן בחירתו של יעקב עוד גודלת, אם אנו מתבוננים על סיבת רכות עיניה של לאה. הגמרא בבבא בתרא מבארת שרכות זו מגיעה ללאה מתוך צידקותה על שמצירה הייתה שמא תיפול בידי עשו.

"...דכתיב: ועיני לאה רכות (בראשית כ"ט), מאי רכות? אילימא רכות ממש, אפשר? בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, דכתיב: מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה (בראשית ז'), בגנות צדיקים דבר הכתוב?...רב אמר: לעולם רכות ממש, ולא גנאי הוא לה אלא שבח הוא לה, שהיתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם שהיו אומרים: שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול וקטנה לקטן, והיתה יושבת על פרשת דרכים ומשאלת: גדול מה מעשיו? איש רע הוא מלסטם בריות, קטן מה מעשיו? איש תם יושב אוהלים (בראשית כ"ה), והיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה" (בבא בתרא קכ"ג ע"א).

למרות כל זאת, מעדיף יעקב את רחל בהיותה יפת תואר.

אם חושבים היינו שהגדרה זאת ברחל היא מקרית, באים חז"ל ומדגישים לנו כי כל סימניה של רחל הוא בנויה.

*"ורחל היתה יפת תואר. בקומה: ויפת מראה. בדמות, **ועיקר סמניה לא היו אלא אנוי**" (שכל טוב בראשית פרק כט ד"ה יז) ועיני לאה).*

את אותה מעלה – מעלת היופי, מדגישים הכתובים וחז"ל אף ביוסף.

כך בפרשת וישב.

*"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו - **שהיה עושה מעשה נערות, מתקן בשערו ממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה**" (בראשית ל"ז, ב ורש"י שם).*

כך גם מתארים הכתובים את מעשה יוסף אף בבית פוטיפר במצרים.

*"...וַיְהִי יוֹסֵף **יְפֵה תֹאַר** וְיפֵה מַרְאֶה - כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה **ומסלסל בשערו**..." (בראשית ל"ט, ו').*

חז"ל, אינם משאירים שום מקום לספק, הם מבארים לנו כי בהתנהגותו של יוסף, הוא מתדמה בדיוק לאימו.

*"**ויהי יוסף יפה תואר** ויפה מראה, א"ר **יצחק זרוק חוטרא לארעא ועל עיקרא נפיק**[371], לפי שכתוב (בראשית כ"ט) **ורחל היתה יפת תואר וגו'**, לפיכך **ויהי יוסף וגו'**" (בראשית רבה פרשה פו ד"ה ו וימצא יוסף).*

ניתן היה לכאורה לראות בתיאור זה של יוסף כתיאור שלילי. כך אכן עולה מדברי רש"י בפרשת פוטיפר באותו המקום, המבאר את הסמכת התגרות אשת פוטיפר בו מתוך מעשיו של יוסף להיראות יפה תואר.

*"...אמר הקב"ה אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה בך את הדוב, מיד **ותשא אשת אדוניו וגו'**..." (רש"י על בראשית ל"ט, ו' ד"ה ויהי יוסף יפה תואר).*

אולם, תיאור הקשר שבין יעקב ויוסף תוך ציון מעשי נערותו והתייחסות ברכתו של יעקב אל יוסף ליופי הזה, מונעים מלהסיק מסקנה זו.

בפתיחתה של פרשת וישב בלשון "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב", נראה היה כי היא עומדת להציג את הרכב משפחתו של יעקב.

"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב..." (בראשית ל"ז, ב').

אולם באופן מפתיע היא מתייחסת אך ורק ליוסף תוך תיאור מעשי נערותו.

*"...יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה **נְשֵׁי אָבִיו**..." (המשך בראשית ל"ז, ב').*

מתוך כך, אכן לומדים חז"ל כי עיקרו של יעקב ממשיך ביוסף.

*"...ומדרש אגדה דורש, תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים, אחת שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל, ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו, וכל מה שאירע **ליעקב אירע ליוסף**..." (רש"י בראשית ל"ז, ב' ד"ה אלה תולדות יעקב).*

הצמדת מעשי נערותו של יוסף לתיאור "תולדות יעקב" אינה מותירה לנו ברירה אלא להסיק כי אף "נערות" זו הינה חלק בלתי נפרד מעיקר תולדת יעקב.

---

[371] תרגום: זרוק עץ לאוויר, על עיקרו (כיוון השורש) הוא יפול.

באופן דומה אנו מוצאים, כי אף ברכתו של יעקב אל יוסף עוסקת באופן מפורט ביופיו. במקום להתייחס לכאורה לאופיו אוצדקותו של יוסף מזכיר יעקב בברכתו את יחס בנות מצרים אליו הצועדות על החומה לחזות ביופיו.

*"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת **עָלֵי עָיִן** בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֶי שׁוּר - **בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו**. ובנות הרבה צעדה, כל אחת ואחת במקום שתוכל לראותו משם" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י שם).*

ברור הוא שלא הייתה הווא אמינא ליעקב להתייחס לצדדים השוליים שבחיי יוסף ולבטח לא לאלו השליליים. אם התייחס יעקב ליופיו של יוסף ולהתבוננות בנות מצריים עליו בברכת שבטו, חייבים אנו לומר שיופי זה והתבוננות זו של בנות מצרים עליו הם ממהותו האלוהית של יוסף העתידה להופיע בשבט כולו. משמעות הדבר היא, שאם בתפיסת העולם שלנו כיום, ממד החיים המוביל את ערכי החיים האלוהיים הוא לדידנו ממד החיים הרוחני או המחשבתי, הרי אצל יוסף יופיו הפיזי ותצורת גופו הם המביעים את אין סוף החיים. הגוף אינו רק בבחינת כלי הנושא את מהות החיים שבנפש או שבנשמה, היופי וראיית העיין אינם רק הבט חיצוני כקליפה שבתוכה שוכנת הנפש, אלא הם הינם בעלי הגדרת חיים אלוהית עצמית מקבילה למהות האלוהית המופיעה ברוח, במחשבה בכתב או בדיבור. הזכרת יעקב את יופיו של יוסף והתבוננות בנות מצרים עליו נועדה להגדיר הן את מישור החיים בו מופיע אין סוף החיים ביוסף והן את יחסי הגומלין שיוצרת הופעת אין סוף חיים זו בין ישראל בראשות יוסף ובין מצרים.

על דומיננטיות מישור החיים הפיזי בהופעת אין סוף החיים בעולמם של האבות כבר עמדנו בביאור כוח אין סוף החיים שבשרה[372]. ראינו כי חז"ל מביעים את ביקורתם על דרך חיפושו של אליעזר אישה ליצחק, בכך שסיכן את יצחק באישה שאינה ראויה דווקא מצד שלמותה הפיזית - חיגרת או הסומא.

*"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן...אליעזר עבד אברהם - דכתיב והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך וגו' (בראשית כ"ד), **יכול אפילו חיגרת אפילו סומא** - השיבו כהוגן, ונזדמנה לו רבקה" (תענית ד', ע"א).*

התו"ס במקום העלה את שאלת התייחסותם של חז"ל דוקא לפגמים הפיזיים שעלולים היו להיות לרבקה, תוך התעלמות מפגמים ערכיים כמו בעיית הממזרות או השיפחות שחשיבותם אמורה הייתה להיות משמעותית הרבה יותר מהחסרונות פיזיים.

*"תימה אמאי לא נקט הכא גבי אליעזר עבד אברהם כמו דקאמר גבי שאול בסמוך יכול **אפי' ממזרת או שפחה** וכו' (תוספות על תענית ד', ע"א ד"ה יכול אפי' חיגרת או סומא).*

על כך הביא התו"ס שתי תשובות. האחת שפגם הממזרות לא היה רלוונטי לפני שניתנה תורה. התשובה השניה היא שלגבי אישה לא מדקדק העולם אלא ליופי.

"ואמר רש"י משום דגבי אליעזר לא שייך עדיין ממזרת דהא לא נתנה תורה אי נמי דגבי אשה לא דייק עלמא אלא ליופי ...".

ברור שלא הייתה כוונתו של תו"ס לומר שאף שבעיית הממזרות היא קשה יותר, מזכירה הגמרא את פגמי היופי מתוך שה"עולם" מתחשב יותר בכך, שהרי את האבות ואת חז"ל מעניינים דווקא הצדדים המהותיים של החיים ולא אלו ה"פופולאריים" אצל ההמון. כמו כן, לא ניתן לומר כי חוסר הרלוונטיות של בעיית הממזרות נובעת מכך שעוד לא היה על איסור זה ציווי מפורש, שהרי כבר למדנו מאברהם כי האבות קיימו את התורה[373]. מתוך כך הסקנו כי תו"ס בתשובתו מלמד אותנו כי בזמן האבות שכינת ה' באדם תלויה הייתה הרבה יותר בשלמות הגוף מאשר במעלת המשפחה. על כן לא חשש הממזרות הוא שעמד לעיניהם של חז"ל בהתייחסותם לדרך פעולתו של אליעזר,אלא דווקא פגם הכיעור הגופני – חיגרת או סומא.

---

[372] עמ'

[373] "עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי". "ישמר משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת" (רש"י). מצותי - דברים שאילו לא נכתבו ראויין הם להצטוות כגון גזל ושפיכות דמים" (רש"י).
חקותי - דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך וחקותיו על עבדיו:
ותורתי - להביא תורה שבעל פה, הלכה למשה מסיני" (בראשית כ"ו, ה' ורש"י שם).

אף כשמגמה זו המרכזית בתקופת האבות נחלשת אם קבלת ישראל את התורה ומעלת המשפחה הופכת להיות הגורם הדומיננטי בהופעת ערכי החיים התורתיים, ממשיכה שלמות הגוף להיות תנאי להופעת השכינה בבית המקדש.

כהן שנמצא בו פגם גופני ואפילו ברמה של מראית עין, אינו יכול לעבוד במשכן או במקדש. אם היו עיניו גדולות כשל עגל או קטנות כשל אווז, גופו גדול מאבריו או קטן מאבריו, חוטמו גדול מאבריו או קטן מאבריו[374], או שפתו העליונה עודפת על התחתונה או להיפך[375], פסול לעבודה.

"עיניו גדולות כשל עגל או קטנות כשל אווז גופו גדול מאבריו או קטן מאבריו חוטמו גדול מאבריו או קטן מאבריו...שאזניו קטנות...שאזניו דומות לספוג. שפתו העליונה עודפת על התחתונה והתחתונה עודפת על העליונה הרי זה מום ושניטלו שניו פסול מפני מראית העין..." (מסכת בכורות פרק ז' משנה ד' – ה').

גם אם נשרו ריסי עיניו, פסול לעבודה מפני מראית עין[376] (כפי שנראה, דווקא את הפגם הזה יבליט הכתוב בבואו לתאר את לאה).

ביוסף מועצם מישור החיים החזותי המובל דרך ראיית העין להופיע אין סוף חיים מעבר לרמה המופיעה כרגיל בבית המקדש. מהותיות זו של ראיית העין ביוסף בהופעת אין סוף החיים מביאה לכך שהשכינה השורה בנחלתו של יוסף בתקופת היות המשכן בשילה, מובלת בכוח ראיית העין באופן מיוחד. את הקודשים הקלים ניתן היה לאכול בזמן היות המשכן בשילה עד לאותם מקומות משם ניתן היה **לראות** את שילה ולא רק בתחומי שלה עצמה.

*משנה. אין בין שילה לירושלים אלא שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני **בכל הרואה** (**בכל מקום שיוכל לראות משם את שילה** – רש"י) ובירושלים לפנים מן החומה" (מגילה ט', ע"ב ורש"י ד"ה בכל הרואה).*

המשכת קדושת שילה לאותם המקומות הרחוקים רק מכוח **ראייתם** את שילה, מלמדת כי בנחלת יוסף מסוגל היה אפיק הראיה לכשעצמו להיות נשא של השכינה.

כך מגדירה הגמרא בזבחים את כוח העין שביוסף, כ"עין האוכלת כמלא עיניה".

"רבי אבהו אמר, אמר קרא: (בראשית מ"ט) בן פרת יוסף בן פרת עלי עין, עין שלא רצתה לזון וליהנות מדבר שאינו שלו, תזכה ותאכל כמלא עיניה..." (זבחים קי"ח ע"ב).

או כפי לשון רש"י - "מקום אכילת קודשים נתרבה לו על ידי העין".

*"...בן פרת יוסף בן פרת עלי עין... - לשון פריה ורביה **מקום אכילת קדשים נתרבה לו על ידי העין**" (רש"י שם).*

שאלת יכולת הממד החזותי - צורת החומר והגוף ומראיתו, להיות בעלי מעמד אלוהי היא שתעמוד בבסיס העימות שבין בני לאה ויוסף, עליו נרחיב בהמשך, היא שתניע את מכירתו למצרים ותעמיד את משור החיים הזה בנחיתות לדורות. תרגומו של כשל זה יופיע בהמשך הדורות בראיית כל המרחב הפיזי, הגוף וראיית העין כאמצעים וכלים בלבד לערכים אותם ניתן לפגוש רק בלימוד תורה, תפילה, כתיבה וכו' הנגזרים כולם מכוח המחשבה. מתוך כך ישלטו במשך דורות רבים מגמות העולם ה"נגזר" על מרחבי החיים הללו, שהינם בסופו של דבר עיקר ובסיס הוויית העולם הנברא.

מול דרך הובלת אין סוף החיים בעצם הגוף, הצורה והחומר, המתראה ברחל וביוסף, מובילה לאה ערוץ חיים שונה דרך יעקב, מכוח עיניה הרכות.

---

[374] בכורות ז', ד'.

[375] שם, משנה ה'

[376] שם משנה ג'. עיין בברטנורא המבאר כי כל זאת אם נשאר בעפעפים רושם שער, שאז אין זה מום גמור. אבל אם לא נשאר רושם לשער כל עיקר, הרי זה מום גמור. בהמשכו הוא מחלק בין שלשה סוגי מומים החלוקים בדיניהם. "...ושלשה דינים חלוקים יש במומי אדם. המומין השוין באדם ובבהמה, כהן שעבר ועבד בהן לוקה ועבודתו מחוללת. והמומין היתירים באדם ואינן בבהמה, לוקה אם עבד ואין עבודתו מחוללת. והמומין שהן מפני מראית העין, אם עבר ועבד אינו לוקה, ואין צריך לומר שאין עבודתו מחוללת" (ר' עובדיה מברטנורא ד"ה מפני מראית עין)

לאה - ראייה רכה בעלת צורניות חיים עמומה

כפי שהזכרנו, בתיאורה את לאה, בוחרת התורה להבליט את עיניה הרכות.

"וְעֵינֵי לֵאָה רַכּוֹת..." (בראשית כ"ט, י"ז).

מול המשכת הפסוק "וְרָחֵל הָיְתָה יְפַת תֹּאַר וִיפַת מַרְאֶה" ברור הוא כי תיאור זה מגדיר כיעור.

הגמרא בבבא בתרא מלמדת כי רִפּוּת זו מאפייניה הם נשירת ריסי העיניים.

*"דכתיב: ועיני לאה רכות (בראשית כ"ט)... רב אמר: לעולם רכות ממש (עיניה נוטפות דמעה – רשב"ם)...והיתה בוכה **עד שנשרו ריסי עיניה**" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).*

מתוך דחיית האפשרות כי התורה תציג את אחת מאימהות האומה בתיאור גרעוני, מבארים חז"ל, כי תיאור רכות עיניים זו מעיד על מעלתה של לאה, שלא הגיעה לה אלא כיוון שמצירה הייתה שמה תיפול בידיו של עשו.

*"רב אמר: לעולם רכות ממש, ולא גנאי הוא לה **אלא שבח הוא לה**, שהיתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם שהיו אומרים: שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול וקטנה לקטן, והיתה יושבת על פרשת דרכים ומשאלת: גדול מה מעשיו? איש רע הוא מלסטם בריות, קטן מה מעשיו? איש תם יושב אוהלים (בראשית כ"ה), והיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה" (בבא בתרא שם).*

כיוון שאין תיאורי התורה באים לספר לנו את מהלכי החיים של דמויותיה ו"מצוקותיהן", אלא להציב את תוואי וערוצי הופעת אין סוף החיים לגווניהם השונים, אנו נצרכים אף ביחס לתיאורה של לאה לבחון, איזה ערוץ אין סוף חיים נושאת לאה שרכות עיניה היא המגדירתה כמעלה!

כפי שהזכרנו, הגמרא בברכות מלמדת כי כוהן שנשרו ריסי עיניו, פסול לכהונה מפני מראית עין.

*"ושנשרו ריסי עיניו - פסול **מפני מראית העין**! - ... שמאוסין לראות..." (בכורות מ"ג, ע"ב ורש"י שם).*

אם נחבר את תצורת עיני לאה עם הסיבות המביאות לכך נוכל לומר כי עיניה הרכות של לאה מגדירות מצב חיים שתצורתם הגלויה שבמראית העין היא פגומה ומאוסה, בעוד הווייתו הפנימית הנישאת מכוח המחשבה והכוונה, היא טהורה.

הזוהר אכן מגדיר את העולם הנכסה כעולמה של לאה.

*"אבל רזא דמלה דרחל ולאה תרי עלמין נינהו, **חד עלמא דאתכסיא** וחד **עלמא דאתגליא**, ועל דא דא אתקברת ואתחפיאת לגו במערתא ואתכסיאת ודא קיימא בפרשת ארחין **באתגליא**..." (זוהר כרך ב' פרשת וארא דף כ"ט ע"ב).*

את המגמה הזו שבלאה הפועלת על פי כללי העולם הנכסה, נוכל לזהות אף בעצם תיאור עיניה כעיניים "רכות" מכוח איבודה את ריסי עיניה. הגדרת איבוד העין את השער המקיף אותו כפסול "מפני מראית העין", מלמד כי שער הריסים המקיף את העין הוא הנותן לו את צורתו. חסרונו פוגם אם כן בצורת העין. איבוד הצורה הוא המביא למצב ה"רִפּוּת"

כך מצינו בתפילת חנה המכנה את ה' בשם "צוּר" שהינו במקביל הן כוח "ציור" החיים והן "חוזק" החיים.

את "וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ" (שמואל א', ב', ב') מבאר רש"י כ"אין צייר כאלהינו הצר צורה בתוך צורה". במקביל מבאר לשון זו המצודת ציון כ"ענין חוזק והוא מל' צור וסלע"[377].

סיבת הקשר בין קיום הצורה לבין החוזק הוא כי התגברות הצורה, מחזקת את גבוליו של הנברא, וממילא את קיומו. הסרת ריסי העין פוגמת אם כן ב"ציור העין" הרואה, בהופעת קווי צורת

---

[377] וכן הרד"ק במקום. "ואין צור כאלהינו - אין חזק כאלהינו שהופך הטבעים ברצונו כי הייתי עקרה ולא היה בטבעי ללדת".

ראייתה. עמעום קווי הצורה של העין חסרת הריסים מביאה לראייתה מציאות שצורתה עמומה. עמימות גבולות וצורניות החיים, היא הראייה ה"רכה" שקווי מתאר הצורה בה אינם שולטים. מתוך כך לא צד החיים הנראה והממומש בחוש הוא שיבלוט בסוג כזה של ראיה, אלא התכונות הנסתרות הפינמיות והרוחניות שבחיים[378].

אמנם גם בדרך הצגת חז"ל בגמרא את מעלת רכות עיניה של לאה (מתוך הבלטת סיבת בכייתה), וגם בדרך הגדרתנו את תכונת "רכות העין" מעצם חסרון הריסים בו, יש לבחון, מדוע התנהלות על פי גדרי העולם הנכסה חסר הצורה, יש בו בכדי לפגוע במישור "ראיית העין" ב"צורת" ו"ציור" החיים כפי דרך התנהלותו הנגלית?

פגיעת דרכי התנהלות העולם הנכסה בקוי החיים הנגלים

התבוננות בדרכי פעולתה של לאה בפרשת מכירתה את הדודאים לרחל מאפשרת לנו לראות דוגמא לדבר, החושפת את המחיר שמשלם העולם הנגלה מפאת שלטון העולם הנכסה בדרך התנהלותה של לאה.

לאחר שקנתה את משכב יעקב תמורת הדודאים, מתוך רצונה להרבות בשבטים יוצאת לאה לקראתו בתביעת משכב ברורה.

*"וַיָּבֹא יַעֲקֹב מִן הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב **וַתֵּצֵא לֵאָה לִקְרָאתוֹ וַתֹּאמֶר אֵלַי תָּבוֹא**" (בראשית ל', ט"ז).*

שמיעת ה' אל רצונה של לאה מלמדת את חז"ל על כוונתה הטהורה.

*"וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל לֵאָה... - שהיתה מתאוה ומחזרת **להרבות שבטים**" (בראשית ל', י"ז ורש"י ד"ה וישמע אלהים אל לאה).*

הקב"ה אף מגבה את לאה בסיעו להוציא מיציאה זו של לאה ומתביעתה הגלויה את שבט יששכר.

"וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ בַּלַּיְלָה הוּא - הקב"ה סייע שיצא משם יששכר".

נקיטת הכתוב בלשון "הוא" ולא "ההוא" מלמדת את חז"ל כי השכינה מתערבת במשכב זה שבין יעקב ולאה להוציא מתוכו שבט נוסף.

אולם במקביל מוגדר מעשה זה של לאה כיצאנות לא ראויה, ובתה דינה משלמת על כך את המחיר ביציאתה לראות בבנות העיר שכם

*"וַתֵּצֵא לֵאָה לִקְרָאתוֹ וגו', **יצאת מקושטת כזונה** לפיכך ותצא דינה בת לאה" (בראשית רבה פרשה פ' ד"ה א ותצא דינה).*

כך גם תביעתה של לאה "אֵלַי תָּבוֹא", שהינה לשון של תביעה בפה למשכב, נחשבת פסולה בפנית אישה כלפי בעלה למשכב[379].

---

[378] **הסרת לאה את צורת עיניה על מנת להיפלט מעולמו של עשו**: הבנה זו את אופן השפעת חסרון ריסי העין על אופי ראיית העין מראיה צורנית בעלת גבולות לראייה רכה פנימית שגבולות החיים וצורתם עמומים, נותנת זווית התייחסות מחודשת לבכייתה של לאה עד שנשרו ריסי עיניה. הכרת משקל הריסים בקביעת אופן ראיית העין, נותן מקום להבין כי לאה בבכייתה מביאה במכוון להסרת ריסי עיניה ומעצימה בכך את ראיית העין הפנימית חסרת הצורה וציור החיים, על מנת להתרחק מתוואי עולמו של עשו הבנוי בבסיסו על הופעת אין סוף החיים בקיום הממשי שהצורניות בו היא מרכזית. בכך הופך בכי לאה ממצב "תגובה" לכוח פעולה מכוּוָן שמשקלו ביצירת הוויית תולדותיה בהמשך, מוגבר.

[379] אמנם הגמרא בנדרים (ואף בערובין ק' ע"ב) מתרצת כי התנהלות לאה לא הייתה ממש תביעה בפה שלא אמרה ליעקב אלא לסור באהלה.
"אלו בני תשע מדות....בני חצופה, איני? והאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל אדם שאשתו תובעתו (כלאה שיצאה לפני יעקב ואמרה לו אלי תבא – רש"י)- הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם, שנאמר: (דברים א') הבו לכם אנשים חכמים ונבונים, וכתיב: ואקח את ראשי שבטיכם ולא כתיב נבונים, וכתיב: (בראשית מ"ט) יששכר חמור גרם, וכתיב: (דברי הימים א' י"ב) מבני יששכר יודעי בינה לעתים! ההיא דמרציא ארצויי - שמפתה אותו בדברי רצוי ופיוס **כלאה שלא אמרה ליעקב אלא לסור באהלה אבל לא שתהא תובעתו בפה**" (נדרים כ' ע"ב ור"ן במקום)
אולם מפשט הכתובים לשונה של לאה היא תביעה בפה ברורה. נראה על כן הוא, כי הכתוב מביא באופן החזק ביותר את תכונתה הייחודית של לאה בכוחה למשוך את כיוון המהות הפנימית אף על חשבון דרך ההתנהלות הגלויה. בעוד

כך פוסק השו"ע בעניין.

*"ברותי מכם המורדים והפושעים בי (יחזקאל כ, ל"ח) אלו בני תשעה מדות: בני אנוסה; בני שנואה; בני נידוי; בני תמורה; בני מורדת; בני שכרות; בני גרושת הלב; בני ערבוביא; **בני חצופה - שתבעתו בפה והרי היא כזונה ואסור לקיימה**..." (מגן אברהם אורח חיים סימן רמ ס"ק יד) (שו"ע אורח חיים סימן רמ סעיף ג').*

אולם חז"ל מלמדים אותנו כי כוונתה הטהורה של לאה להרבות שבטים, מכסה על פגימה זו ועל כן הכתוב עצמו מזכיר את פנייתה.

*"ותצא לאה לקראתו מלמד שלא הניחתו לרחוץ רגליו, ותאמר אלי תבוא צפה הקב"ה **שלא היתה כוונתה אלא להעמיד שבטים** לפיכך צריך הכתוב לומר אלי תבוא" (ילקוט שמעוני תורה פרשת ויצא רמז קכט).*

דרך התנהלות זו ובלשון זו בדיוק, מצינו ביעקב הפונה אל לבן בלשון ביאה מפורשת בסיימו את שבע שנות עבודתו אצלו. גם בעניין זה, מבארים חז"ל כי כוונתו הטהורה של יעקב להעמיד שבטים, היא המכסה על לשונו הלא ראויה.

*"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לָבָן הָבָה אֶת אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמָי וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ - ...שהרי אני בן שמונים וארבע שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים, וזהו שאמר ואבואה אליה, **והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כן**" (בראשית כ"ט, כ"א ורש"י שם).*

לאה אם כן, בדרך התנהלותה מול יעקב, ממשמת בפעולותיה את מהות עיניה הרכות. מהות חיים זו מתברר כי היא קיימת במקביל גם אצל יעקב עצמו.

ביטוי נוסף לפוגענות מגמות עומק החיים ביחס לגדרי החיים הגלויים, אנו מוצאים במאפיין תכונת הרמייה שבלאה, שאף הוא קיים גם ביעקב.

דרך הרמיה היא המביאה להזדווגות לאה עם יעקב.

*"וַיְהִי בַבֹּקֶר **וְהִנֵּה הִוא לֵאָה** וַיֹּאמֶר אֶל לָבָן מַה זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי הֲלֹא בְרָחֵל עָבַדְתִּי עִמָּךְ וְלָמָּה רִמִּיתָנִי" (בראשית כ"ט, כ"ה).*

ברור הוא כי הרמיה אינה רק רמיה של לבן אלא אף של לאה הנכנסת ליעקב במקום רחל.

כך מבאר רש"י את דברי הכתוב "וַיְהִי בַבֹּקֶר וְהִנֵּה הִוא לֵאָה".

"וַיְהִי בַבֹּקֶר וְהִנֵּה הִוא לֵאָה... - אבל בלילה לא היתה לאה, לפי שמסר יעקב לרחל סימנים, וכשראתה רחל שמכניסין לו לאה אמרה עכשיו תכלם אחותי, עמדה ומסרה לה אותן סימנים" (בראשית כ"ט, כ"ה ורש"י שם).

מדברי הכתוב המתארים כי רק בבוקר ראה יעקב והנה היא לאה, מבינים חז"ל כי בלילה ברור היה לו כי המדובר ברחל. מתוך כך מסיקים הם כי סימנים שהיו בין יעקב לרחל, מסרה רחל ללאה בכדי שלא תכלם. לאה אינה נמנעת מלהשתמש בסימנים אלו בכדי להיכנס ליעקב במקום רחל.

המדרשים, מבליטים עוד יותר את משקל מעורבות מעשה הרמיה של לאה בהזדווגותה ליעקב, ומעבירים אותו לפסים תכונתיים.

"וכל ההוא לילה הוה צוח (קרא) לה רחל והיא עניא ליה (ענתה לו) . בצפרא (בבוקר) והנה היא לאה . אמר לה מה רמייתא בת רמאה (רמאית בת רמאי) , לאו בליליא הוה קרינא רחל ואת ענית לי (הלא בלילה קראתי רחל, ואת ענית לי). אמרה ליה אית ספר דלית ליה תלמידים (יש סופר שאין לו תלמידים!?) לא כך היה צווח לך אבוך , עשו ,ואת עני ליה?! (לא כך צווח אביך, עשו, ואתה ענית לו?!) (בראשית רבה ע' י"ט).

הגמרא מעוניינת לצמצם הרחבה זו באופן שלא יגיע עד כדי פגישה מול הקביעה ההלכתית, מתוך הקושי לקיים מגמה זו בעוצמה הנושקת את קונפליקט המעשה ההלכתי.

מחלופי הדברים שבין יעקב ללאה מתבאר כי אף שהחיבור בין יעקב ולאה נעשה בלא רצונו של יעקב, ישנו גורם כוח משותף המאחד ביניהם וממילא המהווה את הלגיטימציה לחיבור הנישואין בין שניהם. יש להבין כי תשובת לאה ליעקב לא באה להקניט את יעקב אלא להבליט את הלגיטימציה ואמיתות החיבור שביניהם. מדברי לאה ליעקב עולה כי תכונת הרמיה מכוחה מתחברת לאה עם יעקב, קיימת אף בו. כזכור, תכונה זו היא המביאה לו את ברכות עשו, ואף את עצם הבכורה שאינה מציאות מולדת ביעקב אלא קנוייה לו מכוח מעשה הידים.

גם את דברי חז"ל המספרים כי בעקבות תוכחתה של לאה, מתחיל יעקב לשונאה יש להבין באפיק המהות ולא באפיק הקטננוני האישי.

*"ד"א וירא ה' כי שנואה לאה. לא מפני שהיא שנואה בפני בעלה, אלא מפני שהוכיחה אותו...כל הלילה היתה עשה עצמה כרחל, כיון שעמד בבקר והנה היא לאה, אמר לה בת הרמאי למה רמית אותי, אמרה לו ואתה למה רמית אביך, כשאמר לך האתה זה בני עשו, ואמרת לו אנכי עשו בכורך, ואתה אומר למה רימיתני, ואביך לא אמר בא אחיך במרמה, **ומתוך הדברים הללו שהוכיחה אותו התחיל שונאה**, אמר הקב"ה אין רפואתה של זו אלא בבנים, ובעלה נכסף לה, לפיכך וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה" (מדרש תנחומא פרשת ויצא סימן י"א).*

ברור כי אין צורך לחז"ל לספר על חולשותו האנושית של יעקב. כפי שרחוק הוא לייחס מעשה הקנטה ללאה כך רחוק לייחס ליעקב מעשה של שנאה. אלא יש להבין שכפי שהצבעתה של לאה על מעשה רמייתו של יעקב נועדה לחזק את החיבור והקשר בינה לבין יעקב על בסיס שותפות שניהם בתכונת הרמיה, כך את שנאתו של יעקב ללאה יש לייחס לרצונו להתרחק כמה שיותר מן ממגמת הרמיה הבולטת באישיותה של לאה.

כפי שבארנו, הרמיה מופיעה את רצון רום השמים באופן המוחלט. ההפרש שבין מגמות רום השמים לאלו שבארץ, מביא לכך כי מה שחוכמה בראיית רום השמים, יש שהוא מירמה על פי דרכי המציאות שעל הארץ.

כך הופיעה המירמה כחוכמה ביעקב, אותה מרמה שמזכירה לאה בהצדקתה את מעשיה בכניסתה על יעקב.

"וַיֹּאמֶר בָּא אָחִיךְ בְּמִרְמָה וַיִּקַּח בִּרְכָתֶךְ". במרמה – בחכמה" (בראשית כ"ז, ל"ה ורש"י שם).

ההשוואה שעושה לאה בין מירמת יעקב לזה שלה, נועדה להצביע ליעקב כי מגמת רום השמים שבה נמצאת אף ביעקב עצמו, וכפי שאצלו מופיעה הרמיה מהלך של "חוכמה" בקבלתו את הבכורה ואת ברכות יצחק בדרך זו, כך גם חיבורה עימו הוא חיבור מכוחה של החוכמה, ומגמות רום השמים אמורות להיות חלק בלתי נפרד מיצירת שנים עשר השבטים.

הצדקת דרך תפיסת רום השמים את רמיית יעקב בברכות, כ"חוכמה" ובמקביל את כניסת לאה ליעקב במקומה של רחל, מלמדות כי מהות החיים המופיעה מכוח רמיית רום השמים היא אותה מהות החיים המופיעה מכוח עיניה הרכות של לאה. כפי שברפוּת עיניה של לאה, הרצון הטהור של לאה[380], הוא המביא לפגם ראיית העין שבה[381], כפי שרכות עיניה של לאה פוגמת בצורת העין (נשירת הריסים), וכפי שיציאתה של לאה לקראת יעקב[382] היא שלמה בגדרי ראיית רום השמים, אך פגומה בדרכי ההתנהלות שעל הארץ[383], כך גם מעשה הרמיה של יעקב בעשו ולאה ביעקב, חוכמה היא בדרכי רום השמים, אך רמיה היא בדרכי הארץ.
יעקב שכל מאמציו הם לחזור ולהופיע את אין סוף החיים שמן הארץ, מעוניין כאמור על פי ביאורנו לקבל מלבן אך ורק את חיסון רום השמים מפני השקיעה בעצמיות כוח אין סוף החיים שמן הארץ. את זאת הוא מתעתד לקבל מכוחה של רחל. כל נטיה כלפי רום השמים מעבר לך היא מבחינת יעקב ביטוי לשיעבוד כלפי מגמת לבן שאין מטרתה לחזור ולהופיע את אין סוף החיים מן הארץ, אלא לשעבד את בכוריות הארץ לרום השמים. על כן נטית רום השמים שבלאה, מהווה מגמת חיים שנואה על יעקב וביטוי לשיעבוד כלפי מגמת החיים שבלבן שממנה כה נזהר.

---

[380] שלא תיפול בידי עשו

[381] נשירת ריסי עיניה

[382] להרבות שבטים.

[383] יציאתה מקושטת כזונה

גרימתו של לבן למהלך זה של כניסת לאה אל יעקב, רק מבליט עוד יותר את החשש כי כינוסה של לאה אינו חלק מן המהלך האלוהי להקמת השבטים, אלא כיפופו של לבן את יעקב אל עולם הרמיה. על כן את הגישור על המרחק הזה שבין יעקב ללאה לא ניתן לקיים אלא דרך לידת הבנים. ההפרש שבין מגמת יעקב להופיע מחדש את אין סוף החיים שמן הארץ, לבין מגמת הרמיה הבולטת בלאה בצעידתה באפיק העולם הנכסה, אינו מאפשר לראות איך רמיה זו משלימה את יכולת הופעת החיים שמן הארץ. רק הופעתה תולדות כחלק בלתי נפרד משנים עשר השבטים אותם רואה יעקב בנבואתו בהגעתו אל לבן, מוכיחות כי קשר זה אמת הוא גם אם תובנת אמיתותו עוד אינה נגלית.

אכן בשמעון ולוי בני לאה, מתברר צורך העמדת הגבולות של עולם הרמיה שמרום השמים על מעשה הנבעת אין סוף החיים שמן הארץ. בשכם כופים שמעון ולוי על יעקב את מגמת רום השמים בחיסולם את שכם, כנגד מגמת האיחוד שהוא מציע לשכם במעשה המילה – והיינו לעם אחד" המופיע מצידו שלא בכוונת רמיה.

*"וַיַּעֲנוּ בְנֵי יַעֲקֹב אֶת שְׁכֶם וְאֶת חֲמוֹר אָבִיו **בְּמִרְמָה** וַיְדַבֵּרוּ אֲשֶׁר טִמֵּא אֶת דִּינָה אֲחֹתָם". "במרמה - **בחכמה. הכתוב אומר שלא היתה רמיה**, שהרי טמא את דינה אחותם" (בראשית ל"ד, י"ג).*

חז"ל מעידים לנו כי גם רמייה זו של שמעון ולוי היא חוכמה, כפי שרמיית יעקב את עשו הייתה חוכמה, זאת אע"פ שיעקב יבוא חשבון עם שניהם בברכת השבטים על מנת לצמצם את השפעתם על מרקם החיים הכללי של ישראל[384]. אמירתם של שמעון ולוי "הַכְזוֹנָה יַעֲשֶׂה אֶת אֲחוֹתֵנוּ"[385], מציבה את גבולות רום השמים בהופעת אין סוף החיים שמן הארץ. הגם שמניעה זו של שמעון ולוי בחיבור ישראל ושכם לעם אחד, מעכבת בדורות רבים את הנבעת אין סוף החיים שמן הארץ מלהופיע במלואו, הם מצילים במעשיהם את ישראל מלשקוע אל תוך מקור אין סוף חיים שכוח התשוקה העצמית בו היא כה אדירה (כפי שראינו מאופן דבקות שכם בדינה[386] ובמקביל דבקות דינה בשכם[387]) שאין בכוח ישראל באותו השלב לנתבו באופן שלא יופיע בסופו של דבר אך ורק את המהוויים העצמיים של רצונות העולם הנגזר.

אמנם, ברכת יעקב אל שמעון ולוי חושפת כי במעשה המרמה שלהם בשכם טמונה גם הוויית רום השמים המוקצנת שבלבן. בברכה זו מקביל יעקב בין התנגדות שמעון ולוי לשכם לבין התנגדותם ליוסף.

*"...כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ **אִישׁ (אלו חמור ואנשי שכם** – רש"י) וּבִרְצֹנָם **עִקְּרוּ שׁוֹר - רצו לעקור את יוסף** שנקרא שור, שנאמר (דברים ל"ג, י"ז) **בכור שורו הדר לו** (בראשית מ"ט, ו' ורש"י שם)*

דווקא בירידת מגמות אין סוף החיים לרמת ההתפרטות בשבטים, מתברר כי יש בהתנגדות שמעון ולוי בשכם סממנן פסול, המתגלה בהם בהתנגדותם ליוסף.

הבלטת הירידה לרמת התולדות את ההפרשים שבין מגמת החיים הנכסית שבלאה לבין זו הנגלית שברחל, שראינו מתוך הרחבת התנגדות שמעון ולוי לשכם, אף כלפי יוסף, אנו מוצאים אף ביחס שבין יוסף ובני לאה. את אותו הקושי שיש ליעקב לראות את דרכי עולמה הנכסה של לאה בהתגברות דרכי רום השמים והרמיה שבהן כחלק מבניין מרחב אין סוף החיים שמן הארץ אותו הוא מתעתד לבנות, אנו מוצאים באופן קיצוני יותר ביחס שבין יוסף והאחים במעשה הדיבה שהוא מוציא עליהם אצל אביו.

---

[384] **זוויות כוח נוספות הנובעות מעולמה של לאה בפרשת יהודה ותמר ודוד ובת שבע**: בהמשך חיבורנו בהתייחסותנו לקונפליקט שבין ערוץ החיים אותו מופיע דוד משבט יהודה לבין זה אותו מופיע שאול מבנימין, אנו נתבונן על זווית תכנותית נוספת הנובעת ממגמת עולם הרמיה שבלאה שהוא גם דרכי העולם הנכסה של רום השמים – יכולתם של בעלי כוח עולם זה לחיות את ערכי המוחלטים כמציאות ממשית אף שאינם קיימים בממד הזמן הממשי הנתון. כך נראה ביחס לדוד בלקיחתו את בת שבע אשת אוריה החיתי.
"דרש רבא: מאי דכתיב (תהלים ל"ח, י"ח) כִּי אֲנִי לְצֶלַע נָכוֹן וּמַכְאוֹבִי נֶגְדִּי תָמִיד - **ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד משנשת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב**. וכן תנא דבי רבי ישמעאל: ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה" (סנהדרין ק"ז, ע"א)
השלכות נוספות הנובעות מכוחו של העולם הנכסה ליצור מציאות מכוח ערכי החיים המוחלטים תוך הטפלת מרחב הזמן ביחס אליהם, אנו נראה בהמשך גם ביהודה וזאת בפרשת תמר.

[385] בראשית ל"ד ל"א

[386] "וַתִּדְבַּק נַפְשׁוֹ בְּדִינָה בַּת יַעֲקֹב" (בראשית ל"ד, ג').

[387] "ויקחו את דינה, ר' יודן אמר **גוררין בה ויוצאין**, א"ר הונא **הנבעלת לערל קשה** לפרוש" (בראשית רבה פרשה פ ד"ה יא ויקחו את).

דיבת יוסף על האחים – עימות בין עולמות

בתוך תיאור העדפתו של יעקב את יוסף ואהבתו העודפת אליו, מציין הכתוב את מעשה הוצאת הדיבה של יוסף על האחים.

"...וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם" (בראשית ל"ז, ב').

חז"ל מבארים לנו כי מושא דיבתו של יוסף הם דווקא בני לאה.

"כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו..." (רש"י ד"ה את דבתם רעה).

מהצמדת תיאור מעשה הוצאת הדיבה לחיבורו העודף של יוסף אל יעקב, אנו למדים כי דיבה זו אינה סתמית, אלא מציינת את ההבדל הבסיסי שבין מישור החיים המונהג על ידי יוסף לבין זה המופיע מכוחם של בני לאה.

רש"י במקום טורח להביא את פרוט מעשי הדיבה.

"...שהיו אוכלין אבר מן החי, ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודים על העריות" (המשך רש"י שם).

כיוון שגלגול האשמות שכאלו כלפי האחים אינו נתפס, ומכיוון שגם תפיסתו של יוסף כשקרן אף היא לא מתקבלת בהיגיון, מבאר השפתי חכמים במקום, שקו העימות שבין יוסף והאחים עובר בעניינים הנוגעים למראית עין. ביחס לאבר מן החי מעמיד השפתי חכמים שהמדובר שאכלו בהמה שנשחטה ועדין מפרפרת, או שראה אותם אוכלים בן פקועה[388] בלא שחיטה. את חשדו בהם על העריות הוא מבאר מצד שהשתמשו במשא ומתן באשת איש. ביחס לבני השפחות מבאר ה"שפתי חכמים" כי טענתו של יוסף הייתה שקריאתם של בני לאה לבני בלהה וזלפה "בני שפחות" מציג אותם כעבדים.

"וקשה דהאיך יתכן לומר שבני יעקב יהיו חשודין על זאת? ואי ח"ו אמת הוא, למה נענש יוסף על זה? וי"ל דודאי לא היו חשודין על זה, אלא שיוסף היה טועה בדבר, לכך נענש שהיה לו לעין בדבר על מה שחשדן. על אבר מן החי. שהיה רואה אותן שאכלו מבהמה שנשחטה ועדין מפרכסת דמותר לאכילה, דכיון שנשחטה שחיטה מתירה. והוא סבר שכל זמן שמפרכסת עדין הוי אבר מן החי. או שהיה רואה שאוכלין בן פקועה שמותר בשחיטת אימו, ואפילו שהוא שור גדול, ואינו צריך שחיטה מן הדין אלא מפני מרעית עין, והוא היה סבור שאבר מן החי הוא כיון דצריך שחיטה משום מראית עין. ועל מה שזלזלו בבני השפחות הכי פרושו, מפני שהיו קוראין לבני בלהה וזלפה בני השפחות וכוונתם היה שהיו משועבדים לרחל ולאה וזה אמת הוא, שהיו בני השפחות, שהרי גם הפסוק קראם כן. אבל הוא היה סבור מדקרו להו בני השפחות, כוונתם שנולדו קודם שנשתחררו, א"כ בניהם של שפחות היינו עבדים כנעניים. ומה שהיה חושדם על העריות הכי פרושו דקי"ל (קדושין ע' ע"א) אין משתמשין באישה, ור"ל שאדם אחר אסור להשתמש באשת איש. ויוסף היה רואה שהיו משתמשים בעסקי משא ומתן עמהן. לכך חשדן על העריות. אבל טעות היה בידו דהא אמרינן אין משתמשין באישה היינו דווקא דברים של חיבה כגון רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת המיטה. אבל שאר דברים שאינם של חיבה או לישא וליתן עמהם מותר" (שפתי החכמים המלא שם).

המתבונן בכל הדוגמאות שמביא השפתי חכמים רואה שהקו המנחה את האחים בראשות בני לאה הוא קיום ערך החיים ברמה הפנימית של המציאות. כאשר ברמה הפנימית ערך החיים מופיע, הם הולכים על פיו גם אם מצד הממד המוחצן של החיים אין ביטוי לקיום הערך הזה. כך ברגע שנשחטה הבהמה לא רואים בני לאה כל בעייה במפרפרת בהיות פירפור חיצוני זה חסר משמעות של חיים ועל כן מעשה השחיטה בעיניהם הושלם ואין זו אכילת אבר מן החי. גם ביחס לבן פקועה, היתר שחיטת האם את הוולד שבתוכה הוא מוחלט ועל כן אין הוא נצרך שחיטה גם בהגיעו להיות שור גדול. כך גם הקשר שיוצרים בני לאה במשא ומתן קנייני עם נשים נשואות, כיוון שאינו נוגע במישור החיים האישותי, אין הוא מהווה לגביהם קשר שיש בו מאיסור הערווה. לעומת זאת אצל יוסף, היות הפן המוחצן של החיים – הגוף, היופי והקיום הפיזי בעלי מהות אלוהית עצמאית מביא לכך כי חסרון הופעת המהות ברמת ההבעה המוחצנת הינו פגם בעצם. על

---

[388] ולד שנמצא בבטן הבהמה לאחר שחיטתה שמותר מדאוריתא באכילה בלא שחיטה כיוון שהותר בשחיטת אימו לכל המשך חייו.

כן פרפור הינו מצב של עבר מן החי. בן פקועה נחשב מחוסר שחיטה. יכולת זו של יוסף לגעת במהות החיים גם בהתייחסותו למעטפת החיים, מביאה לכך שאף בקשר של משא ומתן קניני, מתקיים אצלו הקשר האינטימי[389], ועל כן נחשדים האחים בעיניו על העריות בקיומם קשרי קניין עם נשים נשואות.

יוצא אם כן, שהתנהגות האחים כפי שהתנהגו והוצאת יוסף דיבה עליהם, אינה מקרית, היא ביטוי לעימות הקיים בין שתי דרכי הופעת האלוהות כחיים, בין זו המרכזת אותה בפנים החיים וממילא משאירה את הביטויים החיצוניים כמעטפת וככלי לערכים הפנימיים, לבין זו המזהה בצד הנגלה של החיים את עיקר החיים ומגלה את אין סוף החיים דווקא בו. אותה נטייה כלפי דרכי התנהלות רום השמים שראינו שבולטת בלאה מעבר למה שראה יעקב לנכון "לקחת" מלבן, מופיעה אם כן גם בבניה. את אותו החשש שיש ליעקב ביחס ללאה מתוך הבלטת מגמת הרמיה בחיים המופיעים על ידה, מביע יוסף בהקשר לבני לאה בהוצאתו את דיבתם רעה.

מאופן תיאור הכתוב את ישיבתו של יעקב בארץ כנען אנו למדים, כי ביחס הכוחות שבין בני לאה ויוסף, בחזרתו של יעקב אל הארץ יוסף הוא כוח החיים הדומיננטי.

בבואו לתאר את "תולדות יעקב" מפרט הכתוב אך ורק את קורות יוסף.

*"וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן. **אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף** בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו (בראשית ל"ז, א' – ב')*

מתוך כך מבארים חז"ל כי תולדות יעקב תלויות הן בתולדות יוסף.

*"ומדרש אגדה דורש, **תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף** מפני כמה דברים, אחת שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל, ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו, וכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להרגו וזה אחיו מבקשים להרגו, וכן הרבה בבראשית רבה (ס"ד ו') " (רש"י בראשית ל"ז, ב').*

אף את יכולת התמודדותו של יעקב מול עשו, תולה הכתוב ב"ישיבה" זו, ביוסף.

*"אחר שכתב לך ישובי עשו ותולדותיו בדרך קצרה...פירש לך ישובי יעקב ותולדותיו בדרך ארוכה כל גלגולי סבתם, לפי שהם חשובים לפני המקום להאריך בהם...דבר אחר וישב יעקב הפשתני הזה נכנסו גמליו טעונים פשתן, הפחמי תמה אנה יכנס כל הפשתן הזה, היה פיקח אחד משיב לו ניצוץ אחד יוצא ממפוח שלך ששורף את כולו, כך יעקב ראה כל האלופים הכתובים למעלה, תמה ואמר מי יכול לכבוש את כולן, מה כתיב למטה (פסוק ב') אלה תולדות יעקב יוסף, דכתיב (עובדיה א' י"ח) והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש, **ניצוץ יוצא מיוסף שמכלה ושורף את כולם**" (רש"י על בראשית ל"ז א' ד"ה וישב יעקב וגו').*

אולם, את הביטוי המעשי לעדיפות זו של יוסף על האחים מביע יעקב באופן תמוה ביותר - דרך ההעדפתו אותו בבגד כתונת פסים.

*"וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ **וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים**" (בראשית ל"ז, ג').*

אף יוסף עצמו מבטא את העדיפות הזו של הנהגתו על האחים באופן תמוה לא פחות – בחלומותיו.

"וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שִׁמְעוּ נָא הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתִּי. וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ מְאַלְּמִים אֲלֻמִּים בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה וְהִנֵּה קָמָה אֲלֻמָּתִי וְגַם נִצָּבָה וְהִנֵּה תְסֻבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם וַתִּשְׁתַּחֲוֶיןָ לַאֲלֻמָּתִי" (בראשית ל"ז, ו' – ז').

כוחם של חולמי החלומות לשלוט

תגובת האחים לביטוי המוזר לכאורה כל כך של שלטון מצידו של יוסף, היא בלתי צפויה ותמוהה עוד יותר.

---

[389] כפי שאכן מתבטא ברמה הבסיסית בהבאת חז"ל במשניות את מעשה קניין העבדים, הבהמה, הקרקעות והמטלטלין, באותו הפרק עם קנין האישה – "האשה נקנית...עבד עברי נקנה...עבד כנעני נקנה...בהמה גסה נקנית...נכסים שיש להם אחריות נקנין...נכסים שאין להם אחריות נקנין..." (מסכת קידושין פרק א', משנה א' – ה').

"וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ עַל חֲלֹמֹתָיו וְעַל דְּבָרָיו" (בראשית ל"ז, ח').

על בסיס תיאורו הקודם של הכתוב "וְהוּא נַעַר - שהיה עושה מעשה נערות, מתקן בשערו ממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה", נראה היה לכאורה כי האחים יבטלו את חלומות יוסף כדמיונות שווא של נער מתבגר ולא ייחסו להם חשיבות. תגובתם אל יוסף "הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ" ושנאתם, ניראת על כן חסרת פרופורציה הן ביחס לרצינות שיש לתת לחלומות בכלל וקל וחומר ביחס לאילו של יוסף.

תגובתם הנוספת של האחים ויעקב לחלום הנוסף של יוסף על השמש והירח והכוכבים, מביאה תמיהה הזו לידי חוסר הבנה גמור.

יוסף בניגוד למצופה, אינו מרפה מעניין החלומות. הכתוב אף הוא טורח לפרט את חלומו הנוסף.

"וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי. וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו..." (בראשית ל"ז, ט' – י').

חז"ל מוסיפים ומבארים לנו כי יוסף אף דואג לספר את חלום השתחוות האחים ויעקב אליו **לאביו, בפני האחים**.

"לאחר שספר אותו לאחיו חזר וספרו לאביו בפניהם" (רש"י על בראשית ל"ז, י' ד"ה ויספר אל אביו ואל אחיו).

יעקב אכן גוער ביוסף על חלום זה.

"וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה" (בראשית ל"ז, י').

אולם הן תגובתו של יעקב והן תגובת האחים אינן עולות בקנה אחד עם גערה זו.

האחים מגיבים בקנאה.

"וַיְקַנְאוּ בוֹ אֶחָיו" (שם, פסוק י"א).

יעקב באֱמוּן.

"וְאָבִיו שָׁמַר אֶת הַדָּבָר" (המשך פסוק י"א).

בעקבות כך, מבארים חז"ל שגם גערה זו של יעקב, אינה אמיתית, אלא נועדה על מנת להרחיק את שנאת האחים מיוסף.

*"ויגער בו - **לפי שהיה מטיל שנאה עליו**...ויעקב נתכוון להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו, לכך אמר לו הבוא נבוא וגו', כשם שאי אפשר באמך כך השאר הוא בטל (ד"ה ויגער בו וד"ה הבוא נבוא" (רש"י על בראשית ל"ז, י"א ד"ה ויגער בו).*

הדוגמא שמביא רש"י למעשה "שמירתו" הזו של יעקב את דבר החלום, אף מעצימה שמירה זו לכדי **חזון עתידי**.

"היה ממתין ומצפה מתי יבא, וכן (ישעיה כ"ו, ב') שומר אמונים..." (רש"י שם ד"ה שמר את הדבר).

תיאור "שומר אמונים" שמוּר לעם ישראל השומר את אמונתו כי הקב"ה יקיים הבטחתו ויגאלם מן הגלות.

"פִּתְחוּ שְׁעָרִים וְיָבֹא גּוֹי צַדִּיק שֹׁמֵר אֱמֻנִים - ששמר וצפה בגלותו ימים רבים לאמונתו של הקב"ה שיקיים הבטחתו שהבטיח ע"פ נביאיו לגאלם" (ישעיהו כ"ו, ב' ורש"י שם).

אנו רואים אם כן, הן מתגובת האחים וקל וחומר מתגובת יעקב שחלומותיו של יוסף נתפסים באופן הרציני ביותר, שהרי אם חלומות שווא הן, מדוע יש לאחים לקנא ביוסף, ומה יש ליעקב לשמור? כל הפרטים הנ"ל, מחייבים על כן שינוי תפיסה מהותי ביחס למשקל חלומותיו של יוסף, ללמוד מהם על משמעות עדיפות כוחו של יוסף על האחים להיות דווקא הוא "תולדות יעקב".

התבוננות במעורבות החלומות בדרכו של יוסף למלכות על מצרים, תוכל לשפוך אור על כוחו של "בעל החלומות" הן מצד יכולתו לחלום, והן מצד כוחו לפתור חלומות אלו ומתוך כך תבואר שייכות יוסף דווקא ביכולות אלו.

בעקבות חלומותיו של פרעה, מספר שר המשקים לפרעה את פרשת חלומו וחלום שר האופים ועל יכולתו של יוסף.

"כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ כֵּן הָיָה אֹתִי הֵשִׁיב עַל כַּנִּי וְאֹתוֹ תָלָה" (בראשית מ"א, י"ג).

מן הפשט נראה שכוונת דבריו של שר המשקים היא שאכן יוסף מצליח לקלוע לאמיתת החלום ובכך הוא חוזה את העתיד להתרחש. אין ביכולת זו של יוסף לכאורה אלא את הכוח לפענח את המסרים של החלומות כהוגן. אולם, הגמרא מזהה שלשון זו של "כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ כֵּן הָיָה" היא אקטיבית מידי ביחס לפתרון חלומות ותולה על כן את ההתרחשות שנוצרה לבסוף, בפתרון עצמו של החלום. מתוך כך היא גם מסיקה מסקנה כללית, כי כל החלומות הולכין כפי הפה הפותר אותן.

*"...מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה - שנאמר (בראשית מ"א) **ויהי כאשר פתר לנו כן היה**"*
(ברכות נ"ה, ע"ב).

על כוחו של חולם החלומות עומדת הגמרא מתוך סיפורו של רבי בנאה שהלך לפתור את חלומו אצל עשרים וארבע פותרי חלומות שהיו בירושלים, ואף שכל אחד פתר לו את חלומו באופן שונה, כולם התקיימו בו. מכך מסיקה הגמרא שוב, ש"כל החלומות הולכים אחר הפה".

"אמר רבי ביזנא בר זבדא אמר רבי עקיבא אמר רבי פנדא אמר רב נחום אמר רבי בירים משום זקן אחד, ומנו - רבי בנאה: עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים, ופעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם, ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה - וכולם נתקיימו בי, לקיים מה שנאמר: כל החלומות הולכים אחר הפה" (ברכות נה, ע"ב).

על בסיס אותו עיקרון מביאה הגמרא גם את סיפורם של אביי ורבא שהלכו שניהם לפותר חלומות בשם בר הדיא. את חלומותיו של אביי פותר בר הדיא לטובה כיוון שנתן לו מתת, ושל רבא לרעה כיוון שלא נתן לו מתת. פתרונותיו אכן מתקיימים בשניהם. כוחו של בר הדיא במעשה זה מגיע עד כדי שאף חלומות הנראים בברור נוטים לצד פתרון מסויים, הוא מצליח לעצבם כרצונו. אצל רבא שאינו מביא לו שכר הוא מגיע עד כדי הריגתו אשתו (ביתו של רב חיסדא) אך ורק מכוח פתרון חלומו. רק לאחר שרבא מביא אף הוא שכר לבר הדיא, פותר הוא אף לו את חלומותיו לטובה. כשמגלה רבא כי כל פתרונותיו של בר הדיא היו תלויות בו, הוא מקללו שימסר למלכות.

"בר הדיא מפשר חלמי הוה, מאן דיהיב ליה אגרא - מפשר ליה למעליותא, ומאן דלא יהיב ליה אגרא - מפשר ליה לגריעותא. אביי ורבא חזו חלמא, אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה. אמרי ליה: אקרינן בחלמין (דברים כ"ח) שורך טבוח לעיניך וגו'. לרבא אמר ליה: פסיד עסקך ולא אהני לך למיכל מעוצבא דלבך, לאביי אמר ליה: מרווח עסקך, ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך. אמרי ליה: אקרינן (דברים כ"ח) בנים ובנות תוליד וגו', לרבא - אמר ליה כבישותיה, לאביי אמר ליה: בנך ובנתך נפישי, ומינסבן בנתך לעלמא, ומדמיין באפך כדקא אזלן בשביה. אקריין בניך ובנתיך נתנים לעם אחר. לאביי אמר ליה בנתך ובנתך נפישין את אמרת לקריבך והיא אמרה לקריבה, ואכפה לך ויהבת להון לקריבה, דהוי כעם אחר. ולרבא אמר ליה: דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי איתתא אחריתי...אקרינן (דברים כ"ח) וראו כל עמי הארץ וגו', לאביי אמר ליה: נפק לך שמא דריש מתיבתא הוית, אימתך נפלת בעלמא. לרבא אמר ליה: בדיינא דמלכא אתבר, ומתפסת בגנבי, ודייני כולי עלמא קל וחומר מינך. למחר אתבר בדיינא דמלכא, ואתו ותפשי ליה לרבא...לסוף אזל רבא לחודיה לגביה, אמר ליה: חזאי דשא ברייתא דנפל, אמר ליה: אשתך שכבא. אמר ליה: חזאי ככי ושני דנתור, אמר ליה: בנך ובנתך שכבן...אמר ליה: חזאי תרי גרגלידי דלפתא, אמר ליה: תרין קולפי בלעת. אזל רבא ההוא יומא ויתיב בי מדרשא כוליה יומא, אשכח הנהו תרי סגי נהורי דהוו קמנצו בהדי הדדי, אזל רבא לפרוקינהו - ומחוהו לרבא תרי, דלו למחוייה אחריתי, אמר: מסתיי, תרין חזאי!

לסוף אתא רבא ויהיב ליה אגרא, אמר ליה: חזאי אשיתא דנפל. אמר ליה: נכסים בלא מצרים קנית. אמר ליה: חזאי אפדנא דאביי דנפל וכסיין אבקיה, אמר ליה: אביי שכיב ומתיבתיה אתיא לגבך. אמר ליה: חזאי אפדנא דידי דנפיל, ואתו כולי עלמא שקיל לבינתא לבינתא, אמר ליה: שמעתתך מבדרן בעלמא...

*בהדי דקא סליק נפל סיפרא מיניה, אשכחיה רבא וחזא דהוה כתיב ביה: כל החלומות הולכין אחר הפה. אמר: **רשע! בדידך קיימא וצערתן כולי האי**! כולהו מחילנא לך, בר מברתיה דרב חסדא. יהא רעוא דלמסר ההוא גברא לידי דמלכותא דלא מרחמו עליה" (ברכות נ"ו ע"א).*

***תרגום**: בר הדיחא היה פותר חלומות. מי שהיה נותן לו שכר היה פותר לו לטובה ומי שלא היה נותן לו שכר היה פותר לו לרעה. אבל ורבא ראו חלום אחד, אבל נתן לו דינר ורבא לא נתן לו. סיפרו לו: הקריאו לנו בחלומנו "שורך טבוח לעיניך ולא תאכל ממנו. לרבא הסביר: יפסד עסקך ולא תוכל לאכול מרוב עצבותך. ולאבי פתר: יצליח עסקך ולא תוכל לאכול מרוב שמחת לבך. וכן אמרו לו שניהם הקריאו לנו בחלומנו: "בנים ובנות תוליד ולא יהיו לך כי ילכו בשבי". לרבא אמר כרעתו, כמשמעות הכתוב. לאבי אמר: בנך ובנתך ירבו ובנותיך תנשאנה החוצה וידמו בעיניך כאילו נלקחו בשבי. ושוב אמרו לו שניהם כי הקריאו להם בחלום פסוק זה בניך ובנותיך נתונים לעם אחר. לאבי אמר בנך ובנותיך ירבו, אתה תאמר נשיא ותם לקרוביך. והיא אשתך תאמר לקרוביה, ותכפה היא אותך ותשיא אותם לקרוביה ויהיו בעיניך כעם אחר. ולרבא אמר אשתך תמות ויבואו בניך ובנותיך לידי אשה אחרת...את הפסוק וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך פרש לאבי יצא לך שם שתהיה ראש ישיבה ואימתך תיפול על הכל ולרבא אמר אוצר המלך נפרץ ותתפס באשמת גנבה וידונו הכל קל וחומר ממך שאם רבא העשיר והמיוחס נתפס באשמה זו מה יעשו האחרים. ואכן למחרת נפרץ אוצר המלך ובאו ותפסו את רבא...לבסוף הלך רבא בעצמו אליו וספר לו ראיתי את הדלת החיצונית של ביתי שנפלה. אמר לו אשתך תמות. ראיתי את שיני שנפלו. אמר לו בניך ובנותיך ימותו...ראיתי שני ראשי לפתות. אמר לו שתי מכות של ראש אלה תקבל. הלך רבא באותו יום וישב בבית המדרש כל היום. מצא שני עוורים שהיו מתקוטטים הלך רבא להפריד ביניהם והיכוהו שתי מכות הרימו מקלותיהם להכותו שנית אמר: מספיק לי, רק שתים ראיתי.*

לבסוף בא רבא ונתן לו שכר וספר לו: ראיתי חומתי שנפלה. אמר לו, סימן הוא שתקנה נכסים בלי מיצרים. ספר לו. ראיתי את ביתו של אביי שנפל ומכסה אותי אבקו. פתר לו, אביי ימות וישיבתו תעבור אליך. אמר לו ראיתי אאת ביתי שלי שנפל ובאים הכל ולוקחים לבנים. אמר לו, הלכותיך יהיו מפוזרות בעולם...

*תוך שהיה עולה (בר הדיא) נפל ממנו ספר, מצאו רבא וראה שהיה כתוב בו "כל החלומות הולכין אחר הפה. אמר לו **רשע, בך הוא תלוי הפתרון אם לטובה אם לרעה והפכת לי לרעה** (רש"י) וצערתני כל כך. את הכל אני מוחל לך מלבד בתו של רב חסדא (אשתו של רבא). יהי רצון שימסר אותו האיש בידי מלכות שלא תרחם עליו.*

שר המשקים אם כן, על פי מהלכה הכולל של הגמרא בברכות, אינו מדבר על כשרון מקומי של יוסף לחזות עתידות או להוציא מן החלום את הוויית האמת שבו, אלא על כוח עצום של שליטה של יוסף לעצב את המציאות על פי רצונו במקום בו נפתח ולו פתח קטן להשפעת כוחו. את הפריצה הזו מנסה שר המשקים למנוע בכל כוחו.

כך מתאר שם המשקים את יוסף לפרעה.

"וְשָׁם אִתָּנוּ נַעַר עִבְרִי עֶבֶד לְשַׂר הַטַּבָּחִים וַנְּסַפֶּר לוֹ וַיִּפְתָּר לָנוּ אֶת חֲלֹמֹתֵינוּ" (בראשית מ"א, י"ב).

מן הפשט נראה כי דיווחו של שר המשקים הוא ענייני. אולם חז"ל מבארים את כל דבריו של שר המשקים בכוונה של זדון. את דיווחו על יוסף כ"נַעַר" מטה רש"י לכוונה של - "שוטה ואין ראוי לגדולה". את אמירתו על יוסף שהינו "עִבְרִי" הוא מטה לכוונה של - "אפילו לשוננו אינו מכיר". לדיווחו כי יוסף עבד היה לשר הטבחים, מייחס רש"י נסיון נוסף למנוע מיוסף גדולה.

"עבד" – "וכתוב בנמוסי מצרים שאין עבד מולך ולא לובש בגדי שרים".

מדברים אלו של רש"י אנו למדים כי שר המשקים יודע בברור לאן מועדות פניו של יוסף, על כן את כל דבריו הוא מכוון על מנת למנוע זאת ממנו. כך קובעים חז"ל בפרוש במדרש.

*"...אע"פ שהזכיר אותו הוא מבזהו **שהוא יודע לאיזה גדולה הוא נכנס**..." (בראשית רבה פרשה פט ד"ה ז כיון שראה).*

ברור כי בדרך התפיסה הראלית את כוחו של פותר החלומות, כל חששו של שר המשקים וכל "רמזיו" כי יוסף אינו ראוי למלכות, אינם במקומם. מדוע שיחשוד שר המשקים כי יוסף עומד לקבל מלוכה, וכי המוכשר לפתרון חלומות הוא בהכרח גם זה המוכשר למלוכה? אולם על בסיס כוח פותר החלומות שהרחיבה בו הגמרא בברכות התשובה לכך היא ברורה. שר המשקים מזהה כי כוחו של יוסף הוא **כיוצר מציאות** ולא רק כמגלה נסתרות. מתוך כך ברור לו שנתינת דריסת רגל לכוחו, תוביל ישירות להשתלטותו על השלטון. את זאת הוא מנסה למנוע בכל כוחו.

אולם ניסיונו של שר המשקים נכשל כשלון חרוץ. ברגע שניתנה דריסת רגל ליוסף הוא פועל בלא לפקפק.

"וְעַתָּה יֵרֶא פַרְעֹה אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם וְיִשְׁיתֵהוּ עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם" (בראשית מ"א, ל"ג).

ברור הוא שאין הוא מכוון אלא לבחירת עצמו. כפי שאכן קורה.

"וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל עֲבָדָיו הֲנִמְצָא כָזֶה אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל יוֹסֵף אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתְךָ אֶת כָּל זֹאת אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ. אַתָּה תִּהְיֶה עַל בֵּיתִי וְעַל פִּיךָ יִשַּׁק כָּל עַמִּי רַק הַכִּסֵּא אֶגְדַּל מִמֶּךָּ" (בראשית מ"א, ל"ח-מ').

בחינת כל מהלכיו של יוסף מול פרעה על בסיס "כל החלומות הולכים אחר הפה" מציבה לנו סיפור שונה לגמרי ממה שאנו מכירים ומביאה למסקנות מבהילות ביותר. על בסיס היכולת הזו של יוסף, יודע למעשה שר המשקים שברגע שהוא מביא את יוסף לפני פרעה הוא חורץ את דינה של מצרים להיות מובלת על פי מגמותיו ורצונותיו של יוסף, כיוון שאף את חלומו של פרעה יפתור יוסף על פי רצונו ומגמותיו! על בסיס כוחו זה של יוסף גם ברור שאף החלטתו של פרעה לקבל את יוסף למשנה למלכות אינה בדיוק החלטה רצונית המגיעה בבחירתו, אלא יש בה את עיצובו של יוסף דרך פתרון החלום. אולם יותר מכך. הבנת כוח פתרון החלום של יוסף כיצירת מציאות על פי רצונו, מלמדת שאף פתרון חלומם של שר המשקים והאופים, הוא חלק מתוכנית מסודרת ומתוכננת היטב של יוסף להשתלט על מצרים עוד בהיותו בבור הכלא. בפתירתו את חלומם של שר המשקים והאופים הוא למעשה יוצר להם במו ידיו את עתידם. **הוא זה שהורג את שר האופים, והוא זה שמחייה את שר המשקים**.

את התערבותו של יוסף בחיי שר המשקים והאופים אנו יכולים לזהות בצורה ישירה, עד למעשה שתיית ארבעה הכוסות של ליל הסדר ומעשה אכילת המצה.

הירושלמי במסכת פסחים לומד מאיזכורי התורה של "כוס פרעה"[390] שבפרשת חלום שר המשקים על חיוב ארבעה כוסות בליל הסדר, זאת במקביל לייחוסן באותו מקום על ידי רבי יוחנן כנגד ארבע לשונות של גאולה.

*"מניין לארבעה כוסות רבי יוחנן בשם רבי בנייה כנגד ארבע גאולות... והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי רבי יהושע בן לוי אמר **כנגד ארבע כוסות של פרעה** וכוס פרעה בידי ואשחט אותם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על יד פרעה ונתת כוס פרעה בידו וגו'" (ירושלמי פסחים פרק י' ה"א).*

ולכאורה, לא אמור להיות כל קשר בין כוסות יינו של פרעה לבין כוסות ליל הסדר. בעוד כוסות ליל הסדר הינם חלק ממבנה הגאולה, כוסות יינו של פרעה הינן לכאורה חולין לחלוטין. מהכללת כוסות אלו בתרחיש גאותם של ישראל, וייחוסם במקביל כנגד ארבעה לשונות של גאולה, אנו מחוייבים להסיק כי כוסות יינו של פרעה אינן חולין. הגורם היחיד המעורב בכוסות עליו והמסוגל להוציאן מחוליותן הוא יוסף. לאחר שלמדנו כי פתרון החלום מכוחו של פותר החלומות מגיע, פתרון יוסף את חלומו של שר המשקים לחיים משמעותו היא כי מעתה יינו של פרעה **מכוחו של יוסף מגיע**! את תכתיב הגאולה, דרך כוסות היין, מוביל יוסף כבר בפתרון החלום לשר המשקים.

את אותה יכולת להשליט את רצונו - רצון האלוהים על המציאות, אנו מחוייבים להשליך אף ביחס לשר האופים, אולם באופן מורכב יותר. כפי שהסקנו ביחס לפתרון חלומו של שר המשקים כי יוסף **בוחר** בפתרון חלומו להשאירו בחיים, בפתרון חלום שר האופים אנו נצרכים לומר כי הוא **בוחר** להורגו.

"בְּעוֹד שְׁלֹשֶׁת יָמִים יִשָּׂא פַרְעֹה אֶת רֹאשְׁךָ מֵעָלֶיךָ וְתָלָה אוֹתְךָ עַל עֵץ ..." (בראשית מ', י"ט).

גם פיתרון זה מתברר שאינו מקרי. **את מקומו של שר האופים תופס...יוסף**!

כאשר רעבה ארץ מצרים ללחם, שולח אותם פרעה אל יוסף.

---

[390] "וַיְסַפֵּר שַׂר הַמַּשְׁקִים אֶת חֲלֹמוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה גֶפֶן לְפָנָי.וּבַגֶּפֶן שְׁלֹשָׁה שָׂרִיגִם וְהִיא כְּפֹרַחַת עָלְתָה נִצָּהּ הִבְשִׁילוּ אַשְׁכְּלֹתֶיהָ עֲנָבִים. **וְכוֹס פַּרְעֹה** בְּיָדִי וָאֶקַּח אֶת הָעֲנָבִים וָאֶשְׁחַט אֹתָם אֶל **כּוֹס פַּרְעֹה** וָאֶתֵּן אֶת **הַכּוֹס** עַל כַּף **פַּרְעֹה**. וַיֹּאמֶר לוֹ יוֹסֵף זֶה פִּתְרֹנוֹ שְׁלֹשֶׁת הַשָּׂרִגִים שְׁלֹשֶׁת יָמִים הֵם. בְּעוֹד שְׁלֹשֶׁת יָמִים יִשָּׂא פַרְעֹה אֶת רֹאשֶׁךָ וַהֲשִׁיבְךָ עַל כַּנֶּךָ וְנָתַתָּ **כוֹס פַּרְעֹה** בְּיָדוֹ כַּמִּשְׁפָּט הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר הָיִיתָ מַשְׁקֵהוּ" (בראשית מ', ט' – י"ג).

"וַתִּרְעַב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְעַק הָעָם אֶל פַּרְעֹה לַלָּחֶם וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה לְכָל מִצְרַיִם לְכוּ אֶל יוֹסֵף אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ" (בראשית מ"א, נ"ה).

אולם אם באופן פשוט היינו מבינים את דבריו של פרעה "לְכוּ אֶל יוֹסֵף אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ", בהקשר לנהלים המחויבים על מנת לקבל את הלחם הנחשק, הרי רש"י במקום מזהה לשון התבטלות גורפת מדי בהוראת פרעה. על כן הוא מבאר שתשובתו זו של פרעה מגיעה כתגובה לתלונתם של מצרים כי יוסף דורש מהם **שימולו**!

"אשר יאמר לכם תעשו - לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו"

ולכאורה לא מובן כלל איך מגיע רש"י למסקנה כה קיצונית בעוד שפשט הכתובים מתייחס לנושא הלחם בלבד?
שאלה זו מובילה אותנו למסקנה דומה לזו שהגענו ביחס ליין של שר המשקים. כפי ששר המשקים מאותו הרגע שחייו ניתנים לו על ידי יוסף כל יינו המוגש לפרעה הוא מעתה **יין ישראלי – יין של גאולה**, כך גם מאותו הרגע שיוסף הופך למשביר הלחם לכל עם הארץ, כוח קיומם הבסיסי הופך להיות אף הוא מכוח קיומו של יוסף – קיום ישראלי. דרישת ברית המילה היא השיקוף הציווי לתהליך הקיומי שעוברים כל מצרים מכוחו של יוסף[391] באכילתם את לחמו. כבר מעת אכילתם את לחם יוסף הופך קיומם אט אט להיות קיום "ישראלי". דרישת מעשה המילה הוא שיקוף הוויית הלחם הזה בבשרם. עם לחם זה מכלכל יוסף את אביו ואחיו בירידתם למצרים. עם לחם זה מנהל את מצרים כולה בשנות הרעב, ועם לחם זה הוא קונה בהמשך את אדמת מצרים לפרעה.

*"וַיְכַלְכֵּל יוֹסֵף אֶת אָבִיו וְאֶת אֶחָיו וְאֵת כָּל בֵּית אָבִיו **לֶחֶם** לְפִי הַטָּף. וְלֶחֶם אֵין בְּכָל הָאָרֶץ...וַיָּבֹאוּ כָל מִצְרַיִם אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר הָבָה לָּנוּ **לֶחֶם** וְלָמָּה נָמוּת נֶגְדֶּךָ כִּי אָפֵס כָּסֶף...וַיָּבִיאוּ אֶת מִקְנֵיהֶם אֶל יוֹסֵף וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף לֶחֶם בַּסּוּסִים וּבְמִקְנֵה הַצֹּאן וּבְמִקְנֵה הַבָּקָר וּבַחֲמֹרִים וַיְנַהֲלֵם **בַּלֶּחֶם** בְּכָל מִקְנֵהֶם בַּשָּׁנָה הַהִוא. וַתִּתֹּם הַשָּׁנָה הַהִוא וַיָּבֹאוּ אֵלָיו בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית וַיֹּאמְרוּ לוֹ...לָמָּה נָמוּת לְעֵינֶיךָ גַּם אֲנַחְנוּ גַּם אַדְמָתֵנוּ קְנֵה אֹתָנוּ וְאֶת אַדְמָתֵנוּ **בַּלָּחֶם** וְנִהְיֶה אֲנַחְנוּ וְאַדְמָתֵנוּ עֲבָדִים לְפַרְעֹה וְתֵן זֶרַע וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת וְהָאֲדָמָה לֹא תֵשָׁם" (בראשית מ"ז, י"ב – י"ט).*

התבוננות זו על מהלכיו של יוסף במצרים, מאירה באור עצום, את דרך עבודתו של יוסף כ"פותר חלומות". כבר בעת פתירתו את חלומותיו של שר המשקים והאופים, מכין למעשה יוסף את ה"רחם המצרי" לקליטת הוולד הישראלי בירידתם של ישראל למצרים[392]. על ידי שתילת מאפיינים ישראליים ביינו של מלך מצרים ובלחמם של כל עם הארץ, הוא מבטיח את קליטת הוולד הישראלי ברחם המצרי. אין הוא עושה זאת בדיבור או בשכנוע. הוא עושה זאת מכוח יכולתו לשלוט בחלומות – נקודת נביאת אין סוף החיים בתפר מימושה אל המציאות, להופכה למציאות על פי רצונו.

הגדרת כוחו של יוסף כבעל יכולת כפיית רצונו הן על שר המשקים והאופים והן על פרעה, מחזירה אותנו ליחס שבין האחים ויוסף ומבארת היטב היטב את פחדם ממנו ושנאתם אותו דווקא מכוח חלומותיו.

כפי שראינו, תגובת האחים ויעקב לחלומותיו של יוסף תמוהה, כיוון שעולה מתוכם התייחסות רצינית העולה עשרות מונים ממה שהיינו מעלים בדעתנו לתת לחלום כלשהו. אולם עתה, לאחר שבררנו מפרשת החלומות של שר המשקים והאופים את כוחו של יוסף ליצור את פתרון החלום מכוחו, עומדים יחסי הגומלין שבין האחים ויוסף במקום אחר לגמרי מכפי שחשבנו. עתה ברור שחלומותיו של יוסף הינם **כלי השליטה שלו על האחים**. כאחד שהחלומות נמצאים בידיו לעשות בהם כרצונו, הופכת מסכת חייהם של משפחת יעקב כולה להיות תלויה בנהגתו של יוסף דרך חלומותיו. תגובתם הקשה של האחים לחלומו של יוסף ("וְהִנֵּה קָמָה אֲלֻמָּתִי וְגַם נִצָּבָה וְהִנֵּה תְסֻבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם וַתִּשְׁתַּחֲוֶיןָ לַאֲלֻמָּתִי"[393]) - **הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ**[394], אינה סתם תגובה, אלא ניהול כפייתי של יוסף את האחים לפתור את חלומותיו כפי רצונו. כה גדול כוחו של יוסף על האחים עד כי הם עצמם נכפים לפתרון זה המשליט את יוסף עליהם כמלך.

---

[391] על היחס שבין הלחם למילה, אנו נעמוד בהמשך, בהרחבת דרך פעולתו של יוסף כ"בעל חלומות".

[392] כך בארנו את היחס שבין ישראל והמצרים מלשון הכתוב בדברים: "אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי **מִקֶּרֶב** גּוֹי..." המבואר במכילתא מלשון "קרביים" - "וכאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה..." (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דויהי בשלח פרשה ו ד"ה ויושע ה').

[393] בראשית ל"ז, ז'.

[394] שם פסוק ח'.

מהיכן מגיע כוח כה רב בידיו של יוסף, ומדוע דווקא בו נוצק הכוח הזה? את התשובה יש לנו לקבל ממקור כוחו האלוהי.

כפי שבארנו בתחילה, ייחודיותם של בני רחל ויוסף בראשם הוא בהיות אין סוף החיים מופיע בהם בעצם הגוף ובביטוייו הגלויים המוחצנים. כך בארנו שהדגשת יעקב בברכתו את יוסף דווקא את יופיו מלמדת שהשכינה – קרי עוצמת החיים שאין לה סוף מופיעה בו דווקא בממד היופי ולא בממד המחשבה או הדיבור, המקום שבו אנו רגילים להביע את מהות החיים.
שליטת יוסף באחים ביכולתו לחלום חלומות, ועוד יותר לנווט את פתרונם בפיהם, משמעותן היא שכל הוויית חייהם תלויה במהות החיים שמוביל יוסף. אותו ממד חיים הנחשב אצל בני לאה כ"כלי" בלבד אם לא כמעטפת כפויה או אף גם בזויה, הוא השולט בהוויית חייהם אף זו האלוהית. הצער והכאב בשיעבוד הזה לבני לאה הוא כפול. הן מצד אי יכולת ההבעות הפנימיות של חייהם להוביל את עצמם באופן חופשי בהוויית החיים הנגלית, והן מצד הובלתם על ידי גורם מציאות שמבחינתם הוא נמוך ואינו ראוי להובלה.

מדוע קיים הכוח לחלום דווקא ביוסף, ומדוע גובר בסופו של דבר כוח זה על כוחות אין סוף החיים האחרים. זאת נוכל לבאר מהתבוננות על היחס שבין החלום והנבואה.

כוח החלום על הנבואה

מצד אחד מעמידה הגמרא את החלום במיקום נמוך ביחס לנבואה.

"חלום – אחד משישים לנבואה" (ברכות נ"ז ע"ב).

או נובלת לנבואה כדברי המדרש

*"רבי חנינא בר יצחק אמר ג' נובלות הן, נובלת מיתה, שינה, **נובלת נבואה, חלום**, נובלת העולם הבא, שבת ר' אבין מוסיף תרתין נובלות אורה של מעלה גלגל חמה, נובלות חכמה של מעלה, תורה" (בראשית רבה פרשה יז ד"ה ה ויפל ה').*

על פי הרמב"ם במורה נבוכים, החלום הינו נבואה שלא הבשילה לכדי פרי.

"כבר ידעת המשך מאמרם חלום אחד מס' בנבואה...וכבר השיבו זה הענין בב"ר ואמרו נובלת נבואה חלום, וזה דמוי נפלא, וזה כי נובלת הוא הפרי בעצמו ואישו אלא שנפל קודם שלמותו וקודם שיתבשל, כך פועל הכח המדמה בעת השינה היא פעולתו בעת הנבואה אלא שיש בו קצור ולא הגיע אל תכליתה..." (מורה הנבוכים חלק שני פרק ל"ו).

.

אולם במקביל מלמדים אותנו חז"ל כי חולשתו של החלום היא גם חוזקו. אחד הדברים שמביאה הגמרא בברכות בהמשכה המחזקים את החולה, הוא החלום.

"ששה דברים סימן יפה לחולה, אלו הן: עטוש, זיעה, שלשול, קרי ושינה, וחלום" (ברכות נ"ז, ע"ב).

המקור שהיא מביאה לכך הוא מפסוק בישעיה – "וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי".

"חלום - דכתיב (ישעיהו ל"ח) וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי" (ברכות נ"ז, ע"ב).

רש"י על הפסוק עצמו מבאר את לשון "תחלימני" כלשון של חוזק – תבריאני ותחזקני.

*"אָדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי - מעתה ידעתי שתחלימני ותחייני, **תחלימני, תבראני ותחזקני** כמו (איוב ל"ט) יחלמו בניהם" (ישעיהו ל"ח, ט"ז ורשי שם).*

כך גם באיוב.

"יַחְלְמוּ בָּנֶיהָם... – יחזקו" (איוב ל"ט, ד').

לעומת זאת בנבואה אנו פוגשים מגמה של זעזוע ופירוק הגוף.

כך מבאר הרמב"ם.

*"**וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל** ועשתנותיהם מתטרפות ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה, כמו שנאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו, וכמו שנאמר בדניאל והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ב').*

נמצאנו למדים שהחלום נוגע במגמות האלוהיות האין סופיות של החיים, אולם באופן שאינו נבדל אלא תואם את מגמות עולם החומר והגוף ועל כן הוא מהווה לגוף חוזק. לעומתו נמצאת הנבואה במישור נבדל, ועל כן היא מזעזעת את הגוף. תכונת גופו הייחודית של יוסף בהיותה מביעה מהות אלוהית בעצם גופניותה, מתאים על כן שתופיע בה תכונת החלימה שהינה כוח היצירה ונביעת החיים האלוהיים התואם את תכונת הגוף כפי מקור כוחו האין סופי. החלום, הוא מאפיין הנבואה השייך מהותית לתכונת חיים זו המופיעה ביוסף. כיוון שבעולם הזה הגוף, החומר והממד הגלוי של החיים הם העיקר, ברור שיוסף האוחז מקור נביעת אין סוף החיים הזה, ישלוט בחיים כולם כולל המרחב האלוהי שבו.

מדוע אם כן, מתנגדים האחים באופן כה חריף להנהגתו ושלטונו עליהם? מדוע אין כוח אין סוף החיים המייחד אותו הופך אותו למנהיגם אלא דווקא מביא עליו שנאה?
כבר בארנו כי ביחס לבני לאה הפועלים מכוח רום השמים, ממד הגוף והחומר מהווה בנקודת הפתיחה של הווייתם התכונתית "כלי" בלבד להופעת תכונת רום השמים ולהנהגתו[395]. קביעת גורם הגוף החומר ותצורת החיים הניגלית – היופי, כמגלים אין סוף חיים ואף כמובילים את מרקם אין סוף החיים הכללי בישראל, אינה מתקבלת על ידם. ממד זה על פי תפיסתם את המציאות הינו בעל חיות מצומצמת ומוגבלת. יותר מכך. גם אם היו מקבלים האחים את האפשרות כי ממד החומר הגוף ומראית החיים מסוגלים להביע חיים לאין סוף, זיקתו הקרובה מידי לאפיק החיים ה"נגזר", יטה תמיד את אפיק התנהלותו כלפי הווייתו העצמית ה"נגזרת" של האדם, ולא כלפי זו האין סופית. על כן לא ניתן לעולם לבטוח בה בהובלת אין סוף החיים.

התבוננות בסופו של בר הדיא פותר החלומות של רבא ואביי, מאפשרת הצצה מאירת עיניים בסכנה שאכן טמונה לרגלי אלו המתנהלים מכוח אלוהיות גופם.

כפי שראינו בסיפורו של בר הדיא לעיל, אף שמניעיו של בר הדיא הינם אישיים ומונעים מתאות בצע, שייכותו אל ממד ה"חלום" נותנת לו את היכולת לנתב את אפיק החיים הזה כפי רצונו. סיום הסיפור בגמרא, מבליט באופן מבהיל איך כוח זה יכול להוות בסופו של דבר חרב פפיות אף כנגד פותר החלומות עצמו. כוחו של בר הדיא לגעת בנביעת אין סוף החיים בהווייתו הממשית כ"חלום", מביאה עליו את סופו

לאחר שבר הדיא מבין שטעה, הוא גוזר על עצמו גלות.

"אמר: איקום ואגלי, דאמר מר: גלות מכפרת עון".

אולם גם שם אין הוא מסוגל לשלוט בעצמו. כששומר אוצר המלך מגלה לו את חלומותיו, מבקש ממנו בר הדיא בכל פעם "הב לי זוזא" - תן לי דינר, על מנת שיפתור לו את החלום לטובה. כשזה לא נותן לו, הוא אינו פותר את חלומו. בפעם השלישית אין הוא מסוגל יותר להתאפק. לאחר שבחלומו הראשון חלם שומר האוצר "דעייל מחטא באצבעתי" (שדקרה מחט את אצבע) ולאחר שבחלומו השני חלם "דנפל תכלא בתרתין אצבעתי" (שאוכלת תולעת את שתי אצבעותי), כשהוא רואה בחלומו השלישי "דנפל תכלא בכולה ידא" (שאוכלת תולעת את כל ידי) הפתרון שיוצר לו בר הדיא הוא - ש"נפל תכלא בכולהו שיראי" - אכלו התולעים את כל המשי. כשרוצה המלך להוציא להורג את שומר האוצר כיוון שלא שמר על המשי כראוי, משיב לו השומר, מדוע אותי? הָרְגוּ את מי שידע על כך ולא אמר! על כך מוציא המלך את בר הדיא להורג במיתה משונה שזו תיאורה:

---

[395] כך מופיע הדבר כזכור, ברמה הקיצונית היוצאת מגדר "ישראל" אצל לבן בתרפיו באופן שבכוריות החיים נשחטת ומאבדת את חייה להיות כלי לכוח הדיבור השמימי.
"דהוון נכסין גברא בוכרא וחזמין רישה ומלחין לה במילחא ובוסמנין וכתבין קוסמין בציצא דדהבא ויהבין תחות לשנה ומקימין לה בכותלא וממלל עמהון ...". (תרגום: היו שוחטים אדם שהוא בכור ומולקין את ראשו ומולחין במלח ובשמים וכותבים כשפים בציץ זהב ונותנים תחת לשונו ומעמידין אותו בכותל ומדבר עימהם מה ששואלים אותו עתידות" (תרגום יהונתן על בראשית ל"א י"ט).

"כפיתו תרין ארזי בחבלא (קשרו שני ארזים בחבל), אסור חד כרעיה לחד ארזא וחד כרעיה לחד ארזא (קשרו רגלו האחת לארז אחד ואת רגלו האחרת לארז אחר), ושרו לחבלא עד דאצטליק רישיה (והתירו את החבל עד שניקרע ראשו), אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק ונפל בתרין (קם כל חלק וחלק במקומו ונקרע ונפל)".

רגליו של בר הדיא הקשורים כל אחד לעץ ארז מכופף נפתחים כשחוזרים עצי הארץ לזקיפותם וקורעים את גופו לשניים עד לראשו.

אין ספק שתיאור מיתה משונה זו לא היה מופיע בגמרא, לולא לימד אותנו על מהותו של בר הדיא. עוצמתו של בר הדיא היא כעוצמת עצי הארזים הנטועים באדמה, מתוך יכולתו לממש את נקודת מוצא החיים המופיעה בחלום כפי רצונו. אולם עוצמה זו היא שמובילה גם לאובדנו. בְּמָקוֹם שהרצון הגבוה של ה"ראש" יוביל ויכתיב את דרך המימוש של ה"רגליים", תאוות המימוש היא המכתיבה לראש את הדרך, עד שאין בר הדיא מסוגל לעצור את עצמו מתאוות הבצע שלו אף שהוא רואה אל מול עיניו את אובדנו. דרך מיתתו תואמת בדיוק את כשלונו. פירוד הרגליים הולך ומשתלט וממשיך לו עד לראשו.

סיפורו של בר הדיא נותן שיקוף נאמן לפחד מעוצמתו של יוסף אף על הצד שאין סוף חיים מופיע בהווייתו גופו ויופיו. שליטתו במקור נביעת אין סוף החיים כפי הווייתו הממשית המוגדרת "חלום" מאפשרת השתלטות של כוח המימוש שבאדם על הרצון האלוהי שבו בהובלת החיים. במקום לממש את החלום האלוהי, יכול כוח המימוש העצום שביוסף לממש את רצונותיו העצמיים. התראות עוצמתו של יוסף בממד הגוף ויופיו החיצוני רק מעצימים את החשש הזה, במיוחד מול בני לאה. בהיות הגוף והיופי לדידם של בני לאה כלים מצומצמים ביחס להווייתי אין סוף החיים שברום השמים, נטיתו של יוסף כלפי האדרת היופי היא להם ביטוי והוכחה לקריסת חייו אל תוך הווייתו העצמית הפחותה של האדם. מסקנה זו, היא המובילה בסופו של דבר למכירת יוסף למצרים, מכירה שמשמעותה היא - מיקום בני לאה את ממד החיים שביוסף כממד "מצרני", שאינו מנביע את אין סוף החיים, או אף חמור יותר – כליאת הווייתי חייו בסוגָר המצרני בכדי שלא יגיע ליכולת הנבעת אין סוף בהוויות החיים המייחדות אותו, מחשש כי יואדר כוח עצמיותו של האדם מכוח האין סוף, לטובת עצמיותו ה"נגזרת".

מול מסקנה זו שעתידה לפגוע בעם ישראל לדורותיו בנסיונו לממש את אין סוף החיים מן הארץ, מרחיב ומעמיק יוסף את השפעת כוח אין סוף החיים שבו מממד החלום לממד המוחש המוחלט – ממד הלחם.

מחלום ללֶחֶם – לגייר במעשה אכילה

כאמור מברור כוחו של פותר החלומות, הסקנו כי התייחסותו של יוסף לחלומות שר המשקים ושר האופים, אינה רק בבחינת זיהוי העתיד הטמון בחלום, אלא יצירה בפועל של פתרון החלום. מתוך כך הסקנו שיוסף הוא ההורג מכוח פתרון החלום את שר האופים ומחייה את שר המשקים הנתון מעתה למרותו של יוסף. אותן הכוסות שנותן שר המשקים על יד פרעה הן הן כוסות הגאולה בתהליך הגאולה של עם ישראל[396] מכוח מעורבות יוסף באותן הכוסות. כך גם יציאתו של יוסף על מצרים כ"משביר לחם לכל עם הארץ" הינה תחליף לשר האופים[397] והיא הגוררת בעקבותיה את גיור כל מצרים מכוח השתלטות לחם יוסף בגופם. תפיסה זו את המהלך שבין יוסף ושרי המשקים והאופים הפכה לדידנו את מהלכיו של יוסף להיות מהלכים מדוקדקים ובעלי השלכות מרחיקות לכת ביותר לעתידו של עם ישראל כולו. אולם האופן שבו הוא משפיע את ערכי החיים האלוהיים על סביבתו היא בדרך שונה לגמרי מזו שאנו רגילים אליה כיום. בכדי להחדיר במצרים את מרחב אין סוף החיים שאינו קיים לכתחילה במהות המצרית[398] פועל יוסף דרך מעשה שתיה (היין) ואכילה (הלחם) – דרך גורמי החומר עצמו ולא בדרך של מחשבה, דיבור או כתיבה. חומרי החיים עצמם הם המפעפעים אצל יוסף את הקיום האלוהי באופן חודרני הרבה יותר ממה שאנו מנסים ובקושי מצליחים ליצור דרך הבעת המחדשה ולימוד התורה. דרך פעולה זו ייחודית ליוסף מתוך היות אין סוף החיים שבו מתראה דווקא דרך ערוץ החומר, הגוף, היופי וממד הראיה הגלוי.

---

[396] על פי דברי הירושלמי שהבאנו.

[397] **המחיר שבהריגת שר האופים**: הכרחו של יוסף להרוג את שר האופים, מה שלא נצרך היה בשר המשקים גובה מתהליך הגאולה מחיר כבד. משמעותה היא שאין סוף החיים אינו מצליח להופיע בלחם מצרים כפי שהופיע ביין המצרי תוך זהות בין יין פרעה לכוסות הגאולה, אלא רק בלחם ישראל. מצב זה הוא שיביא לכך שלחם הגאולה יהיה בסופו של דבר רק לחם עוני – מצה.

[398] מצרים מלשון "מצרים" כאמור.

את "גיור" החיים, שעושה יוסף במצרים נוכל לראות יפה מהתבוננות נוספת על הדרך בה משביר יוסף לחם לכל עם הארץ.

בעקבות הרעב צועק העם לפרעה ללחם.

"וַיִּצְעַק הָעָם אֶל פַּרְעֹה לַלָּחֶם"[399].

בתגובה עונה להם פרעה –

*"לְכוּ אֶל יוֹסֵף **אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ**" (המשך הכתוב שם).*

כפי שהזכרנו לעיל, לכאורה משמעות דבריו היא – לכו ליוסף ויתן לכם לחם. אולם רש"י באופן מפתיע מבאר שמצרים פונים לפרעה בגלל אילוצו של יוסף אותם למול.

*"**לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו**, וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך הוא אומר לנו, אמר להם למה לא צברתם בר, והלא הכריז לכם ששני הרעב באים, אמרו לו אספנו הרבה והרקיבה (רש"י שם, ד"ה אשר יאמר לכם תעשו).*

על כך עונה להם פרעה – "**אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ**". פרעה מסכים בעל כורחו שיוסף ימול את מצרים.

"אמר להם אם כן כל אשר יאמר לכם תעשו, הרי גזר על התבואה והרקיבה, מה אם יגזור עלינו ונמות" (המשך רש"י שם).

ולכאורה לא מובן מה מביא את רש"י לביאור שכזה על הכתוב, המתייחס באופן פשוט לרעב של מצרים ללחם, ולהפניית פרעה אותם ליוסף האחראי להספקת הלחם?
אולם התבוננות מדוקדקת מראה שדברי הכתובים כלל אינם פשוטים. בפסוק הקודם לתיאור צעקת העם לפרעה, מתאר הכתוב בפירוש שלמרות הרעב בכל הארצות, במצרים היה לחם.

"וַיְהִי רָעָב בְּכָל הָאֲרָצוֹת וּבְכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם הָיָה לָחֶם[400].

מתוך תיאור זה עולה התמיהה, אם כך הוא הדבר, מדוע אם כן רעבים מצרים ללחם? מדוע הם נזקקים לצעוק אל פרעה בפסוק שלאחר מכן?

"וַתִּרְעַב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְעַק הָעָם אֶל פַּרְעֹה לַלָּחֶם" (שם, פסוק נ"ה).

לכאורה צריכים היו המצרים פשוט לפנות ליוסף או פרעה שיפתחו להם את האוצרות בלא להגיע לרעב ולקול זעקה? הרי זאת בדיוק העצה שיועץ יוסף לפרעה ולשם מטרה זו במיוחד הוא מומלך?

"וְעַתָּה יֵרֶא פַּרְעֹה אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם וִישִׁיתֵהוּ עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם. יַעֲשֶׂה פַרְעֹה וְיַפְקֵד פְּקִדִים עַל הָאָרֶץ וְחִמֵּשׁ אֶת אֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשֶׁבַע שְׁנֵי הַשָּׂבָע. וְיִקְבְּצוּ אֶת כָּל אֹכֶל הַשָּׁנִים הַטֹּבֹת הַבָּאֹת הָאֵלֶּה וְיִצְבְּרוּ בָר תַּחַת יַד פַּרְעֹה אֹכֶל בֶּעָרִים וְשָׁמָרוּ. וְהָיָה הָאֹכֶל לְפִקָּדוֹן לָאָרֶץ לְשֶׁבַע שְׁנֵי הָרָעָב אֲשֶׁר תִּהְיֶיןָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְלֹא תִכָּרֵת הָאָרֶץ בָּרָעָב" (בראשית מ"א, ל"ג – ל"ו).

מתוך צעקת מצרים לפרעה אף שב"בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם הָיָה לָחֶם", אנו נצרכים להבין שהמצרים אינם רוצים לאכול מלחם זה או אינם יכולים.... על כן הם באים וצועקים אל פרעה. תשובת פרעה – "**אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ**", מתייחסת בפשט אכן ללחם, אולם **גם להשלכות הנובעות מאכילת לחמו של יוסף**. על כן תשובת פרעה אינה מובאת בכתובים בלשון המצופה – "לכו אל יוסף ויתן לכם לחם" אלא – "לְכוּ אֶל יוֹסֵף **אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ**" (בראשית מ"א, נ"ה). פרעה מבין כי אכילתם של מצרים את לחמו של יוסף היא בעלת השלכה רחבה הרבה יותר מאכילת לחם מצרי. כיוון שבלחמו של יוסף המדובר, באכילתם אותו הופכים המצרים להיות כישראל. דרישת יוסף מהם כי ימולו, היא קצה הקרחון ה"הלכתי" להשפעת הלחם הזה עליהם, או לחילופין קיום תנאי קיומי בסיסי בגופם, על מנת שיוכלו להיזון מאותו הלחם .

---

[399] בראשית מ"א, נ"ה.
[400] בראשית מ"א, נ"ד

כך מביא המדרש את תגובת מצרים להספקת הלחם של יוסף, לא כתגובה של אסירות תודה על האוכל שניתן להם, אלא על גיורם.

*"לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו ר' אבא אמר כפאן למול, ויאמרו חייתנו אין כתיב אלא החייתנו **נתת לנו חיים בעולם הזה וחיים בעולם הבא**" (ילקוט שמעוני תורה פרשת מקץ רמז קמח).*

לשון הכתוב "וַיִּפְתַּח יוֹסֵף אֶת **כָּל אֲשֶׁר בָּהֶם**..."[401], אף הוא מרמז על עומק פעולתו של יוסף על המצרים מעבר לנתינת הלחם שאנו מכירים. במקום להתייחס את מעשה הפתיחה לאוצרות, מייחס הכתוב את הפתיחה למצרים עצמם - **כָּל אֲשֶׁר בָּהֶם**"[402]. על פי דרכנו הסיבה לכך היא ברורה. מתוך שערך הלחם של יוסף הוא בעל תכונת אין סוף חיים, פתיחת האוצרות מביאה לפריצת גבולותיהם של המצרים עצמם לעולם שלא היה להם בו חלק עד עתה. על כן גם את תודתם ליוסף "הֶחֱיִתָנוּ[403] מבארים חז"ל באופן הפורץ את גבולות החיים – " נתת לנו חיים בעוה"ז וחיים בעוה"ב".

תרגום חז"ל את פנייתם של מצרים אל יוסף לשבור להם לחם, כפניה למעשה המילה, מחייב אם כן להבין מהי סיבת ההקבלה שבין הלחם הישראלי – לחמו של יוסף לבין מעשה המילה. את היחס שביניהם נבחן דרך מעקב על משמעות הלחם ואכילת הלחם ביתרו, בפרשת ההגעתו של משה אליו, במאבק שבין שניהם על המילה, ועל השפעתו הישירה של יוסף על פוטיפר להפוך ל"פוטיפרע".

הלחם – כוח עולם המוחש

את המפגש עם הלחם כנשא תכונת החיים המרכזי שבאדם אנו מוצאים הן בפרשת יוסף ואשת פוטיפר והן בפרשת חיתונו של משה עם בת יתרו.

כך מתאר הכתוב את האמון שנותן פוטיפר ביוסף.

*"וַיַּעֲזֹב כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיַד יוֹסֵף וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה **כִּי אִם הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל**" (בראשית ל"ט, ו').*

באותו הפסוק עצמו מתאר הכתוב את יופיו של יוסף ומיד לאחריו את נסיון אשת פוטיפר לפתותו, וסירובו של יוסף.

"...וַיְהִי יוֹסֵף יְפֵה תֹאַר וְיפֵה מַרְאֶה. וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ אֶל יוֹסֵף וַתֹּאמֶר שִׁכְבָה עִמִּי. וַיְמָאֵן וַיֹּאמֶר אֶל אֵשֶׁת אֲדֹנָיו הֵן אֲדֹנִי לֹא יָדַע אִתִּי מַה בַּבַּיִת וְכֹל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ נָתַן בְּיָדִי. אֵינֶנּוּ גָדוֹל בַּבַּיִת הַזֶּה מִמֶּנִּי וְלֹא חָשַׂךְ מִמֶּנִּי מְאוּמָה כִּי אִם אוֹתָךְ בַּאֲשֶׁר אַתְּ אִשְׁתּוֹ וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטָאתִי לֵאלֹהִים" (בראשית ל"ט, ו' – ט').

הקושי להבין את דברי הכתוב "וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה כִּי אִם הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל" במובנם הפשטני, תיאור יופי תארו של יוסף באותו הפסוק, פתיחת הפסוק שלאחריו בניסיון שכנוע אשת פוטיפר את יוסף שישכב עימה, ודברי מיאונו של יוסף - וְלֹא חָשַׂךְ מִמֶּנִּי מְאוּמָה כִּי אִם אוֹתָךְ בַּאֲשֶׁר אַתְּ אִשְׁתּוֹ , מלמדים את חז"ל שתיאור הכתוב את ה"**הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל**" מכוון לאשת פוטיפר עצמה.
באופן זה מבאר רש"י במקום

"כי אם הלחם - היא אשתו, אלא שדבר בלשון נקיה".

מקום נוסף בו מעורב מושג הלחם כתיאור לחיבור של אישות, הוא בפרשת הצלת בנות יתרו על ידי משה.

---

[401] פסוק נ"ו.

[402] עיין רש"י במקום וביאורי שאר המפרשים המייחסים את לשון הכתוב לאוצרות. (את כל אשר בהם - כתרגומו די בהון עיבוראי" (רש"י בראשית פרק מא, נ"ו)

[403] בראשית מ"ז, כה.

לאחר הצלת משה את בנות יתרו מן הרועים, עולות בנות יתרו לאביהן ומספרות לו על משה. תגובתו של יתרו להן היא –

"וְאַיּוֹ לָמָּה זֶּה עֲזַבְתֶּן אֶת הָאִישׁ קִרְאֶן לוֹ וְיֹאכַל לָחֶם"[404].

המשכו הישיר של הכתוב הוא בתיאור נישואי משה עם ציפורה ביתו של יתרו.

" וַיּוֹאֶל מֹשֶׁה לָשֶׁבֶת אֶת יִתְרוֹ וַיִּתֵּן אֶת צִפֹּרָה בִתּוֹ לְמֹשֶׁה"[405],

התמקדותו המיוחדת של יתרו דווקא באכילת הלחם והמשכו הישיר של הכתוב בתיאור נישואיו של משה עם ציפורה ביתו של יתרו, מלמדים את חז"ל אף פה שה"לחם" הינו כינוי למעשה חיבור הנישואין. כך מבאר רש"י במקום.

" ויאכל לחם : "שמא ישא אחת מכם"[406].

נמצאנו למדים שהלחם משמש כביטוי מקביל לכוח קיום האישות אם במעשה הביאה ואם במעשה הנישואין. התבוננות בפרשת חטא האדם, תקדם אותנו צעד נוסף בהבנת תכונתו הקיומית הראשונית של הלחם, ממנה נגזר כוח האישות.

בחקירתה את מקור כוחו של עץ הדעת, מביאה הגמרא כמה דעות בעניין. אחת מהן שעץ הדעת היה החיטה. את ההוכחה לכך מביאה הגמרא מכך "שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן"

"דתניא אילן שאכל ממנו אדם הראשון... רבי יהודה אומר : חטה היתה, שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן - וזה נקרא עץ הדעת" (ברכות מ', ע"א ורש"י שם).

ברור שיכולת התינוק לקרא "אבא ואמא" אינה יכולת שכלית, אלא תודעתית רגשית. הגדרת ה"דעת" על בסיס יכולת קריאה זו מלמדת כי ה"דעת" הינה יכולת ההכרה והמודעות ברמתם החושית. התנייית הכניסה לעולם ה"דעת" באכילת הלחם מבארת כי הלחם הוא הגורם המחייה המכניס את האדם לעולם ההכרה החושי ומביא אותו להיות בעל יכולת בעולם זה.

הבנה זו מאירה באור מהותי ביותר פרשיית לחם נוספת בה מעורב יתרו - אכילתו עם אהרון וכל זקני ישראל לחם לפני האלוהים. כאן מתברר כי עיסוקו של יתרו בלחם אינו מקרי. בלחם טמונה יכולתו.

*"וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה וּזְבָחִים לֵאלֹהִים וַיָּבֹא אַהֲרֹן וְכֹל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל **לֶאֱכָל לֶחֶם עִם חֹתֵן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים**" (שמות י"ח, י"ב).*

מן הפשט לא ברור מה חשיבות יש לאכילתו של יתרו לחם עם גדולי ישראל לפני האלוהים[407]. התמיהה בדבר גודלת עוד יותר מהזיכרון שנשאר בדבר אצל שאול המלך, הממלט בעקבות כך את צאצאי יתרו ממיתה בעבור המעשה הזה.

וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי לְכוּ סֻרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי פֶּן אֹסִפְךָ עִמּוֹ וְאַתָּה עָשִׂיתָה חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּעֲלוֹתָם מִמִּצְרָיִם - שנהנו מסעודתו משה ואהרן וכל זקני ישראל, והרי מעלה עליו כאילו עשה חסד עם כל בני ישראל" (שמואל א', ט"ו, ו').

זכירת מעשה אכילת לחם זה, גם כלפי צאצאי יתרו והגדרתו כחסד "לכל ישראל", מחייבת להבין שמעשה אכילת הלחם של יתרו לפני האלוהים הוא קריטי ביותר לישראל עד כדי שינויו בהם שינוי מערכתי לדורות. עובדת התרחשותה של אכילה זו "לפני האלוהים" מלמדת שבמעשה זה מצליח יתרו ליצור שינוי מהותי באופי הקשר שבין ישראל והאלוהות. הגדרת הלחם כנשא כוח

---

[404] שמות ב', כ'.

[405] שם, פסוק כ"א.

[406] אכן הדוגמא שמביא רש"י לביאורו הוא מפרשת יוסף ואשת פוטיפר: "ויאכל לחם - שמא ישא אחת מכם, כמה דאת אמרת (בראשית י"ט ו') כי אם הלחם אשר הוא אוכל".

[407] רש"י במקום מוריד אכילה זו לרמה של אכילת תלמידי החכמים בינם לבין עצמם, תוך הקבלת אכילה זו למפגש עם השכינה, ולא כאכילה המופנית ישירות כלפי השכינה – "לפני האלהים - מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאלו נהנה מזיו השכינה". אולם פשט הכתובים מייחסים את אכילת הלחם של זקני ישראל עם יתרו כלפי השכינה עצמה.

ה"דעת" מבארת ביותר את השינוי הזה וחשיבותו. יכולתו של יתרו לאכול לחם לפני האלוהים היא היכולת להביע את הקשר לממד החיים האלוהי שהווייתו היא הווייית אין סוף לא רק בערוץ החיים השכלי, אלא גם בערוץ החיים ההכרתי החושי, ממד שנחשב לנחות ובעל יכולת החלה נמוכות של חיים.

את התכונה הזו של יתרו "לאכול לחם" בעוצמה שאין לה סוף אנו פוגשים מכיוון אחר בתכונתו כמפטם עגלים לעבודה זרה.

על "עבודתו" זו של יתרו כמפטם עגלים, מכתיר אותו הכתוב בכינוי - "פוטיאל".

*"וְאֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן לָקַח לוֹ מִבְּנוֹת **פּוּטִיאֵל** לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת פִּינְחָס" (שמות ו', כ"ה).*

רש"י במקום[408] מבאר: מבנות פוטיאל - מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה...".

גם פה, כמו בעניין הלחם משותפת תכונה זו של יתרו בזו של יוסף. כפי שבעניין הלחם מצינו הקבלה של תכונת יוסף בלחם כ"משביר לחם לכל עם הארץ" לזו של יתרו - "לאכול לחם לפני האלוהים", אף תכונת "פוטיאל" המיוחסת ליתרו בכוחו לפטם עגלים לעבודה זרה, מיוחסת מזווית אחרת על ידי חז"ל[409] אף ליוסף כ"פטפוט" ביצר.

"ומזרע יוסף שפטפט ביצרו".

הרשב"ם על בבא בתרא[410] מבאר כי השם "פוטיאל" הוא מלשון "פיטוי", המיוחס הן למעשה ה"פיטום" של יתרו והן למעשה ה"פטפוט" של יוסף.

*"פוטיאל תרתי משמע - מדלא כתב פוטאל בלא יו"ד הלכך **שני פיטויים דרשינן** שפיטפט ושפיטם".*

מן ההקבלה שבין מעשה ה"פיטום" ומעשה ה"פטפוט" וייחוסם לשורש "פיטוי" (המתייחס בתוכנו לשורש "פיתוי") אנו למדים ששניהם נוגעים במערכת החושים מעצימים אותה ושולטים בה. יתרו עושה זאת דרך הגברת כוח המוחש במעשה הפיטום. יוסף עושה זאת דרך שליטתו במערכת החושים מכוח רצונו.

כוח השליטה הזה של יוסף במערכת החושים מופיע לו בברכת יעקב.

*"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו - ורבותינו דרשו ותשב באיתן קשתו **על כבישת יצרו באשת אדוניו**, וקוראו קשת על שם שהזרע יורה כחץ. ויפזו זרעי ידיו, כמו ויפוצו. שיצא הזרע מבין אצבעות ידיו" (בראשית מ"ט, כ"ד ורש"י ד"ה אבן ישראל).*

כך מבאר רש"י את לשון ה"פטפוט" כזלזול.

" שפטפט - זלזל ביצרו ולא חשבו אלא נתגבר עליו" (רש"י גיטין נ"ז, ע"א).

רשב"ם מבאר מושג זה כלשון של **התרסה**:

"שפטפט - מתריס ונלחם כנגד יצרו כדאמרי' לקמן בפירקין בבא בתרא (דף קט"ו ע"ב) חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו" (רשב"ם בבא בתרא ק"ט, ע"ב).

אולם אם רוצים היינו ללמוד מפטפוט יוסף ביצרו על התרחקותו ממישור היצר, הרי התבוננות במושג ה"פטפוט" מלמד, כי משמעותו היא שליטה במערכת הייצרית המביא מצד אחד יכולת של מניעה אולם מצד שני גם ליכולת תגבור הצד הייצרי.

באופן קיצוני מופיע ה"פטפוט" כתגבור הצד הייצרי בשלומית בת דברי שיצא שמה לגנאי כזונה כיוון שהייתה מפטפטת בדברים.

---

[408] מן הגמרא בבבא בתרא ק"ט ע"ב.

[409] רש"י שם מן הגמרא.

[410] בבבא בתרא ק"ט ע"ב

*"שבחן של ישראל שפרסמה הכתוב לזו, לומר, שהיא לבדה היתה זונה: שלמית - דהות פטפטה שלם עלך, שלם עלך, שלם עליכון, **מפטפטת בדברים** שואלת בשלום הכל" (רש"י ויקרא כ"ד, י"א ד"ה ושם אמו שלמית בת דברי).*

אולם גם ביוסף כבר ראינו כי את חיבור מצרים אליו הוא יוצר גם דרך יופיו.

"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עָלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה בנות צעדה עלי שור).

הצמדת הכתובים את תיאור יופיו של יוסף לנסיון אשת פוטיפר לפתותו, מלמדת כי יוסף פועל עם יופיו באופן אקטיבי, פעולה המביאה עליו את נסיון אשת פוטיפר.

"...וַיְהִי יוֹסֵף יְפֵה תֹאַר וְיפֵה מַרְאֶה. וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ אֶל יוֹסֵף וַתֹּאמֶר שִׁכְבָה עִמִּי" (בראשית ל"ט, ו'-ז')[411].

שלא בכדי מגדירים חז"ל את פעולתו של יוסף כהתגרות בדובה המצרית על מנת לזכות בזהבה, ומבקרים את השימוש הזה שעושה יוסף בכוחו מול מצרים.

"ויהי איש מצליח, רבי ברכיה אמר גבר קפוז (מדלג) כמה דתימא (כמו שנאמר) וצלחו הירדן לפני המלך (שמואל ב' י"ט), משל לדובה שהיתה עומדת בשוק מקושטת באבנים טובות ומרגליות אמרו כל דקפיז לה נסיב ביה מה דעלה (כל מי שידלג מעליה יקבל כל מה שעליה), היה שם פקח אחד אמר להם מסתכלין אתון במה דעלה ואנא מסתכל בניביה (אתם מסתכלים במה שעליה ואני מסתכל בניביה), א"ר ברכיה כל אותה דובה קפוז קפז ואת רב מדין, אתמהא (כל אותה דובה לתפוס את הקופצים עליה נועדה, ואתה טוב מהם? תמיהה!) (בראשית רבה פרשה פ"ו ד"ה ד ויהי ה').

נמצאנו אם כן למדים שכוחו של יתרו להביא את עם ישראל ליכולת "אכילת לחם לפני האלוהים", מגיע מאותו "קו ייצור" של מעשה פיטום העגלים, כשבישראל מופיע כוח זה כ"פטפוט" ביצר.

כוחו של יתרו בפיטום העגלים הוא ברתימת כוח החווייה והחושים להעביר דרכם את כל הוויות החיים לסוגיהם. כך מעיד יתרו בפני ישראל בהגעתו אל המדבר.

*"עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי גָדוֹל יְקֹוָק מִכָּל הָאֱלֹהִים ... - מלמד **שהיה מכיר בכל עבודה זרה שבעולם שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה**" (שמות י"ח, י"א).*

בישראל מופיע כוח הביטוי והיצירה האלו ביצר בלשון "פטפוט", בהיותה טומנת בחובה אף את משמעות השליטה[412].

אל ערוץ החיים הזה פונים ישראל גם בעבודת העגל.

"וַיִּקְחוּ מִיָּדָם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות ל"ב, ד').

את הפניה לעגל מבאר הכוזרי כפניה לערוץ המוחש.

*"הם בקשו רק כי יהיה אתם תמיד **נעבד מוחש** אליו יוכלו לרמוז"[413].*

---

[411] אמנם רש"י במקום מחבר את תיאור יופי תוארו של יוסף לנסיון אשת פוטיפר לא כתוצר התגרותו של יוסף, אלא מתוך עצם העצמתו את יופיו. "ויהי יוסף יפה תואר - כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו, אמר הקב"ה אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה בך את הדוב, מיד ותשא אשת אדוניו וגו' - כל מקום שנאמר אחר סמוך (רש"י שם).

[412] אין כאן המקום להרחיב על ההבדל שבין כוח המוחש המופיע דרך ידיים ישראליות (יוסף) לבין כוח זה כשהוא מופיע דרך ידיים גוייות (יתרו). כפי שנבאר בהמשך (בפרשת יוסף עם אשת פוטיפר), כישלון עם ישראל להביע תכונות אלוהיות בערוצי החוש, הגוף, היופי בממד החיים הגלוי של החיים, מביא את הצורך להזדקק בגורמי חיים גויים. על כך נפרט בהמשך.

[413] "...והנה בני ישראל אף הם הבטח להם כי יורד אליהם מעם האלוה דבר מה אשר יראוהו ויכונו אליו, כשם שכונו בצאתם ממצרים, אל עמוד הענן ואל עמוד האש...ופונים אליהם ומשתחוים נכחם לאלוה... אולם משה נשאר בהר ארבעים יום...אז גברה האכזבה אצל אחדים מבני ההמון הרב ההוא...ולבסוף הרגישו אחדים מהם צרך לבקש להם נעבד שיוכלו לפנות אליו ככל האמות. אך גם הם לא כחשו באלוהותו של מוציאם מארץ מצרים, הם בקשו רק כי יהיה

גם פה מעורב כוחו של יוסף. את חיותו של העגל יוצרים ישראל מכוח טס הזהב המעלה את ארונו של יוסף מן הנילוס.

*"כיון שהשליכו לכור, באו מכשפי ערב רב שעלו עמהם ממצרים ועשאוהו בכשפים ויש אומרים מיכה היה שם שיצא מתוך דמוסי בנין שנתמעך בו במצרים, **והיה בידו שם, וטס שכתב בו משה עלה שור, עלה שור, להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס**, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל"* (רש"י שם שמות ל"ב, ד').

טס זהב זה או ציץ זהב זה עליו כותב משה את שם ה' המפורש על מנת להעלות את ארונו של משה ביציאתם ממצרים, תחתיתו כצורת עגל הייתה.

*"...ויש אומר כתב על ציץ הזהב שם המפורש **והיה תחתיו כצורת העגל** וזרקו בנהר נילוס ואמר עלה שור מיד צף ועלה ארונו של יוסף"* (אוצר המדרשים עמוד רב ד"ה ר' יאשיהו אמר).

יכולת הופעת אין סוף החיים דרך ערוץ המוחש המופיע בערוץ הגויי דרך יתרו ובערוץ הישראלי דרך יוסף, היא זו המופיעה בשניהם ביכולתם להאכיל לחם. ייחוס האכלת הלחם לפעולת החיים המוחשת, היא המחברת אותנו גם לכוח המילה. גם פה אנו פוגשים את השליטה בכוח המילה באופן קיצוני במיוחד ביתרו.

הקונפליקט שבין הוויית הלחם והוויית ה"מילה"

לאחר הצלתו של משה את בנותיו של יתרו, נשאר משה לשבת בבית יתרו

"וַיּוֹאֶל מֹשֶׁה לָשֶׁבֶת אֶת הָאִישׁ וַיִּתֵּן אֶת צִפֹּרָה בִתּוֹ לְמֹשֶׁה[414].

כיוון שמשה היה נרדף על ידי פרעה וצריך היה לאכסניא, שימוש הכתוב בלשון "וַיּוֹאֶל" שהוא לשון הסכמה של טובה, יש בה חריגה מן הפשט. חריגה זו היא המביאה את חז"ל להתייחס ל"ויואל" בלשון "אלה".

*"ומדרשו לשון אלה, **נשבע לו שלא יזוז ממדין כי אם ברשותו"**.*

המכילתא באותו עניין מלמדת אותנו שהזיקה שיוצר משה עם יתרו, אינה עניין של נימוס, אלא תלות מהותית.

*"בשעה שאמר משה ליתרו תן לי ציפורה בתך לאשה, אמר לו יתרו **קבל עליך בן שיהיה לך תחילה, יהיה לע"ז מכאן ואילך לשם שמים, וקבל עליו**..."*[415].

כבר ראינו, שהעבודה זרה של יתרו היא פיטום העגלים.

אכן, את הליכתו, מממש משה ברשותו של יתרו, כפי שנשבע לו.

*"וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֶתֶר חֹתְנוֹ **וליטול רשות**, שהרי נשבע לו – רש"י) וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלְכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם"* (שמות ד', יח).

אז גם מתברר המחיר של חיבורו של משה ליתרו.

"וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה' וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ. וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת עָרְלַת בְּנָהּ...וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ..."[416].

אתם תמיד **נעבד מוחש** אליו יוכלו לרמוז...חטאת העם הייתה אפוא רק בזה שעשו להם תמונה, דבר שנאסר עליהם ובזה שיחסו כוח אלוקי לדבר אשר עשו בידיהם ומרצונם, בלי אשר באה על כך מצות האלוה...לעומת זה, אותן התמונות שהתירן האלוה - הכרובים..." (כוזרי מאמר ראשון סעיף צ"ז).

[414] שמות ב', כא

[415] מכילתא יתרו א' א':

[416] שם פסוק כ"ד – כ"ו.

אם מן הפשט לא מובן איך הגיע משה לכך שאין הוא מל את בנו, מגיע התרגום ומבאר כשל זה כנובע ישירות מקשירת משה את עצמו ליתרו.

*"והוה בבית מבתותא וערע ביה מלאכא ה' ובעה למקטליה מן **בגלל גרשום בריה דלא הוה גזיר על עיסק יתרו חמוי דלא שבקיה למגזריה, ברם אליעזר הוה גזר בתנאה דאתניו תרויהון**"*[417].

מהתנגדות יתרו למילת נכדו הראשון אנו נצרכים להסיק, כי המילה נוגדת את מהותו. כוחו של יתרו להופיע את אין סוף החיים דרך ערוץ המוחש הוא המחייב אותו למנוע את מעשה המילה. סיבת הדבר היא - היות המילה מקור החיים החושי שבאדם אם בהרגשה ואם ביצירת החיים. הובלת יתרו את אין סוף החיים דרך החושים מחייבת אותו לשלמות ערוץ חיים זה, ומתוך כך את שלמותו של האבר המרכזי המקיים כוח זה – אבר המילה[418].

קבלתו של משה את תנאו של יתרו בהגעתו אליו, מלמדת על החשיבות הקריטית שרואה משה בחיבור כוח זה שביתרו אליו, עוד בטרם הגעתו למצרים להנהיג את גאולתם של ישראל. לשם כך הוא מוסר את נפשו להעצים את השפעת מרחב החוש בהופעת האלוהות עד כדי וויתור על מעשה המילה הגם שברור למשה כי ישלם על כך מחיר יקר.

על הקריטיות שבצורך חיבור משה אל יתרו בבניין תכונתו לקראת הובלתו את גאולתן של ישראל, אנו יכולים ללמוד באופן מאלף מדרך יציאתו הראשון של משה לגאול את ישראל, המאלצתו לברוח ממצרים. ביציאתו זו לראות בסבלות אחיו פועל משה את גאולתם ישירות בכוח שם ה' המפורש אך בלא כל כיסוי בשרי

"וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם וַיַּרְא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו. וַיִּפֶן כֹּה וָכֹה וַיַּרְא כִּי אֵין אִישׁ וַיַּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל" (שמות ב', י"א – י"ב).

מדברי האנשים הניצים אל משה "הַלְהָרְגֵנִי אַתָּה אֹמֵר", למדים חז"ל כי משה הורג את המצרי בשם ה' המפורש.

*"וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהִנֵּה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים נִצִּים וַיֹּאמֶר לָרָשָׁע לָמָּה תַכֶּה רֵעֶךָ. וַיֹּאמֶר מִי שָׂמְךָ לְאִישׁ שַׂר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ הַלְהָרְגֵנִי אַתָּה אֹמֵר כַּאֲשֶׁר הָרַגְתָּ אֶת הַמִּצְרִי.... - **מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש**" (בראשית שם פסוקים י"ג- י"ד ורש"י ד"ה הלהרגני אתה אמר).*

בעקבות זאת נאלץ משה לברוח מפני פרעה. מתוך שלא ניתן למשה להמשיך ולהגיע אל מטרתו בעזרת אופן פעולתו הזה בשם ה' המפורש, אנו למדים כי דרך פעולה זו אינה יכולה ליצור גאולה. על כן נגזר על משה גלות ממקום מנהיגותו העתידית.

דרך ישיבתו של משה על הבאר במדין מלמדת, כי לשם הוא הולך במכוון בכדי למצוא רפואה והשלמה ל"בָּרָק" פעולתו בשם ה'.

"וַיִּשְׁמַע פַּרְעֹה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וַיְבַקֵּשׁ לַהֲרֹג אֶת מֹשֶׁה וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פַרְעֹה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל הַבְּאֵר" (בראשית שם, פסוק ט"ו).

מה יש לו למשה לחפש על הבאר? חז"ל מלמדים אותנו כי שם הוא מבקש למצוא את זיווגו.

"וישב על הבאר - לשון ישיבה, למד מיעקב שנזדווג לו זווגו על הבאר" (רש"י שם על פסוק ט"ו).

ברור שבקשה שכזו היא האחרונה שיש לקשור למעשה בריחה מאצל המוות, אלא אם כן נחבר אותה לסיבת הבריחה. אם בבריחתו מן המוות מבקש משה למצוא לו זיווג, סימן הוא כי את הזיווג הוא רואה כפתרון למצב שהביאו לאותה הבריחה.

---

[417] תרגום יהונתן במקום. תרגום לעברית: ויהי בהיותם במלון ויפגשהו מלאך ה' ויבקש להמיתו על שלא מל את גרשום בנו על עסק חמיו שלא נתן לא למול את בנו בתנאי שהתנו ביניהם. אבל יהונתן היה נימול בתנאי שהתנו ביניהם.

[418] **סיבת הסכמתו של משה לתנאו של יתרו**: הסכמת משה לתנאו של יתרו בניגוד לחיוב המילה המושת על ישראל מלמדת על החשיבות הרבה שרואה משה בחיבור ערוץ החיים המוחש לישראל עד כדי מסירת נפשו לחיבור ערוץ חיים זה לישראל. על החסר של קיום ערוץ חיים זה אף במשה עצמו קודם חיבורו ליתרו, נוכל ללמוד יפה מדרך התנהלותו של משה לפני בריחתו אל יתרו, בפתרון בעיית שיעבוד ישראל בדרך של שימוש בשם המפורש. אולם לא כאן המקום להרחיב בעניין.

חיבורו של משה ליתרו דרך זיווגו עם בתו, הוא ההשלמה למבנה האין סוף שבמשה הבנוי כולו מהוויית שם ה' המפורש. זיווג זה אמור ליצור במשה את ערוצי המוחש שיהיה בכוחם לשאת ולממש את זרימת אין סוף החיים העוברת בו, עימה פעל במצרים באופן "ערום" ללא כל כיסוי של בשר, לעצבה כמעשה מוגשם.

יציאתו של משה אל מצרים ברשותו של יתרו כאמור לעיל[419], אכן מאשרת כי כבר בתחילה נועדה הבריחה אל מדין ליצור את תשתית החזרה אל מצרים – אל גאולתן של ישראל.

אלא שבמהלך חזרתו זו של משה, מעצבת השכינה את הזיווג שהנוצר בין משה ויתרו כפי תיכנונה היא. בדרכו במלון, היא סותרת את הברית הכרותה בין משה ליתרו באילוצה את משה לחזור למרחב המוחש ה"גזור" שבברית. לא רק זאת, היא אף מנתקת אותו מחיבור האישות שלו עם בתו של יתרו וממשפחתו. אל יתרו וצפורה אשתו יחבור משה רק לאחר גאולת מצרים. שם בפרשת יתרו לקראת מעמד הר סיני, יתגלה כי בסופו של דבר לאחר פרשת המילה במלון, לא מגיע משה למצרים עם משפחתו.

"וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹהֵן מִדְיָן חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי הוֹצִיא ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם. וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת צִפֹּרָה אֵשֶׁת מֹשֶׁה אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ. וְאֵת שְׁנֵי בָנֶיהָ...וַיָּבֹא יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ אֶל מֹשֶׁה אֶל הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר הוּא חֹנֶה שָׁם הַר הָאֱלֹהִים" (שמות י"ח, א – ה').

חז"ל מבארים את סיבת שילוחיה של ציפורה עם בניה, במפגשו של משה עם אהרון שם שולח אותה משה לבית אביה מפאת הזהרתו של אהרון.

"כשאמר לו הקב"ה במדין (שמות ד', י"ט) לך שוב מצרימה, (שם כ') ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו' ויצא אהרן לקראתו, (שם כ"ז) ויפגשהו בהר האלהים. אמר לו מי הם הללו. אמר לו זו היא אשתי שנשאתי במדין ואלו בני. אמר לו והיכן אתה מוליכן. אמר לו למצרים. אמר לו על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף עליהם. אמר לה לכי אל בית אביך, נטלה שני בניה והלכה לה" (רש"י שמות י"ח, ב' ד"ה אחר שלוחיה).

אולם מחיבור פרשת המילה הקשה במלון שהיא הפרשה האחרונה בה נמצא משה בצוותא עם צפורה ובניו, עם הגילוי המאוחר כי ציפורה חוברת בסופו של דבר אל משה אך ורק לקראת מעמד הר סיני, אנו למדים בהכרח כי מעשה המילה והתקרבות משה אל מרחב גאולתם של ישראל במצרים, גורר נתק עמוק בין הוויית יתרו והווייתו של משה עד כי אפילו עם משפחה אין הוא יכול לגאלם. מתברר כי הקונפליקט שבין שלמות הוויית החוש עימה שולח יתרו את משה לגאולת מצרים, לבין תהליך העצמת הופעת אין סוף החיים כשם ה' המפורש עם התקדמות גאולת ישראל, דוחק את שלמות הוויית החוש אחורה עד כדי הופעתו של משה לגאולת ישראל לא רק בלא שלמות הוויית החוש אותה מנסה יתרו לשמר במשה, אלא אף בלא הוויית משפחה. בכך מצומצמת מאוד רמת הוויית המוחש בהופעתה של גאולת מצרים. אמנם שם ה' המפורש לא יפעל במצרים בערום בְּשָׂרי כפי שפעל עימו משה בתחילת דרכו, אולם מעורבותו הישירה במרחב מימוש החיים, יביא לגאולה של "חפזון"[420] "המדלגת" מכח השמים[421] את הקץ[422] בדרכי מימושה על הארץ וממילא מהלכת בו כ"פיסחת"[423]. מתוך כך הלחם אותו יאכלו ישראל בגאולה זו יהיה בסופו של מהלך - **לחם עוני**. רק במעמד הר סיני בחבירה הנוספת של יתרו עם אשתו ובניו אל

---

[419] וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֶתֶר חֹתְנוֹ (**ליטול רשות**, שהרי נשבע לו – רש"י). וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלְכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם" (שמות ד', י"ח).

[420] "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי **כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם**" (דברים ט"ז, ג').
"**בחפזון - לשון בהלה ומהירות**, כמו (שמואל א', כ"ג, כ"ו) ויהי דוד נחפז ללכת, (מלכים ב', ז', ט"ו) אשר השליכו ארם בחפזם" (רש"י שמות י"ב, י"א ד"ה בחפזון).

[421] "הקרבן קרוי פסח **על שם הדלוג** והפסיחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, **ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים**. דבר אחר דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח וגם פשק"א [פסח] לשון פסיעה" (רש"י שמות י"ב, י"א ד"ה פסח הוא לה').

[422] "ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים - אלמא: הם איתנים הם הרים, ואשכחן דנקראו אבות הרים, שנאמר מדלג על ההרים - **ודילג את הקץ** בשביל ההרים" (רש"י ראש השנה י"א, ע"א).

[423] "פסחתי - ...ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרוים זה בתוך זה, וכן (מלכים א', י"ח, כ"א) פוסחים על שתי הסעיפים, וכן כל **הפסחים הולכים כקופצים**..." (רש"י שמות י"ב, י"ג).

המדבר לקראת מעמד הר סיני, יחזור יתרו וילמד את ישראל לקשור עם האין סוף קשר אף בערוץ החיים החושי באכילתו עימהם לחם לפני האלוהים כאמור[424].

את מקור החיים המוחש - אבר המילה, כמופיע אין סוף חיים, המתראה בשלמותו הן לטב והן למוטב ביתרו, מוביל בציביונו הישראלי – יוסף.

כך מבורכת קשתו.

*"**וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ** וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו..." – "...ורבותינו דרשו ותשב באיתן קשתו על כבישת יצרו באשת אדוניו, **וקוראו קשת על שם שהזרע יורה כחץ**" (בראשית מ"ט, כ"ד ורש"י ד"ה אבן ישראל).*

וכך מבורכים בו השדים המולידים.

*"מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ...בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם - ...יתברכו המולידים והיולדות...שדים - כמו (שמות י"ט י"ג) ירה יירה, דמתרגמינן אישתדאה ישתדי, אף **שדים כאן על שם שהזרע יורה כחץ**" (בראשית מ"ט, כ"ה ורש"י שם).*

אמנם, אצל יוסף מצב הנימולות הינו חלק בלתי נפרד מקיום ממד המוחש. "אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ" המתייחס לעניין השברתו של יוסף לחם למצרים, מתורגם למעשה כפיית המילה עליהם. אכן, ה"לחם הישראלי" אותו משית יוסף על מצרים יופיע בהווייתו הישראלית אל ישראל כמצה – לחם עוני! שאף שהווייתו החושית ענייה, יש בכוחה להופיע אין סוף חיים דרכה.

שייכות זו של לחם יוסף לערוץ החיים החושי אך באופן המעצבו במצרים במעשה מילת בשרם, כפי צביונו הישראלי, שופכת אור אף על תוצאת מפגשו של יוסף עם פוטיפר שר הטבחים ההופך מתוך מפגשו עם יוסף לפוטיפרע.

מפוטיאל ופוטיפר – לפוטיפרע ופרעה

בעקבות מפגשו של יוסף עם פוטיפר, משתנה שמו לפוטיפרע.

*"וַיִּקְרָא פַרְעֹה שֵׁם יוֹסֵף צָפְנַת פַּעְנֵחַ וַיִּתֶּן לוֹ אֶת אָסְנַת בַּת **פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אֹן** לְאִשָּׁה..." (בראשית מ"א, מ"ה).*

רש"י מבאר במקום שפוטיפרע הוא פוטיפר.

"פוטי פרע - הוא פוטיפר, ונקרא פוטיפרע על שנסתרס מאליו, לפי שלקח את יוסף למשכב זכר".

התבוננות בעיקר השם פוטיפר, מראה כי שאף בו קיים הבסיס של "פוטי" כפי שראינו הן ביוסף המפטפט ביצרו והן ביתרו מפטם העגלים. כך מבארים חז"ל שאף פוטיפר היה מפטם עגלים לעבודה זרה.

"פוטיפר הוא פוטיפרע, **פוטיפר שהיה מפטם עגלים לעבודת כוכבים**" (בראשית רבה פרשה פו ד"ה ג ויקנהו).

כפי שבארנו, כוח ה"פיטוי" הינו כוח המוחש הקיומי. מתוך כך מוגדר פוטיפר כמקור האון של מצרים.

*"... וַיִּתֶּן לוֹ אֶת אָסְנַת בַּת פּוֹטִי פֶרַע **כֹּהֵן אֹן** לְאִשָּׁה..."[425] (בראשית מ"א, מ"ה).*

---

[424] **היבדלות משה ממעשה אכילת הלחם**: המתבונן היטב בכתובים יראה, כי אף לאחר הגעתו של יתרו אל המדבר, מונעת ההשגחה האלוהית ממשה עצמו את דרך חיבור המוחש אל השכינה ומשמיטה אותו מן הסעודה – "וַיָּבֹא אַהֲרֹן וְכֹל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכָל לֶחֶם עִם חֹתֵן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים" (שמות י"ח, י"ב) . משה עצמו אינו נזכר. חז"ל הם שיחברו את משה למהלך זה של יתרו, בביאורם כי משה הוא זה שהגיש בסעודה.
"ויבא אהרן וגו' - ומשה היכן הלך, והלא הוא שיצא לקראתו וגרם לו את כל הכבוד, אלא **שהיה עומד ומשמש לפניהם**".

יוצא אם כן שכוח ה"פוטי" – פיטום העגלים" וכוח הפעולה והשליטה ביצר מופיע בשלשה מימדים. במימד המדייני על ידי יתרו, בממד המצרי על ידי פוטיפר ובממד הישראלי על ידי יוסף. אצל יתרו המעבר דרך ערוץ החיים החושי, הינו עצם החיים. מעשה הפיטום הוא הגדרת כוחה של מדין ולא העגל עצמו[426]. לעומת זאת מצרים מתייחסים לעצם ה"בשר". ה"עגל" הוא המגדיר את אונם והפיטום הוא מציאות נילוות לבשרם. כך מוגדרת מצרים כעגלה - עֶגְלָה יְפֵה פִיָּה מִצְרָיִם" (ירמיהו מ"ו, כ'). יוסף מקיים בתכונתו הן את כוח יתרו והן את כוח פוטיפר כוהן האון של מצרים, אולם בתצורה ישראלית[427]. כוח הפיטום הייתרוי מופיע אצל יוסף בכוחו להשביר לחם המקביל לכוחו של יתרו לאכול לחם לפני האלוהים עם זקני ישראל.

במקביל, "עגליות" מצרים מופיעה אף היא ביוסף.

"שָׁמוֹעַ שָׁמַעְתִּי אֶפְרַיִם מִתְנוֹדֵד יִסַּרְתַּנִי וָאִוָּסֵר כְּעֵגֶל לֹא לָמָּד" (ירמיהו ל"א, י"ז).

את אותה מעורבות של כוח החיים המוחש שביוסף בעגל, ה"תורם" לו את צד הוויית האין סוף שבו[428], מייחסים חז"ל במקביל מצד הוויית ה"סוף" שבעגל - למצרים.

*"עגל מסכה - כיון שהשליכו לכור, **באו מכשפי ערב רב** שעלו עמהם ממצרים ועשאוהו **בכשפים**..." (רש"י שמות ל"ב, ד' ד"ה עגל מסכה).*

שינוי שמו של פוטיפר כוהן אונם של מצרים ל"פוטיפרע" מלמד שכוח ה"פיטוי" – האון המצרי הופך בהשפעתו של יוסף להיות "פרוע". רש"י בביאורו מביע את הפאן המוקצן ביותר שבמשמעות לשון זו – פוטיפרע מלשון סירוס. אולם נראה שבמבט הגלובלי "פריעתו" של כוהן האון, הינה המשך לאותו מעשה המילה שכופה יוסף על מצרים בהשבירו להם לחם.

כך אכן מצינו כי מעשה הפריעה הוא המשך מעשה המילה.

"המול ימול מיכן לשני מילות אחת למילה ואחת לפריעה" (ירושלמי שבת פרק י"ט ה"ב)[429].

מגמה זו של "פריעה" אנו מוצאים אף בפרעה עצמו. אף בו השורש "פ.ר.ע." הוא המגדיר את שמו.

כך בירמיהו.

*"כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי נֹתֵן אֶת פַּרְעֹה **חָפְרַע** מֶלֶךְ מִצְרַיִם בְּיַד אֹיְבָיו - פרעה תבירא וחי"ת זו משמשת במקו' ה"א" (ירמיהו מ"ד, ל' ורש"י שם).*

תרגום תאורו של "פַּרְעֹה חָפְרַע" כ"תבירה" שהוא לשון של שבירה, מלמד כי יכולתו של יוסף להביע את תכני אין סוף החיים בחומר הגוף עצמו, ביופי ובחושיות החיים, אף שהיא יוצרת מצד אחד העצמת פיריון למצרים מתוך פריצת גבולות חייהם, יש ב"פריצה" זו גם צד של "שבירה" ואף של סירוס.

מורכבות קשר זו היא המביאה לכך שאף היחס בין יוסף לפרעה מוגדר בקשר דו ערכי. מצד אחד מהווה יוסף "אב" לפרעה. מצד שני הוא רק כ"משנה למלך".

אב לפרעה – שהוא "משנה למלך"

את יחסי הגומלין שבין פרעה לבין יוסף מגדירים המצרים עצמם בקוראם לו – אַבְרֵךְ.

---

[425] כך מופיע לשון ה"און" גם בברכת ראובן – "רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי" וְרֵאשִׁית אוֹנִי (בראשית מ"ט, ג).

[426] אף שמעשה פיטום אינו יכול להגיע לשלמותו רק בהתייחסו לעגל.

[427] כפי שנבאר בפרוט בשלב הבא בהגדרתו של יוסף כ"משנה למלך".

[428] "...ויש אומרים מיכה היה שם שיצא מתוך דמוסי בנין שנתמעך בו במצרים, והיה בידו שם, וטס שכתב בו משה עלה שור, עלה שור, להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל" (רש"י שמות ל"ב, ד' ד"ה עגל מסכה).

[429] "פורעין את העור המכסה ראש הגיד" (שבת, קל"ג ע"א, ד"ה "ופורעין").

*"וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ בְּמִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה אֲשֶׁר לוֹ וַיִּקְרְאוּ לְפָנָיו **אַבְרֵךְ** וְנָתוֹן אֹתוֹ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם" (בראשית מ"א, מ"ג).*

רש"י במקום מבאר שלשון זו מגיעה מן המשמעות – "אבא למלכא".

*"אברך - כתרגומו דין **אבא למלכא**. רק בלשון ארמי מלך בהשותפין (בבא בתרא ד', ע"א) לא ריכא ולא בר ריכא".*

כך גם מתאר יוסף עצמו לאחים את מיקומו במצרים כ"אָב לְפַרְעֹה"[430].

*"וְעַתָּה לֹא אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱלֹהִים **וַיְשִׂימֵנִי לְאָב לְפַרְעֹה** וּלְאָדוֹן לְכָל בֵּיתוֹ וּמֹשֵׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם" (בראשית מ"ה, ח').*

הגדרה זו של יחסי הגומלין שבין פרעה ליוסף מלמדת על היות יוסף מקור כוחו של פרעה, כפי היות האבא מקור החיים של הבן. הבנה זו מחייבת התבוננות שונה על "מִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה" בה מרכיבים את יוסף לאחר נתינתו על כל ארץ מצרים. תיאור הרכבת יוסף במרכבת הַמִּשְׁנֶה של פרעה במקביל לקריאתו אברך – " וַיַּרְכֵּב אֹתוֹ בְּמִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה אֲשֶׁר לוֹ וַיִּקְרְאוּ לְפָנָיו **אַבְרֵךְ**", אינו מאפשר להעמיד את מושג ה"מִּשְׁנֶה" במעמד של שני לפרעה, אלא מחייב אותנו לחפש לו משמעות של **מקור כוח** כפי שה"אב" מהווה ביחס לבן. משמעות שכזו אנו מוצאים ב"לחם הַמִּשְׁנֶה" היורד לעם ישראל במדבר ביום השישי.

*"וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ **לֶחֶם מִשְׁנֶה**" (שמות ט"ז, כ"ב)*

בפרשת המן, מושג ה"מִּשְׁנֶה" לא בא להגדיר מציאות מישנית פחותה, אלא מציאות של הגדלה והכפלה. כך מבאר רש"י במקום.

"כשמדדו את לקיטתם באהליהם מצאו כפלים"[431].

בביאורו השני מלמד אותנו רש"י שההגדלה המדוברת אינה רק בכמות אלא גם באיכות.

"ומדרש אגדה לחם משנה משונה. אותו היום נשתנה לשבח בריחו וטעמו"[432].

בדרך זו נוקט המדרש ומבאר את מושג ה"מִּשְׁנֶה " כ"שינוי" כשפעמים הוא שינוי לגריעות, ופעמים הוא מגיע כשינוי לגדולה. את מושג לחם הַמִּשְׁנֶה הוא מגדיר כשינוי לגדולה.

"והיה מִּשְׁנֶה...וכל מקום שאינו סמוך ללמ"ד[433] הרי הוא לשון שינוי לגדולה...כגון זה והיה מִּשְׁנֶה על אשר ילקטו יום יום" (שכל טוב שמות פרק טז ד"ה ה והיה ביום)[434].

הזוהר בעניין זה מבאר שתכונת ה"מִּשְׁנֶה" במן הינה בהיותו מאחד בין מציאות עולם הזה ועולם הבא בתכונתו.

*"מאי לחם משנה אלא תרי לחם לחם מן השמים ולחם מן הארץ...**ובשבת אתכליל לחם תתאה בלחם עלאה ואתברך האי בגיני האי** (**תרגום**: מהו לחם משנה, אלא שני לחם – לחם מן השמים ולחם מן הארץ...ובשבת התאחד לחם תחתון בלחם עליון והתברך זה בגין זה). [זוהר כרך א' (בראשית) פרשת ויחי דף רמו עמוד א].*

---

[430] עיין רש"י שמוריד את רמת התלות של פרעה ביוסף לרמה של חבר ופטרון" – "לאב - חבר ופטרון".

[431] ד"ה לקטו לחם משנה שמות טז, כב.

[432] ברור הוא שכשרש"י מביא שני ביאורים על אותה המילה, יש לחבר מהותית בין ההסברים, שאם לא כך אין אנו נפגשים בדברי רש"י עם מציאות חיה אלא פרשנות גרידא. הכרח זה מחייב להבין שה"משנה" הן בכמותו והן בשוני טעמו מציין מצב צבירה מהותי שונה לחלוטין במן, מזה שהופיע בכל יום. הכמות הינה רק אחד מן הביטויים לשוני הזה.

[433] כגון "משנה למלד".

[434] עיין לשון המדרש השלם המבאר את גדלותו של הלחם בהיותו בעל תכונות שונות מלחם יום החול : "והיה משנה. ...וכל מקום שאינו סמוך ללמ"ד הרי הוא לשון שינוי לגדולה...כגון זה והיה משנה: על אשר ילקטו יום יום. דתניא והיה משנה. לחם משונה, אתה אומר כן או אינו אלא לחם כפול, כשהוא אומר שני העמר לאחד (שמות ט"ז, כ"ב), הרי לחם כפול אמור, הא מה ת"ל לחם משנה, לחם שהוא משונה, מלמד שבכל יום ויום היה המן יורד לישראל פרוטות פרוטות, ובערב שבת היה יורד זוגות זוגות, בכל יום היה ריחו נודף, ובשבת ביותר, בכל יום היה מתול כזהב, ובשבת ביותר..." (שכל טוב שמות ט"ז, ד"ה ה) והיה ביום).

ברור הוא אם כן, שאם אנו מצמידים את לשון "מרכבת המְּשָׁנֶה" לכינויו של יוסף - "אברך" – כאב לפרעה, לשון ה"מְּשָׁנֶה" באה לציין את **עדיפות כוחו** של יוסף על פרעה ביחס למיקום עולמם, כפי עדיפות "לחם המשנה" על לחם היום יום שירד לישראל. אכן, כך ראינו שתודתם של מצרים ליוסף - הֶחֱיָתָנוּ[435] , מיחסת ליוסף נתינת חיים למצרים הן מצד ממד העולם הזה והן מצד ממד העולם הבא.

"...ר' שמואל בר נחמן אמר חייתנו אין כתיב כאן אלא החייתנו נתת לנו חיים בעוה"ז וחיים בעוה"ב..." (בראשית רבה פרשה צ ד"ה ו ותכלינה וגו').

אולם מאידך, תפיסה זו התוכנית את לשון ה"מְּשָׁנֶה", אף שהיא נסמכת על לשון ה"אַבְרֵךְ", אינה יכולה לבטל את לשון הגריעות שבלשון זו, המציגה שנייות ביחס לראשון שלפניה.

כך מביא המדרש באותו המקום בו הוא מבאר את הגדולה של לֶחֶם המְּשָׁנֶה.

"כל מקום שנא' משנה סמוך ללמ"ד הרי היא לגריעות, כגון משנה למלך אחשורוש (אסתר י', ג'), גרוע מאחשורוש, במרכבת המשנה אשר לו (בראשית מא מג), גרועה מאותה המרכבה שרכב ביום מלכו" (שכל טוב שמות פרק טז ד"ה ה והיה ביום והיה משנה).

אם נחבר את שני הכיוונים ההפוכים לכאורה שבלשון ה"מְּשָׁנֶה", נמצאנו למדים שאף שיוסף מצד מהותו הקיומית מהווה "אב" לפרעה, הרי בדרך התגלות כוחו, הוא מופיע כמציאות משנית למלכות. את ההפרש הזה שבין נקודת מוצא כוחו של יוסף לבין אופן הופעתו יש לתלות בהיות מציאות החומר שבו בעלת מאפיינים ואיכות של מקור. בכדי לבאר נקודה זו, נעמוד שוב על היחס שבין עולם הגבול ("מיצרים"), לבין אין סוף החיים הייחודי המתגלה ביוסף.

שדי – קווי מתאר ה"די" האין סופי

על היחס שבין מקור החיים האין סופי של הבריאה לתהליך הבריאה המביאתו לידי הגדרה, אנו למדים מן הגמרא בחגיגה בהתייחסותה לשם "שדי".

*"בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי, עד שגער בו הקדוש ברוך הוא והעמידו...והיינו דאמר ריש לקיש מאי דכתיב (בראשית ל"ה) **אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולם די**" (חגיגה י"ב, ע"א)[436].*

אם במפגשנו הקודם עם שם "שדי"[437] נגענו בתכונת אין סוף החיים של שם זה להופיע ברמה של "הבטחה" בעוד תהליך המימוש והקיום מושתת על האדם, הגמרא בחגיגה מתייחסת לגבולות שמציב שם יצירה זה בברואים. מדברי הגמרא אנו למדים כי התנאי הבסיסי ליצירת וקיום הברואים הוא ביכולת הופעת החיים בהם בגבולות ברורים. פריצת גבולות הקיום לכיוון האין סוף פרושה הכחדת המציאות הנבראת. מתוך כך עולה, **שככל שגבולות החיים של הנברא ברורים יותר, הגדרתו העצמית וממשותו הם חזקים יותר**[438], ומרחב עצמיותו מובלט[439]. מאידך, ככל שממד אין סוף החיים יהיה דומיננטי בנברא, כך יקטן כוח השפעתו של אותו נברא בעולם הברואים – העולם הנגלה, מתוך חסרון קווי ממשותו. את ייחוד תכונתו האלוהית של יוסף להופיע אין סוף חיים בהוויית החומר והצורה יש לציין אם כן דווקא מצד יכולתו להביע מגמות חיים לאין סוף בחומר, גוף וצורה בעלי הגבולות, בלא לאבד מצד אחד את מרחב הווייתם האין סופית ומצד שני בלא לאבד מממשותם הגופנית, שלמות המוחש בהם וקוי צורתם. תכונה זו היא המייחדת את שם "שדי".

---

[435] בראשית מ"ז, כה.

[436] ובלשון חז"ל במדרש: "ר' נתן בשם ר' אחא ר' ברכיה בשם ר' יצחק אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולם די ואילמלא שאמרתי לעולמי די עד עכשיו היו מותחים השמים והארץ והולכים" (בראשית רבה פרשה מו ד"ה ויהי אברם בן).

[437] בפרק "כניסת יעקב למרחב שדי" (עמ'_____).

[438] מתוך כך בארנו במהלך התחברות אברהם אל מצרים ובריתו בין הבתרים בעקבותיה כי הממד המצרי של החיים (הנגזר משמם של המצרים מלשון "מיצרים") הינו הבסיס לכל מציאות החיים הגבוליים.

[439] **העגל – הנעבד המוחש העגול**. מגמה זו מופיעה בעיקרה בדמות העגל המגדיר בד בבד הן את עוצמת העולם המוחש (כפי שהבאנו מן הכוזרי את ביאורו את מעשה העגל של ישראל) והן את תכונת העולם ה"עגול" – עולם ה"סוף". כך מתואר עולם זה במראות יחזקאל – "וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל - רגל **עגול** (יחזקאל א', ז'). כלפי עולם זה מטים עם ישראל את אין סוף החיים בחטא העגל. וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל.

מצד אחד מבטא שם שדי את קביעת אין סוף החיים בגבולות ברורים - "אמרתי לעולם די". אולם אם היינו מודדים את הוויית שם זה אך ורק ממשמעות זו של המושג "די" מגיעים הינו לכאורה להגדרה הגבולית של הברואים המאבדת את מגמת האין סוף שבה, כפי הוויית "מצרים".
אולם התבוננות במשמעותו המקבילה של המושג "די" כפי שעולה מברכת ה' לאברהם מלמדת כי גבוליות ה"די" הינה ייחודית ביותר, ואינה דומה כלל לגבולות העולם המצרני.

כך מבארים חז"ל את ברכתו של ה' לאברהם בשם שדי.

*"...וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שַׁדַּי הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים - אני הוא **שיש די באלהותי לכל בריה** (בראשית י"ז, א' ורש"י ד"ה אני אל שדי).*

הדגשה זו בשם שדי מבליטה דווקא את העדר מוגבלות שם זה בנתינת ברכותיו, כך שהוא מספק חיים כפי צרכה של כל בריה. לשון ה"די" משמש פה במשמעות של רווח והספקה, ולא במשמעות של עצירה והפסקה. אמנם, גם פה ניתן עוד לראות את ה"די" כמצומצם כפי צמצומה של כל בריה לה הוא מספק את חייה.

במשמעות נוספת אותה מביעים חז"ל בשם זה, מועצמת תכונת האין סוף שבו עד כדי הדגשת חוסר התאמתו להתייחס לעולם הנברא.

*"אני אל שדי...תני משׁ' ר' אליעזר בן יעקב אני הוא **שאין העולם ומלואו כדיי באלהותי**..." (בראשית רבה פרשה מו ד"ה [ויהי אברם בן).*

ובלשון אחרת של חז"ל.

*"שדי, **שאין העולם כדאי שברא אותו**" (מדרש זוטא - שיר השירים פרשה א ד"ה [א] שיר השירים).*

מגמה זו שב"שדי" המבליטה בו את אין סופיות החיים, הינה לכאורה הופכית לחלוטין למגמת שם זה שהבאנו בתחילה המייחסת לו דווקא את תכונת ההגבלה של הרחבת העולם לאין קץ – "שאמרתי לעולם די".

הסתירה לכאורה שבין שתי המגמות עולה ביותר בדברי חז"ל מביאים אותם בצוותא באופן שאינו נראה כי חלוקים הם אחד על השני.

*"רבי נתן ורבי אחא ורבי ברכיה בשם רבי יצחק אני אל שדי **אני הוא שאמרתי לעולמי ולשמים דיי לארץ דיי** שאלולי שאמרתי להם דיי עד עכשיו היו נמתחים והולכים, תני משום רבי אלעזר בן יעקב אני הוא **שאין העולם ומלואו כדי לאלהותי**" (בראשית רבה פרשה מו ד"ה ג אמר לו).*

קיום שם "שדי" את מגמת האין סוף המבליטה את אי התאמתו של העולם להיברא מכוחו, בד בבד עם היותו בעל תכונת צמצום והגבלת חיים כפי גבולות העולם, כל זאת בתוספת הצלע השניה שהבאנו בשם שדי המדגיש את יכולתו הבלתי מוגבלת של שם זה להופיע שפע כפי צורכה של כל בריה, מחייבים אותנו להבין כי שם זה מקיים תנועת אין סוף בעצם הווייתו ליצור "די" בהווייתו המתרחבת לאין קץ של היקום. את דחיפת הרחבת היקום והבריאה לאין קץ יוצר שם זה עצמו, בדיוק כפי שהוא יוצר בו את מגמת ה"די". על כן בד בבד אם היותו התנאי ליצירת ויציקת הגבולות לחיים, הוא גם מהווה גורם אין סוף שאין העולם כדאי להיברא מכוחו מתוך צימצומו ביחס אליו. ברור הוא כי גבולים הנוצרים מכוח שם כזה הנושא בתכונתו את ההרחבה עד אין קץ שבמגמת הבריאה, **יהיו בעלי תודעת ומגמת אין קץ בעצם גבוליותם**. מצב זה מאפשר להם "להנות" משני העולמות בבד בבד. מצד אחד להיות בעלי גבוליות וקוי מתאר חיים ברורים ומוחלטים, ובמקביל בעלי פריצת החיים לאין קץ בעצם הווייתם.

תכונת שם שדי למאפיניה הללו היא המתגלה ביוסף בצורת ובחומר גופו כפי שהעמדנו עד כה. את הופעת אין סוף החיים ביופיו של יוסף בארנו באופן שצורת החומר והגוף מופיעים בו אין סוף חיים בעצם צורניותם.

שם שדי הוא אכן השם המייחד את יוסף בברכות השבטים.

*"מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת **שַׁדַּי** וִיבָרְכֶךָּ בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם" (בראשית מ"ט, כ"ה).*

מתוך אי איבוד נשאי שם "שדי" את קווי חייהם, אלא אדרבה - העצמתם בעוצמת האין סוף, משקל הכוח העצמי בהופעת כוחם הינו גדול ביותר. מצב זה מתבטא בתכונה נוספת מקבילה של שם "שדי" אותה הבאנו לעייל[440] – הגדרתו כשֵם של "הבטחה" ולא של "קיום"[441]. כפי שבארנו בפרשת התגלות שם שדי ליעקב בחזרתו אל ארץ כנען, בהזכרתו של ה' למשה כי לאבות התגלה בשם שדי ולא טענו כנגדו "למה הרעות", למדנו כי בשם שדי מתראה אך ורק הבטחת ה' ולא קיומו. מרחב המימוש של אין סוף חיים זה נשאר בידיו שם האדם. העצמה זו של כוח המימוש שבידי האדם היא ביטוי ישיר לחיזוק קווי מתאר החיים שבו בגוון האין סוף כפי שהסקנו לעייל. בכך מתגברת הווייתו העצמית בקו ישר לאין סוף וממילא נוטעת בו כוח פעולה בעוצמה זו לממשו במסגרת מרחב העולם ה"נגזר".

אף את הכוח הזה שבשם "שדי" - לממש בעוצמת אין סוף את ה"הבטחה" האלוהית ראינו ביוסף, ביכולתו לחלום ולפתור את החלומות על פי רצונו. כפייתו את רצונו על האחים, שר המשקים והאופים ועל פרעה דרך חלימת ופתרון החלומות, היא כוחו של האדם בשם שדי לפעול, מתוך שה"הבטחה האלוהית" – החלום, בידיו הוא, לפעול אותו כאלוהים.

בכוח זה מתייצב כאמור יוסף מול פרעה, כשהעצמת האין סוף את גבוליות החיים היא המגדירתו מול פרעה מלכו של העולם ה"נגזר", כ"אב" לו. אולם במקביל דווקא העצמת אין סוף זו היא המגבילה אותו בעמדת "משנֶה" ואינה מאפשרת לו להיות ראש העולם ה"נגזר". היות טבע האין סוף בהווייתו הבסיסית מוחק את קווי מתאר החיים גורם לכך שאף אצל יוסף ישנה נסיגה מסויימת של יכולתו לחיות בשלמות את הוויית חייו ה"נגזרת" והווייתו האין סופית מסיגה אותו מלהוות ראש הפירמידה של ממד החיים המצרני ומציבה אותו בעמדת מישניות בלבד כ"משנה למלך", על אף היותו מקור לכל החיים הללו.

מצב מיוחד זה של אין סוף החיים המייחד את יוסף להוות נקודת המוצא הקיומי לכל העולם ה"נגזר" המצרני, אך באופן שבחינת שלטונו אינה עולה בקנה אחד עם מרכזיות כוחו, מציג תבנית טיפוסית של אין סוף החיים המופיע דרך הווית החומר שמשקלו הקיומי מכריע, אך דרך השפעתו אינה דרך ערוץ הפעולה הבחירי, אלא דרך עצם קיומיות החיים, הקודמים לכוחו הפועל של האדם. אם ביוסף ראינו כי בעזרת תכונתו הקיומית שבלחמו הוא מחולל באופן יזום את מהלכי השלטון (עד כדי מילת כל מצרים, כאמור), הרי ברמה הקיצונית יותר מגיעים חומרי החיים להשפיע את מקור קיומם האין סופי מעצם עצמותם באופן העוקף לגמרי את מישור התודעה הבחירי הפועל. את יכולת ההשפעה הזו של אין סוף החיים שבחומר מגדירים חז"ל כ"גדולה לגימה".

גדולה לגימה – כוח המוחש להופיע שכינה מעבר למרחב הבחירה.

את כח השפעתה של הלגימה – "אכילה שמאכילין אורחין"[442], מביאה הגמרא בכמה אופנים.

*"אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: **גדולה לגימה**...**מרחקת את הקרובים, ומקרבת את הרחוקים, ומעלמת עינים מן הרשעים, ומשרה שכינה על נביאי הבעל, ושגגתו עולה זדון**. מרחקת את הקרובים - מעמון ומואב, ומקרבת את הרחוקים - מיתרו. דאמר רבי יוחנן: בשכר (שמות ב') קראן לו ויאכל לחם, זכו בני בניו וישבו בלשכת הגזית...ומעלמת עינים מן הרשעים - ממיכה, ומשרה שכינה על נביאי הבעל - מחבירו של עדו הנביא, דכתיב (מלכים א' י"ג) ויהי הם ישבים אל השלחן ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו. ושגגתה עולה זדון - דאמר רב יהודה אמר רב: אלמלי הלווהו יהונתן לדוד שתי ככרות לחם לא נהרגה נוב עיר הכהנים, ולא נטרד דואג האדמי, ולא נהרג שאול ושלשת בניו" (סנהדרין ק"ג, ע"ב – ק"ד ע"א).*

בשני האופנים הראשונים - אי האכלת עמון ומואב לחם את ישראל, והאכלת יתרו לחם את משה, ההשפעה הקיומית תואמת את המעשה הבחירי שהוביל אותה. עמון ומואב בוחרים שלא לקדם את ישראל בלחם ובמים[443]. יתרו בוחר להאכיל את משה לחם[444]. אמנם בשניהם תוצאת פעולתם

---

[440] בפרק כניסת יעקב למרחב שדי – עמ' _____

[441] המתייחס כאמור לשם ה' המפורש

[442] רש"י סנהדרין ק"ג ע"ב ד"ה לגימה.

[443] "לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל יְקֹוָק גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל יְקֹוָק עַד עוֹלָם׃(ה) **עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמָּיִם** בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם" (דברים כ"ג, ד').

[444] "וַיֹּאמֶר אֶל בְּנֹתָיו וְאַיּוֹ לָמָּה זֶּה עֲזַבְתֶּן אֶת הָאִישׁ קִרְאֶן לוֹ וְיֹאכַל לָחֶם" (שמות ב', כ').

הבחירית יוצאת לגמרי מגבולות המעשה הבחירי לכדי תוצאה שרמתה קיומית לחלוטין שאינה תלויה מעתה בבחירה.

בעמון ומואב, אי האכלת הלחם מביא ל"הוצאה מתוך הקהל" שאינה מאפשרת לקבל גרים זכרים ממואב ועמון גם עם כוונת גיורם היא שלמה לחלוטין.

*"לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל יְקֹוָק **גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה' עַד עוֹלָם**. עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמַּיִם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם" (דברים כ"ג, ד' – ה').*

מאידך, האכלת הלחם שמאכיל יתרו את משה מכניסה את צאציו אל תוך לשכת הגזית אף שבבסיס הדין אין גרים יכולים להיות סנהדרין ואפילו לא להיות אחד מבית דין של שלשה.[445]

"הורו בית דין...שהיה אחד מהן גר או ממזר...הרי אלו פטורין שנאמר כאן עדה ונאמר להלן עדה מה עדה האמור להלן עד שיהיו כולם ראויין להוראה אף עדה האמורה כאן עד שיהיו כולם ראויים להוראה - שנאמר בסנהדרין (במדבר י"א) והתיצבו שם עמך, בדומין לך, מיוחסין כמותך. פרט לגר ולנתין ולממזר שאינן ראויין לימנות בסנהדרין" (משנה מסכת הוריות פרק א' משנה ד'
ור' עובדיה מברטנורא שם)[446].

גרותו הייחודית של יתרו המגיעה מכוחו של הלחם מביאה אותו עד כדי נחילתו נחלה אף שגר אינו נוחל נחלה כישראל.

*"וַיֹּאמֶר אַל נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ...וְהָיָה כִּי תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב ה' עִמָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ - מה טובה הטיבו לו, אמרו כשהיו ישראל מחלקין את הארץ **היה דושנה של יריחו חמש מאות אמה על ת"ק אמה** והניחוהו מלחלוק, אמרו מי שיבנה בית המקדש בחלקו הוא יטלנו, **בין כך ובין כך נתנוהו לבני יתרו** ליונדב בן רכב, שנאמר ובני קני חותן משה עלו מעיר התמרים וגו' (שופטים א', ט"ז) (במדבר י', ל"א – ל"ב ורש"י שם) [447].*

נמצאנו אם כן למדים כבר בשלב הזה של עיון הגמרא בכוחה של "לגימת הלחם", כי חיבור או לחילופין מניעת חיבור חיים ברמה קיומית, יש כוח השפעה קיומי החורג בהרבה מן העומק אליו יכול להגיע מעשהו הבחירי של האדם. ניתוק מואב מישראל בעקבות מעשיהם הופך להיות ניתוק תכונתי ומאידך חיבור יתרו הופך להיות חיבור תכונתי עד לרמה המחברת את זרעו להיות שותפים בדיינות ישראל ולנחול נחלה כישראל לכל דבר.

אופני הפעולה הנוספים של "לגימת הלחם" אותם מביאה הגמרא בהמשכה, מציגים רמת השפעה גדולה עוד יותר, המגיעה עד כדי פעולתה על "לוגמיה" השפעה שהיא אף הופכית למגמת בחירתם החופשית.

כך הוא במיכה.

"מעלמת עינים מן הרשעים – ממיכה" (שם, ק"ד ע"א).

את פירוט העניין מביאה הגמרא לפני כן.

---

[445] עיין רמב"ם הערה הבאה.

[446] כך פוסק הרמב"ם: הלכה א: "...ואין מעמידין בסנהדרין אלא **כהנים לויים וישראלים המיוחסים הראויים להשיא לכהונה**, שנאמר והתיצבו שם עמך בדומין לך בחכמה וביראה וביחס.
הלכה ט: "בית דין של שלשה שהיה אחד מהן גר הרי זה פסול, **עד שתהיה אמו מישראל**..." (רמב"ם הלכות סנהדרין פרק ב', הלכה א' וח').

[447] עיון במהלך השלם של הכתוב מראה כי בתחילה אין משה מבטיח ליתרו חלק בנחלה. "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְקֹוָק אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם לְכָה אִתָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ כִּי ה' דִּבֶּר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל" (במדבר י', כ"ט). בעקבות כך מסרב יתרו להצטרף אל ישראל – "וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֵךְ כִּי אִם אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי אֵלֵךְ" (פסוק ל'). בעקבות סירוב זה מפציר משה מיתרו כי יכנס אל הארץ. - "וַיֹּאמֶר אַל נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ כִּי עַל כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם" (פסוק ל"א). רש"י במקום מבאר כי אכן נקודת המחלוקת נסובה על עניין הנחלה – "אל נא תעזב - אין נא אלא לשון בקשה, שלא יאמרו לא נתגייר יתרו מחבה, סבור היה שיש לגרים חלק בארץ, עכשיו שראה שאין להם חלק הניחם והלך לו". מתוך כך משנה משה את לשון ההבטחה כך שעתה היא כוללת חלק ונחלה בארץ - "וְהָיָה כִּי תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב ה' עִמָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ" (פסוק ל"ב). על כך מבאר רש"י כאמור – "מה טובה הטיבו לו, אמרו כשהיו ישראל מחלקין את הארץ היה דושנה של יריחו חמש מאות אמה על ת"ק אמה והניחוהו מלחלוק...בין כך ובין כך נתנוהו לבני יתרו ליונדב בן רכב".

*"תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה. בקשו מלאכי השרת לדוחפו (למיכה), אמר להן הקדוש ברוך הוא: **הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים - שהיו כל העולם מתארחין אצלו**, כדכתיב (במקרא) כל העובר ושב אל הלוים - זה מיכה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב ורש"י שם).*

ברור כי לא ניתן לבאר את התעלמות ה' ממעשיו של מיכה רק מצד מעשה החסד של הכנסת האורחים שעשה. ברור, כי אין בהכנסת אורחים בכדי להעלים עין מעבודה זרה ובמיוחד כשעשנה מתערבב בעבודת המשכן! התעלמות שכזו ניתן להבין אך ורק אם מעשה ההאכלה הזה משרת את רצון השכינה בקנה מידה השווה לפגיעה שפוגע מיכה בעשנו המתערבב עם עשן המערכה. ביאור רש"י את דברי הגמרא- "שפתו מצויה לעוברי דרכים" באופן אבסולוטי כלפי כל העולם – "שהיו **כל העולם** מתארחין אצלו", אכן מלמד כי מעשהו של מיכה אינו מעשה בקנה מידה מקומי של הכנסת אורחים, אלא הוא ביטוי לשליטתו בכל העולם דרך מעשה האכלה. מתוך כך ומתוך התעלמותו של ה' מרשעותו, אנו נצרכים להבין כי האכלת הלחם שמאכיל מיכה את כל העולם מביא תוצר המקביל לתוצר עשן המערכה. ערבוב עשן פסל מיכה עם עשן המערכה הוא מצד אחד תיאור של בזיון העבודה זרה של מיכה, אולם הוא גם מלמד על הקבלת מעשהו למעשה המערכה שעל כן כדאית היא השתיקה על עשן הפסל כנגד אכילת הלחם הזו שהוא מאכיל את כל העולם.

התייחסות לכוח המרכיב את פסל מיכה אכן מלמד, כי הכוח איתו הוא פועל אינו סתם עבודה זרה אלא קו מרכזי בהוויית אין סוף החיים שבישראל, שמעשה האכלת הלחם, מקביל לו.

*"זה פסלו של מיכה - כשכתב משה **את השם** והשליכו על נילוס להעלות ארונו של יוסף, בא מיכה ונטלו בהחבא, והיינו דכתיב ועבר בים צרה - כשהעביר הקדוש ברוך הוא לישראל עבר מיכה עמהם **שבידו השם - לעשות העגל** (רש"י על סנהדרין ק"ג, ע"ב ד"ה זה פסלו של מיכה).*

מביאור רש"י עולה כי כוחו של פסל מיכה הוא כוח שם השם המפורש עימו מעלה משה את ארונו של יוסף מן הנילוס. אותו לוקח מיכה לעשות את העגל.
כפי שבארנו לעיל ביחס לכוח לחמו של יוסף, לחמו של יתרו וכוח פיטום העגלים שביתרו, מטרת עשיית העגל על ידי ישראל נועדה להופיע את השכינה דרך ערוץ החיים המוחש אף בזה שאינו מכוח ציווי. יצירת מיכה את פסלו משם ה' המפורש הזה של יוסף מלמדת על הטייתו את מגמת השכינה באופן קיצוני להופיעה אך ורק מכוח אין סוף חיים שביוסף מגמה החורגת מהערוץ הציווי בכך שהיא ממקמת את מרחב החומר, הגוף וצורניותם כערוץ הבעה בלעדי של אין סוף החיים. על פי הבנה זו, האכלת מיכה את כל העולם מפתו, מהווה מקבילה לפסלו בהופעתה אף היא את אין סוף החיים באופן בלעדי אך ורק דרך ערוץ החיים המוחש. הזכות שיש למיכה במעשה האכלת הלחם את כל העולם, עד כדי התעלמותו של ה' מפסלו, מלמדת כי מה שמוגדר כעבודה זרה בפסל מיכה, אינו מוגדר כך כשהוא מגיע בתצורתו הקיומית הבסיסית – מעשה האכלת הלחם. **כאן נשמרת מגמת השכינה כפי מקורה**, אף שהפועל אותה הינו רשע מוחלט. כוח הלחם לפעפע את אין סוף החיים בבאי העולם בלא שיושפע מעיוותו של מיכה הוא כה גדול, עד כי יש בכוח זה להביא אף להתעלמות מרשעותו ומפסלו ואף שעשן המערכה ועשן פסלו מעורבין.

אופן ההשפעה הנוסף שמביאה הגמרא לכוח "לגימת הלחם" - יכולתה להשרות שכינה על נביאי הבעל, מעמיק עוד יותר את כוח השפעת ה"לחם" עד כדי השראת שכינה על מי שכלל אינו יכול להיות ראוי לנבואה.

"ומשרה שכינה על נביאי הבעל - מחבירו של עדו הנביא, דכתיב (מלכים א' י"ג) ויהי הם ישבים אל השלחן ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו.

את המעשה כולו מביא הכתוב במלכים.

עידו הנביא מגיע בשליחות ה' לנבא רעה על ירובעם הבונה מזבחות בבית אל ובדן כתחליף למזבח ה' שבירושלים. לאימות נבואתו הוא נותן מופת, המזבח יקרע והדשן שעליו ישפך.

"וְהִנֵּה אִישׁ אֱלֹהִים בָּא מִיהוּדָה בִּדְבַר ה' אֶל בֵּית אֵל וְיָרָבְעָם עֹמֵד עַל הַמִּזְבֵּחַ לְהַקְטִיר. וַיִּקְרָא עַל הַמִּזְבֵּחַ בִּדְבַר ה' וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה בֵן נוֹלָד לְבֵית דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמַּקְטִרִים עָלֶיךָ וְעַצְמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלֶיךָ. וְנָתַן בַּיּוֹם הַהוּא מוֹפֵת לֵאמֹר זֶה הַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' הִנֵּה הַמִּזְבֵּחַ נִקְרָע וְנִשְׁפַּךְ הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר עָלָיו.

כשמנסה ירובעם לצוות כי יתפסו את עידו הנביא, יבשה ידו ומופת הנביא עידו מתקיים.

וַיְהִי כִשְׁמֹעַ הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבַר אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר קָרָא עַל הַמִּזְבֵּחַ בְּבֵית אֵל וַיִּשְׁלַח יָרָבְעָם אֶת יָדוֹ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ לֵאמֹר תְּפְשֻׂהוּ וַתִּיבַשׁ יָדוֹ אֲשֶׁר שָׁלַח עָלָיו וְלֹא יָכֹל לַהֲשִׁיבָהּ אֵלָיו. וְהַמִּזְבֵּחַ נִקְרָע וַיִּשָּׁפֵךְ הַדֶּשֶׁן מִן הַמִּזְבֵּחַ כַּמּוֹפֵת אֲשֶׁר נָתַן אִישׁ הָאֱלֹהִים בִּדְבַר ה'" (מלכים א', י"ג א' – ה').

לאחר שירובעם מבקש מעידו כי יתפלל להשיב לו את ידו כבראשונה והנביא עידו מתרצה בדבר, פונה אליו המלך כי יבוא עימו הביתה לסעודה ומתת. אולם עידו מסרב מתוך ציווי ה' אליו כי לא יאכל לחם ולא ישתה מים במקום זה ולא ישוב בדרך שהלך בה.

"וַיְדַבֵּר הַמֶּלֶךְ אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים בֹּאָה אִתִּי הַבַּיְתָה וּסְעָדָה וְאֶתְּנָה לְךָ מַתָּת. וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הַמֶּלֶךְ אִם תִּתֶּן לִי אֶת חֲצִי בֵיתֶךָ לֹא אָבֹא עִמָּךְ וְלֹא אֹכַל לֶחֶם וְלֹא אֶשְׁתֶּה מַיִם בַּמָּקוֹם הַזֶּה. כִּי כֵן צִוָּה אֹתִי בִּדְבַר ה' לֵאמֹר לֹא תֹאכַל לֶחֶם וְלֹא תִשְׁתֶּה מָיִם וְלֹא תָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלָכְתָּ. וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ אַחֵר וְלֹא שָׁב בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר בָּא בָהּ אֶל בֵּית אֵל" (מלכים א', י"ג, ז' – י').

כששומע אחד מנביאי השקר מבנו את המעשה עם עידו הנביא והמלך ירובעם, הוא רוכב על חמורו משיג את הנביא עידו, ואומר לו במירמה כי אף הוא קיבל נבואה המורה לו להשיבו אל ביתו (של נביא השקר) לאכול. עידו הנביא מקבל את דברי נביא השקר וחוזר עימו לאכול.

"וְנָבִיא אֶחָד זָקֵן יֹשֵׁב בְּבֵית אֵל וַיָּבוֹא בְנוֹ וַיְסַפֶּר לוֹ אֶת כָּל הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה אִישׁ הָאֱלֹהִים הַיּוֹם בְּבֵית אֵל אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶל הַמֶּלֶךְ וַיְסַפְּרוּם לַאֲבִיהֶם. וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם אֲבִיהֶם אֵי זֶה הַדֶּרֶךְ הָלָךְ וַיִּרְאוּ בָנָיו אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלַךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּא מִיהוּדָה. וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו חִבְּשוּ לִי הַחֲמוֹר וַיַּחְבְּשׁוּ לוֹ הַחֲמוֹר וַיִּרְכַּב עָלָיו. וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵי אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיִּמְצָאֵהוּ יֹשֵׁב תַּחַת הָאֵלָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַאַתָּה אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּאתָ מִיהוּדָה וַיֹּאמֶר אָנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֵךְ אִתִּי הַבַּיְתָה וֶאֱכֹל לָחֶם. וַיֹּאמֶר לֹא אוּכַל לָשׁוּב אִתְּךָ וְלָבוֹא אִתְּךָ וְלֹא אֹכַל לֶחֶם וְלֹא אֶשְׁתֶּה אִתְּךָ מַיִם בַּמָּקוֹם הַזֶּה. כִּי דָבָר אֵלַי בִּדְבַר ה' לֹא תֹאכַל לֶחֶם וְלֹא תִשְׁתֶּה שָׁם מָיִם לֹא תָשׁוּב לָלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלַכְתָּ בָּהּ. וַיֹּאמֶר לוֹ גַּם אֲנִי נָבִיא כָּמוֹךָ וּמַלְאָךְ דִּבֶּר אֵלַי בִּדְבַר ה' לֵאמֹר הֲשִׁבֵהוּ אִתְּךָ אֶל בֵּיתְךָ וְיֹאכַל לֶחֶם וְיִשְׁתְּ מָיִם כִּחֵשׁ לוֹ. וַיָּשָׁב אִתּוֹ וַיֹּאכַל לֶחֶם בְּבֵיתוֹ וַיֵּשְׁתְּ מָיִם" (המשך מלכים שם, פסוקים י"א – י"ט).

תוך כדי סעודה מתגלה ה' אל נביא השקר ומנבא אותו אל עידו הנביא כי לא תבוא נבלתו אל הקבר מפני שהימרא את פי ה'.

"וַיְהִי הֵם יֹשְׁבִים אֶל הַשֻּׁלְחָן וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל הַנָּבִיא אֲשֶׁר הֱשִׁיבוֹ. וַיִּקְרָא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּא מִיהוּדָה לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' יַעַן כִּי מָרִיתָ פִּי ה' וְלֹא שָׁמַרְתָּ אֶת הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ. וַתָּשָׁב וַתֹּאכַל לֶחֶם וַתִּשְׁתְּ מַיִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ אַל תֹּאכַל לֶחֶם וְאַל תִּשְׁתְּ מָיִם לֹא תָבוֹא נִבְלָתְךָ אֶל קֶבֶר אֲבֹתֶיךָ" (המשך מלכים שם, פסוקים כ' – כ"ב).

כך אכן קורה. לאחר שגמר עידו הנביא לאכול, חובש לו נביא השקר את החמור לדרכו ובדרך ממית אריה את הנביא עידו, עומד ליד הנבלה ולא נוגע בה.

"וַיְהִי אַחֲרֵי אָכְלוֹ לֶחֶם וְאַחֲרֵי שְׁתוֹתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ לוֹ הַחֲמוֹר לַנָּבִיא אֲשֶׁר הֱשִׁיבוֹ. וַיֵּלֶךְ וַיִּמְצָאֵהוּ אַרְיֵה בַּדֶּרֶךְ וַיְמִיתֵהוּ וַתְּהִי נִבְלָתוֹ מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ וְהַחֲמוֹר עֹמֵד אֶצְלָהּ וְהָאַרְיֵה עֹמֵד אֵצֶל הַנְּבֵלָה" (המשך מלכים שם, פסוקים כ"ג – כ"ד).

כאשר שומע נביא השקר מן העוברים ושבים את סיפור המעשה, מגלה להם נביא השקר כי איש האלוהים הומת על ידי ה' כי מרה את פי ה'. הוא שב ורוכב על חמורו, מביא את נבלתו של עידו לעירו של נביא השקר, סופד לו וקוברו בבית קבורתו שלו. לאחר מכן הוא מצווה את בניו כי במותו הוא, יקברו אותו בקבר בו קבור איש האלוהים אצל עצמותיו של עידו, אולי ימלטו עצמותיו מכוח עצמותיו של עידו מפני הנבואה שניבא עידו לירובעם כי עצמות נביאי השקר ישרפו על המזבח בבית אל, שאכן עתידה להתקיים.

"וְהִנֵּה אֲנָשִׁים עֹבְרִים וַיִּרְאוּ אֶת הַנְּבֵלָה מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ וְאֶת הָאַרְיֵה עֹמֵד אֵצֶל הַנְּבֵלָה וַיָּבֹאוּ וַיְדַבְּרוּ בָּעִיר אֲשֶׁר הַנָּבִיא הַזָּקֵן יֹשֵׁב בָּהּ. וַיִּשְׁמַע הַנָּבִיא אֲשֶׁר הֱשִׁיבוֹ מִן הַדֶּרֶךְ וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים הוּא אֲשֶׁר מָרָה אֶת פִּי ה' וַיִּתְּנֵהוּ ה' לָאַרְיֵה וַיִּשְׁבְּרֵהוּ וַיְמִתֵהוּ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֵלָיו. וַיְדַבֵּר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר חִבְּשׁוּ לִי אֶת הַחֲמוֹר וַיַּחְבֹּשׁוּ. וַיֵּלֶךְ וַיִּמְצָא אֶת נִבְלָתוֹ מֻשְׁלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ וְהַחֲמוֹר וְהָאַרְיֵה עֹמְדִים אֵצֶל הַנְּבֵלָה לֹא אָכַל הָאַרְיֵה אֶת הַנְּבֵלָה וְלֹא שָׁבַר אֶת הַחֲמוֹר. וַיִּשָּׂא הַנָּבִיא אֶת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיַּנִּחֵהוּ אֶל הַחֲמוֹר וַיְשִׁיבֵהוּ וַיָּבֹא אֶל עִיר הַנָּבִיא הַזָּקֵן לִסְפֹּד וּלְקָבְרוֹ. וַיַּנַּח אֶת נִבְלָתוֹ בְּקִבְרוֹ וַיִּסְפְּדוּ עָלָיו הוֹי אָחִי. וַיְהִי אַחֲרֵי קָבְרוֹ אֹתוֹ וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר בְּמוֹתִי וּקְבַרְתֶּם אֹתִי בַּקֶּבֶר אֲשֶׁר אִישׁ הָאֱלֹהִים קָבוּר בּוֹ אֵצֶל עַצְמֹתָיו הָנִיחוּ אֶת

עַצְמֹתָי. כִּי הָיָה יִהְיֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר קָרָא בִּדְבַר ה' עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית אֵל וְעַל כָּל בָּתֵּי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר בְּעָרֵי שֹׁמְרוֹן" (המשך מלכים שם, פסוקים כ"ה – ל"ב).

מן הנבואה הזו שמקבל נביא השקר על מותו הצפוי של עידו הנביא, לומדת הגמרא כי "גדולה לגימה שמשרה שכינה על נביאי הבעל"[448].

רש"י במקום מבאר את הסיבה.

*"משרה שכינה על נביאי הבעל מחברו של עדו הנביא - ...**ובזכות שהאכילו שרתה עליו שכינה** שנאמר ויהי דבר ה' אל האיש הנביא אשר השיבו להאכילו אצלו" (רש"י על סנהדרין ק"ד, ע"א ד"ה משרה שכינה על נביאי הבעל מחברו של עדו הנביא).*

ממהלך הפרשה כולה ברור הוא, כי מטרת נביא השקר הייתה לחלוטין לפגוע בעידו הנביא ולהביא למותו. לא היה במעשה האכלתו שום כוונה טובה. בכל אופן, מלמדים אותנו חז"ל כי בזכות האכלתו את נביא האמת, שורה גם עליו שכינה. כיוון שלא ניתן לראות את הנבואה שמקבל נביא השקר כ"שכר" על האכלתו את נביא האמת, יש לבחון איזה תהליך נוצר מתוך מעשה האכלה זה המביא לנביא השקר את נבואתו.
התבוננות בדרך התנהגותו של נביא השקר לאחר שאכלו הוא ונביא האמת יחדיו, מלמדת על שינוי מהותי בהתנהגותו. אף שמטרתו של נביא השקר הייתה להחליש את השפעת נבואתו של הנביא עידו על ידי פגיעה בו, לאחר מותו לא רק שהוא אינו מסתיר את דבר ה' שנאמר לו על הנביא עידו, אלא הוא מפרסמו באופן המחזק למפרע את נבואת עידו על מזבחות ירובעם. הוא אף סופד לנביא עידו, קוברו בקבורתו, ומצווה את בניו על עצמותיו תוך שהוא מאשר כי עתידה נבואת עידו להתקיים במלואה.
אין ספק כי מהלך זה של נביא השקר מהווה מהפך מוחלט בהתנהגותו. מהיכן נובע המהפך הזה? את הסיבה יש לנאוץ באותה הסיבה המביאה לנביא הזקן את נבואת האמת – הסעודה שסעד עם הנביא עידו. משינוי גישתו של הנביא הזקן אנו נצרכים להסיק כי נבואת האמת שהוא מקבל בשעת הסעודה, אינה "גניבת" נבואה מכוחו של עידו הנביא מתוך שהאכיל אותו לחם. נהפוך הוא. הנבואה שמתנבא נביא השקר היא אך הביטוי להשתלטות אישיות עידו הנביא על זו של נביא השקר מכוח מעשה אכילתם לחם יחדיו. בסעודתם של שני הנביאים יחדיו, מחבר הלחם בין שניהם ומתוך כך מפעפעת אישיותו של נביא האמת בנביא השקר להיות כמותו. כוח הסעודה שהוא סועד יחדיו עם נביא האמת הופך אותו להיות אף הוא כנביא עידו – נביא אמת עם כל המשתמע מכך. מתוך כך נוצר המהפך בנביא השקר המפיץ את דבר נבואתו על עידו, סופד לו, קוברו בקברו ודואג לעצמותיו הוא על בסיס אמיתת נבואתו של עידו הנביא.

מכוח חיבור הלחם הזה שבין שני הנביאים, מכנה הגמרא את הנביא הזקן כ**חברו** של עידו הנביא.

*"ומשרה שכינה על נביאי הבעל - **מחבירו של עדו הנביא**" (סנהדרין ק"ד, ע"א).*

אף הנביא הזקן עצמו מתייחסו לעידו הנביא בעת הספדו, הוא מכנהו בלשון קירבה - "**אחי**".

*"**וַיִּנַּח** אֶת נִבְלָתוֹ בְּקִבְרוֹ וַיִּסְפְּדוּ עָלָיו **הוֹי אָחִי**" (מלכים א', י"ג, ל').*

נמצאנו למדים כי הלחם בהיותו פועל במרחב החיים המוחש, חודר מבעד למישור התודעתי הבחירי של האדם להשפיע עליו את תוכן החיים שבו אף באופן הנוגד את תודעתו ורצונו הבחיריים. בפרשת הנביא עידו מגיעה עוצמת השפעת מישור חיים זה עד כדי הפיכתו של נביא הבעל לאחיו וחברו של נביא האמת להשפיע עליו נבואה.

מגמת השפעה נוספת של הלחם אף היא מעבר לממד התודעה הבחירי של האדם מביאה הגמרא ביחס לקשר שבין דוד ויהונתן, אולם בצורה הפוכה מזו שראינו בנביא הזקן.

כוח הלחם להעביר חיים מעֵבֶר לסף התודעה

---

[448] "אל הנביא - נביא השקר אשר השיבו לאיש האלהים מכאן אמרו גדולה לגימא שמשרה שכינה על נביאי הבעל" (רש"י מלכים א' , י"ג, כ' ד"ה אל הנביא)

"ושגגתה עולה זדון - דאמר רב יהודה אמר רב: אלמלי הלוהו יהונתן לדוד שתי ככרות לחם לא נהרגה נוב עיר הכהנים, ולא נטרד דואג האדמי, ולא נהרג שאול ושלשת בניו" (המשך סנהדרין שם ק"ד ע"א).

לאחר שנודע ליהונתן כי כלה מעם שאול להמית את דוד, הוא נפגש עם דוד ושולחו לשלום

"וַיָּטֶל שָׁאוּל אֶת הַחֲנִית עָלָיו לְהַכֹּתוֹ וַיֵּדַע יְהוֹנָתָן כִּי כָלָה הִיא מֵעִם אָבִיו לְהָמִית אֶת דָּוִד...וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיֵּצֵא יְהוֹנָתָן הַשָּׂדֶה לְמוֹעֵד דָּוִד...וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן לְדָוִד לֵךְ לְשָׁלוֹם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ שְׁנֵינוּ אֲנַחְנוּ בְּשֵׁם ה' לֵאמֹר ה' יִהְיֶה בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעִי וּבֵין זַרְעֶךָ עַד עוֹלָם" (שמואל א', כ', ל"ג – מ"ב).

אולם מתוך בהילות הבריחה לא שולח יהונתן את דוד עם צידה ודוד נאלץ לבקש מאחימלך הכוהן הגדול מלחם הפנים.

"וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ וְיהוֹנָתָן בָּא הָעִיר. וַיָּבֹא דָוִד נֹבָה אֶל אֲחִימֶלֶךְ הַכֹּהֵן וַיֶּחֱרַד אֲחִימֶלֶךְ לִקְרַאת דָּוִד וַיֹּאמֶר לוֹ מַדּוּעַ אַתָּה לְבַדֶּךָ וְאִישׁ אֵין אִתָּךְ. וַיֹּאמֶר דָּוִד לַאֲחִימֶלֶךְ הַכֹּהֵן הַמֶּלֶךְ צִוַּנִי דָבָר וַיֹּאמֶר אֵלַי אִישׁ אַל יֵדַע מְאוּמָה אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁלֵחֲךָ וַאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאֶת הַנְּעָרִים יוֹדַעְתִּי אֶל מְקוֹם פְּלֹנִי אַלְמוֹנִי. וְעַתָּה מַה יֶּשׁ תַּחַת יָדְךָ חֲמִשָּׁה לֶחֶם תְּנָה בְיָדִי אוֹ הַנִּמְצָא. וַיַּעַן הַכֹּהֵן אֶת דָּוִד וַיֹּאמֶר אֵין לֶחֶם חֹל אֶל תַּחַת יָדִי כִּי אִם לֶחֶם קֹדֶשׁ...וַיִּתֶּן לוֹ הַכֹּהֵן קֹדֶשׁ כִּי לֹא הָיָה שָׁם לֶחֶם כִּי אִם לֶחֶם הַפָּנִים הַמּוּסָרִים מִלִּפְנֵי ה' לָשׂוּם לֶחֶם חֹם בְּיוֹם הִלָּקְחוֹ" (שמואל א', כ"א, א' – ז').

לרוע מזלו של דוד ושל אחימלך הכהן, נמצא בנוב דואג האדומי הרואה את המתרחש.

"וְשָׁם אִישׁ מֵעַבְדֵי שָׁאוּל בַּיּוֹם הַהוּא נָעְצָר לִפְנֵי ה' וּשְׁמוֹ דֹּאֵג הָאֲדֹמִי אַבִּיר הָרֹעִים אֲשֶׁר לְשָׁאוּל" (המשך שמואל שם פסוק ח').

כשדורש שאול לדוד, מגלה לו דואג כי אחימלך הכוהן שאל באורים ותומים לדוד, נתן לו צידה לדרך ואת חרב גולית.

"וַיַּעַן דֹּאֵג הָאֲדֹמִי וְהוּא נִצָּב עַל עַבְדֵי שָׁאוּל וַיֹּאמַר רָאִיתִי אֶת בֶּן יִשַׁי בָּא נֹבָה אֶל אֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֲחִיטוּב. וַיִּשְׁאַל לוֹ בַּה' וְצֵידָה נָתַן לוֹ וְאֶת חֶרֶב גָּלְיָת הַפְּלִשְׁתִּי נָתַן לוֹ" (שמואל א', כ"ב, ט' - י').

בעקבות הלשנה זו, מצווה שאול על דואג להרוג את כל נוב עיר הכוהנים.

"וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מוֹת תָּמוּת אֲחִימֶלֶךְ אַתָּה וְכָל בֵּית אָבִיךָ...וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְדֹואֵג סֹב אַתָּה וּפְגַע בַּכֹּהֲנִים. וַיִּסֹּב דֹּואֵג הָאֲדֹמִי וַיִּפְגַּע הוּא בַּכֹּהֲנִים וַיָּמֶת בַּיּוֹם הַהוּא שְׁמֹנִים וַחֲמִשָּׁה אִישׁ נֹשֵׂא אֵפוֹד בָּד. וְאֶת נֹב עִיר הַכֹּהֲנִים הִכָּה לְפִי חָרֶב מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מֵעוֹלֵל וְעַד יוֹנֵק וְשׁוֹר וַחֲמוֹר וָשֶׂה לְפִי חָרֶב" (המשך שמואל שם, פסוקים ט"ז – י"ט).

גזר דינו של שאול נגזר למיתה בין השאר אף על עוון זה. כך מביא רש"י על הכתוב בקוהלת.

*"אַל תִּרְשַׁע הַרְבֵּה וְאַל תְּהִי סָכָל לָמָּה תָמוּת בְּלֹא עִתֶּךָ - כשאול שנאמר (דברי הימים א', י') וימת שאול במעלו אשר מעל **בנוב עיר הכהנים ובעמלק**" (קהלת ז', י"ז ורש"י שם)[449].*

---

[449] אכן בגמרא בערובין מזכיר רש"י אך ורק את עוון עיר הכוהנים. "ואמר רבי יוחנן: מנין שמחל לו הקדוש ברוך הוא **על אותו עון (עון דנוב עיר הכהנים** – רש"י)- שנאמר: (שמואל א' כ"ח) מחר אתה ובניך עמי - עמי במחיצתי" (ערובין נ"ג, ע"ב ורש"י שם).

אמנם, בדברי הימים עצמו אנו מוצאים התייחסות שונה. "וַיָּמָת שָׁאוּל בְּמַעֲלוֹ אֲשֶׁר מָעַל בַּה' עַל דְּבַר ה' אֲשֶׁר לֹא שָׁמָר וְגַם לְשָׁאוֹל בָּאוֹב לִדְרוֹשׁ. וְלֹא דָרַשׁ בַּה' וַיְמִיתֵהוּ וַיַּסֹּב אֶת הַמְּלוּכָה לְדָוִיד בֶּן יִשָׁי - שתי מעילות מעל **בשאלת אוב** אחת **ששאל אחרי שמואל** ואחת שדרש ובאגדה דשמואל שנינו חמש מעילות מעל. על דבר ה' אשר לא שמר - מה שצוהו שמואל כדכתיב **שבעת ימים תוחל** (שמואל א') ועל אשר **מעל במלחמת עמלק**" (דברי הימים א', י' י"ג – י"ד).

לעומת זאת, במדרש שמואל מובאים חמש חטאות בעתיין מת שאול – "על חמש חטאות מת שאול, שנאמר וימת שאול במעלו אשר מעל בה' (דברי הימים א', י' י"ג), שאמר לו שמואל **שבעת ימים תוחל** (שמואל א', י', ח'), עד בואי אליך וגו', והוא לא עשה כך ואתאפק ואעלה העולה (שם שמואל א', י"ג, י"ב), על דבר ה' אשר לא שמר (שם ושם דברי הימים א', י'), **שחס על אגגי** ועל **שהחריב נוב עיר הכהנים**, וגם **לשאול באוב** (שם שם דברי הימים א', י'), והוא שאל באוב וידעוני, **ולא דרש בה'** וימיתהו (שם שם דברי הימים א', י'), ויאמר שאול אל הכהן אסוף ידך (שמואל א', י"ד, י"ט)" (מדרש שמואל פרשה כ"ד ד"ה [ז] על חמש).

אולם באופן מפתיע תולה הגמרא בסנהדרין את מיתתו של שאול ושלושת בניו, הרג עיר הכוהנים ואפילו את טרידתו של דואג האדומי עצמו[450], באי נתינתו של יהונתן לחם לדוד בפרידתו ממנו.

"דאמר רב יהודה אמר רב: אלמלי הלוהו יהונתן לדוד שתי ככרות לחם לא נהרגה נוב עיר הכהנים, ולא נטרד דואג האדמי, ולא נהרג שאול ושלשת בניו – על אותו עוון (סנהדרין ק"ד, ע"א ורש"י שם).

ברור הוא שעל פי מהלך העניינים הגלוי והפשוט, אין כל קשר בין שגגתו של יהונתן שלא נתן לחם לדוד לבין התוצאה הרת האסון המתרחשת בנוב עיר הכוהנים. מדברי יהונתן לשאול ומעדות הכתוב עצמו באותה הפרשה אף מובלטת אהבתו הרבה של יהונתן לדוד[451].

*"וַיַּעַן יְהוֹנָתָן אֶת שָׁאוּל אָבִיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָמָּה יוּמַת מֶה עָשָׂה...**וַיָּקָם יְהוֹנָתָן מֵעִם הַשֻּׁלְחָן בָּחֳרִי אָף וְלֹא אָכַל בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לֶחֶם כִּי נֶעְצַב אֶל דָּוִד כִּי הִכְלְמוֹ אָבִיו**" (שמואל א', כ', ל"ב – ל"ד).*

אולם באופן חריף מאין כמוהו, את הקשר הזה הלכאורה כה מקרי בין שגגתו של יהונתן לבין התגלגלות העניינים לכדי הריגת נוב עיר הכוהנים, דואג האדומי ושאול ושלשת בניו, מעצימים חז"ל לכדי גדר של זדון! – "ושגגתה עולה זדון".

רש"י במקום אף מבאר מתוך כך כי הריגת שאול ושלושת בניו (וביניהם יהונתן), הוא **עונש** ליהונתן על שגגה זו.

*"ושגגתה עולה זדון - שהרי מצינו ביהונתן ששגג ולא הלוהו לדוד שתי ככרות **ונענש**" (רש"י על סנהדרין שם דף ק"ד ע"א ד"ה ושגגתה עולה זדון).*

מתוך כך, גם פה אנו נאלצים להבין כמו בפרשת הנביא עידו, כי מעשה האכילה מבטא במישור החיים הקיומי מצבים ורצונות הקודמים לאלו המופיעים בממד המחשבה והכוונה. על כן, אי נתינת הלחם של יהונתן אל דוד, אף שלא היה בא כל כוונת זדון מצד יהונתן, מעצימה את חסרון הקשר בינו לבין דוד - בין מגמת אין סוף החיים שבו לבין זו שבדוד, היוצאת אל הפועל דרך שכחתו ללוותו בלחם. עוצמת השפעתו הקיומית של הלחם היא כה גדולה ומשקלה הוא כה עצום עד כי תגובת ה"עונש" ליהונתן על שכחה זו היא בעוצמה השווה לעוצמת מעשה הזדון הנוצר מכוח כוונת האדם ותוצאתה אף חריפה יותר[452].

שלא במקרה משנה רש"י את לשון הגמרא - "שלא **הלוהו** לדוד שתי ככרות..." מלשון "הלווהו" שהוא לשון של "הלוואה", ללשון "לווהו" שהיא לשון של לוייה.

"לווהו - לשון לויה" (רש"י סנהדרין ק"ד ע"א ד"ה לווהו).

שינוי זה מעצים את משקל הלחם של יהונתן כ"לויה" לדוד – ככוח שנועד היה ללוות אותו בדרכו, ולא רק כ"הלוואה" הקושרת בין המלווה ללווה באופן מצומצם יותר מאשר מעשה הלוייה. לו היה מֻלווה יהונתן את דוד בלחמו, הייתה הוויית קיומו המופיעה בלחם מעצימה את דוד ומחברת בין שתי הוויות החיים המייחדות את שניהם, כפי אופן השפעת לחמו של יוסף על מצרים. מניעתה בסופו של דבר מדוד מונעת ממילא את חיבור הוויות החיים המייחדות את שניהם ובכך גוזרת את מעגלי אין סוף החיים שבשאול, יהונתן ודואג האדומי למיתה.
המדרש בעניין מוסיף, כי אף דוד נפגע מחוסר החיבור הזה בייחסו את חלוקת מלכות דוד אף היא ללחם זה של יהונתן[453].

---

[450] מחיי העולם הבא. כך על פי לשון המדרש בתהילים: "על ידך נהרג נוב עיר הכהנים, ועל ידך נטרד דואג מחיי העולם הבא" (מדרש תהלים מזמור יח ד"ה [ל] תרחיב צעדי).

[451] כך מעיד הכתוב באותה הפרשה: "וַיַּעַן יְהוֹנָתָן אֶת שָׁאוּל אָבִיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָמָּה יוּמַת מֶה עָשָׂה. וַיָּטֶל שָׁאוּל אֶת הַחֲנִית עָלָיו לְהַכֹּתוֹ וַיֵּדַע יְהוֹנָתָן כִּי כָלָה הִיא מֵעִם אָבִיו לְהָמִית אֶת דָּוִד. **וַיָּקָם יְהוֹנָתָן מֵעִם הַשֻּׁלְחָן בָּחֳרִי אָף וְלֹא אָכַל בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לֶחֶם כִּי נֶעְצַב אֶל דָּוִד כִּי הִכְלְמוֹ אָבִיו**" (שמואל א', כ', ל"ב – ל"ד).

[452] כפי שנבאר בהמשך בפרשת חטאיו של שאול, אכן משקל המחשבה אצל אלו המופיעים את אין סוף החיים בממשות הגוף והחומר כדוגמת שבט בנימין, הוא נמוך. על כן, לא מתקבלת חרטתו ותשובתו של שאול מול שמואל אלא בזמן מותו במלחמת פלישתים והוקעת שבעה מבניו אף לאחר מותו בפרשת הגבעונים בזמן מלכות דוד.

[453] בהתייחסותנו בהמשך למאפיין אין סוף החיים המופיע בשאול מבנימין, אנו ניגע בנתקים העדינים אך המכריעים המופיעים בין מגמת אין סוף החיים שבשאול לבין זו שבדוד משני הכיוונים, מצד שאול ומצד דוד, ואת הכרעת השכינה בסופו של דבר את האיחוד שבין יהונתן ושאול במותם – "שָׁאוּל וְיהוֹנָתָן הַנֶּאֱהָבִים וְהַנְּעִימִם בְּחַיֵּיהֶם וּבְמוֹתָם לֹא נִפָּרָדוּ" (שמואל ב', א', כ"ג)

*"ושגגתה עולה זדון, דאמר ר' יהודה אמר רב אלמלא הלוהו יהונתן לדוד שתי ככרות לחם, **לא נחלקה מלכות בית דוד**, ולא נחרבה נוב עיר של הכהנים, ולא נטרד דואג, ולא נהרג שאול ויהונתן" (מדרש אגדה שמות פרק ב ד"ה [כ] ויאמר אל).*

השפעה זו העצומה של הוויות אין סוף החיים המופיעות בעצם החומרים הפיזיים (לחם יוסף במצרים, לחם מיכה, לחם יהונתן ולחם נביא הבעל עם עידו הנביא) ליצור מעצם קיומם תוצאות חיים, הרבה מעבר ליכולת המחשבה והכוונה ליצור, מציבה דרך השפעה ייחודית ביותר שאינה נצרכת להיות ה"ראש" על מנת להוביל את המציאות על פי דרכה.

את הרמז הזה מרמזת השכינה לירובעם בפרשת הנביא מיכה ונביא הבעל, אולם ללא הצלחה.

כוח הגוף לטייל בגן העדן

כך מסיים הכתוב את פרשת הנביא מיכה.

"אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה לֹא שָׁב יָרָבְעָם מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וַיָּשָׁב וַיַּעַשׂ מִקְצוֹת הָעָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת..." (מלכים א', י"ג, ל"ג).

מהו "אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה"? רש"י בבאורו הראשון מתייחס למופת שעשה עידו הנביא במזבח שנקרע ושפיכת הדשן מעליו ולנבואתו לירובעם.

"אחר הדבר הזה - שראה את המופת הזה ושמע את דברי הנביא ואף על פי כן לא שב ..." (רש"י שם ד"ה אחר הדבר הזה).

אולם בביאור השני מביא רש"י את דברי חז"ל בגמרא, המתארים הצעה היוצאת מגדר הרגיל מאת הקב"ה לירובעם.

*"ורבותינו דרשו אחר שתפסו הקב"ה בבגדו ואמר לו חזור בך **ואני ואתה ובן ישי** נטייל בגן עדן".*

לכאורה, חיבור אמירתו זו של ה' לירובעם "אני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן" אינה מתחברת למהלכים הקודמים, שהרי מעשה הנביא עידו למזבח ולידו של ירובעם מציבה את ירובעם בנחיתות שאינה עולה בקנה אחד עם הצעת "טיול" שכזו?
אולם אם נכלול בתוך הפרשה הקודמת להצעה זו של ה' גם את הקשרה הרחב יותר - האיסור שאוסר ה' על הנביא עידו לאכול לחם בבית אל, מעשה האכלת נביא השקר הזקן את עידו לחם בביתו, קבלת הנביא הזקן נבואה בביתו מכוח "לגימתו" עם נביא האמת, קבורתו של עידו בקברו של הנביא הזקן, הספדו עליו וקריאתו בכינוי "אחי" ומסקנת חז"ל מכך על כוחה של ה"לגימה" אנו מקבלים גוון אחר לגמרי לכל הפרשה. הגם שהמזבח שבונה ירובעם נקרע והגם שידו יבשה, האיסור שאוסר ה' על הנביא עידו מלאכול בבית אל, נבואת הנביא הזקן מכוח אכילתו עם הנביא עידו ומותו של עידו לאחר אכילתו זועקים את כוחה של לגימה הנמצאת בשטח שלטונו של ירובעם ובשליטתו. מכוח העוצמה הזו שבירובעם הייחודית לשבט יוסף - להופיע אין סוף חיים באכילת הלחם, פונה ה' אליו לבוא ולטייל עמו בגן עדן.

מה משמעות גן העדן והטיול בו? איך מתחבר הדבר לכוח האכילה פורץ הגבולות שבידי ירובעם?

את הבטחת הטיול בגן העדן, אנו מוצאים בספר ויקרא - "אם בחוקותי תלכו".

*"אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם...וְנָתַתִּי מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא תִגְעַל נַפְשִׁי אֶתְכֶם. **וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם** וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם" (ויקרא כ"ו, ג' – י"ב).*

מהו "וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם"? על כך מבאר רש"י.

*"**אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני**. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר והייתי לכם לאלהים" (רש"י על ויקרא כ"ו, י"ב ד"ה והתהלכתי בתוככם).*

מהתייחסות רש"י לעניין הזעזוע אנו למדים כי ה"טיול בגן העדן" מתייחד בכך שהשכינה השורה בישראל אינה מזעזת אותם.

אולם גם לאחר הבנה זו, לא ברור מדוע לייחס למצב קיום השכינה בעם ישראל ללא הזדעזעות תיאור כה "מדומין" של "טיול בגן עדן"? על מנת להשלים את התמונה נתבונן על השלב בגן העדן בו הטיול הופך לאדם הראשון ל"זעזוע".

*"וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם לְאִישָׁהּ עִמָּהּ וַיֹּאכַל. וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם...וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ **בַּגָּן** לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגָּן. וַיִּקְרָא ה' אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם **וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה.** וַיֹּאמֶר אֶת קֹלְךָ שָׁמַעְתִּי **בַּגָּן וָאִירָא כִּי עֵירֹם אָנֹכִי** וָאֵחָבֵא: (בראשית ג', ו' – י').*

בעקבות אכילתם של האדם וחוה מעץ הדעת וידיעתם כי ערומים הם, הם נרתעים מקול ה' המתהלך בגן. לשאלת ה' "אַיֶּכָּה" אין הם עונים כי הסתתרו מתוך בושת עירומם, אלא מתוך יראתם את קולו של ה' – "אֶת קֹלְךָ שָׁמַעְתִּי בַּגָּן וָאִירָא כִּי עֵירֹם אָנֹכִי". המתגלה לאדם וחוה לאחר החטא הוא קולו של ה'. הקול לכאורה אינו אמור להיפגש במראה הערום. גם מצב ה"יראה" אינו התיאור התואם את בושת האדם מעירומו. מתוך תשובתו זו של האדם הראשון אנו מחוייבים להבין כי הדעת הנוספת לאדם, הנותנת לו את היכולת לזהות את ערומו מתוך התודעה הגופנית הנוספת לו, היא זו המביאה לכך כי אין הוא מסוגל לעמוד במפגש עם קולו של ה' ויראה נופלת עליו.

כך מתאר הרמב"ם את מפגש האדם עם השכינה.

*"...וכולן כשמתנבאים **אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל** ועשתנותיהם מתטרפות **ותשאר הדעת פנויה להבין** מה שתראה, כמו שנאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו, וכמו שנאמר בדניאל והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ב').*

הגוף אינו עומד בעוצמת אין סוף החיים העוברת דרכו, על כן הוא מזדעזע ועשתונות האדם מתטרפות. רק הדעת השכלית מצליחה להישאר על עומדה ולהבין את מה שתראה.

מתוך היות הגוף סיבת יראתו של האדם הראשון מקולו של ה' המתהלך בגן העדן, ומתוך התמקדות הרמב"ם בגוף כחלק באדם שאינו יכול לעמוד בהופעת השכינה בו, יש לנו להסיק כי היכולת להיות במצב של "טיול בגן העדן" עם ה' משמעותו היא כי הגוף חוזר למעלתו שלפני חטא האדם, לשלמות הווייתו האין סופית המסוגלת להחיל בתוכה שכינה בלא שתתנפץ לרסיסים.
על פי הבנה זו, הצעתו של ה' לירובעם כי יחזור בו והוא ובן ישי יטיילו בגן עדן, מבוססת כולה על עוצמת ה"לגימה" הנמצאת בידיו של ירובעם. עוצמה זו הנובעת מכוח אין סוף החיים המופיע במישור הגוף וכוחות המוחש, הם אלו המאפשרים את איחוד האדם עם השכינה בלא שגופו יזדעזע.
ממילא ברור כי בהצעה זו של ה' לירובעם, קודם ירובעם בן שבט יוסף לדוד בן שבט יהודה. כך גם יש לדייק מדברי חז"ל בעניין.

*"חזור בך, ואני **ואתה ובן ישי** נטייל בגן עדן".*

בהצעה זו בולטת קדימות ירובעם על פני דוד[454].

---

[454] **כינויו של דוד כ"בן ישי"**: נראה כי כינוי שמו של דוד על שם ישי אביו, מדגיש אף אצל דוד את צד אין סוף החיים המופיע בגופו המגיע בעתיו של ישי אביו. כך מבאר המדרש כי דוד נולד אדמוני מתשוקתו של ישי לאחת שפחותיו.
"הן בעון חוללתי...ישי פירש מאשתו שלש שנים, לאחר שלש שנים היה לו שפחה נאה ונתאווה לה, אמר לה: בתי, תתקני עצמך הלילה, כדי שתכנסי אלי בגט שחרור. הלכה השפחה ואמרה לגבירתה: הצילי עצמך ונפשי ואדוני מגיהנום, אמרה לה: מה טעם? שחה לה את הכל. אמרה לה: ביתי, מה אעשה שהיום שלש שנים לא נגע בי. אמרה לה: לכי תקני עצמך, ואף אני כך, ולערב כשיאמר סגרי הדלת תכנסי את ואצא אני, וכך עשתה, לערב עמדה השפחה וכבת את הנר, באת לסגור את הדלת נכנסה הגבירה ויצאה היא. עשתה עמו כל הלילה ונתעברה מדוד, **ומתוך אהבתו על אותה שפחה יצא דוד אדום מבין אחיו**. ביקשו בניה להורגה ואת בנה דוד, כיון שראו שהוא אדום אמר להם ישי: הניחו לו ויהיה לנו משועבד ורועה צאן. והיה דבר טמון עד עשרים ושמנה שנים, כיון שאמר לו הקב"ה לשמואל לך ואשלחך אל בית ישי הלחמי, ואמר לו ישי עוד שאר הקטן והנה רועה בצאן, כיון שבא התחיל השמן מבצבץ ועולה, אמר לו הקב"ה קום משחהו כי זה הוא, פינה השמן על ראשו ונקרש כאבנים טובות ומרגליות. וישי ובניו היו עומדים ברתת ואימה, אמור: לא בא שמואל אלא לבזותינו ולהודיע לישראל שיש לנו בן פסול, ואמו של דוד שמחה מבפנים ועצבה מבחוץ, כיון שנטל כוס ישועות שמחו כולם" (ילקוט המכירי תהילים קיח, כח).

אולם, סיומת המהלך כפי שמופיע בגמרא, מקבל תפנית חדה מיד בהמשכו.

*"אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה (מלכים א' י"ג), מאי אחר? אמר רבי אבא: אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו, ואמר לו: חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, **אמר לו, מי בראש: - בן ישי בראש - אי הכי לא בעינא**" (סנהדרין ק"ב, ע"א).*

כששואל ירובעם מי בראש וה' עונה לו - בן ישי בראש, מסרב ירובעם להצעה. ממהלך זה נראה לכאורה כי ראשות דוד נתונה כבר לכתחילה וכל הבנתנו את כוחו של ירובעם בדווקא "לטייל בגן עדן" אינה עומדת מול כוחו של דוד. אולם דווקא מפאת התשובה החותכת כל כך של ה', קשה לקבל כי בהצעתו המקורית של ה' – "אני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן" אכן ירובעם הוא השלישי. לא כך משמע מעצם ההצעה ואף לא מלשונה המציבה את ירובעם לאחר ה'. את הפתרון לסתירה הזו שבין תשובתו הנחרצת של ה' לבין הצעתו המקורית, מספקת באופן מדהים התכונה הייחודית של ה"לגימה" כפי שזיהינו אותה בדרך השפעתה במיכה, נביא השקר חברו של עידו הנביא וביהונתן. כיוון שכוח השפעת אין סוף החיים המופיע בגורמי הגשם הוא מתוך עצם קיומו ולא ככוח פעולה שהמחשבה והרצון הם הגורם הדומיננטי בתיפקודו, אין הוא זקוק להיות בראש בכדי להיות הגורם הראשי המשפיע את אין סוף החיים על האדם. מתוך היות גוף האדם החלק הדומיננטי בחייו על הארץ, אין סוף החיים המופיע דרך אפיק זה הוא בעל ההשפעה הראשית עליו בלא שיצטרך להכוונת המחשבה והרצון. לא רק זאת, מן הדוגמאות שהביאה הגמרא אף ראינו כי משקל חומר החיים להשליט את הווייתו הוא מכריע אף במצבי כוונה ורצון **הופכיים** לכיוון פעולתו. אולם ברגע ששואל ירובעם "מי בראש" הוא עצמו מביא להשלטת ממד ה"ראש" – המחשבה והרצון, על מרחב החיים וממילא מתהפך הסדר. מרגע שהושלט ה"ראש", הופך בן ישי למוביל החיים. כה בולטת התפנית שיוצר ירובעם בשאלתו, עד כי המתבונן על כל המהלך בסופו, קשה לו לזהות כי לכתחילה בהצעתו של ה', קדם ירובעם את דוד.

"כוחה של לגימה" בשליטת אסתר על אחשוורוש.

כוח זה של אין סוף החיים המופיע בגופים ובמעשה המוחש להשפיע מאליו מעבר לגבולות הכוונה והמחשבה ולהשליט עצמו גם מעמדה שאינה "ראש", מיישמת אסתר משבט בנימין ("משלימו" של שבט יוסף[455]) בפעולתה מול אחשוורוש והמן.

אע"פ שאסתר היא הנלקחת בכפיה לבית המלך להיבעל לו כנגד רצונה, קובעים חז"ל כי היא זו החוטפת את המלוכה.

*"בנימין זאב יטרף...מה זאב חוטף **כך אסתר חוטפת המלוכה**, ה"ד (אסתר ב') ותלקח אסתר וגו', (בראשית רבה פרשה צט ד"ה ג בנימין זאב).*

מצד כוח פעולתה, מוגדרת אסתר כ"קרקע עולם" – מציאות פסיבית, שמפאת הפסיביות הנפעלת שלה אין לה כלל חיוב למסור עצמה למיתה אף שמעשה בעילתה לנוכרי היה בפרסיא. כך מסיקה הגמרא בסנהדרין.

*"והא אסתר פרהסיא הואי! - אמר אביי: **אסתר קרקע עולם היתה - אינה עושה מעשה**, הוא עושה בה מעשה" (סנהדרין עד, ע"ב).*

אולם מתברר כי תכונתה זו כ"קרקע עולם", היא גם המהווה את עוצמתה, לייחס את כוחו של אחשוורוש אליה למרות אינוסה. "קרקע עולם" לעולם אינה משתנית להיות כפי הפועלים עליה.

כך פוסק הרמב"ם כי המשתחווה לקרקע עולם אינו יכול לאוסרה.

צד אדמוני זה שבדוד אף מושווה לתכונתו של עשו. כך רואה שמואל בראותו אותו אדמוני. "וַיִּשְׁלַח וַיְבִיאֵהוּ וְהוּא אַדְמוֹנִי עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי. וַיֹּאמֶר יְקוָק קוּם מְשָׁחֵהוּ כִּי זֶה הוּא" (שמואל א', ט"ז, י"ב). "...וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני דכתי' וישלח ויביאהו והוא אדמוני (שמואל א' טז יב) נתירא, אמר אף זה שופך דמים, אמר לו הקב"ה עם יפה עינים (שם שם /שמואל א' ט"ז/) עשו מדעתו הורג אבל זה מדעת סנהדרין הורג" (בראשית רבה פרשה סג ד"ה אדמוני אמר ר').

כך גם מקבל דואג את כינויו כ"אדומי" מכוחו של דוד: "ר' שמואל בר נחמני אמר על שקינא **בדוד שנקרא אדומי**, שנאמר והוא אדמוני עם יפה עינים (שמואל א' ט"ז, יב)" (מדרש תהלים מזמור נב ד"ה [ד] [האדומי]. ולמה).

[455] המאבד עשר מתוך שנים עשר המשפחות שהיו אמורות להיות לו כנגד כל שבטי ישראל (מפאת הזרע היוצא לו מעשר אצבעות הידים בפרשת אשת פוטיפר) כשהוא משלימן דרך עשר משפחותיו של בנימין הקרויות כולן על שמו, כפי שנפרט בהמשך.

"המשתחוה לקרקע עולם לא אסרה" (רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק ח' הלכה א') -...שאין קרקע עולם נאסרת[456]" (רמב"ם הלכות אבל פרק י"ד הלכה י"ז).

הפועלים עליה הם אלו המשתנים להיות כמותה. כך עולה מפרשת האונס נערה בתולה.

*"כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ. וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף **וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו**" (דברים כ"ב, כ"ח – כ"ט).*

בניגוד לתרחיש מעשה האונס בהווייתו האנושית, ברמה התורתית "נבלע" האונס ב"קרקע העולם" ומתוך כך אינו יכול לגרש את האישה כל ימיו.

כך מתקיים הדבר אף ביחסי הכוחות שבין אסתר ואחשוורוש. אף שברמה הפועלת, אחשוורוש הוא השולט באסתר, הוויית גופה הקיומית חזקה יותר להכיל אל תוכה את כוח אחשוורוש עד כדי הגדרת אסתר כ"חוטפת את המלוכה"[457]. בכך מקיימת אסתר את כוחה של ה"לגימה", לפעול תוצאת שליטה שלא מכוח פעולה ומנקודת מוצא שאינה של הובלה.

ביחסה של אסתר להמן, אנו נפגשים עם הפן הנוסף שבתכונת כוח לגימת הלחם, להופיע שכינה באופן הפורץ את תיחום הכוונה והמחשבה כפי ההשפעה שראינו על נביא הבעל.

בבקשתה של אסתר להפיל את המן היא דווקא מזמנת אותו למשתה שיש לה עם המלך.

*"וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וּמַה בַּקָּשָׁתֵךְ עַד חֲצִי הַמַּלְכוּת וְיִנָּתֵן לָךְ. וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב **יָבוֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמָן הַיּוֹם אֶל הַמִּשְׁתֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לוֹ**" (אסתר ה', ג' – ד').*

בביאור סיבת דרך פעולתה זו, מביאים חז"ל את כוחו של הלחם – "אם רעב שונאך האכילהו לחם".

*"תנו רבנן: מה ראתה אסתר שזימנה את המן? רבי אליעזר אומר: פחים טמנה לו, שנאמר (תהלים ס"ט) יהי שלחנם לפניהם לפח, רבי יהושע אומר: מבית אביה למדה, שנאמר (משלי כ"ה) **אם רעב שונאך האכילהו לחם** וגו'" (מגילה ט"ו, ע"ב).*

ברור הוא, כי אין כוונת חז"ל להעצים את כוחו של השונא. כפי השפעת אין סוף החיים שבחומרי המציאות מעבר למישורי הכוונה והמחשבה להשרות נבואה אף על נביא הבעל ולהופכו ל"אחיו" של נביא האמת, כך פועל "לחמה" של אסתר בהמן, להביא לנפילתו בדרך של "הלְחמה", בלא כל פעולת מתקפה[458]. אופן פעולה זה של חומרי החיים להשליט את הוויית האין סוף שבהם, מוגדר בבנימין ככוח ה"חטיפה"[459]. על כך נפרט בהמשך.

עיון נוסף בדרך פעולתו של שאול בעת מלכותו ואסתר בהיותה בבית אחשוורוש, תפגיש אותנו עם קצה עוצמתם של אלו הפועלים מכוח חומרי החיים לפעול את הווייתם האין סופית דווקא מעצם קיומם שלא דרך ערוץ השליטה והפעולה המכוונת. את היכולת הזו של "לגימת הלחם" לפעול מעצם קיומו הפיזי כאין סוף חיים אף בלא הצבתה כ"ראש", מקצינים שאול ואסתר בכדי למקסם את מעלתה של דרך פעולה זו לאפשר את פריצת אין סוף החיים הרבה מעבר לתחום התודעתי של מרחב השפעתו. את מיקסום השפעת כוח חיים זה יוצרת אסתר על ידי הסתרת מעמדה ושאול על ידי הסתרת מלכותו.

---

[456] את הטעם מביא הרמב"ם בהלכות אבלות ביחס לקרקע קבר. "עפר הקבר אינו אסור בהנאה שאין קרקע עולם נאסרת" (רמב"ם הלכות אבל פרק י"ד הלכה י"ז).

[457] **השוואת המצאות שרה אצל פרעה לזה של אסתר אצל אחשוורוש**: אופן שלילה זה של אסתר את כוח אחשוורוש מתדמה לאופן שלילת שרה את כוח פרעה בירידתם למצרים. שם נאלץ אברהם לפעול בדרך של גנאי לו שאינה שוללת ממצרים את כוחם מכוח פעולתו שלו אלא מכוח השפעת שרה בלקיחתה אל פרעה. כפי שהבאנו לעיל בפרשת שרה, ברכוש זה אותו מקבל אברהם מפרעה, הוא פורע את הקפותיו בעלייתו שוב אל ארץ כנען.

[458] כל נבאר בהמשך בחלק העוסק בבנימין את אופן שלילת עמלק רק בדרך זו דרך ה"הלחמה" ולא בדרך ה"לחימה" שאינה יעילה בו.

[459] "בִּנְיָמִין זְאֵב יִטְרָף - ... נבא על שיהיו עתידין להיות חטפנין" (בראשית מ"ט, כ"ז).

הצניעות – הדרך לפריצת חומרי החיים לאין סוף

לאחר שמבשר שמואל לשאול על מלכותו ויוצק על ראשו מפח השמן[460], חוזר שאול אל משפחתו אך אינו מספר את בשורת המלוכה

*"וַיֹּאמֶר דּוֹד שָׁאוּל הַגֵּידָה נָּא לִי מָה אָמַר לָכֶם שְׁמוּאֵל. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל דּוֹדוֹ הַגֶּד הִגִּיד לָנוּ כִּי נִמְצְאוּ הָאֲתֹנוֹת **וְאֶת דְּבַר הַמְּלוּכָה לֹא הִגִּיד לוֹ** אֲשֶׁר אָמַר שְׁמוּאֵל" (שמואל א', י', טו – יז).*

את סיבת הדבר מבאר רש"י במקום.

"ואת דבר המלוכה לא הגיד - דרך צניעות היתה בו" (רש"י על שמואל שם, פסוק ט"ז ד"ה ואת דבר המלוכה לא הגיד).

גם כאשר אוסף שמואל את העם אל המצפה להמליך מלך על ישראל ומפיל גורל, נפקד מקומו של שאול הנחבא אל הכלים.

*"וַיַּצְעֵק שְׁמוּאֵל אֶת הָעָם אֶל יְקֹוָק הַמִּצְפָּה...וַיִּקְרֵב שְׁמוּאֵל אֵת כָּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלָּכֵד שֵׁבֶט בִּנְיָמִן. וַיַּקְרֵב אֶת שֵׁבֶט בִּנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָיו וַתִּלָּכֵד מִשְׁפַּחַת הַמַּטְרִי וַיִּלָּכֵד שָׁאוּל בֶּן קִישׁ וַיְבַקְשֻׁהוּ וְלֹא נִמְצָא. וַיִּשְׁאֲלוּ עוֹד בַּה' הֲבָא עוֹד הֲלֹם אִישׁ **וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה הוּא נֶחְבָּא אֶל הַכֵּלִים**" (שמואל א', י', ז' – כ"ב).*

גם פה מבאר רש"י.

"נחבא אל הכלים - בבית שנתנו שם הבאין כליהן שהיה בורח מן הגדולה..." (רש"י שם על פסוק כ"ב ד"ה נחבה אל הכלים).

סיומת מעמד הכתרתו של שאול, אף הוא אין בו לא הדר ולא כבוד מלכות.

*"וַיְדַבֵּר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אֵת מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר וַיַּנַּח לִפְנֵי ה' וַיְשַׁלַּח שְׁמוּאֵל אֶת כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ. וְגַם שָׁאוּל הָלַךְ לְבֵיתוֹ גִּבְעָתָה וַיֵּלְכוּ עִמּוֹ הַחיל אֲשֶׁר נָגַע אֱלֹהִים בְּלִבָּם. וּבְנֵי בְלִיַּעַל אָמְרוּ מַה יֹּשִׁעֵנוּ זֶה **וַיִּבְזֻהוּ וְלֹא הֵבִיאוּ לוֹ מִנְחָה וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ**" (המשך שמואל א', י', כ"ה – כ"ז).*

אף שבהתיצבותו בתוך העם הוא גבוה מכולם[461], ואף שבהכרזת שמואל עליו כמלך עונה כל העם יחי המלך[462], הרי בסוף המעמד אין הוא נלקח לבית המלכות, אלא הוא שב אל ביתו, כשבני בליעל מבזים אותו ואינם מביאים לו מנחה.

נראה, כי בכל מהלך זה, שאול מתנהג באופן הנוגד את המצופה ממנו.

ביקורת חז"ל על כך ניראת מובנת בהחלט.

"אמר רב יהודה אמר רב: מפני מה נענש שאול - מפני שמחל על כבודו" (יומא כ"ב, ע"ב).

אולם אם רוצים היינו להסיק מתוך כך כי שאול לא ראוי היה למלוכה מפאת חולשת מנהיגותו, הרי דברי חז"ל המתייחסים לדרך ההתנהלות הזו כ**מעלה** אותה קונה שאול מרחל, אינם מאפשרים זאת.

*"בשכר צניעות שהיתה בה ברחל - זכתה ויצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שהיה בו בשאול - זכה ויצאת ממנו אסתר...**ומה צניעות היתה בשאול - דכתיב** (שמואל א' י') **ואת דבר המלוכה לא הגיד** לו אשר אמר שמואל - זכה ויצאת ממנו אסתר..." (מגילה י"ג, ע"ב).*

---

[460] "וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת פַּךְ הַשֶּׁמֶן וַיִּצֹק עַל רֹאשׁוֹ וַיִּשָּׁקֵהוּ וַיֹּאמֶר הֲלוֹא כִּי מְשָׁחֲךָ יְקֹוָק עַל נַחֲלָתוֹ לְנָגִיד" (שמואל א', י', א').

[461] "וַיָּרֻצוּ וַיִּקָּחֵהוּ מִשָּׁם וַיִּתְיַצֵּב בְּתוֹךְ הָעָם וַיִּגְבַּהּ מִכָּל הָעָם מִשִּׁכְמוֹ וָמָעְלָה" (שמואל א', י', כ"ג).

[462] "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל הָעָם הַרְאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ יְקֹוָק כִּי אֵין כָּמֹהוּ בְּכָל הָעָם וַיָּרִעוּ כָל הָעָם וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ" (שמואל א', י', כ"ד).

ברור הוא כי חז"ל לא העלו בדעתם לומר כי שכרה של רחל על צניעותה הוא כי יצא ממנה זרע מלוכה חלש אופי. הכרת חז"ל בהסתרת שאול את דבר המלוכה כמעלה, מחייבת אותנו לבחון את כל מהלכיו של שאול במזווית שונה.

אכן, כבר מדקדוק בתיאור תגובתו של שאול למעשי אותם בני בליעל אנו מוצאים רמיזה, כי כל מהלכיו אינם מקריים ואינם חולשה כלל ועיקר.

*"...וַיְהִי **כְּמַחֲרִישׁ**".*

אין הכתוב נוקט בלשון – "ויחריש", אלא בלשון "כְּמַחֲרִישׁ" – שרק נראה כמחריש.

אף השינויים הנוצרים בשאול בעקבות בשורת המלכות שהוא מקבל משמואל ויציקת השמן עליו, אינם מתארים חולשה כי אם חוזק. מאותו הרגע בו פונה שאול משמואל, רוח גבורה ומלכות מפעמת בו.

"וְהָיָה כְּהַפְנֹתוֹ שְׁכְמוֹ לָלֶכֶת מֵעִם שְׁמוּאֵל וַיַּהֲפָךְ לוֹ אֱלֹהִים לֵב אַחֵר - רוח גבורת מלכות" (שמואל א', י', ט' ורש"י שם).

לתיאור גבהו של שאול מכל העם, מייחסים חז"ל כוח היוצא מגדר מציאות העולם הזה מעין דוגמא של מעלה.

*"חמשה נבראו **מעין דוגמא של מעלה** (נשתנו מן התחתונים לתפארת – רש"י) , **וכולן לקו בהן**...שאול בצוארו - ויגבה מכל העם משכמו (שמואל א', י'). (סוטה י', ע"א)*

ברור אם כן, שמצד מעלתו ועוצמתו מכוח שכינת ה' בו, לא היה חסר שאול מאום להופעת גבורה ומלכות. מדוע אם כן אין הוא מספר למשפחתו את בשורתו של שמואל אליו, אף שהוא חש את רוח הגבורה והמלכות בו באותו הרגע בו הוא פונה מעם שמואל? מדוע כשממליך אותו שמואל במצפה, הוא חוזר לביתו אף שבהתייצבותו בתוך העם ייחודיותו החורגת מטבע העולם הזה בולטת לכל ישראל? מדוע הוא מחריש לבני הבליעל?

תשובה בדבר אנו יכולים לקבל מהערת רש"י שהבאנו לעיל.

*"**דרך צניעות היתה בו**" (רש"י שמואל א', י', ז' ד"ה ואת דבר המלוכה לא הגיד).*

שאול מחליט באופן מוּדָּה לנקוט ב**דרך** צניעות!

מהי דרך זו ומה רוצה שאול להרוויח בהליכתו בה? את התשובה בעניין אנו מוצאים בכוחה של ה"לגימה", בה נגענו לעיל. אי הצהרתו של שאול על שלטונו בעוד רוח גבורה ומלכות מפעמת בו, מאפשרת לו להשליט באופן הרחב ביותר את אין סוף החיים המופיע בו מעבר לכל גבולות החיים אליהם יכול להגיע סדר השלטון והמלכות. הסתרה זו של שאול את סממני השלטוניות, משמעותה ביחס לדרכי הופעת השכינה – פניה מדרך המרוּת בהחלת אין סוף החיים לדרך ההחלה הקיומית המגיעה מאליה מעצם החיים[463]. דרך זו מצליחה "לחפור" ולהשליט עצמה הרבה מעבר למיקום הבחירה. כך ראינו במעשה "לגימת הלחם" השובר את מסגרת התנאים לקיום השכינה, להופיעה אף בנביא השקר באכילתו לחם עם נביא האמת ואף במיכה בהאכלתו לחם לכל באי עולם.

ביקורת חז"ל על שאול ביומא[464] על כך שמחל על כבודו, אינה אם כן על פי הבנתנו עתה ביקורת על חולשה, אלא על **דרך**. בבחירתו של ה' את שאול למלך, הציפיה ממנו היא להגביר את ממד השלטוניות שבאין סוף החיים המופיע בחומר, הגוף והחושים, אף אם יהיה הדבר על חשבון מרחב פריסתו (חובת צימצום שתתבטא בציווי ה' לשאול למחות את עמלק[465]). בכך נכשל שאול. הנסיון להחיל אל

---

[463] אנו כבר הזכרנו ביחס לאסתר בדרך התנהלותה מול המן (זמנתו לסעודה – "אם רעב שונאך האכילהו לחם") ונרחיב בכך בהמשך ביחס להנהגת שבט בנימין, כי בכוח זה פועל שאול לשלול את "ראשית הגויים" - עמלק שלא ניתן לשליטה אלא בדרך זו ואף אנו שמעשה זכירתו של עמלק לנו, היא מחייתו.

[464] שהבאנו לעיל.

[465] כפי שאכן נראה, שאול במרידתו ואי מחייתו את עמלק מביא להרחבת כוח שלילת ישראל אף את עמלק, שתופיע בעצם ברכת שבטו בנימין - "בַּבֹּקֶר יֹאכַל עַד וְלָעֶרֶב יְחַלֵּק שָׁלָל" (בראשית מ"ט, כ"ז) העוסקת בשלילת שאול את עמלק ושלילת אסתר את בית המן.

תוך ישראל גויות כעמלק שבמהותה אין בה מרות – מלכותא בלא תגא[466], אינו אמור להיעשות מתוך מבנה של מלכות. למרות זאת הולך שאול בדרך זו ונענש.

את המהלך הזה לפרוץ בכוח ה"צניעות" אף לחיים שמעבר למרחב המרות, משלימה אסתר המסתירה מכוח הצניעות שבה את עמה ומולדתה. את היכולת הזו יורשת אסתר משאול.

"בשכר צניעות שהיתה בה ברחל - זכתה ויצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שהיה בו בשאול - זכה ויצאת ממנו אסתר" (מגילה י"ג, ע"ב).

איך מופעל כוח צניעות זה שבאסתר. על כך מרחיבים חז"ל במדרש.

*"...ובשכר צניעות דהוה בשאול דכתיב ועל דבר המלוכה לא הגיד לו זכה ויצאה ממנו אסתר דכתיב **אין אסתר מגדת מולדתה**[467]" (ילקוט שמעוני תורה פרשת ויצא רמז קכה).*

הסתרת מולדתה של אסתר כמוה כהסתרת מלכותו של שאול. בכך מתאפשר לאסתר לשלול הן את אחשוורוש[468] והן את המן[469] מה שלא היה מתאפשר לו אין סוף החיים לא היה מופיעה בה בתצרותו הגויית אלא הישראלית. גם על כך נרחיב ביותר בהתייחסותנו לבנימין.

נמצאנו אם כן למדים כי ה"צניעות" הינה סניף נוסף של כוח "לגימת הלחם" להשפיע אין סוף חיים, ללא הגבולות הנגזרים מן המרות הנבדלת האלוהית[470].

לימוד כוחו של הלחם לפעול, הן מצד דרך פעולתו של יוסף עימו במצרים והן מצד כוחה של לגימה לצדדיה השונים, מציב את הויית אין סוף החיים שבממשות החומר כגורם חיים בסיסי שלא ניתן להתחמק מהשפעתו. ביוסף בולטת עוד יותר השפעת גורם אין סוף חיים זה בכך שבשונה מגווני ההשפעה ה"קיומיים" שמצינו בכוחה של "לגימה" ובאופן פעולת הצניעות הבולטת בדרכו של שאול, הרי ביוסף מופיעים כוחות אלו בתצורה פועלת שלטונית מובהקת, המועצמת דרך חלומותיו של יוסף[471]. יכולתו זו של יוסף להביע בחומרי החיים ובצורתם הוויית חיים לאין סוף מביאה לו כוח ממשות והגדרה עצמית חזקים ביותר, שבני לאה אינם מסוגלים ליצור, מתוך הבלטתם את ממד רום השמים בהוויית חייהם, אולם הם נזקקים לה ביותר לשם קיומם. אופי שלטוני זה שביוסף הוא הקרוי בשם ה"רועה".

---

[466] **מלכותא בלא תגא**: על כוח חיים זה אותו מופיע עמלק, ועל "עבודתו" של שאול להחילו בתוך ישראל, אנו נעמוד בהמשך.
הגדרתו של עמלק כ"מלכותא בלא תגא" מגיע לו מתמנע פילגש אליפז בן עשו: "...תמנע מאי היא? - תמנע בת מלכים הואי, דכתיב (בראשית ל"ו) אלוף לוטן אלוף תמנע. **וכל אלוף - מלכותא בלא תאגא** היא בעיא לאיגיורי, באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה... נפק מינה עמלק, דצערינהו לישראל" (סנהדרין צ"ט, ע"ב).
תואר זה מיוחס לתכונת החוצפה שיש בה שררה גדולה אך לא מרות: "חוצפא מלכותא בלא תאגא - כלומר, שררה גדולה, ואינו חסר אלא כתר מלכות" (סנהדרין, ק"ה ע"א).

[467] מכוח ההסתרה הזו, נקרא שמה, אסתר: "ולמה נקראת שמה אסתר - על שם שהיתה מסתרת דבריה, שנאמר אין אסתר מגדת את עמה וגו' (מגילה י"ג ע"א).

[468] "בִּנְיָמִין זְאֵב יִטְרָף (בראשית מ"ט, כ"ז) - ...מה זאב חוטף **כך אסתר חוטפת המלוכה**, ההי"ד (אסתר ב') ותלקח אסתר וגו', (בראשית רבה פרשה צט ד"ה ג בנימין זאב).

[469] "בַּבֹּקֶר יֹאכַל עַד וְלָעֶרֶב יְחַלֵּק שָׁלָל - אף משתשקע שמשן של ישראל על ידי נבוכדנצר שיגלם לבבל, יחלק שלל. **מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן**, שנאמר (אסתר ח', ז') הנה בית המן נתתי לאסתר..." (המשך הפסוק ורש"י שם).

[470] **הצניעות כתמיכת העולם ה"נכסה" להופעת תכונת האין סוף בחומרים ובצורות החיים**: אמנם, ישנו פן נוסף ל"צניעות" ולהסתרה הפועל בכיוון הופכי לחלוטין מזה שהבאנו עתה. אם באין סוף החיים המופיע בחומר, בגוף ובחושים, צדדי ההחצנה והצורניות הם ביטויי חיים מרכזיים (כפי שמופיע במעשה נערותו של יוסף למשמש בעיניו ולסלסל בשערו וכפי שנבאר בהמשך בתוספת כתונת הפסים שמוסיף יעקב ליוסף יתר על אחיו), הרי החלת הצניעות בהם, יוצרת מגמה של צמצום והסתרה של ביטויי חיים אלו. איזה כוח חיים הוא זה שהינו מצד אחד מתייחס במהותו להוויית החומר, הגוף והצורה, אולם מצד שני מצניע עצמו? על כך ניגע בהמשך בהתייחסותנו להוויית אין סוף החיים שבמנשה. כפי שנבאר, בהתייחסו של יוסף לעולם ה"נגזר" המצרי להביע בו את אין סוף החיים בעצם החומר, מתקיימת בו סכנת כשל תמידי להיות נִישָׂה (מלשון גיד הנשה) ממקומו (סכנה המופיעה בעיקרה בצד מנשה שבו). סכנה זו ניתנת לצמצום בעזרת תכונת הצניעות, המרחיקה מצד אחד מסכנת ההמלכה העצמית של הגופים והחומרים ו"קריסתם" אל תוך העצמיותם ה"נגזרת". מצד שני, **היא מופיעה בה נבדלות מכוח תכונת אין סוף החיים השייכים לעולם ה"נכסה"** – עולמם של בני לאה. על כך כאמור בהמשך.

[471] "...וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי" (בראשית ל"ז, ט').

רועה כצאן יוסף - שליטה דרך ערוץ המִקְנה

את הבסיס לשלטוניות זו מציב הכתוב כחלק מהצגת הווייתו של יוסף כ"תולדות יעקב – "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף". על בסיס זה, המשכת הכתוב את תיאור – "הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן" אינה יכולה להיתפס על כן כסיפור גרידא על מעשיו של יוסף, אלא כהמשך הגדרת תולדות יעקב שמצב יחסי הגומלין שבין יוסף והאחים הוא בסיסי בהגדרתם. את יחסי הגומלין הללו מתאר הכתוב ביחס של "רעיה".

*"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה **הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן**..." (בראשית ל"ז, ב').*

אף שלשון הכתוב – "הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו - בַּצֹּאן" היא לשון מוזרה המשאירה מקום לייחס את מעשה הרעייה של יוסף כלפי האחים, לא היה תיאור זה ולשון זו צדים את עינינו להוציאם מן המשמעות הפשוטה שיוסף "היה רועה את צאן אחיו"[472]. אולם רש"י על הפרשה משנה לנו את כל התמונה בעניין.

בעקבות הליכת האחים לרעות את הצאן בשכם, שולח יעקב את יוסף לראות את שלום האחים ואת שלום הצאן.

*"וַיֵּלְכוּ אֶחָיו **לִרְעוֹת אֶת צֹאן אֲבִיהֶם** בִּשְׁכֶם. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הֲלוֹא אַחֶיךָ רֹעִים בִּשְׁכֶם לְכָה וְאֶשְׁלָחֲךָ אֲלֵיהֶם וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר לוֹ לֶךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אַחֶיךָ וְאֶת שְׁלוֹם הַצֹּאן וַהֲשִׁבֵנִי דָּבָר..." (בראשית ל"ז, י"ב – י"ד).*

על רעיה זו של האחים את הצאן מעיר רש"י.

*"וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעוֹת אֶת צֹאן אֲבִיהֶם בִּשְׁכֶם - נקוד על את, **שלא הלכו אלא לרעות את עצמן**" (רש"י על בראשית ל"ז, י"ב ד"ה לרעות את צאן).*

ייחוס מעשה הרעייה ישירות כלפי האחים, אינו מותיר לנו בררה אלא להיות נאמנים ללשון הכתוב ביחס לרעיית יוסף ולבאר שאף רעייתו של יוסף "אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן" משמעותה היא שיוסף היה רועה את **האחים** עצמם. סיומת הכתוב "בַּצֹּאן" על פי הבנה זו נועדה לבאר כי את רעייתם של האחים עשה יוסף דרך רעיית צאנם.

את ההתייחסות לפעולת ה"רעיה" כדרך הנהגה ושלטון, אנו מוצאים במפורש בדברי הכתוב בתהילים. שם מוגדרים כל ישראל בשֵם "יוסף".

"רֹעֵה יִשְׂרָאֵל הַאֲזִינָה נֹהֵג כַּצֹּאן יוֹסֵף יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים הוֹפִיעָה" (תהלים פ', ב').

את ה' מגדיר הכתוב כ"רֹעֵה יִשְׂרָאֵל" ואת הנהגתו על ישראל כ"נהיגת צאן" - נֹהֵג כַּצֹּאן יוֹסֵף". "יוֹסֵף" על פי חז"ל הינו תיאורם של ישראל, אותם נוהג ה' כצאן.

כך מבאר רש"י במקום.

*"...**וכל ישראל נקראים על שם יוסף** לפי שהוא **פירנסם וכלכלם** בימי הרעב" (רש"י על תהילים שם ד"ה רעה ישראל).*

אם רוצים היינו לפטור את קריאת ישראל על שם יוסף מהצד הכלכלי גרידא (ובכך לדחוק את מנהיגות יוסף לממד ה"מצרני" של החיים), הרי תיאור הנהגת ה' עצמו על ישראל כ"**רעה**", אינו מאפשר זאת.

כך מביא רש"י ביחס להנהגת ה' את אותה לשון שהביא ביחס להנהגת יוסף.

*"רעה ישראל - **מנהיגם ופרנס שלהם...**"[473] (רש"י שם ד"ה רעה ישראל) .*

---

[472] עיין אונקלוס במקום המבאר את לשון הכתוב כ"רועה **עם** אחיו בצאן" – "אלין תולדת יעקב יוסף בר שבע עסרי שנין הוה רעי **עם** אחוהי בענא".

[473] אכן כך ראינו מאופן עבודתו של יוסף מול שר המשקים והאופים וכלכול יוסף את מצרים בלחם, כי תוצרי פעולותיו וכלכולו הפיזיים הינם בעלי ערכים אלוהיים מוחלטים - מילת מצרים, הפיכת כוסות יינו של פרעה לכוסות גאולה, והתערבות יוסף בלחם המצרי להופכו למצה הישראלית.

את ההנהגה האלוהית המוגדרת כ"רעיה" מזכיר אף יעקב, בבואו לברך את יוסף.

*"וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמַר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק **הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי** מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (בראשית מ"ח, ט"ו).*

את כוח הרעייה הזה הוא מייחס ליוסף בברכתו אותו לקראת מותו.

*"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב **מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל**" (בראשית מ"ט, כ"ד).*

שם מבאר רש"י כי רעיה זו מגיעה לכדי מלכות.

"...ומשם עלה להיות רועה אבן ישראל, עקרן של ישראל לשון (זכריה ד', ז') האבן הראשה לשון מלכות" (רש"י שם ד"ה ויפוז זרעי ידיו)[474].

איזו סוג של הנהגה היא זו שכינויה הוא "רעיה", עימה מוביל יוסף את אחיו ומולך עליהם?

תשובה על כך נוכל לתת מתשומת הלב וההתרכזות המיוחדת שראינו אצל יעקב ביחס לצאן. כפי שכבר הזכרנו לאחר פרדתו של יעקב מעשו הוא נוסע לסוכות, שם הוא עושה בית לו ולמקנהו סוכות. אולם למקום הוא קורא סוכות על שם הצאן.

*"וְיַעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה וַיִּבֶן לוֹ בָּיִת **וְלִמְקֵנֵהוּ** עָשָׂה **סֻכֹּת עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סֻכּוֹת**" (בראשית ל"ג,י"ז).*

אף בהיותו אצל לבן, מעורבת ההשגחה האלוהית במאבק יעקב על המקנה.

"וַיַּצֵּל אֱלֹהִים אֶת מִקְנֵה אֲבִיכֶם וַיִּתֶּן לִי...וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם יַעֲקֹב וָאֹמַר הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה כָּל הָעַתֻּדִים הָעֹלִים עַל הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים כִּי רָאִיתִי אֵת כָּל אֲשֶׁר לָבָן עֹשֶׂה לָךְ" (בראשית ל"א, ט' – י"ב).

מרכוז החיים הזה כלפי עבודת הצאן חיבר אותנו להיות יעקב נמנע עם אותם הצדיקים שממונם חביב עליהם מגופם.

"ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב) - אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם..." (חולין צ"א, ע"א).

את החביבות הזו בארנו ביכולת אליה מגיע יעקב להרחיב את מעגל אין סוף החיים עד לרמת הקניין[475]. עם כוח זה פועל יעקב אצל לבן ואף מול עשו[476], ועם כוח קניין זה פונה יעקב לשכם, להכיל אותם אל תוך ישראל.

"ויחן את פני העיר (בראשית ל"ג) אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג, ע"ב).

נמצאנו אם כן למדים כי החיים בערוץ ה"רעיה" מבליטים את יצירת אין סוף החיים בחומרי החיים דרך המעשה הקנייני. דרך ערוץ חיים זה מנהיג יוסף את כל אחיו, כשיעקב מגדיר הנהגה זו של יוסף כמלכות – "מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל".

הגדרתו של יוסף כרועה את אחיו, מלמדת כי בהנהגה זו, תלויים אחי יוסף בני לאה ביוסף לא רק מצד הגדרת מעמדם ההיררכי, אלא **כתנאי להתפתחותם**. כך ראינו כי "רֹעֶה יִשְׂרָאֵל"[477], הוא –

---

[474] עיין בגמרא בסוטה המחברת בין ברכת יעקב לכתוב בתהילים: "משם רועה אבן ישראל - משם זכה ונעשה רועה, שנאמר: (תהלים פ') רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף... - קרי כצאן יוסף המנהיגים כצאנו של יוסף אלמא מיקרו ישראל צאנו של יוסף והוא הרועה" (סוטה ל"ו, ע"ב).

[475] מתוך כך חביב הקניין יותר מן הגוף בהיותו שיא יצירת החיים מצד יכולת אין סוף החיים להופיע בו.

[476] כך בארנו את משמעות פירוט מרכיבי הזכרים והנקבות במנחה אותה נותן יעקב לעשו (בביאורנו את כוחותיהם של יעקב ועשו והשלטת כוח העשיה התכליתית שביעקב על זרימת החיים של עשו) באופן שאת המינחה שמביא יעקב לעשו הוא מרכיב כך שהיחס שבין הזכרים והנקבות הינו על פי טורח העבודה, ולא על פי רצון העונה מצד עצמה.

[477] תהלים פ', ב'.

"מנהיגם **ופרנס שלהם**"[478]. יכולתם של בני לאה להופיע את מגמת אין סוף החיים המייחדת אותם - המעצימה את מגמת רום השמים, אינה יכולה להתקיים על פי תיאור זה של הכתוב אלא על בסיס העצמת יוסף את מגמת האין סוף שבחומרי החיים ב"רעייתו" את הקניינים. לולא בסיס זה מהווה הופעת אין סוף החיים שבכוח רום השמים סניף להוויית לבן, המיעד את מגמת האין סוף כלפי רום השמים כשחומרי הארץ הינם אך ורק אמצעים להופעתם[479]. פתיחת פרשת וישב בקביעת מגורי יעקב בארץ כנען – "וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן"[480] ומייד לאחריה תליית תולדות יעקב ביוסף – "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף"[481] מכוונת את כל תולדותיו של יעקב כולל אלו הנולדים מלאה כלפי הארץ תוך שהיא קושרת אותם ליוסף. בכך מקבלים בני לאה את הסיוע להם הם נזקקים "מבחוץ", על מנת שיגיעו להשלמתם כמגמות אין סוף חיים **בארץ**. כפי שהתפתחות העולם המצרי תלויה בחלומות ובלחם יוסף, כך מן העבר השני של מתרס החיים, עולמם של האחים ובראשם בני לאה אינו יכול להתפתח אלא על גב מגמות החיים האלוהיות שמופיע יוסף.

מתוך כך לומדים חז"ל כי מיוסף אמורות היו לצאת שנים עשר משפחות כנגד שנים עשר השבטים שיצאו מיעקב, בהיותו הבסיס לכל שנים עשר גווני אין סוף החיים היוצאים מיעקב.

"תניא: היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: (בראשית ל"ז) אלה תולדות יעקב יוסף..." (סוטה ל"ו, ע"ב).

אף כשהוא מאבד עשר ממשפחותיו, נשלמת אבידה זו על ידי בנימין כשכל עשר משפחותיו קרויות על שמו של יוסף. כך ממשיכה הגמרא את המהלכה.

"...אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו; ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו, וכולן נקראו על שמו" (המשך הגמרא שם).

מתוך כך נקראות משפחות בנימין גם הן בשם "שבטי בנימין", כנגד "שבטי ישראל".

"וַיִּשָּׁלְחוּ שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל אֲנָשִׁים בְּכָל שִׁבְטֵי בִנְיָמִן לֵאמֹר מָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר נִהְיְתָה בָּכֶם - **עשרה שבטים נחשבו עשרה משפחותיו שיהיו מרחל שנים עשר שבטים**" (שופטים כ', י"ב ורש"י ד"ה בכל שבטי בנימן)[482].

שמעון ולוי המתנגדים לבסס עצמם על "רעייתו" של יוסף מאבדים את נחלתם. לוי נעשה מחזר על הגרנות ושמעון נחלתו בלועה בתוך נחלת יהודה.

"שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם. בְּסֹדָם אַל תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם אַל תֵּחַד כְּבֹדִי כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ שׁוֹר (רצו לעקור את יוסף שנקרא שור – רש"י). אָרוּר אַפָּם כִּי עָז וְעֶבְרָתָם כִּי קָשָׁתָה אֲחַלְּקֵם בְּיַעֲקֹב וַאֲפִיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל - ... דבר אחר אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון, כדי שיהיו נפוצים, ושבטו של לוי עשאו מחזר על הגרנות לתרומות ולמעשרות, נתן לו תפוצתו דרך כבוד" (בראשית מ"ט, ה – ז' ורש"י ד"ה אחלקם ביעקב).

את הנחלה שמקבלים בני שמעון, הם מקבלים בתוך יהודה ולא מכוח עצמם.

"... קבל יהודה שמעון בחלקו כי שמעון לא היה לו חלק באי"י שנ' אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל (בראשית מ"ט) ושנינו בבראשית רבה אחלקם להעמיד סופרים בישראל בבתי כנסיות כו' ומניין שקבלו דכתיב (יהושע י"ט) מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון כי היה חלק בני יהודה רב מהם וינחלו בני שמעון בתוך נחלתם פן תרבה עליהם חית השדה ומה שכתוב (שם יהושע י"ט) ויעל הגורל לבני שמעון כך היה המעשה הפילו גורל איזה שבט יקבל שמעון בחלקו ונפל הגורל בחלקו של יהודה וגם מה שכתוב (שופטים א') ויאמר יהודה לשמעון אחיו עלה אתי בגורלי ונלחמה בכנעני והלכתי גם אני אתך בחלק שנתתי לך[483]' (רש"י דברי הימים א', ד', כ"ז ד"ה ולאחיו אין בנים רבים וכל משפחתם לא הרבו עד בני יהודה).

---

[478] רש"י.

[479] כפי שהסקנו מעניינו של לבן לעיל ומתרפיו (עמ'_____).

[480] בראשית ל"ז, א'

[481] שם, פסוק ב'.

[482] אמנם קריאת שם זה מופיעה למרבה האבסורד בפרשת פלגש בגבעה, שם מוכחדים בנימין חוץ משש מאות איש הנותרים לפליטה. על כך נתעכב בעז"ה בהמשך.

[483] זאת אף שהכתוב ביהושע נוקט בלשון "בגורלך" אף ביחס לנחלת שמעון: "וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְשִׁמְעוֹן אָחִיו עֲלֵה אִתִּי בְגוֹרָלִי וְנִלָּחֲמָה בַּכְּנַעֲנִי וְהָלַכְתִּי גַם אֲנִי אִתְּךָ בְּגוֹרָלֶךָ..." (שופטים א', ג').

אמנם כפי שכבר זיהינו בדרך פעולתה של "לגימת הלחם" ובתכונת הצניעות שבשאול, מגמתו הפועלת של יוסף כפי שמובלטת בחלומותיו, אינה נשארת בעם ישראל כהווייתה הזו.

צמצום יכולת ה"רעיה" מכוח חומרי החיים

אם כוח הרעייה בתצורתו הבסיסית ביוסף מופיע כאמור ככוח פועל אקטיבי של אין סוף החיים בחומרי הארץ ובמעשה הקנייני, המועצם בעזרת חלומות יוסף, הרי לאחר כשל יוסף באשת פוטיפר מצומצם כוח הפעולה הזה. כך נראה בהמשך כי מנשה שיופיע את צד כוח פעולתו של יוסף במצרים בכוח "נשייתו" – קפיצתו מעל הדובה המצרית, ישא גם את בעיית ה"נשיה" – קפיצת גיד הנשה ממקומו[484]. הצלבת ידיו של יעקב בברכתו לאפרים ומנשה תטה את מגמת המנהיגות לכיוונו של שבט אפרים לפעול יותר מכוח התורה ופחות מכוח חומרי החיים. הבכורה הנותרת למנשה תהיה בכורת הנחלה כשכוח חומרי החיים להשפיע יצומצם לרמת השפעה קיומית כפי השפעתה של האדמה. אף המעבר מן הבסיס הקיומי שביוסף לזה שבבנימין (בעשר משפחותיו), יצמצם אף הוא את מרחב השפעת חומרי החיים, מן הרמה הפועלת לרמת ההשפעה הקיומית כאדמה, על כך נרחיב בהמשך בדרך פעולת שאול ואסתר. אף הטיית מרכז הקשר של בנימין מיוסף אל יהודה כפי שנקבע בעימות הנוצר ביניהם על בנימין במצרים, יהווה אף הוא גורם מחליש להווייתו הפועלת הקניינית של יוסף בישראל. אמנם עצם התלות הקיומית הבסיסית של השבטים ביוסף נשארת.

התבוננות בפרשת יהודה ותמר, תלמד אותנו על אופן היישום בפועל של תלות זו של השבטים ב"רעיית" יוסף. מפרשה זו נלמד כי כוח רעייתו של יוסף את השבטים לא רק שהוא שאינו עומד כנגד מלכות יהודה, אלא הוא אף תנאי לקיומה.

מעשה תמר – הודעת יהודה במשיחיות יוסף

בברכת יעקב אל יהודה, מציין יעקב את חזרתו של יהודה מטרף יוסף.

"גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ..." (בראשית מ"ט, ט').

מתוך כך מסיים יעקב.

"...כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ" (המשך הפסוק).

חזרתו זו, מביאה לו את המלוכה בעוצמה של רביצת ארי

*"לפיכך כרע רבץ וגו' בימי שלמה (מ"א ה', ה') **איש תחת גפנו וגו'** (רש"י סוף ד"ה בני עליה).*

אולם, רש"י בהתייחסותו ל"מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ", אינו מסתפק בהיזכור יוסף אלא מוסיף עליו פרשיה נוספת – מעשה תמר שלכאורה אינו קשור לעניין.

*"בני עליה - סלקת את עצמך, ואמרת (שם כ"ו) מה בצע וגו'. **וכן מהריגת תמר שהודה** (לעיל ל"ח, כ"ו) **צדקה ממני".***

מן החיבור הזה עלינו להסיק בהכרח, כי הודאתו של יהודה במעשה תמר היא ממין חזרתו מהריגתו של יוסף. בכדי לבחון זאת ניכנס לעובי המעשה.

לאחר מות עֵר בנו הבכור של יהודה בעלה הראשון של תמר, ומות אוֹנָן בנו השני בעלה השני של תמר לאחר שייבמה, חושש יהודה לבנו השלישי שֵׁלָה, והוא מעכב את חיתונו עימה.

"וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְתָמָר כַּלָּתוֹ שְׁבִי אַלְמָנָה בֵּית אָבִיךְ עַד יִגְדַּל שֵׁלָה בְנִי כִּי אָמַר פֶּן יָמוּת גַּם הוּא כְּאֶחָיו וַתֵּלֶךְ תָּמָר וַתֵּשֶׁב בֵּית אָבִיהָ" (בראשית ל"ח, י"א).

---

[484] עמ'

כשרואה תמר כלתו של יהודה כי היא אינה ניתנת לשילה ליבום, היא מתחזה, יורדת אל הדרך ומפתה את יהודה לבוא אליה.

"וַיֻּגַּד לְתָמָר לֵאמֹר הִנֵּה חָמִיךְ עֹלֶה תִמְנָתָה לָגֹז צֹאנוֹ. וַתָּסַר בִּגְדֵי אַלְמְנוּתָהּ מֵעָלֶיהָ וַתְּכַס בַּצָּעִיף וַתִּתְעַלָּף וַתֵּשֶׁב בְּפֶתַח עֵינַיִם אֲשֶׁר עַל דֶּרֶךְ תִּמְנָתָה כִּי רָאֲתָה כִּי גָדַל שֵׁלָה וְהוּא לֹא נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה. וַיִּרְאֶהָ יְהוּדָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לְזוֹנָה כִּי כִסְּתָה פָּנֶיהָ. וַיֵּט אֵלֶיהָ אֶל הַדֶּרֶךְ וַיֹּאמֶר הָבָה נָּא אָבוֹא אֵלַיִךְ כִּי לֹא יָדַע כִּי כַלָּתוֹ הִוא וַתֹּאמֶר מַה תִּתֶּן לִי כִּי תָבוֹא אֵלָי. וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדִי עִזִּים מִן הַצֹּאן וַתֹּאמֶר אִם תִּתֵּן עֵרָבוֹן עַד שָׁלְחֶךָ. וַיֹּאמֶר מָה הָעֵרָבוֹן אֲשֶׁר אֶתֵּן לָךְ וַתֹּאמֶר חֹתָמְךָ וּפְתִילֶךָ וּמַטְּךָ אֲשֶׁר בְּיָדֶךָ וַיִּתֶּן לָהּ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַתַּהַר לוֹ. וַתָּקָם וַתֵּלֶךְ וַתָּסַר צְעִיפָהּ מֵעָלֶיהָ וַתִּלְבַּשׁ בִּגְדֵי אַלְמְנוּתָהּ" (בראשית שם, פסוקים י"ג – י"ט).

לאחר שלשה חודשים ניכר הריונה של תמר. בעקבות כך מורה יהודה להוציאה לשרפה בעוון זנות.

*"וַיְהִי כְּמִשְׁלֹשׁ חֳדָשִׁים וַיֻּגַּד לִיהוּדָה לֵאמֹר זָנְתָה תָּמָר כַּלָּתֶךָ וְגַם הִנֵּה הָרָה לִזְנוּנִים וַיֹּאמֶר יְהוּדָה **הוֹצִיאוּהָ וְתִשָּׂרֵף**" (בראשית שם, פסוק כ"ד).*

בשעה שהיא מוצאת, שולחת תמר ליהודה את הערבונות שהשאיר אצלה, מהם הוא למד כי הריונה הוא ממנו.

"הִוא מוּצֵאת וְהִיא שָׁלְחָה אֶל חָמִיהָ לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לוֹ אָנֹכִי הָרָה וַתֹּאמֶר הַכֶּר נָא לְמִי הַחֹתָמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה" (בראשית שם, פסוק כ"ה).

בעקבות כך, מודה יהודה בדבר ותמר ניצלת מן השרפה.

"וַיַּכֶּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צָדְקָה מִמֶּנִּי (היא מעוברת – רש"י). כִּי עַל כֵּן לֹא נְתַתִּיהָ לְשֵׁלָה בְנִי וְלֹא יָסַף עוֹד לָדַעְתָּהּ" (בראשית שם, פסוק כ"ו ורש"י ד"ה ממני).

נראה היה לכאורה לחשוב כי חשיבות פרשיה זו היא בהיותה חושפת את מעלתו הגבוהה של יהודה, הנוהג באופן מוסרי ואינו מסתיר כי תמר מעוברת ממנו אף שהדבר כרוך אצלו בבושה גדולה. אולם התבוננות פשוטה בעניין דוחה אפשרות זו מכל וכל. הגם שאנו רגילים במחוזותינו כי אנשי שררה מסתירים אמת ונותנים לשותפיהם ולנתיניהם לגווע, הרי באמת הצפייה המוסרית הבסיסית מאיש מעלה היא, כי במצב הדומה לזה שהיה ליהודה, הוא יודה על מעורבותו ולא יגרום למות חפים מפשע אף שיתגלה קלונו ברבים כי הלך להיות עם קְדֵשָׁה. הניסיון לבאר את מעלתו של יהודה מצד שלא חס על כבודו, מייחס ליהודה רמת צפיה נמוכה מידי המתאימה אולי לפוליטיקאי מן השורה אך לא לאחד מבחירי האבות.
על מנת לבחון במה ייחודית בכל אופן מעלתו, עד כדי כך שהיא מביאה לו עוצמת רביצה כמלך[485], נחזור ונתבונן על פרטי הפרשה, מהם נלמד כי מהלכים בסיסיים בה אינם מובנים ומתוך כך תבואר גם מעלת הודאתו של יהודה.

כפי שהזכרנו, בעקבות גילוי הריונה של תמר, מורה יהודה להוציאה לשרפה בעוון זנות. אולם התבוננות פשוטה בדיני הייבום מראה כי "זקוקת יבם" (אישה שמת בעלה ואחד האחים מחויב ליבמה ולא נעשה בה חליצה), איסורה לזר הוא באיסור לאו בלבד. בעילת זר גוררת בעקבותיה במצב הקיצוני ביותר מלקות, ולא מוות!

*"היבמה קודם שיבא עליה יבמה או קודם שיחלוץ לה **הרי היא אסורה להנשא לזר** שנ' (דברים כ"ה, ה') לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, **ואם נשאת לאחר ובעלה לוקה הוא והיא** ומוציאה בגט" (רמב"ם הלכות יבום וחליצה פרק ב' הלכה י"ח).*

למרות זאת, יהודה מתייחס לתמר כאשת איש גמורה ומוציא אותה לשרפה כדין אשת כוהן שזנתה. השאלה הנשאלת היא אם כן, מדוע?

התבוננות בפרשת הייבום בתורה ובדין הייבום ברמב"ם מלמדים על מעמד מיוחד של זקוקת היבום. מתוך כך נגזור את דרך ההתייחסות המיוחדת של יהודה לתמר כ"זקוקת יבום".

*"כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים **יַחְדָּו** וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ **לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר** יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ" (דברים כ"ה, ה').*

---

[485] כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה" (בראשית מ"ט, ט') כאמור.

התורה מתייחסת לכל קבוצת האחים כחטיבת מציאות אחת – "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים **יַחְדָּו**". שייכותה של אשת המת למעגל זה, היא שאינה מאפשרת הוצאתה מחוצה לו – "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת **הַחוּצָה**". מתוך כך מגיע חיוב הייבום – "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ". שייכות זו של אשת המת למעגל המשפחתי הוא הגורם לכך שאין האח המייבם נזקק מדין התורה למעשה הקידושין, אלא ביאתו בלבד על האישה מספיקה לעשותה אשתו. הרמב"ם מגדיר מצב זה של האישה מול היבם כ"אישתו שהקנו לו מן השמים".

*"מצות עשה מן התורה שייבם אדם אשת אחיו מאביו בין מן הנשואין בין מן האירוסין אם מת בלא זרע שנ' (דברים כ"ה, ה') **ובן אין לו יבמה יבוא עליה**, מן התורה אינו צריך לקדש יבמתו **שזו אשתו היא שהקנו לו מן השמים** אלא יבוא עליה וכתובתה על נכסי בעלה שמת" (רמב"ם הלכות יבום וחליצה פרק א' הלכה א').*

על בסיס התייחסות הכתוב לאשת המת כשייכת למעגל ה"יחדיו" של האחים ואיסור הוצאתה "החוצה לאיש זר", ברור הוא שזיקת היבמה אל היבם, נובע משייכותה למעגל האחים, שהוא המגדיר אותה "קנויה" ברמה של "שמים" לאח המייבם. ייחוס זקוקת היבום ליבם במישור השמים של החיים הוא כה גדול, עד כי הצורך היחיד לסגירת מעגל הנישואין מסתכם בעשיית מעשה פיזי של ביאה , הפועל את פעולתו גם אם אין בו כל כוונת ייבום או אפילו כוונת ביאה כלפי אותה האישה.

*"הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין שהיה הוא מזיד והיא שוגגת או אנוסה בין שהיתה היא מזידה והוא שוגג או אנוס...קנה...**להטיח בבהמה והטיח ביבמתו קנה** שהרי נתכוון לשם בעילה מכל מקום" (רמב"ם הלכות יבום וחליצה פרק ב' הלכה ג, ד').*

פסיקתו של יהודה מיתה על תמר כאשת כוהן שזנתה, אף שהייתה הלכתית רק בגדר זקוקת יבם, מחייבת על כן אותנו להבין שעל פי יהודה **מצב זקוקת היבום נחשב כמציאות של נישואין גמורים**. משמעות הדבר היא שקיום החיבור בין היבמה והאח החי ברמה של "שמים" (המבטל כאמור את הצורך בקידושין במעשה הייבום), הוא גורם כה דומיננטי במעגל החיים של יהודה עד כי הוא נחשב חיבור אישות גמור שזנות בו מחייבת ממילא מיתה. חיסרון מעשה הביאה הממשי אינו נתון משמעותי בעולמו של יהודה למנוע את מצב האישות. על כן, בביאתה לזר מחייב יהודה את תמר מיתה.

כבר בשלב זה, אנו נפגשים באופן ממשי עם תוצרי התנהלותו של אחד מבחירי בני לאה הקובעים דין על פי גדרי רום השמים. רק נטייה זו יכולה לתת לקניין שהינו קיים רק ברמה של "שמים", גדר דין ופסיקה מוחלטים של אישות. התבוננות על המשך פרשיה זו, חושפת מגמת התנהלות נוספת שמימושה מתאפשר רק על בסיס תודעתם של בני לאה.

כאמור, לאחר שתמר מראה ליהודה את העירבון אותו השאיר אצלה בזמן שבא עליה, מודה יהודה כי צדקה תמר ממנו במעשה שעשתה, וממנו היא מעוברת.

"וַיַּכֵּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צָדְקָה מִמֶּנִּי (היא מעוברת) כִּי עַל כֵּן לֹא נְתַתִּיהָ לְשֵׁלָה בְנִי" (בראשית ל"ח, כ"ו).

מלשון הכתוב משמע כי באותו רגע שמתגלה האמת, נפתרת בעיית האיסור שבמעשה תמר ומתוך כך בטל גם גזר דין המוות המרחף עליה. אולם גם פה ניצבים דיני הייבום כנגד מהלך זה של יהודה ותמר. על פי דין התורה מעשה הייבום הינו **רק בין האחים**. רק בדרך זו מותר איסור העריות של האח על אשת אחיו. אין כל אפשרות ייבום בין אישה לחמיה! אם כן, הגם שצדקה תמר בטענתה כי לא ניתנה לשלה, ביאתה ליהודה במכוון היא לכאורה איסור עריות גמור ומצד איסור זה עצמו נכון היה להוציא את תמר למיתה. במקום זאת יהודה, מסיר את חרב המיתה מצווארה ומהריון זה אף יוצאת בהמשך הדורות מלכות ישראל?
גם כאן אם כן אין לנו ברירה אלא "ליישר קו" עם דברי התורה. אם גילוי מקור הריונה מיהודה מסיר מתמר את גזר דין המוות שנגזר עליה, אנו נצרכים להבין כי אף חיבור יהודה לתמר סוגר את מעגל הייבום כפי שאמור היה להיסגר עם שֵׁלָה בנו של יהודה. הפקרת תמר את עצמה אצל יהודה, באה אם כן כאלטרנטיבה למעשה הייבום שלא הגיע מצד שילה בן יהודה ולא כמעשה שאינו קשור במצבה כזקוקת יבום. הבנה שכזו את מהלך חיבור יהודה עם תמר, ברור שאין לו קיום ברמה ההלכתית שלאחר מתן תורה, ואין לנו ברירה אלא לבחון אף אותו מצד עולמו הייחודי של יהודה.

התבוננות מעמיקה אכן מלמדת, כי באותו ממד חיים בו זקוקת יבום נחשבת לאשת איש גמורה[486] - ממד רום השמים, אין גם שוני בין ייבום אח לבין ייבום האב. אם מתבוננים על היחס שבין האב והבן מזווית הראייה של רום השמים, לא רק האחים מוגדרים כ"יושבים יחדיו" אלא גם האב והבן בהיות הבן ממשיך ערך החיים של האב. הגורם המשמעותי המחלק ביניהם הוא **גורם הזמן**. במישור רום השמים משקל הזמן מתנדף, וממילא השינויים המשמעותיים שהוא יוצר בין הדורות אינם ניכרים לאלו החיים על קו החיים הזה. על כן, על פי "בית דינו" של יהודה יכול האב לייבם את אשת הבן כפי שיכול האח לעשות זאת, כפי שאכן נעשה בין יהודה ותמר.

אולם, דווקא הבנה זו את מהלכו של יהודה בפרשת תמר (הן בהוצאתה של תמר להישרף והן בקיום אישותו של יהודה בה כמעשה ייבום) על בסיס נקודת המוצא השבטית הייחודית לבני לאה, שופכת אור נורא על מאבקו של יהודה האם להודות או לא במעשה תמר, והופכו למאבק אדיר שהסיכויים להצליח בו מעטים.

הודעת יהודה בערכיותו המוחלט של המעשה הפיזי, אף בלא כוונה

כאמור, ביאתו של יהודה על תמר נעשתה שלא בידיעתו כי תמר היא זו ולבטח שלא בכוונה לבצע מעשה ייבום. מן הרמב"ם אכן למדנו, כי מעשה הייבום אינו מצריך כוונה, הסכמה או אפילו ידיעה כי על היבמה הוא בא - "התכוון להטיח בבהמה והטיח ביבמתו קנה". משמעות הדבר היא, שעצם מעשה הביאה הפיזי נושא את ערך הנישואין מצד עצמו באופן שאינו תלוי כלל במחשבה.
אופן התייחסות זה לאקט הפיזי שבמעשה הייבום, שנקבע לנו הלכתית מכוח מתן תורה, אינו מתאים לנקודת מוצא החיים של בני לאה כפי שבארנוהו. מי שזיקת ייבום אצלו היא מציאות מלאה כמו אישות, ומי שאב ובן נמצאים אצלו באותה ישוֹרת חיים, מתוך שהוא רואה את קיום החיים דווקא מצד הממד השמימי שבהם, המחשבה והכוונה אצלו הם גורמים מרכזיים וקריטיים בקיום המעשה. בלעדיהם לא יהיה למעשה כל קיום. עצם המעשה הפיזי הוא לו לא יותר מכלי להתממשות המחשבה.

כך מתאר רב צדוק את עולמם הייחודי של בני לאה .

*"וכל עסק קדושת לאה וזרעה הוא **בטהרת המחשבה** ושלא להשגיח במעשה אם לא כן...ושנוא לגבי מדריגת הראיה..." (תקנת השבין סימן ו' סעיף י' ע' 40).*

ברור אם כן שעל פי עולמו הבסיסי של יהודה, ביאתו לתמר הגם שהייתה יכולה להיחשב לייבום מצד ביטול הפרש הדורות שבין האב והבן, לא אמורה הייתה להיחשב כך מצד **חסרון כוונתו וידיעתו של יהודה**. ללא כוונה וידיעה אלו, על פי תורתו של יהודה ביאתו לתמר אמורה להיות ביזת זנות לכל דבר. ביחס לתמר בהיותה מזידה משמעות הדבר היא דין מוות בבית דין (מדין השוכבת עם חמיה) ואצל יהודה בהיותו שוגג – הבאת חטאת. ניסיונו הגדול והעצום של יהודה אם כן אינו מתייחס כלל לתחושת הבושה של המודה כי עשה מעשה זנות, אלא ליכולתו לבטל את בסיס הכרת עולמו, תורתו ופסיקת דינו, מול תפיסת מציאות הופכית לחלוטין לשלו - זו המייחסת למעשה הממשי מצד עצמו ערך קיומי מוחלט ברמה של תורה, אף בלא שכוונת המחשבה תעמיד אותו. תפיסת עולם זו היא המייחדת את יוסף ששכינה מופיעה בו בעצם גופו וביופיו.
למרות אי הייתכנות השכלית כי יהודה יוכל לבצע מהפך שכזה, הוא עומד בנסיון. בהודעתו "צדקה ממני" ובקבלתו את מעשה תמר כמעשה ייבום גמור, הוא מודה כי בסיס קיום המציאות שעל הארץ אף זו האלוהית, אינה כהוויית רום השמים - בכוח ה"רוח" והמחשבה המאפיינים אותה, אלא בעצם הקיום הפיזי. הודעה זו של יהודה, היא ההודאה בכוחו של יוסף כ"רועה ישראל". על כן, כולולה הודאת יהודה במעשה תמר בברכתו של יעקב - "מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ"
את גדולתו מקבל יהודה מיעקב בברכתו על **כך**. על כך שיחד עם יכולתו לבטא את עולם רום השמים, עם כל מאפייני הכוח שבו, הוא מבסס את עצמו על עולם שבסיסו הוא הוויית אין סוף החיים שבממשות הפיזית. התבססותו זו על מוצא הקיום שמביע יוסף באישיותו היא המביאה לכך שעולמו הוא שלא יכול היה להיות בר קיום ושלטון בארץ מתוך ההפרש הגדול מידי בין חוקיות רום השמים והארץ, עתה מקבל את יכולתו להתממש. עוצמת מימוש זו שקונה יהודה בהודאתו במעשה תמר היא המביאה להגדרת מלכותו ככריעה ורביצה של אריה - "כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבְיא מִי יְקִימֶנּוּ – בימי שלמה.

הכניסה המפורטת שעשינו בפרשת יהודה ותמר והכללת הודאתו של יהודה במעשה זה כחלק בלתי נפרד מברכתו של יעקב אליו - "מטרף בני עליתי" מחדדת אם כן את משמעות תלות קיום

---

[486] ומתוך כך גורר עליה במעשה זנות חיוב מיתה, כפי שפסק יהודה לתמר.

עולמם של בני יעקב כולם ובפרט בני לאה באין סוף החיים שמופיע יוסף באישיותו. את הבסיסיות הזו משתדל יוסף להעצים דרך סיפור חלומותיו לאחים ואילוצם לפתור את חלומותיו לכיוון מלכותו שלו עליהם, כפי שבארנו.

את קיום אין סוף החיים הזה שביוסף בבסיס לקיום כל שבטי ישראל, מעצים אף יעקב בהלבישו את יוסף כתונת פסים יתרה על מלבושי שאר האחים.

כתונת הפסים של יוסף – הכלת אין סוף החיים במעגל הלבוש ומראית הצבע

כפי שבארנו, הדגשת יעקב את הפן הגופני שביוסף (בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר[487]) אינה מציינת מעלת יופי אנושי אלא את מישור הופעת אין סוף החיים בו במגעו עם מישור החיים האנושי (המצרני). באופן זה יש לבחון את את פרשת כותונת הפסים.

"וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים. וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אֹתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם מִכָּל אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם" (בראשית ל"ז, ג – ד').

מן הכתוב עולה כי הביטוי המעשי לאהבת יעקב את יוסף מתממש דרך עשייתו לו כתונת פסים, יתר על אחיו. חז"ל אינם רואים בכתונת זו מציאות שולית, הם תולים בה את סיבת ירידתם של בני ישראל למצרים.

"ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו - נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים" (שבת י', ע"ב).

אף האחים מתמקדים בכותונת. בהשלכתם את יוסף אל הבור, הם דואגים להוריד ממנו את הכותונת.

"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר בָּא יוֹסֵף אֶל אֶחָיו וַיַּפְשִׁיטוּ אֶת יוֹסֵף אֶת כֻּתָּנְתּוֹ אֶת כְּתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלָיו. וַיִּקָּחֻהוּ וַיַּשְׁלִכוּ אֹתוֹ הַבֹּרָה..." (בראשית ל"ז, כ"ג – כ"ד).

רש"י במקום מעיר.

"הוא שהוסיף לו אביו יותר על אחיו" (ד"ה את כתונת הפסים).

ברור הוא כי קנאתם של שבטי יה ושנאתם את יוסף לא היתה מתמקדת על תוספת של מלבוש גרידא, לולא שראו הם בה מציאות משמעותית. גם יעקב לא היה מוסיף תוספת כה בולטת לעין ומגבירה קנאה, לולא ראה בתוספת זו הכרח חיוני. אף הכתובים וחז"ל לא היו מתעכבים לתאר נתינת כותונת זו אם לא היה בכך בכדי לעצב למען הדורות הבאים את מאפיין הנהגת ה' אותה מופיע יוסף בדמותו. אנו נצרכים על כן להבין כי תוספת זו שהוסיף יעקב ליוסף יתר על אחיו היא הכרחית מפני שהיא מעצבת את תכונתו הייחודית של יוסף שהינה בעלת משמעות קיומית הן ביחס שבין יעקב ליוסף והן ביחס שבין יוסף והאחים. על כן מתעקש יעקב לתתה ליוסף על אף קנאתם של האחים. מאידך כוחה זה המשמעותי כל כך, הוא שמביא לליבוי קנאתם ושנאתם של האחים עד כדי זריקתו של יוסף אל הבור ולאחר מכן מכירתו למצרים.

מן הפשט, התוספת שמוסיף יעקב ליוסף, הינה מעטפת בגד הנוספת על גופו יתר על האחים. מה משמעות מעטפת זו? מדברי חז"ל עולה הקבלה בין כתונת פסים זו לבגדי האדם הראשון הניתנים לו לאחר חטאו.

בבראשית רבה מבארים חז"ל את מושג ה"פסים" בלשון "פס יד", כציון לדקותו וקלילותו של בגד זה.

"שהייתה דקה וקלה ביותר ונטמנת בפס ידו"[488].

---

[487] בראשית מ"ט, כ"ב

[488] בראשית רבה פרשה פ"ד ד"ה וישראל אהב.

אם היינו חושבים ש"דקה וקלה" מציינות איכות של אריג, בא המדרש בפרשת "כותנות העור" של אדם וחוה ומבאר שה"דקות" וה"קלות" היא מתכונת בגדי האדם הראשון שה"עור" וה"אור" בהם, שימשו בעירבוביא.

*"בתורתו של ר"מ מצאו כתוב כתנות אור אלו בגדי אדם הראשון חלקים היו כצפורן ונאים כמרגליות, ככלי פשתן **הדקים** הבאים מבית שאן, כתנות עור שהן דבוקים לעור[489]. **ואינו מרגיש**[490] (בראשית רבה פרשה כ' ד"ה יב ויעש ה').*

במדרש נוסף מזהים חז"ל בלשון ה"פסים" את משמעות ה"פז" – כתונת פזים.

*"...ועשה לו כתונת פסים...ויש אומרים **פסים פזים**, כמו נתעלסה נתעלזה" (פסיקתא זוטרתא בראשית פרק לז ד"ה ג) וישראל אהב)*

נמצאנו אם כן למדים כי כפי שבגדי העור של האדם הראשון מהווים חלק בלתי נפרד מגופו וללא משקל עצמי בהיותם בעלי מציאות חיים כאור נשמתו של האדם, כך בגד הפסים הנוסף ליוסף מכוחו של יעקב, מעצים את המעגל המעטפתי של יוסף להיות מהות חיים מוחלטת לא רק ברמת גופו וצורתו, אלא עד לרמת הבגד.

את דבקות הבגד להיות כחלק בלתי נפרד ממהותו של האדם, באופן המקביל לנשמתו, אנו מוצאים באופן חריף בשמואל ובשאול.

כשמעלה שאול את שמואל לאחר מותו בעזרת בעלת האוב, עולה שמואל במעיל, וכך מזההו שאול.

"וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ אַל תִּירְאִי כִּי מָה רָאִית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֱל שָׁאוּל אֱלֹהִים רָאִיתִי עֹלִים מִן הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר לָהּ מַה תָּאָרָו וַתֹּאמֶר אִישׁ זָקֵן עֹלֶה וְהוּא עָטֶה מְעִיל וַיֵּדַע שָׁאוּל כִּי שְׁמוּאֵל הוּא וַיִּקֹּד אַפַּיִם אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ" (שמואל א', כ"ח, י"ג – י"ד).

ברור כי סימן היכר שכזה של מלבוש, במיוחד כשהוא מתייחס לזמן היותו של שמואל ילד, לא אמור להיות לו כל משמעות ב"עולם החיים". על כן רש"י במקום "מצרף" את מעילו של שמואל למעגל "עולם החיים" ומסיק מתוך כך כי המתים כולם עתידים לעלות עם מלבושיהם.

"והוא עוטה מעיל - שהיה רגיל ללבוש מעיל שנאמר ומעיל קטן תעשה לו אמו (שמואל א' ב' י"ט) ובמעילו נקבר וכן עלה וכן לעתיד לבא יעמדו בלבושיהם עומדים לעתיד לבא" (רש"י על שמואל א', כ"ח, י"ד ד"ה והוא עוטה מעיל).

משמעות הדבר היא שתכונת אלמוות החיים עתידה להתפשט לא רק ביחס לגופות אלא אף ביחס למעטפת מלבושו של האדם.

את היחס אל הבגד כמציאות חיים מונפשת אנו מוצאים אף בשאול בפרשת כריתת דוד את כנף מעילו.

*"וַיְהִי כְּכַלּוֹת דָּוִד לְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל שָׁאוּל וַיֹּאמֶר שָׁאוּל הֲקֹלְךָ זֶה בְּנִי דָוִד וַיִּשָּׂא שָׁאוּל אֶת קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ. וַיֹּאמֶר לְדָוִד צַדִּיק אַתָּה מִמֶּנִּי כִּי אַתָּה גְּמַלְתַנִי הַטּוֹבָה וַאֲנִי גְּמַלְתִּיךָ הָרָעָה. וְאַתָּה הִגַּדְתָּ הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אִתִּי טוֹבָה אֲשֶׁר סְגָרַנִי יְהוָה בְּיָדֶךָ וְלֹא הֲרָגְתָּנִי. וְכִי יִמְצָא אִישׁ אֶת אֹיְבוֹ וְשִׁלְּחוֹ הֵלֶךְ טוֹבָה וַיהוָה יְשַׁלֶּמְךָ טוֹבָה תַּחַת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לִּי הַיּוֹם הַזֶּה. וְעַתָּה הִנֵּה יָדַעְתִּי יָדוֹעַ כִּי מָלֹךְ תִּמְלֹךְ וְהָקְמָה בְיָדְךָ מַמְלֶכֶת יִשְׂרָאֵל. וְעַתָּה הִשָּׁבְעָה לִּי בַּיהוָה אִם תַּכְרִית אֶת זַרְעִי אַחֲרָי וְאִם תַּשְׁמִיד אֶת שְׁמִי מִבֵּית אָבִי. וַיִּשָּׁבַע דָּוִד לְשָׁאוּל וַיֵּלֶךְ שָׁאוּל אֶל בֵּיתוֹ וְדָוִד וַאֲנָשָׁיו עָלוּ עַל הַמְּצוּדָה. וַיָּבֹא אֶל גְּדֵרוֹת הַצֹּאן עַל הַדָּרֶךְ וְשָׁם מְעָרָה וַיָּבֹא שָׁאוּל לְהָסֵךְ אֶת רַגְלָיו וְדָוִד וַאֲנָשָׁיו בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה יֹשְׁבִים. וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֵלֶיךָ הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן אֶת אֹיְבְךָ בְּיָדֶךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר יִטַב בְּעֵינֶיךָ **וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל אֲשֶׁר לְשָׁאוּל בַּלָּט**. וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיַּךְ לֵב דָּוִד אֹתוֹ עַל אֲשֶׁר כָּרַת אֶת כָּנָף אֲשֶׁר לְשָׁאוּל. וַיֹּאמֶר לַאֲנָשָׁיו חָלִילָה לִּי מֵיְהוָה אִם אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לַאדֹנִי לִמְשִׁיחַ יְהוָה לִשְׁלֹחַ יָדִי בּוֹ כִּי מְשִׁיחַ יְהוָה הוּא" (שמואל א', כ"ד, ג' – ו').*

התבוננות בפסוקים מראה כי לאחר שאנשי דוד מציעים לדוד להרוג את שאול, פעולתו המיידית היא כריתת כנף מעילו של שאול. רק לאחר מעשה זה מביא הכתוב את נקיפות הלב של דוד על כך שכרת את כנף מעילו של שאול, כש**על כך** הוא אומר - "וַיֹּאמֶר לַאֲנָשָׁיו חָלִילָה לִּי מֵיְהוָה אִם אֶעֱשֶׂה

---

[489] כך היא לשון המדרש בשלמות: "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם בתורתו של ר"מ מצאו כתוב כתנות אור אלו בגדי אדם הראשון שהן דומים לפיגם מלמטה וצרין מלמעלה ר' יצחק רביא אומר חלקים היו כצפורן ונאים כמרגליות, א"ר יצחק ככלי פשתן הדקים הבאים מבית שאן, כתנות עור שהן דבוקים לעור" (בראשית רבה פרשה כ' ד"ה י"ב ויעש ה').

[490] זוהי תוספת המופיעה במדרש תנחומא בעניין: "הן האדם. מה כתיב למעלה מן הענין, ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור (בראשית ג', כ"א), מהו כתנות עור, ר' מאיר ור' יוחנן אומרים כבגדים הדקים הבאים מבית שאן, שהם דבוקים על בשרו של אדם, **ואינו מרגיש**" (מדרש תנחומא פרשת בראשית סימן כ"ד).

אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לַאדֹנִי לִמְשִׁיחַ ה' לִשְׁלֹחַ יָדִי בּוֹ". ברור הוא שאם כריתת כנף המעיל הייתה האלטרנטיבה של דוד שלא להרוג את שאול, הרי בתחילה צריך היה הכתוב להביא את סרובו של דוד להצעת אנשיו, ורק לאחר מכן את האלטרנטיבה של כריתת כנף המעיל. הבאת התחרטותו של דוד ממעשיו רק לאחר כריתת המעיל מלמדת כי דוד רואה בעצם כריתת כנף הבגד של שאול פגיעה פיזית ממשית בגוף שאול עצמו. על כן על מעשה הכריתה הזה הוא מתחרט בלשון חרטה כעל מעשה פגיעה גופנית ממש והוא אומר – "וְחָלִילָה לִּי מֵה' אִם אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לַאדֹנִי לִמְשִׁיחַ ה' לִשְׁלֹחַ יָדִי בּוֹ".

אכן, על כריתה זו של הבגד משלם דוד במחיר חום גופו ממש.

"וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיְכַסֻּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יִחַם לוֹ - אמרו רבותינו כל המבזה בגדים אינו נהנה מהם לסוף לפי שקרע את כנף המעיל לשאול" (מלכים א', א, א').

אם רוצים היינו להבין כי דוד נקלע לעת זקנתו בבעיית חימום טכנית של הגוף המזדקן, מגיע הסברו השני של רש"י ומלמד אותנו כי המדובר בחום עצם החיים.

"...ומדרש אגדה א"ר שמואל בר נחמני כשראה דוד את המלאך עומד בירושלים וחרבו בידו נצטנן דמו מיראתו".

צינון חום גופו של דוד הן מצד מפגשו עם המלאך העומד וחרבו שלופה על ירושלים והן מצד כריתת כנף מעילו של שאול, וצערו של דוד על כריתת מעיל זו כמי שפגע ממש במשיח ה', מלמדים כי שאול מופיע את עצם החיים אף בבגדיו[491]. את יכולת הזו של הרחבת מעגל החיים האלוהיים של האדם לא רק בגוף עצמו אלא אף למעגל הבגד מרחיב יעקב בקרב השבטים - ביוסף[492].

אולם בכך לא תמה הרחבת קיום אין סוף החיים מכוחו של יעקב ביוסף. כבר ראינו בחז"ל כי את תיאור הכותנת כ"כתונת פסים", הם מייחסים לתכונותיה האלוהיות של הכותונת המקרבות אותה להיות חלק בלתי נפרד מאישיותו של האדם[493]. ביאור נוסף של חז"ל את לשון ה"פסים" מרחיב את יכולת הנפשת החיים המוספת ליוסף על ידי יעקב עד לרמת **מראה הצבע**.

כך מתרגם יהונתן:

*"וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים - "...ועבד ליה פרגוד **מצויר**".*

וכן רש"י במקום

*"לשון כלי מילת כמו כרפס ותכלת... - "**מני בגדים צבעונים**" (רש"י על מגילת אסתר ד"ה כרפס ותכלת).*

אם בעולם הפועל על פי גדרי החיים האנושיים, מהווה הצבע חזיון חיצוני שמשקל מהות החיים בו הוא אפסי, הרי תוספת הצבעוניות לבגדו של יוסף מביאה להעצמת אין סוף החיים בו עד לממד ההחצנה הזה שמופיע הצבע.

התפרטות זו של אין סוף החיים בכל צדדי החיים הגלויים והמוחצנים דרכו של יוסף, מחברת אותנו לכוח הפעולה והשליטה שיש ליוסף על האחים מזווית נוספת.

גם את הזווית הזו מביעים חז"ל דרך אופן התבוננותם על "פסי" הכותונת.

"ועשה לו כתונת פסים. שהיתה מגעת על פס ידו" (פסיקתא זוטרתא בראשית לז ד"ה ג) וישראל אהב).

על כוחה של היד כפועלת את המציאות, למדנו מיעקב – "וְיָדָו אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו" (בראשית כ"ה, כ"ו). עם כוח היד הזו קונה יעקב את הבכורה, מקבל את ברכת יצחק במקומו של עשו, מיחם את הצאן

---

[491] את פרשת כריתת דוד את מעילו של שאול נביא בהמשך בביאור ההפרש שבין משיחיות החיים של שאול לבין זו שבדוד.

[492] **החלפת שבט בנימין את יוסף בהופעת אין סוף החיים אף במישור מעטפת הבגד**: על הובלת שאול מבנימין את משיחיות החיים בבגדים, אף שמגמה זו מופיעה בבסיסה בשבטים דרך יוסף אנו ניגע בהמשך בפרשת גדיעת עשר אצבעותיו של יוסף במעשה אשת פוטיפר והמשכתם בבנימין.

[493] פסים מלשון "פזים". פסים מלשון שהייתה קלה ונטמנת בפס ידו.

על המקלות וחונה את פני העיר שכם. נתינת יעקב כתונת פסים על פס ידו של יוסף מלמדת, כי פריצת אין סוף החיים אף לרמת הבגד וצבע החיים, מקנה ליוסף כוח פעולה בהנבעת החיים במחוזות חיים מוספים שאינם קיימים אצל האחים.
על פי הבנה זו, המשך תיאור הכתוב את שנאת האחים את יוסף מפאת שלטונו עליהם[494] אינו רק מצד כוחו לחלום ולהביא את האחים לפתרון חלומותיו על פי רצונו כפי שבארנו, אלא במקביל אף מצד כוח פעולת ידו במחוזות חיים שהינם מרכזיים ושולטים על החיים.

לבישת הכותנת מבטאת בהקשר זה את שלטונו של יוסף על המציאות. כך מתאר הנביא ישעיהו את סממני השלטון.

*"**וְהִלְבַּשְׁתִּיו כֻּתָּנְתֶּךָ** וְאַבְנֵטְךָ אֲחַזְּקֶנּוּ וּמֶמְשַׁלְתְּךָ אֶתֵּן בְּיָדוֹ"* (ישעיהו כ"ב, כ"א).

כוח פעולה זה הנוסף ליוסף מהרחבת אין סוף החיים שבו אף למעגל הבגד וצבע החיים הוא שמאפשר ליוסף ליצור הרחבה נוספת של הופעת אין סוף החיים - אל מרחבי העולם ה"נגזר" – עולם מצרים. הרחבת אין סוף חייו עד לרמות הקצה של ההחצנה, מצליחה "לגעת" בגבולות העולם ה"נגזר" ומשם ליצור אף בו יכולת הכלת אין סוף חיים שלא הייתה בו לפני כן.

לקפוץ מעל הדובה המצרית – הרחבת יוסף את מעגל אין סוף החיים אף בעולם ה"נגזר".

כפי שבארנו, דווקא שייכותו של יוסף למישור אין סוף החיים שבגוף, היופי הצורה והצבע, מאפשרת לו להוות גורם מרכזי בפעולה על הארץ מתוך שעיקר הוויית הארץ מושתתת על ממדי החיים הללו. בהתייחסותנו[495] לברכתו של יעקב ליוסף, "בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - בנות מצרים הצועדות על החומה להסתכל ביופיו של יוסף"[496], בארנו כי מצרים מתחברים לאין סוף החיים המופיע ביוסף, דווקא מתוך הופעתו את האין סוף בממדי חיים אלו. אולם, הזכרת יעקב את החיבור הזה, מחייבת אותנו להבין כי בחיבור זה ישנו אינטרס לא רק לעולם המצרי אלא אף לעולם הישראלי. כבר ראינו, כי פעולת יוסף לפתור את חלומות שר המשקים והאופים, והשברתו לחם לכל עם הארץ, הם בבחינת גיור מצרים לקראת כניסתם של ישראל לתהליך הריון בתוך הרחם המצרי. כחלק מאותה המגמה, יוצר יוסף מהלך מקביל של חשיפת עצמו במצרים בכוח יופיו ו"צבעוניות" חייו לשלול את מצרים – להחיל מן החיים ה"נגזרים" בישראל, ע"מ להרחיב ולהעמיק את אחיזת אין סוף החיים עד למישורי החיים המצרניים עצמם. כל זאת מבצע יוסף מתוך ההכרה כי ככל שקיום אין סוף החיים **בתוך** גבולות החיים יגדל, כך קיבוע אין סוף החיים בארץ יגדל אף הוא.

התבוננות פרטנית בדרך החיבור שבין יוסף ובנות מצרים, מזהה תהליך הדומה ל"שלילת"[497] אברהם את מצרים בירידתו לשם עם שרה ולשלילת עם ישראל את מצרים בזמן יציאת מצרים. בתהליך זה, יוסף הוא אקטיביסט ביותר.

בעוד הכתוב מביע את היחס שבין המצרים ויוסף במישור הראיה, בהגדרה כוחנית שאינה חושפת את הביטויים המוחצנים שלה - בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - על ראייתו [498], רש"י חושף אותנו לביטויים המוחצנים יותר של יחסי הגומלין הללו – "בנות מצרים היו צועדות על החומה **להסתכל ביופיו**". המדרשים מעמיקים עוד יותר את רמת החשיפה של יוסף אל עולם היופי והגוף המצריים באופן המדגיש כבר את חשיפת העולם המצרי כלפיו.

"...ויוסף היה רואה בכל יום בנות מלכים פעמים מקושטות פעמים מבוסמות, פעמים ערומות ולא רצה"[499].

במדרש רבה מזוהה כבר מגמת נתינה מפורשת מן הצד המצרי לעברו של יוסף.

---

[494] "וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים. וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אֹתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם מִכָּל אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁל�ֹם...וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ עַל חֲלֹמֹתָיו וְעַל דְּבָרָיו" (בראשית ל"ז, ג' – ח').

[495] בביאור שכינת האין סוף ברחל ביפות התואר (עמ' _____).

[496] בראשית מ"ט, כ"ב.

[497] מלשון שלל.

[498] "עלי שור - על ראייתו, כמו (במדבר כ"ד, י"ז) אשורנו ולא קרוב" (רש"י)

[499] ילקוט שמעוני קמ"ה

*"...בשעה שיצא יוסף למלוך על מצרים היו בנות מלכים מציצות עליו דרך החרכין **והיו משליכות עליו שירין וקטלין ונזמים וטבעות כדי שיתלה עיניו ויביט בהן, אעפ"כ לא היה מביט בהן**..."*[500].

אם רוצים היינו להתעקש ולהתייחס לתיאורים הללו כיחסי גומלין חד סטריים אך ורק מצד מצרים, מגיעים המדרשים ומתארים באופן מפורש את התנהגות יוסף במצרים כהתגרות מכוונת שמטרתה לזכות בזהב הדובה המצרית.

בהתייחסות הכתוב לפעולתו של יוסף במצרים, הוא מגדירו כ"אִישׁ מַצְלִיחַ".

"וַיְהִי ה' אֶת יוֹסֵף וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ" (בראשית ל"ט, ב').

חז"ל מתייחסים לפועל "מצליח" ומלמדים אותנו שלשון זו מופיעה במקומות בהם נדרשת פעולת התמודדות.

*"ויהי איש מצליח. רבי ברכיה אמר **גבר קפוז**, כמה דתימא (שמואל ב' י"ט) : **וצלחו הירדן** לפני המלך*[501]*".*

המשכו של המדרש מביא משל המלמד אותנו שיוסף מסתכן מול הדובה המצרית על מנת לזכות בזהבה.

"משל לדובה שהייתה עומדת בשוק מקושטת באבנים טובות ומרגליות. אמרו, כל דקפיז לה (כל מי שיצליח לקפוץ מעליה) נסיב ביה מה דעלה (יקבל כל מה שעליה)".

המדרש ממשיך ומביא את דרכו של הפיקח שאינו מתפתה מזהבה של הדובה בהיותו מודע לסכנה שבה.

"היה שם פיקח אחד אמר להם : מסתכלין אתון במה דעלה ואנה מסתכל בניביה[502]*".*

סיומו של המדרש מותח ביקורת על יוסף שאינו נרתע מן הסכנה ומסתכן סיכון שהוא גדול מיכולתו על מנת לזכות בזהב הדובה.

"אמר רבי ברכיה : כל אותה דובה קפוז קפז ואת רב מדין? אתמהא"[503].

את הביקורת של חז"ל על הסיכון הרב שלוקח יוסף על עצמו להעמיד עצמו מול ה"דובה המצרית" ע"מ לזכות בזהבה, מייחסים חז"ל לפרשת אשת פוטיפר.

"...ותשא אשת אדוניו את עיניה דכתיב למעלה מן העניין, ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה. לגיבור שהיה עומד בשוק וממשמש בעיניו ומתקן בשערו ומתלה בעקיבו. אמר לי נאה, לי יאי, נאה גבור[504]*. אמרו ליה אי את גיבור אי את יאי, **הא דובא קמך קום קפחינה***[505] *(בראשית רבה פרק פ"ז סעיף ג').*

משילוב ברכתו של יעקב – "בנות צעדה עלי שור", הגדרת יוסף כ"איש מצליח" ודברי חז"ל במדרשים, אנו למדים על מגמה מודעת ומתוזמנת היטב של יוסף לייחס את כוחם של מצרים - רכושם, תכשיטיהם, זהבם וגופם כלפיו, וזאת בעזרת משיכתם אליו מכוח יופיו.

מגמה דומה אנו מוצאים ביציאת עם ישראל ממצרים.

התבוננות בתהליך המביא לירידת ישראל למצרים ואופן יציאתם משם, מלמד שכל מגמת כניסת ישראל למצרים מטרתה היא לצאת משם כשרכוש מצרים בידיהם. הכתוב אף מדגיש כי מטרה הזו הינה הכרחית על מנת שעם ישראל יוכל לרשת את ארץ כנען.

---

[500] בראשית רבה צ"ח י"ח.

[501] בראשית רבה פרק פ"ו ד'.

[502] תרגום : אתם מסתכלים מה שעליה ואני מסתכל בניביה.

[503] תרגום : כל אותה דובה כוחה הוא לקפוץ קפיצה ולהכריע את הקופצים מעליה ואתה גדול מן האחרים? תמוה הדבר.

[504] תרגום : לי נאה לעשות כן, לי יפה הדבר הזה, נאה אני, גיבור אני.

[505] תרגום : "אמרו לו, אם אתה גיבור, אם אתה יפה, הנה "דובה" לפני, עמוד ונצח אותה".

כך שואל אברהם את ה'.

" וַיֹּאמַר אֲדֹנָי ה' בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה[506]".

על כך עונה לו ה'.

*"וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי **וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל**"[507].*

מהיות תיאור עתידי זה תשובה לשאלתו של אברהם – "בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה" אנו למדים כי הן שיעבוד ישראל במצרים והן יציאתם משם ברכוש גדול הינם חלק ממטרה גדולה יותר – ירושת ארץ כנען, שעל פי הקשר הפסוקים מתברר שהיא תלויה בשיעבוד מצרים וקבלת רכושם.

על משקל השיעבוד בבנינו של עם ישראל כבר עמדנו בהתייחסותנו לדברי הכתוב בדברים המכנה את יציאת ישראל מצרים כיציאת "גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי".

"אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ" (דברים ד', ל"ד).

מתוך כך משווים חז"ל את יציאת ישראל ממצרים כהולדת הולד ממעי הבהמה.

*"אמר ר' אחא בשם ר' יונתן מהו גוי מקרב גוי, **כאדם שהוא שומט את העובר מתוך מעי הבהמה** בזמנו, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר גוי מקרב גוי, ... אמר ר' אבין בשם ר' סימון **מהו מקרב גוי, שהיו מובלעים בתוך מעיהם**, שנאמר אזי חיים בלעונו (תהלים קכ"ד ג'), ואם לחשך אדם לומר אינו מזכיר מצרים באותו ענין הרי הוא אומר לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם (שם שם תהלים קכ"ד, ב'), אין אדם אלא מצרים, שנאמר ומצרים אדם ולא אל (ישעיה ל"א, ג')" (מדרש תהלים מזמור קיד ד"ה [ו] דבר אחר).*

מתוך כך עולה, ששהיית ישראל במצרים הינה כהריון הוולד במעי אמו. משמעות הדבר היא כי ישראל קונים בשהייה זו מתכונת מצרים בבשרם.
את אותה מגמת השפעה אנו מוצאים ביחס לרכוש מצרים. על כך מצווה\מבקש ה' את משה לקראת יציאתם לפני מכת בכורות.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עוֹד נֶגַע אֶחָד אָבִיא עַל פַּרְעֹה וְעַל מִצְרַיִם אַחֲרֵי כֵן יְשַׁלַּח אֶתְכֶם מִזֶּה כְּשַׁלְּחוֹ כָּלָה גָּרֵשׁ יְגָרֵשׁ אֶתְכֶם מִזֶּה. דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם **וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב**[508].*

חז"ל מחברים בין בקשה זו של ה' לבין הבטחתו לאברהם שיצאו ברכוש גדול.

"דבר נא - אין נא אלא לשון בקשה, בבקשה ממך הזהירם על כך שלא יאמר אותו צדיק אברהם (בראשית ט"ו י"ג) ועבדום וענו אותם קיים בהם, (שם י"ד) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם".

כך יוצא הדבר אל הפועל ביציאת מצרים.

"וַיִּשָּׁא הָעָם אֶת בְּצֵקוֹ טֶרֶם יֶחְמָץ מִשְׁאֲרֹתָם צְרֻרֹת בְּשִׂמְלֹתָם עַל שִׁכְמָם. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה וַיִּשְׁאֲלוּ מִמִּצְרַיִם כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂמָלֹת. וַה' נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם[509]".

על מרכזיות מגמה זו כתהליך בנייה מחוייב לישראל, עומדת גם הגמרא המבארת באופן מדהים שהשאלת ישראל מרכוש מצרים הייתה בכפיה לא רק מצד המצרים אלא גם מצד ישראל.

---

[506] בראשית ט"ו, ח'.
[507] שם, שם פסוקים יג-יד.
[508] שמות י"א, א'-ב'.
[509] שמות י"ב, ל"ד-ל"ו.

*"וישאלום (שמות י"ב). אמר רבי אמי: מלמד, שהשאילום בעל כרחם. איכא דאמרי: בעל כרחם דמצרים, ואיכא דאמרי: **בעל כרחם דישראל**"*[510].

כפיית קבלת רכוש מצרים אף על ישראל, מלמדת שתהליך זה הינו קיומי לישראל, כפי קיומיות מעשה ההולדה שאינו נוצר כמעשה בחירה.

המשכה של הגמרא מבטא קיומיות זו בהגדרת ניצול מצרים אף הוא בלשון מוחלטת.

"אמר רבי אמי: מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן. וריש לקיש אמר: עשאוה כמצולה שאין בה דגים[511] [512].

מתוך שכאמור, מהלך זה של שיעבוד ישראל וירושתם לאחר מכן את רכוש מצרים הינו תשובה לשאלת אברהם – "בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה", יוצא כי ערוב תכונת העולם ה"נגזר" המצרי בישראל, הן בתקופת "הריונם" בתוך מצרים והן במעשה קניין רכושם, הוא מוכרח על מנת שחיבור ישראל אל ארץ כנען יגיע עד כדי חוזק תפיסה של "ירושה". ללא קניית תכונת ה"נגזרות" הזו, נשארים ישראל תלושים מעיקר הוויית העולם הזה שהעצמת גדריו, היא עוצמת הווייתו.

את אותו הצורך של "קניין אוצרות העולם הנגזר" לשם הצלחת ירושת הארץ זהינו אף במעשה יריתם של אברהם ושרה למצרים. כפי שבארנו, מכוחה של שרה[513] שולל אברהם את רכוש פרעה ועולה חזרה אל ארץ כנען "לפרוע את הקפותיו"[514]. מתוך כך חשש עמי כנען מהליכתו של אברהם בארץ מגיע רק אם חזרתו אליה ממצרים.

*"...ד"א ויעבר אברם בארץ (בר' י"ב, ו'), מלמד שהיה מסבב ומעיין במתנה שהנחילו הב"ה. ילמדנו. עד מקום שכם, עד מקום ראשי הגבולין. והכנעני אז בארץ, מלמד שהיה הכנעני רואה את אברהם ואומר: **ראו זקן זה הולך בארץ ודומה כמשוגע**. וכיון ששמע כך, א"ל הב"ה: התהלך בארץ (שם, י"ג, י"ז). והיה מחרק את שיניו עליו ואמר: **אם אני אראהו בתוכה מיד אני הורגו**" (מדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה - בראשית אות ס').*

בהתהלכות אברהם בארץ לפני יריתו למצרים הם רואים אותו כמשוגע - "ראו זקן זה הולך בארץ ודומה כמשוגע". לעומת זאת את הליכתו לאחר עלייתו ממצרים הם רואים כמעשה כיבוש המביא אותם לגישה תוקפנית – "אם אני אראהו בתוכה מיד אני הורגו".

את אותו המהלך שעושה אברהם ביריתו למצרים מכוחה של שרה – לשלול את כוח החיים המצרי על מנת שיוכל לרשת את הארץ, את אותו מהלך המתרקם בישראל בעת שיעבודם במצרים וקניין רכושם לעת יציאתם משם, עושה אם כן יוסף במצרים בעזרת יופיו בהתגרותו בדובה המצרית כך שתוריק אליו את זהבה ורכושה. אברהם, יוסף ועם ישראל במצרים, הם אם כן הבונים בישראל את תשתית הגוף המצרי. שימת הלב הגדולה כל כך למימוש מהלך זה נובעת כאמור, מתוך שתשתית חיים זו, דווקא מתוך היותה בעלת גבול, קיימותה העצמית והעצמאית גדולה. על כן היא מהווה בסיס בלתי ניתן לוויתור בבניית החיים האין סופיים שאמורים להופיע בארץ[515]. הובלת מהלך זה דווקא על ידי שרה ויוסף נובעת מכך שאת יכולת הקישור לתשתית חיים זו יכולים ליצור דווקא אותם אלו בעם ישראל שהחומר, הגוף הצורה והיופי הינם בהם בעלי תכונת אין סוף. אכן, כבר ראינו כי זיו האיקונין של יוסף משרה מגיע, והוא המביא לו את שלטונו במצרים.

---

[510] ברכות ט', ע"ב

[511] ברכות שם, שם.

[512] באופן דומה גם מבאר רש"י את וַיְנַצְּלוּ כ"ורוקינו".

[513] המובאת אל פרעה. "וַיִּרְאוּ אֹתָהּ שָׂרֵי פַרְעֹה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ אֶל פַּרְעֹה וַתֻּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פַּרְעֹה" (בראשית י"ב, ט"ו)

[514] וּלְאַבְרָם הֵיטִיב בַּעֲבוּרָהּ וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וַחֲמֹרִים וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַאֲתֹנֹת וּגְמַלִּים. וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנֶּגְבָּה. וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב. וַיֵּלֶךְ לְמַסָּעָיו... - ... בחזרתו פרע הקפותיו" (בראשית י"ב, ט"ז – י"ג, א' – ג' ורש"י שם).

[515] **חיבור מצרים לישראל אף על ידי משה**: את אותה מגמה שמובילים אברהם ביריתו למצרים, ובברית בין הבתרים ויוסף בעמידתו ביופיו מול מצרים, מוביל לאחר מכן גם משה בקבלתו ביציאת ממצרים את ה"ערב רב" בתוך עם ישראל: "וְגַם עֵרֶב רַב עָלָה אִתָּם וְצֹאן וּבָקָר מִקְנֶה כָּבֵד מְאֹד" (שמות י"ב, ל"ח).
לאחר חטא העגל מרמז הכתוב (ומבאר רש"י במקום) שאת ה"ערב רב" מעלה משה על דעת עצמו:
"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם - שחת העם לא נאמר אלא עמך, ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי, ואמרת טוב שידבקו גרים בשכינה, הם שחתו והשחיתו" (שמות ל"ב, ז' ורש"י ד"ה שחת עמך).

"וימררהו ורבו. זה פוטיפרע, כשראה שהרכיב פרעה את יוסף במרכבת המשנה אשר לו, אמר לפרעה מפני מה המלכת את עבדי, והלא קניתיו אני בעשרים כספים, מיד ענהו יוסף והלא אתה חייב מיתה בשעה שקניתני, שאין קונין עבד אלא מכנען, שנאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו (בראשית ט' כ"ה), ואני מבני שם, ועוד בן מלכים אני, שהרי פרעה המלך שעשה דמות שרה אמי, ועתה הביא הדמות, אם אין הדמות דומה לי הדין עמך, וכן עשה ***ונדמו איקונין שלו לאיקונין של שרה***" (מדרש אגדה בראשית פרק מט ד"ה [כג] וימררהו ורבו).

אולם כאן המקום להבדיל ולהגדיר את השוני המהותי בין שרה לבין יוסף, ביחס לרמת חדירת ממד הגוף האלוהי שבכל אחד מהם בתשתית החיים המצרית, וממילא ביחס לכוח עמידותם מול תשתית חיים זו ויכולת שלילתה אותה. מתוך כך גם להבדיל בין יוסף ליעקב שאף איקוניהם דומים[516].

דירוג התפתחות קיום אין סוף החיים בגוף – בשרה, יצחק, יעקב ויוסף - סיכום

התבוננות בדרך מפגשה של שרה מול ממד החיים ה"מצרי" מראה כי היא אינה פעילה אקטיבית אלא נפעלת על ידי המצרים.

"וַתֻּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פַּרְעֹה".

במפגשה של שרה מול אבימלך, מגיעה נפעלות זו לשיא. אם אצל פרעה עוד פונה אברהם אל שרה בבקשה לשיתוף פעולה – "אִמְרִי נָא אֲחֹתִי אָתְּ לְמַעַן יִיטַב לִי בַּעֲבוּרֵךְ וְחָיְתָה נַפְשִׁי בִּגְלָלֵךְ" (בראשית י"ב, ט"ו), הרי שאצל אבימלך פועל אברהם באמצעותה בעל כורחה.

"וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֲחֹתִי הִוא- כאן לא נטל רשות אלא על כרחה שלא בטובתה (בראשית פרק כ, ב ורש"י שם).

הצגת "**חיי** שרה" דווקא בעת מותה, ויכולת קביעתה את מקום הקבורה של האבות והאמהות, מלמדים אף הם כי קיבוע כוחה במערכת אין סוף החיים שבעם ישראל הוא ברמת תשתית קיומית הקודמת למעשה הפעולה הבחירי. הגדרתה של שרה כ"חִתִּית"[517], מצד שקבורתה היא באחוזת בני חת[518], רק מאששת ראיה זו. תכונתה של שרה אינה נקבעת מכוח פעולתה אלא מעצם קיומה, כפי שתכונת בני חת בשרה אינה מצד תכונתם הפועלת בה אלא מצד תכונת נחלתם בה היא נקברת. ברמת נוכחות זו מצליח גופה של שרה להביע את עוצמת האין סוף שבגוף כפי הופעתו מן האדמה ממנה נברא[519]. כמו האדמה הופעת הגוף היא מלאה ואינה ניתנת לפגיעה כאשר אופן הופעתו הוא מצד עצם קיומו ולא מכוח פעולתו. המישור ה"פועל" של החיים נעדר בשלב זה יכולת פעולה שתוכל ליצור חיים ברמת אין סוף.
התקדמות חשובה ביצירת גוף אלוהי **פועל**, עושה אברהם דרך עקידת יצחק. כפי שבארנו, הֵקשר מות שרה למעשה העקידה אינו מיקרי, אלא נובע משינוי מבנה גוף אין סוף החיים מכוח מעשה העקידה. בעוד גופה של שרה מקבל את תכונתו האלוהית מתכונת אין סוף החיים שמעפר הארץ, הרי אברהם במעשה העקידה בונה ביצחק תשתית גוף אין סוף שהווייתה האין סופית מקבלת את כוחה מן השמים[520]. תשתית גופנית זו מחוסנת יותר מפני הנטייה כלפי הנגזרות האנושית מתוך שבניין גופה המתחדש הינו מן השמים ולא מן הארץ[521]. אולם ביטול ה"יש" של הגוף העצמי שבמעשה העקידה מהווה מכת מוות לתכונת אין סוף החיים המגיעה מן הארץ (שרה) והיא נגנזת בעפר הארץ (מערת המכפלה).

---

[516]: "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף... - ... ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו..." (בראשית ל"ז,ב').

[517] "אָבִיךְ הָאֱמֹרִי **וְאִמֵּךְ חִתִּית**" (יחזקאל ט"ז, ג').

[518] רש"י - "אביך ואמך - אברהם ושרה משם נטלו גדולת' **ובני חת נתנו לה קבר**"

[519] כך הבאנו מבראשית. "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה" (בראשית ב',ז') את תכונת האין סוף שבעפר הביא רש"י במקום דרך שיוכו של האדם לאדמה מכל ארבע רוחותיה, ומייחוסו לאדמת המזבח - "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה. ד"א נטל עפרו ממקום שנאמר בו מזבח אדמה תעשה לי, הלואי תהא לו אדמה כפרה ויוכל לעמוד". (רש"י ד"ה עפר מן האדמה)

[520] המגיע לו מכוח ביטול ה"יש" המוחלט שלו עד כדי פריחת נשמתו.
"ר' יודא אומר כיון שהגיעה חרב לצוארו פרחה נשמתו בג"ע" (שכל טוב בראשית כ"ב ד"ה ד"א ויעקב את).
איחוד מצב ה"אין" אליו הוא מגיע עם מקור החיים שמן השמים, מוליד בו חיים חדשים שכוח האין סוף שמן השמים הוא מחוללם.

[521] מתוך כך מוגדר יצחק כ"עולה תמימה". "אל תרד מצרימה - שהיה דעתו לרדת מצרימה כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו אל תרד מצרימה **שאתה עולה תמימה**, ואין חוצה לארץ כדאי לך" (רש"י בראשית כ"ו, ב')

"הרחבת" גופו של יצחק לאין סוף במעשה העקידה מכוח השמים, היא שמקנה לו את יכולת הפעולה להנביע שכינה במעשה אכילה.

"...וְעָשֵׂה לִי מַטְעַמִּים כַּאֲשֶׁר אָהַבְתִּי וְהָבִיאָה לִי וְאֹכֵלָה בַּעֲבוּר תְּבָרֶכְךָ נַפְשִׁי..."[522].

אמנם, אותה מלאכיות המופיעה ביצחק מכוח הקרבתו לעולה, מרחיקה אותו מלהיות שייך לעולם הגוף ה"נגזר", מתוך מעורבותם של החיים המתחדשים בו בתהליך האיבוד לדעת שעושה יצחק במעשה העקדה. מסיבה זו אף שאיבוד החיים ה"נגזרים" שביצחק לא מתממש בפועל, הוא מאבד את יכולת פעולתו[523] וכוח ההכרעה[524] במרחבי העולם הנגזר והוא מתעוור בסוף ימיו[525]. עיוורון זה ביחס לעולם ה"נגזר" הוא המרחיק בסופו של דבר את עשו מלהופיע את אין סוף החיים בגופו למרות שלמותו הפוטנציאלית הבסיסית יותר בהיותו "עשוי" כשלמות היצירה הגופנית בזמן בראשית. מתוך התרחקות העולם ה"עשוי" הזורם מלהצליח להביע את פוטנציאל אין סוף החיים שבו כתהליך זרימה של חיים, עולה קרנו של כוח היד לפעול אין סוף חיים. כך מופיע יעקב, שידו הפועלת היא עיקר הווייתו[526]. מתוך כך הן הבכורה והן הברכות, מגיעות לו לא מכוח הולדתו אלא מכוח מעשה ידיו. מרכוז הוויית אין סוף החיים בכוח הפעולה, מקטין את הסיכון לקריסת גוף האדם וחומרי חייו אל תוך הוויית עצמיותו, מתוך השארת מאמץ הפעולה קו קשר אל "חוץ" האדם. אמנם קו חוץ זה מוקצן ומועצם ביעקב בכוח ה"רמיה". מגמת "רום השמים" הסותרת את דרכי המציאות הנגזרת כ"רמיה", מופיעה בקניין הבכורה, בדרך קבלת הברכות, במעשה ייחום צאן לבן אל המקלות ובדבקותו של יעקב בתכלית אף על חשבון דרכי העולם הנגזר[527]. חולשה זו תופיע ב"צליעתו" של יעקב על ירכו, ובצמצום יכולת התמודדותו מול הוויית השלמות העשויה והזורמת שמופיע עשו, רק מכוח הנסיקה אל רום השמים – מלאכים[528], אך לא ברמת הארץ – אנשים[529]. אולם כל זאת רק ברמת **תולדות** כוח פעולתו[530]. ביחס להווייתו הפועלת הבסיסית, מוגדר יעקב כ"שלם"[531], וכ"אל"[532]. מכוח שלמות זו הוא פונה לשכם להוליד בהם את הוויית האין סוף בהזדווגותו עימהם דרך תיקוני קניין ועידוני גוף[533].
הצורך להעמיק את אחיזת היד הפועלת אין סוף חיים אל תוך החיים אף מעבר לרמת הפעולה מבחוץ שפועל יעקב באמצעות תיקון ה"כסף" ה"שווקים" וה"מרחצאות", היא הבסיס להופעתו של יוסף הממשיך את מגמות הפעולה אותם החל יעקב לממש בחזרתו מלבן אל ארץ כנען, אולם באופן חודרני ומעורב יותר. מתוך כך גם גוברת סכנת הכשל, אותה גם מזהים אחי יוסף בהתנגדותם אליו כאמור לעיל.

היחס שבין הווית האין סוף שיעקב לבין זו שביוסף

את ההקבלה בין יעקב ליוסף יוצר הכתוב כאמור בפתיחת פרשת וישב.

"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף... - ...תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים, אחת שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל, ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו, וכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף..." (בראשית ל"ז, ב' ורש"י שם).

---

[522] בראשית כ"ז, ג'

[523] שליטת אליעזר במעשה חיתונו (כפי שבארנו לעייל עמ' _____).

[524] בחירתו לברך את עשו אף שאין ביכולתו לממש את פוטנציאל אין סוף החיים שבו

[525] "וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶיָן עֵינָיו מֵרְאֹת... - כשנעקד על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים **וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו**, לפיכך כהו עיניו..." (בראשית כ"ז, א' ורש"י שם)

[526] "...וְיָדוֹ אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו" (בראשית כ"ה, כ"ו).

[527] כפי שראינו בפניית יעקב אל לבן בלשון ביאה " הָבָה אֶת אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמָי וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ" (בראשית כ"ט, כ"א), מתוך דבקותו במטרה הערכית – הולדת שנים עשר השבטים.

[528] וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו אֶל עֵשָׂו אָחִיו ...- מלאכים ממש" (בראשית ל"ב, ד').

[529] "וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ...וַתֵּקַע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ" (בראשית ל"ב כ"ה – כ"ו).

[530] שתופיע במנשה שביוסף שישא את נשיית כף ירכו של יעקב במאבקו מול עשו כהוויית כשל קבועה

[531] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם - שלם בגופו, שנתרפא מצליעתו. שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורון. שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן" (בראשית ל"ג, י"ח).

[532] וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - ...ורבותינו דרשוהו **שהקב"ה קראו ליעקב אל**" (בראשית ל"ג, כ' ורש"י ד"ה ויקרא לו אל אלהי ישראל).

[533] "ויחן את פני העיר (בראשית לג) אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג, ע"ב).

ברור כי אין מטרת ההשגחה האלוהית ליצור שכפול של שמות הבורא והנהגותיו. המתנתו של יעקב להולדתו של יוסף על מנת שיחזור אל ארץ כנען[534] מלמדת על ערך מוסף בכוח אין סוף החיים שמופיע יוסף.
על הערך המוסף הזה אנו למדים מתוך ההקבלות עצמן שבין יעקב ליוסף.

כפי שכבר הזכרנו, ניחנים גם יעקב וגם יוסף בכוח החן.

יעקב - "וַיְחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר"[535] .

יוסף, בברכת יעקב לשבטו - "בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף[536] המבואר ברש"י – בן חן"[537].

אולם ישום כוח החן בכל אחד מהם הוא שונה. אצל יעקב מתממש כוח החן דרך הערוץ הקנייני.

*"**ויחן את פני העיר** (בראשית ל"ג) אמר רב: **מטבע תיקן להם**, ושמואל אמר: **שווקים תיקן להם**...- דברי חן וחנייה" (שבת ל"ג, ע"ב ורש"י שם).*

הנגיעה במישור הגוף הינה מערכתית בלבד.

"...ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (המשך הגמרא שם).

לעומת זאת ביוסף מתממש כוח ה"חן" שבו דרך ערוץ היופי והגוף שבו עצמו, תוך חיבור מצרים אליו דרכו ממש ולא רק דרך קנייניו.

"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן - חנו נטוי על העין הרואה אותו - בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה בן פרת יוסף וד"ה בנות צעדה עלי שור).

אף הנגיעה הקניינית שיש ליוסף עם מצרים היא נגיעה מעורבת הרבה יותר בתוך מצרים, בצרכים הקיומיים ביותר שלה.

"וְיוֹסֵף הוּא הַשַּׁלִּיט עַל הָאָרֶץ הוּא הַמַּשְׁבִּיר לְכָל עַם הָאָרֶץ" (בראשית מ"ב, ו').

פעולת קניינו של יוסף מתרכזת בהשברת לחם לכל מצרים, שאת השפעתה על גוף המצרים ראינו בהקבלתה למילתם.

את השפעתו הרחבה של יוסף את אין סוף החיים ביחס ליכולתו של יעקב, אנו מוצאים לא רק מצד העמקת מעורבותו בעצם החיים הקיומיים, אלא אף מצד יכולתו להביע חיים במרחבי חיים מוחצנים מעבר לזה שהופיע יעקב. מול ידו של יעקב האוחזת בעקב עשו לקחת ממנו את בכורתו ואת ברכתו, ידו של יוסף מתאפיינת בעיטורי בגד הפסים הצבעוניים.

" וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים[538].

מן הגמרא בשבת למדנו כי כתונת הפסים סביב פס ידו של יוסף ניתנה.

*"ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, **שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו** - נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים" (שבת י', ע"ב).*

---

[534] "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָלְדָה רָחֵל אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לָבָן שַׁלְּחֵנִי וְאֵלְכָה אֶל מְקוֹמִי וּלְאַרְצִי - משנולד שטנו של עשו, שנאמר (עובדיה א', י"ח) והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש, אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב" (בראשית ל', כ"ה).

[535] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר" (בראשית ל"ג, י"ח).

[536] "בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר" (בראשית מ"ט, כ"ב).

[537] בכוח "חן" זה פועל יוסף הן על פוטיפר – "**וַיִּמְצָא יוֹסֵף חֵן בְּעֵינָיו** וַיְשָׁרֶת אֹתוֹ וַיַּפְקִדֵהוּ עַל בֵּיתוֹ וְכָל יֶשׁ לוֹ נָתַן בְּיָדוֹ" (בראשית פרק לט, ד') והן בבית הסוהר – "וַיְהִי ה' אֶת יוֹסֵף וַיֵּט אֵלָיו חָסֶד **וַיִּתֵּן חִנּוֹ** בְּעֵינֵי שַׂר בֵּית הַסֹּהַר" (בראשית ל"ט, כ"א).

[538] בראשית ל"ז, ג'

ממשקלה הקטן של הכותונת, מסיק רש"י כי אין המדובר בבגד לגוף, אלא פיסת בגד סביב פס ידו של יוסף.

*"משקל שני סלעים - לאו דוקא נקט, בתלמידי רבינו יצחק הלוי מצאתי: כתונת פסים - **סביב פס ידו נתן מילת, ולא כל הכתונת**"* (רש"י על שבת שם ד"ה משקל שני סלעים).

משמעות הדבר היא שבעוד ידו של יעקב מתרכזת במישור הקנייני - קניית הבכורה, השגת הברכות והשגת צאן לבן, הרי כתונת הפסים על פס ידו של יוסף מציינת יכולת פעולה בממד המוחצן יותר של החיים – ממד הבגד וצבע החיים, שאף בהם מופיעה לו מהות של אין סוף חיים.

יכולתו זו של יוסף להביע את אין סוף החיים מעבר למה שמופיע ביעקב הן במעגלי החצנה גדולים יותר והן בעומק קיומי יותר של החיים ה"נגזרים", היא שמציבה אותו ברמת התפרטות מקבילה לזו של יעקב.

"היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר אלה תולדות יעקב יוסף"[539].

יחודיותו זו היא גם המכריחה אותו למעורבות גדולה הרבה יותר בתוך תרחישי המציאות ובדרכי פעולה, הרבה יותר מאלו המופיעות ביעקב. מתוך כך את פעולותיו המכינות את מצרים להוות רחם הולדתם של ישראל[540] ואת תהליך "שלילת" מצרים עושה יוסף בעודו בתוך מצרים במנותק מהוויות אין סוף החיים הישראליות של האחים.

מסיבה זו, אף קבורת יוסף נעשית במצרים עד ליציאתם של כל ישראל ממנה. בעוד יעקב משביע את יוסף כי לא יקברהו במצרים וישראל מעלים אותו להיקבר במערת המכפלה, יוסף נקבר במצרים ויוצא עם ישראל ביציאתם הם.

כך מצווה יעקב את יוסף.

"וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לִבְנוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל נָא תְקַבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם. וְשָׁכַבְתִּי עִם אֲבֹתַי וּנְשָׂאתַנִי מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתַּנִי בְּקִבְרָתָם" (בראשית מ"ז, כ"ט – ל').

אולם ביוסף לא עולה בדעתו בקשה שכזו וכך הוא אומר לאחים.

"וַיַּשְׁבַּע יוֹסֵף אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִתֶם אֶת עַצְמֹתַי מִזֶּה" (בראשית נ', כ"ה).

מתוך כך, לאחר מותו נקבר יוסף בארון במצרים[541].

"וַיָּמָת יוֹסֵף בֶּן מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים וַיַּחַנְטוּ אֹתוֹ וַיִּישֶׂם בָּאָרוֹן בְּמִצְרָיִם" (בראשית נ', כ"ו).

עד לגאולתם של ישראל.

"וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת עַצְמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ כִּי הַשְׁבֵּעַ הִשְׁבִּיעַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת עַצְמֹתַי מִזֶּה אִתְּכֶם" (שמות י"ג, י"ט).

בדידותו זו בתוך העולם ה"נגזר" ה"מצרי" מצריכה שמירה מיוחדת על יוסף.

---

[539] סוטה ל"ו, ע"ב.

[540] כפי שבארנו ביחס לפתרון חלומו של שר המשקים לחיים ושל שר האופים למוות, ומילת כל מצרים מתוך השברת כולם לחם מידיו של יוסף.

[541] אמנם רש"י בהעלאת משה את עצמות יוסף מבאר את סיבת ההבדל שבין קבורת יעקב לבין קבורת יוסף בכך שבידי יוסף היה סיפק לקיים את מצוות אביו בהיותו שליט על מצרים, מה שאין כן האחים ביחס ליוסף ["השבע השביע - ...ולמה לא השביע את בניו שישאוהו לארץ כנען מיד, כמו שהשביעו יעקב, אמר יוסף אני שליט הייתי במצרים והיה סיפק בידי לעשות, אבל בני לא יניחום מצריים לעשות, לכך השביעם לכשיגאלו ויצאו משם שישאוהו (שמות יג יט ד"ה הַשְׁבֵּעַ הִשְׁבִּיעַ)], אולם מן הפשט משמע, שכפי שהיה מהותי ליעקב להיקבר ישירות במערת המכפלה, כך מהותי היה ליוסף להיות מעורב בגופו בכל תהליך גאולת ישראל במצרים.

*"ויהי ה' את יוסף, הא עם שאר שבטים לאו, אמר ר' יודן לבהמי שהיה לפניו שתים עשרה בהמות טעונות יין נכנסה אחת מהם לחנותו של עובד כוכבים הניח י"א והלך לו אחריה, אמרו לו מה אתה מניח י"א והולך לך אחרי האחת אמר להם אלו ברשות הרבים הם ואיני חושש להן שמא יעשה יין נסך, כך אלו גדולים וברשות אביהם **אבל זה שהוא קטן וברשות עצמו לפיכך ויהי ה' את יוסף**" (בראשית רבה פרשה פו ד"ה ד ויהי ה').*

חז"ל מלמדים אותנו כי עוצמות אין סוף חיים אלו המופיעות ביוסף במהותן ובטבען אינן שורות ב"ענן" המגונן של רום השמים, אלא בקרב מערכות החיים ה"נגזרים". מתוך כך הן ברשות עצמן, עצמאותן היא גדולה וצורך שמירת ההשגחה עליהם שלא יפלו בעצמאותו של העולם הנגזר הוא גדול.

אכן כפי שנפרט עתה, נגיעתו זו של יוסף במימד החיים החודרני, הקיומי והתוסס ביותר של החיים, מציבה אותו בגבול הסכנה והכשל הרבה מעבר לזה שבו נמצא יעקב. אולם במקביל אנו נראה כי בכך תלוי יעקב על מנת שיוכל לממש את הוויות החיים שמכוחו. על ההשלכות מן ההפרש הזה שבין יעקב ויוסף לשני הכיוונים אנו נעמוד בפרקים הבאים.

יַעֲקֹב - שָׁלֵם

כבר ביעקב מלמד לנו הכתוב שבמפגשו עם עשו אין הוא יוצא שלם.

"וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר. וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ וַתֵּקַע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ...וַיִּזְרַח לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנוּאֵל וְהוּא צֹלֵעַ עַל יְרֵכוֹ[542].

אע"פ שהכתוב בהמשך מעיד על יעקב שבא "שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם[543] – שלם בגופו, שנתרפא מצליעתו. שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורון. שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן[544], בכל אופן נאסר גיד הנשה לישראל לדורות.

"עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה"[545].

אף כשיבוא דוד להשלים את מלכות ישראל בכיבוש עיר דוד, תעמוד לו צליעתו של יעקב לרועץ.

"וַיֹּאמֶר לְדָוִד לֵאמֹר לֹא תָבוֹא הֵנָּה כִּי אִם הֶסִירְךָ הָעִוְרִים וְהַפִּסְחִים"[546] *- שני עבודת כוכבים אחד עור ואחד פסח שנעשו על שם יצחק ויעקב"*[547].

אע"פ שהכתוב בדברי הימים מלמד אותנו שבסופו של דבר גובר דוד בעזרת יואב על המכשול[548], הרי הכתוב בספר שמואל אינו מזכיר בפרוש את נצחונו של דוד וסוגר את הפרשה באיסור כניסת עיוורים ופסחים אל בית דוד.

*"וַיֹּאמֶר דָּוִד בַּיּוֹם הַהוּא כָּל מַכֵּה יְבֻסִי וְיִגַּע בַּצִּנּוֹר וְאֶת הַפִּסְחִים וְאֶת הָעִוְרִים שְׂנֻאֵי נֶפֶשׁ דָּוִד **עַל כֵּן יֹאמְרוּ עִוֵּר וּפִסֵּחַ לֹא יָבוֹא אֶל הַבָּיִת**"* (שמואל ב', ה', ח').

איסור זה מלמד שניצחונו של דוד אינו מושלם.

עיכוב צלמו של יצחק העיוור ויעקב הפיסח את כיבוש עיר דוד, מדגיש את אי היכולת של ישראל להגיע למימוש רמת החיים האלוהית כמציאות באופן מלא בלא שהחיים ה"נגזריים" יפגעו

---

[542] בראשית ל"ב , כ"ה – ל"ב.

[543] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם" (בראשית ל"ג, י"ח).

[544] רש"י שם ד"ה שלם.

[545] בראשית ל"ב, ל"ג.

[546] "וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ וַאֲנָשָׁיו יְרוּשָׁלַם אֶל הַיְבֻסִי יוֹשֵׁב הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר לְדָוִד לֵאמֹר לֹא תָבוֹא הֵנָּה כִּי אִם הֶסִירְךָ הָעִוְרִים וְהַפִּסְחִים" (שמואל ב', ה', ו').

[547] רש"י שם.

[548] "וַיֹּאמֶר דָּוִיד כָּל מַכֵּה יְבוּסִי בָּרִאשׁוֹנָה יִהְיֶה לְרֹאשׁ וּלְשָׂר וַיַּעַל בָּרִאשׁוֹנָה יוֹאָב בֶּן צְרוּיָה וַיְהִי לְרֹאשׁ. וַיֵּשֶׁב דָּוִיד בַּמְּצָד עַל כֵּן קָרְאוּ לוֹ עִיר דָּוִיד" (דברי הימים א', י"א, ו' – ז')

ממהלך זה או בעיוורון - בראייה גבוהה מידי[549] שאינה מסוגלת לממש את אין סוף החיים באופן המתאים לגדרי המציאות בה היא מתממשת, או ביכולת מימוש "צולעת" שאינה מסוגלת "לסגור מעגלים" או שהיא סוגרת אותם באופן הפוגע בשלמות המציאות.[550]. אף שיעקב מגיע בסופו של דבר שלם לעיר שכם, ואף שדוד כובש בסופו של דבר את עיר דוד, קביעת איסור אכילת גיד הנשה לכל ישראל ואיסור כניסת עיוורים ופסחים אל הבית מלמדים כי חסרונות אלו בהופעת אין סוף החיים כממשות בארץ, אינן נעלמות.

אולם למרות כל זאת ביחס ליעקב עצמו, טורח הכתוב וחז"ל עוד יותר להדגיש כי מצליעה זו לא נותר מאום ביעקב, והוא מגיע חזרה אל ארץ כנען שלם לגמרי.

כך היא לשון הכתוב.

"וַיִּזְרַח לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנוּאֵל וְהוּא צֹלֵעַ עַל יְרֵכוֹ" (בראשית ל"ב, ל"ב).

את דברי הכתוב ניתן להבין בשתי משמעויות, או כי כאשר זרחה השמש היה יעקב צולע על ירכו. או שכאשר עבר יעקב את פנואל והוא צולע על ירכו, זרחה לו השמש. על פי הביאור הראשון, צליעתו של יעקב היא קבועה. על פי הביאור השני, זריחת השמש ליעקב, באה לו על צליעתו.
כך מבאר רש"י במקום.

" ויזרח לו השמש - ...ומדרש אגדה ויזרח לו לצרכו, לרפאות את צלעתו, כמה דתימא (מלאכי ג' כ') שמש צדקה ומרפא בכנפיה..." (רש"י שם ד"ה ויזרח לו השמש).

כך מבארים חז"ל את משמעות הגעתו של יעקב שלם אל העיר שכם.

"וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם - שלם בגופו, שנתרפא מצליעתו. שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורון. שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן" (בראשית ל"ג, י"ח ורש"י שם).

אנו למדים אם כן, שלמרות שיעקב אינו שלם בפעולותיו ולמרות שלחוסר השלמות הזו ישנם מחירים קשים[551], הבעת אין סוף החיים בו מוגדרת כשלמה. היכולת לומר כי יעקב נרפא מצליעתו אף שעל עם ישראל נגזר איסור על גיד הנשה, היכולת לומר כי לא חסר מאום מממונו אף שאת הדורון הביא לעשו מתוך פחדו, והיכולת לומר כי הגיע שלם בתורתו מבית לבן למרות איבוד רחל בדרך באתיו של לבן[552], מחיבים להבין כי שלמותו של יעקב הינה מתוך קיימות שלמה הקודמת למישור הפעולה. אף שהמשכת יעקב את כוחו למישור הפעולה נמצאים פגמים בפעולותיו, אין פגמים אלו נוגעים בעצמותו שהינה מוחלטת.

כך מבארים חז"ל, כי פגמו של יעקב הינו אך ורק בשעת הפעולה עצמה.

---

[549] כך ראינו ביצחק שעיוורון עיניו הוא תוצאת ראייתו בעולם ה"נגזר" מתוך התגברות אור עיניו להיות כאור עיני המלאכים. "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו, ד"א מראות מכח אותה ראיה שבשעה שעקד אברהם אבינו את בנו על גבי המזבח בכו מלאכי השרת...ונשרו דמעות מעיניהם לתוך עיניו **והיו רשומות בתוך עיניו** וכיון שהזקין כהו עיניו (בראשית רבה (וילנא) פרשה סה ד"ה י ותכהין עיניו)

[550] **הרחבת משמעות כשל ה"עיוורות" וה"פיסחות" כמימוש שיש בו פגיעה בשלמות המציאות**: עיון מדוקדק בכתובים מראה שמושג ה"עיוורים והפסחים" מוגדר באופן שונה בספר שמואל ובדברי הימים, בעוד שבספר שמואל הם מוגדרים כצלמים בדמותם של יצחק ויעקב, הרי בדברי הימים הם מוגדרים כעיוורים ופיסחים ממש ששמו אנשי העיר כדי למנוע מדוד להיכנס לעיר מפאת הביזיון שיהיה לו אם ילחם כנגדם - "ויאמרו ישבי יבוס לדוד לא תבא הנה - ...ראו שלא יוכלו לעמוד לפני דוד ונתנו עורים ופסחים לפני שער העיר לאמר לא יבא דוד הנה כי אם ילחם עם העורים הללו כי ידעו כי בזוי הוא למלך להלחם עם העורים ומתוך כך ישוב ולא ילחם עמהם ודוד אמר בלבו אמת הוא כי לא נכון והגון לי להלחם עם עורים ועם פסחים אך כל מי שיכה היבוסי היאך שיגע בצנור וימשכם וישליכם משם את העורים על כן יאמרו עור ופסח לא יבא אל הבית אל בית דוד שיהא לו גנאי פן יאמרו עם אלו נלחם דוד ((רש"י דברי הימים א פרק יא,ה). הבאת שני הביאורים מלמדת על מכנה משותף ביניהם. נראה להבין שאותה חולשה במימוש האלוהות בארץ המתבטאת בעיוורונו של יצחק וצליעתו של יעקב, מתבטאת באי יכולת מימוש מכובדת של מלכות דוד. הצבת העיוורים והפיסחים לפני שער העיר, היא הביטוי המעשי לחיסרון הקיים בנו בדרך ההתנהלות לקראת ההגעה למטרה. דוד אמנם אינו מוכן לוותר על שלמות הדרך (להתבזות בהריגת העיוורים והפסחים) בדרך למטרה, אולם הוא משתמש לכך ביואב ועל כן הוא אינו נמנע בסופו של דבר לגמרי מן הביזיון.

[551] ירושת עם ישראל את צליעתו של יעקב (כאמור באיסור גיד הנשה), מות רחל בדרך, איבוד העיר שכם, איבוד ראובן את הבכורה במעשה בלבול היצואים של בלהה.

[552] קללת יעקב את מי שימצאו הטרפים אצלו – "עִם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶת אֱלֹהֶיךָ לֹא יִחְיֶה נֶגֶד אַחֵינוּ הַכֶּר לְךָ מָה עִמָּדִי וְקַח לָךְ וְלֹא יָדַע יַעֲקֹב כִּי רָחֵל גְּנָבָתַם - ומאותה קללה מתה רחל בדרך" (בראשית ל"א, ל"ב).

*"...אבל שלם על יעקב נאמר, שבא לשכם תמים בלי מום, תמים מתרגמינן שלים, **שלא היה צולע אלא בשעת מעשה**" (שכל טוב בראשית פרק לג ד"ה ורבותינו דרשו ויבא).*

את מוחלטות קיומו של יעקב אנו פוגשים בשתי צורות. האופן האחד מבוטא על ידי השכינה עצמה בהגעתו של יעקב אל בית אל. שם קורה לו ה' – "אל".

*"וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם...וַיִּקֶן אֶת חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ...וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - ...**ורבותינו דרשוהו שהקב"ה קראו ליעקב אל**..." (בראשית ל"ג, י"ח – כ').*

האופן הנוסף בו אנו שוב נפגשים עם מוחלטות קיומו של יעקב, הוא בזמן מותו. שם מלמדים אותנו חז"ל מתוך רימזי הפסוקים כי יעקב אבינו לא מת!

"וַיֶּכַל יַעֲקֹב לְצַוֹּת אֶת בָּנָיו וַיֶּאֱסֹף רַגְלָיו אֶל הַמִּטָּה וַיִּגְוַע וַיֵּאָסֶף אֶל עַמָּיו - ומיתה לא נאמרה בו, ואמרו רבותינו ז"ל יעקב אבינו לא מת" (בראשית מ"ט, ל"ג ורש"י שם).

אם רוצים היינו להתחכם ולומר שכוונת רש"י היא כי "מגמת" יעקב או "תכונת" יעקב לא מתה, אך ברור הוא כי גופו מת, מגיעה הגמרא ומביאה דו שיח מדהים בין רב נחמן ורבי יצחק.

"רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא, אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: לימא מר מילתא!...אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת. - אמר ליה: וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטייא וקברו קברייא? - אמר ליה: מקרא אני דורש, שנאמר (ירמיהו ל') ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים - אף הוא בחיים" (תענית ה', ע"ב).

רב נחמן ורבי יצחק ישבו יחד בסעודה. אמר רב נחמן לרבי יצחק – אמור משהו!...אמר לו, כך אמר רבי יוחנן – יעקב אבינו לא מת! **אלא חי הוא לעולם**[553]. אמר לו רב נחמן, וכי בחינם ספדו ליעקב כשמת וחנטו אותו[554]. ענה לו רבי יצחק – מפסוק אני דורש שנאמר "ואתה אל תירא עבדי יעקב...ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים. מקיש הוא לזרעו מה זרעו הכוונה אלו שבחיים[555], אף יעקב בחיים. וזה שחנטו את יעקב, **סבורים היו שמת**[556].

על מהלך זה מוסיף רש"י בסוף דבריו, שמטרת הקב"ה היא להביא את יעקב לגולה בכדי לגאול את בניו לעיניו כמו שעשה לו במצרים.

אף הוא בחיים - **שיביאנו בגולה כדי לגאול את בניו לעיניו**, כמו שמצינו במצרים: וירא ישראל וגו', ודרשינן: ישראל סבא, ודחנטו חנטיא - נדמה להם שמת, אבל חי היה.

אף ביחס לגאולת מצרים מבאר רש"י כי יעקב אבינו ראה אותה ממש בעיניו והוא מייחס את הפסוק וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְקֹוָק בְּמִצְרַיִם[557], ליעקב עצמו – ישראל סבא, שראה בעצמו את יד ה' הגדולה.
על הקושי בעובדה כי רופאי מצרים חנטו את יעקב מבאר רש"י כי **"נדמה להם שמת, אבל חי היה"**.

הוכחה נוספת להיות יעקב חי, מביא תו"ס אף הוא באותה הסוגיה.

*"יעקב אבינו לא מת - וכן משמע דכתיב ויגוע ולא כתיב וימת כדמפרש בסוטה (דף יג.) **גבי מעשה דחושים**" (תוספות תענית ה', ע"ב ד"ה יעקב אבינו לא מת).*

כשרואה חושים בנו של דן כי קבורת יעקב מתעכבת (מפאת השגותיו של עשו על קבורת יעקב במערת המכפלה), הוא מברר אצל הנוכחים מה העניין.

---

[553] רש"י במקום - לא מת - אלא חי הוא לעולם.

[554] רש"י ד"ה הבכדי - וכי בחנם ספדו ספדיא וחנטו חנטיא דכתיב ביה (בראשית נ) ויחנטו (אותו) ויספדו (לו).

[555] רש"י ד"ה מה זרעו בחיים - כשהוא מקבץ את ישראל מארץ שבים - החיים הוא מקבץ, שהן בשבי, שהמתים אינן בשבי.

[556] רש"י ד"ה מקרא אני דורש - והאי דחנטו חנטיא - סבורים היו שמת.

[557] שמות י"ד, ל"א.

"חושים בריה דדן תמן הוה ויקירן ליה אודניה, אמר להו: מאי האי? ואמרו ליה: קא מעכב האי עד דאתי נפתלי מארעא דמצרים. אמר להו: ועד דאתי נפתלי מארעא דמצרים יהא אבי אבא מוטל בבזיון? שקל קולפא מחייה ארישיה, נתרן עיניה ונפלו אכרעא דיעקב, פתחינהו יעקב לעיניה ואחיך..." (סוטה י"ג, ע"א).

***תרגום**: חושים בנו של דן היה שם (במערת המכפלה) ואוזניו כבדות (כך שלא שמע את טענות עשו). שאל – מה העניין? ענו לו – עשו מעכב את קבורת יעקב עד שיחזור נפתלי מארץ מצרים (להביא את שטר השיעבוד שהינו גם השטר המזכה את קנין ארץ ישראל). אמר להם – ועד שיבוא נפתלי מארץ מצרים יהיה סבי (יעקב) מוטל בבזיון? נטל מקל ונתן על ראשו של עשו. יצאו עיניו (של עשו) מגולגלתו ונפלו על מטתו של יעקב. פתח יעקב עיניו וחייך (על מותו של עשו).*

מפתיחת עיניו של יעקב וחיוכו מוכיח תו"ס הוכחה נוספת כי יעקב אבינו לא מת.

אנו רואים אם כן כי חז"ל אף שהיו יכולים מכול המקורות כולם להתחמק ולבאר את "לא מת" באופן שאינו מתייחס ממש לגופו של יעקב, מתעקשים ליחס את החיים לעולם לגופו עצמו.
בחינת אלמוות זו שביעקב משתלבת היטב בקריאתו בשם "אל" על ידי השכינה עצמה ובהצגתו כ"שלם" למרות הכשלים הרבים שהוא עובר בדרך מימוש אין סוף החיים שבו. אף שיעקב פועל לממש את ייחודיות הווייתו כ"יד" המסוגלת לפעול את פעולותיה בלא לגמד את אין סוף החיים העובר דרכה, עיקר מהותו של יעקב הוא מצד היותו כוח החיים הפועל הגולמי השלם, ממנו אמורים לשאוב בניו - זרע ישראל, את הכוח להוציא אל הפועל את אין סוף החיים שמן הארץ לכל התפרטויותיו בפעולותיהם. לא לחינם חשיבות נוכחות יעקב בכל תהליך של גאולה הנוצר בישראל, הן גאולת ישראל ממצרים והן הגאולה האחרונה, היא מתוך הצורך לחבר את מצבי מימוש אין סוף החיים שבמערכות הארץ במרחבי החומר הגוף והחושים למקור כוחם השלם שאין בו פחת או פגם.

את החיבור הנצרך הזה בדיוק עושה יעקב ביחס ליוסף.

יוסף - נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי

בהתבוננותנו על יוסף אנו מזהים שבניגוד ליעקב, בהעמקתו והרחבתו את אופני פעולתו ומיקום פעולתו את אין סוף החיים בעולם ה"נגזר" המצרי, הוא אינו מצליח לשמור על שלמות אין סוף החיים שפעולות חייו. הקושי שבמימוש אין סוף החיים במרחב הגוף, החומר והחושים עולה ביוסף בכל תוקפו.

כבר בפרשת גיד הנשה אנו נחשפים לחיבור כשל יעקב ליוסף. את קריאת הגיד הנפגע של יעקב "גיד הנשה" מבאר רש"י במקום.

"ולמה נקרא שמו גיד הנשה, לפי שנשה ממקומו ועלה, והוא לשון קפיצה" (רש"י בראשית ל"ב, ל"ג ד"ה גיד הנשה).

אחת הדוגמאות שמביא רש"י לביאור מושג זה, היא מיוסף.

*"...וכן (ירמיה נ"א, ל') נשתה גבורתם, וכן (לקמן מ"א, נ"א) **כִּי נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי**" (המשך רש"י).*

אין ספק שבהקשר לצליעת יעקב על ירכו, לשון ה"נשיה" היא לשון שלילית ומבטאת יציאה מן המקום הנכון והטבעי[558].

כבר ביאר רש"י.

"ולמה נקרא שמו גיד הנשה, לפי שנשה ממקומו ועלה, והוא לשון קפיצה".

כך גם משמע מן הדוגמא הנוספת שמביא רש"י מירמיהו.

*"חָדְלוּ גִבּוֹרֵי בָבֶל לְהִלָּחֵם יָשְׁבוּ בַּמְּצָדוֹת **נָשְׁתָּה גְבוּרָתָם** הָיוּ לְנָשִׁים הִצִּיתוּ מִשְׁכְּנֹתֶיהָ נִשְׁבְּרוּ בְרִיחֶיהָ" (ירמיהו נ"א, ל').*

[558] כפי שמבאר רש"י – "שנשה ממקומו ועלה, והוא לשון קפיצה".

חז"ל אכן מייחסים לדברי יוסף "כִּי נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי וְאֵת כָּל בֵּית אָבִי[559]: משמעות שלילית - שכחת תורתו במצרים.

מול יעקב שאינו שוכח את תלמודו בבית לבן, מציבים חז"ל את יוסף השוכח תלמודו במצרים.

*"ויבא יעקב שלם...רבי יוחנן אמר: שלם בתלמודו, **אבל יוסף שכח** שנאמר: **כי נשני אלוקים את כל עמלי**..." (בראשית רבה פרשה ע"ט סעיף ה').*

מה שמופיע אצל יעקב כפגימה נירפאת מופיע אצל יוסף כפגימה שיש עימה רושם.

אמנם התייחסות למקור דברי יוסף הללו, בקריאת שמו של בנו מנשה, עולה גם הצד השני שבלשון ה"נַשַּׁנִי".

"וַיִּקְרָא יוֹסֵף אֶת שֵׁם הַבְּכוֹר מְנַשֶּׁה כִּי נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי וְאֵת כָּל בֵּית אָבִי" (בראשית מ"א, נ"א).

ברור הוא כי יוסף אינו קורא לבנו הבכור הנולד בלשון כשל. קריאת שמו של מנשה על שם ה"נשיה" מצריכה אותנו להתייחס לפאן החיובי שבמעשה זה. את זאת נוכל לזהות מביאור מעשה הנשיה מלשון "קפיצה". כך הביא רש"י בביאורו.

*"ולמה נקרא שמו גיד הנשה, לפי שנשה ממקומו ועלה, **והוא לשון קפיצה**..." (רש"י בראשית ל"ב, ל"ג).*

את תכונת ה"קפיצה" שביוסף מצאנו בקריאת שמו "אִישׁ מַצְלִיחַ"[560], בקפיצתו מעל הדובה המצרית בכדי לזכות בזהבה.

*"וַיְהִי ה' אֶת יוֹסֵף וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ (בראשית ל"ט ב') - ויהי איש מצליח. רבי ברכיה אמר **גבר קפוז** כמה דתימא (שמואל ב', י"ט) **וצלחו הירדן** לפני המלך[561]. משל לדובה שהייתה עומדת בשוק מקושטת באבנים טובות ומרגליות. אמרו, כל דקפיז לה נסיב ביה מה דעלה..." (בראשית רבה פרק פ"ו ד').*

מכאן אנו נצרכים ללמוד שמנשה הוא הביטוי להצלחה של יוסף לשלול את כוח החיים המצרי בלא שיאבד את עולמו הישראלי. שימוש הכתוב בלשון "צליחה" בתיאורו של יוסף ואצל יוסף בלשון "נשיה" בקריאת שמו של בנו הבכור, מלמדים על צורך יוסף במאמץ שאינו רגיל לעבור את משוכת מצרים בלא לאישאב לתוכה.

מאותו פסוק עצמו המתאר את יוסף כאיש מצליח, אנו למדים כי את יכולת ה"קפיצה" זה של יוסף להצליח, אין הוא דולה מעצמו אלא מעזרת ה' לו.

*"**וַיְהִי ה' אֶת יוֹסֵף** וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ" (בראשית ל"ט, ב').*

ח"זל כפי שכבר הבאנו, לומדים מכך על השגחה מיוחדת של ה' על יוסף מתוך הסכנה שב"עבודתו".

"ויהי ה' את יוסף, הא עם שאר שבטים לאו, אמר ר' יודן לבהמי שהיה לפניו שתים עשרה בהמות טעונות יין נכנסה אחת מהם לחנותו של עובד כוכבים הניח י"א והלך לו אחריה, אמרו לו מה אתה מניח י"א והולך לך אחרי האחת אמר להם אלו ברשות הרבים הם ואיני חושש להן שמא יעשה יין נסך, כך אלו גדולים וברשות אביהם אבל זה שהוא קטן וברשות עצמו לפיכך ויהי ה' את יוסף...". (בראשית רבה פרשה פו ד"ה ד ויהי ה').

מיד לאחר מכן ממשיך המדרש ומתאר את עבודת קפיצתו של יוסף מעל הדובה המצרית שהבאנו לעיל.

---

[559] בראשית מ"א, נ"א

[560] "וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ" (בראשית ל"ט ב').

[561] **המקור בשמואל**: "וַיִּמְהַר שִׁמְעִי בֶן גֵּרָא בֶּן הַיְמִינִי אֲשֶׁר מִבַּחוּרִים וַיֵּרֶד עִם אִישׁ יְהוּדָה לִקְרַאת הַמֶּלֶךְ דָּוִד. וְאֶלֶף אִישׁ עִמּוֹ מִבִּנְיָמִן וְצִיבָא נַעַר בֵּית שָׁאוּל וַחֲמֵשֶׁת עָשָׂר בָּנָיו וְעֶשְׂרִים עֲבָדָיו אִתּוֹ **וְצָלְחוּ הַיַּרְדֵּן** לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ" (שמואל ב', י"ט, י"ז – י"ח).

"ויהי איש מצליח, רבי ברכיה אמר גבר קפוז...משל לדובה שהיתה עומדת בשוק מקושטת באבנים טובות ומרגליות..." (המשך המדרש, שם).

נמצאנו אם כן למדים כי יוסף מכוח עצמו לא יכול היה להתגבר על "נגזרות" העולם המצרי ולהופיע אותו כאין סוף חיים. יכולת הבעת אין סוף חיים בעולם של גוף, חומר וחושים, הינו מעבר ליכולת האדם להופיע, גם אם הוא ניכן בתכונות אלוהיות. רק החיבור לאין סוף החיים שמן השמים, מאפשר ליוסף לשרוד את עבודתו ולהביא למימושה.
אולם למרות כל זאת, ואולי דווקא בגלל זאת, כוללת בתוכה תנועת ה"נשיה" גם את פאן הכשל. כך ראינו בנשיית גיד הנשה ביעקב, וכך גם בשיכחת יוסף את תלמודו במצרים. במקום בו לא יכול האדם עצמו בכוח שטבע בו אלוהים להביא לתוצאות המקוות ממעשיו, הסמכותו על גורם ה"חוץ" האלוהי, הינה הסתמכות מסוכנת. היכן אם כן מונח הכשל בתוך ההקפצה שמקפיצה השכינה את יוסף שלא לטבוע ב"נגזריות" החיים המצרית? את זאת מביאים לנו חז"ל בהמשך לאותו המדרש שהבאנו לעיל.

"...אמרו כל דקפיז לה נסיב ביה מה דעלה, היה שם פקח אחד אמר להם מסתכלין אתון במה דעלה ואנא מסתכל בניביה, א"ר ברכיה כל אותה דובה קפוז קפז ואת רב מדין, אתמהא".

כפי שבארנו לעיל, תמיהת ר' ברכיה על יוסף, מהיכן הוא מוצא את העוז לעצמו לחשוב כי יוכל לעשות את מה שהאחרים לא הצליחו, מלמדת כי המבצע קפיצה זו סופו להיפגע. בכך מרמזים חז"ל על הכשל המתלווה ליכולת הצליחה של יוסף מעל הדובה המצרית ושלילת שללה.

את שני הצדדים הללו המופיעים ביוסף, מצד אחד הופעתו את אין סוף החיים במחוזות המרכזיים ביותר של העולם ה"נגזר", מקומות בהם לא היינו משארים כי ניתן להביע בהן חיים בלא לסרס את אין סופיותן, ומצד שני התלוות הכשל להולכים בדרך זו כמציאות בלתי נמנעת, אנו מוצאים באופן בולט בברכתו של יעקב אל יוסף. שם גם נזהה את הזיקה ההכרחית של יוסף אל יעקב כגורם "חוץ" לעזור לו ב"קפיצתו".

וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו" – זהב הזרועות וגדיעת האצבעות

את הרמיזה הראשונה לכשל המתלווה בהופעת אין סוף החיים בממד החיים המצרי, מביא לנו הכתוב בברכת יעקב ליוסף בהזכרתו את הסכנה שהייתה ליוסף מ"בעלי החיצים".

"וַיְמָרְרֻהוּ וָרֹבּוּ וַיִּשְׂטְמֻהוּ בַּעֲלֵי חִצִּים"[562].

את מירור חייו של יוסף מייחסים חז"ל להתנכלות האחים, פוטיפר ואשתו אל יוסף[563].

"וימררהו ורבו - אחיו, וימררוהו פוטיפר ואשתו לאסרו... וַיִּשְׂטְמֻהוּ בעלי חצים - שלשונם כחץ" (רש"י שם ד"ה וימררהו ורבו).

המשך ברכת יעקב "וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל"[564] מלמד כי יוסף יכול לבסוף לכל הקשיים הללו, והוא יוצא למלוך על מצרים.

"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ - נתישבה בחוזק. קשתו, חזקו. וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו - זו היא נתינת טבעת על ידו, לשון (מלכים א', י', י"ח) זהב מופז. מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב - זאת היתה לו מידי הקב"ה שהוא אביר יעקב, מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל - ומשם עלה להיות רועה אבן ישראל, עקרן של ישראל לשון (זכריה ד', ז') האבן הראשה לשון מלכות" (בראשית מ"ט, כ"ג ורש"י שם).

---

[562] בראשית פרק מט כג

[563] ובמדרש מובא גם חרטומי מצרים. "ישטמהו בעלי חצים. אלו חרטומי מצרים וחכמיה שהיו מתקנאים בו ואומרים עליו דברי רכילות ולשון הרע לפני פרעה כדי להורידו מגדולתו" (שכל טוב בראשית מ"ט ד"ה כג וימררוהו ורבו).

[564] בראשית מ"ט כ"ד.

מתוך הלשון מרובת המשמעויות, מזהים רבותינו אופי התנכלות מיוחד של אשת פוטיפר. הגדרתם של חז"ל אף אותה כ"דובה" מלמדת כי נסיונו של יוסף עם אשת פוטיפר היא שיקוף לכל מהלכו מול מצרים.

"...ותשא אשת אדוניו את עיניה, מה כתיב למעלה מן הענין ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה, לגבור שהיה עומד בשוק וממשמש בעיניו ומתקן בשערו ומתלה בעקיבו אמר לי נאה, לי יאי, נאה גבור, אמרו ליה אי את גבור אי את יאי היא דובא קמך קום קפחינה. תרגום: "...אמרו לו, אם אתה גיבור, אם אתה ראוי, הא לך דובה מולך, קום גבור עליה" (בראשית רבה פרשה פז ד"ה ג ותשא אשת).

כנגד "דובה מצרית" זו מצליח יוסף לעמוד כנגד יצרו, בזכות דמות דיוקנו של אביו המתגלה לו:

"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ - קוראו קשת על שם שהזרע יורה כחץ. וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו - כמו ויפוצו, שיצא הזרע מבין אצבעות ידיו. מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב - שנראתה לו דמות דיוקנו של אביו (רש"י על בראשית מ"ט, כ"ג ד"ה ותשב באיתן קשתו).

למרות שכמגמה כללית מציג גם ביאור זה את יוסף באור חיובי, מרמזים חז"ל בתוך הצלחתו של יוסף צד של כשל המובע הן בהזדקקותו לדמות דיוקנו של יעקב והן. ביציאת הזרע מבין אצבעות ידיו.

בגמרא מובלט הכשל הזה באופן חריף הרבה יותר. בשלב הראשון מלמדת אותנו הגמרא כי יוסף לדבר עברה התכוון וכי דמות יעקב היא המונעת אותו מלעשות את אותו מעשה.

"...דכתיב: (בראשית ל"ט) ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו, א"ר יוחנן: מלמד, ששניהם לדבר עבירה נתכוונו...באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות...?

אמנם, סיומת הסיפור מלמדת גם פה על הצלחתו של יוסף לעמוד בניסיון.

"...מיד ותשב באיתן קשתו (בראשית מ"ט)...ששבה קשתו לאיתנו, ויפוזו זרועי ידיו - נעץ ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו[565].

אולם הגמרא טורחת לציין כי כל הצלחתו זו של יוסף מכוחו של יעקב היא מגיעה.

*"...מידי אביר יעקב - **מי גרם לו שיחקק על אבני אפוד? אלא אביר יעקב**, משם רועה אבן ישראל - משם זכה ונעשה רועה, שנאמר: (תהלים פ') רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף" (סוטה ל"ו, ע"ב).*

לא רק זאת, אף שמכול סיפור המעשה הזה של יוסף ואשת פוטיפר לומדת הגמרא כי יוסף קידש שם שמיים בסתר[566], ולמרות שדמות יעקב עומדת ליוסף לעזר בנסיונו זה, ממשיכה הגמרא ומבארת כי ליציאת הזרע מבין אצבעות ידיו של יוסף ישנה השלכה הרת אסון.

"תניא. היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: אלה תולדות יעקב יוסף (בראשית ל"ז), אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו".

מהמשך הגמרא המבארת כי השבטים שהיו אמורים לצאת מיוסף יצאו בסופו של דבר מבנימין (ואף נקראו על שמו)[567] אנו למדים כי השבטים אותם מאבד יוסף הם עשרה שבטים כנגד עשרה אצבעותיו מהן פורץ הזרע.

---

[565] סוטה ל"ו, ע"ב.

[566] "אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא: יוסף שקידש שם שמים בסתר - הוסיפו עליו אות אחת משמו של הקב"ה, יהודה שקידש שם שמים בפרהסיא - נקרא כולו על שמו של הקב"ה. יוסף מאי היא? דכתיב: (בראשית ל"ט) ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו..." (סוטה ל"ו, ע"ב).

[567] "...ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו, וכולן נקראו על שמו, שנאמר:(בראשית מ"ו) ובני בנימין בלע ובכר ואשבל וגו', בלע - שנבלע בין האומות, ובכר - בכור לאמו היה, ואשבל - ששבאו אל, גרא - שגר באכסניות, ונעמן - שנעים ביותר, אחי וראש - אחי הוא וראשי הוא, מופים וחופים - הוא לא ראה בחופתי ואני לא ראיתי בחופתו, וארד - שירד לבין אומות העולם; א"ד: וארד - שפניו דומין לוורד".

*"ואף על פי כן יצאו מבנימין אחיו - אותן עשרה **שפיחתו מיוסף בעשר אצבעותיו**" (רש"י סוטה ל"ו, ע"ב).*

על פי הקבלה דימוית זו יוצא כי מכלל שנים עשר השבטים שהיו צריכים לצאת מיוסף נשארים רק שנים – מנשה ואפריים. אם עשרת השבטים האובדים ליוסף מוגדרים כ"אצבעות הידיים", הרי את שני השבטים הנותרים יש לכנות – זרועות הידים. הבנה זו תואמת את דברי הכתוב – "וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו", שזרועות ידיו העומדות במאמץ הניסיון, מקבלות עליהן את ה"זהב המופז" אולם אצבעות הידיים אינן עומדות בניסיון, והן נופלות במשחק המסוכן של הקפיצה מעל לדובה המצרית.
מה ההשלכות מן ההצלחה המוגבלת הזו של יוסף? מה היא נותנת ומה היא מונעת מדרך ההנהגה האלוהית שמתווה יוסף?
יש להבין, שאי יכולת אצבעות הידיים לעמוד בפיתוי אשת פוטיפר, משמעותה היא שבאותם מחוזות החיים בהם אנו עוברים מפעולת הזרועות לפעולת האצבעות - בהעמקה לרמות המתפרטות העדינות והדקות של החיים, שם עוד חסום בפנינו היכולת להביע עוצמות חיים וערכי חיים ברמה של אין סוף. משמעות הדבר היא, שכל היכולות התלויות בעבודה הפרטנית העדינה, יכולת ההנהגה המדינית, היצירה בשירה, פיסול ציור ספרות וכו', תהיה בהן נכות קשה של יכולת הבעה מוטורית גסה בלבד. ברור כי ההשלכה מכך ליכולת מימוש אין סוף החיים מן הארץ על ידי עם ישראל לכל הדורות היא קשה ביותר.
אף ביחס להצלחתו הבסיסית של יוסף לעמוד מול אשת פוטיפר אנו מגיעים ליכולת הבעת אין סוף חיים מוגבלת. הזדקקותו של יוסף ליעקב הנגלה לו בשעת מעשה מלמדת כי במעבר מממד כוח הפעולה הגולמי ה"שלם" שביעקב להרחבת החיים לכיוון מעטפת החיים החיצונית יותר מצד אחד, והעמקתה לכיוון החושי יותר מן הצד השני, לא מצליחה האבסולוטיות האלוהית להמשיך ולהופיע במחוזות חיים אלו מצד עצמן והן נזקקות לשאת עיניהן לגורם חיים אבסולוטי שמחוצה להן.

תלות תכונת החיים שביוסף באלוהותו האבסולוטית של יעקב, ונכות הוצאתו לפועל ברמת "אצבעות הידיים" הם המביאים את יעקב מלמנוע מיוסף לממש את חלומות שלטונו כלפיו.

הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי

התבוננות בחלומותיו של יוסף מראה שמגמת השליטה של יוסף אינה מוגבלת למרחב האחווה – ביחס לשאר האחים, אלא כוללת אף את מעגל ההורות - יעקב ורחל[568] כך חולם יוסף.

"וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי[569].

על כך עונה לו יעקב.

"הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה[570].

אולם הכתוב מסיים באמירה

"וְאָבִיו שָׁמַר אֶת הַדָּבָר[571].

לשון הכתוב מבארת שיעקב רואה ממש בחלומו הזה של יוסף. רש"י במקום אף מבאר שיעקב עונה כפי שעונה ליוסף רק ע"מ שאחיו לא יקנאו בו.

"...ויעקב נתכוון להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו, לכך אמר לו הבוא נבוא וגו', כשם שאי אפשר באמת כך השאר הוא בטל" (רש"י ד"ה הבוא נבוא).

---

[568] או בלהה על פי ביאור רש"י במקום: הבוא נבוא - והלא אמך כבר מתה. והוא לא היה יודע שהדברים מגיעין לבלהה, שגדלתו כאמו (רש"י בראשית ל"ז, י) .

[569] "וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי" (בראשית ל"ז,ט').

[570] "וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה" (בראשית ל"ז, י).

[571] "וַיְקַנְאוּ בוֹ אֶחָיו וְאָבִיו שָׁמַר אֶת הַדָּבָר" (בראשית ל"ז, י"א).

את "שמירתו" של יעקב את החלום, מבאר רש"י כצפיה ממש להגשמתו.

"ואביו שמר את הדבר - היה ממתין ומצפה מתי יבא, וכן (ישעיה כ"ו ב') שומר אמונים וכן (איוב י"ד ט"ז) לא תשמור על חטאתי, לא תמתין (רש"י ד"ה שמר את הדבר).

אם נצרף לכך את הבנתנו בעניין החלומות ההולכים אחר הפה[572], הרי יעקב ממש בידיים מקדם את מימוש חלומו של יוסף להביא לכך ששלטונו יהיה **גם עליו עצמו**.

מסקנה לא פשוטה זו מצריכה עיון. מה משמעות שלטון הבן על האב? איזו דרך התנהלות אלוהית היא מבטאת?
ברור שלא ניתן להסתפק בהבנת חלום זה ופתרונו בהתייחסות מקומית לשלטון יוסף במצרים על משפחתו ובהיותו משביר לחם גם לאביו, שהרי אם כך הדבר אין כל משמעות החלום מעבר לגילויה את העתידות. ברור שחלום זה נועד להציב יחסי גומלין עקרוניים בין מגמת החיים האלוהית המופיעה מכוחו של יעקב לבין זו המופיעה על ידי יוסף, באופן המשליט את זו של יוסף על זו של יעקב.

התבוננות בדרך ההצבה הבסיסית בתורה את היחס שבין האב והבן מעלה כי יחס הבן לאב הוא כיחס שבין הבורא לנברא.

"ת"ר נאמר: כבד את אביך ואת אמך (שמות כ'), ונאמר: כבד את ה' מהונך (משלי ג'), השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום; נאמר: איש אמו ואביו תיראו (ויקרא י"ט), ונאמר: את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד (דברים ו'), השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום; נאמר: מקלל אביו ואמו מות יומת (שמות כ"א), ונאמר: איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו (ויקרא כ"ד), השוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום" (קידושין ל', ע"ב)[573].

על בסיס היחס הזה ברור ששלטון האב הוא על הבן. כל מגמה הפוכה סותרת את הקשר הקיומי שבין מוליד ומולד מנקודת המוצא של מקור הקיום. אולם אם נתבונן על הקשר הזה על בסיס **המצב הפיזי של החיים**, רק אז ישנה עדיפות לצעיר על פני הזקן. הוא חזק יותר, הוא יפה יותר והוא המשכו של המבוגר ושייך לעולם עתידני יותר. אכן ביחס שבין יעקב ליוסף כבר ראינו, שיכולת ההרחבה והעמקה של יוסף את עוצמות החיים האלהיות במערכות החיים ה"נגזרות" היא גדולה מזו של יעקב. מיקוד הופעת השכינה ביוסף ביופיו[574], אכן מכוונת למגמה זו, התולה בצעירות את העתיד המפותח יותר לא רק כתפיסה אנושית אלא גם ביחס להופעת אין סוף החיים בארץ.
ברור אם כן, שמימוש חלום שלטון יוסף במלואו אף על יעקב, הוא ביטוי באופן המוחלט ביותר של שכינת ה' בממדים הפיזיים של המציאות, עד כדי השלטת ה"צעירות" על ה"זקנות".

אולם כפי שכבר הזכרנו, אף שבזמן חלומותיו של יוסף מצפה יעקב למימושם, קשייו של יוסף לממש את אין סוף החיים במחוזות ה"נגזרים" ללא תלותו ביעקב ואיבוד יכולתו להביא את אין סוף החיים בערוצי המוחש הפרטניים והעדינים של "אצבעות הידיים", מביאים את יעקב למנוע את הרחבת שלטונו של יוסף אף כלפי מקור חייו – יעקב. כל זאת על מנת לשמר את יכולת הישענות תכונת החיים שביוסף, במקורה השלם ה"אלמוות".

כך מתאר הכתוב את מפגש יעקב עם יוסף בירידתו למצרים.

*"וַיֶּאְסֹר יוֹסֵף מֶרְכַּבְתּוֹ וַיַּעַל לִקְרַאת יִשְׂרָאֵל אָבִיו גֹּשְׁנָה **וַיֵּרָא אֵלָיו** וַיִּפֹּל עַל צַוָּארָיו וַיֵּבְךְּ עַל צַוָּארָיו עוֹד" (בראשית מ"ו, כ"ט).*

תרגום יהונתן במקום עומד על כך שלשון "וַיֵּרָא אֵלָיו" אינה לשון רגילה למפגש ומתוך כך הוא מתרגם התראות זו של יוסף ליעקב כהתראות של התגלות המביאה את יעקב להשתחוות ליוסף.

*"וטקיס יוסף ארתיכיה וסליק לקדמות ישראל אבוי לגשן וקדם דאשתמודעיה **אבוי סגד ליה** ואתחייב למיהוי שנוי קטיען ותהא ואתחמי ליה ורכן על פריקת צווריה ובכא על צווריה תוב על דסגד ליה".*

---

572 "...כל החלומות הולכים אחר הפה" (ברכות נ"ה, ע"ב).

573 כזכור, מכוח הקבלה זו בארנו את דרכו של עשו להתדבק באין סוף החיים דרך יצחק בכיבודו אותו כמלך.

574 כפי שבארנו בברכתו של יעקב ליוסף – "בנות צעדה עלי שור".

__תרגום__: "ויאסור יוסף מרכבתו ועלה לקראת ישראל אביו לגושן. ובטרם שניכר והודיע לו שהוא יוסף, לא הכירו אביו והשתחוה לו ועל זה נתחייב יוסף להיות שנותיו קטועים[ונכרתים]. והצטער על כך ורכן על צווארו ובכה על בצווארו שוב על שהשתחווה לו".

על פי תרגום יהונתן, מממש יוסף את חלומו לשלטון אין סוף החיים המופיע בחומר ובגוף באופן המוחלט ביותר אף שעל כך הוא משלם מחיר יקר של גדיעת שנותיו.

אכן מהתבוננות במקומות נוספים בכתוב אנו למדים כי לשון "וַיֵּרָא" היא לשון של התגלות אלוהית. כך ב"וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא" (בראשית י"ח, א'). כך ב"וַיֵּרָא אֵלָיו ה' וַיֹּאמֶר אַל תֵּרֵד מִצְרָיְמָה" (בראשית כ"ו, ב') וכן ב"וַיֵּרָא אֵלָיו הקי' בַּלַּיְלָה הַהוּא" (בראשית כ"ו, כד).

אולם בלא שנדקדק בלשון ה"וַיֵּרָא", פשט הכתובים מתארים התרפקות בכי רק מצידו של יוסף ולא מצד יעקב.

"וַיִּפֹּל עַל צַוָּארָיו וַיֵּבְךְּ עַל צַוָּארָיו עוֹד[575].

מתוך כך מבדיל רש"י הבדל מהותי בין אופן התנהלותו של יוסף לבין אופן התנהלותו של יעקב.

*"...אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו **שהיה קורא את שמע**[576].*

ברור שאין כוונת חז"ל לומר לנו שבמקרה היה יעקב עסוק בקריאת שמע, בשעה שפנה אליו יוסף. יש להבין שתגובת יעקב אל יוסף היא עקרונית ומציבה את יחסי הגומלין שבין תכונות חייהם. בעוד יוסף פונה ליעקב בפניה שיש בה מן הממד האישי, אף שברור שבממד האישי הזה מופיעה שכינה[577], הרי יעקב מציב במפגש הזה את מעשה ייחוד האלוה הבסיסי ביותר שבעם ישראל – קריאת שמע. תגובה זו של יעקב מזכירה ביותר את אופן מעורבותו של יעקב בפרשת אשת פוטיפר שם מתגלה יעקב ליוסף בדמות דיוקנו, המחברת את יוסף לרמות ההבעה האלוהיות הקודמות לאלו המתפרטות והחודרניות שם הוא שרוי, ע"מ שיהוו עוגן הצלה למיקום חייו שם סכנת איבוד המגמות האלוהיות הוא גדול.

יוצא אם כן, שגם על פי ביאור רש"י את מפגשם של יעקב ויוסף, שאלת מימוש או אי מימוש חלומו של יוסף – "הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה" היא העומדת ביניהם. דרך התנהלות יעקב במפגש הראשוני שלו עם יוסף לקרא את שמע, מבהירה באופן מפורש שאוביקט ההשתחוויה היחיד אליו פונה יעקב הוא ה' – "ה' אלוהינו ה' אחד". בכך מבטא יעקב את אי היכולת להסתמך על שלטונו של יוסף בהובלת מימוש אין סוף החיים בערוצי החיים הפיזיים, החושיים המתפרטים, מתוך הכשל המובנה בתוך ערוץ המימוש הזה המייחד את יוסף.
בעוד תרגום יהונתן מבליט בפגישת יוסף את מגמת מימוש החלום של יוסף והשלטת דרכי הבעת החיים האלוהיים של יוסף אף ביחס לרמת ההבעה הכוללת יותר שביעקב, הרי רש"י בדעת רבותינו מבליט את אי יכולת ההסתמכות המוחלטת על דרך ההבעה החודרנית של יוסף בתוך גורמי החיים המוחשיים, ומשאיר את ערוץ החיבור הבסיסי כלפי האיחוד האלוהי הכללי שאינה חודרת לערוצי החיים הפרטניים (עם כל עוצמתם התודעתית החושית, הוויזואלית וכו').

ברור שאי מימוש חלומו של יוסף, לו מצפה גם יעקב, גורר בעקבותיו מחיר כבד. מניעה זו עתידה להביא לכך שמערכי חיים שלמים השייכים למרחב החיים של "אצבעות הידיים", מרחב החיים המתייחס לרמות העדינות והחושיות יותר של חיים, ישארו ללא יכולת להופיע בהן רמות חיים אלוהיות. הצורך לאחוז ב"שמע ישראל" בכדי להתקיים במחוזות החיים החושיים והגופניים אינו מאפשר לגעת ולחיות לחלוטין מחוזות חיים אלו. ברמות קיצוניות אף יהיה נצרך להדיר את רגלינו ממחוזות החיים הללו על מנת שנוכל לשמר בעצמנו את מגמות החיים האלוהיות ברמת "רום השמים" שם קיומם קל יותר.

נטייה מן המגמה הזו, ופניה כלפי שלטונו של יוסף נוצרת לקראת מותו של יעקב. בשלב זה קורא יעקב ליוסף ומשביע אותו "אַל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם". בתגובה לשבועתו של יוסף משתחווה יעקב על ראש המיטה.

---

[575] לעומת לשון הכתוב פה, בבכיית יוסף ובנימין בפגישתם אנו מוצאים בכי משני הצדדים – "וַיִּפֹּל עַל צַוְּארֵי בִנְיָמִן אָחִיו וַיֵּבְךְּ וּבִנְיָמִן בָּכָה עַל צַוָּארָיו" (בראשית מ"ה, י"ד).

[576] ד"ה ויבך על צואריו עוד.

[577] כפי שבכל התורה מובאת התנהלות השכינה דרך דמויות התורה והתנהלותיהן.

"וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לִבְנוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל נָא תְקַבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם. וְשָׁכַבְתִּי עִם אֲבֹתַי וּנְשָׂאתַנִי מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתַּנִי בְּקִבְרָתָם וַיֹּאמַר אָנֹכִי אֶעֱשֶׂה כִּדְבָרֶךָ. וַיֹּאמֶר הִשָּׁבְעָה לִי וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמִּטָּה" (בראשית מ"ז, כ"ט – ל"א).

מה היא "ראש המיטה" כלפיה משתחווה יעקב? מן הפשט נראה שכיוון שפנייתו של יעקב היא כלפי יוסף, השתחוותו אף היא כלפיו. יוצא אם כן, שאם בזמן פגישתו הראשונה של יעקב את יוסף במצרים, זיהינו הימנעות של יעקב מלהשתחוות ליוסף מתוך התנגדותו להביא את מגמת החיים שביוסף להיות מושלת על מגמתו הוא, הרי פה מקבל יעקב את מרות יוסף אף עליו.
מדוע אם כן נוצר השינוי?
נראה כי את התשובה בעניין יש לתלות בשבועתו של יוסף כי יעלה את יעקב לקוברו בארץ כנען. שבועה זו למעשה קובעת את הגבולות שבין רמת המעורבות של יעקב בהוויית העולם הזה מול רמת המעורבות של יוסף שהיא גדולה וחודרנית יותר. החזרת יעקב לארץ ישראל בעוד ישראל במצרים, מדגישה את הנבדלות של יעקב מן התרחישים המפורטים במציאות, וקיימותו יותר ברמת החיים המערכתית. הודעתו של יוסף בגבולות הללו, מחסנת את יוסף מן הנפילה הצפוייה לו במעורבותו בפרטי החיים הגשמיים מתוך היותה מולידה בו גילוי תמידי של דיוקן אביו (כפי שמתגלה לו בפרשת אשת פוטיפר). בכך מוקנית לו את הזכאות למלכות מוחלטת אף כלפי מגמת כוחו של יעקב.
עיון במהלך דו השיח שבין יעקב ליוסף מלמד, כי אכן קיום בקשתו של יעקב על ידי יוסף לא היה מובן מאליו.

בפנייתו הראשונית, מבקש יעקב מיוסף כי יעלה אותו לאחר מותו אל ארץ כנען.

"וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לִבְנוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל נָא תְקַבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם׃(ל) וְשָׁכַבְתִּי עִם אֲבֹתַי וּנְשָׂאתַנִי מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתַּנִי בְּקִבְרָתָם" (בראשית מ"ז, כ"ט – ל').

תשובת יוסף לבקשתו של יעקב היא.

"...וַיֹּאמַר אָנֹכִי אֶעֱשֶׂה כִּדְבָרֶךָ" (המשך פסוק ל').

אולם למרות זאת לא מסתפק יעקב בהבטחתו של יוסף והוא מבקש גם להשביעו.

"וַיֹּאמֶר הִשָּׁבְעָה לִי וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמִּטָּה" (שם, פסוק ל"א).

אמנם הרמב"ן מבאר כי חיזוק שבועה זו נועדה אל מול פרעה, שמא יעכב את הוצאתו של יעקב[578], אולם מן הפשט נראה כי חששו של יעקב הוא כלפי יוסף עצמו. על פי ביאורנו את היחס שבין כוחות החיים שביעקב וביוסף מוסבר החשש שלא ברמה של "חוסר אמון", אלא כחלק מההתמודדות שבין כוחות החיים של יעקב ויוסף. דרישת שבעתו של יעקב היא מתוך חששו של יעקב כי יוסף "ימשוך" את מגמת כוחו כלפי מגמתו הוא ובתוך כך יעדיף את קיומו של חיות יעקב בתוך מצרים ועלייתו יחד עם ישראל, כדוגמת טבעו של יוסף להיות מעורב בתוך החיים עצמם. בדרישת השבועה מקבע יעקב כאמור את ההבדל שבין כוחו לכוחו של יוסף, ובכך כאמור מקנה ליוסף את דמות דיוקנו לעולמים.

לעומת תפיסת הפשט שהבאנו הרואה בהשתחוות יעקב ליוסף תפיסת מלכות מלאה של יוסף מתוך שבועתו, הרי ברש"י ישנו סיוג למלכות זאת. מצד אחד אף רש"י רואה בהשתחוות יעקב ליוסף ביטוי למלכותו של יוסף המקבילה למלכות השכינה. זאת ניתן לראות מתוך ייחוסו את השתחוויית יעקב במקביל הן כלפי השכינה והן כלפי יוסף.

*"**הפך עצמו לצד השכינה**...דבר אחר על ראש המטה, על **שהיתה מטתו שלמה שאין בה רשע, שהרי יוסף מלך הוא**, ועוד שנשבה לבין הגוים, והרי הוא עומד בצדקו" (רש"י שם ד"ה על ראש המטה).*

אולם את יוסף הוא מגדיר כ"שועל".

---

[578] "לא היה יעקב חושד בבנו הצדיק האהוב לו שימרה על מצות אביו ועל הדבר אשר הבטיחו ואמר אנכי אעשה כדבריך, אבל עשה כן לחזק הענין בעיני פרעה... וכן היה הדבר כמו שאמר (להלן נ', ו') עלה וקבור את אביך כאשר השביעך" (רמב"ן בראשית מ"ז, ל"א ד"ה השבעה לי וישבע לו).

"וישתחו ישראל - תעלא בעידניה סגיד ליה"[579] *(רש"י בראשית מ"ז, ל"א ד"ה וישתחו ישראל).*

משמעות הדבר היא, שפעמים אף שועל מגיע להיות מלך החיות, אף שאין מעלתו מעלת מלך.

חז"ל אכן במדרש, מתארים את מעשה השתחוויית יעקב ליוסף כמימוש חלומו של יוסף, אולם יחד עם זאת, כרש"י הם מצמצמים את מלכותו של יוסף כמלכותו של השועל.

"...ד"א וישתחו ישראל על ראש המטה. לקיים מה שנא' הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה (שם ל"ז, י'), היינו דאמרי אינשי תעלא בעידניה סגיד ליה" (פסיקתא זוטרתא בראשית מ"ז ד"ה לא) ויאמר השבעה).

הגמרא במסכת מגילה העוסקת בעניין, בתחילת מהלכה אף מחריפה עוד יותר את הגדרת מלכותו הפחותה של יוסף ומשליכה אותה אף ביחס לאחים.

"וילכו גם אחיו ויפלו לפניו (בראשית נ'), אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: היינו דאמרי אינשי: תעלא בעידניה סגיד ליה (תרגום: שועל, אם תראה שעתו מצלחת, עבוד אותו) (מגילה ט"ז, ע"ב).

שואלת על כך הגמרא

"תעלא? מאי בצירותיה מאחווה? (תרגום: וכי פחות יוסף משאר האחים?).

על כך היא עונה

"אלא, אי איתמר הכי איתמר: וישתחו ישראל על ראש המטה (בראשית מ"ז), אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: תעלא בעידניה סגיד ליה".

- דמיון ממשלת יוסף לממשלתו של השועל נאמר רק ביחס ליעקב בזמן שהשתחווה ליוסף, אולם לא ביחס להשתחוות האחים כלפי יוסף".

בכך מצמצמת הגמרא בסוף מהלכה את הקטנתו של כוח החיים שמופיע יוסף, רק ביחס למקור חייו – יעקב, ולא ביחס לשבטים. אולם תחילת מהלכה אומר דרשיני ומלמדת על כך שחלומו של יוסף להגיע למגמת שלטון אף למעלה מאביו כשרמת חדירתו הוא למציאות היא המובילה את מערכת הופעת החיים האלוהיים, אינה מתגשמת אלא **בחולשה**.

כך מגדיר רש"י את ההדמיה לשועל כדימוי לבני אדם חלשים.

*"וְנָתַתִּי עָרִים שָׁרֵיקָם וְתַעֲלוּלִים יִמְשְׁלוּ בָם - שועלים **בני אדם חלשים** (רש"י ישעיהו ג', ד')*.

מתוך כך אין התמודדותם מול הקשיים בגבורה של ארי, אלא במגמת בריחה והתחמקות כשהקשיים העומדים מולם גדלים.

כך מבאר רש"י את "שועלים בחרבות".

*"כְּשֻׁעָלִים בֶּחָרָבוֹת נְבִיאֶיךָ יִשְׂרָאֵל הָיוּ - כשיבא אדם על פרץ החורבה **בורח השועל על דרך פרץ אחרת ואינו עומד בפרץ להלחם**" (יחזקאל י"ג, ד')*[580].

לעומת הפשט המייחס ליוסף את כוח השלטון ("ראש המטה") אף ביחס ליעקב, לאחר שבועתו לאביו שיקברהו בארץ ישראל, ולעומת מגמת רש"י המייחס ליוסף שלטון מוגבל כלפי אביו, כשלטונו של השועל, הרי חז"ל במדרש מייחסים ליוסף את השלטון המוחלט אף כלפי אביו מתוך התקרבות זמן מיתתו של יעקב.

"ואף יעקב כיון שנטה למות התחיל משפיל עצמו לפני יוסף"[581].

---

[579] תרגום: "בזמן שתראה שעתו שועל מצלחת, עבוד אותו".

[580] כך הוא מסביר גם ב"אחזו לנו שעלים": "אֶחֱזוּ לָנוּ שׁוּעָלִים שׁוּעָלִים קְטַנִּים מְחַבְּלִים כְּרָמִים - ...ולמה קרא אותם (את מצרים) שועלים מה **השועל הזה מביט לפנות לאחוריו לברוח** אף מצרים מביטים לאחוריהם שנאמר (שמות י"ד) אנוסה מפני בני ישראל" (שיר השירים ב', ט"ו ורש"י שם).

את הטעם ביחסו זה של יעקב ליוסף, תולה המדרש בסופו של האדם.

"אֵין אָדָם שַׁלִּיט בָּרוּחַ לְכָלוֹא אֶת הָרוּחַ וְאֵין שִׁלְטוֹן בְּיוֹם הַמָּוֶת"[582].

ברור שאין מגמת המדרש לייחס ליעקב רפיסות הנובעת מקירבתו למוות. אין ספק שגם ביום המוות לא היה יעקב מוותר על סדר הכוחות הנכון בינו לבין יוסף כפי האמת. על כן גם את הטעם הזה שבהתנהלות יעקב יד לבחון בעיניים עקרוניות. הכנסתו של יעקב את עצמו תחת מרותו של יוסף דווקא ביום המוות, מלמדת ששלטונו של יעקב על יוסף קיים דווקא ביחס לאותו צד במהותו בו אין המוות שולט. אז, מוחלטות הבעתו האלוהית שלא ניכר בה שום עקבות של צליעה, אותה מוחלטות החיה לעולם היא המובילה את החיים. אולם אותם החיים שבהם לא שולט המוות, הם גם חיים שאינם מגיעים לשיא הבעת החיים החודרנית עם כל החידוד שהיא מביאה במערכות ההכרה החוש וההבעה, שהרי דווקא הימצאות המוות כחלק מן החיים, נותן משנה תוקף לחיים העכשוויים. ביחס לעולם הזה, אין שלטונו של יעקב גדול, כפי שלטונו של יוסף[583]. על כן, לקראת מותו של יעקב, כשמגמת החיים בעולם הזה מתעצמת, עולה קרנו של יוסף מתוך התאמתו הגדולה יותר להביע את אין סוף החיים במרחבי החיים שהמוות הינו חלק הגדרת מהותם. על כן משפיל עצמו יעקב כלפי יוסף בשלב זה[584].

אנו רואים אם כן, שבמערכת הבעת אין סוף החיים שבין יעקב ליוסף יש שני צדדים. מצד אחד חדירת הוויית החיים שביוסף להתפרטות החיים הנגזרים ומעורבותו השלמה בהם חושפת אותו לסכנת כשל הנמנעת ממנו רק מתוך אחיזתו בשלמות הוויית החיים שמביע יעקב המקבלת את שלמותה דווקא מתוך אי מעורבותה והתפרטותה הגמורה. אולם מצד שני דווקא לקראת מותו של יעקב מתבלטת מעלת גילוי החיים שביוסף מתוך אחיזתה הגדולה יותר באותם מחוזות חיים בהם שולט המוות. מעלה זו היא המביאה את יעקב דווקא אז להשתחוות ליוסף "עַל רֹאשׁ הַמִּטָּה".

מעלה זו של יוסף לקיים את אין סוף החיים במחוזות החיים ה"נגזרים" שהמוות שולט בהם מעבר ליכולתו של יעקב לפעול בהם, היא המביאה לכך שיעקב נצרך ליוסף על מנת שיוכל לברך את מישור החיים המתגלה במנשה ואפרים.

קָחֵם נָא אֵלַי וַאֲבָרֲכֵם – תלות יעקב ביוסף להופיע שכינה

לאחר ששומע יוסף שאביו חולה, הוא מביא את שני בניו מנשה ואפרים להתברך על ידי יעקב.

"וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חֹלֶה וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי בָנָיו עִמּוֹ אֶת מְנַשֶּׁה וְאֶת אֶפְרָיִם" (בראשית מ"ח, א').

בתחילה פונה יעקב ליוסף ומבטיח לו.

---

[581] "ויקרבו ימי ישראל, כתיב (קהלת ח', ח') אֵין אָדָם שַׁלִּיט בָּרוּחַ לְכָלוֹא אֶת הָרוּחַ וְאֵין שִׁלְטוֹן בְּיוֹם הַמָּוֶת...ואף יעקב **כיון שנטה למות התחיל משפיל עצמו לפני יוסף** ואמר לו אם נא מצאתי חן בעיניך אימתי כשקרב למיתה שנאמר ויקרבו ימי ישראל למות" (בראשית רבה פרשה צו ד"ה ג ויקרבו ימי).

[582] קוהלת ח', ח'.

[583] כך ראינו, שאף שגם אצל יעקב מופיעה עוצמת החיים האין סופיים בו בידו – בכוח פעולתו, ומאפשרת לו להביע יצירה ברמת חיים של הולדה (קניית בכורה, להתדמות לעשו, ולהשפיע על הולדת הצאן בלבן), הרי מעורבותו במערכת החיים היא מבחוץ כלפי פנים (מטבע תיקון להם, שווקים תיקון להם, מרחצאות תיקון להם), בעוד אצל יוסף מופיעה "יד צבעונית" המעורבת בתוך ההתנהלות הקיומית שבמצרים (משביר לחם לכל עם הארץ) עד לרמת קשר כלפי בנות מצרים (בנות צעדה עלי שור) ומבחן הקשר עם אשת פוטיפר.

[584] **מעלת העולם בו שולט המות, ביחס לעולם החיים לאין סוף:** על מעלת העולם ששולט בו המוות ביחס לעולם בו החיים היו נמשכים לאין סוף ניתן ללמוד מפרשת מכירת הבכורה של עשו ליעקב. ניגע בכך בקצרה. את קניית הבכורה מבצעים יעקב ועשו כנגד נזיד העדשים של יעקב. ברור שאם אנו מתייחסים לקניין הזה כקניין אמיתי - קניין ברור (כפי שאכן נראה מן הכתוב וכפי שמבאר שם רש"י המייחס למכירה הזו גם את מכירת הכהונה), הרי אנו חייבים להבין שכנגד קניין הבכורה, מקבל עשו תמורה מתאימה. אם לא כך, אין תוקף למכר. על כן אנו חייבים להבין שמול קניין הבכוריות שבעולם, מקבל עשו שלטון בממד עולם המקביל לעולם הבכוריות, שנזיד העדשים הוא המביע אותו. רש"י במקום מבאר שנזיד העדשים שהזיד יעקב היה תבשיל האבלים שנועד להברות את יצחק באבלו על אברהם שמת באותו היום. בעניין זה מבאר רש"י שמנהג אכילת העדשים הוא מצד היותן עגולים, מתוך היות המוות גלגל חוזר בעולם. מכיוון שאנו נזקקים לראות בנזיד העדשים שווה קניין כנגד קניין הבכורה, אנו נזקקים להבין שאותו גלגל חוזר בעולם המביא לנו בכנפיו את המוות, הוא גם המביא לנו חיים ייחודיים שאינם קיימים בעולם שבו אין שולט המוות, מתוך היות מעצים את החיים העכשוויים.

"וְעַתָּה שְׁנֵי בָנֶיךָ הַנּוֹלָדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בֹּאִי אֵלֶיךָ מִצְרַיְמָה לִי הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי"[585].

אולם בפנייתו כלפי מנשה ואפרים תגובתו של יעקב תמוהה ביותר.

"וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה"[586].

אע"פ שהכתוב מתאר לאחר מכן את עיוורונו של יעקב - וְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל כָּבְדוּ מִזֹּקֶן לֹא יוּכַל לִרְאוֹת"[587], אין ספק שיכול היה לזהותם הן מצד הגעתם עם יוסף והן מצד יכולתו להכירם באמצעי זיהוי אחרים. מתוך התמיהה הזו מבאר רש"י ששאלת יעקב - "מִי אֵלֶּה" אינה שאלה טכנית אלא מהותית.

"מהיכן יצאו אלו שאינן ראוין לברכה"[588].

את הסיבה לחוסר הזכות הזו מבאר רש"י בד"ה שלפניו.

"בקש לברכם ונסתלקה שכינה ממנו, לפי שעתיד ירבעם ואחאב לצאת מאפרים, ויהוא ובניו ממנשה[589].

ברור הוא כי אילמות יעקב מלברך את מנשה ואפרים אינה יכולה להתבאר רק מתוך שעתידים מלכים רשעים לצאת משניהם, שהרי מלכים רשעים מצינו גם בשבט יהודה[590] ולמרות זאת לא נסתלקה מיעקב שכינה כשבא לברך את שבט יהודה. מתוך כך יש להבין כי רשעות ירובעם, אחאב ויהוא היא סמן לבעיה בסיסית אותה מזהה יעקב בתולדות יוסף המסלקת ממנו את השכינה בבואו לברכם.
על בסיס ההבנה כי בעייה מורכבת יותר מונעת מיעקב את מעשה הברכה מבאר רש"י גם את תשובת יוסף לשאלת יעקב – "מי אלה" ברמה הקיומית.

*"וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו בָּנַי הֵם אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹהִים בָּזֶה – "**הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה**, ובקש יוסף רחמים על הדבר ונחה עליו רוח הקדש"*[591] *(בראשית מ"ח, ט')*.

ביאור חילופי הדברים שבין יעקב ויוסף כחילופי דברים קיומיים העתידים לגזור את שייכותם או אי שייכותם של זרעו של יוסף למערך החיים המסוגל להופיע שכינה, משליך אף על המשך מהלך הפרשה.

בעקבות תשובתו של יוסף, מבקש יעקב מיוסף.

"קָחֵם נָא אֵלַי וַאֲבָרֲכֵם"[592].

גם פה, הקושי להבין מדוע יש ליעקב לבקש מיוסף כי יקח את בניו אליו כשבני יוסף כבר נמצאים אצלו, מביא את רש"י לבאר את בקשת יעקב כבקשה החורגת מהמישור הפרקטי ומתייחסת אף היא לקושי המהותי שישנו ליעקב לברך את בני יוסף, המזקיקה אותו לעזרתו של יוסף.

"ויאמר קחם נא אלי ואברכם - זהו שאמר הכתוב (הושע י"א, ג') ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותיו, תרגלתי רוחי ביעקב בשביל אפרים, עד שלקחן על זרועותיו" (רש"י ד"ה ויאמר קחם נא אלי ואברכם).

---

585 בראשית מ"ח, ה'.

586 בראשית מ"ח, ח'.

587 בראשית מ"ח, י'.

588 רש"י ד"ה ויאמר מי אלה.

589 רש"י ד"ה וירא ישראל את בני יוסף.

590 כגון מנשה שבעתיו נחרב הבית, אמון ויהויקים.

591 ד"ה בזה.

592 "וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה׃(ט) וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו בָּנַי הֵם אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹהִים בָּזֶה וַיֹּאמֶר קָחֵם נָא אֵלַי וַאֲבָרֲכֵם" (בראשית מ"ח, ח').

את בקשתו של יעקב מחבר רש"י לפסוק בהושע – "וְאָנֹכִי תִּרְגַּלְתִּי לְאֶפְרַיִם קָחָם עַל זְרוֹעֹתָיו"[593]. מהושע אנו למדים כי משקלו של יוסף בהגעתו של יעקב ליכולת לברך את מנשה ואפרים הוא ברמה קיומית.

*"...ואגדה במדרש רבי תנחומא דרשו כלפי בני יוסף כשהביאם לפני יעקב לברכם ראה יעקב רשעים עתידים לצאת מאפרים ירבעו ואחאב ונסתלקה ממנו רוה"ק ויאמר מי אלה, **בקש יוסף רחמים ושרתה רוח הקודש על יעקב וברכם זהו ואנכי תרגלתי רוחי על יעקב לצורך אפרים ולקחם על זרועותיו**" (רש"י שם).*

ייחוס מאמצו של יוסף ובקשת הרחמים שלו שתשרה שכינה על יעקב לפסוק בהושע – "וְאָנֹכִי תִּרְגַּלְתִּי לְאֶפְרַיִם קָחָם עַל זְרוֹעֹתָיו" יוצרים הקבלה מדהימה בין פעולת הקב"ה על ישראל לבין פעולת יוסף על יעקב.
התבוננות בפשט הכתובים בהושע מלמד כי נושא הפסוק הוא דרך הנהגתו של הקב"ה את ישראל.

כך מבאר רש"י בביאורו הראשון.

"ואנכי תרגלתי לאפרים קחם וגו' - שלחתי לפניהם מנהיג המרגילם בנחת" (רש"י הושע י"א, ג').

ההקבלה בין "תירגול" ה' את ישראל לבין "תירגול" יוסף את אפרים ומנשה מול יעקב, מעצימה ביותר את תלות יעקב ביוסף, בהיותה מגדירה את מעשיו של יוסף מול עֵצר ברכתו של יעקב כמעשה אלוהים ומייחסת למעשהו תוקף, כפי תוקף יחסי הגומלין הכלליים שבין ישראל להקב"ה. אי יכולתו של יעקב לברך את מנשה ואפרים על בסיס הבנה זו אינה מניעה מקומית ביעקב מתוך חזיונו העתידי את המלכים עוברי העברה היוצאים משני השבטים אלא מניעה קיומית, מתוך שרוח הקודש שיעקב אינה מסוגלת להופיע במי שמימושו במציאות אינו בשלמות מוחלטת. דווקא הופעתו כ"שלם" אינה מאפשרת לו להופיע חיים במחוזות העולם ה"נגזר" בו הכשל הוא בן לוויה. הזדקקותו של יעקב ליוסף היא כהזדקקותו של הקב"ה למנהיגי ישראל ע"מ שירגילם בנחת[594].

מיכולתו של יוסף לתת את הסעד להופעת השכינה ביעקב אנו למדים, שדווקא הימצאות כשרון הופעת השכינה שביוסף במרחב החיים הפרטני החודרני והבחירי יותר, המזקיקה אותו למעורבותו של יעקב[595], היא המאפשרת לו להנביע אין סוף חיים גם במחוזות חיים ה"נגזריים" שחוסר השלמות הוא חלק בלתי נפרד מהווייתם. לעומת זאת, דווקא מוחלטות השכינה שביעקב המוגדר "שלם" אף כשפעולותיו נפגמות[596] מהווה חסרון ביחס להופעת אין סוף חיים בממד החיים הזה.

את חסרונו של יעקב מלהופיע שכינה גם בממדי המציאות הבלתי מוחלטים מביא הכתוב דרך תיאור עיוורונו של יעקב מיד לאחר בקשתו של יעקב מיוסף כי יקח את בניו אליו.

"וְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל כָּבְדוּ מִזֹּקֶן לֹא יוּכַל לִרְאוֹת וַיַּגֶּשׁ אֹתָם אֵלָיו וַיִּשַּׁק לָהֶם וַיְחַבֵּק לָהֶם"[597].

הכתוב מבאר בפרוש שהצורך להשתמש בשירותיו של יוסף להגיש את מנשה ואפרים ליעקב, הוא כתוצאה מכבדות עיניו של יעקב. כפי שבארנו ביחס ליצחק, עיוורון העיניים הוא ביטוי להיות האבות "סגי נהור" – רבֵּי אור אלוהי. אולם, בעוד האור האלוהי המוחלט מביא את יצחק לראות בעשו דווקא את פוטנציאל המימוש האלוהי השלם המסוגל להופיע בו[598], בלא להבחין באי יכולתו

---

[593] "וְאָנֹכִי תִּרְגַּלְתִּי לְאֶפְרַיִם קָחָם עַל זְרוֹעֹתָיו וְלֹא יָדְעוּ כִּי רְפָאתִים" (הושע י"א, ג').

[594] את זיהוי מניעת יעקב מלברך את מנשה ואפרים כמניעה תכונתית ביכולת חדירת הוויית חייו לתוך מערכת העולם ה"נגזר" אנו יכולים ללמוד אף מן המדרש המביא בכפיפה אחת את אי יכולתו של יעקב לברך את מנשה ואפרים ואת אי יכולתו של יעקב להגיד לבניו את אשר עתיד לקראת באחרית הימים - א"ר שמואל בר נחמן שני פעמים נסתלקה רוח הקודש מיעקב באותה שעה אחד כשבקש לברך אפרים ומנשה ואחד כשבא לגלות הקץ" (מדרש תנחומא פרשת ויחי סימן ו'). כך מביא רש"י את מניעת יעקב מן השכינה בהגיעו לברך את בניו: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים - בקש לגלות את הקץ ונסתלקה שכינה ממנו והתחיל אומר דברים אחרים" (בראשית מ"ט, א' ורש"י שם).

[595] בפרשת אשת פוטיפר בגילוי דמות דיוקנו של יעקב ליוסף.

[596] צליעתו אחר מפגשו עם שרו של עשו.

[597] "וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו בָּנַי הֵם אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹהִים בָּזֶה וַיֹּאמַר קָחֶם נָא אֵלַי וַאֲבָרְכֵם. וְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל כָּבְדוּ מִזֹּקֶן לֹא יוּכַל לִרְאוֹת וַיַּגֶּשׁ אֹתָם אֵלָיו וַיִּשַּׁק לָהֶם וַיְחַבֵּק לָהֶם" (בראשית מ"ח, ח' - י').

[598] מתוך היות עשו "עשוי" כבן שנים הרבה, כמציאות של "אדם חיה" שאינה נצרכת להשלים את עצמה במעשה ידיה, וזרימתה עם המציאות היא מלאה.

לממש פוטנציאל זה[599], הרי ביעקב שייכותו למוחלטות האלוהית מביאה אותו לאי יכולת הופעת ברכה במקום בו הוא מזהה שהמחולטות האלוהית לא תוכל להופיע בשלמותה, ויש בה סממנים של כשל.

פרשת הסתלקות השכינה מיעקב בבואו לברך את מנשה ואפרים למדה אותנו אם כן, כי ביחס לאין סוף החיים המתגלים ביוסף עצמו, בהתפרטותו לשתי זרועות הידיים – מנשה ואפרים, חודרת ההתפרטות למחוזות בחיריים שאין יכולת לממשם בלא שהכשל יהיה בן לוויה גלוי ואף דומיננטי במערך החיים האלוהיים. אם ביוסף מובלע הכשל באשת פוטיפר בתוך הצלחתו לעצור עצמו ביציאת הזרע אך ורק דרך אצבעות ידיו, הרי באפרים ומנשה זיהוי הכשל הוא כבר גלוי. מצב זה מונע את יעקב מלהופיע חיים – מלהופיע שכינה בהם ומזקיק את יוסף על מנת להחילה. ללא עזרה זו נותר יעקב חסר אונים ובסכנה כי יאבד חיים שלמים מלהופיע בהם את אין סוף החיים[600]. ההקבלה שראינו בין "תירגול" השכינה את ישראל ובין "תירגול" יוסף למען אפרים ומנשה, מלמדת כי המידרוג שבין ממימד הופעת החיים שביעקב לבין זו שביוסף ומנשה ואפרים הינו חלק בלתי נפרד מחוקיות החיים האלוהית.
יוסף עצמו, נזקק למטרייתו המגנה המערכתית של יעקב. כישלונו מלהביע את אין סוף החיים ברמת ההתפרטות העדינה של החיים שם מעורבות תודעת האדם, ריגושיו תחושותיו וכוחות גופו בעוצמות הגדולות ביותר, מעלה שאלה חריפה ביותר - אם מימוש החיים האלוהיים האין סופיים עד לרמת החוש, הגוף והיופי בהתפרטותם העדיה היא מסוכנת וקשה והכשל רובץ לפתחם של חיים אלו, האם נכון הוא להיכנס למחוזות החיים הללו, ושם להזדקק ל"דמות הדיוקן הכללית" וגם אז להיכשל בירידה לרמת הריגוש, העדינות והתחושה ה"אצבעותית"[601], או אולי הנכון יותר הוא להישאר ברמת העבודה ה"קניינית" הכוללת יותר המופיעה ביעקב? בקשת יעקב מיוסף – "קָחֶם נָא אֵלַי וַאֲבָרֲכֵם", מלמדת שלא כך הדבר. המאמץ שעושה יעקב להגיע עם ברכתו עד לעומק הפרטת החיים של מנשה ואפרים מלמד שמחוז החפץ הסופי של משכן האלוהות הוא במחוזות בהם מתגברים עדינות החוש, גווני החיים, עוצמת תשוקת החיים והבחירה החופשית הטמונים בשיאם ב"דגדוג החיים" שבאצבעות הידיים. למרות שביחס לרמת ההפרטה של "אצבעות הידים" נכשל יוסף ב"משימתו", מוגבל הכשל הזה בהופעת ממד החיים האלוהי בעשר משפחות מתוך השנים עשר הראויות ליוסף. חשיבות השניים הנותרות לו היא כה גדולה, עד שעיקר אופן הבעת הכתוב ואף הגמרא את פרשת אשת פוטיפר היא כניצחון של יוסף את הדובה המצרית. ביטוי הכתוב מהלך מורכב זה שביוסף בלשון – "וַיָּפֹז זֶרַע יָדָיו" המתייחס בבסיסו להצלחת יוסף להגיע למטרתו ("זו היא נתינת טבעת על ידו, לשון זהב מופז"[602]), מבארים כי אפילו שתי המשפחות הנותרות ביוסף המגדירות את פעולת זרועות הידיים, יש בהן בכדי להביא למימוש הוויית החיים האלוהית במחוזות החיים ה"נגזרים" ברמה מספקת עד כדי שניתן לראות את אין סוף החיים שהן מופיעות שיא החיים של העולם ה"ננגזר". במקביל נמצאות "זרועות" אלו במיקום המאפשר להן מגע עם הוויית אין סוף החיים השלמה המופיעה ביעקב ולעוררה להנביע חיים בעולם המתפרט מיוסף משתי זרועותיו – מנשה ואפרים.

ביטוי נוסף להבדל שבין יעקב ויוסף במישור הופעתם את אין סוף החיים, אנו מוצאים במפגשם עם פרעה.

סמיכת יוסף את יעקב – בעמידתו מול פרעה

בנגיעתו של יעקב בראש פירמידת העולם ה"ננגזר", נצרך הוא שוב לסמיכתו של יוסף.

כך מתאר הכתוב את ביאתו של יעקב לפני פרעה.

*"וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת יַעֲקֹב אָבִיו **וַיַּעֲמִדֵהוּ לִפְנֵי פַרְעֹה** וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת פַּרְעֹה. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל יַעֲקֹב כַּמָּה יְמֵי שְׁנֵי חַיֶּיךָ. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל פַּרְעֹה יְמֵי שְׁנֵי מְגוּרַי שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה מְעַט וְרָעִים הָיוּ יְמֵי שְׁנֵי חַיַּי וְלֹא הִשִּׂיגוּ אֶת יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי אֲבֹתַי בִּימֵי מְגוּרֵיהֶם. וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת פַּרְעֹה וַיֵּצֵא מִלִּפְנֵי פַרְעֹה" (בראשית מ"ז, ז' – י').*

---

[599] מתוך שדווקא השלמות ותכונת הזרימה המלאים האלו אינם מאפשרים לו להביע בהוויית חייו את אין סוף החיים שמין השמים, שיש בהם קו נבדל שאינו מאפשר להגיע לידי הרמוניה מוחלטת בלא מאמץ והשתדלות ומתוך כך מורד עשו ומנתק עצמו מקו אין סוף החיים שמן השמים.

[600] את חסר ראייתו של יעקב מתאר המדרש בשיח יוסף אל יעקב. "אמר לו מה שעתידין לחטאות אתה רואה, ומה שעתידין לומר זה אלי ואנוהו (שמות טו ב), אין אתה רואה, כיון ששמע כך אמר לו קחם נא אלי ואברכם (בראשית מ"ח, ט')" (אגדת בראשית פרק ה').

[601] איבוד יוסף את התפרטות עשר משפחותיו כנגד הזרע היוצא מעשר אצבעות ידיו.

[602] בראשית מ"ט, כ"ג, רש"י שם.

לכאורה כל תיאור המעמד הוא מוזר.
מדוע נצרך הכתוב לתאר כי יוסף מעמיד את יעקב לפני פרעה, האם אינו יכול לעמוד לבדו?
מדוע אין הכתו מתאר בפשטות - "וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת יַעֲקֹב אָבִיו **לִפְנֵי פַּרְעֹה** וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת פַּרְעֹה"?
שאלת פרעה ליעקב "כמה ימי שני חייך" אף היא תמוהה ביותר. מה חשיבות יש בכך? וגם אם אכן שאל פרעה את יעקב שאלה זו, מה צורך הכתוב להביאה?
מתוך כך, גם תשובתו של יעקב היא תמוהה. האם "מתבכיין" יעקב על שנות חייו הקשים?
ולבסוף, אם בהגעתו מברך יעקב את פרעה, מדוע נצרך הוא לברכו פעם נוספת בצאתו?

צורך הכתוב לתאר את העמדת יעקב לפני פרעה, מביא את בעל הטורים למסקנה, כי אכן עמידתו של יעקב מול פרעה אינה שלמה.

*"...ואידך (פ' פנחס) ויעמדהו לפני אלעזר הכהן. ושניהם חסרים לפי שיעקב היה זקן והיו צריכין לסומכו כדי שיוכל לעמוד גם יהושע היה מתבייש שנעשה מנהיג לפני משה והיה ירא ממשה שמא יענישהו והיו צריכים לסומכו **ולכך חסרים שלא היתה עמידתן שלימה**" (בעל הטורים ד"ה ויעמידהו לפני פרעה).*

מדוע עמידתו של יעקב מול פרעה חסרה? בעל הטורים אכן מבאר חולשה זו מפאת זקנותו של יעקב. אולם התבוננות במשמעות שאלתו של פרעה ליעקב, ותשובתו, ילמדו אותנו כי "זקנה" זו נובעת מחולשה מהותית.

התבוננות במשמעות "שנות החיים" מראה כי אין זו התייחסות למספר שנות החיים אלא לממד מסויים מאוד של החיים.
בתשובה להצעתו של דוד לברזילי הגלעדי כי יבוא עימו לירושלים ושם יכלכל אותו כתמורה לתמיכתו בו בבורחו מפני אבשלום בו, עונה לו ברזילי.

*"וַיֹּאמֶר בַּרְזִלַּי אֶל הַמֶּלֶךְ **כַּמָּה יְמֵי שְׁנֵי חַיַּי** כִּי אֶעֱלֶה אֶת הַמֶּלֶךְ יְרוּשָׁלָם. בֶּן שְׁמֹנִים שָׁנָה אָנֹכִי **הַאֵדַע בֵּין טוֹב לָרָע אִם יִטְעַם עַבְדְּךָ אֶת אֲשֶׁר אֹכַל וְאֶת אֲשֶׁר אֶשְׁתֶּה אִם אֶשְׁמַע עוֹד בְּקוֹל שָׁרִים וְשָׁרוֹת** וְלָמָּה יִהְיֶה עַבְדְּךָ עוֹד לְמַשָּׂא אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ" (שמואל ב', י"ט, ל"ה – ל"ו).*

מדבריו הכוללים של ברזילי הגלעדי עולה כי "ימי שני חייו" של האדם מתייחסים לעולם בו טועמים מאכל ומשתה, ושומעים שרים ושרות – עולם הבחירה שבין טוב ורע[603].

כשבה הכתוב לסכם את "שני חייה" של שרה, אף הוא מציג שלמות מצד הוויית הגוף. את שלמותה של שרה מצד החטא משווים חז"ל לשלמותה מצד היופי.

*"וַיִּהְיוּ חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים **שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה** - לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו, בת מאה כבת עשרים לחטא, מה בת עשרים לא חטאה, שהרי אינה בת עונשין, אף בת מאה בלא חטא, **ובת עשרים כבת שבע ליופי**" (בראשית כ"ג, א' ורש"י שם).*

מתשובת ברזילי הגלעדי לדוד ומסיכום הכתוב את שני חיי שרה אנו למדים אם כן כי שאלתו של פרעה " כַּמָּה יְמֵי שְׁנֵי חַיֶּיךָ" היא שאלה המכוונת לסוג מסויים של חיים – חיים המתייחסים למעגל הגוף ומעגלי כוחות החיים המתלווים לו.

התבוננות נוספת במהות שאלתו של פרעה מחברת אותנו לחיים המייחדים את מצרים המבוססים על שעון החיים העצמיים של האדם (זאת בניגוד לשנות החיים בתורה המופיעות מכוח ה"זמן" שמחוץ לאדם – כגון מכוח הזמנים המקודשים[604]).

כך מצינו בפרעה, כי זכרון שר המשקים והאופים ודינם לחיים ולמות, נעשה ביום הולדתו של פרעה (אף פה בניגוד ל"שנה" הישראלית בה נקבע ה"דין" מכוח ה"זמן" החיצוני לאדם[605]).

---

[603] אמנם רש"י מצמצם את דבריו של ברזילי הגלעדי ומבאר את "הַאֵדַע בֵּין טוֹב לָרָע" בהתייחסות למאכל - "בין מאכל טוב למאכל רע".

[604] כך בארבע ראשי השנים, נסגר מעגל השנה למלך בהגעתו לראש השנה אע"פ שלא עבר זמן מלא של שנה. "ארבעה - ראשי שנים הם. באחד בניסן - ראש השנה למלכים... - ... ואפילו עמד בשבט או באדר כלתה שנתו משהגיע ניסן, ויתחילו למנות לו שנה שניה". (ראש השנה ב', ע"א). עובדה זו מלמדת כי "שעון" השנים בישראל אינו נקבע מנקודת הקיום העצמית אלא מנקודת מוצא הזמנים המקודשים החיצונית לו.

"וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יוֹם הֻלֶּדֶת אֶת פַּרְעֹה וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה לְכָל עֲבָדָיו וַיִּשָּׂא אֶת רֹאשׁ שַׂר הַמַּשְׁקִים וְאֶת רֹאשׁ שַׂר הָאֹפִים בְּתוֹךְ עֲבָדָיו. וַיָּשֶׁב אֶת שַׂר הַמַּשְׁקִים עַל מַשְׁקֵהוּ וַיִּתֵּן הַכּוֹס עַל כַּף פַּרְעֹה. וְאֵת שַׂר הָאֹפִים תָּלָה כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָהֶם יוֹסֵף" (בראשית מ', כ' – כ"ב).

יום זה מוגדר למצרים כיום גינוסיא – יום שמעמידם בו את המלך.

הגמרא, מחלקת בין יום הלידה לבין יום גינוסיא שהוא יום העמדת המלך.

מתני'. "ואלו אידיהן של עובדי כוכבים...ויום גנוסיא של מלכיהם, ויום הלידה, ויום המיתה" (עבודה זרה ח' ע"א). "מאי ויום גינוסיא של מלכיהם? אמר רב יהודה: יום שמעמידין בו עובדי כוכבים את מלכם" (שם י' ע"א).

אולם רש"י בפרשה מקביל בין יום הלידה ליום גינוסיא.

"...יוֹם הֻלֶּדֶת אֶת פַּרְעֹה ... - יום לידתו, וקורין לו יום גינוסיא" (בראשית מ', כ' ורש"י שם).

מכאן, שיום ההולדת בעולמם של מצרים הוא גם יום העמדת המלך שהוא גם יום הדין. סיבת הדבר היא היות מקור החיים העצמי של האדם נקודת המוצא הקיומית בעולם המצרני.

כך מתאר הנביא את נקודת החיים המצרית כ"**אֲנִי עֲשִׂיתָנִי**".

*"דַּבֵּר וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הִנְנִי עָלַיִךְ פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתַּנִּים הַגָּדוֹל הָרֹבֵץ בְּתוֹךְ יְאֹרָיו אֲשֶׁר אָמַר לִי יְאֹרִי **וַאֲנִי עֲשִׂיתָנִי**"* (יחזקאל כ"ט, ג') - *"...פרעה קרא עצמו אלוה שני יען אמר לי יאורי ואני עשיתני"* (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דשירה בשלח פרשה ח).

יוצא אם כן, שפרעה בפנייתו אל יעקב אינו שואל אותו שאלת נימוסין, אלא מעצים בשאלתו את מישור החיים המייחד את התרבות המצרית.

התבוננות במהלך השיח שבין פרעה ליעקב המתחילה בברכת יעקב את פרעה, ממשיכה בשאלתו של פרעה, ומסתיימת בתשובת יעקב ובברכה נוספת שלו, מזכירה מאוד את דו השיח שבין מלאכו של עשו ובין יעקב בעימות שביניהם.

"וַיֹּאמֶר שַׁלְּחֵנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלֵּחֲךָ כִּי אִם בֵּרַכְתָּנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה שְּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב. וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוּכָל. וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָּא שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה תִּשְׁאַל לִשְׁמִי וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם" (בראשית ל"ב, כ"ז – ל').

לאחר שגובר יעקב על מלאך, הוא מבקשו לשחררו. יעקב מתנה זאת בברכתו של המלאך שאכן מברך אותו ומשנה את שמו לישראל. אולם לאחר ברכה זו ישנו מהלך נוסף בו שואל יעקב את שמו של המלאך – "הַגִּידָה נָּא שְׁמֶךָ". על כך עונה לו המלאך – "לָמָּה זֶּה תִּשְׁאַל לִשְׁמִי" ומברך אותו פעם נוספת – "וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם".
מברכתו הנוספת של המלאך אנו נצרכים להבין כי שאלתו של יעקב היא המאלצת את המלאך לברך שוב את יעקב, אף שלא רצה בכך. רש"י במקום אכן מפרט במקום את התחננות המלאך אל יעקב.

"לא יעקב - ...וזהו שכתוב (הושע י"ב, ה') *וישר אל מלאך ויוכל **בכה ויתחנן לו**, בכה המלאך ויתחנן לו, ומה נתחנן לו* (שם) *בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו, המתן לי עד שידבר עמנו שם, ולא רצה יעקב, ועל כרחו הודה לו עליהן, וזהו* (פסוק ל') ***ויברך אותו שם, שהיה מתחנן להמתין לו ולא רצה***" (רש"י בראשית ל"ב, כ"ט ד"ה לא יעקב).

ההשלכה ממהלכו של יעקב עם המלאך ביחס למשמעות שאלתו של פרעה את יעקב על שנות חייו היא ברורה. בשלב הראשון בהגעתו של יעקב לפרעה הוא מברך אותו. בשלב השני שואל אותו פרעה על "שני חייו". בנגיעתו של פרעה בשנות החיים ה"מצריים", הוא נוגע במקום חולשתו של

---

[605] "באחד בתשרי ראש השנה לשנים, למאי הלכתא? ...רב נחמן בר יצחק אמר: לדין" (ראש השנה ח', ע"א)

יעקב המביא אותו לענות לפרעה כי אכן שנות חייו היו מעטים ורעים – "מְעַט וְרָעִים הָיוּ יְמֵי שְׁנֵי חַיַּי" (בראשית מ"ז, ט')[606]. מתוך דחיקתו של יעקב, הוא נאלץ לברכו פעם נוספת לקראת צאתו.

התבוננות בהתייחסות חז"ל לתוכן ברכתו של יעקב את פרעה מחזקת לחלוטין את הבנתנו הנ"ל, בהיותה מייחסת לפרעה לא פחות ולא יותר – את הברכה המיוחדת לישראל.

*"...**ומה ברכה ברכו שיעלה נילוס לרגליו** לפי שאין ארץ מצרים שותה מי גשמים אלא נילוס עולה ומשקה ומברכתו של יעקב ואילך היה פרעה בא אל נילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ" (רש"י ד"ה ויברך יעקב).*

עליית המים, היא הסימן המובהק לזרע ישראל. כך מזהה יתרו את משה.

"וַיֹּאמֶר אֶל בְּנֹתָיו וְאַיּוֹ לָמָּה זֶּה עֲזַבְתֶּן אֶת הָאִישׁ... - הכיר בו שהוא מזרעו של יעקב, שהמים עולים לקראתו" (שמות ב, כ').

פרעה אכן מנצל ברכה זו עד תום להפוך עצמו לאלוה.

"לך אל פרעה בבקר הנה יצא המימה - לנקביו, שהיה עושה עצמו אלוה ואומר שאינו צריך לנקביו ומשכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו" (שמות ז', ט"ו).

את אלוהותו הוא תולה בשליטתו במקור החיים של מצרים.

"ומנין שעשה פרעה עצמו אלוה, שנאמר אֲשֶׁר אָמַר לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עֲשִׂיתְנִי (יחזקאל כ"ט, ג'), אני הוא שבראתי את עצמי" (מדרש תנחומא פרשת וארא סימן ח').

אכן ביעקב מצינו כי הקב"ה קראו אל.

"וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: - ורבותינו דרשוהו שהקב"ה קראו ליעקב אל" (בראשית ל"ג, כ').

מתוך כך נמצאנו למדים כי יעקב למעשה מוסר בידי פרעה את מפתחות הופעת שפע החיים לעולם, אותן מפתחות המגדירות אותו על ידי ה' כ"אל". בכך הוא מעצים את ראש עולם ה"נגזר" בתעצומות אין סוף חיים שהופיעו דרכו.

התבוננות במעורבות יוסף במהלך זה מלמדת כי הוא תואם לגמרי את מגמותיו במצרים והוא מהווה חלק בלתי נפרד מתוכניתו.

בהגעת שנות הרעב, מקדם יוסף מהלך ההופך את המצרים ואת אדמתם לעבדים לפרעה.

*"וַתִּתֹּם הַשָּׁנָה הַהִוא וַיָּבֹאוּ אֵלָיו בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא נְכַחֵד מֵאֲדֹנִי כִּי אִם תַּם הַכֶּסֶף וּמִקְנֵה הַבְּהֵמָה אֶל אֲדֹנִי לֹא נִשְׁאַר לִפְנֵי אֲדֹנִי בִּלְתִּי אִם גְּוִיָּתֵנוּ וְאַדְמָתֵנוּ. לָמָּה נָמוּת לְעֵינֶיךָ גַּם אֲנַחְנוּ גַּם אַדְמָתֵנוּ קְנֵה אֹתָנוּ וְאֶת אַדְמָתֵנוּ בַּלָּחֶם **וְנִהְיֶה אֲנַחְנוּ וְאַדְמָתֵנוּ עֲבָדִים לְפַרְעֹה** וְתֶן זֶרַע וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת וְהָאֲדָמָה לֹא תֵשָּׁם. **וַיִּקֶן יוֹסֵף אֶת כָּל אַדְמַת מִצְרַיִם לְפַרְעֹה** כִּי מָכְרוּ מִצְרִים אִישׁ שָׂדֵהוּ כִּי חָזַק עֲלֵהֶם הָרָעָב וַתִּהְיִ הָאָרֶץ לְפַרְעֹה. וְאֶת הָעָם הֶעֱבִיר אֹתוֹ לֶעָרִים מִקְצֵה גְּבוּל מִצְרַיִם וְעַד קָצֵהוּ. רַק אַדְמַת הַכֹּהֲנִים לֹא קָנָה כִּי חֹק לַכֹּהֲנִים מֵאֵת פַּרְעֹה וְאָכְלוּ אֶת חֻקָּם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פַּרְעֹה עַל כֵּן לֹא מָכְרוּ אֶת אַדְמָתָם. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל הָעָם הֵן **קָנִיתִי אֶתְכֶם הַיּוֹם וְאֶת אַדְמַתְכֶם לְפַרְעֹה** הֵא לָכֶם זֶרַע וּזְרַעְתֶּם אֶת הָאֲדָמָה. וְהָיָה בַּתְּבוּאֹת וּנְתַתֶּם חֲמִישִׁית לְפַרְעֹה וְאַרְבַּע הַיָּדֹת יִהְיֶה לָכֶם לְזֶרַע הַשָּׂדֶה וּלְאָכְלְכֶם וְלַאֲשֶׁר בְּבָתֵּיכֶם וְלֶאֱכֹל לְטַפְּכֶם. וַיֹּאמְרוּ הֶחֱיִתָנוּ נִמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי **וְהָיִינוּ עֲבָדִים לְפַרְעֹה**. וַיָּשֶׂם אֹתָהּ יוֹסֵף לְחֹק עַד הַיּוֹם הַזֶּה עַל אַדְמַת מִצְרַיִם **לְפַרְעֹה לַחֲמֹשׁ** רַק אַדְמַת הַכֹּהֲנִים (הכומרים – רש"י) לְבַדָּם לֹא הָיְתָה לְפַרְעֹה" (בראשית מ"ז, י"ח – כ"ו).*

אולם במקביל בפתרון חלומו של שר המשקים לחיים הוא משעבד את כוסות פרעה לכוסות הגאולה.

---

[606] עיון ב"דעת זקנים" על המקרא מלמד כי יעקב אף משלם על חולשה זו. דעת זקנים ד"ה כמה ימי שני חייך: "...מדרש בשעה שאמר יעקב מעט ורעים היו אמר לו הקב"ה אני מלטתיך מעשו ומלבן והחזרתי לך דינה גם יוסף ואתה מתרעם על חייך שהם מעט ורעים חייך שנמנין התיבות שיש מן ויאמר עד בימי מגורי כך יחסרו משנותיך שלא תחיה כחיי יצחק אביך והם ל"ג תיבות ובמנין זה נחסרו מחייו שהרי יצחק חי ק"פ שנה ויעקב לא חי אלא קמ"ז.

*"מניין לארבעה כוסות רבי יוחנן בשם רבי בנייה כנגד ארבע גאולות לכן אמור לבני ישראל אני יי' והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם וגו' והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי רבי יהושע בן לוי אמר **כנגד ארבע כוסות של פרעה** וכוס פרעה בידי ואשחט אותם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על יד פרעה ונתת כוס פרעה בידו וגו'" (ירושלמי פסחים פרק י', מ"ב).*

כך גם ראינו כי בהשברתו לחם לכל עם הארץ, מל יוסף את כל מצרים להיות כישראל.

"תִּרְעַב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְעַק הָעָם אֶל פַּרְעֹה לַלָּחֶם וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה לְכָל מִצְרַיִם לְכוּ אֶל יוֹסֵף אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ - לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו..." (בראשית מ"א, נ"ה ורש"י ד"ה אשר יאמר לכם תעשו).

נמצאנו אם כן למדים כי בהעמדתו של יוסף את יעקב לפני פרעה הוא ממשיך את אותה מגמה שהחל בה לפני הגעתו של יעקב למצרים – "מתיחת" הרחם המצרי בממדי ה"ניגזרות" שלו להיות בעל תכונות אין סוף חיים. ברכת יעקב את פרעה, מחילה בראש עולם ה"נגזר" את שפע אין סוף החיים המייחד את ישראל. בכך מאפשר יוסף את הופעת אין סוף החיים אף בעולם שלא יכול היה להחילו בבסיס תכונתו.

תהליך זה הוא שיאפשר בהמשך גאולת ישראל את שרידות פרעה מן המכות

על כך מרמז הכתוב.

"וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ" (שמות ט', ט"ז).

והמדרש באופן מפורט

*"וישובו המים - ... ר' נחמיה אומר חוץ מפרעה, ועליו הוא אומר ואולם בעבור זאת העמדתיך וגו' (שמות ט', ט"ז)...ירד פרעה לים והפכו הקב"ה על פניו וכיסוהו המים ולא יצאת נשמתו עד ששלח הקב"ה דברו, **ובא מלאך והעלהו מן הים והוליכו לנינוה, כדי לספר שמו בכל הארץ** להראותו כח וגבורתו שיתכבד בו..." (שכל טוב שמות פרק יד ד"ה כח) (וישובו המים).*

לשם קיום מהלך זה נזקק יעקב לתמיכתו של יוסף בהעמדתו אותו מול פרעה, מתוך הריחוק הגדול מידי שבין שלמות הופעתו האלוהית שאינה חודרת ל"ורידי המציאות", לבין העולם ה"נגזר" שהירידה לפרטים היא עוצמתו. מיקום יוסף בהתפרטות החיים כפי שבארנו, היא המאפשרת מהלך גישור זה.

את שלמות הופעת אין סוף החיים בממדי העולם ה"נגזר" ה"גויי", מופיעים בניו של יוסף מנשה ואפרים, כ"קהל גויים". כאן מגיעה השכינה לשיא הירידה לפרטנות ונגזרות העולם להופיע בו אין סוף חיים. כאן גם מצליחים האבות להגיע לשלמות הופעת החיים בעולם זה, בלא שחלקים מעוצמת אין סוף החיים יפרצו בלא זיקה לאין סוף החיים שמן השמים, כ"זוהמה"[607] כפי שקרה לאברהם בישמעאל וליצחק בעשו[608].

מנשה ואפרים - קהל גויים

על המשכת אין סוף החיים אל עומק ומרחב החיים הגויי מעבר ליוסף - במנשה ואפרים, מבשרת השכינה ליעקב בחזרתו של יעקב אל הארץ מלבן.

---

[607] "שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא...דאמר רבי אבא בר כהנא: **עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו; אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, יעקב הוליד שנים עשר שבטים שלא היה בהן שום דופי**" (שבת קמ"ו, ע"א). ובפסחים נוקט לשון "פסול": "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו..." (פסחים נ"ו, ע"א).

[608] כפי שהזכרנו, החשש ליציאת מנשה ואפרים מלהופיע שכינה עולה במלוא תוקפה בבוא יעקב לברכם, אז פורשת ממנו השכינה והוא נשאר בשאלה "מי אלה – שאינם ראויים לברכה". כאמור, יוסף הוא המתרגל את מנשה ואפרים בזרועותיו של יעקב להכליל גם אותם במעגל הופעת אין סוף החיים שמן הארץ המחובר למקור המרות שמן השמים.

*"וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב עוֹד בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדָּי פְּרֵה וּרְבֵה **גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ** וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ" (בראשית ל"ה, ט' – י"א).*

בכך כונסים מנשה ואפרים את כל שלבי מעבר השכינה מן השמים, להופיע מחדש את אין סוף החיים מן הארץ מאז תחילתו של המהלך.

כפי שבארנו, מקורו של מהלך זה מופיע באברהם.

*"אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ וְהָיִיתָ **לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם**. וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי **אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ**. וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד **וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם** וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ" (בראשית י"ז, ד' – ו').*

ברכה הזו היא ההופכת את אברהם להיות מ"אברם" - אב רק לארם, ל"אברהם" - אב לכל העולם[609], ובכך מגדילה את מרחב השכינה שהוא מופיע לגורמי חיים נוספים כמו סדום[610] ואדום[611], הנמצאים אף הם תחת מוטת כנפיו. כפי שבארנו בפרשה הנ"ל, היות אברהם בתחילה "אב לארם", ולבסוף אב לכל העולם כולו"[612], אינו רק שינוי כמותי על כמה עמים פורס אברהם את כנפיו, אלא שינוי מהותי של מקור הופעת אין סוף החיים המופיעים בו, שהוא המביא ממילא להפיכתו לאב לכל העולם. מתוך השבעת אברהם את אליעזר בבקשו למצוא ליצחק אישה ב"בַּה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ"[613] אולם במקביל הזכרתו את ה' המופיע לו בבית אביו בשם – "ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם"[614], למדנו כי שכינת ה' ב"אברם" הינה של אלוהי השמים, ואילו ב"אברהם" - אלהי השמים ואלהי הארץ[615]. משם "אברם" הנגזר מן החיבור "אב-רם", אב שהוא רם על הגויים מכוח היותו בשמים[616] נולד אברהם המופיע אין סוף חיים מן הארץ וממילא משתייך למרחב החיים הגויי, ולא מעליהם.
הרחבת קיום החיים האלוהיים גם במעגל ה"גוי" של החיים, מביאה לקיום ברית לא רק בדיבור[617], לא רק בחיתוך בהמה[618], אלא בבשר האדם עצמו בחיתוך המילה, שהוא ראש הגווייה שבאדם[619]. על כן במקביל להפיכת שמו של אברהם, מגיע חיוב ברית המילה - הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה

---

609 "שלא היה אב אלא לארם שהוא מקומו ועכשיו אב לכל העולם" (רש"י בראשית י"ז, ה').

610 הדבר יתבטא במעורבות שמערב ה' את אברהם בסדום - "וַה' אָמָר הֲמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה" (בראשית י"ח, י"ז). על כך מבאר רש"י - לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו...קראתי אותו אברהם, אב המון גוים, ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי" (רש"י ד"ה אשר אני עושה).

611 על התוספות אדום למעגל החיים שתחת חסות אברהם לומד רש"י במקום: "ונתתיך לגוים - ישראל ואדום, שהרי ישמעאל כבר היה לו ולא היה מבשרו עליו (רש"י בראשית י"ז, ו'). זאת הוא לומד מתוספת הכתוב: "וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ" (המשך פסוק ו'), מעבר למה שכבר נאמר לו בפסוקים הקודמים – "...כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ" שם, פסוק ה').

612 "אברם הוא אברהם (דברי הימים א', א'), בתחלה נעשה אב לארם, ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו" (ברכות י"ג, ע"א).

613 "וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּיקוָֹק אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ" (בראשית כ"ד, ג').

614 "וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תָּשִׁיב אֶת בְּנִי שָׁמָּה. ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לְקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וַאֲשֶׁר דִּבֶּר לִי וַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם" (בראשית כ"ד, ו' – ז').

615 "ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי - ולא אמר ואלהי הארץ, ולמעלה אמר (פסוק ג') ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ. אמר לו עכשיו הוא אלהי השמים ואלהי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות, אבל כשלקחני מבית אבי היה אלהי השמים ולא אלהי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ" (רש"י בראשית כ"ד, ז').

616 "רָם עַל כָּל גּוֹיִם יְקוָֹק - עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ" (תהלים קי"ג, ד').

617 כפי שהיה בין ה' לאברהם בתחילה כשהוא עובר בארץ ולאחר הפרדות לוט מאיתו: "וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ. וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאֶה אֵלָיו" (ראשית י"ב, ו' – ז')
"וַה' אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הִפָּרֶד לוֹט מֵעִמּוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה. כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם" בראשית פרק יג (יד – ט"ו).

618 כפי שקורה בברית בין הבתרים כשאברהם עובר בין בתרי העגלה המשולשת, העז המשולשת והאייל המשולש:
"וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָתֶת לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ. וַיֹּאמַר אֲדֹנָי יֱקוֹק בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו קְחָה לִי עֶגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאַיִל מְשֻׁלָּשׁ וְתֹר וְגוֹזָל. וַיִּקַּח לוֹ אֶת כָּל אֵלֶּה וַיְבַתֵּר אֹתָם בַּתָּוֶךְ וַיִּתֵּן אִישׁ בִּתְרוֹ לִקְרַאת רֵעֵהוּ וְאֶת הַצִּפֹּר לֹא בָתָר...וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל. וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה. וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה כִּי לֹא שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי עַד הֵנָּה" (בראשית ט"ו, ז' – ט"ו).

619 כפי שמגדיר רש"י את המילה - "היה תמים - אף זה צווי אחר צווי, היה שלם בכל נסיונותי. ולפי מדרשו התהלך לפני במצות מילה, ובדבר הזה תהיה תמים, שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום לפני. דבר אחר והיה תמים, עכשיו

תָּמִים[620] - במצות מילה[621]. בחיבור אברהם את גווייתו הוא להופיע בה שכינה, הוא מאפשר הובלת חיים אלוהיים גם במרחב ה"גוויי" של החיים[622].

חדירת אין סוף החיים למרחב הגווייה היא גם המחברת מעתה את אברהם אל הארץ

*"... וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שַׁדַּי הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים. וְאֶתְּנָה בְרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ ... - **ברית של אהבה וברית הארץ להורישה לך על ידי מצוה זו**" (בראשית י"ז, א' – ב').*

את הרחבת מוטת כנפי השכינה גם במרחב החיים הגויי, מבטא הכתוב אף ביחס ליצחק באמירתו – "וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק"[623]. כיוון שברור הוא שאברהם הוא שהוליד את יצחק, מבארים חז"ל את כוונת הכתוב להדגיש שהולדת יצחק וממילא תולדותיו מיוחסים דווקא לאברהם לאחר שכבר הפך מאברם לאברהם[624]. תוצאת הייחוס הזה מבוטאת מיידית בהגדרת בניו של יצחק אף הם כ"גויים". כך אומר ה' לרבקה כשהיא הולכת לדרוש את ה'.

*"וַיֹּאמֶר ה' לָהּ שְׁנֵי **גוֹיִם** בִּבְטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ"[625].*

בחזרתו של יעקב אל הארץ לאחר שהייתו אצל לבן, מופיעה ברכת ה"גויות" בו בשיאה, וזאת בכמה גוונים.

הגוון הראשון בתולדות השבטים – בנימין, מנשה ואפרים המוגדרים בתוך שבטי ישראל כ"גויים".

"גוי - בנימין : גוים - מנשה ואפרים שעתידים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים".

הגוון השני הוא בהקבלה שבין מניין ישראל לבין שבעים האומות, המתבטא במניין שבעים של הסנהדרין.

"גוי וקהל גוים - שגוים עתידים בניו להעשות כמנין הגוים שהם שבעים אומות, וכן כל הסנהדרין שבעים" (המשך רש"י שם).

הגוון השלישי הוא, בהתנהלות ישראל ממש כגויים, מגמה היוצאת אל הפועל בימי אליהו שם מקריב אליהו בבמה שלא במקום המקדש כגויים[626].

"שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו".

מנשה, אפרים ובנימין, הם אם כן הממשיכים את יכולת הופעת השכינה בפן ה"גווייה" של המציאות בלא שימצא בה פסול, מה שלא צלח עד עתה[627].

באופן אוטומאטי, ירידת יוסף דרך תולדותיו לעומק התפרטות העולם ה"נגזר" העולם ה"מצרני", מופיע את אין סוף החיים בדרך של הפרטה גם בתצורת תולדותיו – מנשה ואפרים, וזאת בלא לאבד את שלמות מקורם.

אתה חסר חמשה אברים שתי עינים, שתי אזנים, **וראש הגויה** שאוסיף לך אות על שמך ויהיו מנין אותיותיך מאתיים ארבעים ושמונה כמנין אבריך" (רש"י בראשית י"ז, א').

[620] "וַיְהִי אַבְרָם בֶּן תִּשְׁעִים שָׁנָה וְתֵשַׁע שָׁנִים וַיֵּרָא יְקֹוָק אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שַׁדַּי הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים" (בראשית י"ז, א').

[621] "והיה תמים - אף זה צווי אחר צווי, היה שלם בכל נסיונותי. ולפי מדרשו התהלך לפני במצות מילה, ובדבר הזה תהיה תמים, שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום לפני".

[622] כפי שבארנו לעיל בפרשת החלפת שמו של אברהם, מצב מחודש זה הוא הגורם לכך שמעתה כל עוד לא נימול אברהם, אין הוא יכול לעמוד בפני השכינה – "וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל פָּנָיו וַיְדַבֵּר אִתּוֹ אֱלֹהִים - שעד שלא מל לא היה בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו" מה שלא היה בכל הגילויים הקודמים, מתוך שעד עתה לא היה שותף הבשר האישי (ראש הגווייה) והבשר הלאומי (המון גויים), בהופעת השכינה. ".

[623] בראשית כ"ה, י"ט.

[624] "אברהם הוליד את יצחק – לאחר שקרא הקב"ה שמו אברהם אח"כ הוליד את יצחק (רש"י על פסוק י"ט).

[625] בראשית כ"ה, כ"ג.

[626] שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו

[627] באברהם – יציאתו של ישמעאל ממעגל הופעת השכינה, וביצחק – יציאתו של עשו, כאמור.

קְהַל עַמִּים - בכורת ההפרטה

באיבוד ראובן את בכורתו במעשה בלהה, מבדיל רש"י בין הבכורות אותן מאבד ראובן בפועל אך ממשיכות להתייחס אליו, לבין בכורת השבטיות השיכת לכתחילה ליוסף.

*"וַיְהִי בִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ הַהִוא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בִּלְהָה פִילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וַיִּהְיוּ בְנֵי יַעֲקֹב שְׁנֵים עָשָׂר. בְּנֵי לֵאָה בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן... - בכור לנחלה, בכור לעבודה, בכור למנין, **ולא נתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים שנעשה לשני שבטים**" (בראשית ל"ה, כ"ב – כ"ג ורש"י שם).*

ברור הוא שבפועל אין ראובן בכור לנחלה. כפי שנפרט בהמשך, יוסף הוא המקבל בכורה זו[628] בהתנחלות הכפולה של מנשה ואפרים[629]. כך אין ראובן גם בכור לעבודה, שהרי שבט לוי הוא המשרת את ה'. המשך שיוך מגמות בכורה אלו בראובן, הם על כן רק מצד כוח **היוחסין** שבו, המקיים בו לעולם את כוחות החיים הללו, אף שבפועל ברמת החיים הנוכחית אין הוא מסוגל להופיעם. כך מביאים חז"ל.

*"ויהי בשכן ישראל אמר ר' סימון **קשה לפני הקב"ה לעקר שלשלת יוחסין ממקומן** הה"ד ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו ליוסף בן ישראל **ולא להתייחס לבכורה** (דברי הימים א', ה', א')" (בראשית רבה פרשה פב ד"ה (כב כג) ויהי).*

לעומת בכורת הנחלה ובכורת העבודה, בכורת השבטיות שייכת לכתחילה ליוסף – "ולא נתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים שנעשה לשני שבטים".

את הבכורה הזו נותן יעקב ליוסף בהגעתו אליו עם שני בניו בעקבות מחלתו[630].

בשלב הראשון מזכיר יעקב את ברכתו של ה' אליו בבית אל לתיתו "לִקְהַל עַמִּים".

*"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל יוֹסֵף אֵל שַׁדַּי נִרְאָה אֵלַי בְּלוּז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֶךְ אֹתִי. וַיֹּאמֶר אֵלַי הִנְנִי מַפְרְךָ וְהִרְבִּיתִךָ **וּנְתַתִּיךָ לִקְהַל עַמִּים** וְנָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲחֻזַּת עוֹלָם" (בראשית מ"ח, ג' – ד').*

בהמשך דבריו מצרף יעקב את שני בניו של יוסף הנולדים במצרים – אפרים ומנשה, להיות כשאר בניו – החלק בלתי נפרד ממניו השבטים.

*"וְעַתָּה שְׁנֵי בָנֶיךָ הַנּוֹלָדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בֹּאִי אֵלֶיךָ מִצְרַיְמָה לִי הֵם **אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי** - בחשבון שאר בני הם ליטול חלק בארץ איש כנגדו" (בראשית מ"ח, ה' ורש"י ד"ה לי הם)".*

נמצאנו למדים מכך, כי הפיכתם של אפרים ומנשה להיות במניין השבטים כשני שבטים ולא כשבט אחד, נובעת ישירות מברכתו של ה' אל יעקב לתיתו כ"קהל עמים"[631].

---

[628] כך מביא הכתוב בדברי הימים באופן מפורש: "וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בִּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה. כִּי יְהוּדָה גָּבַר בְּאֶחָיו וּלְנָגִיד מִמֶּנּוּ וְהַבְּכֹרָה לְיוֹסֵף - ... ולא להתייחס לבכורה **חלק בכורות** ולא בכור ... אבל **חלק הבכורה** נתנה ליוסף לשני בניו (דברי הימים א', ה', א' ורש"י שם ד"ה ובני ראובן וד"ה כי יהודה גבר באחיו).
אנו אף נראה בהמשך כי לבכורת הנחלה של יוסף ישנו צד לכתחילה הנובע מהיותה של רחל עיקר ביתו של יעקב וכוונת האישות הראשונה שלו.

[629] כך מבאר יעקב את יוסף בהגיעו אליו עם בניו - "וְעַתָּה שְׁנֵי בָנֶיךָ הַנּוֹלָדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בֹּאִי אֵלֶיךָ מִצְרַיְמָה לִי הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי - דבר אחר שכם אחד היא הבכורה שיטלו בניו שני חלקים, ושכם לשון חלק הוא..." (בראשית מ"ח, כ"ב ורש"י שם ד"ה בחרבי ובקשתי).

[630] "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חֹלֶה וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי בָנָיו עִמּוֹ אֶת מְנַשֶּׁה וְאֶת אֶפְרָיִם" (בראשית מ"ח, א').

[631] **ערבוב בכורת השבטיות ובכורת הנחלה**: עיון בגמרא בבבא בתרא מראה כי לאחר שבשלב הראשון היא לומדת את בכורת "פי שניים כאחד" שבנחלה מ"וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ", היא עוברת ללמוד את ה"פי שניים" מברכת "כראובן ושמעון יהיו לי" המתייחסת כאמור לבכורת השבטיות. "נאמרה בכורה ליוסף ונאמרה בכורה לדורות, מה בכורה האמורה ליוסף - פי שנים כאחד, אף בכורה האמורה לדורות ("ולו משפט הבכורה" - דברים כא) - פי שנים כאחד; ואומר: ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי (בראשית מ"ח)... וכי תימא: יוסף גופיה ממאי דפי שנים כאחד הוה? תא שמע: ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך. א"ל רב פפא לאביי, אימא: דיקלא בעלמא! (קרקע מועט הוסיף לו יעקב ליוסף – רשב"ם) א"ל, עליך אמר קרא: (בראשית מ"ח) אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי (כנגד שני שבטים – רשב"ם).

כך מבאר רש״י במקום.

*״בשרני שעתידים לצאת ממני עוד קהל ועמים..**למדני שעתיד אחד משבטי ליחלק, ועתה אותה מתנה אני נותן לך**״ (רש״י בראשית מ״ח, ד׳ ד״ה ונתתיך לקהל עמים).*

אנו רואים אם כן כי בניגוד למעשה ההפרדה הנחשב כרגיל למגרעת וחסרון, חלוקת שבטו של יוסף לשנים נחשבת לברכה. אנו אף רואים כי **שני החלקים הנוצרים מתוך חלוקה זו הם שווי ערך לשאר השבטים המקוריים**. בכך שונה טבע החלוקה שביוסף מטבע החלוקה הרגיל. אם בתהליך החלוקה וההתפרטות הרגילים, הריבוי והחלוקה הנוצרים מכוחו של המקור, מאבדים מתוך התפרטותם מכוח המקור, הרי ברכת ״קהל עמים״ של יוסף היא כזו שהתולדות המתפרטות מן המקור, הופכות להיות **שוות ערך כפי המקור עצמו** ונמצאות באותו קו דור של יוסף ואחיו. עד כדי כך עוצמתית מגמת החלוקה והריבוי הללו ביוסף, שיעקב נצרך להגבילם באמירתו.

״וּמוֹלַדְתְּךָ אֲשֶׁר הוֹלַדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לְךָ יִהְיוּ עַל שֵׁם אֲחֵיהֶם יִקָּרְאוּ בְּנַחֲלָתָם[632] - ״אם תוליד עוד לא יהיו במנין בני אלא בתוך שבטי אפרים ומנשה יהיו נכללים״[633].

מרש״י על **בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן**״[634] שהבאנו לעיל, אנו למדים כי תכונת הפרטה\חלוקה זו שביוסף, אינה תכונה בעלת השלכה מקומית אלא יש לה גדר של ״**בכורה**״.

״ולא נתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים שנעשה לשני שבטים״.

לא רק זאת, מהזכרת בכורה זו של יוסף בקו שווה לבכורת ראובן, אנו נצרכים להבין כי מישור מעלתם שווה. כפי שכבר הזכרנו, בכורת ראובן אינה בכורה המתקיימת דינית למעשה. מתוך הזכרת בכורת ראובן אף שאינה הנושא המדובר בפרשת בלבול היצועים מגיעים חז״ל למסקנה כי הזכרה זו מטרתה לקבע את בכורתו של ראובן למרות קילקולו.

*״**בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן** - אפילו בשעת הקלקלה קראו בכור... ״בכור לנחלה, בכור לעבודה, בכור למנין״.*

כיוון שברור הוא כי אפיקי הבכורה השונים המוזכרים בראובן אינם מתקיימים מעשית בראובן (חוץ מבכורת ה״מנין״), אנו חייבים להסיק כי הדגשת הכתוב את ראובן כ״**בְּכוֹר יַעֲקֹב**״ נועדה לקבע בו מציאות שמעבר **לרמת הפֶּשל** (הנוצר בו במעשה בלהה) שהיא המייחסת כלפיו את הבכורה המקורית. הדגשת חז״ל כי אף ברמה אידיאלית זו בכורת השבט אינה שייכת לכתחילה לראובן אלא ליוסף משמעותה היא כי חלוקתו של יוסף לשני שבטים תוך שייכות שניהם למקור מהם יצאו (כשאר השבטים), נמצאת בקו אחד עם בכוריותו של ראובן השייכת כאמור לעולם שמעבר למציאות הכשל. מכוח עולם זה, מצבי הריבוי, החלוקה וההפרטה, אינם מחסירים מאום מן המקור השלם, אלא שווי ערך לו. את הבכורה הזו **לא** מאבד יוסף, והיא מתממשת בפועל בשני בניו.

לאיזה עולם שייכת הברכה הזו הנותנת לפרטים הנבראים מן השלם כוח שווה לזה של המקור? מתוך גזירת יעקב את ברכת חלוקת השבט מברכת ״קְהַל עַמִּים״[635] כבר מזוהה כי כוח ההתפרטות מתייחס לצד ה״עמים״ שבישראל ולא לצד המבדיל אותם מן העמים. זיהוי זה הוא קיצוני עוד יותר כשאנו מתייחסים לברכתו המקורית של ה׳ את יעקב בבית אל.

״וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי **וּקְהַל גּוֹיִם** יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ״ (בראשית ל״ה, י״א).

שם, מחבר הכתוב בפרוש את ברכת ה״**קְהַל**״ ל״**גּוֹיִם**״.

יוצא אם כן, שמ״אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי״, אנו למדים גם על בכורת השבט - הבכורה המקורית שביוסף, וגם על בכורת הנחלה המגיעה ליוסף בעקבות איבוד ראובן את בכורתו. בשלב הראשוני מדגיש כתוב זה את חלוקת יוסף לשני שבטים, ואילו בשלב המאוחר יותר מבטא כתוב זה את קבלתו של יוסף ״פי שניים״ – בכורת הנחלה. בהמשך אנו נעמוד על ההשלכות שבייחוס בכורת הנחלה ליוסף.

[632] בראשית מ״ח, ו׳.

[633] רש״י שם.

[634] ״...וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וַיִּהְיוּ בְּנֵי יַעֲקֹב שְׁנֵים עָשָׂר. בְּנֵי לֵאָה בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וּזְבוּלֻן״ (בראשית ל״ה, כ״ב - כ״ג).

[635] ״וַיֹּאמֶר אֵלַי הִנְנִי מַפְרְךָ וְהִרְבִּיתִךָ וּנְתַתִּיךָ לִקְהַל עַמִּים״ (בראשית מ״ח, ד׳).

כך "מחשב" רש"י את חלוקת שבטו של יוסף על בסיס ברכת "קהל גויים" שבמפגש ה' את יעקב בבית אל.

*"ונתתיך לקהל עמים - בשרני שעתידים לצאת ממני עוד קהל ועמים ואף על פי שאמר לי (לעיל ל"ה, י"א) גוי וקהל גוים, גוי אמר לי על בנימין, **קהל גוים הרי שנים לבד בנימין**, ושוב לא נולד לי בן, **למדני שעתיד אחד משבטי ליחלק**, ועתה אותה מתנה אני נותן לך" (רש"י בראשית מ"ח, ד' ד"ה ונתתיך לקהל עמים).*

הזהות שבין ברכת "**קְהַל עַמִּים**" וברכת "**קְהַל גּוֹיִם**", מלמדת אותנו כי תכונת החלוקה או ההפרטה שביוסף אם כל היותה שייכת לממד המוחלט של החיים הקודם לממד הכשל[636], היא קיימת דווקא במרחב הגויי של החיים, במרחב הממשי, המוחש והפיזי. מגמות ההפרטה והחלוקה אינן שייכות בעולם רום השמים[637]. דווקא בעולם הממשי והפיזי בהופעת אין סוף החיים דרכו, ניתן לפרטים הנולדים מן השלם להופיע חיים השווים לחלוטין לאלו שמן המקור ממנו הם מגיעים. המובילים מגמה זו, הם שבטי אפרים ומנשה שביוסף.

הבנת חשיבות מרחב החיים ה"גוויי" ועוצמת אין סוף החיים הייחודית למישור חיים זה, מאירה באור חדש את התעקשותו של יוסף שלא להתגלות לאחים בירידתם למצרים לשבור אוכל.

" וְלֹא יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק – כשלון הגויות הישראלית מלשלוט.

לאחר פתרונו של יוסף את חלום פרעה הוא הופך להיות משנה למלך[638]. עד הגעתם של אחי יוסף למצרים לשבור אוכל, עוברים שבע שנות שובע, כפי פתרון יוסף לפרעה, בהם צובר יוסף בר במצרים[639]. אף שני בניו נולדים לו בשנים אלו[640]. בכל הזמן הזה, לא יוצר יוסף ולו קשר אחד עם יעקב ואחיו שבארץ כנען.

גם כאשר מזהה יוסף את אחיו כשהם יורדים למצרים לשבור אוכל, הוא מתנכר אליהם, בלא שיגלה להם את זהותו.

"וַיַּרְא יוֹסֵף אֶת אֶחָיו וַיַּכִּרֵם וַיִּתְנַכֵּר אֲלֵיהֶם" (בראשית מ"ב, ז').

מן המדרש עולה כי מפגשו של יוסף עם האחים אינו מיקרי. הוא דואג לחפש אותם ולהביאם אליו.

"אמר רבי יהודה בר סימון אף יוסף יודע היה שאחיו יורדין למצרים לשבר אוכל, מה עשה הושיב שומרים על כל הפתחים ואמר להם ראו כל מי שנכנס לשבור אוכל כתבו שמו ושם אביו, לערב הביאו פתקים, ועשו כך, כיון שבאו בני יעקב כל אחד ואחד נכנס בשער שלו וכתבו את שמותם לערב הביאו לו הפתקים זה קורא ראובן בן יעקב ואחד קורא שמעון בן יעקב ואחד לוי וכן השוערים כל אחד שלו, מיד אמר להם יוסף סתמו את האוצרות ופתחו אוצר אחד ונתן שמותם לבעל האוצר ואמר לו ראה כשיבואו האנשים אלו לידך תפוש אותם ושגר אותם לפני... ותפשו אותן והביאום לפני יוסף..." (בראשית רבה פרשה צא ד"ה ו ד"א וירא).

במקום להתוודות אל אחיו הוא מאלץ אותם להביא אליו את בנימין.

---

636 כפי שלמדנו מתוך קיימותה במקביל לבכורת ראובן.

637 כך אומרת חנה לה' – "...אמרה לפניו רבונו של עולם שני צבאות בראת בעולמך העליונים לא פרים ולא רבים ולא מתים והתחתוני' פרים ורבים ומתים אם אני מן התחתונים אהיה פרה ורבה ומתה ואם אני מן העליונים לא אמות..." (רש"י שמואל א', א', י"א ד"ה ה' צבאות).

638 "וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל יוֹסֵף אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתְךָ אֶת כָּל זֹאת אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ. אַתָּה תִּהְיֶה עַל בֵּיתִי וְעַל פִּיךָ יִשַּׁק כָּל עַמִּי רַק הַכִּסֵּא אֶגְדַּל מִמֶּךָּ. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל יוֹסֵף רְאֵה נָתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם" (בראשית מ"א, ל"ט – מ"א).

639 "וְיוֹסֵף בֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם וַיֵּצֵא יוֹסֵף מִלִּפְנֵי פַרְעֹה וַיַּעֲבֹר בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם. וַתַּעַשׂ הָאָרֶץ בְּשֶׁבַע שְׁנֵי הַשָּׂבָע לְקֹמָצִים. וַיִּקְבֹּץ אֶת כָּל אׇכֶל שֶׁבַע הַשָּׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּתֵּן אׇכֶל בֶּעָרִים אׇכֶל שְׂדֵה הָעִיר אֲשֶׁר סְבִיבֹתֶיהָ נָתַן בְּתוֹכָהּ. וַיִּצְבֹּר יוֹסֵף בָּר כְּחוֹל הַיָּם הַרְבֵּה מְאֹד עַד כִּי חָדַל לִסְפֹּר כִּי אֵין מִסְפָּר" (בראשית מ"א, מ"ו – מ"ט)

640 "וּלְיוֹסֵף יֻלַּד שְׁנֵי בָנִים בְּטֶרֶם תָּבוֹא שְׁנַת הָרָעָב אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ אָסְנַת בַּת פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אוֹן" (בראשית מ"א, נ').

"אִם כֵּנִים אַתֶּם אֲחִיכֶם אֶחָד יֵאָסֵר בְּבֵית מִשְׁמַרְכֶם וְאַתֶּם לְכוּ הָבִיאוּ שֶׁבֶר רַעֲבוֹן בָּתֵּיכֶם. וְאֶת אֲחִיכֶם הַקָּטֹן תָּבִיאוּ אֵלַי וְיֵאָמְנוּ דִבְרֵיכֶם וְלֹא תָמוּתוּ..." (בראשית מ"ב, י"ט – כ').

כשהם מביאים אותו אליו, מנסה יוסף לאלצם להשאירו אצלו.

"וַיְצַו אֶת אֲשֶׁר עַל בֵּיתוֹ לֵאמֹר מַלֵּא אֶת אַמְתְּחֹת הָאֲנָשִׁים אֹכֶל כַּאֲשֶׁר יוּכְלוּן שְׂאֵת וְשִׂים כֶּסֶף אִישׁ בְּפִי אַמְתַּחְתּוֹ. וְאֶת גְּבִיעִי גְּבִיעַ הַכֶּסֶף תָּשִׂים בְּפִי אַמְתַּחַת הַקָּטֹן...וַיֹּאמֶר גַּם עַתָּה כִּדְבָרֵיכֶם כֵּן הוּא אֲשֶׁר יִמָּצֵא אִתּוֹ יִהְיֶה לִי עָבֶד וְאַתֶּם תִּהְיוּ נְקִיִּם...וַיִּמְצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן...וַיֹּאמֶר יְהוּדָה מַה נֹּאמַר לַאדֹנִי מַה נְּדַבֵּר וּמַה נִּצְטַדָּק הָאֱלֹהִים מָצָא אֶת עֲוֹן עֲבָדֶיךָ הִנֶּנּוּ עֲבָדִים לַאדֹנִי גַּם אֲנַחְנוּ גַּם אֲשֶׁר נִמְצָא הַגָּבִיעַ בְּיָדוֹ. וַיֹּאמֶר חָלִילָה לִּי מֵעֲשׂוֹת זֹאת הָאִישׁ אֲשֶׁר נִמְצָא הַגָּבִיעַ בְּיָדוֹ הוּא יִהְיֶה לִּי עָבֶד וְאַתֶּם עֲלוּ לְשָׁלוֹם אֶל אֲבִיכֶם" (בראשית מ"ד, א' – י"ז).

בכל השלבים הללו זיהויו של יוסף כלפי האחים הוא כשליט מצרי.

אמנם, האחים בהתמודדותם מול יוסף, מזהים שיש במצריות הזו תכונת חיים ישראלית. כך עולה מפרשת גישתו של יהודה אל יוסף לאחר מציאת הגביע באמתחת בנימין.

פשט הכתובים מציג את הגשתו של יהודה ליוסף למנוע את השארתו של בנימין במצרים, בלשון בקשה.

"וַיִּגַּשׁ אֵלָיו יְהוּדָה וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי יְדַבֶּר נָא עַבְדְּךָ דָבָר בְּאָזְנֵי אֲדֹנִי וְאַל יִחַר אַפְּךָ בְּעַבְדֶּךָ כִּי כָמוֹךָ כְּפַרְעֹה" (בראשית מ"ד, י"ח).

מלשון זו נראה שמַרוּת יוסף על יהודה.

אולם רש"י במקום מדברי יהודה "וְאַל יִחַר אַפְּךָ בְּעַבְדֶּךָ", לומד מכאן "שדִּבֵּר אליו קשות". על בסיס תפיסה הכפולה שבדברי יהודה גם המשך דבריו "כִּי כָמוֹךָ כְּפַרְעֹה", נתפסים בשני כיוונים הפוכים. מצד הפשט – "חשוב אתה בעיני כמלך". ומן הצד הנסתר שבדבריו, כאיום - "כי כמוך כפרעה אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדוניך".

חז"ל מלמדים אותנו, כי בתגובתו של יוסף לאיומו המרומז של יהודה, מזהה יהודה כי "מצרי" זה אינו סתם מצרי:

*"כי כמוך כפרעה...ואם שולף אני חרבי, ממך אני מתחיל ובפרעה אני מסיים...כיון שאמ' ממך אני מתחיל רמז למנשה ורפש חד רפיש וזעת כל פלטין (רמז למנשה ורקע רקיעה אחת והזדעזע כל הפלטין), אמ' **ווי דין רפיש מן דבית אבא (אמר יהודה,ווי, זוהי רקיעה מבית אבא)**, כיון דחמא מילייא כן, שרי משתעי מילין רכיכין (כיוון שראה יהודה כך, החל לדבר בלשון רכה) אדני שאל, ונאמר אל אדני" (בראשית רבה פרשה צג ד"ה כי כמוך כפרעה).*

רקיעתו של מנשה, נשמעת ליהודה ככוח השייך לבית יעקב, והוא מֵמַתֵּן את דבריו מול יוסף.

אף האחים מזהים שהמאבק הינו מאבק על מלכות ושליטה עולמיים והם צופים מן הצד בשני הצדדים:

*"כי הנה המלכים נועדו עברו יחדיו (תהילים מ"ח). זה יהודה ויוסף. עברו יחדיו. זה נתמלא עברה על זה וזה נתמלא עברה על זה. המה ראו כן תמהו. ויתמהו האנשים איש אל רעהו. נבהלו נחפזו. ולא יכלו אחיו וגו'. רעדה אחזתם. אלו השבטים, אמרו, **מלכים מדיינים אלו עם אלו, אנו מה אכפת לנו**" (בראשית רבה צ"ג ב').*

מהלך זה של יוסף המציג לשבטים מציאות "מצרית" עוצמתית כלפיה הם חייבים לכוף עצמם, אמורה אם כן הייתה להימשך עד לדחיקת יהודה והאחים להשאיר את בנימין במצרים. אז נשלם היה מעגל שלטון מצריותו של יוסף על השבטים.

אולם המשך הכתובים מביאים לנו סוף שונה ומתוך כך גם מלמדים אותנו עד כמה חשוב היה מהלך הסתרתו של יוסף את עצמו כמצרי.

"וְלֹא יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק לְכֹל הַנִּצָּבִים עָלָיו וַיִּקְרָא הוֹצִיאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָי וְלֹא עָמַד אִישׁ אִתּוֹ בְּהִתְוַדַּע יוֹסֵף אֶל אֶחָיו" (בראשית מ"ה, א').

לכאורה, לשון "להתאפק" כלל אינו שייך כאן. מפני מה צריך יוסף להתאפק כשהוא רוצה להתוודע לאחיו?
שימוש הכתוב בלשון זו מחייב להבין שרצונו האמיתי של יוסף היה **לא** להתוודע לאחיו, אלא לשמר את מצב הופעתו אליהם כמצרי עד כפיפות האחים אליו לחלוטין באופן זה. אי התאפקותו של יוסף היא את המשך הסתרת זהותו וכפיית יהודה להשאיר אצלו את בנימין בעל כורחו. בכך לא מצליח יוסף והוא מתוודע לאחיו.

המדרש פותח לנו צוהר בעניין ומלמד אותנו שסכנה ממשית היא המביאה את יוסף להחלטה זו.

*"...אמר יהודה לאחיו, אני אחריב מהן שלשה וטלו כל אחד ואחד אחד ולא נשאר בהם איש...באותה שעה - ולא יכול יוסף להתאפק. כיון שראה יוסף שהסכימה דעתם להחריב את מצרים, **אמר יוסף בליבו, מוטב שהתודע להם ואל יחריבו את מצרים**..." (בראשית רבה צ"ג סעיף ח').*

אמנם, וידוי זה אינו מעקר לגמרי את מגמתו הנעזרת בהסתרת זהותו מן האחים עד לרגע האחרון.

"וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אֶחָיו אֲנִי יוֹסֵף הַעוֹד אָבִי חָי וְלֹא יָכְלוּ אֶחָיו לַעֲנוֹת אֹתוֹ כִּי נִבְהֲלוּ מִפָּנָיו" (בראשית מ"ה, ג').

מפשט הפסוקים אנו רואים שגילויו של יוסף לאחיו, משאיר אותם המומים ונבהלים. המדרש עוזר לנו להבין שהלם זה הוא קיומי.

"מיד פרחה נשמתן ולא יכלו לענות אותו...עשה הקב"ה להם נס וחזרה נשמתן..."(תנחומא פרשת ויגש סמן ה').

מדברי המדרש אנו למדים שהופעתו של יוסף מבטלת לגמרי את האחים מולו, עד כדי רמה של פריחת נשמה. רמת "ביטול יש" שכזה אנו מכירים ממעמד הר סיני אז פורחת נשמתן של ישראל.

*"...כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא **יצתה נשמתן של ישראל**, שנאמר (שיר השירים ה') נפשי יצאה בדברו. ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתן, דיבור שני היאך קיבלו? - **הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים, והחיה אותם**. שנאמר (תהלים ס"ח) גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה" (שבת פ"ח, ע"ב).*

הקבלה זו מבארת ש**התגלותו של יוסף כלפי אחיו מקבלת משמעות של התגלות אלוהית המכילה את האחים אל תוך אין סוף החיים המתגלה ביוסף.**

תגובתם של האחים להלם הזה רק מאשש עד כמה כוחני מהלכו של יוסף:

*"**כיון שהכירוהו בקשו להורגו**. ירד מלאך ופזרם בארבע פינות הבית (המשך מדרש תנחומא).*

המדרש מבליט לנו את המשמעות הקיומית המופיע באי יכולת האחים לענות את יוסף והבהלותם מפניו, כהתבטלות המגיעה עד כדי רמה של סכנת כליה של עצמותם. סכנה זו מביאה אותם לשוב ולרצות להרוג את יוסף.

תגובת יהודה על פי המשך המדרש נועדה למנוע את ההשתלטות הזו של יוסף

"באותה שעה צוח יהודה בקול גדול ונפלו כל חומות שבמצרים והפילו כל החיות שבמצרים, ונפל יוסף מכסאו וירד פרעה מכיסאו ונפלו שיניהם...שנאמר שאגת אריה וקול שחל ושני כפירים נתעו. לפיכך הוא אומר: והקול נשמע בית פרעה, ואין קול זה אלא קול יהודה שנאמר (דברים ל"ג): שמע ה' קול יהודה".

ולכאורה נראה היה על אף דברי חז"ל הקשים הנ"ל על עוצמת מפגשם של האחים עם יוסף גם לאחר שהכירוהו, בסופו של דבר מקבל יוסף את רצונו, שהרי בהתוודותו אל אחיו הם חוזרים בהם מן הרעה שהרעו לו כשמעמדו עתה הוא כמושל בארץ מצרים.

"וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אֶחָיו גְּשׁוּ נָא אֵלַי וַיִּגָּשׁוּ וַיֹּאמֶר אֲנִי יוֹסֵף אֲחִיכֶם אֲשֶׁר מְכַרְתֶּם אֹתִי מִצְרָיְמָה. וְעַתָּה אַל תֵּעָצְבוּ וְאַל יִחַר בְּעֵינֵיכֶם כִּי מְכַרְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי לְמִחְיָה שְׁלָחַנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם...וְעַתָּה לֹא אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱלֹהִים וַיְשִׂימֵנִי לְאָב לְפַרְעֹה וּלְאָדוֹן לְכָל בֵּיתוֹ וּמֹשֵׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם...וְהִגַּדְתֶּם לְאָבִי אֶת כָּל כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר רְאִיתֶם וּמְהַרְתֶּם וְהוֹרַדְתֶּם אֶת אָבִי הֵנָּה...וַיִּנָּשֵׁק לְכָל אֶחָיו וַיִּבְךְּ עֲלֵיהֶם וְאַחֲרֵי כֵן דִּבְּרוּ אֶחָיו אִתּוֹ" (בראשית מ"ה, ד' – ט"ו).

אולם סיום הפרשה המפתיע והמזעזע, מלמד שלא כך הדבר.

"וַיִּפֹּל עַל צַוְּארֵי בִנְיָמִן אָחִיו וַיֵּבְךְּ וּבִנְיָמִן בָּכָה עַל צַוָּארָיו" (בראשית מ"ה, יד).

נראה היה לומר שבכי זה הן מצד יוסף והן מצד בנימין הינו בכי של שמחה. אולם רש"י במקום מצנן את השמחה ומבאר שיוסף בוכה על צוארי בנימין "**על שני מקדשות שעתידין להיות בחלקו של בנימין וסופן ליחרב**" ובנימין בוכה "**על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף וסופו ליחרב**".

מה מקומם של חורבנים אלו למהלך התוודעות יוסף לאחיו? לכאורה אין זה מקומם? הרי שמחה של איחוד היא המופיעה כאן?
אלא שכאן מרמזים לנו הכתובים את מחיר אי התאפקותו של יוסף מלהזדהות מול האחים.

לוּ היו השבטים נכנעים לחלוטין ליוסף המלובש כ"מצרי", מאפיין השכינה הגויי, המבליט את מרכזיות הגוייה - הגוף החומר והצורה בהופעת אין סוף החיים, היה מקובע עולמית כמרכז החיים. באופן זה, החיים הפיזיים לכל הסתעפויותיהם לא היו לעולם מופיעים רק ככלי להובלת ה"רוח" אלא כעצם המטרה. אי יכולתו של יוסף להביא לסיום מהלך זה, משאירה את שאלת מיקום אין סוף החיים המופיע בגוף, בחומר ובצורה ביחס לאין סוף החיים שמרום השמים, בלא הכרעה סופית.
יכולת הגוף החומר והצורה להוות מהות אלוהית אמנם מתקבלת מתוך חזרתו של יוסף למעגל שבטי ישראל, אולם לא כגורם הדומיננטי ביחס למאפייני השכינה הנוספים שבעם ישראל ולא כגורם החזק שבהם. מכיוון שהעולם הזה בנוי במרכזו על תשתית החומר, הגוף והצורה הפיזיים, הרי ביחס לחוזקם בעולם הזה, צד החיים האלוהי התואם אותם אינו מצליח להעמיד מולם עוצמת חיים שווה בעוצמתו. מתוך כך גוברת מצד אחד הנטייה הטבעית כלפי שלמות החיים האנושיים ה"נגזרים" בהיותם מציגים חיים שלמים ומצד שני, לאלו החפצים לגעת במחוזות החיים האלוהיים, קל יותר לנטות כלפי אין סוף החיים שברום השמים, מתוך יכולת הממד הזה להביע בשלמות גדולה יותר את הוויית החיים האלוהית בלא להתנגש חזיתית עם שאלת מוגבלות החומר, הגוף והצורה הפיזיים. חסר זה שבהופעתו השלמה של אין סוף החיים שביוסף הוא המביא לחורבן משכן שילה ושני המקדשים שהם התשקיף לקושי שכינת האין סוף לדור במציאות שהיא פיזית, בעלת חומר וצורה[641].

כשל נוסף הנוצר מתוך אי יכולת אין סוף החיים שבגוף ובחומר להופיע כמציאות "גויית" מתבטא בצמצום **מרחב** השפעתם של אין סוף חיים אלו, על החיים הנגזרים. כפי שבארנו לעייל ב"גדולה לגימה", גדולתה של ה"לגימה" היא ביכולתה להשליט עצמה על הבאים עימה במגע שלא מתוך התמודדות ומאבק ובשייכות רחבה ביותר עד כדי פריצת הגבולות שבין נביא שקר ונביא אמת[642], בין צדיק ורשע[643] ובין שוגג ומזיד[644] . מעלה הזו של ה"לגימה" להשפיע מעצם קיומה מצטמצם ביותר מתוך איבוד יכולתה להופיע כ"לגימה גויית". כוח גאולת עולם החומר להופיע בעצמותו הממשית אין סוף חיים, תלוי בכך **שכוסות הגאולה וכוסות פרעה הם היינו אך**[645]. כשאין הדבר כך, מיקומה המרכזי של שכינת אין סוף החיים (- הגאולה), נדחק.

יוצא אם כן שמימוש ברכת ה' ליעקב "גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ"[646] בתולדות יוסף הינו השיקוף ההולדתי למאמצו של יוסף להשליט את אין סוף החיים המופיעים כ"גוי" על מרחב החיים הכללי.

---

[641] **כשל יוסף לחבור אל בנימין**: בהמשך חיבורנו, בהתייחסותנו למיקומו של בנימין ביחס ליוסף, ניגע בהשלכות המאבק שבין יוסף ויהודה בהקשר לזיקתו של בנימין לכל אחד מהם.

[642] "ומשרה שכינה על נביאי הבעל מחברו של עדו הנביא" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

[643] "ומעלמת עינים מן הרשעים – ממיכה" (שם)

[644] "**ושגגתו עולה זדון** - שהרי מצינו ביהונתן ששגג ולא הלוהו לדוד שתי ככרות ונענש" (שם, ורש"י במקום)

[645] "רבי בנייה כנגד ארבע גאולות לכן אמור לבני ישראל אני יי' והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם וגו' והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי רבי יהושע בן לוי אמר כנגד ארבע כוסות של פרעה וכוס פרעה בידי ואשחט אותם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על יד פרעה ונתת כוס פרעה בידו וגו'" (ירושלמי פסחים פרק י' ה"א).

[646] בראשית ל"ה, י"א.

בהולדה זו גם ראינו מתבטאת חדירתו של יוסף במגמת ההפרטה שבמציאות להופיע בה תולדות שאינן נופלות בכוחן מן המקור.

מהו היחס שבין מנשה ואפרים בתוך מתחם "קהל הגויים" שביוסף?

התבוננות נוספת בהמשך פרשת ברכות יעקב לאפרים ומנשה שהבאנו לעיל, מעלה שתי מקורות לאין סוף החיים המופיעים בתולדות יוסף – מן הברכיים ומן הידיים. כפי שנראה מגמת החיים שמן הברכיים תיוחס למנשה וזו שמן הידיים תיוחס לאפרים. בחינת ייחודיות שתי מקורות חיים אלו גם תאיר לנו מזווית נוספת את השוני שבין מאפיני אין סוף החיים שביעקב לבין אלו המופיעים ביוסף מצד שיוך ברכת הידיים ליעקב וברכת הברכיים ליוסף.

להופיע שכינה מן הברכיים

בבוא יעקב לברך את מנשה ואפרים הוא שם את ימינו על ראש אפרים ואת שמאלו על ראש מנשה, אף שמנשה הוא הבכור, וזאת למורת רוחו של יוסף.

"וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר וְאֶת שְׂמֹאלוֹ עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שִׂכֵּל אֶת יָדָיו כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר...וַיַּרְא יוֹסֵף כִּי יָשִׁית אָבִיו יַד יְמִינוֹ עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וַיֵּרַע בְּעֵינָיו וַיִּתְמֹךְ יַד אָבִיו לְהָסִיר אֹתָהּ מֵעַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו לֹא כֵן אָבִי כִּי זֶה הַבְּכֹר שִׂים יְמִינְךָ עַל רֹאשׁוֹ. וַיְמָאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם הוּא יִהְיֶה לְעָם וְגַם הוּא יִגְדָּל וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא הַגּוֹיִם" (בראשית מ"ח, י"ד – י"ט).

מתוך כך גם בברכתו אותם, מקדים יעקב את אפרים על פני מנשה.

"וַיְבָרְכֵם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּךָ יְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְשִׂמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה וַיָּשֶׂם אֶת אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה" (בראשית שם, פסוק כ).

אולם לשון תיאור הכתוב את שיכול ידיו של יעקב מטעם "כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר", נראית לא מתאימה לתוכן הדברים. לכאורה צריך היה הכתוב לסיים בלשון – "...**אע"פ** שמנשה הבכור", ולא "**כִּי** מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר", שהרי התנהלות יעקב היא בניגוד לסדר הבכורה?
תגובת יוסף לדרך פעולתו של יעקב מעלה אף היא תמיהה. מן הכתובים עולה כי יוסף אינו מתערב בברכתו הראשונה של יעקב.

"וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמַר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה. הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (בראשית שם, פסוקים ט"ו-ט"ז).

רק לאחר ברכה זו, בפסוק שלאחר מכן, רע בעיניו של יוסף מעשיו של אביו –

"וַיַּרְא יוֹסֵף כִּי יָשִׁית אָבִיו יַד יְמִינוֹ עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וַיֵּרַע בְּעֵינָיו וַיִּתְמֹךְ יַד אָבִיו לְהָסִיר אֹתָהּ מֵעַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה" (שם, פסוק י"ז).

גם רש"י בהתייחסותו לברכתו הראשונה של יעקב מקדים באופן מפתיע את מנשה לאפרים.

"'יברך את הנערים - מנשה ואפרים",

תמיהות אלו מחייבות לבחון פעם נוספת את פרשת שיכול הידיים של יעקב. אם נתעקש לבאר את הכתובים במדויק על פי לשונם, נהיה מחוייבם לומר כי יעקב שיכל את ידיו **כיוון** שמנשה הוא הבכור ולא **למרות** שהוא הבכור. בכדי להבין משפט שכזה נצטרך לומר, שמגמת הכתוב היא אינה לבאר לנו את העובדה העדפת יעקב את אפרים על פני מנשה, אלא לבאר מדוע יעקב נאלץ לשכל ידיו, ולא החליף את מיקום מנשה לשמאלו ואת אפרים לימינו. על כך מגלה לנו הכתוב, שכיוון שמנשה הוא הבכור, לא היה יכול יעקב להחליף את מקומם והוא מסתפק בשיכול ידיו.
האם ישנו "רווח" למנשה בכך שהוא נשאר במקומו כנגד ימינו של יעקב, אם יעקב בסופו של דבר משכל את ידיו? האם יש להישארותו במקומו הטבעי רושם כלשהו?
התבוננות במהלך הראשון שעושה יוסף בהגעתו ליעקב מגלה לנו, שלא רק הידיים של יעקב מעורבות בברכת בני יוסף אלא גם הברכיים

*"וְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל כָּבְדוּ מִזֹּקֶן לֹא יוּכַל לִרְאוֹת וַיַּגֶּשׁ אֹתָם אֵלָיו וַיִּשַּׁק לָהֶם וַיְחַבֵּק לָהֶם. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף רְאֹה פָנֶיךָ לֹא פִלָּלְתִּי וְהִנֵּה הֶרְאָה אֹתִי אֱלֹהִים גַּם אֶת זַרְעֶךָ. **וַיּוֹצֵא יוֹסֵף אֹתָם מֵעִם בִּרְכָּיו** וַיִּשְׁתַּחוּ לְאַפָּיו אָרְצָה" (בראשית מ"ח, י – י"ב).*

בשלב הראשון, כאשר יעקב מנשק ומחבק את מנשה ואפרים, הם נמצאים בין ברכיו של יעקב. משם מוציאם יוסף לקראת ברכתו של יעקב.

מדוע צריך הכתוב להזכיר כי יוסף מוציא את בניו מעם ברכיו של יעקב? מדוע צריך הכתוב לדייק ולפרט את כל המהלך הזה שהינו לכאורה טכני לחלוטין?

התבוננות ביחסו של יוסף עצמו אל בני מנשה מלמד כי מעורבות הברכיים בגידולם הוא מרכזי ביותר.

כך מביא הכתוב בסוף הפרשה.

"וַיַּרְא יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים גַּם בְּנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה יֻלְּדוּ עַל בִּרְכֵּי יוֹסֵף" (בראשית נ', כ"ג).

רש"י במקום מבאר.

"כתרגומו, גדלן בין ברכיו" (ד"ה על ברכי יוסף).

אולם אם רוצים היינו להבין מכאן שיוסף היה השמרטף של נכדיו מגיע תרגום אונקלוס ומבאר.

*"אף בני מכיר בר מנשה אתילידו **ורַבֵּי** יוסף".*

מה משמעות פעולת ה"רבי" שמפעיל יוסף על נכדיו?

פעולה מאין זו אנו מוצאים בדברי רחל ליעקב כשאינה יולדת.

*"וַתֹּאמֶר הִנֵּה אֲמָתִי בִלְהָה בֹּא אֵלֶיהָ **וְתֵלֵד עַל בִּרְכַּי** וְאִבָּנֶה גַּם אָנֹכִי מִמֶּנָּה" (בראשית ל', ג').*

גם פה מבאר רש"י .

*"על ברכי - כתרגומו ואנא **ארבי**"*

מקום נוסף בו מופיעה פעולת ה"רבֵּי" הוא בפרשת המתעוננים, שם מוגדר מושג ה"רבי" כהאצלת רוח.–

"וַיֵּרֶד יְקֹוָק בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיָּאצֶל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים".

על כך מבאר תרגום אונקלוס במקום –

*"ואתגלי יי בענגא ומליל עמיה **ורבי** מן רוחא דעלוהי ויהב על שבעין גוברא סביא".*

תרגום פעולת ה"אצלה" כ"רבי" מלמד כי הן ילוד בלהה על ברכי רחל והן גידול בני מנשה על ברכי יוסף משמעותם היא **האצלת חיים**. בלידת בלהה על ברכי רחל, בשלב הראשון, לא רחל היא זו המקבלת מכוחה של בלהה, אלא בלהה היא זו המקבלת חיים מכוחה של רחל. מתוך כך מקווה רחל כי גם היא תבנה מבניינה של בלהה המגיע מכוחה שלה שבה. כך יוסף בגידול בני מנשה על ברכיו הוא מאציל עליהם חיים.

קריאת שמו של יוסף – "אברך" על ידי פרעה, מייחסת לברכיים גם כוח של מלכות.

בראשית פרק מא
מג) וַיַּרְכֵּב אֹתוֹ בְּמִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה אֲשֶׁר לוֹ וַיִּקְרְאוּ לְפָנָיו **אַבְרֵךְ** וְנָתוֹן אֹתוֹ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

מהו "אברך"? רש"י מביא כמה דעות בעניין[647]. הדעה האחרונה מבארת את לשון ה"אברך" מלשון "ברכיים".

*"...אמר לו רבי יוסי בן דורמסקית עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים, **אין אברך אלא לשון ברכים, שהכל היו נכנסין ויוצאין תחת ידו**, כענין שנאמר ונתון אותו וגו'".*

נמצאנו אם כן למדים כי הבאת מנשה ואפרים בין ברכיו של יעקב, היא מהותית ביותר. היא מעשה הברכה הראשון שמברך יעקב את בני יוסף. הוצאת יוסף את בניו מעם ברכיו של יעקב, באה להכין אותם לקראת מעשה הברכה השני שהפעם מגיע מכוח ידיו של יעקב. אמנם מצד תפיסת החיים המורגלת, הגשת יוסף את בניו ליעקב נשיקתו וחיבוקו אותם בעודם בין רגליו של יעקב, לאחר שביקש כי יביאם אליו לברכם[648], נראים כשלב מקדים בלבד למעשה הברכה המגיע רק לאחר שיוסף מוציא את בניו מעם ברכיו של יעקב ומציב אותם מול ידי יעקב[649]. אולם ביאור פעולת הברכיים שביוסף וברחל מלמד אותנו כי מקור הברכה לא רק שמופיע אף מן הברכיים או במדוייק יותר – בין הברכיים, אלא שמצליל השם נראה אף שהוא קודם למקור הברכה המגיע מן הידים, שהרי לשון ה"ברכה" נגזר דווקא מלשון ה"ברכיים". אם כן, בהגעת בני יוסף אל יעקב, מכניס אותם יוסף בשלב הראשון בין ברכיו של יעקב. משם מופיע שפע הברכה הראשוני עליהם[650]. תיאור הכתוב – "וַיִּקַּח יוֹסֵף אֶת שְׁנֵיהֶם אֶת אֶפְרַיִם בִּימִינוֹ מִשְׂמְאל יִשְׂרָאֵל וְאֶת מְנַשֶּׁה בְשְׂמְאלוֹ מִימִין יִשְׂרָאֵל וַיַּגֶּשׁ אֵלָיו"[651] בא לציין כי יחס מנשה ואפרים לברכיו של יעקב, לא משתנה אף שיעקב משכל לאחר מכן את ידיו.

ביאור עמידת מנשה ואפרים מול ברכיו של יעקב כעמידה קיומית מול מקור חיים, מבארת היטב את נקיטת הכתוב בטעם שיכול ידיו של יעקב, בלשון "שִׂכֵּל אֶת יָדָיו **כִּי** מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר"[652] במקום בלשון "אף על פי", ומדגישה אף את עוצמתו העדיפה של מקור החיים שמן הברכיים על זה שמן הידיים. על בסיס הבנתנו עתה, שיכול ידיו של יעקב הינו מעשה אותו **נאלץ** יעקב לבצע מתוך שביחסם של בני יוסף כלפי ברכיו, מנשה הוא הבכור. על כן לא יכול יעקב לשנות את מקיום עמידת בני יוסף מולו.

מתוך כך, מתבארת גם השאלה מדוע בברכתו הראשונה של יעקב לא מתערב יוסף ואינו מעיר ליעקב על שיכול ידיו. אי התערבות זו מלמדת כי בברכת "הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וכו', לא מתקיימת עוד העדפת אפרים על פני מנשה. הסיבה היחידה שיכולה לבאר זאת היא שיוך ברכה זו עוד לשפע הברכיים. ביחס למקור השפע הזה, קודם מנשה לאפרים. אכן כפי שכבר הזכרנו רש"י במקום בהתייחסותו ל"נערים" מביא את מנשה קודם לאפרים[653]. ברור הוא כי ביאורו לא נועד "לגלות" לנו מי הם הנערים, שהרי הם ידועים ועומדים לפנינו. חידושו היחיד הוא כי בברכה זו של "המלאך הגואל וכו' עוד מקדים מנשה את אפרים. רק בשלב השני, במעבר הברכה מן הברכיים לידים, משפיעות ידיו של יעקב להקדים את ברכת אפרים למנשה – "יִשְׁמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה"[654] להקדימו בדגלים ובחנוכת הנשיאים[655].

מהו ההבדל אם כן בין ברכת שפע אין סוף החיים כשהיא מגיעה מן הברכיים לבין זו המגיעה מן הידים? ומה המשמעות שבהקדמת מנשה בברכת הברכיים מול הקדמת אפרים בברכת הידים?

---

[647] אברך - כתרגומו דין אבא למלכא. רך בלשון ארמי מלך. בהשותפין (בבא בתרא ד', א') לא ריכא ולא בר ריכא. ובדברי אגדה דרש ר' יהודה אברך זה יוסף שהוא אב בחכמה ורך בשנים, אמר לו רבי יוסי בן דורמסקית עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים, **אין אברך אלא לשון ברכים, שהכל היו נכנסין ויוצאין תחת ידו**, כענין שנאמר ונתון אותו וגו':

[648] "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אֲבִיו בָּנַי הֵם אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹהִים בָּזֶה וַיֹּאמֶר קָחֶם נָא אֵלַי וַאֲבָרֲכֵם...וַיַּגֶּשׁ אֹתָם אֵלָיו וַיִּשַּׁק לָהֶם וַיְחַבֵּק לָהֶם. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף רְאֹה פָנֶיךָ לֹא פִלָּלְתִּי וְהִנֵּה הֶרְאָה אֹתִי אֱלֹהִים גַּם אֶת זַרְעֶךָ" (בראשית מ"ח, ט' – י"א).

[649] "וַיּוֹצֵא יוֹסֵף אֹתָם מֵעִם בִּרְכָּיו וַיִּשְׁתַּחוּ לְאַפָּיו אָרְצָה. וַיִּקַּח יוֹסֵף אֶת שְׁנֵיהֶם אֶת אֶפְרַיִם בִּימִינוֹ מִשְׂמְאל יִשְׂרָאֵל וְאֶת מְנַשֶּׁה בִּשְׂמְאלוֹ מִימִין יִשְׂרָאֵל וַיַּגֶּשׁ אֵלָיו. וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר וְאֶת שְׂמֹאלוֹ עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שִׂכֵּל אֶת יָדָיו כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר" (בראשית מ"ח, י"ב – י"ד).

[650] **הנישוק והחיבוק כחקל ממעשה הברכה**: על פי הבנה זו אנו נצרכים לבאר אף את נישוקו וחיבוקו של יעקב את בני יוסף כחלק מהחלת שפע הברכה. את היכולת הזו לברך מכוח מעשה הנישוק מצינו אצל יצחק. "וַיֹּאמֶר אֵלָיו יִצְחָק אָבִיו גְּשָׁה נָּא וּשְׁקָה לִּי בְּנִי. וַיִּגַּשׁ וַיִּשַּׁק לוֹ וַיָּרַח אֶת רֵיחַ בְּגָדָיו וַיְבָרֲכֵהוּ וַיֹּאמֶר רְאֵה רֵיחַ בְּנִי כְּרֵיחַ שָׂדֶה אֲשֶׁר בֵּרַכוֹ יְקֹוָק - ...מלמד שנכנסה עמו ריח גן עדן" (בראשית כ"ז, כ"ו – כ"ז). נישוקו של יצחק את יעקב מזהה מגמות חיים של גן עדן. חז"ל במדרש משווים נשיקה זו של יצחק לנשיקת הדוד לרעיה המדמה את פריחת נשמתן של ישראל במעמד הר סיני – "ושקה לי בני. רמז למעמד הר סיני ששמעו הדיבור מפי הקב"ה ומתו כלם, **והוריד הקב"ה טל והחיה אותם, ועליהם אמר החכם ישקני מנשיקות פיהו** (שה"ש א ב) (מדרש אגדה בראשית פרק כז ד"ה [כו] ושקה לי).

[651] בראשית מ"ח, י"ג.

[652] שם, פסוק י"ד.

[653] "הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים - מנשה ואפרים" (בראשית מ"ח, ט"ז ורש"י שם).

[654] פסוק כ'.

[655] רש"י שם.

תשובה על כך נוכל לקבל מהתייחסות לנקודת מוצא החיים שבכל אחד מהם

בהתייחסות לגידול יוסף את בני מכיר בן מנשה על ברכי יוסף מתרגם יהונתן:

*"...גַּם בְּנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה יֻלְּדוּ עַל בִּרְכֵּי יוֹסֵף - "... אוף בני מכיר בר במנשה **כד אתילדו גזירנון יוסף**" (תרגום יהונתן על בראשית נ', כ"ג).*

על פי התרגום משמעות הולדת בני מכיר בן משנה על ברכי יוסף הוא כי יוסף עצמו מל את בני מכיר לאחר לידתם.

פרוש יהונתן במקום מביא אפשרות ביאור נוספת כי יוסף היה **הסנדק**. ביאור זה קרוב יותר לפשט היות בני מכיר ממש על ברכי יוסף.

פרוש יונתן ד"ה גזרינון יוסף: יכול להיות שהוא דעתו כי מל אותם על ברכי הסנדק א"נ י"ל **שיוסף היה הסנדק** וזהו על ברכי יוסף היו נימולים".

משני ביאורים אלו נמצאנו למדים כי ברכת הברכיים מבוססת על מקום המילה. את מרכזיות מקום המילה בהופעת החיים אנו מוצאים באברהם בהשביעו את אליעזר עבדו שלא יקח ליצחק אישה מבנות הכנעני.

"וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יָרֵכִי. וְאַשְׁבִּיעֲךָ ... – (בראשית כ"ד, ב' – ג').

גם יעקב בבואו להשביע את יוסף, מורה לו לאחוז במקום המילה.

*"וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לִבְנוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ **שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי** וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל נָא תְקַבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם" (בראשית מ"ז, כ"ט).*

רש"י בפרשת שבועת אליעזר לאברהם מבאר את הסיבה לאחיזה הזו.

"לפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה, כגון ספר תורה או תפילין, והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו על ידי צער והיתה חביבה עליו ונטלה" (רש"י ד"ה תחת ירכי).

מהי התכלית באחיזה בחפץ של מצווה במעשה השבועה, ומה משמעות כאשר מקום המילה הוא חפץ המצווה אותו אוחז הנשבע בה'? על כך נוכל להתבונן מדברי חז"ל המקבילים בין השבועה על התורה לבין השבועה על המילה.

*"רבי אליעז' או' באסיפתו של יעקב קרא ליוסף בנו ואמ', בני השבע לי בברית מילה שאת מעלה אותי אל קברת אבותי אל מערת המכפלה, מ"נ שים נא ידך תחת ירכי (שם שם, בראשית מ"ז כ"ט) **שכך הראשונים נשבעין בברית מילה קודם שניתנה התורה**, מ"נ ויאמר השבעה לי וישבע וישתחו ישראל על ראש המטה" (תנא דבי אליהו פרקי הירידות פרשה א').*

מכאן אנו למדים כי מה שמהווה התורה לעם ישראל לאחר קבלתה היוותה המילה לאבות לפני קבלתה. אם התורה על כל חלקיה מהווה לעם ישראל לאחר קבלתה את המקור להופעת אין סוף החיים, הרי אצל האבות מהווה מקום המילה – מקור אונם, את המקור לאין סוף החיים.

באופן דומה מביאים חז"ל כי עד להקמת אוהל מועד, מקום הופעת השכינה היה משכבם של הצדיקים.

*"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר ראובן חטא - אינו אלא טועה...אלא מה אני מקיים (בראשית ל"ה) וישכב את בלהה פילגש אביו - מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה...אחרים אומרים: שתי מצעות בלבל, אחת של שכינה ואחת של אביו. והיינו דכתיב (בראשית מ"ט) אז חללת יצועי עלה...- אותו שם שעלה על יצועי, דהיינו שכינה, מדלא כתיב יצועי עלית, טעם אחר: **עד שלא נבנה אהל מועד היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים**" (שבת נ"ה, ע"ב ורש"י שם).*

כפי שבארנו בפרשת ברית המילה של אברהם[656], בכריתת הברית הזו מעבירה השכינה את אונה מן הקשת בענן לקשתו של האדם. ממעבר "ריבוי" אין סוף החיים ביוסף דרך ברכיו אנו למדים כי יוסף הוא הממשיך המרכזי של ערוץ הופעת אין סוף החיים דרך אונו של האדם, שמרכזו מקור החיים של מקום המילה.

אכן כבר ראינו כי ברכתו של יוסף מופיעה דרך "קשתו".

"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל" (בראשית מ"ט, כ"ד).

קשתו זו של יוסף משמשת בשתי מובנים.

האחת כתוקף וחוזק.

"ותשב באיתן קשתו - נתישבה בחוזק. קשתו, חזקו" (רש"י שם, ד"ה ותשב באיתן קשתו).

השניה, מיוחסת לכוח אונו ממש.

"...וקוראו קשת על שם שהזרע יורה כחץ...".

אף שרש"י במקום מתייחס לכבישת יצרו של יוסף מול אשת פוטיפר, ברור הוא כי מאפייני קשתו של יוסף – חוזקו ותוקפו יופיעו כפי מאפייני האון שבו.

באופן זה, המשך ברכתו של יעקב ליוסף בנויה אף היא על כוח אנו.

*"מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת **בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם** - ברכתא דאבא ודאמא, כלומר יתברכו המולידים והיולדות, שיהיו הזכרים מזריעין טיפה הראויה להריון, והנקבות לא ישכלו את רחם שלהן להפיל עובריהן. **שדים - כמו** (שמות י"ט י"ג) **ירה יירה, דמתרגמינן אישתדאה ישתדי, אף שדים כאן על שם שהזרע יורה כחץ**" (בראשית מ"ט, כ"ה ורש"י ד"ה ברכת שדים ורחם וד"ה שדים).*

מתוך כך דווקא שכינת ה' דרך ערוץ החיים שביוסף נקרא "שכינת האדם".

*"וַיִּטֹּשׁ מִשְׁכַּן שִׁלוֹ **אֹהֶל שָׁכַן בָּאָדָם**" (תהלים ע"ח, ס') -...**ואין אדם אלא יוסף** שנאמר (תהלים ע"ח) אהל שכן באדם" (שמות רבה פרשה כ ד"ה יט וחמושים עלו).*

מה הם מאפייני אין סוף החיים כאשר הם מופיעים דרך אונו של האדם שבמרכזו מקום המילה?

הגדרת מקום המילה כ"ראש הגויה" (ברשימת עשרים וארבע האברים שפגיעת האדון בהם מוציא את העבד הכנעני לחופשי), מלמדת כי הווייתי אין סוף החיים בדרך זו תהייה הווייתי הגוף וכל כוחות החיים הנלווים אליו.

*"וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עַבְדּוֹ אוֹ אֶת עֵין אֲמָתוֹ וְשִׁחֲתָתָהּ לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ - וכן בכ"ד ראשי אברים אצבעות הידים והרגלים. ושתי אזנים והחוטם **וראש הגויה, שהוא גיד האמה**..." (שמות כ"א, כ"ו).*

הופעת אין סוף החיים בממד ה"גוויה" אצל יוסף היא כה אבסולוטית עד כי ריח גווייתו וריח ארון ה' – שווים הם.

*"ויקח משה את עצמות יוסף עמו (שמות י"ג י"ט) תמה גדול וכי יש לך אדם שהוא מכיר בין עצמות אביו לעצמות אמו או בין עצמות ישראל לעצמות גוים, אמור מעתה את מוצא כיון שנכנס משה לפלטירן של מלכים **היה מריח ארונו של יוסף כריח ארון הברית** ואמר בודאי אילו עצמות של יוסף..." (אוצר המדרשים עמוד רב ד"ה ר' יאשיהו אמר).*

לעומת כוח מקור החיים שמן הברכיים המושתת על מקום המילה, הרי כוח מקור החיים שמן הידים עובר דרך הווייתו השכלית הנבדלת של האדם.

---

[656] עמ'

כך מבאר רש"י את שיכול ידיו של יעקב.

*"וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר וְאֶת שְׂמֹאלוֹ עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה **שִׂכֵּל אֶת יָדָיו** ... - כתרגומו **אחכמינון, בהשכל וחכמה** השכיל את ידיו (לכך, ומדעת), כי יודע היה כי מנשה הבכור, ואף על פי כן לא שת ימינו עליו" (בראשית מ"ח, י"ד ורש"י שם).*

את מעשה ה"שיכול" מבאר רש"י מלשון "שכל". משמעות הדבר היא כי הידיים יותר משהם מהווים גורם חיים עצמאי, הם מוציאים אל הפועל את הוויית ורצון השכל.

נמצאנו אם כן למדים ברכת יעקב לבני יוסף מנשה ואפרים, כוללת בתוכה שתי סוגי האצלת חיים. האחת נסתרת יותר והיא המופיעה דרך הברכיים. בזו מנשה הוא הבכור והוא המוביל את הוויית אין סוף החיים המונבעים ממנה. השניה המפורטת יותר בכתובים, היא זו המופיעה דרך הידיים, בזו אפרים הוא הקודם למנשה.

האם ישנו רושם כלשהו לבכורתו של מנשה מכוח אין סוף החיים המופיע אליו מן הברכיים? לכאורה נראה היה כי שיכול ידיו של יעקב, נוטלת ממנו כליל את הבכורה.

את כוח מנהיגות ישראל מייחס יעקב ליהושע מאפרים ומעט מכך לגדעון ממנשה.

"...וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם הוּא יִהְיֶה לְעָם וְגַם הוּא יִגְדָּל (שעתיד גדעון לצאת ממנו שהקב"ה עושה נס על ידו – רש"י) וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ (שעתיד יהושע לצאת ממנו שינחיל את הארץ וילמד תורה לישראל – רש"י) וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא הַגּוֹיִם - כל העולם יתמלא בצאת שמעו כשיעמיד חמה בגבעון וירח בעמק אילון" (בראשית מ"ח, י"ט ורש"י שם).

אף בברכות שעתידים האבות לברך את בניהם, קודם אפרים לפני מנשה.

"וַיְבָרֵכֵם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמוֹר בְּךָ יְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְשִׂמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה... - הבא לברך את בניו, יברכם בברכתם ויאמר איש לבנו ישימך אלהים כאפרים וכמנשה" (בראשית מ"ח, כ' ורש"י שם).

כך גם קודם שבט אפרים בדגלים ובחנוכת הנשיאים.

"...וַיָּשֶׂם אֶת אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה - בברכתו לפני מנשה, להקדימו בדגלים ובחנוכת הנשיאים" (בראשית מ"ח, כ').

אולם התבוננות נוספת מראה כי את בכורתו מממש מנשה בבכורת הנחלה העוברת דרכו. גם בעניין זה כמו כוח שפע הברכיים, נחבאת בכורה זו ומוצנעת בתוך מהלך הכתובים.

ברכיים המביאים נחלה למנשה

בהגעתו של יוסף אל יעקב לקראת מותו, לאחר שיעקב מברך את אפרים ומנשה, הוא מוריש לו את בכורת הנחל.

"וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הִנֵּה אָנֹכִי מֵת וְהָיָה אֱלֹהִים עִמָּכֶם וְהֵשִׁיב אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם. וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי" (בראשית מ"ח, כ"א – כ"ב).

"שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ" מבואר בשני כיוונים

*"שכם ממש, היא תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך...דבר אחר **שכם אחד היא הבכורה שיטלו בניו שני חלקים**, ושכם לשון חלק הוא..." (רש"י ד"ה שכם אחד על אחיך).*

בכורת יוסף בנחלה מתבטאת בכך שהוא מקבל שני חלקים ביחס לשאר האחים – נחלה לאפרים ונחלה למנשה.

"שכם אחד על אחיך - שני חלקים כנגד שני אחין כדלקמן" (רשב"ם בבא בתרא קכ"ג ע"א ד"ה שכם אחד על אחיך).

אולם מתברר שגם בתוך יוסף עצמו, מתממשת שוב מגמת בכורת הנחלה והיא מופיעה במנשה.

את ברכת יוסף "בנות צעדה עלי שור", מבאר האונקלוס ביחס לנחלה הכפולה שמקבל יוסף לאפרים ומנשה.

"בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - ...תרין שבטין יפקון מבנוהי, יקבלון חולקא ואחסנתא" (רש"י בראשית מ"ט, כ"ב ד"ה בנות צעדה עלי שור).

אולם רש"י במקום מתוך תיאור "צעידה" זו "עָלֵי שׁוּר" כצעידת "בָּנוֹת", מייחס את דברי האונקלוס על קבלת שני חלקים בנחלה, לבנות צלופחד ממנשה.

*"...ותרגם אונקלוס בנות צעדה עלי שור: תרין שבטין יפקון מבנוהי וכו'. וכתב בנות, על שם בנות **מנשה** בנות צלופחד, **שנטלו חלק בשני עברי הירדן**" (רש"י שם ד"ה בנות צעדה עלי שור).*

את ה"שׁוּר" מייחסים חז"ל לירדן העובר כחומה בין עבר הירדן המזרחי לבין זה המערבי, שבנות צלופחד נותלות נחלה משני עבריו.

*"דבר אחר נתן תתן להם שנטלו בעבר...ואף יעקב אבינו ראה שנוטלות מכאן ומכאן שנאמר (בראשית מ"ח) בנות צעדה **עלי שור זה הירדן שנעשה כחומה** שלא יכנס לארץ וא"ל יעקב ליוסף בנותיך נוטלות כאן וכאן..." (מדרש תנחומא פרשת פנחס סימן ט ד"ה (ט) דבר אחר).*

משמעות הדבר היא שבין אפרים ומנשה, מנשה הוא המקבל את בכורת הנחלה בקבלתו שני חלקי נחלה, האחת בעבר הירדן המזרחי והשניה בעבר הירדן המערבי.

כך גם מצינו כי בשליחת המרגלים אל הארץ, דווקא מנשה הוא המייצג את יוסף, בעוד אפרים מיוצג כשבט בפני עצמו.

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. שְׁלַח לְךָ אֲנָשִׁים וְיָתֻרוּ אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל...**לְמַטֵּה אֶפְרַיִם הוֹשֵׁעַ בִּן נוּן**. לְמַטֵּה בִנְיָמִן פַּלְטִי בֶן רָפוּא. לְמַטֵּה זְבוּלֻן גַּדִּיאֵל בֶּן סוֹדִי. **לְמַטֵּה יוֹסֵף לְמַטֵּה מְנַשֶּׁה** גַּדִּי בֶן סוּסִי..."[657] (במדבר י"ג, א' – י"א).*

מדוע מתממשת בכורת הנחלה דווקא דרך מנשה? על מנת לענות לשאלה זו, אנו נצרכים להבין מדוע בכורת הנחלה מתממשת דווקא דרך יוסף. על כך עומד הכתוב בדברי הימים

*"וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה. כִּי יְהוּדָה גָּבַר בְּאֶחָיו וּלְנָגִיד מִמֶּנּוּ וְהַבְּכֹרָה לְיוֹסֵף - ...אבל **חלק הבכורה נתנה ליוסף לשני בניו**" (דברי הימים א', ה', א' – ב' ורש"י שם).*

מדברי הכתוב אנו למדים כי ראובן במעשה בלהה מאבד את הבכורה ליוסף, כשיהודה מקבל את המלכות ו"חלק הבכורה" – בכורת הנחלה מתייחסת ליוסף.

את מעשה נתינת בכורת הנחלה ליוסף, לומדת הגמרא מדברי יעקב ליוסף - "וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ" (בראשית מ"ח, כ"א).

*"...נאמרה בכורה ליוסף ונאמרה בכורה לדורות, מה בכורה האמורה ליוסף - פי שנים כאחד, אף בכורה האמורה לדורות - פי שנים כאחד; ואומר: (בראשית מ"ח) **ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך**... - שני חלקים כנגד שני אחין כדלקמן" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).*

מתוך כך נראה היה כי בכורת הנחלה של יוסף אינה מגיעה מכוח מעלתו אלא מתוך איבוד ראובן את בכורתו. כך אכן לומדת הגמרא במהלכה הראשון.

"מה ראה יעקב שנטל בכורה מראובן ונתנה ליוסף? מה ראה? ובחללו יצועי אביו כתיב! אלא מה ראה שנתנה ליוסף? אמשול לך משל, למה הדבר דומה? לבעל הבית שגדל יתום

---

[657] כפי שנבאר בהמשך, אנו נראה כי אף שהמרגלים מוציאים דיבת הארץ רעה, ייחודיות כוחם וסיבת שליחתם אל הארץ היא מפאת יכולתם "לדובבה" ולהביא ל"השרצתה" חיים. כך שכוחם של המרגלים מתייחס בבסיסו לכוח הארץ, ולא כנגדה.

בתוך ביתו, לימים העשיר אותו יתום ואמר: אהניהו לבעל הבית מנכסיי" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).

על פי המשל, בעל הבית הוא יוסף, היתום הוא יעקב אותו מכלכל יוסף במצרים. כשמעשיר יעקב לבסוף מתוך שבאה לו הבכורה אותה מאבד ראובן והוא יכול ליתנה לכל מי שירצה, הוא נותנה ל"בעל הבית" – ליוסף, על מנת להנות אותו על מה שגידלו בביתו[658].

אולם מלשון יעקב כפי שמופיעה בכתוב, לא נראה כי מתנתו ליוסף הינה אך ורק מתוך הנלקח מידיו של ראובן.

"וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הִנֵּה אָנֹכִי מֵת וְהָיָה אֱלֹהִים עִמָּכֶם וְהֵשִׁיב אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם. וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי" (בראשית מ"ח, כ"א – כ"ב).

גם הגמרא במקום מתקשה לקבל הבנה זו.

"א"ל (ר' חלבו לרבי שמואל בר נחמני): ואי לאו דחטא ראובן, לא מהני ליה ליוסף ולא מדעם![659]" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).

מתוך כך, מבארת הגמרא את שייכות יוסף לבכורת הנחלה כשייכות לכתחילה.

*"ראויה היתה בכורה לצאת מרחל, דכתיב: (בראשית ל"ז) **אלה תולדות יעקב יוסף**, אלא שקדמתה לאה ברחמים (בתפילה – רש"י), ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל החזירה הקב"ה לה[660]" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).*

הגמרא תולה את שייכותו המיוחדת של יוסף לנחלה ומתוך כך להיותו בכור לנחלה בהיותו עיקר "תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב".
כפי שכבר בארנו, זיקת יוסף ליעקב עד כדי תליית "תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב" בו, היא מצד תכונתו של יוסף להופיע את אין סוף החיים דרך ממשות החיים וממד החיים המוחצן. מתוך כך המשך הכתוב מביא את העצמת היופי שמוביל יוסף בעצמו בנערותו ואת העצמת היופי שמוסיף לו יעקב בכתונת הפסים.

*"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה...**והוא נער**...(שהיה עושה מעשה נערות, מתקן בשערו וממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה – רש"י). וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ **וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים**" (בראשית ל"ז, ב' – ג').*

ערוצי חיים אלו, הם המייחדים את החיים המופיעים מכוחה של הארץ.
כך ראינו בפתיחת דברינו כי פתיחת התורה בספר בראשית ולא מ"החודש הזה לכם" שהיא מצוה הראשונה שנצטוו ישראל[661] היא מתוך שאת מגמות החיים האלוהיות מופיע ספר בראשית דרך "כוח מעשיו" ולא דרך מצוותיו – "כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ" (תהלים פרק קיא, ו'). למדנו, כי כוח מעשיו אותו מגיד ה' לעמו אינו מתייחס רק לסיפור מעשה הבריאה אלא לכל סדר התורה שבבראשית הטומן בחובו את כוח אין סוף החיים. מה שיופיע בהמשך הדרך דרך מצוות התורה ולימודה מופיע בספר בראשית דרך הדמויות הפועלות במעשיהם את אין סוף חיים כל דמות

---

[658] כך מבאר הרשב"ם במקום: לבעל הבית - יוסף. יתום - יעקב דכתיב ויכלכל את אביו וגו' (בראשית מ"ז).
לסוף העשיר - יעקב שבאה לידו בכורת ראובן על ידי שחילל יצועי אביו והיה יכול ליתנה לכל מי שירצה.

[659] "בתמיה. כלומר מה נתן יעקב ליוסף שהרי מחלק שאר אחין הוסיף לו אבל משלו לא נתן לו כלום דמשלו הוה לו להנותו ולא משל אחרים אלא ודאי משלו נתן לו הן ממונו הן ברכות שבירכו מכולן כגון ברכה שבירכו לאפרים ומנשה וידגו לרוב וגו' שאין עין רעה שולטת בהן וכגון מאל אביך ויעזרך וגו' תהיין לראש יוסף וגו' הלכך מה שנתן בכורת ראובן ליוסף טעם אחר יש בדבר" (רשב"ם במקום ד"ה ואי לאו דחטא ראובן לא הוה מהני ליה ליוסף).

[660] המשך הגמרא מפרט מהי הצניעות שמתגלית ברחל - ומאי צניעות היתה בה ברחל? "...מסר לה (לרחל) סימנין. כי קא מעיילי לה ללאה, סברה: השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה... " (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).
כשרואה רחל כי עומדים להכניס ליעקב את לאה, אמרה עכשו תתבייש אחותי, עמדה ומסרה את הסימנים ללאה. מכאן נראה כי הצניעות שברחל היא בכך שלא רצתה כי לאה תתבייש בכניסתה אל יעקב. אולם נראה כי רש"י על מגילה מבאר את צניעותה של רחל באופן שונה: "מסרתן - ללאה, והוא צניעות, שלא יתפרסם הדבר שמסר לה סימנין" (מגילה י"ג, ע"ב).

[661] אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא (שמות י"ב, ב') מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קי"א, ו') כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (רש"י על בראשית א', א' ד"ה בראשית).

בכוחותיה השונים. ייחוס דברי הכתוב "כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ" לתוצאה - "לָתֵת לָהֶם נַחֲלַת גּוֹיִם" כסיבה להבאת כל סדר בראשית לימדה אותנו כי אופן גילו זה של אין סוף החיים דרך "כֹּחַ מַעֲשָׂיו" הוא היחיד המסוגל לחבר אותנו אל הארץ מצד הגדרתה כ"נַחֲלַת גּוֹיִם". הגדרת ארץ כנען כ"נַחֲלַת גּוֹיִם" בוארה על ידינו מצד הופעתה את אין סוף החיים מן הארץ כהמשך לדרך הופעת אין סוף החיים בזמן בראשית מעפר הארץ. כוח הארץ המופיע באנשי בראשית, הנשטף במבול והמופיע שוב דרך נוח ולאחריו כנען היורש אותו בכפיה, נבלע בעפר ארץ כנען להנביע מכוחה את אין סוף החיים של עולם בראשית לאלו שינחלו אותה בעתיד. קריאת שם הארץ כ"ארץ כנען" וכ"נחלת גויים" היא מתוך היות הגויות כולה נגזרת ממציאות ה"גווייה" המציבה את הוויית החומר כמרכז וכמקור החיים האלוהיים. מתוך כך יכולת דרך החיים הגויית להתייחס לאין סוף החיים היא אך ורק דרך ערוץ החיים המגיע מן הארץ שבה כוח האין סוף מגיע כמציאות ממשית, כפי הוויית עפר הארץ ממנו נוצר האדם. מהווית הגויות הכוללת, נגזר כוח הגויות שבישראל בשבטי בני רחל - "גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ" – בנימין – גוי, מנשה ואפרים – קהל גויים (בראשית ל"ה, י"א).

מתוך הסיכום שהבאנו, ברור כי הנחלה המוגדרת במהותה כ"נחלת גויים" מתייחסת בראשונה למופיעים את אין סוף החיים דרך ממשות החומר, בהיותם תואמים בחייהם את אין סוף החיים המופיע מן הארץ. נתינת בכורת הנחלה ליוסף נובעת אם כן ישירות מתוך הבעתו את אין סוף החיים בממשות הווייתו.

שיוך בכורת הנחלה בתוך שבטי יוסף למנשה, מחייבת להבין כי מבין מנשה ואפרים, מנשה הוא הנאמן יותר להופעת הוויית האין סוף בממשות החיים. התבוננות במאפייני כוחו מלמדת כי אכן הוא זה הממשיך המרכזי של הוויית "נערותו" של יוסף במצרים והוא המקיים את יציאתו על מצרים כמלך.

מנשה – עמלו של יוסף

את מעורבות מנשה ביציאתו של יוסף על מצרים, חושפים חז"ל בעיקר בשלב הגעת אחי יוסף למצרים לשבור אוכל.

בהגעתם של האחים לשבור אוכל ממצרים מזהה אותם יוסף ומאשימם כמרגלים את הארץ. המליץ - המתורגמן בינם לבין יוסף הוא מנשה.

"וַיָּבֹאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִשְׁבֹּר בְּתוֹךְ הַבָּאִים כִּי הָיָה הָרָעָב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן. וְיוֹסֵף הוּא הַשַּׁלִּיט עַל הָאָרֶץ הוּא הַמַּשְׁבִּיר לְכָל עַם הָאָרֶץ וַיָּבֹאוּ אֲחֵי יוֹסֵף וַיִּשְׁתַּחֲווּ לוֹ אַפַּיִם אָרְצָה...וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מְרַגְּלִים אַתֶּם לִרְאוֹת אֶת עֶרְוַת הָאָרֶץ בָּאתֶם...וַיֹּאמְרוּ אֵישׁ אֶל אָחִיו אֲבָל אֲשֵׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אָחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמָעְנוּ עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת...וְהֵם לֹא יָדְעוּ כִּי שֹׁמֵעַ יוֹסֵף כִּי הַמֵּלִיץ בֵּינֹתָם - זה מנשה בנו" (בראשית מ"ב, ה' – כ"ג ורש"י ד"ה המליץ).

גם בירידתם השניה של אחי יוסף לשבור אוכל, המחביא את גביעו של יוסף תחת אמתחת בנימין והרודף אחרי האחים בעלייתם חזרה אל אביהם הוא מנשה "אשר על ביתו" של יוסף.

*"וַיְצַו אֶת **אֲשֶׁר עַל בֵּיתוֹ** לֵאמֹר מַלֵּא אֶת אַמְתְּחֹת הָאֲנָשִׁים אֹכֶל כַּאֲשֶׁר יוּכְלוּן שְׂאֵת וְשִׂים כֶּסֶף אִישׁ בְּפִי אַמְתַּחְתּוֹ. וְאֶת גְּבִיעִי גְּבִיעַ הַכֶּסֶף תָּשִׂים בְּפִי אַמְתַּחַת הַקָּטֹן וְאֶת כֶּסֶף שִׁבְרוֹ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֵּר. הַבֹּקֶר אוֹר וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלְּחוּ הֵמָּה וַחֲמֹרֵיהֶם. הֵם יָצְאוּ אֶת הָעִיר לֹא הִרְחִיקוּ וְיוֹסֵף אָמַר **לַאֲשֶׁר עַל בֵּיתוֹ** קוּם רְדֹף אַחֲרֵי הָאֲנָשִׁים... - ...ויוסף אמר **למנשה די ממנה אפיטרופוס על ביתיה** קום רדף..." (בראשית מ"ד, א' - ד ותרגום יהונתן במקום).*

כך מציינים חז"ל כי מנשה הוא זה שהיה יוצא ונזקק עם יוסף לעסקיו.

*"...אבל מנשה היה **יוצא ונזקק עם אביו לעסקיו**..." (פסיקתא רבתי ג' צ"ג).*

נראה היה לחשוב כי מנשה הוא "איש המעשה" המנהל את ענייני הפרקטיים של יוסף. אולם חז"ל מבארים לנו כי האחים הנפגשים עם מעשיו של משנה מזהים כי מעשים אלו יש בהם כוח העולה על זה של מעשי מצרים – כוח "של בית אבא".

כך במעשה אסירתו של שמעון.

"וַיִּסַּב מֵעֲלֵיהֶם וַיֵּבְךְּ וַיָּשָׁב אֲלֵהֶם וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם וַיִּקַּח מֵאִתָּם אֶת שִׁמְעוֹן וַיֶּאֱסֹר אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם" (בראשית מ"ב, כ"ד).

חז"ל במדרש מפרטים את אופן מאסרו.

*"...מה עשה ויקח מאתם את שמעון ויאסור אותו מפני שהוא דחפו לבור, ועוד פירש אותו מלוי שלא יטלו עליו עצה להרגו מיד אמר שמעון לאחיו כך עשיתם ליוסף וכך אתם מבקשין לעשות לי, אמרו לו ומה נעשה ימותו אנשי בתינו ברעב, אמר להם עשו מה שתראו עכשיו אראה מי יכניס אותי לבית האסורים, באותה שעה שלח יוסף אצל פרעה ואמר ליה שלח לי שבעים גבורים מאצלך שמצאתי לסטים ואני מבקש ליתן עליהם כבלים באותה שעה שלח לו, והיו מסתכלין אחי יוסף מה היה מבקש לעשות, אמר יוסף לאותן גבורים הכניסו את זה בבית האסורים ותנו כבלים ברגליו, כיון שקרבו אצלו צווח בהן, כיון ששמעו קולו נפלו על פניהם ונשתברו שיניהם שאגת אריה וקול שחל ושיני כפירים נתעו (איוב ד') **והיה מנשה בן יוסף יושב לפניהם א"ל אביו קום אתה, מיד קם מנשה והכהו מכה אחת הכניסו בבית האסורים** ונתן עליו כבל, אמר שמעון לאחיו **אתם אומרים מכה של מצרים הוא זה אינה אלא של בית אבא**, כיון שראו אחי יוסף שהכניס מנשה את שמעון לבית האסורים ושלח ידו בו ונתן אותו בכבל נפלה אימה עליהם והלכו אצל אביהם..." (מדרש תנחומא פרשת ויגש סימן ד ד"ה (ד) ויגש אליו).*

בעוד מול שבעים גיבורי מצרים עומד שמעון, אין הוא עומד מול מכתו של מנשה. מסקנתו – "אתם אומרים מכה של מצרים הוא זה אינה אלא של בית אבא", מלמדת כי מעשיו של מנשה מקבילה בעוצמתה לתורתם של ישראל.

באופן דומה מביאים חז"ל את תגובתו של יוסף מול איומו של יהודה.

"וַיִּגַּשׁ אֵלָיו יְהוּדָה וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי יְדַבֶּר נָא עַבְדְּךָ דָבָר בְּאָזְנֵי אֲדֹנִי וְאַל יִחַר אַפְּךָ בְּעַבְדֶּךָ כִּי כָמוֹךָ כְּפַרְעֹה - ...אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדוניך" (בראשית מ"ד, י"ח ורש"י ד"ה כי כמוך כפרעה).

גם פה, מנשה הוא המוציא לפועל את מעשה יוסף.

*"ד"א ויגש אליו יהודה...מי כמוך כפרעה...ואם שולף אני את חרבי, ממך אני מתחיל ובפרעה רבך אני מסיים...כיון שאמר ממך אני מתחיל, רמז **למנשה** ורפש חד רפש וזעת כל פלטין..." (בראשית רבה צ"ג ו').*

יוצא אם כן, כי הממשיך את כוחו של יוסף להופיע במעשיו עוצמה של שכינה הוא מנשה. על כן, ממומשים מעשיו של יוסף במצרים דרכו של מנשה.

גם את עוצמתו של יוסף להופיע שכינה ביופיו, מופיע דווקא מנשה.

בברכו את יוסף, מייחס יעקב אליו הן את כוח השור והן את יופי קרני הראם.

"בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו... - שור כחו קשה ואין קרניו נאות, אבל ראם קרניו נאות, ואין כחו קשה..." (דברים ל"ג, י"ז ורש"י שם) (מדרש תנחומא פרשת ויגש סימן ד ד"ה (ד) ויגש אליו).

את דמות הראם נושא בדגלים דווקא מנשה[662].

*"אפרים היה מצוייר עליו שור, שנאמר בכור שורו הדר לו (דברים ל"ג, י"ז). **מנשה היה מצוייר עליו ראם**, שנאמר וקרני ראם קרניו (שם שם)". (מדרש אגדה במדבר פרק ב ד"ה [ב] איש על).*

מתוך כך, בברכתו של יעקב את "נערותו" של יוסף המבליטה את צעירות הגוף כמופיעה אין סוף חיים[663], קודם מנשה לאפרים.

---

[662] עיין רש"י על ברכת יוסף, המייחס הן את כוח השור והן את יופי קרני הראם ליהושע: "...נתן ליהושע כחו של שור ויופי קרני ראם" (המשך רש"י ד"ה וקרני ראם קרניו דברים ל"ג, י"ז).

*"הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת **הַנְּעָרִים** - מנשה ואפרים" (בראשית מ"ח, ט"ז ורש"י שם).*

כך גם בכורת הנחלה המתייחסת במהותה להופעת אין סוף החיים דרך ממשותם הפיזית ניתנת למנשה מכוח זיקתו לימין ברכיו של יעקב.

לעומת מנשה, בהתייחסותם הגלויה יותר של חז"ל, מובלט אפרים כקודם למנשה. קדימות זו מבוארת דווקא מתוך צמצומו את מעשיו לטובת לימוד התורה.

*"אתה מוצא בכל דבר אפרים קודם למנשה...ולמה זכה אפרים לכך, לפי שהיה ממעיט את עצמו...אבל מנשה היה **יוצא ונזקק עם אביו לעסקיו**..." (פסיקתא רבתי ג' צ"ג).*

כך גם את "צעירותו" של אפרים מבארים חז"ל מצד צעירותו את עסקיו.

*"וישת על ראש אפרים והוא הצעיר. אמר רבי חונייא, וכי מן התולדות אין אנו יודעים שהוא הצעיר? אלא מה הוא הצעיר, **שהיה מצעיר את עסקיו**. מה זכה? זכה לבכורה" (בראשית רבה ו', ד').*

את הקריאה ליוסף לבוא אל יעקב לפני מותו מייחסים חז"ל לאפרים, מתוך שהיה צמוד ליעקב ללמוד ממנו תורה.

"וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חֹלֶה... - ...ויש אומרים, אפרים היה רגיל לפני יעקב בתלמוד, וכשחלה יעקב בארץ גושן, הלך אפרים אצל אביו למצרים להגיד לו" [664] (בראשית מ"ח, א' ורש"י שם).

מתוך הופעתו של אפרים את אין סוף החיים שביוסף דרך המחשבה ודיבור התורה, הוא הזוכה לבכורה המגיעה דרך כפות הידים, בשיכול ידיו של יעקב לקבל את ברכתו בימין. מתוך כך מקדים אפרים את מנשה בדגלים ובחנוכת הנשיאים והמנהיג המוביל את עם ישראל לארץ – יהושע, מגיע אף הוא משבט אפרים.

התבוננות בקריאת שמו אותו צד ביוסף המופיע את אין סוף החיים דרך ממשותם – "מנשה" תלמד אותנו כי פאן זה שביוסף הוא עמלו המרכזי של יוסף והוא החשוף ביותר לפגיעה.

*"וַיִּקְרָא יוֹסֵף אֶת שֵׁם הַבְּכוֹר מְנַשֶּׁה כִּי **נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עָמָלִי** וְאֵת כָּל בֵּית אָבִי" (בראשית מ"א, נ"א).*

נשיה זו מופיעה כזכור כבר ביעקב מתוך האבקותו עם מלאכו של עשו.

*"וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר. וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ וַתֵּקַע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ...עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה - "ולמה נקרא שמו גיד הנשה, **לפי שנשה ממקומו ועלה והוא לשון קפיצה** וכן נשתה גבורתם וכן **כי נשני אלקים את כל עמלי**" (בראשית ל"ב, כ"ה – ל"ג ורש"י ד"ה גיד הנשה).*

אף שנשיה זו ביעקב אינה מותירה מום ביעקב עצמו[665], היא שבה ועולה אצל יוסף בפרשת אשת פוטיפר.

כפי שכבר הזכרנו, מעשה ה"קפיצה" של "גִּיד הַנָּשֶׁה" מופיע ביוסף כתכונה מרכזית בפעולתו מול מצרים כ"איש מצליח – גבר קפוז".

---

[663] כפי שמדגיש הכתוב בתיאורו של יוסף כ"תולדות יעקב" – "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר... - שהיה עושה מעשה נערות, מתקן בשערו ממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה" (בראשית ל"ז, ב').

[664] וכן במדרש: "ויאמר ליוסף הנה אביך חולה. ארז"ל, אפרים אמר לו **שהיה עוסק בתורה עימו**" (מדרש תנחומא על ויחי פסקא ו').

[665] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב **שָׁלֵם** עִיר שְׁכֶם ... - **שלם בגופו שנתרפא מצלעתו שלם בממונו שלא חסר כלום** מכל אותו דורון. **שלם בתורתו** שלא שכח תלמודו בבית לבן" (בראשית ל"ג, י"ח ורש"י שם).

*"וַיְהִי ה' אֶת יוֹסֵף וַיְהִי **אִישׁ מַצְלִיחַ**...(בראשית ל"ט, ב') - רבי ברכיה אמר **גבר קפוז**, כמה דתימא (שמואל ב' י"ט) : **וצלחו הירדן לפני המלך**..." (בראשית רבה פרק פ"ו ד').*

שם כבר עומדים חז"ל על הסיכון הרב שבעבודתו של יוסף.

"...משל לדובה שהייתה עומדת בשוק מקושטת באבנים טובות ומרגליות. אמרו, כל דקפיז לה נסיב ביה מה דעלה. היה שם פיקח אחד אמר להם: מסתכלין אתון במה דעלה ואנה מסתכל בניביה" (המשך המדרש - בראשית רבה פרק פ"ו ד').

סכנה המתממשת באשת פוטיפר

*"...וַיְהִי יוֹסֵף יְפֵה תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה. וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ אֶל יוֹסֵף וַתֹּאמֶר שִׁכְבָה עִמִּי - ...אמר הקב"ה, אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני **מגרה בך את הדוב** מיד" (בראשית ל"ט, ו' – ז' ורש"י ד"ה ויהי יוסף יפה תואר).*

קפיצתו זו המסוכנת של יוסף מביאה לו אמנם את "זהב הדובה" ובכך הוא מקדם את העולם ה"נגזר" להוות רחם להולדת אין סוף החיים דרכו[666] . אולם היא פוגעת בשלמות הופעת אין סוף החיים שביוסף מתוך ההתכופפות שכמעט מתרחשת אצלו כלפי העולם הנגזר, לולא דמות דיוקנו של יעקב.

"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו (שיצא הזרע מבין אצבעות ידיו – רש"י). מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב (שנראתה לו דמות דיוקנו של אביו – רש"י) מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל" (בראשית מ"ט, כ"ד).

פגיעה זו "כורתת" משתי זרועות ידיו את עשר אצבעותיו.

"...היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו...אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו..." (סוטה ל"ו, ע"ב).

נשייתו – קפיצתו של יוסף הנעזרת בשלמותו של יעקב לעבור את משוכת מצרים הגבוהה עליו, היא גם נשייתו – היציאה ממקומו המונעת ממנו מלהגיע לשלמות הופעת אין סוף החיים בממשות העדינה של החיים המופיעים באצבעות הידים.

נשיה זו מופיעה אף ביחס לתורתו של יוסף הנשכחת מכוח התרכזותו בהופעת האין סוף בממשות החיים.

*"ויבא יעקב שלם...רבי יוחנן אמר: שלם בתלמודו, **אבל יוסף שכח** שנאמר: **כי נשני אלוקים את כל עמלי**..." (בראשית רבה פרשה ע"ט סעיף ה').*

הפחד הזה מפני כישלון המעשה מלהביע באופן שלם את אין סוף החיים, הוא המוביל את יעקב להבכיר את אפרים על פני מנשה ולהעדיף את שלמות תורתו של יוסף באפרים, על פני התרכזות בהופעת השכינה בעצם המעשה. אולם כיוון שמגמה זו של הופעת אין סוף החיים בעצם המעשה היא הביטוי המרכזי שבהופעת אין סוף החיים שמן הארץ, מתייחסת בכורת הנחלה דווקא למנשה.

איך מצליח ערוץ החיים שמופיע מנשה לשרוד ולהופיע את אין סוף החיים מכוח המעשה למרות הסכנה כי "יִנָּשֶׁה" ממקומו? התשובה לכך היא – הצניעות!

הצניעות – מפלט המעשה, להופיע כוחו עד אין קץ.

כפי שכבר הזכרנו, שייכות יוסף לבכורה מגיעה לו מכוח קיום עיקר תולדות יעקב ביוסף.

*"ראויה היתה בכורה לצאת מרחל, דכתיב: (בראשית ל"ז) **אלה תולדות יעקב יוסף**" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).*

---

[666] מהלך שיתממש בסופו ביציאת ישראל ממצרים עם רכושם של המצרים.

ביארנו, שזיקה זו שבין יעקב ליוסף נסובה סביב "נערותו" של יוסף וכתונת הפסים שמוסיף לו יעקב יתר על בניו האחרים. מתוך כך הסקנו כי תכונת בכורת הנחלה היא מצד יכולת הופעת אין סוף החיים דרך ממד החומר, הגוף והצורה שעפר הארץ הוא המקור להם.

אלא שבסופו של דבר גורמת לאה "ברחמים" להטיית הבכורה אליה.

"...אלא שקדמתה לאה ברחמים" (המשך הגמרא).

כשחוזרת הבכורה לשבט יוסף לאחר נטילתה מראובן[667], היא כבר חוזרת על בסיס כוח אחר שברחל.

"ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל החזירה הקב"ה לה" (המשך הגמרא שם).

משינוי סיבת חזרת הבכורה אל בית רחל, אנו למדים כי מעבר הבכורה מנקודת מוצאה שברחל אל לאה ומשם חזרה אל רחל, אינו מעבר תכני של "זכויות קנייניות", אלא כל מעבר שכזה הוא ביטוי לשינויים הנוצרים בעיצוב הבכורה מכוח השפעת האימהות אליה.

על מנת להבין מהו משקל הצניעות שברחל בעיצוב בכורת הנחלה, אנו נזקקים להבין את השפעת השלב הקודם שבעיצוב בכורה זו על ידי לאה –ברחמים.

כך מבארת הגמרא מהו כוח ה"רחמים", שבזכותו מקבלת לאה את הבכורה.

"מאי קדמתה לאה ברחמים? דכתיב: (בראשית כ"ט) ועיני לאה רכות, מאי רכות? אילימא רכות ממש, אפשר? בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב...בגנות צדיקים דבר הכתוב? אלא א"ר אלעזר: שמתנותיה ארוכות. רב אמר: לעולם רכות ממש, ולא גנאי הוא לה אלא שבח הוא לה, שהיתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם שהיו אומרים: שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול וקטנה לקטן, והיתה יושבת על פרשת דרכים ומשאלת: גדול מה מעשיו? איש רע הוא מלסטם בריות, קטן מה מעשיו? (בראשית כ"ה) איש תם יושב אוהלים, והיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה. והיינו דכתיב: (בראשית כ"ט) וירא ה' כי שנואה לאה, מאי שנואה? אילימא שנואה ממש, אפשר? בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, בגנות צדיקים דבר הכתוב? אלא ראה הקב"ה ששנואין מעשה עשו בפניה - ויפתח את רחמה" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).

באופן תמוה במקום להביא אך ורק את מעשה תפילתה של לאה והרחמים שהיא מבקשת שלא תיפול בידי עשו[668], מעריכה הגמרא בביאור תכונת רכות עיניה של לאה. את רכות עיניה של לאה מבארת הגמרא בשני כיוונים. האחד "שמתנותיה ארוכות[669] [670]", והשניה רכות ממש, אולם לא גנאי הוא לה אלא שבח[671]. תוך כך מרחיבה הגמרא לתאר את סיבת רכות עיניה - כיוון שבכתה שלא תיפול בידי עשו עד שנשרו ריסי עיניה. את המהלך הזה מחברת הגמרא גם כסיבה להריונה

---

667 לאחר בלבול היצועים – "וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף" (דברי הימים א',ה', א').

668 כפי שאכן מבאר רשב"ם במקום: "שקדמתה לאה ברחמים - בתפלה לקמיה מפרש" (רשב"ם בבא בתרא קכ"ג ע"א).

669 "**גדולות בכהונה ולויה** דלוי יצא ממנה שממנו כהנים ולוים ומלכות מיהודה" (רשב"ם שם ד"ה ארוכות).
עיין בתחילת המהרש"א על בבא בתרא במקום, המבאר את תכונת מתנותיה ה"ארוכות" של לאה כתיאור של נצחיותן מול קיומם אצל בני רחל לשעה בלבד. "ומ"ש שמתנותיה כפרשב"ם גדולות וארוכות מלשון ארוך ממשה וכה"ג דרשו בב"ר שם הקטנה רחל קטנה במתנותיה יוסף לשעה שאול לשעה שילה לשעה **אבל לאה מתנותיה מלכות וכהונה הוא לדורות**" (תחילת המהרש"א לעיל ד"ה ומ"ש שמתנותיה).
כך הוא המקור במדרש: "שם הגדולה לאה גדולה במתנותיה, כהונה לעולם ומלכות לעולם, ושם הקטנה רחל קטנה במתנותיה, יוסף לשעה ושאול לשעה" (בראשית רבה פרשה ע ד"ה שם הגדולה לאה).

670 על פי הרשב"ם במקום, מהלך הגמרא המבאר את קבלת לאה את הבכורה מכוח ה"רחמים", אינו על פי רבי אליעזר המבאר "רכות" מלשון "ארוכות". "אליבא דר' אלעזר לא אשכחן שקדמתה לאה ברחמים אלא אליבא דרב" (רשב"ם בבא בתרא קכ"ג, ע"א ד"ה אלא אמר רבי אלעזר כו').

671 עיין מהרש"א על בבא בתרא במקום, שמבאר את לשון התורה "רכות" כלשון מעלה - מלשון "ריכא" שהוא לשון של מלכות, מתוך הקושי לחבר בין "רכות" שבלשון התורה ל"ארוכות" שבלשון הגמרא: "...אבל קשה לפי הדרש הו"ל לומר רכות חזר אלף הראשונה כמ"ש אבן העזרא ונראה לפרש שנדרש לשון **רכות הכתוב מלשון לא ריכא ולא בר ריכא** דפרק השותפיןשהוא למלשון גדולה וחשיבות שמתנותיה חשובות כהונה ולויה ומלכות וק"ל (מהרש"א דף קכ"ג ע"א ד"ה ומ"ש שמתנותיה).
בדרך זו מתחברת מעלת ה"רכות" שבלאה למעלת ה"אברך" שביוסף. שם גם מבואר לשון ה"אברך" מלשון "רך" - "ריכא". "וַיָּרָכֶב אֹתוֹ בְּמִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה אֲשֶׁר לוֹ וַיִּקְרְאוּ לְפָנָיו אַבְרֵךְ... - כתרגומו דין אבא למלכא. **רך** בלשון ארמי מלך. בהשותפין (בבא בתרא ד', א') לא ריכא ולא בר ריכא" (בראשית מ"א, מ"ג).

"והיינו דכתיב: וירא ה' כי שנואה לאה". גם פה (כמו בעניין הזכרת רכות עיניה) מדגישה הגמרא ששנאה זו אין משמעותה גנאי אלא מעלה – שראה הקב"ה ששנואין מעשה עשו בפניה.

"מאי שנואה? אילימא שנואה ממש, אפשר? בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, בגנות צדיקים דבר הכתוב? אלא ראה הקב"ה ששנואין מעשה עשו בפניה - ויפתח את רחמה".

רק פה נסגר המעגל המבאר את קיום הבכורה אצל לאה.

"ויפתח את רחמה - היינו שזכתה לבכורה" (רשב"ם ד"ה ויפתח את רחמה).

פרוט זה של הגמרא מחייב להבין כי זכייתה של לאה בבכורה תלויה ברכות עיניה ושנאתה כפי הצגתן המורכבת כשתצורתן הניגלית היא כמצג שלילי על לאה, אולם הן מקבלות את מעלתן מתוך העמקה בסיבות אותו המצג. כך רכות עיניה של לאה הינו פגם בהופעתה החיצונית[672], אך הוא הופך לשבח מתוך הגילוי כי פגם זה נובע מבכייתה שלא תיפול אצל עשו. כך גם ביחס לשנאתה של לאה. במצג המציאות הגלוי לאה שנואה על יעקב. כך הוא פשט הכתובים – "וירא ה' כי שנואה לאה". חז"ל כמובן מבארים את הסיבה לשינאה הזו שאינה שנאה במובנה הנמוך.

*"ד"א וירא ה' כי שנואה לאה. לא מפני שהיא שנואה בפני בעלה, אלא מפני שהוכיחה אותו...ויהי בערב ויקח את לאה בתו וגו' (שם בראשית כ"ט, כ"א כ"ב) כל הלילה היתה עשה עצמה כרחל, כיון שעמד בבקר והנה היא לאה, אמר לה בת הרמאי למה רמית אותי, אמרה לו ואתה למה רמית אביך, כשאמר לך האתה זה בני עשו, ואמרת לו אנכי עשו בכורך, ואתה אומר למה רימיתני, ואביך לא אמר בא אחיך במרמה, **ומתוך הדברים הללו שהוכיחה אותו התחיל שונאה**..." (מדרש תנחומא פרשת ויצא סימן י"א).*

שנאתו של יעקב ללאה היא מפני שיקופה של לאה בפניו את התאמתה אליו מתוך היות דרך ה"רמאות" מאפיינת אף אותו כמותה. זהו מצב הקשר הנגלה שבין יעקב ללאה. אולם גם פה מהפכת הגמרא את זווית ההתבוננות לראות ב"שנאה" זו מעלה מתוך "ששנואים מעשיו של עשו בפניה". ברור שאין הגמרא באה לעקם את פשט הכתובים, אלא כפי שעשתה בהתייחסותה לרכות העיניים של לאה, היא מבארת כי אף שדרך ה"רמיה" של לאה מביאה עליה את שנאתו של יעקב, בהתחשב בסיבותיה של לאה לנקוט בדרך זו, מהווה דרך רמיה זו מעלה, כיוון שכולה נובעת מתוך "ששנואים מעשיו של עשו בפניה".

נמצאנו למדים כי הן רכות העיניים של לאה והן מצב היות שנואה מקבלים את ציביונם החיובי מתוך התייחסות לעומק כוונתה ורצונה. את המגמה הזו בארנו לעיל כמגמת אין סוף החיים המאפיינת את לאה ובניה – התנהלות על פי כללי רום השמים שפעמים סותרת את דרך ההתנהלות הגלויה ואף יוצרת בה פגמים. מתוך כך תיאור פעולתה בלשון הנגלית של הכתוב הוא כ"רמאות" אך תרגומובעומקה הוא כ"חוכמא"[673].

מהלך זה, הוא אם כן חלק מרכזי בביאור סיבת קבלת לאה את הבכורה אף שתולדות יעקב לכתחילה היה יוסף. אולם הגמרא אינה מסתפקת בהדגש מאפייני החיים הכפולים שבלאה (רכות העיניים ושניאותה). חשוב לה לציין כי כל פעולותיה של לאה נעשות בפרשת הדרכים. בפרשת הדרכים שומעת לאה את בני האדם האומרים כי היא עתידה להינתן לעשו ובפרשת הדרכים היא יושבת לשאול מה מעשיו של הגדול ומה מעשיו של הקטן ומתוך תשובתם בוכה עד שנושרים ריסי עיניה.

*"...שהיתה שומעת **על פרשת דרכים** בני אדם שהיו אומרים: שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול וקטנה לקטן, והיתה יושבת **על פרשת דרכים** ומשאלת: גדול מה מעשיו..." " (בבא בתרא לעייל קכ"ג, ע"א).*

הדגש כפול זה שהינו לכאורה מיותר מלהיכתב אפילו פעם אחת, מחייב להבין כי מיקום זה אינו מיקרי. מהי פרשת הדרכים? האם הכוונה היא סתם לצומת דרכים? פרשת תמר ויהודה מחברת את "פרשת הדרכים" לראיית העין.

---

[672] **פסול "נשרו ריסי עיניו" מן הכהונה מטעם מראית העיין**: כך הבאנו לעיל בביאור ההבדל בין אין סוף החיים המופיע בלאה לבין זה המופיע ברחל. רכות העיניים המבוארת אצלנו כנשירת ריסי העיניים של לאה בעקבות בכייתה, הינו פגם הפוסל מן הכהונה מטעם פגם ב"מראית העין". "משנה: "...ושנשרו ריסי עיניו - פסול מפני מראית העין (בכורות מ"ג ע"ב).

[673] כך ביאר רש"י על פי התרגום את דברי יצחק לעשו. וַיֹּאמֶר בָּא אָחִיךָ בְּמִרְמָה וַיִּקַּח בִּרְכָתֶךָ – **בחכמה**" (בראשית כ"ז, ל"ה ורש"י שם). ובאונקלוס: "ואמר על אחוך **בחכמא** וקביל ברכתך".

*"...וְתָסֵר בִּגְדֵי אַלְמְנוּתָהּ מֵעָלֶיהָ וַתְּכַס בַּצָּעִיף וַתִּתְעַלָּף וַתֵּשֶׁב **בְּפֶתַח עֵינַיִם** אֲשֶׁר עַל דֶּרֶךְ תִּמְנָתָה - **בפתיחת עינים**, **בפרשת דרכים** שעל דרך תמנתה" (בראשית ל"ח, י"ד ורש"י ד"ה ותשב בפתח עינים).*

מביאור רש"י אנו למדים כי "פרשת הדרכים" מכונה "פתיחת עיניים".

הרשב"ם מוסיף ומבאר.

*"בפתח עינים - בשער של פרשת דרכים שהכל עוברים **ונראים לעינים דרך שם**" (רשב"ם בראשית ל"ח, י"ד).*

נמצאנו למדים כי פרשת דרכים הוא מקום בו כוח ראיית העין יוצא מגדר הרגיל. אמנם יכולים היינו להשאיר תיאור שָם זה לפרשת הדרכים כתיאור טכני מצד שכל העוברים ושבים נראים לעיניים שם" בלא להשליך מתוך כך על תכונת המקום. אולם שימוש התורה בתיאור מורכב שכזה, אינו מאפשר הבנה זו ומחייב לבאר כי מעשה הנעשה ב"פתח עיניים" הוא מעשה שנועד להחשף באופן היוצא מגדר הרגיל לכוח ראיית העיין.

אם נשליך מפרשת תמר למעשיה של לאה נוכל לומר כי הפירוט הכפול של חז"ל את פגישתה של לאה את האנשים על פרשת הדרכים ופעם נוספת את ישיבתה על פרשת הדרכים לשאול על יעקב ועשו מלמד כי לאה מכוונת את מעשיה במכוון למיקום הזה.
כפי שכבר בארנו בהבדלתנו בין מגמת החיים שמופיעה לאה לבין זו שמופיעה רחל, יפוּת התואר שברחל מובילה את אין סוף החיים להופיע בגוף ובממד הנגלה של החיים שראיית העין היא הכלי המרכזי של ביטויו. מתוך כך בולטת אצל יוסף חשיבות "מראית העין" כמציאות מוחלטת, והוא מוציא את דיבתם של בני לאה בעניין זה אל יעקב. לעומת רחל, מעמיד הכתוב את רכות עיניה של לאה כמגדיר את מהותה. מתוך כך ביארנו כי איבודה של לאה את יפוּת עיניה על מזבח רצונה שלא תיפול בידי עשו, והפיכתן מתוך כך להיות רכות, מגדירים מהות שכינה בה הכוונה והרצון הפנימיים הם השולטים להופיע את מגמתם אף על חשבון מעגל החיים הגלוי המאבד משלמותו. מתוך כך בארנו את עולמה של לאה כעולם ה"איתכסיא", עולם הוויות החיים הפנימיות הנסתרות שפעמים סותרות במגמתן את מגמות החיים הנגלות. כך בארנו כי ה"רמיה" המוגדרת בתרגום אונקלוס כ"חוכמא" היא דרך ההתנהלות המגיעה מבית מדרשה הזה של לאה. פירוט חז"ל את סיפורה של לאה דווקא על פרשת הדרכים, משלימה לנו את הגדרת תכונתה האלוהית. מפירוט זה אנו למדים, על התעקשותה של לאה להופיע את תכונת ה"איתכסיה" שבה דווקא ב"פתח עיניים" – דווקא במקום בו ראיית העין שולטת.
משמעות הדבר היא כי לאה מצליחה להעלות את מגמות העולם הנכסה להיות קיים וגם שולט אף בממד החיים הנגלה – ממד ראיית העין[674].

---

[674] **פעולת לאה את בכייתה בעולמה של רחל**: את קיום פעולתה של לאה במרחב עולמה של רחל אנו למדים בפרוש מן הזוהר. בתחילה הוא מבאר כי כיוון שלאה בכתה על פרשת דרכים, על כן רחל היא זו שנגזר עליה כי תבכה על פרשת הדרכים על גלות ישראל בעוד לאה נקברת בתוך המערה. בלשון הזוהר במקור הראשון להלן, נראה כי כניסתה של לאה למערה היא שכר לה על בכייתה בפרשת הדרכים, המאפשרת לה שלא תבכה על בניה ביציאתם לגלות. לעומת זאת במקור השני להלן, מפרשת ויחי, בולטת יותר רמיזה של עונש כלפי רחל. אולם בשני המקורות, מיד לאחר מכן ממשיך הזוהר ומבאר כי לאה שייכת במהותה לעולם הנכסה בעוד רחל שייכת במהותה לעולם הנגלה. מתוך כך ברור הוא כי בכיתה של לאה **בעולמה של רחל נעשית** והיא המביאה לזיווגה עם יעקב למרות אי שייכותה הבסיסית לעולם זה. לעומת זאת בכייתה של רחל על עולמה, נעשית דווקא בזמן יציאת ישראל לגלות.
"ר' שמעון פתח ואמר (ירמיה ל"א) קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה וגו' ...והאי קרא קשיא, רחל מבכה על בניה, בנהא דרחל יוסף ובנימין הוו ולא יתיר, ולאה שית שבטין הוו דילה, אמאי בכת רחל ולא לאה, אלא הכי אמרו כתיב (בראשית כ"ט) ועיני לאה רכות, אמאי רכות, בגין דכל יומא נפקת לפרשת ארחין ושאלת על עשו...והות בכת כל יומא עד דאתרככו עינהא, וקודשא בריך הוא אמר אנת בכת בגין ההוא צדיקא דלא תהוי בעדביה דההוא רשע, חייך אחתך תקום בפרשת ארחין ותבכי על גלותהון דישראל, ואת תקום לגו ולא תבכי עלייהו...אבל האי קרא איהו על מה דאמרן, אבל רזא דמלה דרחל ולאה תרי עלמין נינהו, חד עלמא דאתכסיא וחד עלמא דאתגליא, ועל דא דא אתקברת ואתחפיאת לגו במערתא ואתכסיאת ודא קיימא בפרשת ארחין באלתגליא...ובגין כך לא אעיל לה יעקב במערתא ולא באתר אחרא דהא כתיב (שם מ"ח) בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה ולא אעיל לה למתא, בגין דהוה ידע דאתרה הוה באתרא דאתגליא" (זוהר כרך ב פרשת וארא דף כט עמוד ב').
תרגום: ר' שמעון פתח ואמר. קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה...ופסוק זה קשה. רחל מבכה על בניה, בניה של רחל יוסף ובנימין היו ולא יותר ולאה ששה שבטים היו שלה. מדוע בוכה רחל ולא לאה? אלא כך אמרו, כתוב ועיני לאה רכות, מדוע רכות, כיוון שבכל יום יצאה לפרשת דרכים ושאלה על עשו...והייתה בוכה כל יום עד שהתרככו עיניה. והקב"ה אמר, את בכית בגלל הצדיק הזה שלא תפלי בידיו של הרשע ההוא, חייך שאחותיך תהיה בפרשת דרכים ותבכה על גלות ישראל ואת תכנסי לתוך (במערת המכפלה) ולא תבכי עליהם...אבל הפסוק הזה הוא על מה שאמרנו, אבל סוד שם רחל ולאה שני עולמות הם. אחד העולם הנכסא ואחד העולם הנגלה. ועל כך האחת נקברה והוכנסה אל תוך במערה והתכסתה, והאחת נמצאת בפרשת דרכים בנגלה...ובשל כך לא הכניס אותה יעקב במערה ולא במקום אחר שהרי כתוב בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה ולא הכניסה לעיר, מפני שהיה יודע שמקומה הוא מקום הנגלה.

מסקנה זו מבארת ביותר מאיזה כוח מקבלת לאה את הבכורה, אף שאמורה הייתה להיות בידי רחל. אין המדובר פה על "תחרות" לידה בין האימהות. שיוך הבכורה באופן טבעי לבית יוסף נובע מן העובדה כי ממד העולם הנגלה הוא הדומיננטי בחיים שעל הארץ ועל כן דרך ההתנהלות ה"נכסית" אינה יכולה להוביל את המציאות. לאה בעבודה שאין כדוגמתה פורצת את גבולות מיקומו הטביעי של אין סוף החיים הניכסים, ומעלה אותם להוביל חיים אף בממד העולם הנגלה. ברור שבכורת לאה עתה אינה דומה לבכורת רחל שאמורה הייתה להיות, והיא מציבה דרכי התנהלות והובלה אחרים של המציאות שאין סוף החיים בם[675].

אולם, מסקנה זו עוד אינה משלימה את הבנתנו את סוגיית הבכורה העוברת אל לאה. מכל הביאור שעשינו עד עתה יוצא כי לאה היא הפועלת האקטיבית והגורם היוצר של מצב המציאות החדש. הן את רכות עיניה ושנאתה על שתי גווניהן, והן את מימושו של מצב מורכב זה דווקא בפרשת הדרכים, היא יוצרת בעצמה. אולם חז"ל בגמרא מבארים לנו כי את בכורתה מקבלת לאה מכוח הרחמים"

"אלא שקדמתה לאה ברחמים..." (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).

נראה היה לכאורה להבין כי פעולת הקב"ה היא המייחסת את הבכורה אליה מתוך רחמנותו עליה. אולם חוץ מאי ההגיון שבשינוי מצב הבכורה על בסיס "רחמנות" שכזו, נראה כי גם מהלך הגמרא אינו מאפשר הבנה שכזו. לכל המהלך המורכב אותו הקפדנו לבאר באופן מפורט, קודמת שאלת הגמרא - "מאי קדמתה לאה ברחמים? על שאלה זו מגיע כל הפירוט לעיל! מתוך כך אנו מחוייבים להבין כי פעולת ה"רחמים" היא פעולה מורכבת שלאה שותפה בו באופן מלא. את דברי הגמרא לעיל - "אלא שקדמתה לאה ברחמים" יש להבין מעתה באופן כפול משני כיוונים, הן מכוח לאה המקדמת את הבכורה אליה דרך פעולת "רחמים", והן מכוח הקב"ה בכוח רחמיו הוא. את תוצאת פעולתו של הקב"ה מביאה הגמרא בבסוף העניין.

"אלא ראה הקב"ה ששנואין מעשה עשו בפניה - ויפתח את רחמה" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).

על כך ביאר הרשב"ם - "היינו שזכתה לבכורה".

הכיוון הנוסף כאמור, הוא צד מאמציה של לאה - הצלחתה של לאה לממש את עולמה הנכסה במעגל החיים הנגלה באופן שאינו כדרך המציאות לכתחילה.

ההתייחסות לפעולת ה"רחמים" כפעולה מובנית המגיעה גם מכוחה של לאה, מחייב אם כן ברור יסודי יותר על מידה זו. מהי מידת ה"רחמים" הבונה את בכורתה של לאה ואיך מתחברת מידה זו לסדר פעולותיה של לאה.

בכדי להבין זאת, נעמיק בהתבוננותנו על מידת ה"רחמים".

הרחמים –קשר ופריון מן המקור הנכסה

כפי שכבר הזכרנו, נראה היה מצד הפשטות כי ה"רחמים" הינו רגש של חמלה כלפי מי שנמצא במעמד נמוך, המביא לתמכה בו אף שאינה מגיעה לו מצד עצמה.

אולם מן המקורות עולה כי ה"רחמים" הינו קשר אדוק ומחייב הרבה יותר. הוא מופיע כקשר של האהבה בין האב לבנו.

*"**רחמי** דאבא אבני... – **אהבה**" (סוטה מ"ט ע"א' ורש"י שם).*

הוא מופיע כיחס של אהבה בין אדם לחברו.

"א"ר יהודה...לאה דנפקת ובכת בפרשת אורחין בגיניה דיעקב זכתה לאתקברא עמיה, רחל דלא בעאת למיפק ולמשאל בהדיה בג"כ קבורתה בפרשת אורחין, ורזא דמלה הא אוקימנא ואתמר דא באתגליא ודא באתכסיא" (זוהר כרך א (בראשית) פרשת ויחי דף רכג עמוד א').

675 **בכורת ראובן** : על מנת להשלים את ההבנה של בכורה זו של לאה יש צורך להתבונן בבכורתו של ראובן, להגדירה ולבאר את הסיבות לנפילתה. אולם לא כאן המקום להרחיב.

*"לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ **וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ**... - ... **ותרחם לחברך כותך** אנא ה'" (ויקרא י"ט, י"ח ותרגום אונקלוס שם).*

גם קשר הרֵעות מתורגם ללשון "רחמים".

*"וַאֲבִימֶלֶךְ הָלַךְ אֵלָיו מִגְרָר וַאֲחֻזַּת **מֵרֵעֵהוּ**... – "...ואחזת מרעהו - כתרגומו **וסיעת מרחמוהי, סיעת מאוהביו**"[676] (בראשית כ"ו, כ"ו ורש"י שם).*

גם כשהכתוב עצמו משתמש בלשון "רחמים", מתורגם קשר זה במשמעות של קשר אהבה.

*"לַמְנַצֵּחַ לְעֶבֶד ה' לְדָוִד אֲשֶׁר דִּבֶּר לַה' אֶת דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת בְּיוֹם הִצִּיל יְקֹוָק אֹותֹו מִכַּף כָּל אֹיְבָיו וּמִיַּד שָׁאוּל. וַיֹּאמַר **אֶרְחָמְךָ ה'** חִזְקִי - **אאהבך** כדמתרגם ואהבת לרעך (ויקרא י"ט) **ותרחם**" (תהלים י"ח, א' – ב' ורש"י ד"ה ארחמך).*

אם היינו רוצים בכל אופן להתייחס לקשר האהבה הזה כקשר נחות ביחס ל"מקבל", הרי רש"י בביאורו מייחס באופן מפתיע את קשר ה"רחמים" גם ביחס של ישראל כלפי ה'.

כך מתרגם אונקלוס בדברים

*"**וְאָהַבְתָּ** אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ - **ותרחם** ית ה' אלהך בכל לבך ובכל נפשך ובכל נכסך" (דברים ו', ה' ותרגום אונקלוס שם).*

אנו רואים אם כן שרגש הרחמים הינו רגש הנובע מכוח הקשר האדוק ביותר - קשר האהבה המתקיים גם מן האב אל הבן, גם בין רֵעים, ואף בין הקב"ה וישראל, מצדם של ישראל. ברור הוא שאין ישראל מרחמים על הקב"ה במובן הפשטני של המילה. בכדי להבין את קשר הרחמים, אנו נזקקים למהלך שמובילה לאה ברכות עיניה ושניאותה. כפי שבארנו, פעולתה של לאה מעלה ל"פתח עיניים" עולם "נכסה" שאינו שייך בבסיסו לעולם ראיית העין. הגדרת מעשה זה של לאה כ"רחמים", מלמדת כי הרחמים מצליחים ליצור חיבור (קשר של אהבה), בין מערכות חיים שלכתחילה אין התאמת חיבור ביניהם. ההפרש הזה שבין שני הצדדים המקושרים המקשה בהופעת הקשר האינטימי הקרוב, נמצא אף ביחס שבין ה' לישראל. מתוך הנבדלות האין סופית של השכינה מן האדם, הקשר הטבעי שבין האדם לשכינה הינו קשר של ציווי ויראה. קיום קשר של אהבה ועוד יותר – ציווי קשר של אהבה – "**וְאָהַבְתָּ** אֵת יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ" אינו מתאפשר באופן טבעי מצד ההפרש התהומי הזה שבין הבורא לנבראים. האופן היחיד שיכול לאפשר לקשר שכזה להופיע הוא בהופעתו כ"רחמים". פעולת הרחמים מוציאה אל הפועל את עומק היחס שבין הבורא והנבראים שאינו יכול להיות מופיע באופן טבעי מעצמו על פי יחסי החיים בעולם הנגלה.
נמצאנו אם כן למדים כי ה"רחמים" מופיעים את הקשר והחיבור הגמורים במקום בו נצרך להתאמץ ולהתגבר על מחסומים להופעתם, וזאת דרך נגיעה במקור הקשר הנכסה.

כוח הרחמים לגעת במקור הקשר, אף שהוא נכסה באופן קיומו הנגלה, הוא הנותן לו את שמו בשורשו כשם רֶחם הוולד – "ר.ח.ם". כך מבטא הכתוב את קשר הרחמים שבין השכינה לעם ישראל כקשר המופיע מכוח עומק המעיים.

*"הֲבֵן יַקִּיר לִי אֶפְרַיִם אִם יֶלֶד שַׁעֲשֻׁעִים כִּי מִדֵּי דַבְּרִי בּוֹ זָכֹר אֶזְכְּרֶנּוּ עֹוד **עַל כֵּן הָמוּ מֵעַי לֹו רַחֵם אֲרַחֲמֶנּוּ** נְאֻם ה'" (ירמיהו ל"א, י"ט).*

את המיית המעיים הזו מבאר מצודת ציון כ"הכמרת רחמים".

*"המו - מל' המייה והוא ענין **הכמרת רחמים** וחמלה וכן המון מעיך (ישעיה ס"ג)" (מצודת ציון שם ד"ה המו).*

המעיים הם מקור ההולדה של הוולד. כך בבראשית, בהבטחת ה' לאברהם זרע שיצא ממעיו.

*"וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי אִם אֲשֶׁר **יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ** הוּא יִירָשֶׁךָ" (בראשית ט"ו, ד').*

---

[676] כך גם בפרשת יהודה ותמר: "... וַיִּנָּחֶם יְהוּדָה וַיַּעַל עַל גֵּזֵּי צֹאנֹו הוּא וְחִירָה **רֵעֵהוּ** הָעֲדֻלָּמִי - ...ואתנחם יהודה וסליק על גזזי עניה הוא וחירה **רחמיה** עדלמאה לתמנת" (בראשית ל"ח, י"ב).

יוצא אם כן כי "המיית המעיים" היא המולידה את קשר הרחמים, שכוח קיומם הוא מנקודת מוצא החיים המולדים. אף שבהולדתו ויציאותו אל הפועל מתרחק תוצר ההולדה מן המקור, קשר הרחמים הנוגע במקור הקשר, מצליח להמשיך ולהביע את קשר החיים למרות שהמרחק שנוצר במעשה ההולדה[677].

כך בדרך זו מקבל אף יעקב את בכורתו בהעצמתו את מצב המעיים אף בעולם ההולדתי הנגלה. קדימותו של יעקב כ"טיפה הראשונה", כ"ראשון ליצירה" בתוך מעיה של רבקה, הוא מצב ה"רחם" אותו מנסה יעקב לממש גם כ"ראשון להולדה".

*"וְאַחֲרֵי כֵן יָצָא אָחִיו וְיָדוֹ אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו... - שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו, בדין היה אוחז בו לעכבו, **יעקב נוצר מטיפה ראשונה ועשו מן השניה**, צא ולמד משפופרת שפיה קצרה, תן לה שתי אבנים זו תחת זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה תצא ראשונה, נמצא עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון, **ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה, ויטול את הבכורה מן הדין**" (בראשית כ"ה, כ"ו ורש"י שם).*

את הפעולה הזו של קידום קשר המעיים אף ברמת ההבעה ההולדתית, מקדמת אם כן גם לאה בסיוע השכינה ביצירתה קשר וחיבור של עולמה ה"נכסה" עם העולם הנגלה (פרשת הדרכים), עד לרמה של הופעתה בעולם הנגלה כבכורה.

על בסיס תשתית זו שיוצרת לאה בכוח הרחמים, חוזרת הבכורה ליוסף.

"ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל החזירה הקב"ה לה" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).

הצניעות – עזר העולם הנכסה לעולם הנגלה

גם פה מבררת הגמרא מהי הצניעות שהייתה ברחל. גם פה קשה להבין מתוכן הדברים מה צניעות יש בהם.

"ומאי צניעות היתה בה ברחל? דכתיב: (בראשית כ"ט) ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא, והלא בן אחות אביה הוא! אלא, אמר לה: מינסבת לי? אמרה ליה: אין, מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה. אמר לה: מאי רמאותיה? אמרה ליה: אית לי אחתא דקשישא מינאי, ולא מנסבא לי מקמה. אמר לה: אחיו אני ברמאות. א"ל: ומי שרי להו לצדיקי לסגויי ברמאותא? אין, (שמואל ב' כ"ב) עם נבר תתבר ועם עקש תתפל. מסר לה סימנין. כי קא מעיילי לה ללאה, סברה: השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה. והיינו דכתיב: (בראשית כ"ט) ויהי בבקר והנה היא לאה, מכלל דעד השתא לאו לאה היא! אלא, מתוך סימנים שמסר לה יעקב לרחל ומסרתה ללאה, לא הוה ידע לה עד ההיא שעתא" (בבא בתרא קכ"ג, ע"א).

כל חלקה הראשון של תשובת הגמרא עוסק ברמאות לבן, וברמאות יעקב כנגדו. מתוך מסקנת הגמרא כי מותר לצדיק לנקוט ברמאות ממשיכה הגמרא ומספרת על מסירת יעקב סימנים לרחל לפני כניסתה אליו, ומסירתה של רחל אותם ללאה על מנת למנוע בושה מאחותה - "השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה"[678]. סיומת הגמרא עוסקת אף היא בסימנים, בהוכחה מלשון

---

[677] **ה"רחמים"** – **הנהגת שם ה' המפורש**: כוח זה של הרחמים להוציא אל הפועל את נקודת מוצא החיים שאינם מצליחים להופיע בעולם הנגלה, הוא המאפיין את שם ה' המפורש המוגדר כמידת הרחמים. כך מבארים חז"ל בשלש עשרה המידות בהן מתגלה ה' למשה.
"וַיַּעֲבֹר ה' עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא **יְקֹוָק יְקֹוָק** אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת - ה' ה' - מדת הרחמים היא, אחת קודם שיחטא, ואחת אחר שיחטא וישוב" (שמות ל"ד, ו').
כפי שנבאר בהמשך גילוי זה ה' אל ישראל בשם ה' המפורש יתרחש במהלך יציאת מצרים תחת מנהיגותו של משה, שם תחליף הנהגה זו את הנהגת "שדי" שהופיעה לאבות. כפי שבארנו כאן את תכונת ה"רחמים", כוחה של הנהגת שם ה' המפורש תבואר מצד מימושה את "הבטחת ה'" קרי – את נקודת הקשר הבסיסית שבין ישראל לה' מכוח עצמה אף ללא מוכנות המציאות לממשה מכוח האדם.
"וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם - לא הודעתי אין כתיב כאן אלא לא נודעתי לא נכרתי להם **במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה' נאמן לאמת דברי**, שהרי הבטחתים ולא קיימתי" (שמות ו', ג').
אופן פעולה זה אמנם יביא ל"זריזות" מהלך הגאולה, אולם המחיר להפרש שבין עוצמת אין סוף החיים המתממשים לבין המציאות, תביא למצב הכאה (מכות מצרים) כלפי העולם ה"נגזר" ה"מצרי" ולשיתוף המציאות בתהליך מימוש זה ברמה נמוכה בלבד של "לחם עוני".

[678] אמנם רש"י במקום מבאר כי צניעותה של רחל הייתה מצד שלא רצתה כי יתגלה כי יעקב נתן לה סימנין.

הכתוב "ויהי בבקר והנה היא לאה", שעד אז לא הכיר בה שהיא לאה, מכוח הסימנים שהיו אצלה.
מכול המהלך הזה לא ברור כלל היכן אנו פוגשים את תכונת הצניעות שברחל. המעלה העולה לכאורה בהתנהגותה של רחל היא חיפויה על לאה על מנת שלא תתבייש כשיתגלה ליעקב כי אין היא לאה. גם מצד לאה לא נראה לבאר שהבושה שעלולה הייתה להיות לה נובעת מטעם צניעות כלשהיא, אלא מתוך גילוי רמאותה את יעקב בכניסתה אליו כאילו היא רחל[679].
פתח להבנת כינוי מעשה רחל כמעשה הנובע מתוך צניעות אנו מקבלים מתיאור צניעותו של שאול כהמשך לצינועתה של רחל.

*"...בשכר צניעות שהיתה בה ברחל - זכתה ויצא ממנה שאול...ומה צניעות היתה בשאול - דכתיב (שמואל א', י') **ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל**" (מגילה י"ג, ע"ב).*

מן הגמרא במגילה אנו למדים כי מעלת הצניעות כוללת בתוכה גם את הסתרת האדם את מעלתו או גדולתו. אם נשליך מתוך צניעות זו של שאול חזרה אל צניעותה של רחל נוכל לומר כי צניעות רחל בפרשת הכנסת לאה אל יעקב היא מצד מוכנותה להצניעה עצמה ולדחוק עצמה הצידה ולאפשר בכך את זיווגה של לאה עם יעקב.
אולם גם ביאור זה מצריך השלמה, שהרי בפירוט צניעותה של רחל, מרחיבה הגמרא ביותר על רמאותו של לבן והיתר רמאותו של יעקב כנגדו, ולא נראה כי רק מפאת התייחסות הגמרא לסיפור שתיקתה של רחל, מגיעה הגמרא להרחיב גם על סיפור רמאותו של לבן ודו השיח שבין רחל ויעקב בעניין. אנו נצרכים על כן גם פה למצוא את הקשר שבין צניעות רחל בהסתרתה את עצמה על מנת לאפשר לאחותה להזדווג עם יעקב, לבין תכונת הרמאות העולה בתוך פרשה זו.
עיון בתגובתו של יעקב אל לאה על כניסתה אליו במקום רחל (אותו הבאנו לעיל), מלמד כי רחל אף היא שותפה מלאה בדרך הרמיה.

*"כל ההוא לילא הוה צוח לה רחל והיא מעניא ליה, בצפרא והנה היא לאה, **אמר מה רמייתה בת רמאי**..." (בראשית רבה פרשה ע ד"ה (כב) ויאסוף לבן).*

כיוון שרחל היא זו המאפשרת ללאה לבצע את רמייתה על יעקב, ברור הוא כי רחל עצמה שותפה אף היא באחיזתה בתכונת הרמיה. כפי שכבר בארנו במעשה קניין יעקב את הבכורה ונטילתו את ברכות עשו, קניין תכונת הרמאות הן אצל יעקב והן אצל לאה, אינו קניין חיצוני של יכולת "להסתדר" בחיים, אלא היכולת להוביל את אין סוף החיים בדרך החוכמה הפנימית אף שהיא סותרת את דרך ההתנהלות הישרה על פי דרכי הנגלה. יוצא אם כן כי אף רחל, למרות בסיס תכונת "יפי התואר" שבה, המופיעה בה את סוף החיים בתאימות מוחלטת עם דרכי החיים הנגלים, הרי רחל בפרשת הסימנים מצניעה את תכונת העולם הנגלה ומאפשרת לתכונת העולם הנכסה להוביל במערך ההזדווגות עם יעקב. הרחבת הגמרא בתכונת הרמיה והיתר לפעול על פיה בשיח יעקב ורחל הוא אם כן חלק בלתי נפרד מהגדרת צניעותה של רחל, המבוארת מעתה לא רק כ"הקטנת" עצמה על מנת לאפשר את זיווגה של לאה עם יעקב, אלא כקנייתה את דרך ההתנהלות הנסתרת השייכת בבסיסה דווקא ללאה מכוח עולמה ה"נכסה".

אכן חז"ל במדרש נותנים לצניעותה של רחל את משמעות ה"סוד".

*"ויהי בבקר והנה הוא לאה. מתוך הסימנים שמסר יעקב לרחל על הבאר, ורחל מסרתם ללאה, על זה לא הכירה יעקב אבינו, לפיכך היו בני רחל צנועים **בעלי סוד**, הלא תראה ליוסף שלא הגיד לאביו מכירתו ולא הודיע ממצרים לא בכתב ולא בפה. שאול, ואת דבר המלוכה לא הגיד לו (ש"א י', ט"ז). אסתר. אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה (אסתר ב', כ')" (פסיקתא זוטרתא בראשית פרק כ"ט ד"ה כה) ויהי בבקר).*

את שותפות רחל בעולמה של לאה, מחזקים חז"ל בגמרא שהבאנו לעיל, דרך ביאור סימניה של רחל באופן החורג מסימון טכני שנועד למנוע את בלבול יעקב בין רחל ללאה.

"מסרתן - ללאה, והוא צניעות, שלא יתפרסם הדבר שמסר לה סימנין" (רש"י מגילה י"ג, ע"ב).אולם נראה כי פשט דברי הגמרא מתייחסים לדאגתה כי לאה תתבייש בכניסתה.

[679] כפי שאכן מתברר לאחר מעשה, בכינויו של יעקב את לאה "רמאית בת רמאי".
"כל ההוא לילא הוה צוח לה רחל והיא מעניא ליה, בצפרא והנה היא לאה, אמר **מה רמייתה בת רמאי**, אמרה ליה ואית ספר דלית ליה תלמידין, לא כך הוה אבוך צוח לך עשו ואת עני ליה אף את קרית לי ואנא עניתי לך" (בראשית רבה פרשה ע ד"ה (כב) ויאסוף לבן).

סימנים שהם חיים

אין ספק כי צורך השתמשות יעקב בסימנים על מנת לוודא כי אין מרמים אותו, הוא תמוה ביותר. וכי אין אדם מכיר באשתו אף שלילה הוא? הגמרא כפי שהבאנו לעיל, משתמשת באי הכרתו של יעקב בלילה כי לאה היא, כהוכחה לכך כי רחל מסרה ללאה את סימניה.

"והיינו דכתיב: (בראשית כ"ט) ויהי בבקר והנה היא לאה, מכלל דעד השתא לאו לאה היא! אלא, מתוך סימנים שמסר לה יעקב לרחל ומסרתה ללאה, לא הוה ידע לה עד ההיא שעתא".

הסימנים נותנים את התשובה לשאלה הסמויה, איך לא ידע יעקב עד לבוקר למחרת כי האישה שאיתו היא לאה. הסימנים הם אלו שהיטעוהו[680]. אולם הגמרא מדייקת לשם כך דיוק הנראה חריף מידי. מלשון הכתוב – "ויהיה בבקר והנה היא לאה", אין היא לומדת - "מכלל דעד השתא **לא ידע** שהיא לאה" אלא "מכלל דעד השתא **לאו לאה היא**!" – שעד עתה לא הייתה לאה! אף שבסיומת דבריה של הגמרא "אלא מתוך סימנים...לא הוה **ידע** לה עד ההיא שעתה" חוזרת הגמרא ללשון ה"ידיעה" ומבארת כי מפאת הסימנים לא ידע יעקב שהאישה שעימו היא לאה, ולא בלשון המוחלטת "שלא הייתה לאה", בכל אופן לשון הגמרא מבטאת מצב שינוי קיומי בלאה מכוח הסימנים שבידה עד כדי הגדרת מצבה של לאה בלילה כ"לאו לאה היא".

ביאור רש"י על פרשה זו במקרא מביא אך ורק את הלשון הקיומית המוחלטת תוך התעלמות לחלוטין מלשון ה"ידיעה" הסובייקטיבית של יעקב.

*"וַיְהִי בַבֹּקֶר וְהִנֵּה הִוא לֵאָה - **אבל בלילה לא היתה לאה**, לפי שמסר יעקב לרחל סימנים...עמדה ומסרה לה אותן סימנים" (בראשית כ"ט, כ"ה ורש"י שם).*

ברור כי נקיטה בלשון "לא היתה לאה" למצב שאותו היינו מגדירים מקסימום כמצב של חוסר ידיעה סובייקטיבי, מלמדת כי ה"סימנים" אותם מוסר יעקב לרחל ושאותם מוסרת רחל ללאה הינם הרבה יותר מאשר סימון טכני לזיהוי, אלא הם טביעת האישיות של רחל ביחסיה עם יעקב. בטביעת האישיות הזו משתפת רחל את לאה ובכך היא טובעת בה מאישיותה היא. מתוך כך אכן בלילה כשסימניה של רחל בה, מעיד הכתוב כי "לא היתה לאה".

יכולת זו של רחל לפעול "סימנים" בלאה, מזכירה את יכולתו של יעקב לפעול בידו תכונת מציאות במעשה ידיו בקניין הבכורה, בקבלת הברכות ובשיקתות המים. כפי שבארנו עתה ביחס לסימנים, כך ביחס למעשיו של יעקב, הלבשתו על עצמו את עורות העיזים על ידיו ועל חלקת צווארו[681], לא הייתה יכולה להואיל מאום אם היא הייתה מסתכמת כמעשה "התחפשות". רק הנתינה למעשה ידו של יעקב כוח יצירה קיומי, הוא שנותן לשימת עורות העיזים על גופו משמעות של חיבור קיומי אל חיות החי להפוך את עצמו להיות "עשוי" כעשו. כך אם כן באותה עוצמה, פועלת רחל את חיבורה אל לאה.
ביאור נתינת הסימנים כתהליך קיומי וכפעולה תכונתית בין רחל ולאה הוא היחיד היכול לבאר את קיום נישואיה של לאה ואי ביטולם בטענת נישואי טעות. האצלת רחל את סימניה אל לאה, היא המקיימת בלאה משהו מתכונתה של רחל, וכלפיה מתרצה יעקב במעשה הנישואין מתוך שאכן אין היא לאה.
אמנם, גם על בסיס ההתייחסות לסימנים כהשפעה תכונתית של רחל על לאה, אין מעשה הנישואין יכולים להגיע אל השלמתם, ללא ביאור דרך תפקודו של יעקב, שהרי גם אם נאמר כי לאה מעצימה בעצמה מתכונות רחל ואין היא לאה שהייתה מצד מרקם תכונותיה, הרי היא לאה מצד דמותה וצורתה וברור הוא שקניין תכונה אינו יכול להקנות לאדם את דמותו של חברו להיות הוא!

---

[680] על הקושי שבאי יכולת יעקב לזהות את רחל עומד המהרש"א, שאכן תולה את הטעיית יעקב בסימנים, ומקביל אותם להטעיית סימני שער הידיים את יצחק.
"...דליכא למימר שבזולת סימנין היה סבור בלילה שהיא רחל עד בבקר שראה אותה לאור היום דמסתמא היה מכירה בקול כשהיה מדבר עמה כדאמרינן בפרק המביא ובפרק גה שלא הותרו סומים ופקחים בלילה בנשותיהם אלא בטביעות עינא דקלא אלא ע"כ שמסירת הסימנין שידעה לאה להודיעם ליעקב הם הטעו את יעקב שלא להכירה בקול כמו שהטעו סימני שער הידים את יצחק שלא הכיר את יעקב בקול וכה"ג אמרו בבקר בצפרא והנה היא לאה א"ל רמייתא בת רמאה לאו בלילה הוינא קרינא רחל ואת ענת כו' הרי שלא הכירה בקול" (מהרש"א דף קכ"ג ע"א ד"ה והיינו דכתיב ויהי בבקר והנה היא לאה מכלל כו' אלא מתוך סימנין כו')
אמנם אנו נבאר, הטעיה זו מקורה הוא בהיות סימניים אלו יוצרים שינויים **קיומיים** בנושאים אותם.

[681] "וְאֵת עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים הִלְבִּישָׁה עַל יָדָיו וְעַל חֶלְקַת צַוָּארָיו" (בראשית כ"ז, ט"ז).

תשובה לשאלה זו אנו מוצאים בדיוק בדברי רש"י המדגיש – "אבל **בלילה** לא היתה לאה". דרך תפקודו של יעקב בליל זיווגו הוא כאופן תפקודו של יצחק בשעת נתינת הברכות ב"עיוורון", בדרך התנהלות התואם את דרכי עולם ה"איתכסיא". מתברר כי הזהות שמציגה לאה בינה ובין יעקב אינה רק מצד התנהלות יעקב בקבלת הברכות בדרך הרמיה כפי דרכי עולם האתכסיא, אלא גם בעצם מעשה הזיווג עם לאה בהתנהלותו בו כפי גדרי העולם הנסתר, ולא על פי מישור הראייה החזותי. כפי שהברכות ליעקב יכולות היו להתקיים למרות רמייתו של יעקב רק מפאת עיוורונו של יצחק, כך קיום נישואיה של לאה למרות הגעתה אל יעקב במעשה רמיה, מתקיימת רק מפאת עוורונו של יעקב בלילה. כפי שבארנו בתכונת עיוורונו של יצחק[682], עיוורון זה הנובע מתגבור ראייתו המלאכית גורם לכך כי את החלטותיו מקבל יצחק יותר מאופן נגישותו המלאכית שבמישוש הידים[683] והרחת הריח[684], מאשר במראה העיניים. על כן בהריחו ובמישושו את יעקב הוא מתרצה לברך את השילוב של "הקול קול יעקב והידים ידי עשו". ברכה זו לא הייתה מתקיימת לו תפיסת המציאות של יצחק הייתה מושתתת על מראה העיניים, שהרי על בסיס מראה העיניים, ברכתו של יצחק ליעקב הינה טעות בזיהוי. כך אצל יעקב, אותה תפיסת מציאות שביצחק המאפשרת ליעקב לגשת אליו כעשו, היא זו השולטת אצל יעקב ב"לילה" במעשה התחברותו אל אשתו. אופן נגישותו של יעקב למציאות בליל זיווגו הוא כפי ראיית העיין הפנימית. מתוך כך בזיהויו באשתו את סימני רחל, הוא מתרצה לבוא עם תכונה זו בקשר של אישות, והתרצות זו היא המקיימת את נישואיה של לאה, אף שבדרכי העולם הנגלה קידושין אלו לא היו תקפים[685].

נמצאנו אם כן למדים כי חיבור רחל ב"צניעותה" אל תכונת הרמיה ודרכי התנהלות העולם הנכסה הוא הן מצד השתתפותה בהכנסתה של לאה אל יעקב ברמיה, והן מצד פעולתה את סימניה בלאה באופן שמשמעותם תיתכן רק על בסיס פעולה כפי דרכי העולם הנכסה, תוך "עיוורון" לגדרי העולם הנגלה.

הטייה זו של רחל כלפי דרכי העולם הנכסה יוצרת שני קווי פעולה בדרכי העולם הניגלה. האחת, מטפילה את העולם הנגלה, הגוף, החומר והצורה מול חוקיות העולם הנכסה. בדרך זו גם פשט תכונת הצניעות שבבני רחל[686], תבואר כמעשה צמצום רמת הנגלות ונירָאות החזותית, על מנת להפנות מקום לקיום חוקיות החיים הניכסית. אמנם, על בסיס יחסי גומלין אלו נדחקת הופעת אין סוף החיים בחומר, בגוף ובצורה לצידי החיים, אולם הידחקות זו תחוייב על מנת לאפשר לעולם הנגלה להיות שותף בהופעת אין סוף החיים, בלא שיקרוס אל נגזרות העולם.

אמנם ביאור הגמרא כי מתוך הצניעות שהייתה ברחל, החזיר ה' לה את הבכורה, מלמד על דרך שניה שבה **הנטייה להתנהל כפי חוקיות העולם הניכסה מטרתה היא להעצים את יכולת העולם הניגלה להופיע אין סוף חיים בחומרים ובצורות ולהביאם מתוך כך למעמד של בכורה**. הצנעת וכיסוי ממד החיים הנגלה[687] באופן שאין הוא מופיע בשיאו מאפשר לעמעם את גבוליות ונגזרות ממד החיים הנגלה, ובכך לחדור אל מגמות האין סוף שבו. אמנם, מגמה זו מצמצמת את הוויית אין סוף החיים שבממד הנגלה של החיים, כפי שהופיעה בשיאה אצל יוסף שהיה מראה עצמו ומגביר את תצוגת יופיו מול העולם המצרי, אולם היא מאפשרת לבטא את אין סופיותו של עולם זה במעגלי החיים הפחות קיצוניים, וממילא לתת להם קיום ברמה של אין סוף[688].

---

[682] עמ'_____ (היכן בארנו, האם בפרשת הברכות, או בהגדרת הרמיה שביעקב עצמו? לבדוק!

[683] "וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב גְּשָׁה נָּא וַאֲמֻשְׁךָ בְּנִי הַאַתָּה זֶה בְּנִי עֵשָׂו אִם לֹא" (בראשית כ"ז, כ"א).

[684] "וַיָּגֶשׁ וַיִּשַּׁק לוֹ וַיָּרַח אֶת רֵיחַ בְּגָדָיו וַיְבָרְכֵהוּ" (בראשית כ"ז כ"ז).

[685] ביאור זה נותן משנה תוקף לשנאתו הגדולה של יעקב ללאה לאחר שמתברר לו כי לאה היא זו שהייתה אצלו. "...אמרה לו ואתה למה רמית אביך, כשאמר לך האתה זה בני עשו, ואמרת לו אנכי עשו בכורך, ואתה אומר למה רימיתני, ואביך לא אמר בא אחיך במרמה, ומתוך הדברים הללו שהוכיחה אותו **התחיל שונאה**" (מדרש תנחומא פרשת ויצא סימן י"א).

כניסתה של לאה אליו והקבלתה של לאה בין פרשתה לבין פרשת הברכות מבררת ליעקב כי עולם הרמיה עם דרך ההתבוננות ה"נכסית" היא אף נחלתו שלו, אף שהתאמץ ביותר להבליט ולהשליט את עולם "ראיית העיין" בהופעת אין סוף החיים, בבחירתו את רחל יפת התואר לאישה.

[686] כיסוי הגוף כפשוטו.

[687] כפי שמופיעה בצניעות שאול: "הֲנֵה הַיּוֹם הַזֶּה רָאוּ עֵינֶיךָ אֵת אֲשֶׁר נְתָנְךָ יְקֹוָק הַיּוֹם בְּיָדִי בַּמְּעָרָה **וְאָמַר** לַהֲרָגְךָ **וַתָּחָס** עָלֶיךָ וָאֹמַר לֹא אֶשְׁלַח יָדִי בַּאדֹנִי כִּי מְשִׁיחַ יְקֹוָק הוּא" (שמואל א', כ"ד, י'). על הלשון המוזרה "וְאָמַר" ו"וַתָּחָס" עומדת הגמרא: "ואמר להרגך ותחס עליך (שמואל א' כ"ד), ואמר? ואמרתי מיבעי ליה! ותחס? וחסתי מיבעי ליה! - אמר רבי אלעזר, אמר לו דוד לשאול: מן התורה - בן הריגה אתה, שהרי רודף אתה, והתורה אמרה: בא להרגך השכם להרגו. אלא **צניעות שהיתה בך - היא חסה עליך**, ומאי היא - דכתיב +שמואל א' כ"ד+ ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו. תנא: גדר לפנים מן גדר, ומערה לפנים ממערה. להסך - אמר רבי אלעזר: מלמד שסכך עצמו כסוכה" (ברכות ס"ב, ע"ב).

וכן בירושלמי: "אמרו עליו על בית שאול **שלא נראה מהם לא עקב ולא גודל מימיהם**..." (ירושלמי סוכה פרק ה' ה"ד).

[688] **איסור שאול לטעום מן הדבש על פני השדה**: בדרך זו נבאר בהמשך את דרך פעולתו של שאול שמצד אחד מגיע עד לרמה גילוי "דבש על פני השדה", אולם במקביל אין הוא מאפשר לעם לטעום מן הדבש:

בדרך זו מבוארים דברי ה' לרחל המבכה על בניה, על פי ביאורו של רש"י שם.

*"כֹּה אָמַר ה' מִנְעִי קוֹלֵךְ מִבֶּכִי וְעֵינַיִךְ מִדְּמָעָה כִּי יֵשׁ שָׂכָר לִפְעֻלָּתֵךְ...וְשָׁבוּ בָנִים לִגְבוּלָם - ... יש שכר לפעולתך ולצדקתך **שמסרת סימנך לאחותך**" (ירמיהו ל"א, ט"ו – ט"ז ורש"י שם).*

אף שעל פי פשט הכתוב, "פעולתה" של רחל היא מעשה בכייתה, הרי רש"י מייחס את פעולתה של רחל לנתינתה את סימניה לאחותה. על פי דרכנו יבואר כי דווקא שילוב דרך ההתנהלות הניכסית המייחדת את בני לאה במישור החיים הנגלה, המייחד את עולמם של בני רחל, הוא המאפשר לכוחות החיים המייחדים את העולם הניגלה, לשוב מ"נגזרות" הגלות ולהצליח להופיע בהם מחדש את מגמת אין סוף החיים.

זיקת יוסף ללאה - ובנימין לתרפים

התבוננות בפרשת הולדת דינה ללאה הקודמת להולדת יוסף, מראה כי שייכות צאצאי רחל לחוקיות החיים הניכסים המופיעה ברחל מכוח ה"צניעות" שבה, מופיעה בבניה יוסף ובנימין גם בדרכים אחרות. ביוסף מגיעה השפעה זו דרך לאה, עוד לפני לידתו.

לאחר הולדת לאה את ישעכר וזבולון מצין הכתוב – "וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה" (בראשית ל', כ"א). המוזרות שבציון לידת בת בתוך מהלך הולדת שבטי ישראל, מביא את חז"ל להסיק מכך כי לידתה קשורה קשר אדוק ללידת השבטים.

*"פירשו רבותינו שדנה לאה דין בעצמה אם זה זכר לא תהא רחל אחותי כאחת השפחות, והתפללה עליו **ונהפך לנקבה**" (רש"י במקום ד"ה דינה).*

כבר בביאור זה, ברור כי תהיה השפעה עקיפה של לאה על הולדת יוסף, מתוך שהולדתו מתאפשרת מכוח תפילתה של לאה להפוך את ולדה לנקבה.

אולם בתרגום יהונתן, מופיעה זיקתו העתידית של יוסף ללאה באופן חריף הרבה יותר.

*"...ושמיע מן קדם ה' צלותא דלאה, **ואתחלפו עבריא במעיהון, והוה יהיב יוסף במעהא דרחל, ודינה במעהא דלאה**".*

על פי תרגום יהונתן, מתחלפים העוברים בין לאה ורחל. משמעות הדבר היא כי יוסף הוא תוצר עיבורה של לאה, והריונה ולידתה של רחל. ברור מתוך כך כי בתכונתו של יוסף יהיה מכוח עולמה של לאה. מקיום כוחה של לאה דווקא בחומרי יצירתו של יוסף (כוולד המגיע מלאה), בעוד תהליך ההריון והלידה מגיע מכוחה של רחל, אנו למדים כי תכונת העולם הניכסה תהיה חלק מעצמותו של יוסף בעצם מציאות גופו וקיומו, אולם בדרך פעולתו תשלוט מגמת החיים הנגלית על כל מאפייניה, מתוך שיוך תהליך העיבור ומעשה הלידה לרחל[689].

בבנימין, השפעת חוקיות העולם הנכסה עליו מופיעה מכוח התרפים אותם גונבת רחל מלבן אביה, עליהם היא יושבת בעת חיפוש לבן אחריהם[690] ובעתיים היא מתה[691].

האם שילוב תכונת העולם הנכסה במערכת החיים הניגלית, בעולם שבו החומר והממשות היא עצם הווייתו האלוהית, יוצר רק חיזוק ותועלת לעולם הנגלה?

עיון נוסף בפרשת אשת פוטיפר מלמד כי כשלונו של יוסף ביציאת הזרע מעשר אצבעותיו ידיו אינו רק מצד קושי האין סוף המתראה במישור הנגלה של החיים לשמר את מגמת האין סוף בלא

"וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל נִגַּשׁ בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאֶל שָׁאוּל אֶת הָעָם לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יֹאכַל לֶחֶם עַד הָעֶרֶב וְנִקַּמְתִּי מֵאֹיְבָי וְלֹא טָעַם כָּל הָעָם לָחֶם. וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ בַיָּעַר וַיְהִי דְבַשׁ עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה. וַיָּבֹא הָעָם אֶל הַיַּעַר וְהִנֵּה הֹלֵךְ דְּבָשׁ וְאֵין מַשִּׁיג יָדוֹ אֶל פִּיו כִּי יָרֵא הָעָם אֶת הַשְּׁבֻעָה" (שמואל א', י"ד, כ"ד – כ"ו).

689 על בסיס תרגום יהונתן זה, המייחס את הולדת יוסף בהחלפת העוברים בין לאה ורחל, קובעים רוב פוסקי ההלכה כיום כי ב"אם פונדקאית" האם על פי הקביעה ההלכתית היא הפונדקאית אצלה עובר הוולד את תהליך ההריון ואת מעשה הלידה ולא זו שתרמה את הביצית.

690 "...וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ...וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלָבָן...עִם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶת אֱלֹהֶיךָ לֹא יִחְיֶה...וְרָחֵל לָקְחָה אֶת הַתְּרָפִים וַתְּשִׂמֵם בְּכַר הַגָּמָל... - ומאותה קללה מתה רחל בדרך" ((בראשית ל"א, י"ט – ל"ד).

691 על כך נבאר ונפרט בהמשך בהתייחסותנו להנהגת אין סוף החיים שבבנימין.

לגלוש ל"נגזרות" החיים, אלא בכשלון זה שזורה דרך התנהלות של יוסף הנובעת דווקא מתמצית מהות החיים הנכסית הקיימת בו.

מטרף בני עלית – יהודה ואשת פוטיפר

בהתייחסותו של יעקב לסכנת החיה הרעה העורבת ליוסף אנו מוצאים הצלבה מפתיעה.

מצד אחד מרמז יעקב בדבריו אל אשת פוטיפר.

"וַיַּכִּירָהּ וַיֹּאמֶר כְּתֹנֶת בְּנִי חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ... - נצנצה בו רוח הקדש, **סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר**" (בראשית ל"ז, ל"ג ורש"י שם).

מאידך, בברכתו של יעקב ליהודה, עולה כי את סכנת החיה הטורפת מיחס יעקב דווקא ליהודה.

"גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ... - ממה שחשדתיך (לעיל ל"ז, ל"ג) בטרף טרף יוסף חיה רעה אכלתהו, וזהו יהודה שנמשל לאריה" (בראשית מ"ט, ט' ורש"י שם).

מה הקשר בין יהודה ואשת פוטיפר, המאחד את שניהם תחת אותו חשד? לכאורה, סכנת כל אחד מהם כלפי יוסף היא הפוכה. בעוד אשת פוטיפר המצרית מושכת את יוסף לדרכי התנהלות העולם ה"נגזר", סכנת יוסף מיהודה היא דווקא מצד ההתעלמות מחוקיות עולם מראית העין[692] וההתנהלות כפי חוקיות העולם הנכסה. אולם התבוננות מדוקדקת בפרשת אשת פוטיפר, מראה כי פיתויה של אשת פוטיפר אינו פיתוי פשוט.

פשט הפסוקים אכן מכוון לכאורה לנסיון פיתוי רגיל.

"וְיוֹסֵף הוּרַד מִצְרָיְמָה וַיִּקְנֵהוּ פּוֹטִיפַר סְרִיס פַּרְעֹה שַׂר הַטַּבָּחִים...וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ אֶל יוֹסֵף וַתֹּאמֶר שִׁכְבָה עִמִּי...וַיְהִי כְּדַבְּרָהּ אֶל יוֹסֵף יוֹם יוֹם וְלֹא שָׁמַע אֵלֶיהָ לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ לִהְיוֹת עִמָּהּ" (בראשית ל"ט, א' – י').

אולם חז"ל לומדים מסמיכות פרשיה זו לפרשת יהודה ותמר לימוד מדהים.

*"ויוסף הורד - חוזר לענין ראשון, אלא שהפסיק בו כדי...לסמוך מעשה אשתו של פוטיפר למעשה תמר, לומר לך **מה זו לשם שמים אף זו לשם שמים**, שראתה באצטרולוגין שלה שעתידה להעמיד בנים ממנו ואינה יודעת אם ממנה אם מבתה" (רש"י שם ד"ה ויוסף הורד).*

תפיסת נסיונה של אשת פוטיפר להיות עם יוסף כמעשה לשם שמים, מועצם עוד יותר מדיוק נוסף שמדייקים חז"ל מהמשך הכתובים.

*"וַיְהִי כְּדַבְּרָהּ אֶל יוֹסֵף יוֹם יוֹם וְלֹא שָׁמַע אֵלֶיהָ לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ לִהְיוֹת עִמָּהּ – **לעולם הבא**" (שם, פסוק י' ורש"י שם).*

תפיסת מעשיה של אשת פוטיפר כמעשה לשם שמים וסירובו של יוסף להיות עימה למרות נגיעת חיבור זה שביניהם במגמת העולם הבא, יוצר שיקוף שונה לגמרי לניסיון שעומד בפני יוסף מול אשת פוטיפר. לא זנות מצרים היא זו המשחרת לפתחו, אלא פעולה שכוונתה ומטרתה עליונה , אך דרך הופעתה פסולה. אופן "עבודה" זה שייך בדיוק לבית מדרשם של בני לאה ויהודה בראשם. היכולת לגעת במגמות הנכסות של החיים אף כשדרכי ההגעה אליהם פגומות. כך בארנו את יציאת לאה (כזונה) אל יעקב במטרה להרבות שבטים, כך בארנו את יכולת יהודה להוציא ממעשה הזנות שלו עם תמר מלכים, וכך נבאר בהמשך את דרך פעולתו של דוד בבת שבע אשת אוריה וכוח התשובה שהוא מופיע מתוך כך. מתוך דיוקי חז"ל המחברים את נסיונו של יוסף לפרשת יהודה ותמר יוצא למעשה שנסיונו של יוסף במעשה אשת פוטיפר הוא נסיון להתדמות אל יהודה מבני לאה בדרכי התנהלותם כפי דרכי העולם הנכסה. יוסף שכמעט ומתפתה לאמץ אל עצמו דרך פעולה זו – לגעת בעולם הבא תוך פגימת הדרך כמעט ומאבד את עולמו הייחודי – עולם אין סוף החיים שבמישור החיים הנגלה, שאינו מאפשר אופן עבודה שכזה. על כן, כיוון שהסכנה העורבת ליוסף במעשה אשת פוטיפר היא הסכנה כי יתנהל כפי דרכי ההתנהלות השמורים לשבט יהודה,

---

[692] כפי שראינו לעיל, בתכני הדיבה הרעה שמוציא יוסף על האחים.

מקביל יעקוב בין סכנת טרפת אשת פויטפר וסכנת טרפת יהודה וכולל את שניהם יחדיו ב״חיה רעה אכלתהו״ וב״מטרף בני עלית״[693].
אנו רואים אם כן כי הסכנה לעולמו הייחודי של יוסף אינה קיימת רק מצד התדרדרותו לדרכי ההתנהלות של העולם ההנגזר, אלא גם מצד סכנת התנהלותו כפי דרכי העולם הנכסה, שגם היא מהווה גזרת מוות לאין סוף החיים המופיע במישור העולם הנגלה עולם החומר והממשות. ברור כי קיום תכונת לאה ביוסף, הגם שהיא מאפשרת את ה״שבו בנים לגבולם״ כפי שבארנו, בד בבד היא יש בה גם סכנה לאיבוד דרכי ההתנהלות המחוייבים בהופעת אין סוף החיים בממד העולם הנגלה, עולם החומר, הגוף ותכונות החיים הנלוות להם. איחוד פרשת אשת פוטיפר הן את הסכנה ליפול לדרכי התנהלות העולם ה״נגזר״ והן את סכנת ההתנהלות כפי דרכי העולם הנכסה, מלמד כי סכנה אחת מֻלָבָּה את השניה. הפיתוי ליפול לדרכי העולם הנגזר, יכולה להתראות כנובעת מהתנהלות כפי דרכי העולם הנכסה, כשפריצת הגדרים המחוייבים על פי דרכי העולם הנגלה, ״מתורצים״ מכוח התדבקות בדרכי ההתנהלות של העולם הנכסה שבאופיו פעמים שפורץ את גדר דרכי ההתנהלות הגלויה.
כפי שנבאר בפרשת התמודדות יהודה ויוסף על שיוך בנימין אליהם, עיבור יוסף ברחם לאה, הוא זה שיחליש אותו בבואו להתמודד על הגמונית השלטון על ישראל והשלמת החיבור בינו לבין בנימין.

ראינו אם כן כי הצניעות מערבת את דרכי התנהלות העולם הנכסה במישור הנגלה של החיים בשתי רמות. או התבטלות העולם הנגלה כלפי דרך התנהלות העולם הנכסה, או שימוש בדרכי התנהלות העולם הנכסה על מנת לחשוף את מגמות אין סוף החיים שבממד החומר הגוף וממשות החיים. אמנם ראינו כי מעורבות זו טומנה גם חולשה וסכנה לממד החיים הנגלה מתוך סכנת השתלטות דרך ההתנהלות של העולם הנכסה על מישור הממשות הפיזית להוביל בה פעולות הסותרות לחלוטין את התנאים להופעת אין סוף חיים בה. אולם דברי הגמרא בבבא בתרא למדו אותנו כי הצניעות מצליחה להוביל את מישור החיים הנגלה להופיע אין סוף חיים בעמדה של בכורה. באיזה אופן יכול מישור החיים המוחש להופיע בכורה מצד גילויו אין סוף החיים, בלא שהצניעות תהווה לגבריו גורם מחליש? התבוננות באופן התראות בכורה זו כבכורת נחלה מפגישה אותנו עם היבט נוסף של התראות הצניעות בממד הנגלה של החיים - כ״נחלה״.

הנחלה – שימור אין סוף החיים שבחומר, בצניעות

יש להבין כי בעצם גילויו של עולמו של יוסף כ״נחלה״, מוצנע כוח פעולתו של העולם הנגלה מאקטיביות וניראוּת יזומה[694] למצב קיומי המשפיע מעצם קיומו ולא מכוח פעולתו. את התכונה הזו הזכרנו בהתייחסותנו לעיל לכוח הצניעות מצד אחר שלו - מצד יכולתו לפעול כ״לגימה״ - מעצמו ללא הפעלת מרות[695]. אותה תכונה של קרקע הארץ שאינה פועלת אקטיבית אלא כ״קרקע עולם״, היא שפותחת פתח להופיע את תכונת האין סוף של העולם הנגלה שקשה לו להתגלות כאשר הוא במצב פועל ויוזם, אז משתלתת עליו מגמת העולם ה״נגזר״. דווקא אי הבלטת הכוח

---

[693] **נסיון יוסף להשלים בעצמו את יהודה ונסיון יהודה להשלים בעצמו את יוסף**: לא כאן המקום לפרט, אולם בהתבוננות בפרשת יהודה ותמר הקודמת לפרשת אשת פוטיפר, אנו רואים כי גם יהודה בירידתו אל בת איש כנעני מתנהל באופן יזום בדרך שאינה דרכו אלא מתאימה יותר לזו של יוסף.
״וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא וַיֵּרֶד יְהוּדָה מֵאֵת אֶחָיו וַיֵּט עַד אִישׁ עֲדֻלָּמִי וּשְׁמוֹ חִירָה. וַיַּרְא שָׁם יְהוּדָה בַּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וּשְׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ. וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ עֵר. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ אוֹנָן. וַתֹּסֶף עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁלָה וְהָיָה בְכְזִיב בְּלִדְתָּהּ אֹתוֹ...וַיְהִי עֵר בְּכוֹר יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי ה׳ וַיְמִתֵהוּ ה׳...וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזֶּרַע וְהָיָה אִם בָּא אֶל אֵשֶׁת אָחִיו וְשִׁחֵת אַרְצָה לְבִלְתִּי נָתֵן זֶרַע לְאָחִיו. וַיֵּרַע בְּעֵינֵי ה׳ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיָּמֶת גַּם אֹתוֹ...וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַתָּמָת בַּת שׁוּעַ אֵשֶׁת יְהוּדָה...״ (בראשית ל״ח, א׳ – י״ב).
ירידת יהודה משמעותה על פי פשט הכתובים היא ירידה על מנת להתחבר עם בת איש כנעני. באותו מקום בו מבאר רש״י כי פרשת יהודה ותמר נסמכה לפרשת אשת פוטיפר מפאת שאף אשת פוטיפר עשתה את מעשיה לשם שמים, שם גם מזכיר רש״י סמיכות נוספת, של פרשת ירידת יהודה לפרשת הורדת יוסף, מטעם שאחי יוסף הורידוהו מגדולתו בשביל מכירת יוסף. אם נשתמש בחיבור שעושה רש״י בין שתי פרשיות ה״ירידה״ ירידת יהודה וירידת יוסף, אולם על פי פשט הכתובים המתייחסים לירידת יהודה לבת איש כנעני, יצא כי ירידה זו של יהודה לשאת בת איש כנעני, נובעת ישירות מהורדת יוסף למצרים. כפי שיוסף כמעט נופל בנסיון לפעול עם אשת פוטיפר בדרכי התנהלותו של יהודה, כך יהודה נכשל בנסיונו לפעול כיוסף בחיבורו עם בת איש כנעני (המתורגם כ״תגרא״ – סוחר), חיבור המתאים ליוסף המופיע את אין סוף החיים במישור ה״תגרא״ ולא יהודה. אכן מן הכתובים עולה כי נסיון זה נכשל לחלוטין. שני בניו הבכורים מנישואין אלו מתים, וכן אשתו של יהודה אף היא מתה. המלכות והגדולה מופיעים מזרע פרץ וזרח ולא משילה הבן הנותר. את נשואיהם של יהודה ובת שוע מתאר הכתוב בהולדת שלה כ״כְּזִיב״ - ״וְהָיָה בְכְזִיב בְּלִדְתָּהּ אֹתוֹ - ...על שם שפסקה מלדת נקרא כזיב ״ (בראשית ל״ח, ה׳ ורש״י שם ד״ה והיה בכזיב). אף את שמו של שלה הבן היחיד הנותר מנשואין אלו, מתרגמים חז״ל באותו האופן כ״פסקת״ – ״...בבראשית רבה (פ״ה, ד׳) ראיתי ותקרא שמו שלה, **פסקת**״ (המשך רש״י ד״ה והיה בכזיב).

[694] כפי שראינו ביעקב ובניו הנראים כלפי בני העיר שכם, וכפי שראינו ביוסף העושה מעשי נערות בכדי שיראה יפה.

[695] עיין לעייל בכוחה של לגימה, עמ׳ _____.

הפועל של החיים, מאפשר לתכונות האין סוף של העולם הנגלה להופיע ומתוך כך להשפיע את השפעתם. בכורת הנחלה היא אם כן תוצר שינוי דרך הופעת אין סוף החיים שבמשור החיים הנראה, לא כאפיונו הראשוני ככוח פועל בעל הניראות החזותית האקטיבית, אלא כמציאות ניכסית המפיקה את תכונות אין סוף החיים שבחומר מעצם קיומן בחביון הארץ.

בהתייחסות לבכורה העוברת מראובן ליוסף, אכן מדגיש הכתוב כי אף שלאחר איבוד ראובן את בכורתו מופיעה הבכורה דרך יוסף, אין היא מופיעה כמלכות, אלא רק כ"**חלק** הבכורה" – בכורת הנחלה.

*"וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה. כִּי יְהוּדָה גָּבַר בְּאֶחָיו וּלְנָגִיד מִמֶּנּוּ וְהַבְּכֹרָה לְיוֹסֵף - ואם תאמר אם כן שהיה בכור **למה לא יצא ממנו מלכות...למה לא מלכו בני יוסף** לכך אמר ולא להתייחס לבכורה **חלק בכורות ולא בכור** כי יהודה אפילו לא חלל ראובן הבכורה ולא נלקחה ממנו אפילו הכי היה הגון יהודה למלך" (דברי הימים א', ה', א' – ב' ורש"י שם)*[696].

את נסתרות זו של כוח הנחלה, ראינו היטב במהלך ברכתו של יעקב את אפרים ומנשה, כשבכורת ה"ברכיים" נסתרת ואינה בולטת, מול בכורת הידיים המובאת באופן בולט בכתובים תוך הזכרה מפורשת על העדפת אפרים על פני מנשה[697]. מתוך השלטת מגמת ה"צניעות" על דרכי הגילוי של אין סוף החיים במישור הממשי של החיים, נעדר ממנשה כמעט כליל כוח הפעולה השלטונית[698] והוא מופיע דרך אפריים[699].

ביטוי נוסף להצנעת כוח הפעולה שביוסף המופיע בו בצד מנשה שבו, אנו מוצאים בהופעת הוויית מנשה ובתוך כך בכורת הנחלה שהוא מקבל, דרך נשים – בנות צלופחד.
את ברכת יעקב "בנות צעדה עלי שור" מייחס רש"י בהסברו השני לא לבנות מצרים אלא לבנות צלופחד. כשה"שור" - החומה, היא הגבול המפריד בין עבר הירדן המזרחי למערבי, שבשני צידיו מקבלים בנות צלופחד נחלה.

"...ותרגום של אונקלוס בנות צעדה עלי שור תרין שבטין יפקון מבנוהי וכו'. וכתב בנות על שם בנות מנשה בנות צלפחד שנטלו חלק בשני עברי הירדן" (רש"י בראשית מ"ט, כ"ב ד"ה "עלי שור).

מכך נאזק כוחו הפועל של יוסף שסיכון ה"נשיה" בו גדול איזוק נוסף להביעו כהווייה נשית קיומית, ולא כהוויית כוח פועלת.

האם הצניעות המחזירה לבית יוסף את הבכורה כבכורת נחלה ואת עם ישראל מן הגלות, יכולה להוות תחליף לבכורת יוסף כפי שהייתה אמורה להיות מכוח "אלה תולדות יעקב – יוסף"? האם הופעת כוחו של מנשה בתצורת נחלה ובדרך נשית פותרת לעם ישראל את בעיית ה"נשיה"? התשובה היא לא! הצניעות מחלישה את סממני אין סוף החיים שבעולם הפיזי שהניגלות והניראות הם מסממני כוחה[700]. צמצום התגלות אין סוף החיים שבחומר ובגוף כמציאות קיומית

---

[696] עיון מדוקדק בלשון הגמרא ובלשון רש"י מלמד על התייחסות שונה לדרך קבלת יהודה את המלכות בין שניהם. בעוד הגמרא נוקטת בלשון "יהודה גבר באחיו" לשון המציינת מאבק על המלכות בין יהודה לבין בית יוסף, הרי רש"י מטה לפשט בו יהודה לכתחילה הגון היה למלכות ושעל כן באיבוד ראובן את הבכורה, מלכותו צצה ועלה באופן טבעי.

[697] "(וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל **אֶת יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר** וְאֶת שְׂמֹאלוֹ עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שִׂכֵּל אֶת יָדָיו כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר...**וַיַּרְא יוֹסֵף כִּי יָשִׁית אָבִיו יַד יְמִינוֹ עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם** וַיֵּרַע בְּעֵינָיו וַיִּתְמֹךְ יַד אָבִיו לְהָסִיר אֹתָהּ מֵעַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו לֹא כֵן אָבִי כִּי זֶה הַבְּכֹר שִׂים יְמִינְךָ עַל רֹאשׁוֹ. וַיְמָאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי...וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא הַגּוֹיִם. וַיְבָרֲכֵם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּךָ יְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְשִׂמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה **וַיָּשֶׂם אֶת אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה**" (בראשית מ"ח, י"ד - י"ט).

[698] "וַיְמָאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם הוּא יִהְיֶה לְּעָם וְגַם הוּא יִגְדָּל...- שעתיד גדעון לצאת ממנו שהקב"ה עושה נס על ידו" (בראשית מ"ח, י"ט ורש"י ד"ה גם הוא יהיה).

[699] "...וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ - שעתיד יהושע לצאת ממנו שינחיל את הארץ וילמד תורה לישראל". "זַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא הַגּוֹיִם - כל העולם יתמלא בצאת שמעו כשיעמיד חמה בגבעון וירח בעמק אילון" (בראשית מ"ח, י"ט ורש"י שם).

[700] **צניעות בלוחות שניים**: כפי שנבאר בסוגיית קביעת הנהגת החיים שביוסף לדורות, פתרון הצניעות לכשל הופעת אין סוף החיים בעולם הנגלה של החיים, ננקט אף במעבר מלוחות ראשונים לשניים. מהופעת אין סוף החיים בתשואות, קולות וקהלה, עוברים ישראל להופעת אין סוף החיים בממד הצנוע והנסתר של החיים.
"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ. וֶהְיֵה נָכוֹן לַבֹּקֶר וְעָלִיתָ בַבֹּקֶר אֶל הַר סִינַי וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם עַל רֹאשׁ הָהָר. וְאִישׁ לֹא יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם אִישׁ אַל יֵרָא בְּכָל הָהָר גַּם הַצֹּאן וְהַבָּקָר אַל יִרְעוּ אֶל מוּל הָהָר הַהוּא - הראשונות על ידי שהיו בתשואות וקולות וקהלה, שלטה בהן עין רעה, אין לך מדה יפה מן הצניעות: (שמות ל"ד, א' – ג' ורש"י ד"ה ואיש לא יעלה עמך)

נשית, מחסירה ממנו את עיקר הווייתו שהינה הווייה פועלת ויוזמת. דחיקת מישור התגלות אין סוף החיים שבמנשה לרמה של "נחלה" והעדפת כוח הפעולה והשלטון של אפרים המצעיר את עסקיו הפיזיים לטובת למוד התורה[701], הינם אילוץ הנכפה על ישראל מתוך ש"נשיית" יוסף שבמנשה, אינה מסוגלת להוביל את ישראל אל נחלתו ושלטונו. ההסתפקות בבן אפרים הינה האלטרנטיבה היחידה להגיע לכלל התנחלות עם כל חולשתה. אולם ברור כי דרך זו גובה מחיר כבד מישראל בעוצמת אחיזתם בארץ ושלטונם בו.

התבוננות במנהיגותו של יהושע, חושפת בפניינו חולשה זו הן מצד כוח המלכות החסר בו והן מצד אי יכולתו להנחיל לחלוטין את הארץ.

יהושוע – חולשת המלכות וירושת הארץ

בברכתו של יעקב ליוסף, מעלה הכתוב את כוח מנהיגות שבט יוסף בלשון של בכורה.

"בְּכֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח..." (דברים ל"ג, י"ז).

רש"י במקום גוזר מכך את כוח מלכותו של יוסף

"בכור שורו - יש בכור שהוא לשון גדולה ומלכות, שנאמר (תהלים פ"ט, כ"ח) אף אני בכור אתנהו, וכן (שמות ד', כ"ה) בני בכורי ישראל".

את כוח המלכות הזו הוא מיחס ליהושוע.

"בכור - מלך היוצא ממנו והוא יהושע".

אמנם רש"י במקום, כבר מסייג את כוח המלכות הזו ל"כיבוש כמה מלכים", ולא למלכות מוחלטת.

"שורו - שכחו קשה כשור לכבוש כמה מלכים".

על מנת לבחון עד היכן מגיע כוח מלכותו של יהושוע ומהם מאפיניה הנגזרים מאילוץ הופעתה דרך שבט אפרים, נתבונן על תחילת מהלכו בכיבוש הארץ.
מן המהלך שמביא לנו הכתוב בכיבוש יריחו נראה כי יהושוע מוביל את כיבוש הארץ באופן הנכון והשלם.

בהגיעם אל יריחו, מורה ה' באופן מפורש את דרך כיבוש העיר.

"וִירִיחוֹ סֹגֶרֶת וּמְסֻגֶּרֶת מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵין יוֹצֵא וְאֵין בָּא. וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת יְרִיחוֹ וְאֶת מַלְכָּהּ גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל. וְסַבֹּתֶם אֶת הָעִיר כֹּל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַקֵּיף אֶת הָעִיר פַּעַם אֶחָת כֹּה תַּעֲשֶׂה שֵׁשֶׁת יָמִים. וְשִׁבְעָה כֹהֲנִים יִשְׂאוּ שִׁבְעָה שׁוֹפְרוֹת הַיֹּבְלִים לִפְנֵי הָאָרוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תָּסֹבּוּ אֶת הָעִיר שֶׁבַע פְּעָמִים וְהַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת. וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ וְעָלוּ הָעָם אִישׁ נֶגְדּוֹ..." (יהושע ו', א' – ה').

הוראת ה' בכיבוש יריחו מקויימת לכאורה במלואה על ידי יהושוע

"וַיַּשְׁכֵּם יְהוֹשֻׁעַ בַּבֹּקֶר וַיִּשְׂאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת אֲרוֹן ה'. וְשִׁבְעָה הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאִים שִׁבְעָה שׁוֹפְרוֹת הַיֹּבְלִים לִפְנֵי אֲרוֹן ה' הֹלְכִים הָלוֹךְ וְתָקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וְהֶחָלוּץ הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם וְהַמְאַסֵּף הֹלֵךְ אַחֲרֵי אֲרוֹן ה' הָלוֹךְ וְתָקוֹעַ בַּשּׁוֹפָרוֹת...וַיְהִי בַּפַּעַם הַשְּׁבִיעִית תָּקְעוּ הַכֹּהֲנִים בַּשּׁוֹפָרוֹת וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם הָרִיעוּ כִּי נָתַן ה' לָכֶם אֶת הָעִיר...וַיָּרַע הָעָם וַיִּתְקְעוּ בַּשֹּׁפָרוֹת וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ הָעָם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וַיָּרִיעוּ הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וַתִּפֹּל הַחוֹמָה תַּחְתֶּיהָ וַיַּעַל הָעָם הָעִירָה אִישׁ נֶגְדּוֹ וַיִּלְכְּדוּ אֶת הָעִיר" (המשך יהושוע שם, פסוקים י"ב – כ').

כפי שהזכרנו עתה ונפרט גם בהמשך, מעבר זה משאיר את עולם ה"תשואות", ה"קולות" וה"קהילה" ברמת דרכי החיים הנגזרים בלא יכולת להופיע את מגמות אין סוף החיים שבהם.

[701] כפי שלמדנו משיכול הידיים של יעקב והקדמתו של אפרים לפני מנשה.

החרם שמחרים יהושוע את שלל העיר, נתפס גם הוא כחלק מן המגמה המחווייבת מדרך לכידתה של העיר.

"וְהָיְתָה הָעִיר חֵרֶם הִיא וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ לַה'...וְרַק אַתֶּם שִׁמְרוּ מִן הַחֵרֶם פֶּן תַּחֲרִימוּ וּלְקַחְתֶּם מִן הַחֵרֶם וְשַׂמְתֶּם אֶת מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל לְחֵרֶם וַעֲכַרְתֶּם אֹותוֹ. וְכֹל כֶּסֶף וְזָהָב וּכְלֵי נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל קֹדֶשׁ הוּא לַה' אֹוצַר יְקֹוָק יָבֹוא...וַיַּחֲרִימוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר בָּעִיר מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מִנַּעַר וְעַד זָקֵן וְעַד שֹׁור וָשֶׂה וַחֲמֹור לְפִי חָרֶב...וְהָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ רַק הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב וּכְלֵי הַנְּחֹשֶׁת וְהַבַּרְזֶל נָתְנוּ אֹוצַר בֵּית ה'...וַיִּשְׁבַּע יְהֹושֻׁעַ בָּעֵת הַהִיא לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר יָקוּם וּבָנָה אֶת הָעִיר הַזֹּאת אֶת יְרִיחֹו בִּבְכֹרֹו יְיַסְּדֶנָּה וּבִצְעִירֹו יַצִּיב דְּלָתֶיהָ. וַיְהִי ה' אֶת יְהֹושֻׁעַ וַיְהִי שָׁמְעֹו בְּכָל הָאָרֶץ" (יהושע שם, פסוקים י"ז – כ"ז).

את מעשה החרם לה' אף מחבר יהושוע כמעשה התואם לזמן לכידת העיר – ביום השבת.

רש"י יהושע פרק ו
"ביום השביעי - שבת היה" (רש"י על פסוק ט"ו).
"והיתה העיר חרם - הקדש כי היום שבת קדש וראוי להיות קדש שלל הנשלל בו" (רש"י על פסוק י"ז).

מסיומת הכתוב את פרשת כיבוש יריחו אנו למדים על חיזוק מעמדו של יהושוע.

"וַיְהִי ה' אֶת יְהֹושֻׁעַ וַיְהִי שָׁמְעֹו בְּכָל הָאָרֶץ" (יהושע ו', כ"ז).

אולם כשאנו מגיעים לכישלון יהושוע בכיבוש העי, אנו נפגשים בהתייחסות שונה לחלוטין אל מעשיו של יהושוע ביריחו.

מפשט הכתובים נראה כי כל כשלון ישראל בכיבוש העי נובע ממעילת עכן בחרם.

"וַיִּמְעֲלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מַעַל בַּחֵרֶם...וַיִּחַר אַף ה' בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל...וַיַּעֲלוּ מִן הָעָם שָׁמָּה כְּשִׁלֹּשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ וַיָּנֻסוּ לִפְנֵי אַנְשֵׁי הָעָי...וַיִּקְרַע יְהֹושֻׁעַ שִׂמְלֹתָיו וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו אַרְצָה...וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהֹושֻׁעַ קֻם לָךְ לָמָּה זֶּה אַתָּה נֹפֵל עַל פָּנֶיךָ. חָטָא יִשְׂרָאֵל וְגַם עָבְרוּ אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹותָם וְגַם לָקְחוּ מִן הַחֵרֶם וְגַם גָּנְבוּ וְגַם כִּחֲשׁוּ וְגַם שָׂמוּ בִּכְלֵיהֶם" (יהושע ז', א' – י"א).

אולם בלשונו מסתיר הכתוב אשמות אחרות.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהֹושֻׁעַ קֻם לָךְ לָמָּה זֶּה אַתָּה נֹפֵל עַל פָּנֶיךָ - קום לך כתיב עמד לך מה שהתפללת לפני והזכרת, ד"א **עמדת לך במחנה ולא יצאת עמהם** ואני אמרתי אשר יוציאם ואשר יביאם כי אתה תביא את בני ישראל ואנכי אהיה עמך כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם אם תלך אתה לפניהם יצליחו, ואם לאו לא יצליחו ד"א קום לך, בשבילך זאת להם **לא אמרתי לך להקדי' שלל העיר**"* (יהושע ז', י' ורש"י ד"ה קום לך).

התגובה המוזרה לכאורה של ה' התמה מדוע נופל יהושוע על פניו למרות שהמעשה ההגיוני ביותר לאחר הכשלון במלחמה הוא ליפול לפני ה', מביא את חז"ל להבין כי תגובה זו באה לרמוז ליהושוע כי הכשל מונח על כתפיו ועל כן הפניה לה' לא היא הכתובת.
האשמה הראשונה הנופלת על כתפי יהושוע היא – עמידתו במחנה והיא יציאתו למלחמה בראש העם – "עמדת לך במחנה ולא יצאת עמהם"
האשמה השניה המרומזת בכתוב מתייחסת לחרם שהחרים יהושוע את שלל העיר יריחו - בשבילך זאת להם לא אמרתי לך להקדי' שלל העיר.
מנגד, מבארים חז"ל את תשובת ה' אל יהושוע לכאורה גם באופן חיובי כאמירת ה' לו כי כבר עמדה לו תפילתו ואין הוא נצרך להמשיך ליפול על פניו – "עמד לך מה שהתפללת לפני והזכרת".
אנו נצרכים אם כן להבין מהי חשיבות יציאתו של יהושוע למלחמה בראש העם, ומה משמעות כשלונו הזה ביחס למנהיגותו הכללית. במקביל אנו נצרכים להבין מדוע רע בפני ה' הקדשת העיר לה' בניגוד למה שמצפים היינו לחשוב. גם פה אנו נזקקים להבין איזה סוג מנהיגות הוא זה המקדיש את שלל המלחמה ואיזה סוג מנהיגות הוא זה השולל את שלל המלחמה לעם?
בד בבד, את שני פני השלילה האלו לחבר לצד הנוסף שבמעשה נפילתו של יהושוע לפני ה', המציבה דווקא את זריזות התרצות ה' אל יהושוע במעשה תפילתו עד כדי תמיהה מדוע זה הוא נופל על פניו.

התדמות יהושע למשה

ברור הוא כי אין לחשוד ביהושע כאחד המבצע את מעשה המלחמה באופן מקרי או כאחד הפושע בעצלות סתמית. מעשה הישארותו במחנה מתחבר ישירות אל משה הנוקט בדיוק באותה הדרך במלחמת עמלק.

"וַיָּבֹא עֲמָלֵק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בִּרְפִידִם. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֶם בַּעֲמָלֵק מָחָר אָנֹכִי נִצָּב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדִי. וַיַּעַשׂ יְהוֹשֻׁעַ כַּאֲשֶׁר אָמַר לוֹ מֹשֶׁה לְהִלָּחֶם בַּעֲמָלֵק וּמֹשֶׁה אַהֲרֹן וְחוּר עָלוּ רֹאשׁ הַגִּבְעָה. וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמָלֵק...וַיְהִי יָדָיו אֱמוּנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ" (שמות י"ז, ח' – י"ב).

אל מול עמלק, בוחר משה להישאר במחנה ולמנות את יהושע למעשה המלחמה.
בתגובה, כבדים ידי משה והוא נזקק לתמיכה.

*"וִידֵי מֹשֶׁה כְּבֵדִים וַיִּקְחוּ אֶבֶן וַיָּשִׂימוּ תַּחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ וְאַהֲרֹן וְחוּר תָּמְכוּ בְיָדָיו מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד... - בשביל **שנתעצל במצוה ומנה אחר תחתיו, נתייקרו ידיו** (שם פסוק י"ב ורש"י ד"ה וידי משה כבדים).*

האם יש הוא אמינא כי במעשה בעל חשיבות שכזו, עצלות סתמית תוקפת את משה?

התבוננות נוספת מלמדת כי החלוקה שעשה משה בין תפקידו לתפקיד יהושע אינה מקרי.

"**וצא הלחם - צא** מן הענן והלחם בו" (רש"י שם).

ציוויו של משה ליהושע כי יצא להילחם בעמלק, אינו רק ציוי לתפוס פיקוד במעשה המלחמה, אלא יציאה לשם כך מענן השכינה העוטף את ישראל. יוצא אם כן שמשה עושה חלוקה ברורה במעשה המלחמה. הוא עצמו נשאר בתוך ענן השכינה ואת מעשה המלחמה השייך אל מחוץ לענן הוא מטיל על יהושע. מה עושה משה בתוך הענן הכתוב מלמד אותנו ש"יָדָיו אֱמוּנָה".

*"...וַיְהִי **יָדָיו אֱמוּנָה** עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ" (שם, סוף פסוק י"ב).*

מיחוס האמונה לידי משה אנו למדים כי המדובר בפעולה. מהי פעולת האמונה? על כך אנו למדים מדברי ה' למשה לשליחתו אל ישראל במצרים.

*"לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים... - ...למדנו כשהקב"ה **מאמן את דבריו** אפילו לפורענות מודיע ששמו ה', וכל שכן האמנה לטובה" (שמות ו', ו' ורש"י ד"ה מקוצר רוח).*

"מאמן את דבריו" משמעותה היא – לקיים את דבריו. במשמעות זו נוקט רש"י גם בהתייחסות ה' אל טענת משה "לָמָּה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה לָמָּה זֶּה שְׁלַחְתָּנִי" (שמות ה', כ"ב).

*"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם - ...לא נכרתי להם במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה' **נאמן לאמת דברי**" (שמות ו', ב' – ג' ורש"י ד"ה ושמי ה' לא נודעתי להם).*

נמצאנו למדים כי ה"אמונה" היא לשון של קיום. משה אם כן בהרמת ידיו פועל קיום לישראל אל מול עמלק.

בהתייחסות רש"י לדרך בה "מאמן" – מקיים משה את ישראל, הוא מטה את פעולתו של משה ממעשה הידיים למעשה התפילה.

"ויהי ידיו אמונה - ויהי משה ידיו באמונה פרושות השמים בתפלה נאמנה ונכונה[702] (רש"י שמות י"ז, י"ב ד"ה ויהי ידיו אמונה).

---

[702] **ממעשה הידיים למעשה התפילה ומשם למחשבה**: ברור הוא כי לא ניתן לבאר את התמקדות הכתוב בידי משה כתיאור התנועות המתלוות למעשה תפילתו, שהרי התמקדות הכתוב היא במהות ולא בתיאורים החיצוניים הנלווים למהות. על כן אנו נצרכים בהכרח להבין כי בעוד שעל פי הכתוב ידיו של משה הן הפועלות "אמונה", רש"י מטה את פעולת ה"אמונה" למעשה התפילה הקרוב יותר לאופן פעולת הפה. עיון בגמרא בפרשה זו מלמד על התרחקות גדולה

את הקיום הזה מבצע כאמור משה בתוך הענן. מהטלתו את פעולת המלחמה שמחוץ לענן על יהושע ולא על עצמו, אנו נצרכים להבין כי העדפת משה היא להופיע את קיום החיים לישראל מתוך הענן ולא מחוצה לו. את העדפה הזו מגדיר רש"י כ"עצלות".

דברי ה' אל משה בסיומת הפרשה מבארים בדיוק מה ההשלכה לדרך התחברות זו אל אין סוף החיים.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֹאת זִכָּרוֹן בַּסֵּפֶר וְשִׂים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ ... - כאן נרמז לו למשה שיהושע מכניס את ישראל לארץ" (שמות י"ז, י"ד ורש"י ד"ה ושים באזני יהושע).

מרמיזת ה' מתבאר כי אופן חלוקה זה בין מופיע החיים לבין הפועל, אינו אמור להיות בארץ ישראל. שם קיום החיים ופעולתם הם היינו אך. אולם יהושע אינו ממשמ מגמה זו. כרבו, אף הוא נשאר לעמוד בתוך המחנה. אכן ראינו כי מצד דרך הופעת הקיום "מתוך המחנה" התלויה בתפילה ולא בעצם מעשה המלחמה, פעולתו של יהושע מצליחה מיד. כך ביאר רש"י את אחד מצדדי אמירתו של ה' אליו - "קֻם לָךְ - עמד לך מה שהתפללת לפני והזכרת"[703]. עתה אנו למדים כי אופן תפיסה זו של תשובת ה' הוא הפן האחר לטענת ה' אל יהושע כי נשאר לעמוד במחנה ולא יצא עם העם למלחמה. את מעשה קיום ישראל בוחר יהושע לעשות בתוך מעגל השכינה שבמחנה במעשה התפילה, ולא מחוץ לענן השכינה בעצם מעשה המלחמה.

את הצלע השלישית של מגמת המנהיגות שמוביל יהושע בכניסתו אל הארץ משלים לנו ביאורו הנוסף של רש"י ל"קֻם לָךְ" המעלה טענה נוספת כי לא צריך היה יהושע להקדיש את שלל העיר.

וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ - אכילת האדם כאכילת גבוה

גם פה ההבדל שבין החרמת שלל העיר לשמים לבין שלילת ישראל את השלל אינו מלמד על קשר חזק יותר לה' מצד זה המקדיש את השלל לה', אלא הוא ביטוי להובלת שתי דרכי הנהגה שונות.

על הצד שלכתחילה שבשלילת ישראל את שלל האויבים עומד עכן עצמו המועל בחרם.

"וָאֵרֶא בַּשָּׁלָל אַדֶּרֶת שִׁנְעָר אַחַת טוֹבָה וּמָאתַיִם שְׁקָלִים כֶּסֶף וּלְשׁוֹן זָהָב אֶחָד חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים מִשְׁקָלוֹ וָאֶחְמְדֵם וָאֶקָּחֵם וְהִנָּם טְמוּנִים בָּאָרֶץ בְּתוֹךְ הָאָהֳלִי וְהַכֶּסֶף תַּחְתֶּיהָ - התבוננתי במה שכתוב בתורה (דברים כ') ואכלת וגו'" (יהושע ז', כ"א ורש"י ד"ה ואראה בשלל).

כך הוא הציווי בדברים

"כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם. וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעֲנְךָ וּפָתְחָה לָךְ וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָהּ יִהְיוּ לְךָ לָמַס וַעֲבָדוּךָ. וְאִם לֹא תַשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשְׂתָה עִמְּךָ מִלְחָמָה וְצַרְתָּ עָלֶיהָ. וּנְתָנָהּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְהִכִּיתָ אֶת כָּל זְכוּרָהּ לְפִי חָרֶב. רַק הַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַבְּהֵמָה וְכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה בָּעִיר כָּל שְׁלָלָהּ תָּבֹז לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֶיךָ לָךְ" (דברים כ', י' – י"ד).

חז"ל במדרש, מדגישים באופן חריף עוד יותר את עקרוניות מעשיו של עכן, בהבאתם את דברי עכן כי כלל לא נצרך היה לשלל מפני שהיה העשיר ביותר מכל שבט יהודה.

עוד יותר ממעשה הידיים עד לרמת **המחשבה**. משנה: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו' (שמות י"ז), וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל **מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים** - היו מתגברים, ואם לאו - היו נופלים" (ראש השנה כ"ט, ע"א).

[703] **כוח תפילתו של שמואל לפעול כמלך**: כפי שנזכיר בהמשך (עמ' 300), אף שמואל בהצגת ישראל את בקשתם למלך אשר יצא לפניהם, יציג את כוח תפילתו כגורם פועל חיים, שאינו מצריך מלך. גם שם, לא נעתרים ישראל למגמת הנהגה זו, ורצונם הוא כי קיום אין סוף החיים בישראל יופיע בעצם מעשה המלחמה. אמנם, יש לחלק חילוק מהותי בין מישור פעולת תפילתו של משה ויהושע לתפילתו של שמואל, הקרובה יותר מצב המלכות. אולם לא כאן המקום להרחיב.

"גַּם עַתָּה הִתְיַצְּבוּ וּרְאוּ אֶת הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אֲשֶׁר יְקֹוָק עֹשֶׂה לְעֵינֵיכֶם. הֲלוֹא קְצִיר חִטִּים הַיּוֹם אֶקְרָא אֶל יְקֹוָק וְיִתֵּן קֹלוֹת וּמָטָר וּדְעוּ וּרְאוּ כִּי רָעַתְכֶם רַבָּה אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם בְּעֵינֵי יְקֹוָק לִשְׁאוֹל לָכֶם מֶלֶךְ - וכשם שעל ידי תפלתי אני יכול לשנות את העתים כך אם פגעה בכם מלחמה היה כח בתפלתי לעמוד על האויב ולא הייתם צריכים לשאול מלך בחיי ואע"פ שאני זקן (שמואל א', י"ב, ט"ז – י"ז ורש"י ד"ה התיצבו וראו).

"אמר לו ואראה בשלל, אמר הסתכלתי מ"ש בתורה (דברים כ) ואכלת את שלל אויביך, אדרת שנער אחת טובה ומאתים שקלים כסף ולשון זהב אחד חמשים שקלים משקלו ואחמדם ואקחם ואל תאמר שאני עני והייתי צריך שאין בשבט עשיר ממני (במדבר רבה פרשה כג ד"ה ו זאת הארץ).

דברים אלו של עכן מציבים את מעשהו כמעשה אידיאלי לחלוטין שאינו יכול להתבאר רק מצד הזכות שה' נותן לישראל להינות משלל אויביו. שהרי זכות שכזו אינה יכולה לעמוד בשום עניין מול שבועת החרם של יהושוע. אנו נצרכים על כן להבין כי ציווי שלילית השלל הוא חלק בלתי נפרד מיצירת צביון הקשר שבין ה' וישראל שעל כן חובתו עומדת אצל עכן מול חובת החרם וגוברת עליו[704].

תפיסה ברמה זו את מעשה שלילת השלל אנו מוצאים בברכת יעקב אל בנימין.

"בִּנְיָמִין זְאֵב יִטְרָף בַּבֹּקֶר יֹאכַל עַד וְלָעֶרֶב יְחַלֵּק שָׁלָל" (בראשית מ"ט, כ"ז).

פשט הכתובים נראה שמכוון לשלילת בנימין את שלל אויביו.

חז"ל מייחסים את אכילת הבוקר לשאול המלך ואת אכילת הערב למרדכי ואסתר.

"בבקר יאכל עד - לשון ביזה ושלל, המתורגם (במדבר ל"א, י"ב) עדאה...ועל שאול הוא אומר שעמד בתחלת פריחתן וזריחתן של ישראל. ולערב יחלק שלל - אף משתשקע שמשן של ישראל על ידי נבוכדנצר שיגלם לבבל, יחלק שלל. מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן, שנאמר (אסתר ח', ז') הנה בית המן נתתי לאסתר" (רש"י שם, ד"ה בבקר יאכל עד).

---

[704] **עכן - הקצנת כוח היד לקיים את השלל כחלק בלתי נפרד מקיום אין סוף החיים שבאדם**: את מקור התנהלותו של עכן מחברים חז"ל לזרח בנו של יהודה מתמר, בהקבלה שהם עושים בין היד שהוא מוציא ראשונה בלידתו, לבין הידות שמועל עכן בחרם. מכאן, שאת מהות שלילת השלל של עכן יש ללמוד מידו של זרח. התבוננות בדרך הופעת ידו מראה כוח יד עצום באופן קיצוני ביותר.

"וַיְהִי בְּעֵת לִדְתָּהּ וְהִנֵּה תְאוֹמִים בְּבִטְנָהּ. וַיְהִי בְלִדְתָּהּ וַיִּתֵּן יָד וַתִּקַּח הַמְיַלֶּדֶת וַתִּקְשֹׁר עַל יָדוֹ שָׁנִי לֵאמֹר זֶה יָצָא רִאשֹׁנָה. וַיְהִי כְּמֵשִׁיב יָדוֹ וְהִנֵּה יָצָא אָחִיו וַתֹּאמֶר מַה פָּרַצְתָּ עָלֶיךָ פָּרֶץ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פָּרֶץ. וְאַחַר יָצָא אָחִיו אֲשֶׁר עַל יָדוֹ הַשָּׁנִי וַיִּקְרָא שְׁמוֹ זָרַח" (בראשית ל"ח, כ"ז – ל').

רש"י במקום מבאר כי ראשונה הוציא זרח את ידו לחוץ, ולאחר שהמילדת קושרת על ידו את השני לסימן ש"זה יצא ראשונה", הוא מחזיר את ידו.

"ויתן יד - הוציא האחד ידו לחוץ, ולאחר שקשרה על ידו השני החזירה".

לאחר יציאתו של פרץ, יוצא זרח כשעל ידו השני. קריאת שמו זרח, היא על שם השני שעל ידו.

"ויקרא שמו זרח - על שם זריחת מראית השני".

ליציאת ידו, מייחסים חז"ל את מעילתו של עכן בארבעת החרמים ובארבעת הדברים שלקח.

"אשר על ידו השני - ארבע ידות כתובות כאן כנגד ארבעה חרמים שמעל עכן שיצא ממנו. ויש אומרים כנגד ארבעה דברים שלקח, (יהושע ז כא) אדרת שנער, ושני חתיכות כסף של מאתים שקלים, ולשון זהב אחד".

בשוואת ידו זו של זרח מול ידו של יעקב ומול ידו של יוסף אנו מוצאים עוצמת יד יוצאת דופן בזרח. אם אצל יעקב ידו אוחזת ביד עשו, אך יוצאת לאחר יציאתו של עשו, הרי ידו של זרח יוצאת ראשונה לפני פרץ. על פי המיילדת יציאה זו של ידו מגדירתו כראשון. אם אצל יוסף כתונת הפסים אותו מוסיף יעקב על פס ידו (בראשית רבה פרשה פד ד"ה ח וישראל אהב), נוספת לו לאחר שנולד, הרי בזרח לאחר שנקשר לו השני על ידו הוא מכניסה פנימה, כך שבהולדתו הוא נולד עם לבוש על ידו.

שני מאפיינים אלו, כוח ידו של זרח לצאת ראשונה, וכוח ידו של זרח להיוולד עם לבוש שני, הם היוצרים בו את הכוח לקיים במעשה הידיים – הרכוש והקניין, כוח חיים ככוח החיים של עצם האדם. מתוך כך מגיעה תביעתו של עכן לשלול את הגויים – ואכלת את שלל אויביך.

מתוך הקצנת כוח ידו של עכן להופיע אין סוף חיים בחומרי החיים אף הגויים, מוקצנת גם הגדרתו העצמית כ"גוי" והוא מגיע לידי מעשים שיש בהם בכדי למחוק את צד ישראל הנבדל שבו – חמישה חומשי תורה, ברית המילה ומעשה הקידושין.

כך מביאה הגמרא בסנהדרין: "אמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר מספרתא: מלמד שעבר עכן על חמשה חומשי תורה...ואמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר מספרתא: עכן מושך בערלתו היה (משך את עור אמתו תמיד עד שנשתרבבה וכיסתה את ראש הגיד כדי שלא יראה מהול – רש"י)...אמר רבי אבא בר זבדא: מלמד שבעל עכן נערה המאורסה..." (סנהדרין מ"ד, ע"א).

מתוך העצמת הופעת אין סוף החיים שמחומרי הארץ, מתנתק עכן מהופעת אין סוף החיים שמן השמים – התורה. בגופו הוא ממשיך את עורלתו לצמצם עד למינימום את גזירת הגוף שנועדה לאפשר קיום אין סוף החיים שמן השמים באדם ובאישות הוא מבטל את קשר האישות הנבדל המייחד את ישראל מן הגויים – הקידושין.

כך מביא הרמב"ם ביחס למעשה הארוסין:

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר +דברים כ"ב+ כי יקח איש אשה ובא אליה. וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם... וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת..." (רמב"ם הלכות אישות פרק א' הלכה א' – ב').

אולם שימוש הכתוב בלשון "עַד", נוצר בברכת בנימין נתיב ברכה נוסף, המתייחס למעשה הקורבנות שבבית המקדש. כך מבאר רש"י בהמשך דבריו.

"ואונקלוס תרגם על שלל הכהנים בקדשי המקדש" (המשך רש"י ד"ה בבקר יאכל עד).

אם בדברי רש"י ישנה התייחסות אך ורק לשלל הכוהנים בקדשי המקדש, הרי בתרגום אונקלוס עצמו ישנה התייחסות הן למעשה הקרבת התמידין בבוקר ובערב והן לאכילת הכוהנים מן הקודשים.

"בנימין בארעיה תשרי שכינתא ובאחסנתיה יתבני מקדשא בצפרא ובפניא יהון מקרבין כהניא קורבנא ולעדן רמשא יהון מפלגין מותר חולקהון משאר קודשיא" (אונקלוס בראשית מ"ט, כ"ז).

אופן תרגום זה של האונקלוס, מעלה משמעות נוספת לתחילת ברכתו של בנימין - בִּנְיָמִין זְאֵב יִטְרָף", לכאורה שונה לחלוטין מזו המתייחסת לכוח שלילת ישראל משלל הגויים - כאמירה המתייחסת למזבח ולאש האוכלת את הקורבן.

כך אכן מכנה מרים בת בילגה שהמירה דתה את המזבח בשם – לוקוס שתרגומו הוא זאב בלשון יווני (רש"י להלן ד"ה לוקוס).

*"תנו רבנן: מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה, והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים. כשנכנסו יוונים להיכל היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזבח, ואמרה: **לוקוס לוקוס**, עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל ואי אתה עומד עליהם בשעת הדחקן!" (סוכה נ"ו, ע"ב).*

אולם, כיוון שברכת "בִּנְיָמִין זְאֵב יִטְרָף" מגיעה במקביל הן לשלילת שאול ואסתר את שלל הגויים, הן לאכילת הכוהנים מקודשי המזבח והן לאכילת המזבח עצמו, אנו נצרכים להבין כי קיימת הקבלה בין אכילת המזבח ואכילת ישראל את שלל הגויים. ברור כי היכולת לראות את מעשה שלילת השלל של ישראל במעמד המקביל למעשה אכילת המזבח את הקורבנות, מציג מצב אחדות גדול הרבה יותר בין ישראל והשכינה מזה המופיע כאשר מוקדש השלל לשמים. תביעת עכן במעשה מעילתו היא להגיע לרמת האחדות הזו המצווה על ישראל בספר דברים ושאותה מונע יהושע בהחרמתו את שלל העיר לה'[705].
מאמירתו של ה' ליהושוע – "קֻם לָךְ - בשבילך זאת להם לא אמרתי לך להקדיש שלל העיר" אנו למדים כי דעתו של ה' אינה נוחה מקביעה זו של יהושוע הממקמת את מקום שכינת אין סוף החיים בשמים ומתוך כך מייחסת את השלל לה', אלא היא תובעת את קביעתה בארץ ובאדם עצמו כמציאות אחדותית אחת, עד כדי היות אכילתו של האדם את שלל הגויים כאכילת גבוה של הקורבנות.

התבוננות בתוכן ציווי התורה על אכילת שלל הגויים, מלמדת באופן מפתיע כי רף הנגיעה באין סוף החיים במעשה האכילה הפיזי, חודרני הרבה יותר מזה שבו ניתן לגעת בעולם בו כוח הדיבור המחשבה וההציווי האלוהי הוא זה שמוביל את קיום אין סוף החיים.

לאכול כותלי חזיר – פריצת מעשה האכילה במלחמה את גבולות הדת

בהתייחסות הגמרא לדברי רבי עקיבא כי רק בכניסה לארץ נאסר על ישראל בשר נחירה[706] שלא נשחטה, היא שואלת מה דין בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ[707].

---

[705] **פריצת שאול עם כוח שלילת השלל עד לעמלק**: בהמשך, בהעמדת הנהגת בנימין, אנו ניגע במשמעות התייחסות ברכת יעקב לבנימין למעשה שלילת שאול ואסתר את שלל עמלק, העומדת לכאורה בניגוד לציווי ה' אל שאול כי יחרים את עמלק ואיבודו מתוך כך את מלכותו. כפי שנבאר, שאול פורץ מכוח יכולתו להופיע אין סוף חיים בשלל עד לרמת "ראשית הגויים", ואף שהוא מאבד מתוך כך את מלכותו, אין הוא מאבד את משיחיותו המקובעת בישראל בעת מותו. מתוך כך מודה ה' לו על כך בברכת יעקב אל שבטו – שבט בנימין. כך נראה כי אף אליהו מרפה את מזבח ה' ההרוס שבונה שאול בכרמל לאחר מלחמתו בעמלק.

[706] נחירה – שקורעה לאורכה מנחיריה ועד החזה (רש"י חולין י"ז, ע"א ד"ה והנוחר).

[707] **היתר בשר הנחירה במדבר**: כך מביא הרמב"ם את היתר אכילת בשר הנחירה במדבר.
הלכה יז: כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות, ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים שנאמר איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור וגו' ואל פתח אהל מועד וגו' למען אשר יביאו וגו' וזבחו זבחי שלמים לה' וגו', אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר.
הלכה יח: ומצוה זו אינה נוהגת לדורות אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה, ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה, וישחטו בכל מקום לעולם חוץ לעזרה שנאמר כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך

"דתניא: (דברים י"ב) כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך - ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה, שבתחלה הותר להן בשר נחירה, משנכנסו לארץ נאסר להן בשר נחירה...בעי רבי ירמיה: אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ, מהו?" (חולין י"ז, ע"א).

על כך עונה הגמרא, אם בשבע השנים שכבשו ישראל את הארץ הותר להם אף בשר אסור כגון כתלי חזיר (חזירים יבשים – רש"י), בשר נחירה כל שכן?

*"אימת? אילימא בשבע שכבשו, השתא **דבר טמא אישתרי להו, דכתיב:** (דברים ו') **ובתים מלאים כל טוב, ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב: כתלי דחזירי**, בשר נחירה מבעיא?*

על כך מביאה הגמרא שתי תשובות. האחת, שהשאלה ביחס לבשר נחירה היא ביחס לשבע שנות החלוקה שלאחר שבע שנות המלחמה.

"אלא לאחר מכאן - דהיינו בשבע שחלקו דלא שרא להו רחמנא טומאה אלא בשעת שלל כדכתיב (דברים כ') ואכלת את(המשך הגמרא ורש"י שם) שלל אויביך וגו' שבע שנים כבשו ושבע שנים חלקו כדאמרי' בפרק אין נערכין (ערכין י"ב)".

תשובתה השניה, ששאלת הגמרא היא אכן ביחס לשבע שנות המלחמה, אולם ביחס לבשר ישראל עצמם, כשהיתר התורה היה רק ביחס לשלל עובדי הכוכבים אולם לא לבשר ישראל עצמם.

"ואיבעית אימא: לעולם בשבע שכבשו, כי אשתרי להו - שלל של עובדי כוכבים, דידהו לא אישתרי;

ממהלך הגמרא נמצאנו למדים כי הבטחת התורה ל"בָּתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב אֲשֶׁר לֹא מִלֵּאתָ", מתייחסת לא רק לאותו טוב המותר לישראל אלא אף לטוב האסור על ישראל כגון כותלי חזיר.

*"וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֶת לָךְ עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא בָנִיתָ. **וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב אֲשֶׁר לֹא מִלֵּאתָ** וּבֹרֹת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא חָצַבְתָּ כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא נָטָעְתָּ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ" (דברים ו', י' – י"א).*

תשובת הגמרא לשאלת ההשוואה למעשה אכילת בשר הנחירה מבארת כי היכולת לשלול אף מן האסור לישראל תחום בשתי גבולות – אך ורק בשנות המלחמה ואך ורק משלל הגויים ולא ממה שכבר שייך לישראל.
את הלימוד הזה מייחס רש"י במקום הן ללשון הכתוב[708] - "וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב אֲשֶׁר לֹא מִלֵּאתָ" והן ללשון הכתוב[709] – "וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ".

"שלל של עובדי כוכבים - כדכתיב (שם דברים ו') אשר לא מלאת וכתיב נמי את שלל אויביך" (רש"י שם חולין י"ז ע"א).

באופן זה מביאים חז"ל במדרש.

"ואכלת את כל העמים: מכאן אמרו חז"ל שהקב"ה התיר להם לאכול מה שימצאו משלל שבעה עממים, ואפילו קודלי דחזירי" (מדרש אגדה דברים פרק ז ד"ה [טז] ואכלת את).

נמצאנו אם כן למדים כי שעת המלחמה מאפשרת את שלילת הגויים באופן הפורץ את גדרי הציווי על ישראל, אף למאכלות האסורים לנו מן התורה. יכולת שכזו אינה יכולה להופיע לעולם בתוך עולם הציווי הבנוי ממחשבת המציאות אל המעשה, אלא אך ורק מכוח המעשה עצמו[710].

וגו' וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' אלהיך וגו', וזו היא המצוה הנוהגת לדורות לשחוט ואחר כך יאכל" (רמב"ם הלכות שחיטה פרק ד', הלכות י"ז – י"ח).

[708] דברים ו' י"א.

[709] דברים כ', י"א.

[710] **אכילת אסתר בשר חזיר**: על בסיס הבנת היתר האכילה מאיסורי הגויים כשלב השיא בשלילת כוחם, דברי הגמרא על אכילת אסתר כותלי חזיר מוצגים באור שונה לחלוטין. כך מביאה הגמרא בעניין.
"וישנה ואת נערותיה וגו', אמר רב: שהאכילה מאכל יהודי. ושמואל אמר: **שהאכילה קדלי דחזירי**. ורבי יוחנן אמר: זרעונים" (מגילה י"ג, ע"א). רש"י במקום מבאר שאכן אסתר אכלה חזיר, אולם "מתוך אונסה לא נענשה" (רש"י שם ד"ה כתלי דחזירי). תוי"ס במקום מבאר כי "ח"ו היא לא היתה אוכלת" (תוי"ס שם ד"ה קדלי דחזירי). אולם על בסיס הבאתנו את כוחו של בנימין לשלול את שלל הגויים ואף לפרוץ את גבולות מעשה השלילה הזה כלפי עמלק (כפי

יכולת זו נוגעת במגמה העתידית של המציאות החוזרת אל עוצמתו הראשונית של הבשר. כך מבארים חז"ל את שמו של החזיר – "שעתיד לחזור לישראל"[711].

כך מבאר את הדבר ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א).

*"...כי אנו רואים הפרש גדול במלחמת מדין משאר המלחמות, כגון מלחמת סיחון ועוג דאישתרי להו כל שללם והיה היתר גמור, כמו שאמר הכתוב רק הבהמה ושלל הערים בזונו לנו, ולא נהגו איסור אלא בכלים ולא בטומאת גופן, ובכאן צוה לתת מכס לכהנים וטהרת הכלים וטהרת גופן מן המתים, כמו שכתוב ואתם חנו מחוץ וגו', וכתב הרמב"ם ז"ל כי סיחון ועוג ארצם מנחלת ישראל והותר להם כל שללם ואפי' האסורים, כמו שדרשו ז"ל ובתים מלאים כל טוב אפילו כותלי דחזירי, אבל מדין לא היה משלהם ולא לקחו את ארצם רק לנקום נקמתם...וראיתי במדרש ר' שמעון בן יוחאי טעם בזה נוטה לדברי הרמב"ם ז"ל, שכל הדברים בבריאת העולם היו טהורים ולא היה טומאה בעולם לא באדם ולא בבעלי חיים, והוא שאמר הכתוב והנה טוב מאד, והנחש הטיל זוהמא בעולם בבריותיו ונטמא הכל, ולעתיד לבא יטהר הכל שתפסק הזוהמא, כמו שאמרו **חזיר שעתיד לחזור לישראל**"*
(דרשות ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א) פרשת מטות ומסעי ד"ה ונסיים בענין).

אמנם, הן הרמב"ם והן ספר החינוך, מטים את דברי הכתוב "לָתֵת לָךְ עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא בָנִיתָ **וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב אֲשֶׁר לֹא מִלֵּאתָ**...וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ" (דברים ו', י – י"א) מן הפשט, להיתר הניתן לישראל רק במצבי אונס כשאין ללוחמים מה לאכול.

*"חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, **אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים**, וכן שותה יין נסך, מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן[712]"* (רמב"ם הלכות מלכים פרק ח', הלכה א').

וכן ב"חינוך".

*"כן מענין זה מה שאמרו גם כן דבין מלחמת רשות או מצוה מותר לחלוצי הצבא כשיכנסו בגבול הגוים **והם רעבים ואין בידם צידה לאכול אוכלין אפילו מאכלות אסורים**, כגון נבלות וטרפות וחזירים ולשתות יין נסך. וכן דרשו זכרונם לברכה [חולין י"ז ע"א] ובתים מלאים כל טוב, אפילו קדלי דחזירי הותרו לנו* (ספר החינוך מצוה תקכז ד"ה וכן מענין).

הצמצום שעושים הרמב"ם וה"חינוך" בלשון התורה, מפגיש אותנו עם סיבת הימנעותו של יהושע מלגעת במרחב חיים זה של שלל המלחמה. הנגיעה במרחב העצום של החיים שמאפשרת שעת המלחמה במעשה האכילה מתוך חשיפת אין סוף החיים שבחומר עצמו, מחברת את האדם אל גורמי החיים הפיזיים היוצאים מגדר הנגישות של עולם הציווי באפשרות בחירה מוחלטת לטוב ולרע. במקום בו אין לישראל את הכוח לגעת בנקודת מוצא החיים שמן הארץ, הנגיעה בשלל יכולה להביא לתוצאת השפעה שלילית – פיעפוע כוח הבשר האסור, על ישראל, כפי שזיהנו כבר ב"כוחה של לגימה". מתוך כך כאמור, בוחר יהושע להחרים את השלל אל השמים.

גם בפן זה שבמעשה יהושע, אנו מוצאים הקבלה בינו ובין משה.

שהזכרנו בהערה _____ביחס לברכת יעקב המתייחסת לשלל שאול המלך את עמלק ואסתר את בית המן) ועל בסיס הבנת כוחה של אסתר כ"קרקע עולם" שעל אף היותה נאנסת על ידי אחשוורוש, היא זו החוטפת את המלוכה ("בנימין זאב יטרף... מה זאב חוטף כך אסתר חוטפת המלוכה, ההי"ד (אסתר ב) ותלקח אסתר וגו' - בראשית רבה פרשה צט ד"ה ג בנימין זאב), הרי אף אכילתה של אסתר כותלי דחזירי הוא מעין מצב בעילתה על ידי אחשוורוש שזה אף זה נשללים על ידה מכוח הופעת אין סוף החיים בה בעצם הויית גופה המקבלת את אין סוף כוחה מקרקע עולם.

[711] מובא בדבריהם של פרשנים רבים, כמו זה שבדרשות ר"י אבן שועיב המובא להלן, אולם בלא שנמצא המקור הראשוני לו.

[712] **חיבור הרמב"ם בין דין בתים מלאים כל טוב ודין אשת יפת התואר**: אף כי הרמב"ם מטה את דברי הכתוב "בתים מלאים כל טוב" למצבי האונס בלבד, חיבורו דין זה לדין אשת יפת התואר, מחייב גם ברמב"ם את הצד הלכתחילה שביכולת האכילה משלל הגויים בעת המלחמה.
"וכן בועל אשה בגיותה אם תקפו יצרו, אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו, שנאמר וראית בשביה אשת יפת תואר, ואסור לבעול אותה ביאה שניה עד שישאנה" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ח' הלכה ב'). אף שגם בנושא זה מטה הרמב"ם כיתר חז"ל את ההיתר לבעול גויה באת המלחמה למצב שיצרו תוקפו (או כפי לשון הגמרא בפרשה זו "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות - קידושין כ"ב, ע"א), הרי את מקור הדין בתורה לא ניתן לבאר כהיתר של "בדיעבד", אלא כיכולת יצרו של הלוחם בעת המלחמה לגעת בנקודת מוצא החיים הקודמת למצב הצבירה הגויי של האישה, שהיא מעיין חשיפת נקודת הגירות שבה ללא מעשה גיור (עיין "אור החיים" על המקרא דברים כ"א, י"א). הזיקה שיוצר הרמב"ם בין דין זה לדין "בתים מלאים כל טוב" מחייב על כן ליישם את מגמת הלכתחילה שבדין אשת יפת התואר אף ביחס ל"בתים מלאים כל טוב" כאמור.

בהודעתו של עכן על המעילה שעשה, הוא מרמז על מעילות נוספות שעשה בזמן משה.

"וַיַּעַן עָכָן אֶת יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמַר אָמְנָה אָנֹכִי חָטָאתִי לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכָזֹאת וְכָזֹאת עָשִׂיתִי. וָאֵרֶא בַּשָּׁלָל אַדֶּרֶת שִׁנְעָר אַחַת טוֹבָה וּמָאתַיִם שְׁקָלִים כֶּסֶף וּלְשׁוֹן זָהָב אֶחָד חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים מִשְׁקָלוֹ וָאֶחְמְדֵם וָאֶקָּחֵם וְהִנָּם טְמוּנִים בָּאָרֶץ בְּתוֹךְ הָאָהֳלִי וְהַכֶּסֶף תַּחְתֶּיהָ" (יהושע ז', כ' – כ"א).

הזכרתו של עכן את מעילתו בלשון כללית "וְכָזֹאת וְכָזֹאת עָשִׂיתִי" אף שמיד לאחר מכן הוא מפרט את מעילתו, מלמד את חז"ל כי בלשון הכללית מתייחס עכן למעילות נוספות.

"וכזאת וכזאת עשיתי - גם בחרמים אחרים בימי משה שנאמר והחרמתי את עריהם" (רש"י יהושע ז', כ' ד"ה וכזאת וכזאת עשיתי).

כך מביא הכתוב במלחמתו של משה מול עמלק[713].

"וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁבְּ מִמֶּנּוּ שֶׁבִי. וַיִּדַּר יִשְׂרָאֵל נֶדֶר לַה' וַיֹּאמַר אִם נָתֹן תִּתֵּן אֶת הָעָם הַזֶּה בְּיָדִי וְהַחֲרַמְתִּי אֶת עָרֵיהֶם - אקדיש שללם לגבוה" (במדבר כ"א, א' – ב' ורש"י ד"ה והחרמתי).

נמצאנו למדים, כי יהושוע נוהג במעשה החרם בדיוק כפי שנהג משה במלחמתו מול עמלק לאחר מות אהרון לקראת כניסתם אל הארץ. בכך מצטרף מעשה החרמתו של יהושוע לעמידתו במחנה שאף היא הייתה כדוגמת התנהלותו של משה, ולמעשה תפילתו של יהושוע לה', שאף היא הייתה כמעשה תפילתו של משה לנצח במלחמה מכוחה. כל שלשת המעשים הללו הכנוסים כולם תחת דברי ה' ליהושוע – "קֻם לָךְ", מכנה משותף להן – קביעת מקום השכינה ב"גבוה" שעל כן היא מחייבת הפרדה בין מעשה קיום החיים לבין מעשה המלחמה, בין הישות המביאה את אין סוף החיים לישראל לבין זו המממשת את פעולותיו וממילא מחייבת הקדשה לגבוה על מנת לאפשר את קיום החיים על הארץ.

אולם מגמת ה' תובעת את האחדות בה קיום עם ישראל נעשה בידי זה שגם יוצא עימהם למלחמה.

"אַתָּה תָּבוֹא" או "אַתָּה תָּבִיא" – מאבק על מִקוֹם ההנהגה

"...ואני אמרתי אשר יוציאם ואשר יביאם כי אתה תביא את בני ישראל ואנכי אהיה עמך כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם אם תלך אתה לפניהם יצליחו, ואם לאו לא יצליחו" (רש"י יהושע ז', י' המשך ד"ה קום לך לעייל).

אמנם כשאנו מתבוננים במקורות אותם מביא רש"י לחיוב המנהיג להוביל את העם אף בפועל במלחמה, אנו מגלים כי שזורה בהן המגמה אותה מוביל לבסוף יהושוע מכוחו של משה.

כך ביחס לדרישה "אשר יוציאם ואשר יביאם".

מתברר כי דרישה זו מגיעה במקור דווקא ממשה ולא מה'.

"וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר. יִפְקֹד ה' אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה. אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת ה' כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה" (במדבר כ"ז, ט"ו – י"ז).

מתשובת ה' אל משה אנו למדים כי גם בקשתו של משה אינה תואמת לגמרי את הדרישה אותה מציב ה' עצמו על פי המהלך שראינו ביהושוע.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֶת יָדְךָ עָלָיו. וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל הָעֵדָה וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם. וְנָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו לְמַעַן

---

[713] כך מבאר רש"י במקום: "וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב - **זה עמלק**, שנאמר (במדבר י"ג, כ"ט) עמלק יושב בארץ הנגב. ושנה את לשונו לדבר בלשון כנען (במדבר כ"א, א' ורש"י ד"ה יושב הנגב).

יִשְׁמְעוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לִפְנֵי ה' עַל פִּיו יֵצְאוּ וְעַל פִּיו יָבֹאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה" (המשך במדבר שם, פסוקים י"ח – כ"א).

באופן מוזר, בתגובה לדרישה למנהיג אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם, תשובת ה' מדברת על "וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לִפְנֵי ה'", מגמה שלכאורה מציבה את המנהיג באופן שבאמת לא הוא זה שמוצא ומביא את העם. המשך הפסוק - עַל פִּיו יֵצְאוּ וְעַל פִּיו יָבֹאוּ, נראה על בסיס הדברים הקודמים כלל לא מתאים, שהרי באמת על פי אלעזר הכוהן והאורים והתומים עומדים ישראל לצאת ולבוא?
הסתירה הזו שבגוף לשון הכתובים היא שמביאה את רש"י להפוך כמעט לגמרי את המגמה שנראה היה שעולה מבקשתו של משה.
בהתייחסותו לקביעת ה' - וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד, מבאר רש"י

"הרי שאלתך ששאלת שאין הכבוד הזה זז מבית אביך, שאף יהושע יהא צריך לאלעזר" (ד"ה ולפני אלעזר הכהן יעמד).

את קביעת ה' - עַל פִּיו יֵצְאוּ וְעַל פִּיו יָבֹאוּ הוא מבאר.

"על פיו - של אלעזר".

יוצא אם כן, שעצם הצגת המנהיגות המבוקשת על ידי משה, קושרת את המנהיג העתידי להנחיית הכוהן הגדול והאורים והתומים, ולמעשה להוראת גבוה[714]. אכן רש"י בהבאתו את לשון "אֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם" מכוון לדרישה הנקיה מפיו של ה' שאכן בפועל מופיעה באופן שאינו נקי – מפיו של משה ומלא מערבת את הנהלת ה"גובה" בהופעת השכינה ומלא מורידה את המלכות לדיוטא האנושית המקיימת את הוראת הגבוה ושאין היא המקיימת מכוחה את ישראל.

גם בלשון השניה אותה מביא רש"י - "כִּי אַתָּה תָּבִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל"[715], אנו מוצאים פחת דומה.

התבוננות במקור הציווי על הנהגתו של יהושע בספר דברים שם מופיע ציווי זה, מראה כי הורדת מעמד המלכות, בניגוד לרצון ה' עצמו השָׂם בפי המלאך ביקורת על דרך התנהלותו של יהושע במלחמת יריחו, נקבע במאבק אדירים כבר שם.

פתיחת הכתוב בתחילת פרשת וילך מציגה את סיום מנהיגותו של משה, וכניסת יהושע למנהיגות במקומו.

*"וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם **לֹא אוּכַל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא וַה' אָמַר אֵלַי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה**. ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ הוּא יַשְׁמִיד אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיךָ וִירִשְׁתָּם יְהוֹשֻׁעַ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה'..." (דברים ל"א, א' – ג').*

בהתייחסותם לאי יכולתו של משה "**לָצֵאת וְלָבוֹא**", מערבים חז"ל בין יכולת ההנהגה הפועלת, לבין כוח הופעתה של התורה, הנפסקת אף היא ממשה.

*"יכול שתשש כחו, תלמוד לומר (דברים ל"ד, ז') לא כהתה עינו ולא נס לחה. אלא מהו לא אוכל, איני רשאי שנטלה ממני הרשות ונתנה ליהושע. דבר אחר, לצאת ולבא בדברי תורה, **מלמד שנסתמו ממנו מסורות ומעינות החכמה**" (רש"י שם פסוק ב' ד"ה לא אוכל עוד לצאת ולבא).*

את מנהיגות של יהושע מציב משה לא כמנהיגות אבסולוטית, אלא ככזו הפועלת על פי דעתן ועצתן של הזקנים.

*"וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לִיהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל חֲזַק וֶאֱמָץ **כִּי אַתָּה תָּבוֹא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם** וְאַתָּה תַּנְחִילֶנָּה אוֹתָם - ארי את תיעול עם עמא*

---

[714] **מלכות שאול ללא אורים ותומים** : אנו נראה בהמשך כי דרך מלכותו של שאול אינה נעזרת באורים ותומים ובכך מגדירה באופן המלא ביותר את מלכות ישראל כ"מלכות גויים".

[715] קום לך - קם לך כתיב עמד לך מה שהתפללת לפני והזכרת, ד"א עמדת לך במחנה ולא יצאת עמהם ואני אמרתי אשר יוציאם ואשר יביאם **כי אתה תביא את בני ישראל** ואנכי אהיה עמך כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם אם תלך אתה לפניהם יצליחו, ואם לאו לא יצליחו ד"א קום לך, בשבילך זאת להם לא אמרתי לך להקדיר שלל העיר" (רש"י יהושע ז', י').

*הדין. משה אמר לו ליהושע, **זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן**" (דברים ל"א, ז' ורש"י ד"ה כי אתה תבוא את העם הזה).*

השלטת משה את הכוהנים על תורת המלך

אם חושבים היינו כי משה מתכוון בכך לשיתוף פעולה שווה כוחות בין המנהיגות הפועלת והזקנים, הרי המשך ציוויו של משה מלמד על קביעת עמדת הובלה ברורה של החכמים העוסקים בתורה, במחזוות האמורים להיות שייכים בלעדית אל המלך.

לאחר ציוויו אל יהושע, מוסר משה את התורה אל הכוהנים ואל כל זקני ישראל.

*"וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת **וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי** הַנֹּשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל - כשנגמרה כלה, **נתנה לבני שבטו**" (דברים ל"א, ט' ד"ה ויכתוב משה וגו' ויתנה).*

נראה היה לכאורה כי מסירה זו היא לגיטימית, מתוך היותם מלמדי התורה את ישראל. אולם המשכו של הכתוב מתאר את ציווי משה לכוהנים על...ציווי ה"הקהל" המיוחס אל המלך!

*"**וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם** לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת. בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר **תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת** נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם..." (דברים ל"א, י – י"א).*

מצד ההקשר התוכני של הפסוקים נראה היה כי הציווי "תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת" מיוחס אף הוא אל הכוהנים, שהרי פתיחת הפסוק שלפני כן פונה אליהם – "וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם". רק שינוי הלשון המצווה את הקריאה בלשון יחיד – "**תִּקְרָא** אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת", הוא הסימן היחיד המרמז על כך כי הקורא הינו אחר מן הכוהנים אותם מצווה משה על פרשה זו.

כך "נאלץ" רש"י לבאר לנו במקום מתוך ה"בלבול" שמשרה לשון הכתוב.

*"תקרא את התורה הזאת - **המלך היה קורא** מתחלת אלה הדברים, כדאיתא במסכת סוטה (מ"א, א') על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה" (רש"י שם, פסוק י"א).*

כך מופיע ציווי ה"ההקהל" בגמרא.

*"**פרשת המלך כיצד**? מוצאי יו"ט הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית, עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה, שנאמר: (דברים ל"א) מקץ שבע שנים במועד וגו', חזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכ"ג נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב - וקורא בישיבה (משנה, סוטה מ"א, ע"א ורש"י ד"ה וקורא יושב).*

ברור, כי ציווי משה את הכוהנים על קיום פרשת ההקהל, תוך "הסתרת" קריאת המלך בתוך הפניה אל הכוהנים, מחלישה ביותר את מעמד המלך בהובלת התורה אל מימושה, ומערבת את הכוהנים במקום בו כלל לא היו אמורים להיות[716].

רמז עבה למעורבות הזו שלא כתיקנה של הכוהנים במסירת התורה, אנו מקבלים מדברי רש"י על מהלך זה, המוזכרים על ידו בפרשת ניצבים, עוד לפני פרשת מסירת התורה לכוהנים.

"וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַתֶּם רְאִיתֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְעֵינֵיכֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אַרְצוֹ...וְלֹא נָתַן ה' לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה - שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי, כמו שכתוב

---

716 **השפעת מעורבות הכוהנים בקריאת ה"ההקהל", מתוך השוואת קריאה זו לקריאת הכוהן הגדול ביום הכיפורים**: משנה אחת לפני המשנה העוסקת בפרשת ה"הקהל" וקריאת המלך בתורה (סוטה מ"א, ע"א), מובאת פרשת קריאת הכוהן הגדול בתורה ביום הכיפורים.

"ברכות כהן גדול כיצד? חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכ"ג עומד ומקבל וקורא (ויקרא ט"ז) אחרי מות (ויקרא כ"ג) ואך בעשור, וגולל את התורה ומניחה בחיקו, ואומר: יתר ממה שקריתי לפניכם כתוב כאן..." (משנה, סוטה מ', ע"ב).

משיוך קריאת הכוהן הגדול למעמד יום הכיפורים, ומאידך, שיוך קריאת המלך לבחג הסוכות בתחילת השנה השמינית שלאחר השמיטה, אנו יכולים ללמוד על צביון החיים השונה לחלוטין המופיע מכוח קריאת כל אחד מהם – הכוהן הגדול מצד אחד, והמלך מן הצד השני. מתוך כך גם להשלכות האמורות להופיע מתוך הטיית משה את השליטה על מעמד ה"הקהל" לכיוון הכוהנים.

*(לקמן ל״א, ט׳) ויתנה אל הכהנים בני לוי **באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו משה רבינו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה**, ויאמרו לנו יום מחר לא לכם נתנה, לנו נתנה. ושמח משה על הדבר, ועל זאת אמר להם היום הזה נהיית לעם וגו׳ (לעיל כ״ז, ט׳), היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום״ (דברים כ״ט, א׳ – ג׳ ורש״י ד״ה עד היום הזה).*

מתוך החיבור שעושה רש״י בין דברי משה בפרשת ניצבים – ״וְלֹא נָתַן יְקֹוָק לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה״ לנתינתו את התורה אל הכוהנים בפרשת וילך, אנו למדים כי נתינת התורה אל הכוהנים אינה פשוטה וברורה. עם ישראל רואים בנתינה זו השלטה שלא כהוגן של שבט לוי על התורה והן מלינים על כך לפני משה והיא כאמור פוגעת גם במעמדו של המלך, כפי שזיהינו מאופן הצבתו של משה את מעמד ה״הקהל״.

עיון בהמשך מהלך הצבתו של יהושע למנהיג, מלמד כי התניית משה את מנהיגות של יהושע בדעתן ועצתן של הזקנים[717], ונתינת התורה אל הכוהנים הינו חלק ממהלך מובנה של משה המוכתב בתוקף אף ״כנגד״ מהלכו של ה׳.

את המשך בניין מנהיגותו של יהושע ממשיך ה׳ בצוותו את משה לקרא את יהושע למען יצוונו.

*״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה הֵן קָרְבוּ יָמֶיךָ לָמוּת קְרָא אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְהִתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד **וַאֲצַוֶּנּוּ**...״ (דברים ל״א, י״ד).*

אולם יישום קריאה זו נעשה באופן שונה לחלוטין. כשמגיעים משה ויהושע אל ה׳, פונה רוב הדיבור כלפי משה בתיאור נפילת ישראל לאחר מות משה וציווי כתיבת השירה ומעשה כתיבתה על ידיד משה.

*״...וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְהוֹשֻׁעַ וַיִּתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד. **וַיֵּרָא ה׳ בָּאֹהֶל בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד עַמּוּד הֶעָנָן עַל פֶּתַח הָאֹהֶל. וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה** הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֵכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ...וְהָיָה כִּי תִמְצֶאןָ אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי זַרְעוֹ כִּי יָדַעְתִּי אֶת יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם בְּטֶרֶם אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבָּעְתִּי. **וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**״ (דברים ל״א, י״ד – כ״ב).*

רק לאחר תיאור הכתוב את מעשה כתיבתה של השירה ולימודה את בני ישראל, מתפנה הכתוב לציוויו של יהושע, שכאמור, היה עצם סיבת כינוס משה ויהושע אל ה׳.

*״**וַיְצַו אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן** וַיֹּאמֶר חֲזַק וֶאֱמָץ **כִּי אַתָּה תָּבִיא** אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָהֶם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִמָּךְ״ (דברים ל״א, כ״ג).*

כה בולטת הפניה של השכינה אל משה, ומרכזיותו של משה בכתיבת השירה ולימודה את ישראל, עד כי לשון הכתוב ״וַיְצַו אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן״ הממשיכה את מעשיו של משה ״וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״ מצד המשכה התוכנית, שייכת יותר להתבאר כציווי **של משה** אל יהושע ולא של ה׳. מתוך כך ״נאלץ״ רש״י להדגיש כי ציווי יהושע אינו ממשה אלא מה׳ והוא מוכיח זאת מתוכן הציווי הנוקט בהמשכו בלשון ״אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָהֶם״ שאינו יכול להיות מיוחס אלא לה׳.

*״ויצו את יהושע בן נון - **מוסב למעלה** (פסוק י״ד) **כלפי שכינה**, כמו שמפורש (פסוק כ״א) אל הארץ אשר נשבעתי להם״ (רש״י שם, פסוק כ״ג).*

עצם ההווא אמינא הלשונית כי ציוויו של יהושע מכוחו של משה מגיע, ועצם פניית עיקר הדיבור בפועל אל משה ועירוב ציווי כתיבת השירה ולימודה אל ישראל, אף כי מטרתו המוצהרת של דיבור זה היתה – ״קְרָא אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְהִתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד **וַאֲצַוֶּנּוּ**״ (דברים ל״א, י״ד), מלמדים כי נוצר שינוי בין כוונת ה׳ בהתגלות זו, לבין אופן הוצאתה אל הפועל.

אישור מדהים לשינוי הזה ואף לפנים הכפולות המופיעות בו, נוכל לראות מדברי חז״ל המתייחסים להתגלות זו של ה׳ אל משה ויהושע.

---

[717] ״כִּי אַתָּה תָּבוֹא אֶת הָעָם הַזֶּה ... - ...זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן״ (דברים ל״א, ז׳ ורש״י שם).

המדרש מתאר את בקשתו של משה כי שררתו תעבור אל יהושע בלא שימות.

"ד"א הן קרבו ימיך וגו', אמ' משה לפני הקב"ה מפני יהושע תלמידי אני מת, יכנס הוא לשררה ואני אצא..." (דברים רבה פרשת וילך ד"ה ד"א ויסך בדלתים).

תשובת ה' מבארת למשה כי מהלך זה יציב את היחס שבינו לבין יהושע באופן הפוך מכפי שהיה ביניהם בעוד משה היה מנהיג.

"...אמ' ליה הקב"ה עשה לו כאשר עשה לך, א"ל הן. קרא את יהושע והתיצבו +דברים ל"א י"ד+, השכים משה אחריו... עשה לו כל מה שהיה עושה לו..." (המשך המדרש).

את מימוש היחס ההפוך הזה, בו יהושע הוא המוביל את ישראל בעוד משה "משרתו", מתארים חז"ל בייחס לקריאת ה' אל משה כי יקרא את יהושע על מנת שיצווהו שהבאנו לעיל.

*"...וירא ה' באהל בעמוד (דברים ל"א ט"ו), **ירד העמוד ועמד בין משה ליהושע, נמצא יהושע בפנים ומשה בחוץ**..." (המשך המדרש).*

בהופעת שכינה זו קובעים חז"ל כי יהושע היה בפנים, בעוד משה בחוץ! – "ירד העמוד ועמד בין משה ליהושע, נמצא יהושע בפנים ומשה בחוץ". מתוך כך "מוותר" משה על האפשרות כי יכנס לארץ תחת מנהיגותו של יהושע.

"...צווח משה ואמ' מאה מותין ולא חדא קנאה" (סוף המדרש לעיל).

ברור כי אופן הצבת חז"ל את מהלך ההתגלות של ה' אל משה ויהושע על מנת שיצווהו, אינו תואם כלל את אופן הבעת הכתובים התגלות זו שכאמור פונה בתחילתה ובמרכזה אל משה, מצווה אותו על השירה ומתארת את לימודו אותה את העם, ורק בסופה פונה אל יהושע. אולם היא מוכיחה כי לדיבור זה לא רק שהיה אמור להיות צביון אחר לחלוטין, אלא יש לו גם פן אחר המעמיד את יהושע לחלוטין במרכז הפניה, אלא שאנו נצרכים "לחפשו" היטב בתוך אופן ההתגלות בפועל של ה'.

את הפן הזה שקשה לזהות בהתבוננות ראשונית, ניתן לזהות בתוכן ציוויו של ה' אל יהושע, שאף שמגיע רק לאחר כל מהלך כתיבת השירה של משה ולימודה את ישראל, מציב את מנהיגותו של יהושע באופן שונה לחלוטין מזה שהציב משה בצוותו את יהושע בתחילת הפרשה – פרשת וילך.

*"**וַיְצַו אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן** וַיֹּאמֶר חֲזַק וֶאֱמָץ **כִּי אַתָּה תָּבִיא** אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָהֶם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִמָּךְ" (דברים ל"א, כ"ג).*

על ההבדל שבין דרך ההנהגה המופיעה בלשון **"כִּי אַתָּה תָּבִיא"**, לבין אופן הצבתו של משה את מנהיגות יהושע, עומדים חז"ל כבר בלשונו של משה המופיעה בתחילת פרשת העברת המנהיגות ליהושע, בתחילת פרשת וילך, שהבאנו לעיל.

*"**וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לִיהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תָּבוֹא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם** וְאַתָּה תַּנְחִילֶנָּה אוֹתָם... - ארי את תיעול עם עמא הדין. משה אמר לו ליהושע, **זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן**..." (דברים ל"א, ז' ורש"י שם).*

המשך דבריו של רש"י מבארים כי לא כך יהיה ציוויו של ה'.

*"...אבל הקדוש ברוך הוא אמר ליהושע כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם (דברים ל"א, כ"ג), **תביא על כרחם הכל תלוי בך, טול מקל והך על קדקדן**. דבר אחד לדור, ולא שני דברים לדור" (המשך רש"י שם).*

ברור, כי לוּ הדגשת אבסולוטיות מנהיגותו של יהושע – "על כרחם הכל תלוי בך, טול מקל והך על קדקדן" מכוונת הייתה לעם ישראל להכריחם להגיע אל המטרה, לא היה בלשון "אַתָּה תָּבִיא", שוני מלשון "אַתָּה תָּבוֹא" המחייב את יהושע ללכת על פי דעת ועצתן של הזקנים, שהרי דעתן ועצתן של הזקנים לא אמורות לכאורה להיטות מן המטרה, אלא דווקא להיפך, לחזק את כוחו של יהושע להגיע אל המטרה. מתוך הבנת חז"ל כי מאפיין המנהיגות אותו מציב ה' ליהושע שונה לגמרי מזה שאותה מציב משה, אנו למדים כי התוקף שאותו מוסיף ה' ליהושע להביא בעל כורחן ואף להכות במקל על קודקדן, אינו מיוחס אל עם ישראל אלא לזקנים שבדור! יותר מכך, צורך

תקיפות זו של המנהיג ואבסולוטיות מנהיגותו אף כנגד זקני הדור מלמדים כי ישנה חולשה בהובלת המנהיגות מכוח עצתן ודעתן של הזקנים. בעוד שמנהיגותו האבסולוטית של המנהיג יש בכוחה להביא אל המטרה, הסתמכות המנהיגות על עצתן ודעתן של הזקנים, אין בכוחה להביא למימושה!

נשאלת השאלה, מדוע? איך יתכן שדווקא הסתמכות על הזקנים והלוויים המלמדים תורה לישראל, בהתוויית דרך ההנהגה, תיצור מניעה בהולכת ישראל אל מטרתם ומה יש בכוחו של המנהיג עצמו שאין בכוחם? נראה כי התשובה בדבר היא היכולת להופיע שכינה במישור המעשה, מול היכולת להופיעה במישור המחשבה והדיבור. מתוך היות זקני הדור והלווים, אמונים על הופעתה של התורה מן הכתוב אל המחשבה והדיבור, המשכתם את אין סוף החיים לממד המימוש והמעשה מביא לצמצום הוויית האין סוף במישורים אלו. מתוך כך לעולם עוצמת הופעת האין סוף במישורי החיים הללו יהיה חלש מול שלמותם בהוויית המחשבה והדיבור. מתוך כך, יכולת העמידה מול אילוצי המציאות והתוויית מגמתה, ילקו תמיד בחסר. ממילא דווקא הכוהנים וזקני ישראל נמצאים בסיכון כי יראו את המניעות ואי היכולת שבמימוש המטרות, בהעצמתם העצמת יתר את הכוחות העומדים מול מימוש הוויית אין סוף החיים ומתוך כך – מתוך החשש באיבוד **כל** הוויית אין סוף החיים - אף זו הקיימת בישראל בממד המחשבה והדיבור, ימנעו את מימושה והבאתה אל מטרתה.
אולם כאשר המנהיג עצמו הוא האוחז והקורא בתורה, בהיות הופעת אין סוף החיים בו מתרכזת בממד המימוש והמעשה של החיים, תנועת אין סוף החיים בו במישורים אלו היא מושלמת. מתוך כך דווקא לו יש את היכולת לצלוח את מוגבלות עולם הממשות ולהנביע בו את מרחבי אין סוף החיים.

נמצאנו למדים, כי אף שבכניסת משה ויהושע לשם ציוויו של יהושע, מוטה הדיבור בפועל אל משה, אל ציווי השירה, מעשה כתיבתה ולימודה את ישראל, לא נמחקת המגמה המקורית של דיבור זה שנועד לפנות במרכזו אל יהושע, וה׳ בהצבת מנהיגותו של יהושע אינו מכופף את מנהיגות לדעת ועצתן של הזקנים, אלא נותן לו שלטון אבסולוטי אף ביחס אליהם, מתוך ההבנה כי רק בהופעת התורה בממד המנהיגות המעשית עצמה, ניתנת האפשרות להגיע לפריצת אין סוף החיים במישורי הממשות.

אולם דווקא הבנה זו, מעלה שאלה הפוכה. אם כך הוא הדבר, מדוע מוטת התגלות ה׳ אל יהושע שנועדה לצוותו על מנהיגותו, לכיוונו של משה? איך תופסת השירה את עיקר ההתגלות? ומדוע ציוויו של משה עצמו אל יהושע, מקיים את מנהיגות על בסיס דעתן ועצתן של הזקנים, ולא כפי הקו שמציב ה׳ עצמו?
נראה שתשובה בדבר אנו מקבילים מהגורם המביא את הצורך לצוות, לכתוב וללמד את השירה.

״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֵכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ. וְחָרָה אַפִּי בוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וַעֲזַבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל וּמְצָאָהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת...וְהָיָה כִּי תִמְצֶאןָ אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי זַרְעוֹ כִּי יָדַעְתִּי אֶת יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם בְּטֶרֶם אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבָּעְתִּי״ (דברים ל״א, ט״ז – כ״א).

הבנתו של משה היא כי ריכוז עוצמת אין סוף החיים וכוח התורה בממד המעשה והממשות של החיים, לא יצליח להשליט בסופו של דבר את מגמת אין סוף החיים במרחבי החומר של החיים, ועם ישראל ישליט על מחוזות כוח אין סוף אלו את ה״עצמי״ לחטוא עימו. מתוך כך ברור למשה כי יש לשמר את נקודת המוצא החוץ ממשית של התורה שבמרחבי המחשבה והדיבור ולא להביאה לידי ממשות מלאה. על כן הוא מתלה את מנהיגותו של יהושע בדעתן ועצתן של החכמים[718], משליט את הכוהנים על ספר התורה[719] ומצמצם את מרחב אחיזתו של המלך בקריאת התורה[720].
אמנם, את נקודת המוצא לכשל של ישראל ולצורך כתיבת השירה ולימודה את ישראל יש לתלות אף בכיוון ההפוך, המבאר את סיבותיה של מגמת ה׳ בהצבת מנהיגותו של יהושע כמנהיגות אבסולוטית החופה אף על זו של הזקנים.
אם את הכנסת פרשת השירה, ציווייה, כתיבתה ולימודה את ישראל, ראינו כתוספת החורגת ממטרת התגלות זו של ה׳ אל יהושע ומשה לצוות את יהושע על מנהיגותו, הרי את עצם תוכנה יש לתלות בשינוי הזה שיוצר משה ה״מתערב״ בגילוי שכינה זה אף שלא נועד להיות מעורב בו.

---

[718] ״כִּי אַתָּה תָּבוֹא אֶת הָעָם ... - ...זקנים שבדור יהיו עמך **הכל לפי דעתן ועצתן**״ (דברים ל״א, ז׳).

[719] ״וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת **וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי**...״ (דברים ל״א, ט׳).

[720] ״וַיְצַו מֹשֶׁה **אוֹתָם** לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת...**תִּקְרָא** אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם...״ (דברים ל״א, י – י״א).

משמעות הדבר היא כי דברי ה' – "הִנֵּךְ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֵכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ" (דברים ל"א, ט"ז), הינם תוצאה ישירה ממניעת השלמת הופעת אין סוף החיים בממד הממשות והמעשה של החיים, תוך מתוך השארת טורף אחיזתה בידי הכוהנים והזקנים. מתוך חוסר שלמות הוויית האין סוף בחומרים הנוצר במצב זה, לא מגיעה אחיזת מגמת האין סוף במישורים אלו לכוח מספיק, ומה שהיא מפעפת אל מחוזות חיים אלו מנוצל להופעת ה"עצמי" המנותק מהוויית האין סוף.

התבוננות נוספת על אופן התגלות ה' אל משה ויהושע בפרשת ציוויו של יהושע, יאיר לנו על המאבק האדיר המתרחש בין שתי מגמות השכינה המופיעות בהאצלת המנהיגות על יהושע – זו שמצד משה המשמרת את אחיזת הכוהנים והזקנים בתורה והמאצילה מכוחה על המנהיגות והמלך וזו המופיעה מכוח ציוויו של ה' המבקשת לתת בידי המנהיג והמלך אחיזה אבסולוטית בתורה לכפות את דרכו בה אף על תלמידי החכמים.

בהגעתם של משה ויהושע אל המשכן, יוצאת לקראתם השכינה בעמוד ענן.

*"...וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ וַיִּתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד. **וַיֵּרָא ה' בָּאֹהֶל בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד עַמּוּד הֶעָנָן עַל פֶּתַח הָאֹהֶל**" (דברים ל"א, י"ד – ט"ו).*

אופן התגלות זה מצינו בפרשת מרים לאחר תלונתה על משה כי גירש את אשתו.

*"וַיֹּאמֶר ה' פִּתְאֹם אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל מִרְיָם צְאוּ שְׁלָשְׁתְּכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ שְׁלָשְׁתָּם. **וַיֵּרֶד ה' בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הָאֹהֶל** וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וּמִרְיָם וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם (במדבר י"ב, ד' – ה')."*

תיאור הכתוב את ההתגלות לאהרון ומרים כהתגלות בעמוד ענן, המזכיר את אופן התגלות ה' לישראל ביציאת מצרים ובמדבר, מחייב את חז"ל להבין כי המדובר בסדר גודל כזה של התגלות גם מולם. מתוך כך מבאר רש"י כי ה' עומד מול אהרון ומרים למלחמה!

*"**יצא יחידי**, שלא כמדת בשר ודם. מלך בשר ודם כשיוצא למלחמה יוצא באוכלוסין, וכשיוצא לשלום יוצא במועטים, **ומדת הקב"ה יוצא למלחמה יחידי**, שנאמר (שמות ט"ו, ג') ה' איש מלחמה, ויוצא לשלום באוכלוסין, שנאמר (תהלים ס"ח, י"ח) רכב אלהים רבותים אלפי שנאן" (רש"י שם, ד"ה בעמוד ענן).*

שימוש הכתוב אף פה, ביציאת ה' אל משה ויהושע בעמוד ענן, מלמד כי אף פה יוצא ה' למלחמה. מתוך השינוי הנוצר בתוכן ההתגלות מול המתוכנן לה על ידי ה', כפי שראינו, ברור כי יציאתו של ה' למלחמה היא כנגד משה! בעוד הנהגת ה' "מושכת" לנתינת אחיזה אבסולוטית בתורה למנהיג להופיע את אין סוף החיים בממד החומרים והמעשה באופן המקסימאלי ביותר, הרי הנהגת ה' שבמשה "מושכת" למנוע מהופעת כוח המלכות השלם, ובהשארת טורף התורה בידי החכמים והכוהנים. מתוך התוצאה בכתובים המנביעה בהתגלות זו את השירה לישראל, אנו למדים כי מגמתו של משה נשארת העיקר הגם שמגמת ה' "כִּי אַתָּה תָּבִיא", אינה נגנזת. משמעות הדבר היא, שאף שברור הוא כי השארת טורף התורה בממד המחשבה והדיבור, ואי הבאתה להופיע את אין סוף החיים בחומרי החיים באופן השלם, מהווה עצמה גורם כשל לקיבוע אין סוף החיים בחומרים ובמעשה, מסקנתו של משה היא כי ביחס שבין שתי האפשרויות, לא יצלח בסבב החיים הנוכחי של ישראל (לקראת כניסתם אל הארץ ובניית הבית) להביא להשלמה מלאה של הופעת אין סוף החיים דרך חומרי החיים באופן שהמלך הוא האוחז המרכזי בתורה, ועל כן נתינת האחיזה האבסולוטית לו, תביא לאיבוד התורה. לעומת זאת, השלטת הכוהנים והחכמים על התורה, הגם שיש בה מעצם מצבה לגרום לאי מימוש הוויית האין סוף בחומרי החיים, הרי מתוך הישארות קצה האחיזה בתורה, הגם שהוא במחשבה ובדיבור, תוכל לצמוח מחדש התגשמות הוויית אין סוף החיים אף בחומרי החיים, לקראת המצב המתוקן בו תוכל המלכות להיות זו ה"קוראת בתורה".

הכרעה זו של משה, היא אם כן ביטוי נוסף להכרעתו של יעקב המסיט את הבכורה ממנשה לאפרים, אף שמעשה זה גורם לכך כי ממד המלכות לא יוכל להגיע להשלמתו. מתוך כך גם יוצאת הכרעתו של יהושע שאינו שולל את שלל יריחו לעם ישראל אלא מקדיש אותו לה' ואינו יוצא בראשם למלחמה אלא נשאר במחנה.

טביעת עינו של משה על מעשה ההנחלה של יהושע

אף בלשון השלישית שמביא רש"י כִּי הוּא יַעֲבֹר, מתברר שנמצאת טביעת אצבעותיו של משה.

"וְצַו אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְחַזְּקֵהוּ וְאַמְּצֵהוּ כִּי הוּא יַעֲבֹר לִפְנֵי הָעָם הַזֶּה וְהוּא יַנְחִיל אוֹתָם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּרְאֶה" (דברים ג', כ"ח).

בהתייחסותו ללשון זו, מביא רש"י את תוכחתו של ה' כפי שהביא בספר יהושוע

*"כי הוא יעבור - **אם יעבור לפניהם ינחלו, ואם לאו לא ינחלו**. וכן אתה מוצא כששלח מן העם אל העי והוא ישב (יהושע ז', ה') ויכו מהם אנשי העי וגו' (שם ז', י'), וכיון שנפל על פניו אמר לו קום לך. קם לך כתיב, אתה הוא העומד במקומך ומשלח את בני למלחמה, למה זה אתה נופל על פניך, לא כך אמרתי למשה רבך אם הוא עובר עוברין, ואם לאו אין עוברין".*

אולם דיוק בכתובים מראה כי גם פה נשללת עצמאותו המוחלטת של יהושע, והוא נסמך אל ראייתו של משה - וְהוּא יַנְחִיל אוֹתָם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּרְאֶה (סוף פסוק כ"ח). אם חושבים היינו כי ראייה זו של משה היא סתמית, חזרה אחורה אל בקשתו של משה ותשובת ה' אליו, מלמדת כי לא כך הוא הדבר.

בתחינתו אל ה' מבקש משה מה' לעבור את הירדן לראות את הארץ הטובה.

"אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנוֹן" (דברים ג', כ"ה).

אכן, לעבור את הירדן לא נותן לו ה', אולם לראותה, כן!

"...וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה. עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה" (שם, פסוקים כ"ו – כ"ז).

רש"י במקום, קולט את חלק הכוס המלאה ומציין.

"וראה בעיניך - בקשת ממני (פסוק כ"ה) וארא את הארץ הטובה, אני מראה לך את כולה שנאמר (דברים ל"ד, א') ויראהו ה' את כל הארץ" (שם, פסוק כ"ז ד"ה וראה בעיניך).

כבר בשלב זה ברור כי בקשתו של משה את הארץ וקבלת ה' את בקשתו לא נועדה לספק את סקרנותו. אם כך היה הדבר לא הייתה חשיבות כה להאריך בדבר בכתובים. אולם סיוע בדבר אנו מקבלים מן הכתוב בסוף ספר דברים

"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ יְקֹוָק אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן. וְאֵת כָּל נַפְתָּלִי וְאֶת אֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן. וְאֶת הַנֶּגֶב וְאֶת הַכִּכָּר בִּקְעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר" (דברים ל"ד, א' – ג').

נקיטת הכתוב בתיאורי מקום שאינם גאוגרפיים, מביא את רש"י לבאר את ראייתו של משה כראייה תוכנית של המורדות והעליות הפוקדים כל שבט ביחס למקום נחלתם עד ליום האחרון - עד שיחיו המתים.

"את כל הארץ - הראהו את כל ארץ ישראל בשלותה והמציקין העתידים להיות מציקין לה:
עד דן - הראהו בני דן עובדים עבודה זרה שנאמר (שופטים י"ח, ל') ויקימו להם בני דן את הפסל, והראהו שמשון שעתיד לצאת ממנו למושיע.
ואת כל נפתלי - הראהו ארצו בשלותה וחורבנה, והראהו דבורה וברק מקדש נפתלי נלחמים עם סיסרא וחיילותיו:
ואת ארץ אפרים ומנשה - הראהו ארצם בשלותה ובחורבנה והראהו יהושע נלחם עם מלכי כנען שבא מאפרים, וגדעון שבא ממנשה נלחם עם מדין ועמלק:
ואת כל ארץ יהודה - בשלותה ובחורבנה והראהו מלכות בית דוד ונצחונם:
עד הים האחרון - ארץ המערב בשלותה ובחורבנה. דבר אחר אל תקרי הים האחרון אלא היום האחרון, הראהו הקב"ה כל המאורעות שעתידין לארע לישראל עד שיחיו המתים".

גם פה, ברור כי אין ה' מראה למשה "סרטי" עתידני של הקורות את עם ישראל. ראיית משה את קורות הארץ דרך התבוננותו על הארץ, מאפשרת לו לערב את ראייתו הוא בתוך האירועים העתידיים הגנוזים בכוח הארץ, ובכך לנתב אותם עד ליום האחרון.

עבירתו של יהושע לפני העם להנחיל להם את הארץ היא אם כן ארץ שכבר שטופה בטביעת עינו של משה. כך בפרוש אומר לו לה' - כִּי הוּא יַעֲבֹר לִפְנֵי הָעָם הַזֶּה וְהוּא יַנְחִיל אוֹתָם אֶת הָאָרֶץ **אֲשֶׁר תִּרְאֶה**" (דברים ג', כ"ח).

נמצאנו אם כן למדים כי במנהיגותו של יהשוע יש מרכיב משמעותי מדרך מנהיגותו של משה. כשאנו מתייחסים עתה לקיום משה את ציוויו של ה' – "וְנָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו" (במדבר כ"ז, כ'), מצד אחד מתקיימת ביהושוע עוצמת השכינה שהופיעה במשה, אולם במקביל, נחלש אופי המנהיגות המיחד את ארץ ישראל בה כאמור קיום אין סוף החיים בישראל מופיע על ידי זה שמוליך את המעשה המדיני והמלחמתי.

מדוע כך מתגלגל הדבר ביהושוע? מדוע אין הוא ממשם את דרך המנהיגות המצופה במעבר אל ארץ ישראל? מדוע הוא מוצא לנכון להקדיש את שלל העיר יריחו כמשה?

מעיון בתביעת ה' מיהושוע, עולה כי תביעה זו מקבילה ממש לתביעת ישראל משמואל כי ימליך עליהם מלך.

המלכות – הופעת שכינה כְּגוֹיִם

"וַיִּתְקַבְּצוּ כֹּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הָרָמָתָה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה אַתָּה זָקַנְתָּ וּבָנֶיךָ לֹא הָלְכוּ בִּדְרָכֶיךָ עַתָּה שִׂימָה לָנוּ מֶלֶךְ לִשָׁפְטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם...וַיֹּאמְרוּ לֹא כִּי אִם מֶלֶךְ יִהְיֶה עָלֵינוּ. וְהָיִינוּ גַם אֲנַחְנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם וּשְׁפָטָנוּ מַלְכֵּנוּ וְיָצָא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחֲמֹתֵנוּ" (שמואל א', ח', ד' – כ').

גם פה, האלטרנטיבה אותה מציג בפניהם שמואל מכוח מנהיגותו שלו נעזרת במעשה התפילה ליצור תוצאה במעשה המלחמה[721].

"גַּם עַתָּה הִתְיַצְּבוּ וּרְאוּ אֶת הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אֲשֶׁר יִקְוָק עֹשֶׂה לְעֵינֵיכֶם. הֲלוֹא קְצִיר חִטִּים הַיּוֹם אֶקְרָא אֶל ה' וְיִתֵּן קֹלוֹת וּמָטָר... - וכשם שעל ידי תפלתי אני יכול לשנות את העתים כך אם פגעה בכם מלחמה היה כח בתפלתי לעמוד על האויב ולא הייתם צריכים לשאול מלך בחיי ואע"פ שאני זקן" (שמואל א', י"ב, ט"ז – י"ז ורש"י ד"ה התיצבו וראו וגו').

מדברי העם אל שמואל, אנו למדים כי המצב בו המלך הוא השופט את העם והוא היוצא לפני העם ונלחם להם את מלחמותם מגדיר מלכות שהיא "כְּכָל הַגּוֹיִם".

האם משמעות הדבר היא כי עם ישראל מבקש לעצמו להיות עם ככל הגויים ולהסיר מעצמו את הקשר לשכינה? לכאורה מתגובת ה' אל משמואל ניתן לחשוב שכן.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֹתְךָ מָאָסוּ כִּי אֹתִי מָאָסוּ מִמְּלֹךְ עֲלֵיהֶם" (שמואל א', ח', ז').

אולם אם כך היה הדבר, לא יתכן היה כי תשובת ה' לבקשה שכזו תהיה – "שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ", הרי בכל מקום בכתובים, במקום בו עם ישראל ניסה להתנער ממלכותו של ה' או מקיום מצוותיו, כפה עליהם ה' אותם בכוח.

כך מבהיר ה' לישראל דרך הנביא יחזקאל.

"וְהָעֹלָה עַל רוּחֲכֶם הָיוֹ לֹא תִהְיֶה אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים נִהְיֶה כַּגּוֹיִם כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת לְשָׁרֵת עֵץ וָאָבֶן. חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי ה' אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם" (יחזקאל כ', ל"ב – ל"ג).

[721] אמנם יש להבדיל הבדל מהותי בין משה ושמואל השקול כנגד משה ואהרון יחדיו. אך לא כאן המקום להאריך.

גם בקשת הזקנים הפונים דווקא אל שמואל והתולים את בקשתם באי הליכת בניו של שמואל בדרכיו -"וּבָנֶיךָ לֹא הָלְכוּ בִּדְרָכֶיךָ", מלמדת כי בקשתם של ישראל לא נועדה להתנתק מן השכינה.

התבוננות בפרשת המלך בדברים מראה שאף שם הציווי לישראל להמליך עליהם מלך הוא, ככל הגויים.

*"כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי **מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם** אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי. שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא" (דברים י"ז, י"ד – ט"ו).*

אנו נצרכים על כן להבין כי הדרישה למלכות "כְּכָל הַגּוֹיִם" אינה במשמעות של התנתקות מן השכינה, אלא כפי שהבננו עד כה את משמעות הופעת השכינה בישראל בתצורתה הגויית ב"נחלת גויים" – ארץ ישראל.
כפי שבארנו, דרך החיים ה"גויית" אינה בנוייה על המחשבה או על הדיבור, אלא על גורמי החומר כשהארץ היא מקור החיות האין סופי המתייחס למגמה זו. מתוך כך, ראינו כי הופעת שכינה בערוץ החיים הגויי, מחייב את הופעתה בגורמי החומר והגוף באופן שאינו מאבד מאין סופיותו. את המקור ליכולת הזו תלינו באדמה מקור החיים של האדם מן העפר. בתצורת חיים זו ראינו כי התדמות האדם לבוראו להיות כ"בן האלוהים" להופיע אין סוף חיים ללא מרות הוא הגדול ביותר. דרישות המנהיגות שתובע ה' מיהושוע – יציאה למלחמה בראש העם באופן שהפועל את מעשה המלחמה הוא גם מקיים החיים בישראל, וכן דרישת שלילת השלל על ידי ישראל עצמם באופן שאכילת ישראל מקבילה לאכילת המזבח (כפי שראינו בברכת בנימין) בלא להקדשו לשמים, הן נגזרות הישירות ממאפיין אלוהות זה[722].

הזיהוי בהתנהלותו של יהושוע את ההקבלה לדרך התנהלותו של משה הן בהחרמת השלל לשמים, הן בקיומו את ישראל מתוך המחנה והן במעשה התפילה מלמד כי יהושוע אינו נוהג כמצופה ממנו שלא במקרה. הכרעתו היא כי בשלב הזה של עם ישראל אין מנהיגותו מסוגלת לינוק את הוויית החיים האין סופית באופן ישיר מן הארץ, אלא היא נזקקת לתמיכת אין סוף החיים שמן השמים. אי יכולת יהושוע להופיע שכינת "גויים" בעם ישראל, מחלישה ממילא את היכולת לגעת בערכי החיים שבשלל הגויים ומחייבת על כן לבצע את החרמת החומר אל השמים על מנת שהווייתו הכוחנית המוגשמת של השלל לא תשתלט על ישראל כפי מאפייניה ה"נגזרים". במקביל מוצא יהושוע את מיקומו במפת הקרב בתוך המחנה, גם פה מתוך אי יכולת מעשה המלחמה הפיזי למשוך חיים אל ישראל באופן ישיר.
אילוץ זה של יהושוע בדרך התנהלותו, מחבר אותנו ישירות לקביעת יעקב את המנהיגות הפועלת מכוחו של אפרים ולא מכוחו של מנשה. קביעה זו כפי שבארנו מטפילה את כוח המעשה המובל על ידי מנשה במצרים ביחס לכוח לימוד התורה והדבקות ביעקב הבולט באפרים שעל כן מקדימה את אפרים על פני מנשה. קדימות מנשה בבכורה נשארת אך ורק ביחס לבכורת הנחלה שהשפעתה אינה בכוח הפעולה, אלא בעצם הקיום[723]. בהתייחסות יעקב אל רמת שלמות הפעולה שמופיע יוסף, הוא מכריע כי אין כוח בעצם המעשה להביע את אין סוף החיים באופן שלם שיאפשר לתלות בו את קיום החיים בעם ישראל. איבוד יוסף את עשר אצבעות ידיו במעשה אשת פוטיפר מחסרת ממעשה הידים את יכולת הופעת אין סוף החיים אף בדקויות המעשה והרגשותיו וממילא חושפות את המעשה בשיאו להבלע בכוחניות העולם ה"נגזר". מתוך כך נשאר המעשה הפועל נתמך ומובל על ידי נקודת המוצא התורתית בה אוחז אפרים בזיקתו הקרובה יותר אל יעקב.

את זיקתו של יהושוע לדרכי הנהגתו של משה מתוך היות הוויית הארץ שבו תלויה אף היא באין סוף החיים הנבדלים שמן השמים אנו פוגשים בהקבלת ענוותנותו של יהושע לזו של משה.

הענווה – כוח השפעת השמים

---

[722] **ההפרש התהומי בין משמעות השלל התורתית לבין זו כיום**: את התביעה העומדת מאחרי הקבלת אכילת האדם את השלל לאכילת המזבח, ניתן לראות מן היחס שלנו כיום אל ביזת המלחמה. ביזת המלחמה כיום היא הרחוקה ביותר מן הדבקות בערכי המלחמה. לקיחת השלל מתייחסת לצרכים הנמוכים הבהמיים של האדם, בעוד המלחמה בכוח מסירות הנפש שבה מתייחסת לאידיאלים שמעבר לכוחות והוויות הגוף וצרכיו. לעומת זאת בעולם ה"גויות" האין סופי, ביזת המלחמה היא חלק בלתי נפרד ממפגש אין סוף החיים שבישראל עם מרחב החיים הגויי. כך ראינו כי אצל הצדיקים חביב ממונם יותר מגופם, מתוך שהיכולת להביע את אין סוף החיים בגרמי החיים הממוניים היא שיא קיום החיים.

[723] מסיבה זו יהיו הנשים בשבט מנשה – בנות צלופחד אלו שיובילו את פרשת הנחלה ויחדשו את יכולת נחלת הבת כמקום שאין בן. כך נבאר בהמשך.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. שְׁלַח לְךָ אֲנָשִׁים וְיָתֻרוּ אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל...וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה...וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם...וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בִּן נוּן יְהוֹשֻׁעַ" (במדבר י"ג, א' – ד').

הצורך לשנות דווקא את שמו של יהשוע, מלמד את חז"ל כי נצרך הוא לחיזוק.

"התפלל עליו יה יושיעך מעצת מרגלים" (רש"י ד"ה ויקרא משה להושע וגו').

תרגום יהונתן מעמיק להתבונן בתכונתו של יהושוע המצריכה את החזיק הזה.

*"וכדי חמא משה **ענוותנותה**, קרא משה להושע בן נון יהושוע".*

התרגום מלמד אותנו כי תכונת הענווה שביהושוע היא המעלה חשש אצל משה כי תפיל אותו מול עצת המרגלים. יש אם כן להבין איך תכונה זו הנחשבת אצלנו כתכונה חיובית דווקא היא מסכנת את יהושוע מול מהלך המרגלים.

התבוננות בכתובים מלמדת כי תכונה זו היא התכונה המייחדת את משה.

*"וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה עַל אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר לָקָח כִּי אִשָּׁה כֻּשִׁית לָקָח. וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה' הֲלֹא גַם בָּנוּ דִבֶּר וַיִּשְׁמַע ה'. **וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָיו מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה**..." (במדבר י"ב, א' – ג').*

דיבורה של מרים במשה מתייחס לפרישתו מן האישה המביאה לגירושי ציפורה.

על כך מעלה מרים את טענתה.

"הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר יְקוָֹק הֲלֹא גַם בָּנוּ דִבֶּר - ולא פרשנו מדרך ארץ" (רש"י שם).

תשובת ה' מבדילה הבדלה עמוקה בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים.

"וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה' בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט..." (במדבר שם, פסוקים ו' – ח').

התגלות ה' אל שאר הנביאים היא בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ - שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלריא המאירה אלא בחלום וחזיון. לעומת זאת ההתגלות אצל משה היא ישירה - פֶּה אֶל פֶּה. איחוד גמור זה מונע ממנו את האיחוד הגופני שבין האיש והאישה. כך מופיע לשון ה"פֶּה אֶל פֶּה" , גם כביטוי לפרישות מן האישה.

"פה אל פה - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה', כ"ז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (רש"י שם).

אולם כיוון שלא ניתן לבאר כי מרים לא הייתה ערה לשוני המהותי בין נבואתה לנבואת משה, מבאר הרב קוק כי מטענת מרים עומדת תביעה גדולה ממשה

"בזיהרא עילאה דאדם הראשון היה אורו של משה ואורו של משיח כלול כאחד כי באמת נשמה אחת היא, ע"י נפילת העולם בחטא הקדום נתרחק משה מלהאיר בתוך החוצפא ופירש מן האשה. הקדושה של דור המדבר תבעה את האחדות של זיהרא דאדה"ר, ורצו שמשה דווקא יאכילם בשר ושיכנס להאיר בתוך החוצפא, ומשה אמר "האנכי הריתי את כל העם הזה (במדבר י"א י"ב) כלומר בתוך החוצפא אי אפשר לי להאיר, ונשאר קץ משיח סתום ולא נתפרש בתורה. ואהרן ומרים הרגישו בדבר וצווחו על הפרישה הזאת, ומ"מ לא הועילו להחזיר את משה להאיר בחוצפא, כי נשאר בענוותנותו, "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר ע"פ האדמה" (שם י"ב ג') (מאורות הראייה הגדה של פסח)[724].

בהתייחסותו לתביעת מרים ממשה, מתיחס הרב קוק גם להזכרת הכתוב את ענוותנותו של משה.

---

[724] האיר את עיני לדברים אלו של "הרב", ידידי הרב אוריה שחור.

לכאורה הזכרת הכתוב עובדה זו, נועדה להדגיש את אי הקפדתו של משה על הפגיעה בכבודו. כך משמע לכאורה מרש"י המבאר.

"ענו - שפל וסבלן" (רש"י במדבר שם, פסוק ג').

אולם, בדרך הבנה זו הזכרת ענוותנותו של משה בפרשה אינה מהותית לפרשה ועל כן ניראת מיותרת ואינה עולה בקנה אחד לדרכו של הכתוב להתרכז במהות עצמה.

מתוך ביאור הרב קוק לתביעת מרים ואהרון, עולה כי אכן הגדרת ענוותנותו של משה היא חלק בלתי נפרד מהוויית נבואתו. הופעת אין סוף החיים בבשר מוגדרת כ"חוצפה" ("ורצו שמשה דווקא יאכילם בשר ושיכנס להאיר בתוך החוצפא") מתוך העצמאות המוחלטת שנותנת הוויית חיים זו בברואים. לעומת זאת הופעת השכינה מן השמים מתביעה במושאיה את חותמת ה"ענווה" המוציאה את הגוף האנושי ועצמיותו ממלהוות חלק בלתי נפרד מהוויית אין סוף החיים. מתוך כך משה המקבל את נבואתו באספקלריא מאירה מן השמים[725], "מתרחק מלהאיר בתוך החוצפא ופורש מן האשה".

את מגמת הענווה הזו אנו פוגשים אם כן על פי המתגלה לנו בתרגום יהונתן גם ביהושוע. מגמה זו מחלישה את יהושוע מלעמוד מול המרגלים ועל כן מצריכה היא תוספת "י" לשמו על מנת לחזקו.

במה פוגעת מידת הענווה? זאת אנו למדים מן ההפרש שבין תגובת כלב לתגובת יהושוע בחזרת המרגלים אל הארץ.

בחזרתם של המרגלים אל הארץ מתארים המרגלים את הענקים הנמצאים שם. בתגובה לדבריהם משתיק אותם כלב[726].

"וַיָּשִׁבוּ מִתּוּר הָאָרֶץ מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם...וַיְסַפְּרוּ לוֹ וַיֹּאמְרוּ בָּאנוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הִוא וְזֶה פִּרְיָהּ. אֶפֶס כִּי עַז הָעָם הַיֹּשֵׁב בָּאָרֶץ וְהֶעָרִים בְּצֻרוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד וְגַם יְלִדֵי הָעֲנָק רָאינוּ שָׁם...וַיַּהַס כָּלֵב אֶת הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר עָלֹה נַעֲלֶה וְיָרַשְׁנוּ אֹתָהּ כִּי יָכוֹל נוּכַל לָהּ" (במדבר י"ג, כ"ה – ל').

בשלב זה לא מזכיר הכתוב מאום ביחס לתגובתו של יהושע. רק בפרק הבא בתיאור הכתוב את רצונם של ישראל לחזור למצרים, משתף הכתוב אף את יהושוע בעמידה מול דברי המרגלים.

---

[725] **נבואת משה – מן השמים**: כך מיוחסת מעלת משה מצד עלייתו לשמים אל בין המלאכים: "עִיר גִּבֹּרִים עָלָה חָכָם וַיֵּרֶד עֹז מִבְטֶחָה - זה משה רבינו שעלה לבין המלאכים גבורי כח ויורד וגו', תורה" (משלי כ"א, כ"ב ורש"י שם).
כך גם בברכת יעקב לראובן מרומז משה כגורם שעתיד לתקן את קלקולו של ראובן מצד עלייתו אל האלוהים.
"רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יֶתֶר שְׂאֵת וְיֶתֶר עָז. פַּחַז כַּמַּיִם אַל תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי **עָלָה**" (בראשית מ"ט, ג' – ד').
מלשון זו של ה"עָלָה" לומדים חז"ל את מעורבותו של משה שאף הוא "עלה" – אל הר האלוהים.
"אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי עָלָה (בראשית מ"ט, ד') יצועי קלקל ועלה, אמ' לו אביו בני אין לך רפואה עד שיבא **מי שכת' בו ומשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים** (שמות י"ט, ג') (בראשית רבה פרשה צז ד"ה אז חללת יצועי).

[726] **צמצום רש"י את מעמד כלב**: עיין רש"י במקום המצמצם את כוח מנהיגותו של כלב ומבאר כי השתקתו של כלב הייתה באופן הניראת כאילו הוא תומך במרגלים ורק לאחר מכן הוא מציג את דעתו האמיתית. בכך מוגדרת מנהיגותו של כלב כאחד בפה ואחד בלב, שלא כפי שמשמע מפשט הכתובים. י) רוח אחרת - שתי רוחות אחת בפה ואחת בלב, למרגלים אמר, אני עמכם בעצה, ובלבו היה לומר האמת ועל ידי כן היה בו כח להשתיקם, כמו שנאמר (לעיל יג ל) ויהס כלב, שהיו סבורים שיאמר כמותם, זהו שנאמר בספר (יהושע יד ז) ואשיב אותו דבר כאשר עם לבבי, ולא כאשר עם פי" (רש"י במדבר י"ד, כ"ב ד"ה רוח אחרת).
את אותו צמצום עושה רש"י גם בתיאור התנהלות כלב בספר יהושוע. בעוד מן הפשט משמע כי כלב משיב את ישראל כפי לבבו באופן ישר. הרי רש"י גם פה מתאר את דרך התנהלות כלב כאחד בפה ואחד בלב.
"בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה אָנֹכִי בְּשָׁלְחַ מֹשֶׁה עֶבֶד יְקֹוָק אֹתִי מִקָּדֵשׁ בָּרְנֵעַ לְרַגֵּל אֶת הָאָרֶץ וָאָשֵׁב אֹתוֹ דָּבָר כַּאֲשֶׁר עִם לְבָבִי: - ולא כאשר עם פי שהמרגלים היו בעצה אחת וירא כלב לומ' להם שלא יאמר כמות' וכשבא הכחישם וזהו שנאמר שם עקב היתה רוח אחרת עמו שהיה אומר להם אחד בפה ואחד בלב" (יהושע י"ד, ז').
היחס שבין מוחלטות הקשר שבין הפה והלב לבין אופי הנחלה: יש להבין שככל שהיחס הישיר שבין לבבו ופיו של כלב הוא ישיר יותר (כפי נקיטת לשון הכתוב עצמו), רמת הבחירה החופשית המתלווה למעשיו של כלב היא נמוכה יותר. אכן מקום נחלתו של כלב היא חברון ("עַל כֵּן הָיְתָה חֶבְרוֹן לְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה הַקְּנִזִּי לְנַחֲלָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה יַעַן אֲשֶׁר מִלֵּא אַחֲרֵי יְקֹוָק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - יהושע י"ד, י"ד), מקום טרשים המיועד לקבורת המתים ("שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים" - רש"י במדבר י"ג, כ"ב ד"ה שבע שנים נבנתה), מקום שבו המוחלטות האלוהית היא הקרובה ביותר לדרך הבעתה המקורית מן הארץ, אולם היא הרחוקה ביותר מאופן הבעתה הדינמית הבחירית של האדם. מתוך כך מתנקזת ירושת הענקים שאמורה הייתה להיות לישראל כולם לפני חטא המרגלים, אליו – "וְשָׁם חֶבְרוֹן לְפָנִים קִרְיַת אַרְבַּע הָאָדָם הַגָּדוֹל בָּעֲנָקִים הוּא וְהָאָרֶץ שָׁקְטָה מִמִּלְחָמָה (יהושע י"ד, ט"ו).

"וַתִּשָּׂא כָּל הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא...וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו נִתְּנָה רֹאשׁ וְנָשׁוּבָה מִצְרָיְמָה...וְיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה מִן הַתָּרִים אֶת הָאָרֶץ קָרְעוּ בִּגְדֵיהֶם. וַיֹּאמְרוּ אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ טוֹבָה הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד. אִם חָפֵץ בָּנוּ ה' וְהֵבִיא אֹתָנוּ אֶל הָאָרֶץ הַזֹּאת וּנְתָנָהּ לָנוּ אֶרֶץ אֲשֶׁר הִוא זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ. אַךְ בַּה' אַל תִּמְרֹדוּ וְאַתֶּם אַל תִּירְאוּ אֶת עַם הָאָרֶץ כִּי לַחְמֵנוּ הֵם סָר צִלָּם מֵעֲלֵיהֶם וַה' אִתָּנוּ אַל תִּירָאֻם" (במדבר י"ד, א' – ט').

אכן בתגובת ה' תוך כדי הפרשה, מבטיח ה' כי דווקא כלב שהייתה רוח אחרת עימו הוא זה יגיע מן המרגלים אל הארץ וזרעו יורישנה. שוב אין כל הזכרה ביחס ליהושוע.

"וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ. כִּי כָל הָאֲנָשִׁים הָרֹאִים אֶת כְּבֹדִי וְאֶת אֹתֹתַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וּבַמִּדְבָּר וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי. אִם יִרְאוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם וְכָל מְנַאֲצַי לֹא יִרְאוּהָ. וְעַבְדִּי כָלֵב עֵקֶב הָיְתָה רוּחַ אַחֶרֶת עִמּוֹ וַיְמַלֵּא אַחֲרָי וַהֲבִיאֹתִיו אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בָּא שָׁמָּה וְזַרְעוֹ יוֹרִשֶׁנָּה" (במדבר, שם, פסוקים כ"א – כ"ד).

גם פה, רק בהמשך, משתף הכתוב את יהושוע באלו העתידים להיכנס אל הארץ.

"אֱמֹר אֲלֵהֶם חַי אָנִי נְאֻם ה'...אִם אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לְשַׁכֵּן אֶתְכֶם בָּהּ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן...וַיְמֻתוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצְאֵי דִבַּת הָאָרֶץ רָעָה בַּמַּגֵּפָה לִפְנֵי ה'. וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ" (במדבר שם, כ"ח – ל"ח).

מכך נמצאנו למדים כי הענווה מחלישה את כוח הנחרצות בהנהגת עם ישראל ומותירה מתוך כך מרווח גדול יותר של סטיית העם מן הדרך[727].

את החולשה הזו כבר ראינו בהפרש שבין לשון ההבאה אל הארץ אותה נוקט משה ביחס ליהושוע לבין הלשון אותה נוקט ה'. בעוד משה אומר ליהושוע "כִּי אַתָּה **תָּבוֹא** אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ – זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן" (דברים ל"א, ז' ורש"י שם), הרי ה' אומר ליהושוע - "כִּי אַתָּה **תָּבִיא** אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הָאָרֶץ" (דברים ל"א כ"ג) – "תביא על כרחם הכל תלוי בך, טול מקל והך על קדקדן. דבר אחד לדור, ולא שני דברים לדור" (המשך רש"י דברים ל"א, ז' ד"ה כי אתה תבוא את העם הזה). על פי העמדתנו עתה, נזקקות יהושוע לדעת הזקנים ועצתן, היא אותה סמיכה הנצרכת לו ממשה, להיעזר בכוח השמים, במקום בו לא ניתן עוד לעם ישראל את האפשרות להופיע באופן המושלם את אין סוף החיים מן הארץ.

צד זה של התבוננות במעשהו של משה המסמיך את יהושע לזקנים על מנת שיעזר בכוח אין סוף החיים שמן השמים במנהיגותו, מוביל אותנו ל"צד שני של המטבע" אף ביחס לתוספת האות שמוסיף משה ליהושע. כפי שאת השוני שבין ציווי משה ליהושע כי אתה תבוא את העם" לבין ציווי ה' "כי אתה תביא", זיהונו כמאבק איתנים בין משה לה' המתעקש כי מלכות ישראל לא

---

[727] **חשיבות הענווה במרכיב המנהיגות בעם ישראל בבניין הבחירה החופשית שלו**: לא כאן המקום להאריך, אולם בהתבוננות בפרשת המרגלים כולה, אנו מוצאים שלשה רמות התייחסות ביחס למנהיגות העתידית העולה כנגד תלונת המרגלים. בתחילה מייחס ה' את המשך עם ישראל למשה בלבד - אֲבָּנּוּ בַדָּבָר וְאוֹרְשֶׁנּוּ וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם מִמֶּנּוּ" (במדבר י"ד, י"ב). לאחר הסנגוריא של משה מייחס ה' את הנכנסים לארץ אל כלב בלבד - "וְעַבְדִּי כָלֵב עֵקֶב הָיְתָה רוּחַ אַחֶרֶת עִמּוֹ וַיְמַלֵּא אַחֲרָי וַהֲבִיאֹתִיו אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בָּא שָׁמָּה וְזַרְעוֹ יוֹרִשֶׁנָּה" (שם, פסוק כ"ד). לאחר המשך תלונות עם ישראל משתנה הרכב הנכנסים לארץ ויהושע אף הוא מצורף לכלב - (כח) אֱמֹר אֲלֵהֶם חַי אָנִי נְאֻם יְקֹוָק ...(ל) אִם אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לְשַׁכֵּן אֶתְכֶם בָּהּ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן (שם, פסוקים כ"ח - ל'). לאחר הבעה נוספת של תלונתם המרגלים ("וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת הָאָרֶץ וַיָּשֻׁבוּ וַיַּלִּינוּ עָלָיו אֶת כָּל הָעֵדָה לְהוֹצִיא דִבָּה עַל הָאָרֶץ" - פסוק ל"ו), משתנה שוב הרכב המנהיגות המגיעה אל הארץ ועתה באופן שיהושוע הוא המוביל וכלב אחריו – "(לח) וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ" (שם, פסוק ל"ח). התבוננות מעמיקה בפרשה מראה כי שינויים אלו נעשים מכוח המשכת תלונות עם ישראל והמרגלים המביאים לכך שבסופו של דבר יהושוע הוא המוביל את הכניסה העתידית אל הארץ ולא כלב ולא רק זאת, המרגלים זוכים לקום לחיים דרכו ודרך כלב - וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ - מה תלמוד לומר חיו מן האנשים ההם, אלא מלמד שנטלו חלקם של מרגלים בארץ וקמו תחתיהם לחיים" (במדבר י"ד, ל"ח). הטיית זו של מנהיגות עם ישראל המכניסה את ישראל אל הארץ להיות בראשותו של יהושוע שהענוות משה היא חלק בלתי נפרד מאישיותו, מאפשרת לעם ישראל להיכנס אל הארץ באופן המנטרל את מגמת המוחלטות הכופה וחוסר הבחירה החופשית שהייתה מופיעה לו משה הוא זה שהיה מכניס את ישראל אל הארץ ואף לו כלב היה זה שהיה מכניס את ישראל אל הארץ (כפי שעולה מהשתקת כלב את העם – ויהס כלב את העם). דווקא הענווה המערערת את מוחלטות פעולת המנהיג, מחזקת את כוח המעשה מצד הבחירה החופשית של ישראל עם מעלותיה וסכנותיה. התנגדות המרגלים להיכנס אל ארץ ישראל כ"ארץ ענקים" משמעותה היא התנגדות לדרך הכניסה שאינה בחירית, שיכולת האדם בה לרשת בעצמו מכוחו את הארץ היא אפסית.

תגיע לתכליתה השלמה והתורה תישאר בידיהם של הלויים והחכמים, ולא רק כביטוי לחולשת מגמת המלכות אצל משה, כך גם פה, ביחס למעשה של משה המשנה את שמו של הושע ליהושע, ישנו פן הפוך מן הפן המבקש לחזק את יהושע כנגד הענווה שיש בו כדוגמת משה.

בתיאור שליטתו של מלך מצרים על מלכי יהודה, מתאר הכתוב את מעשהו של מלך מצרים המסיר מן המלוכה את יהואחז בן יאשיהו וממליך במקומו את אליקים.

"וַיַּקְחוּ עַם הָאָרֶץ אֶת יְהוֹאָחָז בֶּן יֹאשִׁיָּהוּ וַיַּמְלִיכֻהוּ תַּחַת אָבִיו בִּירוּשָׁלִָם. בֶּן שָׁלֹוש וְעֶשְׂרִים שָׁנָה יֹואָחָז בְּמָלְכֹו וּשְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם. וַיְסִירֵהוּ מֶלֶךְ מִצְרַיִם בִּירוּשָׁלִָם וַיַּעֲנֵשׁ אֶת הָאָרֶץ מֵאָה כִכַּר כֶּסֶף וְכִכַּר זָהָב. וַיַּמְלֵךְ מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֶת אֶלְיָקִים אָחִיו עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם" *(דברי הימים ב', ל"ו, א' – ד').*

כחלק מהבעת שלטונו על יהודה, הוא משנה את שמו של אליקים ל"יהויקים".

"...וַיַּסֵּב אֶת שְׁמֹו יְהֹויָקִים וְאֶת יֹואָחָז אָחִיו לָקַח נְכֹו וַיְבִיאֵהוּ מִצְרָיְמָה" *(שם, המשך פסוק ד').*

רש"י במקום מבאר כי כך דרך המלכים לעשות בכדי להודיע שהם מושלים בעבדיהם לכנות להם שם כרצונם. אלא, שבתוך הדוגמאות שמביא רש"י, הוא כולל גם את שינוי שמו של הושע בן נון ליהושע, על ידי משה.

"ויסב את שמו יהויקים - כך דרך המלכים והשרים שמכנים למשרתיהם שם שהם רוצים דוגמא (בראשית מ"א) ויקרא פרעה שם יוסף וגומר ***וכן*** *(במדבר)* ***ויקרא משה להושע בן נון יהושע*** *וכן (דניאל א') וישם שר הסריסים שמות וגו' והכל כדי להודיע* ***שהוא מושל בו לכנות לו שם כרצונו****" (רש"י שם ד"ה ויסב את שמו יהויקים).*

מכאן אין לנו אלא להסיק, כי במקביל למגמת השינוי שעושה משה ליהושע לחזקו **כנגד** ענוותנותו המקבילה לזו שאצלו, ישנו צד הפוך בשינוי שמו של יהושע שנועד דווקא לקשור את יהושע לעולמי עד עם מגמת כוחו של משה. מן הצד הזה, אותו צד חיים שמן השמים, שצויין כ"ענווה " וכחולשה מצד כוחו של יהושע לממש את מלכותו, הוא דווקא זה שמחוזק מתוך קריאת שמו של יהושע על ידי משה. בפן התבוננות זה, מקבע משה את מקור אין סוף החיים שמן השמים במנהיגותו של יהושע, מתוך ידיעתו כי זו שמגיעה מן הארץ – מכוח ארץ ישראל, לא תחזיק מעמד מפאת מרידתם של ישראל. על כן הוא מקבע ביהושע את נקודת מוצא החיים הבלתי תלויה – זו שמן השמים, כפי שקיבע את התורה בידי הלוויים והחכמים ולא מסר אותה באופן מלא בידי המלכות וכפי שתלה את מנהיגותו של יהושע בעצת החכמים.

עמידת יהושוע בתפר שבין השפעת עולם השמים והשפעת עולם הארץ בהכנסתו את ישראל אל הארץ היא זו המביאה לו את היסוסו להכריע, האם המלאך המתגלה אליו לקראת מלחמת יריחו, לטובתו הוא או לרעתו.

הֲלָנוּ אַתָּה אִם לְצָרֵינוּ - חסרונו של יהושע מלהופיע שכינה בכוח עצמו

בעוד ישראל עומדים לקראת מלחמתם ביריחו, מתאר הכתוב מפגש מוזר בין יהושוע והמלאך.

"וַיְהִי בִּהְיֹות יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחֹו וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה אִישׁ עֹמֵד לֶנֶגְדֹּו וְחַרְבֹּו שְׁלוּפָה בְּיָדֹו וַיֵּלֶךְ יְהוֹשֻׁעַ אֵלָיו וַיֹּאמֶר לֹו הֲלָנוּ אַתָּה אִם לְצָרֵינוּ. וַיֹּאמֶר לֹא כִּי אֲנִי שַׂר צְבָא ה' עַתָּה בָאתִי..." *(יהושע ה', י"ג – י"ד).*

באופן שאינו מובן, מתגלה המלאך ליהושוע בלא להזדהות, דבר המצריך את יהושוע לתהות על קנקנו. גם אם נקבל כי יהושוע אינו מכיר בדמות העומדת מולו, נראה כי דוח שיח זה המגלה בסופו של דבר ליהושוע כי מלאך עומד מולו, אין בו מאום ומדוע יש צורך לכתוב לפרטו?

גם ציוויו של המלאך לאחר שהוא מגלה את זהותו, נראה מאוד נקודתי ומתייחס לכאורה אך ורק לצורך שמירת קדושת מקום גילויו של המלאך בלא כל בשורה מערכתית.

"...וַיִּפֹּל יְהוֹשֻׁעַ אֶל פָּנָיו אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ וַיֹּאמֶר לוֹ מָה אֲדֹנִי מְדַבֵּר אֶל עַבְדּוֹ. וַיֹּאמֶר שַׂר צְבָא ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ שַׁל נַעֲלְךָ מֵעַל רַגְלֶךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא וַיַּעַשׂ יְהוֹשֻׁעַ כֵּן" (יהושע שם, פסוקים י"ד – ט"ו).

על מנת להבין את משמעות המהלך הזה שבין יהושוע למלאך המתגלה אליו, נתייחס למשמעות הבסיסית שבהופעת מלאך ה' לעזרת ישראל.

על מעורבות מלאך ה' בכניסת ישראל אל הארץ עומד הכתוב בתורה פעמיים.

הפעם הראשונה בפרשת משפטים. לאחר פירוט הכתוב את "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם"[728], מתייחס הכתוב אל הגעת ישראל אל הארץ. שם מבשר הכתוב על שליחת מלאך לפניהם.

"הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ וְלַהֲבִיאֲךָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֲכִנֹתִי. הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו וּשְׁמַע בְּקֹלוֹ אַל תַּמֵּר בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ...כִּי יֵלֵךְ מַלְאָכִי לְפָנֶיךָ וֶהֱבִיאֲךָ אֶל הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי וְהַכְּנַעֲנִי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי וְהִכְחַדְתִּיו...אֶת אֵימָתִי אֲשַׁלַּח לְפָנֶיךָ וְהַמֹּתִי אֶת כָּל הָעָם אֲשֶׁר תָּבֹא בָהֶם וְנָתַתִּי אֶת כָּל אֹיְבֶיךָ אֵלֶיךָ עֹרֶף. וְשָׁלַחְתִּי אֶת הַצִּרְעָה לְפָנֶיךָ וְגֵרְשָׁה אֶת הַחִוִּי אֶת הַכְּנַעֲנִי וְאֶת הַחִתִּי מִלְּפָנֶיךָ. לֹא אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ בְּשָׁנָה אֶחָת פֶּן תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׁמָמָה וְרָבָה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה. מְעַט מְעַט אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ עַד אֲשֶׁר תִּפְרֶה וְנָחַלְתָּ אֶת הָאָרֶץ. וְשַׁתִּי אֶת גְּבֻלְךָ מִיַּם סוּף וְעַד יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבָּר עַד הַנָּהָר כִּי אֶתֵּן בְּיֶדְכֶם אֵת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְגֵרַשְׁתָּמוֹ מִפָּנֶיךָ" (שמות כ"ג, כ – ל"א).

מלשון הכתוב ומן ההקשר לנאמר לפניו, לא נראה כי שילוח מלאך זה הינו מעשה של בדיעבד או מפאת כישלון ישראל, אלא כחלק בלתי נפרד ממהלך כניסתם של ישראל לארץ.

מפרוט הכתוב אנו למדים על מאפייני השגחה זו המובלת על ידי מלאך.
האחד הוא – "אַל תַּמֵּר בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ". רש"י מבאר במקום את סיבת הדבר

"כי לא ישא לפשעכם - אינו מלומד בכך, שהוא מן הכת שאין חוטאין, ועוד שהוא שליח ואינו עושה אלא שליחותו".

על מעמד מלאכיות זו עומד רש"י בהמשך דבריו.

*"כי שמי בקרבו - ... ורבותינו אמרו זה מטטרו"ן ששמו כשם רבו. מטטרו"ן בגימטריא **שדי**".*

המשך הכתוב מלמד אותנו על מאפיין נוסף של דרך ההנהגה הזו המובלת על ידי מלאך.

"לֹא אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ בְּשָׁנָה אֶחָת פֶּן תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׁמָמָה וְרָבָה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה. מְעַט מְעַט אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ עַד אֲשֶׁר תִּפְרֶה וְנָחַלְתָּ אֶת הָאָרֶץ" (שמות לעייל, פסוקים כ"ט – ל').

נמצאנו אם כן למדים מלשון הכתוב כי הובלת המלאכיות כפי שמופיעה בפרשת משפטים היא דווקא "קשוחה" יותר מזו המובלת על ידי ה' עצמו ואינה מותאמת לוויתור במצבי נפילה כיוון שהיא מן הכת שאין חוטאין, ועוד שהוא שליח ואינו עושה אלא שליחותו"[729]. מאפיין נוסף הוא שמלאכיות זו שמה הוא כשם שדי שבו האדם הוא האחראי למימוש הבטחת ה'. מאפיין שלישי של דרך הנהגה זו היא שהיא מביאה לתוצאות מעט מעט ולא בבת אחת.

לעומת זאת פרשת המלאך לאחר חטא ישראל בעגל מופיעה באופן שונה לחלוטין.

---

[728] שמות כ"א, א'.

[729] **מאפיין ההובלה המלאכית כפי שמופיעה בבלעם**: אף שראינו עתה כי הפעולה בדרך הממד המלאכי מביאה אף את חוקי אין סוף החיים להיות כחלק מטבע החיים בלא יכולת ערוב כוח יחידו של עולם להוציא את המציאות מן הסדר, הרי מצד שני עד לקיבוע התוצאתי המוחלט יכולתו של האדם לפעול על פי רצונו הוא גדול כוחו של המלאך. כך מתריס בלעם לה' בפגישתו את המלאך, כי ה' למוד הוא להיות המלאך סותר את דבריו, וממילא עולה גם יכולתו שלו לסתור אף הוא את רצון ה'
"וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל מַלְאַךְ יְקֹוָק חָטָאתִי כִּי לֹא יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה נִצָּב לְקִרָאתִי בַּדָּרֶךְ וְעַתָּה אִם רַע בְּעֵינֶיךָ אָשׁוּבָה לִי - להתריס נגד המקום היא תשובה זו. אמר לו הוא בעצמו צוני ללכת, ואתה מלאך מבטל את דבריו, למוד הוא בכך, שאומר דבר ומלאך מחזירו, אמר לאברהם (בראשית כב, ב) קח נא את בנך וגו', וע"י מלאך בטל את דברו, אף אני אם רע בעיניך צריך אני לשוב" (במדבר כ"ב, ל"ד):

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ עֲלֵה מִזֶּה אַתָּה וְהָעָם אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה. וְשָׁלַחְתִּי לְפָנֶיךָ מַלְאָךְ וְגֵרַשְׁתִּי אֶת הַכְּנַעֲנִי הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי. אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְקִרְבְּךָ כִּי עַם קְשֵׁה עֹרֶף אַתָּה פֶּן אֲכַלְּךָ בַּדָּרֶךְ" (שמות ל"ג, א' – ג').

המעבר מהשגחת ה' עצמו להנהגת המלאך נובעת מחטא העגל. סיבת השינוי מבוארת בכתוב מתוך שהנהגה ישירה של ה' אל מול חטאם של ישראל תביא לכליונם. מכאן אנו למדים כי הנהגת מלאך את ישראל היא הנהגה שבה שם ה' אינו שורה ממש בקרב ישראל ומתוך כך מצב של חטא אינו גורר עימו כליון. טעם זה לשינוי מהנהגת ה' להנהגת המלאך, עומד לכאורה בסתירה גמורה לדברי הכתוב על הנהגת מלאך ה' בפרשת משפטים. שם דווקא ההדגש הוא הפוך לחלוטין. הנהגת ישראל על ידי מלאך היא קפדנית - הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו וּשְׁמַע בְּקֹלוֹ אַל תַּמֵּר בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ, וכפי שראינו, אף יותר מזו המונהגת על ידי ה' עצמו.

המשך הכתובים לאחר הודעתו של ה' כי מלאך הוא זה שילך לפניהם משנה באופן פתאומי הכרעה זו.

לאחר הודעתו של ה' כי ישלח מלאך לפניהם, מוציא משה את אוהלו אל מחוץ למחנה כשכל מבקש ה' יוצא מעתה אל מחוץ למחנה.

"וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ ה' יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" (שמות שם, פסוק ז').

שם זוכה משה להופעת שכינה פנים אל פנים.

"וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ" (שמות שם, פסוק י"א).

שם, מחוץ למחנה, שואל משה את ה' שאלה לכאורה מיותרת.

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' רְאֵה אַתָּה אֹמֵר אֵלַי הַעַל אֶת הָעָם הַזֶּה וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתַּנִי אֵת אֲשֶׁר תִּשְׁלַח עִמִּי וְאַתָּה אָמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְשֵׁם וְגַם מָצָאתָ חֵן בְּעֵינָי" (שמות שם, פסוק י"ב).

אף שנאמר כבר למשה בכתובים שמעל כי מלאך ישלח לפני ישראל לעזור להם בכיבוש הארץ, שואל משה את ה' וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתַּנִי אֵת אֲשֶׁר תִּשְׁלַח עִמִּי", כאילו לא נאמר לו דבר.

תשובת ה' מפתיעה עוד יותר. היא חוזרת בה מהודעתה על שליחת המלאך וחוזרת להנהגה ישירה מעת ה' עצמו.

"וַיֹּאמֶר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ" (שמות שם, פסוק י"ד).

עתה מעיז משה את פניו ומודיע לה'.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו אִם אֵין פָּנֶיךָ הֹלְכִים אַל תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה" (שמות שם, פסוק ט"ו).

מה השתנה פתאום המביא לשינוי הזה בהחלטת ה'? האם ה' חוזר בו בעקבות "איום ו" של משה? ברור הוא שלא! הן מצד זה שאם לא השתנה המצב שהביא להכרעה על הובלת המלאך את ישראל, לא יתכן חזרת ה' מן הדברים שאמר והן מצד זה ש"איומו" של משה מגיע בכתובים רק לאחר אמירתו של ה' - פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ". השינוי היחידי שעולה כגורם אפשרי ל"חזרת" השגחתו הישירה של ה' על ישראל, הוא פירוט הכתובים בין ההכרעה הראשונה על הנהגת המלאך לבין חזרת ה' עצמו להנהיג את ישראל על יציאת משה אל מחוץ למחנה והופעת השכינה שם מעתה. נבדלות זו של השכינה מקרב ישראל, היא זו המאפשרת לשכינה לשוב ולחול באופן ישיר על ישראל.

אופן הופעת אין סוף החיים בדרך זו מתלווה לה תוצאה מיידית – הבדלות ישראל מן הגויים.

"וּבְזֹאת יִוָּדַע אֲפוֹא כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלִינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכֹּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (שמות שם, פסוק ט"ז).

מה אם כן היחס בין המלאכיות המתלווה לפרשת משפטים לבין זו המתלווה לחטא העגל? אף שרש"י בפרשת משפטים מחבר ביניהם[730] נראה כי המדובר הוא במלאכיות שונה, הן מפאת כי בפרשת שופטים לא נראה מן הכתוב כי מלאכיות זו היא תוצאה של כשלון, והן מצד שמאפיין מלאכיות זו של משפטים - כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם, לא עולה בקנה אחד עם סיבת המעבר מהשגחת ה' הישירה לאחר חטא העגל מטעם כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ... פֶּן אֲכַלֶּךָּ בַּדָּרֶךְ, כפי שהזכרנו. אנו נזקקים אם כן לבחון היכן היא דרך ההנהגה המלאכית שאינה בדיעבד אלא לכתחילה.

הנהגה שכזו מצאנו באברהם.

כפי שבארנו בפרשת המלאכים המתגלים לאברהם לאחר ברית המילה, אברהם "מעצב" את השכינה המופיעה אליו כיחידו של עולם כשלשה אנשים. לא רק זאת, את האנשים האלו מאכיל אברהם כבני אדם. כפי שבארנו, מגמתו של אברהם היא לחבר את אין סוף החיים המופיע לו מן השמים להופיע כפי מאפייני הארץ באופן המאוחד ביותר.

בשליחת המלאכים אל סדום עמדנו על המחיר שבעיצוב השכינה בדרך הופעה זו. מתוך קיום השכינה בארץ כחלק בלתי נפרד מדרכי החיים בו, נשללת האפשרות לשינוי מגמות אין סוף החיים שלא כפי המחוייב והמגיע לבריות. כפי חוקי הטבע שאינם משתנים שלא כפי טבעם, כך מצב חטא גורר בדרך הופעת אין סוף החיים כ"אנשים" תוצאה מוכרחת שאינה יכולה להשתנות מתוך רחמים. רק צד השכינה המופיעה כיחידו של עולם נעצרת אצל אברהם לשמוע את טענותיו ולהופיע רחמים במצב של מציאת עשרה צדיקים בסדום. פטליסטיות אלוהית זו המופיעה בדברי ה' בפרשת משפטים - כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם - אינו מלומד בכך, שהוא מן הכת שאין חוטאין, ועוד שהוא שליח ואינו עושה אלא שליחותו". הגדרת ההנהגה המלאכית ככזו שאינו עושה אלא שליחותו" הוא תרגום של היות אין סופיות החיים כחלק בלתי נפרד מטבע האדם על הארץ. מצד אחד גורם מצב זה להופעת אין סוף החיים ברגילות דרכי החיים (באבק הרגליים), אולם מאידך חוקיות חיים זו היא מוחלטת ואינה משתנה. הבנת מלאכיות פרשת משפטים בדרך זו גם מבארת את היותה בשם גמטריה של שם "שדי". כפי שבארנו בפרשת החלפת שם יעקב ל"ישראל", הנהגת שדי מבטיחה בעוד האדם הוא המקיים. משמעות הדבר היא הופעת אין סוף החיים באופן שיד ה' ויד האדם אחוזים זה בזה בתלות קיום אין סוף החיים בעולם. כמו כן, מתוך שהאדם הוא האמון במימושה וקיומה, תהליך הופעתה הוא ארוך ובעל קשיים מרובים. מתוך כך בארנו את התנגדות משה להוביל את גאולת מצרים בשם שדי המופיע לאבות והוא מוביל את אין סוף החיים להופיע בתצורת שם ה' המפורש האמונה מצד עצמה אף על הקיום. אופן הופעת אין סוף החיים אל הארץ בדרך זו מוגדרת כהנהגה ישירה של ה' שלא על ידי שליח[731]. כפי שבארנו, חיפזון גאולת מצרים היא התוצר לשינוי מגמת השכינה לדרך זו, חיפזון המביא לכך כי לחם אין סוף החיים יהיה לחם עוני. הבנת תצורת הופעת אין סוף החיים בשם המקביל לשם שדי, מבארת ממילא את קביעת הכתוב בפרשת משפטים "לֹא אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ בְּשָׁנָה אֶחָת...מְעַט מְעַט אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ עַד אֲשֶׁר תִּפְרֶה וְנָחַלְתָּ אֶת הָאָרֶץ"[732] כברכה שנועדה למנוע את כשלי ה"חיפזון". מאפיין שדי המערב את קיום האדם בהבטחת ה', גם תואם את הקבלת שם המלאכיות לשם שדי ש"שמו כשמו". תלות ההבטחה האלוהית בקיום האנושי, יוצרת את איחוד שלושת רמות החיים – יחידו של עולם, המלאכיות והאדם בתצורת חיים מאוחדת האחוזה בכולם באופן שווה.

נמצאנו אם כן למדים כי מלאכיות פרשת משפטים מהווה התפתחות מהווייתית אין סוף החיים המופיע על ישראל במעמד הר סיני בדרך של כפיה תכונתית (כפיית הר כגיגית), למצב המאוזן יותר בו שותף האדם בקיום הוויית אין סוף החיים, מכוח מעשה המשפטים. בדרך הנהגת חיים זו אין ה' עצמו הוא שמקיים את החיים, אלא המלאכיות כחלק בלתי נפרד מטבע החיים. סכנת הכשל וצורך הזהירות באופן זה של הנהגת אין סוף החיים הם גדולים הרבה יותר ביחס לדרך קיומה מכוח ה' לבדו, שאז קיומה הוא תכונתי ותלותו במעשה האדם קטן. על כן מלאכיות זו אינה יכולה להוות תחליף לסכנת הכילוי אותה מעלה ה' לאחר שישראל חוטאים בעגל.

הנהגת המלאכיות אותה "מציע" ה' למשה לאחר מעשה העגל כתשובה לסכנת הכילוי היא מזן אחר לחלוטין. דרך הנהגה זו יש בה מגמת התרחקות מעצם אין סוף החיים למעגל מרוחק יותר שאינו עומד בקונפליקט ישיר מול מצבי העצמת נגזרות החיים, כפי שהופיע בחטא העגל. אין זו מלאכיות המשליכה את חובת קיום החיים על האדם, אלא מרחיקה את האדם מאין סופיות החיים. משה מסרב למלאכיות זו ופותר את בעיית הזיקה המסוכנת שבין אין סוף החיים ובין נגזרות האדם, על ידי יצירת המפגש ביניהם במעגל החוץ גופי הנבדל של האדם – אל מחוץ למחנה. מתוך כך גם משה עצמו מתבדל מן האישה.

---

[730] "הנה אנכי שולח מלאך - **כאן נתבשרו שעתידין לחטוא**, ושכינה אומרת להם (שמות ל"ג, ג') כי לא אעלה בקרבך: (רש"י שמות כ"ג, כ'). עיון בדבריו של רש"י מלמד כי את בעיית הבאת פרשת משפטים את הנהגת המלאך הנובעת מכשל עם ישראל בחטא העגל במקום שעוד לא הוזכר חטא זה כלל, הוא פותר באופן שכבר עתה התבשרו על העתיד - "כאן נתבשרו שעתידין לחטוא". אולם כאמור בגוף הדברים, אין כך הוא פשט הכתובים.

[731] "עָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה': - אני בעצמי ולא על ידי שליח" (שמות י"ב, י"ב).

[732] שמות כג, כ"ט – ל'.

"פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ ... - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה', כ"ז) לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי" (במדבר י"ב, ח' ורש"י שם).

ייחוס רש"י את המלאכיות המובטחת לישראל בפרשת משפטים למלאכיות המצמצמת את הוויית אין סוף החיים בקרב החיים שלאחר חטא העגל, מלמד כי גבול הגזרה שבין שני סוגי ההנהגות הוא דק וניתן בקלות לשינוי. התרחקות יחידו של עולם מלקיים את אין סוף החיים בארץ פותח פתח הן לתנועת מימוש של האדם את אין סוף החיים – מלאכיות פרשת משפטים, והן להרחקת קיומו האנושי של האדם מתנועת אין סוף החיים תוך שימורו במרחב הנבדל שמחוץ למחנה.
מול הגבול הדק הזה עומד יהושע במפגשו מול המלאך.
בשאלתו את המלאך "הֲלָנוּ אַתָּה אִם לְצָרֵינוּ" גוזר יהושע את צביונה של מלאכיות זו להיות כדוגמת זו המופיעה לישראל לאחר חטא העגל שעל בסיסה נולדת מנהיגותו הנבדלת של ה' מחוץ למחנה. תשובת המלאך - "וַיֹּאמֶר לֹא כִּי אֲנִי שַׂר צְבָא יְקֹוָק עַתָּה בָאתִי" (יהושע ה', י"ד), מלמדת כי עתה, מתוך שאלתו של יהושע מוכרעת הנהגת ה' את ישראל באופן שהמלאכיות אינה מופיעה כחלק בלתי נפרד מעם ישראל עצמו, אלא כשליחות נבדלת מכוח ה'. לו לא היה יהושע מפקפק בזהות המלאך לראותו כחלק מ"לנו", הייתה הבטחת ה' שבפרשת משפטים זו שמתקיימת באופן שהמלאכיות האלוהית והאדם מקוימים היו יחדיו.

כדוגמת זאת מצינו בהבטחת ה' לישראל בספר ויקרא.

"וְנָתַתִּי מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכְכֶם...וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם... - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני..." (ויקרא כ"ו, י"א – י"ב ורש"י ד"ה והתהלכתי בתוככם).

את מצב ה"טיול בגן העדן" כבר פגשנו בפרשת "כוחה של לגימה" בהפצרת ה' בירובעם כי יחזור בו[733], כביטוי ליכולת משכן אין סוף החיים בגוף ובמעשה האדם בעצם רגילות החיים.

פקפוקו של יהושע שמא מלאכיות זו היא "צרה" לישראל, מעצבת אותה כמאפיין המלאכיות האחרת זו שלאחר חטא העגל ככוח הפועל מהוויית אין סוף החיים הנבדל.

בכך מתקיימת ביהושע ברכת הודו של משה, המופיע במשה מכוח לוחות שניים.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֶת יָדְךָ עָלָיו...וְנָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו...וַיִּסְמֹךְ אֶת יָדָיו עָלָיו וַיְצַוֵּהוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בְּיַד מֹשֶׁה" (במדבר כ"ז, י"ח – כ"ג).

מברכת יעקב ליוסף למדנו כי קרני ההוד האלו, הם בסיס כוח מנהיגותו של יהושע.

*"בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ - נתון לו שנאמר (במדבר כ"ז, כ') **ונתתה מהודך עליו**" (דברים ל"ג, י"ז).*

הודו של משה, מעלייתו אל הר סיני לקבלת לוחות שניים הוא מגיע.

"וַיְהִי בְּרֶדֶת מֹשֶׁה[734] מֵהַר סִינַי וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיַד מֹשֶׁה בְּרִדְתּוֹ מִן הָהָר וּמֹשֶׁה לֹא יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ. וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו" (שמות ל"ד, כ"ט, - ל').

מביאור רש"י אנו למדים כי קירון זה מבטא חסרון ביחס להופעת השכינה בלוחות ראשונים.

"בא וראה, כמה גדולה כחה של עבירה, שעד שלא פשטו ידיהם בעבירה, מהו אומר (שמות כ"ד, י"ז) ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל, ולא יראים ולא מזדעזעים; ומשעשו את העגל, אף מקרני הודו של משה היו מרתיעים ומזדעזעים" (רש"י שם, פסוק ל' ד"ה ויראו מגשת אליו).

ברור הוא כי הופעת קרני הודו של משה הינם התפתחות השייכת כולה ללוחות שניים. אי זעזוע ישראל מן האש האוכלת בראש ההר משמעותה היא כי הופעת אין סוף החיים בהם אינה נבדלת מהווייתם הבשרית. מתוך כך לא שייך בשלב זה של גילוי ה' אל ישראל כי גילויו ייצור קירון פנים

---

[733] "אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה (מלכים א' י"ג), מאי אחר? אמר רבי אבא: אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו, ואמר לו: חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו, מי בראש: - בן ישי בראש - אי הכי לא בעינא" (סנהדרין ק"ב, ע"א).

[734] "ויהי ברדת משה - כשהביא לוחות אחרונות ביום הכפורים" (רש"י שם).

בבאים במחיצתו. אכן רש"י במקום מייחס את קירון הפנים לשלב הנבדלות שיוצר ה' בין השכינה וישראל מחוץ למחנה לאחר חטא העגל.

*"...ומהיכן זכה משה לקרני ההוד, רבותינו אמרו מן המערה, שנתן הקב"ה ידו על פניו, שנאמר (שמות ל"ג, כ"ב) **ושכותי כפי**" (רש"י ד"ה כי קרן).*

עתה כשמגיע יהושוע לממש את מנהיגותו בכניסתו אל הארץ, מתממשת הוויית קרני ההוד שבו גם לצד החולשה. אין הוא רואה במלאכיות המתגלית אליו את כוח המשכת אין סוף החיים לכיוון האדם לקיים בעצמו את הבטחת הקיום האלוהית.

תיאור מדהים למפגש העוצמתי והקריטי הזה של יהושוע עם המלאך לקבוע את אופי הנהגת החיים שתוביל את ישראל מכאן ולהבא, אנו מוצאים בחז"ל במדרש.

*"וא"ר יצחק מה עשה לו המלאך כיון ששמע הלנו אתה אם לצרינו. **התחיל צועק מתחת צפורני רגליו** ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי, הרי שני פעמים באתי להנחיל את ישראל, אני הוא שבאתי בימי משה רבך ודחה אותי ולא רצה שאלך עמו ועתה באתי, מיד ויפול יהושע על פניו ארצה וישתחו ויאמר לו מה אדני מדבר אל עבדו[735]"* (מדרש תנחומא פרשת משפטים סימן י"ח).*

על משמעות צעקת המלאך מתחת לצפורני רגליו של יהושע, אנו יכולים ללמוד מתיאור עמידתו של יוסף מול אשת פוטיפר.

"באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות? דכתיב: (משלי כ"ט) ורועה זונות יאבד הון. מיד: (בראשית מ"ט) ותשב באיתן קשתו, א"ר יוחנן משום ר' מאיר: ששבה קשתו לאיתנו, ויפוזו זרועי ידיו - נעץ ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו" (סוטה ל"ו, ע"ב).*

יציאת הזרע בין אצבעות ידיו (או על פי גרסה אחרת **בין צפורני רגליו**[736]) של יוסף היא צד הכישלון ואיבוד הזרע המתלווה להצלחתו לעמוד בפתוי מול אשת פוטיפר. בעקבות כך מאבד יוסף עשרה מתוך שנים עשר המשפחות שהיו עתידים לצאת ממנו, והן יוצאים מבנימין אחיו.

"תניא: היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: (בראשית ל"ז) אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו; ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו... - אותן עשרה שפיחתו מיוסף בעשר אצבעותיו" (המשך הגמרא בסוטה שם).*

צעקת המלאך מתחת אצבעות הרגלים של יהושע, היא אם כן איבוד יהושוע את האון המלאכי מלהופיע ברגליו, מתוך הסתפקותו במלאך האם לטובתו הוא או לרעתו. בכך מתחבר חסרונו לזה של יוסף מלהופיע שכינה בשלמות דרך מעשה הידיים (או מעשה הרגליים, על פי הגרסה הנוספת). השכינה המתגלה אצל אברהם כאנשים המשתחווים לאבק רגליהם[737], והנוטלים את רגליהם לאכילתם[738], וכן אצל יוסף שבני מכיר בן מנשה גדלים כאמור על ברכיו[739], לא מצליחה להופיע בשלמותה בהנהגתו של יוסף ולאחריו ביהושוע. מתבאר כי לעת עתה לא ניתן לישראל לממש את מאפין המלאכיות המובטחת בפרשת משפטים, להוביל את עם ישראל על בסיס שם שדי שבו שם ישראל, שם המלאך ושם ה' הוא אחד. על כן אין סוף החיים אינו יכול להתגלות אצל יהושוע בשלל הגויים ודרך מעשה המלחמה עצמו, והוא נצרך לקיים את ישראל מתוך המחנה ולהקדיש את שלל העיר לשמים.

---

[735] בגרסה דומה למדרש תנחומא במדרש רבא, מובאת בפי המלאך אזהרה מפורשת אל יהושוע שלא ידחה את המלאך כפי שעשה משה.
"הה"ד (יהושע ה') ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו וגו', ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי, רבי יהושע בשם ר' חנינא בר יצחק צעק מתוך צפורני רגליו, ויאמר שר צבא ה' שר צבא של מעלן אני...עתה באתי, עם משה רבך באתי אלא שהיה מתפלל ואומר (שמות ל"ג) אם אין פניך הולכים וגו', לעלות למעלה לא הייתי יכול שעדיין לא עשיתי שליחותי, ולמטה לא הייתי יכול שעדיין היה מתפלל ואומר אם אין פניך הולכים, **אלא הזהר שלא תעשה כשם שעשה לי משה רבך ונדחתי**" (בראשית רבה פרשה צ"ז ד"ה ג המלאך הגואל).

[736] כך מובא בספר "שער הגלגולים" לר' חיים ויטל: "כל מה שאירע ליוסף הע"ה בעה"ז שיצאו עשרה טיפות מבין צפרני רגליו כמש"ה ויפוזו זרועי ידיו, כמו כן אירע למעלה ביוסף הצדיק העליון שהוא ספירת היסוד...".

[737] "ורחצו רגליכם - כסבור שהם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם" (רש"י בראשית י"ח, ד').

[738] "יֻקַּח נָא מְעַט מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשָּׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ" (בראשית י"ח, ד').

[739] "...גַּם בְּנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה יֻלְּדוּ עַל בִּרְכֵּי יוֹסֵף" (בראשית נ', כ"ג).

דחיקה זו של קיום אין סוף החיים בדרך המלאכית מכוח מימוש האדם דרך מעשה הרגליים, הוא שמביא בעקבותיו את תשובת המלאך לשאלת יהושע – "מָה אֲדֹנִי מְדַבֵּר אֶל עַבְדּוֹ" (יהושע ה', י"ד).

"וַיֹּאמֶר שַׂר צְבָא ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ שַׁל נַעֲלְךָ מֵעַל רַגְלֶךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא" (יהושע ה', ט"ו).

שַׁל נַעֲלְךָ – חולשת ממשות החיים מהמלכות ועד למעשה הקנין, להופיע שכינה.

כפי שכבר הזכרנו, בראייה נקודתית אין לציווי זה כל משמעות. גם אם נצרך יהושע להשיל נעליו מפאת התגלות המלאך, לא יתכן כי עצם ההתגלות מטרתה תהיה ציווי על דבר שהינו אך ורק נלווה להתגלות. אולם על בסיס הבנתנו את משמעות איבוד יהושע את כוח המלאכיות המובטחת לישראל בפרשת משפטים שהוא איבוד און הרגליים, תביעת המלאך מיהושע "של נעלך" והגדרת מקום עמידתו כ"אדמת קודש" הם תוצאה ישירה לספקותיו.

התבוננות במשמעות הרחבה של הנעל באדם, מלמדת כי היא נקודת המחבר של האדם אל האדמה.

מדין חיוב מעשה הייבום מן האח החי עולה התביעה להקים שם לאחיו.

"וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל" (דברים כ"ה, ו').

התרגום המפתיע לקיום תביעה זו בתורה שבעל פה אינו דרך חיוב הולדת וולד מן הזיווג שבין האח החי ואשת המת, אלא בעצם ירושתו של האח החי את נחלת המת לאחר שייבם את אשתו.

*"יקום על שם אחיו - **זה שייבם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו**" (רש"י שם ד"ה יקום על שם אחיו).*

לעומת זאת, כאשר מסרב היבם לקחת את אשת המת לאישה, חולצת האישה את נעלו ושמו בישראל נקרא מעתה - בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

*"וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי...וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו. **וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל**" (דברים כ"ה, ז' – י').*

נמצאנו מכך למדים כי הקמת הבית משמעותה היא מימוש נחלתו של המת, ואי הקמת הבית מתאפיינת כמצב של חליצת נעל.

את הגדרת הנעל כנחלה, אנו פוגשים באופן ישיר עוד יותר (אם כי לא ברמת המעשה ההלכתי) בעמוס.

*"כֹּה אָמַר ה' עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל מִכְרָם בַּכֶּסֶף צַדִּיק וְאֶבְיוֹן **בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם**[740] - תרגם יונתן בשני מקומו' (לקמן עמוס ה', ח, פ"ו) **בדיל דיחסנון** ואומר אני שכך פירושו מטין משפט האביון כדי שיצטרך למכור שדהו שהיה לו בין שדות הדיינין וזה עוקף עליו ונוטלה בדמים קלים כדי לגדור ולנעול כל שדותיו יחד ולא יפסיק ביניהם" (עמוס ב', ו', ורש"י שם).*

"בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם" מתורגם כ"בדיל דיחסנון" – בכדי שינחלו.

ציווי המלאך ליהושע בלשון "שַׁל" אף היא אינה לשון סתמית של חליצה, אלא לשון של אבדן.

כך באיוב.

"כִּי מַה תִּקְוַת חָנֵף כִּי יִבְצַע כִּי יְשַׁל אֱלוֹהַּ נַפְשׁוֹ - כי ישליך המקום את נפשו מעליו לשון של נעלך (שמות ג') ונשל הברזל (דברים יט)" (איוב כ"ז, ח' ורש"י שם).

---

[740] "לְקִנּוֹת בַּכֶּסֶף דַּלִּים וְאֶבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם... - בדיל דיחסנון" (עמוס ח', ו').

וכך בדברים

"וַיִּתֵּם יִהְיוּ לְךָ בְּכָל גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ- ישיר פירותיו, לשון (לעיל י"ט, ה') ונשל הברזל (דברים כ"ח, מ').

נמצאנו אם כן למדים כי בציווי המלאך אל יהושע הוא מאבד ממנו מכוח הארץ, שביטויים בגוף האדם הוא במנעליו. סיבת האבדון הזו היא...קדושת המקום - "כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא".

יוצא אם כן כי היסוס יהושוע לקבל את המלאכיות אל תוך ישראל והופעתה מתוך כך כשר צבא ה' מביאה לכך כי צביון כוח הארץ מופיע לישראל מצד מקום הופעת הקודש, במקום שיהווה מקור כוחו של האדם הפועל את האין סוף ברגילות החיים. ביחס למקום הקודש, מבטל האדם את עצמו וכוח פעולתו מול פעולת השכינה מלמעלה.

כך מביאים חז"ל ביחס למשה, שאף הוא נאלץ להשיל נעליו במפגשו עם השכינה.

"וַיֵּרֶא מַלְאַךְ ה' אֵלָיו בְּלַבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיַּרְא וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֻרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מַדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסְּנֶה. וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא" (שמות ג', ב' – ה').

בהתייחסותם לגישתו של משה "הֲלֹם", הם מזהים נסיון של משה להגיע למצב של מלכות.

"בקש משה שיעמדו ממנו כהנים ומלכים א"ל הקב"ה אל תקרב הלום כלומר לא יהיו בניך מקריבין שכבר מתוקנת הכהונה לאהרן אחיך, הלום זו מלכות כמה דתימא (שמואל ב', ז') כי הביאותני עד הלום, ואומר (שם, שמואל א', י') הבא עוד הלום איש, א"ל הקב"ה כבר מתוקן המלכות לדוד...של נעליך, כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע (יהושע ה') של נעלך, וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים" (שמות רבה פרשה ב ד"ה ו ויאמר משה)[741].

מתוך ייחוס המלכות לקרבתו של משה "הֲלֹם", ומתוך שילוב דרישתו של ה' ממשה שלא יגש הלום בהשלת מנעליו - שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ והקביעה כי כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל אנו למדים כי השלטת השכינה עד כדי קביעת האדמה כ"קֹדֶשׁ", מונע מהופעת המלכות. כך אכן ראינו כי דומיננטיות השמים בהובלת המציאות על הארץ משליטה את תכונת הענווה מתוך צמצום יכולת האדם לפעול את אין סוף החיים מכוחו באופן עצמאי.
אמנם כפי שענוותנתנו של יהושע נסתרת ביחס לזו של משה, כך גם שלוּת מנעליו, מצומצמת יחסית לזו של משה. בעוד אצל משה נוקט הפסוק בלשון רבים באופן המתייחס לשני המנעלים – "שַׁל נְעָלֶיךָ", הרי לשון הכתוב ביהושוע היא לשון יחיד – "שַׁל נַעַלְךָ".

עד היכן מגיעה השפעת הרחקת האדמה מן האדם להיכלל בנבדלות האלוהית כ"אדמת קודש"? משימוש המנעל למעשה הקניין, אנו למדים כי החלשת המלכות היא אך קצה הקרחון לפגיעה מערכתית ביכולת האדם להופיע אין סוף חיים בפעולותיו הבסיסיות.

ממעשה שליפת הנעל של בועז לקנות את נחלת מחלון , לומדים חז"ל על קניין הסודר

"וְזֹאת לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל עַל הַגְּאוּלָה וְעַל הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל דָּבָר שָׁלַף אִישׁ נַעֲלוֹ וְנָתַן לְרֵעֵהוּ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לְבֹעַז קְנֵה לָךְ וַיִּשְׁלֹף נַעֲלוֹ. וַיֹּאמֶר בֹּעַז לַזְּקֵנִים וְכָל הָעָם עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם כִּי קָנִיתִי אֶת כָּל אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן מִיַּד נָעֳמִי" *(רות ד', ז' – ט').*

מהי **הַגְּאוּלָה וְעַל הַתְּמוּרָה**? מבאר על כך רש"י.

"על הגאלה - זו מכירה. תמורה - זו חליפין".

---

[741] ובגמרא: "אמר עולא: בקש משה מלכות ולא נתנו לו, דכתיב: אל תקרב הלום (שמות ג'), ואין הלום אלא מלכות, שנאמר: (שמואל ב', ז') מי אנכי ה' אלהים וגו' כי הביאתני עד הלום" (זבחים ק"ב, ע"א).

אמנם בהמשכה הדינית הקבועה מתורגם מעשה שליפת הנעל לקנין בסודר[742]. אולם היות בסיס מעשה הקניין מבוצא בכוח הנעל, מלמד כי היכולת ליצור מעשה הקנייני של תורה תלוי ברמת האחיזה העצמאית של האדם בארץ. בהתייחסותנו אל כוחו הקנייני של יעקב ולעוצמה העומדת מאחרי היות ממונם של הצדיקים חביב עליהם מגופם (עמ' ___), אכן למדנו כי יכולת הקניינים להוות דרכם אין סוף חיים, יכול להתקיים אך ורק על בסיס קיום ויצירת החיים מן האדמה. רק מנקודת מוצא זו, מהווים הדומם, הצומח והחי יצירות הממשיכות חיים לאין סוף ולא ככלים מוגבלים וחסומי חיים. הזדקקותו של יהושע לקרני הודו של משה שמן השמים, והרחקת האדמה ממחוז פעילותו האלוהית של האדם, להיות "מקום קדוש", מרחיק מן הקניינים את החיים ומשליט עליהם את הצד התועלתי הנמוך שבשיוך מעשה הקניין לאדם לשימושיו הטכניים[743].

הבנת התנהלותו של יהושע הנשאר לקיים את ישראל מתוך המחנה, המקדיש את שלל העיר לשמים והמסתפק ביכולתו לפעול בדרך ההנהגה המלאכית כמגבלות הנובעות מאי יכולתו לדרוך על הארץ ב"מנעלים" והתחברותו לכוח אין סוף החיים שמן הארץ אך ורק מצד הקודש, הם שמביאים את יהושע כבר בכניסתו אל הארץ להטות את מרכז כובד הופעת השכינה מן ה"דרך" - מרמת רגילות החיים אל מקום המזבח המסודר.

הטיית האבנים מן הדרך מפאת חולשתו של יהושע

אם רש"י על יהושע מביא ב"קֻם לְךָ" את בעיית הקדשת שלל יריחו לה' והישארותו של יהושע בתוך המחנה, הרי הגמרא באותו נושא מביאה סיבה נוספת.

*"ויאמר ה' אל יהושע קום לך (יהושע ז'). דריש רבי שילא: אמר ליה הקדוש ברוך הוא: שלך קשה משלהם, אני אמרתי (דברים כ"ז) **והיה בעברכם את הירדן תקימו, ואתם ריחקתם ששים מיל**". (סנהדרין מ"ד, ע"א)*

רש"י במקום מבאר כי יהושע עובר על הציווי בכך שאינו מקים אל האבנים מיד בעבר הירדן המערבי, אלא מחכה עד להר גריזים.

"ריחקתם ששים מיל - הר גרזים והר עיבל רחוקים ששים מיל מן הירדן, במסכת סוטה (ל"ו, א') ושם הקימו את האבנים".

אולם בהתבוננות בציווי על ישראל בספר דברים, אנו רואים שאף אם בתחילת דברי משה (פסוק ב') ניתן היה להבין שהציווי הוא להקים את האבנים מיד בעוברם את הירדן הרי מיד בהמשך דבריו (פסוק ד'), הציווי הוא להקים את האבנים בהר עיבל.

*"וַיְצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר שָׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד...**וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה** אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם **בְּהַר עֵיבָל** וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד..." (דברים כ"ז, א' – ד').*

רש"י במקום אף מבאר כי מן האבנים האלו בונים ישראל את המזבח בהר עיבל.

"והקמות לך - בירדן ואחר כך תוציא משם אחרות ותבנה מהן מזבח בהר עיבל..." (רש"י שם, פסוק ב').

המקור היחיד לכאורה המצביע על ציווי בניית האבנים מייד במעבר ישראל את הירדן, נמצא דווקא ביהושוע.

"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר תַּמּוּ כָל הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן פ וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר. קְחוּ לָכֶם מִן הָעָם שְׁנֵים עָשָׂר אֲנָשִׁים אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד מִשָּׁבֶט. וְצַוּוּ אוֹתָם לֵאמֹר שְׂאוּ לָכֶם מִזֶּה מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן

---

[742] כך מבאר רש"י במקום: שלף איש נעלו - זהו קניין כמו שאנו קונין בסודר במקום נעל...".

[743] אנו אכן נראה בהמשך כי דיני הקניינים השונים יכולים לעמוד רק על בסיס הווייתם ה"מונפשת". מתוך כך בתהליך גניזת החיים שמן הארץ בעת הגלות, יוצאת קריאה מפי חז"ל כבר בתקופת התנאים לא לדון דיני ממונות. "כתב בספר המצות צריכין הדיינין להתרחק בכל היכולת שלא יקבלו עליהם לדון דין תורה כי מאד נתמעטו הלבבות וגרסינן בירושלמי פ"ק דסנהדרין בימי ר"ש בן יוחאי בטלו דיני ממונות אמר ר"ש בן יוחאי לית דחכים בדין " (טור חושן משפט סימן י"ב)

מִמַּצַּב רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים הָכִין שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים וְהַעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם וְהִנַּחְתֶּם אוֹתָם בַּמָּלוֹן אֲשֶׁר תָּלִינוּ בּוֹ הַלָּיְלָה...וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוֹשֻׁעַ וַיִּשְׂאוּ שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה אֲבָנִים מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ לְמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעַבְרוּם עִמָּם אֶל הַמָּלוֹן וַיַּנִּחוּם שָׁם...וְהָעָם עָלוּ מִן הַיַּרְדֵּן בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיַּחֲנוּ בַּגִּלְגָּל בִּקְצֵה מִזְרַח יְרִיחוֹ. וְאֵת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר לָקְחוּ מִן הַיַּרְדֵּן הֵקִים יְהוֹשֻׁעַ בַּגִּלְגָּל" (יהושע ד', א' – כ').

רש"י במקום מבאר כי המלון אשר לנו ישראל בלילה הוא הגלגל.

"הקים יהושע בגלגל - הוא המלון אשר לנו בו הלילה" (רש"י שם, פסוק כ').

נראה אם כן, שישראל מקיימים בדיוק את ציווי ה' ולא משנים ממנו מאום.

אולם באופן מפתיע רש"י המתייחס לציווי ה' משנה מן הפשט, מערב את ציווי משה בדברים לבנות את האבנים בהר עיבל בקיום ציווי ה' ליהושוע ומבאר כי בתחילה בנו את האבנים בהר עיבל כשבגלגל הם בונים אותם רק לאחר שהם הקמת המזבח בהר עיבל.

*"וְהַעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם - כמצות משה לבנות להם מזבח בהר עבל ולכתוב עליהם את דברי התורה **ובו ביום באו אל הר עבל ובנו בהם את המזבח** והעלו עולות ושלמים ואכלו ושתו **וקפלו אותם ובאו ולנו בגלגל**" (רש"י שם, פסוק ג').*

התמיהה על ביאור רש"י גודלת עוד יותר מכיוון שהכתוב ביהושוע מזכיר את בניין המזבח בהר עיבל רק לאחר כיבוש העי.

"וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ אֶת הָעָי וַיְשִׁימֶהָ תֵּל עוֹלָם שְׁמָמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה...אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל. כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה מִזְבַּח אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת אֲשֶׁר לֹא הֵנִיף עֲלֵיהֶן בַּרְזֶל וַיַּעֲלוּ עָלָיו עֹלוֹת לַה' וַיִּזְבְּחוּ שְׁלָמִים. וַיִּכְתֹּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֵת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (יהושע ח', כ"ח – ל"ב).

הבאת בניין האבנים בהר עיבל רק עתה, לכאורה מוכיחה בעליל כי תיאור הנחתם במלון מיד לאחר מעבר ישראל את הירדן, לא היה שם אלא בגלגל, כפי שמתואר שם. אולם רש"י אף פה "אינו מוותר" ומבאר כי אף שתיאור בנית המזבח בהר עיבל מובא רק לאחר פרשת כיבוש העי, היא התבצעה כבר מיד לאחר מעבר הירדן.

"אז יבנה וגו' - פרשה זו כתובה מוקדם ומאוחר שמיום שעברו את הירדן עשה כן" (רש"י שם, פסוק ל').

גם בפרשה זו מתמיד רש"י בהסברו כי את האבנים בנו בתחילה בהר עיבל כמזבח, ורק לאחר מכן העבירו אותם לגלגל.

"ויכתב שם על האבנים - הן הנה האבנים האמורים למעלה לאחר מעשה זה קפלו הסיד מעליהם והביאו' הגלגל" (רש"י שם, פסוק ל"ב).

מדוע מתעקש רש"י לבאר את מהלך שימת האבנים בדרך זו? ואיך יכולה להתבאר דעת רבי שילא המבאר את סיבת הכשלון במלחמת העי בריחוקם שישים מיל עד להר עיבל.

אישוש לאופן הצגת רש"י את סדר הובלת האבנים, אנו מוצאים במסכת סוטה.

*"בא וראה כמה נסים נעשו באותו היום: עברו ישראל את הירדן, ובאו **להר גריזים ולהר עיבל יתר משש מיל**, ואין כל בריה יכולה לעמוד בפניהם...**ואחר כך הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוהו בסיד, וכתבו עליהם את כל דברי התורה** בשבעים לשון, שנאמר: (דברים כ"ז) באר היטב; והעלו עולות ושלמים ואכלו ושתו ושמחו, וברכו וקללו, **וקיפלו את האבנים ובאו ולנו בגלגל**, שנאמר: (יהושע ד') והעברתם אותם עמכם והנחתם אותם במלון, יכול בכל מלון ומלון? ת"ל: אשר תלינו בו הלילה" (סוטה ל"ו, ע"א).*

נראה כי ייחוס כשלון ישראל בעי להרחקתו של יהושוע את שימת האבנים עד להר עיבל, התואם את לשון הציווי של משה בספר דברים, אף שהוא סותר את אופן ציווי ה' ויישומו בספר יהושוע עצמו, שם משמע כי את האבנים שם יהושוע במלון בגלגל, וכן תמיכת הגמרא בסוטה ורש"י בכל המקורות בכך שאת האבנים שם יהושוע קודם כל בהר עיבל מהם הוא בונה מזבח, ורק לאחר מכן

הוא מעבירם לגלגל למלון, מלמדים כי אכן בפועל נוקט יהושע כפי ציוויו של משה להעביר את האבנים בשלב הראשון להר עיבל ולבנות מהם מזבח ורק לאחר מכן להניחם בגלגל במלון. אלא שהכתוב ביהושע מתוך רצונו לחזק את המגמה המצווה על ידי ה' להניח את האבנים מיד בעברם את הירדן במלון, מציג את מהלך העברת האבנים באופן שישראל ממשים את ציווי ה'[744], כשאת הנחת האבנים בהר עיבל הוא מזכיר רק לאחר כיבוש העי[745].

על בסיס ה"מאבק" הזה שבין הכתובים וחז"ל על מקום הנחת האבנים תחילה במעבר ישראל את הירדן, אנו נצרכים להבין מה החשיבות הכל כך רבה במקום שימת האבנים? מדוע חשוב כל כך להניח את האבנים מיד במעבר ישראל את הירדן? מדוע הנחתם בפועל קודם כל בהר עיבל ורק לאחר מכן במלון בגלגל, מביאה בעקבותיה את כשלון ישראל במלחמת העי? ובנוסף לכל זאת, מהו הקשר בין כשלון זה לבין עובדת הישארותו של יהושע במחנה במלחמת יריחו ובהקדשתו את שלל העיר לה', בהם תלו חז"ל בביאורים הקודמים שהבאנו את כשלון ישראל במלחמת העי?

תשובה בדבר נוכל לקבל מתוך הבנת מעמד האבנים, מעמד המלון בגלגל ומעמד הר עיבל כמקום ציווי הקמת המזבח במעבר ישראל את הירדן.

על מעמד האבנים נוכל ללמד מלשון הציווי בדברים על ידי משה.

"וְיִצַּו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר...וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת...וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד. וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים...וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב" (דברים כ"ז, א' – ח').

מן הכתובים בדברים אנו למדים כי על האבנים מצווים ישראל לכתוב את דברי התורה. אבנים אלו הם המשמשים גם לבניית המזבח בהר עיבל[746]. אולם בציווי שמצווה ה' את יהושע אין כל זכר לכתיבת התורה על האבנים או על הקמתן כמזבח, אלא את עצם הקמת האבנים בלבד.

"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר תַּמּוּ כָל הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן פ וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר. קְחוּ לָכֶם מִן הָעָם שְׁנֵים עָשָׂר אֲנָשִׁים אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד מִשָּׁבֶט. וְצַוּוּ אוֹתָם לֵאמֹר שְׂאוּ לָכֶם מִזֶּה מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן מִמַּצַּב רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים הָכִין שְׁתִּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים וְהַעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם וְהִנַּחְתֶּם אוֹתָם בַּמָּלוֹן אֲשֶׁר תָּלִינוּ בּוֹ הַלָּיְלָה" (יהושע ד', א' – ג').

אמנם, מאופן העברת יהושע את ציווי ה' ניתן היה לחשוב כי האבנים האלו הם ציון זיכרון בלבד לנס בקיעת הירדן בפני ישראל. כך טורח יהושע לומר לישראל פעמיים.

"וַיֹּאמֶר לָהֶם יְהוֹשֻׁעַ עִבְרוּ לִפְנֵי אֲרוֹן ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶל תּוֹךְ הַיַּרְדֵּן וְהָרִימוּ לָכֶם אִישׁ אֶבֶן אַחַת עַל שִׁכְמוֹ לְמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל. לְמַעַן תִּהְיֶה זֹאת אוֹת בְּקִרְבְּכֶם כִּי יִשְׁאָלוּן בְּנֵיכֶם מָחָר לֵאמֹר מָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה לָכֶם. וַאֲמַרְתֶּם לָהֶם אֲשֶׁר נִכְרְתוּ מֵימֵי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' בְּעָבְרוֹ בַּיַּרְדֵּן נִכְרְתוּ מֵי הַיַּרְדֵּן וְהָיוּ הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה לְזִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם...וַיֹּאמֶר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֲשֶׁר יִשְׁאָלוּן בְּנֵיכֶם מָחָר אֶת אֲבוֹתָם לֵאמֹר מָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה. וְהוֹדַעְתֶּם אֶת בְּנֵיכֶם לֵאמֹר בַּיַּבָּשָׁה עָבַר יִשְׂרָאֵל אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה. אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶת מֵי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵיכֶם עַד עָבְרְכֶם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֵיכֶם לְיַם סוּף אֲשֶׁר הוֹבִישׁ מִפָּנֵינוּ עַד עָבְרֵנוּ. לְמַעַן דַּעַת כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת יַד ה' כִּי חֲזָקָה הִיא לְמַעַן יְרָאתֶם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים" (יהושע ד', ה' – כ"ד).

אולם, מתוך ציווי משה על כתיבת התורה על האבנים ובניית המזבח מהן ומתוך הצבת כשלון ישראל במלחמת העי על ריחוק הצבתן של האבנים עד להר עיבל, אנו חייבים מצד אחד להבין כי אבנים אלו אינם רק אמצעי לזיכרון גרידא על הנס שנעשה לישראל. אם כך היה לא היה עקרוני בכך אם האבנים הורחקו או לא שישים מיל מן הירדן. מצד שני גם לא ניתן לתלות את חשיבותן של האבנים מצד התורה הנכתבת בהן או מצד היותן משמשין לבניית המזבח, שהרי ציווי ה'

---

[744] "וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוֹשֻׁעַ וַיִּשְׂאוּ שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה אֲבָנִים מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹוָק אֶל יְהוֹשֻׁעַ לְמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעַבְרוּם עִמָּם אֶל הַמָּלוֹן וַיַּנִּחוּם שָׁם..." (יהושע ד', ח')

[745] "וַיִּשְׁרֹף יְהוֹשֻׁעַ אֶת הָעָי וַיְשִׂימֶהָ תֵּל עוֹלָם שְׁמָמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה...(ל) אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַיקֹוָק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל" (יהושע ח', כ"ח – ל').

[746] אמנם מלשון הכתוב לא ברור האם בניית המזבח הוא מאותם אבנים עלהם נכתבת התורה או מאבנים אחרות.
"...וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד. וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַיקֹוָק אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים" (דברים כ"ז, ד' – ה').
אולם רש"י מבאר במקום בפרוש: "והקמות לך - בירדן ואחר כך תוציא משם אחרות **ותבנה מהן מזבח בהר עיבל**...".

ליהושוע אינו מזכיר פעולות אלו. אנו נצרכים על כן להבין כי מעלת האבנים עצמן היא כמעלת העתיד להיכתב בהן וכפי מעלת המזבח העתיד להיבנות מהן לאחר מכן. גם ללא כיתוב התורה בהן וגם בלא שהן חלק מבניין המזבח הן עוצרות בעצמן את מגמות אין סוף החיים האמורות לנהל את ישראל בכניסתן אל הארץ, כפי שדברי התורה והמזבח מהווים.

מה משמעות הדבר, הרי לא יתכן כי לאבנים ישנן כוח ויכולת מסטיים? הקבלה מערכתית בין כוח התורה וכוחם של אבני הארץ, מצאנו בתחילת ספר דברים.

"בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר. ה' אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה. פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי וְאֶל כָּל שְׁכֵנָיו בָּעֲרָבָה בָהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבַנֶּגֶב וּבְחוֹף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְּבָנוֹן עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר פְּרָת. רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת הָאָרֶץ בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵיכֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם וּלְזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם" (דברים א', ה' – ח').

אם מצפים היינו כי פתיחת הכתוב "הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר" תביא לאחריה ביאור של תכני התורה השונים כדוגמת פרשת משפטים, הרי המשך הכתוב פונה לכאורה לכיוון שונה לחלוטין ומצווה על הכניסה וכיבוש הארץ – "פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי וְאֶל כָּל שְׁכֵנָיו". מכיוון שסדר הכתובים הוא עקבי, אנו נצרכים להבין כי אבן "ביאור התורה" לקראת כניסתם של ישראל אל הארץ משמעותו היא פנייה מן המגמה שהייתה שולטת עד עכשו – מעמד הר סיני והתורה שנתנה בו, אל הארץ וכיבושה. הארץ הפיזית עצמה זו הנכבשת היא האמורה להופיע לישראל את מה שהופיע להם הר סיני ומצוות התורה.
משמעות הדבר היא ברורה. מקיום אין סוף החיים בישראל מכוח השמים, עוברים ישראל בכניסתם אל הארץ אל קיום אין סוף החיים מן הארץ. הקמת האבנים אם מעבר ישראל את הירדן, מצינות את המעבר לאופי ההשגחה המתחדש לישראל בעבר הירדן המערבי, בו החיים מגיעים שוב להופיע מן הארץ וממילא גם דרך גורמי החיים המופקים ממנו – האדם הנוצר מעפר הארץ, חומרי הגלם – הזהב הכסף הנחושת וכו', וכן החי והצומח וכל המתלווה אליהם. מתוך כך הופכים התורה והמצוות להיות אמצעים להביא ליכולת הופעת חיים אלו שמן הארץ[747].

כה גדולה הופעת החיים בארץ, באבניה ובעפרה, עד כי ביציאת ישראל לגלות, הם מוצאים עימהם מאבניה ומעפרה, בונים מהם בית כנסת, ומבית הכנסת הזה לא זזה שכינה.

כך מביא רש"י על כנישתא דשף ויתיב (שחרב ושב ונבנה) שבנהרדעא.

*"ההיא בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא - ...שחרב וחזר ונבנה, **ותמיד היתה שכינה מצויה שם**, ויכניה וגלותו בנאוהו, שנשאו עמהם מאבני ירושלים, ועליהם נאמר (תהילים ק"ב, ט"ו) כִּי רָצוּ עֲבָדֶיךָ אֶת אֲבָנֶיהָ (וְאֶת עֲפָרָהּ יְחֹנֵנוּ)"* (ראש השנה כ"ד, ע"ב ורש"י שם).

מסכת מגילה מספרת על השכינה שהתגלתה שם לאבותיהם של שמואל ולוי ולרב ששת.

"תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא. שבכל מקום שגלו - שכינה עמהן...בבבל היכא? אמר אביי: בבי כנישתא דהוצל (שם של מקום), ובבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא...אבוה דשמואל ולוי הוו יתבי בכנישתא דשף ויתיב בנהרדעא, אתיא שכינה, שמעו קול ריגשא קמו ונפקו רב ששת הוה יתיב בבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא, אתיא שכינה ולא נפק. אתו מלאכי השרת וקא מבעתו ליה, אמר לפניו: רבונו של עולם! עלוב ושאינו עלוב מי נדחה מפני מי? - אמר להו: שבקוהו.
***תרגום**: "...אבותיהם של שמואל ולוי היו יושבים בבית הכנסת "שחרב והוקם" שבנהרדעא, הופיעה שכינה, שמעו קול רעש, קמו ויצאו. רב ששת ישב אף הוא בית הכנסת "שחרב והוקם" שבנהרדעא, הופיעה שכינה ולא יצא. באו מלאכי השרת ובעתוהו. אמר (רב ששת) לפניו, עלוב (רב ששת) ושאינו עלוב (מלאכי השרת) מי נדחה מפני מי? אמר (הקב"ה) להם (למלאכי השרת) – הניחוהו! (מגילה כ"ט, ע"א).*

למדנו אם כן כי הקמת האבנים במעבר ישראל את הירדן, מכניסה את ישראל למגמת אין סוף החיים המופיע לישראל מעתה מן הארץ וליחס כוחות חדש בין ציווי התורה שממעמד הר סיני לבין החיים אלו המתחדשים להם מעתה.

---

[747] **חזרה אל נחלת גויים**: חזרת מקור הקיום המרכזי של ישראל אל הארץ מתבטאת אף בצביון התורה המופיע במקביל. את ציווי ה' ביחס לאבנים – "וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֵת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת **בַּאֵר הֵיטֵב**" (דברים כ"ז, ח') מבארים חז"ל - **בשבעים לשון** (רש"י ד"ה באר היטב). כך גם בפתיחת ספר דברים המפנה את ביאור התורה אל הארץ "בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה **בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה** הַזֹּאת לֵאמֹר...רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה. פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי..." (דברים א', ה' – ז'), ביאור התורה אף שם מיוחס אף הוא אל הגויים - באר את התורה - **בשבעים לשון פירשה להם**" (רש"י שם).

מה אם כן ההבדל שבין הקמת חיים אלו מיד במעבר ישראל את הירדן במלונם בגלגל[748], לבין הקמתם בפועל בהר גריזים[749], ורק לאחר מכן חזרתם עימהם אל מלונם בגלגל?

נראה שתשובה בדבר נוכל לקבל ממשמעות המלון המופיע אף במשה בחזרתו מיתרו אל מצרים.

*"וַיְהִי **בַּדֶּרֶךְ** בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה' וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ" (שמות ד', כ"ד).*

הגדרתו המהותית של המלון ביחס לבית הוא בהיותו מקום לינה בדרך. יוצא אם כן, שציווי ה' מכוון את ישראל להקים חיים אלו כבר בדרך. אולם יהושוע בעזרתו של ציוויו של משה מקים חיים אלו בהר גריזים באופן שתצורת האבנים היא תצורת המזבח המצווה עליהם שם באותו המקום. בכך יוצר יהושוע שינוי עצום בדרך הופעת אין סוף החיים הנוצרים לעם ישראל מעתה מן הארץ. את מגמת אין סוף החיים המופיעים מן הדרך כבר פגשנו בחיבור זה אצל ישמעאל. את הופעת השכינה מקבלת הגר אמו של ישמעאל מחוץ לאוהלה של שרה, בְּדֶרֶךְ שׁוּר - בֵּין קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד".

*"וַיִּמְצָאָהּ מַלְאַךְ ה' עַל עֵין הַמַּיִם בַּמִּדְבָּר עַל הָעַיִן **בְּדֶרֶךְ שׁוּר**...עַל כֵּן קָרָא לַבְּאֵר בְּאֵר לַחַי רֹאִי הִנֵּה בֵּין קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד" (בראשית ט"ז, ז' – י"ד).*

באופן דומה מכוון אברהם אף הוא את השכינה המופיעה לו לאחר מעשה המילה אל הדרך, מופיעה כערבים העובדים לאבק הרגלים ומטה את מרכז כובד החיים מן הראש והידים למעשה הרגליים עד כדי הגעתו עימם למעשה של נטילת הרגליים – "**וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם** ".

*וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים נִצָּבִים עָלָיו וַיַּרְא וַיָּרָץ לִקְרָאתָם מִפֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּשְׁתַּחוּ אָרְצָה. וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אַל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ. יֻקַּח נָא מְעַט מַיִם **וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם**... - כסבור שהם ערביים שמשתחוים **לאבק רגליהם**..." (בראשית י"ח, ב' – ד' ורש"י ד"ה ורחצו רגליכם).*

כפי שבארנו, מיקום השכינה בממד זה של החיים מופיע את אין סוף החיים במרחב הרגילותי ביותר של החיים באופן המרוחק ביותר מכוונת הלב או המחשבה. ביארנו, כי הופעת אין סוף החיים במרחב חיים זה הוא הרחב והמתפשט ביותר וכולל בתוכו את מירב פעולות ומעשי החיים שברובם אינם "דווקאיים". ברור הוא אם כן, כי ככול שהופעת מקור החיים מתקרב ל"דרך" גודלת האפשרות להופיע אין סוף חיים מעצם החיים ופעולות היום יום שבו, וקטן הצורך להיעזר בגורמי פעולות ציוויים ומתוכננים על מנת להופיע חיים אלו ולהרחיבם. אולם יהושוע אינו עושה כן אלא פונה במודע להקים את החיים שמן האבנים מהר עיבל. שם הופעת השכינה היא ממוסדת.

"רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה. אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם. וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל" (דברים י"א, כ"ו – כ"ט).

מעמד הר גריזים והר עיבל מקבע בישראל את ברית הברכה והקללה על מצוות התורה. מתוך כך נקרא מעמד זה מעמד "שבועת התורה".

*"וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה... - הוא שכם, הראהו הר גריזים והר עיבל **ששם קבלו ישראל שבועת התורה**" (בראשית י"ב, ו').*

---

[748] אמנם מלשון הגמרא בסנהדרין משמע כי את האבנים צריכים היו ישראל לבנות מיד בעוברם את הירדן ולא לחכות אפילו להגעתם למלון - "...אני אמרתי **והיה בעברכם את הירדן תקימו** (דברים כ"ז)**, ואתם ריחקתם ששים מיל** - הר גרזים והר עיבל רחוקים ששים מיל מן הירדן, במסכת סוטה (לו, א) ושם הקימו את האבנים" (סנהדרין מ"ד, ע"א).

[749] **מיקום הגלגל**: מן הכתוב משמע כי הגלגל הוא המקום הקרוב ביותר לחצייית ישראל את הירדן – בערבות יריחו. שם מל יהושוע את ישראל ושם פוסק המן. "וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּגִּלְגָּל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב בְּעַרְבוֹת יְרִיחוֹ. וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִפָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת בְּאָכְלָם מֵעֲבוּר הָאָרֶץ" (יהושע ה', י – י"ב).
מקום זה מרוחק מהר עיבל שליד שכם. כך מבאר רש"י במיקום הכתוב את הר גריזים ועיבל – "מול הגלגל – רחוק מן הגלגל (רש"י שם).
"וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל. הֲלֹא הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה **מוּל הַגִּלְגָּל** אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה" (דברים י"א, כ"ט – ל')

בהנחתו של יהושע את האבנים שלא מיד לאחר העברתם את הירדן ב"דרך", וקביעתו אותם במקום שבועת התורה, הוא גורם לכך שאף בכניסתם של ישראל אל הארץ יהוו מצוות התורה נקודת המוצא להופעת החיים. אמנם כפי שנראה[750] נקודת מוצא החיים מכוח שבועת התורה מהר גריזים ועיבל, שונה הוא ביותר מנקודת המוצא מכוח קבלת התורה שבהר סיני, אולם המסגרת התורה נשמרת אף עתה כגורם יחיד להופעת החיים. בכך דוחה יהושע את המגמה האלוהית להפגיש את ישראל לפני מעמד שבועת התורה עם כוח יניקת אין סוף החיים מן הדרך, בממד הקודם למסגרת התורה שאמורה הייתה להופיע להם בהמשך בהר גריזים ועיבל. אם כך היה הדבר, הייתה נקודת מוצא החיים שבהר גריזים ועיבל, מתייחסת באופן תמידי כלפי מטרת הופעת האין סוף ברגילות החיים, ולא הייתה תוחמת עצמה במסגרת הופעת התורה. עיצובו של יהשוע את האבנים כמזבח בהר עיבל, אף הוא תורם את תרומתו, לעצב את הופעת אין סוף החיים כממד חיים נבדל מרגילות החיים, הגם שאת המזבח הוא מייחס למקום שבועת התורה ולא למקום קבלת התורה כאמור.

מדוע עושה כך יהושע? התשובה לשאלה זו היא כתשובה שהבאנו ביחס להחרמתו את שלל העיר יריחו לשמים וקיומו את החיים לישראל מתוך המחנה – דאגתו ליכולת השליטה על אין סוף חיים העתידים להופיע לישראל מן הארץ. כפי שבארנו לעייל חיים אלו מתאפיינים בחופש מוחלט ויכולת הופעת חיים מן החומרים היוצאים מן האדמה, הזהב הכסף הנחושת העץ וכו', הצומח והחי. בקביעתו את נקודת מוצא החיים שמן האבנים במקום שבועת התורה מנסה יהושע לצמצם את מרחב הכשל על ידי קיבוע מרחב חיים זה בנקודת המוצא של חוקיות התורה בארץ. הטייה זו תואמת לגמרי להכרעה שמכריע יעקב בשיכולו את ידיו ונתינת בכורת כוח הפעולה לאפרים במקום מנשה. במקום הופעת אין סוף החיים בכוח הפועל הרגילותי שבמעשה הידיים אותו שבמנשה, כפי שהופיע בו כמוציא ומביא בארץ מצרים, מתנקזת הופעת אין סוף החיים מכוח התורה כפי שהופיע מנשה ה"מצעיר עסקיו" ומתדבק ביעקב. מסיבה זו מרחיק יהושע כאמור לעיל את שלל יריחו מישראל, מתוך החשש שלא יוכלו להביע בשלל זה את מגמת אין סוף החיים הנצרכת לשם כך את חופש היצירה המוחלט שמן הארץ, ומעדיף את העזרה האלוהית שמן השמים המתאפשרת רק דרך החרמת השלל. מסיבה זו מתדבק יהושע בציוויו של משה בספר דברים המחבר את האבנים להר עיבל, כפי התדבקותו של יהושע במשה לנהוג כמותו לקיים את ישראל מתוך המחנה, וכפי התדבקותו בו לקבל את כוח הנהגתו מקרני הודו של משה וכפי היותו אף הוא ענוותן מכוח ענוותנותו של משה[751].

---

750 עמ'

751 **תפיסת תו"ס את ציווי משה ליהושע להקים את האבנים בהר עיבל**: בניגוד לביאורנו את ציווי משה ליהושע בספר דברים כשינוי מן הציווי המקורי של ה' להקים את האבנים מיד בדרך במלון, הרי תו"ס רואה בציווי משה ליהושע כציווי שלכתחילה, ועל כן הוא מתקשה לקבל את מהלך הגמרא בסנהדרין המציגה את הקמת האבנים בהר עיבל כשינוי מציווי ה' המביא לכשל ישראל במלחמת העי.

"...ויש לתמוה והלא כדין עשה דהא כתיב והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל ומה היה יכול לעשות שלא מצא הר גרזים והר עיבל עד שם..." (תו"ס על סנהדרין מ"ד, ע"א ד"ה. ואתם ריחקתם ששים מילין)

תשובתו הראשונה של תו"ס היא כי היו שני הר גריזים ועיבל אחד קרוב לירדן ואחד רחוק והוא הקרוב לשכם. ציווי משה התייחס לזה הקרוב לירדן ואילו יהושע פנה לזה שרחוק ממנו – ליד שכם.

"ובפרק אלו נאמרין פליגי תנאי דתניא הלא המה בעבר הירדן מעבר הירדן ואילך דברי ר' יהודה פירוש ברחוק מן הירדן היושב בערבה אלו הר גרזים והר עיבל שיושבין בהן כותים ר"א אומר הלא המה בעבר הירדן סמוך לירדן...וס"ל לר"א דהר גרזים והר עיבל שבסמוך לירדן דבר הכתוב ושנים היו" (המשך תו"ס).

בדרך ביאור זו אף שהיא קשה מצד הצורך להסיק כי היו שני אתרים הקרואים הר גריזים ועיבל, היא ממתנת את הדרישה מיהושע לקיים את החיים מן האבנים במקום ששמו הוא כשם מקום שבועת התורה – הר גריזים ועיבל. בכך מתרחק התו"ס מן הדרישה לקיום החיים מן הארץ באופן העצמאי המוחלט ומרגילות החיים המחולטת.

מן הירושלמי מביא התו"ס ביאור קיצוני הרבה יותר.

"בירושלמי אמר מה מקיים רבי אליעזר **הר גרזים והר עיבל ב' גבשושית עשו** וקראו לאחת הר גרזים ולאחת הר עיבל על דעתיה דר' יהודה ששים מיל הלכו באותו היום על דעתיה דר' אליעזר לא זזו ממקומן והשתא ר' שילא דהכא סבר דקראי כר' אליעזר **והיה לו ליהושע לעשות כן והוא הלך להר גרזים והר עיבל שבין הכותים**..." (המשך תו"ס).

ברור כי ברמה הפשטנית, ההבנה כי הר גריזים והר עיבל הם מעשה יצירה של שתי גבשושיות באדמה, הוא הזוי לחלוטין. נתינת משמעות למעשה שכזה יכולה להיות אך ורק על בסיס הבנתנו את משקל החיים האין סופי הניתן למעשה האדמה בכניסתם של ישראל אל הארץ. על פי הבנה זו של תו"ס מן הירושלמי, ישראל הם אלו היוצרים את "הר גריזים והר עיבל" בעשייתם שתי גבשושיות באדמה. על פי רבי שילת המביא בגמרא את "קום לך" ביחס למיקום הנחת האבנים על ידי יהושע, צריך היה יהושע ליצור שתי גבשושיות שכאלו סמוך לירדן ושם להניח את האבנים. אולם הוא העדיף ללכת להר גריזים ועיבל הקבועים שבסמוך לשכם. ברור כי הבנה זו קרובה הרבה יותר להעצמת החיים שראינו בהנחת האבנים בדרך או במלון בגלגל, בה קיום החיים מן האדמה הוא העצמאי כמעט לחלוטין, שהרי על פי הירושלמי, יצירת מגמת הר גריזים ועיבל היא בכוח ידיו של האדם. אולם גם פה בעצם העובדה כי את האבנים יש להניח בהר גריזים ועיבל ולא בדרך במלון, אף שהוא מעשה יצירתו של האדם עצמו, מתקיימת תבנית הדרכה מסויימת מכוח המצווה, המאפשר לאדם לחסן את כוח פעולתו במעגל חיים הקפי שהוא כדוגמת נקודת מוצא החיים התורתית הקבועה מלמעלה.

אמנם מאידך, באי העמדת אבני החיים בדרך, מייד עם דריכתם של ישראל בעבר הירדן המערבי, מפקיר יהושוע את פס החיים הרחב של רגילות החיים לשליטתו הכמעט גמורה של "נגזרות החיים", כך שסכנת הכשל, נפתחת מן הצד האחר.

את המתח הזה בו נמצא יהושוע בין הופעת אין סוף החיים בדרך הארץ לבין הופעתה באופן ראשיתי מן התורה ומשם אל הארץ, אנו פוגשים באופן מפורש בשעת מותו של משה.

צא וטורדן במלחמה – החלשות מעמד הארץ ביחס לתורה

"וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד ה' וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה לֵאמֹר. מֹשֶׁה עַבְדִּי מֵת וְעַתָּה קוּם עֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה אַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. כָּל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נְתַתִּיו כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל מֹשֶׁה. מֵהַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן הַזֶּה וְעַד הַנָּהָר הַגָּדוֹל נְהַר פְּרָת כֹּל אֶרֶץ הַחִתִּים וְעַד הַיָּם הַגָּדוֹל מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ יִהְיֶה גְּבוּלְכֶם. לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ לְפָנֶיךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם מֹשֶׁה אֶהְיֶה עִמָּךְ לֹא אַרְפְּךָ וְלֹא אֶעֶזְבֶךָּ. חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תַּנְחִיל אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתָם לָתֵת לָהֶם. רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ. לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלָיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל. הֲלוֹא צִוִּיתִיךָ חֲזַק וֶאֱמָץ אַל תַּעַרֹץ וְאַל תֵּחַת כִּי עִמְּךָ יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ" (יהושע א', א' – ט').

מן הפשט נראה כי דיבור ה' אל יהושוע לאחר מות משה כולל בתוכו שני חיזוקים המתייחסים לשתי צדדים מחוייבים. האחד חיזוק יהושוע במעשה כיבוש הארץ – "חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תַּנְחִיל אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ". השני חיזוק באחיזת התורה – "רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי".

בדרך זו מחלק אף רש"י בביאורו.

*"חזק ואמץ - **בדרך ארץ** כמה שהוא אומר כי אתה תנחיל.*
*"רק חזק ואמץ מאד - **בתורה** כמו שהוא או' לשמור ולעשות ככל התורה.*

באופן הבנה זה אין לכאורה כל זכר לתפיסת התנחלות הארץ כמעבר ליניקה ממקור חיים מקביל ובאופן מסויים חליפי לזה שמגיע מכוח התורה[752].

אולם רש"י מבאר את תחילת העניין באופן תמוה ביותר.

"משה עבדי מת - ואילו היה קיים בו הייתי חפץ" (רש"י שם, פסוק ב').

במקום להבין את הזכרת ה' – "מֹשֶׁה עַבְדִּי מֵת וְעַתָּה קוּם עֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה" כהתייחסות ה' לשינוי המנהיגות וממילא מירכוז המאמץ עתה בכניסת ישראל אל הארץ, מבין זאת רש"י באופן השלילי – ואילו היה קיים בו הייתי חפץ.

בדרך זו הממעטת מכוחו של יהושוע ממשיך רש"י ומביא את דברי רבותינו על שלשת אלפים הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה.

*"ורבותינו דרשוהו **על שלשת אלפים[753] הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה** בא יהושע ושאל אמר לו הקב"ה משה עבדי מת והתורה על שמו נקראת לומר לך אי אפשר צא וטורדן במלחמה" (המשך רש"י שם).*

בגמרא מופיע העניין באופן קיצוני עוד יותר, כשישראל מבקשים להרוג את יהושוע בעקבות שכיחתו[754].

---

[752] כפי שהבאנו מתחילת ספר דברים – "בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר. יְקֹוָק אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה. פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי..." (דברים א', ה' – ז').

[753] עיין בגמרא להלן הגורסת שלש מאות הלכות.

[754] עיין רש"י על הגמרא הממתן את תגובתם של ישראל – "להרגו - **עד שיאמר להם**" (רש"י על תמורה ט"ז, ע"א).

*"אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע: שאל ממני כל ספיקות שיש לך! אמר לו: רבי, כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר? לא כך כתבת בי (שמות ל"ג) ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל? מיד תשש כחו של יהושע, ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספיקות, **ועמדו כל ישראל להרגו**..." (תמורה ט"ז, ע"א).*

הפתרון המוזר שמביא ה' ליהושוע לשיכחה זו היא – "צא וטורדן במלחמה".

כך רש"י לעיל על יהושוע.

"...בא יהושע ושאל אמר לו הקב"ה משה עבדי מת והתורה על שמו נקראת לומר לך אי אפשר צא וטורדן במלחמה"

וכך גם המשך הגמרא בתמורה:

*"אמר לו הקב"ה: **לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה**, שנאמר (יהושע א') ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' וגו'".*

אם מקבלים היינו דברים אלו בתצורתן הפשטנית, יוצא היה כי כל מלחמות יהושוע בכיבוש הארץ אין להן כל חשיבות עצמית, אלא הן כיסוי לפחת התורה שנוצר ביהושוע לאחר מות משה, וזה לכאורה לא יתכן!
גם המקור שמביאה הגמרא מציווי ה' ליהושוע מתייחס לכיבוש הארץ כמימוש הבטחת ה' לכתחילה ולא כאמצעי בריחה מתוך חיסרון.

"וְעַתָּה קוּם עֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה אַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. כָּל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נְתַתִּיו כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל מֹשֶׁה" (יהושע א' פסוקים ב' – ג').

אלא נראה כי דווקא החיבור שעושים חז"ל בין מעשה כיבוש הארץ ובין לימוד התורה והלכותיה, אף שהוא נעשה באופן שלילי כך שחיסרון התורה מביא כביכול ל"מפלט" מעשה המלחמה, מלמד כי מעשה כיבוש הארץ ולימוד התורה, ידיעת וקיום הלכותיה חד הם. כיוון שברור הוא לחלוטין שמעשה כיבוש הארץ אינו מפלט מלימוד התורה וידיעת הלכותיה, ברור הוא כי הכתוב וחז"ל נוקטים במכוון בלשון כפולה המציינת מצד אחד את הזיקה שבין שני פעולות החיים, אולם במקביל מרמזת על חולשה השזורה בכך. באופן הבסיסי אכן תחילת ספר יהושוע מבשרת על מעבר ישראל ממישור קיום החיים האין סופי שמכוח מעמד הר סיני, התורה והמצוות הקשורים בכך, אל אל קיום אין סוף החיים בישראל מן הארץ. כיבוש הארץ הוא על פי מהלך זה בסיס פעולת קיום אין סוף החיים בישראל מעתה. ציון מותו של משה נועד על פי מהלך זה לציין את המעבר למישור הקיום המתחדש. את המהלך הזה זיהינו לעיל מציווי הכתוב בתחילת ספר דברים - "בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר. ה' אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה. פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי (דברים א', ה' – ז'). ציווי המגדיר את "ביאור התורה" ככיבוש הארץ.
המשך הציווי על יהושוע על שמירת התורה - "רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול...לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלָיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ..."[755], מבואר בדרך זו כאמצעי על מנת להביא את יהושוע להשכיל בדרכיו בארץ.

"כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל...לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ" (יהושע שם).

חיזוק למגמה זו אנו מוצאים מכך שאת הציווי "לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ" מייחסים חז"ל דווקא ל"משנה תורה".

"סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה - ספר משנה תורה היה לפניו" (רש"י שם).

ברור הוא שלא הייתה כוונתם של חז"ל לומר כי רק את ספר דברים מחוייב היה יהושוע ללמוד ולקיים בכניסתו אל הארץ. ההתמקדות בספר דברים, נועדה לציין את המגמה המובלטת בתחילת

[755] המשך פרק א' ביהושוע פסוקים ז' – ח'.

ספר דברים אותו הבאנו לעיל, כי "ביאור התורה" הוא בתפיסת הארץ. מגמה זו אמורה הייתה להיות מול עיניו של יהושוע ונהגית בפיו יומם ולילה.

אולם, מתברר כי בכניסת ישראל אל הארץ בראשותו של יהושוע לא ניתן היה להגיע לשלמות זו. יחד עם הצגת האידיאל המוחלט, מציג תחילת ספר יהושוע גם את החסרון. פתיחת הספר באמירת ה' - "מֹשֶׁה עַבְדִּי מֵת (יהושע א', ב') הידועה זה מכבר, מביאה את חז"ל לזהות חסרון המלווה את יהושע במוות זה. לוּ היה ביכולתו של יהושוע ליצור את המעבר הזה מעולם התורה לעולם הארץ באופן מושלם, לא היה מורגש חסרונו של משה. הדגשת החסרון היא המביאה את חז"ל לאמירה הקשה כל כך -

"ואילו היה קיים בו הייתי חפץ" (רש"י שם ד"ה משה עבדי מת).

מתוך כך ברור כי המעבר אל החיים בהם הארץ תופסת את מרכז ההוויה, לא יוכל להביע באופן מושלם את אין סוף החיים בכל דרכי הופעתם, מורכבותיו וצביונם, ממילא חסרון הבעת אין סוף החיים בשפת התורה, יורגש מיד.

מתוך כך ההמשך הישיר של דברי רש"י על מות משה מתייחסים לשכחת התורה.

"...ורבותינו דרשוהו על שלשת אלפים הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה..." (המשך רש"י ד"ה משה עבדי מת).

אבדה זו הינה למעשה סתימת התפרטות החיים של ישראל בערוץ אין סוף החיים המופיע להם מן התורה, שמשמעותה היא מוות של קצות אצבעות ונימי הרגשת אין סוף החיים ההופכים להיות "קהים" יותר מעתה.

אבדת חיים זו שאינה מסוגלת למצוא לה תחליף באחיזה בארץ, שאינה מצליחה להגיע לגעת בהתפרטות החיים לגווניהם מכוח הארץ[756], חולשת הארץ מלהביע את גווני אין סוף החיים בשלמות ביחס לכוח התורה לעשות זו בהלכותיה המפורטות, היא שמביאה להצגת מעשה המלחמה כמעשה "טירדה" להשכיח מישראל את האסון שבאיבוד התפרטות החיים שבתורה. מול יכולת החדירה והכרת החיים המתפרטת מכוח התורה, מהווה רמת אחיזת החיים בקרקע גמלונית יותר וממילא המלחמה על הארץ ברמה של "טירדה" מול איכויות החיים שיכולה התורה והלכותיה להביע. אמנם ברור הוא, שללא פוטנציאל החיים האיכותי הקיים בארץ, לא יכול היה העיסוק במלחמה להשכיח מישראל את ריח המוות אותו הרגישו בשיכחת שלשת אלפי ההלכות. רק זיהויים במעשה טרדת המלחמה את פוטנציאל אין סוף החיים הפרטני הם מכוח הארץ, הוא שמאפשר למעשה המלחמה להשכיח את אסון שיכחת ההלכות.

המתח הזה שבין מעבר אין סוף החיים להופיע מעתה מן הארץ מצד אחד, אך מצד שני אי יכולתו להפיק בשלב הזה את התפרטות ואיכויות החיים כפי שהן קיימות בתורה על כל התפרטות לימודה והלכותיה, הוא שמביא לקושי של יהושוע לנהוג כראוי לא רק ביחס לאופן הכרעתו האם להישאר בתוך המחנה או להנהיג את המלחמה בעצמו, לשלול את שלל יריחו, או להקדישה לשמים, אלא גם ביחס לאופן התנהלותו בעצם המלחמה עצמה.

את ההתמודדות הזו מביאים חז"ל בביאור נוסף ל"עתה באתי", החושף כשל נוסף של יהושוע במעשה המלחמה עצמו.

"אמר ליה: אמש ביטלתם תמיד של בין הערביים, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה - על איזה מהן באתי? - אמר ליה: עתה באתי..." (סנהדרין מ"ד, ע"ב).

את הסימן לכשל מבאר רש"י באותה פרשה במסכת סנהדרין מתוך פגישתו של המלאך את יהושוע כשחרבו שלופה בידו.

"מדכתיב וחרבו שלופה בידו מכלל דלפורענות בא" (ערובין ס"ג ע"ב ד"ה ויהי בהיות יהושע וגו').

מדוע תובע המלאך את יהושוע על ביטול לימוד התורה? על כך מבאר רש"י בסנהדרין.

---

[756] עוצמה שקיימת הייתה ב "ראשונים" – החורי והחוי המריחים והטועמים את הקרקע לגווניה, כפי שבארנו.

"וכיון דביום אי אתם יכולין לעסוק בתורה מחמת עסקי מלחמות, צריכים אתם לעסוק בתורה בלילה והיה לך לשכב בגלגל ששם המחנה ולא במצור" (סנהדרין מ"ד ע"ב ד"ה ועכשו ביטלתם תלמוד תורה).

ובמגילה:

"אמש, כלומר כשהעריב היום, היה לכם להקריב תמיד הערב ובטלתם אותו, ונשתהיתם במארב העיר חנם שאין זמן מלחמה בלילה משתחשך. ועכשיו - שהוא לילה, היה לכם לעסוק בתורה, שהרי אינכם נלחמים בלילה" (מגילה ג', ע"א ד"ה אמש ביטלתם).

ובעירובין.

"הכי קאמר ליה: אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים, בערב ביטלתם התמיד, ועכשיו שחשיכה אתם מבטלים תלמוד תורה, לפי שהיו עסוקים במלחמה ביום לא היה להן עת לעסוק בתורה אלא בלילה...ואותו לילה שהוכיחם המלאך היו מבטלים תלמוד תורה, בשביל שהיו אורבין על העיר ולא החזירו בערב את ארון למקומו בגלגל..." (רש"י ערובין ס"ג ע"ב ד"ה ויהי בהיות יהושע וגו' וד"ה וגמירי דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן כו').

מכל לשונות רש"י עולה כי יהושע נשאר מחוץ למחנה ואינו עוסק בתורה לא מתוך בטלנות אלא "בשביל שהיו אורבין על העיר (ערובין). תוכחת המלאך היא שאכן ביום "אי אתם יכולין לעסוק בתורה מחמת עסקי מלחמות (סנהדרין), אולם בלילה "נשתהיתם במארב העיר חנם שאין זמן מלחמה בלילה משתחשך ועכשיו - שהוא לילה, היה לכם לעסוק בתורה, שהרי אינכם נלחמים בלילה" (מגילה) "והיה לך לשכב בגלגל ששם המחנה ולא במצור" (סנהדרין).

משילוב ביאורי רש"י במסכתות השונות, עולה לכאורה תמונה לא פשוטה שלא ניתן ללמוד ממנה כמובן מאליו כי אכן יהושע ביטל לימוד תורה חינם. מתברר כי ישראל היו עסוקים במעשה המלחמה, ובעת המלחמה אכן לא היה שייך כי ילמדו תורה. אולם תביעת המלאך היא על הלילה שאינו זמן מלחמה. אמנם מדבריו של רש"י בסנהדרין למדנו כי יהושע משאיר את ישראל במצור סביב יריחו בלילה, כשהמלאך מוכיחו כי "נשתהיתם במארב העיר חינם שאין זמן מלחמה בלילה משתחשך" וממילא "היה לך לשכב בגלגל ששם המחנה ולא במצור". ברור, שבתפיסה כוללנית של המלחמה, נכון הוא לשכב במצור אף בלילה ולא לחזור למחנה בין ימי המלחמה. גם אם אין ישראל נלחמים בפועל, הם נמצאים במעשה מלחמה כולל, המחייב התנהלות מיוחדת. הדרישה לחזור בלילה לגלגל ולאחר מכן למחרת להגיע שוב אל יריחו, נשמעת חורגת ביותר מדרכי המלחמה הנהוגות. בכל אופן מדקדק המלאך עם יהושע באופן שאינו תואם את דרך התנהלות המלחמה הכוללת, ודורש התנהלות המנצלת "כל חור" ללימוד תורה, אף באופן שחורג מדרכי המלחמה הרגילות. ניתן היה אולי לומר כי הקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, על כל דקה של לימוד תורה. אולם פה נראה כי הצפיה של המלאך מיהושע מתייחסת לדרך התנהלות כוללנית שונה.
נראה כי אכן כפי שאמרנו, ברמת תפיסת המלחמה הכוללנית, לא שייך להפריד בין הלילה ליום במעשה המלחמה, גם אם בפועל בלילה לא נלחמים. כל מעשה המלחמה הינו חטיבה אחת, כשהלילה מהווה זמן ההכנה ליום, או לשם עצם שמירת המצור. אולם נראה כי המלאך מחייב את יהושע לדרך מלחמה שאינה בדיוק כדרך הארץ. אמנם בעת המלחמה עצמה פוטר המלאך את יהושע והעם מלימוד תורה, אולם הוא אינו פותר אותם מכך כשאין הם פועלים ממש את מעשה המלחמה. תפיסה זו את היחס שבין מעשה המלחמה ולימוד התורה, מלמד כי מעשה המלחמה יכול בקושי להוות סיבה לביטול תורה. על כן בכל מקום שאין ממש מעשה מלחמה עולה החוסר בקיום החיים לישראל, המחוייב שיופיע דרך לימוד התורה.
נראה, כי הגבול הדק הזה שמציב המלאך ליהושע מבטא באופן נאמן את המצב העדין בו נמצא יהושע וישראל בכניסתם אל הארץ כפי שבארנוהו. מצד אחד כניסה לעולם בו הופעת אין סוף החיים מגיעה בו מן הארץ. אולם באופן שאינו שלם ואינו יכול לספק את התפרטויות החיים לגווניהם ומורכבויותיהם השונות, ועל כן לימוד התורה ממשיך להוות מרכז כובד יצירת החיים. מצב מורכב זה אינו מאפשר לתת אמון במעשה המלחמה כמקיים מלא של אין סוף החיים בישראל, וישראל נאלצים לשלב במעשה המלחמה בכל מקום שאינו ישיר את לימוד התורה.

על פי מהלך זה, יהושע במהלכיו לקראת כיבוש יריחו דווקא מטה את דרך התנהלותו באופן הקרוב יותר לדרך קיום החיים שמן הארץ, בעוד שבהישארותו בתוך המחנה ובהקדשת שלל העיר הוא מטה עצמו לפעול כפי דרכי ההתנהלות הנגזרים מיניקת העולם את החיים מן התורה. בכך בולט קו התפר העדין שבין העולמות, כשתביעת המלאך מצד אחד בפרשת לימוד התורה דוחקת ביהושע לנהוג באופן המחזק את מגמת קיום אין סוף החיים בישראל מכוח התורה, ומאידך

באמירתו "קום לך" הוא דוחק ביהושוע לחזק את מגמת קיום אין סוף החיים בישראל מכוח הארץ בשלל הגויים וביציאתו הוא עצמו למעשה המלחמה.

את הערבוב הזה בין דרכי התנהלות החיים - של זה הנובע מקיום ישראל מן התורה – מן השמים, עם זה הנובע מקיום ישראל מן הארץ, עושה יהושוע במלחמת העי, שם הוא מתקן את הכשלים בהם נכשל במלחמת יריחו.

כנגד החרמתו את שלל העיר מזהיר ה' את ישראל כי את שלל העי יקחו להם.

"וְעָשִׂיתָ לָעַי וּלְמַלְכָּהּ כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ לִירִיחוֹ וּלְמַלְכָּהּ רַק שְׁלָלָהּ וּבְהֶמְתָּהּ תָּבֹזּוּ לָכֶם... - ואל תחרימו השלל עוד" (יהושע ח', ב' ורש"י ד"ה תבוזו לכם).

כך אכן מבצע יהושע

*"וַיהוֹשֻׁעַ לֹא הֵשִׁיב יָדוֹ אֲשֶׁר נָטָה בַּכִּידוֹן עַד אֲשֶׁר הֶחֱרִים אֵת כָּל יֹשְׁבֵי הָעָי. רַק **הַבְּהֵמָה וּשְׁלַל הָעִיר הַהִיא בָּזְזוּ לָהֶם יִשְׂרָאֵל כִּדְבַר ה'** אֲשֶׁר צִוָּה אֶת יְהוֹשֻׁעַ" (יהושע ח', כ"ו – כ"ז).*

כנגד הישארותו של בתוך המחנה, עתה במלחמת העי יוצא יהושוע בראש העם.

*"...וַיָּלֶן יְהוֹשֻׁעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעָם. וַיַּשְׁכֵּם יְהוֹשֻׁעַ בַּבֹּקֶר וַיִּפְקֹד אֶת הָעָם וַיַּעַל הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי הָעָם הָעָי... - **כמו שאמר לו המקום אם הוא עובר לפניהם עוברין ואם לאו אין עוברין**" (יהושע ח', ט' – י').*

מאידך, אף שבמלחמת העי משתמש יהושוע במערב בשעת הלילה, לן יהושוע בלילה בתוך העם...בתוך העמק[757] - בעומקה של הלכה.

*"וַיָּקָם יְהוֹשֻׁעַ וְכָל עַם הַמִּלְחָמָה לַעֲלוֹת הָעָי וַיִּבְחַר יְהוֹשֻׁעַ שְׁלֹשִׁים אֶלֶף אִישׁ גִּבּוֹרֵי הַחָיִל וַיִּשְׁלָחֵם לָיְלָה...וַיִּשְׁלָחֵם יְהוֹשֻׁעַ וַיֵּלְכוּ אֶל הַמַּאְרָב וַיֵּשְׁבוּ בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין הָעַי מִיָּם לָעָי **וַיָּלֶן יְהוֹשֻׁעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעָם**...וַיָּשִׂימוּ הָעָם אֶת כָּל הַמַּחֲנֶה אֲשֶׁר מִצְּפוֹן לָעִיר וְאֶת עֲקֵבוֹ מִיָּם לָעִיר **וַיֵּלֶךְ יְהוֹשֻׁעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעֵמֶק**" (יהושע ח', ג' – י"ג).*

מכך לומדים חז"ל כי יהושוע חוזר בו מדרך התנהלותו במלחמת יריחו ודואג להמשיך את לימוד התורה בלילה למרות המצור.

*"אמר לו: אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה!...מיד (יהושע ח') וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק. - **לא באותו הלילה כתיב, אלא בלילה שצר על העי**, והכי קאמר: מיד חזר יהושע מדבריו, **וכשבא לילה אחר במצור - עסק בתורה**[758] (מגילה ג', ע"א).*

ביטוי נוסף ל"רצו ושוב" הזה שבין שתי העולמות המקיימים בד בבד את ישראל מעתה, יוצרים חז"ל בדרך הבאתם את פרשת מפגשו של המלאך עם יהושוע במסכת ערובין.

במסכת ערובין דנה הגמרא מדוע מת יהושוע בלא בן. רבי לוי סובר כי הסיבה לכך כי יהושוע הורה הלכה בפני רבו[759]. רבי אבא בר פפא חולק עליו ומבאר כי הסיבה לכך היא כי בשביל שביטל את

---

[757] עין תו"ס המתייחס לכך כי אין בספר יהושע לשון שכזו – וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק והוא מבאר כי לשון זו מורכבת מחיבור שני פסוקים וַיָּלֶן יְהוֹשֻׁעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעָם (יהושע ח', ט') ו"וַיֵּלֶךְ יְהוֹשֻׁעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעֵמֶק" (שם, פסוק י"ג).
"וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק - לא כתיב בהאי קרא כן אלא כשצר על יריחו כתיב וילן בלילה ההוא בתוך העם וכשצר על העי כתיב וילך בלילה ההוא בתוך העמק ודרך הש"ס הוא לקצר הפסוקים ולערבם יחד כמו ונתן הכסף וקם לו (ערכין דף לג.)" (תוספות על מגילה ג' ע"א ד"ה וילן יהושוע וכו').
אמנם, יש לציין כי תו"ס מייחס את "וַיָּלֶן יְהוֹשֻׁעַ בַּלַּיְלָה הַהוּא בְּתוֹךְ הָעָם" למלחמת יריחו, בעוד שבפשט הפסוקים אף לשון זו מופיעה במלחמת העי ולא במלחמת יריחו.

[758] עיין רש"י בפרשה זו בסנהדרין, שם הוא מבאר כי בעקבות מפגשו עם המלאך נזהר יהושע לא לבוא במצור בלילה.
"...**מיד נזהר יהושע ולא הוסיף עוד לבא במצור בלילה**, לכך נאמר בעי וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק - שלן בעומקה של תורה." (סנהדרין מ"ד ע"ב ד"ה עתה באתי). אולם בפשט הכתובים נראה כי העורב קובע את מקומו בלילה, כיהושוע למרות זאת נשאר עם שאר העם בתוך המחנה ולן בעומקה של הלכה.

[759] **יהושוע – מורה הלכה בפני רבו**: "אמר רבי לוי: כל דמותיב מלה (משיב דבר מורה הלכה – רש"י) קמיה רביה - אזיל לשאול (למיתה – רש"י) בלא ולד, שנאמר (במדבר י"א) ויען יהושע בן נון משרת משה מבחריו ויאמר אדני משה

ישראל לילה אחד מפריה ורביה. את המקור לעוון זה לוקחת הגמרא מאותו מפגש יהושוע עם המלאך ביריחו שהבאנו לעיל.

*"ופליגא דרבי אבא בר פפא, דאמר רבי אבא בר פפא: לא נענש יהושע אלא **בשביל שביטל את ישראל לילה אחת מפריה ורביה**, שנאמר (יהושע ה') ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא וגו' וכתיב ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי וגו'. אמר לו: אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה. - על איזה מהן באתי? - אמר לו: עתה באתי. מיד: (יהושע ח') וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק. ואמר רבי יוחנן: מלמד שהלך בעומקה של הלכה. וגמירי: דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן - אסורין בתשמיש המטה" (המשך מגילה שם).*

מפשט דברי הגמרא נראה כי אף שהמלאך אומר ליהושוע אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה" כשיהושוע שואל אותו "על איזה מהן באתי"? תשובתו "עתה באתי" אינה מתייחסת לעוון ביטול תלמוד תורה אלא על כך ששביטל את ישראל באותו הלילה מפריה ורביה, שהרי על נושא זה דנה הגמרא. יוצא אם כן שהגמרא בעירובין אף שהיא מציגה את בעיית ביטול התמיד וביטול לימוד התורה בעת המלחמה, היא מעלה בראש דווקא את נושא ביטול יהושוע את הפריה והרביה[760]! הדגש זה שבטעותו של יהושוע מטה את מגמת הגעתו של המלאך לכיוון הפוך לחלוטין מזה שזיהינו מייחוס הגעתו על נושא לימוד התורה. מצב הפרישה מאשת איש, הוא התואם את רמת הקשר הנבדל עם האלוהות. כך ראינו במשה הפורש מן האישה בעקבות גילויו של ה' אליו תמידית.

"פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ... - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה', כ"ז) לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי" (במדבר י"ב, ח').

חיוב יהושוע את ישראל לפרוש מן האישה בעת המלחמה, מדריך אם כן את ישראל למצב פרישה בעת גילוי השכינה במצב זה. עמידת המלאך על כך כי לא נהג כהוגן, מטה את מעשה המלחמה לכיוון ההופכי, המשתלב עם "דרך הארץ"[761]. אולם כאמור, מגמה זו הבולטת במסכת ערובין אינה עומדת לבדה. בהתחברותה אל אופן הצגת חז"ל את פרשת מפגש יהושוע עם המלאך בסנהדרין ובמגילה על עוון ביטול לימוד התורה, היא מציגה כפי שאמרנו מצב מורכב בו ישראל חוזרים מצד אחד אל יניקת החיים הנגזרת מעולם זה, ומישור התורה המופיעה לישראל על ידי משה מן השמים, ממשיכה להוות גורם דומיננטי בקביעת דרכי החיים ולא רק כאמצעי להופעת אין סוף החיים שמן הארץ.

המשך מהלך הגמרא במסכת תמורה, מציג מחיר כבד מאוד להשלמת חסר התורה, הנוצר בעקבות מותו של משה.

*"...אמר רבי אבהו: אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו, שנאמר - וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב ויתן לו את עכסה בתו לאשה (יהושע ט"ו)...ויהי בבואה ותסיתהו לשאל מאת אביה שדה ותצנח מעל החמור (יהושע ט"ו)... ותאמר תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני (יהושע ט"ו) - בית שמנוגב (חרב ויבש – רש"י) מכל טובה. ונתתה לי גולות מים (התורה כלומר אדם שהתורה גלויה לו – רש"י) - **אדם שאין בו אלא תורה בלבד**" (תמורה ט"ז, ע"א).*

יכולתו של עתניאל בן קנז להחזיר בפלפולו את אותן הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, נובעת מדבקותו הגמורה בתורה, על חשבון קיומו בארץ. את שייכותו אל הארץ הוא מצמצם לרמת "ארץ הנגב" בלבד. מצב זה מציג את הכשל שבכניסת ישראל אל הארץ בכל כאבו. במקום שהחיבור אל הארץ ינביע ממנה את מוצא אין סוף החיים הייחודי לה, היא מופיעה לישראל יותר את הצד הנגזר של החיים המתדמה לדרכי החיים באפיק המצרי. על מנת שתתאפשר הכניסה לפרטי אין סוף החיים המופיעים מן התורה, נצרך על כן עתניאל לוותר על נגיעתו בכוח הארץ. הכרעת יעקב

כלאם (ראויים הם לכך, דהוי ליה כמורה הלכה – רש"י) וכתיב (דברי הימים א', ז') נון בנו יהושע בנו (- ובתר יהושע לא חשיב בן – רש"י)" (עירובין ס"ג, ע"א – ע"ב).

[760] עיין רש"י במקום שאינו מבאר כך, את פשט הגמרא, אלא מייחס את "עתה באתי" לכשל ביטול לימוד התורה (כפי שמובא בסנהדרין ובמגילה), כשאת בעיית ביטול הפריה והרביה הוא מבאר שהגמרא מסיקה כבעייה נוספת **נלווית** לבעייה המרכזית

"ואותו לילה שהוכיחם המלאך היו מבטלים תלמוד תורה, בשביל שהיו אורבין על העיר ולא החזירו בערב את ארון למקומו בגלגל **והוא הלילה שביטלו מפריה ורביה**" (רש"י עירובין ס"ג, ע"ב ד"ה וגמירי דכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן כו').

[761] כפי שאומרת מרים: "וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה' הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִבֵּר - ולא פרשנו מדרך ארץ" (במדבר י"ב, ב').

את הובלת הכניסה אל הארץ על ידי יהושוע מאפרים הזוקק את תורתו של יעקב ולא על ידי מנשה הזוקק את מעשה הידיים של יוסף, נובעת מזהוי חולשה נוראה הזו.

חולשה זו של ישראל, מלינוק את אין סוף החיים באופן מלא מן הארץ, היא המונעת את יהושע בסופו של דבר מלכבוש את הארץ כולה. מן התכנון המקורי להפיל את הארץ לישראל לנחלה במלחמה, נסוג יהושוע להפיל את הארץ לישראל אך ורק במעשה גורל.

וִיהוֹשֻׁעַ זָקֵן – מכיבוש לגורל

"וַיְהוֹשֻׁעַ זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו אַתָּה זָקַנְתָּה בָּאתָ בַּיָּמִים וְהָאָרֶץ נִשְׁאֶרָה הַרְבֵּה מְאֹד לְרִשְׁתָּהּ. זֹאת הָאָרֶץ הַנִּשְׁאֶרֶת כָּל גְּלִילוֹת הַפְּלִשְׁתִּים וְכָל הַגְּשׁוּרִי...כָּל יֹשְׁבֵי הָהָר מִן הַלְּבָנוֹן עַד מִשְׂרְפֹת מַיִם כָּל צִידֹנִים אָנֹכִי אוֹרִישֵׁם מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַק הַפִּלָּהּ לְיִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ. וְעַתָּה חַלֵּק אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת בְּנַחֲלָה לְתִשְׁעַת הַשְּׁבָטִים וַחֲצִי הַשֵּׁבֶט הַמְנַשֶּׁה" (יהושע י"ג, א' – ז').

לכאורה מדברים אלו משמע כי כל התנהלות יהושוע אין בה כל דופי. מ"בקשתי" ה' מיהושע "רַק הַפִּלָּהּ לְיִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ" אף משמע שציווי ה' המקורי ליהושע היה לכתחילה רק לחלק את הארץ, בעוד את כיבושה לא היה עליו לסיים.

אולם, התבוננות חוזרת בציווי ה' ליהושוע לקראת כניסת ישראל אל הארץ, מראה כי הציווי היה ברור ביותר – לא רק החלוקה לנחלות אלא כיבוש גמור בפועל.

*"וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְקֹוָק וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה לֵאמֹר. מֹשֶׁה עַבְדִּי מֵת וְעַתָּה קוּם עֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה אַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. כָּל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נְתַתִּיו כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל מֹשֶׁה. מֵהַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן הַזֶּה וְעַד הַנָּהָר הַגָּדוֹל נְהַר פְּרָת כֹּל אֶרֶץ הַחִתִּים וְעַד הַיָּם הַגָּדוֹל מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ יִהְיֶה גְּבוּלְכֶם. לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ לְפָנֶיךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם מֹשֶׁה אֶהְיֶה עִמָּךְ לֹא אַרְפְּךָ וְלֹא אֶעֶזְבֶךָּ. **חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תַּנְחִיל אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתָם לָתֵת לָהֶם**" (יהושע א', א' – ו').*

היות מניעת זקנת יהושוע גורם סובייקטיבי שלא אמור היה להשפיע ולמנוע ממנו את כיבוש הארץ לכל ישראל, מתחזק עוד יותר בהשוואה לדברי כלב בהתיצבותו לפני יהושע בבקשה לקבל את חברון לנחלה.

*"וַיִּגְּשׁוּ בְּנֵי יְהוּדָה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בַּגִּלְגָּל וַיֹּאמֶר אֵלָיו כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה הַקְּנִזִּי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים עַל אֹדֹתַי וְעַל אֹדוֹתֶיךָ בְּקָדֵשׁ בַּרְנֵעַ. בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה אָנֹכִי בְּשָׁלְחַ מֹשֶׁה עֶבֶד ה' אֹתִי מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ לְרַגֵּל אֶת הָאָרֶץ וָאָשֵׁב אֹתוֹ דָּבָר כַּאֲשֶׁר עִם לְבָבִי. וְאַחַי אֲשֶׁר עָלוּ עִמִּי הִמְסִיו אֶת לֵב הָעָם וְאָנֹכִי מִלֵּאתִי אַחֲרֵי ה' אֱלֹהָי. וַיִּשָּׁבַע מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר אִם לֹא הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּרְכָה רַגְלְךָ בָּהּ לְךָ תִּהְיֶה וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם כִּי מִלֵּאתָ אַחֲרֵי ה' אֱלֹהָי. וְעַתָּה הִנֵּה הֶחֱיָה ה' אוֹתִי כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר זֶה אַרְבָּעִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה מֵאָז דִּבֶּר ה' אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אֶל מֹשֶׁה אֲשֶׁר הָלַךְ יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר וְעַתָּה הִנֵּה אָנֹכִי הַיּוֹם בֶּן חָמֵשׁ וּשְׁמוֹנִים שָׁנָה. **עוֹדֶנִּי הַיּוֹם חָזָק כַּאֲשֶׁר בְּיוֹם שְׁלֹחַ אוֹתִי מֹשֶׁה כְּכֹחִי אָז וּכְכֹחִי עָתָּה לַמִּלְחָמָה וְלָצֵאת וְלָבוֹא.** וְעַתָּה תְּנָה לִי אֶת הָהָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בַּיּוֹם הַהוּא כִּי אַתָּה שָׁמַעְתָּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי עֲנָקִים שָׁם וְעָרִים גְּדֹלוֹת בְּצֻרוֹת אוּלַי ה' אוֹתִי וְהוֹרַשְׁתִּים כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה'. וַיְבָרְכֵהוּ יְהוֹשֻׁעַ וַיִּתֵּן אֶת חֶבְרוֹן לְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה לְנַחֲלָה" (יהושע י"ד, ו' – י"ג).*

למרות שמונים וחמש שנותיו של כלב הוא מצהיר ברורות בפני יהושע – "עוֹדֶנִּי הַיּוֹם חָזָק כַּאֲשֶׁר בְּיוֹם שְׁלֹחַ אוֹתִי מֹשֶׁה כְּכֹחִי אָז וּכְכֹחִי עָתָּה לַמִּלְחָמָה וְלָצֵאת וְלָבוֹא"[762].

---

[762] השוואת דברי כלב לאלו של משה: השוואת דברי כלב לאלו של משה מורה אף היא ברורות כי היות כוח או אי היות כוח, הינו תשקיף לקיום ה' עם המנהיג ומאפיין הנהגתו. כך הוא אצל משה, שדבריו "לא אוכל לצאת ולבוא" מיוחסים אף בסתימת ה' לו את מעיינות החוכמה.

"וַיֹּאֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם לֹא אוּכַל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא ... - יכול שתשש כחו, תלמוד לומר (דברים לד, ז') לא כהתה עינו ולא נס לחה. אלא מהו לא אוכל, איני רשאי שנטלה ממני הרשות ונתנה ליהושע. דבר אחר, לצאת ולבא בדברי תורה, מלמד שנסתמו ממנו מסורות ומעינות החכמה" (דברים ל"א, א' – ב' ורש"י ד"ה לא אוכל עוד לצאת ולבא).

"...וַה' אָמַר אֵלַי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה - זהו פירוש לא אוכל עוד לצאת ולבא, לפי שה' אמר אלי:" (המשך פסוק ב' ורש"י ד"ה וה' אמר אלי).

מדברי יהושע לעם ישראל לפני מותו, אכן עולה כי חלוקת הארץ לנחלות השבטים, מהווה מעין תחליף למעשה הכיבוש עצמו אפילו בלשון הבעתו. מכאן והילך, האחריות למעשה הכיבוש עוברת מכתפי המנהיג לידי ה'.

*"וַיְהִי מִיָּמִים רַבִּים אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֵנִיחַ ה' לְיִשְׂרָאֵל מִכָּל אֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב וְיהוֹשֻׁעַ זָקֵן בָּא בַּיָּמִים. וַיִּקְרָא יְהוֹשֻׁעַ לְכָל יִשְׂרָאֵל לִזְקֵנָיו וּלְרָאשָׁיו וּלְשֹׁפְטָיו וּלְשֹׁטְרָיו וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֲנִי זָקַנְתִּי בָּאתִי בַּיָּמִים. וְאַתֶּם רְאִיתֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֵיכֶם לְכָל הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִפְּנֵיכֶם כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם. **רְאוּ הִפַּלְתִּי לָכֶם אֶת הַגּוֹיִם הַנִּשְׁאָרִים הָאֵלֶּה** בְּנַחֲלָה לְשִׁבְטֵיכֶם מִן הַיַּרְדֵּן וְכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִכְרַתִּי וְהַיָּם הַגָּדוֹל מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ. וַה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא יֶהְדֳּפֵם מִפְּנֵיכֶם וְהוֹרִישׁ אֹתָם מִלִּפְנֵיכֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת אַרְצָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵיכֶם לָכֶם. וַחֲזַקְתֶּם מְאֹד לִשְׁמֹר וְלַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה לְבִלְתִּי סוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול" (יהושע כ"ג, א' – ו').*

שימוש יהושוע בלשון "הִפַּלְתִּי" באמירתו לישראל - "רְאוּ הִפַּלְתִּי לָכֶם אֶת הַגּוֹיִם הַנִּשְׁאָרִים הָאֵלֶּה בְּנַחֲלָה לְשִׁבְטֵיכֶם" הוא לשון המשמשת גם למעשה כיבוש, עד שנראה היה כי יהושע מתאר בדברים אלו את מעשה כיבוש הארץ שנעשה על ידו. רק על בסיס דברי ה' ליהושוע בתחילה, (יהושוע י"ד) ומהמשך דברי יהושע המבטיח כי "וַה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא יֶהְדֳּפֵם מִפְּנֵיכֶם וְהוֹרִישׁ אֹתָם מִלִּפְנֵיכֶם" אנו מבינים כי אין המדובר על כיבוש ממש, אלא על הפלת הגורלות שמפיל יהושוע את הארץ גם זו שלא נכבשה, לנחלות.

כך מבאר התרגום במקום את ה"הִפַּלְתִּי" מלשון חלוקה

"חזו די פלגית לכון ית עממיא די אשתארו האלין."

כך גם מבאר רש"י במקום.

"ראו הפלתי לכם - בגורל לנחלה" (רש"י יהושע שם, פסוק ד' ד"ה ראו הפלתי לכם).

נמצאנו אם כן למדים, כי זקנת יהושוע הינה מניעה במנהיגות יהושוע המביאה לכך שאת ייחוס הארץ אל ישראל הוא מבצע דרך הפלת הגורל לשבטים השונים ולא במעשה כיבוש ממש.

על מצב ה"זקנה" וההשלכות הנובעות ממנה להחלשת כוח הפעולה, עמדנו כבר בפרשת זקנתו של אברהם ושליחותו של אליעזר למצוא אישה ליצחק[763]. מתוך אי הבנת דרך פעולתו של אברהם התולה עצמו באליעזר ומשביעו כי לא יקח אישה לבנו מבנות הכנעני ולא יחזיר את יצחק אל ארץ מולדתו אף שיצחק לאחר מעשה העקדה כבר בן שלשים ושבע שנה[764], ומתוך פעולתו של אליעזר בדרך המקרה[765], אף שברור היה כי את אשת יצחק הוא הולך להביא אך ורק ממשפחתו של אברהם[766], למדנו כי זקנותו של אברהם היא תוצר מעשה העקידה המביא לביטול כוח הגוף העצמי מכוחו שמן האדמה[767], והשלטת כוח קיום האדם מן השמים[768]. כפי שבארנו, מהלך זה

---

[763] עמוד 93.

[764] "וַיְהִי יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת רִבְקָה בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי לוֹ לְאִשָּׁה - שהרי כשבא אברהם מהר המוריה נתבשר שנולדה רבקה, **ויצחק היה בן שלשים ושבע שנה**, שהרי בו בפרק מתה שרה, ומשנולד יצחק עד העקידה שמתה שרה שלושים ושבע שנה, ובת תשעים היתה כשנולד יצחק, ובת מאה עשרים ושבע כשמתה, שנאמר (כ"ג, א') ויהיו חיי שרה וגו', הרי ליצחק שלושים ושבע שנים ובו בפרק נולדה רבקה, המתין לה עד שתהא ראויה לביאה שלש שנים ונשאה" (בראשית כ"ה, כ').

[765] "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם הַקְרֵה נָא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם. הִנֵּה אָנֹכִי נִצָּב עַל עֵין הַמָּיִם וּבְנוֹת אַנְשֵׁי הָעִיר יֹצְאֹת לִשְׁאֹב מָיִם. וְהָיָה הַנַּעֲרָ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיהָ הַטִּי נָא כַדֵּךְ וְאֶשְׁתֶּה וְאָמְרָה שְׁתֵה וְגַם גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה אֹתָהּ הֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וּבָהּ אֵדַע כִּי עָשִׂיתָ חֶסֶד עִם אֲדֹנִי" (בראשית כ"ד, י"ב – י"ד).

[766] כך מנחה אברהם את אליעזר אל ארץ מולדתו.

"וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יַרְכִּי. וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ. כִּי אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי תֵּלֵךְ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק...ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לָקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וַאֲשֶׁר דִּבֶּר לִי וַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם" (בראשית כ"ד, ב' – ז').

ובאופן מפורט עוד יותר מתאר אליעזר את ציוויו של אברהם בפני משפחתה של רבקה.

"וַיַּשְׁבִּעֵנִי אֲדֹנִי לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יֹשֵׁב בְּאַרְצוֹ. אִם לֹא אֶל בֵּית אָבִי תֵּלֵךְ וְאֶל מִשְׁפַּחְתִּי וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי" (בראשית פרק כד, ל"ז – ל"ח).

[767] כך ראינו במדרש: "ואת עלית על כלנה שנאמר (ישעיה נ"א) הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם, תנו לה מפרי ידיה שנא **ויהיו חיי שרה, וכיון שמתה קפצה זקנה על אברהם**, מה כתיב אחריו ואברהם זקן..." (מדרש תנחומא פרשת חיי שרה סימן ד').

שבא לחסן את קיומו של האדם מפני נפילה כלפי נגזרות החיים, מביא במקביל לגניזת כוחה של שרה שרוח הקודש שורה בה כסיכה על הגוף, בעפר הארץ בשדה עפרון. החלשת כוח עצמיותו של הגוף מלהופיע אין סוף חיים, היא שממהרת להביא על אברהם את בלות הגוף והחלשת כוח ההכרעה והפעולה האקטיביים המתלווים אליה.
את מגמת ההתלות בשמים מצינו אף בדרך התנהלותו של יהושע. בהחרמתו את שלל העיר יריחו לה', בהישארותו בעת המלחמה במחנה ובהנחתו את אבני הקיום של ישראל כמזבח בהר עיבל ולא ב"דרך", הוא מטה את הנהגת ישראל להיות נסמכים על אין סוף החיים שמן השמים, בלא לעבור באופן מלא אל קיום אין סוף החיים שמן הארץ. כך ראינו כי מגמה זו שביהושוע היא המונעת ממעשה כיבוש הארץ להוות תחליף למעשה לימוד התורה ויהושוע משלם על כך מחיר כבד. אף את ענותנותו של יהושוע תלינו בהיות נסמכות כוחו מקרני הודו של משה מן השמים. מתוך כך, כאברהם, התדבקותו בכוח השמים לפעול את כיבוש הארץ מביאה לזקנותו ולהוצאת המנדט להנחלת הארץ מכוח פעולתו את הכיבוש - לידי ה'.

לא רק זאת. כפי שראינו אצל אברהם, הנצרך לדרך המקרה של אליעזר על מנת להגיע למטרתו, אף יהושע נצרך להיעזר בדרך המקרה - ב"גורל", שאף ששכינה שורה בו, מפגשו של האדם בו הוא כדרך המקרה.

את מעורבות הגורל בקביעת נחלות ישראל מצינו כבר בספר במדבר.

"אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ. עַל פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט" (במדבר כ"ו, נ"ה – נ"ו).

גורל זה, אכן רוח הקודש הופיעה בו. כך מבאר רש"י במקום.

*"לרב תרבה נחלתו - ...**והגורל היה על פי רוח הקודש**, כמו שמפורש בבבא בתרא (קכ"ב, ע"א) אלעזר הכהן היה מלובש באורים ותומים, ואומר ברוח הקדש אם שבט פלוני עולה, תחום פלוני עולה עמו. והשבטים היו כתובים בי"ב פתקין, וי"ב גבולים בי"ב פתקין, ובללום בקלפי והנשיא מכניס ידו לתוכה ונוטל שני פתקין, עולה בידו פתק של שם שבטו, ופתק של גבול המפורש לו, והגורל עצמו היה צווח ואומר אני הגורל עליתי לגבול פלוני, לשבט פלוני, שנאמר על פי הגורל..." (רש"י במדבר שם פסוק נ"ד ד"ה לרב תרבה נחלתו).*

באופן חריף יותר מעצים רש"י בד"ה על פי הגורל את משקל השכינה בגורל, עד כדי להגדיר חלוקה זו "על פי ה'".

*"על פי הגורל - הגורל היה מדבר, כמו שפירשתי, מגיד שנתחלקה ברוח הקודש, **לכך נאמר על פי ה'**[769] (רש"י שם, פסוק נ"ו).*

אולם למרות האמירה המפורשת של הכתוב כי חלוקת הארץ נעשת על פי ה', פותח הכתוב עצמו את מעשה חלוקת הנחלה בדרך שונה – בדרך הארץ.

"לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת. לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו יִתֵּן נַחֲלָתוֹ" (במדבר כ"ו, נ"ג – נ"ד).

רק לאחר מכן ממשיך הכתוב – "**אַךְ בְּגוֹרָל** יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ..." (שם פסוק נ"ה).

מכאן אנו למדים כי חלוקת הארץ נעשתה בד בבד בשלשה מישורים. מכוח חלוקת האדם – "לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ"[770], מכוח הגורל – "אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ" ו"על פי ה'".

---

[768] **זקנותו של דוד**: מצב זקנה נוסף הנובע אף הוא מהתרחקות מקיום האין סוף בחומרי החיים אנו פוגשים בדוד המלך, שם מתבטאת זקנתו באיבוד חום גופו. מצד אחד מיוחסת פגיעה זו בקריעת כנף מעילו של שאול. כפי שנראה בהמשך, אף שאול כבן שבט בנימין מבית רחל, מופיע את אין סוף החיים בגופו, במלבושו ובחומר הארץ. במקביל מיוחסת זקנתו למפגשו עם המלאך. "וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיְכַסֻּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יִחַם לוֹ - אמרו רבותינו כל המבזה בגדים אינו נהנה מהם לסוף לפי שקרע את כנף המעיל לשאול, ומדרש אגדה א"ר שמואל בר נחמני כשראה דוד את המלאך עומד בירושלים וחרבו בידו נצטנן דמו מיראתו" (מלכים א', א', א').

[769] נראה כי אין פסוק מפורש כזה, אלא שמלשון "על פי" המיוחס לגורל, נלמדת המעורבות על פי ה'. כך משמע בבבא בתרא בעניין. "ולא נתחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר: על פי הגורל - משמע על פי אורים ותומים" (בבא בתרא קכ"ב, ע"א ורשב"ם שם ד"ה על פי).

כך מביאה הגמרא בבבא בתרא באופן מפורש.

*"ולא נתחלקה **אלא בכסף, שנאמר: בין רב למעט**...ולא נתחלקה **אלא בגורל, שנאמר: (במדבר כ"ו) אך בגורל**; ולא נתחלקה **אלא באורים ותומים**, שנאמר: על פי הגורל" (בבא בתרא קכ"ב, ע"א).*

זקנתו של יהושע הממעיטה ממעשה הכיבוש, מעצימה את משקל ה"גורל" ו"פי ה'" מבין שלשת הגורמים השותפים בכיבוש הארץ[771].

הגדרת דרך פעולתו של יהושע כפועלת מכוח ה"זקנה", מחזירה אותנו שוב להתרחקותו של יהושע מן ה"דרך" מזווית נוספת. אם את מצב הזקנה שביהושוע תלינו בחיבור שמחוייב יהושע אל לימוד התורה[772], שהיא מן הזקנה המופיעה באברהם המתדבק באין סוף החיים שמן השמים במעשה העקידה, ה"דרך" ממנה מתרחק יהושע בשימת האבנים במעבר הירדן, מגדירה דווקא מאפיין אין סוף חיים של "צעירות". גם פה נלמד את העניין מאברהם ויצחק.

ריחוק האבנים מן הדרך - איבוד קיום האין סוף ברגילות החיים.

מיד לאחר נשואי יצחק עם רבקה מתאר הכתוב תיאור מנוגד לחלוטין לתיאור לעייל – "וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים" (בראשית כ"ד, א').

*"...וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רִבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֶּאֱהָבֶהָ וַיִּנָּחֵם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ. **וַיִּסֶף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וּשְׁמָהּ קְטוּרָה**. וַתֵּלֶד לוֹ..." (בראשית כ"ד, ס"ז – כ"ה, ד').*

רש"י על בבא קמא מבאר כי נישואין אלו מקנאתו של אברהם ביצחק מגיעים.

"ויוסף אברהם - נתקנא ביצחק" (רש"י בבא קמא צ"ב, ע"ב).

את קידום נישואי אברהם עם קטורה – היא הגר, מקדם יצחק עוד לפני הגעתה של רבקה אליו.

*"**וְיִצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לַחַי רֹאִי** וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב. וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה גְמַלִּים בָּאִים...וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רִבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֶּאֱהָבֶהָ וַיִּנָּחֵם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ" (בראשית כ"ד, ס"ב – ס"ז).*

רש"י במקום מבאר כי טעם הגעתו מ"בְּאֵר לַחַי רֹאִי" הוא כי לשם הלך להביא את הגר לאברהם שישאנה.

"מבוא באר לחי ראי - שהלך להביא הגר לאברהם אביו שישאנה:

"בְּאֵר לַחַי רֹאִי" הוא מקום התגלות השכינה להגר.

*"וַיִּמְצָאָהּ מַלְאַךְ ה' עַל עֵין הַמַּיִם בַּמִּדְבָּר עַל הָעַיִן **בְּדֶרֶךְ שׁוּר**...וַתִּקְרָא שֵׁם ה' הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ **אַתָּה אֵל רֳאִי כִּי אָמְרָה הֲגַם הֲלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי**. עַל כֵּן קָרָא לַבְּאֵר **בְּאֵר לַחַי רֹאִי הִנֵּה בֵּין קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד**" (בראשית ט"ז, ז' – י"ג).*

---

770 עיין רש"י במקום המטפיל את מגמת ה"דרך ארץ" למגמת הגורל – "לשבט שהיה מרובה באוכלוסין נתנו חלק רב, ואף על פי שלא היו החלקים שוים, שהרי הכל לפי רבוי השבט חלקו החלקים, **לא עשו אלא ע"י גורל**" (רש"י במדבר כ"ו, נ"ד ד"ה לרב תרבה נחלתו).

771 **קבלת יהושע עצמו נחלה ללא גורל**: עיין רש"י במקום המעיר כי אף שאת הנחלות חלקו בגורל, יצאו נחלות יהושוע וכלב שנתנו להם ללא גורל. "אך בגורל - יצאו יהושע וכלב, וכן הוא אומר (שופטים א') ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה, ואומר (יהושע י"ט) על פי ה' נתנו לו את העיר אשר שאל" (רש"י במדבר כ"ו נ"ה ד"ה אך בגורל) ובספר יהושוע: "וַיְכַלּוּ לְנָחֵל אֶת הָאָרֶץ לִגְבוּלֹתֶיהָ וַיִּתְּנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נַחֲלָה לִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן בְּתוֹכָם. עַל פִּי ה' נָתְנוּ לוֹ אֶת הָעִיר אֲשֶׁר שָׁאָל אֶת תִּמְנַת סֶרַח בְּהַר אֶפְרָיִם וַיִּבֶן אֶת הָעִיר וַיֵּשֶׁב בָּהּ" (יהושע י"ט, מ"ט – נ').

772 **צמידות הזקנה לתורה**: את תואר הזקנה מצמידה הגמרא לה' דווקא מצד היותו יושב בישיבה – "כתוב אחד אומר (דניאל ז', ט') לְבוּשֵׁהּ כְּתַלַּג חִוָּר וּשְׂעַר רֹאשֵׁהּ כַּעֲמַר נְקֵא, וכתיב (שיר השירים ה', י"א) קְוֻצּוֹתָיו תַּלְתַּלִּים שְׁחֹרוֹת כָּעוֹרֵב! - לא קשיא: כאן בישיבה, כאן - במלחמה. דאמר מר: **אין לך נאה בישיבה אלא זקן**, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור" (חגיגה י"ד, ע"א).

כפי שבארנו[773] מקום ההתגלות להגר ושֵם ההתגלות אינם מקריים. מקום ההתגלות להגר היא מחוץ לאוהלה של שרה על הדרך - **בְּדֶרֶךְ שׁוּר שביאורו הוא** – "ראייה"[774]. את ההתגלות מקבלת הגר ללא מרות – מרות שרה. ההתגלות המופיעה להגר על ה"דרך", מחדשת הופעת אין סוף חיים בממד רגילות החיים – במחוזות הראייה האנושית שם לא הופיע שכינה עד עתה מתוך צמצום הראייה האנושית ביחס לאין סוף החיים. לכך מודעת הגר בקריאתה את ה' המתגלה לה - **אֵל רֳאִי**.

"אַתָּה אֵל רֳאִי כִּי אָמְרָה הֲגַם הֲלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי - לשון תימה, וכי סבורה הייתי שאף הלום במדברות ראיתי שלוחו של מקום אחרי רואי אותם בביתו של אברהם, ששם הייתי רגילה לראות מלאכים..." (רש"י שם, פסוק י"ג ד"ה הגם הלום).

מתוך כך הופעת השכינה בממד מראה העיניים המצרני הוא כגילוי ל"עלובין", מתוך אי ההתאמה הבסיסית של מישור ההתגלות הזה ביחס לאין סוף החיים המופיע בו.

*"אתה אל ראי - ... **אלוה הראיה**, שרואה בעלבון של עלובין" (רש"י על הפסוק לעיל ד"ה אתה אל ראי).*

אמנם, מעלתה של התגלות אין סוף חיים זה היא במרחב העצום של התגלותה – בכל מחוזות רגילות החיים הנחזית במראה העיניים.

מתוך כך נקרא באר אין סוף החיים אף הוא בשם מראה העינים - **בְּאֵר לַחַי רֹאִי**

תיאור הגעתו של יצחק מ"בְּאֵר לַחַי רֹאִי" לקראת מפגשו עם רבקה, מחייב להבין כי מן הפשט הגעתו משם היא לצרכי עצמו. אלא שהצמדת לקיחת אברהם אישה נוספת, מיד עם סיום פרשת נישואי יצחק עם רבקה, מחברים את בְּאֵר לַחַי רֹאִי גם אל אברהם בלקיחתה של הגר המחוללת את מאפיין השכינה הזה, אליו חזרה לאישה. כך יוצא שאם בעקבות מעשה העקידה מאבד יצחק את מאור עיניו האנושי מכוח קנייתו את מראה העיניים המלאכי, ואם על אברהם קופצת זקנה בעקבות מעשה העקידה, הרי בהתדבקותם של אברהם ושל יצחק לאין סוף החיים במישור מראה העיניים שברגילות החיים, הם מחזירים לעצמם – יצחק את ראיית העיניים ואברהם את כוח הפריון. סיבת הדבר היא כי רגילות החיים מושתתת כולה על חומרי החיים ופריונם. ממילא גילוי אין סוף חיים בממד זה מחבר את אברהם ויצחק אל אותם החיים שבטלו מעצמם במעשה העקידה.

התגלות מקבילה לזו ש"בְּדֶרֶךְ שׁוּר", מתגלה אצל יוסף, אף היא דרך ממד מראה העיניים.

"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה **עֲלֵי שׁוּר** - בנות מצרים היו צועדות על החומה **להסתכל ביופיו**...**עלי שור. על ראייתו**, כמו (במדבר כ"ד י"ז) אשורנו ולא קרוב. שור - כמו לשור. עלי שור - בשביל לשור..." (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י שם).

יכולתו של יוסף להופיע שכינה בממד הראייה החזותי של החיים הוא שמקשר את העולם המצרני אל ישראל - צעידת בנות מצרים להסתכל ביופיו.

אמנם מול הגר בת פרעה[775] המגיעה לגילוי "בְּדֶרֶךְ שׁוּר" הרי יוסף מגיע לגילוי "**עֲלֵי** שׁוּר". לשון ה"על" מביא להגדרה נוספת ל"שור" – כ"חומה".

כך ביאר רש"י לעיל - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו. במקביל לביאור לשון ה"שׁוּר" מלשון "ראיה" מבאר רש"י את לשון ה"שׁוּר" מלשון "חומה" – בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר – בנות צעדו על החומה, המקביל לבָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר – בנות צעדו בשביל לראות...(את יוסף) ".

כך הוא בתהילים

"כִּי בְךָ אָרֹץ גְּדוּד וּבֵאלֹהַי אֲדַלֶּג שׁוּר - ...קצר לו הקב"ה את החומה ודילג..." (תהלים י"ח, ל').

---

[773] עמ'

[774] כגון - ...בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר - ...על ראייתו, כמו (במדבר כ"ד, י"ז) אשורנו ולא קרוב..." (בראשית מ"ט, כ"ב).

[775] "וְשָׁרַי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לוֹ וְלָהּ שִׁפְחָה מִצְרִית וּשְׁמָהּ הָגָר - בת פרעה היתה, כשראה נסים שנעשה לשרה אמר מוטב שתהא בתי שפחה בבית זה ולא גבירה בבית אחר" (בראשית ט"ז, א')

נראה אם כן שאם ממד הראיה המאפיין את ישמעאל הוא על הדרך ברגילות החיים הגמורה, הרי ממד הראיה שם מתגלה אין סוף החיים ביוסף, הוא בממד נבדל יותר של החיים החוצץ בינו ובין החיים שעל ה"דרך" כחומה, אף שמתקיים בין שני הצדיים יחסי גומלין[776]. ממד הראיה המאפיין את ישראל, אינו יורד על לממד ה"עלוב" של החיים, כפי שהדבר אצל ישמעאל.

כפי שבארנו בענייננו של ישמעאל[777], יכולת זו היא המאפשרת לישמעאל להביע עוצמת חיים של אין סוף במצבי חיים ובתצורות חיים רגלים לחלוטין. כך הבאנו מספר הכוזרי את טענת המוסלמי כי את ספרם לא יכול יצור אנוש ליצור[778], אף כי הכוזרי בתשובתו מציין כי לא ניתן לראות במה נבדל ספר זה מספרים אחרים[779]. כך גם ראינו כי העולם הבא המובטח למאמניים אינו שונה במאום ממנעמי החיים הגשמיים[780].
לעומת זאת בישראל אנו מוצאים בקצה הסקלה של הופעת אין סוף החיים בממד הנראה והמוחש של החיים, את יכולת הופעתה באותם מראות וצורות הנבדלות מן המציאות הרגילה של החיים בכוח הציווי שמן השמים.

ממד זה של הופעת השכינה מופיע מכוח מעמד הר סיני.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם" (שמות כ', י"ח – י"ט).

מתוך הדגש הכתוב – "לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי" לומדים חז"ל על הופעת אין סוף החיים דרך חומר וצורה, אולם רק מכוח הציווי שמן השמים, הן ביחס לחומר.

*"בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, **שאם שניתם לעשותם של כסף** הרי הן לפני כאלהות" (רש"י שם, ד"ה אלהי כסף).*

הן ביחס למספר

*"בא להזהיר **שלא יוסיף על שנים**, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב" (רש"י שם, ד"ה ואלהי זהב).*

והן ביחס למקום.

*"**לא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות** ובבתי מדרשות כדרך שאני עושה בבית עולמים, לכך נאמר לא תעשו לכם" (רש"י שם, ד"ה לא תעשו לכם).*

יכולת גילוי אין סוף החיים מכוח יוסף נמצא בין שניהם. מצד אחד קיום אין סוף החיים בתצורות החיים מביא לגילוי חזותי נבדל מן החזותיות המצרנית, אולם לנבדלות שאינה בעלת תצורה שמימית, אלא תצורתה היא בגוון של העצמה עצמית וגופנית הפורצים בכוחם, תצורתם ומראם את גבולות העולם הנגזר[781].

במרחב הזה שבין רגילות החיים המאפיין את ישמעאל לבין זה שמופיע יוסף אף הוא בממד החזותי של החיים, אנו נפגשים בעצר של יהושע. אם יצחק ואברהם פונים אל "באר לחי רואי" – למישור ההתגלות המאפיין את ישמעאל על מנת לחזק בעצמם את כוח האין סוף ברגילות החיים, פניה המחזירה לאברהם את כוח צעירותו, הרי יהושע אינו מצליח ואינו רוצה להנביע לישראל את אין סוף החיים שעל הדרך, והוא פונה למקום הייחודי להופעת השכינה שביוסף על הר עיבל

---

[776] בנות מצרים הצועדות על החומה להסתכל ביופיו של יוסף.

[777] ע' _____ 50.

[778] "אנו טוענים כי ספרנו הוא דבר האלוהים: ספר זה דבר פלא הוא, המחייבנו לקבלו מצד עצמו = כי אין אדם בעולם יכול לחבר כספר הזה אף לא פסוק אחד מפסוקיו" (כוזרי מאמר ראשון סעיף ה')

[779] "אמר לו הכוזרי: מי שרוצים להדכירכו לקראת האמונה בדבר האלוהים ולאמת לו כי האלוה מדבר עם בשר ודם והוא מרחיק זאת צריך להוכיח לו זאת בעובדות מפורסמות שאין לדחותן, וגם אז יקשה מאד לאמת לו כי האלוהי אמנם דבר עם בשר ודם. אשר לפלא אשר בספרכם הכתוב ערבית, אין לועז כמוני יודע להבחין בעצם היות הספר מופלא ומיוחד, וכאשר יקראוהו לפני לא אדע להבדיל בינו ובין ספר אחר בלשון הערב" (כוזרי מאמר ראשון סעיף ו').

[780] "...ובשכר המאמין - שוב רוחו אל גופו בגן עדן, שם ישבע נעימות, לא יחסר דבר ממאכל ומשתה ותענוגות בשרים ומכל אשר יתאוה..." (כוזרי מאמר ראשון סעיף ה').

[781] **רצון שוכני סנה**: כפי שנראה, תצורת אין סוף החיים שביוסף, מתייחסת ל"רצון שוכני סנה" הקודם למעמד הר סיני, שלו הייתה מתקיימת על ידי משה, היה אין סוף החיים שבישראל עובר דרכה ולא דרך מעמד הר סיני.

להופיעה ממקום המזבח המיוחד לו. בכך מטה יהושוע את העצמת החיים ממשורי הקיום ה"צעירים" – חומרי החיים, צורתם ומראיתם שבהוויית היום יום וזקנה קופצת עליו.

מצב ביניים זה בו נתון יהושע, המצייר מצד אחד יניקה שאינה שלמה מאין סוף החיים שמן הארץ אליה נכנסים ישראל ומצד שני יניקה מן התורה שמן השמים מכוחו של משה, יוצרת מצב ביניים קשה של התנהלות חלקית כ"מלכות".

מורה הלכה בפני רבו – הדרך הקשה למלכות

באותו המקום במסכת ערובין בו מביאה הגמרא את דעתו של רבי אבא בר פפא, שלא נענש יהושע אלא בשביל שביטל את ישראל לילה אחת מפריה ורביה, מביאה הגמרא את דעת רבי לוי החולק עליו וסובר כי יהושע נענש שמת בלא להוליד בנים כיוון שהיה כמורה הלכה בפני רבו.
"אמר רבי לוי: כל דמותיב מלה קמיה רביה - אזיל לשאול בלא ולד, שנאמר (במדבר י"א) ויען יהושע בן נון משרת משה מבחריו ויאמר אדני משה כלאם וכתיב (דברי הימים א', ז') נון בנו יהושע בנו - ובתר יהושע לא חשיב בן[782].(עירובין דף ס"ג ע"א – ע"ב ורש"י שם ד"ה נון בנו יהושע בנו)

רש"י מבאר במקום, כי אמירתו של יהושוע למשה לכלוא את אלדד ומידד המתנבאים במחנה, היא ההוראת הלכה בפני רבו.

*"כלאם - ראויים הם לכך, **דהוי ליה כמורה הלכה**" .*

ברור כי באופן פשוט אמירה זו למשה, אינה בבחינת הוראת הלכה, אלא עצה מעשית של יהושוע כיצד לנהוג באלדד ומידד. גם תוכן מהלך פרשת אלדד ומידד בכתובים אינו מאפשר להבין בדברי יהושוע מגמה שכזו.

"וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר...וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' לָמָּה הֲרֵעוֹתָ לְעַבְדֶּךָ וְלָמָּה לֹא מָצָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת מַשָּׂא כָּל הָעָם הַזֶּה עָלָי...לֹא אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי...וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֶסְפָּה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ. וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ...וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל הָעָם אֵת דִּבְרֵי ה' וַיֶּאֱסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סָבִיבֹת הָאֹהֶל. וַיֵּרֶד ה' בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיָּאצֶל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ. וַיִּשָּׁאֲרוּ שְׁנֵי אֲנָשִׁים בַּמַּחֲנֶה שֵׁם הָאֶחָד אֶלְדָּד וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מֵידָד וַתָּנַח עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֹהֱלָה וַיִּתְנַבְּאוּ בַּמַּחֲנֶה. וַיָּרָץ הַנַּעַר וַיַּגֶּד לְמֹשֶׁה וַיֹּאמַר אֶלְדָּד וּמֵידָד מִתְנַבְּאִים בַּמַּחֲנֶה. וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה מִבְּחֻרָיו וַיֹּאמַר אֲדֹנִי מֹשֶׁה כְּלָאֵם" (במדבר י"א, ד' – כ"ח).

מדוע מציע יהושוע למשה כי יכלא את אלדד ומידד? רש"י במקום מבאר כי נבואתם היתה שמשה מת ויהושוע מכניס את ישראל לארץ.

"כלאם - ...דבר אחר תנם אל בית הכלא, לפי שהיו מתנבאים משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ" (רש"י שם על פסוק כ"ח).

בתגובה עונה לו משה

"וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנֵּא אַתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל עַם ה' נְבִיאִים כִּי יִתֵּן ה' אֶת רוּחוֹ עֲלֵיהֶם" (במדבר שם, פסוק כ"ט).

ברור הוא כי כל הצעתו של יהושוע נובעת מקנאתו לכבודו של משה, ולא מפאת כבודו שלו. כמו כן ברור הוא שתשובת משה אל יהושוע אינה עומדת בקנה אחד עם תפיסתו של יהושוע. בעוד משה

---

[782] כך מופיעה רשימת התולדות של שבט אפרים בדברי הימים, כשלאחר יהושוע אין המשך של בנים.
"וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוּתֶלַח וּבֶרֶד בְּנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ וְאֶלְעָדָה בְנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ. וְזָבָד בְּנוֹ וְשׁוּתֶלַח בְּנוֹ וְעֶזֶר וְאֶלְעָד וַהֲרֻגוּם אַנְשֵׁי גַּת הַנּוֹלָדִים בָּאָרֶץ כִּי יָרְדוּ לָקַחַת אֶת מִקְנֵיהֶם. וַיִּתְאַבֵּל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֹאוּ אֶחָיו לְנַחֲמוֹ. וַיָּבֹא אֶל אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ בְּרִיעָה כִּי בְרָעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ. וּבִתּוֹ שֵׁאֵרָה וַתִּבֶן אֶת בֵּית חוֹרוֹן הַתַּחְתּוֹן וְאֶת הָעֶלְיוֹן וְאֶת אֻזֶּן שֵׁאֵרָה. וְרֶפַח בְּנוֹ וְרֶשֶׁף וְתֶלַח בְּנוֹ וְתַחַן בְּנוֹ. לַעְדָּן בְּנוֹ עַמִּיהוּד בְּנוֹ אֱלִישָׁמָע בְּנוֹ. נוֹן בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ" (דברי הימים א', ז' כ' – כ"ז).

מתייחס לנושא הנבואה, יהושע מתייחס לעניין המנהיגות. כאן טמון ההפרש שבין יהושע ומשה. התבוננות משה על דברי אלדד ומידד, אינה בעיניים של מלך או שליט, אלא בעיניים של נביא. ברמת התבוננות זו אכן אין מקום להעניש את אלדד ומידד המתנבאים בשם ה'. לעומת זאת על פי יהושע המתבונן על משה כשליט, דברי אלדד ומידד מהווים מעשה מרידה, המחייב את כליאתם.

התבוננות בשלב שלפני בכייתם של ישראל לבשר מלמד כי תפיסתו של יהושע את משה כמלך אינה מקרית. בשלב בו ישראל עוד אינם תובעים בשר, אכן ה' מכין את משה לכניסה לארץ כמלך.

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. עֲשֵׂה לְךָ שְׂתֵי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף... - שיהיו תוקעין לפניך כמלך, כמו שנאמר (דברים ל"ג, ה') **ויהי בישורון מלך**" (במדבר י', א' - ב ורש"י ד"ה עשה לך).*

גם כניסתו אל הארץ, מובטחת

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה' אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם...וַיִּסְעוּ מֵהַר ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לָתוּר לָהֶם מְנוּחָה" (במדבר י', כ"ט, ל"ג).

אם כן, ברמת התייחסות זו של יהושע אל משה כמלך, דברי יהושע "אדוני כלאם", אינם "הלכה" אלא חלק מסדר המלכות שיהושע הוא חלק בלתי נפרד ממנו.

כך מצינו במלחמת עמלק. שם מעמיד משה את יהושע בקו אחד עימו כשהוא יוצא למלחמה מול עמלק.

*"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֶם בַּעֲמָלֵק - לי ולך, **השוהו לו**" (שמות י"ז, ט' ורש"י ד"ה בחר לנו)[783].*

על כן "מורה הלכה בפני רבו לא שייך במישור התייחסות זה.

אי עמידתו של משה בתביעת הבשר של ישראל ונפילתו הם המשנים את התמונה. משה כבר אינו מלך, הוא כבר אינו אמור להיכנס לארץ.

כך מביא הרב את המהפך העצום הנוצר מתוך תביעתם של ישראל להופיע את אין סוף החיים בבשר עצמו.

*"בזיהרא עילאה דאדם הראשון היה אורו של משה ואורו של משיח כלול כאחד כי באמת נשמה אחת היא, ע"י נפילת העולם בחטא הקדום **נתרחק משה מלהאיר בתוך החוצפא ופירש מן האשה**. הקדושה של דור המדבר תבעה את האחדות של זיהרא דאדה"ר, **ורצו שמשה דווקא יאכילם בשר ושיכנס להאיר בתוך החוצפא**, ומשה אמר "האנכי הריתי את כל העם הזה (במדבר י"א י"ב) כלומר בתוך החוצפא אי אפשר לי להאיר, ונשאר קץ משיח סתום ולא נתפרש בתורה. ואהרן ומרים הרגישו בדבר וצווחו על הפרישה הזאת, ומ"מ לא הועילו להחזיר את משה להאיר בחוצפא, **כי נשאר בענוותנותו**, "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר ע"פ האדמה" (שם י"ב ג')" (מאורות הראייה הגדה של פסח).*

כאן הופכת דרישתו של יהושע אל משה להיות בבחינת "הלכה" ומתוך כך הצעתו היא בבחינת "מורה הלכה בפני רבו". במישור לימוד התורה, הסדר ההיררכי בין שמים וארץ, ובין רב ותלמיד הוא מוחלט ואינו ניתן לעירעור.

משלב זה, גם הירושה שמוריש משה ליהושוע כבר אינה ירושת מלכות אלא מוגדרת כירושת תורה.

---

[783] אמנם, רש"י במקום מגדיר את היחס הזה שבין משה ויהושוע כיחס שבין רב ותלמיד. "מכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך ...". שם גם מביא רש"י את דרישת יהושוע "אדוני כלאם" מצד הקבלת המרידה במשה כמרידה בה'. "...ומורא רבך כמורא שמים מנין, שנאמר (שם י"א, כ"ח) אדוני משה כלאם, כלם מן העולם, חייבין הם כלייה, המורדים בך, כאלו מרדו בהקב"ה" (המשך רש"י שם). אולם נראה כי כל יכולת ההשוואה בין הרב לתלמיד מתאפשרת מתוך מעשה היציאה של יהושוע מן הענן ומעשה המלחמה בעמלק שהינם חלק מתהליך "טרנספורמצית" התורה למלכות.

"והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך שאילו היתה תורה ירושה לך היה אדם מורישה לבנו ולבן בנו ולבן אחותו עד סוף כל הדורות. שכן מצינו במשה בשעה שהיה סבור שבניו עומדים תחתיו מהו אומר ויאמר משה אל ה' לאמר יפקוד ה' אלהי הרוחות לכל בשר גו' אשר יצא לפניהם (במדבר כ"ז ט"ז וי"ז). בא וראה מה המקום משיבו קח לך את יהושע (שם י"ח)" (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן פרק ל ד"ה והתקן עצמך)

יוצא אם כן ש"נפילת" יהושע ב"הוראת הלכה בפני רבו" נובעת כולה מנפילת משה עצמו מלהופיע את התורה כהתנהלות של מלכות, ולא של נבואה. כשל זה מלווה אף את יהושע עד כדי אי יכולת המשכת מנהיגותו לזרעו, שהיא אחת מציוני המלכות.

כך מביא הרמב"ם ביחס למלכים.

*"אין מושחין את המלך אלא על גבי המעיין, ואין מושחין מלך בן מלך **שהמלכות ירושה למלך לעולם** שנאמר הוא ובניו בקרב ישראל..."[784] (רמב"ם הלכות כלי המקדש פרק א' הלכה י"א).*

אי המשכת יהושע את מנהיגותו בבן שיוכל ליורשו, מציינת אם כן שני קצוות במנהיגותו. מצד אחד מגמה של מלכות שאינה מושלמת, שעל כן אינה מגיעה להיות בעלת ממשות עד כדי המשכתה בבנים כירושה. מאידך, התנהלות השוברת כבר את ההיררכיה התורתית הברורה, הגורמת לפגיעה בזרע ההמשך מהצד ההפוך.
התבוננות במהלך התפתחות מנהיגותו של שמואל, תלמד אותנו כי שלב ה"הוראה בפני רבו" הינו שלב קשה בדרך להופעת המלכות, וכי המלכות הינה כולה שייכת ומותנית בהנהגת אין סוף החיים שמן הארץ.

שמואל – מורה הלכה בפני רבו, בתפר שבין התורה והמלכות:

לאחר שחנה נענית על תפילתה ונולד לה וולד, היא מביאתו אל המשכן בשילה, לקיים את נדרה כי תתנהו לה'.

"וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר ה' צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וּנְתַתִּיו לַיקֹוָק כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ...וַיִּדַּע אֶלְקָנָה אֶת חַנָּה אִשְׁתּוֹ וַיִּזְכְּרֶהָ ה'. וַיְהִי לִתְקֻפוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵה' שְׁאִלְתִּיו...וַתֵּשֶׁב הָאִשָּׁה וַתֵּינֶק אֶת בְּנָהּ עַד גָּמְלָהּ אֹתוֹ וַתַּעֲלֵהוּ עִמָּהּ כַּאֲשֶׁר גְּמָלַתְּהוּ בְּפָרִים שְׁלֹשָׁה וְאֵיפָה אַחַת קֶמַח וְנֵבֶל יַיִן וַתְּבִאֵהוּ בֵּית ה' שִׁלוֹ וְהַנַּעַר נָעַר" (שמואל א', א', י"א – כ"ד).

אולם בהבאתו של שמואל אל עלי, נוקט הכתוב בלשון כפולה

"וַיִּשְׁחֲטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי. וַתֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי חֵי נַפְשְׁךָ אֲדֹנִי אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצֶּבֶת עִמָּכָה בָּזֶה לְהִתְפַּלֵּל אֶל ה'. אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי וַיִּתֶּן ה' לִי אֶת שְׁאֵלָתִי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעִמּוֹ. וְגַם אָנֹכִי הִשְׁאִלְתִּהוּ לַה' כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא שָׁאוּל לַה'" (שמואל א', א', כ"ה – כ"ח).

בדרך הפשט התוכני, בתחילה נשחט הפר שהביאה חנה לתודה, ולאחר מכן מובא שמואל בפני עלי.

כך מבאר רש"י בהסברו הראשון.

"וַיִּשְׁחֲטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי - לראות שנתקיימה נבואתו".

---

[784] כך המקור בדברים, שם מסייג רש"י את הורשת המלכות רק אם הגון הוא למלוך: "וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֶה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלְּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם. וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת יְקֹוָק אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂתָם. לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל - **מגיד שאם בנו הגון למלכות הוא קודם לכל אדם** ((דברים י"ז, י"ח – כ' ורש"י ד"ה הוא ובניו)
ובמסכת הוריות:
"אמר מר: ואין מושחין מלך בן מלך. מנלן? אמר רב אחא בר יעקב, דכתיב: (דברים יז) למען יאריך ימים על ממלכתו וגו', **ירושה היא לכם**.
רש"י ד"ה ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל - משמע ירושה היא להם **כאדם שמוריש ירושה לבניו**. (הוריות י"א ע"ב)

אולם מתוך ההקשר הלא מובן שיוצר הכתוב בין "וַיִּשְׁחָטוּ אֶת הַפָּר" לבין "וַיָּבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי", מסיקים חז"ל כי הבאת שמואל אל עלי, מגיעה מפאת הפר.

"...ורבותינו דרשו מה שדרשו שהורה הלכה שאינו צריך כהן לשחיטת קדשים כדאי' בברכות" (המשך רש"י שם).

כך מובא הדבר בגמרא בברכות.

"אל הנער הזה התפללתי, - אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר: וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי, משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי? אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, ליתי ולשחוט. חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? שחיטה בזר כשרה! אייתוהו לקמיה דעלי, אמר ליה: מנא לך האי? אמר ליה: מי כתיב ושחט הכהן? והקריבו הכהנים כתיב! מקבלה ואילך מצות כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר. אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו, מורה הלכה בפני רבך את - וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה" (ברכות ל"א, ע"ב).

***תרגום**: "אמר רבי אלעזר, שמואל מורה הלכה לפני רבו היה שנאמר וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי. האם משום ש"וישחטו את הפר" הביאו את הנער אל עלי? אלא אמר להם עלי: קראו לכהן שיבוא לשחוט (את הפר). ראה שמואל שהם מחזרים אחר כהן לשחוט, אמר להם. למה לכם לחזר אחר כוהן לשחיטה? שחיטה בזר (שאינה על ידי כוהן) כשרה. הביאוהו לפני עלי. אמר לו (עלי לשמואל) מניין לך כך? אמר לו, האם כתוב "ושחט הכוהן"? "והקריבו הכוהנים" כתוב! מקבלת דמים והילך מצות כהונה. מכאן לשחיטה שכשרה בזר. אמר לו (עלי לשמואל) אכן אמרת נכון, אולם הינך מורה הלכה בפני רבו, וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה".*

אנו רואים אם כן שבעצם שלב הבאתו של שמואל אל עלי לראות שנתקיימה נבואתו (שיוולד), שזורה בד בבד הוראתו של שמואל הלכה בפני רבו.

תגובת חנה לפסיקתו של עלי אף היא מלמדת רבות על משמעות הוראת ההלכה הזו בפני רבו המתגלה בשמואל.

כך ממשיכה הגמרא את הפרשה.

"אתיא חנה וקא צוחה קמיה: אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצֶּבֶת עִמָּכָה בָּזֶה וגו'. אמר לה: שבקי לי דאענשיה, ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה. אמרה ליה: אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי".
***תרגום**: באה חנה וצווחה אליו (אל עלי): אני האישה הנצבת עמכה בזה. אמר לה (עלי), הניחי לי שאענישהו, ואבקש רחמים ויתן לך (ה') גדול ממנו. אמרה לו: אל הנער הזה התפללתי.*

וברש"י על הכתוב -

"אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי - אל תאמר זה ימות וינתן לך אחר" (שמואל א', א', כ"ז).

אין ספק כי ייחוס דברי חנה "אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי" (פסוק כ"ז), מיד לאחר תיאור הכתוב "וַיִּשְׁחָטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי" (פסוק כ"ה), ממש מטה להבין כי דבריה אלו כמתייחסים אף לקביעת עלי כי שמואל הוא מורה הלכה בפני רבו, כשאמירתה המופלאה היא כי אל הנער הזה המורה הלכה בפני רבו – התפללתי. אם נחבר אמירה זו של חנה לכך כי כבר בעצם הבאתו של שמואל אל עלי מתגלה בו עוון זה, יוצא כי "הוראת הלכה בפני רבו" הינה מאפיין מהותי ובסיסי בתכונתו של שמואל, עליה לא מוכנה חנה לוותר למרות הקושי העצום שבכך.
ברור, כי לא עלה בדעתה של חנה לבקש ולהתפלל אל אדם בעל עוון. מסקנה שכזו, מחייבת אותנו "לפרק" מעשה זה ממגמתו השלילית ולבחון את הכוח העומד מאחריו, שאף שיוצא משמואל כעוון, הוא מעיד על מגמת כוחו העתידה לצאת בעתיד.

נראה שתשובה בדבר אנו מקבלים כבר בהתבוננות בעצם הדין אותו מורה שמואל בפני עלי – היתר שחיטת הקודשים על ידי זר. בחידוש זה, מצמצם שמואל את המרחק שבין ישראל לבין השכינה לרמה שלא הייתה קיימת לפני כן. מגמה זו העולה מתוכן הדין שמחדש שמואל, מקבילה בדיוק לאופן גילויו – בדרך של הוראת הלכה בפני רבו. גם בדרך הוראתו את ההלכה, מדלג שמואל בהופעת התורה מן הסדר הרגיל שמן התורה דרך הרב אל התלמיד, אל קשר ישיר מן התורה אל התלמיד, אף שלא דרך הרב.

אף בדרך התנהלותה של חנה עצמה בשלב בקשתה מה' וולד, אנו מוצאים כי היא מתנהלת באופן החורג מן הסדר ביחסה אל עלי.

מתוך שתפילתה של חנה נעשת בלחש שלא כפי שרגילים היו לעשות עד אז[785], חושבה עלי לשיכורה.

"וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה. וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיְךְ" (שמואל א', א', י"ג – י"ד).

תגובתה של חנה, חריפה!

"וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדֹנִי אִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי וָאֶשְׁפֹּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי ה'" (שמואל א', א', ט"ו).

גם פה כפי שראינו בהבאת שמואל אל עלי, הפשט מתאר תשובה לכאורה פשוטה של חנה, המספרת לעלי כי התפללה לה'. אולם חז"ל לומדים ממילותיה הנוספות– "לֹא אֲדֹנִי", כי דיבורה אל עלי הוא קשה.

*"לא אדוני - **לא אדון אתה בדבר הזה גלית בעצמך שאין רוח הקודש שורה עליך** שתדע שאיני שכורת יין" (רש"י שמואל שם, פסוק ט"ו).*

חנה מתירסה בפני עלי כי אין רוח הקודש שורה עליו.

כיוון שאמרה לו דברים קשים, היא מפיסתו.

"אל תתן את אמתך - כלפי שאמרה לו דבר קשה חזרה ופייסתו שלא יתנגה הפקר ובזיון לפני צרתה בת בליעל. כי מרוב שיחי - דברתי לפניך קושי: וכעסי - שצרתי מכעסת אותי" (רש"י שמואל שם, פסוק ט"ז).

אמנם ניתן לראות מהלך זה כמהלך מקרי הנובע מכעסה של חנה. אולם ברור הוא כי אין דרכו של הכתוב לקיים בתוכו תכני פליטות פה, אלא אם כן הם מציבים מגמות אמת.

אכן, המשך הכתוב בפרשת גילוי נבואתו של שמואל, מבאר כי דבריה של חנה, אינם באוויר.

"...וּדְבַר ה' הָיָה יָקָר בַּיָּמִים הָהֵם אֵין חָזוֹן נִפְרָץ" (שמואל א', ג', א').

רש"י אף מקצין ומבאר כי דבר ה' לא רק שהיה יקר מציאות, אלא אף מנוע.

"היה יקר - היה מנוע...אין חזון נפרץ - לית נבואה גליא, נפרץ לשון ופרצת ימה וקדמה" (בראשית כ"ח)".

דברי חנה אם כן, משקפים מציאות קשה בישראל, בה נעדר כוח הנבואה כליל. באמירתה אל עלי – "לא אדון אתה בדבר הזה גלית בעצמך שאין רוח הקודש שורה עליך", היא מציגה בפני עלי לא רק את חסרונו הוא אלא חסרון כללי עמוק בישראל. את הדברים האלו מציגה חנה באופן דומה ביותר לדרך התנהלותו של שמואל בהוראת ההלכה בפני עלי. אף היא שוברת את סדר התורה המופיע עד עתה דרך עלי, מתוך הצגתה בעקיפין תביעה למציאות שאינה קיימת בו.

אם רוצים היינו להתחמק ולומר כי הן התנהלות שמואל והן התנהלות חנה, נובעות אך ורק מטעות עצמם, התבוננות בדרך בה מביא ה' את הנבואה על שמואל מראה כי אף הקב"ה עצמו נוקט בדרך זו ובאופן הבוטה ביותר.

*"וְנֵר אֱלֹהִים טֶרֶם יִכְבֶּה וּשְׁמוּאֵל שֹׁכֵב בְּהֵיכַל ה' אֲשֶׁר שָׁם אֲרוֹן אֱלֹהִים. וַיִּקְרָא ה' אֶל שְׁמוּאֵל - וקול יצא מהיכל ה' מבית קדשי הקדשים שקרא שמואל, סוף המקרא העליון מחובר לראש המקרא התחתון זהו שאמר הכתוב "יַרְעֵם אֵל בְּקוֹלוֹ נִפְלָאוֹת (איוב ל"ז, ה') עלי היה כהן ושומר מבפנים ושמואל היה לוי ושוכב מבחוץ **וקפץ הקול דרך עלי לשמואל** במסכת תמיד" (שמואל א', ג' – ד' ורש"י שם).*

---

[785] "ויחשבה עלי לשכורה - שלא היו רגילין להתפלל בלחש" (רש"י שמואל א', א', י"ג).

אף שעלי הוא זה השוכב קרוב יותר לקודש הקודשים, קופץ הקול דרך עלי לשמואל, ומדלג על עלי. אין יותר מדרך התנבאות שכזו בכדי להדגיש את מגמת שבירת ההיררכיה בהופעת אין סוף החיים לישראל בהתחדשותה דרך נבואתו של שמואל.

אף בתוכן הנבואה זו הראשונה של שמואל, דואג הקב"ה לשבור את הסדר בהופעת אין סוף החיים, בשמו בפיו של שמואל את נבואת שבר בית עלי – רבו.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל הִנֵּה אָנֹכִי עֹשֶׂה דָבָר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר כָּל שֹׁמְעוֹ תְּצַלֶּינָה שְׁתֵּי אָזְנָיו. בַּיּוֹם הַהוּא אָקִים אֶל עֵלִי אֵת כָּל אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל בֵּיתוֹ הָחֵל וְכַלֵּה. וְהִגַּדְתִּי לוֹ כִּי שֹׁפֵט אֲנִי אֶת בֵּיתוֹ עַד עוֹלָם בַּעָוֹן אֲשֶׁר יָדַע כִּי מְקַלְלִים לָהֶם בָּנָיו וְלֹא כִהָה בָּם. וְלָכֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֵלִי אִם יִתְכַּפֶּר עֲוֹן בֵּית עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם" (שמואל א', ג', י"א – י"ד).

שבר זה שעושים חנה שמואל ואף הקב"ה עצמו מול מנהיגותו של עלי רק מחריף מול הדגשת הכתוב כי מעלתו של עלי כמעלת השכינה.

"כתיב וְהַנַּעַר שְׁמוּאֵל מְשָׁרֵת אֶת ה' לִפְנֵי עֵלִי (שמואל א', ג', א'), והלא לא משרת אלא לפני עלי אלא מלמד שכל שירות ששרת לפני עלי רבו כאילו שרת לפני שכינה" (ירושלמי עירובין פרק ה' ה"א).

אנו נצרכים על כן להבין כי שבירת סדר הופעת אין החיים מכול הכיוונים, למרות מעלתו הגבוהה של עלי, הן על ידי חנה, הן על ידי שמואל, הן בעצם חידוש היתר השחיטה על ידי זר, זעקתה של חנה – אל הנער הזה התפללתי, דילוגו של ה' עצמו את הקול מעל עלי ונתינת נבואת כליונו של בית עלי בפיו של שמואל, אינה מקרית, אלא נובעת מהתגלות רוח הקודש והנבואה הצצים ועולים מכוחו של שמואל מעתה.

כך מביא הכתוב את תיאור כוחו של שמואל ומצב הנבואה מזמן התגלות ה' אליו.

*"וַיִּגְדַּל שְׁמוּאֵל וַה' הָיָה עִמּוֹ וְלֹא הִפִּיל מִכָּל דְּבָרָיו אָרְצָה. וַיֵּדַע כָּל יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע כִּי נֶאֱמָן שְׁמוּאֵל לְנָבִיא לַה. וַיֹּסֶף ה' לְהֵרָאֹה בְּשִׁלֹה כִּי נִגְלָה ה' אֶל שְׁמוּאֵל בְּשִׁלֹו בִּדְבַר ה' - **לפי שאמר למעלה ודבר ה' היה יקר בימים ההם אמר כאן כי מעתה בשביל שמואל נגלה ושנה והרגיל להגלות**[786]" (שמואל א', ג', י"ט – כ"א ורש"י שם).*

התנוצצות זו של רוח הקודש והנבואה מכוחו של שמואל היא המשנה את סדר הופעת אין סוף החיים מן הסדר הקיים לדרך הופעה המדלגת מן המקור האלוהי ישירות למגמת החיים המתחדשת, בלא לעבור דרך ערוצי החיים הקיימים, אע"פ, שהיא משפיעה השפעה מסויימת אף על עלי למרות דילוגה מעליו לאחר מכן. כך אנו מוצאים כי באותו הזמן בו מטריסה חנה בעלי כי אינו איש, הוא מתנבא על קבלת תפילתה.

*"וַיַּעַן עֵלִי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֶּן אֶת שֵׁלָתֵךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעִמּוֹ... - **בשרה שנתקבלה תפלתה**" [787] (שמואל א', א', י"ז).*

דווקא התגלות זו היחידה לעלי המבשרת על הולדת שמואל מעצימה את העבודה כי התגלות אין סוף החיים המתחדשת מעתה לישראל כולל אף זו שניתנה לעלי באופן חד פעמי, מכוחו של שמואל היא מגיעה, תוך עקיפתו של עלי אף שמעלתו כאמור היא כמעלת השכינה.

מדוע גורמת התגלות נבואתו של שמואל לדילוג שכזה ששבר הוראת ההלכה בפני רבו כלול בתוכו? האם התחדשות הנבואה בישראל, מחייבת את שבירת סדר אין סוף החיים שהיה עד כה באופן כה בוטה? התבוננות נוספת תראה לנו כי שבירת הסדר ההיררכי שבהופעת אין סוף החיים של נבואת

---

[786] את ייחוס התגברות כוח הנבואה בישראל אל שמואל, רומז הכתוב בהבאתו את מקום שילה בכתיב חסר – "בְּשִׁלֹו", שהוא לשון "בשבילו".

[787] כך גם בהתעכבותה של חנה מלעלות לשילה, מזכיר אלקנה את רוח הקודש שהופיעה על עלי: "וַיֹּאמֶר לָהּ אֶלְקָנָה אִישֵׁהּ עֲשִׂי הַטּוֹב בְּעֵינַיִךְ שְׁבִי עַד גְּמָלֵךְ אֹתוֹ אַךְ יָקֵם יְקוָק אֶת דְּבָרוֹ - את ששאלת ממנו זרע אנשים **ועלי בישרך ברוח הקדוש** אלהי ישראל יתן את שלתך יקם ה' את דברו ((שמואל א', א', כ"ג ורש"י ד"ה אך יקם ה' את דברו). כך גם בעלותה לשילה, מביאה חנה את שמואל לעלי להראותו כי נתקימה נבואתו: "...וַתָּבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי – **לראות שנתקיימה נבואתו**" (שם פסוק כ"ה).

שמואל מאפיינת דווקא את נבואתו שלו, ואינה שייכת לכלל הופעת הנבואות. סיבת הדבר היא כי מאפיין נבואתו הוא מסוג המחולל את המלכות בעם ישראל.

נבואה פורצת גדר בדרך למלכות

על יצירת מלכות ישראל מכוחו של שמואל מרמזת חנה בעצם בקשתה לבן.

"וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר ה' צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים..." (שמואל א', א', י"א).

מהו זרע אנשים? הגמרא בברכות מבארת, שכוחו למשוך שני אנשים – שאול ודוד.

"ונתתה לאמתך זרע אנשים, מאי זרע אנשים? אמר רב: גברא בגוברין; ושמואל אמר: זרע שמושח שני אנשים, ומאן אינון - שאול ודוד" (ברכות ל"א, ע"ב).

אמנם, מבין שניהם מיוחס כוחו של שמואל יותר כלפי מלכות שאול. כך מרמזת חנה בדבריה.

*"אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי וַיִּתֶּן ה' לִי אֶת שְׁאֵלָתִי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעִמּוֹ. וְגַם אָנֹכִי הִשְׁאִלְתִּהוּ לַה' כָּל הַיָּמִים **אֲשֶׁר הָיָה הוּא שָׁאוּל לַה'**..." (שמואל א', א', כ"ז – כ"ח).*

מדברים אלו לומדים חז"ל.

"חנה נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה שנאמר כל הימים אשר היה הוא שאול לה' (שמואל א', א', כ"ח) אמרה חנה כל הימים ששמואל בני קיים מלכות שאול קיימת" (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן פרק מ"ג ד"ה עשרה נתנבאו).

המשך אבות דרבי נתן, מוכיח את קיום שאול מכוחו של שמואל לא רק מתוך לשון דיבורה של חנה הכוללת בדיבורה את שמו של שאול, אלא גם מתוך הזכרת הכתוב על מותו של שמואל פעמיים.

"כתיב אחד אומר וימת שמואל (שם כ"ה, א') וכתוב אחד אומר ושמואל מת (שם כ"ח, ג') וימת שמואל זה מיתה נבל ושמואל מת זו מיתה ודאי".

את ההזכרה הראשונה של מיתת שמואל מגדירים חז"ל כמצב של נבילת מלכות שאול ("וימת שמואל זה מיתה נבל"). את ההזכרה השניה של מיתת שמואל מגדירים חז"ל כמיתת וודאי של מלכות שאול ("ושמואל מת זו מיתה ודאי").

אכן, הזכרת מיתת שמואל הראשונה, באה מיד לאחר הכרתו של שאול כי דוד ימלוך והוא מבקש מדוד כי לא יכרית את זרעו מבית אביו.

*"וַיְהִי כְּכַלּוֹת דָּוִד לְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל שָׁאוּל וַיֹּאמֶר שָׁאוּל הֲקֹלְךָ זֶה בְּנִי דָוִד וַיִּשָּׂא שָׁאוּל קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ. וַיֹּאמֶר אֶל דָּוִד צַדִּיק אַתָּה מִמֶּנִּי כִּי אַתָּה גְּמַלְתַּנִי הַטּוֹבָה וַאֲנִי גְּמַלְתִּיךָ הָרָעָה...וְעַתָּה הִנֵּה יָדַעְתִּי כִּי מָלֹךְ תִּמְלוֹךְ וְקָמָה בְיָדְךָ מַמְלֶכֶת יִשְׂרָאֵל. וְעַתָּה הִשָּׁבְעָה לִי בַּה' אִם תַּכְרִית אֶת זַרְעִי אַחֲרָי וְאִם תַּשְׁמִיד אֶת שְׁמִי מִבֵּית אָבִי. וַיִּשָּׁבַע דָּוִד לְשָׁאוּל וַיֵּלֶךְ שָׁאוּל אֶל בֵּיתוֹ וְדָוִד וַאֲנָשָׁיו עָלוּ עַל הַמְּצוּדָה. **וַיָּמָת שְׁמוּאֵל** וַיִּקָּבְצוּ כָל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְפְּדוּ לוֹ וַיִּקְבְּרֻהוּ בְּבֵיתוֹ בָּרָמָה וַיָּקָם דָּוִד וַיֵּרֶד אֶל מִדְבַּר פָּארָן" (שמואל א', כ"ד, ט"ז – כ"ה, א').*

לעומת זאת, את הזכרת מיתת שמואל השניה אנו מוצאים לקראת מותו של שאול במלחמת פלישתים.

*"וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּקָּבְצוּ פְלִשְׁתִּים אֶת מַחֲנֵיהֶם לַצָּבָא לְהִלָּחֵם בְּיִשְׂרָאֵל...**וּשְׁמוּאֵל מֵת** וַיִּסְפְּדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּרֻהוּ בָרָמָה וּבְעִירוֹ וְשָׁאוּל הֵסִיר הָאֹבוֹת וְאֶת הַיִּדְּעֹנִים מֵהָאָרֶץ...וַיִּרְא שָׁאוּל אֶת מַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים וַיִּרָא וַיֶּחֱרַד לִבּוֹ מְאֹד. וַיִּשְׁאַל שָׁאוּל בַּה' וְלֹא עָנָהוּ ה' גַּם בַּחֲלֹמוֹת גַּם בָּאוּרִים גַּם בַּנְּבִיאִם. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לְעֲבָדָיו בַּקְּשׁוּ לִי אִשָּׁה בַּעֲלַת אוֹב וְאֵלְכָה אֵלֶיהָ וְאִדְרְשָׁה בָהּ...וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתַּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי וַיֹּאמֶר שָׁאוּל צַר לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי וֵאלֹהִים סָר מֵעָלַי וְלֹא עָנָנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִם גַּם בַּחֲלֹמוֹת וָאֶקְרָאָה לְךָ לְהוֹדִיעֵנִי מָה אֶעֱשֶׂה. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל וְלָמָּה תִּשְׁאָלֵנִי וַה' סָר מֵעָלֶיךָ וַיְהִי*

עָרֵךְ...וְיִתֵּן ה' גַּם אֶת יִשְׂרָאֵל עִמְּךָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים וּמָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי גַּם אֶת מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל יִתֵּן ה' בְּיַד פְּלִשְׁתִּים" (שמואל א', כ"ח, א' – י"ט).

אכן זמן מיתתו של שאול מגיע ארבעה חודשים לאחר מות שמואל. כך מחשב רש"י בפרשת הולדתו של שמואל.

"וישב שם עד עולם - עולמם של לוים חמשים שנה שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה (במדבר ח') וכך היו ימיו של שמואל חמשים ושתים...ושמואל מת לפני שאול ארבעה חדשים" (רש"י שמואל א', א', כ"ב).

אף בנתינתה של חנה את שמו של שמואל, מדבריה נגזר שמו של שאול אף יותר משמו של שמואל עצמו.

*"וַיְהִי לִתְקֻפוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵה' **שְׁאִלְתִּיו**" (שמואל א', א', כ').*

אין ספק כי לשון ה"שאילה" של חנה אינו מזוהה בשמו של שמואל באופן פשוט.

רש"י במקום מבאר מתוך כך את שמו יותר מצד היותו על שם אל.

"שמואל - על שם אל ועל שם המעשה הוא נקרא כי ממנו שאלתיו".

הדגש זה של זיקת קיומו של שאול לקיומו של שמואל[788] עד כדי רמת השם אף שהוא ייחודי לקשר שבין שמואל לשאול, הוא מצביע על הקירבה העצומה של כוח נבואתו של שמואל אף למלכות דוד, מתוך היות שמואל "זֹרֵעַ אֲנָשִׁים" – שכוחו למשוך שני אנשים שאול ודוד, כאמור. זיקת נבואתו של שמואל לכוח המלכות, היא המביאה לנבואתו את אחד המאפיינים המרכזיים של כוח המלכות – **כוח פריצת הגדר**[789].

כך מביאה הגמרא את זיהויו של שאול את התאמתו של דוד למלכות בעת יציאתו של דוד למלחמה מול גולית הפלישתי.

"...א"ר יוחנן, דאמר קרא: (שמואל א', י"ז) וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה הנער אבנר ויאמר אבנר חי נפשך המלך אם ידעתי, ולא ידע ליה? והכתיב: (שמואל א', ט"ז) ויאהבהו מאד ויהי לו נושא כלים! אלא אאבוה קא משאיל. ואביו לא ידע ליה? והכתיב: (שמואל א', י"ז) והאיש בימי שאול זקן בא באנשים, ואמר רב ואיתימא רבי אבא: זה ישי אבי דוד, שנכנס באוכלוסא ויצא באוכלוסא! ה"ק שאול: אי מפרץ אתי, אי מזרח אתי? אי מפרץ אתי - מלכא הוי, שהמלך פורץ לעשות דרך ואין ממחין בידו, אי מזרח אתי - חשיבא בעלמא הוי" (יבמות ע"ו, ע"ב).

***תרגום**: "וכראות שאול את דוד...אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה הנער אבנר...והאם לא ידע אותו? והרי כתוב ויאהבהו מאד ויהי לו נושא כלים! אלא על אביו שאל. ואת אביו לא ידע? והרי כתוב והאיש בימי שאול זקן בא באנשים...אלא כך שאל שאול, האם ממשפחת פרץ הוא מגיע או מזרח. אם מפרץ הוא – מלך הוא, שהמלך פורץ לעשות דרך ואין ממחין בידו. אם מזרח הוא, עתיד הוא להיות חשוב, אך לא מלך".*

מה משמעות כוחו של המלך לפרוץ גדר? על כך מבאר רש"י כי יכולתו הוא לעשות לעצמו "קיצורי דרך".

"שהמלך פורץ - גדרות של אחרים לעשות לו דרך קצר מביתו לפרדסו או לכרמו" (רש"י גמרא שם).

האם כוונת דברי רש"י לצמצם את כוח הפריצה של המלך לעניין הקרקעות בלבד?
המשך הגמרא מוכיח כי לא כך הדבר כלל וכלל. בהמשך דבריה שואלת הגמרא -

"מ"ט אמר ליה שאל עליה?

---

[788] על הזיקה המיוחדת של שמואל דווקא כלפי שאול ובתוך כך התאבלות שמואל אל שאול עד יום מותו (שמואל א' טו,ל"ה ושמואל א', ט"ז, א'),אנו נרחיב בהגדרת מלכות שאול ומאפייניו אין סוף החיים שהיא מולידה

[789] אף שאת מאפייני כוח הפריצה של המלכות אנו נלמד דווקא ממלכות דוד, הרי כוח זה מיוחס למערך המלכות כולו. כוחו של שמואל עומד לו למשוח הן את שאול והן את דוד.

ומבאר רש"י.

"מאי חזא דמסתפי מיניה ממלכותא" (רש"י ד"ה מאי טעמא אמר ליה שאל).
***תרגום**: מה ראה שחשש ממנו על מלכותו*

עונה על כך הגמרא

*"דכתיב: (שמואל א', י"ז) וילבש שאול את דוד מדיו - **כמדתו**, וכתיב ביה בשאול: (שמואל א', ט') משכמו ומעלה גבוה מכל העם".*

שאול המלביש את בגדיו את דוד רואה כי מדיו מתאימים למידתו של דוד, אף ששאול עצמו היה גבוה משכמו ומעלה מכל העם.

את המשמעות המלאה לכך מביא לנו הכתוב ורש"י בשמואל.

"וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׁאוּל אַל יִפֹּל לֵב אָדָם עָלָיו עַבְדְּךָ יֵלֵךְ וְנִלְחַם עִם הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה...וַיַּלְבֵּשׁ שָׁאוּל אֶת דָּוִד מַדָּיו וְנָתַן קוֹבַע נְחֹשֶׁת עַל רֹאשׁוֹ וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ שִׁרְיוֹן. וַיַּחְגֹּר דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ מֵעַל לְמַדָּיו וַיָּאֶל לָלֶכֶת כִּי לֹא נִסָּה וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׁאוּל לֹא אוּכַל לָלֶכֶת בָּאֵלֶּה כִּי לֹא נִסִּיתִי וַיְסִרֵם דָּוִד מֵעָלָיו...וְכִרְאוֹת שָׁאוּל אֶת דָּוִד יֹצֵא לִקְרַאת הַפְּלִשְׁתִּי אָמַר אֶל אַבְנֵר שַׂר הַצָּבָא בֶּן מִי זֶה הַנַּעַר אַבְנֵר וַיֹּאמֶר אַבְנֵר חֵי נַפְשְׁךָ הַמֶּלֶךְ אִם יָדָעְתִּי" (שמואל א', י"ז, ל"ב – נ"ה).

בתחילה מנסה דוד ללכת עם מדי שאול, אולם מסירם ממנו. מדוע הוא מסירם ממנו, האם מפני שהם אינם מתאימים לו? רש"י במקום מבאר על בסיס דברי הגמרא כי לא כך!

"את דוד מדיו - נהפכו להיות כמדת דוד משנמשח בשמן המשחה אף שהיו של שאול שהיה גבוה מכל העם משכמו ומעלה וכיון שראה שאול כן הכניס בו עין הרע והרגיש דוד בדבר" (רש"י שמואל א', שם, ל"ח).

התאמת בגדי שאול לדוד, אינה רק התאמה טכנית, היא ביטוי להלשבת דוד עליו את מלכות שאול. מתוך כך חושש שאול למלכות והוא מכניס בבגדיו עין הרע.

להלשבת מלכות זו מצרף דוד גינוני מלכות.

כך מבאר רש"י בביאור דרישתו של שאול על משפחת דוד.

*"בן מי זה הנער - וכי לא היה מכירו והלא כתיב ויאהבהו מאד ויהי לו נושא כליו (לעיל, שמואל א', ט"ז, כ"א) **אלא ראהו מתנהג בטכסיסי מלכות** אמר שאול אם בא ממשפחת פרץ מלך יהיה שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו..." (רש"י שמואל א' שם, נ"ה).*

התאמת בגדי המלוכה על דוד בתוספת גינוני המלכות הם אם כן המביאים את שאול לדרוש על משפחתו של דוד האם ממשפחת פרץ הוא שתכונת המלכות טבועה בהם לפרוץ להם גדר בלא שניתן יהיה למחות בהם.
מהי פירצת הגדר שעושה דוד? התשובה היא, התלבשותו במלכות בעוד שאול מולך. זאת משמעות קיצור הדרך שראינו לעיל בדברי רש"י. זכות המלך לקיצור הדרך אינה מצומצת בנושא הקרקעות, אלא בעצם המלכות. הופעת כוח המלכות גורמת לדילוג על סדר המציאות ומתוך כך מגיעה גם יכולתו של המלך להחליף את הסדר הישן לסדר אחר מכוחו.

מהיכן שואבת המלכות את כוחה להגיע למימוש בלא להיות תלויה בסדר החיים המוליך את המציאות עד כה?

מברור שאול על דוד, האם ממשפחת פרץ הוא, אנו למדים כי תכונתו ההולדתית של פרץ מתאימה למהלך שכזה.

"וַיְהִי בְלִדְתָּהּ וַיִּתֵּן יָד וַתִּקַּח הַמְיַלֶּדֶת וַתִּקְשֹׁר עַל יָדוֹ שָׁנִי לֵאמֹר זֶה יָצָא רִאשֹׁנָה. וַיְהִי כְּמֵשִׁיב יָדוֹ וְהִנֵּה יָצָא אָחִיו וַתֹּאמֶר מַה פָּרַצְתָּ עָלֶיךָ פָּרֶץ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פָּרֶץ. וְאַחַר יָצָא אָחִיו אֲשֶׁר עַל יָדוֹ הַשָּׁנִי וַיִּקְרָא שְׁמוֹ זָרַח" (בראשית ל"ח, כ"ח – ל').

אף שזרח מוציא ידו ראשונה, פורץ פרץ ונולד ראשון. מכך לומדים חז"ל את תכונתם של כל הפורצים אחריו.

"ויהי כמשיב ידו וגו'...רבי בשם רבנן אמרי כל הפורצים ממך עומדין שנאמר עלה הפורץ לפניהם..." (בראשית רבה פרשה פה ד"ה יד ויהי כמשיב).

האם כוח הפריצה היא תכונה הולדתית בלבד? מדברי הכתוב ב"עלה הפורץ לפניהם" נראה שלא כך הדבר.

"עָלָה הַפֹּרֵץ לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַה' בְּרֹאשָׁם" (מיכה ב', י"ג).

הכתוב נוקט בלשון כפולה. מצד אחד הפורץ העולה לפניהם הוא מלכם העובר לפניהם, אולם במקביל הכתוב מסיים – וה' בראשם. אנו נצרכים על כן להבין כי אכן תכונתו ההולדתית של ה"פורץ" מאותו פרץ הפורץ את מקומו לבכורה היא מגיעה. אולם תכונה זו היא הכלי למימוש פריצתה של השכינה דרכו.

אכן, בדוד ראינו כי התאמת בגדי שאול אליו מגיעה מכוח משיכתו למלך בשמן המשחה - "נהפכו להיות כמדת דוד משנמשח בשמן המשחה".

את חיבור כוח הפריצה לכוח אין סוף החיים העובר ישירות דרך הפורץ מביאים חז"ל ביצירתם קו חורז בין כל הפורצים למיניהם לבין פריצת החיים לכיוון העולם הבא.

*"ויפרוץ האיש. לשון תוקף, ודומה לו ופרצת ימה וקדמה (בראשית כ"ח, י"ד), מה פרצת עליך פרץ (שם ל"ח, כ"ט), ומקנהו פרץ בארץ (איוב א', י'), עלה הפורץ (מיכה ב', י"ג), וכל דומיהן, ר' סימון בשם ר' שמעון בר כהנא אמר **נפרצה לו פירצה מעין עולם הבא**" (שכל טוב בראשית ל', ד"ה מג) (ויפרוץ האיש).*

נמצאנו למדים כי תכונת הפריצה כתכונה של מלכות נביעתה היא מתוך חיבורה הישיר לאין סוף החיים. מתוך כך יש בכוחה לפרוץ את גבולות החיים הנוכחיים למרחב חיים חדש שעוד אינו קיים. ללוא החיבור לעולם הבא שלאחרי העולם הנוכחי, סגורה המציאות בסדר החיים בה היא נתונה בלא יכולת להתקדם למעגל החיים מפותח יותר, שהרי תלותה בסדר החיים הישן, אינו מאפשר לה להתייחס לסדר חיים חדש שעוד אינו בנמצא. הזיקה לאין סוף החיים היא הנותנת את אפשרות הפריצה הזו מתוך המעגל הסגור לאלו שכוח הפריצה טמון בתולדותם.

זיקת קיומו של שמואל למעשה המלכות וממילא לתכונת הפריצה שבה, מבארת אם כן את מגמת הדילוג המופיעה בתכונת נבואתו של שמואל עצמו, העוברת על פני עלי אליו. דילוג זה אם כל הבעייתיות המופיעה בו של הוראת ההלכה בפני רבו, היא תוצר מחיזוק הקשר הישיר שבין אין סוף החיים לאדם בערוץ הנבואה, שיתפתח לעתיד גם לערוץ חיים של מלכות. אותה ישירות מופיעה כזכור אף בחידושו ההלכתי של שמואל ששחיטת הקודשים כשרה בזר. קירבה זו יוצרת ממד גילוי אין סוף חיים מחודש שלא היה קיים עד עתה מכוח מנהיגותו של עליו, כשהופעת מלכות ישראל היא חלק בלת נפרד ממנה.

מתוך כך, גם את התוצאות הבלתי נמנעות של שלב מנהיגות הביניים שראינו ביהושוע – פגיעתו משבירת הסדר שהוא יוצר מתוך היותו כבר ביטוי מסויים של מלכות, אנו פוגשים גם בשמואל.

שלא במקרה, בבקשתו של עלי משמואל כי יגיד לו את כל דבר ה', נשזרת קללתו לעתיד של שמואל שאף לו לא יהיו בנים הגונים כמותו, מסוג אותה קללה שראינו ביהושע על שהיה כמורה הלכה בפני משה.

*"וַיִּקְרָא עֵלִי אֶת שְׁמוּאֵל וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל בְּנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר מָה הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ אַל נָא תְכַחֵד מִמֶּנִּי כֹּה יַעֲשֶׂה לְךָ אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף אִם תְּכַחֵד מִמֶּנִּי דָּבָר מִכָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ - כאותה קללה עצמה **שלא יהיה לך בנים הגונים** וכן עלתה בו ואע"פ שהגיד לו (שמואל שם, פסוק ט"ז – י"ז ורש"י ד"ה כה יעשה לך).*

אף ששמואל מגיד לו את דבר הנבואה ואינו מכחד, עולה בו קללתו של עלי.

"וַיִּגַּד לוֹ שְׁמוּאֵל אֶת כָּל הַדְּבָרִים וְלֹא כִחֵד מִמֶּנּוּ... - מכאן אמרו קללת חכם אפי' על תנאי היא באה" (שמואל שם, פסוק י"ח ורש"י שם).

אם ביהושוע ראינו כי הופעתו מגמת מלכות (מלחמתו בעמלק מחוץ לענן) משווה בינו לבין משה, הרי באופן קיצוני יותר בשמואל, היות נבואתו הכוח המוליד את מלכות ישראל מביאה אותו לפעולות השוברות את סדר הופעת השכינה שהיו עד כה. אולם מתוך שייכותו לסדר התורה (בהיותו נביא ולא מלך), לא יכול שמואל להימלט מתוצאת השבר הזה אף בו עצמו – אי המשכת בניו את מנהיגותו. כך אומרים ישראל בפרוש לשמואל בבקשם ממנו מלך.

"וַיִּתְקַבְּצוּ כֹּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הָרָמָתָה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה אַתָּה זָקַנְתָּ וּבָנֶיךָ לֹא הָלְכוּ בִּדְרָכֶיךָ עַתָּה שִׂימָה לָּנוּ מֶלֶךְ לִשְׁפְּטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם" (שמואל א', ח', ד' – ה').

על מנת להתקרב צעד אחד נוסף, אל יסוד הכוח המחולל את סממני המלכות אותם ראינו בשמואל הן לטב והן למוטב, נתבונן על משמעות כינויו של שמואל כ"רואה" ועל תוצרי החיים שמאפיין חיים זה בו יוצר.

ה"הָרֹאֶה" - להנביע שכינה במראה העיניים

דווקא לאחר זקנותו של שמואל ובקשת ישראל כי ימליך להם מלך לאחר שבניו אינם הולכים בדרכיו[790], מתאר הכתוב את מאפיין נבואתו של שמואל בפרשת חיפוש שאול את אתונות אביו.

"לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר הָאִישׁ בְּלֶכְתּוֹ לִדְרוֹשׁ אֱלֹהִים לְכוּ וְנֵלְכָה עַד הָרֹאֶה כִּי לַנָּבִיא הַיּוֹם יִקָּרֵא לְפָנִים הָרֹאֶה" (שמואל ט', ט').

אף שמואל, מגדיר עצמו באותו האופן.

"וַיִּגַּשׁ שָׁאוּל אֶת שְׁמוּאֵל בְּתוֹךְ הַשָּׁעַר וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָּא לִי אֵי זֶה בֵּית הָרֹאֶה. וַיַּעַן שְׁמוּאֵל אֶת שָׁאוּל וַיֹּאמֶר אָנֹכִי הָרֹאֶה..." (שמואל ט', י"ח, - י"ט).

ברור כי תיאור הנביא באופן זה, רק משמואל הוא מגיע, שהרי הכתוב עצמו מעיד בעת הגעתו של שמואל אל עלי, כי דבר ה' היה נמנע[791], ורק מעת התגלות נבואתו של שמואל, נשנה והרגיל להיגלות[792]. אין גם ספק, כי שמואל אינו מקבל על עצמו כינוי "עממי" שאינו מגדיר מהותי של תכונת נבואתו. אף הכתוב לא היה טורח לבאר את מקור כינוי זה לנביא אם רק משם היה מקורו. יש אם כן להבין מה משמעותה של הגדרת נבואתו של שמואל כ"ראיה", ומה השלכותיה?

על קיום מראה העיניים אצל שמואל ממד מרכזי דרכו לא רק נבחן אלא גם מופיע אין סוף החיים, אנו מוצאים דווקא בעת כשלונו בהצבעה על יורשו של שאול מבין בניו של ישי.

בראות שמואל את אליאב בנו בכורו של ישי, נראה לו כי הוא המתאים למלוך.

"וַיְהִי בְּבֹאָם וַיַּרְא אֶת אֱלִיאָב וַיֹּאמֶר אַךְ נֶגֶד ה' מְשִׁיחוֹ - ...אך אמת הוא זה שהגון למלכות" (שמואל א', ט"ז, ו' ורש"י שם).

אולם ה' מבשרו כי הינו תועה.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ (אל יופי תארו – רש"י) וְאֶל גְּבַהּ קוֹמָתוֹ כִּי מְאַסְתִּיהוּ - לפי שכעסן הוא כמה שנאמר ויחר אף אליאב בדוד (לקמן שמואל א', י"ז, כ"ח) (שמואל שם, פסוק ז').

בתוך כך רומז ה' ביקורת על שמואל עצמו.

---

[790] שמואל א', פרק ח'.

[791] "...וּדְבַר ה' הָיָה יָקָר בַּיָּמִים הָהֵם אֵין חָזוֹן נִפְרָץ". "היה יקר - היה מנוע...אין חזון נפרץ - לית נבואה גליא" (שמואל א', ג', א' ורש"י שם).

[792] "וַיֹּסֶף ה' לְהֵרָאֹה בְּשִׁלֹה כִּי נִגְלָה ה' אֶל שְׁמוּאֵל בְּשִׁלֹו - לפי שאמר למעלה ודבר ה' היה יקר בימים ההם אמר כאן כי מעתה בשביל שמואל נגלה ושנה והרגיל להגלות" (שמואל א', ג', כ"א).

"...כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לַעֵינַיִם וַה' יִרְאֶה לַלֵּבָב - אף ע"פ שקראת לעצמך רואה שאמרת לשאול אנכי הרואה (לעיל שמואל א', ט', י"ט) כאן אני מודיעך שאינך רואה" (המשך פסוק ז' ורש"י שם ד"ה כי לא אשר יראה האדם).

אנו רואים אם כן כי שמואל אכן פונה לבחון את המציאות על פי מראה העיניים. יופי תוארו של אליאב וגובהו הם אינדיקציה לגביו לעניין התאמתו למלכות. אף הקב"ה מתייחס בעניין זה לכינויו של שמואל כ"רואה", ומבקר את שמואל על כך.
לו היינו מתפתים ללכת בדרך הביאור הפשטנית, צריכים היינו להסיק כי ראייתו של שמואל היא אנושית חיצונית ("הָאָדָם יִרְאֶה לַעֵינַיִם") שאינה יכולה לחדור למהות הפנימית של המציאות ("וַה' יִרְאֶה לַלֵּבָב"). אולם אם כן נבאר, רמת אישיותו של שמואל יוצאת מגומדת ביותר ולבטח שאינה מתאימה להוביל נבואה בישראל.
התבוננות באופן בחירתו של שאול, מוכיחה כי "מראית העין" מהווה גורם מהותי מכריע ואמיתי בהתאמה למלכות.

בפתיחת הכתוב את תיאור פרשת המלכתו של שאול, היא מתעכבת לתאר את גובהו.

"וַיְהִי אִישׁ מִבִּנְיָמִין וּשְׁמוֹ קִישׁ...וְלוֹ הָיָה בֵן וּשְׁמוֹ שָׁאוּל בָּחוּר וָטוֹב וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם" (שמואל א', ט', א' - ב').

אף בהמשך תיאור הכתוב את דרכו של שאול אל שמואל, הוא מביא את סיפור משיכת דיבורם של הנערות על מנת להנות מיופיו של שאול.

"הֵמָּה עֹלִים בְּמַעֲלֵה הָעִיר וְהֵמָּה מָצְאוּ נְעָרוֹת יֹצְאוֹת לִשְׁאֹב מָיִם וַיֹּאמְרוּ לָהֶן הֲיֵשׁ בָּזֶה הָרֹאֶה. וַתַּעֲנֶינָה אוֹתָם וַתֹּאמַרְנָה יֵשׁ הִנֵּה לְפָנֶיךָ מַהֵר עַתָּה כִּי הַיּוֹם בָּא לָעִיר כִּי זֶבַח הַיּוֹם לָעָם בַּבָּמָה. כְּבֹאֲכֶם הָעִיר כֵּן תִּמְצְאוּן אֹתוֹ... - מאריכות היו בדברים כדי להסתכל ביופיו של שאול (שמואל א', ט', י"א – י"ג ורש"י ד"ה כבואכן העיר כן וגו').

אף במצפה בעת ששמואל אוסף את העם להמליך עליהם את שאול, את ייחודו של שאול מתוך העם מתאר הכתוב שוב דרך גובהו.

"וַיַּרֵּצוּ וַיִּקָּחֵהוּ מִשָּׁם וַיִּתְיַצֵּב בְּתוֹךְ הָעָם וַיִּגְבַּהּ מִכָּל הָעָם מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה" (שמואל א, י', כ"ג).

ברור כי אין צורך לכתוב לתת לנו תיאורים פופוליסטיים למנהיגי ישראל. אם טרח הכתוב להביא את פרשת מפגשן של הנערות עם שאול והתעכבותן מפאת יופיו, נובע הדבר רק מתוך שיופי זה הוא אחד מנדבחי מלכותו של שאול.

כך מתייחסים חז"ל לגובהו של שאול, כסממנן המהותי לאלוהותו.

*"ת"ר: חמשה נבראו מעין דוגמא של מעלה (נשתנו מן התחונים לתפארת – רש"י)...שמשון בכחו, **שאול בצוארו**, אבשלום בשערו, צדקיה בעיניו, אסא ברגליו..."[793] (סוטה י', ע"א).*

את המקור לכך כי דוגמתו של מעלה של שאול מופיעה בצוארו לומדים חז"ל מתיאור גובהו מכל העם שהבאנו לעייל.

"שאול בצוארו - ויגבה מכל העם משכמו (שמואל א', י')" (רש"י סוטה שם ד"ה שאול בצוארו).

נמצאנו אם כן למדים כי בחינת אין סוף החיים על ידי שמואל דרך "מראה העיניים" וכינוי של הנביא מתוך כך "הרואה", מגדירים במדויק את ערוץ הופעת אין סוף החיים בישראל על ידי שמואל. שאול הוא הביטוי המושלם של הערוץ הקיומי הזה של אין סוף החיים שאכן מתמשש בהקמת המלכות הראשונה של ישראל. מתוך כך יש להבין כי דברי ה' אל שמואל - כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם – כאן אני מודיעך שאינך רואה" לא באים לבטל את אלוהיות ראייתו של שמואל, אלא להודיע לשמואל כי המלך העתיד להיבחר מעתה, מתייחס לערוץ אין סוף חיים המורכב באופן שונה מכפי שכפי שהופיע שאול, אף שאת מלכותו גם הוא יקבל מכוח נבואתו של שמואל.

---

[793] על שאלת משמעות היות הצואר נקודת המופע הקיומי של אין סוף החיים בישראל, נעמוד בעז"ה בהמשך בהגדרת מלכות שאול.

את המקור להופעת אין סוף חיים דרך ערוץ הראיה והיופי פגשנו בישראל בתכונתו של יוסף. שם ראינו כי ברכת יעקב "בנות צעדה עלי שור" כדוגמת תיאור הנערות המעריכות בדברים מול שאול, מגדירה את ערוץ הקיום הבסיסי ביותר של אין סוף החיים בישראל.

אכן, פתיח ספר שמואל, מפנה אותנו אל האפיק ה"אפרתי".

*"וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרָמָתַיִם צוֹפִים **מֵהַר אֶפְרָיִם** וּשְׁמוֹ אֶלְקָנָה בֶּן יְרֹחָם בֶּן אֱלִיהוּא בֶּן תֹּחוּ בֶּן צוּף **אֶפְרָתִי**" (שמואל א', א', א').*

ייחוס אלקנה אל התכונה האפרתית היא הן מצד מגוריו בהר אפרים והן מצד תיאורו הוא כ"אפרתי".

רש"י במקום מחבר את שתי המגמות בתוך כינויו של אלקנה - "אֶפְרָתִי".

*"אפרתי - יונתן תירגם **בטורא דבית אפרים**, ומדרש אגדה אפרתי בן פלטין אבגינוס אדם חשוב כמו **אפריון** נמטייה לר"ש לשון חן".*

את לשון החן הזה בדיוק מצינו בברכת יוסף.

*"בֶּן פֹּרָת יוֹסֵף - **בן חן**, והוא לשון ארמי אפריון נמטייה לרבי שמעון (רש"י) בֶּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן - חנו נטוי על העין הרואה אותו (רש"י) בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר" (בראשית מ"ט, כ"ב).*

את מרכזיות כוח הראיה כגורם המשמעותי בהתנהלות אין סוף החיים העתידה להופיע בספר שמואל, גוזרים חז"ל מן הכתוב אף בתיאור מקומו של אלקנה בתוך הר אפרים – "מִן הָרָמָתַיִם צוֹפִים".

*"מן הרמתים צופים - שתי רמות היו **שצופות ורואות זו את זו**, וי"ת **צופים מתלמידי נביאיא**" (רש"י שמואל א', א', א').*

שמם של הרמות נגזר מכוח הראייה - היותן צופות זו. במקביל נגזר שמם מכוח ישיבתם של תלמידי הנביאים בהם הנקראים אף הם צופים.

כך גם מביאה הגמרא במגילה.

*"והכתיב (שמואל א' א') ויהי איש אחד מן הרמתים צופים - **אחד ממאתים צופים שנתנבאו להם לישראל!**" (מגילה י"ד, ע"א).*

אף במסעו של שאול אחר האתונות הוא עובר דרך ארץ צוף ששמה מתורגם מלשון "צופה" - ארץ בה יושב נביא.

"הֵמָּה בָּאוּ בְּאֶרֶץ צוּף - בארעא דבה נביא, צוף כמו צופה" (שמואל א', ט', ה' ורש"י שם).

יוצא אם כן, שערוץ אין סוף החיים במישור ה"נראה" וה"מראה" אותו מוביל יוסף בתצורתו השבטית, הוא המופיע בשמואל בתצורתו הנבואית.

השפעת נבואת ה"רואה" על מעמד הקניינים

את המשמעות להופעת אין סוף חיים במישור חיים זה שלדידנו הוא הפן המוחצן בלבד של החיים, מבטא הכתוב באופן חריף באופן הפניה לנביא אותו מתכננים שאול ונערו בפרשת חיפוש שאול את האתונות.

"הֵמָּה בָּאוּ בְּאֶרֶץ צוּף וְשָׁאוּל אָמַר לְנַעֲרוֹ אֲשֶׁר עִמּוֹ לְכָה וְנָשׁוּבָה פֶּן יֶחְדַּל אָבִי מִן הָאֲתֹנוֹת וְדָאַג לָנוּ. וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּה נָא אִישׁ אֱלֹהִים בָּעִיר הַזֹּאת וְהָאִישׁ נִכְבָּד כֹּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר בּוֹא יָבוֹא עַתָּה נֵלְכָה שָּׁם אוּלַי יַגִּיד לָנוּ אֶת דַּרְכֵּנוּ אֲשֶׁר הָלַכְנוּ עָלֶיהָ. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לְנַעֲרוֹ וְהִנֵּה נֵלֵךְ וּמַה נָּבִיא לָאִישׁ כִּי הַלֶּחֶם אָזַל מִכֵּלֵינוּ וּתְשׁוּרָה אֵין לְהָבִיא לְאִישׁ הָאֱלֹהִים מָה אִתָּנוּ. וַיֹּסֶף הַנַּעַר לַעֲנוֹת אֶת שָׁאוּל וַיֹּאמֶר הִנֵּה נִמְצָא בְיָדִי רֶבַע שֶׁקֶל כָּסֶף וְנָתַתִּי לְאִישׁ הָאֱלֹהִים וְהִגִּיד לָנוּ אֶת דַּרְכֵּנוּ" (שמואל א', ט', ה' – ח').

נראה, שהמתבונן על פרשה זו בעיניים עכשוויות, לא יכול שלא לקבל את הרושם כי הנביא הוא סוג של בעל מלאכה למילוי צרכים יום יומיים אותם הוא נותן בשכר. מדברי הנער אל שאול, ברור כי רצונו לפנות אל איש האלוהים "אוּלַי יַגִּיד לָנוּ אֶת דַּרְכֵּנוּ אֲשֶׁר הָלַכְנוּ עָלֶיהָ" מתייחסת אל חיפוש האתונות. לא נראה כי פתאום צץ לנער רעיון לשאול את הנביא על "דרכם" הכללית.

כך גם מבאר רש"י במקום בפרוש.

"את דרכנו - מעשה האתונות מה נהיתה בם שבשבילם הלכנו את כל הדרך הזה" (רש"י שמואל שם, פסוק ו').

גם המשא והמתן שבין שאול ונערו בעניין התשלום שהם אמורים לשלם לנביא לא נראה כדבר שמכבד את נושא הנבואה שאינו מוכן להיות לעזר לבאים אליו אלא על ידי מתת כסף. תשובת הנער אל שאול "הִנֵּה נִמְצָא בְיָדִי רֶבַע שֶׁקֶל כָּסֶף", אף היא מוזילה לכאורה ביותר את נושא הנבואה, שהרי מדבריו משמע כי המדובר הוא בסכום כסף פעוט. אולם, כיוון שבנביא המדובר ובשמואל המדובר, אין אנו יכולים אלא להסיק כי אם מתאים לשאול את הנביא על מיקום האתונות, ואם מתאים לשלם לנביא מתת על שאילתו, סימן הוא כי שאלת מצב האתונות הינה שאלה השייכת לסדר גודל החיים אותה מופיעה הנבואה, וכי גם מתת הכסף משרת את הופעת סדר גודל החיים הזה. האם יתכן הדבר?

נראה שהרלב"ג פותח לנו פתח בעניין.

*"ויאמר הנה נמצא בידי רבע שקל כסף - ראוי שישאל שואל מה המתן הזה למי שהיה מושל בישראל ואיך יתכן שידמה שיהיה מדרך הנביא לקחת אלו המתנות, וידמה שנאמר בזה כי זה המתן לא היה אלא להעיר הנביא שיתבודד בעניני בעל זה המתן ובזה האופן היתה מחשבתו מתבודדת בעניניו והיתה מגעת לו הנבואה בהם ולזה היה נהוג שיתנו לו השואלים ממנו דבר נבואה דבר מה לסבב שיתבודד מחשבתו בעניניהם...**וכן מצאנו ביצחק שאמר לעשו שיביא לו מטעמים ויאכל** כדי שתתבודד מחשבתו בעניניו זמן רחב ויגיע לו בדרך נבואה מה שעתיד לבא אליו כי אין מדרך השלם שיבקש כמו אלו הדברים לבקשת התענוג כמו שבארנו בפירושנו לדברי התור'..." (רלב"ג שמואל שם, פסוק ח').*

אם נתרכז בדברי הרלב"ג בהשוואה שהוא עושה בין הדרך בה נוקט יצחק להאצלת ברכתו לבין דרך הופעת הנבואה על ידי מתת כסף, נראה כי המצב בו מביא שמואל את ישראל לשאול על אתונות את הנביא מתוך הבאתם אליו מתת, הוא עמוק עד כדי להיות בלתי נתפס.

כזכור, את בקשת יצחק מעשו - וְעַתָּה שָׂא נָא כֶלְיְךָ תֶּלְיְךָ וְקַשְׁתֶּךָ וְצֵא הַשָּׂדֶה וְצוּדָה לִי צָיִד וַעֲשֵׂה לִי מַטְעַמִּים כַּאֲשֶׁר אָהַבְתִּי וְהָבִיאָה לִי וְאֹכְלָה בַּעֲבוּר תְּבָרֶכְךָ נַפְשִׁי בְּטֶרֶם אָמוּת (בראשית כ"ז, ג' – ד') ואהבת יצחק את עשו "כִּי צַיִד בְּפִיו[794]" נובעים מכך שאת כוח קיום אין סוף החיים יונק יצחק מחומרי הארץ. יכולת זו היא המביאה לכך שמעשה האכילה יש בו את הכוח ליצור בו התחדשות של חיים ומכוחו הוא מנביע ברכה. מתוך כך מגיעה גם אהבתו לעשו. אם נשליך יכולת זו על שמואל, יצא כי כנגד אכילתו של יצחק, קבלתו של שמואל מתת מעצימה את יכולת הנבעת אין סוף החיים דרך ערוץ החיים הקנייני. מעבר אין סוף החיים דרך ערוץ החיים הקנייני מכוחו של שמואל, הופך ממילא את כל התרחישים הקניינים המופיעים במעגלי החיים של ישראל להיות דווקאיים ברמה של חיים שאין להם סוף. רמת מהותיות בלתי נתפסת זו של קשרי האדם עם סביבתו הקניינית היא המבארת את סיבת רצונו של נער שאול להפנות את שאלת האתונות אל הנביא. מתוך מהותיות הקשר הממוני, מהווה מקרה איבוד האתונות תרחיש בעל משמעות מהותית לעצם החיים. על כן מקדישים שאול ונערו מאמץ כביר למציאתם. את המאמץ הזה דואג הכתוב ללוות באופן המפורט ביותר.

*"וַתֹּאבַדְנָה הָאֲתֹנוֹת לְקִישׁ אֲבִי שָׁאוּל וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל שָׁאוּל בְּנוֹ קַח נָא אִתְּךָ אֶת אַחַד מֵהַנְּעָרִים וְקוּם לֵךְ בַּקֵּשׁ אֶת הָאֲתֹנֹת. **וַיַּעֲבֹר בְּהַר אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר בְּאֶרֶץ שָׁלִשָׁה** וְלֹא מָצָאוּ **וַיַּעַבְרוּ בְאֶרֶץ שַׁעֲלִים** וָאַיִן **וַיַּעֲבֹר בְּאֶרֶץ יְמִינִי** וְלֹא מָצָאוּ. **הֵמָּה בָּאוּ בְּאֶרֶץ צוּף** וְשָׁאוּל אָמַר לְנַעֲרוֹ אֲשֶׁר עִמּוֹ לְכָה וְנָשׁוּבָה פֶּן יֶחְדַּל אָבִי מִן הָאֲתֹנוֹת וְדָאַג לָנוּ" (שמואל א', ט', ג' – ה').*

[794] "וַיֹּאֶהַב יִצְחָק אֶת עֵשָׂו כִּי צַיִד בְּפִיו" (בראשית כ"ה, כ"ח).

עתה אנו יכולים לקרוא את דברי רש"י ביתר עיון ולראות כי מגמת שאלתו של הנער היא מדוייקת ביותר.

"...עַתָּה נֵלְכָה שָּׁם אוּלַי יַגִּיד לָנוּ אֶת דַּרְכֵּנוּ אֲשֶׁר הָלַכְנוּ עָלֶיהָ - מעשה האתונות מה נהיתה בם שבשבילם הלכנו את כל הדרך הזה (שמואל א', ט', ו' ורש"י שם ד"ה את דרכנו).

ברור לנער כי מעברם בכל המקומות שעברו – הר אפרים, ארץ שלשה, ארץ שעלים, ארץ ימיני וארץ צוף בבקשת האתונות, אינו מקרי. אין הוא מבקש סתם לדעת רק מה קרה לאתונות אלא את "מעשה האתונות" השזור במעברם את "כל הדרך הזה"[795].

כפי שבארנו בדרך עבודתו של יעקב עם הקניינים[796], המצב זה בו מעגל החיים הקנייני הוא חלק בלתי נפרד מהופעת אין סוף החיים באדם, הוא תוצר ישיר להתגברות אין סוף החיים שמן הארץ. מתוך היות האדם, החי וחומרי הארץ הכסף הזהב הנחושת וכו', כולם מולדים מן הארץ, התגברות קיום אין סוף החיים מן הארץ מנביע בכל תשתיות החיים הללו, חיים עד אין קץ ויוצר בין האדם וקנייניו זיקת חיים ברמה של אישות[797]. התעכבות יעקב על הפכים הקטנים, למדה את חז"ל שיכולת הנפשת אין סוף החיים עד לרמת רכושו וקנייניו של האדם מהווה את השיא ביכולת האדם לפעול כאלוהים, להוליד אין סוף החיים כמציאות. על כן "צדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופן"[798]. יכולת שיא זו, היא המקנה ליעקב בחנייתו את פני שכם ותיקונו להם מטבע, שווקים ומרחצאות[799] ולפי הירושלמי אף אטליזים[800] את שמו "אל".

באופן מדהים, כך בדיוק הוא שמו של שמואל.

*"...וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵה' שְׁאִלְתִּיו - **על שם אל** ועל שם המעשה הוא נקרא כי ממנו שאלתיו" (שמואל א', א', כ' ורש"י ד"ה שמואל).*

הגם שניתן לגזור משמו של שמואל את מעשה שאילתו מה' מתוך היות אותיות ש.א.ל מעורבבות בשמו, הרי המשמעות הבולטת ביותר בשמו, המופיעה כפי סדר האותיות, היא ב"ישמו – אל".
את היכולת שמגלה יעקב מכוח ידו כאב האומה, מגלה שמואל בכוח נבואתו כלפי עם ישראל ביכולתו להופיע את אין סוף החיים בנבואתו אף במרחב חייהם הקנייניים. הולדתו של שמואל כ"רואה" המנביעה את אין סוף החיים בכל מערכות החיים התלויים והמתגלים במראה העיניים, היא המביאה לו את היכולת הזו. מכוחו זה, מונפשים כל חומרי החיים הנגלים ובתוך כך קנייני האדם הופכים להיות חלק בלתי נפרד מהווייתו המהותית. את הצורך שרואים שאול ונערו לתת מתת לנביא על מנת שיראה להם את דרכם באתונות, יש לייחס לרצונם לדבוק במגמת חיים זו. נתינת הכסף נועד להעצים את קיימות הנביא במישור הקנייני, ומתוך כך לייחס את כוחו להנביע את אין סוף החיים למישור החיים הזה. על מנת להבין עד כמה פורץ שמואל בדרך התנהלות חיים זו שלו את גבולות האפשר, נתבונן על איסור לקיחת השוחד בתורה. שם נראה כי אותו גירוי שמגרה שמואל את הבאים אליו להנביע את אין סוף החיים במשור הקנייני של החיים, אסור על הדיינים בתכלית האיסור.

---

795 **מקומם הגבוה של הקניינים כבר בימי דוד**: כדוגמת הדגש הרב שמביאה עוצמת נבואת שמואל לקורות הקניינים, אנו מוצאים בימי דוד. שם מגיע הכתוב עד כדי להזכיר את האחראיים על אתונות המלך.
"וְעַל אֹצְרוֹת הַמֶּלֶךְ עַזְמָוֶת בֶּן עֲדִיאֵל. וְעַל הָאֹצָרוֹת בַּשָּׂדֶה בֶּעָרִים וּבַכְּפָרִים וּבַמִּגְדָּלוֹת יְהוֹנָתָן בֶּן עֻזִּיָּהוּ. וְעַל עֹשֵׂי מְלֶאכֶת הַשָּׂדֶה לַעֲבֹדַת הָאֲדָמָה עֶזְרִי בֶּן כְּלוּב. וְעַל הַכְּרָמִים שִׁמְעִי הָרָמָתִי וְעַל שְׁבָכְרָמִים לְאֹצְרוֹת הַיָּיִן זַבְדִּי הַשִּׁפְמִי. וְעַל הַזֵּיתִים וְהַשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה בַּעַל חָנָן הַגְּדֵרִי. וְעַל אֹצְרוֹת הַשָּׁמֶן יוֹעָשׁ. וְעַל הַבָּקָר הָרֹעִים בַּשָּׁרוֹן שִׁרְטַי הַשָּׁרוֹנִי וְעַל הַבָּקָר בָּעֲמָקִים שָׁפָט בֶּן עַדְלָי. וְעַל הַגְּמַלִּים אוֹבִיל הַיִּשְׁמְעֵלִי **וְעַל הָאֲתֹנוֹת יֶחְדְּיָהוּ הַמֵּרֹנֹתִי**. וְעַל הַצֹּאן יָזִיז הַהַגְרִי כָּל אֵלֶּה שָׂרֵי הָרְכוּשׁ אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ דָּוִיד -...כל זה הולך ומספר לגדולת דוד **ואפילו מי שהיה ממונה על האתונות שלו**" (דברי הימים א', כ"ז, כ"ה – ל"א ורש"י ד"ה ועל אצרות המלך).

796 עמ_____

797 על נקודה זו נרחיב בחלקו השני של החיבור מתוך נגיעה בפרק הראשון של מסכת קידושין העוסקת משנה אחרי משנה ב"אשה נקנית", ב"עבד עברי נקנה", ב"עבד כנעני נקנה", ב"בהמה גסה נקנית", ב"בהמה דקה נקנית", ב"נכסים שיש להם אחריות נקנין" עד ל"נכסים שאין להם אחריות נקנין".

798 "ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב) - אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם" (חולין צ"א, ע"א).

799 "ויחן את פני העיר. אמר רב: מטבע תיקן להם ושמואל אמר שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג ע"ב).

800 "...ויחן את פני העיר שהיו עושין איטליסן ומוכרין בשוק..." (ירושלמי מסכת שביעית פרק ט', ה"א).

איסור השוחד לצדיקים – איסור הקמת הדין במרחב הקנייני

בהבאת התורה את דין איסור לקיחת השוחד נראה היה לכאורה לחשוב כי היא נוקטת בדין חברתי, שאינו ייחודי רק לעם ישראל.

"לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ...וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר פִּקְחִים וְיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִים" (שמות כ"ג, ו' – ח').

אולם, הבאת הטעם הלכאורה המיותר - "כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר..", וקריאת הכתוב לאותם לוקחי השוחד כ"פִּקְחִים" ו"צַדִּיקִים", מביאים את רש"י לייחס את איסור לקיחת השוחד אף כלפי אלו הרוצים לדון אמת וצדק.

*"ושחד לא תקח - **אפילו לשפוט אמת**...".*

ובדברים.

*"לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים וְיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם - **אפילו לשפוט צדק**" (דברים ט"ז, י"ט ורש"י ד"ה ולא תקח שוחד).*

אף הגמרא בכתובות מייחסת את איסור לקיחת השוחד שבתורה כלפי הצדיקים.

*"תנו רבנן: (דברים ט"ז) כי השוחד יעור עיני חכמים - קל וחומר לטפשין, **ויסלף דברי צדיקים - קל וחומר לרשעים**" (כתובות ק"ה, ע"א).*

ולכאורה, העמדה שכזו את דין איסור לקיחת השוחד סותרת כל הגיון. שהרי אדם הרוצה לקחת שוחד, הוא רשע לכתחילה, ואיך ניתן לומר כי הוא לוקח שוחד על מנת לשפוט דין אמת וצדק? איך ניתן בכלל לכנות אותו "צדיק"?

כיוון שהתורה וחז"ל בכל אופן מתעקשים לכנות את לוקחי השוחד בדין זה כ"צדיקים", ומעמידים את האפשרות כי המדובר אף בכאלו הרוצים לדון דין צדק, אנו חייבים להבין כי התורה כלל אינה פונה לדיוטא הנמוכה של אותם דיינים לוקחי השוחד שהינם רשעים לכל דבר. לעניין זה אין צורך בתורה. פנייתה של התורה היא לאותם הדיינים המעוניינים לשפוט את הדין על בסיס לקיחתם שכר מן הצדדים.

הגמרא בכתובות אכן מביאה כי קרנא היה נוטל ממון משני בעלי הדינים שהגיעו אליו.

"קרנא הוה שקיל איסתירא (מטבע סלע) מזכאי ואיסתירא מחייב, ודאין להו דינא" (כתובות ק"ה, ע"א).

את הצורך הזה יש על כן לבאר כפי שבארנו את צורך קבלת הנביא דבר מתת מפני הבאים אליו על מנת ליצור את דינו במישור הקיום הממוני. התורה באיסור לקיחת השוחד, באה לאסור על הדיינים לנסות ולפעול את דינם על בסיס המישור הקנייני. על כך היא אומרת כי "כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר פִּקְחִים וְיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִים". כלומר, אין סיכוי לדיין לקיים את דינו ברמת הקיימות התורתית, אם יירד לדיוטת "בעל מלאכה" ויידון את דינו בממד הקנייני של החיים כדוגמת בני יעקב היורדים להיות בעלי איטליזים[801] להופיע את אין סוף החיים דרך שותפות החיים עם העיר שכם במישור הקנייני. בירידתו זו, ישתלט עליו הממד הקנייני להופיע בו את מגמותיו הצרות.

על כך אומרת התורה:

"כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים - אפילו חכם בתורה ונוטל שוחד, סוף שתטרף דעתו עליו, וישתכח תלמודו, ויכהה מאור עיניו" (שמות כ"ג, ח' ורש"י שם).

אף שהוא מגיע למשפט כצדיק ומגמתו היא להרחיב את השפעת אין סוף החיים אותו הוא אמור להופיע כדיין עד המישור הקנייני, סופו שלא יצלח וכוח דיינותו יטפל למישור הקנייני הנמוך.
את ביאור רש"י על "דִּבְרֵי צַדִּיקִים" כ"דברים **המצודקים**" יש להבין כהתייחסות לדיני התורה. כאשר משליט הדיין את המישור הקנייני על המעשה הדיני שלו, במקום שהממד התורתי של

---

[801] "ויחן את פני העיר שהיו עושין איטליסן ומוכרין בשוק" (ירושלמי שביעית פרק ט' ה"א).

החיים ישליט עצמו על המישור הקנייני, המישור הקנייני אינו מאפשר לממד התורתי של החיים להופיע.

מתוך אמירה ברורה זו של התורה, המשך הגמרא בכתובות שהביאה את נוהגו של קרנא לקחת מטבע איסתירא מכל צד בדין, מורידה את מעשהו למקום המצומצם ביותר שאפשר.

"...והיכי עביד הכי? והכתיב: (שמות כ"ג) ושוחד לא תקח! וכ"ת, ה"מ היכא דלא שקיל מתרוייהו, דלמא אתי לאצלויי דינא, קרנא כיון דשקיל מתרוייהו לא אתי לאצלויי דינא, וכי לא אתי לאצלויי דינא מי שריר? והתניא...אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב, אמרה תורה: ושוחד לא תקח! הני מילי היכא דשקיל בתורת שוחד, קרנא בתורת אגרא הוה שקיל. ובתורת אגרא מי שריר? והתנן: הנוטל שכר לדון - דיניו בטלין! הנ"מ אגר דינא, קרנא אגר בטילא הוה שקיל. ואגר בטילא מי שריר? והתניא: מכוער הדיין שנוטל שכר לדון, אלא שדינו דין; ה"ד? אילימא אגר דינא, דינו דין? והתניא: הנוטל שכר לדון - דיניו בטילין! אלא אגר בטילא, וקתני: מכוער הדיין! הני מילי בטילא דלא מוכחא, קרנא בטילא דמוכחא הוה שקיל..." (כתובות ק"ה, ע"א).

***תרגום**: ...ואיך עשה קרנא כך, והרי למדנו – שוחד לא תיקח! ואם תאמר שכל האיסור הוא כאשר אינו לוקח משניהם, מטעם שמה יטה את הדין, אולם קרנא כיוון שלקח משני בעלי הדין אין חשש כי יטה את הדין, האם כאשר ברור שהדיין לא יבוא להטות את הדין מותר לקחת ממון? והרי למדנו...שאפילו לזכות את הזכאי ולחייב את החייב אמרה התורה ושוחד לא תיקח! עונה הגמרא, זה כשהמדובר הוא שהדיין נוטל בתורת שוחד, קרנא נטל ממון בתורת שכר. שואלת הגמרא ובתורת שכר האם אפשר? והרי שנינו – הנוטל שכר לדון דיניו בטלים? עונה הגמרא שזה כאשר הדיין נוטל שכר על הדין. אולם קרנא נטל שכר בטלה. שואלת הגמרא הרי למדנו כי מכוער הדיין אף כשהוא לוקח שכר שכזה? על כך עונה הגמרא שזה כך רק אם אין הפסדו מוכח, אולם קרנא לקח שכר בטלא על הפסד מוכח.*

ממהלך זה של הגמרא עולה בברור כי נקודת המוצא של קרנא לקחת שכר היא מהותית לדין ולא נועדה לשם צרכיו האישיים. כך גם דחיקת הגמרא שלב אחרי שלב לקיחה זו של קרנא לרמה של שכר בטלה מוכח, מוכיחה אף היא כי אין היא עוסקת בבעיית שקרנות ורמאות, אלא ברמת ההבעה של המעשה הדיני. ה"מאמץ" שהיא עושה לדחוק את מעשהו של קרנא לרמת התשלום הנמוכה ביותר, מלמדת כי פעולה בדרך זו היא מסוכנת ביותר.

את הסכנה בהכלת אין סוף החיים במישור הממוני של החיים ראינו באופן חריף עוד יותר דווקא אצל אלו שיכולת זו ליצור ולעצב את החיים היא חלק בלתי נפרד מכוחם. כך הבאנו ביחס לכוח פתרון החלומות של יוסף [802] את סופו המר של בר הדיא פותר החלומות שאינו מצליח להוציא עצמו מן המעגל הממוני אף על חשבון חייו.

"בר הדיא מפשר חלמי הוה, מאן דיהיב ליה אגרא - מפשר ליה למעליותא, ומאן דלא יהיב ליה אגרא - מפשר ליה לגריעותא" (ברכות נ"ו, ע"א).

***תרגום**: בר הדיחא היה פותר חלומות. מי שהיה נותן לו שכר היה פותר לו לטובה ומי שלא היה נותן לו שכר היה פותר לו לרעה.*

אביי שנתן לו שכר פתר לו את חלומותיו לטובה. רבא שלא נתן לו שכר, פתר לו את חלומותיו לרעה. כשגילה רבא כי פתרון החלומות היה בידיו של בר הדיא, קללו שימסר למלכות ולא ירחמו עליו. את סופו מביא על עצמו בר הדיא בעצמו. בהגעתו למקום שלטון הרומאים מספר לו שומר אוצרות המלך כי בחלומו דקרה מחט את אצבעו. בר הדיא מפציר בו כי יביא לו דינר אך שומר האוצר אינו נותן לו, והוא אינו פותר לו את חלומו. כך גם בפעם השניה. בפעם השלישית לא מתאפק בר הדיא ופותר לו את חלומו לרעה - נפל תכלא בכולהו שיראי – אכלו התולעים את כל המשי. כשבא המלך למצות את הדין עם שומר האוצרות, הוא מפיל את האחריות על בר הדיא שידע ולא אמר. סופו של בר הדיא לימד אותנו על קלקולו.

"כפיתו תרין ארזי בחבלא, אסור חד כרעיה לחד ארזא וחד כרעיה לחד ארזא, ושרו לחבלא עד דאצטליק רישיה, אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק ונפל בתרין" (שם, נ"ו, ע"ב).

***תרגום**: קשרו שני ארזים בחבל קשרו רגל אחת לארז אחד ואת רגלו האחרת לארז אחר והתירו את החבל עד שניקרע ראשו, קם כל חלק וחלק במקומו וניקרע ונפל.*

במקום שהראש הוא שיוליך את הרגליים, הרגליים הם אלו שמוליכות את בר הדיא. כוחו לממש את "חלום החיים" על פי רצונו, מביא את רצונו להיות משועבד לממשות החיים הקטנה, עד כדי מימוש החלום באופן שעתיד להביא עליו את מותו.

---

[802] עמוד

אולם למרות הסכנה העצומה שזיהינו אצל אלו המסוגלים להוביל את סוף החיים לממשות מלאה, ואף כנגד המניעה המוחלטת של הדיינים מלקיים את סוף החיים בדינם בממד הממוני של החיים, עומדת יכולתו של שמואל המקיים ומעצים את נבואתו עד למרחב העצום הזה של החיים מכוח נתינתם של אלו הבאים אליו מתת. בכך הוא מביא את דורו, להרחיב את עצם חייהם עד רמת קניינם ובתוך כך לצורך חיפושו הבלתי נלאה של שאול אחר האתונות[803].

עוצמה עצומה זו של שמואל המגיעה לו מכוחו כ"רואה" להגשים את קול נבואתו כמראה עיניים, היא גם זו המחוללת את המלוכה בישראל. היכולת להגשים את אין סוף חיים לרמה של מראה עיניים, היא המעבירה חיים אלו משלב ה"קול" לשלב המימוש המוחלט, שהוא שלב המלכות.

המלכות – להנביע שכינה ישירות במעשה הידיים

את נגיעתו של שמואל ברמת מימוש החיים כמלך, אנו פוגשים במלחמות המנוהלות מכוחו מול פלישתים בשנים שלאחר חזרת ארון ה' מפלשתים.

*"וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִם בְּכָל לְבַבְכֶם אַתֶּם שָׁבִים אֶל ה' הָסִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר מִתּוֹכְכֶם וְהָעַשְׁתָּרוֹת וְהָכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה' וְעִבְדֵהוּ לְבַדּוֹ וְיַצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים. וַיָּסִירוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעַשְׁתָּרֹת וַיַּעַבְדוּ אֶת ה' לְבַדּוֹ. **וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל קִבְצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה וְאֶתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם אֶל ה'**. וַיִּקָּבְצוּ הַמִּצְפָּתָה וַיִּשְׁאֲבוּ מַיִם וַיִּשְׁפְּכוּ לִפְנֵי ה' וַיָּצוּמוּ בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמְרוּ שָׁם חָטָאנוּ לַה' וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּצְפָּה. וַיִּשְׁמְעוּ פְלִשְׁתִּים כִּי הִתְקַבְּצוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה וַיַּעֲלוּ סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים אֶל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְאוּ מִפְּנֵי פְלִשְׁתִּים. **וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּחֲרַשׁ מִמֶּנּוּ מִזְעֹק אֶל ה' אֱלֹהֵינוּ וְיוֹשִׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים**. וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טְלֵה חָלָב אֶחָד וַיַּעֲלֵהוּ עוֹלָה כָּלִיל לַה' **וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל ה' בְּעַד יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֵהוּ ה'**. וַיְהִי שְׁמוּאֵל מַעֲלֶה הָעוֹלָה וּפְלִשְׁתִּים נִגְּשׁוּ לַמִּלְחָמָה בְּיִשְׂרָאֵל **וַיהוָה ה' בְּקוֹל גָּדוֹל** בַּיּוֹם הַהוּא עַל פְּלִשְׁתִּים וַיְהֻמֵּם וַיִּנָּגְפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל מִן הַמִּצְפָּה וַיִּרְדְּפוּ אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּכּוּם עַד מִתַּחַת לְבֵית כָּר...וַיִּכָּנְעוּ הַפְּלִשְׁתִּים וְלֹא יָסְפוּ עוֹד לָבוֹא בִּגְבוּל יִשְׂרָאֵל וַתְּהִי יַד ה' בַּפְּלִשְׁתִּים כֹּל יְמֵי שְׁמוּאֵל. וַתָּשֹׁבְנָה הֶעָרִים אֲשֶׁר לָקְחוּ פְלִשְׁתִּים מֵאֵת יִשְׂרָאֵל לְיִשְׂרָאֵל מֵעֶקְרוֹן וְעַד גַּת וְאֶת גְּבוּלָן הִצִּיל יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים וַיְהִי שָׁלוֹם בֵּין יִשְׂרָאֵל וּבֵין הָאֱמֹרִי. וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת יִשְׂרָאֵל כֹּל יְמֵי חַיָּיו" (שמואל א', ז', ג' – ט"ו).*

הכתוב מתאר כי את נצחונות ישראל בזמן שמואל, הם מקבלים בזכות תפילתו של שמואל. אף נגיפתם של פלישתים הוא מכוח הקול – "וַיַּרְעֵם ה' בְּקוֹל גָּדוֹל...וַיְהֻמֵּם וַיִּנָּגְפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל".

את כוח התפילה הזה רואה שמואל כבעלת משקל שווה לכוח המלכות. כך עולה מדבריו של שמואל לישראל, כשהם מבקשים ממנו מלך בזקנתו.

"וַיֵּרַע הַדָּבָר בְּעֵינֵי שְׁמוּאֵל כַּאֲשֶׁר אָמְרוּ תְּנָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשָׁפְטֵנוּ וַיִּתְפַּלֵּל שְׁמוּאֵל אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֹתְךָ מָאָסוּ כִּי אֹתִי מָאֲסוּ מִמְּלֹךְ עֲלֵיהֶם. כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הַעֲלֹתִי אֹתָם מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעַזְבֻנִי וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כֵּן הֵמָּה עֹשִׂים גַּם לָךְ" (שמואל א', ח', ו'-ח').

מתשובתו של ה' אנו למדים כי שמואל אינו רואה בעין טובה את הרצון להחליף את מנהיגותו במנהיגות המלך. את הסיבה לדבר מביא לנו הנביא בהמשך, כאשר שמואל אוסף את ישראל לאחר חידוש מלכותו של שאול בגלגל.

*"וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל הִנֵּה שָׁמַעְתִּי בְקֹלְכֶם לְכֹל אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם לִי וָאַמְלִיךְ עֲלֵיכֶם מֶלֶךְ...וַאֲנִי הִתְהַלַּכְתִּי לְפְנֵיכֶם מִנְּעֻרַי עַד הַיּוֹם הַזֶּה...גַּם עַתָּה הִתְיַצְּבוּ וְרִאוּ אֶת הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אֲשֶׁר ה' עֹשֶׂה לְעֵינֵיכֶם. הֲלוֹא קְצִיר חִטִּים הַיּוֹם אֶקְרָא אֶל ה' וְיִתֵּן קֹלוֹת וּמָטָר **וּדְעוּ וּרְאוּ כִּי רָעַתְכֶם רַבָּה אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם בְּעֵינֵי ה' לִשְׁאוֹל לָכֶם מֶלֶךְ**" (שמואל א', יב, א'-י"ז).*

אף עתה לאחר שכבר שאול מולך על ישראל, מוכיח שמואל את ישראל על בקשתם ממנו מלך.

רש"י במקום מבאר את סיבת התוכחה.

---

[803] **חיוב מוצא האבדה בגנבה ופעמים אף באונס**: על בסיס הנפשת החיים בקניינים, אנו נבאר בהמשך את רמת האחריות הבלתי נתפסת הנופלת על מוצא האבדה המגיעה עד כדי היותו בעל חיוב בגנבה כשומר שכר ופעמים אף באונס כשואל.

*"וכשם שעל ידי תפלתי אני יכול לשנות את העתים כך **אם פגעה בכם מלחמה היה כח בתפלתי לעמוד על האויב ולא הייתם צריכים לשאול מלך בחיי** ואע"פ שאני זקן. הלא קציר חטים היום - והגשמים סימן קללה וקשה בעיני הקב"ה להביא פורענות חנם אע"פ כן **יש בי כח** ואקרא אל ה' ויתן קולות ומטר ודעו וראו - כי לא הייתם צריכים לשאול מלך לזלזל בי" (רש"י שמואל שם ד"ה "התיצבו וראו וגו', ד"ה הלא קציר חטים היום, וד"ה ודעו וראו).*

שמואל רואה בכוח תפילתו כוח מקביל לזה של המלך לעמוד מול האוייב. על כן הוא מוכיח את ישראל כי לא צריכים היו לשאול להם מלך כל עוד הוא קיים. את כוחו הוא מראה לישראל ביכולת תפילתו להביא קולות ומטר בזמן הקציר. בכך מבטא שמואל מצב שלטון נבואי הקרוב ביותר למצב המלוכה אותו מבקשים ישראל משמואל – "וְהָיִינוּ גַּם אֲנַחְנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם וּשְׁפָטָנוּ מַלְכֵּנוּ וְיָצָא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחֲמֹתֵנוּ" (שמואל א', ח', כ'), בו תפילת הנביא היא בעלת יכולת **מימוש מידי** כמעט כדוגמת מעשה הידיים הנעשה על ידי המלך. בכך מתראה כוחו של שמואל כ"רואה" מצד תכונת המלכות המחייבת את המפגש עם אין סוף החיים **במקום התרחשות המעשה עצמו**. קיום אין סוף החיים בשמואל בממד הראיה של החיים, מקצר את ההפרש שבין מקור החיים לבין קיומו ומימושו, ל"טווח אפס". בכך נושא שמואל כבר בעצמו את סממני המלכות עד כדי נפגעותו מבקשת המלך של ישראל. מכוחו זה מגיעה לאחר מכן המלכת שאול ודוד.
מגמת הקשר הישיר הזה שבין מקור החיים למגמת מימושו הקיימת בנבואת ה"רואה" של שמואל לאפיין אותה באפיוני המלכות, היא המופיעה בשמואל כבר בתחילת דרכו בהיתר שהוא מחדש לשחיטת הקודשים על ידי זר, ובדילוג נבואתו על פני עלי מעבר לסדר השתלשלות אין סוף החיים, עד כדי הוראת ההלכה בפני רבו, כפי שבארנום.

תפיסת נבואתו של שמואל – נבואת ה"רואה" כמגמה ייחודית של קול הנבואה המתדמה להיות יותר כ"ראיה" וההשלכות העצומות הנובעות מכך, מחייבות להתבוננות נוספת לבחון מהו המקור והשורש למאפיין אין סוף חיים זה? מהו הגורם ההתחלתי להופעת אין סוף חיים שההפרש בו בין מקור החיים למימושם כמעט ואינו קיים?

בכדי לבחון זאת, נתבונן על שורשה המילולי של כוח הנבואה – "ניב שפתיים".

הנבואה - ממקום בו רואים את הקולות

"וְגַם נְבִיאִים הֶעֱמַדְתָּ - בעלי לשון כמו בּוֹרֵא **נִיב שְׂפָתָיִם** (ישעיה נ"ז)" (נחמיה ו', ז').

מהו "ניב השפתיים. חז"ל מבארים זאת מלשון "גליפת שפתיים".

"אמר רבי חמא בר חנינא קשה **גליפת שפתים** שהוא שקול כנגד ברייתו של עולם, שבבריאת העולם ומלואו כתב ברייתו אלה תולדות השמים והארץ בהבראם (בראשית ב' ד') ובגליפת שפתים כתב בורא ניב שפתים (ישעיה נ"ז י"ט)" (פסיקתא רבתי פרשה לג ד"ה דבר אחר אנכי).

מדברי חז"ל אלו עולה כי גליפת השפתיים, הינו "גילוף" של מציאות חדשה - בריאה של עולם.

היכן מצינו ניב שפתיים שכוחו הוא כמעשה ממשי מעבר למעשה בריאת העולם? רמת ממשות שכזו מצינו במעמד הר סיני.

*"וְכָל הָעָם **רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת - רואין את הנשמע**, שאי אפשר לראות במקום אחר" (שמות כ', י"ד).*

מעמד הר סיני מתאר מצב של קול בעל ממשות ברמה של מראה העיניים.

מהיכן יכול הקול הארטילאי להיות בעל ממשות כה גדולה, עד כי נראה הוא בעיניים? תשובה לכך אנו מקבלים מתוך הבנת מצב מעמד התגלות ה' אל ישראל בהר סיני.

בהתגלות ה' אל ישראל בהר סיני מתאר הכתוב את ירידת השכינה על הר סיני.

*"וַיֵּרֶד ה' **עַל הַר סִינַי** אֶל רֹאשׁ הָהָר..." (שמות י"ט, כ').*

מאידך, לאחר מעמד עשרת הדברות, מתאר הכתוב את התגלות ה' כזו שהופיעה אל ישראל מן השמים.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם **כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם**"* *(שמות כ', י"ח).*

את הסתירה פותרים חז"ל במקום.

"וירד ה' על הר סיני - יכול ירד עליו ממש, תלמוד לומר (שמות כ', י"ח) כי מן השמים דברתי עמכם. מלמד **שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר, כמצע על המטה**, וירד כסא הכבוד עליהם[804] (רש"י שמות י"ט, כ').

מתוך צמצום הטווח שבין העולמות העליונים לבין הארץ, מקבלים גורמי החיים השמימיים ובתוך כך הדיבור והקול, את תכונת הממשות של חומרי הארץ והקול נראה, מה שלא יתכן בדרכי החיים הרגילים על הארץ. דיבוק זה שבין השמים והארץ, יוצר ממילא גם מצב הופכי כשמראה העיניים מקבל אף הוא את תכנותו המרחבית הבלתי מוגבלת של הקול להיות אין סופי במראיתו.

התבוננות בפרשת קורח ממנו יוצא שמואל, מלמדת כי אל טווח ועוצמת החיבור הזו בדיוק מכוון קורח במחלוקתו מול משה ואהרן.

"וַיִּקַּח קֹרַח בֶּן יִצְהָר בֶּן קְהָת בֶּן לֵוִי וְדָתָן וַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב וְאוֹן בֶּן פֶּלֶת בְּנֵי רְאוּבֵן. וַיָּקֻמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וַאֲנָשִׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם נְשִׂיאֵי עֵדָה קְרָאֵי מוֹעֵד אַנְשֵׁי שֵׁם. וַיִּקָּהֲלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים וּבְתוֹכָם ה' וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קְהַל ה'" *(במדבר ט"ז, א' – ג').*

את הערעור על הפרשי המעמדות, מבסס קורח על שמיעת כל ישראל את ה' במעמד הר סיני.

"כלם קדושים - כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה.
*ומדוע תתנשאו - אם לקחת אתה מלכות לא היה לך לברר לאחיך כהונה, **לא אתם לבדכם שמעתם בסיני אנכי ה' אלהיך** (שמות כ', ב'), כל העדה שמעו"* *(רש"י במדבר שם).*

כך מביאה הגמרא במכות, כי את שתי הדברות הראשונות שומעים ישראל ישירות מפי ה'

*"...**אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום** - דכתיב אחת דבר אלהים ושתים זו שמענו..."* *(מכות כ"ג, ע"ב).*

רק לאחר מכן מבקשים ישראל ממשה כי משה הוא שישמע את דברי ה' ויעביר אותם אליהם.

*"וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם. וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה **רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי.** וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת...**קְרַב אַתָּה וּשְׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתָּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ** אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ"* *(דברים ה', י"ט – כ"א).*

אל מגמת הקשר הבסיסי הישיר הזה שבין ישראל לה' המופיע בשתי הדברות הראשונות פונה קורח בערעורו על הכהונה. את המגמה הזו הוא מעצים ביתר שאת בבטלו את צורך פתיל התכלת בציצית.

הנהגת קורח - לגעת ישירות בכנפות השכינה

בהתייחסות חז"ל לבגד ארבע הכנפות החייב בציצית הם מזהים בו את שכינת אין סוף החיים הנגלית לישראל ביציאת מצרים בארבע לשונות של גאולה.

---

[804] ובלשון דומה ברש"י: "כי מן השמים דברתי - ...דבר אחר הרכין שמים ושמי השמים והציען על ההר, וכן הוא אומר (תהלים י"ח, י) ויט שמים וירד" (רש"י שמות כ', י"ח).

*"עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם - כנגד (שמות י"ט, ד') ואשא אתכם **על כנפי נשרים**. על ארבע כנפות...כנגד ארבע לשונות של גאולה שנאמר במצרים (שמות ו', ו' – ז') והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי" (במדבר ט"ו, ל"ח).*

לבישת האדם את בגד ארבעה הכנפות, מפגישה אותו אם כן, עם עצם שכינה זו.
כבר בארנו[805], כי שֵם אין סוף החיים המופיע לישראל בשלב זה הוא שמו של ה' המפורש.

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם...וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִדִים אֹתָם וָאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי" (שמות ו', ב' – ה').

לעומת שם שדי בו ה' מבטיח אך לא מקיים, כשקיום ההבטחה האלוהית נותרת בידי האדם, חלות שם ה' המפורש מגיעה עד כדי כפייתו על המציאות את מימוש רצונו.

*"וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי - **הבטחתים הבטחות** ובכולן אמרתי להם אני אל שדי". וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם - "...לא נכרתי להם במדת אמתות שלי **שעליה נקרא שמי ה' נאמן לאמת דברי**, שהרי הבטחתים ולא קיימתי" (שמות שם, פסוק ג' ורש"י שם).*

ראינו כי ערוב שם ה' המפורש אף במימוש הווית אין סוף החיים במציאות (מכוח תביעתו של משה[806]), גורעת מן המציאות את קיום הווייתה הגופנית המלאה, כשתוצאת מפגשה עם אין סוף החיים הוא "בלא צידה".

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה כִּי בְיָד חֲזָקָה יְשַׁלְּחֵם וּבְיָד חֲזָקָה יְגָרְשֵׁם מֵאַרְצוֹ - על כרחם של ישראל יגרשם, **ולא יספיקו לעשות להם צידה**. וכן הוא אומר (שמות י"ב, ל"ג) **ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם וגו'** (שמות ו', א' ורש"י ד"ה וביד חזקה יגרשם מארצו).*

משמעות הדבר היא - "עוני".

*"לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת **לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ** מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם... - ולא הספיק בצק להחמיץ..." (דברים ט"ז, ג' ורש"י ד"ה כי בחפזון יצאת).*

ארבע לשונות הגאולה, נגזרים משם זה המפורש של הקב"ה.

"לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים. וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם" (שמות ו', ו' – ז').

מתוך קושי המפגש הישיר הזה בין אין סוף החיים בשמו המפורש ובין חומרי החיים, מחוייב מפגש זה להיעשות בדרך משתלשלת – דרך הציציות התלויות בארבע כנפות הבגד.

*"וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם על שם הפתילים התלוים בה, כמו (יחזקאל ח', ג') **ויקחני בציצית ראשי**. דבר אחר ציצית על שם וראיתם אותו, כמו (שה"ש ב', ט') **מציץ מן החרכים**" (שם).*

הפתילים נותנים את יכולת האחיזה בשכינה (כדוגמת האחיזה בציצית הראש) ואת יכולת ההצצה בה (כדוגמת מציץ מן החרכים).

---

[805] בפרק "כניסת יעקב למרחב שדי" (עמ'_____).

[806] "וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל יְקֹוָק וַיֹּאמַר אֲדֹנָי לָמָּה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה לָמָּה זֶּה שְׁלַחְתָּנִי. וּמֵאָז בָּאתִי אֶל פַּרְעֹה לְדַבֵּר בִּשְׁמֶךָ הֵרַע לָעָם הַזֶּה וְהַצֵּל לֹא הִצַּלְתָּ אֶת עַמֶּךָ" (שמות ה', כ"ב – כ"ג).

ציצית זו מתפרטת להיות תרי"ג המצוות, דרכם נוצר קשר אחיזה והצצה אלו בשכינה.

"וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' - שמנין גימטריא של ציצית שש מאות, ושמונה חוטים וחמשה קשרים הרי תרי"ג" (פסוק ל"ט).

אולם לדרך מפגש זה עם השכינה ישנו מחיר. מפגש ישראל בדרך זו היא היררכית ומשתלשלת מן המקור באופן הנוגע רק במשהו מגודל האין סוף. כנגד המחיר הכבד הזה עומד קורח ומוביל סוג קשר ישיר עם השכינה בהציגו נגיעה בגוף ארבעה הכנפות שלא דרך פתילות הציצית.

*"... מה עשה, עמד וכנס מאתים חמישים ראשי סנהדראות...והלבישן טליתות שכולן תכלת. באו ועמדו לפני משה. אמרו לו טלית שכולה של תכלת חייבת בציצית או פטורה. אמר להם חייבת. התחילו לשחק עליו, **אפשר טלית של מין אחר חוט אחד של תכלת פוטרה, זו שכולה תכלת לא תפטור את עצמה**" (רש"י במדבר ט"ז א' ד"ה ודתן ואבירם).*

טענתו של קורח שטלית תכלת פטורה מציצית תכלת, בנויה על ההכרה ביכולת הנגיעה בעצם השכינה, גם ללא הפתילות. את היכולת הזו שואב קורח כאמור מן היחס הישיר שבין ישראל והשכינה בשתי הדברות הראשונות. מתוך כך מגיע ערעורו על הסדר ההיררכי בהופעת השכינה המתגלה דרך משה ואהרון – "רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים וּבְתוֹכָם ה' וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קְהַל ה'" (במדבר ט"ז, ג').

לכאורה היה נראה כי קורח הוזה בדרכו. שהרי בכך הוא סותר את חוקי הקיום הבסיסיים המחייבים מדרגות בנגיעה אל הקודש. כך אומר לו משה.

*"וַיְדַבֵּר אֶל קֹרַח וְאֶל כָּל עֲדָתוֹ לֵאמֹר בֹּקֶר וְיֹדַע ה' אֶת אֲשֶׁר לוֹ וְאֶת הַקָּדוֹשׁ וְהִקְרִיב אֵלָיו...- ...ומדרשו בקר, **אמר לו משה, גבולות חלק הקב"ה בעולמו, יכולים אתם להפוך בקר לערב, כן תוכלו לבטל את זו**, שנאמר (בראשית א', ה' – ז') ויהי ערב ויהי בוקר ויבדל, כך (דה"א כ"ג, י"ג) ויבדל אהרן להקדישו וגו'" (במדבר ט"ז, ה' ורש"י ד"ה והקריב).*

את מחלוקתו מגדיר משה כמחלוקת מולו ה' עצמו.

*"אֵת מַחְתּוֹת הַחַטָּאִים הָאֵלֶּה בְּנַפְשֹׁתָם ...- שנעשו פושעים בנפשותם, **שנחלקו על הקב"ה** (במדבר י"ז, ג' ורש"י ד"ה החטאים האלה בנפשותם).*

אולם בד בבד אם דחיקתו של קורח מבמת המציאות, מרמזים לנו חז"ל כי מגמתו של קורח אינה הזויה וכי היא מושתתת על יסוד העתיד – שמואל ששקול כנגד משה ואהרן.

*"...ולא טפשים היו שכך התרה בהם וקבלו עליהם לקרב, אלא הם חטאו על נפשותם, שנאמר את מחתות החטאים האלה בנפשותם. וקרח שפקח היה מה ראה לשטות זה, עינו הטעתו, ראה שלשלת גדולה יוצאה ממנו, **שמואל ששקול כנגד משה ואהרן**. אמר בשבילו אני נמלט, וכ"ד משמרות עומדות לבני בניו כולם מתנבאים ברוח הקודש, שנאמר (ד"ה א', כ"ה, ה') כל אלה בנים להימן, אמר אפשר כל הגדולה הזאת עתידה לעמוד ממני ואני אדום, לכך נשתתף לבוא לאותה חזקה, ששמע מפי משה שכולם אובדים ואחד נמלט. אשר יבחר ה' הוא הקדוש, טעה ותלה בעצמו, ולא ראה יפה, לפי שבניו עשו תשובה, ומשה היה רואה. תנחומא" (רש"י במדבר ט"ז, ז' ד"ה רב לכם בני לוי).*

מן הגמרא אנו למדים כי בקשתה של חנה מכוונת במיוחד לדמות כזו שתאחד בכוחה בין מגמת משה ואהרון.

*"ונתתה לאמתך זרע אנשים...ורבי יוחנן אמר: **זרע ששקול כשני אנשים, ומאן אינון - משה ואהרן**, שנאמר: (תהלים צ"ט) משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (ברכות ל"א, ע"ב).*

על היחס שבין משה ואהרון עומד הכתוב בדברי ה' אל משה בעת שליחתו אל מצרים.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רְאֵה **נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְע�originה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאֶךָ**" (שמות ז', א').*

אם אצל משה ואהרון מעבר אין סוף החיים עובר דרך שני שלבי הופעה – של משה המוגדר כ"אלוהים" לפרעה, ושל אהרון המוגדר כ"נביא" לפרעה, הרי אצל שמואל מתאחדים שתי המגמות להיות כמגמה אחת בלא שלביות ביניהם.

את כוח נבואתו של שמואל להופיע כ"ראייה" אכן זיהינו בפירוש כביטוי ישיר לצמצום טוח היחס שבין מקור ורצון אין סוף החיים לבין התממשותו והתגשמותו בארץ. את הסמפטומים למגמה זו פגשנו בדרך נבואתו המדלגת על פני עלי, בחידושו את היתר שחיטת הקודשים בזר ואף ביארנו מכוחה את יכולתו של שמואל להביא בתפילתו תוצאה מידית במלחמת ישראל מול אויביו, ככוחה של המלכות. יוצא אם כן, שכול כוחו של שמואל להופיע את אין סוף החיים כ"מראה עיניים" וכמלכות, מקורח הוא מגיע, האוחז במחלוקתו על הכהונה בנקודת החיבור הזו הישירה שבין השמים והארץ המתגלית לישראל במעמד הר סיני בדיבר הראשון והשני.

את כוח אחיזתו של קורח באמת העתידית, אף שלא יכולה הייתה להיגלות בדורו, מאמת ה' עצמו בצרפו את מחטות קורח ועדתו לציפוי המזבח.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. אֱמֹר אֶל אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְיָרֵם אֶת הַמַּחְתֹּת מִבֵּין הַשְּׂרֵפָה וְאֶת הָאֵשׁ זְרֵה הָלְאָה כִּי קָדֵשׁוּ. אֶת מַחְתּוֹת הַחַטָּאִים הָאֵלֶּה בְּנַפְשֹׁתָם וְעָשׂוּ אֹתָם רִקֻּעֵי פַחִים צִפּוּי לַמִּזְבֵּחַ כִּי הִקְרִיבֵם לִפְנֵי ה' וַיִּקְדָּשׁוּ וְיִהְיוּ לְאוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר י"ז, א' – ג').

ממדרגתן של המחטות ככלי שרת, הן עולות להיות במדרגת המזבח עצמו.

"שמעלין בקודש ולא מורידין...ומנלן דמעלין? אמר רבי אחא בר יעקב, דאמר קרא: (במדבר י"ז) את מחתות החטאים האלה בנפשותם ועשו אותם רקועי פחים ציפוי למזבח כי הקריבום לפני ה' ויקדשו ויהיו לאות לבני ישראל, בתחילה תשמישי מזבח ועכשיו גופו של מזבח" (מנחות צ"ט, ע"א).

חיבור דרך התנהלותו של שמואל, בהתדבקותו של קורח במגע הקשר הישיר שבין ה' לישראל בשתי הדברות הראשונות, פותח לנו פתח לתפיסת הנהגה זו שבדרך מנהיגותו של שמואל – "נבואת הראייה", דרך ביטויים נוספים שלה.

לאחד הביטויים המרכזיים מרמז משה עצמו כאשר מבקשים ממנו ישראל כי הוא זה שיתווך בינם לבין ה'.

קשר השכינה הישיר - קשר של אהבה

מן המהלך המקדים להתגלות ה' אל ישראל במעמד הר סיני עולה כי הדרישה להתגלות ישירה של ה', מגיעה מישראל עצמם – "כֹּל אֲשֶׁר **דִּבֶּר ה'** נַעֲשֶׂה".

*"וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו ה' מִן הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגִּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרָיִם וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי. וְעַתָּה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ. וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיָּשֶׂם לִפְנֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ ה'. וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ **כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה** וַיָּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת דִּבְרֵי הָעָם אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ וְגַם בְּךָ יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם וַיַּגֶּד מֹשֶׁה אֶת דִּבְרֵי הָעָם אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם..." (שמות י"ט, ג' – י').*

מתוך ה"משא ומתן" שנוצר שבין ה' לישראל דרך משה, מבינים חז"ל כי תשובת ישראל – "כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה נַעֲשֶׂה", אינה מקבלת את דברי ה' למשה כמות שהם, אלא יש עימה דרישה.

*" תשובה על דבר זה שמעתי **מהם שרצונם לשמוע ממך אינו דומה השומע מפי השליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו**" (רש"י ד"ה את דברי העם וגו').*

דרישתם של ישראל היא, כי הדיבור של ה' יהיה ישיר אליהם. אולם בפועל כשקורה הדבר, מבקשים ישראל כי המשך דיבור ה' יהיה מול משה כשמשה הוא זה שיעביר את הדברים אליהם – "קְרַב אַתָּה וּשְׁמָע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ".

*"וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם. וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה **רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי.** וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת...**קְרַב אַתָּה וּשְׁמָע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ** אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ" (דברים ה' י"ט – כ"א).*

הדיוק שעושה רש"י מלשון "**וְאַתְּ** תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ", מלמד מהו ההבדל המהותי בין חיבור ישיר לעקיף ביחס לשכינה.

*"**וְאַתְּ** תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ - **התשתם את כחי כנקבה** שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי כי ראיתי שאינכם חרדים **להתקרב אליו מאהבה**. וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפי הגבורה ולא ללמוד ממני".*

מדברי רש"י אנו למדים כי בחיבור ישיר אופי החיבור אל השכינה הוא חיבור של "אהבה". אז גם משה וממילא ישראל הם בבחינת "זכר". לעומת זאת בחיבור עקיף דרך משה, החיבור לשכינה הוא חיבור של "יראה". במצב זה, משה וישראל הם בבחינת "נקבה". השמיעה הישירה או העקיפה אינה רק הבדל של מרחק, אלא של סוג קשר. בקשר ישיר, "חייבת" השכינה להופיע במאפיינים התואמים את מאפייני החיים של האדם ומכיוון שהאדם בנוי מחומר וגוף וכוחות חווייה וחוש, בנויים מאפייני הקשר כפי גדרי הקשר האישותי – קשר של אהבה. לעומת זאת בקשר עקיף, שומרת השכינה על מגמתה הנבדלת. ממילא אופי הקשר הוא של הוראה וציווי, וקיום מעשה המצווה הוא מכוח היראה. מתוך ההבדל התהומי הזה, גם אופיו של עם ישראל משתנה בהתאם. על בסיס המגמה הראשונה, כיוון שהמדובר הוא בקשר של איחוד ואהבה, מקבלים ישראל את גוון הכוח של השכינה, ככוח פועל - בחינה של "זכר". לעומת זאת בקשר של "יראה", ישראל הם בבחינת מציאות "מקבלת" – בחינת "נקבה".

על ההבדלות מאופי הקשר האינטימי כתוצאה ישירה מן החיבור העקיף של ישראל אל ה' דרך משה, מרמז הכתוב כבר בתגובתו של ה' למשה.

*"לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. **וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי**..." (דברים ה', כ"ו – כ"ז).*

דברי רש"י בפרשת מרים, מלמדים כי עמידתו של משה לבדו מול ה', יוצרת בו את רושם הנבדלות כבר מעתה – הצורך לפרוש מן האישה.

*"לא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ... - **אמרתי לו לפרוש מן האשה**. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה', כ"ז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (במדבר י"ב, ז' – ח' ורש"י ד"ה פה אל פה).*

עמידתו של משה אל מול ה' במקומם של ישראל, יוצר דפוס קשר הנבדל ממציאות הגשם של ישראל ומתדמה יותר לזה של השכינה כפי מיקומה בשמים. מצב חדש זה, הוא שמצריך את משה לפרוש מן האישה[807].

אמנם, הכתוב עצמו, למרות נסיגת ישראל מאופי הקשר הישיר האינטימי, לקשר ה"יראה" דואג לקבע את הקשר הישיר כקו קשר תמידי בעם ישראל.

*"אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל כָּל קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל קוֹל גָּדוֹל **וְלֹא יָסָף** - **מתרגמינן ולא פסק כי קולו חזק וקיים לעולם**..." (דברים ה', י"ח ורש"י ד"ה ולא יסף).*

---

[807] **לוחות שניים – קיצוניות הקשר הנבדל, קשר היראה שבין ה' וישראל**. התרחקות ישראל מן השכינה ומתוך כך חיזוק הקשר שבין ה' למשה כמתווך נבדל שבין ישראל לה' מופיע במעבר ללוחות שניים. שם מתאר הכתוב את יציאת משה אל מחוץ למחנה.
"וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ ה' יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" (שמות ל"ג, ז').
לאחר עלייתו לקבל את הלוחות השניים, מתלווה אל משה אף קירון אור פנים המעצים את הנבדלות וממילא את קשר היראה שבין ישראל לשכינה, אף במשה עצמו.
"וַיְהִי בְּרֶדֶת מֹשֶׁה (כשהביא לוחות אחרונות ביום הכפורים – רש"י) מֵהַר סִינַי וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיַד מֹשֶׁה בְּרִדְתּוֹ מִן הָהָר וּמֹשֶׁה לֹא יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ. וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו..." (שמות ל"ד, כ"ט – ל').

קורח, בעמידתו מול משה ואהרן, מעצים אם כן דווקא את פן הקשר המקורי הישיר – קשר האהבה– זה העובר דרך ערוצי החיים האינטיימיים, הגופניים והמוחשיים[808].

מתוך כך מוגדר כוח פעולתו בלשון "קיחה".

העצמת קורח את מעשה הלקיחה ל"קיחה" האישותית

*"**וַיִּקַּח** קֹרַח בֶּן יִצְהָר בֶּן קְהָת בֶּן לֵוִי וְדָתָן וַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב וְאוֹן בֶּן פֶּלֶת בְּנֵי רְאוּבֵן. וַיָּקֻמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וַאֲנָשִׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם נְשִׂיאֵי עֵדָה קְרֻאֵי מוֹעֵד אַנְשֵׁי שֵׁם. וַיִּקָּהֲלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים וּבְתוֹכָם ה' וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קְהַל ה' (במדבר ט"ז, א' – ג').*

ברמת ההתייחסות הלשונית, לא מחוברת פעולת ה"לקיחה" של קורח לאף מושא קיחה, שהרי הכתוב לא ממשיך לתאר את מי לקח קורח. מתוך כך אנו נצרכים לבאר כי השימוש בלשון זה באה להגדיר את דרך פעולתו של קורח.

עיון ב"בעל הטורים" חושף אותנו למשמעות השורשית של לשון ה"**וַיִּקַּח**" - לשון "מקח"[809].

*"**ויקח** קורח – בגימטריה **זה במקח** רע עושר שמור לבעליו לרעתו" (בעל הטורים).*

את המקור ללשון זו אנו מוצאים בקניין אישה.

*"**כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה** וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהָ" (דברים כ"ב, י"ג).*

את מעשה קיחת האישה מקבילה הגמרא בקידושין למעשה קניין אברהם את שדה עפרון ומתוך כך לומדת את המקור לקידושי אישה בכסף.

*"האשה נקנית...וכסף מנ"ל? גמר **קיחה קיחה** משדה עפרון, כתיב הכא: (דברים כ"ב) **כי יקח איש אשה**, וכתיב התם: (בראשית כ"ג) **נתתי כסף השדה קח ממני**..." (קידושין ב', ע"א).*

תיאור הכתוב את פעולותיו של קורח כפעולת "קיחה" מייחס אם כן את ערוץ הקשר והפעולה האינטימיים המופיע בקניין האישה וממילא את הופעת כל קשרי הקניין הכללי כקשר של אישות[810], לכל פעולותיו של קורח.

מתוך ערוץ הקשר הזה, מופיעה בקורח אופי של כהונה שלא הכרנו – הופעת שכינה **בשפע ועושר**.

עשירות קורח – המפתח לשכינת האין סוף בחומרי החיים

"וַיַּקְהֵל עֲלֵיהֶם קֹרַח אֶת כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד..." (במדבר ט"ז, י"ט).

---

[808] **שריפת נשמה וגוף קיים**: ההעצמת מאפיין התגלות אין סוף החיים כפי הטבעים הגופניים שבאדם, מעבר ליכולת שניתן היה להגיע אליה במדבר, מביאה לקורח את סופו כדוגמת מגמת פעולתו. גופו עומד במעבר אין סוף החיים דרכו, אך לא נשמתו.
"אתיא שריפה שריפה מעדת קרח, מה להלן - שריפת נשמה וגוף קיים, אף כאן - שריפת נשמה וגוף קיים. רבי אלעזר אמר: אתיא שריפה שריפה מבני אהרן, מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים - אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים. מאן דיליף מעדת קרח - מנא ליה? דכתיב (במדבר י"ז) ואת מחתות **החטאים האלה בנפשתם - שנשמתן נשרפת וגוף קיים**" (סנהדרין נ"ב ע"א).

[809] עיין ברש"י במקום המביא לכך שני ביאורים אחרים. ביאור אחד שמביא רש"י הוא. "ויקח קרח - **לקח את עצמו לצד אחד** להיות נחלק מתוך העדה...". אולם ביאור זה חסר בכך כי לשון **וַיִּקַּח** מורה על לקיחת אחרים, ולא לקיחת עצמו! ביאור שני שמביא רש"י הוא. "...דבר אחר ויקח קרח **משך** ראשי סנהדראות שבהם **בדברים**, כמו שנאמר (במדבר כ, כה) קח את אהרן, (הושע יד, ג) קחו עמכם דברים". אולם גם ביאור זה חסר בכך שלשון "**וַיִּקַּח**" היא בעלת משמעות פעולה ממשית, בעוד הלקיחה בדברים משמעותה היא שכנוע בכוח הדיבור. כמו כן אין משמעות ה"לקיחה" מופיעה פה משורש המילה עצמה, אלא מהשימוש בה ביחס ל"דברים".

[810] כפי פרק הראשון של מסכת קידושין, שם מופיעים כל הקניינים בקו אחד עם קניין האישה.
"האשה נקנית...עבד עברי נקנה...עבד כנעני נקנה...בהמה גסה נקנית...בהמה דקה נקנית...נכסים שיש להם אחריות נקנין...נכסים שאין להם אחריות נקנין..." (קידושין פרק א' משניות א' – ה').

מאיזה כוח מקהיל קורח את כל העדה כנגד משה ואהרון? תרגום יהונתן מביא לכך תשובה מפתיעה.

"וכנש עליהון קרח ית כל שנישתא לתרע משכן זמנא ואתנטל בעותריה דאשכח תרין אוצרין מן אוצרוי דיוסף, מליין כסף ודהב, ובעא למטרד בההוא עותרא ית משה וית אהרן מן עלמא, אילולי דאתגלי איקרא דה' לכל כנישתא".
***תרגום**: "והקהיל עליהם קורח את כל העדה אל פתח אוהל מועד, ונשא עצמו באושר שמצא שתי אוצרות מאוצרות יוסף מלא כסף וזהב, ורצה לסלק בעושר זה את משה ואת אהרן מן העולם, לולא התגלה שכינת ה' לכל ישראל (תרגום יהונתן על במדבר ט"ז, י"ט).*

כך גם הגמרא, תולה את מרידתו של קורח בעושרו.

"עשר שמור לבעליו לרעתו (קהלת ה'), אמר ריש לקיש: זה עושרו של קרח...אמר רבי חמא ברבי חנינא: שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים, אחת נתגלתה לקרח, ואחת נתגלתה לאנטונינוס בן אסוירוס, ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבוא" (סנהדרין ק"י, ע"א).

אם ביחס לבני לוי, חיבורם לשכינה מועיד להם עניות וחיזור על הפתחים - "אֲחַלְּקֵם בְּיַעֲקֹב וַאֲפִיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל - ...עשאו מחזר על הגרנות לתרומות ולמעשרות" (בראשית מ"ט, ז'), הרי חיבורו של קורח לשכינה, הוא חיבור למקור חיים שיש בו שפע ועושר. הזיקה הישירה שבין מקור החיים לבין ממשות החיים אליה מתחבר קורח מכוח הדברות הראשונות, מופיעה לו את אין סוף החיים כפי מאפיני החיים שבאדם – עושר עד אין קץ.

הגשמת אין סוף החיים בקורח דרך עושרו של יוסף, מחברת אותנו שוב אל השכינה המתגלה בממד הנגלה של החיים, אם ביופי ואם בחומרי החיים כפי המאפיין את יוסף. אותה שכינה המופיעה ביוסף ביופיו – בן פורת עלי עין[811], ב"כל הרואה"[812] במקום נחלתו בשילה ובנבואת שמואל כ"רואה", היא המתייחדת להופיע דרך העושר החומרי בקורח. אם מדברי ריש לקיש בגמרא לעייל, עולה כי אין סוף החיים המתגלה ליוסף הוא מוקד הגירוי להופעת נקודת מוצא החיים שבקורח, הרי המשך הגמרא מייחסת לקורח את המפתחות לגילוי האין סוף שבחומרי החיים.

*"ואמר רבי לוי: משוי שלש מאות פרדות לבנות היו **מפתחות של בית גנזיו של קרח**" (סנהדרין ק"י, ע"א).*

מגמת ה"הגשמה" העצומה זו, המופיעה בקורח מכוח התדבקותו ברמת הקשר הישיר שבין השכינה וישראל, יוצרת תוצאה חריפה ביותר אף ביחס למשה עצמו.

<u>וַיִּקַּנְאוּ לְמֹשֶׁה בַּמַּחֲנֶה</u> – הבאת שקילות משה כנגד כל ישראל לידי ממשות

"<u>וַיִּשְׁמַע</u> מֹשֶׁה <u>וַיִּפֹּל</u> עַל פָּנָיו – מפני המחלוקת" (במדבר ט"ז, ד' ורש"י שם).

על פי פשט הכתובים, אכן משה נופל על פניו מפני המחלוקת. אולם חז"ל מזהים בנפילה זו מציאות קשה ביותר.

כך בתרגום יהונתן:

*"ושמע משה היך **קניין כל חד מנהון ית אנתתיה לאשקיותהן מיא בדוקיא מטול משה** ונפל על אנפוי מן כיסופא".*
***תרגום**: ושמע משה, איך מקנה כל אחד ואחד מישראל את אשתו להשקותה מים מפני משה ונפל על פניו מפני הבושה".*

כך מביאה הגמרא בסנהדרין

---

[811] "בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר" (בראשית מ"ט, כ"ב).

[812] "אין בין שילה לירושלים אלא שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני **בכל הרואה** - בכל מקום שיוכל לראות משם את שילה, ובפרק בתרא דזבחים יליף טעמא" (מגילה ט', ע"ב).

*"וישמע משה ויפל על פניו, מה שמועה שמע? - אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: **שחשדוהו מאשת איש**, שנאמר (תהלים ק"ו ט"ז) וַיְקַנְאוּ לְמֹשֶׁה בַּמַּחֲנֶה. אמר רבי שמואל בר יצחק: מלמד שכל אחד ואחד קנא את אשתו ממשה (אל תסתרי עם משה – רש"י), שנאמר (שמות ל"ג) ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה (שלא יחשדוהו עוד – רש"י)" (סנהדרין ק"י, ע"א).*

איך מסוגלים ישראל להגיע למצב שכזה? ייחוס נפילתו של משה על פניו למחלוקתו של קורח, מחייב להבין כי קורח הוא הגורם גם לחשד זה של ישראל.

התבוננות ביחסי הגומלין שבין משה וישראל מלמדת כי אכן ישנה זיקה מלאה בין משה לבין כל ישראל. משה שקול כנגד כל ישראל.

*"וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹּהֵן מִדְיָן חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל - **שקול משה כנגד כל ישראל**" (שמות י"ח, א').*

אולם זיקה זו היא נשמתית בלבד ולא ברמה הגופנית. מהלכו של קורח המעצים את רמת הקשר הישיר שבין ישראל לשכינה וממילא מחבר בין ישראל לשכינה דרך ממד החיים הממשי המוחש, יוצא אל הפועל בתצורתו המעוותת הבלתי מכוונת גם ביחס שבין ישראל למשה. הכללת נשמות ישראל בנשמת משה מתוך היותו המנהיג את כל ישראל, מתגשמת לכדי חיבור וקשר ממשי ופיזי. אם עד לפעולתו של קורח היה הקשר הזה בבחינת קשר נשמתי שביטוייו רוחניים בלבד, הרי עתה הגשמת הקשר שבין השכינה וישראל, מגשימה גם את היחס שבין ישראל למשה, לכדי קשר אינטימי, עד כדי שכל איש נזקק להתריע באישתו, אל תסתרי עם משה.

מצבי מציאות אלו אותם הבאנו עד עתה, ייחודיים כאמור לדרך התוויית המציאות של קורח, הנובעת מן הזיקה הישירה שהוא מעצים בין ה"נותן" וה"מקבל". אולם ברור כי ההשלכה מן הזיקה הישירה הזו אינה יכולה להיות רק בכיוון אחד בדרך הופעת החיים בארץ. **במקביל להעצמת ממשות החיים הנוצרת מכוח הזיקה הישירה שבין חומרי המציאות לבין אין סוף החיים המופיע אל ישראל מן השמים, אנו נצרכים להבין כי מן הקשר הצמוד הזה** נוצרת גם השפעה הפוכה על מאפין אין סוף החיים שמן השמים. סיבת ההכרח היא, שאם ברמת איחוד שכזו אופי הופעת האין סוף אל המציאות ממשיך להיות כפי מאפייניה הרגילים שמן השמים, אנו אמורים להיות צפויים לתוצר חיים בעל "חסכים" המתדמים לפחות לאלו המופיעים ביציאת מצרים. כפי שהזכרנו לעייל, מפגש המציאות אם אין סוף החיים לא רק ברמת ה"הבטחה" (כפי שהדבר בשם "שדי"), אלא עד לרמת הקיום ("י.ק.ו.ק"), כופה על המציאות את מאפייני אין סוף החיים שמן השמים, כשמתוך כך פריצת החיים את גבולותיהם נוצרת תוך שבר עצמיותם - מכות מצרים, וביכולת הכלה מצומצמת של אין סוף החיים – לחם עוני. לא כך קורה אצל קורח. נגיעתו בנקודת מוצא החיים שבדברות הראשונות, מייצר שפע חיים, עושר הגשמה עד אין קץ המגיעה אף עד למשה עצמו. תוצר מפגש אין סוף החיים שמוביל קורח כעושר וכחיבור חיים אינטימי קינייני, מחייב להבין כי הזיקה הצמודה שבין ה"נותן" וה"מקבל" יוצרת שינוי אף בנקודת מוצא אין סוף החיים שמן השמים. את הביטוי הממשי לשינוי הזה אנו לא פוגשים אצל קורח, פשוט מפני שמגמתו של קורח אינה מצליחה להתממש בדורו. את השינוי הזה מובילה חנה בקובעה בהתנהלותה שָׁם התגלות חדש – ה' צבאות.

ה' שהוא "צְבָאוֹת".

פתיחת ספר שמואל מספרת כי אלקנה עולה בכל שנה ולשנה לזבוח לה' צבאות.

*"וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרָמָתַיִם צוֹפִים מֵהַר אֶפְרָיִם וּשְׁמוֹ אֶלְקָנָה בֶּן יְרֹחָם בֶּן אֱלִיהוּא בֶּן תֹּחוּ בֶן צוּף אֶפְרָתִי...וְעָלָה הָאִישׁ הַהוּא מֵעִירוֹ מִיָּמִים יָמִימָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ **לַה' צְבָאוֹת** בְּשִׁלֹה..." (שמואל א', א', א' – ג').*

לשָׁם זה פונה חנה בבקשתה "זֶרַע אֲנָשִׁים".

*"וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר **ה' צְבָאוֹת** אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וּנְתַתִּיו לַיקֹוָק כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ" (שמואל א', א', י"א).*

אולם חז"ל באופן מפתיע מבארים כי את שם הנהגה זה של ה' חנה היא זו המחדשת בתפילתה.

*"ותדר נדר ותאמר ה' צבאות, אמר רבי אלעזר: **מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות**" (ברכות ל"א, ע"ב).*

כך גם מביא רש"י על הכתוב.

*"...ורבותינו דרשו במסכת ברכות מה שדרשו **עד הנה לא היה אדם שקראו להקב"ה צבאות**" (אמצע רש"י ד"ה ה' צבאות).*

נמצאנו למדים שאף שהכתוב מלמד אותנו כי עלייתו של אלקנה לשילה מתייחסת לשֵם "ה' צבאות", חנה היא הפותחת את הפתח לגילו שֵם זה כמציאות ממשית וגלויה לישראל.

ולכאורה, לא ברור מה ייחודיות שם זה משמותיו האחרים של ה' שלא התחדש משעת בריאת העולם, אלא עתה מכוחה של חנה.

תשובה בדבר אנו מקבלים מאופני הביאור הנוספים שמביא רש"י על הכתוב והגמרא ביחס לכינויה של חנה את ה' כ"ה' צבאות" המובאים בד בבד עם התייחסותם לכינוי זה כ"שֵם".

כך מבאר רש"י את "ה' צבאות" בביאור הראשון (מן האגדה בשם ר' יוסי הגלילי), לפני שהוא מביא את מעשה ייחוד שֵם זה על ידי חנה.

*"למה נתייחד שם זה כאן אמרה לפניו רבונו של עולם שני צבאות בראת בעולמך העליונים לא פרים ולא רבים ולא מתים והתחתוני' פרים ורבים ומתים **אם אני מן התחתונים אהיה פרה ורבה ומתה** ואם אני מן העליונים לא אמות זו מצאתי באגדה של ר' יוסי הגלילי" (תחילת רש"י ד"ה ה' צבאות).*

לאחר שהוא מביא את דברי רבותינו ממסכת ברכות ביחס לחידושה של חנה אותם הבאנו לעייל, הוא ממשיך ומצטט מן הגמרא ביאור נוסף למשמעות ה"צבאות" אותה מוסיפה חנה לשם "ה'".

*"...אלא כך אמרה לפניו רבש"ע **מכל צבאות שבראת בעולמך** קשה בעיניך ליתן לי בן אחד" (סוף רש"י ד"ה ה' צבאות).*

כך הוא המשך הגמרא בברכות בהרחבת דברים.

"...אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד? משל למה הדבר דומה - למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, בא עני אחד ועמד על הפתח, אמר להם: תנו לי פרוסה אחת! ולא השגיחו עליו; דחק ונכנס אצל המלך. אמר לו: אדוני המלך, מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת?" (ברכות ל"א, ע"ב).

אנו נצרכים אם כן לגזור את מהות השם "צבאות" וההתחדשות העצומה שיוצרת חנה שלא היה כדוגמתה מבריאת העולם, משני אופני פנייתה של חנה אל ה' כפי שמובאים ברש"י על הכתוב (בשם ר' יוסי הגלילי) ובברכות. ולכאורה אין בפניות אלו כל פן מחודש ביחס לשמו של ה' כפי שמתגלה אלינו. בדבריה – "שני צבאות בראת בעולמך העליונים לא פרים ולא רבים ולא מתים והתחתוני' פרים ורבים ומתים אם אני מן התחתונים אהיה פרה ורבה ומתה ואם אני מן העליונים לא אמות", לכאורה חנה מציינת עובדה ידועה משכבר ובקשה לגיטימית לצידה? יותר מכך, אף שבקשתה של חנה לגיטימית, לכאורה אין בדברים שהיא מציינת בכדי לחייב כי מגיע לה בן, שהרי גם אם התחתונים פרים רבים ומתים, אין זה מחייב כי לא תיווצר עקרות ביניהם, כפי שאנו אכן מכירים? מהיכן מביאה חנה את המשוואה המחייבת או שהיא מן התחתונים ואז מחוייב הוא שתהיה פרה ורבה, או שאם היא מן העליונים, שלא תמות?
נראה, שתשובה בדבר אנו מקבלים מן הריבוי שחנה מרבה בשם "צבאות". הזכרתה את השם "צבאות" על בסיס אמירתה "שני צבאות בראת בעולמך" מלמדת שבהגדרתה "צבאות" היא מכלילה שני סוגי צבא – צבא השמים וצבא הארץ. בהכללתם יחד היא גורמת להעצמת כל צד מכוחו של השני. מצד אחד היא מחייבת את האבסולוטיות שבצבא השמים גם ביחס לצבא שבארץ. כפי שאבסולוטיות צבא השמים מתבטא בהיותם קיימים לעולם, כך צבא הארץ פריונו הופך להיות מחוייב ומוחלט בדיוק כפי מוחלטות חייהם של צבא השמים. העצמה זו של מגמת הריבוי שעל הארץ בערך האבסולוטי של השמים, היא המאפשרת לחנה להגדיר שני מצבים אפשריים בלבד כלפי ה', בלא שניתן יהיה "להתחמק" מאחד משניהם, או קיימות לעולם, או

פרייה ורביה. במקביל, הכללתה בין שני סוגי הצבאות, מעצימה את השמים בכוחו של הארץ לקיים אף בו את עוצמת הריבוי. מתוך כך מוגדרים אף השמים בשפת הריבוי כ"צבא".

אכן, התייחסות אל השמים כ"צבא" אינו מובן מאליו. עיון בחז"ל מלמד כי מול כוח הריבוי שבבני האדם, עומד כוח יחידותו של הבורא.

"והיה אדם מטיל בגן עדן כאחד ממלאכי השרת, אמר הב"ה אני יחיד בעולמי, אף זה יחיד בעולמו, אני אין פריה ורביה לפני, אף זה אין פריה ורביה לפניו, הוא שבראנו, לא טוב היות האדם לבדו" (פרקי דרבי אליעזר פרק י"א).

עצם הקריאה אפילו למלאכים בשם "צבא", מכוח המציאות הפרה ורבה הוא מגיע. את הפן הזה שבפעולתה של חנה, מביאים חז"ל, בתלותם את פריון חנה בכך שרבתה בצבאותיו של ה'.

*"...אריב"ל א"ל הקב"ה **חנה את הרבית בחיילותי** - אף אני ארבה חיילותיך" (ילקוט שמעוני שמואל א' רמ"ז ע"ח)[813].*

יוצא אם כן שחנה בנתינתה שם לה' – צבאות, מחדשת לעולם מגמת איחוד בין מאפני החיים שעל הארץ לבין מאפייני החיים שבשמים. מצד אחד היא נותנת למגמת הריבוי שעל הארץ קיום אבסולוטי שלא היה קיים לפני כן. לפני כן, ריבוי האדם על הארץ היה משתלשל מן האחדות שמן השמים[814]. מתוך כך פריונו לא היה מובטח. עתה מעמד הפריון הוא כמעמד הייחידות עצמה. במקביל נותנת חנה לעולם הייחידות את עוצמת הריבוי שעל הארץ. מתוך כך בפעם הראשונה ניתן לכנות את השמים בשם "צבא".

את יכולתה של חנה לגשר ולאחד בין עולם השמים ועולם הארץ אנו יכולים לראות אף בדרך ביאורה של הגמרא בברכות את נקיטתה של חנה בשם "צבאות".

"...אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד? משל למה הדבר דומה - למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, בא עני אחד ועמד על הפתח, אמר להם: תנו לי פרוסה אחת! ולא השגיחו עליו; דחק ונכנס אצל המלך. אמר לו: אדוני המלך, מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת?

גם פה, כפי שראינו בדברי רבי יוסי הגלילי באגדה, לא נראים דברים אלו של חנה והמשל המתלווה עליהם, כיוצאים מגדר הרגיל עד שתהיה זכות לומר עליהם כי חנה מחדשת התייחסות לה' שלא הייתה מאז שברא ה' את עולמו. לכאורה לגיטימי הוא לבקש מה' בן אחד מכל צבאי צבאות שברא ה' בעולמו. וכך לכאורה גם לגיטימית היא הדחיקה אל המלך לקבל פרוסה, לאחר שהעבדים אינם משגיחים בעני.
גם פה אנו נצרכים לדייק בדברים. יש להבין כי התעלמות העבדים מן העני בבקשתו פרוסה נובעת מכך כי סעודתם וסעודת העני אינם היינו אך. אין מניעה מלתת לעני מתת פרוסה, אולם לא מסעודת המלך, כיוון שזו אינה מורכבת מפרוסות לחם. דחיקת העני אל המלך לבקש פרוסה, מחברת את המלך למעגל מציאות שהוא אינו נמצא בה. כך יש לתרגם את הדברים אף בנמשל.
צבאי הצבאות הרבים שיש לה', אינם מורכבים מבשר. בהכללתה את בקשת בנה כאחד מכל צבאי הצבאות הרבים הללו, היא מערבת את הבשר במעגלי המציאות שהיו עד אז נעדרים מכך. אם כן, גם באופן הצגה זה את הגשתה של חנה אל ה', יוצרת חנה איחוד בן העולמות, איחוד המביא לכך כצד האין סוף המתקיים בצבאי צבאותיו של ה', ישפיע על הבשר ליצור ממנו חיים.

---

[813] "אמר רבי יהודה ברבי סימון, אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע, יש צבא למעלה - יש צבא למטה, הצבא של מעלה - לא אוכלים ולא שותים ולא פרים ורבים ולא מתים אלא חיים לעוה"ב, והצבא של מטה - אוכלים ושותים ופרים ורבים ומתים ואינם חיים, ואיני יודעת מאי זו צבא אני, אם מצבא של מעלה אני, לא אהא לא אוכלת ולא שותה ולא מולידה ולא מתה - אלא חיה לעולם, ואם מצבא של מטה אנכי, אהא מולידה ואוכלת ושותה. דבר אחר חנה **היתה עולה לרגל וראתה כל ישראל**, אמרה לפניו רבש"ע, כל הצבאות הללו יש לך, ואין לי אחד בהם. אריב"ל א"ל הקב"ה **חנה את הרבית בחיילותי** - אף אני ארבה חיילותיך" (ילקוט שמעוני שמואל א' רמז ע"ח).

[814] **שימוש בשם "צבאות" בריבוי קהל**: כך מצינו כי בריבוי קהל של ריבוא איש, נוסח הזימון מתייחס אל "ה' אלוהינו אלוהי ישראל אלוהי צבאות יושב הכרובים".
משנה. כיצד מזמנין? בשלשה - אומר: נברך, בשלשה והוא אומר: ברכו, בעשרה אומר: נברך אלהינו, בעשרה והוא - אומר: ברכו; אחד עשרה, ואחד עשרה רבוא. במאה - הוא אומר: נברך ה' אלהינו. במאה והוא - אומר: ברכו, ובאלף הוא אומר: נברך לה' אלהינו אלהי ישראל, באלף והוא אומר: ברכו, ברבוא - אומר: נברך לה' אלהינו אלהי ישראל **אלהי צבאות יושב הכרובים** על המזון שאכלנו, ברבוא והוא - אומר: ברכו, כענין שהוא מברך כך עונים אחריו: ברוך **ה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים** על המזון שאכלנו" (ברכות מ"ט, ע"ב).

מזוהה, כי דרך חיבורה זה של חנה לאין סוף החיים בבקשתה וולד, מקביל באופן מדוייק לדרך קישורו הישיר של קורח לאין סוף החיים ולכוח הופעת קול נבואתו של שמואל כ"רואה". "ה' צבאות" היא דרך הנהגת ה' בעוצמות האין סוף השייכות לשמים, המופיעות כבר בשמים כפי המאפיינים ודרכי ההבעה שעל הארץ[815], כל זאת מתוך השפעתה של חנה ה"חודרת" עם "שפת" הארץ אל השמים.

אופן פעולה זה של חנה להופיע חיים מעצם החיבור הצמוד שבין העליונים והתחתונים וסכרון הטבעים המייחדים כל עולם בין העולמות, אנו יכולים למצוא מאופן פעולה נוסף של חנה והפעם מצד "כפיית" שם שמים להיות מעורב ביצירת פיריון בארץ.

להיזרע זרע משם ה' המפורש.

בתוך שיח חנה עם ה', מזהים חז"ל לשון פניה שאינה רגילה.

*"וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר ה' צְבָאוֹת **אִם רָאֹה תִּרְאֶה** בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ" (שמואל א', א', י"א).*

לשון כפולה זו של "רָאֹה תִּרְאֶה" מביאה אותם למסקנה כי חנה נוקטת בדרך שיש בה התרסה ואף כפיה כלפי שכינה.

*"אם ראה תראה, אמר רבי אלעזר: אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, אם ראה - מוטב, ואם לאו - תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, **וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנאמר:** (במדבר ה') **ונקתה ונזרעה זרע**" (ברכות ל"א, ע"ב).*

תוכניתה של חנה היא להתנהג כאישה סוטה בפני בעלה, ומתוך שבעלה יקנה לה וישקו אותה מי סוטה ויתברר כי אכן לא סטטה תחת אישה, ייחוייב בה קיום הבטחת הכתוב ש"אם נקתה", אז "ונזרעה זרע".

כך הוא מקור דין הסוטה בבמדבר.

*"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בּוֹ מָעַל...וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה. וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה...וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים...וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה **וְנִזְרְעָה זָרַע**" (במדבר ה', י"ב – כ"ח).*

לאחר שבעל מתרה באשתו שלא תתייחד עם איש מסויים[816] והיא עוברת על התראתו[817] ומתייחדת עם אותו איש בשיעור שמספיק לביאה[818] ויש עדים לייחוד אך לא לכך שנבעלה[819], מושקת האישה במי מרים לבודקה עם נבעלה. אם אכן נבעלה, מתה אותה אישה מן המים. אולם אם לא נבעלה, מבטיח הכתוב שתיזרע זרע!

בהבטחה זו תולה חנה לעשות מעשה סוטה, בכדי שתיפקד בהכרח מעקרותה[820].

---

[815] **מקום בשמים הנקרא "גוף"**: דוגמא לכוח אין סוף החיים להופיע בשמים כפי המאפיינים שעל הארץ אנו פוגשים בקיום "אוצר" ושמו "גוף", בשמים!
וא"ר יוסי: אין בן דוד בא **עד שיכלו נשמות שבגוף**, שנאמר: (ישעיהו נ"ז) כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי! - **אוצר יש ושמו גוף** ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד ונתנם לשם" (עבודה זרה ה', ע"א ורש"י ד"ה עד שיכלו וכו').
גוף - **פרגוד שחוצץ בין שכינה למלאכים ושם רוחות ונשמות נתונות שנבראו משמש ימי בראשית** העתידות להנתן בגופים העתידים להבראות" (רש"י יבמות ס"ג, ע"ב).
שבגוף - חדר כי גוף שם מקום המיוחד לנשמות העתידים להיות נולדים" (רש"י נדה י"ג, ע"ב).

[816] "רוח קנאה וקנא - פירשו רבותינו לשון התראה, שמתרה בה אל תסתרי עם איש פלוני" (רש"י).

[817] "והיא נטמאה או עבר עליו וגו' - כלומר הוא התרה בה **ועברה על התראתו**, ואין ידוע אם נטמאה" (רש"י).

[818] "ונסתרה - שיעור שתראה לטומאת ביאה" (רש"י).

[819] "ועד אין בה - לטומאה **אבל יש עדים לסתירה**" (רש"י).

[820] עיין בהמשך הגמרא בברכות, שמטעם זה שכל העקרות יוכלו בדרך זו להיפקד בוולד, חולק רבי עקיבא על רבי ישמעאל וסובר כי "ונזרעה זרע" אינו עד כדי להפוך עקרה ליולדת, אלא רק ברמה של שיפור ההולדה.

ולכאורה, כל מהלכה זה של חנה נשמע תמוה ובלתי אפשרי. האם יתכן כי חנה רוצה להגיע לפיריון בדרך של רמיה וכפיה? האם בכדי שתגיע להיריון מוכנה חנה להתייחד עם איש זר ולהגיע למצב של האישה הסוטה? שאלות קשות אלו ביחס לדרך חיבורה של חנה אל הפריון, מחזירות אותנו להבטחת הפיריון באישה הסוטה עצמה, ומעלות שאלות דומות אף ביחס אליה. איך יתכן בכלל כי האישה הסוטה מקבלת הבטחה להיזרע זרע, הרי אין המדובר באישה כשרה שהוטפל עליה חשד שוא, אלא על אישה נשואה שהתייחדה באופן אסור עם אדם זר וזאת לאחר שבעלה התרה בה מפורשות! האם יתכן שלאישה שכזו ינתן "פרס" על התנהגותה? שאלות אלו מחייבות אותנו להבין כי היזרעות האישה זרע, אינו תלוי בצדקותה וכוונותיה של האישה וממילא הם אינם מתוך רצון ה' לברכה! מהיכן אם כן מגיעה ברכתה? על כך נוכל ללמוד מהרכב המים המרים.

*"וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם... **וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים**. וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים" (במדבר ה', י"ז – כ"ד).*

אל תוך המים הנלקחים מן הכיור[821], מוחקים את פרשת הסוטה הכתובה על הקלף ובתוכה הזכרות שם ה' המפורש המופיעות בפרשה זו[822].

על ההיתר למחות את ה' המיוחד, עומדת הגמרא.

"גדול שלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה: שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה ימחה על המים - פרשת סוטה יש בה הזכרות הרבה כתובות" (חולין קמ"א, ע"א ורש"י ד"ה ימחה על המים).

איך מתקיים השלום מכוח המים? על כך מבאר רש"י בסוכה.

"לעשות שלום בין איש לאשתו - לבדוק את הסוטה, **ואם טהורה היא יהא שלום ביניהם**" (רש"י סוכה נ"ג, ע"ב).

ברור הוא, שגם אם התברר כי אישה זו לא נבעלה, כי לא מתה מן המים, איו כל ערובה לכך כי מתוך כך ישכון שלום בין האישה ובעלה, שהרי גם אם לא נבעלה, הרי התייחדה עם איש זר למרות איסורה המפורש של אישה! כמו כן", גם אם בעלה של האישה מתרצה בבדיקה זו, הרי מעשה השפלתה של האישה בתהליך בדיקתה אף הוא מקטין את האפשרות כי שלום ישרור ביניהם לאחר בדיקה זו.
תשובה על כך אנו מקבלים מסיומת הכתוב "וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה...וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע" (במדבר ה', כ"ח). ממה נִקְּתָה? – מן המים[823]! ממילא "וְנִזְרְעָה זָרַע", אף הוא מן המים.
השלום והיפקדות האישה בזרע, אינם מגיעים מכוח צדקותה, כוונתה או מעשיה, אלא מכוח שם ה' המפורש שבמים המגיעים אל קירבה. אם זנתה תחת בעלה, מביא שם זה למותה. אולם אם לא מתה, מביא שם זה לפיריונה **מעצם זה ששם ה' המפורש בקירבה**. כך גם השלום שבין אותה אישה לבין אישה. לא פיוס הבעל או האישה הם הגורמים לשלום הזה, אלא אותו שם ה' המפורש שבה. על האופן שבו שם ה' המפורש יכול להביא ל"שלום" ופריון, נוכל ללמוד מערוב המים והעפר אף הם בבלילת בליעתה.

"וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם" (במדבר ה', י"ז).

על סיבת עירוב המים והעפר עומדים חז"ל.

"...דתניא: ונקתה ונזרעה זרע - מלמד, שאם היתה עקרה נפקדת, דברי רבי ישמעאל; אמר ליה רבי עקיבא: אם כן, ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו, וזו שלא קלקלה נפקדת! אלא: מלמד שאם היתה יולדת בצער - יולדת בריוח, קצרים - יולדת ארוכים. שחורים - יולדת לבנים, אחד - יולדת שנים" (ברכות ל"א, ע"ב).
מתוך כך, על פי רבי עקיבא נדחה הלימוד מ"ראה תראה" על תוכניתה של חנה להיפקד מכוח מי הסוטה.
"מאי אם ראה תראה - דברה תורה כלשון בני אדם" (סיומת מהלך הגמרא שם).

[821] "מים קדשים - שקדשו בכיור" (רש"י במדבר ה', י"ז).

[822] "שכתב במגילה יתן **ה'** אותך וגו', כדכתיב וכתב את האלות האלו וגו' (במדבר ה)" (רש"י סוכה נ"ג, ע"ב ד"ה שמי שנכתב בקדושה).

[823] "ונקתה - ממים המאררים" (רש"י במדבר ה', כ"ח).

*מפני מה אמרה תורה הבא עפר לסוטה זכתה יוצא ממנה בן כאברהם אבינו דכתיב ביה (בראשית י"ח) ואנכי עפר ואפר **לא זכתה תחזור לעפרה** רבותינו אמרו בשכר שאמר אברהם אבינו ואנכי עפר ואפר זכו בניו לשתי מצות אפר פרה ועפר סוטה...למה היה בודקה במים ובעפר **לפי שהאדם נברא מן העפר והיא נוצרה במים** לכך היא נבדקת במים ובעפר אם טהורה כברייתה" (במדבר רבה פרשה ט', ד"ה טו בכלי חרש).*

המים והעפר, הם מקור ברייתו של האדם

*"וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה - לענין בריאתו של אדם, **העלה את התהום והשקה העננים לשרות העפר ונברא אדם, כגבל זה שנותן מים ואחר כך לש את העיסה,** אף כאן והשקה ואחר כך וייצר (בראשית ב', ו', ורש"י ד"ה ואד יעלה).*

השקיית האישה בשם ה' המיוחד כמו השקייתה במים ובעפר, מחזירים אותה למקורה הן לטב והן למוטב. אם זנתה, חוזרת לעפרה כמָתה, ואם לא זנתה, מקיים בה מקור החיים שבשם ה', העפר והמים את מצב תחילת ברייתם של האדם והאישה – "וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד".

ברכה זו כוללת גם את השלום וגם את הפיריון.

"עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב', כ"ד).

על פי הפשט ה"בָּשָׂר הָאֶחָד" הוא האיחוד שבין האיש והאישה.

מתוך איחוד זה מתחדשת גם יצירה של חיים.

"הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד" (רש"י ד"ה לבשר אחד).

בכך מתקיים – ונזרעה זרע.

נמצאנו למדים כי כוח אין סוף החיים המעורב בפרשת הסוטה ושאליה חוברת חנה (אף שבפועל לא פעלה בדרך זו), מוליכה את אין סוף החיים במאפיינו כ"שֵׁם" וכ"כתב" לפעול כדרך הארץ – לבוא אל המעיים[824] ולחבור שם אל מקור החיים של האדם שמן הארץ – העפר והמים להשלים את האדם. מכוח התהליך הזה, עובר "השם המיוחד" לפעול כפי מאפייני אין סוף החיים שבארץ, מכוח עצמותו הפיזית, ולא מכוח המחשבה והכוונה[825]. על כן הזרעתה זרע של האישה הסוטה, אינה מופיעה מכוח זכאותה, שאינה קיימת כאמור, אלא נבנית מעצם כוחו הקיומי של שם ה' הפועל כעפר הארץ והמים לקיים באישה את נקודת מוצאה הקיומית עם בעלה – והיו לבשר אחד, מעצם חיבורו אליה.
הופעתו של ה"שם" כתרחיש גופי גורם לכך שגם שמאפייני הופעתו יהיו כפי מאפייני כוחו של הגוף כקשר של אישות המתורגם בפרשת האישה הסוטה ככוח של קנאה.

*"מנחת קנאת - מעוררת עליה **שתי קנאות, קנאת המקום** וקנאת הבעל" (רש"י במדבר ה', ט"ו).*

את היסוד הזה של כוח שם ה' המפורש לפעול כ"פעולת מעיים", מופיעה חנה בחידושה את השם "צבאות", בנתינתה לשמים את שם הריבוי – "צבא" כפי כינויו על הארץ, ובהשלכתה את הייחֻדיות האבסולוטית של של העולם העליון, על כוח הפיריון והריבוי של העולם התחתון.

מתוך כך אופי הקשר האישותי שבין ישראל לה' מופיע דרך שם זה של "צבאות".

"כִּי בְּעָלַיִךְ עֹשַׂיִךְ יְקֹוָק צְבָאוֹת שְׁמוֹ..." (ישעיהו נ"ד, ה').

מתוך כדגם גוזרים חז"ל את כוחו של האיש ליצור צורה בחומר האישה.

"אמר רב שמואל בר אוניא משמיה דרב: אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר (ישעיהו נ"ד) כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו" (סנהדרין כ"ב, ע"ב).

---

[824] וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ" (במדבר ה', כ"ב)

[825] כך בארנו את יסוד כוח הנחש, כפי שמובלט בפרשת נחש הנחושת בעמ'_____

עד כדי כך מתדמה שם ה' המפורש בתצורתו כ"צבאות" להופיע ולפעול כפי מאפייני הארץ, שאיסור מחיקת שם זה כאחד מן השמות הקדושים, נמצא במחלוקת אצל חז"ל.

*"אלו הן שמות שאין נמחקין: כגון אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות - הרי אלו אין נמחקין...רבי יוסי אומר: **צבאות כולו נמחק, שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל**, שנאמר: (שמות ז') והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים. אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי" (שבועות ל"ה, ע"א).*

במסכת סופרים אף מצינו שהיו שנהגו בשם זה חול.

"אילו שמות שאין נמחקין, הכותב אל"ף למ"ד, אל"ף דל"ת, יו"ד ה"א, שדי, צבאות, אהיה אשר אהיה, ר' יוסי אומר צבאות חול, אמר ר' שמעון בן אלעזר של בית חגירה שבירושלים היו כותבין צבאות והיו מוחקין, שהיו נוהגין בו חול, שנאמר ופקדו שרי צבאות בראש העם" (מסכתות קטנות מסכת סופרים פרק ד', הלכה א').

אמנם, אין הלכה כרבי יוסי הסובר ש"צבאות" כולו נמחק, וכך גם נפסק להלכה ברמב"ם.

*"ושבעה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א ואי"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואלהי, ושדי, **וצבאות**, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ו', הלכה ב').*

יוצא אם כן, כי השם "צבאות" או "ה' צבאות" בניגוד לשם ה' המפורש המתגלה לישראל במצרים, בהכלתו את קיומו בארץ לא כפי תכונת השמים, אלא כפי מאפיני החיים שעל הארץ, לא רק שמונע מדחיקת החיים שעל הארץ מלהגיע לידי "עניות" ו"פיסחות", אלא גורם פיריון, שפע עושר והעצמת חיים אין סופית במחוזות החיים החומרים והקניינים מכוח קניית הארץ את מעלות השמים כפי ערוציה היא.

אולם, על מנת שהמציאות תוכל להכיל בתוכה עוצמות חיים שכאלו בלא שתקרוס אל תוך עצמיותה ה"נגזרת", היא מחוייבת לתשתית חיים שונה לחלוטין מזו המקבלת את חייה מאין סוף החיים הנבדל. תשתית זו מופיעה בשורש שמו של קורח – ק.ר.ח

הקרחות – התשתית לבניין האין סוף בצורות החיים.

על קורחות גופו של קורח עומדת הגמרא בסנהדרין, כגורם מרכזי בטענת אשת קרח כנגד משה.

*"...איתתיה דקרח אמרה ליה: חזי מאי קעביד משה! איהו הוה מלכא, לאחוה שוויה כהנא רבא, לבני אחוהי שוינהו סגני דכהנא, אי אתיא תרומה - אמר תיהוי לכהן, אי אתו מעשר דשקילתו אתון - אמר הבו חד מעשרה לכהן, **ועוד דגייז ליה למזייכו ומיטלל לכו כי כופתא, עינא יהב במזייכו.** - אמר לה: הא איהו נמי קא עביד! - אמרה ליה: כיון דכולהו רבותא דידיה, אמר איהו נמי (שופטים ט"ז) תמת נפשי עם פלשתים (סנהדרין קט, ע"ב).*
***תרגום**: אשתו של קורח אמרה לו: הבט מה עשה משה! הוא נעשה מלך, לאחיו נתן כהונה גדולה, ואת בני אחותו עשה סגני כוהן. אם מגיעה תרומה - אומר הביאוה לכהן. אם מגיע מעשר שאתם מקבלים, אומר לכם אחד מעשרה לכוהן, **ועוד שגזז שערכם. אתם חשובים בעיניו כגלל הזה. עין נתן בשערכם כדי שלא יהא בכם צורה כמותו**. אמר לה: הרי גם הוא גילח עצמו? אמרה לו, כיוון שהכול הוספה שלו, אמר מה לי בכך, כיוון שהם עושים את דברי, "תמות נפשי עם פלשתים"*

כיוון שקורחות זו היא המופיעה בשמו של קורח, אנו נצרכים להבין כי הגדרת כוחו תלויה במצב זה. יש אם כן לבחון מה משמעות "קרחה" זו, ואיזו כוח היא מוסיפה.

על ציווי גילוח שער הלויים אנו לומדים מפרשת בהעלותך:

*"וְכֹה תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרָם הַזֵּה עֲלֵיהֶם מֵי חַטָּאת **וְהֶעֱבִירוּ תַעַר עַל כָּל בְּשָׂרָם** וְכִבְּסוּ בִגְדֵיהֶם וְהִטֶּהָרוּ".*

את סיבת הצורך בגילוח הלוויים את שערם מעמיד רש"י במקום מטעם היותם כפרה על חטא העגל של ישראל.

"מצאתי בדברי רבי משה הדרשן, לפי שנתנו כפרה על הבכורות שעבדו עבודה זרה והיא קרויה זבחי מתים, והמצורע קרוי מת[826], הזקיקם תגלחת כמצורעים" (רש"י במדבר ח', ז' ד"ה והעבירו תער).

הצורך להשוות בין מעשה הבכורות הקרוי "זבחי המתים" לבין הלויים, עד כדי הצורך לממש את מצב המוות אף ביחס אליהם ולנהוג מסיבה זו בהם כמצורעים הקרויים מתים, אנו למדים כי הלווים עצמם עומדים כקורבן העם.

על ההתייחסות ללויים כקורבן אנו למדים גם מהמשך הפסוקים:

"וְהִקְרַבְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִפְנֵי ה' וְסָמְכוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת יְדֵיהֶם עַל הַלְוִיִּם. וְהֵנִיף אַהֲרֹן אֶת הַלְוִיִּם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה' מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת ה'" (במדבר ח', י – י"א).

הסמיכה והתנופה הנעשים ללויים עצמם היא כתנופה הנהוגה בקורבן.

כך מבאר רש"י במקום.

"והקהלת את כל עדת - לפי שהלוים נתנים קרבן כפרה תחתיהם, יבואו ויעמדו על קרבנם ויסמכו את ידיהם עליהם. והניף אהרן את הלוים תנופה - כדרך שאשם מצורע טעון תנופה חי..."

"הקרבת" הלויים הינה אם כן מעשה התבטלות מלאה של הלויים כדוגמת הקורבן העולה כולו לה'. התבטלות זו מבוטאת יפה בהמשך הפסוקים:

"...וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם" (פסוק י"ד).

מצב זה של השלכת התהליך העובר על ישראל בגוף הלויים עצמם, אינו מסתכם רק במימוש מעשה ההקרבה בגופם, אלא גם בהשלכת מצב המוות של ישראל בעקבות מעשה העגל (זבחי המתים) על גופם ממש. הגדרת הלויים כ"מצורעים" ומתוך כך מימוש תהליך טהרת המצורע - גילוח כל השער, עליהם, מלמד כי הלויים בגופם מביעים את מצב המוות שהופיע על ישראל בעקבות חטא העגל - כמצורעים ומתוך כך גם מבוצע על גופם ממש תהליך הטהרה מן ה"מוות" הזה. אנו נצרכים אם כן לבאר מהו מצב ה"מצורע" אליו מגיעים ישראל בעקבות מעשה העגל, איך מעשה התגלחת "מטהר" את המצב הזה מקלקולו ומה המשמעות לכך שהן תהליך הקלקול והן תהליך התיקון של ישראל נעשה בגוף הלויים עצמם בגופם, ממעשה התגלחת ועד להנפתם הם עצמם כקורבן אשם מצורע.

יכולת טהרת הלויים להתבצע בעצם גופם

התבוננות בפרשת טהרת המצורע פותחת פתח בהבנת גורמי הצרעת.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן. וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזוֹב. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאַחַת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים. אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים. וְהִזָּה עַל הַמִּטַהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה" (ויקרא י"ד, א'-ז').

מדוע טהרתו של המצורע היא בציפורים, בעץ ארז ואזוב? רש"י במקום מביא את הטעם לדבר.

"...לפי שהנגעים באין על לשון הרע, שהוא מעשה פטפוטי דברים, לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים, שמפטפטין תמיד בצפצוף קול" (ד"ה טהרות).
ועץ ארז - לפי שהנגעים באין על גסות הרוח.

---

[826] כפי שמופיע הדבר במרים: "וְהֶעָנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל מִרְיָם וְהִנֵּה מְצֹרָעַת. וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָּשֶׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ. אַל נָא תְּהִי כַּמֵּת אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֶרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ - שהמצורע חשוב כמת, מה מת מטמא בביאה, אף מצורע מטמא בביאה..." (במדבר יב, י – יב ורש"י ד"ה כמת).

ושני תולעת ואזב - מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו, כתולעת וכאזוב".

מדרך טהרתו של המצורע בצפרים, עץ ארז ושני תולעת, אנו למדים שנגעיו של המצורע הן על לשון הרע, גסות רוח, וגאווה. מהיכן נולדים באדם עיוותי התנהגות אלו?
מדרך התנהלותם של בני ביתר ובר כוכבא בראשם שעץ הארז הוא סימלם אנו למדים כי הם נגזרים מכוחו העצמי הרב של האדם.

על הקשר שבין עץ הארז וביתר אנו למדים מן הגמרא בגיטין.

"...דהוו נהיגי כי הוה מתיליד ינוקא שתלי ארזא, ינוקתא - שתלי תורניתא, וכי הוו מינסבי, קייצי להו ועבדו גננא" (גיטין נ"ז, ע"א).
***תרגום**: שהיו נוהגים כשנולד תינוק לשתול עץ ארז, תינוקת - שתלו עץ שיטה. כשהיו נישאים, היו קוצצים אותם ועושים מהם חופה.*

את הסיבה למנהג לשתול ארז לזכר ושיטה לנקבה ולבנות מהם חופה לאחר גדילתם מבאר המהר"ל ב"נצח ישראל" מכוח כוונתם לבניין תקיף והחזק.

"...כי הוה נהיגי כי הוה מתילד ינוקא שתלא ארזא ינוקתא שתלא תורניתא (עץ שטה)...כי הבן והבת הם בנין אב, ומפני שאנשי ביתר היתה כוונתם שיהיו בנין חזק ולכך היו נוטעים ארז וארזא כאשר ילדו להם בנים כדי שיהיו הבנים נטיעה חזקה בארץ כמו הארז, וכאשר נשאו ביחד עשו חופה ממנו שיהיה להם בית יתד נאמן אוהל בל יצען. וכן בכלל שלהם זכו אל בנין תקיף וחזק ולכך זכו לכרך תקיף וגדול שהוא כרך ביתר..." [מהר"ל נצח ישראל פרק ז' (עמ' מג)].

חוזק הארז מהווה אף את סימנם של לוחמי בר כוכבא הנבדקים במי ש"רוכב על סוסו ועוקר ארז מן לבנון"

*"תני ר' שמעון בן יוחי עקיבה רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא...א"ר יוחנן שמונים אלף זוג של תוקעי קרנו' היו מקיפין את ביתר וכל אחד ואחד היה ממונה על כמה חיילות והיה שם בן כוזבה והיה לו מאתים אלף מטיפי אצבע שלחו חכמים ואמרו לו עד אימתי אתה עושה את ישר' בעלי מומין אמר להן וכי היאך איפשר לבודקן אמרו לו כל מי שאינו רוכב על סוסו **ועוקר ארז מן לבנון** לא יהיה נכתב באיסרטיא שלך והיו לו מאתים אלף כך ומאתי' אלף כך" (ירושלמי תענית ד', ה"ה).*

המשך הגמרא בירושלמי מציג את דרך ההתנהלות הנולדת מן התוקף והחוזק העצומים הללו שבביתר, אמנם בתצורתה המעוותת.

"...וכד דהוה נפק לקרבא הוה אמר ריבוניה דעלמא לא תסעוד ולא תכסוף הלא אתה אלהים זנחתנו ולא תצא בצבאותינו" (המשך הגמרא ירושלמי תענית שם).
***תרגום**: וכאשר היה יוצא לקרב היה אומר, רבונו של עולם לא תעזרינו ולא תשחית אותנו[827], הלא אתה אלוהים זנחתנו ולא תצא בצבאותינו"*

הבקשה מה' כי יציאתם אל הקרב תהיה ללא מעורבות אלוהית, מלמדת על תכונתם העצמאית של בני ביתר, אמנם בתצורתה המעוותת המגיעה עד כדי ניתוק ממקור החיים המאציל את החיים. בביתר מביאה קיצוניות זו לידי חורבנה של ביתר. באדם מביא לו הדבר את צרעתו[828].

---

[827] פרוש קורבן העדה במקום.

[828] **הופעת כשל הלשון הרע אף בבר כוכבא**: עיין בהמשך הירושלמי תענית שהבאנו לעייל, מלמד כי כפי ההכללה שעושים חז"ל בפרשת המצורע בין גבהות הלב ובעיית הלשון הרעה - "...לפי שהנגעים באין על לשון הרע...לפי שהנגעים באין על גסות הרוח (רש"י על ויקרא י"ד, א'-ז' ד"ה טהורות וד"ה ועץ ארז), מופיע אף בבר כוכבא עצמו במלחמתו בביתר בלשון הרע שהוא מקבל על רבי אלעזר המודעי.
"שלש שנים ומחצה עשה אדריינוס מקיף על ביתר והוה רבי אלעזר המודעי יושב על השק ועל האפר ומתפלל בכל יום ואומ' רבון העולמים אל תשב בדין היום אל תשב בדין היום בעא אדריינוס מיזל ליה אמר ליה חד כותיי לא תיזיל לך דאנא חמי מה מיעבד ומשלים לך מדינתא עאל ליה מן ביבא דמדינתא עאל ואשכח רבי אלעזר המודעי קאים מצלי עבד נפשיה לחיש ליה בגו אודניה חמוניה בני מדינתא ואייתוניה גבי בן כוזבא אמרון ליה חמינן ההן סבא משתעי לחביבך אמר ליה מה אמרת ליה ומה אמר לך...אמר ליה אמר לי דאננא משלים מדינתא אתא גבי רבי אלעזר המודעי אמר ליה מה אמר לך הדין כותייא אמר ליה לא כלום מה אמרת ליה אמר ליה לא כלום יהב ליה חד בעוט וקטליה...מיד נלכדה ביתר ונהרג בן כוזבה. אתון טעינין רישיה גבי אדריינוס אמר לון מאן קטל הדין אמר ליה חד

התבוננות בסיבת צרעתו של חזקיה מלמדת כי גבהות הלב הזו מגיעה לאו דווקא מתוך התרחקות מן המקור האלוהי, אלא יכולה להגיע אף מן המצב ההפוך של קירבה יתרה המוחקת את קו ההפרדה שבין מאציל החיים וה"מקבל", לבטא בצד הנברא את אין סוף החיים כולו בעצמאות מלאה ללא מרות ועמדה של "מקבל".

*"וַיִּבֶן עֻזִּיָּהוּ מִגְדָּלִים...וַיַּחְצֹב בֹּרוֹת רַבִּים כִּי מִקְנֶה רַב הָיָה לוֹ וּבַשְּׁפֵלָה וּבַמִּישׁוֹר אִכָּרִים וְכֹרְמִים בֶּהָרִים וּבַכַּרְמֶל כִּי אֹהֵב אֲדָמָה הָיָה...**וּכְחָזְקָתוֹ גָּבַהּ לִבּוֹ עַד לְהַשְׁחִית** וַיִּמְעַל בַּה' אֱלֹהָיו וַיָּבֹא אֶל הֵיכַל ה' לְהַקְטִיר עַל מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת. וַיָּבֹא אַחֲרָיו עֲזַרְיָהוּ הַכֹּהֵן וְעִמּוֹ כֹּהֲנִים לַה' שְׁמוֹנִים בְּנֵי חָיִל. וַיַּעַמְדוּ עַל עֻזִּיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא לְךָ עֻזִּיָּהוּ לְהַקְטִיר לַה' כִּי לַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן הַמְקֻדָּשִׁים לְהַקְטִיר צֵא מִן הַמִּקְדָּשׁ כִּי מָעַלְתָּ וְלֹא לְךָ לְכָבוֹד מֵה' אֱלֹהִים. וַיִּזְעַף עֻזִּיָּהוּ וּבְיָדוֹ מִקְטֶרֶת לְהַקְטִיר וּבְזַעְפּוֹ עִם הַכֹּהֲנִים וְהַצָּרַעַת זָרְחָה בְמִצְחוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים בְּבֵית ה' מֵעַל לְמִזְבַּח הַקְּטֹרֶת" (דברי הימים ב', כ"ו, ט' – י"ט).*

חז"ל מבארים כי אל רצונו להקטיר בעצמו במזבח הקטורת מגיע עוזיהו בשוגג.

*"וימעל בה' אלהיו - כאן נופל לומר מעילה **כי בשגגה עשה**...**שאמר נאה למלך לשרת למלך הכבוד**" (רש"י שם פסוק ט"ז ד"ה וימעל בה' אלוהיו וד"ה ויבא אל היכל ה').*

מתוך ההקבלה שרואה עוזיהו בין המלכות שעל הארץ לבין מלך מלכי המלכים הוא גוזר כי ראוי למלך להקטיר לפני מלך מלכי המלכים. את הקירבה הזו שמתקרב עוזיהו אל הקודש מגדיר הכתוב כ"גבהות לב", אותה גבהות לב שראינו בפרשת המצורע.

*"וּכְחָזְקָתוֹ **גָּבַהּ לִבּוֹ** עַד לְהַשְׁחִית" (לעיל דברי הימים ב', כ"ו, ט"ז)[829].*

הבנת מצב "גבהות הלב" כנובע דווקא מתוך קירבה יתרה של הנבראים כלפי הבורא, מאפשרת לבאר באופן תוכני את סיבת הטיפול בכשל חטא העגל כדוגמת הטיפול בטהרת המצורע[830].

הצרעת וחטא העגל כתוצר גסות הלב אל מול האלוהים

התבוננות בחטא העגל מראה כי הכוחות המביאים למעשה העגל, דומים לאלו המביאים לצרעת – קירבה עד כדי "גסות הלב".

כותייא אנא קטלתיה אמר לי חמי לי פטומיה חמי ליה פטומיה אשכח חכינה כריכה עלוי אמר אילולי אלהא דקטליה מאן הוה יכיל קטליה וקרא עלוי אם לא כי צורם מכרם ויי' הסגירם.

תרגום: שלש שנים ומחצה צר אדריינוס על ביתר, כשרבי אלעזר המודעי יושב בתענית ומתפלל בכל יום - רבון העולמים אל תשב בדין היום. רצה אדריינוס לוותר. אמר ליה כותי אחד, אל תלך. אני אמצא את הדרך לכבוש את העיר. עלה מהביוב של העיר. עלה ומצא את רבי אלעזר המודעי מתפלל. עשה עצמו לוחש לו באוזנו. מצאו בני העיר והביאוהו לבר כוכבא. אמרו לו, מצאנו איש זקן זה מספר לחביב עליך (רבי אלעזר המודעי). אמר ליה (בר כוכבא לכותי) מה אמרת לו? ומה הוא אמר לך?...אמר לו (הכותי) אמר לי (רבי אלעזר המודעי) "אני מוסר את העיר". בא (בר כוכבא) לרבי אלעזר המודעי ושאל אותו - "מה אמר לך אותו כותי? ענה לו - "לא כלום". מה אמרת לו? אמר לו - "לא כלום". הביא לו בעיטה אחת והרגו...מיד נלכדה ביתר ונהרג בר כוכבא. הביאו ראשו לאדריינוס. שאל אותם, מי הרגו. ענה לו אותו כותי - אני הרגתיו. אמר לו הראה לי גופו. אראה לו גופו ומצא נחש כרוך עליו. אמר, לולא אלוהים הרגו, מי היה יכול לו..." (ירושלמי תענית פרק ד' ה"ה).

[829] **החוזק, הקירבה הבלתי אמצעית אל ה' וסכנת גבהות הלב – מכוח האדמה**: **כפי שכבר הזכרנו**, את מהלכו של עוזיהו להקטיר לה' בעצמו תולה הכתוב בחוזק. את חוזקו הוא תולה אל חיבורו לאדמה.

"וַיִּבֶן עֻזִּיָּהוּ מִגְדָּלִים בִּירוּשָׁלַם...וַיַּחְצֹב בֹּרוֹת רַבִּים כִּי מִקְנֶה רַב הָיָה לוֹ וּבַשְּׁפֵלָה וּבַמִּישׁוֹר אִכָּרִים וְכֹרְמִים בֶּהָרִים וּבַכַּרְמֶל **כִּי אֹהֵב אֲדָמָה הָיָה**...וַיַּעַשׂ בִּירוּשָׁלַם חִשְּׁבֹנוֹת מַחֲשָׁבֶת חוֹשֵׁב לִהְיוֹת עַל הַמִּגְדָּלִים וְעַל הַפִּנּוֹת לְיָרוֹא בַּחִצִּים וּבָאֲבָנִים גְּדֹלוֹת וַיֵּצֵא שְׁמוֹ עַד לְמֵרָחוֹק כִּי הִפְלִיא לְהֵעָזֵר **עַד כִּי חָזָק. וּכְחָזְקָתוֹ גָּבַהּ לִבּוֹ** עַד לְהַשְׁחִית וַיִּמְעַל בַּה' אֱלֹהָיו וַיָּבֹא אֶל הֵיכַל יְקֹוָק לְהַקְטִיר עַל מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת" (דברי הימים ב', כ"ו, ט' – ט"ז).

מתוך כשלונו, מצביעים חז"ל עליו כאחד משניים שהיו להוטים אחרי אדמה ולא נמצא בהם תועלת.

"מפורש בב"ר ב' להוטים אחרי אדמה היו ולא נמצא בם תועלת הוא וקין" (רש"י ד"ה כי אוהב אדמה היה).

המדרש מקצין את דבקותו של עוזיהו אל האדמה עד כי היתה בשבילו התורה.

"בעוזיה כתיב כי אוהב אדמה היה (דברי הימים ב', כ"ו) שהיה מלך והפקיר עצמו לאדמה **ולא נזקק לתורה**" (מדרש תנחומא פרשת נח סימן י"ג).

נמצאנו למדים כי החיבור אל אין סוף החיים שמן האדמה הוא המביא לאופי החיבור הבלתי אמצעי הנעדר את מידרוג ההיררכי והמרות. **כפי שנראה בהמשך**, התדבקותו של קורח אל החיבור הבלתי אמצעי מכוח הדיברות ששמעו ישראל ישירות מה', מחברת אף אותו למקור החיים שמן האדמה. ואף כי חיבורו אליה הוא כדרך של אבדון, בניו ניצלים, מפיקים מפי הארץ שירה ועולים ממנה להופיע מכוחם את נבואת ומלכות שמואל.

[830] בלא להסתפק בדימוי המעטפתי בלבד – "לפי שנתנו כפרה על הבכורות שעבדו עבודה זרה והיא קרויה זבחי מתים, והמצורע קרוי מת, הזקיקם תגלחת כמצורעים (רש"י על במדבר ח', ז' ד"ה והעבירו תער מדברי ר' משה הדרשן).

מן הכתובים עולה כי בעלייתם של נדב ואביהו והזקנים עם משה, הם מגיעים לידי יחס של "גסות הלב" כלפי השכינה.

*"וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר. וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ **וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ**" - **היו מסתכלין בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה**, כך מדרש תנחומא..." (שמות כ"ד, ט' - י"א ורש"י ד"ה ויאחזו את האלוהים).*

ממשה למדנו ש"גסות לב" הוא ביטוי לקשר בלתי אמצעי:

"אשר ידעו ה' **פנים אל פנים** - **שהיה לבו גס בו ומדבר אליו בכל עת שרוצה**, כענין שנאמר (שמות ל"ב, לי) ועתה אעלה אל ה', (במדבר ט', חי) עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם" (רש"י דברים ל"ד, י).

אלא שאם אצל משה הקשר הבלתי אמצעי מופיע על בסיס נבדלותו מן המציאות[831], נדב אביהו והזקנים מופיעים קשר בלתי אמצעי זה "מתוך אכילה ושתייה" - דרך מערכות החוויה, החוש והתשוקה האנושיים. הקשר הישיר לאין סוף החיים מועצם דווקא מתוך קיומו בכלי החיים שעל הארץ.

את המהלך הזה של נדב ואביהו והזקנים, מחברים חז"ל לחטא העגל הן מצד נדב ואביהו והן מצד הזקנים.

מהדגשת הכתוב "וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ" מבינים חז"ל כי על ראייה זו נתחייבו מיתה[832], אלא שהיא אינה מיושמת באותו מעמד מפאת שמחת התורה.

"ויראו את אלהי ישראל - נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה..." (רש"י שמות כ"ד, י').

חוב זה נגבה מנדב ואביהו והזקנים במקום אחר. כך מבאר רש"י בהמשך דבריו.

"...והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן[833], ולזקנים עד, (במדבר י"א, א') ויהי העם כמתאוננים וגו' ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה, בקצינים שבמחנה" (המשך רש"י ד"ה ויראו את אלוהי ישראל).

ברור כי לא ניתן היה לגבות את עונשם של נדב ואביהו ממקום אחר על מעשיהם במעמד הר סיני, אלא אם כן אף אותו המעשה נגוע באותה בעיה שהופיעה בהם במעמד הר סיני. התבוננות במעשה הקרבתם את האש הזרה מלמדת כי אכן אף מעשה זה של הקרבת אש בלא ציווי מה', הוא ביטוי לחיבור בלתי אמצעי כלפי השכינה המביאה לעבודה מכוח הרצון העצמי, בלא שתהיה תלויה במֵצווה.

*"וַיִּקְחוּ בְּנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֵן אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עָלֶיהָ קְטֹרֶת **וַיַּקְרִבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם**" (ויקרא י', א').*

חז"ל מחברים את ה"אש הזרה" הזו לחיוב ההבאה למזבח אש מן ההדיוט, למרות ירידת האש מן השמים, המשולב בהוראתם הלכה בפני משה רבם.

*"רבי אליעזר אומר: לא מתו בני אהרן אלא על **שהורו הלכה בפני משה רבן**. מאי דרוש? (ויקרא א') ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח - **אף על פי שהאש יורד מן השמים, מצוה להביא מן ההדיוט** - ואף על פי שהורו כראוי, נענשו שלא נטלו רשות" (יומא נ"ג, ע"א ורש"י ד"ה מצוה להביא מן ההדיוט).*

---

[831] באופן שחיבור משה לה' "פה אל פה", הוא תחליף לחיבור האישותי האנושי. כך מבאר רש"י: "פה אל פה - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה, כז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (רש"י במדבר י"ב, חי).

[832] לא שלח ידו - מכלל שהיו ראוים להשתלח בהם ידו" (רש"י במקום).

[833] ובמדרש: "במדבר סיני אמר רבי מאיר וכי במדבר סיני מתו אלא מלמד שמהר סיני נטלו איפופסין שלהם למיתה" (ויקרא רבה פרשה כ ד"ה י ר' לוי).

"תרגום" הגמרא את אישם של נדב ואביהו כאש מן ההדיוט שמצווה להביא בכל הקרבת קורבן[834], רק מעצים את מגמת הקירבה שמקרבים נדב ואביהו אל הקודש והופכת אותה להיות ברת קיום לעולם לישראל אף ברמה ההלכתית.

כפי חידושו של שמואל כי שחיטה כשרה בזר, כך גם חידושם של נדב ואביהו מביא לידי קירוב ישראל קירבה יתרה אל הקודש. כפי שחידושו של שמואל כרוך בזעזוע מערכת הקשר ההררכי שבהופעת אין סוף החיים והוא נעשה תוך כדי הוראת הלכה בפני רבו עלי, כך גם חידושם של נדב ואביהו נעשה תוך כדי הוראתם הלכה בפני משה, אף שלא כמו שמואל, אין הם ניצלים מדין המיתה הנגזר עליהם.

את גזרת מות נדב ואביהו המבוצעת בפועל במעשה הקרבתם אש זרה לפני ה', אך עולה במחשבה כבר בעת אכילתם לפני ה' במעמד הר סיני, מחברים חז"ל למעורבות אהרון בחטא העגל.

"וּבְאַהֲרֹן הִתְאַנַּף ה' מְאֹד (לפי ששמע לכם – רש"י) לְהַשְׁמִידוֹ (זה כילוי בנים – רש"י) וָאֶתְפַּלֵּל גַּם בְּעֵד אַהֲרֹן בָּעֵת הַהִוא - והועילה תפלתי לכפר מחצה, ומתו שנים ונשארו השנים" (דברים ט', כ' ורש"י שם).

אף את הזקנים השותפים לנדב ואבהו באכילתם לפני ה', מחברים חז"ל למעשה העגל, בהקבלה שהם עושים בין הסנהדרין לבין הערב רב בפרשת המתאוננים[835].

"וַיְהִי הָעָם כְּמִתְאֹנְנִים רַע בְּאָזְנֵי יְקֹוָק וַיִּשְׁמַע ה' וַיִּחַר אַפּוֹ וַתִּבְעַר בָּם אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה - במוקצין שבהם לשפלות, אלו ערב רב. רבי שמעון בן מנסיא אומר בקצינים שבהם ובגדולים" (במדבר י"א, א' ורש"י ד"ה בקצה המחנה).

מי הם אלו ש"בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה"? ביאור אחד של חז"ל מייחס אותם ל"מוקצים" – ערב רב הגרים שעלו עימהם ממצרים. הסבר שני מייחס אותם לקצינים ובגדולים שבישראל. מכאן אנו למדים כי מגמת המוקצים ומגמת הקצינים במעשה המתאוננים חד הוא. מעשה הכשפים של ה"ערב רב" הוא היוצר את העגל.

"עגל מסכה - כיון שהשליכו לכור, באו מכשפי ערב רב שעלו עמהם ממצרים ועשאוהו בכשפים" (רש"י שמות לב, ד').

נמצאנו אם כן למדים כי גם מעשה נדב ואבהו וגם מעשה הזקנים במעמד הר סיני, מחוברים אל מעשה העגל. אכן את "גסות" הקשר שמצינו בנדב ואביהו והזקנים בראייתם את ה' דווקא דרך כלי החיים של האדם – האכילה והשתיה, אנו פוגשים אף בעגל בחיבור המוחשי שהוא יוצר בין ישראל והקב"ה. באופן זה מבאר ה"כוזרי" את פרשת חטא העגל:

"...והנה בני ישראל אף הם הבטח להם כי יורד אליהם מעם האלוה דבר מה אשר יראוהו ויכונו אליו, כשם שכונו בצאתם ממצרים, אל עמוד הענן ואל עמוד האש...ופונים אליהם ומשתחוים נכחם לאלוה...אולם משה נשאר בהר ארבעים יום...אז גברה האכזבה אצל

---

[834] אכן תו"ס ב"ערובין" נוגע בשאלת "תרגום" מעשה האש הזרה המופיעה בפשט הכתובים כמעשה קטורת, לאש מן ההדיוט הניתנת במזבח החיצון לשם אכילת הקורבן.
"לכאורה משמע שהקטרת שהקטירו על מזבח החיצון היה והוראת שעה היתה כדאשכחנא בקטרת של נשיאים כדאמרינן בשילהי התכלת (מנחות נ', ע"ב) דאי על מזבח הפנימי הקטירו מאי שייכא אותה דרשה לשם והא לא היה יורד אש על מזבח הפנימי לשם קטרת דהא קי"ל בפרק אמר להן הממונה (יומא ל"ג ע"א) דמערכה שניה שעל מזבח החיצון לקטרת מיהו בתורת כהנים משמע שלבית קדשי הקדשים נכנסו להקטיר ולשם נשרפו וצ"ע. (תוספות עירובין ס"ג, ע"א ד"ה מאי דרוש ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח אע"פ שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט)

[835] **לאיזו תלונה מחוברים הזקנים של מעמד הר סיני**: על פי דברי רש"י שהבאנו לעיל, הזקנים הם "קצה המחנה" שבפרשת המתאוננים. הכתוב עצמו אינו מבאר מה תוכן טענת המתאוננים – "וַיְהִי הָעָם כְּמִתְאֹנְנִים רַע בְּאָזְנֵי ה'" (במדבר י"א, א'). רש"י במקום מייחס למתאוננים תלונה על עינויי הדרך.
"תואנה שהיא רעה באזני ה' שמתכוונים שתבא באזניו ויקניט. אמרו אוי לנו כמה לבטנו בדרך הזה שלשה ימים, **שלא נחנו מענוי הדרך**" (רש"י במדבר י"א, א' ד"ה רע באזני ה').
לעומת זאת המדרש מחבר את הזקנים של מעמד הר סיני למתאווים לבשר ואת המתאווים לבשר למתאוננים:
"**והזקנים נשרפו כשנתאוו תאוה**, שנאמר **והאספסוף אשר בקרבו** וגו' (במדבר י"א, ד'), מהו והאספסוף, ר' שמעון בן מנסיא ור' שמעון בר אבא, חד אמר אלו הגרים שעלו עמהם ממצרים הנאספים עליהם, שנאמר וגם ערב רב וגו' (שמות י"ב, ל"ח). וחד אמר אין אספסוף אלא סנהדרין, שנאמר אספה לי שבעים איש. **מה כתיב שם, ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה** (במדבר י"א, א'), בקצינים שבמחנה, ומנין שאותן הזקנים שעלו להר נשרפו, שנאמר ותבער אש בעדתם (תהלים ק"ו, י"ח), ואין עדה אלא סנהדרין, שנאמר והיה אם מעיני העדה וגו' (מדרש תנחומא פרשת בהעלותך סימן כ"ז).

*אחדים מבני ההמון הרב ההוא...ולבסוף הרגישו אחדים מהם צרך לבקש להם נעבד שיוכלו לפנות אליו ככל האמות. אך גם הם לא כחשו באלוהותו של מוציאם מארץ מצרים, **הם בקשו רק כי יהיה אתם תמיד נעבד מוחש** אליו יוכלו לרמוז..." (כוזרי מאמר ראשון סעיף צ"ז).*

את ההבדל שבין נעבדים מוחשים אחרים דרכם מתגלה ה' כדוגמת ארון ה' לבין העגל, תולה ספר הכוזרי בהיות העגל מכוח רצון העם ולא מציוויו של ה'.

*"חטאת העם היתה אפוא רק בזה שעשו להם תמונה, דבר שנאסר עליהם, ובזה שיחסו כח אלוהי לדבר אשר עשו בידיהם ומרצונם, **בלי אשר באה על כך מצות האלוה**...היה עליהם להוסיף להמתין למשה ולא לעשות להם סמל מדעתם ולקבע מקום אליו יכונו, ולא לבנות להם מזבח ולהעלות עליו קרבנות...(המשך סעיף צ"ז) כי בעבודת האלוה אין מקום לא להשערה ולא להקש שכלי ולא לשקול דעת..." (סוף סעיף צ"ט).*

נמצאנו אם כן למדים כי אף במעשה ה"עגל" אנו נפגשים עם מגמת "גסות הלב" מכוח ערוץ הקשר המוחש אותו מובילים ישראל ביחסם אל ה'. גסות זו היא הגורם התכונתי המופיע אף במצורע, כפי שהזכרנו[836]. בשניהם היא ביטוי לרמת ביטוי עצמי ומעורבות עצמית גבוהים ביותר בהופעת החיים. במצורע היא מתורגמת לגאווה[837]. בעגל היא מופיעה מתוך כך שקו קשר בנוי מחומרי החיים המייחדים את האדם ומתוך כך שקו קשר זה אינו מגיע מכוח הציווי האלוהי[838].

ביחס לכוחות אלו המופיעים בישראל מכוח מעשה העגל, מגיע תהליך הטהרה המקביל למעשה טהרת המצורע.

איבוד התגלחת את ה"צורה" - בכדי להופיע שכינה ב"צורה"

מכל תהליך הטהרות המצורע, המעשה המרכזי המושלך על הלויים הוא מעשה תגלחת המצורע את כל בשרו:

"וְהֶעֱבִירוּ תַעַר עַל כָּל בְּשָׂרָם...".

כך מובא הדבר ביחס למצורע:

"וְהָיָה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר" (ויקרא י"ד, ט').

וברמב"ם ביתר פירוט:

"...כיצד מגלחו, מעביר תער על כל בשרו הנראה אפילו בית השחי ובית הערוה שיער שעל כל הגוף עד שיעשה כדלעת שנאמר את כל שערו, א"כ למה נאמר ראשו וזקנו וגבות עיניו לרבות כל כיוצא בהן ולמעט שיער שבתוך החוטם לפי שאינו נראה..." (רמב"ם הלכות טומאת צרעת פרק י"א הלכה א').

מספר ה"חינוך" עולה שתהליך זה של התגלחת דומה בעקרונו למעשה הטבילה המצמצם את הווייתו של האדם למצבו הבסיסי לקראת תהליך התפתחות מחדש.

"שיגלח המצורע את כל שערו...משרשי המצוה קצת מן הטעם שאמרו למעלה במים כדי שיראה האדם כאילו היום נברא והיום מתחיל שערו לצמוח ויחדש מעשיו לטוב. כי בהיות האדם מנוקה מכל שער אז ינקה יפה מכל ליכלוך..." (חינוך מצווה קעד).

מתגובת אשת קורח אנו למדים שהתגלחת המלאה הזו של כל הגוף, מעמעמת באופן מיוחד את "צורתו" של האדם:

---

836 "ועץ ארז - לפי שהנגעים באין על גסות הרוח".

837 "ושני תולעת ואזב - מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו, כתולעת וכאזוב".

838 "כפי שראינו בנדב ואביהו המקריבים מעצמם אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם" (ויקרא י', א').

*"...ועוד דגייז ליה למזייכו ומיטלל לכו כי כופתא, עינא יהב במזייכו...." - עין נתן בשעריכם כדי **שלא יהא בכם צורה** כמותו" (סנהדרין ק"ט, ע"ב ורש"י ד"ה עינא יהב).*

במדרש רבה מבוטא עמעום העצמיות שיוצר מעשה התגלחת באדם, עד כדי אי הכרתם של ישראל את קרח לאחר העברת התער על כל בשרו:

*"ויקהלו על משה ועל אהרן, ויקח קרח לקח טליתו והלך ליטול עצה מאשתו כשאמר הקב"ה למשה (שם במדבר ח') קח את הלוים מתוך בני ישראל וטהרת אותם וכה תעשה להם לטהרם וגו' והעבירו תער על כל בשרם מיד עשה כן לקרח **התחיל לחזור על ישראל לא היו מכירין אותו** אמרו לו מי עשה לך כך אמר להם משה עשה בי ולא עוד אלא נטלני בידי ורגלי והיו מניפין אותי ואומר לי הרי אתה טהור..." (במדבר רבה פרשה יח ד"ה ד ויקהלו על).*

תגלחת הגוף מול ריבוי הבגדים

לעומת הלויים, מופיע אהרון בריבוי בגדים:

את הניגוד שבין תגלחת הלויים וריבוי בגדי הכוהנים מבטא קרח בהמשך דבריו:

*"...והביא את אהרן אחיו **וקשטו ככלה** והושיבו באהל מועד..." (המשך במדבר רבה פרשה י"ח ד"ה ד' ויקהלו על).*

אם תגלחת הלויים היא המכפרת על חטא הבכורים בעגל, ומכשירתם לעבודה, הרי אצל אהרון המעורב אף הוא בחטא העגל, בגדי הכהונה הם המכשירים אותו לעבודה.

כך מובא הדבר בעניין בגדי הכהונה:

*"וְאַתָּה תְּדַבֵּר אֶל כָּל חַכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאתִיו רוּחַ חָכְמָה וְעָשׂוּ אֶת בִּגְדֵי אַהֲרֹן לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי" - לקדשו להכניסו בכהונה **על ידי הבגדים** שיהא כהן לי..." (שמות כ"ח, ג' ורש"י ד"ה לקדשו לכהנו לי).*

כך גם המשך הכתובים מייחסים לבגדים את כוח כהונתם של בני אהרון והבאים אחריהם.

*"וּבִבְגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָנָיו אַחֲרָיו לְמָשְׁחָה בָהֶם וּלְמַלֵּא בָם אֶת יָדָם" - **על ידי הבגדים הוא מתלבש בכהונה גדולה**" (שמות כ"ט, כ"ט ורש"י ד"ה ולמלא בם את ידם).*

החולשה שנוצרת באדם להופיע את הוויית החיים האין סופית, מתוך צמצום וקטנות ערוץ החיים האנושי, מביאים לכך שהבגדים הנבדלים הם המעלים אותו למדרגת האין סוף.

כך מצינו באדם הראשון לאחר חטאו:

*"וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת...וַיַּעַשׂ יְדֹוָד אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ **כָּתְנוֹת עוֹר וַיַּלְבִּשֵׁם**..." (בראשית ג', ז' – כ"א).*

"כותנות" אלו, הם בגדי כהונתו:

*"...אדם הראשון שהיה בכור לעולם, **לבש תחילה בגדי כהונה**, שנא' ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם (שם בראשית ג' כ"א), וכתיב כתנת בד קדש ילבש (ויקרא ט"ז ד')..." (אגדת בראשית פרק מ"ג ד"ה ויתן לך).*

כינוי כתנות העור כ"בגדי כהונה" מחייב להבין שהבגדים הניתנים לאדם הראשון נועדו להשלים את החיסרון שנוצר בו בעקבות חטאו, שהרי אם לא כך מה שכר יש לתת לאדם לאחר שחטא? כך הוא אם כן, גם ביחס לבגדי הכוהנים[839]. עירוב העגל את כוח עצמיותו, חושיו וחומרי חייו של

---

[839] **היחס שבין בגדי האדם הראשון ובגדי הכהונה**: כמובן שיש להבדיל הבדל מהותי בין רמת הבגדים שנצרך היה האדם הראשון לאחר חטאו ורמת הבגדים הנצרכים לכוהן הגדול ע"מ ש"יתלבש בכהונה גדולה". באדם הראשון זיקת הבגדים לגופו הייתה גדולה הרבה יותר. כך מובא הדבר ביחס ל"כתנות העור":
"כתנות עור - יש דברי אגדה אומרים חלקים כצפורן היו מדובקים על עורן" (רש"י בראשית ג', כ"א).

האדם בחיבורו עם האלוהי, מקשה את איחודו עם האין סוף ומצריך בגדים נבדלים[840] ע"מ לאפשר לו ליצור חיים הפורצים את מגבלות האדם.

לעומת אופן ה"טיפול" בכוהנים בעזרת הבגדים הנבדלים, ה"טיפול" בלויים הוא ברמת **הגוף עצמו**:

*"וְכֹה תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרָם הַזֵּה עֲלֵיהֶם מֵי חַטָּאת **וְהֶעֱבִירוּ תַעַר עַל כָּל בְּשָׂרָם** וְכִבְּסוּ בִגְדֵיהֶם וְהִטֶּהָרוּ" (במדבר ח', ז').*

ברור שדרך ה"תיקון" השונה שבין הכוהנים והלווים יצור אף אופי חיבור שונה כלפי אין סוף החיים. בהופעת אין סוף החיים מכוח הבגדים, מאפיינם יהיה נבדל, המרחק בין מערכת החיים העצמית הרגילה של האדם לחיים אלו יהיה רב, וממילא תצטרך להופיע מערכת קשר היררכית מסועפת בין האדם כלפיה. לעומת זאת כאשר ה"תיקון" נעשה בגוף עצמו, נשאר אופי החיבור הישיר והבלתי אמצעי. ממילא ה"חומרים" להופעת אין סוף החיים יהיו הרבה יותר אינדיבידואליים ועצמיים לאדם, כשיכולת כוחות החוויה הגוף והחוש להיות שותפים בבניין החיים יהיו גבוהיים הרבה יותר. הבדל מהותי זה שבין שני דרכי ההתקשרות, הוא המביא להשלכות הרבות שהזכרנו לעייל בדרך התנהלותו של קורח ולאחריו של שמואל. אולם במקביל, הסיכון שבבניין אין סוף החיים על תשתית הגוף, אף זו הקורחית בתחילת הווייתה, הוא גבוה ביותר.

הסיכון שבכוח הגוף הקרחי והתשורה שבו

כיוון שבערוץ חיים זה את התיקון למהלך שיוצרים ישראל בחטא העגל, יוצרת השכינה באותו ערוץ קשר אותו יוצרים ישראל – בעצמיותו של האדם, לא עובר מרכז השליטה של הופעת החיים לגורם מציאות חיצוני, כפי שהדבר בכוהנים[841], אלא עצמיותו של האדם ממשיכה להיות דומיננטית בהופעת החיים. על כן יש בכוחה לעמעם כמעט לגמרי את המגמה האובייקטיבית הקיימת בכוח חיים זה, ובכשלונה להטות מכוח המהוויים העצמיים העצומים שבה את אין סוף החיים לרמה האנושית והקטנונית ביותר. את המגמה הקשה הזו מבטאת המשנה ב"אבות".

*"כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים איזו היא מחלוקת שהוא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמאי **ושאינה לשם שמים** זו מחלוקת קרח וכל עדתו" (משנה מסכת אבות פרק ה' משנה י"ז).*

באופן חריף יותר מוצג הדבר ע"י רש"י בפרשה:

*"...ומה ראה קרח לחלוק עם משה, **נתקנא על נשיאותו של אליצפן** בן עוזיאל...אמר קרח...הריני חולק עליו ומבטל את דבריו..." (רש"י במדבר ט"ז, א').*

על פי דברנו ברור כי לא ניתן כלל להשוות בין בעיית השררה של קרח לבעיות המידות שלנו, שהרי עוצמת החיים המופיעה בעצמיותו של קורח, מתוך הופעת השכינה מכוח גופו ולא מכוח בגדיו, היא עצומה. עוצמה זו היא המביאה לידי כך שבתצורתה הראשונית היא מופיעה דרך של קלקול[842]. אולם דווקא מתוך שסכנת הקלקול בכוח אין סוף חיים זה היא כה גדולה ומוחשית,

---

וכן במדרש: "... מהו כתנות עור, ר' מאיר ור' יוחנן אומרים כבגדים הדקים הבאים מבית שאן, שהם דבוקים על בשרו של אדם, ואינו מרגיש" (מדרש תנחומא פרשת בראשית סימן כ"ד).
עובדה זו, מלמדת כי למרות חטאו, רמת ההתאמה של גוף האדם הראשון לאין סופיות החיים היא כמעט מושלמת. על כן בגדיו כמעט ואינם נבדלים מגופו. כמו כן, בעוד בגדיו של האדם הראשון מלווים אותו בחיי היום יום, הרי בגדי הכהונה של הכוהן הגדול, משמשים אותו במעשים הנבדלים מן המציאות – בתוך עולם המשכן, ולא מחוצה לו.

[840] **כניסת נדב ואביהו לעבוד מחוסרי בגדים**: הבנת תפקיד בגדי הכוהנים בעבודתם מבאר את אחד מהבנות חז"ל כי כשל נדב ואביהו היה בכניסתם לעבודה מחוסרי בגדים. על פי הבנתנו מוותרים נדב ואביהו על בגדים אלו במודע על מנת להשיל מעצמם את הכפייה המצוותית ולאפשר להם יצירת חיים עצמאית ועצמית לחלוטין.
"בת"כ איכא פלוגתא דתנאי טובא מ"ט איענוש...ואיכא מאן דאמר מחוסרי בגדים היו" (תוספות יומא נ"ג, ע"א ד"ה שהורו הלכה בפני משה רבן).

[841] "שעל ידי הבגדים הם מתלבשים בכהונה גדולה".

[842] **אין סוף החיים דרך עצמיות האדם בזמן אייר, בתלמידי רבי עקיבא וחזקיה המלך**: כפי שנבאר בהמשך, לידת מהות חיים אין סופית זו שבעצמיותו של האדם תופיע בממד ה"זמנים" באופן הממורכז ביותר בחודש אייר ובתוכו בפסח שני, במלכות חזקיה המקיים את הפסח בזמן פסח שני ובטומאה, בתורת רבי עקיבא ותלמידיו, ובמנהיגותו של בר כוכבא, אותה כבר הזכרנו. סכנת הכשל העצום שבקיום אין סוף החיים בעצמיותו של האדם תביא ל"זכרון" כוח זה כאבלות על מותם של תלמידי רבי עקיבא ובכשלון בר כוכבא בביתר. הביאור הנוכחי המתרכז בקורחיות קורח, מתייחס לשלב ה"לוייה" שבמאפיין אין סוף החיים הזה המבצבץ ועולה בערוצי קיום נוספים.

מתחייב מאליו הצורך לברר, מהי התשורה המופיעה בערוץ חיים זה המשליט את הגוף הקרחי על סדר ההנהגה בישראל. איזו מעלה יש בהמשכת אין סוף החיים ישירות דרך הוויית הגוף האנושי לאחר שעבר את סדר טהרתו בגילוח שערו, ולא דרך מערכת בגדי הכהונה הנבדלים?
את התשובה לכך הזכרנו כבר בפתיחת המאמר – נבואתו של שמואל והמלכות המופיעה מכוחו.

מהיות שמואל - "ראיית עינו של קרח", הבסיס לנבואה והמלכות בעם ישראל, אנו למדים שהנבואה ברמת ממשותה כ"רואה" ומלכות ישראל מחוברים ישירות לראש הוויית החיים האלוהית, ואין הם יונקים את כוחם משרשרת החיים ההיררכית שלה. צורך המלכות והנבואה לבטא באופן מלא בלא צמצומים וערפילים את ערכי החיים האלוהיים, במימוש מציאותי מושלם, מביא לכך שרק החיבור הישיר הבלתי אמצעי, הוא שמסוגל להביא לקיום כוחות אלו בעם ישראל. כך אכן ראינו כי חנה עצמה ושמואל כבר מרגע הגעתו אל עלי, מקיימים את החיבור הישיר הזה אף על חשבון הסדר ההיררכי של הופעת אין סוף החיים.

האם הנהגה זו המולדת מכוח ה"גוף הקרח", נותנת מענה שלם לדרישת החיבור הישיר והאינטימי שבין כוח החיים ה"נותן" וה"מקבל" וממילא לכוחות הנבואה והמלכות היוצאים מכוחו? כבר מדרישת ישראל משמואל כי מלך ימלוך עליהם, אנו למדים כי התשובה לכך היא - לא!! על חסרונה נוכל לעמוד מתוך השוואה בין שעירות אליהו לבין קרחות אלישע.

בין "שעירות" ל"קרחות"

מן הכתובים עולה, שאין המציאות מסוגלת לעמוד בדרישותיו של אליהו וה' מורה לו למשוך את אלישע הנביא תחתיו.

*"...וַיֹּאמֶר קַנֵּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶּחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ. וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו לֵךְ שׁוּב לְדַרְכְּךָ מִדְבְּרָה דַמֶּשֶׂק וּבָאתָ וּמָשַׁחְתָּ אֶת חֲזָאֵל לְמֶלֶךְ עַל אֲרָם. וְאֵת יֵהוּא בֶּן נִמְשִׁי תִּמְשַׁח לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל **וְאֶת אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט מֵאָבֵל מְחוֹלָה תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַּחְתֶּיךָ** - אי איפשי בנביאותך מאחר שאתה מלמד קטיגוריא על בני" (מלכים א', י"ט ורש"י ד"ה תמשח לנביא תחתך).*

מדרך עלייתו לשמים אנו למדים שסיבת הדבר היא דרישת השלמות והתיאום הגמור בין גופניות החיים לבין מגמת החיים האלוהית. שלמות זו היא המאפשרת לאליהו לעלות בגופו לשמים.

"וַיְהִי הֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וְדַבֵּר וְהִנֵּה רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרְדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְּעָרָה הַשָּׁמָיִם" (מלכים ב', ב', י"א).

כנגד אי יכולת המציאות לעמוד בדרישת השלמות שמעמיד לה אליהו, מוגדר אלישע כחלק מתהליך של חסר ההולך להופיע בעם ישראל בעקבות הכשל הזה.

"וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו לֵךְ שׁוּב לְדַרְכְּךָ מִדְבְּרָה דַמֶּשֶׂק וּבָאתָ וּמָשַׁחְתָּ אֶת חֲזָאֵל לְמֶלֶךְ עַל אֲרָם. וְאֵת יֵהוּא בֶּן נִמְשִׁי תִּמְשַׁח לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט מֵאָבֵל מְחוֹלָה תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַּחְתֶּיךָ. וְהָיָה הַנִּמְלָט מֵחֶרֶב חֲזָאֵל יָמִית יֵהוּא וְהַנִּמְלָט מֵחֶרֶב יֵהוּא יָמִית אֱלִישָׁע. וְהִשְׁאַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל הַבְּרָכַיִם אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לַבַּעַל וְכָל הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא נָשַׁק לוֹ" (מלכים א', י"ט, ט"ו – י"ח).

הכתוב מעמיד בשורה אחת את חזאל, יהוא ואלישע הנביא, כעומדים ליצור הרג בעם ישראל.

דברי רש"י במקום מבארים שהריגה זו יכולה להתייחס אך ורק לארבעים ושנים ילדים שהרג אלישע ע"י הדובים.

"ימית אלישע - לא מצינו שהמית אלא ארבעים ושנים ילדים על ידי הדובים בירידתו (מלכים ב', ב', כ"ד)" (רש"י מלכים א', י"ט, י"ז).

פרשיה זו מחברת אותנו להגדרתו של אלישע כ"קרח".

חסרון ה"קרחות" את צורת האדם

"וַיַּעַל מִשָּׁם בֵּית אֵל וְהוּא עֹלֶה בַּדֶּרֶךְ וּנְעָרִים קְטַנִּים יָצְאוּ מִן הָעִיר וַיִּתְקַלְּסוּ בּוֹ וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲלֵה קָרֵחַ עֲלֵה קָרֵחַ. וַיִּפֶן אַחֲרָיו וַיִּרְאֵם וַיְקַלְלֵם בְּשֵׁם ה' וַתֵּצֶאנָה שְׁתַּיִם דֻּבִּים מִן הַיַּעַר וַתְּבַקַּעְנָה מֵהֶם אַרְבָּעִים וּשְׁנֵי יְלָדִים".

מביאור רש"י אנו למדים כי כינויו של אלישע "קרח" אינה רק מצד חסרון שערותיו.

*רש"י: "עלה קרח - עלה מכאן **שהקרחת עלינו את המקו'** שעד עכשיו היינו משתכרין להביא מים מתוקי' מרחוק ומתפרנסין בכך ומשהמתיקו **אבדו פרנסתן** כך מפורש בסוטה" (מלכים ב', ב', כ"ג – כ"ד).*

מדברי הגנאי של הנערים הקטנים אנו למדים על החיסרון שבדרך התנהלותו של אלישע. אף שבזכות מעשה הניסים של אלישע נמתקים המים של העיר, הרי אופן התנהלותו הוא כזה המקפח את הפרנסה. את הפגיעה הזו מכנים הנערים בלשון "קורחות" – "הקרחת עלינו את המקום".
על משמעות חסרונו של אלישע להביא ל"קרחות המקום" נוכל ללמוד מחסרון ה**צורה** שראינו בקרחות הגוף של קורח, עליו עמדנו דרך טענותיה של אשת קורח.

*"עין נתן בשעריכם כדי **שלא יהא בכם צורה** כמותו" (סנהדרין ק,ט, ע"ב).*

נראה שאיבוד צורת הגוף והופעתו רק ברמתו הגופית הבסיסית ללא שערותיו, מקבילים ברמת המקום לאיבוד מעגל החיים הקנייני בתוכו. אם נשליך את פרשת הנערים הן מצד מעשה התקלסותם באלישע והן מצד הבאתו עליהם את מותם על בסיס ייחוס מוות זה לדברי ה' אל אליהו – "וְהַנִּמְלָט מֵחֶרֶב יֵהוּא יָמִית אֱלִישָׁע", דרך הנהגתו של אלישע אינה כוללת בתוכה את המרחב הקנייני של החיים, שאמנם אף שהוא אינו בסיס גוף החיים, אולם הוא זה שמשלים את הוויית החיים לתת לה את צורתה.

על התנגדותו החריפה של אלישע להרחבת הממד הקנייני בישראל בתקופת נבואתו נוכל לעמוד הן מתגובתו כלפי גיחזי הלוקח מתת מנעמן שר צבא ארם, והן ממניעתו מיהורם מלך ישראל לשלול את מחנה ארם המגיע אל פתחו לאחר שה' מכה אותם בסנוורים ומוליך אותם אל שומרון.

לאחר שצרעתו של נעמן סרה, הוא שב לאלישע ומבקש לתת לו מתת. אך אלישע מסרב.

"וַיָּרֶד וַיִּטְבֹּל בַּיַּרְדֵּן שֶׁבַע פְּעָמִים כִּדְבַר אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיָּשָׁב בְּשָׂרוֹ כִּבְשַׂר נַעַר קָטֹן וַיִּטְהָר. וַיָּשָׁב אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים הוּא וְכָל מַחֲנֵהוּ וַיָּבֹא וַיַּעֲמֹד לְפָנָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אֵין אֱלֹהִים בְּכָל הָאָרֶץ כִּי אִם בְּיִשְׂרָאֵל וְעַתָּה קַח נָא בְרָכָה מֵאֵת עַבְדֶּךָ. וַיֹּאמֶר חַי ה' אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם אֶקָּח וַיִּפְצַר בּוֹ לָקַחַת וַיְמָאֵן" (מלכים ב', ה', י"ד – ט"ז).

אולם גיחזי בניגוד לעמדת אלישע רודף אחר נעמן ולוקח ממנו בסתר מתת.

"וַיֹּאמֶר גֵּיחֲזִי נַעַר אֱלִישָׁע אִישׁ הָאֱלֹהִים הִנֵּה חָשַׂךְ אֲדֹנִי אֶת נַעֲמָן הָאֲרַמִּי הַזֶּה מִקַּחַת מִיָּדוֹ אֶת אֲשֶׁר הֵבִיא חַי ה' כִּי אִם רַצְתִּי אַחֲרָיו וְלָקַחְתִּי מֵאִתּוֹ מְאוּמָה. וַיִּרְדֹּף גֵּיחֲזִי אַחֲרֵי נַעֲמָן...וַיֹּאמֶר שָׁלוֹם אֲדֹנִי שְׁלָחַנִי לֵאמֹר הִנֵּה עַתָּה זֶה בָּאוּ אֵלַי שְׁנֵי נְעָרִים מֵהַר אֶפְרַיִם מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים תְּנָה נָא לָהֶם כִּכַּר כֶּסֶף וּשְׁתֵּי חֲלִפוֹת בְּגָדִים. וַיֹּאמֶר נַעֲמָן הוֹאֵל קַח כִּכָּרָיִם וַיִּפְרָץ בּוֹ וַיָּצַר כִּכְּרַיִם כֶּסֶף בִּשְׁנֵי חֲרִטִים וּשְׁתֵּי חֲלִפוֹת בְּגָדִים וַיִּתֵּן אֶל שְׁנֵי נְעָרָיו וַיִּשְׂאוּ לְפָנָיו" (מלכים שם, פסוקים כ' – כ"ג).

בהגעתו אל אלישע הוא מנסה להסתיר את הדבר, אולם אלישע מזהה. תגובתו של אלישע חריפה ביותר

"וְהוּא בָא וַיַּעֲמֹד אֶל אֲדֹנָיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֱלִישָׁע מֵאַיִן גֵּחֲזִי וַיֹּאמֶר לֹא הָלַךְ עַבְדְּךָ אָנָה וָאָנָה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא לִבִּי הָלַךְ כַּאֲשֶׁר הָפַךְ אִישׁ מֵעַל מֶרְכַּבְתּוֹ לִקְרָאתֶךָ הַעֵת לָקַחַת אֶת הַכֶּסֶף וְלָקַחַת בְּגָדִים וְזֵיתִים וּכְרָמִים וְצֹאן וּבָקָר וַעֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת. וְצָרַעַת נַעֲמָן תִּדְבַּק בְּךָ וּבְזַרְעֲךָ לְעוֹלָם וַיֵּצֵא מִלְּפָנָיו מְצֹרָע כַּשָּׁלֶג" (מלכים שם,פסוקים כ"ה – כ"ז).

האם תגובת אלישע היא מקומית אך ורק מפני כי משרתו הימרה את רצונו?
מלשונו של אלישע אנו למדים כי קביעתו כנגד לקיחת המתת מנעמן היא מערכתית.

"הַעֵת לָקַחַת אֶת הַכֶּסֶף וְלָקַחַת בְּגָדִים וְזֵיתִים וּכְרָמִים וְצֹאן וּבָקָר וַעֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת" (שם פסוק כ"ו).

ברור כי גיזחי לא לקח את כל זאת מנעמן. על כן את התנגדותו של אלישע לקחת "בגדים וזיתים וכרמים וצאן ובקר ועבדים ושפחות" יש לייחס לדרך הנהגתו הכללית שבתוכה שזור גם הסירוב לקחת מנעמן מתת על הסרתו ממנו את הצרעת. קללתו את גיחזי מגיעה מכיוון שגיחזי במעשהו שובר את המניעה הזו שמונע אלישע מלקחת שלל מאת הגויים.

באופן דומה נוקט אלישע כשהוא מוביל את מחנה ארם מוכי הסנוורים אל בירת ממלכת ישראל – שומרון.

לאחר שמלך ארם נוכח לדעת כי כל מקום שהוא מתכנן להתקיף את ישראל מגלה אלישע למלך ישראל, הוא מגיע לכתר את אלישע בדותן.

"וּמֶלֶךְ אֲרָם הָיָה נִלְחָם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּוָּעַץ אֶל עֲבָדָיו לֵאמֹר אֶל מְקוֹם פְּלֹנִי אַלְמֹנִי תַּחֲנֹתִי. וַיִּשְׁלַח אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הִשָּׁמֶר מֵעֲבֹר הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי שָׁם אֲרָם נְחֹתִים...וַיִּסָּעֵר לֵב מֶלֶךְ אֲרָם עַל הַדָּבָר הַזֶּה וַיִּקְרָא אֶל עֲבָדָיו וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם הֲלוֹא תַּגִּידוּ לִי מִי מִשֶּׁלָּנוּ אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר אַחַד מֵעֲבָדָיו לוֹא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי אֱלִישָׁע הַנָּבִיא אֲשֶׁר בְּיִשְׂרָאֵל יַגִּיד לְמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר בַּחֲדַר מִשְׁכָּבֶךָ. וַיֹּאמֶר לְכוּ וּרְאוּ אֵיכֹה הוּא וְאֶשְׁלַח וְאֶקָּחֵהוּ וַיֻּגַּד לוֹ לֵאמֹר הִנֵּה בְדֹתָן. וַיִּשְׁלַח שָׁמָּה סוּסִים וְרֶכֶב וְחֵיל כָּבֵד וַיָּבֹאוּ לַיְלָה וַיַּקִּפוּ עַל הָעִיר..." (מלכים ב', ו', ח' – י"ד).

בתגובה, מתפלל אלישע אל ה' כי יכם בסנוורים, והוא מוליך אותם היישר אל תוך ממלכת שומרון.

"וַיֵּרְדוּ אֵלָיו וַיִּתְפַּלֵּל אֱלִישָׁע אֶל ה' וַיֹּאמַר הַךְ נָא אֶת הַגּוֹי הַזֶּה בַּסַּנְוֵרִים וַיַּכֵּם בַּסַּנְוֵרִים כִּדְבַר אֱלִישָׁע. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֱלִישָׁע לֹא זֶה הַדֶּרֶךְ וְלֹא זֹה הָעִיר לְכוּ אַחֲרַי וְאוֹלִיכָה אֶתְכֶם אֶל הָאִישׁ אֲשֶׁר תְּבַקְּשׁוּן וַיֹּלֶךְ אוֹתָם שֹׁמְרוֹנָה. וַיְהִי כְּבֹאָם שֹׁמְרוֹן וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע ה' פְּקַח אֶת עֵינֵי אֵלֶּה וַיִּרְאוּ וַיִּפְקַח ה' אֶת עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה בְּתוֹךְ שֹׁמְרוֹן" (מלכים שם, פסוקים י"ח – כ').

אולם כשמלך ישראל שואל את אלישע האם להכות את המחנה, אוסר עליו אלישע את הדבר.

*"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל אֱלִישָׁע כְּרָאֹתוֹ אוֹתָם הַאַכֶּה אַכֶּה אָבִי. וַיֹּאמֶר לֹא תַכֶּם **הַאֲשֶׁר שָׁבִיתָ בְּחַרְבְּךָ וּבְקַשְׁתְּךָ אַתָּה מַכֶּה** שִׂים לֶחֶם וָמַיִם לִפְנֵיהֶם וְיֹאכְלוּ וְיִשְׁתּוּ וְיֵלְכוּ אֶל אֲדֹנֵיהֶם. וַיִּכְרֶה לָהֶם כֶּרֶה גְּדוֹלָה וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ וַיְשַׁלְּחֵם וַיֵּלְכוּ אֶל אֲדֹנֵיהֶם..."* (מלכים שם, פסוקים כ"א – כ"ג).

סיבת האיסור – "הַאֲשֶׁר שָׁבִיתָ בְּחַרְבְּךָ וּבְקַשְׁתְּךָ אַתָּה מַכֶּה" מלמדת המון על התנאים לשלילת שלל המלחמה. היכולת להכיל את שלל הגויים קיימת רק אם הכרעת המלחמה היא מכוח ישראל עצמם. אולם אם הוא מכוח ניסי, אין את יכולת ההכלה הזו וממילא לא מותר לישראל באופן שכזה לשלול שלל. כיוון שהנהגת אלישע הנביא היא ניסית לכל אורך הדרך. נמנעת מעם ישראל הרחבת מעגל החיים שלו לרמת ההיקף הקניינית.

על פי הכלל שמציב אלישע, אף שלאחר מכן כשצרים ארם על ישראל והרעב קשה בשומרון, נבואת אלישע "כִּי כָּעֵת מָחָר סְאָה סֹלֶת בְּשֶׁקֶל וְסָאתַיִם שְׂעֹרִים בְּשֶׁקֶל בְּשַׁעַר שֹׁמְרוֹן" מתקיימת במלואה בעקבות ניסת ארם מקולות המלחמה שמשמיע ה', אי שלילת שלל זה מכוח ישראל אלא באופן ניסי, מלמד כי שלל זה הינו עָקָר לחלוטין.

"וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע שִׁמְעוּ דְּבַר ה' כֹּה אָמַר ה' כָּעֵת מָחָר סְאָה סֹלֶת בְּשֶׁקֶל וְסָאתַיִם שְׂעֹרִים בְּשֶׁקֶל בְּשַׁעַר שֹׁמְרוֹן...וַאדֹנָי הַשְׁמִיעַ אֶת מַחֲנֵה אֲרָם קוֹל רֶכֶב קוֹל סוּס קוֹל חַיִל גָּדוֹל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה שָׂכַר עָלֵינוּ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת מַלְכֵי הַחִתִּים וְאֶת מַלְכֵי מִצְרַיִם לָבוֹא עָלֵינוּ. וַיָּקוּמוּ וַיָּנוּסוּ בַנֶּשֶׁף וַיַּעַזְבוּ אֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֶת סוּסֵיהֶם וְאֶת חֲמֹרֵיהֶם הַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר הִיא וַיָּנֻסוּ אֶל נַפְשָׁם...וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵיהֶם עַד הַיַּרְדֵּן וְהִנֵּה כָל הַדֶּרֶךְ מְלֵאָה בְגָדִים וְכֵלִים אֲשֶׁר הִשְׁלִיכוּ אֲרָם בְּחָפְזָם וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים וַיַּגִּדוּ לַמֶּלֶךְ. וַיֵּצֵא הָעָם וַיָּבְזּוּ אֶת מַחֲנֵה אֲרָם וַיְהִי סְאָה סֹלֶת בְּשֶׁקֶל וְסָאתַיִם שְׂעֹרִים בְּשֶׁקֶל כִּדְבַר ה'" (מלכים ב', ז', א' – ט"ז).

כיוון ששלל ארם הזה, לא מגיע מתוך הכרעת המלחמה של ישראל אלא שוב באופן ניסי מכוח השמעת ה' קוֹל רֶכֶב קוֹל סוּס קוֹל חַיִל גָּדוֹל", לא נוצרת יכולת הכלת הקנינים על ידי ישראל ו"צורתם" כצורת הנביא אלישע אינה מושלמת.

לעומת חסרון ה"קרחות" להשלים את ה"צורה" הקניינית של ישראל, עולה שלמות "בעל השער" – אליהו.

כך מזוהה אליהו ע"י אחאב:

"וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר וְאֵזוֹר עוֹר אָזוּר בְּמָתְנָיו וַיֹּאמַר אֵלִיָּה הַתִּשְׁבִּי הוּא" (מלכים ב', א', ח').

חז"ל מדמים את מראה שערו של אליהו לשלמות יופיו של יוסף.

*"העמדת להם אליהו בעל קווצות היו מלעיגים ומשחקים עליו הרי **מסלסל קווצותיו** שמו, איש בעל שער..." (ילקוט שמעוני ירמיהו רמז רסב).*

כך מצינו ביוסף:

*"והוא נער - שהיה עושה מעשה נערות, **מתקן בשערו** ממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה" (רש"י בראשית לז, ב').*

וכן

*"ויהי יוסף יפה תואר - כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה **ומסלסל בשערו**" (רש"י בראשית ל"ט, ו').*

ברמה קיצונית יותר מזוהה תיאורו של אליהו עם תיאורו של עשו:

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל רִבְקָה אִמּוֹ הֵן עֵשָׂו אָחִי **אִישׁ שָׂעִר** וְאָנֹכִי אִישׁ חָלָק" (בראשית כ"ז, י"א).

על כך מבאר רש"י: "בעל שער" תיאור אותו ראינו לעייל ביחס לאליהו.

"איש שער - בעל שער" (רש"י בראשית כ"ז, י"א).

אמנם הבדל מהותי ישנו בין שעירותו של עשו, לבין שערו של אליהו.

שעירותו של עשו, מופיעה בכתוב כחלק מהגדרתו השלמה כ"עשוי":

"וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו" - הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה" (בראשית כ"ה, כ"ה ורש"י ד"ה ויקראו שמו עשו).

כפי שבארנו[843], "עשיותו" זו החייתית של עשו, משייכת אותו להיות חלק בלתי נפרד מן החיים השלמים שאינם צריכים מעשה של השלמה[844]. מתוך כך מתדמה שלמות זו לשלמות החי ואף לשלמות האדמה.

*"ויקרא שמו עשו. על שם הגוף שיצא עשו כאיש בעל שער: ד"**א עשו לשון עשב, שהיה דומה לבהמה שהיא אוכלת עשב**: ד"א **שהיה מלא שער כשדה** שהיא מלאים עשבים..." (פסיקתא זוטרתא בראשית פרק כ"ה).*

לעומת זאת, שערו של אליהו כפי שנבאר בהמשך[845] נגזר ממגמת הגלעד המתאר את שער הרעיה בשיר השירים.

"שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד" (שיר השירים ד', א')..

הגלשה זו מבוארת בחז"ל מלשון "הקרחה" מן ההר.

---

[843] בפרק - עשו – השלמת השמים את האדם לנפש חיה" (עמ'____).

[844] כפי שמבאר רש"י בבראשית – "וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו - ...לפי שהיה **נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה**" (בראשית כ"ה, כ"ה ורש"י ד"ה יקראו שמו עשו).

ובתרגום יונתן – "וּנְפַק קַדְמָאָה סוּמוּקְרַיי כּוּלֵיהּ כְּכִילַן דְשֵׂיעַר וּקְרוֹי שְׁמֵיהּ עֵשָׂו מִן בִּגְלַל דְאִתְיְלִיד **כּוּלֵיהּ גְמִיר בְּשֵׂעָר רֵישָׁא וְדִיקְנָא וְשִׁינִין וְכַכִּין**" (תרגום יונתן שם, בראשית כ"ה, כה).

שלמות המופיעה בבריאה בעת בראשית –
"דאמר ריב"ל: כל מעשה בראשית - **בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו**" (חולין ס', ע"א).

[845] בפרק – "כוח פעולת האדם בגלעד לגלוש מן ההר את כוחו" (עמ'____).

"שגלשו – שנקרחו (ס"א שנקרעו) גבח מתורגם גלוש כשהבהמות יורדות מן ההר נמצא ההר נקרח וממורט מהם" (רש"י שם, שיר השירים ד', א' ד"ה שגלשו).

תיאור זה כפי שיבואר, מגדיר את כוח המשכת השער את מקור כוח הגוף אל החוץ. אם בעשו השער מגדיר את שלמותו כ"חי" "עָשׂוּי", הרי באליהו מגדיר השער את המשכת כוח פעולתו מן המקור כהמשכת השער מן הגוף. מאפיין ה"צורה" שבשער עליו עומדת אשת קורח, מופיע באליהו יותר מצד המשכת עצמו בפעולתו שהיא המגדירה את השלמתו, כשאצל עשו היא מצד עצם קיימותו בלא שנצרכת אצלו כל פעולה מתוך היותה עשויה בו מעצם ברייתה[846].

מגמת שלמות זו אם כן של אליהו את ממד הגוף, נגנזת, מתוך שאינה מסוגלת להתממש במציאות מתוך דרישת השלמות שהיא תובעת מחומרי הגוף. מתוך כך מופיע אלישע במגמה של "קרחות" המבטלת את מרחב הצורה הסופי של הגוף המופיעה ברמת החיים הכוללת במעגל החיים הקנייני שהוא המשלים את צורת המציאות במלואה.

את השלמות הזו שאלישע מבטל מישראל, ראינו שהינה שיא הוויית חייו של יעקב. היות יכולת הכלת אין סוף החיים בממד הקנייני הפעולה המביאה את אין סוף החיים לתצורתו המקסימאלית הסופית, היא שמביאה את יעקב להיות ממונו חביב עליו יותר מגופו והוא מסתכן למען פכים קטנים.

"ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב) - אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם" (חולין צא ע"א).

עם השלמות הזו מגיע יעקב חזרה אל ארץ ישראל לחון את פני העיר שכם

"וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר" (בראשית לג, ח').

על כך בארה הגמרא.

"ויחן את פני העיר (בראשית ל"ג) אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג ע"ב).

ובירושלמי ראינו

"שהיו עושין איטליסן ומוכרין בשוק" (ירושלמי שביעית ה"א).

מתוך יכולת השיא הזו להוליד את אין סוף החיים עד לרמת חומרי החיים הקניינים, מכתיר ה' את יעקב כ"אל":

"...וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל". - ...שהקב"ה קראו ליעקב אל" (בראשית ל"ג, כ' ורש"י שם).

השלמה זו הנמנעת בעקבות הסתלקותו של אליהו והופעת הנהגתו ה"קרחית" של אלישע, גורעת משלמות הופעת הוויית האין סוף בארץ וממילא במקביל מצומצם שוב כוח הנבואה בישראל, זאת לאחר ששמואל הצליח "לפרוץ"[847] עימה, בהופעתו על במת ההיסטוריה[848].

---

[846] כפי שלמדנו בעניינו של עשו מצד היותו "איש ציד – בטל וצודה".
"וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ יֹדֵעַ צַיִד אִישׁ שָׂדֶה - אדם **בטל וצודה** בקשתו חיות ועופות" (בראשית כ"ה, כ"ז ורש"י ד"ה איש שדה).
"בטלנות" זו בארנו מצד שאינו נצרך למאמץ ציד מתוך היות "ציד" זה במשמעות "צידוד" - שכל החיות והעופות מתקבצין היו אצלו מאליהן.
"...ד"א הנה אנכי הולך למות שהיה נמרוד מבקשו להמיתו בשביל אותו הבגד שהיה לאדם הראשון, **שבשעה שהיה לובשו עשו ויוצא לשדה היו באין כל חיות ועופות שבעולם ומתקבצין אצלו**" (בראשית רבה פרשת תולדות פרשה סג (לב) ד"ה ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות וגו').

[847] מלשון: אין חזון נפרץ - לית נבואה גליא (רש"י שמואל א', ג', א').

[848] "וַיֹּסֶף ה' לְהֵרָאֹה בְּשִׁלֹה כִּי נִגְלָה יְקֹוָק אֶל שְׁמוּאֵל בְּשִׁלֹו ... - לפי שאמר למעלה ודבר ה' היה יקר בימים ההם אמר כאן כי מעתה **בשביל שמואל נגלה ושנה והרגיל להגלות**(שמואל א', ג', כ"א ורש"י ד"ה כי נגלה ה' אל שמואל).

זאת לומדים חז"ל מכך, כי אף שלקראת הלקחו של אליהו מגלים בני הנביאים את אזנו של אלישע – "הֲיָדַעְתָּ כִּי הַיּוֹם ה' לֹקֵחַ אֶת אֲדֹנֶיךָ מֵעַל רֹאשֶׁךָ" (מלכים ב', ג'), לאחר הלקחו הם הולכים לחפשו בכל מקום.

"וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה נָא יֵשׁ אֶת עֲבָדֶיךָ חֲמִשִּׁים אֲנָשִׁים בְּנֵי חַיִל יֵלְכוּ נָא וִיבַקְשׁוּ אֶת אֲדֹנֶיךָ פֶּן נְשָׂאוֹ רוּחַ ה' וַיַּשְׁלִכֵהוּ בְּאַחַת הֶהָרִים אוֹ בְּאַחַת הַגְּאָיוֹת וַיֹּאמֶר לֹא תִשְׁלָחוּ. וַיִּפְצְרוּ בוֹ עַד בּוֹשׁ וַיֹּאמֶר שִׁלָחוּ וַיִּשְׁלְחוּ חֲמִשִּׁים אִישׁ וַיְבַקְשׁוּ שְׁלֹשָׁה יָמִים וְלֹא מְצָאֻהוּ" (מלכים ב', ב', ט"ז – י"ז).

מכך לומד רש"י במקום, כי בהלקחו של אליהו הולכת ומסתלקת רוח הקודש מן הנביאים.

*"אפשר אמש אמרו לו הידעת כי היום ה' לוקח את אדוניך ועכשיו נעלם מהם היכן הוא מלמד **מיום שנגנז אליהו הלכה ונסתלקה רוח הקודש מן הנביאים ושוב לא היתה רוח הקודש מרובה בישראל**" (רש"י מלכים ב', ב', ט"ז ד"ה פן נשאו רוח ה').*

אילוץ זה להופיע את החיבור הבלתי אמצעי אל האלוהות דרך ממד הגוף, דווקא מנקודת המוצא ה"קורחית" ולא בצורתו המושלמת כ"בעל שער", הגם שאינו פוגם ביכולתו של שמואל "לפרוץ" עם מגמת הנבואה בישראל, ואף שיכולתו של שמואל היא גם הבסיס למלוכה כפי שבארנו, אין הוא מצליח להגיע לשלמות המלאה, של איחוד כוח הנבואה והמלוכה כמציאות אחת.

את החסר הזה זיהינו בתגובתו הקשה של שמואל לבקשת ישראל להם מלך:

*"...גַּם עַתָּה הִתְיַצְּבוּ וּרְאוּ אֶת הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אֲשֶׁר ה' עֹשֶׂה לְעֵינֵיכֶם. הֲלוֹא קְצִיר חִטִּים הַיּוֹם (והגשמים סימן קללה וקשה בעיני הקב"ה להביא פורענות חנם אע"פ כן יש בי כח ואקרא אל ה' ויתן קולות ומטר – רש"י) אֶקְרָא אֶל ה' וְיִתֵּן קֹלוֹת וּמָטָר וּדְעוּ וּרְאוּ כִּי רָעַתְכֶם רַבָּה אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם בְּעֵינֵי ה' לִשְׁאוֹל לָכֶם מֶלֶךְ" - וכשם שעל ידי תפלתי אני יכול לשנות את העתים כך אם פגעה בכם מלחמה היה כח בתפלתי לעמוד על האויב **ולא הייתם צריכים לשאול מלך בחיי ואע"פ שאני זקן** (רש"י ד"ה התיצבו וראו). ודעו וראו - **כי לא הייתם צריכים לשאול מלך לזלזל בי**" (שמואל א', יב, ט"ז – י"ז).*

תגובה זו למדה אותנו כי שמואל עצמו רואה בעצמו את הדמות המאחדת בין כוח הנבואה והמלכות. התעקשות העם למרות התנגדות שמואל להמליך עליהם מלך מלמדת כי אף שכוחו לממש בתפילתו מציאות באופן מיידי ולהביא להכרעה במלחמה, אין בבסיס כוחו – קורחיות הגוף את היכולת להביא לידי מימוש גמור את מעגל החיים האין סופי כמציאות.

את פן החסרון הזה אנו יכולים לזהות מן ההקבלה המדהימה שבין דרך נצחונו של שמואל במלחמת פלשתים זו היחידה שהוא מוביל לפני המלכתו של שאול, לבין אופן הכרעת ארם מכוחו של אלישע. באופן מפתיע, דרך נצחונו מתדמה בתחילתה לדרך נפילתם של ארם בתקופתו של אלישע.

*"וַיִּשְׁמְעוּ פְלִשְׁתִּים כִּי הִתְקַבְּצוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה וַיַּעֲלוּ סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים אֶל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְאוּ מִפְּנֵי פְלִשְׁתִּים. וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּחֲרֵשׁ מִמֶּנּוּ מִזְּעֹק אֶל ה' אֱלֹהֵינוּ וְיוֹשִׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים. וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טְלֵה חָלָב אֶחָד וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה כָּלִיל לַה' וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל ה' בְּעַד יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֵהוּ ה'. וַיְהִי שְׁמוּאֵל מַעֲלֶה הָעוֹלָה וּפְלִשְׁתִּים נִגְּשׁוּ לַמִּלְחָמָה בְּיִשְׂרָאֵל **וַיהוָה ה' בְּקוֹל גָּדוֹל בַּיּוֹם הַהוּא עַל פְּלִשְׁתִּים וַיְהֻמֵּם וַיִּנָּגְפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל**" (שמואל א', ז', ז' – י').*

כפי שבמלחמה מול ארם משמיע ה' "קוֹל רֶכֶב קוֹל סוּס קוֹל חַיִל גָּדוֹל" (מלכים ב', ז', ו'), כך במלחמת שמואל מול פלישתים מרעים ה' "בְּקוֹל גָּדוֹל".

אמנם בניגוד למלחמת ארם הנסים מכוח אותו קול בלבד, הרי במלחמת שמואל בפלישתים ממשיכים ישראל את מלחמת ה', רודפים ומכים את פלישתים.

*"וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל מִן הַמִּצְפָּה **וַיִּרְדְּפוּ אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּכּוּם** עַד מִתַּחַת לְבֵית כָּר" (שמואל שם, פסוק י"א).*

את הגבול הזה שבין פעולת ה' את המלחמה ופעולת ישראל את המלחמה, מציין שמואל באבן.

*"וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶבֶן אַחַת וַיָּשֶׂם בֵּין הַמִּצְפָּה וּבֵין הַשֵּׁן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ **אֶבֶן הָעֶזֶר** וַיֹּאמַר **עַד הֵנָּה עֲזָרָנוּ ה'**" (שמואל א', ז', י"ב).*

מה משמעות האמירה – "עַד הֵנָּה עֲזָרָנוּ ה'", האם ניתן לומר כי עזרתו של ה' לא הייתה שלמה בעיני ישראל?

על כך מבאר המצודת דוד, כי האבן אותה מציב שמואל מציינת את הגבול עד אליו נעזרו ישראל בה' ולא שלטה עדיין יד ישראל בפלשתים, ושממנו והלאה שולטת יד ישראל עצמם בפלישתים.

*"ר"ל עד המקום הזה עזרנו **ה' במה שהממם בקול רעם ולא שלט בהם יד ישראל עדיין** כי משם והלאה רדפו ישראל אחריהם **ושלטה בהם ידם**"* (מצודת דוד שמואל א', ז', י"ב ד"ה עד הנה עזרנו ה').

היכולת של ישראל להמשיך את עזרת ה' לכדי פעולתם הם היא המבדיל המהותי שקיים למרות הכול בין מגבלת ה"קורחות" להביא למימוש ההקפי השלם של שכינת אין סוף החיים אף במעגל החיים הקנייני, לבין בסיס יכולתו של שמואל. למרות מגבלה זו, מצליח שמואל לפרוץ את מחסום העדר הנבואה בישראל, לתת לקול הנבואה את ממשותה כ"ראיה"[849], לגרום לתרחיש הקנייני (איבוד האתונות) להיות ברמת משמעות כזו שיש להישאל עליו את איש האלוהים[850], ולהמליך מכוח נבואתו את שלשלת מלכות שאול ודוד. על תשתית כוח הפריצה הזה שבשמואל מעבר לנקודת מוצאו ה"קורחי", אנו למדים באופן חריף דווקא לאחר מיתתו, בעלייתו אל שאול מכוח בעלת האוב עוטה מעיל.

קניין הבגדים כמהות האדם

*"וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶת מִי אַעֲלֶה לָּךְ וַיֹּאמֶר אֶת שְׁמוּאֵל הַעֲלִי לִי. וַתַּרְא הָאִשָּׁה אֶת שְׁמוּאֵל וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל שָׁאוּל לֵאמֹר לָמָּה רִמִּיתָנִי וְאַתָּה שָׁאוּל. וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ אַל תִּירְאִי כִּי מָה רָאִית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל שָׁאוּל אֱלֹהִים רָאִיתִי עֹלִים מִן הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר לָהּ מַה תָּאָרָה וַתֹּאמֶר **אִישׁ זָקֵן עֹלֶה וְהוּא עָטֶה מְעִיל** וַיֵּדַע שָׁאוּל כִּי שְׁמוּאֵל הוּא וַיִּקֹּד אַפַּיִם אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ"* (שמואל א', כ"ח, י"א – י"ד).

את וודאות זיהויו של שמואל מקבל שאול דווקא מתיאורו כ"עֹטֶה מְעִיל"

את קיום המעיל כחלק מתיאורו של שמואל מייחס רש"י מזמן הגעתו אל עלי, עת אימו מעלה לו בכל שנה מעיל כפי מידתו.

"והוא עוטה מעיל - שהיה רגיל ללבוש מעיל שנאמר ומעיל קטן תעשה לו אמו (שמואל א' ב' י"ט) (רש"י שמואל שם, פסוק י"ד).

כך מתאר הכתוב את העניין בתחילת ספר שמואל.

*"וּמְעִיל קָטֹן תַּעֲשֶׂה לּוֹ אִמּוֹ וְהַעֲלְתָה לּוֹ מִיָּמִים יָמִימָה בַּעֲלֹתָהּ אֶת אִישָׁהּ לִזְבֹּחַ אֶת זֶבַח הַיָּמִים- **משנה לשנה**"* (שמואל א', ב', י"ט ורש"י ד"ה ומעיל קטן תעשה לו אמו).

אולם אם מדמים היינו בנפשנו כי המדובר הוא בסיפור ה"אימא הפולניה" הטורחת שלבנה לא יהיה חס ושלום קר, מגיע המשך רש"י בפרשת בעלת האוב וממשיך את קו המעיל, מזמן חייו, למותו ומשם אף לעתיד לבוא.

"...ובמעילו נקבר וכן עלה וכן לעתיד לבא יעמדו בלבושיהם" (המשך רש"י שם).

מה מאלץ את רש"י למתוח קו זה? התשובה היא, עלייתו של שמואל מעולם האמת עם מעיל. כיוון שעליה זו אינה בבחינת "סרט מצוייר" אלא התראות שמואל אל שאול מעולם שכולו עולם של מהות הנעדר כל "אמצעים" שאינם מן המהות עצמה, נראה היה כי הבגדים בהיותם לכאורה חלק חיצוני העוטף את האדם אך אינו חלק מהותי ממנו, לא יהוו חלק מתמונת ההתגלות מעולם האמת. התגלותו של שמואל עוטה מעיל מחייב את חז"ל להבין כי מעילו של שמואל הוא חלק

---

[849] "...כִּי לַנָּבִיא הַיּוֹם יִקָּרֵא לְפָנִים הָרֹאֶה" (שמואל א', ט', ט').

[850] "וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּה נָא אִישׁ אֱלֹהִים בָּעִיר הַזֹּאת וְהָאִישׁ נִכְבָּד כֹּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר בּוֹא יָבוֹא עַתָּה נֵלְכָה שָּׁם אוּלַי יַגִּיד לָנוּ אֶת דַּרְכֵּנוּ אֲשֶׁר הָלַכְנוּ עָלֶיהָ - **מעשה האתונות מה נהיתה בם שבשבילם הלכנו את כל הדרך הזה**" (שמואל א', ט', ו' ורש"י ד"ה את דרכנו).

בלתי נפרד מעצמותו. ממילא מחוייב קו זה להמשיך ולהופיע אף לעתיד לבוא באופן שהקמים לתחייה קמים במלבושיהם.

ברור כי הבנה זו מעצימה את הלבוש, ונותנת לו חיות ונפשיות שאנו כלל לא נותנים לבגדים. אולם בשמואל אנו למדים כי הם מהווים את היכר הוויית החיים האין סופית שבו. עד כדי כך מרכזי מיקומם שקיום המלכות נקבע על פיהם.

כך לומד שאול להכיר כי מלכותו נתונה בידו של דוד.

בנסיונו של דוד לשכנע את שאול כי לחינם הוא רודפו, הוא מראה לשאול את כנף מעילו שכרת ממנו בזמן שהסך רגליו במערה, כהוכחה שלא הרגו אף שהיה יכול.

"וַיֹּאמֶר דָּוִד לְשָׁאוּל לָמָּה תִשְׁמַע אֶת דִּבְרֵי אָדָם לֵאמֹר הִנֵּה דָוִד מְבַקֵּשׁ רָעָתֶךָ. הִנֵּה הַיּוֹם הַזֶּה רָאוּ עֵינֶיךָ אֵת אֲשֶׁר נְתָנְךָ ה' הַיּוֹם בְּיָדִי בַּמְּעָרָה וְאָמַר לַהֲרָגֶךָ וַתָּחָס עָלֶיךָ וָאֹמַר לֹא אֶשְׁלַח יָדִי בַּאדֹנִי כִּי מְשִׁיחַ ה' הוּא. וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה אֶת כְּנַף מְעִילְךָ בְּיָדִי כִּי בְּכָרְתִי אֶת כְּנַף מְעִילְךָ וְלֹא הֲרַגְתִּיךָ דַּע וּרְאֵה כִּי אֵין בְּיָדִי רָעָה וָפֶשַׁע וְלֹא חָטָאתִי לָךְ וְאַתָּה צֹדֶה אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ..." (שמואל א', כ"ד, ט' – י"א).

בתגובה, נושא שאול את קולו בבכי ומתוודה – "יָדַעְתִּי כִּי מָלֹךְ תִּמְלוֹךְ וְקָמָה בְּיָדְךָ מַמְלֶכֶת יִשְׂרָאֵל".

"וַיְהִי כְּכַלּוֹת דָּוִד לְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל שָׁאוּל וַיֹּאמֶר שָׁאוּל הֲקֹלְךָ זֶה בְּנִי דָוִד וַיִּשָּׂא שָׁאוּל קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ.יז) וַיֹּאמֶר אֶל דָּוִד צַדִּיק אַתָּה מִמֶּנִּי כִּי אַתָּה גְּמַלְתַּנִי הַטּוֹבָה וַאֲנִי גְּמַלְתִּיךָ הָרָעָה...(כ) וְעַתָּה הִנֵּה יָדַעְתִּי כִּי מָלֹךְ תִּמְלוֹךְ וְקָמָה בְּיָדְךָ מַמְלֶכֶת יִשְׂרָאֵל" (שמואל שם, פסוקים ט"ז – כ').

מהיכן מגיע שאול למסקנה זו דווקא עתה? הסברו הראשון של רש"י מייחס זאת לזיהויו של שאול כי ה' מציל כל העת את דוד ממנו. אולם מדרש האגדה תולה זאת בעצם מעשה כריתת כנף מעילו.

*"ידעתי כי מלוך תמלוך - שרואה אני שהקב"ה מצילך מידי, ומדרש אגדה **סימן זה מסר לו שמואל שהקורע מעילו ימלוך תחתיו**" (רש"י שמואל שם, פסוק כ').*

אף את פרשת כישלונו של שאול בעמלק שם מודיע שמואל לשאול כי מלכותו עתידה להינטל ממנו, מלווה מעשה קריעת המעיל.

"וַיִּסֹּב שְׁמוּאֵל לָלֶכֶת וַיַּחֲזֵק בִּכְנַף מְעִילוֹ וַיִּקָּרַע. וַיֹּאמֶר אֵלָיו שְׁמוּאֵל קָרַע ה' אֶת מַמְלְכוּת יִשְׂרָאֵל מֵעָלֶיךָ הַיּוֹם וּנְתָנָהּ לְרֵעֲךָ הַטּוֹב מִמֶּךָּ" (שמואל א', ט"ו, כ"ז – כ"ח).

מעילו של מי נקרע? בביאורו הראשון מביא רש"י את סברת הפשט כי מעילו של שמואל הוא שנקרע מתוך ששאול בבקשו ממנו כי ישוב עימו להשתחוות בגלגל, הוא שמושך במעילו של שמואל.

"לפי פשוטו משמעו שכשפנה שמואל ללכת מאחרי שאול אחז שאול בכנף של שמואל לפי שהיה שאול מבקש ממנו שישוב עד שישתחוה בגלגל שהיה שם אהל מועד" (רש"י שמואל שם, פסוק כ"ז ד"ה ויחזק בכנף מעילו).

אולם שוב, מדרש האגדה מביא מחלוקת אמורים מעילו של מי נקרע האם של שמואל או של שאול.

"...ומדרש אגדה חולקים אמוראים יש אומרים מעילו של שמואל קרע שאול ויש אומרים מעילו של שאול קרע שמואל ומסר לו סימן זה מי שיכרות כנף מעילו הוא ימלוך תחתיו, והוא שאמר לו שאול לדוד ביום שכרת את המעיל ידעתי כי מלוך תמלוך (לקמן שמואל א', כ"ד, כ') (המשך רש"י שם).

אמנם ניתן היה לכאורה להבין כי הצד במחלוקת האמוריים הסובר כי כנף מעילו של שמואל נקרע, מתייחס לפשט שהביא רש"י בביאורו הראשון, שקריעה זו ממשיכת שאול את מעילו על מנת שישאר עימו היא מגיעה. אולם הנראה הוא כי עצם הכניסה למחלוקת האמוריים בעניין, ממקמת את המעיל ואת מעשה קריעתו במקום אחר לגמרי ממעשה קריעה מקרי כתוצאה ממשיכה. תגובת שמואל לקריעה – "קָרַע ה' אֶת מַמְלְכוּת יִשְׂרָאֵל מֵעָלֶיךָ הַיּוֹם", אם אין אנו רוצים להשאיר אותו כסימן בעלמא, מוכיחה זאת. על פי דברי שמואל, האוחז במעיל הוא האוחז

במלכות. קריעת המעיל ממילא היא איבוד המלכות. כך גם מבין שאול, כי קריעת מעילו, היא הביטוי החריף ביותר לסיום מלכותו. דווקא מעשה זה הוא המביא אותו לידי בכי ודווקא מעשה זה הוא המביא אותו להשביע את דוד – "וְעַתָּה הִשָּׁבְעָה לִּי בַּה' אִם תַּכְרִית אֶת זַרְעִי אַחֲרָי וְאִם תַּשְׁמִיד אֶת שְׁמִי מִבֵּית אָבִי" (שמואל א', כ"ד, כ"א). שבועה שכזו המגיעה מפיו של המלך יכולה להיות רק כשמול עיניו הוא רואה את מלכותו ואף חייו קורסים. מתוך כך ברור כי אף לשאול סימן קריעת המעיל אינו סימן בעלמא, אלא מציאות המקרינה באופן הממשי ביותר על מצב המלוכה ועל עצם קיומו המהותי[851].

היכולת לתת למעיל ולקורות אותו רמת השפעה כה גדולה יכולה להיות רק על בסיס הבנתנו לעיל את חיבור מעילו של שמואל למשך כל חייו, במיתתו ואף בעמידתו לתחיית המתים.

היכולת להביא את קניין הבגד של האדם להיות מונפש כחלק מהווויית החיים של האדם, בהיותה מהווה את קצה יכולת הולדת האין סוף בממשות החיים, היא מהווה את שיא קיום האין סוף במציאות. שיא זה הוא המוגדר כמלכות מתוך היות המלכות הנוגעת והשולטת במרחב החיים המקסימאלי. כך הזכרנו לעייל כי את שמו "אל" מקבל יעקב מאת ה' רק כשהוא מגיע ליכולת לחון את העיר שכם במעשי קניין (שווקים, מטבע) וגוף (מרחצאות). מתוך כך, איבוד הנפשת החיים במרחב הקנייני האינטימי – הבגד, הוא גם האיבוד ביכולת הנגיעה בשיא החיים וממילא השליטה בהם.

נראה כי המחלוקת מעילו של מי נקרע, מתעסקת בשאלה, עד לאיזה עומק פוגע כשלונו של שאול. כפי שכבר הזכרנו, כוחו של שמואל הוא הבסיס למלכותו של שאול באופן ייחודי. כך ראינו כי סיבת שמו המופיעה מפיה של חנה – "... וַיִּתֵּן ה' לִי אֶת **שְׁאֵלָתִי** אֲשֶׁר **שָׁאַלְתִּי** מֵעִמּוֹ. וְגַם אָנֹכִי הִשְׁאִלְתִּהוּ לַה' כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא **שָׁאוּל** לַה' (שמואל א', א', כ"ז – כ"ח), מתייחסת יותר לשאול מאשר לשמואל עצמו. עד כדי כך חזקה זיקה זו שחז"ל לומדים מכך על התלות המלאה של מלכות שאול בקיומו של שמואל - "כל הימים ששמואל בני קיים מלכות שאול קיימת" (מסכת אבות דרבי נתן פרק מ"ג ד"ה עשרה נתנבאו). מתוך כך ההבנה כי מעילו של שמואל הוא שנקרע, מביאה את שבר מלכותו של שאול עד כדי מהותו ועניינו של שמואל עצמו. בכשלון כינונה של מלכות שאול רואים חז"ל את כישלון מגמת כוחו של שמואל לקיים את אין סוף החיים עד למרחב הקנייני של החיים[852]. אותה המגמה המביאה את שאול לשאול על האתונות דווקא את איש האלוהים, היא הנפגעת בכריתת כנף המעיל.

אולם דווקא מהתרכזות כשל המלכות סביב מעילו של שמואל, אנו למדים כי בניגוד לקורחיות אלישע המונעת את הופעת הוויית אין סוף החיים ברמת החיים הקניינית, הרי שמואל, אף שהולדתו מקורחיות הגוף היא מגיעה, מצליח להמשיך את אין סוף החיים אף אל מרחב ההחצנה של בגד הגוף.

יכולת זו מצריכה אותנו להסיק, כי למרות הדימוי הרב שבדרך התנהלותו של שמואל לזו של קורח ולמרות היות קורחיות הגוף, מקור יכולתו של קורח לגעת במוצא החיים המופיע לישראל בדיבר הראשון והשני, מתווספת אל שמואל נקודת מוצא חיים נוספת המאפשרת לו לפרוץ את המחסום אותו לא יכול היה קורח לעבור.

---

[851] **כריתת כנף מעילו של שאול ככריתת חייו**: כפי שנרחיב בהמשך בעניין מהות מלכותו של שאול, דוד מתייחס לכריתת כנף מעילו של שאול כפגיעה בשאול עצמו. בהגעתו של שאול אל המערה בה מתחבאים דוד ואנשיו, יועצים אנשי דוד לו כי יהרוג את שאול.

"וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְקֹוָק אֵלֶיךָ הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן אֶת אֹיִבְךָ בְּיָדֶךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר יִטַב בְּעֵינֶיךָ" (שמואל א', כ"ד, ד').

תגובת דוד היא: "... וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל אֲשֶׁר לְשָׁאוּל בַּצָּט" (המשך פסוק ד').

בעקבות כך נוקף אותו ליבו על כריתת המעיל.

"וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיַּךְ דָּוִד אֹתוֹ עַל אֲשֶׁר כָּרַת אֶת כְּנַף אֲשֶׁר לְשָׁאוּל" (שם פסוק ה').

תגובתו אל אנשיו היא: "וַיֹּאמֶר לַאֲנָשָׁיו חָלִילָה לִּי מֵיקֹוָק אִם אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לַאדֹנִי לִמְשִׁיחַ יְקֹוָק **לִשְׁלֹחַ יָדִי בּוֹ** כִּי מְשִׁיחַ ה' הוּא" (שם פסוק ו').

פעמיים אנו רואים כי את ההתייחסות לעצם חייו של שאול מתרגם דוד כלפי מעילו של שאול. כשאנשיו יועצים לו כי יהרוג את שאול, תגובתו היא – כירתת כנף מעילו של שאול. אף נקיפת הלב של דוד לכריתת כנף המעיל מתרחבת לעצם חייו של שאול - חָלִילָה לִּי...**לִשְׁלֹחַ יָדִי בּוֹ**". אם אנו רוצים לקים את דברי דוד כסדרם (ולא להסתפק בביאור שאינו תואם את סדר הפסוקים, כי דוד מסרב לפגוע בשאול ועל כן הוא מסתפק בכריתת כנף המעיל), ברור כי דוד עצמו רואה במעילו של שאול את מירכוז מהותו. על כן פגיעה בו היא כפגיעה בעצם חייו ועל כך הוא מצטער. גם תגובת שאול הנלחצת להשביע את דוד – "וְעַתָּה הִשָּׁבְעָה לִּי בַּיקֹוָק אִם תַּכְרִית אֶת זַרְעִי אַחֲרָי וְאִם תַּשְׁמִיד אֶת שְׁמִי מִבֵּית אָבִי" (שמואל א', כ"ד, כ"א), מבוארת היטב על רקע הארת מעשה כריתת כנף המעיל באור מהותי זה. דווקא מתוך התרכזות שיא מהותו של שאול במרחב חומרי החיים - מרחב קנייני האדם, הפגיעה במעיל, היא ביטוי לגדיעת חיים אלו ממרחב אין סוף החיים שאותו עתיד דוד להמשיך לאחר שאול. על כן, מתוך החשש הזה משביע שאול את דוד על המשך קיומו.

[852] **הַמַּלְבִּשָׁכֶם שָׁנִי עִם עֲדָנִים**: בהבנת מהות מלכות שאול שנרחיב בהמשך, נתייחס לכוח זה של שאול המוזכר בקינתו של דוד.

"בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל אֶל שָׁאוּל בְּכֶינָה **הַמַּלְבִּשָׁכֶם שָׁנִי עִם עֲדָנִים הַמַּעֲלֶה עֲדִי זָהָב עַל לְבוּשְׁכֶן** - דהוה מלביש לכון לבושי צבעונין ומוביל לכון תפנוקין" (שמואל ב', א', כ"ד).

את השוני הזה של שמואל מקורח ויכולתו לפרוץ אל מרחב היצירה הקניינית, אנו מגלים דווקא במקום אבדונו של קורח – במעבה האדמה.

הנבעת החיים בשמואל מפי הארץ

בעקבות מרידתו של קורח מציב משה סימן לישראל, כי אם שליחותו אמת וקורח ועדתו ניאצו את ה', יבלעו קורח ועדתו תפצה האדמה את פיה ותבלע את קורח ועדתו.

*"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּזֹאת תֵּדְעוּן כִּי ה' שְׁלָחַנִי...**וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה' וּפָצְתָה הָאֲדָמָה אֶת פִּיהָ וּבָלְעָה אֹתָם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהֶם וְיָרְדוּ חַיִּים שְׁאֹלָה** וִידַעְתֶּם כִּי נִאֲצוּ הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶת ה'. וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבָּקַע הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם. וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֵת כָּל הָאָדָם אֲשֶׁר לְקֹרַח וְאֵת כָּל הָרְכוּשׁ" (במדבר ט"ז, כ"ח – ל"ב).*

חז"ל מבינים כי אין המדובר פה בנסיון של משה להרשים את כל ישראל, אלא בהעצמת בריאה הקיימת כבר מימי בראשית.

*"וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה' - **פה לארץ משמת ימי בראשית** מוטב, ואם לאו יברא ה' (רש"י במקום).*

וכך בפסחים.

*"**עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות**, אלו הן: באר, והמן, וקשת, כתב, ומכתב, והלוחות, וקברו של משה, ומערה שעמד בו משה ואליהו, פתיחת פי האתון, **ופתיחת פי הארץ** לבלוע את הרשעים" (פסחים נ"ד, ע"א).*

אם טועים היינו לחשוב שבריאה זו הינה היזקית במהותה, בני קורח הנצולים מן המוות מלמדים אותנו על מהות החיים שבה.

אף שמפרשת קורח עצמה נראה היה כי קורח וכל משפחתו נכחדים מן העולם, מגלה לנו התורה בהמשך באופן עדין, כי לא כך הדבר. בני קורח, לא מתו!

*"וּבְנֵי אֶלִיאָב נְמוּאֵל וְדָתָן וַאֲבִירָם הוּא דָתָן וַאֲבִירָם קְרִיאֵי הָעֵדָה אֲשֶׁר הִצּוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן בַּעֲדַת קֹרַח בְּהַצֹּתָם עַל ה'. וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת קֹרַח בְּמוֹת הָעֵדָה בַּאֲכֹל הָאֵשׁ אֵת חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם אִישׁ וַיִּהְיוּ לְנֵס. **וּבְנֵי קֹרַח לֹא מֵתוּ**" (במדבר כ"ו, ט' – י"א).*

רש"י במקום מבאר את הסיבה לדבר.

*"הם היו בעצה תחלה, ובשעת המחלוקת הרהרו תשובה בלבם, לפיכך **נתבצר להם מקום גבוה בגיהנם** וישבו שם".*

מן הכתוב בתהילים אנו למדים, כי הם אף זוכים לומר שירה מפי הארץ, ולאחר מכן לעלות ממנה ולהתנבות על פני הארץ.

*"לַמְנַצֵּחַ מַשְׂכִּיל לִבְנֵי קֹרַח - אסיר ואלקנה ואביאסף הם היו תחלה בעצת אביהם ובשעת המחלוקת פרשו וכשנבלעו כל סביבותיה' ופתחה הארץ את פיה **נשאר מקומם בתוך פי הארץ** כענין שנאמר ובני קרח לא מתו **ושם אמרו שירה ושם יסדו המזמורי' הללו ועלו משם ושרת' עליהם רוח הקודש ונתנבאו על הגליות ועל חרבן הבית ועל מלכות בית דוד"* (תהלים מ"ב, א' ורש"י שם).*

חז"ל העוסקים במראות יונה במעי הדגה, מלמדים אותנו כי את שירתם שרים בני קורח ממשתית הארץ.

*"...והראהו עמודי ארץ במכוניה שנ' (שם יונה ב') הארץ בריחיה בעדי לעולם...והראהו גיהנם דכתיב (שם יונה ב') מבטן שאול שועתי שמעת קולי, והראהו תחת היכל ה' שנא' (שם יונה ב') לקצבי הרים ירדתי, מכאן אנו למדים שירושלים על שבעה הרים עומדת, **וראה שם אבן**

*"**שתייה קבועה בתהומות, וראה שם בני קרח עומדין ומתפללין עליה**" (מדרש תנחומא פרשת ויקרא סימן ח ד"ה ויקרא אל).*

מהי אותה אבן השתיה עליה עומדים בני קורח?

הגמרא ביומא מבארת כי ממנה הושתת העולם.

*"משניטל ארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה היתה נקראת...תנא: **שממנה הושתת העולם**" (משנה יומא נ"ג, ע"ב וגמרא שם נ"ד ע"ב).*

נמצאנו אם כן למדים כי את הכוח לשיר ואת כוח רוח הקודש שלהם מקבלים בני קורח ממשתית הארץ. פי הארץ הוא הפתח הנפתח להם ממשתית זו להוציא ממנה שירה ולאחר מכן אף את הנבואה על הגלויות, חורבן הבית ומלכות בית דוד.

התבוננות באופן ביטוי חז"ל את נקודת המוצא הזו של בני קורח לשירתם, מלמד כי האחיזה במשתית הארץ בהופעת אין סוף החיים היא מסוכנת.

גיהנום – נהמת הארץ חיים ומוות

אם בהתייחסות לעשרה הדברים שנבראו בבין השמשות[853] ראינו כי את מקום בליעתם של קורח ועדתו מכנה הגמרא "פי הארץ", הרי בהתייחסות לפרשת בליעתם של קורח ועדתו, שמה של אותו "בריאה" הוא – גהינום!

*"דרש רבא: (במדבר ט"ז) אם בריאה יברא ה' - אם בריאה **גיהנם** - מוטב תהיה, אם לאו - **יברא ה'**..." (נדרים ל"ט, ע"ב).*

גם בהתייחסותו של רש"י לעובדת הצלתם של בני קורח, הוא מגדיר את מקום הצלתם כ"מקום גבוה בגהינום".

*"...**לפיכך נתבצר להם מקום גבוה בגיהנם וישבו שם** (רש"י במדבר, כ"ו, י"א ד"ה ובני קורח לא מתו)".*

אף שהגהינום הוא מקום הימצאם של הרשעים ואף שאת פי הארץ עצמה מייחסת הגמרא לרשעים – "ופתיחת פי הארץ **לבלוע את הרשעים**"[854], הכללת פי הארץ באותם הדברים שנבראו בבין השמשות וזיהוי מקומם של בני קורח במראות יונה במעי הדגה כמקום משתית הארץ – אבן השתיה, מחייבים אותנו להתייחס אף לגהינום כנקודת מוצא של חיים, אף כי עיקר המפגש עימה הינו במאפיין של כשל.

מן הגמרא בעירובין אנו למדים כי השם "גהינום" מורכב משני מילים.

*"...שתי תמרות יש **בגי בן הנום** ועולה עשן מביניהן, וזו היא ששנינו ציני הר הברזל כשירות, וזו היא **פתחה של גיהנם**" (עירובין י"ט, ע"א).*

השם "גהינום" משלב בתוכו את המילים "גיי" ו"הינום". על משמעות שמות אלו אנו למדים מדרך העבודה זרה שנעבדה בגי בן הינום.

"וּבָנוּ בָּמוֹת הַתֹּפֶת אֲשֶׁר בְּגֵיא בֶן הִנֹּם לִשְׂרֹף אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם בָּאֵשׁ אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי וְלֹא עָלְתָה עַל לִבִּי" (ירמיהו ז', ל"א).

רש"י במקום (ד"ה הנם) מייחס את הכינוי "הינום" "על שם נהמת הבן".

אולם ברור הוא כי לא ניתן לראות בנהמת הבן את המקור לשם ה"גהינום" שהרי מן הגמרא בערובין רואים כי את ייחודיותו מקבל "גי בן הינום" מן המקום עצמו - מהיות מקום זה "פתחה של גהינום". מכאן שתכונת ה"גהינום" שבגי זה קיימת בו מכוח מקומו עוד לפני העבודה שנעבדה

---

[853] פסחים נ"ד לעיל.

[854] פסחים נ"ד, ע"א.

עליו. מתוך כך גם את כוח ה"נהמה" יש לנו לייחס באופן בסיסי לארץ עצמה לפני שאנו מייחסים אותה למעשה העבודה זרה שנעבדה בה[855].

אכן, מצינו כי פעולת הנהמה מתייחסת מהותית אל הארץ. כך בשמואל בהגעת ארון ה' אל מחנה ישראל למלחמה מול פלישתים.

*"וַיְהִי כְּבוֹא אֲרוֹן בְּרִית ה' אֶל הַמַּחֲנֶה וַיָּרִעוּ כָל יִשְׂרָאֵל תְּרוּעָה גְדוֹלָה **וַתֵּהֹם הָאָרֶץ**" (שמואל א', ד', ה').*

לקול נהמה זו של הארץ מתלווה גם תיאור בקיעה.

*"וַיִּקַּח צָדוֹק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֹהֶל וַיִּמְשַׁח אֶת שְׁלֹמֹה וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעָם יְחִי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה. וַיַּעֲלוּ כָל הָעָם אַחֲרָיו וְהָעָם מְחַלְלִים בַּחֲלִלִים וּשְׂמֵחִים שִׂמְחָה גְדוֹלָה **וַתִּבְקַע הָאָרֶץ בְּקוֹלָם**. וַיִּשְׁמַע אֲדֹנִיָּהוּ...וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ קוֹל הַקְרִיָה **הוֹמָה**...וַיַּעַן יוֹנָתָן וַיֹּאמֶר לַאדֹנִיָּהוּ אֲבָל אֲדֹנֵינוּ הַמֶּלֶךְ דָּוִד הִמְלִיךְ אֶת שְׁלֹמֹה...וַיִּמְשְׁחוּ אֹתוֹ צָדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא לְמֶלֶךְ בְּגִחוֹן וַיַּעֲלוּ מִשָּׁם שְׂמֵחִים **וַתֵּהֹם הַקִּרְיָה** הוּא הַקּוֹל אֲשֶׁר שְׁמַעְתֶּם" (מלכים א', א', ל"ט – מ"ג).*

תיאור הקול האדיר העולה מן העם במעשה המלכת שלמה משלב בתיאורו את "נהמת הקריה" ואת "בקיעת הארץ". ולכאורה, תיאור זה הינו אך דימוי ציורי שנועד לתאר את שמחת העם הגדולה, ולא ניתן ללמוד ממנו על יכולת "נהמה" ממשית המופיעה בפתח הארץ. אולם התבוננות נוספת בתרחיש בליעת עדת קורח בארץ, מראה כי דווקא **קול** הארץ הוא הגורם המביא למנוסתם של כל ישראל.

*"וְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיהֶם נָסוּ **לְקֹלָם** כִּי אָמְרוּ פֶּן תִּבְלָעֵנוּ הָאָרֶץ – בשביל הקול היוצא על בליעתן" (במדבר ט"ז, ל"ד ורש"י ד"ה נסו לקולם).*

לכאורה לא הקול הוא המסוכן לישראל אלא עצם מעשה הבליעה, ומדוע תיאור הכתוב מתעכב דווקא על **קול** בליעתם שרק נלווה למעשה הבליעה?

מכאן יש לנו להסיק כי כוח עומק הארץ להוציא מכוחה קול הוא הביטוי היותר תקיף של עוצמתה, ועד כן דווקא מן הקול נסים ישראל.

הנהמת הארץ את תוכה לידי הנהגה

על תוקפו של הקול עומד הכתוב בתהילים המגדיר אותו ככוח מנהיג השווה בעוצמתו לכוח הדֶּבֶר להמית.

*"הָאֵל הַנּוֹתֵן נְקָמוֹת לִי **וַיַּדְבֵּר** עַמִּים תַּחְתָּי" (תהלים י"ח, מ"ח).*

את הפעולה הזו בעמים מבאר רש"י בשני כיוונים או מלשון מכת דֶּבֶר או מלשון הנהגה.

*"וידבר - **ויהרוג לשון דבר** ל"א **כמו וינהג** דמתרגם ודבר וכן חברו מנחם וגם כן חבר ידבר עמים תחתינו (לקמן תהילים מ"ז).*

בלשון דומה נוקט הכתוב ורש"י בעקבותיו, גם בתהילים מ"ז.

*"**יַדְבֵּר** עַמִּים תַּחְתֵּינוּ וּלְאֻמִּים תַּחַת רַגְלֵינוּ - **יתן דבר בעובדי כוכבים** תחת נפשנו להיות חמתו מתקררת בהם...ומנחם חבר ידבר לי **הנהגה**" (תהלים מ"ז, ד' ורש"י ד"ה ידבר עמים תחתינו).*

מתוך כך שתיאורו של רש"י את התוקף והשלטון אותם דורש ה' מיהושוע לכשיכניס את ישראל אל הארץ הוא נוקט בטביעת הלשון – "דָּבָר אחד לדור ולא שני דְּבָרים לדור".

---

[855] מתוך הבנה זו את נהמת הבנים העולה משרפתם באש יש לראות כדרך התחברות העבודה זרה אל נהמת הארץ דרך נהמת הבנים.

*"...משה אמר לו ליהושע, זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן, אבל הקדוש ברוך הוא אמר ליהושע כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם (דברים ל"א, כ"ג), תביא על כרחם הכל תלוי בך, **טול מקל והך על קדקדן. דבר אחד לדור, ולא שני דברים לדור**" (רש"י דברים ל"א, ז' ד"ה כי אתה תבוא את העם הזה).*

אם נשליך את כוח ה"דָּבָרוּת" אל "פי הארץ" בהיפתחה, נוכל לומר כי תיאור קול הארץ וניסת ישראל מן הקול, אינם תיאורים רגשיים הנילווים למעשה פתיחת פי הארץ, אלא הגדרת עומק חדירת כוח תהום הארץ בהשפעתה על פני האדמה. הוצאתה של תהום הארץ "קול", היא הביטוי להשלטת כוחה על הברואים שעל פני האדמה. "דברות" זו של משתית הארץ היא המבהילה את עם ישראל הנס לקול דָּבָרוּת זו ומהשלטתה עליהם מתוך מודעותם כי בכך הם עומדים לאבד את הווייתם העצמית שעל פני האדמה.

מתוך כוח הארץ להופיע "קול" נגזרת גם משמעות ה"גהינום". כוח הגהינום להשפיע על הבאים עימו במגע הוא בשייכות השפעתו על מרחב החיים הנשלט של האדם – מרחב הדיבור. כוחה של הארץ להשמיע "נהמה", הוא הביטוי לרלוונטיות שלה לקבוע במרחב קיומו של האדם[856]. אם נראה היה כי קיום כוח דָּבָרוּת הקול בפי הארץ שבפרשת קורח ויכולת נהמת ה"גהינום" הינו כוח שמהותו הוא להרע, התבוננות במרכיב ה"תהום" מלמד שאת שייכותו למרחב הקיום של הקול אנו מוצאים גם בשם ה"תהום" עצמו בכוח ה"המייה" שבו, אם כי באופן נסתר יותר בשמו, מב"גהינום".

כך ראינו לעייל כי לשון ה"תֵּהֹם" משמש במשמעות של הקמת קול[857].

*"וַיָּרִעוּ כָל יִשְׂרָאֵל תְּרוּעָה גְּדוֹלָה **וַתֵּהֹם הָאָרֶץ**" (שמואל א' ,ד').*

כך מצינו את ההקבלה שבין לשון **ה"תֵּהֹם"** ופעולת ה"המייה".

*"...וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ **קוֹל הַקְּרִיָּה הוֹמָה**...וַיַּעַן יוֹנָתָן וַיֹּאמֶר לַאֲדֹנִיָּהוּ אֲבָל אֲדֹנֵינוּ הַמֶּלֶךְ דָּוִד הִמְלִיךְ אֶת שְׁלֹמֹה...**וַתֵּהֹם הַקְּרִיָּה** הוּא הַקּוֹל אֲשֶׁר שְׁמַעְתֶּם" (מלכים א', א', מ"א – מ"ג).*

מפרשת יונה למדנו על המיקום החופף שבין התהום והגהינום.

"אֲפָפוּנִי מַיִם עַד נֶפֶשׁ תְּהוֹם יְסֹבְבֵנִי סוּף חָבוּשׁ לְרֹאשִׁי. לְקִצְבֵי הָרִים יָרַדְתִּי הָאָרֶץ בְּרִחֶיהָ בַּעֲדִי לְעוֹלָם וַתַּעַל מִשַּׁחַת חַיַּי ה' אֱלֹהָי" (יונה ב', ו' – ז').

מה הם קצבי ההרים? רש"י במקום מבאר.

"לקצבי הרים ירדתי - לסוף מדת ההרים הקבועים על התהום ירדתי" (רש"י על פסוק ז' ד"ה לקצבי הרים ירדתי).

שם מדמה יונה כי חזרתו למעלה מנועה היא ממנו.

*"אני אמרתי הָאָרֶץ בְּרִחֶיהָ בַּעֲדִי - **כנגדי למעלה ממני סגור ולא אצא לעולם** (המשך הפסוק ורש"י שם).*

משם מעלה אותו ה'

"וַתַּעַל מִשַּׁחַת חַיַּי" (המשך הפסוק).

את ה"שַּׁחַת" מבאר רש"י שהינו הגהינום.

---

[856] **הנהמה – קול בצביון מעמקי הארץ**: ברור כי בהיות קול הארץ ממעמקיה, יהיה כוח הנהגתה שונה מדרך ה"דברות" שמכוח פני הארץ. כך מציאנו בקול ההמיה היוצא מן הקרביים הן מצד הקב"ה והן מצד ישראל.
"הַבֵּט מִשְּׁמַיִם וּרְאֵה מִזְּבֻל קָדְשְׁךָ וְתִפְאַרְתֶּךָ אַיֵּה קִנְאָתְךָ וּגְבוּרֹתֶיךָ **הֲמוֹן מֵעֶיךָ** וְרַחֲמֶיךָ אֵלַי הִתְאַפָּקוּ - שהיו רגילים **להמות עלינו** כאשר מאז כענין שנאמר (ירמיה לא) **עַל כֵּן הָמוּ מֵעַי לוֹ** והמון רחמיך הראשונים אלינו עתה התאפקו נתחסנו מהיות הומים עלינו כאשר מאז" (ישעיהו ס"ג, ט"ו רש"י ד"ה המון מעיך).
וכן מצד ישראל: "דּוֹדִי שָׁלַח יָדוֹ מִן הַחֹר וּמֵעַי הָמוּ עָלָיו -...ונהפכו עלי המון מעי לשוב לאהבתו ולפתוח לו" (שיר השירים ה', ד' ורש"י ד"ה דודי שלח ידו מן החור).

[857] יש לציין כי לשון ה"תֵּהֹם" מלשון פעולת ה"המייה" מופיע בכתובים בלא "וו", בעוד "תְּהוֹם" הארץ מופיעה עם "וו". אמנם, בריבוי מופיע שם "תְּהֹמֹת" בלא "וו" (כגון תְּהֹמֹת יְכַסְיֻמוּ יָרְדוּ בְּמְצוֹלֹת כְּמוֹ אָבֶן - שמות ט"ו, ה').

"ותעל משחת חיי - אבל כבר ראיתי כאן גיהנם ומשם העליתני".

נמצאנו אם כן למדים כי התהום הוא הוא הגהינום, אלא ששָם "גהינום" מגיע במקום בו התהום מהווה מעצור לאדם. לעומת זאת שם ה"תהום" מציין את הנגיעה בשורשי הקיום של הארץ.

כך תיאורו של יונה "לְקִצְבֵי הָרִים יָרַדְתִּי" (פסוק ז') מבואר כירידה "לסוף מדת ההרים הקבועים על התהום".

כך בשירת דוד מעשה בקירת התהום מתורגם כגילוי מוסדות תבל.

*"וַיֵּרָאוּ אֲפִקֵי יָם **יִגָּלוּ מוֹסְדוֹת תֵּבֵל** בְּגַעֲרָת ה' מִנִּשְׁמַת רוּחַ אַפּוֹ - **שנבקע התהום** כשנבקע ים סוף נבקעו כל מימות שבעולם" (שמואל ב', כ"ב, ט"ז ורש"י ד"ה יגלו מוסדות תבל).*

מתוך כך הסקנו בתחילת חיבורנו[858] כי התהום מהווה את נקודת מוצא האין סוף שמן הארץ ליצירת החיים.

*"הִנֵּה אַשּׁוּר אֶרֶז בַּלְּבָנוֹן...**מַיִם גִּדְּלוּהוּ תְּהוֹם רֹמְמָתְהוּ**" (יחזקאל ל"א, ג' –ד').*

משם מקור מעשה בריאת האדם.

*"וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה - לענין בריאתו של אדם, **העלה את התהום והשקה העננים לשרות העפר ונברא אדם**, כגבל זה שנותן מים ואחר כך לש את העיסה, אף כאן והשקה ואחר כך וייצר" (בראשית ב', ו' ורש"י ד"ה ואד יעלה).*

הקבלת מיקום הגיהנום למיקום תהום משתית הארץ מקור יצירת האדם והעמים ושייכות שניהם למרחב ה"קול" של החיים מחייב להבין כי אף **הגהינום הגדרתה העצמית אינה כמקום פורענות, אלא מקום תיקון ויצירה**. החסרים את השלמתם חוזרים אל מקור יצירתם שמן האדמה להשלים את עצמם. על כן אם אצל עדת קורח הבריאה הבולעת אותם חיים היא גהינום[859], הרי אצל בני קורח המערערים תשובה היא מתגלת להם כ"אבן השתיה"[860].

מסקנה זו משליכה ישירות על אופן ההתבוננות על תרחיש הופעת בריאת בראשית – פי הארץ לקורח. הבנת פי הארץ גם כשמה "גהינום" כמקור אין סוף החיים שמן הארץ - משתית הארץ ותשתית האדם, מחייבת להבין כי פתיחת פי הארץ לקורח ועדתו היא תרחיש המשכי ישיר לדרך פעולתו.
בהתדבקותו של קורח ברמת הקשר הישיר שבין ה"נותן" וה"המקבל" שבדברות הראשונות ומתוך כך מחיקת סדר ההיררכיה שבהופעת אין סוף החיים והגשמת אופי הקשר שבין העולמות, מקרב קורח את עצמו ואת ישראל לנקודת המהפך המייחסת את קיום אין סוף החיים שבישראל אל הארץ לא רק ככוח סביל קיומי, אלא ככוח חיים פועל בעל "קול". קורח במעשיו הוא הגורם לפתיחת פי הארץ שלא היה לה פה עד אז להשליט את כוחה על פני האדמה. כהמשך לתהליך העצמת קורח את דיבוק השמים העליונים והתחתונים עם הארץ[861] מתרחש מתוך הארץ תהליך דומה. תהום הארץ עולה ממעמקי האין סוף להתדבק עם פני האדמה ולהתאחד עימה.

כך מתארת הגמרא את הדבר.

*"דרש רבא: מאי דכתיב (במדבר ט"ז) ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה, אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: אם בריאה גיהנם מוטב, ואם לאו יברא ה'. למאי? אילימא למבריה ממש, והא (קהלת א') אין כל חדש תחת השמש, **אלא לקרובי פיתחא - שיקרב פתחה של גיהנם ותפתח הארץ במקום שהן**" (סנהדרין ק"י ע"א ורש"י ד"ה לקרובי פתחה).*

הקירוב הגדול מידי והישיר מידי של תהום החיים אל פני הארץ, "שואב" את קורח אל המקור, בלא לאפשר לו את חייו העצמיים המחייבים קשר של מידרוג אל אין סוף החיים.

---

[858] בעמוד _____

[859] "אם בריאה **גיהנם** - מוטב תהיה" (נדרים ל"ט ע"ב).

[860] "וראה שם אבן שתייה קבועה בתהומות, וראה שם בני קרח עומדין ומתפללין עליה" (מדרש תנחומא פרשת ויקרא סימן ח ד"ה ויקרא אל).

[861] "וַיִּרְדְּ ה' עַל הַר סִינַי - ...מלמד **שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר**, כמצע על המטה, וירד כסא הכבוד עליהם" (שמות י"ט, כ').

את המצב הכפול הזה שיוצר קורח – מצד אחד ביטוי קיצוני של איחוד השמים והארץ כפי שהופיע בדברות הראשונות במעמד הר סיני, ובמקביל מתוך כך החצנת משתית הארץ על פני האדמה , ניתן לזהות בתוצאת מעשהו של קורח המגיעה אליו הן מן השמים והן מן הארץ. מן השמים היא מגיעה לו בשרפתו עם מאתים וחמישים האיש מקטירי הקטורת, ומן הארץ היא מגיעה לו בבליעתו עם שאר הבלועים אל תוך האדמה.

*"...**קרח מן השרופין, ומן הבלועין**... - שנשרפה נשמתו וגוף קיים, ואחר כך נתגלגל עד מקום הבלועין ונבלע, דכתיב בפרשת פנחס ותבלע אותם ואת קרח עמהם" (סנהדרין ק"י, ע"א ורש"י ד"ה מן הבלועים ומן השרופין היה)[862].*

הבנת מפגשו של קורח הן עם השמים והן עם פי הארץ כמפגש עם הכוח המקיים הראשיתי שמשני צדדי קיום החיים ולא רק ככוח "עונשין", משליכה השלכה מהותית ביותר על תוצאת מעשיו אף באותה העת.

אף שברמת התגובה הישירה, גירוי קורח את הארץ לקרב את כוח משתיתה אל פתח הארץ ככוח פועל, מביאה לאיבוד חייו, ההשלכה הכוחנית של מעשיו מפעפעת כבר מיד עם מותו ככוח של חיים. כך עולה מן הפרשה הצמודה לפרשת קורח – הצלת אהרון את ישראל מן המגפה בעזרת הקטורת.

שליטת הברואים בחיים מכוח החצנת תהום הארץ

אם הצפיה הטבעית מתוצאת בליעתם של קורח ועדתו הייתה אמורה לכאורה להיות, תגובה של הכנעה מצדם של ישראל, הרי לא כך קורה בפועל.

*"וַיִּלֹּנוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמָּחֳרָת עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן לֵאמֹר **אַתֶּם הֲמִתֶּם אֶת עַם ה'**" (במדבר י"ז, ו').*

ישראל מאשימים את משה ואהרן, כי מיתת קורח ועדתו מהם הגיעה.

ולכאורה, היה נראה כי אין כל יסוד לטענה זו של ישראל. אולם התבוננות במעשה ההצלה שמצווה מעשה על אהרון, ואופן הצלתו, מראים שלא כך הדבר.

כשרואה משה כי הנגף מאת ה' החל, הוא מצווה על אהרון כי יקח מחתה ויתן עליה אש ויוליך אותה אל העדה לכפר עליהם. הבאתו של אהרון את הקטורת לבינות העם, מפסיק את הנגף.

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן קַח אֶת הַמַּחְתָּה וְתֵן עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קְטֹרֶת וְהוֹלֵךְ מְהֵרָה אֶל הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי יָצָא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי ה' הֵחֵל הַנָּגֶף. וַיִּקַּח אַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה וַיָּרָץ אֶל תּוֹךְ הַקָּהָל וְהִנֵּה הֵחֵל הַנֶּגֶף בָּעָם וַיִּתֵּן אֶת הַקְּטֹרֶת וַיְכַפֵּר עַל הָעָם. וַיַּעֲמֹד בֵּין הַמֵּתִים וּבֵין הַחַיִּים וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה" (במדבר י"ז, י"א – י"ג).

מפרוט חז"ל בעניין, אנו למדים כי כוחו של משה לצוות על אהרון לעצור את המגפה, היא הרבה מעבר ליכולת כפרה מקומית.

"אחז את המלאך והעמידו על כרחו. א"ל המלאך הנח לי לעשות שליחותי. א"ל משה צוני לעכב על ידך. א"ל אני שלוחו של מקום ואתה שלוחו של משה. א"ל אין משה אומר כלום מלבו אלא מפי הגבורה, אם אין אתה מאמין הרי הקב"ה ומשה אל פתח אהל מועד בא עמי ושאל. וזהו שנאמר וישב אהרן אל משה" (רש"י במדבר שם, פסוק י"ג ד"ה ויעמוד בין המתים וגו').

חז"ל מתארים עימות בין מלאך המוות לבין אהרון בו מלאך המוות לוחץ כי יניחהו לעשות שליחותו של מקום, לבין אהרון המעכב אותו מכוח ציוויו של משה. בברור שאלת שליחותו של מי מכרעת, האם שליחותו של ה' או שליחותו של משה, **מתברר כי שליחותו של משה עדיפה וכי היא**

---

[862] עניין זה נמצא בגמרא במחלוקת: "ואמר רבי יוחנן: קרח לא מן הבלועים ולא מן השרופין. לא מן הבלועין - דכתיב (במדבר ט"ז) ואת כל האדם אשר לקרח - ולא קרח, ולא מן השרופין - דכתיב (במדבר כ"ו) באכל האש את חמשים ומאתים איש - ולא קרח. במתניתא תנא: קרח מן השרופין, ומן הבלועין. מן הבלועים - דכתיב (במדבר כ"ו) ותבלע אתם ואת קרח, מן השרופין דכתיב (במדבר ט"ז) ואש יצאה מאת ה' ותאכל את החמשים ומאתים איש וקרח בהדייהו" (סנהדרין ק"י, ע"א).

מגדירה את רצונו של ה', יותר מאשר רצונו של ה' מצד עצמו – "אמר ליה, אין משה אומר כלום מלבו אל מפי הגבורה".

גם ביחס ליכולת אהרון לעצור את המגפה, מתייחסים חז"ל למעשהו של אהרון באופן מערכתי.

"רז זה מסר לו מלאך המות כשעלה לרקיע, שהקטרת עוצר המגפה כדאיתא במס' שבת (שבת פ"ט, ע"א)" (רש"י שם, פסוק י"א ד"ה וכפר עליהם).

כך הוא המקור במסכת שבת.

*"ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה ביניינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? (תהלים ח') מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים! - אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה!...אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה – (שמות כ') אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן: למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם?...שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר (תהלים ח') ה' אדנינו מה אדיר שמך וגו' ואילו תנה הודך על השמים - לא כתיב. מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו דבר, שנאמר (תהלים ס"ח, י"ט) עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות. **אף מלאך המות מסר לו דבר, שנאמר** (במדבר י"ז) **ויתן את הקטרת ויכפר על העם ואומר ויעמד בין המתים ובין החיים וגו', אי לאו דאמר ליה (מלאך המות** – רש"י) **- מי הוה ידע?** (שבת פ"ח, ע"ב – פ"ט ע"א).*

חז"ל אינם רואים ביכולתו של אהרון לעצור את המגפה ככוח כפרה מקומי, אלא ככוח שליטה בחיים אותו מקבל אהרון ממלאך המוות לשלוט במעשה המיתה.

אם נחבר את עובדת היות רצונו של משה מגדיר יותר את רצונו של ה' מרצונו של ה' מצד עצמו, לכוח אהרון לשלוט במוות, מסקנת ישראל כי "אַתֶּם הֲמִתֶּם אֶת עַם ה'", היא נכונה ביותר מצד קיום כוח זה במשה ואהרון. רצונו של ה' עובר דרך רצונו של משה וכוח השליטה בחיים עובר דרך אהרון.

נשאלת אם כן השאלה, מדוע עולה טענה זו של ישראל כלפי משה ואהרון דווקא עתה ומדוע דווקא עתה מתגלה יכולתם של משה ואהרון לעצור את המגפה בהחלטתם ובמעשיהם ולא כפי שהיה עד כה, בתפילה ובבקשה מה'?

תשובה בדבר נוכל לקבל דווקא מאופן הגבתו של ה' לטענת ישראל "אַתֶּם הֲמִתֶּם אֶת עַם ה'".

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. **הֵרֹמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע**..." (במדבר י"ז, ט' – י').*

תגובתו, זהה בדיוק לתגובתו מול טענות קורח.

*"וַיַּקְהֵל עֲלֵיהֶם קֹרַח אֶת כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּרָא כְּבוֹד ה' אֶל כָּל הָעֵדָה. וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. **הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע**[863]" (במדבר ט"ז, י"ט – כ"א).*

מזהות תגובתו של ה' בשני המקרים, אנו נצרכים להבין כי ישנה זהות אף בין טענת ישראל "אַתֶּם הֲמִתֶּם אֶת עַם ה'" לבין טענות קורח בפרשה שהסתיימה, שהרי לעולם העונש חייב להיות תואם את המעשה. כיוון שראינו כי קורח עצמו הוא המביא לפתיחת הארץ את פיה מדרך הבעתו את הזיקה הצמודה בין ה' וישראל, כך אנו נצרכים להסיק כי קשר צמוד זה שבין ה"נותן" וה"מקבל" הוא גם זה שמביא לברואים את הכוח להמית ולעצור את המוות. מתוך הזיקה הצמודה הנוצרת בהתיו של קורח בין מקור החיים שמן השמים ובין הארץ, ומתוך הקרבתו של קורח את תהום הארץ לפתוח לה פה על פני הארץ, מקבלים הברואים שעל הארץ את כוח השליטה על משתית ומוצא הקיום של החיים הן שמן השמים והן שמן הארץ. אמנם, היורשים בפועל עוצמה זאת

---

[863] תרגום אונקלוס מתרגם הן את "הֵרֹמּוּ" והן את "הִבָּדְלוּ" מלשון "אתפרשו" – "אתפרשו מגו כנשתא הדא ואשיצי יתהון כשעה" (אונקלוס במדבר ט"ז, כ"א וכן אונקלוס במדבר י"ז, י').

שמעצים קורח בכוחו, הם דווקא משה ואהרון העומדים באיזון הנכון שבין העולמות, אולם נגישות זו למשתית החיים הופכת מעתה להיות חלק בלתי נפרד מאחיזת הברואים.

בבני קורח אנו פוגשים ביטוי נוסף לתוצר החיובי של פתיחת "פה" הארץ, בהעצמת החיים המוספת שהיא מחדשת בישראל מכוח הארץ כבר באותו השלב.

התגלות תהומות הארץ לבני קורח כרוֹמוֹ של עולם

את הביטוי הראשוני לכך כבר ראינו בזיהוי מיקומם ושירתם בתהומות, כמקום אבן השתיה[864]. את מיקומם הזה מכנה הגמרא "רומו של עולם".

*"...ויהי איש אחד מן הרמתים צופים (שמואל א' א')...רבי חנין אמר: אדם הבא מבני אדם שעומדין **ברומו של עולם**. ומאן נינהו - בני קרח. דכתיב (במדבר כ"ו) ובני קרח לא מתו. תנא משום רבינו: מקום נתבצר להם בגיהנם, ועמדו עליו - לשון גבוה, כמו ובצורות בשמים (דברים ט') (מגילה י"ד, ע"א ורש"י ד"ה נתבצר להם).*

"רומו של עולם" הינו כינוי המשמש לגובה השמים. בכל זאת משליכים חז"ל כינוי זה למשתית הארץ, ללמד אותנו כי עומק נגיעתם של בני קורח במשתית הארץ, הוא כגובה הנגיעה בגובה השמים.

מדברינו אלה יוצא, כי יכולתם של בני קורח לומר שירה ממקום מבצרם בגיהנם"[865], מתוך פי הארץ"[866], ממקום עומדם שם על אבן השתיה, מ"רומו של עולם" ויסוד המזמורים המיוחסים אליהם בתהילים ממקום זה, ואף רוח הקודש ונבואתם לאחר שעלו משם, אמורים כולם להיות נובעים מכוח אין סוף החיים שממשתיות הארץ, לתת להם את קיומם וקיום כל הבאים אחריהם מכוח חיים זה.

איזו שירה אמורה לצאת כאשר נקודת מוצא אין סוף החיים היא ממשתית הארץ?

בדוגמא אחת לכך נגענו בתחילת חיבורנו במזמור לאיילת השחר[867].

"לַמְנַצֵּחַ מַשְׂכִּיל לִבְנֵי קֹרַח. כְּאַיָּל תַּעֲרֹג עַל אֲפִיקֵי מָיִם כֵּן נַפְשִׁי תַּעֲרֹג אֵלֶיךָ אֱלֹהִים" (תהלים, מ"ב, א' – ב').

את עריגת האייל ביאר שם רש"י בשני אופנים אחד לזכר - "האילה הזאת חסידה שבחיות וכשהחיות צמאו למים הם מתכנסות אליה שתתלה עיניה למרום ומה היא עושה **חופרת גומא ומכנסת קרניה לתוכה וגועה,** והקב"ה מרחם עליה והתהום מעלה לה מים"[868], ואחת לנקבה – " הנקיבה כשהיא כורעת לילד והיי צועקת הקב"ה מרחם עליה"[869]. את עזרתו לנקבה ראינו בהבאתו לה נחש המכיש לה את רחמה – "ובשעת לידתה אני מזמן לה דרקון ומכישה ברחמה ונפתח"[870]. מתוך כך למדנו כפי פריצת אין סוף החיים בחומרי המציאות, היא דרך כוח ה"נחשיות" המחובר אל "טעמי הארץ" ומתוך כך מצליח להביע בחומריה את מגמת אין סוף החיים שבהם. באופן דומה האייל הזכר, אף שהחיות מבקשות כי תתלה עיניה למרום, היא מכנסת את קרניה לתוך גומא שהיא חופרת בקרקע ומן התהום היא מקבלת את מימיה[871].

---

[864] "... וראה שם (יונה) אבן שתייה קבועה בתהומות, וראה שם בני קרח עומדין ומתפללין עליה" (מדרש תנחומא פרשת ויקרא סימן ח ד"ה (ח) ויקרא אל).

[865] רש"י על במדבר כ"ו, י"א.

[866] "אסיר ואלקנה ואביאסף הם היו תחלה בעצת אביהם ובשעת המחלוקת פרשו וכשנבלעו כל סביבותיה' ופתחה הארץ את פיה **נשאר מקומם בתוך פי הארץ** כענין שנאמר ובני קרח לא מתו **ושם אמרו שירה ושם יסדו המזמורי' הללו ועלו משם ושרת' עליהם רוח הקודש ונתנבאו על הגליות ועל חרבן הבית ועל מלכות בית דוד**" (תהלים מ"ב, א' ד"ה למנצח משכיל לבני קורח).

[867] עמ' _____

[868] רש"י ד"ה כאיל תערוג על אפיקי מים.

[869] רש"י ד"ה כאיל תערוג

[870] רש"י על איוב ל"ו, א' ד"ה חולל אילות תשמור.

[871] כבר עמדנו על כך כי למרות העמדתו של רש"י מעשה זה כלפי הזכר, הוא כותבו בלשון נקבה.

נמצאנו למדים כי את אין סוף החיים אותו מחדשים בני קורח מן הארץ, הם מנביעים אל תוך מזמוריהם ומשם מפעפע את כוחם אל כל ישראל[872]. מן הכוח הזה יונק גם שמואל מצאצאי אביאסף בן קורח אחד משולשת בניו הניצולים של קורח[873].

זיקת משתית הארץ אל השמים

מדוע מצליחים בני קורח לשרוד במקום בו אביהם אינו מצליח? ראינו כי בעת המחלוקת ערערו תשובה בליבם[874]. מדרש תהילים מפרט את מרכיבה המרכזי של תשובה זו.

*"...זהו שאמר הכתוב אורח חיים למעלה למשכיל (משלי ט"ו כ"ד), מי **שהוא מסתכל למעלה, מה נאמר עליו, אורח חיים למעלה למשכיל, אלו בני אדם שנסתכלו למעלה**, וכן הוא אומר למנצח לבני קרח משכיל (תהלים מ"ד א'), **כיון שנסתכלו למעלה נמלטו**, וכן הוא אומר הביטו אליו ונהרו ופניהם אל יחפרו (שם, תהלים ל"ד ו'), ואביהם שלא נסתכל למעלה, ודתן ואבירם רדו למטה, שנאמר וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה (במדבר ט"ז ל"ג)" (מדרש תהלים מזמור לב ד"ה לדוד משכיל).*

וכך הוא המקור במשלי

"אֹרַח חַיִּים לְמַעְלָה לְמַשְׂכִּיל לְמַעַן סוּר מִשְּׁאוֹל מָטָּה" (משלי ט"ו, כ"ד).

היכולת להישמר משאיבת השאול את האדם אל אבדונו מתוך נביעת אין סוף חייו מנקודת מוצא קיומו שמן האדמה הוא רק אם ישאיר קו קשר דק אל אין סוף חייו המופיע לו מן השמים.
מתוך שמקור החיים שמן הארץ מופיע לאדם את אין סוף החיים כפי כלי חייו, העצמתו העצמית מכוחו הוא מוחלט ובלא מרות. על כן עובדת קריסתו אל תוך עצמו ברמת ההתדבקות שמביע קורח בין ה"מקבל" וה"נותן" שמן הארץ אינה ניתנת להימלטות, בלא האחיזה בקו החיים שמן השמים. התבוננות בני קורח כלפי שמים, מחברת אותם למוצא החיים בו נשמר זיק מן הקשר הנבדל כלפי מקור החיים וממילא מרות וסדר היררכי מינימאלים המחוייבים על מנת שהאדם לא ישקע בעוצמת עצמו.
מסיבה זו של חוסר השליטה בכוח האין סוף המקיים הזה שמן הארץ, הוגדר עד כה ה"גהינום" כמקום הרשעים, בלא לרדת ולגעת בשורש הקיומי הקיים בו. באופן דומה ראינו אף ביחס ל"עזאזל". הקושי לשלוט בהופעת אין סוף החיים מן הארץ שדרך הבעת החיים המקרית היא אחד ממאפייניה הראשיים, הוא שהביא לכך שמעשה הקרבת השעיר המשתלח אל הארץ במעשה גלגולו מן הצוק מחוץ לקודש, נחשב עד נגיעתנו בו כמעשה נתינת שוחד לסמאל[875] על אף היותו שיא כפרת ישראל. חשיפתנו את מירקם כוח האין סוף הזה המופיע מן הארץ, בשילוב הסייגים המחוייבים בו, ובתוך כך המפגש עם הכשלים והסכנות הנלווים אליו היא שמאפשרת נגישות מחודשת אל כוח אין סוף החיים הזה שנעלם מאיתנו מאז יצא עם ישראל מארצו אל הגלות.

סיכום

ראינו אם כן עד כה, כי בנגיעתו בדרך הזיקה הישירה שבין ה' וישראל בדיבר הראשון והשני, חושף קורח את נקודת מוצא החיים שמן הארץ, שאבן השתיה היא מקום הקידוד שלה בבית

---

[872] **פעפוע כוח הצלתם של בני קורח במזמוריהם**: דוגמא נוספת לנבואה הבנויה על דרך הצלתם של בני קורח אנו מוצאים במזמור נוסף, שם הם מתנבאים על העתיד להיות לישראל כדוגמת זה שקרה להם.
"לַמְנַצֵּחַ לִבְנֵי קֹרַח עַל עֲלָמוֹת שִׁיר. אֱלֹהִים לָנוּ מַחֲסֶה וְעֹז עֶזְרָה בְצָרוֹת נִמְצָא מְאֹד. **עַל כֵּן לֹא נִירָא בְּהָמִיר אָרֶץ וּבְמוֹט הָרִים בְּלֵב יַמִּים** - לעתיד לבא ביום שנאמר והארץ כבגד תבלה (ישעיה נ"א) ראו בני קרח נס שנעשׂ להם שנבלעו כל סביבותיה והם עמדו באויר **ואמרו לישראל ברוח הקדש שדוגמת הנס הזה יהיה עשוי להם לעתיד**" (תהילים מ"ו, א' - ג' ורש"י ד"ה בהמיר ארץ).

[873] "וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרָמָתַיִם צוֹפִים מֵהַר אֶפְרָיִם וּשְׁמוֹ אֶלְקָנָה בֶּן יְרֹחָם בֶּן אֱלִיהוּא בֶּן תֹּחוּ בֶן צוּף אֶפְרָתִי - לוי היה **מבני אביאסף בן קרח** כן נתייחס בדברי הימים" (שמואל א', א', א' ורש"י ד"ה אלקנה).

[874] "ובני קרח לא מתו - הם היו בעצה תחלה, ובשעת המחלוקת **הרהרו תשובה בלבם**, לפיכך נתבצר להם מקום גבוה בגיהנם וישבו שם" (רש"י במדבר כ"ו, י"א ד"ה ובני קורח לא מתו).

[875] כך ראינו ברמב"ן בפרשת השעיר המשתלח: "... כי המשתלח איננו קרבן, שלא ישחט...ומפורש מזה בפרקי רבי אליעזר הגדול (פרק מ"ו), לפיכך היו **נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים** שלא לבטל את קרבנם...והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקב"ה ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר **לשר המושל במקומות החרבן**...וחלקו מן האומות הוא עשו...ומן הבהמות השעירים והעזים..." (רמב"ן ויקרא ט"ז, ח' ד"ה וגורל אחד לעזאזל).

המקדש. כשהחיבור לשכינה הוא מן הארץ ולא מן השמים, גורמי ומאפייני הקשר הם גופניים וחומריים ולא רוחניים. למשה מביאה התפתחות זו ליפול על פניו מפני חשד ישראל בנשותיהם שמא יסתרו עימו. לקורח מהווה חיבור זה את הגהנום המביא למותו שלו וכל עדתו, אולם בניו המשמרים את הזיקה כלפי שמים, מצליחים לשרוד ומופיעים ממשתית הארץ שירה של חיים.

אם בצורה פשטנית בליעת קורח בתוך האדמה הייתה עונש שמגמתו כיליון. ראינו כי בעיניים קיומיות פתיחת האדמה את פיה לקורח הינה תוצאה מן העצמה שהוא יוצר למשתית הארץ להופיע לה "פֶּה" וכוח "דָּבָרוּת". בליעת קורח באדמה הינו מעשה תיקון והשלמה של מגמתו, שנועדה לאפשר בהמשך העתידי של ישראל להופיע את כוחו בלא ליפול בכשלונו. מקום הכחדתו של קורח, הוא גם המקור העמוק יותר של תשתית אין סוף החיים של קיומו, שעד אליה הוא נצרך להגיע על מנת לשוב, להקים והנציח את כוחו.
העצמת כוח אין סוף החיים שמן הארץ כגורם דומיננטי בקיום שעל פני האדמה, אותה יוצר קורח, היא זו המביאה לברואים את כוחם לשלוט בנקודות מוצא אין סוף החיים לפעול אותם כאלוהים (להמית ולהחיות במעשה הקטורת), היא זו המאפשרת "לשורר" לעולם את כוח הארץ לפעול חיים (בני קורח) והיא זו המעבירה בפועל את מרכז כובד הופעת החיים מן השמים אל הארץ בתקופתו של שמואל, ומאפשרת להנביא מכוחה את נבואת ה"ראיה", שיתוף המעגל הקנייני במרחב החיים הנבואי[876] (חיפוש האתונות בעזרת נביא) והקמת מלכות ישראל.

מתוך התנוצצות בניין כוחו של קורח בעִיתו של שמואל, מסוגלת חנה להתייחס לאובדנו של קורח כאובדן זמני – ה' מֵמִית וּמְחַיֶּה **מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל**" (שמואל א', ב', ו').

*"...ואעפ"כ לעתיד לבוא הן עתידים לעלות, ר' יהודה בן בתירא שונה שיש להם חלק לעולם הבא, מה כתיב בהו ויאבדו מתוך הקהל (שם שם, במדבר ט"ז, לג), ונאמר בדוד תעיתי כשה אובד בקש עבדך כי מצותיך לא שכחתי (תהלים קי"ט, קע"ו), מה אבידה שכתב בדוד היא עתידה להתבקש, אף אבידה זו עתידה להתבקש, **וכן אתה מוצא שחנה מתפללה עליהן בתפלה, שנאמר ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל** (שמואל א', ב', ו')" (מדרש תנחומא פרשת קרח - הוספה סימן ד').*

אמנם, אף ששמואל מופיע עוצמת אין סוף חיים זו ככוח מחולל בעם ישראל, אין יכולת השליטה בעוצמת פפיות זו מגיעה להשלמתה[877], והיא מצפה להשלמתה ולפריחתה לכשיעלו מן הארץ גם שערי בית המקדש שנבלעו אף הם חזרה אל משתית האדמה.

*"...ואותם שנבלעו סברו שלא לעלות לעולם, עד שבאה חנה ונתנבאת עליהם, שנאמר ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. ובכל זאת לא היו מאמינים עד שחרב בית המקדש, **ונבלעו שערי בית המקדש, ובאו אצל קרח ותפשם, ואמרו כשיעלו אלו השערים אף אנו נעלה עמהם**..." (אוצר המדרשים עמוד ט"ו ד"ה אל יתהלל עשיר).*

אם את ה"פֶּה" ויכולת הדָּבָרוּת של תהום הארץ מפיק קורח כאמור, מתוך זיקת הקשר הישיר שבין ה"נותן" וה"מקבל" שהוא מעצים מכוח הדברות הראשונות, הרי על פני הארץ, הבאת הארץ "לְדַבֵּר" את כוחה נעשית על ידי המרגלים בכוח הדיבוב המגיע להם ממצרים.

כוח המרגלים לדובב את הארץ

---

[876] **הכסף והזהב – מן התהום**: כבר בארנו כי מנקודת מוצא החיים שמן הארץ שותפים חומרי הארץ בהנפשת החיים מתוך שייכותם גם הם למקור החיים המשותף – האדמה. כך מבאר רש"י על איוב, מוצא הזהב והכסף הוא מן התהומות.
"**תְּהוֹם אָמַר לֹא בִי הִיא** וְיָם אָמַר אֵין עִמָּדִי - אם תשאלנה ליורדי תהום העוסקים **במוצא מרגליות ובמוצא זהב וכסף ממקום תהומות הארץ** יאמרו לך לא בי היא, איני בקי בהוראה (שבת פ"ט ע"א, ע"ש היטב וצ"ע) (איוב כ"ח, י"ד ורש"י ד"ה ותהום אמר לא בי היא).

[877] כפי נראה בהמשך, שאול המלך הנגזר אפילו משמו של שמואל ["וְגַם אָנֹכִי הִשְׁאִלְתִּיהוּ לַה' כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא שָׁאוּל לַה'" (שמואל א', א', כ"ח)], אינו עומד בעומס נקודת מוצא חיים זה שמן האדמה והוא מאבד את מלכותו לדוד.

בהתבוננות שטחית על פרשת המרגלים, נראה היה כי "תרומתם" של המרגלים למפגשם עם הארץ הוא כולו רע. הוצאתם דיבה רעה על הארץ מביאה לכליונם של כל דור יוצאי מצרים, ותנועתם של בניהם ארבעים שנה במדבר

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. עַד מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלָי אֶת תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי שָׁמָעְתִּי. אֱמֹר אֲלֵהֶם חַי אָנִי נְאֻם ה' אִם לֹא כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם בְּאָזְנָי כֵּן אֶעֱשֶׂה לָכֶם. בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִפְּלוּ פִגְרֵיכֶם וְכָל פְּקֻדֵיכֶם לְכָל מִסְפַּרְכֶם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה אֲשֶׁר הֲלִינֹתֶם עָלָי. אִם אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לְשַׁכֵּן אֶתְכֶם בָּהּ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן. וְטַפְּכֶם אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם לָבַז יִהְיֶה וְהֵבֵיאתִי אֹתָם וְיָדְעוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר מְאַסְתֶּם בָּהּ. וּפִגְרֵיכֶם אַתֶּם יִפְּלוּ בַּמִּדְבָּר הַזֶּה. וּבְנֵיכֶם יִהְיוּ רֹעִים בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה וְנָשְׂאוּ אֶת זְנוּתֵיכֶם עַד תֹּם פִּגְרֵיכֶם בַּמִּדְבָּר. בְּמִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר תַּרְתֶּם אֶת הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹנֹתֵיכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה וִידַעְתֶּם אֶת תְּנוּאָתִי" (במדבר י"ד, כ"ו – ל"ד).

אולם אופן סיום הפרשה, חושף אופן התייחסות אחר למרגלים, המרמז כי יש בהם כוח שלא ניתן לבטלו.

*"וַיָּמֻתוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצְאֵי דִבַּת הָאָרֶץ רָעָה בַּמַּגֵּפָה לִפְנֵי ה'. וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה **חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם** הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ" (במדבר י"ד, ל"ז – ל"ח).*

על פי הפשט, דברי הכתוב "וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה **חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם**" כוונתם היא כי מתוך המרגלים שמתו, יצאו יהושע וכלב לחיים. אולם אופן ביאור שכזה יוצר כפלות בדברי הכתוב, שהרי פסוק לפני כן מתאר הכתוב את מותם של המרגלים – "וַיָּמֻתוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצְאֵי דִבַּת הָאָרֶץ רָעָה בַּמַּגֵּפָה לִפְנֵי ה'" ואם כן, מספיק היה לכתוב לכתוב "וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה **חָיוּ**". על כן מבינים חז"ל מהמשך לשון הכתוב - "...חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ", כי מגיע אל יהושע וכל, מחייהם של האנשים ההם. כך מבאר רש"י במקום.

*"מה תלמוד לומר חיו מן האנשים ההם, אלא **מלמד שנטלו חלקם של מרגלים בארץ וקמו תחתיהם לחיים**" (רש"י במדבר שם, פסוק ל"ח ד"ה ויהושע וכלב חיו וגו').*

את ייחוס חייהם של המרגלים אל יהושע וכלב, מנכס רש"י דרך נחלתם של המרגלים. מתוך שיהושוע וכלב נוטלים חלקם של המרגלים בארץ, הם קמים **תחתיהם** לחיים.

אמנם ברור הוא, כי לאחר שאנו קוראים את פשט הכתובים בדרך זו שיהושוע וכלב חיים מכוחם של המרגלים, יוצא כי רש"י מקיים רק חלק מפשט קריאה זו. על פי הפשט המתחדש של הכתוב דברי הכתוב "וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה **חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם** הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ", משמעותה היא כי את עצם חייהם מקבלים יהושוע וכלב "מן האנשים ההם. חייהם של יהושע וכלב תלויים על פי פשט זה במרגלים.

חיזוק להבנה זו אנו מוצאים ממהלך הגמרא בעניין.

"מרגלים - יהושע וכלב נטלו חלקם. מנהני מילי? אמר עולא, דאמר קרא: (במדבר י"ד) ויהושע בן נון וכלב בן יפנה חיו מן האנשים ההם, **מאי חיו? אילימא חיו ממש**, והא כתיב קרא אחרינא: (במדבר כ"ו) ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון! אלא מאי חיו? **שחיו בחלקם** (בבא בתרא קי"ח, ע"ב).

בהתייחסותה ללשון הכתוב "חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם" שואלת הגמרא מה הכוונה חיו? אם תאמר חיו ממש, הרי כתוב אחר בבמדבר בהמשך אומר בפרוש כי לא נותר מן המרגלים איש כי אם כלב ויהושוע? מתוך כך מסיקה הגמרא כי רצון הכתוב היה לומר כי יהושוע וכלב "חיו בחלקם" של המרגלים. רואים אם כן, כי הייתה לגמרא הבנה ברורה כי לשון התורה – "חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים" משמעותה היא – חיים ממש! ממילא, גם לאחר שהיא עונה – "שחיו בחלקם", משמעות הדבר היא כי קבלת יהושוע וכלב את חלקם של המרגלים מוגדר "חיים" ממש! אותם הם מקבלים "מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם".

כך אנו רואים בפרוש בפרשת הייבום. התנחלות האח החי את נחלת אחיו המת, מולידה את המת לחיים להיות קיים באח החי.

*"כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ. **וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת** וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל" (דברים כ"ה, ה').*

מפשט הכתובים, הקמת שם המת מתקיימת רק בהולדת בן מאשת המת מן האח החי שייבמה. אולם התורה שבעל פה אינה מחייבת הולדת וולד מן הייבום, והיא מקיימת את "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" בהתנחלות האח החי את נחלת המת.

*"יקום על שם אחיו - **זה שייבם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו**" (רש"י שם).*

סיבת הדבר היא, שהכתוב אינו נוקט בלשון שהיה לכאורה נכון לנקוט - "יקום על שם **אביו** המת" אלא "על שם **אחיו** המת". מכאן היא מסיקה כי הקמת המת היא באח החי ולא בבן הנולד.
משמעות הדבר היא אם כן שבעצם נחילת נחלתו של המת, שם המת קם להיות קיים.
באופן זה, התנחלות יהושוע וכלב את נחלתם של המרגלים, מקים בהם את כוחם של המרגלים.
אנו נצרכים אם כן, הן על פי ביאור רש"י, הן על פי הצבת הפשט של הגמרא ולבטח על פי הבנתנו אנו את הפשט התולה את עצם חייהם של יהושוע וכלב במרגלים, להבין אלו חיים יש למרגלים שחשוב היה שיהושע וכלב יירשום ויקימו אותם בעצמם[878].

עיון מחודש במעשיהם של המרגלים, מלמד כי אכן כוחם הוא לא רק להרע.

בתיאור מעשיהם של המרגלים לאחר שהם חוזרים אל הארץ, מציינת התורה שלש פעמים את הוצאתם דיבה על הארץ.

*"וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר עָלוּ עִמּוֹ אָמְרוּ לֹא נוּכַל לַעֲלוֹת אֶל הָעָם כִּי חָזָק הוּא מִמֶּנּוּ. **וַיּוֹצִיאוּ דִּבַּת הָאָרֶץ** אֲשֶׁר תָּרוּ אֹתָהּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִוא וְכָל הָעָם אֲשֶׁר רָאִינוּ בְתוֹכָהּ אַנְשֵׁי מִדּוֹת" (במדבר י"ג, ל"א – ל"ב).*

*"וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת הָאָרֶץ וַיָּשֻׁבוּ וַיַּלִּינוּ עָלָיו אֶת כָּל הָעֵדָה לְהוֹצִיא **דִּבָּה עַל הָאָרֶץ**" (במדבר י"ד, ל"ו).*

*"וַיָּמֻתוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצִאֵי **דִּבַּת הָאָרֶץ רָעָה** בַּמַּגֵּפָה לִפְנֵי ה'" (במדבר י"ד, ל"ז).*

בהבנתנו כיום את המילה "**דִּבָּה**", היא כוללת בתוכה את משמעות דיבור לשון הרע. אולם הבנה זו אינה משתלבת עם ההזכרה האחרונה שהבאנו מפסוק ל"ז, שם נוקט הפסוק בלשון "**דִּבַּת הָאָרֶץ רָעָה**".
אם "דיבה" היא רעה מעצם יסודה, מדוע נוקט הכתוב בלשון כפולה – לשון הרע על הארץ רעה"?
מתוך כך מסיק רש"י כי מעשה ה"דיבה" אינו רע, וכי ישנה דיבה לטובה וישנה דיבה לרעה.

*"...כל הוצאת דבה לשון חינוך דברים, **שמלקיחים לשונם לאדם לדבר בו**, כמו (שה"ש ז', י') דובב שפתי ישנים. **וישנה לטובה וישנה לרעה**, לכך נאמר כאן מוציאי דבת הארץ רעה, שיש דבה שהיא טובה" (רש"י במדבר י"ד, לו ד"ה וישבו וילינו עליו).*

מתוך שלשת המקומות בו מזכיר הכתוב כי המרגלים הוציאו דיבה על הארץ, רק במקום אחד הוא מבאר כי הוציאו דיבה רעה. מכאן יש לנו להסיק כי בשני המקומות האחרים הם מוציאים את דיבת הארץ שלא לרעה!
מהו מעשה הוצאת הדיבה? רש"י לעיל מבאר – "לשון חינוך דברים שמלקיחים לשונם לאדם לדבר בו". דוגמא לכך הוא מביא משיר השירים – "דובב שפתי ישנים". מה הכוונה "חינוך דברים"? את מי חונכים המרגלים בדבריהם?

על משמעות מעשה ה"חניכה" עומד רש"י במקום אחר, בהוצאת אברהם את אליעזר למלחמה בארבעת המלכים השובים את לוט בן אחיו.

---

[878] ברור, כי לא נוכל לבאר כי כל מטרת היחס שבין יהושוע וכלב והמרגלים הוא מטעם זכייתם של יהושע וכלב בנחלתם של המרגלים, שהרי הכתוב עצמו אינו נוקט בלשון המתייחסת לנחלה, אלא לעצם החיים. רק ברש"י מתורגם קשר החיים הזה למעשה ירושת הנחלה.

*"וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת **חֲנִיכָיו** יְלִידֵי בֵיתוֹ - חנכו כתיב זה אליעזר שחנכו למצות והוא לשון התחלת כניסת האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה, וכן (משלי כ"ב, ו') **חנוך לנער**, (במדבר ז', י"א) **חנכת המזבח**, (תהלים ל', א') **חנכת הבית** ובלע"ז קורין לו **איניצייי"ר [לחנוך]**: (בראשית י"ד, י"ד ורש"י ד"ה חניכיו).*

החניכה מבאר רש"י, היא התחלת הכנסת האדם או הכלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה".

מתוך שהמרגלים מבצעים את פעולת ה"דיבה" על הארץ, יש לנו להסיק כי בהוצאתם דיבה על הארץ, הם מכניסים את הארץ ל"אומנות שהיא עתידה לעמוד בה". אם נשתמש בדוגמא אותה מביא רש"י בעניין – "דובב שפתי ישנים", הרי כוחם של המרגלים היה ביכולתם לדובב את הארץ להוציא את כוחה הטמון בה, אל הפועל!

איזה כוח של הארץ מצליחים המרגלים "לדובב" ממנה? עיון במקור בשיר השירים שופך לנו אור על כך.

ארץ רוחשת

*"וְחִכֵּךְ כְּיֵין הַטּוֹב הוֹלֵךְ לְדוֹדִי לְמֵישָׁרִים **דּוֹבֵב** שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים - ...**דובב מרחיש** פרומ"ייר בלעז **ויסודו לשון דיבור**..." (שיר השירים ז', י' ורש"י ד"ה כיין הטוב).*

את מעשה הדיבור מבאר רש"י מלשון "מרחיש" ומייחס את יסודו בדיבור". על פי הבנה זו לכאורה "מרחיש" הוא מלשון "רחש" – שהוא מגזרת קול. אולם בפרשת שבועת יעקב את יוסף כי לא יקברהו במצרים, מופיע מושג ה"מרחיש" בתצורת תצוגה אחרת.

*"וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לִבְנוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל נָא תְקַבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם - סופה להיות עפרה כנים **ומרחשין תחת גופי**..." (בראשית מ"ז, כ"ט ורש"י ד"ה אל נא תקברני במצרים).*

בהקשר למכת הכינים, פעולת ה"הרחשה" היא מלשון "רוחש" שמשמעותה היא תזוזה ותנועה. עפר הארץ במכת הכינים הופך להיות נע.

כך מבאר רש"י בתהלים, ואף יותר מכך...!

*"רָחַשׁ לִבִּי דָּבָר טוֹב... - ...**השריץ** לבי בקרבי דבר טוב...**רחש לשון נענוע** וכן כל לשון שירוץ **וריחוש**" (תהלים מ"ה, ב' ורש"י ד"ה רחש ליבי).*

יחד אם ביאורו את לשון ה"רָחַשׁ" כתנועה, הוא נוקט בלשון נוספת – לשון "השרצה" שהיא כבר לשון של הולדה!
ההשלכות מכך על תנועת ה"דיבור" או ה"הרחשה" של המרגלים הוא עצום! הפיכת עפר הארץ בעשרת המכות לכינים, הוא ביטוי לתהליך תנועה, השרצה והולדת הארץ חיים מכוח מגע שם ה' עליה. כך בדרך דומה יש להתייחס לכוח ה"דיבוב" שהוא כוח ה"הרחשה" של המרגלים. במגעת עם הארץ, הם מביאים אותו לידי תזוזה ותנועה ומולידים בה מציאות חיים שלא הופיעה בה עד עתה.
מסקנה זו מביאה אותנו בהכרח לקרוא את אחד הפסוקים המרכזיים שבהוצאת המרגלים דיבה על הארץ באופן אחר לחלוטין.

*"וַיּוֹצִיאוּ **דִּבַּת הָאָרֶץ** אֲשֶׁר תָּרוּ אֹתָהּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ **אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ** הִוא וְכָל הָעָם אֲשֶׁר רָאִינוּ בְתוֹכָהּ אַנְשֵׁי מִדּוֹת" (במדבר י"ג, ל"ב).*

מהי "ארץ אוכלת יושביה"? רש"י במקום מבאר כי בכל מקום מצאו המרגלים את יושבי הארץ קוברים את מתיהם.

*"אוכלת יושביה - **בכל מקום שעברנו מצאנום קוברי מתים**, והקב"ה עשה לטובה כדי לטרדם באבלם ולא יתנו לב לאלו".*

את הסיבה לכך הוא מייחס לטובה שעשה ה' למרגלים "כדי לטרדם באבלם שלא יתנו לב למרגלים".

אולם על פי הבנתנו את כוחם של המרגלים להוציא את דיבת הארץ, ברור כי הפיכת הארץ להיות "ארץ אוכלת" **נובעת ישירות מפעולת ה"דיבוב" או ה"הרחשה" של המרגלים**. מתוך כניסת המרגלים אל הארץ, מתעוררת הארץ מתרדמתה הקיומית, ומצליחה לפעול את תכונותיה כלפי היושבים עליה. מתוך חוסר ההתאמה שמתחילה להיווצר עם התקרבות ישראל אל הארץ, בין הארץ לבין יושביה הנוכחיים, מתחילה הארץ לפעול את "אכילתם". כפי שקורח מביא מכוחו "לפתוח פה" לתהום הארץ, ברמה הניגלית יותר של הארץ מצליחים המרגלים "לפתוח פה" לארץ, לצאת ממצבה הקיומי הסטאטי להיות מציאות הפועלת על יושביה.

מסקנה זו הבנויה על תשתית ההבנה כי הוצאת הדיבה היא כוח פעולה שאינה שלילית מצד עצמה, מהפכת לגמרי את היחס למרגלים! המרגלים הינם צורך בסיסי להבאת ארץ כנען לשלב החיים הבא שלה, לקראת כניסתם של ישראל אל הארץ. בלא מעורבותם בה, עתידה הארץ להישאר כמציאות גולמית שאינה פועלת. הבנה זו שופכת אור חדש לגמרי על תחילת פרשת שליחת המרגלים. על פי דברי חז"ל, משה יודע את מגמתם הרעה של המרגלים כבר בעת שליחתם. מסיבה זו הוא מוסיף אות "יוד" לשמו של הושע, על מנת שה' ישמרהו מעצת מרגלים.

"שְׁלַח לְךָ אֲנָשִׁים וְיָתֻרוּ אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד לְמַטֵּה אֲבֹתָיו תִּשְׁלָחוּ כֹּל נָשִׂיא בָּהֶם. וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה מִמִּדְבַּר פָּארָן עַל פִּי ה' כֻּלָּם אֲנָשִׁים רָאשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵמָּה...וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בִּן נוּן יְהוֹשֻׁעַ - התפלל עליו יה יושיעך מעצת מרגלים"
(במדבר י"ג, ב' – ט"ז ורש"י ד"ה ויקרא משה להושע וגו').

כך גם מעיד הכתוב, כי הליכתן הייתה כביאתן לאחר מכן – בעצה רעה.

*"**וַיֵּלְכוּ וַיָּבֹאוּ** אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... - מהו וילכו, להקיש הליכתן לביאתן, **מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה**"* *(במדבר י"ג, כ"ו ורש"י ד"ה וילכו ויבואו).*

אולם למרות ידיעתו הזו, אין הוא מונע את שליחותם. על פי הבנתנו עתה הסיבה היא ברורה. אין יכולת למשה לוותר על תיירותם של המרגלים, כיוון שרק כוח ה"דיבוב" וה"הרחישה" שלהם יכול לקדם את הארץ להשריץ את כוחה לקראת בואם של ישראל עליה.

בכוח זה של המרגלים תלויים גם יהושוע וכלב ועל כך אומר הכתוב את אמירתו הברורה – "וְיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ". את הכוח "לדובב" ו"להרחיש" את הארץ מקבלים יהושוע וכלב ההולכים להיכנס אל הארץ מכוח המרגלים. כוח זה לא נמצא בהם, כיוון שאין הם שותפים להוצאת הדיבה על הארץ.

אופן הצגה זה את כוחם של המרגלים, מאיר באור קיומי הרבה יותר את תיאור יציאתם וחזרתם של המרגלים אל ישראל.

*"וַיָּשֻׁבוּ מִתּוּר הָאָרֶץ **מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם**. וַיֵּלְכוּ וַיָּבֹאוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מִדְבַּר פָּארָן קָדֵשָׁה וַיָּשִׁיבוּ אוֹתָם דָּבָר וְאֶת כָּל הָעֵדָה וַיַּרְאוּם אֶת פְּרִי הָאָרֶץ. וַיְסַפְּרוּ לוֹ וַיֹּאמְרוּ בָּאנוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הִוא וְזֶה פִּרְיָהּ" (במדבר י"ג, כ"ה – כ"ז).*

ארבעים יום, הוא הזמן שנמצא משה בהר סיני, להביא את לוחות הברית

*"וַיְהִי שָׁם עִם ה' **אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה** לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל הַל�ֻּחֹת אֶת דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים" (שמות ל"ד, כ"ח).*

ביציאתם של המרגלים אל הארץ לארבעים היום, הם אם כן מביאים אל ישראל את "תורת" הארץ – את פריה!

כך אכן ראינו בתחילת ספר דברים, כי לקראת כניסת ישראל אל הארץ "ביאור התורה" הוא עצם הארץ.

*"בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה **בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר**. ה' אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה. **פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי וְאֶל כָּל שְׁכֵנָיו** בָּעֲרָבָה בָּהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבַנֶּגֶב וּבְחוֹף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְּבָנוֹן עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר פְּרָת" (דברים א', ה' – ז').*

מהיכן מקבלים דווקא המרגלים שאינם רוצים להיכנס אל הארץ את כוח ה"דיבוב" וה"הרחשה" שאינו נמצא דווקא בידי אלו הרוצים להיכנס אל הארץ? נראה שהתשובה לכך נעוצה בעובדה זו עצמה! קיום תכונה זו דווקא אצל אלו שאינם רוצים להיכנס אל הארץ והעדר תכונה זו אצל אלו שאינם רוצים להיכנס אליה מלמד כי תכונה זו אינה אמורה להירכש מן הארץ אלא ממקום אחר. המקום האחר היחד העומד כנגד כניסתם של עם ישראל אל הארץ ושביחס אליו חלוקים יהושע וכלב משאר המרגלים הוא – מצרים! בעוד שליהושוע וכלב אין את הזיקה למצרים, הרי אצל המרגלים הזיקה הזו היא חזקה ביותר.

כך עולה מתגובתם של ישראל בעקבות דברי המרגלים.

"וַתִּשָּׂא כָּל הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא. וַיִּלֹּנוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן כֹּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם כָּל הָעֵדָה לוּ מַתְנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אוֹ בַּמִּדְבָּר הַזֶּה לוּ מָתְנוּ. וְלָמָה ה' מֵבִיא אֹתָנוּ אֶל הָאָרֶץ הַזֹּאת לִנְפֹּל בַּחֶרֶב נָשֵׁינוּ וְטַפֵּנוּ יִהְיוּ לָבַז הֲלוֹא טוֹב לָנוּ שׁוּב מִצְרָיְמָה. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו נִתְּנָה רֹאשׁ וְנָשׁוּבָה מִצְרָיְמָה" (במדבר י"ד, א' – ד').

הרחשת הארץ מכוח ה"תנועה" המצרי

כפי שכבר הזכרנו, יציאת עם ישראל ממצרים אינה יציאה תכנית ממקום שיעבוד, מצרים מהווים רחם ההולדה של ישראל, כשהיציאה היא תרחיש לידתם.

כך מביא הכתוב בעניין.

*"אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ **גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי** בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים...כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ" (דברים ד', ל"ד).*

הוצאת ישראל ממצרים מוגדרת כהוצאה מן ה"קִרְבַיִים"

חז"ל לומדים מכך שהמדובר הוא על תרחיש של לידה.

"אמר ר' אבא בר כהנא בשם רבותינו כעובר שהוא נתון במעי הבהמה, וכשם שהרועה נותן ידו ושומטה ממעיה, כך עשה הקב"ה לישראל ממצרים להוציאם, שנאמר לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי (דברים ד', ל"ד)"[879] (מדרש תהלים מזמור קז ד"ה [ד] דבר אחר).

על משקל השפעת של האם והרחם הנושאים את ההריון, גם אם אין העובר מאותה האם, אנו יכולים ללמוד לימוד מאלף מעמדת ההלכה כיום ביחס ל"אם פונדקאית".

*"**קביעה אבהות**: על פי ההלכה המקובלת במשפט העברי, צאצא נחשב כבנו של נותן הזרע. לכן גם כאשר מדובר באם פונדקאית - נותן הזרע הוא אביו החוקי של הילד.*
***קביעת אימהות**: למרות ויכוח קיים בספרות ההלכתית, רווחת בקרב גדולי הפוסקים הנטיה להסתמך על המקורות מהם נובע **שהלידה קובעת את יחס האימהות ולא התרומה הגנטית** כשאינה מלווה בהריון ולידה...*
*מסקנות: א. בהריון ולידה לאחר תרומת ביצית והפריה חוץ-גופית - **האם המשפטית היא היולדת, מקבלת התרומה**.*
*ב. בהריון ולידה של אם פונדקאית (לאחר הפריה חוץ-גופית והעברת העוברון לרחם הפונדקאית) - **האם המשפטית היא היולדת הפונדקאית**. לכן: צאצא הנולד לפונדקאית, אביו החוקי הוא בעלה של נותנת הביצית; **אימו החוקית היא - הפונדקאית**, למרות היותה זרה מבחינה גנטית" (הרב הלפרין – אם פונדקאית על פי ההלכה).*

ההשלכות של פסיקה זו הן חריפות ביותר. זרימת החיים של בעלת הרחם בוולד (היות העובר חלק ממערכת החיים והדם של היולדת[880]) ומעשה הלידה, מגדירים את הוולד אף יותר מאשר חומר החיים

---

[879] ובמדרשים אחרים בלשונות דומים: "אמר ר' אבין בשם ר' סימון מהו מקרב גוי, **שהיו מובלעים בתוך מעיהם**" (מדרש תהלים מזמור קיד ד"ה [ו] דבר אחר).
"...וכאדם שהוא **שומט את העובר ממעי הפרה** שנ' או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי שאין ת"ל גוי מקרב גוי אלא כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דויהי בשלח פרשה ו ד"ה ויושע ה').

[880] "עובר ירך אימו": "בעי רבי ירמיה: עובר במעי אשה הוי גלגלים או לא? כיון דאמר מר עובר ירך אמו, הלכך גופה הוא ולא הוי גלגלין, או דלמא כיון דסופו לצאת - מיפרש פריש מינה" (נזיר נ"א, ע"א). עיין שם.

הבסיסי ממנו הוא נוצר. על כן אף שבמראה הפיזי יהיה הוולד דומה ביותר לבעלת הביצית ממנה נולד הוולד, אין היא מוגדרת כאימו, אלא דווקא זו שהוולד היה חלק בלתי נפרד מבשרה בזמן ההריון ושממנה הוא יצא.

כך יש אם כן להסיק ביחס שבין ישראל למצרים. היות מצרים "רחם" ישראל ולידתם מתוך מצרים, מגדירים את מצרים כ"אימם" של ישראל. את תכונת מצרים אנו אמורים לזהות בישראל כפי זיהוי תכונת האם בבנה.

על התכונה המצרית המחברת אותנו אל כוח ה"הרחשה", אנו למדים מאיסור המלך להרבות לו סוסים מטעם השבת העם אל מצרים.

*"שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ...רק **לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה**... - ...שהסוסים באים משם..." (דברים י"ז, ט"ו – ט"ז ורש"י ד"ה לא ירבה לו סוסים).*

ברור כי אין כוונת הכתוב לספר לנו כי השווקים במצרים מלאים סוסים. איסור הלאו הזה הינו קבוע בתורה לכל זמן. על כן אנו חייבים לייחס אותו לקשר התכונתי של מצרים אל הסוסים, שעל כן הוא אסור בריבוי על ישראל.

מהי תכונתו הייחודית של הסוס? על כך עומד הכתוב ביחזקאל.

*"וַתַּרְבֶּה אֶת תַּזְנוּתֶיהָ לִזְכֹּר אֶת יְמֵי נְעוּרֶיהָ אֲשֶׁר זָנְתָה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם **וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם**" (יחזקאל כ"ג, י"ט – כ').*

אם את בשרם של מצרים מגדיר החמור, הרי את כוח פעולתם מגזיר "זרימת" הסוסים.

את כוח ה"זרימה" מתרגם הכתוב בישעיהו לקלות הריצה.

*"הוֹי **הַיֹּרְדִים מִצְרַיִם לְעֶזְרָה עַל סוּסִים**... - הבאים משם **שהם קלים לרוץ**" (ישעיהו ל"א, א' ורש"י ד"ה על סוסים).*

נמצאנו אם כן למדים כי כוחם של מצרים הוא בכוח תנועתם ופעולתם. כפי שבארנו בפרשת הזדווגות אברהם למצרים[881], גניזת כוח אין סוף החיים מכנען אל ארץ כנען יוצר מצב בו המרחב האין סופי של החיים מכוח האדמה, אמנם ממשיך להתקיים, אולם לא ככוח פועל, אלא כמציאות קיומית סטאטית[882]. במעגל חיים זה נמצאים עמי כנען הכנוסים בתוך ארץ כנען. לעומתם מצרים יורש ומוביל את הצד השני של עמי הארץ. הוא מעצים את צד ה"גבול" שבהוויתו הגופית ובכך מתרחק ממגמת האין סוף שבחומר הגלם המופיעה בארץ כנען, ומוריד עצמו לרמת ה"חומר" הבהמי ("בשר חמורים בשרם"). אולם דווקא וויתור על אין סופיות החומר שבו, מאפשר לו לשמר את כוח תנועתו פעולתו – "זרימתם זרימת סוסים".

את כוח התנועה מושכים ישראל ביציאתם מ"רחם" אימם המצרית, והיא המופיעה אצל המרגלים בכוחם "לדובב" ו"להרחיש" את הארץ.

עיון נוסף בנושא קיום ה"רחם" המצרי את כוח התנועה בוולד הישראלי שנקבע אל תוכו, מראה כי אף מעשה **היציאה עצמו** מן הרחם הינו מהותי ביכולת הפקת החיים מן הנחלה, מתוך היות ההולדה עצמה מעצימה את תכונת הרחם בוולד היוצא ולא כפי שניתן היה לחשוב שהינה אקט של הרחקה ממקור ההולדה (וממילא בלא חשיבות באחיזת הנחלה).

כך עולה במפורש בתלות בקיום בכורת הנחלה במעשה ההולדה דרך הרחם.

"...יוצא דופן והבא אחריו - שניהן אינן בכור לא לנחלה ולא לכהן..." (משנה בכורות מ"ז, ע"ב).

את הסיבה לכך שיוצא הדופן אינו בכור לנחלה מבאר רש"י.

*"ראשון לנחלה לא – **וילדו לו בעינן** (דברים כ"א)..." (רש"י גמרא שם).*

---

[881] עמוד 50 בנושא הזדווגות אברהם אל מצרים וסיבותיה.

[882] קרקע עולם – כאמור. "אמר אביי: אסתר קרקע עולם היתה - אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה" (סנהדרין ע"ד, ע"ב ורש"י ד"ה קרקע עולם היא).

את המקור ללימוד זה, אנו מוצאים בדברים.

*"כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה **וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים** הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה. וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר. כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה"* (דברים כ"א, ט"ו – י"ז).

אע"פ שעל פי פשט הכתובים גם יוצא דופן אמור היה להיחשב כ"יָלְדוּ", שהרי נולד, לומדת הגמרא כי יציאה מן הדופן אינה נקראת לידה.

ברמב"ם אנו מוצאים פסיקה חריפה ביותר בעניין.

*"יוצא דופן והבא אחריו שניהן אינן בכורים, הראשון **לפי שלא נולד** ונאמר וילדו לו בנים והשני שהרי קדמו אחר"* (רמב"ם הלכות נחלות פרק ב', הלכה י"א).

בלא להתבלבל, אומר הרמב"ם כי יוצא הדופן "לא נולד". על כן אין הוא בכור לנחלה. הנקיטה בלשון חריפה זו אף שאינה מביאה לידי כפירה בלידתו כבן ככל הבנים לרשת כמותם, היא מלמדת אותנו שוב מכיוון שונה על חשיבות הזיקה לרחם, על מנת לקיים באדם את הנחלה. אי השלמת מעשה הלידה מן הרחם, מונע את הזיקה אל הנחלה, כפי שבכור יכול להגיע אליה[883]. מכאן ההשלכה אל יוצאי מצרים קצרה. אף בהם מעשה יציאתם מן ה"רחם המצרי" הוא חלק מהעצמת חיבור ישראל היוצאים אל התכונה הפועלת המצרית. בלא עצם מעשה היציאה, הקיום ברחם שהיה עד כה הוא חסר!

הבנה זו מבארת באופן בהיר את סיבת אי התנחלותם של שלשת אלפים בני אפרים היוצאים בכוח הזרוע ממצרים לפני הקץ.

איבוד פורצי דופן רחם מצרים את אחיזתם בנחלה

בהתייחסות הגמרא למתים שהחיה יחזקאל, היא מביאה את עדותו של רבי יהודה בן ביתרא שהיה מבני בניהם.

*"רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. **עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר: אני מבני בניהם**, והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם. ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל? אמר רב: אלו בני אפרים שמנו לקץ וטעו, שנאמר (דברי הימים א', ז', כ') וּבְנֵי אֶפְרָיִם שׁוּתֶלַח וּבֶרֶד בְּנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ וְאֶלְעָדָה בְנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ וְזָבָד בְּנוֹ וְשׁוּתֶלַח בְּנוֹ וְעֵזֶר וְאֶלְעָד וַהֲרָגוּם אַנְשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בָּאָרֶץ וגו' וכתיב (דברי הימים א', ז') וַיִּתְאַבֵּל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֹאוּ אֶחָיו לְנַחֲמוֹ"* (סנהדרין דף צ"ב, ע"ב).

על אופן יציאתם ממצרים עומד הכתוב בתהילים כי יצאו בכוח הזרוע לפני הקץ.

"בְּנֵי אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי קֶשֶׁת הָפְכוּ בְּיוֹם קְרָב - שיצאו ממצרים בזרוע לפני הקץ ובטחו בגבורתם ובחציהם וסופם הפכו לנוס ביום קרב כמפורש בדברי הימים והרגום אנשי גת הנולדי' בארץ" (תהלים ע"ח, ט' ורש"י ד"ה בני אפרים).

על אותו רבי יהודה בן בתירא מבאר התו"ס בפסחים כי לא היה לא קרקע בארץ ישראל ועל כן לא היה מחוייב לעלות לרגל[884].

*"...ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל י"ל **שלא היה לו קרקע** או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו מראיה..."* (תוספות פסחים ג, ע"ב ד"ה מאליה מי קספו לך).

---

[883] **כוח הבכורה לנחול פי שניים**: אין כאן המקום להרחיב, אולם ברור הוא כי ה"פי שניים" שנוחל הבכור אינה כפילות כמותית, אלא היא ביטוי לאופן אחיזה אחר בנחלה. אולם לא כאן המקום להרחיב.

[884] למסקנה זו מגיע תו"ס מתוך הבאתו את סיפור המלכודת שטמן לגוי שגילה את אוזנו כי נכנס לאכול מן הקודשים אף שאסור הדבר לגוי, באומרו לו כי בפעם הבאה יבקש מן ה"אליה" השמורה לגבוה, על מנת שיתפסהו שאינו יהודי. בעניין זה דן התו"ס מדוע צריך היה רבי יהודה בן בתירא לפעול בדרך של רמיה מרחוק ממקום מושבו, הרי גם עליו מוטלת החובה לעלות אל הרגל? על כך עונה התו"ס **שלא היה לא קרקע**.

מתוך הבעייתיות לבאר כי כל מי שאין לו קרקע בארץ אינו מחוייב לעלות לרגל, מבאר הגר"א כי אין המדובר בחסרון נחלה מקרי, אלא מהותי בהיות רבי יהודה בן בתירא מבני אפרים שהחיה יחזקאל.

*"ועל פי מה דאומרים בשם הגאון מווילנא זצ"ל ("דברי אליהו") דהא דכהב התום' דריב"ב לא עלה לרגל משום שלא היה קרקע היינו דוקא ריב"ב לא הוה לי' קרקע לפי המבואר בסנהדרין (צ"ב) דריב"ב הוה מבני בניהם של המתים שהחי' יחזקאל מבני אפרים שיצאו ממצרים קודם זמנם ע"ש, **והם לא נטלו חלק בארץ וממילא לא היה להם קרקע כלל**, אבל אינש דעלמא יש לו קרקע של ד' אמות בארץ ישראל (כמבואר בתום' בבא בתרא) (וברמב"ם ז"ל הלכות שלוחין פרק ג' הלכה ז') דמשו"ה נהיגים לכתוב בהרשאות ונתתי לו ד' אמות בחצרי אע"ג דל"ל קרקע משום דאין לך אדם שאין לו קרקע בארץ ישראל דהד' אמות בארץ ישראל אינו יכול להפקיר" **(מצאתי את העניין "בהלכות – ישיבת בית שערים". יש למצוא את המקור עצמו ב"דברי אליהו" על פסחים)***

על בסיס פסיקת הרמב"ם כי יוצא דופן אינו בכור לנחלה, ועל בסיס הגדרת מצרים כ"רחם" ישראל, ברור הוא כי איבוד בני אפרים היוצאים בכוח הזרוע ממצרים לפני הקץ, את נחלתם, הוא אינו מפאת חסרונם את נס יציאת מצרים, אלא דווקא מפאת יציאתם ממצרים ב"יציאת דופן" שלא דרך הרחם. רק היציאה דרך הרחם עצמו שהיא היציאה בהסכמה[885], מקנה ליוצאים את כוח פעולת מצרים באופן המלא, שהוא התנאי ליכולת נחלת הנחלה בארץ, הנגישה רק לאלו המסוגלים ל"דובבה" ול"הרחישה".
כוח עוצמתי זה שהתקיים כאמור באופן חזק ביותר במרגלים, אמור היה אם כן לעורר מחדש את אדמת ארץ כנען לחזור ולהיות כוח פועל ובכך להחזיר את יכולת חומרי החיים המגיעים מן הארץ להיות רוחשים וחיים כדוגמת הופעת מערכת החיים שמן הארץ לפני חטא האדם.

בפועל, המפגש שבין כוח הפעולה המגיע במקורו במרחב העולם הנגזר, עם עולם חומרי החיים שאין להם גבול, מרתיע את בעלי הכוח הפועל, מתוך פחדם, כי כוח פעולתם לא יוכל לשלוט במערכת חיים עצומה זו, והם לאלצו לאבד מכוח פעולתם לטובת הסתמכות על הפעולה האלוהית החוץ עצמית, הניסית.

כך עולה בפרוש כבר מן המהלך ההתחלתי של יציאת המרגלים אל הארץ.

מפגש כוח ה"דיבוב" המצרי עם "ענקיות" בראשית

בשליחתם של המרגלים אל הארץ, מדריך אותם משה להתבונן על נתונים שהינם חשובים לכל עם העומד לקראת כיבוש יעד.

"וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה לָתוּר אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם עֲלוּ זֶה בַּנֶּגֶב וַעֲלִיתֶם אֶת הָהָר. וּרְאִיתֶם אֶת הָאָרֶץ מַה הִוא וְאֶת הָעָם הַיֹּשֵׁב עָלֶיהָ הֶחָזָק הוּא הָרָפֶה הַמְעַט הוּא אִם רָב. וּמָה הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא יֹשֵׁב בָּהּ הַטּוֹבָה הִוא אִם רָעָה וּמָה הֶעָרִים אֲשֶׁר הוּא יוֹשֵׁב בָּהֶנָּה הַבְּמַחֲנִים אִם בְּמִבְצָרִים. וּמָה הָאָרֶץ הַשְּׁמֵנָה הִוא אִם רָזָה הֲיֵשׁ בָּהּ עֵץ אִם אַיִן..." (דברים י"ג, י"ז – כ').

אולם מן הקורות את המרגלים בארץ, עולה לכאורה כי כל השליחות הזו לשוא. בחזרתם אל ישראל, מתארים המרגלים את מה שראו.

"וְשָׁם רָאִינוּ אֶת הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן הַנְּפִלִים וַנְּהִי בְעֵינֵינוּ כַּחֲגָבִים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם" (במדבר י"ג, ל"ג).

מי הם הנפילים – ענקים מצאצאי המלאכים שירדו אל הארץ בדור המבול.

---

[885] כך מבטיח משה לפרעה שיהיה.
"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה' כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם. וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם...וְיָרְדוּ כָל עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה אֵלַי וְהִשְׁתַּחֲווּ לִי לֵאמֹר צֵא אַתָּה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֵא" (שמות י"א, ד' – ח')
וכך קורא לבסוף.
"וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה וַיֹּאמֶר קוּמוּ צְאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַּם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' כְּדַבֶּרְכֶם. גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקַרְכֶם קְחוּ כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם וָלֵכוּ וּבֵרַכְתֶּם גַּם אֹתִי. וַתֶּחֱזַק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ כִּי אָמְרוּ כֻּלָּנוּ מֵתִים : (שמות י"ב, ל"א – ל"ג).

*"הנפילים - **ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים** בימי דור אנוש[886] (רש"י במדבר שם).*

על היחס שבין אותם ענקים לבין המרגלים, עומדים חז"ל מתיאורם את המרגלים כ"חגבים".

*"שמענו אומרים זה לזה **נמלים יש בכרמים כאנשים**" (רש"י במדבר שם ד"ה וכן היינו בעיניהם).*

בראות אנשי הארץ את המרגלים הם אומרים זה לזה, כי ראו בכרמים נמלים כאנשים.

המדרש מביא את היחס הבלתי אפשרי הזה, דרך סיפור כניסתם של כל המרגלים לקליפת רימון כאילו הייתה מערה.

"ילידי הענק, אמרו מעשה היה בבתו של ענק שנכנסה לפרדס ואכלה רמון אחד והשליכה קליפתו והיו מרגלים כמינים שם כוין שראו אותה קליפה היו סבורים שמערה היא ונכנסו כולם לתוכה שנים עשר איש, וההיא שאכלה רימון אמרה אלך ואשליכה את הקליפה, שלא יראה אבי, נכנסה והשליכה אותה חוץ לפרדס, אמרו זה לזה ראה גבורתה מה שהיתה סבורה שאנו חגבין, וכיון שבאו אצל ישראל אמרו להן ונהי בעינינו כחג' וג'" (פתרון תורה פרשת שלח לך עמוד 155).

בתיאור נוסף מדמה הגמרא את קומת הענקים כאילו נוקבת ועולה דרך המקום בו יוצאת החמה.

"ילידי הענק - שמעניקין חמה בקומתן - מרוב גובה קומתן דומין כאילו צוארם נוקב ועונק בנקב שהחמה יוצאה בו" (סוטה ל"ד, ע"ב ורש"י ד"ה שהיו מעניקים את החמה בקומתן).

או על פי מדרש האגדה, יחס קומתן לחמה הוא כאילו הם עונדין אותה לצווארם כתכשיט.

"ילידי הענק שהיו עונקים את החמה" (מדרש תנחומא פרשת שלח סימן י"א).

ברור, כי תיאורים אלו אינם מגדירים מציאות חיים גבוהה, כבדה או גדולה על פי גדרי מידות הגובה, הגודל והמשקל שלנו. כי אם כך היה הדבר אין באמת עולם זה אליו אמורים ישראל להיכנס, שונה כלל מן העולם בו הם נמצאים. מקורם של הנפילים מן המלאכים שבשמים, מחייב להבין כי ענקותם הבלתי נתפסת, היא מכוח מקורם. יכולת החיים בשמים להרחיב עד אין קץ מתוך אי מימושם בגוף, מואצל אל הארץ ומופיע אף בממד הגוף.

את האיחוד הזה שבין עולם השמים והארץ בענקותם של בני הארץ מרמז לנו תרגום אונקלוס בתרגומו את תיאור אנשי הארץ כ"אנשי המידות" ללשון - "אנשין **דמשחן**" (אונקלוס י"ג ל"ב).

לשון זו כוללת בתוכה שתי משמעויות. האחת אכן היא לשון "גודל".

*"אַתְּ כְּרוּב מְמְשַׁח הַסּוֹכֵךְ... – את עוף מדה כלומר העוף הגדול הסוכך בכנפיו סכך רב כלומר מושל ממשל רב, **ממשח לשון גודל כמו אנשי מדות** (במדבר י"ד) **דמתרגמינן גברי דמשחן**" (יחזקאל כ"ח, י"ד ורש"י ד"ה את כרוב ממשח הסוכך).*

השניה היא לשון "**הארה**".

"עצים דמשחן - שמאירין כנר" (רש"י בבא קמא ק"א ע"ב).

השילוב הזה של גודל פיזי וכוח הארה, הם שמאפשרים קיום גוף במרחבים אין קץ כפי יכולת האור להרחיב.

על בסיס הבנה זו את משמעות "ענקותם" של בני הארץ, ברור לכאורה כי כל שליחות הריגול שמטיל משה על המרגלים היא מופרכת מיסודה.

מחז"ל אכן עולה, כי בבסיס התוכנית האלוהית לכניסה אל הארץ, לא אמורה הייתה להיות משולבת עם פעולתם של ישראל.

---

[886] ובלשון המדרש: "למה נקרא שמם נפילים לפי שהיו ממלאכים שנפלו ממקום קדושתם משמים" (מדרש אגדה במדבר פרק יג ד"ה [לג] ושם ראינו).

*"רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת הָאָרֶץ בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ - אין מערער בדבר **ואינכם צריכים למלחמה, אלו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זיין**" (דברים א', ח' ורש"י שם).*

מתוך כך מתברר כי רצון ישראל לשליחת המרגלים אינו רק רצון לראות לפני הכניסה מה יש בארץ, אלא שינוי דרמאטי של דרך הכניסה ויצירת הקשר אל הארץ, מדרך קבלה פסיבית את הארץ, לדרך פעולה וכיבוש אקטיביים[887].

אולם גם אם רצון ה' עצמו היה להביא את ישראל אל הארץ מכוחו הוא, אין עובדה זו יכולה להפקיר את כל מעשה שליחת המרגלים לידי האבסורד. קבלת ה' בסופו של דבר את רצון העם, הופכת אותו לרצון אלוהים לכל דבר. ממילא הייתה אמורה דרך זו להביא אל המטרה ולא רק כמעשה כיסוי לֶגֶס, אלא דרך כוחם של ישראל. איך יתכן אם כן הדבר?
את התשובה יש למצוא מתוך כוחם של היוצאים ממצרים לפעול. יש להבין כי כוח זה אף שהינו ברמת העולם ה"נגזר", מתוך כוחו לעורר את כוחה **הפועל** של הארץ[888], ומתוך היותם הם המפעילים אותה, היה כוח הארץ במרחבי קיומה העצומים האין סופיים אמור לפעפע אל תוכם ובכך לגדל אותם כגודל הארץ באופן שיכולים היו בתצורתם המולדת והמתחדשת לגבור ולהכיל אל תוכם את בני האלוהים שבארץ כנען. אולם, בגבול הזה המאיים שבין הפעלת כוח הפעולה הנגזר מול העולם הנרחב לאין קץ בעוד אין בהם את תכונת ה"גודל" האין סופי, לבין תהליך שלילתו של תכונת חיים זו של הארץ מכוח פעולתם, בשלב ה"ריק", ההעדר ומצב האבדון הזה שבחיבור שבין שני העולמות, קורסים ישראל אל קיומם הפועל הנגזר שממצרים בלא שיצלחו אל העולם החדש.

אולם כאמור, אף שהמרגלים עצמם אינם מסוגלים לממש מכוח פעולתם את "ענקיות" הארץ בם, הרי את כוח דיבובם ו"ריחושם" יורשים יהושוע וכלב, לפעול עימו על הארץ בעת כניסתם אליה לאחר ארבעים שנה[889].

התבוננות בדרך חלוקת הארץ בהגעתם של ישראל אליה, מלמדת כי כוחם זה של "יוצאי מצרים" עומד להם אף לאחר מותם.

חזרת גוף האדם אל ה"אל מוות" מכוח הרחשת הארץ

בהתייחסות הכתוב לדרך חלוקת הארץ בהגעת ישראל אליה, קובע הכתוב כי החלוקה היא מצד אחד ל"לָאֵלֶּה" – המגיעים אל הארץ, אולם במקביל ממשיך הכתוב וקובע – "לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ".

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. **לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה** בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת. לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו יִתֵּן נַחֲלָתוֹ. אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ **לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם** יִנְחָלוּ" (במדבר כ"ו, נ"ב – נ"ה).*

חז"ל מבארים כי "שמות מטות אבותם" אלו יוצאי מצרים. אולם מתוך פתיחת הכתוב בהוראה - "לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה", נוצרת דרך חלוקה מורכבת[890].

---

[887] **משקל ציווי ה', יוזמת משה ויוזמת העם בשילוח המרגלים**: אכן עומק משקל עם ישראל בשינוי דרך הכניסה אל הארץ משתנה מבמדבר לדברים. בבמדבר, לשון הכתוב מייחס את מעשה שליחת המרגלים לציוויו של ה': "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. **שְׁלַח לְךָ** אֲנָשִׁים וְיָתֻרוּ אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל...וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה מִמִּדְבַּר פָּארָן **עַל פִּי ה'**..." (במדבר י"ג, א' – ג'). לעומת לשון הכתוב, רש"י במקום מעצים את משקל **משה** בשליחה זו בהדגשתו את לשון ה"לְךָ" שבכתוב: "שלח לך - **לדעתך**, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח...". מאידך, ב"דברים" מביא הכתוב את פרשת שליחת המרגלים כיוזמה מלאה של ישראל עצמם: "וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כֻּלְּכֶם וַתֹּאמְרוּ נִשְׁלְחָה אֲנָשִׁים לְפָנֵינוּ וְיַחְפְּרוּ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ וְיָשִׁבוּ אֹתָנוּ דָּבָר אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר נַעֲלֶה בָּהּ וְאֶת הֶעָרִים אֲשֶׁר נָבֹא אֲלֵיהֶן. וַיִּיטַב בְּעֵינַי הַדָּבָר..." (דברים א', כ"ב – כ"ג).

[888] כפי שאכן מתמשש, על פי ביאורנו את עדות המרגלים על הארץ כי הינה "ארץ אוכלת יושביה", כמעשה הקורה מכוחם של המרגלים הבאים אל הארץ.

[889] התבוננות בכתובים מראה כי לאחר ארבעים שנה במדבר, לא נשארת הארץ ב"ענקיותה" כפי הגעתם שם המרגלים אליה, אלא הענקים מתרכזים יותר אל אזור חברון – אזור נחלתו של כלב שכוח הארץ הזו "לקברות מתים" מחליש אף הוא את עוצמתן הפועלת, כשבשאר הארץ מעצבת הארץ את עצמה במשך הארבעים שנה לצמצם את כוח הופעתה באדם, כך שישראל העולים אליה פועלים מול דמויות אדם הדומים לקווי המתאר של האדם ה"מצרי". אולם לא פה המקום להרחיב בעניין.

[890] המקור להעמדה זו של רש"י מופיע בגמרא בבבא בתרא במחלוקת אמוראים.
"תנן כמאן דאמר: ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ; דתניא, ר' יאשיה אומר: ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנא': (במדבר כ"ו) לשמות מטות אבותם ינחלו, אלא מה אני מקיים (במדבר כ"ו) לאלה תחלק הארץ בנחלה? לאלה - כאלה

*"אלו יוצאי מצרים. שינה הכתוב נחלה זו מכל הנחלות שבתורה, שכל הנחלות החיים יורשים את המתים **וכאן מתים יורשים את החיים**. כיצד, שני אחים מיוצאי מצרים, שהיו להם בנים בבאי הארץ, לזה אחד ולזה שלשה, האחד נטל חלק אחד, והשלשה נטלו שלשה, שנאמר **לאלה תחלק הארץ**, חזרה נחלתן אצל אבי אביהן וחלקו הכל בשוה. וזהו שנאמר לשמות מטות אבותם ינחלו. שאחר שנטלו הבנים חלקוה לפי האבות שיצאו ממצרים, ואלו מתחלה חלקוה למנין יוצאי מצרים לא היו נוטלין אלו הארבעה, אלא שני חלקים, עכשיו נטלו ארבעה חלקים"* (רש"י שם ד"ה לשמות מטות אבותם).

על פי ביאור רש"י בכניסתם של ישראל לארץ מחולקות להם הנחלות על פי מספר זכאי הנחלה **המגיעים אל הארץ**. מתוך כך שני אחים יוצאי מצרים שהיו לאחד שלשה בנים ולשני בן אחד, מקבלים ארבעתם ארבעה חלקים. אולם, חלוקת הנחלה הסופית אינה נגמרת בכך. במצב בו גם סבם של אותם ארבעה (אביהם של שני האחים) היה גם הוא ביוצאי מצרים, חוזרים כל ארבעת החלקים אל אותו הסבא ומשם מחולקים מחדש לשני האחים (אבותם של הארבעה שהינם מבאי הארץ), כל אחד שני חלקים (מתוך הארבעה), ומחלוקה זו יורשים בסופו של דבר ארבעת הבנים. בדרך זו מקבלים שלשת הבנים של האב האחד, בדיוק כפי שמקבל הבן היחיד של האב השני. הבן היחיד מקבל שני חלקים ושלשת הבנים מקבלים יחדיו גם הם רק שני חלקים.
יוצא אם כן, שאף שאת האחיזה בקרקע יוצרים באי הארץ, הרי את עצם הירושה יורשים אלו שיצאו ממצרים שעתה כלל אינם חיים! אף שהם אינם בחיים, רק הם אלו היכולים לרשת אותה. את אופן הירושה הזה מכנים חז"ל – "**מתים יורשים את החיים**".

מסקנה זו מחברת אותנו לתהליך ירושתם של יהושע וכלב את המרגלים. ראינו כי יכולת יהושע וכלב לחיות, מגיע מכוחם של "האנשים ההם" שכוחם הוא כוח פעולתה של מצרים. כך בארנו את "וְיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה **חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים** הָהֵם" (במדבר י"ד, ל"ח)[891]. הבננו כי ברמה הבסיסית נצרכים יהושע וכלב לכוח ה"דיבוב" וה"רחישה" שיש למרגלים מזיקתם העמוקה לכוח ה"פועל" של מצרים, על מנת שיוכלו להביא את הארץ אליה הם נכנסים, לידי "הרחשה" שתעורר בה את כוח הפעולה שנגנז בתוכה מאז קללת כנען. את קניין החיים הזה מן המרגלים יוצרים יהושע וכלב דרך התנחלותם את נחלתם. אופן התנחלות זה של יהושע וכלב דווקא דרך אלו שיש להם את הזיקה למצרים, מתדמה בדיוק לדרך התנחלות באי הארץ דווקא מכוח יוצאי מצרים. ברור הוא שלו היה רוצה הכתוב לומר כי חלוקת הנחלות מתחילה מבסיס המשפחות ביציאה ממצרים, לא היה נצרך כלל להגדיר מהלך זה כ"מתים יורשים את החיים", שהרי קביעה שכזו שנועדה לסדר את הנחלה על פי סדר המשפחות הבסיסי הוא לגיטימי, ואין כל צורך לשם כך ליצור הגדרת מציאות של ירושת מתים. התעקשות חז"ל לראות את מעשה חלוקת הנחלות מיוצאי מצרים, כמעשה ירושת המתים יוצאי מצרים את החיים – באי הארץ, מלמדת כי **הצורך ביוצאי מצרים הוא מהותי לעצם הנחלה** ולא רק ביטוי לקביעת סדר חלוקה. על כן חייבים חז"ל "להשאיר את יוצאי מצרים בחיים בקבר, על מנת שתתרחש פעולת ההנחלה הבסיסית, שלאחריה תמשיך שרשרת הירושה הלאה. קביעתם של חז"ל את תחילת תהליך ההתנחלות ב"יוצאי מצרים" מחייב להבין אם כן גם ביחס לקביעת מערכת ההתנחלות הכללית של ישראל, שהזיקה למצרים היא הכרחית ל"התנעת" כל מערכת הנחלה, כשזיקה זו קיימת גם במצב של מיתה – מיתתם של יוצאי מצרים זה מכבר. אין לנו, אלא לחבר בין צורך יהושע וכלב לכוחם של המרגלים בכדי לרשת את הארץ, לבין צורך באי הארץ בכוחם של יוצאי מצרים לנחול את הארץ ולבארם כצורך אחד. כוח ה"דיבוב" או ה"ריחוש" הינו הכוח המחולל האולטימטיבי לא רק ביכולת יהושע וכלב לנחול את הארץ, אלא ביחס לכל מעשה ירושת הנחלה הנזקק ל"ריחושם" של יוצאי מצרים.

מסקנה זו, מאפשרת לנו לעלות שלב נוסף ולבאר באופן קיומי יותר את התהליך שיוצר מעשה ה"ריחוש" במפגשו עם האדמה. שהרי אם בפרשת המרגלים הבנו כי יהושע וכלב חיים מן המרגלים את כוח ה"ריחוש" שבהם דרך קבלתם את נחלתם, הרי בפרשת הנחלה הכללית מעשה ירושתם של יוצאי מצרים את הנחלה שקיבלו באי הארץ **נעשית בהיותם מתים**! אופן ירושה זה בהתייחסותו לכוח השפעתם של יוצאי מצרים על מעשה הנחלה, מחייב להבין כי ביחס לנחילת הנחלה, יש למת גדר של חי עד כדי הגדרתו כנוחל ממש ועד כדי קביעת התנחלותו את המשך סדר

להוציא את הטפלים; ר' יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר: לאלה תחלק הארץ בנחלה, אלא מה אני מקיים לשמות מטות אבותם ינחלו? משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם, שכל נחלות שבעולם - חיין יורשין מתים, וכאן **מתים יורשין חיין**. אמר רבי: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? לשני אחין כהנים שהיו בעיר אחת, לאחד יש לו בן אחד, ואחד יש לו שני בנים, והלכו לגורן, זה שיש לו בן אחד - נוטל חלק אחד, וזה שיש לו שני בנים - נוטל שני חלקים, ומחזירין אצל אביהן וחוזרין וחולקין בשוה. רבי שמעון בן אלעזר אומר: לאלו ולאלו נתחלקה הארץ, כדי לקיים שני מקראות הללו; הא כיצד? היה מיוצאי מצרים - נוטל חלקו עם יוצאי מצרים, היה מבאי הארץ - נוטל חלקו עם באי הארץ, מכאן ומכאן - נוטל חלקו מכאן ומכאן" (בבא בתרא קי"ז, ע"א – ב').

[891] אף כי כאמור, ברמה המעשית מתורגמת "חיות" זו שמקבלים יהושע וכלב מן המרגלים רק ביחס לחלקם של המרגלים - "שנטלו חלקם של מרגלים בארץ וקמו תחתיהם לחיים" (רש"י)

הנחלה לַחיים. ולכאורה מסקנה זו נשמעת הזויה, שהרי היכן מצינו שהמת מוגר כחי לעניין כלשהו? נראה שגם בעניין זה אנו מקבלים את התשובה מכוח ה"דיבוב" הוא ה"ריחוש" אותו פגשנו במרגלים.

כזכור, את הגדרת מעשה ה"דיבוב" כ"ריחוש", למדנו מן הכתוב בשיר השירים – "דּוֹבֵב שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים" (שיר השירים ז', י). פסוק זה מתייחס אל האבות שבקבר - "אף אבותי בקבר ישמחו בו ויודו על חלקם" (רש"י שם). נמצאנו אם כן למדים כי הדיבוב או ה"ריחוש" בשיר השירים מתאר מצב תנועה של המתים. במקביל ראינו כי פעולת ה"רחישה" מתקיימת אף ביחס לאדמה. כך הבאנו מדברי יעקב ליוסף שלא יקברהו במצרים – "אל נא תקברני במצרים - סופה להיות עפרה כנים **ומרחשין תחת גופי**" (בראשית מ"ז, כ"ט). "רחישת" העפר מביאה להולדתם של הכינים שהינם "חי" לכל דבר.

כך עולה בהלכה מאיסור הריגת פרעוש בשבת.

"פרעוש, הנקרא ברגו"ת בלשון ערב, אסור לצודו אא"כ הוא על בשרו ועוקצו, ואסור להרגו. הגה: ואף לא ימללנו בידו, שמא יהרגנו, אלא יטלנו בידו, ויזרקנו (ר' ירוחם נ"ב ח"י)" (שו"ע אורח חיים סימן שט"ז, סעיף ט').

לעומת זאת, את הכינה מותר להרוג בשבת.

"אבל כנה, מותר להרגה..." (המשך דברי השו"ע).

את הסיבה להבדל שבין דין הפרעוש לכינה, מבאר המשנה ברורה במקום.

*"ואסור להרגו - הטעם דמחלקינן בין פרעוש לכנה הוא דכל מלאכות דשבת ממשכן...וכל כי האי גוונא כיון שבא ע"י נטילת נשמה חייב ואמרינן מה אילים מאדמים שפרים ורבים אף כל שפרים ורבים **לאפוקי כנה דאינה באה מזכר ונקבה אלא באה מן הזיעה** לא חשיבא בריה **אבל פרעוש אע"פ שגם היא אינה פרה ורבה מ"מ כיון שהוייתה מן העפר יש בה חיות כאלו נברא מזכר ונקבה** וחייב עליה משום נטילת נשמה ואפילו אם הפרעוש עוקצו **אסור להרגו**" (משנה ברורה סימן שט"ז, ס"ק ל"ח).*

מדברי ה"משנה ברורה" עולה כי הולדתו מן העפר היא הנותנת לפרעוש הגדרת חיוּת כאילו נברא מזכר ונקבה, אע"פ שאף הוא כמו הכינה אינו פרה ורבה. מתוך כך ברור הוא כי כיני מצרים ה"רוחשות" מן העפר, הינם בעל מדרגת "בעלי חיים" מלאים[892]. ה"רחישה" על פי מסקנה זו, הינה אם כן תהליך של **יצירת והולדת חיים**! השלכת משמעות זו של "רחישת" האדמה את הכינים במכות מצרים למעשה ה"רחישה" של המרגלים את הארץ תוצאתה היא מדהימה. עפר הארץ חוזר מכוחם של המרגלים לחיותו ליצור חיים מעפרו. כיוון שצורת החיים המרכזית העולה מן העפר היא האדם, משמעות ה"דיבוב" וה"הרחשה" של הארץ מביא למתים שבה את תחייתם!, כיוון שכבר הסקנו את הקבלת פעולתם של המרגלים על הארץ, לתכונת יוצאי מצרים היורשים את הארץ, נמצאנו למדים כי מעשה ה"הרחשה" של הארץ המגיע מכוח פעולתם של יוצאי מצרים על נחלתם, הינו מעשה תחיית המתים של עצמם וחזרת גופם הם למציאות ה"אל מוות" שלפני גניזת כוחה של האדמה. תהליך זה יכול להיווצר רק מתוך החיבור שבין כוח הפעולה ה"מצרי" לבין אין סוף החיים שמן הארץ. בעוד יוצאי מצרים אינם מתחברים עם הארץ, אין בכוח "ריחושם" ליצור אין סוף חיים מתוך היות כוח פעולתם סגור במעגל החיים ה"נגזר". רק מפגשם עם ארץ כנען, מאפשר לתנועת ה"הרחשה" להפעיל מן הארץ את אין סוף החיים הגנוז בתוכה כמציאות סטאטית ולהביא למעשה את עצמם לחיים! אולם התנייה זו של קיום מעשה ה"הרחשה" עד כדי הולדה של חיים ממש, במגע עם הארץ אף שהיא מבארת את כוח ה"דיבוב" להגיע עד כדי חיים ממשיים, אינו מספק בכדי לבאר את כוחם של יוצאי מצרים לנחול אף בהיותם מתים, שהרי התניה זו יוצרת "מעגל סגור". מצד אחד אין הם יכולים לנחול אלא אם כן הם חיים, אולם היותם חיים מותנה בתהליך "ריחוש" הנעשה בארץ שאינה בחזקתם; את הגישור הזה מבצעים באי הארץ! בקבלתם של באי הארץ את הנחלה לרשותם הם מחברים את "זקיניהם" יוצאי מצרים אל הנחלה. חיבור זה מפעיל את פעולת ה"ריחוש" כלפי הנחלה ומעורר אותה לחיים. מתוך שנחלה זו היא מקורם שמעפר הארץ, נמשכת התעוררות זו שמן העפר אל גופם

---

[892] **היחס שבין כינת מצרים לכינה בהלכה**: בעוד ההלכה רואה בכינה מציאות שאינה "חי" מתוך בריאתה מן הזעה, אנו לקחתנו את הגדרתה שכל הנולד מעפר הארץ נחשב "חי" גם אם אינו פרה ורבה, והשלכנו אל כינת מצרים שנוצרה מן העפר . על פי הבנה זו יוצא כי כינת מצרים אינה מקבילה לכינה בהלכה. כינת מצרים בריאתה מן העפר ועל כן נחשבת "חי" והכינה בהלכה יצירתה מן הזע ועל כן אינה נחשבת כ"חי".

להחיותם. בהיותם חיים, מתייחסת הנחלה אליהם להיות הנוחלים הראשונים בה ומהם חוזרת הנחלה ומחולקת מחדש לבניהם ולאחר מכן לנכדיהם – באי הארץ.

ברור, ש"ריחוש" זה של יוצאי מצרים את נחלת הארץ אינו מקומי, הוא עַקב להחייאת כל מערך החומרים והבשר הנולדים מן הארץ להקימם להיות פועלי חיים. על פריצה זו של אילמות הארץ עומדת הגמרא בסנהדרין המחברת את מעשה ההתנחלות לשלב תחיית המתים של ישראל.

*"שאלו מינין את רבן גמליאל: מניין שהקדוש ברוך הוא מחייה מתים? אמר להם מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים, ולא קיבלו ממנו...מן הכתובים - דכתיב (שיר השירים ז') וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים - ודילמא רחושי מרחשן שפוותיה בעלמא, כרבי יוחנן. דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: כל מי שנאמרה הלכה בשמו בעולם הזה - שפתותיו דובבות בקבר, שנאמר דובב שפתי ישנים. עד שאמר להם מקרא זה: (דברים י"א) **אשר נשבע ה' לאבתיכם לתת להם, לכם לא נאמר אלא להם - מיכן לתחיית המתים מן התורה**" (סנהדרין צ', ע"ב).*

כאשר מנסה רבן גמליאל לתלות את קיום תחיית המתים בדברי הכתוב "דובב שפתי ישנים", דוחה אותו הגמרא שמא "מרחשן שפוותיה בעלמא - שפתותיהן נעות מעט בתוך הקבר אבל אין חיין ויוצאין לאויר העולם...(רש"י סנהדרין צ', ע"ב). את קיום תחיית המתים הם מקבלים דווקא מתוך דברי הכתוב בדברים "אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְקֹוָק לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם".

כך הוא המקור בדברים

*"וּלְמַעַן תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל הָאֲדָמָה **אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם** וּלְזַרְעָם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ" (דברים י"א, ט').*

רש"י במקום מיחס את נתינת הנחלה עד לאברהם יצחק ויעקב.

"דמשמע שהבטיח הקדוש ברוך הוא לאבותינו אברהם יצחק ויעקב שיתן להם ארץ ישראל, וכי להם ניתנה - והלא לבניהם ניתנה אלא מלמד שעתידין לחיות ועתיד הקדוש ברוך הוא ליתן להם את ארץ ישראל" (רש"י סנהדרין שם צ', ע"ב ד"ה אלא להם).

מתוך ייחוס הנחלה עד לאבות, אף שבפועל ניתנה לבניהם, מסיקה הגמרא שעתידין המתים לחיות ועתיד אז הקב"ה ליתן להם את ארץ ישראל".

מלימוד זה בלבד, לכאורה עוד לא עולה הקשר הישיר שבין נתינת הנחלה ליכולת המתים להתחיות **מכוחה**, שהרי ניתן לראות ברמיזה זו של הכתוב את תחיית המתים של האבות כמגיעה מכוח הבטחת ה' ולא מכוח הנחלה. אולם חז"ל בפסוק מקביל מדברים א', מייחסים את ה"**לָתֵת לָהֶם**" ליוצאי מצרים.

כך הוא המקור בדברים.

*"רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת הָאָרֶץ בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ **אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵיכֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם** וּלְזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם" (דברים א', ח').*

ממנו נלמד על נתינת הנחלה לעולי מצרים.

*"לתת להם אלו **עולי מצרים**: ולזרעם אלו באי הארץ: אחריהם מה שכיבש דוד וירבעם בן יואש שני (מלכי' ב' י"ד כ"ה) הוא השיב את כל גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה"[893] (מדרש תנאים לדברים פרק א', פסוק ח' ראה).*

כיוון שביוצאי מצרים זיהנו את מצב של "תחיית המתים" בהם ביכולתם לרשת בקבר[894], לא נותר לנו אלא לחבר את רמיזת תחיית המתים שבלשון ה"לָהֶם", ליכולת יוצאי מצרים לעורר מגמה זו מכוח חיבורם אל הנחלה. מתוך כך, גם בדברי חז"ל המייחסים את ה"לָהֶם" אל האבות הקדומים יותר – אברהם יצחק ויעקב, אנו נייחס את הופעת מצב תחיית המתים בהם, לחיבור הנחלה אל

---

[893] בניגוד ללשון מדרש התנאים, גרסת הספרי מייחסת את לשון ה"להם" אך ורק לעולי מצרים.
"לתת להם, **אלו באי הארץ**, ולזרעם, אלו בניהם, אחריהם, אלו שכבשו דוד וירבעם..." (ספרי דברים פיסקא ח').

[894] מתים יורשים את החיים.

יכולתם הקדומה של האבות להופיע ממנה חיים - אברהם בהליכתו בא, יצחק ביכולת אכילתו מחומרי הארץ להופיע ברכה[895], ויעקב ביכולתו להופיע אין סוף חיים בקניינים היוצאים ממנה[896].

יוצא אם כן על פי התייחסותנו ל"דיבוב" המרגלים את הארץ עד כה, שמפגש כוח הפעולה ה"מצרי" של יוצאי מצרים, מחזיר את כוח התנועה והחיים הפועלים אל ארץ ישראל, וממילא את כוח תנועת אין סוף החיים בכל חומרי הגוף היוצאים מן הארץ ובכלל זה גוף האדם. אמנם, ברמת הפעולה הזו אין כוח לגוף האדם לרחוש אין סוף חיים **אלא בצמוד לנחלה**. אין כוח ריחוש הנחלה מצליח להנביע את עצמו עד כדי קיום הנבראים ממנה אף בהיותם **על** פני האדמה. על כן באופן אבסורדי, קיום אין סוף החיים של הגוף מופיע לאדם דווקא בהיותו בקבר. שם מתקיים גופו קיום אל מוות כפי קיום יוצאי מצרים המגיע עד כדי יכולתם לנחול בקבר.

באופן מדהים, את קיום רמת החיות הזו דווקא בנמצאים בקבר, אנו פוגשים לא רק ביחס ליוצאי מצרים בהשפעתם על הרכבי הנחלות לחיים אחריהם בהתנחלות הראשונית של ישראל, אלא אף בהלכות הנחלה כפי פסיקתם כיום.

משמוש הנחלה את המת לחיים

"סדר נחלות כך הוא: איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו (במדבר כ"ז) - בן קודם לבת, כל יוצאי יריכו של בן קודמין לבת. בת קודמת לאחין, יוצאי יריכה של בת קודמין לאחין. אחין קודמין לאחי האב, יוצאי יריכן של אחין קודמין לאחי האב. זה הכלל: כל הקודם בנחלה - יוצאי יריכו קודמין. והאב קודם לכל יוצאי יריכו. (משנה, בבא בתרא קט"ו ע"א – עד ע"ב).

על פי דין התורה בן קודם לבת בירושת האב. אולם גם אם מת הבן, אין הבת נוחלת, אלא כל יוצאי ירכו של הבן אפילו בת בנו, קודמת לבת.

כך גם נפסק ברמב"ם.

"וכל הקודם בנחלה יוצאי ירכו קודמין, לפיכך מי שמת בין איש בין אשה אם הניח בן יורש הכל, לא נמצא לו בן לעולם מעיינין בזרעו של בן אם נמצא לבנו זרע בין זכרים בין נקבות אפילו בת בת בת בנו עד סוף העולם היא תירש את הכל, לא נמצא לו זרע בן חוזרין אצל הבת היתה לו בת תירש את הכל לא נמצאת לו בת בעולם מעיינין על זרע הבת, אם נמצא לה זרע בין זכרים בין נקבות עד סוף העולם הוא יורש הכל, לא נמצא לה זרע בת חוזר הירושה לאביו...ועל דרך זו הולך ועולה עד ראש הדורות..." (רמב"ם הלכות נחלות פרק א', הלכה ג').

את הסיבה לדבר מבארת הגמרא.

*"תנו רבנן: בן - אין לי אלא בן; בן הבן, או בת הבן, או בן בת הבן מנין? תלמוד לומר: **אין לו - עיין עליו**..."*.

המקור לחיוב ה"עיון", הוא מפרשת הנחלה בבמדבר, מלשון ה"אֵין לוֹ".

*"וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי יָמוּת **וּבֵן אֵין לוֹ** וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ" (במדבר כ"ז, ח').*

אולם אם היינו חושבים להבין כי הכוונה היא שיש לעשות בדיקה האם קיימים יורשים לבן עד סוף כל הדורות לפני שמורישים את הנחלה לבת, מבארת הגמרא את ה"עיון" הזה בלשון משונה.

*"הא כיצד? **נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן**" (המשך הגמרא שם).*

ולכאורה לשון "משמוש" זו כלל אינה מתאימה לעיניינו, שהרי משמעותה היא "מישוש"[897], ומה שייך כוח המישוש לבדיקת המשכיות זרעו של הבן הלאה?

---

[895] הברכות.

[896] חנייתו את שכם במטבע, שווקים ומרחצאות.

[897] כך הוא לשון ה"מישמוש" בכתובות: "מפני שיד הכל **ממשמשת בהן**" (כתובות כ"ד, ע"ב).

תשובה בדבר, גם אם מפתיעה אנו מקבלים מ"תרגום" הגמרא את "מישמוש הנחלה" כ"**ירושה בקבר**". כך היא מביאה בדין הופכי ביחס שבין הבעל והאישה, שאין הבעל יורש את אשתו בקבר.

*"אין הבעל יורש את אשתו בקבר, אף אשה את בנה - אין הבן **יורש את אמו בקבר** להנחיל לאחין מן האב" (בבא בתרא קי"ד, ע"ב).*

כך גם פוסק הרמבם, תוך הבדלתו בין הבעל לבין שאר היורשים ממשפחת האב שהם כן יורשים בקבר.

*"וכן **אין הבעל יורש את אשתו והוא בקבר כשאר היורשין של משפחת האב**, כיצד בעל שמת ואחר כך מתה אשתו אין אומרין הואיל והבעל היה קודם לכל אדם בירושתה כך יורשי הבעל יקדמו לשאר יורשי האשה אלא יורשי האשה ממשפחת בית אביה הם היורשים אותה אם מתה אחר בעלה" (רמב"ם הלכות נחלות פרק א', הלכה י"ב).*

הגדרת "נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן" כ"ירושת המת בקבר" (או כלשון הרמב"ם – "ירושת המת והוא בקבר"), מבארת כי שיוך הנחלה ליוצאי ירכו של הבן ולא לבת, נובע מתפיסת הבן המת כקיים ויורש ממש בקבר. על כן, נגנזת לחלוטין זיקת הבת אל הנחלה, והזכאים היחידים לה הם אך ורק יוצאי ירכו של הבן שהנחלה מורשת להם דרכו. הגדרת הבן כקיים לעניין הירושה, מבארת באחת את לשון ה"נחלה הממשמשת". "משמוש" הנחלה הוא מלשון "מימוש". הנחלה היא זו הממשמשת את הבן המת להיות קיים ומתוך כך להגדירו כ"יורש בקבר". כבר בעצם שייכות הנחלה אל האבא, נחשב הבן המת כקיים בקבר מכוח זיקתו אל הנחלה, כפי שקבלת באי הארץ את הנחלה, יצרה זיקה של יוצאי מצרים אל הנחלה, ומתוך כך ליכולת הפעלת כוח ה"ריחוש" שבהם לקיים עצמם כחיים.
יוצא אם כן שאותו כוח "דיבוב" או "ריחוש" המייחד את המרגלים מתוך זיקתם למצרים, אותו מצאנו אף בכוחם של "יוצאי מצרים" המתים, לממש את קיומם מכוח הארץ עד כדי ירושתם את באי הארץ החיים, הוא גם זה הממשיך לפעול בכל ירושת נחלה, לקיים את המתים כחיים במעבר הנחלה דרכם. אף שהזיהוי המעשי לקיום המתים כחיים מכוח זיקת הנחלה בהם, מופיע דווקא במקרים כדוגמת ירושת בת הבן את נחלת האבא תוך דילוג על הבת, שם בולטת ירושתם של המתים בקבר, הרי מתוך זיהויינו את הקשר דוגמת דין זו לירושת יוצאי מצרים המתים את באי הארץ החיים, מחייב לבאר כי תהליך ה"משמוש" בקבר קורה לכל המתים בזיקתם אל נחלתם.

מעיון בדברי ה"חנוך", נראה כי הוא קרוב ביותר לתפוס באופן זה את קשר הנחלה אל האדם.

*"...אבל הודיענו שזכות היורש קשור בנכסי מורישו, ובהסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו מיד נופל עליהם זכות היורש, **כענין השתלשלות היצירות שרצה היוצר ברוך הוא זה אחר זה מבלי הפסק**. ורבותינו זכרונם לברכה יקראו לזכות החזק שיש ליורש בנכסי מורישו **בלשון משמוש**, כלשון אמרם בהרבה מקומות נחלה ממשמשת והולכת, כלומר, שזכות היורש במוריש **כאילו הגופים דבוקים זה בזה**. שכל היוצא מן האחד נופל על השני" (ספר החינוך מצוה ת').*

את הזיקה הבלתי ניתנת לניתוק של הירושה אל היורשים תולה ה"חינוך" בהיות משפחת האב "השתלשלות היצירות זה אחר זה בלי הפסק, כאילו הגופים דבוקים זה בזה". את תפיסת חיבור הגופים הזו תולה ה"חינוך" בלשון ה"משמוש" של חכמים. בהתייחסותו ליחס שבין הנוחלים והמנחילים כהשתלשלות יצירה כגופים הדובים זה בזה", הוא מחייב ממילא התייחסות "חיה" לכל הגופים גם אלו המתים שביניהם.

בהתייחסותו לשורשי מצוות הנחלה, נוגע ה"חנוך" בקיום לעולם שאמור היה להיות לגוף לולא חטא האדם הראשון.

*"משרשי המצוה, כדי שידע האדם ויתבונן כי העולם ביד אדון משגיח על כל בריותיו, וברצונו וחפצו הטוב זוכה כל אחד ואחד מבני העולם בחלק הנכסים שהוא משיג בעולמו, **ומתנתו ברוך הוא מבורכת שתמשך לעולם לאשר יתננה לו, אם לא כי מחטא הקדמוני נקנסה מיתה בעולם, ומפני סילוק גופו אינו בדין להיות הפסק למתנת האל המבורכת, אבל תתפשט מאליה בגוף המשתלשל ממנו שזהו בנו או בתו**..." (ספר החינוך מצוה ת' ד"ה משרשי המצוה).*

באופן שאינו רגיל עולה, כי הירושה היא זו המבטאת את המשכיות החיים אותה ייעד ה' לאדם. כשבתוך כך המשכת ברכתו לעולם. על כן, אף שהחטא הקדמוני קטע את קיום גופו של האדם, ממשיך הקב"ה את רצף החיים שהוא נתן לאדם דרך המשכת מתנתו בגופים המשתלשלים ממנו.

יוצא אם כן שה"חינוך" מצייר שני מישורי נגיעה בקיום האין סוף של גופו של האדם. האחד בהשתשלות הגופות או הגופים הדבוקים זה בזה. דבקות הגוף החי המשתלשל מן הגוף המת, יוצר ממילא מצב חיים גם בגוף המת אליו הוא דבוק. מישור נגיעה נוסף שלא נפגע בחטא הקדמון, הוא קיימותה לעד של מתנתו של ה' – ירושתו של האדם. מעבר הירושה מאב לבן וכן הלאה, היא הממשיכה את הקיום לעד הפיזי שעבד לאדם בגופו.
אמנם, אנו בביאורנו, הלכנו צעד נוסף קדימה. ביאור "משמוש" הנחלה כירושתו של המת בקבר, הביאה אותנו להבנה כי קיימת למת חיות היוצאת מעבר לרמת החיות "הגוף המשתלשל". את קיימות החיים הזו תלינו בחלות כוח ה"דיבוב" או ה"ריחוש" המעורר את הקרקע לחיים ומתוך כך את תוצרי אותה הארץ – את האדם עצמו.

אמנם כבר בארנו, כי כוח ה"דיבוב" או ה"ריחוש" להביא את הארץ ל"משמוש" האדם שבה, מצליח לפעול את פעולתו באדם רק במצב זיקה גמור אל הקרקע. על כן ראינו כי באופן אבסורדי פעולת משמוש החיים מצליחה להתבצע דווקא במות האדם, בחיבורו המלא עם הקרקע. כה צמוד כוח ה"דיבוב" או "ריחוש" של האדם לכוח ה"משמוש" של הקרקע, עד כדי שהראקציה ביניהם נוצרת דווקא בקבר מתוך שרק אז מתדמה כוח פעולתו של האדם לכוח הקרקע אותה הוא "מפעיל" על מנת שתביא ב"משמושה" אותו, לחיים.

את עוצמת פעולת האדם בקרקע דווקא במוות יותר מאשר מחיים, נוכל ללמוד באופן יוצא דופן מיכולת השכיב מרע דווקא, לשנות מסדר הנחלה הכתוב בתורה.

יכולת השכיב מרע לפעול בנחלה, מכוח התקרבותו אליה, כַּמת

בסיס דין הנחלה, בהיותו מתייחס לנקודת הקיום העמוקה יותר מזו המתגלה בחייו, אינו מאפשר שינוי כלשהו של חלוקת הנחלה על ידי המוריש, בחייו.

"אין אדם יכול להוריש למי שאינו ראוי ליורשו ולא לעקור הירושה מן היורש אע"פ שזה ממון הוא, לפי שנאמר בפרשת נחלות והיתה לבני ישראל לחוקת משפט לומר שחוקה זו לא נשתנה ואין התנאי מועיל בה, בין שצוה והוא בריא בין שהיה שכיב מרע בין על פה בין בכתב אינו מועיל" (רמב"ם הלכות נחלות פרק ו', הלכה א').

על כן אומר הרמב"ם גם אם אמר אדם בכורי לא יטול פי שנים או אם הוציא אחד מבניו מן הירושה, לא אמר כלום.

"לפיכך האומר איש פלוני בני בכורי לא יטול פי שנים, איש פלוני בני לא יירש עם אחיו לא אמר כלום, איש פלוני יירשני במקום שיש לו בת, בתי תירשני במקום שיש לו בן לא אמר כלום וכן כל כיוצא בזה" (רמב"ם שם, הלכה ב').

אולם יש מצב אחד בו ניתן לאדם לשנות באופן מסויים מאוד את שייכות הנחלה, וזהו במצב של שכיב מרע[898].

*"...אבל היו לו יורשין רבים כגון בנים רבים או אחים או בנות **ואמר כשהוא שכיב מרע** פלוני אחי יירשני מכלל אחי או בתי פלונית תירשני מכלל בנותי דבריו קיימין בין שאמר על פה בין שכתב בכתב, אבל אם אמר פלוני בני יירשני לבדו אם אמר על פה דבריו קיימין, אבל אם כתב כל נכסיו לבנו לא עשהו אלא אפוטרופוס כמו שביארנו" (המשך הלכה ב').*

---

[898] לעומת הרמב"ם המצמצם את יכולת הנגישות לפעול בנחלה ל"שכיב מרע" בלבד, הרי מן ה"חינוך" עולה כי כל אדם אף שאינו שכיב מרע, יכול לשנות מסדר הירושה הכתוב בתורה בתנאי שמוריש לאחד מן הראויים לרשת אותו. "רבי יוחנן בן ברוקה אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין ועל מי שאינו ראוי ליורשו אין דבריו קיימין. פירוש, אם אמר על בן בין הבנים או על בת בין הבנות שיירשנו אחד מהם לבדו דבריו קיימין, ודריש ליה בגמרא מדכתיב [דברים כ"א, ט"ז], והיה ביום הנחילו את בניו, שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל מי שירצה מן הראויין לירש. ונפסקה שם הלכה בזה כרבי יוחנן לגבי פשוטין אבל לא לגבי בכור, שאין כח באב לעקור ירושה מן הבכור בענין זה (ספר החינוך מצוה ת')

אמנם גם מן הרמב"ם עולה כי יכולת השכיב מרע לשלוט על נחלתו היא מוגבלת. הוא יכול להעדיף אחד מן הזכאים באותה ישורת שייכות, אולם אין הוא יכול להקפיץ זכאי משייכות נמוכה אל ישורת שייכות גבוהה ממנו. אולם ביחס למוריש הרגיל יוצא כי דווקא קרבתו של השכיב מרע אל מותו, היא המאפשרת לו "לגעת" בנחלה במקום שנגיעתו היא ברת השפעה. דין זה הוא פתח הכניסה מחיים, להתגברות אין סוף החיים שבגוף דווקא במצב המוות, וליכולת הנגישות הגדולה יותר הקיימת למתים אל כוח ה"דיבוב" ה"ריחוש", ו"ההשרצה", של הארץ להוליד מעפרה את האדם מחדש.

היחס שבין פתיחת פי הארץ לבין דיבוב הארץ – כיחס שבין "צבאות" ו"שדי"

מתוך הבנה מפורטת זו את כוח "פתיחת הפה" של הארץ מכוחם הפועל ה"משריץ" של המרגלים, ומהמשכת כוח זה הן בקביעת הנחלות הראשוני על ידי יוצאי מצרים והן במעשה הנחלה ההלכתי הבנוי על "משמוש" הארץ את המתים להורישם בקבר, אנו יכולים ללמוד על המבדיל המהותי שבין אופן "פתיחת פה" זו של אין סוף החיים המופיע מן הארץ לבין אופן "פתיחת הפה" שיוצר קורח בתהום הארץ מכוח החיבור הישיר שהוא מבליט בין ה"נותן" וה"מקבל".

יש להבין כי בדרך הפעולה המחיל את כוח פעולתם של "יוצאי מצרים" על הארץ, הכוח המחולל את חזרת הארץ למצבה האקטיבי הפועל הוא כוחו ה"נגזר" של האדם. בדרך "חילול" זו הכלת כוח אין סוף החיים שמן הארץ באדם היא בשליטה מושלמת של כוחו הפועל שמעולמו ה"נגזר". אופן חיבור זה שבין כוח הפעולה והיצירה שמן העולם ה"נגזר" שבו רמת המעורבות המודעות וההכרה העצמית של האדם הם הגדולים ביותר לבין הקיימות האין סופית של הארץ ומתוך כך חומרי הארץ הנבראים ממנה, מביא את האדם לשיא כוחו - יכולת פעולה, יצירה, שליטה, הכרה וחוייה עצומים, במרחב מציאות חומרית וגופנית שאין לה סוף. כשלון מהלך זה המופיע בכתוב בפרשת שלח לך, מביא בפרשת קורח שלאחריה לצורך לפתוח את "פה הארץ" בדרך אחרת. דרך זו אינה "בונה" על כוחו של האדם ה"נגזר", אלא על העצמת תהום הארץ עד כדי הופעתה "פה" על פני הארץ. העצמת התהום עד כדי ממד של מימוש נעשה דרך קירוב הצד ה"נותן" והצד ה"מקבל" של המציאות הן ביחס לשמים (שמיעת ישראל את הדברות הראשונות בעצמם), והן ביחס לארץ (קירוב התהום לפני הארץ), מהלך זה אמנם "מגורה" על ידי קורח (בנגיעתו בכנפות הבגד ללא ציצית) ובדורו של שמואל על ידי חנה (בקראיתה את ה' כ"צבאות"), אולם מגמת אין סוף החיים המתחדשת מופיעה מכוח מקור החיים עצמו – הופעת תהום הארץ "פה". היכולת "לְדַבֵּר" (מלשון "מנהיגות" כאמור), הוא של הארץ עצמה.

נראה שאת ההבדל הזה שבין שתי דרכי הפעולה על הארץ, ניתן לבטא דרך הצבת ההבדל שבין שם "שד"י ושם "צבאות", אותם פגשנו לעייל.

כפי שבארנו לעייל, בתהליך הופעת הנהגתו של שמואל מכוח פעולתה של חנה, חנה מחדשת בתפילתה את כינויו של ה' כ"ה' צבאות"[899].

בשם זה מתחדש לעולם מגמת איחוד בין השמים והארץ המביאה ל"פיעפוע" מאפייני העולמות אחד בשני. מצד אחד מקבל מאפיין הריבוי שעל הארץ קיום אבסולוטי כפי הייחודאות שבשמים. ריבוי האדם על הארץ אינו רק בבחינת "משתלשל" מן האחדות שמן השמים (ומתוך כך פריונו אינו מובטח), אלא מעמד הפריון הוא כמעמד הייחידאות עצמה. במקביל מפעפעת לעולם הייחידות מגמת הריבוי שעל הארץ. מתוך כך בפעם הראשונה ניתן לכנות את השמים בשם "צבא". אמנם, ללא גירוי של הזיקה הישירה בין צד ה"נותן" וה"מקבל" על ידי קורח ועל ידי חנה ושמואל, לא הייתה נוצר תהליך זה, אולם עצם פעולתו ותוצאתו אינה נעשית על ידי האדם אל מכוח הצד ה"נותן" שמופעו הוא כמופע עולם הריבוי למרות מיקומו ה"יחידאי".

כך מבטאים זאת חז"ל בלשונם.

*"ד"א ותדר נדר ותאמר. זש"ה וה' אלהי ה' זכרו (הושע י"ב, ו') הצבאות ה' אלהי צבאות, **שהוא עושה צביונו בצבאות של מעלה ובצבאות של מטה**, והאיך כשבקש עשה צביונו בצבאות של מטה, שנאמר הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ (עמוס ט', ו'). וכשבקש עשה צביונו בצבאות של מעלה, שנאמר הכוכבים ממסילותם וגו' (שופטים ה', כ'). אמרה לו חנה רבש"ע יש לך צבא למעלה וצבא למטה, אם מצבא של מטה אני תן לי בנים כשם שאמרת, ברוך תהי' מכל העמים לא יהיה בך עקר ועקרה (דברים ז', י"ד), ואם מצבא של מעלה אני,*

[899] עיין פרק "ה' שהוא צבאות" עמ' _____

עשה אות שאהי' קיימת כשם שלמעלה חיים וקיימין, לכך נאמר ה' אלהי צבאות" (אגדת בראשית פרק נג ד"ה ותדר נדר [ב]).

על מאפיין אין סוף חיים זה המטביע את צביונו, מרחיבים חז"ל מדרש בשמות רבה בשני כיוונים. האחד ביכולת הטבעת צביונו בבריותיו.

*"ר' סימון בשם ר' אליעזר פתח (הושע י"ב) וה' אלהי הצבאות ה' זכרו שהוא עושה צביונו בבריותיו, דבר אחר אלהי הצבאות שהוא עושה צביונו במלאכיו, **כשהוא מבקש הוא עושה אותם יושבים** שנאמר (שופטים ו') ויבא מלאך ה' וישב תחת האלה, **ופעמים עושה אותן עומדים** שנאמר (ישעיה ו') שרפים עומדים, וכתיב (זכריה ג') ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, **ופעמים עושה אותן בדמות נשים** שנאמר (שם זכריה ה') והנה שתים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם, **ופעמים בדמות אנשים** שנאמר (בראשית יח) והנה שלשה אנשים, **ופעמים עושה אותן רוחות** שנאמר (תהלים ק"ד) עושה מלאכיו רוחות, **ופעמים אש** שנאמר (שם תהלים ק"ד) משרתיו אש לוהט" (שמות רבה פרשה כה ד"ה ב ר' סימון).*

השני, ביכולת הטבעת ציוויונו בעולם.

"ד"א וה' אלהי הצבאות שהוא עושה צביונו בעולם, כשבקש הוציא לחם מן הארץ שנאמר (שם תהלים ק"ד) להוציא לחם מן הארץ, והוריד מים מן השמים שנאמר (דברים י"א) למטר השמים תשתה מים, וכשבקש העלה מים מן הארץ שנאמר (במדבר כ"א) עלי באר ענו לה, והוריד מן לישראל מן השמים שנאמר הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (המשך המדרש שם).

יוצא אם כן, ששם ה' היוצק את צביונו בעולם, מופיע אף הוא כפי צביון העולם בו הוא יוצק את צביונו. הופעת אין סוף החיים בעולם בכוח ייחדאותו, היא אמנם כפי עוצמתה הייחידאית, אולם כפי תצורת הבריות בהם הוא חל. על כן, מקבל כוח הפריון בהשפעת אין סוף חיים זה כוח אבסולוטי, כאבסולוטיות האין סוף, בלא לאבד מצביונו הוא.
ברור הוא בערוץ הופעת אין סוף חיים זה, דרך תפקוד המציאות תהיה אמנם על פי דרכי הארץ, אולם באבסולוטיות מוחלטת שאינה בידי האדם.

כך מביא הכתוב בעמוס כי בדרך חיים זו, ה' הוא זה הגובר על האוייבים.

*"עֹשֵׂה כִימָה וּכְסִיל וְהֹפֵךְ לַבֹּקֶר צַלְמָוֶת וְיוֹם לַיְלָה הֶחְשִׁיךְ הַקּוֹרֵא לְמֵי הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל פְּנֵי הָאָרֶץ ה' שְׁמוֹ - לו היה לכם לעבוד **והוא היה מגביר אתכם על שונאיכם**" (עמוס ה', ח', ורש"י ד"ה ה' שמו).*

רד"ק במקום מבאר כי "ה' שְׁמוֹ" הכוונה היא ל "ה' צבאות".

"ה' שמו - הוא מה שאמר למעלה ה' אלהי הצבאות שמו כמו שפירשנו" (רד"ק עמוס ה', ח').

אכן, בדברי שמואל לעם בבקשתם ממנו מלך טענתו אל העם הייתה כי מספיקה הייתה תפילתו לנצח במלחמה.

"גַּם עַתָּה הִתְיַצְּבוּ וּרְאוּ אֶת הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אֲשֶׁר ה' עֹשֶׂה לְעֵינֵיכֶם - וכשם שעל ידי תפלתי אני יכול לשנות את העתים כך אם פגעה בכם מלחמה היה כח בתפלתי לעמוד על האויב ולא הייתם צריכים לשאול מלך בחיי ואע"פ שאני זקן" (שמואל א', י"ב, ט"ז ורש"י ד"ה התיצבו וראו וגו').

ראינו כי בדרך ניצחון זו, ה' הוא המנצח לישראל את המלחמה "בְּקוֹל גָּדוֹל" אולם באופן שישראל מצליחים להתחבר לנצחון זה ולסיימו בנצחונם.

*"וַיִּשְׁמְעוּ פְלִשְׁתִּים כִּי הִתְקַבְּצוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה וַיַּעֲלוּ סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים אֶל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְאוּ מִפְּנֵי פְלִשְׁתִּים. וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּחֲרֵשׁ מִמֶּנּוּ מִזְּעֹק אֶל ה' אֱלֹהֵינוּ וְיוֹשִׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים. וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טְלֵה חָלָב אֶחָד וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה כָּלִיל לַה' וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל ה' בְּעַד יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֵהוּ ה'. וַיְהִי שְׁמוּאֵל מַעֲלֶה הָעוֹלָה וּפְלִשְׁתִּים נִגְּשׁוּ לַמִּלְחָמָה בְּיִשְׂרָאֵל **וַיַּרְעֵם ה' בְּקוֹל גָּדוֹל בַּיּוֹם הַהוּא עַל פְּלִשְׁתִּים וַיְהֻמֵּם וַיִּנָּגְפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל מִן הַמִּצְפָּה וַיִּרְדְּפוּ אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּכּוּם עַד מִתַּחַת לְבֵית כָּר**" (שמואל א', ז', ז' – י"א).*

האבסולוטיות הזו שבפעולת "ה' צבאות" היא המדמה אותה להיות כפעולת שם ה' המפורש.

"וַה' אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת **ה' זִכְרוֹ**" (הושע י"ב, ו').

רד"ק במקום מתייחס בזהות מלאה בין שם ה' המפורש "י.ק.ו.ק. לבין "ה' צבאות" – אלוהי צבאות מעלה.

"אע"פ שנגלה לאביכם באל שדי לאמר לו אני אל שדי פרה ורבה עוד חדש שמו הנכבד למשה והכל בעבורכם לחדש בו אותות ומופתים להוציאכם מעבדות לחרות והוא יו"ד ה"א וי"ו ה"א והוא אלהי הצבאות אלהי צבאות מעלה שהם המלאכים והגלגלים עם כוכביהם..." (רד"ק הושע י"ב, ו' ד"ה וה' אלהי הצבאות).

אמנם, על בסיס הבנתנו כי ב"צבאות" מתגלה שם ה' המפורש כפי צביון העולם התחתון, יופיע הבדל מהותי בין שם "ה' צבאות" ושם "י.ק.ו.ק" המפורש. מפאת חלותו ומימוש כוחו של שם ה' המפורש, כפי בציונו הוא בלבד, מימושו יהיה כפייתי עד כדי "שבר" המציאות התחתונה.

כך ראינו כי שם ה' המפורש המוציא את ישראל ממצרים, מביא מכות שאינם כדרך מלחמה על מצרים, ויציאה בחיפזון ובלחם עוני.

"לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם..." (דברים ט"ז, ג').

לא כך ב"ה' צבאות". הופעתה של היחידאות האלוהית כפי צביון המציאות, מביא לה פריון שלם עד כדי שאף מעגל החיים הקנייני, הוא חלק בלתי נפרד מהווייתה החיים הנבואית כפי שראינו בפרשת האתונות. אמנם, הצד המתדמה ב"ה' צבאות" לשם ה' המפורש, מביא להופעת פיריון זה לא מכוחו של האדם. בכך שונה ערוץ חיים זה של "ה' צבאות" משם "שדי".

לעומת ערוץ אין סוף החיים של "ה' צבאות" המתממש מכוח האבסולוטית של שם ה' המפורש שבו, הרי בערוץ אין סוף החיים של שם "שדי" ראינו כי הוא מחובר לאבסולוטיות האלוהית רק במגמה של הבטחה. אך לא בקיום.

כך הבאנו בדברי ה' אל משה לאחר תלונתו "וְהַצֵּל לֹא הִצַּלְתָּ אֶת עַמֶּךָ" (שמות ה', כ"ג).

*"וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם - **הבטחתים הבטחות** ובכולן אמרתי להם אני אל שדי. ושמי ה' לא נודעתי להם - ...לא נכרתי **להם במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה' נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים** ולא קיימתי" (שמות ו', ג' ורש"י ד"ה באל שדי וד"ה ושמי ה' לא נודעתי להם).*

מתוך שברור היה כי לא יתכן שם אין סוף חיים שהינו הבטחה בלא קיום, הסקנו כי בשם שדי האדם עצמו הוא האחראי למימוש כוח החיים שב"הבטחה". משמעות הדבר היא כי משקל האדם במימוש האבסולוטיות האלוהית היא מרכזית בערוץ חיים זה.

כך מביאים חז"ל את ההבדל בין "שדי" ל"ה' צבאות".

*"...ואם במדת רחמים נקרא שמי ה', **ואם במלחמה נקרא שמי צבאות, ואם לעזרה נקרא שמי שדי**, בכל אלו הדברים לא נודעתי להם, ולא נגליתי להם בלבת אש, כי אם במראה ובחידות, אבל אליך פה אל פה כאשר ידבר איש אל רעהו" (פסיקתא זוטרתא שמות פרק ו ד"ה ג וארא אל).*

השם "צבאות" מנצח את המלחמה בעצמו, השם "שדי", עוזר במלחמה אותה עושה האדם עצמו.

יוצא אם כן שכוח ערוץ אין סוף החיים "ה' צבאות" המופיע מכוחו של שמואל, ליצור את הנצחון מכוחו של ה' אף כי על פי צביון הארץ, מקביל לכוח תהום הארץ המופיעה לה פֶּה מכוח עצמה. לעומת זאת כוח פעולת האדם לעורר את הבטחת ה' בשם "שדי", להיהפך למימוש, מקביל לכוח ה"הדיבוב", ה"ריחוש" וה"השרצה" של המרגלים, לעורר בארץ את כוחה מכוח יכולתו של האדם ולייחס מתוך כך את כוחה אליו.

מול שתי יכולות אלו להופיע מן הארץ את כוחה אם בפתיחת פיה - בקירוב תשתית קיומה אל פני האדמה להשליטה על המציאות ואם בדיבובה המעצים את כוח פעולת האדם מתוך גיוס כוחה

למעשה פעולתו, עומדת יכולת הארץ בהר גריזים ובהר עיבל (שבנחלת יוסף) להופיע את כוחה מעצמה, אולם במאפייני כוח מוחצנים השייכים לעולם השכר והעונש של האדם - כברכה וקללה.

דווקא מתוך דמיון הרב של הברכה והקללה להוות ביטוי תוצאתי למעשיו הבחיריים של האדם, ומתוך כך הפיתוי להתייחס אל הר גריזים ועיבל כאמצעים טקסיים למערכת השכר והעונש הבחיריים, אנו נעמוד בשלבים הבאים על הכרחת הגדרת הברכה והקללה שבהר גריזים ועיבל ככוח הארץ.

הר גריזים ועיבל – הנבעת ברכה וקללה מכוחה של ארץ

בכריתת ה' עם ישראל את ברית הברכה והקללה פותח הכתוב בתלות הברכה והקללה במעשיהם של ישראל.

"רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה. אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם" (דברים י"א, כ"ו – כ"ח).

אולם באופן מוזר מיד בפסוק שלאחר מכן ממקם ה' את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל.

*"וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ **וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל**" (דברים י"א, כ"ט).*

לא רק זאת. הכתוב טורח לסמן[900] את מיקומו המדויק של מקום זה, דרך ייחוסו למקומות אחרים.

"הֲלֹא הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה" (דברים י"א, ל').

האם ניתן לתת ברכה או קללה על הרים? לכאורה התשובה לכך היא שלא! הקללה או הברכה מגיעים לאדם על פי מעשיו. על כן לא שייך לשכן מציאות התלויה בבחירתו החופשית של האדם, על הרים שהינם מציאות דוממת.

מתוך בעיית פשט זו, מבאר רש"י במקום את נתינת הברכה באופן שונה, על פי תרגום אונקלוס במקום.

*"ונתתה את הברכה - כתרגומו **ית מברכיא, את המברכים**" (רש"י דברים י"א, כ"ט).*

על פי התרגום, אין כוונת הכתוב כי את הברכה והקללה עצמם שמים על הר גריזים ועיבל, אלא את המברכים והמקללים מעלים על ההרים האלה לברך ולומר את הקללות.

על בסיס הבנה זו מפרט רש"י בד"ה הבא את סדר העניין.

"על הר גרזים - כלפי הר גרזים הופכין פניהם ופתחו בברכה, ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה וגו'. כל הארורים שבפרשה אמרו תחלה בלשון ברוך ואחר כך הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה".

כך באופן זה, מופיעה פרשת הברכה והקללה כמה פרשות לאחר מכן בהמשך ספר דברים.

"וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַה' אֱלֹהֶיךָ. וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְעָשִׂיתָ אֶת מִצְוֹתָו וְאֶת חֻקָּיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן. וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי. וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר

---

[900] "הלא המה - נתן בהם סימן" (רש"י דברים י"א, ל').

יַעֲשֶׂה פֶּסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה' מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן..." (דברים כ"ז, ט' - ט"ו).

על פי כיוון זה בחז"ל, נתינת הברכה על הר גריזים והקללה על הר עיבל הינו מעמד השבועה והברית בין ה' וישראל, בו ישראל מקבלים על עצמם את ברית הברכה והקללה. הר גריזים ועיבל הוא אך ורק המקום שנבחר לקבלת שבועה זו. כך מגדירים חז"ל את הר גריזים ועיבל כמקום קבלת ישראל את "שבועת התורה" בפרשת התהלכותו של אברהם בארץ.

*"וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה - הוא שכם, הראהו הר גריזים והר עיבל **ששם קבלו ישראל שבועת התורה** (בראשית י"ב, ו' ורש"י ד"ה אלון מורה).*

אולם, תפיסה זו את מעורבות הר גריזים ועיבל, בשבועת התורה, היא תמוהה ואף אינה משתלבת עם לשון הכתובים. אם אכן השבועה היא עצם העניין ועיקרו, בעוד המקום הוא אמצעי בלבד לביצועו, מדוע על הכתוב לציין כל כך במדויק את מיקומם של ההרים – "הֲלֹא הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה" (דברים י"א, ל'). גם אופן קיום מעשה השבועה - חלקו של העם על הר גריזים וחלקו של העם על הר עיבל, כשהכוהנים והלווים למטה באמצע הופכים פניהם כלפי הר גריזים בברכה והעם משני ההרים עונה אמן, וחוזרים והופכים פניהם כלפי הר עיבל ופותחים בקללה והעם משני ההרים עונה אמן כך לסרוגין בכל הקללות[901], נראה על פניו כ"טקס" מנופח, שמיותר לכאורה לבצעו, למי שמעוניין בתוכן השבועה וההתחייבות שהיא נושאת בחובה. נראה על כן, שעל מנת לעמוד על ייחודיות שבועה זו של ישראל בכניסתם אל הארץ, אנו נצרכים לעמוד על ייחודיות הר גריזים ועיבל. לשם כך עלינו לחזור אל לשונו המקורית של הכתוב - "... **וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל**" (דברים י"א, כ"ט). מה משמעות נתינה זו? האם יתכן שהאחריות למעשים, עוברת להיות על ההרים? האם ישנו מצב של ברכה וקללה שאינו תוצאה של מעשים, אלא כהגדרה של מקום?

אכן, בתחילת ספר דברים אנו פוגשים לראשונה מצב בו "ביאור התורה" מתממש בכניסה אל הארץ וכיבושה.

*"בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה **בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר**. ה' אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה. **פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי** וְאֶל כָּל שְׁכֵנָיו בָּעֲרָבָה בָהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבַנֶּגֶב וּבְחוֹף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְּבָנוֹן עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר פְּרָת" (דברים א', ה' – ז').*

אם מצפים היינו שפתיחת הכתוב "בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר" תביא לאחריה פירוט מצוות, מפתיע אותנו הכתוב בהוראה – "ה' אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה. פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי וְאֶל כָּל שְׁכֵנָיו". ההוראה היא מפורשת. תכני התורה וביאוריה, אמורים להופיע בכניסה אל ארץ ישראל בתוך תוואי הארץ עצמה במקומותיה השונים ובנחלותיה. לימוד התורה וקיום המצוות אמורים להיות מעתה אמצעי לחשיפת אין סוף החיים לתכונותיו המתפרטות בארץ עצמה. נתינת הברכה והקללה על הר גריזים ועיבל, ניראת שייכת לאותה המגמה ולאותה קטגוריה.
חיזוק לכך אנו מקבלים מהמשך הכתוב בבואו לפרט את החוקים והמשפטים אותם מחוייבים ישראל לשמור לעשות בארץ.

מייד לאחר הציווי לנתינת הברכה על הר גריזים והקללה על הר עיבל, פונה הכתוב לצוות את ישראל לשמור לעשות את החוקים והמשפטים.

"כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן לָבֹא לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ. וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם" (דברים י"א, ל"א – ל"ב).

נראה היה כי מעתה יפרט הכתוב את עיקרי החוקים והמשפטים שבתורה. אולם מתברר כי ההתמקדות היא אך ורק באיבוד המקומות שם עבדו הגויים את אלוהיהם, על ההרים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן.

---

[901] "...ששה שבטים עלו לראש הר גריזים, וששה לראש הר עיבל והכהנים והלוים והארון למטה באמצע הפכו לויים פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה וגו' ואלו ואלו עונין אמן. חזרו והפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה ואומרים, (פסוק ט"ו) ארור האיש אשר יעשה פסל וגו' וכן כולם עד (פסוק כ"ו) ארור אשר לא יקים" (רש"י על דברים כ"ז, י"ב ד"ה לברך את העם).

*"**אֵלֶּה** הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים **אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ** אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה. **אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם** אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן. וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא"* (דברים י"ב, א' - ג').

אין ספק כי חשיבות ראשונה במעלה ישנה לקיעקוע כל העבודות זרות שעבדו יושבי הארץ בכניסתם של ישראל אליה, אולם ברור הוא שבאופן פשוט לא ניתן לכנות ציווי זה כ"כָּל הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם".

התמקדות ציווי ה' דווקא לאיבוד המקומות, מלמד כי משקל המקום בהופעת אין סוף החיים, הופך להיות קריטי בכניסתם של ישראל אל הארץ, עד כי הוא טומן בחובו את החוקים והמשפטים כולם.

מול ציוו האבדון למקומות עבודתם של הגויים, עומד הציווי לישראל להקים להם מקום להופעת שכינה, אולם ממנו עולה, כי הוא מנצל את פוטנציאל הארץ אך במעט.

"לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם.כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכֹּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה" (המשך הכתוב פסוקים ד' – ה').

מול ריבוי המקומות אצל הגויים, מתיר הציווי על ישראל מקום עבודה אחד. ולא רק זאת, אין הוא נוקב את שם המקום ואינו מגדירו מצד עצמו, אלא אך ורק מצד ציווי ה' עליו - *"הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'"*.

בלשון זו חוזר הכתוב לא פחות מחמש פעמים באותה הפרשה.

*"**כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוָק אֱלֹהֵיכֶם** מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה...**וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה** תָּבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם...הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה. **כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ** שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ...לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ. כִּי אִם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ **בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ**...כִּי יַרְחִק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ...רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא **וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'**..."* (דברים י"ב, ה' – כ"ו).

מתוך ניקוז החיוב לשמירת "הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים" לאיבוד מקומות העבודה זרה של הגויים, ומאידך מיקומו הבלתי מזוהה שׁל מקום עבודתו של ה', אנו למדים כי זיקת יושבי הארץ אל הארץ היא חזקה מידי, אבסולוטית מידי ופרטנית מידי – "עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן", מכדי שניתן יהיה להתמודד מולה ולבנות אחרת כדוגמתה. הופעתו מחדש של אין סוף החיים מן הארץ בכניסת ישראל אליה, מחייבת איבוד וניתוץ האבסולוטיות הזו ונגיעה בממד המקום באופן מוגבל למקום אחד, ללא ציון מקומו, ותוך התנייתו בציוויו של ה' על פי בחירתו.

כך מבאר רש"י את דברי הכתוב בביאורו הראשון ל"לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם".

*"לא תעשון כן - **להקטיר לשמים בכל מקום** (פסוק ה'), כי אם במקום אשר יבחר".*

כל זאת על מנת למתן את זיקת האדם אל האדמה, ולהשאיר את זיקתו אל השמים.

אולם נראה שעוצמת המקום להופיע חיים ללא שליטה, היא גדולה עוד יותר. מן הפשט **המילולי** של "לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם", עולה אף רימוז על חשש מפני מעשה איבוד המקום המיוחד לישראל.
דברי הכתוב "לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם", הוא על פי הפשט המילולי, המשך ישיר לדברי הכתוב – "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם". על פי המשיכות זו, הכתוב נצרך לצוות ולזרז את עם ישראל שלא יעשו למקום השכינה בירושלים, כפי שהם עומדים לעשות למקומות בהם עבדו הגויים את אלוהיהם.
הצורך בציווי שכזה, נראה כל כך תמוה, עד כי רש"י מטה ציווי זה למקרים מסוימים מאוד.

"אזהרה למוחק את השם ולנותץ אבן מן המזבח או מן העזרה" (ביאור השני של רש"י ללא תעשון כן לה' אלוהיכם").

בביאורו השלישי, הוא אף מתרחק עוד יותר מרמיזה זו.

"לא תעשון כן - ...אמר רבי ישמעאל וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבחות, אלא שלא תעשו כמעשיהם, ויגרמו עונותיכם למקדש שיחרב" (המשך ד"ה לא תעשון כן).

אולם ברור הוא שעל פי הפשט אזהרת התורה מתייחסת לאפשרות איבוד ישראל עצמם את מזבח ה' או אף את בית המקדש. היכולת להבין את צורך הכתוב לעצור את ישראל מלנתוץ את מזבח ה' יכולה להתבאר רק על בסיס הבנתנו את המצב המתחדש בישראל אם כניסתם אל הארץ בו קיום החוקים והמשפטים מתבטא ב"אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם". מעבר עיקר משקל הופעת אין סוף החיים מקיום המצוות אל הארץ עצמה מעביר גם את משקל האזהרה ממעשי המרידה, ממרידה בחוקים והמשפטים אותם ציווה ה' בהר סיני, לניתוץ והרס מקום הופעתה של השכינה בבית המקדש ובמקום המזבח.

את הכניסה לעולם מתחדש ומופלא זה מוביל הקב"ה דרך הר גריזים והר עיבל בנתינתו את הברכה והקללה על ההרים עצמם.
בתוך כך, מול ההסתרה המכוונת כאמור, של שמו ומיקומו של מקום השכינה בירושלים והצגתו כ"מָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'", מבליט הכתוב את מיקומו המדוייק של הר גריזים ועיבל – "הֲלֹא הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה" (דברים י"א, ל').

על פי המהלך שהתוונו, משמעות הדבר היא עצומה. אם הר המוריה משתף במקומו, את מגמת השכינה שמן השמים בהיות מעלתו אך ורק מצד "בחירת ה' בו", הרי הר גריזים ועיבל מוגדר בלעדית מצד המקום. מתוך כך, אם כניסתם של ישראל אל הארץ, הם מחוייבים כמעשה ראשון להיפגש עימו – "וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל" (דברים י"א, כ"ט).

מהיכן שואב הר גריזים ועיבל את מעמדו, ומהו היחס שבינו לבין הר המוריה? תשובה על כך נוכל לקבל באופן בהיר מהמעמד הבחיר שנתנו הכותים להר זה כמקור המרכזי להופעת אין סוף החיים.

הר גריזים שְׂרִיד "אֶרֶץ לֹא גֵשְׁמָהּ בְּיוֹם זָעַם"

הן התו"ס בזבחים והן המדרש על פרשת עקב, מביאים סיפור דומה על מפגש של רבי ישמעאל (בתו"ס) ורבי יונתן (על פי המדרש) ושומר הבהמות שלהם, עם כותי אחד, שבהליכתן הם עוברים ליד הר גריזים.

כך הוא הסיפור בתו"ס.

תו"ס מקשה על דברי רבי יוחנן בזבחים הסובר כי לא ירד מבול על ארץ ישראל. הרי בבראשית נאמר במפורש "ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים". משמע מכך כי לא היה מקום תחת השמים שבו לא ירד מבול. את המקור לשאלתו זו, מביא תו"ס מן המדרש בבראשית רבה.

*"תימה והכתיב (בראשית ז) ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים ובבראשית רבה אמרינן דר' ישמעאל ב"ר יוסי ובהמי אחד היו הולכין בדרך פירוש בהמי שומר בהמות אמר להון ההוא כותאה **איתו צלויי על טורא גריזים דלא נחית עליה טופנא** אמר אותו בהמי לפני ר' ישמעאל בר' יוסי רבי תן לי רשות להשיב לו תשובה א"ל השב א"ל הר גריזים תחת כל השמים הוא א"ל הן **ולא כתיב ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר <u>תחת כל השמים</u>** קרא עליו ולא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך אפי' הבהמי שבך לא יתעקר מן התשובה" (תוספות זבחים קי"ג, ע"א ד"ה לא ירד מבול לא"י).*

***תרגום**: רבי ישמעאל ובהמי אחד (שומר בהמות) היו הולכין בדרך. אמר להם כותי אחד, בואו והתפללו על הר גריזים שלא היה עליו מבול. אמר הבהמי לפני ר' ישמעאל, תן לי רשות להשיב לאותו כותי תשובה. אמר לו, השב. שאל הבהמי את אותו כותי, האם הר גריזים הוא תחת כל השמים? אמר לו אותו כותי, כן. אמר לו הבהמי, והלא כתוב בתורה "ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים (וממילא הר גריזים אף הוא*

כלול בקביעה זו)? קרא עליו (ר' ישמעאל על אותו בהמי) – לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך – אפילו הבהמי שבך, לא יהיה עקר מן התשובה".

מול טענת הכותי כי הר גריזים הוא המקום היחיד שלא ירד עליו מבול בזמן בראשית, מוכיח הבהמי כי כיוון שהכתוב מעיד כי "ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים" והר גריזים כלול אף הוא תחת "כל השמים", ממילא לא יצא הר גריזים מן הכלל (ומתוך כך מקשה תו"ס על דעת רבי יוחנן בגמרא כי לא ירד מבול על ארץ ישראל, שהרי גם ארץ ישראל היא "תחת כל השמים?).

בתרוצו השני, מבאר תו"ס כי דחייתו של הבהמי את אותו כותי הייתה למעשה "דחייה בקש". ועל כן, לא ניתן ללמוד מדחייה זו של הבהמי על מצבה של ארץ ישראל בזמן המבול.

*"...אי נמי **לאותו כותי נתכונו לדחות בקש** וקרא ל"ק דבמקום שירד מבול התם קאמר **שנתכסו ההרים**" (המשך תו"ס).*
***תרגום:** כוונת הבהמי הייתה לדחות את אותו הכותי בקש. ובאמת לשון הכתוב "ויכסו כל ההרים אשר תחת כל השמים" אינה קשה, כיוון שניתן לבאר שכוונת הכתוב היא שבכל מקום בו ירד מבול, נתכסו ההרים. אולם אין הפסוק מתייחס למקומות בהם לא ירד כלל מבול כלומר, לארץ ישראל.*

ולכאורה דווקא התייחסותו של תו"ס לדעת רבי יוחנן כי לא ירד מבול על ארץ ישראל, מעלה תמיהה קשה על כל הסיפור כולו מול אותו כותי. הרי על בסיס דעתו של רבי יוחנן, יכול היה הבהמי להשיב לאותו כותי כי לא ירד מבול על הר גריזים, לא מפאת חשיבותו המיוחדת, אלא מפאת מעלת ארץ ישראל כולה שהר גריזים הוא חלק ממנה, ומדוע נצרך היה הבהמי לתרוץ סרק שאין בו ממש?

שאלה פשוטה זו מתעצמת כפליים כשאנו מתבוננים בלשון המדרש על אותה פרשה המובאת ביחס לרבי יונתן.

*ד"א לא יהיה בך עקר ועקרה א"ר חנין בן לוי אמר הקב"ה לא תהא תפלתך עקרה אלא תהא עולה ועושה פירות, ד"א א"ר יונתן לא יהיה בך עקר ועקרה מן התשובה מעשה ברבי יונתן שהיה מהלך אצל ניפולין של כותים והיה רוכב על החמור והבהם עמו נתלוה להם כותי אחד **הגיעו אצל הר גריזים אמר אותו כותי לרבי יונתן ר' מהו דין דהדין טורא קדיש** א"ל רבי יונתן למה הוא קדיש אמר לו אותו הכותי **שלא לקה במי המבול** אמר ליה מנין לך א"ל לא כך כתיב (יחזקאל כב) בן אדם אמר לה את **<u>ארץ לא מטוהרה היא לא נושמה ביום זעם</u>**, אמר לו רבי יונתן אם כן היה לו להקב"ה לומר לנח לעלות להר ולא לעשות תיבה אמר לו לא עשה אלא לנסותו שתק ר' יונתן אמר לו הבהם תן לי רשות לומר לו דבר אחד אמר לו אמור אמר לו אותו הבהם אין ההר הזה תחת השמים אמר לו אותו הכותי אלא חוץ לשמים א"ל אין כתיב (בראשית ז) חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים מיד ירד רבי יונתן מן החמור והרכיבו ארבעה מילין וקרא עליו הפסוק הזה (ישעיה נד) וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי הוי **לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך מהו ובבהמתך ובבהמין שלך**" (דברים רבה פרשה ג ד"ה ו ברוך תהיה).*

על פי המדרש, קביעת הכותי כי לא ירד מבול על הר גריזים מקבלת את תוקפה מן הפסוק "אֶרֶץ לֹא מְטֹהָרָה הִיא לֹא גֶשְׁמָה בְּיוֹם זָעַם" (יחזקאל כ"ב, כ"ד). מול דברים אלו של הכותי ותשובתו על שאלת רבי יונתן כי נוח לא צווה לעלות אל אותו ההר, על מנת לנסותו, נאלם רבי יונתן דום, בלא תשובה. תשובתו של הבהמי מהווה אם כן על פי מהלך המדרש הצלה לרבי יונתן אף שפה יכול עוד יותר רבי יונתן לענות כי בכל ארץ ישראל לא ירד מבול ולאו דווקא בהר גריזים, שהרי אותו הפסוק שהביא הכותי "אֶרֶץ לֹא מְטֹהָרָה הִיא לֹא גֶשְׁמָה בְּיוֹם זָעַם", הוא הפסוק עליו סומך רבי יוחנן בגמרא בזבחים את דעתו כי לא ירד מבול על ארץ ישראל כולה[902]. על בסיס דברי התו"ס שהבאנו כי "תרוץ" הבהמי אינו אלא דחייה בקש, שתיקתו של רבי יונתן בעייתית עוד יותר!

ההימנעות של רבי ישמעאל (בתו"ס), ורבי יונתן (במדרש) מלהכליל את הר גריזים במעלת ארץ ישראל כולה שלא ירד בה מבול ולפתור בכך את טענת הכותי על ייחודיות הר גריזים, מלמדת כי תשובה זו לא היה בה בכדי לדחות את מגמת הכותי, וכפי שנראה אף הייתה משחקת לידיו. משתיקתו של רבי יונתן אנו חייבים להסיק כי אכן "ארץ לא גושמה ביום זעם" מתייחס בעיקרו כלפי הר גריזים, כשביחס להגדרת ארץ ישראל כמקום שבו לא ירד מבול, הר גריזים אכן מהווה את נקודת המוצא והמקום המשמעותי ביותר בארץ לעניין זה. מסיבה זו, גם הבהמי וגם רבי יוחנן

---

[902] "...מר סבר: ירד מבול לא"י, ומר סבר: לא ירד. אר"נ בר יצחק, ושניהם מקרא אחד דרשו: (יחזקאל כ"ב) בן אדם אמר לה את ארץ לא מטוהרה היא לא גושמה ביום זעם - רבי יוחנן סבר: אתמוהי מתמה קרא, א"י מי לא מטוהרה את? כלום ירדו עליך גשמים ביום זעם?..." (זבחים קי"ג ע"א).

אינם מנסים לבטל את חשיבות הר גריזים מתוך הכללתו במעלת ארץ ישראל כולה. מגמת הבהמי היא דווקא **לבטל לגמרי את שאריות קיום העולם שלפני המבול**. זאת הוא עושה על ידי החלת כל היקום כולו "**תחת כל השמים**" – "וַיְכֻסּוּ כָּל הֶהָרִים הַגְּבֹהִים אֲשֶׁר תַּחַת כָּל הַשָּׁמָיִם" (בראשית ז', י"ט).
ברור שלא היה כלל מקום לתו"ס להביא את מהלכו של הבהמי מול הכותי לו אכן ה"דחיה בקש" לא היה בה ממש לגבינו. אין מגמת הגמרא והראשונים להנחיל לדורות "סיפורי חסידים". אנו נצרכים להבין כי הדחייה בקש משמעותה היא שאכן ברמת ההוכחה דחייתו של הבהמי אינה "סוגרת" את טענתו של הכותי, אולם מהלכו תקף מצד **מהלכו העקרוני המבוסס על הגדרת היקום כולו כ"תחת השמים"**.

השלטת כָּל הֶהָרִים הַגְּבֹהִים לאחר המבול, תַּחַת כָּל הַשָּׁמָיִם

כפי שבארנו בתחילת חיבורנו[903], דור בראשית לא קיבל את חייו מן השמים, ואף לא סר למרות השמים.

את הארץ משקה האד העולה מן האדמה

"וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (בראשית ב', ו').

את האדם יוצר ה' מן האדמה.

*"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם **עָפָר מִן הָאֲדָמָה**...". (בראשית ב', ז').*

יניקת כוחם של הברואים את עיקר חייהם מן הארץ, מביאם כאמור לעצמאות מוחלטת. מתוך כך הם מורדים במקור החיים שמן השמיים.

*"הֲמָה הָיוּ **בְּמֹרְדֵי אוֹר** לֹא הִכִּירוּ דְרָכָיו וְלֹא יָשָׁבוּ בִּנְתִיבֹתָיו - הרשעים האלה הם דור המבול שמרדו באור, **בשביל המטר שהיה עולה מן הארץ ולא היו צריכים לכלום**" (איוב כ"ד, י"ג).*

הדגשת הכותי את הר גריזים כהר עליו לא ירד מבול ושתיקתו של רבי יונתן בעניין, מציינים אם כן, כי הר גריזים מהווה את נקודת החוד להמשכת כוח האדמה – כוח בראשית, אף לאחר המבול, בלא שמחיית המבול את היקום הקדום, ישטוף אף אותו. הבהמי חוסם כח זה בהכללתו "תחת כל השמים"! דברי הכתוב "וַיְכֻסּוּ כָּל הֶהָרִים הַגְּבֹהִים אֲשֶׁר תַּחַת כָּל הַשָּׁמָיִם" (בראשית ז', י"ט), לא נועדו לציין ציון פיזי של מרחב השפעת המבול, אלא הם ביטוי לשינוי התהומי הנוצר ביקום מן המבול ואלאה. מרכז הכובד של מקור החיים של היקום עובר מן הארץ אל השמים[904]. מתוך כך חשיבותו של הר גריזים כגורם המוביל את מגמת הארץ שלא ירד עליה מבול, מתמעטת ביותר.

האדם הבֶּהמי – האדם שלאחר המבול

שלא במקרה את המהלך הזה הדוחק את העולם שלפני המבול שהר גריזים במרכזו, לשוליים, מוביל הבהמי. באופן בולט ביותר מגדיר התו"ס את שומר הבהמות בתואר הלא מחמיא - "בהמי". לא רק זאת, אלא גם את הפסוק ממנו לוקח רבי ישמעאל את מעלתו של אותו בהמי, הוא לוקח מפסוק המתייחס לבהמה ממש - "קרא עליו ולא יִהְיֶה בְּךָ עָקָר וַעֲקָרָה **וּבִבְהֶמְתֶּךָ**" (דברים ז', י"ד) אפי' הבהמי שבך לא יתעקר מן התשובה".

ונראה שלא מקרה הוא הדבר.

ההתבוננות בעולמם של בני בראשית למדה אותנו כי מעלת גופם שווה הייתה למעלת המלאכים, עד כדי יכולת המלאכים לרדת מן השמים, להזדווג עם בני האדם ולהוליד תולדות.

*"וַיְהִי כִּי הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם. **וַיִּרְאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ**...הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם*

---

[903] עמ' _____

[904] כך בארנו (עמ' _____) את משמעות ברית הקשת המשלבת בין המים לבין האור המגיע מן השמים כ"קשתו" ומקור "אונו" של היקום מעתה.

*אַחֲרֵי כֵן **אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם** הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" (בראשית ו', א' – ד').*

מי הם אותם "בני האלוהים"? ראינו כי הינם מלאכים ממש.

"הם השרים ההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם" (רש"י במקום).

כך תרגם יהונתן (על פסוק ד')

*"**שמחזאי ועוזיאל הנון נפילין מן שמיא** והוו בארעא ביומיא האינון בתר כן דעלון בני רברביא לות בנת אנשא וילידן להון...".*

כך ראינו ברש"י ביומא ביחס לעוזא ועזאל.

*"עוזא ועזאל - **מלאכי חבלה שירדו לארץ** בימי נעמה אחות תובל קין ועליהם נאמר ויראו בני האלהים את בנות האדם (בראשית ו)" (רש"י יומא ס"ז, ע"ב).*

רמת מציאות זו נכחדת מן העולם במבול. מאחרי המבול, משתווה האדם בגופו להיות כבהמה. **את מעלתו כבן אלוהים מקבל האדם מעתה מן** השמים, בדעה ובדיבור.

*"ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: **יש להם דעת כמלאכי השרת**, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, **ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת**. שלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה" (חגיגה ט"ז, ע"א).*

לאחר יציאתו של נוח מן התיבה, מקובע נומך הבשר להיות כלֵה, ומתוך כך הוא מותר לאכילה.

"כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל - שלא הרשיתי לאדם הראשון לאכול בשר אלא ירק עשב, ולכם כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון, נתתי לכם את כל" (בראשית ט', ג' ורש"י ד"ה לכם יהיה לאכלה).

הבהמי המתלווה לרבי ישמעאל מיצג אם כן את רמת המציאות שלאחר המבול, בה האדם והבהמה משתווים בגופניותם. אלו הם החיים הנמצאים "תחת ממשלת השמים", חיים בהם המעלה העליונה מצויה אך ורק ברובד השכלי והרוחני באדם, וכמעט שלא בממד הגופני. ברמת חיים זו, מאבד הר גריזים את חשיבותו ומרכזיותו. על כן דווקא לבהמי יש את הכוח לדחות את אותו הכותי.

הר גריזים – מעלָה שהיא גם מוגבלות

הר גריזים ועבל על פי סדר הדברים שהבאנו עד כה, מהווה אם כן המשכה של נקודת מוצא החיים שמן הארץ, זו שהיוותה את מרכז קיומם של אנשי בראשית שלפני המבול. את הדגשת מרכז הכובד שמן הארץ, מציין הכתוב ביחס להר גריזים ועיבל דרך מיקומו המדויק בארץ - הֲלֹא הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה". זאת לעומת מקור החיים המתחדש לאחר המבול המופיע בסופו של תהליך מהר המוריה שעיקר מעמדו הוא מכוח בחירת ה' בו - "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם".

ציווי התורה על נתינת הברכה והקללה על הר גריזים ועל הר עיבל מיד אם כניסתם של ישראל אל הארץ[905], מחזירה למעשה לחיים את החיים המגיעים מן הארץ ממקורם שלפני המבול. הברכה והקללה אינם רק תוצאה המתרחשת באדם מעשיית או אי עשיית המצוות, אלא היא מופיעה דרך קרקע – ברכה על הר גריזים וקללה על הר עיבל. אמנם בניגוד לזמן טרום המבול, הברכה והקללה הניתנים על הר גריזים ועיבל, קשורים בטבורם למעשה המצוותי של האדם, זה שמגיע מן השמים - "אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם...וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים י"א, כ"ז – כ"ח). על כן, יניקה בלעדית מן הארץ, כפי שהיה בדור בראשית שלפני המבול, אינה יכולה עתה להצליח, כיוון שמקור החיים שמן הארץ כבר אינו עצמאי והוא מקבל את חיוניותו מן השמים. את נקודת מוצא החיים הזו המעצבת את הופעת החיים שעל הארץ, מכוח אין סוף

---

905 "וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ..." (דברים י"א, כ"ט).

החיים שמן השמים, מציין הכתוב בקביעתו במקביל למעשה נתינת הברכה והקללה על הר גריזים ועיבל כי "אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוָק אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה" (דברים י"ב, ה'), מקום שכפי שבארנו "בחירת ה' בו היא נקודת מוצא כוחו.

מתוך הבנת מקור כוחו של הר גריזים ועיבל, מבואר לחלוטין כי מעשה נתינת "הברכה והקללה" על ההר, המייחס תרחישים השייכים למעשי האדם ובחירתו (ברכה וקללה), אל האדמה, נובע ישירות מייחודיות אפיונו הבראשיתי של הר זה. כפי שכבר הזכרנו כמה פעמים, זמן בראשית כזמן הופעת אין סוף החיים מן הארץ, מתייחד ביכולת הארץ והחומרים היוצאים ממנה להפיק תכונות והבעות חיים לפרטיהן, מעצם קיומם ועיצובם החומרי והגופני. ראינו כי מגמה זו מפעפעת ומוצאת את רישומה גם לאחר הכחדת דור המבול ומאפשרת ליחס למקום מה שכרגיל ניתן לייחס רק כלפי יישות בעלת בחירה חופשית. כך ראינו כי מעשה הקורבנות מכפר על האדם מתוך התכללותו בנקודת המוצא הבראשיתית של הבשר המשתפת אותו עם בשר החי, בלא להזדקק למעשה התשובה. באופן קיצוני יותר פגשנו את מעשה כפרת השעיר המשתלח המגיע עד כדי הכלת אף העומד במרדו בנקודת מוצא החיים שמן הארץ להולדו לחיים חדשים. בהשלכת דרך פעולת כפרת הקורבנות וכפרת השעיר המשתלח הנושא את עוונות ישראל אל ארץ כזרה, למעשה נתינת הברכה והקללה על הר גריזים והר עיבל, מערכת "השכר והעונש" (הברכה והקללה) עוברת היא מן האדם אל הארץ[906], ויוצרת אף היא מצב **פיזי** של כינוס מערכות החיים שבאדם הקשורות לברכה והקללה אל מקורם הגופני שמעפר הארץ[907]. מתוך כך טומנת העצמת הנהגת הר גריזים ועיבל בישראל, תהליך של התעצמות כוח המעשה והפעולה הפיזיים בחומר, ליצור תוצרים בחיריים שאותם היינו רגילים לראות שמשתנים רק מכוח כוונת האדם ומחשבתו.

התבוננות באופן חיבורם של הכותים אל הר גריזים, תעצים לנו ותאיר באור נוסף את מגמת התעצמות המעשה הפיזי בהופעת אין סוף החיים עליה עמדנו עתה, עד כדי מצבה המעוות. מתוך כך תודגש המגבלה אותה מגביל הכתוב כהמשך לפרשת הברכה והקללה על הר גריזים והר עיבל, לכונן את העלאת הקורבנות ובניין בית המקדש במקום שבסיסו הוא "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'", ולא במקום שסימונו בארץ מוחלט[908].

הכותים – גויים מכוח שֵׁם "ישראל"

כפי שהזכרנו בפרשת הבהמי והכותי, רוצה הכותי לעצור ולהתפלל בהר גריזים שהוא ההר היחיד בו לא ירד מבול[909]. הר זה הוא מקום עבודתם של הכותים כנגד הר המוריה לנו.

*"הנודר... מעולי ירושלים - אסור בישראל ומותר בכותים - **שלא היו עולין לירושלים אלא בהר גריזים היו עובדין**" (משנה נדרים ל"א, ע"א ותו"ס ד"ה מעולי ירושלים מותר בכותים).*

נשאלת השאלה, איזו השלכה נוצרת מן הזיקה הזו של הכותים ל"הר בראשית"? בכדי לענות על שאלה זו נתבונן על מקורם ועל דרך קיומם את המצוות.

חז"ל מלמדים אותנו כי מצוות שהחזיקו בהם הכותים, מדקדקים הם בהן יותר מישראל.

"דאמר מר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים - הרבה מדקדקין בה יותר מישראל" (ברכות מ"ז, ע"ב).

מהיכן דקדוק זה ומה מקורו. על כך נוכל ללמוד ממקורם של הכותים כגרי אריות.

---

906 "...וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל" (דברים י"א, כ"ט).

907 הרמב"ן בפרשת הר גריזים ועיבל, מזהה אכן דמיון בין "נתינת" הברכה והקללה על הר גריזים ועיבל, לבין "נתינת" העוונות על ראש השעיר.
"...ואחר כן אמר בכאן, שיתנו הברכה הזאת אשר הוא אומר להם על הר גריזים והקללה על הר עיבל, והנה היא נתונה בפה, וכן ונתן אותם על ראש השעיר (ויקרא ט"ז כ"א), כדברי ר"א" (רמב"ן דברים י"א, כ"ט ד"ה ונתתה את הברכה על הר גרזים).

908 "...וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל. **הֲלֹא הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה**" (דברים יא, כ"ט – ל')

909 לא ירד מבול לא"י - ...אמר להון ההוא כותאה **איתו צלויי על טורא גריזים דלא נחית עליה טופנא...**" (תוספות זבחים קי"ג, ע"א).

"כותים גרי אריות הן - בספר מלכים (ב', י"ז) מפורש וישלח ה' בהם את האריות וכותים כתיבי התם ויבא מלך אשור (אנשים) מכותה וקא חשיב שאר מקומות" (בבא קמא ל"ח, ע"ב ורש"י ד"ה גרי אריות הן).

על פי דברים אלו המדובר הוא בגויים לכל דבר שהביא מלך אשור אל ארץ ישראל לאחר שרוקן אותה מיושביה היהודיים. כינויים כ"כותים" הוא מהיות מקורם גם מכותה, אף שהגיעו גם משאר מקומות.

כך מביא הכתוב במלכים את פרשת הגעתם של הכותים אל הארץ.

*"וַיֵּלְכוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּכָל חַטֹּאות יָרָבְעָם אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא סָרוּ מִמֶּנָּה. עַד אֲשֶׁר הֵסִיר ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מֵעַל פָּנָיו כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד כָּל עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים וַיִּגֶל יִשְׂרָאֵל מֵעַל אַדְמָתוֹ אַשּׁוּרָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה. וַיָּבֵא מֶלֶךְ אַשּׁוּר מִבָּבֶל וּמִכּוּתָה וּמֵעַוָּא וּמֵחֲמָת וּסְפַרְוַיִם וַיֹּשֶׁב בְּעָרֵי שֹׁמְרוֹן תַּחַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְשׁוּ אֶת שֹׁמְרוֹן וַיֵּשְׁבוּ בְּעָרֶיהָ. וַיְהִי בְּתְחִלַּת שִׁבְתָּם שָׁם לֹא יָרְאוּ אֶת ה' וַיְשַׁלַּח ה' בָּהֶם אֶת הָאֲרָיוֹת וַיִּהְיוּ הֹרְגִים בָּהֶם. וַיֹּאמְרוּ לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר לֵאמֹר הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִגְלִיתָ וַתּוֹשֶׁב בְּעָרֵי שֹׁמְרוֹן לֹא יָדְעוּ אֶת מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ וַיְשַׁלַּח בָּם אֶת הָאֲרָיוֹת וְהִנָּם מְמִיתִים אוֹתָם כַּאֲשֶׁר אֵינָם יֹדְעִים אֶת מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ. וַיְצַו מֶלֶךְ אַשּׁוּר לֵאמֹר הֹלִיכוּ שָׁמָּה אֶחָד מֵהַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר הִגְלִיתֶם מִשָּׁם וְיֵלְכוּ וְיֵשְׁבוּ שָׁם וְיֹרֵם אֶת מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ...וַיִּהְיוּ יְרֵאִים אֶת ה' וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם מִקְצוֹתָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת וַיִּהְיוּ עֹשִׂים לָהֶם בְּבֵית הַבָּמוֹת. **אֶת ה' הָיוּ יְרֵאִים וְאֶת אֱלֹהֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים כְּמִשְׁפַּט הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִגְלוּ אֹתָם מִשָּׁם**. עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֹשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים **אֵינָם יְרֵאִים אֶת ה' וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקָּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם וְכַתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל"** (מלכים ב', י"ז, כ"ב – ל"ד).*

בעקבות הריגת האריות באותם הגויים, מבין מלך אשור ומבינים הם כי בלא שיעשו כמשפט אלוהי הארץ, לא יהיה להם קיום, והם למדים את חוקות ישראל. אולם הכתוב מלמד אותנו כי מהלך כפוי זה אינו מגיע להשלמה, והוא מציג את התוצאה הסופית בעניינם בלשון כפולה.

מצד אחד מציין הכתוב כי "**אֶת ה' הָיוּ יְרֵאִים** וְאֶת אֱלֹהֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים כְּמִשְׁפַּט הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִגְלוּ אֹתָם מִשָּׁם" (פסוק ל"ג). אף שהיו יראים את ה', הם המשיכו לעבוד כפי עבודת הגויים משם הגיעו. מצד שני בפסוק שלאחריו מציין הכתוב כי הם אינם יראים את ה' – "עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֹשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים **אֵינָם יְרֵאִים אֶת יְקֹוָק וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקָּתָם** וּכְמִשְׁפָּטָם וְכַתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל". אמנם רש"י במקום, מבאר כי כוונת הכתוב היא "אינם יראים את ה' הכוונה היא ליראה שלמה כמשפט ישראל, כפי שצריך היה שיהיה.

*"**יראה שלימה כמשפט ישראל** ואף על פי שנתגיירו מיראת האריות אין יראתם את ה' יראה שלימה (כמשפט ישראל) כמו שמפרש והולך שאינם עוסקים בתורה ובמצות אשר צוה ה' את בני יעקב ואינם עושים כחקותם וכמשפטם שהי' עליהם לעשות משנתגיירו אלא כמו שהורם הכהן שהי' מן השמרונים שהיו עו"ג" (רש"י שם, פסוק ל"ד, ד"ה אינם יראים את ה').*

אף שהכתוב אינו מציין כלל כי אותם גויים יתגירו, מבין רש"י על הכתוב ומבינה הגמרא כי אכן סופם שהתגיירו, אולם גיורם לא היה שלם. אף תו"ס שמביא במקום כי גירי אמת הם, תולה זאת בגיור נוסף שעשו לאחר מכן.

",ואע"ג דפסקינן בסוף פ"ק דיבמות (דף ט"ז ע"א) הלכה דגרי אמת כולן הני מילי היכא שמתגיירים לגמרי אבל גרי אריות דהכא לא נתגיירו לגמרי כדכתי' בקרא את ה' היו יראין ואת אלהיהם היו עובדין ומ"ד גרי אמת סבר דלבסוף נתגיירו לגמרי" (תוספות בבא קמא ל"ח, ע"ב ד"ה גרי אריות הן).

נמצאנו אם כן למדים כי הכותים קרובים ביותר להיות כגויים, כשעל פי פשט הכתוב כלל לא התגיירו אלא היו יראים ולא יראים את ה' כשבמקביל הם ממשיכים לעבוד כפי מנהג הגויים שנהגו לפני כן. חז"ל מחזקים את זיקתם אל ישראל בגיור, אולם שאינו מושלם.

עד כאן נראה היה כי המדובר הוא במציאות מקרית שנקרתה בעקבות הבאת מלך אשור את אותם הגויים אל הארץ במקומם של ישראל. אולם סיומת דברי הכתוב שהבאנו, המעיד על החוקים שאותם גויים אינם עושים, מגדיר את חוקי ישראל באופן שאינו רגיל, המרמז על ציפיה לקיום מיוחד של אותם גויים את חוקי ישראל.

*"עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֹשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים **אֵינָם יְרֵאִים אֶת ה' וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקָּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם וְכַתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל**" (מלכים שם, פסוק ל"ד).*

את התורה והמצווה מגדיר הכתוב דווקא כ"כַּתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה **אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל**".

התבוננות בפרשת קריאת שמו של יעקב – ישראל, מראה כי דווקא אז, מוגדרים עם ישראל כ"גויים".

*"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה **גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ** וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ" (בראשית ל"ה, י – י"א).*

חז"ל אף מגדילים לעשות ולומדים מכך כי עתידים ישראל להתנהג התנהל כדוגמת הגויים – להקריב בשעת איסור הבמה כגויים, על הבמה.

*"שגוים עתידים בניו להעשות כמנין הגוים שהם שבעים אומות, וכן כל הסנהדרין שבעים. דבר אחר **שעתידים בניו להקריב בשעת איסור במות כגוים בימי אליהו**" (רש"י בראשית ל"ה ד"ה גוי וקהל גוים).*

את הזהות הזו שבין שם "ישראל" לבין אופן התנהלות מול ה' כגויים (להקריב לא במקום אחד בלבד, אלא בבמת יחיד), מציין במפורש אליהו בבנותו את במת היחיד בכרמל.

*"וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְּנֵי יַעֲקֹב **אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ**. וַיִּבֶן אֶת הָאֲבָנִים מִזְבֵּחַ בְּשֵׁם יְקֹוָק וַיַּעַשׂ תְּעָלָה כְּבֵית סָאתַיִם זָרַע סָבִיב לַמִּזְבֵּחַ" (מלכים א', י"ח, ל"א – ל"ב).*

חז"ל אכן מחברים את הזכרת אליהו את קביעת שמו של יעקב כ"ישראל", לברכת ה' את יעקב כ"קהל גויים", ולהבטחת ה' אז כי יתרצה בהתנהלות זו של ישראל כגויים.

"אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהי' שמך - למה נאמר כאן לפי שביום שנגלתה שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו גוי וקהל גוים יהי' ממך עתידין בניך להקהל כשאר עמים ולבנות מזבח להקטיר עליו בשעת איסור הבמות ואני מתרצה בדבר בב"ר" (רש"י מלכים שם, פסוק ל"א).

ברור הוא, שלא הייתה כוונת ה' ברכת "קהל גויים", וכן לא הייתה כוונתו של אליהו בהזכרתו את קביעת שמו של יעקב כ"ישראל" בעשייתו את במת היחיד, לציין אך ורק את עצם האירוע הנקודתי של הקרבת אליהו בבמה כגויים. הרמיזה על האירוע העתידי בקביעת ה' את שמו של יעקב כ"ישראל", והזכרת קביעת השם "ישראל" על ידי אליהו בזמן עשייתו במת יחיד כגויים, מלמדת כי המדובר על קביעה **תכונתית**, הבאה לציין כי השם ישראל באופן מהותי עומד "למשוך" את ישראל מול השכינה לדרכי התנהלות הקרובות יותר לדרכי הגויים. מעשה הקרבתו של אליהו בכרמל, הוא הגילוי ההיסטורי הנקודתי למאפיין חיים כללי שעתיד להתגלות מכוח קריאת השם "ישראל".
מתוך הבנה זו ברור כי הזכרת הכתוב בספר מלכים כי הכותים "אֵינָם יְרֵאִים אֶת ה' וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקָּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם וְכַתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב **אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל**", מציינת אף היא ציפייה מובנית ומתוכננת מן הכותים לקיום קשר ייחודי כלפי השכינה, המיוחד לשם "ישראל", שאכן הינו קשר הקרוב יותר לדרכי הגויים מזה שאינו על בסיס השם "ישראל". כיוונון הכתוב לקשר מסויים, "צובע" ממילא גם את עצם הגעתם של הכותים לארץ ישראל כתוכנית מסודרת ומסויימת, שאינה מקרית.

התבוננות בהמשך הכתובים במלכים, מחזקת באופן מדהים הבנה זו.

*"**וַיִּכְרֹת ה' אִתָּם בְּרִית** וַיְצַוֵּם לֵאמֹר לֹא תִירְאוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא תִשְׁתַּחֲווּ לָהֶם וְלֹא תַעַבְדוּם וְלֹא תִזְבְּחוּ לָהֶם. כִּי אִם אֶת ה' אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה אֹתוֹ תִירָאוּ וְלוֹ תִשְׁתַּחֲווּ וְלוֹ תִזְבָּחוּ. וְאֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַב לָכֶם תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת כָּל הַיָּמִים וְלֹא תִירְאוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים. וְהַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתְּכֶם לֹא תִשְׁכָּחוּ וְלֹא תִירְאוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים. כִּי אִם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם תִּירָאוּ וְהוּא יַצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד כָּל אֹיְבֵיכֶם. וְלֹא שָׁמְעוּ כִּי אִם כְּמִשְׁפָּטָם הָרִאשׁוֹן הֵם עֹשִׂים. וַיִּהְיוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה*

יְרֵאִים אֶת ה' וְאֶת פְּסִילֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים גַּם בְּנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָם הֵם עֹשִׂים עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (מלכים ב', י"ז, ל"ה – מ"א).

על פי פשט לשון הכתובים והמשכו מן הפסוקים שלפניכן, ברור הוא כי כריתת הברית של ה' היא עם אותם הכותים. את דברי ה' "כִּי אִם אֶת ה' אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה אֹתוֹ תִירָאוּ" יש לבאר מתוך ההתייחסות לאותם הכותים כחלק מעם ישראל וממילא הכללתם גם הם במעשה יציאת מצרים. סיומת הכתוב – "וַיְהִיּוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה יְרֵאִים אֶת ה' וְאֶת פְּסִילֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים", מחזקת אף היא כי כריתת הברית אליהם היא מכוונת. משמעות הדבר על פי הבנה זו, כי בהכנסת ה' את אותם גויים כותים אל ארץ ישראל, מתחדש בארץ ישראל מאפיין אין סוף חיים שלא היה לפני כן, הקרוב יותר למאפיין החיים הגויי, המושתת על שם "ישראל" והופעת עם ישראל כ"קהל גויים"[910].

הרמב"ם בהתייחסותו אל הכותים (לפני שמצאו אצלם צלם) אכן מציין מציאות ביניים בין ישראל לבין הגויים.

"כל מה שתמצא במשנה מן הדברים מעניין הכותים אשר תבין מהם שהכותים נכבדים מן הגוים ופחותים מישראל, כמו שאמרו מזמנים עם הכותים וכותי המברך אין עונין אמן, לא אמרו זה אלא קודם שחקרו עליהם, אבל מעת אשר חקרו ומצאו אשר זכרנו הם פחותים מן הגוים מאד" (רמב"ם בפירושו על המשנה, ברכות סוף פ"ח).

אנו רואים אם כן כי הכותים מציינים מצב גויות שמצד אחד אינו גירות מוחלטת, אולם המחוייב אל ישראל דווקא מצד שם "ישראל" בהיותם "קהל גויים". את דקדוק הכותים במצוות יותר מישראל, באותן שהחזיקו בהן, יש אם כן לייחס לתוסף ה"גויי" שבהם.

איבוד המעשה את המעוף, לאחר גניזת כוח הארץ

התבוננות בדרך תשובתם של נינוה מבארת את העומד מאחרי דקדוקם הרב של הכותים במצוות.

כשמגיע יונה אל נינוה ומנבא על חורבנה, מאמינים לו אנשי העיר, והמלך מצווה על תענית ושק.

*"וַיִּגַּע הַדָּבָר אֶל מֶלֶךְ נִינְוֵה וַיָּקָם מִכִּסְאוֹ וַיַּעֲבֵר אַדַּרְתּוֹ מֵעָלָיו וַיְכַס שַׂק וַיֵּשֶׁב עַל הָאֵפֶר. וַיַּזְעֵק וַיֹּאמֶר בְּנִינְוֵה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וּגְדֹלָיו לֵאמֹר **הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבָּקָר וְהַצֹּאן אַל יִטְעֲמוּ מְאוּמָה** אַל יִרְעוּ וּמַיִם אַל יִשְׁתּוּ. וְיִתְכַּסּוּ שַׂקִּים **הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה** וְיִקְרְאוּ אֶל אֱלֹהִים **בְּחָזְקָה** וְיָשֻׁבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וּמִן הֶחָמָס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם. מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנִחַם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְלֹא נֹאבֵד" (יונה ג', ו' – ט').*

הן את הצום והן את השק קובעים אנשי נינוה לא רק על האדם אלא אף על הבהמה. את קריאתם אל ה' בחוזקה, מבאר רש"י ככפיה אף על התינוקות שלא ינקו מאימותהין.

רש"י : "ויקראו אל האלהים בחזקה - **אסרו אמהות לבד והולדות לבד** אמרו לפניו רבש"ע אם אין אתה מרחם עלינו אין אנו מרחמים על אלו :

גם את חזרתם מן הגזל הם מבצעים באופן החורג מדין התורה שבעל פה.

*"וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם. מאי ומן החמס אשר בכפיהם? אמר שמואל: **אפילו גזל מריש** (קורה) **ובנאו בבירה** (מגדל) **- מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו**" (תענית ט"ז, ע"א).*

זאת לעומת דין ישראל המחייב נתינת דמים כנגד אותה הקורה מפני תקנת השבים.

---

[910] אמנם רש"י מצמצם את כריתת הברית לא כברית המתייחסת באופן ייחודי אל הכותים אלא לברית מתן תורה. "ויכרת ה' אתם ברית - כשנתן להם תורה בהר סיני" (רש"י מלכים ב', י"ז, ל"ה) . אולם גם על פיו נקשרים הכותים בקשר הווייה דווקאי אל ישראל, מתוך הכללת הגרים אף הם במחוייבות ברית מעמד הר סיני. כך מביאה הגמרא בשבעות - "אין לי אלא אותן העומדין על הר סיני, דורות הבאים וגרים העתידין להתגייר מנין? ת"ל: (דברים כ"ט) ואת אשר איננו" (שבועות ל"ט, ע"א).

*"העיד רבי יוחנן בן גודגדה...ועל המריש הגזול שבנאו בבירה שיטול את דמיו **מפני תקנת השבים** - שאם אתה מצריכו לקעקע בירתו ולהחזיר המריש עצמו, ימנע מלעשות תשובה" (גיטין פרק ה' משנה ה' ור' עובדיה מברטנורא ד"ה מפני תקנת השבים).*

נצאנו אם כן למדים כי התפיסה ה"גויית" את התורה היא בהגדרתה הכללית "בחוזקה". חוזק זה הוא שמביא להקצנת הצום והשק אף כלפי הבהמות, גזרת צום אף על התינוקות, והחזרת הגזול כפשוטו בכול מצב. ה"חוזקה" אם כן מקצינה את המעשה הנעשה לגבול הקיצוני ביותר שלו.

על פי דוגמאות אלו מאנשי ננווה, יש להבין אף את דברי הגמרא ביחס לכותים כי "כל מצוה **שהחזיקו** בה הכותים..." (ברכות מ"ז ע"ב), בזאת כוחם - "החזקתם" במצוות, היא ה"חוזקה" שראינו באנשי נינווה. בהיותם קרובים לגויים, קיומם את המצוות מתאפיין כפי דרכם של הגויים - חוזק המעשה!

התמקדות הכותים בתוקף המעשה בהופעת אין סוף החיים, תואם לחיבורם אל הר גריזים כמקור החיים. מתוך שייכות הר גריזים לעולם בראשית - כוח חומרי החיים להופיע מעצמם את ערכי החיים, בלא תלות בכוח המחשבה, מועצם מעשה המצווה מצד תוקף המעשה להשליט עצמו אף ביחס לבהמה (צום ושק לבהמות) כשבמקביל מועקר ממנו העדינות ושיקול הדעת הנובעים מכוח המחשבה (למנוע צום תינוקות, או החזרת הקורה אם יביא הדבר לקיעקוע הבניין כולו).

את הקיצוניות הזו לינוק מן הארץ את ערכי החיים בלא לשלב בתנועת החיים את אפיק המחשבה, מיישמים הכותים באמונתם אך ורק בתורה שבכתב אך לא בתורה שבעל פה הבנויה על לימוד דבר מתוך דבר והכרעת המחשבה את המעשה פעמים אף באופן שאינו מתישב עם פשט הכתוב.
כך מביא התו"ס בעניינם:

"הא סתם כותים אינם מאמינים בדברי חכמים ואפי' בפרהסיא ולא מזדהרי" (תוספות עירובין ס"ט, ע"א ד"ה כאן במומר).[911]

אמנם, החזקתם בתורה שבכתב, ומתוך כך פרישתם יותר מן הגויים מעבודה זרה, משאירה אותם במעלה גבוהה יותר מן הגויים.

"אפשר דכשגזרו על יינן של נכרים לא גזרו על של כותים כיון דפרושים מע"ז יותר משאר נכרים ומחזיקים בתורה שבכתב" (תוספות סוכה כ"ג, ע"ב ד"ה דתניא הלוקח יין מבין הכותים).

את התוצר היוצא מקיום התורה על פי הכתב שבה, אך לא על פי העל פה שבה שהוא הקיום "בחוזקה" של המעשים ללא "עידון" המחשבה, אנו פוגשים בעשיית המצוות המעוותת של הכותים.

***ברית מילה:** **ברית המילה נעשה ביום השמיני ללא דחייה.** רק אם התינוק נמצא באינקובטור ניתן לדחות את הברית, כי האינקובטור שקול לרחם האם.*
***יום כיפור:** כל השומרונים **צמים במהלך יום הכיפור, כולל ילדים קטנים ואף תינוקות**. רק תינוקות שיונקים ממשיכים לינוק, ואילו התינוקות שנגמלו צמים. רק מקרה של פיקוח נפש דוחה את הצום.*
***יום השבת:** את השבת **שומרים בדקדקנות רבה הם לא משתמשים באש או בחשמל כל השבת**, מיד עם כניסת השבת השומרונים מנתקים את כל מכשירי החשמל בבית. הם לא משתמשים במזגן ואפילו מכבים את המקרר. לפני כניסת השבת הם מדליקים את האורות שיצטרכו במשך השבת, למשל בחדר האוכל, כשהם מסתמכים על הכתוב בתורה "לפני עיוור לא תשים מכשול".*

אמנם, באופן אבסורדי יוצא כי כיוון שאת דין הכתוב הזה של "לפני עיוור וכו' הם מקיימים רק כפשוטו, ביחס למכשול פיזי, אין הם מחוייבים ל"לפני עיוור לא תתן מכשול" העקרוני המופיע בתורה שבעל פה מצד הכשלת האחר באיסור. על כן, בעוד שישראל האוכל נבלות לתיאבון מותר

---

[911] **כוח ה"חוזקה" בעשייה של תורה שבעל פה**: אמנם, כוח החזקתם במעשה אף שיישומו הוא, באמונתם אך ורק בתורה שבכתב, במקום בו החזיקו במעשה, הגם שמקורו הוא בדברי חכמים, הם נאמנים בקיומו. כך מביאה הגמרא בעניין.
"רשב"ג אומר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים, הרבה מדקדקין בה יותר מישראל -...אף מצוה שהיא מדברי סופרים ואינה כתובה בתורה אם החזיקו בה סמכינן עלייהו" (גיטין י', ע"א ורש"י ד"ה כל מצוה שהחזיקו בה).

לאכול משחיטתו[912] הרי אצל כותי אף שהוא עצמו נזהר בדיני שחיטה, אסור לאכול משחיטתו כיוון שאין לו כל בעייה להכשיל את האחרים מתוך שאינו מחוייב לאופן תפיסת חכמים את "לפני עיוור לא תתן מכשול" המרבה לא רק מכשול פיזי, אלא אף מכשול ערכי או דיני.

"ומ"ש ואפילו אם לא יאכל הוא ממנו תחלה. כן כתבו התוספות (שם ד"ה בודק סכין) והרא"ש (סי' ז') שם ופשוט הוא דלא אמרינן בגמרא שצריך השוחט לאכול ממנו כדי שנדע שהוא כשר אלא בכותי קודם שגזרו עליהם דלית להו ולפני עור לא תתן מכשול אבל ישראל אע"פ שאוכל נבלות לתיאבון חייש אלפני עור" (בית יוסף יורה דעה סימן ב' אות ב ד"ה משומד אוכל).

ממנהגם אלו של הכותים יוצא, כי החיבור האבסולוטי אל הארץ מכוח הר גריזים אמנם מוסיף עוצמה למעשה להיות ב"חוזקה, אולם ניתוקם מאין סוף החיים המגיע מן השמים, מעקֵר מן המעשה את תנועת החיים שבו, והופכו למעשה נוקשה חסר חיות.

מתוך כך, אף כשעוד היו הכותים בגדר גרי אמת[913], או גרים שגרותם קיימת גם אם היא אינה שלמה[914], נזהרו חכמים בהם מפני זיקתם החד צדדית להר גריזים וההשלכות הקשות שהיא מביאה עימה אל המעשה.

אין עונים אחרי ברכתם אמן.

*"עונין אמן אחר ישראל המברך - אפילו לא שמע אלא סוף ברכה, אבל לא לאחר כותי, **שמא ברך להר גריזים**" (רש"י ברכות נ"א, ע"ב ד"ה עונים אמן אחר ישראל המברך).*

ואין לוקחים אותם למול את הבן.

*"ישראל מל את הכותי, וכותי לא ימול ישראל, מפני **שמל לשם הר גרזים**, דברי רבי יהודה" (עבודה זרה כ"ז, ע"א).*

נוקשות המעשה והעדר הדינאמיות של החיים אותם פוגשים הכותים ביניקתם את החיים מכוח הר גריזים לבדו, הוא שמביא אותם לבסוף להתחבר אל דמות יונה, חיבור החורץ את גורלם אל מחוץ לעם ישראל.

יונה טורפת – כוח ישראל לשלול חיים לאין סוף

אף שראינו כי הכותים למרות תפיסתם האבסולוטית את הר גריזים כנקודת מוצא אין סוף החיים, נחשבים היו כגרי אמת, או לפחות כגרים שאינם גמורים, גוזר עליהם רבי מאיר להיות כגויים גמורים, לאחר שנמצא שהם עובדים דמות יונה בראש הר גריזים.

"מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: דמות יונה מצאו להן בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה" (חולין ו', ע"א).

כך מביא הרבטנורא בעניין.

"והכותי - מן העובדי כוכבים שהביא מלך אשור מכותא ומשאר ארצות ויושב אותם בערי שומרון, ונתגיירו מאימת האריות שהיו אוכלים בהם כמפורש בספר מלכים (ב', י"ז), והיו שומרים תורה שבכתב, וכל מצוה שהחזיקו בה מדקדקים בה יותר מישראל, לפיכך היו מאמינים בהם בקצת המצות, עד שבדקו אחריהם ומצאו להם דמות יונה בראש הר גריזים שהיו עובדים אותה, ומאז עשאום כעובדי כוכבים גמורים לכל דבריהם, הלכך האידנא אין מזמנין על הכותי" (ר' עובדיה מברטנורא ברכות פרק ז' משנה א').

---

[912] אם ישראל בדק סכינו וידוע כי הוא יודע בהלכות שחיטה – "מומר אוכל נבלות לתיאבון, ישראל בודק סכין ונותן לו, ומותר לאכול משחיטתו אפילו ישחוט בינו לבין עצמו, והוא שיודעין בו שיודע הלכות שחיטה" (שו"ע יורה דעה סימן ב' סעיף ב').

[913] כך תו"ס: "ואל ימול כותי - לאחר שהמיר דתו דסתמייהו לשם הר גריזים **אע"ג דגירי אמת הן**" (תו"ס מנחות מ"ב, ע"א).

[914] כך רש"י: "קסבר ר' גמליאל צדוקי אינו כנכרי, ולא דמי לכותי, דגרי אריות הן **ואינם גרים גמורים**, אבל צדוקי ישראל הוא ונהפך למינות ואינו מודה בתורה שבעל פה" (רש"י עירובין ס"א, ע"ב ד"ה מעשה בצדוקי אחד).

הרמב"ם אף מגדירם מנקודה זו והלאה כגרועים אף מן הגויים.

*"כל מה שתמצא במשנה מן הדברים מעניין הכותים אשר תבין מהם שהכותים נכבדים מן הגוים ופחותים מישראל, כמו שאמרו מזמנים עם הכותים וכותי המברך אין עונין אמן, לא אמרו זה אלא קודם שחקרו עליהם, **אבל מעת אשר חקרו ומצאו אשר זכרנו הם פחותים מן הגויים מאד**" (רמב"ם בפירושו על המשנה, ברכות סוף פ"ח).*

אם מדמים היינו לחשוב שסיבת גזירה זו על הכותים היא פשוטה – מכיוון שהתגלה כי הם עובדי פסילים, הרי ביאור תו"ס במקום מחייב אותנו לביאור מורכב יותר.

*"במדרש יש שהיא עבודת כוכבים שהטמין יעקב תחת האלה **בהר בשכם** (בראשית ל"ה)" (תוספות חולין ו', ע"א ד"ה בראש הר גריזים).*

אין המדובר בסתם עבודת אלילים, אלא בזו שמטמין יעקב לאחר כשלון נסיונו לחבור עם שכם. מלשון התו"ס המגדיר את מקום הטמנת יעקב "בהר בשכם", משמע שמקום ההטמנה של יעקב הוא בהר גריזים עצמו.

כך משמע אף מלשון רש"י, שאת היונה אותה עובדים הכותים בהר גריזים הם מוצאים באותו המקום.

*"בפ' הכל שוחטין (חולין ו') גבי כותים שגזר על כל כותים משום אותם **שמצאו דמות יונה בהר גריזים** והשתחוו לה" (רש"י יבמות קי"ט, ע"א ד"ה רבי מאיר חייש למיעוטא).*

דמות זו ממקדת את עבודתם של הכותים, מכוונה כלפי הר גריזים, לכוונה כלפי היונה עצמה. אם את האיסור למול על ידי כותי ולענות אמן על ברכת הכותי, ביארה הגמרא מטעם שהם מלין ומברכים לשם הר גריזים[915], הרי לאחר מציאת היונה, מכוונת עבודתם אליה!

*"ימול עובד כוכבים - שאין מילתו לשם עבודת כוכבים שהרי אין דרכם למול את בניהם. ואל ימות כותי - **שמל לשם דמות יונה** שמצאו בראש הר גריזים ועובדין לה עבודה כדאמר בהכל שוחטין (חולין דף ו') **ומלין את בניהם לשם יונה** זו" (רש"י עבודה זרה כ"ו, ע"ב ד"ה ימול עובד כוכבים וד"ה כותי).*

טמינת דמות היונה בהר גריזים עצמו, ועבודתם של הכותים אותה כמעשה המשתלשל מעבודתם את הר גריזים, מחייבים להבין כי ישנה הקבלה בין עבודת היונה לעבודת הר גריזים, ואנו נצרכים לבחון מה ייחודי בעבודה זו של היונה, השונה ממעשה העבודה הזרה הכללי האסור לישראל.

התבוננות בפרשת בני יעקב בשכם, יראה לנו כי לא פשוט כלל לייחס לכל הנטמן תחת האלה את ההגדרה "עבודה זרה".

אמנם, בלשון ציוויו של יעקב אל בניו לאחר חיסול העיר שכם, ובתיאור ביצוע בני יעקב את ציווי אביהם, ישנה התייחסות מפורשת לכך שבני יעקב לקחו אליהם "אלוהי נכר".

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל אֲשֶׁר עִמּוֹ **הָסִרוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם** וְהִטַּהֲרוּ וְהַחֲלִיפוּ שִׂמְלֹתֵיכֶם. וְנָקוּמָה וְנַעֲלֶה בֵּית אֵל וְאֶעֱשֶׂה שָּׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הָעֹנֶה אֹתִי בְּיוֹם צָרָתִי וַיְהִי עִמָּדִי בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלָכְתִּי. **וַיִּתְּנוּ אֶל יַעֲקֹב אֵת כָּל אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּיָדָם** וְאֶת הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּטְמֹן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר עִם שְׁכֶם" (בראשית ל"ה, ב' – ד').

אולם, ייחוס מעשה שכזה לבני יעקב, לא רק שאינו הגיוני, אלא שהוא כלל אינו מוזכר בתיאור שלילתם את שכם, לאחר שהיכו בה כל זכר.

"בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל הַחֲלָלִים וַיָּבֹזּוּ הָעִיר אֲשֶׁר טִמְּאוּ אֲחוֹתָם. אֶת צֹאנָם וְאֶת בְּקָרָם וְאֶת חֲמֹרֵיהֶם וְאֵת אֲשֶׁר בָּעִיר וְאֵת אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה לָקָחוּ. וְאֵת כָּל חֵילָם וְאֵת כָּל טַפָּם וְאֶת נְשֵׁיהֶם שָׁבוּ וַיָּבֹזּוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת" (בראשית ל"ד, כ"ז – כ"ט).

---

[915] "ישראל מל את הכותי, וכותי לא ימול ישראל, מפני **שמל לשם הר גרזים**, דברי רבי יהודה" (עבודה זרה כ"ז, ע"א). וכן – "עונין אמן אחר ישראל המברך - אפילו לא שמע אלא סוף ברכה, אבל לא לאחר כותי, **שמא ברך להר גריזים**" (רש"י ברכות נ"א, ע"ב).

הכתוב מתאר ביזת שלל בלבד של בני יעקב. אף את "חֵילָם" מבאר רש"י כ"ממונם"[916], בלא כל איזכור ללקיחתם משכם צלמים או עבודה זרה אחרת. קשה גם לומר כי בביזתם "אֵת כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת" לא מבדילים בני יעקב בין הרכוש הרגיל והצלמים והם לוקחים אף אותם עימהם.
מתוך העדר איזכור הכתובים לקיחת צלמים כלשהם, ומתוך חוסר ההיגיון כי בני יעקב לקחו לרשותם צלמים שכאלו, אנו נצרכים על כן להבין כי "אלוהי הנכר" אותם מצווה יעקב על בניו לנטוש, אינם צלמי עבודה זרה אלא אותו הרכוש עצמו ששוללים בני יעקב בבואם על החללים, הנהפך להם להיות "אלוהי נכר".

אף שבהגעתם אל שכם, מזדווגים יעקב ובניו עם שכם במשא ומתן קניינית[917], עתה קיום קניינים אלו אצל בני יעקב מכוח מעשה המלחמה, הופך להיות זר ופוגעני כ"אלוהי נכר". את הסיבה למהפך הזה בהתייחסות לרכוש שכם, ניתן לתלות אך ורק בדרך פעולתם של שמעון ולוי.

הכתוב מרמז וחז"ל בעקבות כך מעלים שתי מגמות הפוכות המלוות את שמעון ולוי בחיסולה של שכם.

מצד אחד מעיד הכתוב כי ביאתם של שמעון ולוי על העיר היא בבטחון גמור.

> "...וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חַרְבּוֹ **וַיָּבֹאוּ עַל הָעִיר בֶּטַח** וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר" (בראשית ל"ד, כ"ה).

בהסברו השני, תולה רש"י את הבטחון הזה של בני יעקב בבטחונם ביעקב עצמו!

> *"בטח - ...ומדרש אגדה **בטוחים היו על כחו של זקן**".*

אולם במקביל מן ההזכרה המיותרת של הכתוב את היות שמעון ולוי, בני יעקב, לומדים חז"ל כי אף שהיו בניו, נהגו שמעון ולוי עצמן כזרים ליעקב, שלא לקחו ממנו עצה לפני שעשו את מעשה ההרג והביזה.

> *"בניו היו, ואף על פי כן נהגו עצמן שמעון ולוי, כשאר אנשים שאינם בניו, **שלא נטלו עצה הימנו**" (רש"י שם, פסוק כ"ה ד"ה שני בני יעקב).*

נמצאנו אם כן למדים, שאף ששמעון ולוי הולכים למהלכם כנגד שכם מכוחו של "זקן", אין כוחו של יעקב עומד להם לעזר בשלמותו כיוון שאין הם עושים את מעשיהם ברשותו ובידיעתו. בטחונם בזכותו של יעקב, אמנם מנצח להם את המלחמה, אולם הוא אינו מאפשר להם להכיל את שללם וממונם של שכם אל תוכם. מה שהצליחו יעקב ובניו לעשות במעשה המסחר – בחנייתם את פני העיר[918], מכוח שלמותו של יעקב[919] המופיעה בקריאת שמו כ"אל"[920], לא מצליחים בני יעקב לעשות כשרצונו של יעקב אינו עימהם.
מתוך שיכולתם של בני יעקב להכיל את ממונם ורכושם של בני שכם נעדר, הופכים הם ממילא להיות להם כ"אלוהי נכר".
יוצא אם כן, שציוויו של יעקב אל בניו להסיר מהם את אלוהי הנכר וקבורתם תחת האלה, הינם תוצר כשל משפחת יעקב להכיל אל תוכם את כוח הגויים עמהם הם מזדווגים[921] בממונם וברכושם. כוחות "שלילה" וחיים אלו, נשארים טמונים באדמה בלא שיתקיימו בתוך ישראל.

אל היכולת הזו חוברים הכותים, כשזו מתגלית להם מקבורתה על הר גריזים, בדמות יונה.

עלינו אם כן לבחון, מדוע דמות היונה היא המייצגת האולטימטיבית של כוח ה"שלילה" והביזה של ישראל את הגויים.

---

[916] חילם - ממונם וכן (דברים ח', י"ז) עשה לי את החיל הזה, (במדבר כ"ד, י"ח) וישראל עושה חיל, (תהלים מ"ט, י"א) ועזבו לאחרים חילם" (רש"י בראשית ל"ד, כ"ט).

[917] "ויחן את פני העיר אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (בראשית ל"ג) (שבת ל"ג, ע"ב).

[918] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם... וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר" (בראשית ל"ג, י"ח).

[919] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם...- שלם בגופו... שלם בממונו... שלם בתורתו..." (בראשית ל"ג, י"ח ורש"י ד"ה שלם).

[920] "וַיַּצֶּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - ...ורבותינו דרשוהו **שהקב"ה קראו ליעקב אל**..." (בראשית ל"ג, כ' ורש"י ד"ה ויקרא לו אל אלהי ישראל).

[921] כך הכתוב נוקט בעניין הביזה בלשון השייכת למעשה ביאה - בְּנֵי יַעֲקֹב **בָּאוּ עַל** הַחֲלָלִים" (בראשית ל"ד, כ"ז). מתוך כך נצרך רש"י לבאר - על החללים - **לפשט את** החללים".

בכדי לבאר נקודה זו, נחזור אל היונה הראשונה המוזכרת בתורה – היונה שבתיבת נוח.

מעשה טריפה המעצים חיים

לאחר שהעורב אינו מקיים את שליחותו של נוח, שולח נוח את היונה לבדוק הקלו המים.

"וַיְשַׁלַּח אֶת הַיּוֹנָה מֵאִתּוֹ לִרְאוֹת הֲקַלּוּ הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. וְלֹא מָצְאָה הַיּוֹנָה מָנוֹחַ לְכַף רַגְלָהּ...וַיָּחֶל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אֲחֵרִים וַיֹּסֶף שַׁלַּח אֶת הַיּוֹנָה מִן הַתֵּבָה. וַתָּבֹא אֵלָיו הַיּוֹנָה לְעֵת עֶרֶב וְהִנֵּה עֲלֵה זַיִת טָרָף בְּפִיהָ וַיֵּדַע נֹחַ כִּי קַלּוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ" (בראשית ח', ח – י"א).

נראה היה לחשוב כי שליחת נוח את היונה היתה למען תת סימן לנוח על סיום המבול לצאת מן התיבה החוצה. אולם מהמשך הכתובים אנו למדים כי לשם כך, לא נצרך היה נוח ליונה. הקב"ה עצמו הוא שמצווה לו לצאת ממנה.

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ לֵאמֹר. צֵא מִן הַתֵּבָה אַתָּה וְאִשְׁתְּךָ וּבָנֶיךָ וְנְשֵׁי בָנֶיךָ אִתָּךְ" (בראשית ח', ט"ו – ט"ז).

חז"ל אף לומדים כי נוח כלל לא תכנן לצאת מן התיבה שלא ברשות.

"...כשנכנס (נוח) לתיבה ברשותו של הב"ה נכנס, שנאמר ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה (בראשית ז', א'), כיון שיבשה הארץ ונחה התיבה, שנאמר ותנח התיבה וגו' (שם בראשית ח', ד'), אמרו לו בניו נצא מכאן, אמר להם חס ושלום, ברשותו של הב"ה נכנסנו, וברשותו אנו יוצאין, כיון ששמע הקב"ה כך, מיד וידבר אלהים אל נח לאמר צא מן התיבה (בראשית ח', ט"ז), לכך נאמר אני פי מלך שמור וגו' (קהלת ח', ב')" (אגדת בראשית פרק ז' ד"ה [א] צא מן).

מתוך כך אנו נצרכים למצוא את רווח שליחותה של היונה, בעצם שילוחה החוצה ובתוצאת שליחותה. בעניין זה נוקט הכתוב בלשון תמוהה שאינה מתאימה ליונה[922] – בלשון "טריפה", המתאימה יותר לחיה[923].

*"וַתָּבֹא אֵלָיו הַיּוֹנָה לְעֵת עֶרֶב וְהִנֵּה עֲלֵה זַיִת **טָרָף** בְּפִיהָ..." (בראשית שם, פסוק י"א).*

רש"י במקום מבאר.

"טרף – חטף".

את השילוב הזה של מעשה ה"טריפה" וה"חטיפה", מצאנו בברכת בנימין.

*"בִּנְיָמִין זְאֵב **יִטְרָף** בַּבֹּקֶר יֹאכַל עַד וְלָעֶרֶב יְחַלֵּק שָׁלָל" (בראשית מ"ט, כ"ז).*

את כוח טריפתו של בנימין, מבטאים חז"ל בשני עניינים. האחד – חטיפתם של בני בנימין להם נשים בפרשת פלגש בגבעה.

"...נבא על שיהיו עתידין להיות חטפנין (שופטים כ"א, כ"א) וחטפתם לכם איש אשתו, בפלגש בגבעה..." (רש"י בראשית שם ד"ה בנימין זאב יטרף).

אולם הביטוי הנוסף ליכולת "טריפתם" הוא כוחם של בנימין לבזוז ולשלול את הגויים.

---

[922] התמיה בייחוס לשון ה"טריפה" למעשה היונה גודלת עוד יותר כשאנו משווים את ענייננה לענייננו של העורב. דווקא אצלו, מבארים חלק מן הפרשנים כי סיבת שליחתו היא מפני היותו אוכל בשר.
כך "בחזקוני" וישלח את העורב – **לפי שדרכו לאכול נבלות** ואם קלו המים ימצא מתי מבול מושלכים על פני שפת המים". כך ברד"ק: "וישלח – למה שלח את העורב, אמר: **העורב אוכל בשר** וימצא נבלות האדם והבהמה ואם יחסרו כל כך המים שימצא נבלות שהם מושלכות יביא בפיו שום בשר ונדע כי חסרו המים".
למרות זאת, את לשון ה"טריפה" מייחס הכתוב דווקא כלפי היונה.

[923] כך מבאר ה"מצודת ציון" על "הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי" - ענין מזון כמו טרף נתן ליראיו (תהלים קי"א) **והוא מושאל מל' מזון החיה** הבא ע"י טרף" (משלי ל', ח' ד"ה הטריפני).

*"בבקר יאכל עד - **לשון ביזה ושלל**, המתורגם (במדבר ל"א, י"ב) עדאה...ועל שאול הוא אומר שעמד בתחלת פריחתן וזריחתן של ישראל. ולערב יחלק שלל - אף משתשקע שמשן של ישראל על ידי נבוכדנצר שיגלם לבבל, יחלק שלל. מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן, שנאמר (אסתר ח', ז')" (המשך רש"י שם ד"ה בבקר יאכל עד).*

שילוב זה בתכונת ה"טריפה" בין מעשה חטיפת הנשים לבין מעשה ביזת השלל, נותן למעשה הביזה את איצטלת האישות שבחטיפת הנשים. היוצא מכך ביכולתם של בנימין הוא לייחס אליהם את רכוש הגויים כחיבור של הפריה.

ייחוס כוח ה"טריפה" הזה ליונה, מחייב אותנו לבחון מה מנכסת אליה היונה, שהוא גם ניכוסו של נוח אל תוך התיבה. הכתוב מספר לנו כי **עֲלֵה זַיִת** הוא הטָרָף בְּפִיהָ. בעניין זה אנו נתקלים כבר בבעייה נוספת. לא רק שלשון "טריפה" אינה לשון המקובלת ליונה, היא גם כלל אינה מקובלת ביחס לצומח!

אנו נצרכים אם כן להעמיק ולבחון את אותו עלה זית, מה תכונתו וייחודיותו, המביא את היונה ל"טריפתה" – זיווגה עימו, אל תוך התיבה.

חז"ל מלמדים אותנו כי ענף זית זה מגיע מארץ ישראל שלא לקתה מן המבול ולחילופין מתוך גן העדן.

"...ר' לוי אמר משבשושי (סריגי)[924] ארץ ישראל הביאתו[925] הדא דאינון אמרי ארעא דישראל לא לקת במוי דמבולא הוא שהקב"ה אומר לה על ידי יחזקאל (יחזקאל כ"ב) בן אדם אמור לה את ארץ לא מטוהרה היא... ר' ברכיה אמר שערי גן עדן נפתחו לה ומשם הביאתו..." (ויקרא רבה פרשה ל"א ד"ה י תני ר').

משמעות הדבר היא כי כוחה של היונה "לטרוף" את עלה הזית, הוא ב"משיכתה" אל תוך התיבה עץ מן העולם הקדמון, או זה שלפני המבול, או זה של גן העדן.

על התכונה המוספת אל העץ מכוח תוסף חיות גן העדן בו, אנו למדים מאותו המדרש, מתוך הפקת הזית שמן להדלקת המנורה.

"תני ר' חייא שמן זית ולא שמן שומשמין ולא שמן אגוזים ולא שמן צנונות ולא שמן שקדים אלא שמן זית דמזיתך א"ר אבין משל למלך שמרדו בו לגיוניו ולגיון אחד משלו לא מרד בו אמר המלך אותו לגיון שלא מרד בי ממנו יעשו דוכסין ואיפרכין ואיסטרליטין כך אמר הקב"ה הזית הזה הביא אורה לעולם בימי נח ה"ד (בראשית ח') ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה" (ויקרא רבה פרשה ל"א ד"ה י תני ר').

מדברי חז"ל אלו עולה כי מעלת גן העדן של עץ הזית הוא בהיותו עץ שהוא אור.

חז"ל בהמשך המדרש מלמדים אותנו כי "טרפתה" של היונה את עלה הזית, מצמצמת את הוויתו.

"מהו טרף קטיל כד"א (שם בראשית ל"ז) טרוף טורף יוסף אמר ר' ברכיה אלו לא קטלתיה אילן רב הוה מתעבדא".
***תרגום**: מהו טרף – הרג. כנאמר – טרוף טורף יוסף. אמר ר' ברכיה, אלו לא הרגתו, אילן גדול היה נעשה[926].*

אמנם, מפשט הכתובים נראה כי עם הוויתו הקדומה של עלה הזית אנו נפגשים דווקא מאופן תפיסתה של היונה אותו – במעשה של "טריפה". השימוש בלשון "טריפה" כלפי מציאות שהיא "צומח", מאנישה את הצומח להיות כחי. מהלך דומה אך הופכי של צמצום החי להיות כצומח, מצינו לאחר המבול.

---

924 ובגירסה אחרת – "...**משמטוטי** ארץ ישראל הביאה אתו" (ויקרא רבה פרשה לא ד"ה [י] ויקחו אליך).

925 דעה נוספת באותו מדרש מייחסת את עלה הזית אף הוא אל ארץ ישראל – אל הר המשחה.
"ר' אבא בר כהנא אמר מהר המשחה הביאתו". הר המשחה הוא הר הזיתים - "לְהַר הַמַּשְׁחִית - הר הזיתים הוא הר המשחה וכיון שהזכיר את שמו על ידי עכו"ם שינה שמו לגנאי" (מלכים ב', כ"ג, י"ג).

926 וכן הוא בתרגום יהונתן: "ואתת לותיה יונתא לעדונא רמשא והא טרפא דזיתא לקיט [קטים] תביר ומחית בפומה דנסבתיה מן טוור מישחא וידע נוח ארום איתקוללו מיא מעילוי ארעא".
פרוש יונתן: לקיט תביר ומחית. פירוש לקח העלה שבורה והרוגה ונחבטה. ודייק כדדייק ברבה (פרשה לג, ו') טרף בפיה מהו טרף קטל כדאת אמר טרף טרף יוסף (להלן לז, לג) אמר לה אילו שביקתיה אילן רב וכו'. ופירוש קטיל המית את הזית קודם זמנו, כי שבירתו זו מיתתו, ובזה וידע נוח וגו' וק"ל

*"כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה **כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל**" (בראשית ט', ג').*

ברור כי אין צורך לכתוב לבאר כי בשר החי ניתן לאכילה מעתה לאחר המבול כמו ירק העשב. קביעת הכתוב כי "כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה" מספיקה לשם כך. צורך הכתוב להשוות היתר זה להיתר אכילת ירק העשב, מלמד כי מדרגת החי יורדת להיות מתדמה למדרגת הצומח, ביחס לעוצמת ומעלת חיותה לפני המבול. מתוך כך אנו יכולים ללמוד באופן הופכי על היחס למעלת הצומח לפני היתר אכילת החי. תלות האדם באופן מלא בצומח בלא צורך שיאכל מן החי, מלמדת כי לצומח בשלב שלפני חטא האדם ואף לאחר חטא האדם בדורות שלפני המבול (בהם עוד לא מקובעת ירידת החיים להתיר לאדם את בשר החי), ישנה מעלת חיות כמעלת החי. מעלה זו היא הנותנת לתפיסת הצומח את לשון ה"טריפה".
הבנת השימוש בלשון "טריפה" כלפי עלה הזית באופן זה, מאירה ממילא גם על שיוך הכתוב את לשון ה"טריפה, ביחס ליונה שאף בה, לשון זו אינה מתאימה לדרך אכילתה. כפי שהשימוש בלשון "טריפה" במעשה תפיסת עלי הזית, מציינת מצב של העצמת החיים בצומח (להיות כחי), כך תיאור תפיסת היונה את עלה הזית בלשון "טריפה", מלמד על כוחה של היונה להעצים בתפיסתה את החיים. יש אם כן להבין מה יש בה ביונה שמאפשר לה לפרוץ במעשה תפיסתה את מרחבי הקיום הנוכחיים.

כנף היונה שהיא כזרוע היד

בפנייתו אל ה' מתפלל דוד כי יתן לו כנפיים כיונה.

"וָאֹמַר מִי יִתֶּן לִי אֵבֶר כַּיּוֹנָה אָעוּפָה וְאֶשְׁכֹּנָה" (תהלים נ"ה, ז').

אולם פניה זו תמוהה, שהרי לא רק שאין לכאורה ייחודיות לכנפי היונה משאר העופות, אלא שאף כנפי הנשר או הנץ מעולים וזריזים יותר למעוף.

כך משתמש הכתוב בדאיית הנשר כשהוא רוצה לתאר את מהירות וקלות המעוף.

*"יִשָּׂא ה' עָלֶיךָ גּוֹי מֵרָחוֹק מִקְצֵה הָאָרֶץ כַּאֲשֶׁר יִדְאֶה הַנָּשֶׁר - פתאום ודרך מצלחת ויקלו **סוסיו**" (דברים כ"ח, מ"ט ורש"י ד"ה כאשר ידאה הנשר).*

על קושי זה עומדים חז"ל, ועונים על כך תשובה לכאורה אינה מובנת.

*"הה"ד (שם תהלים נ"ה) **ואומר מי יתן לי אבר כיונה אעופה ואשכונה, למה כיונה, ר' עזריה בשם רבי יודן אמר לפי שכל העופות בשעה שהם יגעים, הן נחין על גבי סלע או על גבי אילן אבל היונה הזו בשעה שהיא פורחת ויגיעה קופצת באחד מאגפיה ופורחת באחד מאגפיה** (בראשית רבה פרשה ל"ט ד"ה ח רבי יהודה).*

בהתייחסות חז"ל לכנפי היונה הם מכנים אותם "אגפים"[927] ומלמדים אותנו כי בשעת יגיעתה היא משתמשת באחת מכנפיה לפרוח ובאחת מכנפיה לקפוץ.

באופן דומה, בביאורה של הגמרא[928] את סיבת המשלתם של ישראל ליונה, הם תולים זאת בשימוש היונה בכנפיה להילחם כנגד תוקפיה.

*"...ומאי שנא יונה - דמתילי כנסת ישראל ליונה...מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה (או בורחת, **או נלחמת בראשי אגפיה** – רש"י), אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות" (ברכות נ"ג, ע"ב).*

---

[927] כך גם בנבואת יחזקאל. מצד אחד מבארים חז"ל את ה"אגפים" כ"סביבות" הדבר - "וְכָל אֲגַפֶּיהָ - כל סביביה" (יחזקאל לח, ו'), אולם במקביל הם מבארים "אגפים" אלו מלשון כנפים – "וְכֹל אֲשֶׁר סְבִיבֹתָיו עֶזְרוֹ וְכָל אֲגַפָּיו אֶזָּרֶה לְכָל רוּחַ... - שריו ומנחם פתר בו לשון כנפים" (יחזקאל י"ב, י"ד ד"ה וכל אגפיו).

[928] במעשהו של רבא בר בר חנא שהיה בשירה ושכח לברך וכדי שיחזרו עימו למקום החניה, סיפר להם כי שכח יונה מזהב ואכן כשחזרו למקום החנייה מצאו שם יונה מזהב._"רבה בר בר חנה הוה קאזל בשיירתא, אכל ואשתלי ולא בריך ; אמר : היכי אעבידנ? אי אמינא להו אנשאי לברך - אמרו לי : ברוך, כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת. מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא. אמר להו : אנטרו לי, דאנשאי יונה דדהבא. אזיל ובריך, ואשכח יונה דדהבא" (ברכות נ"ג, ע"ב).
תרגום :רבה בר בר חנה השתתף בשיירה. באחת החניות אכל ושתה ושכח לברך. אמר, מה אעשה? אם אומר לאנשי השיירה לחזור בכדי לברך, יאמרו לי, ברך היכן שאתה. כל מקום כשר לברך לפני המקום. מוטב שאומר להם ששכחתי שם יונה של זהב. אמר להם שימרו לי, כי שכחתי יונה של זהב. חזר למקום החניה וברך, ומצא שם יונה של זהב".

כך גם מבארת הגמרא בפרשת אלישע בעל כנפיים[929] כשרש"י במקום מפרט כי דרך זו של פעולת היונה בכנפיה, ייחודית לה משאר העופות.

*"כנפיה מגינות עליה - מן הצנה, ומכל עוף ואדם הבא עליה היא נלחמת ומכה בראש גפיה, **מה שאין כן בשאר עופות**" (רש"י שבת מ"ט ע"א).*

תו"ס במקום מבאר את שימוש היונה בכנפיה כפי המדרש - בשעת יגיעתה, אולם בתנוחה של **הישענות** באחת וקפיצה באחת.

*"אור"י דאמרינן במדרש כל העופות כשהן יגעין נינוחין ע"ג סלע והיונה בשעה שהיא יגעה פורחת באחת **ונינוחת באחת**" (תוספות שבת מ"ט, ע"א ד"ה כנפיה מגינות עליה).*

אולם דווקא חז"ל לבאר באיזה אופן בדיוק משמשים כנפי היונה לעזר לה מעבר למעופה, וההתלייה בתכונה זו להמשיל את ישראל ליונה, מעצימים את שאלתנו. מה ייחודי בתכונה זו עד כדי להמשיל את ישראל ליונה? מה כוח יש בכך עד כי דוד מעוניין דווקא בכנפיים אלו "לשכון" ולברוח מאויביו[930].

תשובה לכך אנו מקבלים מביאור חז"ל בברכתו של יעקב ליוסף, על אופן עזרתו לו ("מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב"), ש"יפוזו זרועי ידיו", להיות "רועה אבן ישראל"[931].

*"מידי אביר יעקב. מסייעת ידי הקב"ה שהיא תקפו של יעקב, ודומה לדבר נאם האדון ה' צבאות אביר ישראל (ישעיה א', כ"ד)...ועיקר המלה מיוסדת על **עודף אבר**, כלומר ישאהו על אברתו (דברים ל"ב, י"א), **יאבר נץ** (איוב ל"ט, כ"ו), מי יתן לי אבר כיונה (תהלים נ"ה, ז'), משם נסתייע להיות רועה אבן ישראל" (שכל טוב בראשית פרק מ"ט ד"ה כד) (תשב באיתן).*

את "אבירות יעקב" מבארים חז"ל ככוח סיועו של ה', שהוא תוקפו של יעקב. באופן מפתיע, את שייכות לשון ה"אבירות" לתוקפו של ה' הם לומדים מדמיון מילה זו למילה "אבר". האבירות מיוסדת על "עודף אבר". מן הדוגמאות שמביאים חז"ל במקום (ישאהו על אברתו וכו'), אנו למדים כי האבר העודף הנותן ליעקב את הכוח לעזור ליוסף ש"פָּזוּ זְרֹעֵי יָדָיו", הינו – הכנפים. על מהות הכנפים אנו למדים היטב מאחת הדוגמאות שמביא המדרש לפעולת אותו אבר עודף – "יַאֲבֶר נֵץ".

*"הֲמִבִּינָתְךָ **יַאֲבֶר נֵץ** יִפְרֹשׂ כְּנָפָיו לְתֵימָן - יגדל הנץ כנף **ומלאך הוא דומה לדמות נץ ומעמיד קושי הרוח דרומית בפרישות כנפיו** שלא תחריב את העולם" (איוב ל"ט, כ"ו ורש"י ד"ה יאבר נץ).*

הכנפיים הם יסוד המלאכיות, כוח ההימצאות בשמים. אולם מחיבור חז"ל את "אבירות יעקב" אל "עודף אבר" זה של הכנפיים כיסוד כוח זרועות ידיו של יוסף להגיע למלכות[932], אנו למדים כי "עודף אבר" זה עם עדיפות כוחו, הופך להיות חלק מזרועות הידיים של יעקב.
פעולת הכנפיים כזרועות ידיים וכרגליים, היא בדיוק המייחדת את היונה ביחס לשאר העופות.
כפי שהבאנו, מדייקים חז"ל באופן פעולתן של כנפי היונה, אם במעשה לחימה, אם במעשה הקפיצה, ואם במעשה המנוחה. אולם המשותף לכולם הוא כי כנפי היונה מסוגלים להוות עזר להתנהלותה על הקרקע ולא רק למעשה מעופה. את הייחודיות הזו מבקש דוד ועל כן אין הוא מתייחס לאף בעל כנף אחר בפנותו אל ה'. יכולת זו היא גם המייחדת את ישראל ונותנת להם את כוחם **על הקרקע**.

כך מביא כוח האבירות הנובע מאבר התעופה העודף של ישראל לידי תוקף וכח פעולה על הארץ.

---

[929] שרדפו אחריו לתופסו שעבר על פקודת הרומאים והניח תפילין, ונהפכו התפילין בידיו לכנפי יונה.
"...ואמאי קרי ליה בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות? - משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה...מה יונה כנפיה מגינות עליה - אף ישראל מצות מגינות עליהן" (שבת מ"ט, ע"א).

[930] "וָאֹמַר מִי יִתֶּן לִי אֵבֶר כַּיּוֹנָה אָעוּפָה **וְאֶשְׁכֹּנָה**... אָחִישָׁה מִפָּלֶט לִי מֵרוּחַ סוּפָה מִסָּעַר. בַּלַּע אֲדֹנָי פַּלַּג לְשׁוֹנָם כִּי רָאִיתִי חָמָס וְרִיב בָּעִיר" (תהלים נ"ה, ז' – י').

[931] "וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל" (בראשית מ"ט, כ"ד).

[932] "יפזו זרעי ידיו - זו היא נתינת טבעת על ידו, לשון (מלכים א' י' יח) זהב מופז" (רש"י בראשית מ"ט, כ"ד).

"אָבִיר יִשְׂרָאֵל - תקפו של ישראל" (ישעיהו א', כ"ד).

"...וְיָסִירוּ אַבִּיר - כח שלהם" (איוב ל"ד, כ').

הבנה זו את ייחודיות היונה, הפועלת בכנפיה את התנהלותה על הארץ מבארת את כוחה לתפוס בפיה תפיסה שהיא "טריפה" אף את ענף הזית. כוח תפיסתה של היונה כתפיסת "טרף" הוא הנובע מכח "אברה העודף". מתוך היותה שייכת לעולם המלאכיות (מכוח הכנפיים שבה), אולם באופן המקיים את כוחה בדרך התנהלותה על הארץ, מצליחה **החיות העודפת המלאכית** שבה לפעפע אל חומרי החיים ולהעצים את חיותם מעבר לקיימותם ה"נוכחת". עוצמת אחיזתה ה"טורפת", מעצימה את הנתפס בפיה אף הוא להיות ברמת חיות של "טרף" וכך חושפת בעלה הזית את כוח ה"חי" שבו, שהופיע בו בזמן בראשית או לחילופין בגן העדן. על פי הבנה זו היונה עצמה היא הגורמת לכך כי עלה הזית יופיע כ"צומח חי", יכולת שלייתה את עלה הזית מגן העדן, היא היכולת להפיק מעלה הזית את תכונתו החייתית, מתוך קיום יכולת זו בה עצמה בתפיסת פיה.

ברור כי אחיזה בכוח היונה, משנה לגמרי את מגמת מעשה ה"טריפה" של שלילת השלל והביזה (אותו ראינו בלשון המקבילה לזו שאצל היונה בברכת בנימין[933]). שלילת השלל והביזה כשהם מגיעים לפיהם של בעלי ה"אבר העודף" "משדרגת" את קיומם להיות בעלי קיום מלאכי בגופניותם ולא מנצלת את כוחם. את מגמת העצמה הזו ראינו שבונים יעקב ובניו בהגעתם אל שכם בחנייתם את פני העיר[934]. החן השורה על קניין המטבע, השווקים המרחצאות והאטליזים, הוא מכוח העצמת אין סוף החיים בממדי חיים אלו מתוך כניסתם של משפחת יעקב "בעלי האבר העודף" אל עומק חומרי החיים של שכם.
אינוס דינה על ידי שכם, הטיית יחסי הגומלין לידיו של שכם בן חמור ומתוך כך כניסתם של שמעון ולוי לשלול את שכם בלא ליטול עצה מיעקב, מעקרת ממעשה השלילה והביזה את כוח "אברתו" של יעקב – כוח אבירותו (זו שעמדה לו ליוסף במצרים), וממילא שולטת בביזת שכם צביונה הגויי להיות כ"אלוהי נכר". בציווי קבורתו של יעקב את שלל שכם בהר גריזים[935], הוא בוחר מתוך כשלון פרשת ההתחברות עם שכם שלא לערב את כוח "אברתו" בשלל ובביזה הגויית ובכך הוא גונז את כוח היונה אל תוך הארץ. אל הכוח הזה פונים הכותים בהוצאתם את היונה הגנוזה.
אולם לא אל הכנפיים המלאכיות המגיעות מן השמים הבנויות על התורה שבעל פה מכוח מחשבת ולימוד חכמים פונים הכותים. כנפי היונה המופיעות בישראל, כוחם הוא אך ורק מכוח קיום המצוות הכוללות גם את ציווי חכמים. כך עולה הן במפרשת הקפדתו של רבה בר בר חנה לחזור למקום אכילתו לברך, וכך עולה גם מפרשת אלישע בעל כנפיים, שכנפי היונה מגיעות לו מכוח מצוות התפילין אותן הוא מניח לאורך כל היום.

"...ומאי שנא יונה - דמתילי כנסת ישראל ליונה... מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה, אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות" (ברכות נ"ג, ע"ב).[936]

לעומת ישראל, היונה אליה מתחברים הכותים היא היונה **שכנפיה יוצאות מתוך גופה**, זו המופיעה את "אברתה" מכוח אין סוף החיים שמן הארץ – אל יונת בראשית[937], המבקשת את מזונה מן האילן.

"ואמר רבי ירמיה בן אלעזר: מאי דכתיב (בראשית ח') והנה עלה זית טרף בפיה - ...ביקשה שיהא זית טרף שלה - והיינו מזון" (עירובין י"ח, ע"ב ורש"י ד"ה טרף בפיה).

---

933 מתוך ההקבלה שהקבלנו בין "טָרָף בְּפִיהָ - חטף בפיה" (בראשית ח', י"א) של היונה לבין "בנימין זאב יטרוף – חטפנות בנימין את בנות שילה, וביזתם את האוייב.

934 "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם...וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר (בראשית ל"ג, י"ח)- ... מטבע תיקן להם... שווקים תיקן להם... מרחצאות תיקן להם (שבת ל"ג, ע"ב) - דברי חן וחנייה, רש"י שם ד"ה תיקן להם).

935 "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל אֲשֶׁר עִמּוֹ הָסִרוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם וְהִטַּהֲרוּ וְהַחֲלִיפוּ שִׂמְלֹתֵיכֶם...וַיִּתְּנוּ אֶל יַעֲקֹב אֵת כָּל אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֶת הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּטְמֹן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר עִם שְׁכֶם" (בראשית ל"ה, ב' – ד').

936 ובמסכת שבת – "ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות? - משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה...מה יונה כנפיה מגינות עליה - אף ישראל מצות מגינות עליהן" (שבת מ"ט, ע"א).

937 אל כח המלאכיות הזה המופיע באנשי בראשית משתוקקים מלאכי השמים, אליה הם יורדים ועימה הם מזדווגים כפי שהבאנו בפרשת "בני האלוהים" - "וַיִּרְאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ - ... בני האלהים הם השרים ההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם..." (בראשית ו', ב' ורש"י ד"ה בני האלוהים).

תו"ס בפרשה זו אף מרחיק לכת בבקשתה של היונה לאכול מן העץ עצמו.

*"מרורין כזית - היינו **אילן של זית** והוא מר **ואילן נמי מקרי זית** דכתיב [שמות ט"ו] ויורהו ה' עץ ודרשינן זה זית שאין לך מר באילנות כמו זית" (תוספות מסכת עירובין שם ד"ה מרורין כזית).*

כך אמור היה להיות לו הוציאה האדמה עץ שהוא פרי.

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע **עֵץ פְּרִי** עֹשֶׂה פְּרִי - שיהא **טעם העץ כטעם הפרי**, והיא לא עשתה כן, אלא (פסוק י"ב) ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא **העץ פרי**, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה" (בראשית א', י"א ורש"י ד"ה עץ פרי).*

אברה זו, אין בה מרות. כך לומדת הגמרא מ"עלה זית טרף בפיה".

"...אמרה יונה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, יהיו מזונותי מרורין כזית ומסורין בידך, ואל יהיו מתוקין כדבש ותלוין ביד בשר ודם – נח" (עירובין י"ח, ע"ב ורש"י ד"ה בשר ודם).

מתוך כך, כשמתאפשר לה הדבר אין היא חוזרת אל נוח.

"וַיָּיָחֶל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אֲחֵרִים וַיְשַׁלַּח אֶת הַיּוֹנָה וְלֹא יָסְפָה שׁוּב אֵלָיו עוֹד" (בראשית ח', י"ב).

את הכוח הזה לפעול מעצמם מוציאים אל הפועל שמעון ולוי במעשה שלילתם את שכם

"...וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חַרְבּוֹ...- בניו היו, ואף על פי כן נהגו עצמן שמעון ולוי, כשאר אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו" (בראשית ל"ד, כ"ה ורש"י ד"ה שני בני יעקב).

בכך מביאים הם את יעקב לגניזת יכולת "טריפה" בראשיתית זו על ההר[938].

כה מהותית פעולה זו של יעקב, עד כי חז"ל רואים בציווי זה לבניו, כהוכחה לקיומו של יעקב את התורה כולה.

"קיים יעקב אבינו את התורה קודם שתינתן לבניו, שנאמר ויתנו אל יעקב את כל אלהי הנכר וגו' (בראשית ל"ה ד') (אליהו זוטא פרשה ד' ד"ה ובאהרן מה כתב).

ברור הוא שמצד פשט הכתובים, נתינת בני יעקב אליו את "אלוהי הנכר" אינה מלמדת מאום על קיומו של יעקב את כל התורה. אולם על פי ביאורנו את המשמעות העומדת מאחרי התרצות זו, ברור הוא כי בכך "סוגר" יעקב את דרך פעולת אין סוף החיים ישירות דרך קנייני הארץ, ופותח את הפתח להופעת אין סוף החיים דווקא מן התורה שתגיע בסיני.

מתוך זיקתם החזקה של הכותים אל כוח זה של החייאת החיים מ"אברת" הארץ, מדגיש הכתוב את חיובם כלפי ה' דווקא מצד ציווי זה אל בני יעקב.

*"עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֹשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים אֵינָם יְרֵאִים אֶת ה' וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקֹּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם וְכַתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה **אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל**" (מלכים ב', י"ז, ל"ד).*

לא מצינו כל ציווי של ה' אל בני יעקב ולבטח לא בזיקה לקביעת שמו של יעקב כ"ישראל", חוץ מציווי יעקב עצמו אל בניו בפרשת שכם

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל אֲשֶׁר עִמּוֹ הָסִרוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם וְהִטַּהֲרוּ וְהַחֲלִיפוּ שִׂמְלֹתֵיכֶם" (בראשית ל"ה, ב').

---

[938] כפי שדייקנו בדברי רש"י כי את דמות היונה מוצאים הכותים עצמם על ההר ועובדים אותה.
"... שגזר על כל כותים משום **אותם שמצאו דמות** יונה בהר גריזים והשתחוו לה" (רש"י על יבמות קי"ט ע"א ד"ה רבי מאיר חייש למיעוטא). וכן בתו"ס – "בראש הר גריזים - במדרש יש שהיא עבודת כוכבים שהטמין יעקב תחת האלה **בהר בשכם** (בראשית לה)" (תוספות חולין ו', ע"א).

על הציווי הזה עוברים הכותים בהוצאתם את ה"גניזה" שגונז יעקב תחת האלה, בעולם שכבר מקבל את "כנפיו" מתורת סיני. בכך נאבד הקשר המסויים שעוד היה לעם ישראל עד אז אל ה"גויות" הכותית והם מאבדים את המעמד המיוחד שעוד היה להם בתוך ישראל להיות פחותים אף מן הגויים.

"...אבל מעת אשר חקרו ומצאו אשר זכרנו הם פחותים מן הגוים מאד" (רמב"ם פרוש המשניות על ברכות סוף פ"ח).

אולם למרות איבוד הקשר הישיר אל מדרגת הביניים הזו ה"גויית" הממוקמת בין הגויות הגמורה לבין ישראל[939] (הקרויים אף הם "קהל גויים") ואל הברית[940] וה"תּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל"[941] המיחדת מדרגת חיים זו, צפה ועולה מדרגת אין סוף חיים זו דרך מקום האֵלה דווקא לקראת מותו של יהושע.

ברית יהושע תחת האלה אשר במקדש

לקראת מותו, אוסף יהושע את ישראל בשכם, לקבל עליהם מחדש בברית לעבוד את ה'.

*"וַיֶּאֱסֹף יְהוֹשֻׁעַ אֶת כָּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁכֶמָה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְרָאשָׁיו וּלְשֹׁפְטָיו וּלְשֹׁטְרָיו וַיִּתְיַצְּבוּ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים...וְעַתָּה יִרְאוּ אֶת ה' וְעִבְדוּ אֹתוֹ בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת וְהָסִירוּ אֶת אֱלֹהִים אֲשֶׁר עָבְדוּ אֲבוֹתֵיכֶם בְּעֵבֶר הַנָּהָר וּבְמִצְרַיִם וְעִבְדוּ אֶת ה'. וְאִם רַע בְּעֵינֵיכֶם לַעֲבֹד אֶת ה' בַּחֲרוּ לָכֶם הַיּוֹם אֶת מִי תַּעֲבֹדוּן...וַיַּעַן הָעָם וַיֹּאמֶר חָלִילָה לָנוּ מֵעֲזֹב אֶת ה' לַעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים...וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם לֹא תוּכְלוּ לַעֲבֹד אֶת ה' כִּי אֱלֹהִים קְדֹשִׁים הוּא אֵל קַנּוֹא הוּא לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם וּלְחַטֹּאותֵיכֶם...וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל יְהוֹשֻׁעַ לֹא כִּי אֶת ה' נַעֲבֹד. וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם עֵדִים אַתֶּם בָּכֶם כִּי אַתֶּם בְּחַרְתֶּם לָכֶם אֶת ה' לַעֲבֹד אוֹתוֹ וַיֹּאמְרוּ עֵדִים. וְעַתָּה הָסִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם וְהַטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמְרוּ הָעָם אֶל יְהוֹשֻׁעַ אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ נַעֲבֹד וּבְקוֹלוֹ נִשְׁמָע. וַיִּכְרֹת יְהוֹשֻׁעַ בְּרִית לָעָם בַּיּוֹם הַהוּא וַיָּשֶׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט בִּשְׁכֶם. וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים וַיִּקַּח אֶבֶן גְּדוֹלָה וַיְקִימֶהָ שָׁם **תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר בְּמִקְדַּשׁ** ה'" (יהושע כ"ד, א' – כ"ו).*

במה ייחודית ברית זו? חז"ל עומדים על כך ביחס לברית שעשה משה אף הוא לקראת מותו בעבר הירדן המזרחי[942], ומבארים שזו נוספה בכדי שלא יאמרו שמה שקבלו עליהם בימי משה, עשו בכדי להיכנס לארץ, אולם עתה לאחר שנכנסו וקבלו את הארץ אין חובת הברית חלה עליהם.

*"ראה יהושע שעתידין לערער בימי יחזקאל ולומר נהיה כעובדי כוכבים לפיכך הכביד עליהם עכשיו ולכך הושב להם בימי יחזקאל והעולה על רוחכם היה לא תהיה וגומר חי אני אם לא ביד חזקה וגומר כבר קבלתם עליכם בימי יהושע **ולא תאמרו מה שקבלנו עלינו בימי משה כדי ליכנס לארץ עשינו הרי בימי יהושע כבר נכנסתם וקבלתם**[943]" (רש"י יהושע שם, פסוק כ"ב ד"ה עדים אתם בכם).*

ברור, כי לא ניתן לבאר דברים אלו של חז"ל מצד העורמה, כי כל מה שקבלו ישראל לעבוד את ה' היה מן השפה ולחוץ על מנת שיכניסם אל הארץ, אך עתה לאחר שנכנסו וקבלו את נחלתם אין הם רואים עצמם מחוייבים לשבועה ההיא. אם חשש העורמה הוא המוליך את יהושע במעשה השבועה החדש, אף לאחר שנכנסו ישראל אל הארץ וקבלו את נחלתם לא ניתן למנוע אותה, שהרי אף מן השבועה החדשה ניתן להתחמק כמו משבועת משה.

---

[939] כפי שהביא ההרמב"ם באותו המקום שהזכיר את איבוד מעלתם: "כל מה שתמצא במשנה מן הדברים מעניין הכותים אשר תבין מהם שהכותים **נכבדים מן הגוים ופחותים מישראל**, כמו שאמרו מזמנים עם הכותים וכותי המברך אין עונין אמן, לא אמרו זה אלא קודם שחקרו עליהם..." (רמב"ם פרוש המשניות ברכות סוף פ"ח).

[940] "**וַיִּכְרֹת ה' אִתָּם בְּרִית** וַיְצַוֵּם לֵאמֹר לֹא תִירְאוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא תִשְׁתַּחֲווּ לָהֶם וְלֹא תַעַבְדוּם וְלֹא תִזְבְּחוּ לָהֶם" (מלכים ב', י"ז, ל"ה).

[941] "עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֹשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים אֵינָם יְרֵאִים אֶת יְקֹוָק וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקָּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם **וְכַתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוָק אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל**" (מלכים ב', י"ז, ל"ד).

[942] "אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם לִפְנֵי יְקֹוָק אֱלֹהֵיכֶם...לְעָבְרְךָ בִּבְרִית יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ וּבְאָלָתוֹ אֲשֶׁר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ כֹּרֵת עִמְּךָ הַיּוֹם...וְלֹא אִתְּכֶם לְבַדְּכֶם אָנֹכִי כֹּרֵת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאָלָה הַזֹּאת. כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶשְׁנוֹ פֹּה עִמָּנוּ עֹמֵד הַיּוֹם לִפְנֵי יְקֹוָק אֱלֹהֵינוּ וְאֵת אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ פֹּה עִמָּנוּ הַיּוֹם...פֶּן יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שֵׁבֶט אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹנֶה הַיּוֹם מֵעִם יְקֹוָק אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת לַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם ..." (דברים כ"ט, ט' – י"ז).

[943] נראה שטענה זו כוחה עומד גם ביחס לשבועת הר גריזים ועיבל, שאף שנעשה לאחר כניסתם של ישראל אל הארץ, מיקומה היה בשלב שלפני כיבוש הארץ, ועל כן אין היא כוללת את מצב ישראל לאחר הכיבוש והחלוקה.

עיון ביחזקאל מלמד כי אכן לא רק שאפשרות ההתחמקות משבועתו של יהושע לכאורה קיימת, אלא אף שבועה זו שייחודיותה בכך שנעשתה לאחר כיבוש הארץ וקבלת הנחלות, אינה מכילה לכאורה את המצב החדש עליו עומד הנביא יחזקאל בנבואתו.

"וְהָעֹלָה עַל רוּחֲכֶם הָיוֹ לֹא תִהְיֶה אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים נִהְיֶה כַּגּוֹיִם כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת לְשָׁרֵת עֵץ וָאָבֶן. חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְקֹוָק אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם. וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נְפוֹצֹתֶם בָּם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה. וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל מִדְבַּר הָעַמִּים וְנִשְׁפַּטְתִּי אִתְּכֶם שָׁם פָּנִים אֶל פָּנִים...וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם בְּמָסֹרֶת הַבְּרִית. וּבָרוֹתִי מִכֶּם הַמֹּרְדִים וְהַפּוֹשְׁעִים בִּי מֵאֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם אוֹצִיא אוֹתָם וְאֶל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל לֹא יָבֹוא וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה'" (יחזקאל כ', ל"ב – ל"ח).

על העולה ברוחם של ישראל, שעליו אומר ה' "היו לא תהיה", עומד רש"י במקום.

*"נפרוק עולו מעל צוארנו **מאחר ששלח מעליו**" (רש"י שם ד"ה נהיה כגוים).*

ההווא אמינא של ישראל לפרוק את עולו של הקב"ה, הוא מצד שה' כבר שלח אותם מעליו.

הגמרא בסנהדרין, מרחיבה את היריעה ביחס לטענה זו.

"שמואל אמר: באו עשרה בני אדם וישבו לפניו, אמר להן: חזרו בתשובה. אמרו לו: עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום? - ומאחר שמכרנו הקדוש ברוך הוא לנבוכדנצר וגרשנו מעליו יש לו עלינו כלום" (סנהדרין ק"ה, ע"א ורש"י ד"ה עבד שמכרו רבו).

הטענה שמעלים ישראל כנגד שמואל היא, שכיוון שה' רבם מכרם לגויים, ומכיוון שגרשם ממנו, לא נשאר ביניהם קשר מחייב. אולם מול טענה זו, לכאורה שבועתו של יהושע אינה עומדת, שהרי כולה מבוססת על הימצאותם של ישראל בארץ והתנחלותם בה? איך אם כן יכול ה' להסתמך על שבועה זו לדחות את טענת ישראל לומר להם "כבר קבלתם עליכם בימי יהושע"[944]? איזה קשר יש לדחיית ה' "ולא תאמרו מה שקבלנו עלינו בימי משה כדי ליכנס לארץ עשינו הרי בימי יהושע כבר נכנסתם וקבלתם"[945], לטענת ישראל המתייחסת למצב של גלות? ממילא מה טעם "הכבדתו"[946] של יהושע עתה לקראת מותו, אם שבועתו את ישראל אינה יכולה להכיל את המצב המתחדש בגלות?

נראה שתשובה לשאלות אלו אנו מקבלים מהמשכה של הגמרא בסנהדרין בשילוב עיון מפורט באופן הצבת השבועה על ידי יהושע.

הרחבת "גויות" ישראל בברית שתחת האלה

המשכה של הגמרא בסנהדרין שהבאנו לעייל, מביאה את ה"פיתרון" שמוצא ה', לניסיון ההתחמקות של ישראל מן הקשר שלהם כלפיו, בקריאתו את נבוכדנצר משעבדם של ישראל בשם "עבדי".

*"...והיינו דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב דוד עבדי (ירמיהו מ"ג) **נבוכדנצר עבדי**. גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתידין ישראל לומר כך, לפיכך הקדים הקדוש ברוך הוא וקראו עבדו, **עבד שקנה נכסים - עבד למי, נכסים למי?** - כלומר נבוכדנצר עבדי הוא וכל מה שקנה לי הוא, ועדיין לא יצאתם מרשותי" (סנהדרין ק"ה, ע"א, ורש"י ד"ה עבד למי נכסים למי).*

---

[944] רש"י לעייל יהושע כ"ד, כ"ב ד"ה עדים אתם בכם וכך לשון רש"י ביחזקאל "היו לא תהיה - כי כבר קבלתם עליכם מדעתכ' בימי יהושע כמו שנאמר (יהושע כד) ויאסוף יהושע את כל שבטי ישראל וכל הענין" (רש"י יחזקאל כ', ל"ב ד"ה היו לא תהיה).

[945] כפי שמביא רש"י על יהושוע כ"ד כ"ב ד"ה עדים אתם בכם".

[946] "עדים אתם בכם - ראה יהושע שעתידין לערער בימי יחזקאל ולומר נהיה כעובדי כוכבים לפיכך **הכביד עליהם עכשיו**..." (רש"י יהושע כ"ד, כ"ב)

הגמרא מבארת, שלא מפני שנבוכדנצר דומה לדוד קראו ה' "עבדי", אלא בכדי שיוכל להחזיר לישראל תשובה על טענתם כי אין הם מחוייבים לה' לאחר שמכרם לנבוכנצר[947]. כיוון שנבוכנצר קרוי לכתחילה כעבדו של ה', כל מה שקנה - לה' הוא. ממילא לא יצאו עדיין ישראל מרשותו של ה' ושבועתם אליו ממשיכה להיות תקפה.

גם פה, כפי שלא יתכן לבאר את טענות ישראל כנגד ה' על אי תקפות שבועתם כעורמה, כך גם את המהלך שעושה ה' לקרא לנבוכדנצר "עבדי" לא ניתן לבאר כעורמה. את שני הצדדים הן את טענת ישראל והן את מהלכו המקדים של ה' למנוע את טענתם יש להבין ברמה התוכנית.
בהבנתם של ישראל כי ה' מכרם לגויים וגרשם מאיתו, הם מציגים מצב חדש בו ישראל עתה בשיעבודם אל הגויים, מעגל חייהם הוא עתה "גוויי" ולא ישראלי. על כן, עבודתם את ה' המתייחסת להווייתם כישראל, כבר אינה רלוונטית[948]. קריאתו של ה' את נבוכדנצר בשם "עבדי", על בסיס הבנה זו, מלמדת על העמקת היחס האלוהי הישיר אף כלפי ממד החיים הגויי, המביא להכללת נבוכדנצר למערכת החוקים והכללים האלוהיים בו היו כלולים עד עתה רק ישראל. מתוך העמקת קשר זו, אף ישראל עצמם במצבם ה"גוויי" שתחת נבוכדנצר נכללים תחת מערכת ההשגחה האלוהית שהרחיבה את שלטונה, ומחויבותם אל ה' נשארת תקיפה.

התבוננות בפרטי מעשיו של יהושוע בהשבעת ישראל, מלמדת כי אכן זו המגמה הבולטת אף במעשיו, ומהם נוכל גם ללמוד על ההשלכה שבהכללת הגויות עצמה להיות אף היא עבד ה'.

*"וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים וַיִּקַּח אֶבֶן גְּדוֹלָה וַיְקִימֶהָ שָׁם תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר בְּמִקְדַּשׁ ה'. וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל הָעָם הִנֵּה הָאֶבֶן הַזֹּאת תִּהְיֶה בָּנוּ לְעֵדָה **כִּי הִיא שָׁמְעָה אֵת כָּל אִמְרֵי ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר עִמָּנוּ** וְהָיְתָה בָכֶם לְעֵדָה פֶּן תְּכַחֲשׁוּן בֵּאלֹהֵיכֶם" (יהושע כ"ד, כ"ו).*

לאחר שהוא משביע את ישראל, כותב יהושע "אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים" ולוקח אבן גדולה לעדה.

מה מעמד האבן במהלכו זה של יהושוע? רש"י במקום מביא בהסברו הראשון את לשון התרגום בענין.

*"האבן הזאת תהיה בנו לעדה וגו' - **הא אבנא הדא תהי לנא כתרין לוחי אבן קיימא** ארי יתה עבדנא לסהדו ארי פתגמיא דכתיבין עלה מעין כל פתגמיא דה' דמליל עמנא".*
תרגום: "האבן הזו תהיה לנו לעדה כשני לוחות הברית, הרי אותה עשינו לעדה, הרי הדברים שכתובים עליה מעין כל דברי ה' שדיבר עימנו" (רש"י יהושע שם, פסוק כ"ז).

---

[947] "מאי דכתיב ודוד עבדי נבוכדנצר עבדי - שקראו לאותו רשע עבד כמו שקראו לדוד דכתיב בסוף ירמיה (מ"ב, מ"ג) הנני שולח ולקחתי את נבוכדנצר עבדי - לא מפני שדומה זה לזה, אלא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתידין ישראל לומר: כבר מכרנו הקדוש ברוך הוא לנבוכדנצר לפיכך הקדים הקדוש ברוך הוא וקרא עבדי לנבוכדנצר - כדי להחזיר להן תשובה" (רש"י סנהדרין ק"ה, ע"א ד"ה מאי דכתיב ודוד עבדי נבוכדנצר עבדי).

[948] התייחסות מעין זו אל ישראל במצבם בגלות אם כי מצד יציאתם ממעגל החיים האלוהי ולא מצד כניסתם אל מעגל החיים ה"גוויי" אנו מוצאים בציווי התורה על ישראל על המצוות לאחר יציאתם אל הגלות כ"הצבת ציונים" בלבד, לקראת חזרתם בעתיד אל ארץ ישראל
"וְחָרָה אַף ה' בָּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ **וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר יְקֹוָק נֹתֵן לָכֶם. וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם** וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם - **אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות**, הניחו תפילין, עשו מזוזות **כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו**. וכן הוא אומר (ירמיה ל"א, כ') הציבי לך ציונים" (דברים י"א, י"ז – י"ח ורש"י ד"ה ושמתם את דברי).

על עניין זה מוסר את הנפש המקושש, כשנודע לישראל כי אין הם עתידים להיכנס אל הארץ
"... ומעשה המקושש היה בתחלת ארבעים מיד אחר מעשה מרגלים דאמר במדרש דלשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים ..." (תוספות בבא בתרא קי"ט, ע"ב ד"ה אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחות מארבעים שנה).

באופן דומה מגדיר דוד את הימצאותו מחוץ לארץ ישראל כנתון תחת מרות הגויים.
"וְעַתָּה יִשְׁמַע נָא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶת דִּבְרֵי עַבְדּוֹ אִם ה' הֵסִיתְךָ בִּי יָרַח מִנְחָה וְאִם בְּנֵי הָאָדָם אֲרוּרִים הֵם לִפְנֵי ה' כִּי גֵרְשׁוּנִי (מארץ ישראל – רש"י) הַיּוֹם מֵהִסְתַּפֵּחַ בְּנַחֲלַת ה' לֵאמֹר **לֵךְ עֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים** - היוצא מא"י לחוץ לארץ בזמן הבית כאלו עובד ע"ג וי"ת איזיל דוד ביני עממיא פלחי טעותא" (שמואל א', כ"ו, י"ט ורש"י ד"ה לך עבוד אלוהים אחרים)

ובגמרא: "ת"ר: לעולם ידור אדם באי"י אפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל - דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ - דומה כמי שאין לו אלוה, שנא': +ויקרא כ"ה+ לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים, וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל - כאילו עובד עבודת כוכבים; וכן בדוד הוא אומר: (שמואל א', כ"ו) כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים, וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל - כאילו עובד עבודת כוכבים" (כתובות ק"י, ע"ב).

על פי התרגום המייחס לאבן מעמד המקביל למעמד שתי לוחות הברית, נראה היה לכאורה שעניינה של אבן זו דומה לעניינם של האבנים עליהם כותבים ישראל את התורה במעמד הר גריזים ועיבל עם כניסתם אל הארץ[949].

"וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ. וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד" (דברים כ"ז, ב' – ד').

אולם מיקומה, מחייב אותנו להבין כי עניינה שונה.

"וַיְקִימֻהָ שָׁם תַּחַת הָאַלָּה אֲשֶׁר בְּמִקְדַּשׁ ה'" (יהושע כ"ד כ"ו).

על פי הפשט הלשוני, את האבן מקים יהושע במקום המקדש העתידי שבירושלים, או במקום המשכן בשילה[950]. אולם הבנה זו קשה מעצם העובדה שאת כל מעשה השבעת העם עושה יהושע בשכם. קושי נוסף עולה ביחס לביאור המיקום "תַּחַת הָאַלָּה". אם נבאר כפי ניקוד הכתוב שהמדובר בשבועה שמשביע יהושע את העם, אין כל משמעות ל"תחת האלה" שהרי ה"אַלה" אינה מקום. אם ננקד באופן שונה ונבאר כי המדובר ב"אֵלה" אנו נכנסים לבעית איסור נטיעת עץ במקום המקדש. בין אם נתייחס למקום המקדש בירושלים ובין אם נתייחס למיקום אוהל מועד, אסרה התורה נטיעת כל עץ במקום הקודש, אף אם אינו מיועד לעבודה זרה.

כך המקור בדברים

"לֹא תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ... - ***אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית****"* (דברים ט"ז, כ"א ורש"י ד"ה לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך).

מתוך כך נאסר אפילו בניין אכסדרות מעץ בעזרה.

"מנין שאין עושין אכסדראות בעזרה - ת"ל (דברים ט"ז) לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך, הכי קאמר: לא תטע לך אשרה, לא תטע לך כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך!" (תמיד כ"ח, ע"ב).

כך פוסק אף הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, המגיע עד כדי איסור בניין כל עץ בולט.

*"***ואין בונין בו עץ בולט כלל** *אלא או באבנים או בלבנים וסיד, ואין עושין אכסדרות של עץ בכל העזרה אלא של אבנים או לבנים"* (רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק א' הלכה ט').

הכוונה הלא ברורה הן ביחס ל"מִקְדַּשׁ ה'" והן ביחס ל"אַלָּה", מביא את חז"ל לכמה ביאורים בעניין.

אֵלָה שהיא "אֵל"

בכדי לגשר בין מיקום כל פרשת השבועה בשכם לכינוי מקום הצבת האבן כ "מִקְדַּשׁ ה'", מבארים חז"ל כי אכן מקום הצבת האבן הייתה בשכם, אלא כיוון שיהושע מביא למקום את ארון ה', מקבל המקום את התואר "מִקְדַּשׁ ה'".

"אשר במקדש ה' - כלפי ***שהביאו שם את הארון*** *כמה שנאמר למעלה ויתיצבו לפני האלהים"* (רש"י יהושע כ"ד, כ"ו).

---

[949] אמנם בגמרא במסכת מכות מובאת מחלוקת ביחס לתוכן כתיבתו של יהושע ומשם משמע שעל פי שתי הדעות לא נכתבו הדברים על האבן. "'ויכתוב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים" (יהושע כ"ד) - פליגי בה ר' יהודה ור' נחמיה, חד אומר: שמנה פסוקים (מוימת שם משה עד סיפא – רש"י), וחד אומר: ערי מקלט (בפרשת ערי מקלט הוא אומר שכתובה בספר יהושע)" (מכות י"א, ע"א).

[950] אם נגדיר את המשכן כ"מקדש".

את הָאַלָּה, מבאר רש"י בביאורו הראשון כמזוזת הפתח, ונראה כי הכוונה לפתח הבית או המקום בו השכינו את ארון ה' בשכם[951].

"תחת האלה - תחות אלתא היא מזוזות הפתח כמו שנאמר הָאַיִל מְזוּזוֹת חֲמִשִּׁית[952] וּמְזָזָה אַחַת לָאֵילִם[953]".

במקביל בביאורו השני הוא מייחס את מיקום האבן הגדולה לאֵלה שם הטמין יעקב את "אלוהי הנכר" לאחר בזיזת בני יעקב את שכם

*"וי"א זו **האלה אשר עם שכם** שכתוב ביעקב ויטמון אותם יעקב תחת האלה".*

אמנם, התבוננות במקורות שמביא רש"י להבנת לשון ה"אלה" "כ"מזוזה", רואה כי השימוש בלשון ה"אלה", נובע מצורתן העגולה של מזוזות הפתח המתדמות **לאֵלה** ולאלון, כך שאף מצד התייחסות זו, אנו נפגשים שוב עם ה"אֵלה" כגורם מגדיר[954].

כך במלכים.

*"אילי הפתח הם המזוזות שמכאן ומכאן עשויות עגולות כמין אילים אילים אילו ואילמו (ס"א **אלה ואלון**)" (מלכים א', ו', ל"א ורש"י ד"ה האיל).*

וכך ביחזקאל

*"...וקרוין אילים על שם עגולין **כאלה וכאלון**" (יחזקאל מ', ט' – י' ורש"י ד"ה אילו).*

אכן נראה להבין, כי פשט הכתובים באופן תיאורם המעומעם את מיקום האבן הגדולה, בא לציין את השילוב בין כל הצדדים שהבאנו.

אין ספק כי מצד פשט הפרשה, מיקום הקמת האבן הגדולה הוא בשכם, מקום השבעתם של ישראל. שימוש הכתוב בלשון "תַּחַת הָאַלָּה" ב"פַּתח", שממשעותה הלשונית היא "שבועה"[955], הוא המקבע מיקום זה. אמנם, את המיקום המדוייק של הצבת האבן יש לייחס ל"תַּחַת הָאֵלָה", מקום קבורת יעקב את אֱלֹהֵי הַנֵּכָר וְהַנְּזָמִים ששללו בני יעקב משכם, זאת מצד ההוראה הלשונית התואמת שבין "תַּחַת הָאֵלָה" שפה, לבין "תַּחַת הָאַלָּה" שבפרשת בני יעקב. את מישקלו של מיקום זה "תַּחַת הָאֵלָה", יש לגזור מהמשך הגדרת מיקומה של הָאֵלָה - "אֲשֶׁר בְּמִקְדָּשׁ ה'"[956]. תיאור זה בא לבאר כי בשבועתו זו של יהושע את עם ישראל לאחר התנחלותם את הארץ, מקבל מקום האֵלה מרכזיות המקבילה למקום המקדש.

---

951 כך מבאר הרד"ק במקום: אשר במקדש ה' - הבית שהיה שם הארון בשכם קראו מקדש לקדושת הארון שהיה שם לשעה".

952 "וְאֵת פֻּתַּח הַדְּבִיר עָשָׂה דַּלְתוֹת עֲצֵי שָׁמֶן הָאַיִל מְזוּזוֹת חֲמִשִּׁית - אילי הפתח הם המזוזות שמכאן ומכאן עשויות עגולות כמין אילים אילו ואילמו (ס"א **אלה ואלון**) וכן בכל בנין יחזקאל ספות הפתחים קרוים אילים" (מלכים א', ו', ל"א ורש"י ד"ה האיל).

953 "וַיָּמָד אֶת אֻלָּם הַשַּׁעַר שְׁמֹנָה אַמּוֹת **וְאֵילָיו** (עובי עגולן – רש"י) שְׁתַּיִם אַמּוֹת וְאֻלָם הַשַּׁעַר מֵהַבָּיִת׃(י)...וּמְזָזָה אַחַת **לָאֵילִם** מִפֹּה וּמִפֹּו - ... כל אילים האמורים בענין הם **כמין אילנות עגולין עשויין מאבני גזית** ועומדין בפתח אחד מימין ואחד משמאל במקום ספים במקום מזוזות...וקרוין אילים על שם עגולין **כאלה וכאלון**" (יחזקאל מ', ט' – י' ורש"י ד"ה אילו).

954 אין כאן המקום להרחיב, אולם ברור הוא כי דימוי צורתן העגולה של העמודים לאלה ולאלון הינו דווקאי ומחייב לזהות את משמעות האלה והאלון במזוזות הפתח, שהרי ברור הוא כי דימוי "עגילותן" של מזוזות הפתח לאלה ולאלון, הוא היותר רחוק מתוך כל הדימויים שהיה יכול הכתוב להתשמש בכדי להגיע לתיאור עיגולן.

955 וְלֹא אִתְּכֶם לְבַדְּכֶם אָנֹכִי כֹּרֵת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאָלָה הַזֹּאת" (דברים כ"ט, י"ג).

956 **התגלות המקדש ליעקב בבית אל**: אופן התבטאות שכזה של הכתובים ברצונם להטות את מיקומה המרכזי של השכינה למקום מסויים אנו מוצאים בהתגלות ה' ליעקב בבית אל. אמירתו של יעקב בבוקר - "אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית כ"ח, י"ז) ונדירתו – "וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים" (שם, פסוק כ"ב), מלמדים כי המדובר הוא במקום המקדש. אולם מאידך הכתוב קובע לנו מפורשות כי המקום המדובר הוא בית אל - המדובר הוא בבית אל – "וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (שם, פסוק י"ט). על ההפרש הזה מגשר רש"י במקום באופן מדהים - אומר אני שנעקר הר המוריה ובא לכאן, וזהו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין (חולין צא ב), שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו ויפגע במקום" (רש"י שם פסוק י"ז ד"ה כי אם בית אלוהים). ברור, כי אין המדובר כאן בסרט מצויר של קפיצת המקדש ממשום למקום. משמעות הדבר היא כי מקום הופעתה המרכזי של השכינה המוגדרת כ"מקדש", מופיעה אצל יעקב ב"תפר" שבין יוסף ובנימין ולא בתפר שבין יהודה ובנימין. על מגמה זו אנו נתעכב בהמשך, בביאור משקלו ומיקומו של בנימין ביחס לזה של יוסף.

הבנה זו את מיקום יהושוע את האבן הגדולה מציבה קיום שכינה היוצא מגדר הרגיל ביחס לישראל הנשבעים עתה לעבוד את ה'. את תעצומות השכינה כ"מקדש ה'" בוחר יהושוע להופיע דווקא דרך מקום האֵלה, ממנה מחוייבים ישראל להתרחק, עד כדי איסור גילוי כל עץ שהוא במקום הופעת השכינה. שימוש יהושוע דווקא בעץ האֵלה רק מעצים את נטייה זו בהיות עץ זה מוגדר מעצם שמו כ"אלי".

כך בישעיהו.

*"כִּי יֵבֹשׁוּ **מֵאֵילִים** אֲשֶׁר חֲמַדְתֶּם... - לשון אלה מין אילן שקורין אולמ"א בלע"ז" (ישעיהו א', כ"ט, ורש"י ד"ה מאלים).*

וכן

*"הַנֶּחָמִים **בָּאֵלִים** תַּחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן... - המתחממין בש"ז תחת אלה ואלון" (ישעיהו נ"ז, ה' ורש"י ד"ה הנחמים באלים).*

הדגשת עץ האֵלה כמיקום הופעת שכינה, מעוררת גורם נוסף בו משתמש יהושוע, שאף הוא אסור ל"עבודה" באותו איסור בו נאסרת נטיעת העץ במקום מקדש ה' – האבן הגדולה, שהיא בעצם מצבה לכל דבר.

אֶבֶן גְּדוֹלָה - כתרין לוחי אבן קיימא

*"לֹא תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָךְ. **וְלֹא תָקִים לְךָ מַצֵּבָה** אֲשֶׁר שָׂנֵא ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ט"ז, כ"א – כ"ב).*

רש"י במקום מבאר ברורות, כי האיסור אינו מצד כוונת העבודה זרה שבדבר, אלא מצד היותה אבן אחת שלמה[957].

*"ולא תקים לך מצבה - **מצבת אבן אחת**, להקריב עליה **אפילו לשמים**" (רש"י שם, פסוק כ"ב).*

בדיוק אבן אחת שלמה שכזו מקים יהושע תחת העץ אצל מקדש ה'! העצמת האבן האחת כמופיעה שכינה בולטת במיוחד כנגד שבועת הר גריזים ועיבל שבכניסתם של ישראל אל הארץ, הבנויה על **מזבח** אבנים ולא אבן אחת! החידוש שבשבועה הנוספת עתה, מעבר למיקום הזמן השונה שביניהם[958], אינו יכול לעמוד אלא מצד השינוי הזה ממזבח אבנים לאבן אחת גדולה ובמיקומה כאמור תחת האֵלה! – הופעת אין סוף החיים דווקא מנקודות המוצא שהיו מיוחסות עד עתה לגויים ואסורים משום כך על ישראל.

התבוננות בשימוש שעושה שאול אף הוא ב"אֶבֶן גְּדוֹלָה" מלמדת כי השימוש באבן זו, היא אחת מביטויי הגדרת של ישראל כ"גוי וקהל גויים".

*"וַיַּעַט הָעָם אֶל הַשָּׁלָל וַיִּקְחוּ צֹאן וּבָקָר וּבְנֵי בָקָר וַיִּשְׁחֲטוּ אָרְצָה וַיֹּאכַל הָעָם עַל הַדָּם...וַיֹּאמֶר בִּגַדְתֶּם **גַּלּוּ אֵלַי הַיּוֹם אֶבֶן גְּדוֹלָה**...וַיַּגִּשׁוּ כָּל הָעָם אִישׁ שׁוֹרוֹ בְיָדוֹ הַלַּיְלָה וַיִּשְׁחֲטוּ שָׁם - **עשאה במה** לזרוק עליה דם והקטר חלבים" (שמואל א', י"ד, ל"ב – ל"ד ורש"י ד"ה אבן גדולה).*

מעשה זה של שאול מצויין בכתוב כנקודת מוצא לתחילת בנייתו של שאול מזבחות לה'.

*"וַיִּבֶן שָׁאוּל מִזְבֵּחַ לַה' אֹתוֹ הֵחֵל לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ לַה' - **אותו המזבח ראשון למזבחות שבנה שאול**" (שם פסוק ל"ה ורש"י ד"ה אותו החל).*

---

[957] **איסור מצבת אבן אחת בדווקא**: ואף שרש"י בהמשך דבריו מבאר את סיבת האיסור בכך שהגויים הפכו את המצבה להיות עבודה זרה שלהם – "מזבח אבנים ומזבח אדמה צוה לעשות, **ואת זו שנא כי חק היתה לכנענים**. ואף על פי שהיתה אהובה לו בימי האבות עכשיו שנאה, מאחר שעשאוה אלו חק לעבודה זרה" (רש"י דברים ט"ז, כ"ב ד"ה אשר שנא), ברור כי עבודת הגויים את המצבה אינה הגורם לאיסור המצבה, אלא רק הסמפטום לאיסור. ברור הוא כי הגויים לא עבדו את עבודתם רק דרך מצבה אחת, אלא גם דרך מזבחות אבנים. כך מביא הכתוב בפרוש – "וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם... - **מזבח - של אבנים הרבה** - מצבה - של אבן אחת" (דברים י"ב, ג'). למרות זאת את מזבחות האבנים לא אסרה התורה. איסור המצבה בדווקא, מלמד כי היכולת להגיע לעבודה זרה דרך מצבת אבן אחת, היא גדולה עשרות מונים מן האפשרות להגיע לעבודה זרה מכוח עבודת מזבח אבנים רבות. מתוך כך מנעה התורה דווקא את סוג העבודה הזה. את דרך העבודה הזו בדיוק "מעוררר" יהושוע בהקמת האבן הגדולה.

[958] שבועת הר גריזים ועיבל עם כניסתם של ישראל אל הארץ, ושבועת יהושוע עתה לאחר התנחלות עם ישראל.

ברור כי מצד עצם הזביחה לה', אין במעשהו של שאול שוני מכול הקרבת קורבן אחר לה'. אולם מן המזבח הנוסף אותו בונה שאול בכרמל, אנו למדים כי ייחודיות מזבחותיו של שאול הוא בבנייתן כבמות גויים.

*"...וַיֻּגַּד לִשְׁמוּאֵל לֵאמֹר **בָּא שָׁאוּל הַכַּרְמֶלָה וְהִנֵּה מַצִּיב לוֹ יָד**... - בונה לו מזבח (שמואל א', ט"ו, י"ב ורש"י ד"ה מציב לו יד).*

חז"ל מלמדים אותנו כי את בניינו זה של שאול ההרוס, מקים אליהו מחדש בתקופתו של אחאב.

*"...הוא המזבח שנאמר באליהו (מלכים א', י"ח, ל') **וירפא את מזבח ה' ההרוס**" (המשך רש"י שם).*

על מזבח זה מוזכר שמו של יעקב כ"ישראל".

*"וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לְכָל הָעָם גְּשׁוּ אֵלַי וַיִּגְּשׁוּ כָל הָעָם אֵלָיו וַיְרַפֵּא אֶת מִזְבַּח ה' הֶהָרוּס. **וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ**. וַיִּבְנֶה אֶת הָאֲבָנִים מִזְבֵּחַ בְּשֵׁם ה'..." (מלכים א', י"ח, ל' – ל"ב).*

את השם "ישראל" מצמיד אליהו אל מזבחו, מצד ברכתו של ה' את יעקב כ"גוי וקהל גויים".

*"אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהי' שמך - למה נאמר כאן לפי שביום שנגלתה שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו **גוי וקהל גוים יהי' ממך עתידין בניך להקהל כשאר עמים ולבנות מזבח להקטיר עליו בשעת איסור הבמות** ואני מתרצה בדבר בב"ר" (רש"י שם, פסוק ל"א ד"ה אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך).*

מזווית זו, ברכת ה' את ישראל כ"גוי וקהל גויים יהיה ממך" מגדיל את מרחב אין סוף החיים המופיע בישראל, אף למרחב החיים הגויי, המתחבר אל הארץ (להקים בה במות) מכול מקום ולא רק ממקום אחד על פי ציווי[959].

*"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה **גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ**... - ...שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו" (בראשית ל"ה, י"א ורש"י ד"ה גוי וקהל גויים).*

יכולת זו מקבלת את נקודת מוצאה מיכולתו הבסיסית של יעקב לחבור אל משתית הארץ, אותה מגלה אף יעקב כ"אֶבֶן גְּדֹלָה" – "עַל פִּי הַבְּאֵר"

*"וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו וַיֵּלֶךְ אַרְצָה בְּנֵי קֶדֶם. וַיַּרְא וְהִנֵּה בְאֵר בַּשָּׂדֶה וְהִנֵּה שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדְרֵי צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ כִּי מִן הַבְּאֵר הַהִוא יַשְׁקוּ הָעֲדָרִים **וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבְּאֵר**...**וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיָּגֶל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר** וַיַּשְׁקְ אֶת צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ" (בראשית כ"ט, א' – י').*

כפי שבארנו לעייל בהגדרת תכונתו של יעקב[960], אבן זו היא הצביון ה"פועלי" של משתית הארץ[961], עליו מניח יעקב את ראשו, מכוחו עתיד להיבנות "בית האלוהים"[962].

אל נקודת מוצא אין סוף החיים הגויי הזה של ה"אבן הגדולה", מכוחה פועלים הן יעקב והן שאול, מתחבר יהושע במעשה גויי כפול - הצבת "אבן גדולה" כ"לוחות הברית"[963] תחת לעץ האֵלה.

---

[959] "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה" (דברים י"ב, ה').

[960] עמ' _____ (אבן שהיא שתיה)

[961] "... חזר יעקב ללקוט את האבנים ומצאן אבן אחת, לקח יעקב את האבן ושם אותה מצבה...מה עשה הקב"ה, נטל רגל ימינו, וטבע אותה עד עומק תהומות, ועשה אותה סניף לארץ, כאדם שהוא נותן סניף לכיפה, **לפיכך נקראת אבן שתיה, ששם טבור הארץ, ומשם נפתחה כל הארץ**, ועליה היכל ה', שנאמר והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים (שם שם, בראשית כ"ח, כ"ב)...ומשם נשא רגליו, **ושם הניח את הבאר, שהיתה הבאר מהלכת לפניו**, ובהריפת עין בא לחרן...וכגבור גלל את האבן מעל פי הבאר, והיתה הבאר עולה ושופעת מים חוצה לה" (מדרש תהלים מזמור צא ד"ה [ז] נוסחא אחרת).

[962] "וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים..." (בראשית כ"ח, ב').

[963] "הא אבנא הדא תהי לנא כתרין לוחי אבן קיימא" (רש"י יהושע כ"ד, כ"ז ד"ה האבן הזאת תהיה בנו לעדה וגו).

הבנה זו את משמעות מעשה השבועה של יהושע עתה, לאחר סיום התנחלות ישראל את הארץ, מבארת את יכולת "כיסוי" שבועה זו את מרחב החיים הגויי בתוכו "נבלעים" ישראל אם צאתם אל הגלות. כיוון ששבועה זו מתייחסת למקור אין סוף החיים דרך מצבת האבן ועץ האֵלה המתייחסים לנקודת מוצא החיים הגויית, כוללת שבועה זו גם את מצבת חייהם הגויית אם יציאתם לגלות. גם דברי רש"י בפתיחת פרשת השבועה – "ולא תאמרו מה שקבלנו עלינו בימי משה כדי ליכנס לארץ עשינו"[964], מתבארים באופן זה. שבועתם של ישראל בימי משה כיוון שאינה על בסיס קיומם בארץ והתנחלותם בה, אינה לוקחת בחשבון את המצב המתחדש של הופעת אין סוף החיים שמן הארץ דרך חומריה – העץ והאבן. על כן נצרכת שבועה המתחייבת לחוקי ה', אף על בסיס קיום אין סוף חיים זה המתחדש בארץ, קיום שהינו כה גויי במהותו עד כי הוא כולל בתוכו אף את מרחב החיים הגויי עצמו, ושייכות ישראל אליו באופן ייחודי בעת היותם בגלות.
שלא במקרה, מתייחס מקום השבועה, אל מקום קביעת הכותים את נקודת מוצא חייהם – בהר גריזים, משם לוקחים הכותים את דמות היונה ממקום קבורת יעקב את שלל שכם. היכולת לשלול שלל באופן המעצים חיים (כפי שבארנו ב"טריפת היונה") תלוי ברמת הנפשת חומרי החיים העץ והאבן ושאר חומרי החיים המופיעים מן הארץ. רק חיבור ישיר אל הארץ מקיים את היכולת הזו. כפי שבארנו, מעצימים הכותים את חיבורם הישיר אל הארץ דרך חיבור אולטימטיבי אל הר גריזים שכוחו אינו מתגמד מכוח המבול, ומתעלמים משינוי דרך הופעת אין סוף החיים המתרכז מעתה "מן המקום אשר יבחר ה'". העמקתם את אחיזתם בכוח הנפשת החיים שמן הארץ עד כדי נסיונם לשלול את דמות היונה אותה קובר יעקב תחת האלה, להעצים עצמם מכוחה לטרוף את חומרי הארץ לחיים, דוחקת אותם כליל מגבולות הגזרה של הופעת אין סוף החיים שבישראל. אולם במקביל, השבעתו של יהושע את ישראל לאחר כיבוש וחלוקת הארץ במקום קבורת שלל זה, בְּמָקום עץ[965] ואבן[966] הארץ, יוצרת פתח אחר למרחב החיים הגויי מעבר לזה שהיה עד כה בישראל להופיע את הנפשת חומרי החיים דווקא **מתוך זיקה אל חוקי ה' ועבודתו**.

את ההרחבה הזו מקיים יהושע דווקא עתה לאחר התנחלות ישראל את הארץ. במקום בו החיבור אל הארץ מגיע אל קיומו, ניתן להעמיק את הקשר אל הארץ באופן ישיר החורג מדרך החיבור שהופיעה בהר גריזים ועיבל בעת כניסתם אל הארץ, מכתיבת התורה על אבנים גדולות[967], לכדי קשר ישיר יותר אל האדמה בהקמת מצבה תחת האלה[968].

במהלך זה מחזיר יהושע לארץ את כוח השמיעה ומביאה לרמת הנפשה הנוגעת בזו המופיעה לברואים בזמן בראשית.

אבן שומעת, דיבור אל הסלע – הנפשת הארץ לחיים

*"בר קפרא אמר עשה הקב"ה את שאינו רואה רואה, ואת שאינו מדבר מדבר, ואת שאינו שומע שומע. את שאינו רואה רואה, שנאמר וכל העם רואין את הקולות (שמות כ' י"ד). ושאינו מדבר מדבר, שנאמר ויפתח ה' את פי האתון (במדבר כ"ב כ"ח). **ואת שאינו שומע שומע, שנאמר הנה האבן הזאת תהיה בנו לעדה כי היא שמעה** וגו' (מדרש זוטא - קהלת פרשה א' ד"ה תני שלשה קולות).*

לולא השוואת חז"ל את תיאור הכתוב "הנה האבן הזאת תהיה לנו לעדה כי היא שמעה" לפתיחת פי האתון וליכולת ישראל לראות את הקולות במעמד הר סיני, היינו מסתפקים בהתייחסות לדברים אלו של יהושע כמשל בלבד. אולם השוואות אלו מחייבות להבין כי בשבועתו זו של יהושע אכן מגיעה האבן למצב של שמיעה. מה משמעות הדבר? איזו הגדרת חיים מציב תיאור זה. את זאת נוכל לבחון מפרשת הכאת משה את הסלע במקום דיבורו אליו.

*"וַיָּבֹאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְבַּר צִן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר שָׁם. וְלֹא הָיָה מַיִם לָעֵדָה...וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. קַח אֶת הַמַּטֶּה וְהַקְהֵל אֶת הָעֵדָה אַתָּה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ **וְדִבַּרְתֶּם אֶל הַסֶּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מֵימָיו** וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מַיִם מִן הַסֶּלַע וְהִשְׁקִיתָ אֶת הָעֵדָה וְאֶת בְּעִירָם. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַמַּטֶּה מִלִּפְנֵי ה' כַּאֲשֶׁר צִוָּהוּ. וַיַּקְהִלוּ מֹשֶׁה*

---

[964] רש"י יהושע כ"ד, כ"ב ד"ה עדים אתם בכם.

[965] האֵלה.

[966] האבן הגדולה.

[967] וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ..." (דברים פרק כז, ב' – ג').

[968] "וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים וַיִּקַּח אֶבֶן גְּדוֹלָה וַיְקִימֶהָ שָׁם תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר בְּמִקְדַּשׁ ה'" (יהושע כ"ד, כ"ו).

וְאַהֲרֹן אֶת הַקָּהָל אֶל פְּנֵי הַסָּלַע וַיֹּאמֶר לָהֶם שִׁמְעוּ נָא הַמֹּרִים הֲמִן הַסֶּלַע הַזֶּה נוֹצִיא לָכֶם מָיִם. וַיָּרֶם מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ וַיַּךְ אֶת הַסֶּלַע בְּמַטֵּהוּ פַּעֲמָיִם וַיֵּצְאוּ מַיִם רַבִּים וַתֵּשְׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירָם. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן יַעַן לֹא הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת הַקָּהָל הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם. הֵמָּה מֵי מְרִיבָה אֲשֶׁר רָבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת יְקֹוָק וַיִּקָּדֵשׁ בָּם" (במדבר כ', א' – י"ג).

על פניו נראה היה כי כוונת הכתוב היא שבדיבור אל הסלע היה מתקדש שמו של ה' יותר מאשר ממעשה של הכאה, מתוך שיציאת מים מן הסלע ע"י דיבור היא ניסית יותר מיציאת מים מכוח מעשה הכאה. אולם נראה כי הבנה זו אינה עומדת בפשט הכתובים, שהרי בדיוק למעשה הכאה שכזה מצווים משה ואהרון בתחילת מסעם במדבר.

*"וַיִּסְעוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּדְבַּר סִין לְמַסְעֵיהֶם עַל פִּי ה' וַיַּחֲנוּ בִּרְפִידִים וְאֵין מַיִם לִשְׁתּוֹת הָעָם. וַיָּרֶב הָעָם עִם מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ תְּנוּ לָנוּ מַיִם וְנִשְׁתֶּה...וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲבֹר לִפְנֵי הָעָם וְקַח אִתְּךָ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וּמַטְּךָ אֲשֶׁר הִכִּיתָ בּוֹ אֶת הַיְאֹר קַח בְּיָדְךָ וְהָלָכְתָּ. הִנְנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ שָׁם עַל הַצּוּר בְּחֹרֵב **וְהִכִּיתָ בַּצּוּר וְיָצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם וְשָׁתָה הָעָם** וַיַּעַשׂ כֵּן מֹשֶׁה לְעֵינֵי זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות י"ז, א' – ו').*

לו היה הדיבור בפה מאדיר יותר את שם ה', היה מצווה על כך אף בתחילת מסעם במדבר? מתוך קיום מעשה הכאה אף הוא בציוויו של ה', עלינו להבין כי היחס שבין מעשה ההכאה ומעשה הדיבור הינו בדרך הופעת החיים, ולא מצד המעמד הניסי.

על היחס שבין שתי הופעות החיים, נוכל לעמוד מדברי חז"ל במדרש.

*"לא היה משה יודע איזה א"ל הב"ה לתת להם ממנו מים, מיד ראו ישראל סלע א"ל תן לנו מיד מזה. הרים משה מטהו והניחו על גבי הסלע ועשה עצמו כמדבר עם ישראל, שנ' המן הסלע הזה וגו'. **התחיל מזיע מעצמו**. כיון שראה משה כך הגביה ידו והכה בסלע, שנ' ויך את הסלע במטהו פעמים. **כיון שלקה הוציא דם**, שנ' הכה צור ויזובו, ואין זוב אלא דם, שנ' זוב דמה. בא משה לפני הב"ה וא"ל הסלע הזה אינו מוציא מים אלא דם וכו'. אמ' הב"ה לסלע: הפוך דמך למים, שנ' ההופכי הצור אגם מים" (מדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה - פרשת חקת (דף ע"ט, ע"א) ד"ה לא היה משה).*

תיאור הזעת הסלע והוצאתו דם בעקבות הלקאתו, מציינים מצב של האנשה ביחס לסלע. בעולם האדם, היחס שבין מעשה הכאה לדיבור, מגדיר הבדל בין מציאות הנפעלת על ידי האדם לבין כזו הנמצאת עימו ביחס חיים שווה.

תיאור נוסף של חז"ל את ההשפעה המערכתית הנוצרת מכוח מעשה ההכאה נותן לכל התהליך כולו משמעות של קביעת חוקיות קיומית.

*"אמר רבי יהודה ברבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי משה **הכה את הסלע וכל הצורים שבמדבר נבקעו** והיו מוציאין מים שנאמר יבקע צורים במדבר..." (ילקוט שמעוני תורה פרשת חקת רמז תשסג).*

באופן דומה מצינו ביחס לנס קריעת ים סוף.

*"וַיֵּרָאוּ אֲפִקֵי יָם יִגָּלוּ מוֹסְדוֹת תֵּבֵל בְּגַעֲרָת ה' מִנִּשְׁמַת רוּחַ אַפּוֹ - שנבקע התהום **כשנבקע ים סוף נבקעו כל מימות שבעולם**" (שמואל ב', כ"ב, ט"ז ורש"י ד"ה יגלו מוסדות תבל).*

בקיעת כל המימות שבעולם (בקריעת ים סוף) ובקיעת כל הצורים שבמדבר (במעשה הכאת הסלע), מבטאים אם כן, שינוי תכונתי של מערכת החיים שלמה. המעבר למצב דיבור כלפי הארץ הדוממת, משמעותו היא החזרתה להווייתה הדינאמית, לסטאטוס החיים שהיה קיים בה בזמן בראשית עת "בחרה" להוציא עץ עושה פרי במקום עץ פרי[969], ועת "בחרה" לקחת את דמי הבל[970].

---

[969] "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע **עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי** לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן. וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ **וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי** אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ לְמִינֵהוּ... - שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא (פסוק י"ב) ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה" (בראשית א', י"א – יב ורש"י ד"ה עץ פרי).

[970] "וְעַתָּה אָרוּר אָתָּה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לָקַחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ - יותר ממה שנתקללה היא כבר בעונה, וגם בזו הוסיפה לחטוא" (בראשית ד', י"א ורש"י ד"ה ארור אתה מן האדמה).

כך באופן זה, פועל מהלכו של יהושע. תפיסת חז"ל כפשוטם את דברי יהושוע – "הִנֵּה הָאֶבֶן הַזֹּאת תִּהְיֶה בָּנוּ לְעֵדָה **כִּי הִיא שָׁמְעָה אֵת כָּל אִמְרֵי ה'** אֲשֶׁר דִּבֶּר עִמָּנוּ (יהושע כ"ד, כ"ז), מציינת אף היא את תהליך חזרת הארץ למצבה ה"מואנש" המתקיים בה דווקא בהר גריזים ועיבל, מתוך שמירתו כהר עליו לא ירד עליו מבול, את ייחודית כוח בראשית.
אמנם, יש להבדיל הבדל גדול בין עומק ה"אנשה" הנוצרת בקיום "דיבור" אל הסלע ו"שמיעת" האבן לבין זו הנוצרת ב"פתיחת פי הארץ" (בקורח) ומכוח "דיבוב" הארץ (במעשה המרגלים). פעולתו של יהושע בהר גריזים מביאה את הארץ עד לכדי יכולת "שמיעה" אך לא לידי יכולת "דיבור". מתוך כך אין חומרי הארץ הנוצרים מכוחה מגיעים לכדי נשיאה בלעדית או עצמאית של אין סוף החיים, והאנשתם תלויה תמידית ב"דיבור" השמימי ובחוקי התורה המתגשמים ממנו. גם לאחר התנחלות ישראל, מרכזיות ה"מקום" התלוי בבחירתו של ה'[971] ממשיכה לעמוד בעינה.

יותר מכך. אף שמהלך זה של יהושוע מתרחש לאחר התנחלות ישראל את נחלתם וישיבתם עליה, העצמת מרחב הופעת אין סוף החיים שיוצר מהלך זה אף למרחב החיים הגויי שמעבר למעגל "קהל גויים" שב"ישראל" (המרחב ה"כותי" שבארץ ישראל, ומרחב הגויי אל תוכו מוכלים ישראל בגלות) והעמקת יכולת יניקת אין סוף החיים אף מכוח האֶבֶן הגְּדוֹלָה והָאַלָּה כפי שבארנו, הינן מורכבות ביותר, נגישותן קשה וסכנת הכשל בהן רבה[972]. על כך רומז הכתוב מייד עם פטירתו של יהושע.

ארץ גועשת ופירות מסריחין – מעלה וחסרון בהעצמת יהושע את כוח הארץ

*"וַיְשַׁלַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת הָעָם אִישׁ לְנַחֲלָתוֹ. וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיָּמָת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן עֶבֶד ה' בֶּן מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים. וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בִּגְבוּל נַחֲלָתוֹ בְּתִמְנַת סֶרַח אֲשֶׁר בְּהַר אֶפְרָיִם מִצְּפוֹן **לְהַר גָּעַשׁ**" (יהושע כ"ד, כ"ח – כ"ט).*

מתוך שאין מקום בנחלת ישראל הקרוי "הר געש"[973] לומדים חז"ל כי שם זה בה לרמז על כשלונם של ישראל בקבורתו של יהושע.

"מלמד שרעש עליהם ההר להורגם לפי שלא הספידוהו כראוי" (רש"י יהושע שם ד"ה להר געש).[974]

סימן לדבר רואים חז"ל, באי הזכרת בכיתו,כפי שהוזכרה בכיתו של משה.

*"שרגש עליהן ההר כו' - משום **דלא אשכחן דכתיב ביה ויבכו אותו שלשים יום** כמו במשה ואהרן ע"כ תוספות שאנץ רש"ל" (תוספות שבת ק"ה, ע"ב ד"ה שרגש עליהן ההר כו').*

על הסיבה לדבר עומדים חז"ל במדרש.

*"ויהי בימי שפוט השופטים, (משלי י"ט) עצלה תפיל תרדמה, ע"י שנתעצלו ישראל לעשות גמול חסד ליהושע, הה"ד (יהושע כ"ד) ויקברו אותו בגבול נחלתו מצפון להר געש, א"ר ברכיה חזרנו על כל המקרא ולא מצינו מקום ששמו געש, ומהו הר געש ע"י שנתגעשו ישראל מעשות גמילות חסד ליהושע, **באותה שעה נחלקה א"י והיתה חלוקה חביבה עליהם יותר מדאי, והיו ישראל עוסקין במלאכתן, זה עוסק בשדהו וזה עוסק בכרמו וזה עוסק בזיתיו וזה עוסק בפוצמו לפרש** (שם, משלי י"ט) ונפש רמיה תרעב, **נתגעשו מעשות ג"ח ליהושע** ובקש הקב"ה להרעיש את העולם כולו על יושביו, כמד"א (תהלים י"ח) ותגעש ותרעש **הארץ**..." (רות רבה פתיחתות ד"ה ב ויהי בימי).*

---

971 מרכזיות המודגשת כאמור בצמוד לציווי נתינת הברכה והקללה על הר גריזים ועיבל. – "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה" (דברים י"ב, ה')

972 כשל ראשון עם מותו של יהושוע: את הכשל הראשון הנובע מן העמקה שמעמיק יהושע את רמת הנגישות אל אין סוף החיים שמן הארץ דרך ה"אבן הגדולה" ומקום האֵלה, אנו פוגשים כבר מיד במותו. לאחר מותו מספר לנו הכתוב כי רצתה הארץ לגעוש על ישראל כי לא ספדו כראוי את יהושע.

973 "...ויקברו אותו בגבול נחלתו מצפון להר געש (יהושע כ"ד), א"ר ברכיה חזרנו על כל המקרא ולא מצינו מקום ששמו געש..." (רות רבה פתיחתות ד"ה ב ויהי בימי).

974 אמר רב יהודה אמר רב: כל המתעצל בהספדו של חכם - ראוי לקוברו בחייו, שנאמר (יהושע כד) ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח אשר בהר אפרים מצפון להר געש מלמד שרגש עליהן הר להורגן. אמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המתעצל בהספדו של חכם - אינו מאריך ימים, מדה כנגד מדה...איתיביה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: (שופטים ב') ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע! - אמר לו: בבלאי, ימים - האריכו, שנים - לא האריכו - שכלו ימיהם בטוב, דחשיב אריכות ימים" (שבת ק"ה, ע"ב ורש"י ד"ה ימים האריכו).

חיבור ישראל אל הארץ חביבות חלוקת הנחלה להם יותר מדאי ועיסוקם במלאכת הארץ, משכיחים מישראל את חסרון העדרותו של יהושע מהם. התגעשות ההר על ישראל, היא על פי דברים אלו של חז"ל, תוצאת התגעשותם של ישראל מלעשות גמילות חסדים עם יהושע.

אולם במקביל, מתייחסים חז"ל להתגעשות הר, כסימן שליווה את יהושע בצאתו מן העולם, שהוא המרגיש לעולם את חסרונו.

*"את מוצא כשהצדיקים נולדין אין בריה מרגשת **וכשמתין הכל מרגישים**, כשנולדה מרים לא הרגיש בה בריה **וכשמתה נסתלקה הבאר והרגישו הכל, הבאר הודיעה מיתתה**, נולד אהרן כהן גדול ולא הרגיש בו בריה **וכשמת נסתלקו ענני כבוד הרגישו הכל, הענן הודיע מיתתו**, נולד משה רבינו ולא הרגיש בו בריה, **וכשמת הרגישו הכל, המן הודיע מיתתו ששבת**, נולד יהושע ולא הרגיש בו בריה וכשמת הרגישו הכל שנא' (יהושע כ"ד) **ויקברו אותו בגבול וגו' מצפון להר געש**, רבנן אמרי חזרנו על כל המקרא כולה ולא מצינו מקום ששמו הר געש, אלא מהו הר געש ע"י שנתגעשו ונתרשלו ישראל מלגמול חסד ליהושע רצה הקב"ה להרעיש וגם להגעיש עליהם ההר ולהפילו להם לאבדן, לפי שנתחלקה א"י והיה חלוקה חביב עליהם יותר מדאי, זה עוסק בשדהו, וזה עוסק בכרמו, וזה עוסק בזיתו, וזה עוסק בפחמו, כולן עוסקין במלאכתן, לכך בקש הקב"ה להרעיש עליהם את העולם, **לפיכך הרגישו בו הכל והודיעו את מיתתו**" (קהלת רבה פרשה ז' ד"ה ד ר' פנחס).*

את התגעשות ההר במותו של יהושע מביאים חז"ל במקביל להסתלקות הבאר במות מרים המודיעה את מיתתה, הסתלקות ענניי הכבוד במות אהרון המודיעים על מיתתו והסתלקות המן המודיע על מיתתו של משה. כל אלו קוימו בחייהם מכוחם.

*"וַיָּבֹאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְבַּר צִן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר שָׁם. וְלֹא הָיָה מַיִם לָעֵדָה... - **מכאן שכל ארבעים שנה היה להם הבאר בזכות מרים**"*
(במדבר כ', א' – ב' ורש"י ד"ה ולא היה מים לעדה).

מתוך כך מתבאר כי התגעשות ההר פועלת פעולה כפולה. מצד אחד זוהי התגובה על חסרון הספדו של יהושע, אולם במקביל היא ההודעה וההרגשה על חסרונו המלמדת אותנו על כוחו. הארץ (המגעשת) היא הן כוחו של יהושע והן הסיבה להתעצלות ישראל מלהספידו!
העמקת יהושע את אחזתם של ישראל בארץ לקראת מותו עד כדי יכולת חיבורם אליה ב"אֶבֶן גְּדוֹלָה" כ"כתרין לוחי אבן קיימא", "תַּחַת הָאַלָּה", כאילו נמצאים הם "בְּמִקְדַּשׁ ה'", משליטה את כוחה על ישראל העובדים אותה ואת עציה כעבודת הכוהנים במקדש ומתוך כך היא מחילה עליהם את דרכי התנהלותה הנעדרות מרות וצורך הנהגת האדם.

נקודת כשל נוספת הנמשכת מהעמקת יהושע את יכולת האחיזה בארץ כנקודת מוצא אין סוף החיים, מרומזת אף במקום קבורתו עצמו – תמנת סרח.

"וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בִּגְבוּל נַחֲלָתוֹ בְּתִמְנַת סֶרַח" (יהושע כ"ד, ל').

חז"ל מבארים שם זה מצד שפירותיה מסריחין מרוב שימנן.

*"...וי"א תמנת חרס שמה ולמה נקרא שמה תמנת סרח **על שם שפירותיה מסריחין מרוב שמנן**" (רש"י שם ד"ה בתמנת סרח).*

ברור שהשימוש בלשון "סירחון" למעלת פירותיה של נחלת יהושע אינו פשוט, מתוך שימושה הרגיל של לשון זו לגנאי. מתוך כך מבארת הגמרא את משמעות שמה של תמנת סרח, בשני כיוונים הפוכים.

"כתיב: סרח (יהושע כ"ד), וכתיב: חרס (שופטים א')! אמר ר' אלעזר: בתחלה פירותיה כחרס, ולבסוף פירותיה מסריחין - בתחלה - קודם שבאת ליד יהושע פירותיה דומין לחרס יבשין ורעים כחרס היבש בלי שומן. ולבסוף - כשבאת לידו פירותיה מסריחין מרוב שמנן כשמשמרין אותן יותר מדאי ומעליותא היא משום שומן וזכותו של יהושע גרם" (בבא בתרא קכ"ב ע"ב ורשב"ם ד"ה בתחילה וד"ה ולבסוף).

הדעה השניה בגמרא, מביאה הסבר הפוך.

"ואיכא דאמרי: בתחלה מסריחין, ולבסוף כחרס - בתחלה פירותיה מסריחין - מרוב שמנן ולא היו משתמרין וגריעותא היא ולבסוף פירותיה דומין לחרס כלומר שלא היו שמינין יותר מדאי אלא במדה שיכולין להכניסם לאוצר ומתקיימין טובא ומעליותא היא" (המשך הגמרא שם ורשב"ם ד"ה בתחלה פירותיה מסריחין וד"ה ולבסוף פרותיה דומין לחרס).

מן ההסברים ההופכיים אנו למדים כי כפי שסרחון פירותיה של נחלת יהושע משתמע לשתי פנים כך מעלת הארץ מכוחו של יהושע משתמעת לשתי פנים. האדרת כוחה מביא להשמנת פירותיה, אולם השמנה זו יש בה גם פוטנציאל לסירחון של קלקול[975].

את הפנים הכפולים הללו הן בהתגעשות הארץ והן בסירחונן של פירותיה, מביא הכתוב מיד "אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (יהושע כ"ד, כ"ט) – כריתת יהושע את הברית בשכם וכתיבת "הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (שם פסוק כ"ו) בְּסֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים והקמת האבן הגדולה תַּחַת הָאַלָּה אֲשֶׁר בְּמִקְדַּשׁ ה' כאמור. בכך מרמז הכתוב על העוצמה ועל הסכנה הטמונות שתיהן בצעד הנוסף שמצעיד יהושע את ישראל בכריתת הברית הזו שבסוף ימיו.

מול עומק האחיזה הזו בארץ על סכנותיה, מעמידה התורה רמת אחיזה פשוטה יותר מכוח הר גריזים ועיבל, שאינה מגיעה עד כדי לגעת במקום קבורת שלל בני יעקב את שכם ותחת האלה, כמקום המקדש, אלא בקשר נגלה יותר אל הארץ מכוח מעמד הברכה והקללה הנעשה על הרים אלו אם כניסתם אל הארץ.

הר גריזים ועיבל – נקודת מוצא לשבועת התורה

כפי שפתחנו את פרשת הר גריזים ועיבל, נתינת הברכה והקללה על ההרים, ציינה את כוח הארץ להופיע אין סוף חיים באופן שמציאות כמו ברכה וקללה, המיוחסים באופן רגיל כלפי האדם מכוח בחירתו החופשית, כנוסים להיות חלק מהגדרת כוחה של הארץ. על בסיס האנשת ההרים הללו לשאת ברכה וקללה, עמדנו על כוחו הייחודי של הר גריזים ועיבל, כהר השורד את המבול, להופיע לעולם שאחריו מעוצמת בראשית המופיעה את אין סוף החיים דרך הארץ וחומריה.

---

975 **נבואת חולדה מכוחו של יהושע**: אף ביחס לכוח הנבואה, מחלחלת תכונת ה"סרחון" לשתי צדדיה ומשפיעה את השפעתה הדו משמעית.
את שיוכה של חולדה הנביאה ליהושע לומדת הגמרא ממקורה המשפחתי "בן חרחס" הנמשך מלשון "תמנת חרס"

"אמר רב נחמן: חולדה מבני בניו של יהושע היתה. כתיב הכא (מלכים ב' כ"ב) בן חרחס וכתיב התם (יהושע כ"ד) בתמנת חרס" (מגילה י"ד, ע"ב).

אולם, המעיין בספר מלכים רואה כי "בן חרחס" אינו מקור משפחתה של חולדה עצמה אלא של בעלה.

"וַיֵּלֶךְ חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן וַאֲחִיקָם וְעַכְבּוֹר וְשָׁפָן וַעֲשָׂיָה אֶל חֻלְדָּה הַנְּבִיאָה **אֵשֶׁת שַׁלֻּם בֶּן תִּקְוָה בֶּן חַרְחַס** שֹׁמֵר הַבְּגָדִים" (מלכים ב', כ"ב, י"ד).

על כך מבאר רש"י שאע"פ ששם זה הוא ממשפחת בעלה, הוא מיוחס אליה מכיוון שהוזכר ביחס למעשיה.

"ואף על גב דקרא על בעלה קא מסהיד, **מיהו במעשיה כתיב**" (רש"י מגילה י"ד, ע"ב ד"ה בן חרחס).

מעשיה באותו מקום הם המקור לשמה המאוס – חולדה.

"וַיֵּלֶךְ חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן וַאֲחִיקָם וְעַכְבּוֹר וְשָׁפָן וַעֲשָׂיָה אֶל חֻלְדָּה הַנְּבִיאָה אֵשֶׁת שַׁלֻּם בֶּן תִּקְוָה בֶּן חַרְחַס שֹׁמֵר הַבְּגָדִים וְהִיא יֹשֶׁבֶת בִּירוּשָׁלַם בַּמִּשְׁנֶה וַיְדַבְּרוּ אֵלֶיהָ. וַתֹּאמֶר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל **אִמְרוּ לָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁלַח אֶתְכֶם** אֵלָי. כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי מֵבִיא רָעָה אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְעַל יֹשְׁבָיו אֵת כָּל דִּבְרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר קָרָא מֶלֶךְ יְהוּדָה" (מלכים ב', כ"ב, י"ד – ט"ז).

קריאתה למלך ישראל בלשון בזויה - "**האיש** אשר שלח אתכם" מוכיחה לחז"ל על יהירותה המביאה לה את שמה – חולדה.

"אמר רב נחמן: לא יאה יהירותא (חשיבות – רש"י) לנשי, תרתי נשי יהירן הויין, וסניין שמייהו, חדא שמה זיבורתא, וחדא שמה כרכושתא. זיבורתא - כתיב בה +שופטים י' ד/+ ותשלח ותקרא לברק, ואילו איהי לא אזלה לגביה. כרכושתא כתיב בה +מלכים ב' כ"ב+ **אמרו לאיש ולא אמרה אמרו למלך**" (מגילה י"ד ע"ב).

חיבור משפחת בעלה של חולדה - "חרחס", לחולדה הנביאה מכוח מעשיה, מלמד על הקשר שבין אופן התבטאותה ותכונת היהירות הנגזרת מכך כלפיה, לבין מקור משפחתי זה. את המקור המשפחתי הזה מחברים חז"ל לתמנת חרס ומתוך כך לומדים על היות חולדה מבני בניו של יהושע.

"כתיב הכא בן חרחס וכתיב התם (יהושע כ"ד) בתמנת חרס" (מגילה י"ד ע"ב).

"יהירות" חולדה נגזרת אם כן מלשון "חרס". את היהירות הזו שמשמעותה הלשונית הבולטת היא שלילית מבאר רש"י במקום מלשון "חשיבות" שמשמעותה היא חיובית - לא נאה יוהרא לנשי - לא נאה חשיבות לנשים" (רש"י מגילה י"ד, ע"ב). כך יוצא שאותה משמעות דו לשונית שמצינו ביחס ל"סרחון" – סירחון פירות ארצו של יהושע מופיעה אף ביחס לתכונת נבואתה של חולדה הנביאה – יהירות מצד אחד, שהיא חשיבות מן הצד השני.

אולם מאידך, ראינו כי לנתינת הברכה והקללה על הר גריזים ועיבל, יש ביטויים נורמטיביים יותר המשאירים את הברכה והקללה בטריטוריית האדם.

כך ראינו שרש"י מגשר בין לשון הכתוב המייחסת את הברכה והקללה להרים לבין המציאות הבכירית כפי שאנו מכירים אותה המייחסת ברכה וקללה לאדם, בתרגומו את ה"ברכה" ל"מברכים".

*"ונתתה את הברכה - כתרגומו **ית מברכיא, את המברכים**" (רש"י דברים י"א, כ"ט).*

על פי התרגום, אין כוונת הכתוב כי את הברכה והקללה עצמם שמים ישראל על הר גריזים ועיבל, אלא את המברכים העולים על ההרים לברך ולומר את סדר הקללות.

כך באופן זה, מופיעה פרשת הברכה והקללה בהמשך ספר דברים בפרשת כי תבוא.

*"וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם **עַל הַר גְּרִזִים** בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן. וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה **בְּהַר עֵיבָל** רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי. וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה' מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָּל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן...אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן" (דברים כ"ז, י"א – כ"ו).*

על פי כיוון זה בחז"ל, נתינת הברכה על הר גריזים והקללה על הר עיבל הינו מעמד השבועה והברית בין ה' וישראל, בו ישראל מקבלים על עצמם את התורה בברית ברכה וקללה. הר גריזים ועיבל הוא המקום ליצירת שבועה זו. כך מגדירים חז"ל את הר גריזים ועיבל כמקום קבלת ישראל את "שבועת התורה" בפרשת התהלכותו של אברהם בארץ.

*"וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה - הוא שכם, הראהו הר גריזים והר עיבל **ששם קבלו ישראל שבועת התורה**" (בראשית י"ב, ו', ורש"י ד"ה אלון מורה).*

ברור, שבדרך התייחסות זו אל נתינת הברכה והקללה על הר גריזים ועיבל, משקל הארץ בהופעת אין סוף החיים הוא קטן יותר ויהיה תלוי יותר באופי פעולת וקיום האדם את חוקי התורה, ופחות מתוך חיבורו אל חומרי הארץ. אולם דווקא מפאת קירבת שבועה זו לכל קבלת התחייבות אחרת של האדם על עצמו, עולה השאלה מן הכיוון ההופכי – מה אם כן משקל והשפעת הר גריזים ועיבל על מעשה השבועה? איזה יתרון ישנו לביצוע שבועה זו על הרים אלו? כל זאת לאחר שאנו פוסלים אוטומאטית את האפשרות לראות מעשה זה כמחזה יצירת רושם על ישראל שיעמדו בהתחייבתם אל ה'.

נראה שתשובה על אופן השפעת הר גריזים ועיבל ליצירת שבועת התורה, נוכל לקבל מכניסה מפורטת לאופן ביצועה.

אֵלֹהֵי אָמֵן

בתיאור הכתוב בפרשת כי תבוא את המעמד, עולה מתחילת דבריו כי השבטים העומדים על ההר הם המברכים והם העומדים על הקללה.

*"וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֵלֶּה יַעַמְדוּ **לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים** בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן. וְאֵלֶּה **יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל** רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי..." (דברים כ"ז, י"א – י"ג).*

אולם המשך הכתוב לכאורה סותר הבנה זו.

"וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה' מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָּל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן..." (שם, פסוקים י"ד – ט"ו).

על פי המשך זה של הכתובים, המברכים והעומדים על הקללה הם הלויים העומדים למטה ולא ישראל . ישראל העומדים חציים בהר גריזים וחציית בהר עיבל הם העונים אמן על הברכה.

כך מבאר רש"י במקום.

*"כדאיתא במסכת סוטה (ל"ב, ע"א) ששה שבטים עלו לראש הר גריזים, וששה לראש הר עיבל **והכהנים והלוים והארון למטה** באמצע הפכו לוים פניהם כלפי הר גריזים **ופתחו בברכה** ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה וגו' ואלו ואלו עונין אמן. חזרו והפכו פניהם כלפי הר עיבל **ופתחו בקללה** ואומרים, (פסוק ט"ו) ארור האיש אשר יעשה פסל וגו' וכן כולם עד (פסוק כ"ו) ארור אשר לא יקים" (רש"י שם, פסוק י"ב ד"ה לברך את העם).*

אם נתעקש לקיים את דברי הכתוב הן באמירתו – "אֵלֶּה יַעַמְדוּ **לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים**...שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה..." (דברים כ"ז, י"ב), והן באמירתו - "**וְעָנוּ הַלְוִיִּם** וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם...**וְעָנוּ כָּל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן**" (שם פסוקים י"ד – ט"ו), נצטרך לומר כי עניית ה"אמן" של שבטי ישראל על ההרים, הם הברכה והקללה! באופן זה יש לבאר גם דברי הכתוב בפרשת ראה על פי התרגום וביאור רש"י שם.

*"...וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים... - כתרגומו ית מברכיא, **את המברכים**" (דברים י"א, כ"ט ורש"י ד"ה ונתתה את הברכה).*

אם המוגדרים "מברכים" הם על הר גריזים, למרות שבפועל האומרים את הברכה והקללות הם הלויים הנמצאים למטה, ממילא בהכרח עוני ה"אמן" הם המברכים או הנותנים את הקללה[976].

אמנם, במבט ראשון ניראת מסקנה זו תמוהה, שהרי לכאורה עניית ה"אמן" הינה אך תגובה לברכת המברך. אולם חז"ל מלמדים אותנו שלא כך.

*"...רבי יוסי אומר: **גדול העונה אמן יותר מן המברך**, וא"ל רבי נהוראי: השמים! כך הוא, תדע, שהרי גולליירים (חלשין – רש"י) מתגרין במלחמה וגבורים נוצחין! - ...אף כאן העונה אמן בא לאחר המברך ומנצח לומר שהעונה אמן משובח מן המברך" (זיר ס"ו, ע"ב ורש"י ד"ה שהרי גולליירין).*

על מנת להבין מדוע גדול העונה אמן מן המברך, נתבונן על משמעות ה"אמן".

מישעיהו אנו למדים כי אחד משמותיו של ה' הוא "אמן".

*"אֲשֶׁר הַמִּתְבָּרֵךְ בָּאָרֶץ יִתְבָּרֵךְ **בֵּאלֹהֵי אָמֵן** וְהַנִּשְׁבָּע בָּאָרֶץ יִשָּׁבַע **בֵּאלֹהֵי אָמֵן** - ... יתברך באלהי אמן יתהלל שהוא עבד לאלהי אמן **אלהי האמת שאימן ושמר הבטחתו** זאת" (ישעיהו ס"ה, ט"ז ורש"י ד"ה אשר המתברך בארץ).*

אלוהי אמן הוא אם כן אלוהי האמת המאמן את הבטחתו. על משמעות "אימון" ההבטחה אנו לומדים מהתגלות ה' אל משה בשם ה' המפורש.

*"וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם - ... **לא נכרתי להם במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה' נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי**" (רש"י שמות ו', ג' ד"ה ושמי ה' לא נודעתי להם).*

:

אלוהי אמן מבליט אם כן את צד האימות והמימוש של הבטחותיו של ה'. כשמימוש שכינת ה' בארץ מלאה, נקרא ה' "אלוהי אמן".

כך יש להתייחס גם אל ביאור ה"אמן" כ"אל מלך נאמן".

"... מאי אמן? - אמר רבי חנינא: אל מלך נאמן" (שבת קי"ט, ע"ב).

---

[976] אמנם רש"י בהתייחסותו לדברי הכתוב - אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם **עַל הַר גְּרִזִים**" (דברי כ"ז, י"א), משנה מלשון הכתוב ומבאר את "על הר גריזים" כלשון "**כלפי** הר גריזים".
"על הר גרזים - **כלפי הר גרזים הופכין פניהם** ופתחו בברכה...ואחר כך הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה". בכך "מרוויח" רש"י את האפשרות לייחס את מעשה אמירת הברכות והקללות ללוויים ולא לישראל..
באופן זה מבאר רש"י גם בסוטה.
"הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה...ואלו ואלו עונין אמן...- ...**והא דכתיב ואלה יעמדו לברך לא שהיו השבטים מברכין ומקללין** אלא הלוים העומדים בין שני ההרים הופכין פניהם להר גריזים בברכה ולהר עיבל בקללה" (סוטה ל"ב ע"א ד"ה אלו ואלו).

"נאמן" משמעותו היא – מימוש וקיום.

מתוך כך, גם את עניית האמן על ברכת המברך יש לבאר כפעולת מימוש של פעולה שהחל בה המברך בחיבור (מלשון להבריך[977]) השכינה אל הארץ.

קריאת ישראל עוני ה"אמן" כ"מברכים" ואת עניית האמן כ"ברכה", מלמדת אם כן על נתינת משקל יוצא מגדר הרגיל לשלב המימוש, עד כדי הגדרת כל מהלך ההופעה כולו על פי מימושו.

התבוננות באופן מיקום ישראל על הר גריזים ועיבל ביחס ללוויים וארון ה', מוכיחים מגמה זו.

כך מתאר רש"י על הכתוב את היחס שבין ישראל, הלוויים וארון ה'.

"כדאיתא במסכת סוטה (ל"ב, ע"א) ששה שבטים עלו לראש הר גריזים, וששה לראש הר עיבל והכהנים והלוים והארון למטה באמצע..." (רש"י דברים כ"ז, י"ב ד"ה לברך את העם).

ובסוטה

"...ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל, והכהנים והלוים והארון עומדים למטה באמצע..." (סוטה ל"ב, ע"א).

מצב זה בו הכוהנים והלוויים וארון ה' נמצא למטה בעמק, בעוד העם נמצאים למעלה על ראש ההר, נוגד לחלוטין את היחס הרגיל שבין ה' ומשרתיו לבין העם. באופן מיוחד בולט הניגוד הזה ביחס למעמד הר סיני.

*"וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לִקְרַאת הָאֱלֹהִים מִן הַמַּחֲנֶה **וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר**...וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי **אֶל רֹאשׁ הָהָר** וַיִּקְרָא ה' לְמֹשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה" (שמות י"ט, י"ז – כ').*

היפוך מיקומם של עם ישראל ביחס לשכינה ולכוהנים, מלמד, כי משקל ישראל במעמד זה הוא גדול יותר מזה של ארון ה' והכהנים. הארון והכהנים מהווים אמצעי לשיא האמור להופיע בראש ההרים על ידי ישראל. מגמה זו תואמת בדיוק להעצמת הכתוב את עניית ה"אמן" של ישראל להיות מתוארת כעצם הברכה ואת עוני ה"אמן" להיות מתוארים כ"מברכים". אם מגמת המימוש היא הדומיננטית ביחס לתהליך "הברכת" האין סוף אל הארץ, הרי עוני ה"אמן" – ישראל, הם יוצרי הברכה יותר מאומריה – ארון ה' והכוהנים.

כה גדול כוח המימוש במופע חיים זה עד כי אף אצל האומרים את הברכה – הכוהנים, ברכתם הראשונית מתוארת אף היא בלשון "מענה".

*"**וְעָנוּ** הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם... **וְעָנוּ** כָּל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן" (דברים כ"ז, י"ד)[978].*

ה"מענה", בהיותו שייך במהותו למרחב ה"מקבל" של החיים, אף הוא כעניית ה"אמן" מתייחס לממד המימוש. כיוון שבמרחב חיים זה כוחם של ישראל גדול יותר מזה של הכוהנים שהינם שלוחי שמים (רמב"ם הלכות נדרים פרק ו הלכה ה'), הרי דווקא ישראל הם המסוגלים לקיימו.

קיום כל המעמד הזה בדרך הצבתו המיוחדת את ישראל מול ארון ה' והכוהנים והלווים ובדרך ההתייחסות לעניית ה"אמן" של העם, מבאר כי הר גריזים ועיבל כנקודת מוצא לאין סוף החיים מגדיר במהותו ערוץ חיים שמגמת המימוש בו אינה מגמה תוצאתית אלא עצם מהות כוחה הבסיסי. כפי דוגמת השם "צבאות" המביע את מצב הריבוי כבר כנקודת מוצא אין סוף החיים מן השמים ולא רק כהתפרטות בהגעת אין סוף החיים להתממש בארץ, כך הר גריזים ועיבל, מגדיר מאפיין אין סוף חיים שכבר מנקודת המוצא שלו מרצון ה', מציב את מגמת המימוש כערוץ הופעת אין סוף החיים.

---

[977] "מאי דכתיב: (בראשית י"ב) **ונברכו בך** כל משפחות האדמה? אמר ליה הקב"ה לאברהם: שתי **ברכות טובות יש לי להבריך בך**, רות המואביה ונעמה העמונית - כמו מבריך את הגפן (כלאים פ"ז מ"א)" (יבמות ס"ג, ע"א ורש"י ד"ה שתי ברכות).

[978] אמנם, רש"י מתוך בעיית פשט זו מבאר את לשון ה"מענה" הזה כלשון של הרמת קול – "כל עניה לשון קול רם הוא ואב לכולם וענו הלוים ואמרו (דברים כ"ז)" (תהלים קי"ט, קע"ב ד"ה תען לשוני).

על בסיס הבנה זו ה"ברכה" וה"קללה", אינן מבטאות את תוצאת מעשיהם של ישראל לטב או למוטב, אלא כגורמי ומחוללי החיים מתחילתם! אם בתפיסת מהלך אין סוף החיים המגיע בדרך החיים הציוויית, נקודת מוצא החיים היא נקודת הציווי, הממשיכה את הנפקת כוחה במימושה אצל האדם, ומגיעה להשלמתה אם קיומה הסופי בו להופיע ברכה ומאידך במצב של אי קיום הציווי מצומצם כוח הוויית החיים עד כדי סתימתם וכליונם במצב הקללה, הרי כאשר נקודת מוצא החיים היא הקללה והברכה שלב הופעת הקללה והברכה הוא אך נקודת **ההתחלה** של הופעת שפע החיים לאין סוף.
ברור שבדרך הופעת אין סוף חיים זו הקללה היא נקודת המוצא הבסיסית של הווייתה. בעוד מצב הברכה משתף בתוכו את מאפייני הוויית האין סוף הציוויי מתוך היות הברכה תוצר קיומו, הרי הקללה בהיותה סיומת וסתימת החיים מצד גורם החיים הציווי מתוך סירוב קבלת מרותו, ייחוס הקללה לגורם המצווה מצד האדם הוא שולי. ממילא ייחוסה של הקללה כנקודת מוצא וראש להופעת אין סוף החיים **המחוללת את החיים דווקא מנקודת הממשות**, היא נקייה יותר.
הבנה זו מבארת היטב את העובדה כי מעמד הברכה והקללה בנוי בכתובים דווקא על הקללה.

הַקְּלָלָה - נקודת המוצא הבסיסית בהנבעת החיים מן הארץ

עיון במהלך הופעת מעמד הר גריזים ועיבל, מראה כי בתחילת הופעתה (בדברים י"א בפרשת ראה), מקדים הכתוב את הברכה בהצבת מבנה המעמד.

*"וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ **וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה** עַל הַר גְּרִזִים **וְאֶת הַקְּלָלָה** עַל הַר עֵיבָל" (דברים י"א, כ"ט).*

אמנם בשלב זה, תולדת המעמד היא כהמשך לערוץ הקשר הציווי המתייחס לברכה והקללה כמצב תוצאתי בלבד למעשיו של האדם – "אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ...וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ".

*"רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה. **אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם** אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. **וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם** וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם" (דברים י"א, כ"ו – כ"ח).*

אולם, עצם הציווי "**וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה** עַל הַר גְּרִזִים **וְאֶת הַקְּלָלָה** עַל הַר עֵיבָל", מנתק את נתינת הברכה והקללה מקיום או אי קיום המצוות, להיות תהליך עצמאי אובייקטיבי בפני עצמו. אמנם, זיקתו המוקדמת במהלך הקודם לדרכי החיים הציוויים, ממקם עוד את הברכה להיות קודמת לקללה.

בשלב הבא בפרשת כי תבוא ששה עשר פרקים לאחר פרשת ראה, מתפרט מעמד הברכה והקללה דרך הקללות בלבד.

כבר פתיחת הכתוב המקדימה עוד את הברכות על פני הקללות, מרמזת על המהפך העומד להתחולל בסדר המעמד.

*"וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֵלֶּה יַעַמְדוּ **לְבָרֵךְ אֶת הָעָם** עַל הַר גְּרִזִים...וְאֵלֶּה **יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה** בְּהַר עֵיבָל..." (דברים כ"ז, י"א – י"ג).*

מול לשון "יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ" ביחס לברכה, נוקט הכתוב ביחס לקללה בלשון "יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה". אמנם, בהתבוננות על לשונות אלו כמצבים תוצאתיים לדרכו ופעולתו של האדם, הרי מצב ההחלה בברכה הוא עמוק יותר מאשר מצב ההחלה בקללה. בברכה מגיע הכתוב עד כדי הפעלת ברכה, ואילו בקללה רק "עמידה על הקללה".

כך מבאר רש"י בהקשר לפרשת בלעם.

*"כשהיו ראוים להתקלל לא נתקללו...במברכים נאמר (דברים כ"ז, י"ב) אלה יעמדו לברך את העם. **במקללים לא נאמר ואלה יעמדו לקלל את העם, אלא על הקללה, לא רצה להזכיר עליהם שם קללה**" (רש"י במדבר כ"ג, ח' ד"ה מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל).*

לא רק זאת, אלא מלשון "**עַל** הַקְּלָלָה", לומדים חז"ל, שהיא אף "כבושה" (על ידי הצדיקים),

*"...ר' ברכיה ור' חלבו ור' אמי בש' ר' אלעז' ולא עוד אלא שהפורענות שהיא באה לעולם **צדיקים כובשין אותה**, ה"ד אלה יעמדו על הקללה" (ויקרא רבה פרשה ב ד"ה [ו] ר' יהושע).*

כל זאת נכון מנקודת מוצא החיים בה הברכה והקללה, הינם כאמור תוצאת מעשיו ובחירתו של האדם. אולם כשאנו מתייחסים לברכה והקללה כנקודת מוצא החיים, המתחילה בנתינת הברכה על הר גריזים והקללה על הר עיבל מייד בהגעתם של ישראל אל הארץ בלא קשר למעשיהם הטובים או הרעים, הרי לשון "**יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה**", תואמת הרבה יותר את התחדשות אין סוף החיים הזה. כיוון שהברכה והקללה הינם על ההרים כנקודת מוצא של חיים, הרי המברכים והמקללים **עליהם הם עומדים**!

מתוך כך בהתפרטות המעמד, מוזכרות דווקא הקללות, ולא הברכות.

"וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה' מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן. אָרוּר מַקֵּלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן...אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן" (דברים כ"ז, י"ד – כ"ו).

יותר מכך, כשרוצים חז"ל להוציא את לשון הברכות, הם גוזרים אותם מן הקללות – "ברוך האיש **אשר לא יעשה** פסל ומסכה" וכו', בלא לתת להן לשון עצמאית של ברכה.

*"הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה: **ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה**, ואלו ואלו עונין אמן, הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה: (דברים כ"ז) ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה, ואלו ואלו עונין אמן, עד שגומרין ברכות וקללות" (סוטה ל"ב ע"א).*

הבנת הקללה כנקודת מוצא חיים בסיסית יותר כאשר הממשות בחיים הינה נקודת המוצא להופעת אין סוף החיים ולא רק מצע ותוצאת הופעתה, יוצקת תוכן אחר לחלוטין להתייחסות חז"ל אל הקללות כ"מעמידות" את ישראל.

כך מביא רש"י בפרשת ניצבים.

*"אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם... - כיום הזה שהוא קיים והוא מאפיל ומאיר, כך האיר לכם וכך עתיד להאיר לכם, **והקללות והיסורין מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו**" (דברים כ"ט, ט' ורש"י ד"ה היום).*

אם בפרשת הקללות שבספר דברים האמירה ש"הקללות והיסורין מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו", מתבארת מצד גרימתם לאדם לחזור אל דרך היישר, הרי באפיק אין סוף החיים המתחדש במעמד הר גריזים ועיבל, הקללות והייסורין מקימים ומציבים את ישראל מתוך היותן מחולל החיים עצמם, היוצר אותם ישירות מממשותן. ממשות החיים מעתה, אינה רק שלב סיום של חלות אין סוף החיים המתחילה משלב הרצון, דרך המחשבה והדיבור דרך הציווי ועד לשלב המעשה או הברכה, אלא נקודת מוצא לאין סוף החיים המתחילים ממנה.

נמצאנו למדים כי הר גריזים ועיבל מכוח מעמד הברכה והקללה שבו, אף הוא אוחז באין סוף החיים מנקודת המוצא של ממשות החיים כפי שזיהינו בהר גריזים מצד היותו ההר שלא ירד עליו מבול, מצד חיבורם של הכותים אליו, מצד טמינת בני יעקב בו את שלל שכם, ומצד קביעת יהושע את הברית עם ישראל שם ב"אבן גדולה" תחת האלה. אולם בעוד הנגישות לאפיק אין סוף חיים זה דרך ביטויי חיים אלו הינה ישירה כלפי הארץ וכלפי חומרי הארץ (שלל העיר שכם, האבן הגדולה והאֵלה) וממילא קשה להשגה מצד אחד, ומצד שני קלה לכישלון (מתוך העצמת חומרי הארץ להוות נקודת מוצא לחיים עצמאיים לחלוטין - עבודה זרה), הרי אפיק הברכה והקללה, מחובר בטבורו אל אפיק אין סוף החיים הציוויי מתוך דו משמעות החיים שבו. על כן הוא נגיש מצד אחד יותר למימוש, ומאידך הזיקה לפן הציוויי משמר בו קו חוץ עָצְמִי לאין סוף, אשר מונע את הכינוס המוחלט כלפי מעגל החיים העצמי.

הבנת אופן הופעת אין סוף החיים דרך הברכה והקללה כפי שהצבנו עד כה, מאפשרת לנו להגדיר היטב את ההבדל שבין מעמד הר סיני כמקום "קבלת התורה", לבין מעמד הר גריזים ועיבל כמקום "שבועת התורה".

היחס שבין "קבלת התורה" ל"שבועת התורה"

כבר עמדנו על כך, שבעוד עם ישראל במעמד הר סיני ניצב בתחתית ההר[979] וה' ומשה בראש ההר[980], הרי במעמד הר גריזים ועיבל נמצאים השבטים בראשי ההר כשארון ה', הלוויים והכוהנים בתחתית ההר בעמק שביניהם[981].

מה משמעות עמידתם של ישראל "בְּתַחְתִּית הָהָר"?

מתוך שלשון הפשט צריכה הייתה להיות ויתיצבו לרגלי ההר ולא "בתחתית" ההר, מביא רש"י במקום את ביאור הדרש.

*"בתחתית ההר - לפי פשוטו ברגלי ההר. ומדרשו **שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית**".*

כך מדייק גם רש"י בגמרא באותו עניין.

"תחתית ההר - תחת ההר ממש" (רש"י שבת פ"ח, ע"א).

על המשמעות שבכפיית גיגית זו, מרחיבה הגמרא.

*"ויתיצבו בתחתית ההר (שמות י"ט), אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד **שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית**, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם" (שבת פ"ח, ע"א).*

אולם גם לאחר שאנו מבינים כי מעמד הר סיני בנוי על מצב של כפייה, כשההר נתלש ועומד מעל בני ישראל באיום לקוברם, לא מובן דימוי מצב זה של ההר כגיגית, שהרי גיגית יש לה בית קיבול ואילו על פי ההבנה הפשוטה נראה היה כי ההר עמד **מעל** לבני ישראל?

כך מבאר רש"י בעניין.

"גיגית - קובא (קדרה גדולה) שמטילין בה שכר" (רש"י שבת פ"ח, ע"א).

נמצאנו למדים בהכרח כי כפיית ההר על ישראל כגיגית אינה רק מעמידה את ההר מעל בני ישראל לקוברם, אלא כונסת אותם ממש **בתוך** ההר, כמו אותה הגיגית הנכפית על הארץ כשחלל בתוכה. מה משמעות הדבר? וכי זו דרך הכפיה היחידה שיכול היה הקב"ה "להמציא" בכדי להכריח את ישראל לקבל את התורה? מדוע חשוב כל כך לגמרא לדייק ולהגדיר כפייה זו דווקא כ"גיגית"?

בתרגמו את לשון ה"גיגית" כ **"קובא"**, נותן לנו רש"י פתח הבנה בדבר.

את לשון ה"קובא", מצינו אף ביחס ל**מקום כינוס לביאה**. כך מביאים חז"ל בפרשת כניסתם של אחי יוסף למצרים לחפשו ב"קובא".

*"...ומה טיבן בשוק של זונות אלא אמרו אחינו יוסף יפה תואר ויפה מראה שמא **בקובא** הוא..." (בראשית רבה פרשה צ"א ד"ה ו ד"א ויבא).*

כך מופיע אותו העניין במדרש תנחומא, כשלשון ה"קובא" מופיע בו באיות "הא" – "קובה".

*"הלכו מצאו אותם בשוק של זונות, ומה טיבן בשוק של זונות, אלא אמרו יוסף אחינו יפה תואר ויפה מראה שמא הוא **בקובה** של זונות" (מדרש תנחומא פרשת מקץ סימן ח').*

לשון "קובה" זה משמש בפרשת פנחס בהריגתו את זמרי והמדיינית בשעת ביאתו אליה.

---

979 "וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לִקְרַאת הָאֱלֹהִים מִן הַמַּחֲנֶה **וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר**" (שמות י"ט, י"ז).

980 "וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי **אֶל רֹאשׁ הָהָר** וַיִּקְרָא ה' לְמֹשֶׁה **אֶל רֹאשׁ הָהָר** וַיַּעַל מֹשֶׁה" (שמות י"ט, כ').

981 "ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל, והכהנים והלוים והארון עומדים למטה באמצע" (סוטה ל"ב, ע"א).

*"וַיַּרְא פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וַיָּקָם מִתּוֹךְ הָעֵדָה וַיִּקַּח רֹמַח בְּיָדוֹ. וַיָּבֹא אַחַר אִישׁ יִשְׂרָאֵל **אֶל הַקֻּבָּה** וַיִּדְקֹר אֶת שְׁנֵיהֶם אֵת אִישׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאִשָּׁה **אֶל קֳבָתָהּ** וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר כ"ה, ז' – ח').*

את כניסתו של פנחס אל האוהל מתאר הכתוב ככניסה "**אֶל הַקֻּבָּה**", ואף את דקירתו של פנחס את המדיינית אל תוך נקבותה מתאר הכתוב בלשון - "**אֶל קֳבָתָהּ**".

כך מבאר רש"י במקום.

*"אל הקבה - אל האהל. אל קבתה - **אל הקיבה**...כיון בתוך זכרות של זמרי **ונקבות** שלה" (רש"י במדבר שם, פסוק ח' ד"ה אל הקבה וד"ה אל קבתה).*

באופן דומה משמש לשון ה"קובה" ביחס ל**רחם** האישה.

*"כיצד פירשו חז"ל עושה גדולות עד אין חקר כנגד כל יצירות שבעולם, ונפלאות עד אין מספר כנגד שלשה שנולדו בלא שכיבת הורתן עם אדם, ואלו הם בן סירא ורב פפא ורבי זירא...והאיך ילדתן אמן בלא בעל? אמרו פעם אחת הלכו לבית המרחץ **ונכנס לה בקובתן** זרע מישראל ונתעברו וילדו מהם..." (אוצר המדרשים עמוד ל"ה ד"ה כתיב עושה גדולות).*

מן השימוש בלשון ה"קובה" או ה"קובא" למקום הביאה וקיבול הוולד נוכל להשליך אף לכפיית ההר כגיגית על ישראל. דימוי מעשה כפייה על ישראל כמעשה כינוסם בתוך גיגית, מכניס את ישראל למצב כינוס אל תוך רחם האדמה. "איום" הקב"ה על ישראל – "אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם" (שבת פ"ח ע"א), מציב שתי אפשרויות למצב בו נמצאים ישראל, או מצב של לידה מחדש מרחם הארץ, או חזרתם אל העפר.

הבנת מצב כפיית הר סיני על ישראל כגיגית ככינוסם מחדש אל תוך רחם האדמה, נותנת זוית אחרת לגמרי לכל המהלך. מתוך היותה של האדמה מקור היווצרו של האדם[982], כינוסם של ישראל חזרה אל רחם האדמה, מחזיר אותם אל מקורם, להיות נולדים ממנה מחדש.

מתוך כך פחיתות הבשר שהופיעה באדם מתוך קבלתו "דעת", נפסקת.

*"שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. **ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן**" (שבת קמ"ו ע"א).*

אולם מהלך זה אינו מגיע מאליו. אין בכוחם של ישרא להפיק עצמם מחדש בזהות מלאה עם חיות האדמה. הרכנת השמים ושמי השמים על ההר הנכפה על ישראל כגיגית הוא המאפשר את הולדתם ממנה חזרה אל החיים, מכוח האצלת אין סוף החיים שמן השמים על הארץ.

*"וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר - יכול ירד עליו ממש, תלמוד לומר (שמות כ', י"ט) כי מן השמים דברתי עמכם. **מלמד שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר**, כמצע על המטה, וירד כסא הכבוד עליהם" (שמות י"ט, כ' ורש"י ד"ה וירד ה' על הר סיני).*

מתוך התחדשות חומר גוף האדם מן הארץ מתחדשים עימו להופיע מחדש אין סוף חיים אף חומרי הארץ האחרים היוצאים ממנה – הזהב, העץ האבן וכו', אולם בתלות מוחלטת של קיומו מן השמים בעזרת ציווי.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. לֹא תַעֲשׂוּן **אִתִּי** אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם" (שמות כ', י"ח – י"ט).*

בראייה מרפרפת על תוכן הכתוב ניתן היה להבין כי בציווי זה אוסר הכתוב **כל** אפשרות של הופעת אין סוף חיים דרך חומר, מתוך היות האין סוף מן השמים בעוד החומר מוגבל בלא יכולת לפרוץ גבוליות זו. אולם תוספת מילה אחת – "**אִתִּי**", משנה את כל התמונה. כוונת הפסוק הופכת להיות לאזהרה שלא **לצרף או לשנות** מדרכי התגלות האין סוף בחומר כפי שמופיעות מכוח ציוויו של ה'.

כך מבאר רש"י את הדבר.

---

[982] "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב', ז').

*"אלהי כסף - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, **שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות**:*
*ואלהי זהב - בא להזהיר **שלא יוסיף על שנים**, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב:*
*לא תעשו לכם - **לא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות** ובבתי מדרשות כדרך שאני עושה* בבית עולמים, לכך נאמר לא תעשו לכם".

אכן, מעמד הר סיני מצליח להביא לחידוש הופעת אין סוף החיים בחומר. הוא מתגלה בסוגי חומר כמו בזהב, הוא מתגלה בכמות כגון בשני הכרובים, הוא מתגלה גם במקום – בבית המקדש. אולם רק על פי הציווי. רק כוח אין סוף החיים שמן השמים, הוא שמצליח "לעזור" לחומר לפרוץ את גבולות צמצומו ולאפשר לו להופיע אין סוף חיים בעצם חומריותו. ללא תמיכת אין סוף החיים שמן השמים, לא מסוגל החומר לפרוץ את גבולותיו לאין סוף. על כן יצירת כרובים מכסף במקום אלו שמזהב, יצירת ארבעה כרובים במקום שניים ויצירת כרובים בבית מדרשות ובבתי כנסיות ולא בבית המקדש, הינם עבודה זרה גמורה.

מתוך התחדשות אין סוף החיים בחומרי הארץ, מועצמת חיותם לכדי רמת האנשה.

את ההתפתחות הזאת מציגה לנו התורה דרך קביעת דרכי התנהגות לאבני המזבח כדוגמת התנהגות אל אדם.

*"וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִי לֹא תִבְנֶה אֹתָן גָּזִית **כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ**. וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי **אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו**"* (שמות כ', כ"א – כ"ב).

ברור, כי דינים אלו אינם מובאים עתה עם סיום מעמד הר סיני מצד תוכנן ההלכתי. אף שדיני אופן הקמת המזבח חשובים, אין כל סיבה להביאם כסיום פרשת מעמד הר סיני.

הסיבות שמביא רש"י במקום לדינים אלו מצביעות עוד יותר על הכוונה מהותית, העולה הרבה מעבר לערכם בקנה המידה ההלכתי.

את האיסור בשימוש בברזל בבניין המזבח מבאר רש"י מצד ש"אין זה בדין שיונף המקצר על המאריך", ומצד שהוא "מטיל שלום בין ישראל לה', לפיכך אסור כי יבוא עליו כורת ומחבל".

*"ותחללה - הא למדת, שאם הנפת עליה ברזל חללת, שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, **אין זה בדין, שיונף המקצר על המאריך**. ועוד, **שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך לא יבא עליו כורת ומחבל**"* (רש"י שם ד"ה ותחללה).

מהלך דומה ואף קיצוני יותר עושה רש"י גם ביחס לחיוב בניית כבש אל המזבח.

*"כשאתה בונה כבש למזבח, לא תעשהו מעלות מעלות אישיקלונ"ש בלעז [מדרגות] אלא חלק יהא ומשופע. שעל ידי המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך, ואף על פי שאינו גלוי ערוה ממש, שהרי כתיב (שמות כח מב) ועשה להם מכנסי בד, מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא, **ואתה נוהג בהם מנהג בזיון**"* (רש"י שם ד"ה ולא תעלה במעלות וד"ה אשר לא תגלה ערותך).

ברור כי אין כל בעייה הלכתית של גילוי ערווה בעלייה אל המזבח במדרגות. במיוחד שלכל הכוהנים ישנם מכנסי בד מתחת לכותנותם. למרות זאת, הרחבת הפסיעות נחשבת בזיון **כלפי האבנים**!

הדאגה "שלא יונף המקצר על המאריך", "שלא יבוא כורת ומחבל על המטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים" ו"שלא לנהוג באבנים מנהג בזיון" בהרחבת הפסיעות כנגדם, מציבה רף התייחסות בלתי רציונאלי כלפי מציאות דוממת.

רש"י ששם לב לכך, לכאורה מאזן זאת על ידי השלכת הדינים הללו להיות כסימן ומסר לאדם.

כך הוא מוסיף ביחס לדין איסור הנפת הברזל.

"והרי דברים קל וחומר ומה אבנים שאינם רואות ולא שומעות ולא מדברות על ידי שמטילות שלום אמרה תורה לא תניף עליהם ברזל, המטיל שלום בין איש לאשתו, בין

משפחה למשפחה, בין אדם לחבירו, על אחת כמה וכמה שלא תבואהו פורענות" (המשך רש"י שם ד"ה ותחללה).

וכך הוא מוסיף ביחס לאיסור לעלות אל המזבח במדרגות.

"והרי דברים קל וחומר ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיונן אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך, לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמות יוצרך, ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה" (המשך רש"י שם ד"ה אשר לא תגלה ערותך).

מתוך הדגשתו שהאבנים אינם רואות, לא שומעות, לא מדברות ושאין בהן דעת, הוא לומד מן ההקפדה הדינית בהן היוצאת מן הפורפורציה המתאימה לרמת הדומם, על ההקפדה שיש להקפיד בעניינים אלו כלפי האדם.
אולם דווקא מהלך זה של רש"י מעצים עוד יותר את היחס ה"מואנש" שמקבלות אבני המזבח דרך דינים אלו. שהרי ברור כי אופן בניין המזבח לא נועד להוות "שרת" שכל מטרתו היא להשליך השלכות מוסריות ביחס לאדם. ממילא, הצורך שיש לרש"י לתת הסבר לדינים אלו וליחסם באופן כלשהו כלפי האדם, דווקא מברר באופן חריף יותר כי קיומם של דינים אלו ביחס לאבני המזבח, הוא ביטוי להתייחסות מואנשת **כלפיהם** באופן חריג ביותר.
כיוון שכבר הסקנו בצדק, כי המעמד ההלכתי של דינים אלו של בניין המזבח אינו מספיק חשוב לכדי הבאתם פה אם סיום מעמד הר סיני, לא נותר לנו אלא להבין כי הדגשת מגמת "האנשה" זו של אבני המזבח נועדה לבטא את ההשלכות הקיומיות הנוצרות אם קיום מעמד הר סיני בישראל.
אם חזרתם של ישראל אל "רחם הארץ" חוזר כל היקום עימם אל מקורו. ביציאתם חזרה אל מרחב הבחירה, ב"תמיכת" אין סוף החיים שמן ה"שמים" נשמר אף בחומרי הארץ כוח מוצא חייהם מן האדמה וממילא גם רמת האנשה המחברת יחדיו את כל היוצאים מן האדמה – האדם, החי, הצומח והדומם.

תלות כל תהליך "האנשה" זה של האדם וחומרי הארץ עימו - בירידת ה' מן השמים, היא המציבה את **קיום המצוות** לישראל כאולטימטום[983]. המצוות הינם הנגזרות המעשיות לביטול הפער הזה שבין תכונת אין סוף החיים שמן הארץ המתחדשת בישראל בכפיה כתכונה, אך ורק בעזרת "קבי" אין סוף החיים שמן השמים, לבין מצבה הבחירי של הבריאה הרחוק משלמות זו. תכני המצוות, בהיותם מושתתים בתוכנם על המצב הגוף והחומר השלמים[984] כפי שמולדים בעם ישראל במעמד הר סיני, מאפשרים לאדם בקיומם להפיק מעצמו את פוטנציאל החיים הגלום בו אל הפועל.

מתוך כך מוגדר מעמד הר סיני כמעמד "**מתן** תורה" ולא "קבלת התורה". זאת כיוון שמעמד זה משלים את ישראל מצד תכונתם המולדת, אך לא מצד מימושם הבחירי.

כך מבארת הגמרא בהמשך העניין.

*"אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא - שאם יזמינם לדין **למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם - יש להם תשובה, שקבלוה באונס**" (שבת פ"ח, ע"א ורש"י ד"ה מודעא רבה).*

כל התהליך הזה של "כפיית ההר כגיגית" והיציאה לחיים מכוח ירידת ה' על הר סיני, החובק את כל היקום כולו, הינו תהליך תכונתי של הריון והולדה, אולם באופן שאינו משלים לכדי מימוש.

מהלך נוסף המרחיק בין תכונת החיים הנולדת בישראל במעמד הר סיני בלא זוהמה, לבין הוויית מימושם, הוא חטא העגל. המהלך אותו יוצרים ישראל בחטא העגל גורם לכך כי יעד המצוות לא יהיה במימוש הוויית בריאתם שבמעמד הר סיני, אלא דווקא בהווייתם הבשרית המצרית ה"נגזרת"[985]. כפי שמהלך העצמת החיים בכוח ה"דעת" מביא על האדם הראשון את חיפוי זוהמת הנחש מיד לאחר בריאתו בצמצום יכולתו להופיע אין סוף חיים בגופו (כפי שמתבטא בגזרת המוות עליו ובהיתר אכילת הבשר לאחר צאתו של נוח מן התיבה), כך מיד לאחר הולדתם של ישראל מחדש ופסיקת זוהמתם, חוטאים ישראל בעגל, להחיל בעצמם את מרחב החיים המוחש שמעבר למרחב הציוויי המותר[986], ו"מחזירים" בכך את קיומם למרחב העצמאי והמוחש יותר אך המצומצם. מעשה

---

983 "אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם" (שבת פ"ח, ע"א).

984 כפי שנבאר בחלקו השני של הספר בעזרת ה'.

985 מהלך מקביל הנוצר באברהם לאחר עלייתו ממצרים (עיין "גלות מצרים – ערוב עוצמת החיים הגבוליים בהוויית החיים האלוהית) עמ_____

986 **חטא העגל – פריצת ישראל את גילוי אין סוף החיים אף במוחש שאינו מכוח ציווי** :

המצוות "נאלץ" מעתה לגשר על פער גדול הרבה יותר - בין בשרו ה"חמורי" של האדם לבין המצב התכונתי השלם שממנו נוצק במעמד הר סיני, התואם את מקור חייו שמן האדמה.

מעמד הר גריזים ועיבל בהיותו מחולל את אין סוף החיים ממצב הממשות הקיים, מתחיל את כל תנועת החיים בדיוק מאותו הממד שאינו מושפע ישירות ממעמד הר סיני.

מעבר תנועת החיים מכוחה של התכונה לכוחה של הממשות

כפי שבארנו מתוך היחס שבין ישראל לבין הכוהנים והלוויים וארון ה', וכפי שעלה לנו מתוך העצמת עניית ה"אמן" של העם כעצם הברכה, מתאפיין מעשה הברכה והקללה על הר גריזים ועיבל בהיות מרחב הממשות החומר והגוף הקיימים, נקודת המוצא להופעת אין סוף החיים. את פריצת אין סוף החיים את גבולות חומרי החיים להאנישם מחדש יוצר מעמד זה לא בממד התכונתי הפוטנציאלי של היקום (המסוגל להופיע כמציאות מואנשת **בפועל** אך ורק במקדש, כפי שראינו בהאנשת אבני המזבח), אלא בעצם קיומם כחומר וגוף עכשוויים!

התחדשות זו מכוחה של ברית "שבועת התורה", מביאה עימה תוצרי חיים חדשים הנובעים מקיום זה של אין סוף החיים במחוזות החומר שהיה עד עתה תוצר תוצאתי משתלשל בלבד של "לב" החיים.

ההשלכה הראשונה לכך, היא ביכולת היום יום להופיע ערכיות חיים המקבילה לזו של שלב ההולדה התכונתית של החיים.

*"וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל **הַיּוֹם הַזֶּה** נִהְיֵיתָ לְעָם לַה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים כ"ז, ט').*

כיוון שברור הוא שלא עתה נהפכו ישראל לעם, לומדים חז"ל מכך על קיום עוצמת ההתחדשות כעם בישראל, בכל יום ויום. רש"י ממקד את מצב ההיווצרות כעם למעשה כריתת הברית עם ה'.

*"היום הזה נהיית לעם - **בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמו בברית**".*

ביאת ישראל לברית עם ה', היא מחולל הולדתם כמציאות חדשה. בעוד שכרגיל מצב הקיום שלאחר ההולדה מצליח להביע רק חלקיות קטנה מפוטנציאל ההולדה, הרי מעמד הר גריזים ועיבל מצליח להביא לכך כי הקיום שלאחר ההולדה מצליח לבטא את הארת השלמות המופיעה ברגע ההולדה בכל רגע נתון של קיום.

באופן דומה מייחסת הגמרא ללימוד התורה את עוצמתו של יום מתן תורה.

*"ועוד פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש: (דברים כ"ז) הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם. וכי אותו היום נתנה תורה לישראל? והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה! אלא ללמדך: **שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני**" (ברכות ס"ג, ע"ב).*

מעמד הר גריזים ועיבל מאפשר להפיק ממעשה הלימוד המקומי את העוצמה וקשר הקיום הבסיסי שבין האדם ואין סוף החיים שנרקם במעמד הר סיני. גם פה אם באופן רגיל בלתי אפשרי למעשה הלימוד המקומי להביע את עצם קשר הקיום הזה, אלא רק חלקיות מסויימת המשתלשלת ממנו, הרי עתה הופעת אין סוף החיים בממד המימוש של החיים כנקודת מוצא, מאפשרת את הבעת עצם הקשר בכל לימוד ולימוד.

את משקלו של המעשה היום יומי כמשקל עצם הקשר, מביאה הגמרא מייד בהמשכה גם בדרך הופכית במסקנה מדהימה.

כך מבאר הכוזרי כי חטאת ישראל בעגל הייתה מצד פנייתם אל נעבד מוחש **שאינו מכוח ציווי ה'**.

"אמר החבר: "...ונשארו העם מצפים לרדת משה... ובושש מהם ארבעים יום ...אז גברה המחשבה הרעה על קצת ההמון ההוא הגדול ... עד שנצטרכו מהם אנשים לבקש **נעבד מורגש** יכונו נגדו כשאר האומות, מבלי שיכחשו באלהות מוציאם ממצרים ...וחטאתם היה בציור אשר נאסר עליהם ושיחסו ענין אלהי אל מה שעשו בידם ורצונם מבלי מצות האלהים...והיה להם להמתין, שלא יקבעו לעצמם דבר שיקבילוהו וימשכו אחריו ומזבח וקרבנות" (ספר הכוזרי מאמר א', צ"ז).

*"...אמר רבי תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו: תדע, שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית, וערב אחד אינו קורא - **דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם**..." (המשך ברכות ס"ג, ע"ב).*

אף שקרא בכל יום קריאת שמע, חסרון קריאתה יום אחד כשהנגיעה במעשה היא הנגיעה בעצם המהות, מציג את האדם כאילו הוא חסר את המהות עצמה – שלא קרא קריאת שמע מעולם.

יוצא אם כן, שהגדרת קיומם היום יומי של ישראל כיום היות ישראל לעם לה', זיהוי קשר מתן תורה בכל עת של לימוד וחסרון קריאה יחידית של "שמע" כחסרון עצם קבלת מלכות שמים כולה, מלמדים כולם על יכולת המעשה להביע את ערך החיים הבסיסי בעצמותו. על כן משקל כל מעשה, הוא כמשקל התכונה וערך החיים הבסיסי לטב ולמוטב.
יכולת זו, היא התוצר הישיר של הופעת אין סוף החיים במעשה **כנקודת מוצא** של הופעתו. ללא זאת, לעולם המעשה מהווה השתלשלות דהוייה של התכונה או ערך החיים הבסיסיים, מתוך עימעום תהליך המימוש את המהות וליבת החיים.

השלכה שניה אותה מביא הכתוב ב"דברים", שני פרקים לאחר פרשת הר גריזים ועיבל, היא היכולת להגיע ליסוד ולעומק, המוגדרת בכתוב כ"לב לדעת, עינים לראות ואזנים לשמע".

*"וְלֹא נָתַן ה' לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה - ...דבר אחר ולא נתן ה' לכם לב לדעת, **שאין אדם עומד על סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו עד ארבעים שנה**..." (דברים כ"ט, ג' ורש"י ד"ה ותבואו א המקום הזה).*

כיוון שברור הוא כי היו לישראל עיניים לראות ואזנים לשמע גם לפני "היום הזה", מבאר רש"י התחדשות זו שבישראל ביכולת האדם לעמוד על סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו. אמנם, רש"י מייחס את היכולת הזו המתחדשת בישראל לתקופת הארבעים שנה שעברו ישראל במדבר עד שהגיעו עתה אל הארץ. אולם כיוון שאמירה זו של משה "עַד הַיּוֹם הַזֶּה" מגיעה לאחר מעמד הר גריזים ועיבל, ברור שיש לייחסה למעמד[987].
גם פה נראה כי היכולת "לעמוד על סוף דעתו של רבו", היא היכולת לגעת בנקודת המוצא של תורתו. עד לשלב הגעתם של ישראל למעמד הר גריזים ועיבל, הצליחו ישראל לגעת רק **בהשלכות** הנובעות מנקודת המוצא של הקב"ה בתורה. מעמד הר גריזים ועיבל, מביא את ישראל ליכולת הכרה את המקור עצמו. יכולת זו, מתוארת ביחסים שבין רב ותלמיד כ"עמידה על סוף דעתו". כה משמעותית יכולת הנגיעה הזו במקור ובמהות, עד כי רק בקיומה ניתן לומר כי יש לישראל לב לדעת, עיניים לראות ואזניים לשמוע.

את ההשלכה השלישית למעמד הר גריזים ועיבל אנו מוצאים ביחס ל"ערבות" בין כל ישראל על חטאי היחיד.

כך מחלק הכתוב בין הנסתרות - שהם לה', לבין העברות הנגלות שאף שהם של היחיד, נענשים עליהן הרבים, אף הצדיקים.

"הַנִּסְתָּרֹת לַה' אֱלֹהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת" (דברים כ"ט, כ"ח).

הניקוד שנוסף במסורה מעל כל האותיות של "לָנוּ וּלְבָנֵינוּ", מלמד את חז"ל כי אף ביחס לעברות הנגלות לא היו ישראל ערבים על חטאי היחיד אלא מזמן שקבלו את שבועה בהר גריזים ובהר עיבל.

*"...נקוד על לנו ולבנינו, לדרוש, שאף על הנגלות לא ענש את הרבים עד שעברו את הירדן **משקבלו עליהם את השבועה בהר גרזים ובהר עיבל ונעשו ערבים זה לזה**" (רש"י ד"ה הנסתרת לה' אלהינו).*

---

[987] אכן, רש"י במקום מחבר אמירה זו של הכתוב ל"היום הזה נהייתה לעם" שהבאנו לעייל. "שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי, כמו שכתוב (לקמן ל"א, ט') ויתנה אל הכהנים בני לוי באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו משה רבינו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר לא לכם נתנה, לנו נתנה. ושמח משה על הדבר, **ועל זאת אמר להם היום הזה נהיית לעם** וגו' (לעיל כ"ז, ט'), היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום" (רש"י שם ד"ה עד היום הזה).

אמנם מפרשת מעילתו של עכן מן החרם שהחרים יהושוע את שלל יריחו, נראה מן הפשט כי ישראל נענשו אף על הנסתרות, שהרי ישראל לא ידעו על מעילתו של עכן. על כך דנה הגמרא בסנהדרין ומביאה בעניין שתי דעות.

*"ויאמר רב אסי אמר רבי חנינא: מלמד שמעל עכן בשלשה חרמים: שנים בימי משה ואחד בימי יהושע...ועד השתא מאי טעמא לא איענוש? אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר ברבי שמעון: לפי **שלא ענש** (המקום את צדיקים שבישראל – רש"י) **על הנסתרות** עד שעברו ישראל את הירדן. כתנאי: (דברים כ"ט) הנסתרת לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם למה נקוד על לנו ולבנינו ועל ע"ן שבעד? מלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה" (סנהדרין מ"ג, ע"ב).*

על פי דעתו של רבי יוחנן, "עד שלא עברו ישראל את הירדן"[988] ושמעו וקבלו עליהם ברכות וקללות בהר גריזים והר עיבל ונעשו ערבים זה לזה[989], לא נענשו ישראל על עברות שעשו יחידים שהיו נסתרות מהם. על כן לא נענשו ישראל על המעילות הקודמות שעשה עכן בזמן משה. אולם לאחר שעברו את הירדן וקבלו את שבועת הר גריזים והר עיבל, נענשו ישראל **אף על הנסתרות** של היחידים[990], ועל כן נכשלו במלחמת העי[991] אף שלא ידעו על מעילתו של עכן.

לעומתו, סובר רבי נחמיה כי לעולם אין מעניש ה' את כל ישראל על העברות הנסתרות של היחיד. אלא שעד שלא עברו ישראל את הירדן לא ענש את הציבור אף על העברות **הגלויות** של היחיד. אולם לאחר שעברו את הירדן הפכו ישראל להיות ערבים על העברות הגלויות.

"אמר ליה רבי נחמיה: וכי ענש על הנסתרות לעולם? והלא כבר נאמר עד עולם. אלא כשם שלא ענש על הנסתרות - כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן" (סנהדרין מ"ג, ע"ב – מ"ד ע"א)

מתוך הבנתו זו, מבאר רבי נחמיה כי סיבת הענשתם של ישראל על מעשהו של עכן נבעה מכך שאשתו ובניו ידעו על מעילתו.

"אלא עכן מאי טעמא איענוש? - משום דהוו ידעי ביה אשתו ובניו".

מכך יוצאת מסקנה מדהימה. אף לפי רבי נחמיה, למרות שכל ישראל כולם חוץ מאשתו ובניו של עכן לא ידעו על מעילתו, מספיקה הייתה ידיעת משפחתו הקרובה בכדי "להפעיל" את הערבות על ישראל כולם. כל מחלוקתו של רבי נחמיה על רבי יוחנן היא על המצבים הנסתרים **לגמרי מכל אדם**. אולם ברגע שעברה העברה למצב של "גילוי" אפילו מצומצם ביותר, מחייבת ה"ערבות" את הענשתם של כל ישראל גם על פי דעתו.
ברור כי הבנה זו, מרחיקה לגמרי את האפשרות להבין את ענין ה"ערבות" כאחריות הרבים לעקור מתוכם את עוברי העברה, שהרי גם על פי רבי נחמיה וק"ו על פי דעתו של רבי יוחנן, יכולים ישראל להיות נענשים אף שאין הם יודעים כלל על עברותיהם של היחיד, שהרי ידיעת המשפחה

---

[988] כך לשון הגמרא שאינה מזכירה את השבועה בהר גריזים והר עיבל.

[989] זוהי תוספת לשון רש"י בגמרא. "עד שעברו את הירדן - ושמעו וקבלו עליהם ברכות וקללות בהר גריזים והר עיבל ונעשו ערבים זה בזה, כדאמרינן במסכת סוטה (לז, ב) - מיד נענשו זה על זה, ואפילו לא ידע זה בעבירות שביד חבירו, ובימי עכן כבר עברו את הירדן" (רש"י על סנהדרין מ"ג, ע"ב ד"ה עד שעברו את הירדן).

[990] כך מבאר רש"י את פשט הכתובים "הַנִּסְתָּרֹת לַה' אֱלֹהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם", כך שיתאים להבנה מצד אחד שישראל **לא** נענשו על הנסתרות (וזאת עד שעברו את הירדן), ומצד שני ש**כן** נענשו על הנסתרות (לאחר שעברו את הירדן.
" - ... והכי קאמר: מלמד שמה שלא ענש על הנסתרות לא נהג אלא עד שעברו, אבל משעברו - ענש, והכי דרשינן לקרא הנסתרות לה' אלהינו - משמע עליו לבקש עלבון העבירה וליפרע מן העוברים ואין עלינו עונש בדבר" (רש"י סנהדרין מ"ג, ע"ב ד"ה מלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו כו').
"והנגלות לנו - קולר תלוי בצואר כולנו ואי לאו נקודה הוה אמינא כך היא המדה לעולם, באתה הנקודה לדרוש דאין מדה זו נוהגת לפוטרנו מן הנסתרות אלא עד שעברו את הירדן... נמי ניתן לדרוש כך: הנסתרות לה' אלהינו ולנו ולבנינו - שאף אנו נענשים, ומיהו אי הוה כתיב ליה הכי - הוה משמע דאף קודם שעברו את הירדן נמי, להכי פלגינהו ונקד, לומר: דלכאן ולכאן הוא נדרש, ולומר לך דעד השתא בסוף ארבעים שנה שנאמר להם מקרא זה בערבות מואב לא היו הנסתרות אלא לה' אלהינו, אבל מכאן ואילך הם אף לנו ולבנינו, ונקודה דעי"ן שבעד לחלק באתה, דלא תימא מעולם ועד עולם, אלא מעתה מתחלת מדה זו ותנהוג עד עולם.

[991] "וַיִּמְעֲלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מַעַל בַּחֵרֶם וַיִּקַּח עָכָן בֶּן כַּרְמִי בֶן זַבְדִּי בֶן זֶרַח לְמַטֵּה יְהוּדָה מִן הַחֵרֶם וַיִּחַר אַף יְקֹוָק בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ אֲנָשִׁים מִירִיחוֹ הָעַי אֲשֶׁר עִם בֵּית אָוֶן מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל...וַיַּעֲלוּ מִן הָעָם שָׁמָּה כִּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ וַיָּנֻסוּ לִפְנֵי אַנְשֵׁי הָעָי. וַיַּכּוּ מֵהֶם אַנְשֵׁי הָעַי כִּשְׁלֹשִׁים וְשִׁשָּׁה אִישׁ וַיִּרְדְּפוּם לִפְנֵי הַשַּׁעַר עַד הַשְּׁבָרִים וַיַּכּוּם בַּמּוֹרָד וַיִּמַּס לְבַב הָעָם וַיְהִי לְמָיִם" (יהושע ז', א' – ה').

הקרובה, כפי שקרה בעניינו של עכן, לרוב אינה חושפת את העברה בפני הרבים. מתוך כך יש צורך להעמיד את עניין ה"ערבות" כמציאות שאינה תלויה במוסר של ישראל אלא **בתכונתם**!
יכולת שכזו של מעשה היחיד לפגוע בכלל כולו גם ללא ידיעתם, מחייבת להעמיד את הפרט ואת מעשהו כמציאות המקבילה לזו של הכלל כולו. אם כרגיל היחיד מהווה חלק מסויים בלבד מן הכלל ועל כן אינו יכול לפגוע בסטייתו הפרטית בכלל כולו, הרי כאשר ליחיד גדר מציאות המקביל בעוצמתו לעוצמת הכלל כולו מתוך יכולת קיומו ומעשיו לבטא בפרטיותן את מגמת הכלל ושורש החיים, הרי סטייתו תהווה אוטומטית פגיעה בכלל כולו, כי משקל מעשיו הוא כמשקל מעשי וקיומו של הכלל. מזיקת החלת הערבות על ישראל למעמד הר גריזים ועיבל, אנו למדים כי מעמד זה הוא היוצר את השינוי הנותן לפרטים את משקלם המכריע ככלל ישראל כולו. גם ביחס לזווית השלכה זו, הבנת כוחו של מעמד הר גריזים ועיבל מצד הופעת אין סוף החיים בראשיתו דרך הממד הממשי של החיים, הוא נקודת המוצא המחוללו. אם כרגיל האדם הפרטי ומעשהו מצומצמים בהווייתם וממילא בכוח השפעתם, מתוך צביונם הפרטי מגביר את גבוליותם, מגמה המתבטאת בהעצמתם מצב ההגשמה ככל שאנו יורדים לרמת הפרטים, הרי במצב בו אין סוף החיים מופיע דווקא במצב ובמחוזות ההגשמה כנקודת מוצא החיים, הרי כל מעשה פרטי של האדם הפרטי, יכנה איכות כפי איכות ערך החיים הבולט כל כך אצלנו בהתייחסותנו אל הכלל. ההתפרטות וההגשמה הבולטים כל כך במעשהו של האדם הפרטי, אינם חוסמים הנהגת חיים זו מלהביע את אין סופיות מרחב הווייתם. ועל כן יש בכוח מעשהו להשפיע לטב ולמוטב על מצבו של הכלל כולו, בלא קשר לידיעת או אי ידיעת הציבור על כך.

מכל ההשלכות שהבאנו עד כה למיקום נקודת מוצא אין סוף החיים במצב הצבירה הממשי של החיים, (שאינו רק כהגשמה המשתלשלת מן המהות), יוצא כי בכניסתם של ישראל אל ארץ ישראל ובחיבורם מחדש אל מקור החיים שמן הארץ דרך הר גריזים ועיבל המיוחס באופן ייחודי לכוח ארץ בראשית להופיע את אין סוף החיים מחומריה (מתוך היותו ההר עליו לא ירד מבול - "לֹא גֻשְּׁמָה בְּיוֹם זַעַם"[992]), ומתוך קיום מעמד שבועה התואם מגמה זו באופן שהעם המוביל את המעשה הוא העומד בראש ההרים, בעוד ארון ה', הכוהנים והלווים המובילים את ערך החיים ממקורו המופשט עומדים למטה כעזר בלבד להופעת נקודת מוצא החיים דרכם של ישראל, ומתוך היות עניית ה"אמן" כעצם הברכה ולא רק תוצאה הנובעת ממנה, כל אלו יוצרים מציאות מדהימה הנותנת לאדם הפרטי, למעשה הפרטי, ללימוד התורה הפרטי וממילא למעשה הפיזי שהוא השולט בעולם זה, כוח והשפעה כעולם ומלואו לאין קץ. ברור, שדרך הנהגה ועוצמה שכאלו, מנקזים את נקודת מוצא החיים בידיו של האדם ומעשהו. אין הוא נחשב רק למוציא לפועל של הוויית אין סוף החיים של ה' ולהופעת רצונו, אלא המקור ונקודת המוצא אליהם.

מסיבה זו כה קשה תגובתו של ה' אל יהושע על שנשאר במחנה ולא יצא בראש העם במלחמת יריחו ועל שהחרים את שלל יריחו במקום לשלול אותה לישראל עצמם. השלכת מעמד הר גריזים ועיבל על ישראל מתעכבת עד לתיקונו של יהושע עניינים אלו במלחמת העי. כך עולה בברור מן הכתובים.

עיכוב החלת מעמד הר גריזים ועיבל עד לתיקון מלחמת העי

כפי שכבר הבאנו בפרשת דרך התנהלותו של יהושע[993], את נפילת ישראל בעי תולה ה' אמנם באופן ישיר במעילת החרם של עכן, אולם במהות - על כתפיו של יהושע.

*"וַיַּעֲלוּ מִן הָעָם שְׁמֹה כְּשִׁלֹּשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ וַיָּנֻסוּ לִפְנֵי אַנְשֵׁי הָעָי. וַיַּכּוּ מֵהֶם אַנְשֵׁי הָעַי כְּשִׁלֹּשִׁים וְשִׁשָּׁה אִישׁ וַיִּרְדְּפוּם לִפְנֵי הַשַּׁעַר עַד הַשְּׁבָרִים וַיַּכּוּם בַּמּוֹרָד וַיִּמַּס לֵבַב הָעָם וַיְהִי לְמָיִם. וַיִּקְרַע יְהוֹשֻׁעַ שִׂמְלֹתָיו וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו אַרְצָה לִפְנֵי אֲרוֹן ה' עַד הָעֶרֶב הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עָפָר עַל רֹאשָׁם...וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ קֻם לָךְ לָמָּה זֶּה אַתָּה נֹפֵל עַל פָּנֶיךָ... - ..."ד"א **עמדת לך במחנה ולא יצאת עמהם** ואני אמרתי אשר יוציאם ואשר יביאם כי אתה תביא את בני ישראל ואנכי אהיה עמך כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם אם תלך אתה לפניהם יצליחו, ואם לאו לא יצליחו ד"א קום לך, **בשבילך זאת להם לא אמרתי לך להקדי' שלל העיר**" (יהושע ז', ד' – י' ורש"י ד"ה קום לך).*

---

992 כפי שהבאנו בפרשת הכותי המציע לרבי יוסי והבהמי להתפלל על הר גריזים שלא ירד עליו מבול.
"אמר להון ההוא כותאה איתו צלויי על טורא גריזים **דלא נחית עליה טופנא**..." (תוספות זבחים קי"ג ע"א ד"ה לא ירד מבול לא"י), ובייחוס מפורש לפסוק במדרש.
"א"ל רבי יונתן למה הוא קדיש אמר לו אותו הכותי שלא לקה במי המבול אמר ליה מנין לך א"ל לא כך כתיב (יחזקאל כ"ב, כ"ד) בֶּן אָדָם אֱמָר לָהּ אַתְּ אֶרֶץ לֹא מְטֹהָרָה הִיא לֹא גֻשְּׁמָה בְּיוֹם זָעַם" (דברים רבה פרשה ג ד"ה ו ברוך תהיה).

993 עמ' _____

אי יציאתו של יהושע בראש העם ואי שלילת השלל לישראל, עומדים לרועץ לישראל במלחמת העי.

אף עכן בתשובתו ליהושע מתייחס לציווי התורה "וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ"[994], אותו לא מקיים יהושע.

*"וַיַּעַן עָכָן אֶת יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמַר אָמְנָה אָנֹכִי חָטָאתִי לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכָזֹאת וְכָזֹאת עָשִׂיתִי. **וָאֶרֶא בַּשָּׁלָל** אַדֶּרֶת שִׁנְעָר אַחַת טוֹבָה וּמָאתַיִם שְׁקָלִים כֶּסֶף וּלְשׁוֹן זָהָב אֶחָד חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים מִשְׁקָלוֹ וָאֶחְמְדֵם וָאֶקָּחֵם וְהִנָּם טְמוּנִים בָּאָרֶץ בְּתוֹךְ הָאָהֳלִי וְהַכֶּסֶף תַּחְתֶּיהָ - **התבוננתי במה שכתוב בתורה** (דברים כ') **ואכלת** וגו'" (יהושע ז', כ' – כ"א ורש"י ד"ה וארא בשלל).*

לאחר מיצוי הדין עם עכן, לקראת יציאתם של ישראל שוב למלחמה מול העי, מזהיר ה' את יהושע שלא יפול שוב בכשל מלחמת יריחו.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ אַל תִּירָא וְאַל תֵּחַת קַח עִמְּךָ אֶת כָּל עַם הַמִּלְחָמָה וְקוּם עֲלֵה הָעָי רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת מֶלֶךְ הָעַי וְאֶת עַמּוֹ וְאֶת עִירוֹ וְאֶת אַרְצוֹ. וְעָשִׂיתָ לָעַי וּלְמַלְכָּהּ כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ לִירִיחוֹ וּלְמַלְכָּהּ **רַק שְׁלָלָהּ וּבְהֶמְתָּהּ תָּבְזּוּ לָכֶם**... - **ואל תחרימו השלל עוד**" (יהושע ח', א' – ב' ורש"י ד"ה תבזו לכם").*

כך בתיאור תוצאת המלחמה מדגיש הכתוב כי הפעם קיים יהושע את ציוי ה' לשלול את שלל העיר.

"רַק הַבְּהֵמָה וּשְׁלַל הָעִיר הַהִיא בָּזְזוּ לָהֶם יִשְׂרָאֵל כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר צִוָּה אֶת יְהוֹשֻׁעַ" (יהושע ח', כ"ז).

גם ביחס לדרישת היציאה בראש העם, מדגיש הכתוב את השינוי שעושה יהושע במלחמת העי.

*"וַיַּשְׁכֵּם יְהוֹשֻׁעַ בַּבֹּקֶר וַיִּפְקֹד אֶת הָעָם **וַיַּעַל הוּא** וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי הָעָם הָעָי - **כמו שאמר לו המקום אם הוא עובר לפניהם עוברין** ואם לאו אין עוברין" (יהושע ח', י' ורש"י ד"ה ויעל הוא).*

על פי לשון פשט הכתוב, רק לאחר ההצלחה במלחמה זו מתפנה יהושע לקיים את ציווי ה' למשה על הקמת המזבח וכתיבת התורה על האבנים בהר עיבל וקיום מעמד הברכה והקללה.

*"וַיְהוֹשֻׁעַ לֹא הֵשִׁיב יָדוֹ אֲשֶׁר נָטָה בַּכִּידוֹן עַד אֲשֶׁר הֶחֱרִים אֵת כָּל יֹשְׁבֵי הָעָי...וְאֶת מֶלֶךְ הָעַי תָּלָה עַל הָעֵץ עַד עֵת הָעֶרֶב וּכְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ צִוָּה יְהוֹשֻׁעַ וַיּוֹרִידוּ אֶת נִבְלָתוֹ מִן הָעֵץ וַיַּשְׁלִיכוּ אוֹתָהּ אֶל פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר וַיָּקִימוּ עָלָיו גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה. **אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל**. כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה...וַיִּכְתֹּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֵת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה כְּכָל הַכָּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה. לֹא הָיָה דָּבָר מִכֹּל אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֲשֶׁר לֹא קָרָא יְהוֹשֻׁעַ נֶגֶד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַגֵּר הַהֹלֵךְ בְּקִרְבָּם" (יהושע ח', כ"ו – ל"ד).*

ברור, כי הקמת המזבח, האבנים וקיום מעמד הברכה והקללה רק עתה לאחר כיבוש יריחו והעי, הינה מנוגדת לחלוטין לציוויו של משה בספר דברים, המצווה על כך מייד בעוברם את הירדן.

כך בפרשת ראה

*"וְהָיָה **כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ** וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל" (דברים י"א, כ"ט).*

וכך באופן מפורש יותר בפרשת כי תבוא.

*"וַיְצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר שָׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. **וְהָיָה בְּיוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן** אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת*

---

[994] "רַק הַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַבְּהֵמָה וְכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה בָּעִיר כָּל שְׁלָלָהּ תָּבֹז לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֶיךָ לָךְ" (דברים כ', י"ד).

*וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׁיד. וְכָתַבְתָּ עַלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ...**וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן** תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׁיד. וּבָנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל...וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב" (דברים כ"ז, א' – ח').*

מאידך, מתיאור מעשיו של יהושע עם האבנים מייד במעברו את הירדן, נראה כי מעשיו מתדמים ותואמים את לציוויו של משה.

"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר תַּמּוּ כָל הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן פ וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר. קְחוּ לָכֶם מִן הָעָם שְׁנֵים עָשָׂר אֲנָשִׁים אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד מִשָּׁבֶט. וְצַוּוּ אוֹתָם לֵאמֹר שְׂאוּ לָכֶם מִזֶּה מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן מִמַּצַּב רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים הָכִין שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים וְהַעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם וְהִנַּחְתֶּם אוֹתָם בַּמָּלוֹן אֲשֶׁר תָּלִינוּ בּוֹ הַלָּיְלָה...וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוֹשֻׁעַ וַיִּשְׂאוּ שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה אֲבָנִים מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹוָק אֶל יְהוֹשֻׁעַ לְמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעַבְרוּם עִמָּם אֶל הַמָּלוֹן וַיַּנִּחוּם שָׁם...וְאֵת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר לָקְחוּ מִן הַיַּרְדֵּן הֵקִים יְהוֹשֻׁעַ בַּגִּלְגָּל" (יהושע ד', א' – כ').

מתוך חוסר הסבירות כי יהושע לא יקיים את ציוויו של משה ומתוך התדמות מעשה הקמת האבנים של יהושע בעוברו את הירדן לציווי הקמת האבנים של משה בדברים, מבאר רש"י על תיאור בניית יהושע את המזבח בהר עיבל שלאחר מלחמת העי[995], כי פרשה זו אינה שייכת לשלב שלאחר מלחמת העי אלא מיום שעברו את הירדן.

"אז יבנה וגו' - פרשה זו כתובה מוקדם ומאוחר שמיום שעברו את הירדן עשה כן" (רש"י שם, פסוק ל' ד"ה אז יבנה וגו').

מתוך כך גם את כתיבת יהושע "עַל הָאֲבָנִים אֵת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (יהושע ח', ל"ב) מייחס רש"י אל אותם האבנים שהקים יהושע מייד כשעברו ישראל את הירדן.

"ויכתב שם על האבנים - הן הנה האבנים האמורים למעלה לאחר מעשה זה קפלו הסיד מעליהם והביאו' הגלגל" (רש"י שם, פסוק ל"ב ד"ה ויכתב שם על האבנים).

אולם, למרות ביאור זה של רש"י, ולמרות שמעשה הקמת האבנים של יהושע מיד לאחר מעבר ישראל את הירדן תואם את ציוויו של משה ב"דברים" לא ניתן להתעלם מלשון הכתוב המפורשת – "**אָז** יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל" הצמודה לסיום מלחמת העי בלשון "אָז" שהינו חיבור תוכני!
עיון נוסף בדרך התנהלות יהושע בבניין האבנים לאחר מעבר ישראל את הירדן, נראה ששופך אור בדבר. דקדוק בדבריו של יהושע אל ישראל, מראה כי סיבת הקמתו את האבנים, אינה תואמת את ציוויו של משה ב"דברים".

*"וַיֹּאמֶר לָהֶם יְהוֹשֻׁעַ עִבְרוּ לִפְנֵי אֲרוֹן ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶל תּוֹךְ הַיַּרְדֵּן וְהָרִימוּ לָכֶם אִישׁ אֶבֶן אַחַת עַל שִׁכְמוֹ לְמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל. לְמַעַן תִּהְיֶה זֹאת אוֹת בְּקִרְבְּכֶם **כִּי יִשְׁאָלוּן בְּנֵיכֶם מָחָר לֵאמֹר מָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה לָכֶם. וַאֲמַרְתֶּם לָהֶם אֲשֶׁר נִכְרְתוּ מֵימֵי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵי אֲרוֹן בְּרִית ה'** בְּעָבְרוֹ בַּיַּרְדֵּן נִכְרְתוּ מֵי הַיַּרְדֵּן וְהָיוּ הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה לְזִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם" (יהושע ד', ה' – ז').*

האבנים על פי יהושע הם הסימן והזכר לכריתת מי הירדן מפני ארון ה'. כדברים הללו אומר יהושע פעם נוספת עם הקמת האבנים בגלגל.

*"וְאֵת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר לָקְחוּ מִן הַיַּרְדֵּן הֵקִים יְהוֹשֻׁעַ בַּגִּלְגָּל. וַיֹּאמֶר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר **אֲשֶׁר יִשְׁאָלוּן בְּנֵיכֶם מָחָר אֶת אֲבוֹתָם לֵאמֹר מָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה. וְהוֹדַעְתֶּם אֶת בְּנֵיכֶם לֵאמֹר בַּיַּבָּשָׁה עָבַר יִשְׂרָאֵל אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה. אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶת מֵי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵיכֶם** עַד עָבְרְכֶם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֵיכֶם לְיַם סוּף אֲשֶׁר הוֹבִישׁ מִפָּנֵינוּ עַד עָבְרֵנוּ. לְמַעַן דַּעַת כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת יַד ה' כִּי חֲזָקָה הִיא לְמַעַן יְרָאתֶם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים" (יהושע ד', כ' – כ"ד).*

סיבות אלו כלל אינן מוזכרות בדברים. לא בפרשת ראה שם מצווה משה על קיום מעמד הקללה והברכה לאחר מעבר ישראל את הירדן.

---

[995] "אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל" (יהושע ח', ל').

*"וְהָיָה **כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ** וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל" (דברים י"א, כ"ט).*

ואף לא בפרשת כי תבוא

"וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרְךָ...וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ...וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב" (דברים כ"ז, ב' – ח').

מתוך הטיית יהושע את סיבת הקמת האבנים בעבר הירדן המערבי להתייחס למעשה בקיעת הירדן, ומתוך חיסור הכתוב את פרשת מעמד הברכה והקללה שבהר גריזים ועיבל, הקמת המזבח שם וכתיבת התורה על האבנים בשלב הראשוני של חציית ישראל את הירדן והבאתם רק לאחר כיבוש העי, אנו נצרכים להבין לכל הפחות שגם אם יהושע בפועל מקים את האבנים למזבח בהר עיבל, כותב עליהם את התורה ומקיים את מעמד הקללה והברכה, לא ניתן היה לייחס זאת אליו אלא רק לאחר מלחמת העי. רק לאחר מלחמת העי, מסוגל יהושע "לסגור מעגל" ולהגיע לידי מימוש מלא של מעמד הברכה והקללה.

את סיבת יכולת סיום המהלך זה דווקא עתה לאחר מלחמת העי, אנו נצרכים אם כן לתלות בחידוש שמתחדש ממהלך מלחמה זו. על פי פתיחת דברינו החידוש הוא ברור. אם לקראת מלחמת יריחו ובמהלכה ובמהלך המלחמתי הראשון מול העי, לא יוצא יהושע בראש העם ומגמתו היא מגמת החרמת השלל לה', הרי עתה לאחר כיבוש העי מתוקנים שני ענינים אלו. יהושע יוצא בראש הצבא ואת שלל העיר מקבלים ישראל לידיהם. מתוך כך עלינו להסיק כי אי יציאת ראשי ישראל בראש הצבא והחרמת השלל לה' נוגדת לחלוטין את מגמת מעמד הר גריזים ועיבל – היא שבועת התורה. ובאופן הפוך, יציאת ראשי העם בראש הצבא ושלילת השלל לישראל עצמם, הם התואמים את מעמד הר גריזים ועיבל כמוביל את ישראל עם כניסתם אל הארץ.

סיבת הדבר מתבארת מתוך הבנתינו לעייל את מאפיין אין סוף החיים המתחדש במעמד זה. שינוי נקודת מוצא אין סוף החיים להופיע מהרובד הממשי של החיים, הופך את המעשה להיות כאמור כנקודת המוצא לפריצת אין סוף החיים למציאות. על כן ראשי העם מחוייבים להיות נוכחים דווקא בשלב זה על מנת שיהיו מעורבים בגדולתם בשלבים הקריטיים של הופעת האין סוף אל החיים. לעומת זאת, בדרך הופעת אין סוף החיים שתחילתה מן שמים, שם מיקומם של ראשי העם מתאים שיהיה בראש הופעת החיים – בשלבי המחשבה והדיבור המתראים בבית המדרש ובלימוד התורה. קיומם שם, מאפשר את הופעת החיים הראשונית ומתוך כך משתלשלים חיים אלו אל המעשה דרך אנשי המעשה עד למימושם הפיזי. ציווי משה על קיום מעמד הר גריזים ועיבל מיד עם מעבר ישראל את הירדן, מצריך המון אומץ ואמון בעצם המעשה עצמו להופיע את אין סוף החיים ולא להיות רק קצהו הסופי של מימושו. בשלב הראשון, אין ליהושע את הכוח הזה. כבר בארנו, כי ברור שהישארות יהושע במחנה במלחמת יריחו ובניסיון הראשון שבמלחמת העי, לא מפחדנות נבעה, אלא מתוך הבנתו את מיקומו בתוך המחנה. הבנתו זו מלמדת כי בשלב הזה לא מצליח יהושע לעשות את השינוי המתבקש והוא נוקט בדרך הנהגת החיים שעוד שלטה בישראל במדבר. מתוך כך משתהה החלת מעמד הר גריזים ועיבל על ישראל.

באותו אופן יש לבאר ביחס לדרישת ה' כי את השלל ישללו ישראל עצמם ולא יוחרם לה'. גם פה נובעת הדרישה מאותו עיקרון. כפי שבארנו את משמעות שלילת שלל האוייבים[996], אין שלילת השלל במשמעות של פרס או ריצוי רצונותיהם של הלוחמים, אלא מצד הכלת החיים הנתפסים אל תוך מערך החיים האין סופי שבישראל. החרמת השלל לה' היא ביטוי לצורך ייחוס כוחות אל לגבוה על מנת שיצליחו להכילם במערכת החיים האין סופית. אולם אם התחדשות הנהגת ה' בארץ ישראל במעמד הר גריזים ועיבל, להופיע את נקודת המוצא של החיים מרובד החיים הממשי, יכולת הכלת השלל, "עוברת" להיות שייכת במרכזה דווקא לשוללים הפיזיים - קרי ישראל! דווקא בשלילתם שלהם אמורה להתקיים תהליך ההכלה של החיים הגויים במערך אין סוף החיים שמובילים ישראל. גם פה הפניית יהושע את השלל לה' כפי שעשה משה בעבר הירדן המזרחי, מלמדת על חוסר האמון ביכולת מעשה השלילה הפיזי של ישראל בגופם ליצור את ערך ה"שלילה" התורתי. בכך שוב, נדחית מגמת הנהגת המציאות של מעמד הר גריזים ועיבל מלהתממש.

שני עיכובים אלו מוסרים במלחמת העי השנייה. יציאתו של יהושע בראש העם ולקיחת העם את השלל, מאפשרים את סגירת מעגל הופעת החיים מכוח מעמד הר גריזים ועל עיבל אם כל

---

[996] באופן מפורט בפרשת "טריפת היונה" עיין לעייל עמ' _____

המשתמע מכך, והכתוב מגיע ומתאר מעמד זה בלשון "אז" – "אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל" (יהושע ח', ל').

אולם, למרות חזרתו של יהושע אל אפיק אין סוף החיים המרכזי, אותו מייעד ה' אם מעבר ישראל אל הארץ, לא מגיעים ישראל לממש אפיק אין סוף חיים זה בשלמותו.

צמצום כוח הר גריזים ועיבל, אם שינוי מיקום העם מול הכוהנים.

כפי שהבאנו לעייל, דברי הכתוב בספר דברים, אינם מבארים היכן בדיוק מיקום ישראל ביחס ללוויים במעמד הקללה והברכה.

*"וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם **עַל הַר גְּרִזִים** בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן. וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה **בְּהַר עֵיבָל** רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי. **וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ** אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם..."* (דברים כ"ז, י"א – י"ד).

אולם, מתוך תיאור חציים של השבטים על הר גריזים וחציים של השבטים על הר עיבל, עולה המסקנה ההגיונית כי הלוויים שביניהם נמצאים בעמק למטה. כך מבאר רש"י בדברים.

*"כדאיתא במסכת סוטה (ל"ב, ע"א) ששה שבטים עלו לראש הר גריזים, וששה לראש הר עיבל **והכהנים והלוים והארון למטה באמצע** הפכו לויים פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה וגו' ואלו ואלו עונין אמן. חזרו והפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה ואומרים, (פסוק ט"ו) ארור האיש אשר יעשה פסל וגו' וכן כולם עד (פסוק כ"ו) ארור אשר לא יקים"* (רש"י דברים כ"ז, י"ב ד"ה לברך את העם).

את המקור לדבריו לוקח רש"י ממסכת סוטה – "כדאיתא במסכת סוטה". אולם עיון במסכת סוטה עצמה מראה על רמיזה לשינוי מהותי בסדר המעמד.

*"וקללות כיצד?...**ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל**, והכהנים והלוים והארון עומדים **למטה באמצע** (בין שני ההרים – רש"י), הכהנים מקיפין את הארון והלוים את הכהנים **וכל ישראל מכאן ומכאן**, שנאמר: (יהושע ח') **וכל ישראל וזקניו ושוטרים ושופטיו עומדים מזה ומזה לארון**"* (משנה סוטה ל"ב, ע"א – ע"ב).

את דבריה פותחת המשנה בלשון ברורה. "שישה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל, והכהנים והלויים והארון עומדים למטה באמצע". אולם בהמשך דבריה היא אומרת – "הכהנים מקיפין את הארון והלוים את הכהנים **וכל ישראל מכאן ומכאן**". מלשון זו משמע כאילו ישראל נמצאים סביב הלויים ולא כפי שנאמר לפני כן על ההרים! המקור שמביאה הגמרא מיהושוע, רק מחזק הבנה לא ברורה זו - "שנאמר: (יהושע ח') וכל ישראל וזקניו ושוטרים ושופטיו **עומדים מזה ומזה לארון"**. אין ספק כי לשון "מזה ומזה לארון" משמעותה היא מסביב לארון **ולא על ההרים**. אמנם רש"י, טורח לשמר את דברי המשנה בתחילתה שישראל עלו על ראש ההרים בבארו את "מכאן ומכאן" כ"על ההרים".

"מכאן ומכאן - על ההרים" (רש"י על המשנה לעיל).

אולם אין ספק כי המקור שמביאה המשנה מספר יהושוע שלשונו היא "מזה ומזה לארון" מקשה ביותר לשמר הבנה זו של רש"י.

עיון בספר יהושע, מרחיק עוד יותר את האפשרות להבנה כי השבטים עלו חציים על הר גריזים וחציים על הר עיבל.

*"אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל...**וְכָל יִשְׂרָאֵל וּזְקֵנָיו וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לָאָרוֹן** נֶגֶד הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' כַּגֵּר כָּאֶזְרָח **חֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר גְּרִזִים וְחֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר עֵיבָל** כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בָּרִאשֹׁנָה. וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה כְּכָל הַכָּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה"* (יהושע ח', ל' – ל"ד).

כאן כבר אין כל זכר לתיאור עליית השבטים על ההר, ומאידך לא רק שהכתוב מתאר כי "כָּל יִשְׂרָאֵל וּזְקֵנָיו וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים **מִזֶּה וּמִזֶּה לָאָרוֹן**", אלא הוא מוסיף "חֶצְיוֹ **אֶל מוּל** הַר גְּרִזִים וְהַחֶצְיוֹ **אֶל מוּל** הַר עֵיבָל". לשון "אֶל מוּל", אינה יכולה להתפרש כ"על ההרים".
ממילא אנו נצרכים להבין בהכרח כי בפועל, יהושע אינו מעלה את השבטים על ההרים אלא כולם נמצאים למטה היכן שנמצאים הארון, הכוהנים והלוויים, כשייחסם אל ההרים הוא "אל מולם" ולא יותר[997].

את ה"נסיגה" שאנו פוגשים בספר יהושע ביחס למעשה עליית השבטים על ההרים, אנו מוצאים במסכת סוטה במעבר מן המשנה אל הגמרא. לעומת המשנה הפותחת באמירה מפורשת כי חצי מן השבטים עלו על הר גריזים וחצי מן השבטים עלו על הר עיבל והכוהנים והלוויים והארון למטה[998], הגמרא, מתוך הסתירה שבין לשון התורה ב"דברים" לבין לשון ספר יהושע היכן היו הלוויים, מגיעה למסקנה הדומה לדרך העמדה המופיעה בספר יהושע.

*"תניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: אי אפשר לומר לוי למטה, שכבר נאמר למעלה, ואי אפשר לומר למעלה, שכבר נאמר למטה, הא כיצד? זקני כהונה ולויה למטה, והשאר למעלה; רבי יאשיה אומר: כל הראוי לשרת[999] - למטה, והשאר למעלה; רבי אומר: אלו ואלו למטה הן עומדים. הפכו פניהם כלפי הר גריזים - ופתחו בברכה, כלפי הר עיבל - ופתחו בקללה. **מאי** (דברים כ"ז) **על? על – בסמוך**..." (סוטה ל"ז, ע"א).*

את המקור שהלוויים **למעלה**, מקבלת הגמרא מן הכתוב בספר דברים.

רש"י: "שכבר נאמר לוי למעלה - משה כתב בתורה אלה יעמדו לברך וגו' שמעון לוי ויהודה.

לעומת זאת את המקור שהלוויים **למטה** מקבלת הגמרא מן הכתוב בספר יהושע.

"שכבר נאמר לוי למטה - בספר יהושע (ח') כדכתיב וכל ישראל וזקניו עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים והלוים אלמא כהנים ולוים למטה היו" (המשך רש"י שם ד"ה שכבר נאמר לוי למטה).

תשובתה האחרונה של הגמרא כפי דעת רבי מעמידה הן את הלוויים והן את ישראל למטה כפי שמופיע בספר יהושע[1000]. את לשון ה"על" שבספר דברים[1001] מבאר רבי במשמעות של "סמוך"[1002]. השבטים אינם עומדים ממש על ההר, אלא למטה בסמוך להרים.

אם היינו מתייחסים לכל מעמד זה של הר גריזים ועיבל כמעמד "טקסי", ההבדל שבין מעשה עלייתם של השבטים על ההר כפי שציווה משה בדברים (וכפי שמופיע במשנה בסוטה) לבין הצבתם בפועל על ידי יהושע (וכפי העמדת הגמרא בסוטה), למטה בין ההרים בסמוך להם בלבד, היה נחשב להבדל שאינו מהותי. אולם על בסיס הבנתנו את עמידת השבטים על ראש ההרים ביחס להעמדת הכוהנים, הלוויים והארון למטה בעמק, כביטוי להתחדשות אין סוף החיים להופיע דרך ממשות החיים באופן שאינו מהווה השתלשלות ל"מחשבת החיים" המופיעה מכוח הכוהנים והלוויים, אלא **כנקודת המוצא** ליצירת אין סוף החיים, הרי השינוי מהעלאת השבטים אל ההר להציבם למטה עם הכוהנים והלוויים וארון ה', מצמצם באופן משמעותי ביותר את קיום הנהגת אין סוף החיים הזה, ואת האפשרות כי המעשה הפיזי והקיום הממשי יהוו עמדת מוצא להופעת אין סוף החיים.

צמצום זה אינו נמצא בגמרא "ירושלמי".

"תני רבי אומר אי איפשר לומר לוי למעלן שכבר נאמר לוי למטן אי איפשר לומ' לוי למטן שכבר נאמ' לוי למעלן אמור מעתה זקני כהונה ולוייה למטן ושאר כל השבט למעלן רבי

---

997 אמנם רד"ק על ספר יהושע מנסה לבאר את "אל מול" כעמידה **בשיפוע ההר** ולא למטה לגמרי. אולם נראה כי לא כך הוא פשט הכתוב. "ומה שאמר אל מול הר גריזים אל מול הר עיבל שלא עמדו על ההר אלא **בשיפוע**" (רד"ק על יהושע ח', ל"ג ד"ה והחציו).

998 "ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל, והכהנים והלוים והארון עומדים למטה באמצע..." (סוטה ל"ב, ע"א).

999 הראוי לשרת - לשאת את הארון דהיינו מבן שלשים ועד בן חמשים. למטה - אצל הארון" (רש"י שם ד"ה הראוי לשרת וד"ה למטה).

1000 "אלו ואלו - ישראל ולוים למטה היו כדכתיב בספר יהושע" (רש"י שם ד"ה אלו ואלו).

1001 "אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם **עַל** הַר גְּרִזִים" (דברים כ"ז, י"ב).

1002 "מאי על? על – בסמוך...".

*שמעון אומר אי איפשר לומר לוי למעלן שכבר נאמר לוי למטן ואי איפשר לומר לוי למטן שכבר נאמר לוי למעלן אמור מעתה הראוי לשרת למטה ושאר כל השבט למעלה רבי שמעון אומר שמעון ולוי מה שמעון כולו למעלה אף לוי כולו למעלה **מה מקיים הדין תנייה נגד הכהנים הלוים** כיי דאמר רבי יהושע בן לוי **בעשרים וארבעה מקומות נקראו הכהנים לויים וזה אחד מהן** והכהנים הלוים בני צדוק" (ירושלמי סוטה פרק ז', ה"ד).*

במקום דעת רבי בגמרא הבבלית המציבה את כל ישראל לצידי הכוהנים והלוויים **למטה** לרגלי הר גריזים ועיבל, היא מביאה את דעת רבי שמעון המבאר שדברי הכתוב "וְכָל יִשְׂרָאֵל וּזְקֵנָיו וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לָאָרוֹן נֶגֶד **הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם**" (יהושע ח', ג'), הכוונה היא לכוהנים בלבד המכונים "לויים", אולם כל שבט לוי אכן היה על ההר כדברי הכתוב בדברים – "אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן **וְלֵוִי** וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן" (דברים כ"ז, י"ב).

צמצום נוסף של הוויית אין סוף חיים זו, נוצר עם שינוי היחס שבין הקללה והברכה במעמד.

צמצום כוח הר גריזים ועיבל – אם שינוי היחס שבין הברכה והקללה.

כפי שהזכרנו לעייל, מעמד הר גריזים ועיבל בשלב הקודם להתפרטותו, מופיע באופן שהברכה בו קודמת לקללה.

"וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל" (דברים י"א, כ"ט).

אף בפתיחת פרשת הברכה והקללה המפורטת בדברים כ"ז, מציב הכתוב את הברכה בראשונה.

"אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן. וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי" (דברים כ"ז, י"ב – י"ג).

אולם בהתפרטות המעמד מייד לאחר מכן, ראינו כי הקללה היא הבסיס להצבת כוחו של המעמד.

"וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה' מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן...אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן" (דברים כ"ז, י"ד – כ"ו).

בארנו, כי ביחס לברכה הקרובה יותר להוות המצב התוצאתי המשתלשל ממקור "מחשבת" המציאות, מעמד הקללה הוא עצמאי יותר ועל כן הוא הבסיס להולדת ערוץ אין סוף החיים המתחדש בהר גריזים ועיבל, בו המצב הממשי הוא נקודת המוצא להופעת אין סוף החיים ואינו רק תוצר משתלשל מ"מחשבת" האין סוף. תובנה זו כמו התובנה לעייל ביחס למשמעות העמדת או אי העמדת השבטים על ההרים, הופכת את השינויים ביחסים שבין הקללות והברכות להיות קריטיים ביותר.

אם פשט הכתובים אינו מביא אלא את הקללות כשגם הברכות נגזרות כלשון הופכית לקללות (ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה וגו'), הרי ביהושע מובאת עובדת הקדמת הברכות את הקללות כנקודת המוצא עליה ציווה משה עצמו.

*"וְכָל יִשְׂרָאֵל וּזְקֵנָיו וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לָאָרוֹן...חֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר גְּרִזִים וְחֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר עֵיבָל כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' **לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בָּרִאשֹׁנָה**... - **להקדים ברכו' לקללו'** ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכ'" (יהושע ח', ל"ג ורש"י ד"ה לברך את העם ישראל בראשונ').*

אף במשנה בסוטה, הקדמתה הברכות הינה נקודת מוצא.

"הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה: ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה, ואלו ואלו עונין אמן, הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה: (דברים כ"ז) ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה, ואלו ואלו עונין אמן, עד שגומרין ברכות וקללות" (סוטה ל"ב, ע"א – ע"ב).

אמנם, גם בקדימות זו, הברכות נגזרות מתוך הקללות.

"הפכו - הלוים פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה כל הארורים היו אומרים תחלה בלשון ברכה" (רש"י שם ד"ה הפכו).

בגמרא כבר מגיעה ההווא אמינא להקדים את **כל** הברכות לפני הקללות.

*"ת"ר: (דברים י"א) ונתת את הברכה על הר גריזים ואת הקללה וגו' - מה תלמוד לומר? אם ללמד שתהא ברכה על הר גריזים וקללה על הר עיבל, הרי כבר נאמר: (דברים כ"ז) אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים, וכתיב: (דברים כ"ז) ואלה יעמדו על הקללה בהר עיבל! **אלא להקדים ברכה לקללה; יכול יהיו כל הברכות קודמות לקללות**[1003]? תלמוד לומר: **ברכה וקללה, ברכה אחת קודמת לקללה, ואין כל הברכות קודמות לקללות**..." (סוטה ל"ז, ע"ב).*

אין ספק, כי על בסיס המהותיות שבארנו בהזכרתן הבלעדית של הקללות בלבד בתורה, ההווא אמינא לא רק להביא ברכה לפני קללה, אלא את כל הברכות כולן לפני הקללות, מצמצמת עוד יותר את נוכחות כוח החיים הזה המתחיל את הווייתו מן המעשה, והוא הופך להיות תלוי יותר בנקודת המוצא של "מחשבת המציאות". אמנם מסקנת הגמרא "תלמוד לומר ברכה וקללה, ברכה אחת קודמת לקללה ואין כל הברכות קודמות לקללות" משאירה על כנה את סדר הברכה והקללה אחד לאחד, אולם "מקצצת" בכל אופן ממהות הנהגה זו. במקום סדר הלימוד הפשוט ללמוד "שתהא ברכה על הר גריזים וקללה על הר עיבל" מן הכתוב בדברים י"א – "וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל" (דברים י"א, כ"ט), שהינו הכתוב המוקדם יותר, היא לומדת בסיס זה דווקא מן הכתוב המאוחר יותר בדברים כ"ז – "אם ללמד שתהא ברכה על הר גריזים וקללה על הר עיבל, הרי כבר נאמר (דברים כ"ז) אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים, וכתיב: (דברים כ"ז) ואלה יעמדו על הקללה בהר עיבל". מתוך כך דווקא מן הכתוב המוקדם יותר בדברים י"א ("וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל"), היא לומדת את "אלא להקדים ברכה וקללה", אף שנכון היה יותר ללמוד זאת מן הכתוב המאוחר יותר בדברים כ"ז – "אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים...וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל (דברים כ"ז, י"ב – י"ג), הקרוב יותר לפירוט סדר המעמד. את מסקנתה כי בסופו של דבר לא כל הברכות קודמות לקללות, אלא – "תלמוד לומר **ברכה וקללה** ברכה אחת קודמת לקללה", היא מוציאה דווקא מן המקום הכי לא צפוי - מתחילת פרשת הברכה והקללה בדברים י"א - "רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם **בְּרָכָה וּקְלָלָה**", שכלל אינו נוגע בפרטי מעמד הר גריזים ועיבל, אלא מהווה את ההקדמה הכללית אליו.

*"רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם **בְּרָכָה וּקְלָלָה**. אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם" (דברים י"א, כ"ו – כ"ח).*

לימוד "ברכה אחת קודמת לקללה" מן המקום הזה, מהווה הקיזוז הגדול ביותר מכוח מעמד הר גריזים ועיבל. אף שהגמרא אינה דוחקת כאמור את הקללות לסוף המעמד, בלימודה את הזכרתן לסרוגין עם הברכות דווקא מן הכתוב המאזכר את הברכה בהקשר ל"אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם" ואת הקללה בהקשר ל"אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם", היא מצמידה את הברכה והקללה להיות כתוצאה וכמימוש מחשבת ה' המופיעה בחיוב מצוותיו, ומצמצמת מתוך כך ביותר את היותן נקודת המוצא הראשונית להופעת אין סוף החיים מהן. אמנם יש להדגיש, שאף ברמה זו, עצם הבאת וקיום התורה מעמד של "ברכה וקללה" אף שמגמתה היא להופיע את מהות החיים ולא את תוצאותיהם, משאירה על כנה את קיומם הבסיסי של הברכה והקללה כנקודת מוצא החיים. אולם עתה לאחר שמהלך חכמים בגמרא, החזיר אותנו בלימוד קדימות ברכה אחת לקללה אחת, אל נקודת המוצא בתחילת דברים י"א המצמידה את הברכה ל"אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה'", ואת הקללה ל"אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה'", והתרחקה מפירוט המעמד בדברים כ"ז המבליט את הקללות כגורם המחולל את המעמד, היא מכפיפה מערכת אין סוף חיים זו להיות אף היא תחת שלטון "מחשבת" אין סוף החיים.

עיון בדברי התו"ס על לימוד קדימות זו של הברכה לקללה, מראה באופן מדהים את התעקשות הגמרא ב"ירושלמי", לשמור על קדימות הקללה אף במהלך בצמצום כוחה מלהוות הגורם הבסיסי לקיום ערוץ אין סוף החיים שמכוח המעמד.

[1003] "יכול כל הברכות כולן קודמות לקללות - שיגמרו כל הברכות תחילה עד ברוך אשר יקים וגו' ואח"כ יפתחו בקללה" (רש"י שם ד"ה יכול כל הברכות כולן קודמות לקללות).

*"ברכה אחת קודמת לקללה - ירושלמי יכול משהיו אומרים ברכות היו אומרים קללות תלמוד לומר הברכה והקללה **קללה באחת וברכה באחת**" (תוספות סוטה ל"ז, ע"ב).*

השינוי המשמעותי היחיד שעושה תו"ס ביחס ללשון הגמרא, הוא בהוספתו מן הירושלמי את הלשון "קללה באחת וברכה באחת". בלשון זו מקדים ה"ירושלמי" את הקללה על הברכה[1004] אף שהתו"ס כולו מתייחס למהלך הגמרא המקדים את הברכה - "ברכה אחת קודמת לקללה".

את שימור כוח אין סוף החיים הזה של מעמד הר גריזים ועיבל באופן הקרוב יותר אל מקורו כבר ראינו ב"ירושלמי" לעייל בהשמטתו את דעת רבי מן הבבלי הנסוג מהעמדת ישראל **על** הר גריזים ועיבל, לכדי העמדתם למטה **אל מול** ההרים בלבד (תוך ביאור לשון ה"על" במשמעות של "בסמוך"[1005]), ובמקביל, את הוספתו את דעת רבי שמעון, המבאר כי הכוהנים בלבד הם אלו שהיו למטה, בעוד הלוויים הם שהיו על ההרים[1006].

שינוי נוסף שעושה הירושלמי אף מול הכתוב ב"דברים" להקדים את מעמד הברכה והקללה על בניין המזבח בהר עיבל, נראה שמחזק אף הוא את מעמד הברכה והקללה להיות גורם כוח עצמאי יותר בהופעת אין סוף החיים.

הקדמת הקללות והברכות לבנין המזבח

ביחס שבין בניין המזבח בהר עיבל, לבין מעמד הברכה והקללה, מעמיד ציווי משה בדברים באופן מפורש את בניין המזבח בראשונה.

"וַיְצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר שָׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת...וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד. וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים...וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב..." (דברים כ"ז, א' – ח').

רק לאחר מכן,עובר משה לצוות על מעמד הברכה והקללה.

"וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים...וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל..." (דברים שם, פסוקים י"א – י"ג).

ביהושע אנו מוצאים כי הזיקה של מעמד הברכה והקללה להקמת המזבח וכתיבת התורה על האבנים הוא גדול עוד יותר, עד כדי איבוד מעמד הברכה והקללה מעצמאותו.

"אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל. כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה מִזְבַּח אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת...וַיִּכְתֹּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֵת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (יהושע ח', ל' – ל"ב).

עמידת ישראל ביחס להר גריזים והר עיבל מובאת בכתוב כחלק בלתי נפרד ממעמד בניית המזבח, העלאת העולות והשלמים וכתיבת התורה על האבנים.

"וְכָל יִשְׂרָאֵל וּזְקֵנָיו וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לָאָרוֹן נֶגֶד הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' כַּגֵּר כָּאֶזְרָח חֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר גְּרִזִים וְחֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר עֵיבָל כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בָּרִאשֹׁנָה" (יהושע ח', ל"ג).

[1004] אמנם מעיון בירושלמי עצמו נעדרת לשון זו המקדימה את הקללה על הברכה.
"יכול משהיו אומרי' הברכות היו אומרים הקללות ת"ל הברכה והקללה **ברכה אחת וקללה אחת**" (ירושלמי סוטה פרק ז' ה"ד).

[1005] "רבי אומר: אלו ואלו למטה הן עומדים. הפכו פניהם כלפי הר גריזים - ופתחו בברכה, כלפי הר עיבל - ופתחו בקללה. מאי (דברים כ"ז) על? על – בסמוך..." (סוטה ל"ז, ע"א).

[1006] "רבי שמעון אומר שמעון ולוי מה שמעון כולו למעלה אף לוי כולו למעלה מה מקיים הדין תנייה נגד הכהנים הלוים כיי דאמר רבי יהושע בן לוי בעשרים וארבעה מקומות נקראו הכהנים לויים וזה אחד מהן והכהנים הלוים בני צדוק" (ירושלמי סוטה פרק ז', ה"ד).

הברכה והקללה עצמם, מובאים רק כהמשך למעמד המזבח וכתיבת התורה, כשהגדרתם היא כ"קריאה בתורה" בלבד, של אותה תורה שנכתבה על האבנים.

*"**וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה** כְּכָל הַכָּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה" (יהושע ח', ל"ד).*

אולם באופן מפתיע ב"ירושלמי", הדברים מובאים בסדר הפוך לחלוטין.

"ברכות וקללות כיצד כיון שעברו ישראל את הירדן ובאו להר גריזים ולהר עיבל...ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל והכהנים והלוים והארון עומדין מלמטה...הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה...הפכו פניהן כלפי הר עיבל ופתחו בקללה...עד שגומרין ברכות וקללות. ואחר כך הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדום בסיד וכתבו עליהם את כל דברי התורה הזאת בשבעים לשון שנאמר באר היטב ונטלו את האבני' ובאו ולנו במקומן" (ירושלמי סוטה פרק ז' הלכה ג' – ה').

ברור, כי הקדמת בניית המזבח על הר עיבל וכתיבת התורה על אבניו, מעגנות את מעמד הברכה והקללה אל התורה הכתובה וממילא לתפיסת הברכה והקללה כתוצרים למחשבת המציאות שבתורה. לעומת זאת פתיחת המהלך בהר גריזים ועיבל במעמד הברכות והקללות, נותן מעמד עצמאי לברכה ולקללה וממילא למצב המימוש (שבברכה או בקללה) להוות נקודת המוצא להופעת אין סוף החיים.

קיום ממד הממשות להוות נקודת מוצא לאין סוף החיים למדרגותיו השונות כפי שראינו שמעוצבים בספר דברים, יהושע ועל ידי חז"ל בירושלמי ובבבלי בסוטה, הוא כאמור בתחילת דברנו בעניין, תוסף אין סוף החיים הנוסף לישראל עם כניסתם אל הארץ והוא שאמור להשלים את מגמת אין סוף החיים המופיעה מכוח קבלת התורה, המחולל את החיים מ"מחשבת" האין סוף הממרכזת מתוך כך את הימצאותה בשלב התכונתי של האדם. היות ממשות הברכה והקללה כנקודת מוצא ליצרת אין סוף החיים, הוא המַחְבֵּר העדין ליכולת חומרי הארץ להופיע אין סוף חיים מתוך זיקתם הישירה אל האדמה.

דרך חיבור זו אל כוח האדמה, מבליט את מעלת כוח הר גריזים והר עיבל באופן נוסף – דווקא מצד הופעתו את כוח הארץ דרך "כלי ממשות" המהווים במקביל את תוצאת פעולותיו – שכר ועונש – ברכה וקללה, המוכרים לאדם כתוצאות למעשיו הבחיריים.

תכונת ארץ, בתבנית של "ברכה וקללה"

אם בתחילת עיוננו בהגדרת כוח הר גריזים ועיבל, הבלטנו את קיום הברכה והקללה על ההרים כביטוי למשקל המוגדל שיש להרים אלו להשפיע על האדם את כוח הארץ ובאופן משתלשל יותר את כוח המעשה להופיע אין סוף חיים כנקודת מוצא החיים, הרי עתה לקראת סוף המהלך, דווקא מתוך ראייתנו את הגוונים השונים של יכולת הפקת כוח הארץ מהר גריזים ועיבל, עד לאופן יכולת הברכה והקללה להיות קרובים מאוד להוות תוצאת מעשי האדם, בולט הר גריזים ועיבל ביכולת תכונת הארץ שבו להופיע כתצורת חיים המתדמה ביותר להוויית החיים המתחילה מ"מחשבת החיים" שהברכה והקללה הינם תוצאתה. דווקא היות כוח הארץ שבהר זה מופיע כ"ברכה וקללה" מאפשר לו את ההתאמה הזו. כפי שהזכרנו בפתיחתנו את פרשת הר גריזים ועיבל[1007], הופעת הרים אלו את כוח הארץ כ"ברכה וקללה", היא המייחדת אותם מול כוח הארץ המופיע במעשה פתיחת הארץ את פיה (פרשת קורח). פתיחת הארץ פֶּה, או קירוב תהומות הארץ אל פני הארץ, מעצים ביותר את משקל כוח הארץ בקביעת צביון החיים שעל פניה, אולם אופי השפעתה הוא קיצוני כפי גדרי ותכונות הארץ, באופן הרחוק ביותר מדרכי הוויית האדם. לעומת זאת הופעת הר גריזים ועיבל את כוח הארץ כ"ברכה וקללה" מתדמה ביותר לדרכי הופעת החיים **שסופם ותוצאתם** הוא הברכה והקללה. אמנם כשכוח הארץ הוא הגורם המוביל, הברכה והקללה הינם **נקודת המוצא** להופעת אין סוף החיים ולא התוצר המשתלשל מהופעת מחשבת החיים, אולם דמיון הזהות, מקרב ביותר את כוח הארץ בדרך זו לחול על האדם ולהשפיע עליו את כוחה. מתוך כך השפעתו הרבה להופיע בו את כוח ה"ערבות", להיות האדם הפרטי בעל עוצמה

[1007] עמ' _____.

כ"עם"[1008],, להפוך בו את המעשה הפרטי להיות בעל עוצמה והשלכה כלליים[1009], ולהביא את האדם ליכולת ירידה עד לסוף דעת הקב"ה[1010].

הברכה והקללה – ככוח אין סוף חיים שבכפייה

אמנם, למרות היות כוח חיים זה מנביע את אין סוף החיים מרמת המימוש הקרובה ביותר אל האדם, ואף ש"שפת" כוחו ("ברכה וקללה") היא השפה המשמשת את מישור הבחירה, אין תולדתו ממקום הבחירה. כפי שהופעת אין סוף החיים מנקודת ה"מחשבה" כמעשה הולדתי של תכונת חיים (מעמד הר סיני), מופיע אלינו בכפייה, כך הופעת אין סוף החיים שנקודת מוצאו היא ממשות החיים הינו מעשה כפייתי של תולדת חיים הנוצר בממד המימוש של החיים.

תולדת אין סוף החיים מנקודת מוצא בחירתו של האדם תיווצר רק בזמן מלכות אחשוורוש בנס פורים.

כך מביאה הגמרא במקום התייחסותה אל קבלת התורה בכפיה.

*"ויתיצבו בתחתית ההר (שמות י"ט, י"ז), אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא[1011]. אמר רבא: **אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשורוש**. דכתיב (אסתר ט') קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר" (שבת פ"ח, ע"א).*

אף שרש"י במקום מבאר כי קבלה זו של ישראל את התורה בבחירה בנס פורים הייתה "מאהבת הנס שנעשה להם" (רש"י ד"ה בימי החשורוש), ברור כי "אהבת נס" כפי תפיסתה הפשטנית הייתה לישראל בהזדמנויות רבות. ייחוס "אהבת הנס" דווקא לנסיות פורים נצרכת להיבחן מפן מישור החיים שהיא מופיעה. כפי שנראה בהמשך[1012] בהתייחסותנו לאין סוף החיים המופיע בבנימין, אהבת נס זו מקורה בהנבעת אין סוף החיים דרך ערוצי החיים התואמים ביותר את הרצון והבחירה האנושיים – **מעשה האכילה, השתיה ומעשה הבעילה**. כפי שנבאר עוד, יכולת הנבעת אין סוף החיים זה שבממד הבחירה, תצריך ליציאה מן הארץ והתדבקות בכוח גויי (אחשוורוש) על מנת שתוכל לגעת בממד הבחירה.

קיום זה של האין סוף ברמת המימוש של החיים כמצב חיים תולדתי שאינו בחירי מצד אחד, ומאידך היות מישור מימוש החיים, השייך ביותר למרחב הבחירה של האדם מתוך היות ה"תוצאתיות" שיא קיום רצונו הבחירי של האדם, גורמים לכך כי נביעת אין סוף החיים במישור זה כנקודת מוצא אינה פשוטה לאדם והיא מופיעה בו התנגדות בסיסית לקיומה. הפן המורכב הזה שבין העצמת החיים הנוצרת לאדם מתוך נביעתו של אין סוף החיים ממקום המימוש, לבין חשש איבוד הבחירה הקיים מתוך כך, מעצם הופעת האין סוף במרחב הבחירה החופשית של האדם, מתגלה היטב בברכת "ארץ זבת חלב ודבש" הקשורה קשר אדוק למעמד הר גריזים ועיבל.

זבת הארץ חלב ודבש – גילוי האין סוף בתוצרי החיים

את ברכת "ארץ זבת חלב ודבש" מצמיד הכתוב לציווי הקמת האבנים הגדולות, כתיבת התורה עליהן והצבתן בהר עיבל ומעמד הברכה והקללה שלאחריו.

"וַיְצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר שָׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת

[1008] "... הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נְהָיֵיתָ לְעָם... - בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמו בברית" (דברים כ"ז, ט' ורש"י ד"ה היום הזה נהייתה לעם").

[1009] "הַנִּסְתָּרֹת לַה' אֱלֹהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת - ...**משקבלו עליהם את השבועה בהר גרזים ובהר עיבל ונעשו ערבים זה לזה**" (דברים כ"ט, כ"ח ורש"י ד"ה הנסתרת לה' אלוהינו).

[1010] "וְלֹא נָתַן ה' לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה - ...**שאין אדם עומד על סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו עד ארבעים שנה**..." (דברים כ"ט, ג' ורש"י ד"ה עד היום הזה).

[1011] מודעא רבה - שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם - יש להם תשובה, שקבלוה באונס" (רש"י שבת פ"ח, ע"א ד"ה מודעה רב).

[1012] עמ'

*וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ **לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ** כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ. וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד...וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן. וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי" (דברים כ"ז, א' – י"ג).*

המטרה שמציין הכתוב בהקמת המזבח בהר עיבל היא – "**לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ**". מכיוון שהקמת המזבח נעשית לאחר שכבר ישראל נכנסים אל הארץ, אנו מחוייבים לבאר כי ה"למען" מתייחס להגדרת הארץ כ"ארץ זבת חלב ודבש". כתיבת התורה על האבנים, הקמתן בהר עיבל ומעמד הברכה והקללה הצמוד לכך, היא האמורה לגרום לכך שהביאה אל הארץ תהיה לארץ שהיא "זבת חלב ודבש". האם הצבת היעד הזה להגיע אל ארץ שהיא "זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ", היא אך ביטוי לבקשת שפע וטוב שאנו מצפים כי יגיע לנו "בתמורה" לקיומנו את ציווי התורה? אם כך היה דבר, נראה כי הכתוב "מפספס" בלשונו את העיקר. תנאי ההגעה אל "ארץ זבת חלב ודבש" הוא - "וְהַקֵּמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת". התנאי הוא בעצם כתיבת התורה על האבנים, בלא שמוזכר מאום על קיום הציוויים הכתובים בה.
העדר התניית קיום המצוות מחייב להסיק כי "ארץ זבת חלב ודבש", כלל אינו תיאור דימויי לשפע המגיע כ"פרס" או שכר לישראל, אלא הוא מציין סוג של קשר אל הארץ שהינו תוצר ישיר לכתיבת התורה על האבנים, שימתם בהר עיבל, וקיום מעמד הקללה והברכה[1013].

איזה סוג קשר הוא שביטויו בארץ הוא – "זבת חלב ודבש"?

סיוע בהבנת הקשר הזה, נראה שנוכל לקבל דווקא מתיאור סירובם של ישראל לענות אמן על ברכתם של הנביאים[1014].

ירמהו מקלל ב"ארור" את מי שלא ישמע את הדברי הברית שבין ה' וישראל, והוא מצטט את הברית:

*"הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה' לֵאמֹר...אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶת דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת. אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בְּיוֹם הוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִכּוּר הַבַּרְזֶל לֵאמֹר שִׁמְעוּ בְקוֹלִי וַעֲשִׂיתֶם אוֹתָם כְּכֹל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אֶתְכֶם וְהִיִּיתֶם לִי לְעָם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים. **לְמַעַן הָקִים אֶת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה**. וָאַעַן וָאֹמַר אָמֵן ה'" (ירמיהו י"א, א' – ה').*

לכאורה הארור בא כנגד אלו שאינם רוצים לעמוד בברית ה' המחייבת את ישראל לשמוע בקול ה' ולהיות עָמו של הקב"ה. החצי השני של דברים שמביא ירמיה – "לְמַעַן הָקִים אֶת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה", אינו חלק מן ה"ארור" אלא תיאור הרצון של ה' מתוך קיום ישראל את הברית.

אולם מן ה"ספרי" עולה באופן מדהים, כי התכחשות ישראל לברית אינה רק ביחס לחובות המוטלות עליהם בקיום המצוות, אלא אף ביחס לברכה המיועדת להם – "ארץ זבת חלב ודבש".

*"רבי דוסתי בן יהודה אומר אל תהי קורא לא אמון בם אלא לא אמן בם **שלא היו רוצים לענות אמן אחר הנביאים** בשעה שהיו מברכים אותם וכן הוא אומר (ירמיה י"א, ה') למען הקים את השבועה אשר נשבע לאבותיכם לתת להם ארץ זבת חלב ודבש כיום הזה **ולא היה בהם אחד שפתח פיו וענה אמן עד שבא ירמיה וענה אמן** שנאמר (שם, ירמיה י"א, ה') ואען ואומר אמן ה'"[1015] (ספרי דברים פיסקא שכ ד"ה רבי דוסתי).*

[1013] אמנם, עיון בכתובים מראה כי את ה"למען" מביא הכתוב מייד לאחר הציווי להקים את האבנים סיודם בסיד וכתיבת התורה עליהם. רק לאחר מכן מוסיף הכתוב את ציווי הקמת האבנים בהר עיבל, כשלאחר מכן הוא ממשיך ומביא את ציווי מעמד הברכה והקללה כציווי הנראה בפני עצמו – "וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם..." (דברים כ"ז, י"א – י"ב).

[1014] אותו הבאנו לעיל עמ' _____ בהשוואת תכונת "ארץ זבת חלב ודבש" לתכונת נחלת "בראשית" שבבשן.

[1015] עיין רש"י על ירמהו שאינו מבאר את ה"אמן" של ירמיהו ביחס לברכת "ארץ זבת חלב ודבש" שישראל מסרבים לענות עליה "אמן", אלא ביחס לדברי הארור של ה' – "אמן ה' - שיהא ארור".

הדוגמא שמביא ה"ספרי" לסרובם של ישראל לענות "אמן" על ברכתם של הנביאים היא מדברי ירמיהו לעיל, שכאמור כולל בדבריו לא רק את החובה לשמירת המצוות אלא אף את הברכה – "לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה".

ברור, שלו הייתה ברכת " לְמַעַן הָקִים אֶת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה", תיאור של שפע גרידא, לא נראה כי הייתה סיבה לישראל להתנגד לו. התנגדותם אף לברכה זו, מלמדת אם כן כפי שהסקנו לעייל, כי ברכת "ארץ זבת חלב ודבש", יותר משהיא מהווה תוצאתיות של ברכה, היא מגדירה את הקשר שבין ישראל לה'. לקשר הזה, ישראל מסרבים. דברי הנביא ירמיהו "לְמַעַן הָקִים אֶת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּיּוֹם הַזֶּה", אינם אם כן, **תוצאת** קיום הברית, אלא חלק בלתי נפרד מן הברית, אותה מפרים ישראל. אף ענייתו של ירמיהו "אמן" במקומם של ישראל, היא תיקון של עצם הברית ולא של תוצאתו.

יש אם כן לבחון, מה יש בברכה זו של "ארץ זבת חלב ודבש" שכה מרתיע את ישראל, המביא אותם לסרובם לקבלה?
הזכרת ה"ספרי" את ברכת "ארץ זבת חלב ודבש כדוגמא לסרובם של ישראל לענות אמן על ברכתם של הנביאים, מלמד כי הסירוב לברכה זו מייצג נאמנה את הסירוב הכללי של ישראל לענות אמן על הברכות. אכן, את ברכת "ארץ זבת חלב ודבש" מביא הכתוב בזיקה למעמד הברכה והקללה[1016], המבליט כאמור את כוח עניית האמן של ישראל - כ"מברכים[1017]. התבוננות במצב זה של זיבת הארץ (דבש וחלב), מלמדת כי מיקום מצב ה"זיבה", מקביל בדיוק למיקום ה"אמֵן" – מישור הקיום[1018].

בתיאורם זיבה זו, מייחסים לה חז"ל שפע חסר גבולות.

*"רמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק, חזנהו להנהו עיזי דקאכלן תותי תאיני, **וקנטיף דובשא מתאיני וחלבא טייף מנייהו ומיערב בהדי הדדי**, אמר: היינו זבת חלב ודבש. א"ר יעקב בן דוסתאי: מלוד לאונו שלשה מילין, פעם אחת קדמתי בנשף (קודם עמוד השחר), והלכתי עד קרסולי בדבש של תאינים" (כתובות קי"א, ע"ב).*
***תרגום**: רמי בר יחזקאל נקלע לבני ברק. ראה שם עיזים שאכלו תאנים ונטף דבש מן התאנים וחלב מן העיזים והתערבבו אחד בשני. אמר זוהי ברכת זבת חלב ודבש. אמר רבי יעקב בן דוסתאי. מלוד לאונו (שם מקום), שלשה מילין. פעם אחת הקדמתי לפני עמוד השחר **והלכתי עד קרסולי בדבש של תאנים**".*

מאידך, מצב הזיבה המוכר לנו מזיבת הגוף, מגדיר מצב של יציאת הפרשות מעצמן ללא פעולה כלשהי מצד האדם. מתוך כך מגדירים חז"ל גם את "זבוּת" החלב והדבש מן הארץ כהוצאת הארץ את תוצריה מעצמם.

*"אל ארץ זבת חלב ודבש -...וטעם זבת - מגזרת זב מבשרו (ויקרא ט"ו, ב'). **דבר שיצא בלי יגיעה**. והטעם, כמו יטפו ההרים עסיס" (יואל ד', י"ח) (אבן עזרא - שמות ל"ג, ג').*

נמצאנו אם כן למדים כי זבוּת הארץ את טוּבה מגיעה הן ללא גבול והן בלא כל פעולה או שליטה על הופעתה. כיוון שכבר ראינו (מן הזיקה שיוצר הכתוב בין מעשה כתיבת התורה על האבנים להופעת "ארץ זבת חלב ודבש"[1019]) כי תיאור הארץ כארץ זבת חלב ודבש בא להגדיר את **אופי קשר** השכינה לישראל, השלכת מצב הזבוּת הזה של הארץ על האדם משמעותה היא מצב אוטומאטי של מימוש עצמו של האדם על פי מצבו, בלא גבול ובלא שליטתו על כך. חדירת אין סוף החיים למחוז ה"קיום" שהיה עד עתה מישור תוצאתי בלבד להופעתו במישור המצווה של החיים, מביא לפריצת גבולות המימוש לאין סוף באופן המסכן את מצב הבחירה לפעפע זבוּת זו ללא קץ וללא שליטה באדם.

[1016] "וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ **לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ**" (דברים כ"ז, ב' – ג').

[1017] "**אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם** עַל הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן. **וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה** בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי. וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶּסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה' מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר **וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן**. אָרוּר מַקְלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן..." (דברים כ"ז, י"ב – ט"ז).

[1018] "אלוהי אמן" - **א**ל **מ**לך **נ**אמן לקיים דברו.

[1019] "וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ **לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ**" (דברים כ"ז, ב' – ג').

מתוך חשש החדירה הזו של השכינה למחוזותיה המוגנים של הבחירה, מסרבים ישראל בתקופת ירמיהו לענות אמן על ברכת "ארץ זבת חלב ודבש". כיוון שהשליטה על מחוז ה"קיום" הבחירי שייך לנבראים, תלוי מימוש האין סוף במרחב חיים זה בהכנסתו אליו על ידי האדם, בענייתו "אמן" (המעבירה את אין סוף החיים שמרמת ה"ברכה" השייכת לעולם הציוו, אל ממד הקיום). את זאת מונעים ישראל, על מנת להשאיר את ממד הקיום הבחירי בשלטון מוחלט ביד הבחירה, בלא להסתכן במגמת זבוּת אין קץ שהיא מביאה בכנפיה.

זבות הארץ חלב ודבש, היא אם כן הביטוי התכונתי של הופעת האין סוף בממד המימוש של החיים כנקודת המוצא להתגלותו ולא כתוצאתיות המשתלשלת ומצתמצמת מהתגלות החיים במישור הציווי המצוותי. כתיבת ישראל את התורה על אבנים גדולות, "מעבירה" את נקודת מוצא החיים מן הממד הציויי שמן השמים, אל ממד הקיום שנקודת מוצאו מן הארץ ומאפשרת את התממשות תכונת "זבוּת" זו. שימתם של השבטים על ראש ההרים בעוד הארון והלוויים למטה בעמק, כוח ישראל להיות ה"מברכים" מעצם ענייתם אמן[1020] ותיאור אמירת הברכה והקללה על ידי הלוויים אף הוא בלשון מענה - "**וְעָנוּ** הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ"[1021], הם הביטויים **הבחיריים** להופעת השגחת אין סוף זו על ישראל. את פתרון הסתירה הזו שבין חדירת האין סוף בלא גבול ובלא שליטה למרחב המימוש של החיים בתצורת "ארץ זבת חלב ודבש"[1022], לבין העצמת האדם להיות במעמד גבוה יותר מזה של הכוהנים וארון ה' בתלות קיום הברכה בעניית האמן שלו, יש לתלות בשלביות תהליך כניסתו של האדם אל מרחב אין סוף החיים זה. אם יש בכוחו של האדם, "להפקיר" את מחוז הקיום - מבצר בחירתו החופשית, להיות ב"זבוּת בשר" לאין סוף, מעצים האין סוף את קיומו הוא להיות מקיים החיים. "אלוהי האמן", הופך להיות הוא עצמו, המאמין (מלשון אוֹמן יוצר) את החיים לאין סוף במישור המימוש. לכך מגיע יעקב בשכם בחנותו אותה בשווקים מרחצאות ומטבע מכוחו כ"אל". את הנבעתו אין סוף חיים במישור המימוש הוא מבצע בחומרים, דרך מעשי הקניין שלו מול שכם. את קנייני החומר הללו קובר יעקב כאמור תחת האלה בהר גריזים, לאחר כשלון פעולתו להכיל את שכם במרחב החיים של ישראל (אינוס דינה). כתיבת התורה על האבנים הגדולות מייד בהגעתם של ישראל אל הארץ, שימתם בהר עיבל וקיום מעמד הקללה והברכה על הר גריזים ועיבל, נודעו לעורר ממד אין סוף חיים זה מחדש בישראל[1023]. מתוך כך חזרת מפתחות "אלוהי האמן" אל האדם.

מה הן ההשלכות להֱיוֹת האדם "אלוהי אמֶן" - המאמן את חומרי החיים לאין סוף? אלו יכולות ניתנות בידיו ביצירת אין סוף החיים? כפי שנראה, תגיע השפעתו עד כדי יכולת כוחות גופו – כוח

[1020] "וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. **אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ** אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן. **וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה** בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי. וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶּסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת יְקֹוָק מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר **וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן**..." (דברים כ"ז, י"א – ט"ו).

[1021] "**וְעָנוּ** הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶּסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה' מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר **וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן**" (דברים כ"ז, י"ד – ט"ו).

[1022] עד כדי מניעת ישראל בתקופת ירמיהו מלאפשר את "כניסת" השכינה למרחב החיים הזה באי ענייתם אמן ובמיוחד לברכת "ארץ זבת חלב ודבש" כאמור.

[1023] **הופעת אין סוף החיים במרחב המימוש בפרשת הביכורים ובפרשת ביעור המעשרות**: את הופעת אין סוף החיים בממד המימוש (כנקדות המוצא להופעתו, כאמור), אנו פוגשים באותה פרשה של מעמד הר גריזים ועיבל (פרשת כי תבוא), אף בפרשת הביכורים וביעור המעשרות. גם בשניהם, תכונתיות "ארץ זבת חלב ודבש" היא השולטת.

כך בפרשת הביכורים

"וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ. וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ...וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב...וַיִּבְאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת **אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ**. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה' וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים כ"ו, א' – י').

וכך בפרשת ביעור המעשרות.

"כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר...וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת...הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ **אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ**" (דברים כ"ו, י"ב – ט"ו).

גם בפרשות אלו בולט כוחם של ישראל מעל זה של הכוהנים לקיים דווקא באמירתם את מעשה הביכורים וביעור המעשרות.

כך בביכורים פרשת "ארמי אובד אבי", מופיעה בו לשון ה"ענייה", כדוגמת עניית ה"אמן" שראינו.

"וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ..." (דברים כ"ו, ה').

ובפרשת ביעור המעשרות בולטת נוכחותם של ישראל בלקיחתם הם את תפקידו ה"מסורתי" של הכהן לברך את ישראל.

"הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ" (דברים כ"ו, ט"ו).

תשוקתו ותאוותו, ליצור חיים בדרגת אין סוף אף בגוף הגוויי[1024]. גם אל הארץ תפעפע השפעתו לעצב את תוואי גבולותיה מכוח התאוותו[1025]. צעד ראשון בכיוון הזה נעשה מתוך בחינת קו היחס שבין "מֶגֶד גִּבְעוֹת עוֹלָם" שבברכתו של משה ליוסף, לבין "**תַּאֲוַת** גִּבְעַת עוֹלָם" שבברכתו של יעקב אל יוסף.

"גִּבְעוֹת עוֹלָם" – עוצמת עולם בראשית

את ברכת "גִּבְעַת עוֹלָם" מקבל יוסף בברכת משה ב"דברים".

*"וּלְיוֹסֵף אָמַר מְבֹרֶכֶת ה' אַרְצוֹ מֶמֶגֶד שָׁמַיִם מִטָּל וּמִתְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת... **וּמֵרֹאשׁ הָרְרֵי קֶדֶם וּמִמֶּגֶד גִּבְעוֹת עוֹלָם**..." (דברים ל"ג, י"ג – ט"ו).*

מה הם "גִּבְעוֹת עוֹלָם"?

בפן אחד של התייחסותו לברכת ארצו של יוסף, מעמיד רש"י את "הַרְרֵי קֶדֶם" ואת "גִּבְעוֹת עוֹלָם", כתכונה של פיריון. ברכת "הַרְרֵי קֶדֶם" מתייחסת לתכונת הרי ארצו של יוסף להקדים בבישול הפירות, וברכת "גִּבְעוֹת עוֹלָם" מתייחסת לכוח גבעות ארצו של יוסף לעשות פירות לעולם.

*"ומבורכת מראשית בשול הפירות שהרריה מקדימין לבכר בשול פירותיהם. גבעות עולם - **גבעות העושות פירות לעולם** ואינן פוסקות מעוצר הגשמים" (רש"י דברים ל"ג, ט"ו ד"ה ומראש הררי קדם).*

אולם, מגמה זו בביאורו אינה שלמה ביחס לפשט הכתובים, המתארים את ההרים עצמם כ"**הַרְרֵי קֶדֶם**" ואת הגבעות עצמן כ"**גִּבְעוֹת עוֹלָם**". מתוך כך מביא רש"י ביאור נוסף המתייחס להרים עצמם ולא לתכונת פעולתן.

*"...דבר אחר מגיד **שקדמה בריאתן לשאר הרים**" (המשך רש"י שם ד"ה ומראש הררי קדם).*

את התיאור "הַרְרֵי קֶדֶם" מבאר רש"י מצד קדמוניות בריאתן ביחס לשאר ההרים. ביאור זה, משליך ממילא גם על תיאור גבעות ארצו של יוסף - "גִּבְעוֹת עוֹלָם" אף הוא להתבאר מצד קדמוניותן, כגבעות שנוצרו **עם בריאת העולם**.

על עומק קדמוניות הרי וגבעות ארצו של יוסף אנו מוצאים "בספרי" בעניין.

*"ומראש הררי קדם, **מלמד שהררי יוסף קודמים להררי מקדש** והררי מקדש קודמים להררי ארץ ישראל" (ספרי דברים פיסקא שנג ד"ה (טו) ומראש).*

ברור כי הקביעה שהררי יוסף קודמים להררי המקדש[1026], לא באה לומר כי קדושתן קודמת לקדושת הררי המקדש, אלא לייחס אותם למקור חיים קדום יותר מזה שמופיע בהררי המקדש. קדימות שכזו מצינו לעייל בהר גריזים (ועיבל) עליו לא ירד מבול. כך למדנו מדברי הכותי שלא נסתרו על ידי רבי יונתן שאליו הוא מפנה את טענתו.

*"...מעשה ברבי יונתן שהיה מהלך אצל ניפולין של כותים והיה רוכב על החמור והבהם עמו נתלוה להם כותי אחד **הגיעו אצל הר גריזים** אמר אותו כותי לרבי יונתן ר' **מהו דין דהדין טורא קדישׁ** א"ל רבי יונתן למה הוא קדישׁ אמר לו אותו הכותי **שלא לקה במי המבול** אמר ליה מנין לך א"ל לא כך כתיב (יחזקאל כ"ב) בן אדם אמר לה את ארץ לא מטוהרה היא **לא נושמה ביום זעם**, אמר לו רבי יונתן אם כן היה לו להקב"ה לומר לנח לעלות להר ולא לעשות תיבה אמר לו לא עשה אלא לנסותו **שתק ר' יונתן**..." (דברים רבה פרשה ג' ד"ה ו ברוך תהיה).*

[1024] אשת יפת התואר.

[1025] "וְ**הִתְאַוִּיתֶם** לָכֶם לִגְבוּל קֵדְמָה מֵחֲצַר עֵינָן שְׁפָמָה" (במדבר ל"ד, י).

[1026] אמנם בלשון "מדרש תנאים" נסוגים הררי יוסף להיות קודמים רק לאחר הררי המקדש.
"ומראש הר' קדם **הררי בית המקדש קודמים להרי יוסף** והררי יוסף קודמין להררי ארץ ישראל" (מדרש תנאים לדברים ל"ג, ט"ו ד"ה ומראש).

אמנם, מהמשך הפרשה, בתשובה שמשיב הבהמי לאותו כותי, למדנו כי אף שהר גריזים לא נפגע מן המבול, לאחר המבול נמצא גם הוא תחת מרות ושלטון ה"שמים" כמו שאר העולם.

*"אמר לו הבהם תן לי רשות לומר לו דבר אחד אמר לו אמור אמר לו אותו הבהם **אין ההר הזה תחת השמים אמר לו אותו הכותי אלא חוץ לשמים** א"ל אין כתיב (בראשית ז') חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו כל ההרים הגבוהים **אשר תחת כל השמים** מיד ירד רבי יונתן מן החמור והרכיבו ארבעה מילין וקרא עליו הפסוק הזה (ישעיה נ"ד) וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי הוי לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך מהו ובבהמתך ובבהמין שלך".*

מן התו"ס שהבאנו בעניין ראינו כי מצד האמת אין תשובת הבהמי הכוללת את הר גריזים "תחת כל השמים" תשובה הסותרת את טענתו של הכותי[1027], אולם מתוך כך למדנו כי תשובת הבהמי לא באה לסתור אמיתה זו, אלא להציג את יחסי הגומלין הנוצרים לאחר המבול, כשאף הר גריזים המהווה שריד כוח החיים שלפני המבול, נמצא תחת מרות הנהגת אין סוף החיים שלאחריו.

על בסיס יחסי הגומלין הללו שבין כוחות אין סוף החיים שלפני ואחרי המבול, יש לבאר את ברכתו של משה לשבט יוסף. איזכור משה את "הַרְרֵי קֶדֶם" ואת "גִּבְעוֹת עוֹלָם" בברכתו של יוסף, נועד לציין כי כוח אין סוף החיים היונק את כוחו מן הארץ ברמה המופיעה לפני המבול, על בסיס הגבולות שהבאנו לעייל, בולט באופן ייחודי בארצו של יוסף. הר גריזים (ועיבל) המשמר את עוצמת העולם שלפני המבול מתוך שמי המבול אינם שוטפים אותו, הוא המוביל מגמת אין סוף חיים זו.

שיוך ההרים והגבעות שבארצו של יוסף ל"קדמוניות העולם" שלפני המבול, מייחס ממילא גם את התכונות שהביא רש"י לעייל ביחס להרי וגבעות יוסף, לכוח אותו עולם. את כוחם של הרי יוסף "להקדים לבכר בישול פירותיהם", וכוחם של גבעות ארצו של יוסף "לעשות פירות לעולם באופן שאינן פוסקות מעוצר הגשמים"[1028], אנו מייחסים אל הזיקה היוצאת מגדר הרגיל של פירות ארצו של יוסף לתכונת ארץ בראשית.

את כוח הקדמת בישול הפירות, מקבלת ארצו של יוסף כנגזרת ממהירות עולם בראשית להוציא מן הארץ את תוצרתה הסופית. כך מופיע הדבר באופן קיצוני בבריאתם האדמה את תולדותיה כפי צביונם.

*"דאמר ריב"ל: כל מעשה בראשית - **בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו**; שנאמר (בראשית ב') ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, אל תקרי צבאם אלא: צביונם" (חולין ס', ע"א).*

על כוח עולם בראשית לעשות פירות באופן שאינו פוסק מעוצר הגשמים, אנו למדים ממרידתם של בני דור המבול, שלא היו נצרכים לגשמים, מתוך שאף המטר היה עולה להם מן הארץ.

*"הֵמָּה הָיוּ בְּמֹרְדֵי אוֹר לֹא הִכִּירוּ דְרָכָיו וְלֹא יָשָׁבוּ בְּנְתִיבֹתָיו - הרשעים האלה הם דור המבול שמרדו באור, **בשביל המטר שהיה עולה מן הארץ ולא היו צריכים לכלום**" (איוב כ"ד, י"ג ורש"י ד"ה המה)[1029].*

כך היה טבע העולם לפני המבול.

*"**וכך היתה הארץ שותה מתחלה, דכתיב ואד יעלה מן הארץ**, וחזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלן, רבי חנן דציפורי בשם רבי שמואל בר נחמן אמר מפני ד' דברים חזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלן, מפני בעלי זרוע...ועוד שיהיו הכל תולין עיניהם כלפי מעלה, ה"ד (איוב ה') לשום שפלים למרום" [בראשית רבה פרשה י"ג ד"ה ט (קהלת א')].*

[1027] "...אי נמי לאותו כותי נתכונו לדחות בקש וקרא ל"ק דבמקום שירד מבול התם קאמר שנתכסו ההרים" (תוספות זבחים קי"ג, ע"א ד"ה לא ירד מבול לא"י).

[1028] רש"י לעייל ד"ה ומראש הררי קדם.

[1029] על אי קיום הגשמים בעולם בראשית (אמנם מצד האבדון שהדבר מביא לדור המבול) נוכל לעמוד מדברי הנביא יחזקאל אם נתייחס לדבריו בהקשר לדור המבול.
"וַיְהִי דְּבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר. בֶּן אָדָם אֱמָר לָהּ אַתְּ אֶרֶץ לֹא מְטֹהָרָה הִיא לֹא גֶשָׁמָה בְּיוֹם זָעַם - **לא נתן גשם הראוי לה לטהר ביום זעם** ופירוש הדבר כתרגומו לא איתעבידו בה עובדין טבין דיגנון עלה ביום לווט" (יחזקאל כ"ב, כ"ג - כ"ד ורש"י ד"ה לא גושמה ביום זעם). אי קיום הארץ מכוח הגשמים שמן השמים, אינו מאפשר לארץ חיבור אל נקודת מוצא החיים שמחוץ להווייתה העצמית. מתוך כך נגזר עולמה לאבדון.

רק לאחר מרידת האדם מכוח עצמאותו האבסולוטית, משתנים סדרי בראשית להיות כאלו התלויים בשמים.

הן יכולתה של הארץ להוליד תולדות הקרובות לצביונם הסופי והן הופעת המטר אף הוא מן הארץ, מבטאים אם כן את הקיום האבסולוטי של היקום כולו מן הארץ, בשלב בראשית הקודם למבול. חיבור ישיר זה אל הארץ, נותר לישראל אף לאחר המבול, בכוח תכונתו של יוסף, כשנקודת מוצאו הוא מהר גריזים ועיבל, כאמור.

אמנם, כבר הזכרנו, כי קדימות הרריי יוסף להררי המקדש, מוגבלת אך ורק מצד קדמוניותן של הרים אלו ביחס להררי המקדש אך לא מצד קדימות שלטונן בעולם שלאחר המבול. את איבוד הוויית הארץ את שלטונה האבסולוטי להופיע אין סוף חיים, מביא הכתוב בנבואת חבקוק ביחס ישיר לאותם "הררי הקדם" ו"גבעות העולם".

איבוד הררי העד וגבעות העולם את שלטונן האבסולוטי להלכות התורה.

*"עָמַד וַיְמֹדֵד אֶרֶץ רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם **וַיִּתְפֹּצְצוּ הָרְרֵי עַד, שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם**, הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ" (חבקוק ג', ו').*

בעקבות מרידתם של דור המבול[1030] ודור הפלגה[1031], "מתפוצצים" הָרְרֵי העַד, וּגְבָעוֹת עוֹלָם "שחוֹת" (לשון השפלת גובה).

כוח הארץ כמוביל את אין סוף החיים, מצומצם. במקומו עולה כוח "הֲלִיכוֹת עוֹלָם" – הלכות התורה[1032] כאפיק יצירת אין סוף החיים, המתחדש מעתה בעקבות כשלון העולם להופיע את כל הוויית חייו מן הארץ.

*"תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר (חבקוק ג') הליכות עולם לו, **אל תקרי הליכות אלא הלכות**" (מגילה כ"ח, ע"ב).*

הלכות התורה המגיעות אל ישראל מן השמים, הן הנושאות בתכניהן את עוצמת אין סוף החיים. קיומם ולימודם הם שאמורים לעורר את הוויית אין סוף החיים מן הארץ והחומרים המופיעים ממנה, שאבדו את יכולתם להופיעם מעצמם.

מהלך זה מביא במקביל להפרשת הגויים מן היכולת לחולל את אין סוף החיים בארץ, וקיומה מעתה דרך ישראל בלבד.

כך מתבטא הדבר באי יכולתם להופיע את אין סוף החיים במעשה המצוות, לאחר שהיכולת ליצור את מרחב האין סוף ניתן מעתה רק מכוח אפיק **הציווי** שמן השמים.

"דא"ר יוסף: עָמַד וַיְמֹדֵד אֶרֶץ רָאָה וכו' (וַיַּתֵּר גּוֹיִם) - מה ראה? ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם...לומר, שאפילו מקיימין אותן - אין מקבלין עליהן שכר...אמרי: **אין מקבלים עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה**, דא"ר חנינא: גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה" (בבא קמא ל"ח ע"א).

מתוך אי יכולתם של הגויים להנביע את אין סוף החיים בארץ, מתפוגג הקשר שלהם אף אל ארץ נחלתם שאחיזתם בה מעתה היא ברובדי אחיזה מצומצמים בלבד.

"דא"ר מתנה: עמד וימודד ארץ ראה וכו' - מה ראה? ראה שבע מצות שנצטוו עליהן בני נח ולא קיימום, **עמד והגלה אותם מעל אדמתם**. ומאי משמע דהאי ויתר לישנא דאגלויי הוא? כתיב הכא:

[1030] כפי ביאור רש"י ל"עָמַד וַיְמֹדֵד אֶרֶץ - המתין לדקדק בדין דור המבול למדוד להם מדה כנגד מדה" ומדד עומד כדאמר נצב ה' ועומד לדין עמים (ישעיה ג') ממתין ומדקדק בדינם".

[1031] כפי ביאור רש"י ל רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם: ראה - בדור הפלגה שעל ידי שהיו שפה אחת באו כולם בעצה כדכתיב ויהי כל הארץ שפה אחת (בראשית י"א). ויתר גוים - הקפיצם לשבעים לשון כדאמר ויתר ממקומו (איוב ל"ז) לנתר בהם (ויקרא י"א).

[1032] אמנם רש"י על הכתוב מבאר לשון זו במשמעות כללית יותר. "הראה להם (לאנשי דור המבול ודור הפלגה) שכל מהלכו של עולם שלו הוא" (רש"י חבקוק ג', ו' ד"ה הליכות עולם לו).

ויתר גוים, וכתיב התם: (ויקרא י״א) לנתר בהן על הארץ, ומתרגם: לקפצא בהון על ארעא״ (בבא קמא ל״ח, ע״א).

השלב הנוסף הוא ייתור הגויים אף ממונם. מתוך היות אחיזת הממון אף היא תוצר מקיום מעגל אין סוף החיים בארץ, המאניש את חומרי הארץ ובכלל זה הממון להיות חלק בלתי נפרד מהווייית החיים של האדם, הרי באיבוד הגויים את אחיזתם באין סוף החיים, נאבדת ״האנשת״ הממון, וממילא האחיזה בו הופכת להיות קלושה, אך ורק ברמת שימוש וניצול, ולא ברמת קשר של אישות[1033]. את הביטוי להצתמקות הקשר הממוני הזה מביאים חז״ל בפטור ישראל מתשלום נזק, במקרה של שור ישראל שנגח שור של כנעני.

*״א״ר אבהו, אמר קרא: (חבקוק ג׳) עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח, כיון שלא קיימו, **עמד והתיר ממונן לישראל**...תניא נמי הכי: **שור של ישראל שנגח שור של כנעני - פטור**; שור של כנעני שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד - משלם נזק שלם, שנאמר: עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים...ת״ר: וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו. בשעת פטירתן, אמרו להם: דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים: שור של ישראל שנגח שור של כנעני - פטור, של כנעני שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד - משלם נזק שלם...ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות״ (בבא קמא ל״ח, ע״א).*

איבוד הגויים את קשר ה״אנשה״ האישותי ביחס לממונם, מוצא את ביטויו ההלכתי בהפיכת ממונו של הכנעני להיות בחזקת הפקר.

*״חוץ מדבר זה - והם לא גילו להם טעמו של דבר **שיהא ממונו של כנעני בחזקת הפקר** מפני הסכנה״ (רש״י שם ד״ה חוץ מדבר זה).*

את היכולת להחזיר לארץ ולחומריה את ממד האנשה מכוח חיות האין סוף שבה, צריכים ישראל לעשות מעתה דרך שלילת ארצם וממונם של הגויים.

את התרת דמן וממונן של הגויים מוציא רבי שמעון בר יוחאי מציווי ה׳ לישראל בירושת הארץ – לֹא תְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה [1034], ועל אכילת שלל הגויים בה – וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ [1035].

*״ר׳ שמעון בן יוחי פתח עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים וגו׳ (חבקוק ג׳, ו׳)...ראה ויתר גוים. רב אמי התיר דמן התיר ממונן. **התיר דמן, לא תחיה כל נשמה** (דברים כ, טז). **התיר ממונן, ואכלת את שלל איביך** (שם, דברים כ׳, י״ד) (ויקרא רבה פרשה יג ד״ה [ב] ר׳ שמעון).[1036]*

אף בתוך עם ישראל, אין יכולת זו של הנבעת אין סוף החיים מן הארץ ומחומריה, גלויה ומסורה לכול. המוביל את היכולת ה״גוייית״ הזו בישראל הוא יוסף, מתוך הגדרתו בישראל כ״גּוֹיִם״[1037]. בתוך כך, נחלתו (ובראשה הר גריזים ועיבל) היא המביעה את תכונת ״הרי קדם״ ו״גבעות העולם״, באופני פיריונה שראינו לעייל.

[1033] כך הזכרנו בהעמדת כל מעשי הקניין מקניין אישה ועד קניין מטלטלין, במסכת קידושין. ״האשה נקנית ...עבד עברי נקנה ...עבד כנעני נקנה ...בהמה גסה נקנית ...בהמה דקה נקנית ...נכסים שיש להם אחריות נקנין...נכסים שאין להם אחריות נקנין ...״ (קידושין פרק א׳, משנה א׳ – ה׳).

[1034] ״רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לֹא תְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה. כִּי הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ״ (דברים כ׳, ט״ז – י״ז).

[1035] ״רַק הַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַבְּהֵמָה וְכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה בָּעִיר כָּל שְׁלָלָהּ תָּבֹז לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן ה׳ אֱלֹהֶיךָ לָךְ״ (דברים כ׳, י״ד).

[1036] **התנגדות רבי שמעון בר יוחאי לבניין הרומאים, מתוך התרתו את דמם וממונם**: הבנת משמעות התרתו של רבי שמעון בר יוחאי את דמן וממונם של הגויים, מבארת היטב את התנגדותו למעשה בניינם של הרומאים.
״פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות...נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו - לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין - להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמן, גשרים - ליטול מהן מכס״ (שבת ל״ג, ע״ב).
רמת הנגישות הנמוכה לקניינים ולחומרי הארץ, אינה מאפשרת לגויים אלא בניין של ניצול ולא בניין של קשר, ועל כן משמעות קיומו הוא דל.

[1037] ״וַיֹּאמֶר לוֹ אֵל שַׁדַּי פָּרֶה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ - **גוים - מנשה ואפרים** שעתידים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים. גוי וקהל גוים - שגוים עתידים בניו להעשות כמנין הגוים שהם שבעים אומות, וכן כל הסנהדרין שבעים. דבר אחר שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו״ (בראשית ל״ה, י״א ורש״י ד״ה גוים וד״ה גוי וקהל גוים).

אולם בכך לא מסתכם כוחו של יוסף להנביע את אין סוף החיים כפי דרכי התגלותו מן הארץ.

אם ברכתו של משה מופיעה ליוסף את כוח "קדמוניות בראשית" רק מצד כוחות הארץ עצמה, כתכונות "בישול" מהיר של הפירות ויכולת עשיית פירות לעולם שאינה פוסקת מעוצר הגשמים, הרי ברכת יעקב מרחיבה את כוח קדמוניות בראשית שב"גבעות העולם" שביוסף אף לקו התפר שבין תכונת הארץ לתכונת האדם.

עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם – אין סוף ברכה לעולם התוויית הקווים.

כך מביע יעקב את כוח "גִּבְעֹת עוֹלָם" בברכתו ליוסף.

*"מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם. בִּרְכֹת אָבִיךָ גָּבְרוּ עַל בִּרְכֹת הוֹרַי **עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם** תִּהְיֶיןָ לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו" (בראשית מ"ט, כ"ה – כ"ו).*

הקושי לחבר בין לשון "תאוה" השייכת יותר לבני האדם, לבין "גבעות עולם" שהינה קרקע, מביא את רש"י לבאר את לשון ה"תאוה" במשמעות של "גבול"

"תאות - אשמול"ץ בלע"ז [גבול], כך חברו מנחם בן סרוק" (רש"י שם ד"ה תאות).

מתוך כך "עַד תַּאֲוַת" מבואר כ"עד **קצוֹת**" – קביעת קצֶה.

"עד תאות - עד קצות, כמו (במדבר ל"ד, י') והתאויתם לכם לגבול קדמה (שם ל"ד, ח') תתאו לבוא חמת" (רש"י שם, ד"ה עד תאות).

כך הוא המקור בבמדבר.

"וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם לִגְבוּל קֶדְמָה מֵחֲצַר עֵינָן שְׁפָמָה" (במדבר ל"ד, י').

על פי הפשט, כוונת הכתוב היא קביעת קו הגבול של הנחלה. האבן עזרא במקום מבאר את הקשר הלשוני שבין "הִתְאַוִּיתֶם" למשמעות קביעת קו גבול, מלשון "התווייה" – התוויית תו".

*"ואל"ף והתאויתם - תחת וי"ו **והתוית תו** (יחז' ט', ד'), ואם הם ב' בניינים. והתאויתם. כמו עד תאות גבעות עולם (בר' מ"ט, כ"ו)" (אבן עזרא שם, ד"ה ואל"ף והתאויתם).*

אמנם, בהתייחסותו אל תוכן הברכה, מבאר רש"י לכאורה באופן מפתיע את "עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם" לא במשמעות של "עד גבול גבעות עולם", אלא "עד **סוף** גבולי גבעות עולם" במשמעות של "ברכה פרוצה בלי מצרים".

*" לפי שהברכות שלי גברו **עד סוף גבולי גבעות עולם**, **שנתן לי ברכה פרוצה בלי מצרים**, **מגעת עד ארבע קצות העולם** שנאמר (לעיל כ"ח, י"ד) ופרצת ימה וקדמה וגו', מה שלא אמר לאברהם אבינו וליצחק. לאברהם אמר (שם י"ג, י"ד – ט"ו) שא נא עיניך וראה צפנה וגו', כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה, ולא הראהו אלא ארץ ישראל בלבד, ליצחק אמר (שם כ"ו, ג') כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה וגו'..." (רש"י בראשית מ"ט, כ"ו ד"ה עד תאות גבעות עולם).*

לכאורה, יוצא שאופן שימושו של רש"י בלשון ה"תאוה" הפוך לחלוטין מן המשמעות שהוא עצמו מתווה לה כ"גבול", שהרי "ברכה פרוצה בלי מצרים עד קצות העולם", משמעותה פריצת גבולות ולא קביעת גבולות! אנו נצרכים על כן להבין כי הכלת אין סוף חיים ב"גבול" היא המביאה בתוצאתה ל"ברכה עד סוף גבולי גבעות עולם". עולם ה"גבול" בעל "קווי המתאר" הברורים, מרחיב אצל יעקב את קיומו עד אין קץ. תיאור "עד תאוות" כ"עד סוף גבולי", מלמדת כי פריצת האין סוף מתקיימת ביוסף בתוך עולם ה"קוויים" ואינה משתלטת עליו לבטלם. כך יוצא כי עולמו של יוסף הינו בעל קוו הגדרה עצמית ברור, כשבד בבד הוא בעל עוצמת חיים שאין לה גבול. את התיאור הבלתי אפשרי הזה מתאר רש"י בלשון "סוף גבולי". "סוף גבולי" הינו קיום עולם הגבולים בעוצמת אין קץ.

אולם, ברכתו של יעקב ליוסף אינה נעצרת בשלב זה. אף שבארנו את לשון ה"תאוה" באופן המעצב את עצמו בהתאמה לכוח הארץ – ל"גבעות עולם", הרי באופן פשוט לשון ה"תאוה" מתייחסת לאדם ולרצונו החופשי. אנו נזקקים אם כן לבחון את היחס שבין "גבעות העולם" לבין כוח ה"תַּאֲוָה" הרצוני ואיזה כוח חיים מופיע שילוב זה בברכתו של יעקב ליוסף.

בכדי לענות על שאלה זו אנו נצרכים להעמיק בהבנת משמעות "התוויית התו" והקשרה לכוח התַּאֲוָה.

עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם - ליצור "תו" מתַּאֲוָה

מהי "התוויית התו" ולאן היא מביאה. על כך מקדם אותנו רש"י ביחזקאל צעד נוסף.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו עֲבֹר בְּתוֹךְ הָעִיר בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִָם **וְהִתְוִיתָ תָּו** עַל מִצְחוֹת הָאֲנָשִׁים הַנֶּאֱנָחִים וְהַנֶּאֱנָקִים עַל כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הַנַּעֲשׂוֹת בְּתוֹכָהּ - **ורשמת רושם**"* (יחזקאל ט', ד' ורש"י ד"ה והתויית תו).

"התוויית התו" היא יצירת "רושם" של ממשות. מתאוות האדם הראשון אנו יכולים ללמוד עד כמה רושם זה הוא ממשי.

*"וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי **תַאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם** וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם לְאִישָׁהּ עִמָּהּ וַיֹּאכַל"* (בראשית ג', ו').

רש"י במקום מחבר בין ה"תַּאֲוָה לָעֵינַיִם" לבין הבטחתו של הנחש לאישה כי באוכלם מעץ הדעת יפתחו עיניהם.

*"וכי תאוה הוא לעינים - כמו שאמר לה **ונפקחו עיניכם**"*.

מעיון בהבטחת הנחש לאישה אנו למדים כי "פתיחת העיניים" היא המדמה את האדם ליוצרו – להיות כאלוהים.

*"וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ אֶל הָאִשָּׁה לֹא מוֹת תְּמֻתוּן. כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ **וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים**..."* (בראשית ג', ד' – ה').

רש"י במקום אינו מהסס. את הדימוי לאלוהים הוא מייחס ליכולת האדם ליצור עולמות.

*"והייתם כאלוהים - **יוצרי עולמות**"*.

כל זאת נמשך כאמור, מכוח התאווה!

את נקודת מוצאה של התאווה אנו מוצאים ב"רצון". כך מבאר רש"י את לשון ה"כמיהה" כלשון "תאווה".

*"צָמְאָה לְךָ נַפְשִׁי **כָּמַהּ** לְךָ בְשָׂרִי - לשון תאוה ואין לו דמיון"* (תהילים ס"ג, ב')

משמעות הדבר היא אם כן, כי התוויית ה"תו" שבכוח ה"תאווה" כוחה מתחיל מרצונו של האדם ומגיע עד כדי יצירת תו או קו חיות מלא - יצירה של חיים. כיוון שהתאווה מדוֹרה בממלכת החושים של האדם, יוצא אם כן, שה"תאווה" במובנה השלם מגדירה את יכולת האדם למשוך בתשוקתו רצון של תאווה, ההולך ומתהווה עד להיותו יצירת חיים חדשה.
על פי הבנה זו, אף תאוות האיש והאישה במעשה זיווגם אינו תוצר נלווה למעשה יצירת הוולד, אלא הוא קו החיים המתגשם והולך משלב הרצון החושי ועד למימוש המלא בדם ובבשר[1038].

[1038] **התאווה למקום הערווה – מתוך הזיקה למקור החיים**: מתוך חיבור התאווה אף היא אל מקור החיים המופיע לה מן הארץ – "תאוות גבעות עולם", מקבלת גם התשוקה הטבעית למקומות הערווה, התייחסות שונה ועצומה ביותר. אם בהתייחסות לתאווה כהרגשת חוש שטחית, התדבקותה למקומות הערווה, התפרש אף הוא כריגוש גופני חיצוני, הרי הבנת התאווה ככוח הרצון הראשוני ליצירת החיים, הרי התדבקות התאווה למקומות הערווה, מתבאר אף הוא מצד היותם נקודת מוצא החיים אסבמקומות ההולדה ואם במקום ההנקה. כך מצינו ביחס למקום הערווה את הלשון "מקור" - "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת **מְקֹרָהּ** הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת **מְקוֹר דָּמֶיהָ** וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם" (ויקרא כ', י"ח).

שריית אין סוף החיים בעולם ה"תאווה", נותן אם כן כוח של אין סוף חיים לרצון החושי ליצור מתוכו חיים, כשכוח הרצון החושי הזה – התאווה, המחולַם, ממשיך להחיותם ולהנביע אל תוכם חיים לאין קץ. את העוצמה הזו של התאווה מקבל האדם הראשון עם חיבורו אל עד הדעת. משם גם למדנו להביט אל אופק כוחה! ב"תאוות גבעות עולם" מקבלת התאווה את כוח האין סוף שבה – מ"גבעות עולם"!

ברור, שה"תאווה" ככוח תשוקה רצוני אינו שייך להתייחס ל"גבעות עולם" שהינם ארץ ואדמה. ייחוסו בכל אופן אל האדמה כ"תאוות גבעות עולם" מלמד כי יוסף מצליח ליצור חיבור בין מקור החיים של האדם מן האדמה לבין האדם להיות לו כנקדות מוצא לתשוקתו - לכוח תאוותו ההופך מתוך כך להיות בעל תו חיים כה ברור, עד כדי יכולתו ליצור חיים מלאים.
אם באופן רגיל, כוח תאוותו של האדם הוא דל ומצליח ליצור רושם דהוי בלבד של הרגשה. הרי החיבור אל "גבעות עולם" – אל כוח הארץ, מעצים בו את כוח תאוותו עד כדי רושם ברור של חיים. כפי שהבאנו לעייל, "גבעות עולם" מתייחסות אל כוח העולם הקדום – עולם בראשית. שם, במקום בו עיקר חיותו של האדם ויכולותיו הגיעו ישירות מן הארץ, יכולה הייתה הארץ להנביט את כוח האדמה שבה לכדי כוח רצון ותאווה ברמת ממשות של חיים. רישומו של עולם זה נשאר כאמור אצל יוסף.

יוצא אם כן, שאף שנקודת מוצא החיים שמהר גריזים ועיבל, מנביע מן הארץ את כוח החומרים וממשות המעשה להיות נקודת מוצא להופעת אין סוף החיים ברמה שאינה בחירית ואף שבברכתו של משה כוח "הררי קדם וגבעות עולם", מתייחס עוד ישירות לכוח הארץ בלבד להנביע מכוחה את עוצמת בראשית - פיריון גם בלא מטר מן השמים, הרי ברכתו של יעקב מצליחה לפרוץ פירצה אל נקודת מוצא הרצון וכוח התאווה הבחיריים להנביע בהם חיים לאין סוף מכוחה של האדמה. אמנם גם פה לשון ברכתו של יעקב קשורה קשר הדוק אל אדמת בראשית שבארץ ישראל – "תאוות **גבעות עולם**".
כפי שנראה בהמשך, נסיונו של יוסף לנתב את כוח התאווה כהמשכת אין סוף החיים ליצור חיים במצרים עצמה בבחירה מוחלטת, מביא אליו כמעט את כליונו בפרשת אשת פוטיפר[1039]. אולם למרות זאת, גם פה קיומו של אין סוף החיים אינו נעצר. אם ב"תאוות גבעות עולם" אנו עוד "מדלגים" בין "תאוות הגבעות" לבין "תאוות האדם", הרי בפרשת "קברות התאווה" במדבר, מוביל עם ישראל מהלך זה של הופעת אין סוף החיים ב"תאווה" **בבשר עצמו אף שלא דרך הארץ**. "תאוות גבעות עולם" שפתחה לנו פתח של אין סוף חיים בכוח ה"תאווה" להוות נקודת מוצא של חיים שלמים ולא רק תחושה והרגשה הנילווים ליצירת ומהלך החיים, מתוך חיבור התאווה אל "גבעות עולם", מאפשרת לנו להתבונן בזווית אחרת לגמרי על כל פרשת "קברות התאווה" ודרישת העם שם בשר ממשה, ולגזור מכך את הנבעת אין סוף החיים המתחדשים בפרשה זו בכוח התאווה **אף ישירות בבשר עצמו** ולגלותו אצלנו...בהיותנו בארץ....!

מתאוות גבעות עולם, אֶל תאוות הבשר

פתיחת פרשת "קברות התאווה", נראה שדומה לפרשיות אחרות בהן עולה טענות ישראל אל מול משה. הפעם רצון ישראל הוא לכאורה פשוט – בשר!

*"**וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה** וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר**...וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת הָעָם בֹּכֶה לְמִשְׁפְּחֹתָיו אִישׁ לְפֶתַח אָהֳלוֹ וַיִּחַר אַף ה' מְאֹד וּבְעֵינֵי מֹשֶׁה רָע" (במדבר י"א, ד' – י').*

באופן מפתיע כוללים חז"ל ב"אספסוף" הן את ה"ערב רב" מצד אחד והן את הסנהדרין מן הצד השני, כמו לומר לנו כי דרישה זו מגיעה מן הקצה אל הקצה של העם.

מצד אחד אומרים חז"ל כי האספסוף הן הערב רב שנאסף עם ישראל.

*"מהו והאספסוף רבי שמעון בר אבא ורבי שמעון בן מנסיא אחד מהן אומר **אלו הגרים שעלו עמהן ממצרים ונאספין עמהם** שנאמר (שמות י"ב) וגם ערב רב עלה אתם" (במדבר רבה פרשה ט"ו ד"ה כ"ד אספה לי').*

מצד שני, אומרים לנו חז"ל שה"אספסוף" הינם הסנהדרין – מלשון "אסיפה".

[1039] עמוד _____

*"ואחד מהן אומר **והאספסוף אלו סנהדרין שנא'** (במדבר י"א) **אספה לי שבעים איש**" (המשך המדרש שם).*

גם תגובתו של משה לדרישת ישראל חורגת פה לגמרי מדרך תגובתו הרגילה.

*"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה'...**מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לָתֵת לְכָל הָעָם הַזֶּה** כִּי יִבְכּוּ עָלַי לֵאמֹר תְּנָה לָנוּ בָּשָׂר וְנֹאכֵלָה. לֹא אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי. וְאִם כָּכָה אַתְּ עֹשֶׂה לִי הָרְגֵנִי נָא הָרֹג אִם מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְאַל אֶרְאֶה בְּרָעָתִי" (במדבר י"א, י"א – ט"ו).*

אם בעייתו של משה הייתה אי צייתנותם המלאה של ישראל אחרי ה', תגובה בכגון "מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לָתֵת לְכָל הָעָם הַזֶּה", כלל אינה מתאימה פה. אולם גם לומר כי משה נכנס לחוסר אונים מחוסר ידיעה מאין יביא לישראל בשר, היא אמירה תמוהה, וכי ה' אינו לצידו?

תגובת ה' מבטיחה בשר עד שיצא מאפם של ישראל.

"וְאֶל הָעָם תֹּאמַר הִתְקַדְּשׁוּ לְמָחָר וַאֲכַלְתֶּם בָּשָׂר...לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא יוֹמָיִם וְלֹא חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא עֲשָׂרָה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם. עַד חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאַפְּכֶם וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא..." (במדבר שם, פסוקים י"ח – כ).

אולם תגובתו של משה מוזרה ואף עוד יותר. לא רק שבשלב דרישתם של ישראל, הוא מאבד לכאורה את עשתונותיו – "מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לָתֵת לְכָל הָעָם הַזֶּה", אלא אף לאחר הבטחת ה' המפורשת שיביא לעם בשר הוא "מפקפק" לכאורה ביכולתו של ה' לממשה[1040].

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי הָעָם אֲשֶׁר אָנֹכִי בְּקִרְבּוֹ וְאַתָּה אָמַרְתָּ בָּשָׂר אֶתֵּן לָהֶם וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ יָמִים. הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת כָּל דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם" (במדבר שם, פסוקים כ"א – כ"ב).

תגובת ה' כבר טומנת בחובה את המחיר שעתיד משה לשלם על כך.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הֲיַד ה' תִּקְצָר **עַתָּה תִרְאֶה הֲיִקְרְךָ דְבָרִי אִם לֹא**..." (במדבר שם, פסוק כ"ג).*

לשון זו של "עַתָּה תִרְאֶה" פגשנו גם בתחילת שליחותו של משה אל ישראל. שם רומזות מילים אלו כי משה לא יכנס אל הארץ.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה...- הרהרת על מדותי...**לפיכך עתה תראה. העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי שבעה אומות**, כשאביאם לארץ" (שמות ו', א' ורש"י ד"ה עתה תראה וגו').*

באופן חריף יותר מביאים חז"ל את המשא ומתן שבין ה' למשה בעניין הבשר במדרש, בשלבם בתוכו את דברי ה' **במי מריבה** (שם נגזר דינו של משה שלא להיכנס לארץ במפורש) – "מיד חרה לו הקב"ה שנאמר ויקציפו על מי מריבה".

*"לכך נאמר לא חסרת דבר...כיון ששמע משה ששאלו בשר, הלך אצל הקב"ה, אמר ליה רבונו של עולם בשר הן מבקשין, אמר לו הקב"ה תן להם, אמר לו מאין לי בשר (במדבר י"א, י"ג), הצאן ובקר ישחט להם (שם שם, במדבר י"א, כב), ואם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג (שם שם, במדבר י"א, ט"ו)...**מיד חרה לו הקב"ה, שנאמר ויקציפו על מי מריבה** (תהלים ק"ו, ל"ב), אמר ליה למשה תן בשר לבניי, אמר לו מאין לי בשר, אמר ליה צפרדעים היו לך במצרים, כנים היו לך במצרים, כל כך היית עשיר במצרים, ועכשיו נעשית עני, אמר לו והלא משלך היו לי, אמר ליה במצרים היה לי וכאן לא היה לי, שנאמר היד ה' תקצר (במדבר י"א, כ"ג)" (מדרש תהלים מזמור כ"ג ד"ה [ג] דבר אחר).*

[1040] רש"י במקום מביא את דעת רבי שמעון בענין באופן אחר שאין בו "פקפוק": "רבי שמעון אומר חס ושלום לא עלתה על דעתו של אותו צדיק כך, מי שכתוב בו (במדבר י"ב, ז') בכל ביתי נאמן הוא, יאמר אין המקום מספיק לנו, אלא כך אמר שש מאות אלף רגלי וגו' ואתה אמרת בשר אתן לחדש ימים, ואחר כך תהרוג אומה גדולה כזו, הצאן ובקר ישחט להם כדי שיהרגו, ותהא אכילה זו מספקתן עד עולם, וכי שבחך הוא זה, אומרים לו לחמור טול כור שעורים ונחתוך ראשך. השיבו הקב"ה ואם לא אתן יאמרו שקצרה ידי, הטוב בעינך שיד ה' תקצר בעיניהם, יאבדו הם ומאה כיוצא בהם ואל תהי ידי קצרה לפניהם אפילו שעה אחת" (רש"י במדבר י"א, כ"ב ד"ה הצאן והבקר ישחט).

אכן את המחיר לדרך התנהלותו של משה בפרשה, מביא הכתוב בנבואתם של אלדד ומידד.
בתגובה לבקשתו של משה מה' תמיכה במעשה ההנהגה – "לֹא אוּכַל לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי" (במדבר י"א, י"ד), מצווה אותו ה' לאסוף שבעים איש מזקני ישראל והוא מאציל מרוחו עליהם. אולם תוצאתה של בקשתו זו של משה קשה ביותר.

"וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל הָעָם אֶת דִּבְרֵי ה' וַיֶּאֱסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סָבִיב לָאֹהֶל. וַיֵּרֶד ה' בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיָּאצֶל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ" (במדבר י"א, כ"ד – כ"ה).

אולם שני אנשים בכל אופן אינם יוצאים מן המחנה והם מתנבאים בתוכו.

"וַיִּשָּׁאֲרוּ שְׁנֵי אֲנָשִׁים בַּמַּחֲנֶה שֵׁם הָאֶחָד אֶלְדָּד וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מֵידָד וַתָּנַח עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֹהֱלָה וַיִּתְנַבְּאוּ בַּמַּחֲנֶה. וַיָּרָץ הַנַּעַר וַיַּגֶּד לְמֹשֶׁה וַיֹּאמַר אֶלְדָּד וּמֵידָד מִתְנַבְּאִים בַּמַּחֲנֶה" (במדבר שם, פסוקים כ"ו – כ"ז).

בעקבות נבואתם, דורש יהושע ממשה כי יכלאם.

"וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה מִבְּחֻרָיו וַיֹּאמַר אֲדֹנִי מֹשֶׁה כְּלָאֵם" (במדבר שם, פסוק כ"ח).

מתוך כך לומדים חז"ל כי סיבת הדבר היא תוכן נבואתם.

"...לפי שהיו מתנבאים משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ" (רש"י שם ד"ה כלאם).

נבואה זו עומדת בסתירה גמורה למהלך המקדים את פרשת המתאווים, שם מגיע משה למעמד של מלך על ישראל.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. עֲשֵׂה לְךָ שְׂתֵי חֲצֹצְרֹת כֶּסֶף – שיהיו תוקעין לפניך כמלך, כמו שנאמר (דברים לג, ה') ויהי בישורון מלך" (במדבר י', א' – ב').

התנהלות ישראל וסדר נסיעת המחנות, מכוח מלכותו זו של משה מגיעה.

*"**וְתָקְעוּ בָהֶן** וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. וְאִם בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל. וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה. וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם. וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ" (שם, פסוקים ג' – ז').*

על בסיס שלמות זו אף כניסת ישראל לארץ ישראל מובטחת תוך יום אחד.

"וַיִּסְעוּ מֵהַר ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים – מהלך שלשת ימים הלכו ביום אחד, שהיה הקב"ה חפץ להכניסם לארץ מיד" (במדבר י', ל"ג ורש"י ד"ה דרך שלושת ימים).

ארון ה' המקדים לפניהם דרך שלשת ימים, נמצא אם כן כבר בארץ ישראל.

"...וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לָתוּר לָהֶם מְנוּחָה" (המשך הפסוק שם)[1041].

נבואת אלדד ומידד חותכת את כל המהלך הזה עוד בטרם הסתיימה פרשת התאווה לבשר, ומותירה את משה מאחור מחוץ לארץ ישראל. מתוך כך עולה המסקנה המוכרחת כי דרישת ישראל לבשר ואי עמידתו של משה בדרישה זו היא הגורם לשינוי המהלך הקיצוני הזה.

כיוון שברור הוא כי משה אינו קטן אמונה, הן סימני השאלה שהוא מציב ביחס ליכולת מימוש דרישתם של ישראל ("מֵאַיִן לִי בָּשָׂר" ו"הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם"), הן התגובה הקשה החורצת את גורלו להישאר מחוץ לארץ ישראל והן גדיעת מהלך כניסתם המהירה של ישראל לארץ מחייבים בחינה מדוקדקת של מהות הדרישה הזו של ישראל לבשר. אם נוסיף על כך את השתתפות הסנהדרין בדרישה זו לבשר שראינו לעייל, אין לנו אלא להבין כי מאחרי דרישה זו עומדת תביעה עצומה שאף מלכותו של משה וכניסתו אל הארץ תלויים בה.

[1041] מנוחה היא הגדרתה של ארץ ישראל. כך בתהילים.
"אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי בְאַפִּי אִם יְבֹאוּן **אֶל מְנוּחָתִי** – **לארץ ישראל ולירושלים** אשר קראתים מנוחה" (תהלים צ"ה, י"א).

עיון בספר דברים אכן מלמד שהתאווה לבשר, לא תמיד בהקשר שלילי היא מגיעה.

בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תּאכַל בָּשָׂר – לעורר את כוח היצירה בבשר

*"כִּי יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר **כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תּאכַל בָּשָׂר**...**וְזָבַחְתָּ** מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכָל אַוַּת נַפְשֶׁךָ" (דברים י"ב, כ' – כ"א).*

לשון הכתוב "כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר **בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תּאכַל בָּשָׂר"**, אינה רק לשון של היתר לאכול בשר, אלא לשון שיש בו אפילו **צליל של ציווי**!

מלשון דומה של הכתוב כמה פסוקים לפני כן – "רַק **בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר**... בְּכָל שְׁעָרֶיךָ ..." (פסוק ט"ו), לומד הרמב"ם ציווי עשה!

*"לפדות קדשים בעלי מומין ויהיו מותרין באכילה שנ' רק **בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר**, מפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין שיפדו" (מנין המצוות לרמב"ם מצווה פ"ו).*

מן הכתוב אנו למדים עקרון נוסף. העצמת מגמת התאווה לבשר, הולכת יחד עם הישיבה בארץ – "כִּי יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ". אולם כל עוד ישראל במדבר נאסר להם בשר התאווה.

"אבל במדבר נאסר להם בשר חולין, אלא אם כן מקדישה ומקריבה שלמים" (רש"י ד"ה בכל אות נפשך וגו').

כך מביאה גם הגמרא בחולין

"דתניא (דברים י"ב) כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אוכלה בשר וגו' – ר' ישמעאל אומר: לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה (כשיבואו לארץ יוכלו לאכול בשר לתאותן בלא שום הקרבה – רש"י), שבתחלה (כשהיו במדבר משהוקם המשכן – רש"י). נאסר להם בשר תאוה, (שאין יכולין לאכול אלא בשר שלמים ואם היו שוחטין בלא קרבן היו עונשים כרת כדכתיב (ויקרא י"ז) ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו' – רש"י) משנכנסו לארץ הותר להם בשר תאוה" (חולין ט"ז, ע"ב ורש"י שם).

נמצאנו אם כן למדים כי "אכילת תאווה" הינה היתר **על גבול הציווי** על בסיס הימצאות ישראל על אדמתם.
על כוחה החיובי של התאווה למדנו לעייל מפרשת אכילת האדם מעץ הדעת - ככוח של צימוח, התחדשות ויצירה הנובעים ממקור רצונו החושי ביותר של האדם – כוח תאוותו.
ממשמעות זו של אכילת עץ הדעת יש לנו לגזור גם ביחס ל"כמעט ציווי" שבאכילת בשר התאוה. כפי אכילת עץ הדעת, אמורה גם אכילה זו של הבשר להרחיב את כוח יצירתו של האדם לברוא חיים מעבר למיקומו הנוכחי. אכילת הבשר לא נועדה לספק את תאוותו של האדם, **אלא ליצור ולהגביר אותה**!

כך היא לשון הכתוב, שאינו יכול להתבאר בדרך הרגילה.

*"כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר **בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תּאכַל בָּשָׂר"** (דברים י"ב, כ').*

כרגיל, התאווה היא אך ורק נקודת המוצא למעשה האכילה. מעשה האכילה נועד לספק את תאוות האדם. בסיום אכילתו תפסיק תאוותו. אולם דרישת התורה יוצאת מגדר כל דרכי האדם. התאווה אינה רק נקודת המוצא למעשה האכילה, אלא גם **דרך האכילה ומטרתה**! ככל שיאכל האדם בשר בדרך של תאווה, יתגבר כוחו ליצור חיים חדשים.

ברצותה להעצים את מעשה אכילת התאווה כנקודת מוצא מרכזי להופעת אין סוף החיים, לא מסתפקת התורה רק בעידוד אכילת בשר התאווה, אלא היא מחזקת אכילה זו בהגדרתה אותה כ"זביחה".

*"כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם **וְזָבַחְתָּ** מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ" (שם, פסוק כ"א).*

מלשון הזביחה לומדים חז"ל על חיוב השחיטה של בשר החולין.

*"וזבחת וגו' כאשר צויתך – למדנו שיש **צווי בזביחה היאך ישחוט**, והן הלכות שחיטה שנאמרו למשה בסיני" (רש"י שם).*

חיוב התורה את הלכות השחיטה וקריאתה אותם בלשון "זביחה" מחייבים להבין כי מעשה שחיטת החולין מקביל למעשה שחיטת הקודשין. מתוך כך יש לנו להמשיך הקבלה זו אף ביחס למעשה האכילה. חיובה של התורה את דיני השחיטה דרך קריאתה אותם בלשון "זביחה" יוצקת למעשה אכילת התאווה של האדם את החולין את עוצמת אכילת האש את הקורבן. כפי שאכילת האש את הקורבן מעצימה את בשריות האדם לערך אין סוף[1042], כך אכילת התאווה בבשר, מביאה להעצמת כוח התאווה לכדי יצירת חיים בבשר לערך אין סוף.

כה עוצמתית אכילת התאווה בבשר, עד כי התורה נצרכת לגביל את העצמת האדם את עצמו מכוח אכילתו זו ביחס לדם.

"רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר" (שם, פסוק כ"ג).

כאשר כוח האדם להרחיב חיים במעשה אכילת הבשר קיים, התאווה לאכילת הדם מכוח הנפש שבו היא עצומה. מנקודת מוצא זו יש לבאר את דעתו של רבי יהודה הסובר כי ישראל היו שטופים בדם לאוכלו.

*"ממה שנאמר חזק **אתה למד שהיו שטופים בדם לאכלו**, לפיכך הוצרך לומר חזק, דברי רבי יהודה" (שם רש"י ד"ה רק חזק לבלתי אכל הדם).*

לעומת זאת כאשר מאבד האדם את יכולת יצירת ופריצת החיים מכוח מעשה האכילה, נהפך הדם לפסולת מאוסה. זוהי נקודת המוצא על פיה יש לבאר את דעת רבי שמעון בן עזאי הסובר כי "נפשו של אדם קצה מן הדם" (בלא שנאלץ להגיע לכך שמחלוקתו מול רב יהודה היא מחלוקת במציאות, שכמובן אינה אפשרית).

*"רבי שמעון בן עזאי אומר, לא בא הכתוב אלא להזהירך וללמדך עד כמה אתה צריך להתחזק במצות, **אם הדם, שהוא קל להשמר ממנו, שאין אדם מתאוה לו**, הוצרך לחזקך באזהרתו, קל וחומר לשאר מצות...צא ולמד מתן שכרן של מצות, **אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו**, הפורש ממנו זוכה לו ולבניו אחריו, קל וחומר לגזל ועריות שנפשו של אדם מתאוה להם" (המשך ד"ה רק חזק וד"ה למען יטב לך).*

העוצמה הרבה הטמונה במעשה אכילת התאווה, היא המקבילה אותו למעשה הביאה.

*"כֵּן דֶּרֶךְ אִשָּׁה מְנָאָפֶת **אָכְלָה** וּמָחֲתָה פִּיהָ וְאָמְרָה לֹא פָעַלְתִּי אָוֶן" (משלי ל', כ').*

וכן ביוסף

*"וַיַּעֲזֹב כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיַד יוֹסֵף וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה כִּי אִם **הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל** – היא אשתו, אלא שדבר בלשון נקיה" (בראשית ל"ט, ו').*

אמנם אין ספק, כי פעולת התאווה במעשה האכילה ליצור חיים מחודשים קשה עשרות מונים מפעולת התאווה במעשה הביאה לשם אותה המטרה. התאווה במעשה האכילה מופיעה לנו כהרגשה נילווית הרבה יותר מאשר במעשה הביאה. על כן מתנה התורה תהליך זה בהימצאותם של ישראל על אדמתם - "כִּי יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ..." (דברים י"ב, כ').

הבנה מערכתית זו את כוח תאוות אכילת הבשר וכוח יצירת החיים הטמון בה, מאירה באור שונה לגמרי את הקשייתו של משה על ה' – "הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת כָּל דְּגֵי הַיָּם

[1042] כפי שבארנו בתחילת החיבור (עמ'_____) תחת הכותרת "גירוי האש את כוח הולדת החיים שמן הארץ") שפעולת האש מן השמים בקורבן דווקא מעצימה את הופעת הבשר באדם לערך אין סוף כאדם הראשון (כפי הנלמד מלשון הכתוב - "אדם כי יקריב מכם"), כל זאת מתוך היותה "אש ממשית", ברה כחמה, אוכלת לחין כיבשין וכו'. עיין שם.

יֶאֱסֹף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם" (פסוקים כ"א – כ"ב). ברור שאין מדובר בפקפוק ביכולת ה' "לעשות נס". השאלה האמיתית העומדת למבחן היא ביכולת המציאות להופיע את אין סוף החיים דרך כוח התאווה – התאווה לבשר, כשתאווה זו מהווה נקודת מוצא לחיים אלו. שאלות משה "מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לָתֵת לְכָל הָעָם הַזֶּה" (פסוק י"ג) ו"שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי הָעָם אֲשֶׁר אָנֹכִי בְּקִרְבּוֹ...הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת כָּל דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם" (פסוקים כ"א – כ"ב), הם התיאור המוחצן של שאלת יכולת המשכת חיים זו בבשר לאין סוף. גם תשובת ה' "**עַתָּה** תִּרְאֶה הֲיִקָּרְךָ דְבָרִי אִם לֹא" (פסוק כ"ג), מתייחסת לתגובת משה דווקא מצד התייחסותו לדרך **הנהגת ה'**. כך בדיוק היא משמעות לשון ה"עתה תראה" שבתחילת מנהיגותו של משה. גם שם תגובתו של ה'[1043] – "עַתָּה תִּרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה" (שמות ו', א'), מתייחסת לערעורו של משה על **מידותיו** של ה' – "הרהרת על מדותי" (רש"י שם ד"ה עתה תראה וגו').

אכן, מעיון מדוקדק בפרשה זו של המתאווים ומהשוואתה של פרשה זו לפרשה הדומה לה לכאורה בספר שמות, עולה כי הן ניסיון ישראל להביא לקיום מהלך זה במדבר, והן ציוויו של ה' למשה לממש את רצונם של ישראל אינו מצליח להגיע להשלמתו.

מבשר השָׂלָו שמן השמים לתאוות בשר הבקר על הארץ

עיון בספר שמות מלמד כי דרישת ישראל בשר, כבר הייתה בתחילת מסעם של ישראל מיד לאחר פרשת קריאת ים סוף.

*"וַיִּסְעוּ מֵאֵילִם וַיָּבֹאוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מִדְבַּר סִין אֲשֶׁר בֵּין אֵילִם וּבֵין סִינָי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיִּלֹּנוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן בַּמִּדְבָּר. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִי יִתֵּן מוּתֵנוּ בְיַד ה' בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם **בְּשִׁבְתֵּנוּ עַל סִיר הַבָּשָׂר בְּאָכְלֵנוּ לֶחֶם לָשֹׂבַע** כִּי הוֹצֵאתֶם אֹתָנוּ אֶל הַמִּדְבָּר הַזֶּה לְהָמִית אֶת כָּל הַקָּהָל הַזֶּה בָּרָעָב"*
(שמות ט"ז, א' – ג').

חז"ל מבארים כי תלונה זו של ישראל מגיעה בעקבות כילוי החררה שהוציאו ישראל ממצרים המותירה אותם ללא לחם.

*"בחמשה עשר יום - נתפרש היום של חנייה זו, **לפי שבו ביום כלתה החררה שהוציאו ממצרים והוצרכו למן**.... **וילונו - לפי שכלה הלחם**" (רש"י שמות שם, פסוק א' ד"ה בחמשה עשר יום ופסוק ב' ד"ה וילונו).*

אמנם, דרישתם של ישראל אינה רק ללחם אלא גם לבשר, כשהם אף מקדימים את חיבורם לבשר לחיבורם אל הלחם - בְּשִׁבְתֵּנוּ **עַל סִיר הַבָּשָׂר** בְּאָכְלֵנוּ **לֶחֶם לָשֹׂבַע**".
מתוך ההפרש שבין צדקת בקשת הלחם לתוספת הדרישה לבשר, קבלת ישראל את הבשר אינה מגיעה להם בקלות.

על פי פשט הכתובים תגובת ה' לתלונת בני ישראל מבטיחה בתחילתה רק לחם מן השמים.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא. וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם" *(שמות שם, פסוקים ד' – ה').*

בהעברתם של משה ואהרון את דברי ה' אל ישראל, הם מזכירים גם את הערב (הזמן בו ירד השלו), אמנם בלא להזכיר מאום על הבשר, תוך שהם מוסיפים "וְנַחְנוּ מָה כִּי תַלִּינוּ עָלֵינוּ".

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי ה' הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם אֶת כְּבוֹד ה' בְּשָׁמְעוֹ אֶת תְּלֻנֹּתֵיכֶם עַל ה' וְנַחְנוּ מָה כִּי תַלִּינוּ עָלֵינוּ" *(שמות שם, פסוקים ו' – ז').*

את הקבלה המפורשת של הבשר, מביא משה לישראל בדיבור נוסף בפני עצמו (אף שמבחינה לשונית יכול היה הכתוב לחבר את שתי האמירות יחדיו כדיבור אחד).

[1043] לדברי משה "לָמָה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה" (שמות ה', כ"ב).

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּתֵת ה' לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבְּעַ בְּשְׁמֹעַ ה' אֶת תְּלֻנֹּתֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם מַלִּינִם עָלָיו וְנַחְנוּ מָה לֹא עָלֵינוּ תְּלֻנֹּתֵיכֶם כִּי עַל ה'" (שמות שם, פסוק ח').

באופן תמוה אף פה לאחר שכבר נאמר לישראל מפורשות כי יקבלו בערב בשר, נצרכים משה ואהרון משום מה להמשיך ולהפנות את תלונות ישראל כלפי ה' – "וְנַחְנוּ מָה לֹא עָלֵינוּ תְּלֻנֹּתֵיכֶם כִּי עַל ה'".

המשך הכתוב רק מחזק עוד יותר את התחושה כי אף שישראל מקבלים בשר בערב, אין הם מרוצים מן הדבר.

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן אֱמֹר אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל קִרְבוּ לִפְנֵי ה' כִּי שָׁמַע אֶת תְּלֻנֹּתֵיכֶם. וַיְהִי כְּדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּפְנוּ אֶל הַמִּדְבָּר וְהִנֵּה כְּבוֹד ה' נִרְאָה בֶּעָנָן" (שמות שם, פסוקים ט' – י').

צורך התגלות כבוד ה' בענן מגיע כתגובה ישירה לתלונות ישראל, וזאת לכאורה במקום שכבר לא היו אמורות להיות, שהרי הובטח להם כבר קבלת הבשר בערב! דיבורו של ה' לאחר התגלות כבודו מול כל ישראל, אף הוא לכאורה אינו מחדש מאום.

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. שָׁמַעְתִּי אֶת תְּלוּנֹּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דַּבֵּר אֲלֵהֶם לֵאמֹר **בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר** וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ לָחֶם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שמות שם פסוקים י"א – י"ב).*

חוץ מעובדה אחת קטנה! בעוד משה ואהרון מבטיחים לישראל בשר בערב – "בְּתֵת ה' לָכֶם **בָּעֶרֶב** בָּשָׂר לֶאֱכֹל", התגלותו הישירה של ה' אל ישראל מבטיחה בשר **בין הערבים** - "**בֵּין הָעַרְבַּיִם** תֹּאכְלוּ בָשָׂר".

מכל מהלך מורכב זה שהיה לכאורה יכול להיכתב באופן פשוט הרבה יותר, אנו למדים כי מדרשיתם ישראל את הבשר ועד להתגלות כבוד ה' עצמו אל ישראל ישנה התמודדות קשה ביחס לעצם קבלת הבשר ובתוך כך מיקומו ביום. בתחילה מודיע ה' למשה אך ורק על המטרתו לחם מן השמים – "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם". מתוך כך דברי משה ואהרון "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי ה' הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם אֶת כְּבוֹד ה'" מתייחסים בשלב זה עוד אך ורק אל הלחם! בשלב זה אמור היה הלחם להופיע בערב ובבוקר[1044]. מתוך שברור למשה כי לא זאת בקשו ישראל הוא נאלץ להוסיף "וְנַחְנוּ מָה כִּי תַלִּינוּ עָלֵינוּ". דיבור הנוסף של משה מתקרב עוד צעד כלפי ישראל בהקדשתו את הערב לקבלת בשר – "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּתֵת ה' לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבְּעַ". אולם גם פה יודע משה כי ישראל אינם מרוצים. הבשר מגיע רק בערב וכבוד ה' מופיע רק באכילת הלחם בבוקר כפי שהודיע משה בשלב הקודם לישראל – "עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי ה' הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם אֶת כְּבוֹד ה'". על כן אף בשלב הזה נאלץ משה להפנות את תלונות ישראל כלפי ה' – "וְנַחְנוּ מָה לֹא עָלֵינוּ תְּלֻנֹּתֵיכֶם כִּי עַל ה'". רק מתוך הלחץ המתמיד של ישראל **מתגלה כבוד ה' ישירות אף על הבשר**. התגלות זו מקדמת את הופעתו של הבשר בגבול שבין היום והלילה – בין הערביים – "וַיְהִי כְּדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּפְנוּ אֶל הַמִּדְבָּר וְהִנֵּה כְּבוֹד ה' נִרְאָה בֶּעָנָן...**בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר** וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ לָחֶם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם".
כבר למדנו כי התגלות ביום משמעותה היא עוצמת אין סוף חיים אל ישראל ישירות באספקלריא מאירה. על כן כל התגלויות ה' אל משה היו ביום. לעומת זאת התגלות בלילה משמעותה היא גילוי אין סוף חיים דרך מסכים.

אף רש"י במקום עומד על הקושי בקבלת ישראל את הבשר (אמנם בדרך ביאור המייחסת את דברי ה' בסוף המהלך כבר לנקודת המוצא ובכך מוחקת את השלביות שיש בה בכדי להעצים את ישראל בתלונותיהם כחלק משלביות הופעת הנהגת ה'[1045]).

כך בביאורו את קבלת הלחם בלבד בבוקר בעוד הבשר רק בערב.

[1044] כשאכילת הלחם בערב מגדירה את התגלות ה' אל ישראל כ"מוציאם מארץ מצרים", ואכילתם לחם ביום מגדירה את הופעתו אליהם כראיית כבוד ה'.

[1045] כך בד"ה וידעתם, מייחס רש"י את ה"וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים" כבר בשלב זה להגזת השלו. "לפי שאמרתם לנו כי הוצאתם אותנו, תדעו כי לא אנחנו המוציאים אלא ה' הוציא אתכם, **שיגיז לכם את השליו**" (רש"י על פסוק ו' ד"ה וידעתם כי ה' מוציא אתכם מארץ מצרים).
וכך בד"ה ובקר, מייחס רש"י את "ובקר וראיתם את כבוד ה'" לא אל כבוד ה', אלא אל נתינת הלחם, כניגודיות מול נתינת הבשר שתגיע לישראל בפנים שאינם מאירות – בערב.
"ובקר וראיתם - לא על הכבוד שנאמר (להלן פסוק י') והנה כבוד ה' נראה בענן, נאמר, אלא כך אמר להם ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאותכם ובשר יתן, אך לא בפנים מאירות יתננה לכם" (רש"י על פסוק ז' ד"ה ובקר וראיתם).

"...אלא כך אמר להם ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאותכם ובשר יתן, אך לא בפנים מאירות יתננה לכם, כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך, בירידתו לבקר תראו את כבוד אור פניו שיורידהו לכם דרך חיבה בבקר, שיש שהות להכינו וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא" (רש"י שמות שם, ז' ד"ה ובקר וראיתם).

וכך בקבלת הבשר רק "לאכול " ולא לשובע.

"בשר לאכל - ולא לשובע, למדה תורה דרך ארץ שאין אוכלין בשר לשובע[1046]. ומה ראה להוריד לחם בבקר ובשר בערב, לפי שהלחם שאלו כהוגן, שאי אפשר לו לאדם בלא לחם, אבל בשר שאלו שלא כהוגן, שהרבה בהמות היו להם. ועוד, שהיה אפשר להם בלא בשר, לפיכך נתן להם בשעת טורח, שלא כהוגן" (רש"י שם, פסוק ח' ד"ה בשר לאכל).

נמצאנו אם כן למדים כי דרישת ישראל לבשר עוברת בפרשה קצרה זו כמה שלבים סמויים כשאף בסופה אין הבשר מגיע אליהם כפי רצונם בתחילה. אין הוא מגיע אליהם ביום אלא בן הערבים בתפר שבין היום והלילה, כשאכילה זו אינה "לשובע" אלא "לאכול" – "בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָּשָׂר וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ לָחֶם" (שמות ט"ז, י"ב).
אולם למרות ההפרש הזה, ברור הוא כי ברמה הכללית דרישת ישראל מתמלאת, ואין סוף החיים מופיעים להם גם דרך הבשר.

אלא שדווקא מסקנה זו מקשה ביותר על הבנת כל פרשיית המתאווים והמטרה אליה שואפים ה"אספסוף" בבקשת הבשר. אם ישראל כבר קבלו בשר מאת ה' והבשר הוא מעתה חלק מערוצי התגלות אין סוף החיים במדבר, מה יש בדרישת הבשר השנית עתה להוסיף על הקיים?

שאלה זו רק מתחדדת כשאנו רואים כי חז"ל "סופרים" את שני פרשיות השלו כניסיונות שונים – "שלו ראשון" ו"שלו שני", אף שבשניהם מקבלים ישראל לכאורה את אותו הדבר – בשר שלו!

*"תניא: אמר ר' יהודה, עשר נסיונות ניסו אבותינו להקב"ה: שנים בים, ושנים במים, שנים במן, שנים בשליו, אחת בעגל, ואחת במדבר פארן...**שנים בשליו - ראשון, ובשליו שני** - בשליו ראשון (שמות ט"ז) בשבתכם על סיר הבשר; בשליו שני, (במדבר י"א) והאספסוף אשר בקרבו" (ערכין ט"ו, ע"א – ע"ב).*

בעייה זו מחייבת על כן לבחון שוב את דרישת המתאווים לבשר, האם אכן דרישת ישראל לבשר בפרשת ה"מתאווים" אכן דומה לדרישתם הראשונה ב"שמות", ומתוך כך לבחון שנית את משמעות קבלת השלו גם בפעם השניה.

עיון נוסף במדרש שהבאנו לעייל, מראה כי אכן דרישת ישראל ב"מתאווים" אינה לבשר שלו, דרישתם היא דווקא לבשר בהמה.

*"לכך נאמר לא חסרת דבר, אלא שהדבר בפיך מה אתה רוצה, לחם, הנני ממטיר לכם לחם מן השמים (שמות ט"ז, ד'), מים אתה רוצה, ויך את הסלע וגו' ויצאו מים רבים (במדבר כ', י"א), **בשר עופות אני מבקש, ותעל השליו** (שמות ט"ז, י"ג), **בשר בהמה וחיה אני מבקש**, כיון ששמע משה ששאלו בשר, הלך אצל הקב"ה, אמר ליה רבונו של עולם בשר הן מבקשין..." (מדרש תהלים מזמור כג ד"ה [ג] דבר אחר).*

מסדר הבקשות של ישראל מאת ה' שמביאים חז"ל במדרש אנו למדים כי בעוד בקשתם ב"שמות" הייתה בשר עופות, בקשתם ב"במדבר" היה בשר בהמה וחיה.

עיון בחיוב השמחה ב"רגלים" ("ושמחת בחגך") אכן מראה כי בשר עופות אינו שייך כלל להיות בשר "תאווה".

[1046] זאת בניגוד לבשר הפסח הנאכל דווקא לשובע - כך לומדים חז"ל מן הכתוב בדברים המזכיר על אכילת הפסח גם זביחת בקר. "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר..." (דברים ט"ז, ב')

כיוון שהפסח מוקרב רק מן הצאן, לומדים מכך חז"ל שהבקר נועד לחגיגה בכדי שהפסח יאכל "**על השובע**".

"ובקר - תזבח לחגיגה. שאם נמנו על הפסח חבורה מרובה מביאים עמו חגיגה כדי שיהא נאכל על השובע" (רש"י שם ד"ה ובקר).

*"...ישראל יוצאין ידי חובתן (משום שמחה, בכל ענין שיש להן בשר לשובע, ואין זקוקין לזבוח שלמים לשם כך – רש"י) בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאות ואשמות ובבכור ובחזה ושוק (המורמים להן משלמי עולי רגלים – רש"י), אבל לא בעופות ולא במנחות - בחטאת העוף, **שאין שובע אלא בבשר בהמה**, ובגמרא יליף לה" (משנה, חגיגה ז', ע"ב ורש"י ד"ה אבל **לא בעופות**).*

המשנה קובעת כי לא יוצאים ידי חובת "שמחה" בבשר עוף. רש"י במקום מבאר כי סיבת הדבר היא כי "אין שובע אלא בבשר בהמה". האם הכוונה היא מפאת שכמות בשר העוף היא קטנה? כבר מסברה ברור הוא שלא. שהרי את הבעייה הזו ניתן לפתור על ידי כמות גדולה יותר של עופות, ואילו מן המשנה נראה כי הבעייה היא מהותית. כך עולה עוד יותר מלימודה של הגמרא בעניין.

*"ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות. תנו רבנן: (דברים ט"ז) ושמחת בחגך - לרבות כל מיני שמחות לשמחה. מכאן אמרו חכמים: ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק. **יכול אף בעופות ובמנחות - תלמוד לומר ושמחת בחגך**" (חגיגה ח', ע"א).*

מן הגמרא עולה כי בשר עוף אינו נכלל כלל להיות בגדר אכילה שהיא "שמחה".

מביאור רש"י אף עולה כי בשר העוף אף לא נחשב להיות קרוי "בשר"!

*"ושמחת - כל השמחות במשמע, דלא בעי מיניה אלא שמחה, ואמר מר: אין שמחה אלא בבשר, **והאי בשר הוא**" (רש"י חגיגה שם ד"ה ושמחת).*

רש"י אינו נוקט בלשון "ובשר עוף אינו בשר" אלא בלשון הפוכה "והאי בשר הוא" כשהוא מתייחס לבשר הבהמה. אולם מתוך כך המסקנה היא ברורה אף אם היא נסתרת - בשר העוף אינו נחשב לבשר.

באופן קיצוני פחות נוקט הרמב"ם בהלכות חגיגה.

"יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור ובחזה ושוק, שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו, אבל אין יוצאין ידי חובתן לא בעופות ולא במנחות **שאינן בשר המשמח**" (רמב"ם הלכות חגיגה פרק ב' הלכה י').

אין הרמב"ם מגיע לומר כי בשר העוף אינו בשר, אולם אין הוא נחשב ל"בשר המשמח".

המסקנה העולה ממעמד בשר העוף ביחס לבשר הבהמה ביחס לפרשת המתאווים ניראת ברורה ביותר. כיוון שנקודת הפתיחה של המתאווים לבשר הינו התאווה – "וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה" (במדבר י"א, ד') כשתאווה זו היא המתורגמת בהמשכה לרצון לבשר - "וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר", ברור הוא כי דרישתם של ישראל הינו דווקא לבשר תאווה! בשר העוף שאינו מביא לשובע (רש"י על המשנה בחגיגה), אינו "בשר המשמח" (רמב"ם) ואף אינו נחשב כלל לבשר (רש"י על הגמרא בחגיגה), אינו יכול לספק רצון זה. דרישתם של ישראל לבשר כדרישת תאווה אינו יכול להיות ממולא אלא בבשר בהמה. ממילא יוצא כי תשובת ה' המספקת לישראל את בשר השלו אינה ממלאת למעשה את דרישת התאווה.

אמנם, מהבאת חז"ל את פרשיות ה"שלו הראשון" וה"שלו השני" כנסיונות **שונים** במסכת ערכין שהבאנו לעייל[1047], יש להסיק כי אף שבסופו של דבר מקבלים ישראל אך ורק בשר עוף בדרישתם ל"תאווה", יש בקבלתם הזו ריצוי **חלקי** לדרישה זו. כפי שמדמיון שני הנסיונות האחד לשני (בקבלת ישראל בשניהם בשר שלו), הסקנו כי דרישת ישראל בפעם השניה אינה מתמלאת במלואה, כך מן העבר השני, הבאתם בכל אופן כנסיונות שונים מחייבת להבין כי חלק מרצונם אכן כן מתממש. לו הייתה נתינת השלו השני דומה לנתינת השלו הראשון (גם אם דרישת ישראל הייתה מתבארת כדרישה שונה בכל אחד מן הנסיונות), לא יכולה הייתה הגמרא לקרא לנסיונות אלו בשם "שלו ראשון" ו"שלו שני"[1048]. את המימוש החלקי של רצון ישראל ב"מתאווים" אנו נצטרך על כן לתלות ב"הסכמת"

[1047] "תניא: אמר ר' יהודה, עשר נסיונות ניסו אבותינו להקב"ה: שנים בים, ושנים במים, שנים במן, שנים בשליו, אחת בעגל, ואחת במדבר פארן...**שנים בשליו - ראשון, ובשליו שני** - בשליו ראשון (שמות ט"ז) בשבתכם על סיר הבשר; בשליו שני, (במדבר י"א) והאספסוף אשר בקרבו" (ערכין ט"ו, ע"א – ע"ב).

[1048] **צמצום רש"י ותו"ס את משקל ה"תאווה" בפרשת המתאווים:** אמנם, הן רש"י והן תו"ס במקום מצמצמים את משקל התביעה להופעת אין סוף החיים דרך ערוץ ה"תאווה" על ידי **צמצום ההפרש שבין שתי הפרשיות**, כל אחד בדרך שונה.

רש"י במקום מבאר כי השלו הראשון שקבלו ישראל לא פסק. אלא שב"מתאווים" מהתאווים ישראל **ליותר**.

ה' להעביר את אכילת בשר העוף דרך אכילת "תאווה", מה שלא היה בפרשיית השלו הראשון, אף ש"חומר" הבשר אינו מתאים דיו לסוג אכילה שכזה.

אמנם, עד עתה את "חסימת" מימוש אין סוף החיים להופיע דרך ערוצי ה"תאווה" ראינו מצד שימוש ה' בחומר שהכוח להפיק ממנו תאווה הוא מצומצם יותר מזה האפשרי דרך בשר הבהמה שהוא הנקרא "בשר", "בשר משמח" ו"בשר משביע". אולם התבוננות נוספת באופן הגעת השלו אל ישראל ב"שמות" בשילוב עם קבלת המן, תגלה לנו אפיק חסרון נוסף בבשר העוף, שאינו רק חסר את יכולת מימוש התאווה, אלא הוא אף מסוכן לממשה דרכו!

סכנת בשר העוף למימוש אין סוף החיים ב"תאווה"

כפי שבארנו לעיל, בהתייחסותו הראשונית של ה' לדרישת הבשר והלחם ב"שמות", מבטיח ה' לישראל רק לחם. את הלחם הזה מבטיח ה' להביא מן השמים.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם..." (שמות ט"ז, ד').

אמנם מתוך המשך "לחצם" של ישראל, מורחבת הופעת אין סוף החיים גם לבשר.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. שָׁמַעְתִּי אֶת תְּלוּנֹּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דַּבֵּר אֲלֵהֶם לֵאמֹר בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ לָחֶם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שמות ט"ז, י"א – י"ב).

תיאור הגעת השלו, שונה מתיאור הגעתו של הלחם על פי הבטחתו של ה'.

*"וַיְהִי בָעֶרֶב **וַתַּעַל הַשְּׂלָו** וַתְּכַס אֶת הַמַּחֲנֶה ..." (שם, פסוק י"ג).*

מתוך שימוש הכתובים בלשון "עלייה" ביחס לשלו, מסיקים חז"ל במדרש כי השמים והארץ משתתפים שניהם בקיום דרישת ישראל. מקור המן הוא מן השמים ומקור הבשר הוא מן הארץ.

*"ד"א למה לשמים ולארץ שלא נתנה תורה אלא על ידיהן שנאמר (דברים ד') מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה, ד"א **שלא ניתנו מן ושליו אלא***

"בשליו ראשון - כשהתחיל המן לירד היה שליו יורד עמו כדכתיב (שמות ט"ז) ויהי בערב ותעל השליו וגו' ובבקר היתה שכבת הטל וגו' **ולאחר זמן מרובה התאוו יותר**" (רש"י ערכין ט"ו ע"א ד"ה בשליו ראשון).

כך מבין אף תו"ס בדעתו של רש"י.

"התאוו תאוה - פרש"י **התאוו יותר משמע שלא פסק להם השליו**..." (תו"ס שם ד"ה התאוו תאוה").

אולם את רצון סיפוק התאווה מייחס רש"י כבר לניסיון השלו הראשון. כך הוא מבאר את "עֶרֶב וְיֵדַעְתֶּם" – כי היכולת בידו ליתן תאותכם".

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֶרֶב וְיֵדַעְתֶּם כִּי ה' הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם אֶת כְּבוֹד ה'... - ...אלא כך אמר להם ערב וידעתם **כי היכולת בידו ליתן תאותכם** ובשר יתן, אך לא בפנים מאירות יתננה לכם, כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך, בירידתו לבקר תראו את כבוד אור פניו שיורידהו לכם דרך חיבה בבקר, שיש שהות להכינו וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא" (שמות ט"ז. ו' – ז' ורש"י ד"ה ובקר וראיתם).

בניגוד לפשט הכתובים שאינם מייחסים את רצון התאווה אלא לפרשיית השלו השני ב"במדבר", כולל רש"י גם את פרשיית השלו ב"שמות" כרצון ישראל לספק את תאוותם. את ניסיון השלו השני רואה כרש"י כ"התאוות **ליותר**" ולא כחידוש רצון תאווה שלא היה לפני כן. ברור כי אם אנו בוחנים את נסיונות ישראל כחלק מן ה"מאבק" להופעת אין סוף החיים בערוצי החומר, הרי לא ניתן להבדיל בין שתי הפרשיות בקִימוּת בלבד של כמות ה"תאווה" שבכל אחד מהם. את ההקבלה שעושה רש"י בין רצון ישראל ב"שמות" לרצון ישראל ב"במדבר" יש להבין על כן כמגמה של רש"י לצמצם את רצון ה"תאווה" למקום הקרוב יותר לרצון התאווה האנושי, שבו אין באמת משמעות שונה מהותית בין הפרשיות.

ביאור התו"ס עצמו בשם הר"ר יוסף מצמצם את משקל תביעת ישראל ל"תאווה" באופן שונה - בבארו כי דרישת השלו השני מגיעה מתוך שפסק השלו הראשון.

"...והר"ר יוסף קרא פירש שפסק להם השליו ראשון והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה לפי שלא היה להם שליו וירד להם שליו שני" (המשך תו"ס ד"ה התאוו תאוה).

הבנה זו של תו"ס מרחיקה את פרשת ה"מתאווים" מלהיות פרשה בפני עצמה המתרכזת בדרישת ה"תאווה" ומצמצמת אותה להיות דומה לדרישת הבשר הבסיסית שב"שמות". את הערך המוסף של פרשת המתאווים מצמצם תו"ס לדרישת **קביעות** שבנתינת הבשר, שלא הייתה להם בשמות, שהרי לאחר זמן פסק להם השלו.

על ידיהן מנין שנאמר (שמות ט"ז) הנני ממטיר לכם לחם מן השמים **ושליו מן הארץ** דכתיב (שם, שמות ט"ז) **ותעל השליו** וגו' (דברים רבה פרשה י' ד"ה ד ד"א האזינו השמים).

מיקוד מקור הבשר הניתן לישראל מן הארץ, אכן מתאים ביותר לקיום דרישת ה"תאווה" שבספר "במדבר", שהרי בריאת הבשר מן הארץ היא מגיעה.

"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים..." (בראשית ב', ז').

אולם המשכם המיידי של דברי הכתוב בפרשת המן והשלו שב"שמות", מקשים את ההבדלה בין מקור היווצרו של השלו למקור היווצרו של המן ואף מלמדים על שינוי מפתיע באופן היווצרות המן.

*"וַיְהִי בָּעֶרֶב **וַתַּעַל הַשְּׂלָו** וַתְּכַס אֶת הַמַּחֲנֶה וּבַבֹּקֶר הָיְתָה שִׁכְבַת הַטַּל סָבִיב לַמַּחֲנֶה. **וַתַּעַל שִׁכְבַת הַטָּל** וְהִנֵּה עַל פְּנֵי הַמִּדְבָּר דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר עַל הָאָרֶץ" (שמות ט"ז, י"ג – י"ד).*

במקביל לתיאור הכתוב "וַתַּעַל הַשְּׂלָו וַתְּכַס אֶת הַמַּחֲנֶה" מתאר הכתוב במקביל – "וּבַבֹּקֶר הָיְתָה שִׁכְבַת הַטַּל סָבִיב לַמַּחֲנֶה". הקבלה לשונית זו מעמידה למעשה מול קבלת השלו בערב את קבלת ה**טל** בבוקר. גם המשך הכתוב "וַתַּעַל שִׁכְבַת הַטָּל", המקביל בדיוק ללשון הכתוב בשלו – "וַתַּעַל הַשְּׂלָו", מדגיש אף הוא כי "עליית הטל" כמוה כעליית השלו, מה ששוב אומר כי ה"טל" הוא המבוקש המקביל לשלו. על בסיס השוואות לשוניות אלו, כפי "עליית" השלו, כך היא גם "עליית" הטל. משמעות הדבר היא כי הן השלו והן הטל עולים מן הארץ!
אמנם על מנת שלא לסתור את לשון הכתוב בהבטחת ה' - "הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם" (שמות ט"ז, ד') מבאר רש"י במקום כי הטל כלל אינו המטרה. הוא החופה את המן מלמעלה וכשהוא עולה עם עלות החמה, מתגלה המן.

ז"ותעל שכבת הטל וגו' - כשהחמה זורחת עולה הטל שעל המן לקראת החמה...וכעלות שכבת הטל נתגלה המן וראו והנה על פני המדבר וגו'" (רש"י שם, פסוק י"ד ד"ה ותעל שכבת הטל וגו').

על פי ביאור זה של רש"י ההתייחסות למן בכתובים מגיעה רק בהמשך פסוק י"ד - "וְהִנֵּה עַל פְּנֵי הַמִּדְבָּר דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר עַל הָאָרֶץ".

אמנם חז"ל במדרשים ערים לבעייתיות שבהבנת רש"י את לשון "וַתַּעַל שִׁכְבַת הַטָּל" כלשון המתייחסת לעליית הטל מעל המן והם מבארים כי אכן מדובר על עליית טל **מן הארץ**, ונותנים לטל מרכזיות מקבילה למרכזיות הופעת המן מן השמים.

*"רבן שמעון בן גמליאל אומר בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני אביהן שבשמים ולפי שהן חביבין נתחלפו להן מעשה בראשית נעשו עליונים תחתונים ותחתונים עליונים שמתחלה היה הלחם עולה מן הארץ שנא' אל ארץ דגן ותירוש (דב' ל"ג כ"ח) והטל היה יורד מן השמים שנא' אף שמיו יערפו טל (שם) עכשו נתחלפו הדברים **התחיל הלחם יורד מן השמים שנ' לחם מן השמים והטל עולה מן הארץ שנ' ותעל שכבת הטל** (שמ' ט"ז, י"ד)" (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק ט"ז פסוק (ד) ויאמר).*

התייחסות זו של חז"ל לטל כעולה מן הארץ, מביא לייחוס תיאור זה של הכתוב - "וַתַּעַל שִׁכְבַת הַטָּל", מן הטל שמעל המן (כפי שהבין רש"י) לטל שמתחת למן.

*"רבן שמעון בן גמליאל אומר בא וראה כמה הן חביבין ישראל לפני הקב"ה ששינה עליהן סדרי בראשית, לשעבר היה הלחם עולה מן הארץ, שנאמר להוציא לחם מן הארץ (תהלים ק"ד, י"ד), והטל היה יורד מן השמים, ועכשו היה הלחם יורד מן השמים **והטל עולה מתחתיו**, שנא' ותעל שכבת הטל (שמות ט"ז, י"ד)" (שכל טוב שמות ט"ז ד"ה ד) ויאמר ה').*

אלא שדווקא נתינת חז"ל לטל מקום מהותי ומרכזי עד כדי תיאור שינוי מעשה בראשית למענו, פותח פתח להבנת פשט הכתובים שהבאנו לעיל. על פי פשט הכתובים התיאור המקביל לעליית השלו, היא התגלות שכבת הטל סביב המחנה - "וּבַבֹּקֶר הָיְתָה שִׁכְבַת הַטַּל סָבִיב לַמַּחֲנֶה" ועליית הטל – "וַתַּעַל שִׁכְבַת הַטָּל", המקבילה לעליית השלו. צרוף מרכזיות הטל בתיאורו הלשוני של הכתוב למרכזיותו בשינוי מעשה בראשית למענו, נותנים שוב לטל את המקום המרכזי בהופעת

המן[1049], ומביאים למסקנה הבלתי נמנעת כי **הטל הוא הוא המקור למן המגיע לישראל**! המשך תיאור הכתוב מ"וַתַּעַל שִׂכְבַת הַטָּל" ל"וְהִנֵּה עַל פְּנֵי הַמִּדְבָּר דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר עַל הָאָרֶץ", הינו המשך תיאור יצירתו של המן **מה"טל"** להיות "דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר עַל הָאָרֶץ".
על פי הבנה זו בריאת המן אינה מגיעה בסופו של דבר מן השמים כפי שהבטיח ה' לישראל בתחילה, אלא מן הארץ – מן הטל העולה מן הארץ. אף שהבטחת ה' היא "מָן מן השמים", דחיקתם של ישראל לקבל בשר, מביא לכך כי אף מקור הופעתו של המן משתנה להיות מן הארץ.
התחדשות מקור החיים לישראל בְּטל העולה מן הארץ, הנחשב על ידי חז"ל כשינוי מעשה בראשית[1050], מחבר אותנו שוב אל הוויית הבריאה בזמן בראשית.

"וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (בראשית ב', ו').

כבר ראינו כי שאלת מקור הופעת המים האם הם מן השמים או מן הארץ היא שאלת נקודת מוצא אין סוף החיים האם במקור החיים העצמאי שמן הארץ או בזה שמן השמים המשאיר את דרי הארץ במצב של תלות במרום.

*"כיצד היתה הארץ שותה, רבי יהודה ורבי נחמיה ורבנן, רבי יהודה אומר כהדין נילוס, דמשקה והדר משקה, ורבי נחמיה אמר כמין תוכייה דהדין קבריא דמרבה וקבר, ורבנן אמרי כמין תוויי, נהר בבבל ושמו תוויי, ולמה קורין אותו תוויי, שהוא חוזר ומשקה אחת למ' שנה, **וכך היתה הארץ שותה מתחלה, דכתיב ואד יעלה מן הארץ, וחזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלן**, רבי חנן דציפורי בשם רבי שמואל בר נחמן אמר מפני ד' דברים חזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלן, מפני בעלי זרוע, ובשביל להדיח טללים הרעים, ושיהא הגבוה שותה כנמוך, **ועוד שיהיו הכל תולין עיניהם כלפי מעלה**, הה"ד (איוב ה') לשום שפלים למרום" [בראשית רבה פרשה י"ג ד"ה ט (קהלת א')].*

שינוי ה' את סדרי בראשית לישראל להופיע להם אף טל מן הארץ מעצים אם כן את משקל נקודת המוצא הקיומית שמן הארץ אף מעבר לזה שהיה בזמן בראשית. אולם מאידך קביעת מוצא החיים לישראל מכוח טל העולה מן הארץ ולא מכוח הגשם העולה מן הארץ, מעדן את "עביותו" של כוח הקיום הזה. כך ראינו כי קיום העולם מגשם שמוצאו מן הארץ, נותן להם "עביות" כשכבת זרע[1051].

*"תניא: מימי המבול **קשים כשכבת זרע**, שנאמר נָכוֹן לְמוֹעֲדֵי רָגֶל (איוב י"ב, ה')" (סנהדרין ק"ח, ע"ב).*

מי המבול, הינם אותם המים המגיעים מבקיעת התהומות ופתיחת ארובות השמים.

[1049] **עליית הטל כחלק מעצם תהליך יצירתו של המן**: נראה שכיוון הבנה זה המתייחס לעליית הטל כחלק מעצם יצירת המן ולא רק כאמצעי אחסון עד לחשיפתו, מביא השפתי חכמים בהתייחסותו לדברי רש"י בד"ה ותעל שכבת הטל וגו'
את דברי רש"י - "...ורבותינו דרשו שהטל עולה מן הארץ באויר", מייחס ה"שפתי חכמים" לדברי חז"ל במדרש שהטל עלה מן הארץ.
"ר"ל אע"פ שסדר העולם דלחם עולה מן הארץ ומים יורד מן השמים כאן היה הפוך שהמן הוא לחם יורד מן השמים וטל עולה מן הארץ" (שפתי חכמים ס"ק ח').
אולם ביאור זה מקשה עליו את המשך דברי רש"י מיד לאחר מכן –
"**נתגלה המן** וראו והנה על פני המדבר וגו' (המשך רש"י שם). שהרי על פי ההבנה שהמן התגלה בעליית הטל, הטל אינו עולה מן הארץ אלא מעל הטל! על כך מבאר ה"שפתי חכמים"
"רצה לומר **לפי הפירוש הראשון** שפירש לעיל כשהחמה זורחת עולה הטל וכו' מפרש עכשיו דהכי פירוש הקרא, וכעלות וכו' "נתגלה" וראו אותו, לא שבעלייתו נתהווה. אבל לפי מדרש רז"ל שפירשו העלייה מן הארץ צ"ל שפירוש **והנה על פני המדבר מורה על הוייתו, שבעליות הטל מן הארץ יורד המן על פני המדבר**" (שפתי חכמים ס"ק ט'). את דברי רש"י "נתגלה המן וראו והנה על פני המדבר" מייחס ה"שפתי חכמים" לביאורו הראשון של רש"י בד"ה ותעל שכבת הטל. אולם על פי ביאורו השני של "ורבותינו דרשו שהטל עולה מן הארץ באוויר, מבין ה"שפתי חכמים" בדעת רש"י כי "בעליית הטל מן הארץ יורד המן על פני המדבר" כחלק מהווייתו. אמנם נראה כי אף "שפתי חכמים" אינו מבאר את יצירת ה"דק מחוספס" כהמשך **התהוות הטל עצמו**, אולם הוא מאשר את ההבנה כי ברגע שמבארים את עליית הטל כעלייה **מן הארץ**, חייב הטל להפוך להיות לגרום מהותי ביצירת המן ולא רק אמצעי איחסון לשומרו בקופסא עד להתגלותו.

[1050] כפי שהבאנו לעייל: "רבן שמעון בן גמליאל אומר בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני אביהן שבשמים ולפי שהן חביבין נתחלפו להן מעשה בראשית נעשו עליונים תחתונים ותחתונים עליונים שמתחלה...הטל היה יורד מן השמים...עכשו נתחלפו הדברים **התחיל...הטל עולה מן הארץ** שני ותעל שכבת הטל (שמ' ט"ז, י"ד)" (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק ט"ז פסוק ד' ויאמר).

[1051] "עביות" זו מביאה במקביל גם להתגברות כוח פריון ה"מים", כשעתה דימוים לשכבת זרע מקרב ביותר בין נקודת מוצא החיים לבין מעשה יצירתם, כפי היחס שבין שכבת הזרע ליצירת הוולד.

*"בִּשְׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה **נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנֹת תְּהוֹם רַבָּה** וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ" (בראשית ז', י"א).*

המן אם כן על פי הבנה זו נגזר בבסיסו מכוח העולם הקדום שמוצא קיומו מן הארץ - עולם בראשית, אולם הקב"ה מעדן את הופעתו לישראל במדבר להופיע כ"טל".

השלו שאף הוא עולה מן הארץ ("וַתַּעַל הַשְּׁלָו") נוצר על בסיס אותה הבנה מאותו המקור במינון דומה. התבוננות בנקודת מוצא הקיום של השלו כעוף, מגלה שאף הוא מקור קיומו הבשרי מעודן אף הוא כפי עידון הטל העולה מן הארץ ביחס לגשם.

כך מתאר הכתוב את מקור היווצרו של העוף בשני מקורות הניראים סותרים זה את זה.

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה **וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ** עַל פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם" (בראשית א', כ').*

על פי מקור זה שבבראשית, נוצרים העופות מן המים.

אולם בפרק ב' של בראשית נוקט הכתוב בלשון אחרת.

*"וַיִּצֶר ה' אֱלֹהִים **מִן הָאֲדָמָה** כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה **וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם** וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ" (בראשית ב', י"ט).*

על פי מקור זה, נוצרים העופות דווקא מן הארץ.

חז"ל, העומדים על סתירה זו מסיקים מתוך השילוב שבין שני המקורות כי העופות נבראו מן ה"רקק".

*"ויצר וגו' מן האדמה - היא יצירה היא עשייה האמורה למעלה (לעיל א', כ"ה) ויעש אלהים את חית הארץ וגו', אלא בא ופירש **שהעופות מן הרקק נבראו**, לפי שאמר למעלה מן המים נבראו וכאן אמר מן הארץ נבראו..." [1052] (רש"י בראשית ב', י"ט, ד"ה ויצר וגו' מן האדמה).*

מהו ה"רקק"? רש"י בחולין מבאר כי יש בו ערבוב של מים ויבשה.

"רקק - גרביל"א שיש בה מים ויבשה" (רש"י חולין כ"ז, ע"ב).

מן הברטנורא אנו מבינים כי הכוונה היא לבוץ!

*"רקק מים - שאינם גבוהים מן הארץ **ויש בהם רפש וטיט** נקראים רקק" (ר' עובדיה מברטנורא שבת פרק י"א, משנה ד').*

על כוחם של חיים אלו הנבראים מן השילוב של מים ועפר, עומדת הגמרא בחולין.

"דרש עובר גלילאה: בהמה שנבראת מן היבשה - הכשרה בשני סימנים, דגים שנבראו מן המים - הכשירן בולא כלום, עוף שנברא מן הרקק - הכשרו בסימן אחד. אמר רב שמואל קפוטקאה: תדע, שהרי עופות יש להן קשקשת ברגליהם כדגים" (חולין כ"ז, ע"ב).

על פי הגמרא, ישנם בעולם שלשה רמות של חיים בחי. החי, החזק והבריא ביותר היא הבהמה כיוון שבריאתה מן היבשה.

כך מבאר רש"י במקום.

*"מן היבשה - **לפיכך יש לו חיות בריא וחזק**"*

על כן הכשרה במעשה השחיטה מצריך שני סימנים.

[1052] כך הוא לשון המדרש: "...ועוף, כתוב אחד אומר מן היבשה, וכתוב אחד אומר מן הים, מן היבשה דכתיב ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים (שם בראשית ב', י"ט), וכתוב אחד אומר ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ (שם בראשית א', כ'), בר קפרא אמר מרקק שבים נבראו" (מדרש תנחומא פרשת חקת סימן טו ד"ה וידבר על הבהמה ועל העוף).

מן הקצה השני, הדגים הנבראים מן המים הם בעלי החיות הנמוכה ביותר ועל כן אינם נצרכים כלל דרכי שחיטה. בשלב הביניים נמצאים העופות הנבראים מן הרקק שהינו שילוב של מים ויבשה, ועל כן הם נזקקים לסימן שחיטה אחד[1053].

סימן להיות בריאתם של העופות משלב הביניים שבין העפר והמים, מביאה הגמרא מתוך כך שברגלי העופות יש סימני קשקשים כדגים.

"אמר רב שמואל קפוטקאה: תדע, שהרי עופות יש להן קשקשת ברגליהם כדגים" (המשך הגמרא שם).

יוצא אם כן, כי השלו, הינו בשר אולם בשר "מוחלש" שמקור הווייתו מן הארץ הוא חלקי. אם בהתייחסותנו בתחילת פרשת המתאווים עמדנו על חלישות בשר העוף מצד אי יכולתו להוות "בשר משמח" או בשר "משביע" או אף להיקרא בשם "בשר", הרי עתה אנו עומדים על חלישותו של עוף מצד "חומרי יצירתו". "החלשה" זו עולה בקנה אחד עם ה"עידון" שראינו שעושה ה' בהעלאתו מן הארץ **טל** ולא גשם כי טבע הארץ להנביע. אמנם ביחס לטל בלט לנו יותר פן העידון שב"העלאת" הארץ טל בעוד שביחס לשלו אנו מזהים מגמה של סיוג כוח הארץ במעשה ה"העלאה" שמעלה ה' לישראל ממנה. הצורך לגשר בין מעשה העלאת הארץ שלו לבין מעשה העלאת הארץ טל, מוביל אותנו לפן השני של מעשה ה"העלאה" ("וַתַּעַל הַשְּׂלָו...וַתַּעַל שִׂכְבַת הַטָּל"), שיבאר יותר את פן ה"עידון" שבהנבעת הארץ הן את הטל והן את השלו.

כפי שבארנו, ההדגש המהותי שבעליית הטל ("וַתַּעַל שִׂכְבַת הַטָּל") והקבלת עלייה זו לעליית השלו ("וַתַּעַל הַשְּׂלָו"), הביאו אותנו להבין כי המדובר בעלייה מהותית **היוצרת את המן** ולא רק מהווה אמצעי לגילויו של המן. מתוך כך גם שונתה הבנתנו את עליית הטל מעלייה מעל המן, לעלייה מן הארץ ומתוך כך הפך הטל להיות **נקודת המוצא ליצירת המן**. אולם למרות ההכרחים הנ"ל, לא ניתן להתעלם גם מן הפשט הלשוני של לשון ה"עליה", המופיע הן בשלו והן במן כעלייה **אל השמים** ולא **מן הקרקע**.

*"וַיְהִי בָּעֶרֶב **וַתַּעַל הַשְּׂלָו** וַתְּכַס אֶת הַמַּחֲנֶה וּבַבֹּקֶר הָיְתָה שִׂכְבַת הַטַּל סָבִיב לַמַּחֲנֶה. **וַתַּעַל שִׂכְבַת הַטָּל** וְהִנֵּה עַל פְּנֵי הַמִּדְבָּר דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר עַל הָאָרֶץ" (שמות ט"ז, י"ג – י"ד).*

כזכור, פשט זה הוא שהביא לביאורו הראשון של רש"י בסוגיית המן, כי הטל נמצא **על** המן, וממנו הוא עולה למעלה עם זריחת החמה, ומתוך כך מתגלה המן שתחתיו[1054].

שילוב פשט הבנה זה של עליית הטל (וממילא גם של השלו) לכיוון השמים, על בסיס הבנת עליית הטל והשלו כעליית הטל והבשר מן הארץ, מביא למסקנה כי אף שנקודת מוצא אין סוף החיים היוצר את השלו והמן הינו מן הארץ, עיצובם הסופי של חיים אלו המגיעים אל ישראל במדבר, נעשה על ידי השמים. מעורבות זו של השמים בגיבושם הסופי של חיים אלו הניתנים לישראל במדבר, מבוטא בעלייתם של הטל והשלו לכיוון השמים. הבנה זו נותנת לנו זווית הסתכלות שונה על סיוג כוח הארץ בהעלאתה את הטל ואת השלו. סיוג זה מצד הארץ, הוא נקודת המוצא ליכולת העלאת תוצרי חיים אלו מכוח השמים.

את הביטוי להשפעת "עלייה" זו מכוח השמים על הטל, מביא הכתוב באופן מפורט.

*"וַתַּעַל שִׂכְבַת הַטָּל **וְהִנֵּה עַל פְּנֵי הַמִּדְבָּר דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר עַל הָאָרֶץ**".*

עליית הטל מכוח ה"שמים" אינה מאפשרת לה להתגשם כפי טבע הוויית הארץ והיא מופיעה את עצמה כ"דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר".

מתוך מהלך זה, עולה מסקנה מפתיעה. ישראל מעדיפים יותר "דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר עַל הָאָרֶץ" אך המגיע מן הארץ, מאשר לחם, אולם כזה המגיע מן השמים[1055]. כאמור, השינוי בְּמָקור הופעת אין סוף החיים לישראל, מ"לחם מן השמים" ל"מָן" מגיע מתוך "התעקשות" ישראל לבשר. אלא

[1053] "מה עוף בסימן אחד - דכתיב ומלק ולא יבדיל" (תוספות חולין כ"ז, ע"ב).
"... וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל - אינו מולק אלא סימן אחד" (ויקרא ה', ח' ורש"י ד"ה ולא יבדיל).

[1054] "כשהחמה זורחת עולה הטל שעל המן לקראת החמה, כדרך טל עולה לקראת החמה" (רש"י שמות ט"ז, י"ד ד"ה ותעל שכבת הטל וגו').

[1055] כפי הבטחת ה' המקורית – "הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם" (שמות ט"ז, ד').

שבתוך כך משמר ה' את זיקת החיים הניתנים לישראל אל השמים, בנתינתו להם מן הארץ **טל**, שהינו מצד אחד "גשם מוחלש" ומצד שני בעל תכונת שמים בעצם טבעו הבסיסי.

כך מביא רש"י בפרשה, על טבע הטל.

"כשהחמה זורחת עולה הטל...כדרך טל עולה לקראת החמה, אף אם תמלא שפופרת של ביצה טל, ותסתום את פיה ותניחה בחמה, היא עולה מאליה באויר" (רש"י שמות שם, פסוק י"ד ד"ה ותעל שכבת הטל וגו').

את אותה זיקה אל השמים שיוצרת ההשגחה בהעלאתה מן הארץ דווקא טל, יוצרת ההשגחה גם ביחס לבשר, בהעלאתה דווקא בשר שהוא עוף.

על כך נוכל ללמוד מן ההשוואה שעושים חז"ל בין מעשה בריאת העופות לבין עליית השלו.

*"...כדמות ברייתו של עולם עשה הקב"ה נסים לישראל במדבר כשיצאו ממצרים. כיצד...בראשית ישרצו המים וגו' **ועוף יעופף**, במדבר ויהי בערב **ותעל השלו** (שם שמות ט"ז)" (אוצר המדרשים עמוד תע"ד ד"ה (ד') כדמות ברייתו של עולם).*

הקבלת חז"ל בין "ועוף יעופף" לבין "ותעל השלו" מלמדת כי בשלו כמו בטל, לשון "ותעל" אינו רק ביטוי ליצירת השלו מן הארץ, אלא גם לתכונת עלייתו אל השמים! צד ה"שמים" שבשלו הוא המביא לו את יכולתו לעוף! אם באופן טבעי ייחסנו את הזיקה אל השמים למן בלבד, הרי עתה ברור כי ההקבלה המלאה במבנה הפסוקים בין "וַתַּעַל הַשְּׂלָו" לבין "וַתַּעַל שְׁכְבַת הַטָּל" נותנת את אותה תכונת "שמים" שבטל, אף לשלו. הבנה זו מאירה באור אחר לגמרי את חסרון הוויית ה"בשר" שבעוף ומציגה אותו כתכונה הכרחית על מנת לאפשר את קיום תכונת השמים בבבשר - להיות "בשר עף".
את הכרח צמצום הוויית הבשר בעוף כתנאי ליכולת "מעופו" מביאים חז"ל בייחוסם את כוח מעופו של העוף בבריאתו מן הרקק.

"...לפי שהעופות נבראו מן הרקק לכך פורחים באויר..." (מדרש אגדה בראשית פרק א ד"ה [כ] ויאמר אלהים ישרצו המים).

את אותה הזיקה שבין המן והשלו, מצד היות תולדת שניהם קשורה קשר אדוק אל השמים, עושה רש"י באופן קיצוני עוד יותר.

*"**כשהתחיל המן לירד היה שליו יורד עמו** כדכתיב (שמות ט"ז) ויהי בערב ותעל השליו וגו' **ובבקר היתה שכבת הטל וגו'**..." (רש"י ערכין ט"ו, ע"א – ע"ב ד"ה בשליו ראשון).*

ברור כי אין כוונת רש"י באמירתו - "כשהתחיל המן לירד היה השליו יורד עמו" שהשלו והמן ירדו ביחד, שהרי הוא עצמו מביא את דברי הכתוב המפורשים "ויהי בערב ותעל השליו וגו' ובבקר היתה שכבת הטל וגו'. אנו נצרכים להבין כי כוונת רש"י בעניין היא **שמקור הופעת המן והשלו הינו אחד**. מנקיטת רש"י בלשון "כשהתחיל המן לירד" אנו למדים כי הוא ממשיך להיות נאמן להיות מקור המן מן השמים. אין הוא מעוניין "לזהות" את השינויים שנוצרים במהלך פרשת המן והשלו מתוך המשכת תלונות ישראל ומתוך כך אין הוא קורא את "וַתַּעַל שְׁכְבַת הַטָּל", כעלייתו מן הארץ. אולם דווקא ייחוסו את המן באופן מוחלט אל השמים, מביא לתוצאה קיצונית ביחס לבשר השלו. דבריו - "היה שליו יורד עימו" נצרכים עתה להתבאר כפי נקודת המוצא של הטל – מן השמים! כפי שהמן יורד לישראל מן השמים, כך גם השלו. המרחק שמרחיק רש"י את הבשר שמקבלים ישראל לבין רצונם המקורי הוא גדול הרבה יותר מן המרחק העולה על פי התוויית פשט הפסוקים שהבאנו לעייל.

מכל המהלך שעשינו עד עתה נמצאנו אם כן למדים נתינת ה' לישראל בפרשת המן והשלו ב"שמות" בשר עוף, נעשית באופן מכוון על מנת לשמר את נקודת מוצא השמים בהופעת הבשר. הפחיתות שראינו בבשר העוף מלשמח או אף מלהיות "בשר", היא היא עצם זיקתו של בשר זה אל השמים המופיעה ביכולתו לעוף. מָעוף זה הוא המגדיר את אווריריות בשרו שאינה מן הארץ כפי בשר הבהמה.

תוספת הבנה זו בשוני המהותי שבין בשר העוף לבשר הבהמה, מביא אותנו לתובנה חריפה ביותר ביחס לניסיון ה"מתאווים" לממש את קיום אין סוף חיים ב"תאווה" דרך בשר השלו. ההקבלה בפרשת המן והשלו ב"שמות" בין המָן והבשר מצד מעורבות ה"שמים" בשניהם אם ברמת הפשט

שהבאנו, אם ברמה שמביע אותה רש"י, אינה מציבה רק "חוסר יכולת" של בשר העוף להכיל דרכו את אין סוף החיים בתאווה, אלא **חוסר התאמה** של בשר זה לקיים אין סוף חיים ב"תאווה". תכונת ה"שמים" נוגדת במהותה את תכונת ה"תאווה" ועל כן אינה יכולה להכיל אותה אל תוכה. מתוך כך ברור כי ניסיון לממש בכל אופן דרך בשר זה הוויית חיים של "תאווה" יהיה **בעל סיכון עצום שהצלחתו אינה אפשרית.**

כך עולה מעיון באופן סיום פרשת המתאווים השונה לגמרי מן האופן אותו מבטיח ה' לישראל.

*"וְרוּחַ נָסַע מֵאֵת ה' **וַיָּגָז שַׂלְוִים מִן הַיָּם וַיִּטֹּשׁ עַל הַמַּחֲנֶה** כְּדֶרֶךְ יוֹם כֹּה וּכְדֶרֶךְ יוֹם כֹּה סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה וּכְאַמָּתַיִם עַל פְּנֵי הָאָרֶץ. וַיָּקָם הָעָם כָּל הַיּוֹם הַהוּא וְכָל הַלַּיְלָה וְכֹל יוֹם הַמָּחֳרָת וַיַּאַסְפוּ אֶת הַשְּׂלָו הַמַּמְעִיט אָסַף עֲשָׂרָה חֳמָרִים וַיִּשְׁטְחוּ לָהֶם שָׂטוֹחַ סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה. הַבָּשָׂר **עוֹדֶנּוּ בֵּין שִׁנֵּיהֶם טֶרֶם יִכָּרֵת וְאַף ה' חָרָה בָּעָם וַיַּךְ יְקֹוָק בָּעָם מַכָּה רַבָּה מְאֹד**..."*
(במדבר י"א, ל"א – ל"ג).

תגובה זו של ה' מנוגדת במפורש להבטחתו למשה.

"וְאֶל הָעָם תֹּאמַר הִתְקַדְּשׁוּ לְמָחָר וַאֲכַלְתֶּם בָּשָׂר כִּי בְּכִיתֶם בְּאָזְנֵי ה' לֵאמֹר מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר כִּי טוֹב לָנוּ בְּמִצְרָיִם וְנָתַן יְקֹוָק לָכֶם בָּשָׂר וַאֲכַלְתֶּם. לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא יוֹמָיִם וְלֹא חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא עֲשָׂרָה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם. עַד חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאַפְּכֶם וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא" (במדבר י"א, י"ח – כ').

מפשט הכתובים נראה כי תכנונו של ה' הוא להביא על ישראל שפע בשר שכזה, עד שיצא מאפם. כך מבאר רש"י במקום.

*"והיה לכם לזרא - **שתהיו מרחקין אותו יותר ממה שקרבתם**" (רש"י שם, פסוק כ').*

קשה לומר כי מעשה ישראל היוצאים לאסוף את השלו כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת בכמויות הרבות, היא המביאה לשינוי התגובה, שהרי מהבטחת ה' - "וַאֲכַלְתֶּם...עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאַפְּכֶם", עולה בברור כי ציפיית ה' היא ל"התנפלות".
אנו נצרכים על כן להבין כי בסופו של דבר הבטחתו של ה' לישראל כי יאכלו בשר לתאווה עד שיצא מאפם, לא מצליחה לצאת אל הפועל, כיוון שמעת ההבטחה ועד לעת המימוש, משתנה המציאות באופן כזה המונע את קיומה של ההבטחה. השינוי הקריטי שראינו בין שלב ההבטחה ובין שלב מימושה הוא תגובתו של משה ובתוך כך נבואת אי כניסתו לארץ.

כך כאמור, הייתה תגובת משה להבטחת ה'.

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי הָעָם אֲשֶׁר אָנֹכִי בְּקִרְבּוֹ וְאַתָּה אָמַרְתָּ בָּשָׂר אֶתֵּן לָהֶם וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ יָמִים. הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת כָּל דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם"
(במדבר י"א, כ"א – כ"ב).

תגובת ה' "הַיַד ה' תִּקְצָר **עַתָּה** תִּרְאֶה הֲיִקְרְךָ דְבָרִי אִם לֹא" (במדבר י"א, כ"ג) רמזה על אי כניסתו של משה אל הארץ. רמז זה מצא את ביטויו המפורש בנבואת אלדד ומידד המתנבאים במחנה על כך בדיוק.

על הקשר של משה לשינוי דרך מימוש הבטחת הבשר לישראל, אנו יכולים לעמוד מדברי חז"ל במדרש שהבאנו לעייל, מהם למדנו כי דרישת ישראל המתאווים הייתה לבשר בהמה ולא לבשר עוף. המשך המדרש הביא דו שיח קשה בין ה' למשה. עתה על בסיס הבנת חוסר התאמת בשר העוף למימוש רצון התאווה של ישראל, קריאתו תהפוך להיות "טעונה" הרבה יותר.

*"...**כיון ששמע משה ששאלו בשר, הלך אצל הקב"ה, אמר ליה רבונו של עולם בשר הן מבקשין, אמר לו הקב"ה תן להם**, אמר לו מאין לי בשר...מיד חרה לו הקב"ה, שנאמר ויקציפו על מי מריבה (תהלים ק"ו, ל"ב), **אמר ליה למשה תן בשר לבניי**, אמר לו מאין לי בשר, אמר ליה צפרדעים היו לך במצרים, כנים היו לך במצרים, כל כך היית עשיר במצרים, ועכשיו נעשית עני, **אמר לו והלא משלך היו לי**, אמר ליה במצרים היה לי וכאן לא היה לי, שנאמר היד ה' תקצר (במדבר י"א, כ"ג)" (מדרש תהלים מזמור כ"ג ד"ה [ג] דבר אחר).*

כשקראנו לעייל דברים אלו של ה' אל משה, זיהנו אך ורק את התרעמות ה' על הסתייגות משה מדרישת הופעת אין סוף החיים דרך כוח התאווה. אולם עתה לאחר שראינו כי בשר השלו אינו

יכול לממש את רצון התאווה הזה, ובכל אופן בשר זה הוא הניתן לישראל ולא בשר בהמה, אף שה' מודיע במפורש למשה כי הוא מעוניין לממש את רצונם של ישראל, אנו נזקקים לקריאה נוספת של הדברים, מתוכה עולה כי הסתייגות משה מנתינת הבשר לישראל, יוצרת שינוי מהותי בדרך נתינתו.

מדקדוק בדברי ה' אל משה עולה כי רצונו של ה' הוא כי משה הוא זה שיתן בשר לישראל. כך אומר ה' למשה בתשובה לדברי משה "בשר הן מבקשין – "**תן להם**"!, וכך לאחר שחורה אפו במשה חוזר ה' ואומר לו – "**תן בשר לבניי**"! אף לאחר שמשה עונה פעם נוספת - "מאין לי בשר", לא מרפה ה' ממשה ועונה לו "**צפרדעים היו לך במצרים, כנים היו לך במצרים, כל כך הייתה עשיר במצרים, ועכשיו נעשית עני**"! ברור, שלו רצה ה' לתת את הבשר בעצמו לא היה צריך להתעמת כנגד משה בשלושת המהלכים הללו. "התעקשותו" של ה' מלמדת כי מעורבותו של משה בנתינת הבשר היא חיונית וקריטית להצלחת המהלך. כפי שבמעבר משלב הכאת הסלע לדיבור אל הסלע זקוק היה ה' לשיתוף הפעולה עם משה ברצותו להעמיק את הופעת אין סוף החיים בהרמוניה עם חומרי החיים – בדיבור במקום בהכאה, כך גם במעבר מאכילת בשר השלו הניתן לישראל ב"שמות" כאכילה המקבילה לאכילת המן, לאכילת "תאווה" נזקק היה ה' למשה על מנת להעמיק את הופעת אין סוף החיים בבשר. מתוך העמקתה לגעת במישור החיים הבחירי ביותר, מצריך מהלך זה את התגייסות כל שרשרת החיים בכדי להביא למימושה. מצב של "עֵצר" באחד משלבי מימוש מגמת אין סוף חיים זו, יש בה בכדי למנוע מהופעתה. על כן תגובת ה' בדברי חז"ל אלו במדרש על רתיעתו של משה מלתת בשר לישראל היא חריפה ביותר ומוקבלת בדיוק לתגובתו של ה' במי מריבה – "מיד חרה לו הקב"ה, שנאמר ויקציפו על מי מריבה[1056]". סיומת המהלך דווקא על בסיס הבנתנו את חשיבות הלחץ שלוחץ ה' את משה שהוא יהיה זה שיתן בשר לישראל, כבר מלמדים על הכשלון הנורא. בתגובה ללחצו השלישי של ה' עונה משה – "והלו משלך היו לי". תגובה זו מפנה לפתע את כל המהלך לכיוון אחר לגמרי - "אמר ליה במצרים היה לי וכאן לא היה לי, שנאמר היד ה' תקצר (במדבר י"א, כ"ג). בתשובה זו הסופית אין ה' מפנה את דרישתו לתת בשר לישראל אל משה, אלא **אל עצמו**. כבר אין הוא מתייחס לכוחו של **משה** במצרים - "כל כך הייתה עשיר במצרים", אלא **לכוחו שלו** – במצרים היה לי וכאן לא היה לי". רתיעתו של משה מלהעביר את אין סוף החיים דרך מישור התאווה, מאלץ את ה' להופיע מגמה זו **דרכו הוא**.
שינוי זה מסיג את כל המהלך המתוכנן לאחור. כיוון שנתינת הבשר היא מעת ה' תוך התנגדות פעילה של משה להופיע חיים ב"תאווה", משקל ה"שמים" בנתינת הבשר גודל. מתוך כך מקבלים ישראל פעם נוספת בשר עוף – את השלו! אופן מימוש זה של נתינת הבשר לתאווה בעייתי לא רק מצד היות הבשר הניתן עתה בעל בשריות הלוקה בחסר, אלא מצד היותו בשר שאינו מתאים ומתנגד למימוש הוויית התאווה, בהיותו בשר שתכונתו היא תכונת שמים – עוף בעל כנף. אין המדובר רק מצב של חוסר יכולת הכלת עוצמת התאווה דרך בשר שהוא דל, אלא בהתנגדות קשה של הובלת התאווה דרכו. מתוך כך תוצאת המהלך כולו הינה אסון לישראל! בהיותו בעל תכונות המתדמות לזה של המן המגיע אל ישראל מן השמים, מהווה לו התאווה הוויית חיים גסה ובזויה. מפגש ישראל בכוח התאוותם עם בשר השלו, מביא על כן להכחדתם!
ממהלך דו השיח של ה' עם משה למדנו כי חוסר היכולת של משה להצטרף לתוכנית האלוהית המצטרפת אף היא לדרישת ישראל להופיע את אין סוף החיים דרך מגרש החיים הגופני והבחירי ביותר – מגרש ה"תאווה", הוא המחולל את הכשל הזה.

מתוך כך כאמור, בניגוד להבטחת ה' לישראל - לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן...עַד חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאַפְּכֶם וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא" (במדבר י"א, י"ט – כ'), מכה ה' בישראל מיד עם קבלתם את הבשר.

"הַבָּשָׂר עוֹדֶנּוּ בֵּין שִׁנֵּיהֶם טֶרֶם יִכָּרֵת וְאַף ה' חָרָה בָּעָם וַיַּךְ ה' בָּעָם מַכָּה רַבָּה מְאֹד" (במדבר י"א, ל"ג).

אמנם, רש"י על פרשה זו מתרגם את תגובת ה' "וְאֶל הָעָם תֹּאמַר הִתְקַדְּשׁוּ לְמָחָר וַאֲכַלְתֶּם בָּשָׂר.לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן...עַד חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאַפְּכֶם וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא" (במדבר י"א, כ') באופן התואם את מעשה הפורענות הפוקד את ישראל באכילתם לאחר מכן.

את "הִתְקַדְּשׁוּ לְמָחָר" הוא מבאר כ"הזמינו עצמכם לפורענות".

*"התקדשו - **הזמינו עצמכם לפורענות**, וכן הוא אומר (ירמיה י"ב, ג') והקדישם ליום הרגה" (רש"י במדבר שם, פסוק י"ח).*

את "עַד חֹדֶשׁ יָמִים" הוא מבאר כאחד מדרכי ההריגה.

[1056] תהלים ק"ו, ל"ב).

"עד חדש ימים - זו בכשרים שמתמצין על מטותיהן ואחר כך נשמתן יוצאה, וברשעים הוא אומר הבשר עודנו בין שניהם, כך היא שנויה בספרי, אבל במכילתא שנויה חילוף הרשעים אוכלין ומצטערין שלושים יום והכשרים הבשר עודנו בין שניהם" (רש"י שם, פסוק כ').

אף את"וְהָיָה לָכֶם לְזֶרַע" הוא מבאר כלשון של הריגה - לשון של "חרב".

*"והיה לכם לזרע - ...ובדברי רבי משה הדרשן ראיתי **שיש לשון שקורין לחרב זרא**"[1057].*

באופן זה, מוריד רש"י את הלגיטימציה להופעת השכינה ב"תאווה" אף מצד הסכמתו של ה', להביא מכוחה של התאווה תוצאה ברורה ומוחלטת של הרג ולא רק של "זרא".

אולם בסופו של דבר, אף שמגמת היצירה שבדרישת התאווה של ישראל ניסתרת היא בתוך מהלך הפשט המטה כאמור בקריאתו הראשונית לראות במתאווים אסיפת רשעים, ואף שראינו ברש"י כי גם מה שכבר מרומז במהלך הכתובים הוא מכסה, שולחים חז"ל קו חזק מפרשה זו אל העתיד, לראות בפרשה זו יתד להיות האדם בכוחות התאווה שבו, בבחינת "בורא".

הכוח להחיות בכוח התאווה

*"ואל הבקר רץ אברהם חייך שאני פורע לבניך וכו' (במדבר י"א) ורוח נסע מאת ה' ויגז שלוים מן הים, הרי כמדבר, בארץ מנין, (שם במדבר ל"ב) ומקנה רב היה לבני ראובן, לע"ל מנין שנא' (ישעיה ז') **והיה ביום ההוא יחיה איש** וגו'" (בראשית רבה פרשה מ"ח ד"ה י ויאמר אדני).*

בהתייחסות חז"ל אל מעשיו של אברהם, הם מושכים קו עתידי ממנו למדבר ומשם לעתיד לבוא. את מעשה האכלתו את המלאכים בקר, הם מקשרים אל גיזת ה' שלווים מן הים לישראל. משם הם קושרים אל פרשת בני ראובן המבקשים להישאר בעבר הירדן המזרחי מפאת מקניהם הרב, ולעתיד לבוא מחברים אותנו חז"ל לנבואת ישעיהו – "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא **יְחַיֶּה אִישׁ** וגו'.
כבר מעצם ייחוס גיזת השלו אל מעשהו של אברהם הרץ אל הבקר, אנו למדים כי אף שגיזת השלו נוצרת מתוך תלונות המתאווים, ואף כי סיומת פרשה זו היא במות המתאווים בעוד הבשר בין שניהם, הרי ברמה הכוחנית מהווה פרשת המתאווים חלק מהתוויית קו הופעת אין סוף החיים דרך ממד הבשר המתחיל ממעשה האכלתם של המלאכים בשר בקר על ידי אברהם ונמשך בהאכלתו של ה' את ישראל המתאווים בשר. אולם את הביטוי החזק ביותר וההשלכה העוצמתית ביותר להובלת אין סוף החיים בממד ה"תאווה" מביאים לנו חז"ל בהתייחסותם לעתיד לבוא – "לעתיד לבוא מניין, שנאמר (ישעיה ז') והיה ביום ההוא יחיה איש וגו'".

כך הוא המקור בישעיהו.

"וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא **יְחַיֶּה אִישׁ עֶגְלַת בָּקָר** וּשְׁתֵּי צֹאן" (ישעיהו ז', כ"א).

מה משמעות נבואה זו לעתיד?

רש"י במקום מבאר כי שפע ה' יחול אף על המעט.

"ולפי שתהא ארצ' ריקנית שיבוזו החיילות את הבהמות **ובמעט הנותר אתן ברכה**" (רש"י ישעיהו ז', כ"א, ד"ה יחיה איש וגו').

הבנה זו תואמת את דברי הכתוב בהמשך.

"וְהָיָה מֵרֹב עֲשׂוֹת חָלָב יֹאכַל חֶמְאָה כִּי חֶמְאָה וּדְבַשׁ יֹאכֵל כָּל הַנּוֹתָר בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (ישעיהו ז', כ"ב).

אולם היא אינה תואמת את הפשט המילולי של הפסוק, שהרי אין הכתוב אומר "והיה ביום היו **יתחייה** איש מעגלת בקר ושתי צאן", כלומר שהוא יתחייה מהן, אלא "**יְחַיֶּה** אִישׁ עֶגְלַת בָּקָר וּשְׁתֵּי צֹאן" שמשמעותו היא שהאדם הוא זה שייחיה אותם! לשון זו הנותנת לאדם כוח להחיות כבורא, מחזירה אותנו אל כוחה הבסיסי של התאווה אותה הבאנו מפרשת הנחש בבראשית.

[1057] ובביאורו הראשון של רש"י: "והיה לכם לזרא - שתהיו מרחקין אותו יותר ממה שקרבתם...".

כפי שהבאנו לעייל, את מעלתו של עץ הדעת מגדירה האישה בלשון - "כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם" (בראשית ג' ו'). את לשון ה"תאווה" לעיניים מגדיר רש"י במקום כ"פתיחת עיניים".

"וכי תאוה הוא לעינים - כמו שאמר לה ונפקחו עיניכם" (רש"י שם).

פתיחת עיניים זו היא המדמה את האדם להיות כאלוהים.

*"כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ **וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים** יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (בראשית ג', ה').*

את הדימוי לאלוהים מגדיר רש"י במקום מצד יכולתו מעתה ליצור עולמות.

כל אלו למדו אותנו כי כוח התאווה הינו התגברות רצון האדם בהווייתו החושית, להתהוות עד כדי מציאות ממשית של חיים. את היכולת הזו מחברים אם כן חז"ל אף ישירות אל פרשת המתאווים מתוך משיכתם קו ממעשה האכלת אברהם את המלאכים בשר דרך הגזתו השלו לישראל בפרשת המתאווים ועד לנבואה העתידית של ישעיהו – "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא **יְחַיֶּה אִישׁ עֶגְלַת בָּקָר** וּשְׁתֵּי צֹאן" (ישעיהו ז', כ"א). הופעת אין סוף החיים דרך ערוץ התאווה, עתיד להביא לכוח הרצון החושי העז הזה העצמת התהוות עד כדי יצירתו הוויית חיים ממשית. כך מופיע פשט הכתוב במשמעות כפולה - מצד אחד הוא זה שמתחייה מעגלת הבקר ושתי הצאן, אולם במקביל אכילת בשר זו – אכילת התאווה, מגבירה בו את כוח הרצון עד כדי יכולתו להוות מכוחה חיים.
כך ראינו ב"כמעט ציווי" של הכתוב המורה לישראל לאחר התיישבותו בארץ, לאכול בשר בכל אוות נפשו - "כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר **בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר**" (דברים י"ב, כ'). מתוך כך הסקנו כי התאווה אינה נקודת המוצא לאכילה, אלא **מטרת האכילה** – להגביר באדם את כוח התאווה עד ליכולתו ליצור מכוחה חיים חדשים.

את השיקוף העתידני של פרשת המתאווים ומתוך כך של כוח התאווה המוביל אותה, מבטא אף הרב קוק ב"מאורות הראייה", כמגמה המשיחית של ישראל.

"בזיהרא עילאה דאדם הראשון היה אורו של משה ואורו של משיח כלול כאחד כי באמת נשמה אחת היא, ע"י נפילת העולם בחטא הקדום **נתרחק משה מלהאיר בתוך החוצפא ופירש מן האשה**. הקדושה של דור המדבר תבעה את האחדות של זיהרא דאדה"ר, **ורצו שמשה דווקא יאכילם בשר ושיכנס להאיר בתוך החוצפא**, ומשה אמר "האנכי הריתי את כל העם הזה (במדבר י"א י"ב) כלומר בתוך החוצפא אי אפשר לי להאיר, ונשאר קץ משיח סתום ולא נתפרש בתורה. ואהרן ומרים הרגישו בדבר וצווחו על הפרישה הזאת, ומ"מ לא הועילו להחזיר את משה להאיר בחוצפא, כי נשאר בענוותנותו, "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר ע"פ האדמה" (שם י"ב ג')" (מאורות הראייה הגדה של פסח).

כפי שדייקנו בדברי חז"ל לעייל, אף הרב קוק מבין את דרישת המתאווים כדרישה ספציפית כלפי משה כי דווקא הוא יאכילם בשר ("ורצו שמשה דווקא יאכילם בשר"). את התביעה הזו מבאר הרב קוק מתוך שאיפתם לאחדות **אור ה' והבשר** כפי שהיה באדם הראשון ("אחדות זיהרא דאדם הראשון"). את אי היכולת לממש דרישה זו הוא מגדיר ככשלון המשאיר את "קץ המשיח סתום" ("ונשאר קץ משיח סתום ולא נתפרש בתורה").
אמנם יש להדגיש, כי דרישת ישראל לאחדות אור ה' והבשר, אינה דומה כלל לאחדות המופיעה אצל האדם הראשון. בעוד בשרו של האדם הראשון מתדמה היה יותר להיות כ"אור", בשרם של ישראל לאחר ירידתו של אברהם למצרים ויציאתם של ישראל לחרות מתוך הרחם המצרי[1058], מעצב בהם בשר שהינו בשר חמורים.

כך מגדיר הזוהר את "לבושו" של האדם הראשון בגן העדן כלבוש "אור", הנהפך עם גירושו מגן העדן ללבוש עור.

"אדם הראשון כד הוה בגנתא דעדן הוה מתלבש בלבושא כגוונא דלעילא ואיהו לבושא דנהורא עלאה, כיון דאתתרך מגנתא דעדן ואצטריך לגוונין דהאי עלמא מה כתיב (בראשית ג')

[1058] "...וכאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה שנ' או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי שאין ת"ל גוי מקרב גוי אלא **כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הפרה**..." (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דויהי בשלח פרשה ו' ד"ה ויושע ה').

ויעש יי' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (זוהר כרך ב (שמות) פרשת פקודי דף רכ"ט ע"ב).

מתורתו של רבי מאיר אנו למדים כי אף לאחר חטא האדם, אין גופו בר השוואה לגוף הבשר הגשמי בדורות שאחריו[1059]. ולבוש העור הניתן לו על ידי השכינה נכתב אף הוא בתורתו כ"לבוש אור".

*"ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם **בתורתו של ר"מ מצאו כתוב כתנות אור**" (בראשית רבה פרשה כ ד"ה יב ויעש ה').*

לעומת הוויית גופו של האדם הראשון, הוויית הגוף המצרי הינה הווייה בהמית – בשר חמורים.

"וַתַּרְבֶּה אֶת תַּזְנוּתֶיהָ לִזְכֹּר אֶת יְמֵי נְעוּרֶיהָ אֲשֶׁר זָנְתָה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם" (יחזקאל כ"ג, י"ט – כ').

אף ציווי פדיון פטר חמור, בנוי על השוואה זו.

*"וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה... - ולא פטר שאר בהמה טמאה, וגזרת הכתוב היא **לפי שנמשלו בכורי מצרים לחמורים**" (שמות י"ג, י"ג ורש"י ד"ה פטר חמור).*

לעומת בשרו ה"מאיר" של האדם הראשון מוגדר בשר זה כבשר שחור. כך מתאר אברהם לשרה את המצרים בירידתם למצרים.

*"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לָבוֹא מִצְרָיְמָה וַיֹּאמֶר אֶל שָׂרַי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה אָתְּ - ...ועכשיו אנו באים בין אנשים **שחורים** ומכוערים, אחיהם של כושים, ולא הורגלו באשה יפה..." (בראשית י"ב, י"א ורש"י ד"ה הנה נא ידעתי).*

כפי שבארנו לעייל[1060] בפרשה זו, היחס שבין הגוף ה"לבן" של אברהם ושרה לבין הגוף ה"שחור" המצרי, הינו היחס שבין גוף שהווייתו היא שמימית, לבין גוף שהווייתו היא בהמית. בירידתו של אברהם למצרים הוא קונה לעצמו את הוויית הגוף המצרי. בשיעבוד ישראל במצרים, קונים עם ישראל הווייה זו לעצמם מן המצרים כעם! תביעת ישראל לאיחוד בין הארת ה' לבשר, כדוגמת זה שהיה באדם הראשון, היא אם כן עצומה ובלתי ניתנת לתפיסה עשרות מונים מזה שהיה באדם הראשון. את האיחוד הזה שאמור לתת לבשר את הוויית האין סוף תובעים ישראל ממשה בלא לוותר כלל על הייתרונות שבהווייתו הבשר המצרית. על כן התאווה שהיא עוצמת החיים המייחדת את הבשר המצרי, הוא הכוח המוביל תביעה זו עתה.

מִתַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם ועד לתאווה לבשר - סיכום

אם ברכת יעקב ליוסף "עַד תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם" נוגעת בתפר שבין תכונת הארץ לתכונת האדם בנתינתה לארץ תכונה של אדם – תאווה, הרי פרשת המתאווים קידמה אותנו בהבנת היכולת והעומק של הופעת אין סוף החיים בבשר עצמו. למדנו כי התאווה לבשר בה עוסקת פרשיית המתאווים נוגעת הרבה מעבר לצורך האדם שיתירו לו משהו מתאוותיו הבהמיות. התאוה לאכול בשר, היא חלק בלתי נפרד מן הרצון לפרוץ **עִם** גבולות הבשר לאין סוף לא רק בלא לאבד את כוח חוויית התאווה שהיא מסממניו העיקריים של קו מתאר החיים שבגוף, אלא להעצימה בעצמה כערוץ המרכזי ליצירת אין סוף החיים. ראינו כי בפרשת המתאווים עצמה לא מצליח מהלך זה אלא רק לכדי יצירת דריסת רגל עתידנית הנוצרת מעצם דרישת המתאווים ומקבלתה החלקית. לעומת זאת ברמת ה"נוכח" קבלת ישראל בשר שלו – אותו הבשר שקיבלו בפרשת המן והשלו שבספר "שמות" מכשילה מהלך זה בהיות בשר העוף בלתי ניתן ל"עיכול" במערכת ה"תאווה" הבשרית. מתוך כך נכחדים ישראל בעוד הבשר בין שיניהם. אמנם מלשון הכתוב בספר דברים – "**בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר**" הקרובה להיות לשון ציווי, למדנו כי בניין השכינה בישראל מבסס עצמו בסופו של דבר על כוח התאווה שבאדם. מעשה השחיטה המוגדר בתורה כ"זביחה" המחוייב בכל מעשה אכילה שכזה נועד ליצור את התנאים לכך שפריצה זו של אין סוף החיים בכוח התאווה, תהיה של שכינה, ולא

[1059] את הפער העצום שבין האדם הראשון לדורות שאחריו ואפילו כלפי שרה, מביאה הגמרא כיחס שבין אדם וקוף. "הכל בפני שרה כקוף בפני אדם, שרה בפני חוה - כקוף בפני אדם, חוה בפני אדם - כקוף בפני אדם, אדם בפני שכינה - כקוף בפני אדם" (בבא בתרא נ"ח, ע"א).

[1060] עמוד _____

של בשריות נמוכה. התניית הכתוב בדברים "כִּי יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ", מבארת שתנאי הבסיסי להופעת תאווה לאין סוף הוא - ארץ ישראל. כשכל זאת מתקיים, נוצרת יכולת בכח התאווה שבאדם להיות לא רק הרגשת עונג או רצון **הנלווים** למעשה יצירת החיים, אלא הכוח המרכזי של עצם יצירת החיים המתהווה מנקודת הרצון החושית ועד להגשמתה הסופית כחיים חדשים – "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא **יִחְיֶה** אִישׁ עֶגְלַת בָּקָר וּשְׁתֵּי צֹאן" (ישעיהו ז', כ"א).

בכך נסגר המעגל שבין "תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם" כתכונת הארץ, לבין יכולת תשוקת האדם ותאוותו להופיע חיים ממשיים מתוך חיבורם אל הארץ הזו.

אולם מתוך כך, נפתח הפתח גם להשפעה הפוכה של כוח התשוקה והתאווה הבשריים על עיצוב קווי המיתאר של הארץ עצמה.

"להתאוות גבול" – גבולות שהם קווי ההתהוות של רצונות ותשוקות"

כפי פיעפוע עוצמת אין סוף החיים שמן האדמה, להופיע ב"תאווה" רושם קו ממשי עד כדי חיים, כך גם מפעפעת עוצמת הרצון והחווייה החושית שב"תאווה" לקיים מכוחה את הארץ עצמה ואת גבולותיה. שמוש הכתוב בלשון "תאווה" להגדיר את גבולות הארץ - **וְהִתְאַוִּיתֶם** לָכֶם לִגְבוּל קֶדְמָה מֵחֲצַר עֵינָן שְׁפָמָה" (במדבר ל"ד, י'), מחייב להבין כי היחס שבין ה"תאווה" לבין "גִּבְעֹת עוֹלָם" ב"תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם", אינו חד סטרי. אף גבולות הנחלות שבין השבטים ושל ארץ ישראל בכללה, מתהווים מכוח רצונות ותשוקות השבטים להיות קו גבול דינאמי וחי. יחסי הגומלין שבין השבטים המשתנים מכוח "תאוותם", מוצאים את ביטויים בדרך התרקמות קו הגבול שביניהם.

על מנת לבחון את משמעות כוח רצון תאוות השבטים ליצור "התאוות" אף בארץ עצמה, נבחון את יחס העיר "בית אל" בין יוסף ובנימין, והיחס שבין העיר "בית אל" ו"בית און".

בהבאת גורל מטה בניימן, מוזכרת העיר בית אל בשני אופנים. האחד כ"לוּזָה אֶל כֶּתֶף לוּזָה נֶגְבָּה הִיא בֵּית אֵל" המובאת במהלך התוויית גבולו של בנימין, והשני בתוך רשימת הערים – " וּבֵית הָעֲרָבָה וּצְמָרַיִם וּבֵית אֵל".

*"וַיֵּצֵא גּוֹרָל מַטֵּה בְנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם וַיֵּצֵא גְּבוּל גּוֹרָלָם בֵּין בְּנֵי יְהוּדָה וּבֵין בְּנֵי יוֹסֵף. וַיְהִי לָהֶם הַגְּבוּל לִפְאַת צָפוֹנָה מִן הַיַּרְדֵּן וְעָלָה הַגְּבוּל אֶל כֶּתֶף יְרִיחוֹ מִצָּפוֹן וְעָלָה בָהָר יָמָּה וְהָיוּ תֹּצְאֹתָיו מִדְבַּרָה בֵּית אָוֶן. וְעָבַר מִשָּׁם הַגְּבוּל **לוּזָה אֶל כֶּתֶף לוּזָה נֶגְבָּה הִיא בֵּית אֵל** וְיָרַד הַגְּבוּל עַטְרוֹת אַדָּר עַל הָהָר אֲשֶׁר מִנֶּגֶב לְבֵית חֹרוֹן תַּחְתּוֹן...וְהָיוּ הֶעָרִים לְמַטֵּה בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם יְרִיחוֹ וּבֵית חָגְלָה וְעֵמֶק קְצִיץ. וּבֵית הָעֲרָבָה וּצְמָרַיִם **וּבֵית אֵל**" (יהושע י"ח, י"א – כ"ב).*

אולם רש"י במקום טורח להבדיל בין **בית אל לוזה** השייכת לנחלתו של יוסף לבין **בית אל שאצל העי** השייכת לנחלתו של בנימין ומבאר מתוך כך שהיו שתי "בית אל", האחת (זו המוזכרת בהתווייית גבולו של בנימין), שייכת לשבט יוסף, והשניה (זו המוזכרת ברשימת הערים) שייכת לשבט בנימין.

*"לוזה אל כתף לוזה נגבה **היא בית אל - שקראה יעקב** ולא זו היא **בית אל שאצל העי** שהרי אומר בגבול יוסף ויצא מבית אל לוזה למדנו ששנים היו **ולוז לא בחל' בנימין היתה** שהרי חוט המיצר מלוז ולפנים הוא כמו שהוא אומר אל כתף לוזה נגבה, החוט הולך בדרומה של לוז **נמצאת לוז מן החוט ולחוץ בנחלת בני יוסף** ובית אל היתה בחלק בנימין כמו שכתוב למטה בענין" (רש"י יהושע שם, פסוק י"ג).*

אף שתיאור "וְעָבַר מִשָּׁם הַגְּבוּל לוּזָה אֶל כֶּתֶף לוּזָה נֶגְבָּה הִיא בֵּית אֵל", מובא בתיאור נחלתו של בנימין, מבאר רש"י כי בתיאור הזה חוט הגבול עובר **בדרומה** של לוז היא בית אל, ומכיוון שבנימין הוא בדרומו של יוסף, יוצא כי לוז בית אל שמצפון לקו גבולו, שייכת ליוסף. בית אל זו מבאר רש"י **היא בית אל שקראה יעקב**!

את שייכותה המפורשת של בית אל לנחלת יוסף אנו מוצאים בפירוט נחלת שבט יוסף.

*"וַיֵּצֵא הַגּוֹרָל לִבְנֵי יוֹסֵף מִיַּרְדֵּן יְרִיחוֹ לְמֵי יְרִיחוֹ מִזְּרָחָה הַמִּדְבָּר עֹלֶה מִירִיחוֹ בָּהָר **בֵּית אֵל**. **וְיָצָא מִבֵּית אֵל לוּזָה** וְעָבַר אֶל גְּבוּל הָאַרְכִּי עֲטָרוֹת. וְיָרַד יָמָּה אֶל גְּבוּל הַיַּפְלֵטִי עַד גְּבוּל בֵּית חוֹרֹן תַּחְתּוֹן וְעַד גָּזֶר וְהָיוּ תֹּצְאֹתָיו יָמָּה" (יהושע ט"ז, א' – ג').*

אף שהכתוב אינו אומר במפורש כי בֵּית אֵל לוּזָה הינה של יוסף, כיוון שתיאור הגבול משתמש בעיר זו להתוויית גבולו של יוסף, נכללת באופן פשוט עיר זו בנחלתו. בולט אם כן כי בניגוד למה שביאר רש"י ביחס ל"לוּזָה...בֵּית אֵל" שהוזכרה בגבולות שבט בנימין, ההזכרה פה את בית אל בסדר הגבולות, מייחסת אוטומטית את העיר אל שבט יוסף.

אולם, בניגוד לקביעתו המפורשת של רש"י כי אותה "לוּזָה אֶל כֶּתֶף לוּזָה נֶגְבָּה הִיא בֵּית אֵל" שייכת לנחלתו של יוסף, בפרשת סולם יעקב, מבאר רש"י כי בית אל - המקום בו שוכב יעקב, שייכת לנחלתו של **בנימין**. זאת אף שבפירוט גבולות נחלת בנימין, טורח רש"י לומר במפורש כי אותה לוז בית אל שאינה בנחלתו של בנימין, "**היא בית אל שקראה יעקב**"!

כך מופיעה בית אל בפרשת חלום יעקב.

"וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה. וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא...וַיִּשְׁכֶּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ. וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (בראשית כ"ח, י' – י"ט).

וכך מבאר רש"י את מקומה.

*"אמר רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא הסולם הזה עומד בבאר שבע ואמצע שיפועו מגיע כנגד בית המקדש, שבאר שבע עומד בדרומה של יהודה, וירושלים בצפונה בגבול שבין יהודה ובנימין, **ובית אל היה בצפון של נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף**, נמצא סולם שרגליו בבאר שבע וראשו בבית אל מגיע אמצע שיפועו נגד ירושלים..." (רש"י שם, פסוק י"ז ד"ה כי אם בית אלהים).*

אף כי רש"י מבאר כי בית אל הייתה "בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף, אין ספק כי אמירתו לפני כן "ובית אל היה **בצפון של נחלת בנימין**" היא אמירה ברורה המייחסת את בית אל הניקראת לוז, לנחלתו של בנימין ולא של יוסף.
סתירה זו ברש"י עצמו, בנוסף לקושי לייחס את "לוּזָה אֶל כֶּתֶף לוּזָה נֶגְבָּה הִיא בֵּית אֵל" לנחלתו של יוסף לאחר שכל תיאורה מגיע ביחס לנחלת בני בנימין[1061], מחייבים להבין כי אכן בית אל נמצאת "בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף" כפי שמבאר רש"י בפרשת חלום יעקב, כשהיא שייכת לשתי השבטים. בית אל א' לשבת בנימין בדרום ובית אל ב' לשבט אפרים בצפון. בהתייחסותו לחלק הצפוני השייך ליוסף נקרא בית אל "בית אל לוזה" וכשהוא מתייחס לחלק הדרומי שבנחלת בנימין הוא מכונה "בית אל שאצל העי". הגדרתו כשייך לשבט בנימין כפי שמבאר רש"י בפרשת חלום יעקב, או כשייך לשבט יוסף כפי שמבאר רש"י בפרוט נחלת בנימין, "מעוצב" על פי העניין שבו הוא מובא. כיוון שבפרשת חלום יעקב בולטת מגמת התגלות מקום השכינה – מקום המקדש[1062], מתעצמת מגמת בנימין שבבית אל מתוך ייחוס מקום המקדש בנחלתו[1063] ושייכות המקום לשבט בנימין היא השולטת. מאידך, בפירוט גבולות הנחלה - וְעָבַר מִשָּׁם הַגְּבוּל לוּזָה אֶל כֶּתֶף לוּזָה נֶגְבָּה הִיא בֵּית אֵל", מתוך התייחסותו העודפת של יוסף לכוח הנחלה, המתבטאת בקבלתו את בכורת הנחלה[1064], מעצימה את שייכות בית אל אל שבט יוסף ורש"י במקום מציין כי "בית אל לוזה" שייכת לנחלת שבט יוסף אף שכל תיאור הגבול "לוּזָה אֶל כֶּתֶף לוּזָה נֶגְבָּה הִיא בֵּית אֵל", נמצא בתיאור גבולות נחלת בנימין.

את השפעת המציאות התוכנית על הגדרת קוי המתאר הפיזיים של הנחלה אנו מוצאים באותו עניין ביחס שבין בית אל ובֵּית אָוֶן.

[1061] ואף שרש"י ביאר כי לשון "נֶגְבָּה" מעמיד את חוט הגבול מדרום לבית אל, דבר המכריח שבית אל **הצפונית לחוט הגבול**, שייכת לנחלת יוסף, הרי מצד הפשט, לשון "לוּזָה אֶל כֶּתֶף לוּזָה **נֶגְבָּה** הִיא בֵּית אֵל", אינה מחייבת לבאר את "נֶגְבָּה" כמגדיר את חוט הגבול ביחס לבית אל, אלא כתחילת גלישת גבולו של בנימין דרומה, גלישה הממשיכה לאחר מכן בתיאור הכתוב – "...וְיָרַד הַגְּבוּל עַטְרוֹת אַדָּר עַל הָהָר אֲשֶׁר מִנֶּגֶב לְבֵית חוֹרוֹן תַּחְתּוֹן" (יהושע י"ח, בהמשך פסוק י"ג) (עיין במפה למעלה)

[1062] כפי שעולה מדברי יעקב אחרי הקיצו משנתו, המזהה את מקום משכבו כ"בית אלוהים" ו"שער השמים" – "וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית כ"ח, י"ז), וכפי שעולה מהבטחתו לעשות את המצבה שהקים ל"בית אלוהים" – "וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים..." (שם, פסוק כ"ב).

[1063] כך מופיע הדבר בברכת בנימין – "לְבִנְיָמִן אָמַר יְדִיד יְקֹוָק יִשְׁכֹּן לָבֶטַח עָלָיו חֹפֵף עָלָיו כָּל הַיּוֹם וּבֵין כְּתֵפָיו שָׁכֵן ובין כתפיו שכן - בגובה ארצו היה, בית המקדש בנוי..." (דברים ל"ג, י"ב ורש"י ד"ה ובין כתפיו שכן).

[1064] "וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ... - ...דבר אחר שכם אחד **היא הבכורה שיטלו בניו שני חלקים**, ושכם לשון חלק הוא" (בראשית מ"ח, כ"ב ורש"י ד"ה בחרבי ובקשתי).

מתיאור מקום שליחת יהושע את המרגלים לרגל את העי, נראה די ברור כי בת אל ובֵּית אָוֶן, הינם שני מקומות שונים.

*"וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ אֲנָשִׁים מִיְּרִיחוֹ הָעַי **אֲשֶׁר עִם בֵּית אָוֶן מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל** וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם לֵאמֹר עֲלוּ וְרַגְּלוּ אֶת הָאָרֶץ וַיַּעֲלוּ הָאֲנָשִׁים וַיְרַגְּלוּ אֶת הָעָי" (יהושע ז', ב').*

העי ממוקמת "עם בֵּית אָוֶן " אך "מקדם לבית אל". ברור על כן כי בֵּית אָוֶן ובית אל אינן נמצאות באותו המיקום.

כך גם עולה מביאור רש"י לנבואת עמוס – "וּבֵית אֵל יִהְיֶה לְאָוֶן".

*"וְאַל תִּדְרְשׁוּ **בֵּית אֵל** וְהַגִּלְגָּל לֹא תָבֹאוּ וּבְאֵר שֶׁבַע לֹא תַעֲבֹרוּ כִּי הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה **וּבֵית אֵל יִהְיֶה לְאָוֶן**" (עמוס ה', ה').*

בהתייחסותו לקללת המקומות, מציין רש"י ביחס לגלגל, כי קללת המקום היא לפי שמו. מתוך ששמו "גלגל", קללתו היא "הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה".

"הגלגל גלה יגלה - לפי שמו קללתו..." (רש"י שם).

לעומת זאת ביחס לבית אל, את הקשר שבין המקום והקללה הוא עושה מצד ש"בֵּית אָוֶן" סמוכה לבית אל.

*"...וכן **בית אל יש עיר שסמוכה לה ששמה בית און** בספר (יהושע ז', ב')" (המשך רש"י עמוס שם ד"ה הגלגל גלה יגלה).*

את המקור לסמיכות הזו מביא רש"י מפרשת שליחת המרגלים על ידי יהושוע שהבאנו לעייל – "הָעַי אֲשֶׁר עִם בֵּית אָוֶן מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל".

אולם דווקא ביאור זה של רש"י על זיקת קללת המקומות לשמותיהם, מבליט כי ביחס לבית אל, סוטה רש"י מביאורו, שהרי קביעת קללת המקום על פי שם מקום אחר אף שהוא סמוך לו, אינה דומה לקביעת קללת המקום על פי שמו הוא, כפי שעושה הנביא הושע ביחס לגלגל. מצד פשט רש"י עצמו, קביעת קללתה של בית אל כי תהיה לְאָוֶן, אמורה ללמד אותנו כי שמה של בית אל עצמה הוא "אָוֶן" ואף היא קללתה נגזרת משמה שלה[1065].

אכן רש"י עצמו על הושע י' כבר מבאר כי שמה של בית אל עצמה היא "בית אָוֶן " כשהוא מסתמך על ספר יהושע מאותו המקור ממנו הוא למד על היותה של בית אָוֶן **סמוכה** לבית אל בלבד!

*"לְעֶגְלוֹת בֵּית אָוֶן יָגוּרוּ... - לפורענות העתידה לבא על עגלי **שבבית אל שהיא נקראת בית און** בספר יהושע (ז',ב')" (הושע י', ה' ורש"י ד"ה לעגלות בית און וגו').*

למרות שהמקור שבספר יהושוע מציין אך ורק את סמיכות בֵּית אָוֶן מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל – "...הָעַי אֲשֶׁר עִם בֵּית אָוֶן מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל" (יהושע ז', ב'), לומד מלשון זו רש"י על היות בית אל ובֵּית אָוֶן אותו המקום[1066]!

אמנם, בירושלמי אנו מוצאים כי הוא לומד לכתחילה את "בֵּית אָוֶן מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל" כמקום אחד.

[1065] בדרך זו שם העיר בית אל כ"בית אָוֶן" יבואר מצד שעושים בה דברי **עושק**.
כך הוא בישעיהו. "...וְנִכְרְתוּ כָּל שֹׁקְדֵי אָוֶן" המתורגם: וספו כל דהוו משחרין לְ**מֵינָס**" מֵינָס הוא לשון עושק. או כפי ביאור מצודת ציון – "עניין שאינו הגון".
כנגד זאת, נגזרת משמה הקללה- "יִהְיֶה לְאָוֶן", תבואר מצד הפיכתה לכלום. כך מבאר רש"י במקום "יהיה לאון - יהון ללמא והוא תרגום של **הבל** וזה דוגמת אם גלעד און אך שוא היו (הושע יב).
או כפי ביאורו בירמיה כלשון של **שבירה**. "כִּי קוֹל מַגִּיד מִדָּן וּמַשְׁמִיעַ אָוֶן מֵהַר אֶפְרָיִם - **און שבר**" (ירמיהו ד', ט"ו ורש"י ד"ה ומשמיע און).

[1066] ובאופן דומה בהושע ד': "אַל זֹנָה אַתָּה יִשְׂרָאֵל אַל יֶאְשַׁם יְהוּדָה וְאַל תָּבֹאוּ הַגִּלְגָּל וְאַל תַּעֲלוּ בֵּית אָוֶן... - **הוא בית אל** שהעמיד שם ירבעם את העגלים" (הושע ד', ט"ו ורש"י ד"ה ואל תעלו בית און).

*"רבי תנחומה בשם רב חונא העי אשר עם בית און מקדם לבית אל **מקדם היו קורין אותו בית אל ועכשיו קורין אותו בית און**" (ירושלמי שבת פרק ט', ה"א).*

אין כוונת לשון ה"מְקֶדֶם" למקם את בֵּית אָוֶן מזרחית לבית אל, אלא לציין כי בתחילה- מקדם, נקראה העיר "בית אל", אולם עתה קוראים אותה "בֵּית אָוֶן" בגלל העגלים שבנה בה ירובעם.

נמצאנו אם כן למדים כי אף ביחס שבין בית אָוֶן לבית אל, אנו נדים בין שתי קצוות. מצד אחד אמירה מפורשת כי ישנו מקום בפני עצמו הנקרא בית אָוֶן הנמצא מזרחית לבית אל. אולם במקביל, אף מאותו הפסוק עצמו המלמד על ההפרדה שבין המקומות, לומדים חז"ל על היותם מקום אחד – הוא בית אל – הוא בית אָוֶן.

גם פה אין לנו אלא להבין כי היחס הפיזי שבין שתי המקומות נגזר ישירות מן היחס התוכני שביניהם. כאשר בית אל מציגה את הווייתה העצמאי, מופיעה גם בית אָוֶן כמקום עצמאי מזרחית לבית אל. כהווייה עצמאית, מופיעה בית אָוֶן בחלק נחלתו של שבט בנימין. כך עולה מסדר גבולות שבט בנימין המגיע עד "מִדְבָּרָה בֵּית אָוֶן".

*"וַיְהִי לָהֶם הַגְּבוּל לִפְאַת צָפוֹנָה מִן הַיַּרְדֵּן וְעָלָה הַגְּבוּל אֶל כֶּתֶף יְרִיחוֹ מִצָּפוֹן וְעָלָה בָהָר יָמָּה וְהָיוּ תֹּצְאֹתָיו **מִדְבָּרָה בֵּית אָוֶן**" (יהושע י"ח, י"ב).*

אמנם בית אָוֶן אינו מוזכר ברשימת הערים המובאים בהמשך פרק י"ח, אולם מאידך השם בית אָוֶן אינו מופיע כלל בגבולות נחלת יוסף, אלא רק בהקשר לגבולות נחלת בנימין.

חיזוק נוסף להיות בית אָוֶן חלק מנחלת בנימין אנו מקבלים מדברי הושע המנבא חורבן לארץ בנימין ואפרים.

בהתייחסותו לחורבן בנימין הוא אומר.

*"תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה **הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן** אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין" (הושע ה', ח').*

ובהתייחסות לחורבן אפרים או אומר.

*"**אֶפְרַיִם לְשַׁמָּה תִּהְיֶה** בְּיוֹם תּוֹכֵחָה בְּשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל הוֹדַעְתִּי נֶאֱמָנָה" (הושע שם, פסוק ט').*

הזכרת בֵּית אָוֶן בחורבן בנימין במיוחד כנגד הבאת הפסוק לאחר מכן את חורבן אפרים מוכיחה בברור כי בֵּית אָוֶן הינה חלק מנחלת בנימין. הבנה זו מתחזקת עוד יותר מכך כי "גִּבְעָה ו"רָמָה" הם חלק מערי התנחלות בנימין המוזכרים בספר יהושע.

*"...**וְגֶבַע** עָרִים שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה וְחַצְרֵיהֶן. **גִּבְעוֹן וְהָרָמָה** ..." (יהושע י"ח, כ"ד – כ"ה).*

יוצא אם כן כי כי מצד אחד בית אל מופיעה בשתי מגמות מקבילות. זו המבליטה את גילוי השכינה שבה, מתייחסת לשבט בנימין, וזו המבליטה את כוח הארץ בגבולותיה, מתייחסת לשבט יוסף[1067]. מצד שני בֵּית אָוֶן מופיע בפן האחד שלה כחלק בלתי נפרד מבית אל. בפן זה יבלוט קיום העגלים בבית אל ושייכות בית אל היא בֵּית אָוֶן לנחלת שבט אפרים. אולם בפן המקורי המובדל שלה מבית אל, היא מופיעה כחלק מנחלת בנימין.

את מגמת הווייתה העצמאית של בֵּית אָוֶן כחלק מנחלת בנימין אנו יכולים למצוא מתוך זיקת שם זה בֵּית אָוֶן, לשמו של בנימין כפי שנקרא על ידי אמו - בֶּן אוֹנִי.

כך הוא המקור בבראשית.

*"וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי עוֹד כִּבְרַת הָאָרֶץ לָבוֹא אֶפְרָתָה וַתֵּלֶד רָחֵל וַתְּקַשׁ בְּלִדְתָּהּ. וַיְהִי בְּהַקְשֹׁתָהּ בְּלִדְתָּהּ וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְיַלֶּדֶת אַל תִּירְאִי כִּי גַם זֶה לָךְ בֵּן. וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מֵתָה **וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן אוֹנִי** וְאָבִיו קָרָא לוֹ בִנְיָמִין" (בראשית ל"ה, ט"ז – י"ח).*

אמנם רש"י מבאר שם זה של בנימין באופן שלילי כ"בן צערי" (רש"י ד"ה בן אוני) ובספר במדבר כ"בן אנינותי" (רש"י על במדבר כ"ו, כ"ד ד"ה לישוב), אולם ברור כי הבסיס הכוחני לשם זה כמו כל שם

[1067] בהמשך אנו נבאר בעז"ה את זיקת השם לוז לבית אל בפן התייחסות זה.

הוא חיובי בהיותו מגדיר חיים חדשים. את מגמת החיים העומדת מאחרי "בן אוני" נוכל לגזור ממשמעות ה"און" העומדת מאחריו. דוגמא לכך מצינו בברכתו של יעקב לראובן.

*"רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי - **כוחי**, כמו (הושע י"ב, ט') **מצאתי און לי**, (ישעיה מ', כ"ו) **מרוב אונים**, (שם, כ"ט) **ולאין אונים**" (בראשית מ"ט, ג' ורש"י ד"ה אוני).*

ה"און" אם כן מגדיר "כוח", וכשהוא מופיע ביחס לתולדת האדם, משמעותו היא, כי כוח ההולדה והיצירה שבו מונבעים בתולדתו. רחל בקריאתה לבנימין "בן אוני", מציינת אם כן באופן הבסיסי ביותר את היותו - אונה. אמנם, הזכרת התורה את גרימתו של בן זה למותה מלמד כי חלק בלתי נפרד מהגדרת אונה יש ביצירתו והמשכתו אל הפועל תוצר חזק מסוכן של כליון עצמי[1068]. מסיבה זו הביטוי הנגלה יותר של השם "בן אוני" מופיע כבר בקריאת שמו מצד כשל החיים שהוא יוצר. כך כבר בעת הלידה המביאה למותה של רחל הוא מתורגם כ"בן צערי". בהמשך, מובלט פן האנינות שבשם זה בכליון חמישה מתוך עשרת המשפחות של בנימין במלחמה המתרחשת בין ישראל לבין שבט לוי לאחר נסיגת עם ישראל שמונה מסעות בעקבות מות אהרון[1069]. באופן שלם מתקיימת אנינות כוח חיים זה בכליון הכמעט מוחלט שעושים ישראל לשבט בנימין בפילגש בגבעה[1070]. על כל אלו[1071] נעמוד במפורט בהמשך. אולם כל אלו אינם מוחקים את צד יצירת החיים הבסיסי שב"אונה" של רחל.

את זהוי נקודת מוצא החיים הזה שב"בן אוני" כהנבעת אונה של רחל, אנו מוצאים בשם הישוב "בית און" מצד אותיות כתיבתו כ"בית א.ו.ן" שבניקוד אחר הן נקראות כ"בית אוֹן". אמנם מתוך שמצד נגישותו הנגלית מופיעים חיים אלו בעיקר את צד הצער והאנינות שבהם, אף בתרגומו להופיע כמקום – "בית און", קלושה הבעת החיים החיובית של כוחו, ועיקר משמעותו נשלטת על ידי צליל ניגון האותיות כ"בית אָוֶן". אמנם, כפי שהזכרנו ביחס לנתינת השמות לאדם, כך גם בנתינת השמות למקומות, לא ניתן להתייחס גם ל"בית אָוֶן" רק מצד גילויי הפחת של שמו מפאת כי מקום כמו האדם – מוצא יצירתו היא מנקודת הנבעה של חיים, אף שב"בֵּית אָוֶן" אנו נאלצים "לחפור" אל רמת חיבור האותיות על מנת לחשוף את הרובד הזה.

לעומת ביטוי חיים עצמאי זה של בֵּית אָוֶן ככחלק משטח נחלת בנימין, מצד ה"אוֹן" המייחד את בנימין, אנו פוגשים כאמור את בֵּית אָוֶן כשמה הנרדף של בית אל הנמשך לה מן העגל שמקים שם ירובעם. בפן הזה של בֵּית אָוֶן מיקומו בנחלות משתייך כמובן אל בית יוסף שירובעם הוא המלך הראשון היוצא ממנו.

*"אִם זֹנָה אַתָּה יִשְׂרָאֵל אַל יֶאְשַׁם יְהוּדָה וְאַל תָּבֹאוּ הַגִּלְגָּל וְאַל תַּעֲלוּ בֵּית אָוֶן... - **הוא בית אל** שהעמיד שם ירבע' את העגלי'" (הושע ד', ט"ו ורש"י ד"ה ואל תעלו בית און).*

גם פה, כיוון שה"אָוֶן" אינו יכול להוות שמו הבסיסי של "מקום", אנו נצרכים לחקור אחר מוצא ה"אוֹן" שבו, ממנו משכו לאחר מכן ישראל את מופע ה"אָוֶן"[1072].

את מקור ה"אוֹן" הזה אנו מוצאים ביוסף במצרים ובברכה המייחדת את שבטו.

[1068] אנו נעמוד על כך בהמשך בהגדרת אין סוף החיים המופיעים על ידי בנימין.

[1069] כך מבאר רש"י במפקד בני ישראל לאחר מגפת בעל פעור. ממפקד זה עולה כי מבני בנימין נמצאים רק חמש משפחות מתוך העשרה שהיו לו בתחילה – "בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבָלַע מִשְׁפַּחַת הַבַּלְעִי לְאַשְׁבֵּל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׁבֵּלִי לַאֲחִירָם מִשְׁפַּחַת הָאֲחִירָמִי. לְשֻׁפּוּפָם מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּפָמִי לְחוּפָם מִשְׁפַּחַת הַחוּפָמִי" (במדבר כ"ו, ל"ח – לט).

את הסיבה לכך מבאר רש"י במקום (בד"ה לזרח)

"הוא צוחר, לשון צוהר. אבל משפחת אהד בטלה, וכן חמשה משבט בנימין, שהרי בעשרה בנים ירד למצרים וכאן לא מנה אלא חמשה, ...ומצאתי בגמ' ירושלמית, שכשמת אהרן נסתלקו ענני כבוד ובאו הכנענים להלחם בישראל ונתנו לב לחזור למצרים וחזרו לאחוריהם ח' מסעות מהר ההר למוסרה... ורדפו בני לוי אחריהם להחזירם, והרגו מהם שבע משפחות, ומבני לוי נפלו ארבע משפחות ..." (רש"י שם על פסוק י"ג ד"ה לזרח).

בהמשך דבריו (בד"ה לישוב), מחבר רש"י את החסר הזה לשם אותו נתנה רחל לבנימין – בן אוני.

"... חמש משפחות חסרו מבניו של בנימין, כאן נתקיימה מקצת נבואת אמו שקראתו בן אוני, בן אנינותי ובפלגש בגבעה נתקיימה כולה. זו מצאתי ביסודו של ר' משה הדרשן" (רש"י שם פסוק כ"ד ד"ה לישוב).

[1070] "...ובפלגש בגבעה נתקיימה כולה. זו מצאתי ביסודו של ר' משה הדרשן" (רש"י שם פסוק כ"ד המשך ד"ה לישוב).

[1071] מהו מהות ה"און" המופיע בבנימין מכוחה של רחל, מדוע מהות חיים זו היא כליון לרחל, איך מתבטא הדבר בחזרת ישראל את שמונה המשאות לאחר מות אהרון, איך מתבטא הדבר במעשה פילגש בגבעה בכמעט הכחדתם, או אולי הכחדתם המלאה...

[1072] על התהליך המביא להנבעת כוחו יוסף בירובעם להופיע כשתי עגלים בבית אל ובדן, אנו נעמוד בהמשך.

בכניסתו של יוסף אל תוך מצרים, הוא מקבל לאישה את ביתו של כוהן האוֹן של מצרים.

*"וַיִּקְרָא פַרְעֹה שֵׁם יוֹסֵף צָפְנַת פַּעְנֵחַ וַיִּתֶּן לוֹ אֶת אָסְנַת בַּת פּוֹטִי פֶרַע **כֹּהֵן אֹן** לְאִשָּׁה וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם" (בראשית מ"א, מ"ה).*

כוח האוֹן הגופני מלווה את יוסף להיות נקודת המוצא להברכת אין סוף החיים בו, המופיע לו ברכתו.

"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל" (בראשית מ"ט, כ"ד).

מהי קַשְׁתּוֹ של יוסף המביאה להפזת זרועי ידיו - נתינת טבעת השלטון על ידו[1073], ולהיותו רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל – עיקרן של ישראל ומלך עליהם[1074]? חז"ל מייחסים זאת לכוח כבישת היצר של יוסף מול אשת פוטיפר.

*"ורבותינו דרשו ותשב באיתן קשתו על כבישת יצרו באשת אדוניו, **וקוראו קשת על שם שהזרע יורה כחץ**. ויפזו זרעי ידיו, כמו ויפוצו. שיצא הזרע מבין אצבעות ידיו" (רש"י בראשית מ"ט כ"ד המשך ד"ה אבן ישראל).*

ברמת המעשה הנגלה, מעמידים חז"ל בפנינו את מעשה כבישת יוסף את יצרו מול אשת פוטיפר כגורם המביא אותו לגדולה. אולם ברמת הכוח הקיומי, מציב הכתוב את ה"קשת" – כוח יריית הזרע שביוסף כמוצא כוחו. את השפעת כוח האון הזה היורה כחץ, מרחיב הכתוב למובן הכללי של חוזק ותוקף המלכות

"ותשב באיתן קשתו - נתישבה בחוזק. קשתו, חזקו: ויפזו זרעי ידיו - זו היא נתינת טבעת על ידו".

נתינת עוצמה של מלכות לכוח אונו של יוסף, מגדירה למעשה את כוח זרעו ואונו כממד חיים דרכו מופיעה שכינה. הבלטת חז"ל את יכולת העמידה של של יוסף מול אשת פוטיפר, מבארת כי דרך ערוץ האון הזה מוביל ומעצב יוסף את יחסי הגומלין של ישראל מול מצרים.

בביאור נוסף מחבר רש"י (דרך תרגום אונקלוס) את כוח אונו של יוסף אף למישור הנבואה.

*"...ואונקלוס אף הוא כך תרגמו. ותשב. **ותבת בהון נביאותיה**, החלומות אשר חלם להם...ושוי בתוקפא רוחצניה, תרגום של באיתן קשתו, וכך לשון התרגום על העברי ותשב נבואתו..." (רש"י בראשית שם ד"ה ויפזו זרעי ידיו).*

כוח ה"קשת" המיוחס לכוח אונו של יוסף, מיוחס במקביל לכוח נבואתו המופיעה לו בחלומותיו.

מתוך היות האון הגופני שביוסף נקודת המוצא להופעת אין סוף החיים, מתנקזות ברכות יוסף דרך מקורות החיים שבגוף – השדים והרחם.

"מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם - ברכתא דאבא ודאמא, כלומר יתברכו המולידים והיולדות, שיהיו הזכרים מזריעין טיפה הראויה להריון, והנקבות לא ישכלו את רחם שלהן להפיל עובריהן (בראשית מ"ט, כ"ה ורש"י ד"ה ברכות שדים ורחם).

אף שבלשון הפשוטה ה"שדים" מורים על המקור בגוף המופיע חיים אצל האישה, הרי חז"ל מבארים לשון זו כמקור בגוף המופיע חיים באיש – מקום הוצאת הזרע, כשאת לשון ה"שדי" הם מבארים ככוח ה"אישתדאה" – כוח היריה כחץ.

"שדים - כמו (שמות י"ט, י"ג) ירה יירה, דמתרגמינן אישתדאה ישתדי, אף שדים כאן על שם שהזרע יורה כחץ" (רש"י שם ד"ה שדים).

[1073] ויפזו זרעי ידיו - זו היא נתינת טבעת על ידו, לשון (מלכים א' י יח) זהב מופז..." (רש"י בראשית מ"ט, כ"ד ד"ה ויפזו דרעי ידיו).

[1074] "...ומשם עלה להיות רועה אבן ישראל, עקרן של ישראל לשון (זכריה ד', ז') האבן הראשה לשון מלכות" (רש"י בראשית מ"ט, כ"ד המשך ד"ה ויפוזו זרעי ידיו).

עיון בביאור רש"י בהושע על לשון הפסוק – "אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין", באופן שהוא מקשר את בֵּית אָוֶן לבנימין, רק מדגיש עד כמה נמשך בֵּית אָוֶן לכיוון יוסף, אף במקום בו הכתוב מחבר אותה בפרוש אל בנימין.

*"תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין - **על שאחרתם וחזרתם אחור מלעלו' לרגל לב"ה מ שהוא בחלקו של בנימין**" (הושע ה', ח' ורש"י ד"ה אחריך בנימין).*

את בנימין מחבר רש"י אל בֵּית אָוֶן מצד הצטרפותם אף הם לחטאת העגלים של ירובעם בהמנעותם מלעלות אל בית המקדש הנמצא בחלק נחלתם. בֵּית אָוֶן אף בהקשר זה אל בנימין, שומר על שייכותו אל שבט אפרים.

על פי הצגת בֵּית אָוֶן משתי פני האוֹן שבה, זו שבבנימין מכוחה של רחל הקוראת לבנה "בן אוֹני" וזו שמכוח אונו של יוסף, הרי תנודת המציאות לחזק את צד בֵּית אָוֶן העצמאי כחלק מנחלת בנימין, או את צד בֵּית אָוֶן כשם הנרדף לבית אל כחלק מנחלת אפרים, תהיה תלויה ביחסי הגומלין שבין שבט בנימין לשבט יוסף וברמת השפעתו של שבט יוסף על שבט בנימין.

חז"ל אכן מלמדים אותנו על התניידות כוח האוֹן המוביל את ישראל, מיוסף אל בנימין בעקבות נסיונו של יוסף עם אשת פוטיפר.

ברמה הכוללת, נחשבת התמודדותו של יוסף כנגד אוֹן מצרים בנסיון מול אשת פוטיפר כוהן האוֹן של מצרים כהצלחה המביאה להכלתו את כוחם. מתוך כך מועצם כוח שם ה' שבו, והאות "ה" משמו של הקב"ה נוספת על שמו מ"יוסף" ל"יהוסף".

"יוסף שקידש שם שמים בסתר (שנתייחד עם הערוה והעמיד על עצמו וכבש את יצרו – רש"י) - הוסיפו עליו אות אחת משמו של הקב"ה..."[1075] *(סוטה ל"ו, ע"ב).*

אמנם בהתפרטות הקשר מעורב בהצלחה זו גם טעם הכשל. אל אשת פוטיפר מגיע יוסף בכוונת עברה, ממנה מצילה אותו דמות דיוקנו של יעקב המושכת אותו אל מקורו.

"יוסף מאי היא? דכתיב: (בראשית ל"ט) ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו, א"ר יוחנן: מלמד, ששניהם לדבר עבירה נתכוונו. ויבא הביתה לעשות מלאכתו - רב ושמואל, חד אמר: לעשות מלאכתו ממש, וחד אמר: לעשות צרכיו נכנס...באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם...מיד: (בראשית מ"ט) ותשב באיתן קשתו, א"ר יוחנן משום ר' מאיר: ששבה קשתו לאיתנו,

אף שהצלחתו שלא לבוא על אשת פוטיפר ולהביא לאיבוד אוֹנו אל תוך מצרים מביאה להיותו "רֹעֵה יִשְׂרָאֵל", יוצא מאונו לאבדון מבין ציפורני ידיו.

"...ויפוזו זרועי ידיו - נעץ ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו...משם רועה אבן ישראל - משם זכה ונעשה רועה, שנאמר: (תהלים פ', ב') רֹעֵה יִשְׂרָאֵל הַאֲזִינָה נֹהֵג כַּצֹּאן יוֹסֵף".

איבוד האוֹן הזה מבין ציפורני הידים מאבד ממנו את יכולת ההתפרטות של כוחו שהיתה אמורה להופיע ממנו עשרה משפחות, משפחה כנגד כל אחד משבטי ישראל האחרים.

"תניא: היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: (בראשית ל"ז) אלה תולדות יעקב יוסף (תולדות שיצאו מיעקב כנגדן ראוי לצאת מיוסף – רש"י), אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו..." (המשך הגמרא שם).

כנגד אובדן זה, מופיעה התפרטות אוֹן מקבילה בבנימין הקשורה בזיקה עמוקה אל אונו של יוסף.

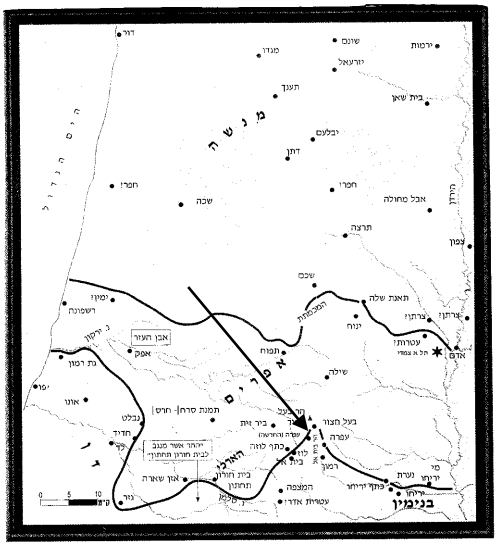
"...ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו (אותן עשרה שפיחתו מיוסף בעשר אצבעותיו – רש"י), וכולן נקראו על שמו, שנאמר: +בראשית מו+ ובני בנימין בלע ובכר ואשבל וגו', בלע - שנבלע בין האומות, ובכר - בכור לאמו היה, ואשבל - ששבאו אל, גרא - שגר באכסניות, ונעמן - שנעים

[1075] "א"ר יצחק: יוסף הוסיפו לו אות אחת, שנאמר: (תהלים פ"א, ו') עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ בְּצֵאתוֹ עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם" (סוטה ל"ו, ע"ב, קטע קודם).

ביותר, אחי וראש - אחי הוא וראשי הוא, מופים וחופים - הוא לא ראה בחופתי ואני לא ראיתי בחופתו, וארד - שירד לבין אומות העולם; א"ד: וארד - שפניו דומין לוורד" (המשך הגמרא שם)[1076].

ברור הוא אם כן כי אותה התניידות אוֹן המופיעה בין יוסף ובנימין באוֹנם העצמי, תופיע אף בבֵּית אָוֶן הנושאת את אונם של יוסף ובנימין בקרקע הארץ, ליצור את הקו הגבולות שביניהם ואת תצורת קווי החיים שבין בֵּית אָוֶן ובית אל על פי כוחות רצונם – "וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם לְגְבוּל" (במדבר ל"ד י)

עיון במפה בגבול שבין יוסף ובנימין במיקום המשואר של בית אל ובמיקום בֵּית אָוֶן, מלמד עד כמה עדין היחס שבין השבטים ועד כמה הוא יכול להשתנות לשני הכיוונים



מן המפה עולה כי . שטחו
של שבט אפרים. זו בנימין,
מצביע למעשה על חדירת
לשון של בנימין אל בנימין.
מצד שני יכולה מונ ן זו אל
תוכו. אז יתנידו בי

[1076] אכן בפרשת פילגש עה,
מתוארת כשליחה אל "
"וַיִּשְׁלְחוּ שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל

רש"י במקום מבאר כי ית
מלאה - כשנים עשר שנ

"עשרה שבטים נחשבו עשרה משפחותיו שיהיו מרחל שנים עשר שבטים" (רש"י שם על פסוק י"ב ד"ה בכל שבטי בנימן).

אופן ייחוס נחלות אלו אם ליוסף ואם לבנימין, תלויים על פי מה שבארנו ברצונות החיים שבשבטים. מתוך כך נוקט הכתוב את התוויית קווי הגבול שבין הנחלות בלשון "תאווה" – "וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם לִגְבוּל..." (במדבר ל"ד, י).

יכולת התניידות חריפה הרבה יותר של המקומות להגדירם מכוח ה"וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם" אנו מוצאים אצל יעקב בהתגלות הניגלת לו בבית אל לפני יציאתו לחרן.
בשתי הדוגמאות שהבאנו הן של בית אל והן של בֵּית אָוֶן, נושק מיקום בית אל היא בֵּית אָוֶן של יוסף לבית אל ובֵּית אָוֶן של בנימין. יכולת כוח ה"תאווה" שבשבטים ליצור קוי חיים בקרקע הארץ הינה בתנודות הגבול ובעצמאות או תלותיות הישובים הסמוכים זה לזה. לעומת זאת יעקב בחלומו מצליח מכוח תאוותו לחבר בין שני מקומות רחוקים אחד מן השני – בית אל ובית המקדש אשר בירושלים.

התְאָוות יעקב "מקדש" בתפר שבין יוסף ובנימין.

ביציאת יעקב לחרן הוא שוהה ללון בדרך. שם מתגלה לו מראה הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ומלאכי האלוהים העולים ויורדים בו, ושם מבטיחו ה' את ירושת הארץ וכי לא יעזבהו בדרכו. אין הכתוב מזכיר בתחילה באיזה מקום המדובר, אלא נוקט בלשון – "וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם". כבר מלשון סתומה זו לומדים חז"ל כי המדובר הוא בהר המוריה וזאת מתוך הקבלת לשון ה"מָּקוֹם" ללשון המופיעה ביחס להר המוריה - "וַיַּרְא אֶת **הַמָּקוֹם** מֵרָחֹק" (בראשית כ"ב, ד').

*"ויפגע במקום - לא הזכיר הכתוב באיזה מקום אלא במקום הנזכר במקום אחר, **הוא הר המוריה** שנאמר בו (לעיל כ"ב, ד') **וירא את המקום מרחוק**" (רש"י בראשית כ"ח, י"א ד"ה ויפגע במקום).*

דבריו של יעקב לאחר שהוא מקיץ משנתו רק מחזקים קביעה זו.

"וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית שם, פסוק י"ז).

המקום ב"הא" הידיעה אותו ניתן לכנות "בֵּית אֱלֹהִים וְ"שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" הוא מקום המקדש בירושלים.

גם הבטחתו של יעקב כי בשובו לשלום האבן אשר שם מצבה יהיה בית אלוהים, מורה אף היא כי המקום בו נמצא יעקב הוא מקום המקדש.

"וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי...וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים..." (בראשית שם, פסוקים כ – כ"ב).

אולם מאידך, מול כל הסימנים הללו, קריאתו של יעקב את שם המקום "בית אל" וציונו כעיר "לוז" מוכיחים לכאורה כי המדובר הוא במקום אחר שאינו בית המקדש.

"וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (בראשית שם לעיל פסוק י"ט).

על הסתירה הזו שבין תיאורו של יעקב את המקום כמקום המקדש, לבין קריאתו אותו בשם מקום אחר לחלוטין עומדים חז"ל ומתוך המיקום של ירושלים בצפון נחלת יהודה בגבול שבין יהודה ובנימין, ומקום בית אל בצפון נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף, הם מגיעים למסקנה הבלתי ניתנת לתפיסה כי הר המוריה נעקר ובא עד לבית אל.

*"אמר רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא הסולם הזה עומד בבאר שבע ואמצע שיפועו מגיע כנגד בית המקדש, שבאר שבע עומד בדרומה של יהודה, וירושלים בצפונה בגבול שבין יהודה ובנימין, **ובית אל היה בצפון של נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף**, נמצא סולם שרגליו בבאר שבע וראשו בבית אל מגיע אמצע שיפועו נגד ירושלים...ועוד אמרו **יעקב קראה לירושלים בית אל וזו לוז היא ולא ירושלים ומהיכן למדו לומר כן. אומר אני שנעקר הר המוריה ובא לכאן**, וזהו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין (חולין*

צ״א, ב׳), שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו ויפגע במקום...״[1077] (רש״י בראשית כ״ח, י״ז ד״ה כי אם בית אלהים).

אף שבתיאור הסולם, מיקום אמצע שיפועו הוא נגד ירושלים וראשו בבית אל, מסיקים חז״ל מתיאור יעקב מצד אחד את המקום כמקום המקדש ובמקביל קריאת שמו כ״בית אל״, כי אצל יעקב שני המקומות הללו הם מקום אחד. את זאת הם מקיימים בדרך המופלאה של עקירת הר המוריה ממקומו והגעתו אל בית אל בקפיצת הדרך. הצגת מפגשו של יעקב את מקום המקדש בדרך זו וביאור קפיצת הדרך שהייתה לו באופן ״שבא בית המקדש לקראת יעקב עד בית אל״ אינם מאפשרים לבאר מהלך זה כמהלך רוחני שבו מתגלה ליעקב בבית אל שכינת ה׳ השייכת למקום המקדש בירושלים. אנו חייבים לבאר את ה״עקירה״ הזו וביאתו של המקדש לקראת יעקב עד בית אל ברמה הפיזית, תוך שאנו נותנים למקום ולקרקע הפיזיים תכונת אישיות ודינמיות שכלל אינה קיימת על פי גדרי המציאות שאנו חיים כיום, להתנהג כפי תכונת המחשבה והדעה המשנות את מיקומן באופנים שונים במהלך עיצוב אישיות בעליהן. האנשה זו שבתכונת הקרקע היא המאפשרת את שינוי מיקום הר המוריה – מקום המקדש, מירושלים לבית אל, באופן שמצליח לגשר על פער המרחק להגמישו, לרחקו ולקרבו.

מתוך הבנת מעשה עקירת הר המוריה ובית המקדש מירושלים לבית אל כיכולת ששפתה היא תכונתית ואישיותית, אנו מחוייבים להסיק כי שינוי זה גורר עימו שינוי מערכתי שלם של אופי הארץ כולה ובמרקם החיים שבה. על מגמותיו של השינוי הזה ניתן לעמוד מדברי רש״י עצמו בפרשה זו מאופן הגדרתו את מיקום בית אל מול ירושלים.

״וירושלים בצפונה בגבול שבין יהודה ובנימין, ובית אל היה בצפון של נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף״ (רש״י על בראשית כ״ח, י״ז ד״ה כי אם בית אלהים).

את ירושלים מגדיר רש״י בגבול שבין יהודה ובנימין. את בית אל הוא מגדיר בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף. מעבר הר המוריה מירושלים אל בית אל משמעותה התכונתית היא אם כן, מעבר מקום המקדש מהחיבור שבין יהודה לבנימין לחיבור שבין יוסף ובנימין. כיוון שנקודת המוצא של הר המוריה ובית המקדש הוא בירושלים, אנו נצרכים להבין כי כוח רצון מיוחד הוא שמוביל לשינוי המצב הזה. כמו ביחס שבין בית אל ובית אָוֶן כך גם ביחס למיקום הר המוריה ובית המקדש, מפעיל את השינוי הזה כוח ה״הִתְאַוִּיתֶם לָכֶם״ (במדבר ל״ד, י׳). במקרה הזה הגורם בעל היכולת לחולל את השינוי הזה הוא כוח התאוותו של יעקב.

את כל עבודתו אצל לבן מכוון יעקב לשם רחל. כך מסכם יעקב עם לבן בתחילה.

״וַיֶּאֱהַב יַעֲקֹב אֶת רָחֵל וַיֹּאמֶר אֶעֱבָדְךָ שֶׁבַע שָׁנִים בְּרָחֵל בִּתְּךָ הַקְּטַנָּה״ (בראשית כ״ט, י״ח).

כך הוא טוען מול לבן לאחר שמתגלה כי רימהו והכניס לו את לאה.

״וַיְהִי בַבֹּקֶר וְהִנֵּה הִוא לֵאָה וַיֹּאמֶר אֶל לָבָן מַה זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי הֲלֹא בְרָחֵל עָבַדְתִּי עִמָּךְ...״ (בראשית כ״ט, כ״ה).

מתוך כך מתאר הכתוב את תולדותיו של יעקב דרך קורותיו של יוסף.

״אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה...-...ומדרש אגדה דורש, תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים, אחת שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל...״ (בראשית ל״ז, ב׳ ורש״י שם).

[1077] אמנם במסכת חולין מבאר רש״י את מעשה קפיצת הדרך באופן שונה הקרוב הרבה יותר לתפיסת המציאות הקיימת. את שם המקום ״בית אל״ הוא מבאר ככינוי שם לירושלים על שם קביעתו של יעקב כי שם יהיה בעתיד בית אלוהים. ״האי בית אל לא הסמוך לעי הוא אלא ירושלים **ועל שם יהיה בית אלהים קראו בית אל** והוא הר המוריה שהתפלל בו אברהם והוא שדה שהתפלל בו יצחק... (חולין צ״א, ע״ב ד״ה שהתפללו בו אבותי).

את קפיצת הדרך אין הגמרא מייחסת להר המוריה שנעקר ממקומו ובא אל בית אל, אלא ליעקב שנתקצרה לו הדרך בחזרתו מחרן לאחר שגילה כי עבר ליד המקום שבו התפללו אבותיו ולא התפלל ורצה לחזור לירושלים.

כי מטא לחרן אמר: אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי, ואני לא התפללתי? כד יהיב דעתיה למיהדר - קפצה ליה ארעא, מיד - ויפגע במקום״ (חולין שם)

מתוך כך את מושג ״קפיצת הדרך״ הוא לא מבאר רש״י מלשון ״קופץ״ אלא מלשון ״קפוץ״ קפצה - לשון (דברים טו) לא תקפוץ את ידך נתקצרה ונתקמצה לו״ (רש״י שם).

את הזיקה המחוייבת שבין יוסף ובנימין, מביעה רחל באופן מפורש כבר בהולדתו של יוסף בקריאת שמו על שם בקשתה להוספת בן אחר.

בראשית פרק ל
כד) וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר יֹסֵף יְקֹוָק לִי בֵּן אַחֵר׃

המגמה להנביע את מקום הופעת השכינה בחיבור שבין יוסף ובנימין הוא אם כן משאת נפשו הבסיסית של יעקב. על יכולתו לשנות את פני המציאות כבר עמדנו הן אצל יעקב בפרשת מכירת הבכורה[1078], קבלת הברכות[1079] וביחס לצאן לבן בשיקתות המים[1080]. ביוסף נפגשנו עם היכולת הזו בכוחו "לאלץ" את האחים לפתור את חלומותיו על פי רצונו[1081] וביכולתו לפתור את חלומות שר המשקים והאופים וחלומות פרעה כפי רצונו[1082]. את הכוח לעקור את הר המוריה מירושלים לבית אל יש אם כן לייחס לכוח "חלימתו" של יעקב באותו מקום "חלימה" המנביעה את מקום המקדש בבית אל.

אמנם, לכאורה, פשט הכתובים אינו תומך באופן הבנה זה את תהליך הופעת כוח קיום אין סוף החיים שבהר המוריה בבית אל. מן הפסוקים היה נראה לומר כי מפגשו של יעקב עם השכינה בבית אל הינה בהפתעה גמורה כ"מקבל" ולא כגורם הפועל את יצירתה.

"וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ...וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי. וַיִּירָא וַיֹּאמַר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית כ"ח, י"ב – י"ז).

אמירתו של יעקב "אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי" מביעה לכאורה הפתעה וחוסר ידיעה גמורים על קיום שכינה בבית אל. גם אמירתו הנוספת "וַיִּירָא וַיֹּאמַר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה" מהווה אף היא לכאורה תגובה לחוסר ידיעה, שהרי אם הופעת השכינה בבית אל מכוחו של יעקב מגיעה, מהיכן צצה לפתע היראה?

אולם דיוק נוסף בפסוקים מגלה רמזים כי תכנון עומד מאחורי מהלכו של יעקב.

בהקיצו אומר יעקב - "**אָכֵן** יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה" במקום שצריך היה להאמר – "וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה". תוספת לשון ה"אָכֵן" מלמדת על מחשבה קודמת של יעקב ביחס למקום זה המאושרת לו מכוח חלומו - "אָכֵן (כפי שחשבתי) יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה". גם אל המשך הכתוב "וַיִּירָא וַיֹּאמַר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה", לא ניתן להתייחס כתגובה של הפתעה, שהרי אמירה זו מגיעה מיד לאחר אמירתו של יעקב "וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי". אם יִרְאָה זו של יעקב מתוך הפתעת גילוי השכינה הגיעה לו, הייתה צריכה זו להופיע כבר בתחילה – "וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ **וַיִּירָא וַיֹּאמַר** אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי וכו'".

שני דיוקים אלו בלשון הכתוב על בסיס "הוצאתם" של הר המוריה ובית המקדש ממקומם בירושלים אל בית אל מחייבים לראות אף את תגובתו של יעקב - "אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה" ואפילו את יראתו - "וַיִּירָא וַיֹּאמַר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה", כתוצרים **יזומים** מכוחו של יעקב.

אכן בזוהר מצאנו אופן התייחסות שונה אל אמירתו של יעקב – "וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי", שאינה מבוארת כאמירה של הפתעה.

"ויקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש יי' במקום הזה ואנכי לא ידעתי וכי תוהא הוא דלא ידע אלא מאי ואנכי לא ידעתי כמה דאת אמר (שמואל א', י"ג) ופני יי' לא חליתי" (זוהר כרך א' (בראשית) פרשת ויצא דף ק"נ, ע"א).

את "וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי" מבאר הזוהר מלשון "ופני ה' לא חליתי". דברי יעקב אינם באים לציין את אי ידיעתו על קדושת המקום, אלא את אי "ידיעתו" אותו במשמעות של חיבור והכרה, כדוגמת - "וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ" (בראשית ד', א').

1078 עמ' _____
1079 עמ' _____
1080 עמ' _____
1081 עמ' _____
1082 עמ' _____

באופן זה מבאר ה"שפת אמת" בעניין, שהצטערותו של יעקב במפגשו עם מקום השכינה בבית אל, היא מצד אי דבקותו וקישורו אל המקום מעצמו.

"...ללמוד מאבינו יעקב ע"ה אחרי חלום זה שהיה להחיות נפשו...והובטח בשמירה...עם כל זה התעצב על שישן והוטב יותר בעיניו להתקשר ולהתדבק בו יתברך כמו שנאמר (בזוהר הקדוש – זוהר חלק א', קנ ע"א- ע"ב) לא ידעתי מלשון דביקות שלא הרגיש בעצמו" (שפת אמת פרשת ויצא (תרל"ב) ד"ה אכן יש ה' כו' ואנכי לא ידעתי).

את רמת המעורבות הגבוהה הזו של יעקב במפגשו עם שכינת בית אל ממשיך להוביל ה"שפת אמת" אף ביחס להמשך דבריו של יעקב - וַיִּירָא וַיֹּאמַר" (שם, פסוק י"ז). אין הוא מבאר יראה זו כתגובה של יעקב לעוצמת השכינה המתגלית אליו, אלא כיצירה והמשכה של קומה נוספת בהתגלות המופיעה לו בחלום.

"ונתוסף לו עוד יראה על ידי החלום. וזה הכלל שכל הארה צריכה להביא יראה לאדם וזה התכלית שלה ובלא זה אינו כלום" (המשך ה"שפת אמת" לעייל).

את הסיבה לייחסו של ה"שפת אמת" קו התייחסות כה האקטיביסטי ליעקב במפגשו עם שכינת בית אל, אנו מוצאים מדברים נוספים שהוא כותב כמה שנים מאוחר יותר ביחס לאותה הפרשה.

*"תלה אבינו יעקב התגלות הקדושה בעבור קדושת המקום. ובאמת חכמינו ז"ל הגידו כי קפץ הר המוריה ובא אליו. נמצא הכל אמת שהרגיש שהמקום גורם **ואף על פי כן היה הכל בזכותו**. והוא מפלאות הבורא יתברך. אשר הוא שומר אוהביו לבלתי יבואו במעשיהם לידי גבהות. לכן מסבב סיבות שינהגו בהם התמימי דרך כנ"ל" (שפת אמת פרשת ויצא (שנת תרל"ז) ד"ה מה נורא המקום הזה).*

ברור ל"שפת אמת" כי עובדת קפיצת הר המוריה ממקומו בירושלים אל בית אל, מחייבת למסקנה כי מכוחו של יעקב היא מגיעה. על כן אין מקום לבאר את ההתגלות הזו כמגיעה אך ורק מכוח המקום, כשיחס יעקב אליה הוא היחשפות פסיבית מתוך חוסר ידיעה. את לשון הכתוב המציגה מפיו של יעקב את מהלך ההתגלות הזו כהפתעה מצידו וממילא ככזו המגיעה אך ורק מכוח המקום בלבד, הוא מבאר כדרך שמירה של ה' למנוע מן הצדיק את הגבהות כי כל ההתגלות הזו בזכותו. – "אשר הוא שומר אוהביו לבלתי יבואו במעשיהם לידי גבהות...ואף על פי כן היה הכל בזכותו".

בדרך דומה נוקט ה"שפת אמת" ביחס לאותה הפרשה בדבריו שבשנת תר"מ.

"ואנכי לא ידעתי. יש ללמוד מזה חסדי המקום ב"ה אשר מזמין לחסידיו מדריגות רבות. באופן שיבואו עוד לענוה על ידיהן. כי יעקב אבינו ע"ה תמה על עצמו האיך לא הרגיש קדושת המקום. אבל באמת אמרו חז"ל כי קפצה לו הארץ ובאמת לא היה הקדושה במקום הזה. רק על ידי חבתו של יעקב נגלה לשעה עומק הקדושה כמו שכתבתי לעיל" (שפת אמת (שנת תר"מ) ד"ה אכן יש ה' במקום הזה).

אין ה"שפת אמת" "מתפתה" לבאר את "ואנוכי לא ידעתי" כחוסר ידיעה כפשוטו, אלא כקניין ענווה שה' מזמן ליעקב בהתגלות זו, שאכן בבסיסה ובטורפה מכוחו של יעקב היא מגיעה - "ובאמת לא היה הקדושה במקום הזה רק על ידי חבתו של יעקב נגלה לשעה עומק הקדושה".

נמצאנו אם כן למדים כי כוח ה"התאוות" של האדם ליצור קוי מתאר של חיים אף בארץ מגיע בשיאו ליכולת בלתי ניתנת לתפיסה של הנפשה ושינוי דינאמי של קו האישיות של הארץ עד כדי מצב המוגדר בשפת הארץ הדוממת "קפיצת המקום". כפי שפתחנו, הבסיס ליכולת הזו מגיע מכוח "התאוותו" של האדם הראשון מ"עץ הדעת" את ה"דעת" להגשים בכוח הרצון האדיר של התאווה והתשוקה קווים ברורים של חיים - "וְכִי תַאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם - כמו שאמר לה וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים - יוצרי עולמות"[1083]. כוח התאווה הזה הוא גורם היצירה הראשוני המגיע לאדם מכוח ההתאוות של האדמה עצמה - תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם[1084] – עולם בראשית שמְיִישׂוּתָה מתגלה בהר גריזים בנחלת יוסף. בהתפרטותו מגיע כוח זה להופיע בבשר עצמו להעצים מכוחו את

[1083] בראשית ג', ו' ורש"י ד"ה וכי תאוה הוא לעיניים ובראשית ג', ה' ורש"י ד"ה והייתם כאלוהים.

[1084] בראשית מ"ט, כ"ו.

כוח התאוותו האדם ליצור חיים חדשים – "כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר **בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר**"[1085]

פרשת "אשת יפת תואר" מציבה רף יצירה נוסף של כוח התאווה להנביע בעת המלחמה חיים חדשים מכוח התשוקה, מתוך נגיעת עומק מוצאה הקיומי הנחשף במלחמה בגויות והכלתו (של כוח הקיום הזה) אל תוכה, תוך הנבטתו בה בבשריותה אין סוף של חיים באופן שאינו נצרך למעשה הגירות בכדי להולידו ואת מעשה האישות הדיני בכדי לחברו .

וְחָשַׁקְתָּ - כוח החשק ליצור גירות ואישות

על פניו נראית פרשת אשת יפת התואר כאחד הדינים התמוהים אם לא הקשים ביותר לעיכול מזווית העין המוסרית וההלכתית.

"כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ. וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָּהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה. וַהֲבֵאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ. וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה" (דברים כ"א, י' – י"ג)

הכתוב מתאר, כי אם רואה אחד הלוחמים במלחמה בתוך השביה אישה ואפילו אשת איש[1086] (רש"י), והוא חושק בה יכול הוא לקחתה לאישה.

באיזה אופן מדובר?

על פי הבנת רש"י בסוגיה בקידושין, יש לו באותה אישה "ליקוחין" גם בעל כורחה של האישה ואף שאינה מתגיירת מדעתה.

*"ולקחת - ליקוחין יש לך בה - קידושין תופסין ואע"פ שהיתה עובדת כוכבים **שהרי אינה מתגיירת מדעתה**" (קידושין כ"ב, ע"א).*

לעומת מעשה הקידוין התופס בכפייה, לבוא אל האישה מותר לישראל רק לאחר החזרה מן המלחמה.

"והבאתה (אל תוך ביתך) - מלמד שלא ילחצנה במלחמה - שלא ילחצנה במלחמה - לבא עליה" (רש"י קידושין כ"ב, ע"א).

בדרך זו מבין תו"ס בקידושין את דעתו של רש"י בעניין.

*"שלא ילחצנה במלחמה - פי' בקונטרס לבוא עליה **משמע מתוך פירושו דבמלחמה אסור לבוא עליה כל עיקר ואפילו ביאה ראשונה** אינו מותר עד לאחר כל המעשים" (תוספות קידושין כ"ב ע"א).*

אמנם, לאחר שהביא את האישה לביתו, משמע על פי רש"י שיכול לבוא אליה בעל כורחה. כך מבאר ה"מקנה" על קידושין.

*"...לאחר הגירות בת ליקוחין היא אם מתרצית להתקדש לו **ואם לא מתרצית יבוא עליה בעל כורחה** דהיינו דהתירה התורה כנגד יצא הרע לפרוש רש"י ז"ל, כך נראה לי..." (המקנה (ר' פנחס בן צבי הורוביץ) על קדושין כ"ב ע"א ד"ה לקוחין)*

לעומת רש"י, על פי דעת תו"ס בפרשה זו, מותרת ביאה ראשונה בעל כורחה של הגויה כבר בעת המלחמה.

*"ונראה לר"ת **דביאה ראשונה מותרת במלחמה** אבל ביאה שניה אסורה עד שתהא בביתו **גיורת**" (תוספות קידושין כ"ב, ע"א ד"ה שלא ילחצנה במלחמה).*

[1085] דברים י"ב, כ'.

[1086] "וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר... - אפילו אשת איש" (דברים כ"א, י"א ורש"י ד"ה אשת).
נראה, כי שינוי הכתוב ללשון "אשת" במקום לשון "אישה" המתאימה יותר, הוא המרמז כי ההיתר הוא אף לאשת איש.

דברי הכתוב "וְחָשַׁקְתָּ בָּהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה", מגיעים עד לרמה של ביאה בעל כורחה של האישה בעת המלחמה. רק כך רואה תו"ס אפשרות להבין כי פרשת אשת יפת התואר, באמת נותנת תגובה ל"חשקו" העולה בעת המלחמה, שהרי אם מותרת הביאה רק לאחר ירח ימים, חשקו של האדם בטל.

"אם כן מאי קאמר לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע כיון דבמלחמה אסור עד שיבא לביתו ולאחר כל המעשים היאך נתפייס יצרו בכך אכתי איכא יצר הרע במלחמה ובביתו עד ירח ימים" (תו"ס שם).

גם לאחר שהגיעה האישה אל תוך ביתו של ישראל, נראה שקיום התהליך שמביא הכתוב לגבי אותה האישה כולל גרותה, אינו תלוי ברצונה. כך מביאה הגמרא ביבמות מ"ז ע"ב.

*"...דתניא ובכתה את אביה ואת אמה וגו' **בד"א שלא קבלה עליה**, אבל קבלה עליה מטבילה ומותר בה מיד".*

כך מביא תו"ס בדיונו על היתר כוהן לבוא על אשת יפת תואר בעת המלחמה.

"בביאה שניה כ"ע לא פליגי דאסור - ...ואע"פ שמתגיירת בעל כרחה עשאה הכתוב כגיורת גמורה ואכתי איכא איסורא לגבי כהן ולא מצינו שהתיר" (תוספות קידושין כ"א, ע"ב).

כך גם מבאר אף הנימוקי יוסף על מהלך זה.

*"שלא קבלה עליה – להתגיר אז צריכה כל המעשים הנזכרים בפרשה **ובזה יוכל לגיירה אפילו בע"כ** שכן גזרת הכתוב אבל בעלמא אין יכול לגייר עבד בעל כרחו..." (נמוקי יוסף על הריף דף ט"ז ע"ב בריף).*

ברמב"ם אנו מוצאים אפשרות שלישית בהבנת הליך הכנסת אשת יפת התואר לתוך ישראל. על פיו מותרת ביאה ראשונה בעל כורחה של הגוייה בעת המלחמה, אולם רק לאחר שהכניסה בתוך מקום ולא בחוץ.

*"אין אשת יפת תואר מותרת אלא בשעת השביה, שנאמר וראית בשביה, בין בתולה בין בעולה בין אשת איש שאין אישות לעכו"ם ... ומנין שלא ילחצנה במלחמה, שנאמר והבאתה אל תוך ביתך, **יכניסה למקום ואח"כ יבעול**..." (רמב"ם הלכות מלכים פרק ח', הלכה ג').*

הרמב"ם כמו תו"ס, "מושך" את ה"וחשקת בה ולקחת לך..." עד לרמה של ביאה. מדבריו משמע שביאה זו נעשית אפילו בעל כורחה של האישה. כך מבאר ה"מגיד משנה" על הרמב"ם.

*"...ועניין אשת יפת תואר חידוש הוא ולא התירה אותה תורה אלא כנגד יצר הרע...שהיא שבויה בארץ נכריה **ובעלה בעל כרחה**..." (מגיד משנה על הרמב"ם, הלכות אישות פרק י"ד הלכה י"ז).*

את האיסור ללוחצה במלחמה מבאר הרמב"ם באופן שאסור לבעולה בחוץ, אלא בתוך מקום. רק לאחר שלב זה מתחיל תהליך גירות **שאז הוא תלוי בהסכמתה** ורק אז מותרת לו ביאה שניה בכתובה וקידושין.

"... ונושאה בכתובה וקידושין... לא רצתה להתגייר... מקבלת שבע מצות שנצטוו בני נח ומשלחה לנפשה, והרי היא ככל הגרים התושבים, ואינו נושאה שאסור לישא אשה שלא נתגיירה" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ח', הלכה ו' – ז')

כה תלוי מעשה הביאה הראשון ביצר ולא בסדר הנישואין עד כי גם כוהן מותר בביאה הראשונה אף שאסורה לו גיורת. רק בהתרקמות תהליך הנישואין שלאחר מכן מופיע איסורו בה והוא אינו רשאי לשאתה.

"הכהן מותר ביפת תואר בביאה ראשונה, שלא דברה תורה אלא כנגד היצר, אבל אינו יכול לישאנה אחר כך מפני שהיא גיורת" (רמב"ם שם, הלכה ד').

על פי ה"ספרי" הבא על האישה הגויה לפני שקיים את ההליך שמחייבת התורה, הרי הוא בועל בעילת זנות. אולם לאחר שקיים את ההליך הנ"ל, עצם מעשה הביאה הוא שמביא לקיום מצב האישות המלא (המחייב גט), בלא צורך במעשה קידושין.

"והסירה את שמלת שביה מעליה...וישבה בביתך...ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים...ואחר כן תבא אליה ובעלת, הא אם לא עשה בה את כל המעשים האלו ובא עליה הרי זו בעילת זנות.
*ואחר כן תבוא אליה ובעלתה, **אין לך בה אלא מצות בעילה**. והיתה לך לאשה, כענין שנאמר (שמות כ"א י') שארה כסותה ועונתה לא יגרע.*
והיה אם לא חפצת בה...ושלחת לנפשה...ושלחתה בגט" (ספרי דברים פיסקא רי"ג – רי"ד)

הרמב"ן מחייב מעשה גיור באותה גוייה, אם כי בשונה מכל גיור, הוא נעשה בה בכפיה.

*"...והטעם בפרשה הזו, מפני **שהיא מתגיירת בעל כרחה**, ואין שואלין אותה אם תחפוץ לעזוב דתה ולהתיהד כאשר נעשה בגרים, אבל יאמר לה הבעל שתשמור תורת ישראל בעל כרחה ותעזוב יראתה...ויתכן שב"ד מטבילין אותה בעל כרחה כמו שעושים בעבדים, ומפני שאינה מתיהדת כמשפט, הרחיק אותה הכתוב כל הזמן הזה" (רמב"ן דברים כ"א, י"ב ד"ה ועשתה את צפרניה).*

גם הוא מביא מן ה"ספרי" כי מעשה הבעילה הוא ה"סוגר" את אישותה של אותה גוייה לישראל. את אי שיתוף מעשה הקידושין בה הוא מבאר מצד היא יכולת מעשה זה לפעול על אותה אישה, בהיותה גוייה!

*"ואחר כן תבוא אליה ובעלתה - אמרו בספרי (תצא יג), אין לך בה אלא מצות בעילה. **נתכוונו לומר, שאין קדושי כסף ושטר תופסין בה, וגם הבעילה לא לשם קדושין, שדינה עדיין כעובדת כוכבים שאין קדושין תופסין בה**, אלא שיתיר לו בעילתה. ומפני שאמר והיתה לך לאשה - יורה שהיא אשתו גמורה, ואם זנתה תחתיו תדון כאשת איש. וכך אמרו בגמרא במסכת קידושין (כב א), ולקחת לך לאשה, ליקוחין יש לך בה, כלומר אחר המעשים הללו. ובספרי (שם), והיתה לך לאשה, כענין שנאמר שארה כסותה ועונתה לא יגרע. א"כ היא אשתו לגמרי כי התורה הקנתה אותה לו" (רמב"ן שם פסוק י"ג)*

נמצאנו למדים כי תפיסת חז"ל את גדרי פרשת אשת יפת התואר באופניה השונים "מכניסה" לישראל את האישה הגויה באופן החורג והפורץ לגמרי לא רק את דרכי המוסר אלא גם את דרכי ההלכה. בין אם הדבר נעשה בחריגה המינורית יותר המתירה את גיורה של האישה (גם הנשואה) בעל כורחה ונישואיה במעשה ביאה בלבד (הרמב"ן), בין אם הדבר נעשה בדרך החריגה המקיימת בה מעשה קידושין בעל כורחה (רש"י), ועד היתר מעשה הביאה בה בעת המלחמה בעל כורחה (תו"ס ורמב"ם), בכל האופנים כולם מתחברת ה"גויות" לישראל בדרך הפורצת את הכללים הלגיטימיים מצד אחד, ובאופן השובר את אמות המוסר הכלל אנושיות מאידך.

בכל האפשרויות כולם, התנאי המאפשר לתהליך זה להתקיים, הוא כוח ה"חשק"! **- "וְחָשַׁקְתָּ בָּהּ"!**

*"**וְחָשַׁקְתָּ - בחשקו תלה הכתוב** ואפי' אינה נאה" (רש"י קידושין כ"ב ע"א).*

עד כדי כך בסיסי החשק הזה לעצם התהליך, שאם לא חֵשק בעילתו הוא שמוביל את הלוחם, אלא רצונו לשאת את האישה, **אין הוא יכול לקחתה**!

*"וחשקת בה - שלא יתירנה לו רק מפני החשק בהיות יצרו מתגבר עליו, **אבל אם מוצא בעצמו שאין לו חשק בבעילתה אלא שהוא רוצה לקחת לו אשה לא ישא לזו**. (רמב"ן דברים כ"א, י"א).*

חשק זה מצליח "לדלג" משום מה על כל ההליכים ההלכתיים הבסיסיים ביותר המחייבים בכל נישואין של אישה גויה - שתהיה פנויה ושתעבור הליך גירות, קידושין ונישואין בהסכמה. כך הוא "מצליח" להביא להתעלמות מכול המחוייבות המוסרית הכלל אנושית הבסיסית, כאמור. אולם למרות זאת, **הוא מצליח ליצור מכוחו מצב אישות וגיור גמורים** הנצרכים רק למעשי השלמה שכאמור אינם שייכים, לא אל המישור ההלכתי ולא אל המישור המוסרי. על אופני ההשלמה חלוקים חכמים, אם דרך מעשה ביאה אף בעל כורחה בתחילה (תו"ס, רמב"ם), ומעשה גרות לבסוף בכפיה (על פי תו"ס) או בהסכמה (על פי הרמב"ם), אם בביאה בלבד לבסוף בלא מעשה קידושין (על פי הספרי), או במעשה קידושין בעל כורחה בתחילה ומעשה ביאה בעל כורחה לבסוף (רש"י).

התייחסותם השלילית של חז"ל להיתר החיבור אל האישה הגויה בפרשת אשת יפת התואר ואופן ביאורם את ההיתר זה, לא רק שאינם מחלישים את כוחו של "חשק" זה, אלא אף מעצימים עוד יותר את כוחו היוצר את החיבור הזה למרות התנגדות סדר החיים לכך ומחייבים אותנו להבין כי מתווה פעולתו של "חשק" הלוחם במלחמת הרשות, פועל מכוח הליך מציאות שונה שלא ניתן לבטלו.

כך מביא רש"י את הסיבה להיתר הליקוחין באישה הגויה.

*"ולקחת לך לאשה - **לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור**. אבל אם נשאה, סופו להיות שונאה, שנאמר אחריו (פסוק טו) כי תהיין לאיש וגו' וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה, לכך נסמכו פרשיות הללו".*

כך הוא המקור בגמרא.

*"לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, **מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות**, - משמע מתוך שמתגרה בה יצרו מחמת יופיה התירה לו ובקושי אלא דמוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטה בשר מסוכנת שחוטה ואע"פ שהיא מאוסה...ולא יאכלו בשר תמותות - לאחר שימותו ויהו נבלות" (קידושין כ"א, ע"ב ורש"י שם)*

השומע ביאורים אלו להיתר הביאה על אישה גויה בעת המלחמה, אינו יכול שלא לתמוה. האין לוחמי ישראל מסוגלים לעמוד באמות מוסר בסיסיות בזמן המלחמה? האם אין התורה מסוגלת לרסן רצון זימה שכזה אם הוא עולה בכל זאת? וגם אם היינו מבינים כי לא ניתן לרסן את תאוות המשכב של הלוחמים בעת המלחמה, האם יתכן שמערכת המשפט של התורה תיתן גושפנקא חוקית למעשים שכאלו? האם מצינו פעם אחת שהתורה מקיימת דין או משפט שאינם כהוגן אך ורק מתוך לחץ של פיתוי ותאווה מצד האדם?

מן הרמב"ם אנו למדים כי חומרת מעשה החיבור אל האישה הגויה בלא סדר הגירות המתחייב היא עצומה.

*"עון זה אע"פ שאין בו מיתת ב"ד אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר **והבן מן הכותית אינו בנו** שנאמר כי יסיר את בנך מאחרי מסיר אותו מלהיות אחרי ה'.*
הלכה ח: ודבר זה גורם להדבק בעכו"ם שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי י"י ולמעול בו" (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק י"ב הלכה ז' – ח')

מפרשת זמרי והמדיינית אנו רואים, כי התורה יודעת לחתוך מגמות שכאלו באופן המהיר והחריף ביותר.

"וְהִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיַּקְרֵב אֶל אֶחָיו אֶת הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵמָּה בֹכִים פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. וַיַּרְא פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וַיָּקָם מִתּוֹךְ הָעֵדָה וַיִּקַּח רֹמַח בְּיָדוֹ. וַיָּבֹא אַחַר אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הַקֻּבָּה וַיִּדְקֹר אֶת שְׁנֵיהֶם אֵת אִישׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאִשָּׁה אֶל קֳבָתָהּ וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר כ"ה, ו' – ח').

מעשה בעילת גויה, הוא אחד מן המקרים הבודדים, בהם מותר להרוג שלא על ידי בית דין.

*"הגונב את הקסוה, והמקלל בקוסם, **והבועל ארמית - קנאין פוגעין בו**. - בני אדם כשרין המתקנאין קנאתו של מקום פוגעין בו בשעה שרואין את המעשה...והלכה למשה מסיני הוא" (משנה, סנהדרין פ"א, ע"ב ורש"י שם).*

ברור אם כן, כי הן מצד המסלול המוסרי האנושי והן מצד המסלול ההלכתי, קיימים כל הכלים ללוחמים, לתורה ולחז"ל לחסום את האפיק השלילי שבחיבור אל הגויות בעת מלחמת המצווה. בכל אופן אין הם עושים זאת.

הדקדוק הרב בבחירת אלו היוצאים למלחמת הרשות[1087], המרחיק עוד יותר מן האפשרות כי מלוחמי מלחמת הרשות יצא פרץ שכזה של זימה, מצטרף אף הוא להביא למסקנה המוכרחת כי הן קיום אפשרות לקיחת ישראל אישה גויה מן המלחמה והן סלידת חז"ל ממעשה הלקיחה הזה, מגיעים ממקום אחר.

כך אנו למדים מפרשת "כי תצא למלחמה" (פרשת שופטים).

*"וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם וְאָמְרוּ מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יִמַּס אֶת לְבַב אֶחָיו כְּלְבָבוֹ - רבי עקיבא אומר כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. רבי יוסי הגלילי אומר **הירא מעבירות שבידו**, ולכך תלתה לו תורה לחזור על בית וכרם ואשה לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם, שלא יבינו שהם בעלי עבירה, והרואהו חוזר אומר שמא בנה בית או נטע כרם או ארש אשה" (דברים כ', ח' ורש"י שם).*

ברור, כי אלו שאין עברה בידם, הם יחידי סגולה. אין ספק על כן, כי הופעת חשק של ביאה לאישה גויה אצל לוחמים שכאלו, מגיע אצלם ממקום אחר לגמרי מזה הבזוי לנו.
אמנם, גם כאשר אנו מייחסים לאותם לוחמים טוהר ואצילות, ולחשקם מייחסים נקיות מלאה, לא ניתן עוד לתלות בכוחם זה בפני עצמו השפעה כה רבה עד כדי שינוי סדרי המציאות הבסיסיים (יכולתם להביא במעשה האישות הכפוי למצב של גירות ואישות גמורים ללא סדרי הגירות והאישות הנדרשים, והתעלמותם מסדר המוסר האוניברסאלי, שאינו מאפשר חיבור אישות לגויה שהיא אשת איש, או כל מעשה אישות אחר בכפיה). אנו נצרכים למצוא "גורם עַל" הנותן ל"חשק" הזה של הלוחמים את הכוח ליצור מצב מציאות חדש ביחס לאישה הגויה באופן שאינו מתעמת עם כללי החיים שאנו מכירים.
"גורם על" שכזה אנו מוצאים בעצם מעשה המלחמה.

המלחמה – הנגיעה בטורף החיים

כבר בדברי השוטרים המוציאים את ישראל למלחמה ראינו כי היוצאים למלחמה הינם אלו שאין בידיהם כל עברה.

*"וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם וְאָמְרוּ מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ - ...**הירא מעבירות שבידו**..." (דברים כ', ח').*

התבוננות בפרשת היציאה למלחמה מלמדת כי ההתייחסות למחנה המלחמה הוא כמחנה שכינה.

*"כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע. **כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֶה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה. וְהָיָה לִפְנוֹת עֶרֶב יִרְחַץ בַּמָּיִם וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה**. וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָּׁמָּה חוּץ. וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אָזְנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ. כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ" (דברים כ"ג, י' – ט"ו).*

את החיוב להוציא את הטמא ממחנה השכינה ומחנה הלוויה, לומדים חז"ל מן הפסוקים הללו העוסקים במחנה המלחמה.

*"שלא יכנס טמא למחנה לויה - **שנמנע כל טמא מהכנס במחנה לויה שדמיונה לדורות הר הבית**, ועל זה נאמר [דברים כ"ג, י"א], **כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה וגו' לא יבא אל תוך המחנה**. וכן אמרו זכרונם לברכה בפסחים [ס"ח ע"א], ויצא אל מחוץ למחנה, זו מחנה שכינה, לא יבא אל תוך המחנה, זו מחנה לויה...". (ספר החינוך מצוה תקסה)*

באופן דומה לומדים חז"ל מדין "וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ" שבמחנה המלחמה על הקורא קריאת שמע מול צואה.

*"צואה בעששית (מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית) מותר לקרות קריאת שמע כנגדה - דצואה בכסוי תליא מילתא (וכסית את צאתך), **והא מיכסיא**" (ברכות כ"ה ע"ב).*

[1087] בה מדברת פרשת אשת יפת התואר, כפי שמובא ברש"י בתחילת הפרשה – "**במלחמת הרשות הכתוב מדבר**, שבמלחמת ארץ ישראל אין לומר ושבית שביו, שהרי כבר נאמר (לעיל כ', ט"ז) לא תחיה כל נשמה" (רש"י על דברים כ"א, י' ד"ה כי תצא למלחמה).

לימוד חז"ל על ריחוק הטומאה ממחנה השכינה ומחנה הלוויה מדיני מחנה המלחמה, ולימוד הכללים לריחוק מן הצואה בקריאת שמע, תפילה ולימוד תורה אף הוא מדין התורה ביחס למחנה זה, מלמדים כי מסת השכינה בזמן המלחמה יוצאת מגדר הרגיל ומקבילה לזו הקיימת במחנה שכינה. סיבת הדבר היא ברורה – מסירות הנפש לה אדם נזקק בזמן זה וביטול עצמו מול רצון ה', מעלה את רמת נוכחות השכינה בו לשיאה. ברור על כן כי כל מעשיו בעת המלחמה רחוקים הם ביותר מלהיות בעלי מניעים או תאווה אגואיסטיים. אם בדרכי המלחמה האנושיות, הסכנה היא להורדת כל המחסומים והגבולות והתפרצות היתר כוחני להתנהגות הלוחמים כבהמות אם באונס ואם בגזל וכו', הרי הדינים והגדרים שמביאה התורה ביחס למחנה המלחמה שבישראל מלמדים על התגלות מצב מוצא החיים המוחלט בו ובקרב הנמצאים בקרבו.

התבוננות בהיתר אכילת המאכלות האסורים בזמן המלחמה.ילמד כי חשיפת מוחלטות החיים הזו בעת המלחמה, היא המביאה לכדי פריצת גבולות החלת החיים הגויים בזמן המלחמה.

וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ – אפילו כתלי חזיר

את הפרק העוסק באשת יפת תואר מתחיל הרמב"ם בהיתר אכילת אנשי המלחמה נבלות וטרפות ובשר חזיר, כשהוא מסייג היתר זה ב"אם ירעב ולא מצא מה יאכל".

*"חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך, **מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן**" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ח', הלכה א').*

אולם באופן מפתיע, המקור שמביא הרמב"ם להיתר זה כלל אינו מתייחס למצב של אונס – "מפי השמועה למדנו **ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן".**

*"וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֶת לָךְ עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא בָנִיתָ. **וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב** אֲשֶׁר לֹא מִלֵּאתָ וּבֹרֹת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא חָצַבְתָּ כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא נָטָעְתָּ **וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ**" (דברים ו', י – י"א).*

הגמרא בחולין אף מלמדת אותנו שבמשך כל שבע שנות הכיבוש הותר לישראל אכילת בשר טמא וחזיר מטעם זה של "**וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב**" ומטעם "וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ".

*"בעי רבי ירמיה: אברי בשר נחירה (שקורעה לאורכה מנחיריה ועד החזה – רש"י) שהכניסו ישראל עמהן לארץ, מהו? אימת? **אילימא בשבע שכבשו, השתא דבר טמא אישתרי להו, דכתיב:** (דברים ו') **ובתים מלאים כל טוב, ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב: כתלי דחזירי** (חזירים יבשים – רש"י), בשר נחירה מבעיא? אלא לאחר מכאן" (חולין י"ז, ע"א).*

הגמרא דנה בשאלה האם מותר היה לישראל לאכול בשר שלא נשחט כראוי שהכניסו איתם לארץ. בביאור הנושא מחלקת הגמרא ואומרת כי ברור הוא שבשבע השנים הראשונות של כיבוש הארץ בשר זה היה מותר, שהרי גם בשר טמא הותר להם וזאת מן הכתוב - "בתים מלאים כל טוב...ואכלת ושבעת", כשמכך לומד ר' ירמיה שהציווי כולל אף כותלי חזיר. על כן היא מסיקה כי האיסור לאכול בשר שלא נשחט כראוי הגיע רק בשלב שלאחר שבע השנים הראשונות שכבר אינו שלב ה"שלל".

רש"י במקום מחזק הבנה זו מן הכתוב - וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ". דווקא בשעת השלל התירה התורה אכילת איסורים, אך לא לאחר מכן.

*"אלא לאחר מכן - דהיינו בשבע שחלקו דלא שרא להו רחמנא טומאה **אלא בשעת שלל** כדכתיב (דברים כ') וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ וגו' שבע שנים כבשו ושבע שנים חלקו כדאמרי' בפרק אין נערכין" (ערכין דף י"ב).*

כך הוא המקור בדברים

*"רַק הַנְּשִׁים וְהַטַּף וְהַבְּהֵמָה וְכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה בָּעִיר כָּל שְׁלָלָהּ תָּבֹז לָךְ **וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ**" (דברים כ', י"ד).*

אמנם הגמרא בהסברה השני מסייגת ועושה חילוק בין הבשר שהביאו ישראל לבין בשר השלל שרק ביחס אליו היה ההיתר לאכול אף בשר טמא מתוך ציווי הכתוב "וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אוֹיְבֶיךָ", אך לא ביחס לבשר ישראל עצמם שלא נשחט כראוי.

"ואיבעית אימא: לעולם בשבע שכבשו, כי אשתרי להו - שלל של עובדי כוכבים, דידהו לא אישתרי".

אולם גם על פי ההבנה הראשונה וגם על פי ההבנה השנייה ברור כי בשבע שנות הכיבוש ההיתר לאכילת המאכלות האסורים אינו רק מצד מצב של פיקוח נפש וחשש במלחמה, אלא לכתחילה. עובדה זו מוכחת הן מצד זה שהפסוקים מהם לומדת הגמרא את היתר אכילת המאכלות האסורים כלל אינם מתייחסים למצב של מצוקה, אלא מגיעים כציווי חיובי לשלול אוצרות הגויים, והן מצד המציאות שהרי בתוך שבע השנים חיו ישראל באופן שיכולו ליצר לעצמם מזונות ודרכי אכילה מתאימים, בלא שיאלצו לאכול מאכלות אסורים.

מכאן אנו מחויבים להבין כי ההיתר הבסיסי לאכילת כל הטוב שבגויים בשעת המלחמה **פורץ לכתחילה את גדרי ההלכה ומאפשר לישראל את הכלת שלל הגויים אף אלו שאינם מותרים במצב החיים הרגיל**. רק ברמב"ם כשהוא בא לפסוק להלכה לדורות, הוא מסייג אפשרות זאת למצב שבו אין ללוחמים מה לאכול – "אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים". אולם גם אז הוא לא שוכח לבסס את דינו על "**וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב**" שכלל אינו עוסק במצב פיקוח נפש.
את היכולת והאפשרות לשלול את שלל האויב אף את אלו האסורים עלינו על פי ההלכה **כציווי לכתחילה**, ניתן לבאר אך ורק מתוך מצב המלחמה. ההגעה למלחמה רק של אותם לוחמים שאין בהם עוון כלל, והיות מחנה המלחמה "מחנה שכינה" מתוך התבטלות הלוחמים כלפי רצון ה' עד כדי מיתה, הם המביאים ליכולת פריצת גבולות הכלת החיים של ישראל, להכיל אל תוכם גם את הטוב אותו מונעת ההלכה מאיתנו מלהכיל אל תוכינו מתוך יציאתם מגבולות האפשר הציווי.

בתוך המהלך הזה של היתר אכילת המאכלות האסורים כחלק משלילת שלל האויב, נכנסת גם פרשת אשת יפת התואר, המגיעה ברמב"ם מיד בהלכה שלאחר מכן.

גילוי טוהר התשוקה – במחנה המלחמה

"וכן בועל אשה בגיותה אם תקפו יצרו, אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו, שנאמר וראית בשביה אשת יפת תואר, ואסור לבעול אותה ביאה שניה עד שישאנה" (הלכות מלכים פרק ח' הלכה ב').

מעשה הביאה והליקוחין של אשת יפת התואר, הוא חלק בלתי נפרד מן היכולת העצומה המופיעה בעת המלחמה להכיל לתוך עם ישראל את החיים הגויים מעבר לסדר החיים הרגיל. על בסיס הטוהר המוחלט של מחנה המלחמה והלוחמים שבו, לחשק הלוחמים ולמעשה הביאה שלהם יש את עוצמת השכינה המייחדת את ישראל באופן הפורץ את גבולו האישי והבחירי של האדם וממילא את הגבול והסדר הלכתי ודיני הרגיל, עד כדי יכולת מעשה הביאה להשליט את מגמת ישראל אף על אישה גויה, השלטה של גרות ואישות גם יחד.
כיוון שהעצמת מקור החיים המופיע במצב המלחמה, מגיע דרך ערוץ היצר – "וְחָשַׁקְתָּ בָּהּ" מעבר לגבולות הסדר, רק התשוקה הפראית הזו היוצאת מגדר השכל והההיגיון יכולה ליצור עוצמת הכלה זו. רצון לנישואין בלבד אינו מצליח בכך והוא נשאר חסום בגדרי החיים הרגילים בהם נישואין או ביאה על גויה, מטפילים את האדם מישראל כלפי אותה גויה ולא להיפך ועל כן הם אסורים.

יוצא אם כן, כי היצר המופיע באיש הלוחם במחנה המלחמה הוא בעל כוח ההשפעה הגדול ביותר הקים בישראל על ממד החיים הגויי. אם בביאה על גויה, הוולד הוא גוי גמור, והבועל ארמית קנאים פוגעים בו, הרי מצב ההתבטלות העצמית בזמן המלחמה כלפי השכינה, מביא לכך שכוח היצר בהיותו נוגע במקור החיים הקיומי הראשיתי ביותר, הוא בעל כוח עז של חיים עד כדי פעולתו בגוף הגויי התפתחות גופית לאין סוף בחיבור האישות עימו. אותה עוצמה של "תאווה" שהופיעה באדם מעת אכילתו מעץ הדעת טוב ורע[1088], להנביע בו כוח יצירה כאלוהים[1089], נחשפת מכוח מצב המלחמה, ליצור במגעו של הלוחם עם הגוף הגויי התפתחות של חיים חדשים.

[1088] "וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי **תַאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם** ... כמו שאמר לה **ונפקחו עיניכם**: (בראשית ג', ו' ורש"י ד"ה וכי תאוה הוא לעינים).

מהו ערך החיים המוסף הנוצר מתהליך מורכב זה, מעבר לדרכי הגירות והאישות הרגילים? מהו ההבדל בין חיבור גויים לעם ישראל דרך מעשה גירות, קידושין ונישואין מסודרים לבין התהליך הנוצר מכוח ה"יחשק" בלא שיעבור דרך סדר הבניין הזה?

אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר - גויות ישראלית

התבוננות בגדרי מעמדו של תולדת החיבור הזה, יובילו אותנו אל תולדה יהודית חדשה שסממני הגויות שבה עצומים.

הרמב"ם מבאר את מעמדו של הוולד הנולד מן הביאה הראשונה הנעשית באשת יפת התואר עוד בעת המלחמה בכפיה, בהלכות מלכים.

*"**נתעברה מביאה ראשונה הרי הולד גר**, ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן העכו"ם, אלא בית דין מטבילין אותו על דעתם, ותמר מביאה ראשונה של יפת תואר היתה, אבל אבשלום נולד מאחר הנישואין, נמצאת תמר אחות אבשלום מאמו ומותרת להנשא לאמנון, וכן הוא אומר דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ח', הלכה ח').*

על היות וולד זה "גר", אך בלא שיחשב בנו של הישראל, לומד הרמב"ם מתוך ההיתר שהיה לאמנון לשאת את תמר אחותו, אף שאחין מן האב אסורים מדין "ערווה".

כך מובאים הדברים בפרשת אמנון ותמר.

*"וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וּלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן דָּוִד אָחוֹת יָפָה וּשְׁמָהּ תָּמָר וַיֶּאֱהָבֶהָ אַמְנוֹן בֶּן דָּוִד... וַיֹּאמֶר לָהּ בּוֹאִי שִׁכְבִי עִמִּי אֲחוֹתִי. וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אָחִי אַל תְּעַנֵּנִי כִּי לֹא יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אַל תַּעֲשֶׂה אֶת הַנְּבָלָה הַזֹּאת. וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת חֶרְפָּתִי וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל **וְעַתָּה דַּבֶּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ**. וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ (שמואל ב', י"ג, א' - יד).*

אבשלום ותמר אחים מן האם ומן האב היו. את שניהם ילדה מעכה בת תלמי מלך גשור לדוד. אלא שאת תמר ילדה מעכה מן הביאה שבא עליה דוד כבר בעת המלחמה לפני שהתגירה, ואילו את אבשלום ילדה לאחר שהכניסה דוד לביתו וגיירה[1090]. לעומתם, אמנון אף הוא בן דוד אך מאביגיל היזרעאלית[1091].

רש"י על הפרשה מבאר את היתרה של תמר לאמנון בדרך דומה.

*"כי לא ימנעני ממך - שמותרת אני לך לפי שנתעברה בי אמי כשהיא נכרית יפת תואר שלקחה דוד במלחמה **ומי שיש לו בן או בת מן שפחה אינו בנו לכל דבר**" (שמואל ב' י"ג, י"ג).*

וכך בגמרא באותו עניין.

*"תמר - אחות אבשלום בת יפת תואר היתה, **קודם שנתגיירה בלב שלם מעכה אמו ילדה לו לדוד את תמר**, והיתה אצלו בתורת יפת תואר...**עדיין לא נתגיירה אמו כשילדתה, ותנן: ולד שפחה וכותית מישראל - אין לו קורבת אב**, במסכת יבמות (כב, א)... " (רש"י סנהדרין כ"א ע"א ד"ה תמר וד"ה מי הוה שרייה ליה אלא שמע מינה).*

תו"ס מתייחס לעניין במסכת קידושין.

[1089] "כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ **וְנִפְקְחוּ** עֵינֵיכֶם וְהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים ... - **יוצרי עולמות**" (בראשית ג', ה' ורש"י ד"ה והייתם כאלהים).

[1090] כך מביא הכתוב ביחס לאבשלום: "וַיִּוָּלְדוּ לְדָוִד בָּנִים בְּחֶבְרוֹן...וְהַשְּׁלִשִׁי **אַבְשָׁלוֹם בֶּן מַעֲכָה בַּת תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר**" (שמואל ב' ג', ב').

וכך מביאה הגמרא ביחס לתמר.- "...ואמר רב יהודה אמר רב: **תמר בת יפת תואר היתה, קודם שנתגיירה בלב שלם מעכה אמו** ילדה לו לדוד את תמר, והיתה אצלו בתורת יפת תואר" (סנהדרין כ"א, ע"א).

[1091] "וַיִּוָּלְדוּ לְדָוִד בָּנִים בְּחֶבְרוֹן וַיְהִי בְכוֹרוֹ אַמְנוֹן לַאֲחִינֹעַם הַיִּזְרְעֵאלִת" (שמואל ב', ג', ב').

*"דבשלמא אם נפרש דיפת תואר מותרת מיד שפיר מאי דקאמרה תמר כי לא ימנעני ממך לפי שהיתה מותרת לו דאיכא למימר שנתעברה אמה במלחמה שעדיין היתה אמה עובדת כוכבים וזו **אינה חשובה כבתו של דוד דאין בן הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה דולד עובדת כוכבים כמותה**" (תוספות קידושין כ"ב, ע"א).*

נמצאנו למדים כי הוולד היוצא מן הביאה הראשונה שבא ישראל על אשת יפת התואר בעת המלחמה בכפיה הינו מצד אחד גר גמור, אולם "אינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן העכו"ם" (רמב"ם), או על פי הגדרת רש"י בספר שמואל מעמדו הוא כ"בן או בת מן שפחה שאינו בנו לכל דבר", או כפי ביאור רש"י על הגמרא מעמדו הוא כ"ולד שפחה וכותית מישראל שאין לו קורבת אב". או כפי לשון תו"ס "שאין בן הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה דולד עובדת כוכבים כמותה".
משמעות הדבר היא כי אף שכוח "חשקו" של הישראל בעת המלחמה מצליח ליצור במעשה הביאה הכפוי על הגויה מצב גירות ואישות מלאים (המחייבים גט גמור, כאמור) ואף שמתוך כך הזרע הנולד מביאה זו הינו גר לכל דבר, מיוחס זרע זה באופן גמור אל האישה כפי דין ייחוס זרעו של ישראל כלפי אישה **גויה** שהוולד הוא כמותה. את דינו של הוולד משווים חז"ל באופן מלא לדין וולד כותית מישראל שאין לו קורבת אב[1092]. ברור הוא כי אין הדבר נובע מעוצמת שיתופו הנמוך של האיש במעשה ביאה זה, שהרי כוח ביאתו מגיע עד כדי יצירתו באישה הן את גירותה והן את אישותה אליו בלא שנעשה בה מעשה גיור ומעשה קידושין (לאחר הגיור). את אי שיוך הזרע הנולד אל האיש ושיוכו כלפי אשת יפת התואר יש על כן לייחס **לאופי יצירת החיבור שיוצר האיש** באישה הגויה. כיוון שהוא נעשה מכוח "חשקו" ותאוותו של האיש, ולא דרך גיור בית הדין ומעשה קידושין, חל כוחו של האיש וכוח אין סוף החיים שבו המועצם ממצב המלחמה כאמור, **בצביון גופני מוחלט**, שהוא צביון ה"גויות". ממילא קיומו של האיש באשת יפת התואר הוא כפי צביונה של האישה הגוייה. אמנם כאמור, כיוון שעוצמת חיבורו עימה בערוץ החיים הגופני הוא בערך של אין סוף מכוח מצב המלחמה, מולד גוף האישה למצב ישראליות מוחלטת מכוח העצמת גופה של האישה לאין סוף.

התוצר שיוצא מזיווג האיש הישראלי עם האישה הגויה בעת המלחמה הוא אם כן "ישראליות גוייתי", ישראליות מצד פריצת החיים באישה לאין סוף, שתכונתה היא גופנית מוחלטת. אם בחיבור שבין האיש והאישה אנו מזהים מכוח האיש את הזרעת ה"לובן" ומן האישה את הזרעת ה"אודם"[1093], הרי במעשה הביאה על אשת יפת התואר, מתחבר האיש לאישה בתכונת "לובנו" כפי צביון התשוקה האדום. על כן הגם שתשוקה זו עוצמתה הישראלית היא מוחלטת, אופני התנהלותה הם גויים לגמרי, לקבוע את שייכות הוולד על פי האישה כאמור.

את המגמה הזו של העצמת ה"זכריות" את כוחה כפי הצביון ה"נקבי", אנו מוצאים אצל הגויים באופן עקבי.

כך מבארים חז"ל כי בניגוד לישראל המקדימים את הזכרים לפני הנקבות, מקדים עשו את הנקבות לפני הזכרים.

*"וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיִּשָּׂא אֶת בָּנָיו וְאֶת נָשָׁיו עַל הַגְּמַלִּים - הקדים זכרים לנקבות, ועשו **הקדים נקבות לזכרים**, שנאמר (לקמן ל"ו, ו') ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו'" (בראשית ל"א, י"ז ורש"י ד"ה את בניו ואת נשיו).*

כך מצינו בתולדות שעיר החורי שקביעת מיקומו המשפחתי של הוולד נקבע על פי האישה.

*"וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה... - האמור למעלה (פסוק כ') **שהוא אחיו של צבעון וכאן הוא קורא אותו בנו**, מלמד שבא צבעון על אמו והוליד את ענה" (בראשית ל"ו, כ"ד ורש"י ד"ה הוא ענה).*

[1092] את עובדת אי שיוך הוולד הבא מן הכותית או השפחה אל האיש מישראל, לומדת הגמרא מדין השפחה הכנענית שבחיתונה עם העבד העברי, אין ילדיה יוצאים עם העבד העברי לחופשי אלא נמשכים להיות כעבדים כנעניים ברשות האדון.
משנה: "מי שיש לו אח מכל מקום - זוקק את אשת אחיו ליבום, ואחיו הוא לכל דבר, חוץ ממי שיש לו אח מן השפחה ומן העובדת כוכבים. מי שיש לו בן מכל מקום - פוטר אשת אביו מן היבום, וחייב על מכתו ועל קללתו, ובנו לכל דבר, חוץ ממי שיש לו בן מן השפחה ומן העובדת כוכבים" (יבמות כ"ב ע"א)
גמרא: "חוץ ממי שיש לו אח מן השפחה ומן העובדת כוכבים. מ"ט? אמר קרא: (שמות כ"א) האשה וילדיה תהיה לאדוניה" (יבמות שם, דם כ"ב, ע"ב).

[1093] "תנו רבנן: שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות, ושחור שבעין..." (נדה ל"א, ע"א).

אף שעֲנָה הוא בנו של צבעון, כיוון שתולדה זו מגיעה מביאתו של צבעון על אימו (אשתו של שעיר), מובא עֲנָה ביישורת אחת עם צבעון **כאחיו**, מתוך **שאשתו של שעיר היא אימם של כולם**!

"אֵלֶּה בְּנֵי שֵׂעִיר הַחֹרִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ לוֹטָן וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן וַעֲנָה" (בראשית ל"ו, כ').

אף בישראל אנו מוצאים את מבנה החיים ה"נְקֵבִי" מוביל במקום המפתיע ביותר – בפדיון הבכורות, הנקבע על פי הרחם אף שביסודו הוא מתייחס לעבודת ה' (אליה הוקדשו הבכורות[1094], לאחר שנצלו ממכת הבכורות במצרים[1095]).

הבכורה מן הרחם – יסוד "יפות התואר" שביוסף.

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. קַדֶּשׁ לִי כָּל בְּכוֹר **פֶּטֶר כָּל רֶחֶם**...- **שפתח את הרחם תחלה**..." (שמות י"ג, א' – ב' ורש"י ד"ה פטר כל רחם).*

כך פוסק השו"ע, כי הבכור הנפדה הוא אך ורק הבכור לאמו הישראלית.

*"מצות עשה לפדות כל איש מישראל בנו, שהוא בכור **לאמו הישראלית**, בה' סלעים..." (שו"ע יורה דעה סימן ש"ה, סעיף א').*

שליטת מבנה החיים הנקבי אף ביחס לתכונת הבכורה הנוגעת בעבודת ה' מתקרבת מאוד להיות דומה לזו המופיעה בפרשת אשת יפת התואר, כשמתברר כי הבכורות שהוכו במצרים, היו **בכורות מן האב**!

כך מבאר רש"י בפרוש על התורה.

*"וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה **וַה' הִכָּה כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**...וַתְּהִי צְעָקָה גְּדֹלָה בְּמִצְרָיִם כִּי אֵין בַּיִת אֲשֶׁר אֵין שָׁם מֵת - .... דבר אחר מצריות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנויים, והיו להם בכורות הרבה, פעמים הם חמשה לאשה אחת, **כל אחד בכור לאביו**" (שמות י"ב, כ"ט ורש"י ד"ה כי אין בית אשר אין שם מת).*

הביאור כי היו כמה מתים בכל בית במכת הבכורות, מתוך זנות הנשים עם רווקים פנויים, מלמד כי מכת הבכורות פגעה **בבכורות מן האב ולא מן האם**. למרות זאת, שיקוף תוצאת גילוי שכינה זה שבמצרים[1096] על ישראל "מתורגם" לקדושת הבכורה מן האם – קדושת פטר רחם. המסקנה המוכרחת מתוך כך היא, שבדומה לפרשת אשת יפת התואר, תנועת החיים הזכרית של מצרים מתקיימת באפיון נקבי מוחלט, על כן תוצאתה היא בכוריות מן הרחם. אם ב"אשת יפת תואר", בהיותה פועלת כפי דרכי פעולת הבשר – מכוח התשוקה, היא מעצבת את חלותה באישה כפי תכונת הבשריות הנשית, להיות מעמד ישראליותו של הוולד כמעמד גויותה של האישה, פעולת הזכריות המצרית פועלת במישור קיומי נמוך יותר - זה ה"בהמי", להופיע מכוחם בכוריות רחם.

אכן גם בכוריות "נקבית" זו של "פטר הרחם", נגזירת ממישור הקיום המושתת אף הוא על ממד "יפות התואר", אולם לא ברמת הקיום הניגלית בעת המלחמה המגיעה עד כדי הנבעת בשריות ישראלית מן הגויות אף ללא גיור ומעשה קידושין, אלא כבשריות ישראלית שבצביונה האין סופי הוא הקרוב ביותר לזה של החומר ה"מצרי" – המופיעה ביוסף.

את הזיקה שבין בכוריות פטר הרחם ליוסף, עושים חז"ל בהקבלה שבין כסף פדיונם של "פטרי הרחם" של ישראל העודפים שלא היו כנגדם לויים לפדיון, לבין כסף מכירתו של יוסף.

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. קַח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת בְּהֵמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם אֲנִי ה'. וְאֶת פְּדוּיֵי הַשְּׁלֹשָׁה וְהַשִּׁבְעִים וְהַמָּאתָיִם הָעֹדְפִים עַל הַלְוִיִּם מִבְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. **וְלָקַחְתָּ חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים לַגֻּלְגֹּלֶת** בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקַּח עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׁקֶל. וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו פִּדוּיֵי הָעֹדְפִים בָּהֶם" - ואת הבכורות הצריכין*

[1094] "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל**... - שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי. על ידי הבכורות זכיתי בהם ולקחתים תמורתם, **לפי שהיתה העבודה בבכורות**, וכשחטאו בעגל נפסלו..." (במדבר ג', י"א – י"ב ורש"י ד"ה מתוך בני ישראל).

[1095] "קַדֶּשׁ לִי כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא" - **לעצמי קניתים על ידי שהכיתי בכורי מצרים**" (שמות י"ג, ב' ורש"י ד"ה לי הוא).

[1096] המכה כאמור את בכורי מצרים וה"מדלג" על בכורי ישראל ומתוך כך מקדישם.

*להפדות בהם, אלו השלשה ושבעים ומאתים העודפים בהם, יתרים על הלוים, מהם תקח חמשת שקלים לגלגלת, **כך היתה מכירתו של יוסף עשרים כסף, שהיה בכורה של רחל**" (במדבר ג', מ"ד – מ"ח ורש"י ד"ה ואת פדויי השלשה וגו').*

ברור, שיצירת זיקה שכזו בין כסף פדיון הבכורות לבין כסף מכירתו של יוסף, היא בעלת חיבור מהותי תוכני, ומלמדת כי כל כוח בכורת היוצא מן הרחם בסיסו הוא בכורת יוסף מרחל. משמעות הדבר היא שאף אצל יוסף תנועת כוחו הזכרי היא במאפייני התנהלות "נקביים". נביעת מקור החיים שבו מ"יפוּת התואר" שבו[1097] היא המבליטה את הפן הזה בהתנהלותו.
את המגמה הזו מבליט הכתוב מזווית נוספת בהגדרתו את כוח זכריותו – כוח זרעו של יוסף , בלשון ביטוי הנקבי – "שדיים".

"מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם" (בראשית מ"ט, כ"ה).

ברור הוא שעל פי הפשט הלשוני שָׁדַיִם וָרָחַם מתייחסים לעברי הפריה והרביה שבאישה. אולם מתוך שההקשר הכללי של ברכה זו לברכתו הכוללת של יוסף, מייחס ברכה לכל צדדי החיים ולא רק לצד אחד (כגון – "בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת") מבארים חז"ל את לשון ה"שָׁדַיִם" במשמעות של "אישתדאה" – כוח היריה של זרע הזכר.

"שדים - כמו (שמות י"ט, י"ג) ירה יירה, דמתרגמינן אישתדאה ישתדי, אף שדים כאן על שם שהזרע יורה כחץ" (רש"י שם).

מתוך כך מבוארים ברכות השָׁדַיִם והָרָחַם כברכות המולידים הזכרים והמולידות הנקבות.

ברכות שדים ורחם - ברכתא דאבא ודאמא, כלומר יתברכו המולידים והיולדות, שיהיו הזכרים מזריעין טיפה הראויה להריון, והנקבות לא ישכלו את רחם שלהן להפיל עובריהן" (רש"י שם).

את צד הניקבות הזו שבכוחו הפועל של יוסף מציבים חז"ל אף בזווית של טפלות כוחו אל אימו.

*"ר' אבא בר זוטרא אמר בוא וראה עד היכן חיבב אבינו יעקב את רחל אפילו **בשעה שבא לברך את בנה עשאו טפילה לה**, ברכות שדים ורחם, יתברכון דדיא דהכין אוניקו ומעיא דהכין אפיקו". (בראשית רבה פרשה צח ד"ה כ ותשב באיתן).*

אופן הצגה זה, יש בו כבר רימוז לחולשה העלולה להופיע כאשר מאפייני פעולתו של הכוח הזכרי הינם נקביים.
צד חולשת כוחו הפועל של יוסף מתגבר עוד יותר בפן הצגה נוסף של כוחו אף בתחילת ברכתו של יעקב אל יוסף, בהצגתו את בכורת הנחלה שבו, דרך התנחלותן של בנות צלופחד.

"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עָלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו. עלי שור - בשביל לשור" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה בנות צעדה עלי שור וד"ה עלי שור).

על הופעת כוחו הפועל דרך מאפייני החיים הנקביים עמדנו מהנבעתו את אין סוף החיים למצרים דרך יופיו. אולם תרגום אונקלוס מפנה את פשט הכתובים כלפי בכורת הנחלה העולה בחלקו.

"ותרגום של אונקלוס בנות צעדה עלי שור תרין שבטין יפקון מבנוהי וכו'. וכתב בנות על שם בנות מנשה בנות צלפחד שנטלו חלק בשני עברי הירדן" (המשך רש"י ד"ה עלי שור).

בנות צלופחד הנוחלות הן בעבר הירדן המזרחי בבשן והן בעבר הירדן המערבי, הן המגלות בפועל את בכורת נחלתו של יוסף הנוחל פי שתים משאר האחים – נחלה אחת בעבר הירדן המזרחי והאחרת בעבר הירדן המערבי[1098]. מתוך היות מאפייני ההתנהלות הנקביים מופיעים ביוסף ככוח פועל זכרי, מתגלה אף בבנות צלופחד "זכריות" פועלת זו, הן בכוחן לנחול מכוח פילפולן, והן בגילוי כל פרשת הנחלות בזכותן.

[1097] כפי שבארנו לעייל בפרשתו של יוסף עמ' _____

[1098] כזכור (בעמ' _____), פן נוסף בבכורת נחלתו של יוסף מופיע בהתנחלותו נחלה כפולה אחת למנשה ואחת לאפרים.

"וַתִּקְרַבְנָה בְּנוֹת צְלָפְחָד...וַתַּעֲמֹדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִם וְכָל הָעֵדָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר. אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל ה' בַּעֲדַת קֹרַח כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ. לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תְּנָה לָנוּ אֲחֻזָּה בְּתוֹךְ אֲחֵי אָבִינוּ - אנו במקום בן עומדות, ואם אין הנקבות חשובות זרע, תתיבם אמנו ליבם" (במדבר כ"ז, א – ד' ורש"י ד"ה למה יגרע שם אבינו).

אף שתביעתן לנחלה מכוח עצמן מגיע, הן מעמידות את תביעתן על בסיס אי היות בן לצלופחד אביהן.

*"כי אין לו בן - הא אם היה לו בן לא היו תובעות כלום. **מגיד שחכמניות היו**" (המשך רש"י שם).*

מתוך ההזדקקות להכריע בתביעתן, מקבל משה את פרשת הנחלות כולה.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם וְהַעֲבַרְתָּ אֶת נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן. וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ. וְאִם אֵין לוֹ בַּת וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו. וְאִם אֵין לוֹ אַחִים וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לַאֲחֵי אָבִיו. וְאִם אֵין אַחִים לְאָבִיו וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה" (במדבר כ"ז, ו' – י"א).

אמנם, התגלות בכורת הנחלה המיוחסת ליוסף דרך נשים מן השבט ולא מכוח התנחלות הזכרים, מגלה את הקושי להופיע כוח פועל אין סוף חיים באפיקי החיים הנקביים, שהגוף, החומר וכוחות הנפש המתייחסים אליהם מופיעים. מתוך כך מסתיימת פרשת התנחלותן של בנות צלופחד בחיובן להתחתן עם בני משפחתן על מנת שלא תיסוב הנחלה לשבט אחר.

"וַיִּקְרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי גִלְעָד בֶּן מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפְּחֹת בְּנֵי יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי הַנְּשִׂאִים רָאשֵׁי אָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמְרוּ אֶת אֲדֹנִי צִוָּה ה' לָתֵת אֶת הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרָל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַאדֹנִי צֻוָּה בַה' לָתֵת אֶת נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ לִבְנֹתָיו. וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים וְנִגְרְעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִגּרַל נַחֲלָתֵנוּ יִגָּרַע. וְאִם יִהְיֶה הַיֹּבֵל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנוֹסְפָה נַחֲלָתָן עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִנַּחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתֵינוּ יִגָּרַע נַחֲלָתָן. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל פִּי ה' לֵאמֹר כֵּן מַטֵּה בְּנֵי יוֹסֵף דֹּבְרִים. זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים. וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר ל"ו, א' – ז').

חובה זו הנכפית על בנות צלופחד, מגלה את נפעלות דרכי החיים שמכוח החומר והגוף כלפי כוחות פועלים "זרים", היכולה להגיע עד כדי הטיית עוצמת האין סוף שבהן לצרכי ומהוויי החיים ה"נגזרים". כך אכן מתרחש באופן חלקי ביוסף עצמו[1099]. אף שכוח "יפות התואר" שביוסף מנביע את אין סוף החיים, בבשר שתכונת האין סוף טבועה בו (בגוף הישראלי בלבד ולא בזה הגויי), ואף שיעקב תומך בממד אין סוף חיים זה (להשלים את חסרון יכולתו להופיע אין סוף חיים בהתפרטות כוחותיו מכוח דיוקנו של יעקב שאינו מגיע עוד להפרטת החיים השבריריות בבשר כפי שביוסף)[1100], נמכר בכל אופן יוסף למצרים מתוך תפיסת גוון חייו כשייך לעולם החיים ה"נגזר". אף לאחר הכנסתו מחדש אל אחוות השבטים, החיפוש אחריו הוא ב"קובה של זונות"[1101], ואף דיוקן יעקב עצמו אינו מצליח להציל את יוסף מאיבוד התפרטות חייו בעשר אצבעותיו[1102].

[1099] ובעם ישראל לאחר מכן, בהטייתם כוחות אלו לעבודה זרה, גילוי עריות ושפכות דמים.

[1100] "ותתפשהו בבגדו לאמר וגו' (בראשית ל"ט) - **באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון**, אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם..." (סוטה ל"ו, ע"ב).

[1101] "וירדו אחי יוסף עשרה ראוי למקרא לומר בני יעקב מהו אחי יוסף, מתחלה לא נהגו בו אחוה אלא מכרוהו ובסוף נתחרטו...וכשאמר להן יעקב רדו למצרים **נתנו כולם בלבם לנהוג בו אחוה**, אמ' ר' יהודה בר' שמעון אף יוסף היה יודע שאחיו יורדין למצרים, מה עשה, הושיב שומרין על עשרה פתחין...עברו ימים ולא באו, שיגר אחריהם ומצאם בשוק הזונות, וכי מה מלאכתן שם, אלא אמרו **שמא בשביל שהיה יפה תאר הושיבוהו בקובה**..." (בראשית רבה פרשה צא ד"ה וירדו אחי יוסף).

[1102] "תניא: היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: (בראשית לז) אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו" (סוטה ל"ו, ע"ב).

הקושי לתת לכוח ה"חשק" או ה"תשוקה" הניגלים לנו באופן כללי ככוחות חיים "נפעלים", עוצמה **פועלת** להנביע מכוחם חיים חדשים, מוביל את "אור החיים" בפרשת אשת יפת התואר לצמצם את כוח השפעת מרחב החיים הזה, להוות רק כוח ה"מגלה" חיים ולא היוצר חיים.

צמצום כוח ה"חשק" לגלות חיים בעולם הדמדומים שבין המוות והחיים.

*"...ולישב הכתוב צריך להעיר בענין למה יצו ה' כדברים האלה לטמא אדם עצמו בבת אל נכר ובפרט בעת מעשה הנס במקום שצריך להוסיף טהרה ודביקות בה' יתיר לעשות מעשה כיעור השנואי אצלו ית' וזה יפעיל הרחקת דביקותנו בו ית'. בשלמא התרת אכילת איסור מצינו לרמב"ם ז"ל שנתן טעם אם ירעב והוא טעם נכון אבל מעשה זה יתעבנו עושנו. ורז"ל אמרו לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע ומן הראוי הוא להכניעו ולאבדו מלב עם קדוש בזמן ההוא אשר מלכם בראשם להלחם להם. אכן יסוד הדבר וסודו הוא ע"פ דבריהם ז"ל שאמרו **שבחטא אדה"ר נשבו כמה נשמות יקרות ביד סטרא אחרא והם נשמות הגרים** וצא ולמד כמה וכמה גדולי עולם באים מהאומות ורות המואביה תוכיח וכמה גדולי עולם שמעיה ואבטליון ואונקלוס הגר וכאלה רבות...ואחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת יאורו מאמרי אל עליון כשמש בצהרים במצו' זו והוא לפי שהקדים כי תצא למלחמה וגו' שיציאתו היא לדבר מצוה כמו שפירשנו למעלה אמר עוד אם ראה בשבי' פי' בשע' שביה וכמו שכן דקדק רמב"ם בפ"ח מהלכות מלכים כי באותה שעה עודנו עוסק במצוה...**שבאמצעות היותו עוסק במצו' יגלה ה' את עיניו להכיר באשת גוי שיש בה יפ"ת שהיא נשמה הקדושה הנקרא' יפ"ת**...והכרתה **הוא ע"י שאתה רואה שאתה רואה שאתה חושק בה בזמן שאתה דבוק בשכינה** באמצעות היותך עסוק בשליחות מצוה כאמור זה יעירך שלדבר טוב חשקת..."*

ל"אור החיים" ברור כפי שהיה ברור לנו בתחילת המהלך כי דברי הגמרא "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" אינם יכולים להיתפס כפשוטם, שהרי אין סיבה שהתורה לא תכפה את דרך ההתנהגות הראויה ועוד בזמן מלחמה על הלוחמים שהרי "מן הראוי הוא להכניעו ולאבדו (את היצר) מלב עם קדוש בזמן ההוא אשר מלכם בראשם להלחם להם". על כן בביאורו הולך ה"אור החיים" לכיוון ההפוך לגמרי. דווקא בזמן יציאת ישראל למלחמה בעוד שהם עסוקים במצווה יש בכוחם לזהות "אשת יפת תואר" שהיא מאותן נשמות הגרים הטהורות הנמצאות בינות הגויים ש"הכרתה הוא ע"י שאתה רואה שאתה חושק בה בזמן שאתה דבוק בשכינה באמצעות היותך עסוק בשליחות מצוה כאמור זה יעירך שלדבר טוב חשקת".
את מרחב הפריצה של כוח החשק מצמצם ה"אור החיים" בהגדרתו אותו ככוח "זיהוי" של גירות קדומה ולא ככוח יצירה והכלה של גויות גמורה אל תוך עם ישראל כפי שמשמע מן הפשט.

נמצאנו אם כן למדים, שאם בהצגתו המקסימאלית של כוח ה"חשק" או ה"תשוקה" הבשרית, מצב המלחמה היווה גורם מעצים של כוח התשוקה הבשרית, להביאה עד לרמתה הבראשיתית שהופיע באדם הראשון להיות כוח יוצר של חיים ברמת אין סוף ב"בשר" הגויי, הרי ברמתה כפי שמופיעה ה"אור החיים", כל פרשת אשת יפת התואר אינה פועלת כלל על סקלת המציאות הבחירית, אלא על סקלת עולם הדמדומים שבין המוות והחיים. בעולם "דמדומים" זה, החשק לביאה, כלל אינו מעולם הבחירה האנושי, אלא נובע מנקודת מוצא החיים הקודמים לבחירה מכוח עולם היצירה שבמעשה הבריאה. התנוצצות "חשק" הלוחמים לאישה הגוייה בעת המלחמה, מעלה את עולם היצירה הזה לידי החצנה הפועלת על הגוף הגויי כפעולת הולדה כפייתית להנביע בו את עומק בריאתו המאוחד עם מקורו, שתרגומו ההלכתי הוא "גירות". רמת פעולה זו אינה נפגשת כלל גם עם בחירתה ורצונה של האישה הגויה והיא פועלת את פעולתה כדוגמת המוות או לחילופין הלידה הבלתי בחיריים, על האדם. מתוך שמרחב פעולה זה פועל במישור פעולה הקודם לעולם הבחירה, הוא אינו מושפע ואינו יכול להימדד כלל בגדרי החיים הן ההלכתיים והן האנושיים, כפי שפעולת גורמי הטבע הגלובליים על המציאות אינם יכולים להימדד ברמה זו.

אולם גם "הורדה" זו בכוח ה"חשק" וה"תשוקה" הבשריים מלהנביע אין סוף חיים בבשר הגויי ככוח **פועל**, אינה נותנת פיתרון לסיכון שבהופעת אין סוף חיים מכוח הבשר, כשהיא באה לכוֵן גוף גויי. אם ביוסף תומך יעקב במעמד האלוהי שהוא מעמיד בגופו למרות הסיכון הכשלים הנילווים לכך, הרי ב"אשת יפת תואר" שוללים חז"ל לגמרי כל נסיון להעמיד את מעשה אשת יפת התואר כביטוי חיים חיובי והם מעמידים את כל הפרשה הזו באור שלילי וכ"אילוץ" מפני חולשת האדם. אם ברמת הפוטנציאל, מסוגל אפיק פעולה זה למקסם את מרחב הכלת כוחות החיים הגויים בישראל, תוך שהוא מוליד אותם דרכו כמעט ללא כל מסנן, הפיכת התורה שבעל פה את

כל פרשת אשת יפת התואר על פניה לתהליך של בדיעבד, מלמדת כי היצירה באפיק זה כמעט ואינה מצליחה להתממש במישור החיים הבחירי כתיקנה, וסופה להביא לאובדן.

אם נשאה, סופו להיות שונאה – קושי התשוקה הגופנית לפרוץ לאין סוף, בעולם הבחירה

בהצגתם של חכמים את פרשת אשת יפת התואר, הם עושים מאמץ כביר בכדי למונעו מלהתקיים.

את כל הפרשה כולה מבאר רש"י בדרך של דחייה.

*"ולקחת לך לאשה - **לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע**. שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור. **אבל אם נשאה, סופו להיות שונאה**, שנאמר אחריו (פסוק טו) כי תהיין לאיש וגו' **וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה**, לכך נסמכו פרשיות הללו:*
*ועשתה את צפרניה - **תגדלם כדי שתתנוול**:*
*והסירה את שמלת שביה - **לפי שהם נאים**, שהגוים בנותיהם מתקשטות במלחמה בשביל להזנות אחרים עמהם:*
*וישבה בביתך - בבית שמשתמש בו, נכנס ונתקל בה, יוצא ונתקל בה, רואה בבכייתה, **רואה בנוולה, כדי שתתגנה עליו**:*
*ובכתה את אביה - כל כך למה, כדי שתהא **בת ישראל שמחה וזו עצבה**, בת ישראל מתקשטת **וזו מתנוולת**:*

וכן בגמרא

"לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות (מסוכנת שחוטה) ואל יאכלו בשר תמותות נבילות (לאחר שימותו ויהו נבלות)" (קידושין כ"א, ע"ב).

כפי שפתחנו, ברור הוא שאם לא היה בבסיס פרשת אשת יפת התואר את גרעין האמת והכוח ליצור חיים אלוהיים שאינם ניתנים ליצירה בדרך אחרת, לא הייתה התורה מתירה לעולם מעשה חיבור שכזה והייתה כופה את דעתה ללא כחל וסרק. מעשה היצירה הייחודי של "גויות ישראלית" מכוח תשוקת הבשר, בבשר הגויי עצמו, הוא שמציב פרשה זו כאחד מתרי"ג המצוות בתורה[1103]. אולם מאידך, חכמים בזיהויים את הסכנה שבאפיק יצירה זה, ואת הקלות בה יכול החשק הזה לגלוש לרצון התאווה האישי של הלוחם יהיה הצדיק ביותר, מרחיקים כמה שיותר ממימוש מגמה זו אל הפועל, עד כדי הצגתה של הפרשה כולה באור שלילי וכ"כניעת" התורה לבהמיותו של האדם.

כפי שנבאר בהמשך[1104], רף יצירת חיים זה - להנביע מכוח ה"חשק" והתשוקה" (באשת יפת תואר) אין סוף חיים בבשר הגויי מעבר לגבולות סדר הגירות והאישות ההלכתית, מתייחס בישראל לתכונת ה"פריצה" שבשבט יהודה. הולדת דוד את תמר ואבשלום ממעכה בת תלמי מלך גשור, אותה לוקח דוד בתורת אשת יפת תואר[1105] ושימושו של דוד בשלשה מאוד ילדיו מנשות יפת התואר[1106] בראש גייסותיו ילמדו אותנו על מאפיין קו אין סוף החיים אותו מנסה דוד לבנות במלכותו. נסיונו של אמנון לקיים בתמר אחותו ביאה כביאת אשת יפת תואר[1107], המחיר העצום הנגבה מעם ישראל על הכנסתו של דוד את יפוּת התואר אל מלכות ישראל, בהכחדת בית שאול[1108]

[1103] "והמצוה הרכ"א היא שציונו בדין אשת יפת תואר והוא אמרו יתעלה (ר"פ תצא) וראית בשביה אשת יפת תואר. וכבר התבארו משפטי מצוה זו בפרק ראשון מקדושין (כא ב, כב א)" (ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה רכא).

[1104] עמ' _____

[1105] "וַיִּוָּלְדוּ לְדָוִד בָּנִים בְּחֶבְרוֹן... וְהַשְּׁלִשִׁי **אַבְשָׁלוֹם בֶּן מַעֲכָה בַּת תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר**" (שמואל ב', ג', ג').
"תמר - אחות אבשלום **בת יפת תואר היתה, קודם שנתגיירה בלב שלם מעכה אמו ילדה לו לדוד את תמר**, והיתה אצלו בתורת יפת תואר" (רש"י על סנהדרין כ"א, ע"א ד"ה תמר).

[1106] "...דאמר רב יהודה אמר רב: ארבע מאות ילדים היו לו לדוד, כולן בני יפת תואר היו, ומגדלי בלורית היו, ומהלכין בראשי הגייסות היו, והן הן בעלי אגרופין של דוד" (סנהדרין מ"ט, ע"א).

[1107] כפי שיבואר על ידינו בהמשך, מתוך מהלך פרשייה זו.
"וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וּלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן דָּוִד אָחוֹת יָפָה וּשְׁמָהּ תָּמָר וַיֶּאֱהָבֶהָ אַמְנוֹן בֶּן דָּוִד...וַיֶּחֱזַק בָּהּ וַיִּאמֶר לָהּ בּוֹאִי שְׁכָבִי עִמִּי אֲחוֹתִי. וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אָחִי אַל תְּעַנֵּנִי כִּי לֹא יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל...**וְעַתָּה דַּבֶּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ**. **וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ**. וַיִּשְׂנָאֶהָ אַמְנוֹן שִׂנְאָה גְּדוֹלָה מְאֹד כִּי גְדוֹלָה הַשִּׂנְאָה אֲשֶׁר שְׂנֵאָהּ מֵאַהֲבָה אֲשֶׁר אֲהֵבָהּ" (שמואל ב', י"ג, א' – ט"ו).

[1108] "כי תצא למלחמה שנו רבותינו מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה... מה כתיב אחריו כי יהיה לאיש בן סורר ומורה כל מאן דנסיב יפת תאר נפיק מנייהו בן סורר ומורה שכן כתב בדוד על שחמד מעכה בת תלמי מלך גשור בצאתו למלחמה יצא ממנו אבשלום שבקש להרגו, ושכב עם עשר פלגשיו לעיני כל ישראל ולעיני השמש, ועל ידו נהרגו מישראל כמה רבבות ועשה מחלוקת בישראל ונהרג שמעי בן גרא ושבע בן בכרי ואחיתופל **ולמפיבשת ולאיש בשת הרג והשליט ציבא על כל בית שאול**" (מדרש תנחומא פרשת כי תצא סימן א').

ואיבודו של דוד הן את תמר הן את אמנון והן את אבשלום כ"שילום" על מעשה דוד באשת אוריה החיתי[1109], יציבו לנו לא רק את האבדון הפוגש את דוד בנסיונו לקיים את ערוץ אשת יפת התואר בישראל, אלא אף את יחסי הגומלין שבין ערוץ חיים זה לבין זה המופיע בשאול, ובמקביל לזה המופיע בדוד מכוח מעשה בת שבע, בכינון מלכותו.

נגיעה בפרשה זו של "אשת יפת התואר" הביאה אותנו אם כן, אל שיא יכולת הנבעת אין סוף החיים של כוח ה"תאווה" ב"חשק" המופיע בעת המלחמה. אמנם, מפאת דילוג כוח התשוקה הגופני הזה ומעשה הביאה הנובע ממנו, על סדר הופעת אין סוף החיים בגוף הגויי הנצרך בבסיסו למעשה הגיור בכדי להביאו לידי "ישראליות" ולמעשה הקידושין על מנת להביאו לידי אישות, יכולתו להתממש היא נדירה ביותר, והוא מתגלה בעיקרו כהיתר בדיעבדי לצרכיו הנמוכים של האדם. אולם לא כך הדבר ביחס לערוץ הבשר הישראלי. כאן הנבעת אין סוף החיים בבשר הוא תנאי בל יעבור ליכולת התגלות השכינה בשלמותה.
על הקריטיות שבהופעת האין סוף בערוץ חיים זה, נוכל ללמוד מעמידתם של מרים ואהרון כנגד משה הפורש מצפורה אשתו. אופן התנהלותה המיוחד של פרשה זו, יחשוף בפנינו את הנגזרות היוצאות מהתגלות השכינה בבשר ותוביל אותנו בהמשך אל מגמת החוצפה הניגלית בשיאה בבלעם[1110] ובמעפילים[1111].

תביעת שכינה ב"דרך ארץ"

בהתייחסות הרב קוב לתביעת ישראל להארת השכינה בבשר שהבאנו לעייל, נזכרת עמידתה של מרים כנגד משה, כשייכת לאותה התביעה של דור המדבר להופיע את שכינת אין סוף החיים בבשר.

*"בזיהרא עילאה דאדם הראשון היה אורו של משה ואורו של משיח כלול כאחד כי באמת נשמה אחת היא, ע"י נפילת העולם בחטא הקדום נתרחק משה מלהאיר בתוך החוצפא ופירש מן האשה...**ואהרן ומרים הרגישו בדבר וצווחו על הפרישה הזאת**, ומ"מ לא הועילו להחזיר את משה להאיר בחוצפא, כי נשאר בענוותנותו, "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר ע"פ האדמה" (שם י"ב ג') (מאורות הראייה הגדה של פסח).*

פשט הכתובים מתאר לכאורה טעות חמורה של מרים בהתייחסותה אל משה.

"וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה עַל אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר לָקָח כִּי אִשָּׁה כֻּשִׁית לָקָח. וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה' הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִבֶּר וַיִּשְׁמַע ה'" (במדבר י"ב, א' – ב').

עמידת מרים כנגד משה הינה ביחס לגירושיה של ציפורה אשתו[1112]. טענתה כנגד משה היא שלא רק עם משה דיבר ה' אלא אף עם אהרון ומרים ולמרות זאת לא פרשו מ"דרך ארץ" – מן האישות.

"הלא גם בנו דבר - **ולא פרשנו מדרך ארץ**" (רש"י שם).

תגובת ה' המתגלה פתאום אל אהרון ומרים בעודם במצב אישות, מציבה את ההבדל התהומי שבין נבואת משה הנמצא בקשר תמידי עם ה' כל עת לבין נבואתם שהינה התגלות מיקרית.

[1109] "אֶת הַכְּבָשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם עֵקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא חָמָל - כך אירע לו **שלקה בארבעה בנים הילד ואמנון תמר ואבשלום**" (שמואל ב', י"ב, ו' ורש"י ד"ה ישלם ארבעתים).

[1110] "אמר רב נחמן: **חוצפה אפילו כלפי שמיא מהני**. מעיקרא כתיב: לא תלך עמהם, ולבסוף כתיב: קום לך אתם. אמר רב ששת: חוצפא מלכותא בלא תגא היא, דכתיב: ואנוכי היום רך ומשוח מלך, והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני וגו'".
רש"י: "חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני - דאהני ליה מה שהחציף פניו לומר לשלוחי בלק לינו פה, שאמר לו הקדוש ברוך הוא בתחילה לא תלך - והדר אמר לך.
מלכותא בלא תגא - כלומר, שררה גדולה, ואינו חסר אלא כתר מלכות" (סנהדרין ק"ה ע"א ורש"י שם).

[1111] "...ולא לחנם כתבה תורה ענין המעפילים בפרשת שלח, אשר כבר האמינו בדברי משה, ולמה לא שמעו לו בזה שאמר להם אל תעלו וגו', אלא שהם חשבו שזה בכלל חוץ מצא...**ועל זה העפילו לעלות אף נגד רצון השי"ת, כמו שאמרו ז"ל (סנהדרין ק"ה ע"א) חוצפתא מלכותא בלא תגא. [ולמדוה מבלעם** שאח"כ הסכים הש"י, כי בלעם נסתכל עד עקבתא דמשיחא ולכך ידע סוד זה]...והם לא הצליחו בזה מפני שאכלוה פגה, כמו שאמרו ז"ל (סוטה מ"ט ע"ב) בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא, שאז הוא העת לה...**ולכך אמר להם משה והיא לא תצלח נראה שעצה היא אלא שלא תצלח**, ודייק והיא, שבכל מקום דרשו רז"ל היא ולא אחרת, שיש זמן אחר שמצליח **והוא זמננו זה שהוא עקבי משיחא**" (צדקת הצדיק סעיף מ"ו).

[1112] רש"י ד"ה על אדות האשה - על אודות גירושיה. ד"ה כי אשה כשית לקח - ועתה גרשה".

"וַיֹּאמֶר ה' פִּתְאֹם אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל מִרְיָם צְאוּ שְׁלָשְׁתְּכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ שְׁלָשְׁתָּם - נגלה עליהם פתאום, והם טמאים בדרך ארץ, והיו צועקים מים מים, להודיעם שיפה עשה משה שפרש מן האשה, מאחר שנגלית עליו שכינה תדיר ואין עת קבועה לדבור" (במדבר י"ב, ד' ורש"י ד"ה פתאום).

בתוך כך מגדיר ה' למרים ואהרון את היחס שבין נבואתם לנבואת משה.

"וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה' בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה" (במדבר שם, פסוקים ו' – ח').

את עונשה מקבלת מרים בצרעת.

"וַיִּחַר אַף ה' בָּם וַיֵּלֶךְ. וְהֶעָנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג" (במדבר שם, פסוקים ט' – י').

אולם, כנגד הבנת פשט זו של פרשת מרים, עומדת העובדה הפשוטה כי הן למרים והן לאהרון ידועה הייתה שונותו של משה מכל שאר הנביאים. כך אומר ה' למשה כבר במעמד הר סיני

"וְאֶל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל ה' אַתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרָחֹק. וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל ה' וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ" (שמות כ"ד, א' – ב').

מתוך כך מבין הרב קוק כי מאחרי טענתה של מרים עומדת תביעה לנבואה בדרך ארץ למרות הקשר הייחודי שבין ה' למשה – "ואהרן ומרים הרגישו בדבר וצווחו על הפרישה הזאת".
על משמעות התביעה הזו והיחס שהיא טובעת בקשר שבין הקב"ה והאדם, נוכל לעמוד דווקא מתוך תגובתו של ה' אל מרים ודרך הענשתה.

בתגובה לדבריה הקשים של מרים מתגלה כאמור ה' אל אהרון ומרים. הכתוב מתאר התגלות זו כהתגלות בעמוד ענן.

"וַיֵּרֶד ה' בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וּמִרְיָם וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם" (במדבר י"ב, ה').

התיאור הייחודי של דרך התגלות זו אליהם לכאורה שלא לצורך, מביא את חז"ל להתייחס לסיבתה.

*"בעמוד ענן - **יצא יחידי**, שלא כמדת בשר ודם. **מלך בשר ודם כשיוצא למלחמה יוצא באוכלוסין, וכשיוצא לשלום יוצא במועטים, ומדת הקב"ה יוצא למלחמה יחידי**, שנאמר (שמות ט"ו, ג') ה' איש מלחמה, ויוצא לשלום באוכלוסין, שנאמר (תהלים ס"ח, י"ח) רכב אלהים רבותים אלפי שנאן" (רש"י במדבר שם, ד"ה בעמוד ענן).*

ולכאורה המשמעות שיוצק רש"י בדרך התגלות זו של ה' בעמוד ענן, כלל אינה שייכת במקרה המדובר, שהרי פה עומד ה' מול מרים ואהרון לבדם, ולא מול אוכלוסין רבים. הדגשת יציאתו של ה' יחידי למלחמה במקרה הזה, לכאורה כלל אינה במקום? גם הדגשת גבורתו של ה' היוצא למלחמה זו יחידי אינה לכאורה במקומה. איזו גבורה יש ביציאה יחידי למלחמה כשמולו עומדים שני אנשים בלבד?

המשך דיוק חז"ל מדברי ה', רק מקצין את הקושי בהבנת דרך ההתגלות הזו.

*"וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי - **אין נא אלא לשון בקשה**"" (רש"י במדבר שם, פסוק ו').*

מדוע נצרך ה' לפנות אל מרים ואהרון בלשון בקשה כשכל הכוח ויכולת הענישה בידו הם?

צרוף תיאור יציאתו של ה' כיציאה למלחמה, עם לשון הבקשה המתלווה לכך, מחייבים להבין כי מרים ואהרון כנראה נמצאים בעמדת כוח חזקה מול התגלות ה'. חוזק זה הוא המחייב את ה' לצאת אליהם בדרך יציאה המתאימה למלחמה, הוא הנותן את הלגיטימציה להאדרת כוחו של ה' היוצא מולם יחידי ולא בעם רב, ובסופו של דבר הוא המצריך למרות כל זאת את פנייתו של ה' אליהם בלשון בקשה – "שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי".
הכתוב עצמו אינו מספר לנו מהיכן מקור כוחם של מרים ואהרון. לנו לא נותר אלא להסיק מכך כי כוחם נובע מאותו מקום ממנו נובעת דרישתם כי משה יופיע שכינה בדרך הארץ – מחוזק קיומם

בארץ ובבשר. דווקא אחיזתם בדרך הארץ, היא חוזקם ביחס לשכינה. מתוך מיקום השכינה את קיומה הבסיסי בשמים, מדור האדם בארץ נותן לו כוח שליטה בה באופן המקשה את התערבות ה' במהלך החיים.

על עוצמה זו של דיירי הארץ מול ה' עומד יפה יהויקים במרידתו בה'.

*"כי אתא יהויקים אמר: קמאי לא ידעי לארגוזי[1113], כלום אנו צריכין אלא לאורו - יש לנו זהב פַּרְוַיִים שאנו משתמשין בו (שמאיר ביותר – רש"י), יטול אורו. **אמרו לו: והלא כסף וזהב שלו הוא**, שנאמר (חגי ב') לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות! - **אמר להם: כבר נתנו לנו**, שנאמר (תהלים קט"ו) השמים שמים להי' והארץ נתן לבני אדם" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).*

קביעת ה' במעשה הבריאה את מדור האדם בארץ, נותנת לו שליטה חזקה במציאות. כה חזקה יכולת הנבעת החיים מן הארץ בדורו של יהויקים, עד כי אף את האור הם מנביעים מחומרי הארץ – מזהב הפַּרְוַיִים – "כלום אנו צריכין אלא לאורו – יש לנו זהב פַּרְוַיִים שאנו משתמשין בו - שמאיר ביותר".

ברור, כי בעיוות האדם את סדרי החיים, חוזר והמשתלט אין סוף החיים שמן השמים על הארץ להחזיר את החיים למקורם כפי שהיה בדור המבול[1114]. אולם כאשר תוקף הארץ מופנה להופעת אין סוף החיים כפי צביונה – בבשר, עומדת עוצמת תביעת חיים זו בכל תוקפה ואינה מאפשרת לאין סוף החיים שמן השמים להשליט את מרותו. כנגד עוצמת תביעה זו נצרך ה' להופיע כאיש מלחמה, כשיציאתו יחידי מול תוקף הוויית הארץ שמביעים מרים ואהרון, אינה דבר מובן מאליו מצד סדר הבריאה ותוקפה. פנייתו של ה' אל מרים ואהרון בלשון "נא" - "שִׁמְעוּ נָא דְּבָרָי" מבאר כי בסופו של דבר נצרכת ההשגחה האלוהית לקבל את רשות דרי הארץ לכפות עליה את מרותה!
מכך יוצא כי עונשה של מרים בצרעת מגיעה מתוך הרשות שהיא נותנת לשכינת ה' שמן השמים לכפות עליה את מרותה. לולא זאת, לא ניתן היה לקיים את אופי הופעת אין סוף החיים שבמשה המקיים בארץ מאפיין אין סוף חיים שמדורו הטבעי הינו בשמים. תביעת מרים ואהרון להופעת אין סוף החיים בדרך הארץ בלא פרישה מן האישה המקיימת את תוקף הארץ במלואה אינה מתמלאת אצל משה "ונשאר קץ משיח סתום ולא נתפרש בתורה" (מאורות הראייה הגדה של פסח שם).

אמנם, התבוננות מדוקדקת מלמדת כי מאפיינים שונים של תביעה זו מתממשים בכל אופן תוך כדי התגובה הקשה למרים.

את המימוש החזק ביותר של תביעתה של מרים ואהרון אנו מוצאים בעצם דרך התגלות ה' אליהם "פתאום" בעודם "טמאים בדרך ארץ".

"וַיֹּאמֶר ה' פִּתְאֹם אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל מִרְיָם צְאוּ שְׁלָשְׁתְּכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ שְׁלָשְׁתָּם" (במדבר י"ב, ד').

מהכללת אהרון ומרים אף הם בהתגלות ה' אל משה – "וַיֹּאמֶר ה' פִּתְאֹם **אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל מִרְיָם** צְאוּ שְׁלָשְׁתְּכֶם" (במדבר י"ב, ד'), ברור כי מרים ואהרון זוכים להתגלות שוות ערך לזו של משה. ביאור רש"י במקום מאשש מסקנה זו. בהתייחסותו להתגלות ה"פתאומית" של ה' אל שלושתם הוא מבאר.

"...להודיעם שיפה עשה משה שפרש מן האשה, מאחר שנגלית עליו שכינה תדיר ואין עת קבועה לדבור" (רש"י שם ד"ה פתאום).

הופעת השכינה באופן פתאומי היא מאפיין ההתגלות המייחד את משה שהשכינה נגלית לו תדיר בלא עת קבועה לדיבור. באיפיון התגלות זה נפגשים עתה מרים ואהרון, מה שלא היה להם מעולם לפני כן מתוך אי היותם פרושים מחיבור הבשר – מן האישות. אולם מדרך התגלות ה"פִּתְאֹם", מסיק רש"י מסקנה נוספת, כי התגלות ה' אל מרים ואהרון נוצרת תוך כדי היותם במעשה האישות.

[1113] קמאי לא ידעי לארגוזי - מלכים ראשונים שלפנינו לא היו יודעים להכעיס המקום כמו שהוא חרף ואמר: כלום אנו צריכין אלא לאורו, שמאיר לנו השמש - יבא ויטול אורו" (רש"י שם).

[1114] כך אכן מביאים חז"ל ביחס ליהויקים כי לולא ישראל בדורו שהיו צדיקים, היה מחזיר את העולם לתוהו ובוהו. "בקש הקדוש ברוך הוא להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו בשביל יהויקים, נסתכל בדורו - ונתקררה דעתו - ...שהיו צדיקים, שעדיין לא גלו החרש והמסגר" (סנהדרין ק"ג, ע"א ורש"י ד"ה כיון שנסתכל בדורו).

*"פתאום - נגלה עליהם פתאום, **והם טמאים בדרך ארץ**, והיו צועקים מים מים..." (רש"י שם תחילת דיבור המתחיל).*

כיוון שהבדל הקשר של מרים ואהרון כלפי השכינה ביחס למשה מתבטא בקיומם את קשר האישות הבשרית, תיאור הכתוב את התגלות ה' אליהם בלשון "פִּתְאֹם" מביא את רש"י למסקנה כי חידוש הגילוי הפתאומי הזה הוא באותו המקום שהבדיל בינם לבין משה ובהתיו היו נמנעים עד עתה מהופעת השכינה כמשה – מקום האישות. אם אצל משה החיבור אל ה' "פֶּה אֶל פֶּה"[1115], מחליף את החיבור האחֵר הבשרי – "אמרתי לו לפרוש מן האשה"[1116], הרי מרים ואהרון זוכים להופעת שכינה פה אלא פה דרך חיבור הבשר השלם – במעשה האישות.

אופן הופעת שכינה שכזו מצינו אצל האבות.

בעקבות חילולו של ראובן את יצואי יעקב (לאחר מותה של רחל וקביעת יעקב את מיטתו אצל בלהה פילגש רחל[1117]), מאבד ראובן בברכת יעקב את הבכורה. בהזכרתו של יעקב את חילול היצואים הוא נוקט בלשון מיוחדת – "אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי **עָלָה**".

*"פַּחַז כַּמַּיִם אַל תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי **עָלָה**" (בראשית מ"ט, ד').*

מתוספת המילה "עָלָה" שאינה שייכת למקומה, מסיקים חז"ל על מעורבות השכינה אף היא ביצואי יעקב.

*"אז חללת - **אותו שעלה על יצועי, שם שכינה** שדרכו להיות עולה על יצועי[1118] (רש"י שם).*

היצואים הללו בהם עולה השכינה אינם יצואי שינה, אלא יצואי ביאה. כך מתאר הכתוב בפירוש בפרשת בלבול היצואים את מעשהו של ראובן כמעשה "משכב".

*"וַיְהִי בִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ הַהִוא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן **וַיִּשְׁכַּב** אֶת בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ אָבִיו...- מתוך שבלבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה" (בראשית ל"ה, כ"ב ורש"י ד"ה וישכב).*

יוצא אם כן, כי במשכבי האישות של יעקב עם נשותיו מופיעה השכינה. אולם רמת הנביאות של משה באספקלריא מאירה[1119] אינה יכולה להופיע בחיבור בשרי שכזה והוא פורש מן האישה, חוץ מהופעתה פִּתְאֹם אליו בצוותא עם אהרון ומרים. מתוך תביעתם של מרים ואהרון לחיבור הבשרי נגלית להם בגילוי ה"פִּתְאֹם" השכינה המייחדת את משה בעוד הם נמצאים בחיבור הבשר - ב"דרך ארץ".
אמנם גילוי שכינה זה מכיל בתוכו גם את המחיר לגילוי הזה בבשר – הצרעת.
כפי שבארנו בעניינו של לבן וחשיבותו בבניין הופעת אין סוף החיים מן הארץ[1120], העצמת מרים ואהרון את הופעת השכינה בבשר לרמות שמעבר יכולתו להופיע בשלב הנתון בעת היות ישראל

[1115] "פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ" (במדבר י"ב, ח').

[1116] "פה אל פה - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה', כ"ז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (במדבר י"ב, ח' ורש"י ד"ה פה אל פה).

[1117] "מתוך שבלבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה. ולמה בלבל וחלל יצועיו, שכשמתה רחל נטל יעקב מטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, לכן בלבל" (רש"י על בראשית ל"ה, כ"ב ד"ה וישכב).

[1118] אמנם נראה כי הגמרא מצמצמת את רמת הזיקה הקרובה שבין חיבור הבשר והשכינה, בנתינתה לשכינה מצע נוסף למצע המשכב ואינה מערבת אותה באותו המצע.
"אחרים אומרים: שתי מצעות בלבל, אחת של שכינה ואחת של אביו. והיינו דכתיב (בראשית מ"ט) אז חללת יצועי עלה (אל תקרי יצועי אלא יצועיי) - כך היה יעקב עושה בארבעה אהלי נשיו, מעמיד מטה לשכינה, ובאותו אהל שהוא רואה בו השכינה - הוא בא ולן אותו הלילה" (שבת נ"ה, ע"ב ורש"י ד"ה אחת של שכינה).

בתוך כך מוסיף רש"י ומבאר כי "עד שלא נבנה אוהל מועד היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים" (רש"י ד"ה חללת).

[1119] "וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְּבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְקֹוָק בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ - שכינת שמי אין נגלית עליו **באספקלריא המאירה** אלא בחלום וחזיון" (במדבר י"ב, ו' ורש"י ד"ה ה' במראה אליו אתודע):
"לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא:(ח) פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת - מראה זה מראה דבור, שאני מפרש לו דבורי **במראת פנים שבו ואיני סותמו לו בחידות**..." (בראשית י"ב, ז' ורש"י ד"ה ומראה ולא בחידות).

[1120] בפרק "לבן הצרעת בדרך למטמוניות הארץ" בעמ' _____

במדבר, מביא את הבשר למדרגת ה"לובן" המלאכית שהינה מוות לבשר[1121], בד בבד בצד היותו "חופשי"[1122].
אולם, גם במצב זה של הבשר במרים, ממשיכה תביעת הבשריות להשפיע את השפעתה הן על אהרון בדרך פנייתו אל משה, הן על משה עצמו בדרך תגובתו לצרעתה של מרים ואף על השכינה עצמה הנגלית למשה אהרון ומרים להובילה לנהוג כפי מנהגי הבשר.

בפנייתו של אהרון אל משה הוא נוקט בלשון שאינה רגילה. אין הוא מסתפק באמירתו - "בִּי אֲדֹנָי אַל נָא תָּשֵׂת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ" (שם פסוק י"א), אלא הוא מוסיף פניה נוספת אל משה "אַל נָא תְּהִי כַּמֵּת אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ" (שם פסוק י"ב).
לשון ה"תְּהִי" יש בה צד המתייחס אל משה (מלשון תהיה אתה) ויש בה צד המתייחס אל מרים (מלשון תהיה היא)[1123]. בנקיטתו בלשון זו הוא מייחס את מצב המוות של מרים לא רק אליה אלא אף אל משה. מתוך כך גם המשך דבריו "אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ" הינה פניה המשתפת את משה ואותו במצבה של מרים, מתוך יציאתם כולם מאותו הרחם.

*"...מאחר שיצאה מרחם אמנו היא לנו כאילו נאכל חצי בשרנו, כענין שנאמר (בראשית ל"ז, כ"ז) **כי אחינו בשרנו הוא**...**שאחיו בשרו הוא**" (רש"י ד"ה אשר בצאתו מרחם אמו וד"ה אשר בצאתו).*

אנו מוצאים אם כן בפנייה זו של אהרון מצב שאינו רגיל בתורה, בו אופן הפנייה הינו אישי ומתייחס לצד הקשר הבשר שבין משה אהרון ומרים, ולא לצד העקרוני התורתי שאותו היינו מצפים שיופיע.

גם תגובתו של משה לפנייתו של אהרון מושפעת כולה מקשר שאר הבשר שלו למרים, להתפלל תפילה קצרה בלבד - "וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ", המבוארת לשני כיוונים ששניהם נובעים מקשר הבשר הזה שבין משה ומרים" (שם פסוק י"ג).

*"מפני מה לא האריך משה בתפלה, שלא יהיו ישראל אומרים **אחותו נתונה בצרה** והוא עומד ומרבה בתפלה דבר אחר שלא יאמרו ישראל **בשביל אחותו הוא מאריך בתפלה**, אבל בשבילנו אינו מאריך בתפלה" (רש"י ד"ה רפא נא לה).*

אולם התגובה המפתיעה ביותר היא זו המופיעה מה', הקובע את התייחסותו אל מרים בעקבות תפילתו של משה, על בסיס היחס שבין אב לבת!

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה **וְאָבִיהָ יָרֹק יָרַק בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכָּלֵם שִׁבְעַת יָמִים תִּסָּגֵר שִׁבְעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאָסֵף**" (שם, פסוק י"ד).*

באופן שלא מצינו בכל תגובת עונש של ה' כנגד מעשי ישראל, מציב ה' את תגובתו על בסיס בחינת הקשר שבין אב לבת. לא רק זאת, אלא אף אופן הנזיפה הוא מציג דרך תיאור פעולה בשרית – "וְאָבִיהָ יָרֹק יָרַק בְּפָנֶיהָ", אותו "נאלצים" חז"ל לתרגם לשפת הקשר ה"מעודנת" יותר, כביטוי למצב של נזיפה.

*"ואם אביה הראה לה **פנים זועפות** הלא תכלם שבעת ימים..." (שם רש"י על פסוק י"ד ד"ה ואביה ירק ירק בפניה).*

כל אלו, אופן פנייתו של אהרון למשה, אופן פנייתו של משה לה' ואופן תגובתו של ה' אל משה מושפעים כולם ישירות מהתוויית המציאות אותה יוצרת מרים בתביעתה להופעת אין סוף החיים דרך ערוץ הבשר. אף שתביעה זו במשמעותה המלאה – קיום נבואת פה אל פה של משה בדרך החיבור הבשרי אינה מתקיימת ומרים אף משלמת את מחיר העצמת הבשר לאין סוף חיים מעבר ליכולתו להביא את בשרה ללובן המלאכי, חלק ממגמתה מתקיימת ומופיעה כבר באותה העת בדרך הנהגת אהרון, משה וה'. אופן השפעה זה של מרים על בד בבד עם תשלום המחיר הקשה על פריצת גבולות הבשר להופיע אין סוף חיים, מגדיר למעשה את טבע הבשר בהתנהלות אין סוף

[1121] כפי אמירתו של אהרון למשה – "אַל נָא תְּהִי **כַּמֵּת** אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ" (במדבר י"ב, י"ב).

[1122] כפי שהבאנו לעייל באותו הפרק ביחס לצרעת עוזיהו "וַיְנַגַּע ה' אֶת הַמֶּלֶךְ וַיְהִי מְצֹרָע עַד יוֹם מֹתוֹ וַיֵּשֶׁב **בְּבֵית הַחָפְשִׁית** - עשה לו בית בבית הקברות כמה דאת אמר **במתים חפשי** בירושלמי" (מלכים ב', ט"ו, ה' ורש"י ד"ה בבית החפשית).

[1123] אמנם רש"י מייחס לשון זו אל מרים לבדה - "אל נא תהי - **אחותנו זו**" (במדבר י"ב, י"ב ד"ה אל נא תהי), אף שאת המשך דברי אהרון – "אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ" הוא מייחס לשלושתם – "**אמנו היה לו לומר**, אלא שכינה הכתוב. וכן חצי בשרו, **חצי בשרנו היה לו לומר**, אלא שכינה הכתוב (רש"י ד"ה אשר בצאתו מרחם אמו).

החיים דרכו. אי יכולת בסיסית להופעת אין סוף החיים דרכו היכולה לפרוץ את גבולות אי ההתאמה שבה רק מתוך תביעתה מגמה זו, כשקיומה נעשה תוך כדי תשלום המחיר הכבד על חוסר ההתאמה הבסיסי שלה להופעתה אין סוף של חיים. יציאתו של ה' "למלחמה" כנגד תביעתה של מרים והצורך שלו לבקשה כי תקבל את נזיפתו, מצביעים כולם על מעמדו של עולם ה"בשר" מול זה האין סופי השוכן בו.

סיום פרשת מרים המציין את המתנת ישראל לה כי תירפא מצרעתה לפני המשכת מסעיהם, מושך קו נוסף לקיום אין סוף החיים בבשר, לעת לידתו של משה, עת ניצבת אחותו מרחוק.

*"וַתִּסָּגֵר מִרְיָם מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים וְהָעָם לֹא נָסַע עַד הֵאָסֵף מִרְיָם - זה הכבוד חלק לה המקום **בשביל שעה אחת שנתעכבה למשה כשהושלך ליאור**, שנאמר (שמות ב', ד') ותתצב אחותו מרחוק וגו'" (במדבר י"ב, ט"ו ורש"י ד"ה והעם לא נסע).*

התייצבות מרים מרחוק – המאבק להמשכת "אורו" של משה בבשר.

כך מובאת פרשת המתנת מרים למשה בעת לידתו.

*"וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לֵוִי. וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יְרָחִים. וְלֹא יָכְלָה עוֹד הַצְּפִינוֹ וַתִּקַּח לוֹ תֵּבַת גֹּמֶא וַתַּחְמְרָה בַחֵמָר וּבַזָּפֶת וַתָּשֶׂם בָּהּ אֶת הַיֶּלֶד וַתָּשֶׂם בַּסּוּף עַל שְׂפַת הַיְאֹר. **וַתֵּתַצַּב אֲחֹתוֹ מֵרָחֹק לְדֵעָה מַה יֵּעָשֶׂה לוֹ**" (שמות ב', א' – ד').*

ברור הוא שברמת ההקשר הפשוט, אין כל קשר בין המתנת מרים לראות מה יעשה למשה ביֵאור לבין המתנת ישראל לה בצרעתה. אין כל סיבה בעולם כי את השכר על המתנתה למשה אז, תקבל מרים דווקא פה בהמתנת ישראל לה. גם עצם קבלתה של מרים שכר על המתנתה אינו מובן מאליו, שהרי לכאורה אין מעשה זה חורג מכל מעשה נורמאלי של אחות ביחס לאח הנזנח לבדו.
הזקקת שכר על מעשה התעכבותה אז, וזיקת שכר זה דווקא עתה לפרשת דיבורה **כנגד** משה, מחייבות להבין כי המתנת מרים למשה ודיבורה כנגדו **מאותו מקום הן מגיעות**, ושעל כן עומדת לה זכותה בהמתנתה אז בזמן הולדת משה, במעשה דיבורה כנגדו.
מאופן פנייתו של אהרון אל משה על צרעתה של מרים, מאופן פנייתו של משה אל ה' ואופן תגובתו של ה' לפנייה זו למדנו כי העצמת הופעת אין סוף החיים בבשר מעצימה את הקשר הבשרי – קשר "שאר הבשר" המשפחתי שבין משה אהרון ומרים, זאת כנגד התרחקותו של משה מן הקשר הבשרי.

התבוננות בפרשת הולדתו של משה מראה כי ריחוקו מן הבשר מופיעה כבר בעת לידתו. תיאור לידתו מתעלם לחלוטין מהקשרו המשפחתי.

*"**וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לֵוִי**. וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יְרָחִים" (שמות ב', א' – ב').*

אין הכתוב מגלה כלל את מוצאו המשפחתי של משה חוץ מהיותו משבט לוי. אפילו הקשר האישי והאינטימי של אמא לבנה שאמור היה לכאורה להתבטא בתיאור – "וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא" נשלל ממשה. מתוך ש"טוב" זה הוא סיבת – "וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יְרָחִים", מסיקים חז"ל באופן נחרץ כי ה"טוב" שראתה אם משה אינו קשור כלל לרגשותיה האימהיות, שהרי כל אמא היתה מרחמת על בנה גם בלא שתראה "כִּי טוֹב הוּא". כך מסיק הרשב"ם באופן החד ביותר.

"ותרא אתו כי טוב הוא ותצפנהו - המפרש לפי שראתהו הטמינתהו משקר הוא, שכל הוולדות אמותן מרחמות עליהן..." (רשב"ם שם).

מתוך כך הוא מבאר את "וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא" כתיאור שלמות מעשה בראשית.

"...א"כ צריך לפרש ותרא כמו וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד..." (המשך הרשב"ם שם).

חז"ל בגמרא מחברים "טוב" זה אל אור בראשית אותו גנז ה' לעתיד לבוא.

*"ותרא אותו כי טוב הוא (שמות ב') - תניא...וחכמים אומרים: בשעה שנולד משה - נתמלא הבית כולו אור, **כתיב הכא: ותרא אותו כי טוב הוא, וכתיב התם** (בראשית א') **וירא אלהים את האור כי טוב**" (סוטה י"ב, ע"א).*

"אור" זה, נגנז לגמרי מן העולם הזה, לעתיד לבוא.

*"וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל... - אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה[1124] ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים **והבדילו לצדיקים לעתיד לבא**..." (בראשית א', ד' ורש"י ד"ה וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל).*

יוצא אם כן כי משה ה"אור הטוב", הנולד מנותק אפילו מהוויית הטבע שסביבו, מנותק לגמרי אף מקשר משפחתו. רק בעקבות סירובו ללכת בשליחותו של ה', מתגלה קצה הקשרו המשפחתי אל אחיו אהרון.

*"וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח. וַיִּחַר אַף ה' בְּמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר **הֲלֹא אַהֲרֹן אָחִיךָ** הַלֵּוִי יָדַעְתִּי כִּי דַבֵּר יְדַבֵּר הוּא וְגַם הִנֵּה הוּא יֹצֵא לִקְרָאתֶךָ וְרָאֲךָ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ" (שמות ד', י"ג – י"ד).*

סרוב נוסף של משה ללכת בשליחות ה', הוא שממשיך ופורם את מעטה ה"סודיות" שבהקשרו המשפחתי, לגלות את כולו. כך עולה מתוך הקשרם של הפסוקים. מול "התעקשותו" של משה – "וְאֵיךְ יִשְׁמָעֵנִי פַרְעֹה וַאֲנִי עֲרַל שְׂפָתָיִם", מציב הכתוב לכאורה בלא כל קשר את פרוט משפחות ישראל מראובן ועד למשפחתו של משה.

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר.בֹּא דַבֵּר אֶל פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וִישַׁלַּח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאַרְצוֹ.וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה לִפְנֵי ה' לֵאמֹר הֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁמְעוּ אֵלַי וְאֵיךְ יִשְׁמָעֵנִי פַרְעֹה וַאֲנִי עֲרַל שְׂפָתָיִם. **וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וַיְצַוֵּם אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶל פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. אֵלֶּה רָאשֵׁי בֵית אֲבֹתָם** בְּנֵי רְאוּבֵן בְּכֹר יִשְׂרָאֵל חֲנוֹךְ וּפַלּוּא חֶצְרוֹן וְכַרְמִי אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת רְאוּבֵן.וּבְנֵי שִׁמְעוֹן יְמוּאֵל וְיָמִין וְאֹהַד וְיָכִין וְצֹחַר וְשָׁאוּל בֶּן הַכְּנַעֲנִית אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת שִׁמְעוֹן. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי לֵוִי לְתוֹלְדֹתָם גֵּרְשׁוֹן וּקְהָת וּמְרָרִי וּשְׁנֵי חַיֵּי לֵוִי שֶׁבַע וּשְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה. בְּנֵי גֵרְשׁוֹן לִבְנִי וְשִׁמְעִי לְמִשְׁפְּחֹתָם. וּבְנֵי קְהָת עַמְרָם וְיִצְהָר וְחֶבְרוֹן וְעֻזִּיאֵל וּשְׁנֵי חַיֵּי קְהָת שָׁלֹשׁ וּשְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה. וּבְנֵי מְרָרִי מַחְלִי וּמוּשִׁי אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הַלֵּוִי לְתוֹלְדֹתָם. **וַיִּקַּח עַמְרָם אֶת יוֹכֶבֶד דֹּדָתוֹ לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת אַהֲרֹן וְאֶת מֹשֶׁה** וּשְׁנֵי חַיֵּי עַמְרָם שֶׁבַע וּשְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה. וּבְנֵי יִצְהָר קֹרַח וְנֶפֶג וְזִכְרִי. וּבְנֵי עֻזִּיאֵל מִישָׁאֵל וְאֶלְצָפָן וְסִתְרִי. וַיִּקַּח אַהֲרֹן אֶת אֱלִישֶׁבַע בַּת עַמִּינָדָב אֲחוֹת נַחְשׁוֹן לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת נָדָב וְאֶת אֲבִיהוּא אֶת אֶלְעָזָר וְאֶת אִיתָמָר. וּבְנֵי קֹרַח אַסִּיר וְאֶלְקָנָה וַאֲבִיאָסָף אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הַקָּרְחִי. וְאֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן לָקַח לוֹ מִבְּנוֹת פּוּטִיאֵל לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת פִּינְחָס אֵלֶּה רָאשֵׁי אֲבוֹת הַלְוִיִּם לְמִשְׁפְּחֹתָם" (שמות ו', י' – כ"ה).*

כיוון שברור הוא כי סדר הפסוקים תואם ובמקומו, מחוייב מתוך כך להבין כי הבאת מיקומו המשפחתי של משה בתוך משפחות עם ישראל הינה תשובה ופיתרון לאי שמיעת ישראל ופרעה אליו וערלות שפתיו. את הקשר המשפחתי, מחבר הכתוב במחבר נוסף למעשה שליחות משה למצרים, כאילו בכדי להסיר כל ספק שמא הבאתו היא מקרית.

"הוּא אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה אֲשֶׁר אָמַר ה' לָהֶם הוֹצִיאוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צִבְאֹתָם. הֵם הַמְדַבְּרִים אֶל פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם הוּא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן" (שמות שם, פסוקים כ"ו – כ"ז).

בסוף כל הפירוט הזה, חוזר הכתוב על כל מהלך סירובו של משה ללכת בשליחותו של ה' והקמתו של ה' את אהרון לעזר למשה

*"וַיְהִי בְּיוֹם דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר אֲנִי יְקֹוָק דַּבֵּר אֶל פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר אֵלֶיךָ. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לִפְנֵי ה' הֵן אֲנִי עֲרַל שְׂפָתַיִם וְאֵיךְ יִשְׁמַע אֵלַי פַּרְעֹה. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה **רְאֵה נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְעֹה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאֶךָ**. אַתָּה תְדַבֵּר אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּךָּ וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יְדַבֵּר אֶל פַּרְעֹה וְשִׁלַּח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאַרְצוֹ" (שמות ו', כ"ח – ל', ופרק ז', א' – ב').*

[1124] גם פה, כמו ביחס ל"וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא", כיוון שברור הוא כי האור טוב, נצרכים חז"ל לבאר כי ראיית ה' "כי טוב הוא" הינה ראיית טוב היוצאת מגדר הרגיל.

טענתו של משה ותגובתו של ה' דומה בדיוק לזו המופיעה בפרק ד' שם מבטיח ה' למשה את עזרתו של אהרון – "וַיִּחַר אַף ה' בְּמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲלֹא אַהֲרֹן אָחִיךָ הַלֵּוִי יָדַעְתִּי כִּי דַבֵּר יְדַבֵּר הוּא" (פסוק י"ד). השינוי היחידי הנותן את האפשרות לראות בכל המהלך הזה חידוש והתפתחות, הוא בהיות משה ואהרון עתה חלק מן המעגל המשפחתי של ישראל כולם.

הבלטת בדידותו הקיומית של משה מ"שארות הבשר", והבנת חשיפת הקשרו המשפחתי כחלק מרכזי בתיקון "ערלות השפתיים" שבו, מאיר באור עצום ביותר את התייצבותה של מרים מרחוק, כחלק בלתי נפרד מן המאבק הזה להכיל את האור האלוהי שמופיע במשה בבשר דרך קישורו לשארות הבשר המשפחתית. התיצבותה של מרים מרחוק, אינה מקרית. אין זו התעניינות גרידא בהמשך קורותיו של משה. בהתייצבות זו נאבקת מרים להשארת הקשר שבין משה אליה כאחותו. מאבק זה של מרים המתחיל כבר בעת הולדתו של משה, הוא העומד אף עתה בתביעתה כי אין סוף החיים יופיע בבשר בחיבור האישות. על כן עומדת לה זכותה שבעת הולדתו של משה אף כשהיא באה להרחיב ולהמשיך את קיום אין סוף החיים בבשר במלא תוקפו, מעבר ליכולת משה כאמור להכיל.

מתוך המשכת מרים את הופעת השכינה ב"דרך ארץ" מצד משה ואף מצד ה', נוצרת הנגישות חדשה אל הארץ מכוחם של המרגלים לחבר אף אותה אל ישראל ב"דרך ארץ".

ריגול הארץ – המשכת הטיית הבשר את שכינת האין סוף לדרך הארץ

את ההשלכה הישירה להחדרת דרך התנהלות ישראל והשכינה על פי "דרך ארץ" אנו פוגשים כבר בתחילת פרשת שלח לך, מיד לאחר פרשת מרים.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. שְׁלַח לְךָ אֲנָשִׁים וְיָתֻרוּ אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל - לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח" (במדבר י"ג, א' – ב').

אם בפרשת בהעלותך, הארון הוא זה התר את הארץ, הרי עתה קובע משה את המרגלים להיות אלו התרים את הארץ

*"וַיִּסְעוּ מֵהַר ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים **לָתוּר** לָהֶם **מְנוּחָה**". (במדבר י', ל"ג).*

הכתוב בבמדבר, מלמד שאכן הארון והמרגלים באותה הדרך הולכים.

*"וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ **הָאֲתָרִים ... -** "דרך האתרים - דרך הנגב **שהלכו בה המרגלים** שנאמר (במדבר י"ג, כ"ב) ויעלו בנגב. דבר אחר דרך האתרים **דרך התייר הגדול** הנוסע לפניהם, שנאמר (במדבר י', ל"ג) דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה" (במדבר כ"א, א' ורש"י שם).*

השוני בין שני דרכי ה"תיור" הוא עצום.

כאשר הארון הוא התר בארץ, מבטיח ה' דרך של "מנוחה".

*"**וּבְנֻחֹה** יֹאמַר **שׁוּבָה** ה' - **לשון מרגוע** וכן (ישעיה ל', ט"ו) בְּשׁוּבָה וָנַחַת תִּוָּשֵׁעוּן בשובה ונחת תושעון - **בשובה ונחת תהיה לכם תשועה בלא שום טורח**" (רש"י בישעיהו שם) (במדבר י', ל"ו ורש"י שם).*

תכונתו הבסיסית של הארון היא, שהוא זה הנושא את נושאיו.

*"וַיְהִי כַּעֲלוֹת הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית יְקֹוָק מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן נִתְּקוּ כַּפּוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים... - מן המים אל החרבה שאצלם וישובו המים למקומם נמצא ארון מצד זה וישראל מצד זה **נשא ארון את נושאיו** ועבר ועל דבר זה נענש עוזא כשאחז בארון, נושאיו נשא עצמו לא כל שכן" (יהושע ד', י"ח ורש"י ד"ה נתקו כפות רגלי הכהנים).*

מתוך כך, בדרך זו לא היו עתידים ישראל לפעול בעצמם את כיבוש הארץ.

לעומת זאת כאשר המרגלים הם התרים את הארץ, כיבוש הארץ הופך להיותר בדרך ארץ – בדרך של מלחמה.

*"רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת הָאָרֶץ בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ - אין מערער בדבר **ואינכם צריכים למלחמה, אלו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זיין**" (דברים א', ח').*

הכתוב מלמד אותנו שהשכינה הולכת עם משה במהלך זה.

"וַיִּשְׁלַח אֹתָם מִמִּדְבַּר פָּארָן עַל פִּי ה' - ברשותו, שלא עכב על ידו" (במדבר י"ג, ג')[1125].

התבוננות בהשלכות הנובעות מכך, מראה כי משה בוחר בדרך מסוכנת ביותר, שאת השלכותיה הוא יודע מראש.

שליחת המרגלים, גוזרת התנהלות נורמאלית ביחס לארץ - בדיקת הארץ והעם שעליה לקראת מלחמה.

"וּרְאִיתֶם אֶת הָאָרֶץ מַה הִוא וְאֶת הָעָם הַיֹּשֵׁב עָלֶיהָ הֶחָזָק הוּא הָרָפֶה הַמְעַט הוּא אִם רָב. וּמָה הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא יֹשֵׁב בָּהּ הַטּוֹבָה הִוא אִם רָעָה וּמָה הֶעָרִים אֲשֶׁר הוּא יוֹשֵׁב בָּהֵנָּה הַבְּמַחֲנִים אִם בְּמִבְצָרִים. וּמָה הָאָרֶץ הַשְּׁמֵנָה הִוא אִם רָזָה הֲיֵשׁ בָּהּ עֵץ אִם אַיִן" (במדבר י"ג, י"ח – כ').

אולם מעדותם של המרגלים לאחר חזרתם אנו למדים שמשימת הריגול שהוטלה עליהם היא בלתי אפשרית. היחס שבין ישראל ויושבי הארץ הוא כיחס שבין אנשים ונמלים.

*"וַיּוֹצִיאוּ דִּבַּת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּרוּ אֹתָהּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִוא וְכָל הָעָם אֲשֶׁר רָאִינוּ בְתוֹכָהּ **אַנְשֵׁי מִדּוֹת.** וְשָׁם רָאִינוּ אֶת **הַנְּפִילִים** בְּנֵי עֲנָק מִן הַנְּפִלִים וַנְּהִי בְעֵינֵינוּ כַּחֲגָבִים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם – שמענו אומרים זה לזה **נמלים יש בכרמים כאנשים**" (במדבר י"ג, ל"ב – ל"ג).*

כפי שהבאנו לעיל בביאור כוח הדיבוב של המרגלים[1126], תיאור יושבי הארץ כ"אנשי מידות" אינו מסתכם רק בהפרש מידות פיזי של גודל. השימוש בלשון "**אַנְשֵׁי מִדּוֹת**" ובלשון "**נְּפִילִים**" בעלי המשמעות הכפולה, מלמד את חז"ל שהמדובר הוא בצאצאי המלאכים שירדו מן השמים בדור אנוש.

"וְשָׁם רָאִינוּ אֶת הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן הַנְּפִלִים - ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים בימי דור אנוש" (במדבר שם פסוק ל"ג ורש"י ד"ה הנפילים).

גודלם הפיזי העצום של אותם ענקים אינו מצד משקל בשרם הרב אלא מצד היותם יישויות המערבות בתוכם תכונות אנוש ותכונות מלאכיות. עירוב התכונה המלאכית בגוף, הוא היוצר את הענקיות הפיזית שהינה אך ביטוי לפריצת גבולות החיים הפיזיים להיות בעוצמה מלאכית[1127].
את לשון "אנשי המידות" אכן ראינו ש"אונקלוס" מתרגם ללשון "אנשין **דמשחן**" (אונקלוס במדבר י"ג ל"ב). הכוללת בתוכה שתי משמעויות, לשון "גודל (רש"י על יחזקאל כ"ח י"ד ד"ה אַתְּ כְּרוּב מְמָשַׁח הַסּוֹכֵךְ), אולם גם לשון **הארה** – "עצים דמשחן - שמאירין כנר" (רש"י בבא קמא ק"א ע"ב).

ברור שכנגד ענקים שכאלו, שהמרגלים לידם נראים כנמלים לא רק מצד גודלם, אלא גם מצד ערך חייהם, לא שייך כל מעשה רגול. יחסי הכוחות הם כאלו ששום מעשה ותכסיס מלחמתי לא יכולו לעזור, אלא נס בלבד. הכניסה למעשה ריגול, על בסיס תושביה הענקיים של הארץ, לכתחילה נידונה לכישלון.

הכתוב אכן מרמז לנו שכבר בתחילה הולכים המרגלים בעצה רעה.

[1125] מהשוואת לשון הכתוב לאופן ביאורו של רש"י בעניין אף עולה כי זיקת מעשה שליחת המרגלים לרצון ה' על פי לשון הכתוב גדולה יותר מן האופן שרש"י מציג אותה. בעוד הכתוב נוקט בלשון "עַל פִּי ה'", רש"י מבאר זאת בלשון של הסכמה ומניעת עיכוב בלבד – "ברשותו, שלא עכב על ידו".

[1126] עמ'

[1127] התייחסות מעין זו מצינו בלשונו של הראב"ד ביחס לתכונת הגופות לעתיד לבוא – "אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב..." (השגות הראב"ד על הרמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב' ד"ה העוה"ב אין בו גוף).

*"וַיָּשֻׁבוּ מִתּוּר הָאָרֶץ מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם. וַיֵּלְכוּ וַיָּבֹאוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן...- מהו וילכו, להקיש הליכתן לביאתן, **מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה**" (במדבר י"ג, כ"ה – כ"ו).*

אף משה ער לדבר, ועל כן מחזק את יהושוע בתוספת "י" לשמו.

*"...וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בִּן נוּן יְהוֹשֻׁעַ - התפלל עליו **יה יושיעך מעצת מרגלים**" (במדבר י"ג, ט"ז).*

ממילא עולה השאלה במלוא עוזה, מדוע מכניס משה את עצמו ואת ישראל למהלך שהכשלון בו מוכתב מראש? איך הוא נוקט בדרך פעולה שכלל אינה יכולה להתאים למציאות השוררת בארץ כנען?

את התשובה לכך יש לתלות בשינוי שיוצרת מרים בעמידתה מול משה בפרישתו מאישתו בפרשה המקדימה את פרשת המרגלים[1128]. אף שמהלכה מביא עליה את עונש הצרעת, אילוצה את משה להתפלל עליה מצד היותה אחותו[1129] והטייתה אף את השכינה להתייחס אליה כ"אביה"[1130], כל אלו מטים את הנהגת אין סוף החיים שמוביל משה לדרך הנהגה כפי דרך הארץ – בדרכי מלחמה. שינוי מגמה זה הוא היוצר את המצב המורכב שאינו אפשרי בקנה מידה אנושי. אף שאת דרכי הנגישות אל הארץ משנה משה על פי "דרך ארץ", הכוחות והחיים המופיעים בארץ נשארים בהינם כמציאות "נפילית" מלאכית שלא מן העולם הזה. מול מלאכיות זו המתגשמת בבשר, מול בני האלוהיים ה"בראשיתיים" מתנהל משה עתה בדרך הארץ - בריגול ובדרכי מלחמה.

הבנת מהלך עירוב המרגלים בתהליך הכניסה אל הארץ בדרך זו, מציב אף את מעשה דיבתם של על הארץ באופן זה - כהמשך להשלטת מגמת ה"דרך ארץ" על הנהגת השכינה.

"דיבוב" הארץ לדרכי התנהלות העולם ה"נגזר"

אכן, כבר פתיחת הפרשה יוצרים חז"ל השוואה חריפה בין פעולת דיבת המרגלים לבין פעולת דיבתה של מרים.

*"שְׁלַח לְךָ אֲנָשִׁים - למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, **לפי שלקתה על עסקי דבה** שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר" (במדבר י"ג, ב').*

ברור שהשוואה שכזו ברמה הפשטנית, עושה עוול קשה עם מרים, שהרי כל כוונת דבריה הייתה לטובה בעוד המרגלים נתפסים כרשעים מעצם הווייתם. הקושי בהשוואה זו גודל עוד יותר על בסיס תפיסתנו לעיל את מהלכה של מרים כנועד להוריד את השכינה להופיע ב"דרך ארץ". מתוך כך ומתוך זיהוי שינוי הנהגת ישראל אל הארץ בדרך ארץ מעצם שליחת המרגלים, אנו נזקקים לייחס כאמור את מעשה דיבתם של המרגלים לאותו הכיוון אליו פועלת דיבתה של מרים.

כפי שכבר הבאנו לעייל[1131] בהתייחסותנו לכוח דיבוב המרגלים, מעשה הדיבה הינו מהלך של תגבור וגירוי לפעולה שיש שהוא לרעה ויש שהוא לטובה.

*"וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת הָאָרֶץ וַיָּשֻׁבוּ וַיַּלִּינוּ עָלָיו אֶת כָּל הָעֵדָה לְהוֹצִיא דִבָּה עַל הָאָרֶץ - **כל הוצאת דבה לשון חינוך דברים**, שמלקיחים לשונם לאדם לדבר בו, כמו (שה"ש ז', י') דובב שפתי ישנים. **וישנה לטובה וישנה לרעה**, לכך נאמר כאן מוציאי דבת הארץ רעה, שיש דבה שהיא טובה" (במדבר י"ד, ל"ו).*

מהגדרת הדיבה כ"**חינוך** דברים" אנו למדים שה"דיבוב" נועד לעצב את המציאות כלפיה הוא פונה, כפי רצון ה"אומן" המדובב.

[1128] בסוף פרשת בהעלותך.

[1129] "וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָּשֶׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ. אַל נָא תְּהִי כַּמֵּת אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ - אמנו היה לו לומר, אלא שכינה הכתוב. וכן חצי בשרו, חצי בשרנו היה לו לומר, אלא שכינה הכתוב. מאחר שיצאה מרחם אמנו היא לנו כאילו נאכל חצי בשרנו...**אין ראוי לאח להניח את אחותו** להיות כמת" (במדבר י"ב, י"א – י"ב ורש"י ד"ה אשר בצאתו מרחם אמו).

[1130] "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאָבִיהָ יָרֹק יָרַק בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכָּלֵם שִׁבְעַת יָמִים" (במדבר י"ב, י"ד).

[1131] עמ'_____

כך מצינו בהגדרת חז"ל את חניכת אליעזר.

*"חניכיו - חנכו כתיב זה אליעזר שחנכו למצות והוא לשון **התחלת כניסת האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה**...(רש"י בראשית י"ד, י"ד).*

אכן במרים ראינו כאמור לעיל ש"דיבובה" במשה, יוצר שינוי יחס של השכינה בדרך הנהגתה. אם לפני דיבורה של מרים הקשר שבין משה לבין השכינה (וממילא אופן הופעתה לאחר מכן כלפי ישראל) הוא בדרך של "פה אל פה הדבר בו" המחייב פרישה מן האישה[1132] – פרישה מן ה"דרך ארץ", הרי בעקבות דיבורה של מרים מתעדנת הפרישה ומופיע במשה דיבור בשפה משפחתית ולשם מטרה משפחתית – "אל נא רפא נא לה". במקביל, גם חיבור השכינה למרים מופיע בערוץ חיבור משפחתי כפי היחס שבין אב לבתו ("ואביה ירוק ירק בפניה..."). בהשוואת חז"ל בין דיבוב מרים לדיבוב המרגלים (הגם שהיא נעשית בדרך השוואה שלילית) מסמיכות הפרשיות, מלמדים אותנו חז"ל כי המרגלים בדיבובם ממשיכים את מגמת דיבובה של מרים – להוביל את ישראל לדרך הנהגה ב"דרך ארץ".

אם בהתייחסותנו לעיל לכוח המרגלים לדובב את הארץ[1133] עמדנו על כוחם להוציא את הארץ ממעמדה הקיומי למעמד פועל מכוח הפעולה של העולם ה"נגזר", הרי עתה אנו מתייחסים לפן נוסף של כוח דיבובם של המרגלים, להביא את הארץ לדרך התנהלות "מצרנית", כפי התנהלותו של העולם ה"נגזר". אף שמשה מעצב את דרך הנגישות אל הארץ בדרך הארץ, אין ישראל מעונינים שאין סוף החיים יופיעו להם בתצורה "נפילית", שהיא התצורה המלאכית בגוף ובבשר. רצונם הוא להתקיים ב"תבנית" ה"מצרית" האנושית, כשבתבנית זו תיצוק השכינה את עוצמת החיים האין סופית הייחודית לארץ ישראל, כפי דרכי התנהלות העולם ה"נגזר".

התבוננות במהלך התנהלות הקב"ה מול המרגלים מראה כי אכן רצונם הזה מתממש, אף שהמרגלים המחוללים אותה נכחדים תוך כדי הבאתו.

באופן שאינו סביר חוזר הכתוב כמה פעמים על תלונות המרגלים בווריאציות שונות

בתחילה מביא הכתוב את תלונת ישראל.

"וַתִּשָּׂא כָּל הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא. וַיִּלֹּנוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן כֹּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם כָּל הָעֵדָה לוּ מַתְנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אוֹ בַּמִּדְבָּר הַזֶּה לוּ מָתְנוּ. וְלָמָה ה' מֵבִיא אֹתָנוּ אֶל הָאָרֶץ הַזֹּאת לִנְפֹּל בַּחֶרֶב נָשֵׁינוּ וְטַפֵּנוּ יִהְיוּ לָבַז הֲלוֹא טוֹב לָנוּ שׁוּב מִצְרָיְמָה" (במדבר י"ד, א' – ג').

אולם באופן מפתיע, לאחר שה' מעלה את האפשרות כי ישמיד את ישראל – "אַכֶּנּוּ בַדֶּבֶר וְאוֹרִשֶׁנּוּ וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם מִמֶּנּוּ"[1134], ומשה עומד בפרץ – "סְלַח נָא לַעֲוֹן הָעָם הַזֶּה כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ"[1135] וה' נענה לבקשה – "וַיֹּאמֶר ה' סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ"[1136], משום מה חוזר הכתוב ומזכיר שוב את דברי המרגלים.

"וַיִּדַּבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. עַד מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי אֶת תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי שָׁמָעְתִּי" (פסוקים י"ו – כ"ז).

גם הזכרה זו אינה אחרונה. בעקבות קביעת ה' על מותם של בני ישראל המלינים במדבר[1137], חוזר הכתוב ומזכיר פעם נוספת את תלונות המרגלים.

"וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת הָאָרֶץ וַיָּשֻׁבוּ וַיַּלִּינוּ עָלָיו אֶת כָּל הָעֵדָה לְהוֹצִיא דִבָּה עַל הָאָרֶץ" (פסוק ל"ו).

התבוננות מדוקדקת בכתובים מראה שתגובת ה' בכל פעם משתנית ואינה חוזרת על עצמה .

[1132] "פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ... - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה, כז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (במדבר י"ב, ח' ורש"י ד"ה פה אל פה).

[1133] עמ' _____

[1134] פסוק י"ב.

[1135] פסוק י"ט.

[1136] פסוק כ'.

[1137] "אֱמֹר אֲלֵהֶם חַי אָנִי נְאֻם ה' אִם לֹא כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם בְּאָזְנָי כֵּן אֶעֱשֶׂה לָכֶם. בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִפְּלוּ פִגְרֵיכֶם וְכָל פְּקֻדֵיכֶם לְכָל מִסְפַּרְכֶם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה אֲשֶׁר הֲלִינֹתֶם עָלָי" (במדבר י"ד, כ"ח – כ"ט).

אמירת ישראל - "וְלָמָה ה' מֵבִיא אֹתָנוּ אֶל הָאָרֶץ הַזֹּאת לִנְפֹּל בַּחֶרֶב נָשֵׁינוּ וְטַפֵּנוּ יִהְיוּ לָבַז הֲלוֹא טוֹב לָנוּ שׁוּב מִצְרָיְמָה" (במדבר י"ד, ג').

מביאה לתגובת ה' - "אַכֶּנּוּ בַדֶּבֶר וְאוֹרִשֶׁנּוּ וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם מִמֶּנּוּ" (במדבר י"ד, י"ב).

המשכיותו של עם ישראל נקבע בשלב הזה ממשה בלבד. בהיות שייכותו לשכינה אבסולוטית ("פה אל פה אדבר בו") ומחוץ למעגל דרך הארץ (פרישתו מן האישה), לו הייתה קביעה זו מתממשת, היה העם היוצא ממשה מנותק לגמרי מן ההוויה האנושית והעולם ה"נגזר", בלא שבחירתו החופשית הייתה יכולה להיות שותפה במרקם חיים זה.

תגובת משה הנעזר בשלש עשרה המידות (פסוקים י"ג – י"ט), מביאה ליצירת תרחיש אחר, שונה מן הראשון.

*"וַיֹּאמֶר ה' סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ. וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ. כִּי כָל הָאֲנָשִׁים הָרֹאִים אֶת כְּבֹדִי וְאֶת אֹתֹתַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וּבַמִּדְבָּר וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי. אִם יִרְאוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם וְכָל מְנַאֲצַי לֹא יִרְאוּהָ. וְעַבְדִּי כָלֵב עֵקֶב הָיְתָה רוּחַ אַחֶרֶת עִמּוֹ וַיְמַלֵּא אַחֲרַי וַהֲבִיאֹתִיו אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בָּא שָׁמָּה **וְזַרְעוֹ יוֹרִשֶׁנָּה**"* *(פסוקים כ' – כ"ד).*

אף בשלב זה לא עתיד אף אחד מעם ישראל גם אלו שמתחת לגיל עשרים להגיע לארץ. עם ישראל עתיד להיווצר מחדש, אולם לא מזרעו של משה, אלא **מזרעו של כלב**.

ברור כי השינוי ממשה לכלב כבסיס ל"עם החדש" מוריד את רמת הנבדלות בקשר העתידי שבין ה' לישראל. אולם מדרך התנהלותו של כלב אנו למדים, שאם אצל משה מופיע קשר שאינו בחירי ביחס לשכינה מכוח האיחוד המוחלט של משה לה', הרי בכלב (משבט יהודה), מופיעה אבסולוטיות שונה **מכוח שליטה ומרות**.

*"**וַיַּהַס** כָּלֵב אֶת הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר עָלֹה נַעֲלֶה וְיָרַשְׁנוּ אֹתָהּ כִּי יָכוֹל נוּכַל לָהּ" (במדבר י"ג, ל').*

רש"י במקום משווה את פעולת ההשתקה של כלב, לזו המופיעה עם התגלותו של ה'

*"ויהס - לשון שתיקה, וכן (זכריה ב', י"ז) **הס כל בשר**, (עמוס ו', י')..."'.*

כך מופיעה לשון זו בזכריה.

*"**הַס כָּל בָּשָׂר מִפְּנֵי ה'** כִּי נֵעוֹר מִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ" (זכריה ב', י"ז).*

מהו מקור כוח המרות הזו? בספר יהושע, מעיד הכתוב על השוויון הקיים אצל כלב בין ליבו ומעשיו.

*"בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה אָנֹכִי בְּשָׁלְחַ מֹשֶׁה עֶבֶד ה' אֹתִי מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ לְרַגֵּל אֶת הָאָרֶץ **וָאָשֵׁב אֹתוֹ דָּבָר כַּאֲשֶׁר עִם לְבָבִי**" (יהושע י"ד, ז').*

כלב מציג מציאות המופיעה באופן שלם את השכינה לא רק ברמה של קשר נבואי מוחלט (משה), אלא אף ברמה של שלטון ומלכות. גם ברמת קשר זה נמנעת הבחירה החופשית של ישראל מלבוא לידי ביטוי[1138]. השיוויון המוחלט הזה שבין מחשבת הלב לדיבור, מתממש כדרך הבעה מוחלטת של האלוהי בביטויו הגופני – כגופניות "נפילית", אותם עתיד כלב להוריש בחברון.

מכאן והילך, דיבובם של המרגלים, הוא הממשיך ומוריד את השכינה להופיע בדרכי הארץ - דרך גדרי העולם ה"מצרני" ה"נגזר".

חזרת הכתוב "עַד מָתַי לָעֲדָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלָי אֶת תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי שָׁמָעְתִּי (פסוק כ"ז), מעידה על "דיבוב" נוסף של המרגלים, המביאה להתפתחות שלישית בדרך הנהגת עם ישראל.

[1138] עיון ברש"י במקום מראה כי רש"י מצמצם את רמת האבסולוטייות של כלב ומורידה לרמה מציאותית יותר, בבארו "**כאשר עם לבבי - ולא כאשר עם פי**", ולא כאן המקום להרחיב.

*"אֱמֹר אֲלֵהֶם חַי אָנִי נְאֻם ה' אִם לֹא כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם בְּאָזְנָי כֵּן אֶעֱשֶׂה לָכֶם. בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִפְּלוּ פִגְרֵיכֶם וְכָל פְּקֻדֵיכֶם לְכָל מִסְפַּרְכֶם **מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה** אֲשֶׁר הֲלִינֹתֶם עָלָי. אִם אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לְשַׁכֵּן אֶתְכֶם בָּהּ כִּי אִם **כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן**. וְטַפְּכֶם אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם לָבַז יִהְיֶה וְהֵבֵיאתִי אֹתָם וְיָדְעוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר מְאַסְתֶּם בָּהּ. וּפִגְרֵיכֶם אַתֶּם יִפְּלוּ בַּמִּדְבָּר הַזֶּה. וּבְנֵיכֶם יִהְיוּ רֹעִים בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה וְנָשְׂאוּ אֶת זְנוּתֵיכֶם עַד תֹּם פִּגְרֵיכֶם בַּמִּדְבָּר"* (במדבר י"ד, כ"ח – ל"ג).

כאן מתבשרים ישראל לראשונה כי אף הצעירים מבני עשרים שנה יכנסו אל הארץ. עם ישראל אינו נצרך להיווצר מחדש, לא ממשה ולא מכלב. פה גם עולה בפעם הראשונה שמו של יהושע כשותף לכלב, לאחר שבדברי ה' הקודמים כלל לא הוזכר.
משמעות מהלך זה היא עצומה. בהחלטה זו מכניס ה' למעשה את העם שהיה שותף בסירוב להיכנס לארץ ה"נפילים", לארץ ישראל. בכך מתחילה להיכנס לארץ מגמתם של המרגלים המתעקשים להופעת שכינה בדרך הארץ האנושית כדוגמת זו המופיעה במצרים כפי שבארנו.

מגמה זו מביאה יחד עימה גם את הוספת יהושע על כלב בכניסה אל הארץ. כאן, נוצרת נסיגה מן האבסולוטיות השלטונית של כלב (ויהס אותם כלב) המתאימה לשבט יהודה, למנהיגות הקרובה יותר לזו של משה כשבסיס **הענווה** שבה, מאפשר מרחב בחירה חופשית גדול יותר.

כך מתרגם תרגום יהונתן את "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בִּן נוּן יְהוֹשֻׁעַ" (במדבר י"ג, ט"ז).

*"וכדי חמא משה **ענוותנותה**, קרא משה להושע בן נון יהושוע"*

אולם גם מצב זה בו נכנסים ישראל שמתחת לבני עשרים לארץ וכלב ויהושוע עימהם, אינו השלב הסופי אליו מצליחים להגיע ישראל ב"דיבובם".

הכתוב מלמד כי ישראל נוקטים בפעולת "דיבוב" נוספת.

"וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת הָאָרֶץ וַיָּשֻׁבוּ וַיַּלִּינוּ עָלָיו אֶת כָּל הָעֵדָה לְהוֹצִיא דִבָּה עַל הָאָרֶץ" (פסוק ל"ו).

דיבוב זה מביא לשתי תוצאות, ביחס שבין כלב ויהושע, הופך יהושוע להיות הדמות המובילה. אם בשלב הקודם מקדים הכתוב את כלב על פני יהושוע – "כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן", הרי עתה הוא מקדים את יהושע.

"וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ" (פסוק ל"ח).

אולם לא רק זאת, אם בשלב הקודם נגזר על כל ישראל מעל בני עשרים למות במדבר ובתוכם המרגלים, הרי בשלב הנוכחי מתים מוציאי דבת הארץ במגפה, אולם יהושוע וכלב חיים מן האנשים ההם ההולכים לתור את הארץ וקמים במקומם עד כדי שבכנסתם לארץ הם מקבלים את נחלתם.

*"וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה **חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם** הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ - מה תלמוד לומר חיו מן האנשים ההם, אלא **מלמד שנטלו חלקם של מרגלים בארץ וקמו תחתיהם לחיים"**.*

בכך, מצליחים ישראל במעשה ה"דיבוב" להכניס לארץ את מגמתם של המרגלים, ולהביא לכך שהשכינה המיוחדת לישראל בארץ ישראל, תופיע בגופות אנושיים כפי המימדים שהיו במצרים ולא כפי המימדים ה"ענקיים", בלא לאבד מעוצמת חיי האין סוף שבהם.
הזיקה הגדולה יותר לדפוס החיים המצרי, היא גם שמרחיבה את גבולות הבחירה חופשית וממילא מקדמת את יהושע להנהגת ישראל על פני כלב.

זריקת מבט לשלב כניסתם לארץ של בני ישראל לאחר ארבעים השנה שהיו במדבר, מלמדת שאכן ישראל מקבלים לבסוף את מבוקשם. כלב הוא הנפגש עם תצורת החיים ה"נפילית".

את ההבטחה לרשת את "**הָאָרֶץ אֲשֶׁר בָּא שָׁמָּה**" הוא מקבל כבר במדבר.

"וְעַבְדִּי כָלֵב עֵקֶב הָיְתָה רוּחַ אַחֶרֶת עִמּוֹ וַיְמַלֵּא אַחֲרָי וַהֲבִיאֹתִיו אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בָּא שָׁמָּה וְזַרְעוֹ יוֹרִשֶׁנָּה..." (במדבר י"ד, כ"ד).

על סמך הבטחה זו פונים שבט יהודה להוריש את הענקים שבהר.

"וַיִּגְּשׁוּ בְּנֵי יְהוּדָה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בַּגִּלְגָּל וַיֹּאמֶר אֵלָיו כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה הַקְּנִזִּי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים עַל אֹדֹתַי וְעַל אֹדוֹתֶיךָ בְּקָדֵשׁ בַּרְנֵעַ...וַיִּשָּׁבַע מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר אִם לֹא הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּרְכָה רַגְלְךָ בָּהּ לְךָ תִּהְיֶה לְנַחֲלָה וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם כִּי מִלֵּאתָ אַחֲרֵי ה' אֱלֹהָי...וְעַתָּה הִנֵּה לִי אֶת הָהָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בַּיּוֹם הַהוּא כִּי אַתָּה שָׁמַעְתָּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי עֲנָקִים שָׁם וְעָרִים גְּדֹלוֹת בְּצֻרוֹת אוּלַי ה' אוֹתִי וְהוֹרַשְׁתִּים כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה'. וַיְבָרְכֵהוּ יְהוֹשֻׁעַ וַיִּתֵּן אֶת חֶבְרוֹן לְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה לְנַחֲלָה...וְשֵׁם חֶבְרוֹן לְפָנִים קִרְיַת אַרְבַּע הָאָדָם הַגָּדוֹל בָּעֲנָקִים הוּא וְהָאָרֶץ שָׁקְטָה מִמִּלְחָמָה" (יהושע י"ד, ו' – ט"ו).

וכך מסוכם מעשה הכיבוש.

*"וַיִּתְּנוּ לְכָלֵב אֶת חֶבְרוֹן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה **וַיּוֹרֶשׁ מִשָּׁם אֶת שְׁלֹשָׁה בְּנֵי הָעֲנָק**" (שופטים א', כ')[1139].*

מכל הארץ, "מתומצתת" המגמה הנפילית למקום קבורת האבות המוגדרים אף הם כ"ענקים".

"הָאָדָם הַגָּדוֹל בָּעֲנָקִים - ומדרש אגדה האדם הגדול בענקים הוא אברהם אבינו" (יהושע י"ד ט"ו ורש"י שם).

נמצאנו אם כן למדים כי מגמתה של מרים למשוך את השכינה לדרכי החלה בדרך ארץ, מורחבת ביותר על ידי המרגלים. במקביל, אף מורכבות דרך השגתם מטרה זו מוקצנת בהתאם. אם מרים הכנסתה את שכינת האספקלריא המאירה למרחבי הבשר (כפי שהופיע ה' אליה ואל אהרון פתאום כשהם בדרך ארץ[1140]) מביאה להצתרעותה[1141], הרי מהלכם של המרגלים מביא להם תוך כדי התממשות מטרתם את כליונם. תעוזה זו של אלו שמגמת הווייתם היא ה"בשר" להרחיב את גבולותיהם במאפיני אין סוף החיים למרות מפגשם עקב כך עם המוות בעת "צירי הלידה", מגיע אף הוא מתוך השלטוניות הבלתי מעוררת שלהם במרחבי החיים ה"נגזרים". כבר ראינו, כי שייכותם של אלו המופיעים שכינה בעצם גופם לתשתית הקיומית ה"נגזרת" של המציאות, מופיעה בהם עוצמת אין סוף החיים בהעצמת שררה ושלטון עצומים, מתוך שייכותם לשיא הקיום על הארץ. בשרה פגשנו את עוצמת ה"שררה" בשמה[1142], הן ביחסה לאברהם[1143] והן ביחסה להגר[1144]. ביוסף פגשנו את שררתו בכוח שלטונו על האחים ועל מצרים[1145]. גם ראינו כי כוח שררתם של אלו הקשורים לתשתית הקיומית של הארץ, מתרחב אף לכדי תלות השכינה בהם. בשרה זיהינו מגמה זו מצורך השכינה לאלצה להודות כי אכן צחקה[1146]. כך ראינו במרים בבקשת השכינה ממנה על הענשתה[1147], וביציאתה אליה כאל מחנה מלחמה רב[1148]. כך עתה ביחס למרגלים, אף שמהלכם מביא לכליונם, שורד כוחם דרך יהושע וכלב "החיים מהם" דרך ירושתם את נחלתם[1149]. עוצמה

[1139] ואף שהכתוב ביהושע י"א, מיחס את הכרתת הענשים ליהושע ומצביע על המצאותם במקומות נוספים - "וַיָּבֹא יְהוֹשֻׁעַ בָּעֵת הַהִיא וַיַּכְרֵת אֶת הָעֲנָקִים מִן הָהָר מִן חֶבְרוֹן מִן דְּבִר מִן עֲנָב וּמִכֹּל הַר יְהוּדָה וּמִכֹּל הַר יִשְׂרָאֵל עִם עָרֵיהֶם הֶחֱרִימָם יְהוֹשֻׁעַ. לֹא נוֹתַר עֲנָק בְּאֶרֶץ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַק בְּעַזָּה בְּגַת וּבְאַשְׁדּוֹד נִשְׁאָרוּ" (יהושוע י"א, כ"א – כ"ב), נראה כי המפתח לכיבושם הוא כלב. כך מבאר הרד"ק במקום - " ולמעלה הוא אומר כי כלב הורישם כלב עשה במצות יהושע שנתן לו את ההר" (רד"ק יהושע פרק יא פסוק כא ד"ה ויכרת את הענקים).

[1140] "וַיֹּאמֶר ה' פִּתְאֹם אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל מִרְיָם צְאוּ שְׁלָשְׁתְּכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד... - **נגלה עליהם פתאום, והם טמאים בדרך ארץ**, והיו צועקים מים מים, להודיעם שיפה עשה משה שפרש מן האשה, מאחר שנגלית עליו שכינה תדיר ואין עת קבועה לדבור" (במדבר י"ב, ד' ורש"י ד"ה פתאום).

[1141] שהינה בבחינת מות כפי אומר אהרון למשה – "אַל נָא תְּהִי כַּמֵּת אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ" (במדבר י"ב, י"ב).

[1142] "לא תקרא את שמה שרי - דמשמע שרי לי ולא לאחרים כי שרה סתם שמה, שתהא שרה על כל" (רש"י בראשית י"ז, ט"ו).

[1143] "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם...כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ" (בראשית כ"א, י"ב).

[1144] וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ ה' שׁוּבִי אֶל גְּבִרְתֵּךְ וְהִתְעַנִּי תַּחַת יָדֶיהָ" (בראשית ט"ז, ט').

[1145] כפי שראינו בפרשת חלומותיו של יוסף.

[1146] לעייל (עמ' _____), בפרשת איבוד מעשה העקידה ומות שרה את כוח הפעולה באברהם וביצחק.

[1147] "וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְּבָרָי...- אין נא אלא **לשון בקשה**" (במדבר י"ב, ו' ורש"י ד"ה שמעו נא דברי).

[1148] "**וַיֵּרֶד ה' בְּעַמּוּד עָנָן** וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וּמִרְיָם וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם - **יצא יחידי**, שלא כמדת בשר ודם. מלך בשר ודם כשיוצא למלחמה יוצא באוכלוסין, וכשיוצא לשלום יוצא במועטים, **ומדת הקב"ה יוצא למלחמה יחידי**, שנאמר (שמות ט"ו, ג') ה' איש מלחמה" (במדבר י"ב, ה' ורש"י ד"ה בעמוד ענן).

[1149] "וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה **חָיוּ מִן הָאֲנָשִׁים הָהֵם** הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת הָאָרֶץ - מה תלמוד לומר חיו מן האנשים ההם, אלא מלמד שנטלו חלקם של מרגלים בארץ **וקמו תחתיהם לחיים**" (במדבר י"ד, ל"ח ורש"י ד"ה ויהושע וכלב חיו וגו').

זו של אלו המתייחסים לעולם הבשר לתבוע אין סוף חיים בלא לוותר על מוגדרות חייהם ולהיות בטוחים כי מטרתם תושג גם אם הם עצמם לא ישרדו את המהלך וירסקו את גבולם , פותחת בפנינו קו כוח נוסף המאפיין את הופעת אין סוף החיים בבשר – החוצפה.

החוצפה הינה תכונה נוספת הקיימת דווקא באלו היונקים את הוויית חייהם מן הארץ וחומריה, לפרוץ את מניעות קיומם לחדש בהם אין סוף חיים מעבר לגבולם.

החוצפה – כוח ה"בשריות" לפרוץ את מניעות גבוליות הבשר

אם בהתייחסותנו אנו לפרשת ה"מתאווים לבשר" נגענו בעולם ה"בשר" מצד כוח ה"תאווה" שבו, הרי הרב קוק בהתייחסותו לפרשת דיבור של מרים במשה[1150] מגדיר עולם זה מצד כוח ה"חוצפא" שבו. את היכולת להאיר את אין סוף החיים בבשר, מגדיר הרב קוק כהארה בתוך ה"**חוצפא**" – "ורצו שמשה דווקא יאכילם בשר ושיכנס להאיר בתוך החוצפא". אף את הסתייגותו של משה מלהופיע את יחסו מול ישראל כיחס של "שאר בשר" מביע הרב קוק ביחס לתכונת ה"חוצפא" – "ומשה אמר האנכי הריתי את כל העם הזה (במדבר י"א י"ב) כלומר בתוך החוצפא אי אפשר לי להאיר". בכך נפתח לנו פתח התייחסות נוסף למשמעות הופעת אין סוף החיים ישירות בבשר.

את המקור לכוחה ואת ההשלכות המגוונת להופעתה, נוכל לקבל מהתבוננות בפרשת בלעם, ומתוך כך מפרשת המעפילים ומפרשת המקושש הקרובים אליה.

בהתייחסותה של הגמרא לאופי הקשר שבין בלעם לה' בבקשתו ללכת לקלל את ישראל, היא מגדירה את דרך פעולתו בשם "חוצפא".

*"אמר רב נחמן: **חוצפא, אפילו כלפי שמיא מהני**. מעיקרא כתיב לא תלך עמהם ולבסוף כתיב קום לך אתם - דאהני ליה מה שהחציף פניו לומר לשלוחי בלק לינו פה, שאמר לו הקדוש ברוך הוא בתחילה לא תלך - והדר אמר לך" (סנהדרין ק"ה ע"א).*

התבוננות בדרכי פעולתו של בלעם תלמד אותנו כי החוצפא המופיעה בבלעם להוביל את רצונו אף כנגד רצון ה', אינה תכונת אישיות מקרית בבלעם. היא נובעת מזיקה מיוחדת של בלעם אל ממד הבשריות של החיים המנביעה עולם שרמת ההשגחה האלוהית בו ויחסי הכוחות שבין האדם לבין ההנהגה האלוהית, שונים לחלוטין מאלו הקיימים אפילו בממד הבשריות כפי שהצגנו אותו עד עתה.

כבר בתחילת פרשת בלעם, מציג הכתוב מצב בלתי נתפס של יחסי הגומלין בין בלעם לבין הקב"ה. באופן מדהים, אף שכל מטרתו של בלעם היא ללכת לקלל את ישראל, הוא פונה בעניין זה לה'.

"וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם לִינוּ פֹה הַלַּיְלָה וַהֲשִׁבֹתִי אֶתְכֶם דָּבָר כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר ה' אֵלָי" (במדבר כ"ב, ח').

הוא אף אינו מעוניין ללכת בלא רשותו של ה'.

"וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיֹּאמֶר אֶל שָׂרֵי בָלָק לְכוּ אֶל אַרְצְכֶם כִּי מֵאֵן ה' לְהִתְּתִי לַהֲלֹךְ עִמָּכֶם" (פסוק י"ג).

מול שליחיו הנוספים של בלק, אף מגדיר בלעם את ה' כ"אֱלֹהָיו".

*"וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל עַבְדֵי בָלָק אִם יִתֶּן לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת פִּי **ה' אֱלֹהָי** לַעֲשׂוֹת קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה" (פסוק י"ח).*

ברור, שלא ניתן להגדיר את בלעם כדמות המעוניינת לפעול על פי רצון ה', שהרי אין הווא אמינא כי ה' רוצה בקללת ישראל. אולם מאידך, מהתניית בלעם את הליכתו בהסכמת ה' אנו נצרכים להבין כי בלעם רואה את הקשר שלו אל ה' כקשר מחויב על מנת שיוכל להוציא את רצונותיו אל הפועל.

[1150] בקטע שהבאנו לעייל - "בזיהרא עילאה דאדם הראשון היה אורו של משה ואורו של משיח כלול כאחד כי באמת נשמה אחת היא, ע"י נפילת העולם בחטא הקדום נתרחק משה **מלהאיר בתוך החוצפא** ופירש מן האשה...ואהרן ומרים הרגישו בדבר וצווחו על הפרישה הזאת, ומ"מ לא הועילו להחזיר את משה **להאיר בחוצפא**, כי נשאר בענוותנותו, "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר ע"פ האדמה" (שם י"ב ג')" (מאורות הראייה הגדה של פסח).

התבוננות בדרך המשא ומתן של בלעם מול ה', מלמדת על חוצפתו הגדולה של בלעם, לנסות ולהשתמש בקשר הזה ובעוצמות שהוא מקנה לו, אף כנגד רצון ה'.

*"וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם וַיֹּאמֶר מִי הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה עִמָּךְ - להטעותו בא. **אמר פעמים שאין הכל גלוי לפניו, אין דעתו שוה עליו, אף אני אראה עת שאוכל לקלל ולא יבין**" (במדבר כ"ב, ט').*

את הקב"ה רואה בלעם כמי שפעמים אין הכל גלוי לפניו ואין דעתו שוה עליו. את המצב הזה של היישות העליונה מתכנן בלעם לנצל לטובתו, למצוא הזדמנות לקלל בלא שהישות האלוהית תבין.

בלעם אף יודע כי הוא אינו חשוב בעיני ה'. למרות זאת, הוא אינו נרתע ומחשיב יותר את מעמדו בעיני המלכים, כגורם המפתח למעמדו .

*"וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל הָאֱלֹהִים בָּלָק בֶּן צִפֹּר מֶלֶךְ מוֹאָב שָׁלַח אֵלָי - **אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים**" (במדבר כ"ב, י').*

אי התבטלותו של בלעם מול ה' אף שממנו הוא שואב את כוחו עולה באופן חריף אף בניסיונו החוזר לקבל את אישורו של ה' לשליחות.
אף שה' אומר לו בפירוש - "לֹא תֵלֵךְ עִמָּהֶם לֹא תָאֹר אֶת הָעָם כִּי בָרוּךְ הוּא"[1151], ואף שסירובו של ה' לשליחותו היא לכל עניין, גם לשם ברכתם של ישראל ("אמר לו אם כן אקללם במקומי. אמר לו לא תאור את העם. אמר לו אם כן אברכם. אמר לו אינם צריכין לברכתך, כי ברוך הוא[1152]), בלעם אינו מוותר ומנסה שוב.

"וְעַתָּה שְׁבוּ נָא בָזֶה גַּם אַתֶּם הַלָּיְלָה וְאֵדְעָה מַה יֹּסֵף ה' דַּבֵּר עִמִּי" (במדבר כ"ב, י"ט).

באופן מפתיע בפעם הזו, נעתר ה' לבלעם, למרות שאסר עליו בתוקף ללכת בפעם הקודמת בכל עניין.

*"...וַיֹּאמֶר לוֹ **אִם לִקְרֹא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם** וְאַךְ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַּעֲשֶׂה" (במדבר כ"ב, כ').*

אף שאת ההיתר הזה מתנה ה' בהתנהלותו של בלעם על פי הוראותיו, הליכתו של בלעם אינה צייתנית.

*"וְאַךְ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַּעֲשֶׂה - ...**ואעפ"כ וילך בלעם, אמר שמא אפתנו ויתרצה**".*

תגובתו של ה' להליכתו של בלעם לאחר שכבר נתן לו את אישורו, מלמדת המון על משמעותו האמיתית של האישור הזה, ויחסי הגומלין שבין בלעם להקב"ה.

*"**וַיִּחַר אַף אֱלֹהִים כִּי הֹלֵךְ הוּא** וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ ה' בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ..." (במדבר כ"ב, כ"ב).*

אנו רואים, שזו הפעם השנייה בה בלעם מקבל את מבוקשו כנגד רצון ה'. בפעם הראשונה מסרב ה' לאפשר לו ללכת, גם לשם ברכה, ובכל אופן מאשר לו את ההליכה כשמגיעים אליו שליחי בלק בפעם השנייה. עתה מתברר שגם אישור זה אף שנעשה בהתניה "וְאַךְ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַּעֲשֶׂה", הוא נגד רצונו של ה', הכועס על הליכתו של בלעם ומעמיד לו מלאך לשטן לו[1153].

חז"ל מלמדים אותנו שדווקא חרון אף זה בו מרגיש בלעם כבר בעת אישורו של ה' לו ללכת, רק מגביר את תאוותו ללכת לשליחותו.

"ראה שהדבר רע בעיני המקום ונתאוה לילך" (רש"י במדבר כ"ב, כ"ב ד"ה כי הולך הוא).

[1151] במדבר כ"ב, י"ב.

[1152] רש"י ד"ה "לא תלך עמהם".

[1153] אמנם רש"י במקום מקהה משהו מכוחו של בלעם בבארו את התיצבות המלאך בדרכו של בלעם, לא כנסיון של ה' למנוע מבלעם ללכת בדרכו, אלא כמחווה לבלעם למונעו מן העברה שלא יאבד.
"וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ ה' בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ... - **מלאך של רחמים היה והיה רוצה למנעו מלחטוא**, שלא יחטא ויאבד" (רש"י במדבר כ"ב,כ"ב ד"ה לשטן לו). אולם פתיחת הפסוק הזה עצמו בתיאור – "וַיִּחַר אַף אֱלֹהִים כִּי הֹלֵךְ הוּא", מלמד כי עיקר מגמתו של המלאך הינה לעצור את בלעם מצד ההתנגדות למעשיו.

גם המלאך המתיצב לשטן לבלעם, מתברר שאינו מצליח לעוצרו בדרכו.

*"וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל מַלְאַךְ ה' חָטָאתִי כִּי לֹא יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה נִצָּב לִקְרָאתִי בַּדָּרֶךְ **וְעַתָּה אִם רַע בְּעֵינֶיךָ אָשׁוּבָה לִי**" (במדבר כ"ב, ל"ד).*

תגובתו של בלעם, אינה יכולה להיתפס ככניעה לרצון ה', שהרי עמידת המלאך כנגדו היא ברורה. ממילא אמירתו "אם רע בעיניך אשובה לי", מיותרת לחלוטין. מכך מסיק רש"י, כי תגובתו של בלעם היא בלשון התרסה.

*"וְעַתָּה אִם רַע בְּעֵינֶיךָ אָשׁוּבָה לִּי - **להתריס נגד המקום** היא תשובה זו. אמר לו הוא בעצמו צוני ללכת, ואתה מלאך מבטל את דבריו, **למוד הוא בכך, שאומר דבר ומלאך מחזירו**, אמר לאברהם (בראשית כ"ב, ב) קח נא את בנך וגו', וע"י מלאך בטל את דברו, אף אני אם רע בעיניך צריך אני לשוב".*

מתוך תשובתו המתריסה מבינים חז"ל כי בלעם מבחינתו נוגע בעוד נקודת "חולשה" של השכינה המצוינת בעובדה שאֶל מול הסכמתו של ה' כי ילך לשליחותו, המלאך מבטל דבריו ועומד ומחזירו. את הקו העקרוני של יחסי גומלין הללו שבין ה' והמלאכיות, מציב בלעם מפרשת העקידה. שם על פי המגמה שמציב בלעם, מונע המלאך את אברהם מלשחוט את יצחק, אף שה' עצמו אומר לאברהם "קח נא את בנך...והעלהו שם לעולה". ביחסי הגומלין שבין הקב"ה למלאכים, רואה בלעם את כוח המלאכים גדול מכוחו של ה'. אם נחבר מסקנה זו של בלעם לאופן התמודדותו מול סרוב ה' כי ילך אל בלק ואל ה"חולשות" אותן הוא "מזהה" בשכינה[1154] (בעזרתן הוא מקווה "לעקוף" את רצון ה' להצליח לקלל את ישראל למרות סירובו של ה'), עולה כי היחס שבין הקב"ה והברואים הוא כזה, שאף שכל כוח הברואים מגיע מן השכינה ובכך הם תלויים בה לחלוטין, שליטתה בעולם הממשות החומרית היא מוגבלת. על כן ככל שהמציאות הנבראת היא תחתונה יותר, כך יכולתה לפעול ולממש וממילא לשלוט בכוחות החיים היא גדולה יותר. אם כוחו של המלאך הוא גדול משל ה', הרי כוחו של האדם גדול עוד יותר ממנו לפעול בכוח האלוהים שבו. אין המדובר רק בכוח לסרב לנהוג על פי רצונו של ה'. רצון זה קיים בכל הברואים מצד העצמאות הקיימת בהם מעצם טבעו של העולם ה"נגזר". ייחודיותו של בלעם היא ביכולתו לרתום את עוצמת **אין סוף החיים** אל רצונו העצמאי הזה. כך ראינו בברור מהתעקשותו של בלעם לפנות אל ה' ולקבל את "אישורו" לשליחות, ומאמירתו הברורה - "לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת פִּי ה' אֱלֹהָי", בעוד שבפועל כל ישותו פועלת כנגד רצונו של ה'. בכך מציג בלעם את כוחו האדם לא רק לפעול במציאות הנבראת בעצמאות מלאה, אלא אף באופן הרותם את **האלוהי** בצביון החיים העוצמתי ביותר – ברמת האין סוף שבו - לרצונותיו, אף כנגד רצונו של ה'. את הכוח הזה "מותח" בלעם עד לכדי נסיון פעולה כנגד רצונו **המוחלט** של ה'. יכולתו כאמור ללכת למפגשו עם בלק, מפגש שכל מטרתו לקלל את ישראל, למרות התנגדות ה' וחרון אפו, היא ההוכחה מבחינתו לקיום היכולת הזו.

אכן, גם לאחר מפגשו של בלעם עם המלאך, שוב מקבל בלעם את מבוקשו.

*"וַיֹּאמֶר מַלְאַךְ ה' אֶל בִּלְעָם **לֵךְ עִם הָאֲנָשִׁים** וְאֶפֶס אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תְדַבֵּר" (פסוק ל"ה).*

יכולת הזו של בלעם להתנהל עצמאית במחוזות בהם כוח האדם הוא חזק מה', להשתמש בכוח האין סוף שבו אף בניגוד לרצונו של ה', מוגדרת מזווית התייחסות נוספת כיכולת של בלעם "לכוון אל השעה שהקב"ה כועס בה".

השעה שה' כועס – פעולה בעולם ללא השגחה.

כך מבארים חז"ל את הגדרת כוחו של בלעם כ"**יֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן**".

*"נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן - **לכוין השעה שכועס בה**" (במדבר כ"ד, ט"ז).*

ליכולת הזו מתייחס בלעם בניסיונו הראשון לקלל את ישראל.

[1154] "...אמר **פעמים שאין הכל גלוי לפניו, אין דעתו שוה עליו**, אף אני אראה עת שאוכל לקלל ולא יבין" (רש"י במדבר כ"ב, ט' ד"ה מי האנשים האלה עמך).
וכן: "...אמר **שמא אפתנו ויתרצה**" (רש"י שם פסוק כ"ב ד"ה ואך).

*"מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל **ומָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם ה' - אני אין כחי אלא שאני יודע לכוין השעה שהקב"ה כועס בה**, והוא לא כעס כל הימים הללו שבאתי אליך..."* (במדבר כ"ג, ח').

מה משמעות כוח זה של בלעם? מהי השעה שה' כועס בה? האם יש זמן כזה ביום או בשנה שבו ה' "מאבד עשתונות" ושאותו ניתן לנצל בכדי לקלל? ברור שמצב שכזה לא ניתן לייחס כלפי ה'. את השעה שבה ה' כועס יש לבאר על כן ברמה מערכתית.

התבוננות על מצב הכעס מלמדת כי הכועס נמצא מרוחק ממי שעליו הוא כועס.

כך אומר ה' למשה לאחר חטא העגל – שוב אל המחנה!

*"וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ **וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה** - ...ודבר ה' אל משה **שישוב אל המחנה**, אמר לו אני בכעס ואתה בכעס, אם כן **מי יקרבם**"* (שמות ל"ג, י"א).

אם נתרגם את מצב הכעס למציאות אובייקטיבית, נוכל לומר כי בלעם מתחבר לאותו ממד במציאות בו בולט מרחק השכינה מן העולם הנברא. בממד זה, מגיע האדם ליכולתו המלאה לפעול כפי רצונו ושם הוא יכול לממש את רצונו עם כוח האלוהים שברשותו. כוחו של בלעם לכוון לשעה שה' כועס בה הוא אם כן שיקוף של דרך פעולתו המבליטה את העולם בו השגחת הבורא נעדרת. ממילא בחירת האדם וכוחו לפעול במציאות הם חופשיים אף כנגד רצונו של ה'.

העצמאות הרבה השוררת בעולם זה בו פועל בלעם, מציבה ממילא קשר שונה לחלוטין של בלעם לשכינה שאינו בקשר של נבואה. כך מבאר התו"ס בעניין במסכת עבודה זרה.

*"יודע דעת עליון - **משמע מעצמו ולא בנבואה**..."* (תו"ס עבודה זרה ד', ע"ב ד"ה ויודע דעת עליון).

התבוננות באופן בו מגיע בלעם להופיע את סגולת ישראל בשלשת ברכותיו מלמדת על החיבור בלתי אפשרי הנוצר בין סגולתם האלוהית של ישראל לבין עולם ה"זעם" העולם שמחוץ לגדרי התורה והשגחת האלוהים המצווה. על מנת להופיע אף בממד ה"זעם" שבעולם (– עולם עצמאותו הכמעט מוחלטת של האדם לפעול אפילו את כוח האין סוף על פי רצונו), את רצון ה' בלא לפגוע במאפייני עולם זה, נצרכת סגולתן של ישראל להופיע דווקא מכוח בלעם ודווקא נגד רצונו של ה'.

הופעת הסגולה בעולם ה"זעם".

על מוגבלותו עומד בלעם כבר בהגעת שליחיו הנוספים של בלק אליו.

*"וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל עַבְדֵי בָלָק אִם יִתֶּן לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת פִּי ה' - **על כרחו גלה שהוא ברשות אחרים, ונתנבא כאן שאינו יכול לבטל הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה**"* (במדבר כ"ב, י"ח).

גבול העצירה של בלעם מתואר בפי חז"ל כגבול **ברכות ה' לאבות** הנוגעות בתכונתם הבסיסית של ישראל.

גבול זה נרמז לבלעם גם בפרשת האתון.

*"וַיִּפְתַּח ה' אֶת פִּי הָאָתוֹן וַתֹּאמֶר לְבִלְעָם מֶה עָשִׂיתִי לְךָ כִּי הִכִּיתַנִי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים - מה ראה לעמוד בשלשה מקומות, **סימני אבות הראהו**"* (במדבר כ"ב, כ"ח).

במקום זה, נרמזת לו גם על מעשיה של אותה אומה המלמדים אף הם על אי היכולת לעוקרה.

*"זה שלש רגלים - **רמז לו אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה**"* (רש"י).

גם פה, גבול עצירתו של בלעם, אינו מכוח מעשיהם בפועל של ישראל שקיומם או אי קיומם תלוי לחלוטין בבחירתם, אלא לאופי הקשר הבסיסי שיש לישראל עם הקב"ה שהציווי להם לעלות להראות בפני ה' בשלש רגלים בשנה, הוא הביטוי לו.

כך מתואר הקשר הזה שבין ישראל לשכינה בשלשת הרגלים.

*"אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלין להן את הפרכת ומראין להן את הכרובים שהן מעורין זה בזה ואומרים להן **ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה**"*
(ילקוט שמעוני תורה פרשת במדבר רמז תרצד).

באופן עקבי, מול נסיונם של בלק ובלעם לגעת בכשלים הבחיריים של ישראל ולהעצים מתוך כך את המרחק שבין ישראל לשכינה המקיימת אותם, משים הקב"ה בפיו של בלעם נבואות המתייחסות דווקא לקשר הסגולי הבסיסי שבין ישראל וה'.

כך בנסיון הראשון, מנסה בלק להביא את בלעם לחדור דרך בעל פעור.

*"וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּקַּח בָּלָק אֶת בִּלְעָם וַיַּעֲלֵהוּ **בָּמוֹת בָּעַל** וַיַּרְא מִשָּׁם קְצֵה הָעָם (במדבר כ"ב, מ"א) - בלק רואה את המקומות שישראל נופלין בהם ויעלהו במות בעל, **זה בעל פעור, שראה שישראל נופלין שם**" (במדבר רבה פרשה כ' ד"ה י"ח ויהי בבוקר).*

כנגד זאת, הנבואה הנכפת על בלעם, מעלה את ייסוד ישראל על שלשת האבות

*"כִּי מֵרֹאשׁ צֻרִים אֶרְאֶנּוּ וּמִגְבָעוֹת אֲשׁוּרֶנּוּ - אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם **מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו ע"י אבות ואמהות**" (במדבר כ"ג, ט').*

בניסיון השני. מנסה בלק לחתור דרך החסר שנוצר עם מותו של משה ב"ראש הפסגה" (הר נבו).

*"וַיִּקָּחֵהוּ שְׂדֵה צֹפִים אֶל רֹאשׁ הַפִּסְגָּה - ראה בלק שעתידה פרצה להפרץ בישראל משם **ששם מת משה**. כסבור ששם תחול עליהם הקללה, וזו היא הפרצה שאני רואה" (במדבר כ"ג, י"ד).*

אולם גם במקום זה, ניתנת לבלעם נבואה המתייחסת לקשר המהותי הבסיסי שבין ישראל לה' - קשר שאין בו רבב ושאינו יכול להימחק מכוח המעשה הבחירי.

*"לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל - **כשהן עוברין על דבריו אינו מדקדק אחריהם** להתבונן באוניות שלהם ובעמלן שהן עוברין על דתו. ה' אֱלֹהָיו עִמּוֹ - **אפילו מכעיסין וממרים לפניו אינו זז מתוכן**. וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ - **לשון חבה ורעות** כמו רעה דוד (שמואל ב' ט"ו, ל"ז) **אוהב דוד**" (במדבר כ"ג, כ"א).*

בפעם השלישית, מכוון בלק שוב אל כשלון ישראל בבעל פעור.

*"וַיִּקַּח בָּלָק אֶת בִּלְעָם **רֹאשׁ הַפְּעוֹר** הַנִּשְׁקָף עַל פְּנֵי הַיְשִׁימֹן : - קוסם היה בלק וראה שהן עתידין ללקות על ידי פעור ולא היה יודע במה, אמר שמא הקללה תחול עליהם משם (במדבר כ"ג כ"ח).*

אף בלעם מתאמץ, להבליט את המרחק שבין השכינה וישראל, בהזכרת חטא העגל.

*"וַיַּרְא בִּלְעָם כִּי טוֹב בְּעֵינֵי ה' לְבָרֵךְ אֶת יִשְׂרָאֵל...וַיָּשֶׁת אֶל הַמִּדְבָּר פָּנָיו – ושוי למדברא אנפוי למדכר עליהון **עובדא דעיגלא** דעבדו תמן" (במדבר כ"ד, א').*

אולם גם פה מבליט הקב"ה בנבואתו של בלעם את הקשר המוחלט בין ישראל לה' מכוח **הכפרה התמידית** עליהם אם על ידי הקורבנות ואף דרך חורבן בתי השכינה (שילה והמקדשות) שאינו בבחינת ניתוק קשר אלא בבחינת כפרה על הנפשות.

*"מַה טֹּבוּ אׇהָלֶיךָ יַעֲקֹב - אהל שילה ובית עולמים בישובן **שמקריבין בהן קרבנות לכפר עליהם** :*
*מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל - **אף כשהן חרבין, לפי שהן משכון עליכם, וחורבנן כפרה על הנפשות**..." (במדבר כ"ד ה').*

נמצאנו לכאורה למדים, שמכל כוחו הגדול של בלעם למשוך את ה' להסכים שילך אל בלק אף כנגד רצונו ומכוח עמידתו מול המלאך ויכולתו לפעול בעולם ה"יזעם", לא נוצר מאום. אמנם ברכותיו מביאות לחיזוק הקשר התכונתי שבין ישראל להקב"ה, לעמוד לישראל אף בהתגברות

כשליהם הבחיריים העתידים לבוא, אולם לעניין זה מהווה בלעם אמצעי בלבד. אולם אם כך היה הדבר, לא היתה התורה מפרטת את דרכי התנהלותו של בלעם מול ה' והמלאך בשלבים שעד להגעתו אל בלק. פרוט נסיונותיו עם בלק למצוא את הפרצות בקשר שבין ישראל לה' במקומות אליהם מושך אותו בלק, ותוכן הנבואות הנכפות עליו, מספקים היו די והותר את המגמה הזו? הבלטת הכתוב ואף חז"ל את כוחו של בלעם עצמו, לא מותירה לנו ברירה אלא להבין כי אף המרחב בו פועל בלעם יוצא בסופו של דבר נשכר מהובלתו את ברכתם של ישראל אל תוכו, בלא שיאבד את כוחו.

כפי שהזכרנו לעייל, מיקומו המיוחד של מרחב פעולתו של בלעם הוא עולם ה"זעם".

יכולתו של בלעם לכוון לשעה בה כועס ה', היא הפתח הנפתח לו אל מרחב החיים הייחודי – מרחב ה"זעם" וה"כעס" הרחוק ביותר מהשגחת ה' וממילא בעל הבחירה החופשית הקרובה ביותר לאבסולוטיות המלאה. בעולם זה מופיע כוחו של בלעם – כוח פעולה בחירית שיש ביכולתה לכופף הן את המלאכיות והן את השכינה עצמה אל רצונה. גילוי סגולתם של ישראל בכוח זה, מהווה רווח עצום לממד ה"זעם" שבהוויית העולם. מתוך המאמץ שעושים בלעם ובלק לשעבד לגמרי את האלוהי לרצונותיהם הם, נחשפת סגולת הקשר המוחלט שבין האלוהי וישראל אף במחוזות עולם ה"זעם" – עולמו של בלעם, מקום שלעולם לא ניתן היה עד אז לחזות או לגעת בקשר הזה.

מחוזות פעולתו של בלעם כה שונים ממחוזות הופעת התורה, עד כי פרשת בלעם מוגדרת באופן נפרד לגמרי מכל פרשיות התורה.

*"משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב - נבואתו ומשליו **אף על פי שאינן צורכי משה ותורתו וסדר מעשיו**" (בבא בתרא י"ד, ע"ב ד"ה ופרשת בלעם).*

פרשת בלעם אינה נחשבת כחלק אינטגרלי של התורה, אלא מציאות נפרדת "שאינה צורכי משה ותורתו". סיבת הדבר היא כאמור, היותו מופיע שכינה במחוזות הקיום שבמהותם הבסיסית נעדרים לגמרי מהשגחתו ו"שליטתו" של רצון ה' כפי שקבע אותה בתורה.

ברור כי אין כוונת הדבר כי ישנו "מקום" בעולם שלא ה' הוא שבראו, ושאין הוא יכול לעשות בו כרצונו. כוונת הדברים היא כי בבריאת העולם, מגיעה ההווייה האלוהית למעשה יצירה והולדת חיים עד לקצה שלמות היצירה שאינה מקושרת אליה בחבל הטבור של התורה. ברור הוא שככול שהוויית רצון הבורא מהווה חלק בלתי נפרד מן הוויית הברוא, רמת הולדתו כהוויית חיים בפני עצמה אינה מושלמת. עולם ה"זעם" הוא אותו ממד מציאות המגיע לשלמות היצירה שעצמאותו ביחס לבוראו ויכולתו לשלוט במרחב הווייתו לקבוע את דרכו אף כנגד בוראו, הם הסממנים לשלמותו.
דוגמא קיצונית פחות לקיום מעגל חיים שכזה שרמת הווייתו העצמאית גדולה עד כדי החשבתה כמחוץ להווייה האלוהית, ראינו בעבודת השעיר המשתלח. הקרבתו ישירות אל האדמה במעשה הקרבה מיקרי של ריסוק אברים, הוא כה רחוק מהוויית הקשר המסודרת של התורה (כפי שמופיעה בבית המקדש, בסדר העבודה ובמצוות כולם), עד כי למרות שעבודה זו מופיעה בתורה עצמה כשיא עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים, ואף שרק היא זו המכפרת על עוונותיהם של כל ישראל והכוהנים, מתוך הקושי לראות את מעגל עולמה כחלק מן ההווייה האלוהית מייחסים חלקם של חז"ל אותה לעבודת הסטרא אחרא. כך הבאנו בעניין מן הרמב"ן.

*"ומפורש מזה בפרקי רבי אליעזר הגדול (פרק מ"ו), **לפיכך היו נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים שלא לבטל את קרבנם**, שנאמר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, גורלו של הקב"ה לקרבן עולה, וגורלו של עזאזל שעיר החטאת וכל עונותיהם של ישראל עליו, שנאמר ונשא השעיר עליו...והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקב"ה ביום הכפורים **שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן**...ומאצילות כחו יבא חורב ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן, והכלל נפש לגלגל מאדים, וחלקו מן האומות הוא עשו...ומן הבהמות השעירים והעזים, ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין ...ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך" (רמב"ן ויקרא ט"ז, ח' ד"ה וגורל אחד לעזאזל).*

ברור הוא על פי דברנו עתה, כי ביאור מעשה ברכותיו של בלעם כמהלך של כפייה המושת עליו, משמעותו היא כשלון של הרחבת גילוי רצון הבורא במרחב עולמו. שהרי מעשה הכפיה מהווה בעצם מהותו החרבת מעמד ועצם הוויית קיומו של עולם ה"זעם" שייחודיותו והשלמת בריאתו היא בהעדר שלטון רצון ה' עליו. על כן בעולם שכזה, חייבת הופעת ברכתם של ישראל להופיע אך ורק כנגד רצונו של ה' ומכוח רצונו של בלעם בלבד.

אכן, מלשון הכתוב ומדברי חז"ל בעניין עולה כי ברכת בלעם את ישראל היא כנגד רצונו של ה'.

כך מדיקים חז"ל מתשובת ה' לרצונו של בלעם כי ילך עם בלק.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לֹא תֵלֵךְ עִמָּהֶם לֹא תָאֹר אֶת הָעָם כִּי בָרוּךְ הוּא" (במדבר כ"ב, י"ב).

מכיוון שהוראת ה' – "לֹא תָאֹר אֶת הָעָם" מספיקה וסיבתה מובנת מאליה, תוספת ה' – "כִּי בָרוּךְ הוּא" מלמדת את חז"ל כי בכך מוסיף ה' תשובה לצד נסיון נוסף של בלעם – לברכם. כך מבאר רש"י בעניין.

*"אמר לו אם כן אקללם במקומי. אמר לו לא תאור את העם. **אמר לו אם כן אברכם. אמר לו אינם צריכין לברכתך, כי ברוך הוא**. משל אומרים לצרעה לא מדובשיך ולא מעוקציך" (רש"י שם ד"ה לא תלך עמהם).*

דברי ה' אל בלעם "כִּי בָרוּךְ הוּא" באים כשלילה להצעת בלעם כי ילך לברכם. על פי דיוקם הזה של חז"ל, ברכתו של בלעם לבסוף את ישראל שלש פעמים, הוא אם כן **כנגד רצון ה'**. בכך נשאר בעינו מרחב העצמאות ההכרחי כל כך של עולם ה"זעם" מתוך שסגולת החיים האלוהיים מוחדרת לתוכו מכוחו של בלעם ולא מכוחו של ה'. ואף שהן הכתוב והן חז"ל יופיעו צדדי כפיה במעשיו הסופיים של בלעם שיבליטו את אמירת ברכותיו על ישראל כאילוץ הנכפה עליו כנגד רצונו מכוח רצון ה', נובע הדבר מן הקושי לקיים בתוך עולם התורה מרחב עצמאי לחלוטין שבחירת האדם בו היא על קצה האבסולוטיות. מתוך כך נדה התורה בד בבד על פני שתי צדדי הסקלה.

טפטוף חז"ל את מגמת הכפיה האלוהית אל עולם ה"זעם"

אותו פן בחז"ל המבליט את הקושי לראות במעשה גלגולו של השעיר המשתלח מן ההר להיות אברים אברים את גדר מעשה הקרבת קורבן ישירות אל האדמה, אינו יכול לאפשר עוד יותר את קיומו העצמאי של עולם ה"זעם". מתוך כך הוא מדגיש את צד הכפיה שמובילה השכינה על בלעם לאלצו לברך את ישראל. כך מבאר רש"י על "לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת פִּי ה' אֱלֹהָי"

*"וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל עַבְדֵי בָלָק אִם יִתֶּן לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת פִּי ה' אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה - **על כרחו גלה שהוא ברשות אחרים**" (במדבר כ"ב, י"ח ורש"י ד"ה לא אוכל לעבור).*

כיוון שבלעם מתייחס לה' כ"אלוהיו", דבריו שאין הוא יכול לעבור את פי ה', נצרכים היו להתבאר מצד הפשט מתוך **רצונו הוא** שלא לעבור על דברי ה', מטעם שה' הוא אלוהיו. ברור כי אין כוונת הדברים כי בלעם הופך עורו להיות צדיק. התייחסותו לה' כאלוהיו היא מאותה הסיבה שהבאנו לעייל המביאה אותו לבקש מאת ה' רשות ללכת לקלל את ישראל. את כוחו לפעול מקבל ה' מכוח ההווייה האלוהית. על כן אין הוא מעוניין לנתק קשר חיים זה במעשה סירוב או אי קבלת רשות. על הצד הזה, ה' הוא אלוהיו של בלעם. אלא שבמקביל רואה בלעם את כוחו הוא כשולט בכוח האין סוף הזה שבו להפעילו כרצונו. לשם כך הוא עובד בדרך של הטעיה ("פעמים שאין הכל גלוי לפניו, אין דעתו שוה עליו, אף אני אראה עת שאוכל לקלל ולא יבין"[1155]) **ופיתוי** ("שמא אפתנו ויתרצה"[1156]). **אולם**, למרות נטיית הפשט הזו, מעדיף רש"י לשתול בדבריו אלו של בלעם דווקא את מגמת הכפיה – "על כרחו גלה שהוא ברשות אחרים".

את כיוון הכפיה מבליט רש"י אף בהמשך בעת הסכמתו של ה' כי ילך לבלק.

*"וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לַיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם לִקְרֹא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם וְאַךְ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַעֲשֶׂה - **על כרחך** את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה" (במדבר כ"ב, כ' ורש"י ד"ה ואך).*

[1155] "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם וַיֹּאמֶר מִי הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה עִמָּךְ - להטעותו בא. אמר פעמים שאין הכל גלוי לפניו, אין דעתו שוה עליו, אף אני אראה עת שאוכל לקלל ולא יבין" (במדבר כ"ב, ט' ורש"י ד"ה מי האנשים האלה עמך).

[1156] "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לַיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם לִקְרֹא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם וְאַךְ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַעֲשֶׂה - על כרחך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה, ואעפ"כ וילך בלעם, אמר שמא אפתנו ויתרצה" (במדבר כ"ב, כ' ורש"י ד"ה ואך).

גם פה, על פי פשט הכתובים ובמיוחד בהקשר ל"התקפלות" ה' מול רצונו של בלעם ללכת, דברי ה' - "וְאַתְּ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלַיִךְ אֹתוֹ תְּדַבֵּרִי" נצרכים היו להתבאר כציווי של ה' אל בלעם, עליו יוכל לעבור או לא לעבור כפי האפשרות הקיימת בכל ציווי. אולם ברצון חז"ל להחדיר את עולם רצונו של ה' לעולמו של בלעם ולבטל את המרחב העצמאי המוחלט שבעולם זה, מבארים דברים אלו של ה' כאמירה של כפיה – "**על כרחך** את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה".

באותו אופן ממשיך ומבאר רש"י במפגשו של בלעם עם המלאך.

"וַיֹּאמֶר מַלְאַךְ ה' אֶל בִּלְעָם לֵךְ עִם הָאֲנָשִׁים וְאֶפֶס אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תְדַבֵּר - על כרחך את הדבר אשר אדבר וגו'" (במדבר כ"ב, ל"ה ורש"י ד"ה ואפס).

גם פה על בסיס הצלחתו של בלעם לקבל את אישורו של המלאך להמשך דרכו, אף שעמד בתחילה בדרכו וחרבו שלופה בידו, נראה היה יותר לומר כי דברי המלאך "וְאֶפֶס אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תְּדַבֵּרִי" הינם אף הם בגדר של ציווי שניתן למריה ולא בגדר של כפיה. אולם כהמשך למהלך הקודם אף עתה מעדיף רש"י להביא את יחסי הגומלין שבין השכינה לבלעם לרמה של כפיה.

נמצאנו אם כן למדים כי הן ברמת התפיסה הסולידית יותר של מהלך פעולתו של בלעם המכניסה את הוויית הסגולה הישראלית אל עולם ה"זעם" בכפיה, והן ברמת התפיסה המקסימאליסתית המכניסה את הסגולה הישראלית אל עולם ה"זעם" בכוח רצונו של בלעם, מוכנסים ישראל אל מרחב אין סוף חיים שהיה "סגור" להם עד עתה. עולם שרמת עצמאות האדם בו וכוחו לנתב את אין סוף החיים שבו מגיע עד כדי לכופף את רצון ה' מצד הווייתו העליונה. תכונת ה"חוצפא" עליה עומדת הגמרא שהבאנו לעייל כנגזרת מכוחו של בלעם, מן העולם הזה היא מגיעה.

כיצד מצליח בלעם לגעת בעולם זה – עולם ה"זעם" שעתה הופכים גם ישראל להיות שותפים בו? מהיכן מנביע עולם זה את הוויית קיומו? על כך אנו למדים מדרך הגעתו של בלעם לנבואתו.

נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם- הנבעת אין סוף חיים מבשר בהמה

כבר בביאורה הראשון, מציבה הגמרא את נקודת הנבעת אין סוף החיים של בלעם מגופו – מאמתו.

*"בלעם...**קוסם באמתו** היה, כתיב הכא נפל וגלוי עינים וכתיב התם (מגילת אסתר ז') והמן נפל על המטה וגו'" (סנהדרין ק"ה, ע"א).*

את גילוי העיניים, מקבל בלעם דווקא מתוך פנייה והפעלת מקור אונו הגופני – "ראש הגווייה"[1157].

אולם הגמרא אינה עוצרת בכך. בביאורה השני היא מצביעה על מקור כוח "גילוי עיניו" כנובע מתוך חיבור מקור אונו, לבהמה.

*"...מר בריה דרבינא אמר: **שבא על אתונו**...כתיב הכא כרע שכב (במדבר כ"ד)[1158], וכתיב התם (שופטים ה') בין רגליה כרע נפל שכב וגו'" (סנהדרין ק"ה, ע"א – ק"ה, ע"ב).*

[1157] "וראש הגויה - הוא גיד האמה" (ר' עובדיה מברטנורא נגעים פרק ו' משנה ז').

[1158] **היחס שבין לימוד נפילתו של בלעם מ"כרע שכב" ללימוד "נפילתו" מ"נופל וגלוי עיניים"**:
רש"י במקום מבאר כי כפי שבפרשת הריגת יעל אשת חבר הקיני את סיסרא, בתיאור הכתוב "בין רגליה כרע נפל שכב" מייחסים חז"ל ללשון נפל" משמעות של בעילה – בעילותיו של סיסרא את יעל [אמר רבי יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותו היום, שנאמר: (שופטים ה', כ"ז) בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל שָׁכָב בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפָל בַּאֲשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפַל שָׁדוּד" (יבמות ק"ג, ע"א)], כך גם לשון ה"נופל" בהקשר לתיאור כוח נבואתו של בלעם - "נופל וגלוי עיניים", מתייחס אף הוא למעשה בעילה – בעילת בלעם את בהמתו - "כרע נפל - מה כריעה דהתם דאית ביה נפילה - בעילה היא, אף כריעה דהכא דכתיב נופל - בעילה היא, שבא על בהמתו" (רש"י סנהדרין ק"ה, ע"ב).
אמנם, בהשוואת ביאורו זה של רש"י לדברי הגמרא עולה הפרש משמעותי. בעוד רש"י משווה בין לשון ה"נפל" שבסיסרא לבין לשון ה"נופל" שבבלעם ומתוך כך מסיק את דרך הגעתו של בלעם לידי "גילוי עיניים" דרך מעשה הבעילה, הרי הגמרא עצמה עושה זאת דרך השוואת "נפילתו" של סיסרא אל לשון "כרע שכב" הנלקחת מברכתו של בלעם אל ישראל, ולא מתיאור נבואתו - "**כָּרַע שָׁכַב** כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ" (במדבר כ"ד, ט').
אכן, מן ההקבלה שעושה רש"י בין "נפילתו" של בלעם לבין "נפילתו" של סיסרא, לא מבואר מהיכן מסיקה הגמרא כי בעילתו של בלעם, היא בעילת בהמה. בדרך השוואה זו לא שונה לימוד זה (של מר בריה דרבינא) מלימודו של מר זוטרא הלומד את מהות "נפילתו" של בלעם ממעשה נפילת המן על המיטה המובא שם במשמעות של ביאה. רק בהקבלת ה"כרע שכב" שבפרשת יעל וסיסרא ל"כרע שכב" שבברכת בלעם אל ישראל כפי שמופיעה בגמרא,

כך מפרטת הגמרא בהמשכה.

"וידע דעת עליון (במדבר כ"ד), השתא דעת בהמתו לא הוה ידע, דעת עליון הוה ידע? מאי דעת בהמתו? - דאמרי ליה: מאי טעמא לא רכבת סוסיא? - אמר להו: שדאי להו ברטיבא. - אמרה ליה הלא אנכי אתנך, - לטעינא בעלמא. אשר רכבת עלי - אקראי בעלמא. - מעודך עד היום הזה ולא עוד אלא שאני עושה לך מעשה אישות בלילה, כתיב הכא (במדבר כ', כ"ב) ההסכן הסכנתי, וכתיב התם (מלכים א', א') ותהי לו סכנת" (סנהדרין ק"ה, ע"ב).

תרגום: עתה הרי דעת בהמתו לא ידע, דעת עליון ידע? מהי דעת בהמתו? שאמרו לו (שליחי בלק) מדוע אינך רוכב על סוס (לבוא אל בלק)? אמר להם, הוא באחו לרעות עשבים לחים (רש"י). אמרה לו האתון – הלא אנכי אתנך (כלומר, בי אתה משתמש). אמר לה (בלעם) – לישא משאות ולא לרכוב (רש"י). אמרה לו – אשר רכבת עלי (ולא למשאות). אמר לה – אקראי בעלמא, שאין לי סוס מזומן (רש"י). אמרה לו – מעודך עד היום הזה (ולא באקראי) ולא עוד שאני עושה לך מעשה אישות בלילה – שאתה בועלי.

אמנם את חשיפת הקשר שבין בלעם והאתון עושים חז"ל מתוך הצבת סימן שאלה ברור על יכולתו לדעת דעת עליון, בעוד שאת דעת בהמתו לא ידע[1159]. אולם דווקא מפרוט דו השיח הזה שבין בלעם לבהמתו, אנו מקבלים אחיזה וקצה חוט להבנת האפשרות התמוהה כל כך כי דרך ביאה על בהמה, מצליח בלעם להגיע לידי "דעת עליון" ולידי "גלוי עיניים".

את קשר האישות שבין בלעם ואתונו חושפת הגמרא מתוך דיבורה של האתון

"אמרה ליה הלא אנכי אתנך, - לטעינא בעלמא. אשר רכבת עלי - אקראי בעלמא. - מעודך עד היום הזה ולא עוד אלא שאני עושה לך מעשה אישות בלילה...ההסכן הסכנתי...."

אולם, במקור דיבורה של האתון אינו מתרחש בעת יציאתו של בלעם אל בלק אלא באמצע דרכו בעת שהמלאך חוסם את דרכו. כמו כן אין תוכן דבריה מתייחס על פי הפשט לדו השיח שבין בלעם לאנשי בלק (מדוע אין הוא רוכב על סוס) ואל קשרי האישות שבין בלעם לבינה, אלא למעשה הכאתו של בלעם אותה.

"וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת מַלְאַךְ ה' וַתִּרְבַּץ תַּחַת בִּלְעָם וַיִּחַר אַף בִּלְעָם וַיַּךְ אֶת הָאָתוֹן בַּמַּקֵּל. וַיִּפְתַּח ה' אֶת פִּי הָאָתוֹן וַתֹּאמֶר לְבִלְעָם מֶה עָשִׂיתִי לְךָ כִּי הִכִּיתַנִי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם לָאָתוֹן כִּי הִתְעַלַּלְתְּ בִּי לוּ יֶשׁ חֶרֶב בְּיָדִי כִּי עַתָּה הֲרַגְתִּיךְ. וַתֹּאמֶר הָאָתוֹן אֶל בִּלְעָם הֲלוֹא אָנכִי אֲתֹנְךָ אֲשֶׁר רָכַבְתָּ עָלַי מֵעוֹדְךָ עַד הַיּוֹם הַזֶּה הַהַסְכֵּן הִסְכַּנְתִּי לַעֲשׂוֹת לְךָ כֹּה וַיֹּאמֶר לֹא" (במדבר כ"ב, כ"ז – ל').

חיבור חז"ל למרות זאת בין דיבורה של האתון לבין מעשה האישות שבינה לבין בלעם מלמד כי פתיחת פי האתון אינה בבחינת נס מקומי אלא היא קשורה קשר אדוק לחיבור האישות שבין בלעם לאתון ולכוח נבואתו. פתיחת ה' את פי האתון, וכחו של בלעם להיות "יודע דעת עליון" ו"גלוי עיניים" מכוח ביאתו על אתונו – חד הם. הבנת משמעות דיבורה של האתון, אמורה על כן לבאר לנו איך ביאת בהמה יש בכוחה להביא לידי ידיעת "דעת עליון".

פתח הבנה בעניין אנו מקבלים מהמשכת חז"ל את מעשה פתיחת פי האתון לעת בראשית.

*"עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן פי הארץ[1160] ופי הבאר[1161] **ופי האתון**[1162] והקשת והמן והמטה והשמיר והכתב והמכתב והלוחות ויש אומרים אף המזיקין וקבורתו של משה ואילו של אברהם אבינו..." (משנה מסכת אבות פרק ה' משנה ו').*

התייחסות הכתוב היא לכריעה ושכיבה של ארי ולביא, שהיא משכב חיה. אולם מאידך, היצמדות ללשון הלימוד שבגמרא, מציבה קושי עצום אחר. בעוד שרש"י לומד את מקור הופעת כוחו של בלעם מתיאור מעשיו שלו – "נופל וגלוי עיניים", הגמרא לומדת את כוח נבואתו מברכתם של ישראל - "כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ". אם נתמיד במשוואה זו, אנו נצרכים לומר כי ברור היה לחז"ל כי **ברכתו של בלעם את ישראל היא מעין כוחו**. על כן את ברכת "כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי" שהיא לשון מעשה ביאה בחיה, היא משליכה אף על פועלו של בלעם להגיע לידי "גילוי עיניים" דרך מעשה ביאה בבהמה. אופן ביאור זה של חז"ל בגמרא מבאר היטב כי ברכת בלעם את ישראל מכוח אונו מביאה לכך כי אף תוכן ברכתם מכוח אונו היא מגיעה. **עוצמת מלכות ישראל וכוח התישבותם על נחלתם ינקו את כוחם מיכולתו של בלעם להנביע בבשר הבהמי את מגמת ה"דָּבָרוֹת"** כפי שנבאר בהמשך.

[1159] כשמתוך תמיהה זו מציבה הגמרא את יכולתו של בלעם מצד כוחו לכוון אותה שעה שהקב"ה כועס בה" – "אלא מאי וידע דעת עליון - שהיה יודע לכוון אותה שעה שהקדוש ברוך הוא כועס בה" (סנהדרין קה ע"ב)

[1160] לבלוע קורח ועדתו – (ברטנורא במקום)

[1161] בארה של מרים שהיתה הולכת עם ישראל במדבר בכל המסעות. ויש אומרים, שפתחה פיה ואמרה שירה, שנאמר (במדבר כ"א) עלי באר ענו לה" (ברטנורא במקום).

[1162] בין השמשות נגזר עליה שתדבר עם בלעם" (ברטנורא במקום).

ברור הוא כי המשכת פתיחת פי האתון אל עת בין השמשות של מעשה בראשית, מוציא מעשה זה מלהיות יציאה נקודתית מקרית מסדר הבריאה להיות תכונת מציאות מובנית ומסודרת, בה מישור החיים הבהמי הינו "בעל פה" ובעל כוח דיבור כאדם. מעמד חיים זה של המישור הבהמי אף שנברא בעת בין השמשות של מעשה בראשית, אינו יוצא אל הפועל אלא דרכו של בלעם.
חשיפת חז"ל את כוח דיבורה של האתון כבר בעת יציאתו של בלעם אל בלק, אף שבפועל פותח ה' את פי האתון רק בעת מפגשה מול המלאך העומד לבלעם לשטן, מבאר כי קשר האישות שבין בלעם לבהמה הוא הגירוי לקיום מעמדה הבראשיתי כ"מדבר".

מה משמעות מעמד זה של המישור הבהמי להופיע כ"מדבר"? איך בכוח חיבור האישות שבין האדם לבהמה לחשוף מגמה זו. לשם כך עלינו לחזור אל מעמד בראשית.

כפי שבארנו בפרשת מעמד האדם כ"נפש חיה"[1163], בבריאת האדם ממשתית האדמה, חורז קו חיים אחד בינו לבין כל יצורי האדמה האחרים וביניהם החי. קשר הבשר אל מקורו האין סופי שמעפר הארץ[1164], הוא שיוצר את הזיקה הקרובה שבין כל יצירי העפר. על כן, בעוד היות חומרי האדמה מביעים בנאמנות את מקור חייהם מעפר האין סוף, נעשה זיהוי מהותם של החי וקביעת שמותם דרך חיבור הבשר[1165], מעמדו הרם של הבשר אוסר על האדם את אכילת בשר החי, מתקיימת עוד מגמה של בחירה חופשית לאדמה ולחי, ובמצב הקיצוני יוצר האדם חיבורי אישות בינו ובין החי אף ברמה של כתיבת כתובה[1166].
אולם כאמור, המבול וצמצום החיים בתיבה, מביאים לגניזת הבשר לאילמות והופעה אט אט של כוח אין סופיותו של האדם מכוח הרוח ממללא שבו[1167] ולא מנפש החיה שבו. יחסי הגומלין הנקבעים בעולם שלאחר המבול שבין האדם ובין החומר, בין אם חומר עצמו של האדם (גופו) וקל וחומר חומר גוף הבהמה הוא ביחסי גומלין של "רוכב **על** החמור". כך יוצא משה למצרים.

"וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר" (שמות ד', כ').

חז"ל מייחסים לתיאור זה את משמעות יחסי הגומלין הקבועים שבין האדם והחומר - מאברהם ועד לימות המשיח.

"על החמר - חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו, שנאמר (זכריה ט', ט') עני ורוכב על חמור".

בלעם בביאתו אל אתונו מפר את היחס הזה ומקיים את קשר האישות הבראשיתי כלפי החומר אף בעולם שלאחר גניזת הבשר לאילמות והתרת בשר החי לאכילה. בכך מצד אחד הוא מוריד את עצמו למישור הבשר המת לנהוג עצמו כבהמה. את הזיכרון זה של הגויים את עולם הבשר החי, המביא אותם לנהוג בבהמה מנהג אישות אף לאחר ירידת הבשר ממעלתו, הבאנו בתחילת חיבורנו בהתייחסותנו לשימור הגויים את מגמת החיבור אל הבשר.

*"נקבות אצל נקבות מאי טעמא לא מייחדינן? אמר מר עוקבא בר חמא: מפני שהעובדי כוכבים מצויין אצל נשי חבריהן, ופעמים שאינו מוצאה, ומוצא את הבהמה ורובעה. ואיבעית אימא: אפילו מוצאה נמי רובעה, דאמר מר: **חביבה עליהן בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן**. דא"ר יוחנן: בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. אי הכי, ישראל נמי! ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני - לא פסקה זוהמתן". איבעיא להו: עופות מאי? תא שמע, דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי חנינא: אני ראיתי עובד כוכבים **שלקח אווז מן השוק, רבעה, חנקה, צלאה ואכלה**.*

[1163] עמ' _____

[1164] קיום בשר האדם מעפר ארבע כנפות הארץ – "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה - צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה..." (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה עפר מן האדמה).

[1165] וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. וַיִּצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ. וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ...וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם. וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה זֹּאת - **מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה** ולא נתקררה דעתו בהם עד שבא על חוה" (בראשית ב', י"ח – כ"ג ורש"י ד"ה זאת הפעם).

[1166] "אמר ר' יהודה בר אידי לא נחתם גזר דינם של דור המבול, **עד שכתבו גמיקיסוס (שטר נישואין) לזכר ולבהמה**, לפיכך מאדם ועד בהמה (בראשית ז', כ"ג)" (מדרש תנחומא פרשת בראשית סימן כ"א).

[1167] "...וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה - ...והות באדם **לרוח ממללא** (אונקלוס) - אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בו **דעה ודבור** (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה לנפש חיה).

*ואי"ר ירמיה מדיפתי: אני ראיתי ערבי אחד **שלקח ירך מן השוק וחקק בה כדי רביעה, רבעה, צלאה ואכלה**" (עבודה זרה כ"ב, ע"ב).*

מצד מצבו הנוכחי של החי, מצטרף אף בלעם אל אותה מגמה נמוכה. אולם במקביל הוא מעורר את הבשר לפתוח את פיו להופיע בו שוב מגמה של "דברות". בכך יונק בלעם אל עצמו את עוצמת האין סוף הבשרי המופיע לו דרך בהמתו, המקביל לכוחם של בני בראשית שאין סוף בשריותם מגיע להם מכוח עפר הארץ.

המשכת פה האתון מפי הארץ

את זיקת הבשריות המתחדשת באתונו של בלעם להיות בעלת פה, אל מקור אין סוף החיים שמן הארץ מביאה המשנה במסכת אבות[1168], בהצבתה את פתיחת פי האתון בקו שוה לפתיחת פי הארץ ופי הבאר.

"עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן פי הארץ ופי הבאר ופי האתון..." (משנה מסכת אבות פרק ה' משנה ו').

כבר ראינו[1169] כי בפתיחת פי הארץ, המגמה המבעיתה את ישראל היא השמעת קולה.

*"וְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיהֶם נָסוּ **לְקֹלָם** כִּי אָמְרוּ פֶּן תִּבְלָעֵנוּ הָאָרֶץ – **בשביל הקול היוצא על בליעתן**" (במדבר ט"ז, ל"ד ורש"י ד"ה נסו לקולם).*

אף ביחס לפי הבאר מביאים חז"ל את פתיחת פיה עד לרמה של דיבור.

"באר של מרים שהיתה הולכת עם ישראל במדבר בכל המסעות. ויש אומרים, שפתחה פיה ואמרה שירה, שנאמר (במדבר כ"א) עלי באר ענו לה" (ברטנורא במקום).

נמצאנו אם כן למדים כי הן פתיחת פי הארץ, הן פתיחת פי הבאר והן פתיחת פי האתון, מופיעות כולם מעמד של "דיבור" למציאויות שמקורם מן הארץ.

את זיקת פי האתון לפי הארץ מביא הזוהר באופן מפורש.

*"...**וכד ברא קודשא בריך הוא להאי דרגא דאקרי פי האתון סתם ליה בגו (האתון) נוקבא דתהומא רבא ואסתים עליה עד ההוא זמנא, כד מטא ההוא זמנא פתח ההוא נוקבא ונפק ושרא עלה ומלילת.** כגוונא דא (במדבר ט"ז) ותפתח הארץ את פיה... פי הבאר כגוונא דא מאן פי הבאר ההוא דרגא דהוה ממנא עליה לתתא ואיהו תחות פי יי...תלת פומין אלין אתבריאו ע"ש בין השמשות..." [זוהר כרך ג' (במדבר) פרשת בלק דף ר"א ע"ב].*
***תרגום**: **וכשברא הקב"ה אותה המדרגה שנקראת פי האתון סתם אותה בתוך הנקב דתהום הגדול, וסתם אותה עד זמן ההוא. כשהגיע זמן ההוא, פתח אותו הנקב, (של תהום הגדול), ויצאה ושרתה על האתון, ודברה**. כגוונא דא ותפתח וגו': כעין זה ותפתח הארץ את פיה...כעין זה הוא פי הבאר מי הוא פי הבאר...ג' פיות אלו (פי הארץ, פי האתון, פי הבאר), נבראו ערב שבת בין השמשות...".*

מבין שלושת מגמות פתיחת ה"פֶּה" שראינו לעיל, זיקת פעולתו של בלעם לפתוח פה לבשר הבהמי כהמשך לפתיחת האדמה את פיה, היא הקיצונית ביותר מתוך שהיא מחזירה את מגמת אין סוף החיים שהופעה לבני בראשית מן אדמה ברמה של "חי" שהיא רמה פועלת.

שלא בכדי, המשך דברי הזוהר שהבאנו לעייל מחבר את כוחו של בלעם אל כוחם של עוזא ועזאל, המשנים את מקור יניקת כוח מלאכיותם, מן השמים אל הארץ.

*"אשר מחזה שדי יחזה, מאן מחזה שדי אלין אינון נופל וגלוי עינים **ואלין אינון עז"א ועזאל**, נופל דא עז"א...עזא"ל הוא גלוי עינים...ובלעם קרי לון מחזה שדי דאינון נופל וגלוי עינים. ובההוא זמנא לא אשתאר בעלמא דישתכח גבייהו בר איהו..." [זוהר כרך ג (במדבר) פרשת בלק דף רח עמוד א – עמ' ב][1170].*

[1168] אותה הבאנו לעיל.

[1169] בפרשת פתיחת פי הארץ בקורח עמ'_____

[1170] כך לשונו השלמה של הזוהר: "אשר מחזה שדי יחזה, מאן מחזה שדי אלין אינון נופל וגלוי עינים ואלין אינון עז"א ועזאל, נופל דא עז"א דאעמיק ליה קודשא בריך הוא בעומקא חשוכא ויתיב בעומקא עד קדליה כדקאמרן,

תרגום: "אשר מחזה שדי יחזה: מהו מחזה שדי. אלו הם נופל וגלוי עינים, ואלו הם עזא ועזאל. נופל זהו עזא...עזאל הוא גלוי עינים ובלעם קרא אותם מחזה שדי, שהם נופל וגלוי עינים...ובעת ההיא, לא היה נשאר בעולם מי שימצא אצלם (אצל עוזא ועזאל) חוץ ממנו (בלעם)...".

כנגזר מהתדבקותו של בלעם אל הבשריות היונקת את כוחה מן האדמה, נגזרת גם עצמאותו, היונקת אף היא את כוחה מאותה עצמאות שהפיעה בבשר בעת בראשית מתוך הופעת אין סוף החיים בברואים ממקור חיותם העצמי – עפר הארץ.

את מגמת עצמאותם של בני דור המבול ואי תלותם במגמת המצַווה מכוח זיקתם אל האדמה, ראינו מכוח מרידתם באין סוף המופיע להם מן השמים כ"אור". כך הוגדרו בני דור המבול כ"מורדי אור".

"הֵמָּה הָיוּ בְּמֹרְדֵי אוֹר לֹא הִכִּירוּ דְּרָכָיו וְלֹא יָשָׁבוּ בִּנְתִיבֹתָיו - הרשעים האלה הם דור המבול שמרדו באור, בשביל המטר שהיה עולה מן הארץ ולא היו צריכים לכלום" (איוב כ"ד, י"ג ורש"י ד"ה המה).

אף את הזיקה למגמת אין סוף החיים המופיע לעולם במאפיין "שדי" הזוקק את האדם רק לשלב ההבטחה בעודו משאיר בידיו את מרחב החופש בכל שלב הקיום, דוחים בני דור המבול בנכיסתם לעצמם עצמאות מוחלטת.

*"וַיֹּאמְרוּ לָאֵל סוּר מִמֶּנּוּ וְדַעַת דְּרָכֶיךָ לֹא חָפָצְנוּ. **מַה שַּׁדַּי כִּי נַעַבְדֶנּוּ** וּמַה נּוֹעִיל כִּי נְפָגַע בּוֹ - מה הנאה יש לנו כי נפגע בו אין אנו צריכין לו אפי' לטיפת גשמים כי אד יעלה מן הארץ (בראשית ב')" (איוב פרק כ"א, י"ד – ט"ו ורש"י ד"ה ומה נועיל).*

אל מגמה זו מכניס עצמו בלעם כשאת יכולתו לדעת לדעת עליון, ולחזות מחזה שדי, הוא מקבל מתוך חיבורו אל ה' כ"אלוהיו"[1171], אולם בלא כל מרות, אלא מתוך ניצול[1172] ופיתוי[1173].

עולם עצמאי זה בו לא מעורבת הנהגת ה' הפעילה, הוא המוגדר בשפת החיים שלאחר המבול כ"עת הזעם".

*"מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם ה' - **אני אין כחי אלא שאני יודע לכוין השעה שהקב"ה כועס בה**, והוא לא כעס כל הימים הללו שבאתי אליך..." (במדבר כ"ג, ח' ורש"י ד"ה לא זעם ה')[1174].*

מצב זה של היות ההשגחה האלוהית המכַוונת, מחוץ למעגל ההתרחשות במציאות, מוצא את ביטויו אף בעת המבול עצמו בהגדרתו כ"יום זעם".

*"בֶּן אָדָם אֱמָר לָהּ אַתְּ אֶרֶץ לֹא מְטֹהָרָה הִיא לֹא גֶשְׁמָה **בְּיוֹם זָעַם**" (יחזקאל כ"ב, כ"ד).*

מן התיאור הזה לומדת הגמרא על מצב המבול בארץ ישראל.

*"מר סבר: ירד מבול לא"י, ומר סבר: לא ירד. אר"נ בר יצחק, **ושניהם מקרא אחד דרשו: בן אדם אמר לה את ארץ לא מטוהרה היא לא גושמה ביום זעם** (יחזקאל כ"ב)- רבי יוחנן סבר: אתמוהי*

וחשוכא אזדרק באנפוי ועל דא אקרי נופל נפל זמנא חדא מן שמיא ונפל זמנא אחרא לבתר בעומקא דחשוכא, עזא"ל הוא גלוי עינים דהא לא אזדרק חשוכא עליה דלא אתתקף ולא ארגיז לעילא כההוא דלעילא ובלעם קרי לון מחזה שדי דאינון נופל וגלוי עינים, ובההוא זמנא לא אשתאר בעלמא דישתכח גבייהו בר איהו..." (זוהר כרך ג (במדבר) פרשת בלק דף רח עמוד א – עמ' ב').

תרגום: "אשר מחזה שדי יחזה: מהו מחזה שדי. אלו הם נופל וגלוי עינים, ואלו הם עזא ועזאל. נופל זהו עזא. משום שהעמיק אותו הקב"ה בעומק החושך ויושב בעומק עד ערפו, כמו שאמרנו, וחושך נזרק בפניו. וע"כ נקרא נופל. שנפל פעם אחת מן השמים ונפל פעם אחרת אח"כ בעומק החודש. עזאל הוא גלוי עינים כי לא נזרק עליו חושך, משום שלא התקיף ולא הרגיז כאותו שלמעלה. ובלעם קרא אותם מחזה שדי, שהם נופל וגלוי עינים.ובעת ההיא, לא היה נשאר בעולם מי שימצא אצלם (אצל עוזא ועזאל) חוץ ממנו (בלעם)...".

[1171] "וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל עַבְדֵי בָלָק אִם יִתֶּן לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת פִּי ה' אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה" (במדבר כ"ב, י"ח).

[1172] "...אמר **פעמים שאין הכל גלוי לפניו, אין דעתו שוה עליו**, אף אני אראה עת שאוכל לקלל ולא יבין" (רש"י במדבר כ"ב, ט' ורש"י ד"ה מי האנשים האלה עמך).

[1173] "...אמר שמא אפתנו ויתרצה" (רש"י במדבר כ"ב, כ' ורש"י ד"ה ואך).

[1174] כך הבאנו את הגדרת חז"ל את דעת העליון שבבלעם: " נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן... - לכוין השעה שכועס בה" (במדבר כ"ד, ט"ז ורש"י ד"ה ויודע דעת עליון).

מתמה קרא, א"י מי לא מטוהרה אתּ? כלום ירדו עליך גשמים ביום זעם? ור"ל סבר: כפשטיה, ארץ לא מטוהרה את, מי לא ירדו עליך גשמים ביום זעם?" (זבחים קי"ג, ע"א).

ה"זעם" אינו תולדת חרון אף המתחדש על דור המבול. ה"זעם" הוא המשכת אותה מגמה של דור המבול להוציא לגמרי מן העולם את היד המכוונת אותה מחוץ להווייתה העצמית. אף שהכוונה זו הייתה בעת בראשית ברמה מינימאלית, ביציאתה לגמרי ממעגל תרחיש החיים היא מעצימה את כוח החיים שמן הארץ לאין קץ עד להכללת החיים שעל פניה חזרה אל תוכה.

אותה השגחת "שדי" ממנה מתנתקים אנשי דור המבול, "מושכת את ידה" מפעולת ה"די" המכוונת, המונעת משפע האין סוף מלהציף את החיים מעבר לגבולם[1175]. מתוך כך פורצים תהומות הארץ בלא גבול.

"בִּשְׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנֹת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ" (בראשית ז', י"א).

הופעת שפע החיים – המים, כ"און בשרי", מציף אותם כשכבת זרע.

"תניא: מימי המבול קשים כשכבת זרע, שנאמר נָכוֹן לְמוֹעֲדֵי רָגֶל (איוב י"ב, ה')" (סנהדרין ק"ח ע"ב).

לעת הזו עת הזעם – הפועלת מכוח עצמה והמנועה מכל הכוונת מכוון – מתחבר בלעם. אל מרחב העולם הזה מחדיר בסופו של מהלך בלעם את סגולתם של ישראל. אולם אם בעת בראשית עצמאות הבשר קיימת בו מתוך הזיקה הקרובה של האדם וחומרי החיים האחרים אל האדמה כפי צביון האין סוף שבה, הרי בלעם מבצע מהלך זה בעולם בו החומר הינו "בהמי" ואינו ברמת "אדם". קיום מעמד האין סוף באתונו של בלעם הוא **מכוח דִּבְּרוּת האין סוף שמן השמים** המונבעת בבשר הבהמיות ולא מכוח אין סוף החיים שמעפר הארץ כפי שהיה בעת בראשית. המכנה המשותף של פתיחת פי הארץ, פי הבאר ופי האתון הוא בשלושתם מגמת הדיבור השייכת במהותה הבסיסית למרחב המחשבה שמקורה מן השמים ולא למרחב הגוף שמקורו מן הארץ. מצב זה גורם לכך כי הטיית אין סוף החיים שמופיע מכוח דברות זו בבשר לכיוון הווייתו העצמית של האדם מצריכה כוח "חוצפה" וכפוף עצומים הרבה יותר מכפי הנצרך לכך בעת בראשית שם מקור הוויית האין סוף שבבשר התייחס באופן טבעי להווייתו העצמית של האדם. את היכולת הזו מפיק בלעם מעצמו דווקא מתוך היות בסיס הקיום הבשרי בעל הווייה בהמית.
קיום מצרים (בדימויים לחמורים[1176]) את מהותו הבסיסית של החומר כבעל "מיצרים" בעולם שלאחר המבול, מביא לכך כי פתיחת הפה לאתון, מבצעת את הרחבת מגמת האין סוף שבבשר, במציאות שמצבת גבולותיה וגדריה ברורים הרבה יותר מאלו שהיו בעת המבול. מתוך כך גם מידת העצמאות והחוצפה ויכולת ההתעלמות ואף הכפיה של האלוהי המופיעים מכוח העצמת גבוליות זו הם גדולים הרבה יותר מאלו שהופיעו בעת בראשית. עוצמת עצמאות זו של עולם ה"גבולים" מכוח "נגזרותו", למשוך להווייה עצמית באופן חזק יותר מזה המופיע אצל בני דור המבול הוא שמאפשר את קיום תנועת ההטייה הקיצונית יותר הנצרכת עתה כאשר מקור "דִּבְּרוּת הבשר" היא מן השמים ולא מתוך הווייתם הטבעית הבשרית של הברואים.

מתוך היות מגמת האין סוף המופיעה כבשריות בהמית בעלת פֶּה הקרובה ביותר להוויית האדם ומתוך השליטה והניתוב העצומים הקיימים לאדם במרחב אין סוף זה מפאת נגישותה הגדולה לעצמיות האדם, מתאפשרת נגיעתו של בלעם במגמת אחרית הימים, מה שלא הצליחו לגעת כל נביאי ישראל.

יכולת נבואת הבשר לגעת באחרית הימים

על נגיעתו באחרית הימים מצהיר בלעם בנבואתו האחרונה.

*"וְעַתָּה הִנְנִי הוֹלֵךְ לְעַמִּי לְכָה אִיעָצְךָ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעָם הַזֶּה לְעַמְּךָ **בְּאַחֲרִית הַיָּמִים**...אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עַתָּה אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא קָרוֹב דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב וְקַרְקַר כָּל בְּנֵי שֵׁת. וְהָיָה אֱדוֹם יְרֵשָׁה וְהָיָה יְרֵשָׁה שֵׂעִיר אֹיְבָיו וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל. וְיֵרֶד מִיַּעֲקֹב*

[1175] "והיינו דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב (בראשית ל"ה) אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולם די. אמר ריש לקיש: בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את הים היה מרחיב והולך, עד שגער בו הקדוש ברוך הוא ויבשו" (חגיגה י"ב, ע"א).

[1176] כפי שבארנו בביאור סיבת ירידתו של אברהם למצרים וגלות מצרים בפרק "גלות מצרים – ערוב עוצמת החיים הגבוליים בהוויית החיים האלוהית" (עמ'_____).

*וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד מֵעִיר - **ועל מלך המשיח אומר כן**, שנאמר בו וירד מים עד ים (תהלים ע"ב ח') ולא יהיה שריד לבית עשו (עובדיה א', י"ח) (במדבר כ"ד, י"ד – י"ט ורש"י שם).*

מול נגיעתו זו של בלעם באחרית הימים, בולטת אי הצלחתו של יעקב לגעת בשלב זה של עתיד ישראל.

*"וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. הִקָּבְצוּ וְשִׁמְעוּ בְּנֵי יַעֲקֹב וְשִׁמְעוּ אֶל יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם. רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה... - **בקש לגלות את הקץ ונסתלקה שכינה ממנו** והתחיל אומר דברים אחרים" (בראשית מ"ט, א' – ג' ורש"י שם).*

את כינויו של בלעם "שְׁתֻם הָעַיִן"[1177] מבארים חז"ל כיכולת ראייה נבואית מעבר לכל מה שראו הנביאים.

*"שתום העין. פתוח העין, **שראה מה שלא ראו כל הנביאים**, ואין שתום אלא לשון פתוח..." (מדרש אגדה במדבר פרק כד ד"ה [ג] נאם בלעם).*

כך מתרגם תרגום יהונתן בהתייחסותו לנבואתו האחרונה של בלעם.

*"...ורזיא סתימיא, **מה דאתכסי מן נביא הוה מתגלי ליה**" (תרגום יהונתן על במדבר כד, טז).*

את כוח נבואתו של בלעם מעמידם חז"ל בשלשה מישורים במקום גבוה אף ממשה רבינו.

*"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ואיזה זה בלעם בן בעור אלא הפרש יש בין נבואתו של משה לנבואתו של בלעם **משה לא היה יודע מי מדבר עמו, ובלעם היה יודע מי מדבר עמו**, שנאמר (במדבר כ"ד, ט"ז) נאם שומע אמרי אל **משה לא היה יודע מתי מדבר עמו עד שנדבר עמו ובלעם היה יודע מתי מדבר עמו** שנאמר ויודע דעת עליון, **משה לא היה מדבר עמו אלא כשהוא עומד** שנאמר (דברים ה', כ"ז) ואתה פה עמוד עמדי **ובלעם היה מדבר עמו כשהוא נופל** שנאמר (במדבר כ"ד, ד') מחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים משל למה הדבר דומה **לטבחו של מלך ויודע כמה הוצאות יוצאות למלך על שולחנו**" (ספרי דברים פיסקא שנ"ז, י')[1178].*

ה"הפרשים" הללו שמביא הספרי מציינים למעשה את מעלת נבואת בלעם על משה[1179]. לעומת משה שלא היה יודע מי מדבר עמו, בלעם היה יודע מי מדבר עימו. ברור שאין הכוונה שמשה לא היה יודע שה' הוא המדבר עימו. אולם אם מפגשו של משה עם ה' היה בממד ארטילאי הניזון מכוח שהיית משה בשמים ארבעים יום, הרי ממד מפגשו של בלעם עם ה' הוא חזותי מכוח נקודת המוצא לנבואתו – ביאתו על אתונו המחברת אותו כאמור אל פי הארץ. המעלה השניה שמביא הספרי - "משה לא היה יודע מתי מדבר עמו עד שנדבר עמו ובלעם היה יודע מתי מדבר עמו", מלמדת על רמת מעורבות עצומה של הבחירה החופשית בהופעת נבואתו של בלעם, זאת מול

[1177] "וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן" (במדבר כ"ד, ג').

[1178] פן יחס שונה בין הנבואות מציגים חז"ל במדרש אחר – "שלש מדות היה בו ביד משה מה שלא היה ביד בלעם משה היה מדבר עמו עומד שנאמר ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה', כ"ז) [ועם בלעם לא היה מדבר עמו אלא נופל שנא' נופל וגלוי עינים (במדבר כ"ד, ד')] משה היה מדבר עמו פה אל פה שנא' פה אל פה אדבר בו (במדבר י"ב, ח') [ובבלעם כתיב נאם שומע אמרי אל (במדבר כ"ד, ד') שלא היה מדבר עמו פה אל פה] משה היה מדבר עמו פנים אל פנים שנאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים (שמות לג יא) [ועם בלעם לא היה מדבר כי במשלים כמד"ת וישא משלו ויאמר וגו' (במדבר כד טו). שלש מדות היו ביד בלעם מה שלא היה ביד משה. משה לא היה יודע מי מדבר עמו בלעם היה יודע מי מדבר עמו שנא' נאם שומע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה (במדבר כ"ד, ד') משה לא היה יודע אימתי הקב"ה מדבר עמו] ובלעם היה יודע מה הקב"ה עתיד לדבר עמו שנ' ויודע דעת עליון (במדבר כ"ד, ט"ז). משלו משל לטבחו של מלך שהוא יודע מה המלך מקריב על שולחנו [ויודע כמה הוצאות יוצאות למלך על שולחנו] כך היה בלעם יודע מה הקב"ה עתיד לדבר עמו בלעם היה מדבר עמו בכל שעה שירצה שנא' נופל וגלוי עינים (במדבר כ"ד, ד') [היה משתטח על פניו ומיד היה גלוי עינים על מה ששואל ומשה לא היה מדבר עמו בכל שעה שירצה] ר' שמעון אומר אף משה היה מדבר עמו בכל שעה שירצה שנ' ובבא משה אל אהל מועד כיון שהיה רוצה היה נכנס והוא מדבר עמו" (ספרי זוטא פיסקא ז' ד"ה פט. ובבא).

[1179] כך מופיע הדבר במפורש בלשון אחרת בחז"ל – "וגם שלשה דברים **היה בלעם גדול ממשה** אמרו כי משה רבינו ע"ה לא היי יודע אימתי הקב"ה רוצה לדבר עמו, אבל בלעם היי יודע אימתי הקב"ה רוצה לדבר עמו, שנאמר ויודע דעת עליון, משה רבינו ע"ה לא היי מביט בשכינה, אבל בלעם היה מביט, שנאמר ומחזה שדי יחזה, למשה לא היתי השכינה מדברת עמו כל מה שירצה, אבל בלעם היי יודע אימתי הקב"ה רוצה לדבר עמו, שנאמר נופל וגלוי עינים, שהיי מכיל עצמו בשכינה ומיד מגלין עיניו ומדבר עם השכינה" (מדרש אגדה במדבר כ"ד ד"ה [טז] ויודע דעת).

ההתבטלות המוחלטת של משה ביחס לה' המשאירה את יוזמת הנבואה בידי ה'[1180]. המעלה השלישית אותה מביא הספרי היא מצד קבלתו של בלעם נבואה במצב "נפילה" לעומת מצב ה"עמידה של משה. אם בתפיסת מעלתה של נבואת משה, גילוי השכינה בעמידה נחשב למעלה מול מצב ה"נפילה" המוגדר כפחיתות[1181], הרי בהגדרת מעלת נבואתו של בלעם, נפילתו כלפי שכינה נחשבת מעלה. גם פה נצרך הדבר להתבאר מצד ממד ההופעה השונה שבין משה לבלעם. "עמידתו" של משה, היא גם ביטוי **לפרישתו מדרך ארץ**.

*"אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה, כ"ז) לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. **וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי**" (רש"י במדבר י"ב, ח' ד"ה פה אל פה).*

לעומת זאת את מצב ה"נפילה" של בלעם ראינו כי חז"ל מבארים במשמעות של ביאה.

"בלעם...קוסם באמתו היה, כתיב הכא נפל וגלוי עינים וכתיב התם (מגילת אסתר ז') והמן נפל על המטה וגו'"[1182] (סנהדרין ק"ה, ע"א).

מכאן אנו למדים כי נבואתו של בלעם קרובה ביותר להיות במאפייני קשר גופני, בעוד אצל משה מאפיין הקשר הינו נשמתי. על כן משווים חז"ל במדרש שהבאנו לעייל את קשרו של בלעם אל ה' כקשר שבין המלך לטבחו (-"משל למה הדבר דומה לטבחו של מלך..."), שקשריו עם המלך אינם דרך מגמות שלטונו, אלא דרך הוויית בטנו.

עד כדי כך נקודת מוצא אין סוף החיים שבבלעם מעמיקה אל תוך בשריות החיים, עד כי "עינו" הנבואית של בלעם הינה גיד האמה.

מתוארו של בלעם "שְׁתֻם הָעָיִן"[1183] המתורגם על ידי אונקלוס כ"שפיר חזי" לומדים חז"ל על היותו של בלעם מהול מעת לידתו.

*"שלשה עשר בני אדם יצאו **מהולין ממעי אמן** ואלו הן: אדם שת ונח שם יעקב יוסף משה בלעם איוב שמואל דוד ירמיה זרובבל...בלעם מנין שנאמר ונאום הגבר **שתום העין**, אל תקרא שתום העין אלא סתום העין..." (אוצר המדרשים עמוד קסב ד"ה (א') שלשה עשר).*

ייחוס עינו של בלעם לאמתו, מלמדת כי כל מוצא אין סוף החיים שבו, ממקור הגוף הוא מגיע. כאמור, את העמקתו אל מקור אין סוף החיים יוצר בלעם דרך הביאה על אתונו. בכך הוא מקרב עצמו אל תשתית הבשר ואל מקורה שמעפר הארץ. את נקודת המקור הקרובה יותר של הבהמה אל תשתית קיום האין סוף הבשרי המופיע מן האדמה, מציגה פרשת בלעם בזיהוי אתון בלעם את המלאך בעוד בלעם אינו מזהו.

*"וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת מַלְאַךְ ה'... - והוא לא ראה, **שנתן הקב"ה רשות לבהמה לראות יותר מן האדם**, שמתוך שיש בו דעת תטרף דעתו כשיראה מזיקין" (במדבר כ"ב, כ"ג ורש"י ד"ה ותרא האתון).*

דעת האדם השכלית היא המרחיקה את האדם ממקור תשתיתו שמן האדמה להופיע יותר את הוויית החיים של ה"רוח ממללא"[1184]. במעשה ביאתו על אתונו, מבטל בלעם את דעת האדם שבו

[1180] באופן שונה מביאים חז"ל את מעלתו של בלעם ביחס לעת הנבואה כך שבלעם היה מתנבא בכל עת שרוצה – "משה לא היתי השכינה מדברת עמו כל מה שירצה, אבל בלעם הי' יודע אימתי הקב"ה רוצה לדבר עמו, שנאמר נופל וגלוי עינים, **שהי' מכיל עצמו בשכינה ומיד מגלין עיניו ומדבר עם השכינה**" (מדרש אגדה במדבר כ"ד ד"ה ויודע דעת)

[1181] כך מבארים חז"ל את נפילתו של אברהם, כפחיתות יכולת עמידתו אל מול השכינה עד שלא מל.
"וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל פָּנָיו... - ממורא השכינה, שעד שלא מל לא היה בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו, **וזהו שנאמר בבלעם** (במדבר כ"ד, ד') **נופל וגלוי עינים**..." (בראשית י"ז, ג' ורש"י שם).
כך מופיע הדבר אף בהתייחסות מקבילה של חז"ל ליחס שבין נבואת משה לזו של בלעם.
"שלש מדות היה בו ביד משה מה שלא היה ביד בלעם **משה היה מדבר עמו עומד** שנאמר ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה', כ"ז) **ועם בלעם לא היה מדבר עמו אלא נופל** שנא' נופל וגלוי עינים (במדבר כד ד)" (ספרי זוטא פיסקא ז' ד"ה פט. ובבא).

[1182] כך גם ראינו מדרכו של רש"י בלימוד הגמרא את מעשה ביאתו של בלעם על אתונו אף הוא מלשון "נופל".
"כרע נפל - מה כריעה דהתם דאית ביה נפילה - בעילה היא, **אף כריעה דהכא דכתיב נופל - בעילה היא**, שבא על בהמתו" (רש"י סנהדרין ק"ה, ע"ב ד"ה כרע נפל).

[1183] במדבר כ"ד, ג'.

[1184] "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה - וברא ה' אלהים ית אדם עפרא מן ארעא ונפח באפוהי נשמתא דחיי **והות באדם לרוח ממללא**" (בראשית ב', ז').

ומזדווג עם דעת הבהמה הנמוכה, ומתוך כך הוא נוגע במגמת האין סוף דרך "עינו" הגופנית – גיד אמתו.

מלימוד חז"ל מתוארו של בלעם כ"שְׁתֻם הָעָיִן" הן את יכולתו לגעת באחרית הימים מעבר למה שהגיעו כל הנביאים[1185] והן על היות מקור "עינו" של בלעם בגיד אמתו, אנו נצרכים להסיק כי דווקא כאשר מופע האין סוף מגיע לאדם בערוץ החיים הקרוב יותר אל הווייתו הבסיסית, יכולתו למשוך ממנו קו אל אחריתו תתכן, מתוך קיימותו בו במלואו.
מאידך, היות מישור הבשריות הבהמית בצד הווייתה האין סופית[1186] שייכת לממד ה"זעם" - מחוץ לחוקי התורה וההשגחה האלוהית הממוסדת, מדיר את הוויית החיים האלוהית שלאחר המבול – זו המגיע אל הברואים מן השמים, ממחוז חיים זה. מדרך פעולתו המחציפה של בלעם אל מול ה' המכופפת את רצון ה' לרצונה, למדנו כי במישור חיים זה אין השכינה משרה את הויית האין סוף שלה הברואים מכוח רצונה. היכולת להופיע המשכת חיים מן השמים אל עולם הבשריות הבהמית ברמת אין סוף מצריכה חוצפה והעזה למשוך את רצון ה' לחול במחוז בו הופעת החיים כ"רצון ה'" אינה קיימת. על כוח החוצפה הזה עמדו חז"ל בסנהדרין, כפי שהבאנו לעייל.

*"אמר רב נחמן: **חוצפא, אפילו כלפי שמיא מהני**. מעיקרא כתיב לא תלך עמהם ולבסוף כתיב קום לך אתם - דאהני ליה מה שהחציף פניו לומר לשלוחי בלק לינו פה, שאמר לו הקדוש ברוך הוא בתחילה לא תלך - והדר אמר לך" (סנהדרין ק"ה ע"א).*

המשכה של אותה הגמרא, מציב את כוח החוצפה הזה כמקביל לכוח הרצון האלוהי.

*"אמר רב ששת: חוצפא **מלכותא בלא תאגא** היא (כלומר, שררה גדולה, ואינו חסר אלא **כתר מלכות** – רש"י) דכתיב ואנכי היום רך ומשוח מלך והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני וגו' (שמואל ב', ג') - כלומר: איני גדול מהם אלא משיחת מלכות" (סנהדרין ק"ה, ע"א ורש"י שם).*

על היחס שבין ה"מלכות" וה"כתר" עומד רב צדוק בהתייחסותו לפרשה זו.

*"פירוש כידוע **מלכות** הוא כנסת ישראל, **וכתר** הוא שורש רצון הש"י, ורוצה לומר ממשלה מעצמו **בלי רצון הרוצים**, והתקרבות כנסת ישראל מעצמם..." (צדקת הצדיק סעיף מ"ו).*

"מלכותא בלא תאגא" היא תנועת אין סוף חיים המנביעה את הוויית החיים האלוהית מכוח רצונה היא ולא מכוח רצון ה'. ברמה הקיצונית ביותר - זו שמוביל בלעם, נמשך מכוח הבהמיות המואנשת (מכוח מעשה ביאתו של בלעם את האתון) פעולת יניקה חזקה של רצון ה' שמן השמים להאניש בהמיות זו מכוח אין סוף החיים שב"דיבור". האנשה זו יוצאת אל הפועל בפתיחת פי האתון המעוררת מחדש את "דַּבָּרוּת" הבשר כהמשכה של "דברות הארץ".

אמנם, ברור הוא, כי לעולם לא יוכל לצוץ רצון בבריה, שאין לה שייכות אליו. מתוך כך גם חוצפת בלעם לא הייתה מגיעה לעולם לנתב מכוח רצונה התחתון את הרצון העליון לחול בו ללא שיתקיים בו פוטנציאל החלה מקדים. החוצפא אותה מחדש בלעם, היא מצד המשכת חיים ממעגל חוקיות חיים אחת – רצון ה' המגיע מן השמים, אל הוויית חיים שמשתיתה שונה (בשריות שפוטנציאל כוח האין סוף בה מקורו מן הארץ) כשביחס למשתית ממנה היא מעוניינת "לינוק" את כוחה, אין לה ערוצי קשר והמשכת חיים. במצב שכזה יש כוח לרצון התחתון לפרוץ דרך אל הרצון ה' שבמימד החיים האחר להמשיכו אליו, וממילא לגרות את תשתית חייו הרדומה, חזרה לחיים.

הבנת כוחו של בלעם אף מצד כוח ה"חוצפא" שבו למלא את חסרונו ממקורות חיים המנועים ממנו לכתחילה, מציבה את יכולתו לגעת באחרית הימים מצד נוסף על זה שהבאנו לעייל. יכולת זו אינה נובעת רק מתוך שייכות מחוז חיותו האין סופי לממד החיים הבסיסי ביותר שבאדם – ממד הבשר, אלא אף מצד היכולת שנותן לו ממד חיים זה למשוך חיים מכוח רצונו בלא תלות ברצון ה'. בניגוד לרצון העליון הנצרך שלמות על מנת שיחול, הרצון התחתון פועל מכוח תשוקת משיכת החיים הקיים בו מכוח מוגדרות העולם הנגזר השואף תמיד לחיזוק גבולותיו והגדרתו העצמית להביאם לידי השלמה. על כן הוא מושך חיים גם אם אין גבולותיו האכשוויים מתאימים להמשכה זו. תשוקת חיים זו היא המאפשרת על כן לרצון התחתון לגעת ב"אחרית הימים".

מחוצפא זו נגזר גם כוח העפלה.

[1185] "שתום העין. פתוח העין, שראה מה שלא ראו כל הנביאים, ואין שתום אלא לשון פתוח..." (מדרש אגדה במדבר פרק כד ד"ה [ג] נאם בלעם).

[1186] אותו מגרה כאמור בלעם להופיע, דרך מעשה ביאת אדם על בהמה.

העפלה - העוז למשוך אל השלמות במצבי חֶסֶר

לאחר גזירת ה' על ישראל כי ינועו במדבר ארבעים שנה[1187], מודיע משה את הדבר לישראל, המתאבלים על כך מאוד. אולם מיד למחרת הם מנסים לעלות אל ראש ההר.

"וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְאַבְּלוּ הָעָם מְאֹד. וַיַּשְׁכִּמוּ בַבֹּקֶר וַיַּעֲלוּ אֶל רֹאשׁ הָהָר לֵאמֹר הִנֵּנוּ וְעָלִינוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה' כִּי חָטָאנוּ. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לָמָּה זֶּה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת פִּי ה' וְהִוא לֹא תִצְלָח...וַיַּעְפְּלוּ לַעֲלוֹת אֶל רֹאשׁ הָהָר וַאֲרוֹן בְּרִית ה' וּמֹשֶׁה לֹא מָשׁוּ מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה. וַיֵּרֶד הָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּהָר הַהוּא וַיַּכּוּם וַיַּכְּתוּם עַד הַחָרְמָה" *(במדבר י"ד, ל"ט – מ"ה).*

אין ספק שבאופן פשוט, תגובת ישראל לאי כניסתם לארץ ישראל, אינה מתיישבת עם השכל הישר. אם אכן ישראל מתאבלים על מרידתם בה', איך יתכן כי תגובתם היא מרידה נוספת בה' ונסיון לעלות לארץ ישראל אף כנגד רצון ה'?

דיוק בדברי הכתוב בפרשה– "**וְהִיא לֹא תִצָּלַח** " ובדיוק רש"י על כך - "**זו שאתם עושין לא תצלח**" פותח לנו פתח בהבנת הפרשה.

לכאורה ביאור רש"י "זו שאתם עושין לא תצלח" מיותר לחלוטין. הרי ברור שעל עלייתם אל ראש ההר מדבר משה? מאמירתו זו יש על כן לבאר כי לשון "והיא", באה לדייק, שדווקא עלייתם זו לא תצלח. על כן מבאר רש" - "זו שאתם עושין לא תצלח".

על בסיס דיוק זה ממשיך רב צדוק ומבאר באותו כיוון בדיוק.

את בסיס דבריו בונה רב צדוק על כך שלא יתכן כי שוב ממרים ישראל את פי ה' לאחר שהם מודים למשה כי חטאו. מתוך כך מסיק רב צדוק כי תפיסתם היא שאף שאמירת ה' הברורה היא שלא יעלו, זכותם לממש את רצון ה' המקורי לעלות אל הארץ, אף שהוא נוגד את ציווי ה' העכשווי.

"ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי (תהלים נ)...אבל על זה אמרו הקדמונים מאמר חז"ל (בפסחים פ"ו ע"ב) כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא. ***ולא לחנם כתבה תורה ענין המעפילים בפרשת שלח, אשר כבר האמינו בדברי משה, ולמה לא שמעו לו בזה שאמר להם אל תעלו וגו', אלא שהם חשבו שזה בכלל חוץ מצא*** *..." (צדקת הצדיק סעיף מ"ו).*

את המגמה הזו מחבר רב צדוק אל תכונת החוצפא הממשת את הקירבה שבין ה' וישראל מכוח ישראל מעצמם ולא מכוח רצון ה'.

"ועל זה העפילו לעלות אף נגד רצון השי"ת, כמו שאמרו ז"ל (סנהדרין ק"ה ע"א) חוצפתא מלכותא בלא תגא...ורוצה לומר ממשלה מעצמו בלי רצון הרוצים, והתקרבות כנסת ישראל מעצמם.

מתוך כך מבאר רב צדוק כי כשלונם של ישראל במעשה ההעפלה לא נובע מן העברה שבמעשה זה אלא מבוסריותו.

"והם לא הצליחו בזה מפני שאכלוה פגה, כמו שאמרו ז"ל (סוטה מ"ט ע"ב) בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא, שאז הוא העת לה..." (המשך הסעיף לעייל).

את הלגיטימציה של דרך הפעולה הזו של ישראל מוציא רב צדוק מדיוק בלשון הכתוב הדומה ביותר לדיוק שהבאנו מרש"י – "ודייק והיא...היא ולא אחרת, שיש זמן אחר שמצליח – עת המשיח".

[1187] "בְּמִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר תַּרְתֶּם אֶת הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹנֹתֵיכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה וִידַעְתֶּם אֶת תְּנוּאָתִי" (במדבר י"ד, ל"ד).

*"ולכך אמר להם משה **והיא לא תצלח נראה שעצה היא אלא שלא תצלח**, ודייק והיא, שבכל מקום דרשו רז"ל **היא ולא אחרת, שיש זמן אחר שמצליח והוא זמננו זה שהוא עקבי משיחא**" (המשך הסעיף לעייל).*

משמעות הדבר היא עצומה. גם פרשת המעפילים (כמו פרשת המרגלים שלפניה), מעבר לחטא שנעשה בה על ידי ישראל, מתווה דרך ביחסי הגומלין שבין ישראל והשכינה, שאף שאינה צולחת באותו הזמן, היא משמרת עצמה להצליח בזמן העתידי.

דיוקו של רש"י והרחבת הדברים של רב צדוק המקבעים את מעשה ההעפלה של ישראל אל ההר כאבן דרך ביצירת יחסי הגומלין שבין ישראל וה' ברמה העתידית, מחייבים אותנו לבחון במפורט מהו כוח ההעפלה ולאיזו מטרה הוא נועד?

כך מבאר רש"י כוח זה.

*"**וַיַּעְפִּלוּ** - לשון **חוזק** וכן (חבקוק ב', ד') הִנֵּה עֻפְּלָה. אינגרי"ש בלע"ז [עזי רוח] לשון **עזות**, וכן (מיכה ד', ח') עופל בת ציון, (ישעיה ל"ב, י"ד) עופל ובחן. ומדרש תנחומא מפרשו לשון אופל, הלכו **חשכים** שלא ברשות" (רש"י במדבר י"ד, מ"ד).*

במעשה ההעפלה מזהה רש"י שלש תכונות - חוזק, עזות והליכה בחשכים ללא רשות.

התבוננות במקור בחבוק מלמדת שתכונת ההעפלה היא כוח תאווה ושאיפה לבלוע ולהגיע מעבר למה שיכול האדם להחיל בעצמו. כך מבאר רש"י שם.

*"הִנֵּה **עֻפְּלָה** לֹא יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ - **נפש שלו תמיד היא בכעס ובתאוה שואף לבלוע ולא שבע...אין רוחו מתקררת עליו לומר די במה שקניתי כבר...**" (חבקוק ב', ד').*

למרות הצגת רש"י תכונה זו בנביא כתכונה שלילית, הדוגמא שהוא מצרף להבנתה, היא חיובית ביותר ומתייחסת לבית המקדש.

*"עופלה לי עזות...וכן **עופל ובוחן**" (ישעיה ל"ב).*

כך הוא בישעיהו.

*"כִּי אַרְמוֹן נָטֹשׁ הֲמוֹן עִיר עֲזֻבָה **עֹפֶל** וָבָחַן - **בית מקדשי שהיה להם למבצר**. עופל ובחן - שניהם לי מבצר" (ישעיהו ל"ב, י"ד).*

נמצאנו למדים כי תכונת ה"העפלה" היא תכונה כוחנית בעלת משמעות דו כיוונית. כהגדרת כוח, זהו החוזק והעוז והתאווה להגיע מעבר לנמצא העכשווי ומעבר לאפשרי ה"עכשווי", באופן עצמאי, אף בלא רשות. הצגת תכונה זו, לו הייתה מגיעה אך ורק מצד עצמה, נמדדת הייתה על ידינו כתכונה שלילית. אולם הצמדת תכונה זו למקדש שמגמות כוחו כולן קודש, מחייבות אותנו להעמיק בה אל בסיסה החיובי. היכולת להבין תכונה זו כתכונת קודש, מתאפשרת מתוך התבוננות על היחס שבין מבנה המקדש לבין השכינה השורה בו. חלותה של שכינה בבניין בעל גבולות, מציב אותו במצב מהותי של החלת אין סוף חיים מעבר לגבולות היכולות שבו[1188]. מעשה ההחלה הזה המתקיים באבניו, עציו וכליו מעבר לגבולות יכולתם הבסיסית, מציין למעשה את מאפייני תכונת ה"עֻפְּלָה" אם נסיר ממנה את הוויית הרצון וכיוונו (כעס, תאוה, שאיפה וכו'). "שואף לבלע ולא שבע...אין רוחו מתקררת עליו לומר די במה שקניתי כבר" היא למעשה תכונת הכלת חיים ללא גבול. הכלת בניין המקדש את השכינה, מציגה בדיוק מצב זה ברמה הכוחנית. מתוך כך תיאור ה"עֹפֶל" מושת אף ביחס לבית המקדש.

הגדרת תכונת ה"עופל" כתכונתו הבסיסית של המקדש, מאירה באור אחר לגמרי את מעשה המעפילים.

פעולתם של המרגלים המעבירה את כובד משקל ההופעה האלוהית, מן הממד המוחלט (הממד ה"נפילי" הנדחק מעתה לשולי מפת הופעת השכינה), לממד האנושי ה"נגזר" ה"מצרי" של החיים, חושף את יחסי הגומלין שבין האלוהות והמציאות לחוסר התאמה בעצם, מפני הגבוליות התכונתית של

[1188] כך מציין שלמה בפנותו אל חירם כי יעזרהו בבנין המקדש – "וְהַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל כִּי גָדוֹל אֱלֹהֵינוּ מִכָּל הָאֱלֹהִים. וּמִי יַעֲצָר כֹּחַ לִבְנוֹת לוֹ בַּיִת כִּי הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלֻהוּ וּמִי אֲנִי אֲשֶׁר אֶבְנֶה לוֹ בַּיִת כִּי אִם לְהַקְטִיר לְפָנָיו" (דברי הימים ב', ב', ד' – ה').

ממד המציאות אותו "כופים" ישראל על השכינה בפרשת המרגלים. מצד שני, העצמאות המוחלטת של ממד החיים ה"נגזר", מביאה להופעת רצון עצמי עז, השואף לאיחוד עם האלוהי למרות החיסרון בעצם של מוגבלותו. מצב מורכב זה הוא הסולל את הדרך לה"עפלה" - בחוזק, בעזות ובלא רשות, המגיעה ליעדי האין סוף למרות החיסרון התכונתי. תנועת ההעפלה, היא היחידה המסוגלת במסירות הנפש שבה, לגרום ל"מתיחת עור" הסוף להופיע אל תוכו את אין סוף החיים. זוהי גם תכונתו של מבנה המקדש. אמנם כפי שלמדנו ממוליד החוצפא וראשה – בלעם, עצם קיום הרצון הזה של ישראל להרחיב לאין סוף במרחב גבוליותם, מלמד על שייכות הרחבה זו בהם ברמה פוטנציאלית. שייכות תכונתית זו מקורה הוא בהיות חומרי גופם של ישראל כמו חומרי בניין המקדש, מחוברים בתשתיתם אל אין סוף החיים שמן האדמה, כפי חיבור פי האתון אל פי הארץ.

כוח החוצפא סוגר אם כן את המהלך אותה החלה מרים - להביא את משה להאיר בתוך הבשר ולא לפרוש מן האישה. מהלך זה המצליח בחלקו ביחס להנהגת משה[1189] והמועצם בהמשך על ידי המרגלים, מקבל לידיו את כלי ה"חוצפה" שנועד לאפשר לו להביא את שכינת אין סוף החיים במעגל החיים המתחדש, שבו אמנם הוויית האדם הועצמה, אך יכולתו להביע אין סוף חיים נעלמה. אמנם, אף שהמעפילים מנסים להביא את כוחה לידי מימוש כבר בהיות ישראל במדבר, לידתה אל הפועל אינו צולח. אולם פרי הריונה נשמר לזמן הגאולה העתידה להוביל לשלמות הבלתי ניתנת להשגה במונחי המציאות העכשווית, מכוחה של החוצפה שבעקבי המשיח[1190].

החוצפא כמכשיר הכרחי לגאולה

כך מסיים רב צדוק את דבריו, המכוונים את כוח החוצפא להביא את פריה בעת הגאולה האחרונה.

"...והם לא הצליחו בזה מפני שאכלוה פגה, כמו שאמרו ז"ל (סוטה מ"ט ע"ב) בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא, שאז הוא העת לה [ולעתיד – נקבה תסובב גבר ואין כאן מקומו]...שיש זמן אחר שמצליח והוא זמננו זה שהוא עקבי משיחא" (צדקת הצדיק סעיף מ"ו, סוף הסעיף).

בהתייחסותו לעת המשיח מטה רב צדוק את דברי הגמרא הקשים על העת הקרובה לגאולה, לצד הכוח לפרוץ את הֶסְגֵּר הקשר לשכינה.

*"בעקבות משיחא (בסוף הגלות לפני בית המשיח – רש"י) - **חוצפא יסגא**, ויוקר יאמיר, הגפן תתן פריה והיין ביוקר, ומלכות תהפך למינות, ואין תוכחת, בית וועד יהיה לזנות, והגליל יחרב, והגבלן ישום, ואנשי הגבול יסובבו מעיר לעיר ולא יחונו, וחכמות סופרים תסרח, וירא חטא ימאסו, והאמת תהא נעדרת, נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים, בן מנוול אב, בת קמה באמה, כלה בחמותה, אויבי איש אנשי ביתו, פני הדור כפני הכלב, הבן אינו מתבייש מאביו, ועל מה יש לנו להשען? על אבינו שבשמים" (סוטה מ"ט, ע"ב).*

את המצב "חוצפא יסגא" אין הוא מסביר בהקשר לשאר הדוגמאות שאחריו, כתיאור למצבם הירוד של ישראל, אלא מצד התכונה עימה ניתן יהיה להחזיר את השכינה לשרות בישראל למרות אי האפשרות לכך מצד נקודת מוצא המציאות באותה העת.

מתוך נעדרות השכינה בגלות, נוצר מצב בו האפשרות לממש את הווית אין סוף החיים בישראל אינה אפשרית מפאת העדר הבסיס לכך במציאות העכשווית. הולדתו מחדש של ממד חומרי שהוויית כוחו הוא הוויית אין סוף מנועה על פי חוקי ההולדה, מתוך אי קיום נקודת מוצא שכזו

[1189] התגלותו של ה' אל מרים ואהרון בהיותם ב"דרך ארץ", פנייתו של משה להתפלל בדרכי הארץ על מרים כאחותו, ופנייתו של ה' אל מרים כאביה (לעייל עמ' _____).

[1190] **כוח ה"דילוג" - כוח הוויית השמים להביא לנגיעת המציאות באחרית למרות חסרונה הבחירי**. כנגד כוח ה"חוצפא" הנמצא בידי אלו שמגמת הוויית חייהם היא הוויית הבשר, תופיע תכונת ה"דילוג" ככוח הוויית ה"שמים" להביא את העולם הנגזר לידי קיום מגמת האין סוף התכליתי בו למרות אי התאמתו הבחירית. את בסיס כוח ה"דילוג" זיהינו בהופעת אין סוף החיים כשם ה' המפורש (עמ' _____), הגואל את ישראל ממצרים בדרך ה"דילוג" היא דרך הפסיחה. תכונת ה"דילוג" תייחד את בני לאה שהוויית האין סוף שבהם יונקת את כוחה מן השמים. כך נפרט בהמשך בדרך עבודתו של יואב ביחס למימוש מלכות דוד בעיר דוד (עמ' _____). אם תכונת ה"חוצפא" "מתעקשת" לממש בגופה את הויית אין סוף החיים למרות אי מוכנותה לכך, תכונת ה"דילוג" מדלגת על הוויית החומר המונעת את חלות אין סוף החיים בה להופיע את תוצאתה אף שלא החילה אותה בכל מחוזות החיים הנצרכים.

במציאות הקיימת. בעיה זו מגיעה עד כדי רמת המעשה הפיזי של המצוות, מתוך היותן אף הן בנויות על תשתית האין סוף שבחומרים (כפי שנפרט בחלקו השני של החיבור בפרטי הסוגיות והדינים השונים). בכך לכאורה אמורים היינו להיכלא בתוך המעגל הסגור של עולם ה"סוף", כשהמצוות אינן מצליחות לפרוץ את ההסגר הזה אלא ממשיכות להוות "ציונים"[1191] לעולם הבא שאינו מסוגל להגיע. כאן נכנסת לפעולה תכונת החוצפה. כפי שראינו בצורה הקיצונית ביותר בבלעם, ובאופן קיצוני פחות במעפילים, תכונת החוצפה בהגדרתה החיובית מתיחסת במהותה למצבים בהם אין מצב הברואים מאפשר הופעת אין סוף חיים בהם. החוצפא מתעלמת מחוסר האפשרות הבחירית הנובעת מן הקטנות הבשרית ומנכסת לעצמה את קיום אין סוף החיים בהווייתה מכוח רצונה עצמה. זוהי חוצפתה! תפקידה לפרוץ את מחסום עצר הופעת האין סוף שבה מכוח הרצון העצום הקיים בברואים (מכוח הוויית העולם ה"נגזר" שבהם השואף מכוח עצמיותו להגיע אל השלמתו) לממש את פוטנציאל האין סוף הטמון בהם, אף שאינו קיים עתה בפועל. דווקא מכיוון שכוח הרצון העצמי ה"חצוף", אינו מתחשב ברצון ה' שמן השמים, אי התלות הזו מאפשרות לו להתעלם מן החסר וחוסר ההתאמה הבסיסיים של המציאות ביחס לשכינה, ולפעול מכוח רצונותיו הוא באופן חופשי ובכך להניע מחדש את ממד האין סוף שבחומרי החיים הטמון בהם מצד קישורם אל עפר הארץ ולהביא בכך ל"גאולתם".

את התהליך הזה של חשיפת מגמת האין סוף במצבי המציאות והתודעה ה"נגזרים" המנועים ממנה שיוצרים בלעם והמעפילים דרך פעולת ה"חוצפא", עושה באופן שונה ובצד מסויים חזק יותר המקושש.

ה"מקושש" – הנבעת ה"בשר" את הוויית האין סוף הרדומה שבו, מכוח הכלתו דִין על עצמו

בהתבוננות פשוטה, נראה כי מעשה המקושש מתאר מקרה פשוט של חילול שבת.

"וַיִּהְיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים בְּיוֹם הַשַּׁבָּת...וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה מוֹת יוּמַת הָאִישׁ רָגוֹם אֹתוֹ בָאֲבָנִים כָּל הָעֵדָה מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. וַיֹּצִיאוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ בָאֲבָנִים וַיָּמָת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה" (במדבר ט"ו, ל"ב – ל"ו).

אולם חז"ל בהתייחסותם לפרשת בנות צלופחד מציגים את מעשה המקושש באופן שכמעט לא ניתן לתפיסה.

*"...ומעשה המקושש היה בתחלת ארבעים מיד אחר מעשה מרגלים דאמר במדרש **דלשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים**..." (תוספות בבא בתרא קי"ט, ע"ב ד"ה אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחות מארבעים שנה).*

מהיכן נרמז להם לחז"ל להתבונן על מעשה המקושש בדרך זו? נראה כי התשובה לכך היא, ממחלוקת חז"ל באיזה חטא מת צלופחד בן חפר. כך מעידות בנות צלופחד "כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת".

*"וַתִּקְרַבְנָה בְּנוֹת צְלָפְחָד בֶּן חֵפֶר בֶּן גִּלְעָד בֶּן מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחֹת מְנַשֶּׁה בֶן יוֹסֵף וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֹתָיו מַחְלָה נֹעָה וְחָגְלָה וּמִלְכָּה וְתִרְצָה. וַתַּעֲמֹדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִם וְכָל הָעֵדָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר. אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל ה' בַּעֲדַת קֹרַח **כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת** וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ" (במדבר כ"ז, א' – ג').*

על כך חולקים רבי עקיבא ור' שמעון האם צלופחד מקושש היה או מן המעפילים היה.

"...ר' עקיבא אומר מקושש עצים היה. ור' שמעון אומר מן המעפילים היה" (רש"י במדבר כ"ז, ג' ד"ה והוא לא היה וגו'[1192]).

[1191] כפי ביאור רש"י בפרשת שמע – "אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין, עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר (ירמיה ל"א, כ') הציבי לך ציונים" (רש"י דברים י"א, י"ח ד"ה ושמתם את דברי).

[1192] בגמרא מופיעה מחלוקת זו בין ר' עקיבא ורבי יהודה בן בתירא.
"תנו רבנן: מקושש זה צלפחד, וכן הוא אומר (במדבר ט"ו) ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש וגו' ולהלן הוא אומר (במדבר כ"ז) אבינו מת במדבר, מה להלן צלפחד, אף כאן צלפחד, דברי רבי עקיבא אמר לו רבי יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדבריך, התורה כיסתו ואתה מגלה אותו! ואם לאו - אתה מוציא לעז על אותו צדיק...אלא (לר' יהודה – רש"י) מהיכא הוה? (באיזו חטא מת, דכתיב כי בחטאו מת – רש"י) – מויעפילו הוה, ויעפילו לעלות וגו' (במדבר י"ד) - שלא הרשיע כל כך כחילול שבת" (שבת צ"ו, ע"ב – צ"ז ע"א ורש"י שם).

מתוך זיהוי צלופחד בן חפר הן כמקושש והן כאחד מן המעפלים, גוזרים חז"ל ייחס שווה ביניהם. את היות כוונת המעפלים לטובה, מייחסים חז"ל אף ביחס למקושש[1193]. עיון מדוקדק בדרך פעולתו של המקושש מלמד כי קו פעולתו דומה ביותר לקו החוצפה שזיהינו במעפילים לעייל.

את מעשהו עושה המקושש על פי חז"ל בעקבות דברי ישראל – "שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות". האם לטענה זו ישנו יסוד אמת? מפרשת "שמע" עולה כי כן!

כך מצווה הכתוב בפרשת שמע על הנחת תפילין וקביעת מזוזה.

*"וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם. וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ. וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ. הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם וְסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם. וְחָרָה אַף ה' בָּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר ה' נֹתֵן לָכֶם. וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם **וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם**. וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ. **וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ**"* (דברים י"א, י"ג – י"ט).

אולם כיוון שאת הציווי עליהן מביא הכתוב לאחר שכבר תיאר את מצב קיום המצוות והברכה הנילוות אליהן ותיאור הזהרת ישראל שלא יעבדו עבודה זרה ואת הגלות שעתידה להגיע עליהם עקב כך, חזרת הכתוב שוב לצוות על קיום המצוות אינה יכולה להתבאר כחזרה על המצב התקין שכבר תיאר לעייל. על כן חז"ל מייחסים ציווי זה לעת הגלות כהמשך לפסוק המקדים לו – "וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר ה' נֹתֵן לָכֶם". אולם אם מצפים היינו כי זרוז הכתוב על קיום המצוות בגלות יהיה כפי אופן קיומם בארץ ישראל, מגיעים חז"ל ובאופן מפתיע מתייחסים למצוות בגלות כ"**ציונים**" בלבד שמטרתן היחידה היא שלא יהיו לישראל כחדשים כשיחזרו אל הארץ.

*"אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין, עשו מזוזות **כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו**. וכן הוא אומר (ירמיה ל"א, כ') **הציבי לך ציונים**" (רש"י דברים י"א, י"ח ד"ה ושמתם את דברי).*

תלות זו של המצוות כולן (אף אלו שאינן תלויות בארץ!) להיות ממשיות רק בארץ ישראל, תואמת אם כן בדיוק להבנתם של ישראל עת נגזר עליהם כי לא יכנסו אל הארץ, כי ללא כניסה אל ארץ ישראל, הם אינם מחוייבים במצוות. אכן היא גם תואמת בדיוק את הבנתנו[1194] את פרטי המצוות כמתייחסות אל הגוף והחומר במעמדו המונפש לאין סוף. רק בזיקת מעשי המצוות אל האדמה שהיא מקור בריאת הגוף וחומרי החיים, יכולים מעשי המצוות להנביע ולשחזר באדם את מעמדו המלאכי בגופו ובחומרי חייו. ללא הארץ, נעדר האדם את הקשר לתשתית קיומו שמשם הוא יונק את אין סוף חייו וממילא המצוות המתייחסות לממד הנפשת חיים זו אינן תואמות שוב את חייו וממילא אינן ממלאות את יעודן.

תפיסת הבנתם של ישראל כי המצוות אינן רלוונטיות בלא הכניסה אל הארץ, כתפיסת אמת, מחייבת ממילא להתייחס למעשהו של המקושש כפעולת יצירה ושינוי ממשיים במציאותם של ישראל כולם ולא רק כאקט "הפגנתי" שממילא אינו מצדיק מעשה שעתיד להביא בהתיו דין מוות. דברי חז"ל ש"עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים" נצרכים אם כן להתבאר באופן שהבאתו של המקושש על עצמו את גזר דין המיתה נעשה על ידו בעוד ישנה השפעה של הארץ להחיל על העוברים על המצוות את דינם המקורי, אף שיכולת הכרת עצם החיים בעצם עשיית מעשה המצווה כבר נאבדת מהם. בשלב הזה נמצאים ישראל בקו כניסתם אל הארץ בעוד לא התרחקו ממנה אל תוך ארבעים השנה במדבר. בגבול החיים הזה מושך המקושש את עוצמת הקיום שמן הארץ שעוד מפעפעת בהם מכוח זיקתם אליה להעצימה דרך תגובת העונש המושת

[1193] את זיהוי הצד החיובי שבמעשה המקושש לומד החתם סופר מצד אחר. מתוך הזכרת הכתובים את בנות צלופחד לשבח - "אבל מה דאחז"ל לש"ש נתכוון הוא ממ"ש בקרא בנות צלפחד בן חפר בן גלעד בן מנשה ופירש"י **כל שמעשיו ומעשי אבותיו סתומי' ופירשו לשבח הרי כולם צדיקים וא"כ ע"כ צלפחד צדיק הי'** ואי הי' מן המעפילי' א"ש דאע"ג דכתי' ותמרו פי ה' ותזיד ותעלו ההרה מ"מ בעלי תשובה הי' והתודו עונם ומסרו נפשם על א"י למות במלחמה לשם ה' כמו שעשו אנשי העגל למחרתו שמסרו עצמם ביד הלוים להריגה מחמת חרטה ותשובה כן עשו אלו אלא שמ"מ נענשו על חטא זה שלא שמעו אל משה וקבלו עונשם בעה"ז..." (שו"ת חתם סופר חלק ו' - ליקוטים סימן נ"ו ד"ה עוד תי').

[1194] אותה נפרט כאמור בהמשך בחלק ב' של החיבור, בסוגיות הגמרא ובפסקי ההלכה השונים.

עליו מכוח מעשה חילול השבת שהוא עושה. ביטול היש המוחלט אליו מגיע המקושש כלפי הארץ מצד תוצאות כוחה שהוא משית על עצמו בדין המיתה, הוא המקבע את קווי והוויית כוחה של הארץ בגופם של ישראל, מהלך שעתיד להשפיע עליהם במשך כל הארבעים שנה עד לכניסתם אל הארץ.
תפיסת מעשהו של המקושש בדרך זאת מקביל אותו מאוד למעשה המעפלים. אף שם מושכים ישראל את עצמם מכוח עצמיותם להתחבר אל הארץ. אלא שאם פעולת המעפילים נעשית בדרך של נסיון הגעה **אל הארץ**, המקושש יוצר מהלך זה דרך המשכת כוחה של הארץ **אל האדם** דרך החלתו על עצמו את תוצאת כוחה עליו.
בכך נכלל גם מעשה המקושש בתכונת ה"חוצפא" המפעילה את ה"מעפילים" ואת בלעם לגרות במערכת החיים הבשרית ה"נגזרת" את עומק הוויית האין סוף שבבשר הנמצא בהם מצד מקור הווייתם מעפר הארץ.

את תכונת החוצפה הזו מביא הרב קוק בהתייחסותו לעייל לדרישת המתאווים כי משה יאכילם בשר ולדרישת מרים כי נבואתו של משה תשרה ב"דרך ארץ", כתכונה המרכזית המייחדת את הבשר עד כדי שאת התביעה להופעת השכינה בבשר הוא מתרגם כתביעת "הארה בתוך החוצפא[1195]. אמנם, פשט הכתובים נוגע בנקודת מוצא מקדימה יותר של הבשר, בכוח ה**תאווה** שבמשמעותו נגענו לעייל – "וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה" (במדבר י"א, ד'). מצד הכתוב כוח התאווה הוא הנושא בעוצמתו את קו הקשר הזה אל האין סוף, בעוד הרב קוק מדגיש את החוצפא כנשאית אין סוף החיים שבבשר. נראה כי התאווה מגדירה יותר את נקודת המוצא הקיומית המופעלת דרך מערכת ההרגשות החושיות. לעומת זאת ה"חוצפא" מגדירה יותר את מאפיין הכוח **הפועל** של הבשר שהינו תוצר המשכי יותר ומתוך כך נשלט יותר ביחס ל"תאווה". ההתייחסות לתאווה כערוץ לגיטימי להופעת אין סוף החיים היא קשה יותר מנתינת לגיטימציה שכזו לכוח ה"חוצפא", אולם היא המקורית יותר בהוויית הבשר.

כשלי מגמות כוח האין סוף שבבשר במצבי ה"נוכח"

העמדת תוצאת מותו של צלופחד מצד אחד כלפי מעשה המעפילים ומאידך כלפי מעשה המקושש, מהם משכנו את קו העתיד להצריך את מעשה החוצפה לעורר את הוויית האין סוף בבשר שאינה קיימת בה במצב הווייתה העכשוי, מחזירה אותנו אל תכונת ה"פועל" שביוסף מצד שבט מנשה המצליח לכנוס בכוח פעולתו את ההווייה העתידית השלמה, אולם באופן היוצא מגדרי השייכות וההתאמה למצב המציאות ה"נוכח". מתוך כך נכשל צלופחד בשתי הוויות פעולתו ברמת ה"נוכח" הן במעשה ההעפלה והן במעשה המקושש, אולם הוא תוקע את היתד לקיום פעולתו בעתיד. בכך קובעים מעשי ההפעלה והמקושש את תכונת אלו הפועלים מכוח האין סוף שבבשר להסתכן בדרך פעולתם באי התאמת מעשיהם למציאות הקיימת, אולם להצליח בעצם כשלונם "למתוח" את עור המציאות לממש את הוויית מעשיהם בעתיד. כך מצינו אף במעשה קורח המאבד את עצמו אל תוך "פי הארץ", אך מוציא ממנה את הווייתה בנבואת ה"רואה" של שמואל ובהקמת המלכות לאחר מכן [1196]. ברמת ההווייה הנוכחת, מביא מעשהו של צלופחד על שני פניו (זו של המעפילים וזו של המקושש), לבטל משבט מנשה את הווייתו הפועלת הזכרית ולהשאירה כמציאות קיומית נשית דרך בנותיו[1197]. מתוך כך גם הוויית הנחלה המגיעה מכוחן של בנות צלופחד מקבלת אופי הווייה קיומית כ"קרקע עולם", ואינה מגיעה לכדי יכולת פעולה זכרית[1198]. דחיקה זו של כוח הוויית החומר להפיק מעצמו "אין סוף" הבולטת במנשה ושאותה הוא ממשיך מאופן פעולת יוסף

[1195] "...ע"י נפילת העולם בחטא הקדום **נתרחק משה מלהאיר בתוך החוצפא** ופירש מן האשה. הקדושה של דור המדבר תבעה את האחדות של זיהרא דאדה"ר, ורצו שמה דווקא יאכילם בשר **ושיכנס להאיר בתוך החוצפא**, ומשה אמר "האנכי הריתי את כל העם הזה (במדבר י"א י"ב) כלומר **בתוך החוצפא אי אפשר לי להאיר**, ונשאר קץ משיח סתום ולא נתפרש בתורה. ואהרן ומרים הרגישו בדבר וצווחו על הפרישה הזאת, ומ"מ לא הועילו להחזיר את משה **להאיר בחוצפא**, כי נשאר בענוותנותו, "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר ע"פ האדמה" (שם י"ב ג')" (מאורות הראייה הגדה של פסח).

[1196] "...וקרח שפקח היה מה ראה לשטות זה, עינו הטעתו, **ראה שלשלת גדולה יוצאה ממנו, שמואל ששקול כנגד משה ואהרן.** אמר בשבילו אני נמלט, **וכ"ד משמרות עומדות לבני בניו כולם מתנבאים ברוח הקודש**, שנאמר (ד"ה א' כ"ה, ה') כל אלה בנים להימן..." (רש"י במדבר ט"ז, ז' ד"ה רב לכם בני לוי).

[1197] כך מעידות בנותיו – "כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ", מה שמלמד כי בנים לא היו לו מפאת חטאו!
"אֲבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֲדָה הַנּוֹעָדִים עַל יְקֹוָק בַּעֲדַת קֹרַח כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ" (במדבר כ"ז, ג').

[1198] בכורת הנחלה שמגיעה מכוחן ולא מכוח הזכרים.
"בֶּן פֹּרָת יוֹסֵף בֶּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - ... ותרגום של אונקלוס בנות צעדה עלי שור תרין שבטין יפקון מבנוהי וכו'. וכתב בנות **על שם בנות מנשה בנות צלפחד שנטלו חלק בשני עברי הירדן**" (בראשית מ"ט, כ"ב ד"ה עלי שור).

במצרים[1199]), כמובן שאינה מתחילה בכשלונו של צלופחד. את ההימנעות מלתת להוויית האין סוף הזו שבחומר את כוח הפעולה המנהיג את ישראל, יוצר כבר יעקב בברכתו את מנשה ואפרים, בהצלבת ידיו ושימתו את אפרים בראשונה במנהיגותו הפועלת של ישראל. דומיננטיות הצד ה"נגזר" שבהווייתו העכשווית של החומר, מקשה על יכולתו להשליט את צד הווייתו האין סופית בממד הזה ומציבה חשש כבד כי בפעולתו מגמות הפן ה"נגזר" שבו יובילו.
אמנם, הפניית כוח היד הפועלת לאפרים אינו פותרת את החסרון שנוצר ממניעת הוויית החומר עצמו, מלהיות הפועלת המרכזית את מגמות האין סוף במציאות. הבלטת שבט אפרים את צד התורה שביוסף הקרובה יותר אל מקור אין סוף החיים שבגוף שלפני התפרטותו – כפי הווייתה ביעקב[1200], מביאה אותו לדחוק את הקץ[1201] ולבטוח בכוח פעולתו[1202] לכיוון ההפוך. דווקא מתוך זיקתו הקרובה יותר לתורה, אין הוא ממתין לסיום תהליך ההריון והלידה מן הרחם המצרי והוא יוצא בעודו בחסר מצד השלמת ההוויית החומר ה"מצרית" שבישראל[1203]. מתוך כך, אותם אלו מבני אפרים הנהרגים על ידי הפלשתים, אך המתחיים בנבואת העצמות היבשות של יחזקאל[1204], אינם מקבלים נחלה[1205]. את ה"חסד" הזה של שבט אפרים מלהצליח להביע בעצם המעשה הפיזי את הוויית האין סוף בשלמות, והצורך לאחוז לשם כך בתורה, מביע אף יהושע במנהיגותו[1206] הנמצאת בין שתי העולמות, ובכך "נפגעת" משתי העולמות. מצד אחד היא נפגעת מביטול התורה בעת המלחמה[1207]. מאידך היא נפגעת באי יכולת מנהיגות יהושע להיות בבחינת "דַּבָּר אֶחד" שאינה תלויה בתלמידי החכמים[1208].

את הקושי של הוויית האין סוף שבבשר להתפַּוָּנֵן למצב המציאות העכשווי מצד הבעתה במצב זה את הווייתה החסרה של המציאות ה"נגזרת" ומתוך כך צמצום כוח פעולתה וכינוסה לכיוון הופעת האין סוף שבתורה (לכיוון הנהגת אפרים), או מצד העצמת היתר שלה את הממד הפיזי והמעשה הפיזי מכוח הוויית האין סוף שבה (כיוונו של מנשה) למרות הסיכון כי עוצמה זו תשרת את מגמות העולם ה"נגזר", אנו מוצאים בהשתלשלות מאוחרת יותר של הנהגת יוסף בשופטים היוצאים משבטו – גדעון ויפתח, שניהם ממנשה.

גדעון - הגבורה שבפחד - כוח האין סוף בבשר ה"נגזר"

1199 "וירא יוסף אתם את בנימין ויאמר לאשר על ביתו. זה מנשה" (שכל טוב בראשית פרק מג ד"ה טז) וירא יוסף).

1200 כך הבאנו כי אפרים היה מצעיר את עסקיו.
"וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים והוא הצעיר (שם בראשית מ"ח, מ"ה), אמר רבי חונייא וכי מן התולדות אין אנו יודעים שהוא הצעיר, אלא מה הוא הצעיר **שהיה מצעיר את עסקיו** זכה זכה לבכורה" נבראשית רבה פרשה ו' ד"ה ד ואת הכוכבים).

כשעיקר שהייתו היתה עם יעקב בתלמוד.

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חֹלֶה... - ... ויש אומרים **אפרים היה רגיל לפני יעקב בתלמוד**" (בראשית מ"ח, א' ורש"י ד"ה ויאמר ליוסף).

1201 "שָׂמָעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּן חִיל אָחַז יֹשְׁבֵי פְּלָשֶׁת - מפני שהרגו את בני אפרים **שמיהרו את הקץ** ויצאו בחזקה, כמפורש בדברי הימים (דברי הימים א', ז', כ"א) והרגום אנשי גת" (שמות ט"ו, י"ד ורש"י ד"ה ישבי פלשת).

1202 "בְּנֵי אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי קֶשֶׁת הָפְכוּ בְּיוֹם קְרָב - שיצאו ממצרים בזרוע לפני הקץ **ובטחו בגבורתם** ובחציהם וסופם הפכו לנוס ביום קרב כמפורש בדברי הימים והרגום אנשי גת הנולדי בארץ" (תהלים ע"ח, ט' ורש"י ד"ה בני אפרים).

1203 כפי שבארנו בפרק "איבוד פורצי דופן רחם מצרים את אחיזתם בנחלה" (עמ'_____).

1204 כפי שמביאה הגמרא בסנהדרין:
"ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל? אמר רב: אלו בני אפרים שמנו לקץ וטעו" (סנהדרין צ"ב, ע"ב).

1205 כפי שעולה מתו"ס המבאר כי רבי יהודה בן בתירא מצאצאי אותם בני אפרים שהחייה יחזקאל ["רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר: אני מבני בניהם..." (תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צב עמוד ב)], שלא עלה לרגל כיוון שלא היה לו קרקע ["...ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל י"ל שלא היה לו קרקע..." (תוספות פסחים ג', ע"ב ד"ה מאליה מי קספו לך)].

1206 כפי שהבאנו לעייל בפרק "צא וטורדן במלחמה – החלשות מעמד הארץ ביחס לתורה.

1207 כפי מבשר לו המלאך העומד מולו וחרבו שלופה בידו –
"וַיְהִי בִּהְיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה אִישׁ עֹמֵד לְנֶגְדּוֹ וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ וַיֵּלֶךְ יְהוֹשֻׁעַ אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הֲלָנוּ אַתָּה אִם לְצָרֵינוּ. וַיֹּאמֶר לֹא כִּי אֲנִי שַׂר צְבָא ה' עַתָּה בָאתִי" (יהושע ה', י"ג – י"ד).

על כך מפרטת הגמרא:

"אמר לו: אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה! - אמר לו: על איזה מהן באת? - אמר לו: עתה באתי - על של עכשיו" (מגילה ג', ע"א ורש"י ד"ה עתה באתי).

1208 "כתיב (דברים ל"א) כי אתה תבוא, וכתיב (דברים ז', ל"א) כי אתה תביא, אמר רבי יוחנן: אמר לו משה ליהושע: אתה והזקנים שבדור עמהם. אמר לו הקדוש ברוך הוא: טול מקל, והך על קדקדם, - **דבר אחד לדור ואין שני דברין לדור**" (סנהדרין ח', ע"א).

בעקבות השתלטות מדין על כל יבוליהם של ישראל, מנסים ישראל להציל את יבולם מפניהם בדרכי סתר.

"וַתָּעָז יַד מִדְיָן עַל יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי מִדְיָן עָשׂוּ לָהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמְּנָהָרוֹת אֲשֶׁר בֶּהָרִים וְאֶת הַמְּעָרוֹת וְאֶת הַמְּצָדוֹת. וְהָיָה אִם זָרַע יִשְׂרָאֵל וְעָלָה מִדְיָן וַעֲמָלֵק וּבְנֵי קֶדֶם וְעָלוּ עָלָיו. וַיַּחֲנוּ עֲלֵיהֶם וַיַּשְׁחִיתוּ אֶת יְבוּל הָאָרֶץ עַד בּוֹאֲךָ עַזָּה וְלֹא יַשְׁאִירוּ מָחְיָה בְּיִשְׂרָאֵל וְשֶׂה וְשׁוֹר וַחֲמוֹר. כִּי הֵם וּמִקְנֵיהֶם יַעֲלוּ וְאָהֳלֵיהֶם וּבָאוּ כְּדֵי אַרְבֶּה לָרֹב וְלָהֶם וְלִגְמַלֵּיהֶם אֵין מִסְפָּר וַיָּבֹאוּ בָאָרֶץ לְשַׁחֲתָהּ. וַיִּדַּל יִשְׂרָאֵל מְאֹד מִפְּנֵי מִדְיָן" (שופטים ו', ב' – ו').

כך נוהג גם גדעון החובט חיטים בגת המיועדת במקורה לדריכת ענבים.

"וַיָּבֹא מַלְאַךְ ה' וַיֵּשֶׁב תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר בְּעָפְרָה אֲשֶׁר לְיוֹאָשׁ אֲבִי הָעֶזְרִי וְגִדְעוֹן בְּנוֹ חֹבֵט חִטִּים בַּגַּת לְהָנִיס מִפְּנֵי מִדְיָן" (שופטים ו', י"א).

שם מתגלה אליו מלאך ה', אומר לו כי ה' עימו ומשבחו בתואר "גבור החיל".

"וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ ה' וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל" (שופטים שם, פסוק י"ב).

מתוך שעד עתה לא גילה לנו הכתוב באיזה אופן ומהיכן אנו יודעים כי ה' עימו של גדעון, וגם לא ברור מהיכן ומאיזו סיבה מכנה המלאך את גדעון "גיבור החיל", מסיק רש"י כי שתי האמירות הללו של המלאך מגיעות מעצם תיאור פעולתו של גדעון בגת[1209].

"ה' עמך גבור החיל - שנתן לך כח כזה" (רש"י שופטים ו', י"ב).

את פעולתו של גדעון בגת רואה המלאך ככוח גדול שניתן לגדעון מה' להיות גיבור חיל.
מתוך שפשט תיאור הכתוב את מעשהו של גדעון, אינו מגלה לכאורה כל גבורה או כוח מיוחדים, אלא אך ורק מעשה הנובע מתוך פחד ממדין[1210], מוציא רש"י מן הכתוב שתי נקודות של "גבורת כוח".

האחת, כי גדעון מחליף את אביו מפני רצונו להגן עליו במידה ויגיעו המדינים[1211].

"אביו היה חובטן והוא כוברן אמר לו אבא זקן אתה ואם יבאו העובדי גלולים לא תוכל לנוס לך אתה ואני אחבטך" (רש"י שופטים ו', ורש"י ד"ה וגדעון בנו).

השניה. ממעשה חביטת החיטים בגת, לומר רש"י כי את מעשה הדישה הזה שעושים כרגיל במקל[1212], עושה גדעון בקורות בית הבד הכבדות.

[1209] אמנם, חלק מן הפרשנים על המקום מבארים את דברי המלאך "ה' עמך גבור החיל" כבשורה של ה' אל גדעון כי ה' עמו להציל את ישראל ממדין. כך מבאר לדוגמא הרד"ק במקום:
"גבור החיל - קראהו כן **לבשרו ולחזקו שיגבר וינצח מדין** וכן אמר לך בכחך זה" (רד"ק שופטים ו', י"ב).
כך גם מבאר רש"י על הגמרא בהתייחסותה לתקנה לשאול בשלום חברו בשֵם, כי לא ניתן ללמוד זאת מדברי המלאך "ה' עמך" מפאת שאולי על שליחותו מאת ה' הוא מבשר לו.
"התקינו שיהא אדם שואל בשלום חברו וכו'...תא שמע ה' עמך גבור החיל (שופטים ו'). וכי תימא: מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון - כלומר: **לא שאל בשלומו ולא ברכו, אלא בשליחות קאמר, מאת המקום לבשרו שהשכינה עמו**, ולא גמרינן מיניה" (ברכות ס"ג, ע"א ורש"י ד"ה וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון). אולם לא כך משמע ממהלך הכתוב (ואף לא ממהלך הגמרא בברכות ס"ג, עיין על כך בהמשך בהערה_____), זאת כיוון שאת בשורת השליחות מוסר ה' לגדעון רק בהמשך – "וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַלְאַךְ ה' וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל. וַיֹּאמֶר אֵלָיו בִּי אֲדֹנָי וְיֵשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה' וְעַתָּה נְטָשָׁנוּ ה' וַיִּתְּנֵנוּ בְּכַף מִדְיָן. וַיִּפֶן אֵלָיו ה' וַיֹּאמֶר **לֵךְ בְּכֹחֲךָ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת יִשְׂרָאֵל** מִכַּף מִדְיָן הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ" (שופטים ו', י"ב – י"ד).

[1210] כפי שמעיד הכתוב: "...וְגִדְעוֹן בְּנוֹ חֹבֵט חִטִּים בַּגַּת **לְהָנִיס מִפְּנֵי מִדְיָן**" (שופטים ו', י"א).

[1211] רד"ק במקום מבאר הזכרת חז"ל נקודה זו של החלפת גדעון את אביו כזכות שחיפש ה' להתגלות אל גדעון ונמצא לו כזכות כיבוד אב ואם.
"ובדרש נתעכב שם עד שמצא לו זכות ואחר כן נראה לו אמרו יואש אביו היה חובט חטים אמר לו גדעון אבי זקן אתה הכנס לביתך ואני אהיה חובט שאם יבאו המדינים אין בך כח לנוס **אמר המלאך קיימת מצות כבוד וראוי אתה שיגאלו בני על ידיך** מיד וירא אליו מלאך ה' וגו'" (רד"ק שופטים ו', י"א ד"ה וישב תחת האלה).

אולם מן הפשט הנוקט בלשון "גיבור החיל" והן מרש"י נראה כי במעשה זה רואה המלאך "גבורת **כוח**" שקִנה מידתה אלוהי, הקיימת לו מה' [- "ה' עמך גבור החיל - שנתן לך כח כזה" (רש"י שופטים ו', י"ב)], שהיא כעין כוחו לחבוט את החיטים בקורות בית הבד.

[1212] כך מבאר הרד"ק במקום: "חובט חטים - כמו דש אלא **שהדישה בבהמות וחביטה במקל** וכן כי תחבוט זיתך חובט במקל בזית להפיל הזתי" (רד"ק שופטים ו', י"א).

"בגת - בקורות בית הבד".

אמנם, גם כשאנו מצרפים את הרחבת חז"ל למעשהו של גדעון, ברור כי מכלול פעולותיו הינם בתוך מסגרת הפחד – הפחד ממדין המביא אותו לחבוט את החיטים בגת. על כך אומר לו המלאך – "ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל"! ברור כי ייחוס מעלת גבורה למעשה שכולו נובע מן הפחד, ועוד עירוב שמו של ה' בגבורה זו, תוך הצבעה על כך שממנו ניתנה לגדעון, היא תמוהה ביותר. האם ניתן לכנות מעשה ששכזה כ"גבורה"? ומדוע נצרכת לה' נקודת מוצא זו בכדי להתגלות אל גדעון ולשולחו להלחם במדין?
התבוננות בהמשך הפרשה מלמדת כי הפחד מלווה את גדעון אף בהמשך דרכו.

אף שהתגלות ה' אל גדעון היא בשליחותו כי יושיע את ישראל[1213], כשמתברר לגדעון כי המתגלה אליו היה מלאך הוא פוחד כי ימות.

"וַיַּרְא גִּדְעוֹן כִּי מַלְאַךְ ה' הוּא וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֲהָהּ אֲדֹנָי יְקֹוק כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי מַלְאַךְ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים - ההא לי' דאגה כלומר מה תהא עלי"[1214] (שופטים ו', כ"ב ורש"י שם ד"ה ההא).

כשמצווה אותו ה' כי ינתוץ את מזבח הבעל ויעלה את הפר שפוטם שבע שנים לעבודת כוכבים לה'[1215], הוא עושה זאת בלילה מפחד בית אביו ואנשי העיר.

*"וַיִּקַּח גִּדְעוֹן עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מֵעֲבָדָיו וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו ה' **וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָרֵא אֶת בֵּית אָבִיו וְאֶת אַנְשֵׁי הָעִיר מֵעֲשׂוֹת יוֹמָם וַיַּעַשׂ לָיְלָה**" (שופטים ו', כ"ז).*

אף לאחר שגדעון אוסף את בית אביו, ואת שבטי מנשה, אשר, זבולון ונפתלי מכוח רוח גבורת ה' הלובשת אותו[1216], הוא ירא מלרדת אל מחנה מדין וה' מחזק אותו חיזוק נוסף בדברים אותם הוא שומע במחנה מדין.

"וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' קוּם רֵד בַּמַּחֲנֶה כִּי נְתַתִּיו בְּיָדֶךָ. וְאִם יָרֵא אַתָּה לָרֶדֶת רֵד אַתָּה וּפֻרָה נַעַרְךָ אֶל הַמַּחֲנֶה. וְשָׁמַעְתָּ מַה יְדַבֵּרוּ וְאַחַר תֶּחֱזַקְנָה יָדֶיךָ וְיָרַדְתָּ בַּמַּחֲנֶה" (שופטים ז', ט' – י"א).

המוזרות שבהתגלות התגלות מלאך ה' אל גדעון בגבורה מפוקפקת כל כך שכולה פחד ממדין, הממשיך אף לאחר שה' מלביש את גדעון בגבורה מאיתו, מועצמת עוד יותר כשבא הכתוב לתאר את מהלך התפתחות ההתגלות לגדעון ממלאך לה' בכבודו ובעצמו.

בעקבות דברי המלאך לגדעון – " ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל"[1217]. עונה לו גדעון תשובה לכאורה מוזרה ביותר.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו גִּדְעוֹן בִּי אֲדֹנִי וְיֵשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה' וְעַתָּה נְטָשָׁנוּ ה' וַיִּתְּנֵנוּ בְּכַף מִדְיָן" (שופטים ו', י"ג).

תשובה זו, לו הייתה מגיעה על בסיס התנהגות תקינה של ישראל, אכן הייתה מובנת ומתקבלת. אולם תיאור הכתוב את שליחות הנביא לישראל הקודמת להתגלות המלאך לגדעון, שוללת לכאורה את הבסיס לכל טענתו.

בעקבות זעקת ישראל על השחתת מדין את יבולם ודלותם מהם, שולח להם ה' נביא להוכיח אותם כי מעשיהם הם שגרמו להם את צרת מדין.

[1213] "וַיִּפָּן אֵלָיו ה' וַיֹּאמֶר לֵךְ בְּכֹחֲךָ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת יִשְׂרָאֵל מִכַּף מִדְיָן הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ" (שופטים ו', י"ד).

[1214] מתשובת ה' אליו, אנו למדים כי דאגתו של גדעון היא דאגת מוות.
"וַיֹּאמֶר לוֹ ה' שָׁלוֹם לְךָ **אַל תִּירָא לֹא תָמוּת**" (שופטים שם פרק ו' פסוק כ"ג).

[1215] "וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר לוֹ ה' קַח אֶת פַּר הַשּׁוֹר אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וּפַר הַשֵּׁנִי שֶׁבַע שָׁנִים (דאיתפטם שבע שנין לעבודת כוכבים – רש"י) וְהָרַסְתָּ אֶת מִזְבַּח הַבַּעַל אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וְאֶת הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָלָיו תִּכְרֹת. וּבָנִיתָ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ עַל רֹאשׁ הַמָּעוֹז הַזֶּה בַּמַּעֲרָכָה וְלָקַחְתָּ אֶת הַפָּר הַשֵּׁנִי וְהַעֲלִיתָ עוֹלָה בָּעֲצֵי הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר תִּכְרֹת" (שופטים ו', כ"ה – כ"ו).

[1216] "וְרוּחַ ה' (רוח גבורה – רש"י) לָבְשָׁה אֶת גִּדְעוֹן וַיִּתְקַע בַּשּׁוֹפָר וַיִּזָּעֵק אֲבִיעֶזֶר אַחֲרָיו. וּמַלְאָכִים שָׁלַח בְּכָל מְנַשֶּׁה וַיִּזָּעֵק גַּם הוּא אַחֲרָיו וּמַלְאָכִים שָׁלַח בְּאָשֵׁר וּבִזְבֻלוּן וּבְנַפְתָּלִי וַיַּעֲלוּ לִקְרָאתָם" (שופטים ו', ל"ד – ל"ה).

[1217] שופטים ו' י"ב.

"וַיְהִי כִּי זָעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה' עַל אֹדוֹת מִדְיָן. וַיִּשְׁלַח ה' אִישׁ נָבִיא (הוא פנחס – רש"י) אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָנֹכִי הֶעֱלֵיתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם וָאוֹצִיא אֶתְכֶם מִבֵּית עֲבָדִים. וָאַצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד כָּל לֹחֲצֵיכֶם וָאֲגָרֶשׁ אוֹתָם מִפְּנֵיכֶם וָאֶתְּנָה לָכֶם אֶת אַרְצָם. וָאֹמְרָה לָכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִירְאוּ אֶת אֱלֹהֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר אַתֶּם יוֹשְׁבִים בְּאַרְצָם וְלֹא שְׁמַעְתֶּם בְּקוֹלִי" (שופטים ו', ז' – י').

בתוכחה זו, מתייחס הנביא לכך כי כל הוצאתם של ישראל ממצרים, אצלתם מלוחציהם וגירוש אויביהם מן הארץ לרשת את ארצם, אמור היה לבסס בהם את קיום ה' כאלוהיהם. אולם כיוון שלא כך עשו ישראל, הם ניתנים עתה ביד מדין. על בסיס הזכרת הנביא את יציאת מצרים כגורם שאמור היה לחייב את ישראל שלא יזנחו את ה', הרי טענות של גדעון "וַיֵּשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת" וטעייתו "וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה' וְעַתָּה נְטָשָׁנוּ" נשמעת מגוחכת. הרי על זאת בדיוק עומד הנביא ומוכיח את ישראל כי מעשיהם הם שגרמו לנטישת ה' אותם.

אולם, באופן מפתיע, לא רק שה' אינו דוחה על הסף טענה זו של גדעון, אלא מכוחה הוא מתגלה אליו בעצמו.

"וַיִּפֶן אֵלָיו (הקב"ה בעצמו) ה' וַיֹּאמֶר לֵךְ בְּכֹחֲךָ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת יִשְׂרָאֵל מִכַּף מִדְיָן הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ" (שופטים ו', י"ד).

חז"ל הערים לבעייתיות שבטענתו של גדעון, לומדים מכך כי בדבריו תובע גדעון גאולת חינם.

*"אשר ספרו לנו אבותינו - פסח היה אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים ועתה נטשנו אם צדיקים היו אבותינו יעשה לנו בזכותם ואם רשעים היו **כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו** ואיה כל נפלאותיו" (רש"י שופטים ו', י"ג).*

על כך, מתגלה אליו ה' ושולח אותו להושיע את ישראל על בסיס הסנגוריא הזו המושכת גאולה מה' למרות אי זכאותם של ישראל

"וַיִּפֶן אֵלָיו ה' וַיֹּאמֶר לֵךְ בְּכֹחֲךָ זֶה בכחך זה - בכח הזכות הזה שלמדת סניגוריא על בני כך דרש רבי תנחומא" (שופטים ו', י"ד ורש"י שם).

אנו נצרכים אם כן להבין באיזה מישור חיים מופיעה גאולה כזו הפוקדת את החייבים ואינה מתנה בחזרה בתשובה? באיזה מישור חיים התנהלות כהתנהלותו של גדעון החובט חיטים בגת להניס ממדיין נקראת "גבורת חיל" ואף קרויה בשמו של ה'[1218] ? באיזה מישור חיים הלבשת ה' את האדם גבורה מאיתו, אינה מסירה בהכרח את פחדו?

נראה כי תשובה בדבר אנו יכולים לקבל מחלומו של הלוחם המדיני שחרב גדעון מתגלה לו כלחם שעורים.

העומר – העצמת גבוליות תשתיתו הבהמית של האדם, לאין סוף

*"וַיָּבֹא גִדְעוֹן וְהִנֵּה אִישׁ מְסַפֵּר לְרֵעֵהוּ חֲלוֹם וַיֹּאמֶר הִנֵּה חֲלוֹם חָלַמְתִּי וְהִנֵּה **צְלִיל לֶחֶם שְׂעֹרִים** מִתְהַפֵּךְ בְּמַחֲנֵה מִדְיָן וַיָּבֹא עַד הָאֹהֶל וַיַּכֵּהוּ וַיִּפֹּל וַיַּהַפְכֵהוּ לְמַעְלָה וְנָפַל הָאֹהֶל. וַיַּעַן רֵעֵהוּ וַיֹּאמֶר אֵין זֹאת בִּלְתִּי אִם חֶרֶב גִּדְעוֹן בֶּן יוֹאָשׁ אִישׁ יִשְׂרָאֵל נָתַן הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ אֶת מִדְיָן וְאֶת כָּל הַמַּחֲנֶה" (שופטים ז', י"ג – י"ד).*

מהו "**צְלִיל לֶחֶם**", רש"י בביאורו הראשון מביא את לימוד חז"ל כי דורו של גדעון היה צלול מן הצדיקים.

"צלול כתוב שהיה הדור צלול מן הצדיקים" (רש"י שופטים ז', י"ג ד"ה צלול).

[1218] "וַיֹּאמֶר אֵלָיו **ה' עִמְּךָ** גִּבּוֹר הֶחָיִל" (שופטים ו', י"ב).

אם ניישם הבנה זו על פשט הכתוב, נוכל לומר כי "**צְלִיל לֶחֶם**" הינו לחם שעורים נקי, שכולו משעורים[1219].

אולם חז"ל אינם משאירים לגדעון את דימויו ללחם שעורים סתם. הם מחברים אליו את שם ה' בהתייחסותם ללחם זה כלחם העומר הקרב בפסח. מתוך כך הם תולים את גאולתם של ישראל על ידו, בזכות העומר הקרב בפסח.

"לחם שעורים - הוא זכות העומר הקרב בפסח" (רש"י שם).

גם פן זה האלוהי שבלחם השעורים נגזר בתוארו של לחם זה כ"**צְלִיל** לֶחֶם שְׂעֹרִים". אם את צלילותו ייחשנו לעייל להיותו הוויית שעורים שלמה, הרי משמעות נוספת העולה מצלילותו מתייחסת לשקיפות הווייתו החומרית. כך מתבטא הדבר בדין העומר המנופה יותר מלחם הפנים ומשתי הלחם.

"עומר היה מנופה בשלש עשרה נפה ושתי הלחם בשתים עשרה ולחם הפנים באחת עשרה" (משנה מסכת מנחות פרק ו' משנה ז').

צלילות זו של הווייתו החומרית, היא הנותנת לו מעמד מקביל למעמד ההווייה המלאכית הזכה[1220].

בכדי להבין מהי ה"זכות" מכוחה מנצח גדעון את מלחמתו מול המדיינים, נבחון במה מתייחד קורבן העומר ומדוע הוא מוקרב מן השעורים, על כך מלמד אותנו הכתוב בויקרא בכנותו את מנחת העומר בשם "אָבִיב".

*"וְאִם[1221] תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה' **אָבִיב** קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ"* (ויקרא ב', י"ד).

מתוך ההשוואה ללשון ה"אָבִיב" המובאת במכת הברד, מסיקים חז"ל, כי כפי שלשון זו מתייחסת שם לשעורים, כך גם לשון זו בפרשת הקרבת העומר מתייחסת לשעורים.

כך מבאר רש"י בפרשת העומר בויקרא.

"במנחת העומר הכתוב מדבר, שהיא באה אביב בשעת בישול התבואה, ומן השעורים היא באה. נאמר כאן אביב, ונאמר להלן (שמות ט', ל"א) כי השעורה אביב" (רש"י ד"ה מנחת בכורים).

כך מובא הלימוד הנ"ל במסכת מנחות.

*"אמר רבה, ת"ש: (ויקרא ב'), ואם תקריב מנחת ביכורים - במנחת העומר הכתוב מדבר, מהיכן באה? מן השעורין; אתה אומר: מן השעורין, או אינו אלא מן החיטין? רבי אליעזר אומר: **נאמר אביב במצרים ונאמר אביב לדורות, מה אביב האמור במצרים - שעורין, אף אביב האמור לדורות – שעורין**..."*[1222] (מנחות ס"ח, ע"ב).

[1219] עיין רש"י במקום המבאר את לשון ה"צליל" מלשון צלי הנעשה על גחלים - "צליל לחם שעורים - חרר דלחם שעורים, חררה שאופין על הגחלים".

וכן המצודת ציון: "צליל - מל' צלי ור"ל חרדה אפויה על הגחלים" (מצודת ציון שופטים ז', י"ג).

לעומת זאת הרד"ק מוציא מלשון זו את משמעות ה"צליל" –
"צלול - כתיב בויו"ד וקרי ביו"ד ואחד הוא כי אותיות אהו"י מתחלפות והוא מענין תצילנה אזניו כלומר שמע רעש לחם שעורים".

וכן הרלב"ג: "צלול לחם שעורים - ר"ל קול הברת לחם שעורים".

[1220] כך מגדיר הרמב"ם במורה נבוכים את המלאכים כבריות היותר זכות (אף שגם הם בהיותם ברואים אין זכותם מלאה – "ושמים לא זכו בעיניו"):
"אמר הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו...הנה התבאר שקדושיו הם עבדיו ושאינו ממין האדם, ומלאכיו הרמוז אליהם בפסוק ההוא הם שמים, וענין תהלה הוא ענין לא זכו בעיניו, ר"ל היותם בעלי חמר, **ואע"פ שהוא הזך שבחמרים ואשר אורו יותר עצום**, אמנם בערך השכלים הנפרדים הוא חשוך עכור בלתי זך..." (ספר מורה הנבוכים חלק שלישי פרק י"ג).

[1221] לשון ה"אם" פה אינו במשמעות של רשות, אלא במשמעות של "כי" שהינה חיוב. כך מבאר רש"י במקום:
"ואם תקריב - הרי אם משמש בלשון כי, שהרי אין זה רשות, שהרי במנחת העומר הכתוב מדבר, שהיא חובה, וכן (במדבר ל"ו, ד') ואם יהיה היובל וגו'" (רש"י ויקרא ב', י"ד).

[1222] המשכה של הגמרא מביא לימודים אחרים המעמידים את קורבן העומר להיות מן השעורים.

את המקור לשיוך לשון ה״אָבִיב״ לשעורים, אנו מוצאים כאמור בפרשת המכות על מצרים, בתיאור תוצאותיה של מכת הארבה.

״וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה נֻכֶּתָה כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב וְהַפִּשְׁתָּה גִּבְעֹל. וְהַחִטָּה וְהַכֻּסֶּמֶת לֹא נֻכּוּ כִּי אֲפִלֹת הֵנָּה״ (שמות ט׳, ל״א – ל״ב).

על פי הפשט, בתיאור זה מבאר הכתוב כי הפשתה והשעורה נשברו[1223] כי כבר הגיעו לידי הבשלה וקשיות, בעוד החטה והכסמת שבישולן מאוחר יותר[1224] עמדו עוד ברכותן ועל כן לא פגע בהן הברד.

כך מבאר רש״י במקום את ״כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב״.

״כי השערה אביב - כבר ביכרה ועומדת בקשיה ונשתברו ונפלו. וכן הפשתה גדלה כבר והוקשה לעמוד בגבעוליה״.

את הקשר בין מצב ה״ביכור״ של השעורה ותיאורה כ״אָבִיב״ מבאר רש״י מלשון ״אביה״ ו״אבי״ שהוא לשון ״אב״.

״השעורה אביב - עמדה באביה, לשון (שיר השירים ו׳, י״א) ***באבי הנחל***״[1225] *(רש״י שמות ט׳, ל״א).*

.

אין ספק, שאם אנו נצמדים למגמת הפשט שבפרשת הכאת הברד, אין כל זיקה מהותית בין השעורה לבין מצב ה״אָבִיב״. ה״אָבִיב״ מציין מצב גידול, שבתבואה הביא לקריסתה מן הברד. אולם אם כך אנו מתייחסים לתיאור הכתוב את השעורה כ״אָבִיב״, אין כלל מקום ללמוד מתיאור ה״אָבִיב״ שבמכת הארבה למושג ה״אָבִיב״ המובא ביחס למנחת העומר - ״מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה׳ **אָבִיב** קָלוּי בָּאֵשׁ״[1226] כי בשניהם המדובר בשעורים, שהרי במכת הארבה ה״אָבִיב״ בא לתאר את מצב השעורים ולא את השעורים עצמם. ההשוואה שבכל אופן עושים חז״ל להצמיד את תיאור ה״אָבִיב״ לשעורים ולהשליך מכך על היות מנחת העומר מן השעורים, מלמדת כי חז״ל רואים בתיאור ״אָבִיב״ תיאור תכונתי של השעורה ולא רק פוֹעֲל המגדיר את מצב קשיותה.
מסקנה זו נותנת משקל הרבה יותר משמעותי ללימוד שעושה רש״י על המושג ״אָבִיב״ וגזירתו אותו מלשון ״אב״ ו״בכור״. בהצמדת לשון ה״אָבִיב״ לשעורים מציין הכתוב כי השעורים הם ״אָבִי(ב)״ או ״בכור״ הגידולים מן הארץ[1227]. מתוך כך ציווי התורה במנחת העומר – ״תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה׳ **אָבִיב** קָלוּי בָּאֵשׁ״[1228], נועד לציין כי מנחת העומר היא מאבי הגידול מן הארץ.

״...ורבי עקיבא אומר: מצינו יחיד שמביא חובתו מן החיטין וחובתו מן השעורין, וציבור שמביאין חובתן מן החיטין מביאין חובתן מן השעורין, ואם אתה אומר: בא מן החיטין, לא מצינו ציבור שמביא חובתו מן השעורין! דבר אחר, אם אתה אומר: עומר בא מן החיטין, אין שתי הלחם ביכורים״ (המשך הגמרא שם מנחות ס״ח ע״ב).

[1223] כך מבאר רש״י את לשון הכתוב ״וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה נֻכָּתָה״ לא מלשון ״הכאה״ אלא מלשון שבירה.
״והפשתה והשערה נכתה - נשברה לשון (מלכים ב׳, כ״ג, כ״ט) פרעה נכה, (ישעיהו ט״ז, ז׳) נכאים, וכן (פסוק ל״ב) לא נכו. ולא יתכן לפרשו לשון הכאה, שאין נו״ן במקום ה״א לפרש נכתה כמו הוכתה, נכו כמו הכו, אלא הנו״ן שורש בתיבה והרי הוא מגזרת (איוב ל״ג, כ״א) ושפו עצמותיו״ (רש״י שמות ט׳, ל״א).

[1224] כך מבאר רש״י בביאור הראשון:
״כי אפילת הנה - **מאוחרות**, ועדיין היו רכות ויכולות לעמוד בפני קשה. ואף על פי שנאמר (פסוק כה) ואת כל עשב השדה הכה הברד יש לפרש פשוטו של מקרא בעשבים העומדים בקלחם הראויים ללקות בברד״.
אמנם בהמשכו, מביא רש״י מן המדרש, כי נס נעשה להם.
״ובמדרש רבי תנחומא יש מרבותינו שנחלקו על זאת ודרשו כי **אפילות פלאי פלאות** נעשו להם, שלא לקו״.

[1225] כך הוא המקור בשיר השירים:
״אֶל גִּנַּת אֱגוֹז יָרַדְתִּי לִרְאוֹת בְּאִבֵּי הַנָּחַל לִרְאוֹת הֲפָרְחָה הַגֶּפֶן הֵנֵצוּ הָרִמֹּנִים״ (שיר השירים ו׳, י״א).
את לשון ״בְּאִבֵּי הַנָּחַל״ מבאר האבן עזרא בשני מובנים – לשון ״פרי״ ובמשמעות של ״בכור״ מלשון ״אביב״, הנגזר ממשמעות ה״אב״.
״באבי - כמו בפרי הנחל כמו ואנביה שגיא וכן עודנו באבו לא יקטף ויש אומרים שהיא המבוכר ומן אביב **ומן אב יוציאנו**״ (אבן עזרא במקום).

[1226] ויקרא ב׳, י״ד.

[1227] יש להבדיל בין מעמד ה״אב״ למעמד ה״בכור״. מן הפשט הנגזר מלשון ה״אָבִיב״ הוא מעמד ה״אב״. אולם רש״י עצמו בד״ה הראשון שלו גוזר מלשון זו את משמעות ה״ביפּוּר״ ״כי השערה אביב - כבר ביכרה״, אם כי את לשון ה״אביה״ וה״אבי״ הוא מביא בד״ה שלאחר מכן.

[1228] ויקרא ב׳, י״ד.

מסקנה זו, לו היתה מתייחסת לגידולי הארץ מצד עצמם, יכולה הייתה להתקבל. אולם כיוון שמנחת העומר מתייחסת באופן ישיר לאדם בהתרתה לישראל מעת הקרבתה לאכול מן התבואה החדשה[1229], נתינת ה"אָבִיב" מעמד "אב" לשעורים הינו בעייתי ביותר, כיוון שהשעורים הינם מאכל בהמה.

כך מביאה המשנה בסוטה ביחס למנחת הקנאות של האישה הסוטה[1230].

*"...כל המנחות באות מן החטין, וזו באה מן השעורין...ר"ג אומר: **כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה**"*[1231] *(משנה סוטה י"ד, ע"א).*

קביעת הכתוב וחז"ל למרות זאת, כי ציווי הבאת ה"אָבִיב" למנחת העומר[1232] מתייחס אל השעורים, מחייב אותנו להסיק מכך כי מעמדן של השעורים כגידול "אב" הוא אף ביחס לאדם. כיוון שייחודן ביחס לחיטים הוא רק מצד היותן מאכל בהמה, אנו נצרכים ללמוד מכך, כי דווקא היותן מאכל בהמה הוא המגדיר אותן לאדם כגידול "אב"! מסקנה זו מאלצת אותנו להגיע למסקנה נוספת. אם גידול ה"אב" המצווֶה להביא במנחת העומר הינו מאכל בהמה, סימן הוא כי כל הקרבת העומר מתייחסת דווקא ל"מצב צבירתו" הזה - ה"בהמי" שבאדם.

את הגדרת האדם כ"בהמה" אנו מוצאים לאחר המבול.

בהתייחסותו לאדם, מציג אותו הכתוב בתהילים כנדמה לבהמה.

"וְאָדָם בִּיקָר בַּל יָלִין נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ" (תהלים מ"ט, י"ג).

זאת בניגוד קיצוני לאופן התייחסות הכתוב לאדם כ"צלם אלוהים".

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם **בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ** וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ" (בראשית א', כ"ו).*

את ההבדל התהומי שבין שתי השוואות החיים תולים חז"ל בקלקולו של האדם

"כך אדם הראשון דומה בשעה שאמר לו הקב"ה מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב', י"ז) כיון שאכל ממנו נטרד לקיים מה שנאמר אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו (תהלים מ"ט, י"ג) (מסכת אבות דרבי נתן פרק א' ד"ה ר' שמעון).

כבר בארנו בתחילת החיבור[1233] כי טרדתו של האדם מן החיים "מוחקת" מן הבשר את הוויית האין סוף שבו. מתוך כך לאחר יציאת נוח מן התיבה מותר בשר החי לאדם לאכילה כאכילת

[1229] כך הוא ברמב"ם:
"החדש כיצד כל אחד מחמשה מיני תבואה בלבד אסור לאכול מהחדש שלו קודם שיקרב העומר בט"ז בניסן שנאמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר לוקה מן התורה בכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, אלא שבזמן שיש מקדש משיקרב העומר הותר החדש בירושלים, והמקומות הרחוקין מותרין אחר חצות שאין בית דין מתעצלין בו עד אחר חצות, ובזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה, ובזמן הזה במקומות שעושין שני ימים טובים החדש אסור כל יום י"ז בניסן עד לערב מדברי סופרים" (רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק י' הלכה ב').

וכך הוא בשו"ע:
"אסור לאכול חדש מתבואת חמשת המינים עד שיקרב העומר שהוא בט"ז בניסן, שנאמר: ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה (ויקרא כ"ג, י"ד)" (שו"ע יורה דעה סימן רצ"ג, ס' א').

[1230] כך מביא רש"י על במקור פרשת הסוטה בכתוב – "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בּוֹ מָעַל...וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח (שלא יהיה מסלת – רש"י) שְׂעֹרִים...- ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה וקרבנה מאכל בהמה" (במדבר ה', י"א – ט"ו ורש"י ד"ה שערים).

[1231] אף שהמשנה באותו המקום מבדילה בין מנחת העומר המגיעה "גרש – מנופה ב"י"ג נפה עין סולת חיטים", בעוד מנחת הסוטה מגיעה "קמח – הכל מעורב כמו שנטחן", אין עובדה זו מורידה מכך כי בבסיסם השעורים הינם מאכל בהמה.
"...מנחת העומר אע"פ שבאה מן השעורין. היא היתה באה גרש, וזו באה קמח...".
רש"י: "גרש - בשעורים מובחר שבו מנופה בי"ג נפה כעין סולת חטים.
קמח - הכל מעורב כמו שנטחן" (משנה סוטה י"ד, ע"א).

[1232] "תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה' **אֲבִיב** קָלוּי בָּאֵשׁ" (ויקרא ב', י"ד).

[1233] בפרק הקשת בענן – נטיית קו החיים אל האור (עמ'_____)

הצומח[1234]. מעלתו העליונה המופיע לאדם על פי פשט הכתוב ב"נפש החיה" שבו המקבילה ל"נפש החיה" שבבהמה[1235], עוברת להתגלות ברוח הממללא שבו[1236]. מתוך כך מציין האדם בהווייתו שתי רמות חיים. זאת הנמוכה הבשרית המתדמה לזו של הבהמה שלאחר המבול, וזו הגבוהה המופיעה בדיבורו ובמחשבתו בהם הוא מתדמה למלאכים[1237].

"בשלשה דברים דומה אדם למלאכי השרת, ובשלשה לבהמה, הולך בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומשיחין כמלאכי השרת, ויש בו דעה כמלאכי השרת, ובשלשה לבהמה, אוכלין ושותין כבהמה ומשמשין כבהמה, ומוציאין ריעי כבהמה" (פסיקתא זוטרתא בראשית ב' ד"ה ו) ואד יעלה).

הקרבת מנחת העומר דווקא מאכל בהמה, מלמד אם כן כי העומר נוגע ומעצים דווקא את צד החיים בו האדם מתדמה לבהמה – צד הגוף, החומר והחושים ודווקא מצד מצב צבירתם זו הבהמית.

מה מהות ה"נגיעה" של מנחת העומר בממד החיים הזה? על כך נוכל ללמוד מהתייחסות התורה לעומר דווקא מצד מידתו ולא מצד החומר שבו (השעורים).

"וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן. וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' - עשירית האיפה, כך היתה שמה, כמו (שמות ט"ז י"ח) וימדו בעומר" (ויקרא כ"ג, י' - י"א).

אף שכרגיל, ניתנת החשיבות המרכזית לחומר ולא למידה שהינה מתלווה אל החומר, קוראת התורה את שם המנחה על שם מידתו ולא חומרו – "עומר". מכך אנו נצרכים להסיק כי מידה זו מהותית כל כך עד שהיא המגדירה את המנחה.

את מידת העומר אנו מוצאים באופן מפורש במן:

"וַיִּרְאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו מָן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מַה הוּא וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם הוּא הַלֶּחֶם אֲשֶׁר נָתַן ה' לָכֶם לְאָכְלָה. זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לִקְטוּ מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ עֹמֶר לַגֻּלְגֹּלֶת מִסְפַּר נַפְשֹׁתֵיכֶם אִישׁ לַאֲשֶׁר בְּאָהֳלוֹ תִּקָּחוּ" (שמות ט"ז, ט"ו – ט"ז).

קריאת ה"מן" על שם "כִּי לֹא יָדְעוּ מַה הוּא - שיקראוהו בשמו", מלמדת כי ישראל פוגשים מציאות פלאית עד כדי כך שלא ניתן היה ליחס לה שם.

מצורת התנהלות המן שביד ישראל אנו למדים כי מידתו של המן אינה מתנהגת כפי חוקי המידות.

"וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְקְטוּ הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט. וַיָּמֹדּוּ בָעֹמֶר וְלֹא הֶעְדִּיף הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט לֹא הֶחְסִיר אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ לָקָטוּ - יש שלקטו הרבה ויש שלקטו מעט וכשבאו לביתם ומדדו בעומר, איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף על עומר לגולגולת אשר באהלו, והממעיט ללקוט לא מצא חסר מעומר לגולגולת, וזהו נס גדול שנעשה בו" (שמות ט"ז, י"ז - י"ח ורש"י ד"ה המרבה והממעיט).

[1234] "כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל - שלא הרשיתי לאדם הראשון לאכול בשר אלא ירק עשב, ולכם כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון, נתתי לכם את כל" (בראשית ט', ג' ורש"י ד"ה לכם יהיה לאכלה).

[1235] "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב', ז'), כשמתוך כך כאמור לעיל בתחילת החיבור מתאפשר חיבור האדם אל החי בקריאתו לו שמות – "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. וַיַּפֵּל ה' אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה. וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם. וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה זֹּאת - מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהם עד שבא על חוה" (בראשית ב', כ' – כ"ג ורש"י ד"ה זאת הפעם).

[1236] "... וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה - ...והות באדם **לרוח ממללא**" (בראשית ב', ז' ותרגום אונקלוס שם).

[1237] ואף שלאחר המבול מציין הכתוב כי הקב"ה מחזיר לאדם את שליטתו על החיות -

"וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמָיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ...וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ - לפי שחטאו דור המבול והופקרו למאכל חיות רעות לשלוט בהן, שנאמר (תהלים מ"ט, י"ג) נמשל כבהמות נדמו, **לפיכך הוצרך להזהיר עליהן את החיות**" (בראשית ט', ב' - ה' ורש"י ד"ה מיד כל חיה).

מהיתר אכילת בשר החי אנו למדים כי הבשר אינו חוזר למעלתו העליונה, אלא צד נשמתו – הרוח הממללא שבו, היא המקיימת בו את מעלתו העליונה על החי.

מן הכתוב עולה כי תכונת מידת העומר מתכמתת תמיד כ - "אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ". ההשלכה המעשית של תכונה זו היא, שאף מי שלקח יותר או פחות ממדת העומר, המידה שמצאו באוהלם הייתה ה"עומר" באופן המתאים לכל אחד. ברור שמצב זה אינו תואם את דרכי המציאות והמידות הרגילות, שהרי מצד הטבע כל אדם יש לו את הצרכים הפיזיים המיוחדים לו וממילא את מידת האוכל הנצרכת לו. יכולת העומר לכמת עצמו על פי כל אחד ואחד מלמד כי מידה זו היא מידה "גמישה" המונפשת ברמה שאין לה סוף. שלא כעולם המידה שהגבול בו סטאטי וקבוע, מופיע העומר בעולם הזה כ"מידה", אולם בתוך כך מטמיע בתוכו גמישות והנפשת אין סוף. בכך משמר מצד אחד העומר על צביונו הבסיסי של עולם האדם – העולם ה"נגזר" שה"מידה" היא בסיס קיימותו כ"בעל הגדרה עצמית", כשבתוך תכונתיות זו שבבסיסה היא המבדילה בינו לבין עולם האין סוף האלוהי הוא מצליח לקיים בו תנועתיות ומרחב אין סופי.

התבוננות במהלך כניסת ישראל לארץ מראה שהעומר, הוא המחליף את המן בכניסה אל ארץ ישראל.

*"וַיֹּאכְלוּ **מֵעֲבוּר הָאָרֶץ** מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. **וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת בְּאָכְלָם מֵעֲבוּר הָאָרֶץ** וְלֹא הָיָה עוֹד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מָן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאַת אֶרֶץ כְּנַעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא"*
(יהושע ה', י"א – יב).

אכילתם של ישראל "מֵעֲבוּר הָאָרֶץ" נעשית מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח לאחר הנפת העומר[1238]. מאותו הרגע שהעומר מתיר את האכילה "מֵעֲבוּר הָאָרֶץ", פוסק המן. מכאן אנו למדים ש"עֲבוּר הָאָרֶץ" המגיע מכוח העומר הוא התחליף למן. יוצא אם כן כי אותה יכולת מידת העומר להופיע "כפי אוכלו" של כל אדם ואדם במדבר בלחם האלוהי שעם ישראל קוראו בשם "מָן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מַה הוּא - שיקראוהו בשמו"[1239], מצליחה להופיע את תכונתה זו האלוהית אף בעומר המגיע מן השעורים - מאכל הבהמה, מרגע כניסתם של ישראל לארץ. עד כדי כך מובלטת תכונה זו בקורבן שעורים זה, ששמו לא נקרא מצד החומר שבו, אלא מצד תכונת המידה שהוא יורש מן המן.
ברור כי ההשלכה מהקרבת העומר היא עצומה. אותן הוויות חיים שראינו לעייל כי האדם משתווה בהן לבהמה - "אוכל, שותה, משמש ומוציא רעי"[1240] שהינן הוויות הבסיס של העולם ה"נגזר", מקבלים בגידריהן צביון חיים כצביון העולם העליון שאין לו גבול, אולם בעודן קיימות כפי צביון עולמם.

עולם זה מופיע לגדעון אולם אם שינוי מהותי בהדגשים.

"צְלִי(ל) לֶחֶם שְׂעֹרִים" – הקצנת מגמת ה"עומר" להיות צְלִי, לֶחֶם ושְׂעֹרִים

אם בהצגת התורה את קורבן העומר היא מכנה אותו בשם "עומר", כשחומר השעורים ממנו הוא נוצר נסתר ומתגלה לנו רק דרך לימוד חז"ל מלשון ה"אביב"[1241], הרי בפרשת גדעון במלחמתו מול מדיין, מופיע העומר כ"צְלִיל לֶחֶם שְׂעֹרִים" שהוויית השעורים בו היא המגדירה את שמו, בעוד עובדת היותו קורבן העומר הקרב בפסח, אינו מופיע בפשט הכתובים[1242], אלא נלמד מן ההקשרים שבפרשה[1243]. משמעות הדבר היא שבעוד שבקורבן העומר שולטת הוויית מידת העומר האלוהית

[1238] "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח ... - **יום הנפת העומר שהקריבו עומר תחלה** ..." (יהושע ה', י"א ורש"י ד"ה ממחרת הפסח).

[1239] שמות ט"ז, ט"ו.

[1240] "בשלשה דברים דומה אדם למלאכי השרת, ובשלשה לבהמה, הולך בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומשיחין כמלאכי השרת, ויש בו דעה כמלאכי השרת, ובשלשה לבהמה, אוכלין ושותין כבהמה ומשמשין כבהמה, ומוציאין ריעי כבהמה" [פסיקתא זוטרתא" (בראשית ב' ד"ה ו) ואד יעלה].

[1241] "אמר רבה, ת"ש: (ויקרא ב'), ואם תקריב מנחת ביכורים - במנחת העומר הכתוב מדבר, מהיכן באה? מן השעורין; אתה אומר: מן השעורין, או אינו אלא מן החיטין? רבי אליעזר אומר: **נאמר אביב במצרים ונאמר אביב לדורות, מה אביב האמור במצרים - שעורין, אף אביב האמור לדורות – שעורין**..." (מנחות ס"ח, ע"ב).

[1242] "וַיָּבֹא גִדְעוֹן וְהִנֵּה אִישׁ מְסַפֵּר לְרֵעֵהוּ חֲלוֹם וַיֹּאמֶר הִנֵּה חֲלוֹם חָלַמְתִּי וְהִנֵּה <צלול> **צְלִיל לֶחֶם שְׂעֹרִים** מִתְהַפֵּךְ בְּמַחֲנֵה מִדְיָן וַיָּבֹא עַד הָאֹהֶל וַיַּכֵּהוּ וַיִּפֹּל וַיַּהַפְכֵהוּ לְמַעְלָה וְנָפַל הָאֹהֶל - **הוא זכות העומר הקרב בפסח**" (שופטים ז', י"ג ורש"י ד"ה לחם שעורים).

[1243] כך מדבריו של גדעון " וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה'", למדים חז"ל כי שמע דברים אלו מאביו באותו הזמן, שפסח היה.
וַיֹּאמֶר אֵלָיו גִּדְעוֹן בִּי אֲדֹנָי וַיֵּשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה' - **פסח היה אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל** ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים..." (שופטים ו', י"ג ורש"י ד"ה אשר ספרו לנו אבותינו)
וכך למדים חז"ל מהגשתו של גדעון לה' מצות:

– מידת "אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ", הרי בקורבן העומר העומד לזכותו של גדעון במלחמתו מול מדין, שולטת הוויית השעורים.
יותר מכך. קריאת העומר בגדעון הינה בשם "לֶחֶם שְׂעֹרִים" שהוויית הלחם בו בולטת ולא הוויית המצה. מאידך, מעצים הכתוב את משקל העומר בתוך הוויית הפסח בה נמצא גדעון לקרוא ללחם העומר בשם "צְלִיל". אם לעייל בארנו לשון זו מחז"ל מלשון "צלול" ומתוך כך גזרנו את היות לחם העומר בגדעון לחם שעורים נקי, הרי חז"ל גוזרים לשון זו ממשמעות ה"צלי".

כך ברש"י המתרגם את מושג ה"צליל" כ"חררה" שאופין על הגחלים.

"צליל לחם שעורים - חרר דלחם שעורים, חררה שאופין על הגחלים" (רש"י שופטים ז', י"ג).

את המשמעות הזו גוזר ה"מצודת ציון" במקום ברמה הלשונית מלשון "צלי".

*"צליל - **מל' צלי** ור"ל חרדה אפויה על הגחלים" (מצודת ציון שופטים ז', י"ג).*

את מצוות הפסח ב"צלי" מצינו ביחס לקורבן הפסח.

*"וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה **צְלִי אֵשׁ** וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ. אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמַּיִם כִּי אִם **צְלִי אֵשׁ** רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ" (שמות י"ב, ח' – ט').*

משמעות הדבר היא כי ההשגחה האלוהית המופיעה לגדעון מקרבת את קורבן העומר למהות קורבן הפסח הנאכל "צלי". אם בפסח מנחת העומר הינה תוצר ממעשה קורבן הפסח הנקצר בלילה שלאחר ליל הפסח ומוקרב ביום שלמחרתו[1244], הרי בגדעון מתקרב הכתוב לתת למנחת העומר שם המתדמה לזה של קורבן הפסח עצמו.

אם נחבר את כל השינויים שהבאנו עד עתה ביחס למנחת העומר המגדירה את זכותו וממילא כוחו של גדעון בעמידתו מול מדין, יוצא כי משקל ההווייה הבהמית (השעורים) בהופעת תכונת מידתיות המציאות לאין סוף (מידת העומר) וקירבתה לעולם המוחש (הלחם) גדולים יותר כשמשקלו כ"קורבן" שעל בסיסו מופיעה הגאולה לישראל עולה ומתקרב לזה של קורבן הפסח.

מסקנה זו מבארת ביותר את אופי הגבורה המופיעה לגדעון מה'.

כפי שראינו ותמהנו, על מעשה חביטת גדעון את החיטים בגת, אומר לו המלאך – ה' עימך גיבור החייל. ואף שאת מעשה חביטת החיטים עושה גדעון בקורות בית הבד ואף שהוא מחליף את אביו במעשה החביטה, קשה היה לראות במעשה זה שבכללותו נעשה מתוך פחד ממדין, גבורה בקנה מידה אלוהי. אולם עתה לאחר הברור כי הוויית האין סוף שבעומר מתייחסת במהותה לגדרי העולם הנגזר להופיעה ב"מידתו" תכונת אין סוף ולאחר שראינו כי משקל השעורים ב"עומר" גדעון גדול ביחס למנחת העומר המקורית, ואף משקל ה"לחם" ב"עומר" זה גדול מכפי שהוא מופיע בבסיסו בפסח ולאחר שראינו כי אף משקל מנחת העומר בגדעון להיות הגורם המחולל את הגאולה מעבר למעמדה בגאולת הפסח הנסמכת בעיקרה על קורבן צלי האש ולא על "צלי(ל) לחם שעורים", ברור כי משקל הוויית הבשר הבהמי על כל השלכותיו וחולשותיו, מועצמות ביותר בגאולת גדעון, להופיע בתוכם, בתכונתם ובחולשתם את הגבורה האלוהית – היא בחינת האין סוף החורזת במידתיות וגבולותיו של העולם ה"נגזר". על כן הגבורה האלוהית מופיעה בגדעון בתוך פחד הבשר המביאתו לחבוט את החיטים בגת מפני פחד מדיין. מתוך כך, גם לאחר שרוח גבורה לובשת את גדעון מאת ה', ממשיך הפחד ללוות אותו בדרכו. בכך מתגלה דרך גדעון הנהגת האין סוף הקרובה ביותר להוויית החיים ה"מצרית" ה"נגזרת".

הקצנת ה"עומר" של גדעון את מגמת האין סוף בעולם ה"מידה" מעבר לזה המופיע בעומר המקורי, מוצא את ביטויו אף בנגיעת החיים של בני דורו של גדעון שאף הם מקצינים את הכוונת מגמת חייהם אל קצה גבול ה"מידה" של העולם הנגזר להתייחס אל מגמת הצורה המוחצנת ביותר ולמשוך ממנה את הוויית חייהם. מתוך כך הם עובדים את בבואת דמותם.

וְגִדְעוֹן בָּא וַיַּעַשׂ גְּדִי עִזִּים **וְאֵיפַת קֶמַח מַצּוֹת** הַבָּשָׂר שָׂם בַּסַּל וְהַמָּרָק שָׂם בַּפָּרוּר וַיּוֹצֵא אֵלָיו אֶל תַּחַת הָאֵלָה וַיַּגֵּשׁ - למדנו **שפסח היה יום תנופת העומר לכך נאמר והנה צליל לחם שעורים מתהפך** וגו'" (שופטים ו', י"ט ורש"י ד"ה קמח מציית).

[1244] "...ביום שני של פסח שהוא יום ששה עשר בניסן מקריבין יתר על מוסף של כל יום כבש לעולה עם עומר התנופה, והיא מנחה של צבור...מצותו להקצר בלילה בליל ששה עשר, בין בחול בין בשבת" (רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פרק ז הלכה ג' – ו').

עבודת דורו של גדעון את ה"בבואה" – דבקות בהוויית הצורה

ברצונו של ה' להבדיל את המתאימים למלחמה, הוא מצווה על גדעון להוריד את עשרת אלפי הלוחמים שנשארו עימו אל המים. את אלו הכורעים על ברכיהם לשתות מצווה ה' לשלוח חזרה למקומם, כי מדרך כריעתם מתברר כי למודים הם לכרוע לפני עבודת גילולים[1245].

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל גִּדְעוֹן עוֹד הָעָם רָב הוֹרֵד אוֹתָם אֶל הַמַּיִם וְאֶצְרָפָם לְךָ שָׁם וְהָיָה אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ זֶה יֵלֵךְ אִתָּךְ הוּא יֵלֵךְ אִתָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ זֶה לֹא יֵלֵךְ עִמָּךְ הוּא לֹא יֵלֵךְ. וַיּוֹרֶד אֶת הָעָם אֶל הַמָּיִם וַיֹּאמֶר ה' אֶל גִּדְעוֹן כֹּל אֲשֶׁר יָלַק בִּלְשֹׁנוֹ מִן הַמַּיִם כַּאֲשֶׁר יָלֹק הַכֶּלֶב תַּצִּיג אוֹתוֹ לְבָד וְכֹל אֲשֶׁר יִכְרַע עַל בִּרְכָּיו לִשְׁתּוֹת. וַיְהִי מִסְפַּר הַמְלַקְקִים בְּיָדָם אֶל פִּיהֶם שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אִישׁ וְכֹל יֶתֶר הָעָם כָּרְעוּ עַל בִּרְכֵיהֶם לִשְׁתּוֹת מָיִם. וַיֹּאמֶר ה' אֶל גִּדְעוֹן בִּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ הַמְלַקְקִים אוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם וְנָתַתִּי אֶת מִדְיָן בְּיָדֶךָ וְכָל הָעָם יֵלְכוּ אִישׁ לִמְקֹמוֹ" (שופטים ז', ד' – ז').

אולם חז"ל במדרש, ממקדים את עבודת הגילולים של אלו שכרעו לשתות בעצם מעשה כריעתם אל המים, מתוך שכריעתם הייתה לבבואתם הנשקפת להם מן המים, אותה עבדו בני דורו של גדעון.

*"א"ל הקב"ה רב העם אשר אתך הורד אותם אל המים אותם שכרעו על ברכיהם מים לשתות, רוצה ולא רוצה היה משתחוה לאלילים, **דורו של גדעון היה משתחוה לבבואה**"*
(ילקוט שמעוני שופטים רמז ס"ב).

את מה עובדים דורו של גדעון בהשתחוותם אל בבואתם? מהו מוצא החיים אליו הם מכוונים לינוק משם את חייהם? תשובה על כך נוכל לקבל מתיאורה של הגמרא בנזיר את מפגשו של שמעון הצדיק עם אחד הנזירים.

*"אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא חוץ מאדם אחד, שבא אלי מן הדרום יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, אמרתי לו: בני, מה ראית לשחת שער נאה זה? אמר לי: רועה הייתי לאבי בעירי, והלכתי לשאוב מים מן המעיין **ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז יצרי עלי** (ומהר עלי יצרי והביאני לידי הרהור – רש"י) וביקש לטורדני מן העולם, אמרתי לו: ריקה! מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, שסופך להיות רמה ותולעת? העבודה, שאגלחך לשמי! עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו: כמותך ירבו נזירים בישראל, עליך הכתוב אומר: (במדבר ו') איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'" (נזיר ד', ע"ב).*

הנזיר אם כן מתאר כי בבואתו מציבה לפניו את דמותו היפה, עד שכמעט יצרו גובר עליו. הבבואה על פי דברים אלו מתייחסת לצורת האדם ויופיו. אם נחזור למקורות שבטו של גדעון, הרי את ההתייחסות למישור החיים הזה מצינו באופן ייחודי אצל יוסף.

במישור החיים הזה מופיע יוסף את הוויית חייו.

"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר...- שהיה עושה מעשה נערות, מתקן בשערו ממשמש בעיניו, כדי שיהיה נראה יפה" (בראשית ל"ז, ב' ורש"י ד"ה והוא נער).

וכן:

"וַיְמָאֵן כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיַד יוֹסֵף וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה כִּי אִם הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל וַיְהִי יוֹסֵף יְפֵה תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה - כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו" (בראשית ל"ט, ו' ורש"י ד"ה ויהי יוסף יפה תואר).

את מישור החיים הזה מעצים יעקב ביוסף ביחס לאחים.

"וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים" (בראשית ל"ז, ג').

[1245] כך מבאר רש"י במקום: "כל אשר ילוק בלשונו וגו' וכל אשר יכרע על ברכיו לשתות - תציג אותו לבד חוץ מסיעתך כי הם לא ילכו עמך **שכך הם למודים לכרוע לפני עבודת גלולים**" (רש"י שופטים ז', ה').

דרך מישור החיים הזה שולל יוסף את עולמם של מצרים אל ישראל.

"...בנות צעדה עלי שור וגו', את מוצא בשעה שיצא יוסף למלוך על מצרים היו בנות מלכים מציצות עליו דרך החרכין והיו משליכות עליו שירין וקטלין ונזמים וטבעות כדי שיתלה עיניו ויביט בהן אעפ"כ לא היה מביט בהן..." (בראשית רבה פרשה צ"ח ד"ה י"ח בן פורת).

ואת מישור החיים הזה מברך יעקב את יוסף בברכת השבטים.

"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - להסתכל בך בצאתך על מצרים" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה בנות צעדה עלי שור).

אולם נראה שביחס ליוסף, התדבקות דורו של גדעון אל בבואתם, מקצינה ביותר את הטיית חיותם אל ממד ה"צורה". הבבואה בשונה מדמות האדם עצמו, מציבה באופן קיצוני את קווי הדמות בלא האדם עצמו. התייחסותם של בני דורו של גדעון דווקא לדמות בבואתם ולא לדמותם הם עצמם, מושכת אל קווי המתאר של הדמות מצד עצמם ולא כחלק מתוכה של הדמות. בכך מושכים בני דורו של גדעון אל קצה הוויית החיים המופיעה בקוי המתאר והצורה של החיים.
הקצנת חיים זו היא המביאה במקביל לצורך בהקצנת הוויית אין סוף החיים המופיעה להם ולגדעון במעשה גאולתם. העומר שבמהותו המקורית מתייחס לעולם ה"מידה", מעמיק את קיומו בתוך הוויית המידה האנושית כ"צלי", "לחם" ו"שעורים", העמקה התואמת את הקצנת ישראל את תלותם בעולם ה"צורה".

מתוך קיימותם של ישראל בדורו של גדעון בעומק עולם ה"צורה", מתפָּוננת הוויית הגאולה להופיע לישראל כפי עולמם, לא רק בכוח זכות העומר ה"מעצב" את צורתו באופן תואם, אלא גם בדרכי "תקשור" השכינה עם ישראל כפי שמתרקמת בין ה' לגדעון. כפי שקו מוצא החיים בו נדבקים דורו של גדעון הינו זה הדומיננטי ביוסף, כך גם ערוץ הופעת אין סוף החיים מגיע להם כפי עולמו של יוסף – דרך עולם החלומות. אולם גם פה, יופיע שינוי הנובע מן ההטייה החזקה יותר המופיעה בעולמם של ישראל בדורו של גדעון, כלפי הדגש עולם ה"צורה".

העמקת חלום צְלִיל לֶחֶם השְׂעֹרִים את השפעתו - מתוך המשכת שברו מן הגוי

בבקשתו של גדעון אותות מאת ה' על הצלחתו, בולט ביותר כי סדר הופעתם ואופן השפעתם על גדעון הוא הפוך לחלוטין מן ההגיון.

האות הראשון שמבקש גדעון מאת ה' הוא התגלותו אליו בקבלת המנחה.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְעָשִׂיתָ לִּי אוֹת שָׁאַתָּה מְדַבֵּר עִמִּי. אַל נָא תָמֵשׁ מִזֶּה עַד בֹּאִי אֵלֶיךָ וְהֹצֵאתִי אֶת מִנְחָתִי וְהִנַּחְתִּי לְפָנֶיךָ וַיֹּאמַר אָנֹכִי אֵשֵׁב עַד שׁוּבֶךָ. וְגִדְעוֹן בָּא וַיַּעַשׂ גְּדִי עִזִּים וְאֵיפַת קֶמַח מַצּוֹת הַבָּשָׂר שָׂם בַּסַּל וְהַמָּרָק שָׂם בַּפָּרוּר וַיּוֹצֵא אֵלָיו אֶל תַּחַת הָאֵלָה וַיַּגַּשׁ" (שופטים ו', ז' – י"ט).

מימוש האות מתגלה לגדעון בעליית אש מן הצור האוכלת את המנחה.

"וַיִּשְׁלַח מַלְאַךְ ה' אֶת קְצֵה הַמַּשְׁעֶנֶת אֲשֶׁר בְּיָדוֹ וַיִּגַּע בַּבָּשָׂר וּבַמַּצּוֹת וַתַּעַל הָאֵשׁ מִן הַצּוּר וַתֹּאכַל אֶת הַבָּשָׂר וְאֶת הַמַּצּוֹת וּמַלְאַךְ ה' הָלַךְ מֵעֵינָיו" (שופטים ו', כ"א).

כה עצום רושם המעשה על גדעון עד כי בריא לו כי ימות וה' נצרך להודיעו כי שלום לו.

"וַיַּרְא גִּדְעוֹן כִּי מַלְאַךְ ה' הוּא וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֲהָהּ אֲדֹנָי יְקוֹק כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי מַלְאַךְ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים. וַיֹּאמֶר לוֹ ה' שָׁלוֹם לְךָ אַל תִּירָא לֹא תָמוּת" (שופטים ו', כ"ב – כ"ג).

לעומת האות הזה, נראה האות השני שמבקש גדעון על גיזת הצמר, דל והרבה פחות משכנע.

"וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֶל הָאֱלֹהִים אִם יֶשְׁךָ מוֹשִׁיעַ בְּיָדִי אֶת יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ. הִנֵּה אָנֹכִי מַצִּיג אֶת גִּזַּת הַצֶּמֶר בַּגֹּרֶן אִם טַל יִהְיֶה עַל הַגִּזָּה לְבַדָּהּ וְעַל כָּל הָאָרֶץ חֹרֶב וְיָדַעְתִּי כִּי תוֹשִׁיעַ בְּיָדִי אֶת יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ. וַיְהִי כֵן וַיַּשְׁכֵּם מִמָּחֳרָת וַיָּזַר אֶת הַגִּזָּה וַיִּמְצֶא טַל מִן הַגִּזָּה מְלוֹא הַסַּפֶּל מָיִם. וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֶל הָאֱלֹהִים אַל יִחַר אַפְּךָ בִּי וַאֲדַבְּרָה אַךְ הַפָּעַם אֲנַסֶּה נָּא רַק הַפַּעַם בַּגִּזָּה

יְהִי נָא חֹרֶב אֶל הַגִּזָּה לְבַדָּהּ וְעַל כָּל הָאָרֶץ יִהְיֶה טָל. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים כֵּן בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיְהִי חֹרֶב אֶל הַגִּזָּה לְבַדָּהּ וְעַל כָּל הָאָרֶץ הָיָה טָל" (שופטים ו', ל"ו – מ').

אולם הסימן השלישי אותו יוזם ה' עצמו לגדעון כנגד פחדו – דבריהם של שני הלוחמים במחנה מדין, נראה קלוש עוד יותר בהשוואה לאות שקיבל בתחילה.

"וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' קוּם רֵד בַּמַּחֲנֶה כִּי נְתַתִּיו בְּיָדֶךָ. וְאִם יָרֵא אַתָּה לָרֶדֶת רֵד אַתָּה וּפֻרָה נַעַרְךָ אֶל הַמַּחֲנֶה. וְשָׁמַעְתָּ מַה יְדַבֵּרוּ וְאַחַר תֶּחֱזַקְנָה יָדֶיךָ וְיָרַדְתָּ בַּמַּחֲנֶה וַיֵּרֶד הוּא וּפֻרָה נַעֲרוֹ אֶל קְצֵה הַחֲמֻשִּׁים אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה. וּמִדְיָן וַעֲמָלֵק וְכָל בְּנֵי קֶדֶם נֹפְלִים בָּעֵמֶק כָּאַרְבֶּה לָרֹב וְלִגְמַלֵּיהֶם אֵין מִסְפָּר כַּחוֹל שֶׂעַל שְׂפַת הַיָּם לָרֹב. וַיָּבֹא גִדְעוֹן וְהִנֵּה אִישׁ מְסַפֵּר לְרֵעֵהוּ חֲלוֹם וַיֹּאמֶר הִנֵּה חֲלוֹם חָלַמְתִּי וְהִנֵּה צְלִיל לֶחֶם שְׂעֹרִים מִתְהַפֵּךְ בְּמַחֲנֵה מִדְיָן וַיָּבֹא עַד הָאֹהֶל וַיַּכֵּהוּ וַיִּפֹּל וַיַּהַפְכֵהוּ לְמַעְלָה וְנָפַל הָאֹהֶל. וַיַּעַן רֵעֵהוּ וַיֹּאמֶר אֵין זֹאת בִּלְתִּי אִם חֶרֶב גִּדְעוֹן בֶּן יוֹאָשׁ אִישׁ יִשְׂרְאֵאל נָתַן הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ אֶת מִדְיָן וְאֶת כָּל הַמַּחֲנֶה" (שופטים ז', ט' – י"ד).

אין ספק כי את החלום אותו חולם הלוחם המדיני ואף פתרונו על ידי חברו, ניתן לייחס ללוחמים עצמם לפחדם וחששם מן המלחמה ואף כי התזמון של הוראת ה' אל גדעון כי ירד למחנה מדיין לשמוע את הדברים מלמד כי לא חלום ופתרון חלום בעלמא הוא, הרי ברור כי מצד ההופעה האלוהית הנקיה והברורה, אין להשוות סימן זה לאות שמקבל גדעון בהופעת האש מן הצור ואכילת המנחה.

למרות זאת, דווקא מן החלום ושברו שוכח פחדו של גדעון ובריא לו כי נתן ה' בידו את מחנה מדין.

*"וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ גִּדְעוֹן אֶת מִסְפַּר הַחֲלוֹם וְאֶת שִׁבְרוֹ[1246] וַיִּשְׁתַּחוּ וַיָּשָׁב אֶל מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל **וַיֹּאמֶר קוּמוּ כִּי נָתַן ה' בְּיֶדְכֶם אֶת מַחֲנֵה מִדְיָן**" (שופטים ז', ט"ו).*

אין ספק מהשתלשלות זו, כי אות החלום ושברו הוא החזק ביותר לגדעון ומעמיד אותו יותר מאשר הופעת ה' באש מן הצור ומן האות הניסי המופיע לו בגיזת הצמר. מדוע כך הוא הדבר? תשובה לכך נוכל לקבל מאבי שבטו של גדעון – יוסף, שאת הוויית האין סוף שבו הוא מקדם דווקא מכוח חלימת החולומות ויצירת שברם. כך פועל יוסף בחלומותיו מול האחים, תוך הבאתם לפתור לו את חלומותיו באופן שיעצים את שלטונו עליהם. כך פועל יוסף בפתרונו את חלומות שר המשקים והאופים להאביד את שר האופים ולרשתאת מקומו כמשביר לחם לכל מצרים ולקיים את שר המשקים מכוחו להפוך את כוסות יינו של פרעה לכוסות של גאולה. כך פועל יוסף מול פרעה בפתרון חלומו והבאתו את פרעה להקימו כמשנה למלך המושל בכל מצרים. כפי שבארנו בעניינו של יוסף, החלום הוא צביון הופעת האין סוף בממד הוויית הגוף. ביחס לנבואה הנבדלת המבטלת את הווייתו הגופנית ועצמאותו של האדם ומזעזתו, הרי הוויית החלום היא שותפה הרמונית עם הווייתו גופו ועצמיותו של האדם. דרכה מפעפע יוסף את חזון הגאולה – גאולת ה' בבשר. ברור אם כן, כי גדעון תולדתו של יוסף, לא יכול לקבל את השלמת הווייתו האלוהית, לא מהופעת ה' באש מתוך הצור, ואף לא מתוך הופעתו בטל הגיזה. רק בהתעצבותה של רוח ה' כפי מגמות הבשר – כחלום ושברו נשלמת הופעת הוויית אין סוף החיים להיות תואמת את תכונתו - תכונת שבט יוסף להופיע מכוחה את גאולת ישראל ממדין.

כך מלמדים אותנו חז"ל, כי פתרון החלומות הינם "לפי דברי ההדיוט". קו אין סוף החיים הנמשך מן החלום, נמשך בדרך החיים האנושית כפי גדרי חייה.

*"ויחלום והנה סולם מוצב ארצה. **כל החלומות הכתובין במקרא פתרונם בצדם, ולפי דברי ההדיוט** זמן הראשון חלומו של יוסף, ופתרונו כדברי אחיו, המלוך תמלוך (בראשית ל"ז, ח'). זמן שני חלומות של שר המשקים ושר האופים, ופתרונם כאשר אמר להם יוסף, שכל החלומות הולכים אחר הפה, כמו שדרשינן בסדר בראשית, זמן שלישי חלום פרעה ופתרונו כדברי יוסף, זמן רביעי צליל שעורים מתהפך במחנה מדין (שופטים ז', י"ג), ופתרונו חרב גדעון, זמן חמישי חלום נבוכדנצר, ופתרונו ארבע מלכיות, זמן ששי חלום דניאל, ופתרונו כדברי המלאך" (שכל טוב בראשית כ"ח ד"ה יב) ויחלום והנה).*

ברור על פי דברים אלו, כי ככול שפותר החלום יהיה יותר "הדיוט", כך מגמת האין סוף מעמיקה את אחיזתה בממד האנושי יותר של המציאות, שבחינות העולם ה"נגזר" נשמרות בו יותר. בכך מהווה פרשת החלום ופשרו שבגדעון הסמן הקיצוני של מגמת החלום. בעוד יוסף הוא החולם את

[1246] "ואת שברו - ואת ממכרו כלומר ואת פתרונו" (רש"י שופטים ז', ט"ו).

החלומות לאחיו ואחיו הם הפותרים פשרם, ובעוד אצל שר המשקים והאופים ואצל פרעה, הם החולמים את החלום, אך הוא זה הפותר אותו להם, הרי בפרשת גדעון עם המדיינים, לא רק החלום אלא אף שברו מגיע מן הגויים. משמעות הדבר היא כי מגמת האין סוף המובעת בחלום מצליחה אף להתממש מכוח רובד החיים הגויי, שמשקל החיים הבהמי בו הוא גדול יותר מזה הקיים בישראל. את הרחבת הופעת אין סוף החיים במידות העולם ה"נגזר" מעבר לזה שמופיע בבסיסו במצוות העומר, אכן ראינו בגדעון בהבלטת חומר השעורים שבמצוות העומר, נתינה לו מעמד של "צלי" כקורבן הפסח וכינויו בתואר "לחם". מתוך כך רוח ה' וגבורתו חלה בתוך טבע העולם הנגזר בעל הגבולות, שההתפחדות מן ההתמודדות הגדולה עליו, הינה חלק בלתי נפרד מטבעו.

ברור אם כן על פי דברנו, כי את האותות והסימנים אותם מבקש גדעון מה', ולחילופין האות שמביא ה' לגדעון לקראת המלחמה, אינם סימנים בעלמא להצלחתו או הוכחה כי אכן ה' הוא המתגלה אליו. מסדר הופעתם ההפוך בעוצמת נבדלותם מן ה"כבד" אל ה"קל" ומהקבלת אות חלום צליל לחם השעורים לבין חלומות יוסף אנו למדים כי אותות אלו מטווים את ערוץ הקשר הנרקם בין ה' לישראל תחת הנהגתו של גדעון צעד אחרי צעד. משלב הגילוי האלוהי הנבדל שבאכילת האש היוצאת מן הצור את המנחה, דרך הופעת ההווייה האלוהית בטבע הטל בארץ ועל הגיזה, ועד ליכולת צביונה כחלום כשֶבֶר ששפתו "גוייתי".

כפי שהתדבקותם של דורו של גדעון בעולם ה"צורה" בעבודת ה"בבואה" מובילה את גדעון לפגוש את השכינה במרחב הצורה – כפי הופעתה כ"חלום", כך במעשה המלחמה עצמו, הגברת ישראל את תלות קיומם בעולם ה"צורה", מחייב אף את גדעון להוביל את המלחמה במדין, מכוח הוויית אין סוף המופיעה כצורה ומראית העין. את זאת הוא עושה בהתדבקותו לקולות ולברקים של מעמד הר סיני.

מלחמתו של גדעון בשופרות ולפידים – התדבקות בשכינת ה' שבמראית העין

"וַיַּחַץ אֶת שְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיִּתֵּן שׁוֹפָרוֹת בְּיַד כֻּלָּם וְכַדִּים רֵקִים וְלַפִּדִים בְּתוֹךְ הַכַּדִּים. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מִמֶּנִּי תִרְאוּ וְכֵן תַּעֲשׂוּ וְהִנֵּה אָנֹכִי בָּא בְּקִצֵּה הַמַּחֲנֶה וְהָיָה כַּאֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה כֵּן תַּעֲשׂוּן. וְתָקַעְתִּי בַּשּׁוֹפָר אֲנֹכִי וְכָל אֲשֶׁר אִתִּי וּתְקַעְתֶּם בַּשּׁוֹפָרוֹת גַּם אַתֶּם סְבִיבוֹת כָּל הַמַּחֲנֶה וַאֲמַרְתֶּם לַה' וּלְגִדְעוֹן. וַיָּבֹא גִדְעוֹן וּמֵאָה אִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ בְּקִצֵּה הַמַּחֲנֶה רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה אַךְ הֲקֵם הֵקִימוּ אֶת הַשֹּׁמְרִים וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וְנָפוֹץ הַכַּדִּים אֲשֶׁר בְּיָדָם. וַיִּתְקְעוּ שְׁלֹשֶׁת הָרָאשִׁים בַּשּׁוֹפָרוֹת וַיְשַׁבְּרוּ הַכַּדִּים וַיַּחֲזִיקוּ בְיַד שְׂמֹאולָם בַּלַּפִּדִים וּבְיַד יְמִינָם הַשּׁוֹפָרוֹת לִתְקֹועַ וַיִּקְרְאוּ חֶרֶב לַה' וּלְגִדְעוֹן. וַיַּעַמְדוּ אִישׁ תַּחְתָּיו סָבִיב לַמַּחֲנֶה וַיָּרָץ כָּל הַמַּחֲנֶה וַיָּרִיעוּ וַיָּנוּסוּ. וַיִּתְקְעוּ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת הַשּׁוֹפָרוֹת וַיָּשֶׂם ה' אֶת חֶרֶב אִישׁ בְּרֵעֵהוּ וּבְכָל הַמַּחֲנֶה וַיָּנָס הַמַּחֲנֶה עַד בֵּית הַשִּׁטָּה צְרֹרָתָה עַד שְׂפַת אָבֵל מְחוֹלָה עַל טַבָּת" (שופטים ז', ט"ז – כ"ב).

מצד פשט הכתובים, מעשיו של גדעון בכדים ובלפידים ובשופרות, מטרתם טכנית לחלוטין. הלפידים להאיר להם את דרכם, הכדים בכדי להסתיר את האור העולה מן הלפידים והשופרות להפחיד את לוחמי מדין. כך מבאר רש"י במקום[1247].

"...ופשוטו לילה היה כמו שכתוב והיה חשך לפיכך נשאו שם לפידים להאיר להם ונתנום בכדים כדי שלא יבינו בלפידים" (רש"י שופטים ז', ט"ז ורש"י ד"ה שופרות ולפידים).

אולם את הסיבה הזו מביא רש"י רק בביאורו השני. בביאורו הראשון הוא תולה את מעשה הלפידים והשופרות ברצונו של גדעון להזכיר זכות מתן תורה.

*"שופרות ולפידים - **להזכיר זכות מתן תורה**..." (רש"י שופטים ז', ט"ז).*

כך מתאר הכתוב את ירידת ה' על הר סיני בברקים ואש, ובקול שופר הולך וחזק.

*"וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר **וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים** וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר **וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד** וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה. וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לִקְרַאת הָאֱלֹהִים מִן הַמַּחֲנֶה וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר. וְהַר סִינַי עָשַׁן כֻּלּוֹ מִפְּנֵי **אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ** וַיַּעַל עֲשָׁנוֹ כְּעֶשֶׁן הַכִּבְשָׁן וַיֶּחֱרַד כָּל הָהָר מְאֹד. **וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁופָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד** מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל" (שמות י"ט, ט"ז – י"ט).*

[1247] אמנם בלא להתייחס לתפקיד השופרות.

על משקל קולות השופר והאש הנגלית על ההר ביחס למעשה מתן תורה אנו למדים מן השינוי שקובע ה' בעליית משה אל ההר לקבל את הלוחות השניים.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ. וֶהְיֵה נָכוֹן לַבֹּקֶר וְעָלִיתָ בַבֹּקֶר אֶל הַר סִינַי וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם עַל רֹאשׁ הָהָר. וְאִישׁ לֹא יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם אִישׁ אַל יֵרָא בְּכָל הָהָר גַּם הַצֹּאן וְהַבָּקָר אַל יִרְעוּ אֶל מוּל הָהָר הַהוּא" (שמות ל"ד, א' – ג').

בניגוד להקהלת הקהל, הקולות והאש במעמד הר סיני בתהליך קבלת הלוחות הראשונים, עליית משה לקבלת לוחות שניים נעשית בבוקר ללא קהל כלל. את הסיבה לדבר תולים חז"ל ברצון ה' להוביל את מהלך קבלת לוחות שניים בצניעות.

"הראשונות על ידי שהיו בתשואות וקולות וקהלה, שלטה בהן עין רעה, אין לך מדה יפה מן הצניעות" (רש"י שמות ל"ד, ג' ד"ה ואיש לא יעלה עמך).

ברור הוא שאת הובלת קבלת לוחות ראשונים בתשואות, קולות וקהלה, לא ניתן לראות כ"פספוס" של הקב"ה שלא לקח בחשבון את הרעה שעלולה לצמוח מכך. בחירתו של ה' להופיע את עצמו ב"תשואות", "קולות" ו"קהלה" משמעותה היא כי בלוחות ראשונים בוחרת ההווייה האלוהית להופיע במישורים אלו ולא להשאירם מחוץ למעגל הופעת השכינה. המכנה המשותף ל"תשואות", ה"קולות" ו"קהלה" הוא שייכות כולם למרחב הנגלה, המוחצן הנראה של המציאות. רובד מציאות זה שבהופעת השכינה, מאדיר יוסף בהעצמתו את ייפות התואר שבו, ויעקב בהוספתו לו מעבר לאחיו את כתונת הפסים ובברכתו את יוסף בברכת "עלי עין"[1248] ובהופעת השכינה בנחלתו בכוח מראית העין[1249]. רק בעקבות נפילתם של ישראל להוביל אין סוף חיים בממד החיים הזה[1250], עוברת ההשגחה האלוהית להופיע את התורה בצניעות. מתוך כך נגנזת יכולת הבעת אין סוף חיים ביחס לנגלה אל העין, ומישור חיים זה מצליח להביע רק את רמת ההווייה האנושית המצומצמת של החיים. בתוך כך מאבד יוסף במאבק על מרחב השליטה במישור מראית העין את מרחב פעולת עשר אצבעות הידים במעשה אשת פוטיפר[1251], שילה המתייחדת בהופעת השכינה על פי מרחב מראית נחרבת[1252] והשכינה פונה ממנו אל ירושלים אל מקום המקדש.

כניסתו של גדעון אל המלחמה בשופרות ולפידים מציינת אם כן את התדבקותו של גדעון דווקא במגמת האין סוף שבמעמד הר סיני המתייחס לחזות החיים, וממימד מראה העין שבו. מתוך התדבקותם של בני דורו ב"בבואת החיים" המופיעה בעצם הצורה מצד עצמה, נצרך גדעון להתדבק במאפיין אין סוף חיים התואם התדבקות זו - ב"תשואות", ב"קולות" וב"קהלה" המובילים את מעמד העליה לקבלת הלוחות הראשונים, להופיע מכוחם גאולה.

אולם, אף שיעקב כאמור לעיל מעצים את ממד ראיית העיין שביוסף בברכתו אותו בברכת "עֲלֵי עָיִן"[1253], ואף שיוסף בהופעת השכינה בנחלתו ובמקום המשכן בשילה, מעצים את הוויית הנגלה

[1248] "בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן (חנו נטוי על העין הרואה אותו – רש"י) בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה בן פורת עלי עין ודה בנות צעדה עלי שור).

[1249] "אין בין שילה לירושלים אלא שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה (בכל מקום שיוכל לראות משם את שילה – רש"י), ובירושלים לפנים מן החומה. וכאן וכאן קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים. משנה מגילה ט', ע"ב).

[1250] בהרחבתם מכוח חיות האין סוף של יוסף הופעת אין סוף חיים במרחבי המוחש שמעבר לציווי האלוהי – בעגל. כך ראינו מן הכוזרי כי חטאם של ישראל בעגל הוא בעשייתם להם "נעבד מוחש" שלא על פי ציווי.
"אמר החבר: "...ונשארו העם מצפים לרדת משה... ובושש מהם ארבעים יום...אז גברה המחשבה הרעה על קצת ההמון ההוא הגדול...עד שנצטרכו מהם אנשים לבקש נעבד מורגש יכונו נגדו כשאר האומות, מבלי שיכחשו באלהות מוציאם ממצרים...וחטאתם היה בציור אשר נאסר עליהם ושיחסו ענין אלהי אל מה שעשו בידם ורצונם מבלי מצות האלהים...והיה להם להמתין, שלא יקבעו לעצמם דבר שיקבילוהו וימשכו אחריו ומזבח וקרבנות" (ספר הכוזרי מאמר א', צז).
כך ראינו כי חיות העגל מגיעה מכוח טס הזהב המעלה את יוסף מן הנילוס.
"וַיִּתְפָּרְקוּ כָּל הָעָם אֶת נִזְמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיָּבִיאוּ אֶל אַהֲרֹן. וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה... - ...ויש אומרים מיכה היה שם שיצא מתוך דמוסי בנין שנתמעך בו במצרים, והיה בידו שם, וטס שכתב בו משה עלה שור, עלה שור, להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל" (שמות ל"ב, ג' – ד' ורש"י ד"ה עגל מסכה).

[1251] "תניא: היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: אלה תולדות יעקב יוסף (בראשית ל"ז), אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו" (סוטה ל"ו, ע"ב).

[1252] "וַיִּמְאַס בְּאֹהֶל יוֹסֵף וּבְשֵׁבֶט אֶפְרַיִם לֹא בָחָר: (סח) וַיִּבְחַר אֶת שֵׁבֶט יְהוּדָה אֶת הַר צִיּוֹן אֲשֶׁר אָהֵב - הוא שילה שהוא בחלקו של יוסף" (תהלים ע"ח, ס"ז – ס"ח ורש"י ד"ה וימאס באהל יוסף).

[1253] "בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן (חנו נטוי על העין הרואה אותו – רש"י)

עד כדי יכולת ישראל העולים לרגל לאכול קודשים קלים עד המקום בו רואים משם את שילה[1254], ולא רק בתוך גבולות שילה, מתוך נשיאת ה"ראיה" את הוויית האין סוף המופיעה בנחלתו, התדבקות דורו של גדעון להנביע את חייהם מכוח מראית העין בפני עצמה כפי הופעתה כ"בבואה", מקצינה את הנבעת החיים ממשור מראית העין לקיצוניות גדולה הרבה יותר. על כן, אם מדבקות הגויות המצרית אל יוסף בממד הגלוי והנראה של החיים, מתוך שייכותה למרחב החיים הזה שה"נראה" וה"גלוי" הוא עיקר הווייתו[1256], הרי הופעת השכינה במרחב ה"בבואה" מקצינה זווית גם ביחסי הגומלין שלה עם ה"גויות" להיות מתדמה לה הרבה יותר. את ההקצנה הזו יוצרת ההשגחה האלוהית בציווה לגדעון על בניית מזבח בכלים "גויים" לחלוטין שאסורים לעבודה מן התורה.

העצמת שפת ההתגלות ה"גויית" בגדעון

המעשה הראשון אותו מצווה ה' לגדעון טרם הובלתו את ישראל למלחמה מול מדין הוא להרוס את כל מערכת העבודה זרה של אביו. אולם למרות האיסור להקריב בבמה[1257] מפני היות משכן ה' נמצא באותו הזמן בשילה[1258], הוא מצווה להקריב במקום מזבח הבעל. כך מצווה גדעון להקריב את הפר אותו עבד אביו לעבודה זרה שאסור אף הוא להקרבה לה'[1259] ולהשתמש בעצי האשרה שכרת, כעצי מערכה שאף הם אסורים מאותו הטעם.

"וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר לוֹ ה' קַח אֶת פַּר הַשּׁוֹר אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וּפַר הַשֵּׁנִי שֶׁבַע שָׁנִים וְהָרַסְתָּ אֶת מִזְבַּח הַבַּעַל אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וְאֶת הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָלָיו תִּכְרֹת. וּבָנִיתָ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ עַל רֹאשׁ

[1254] "אין בין שילה לירושלים אלא שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה - בכל מקום שיוכל לראות משם את שילה" (משנה מגילה ט', ע"ב ורש"י שם).

[1255] "בנות צעדה עלי שור - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו" (רש"י בראשית מט, כב).

[1256] כפי שעולה גם מגזירת שם ה"גויות" מלשון "גווייה".

[1257] "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לֵאמֹר. אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה' לִפְנֵי מִשְׁכַּן יְקֹוָק דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ. לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וְהֱבִיאֵם לַה' אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה' אוֹתָם" (ויקרא י"ז, א' – ה').

[1258] ושם אוסרות היו הבמות. כך מובא במסכת זבחים (פרק י"ד):

משנה ד': עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים בכל מחנה ישראל:

ר' עובדיה מברטנורא: משהוקם המשכן נאסרו הבמות - דכתיב (ויקרא יז) **ואל פתח אוהל מועד לא הביאו**, מכלל דבאוהל מועד תלי אסורא...".

משנה ה': באו לגלגל והותרו הבמות קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים בכל מקום:

ר' עובדיה מברטנורא: באו לגלגל - ולא היה שם בית אלא יריעות המשכן של מדבר:

הותרו הבמות - דרחמנא אמר אשר ישחט במחנה וכו' ואל פתח אוהל מועד לא הביאו, פרט לגלגל שלא היה שם מחנה, שכבר בטלו המחנות והתחילו להיות נפוצים בכל הארץ. ומהאי טעמא נמי קדשים קלים נאכלין בכל מקום, שהרי לא היה שם מחנה כמו שהיה במדבר:

משנה ו': באו לשילה נאסרו הבמות לא היה שם תקרה אלא בית של אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן והיא היתה מנוחה קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה:

ר' עובדיה מברטנורא: באו לשילה נאסרו הבמות - דכתיב (דברים יב) כי לא באתם עד עתה אל המנוחה, מכלל דכשיבואו אל המנוחה, הבמות אסורות. ומנוחה זו שילה שהיתה שם מנוחה שלא היו נוסעים ממקום למקום כמו במדבר:

בית של אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה - דכתיב (שמואל א' א') ותביאהו בית ה' שילה, אלמא בית היה, וכתיב (תהלים עח) ויטוש משכן שילה, אלמא של יריעות היה, מלמד שלא היה שם תקרה אלא בית של אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה:

משנה ז': באו לנוב ולגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים בכל ערי ישראל:

ר' עובדיה מברטנורא: באו לנוב ולגבעון - כשחרבה שילה לסוף שלש מאות ושבעים חסר אחת שהיה המשכן שם, ונלקח הארון בימי עלי, באו לנוב, וחרבה נוב בימי שאול ובאו לגבעון. וכל ימי נוב וגבעון היו חמישים ושבע שנה, וכל זמן זה היו הבמות מותרות, דרחמנא אמר באיסור הבמות כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, מנוחה זו שילה, נחלה זו ירושלים, ולמה חלקן הכתוב אלא כדי ליתן היתר לבמות בין זו לזו:

משנה ח': באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להם עוד היתר והיא היתה נחלה קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני לפנים מן החומה:

[1259] "נמצאו כל האסורין למזבח הרי הן י"ד ואלו הן: בעל מום, ושאינו מן המובחר, ומחוסר אבר מבפנים, וטריפה, וכלאים, ויוצא דופן, ורובע, ונרבע, ושהמית האדם, הנעבד, המוקצה, האתנן, המחיר, מחוסר זמן" (רמב"ם הלכות איסורי מזבח פרק ג', הלכה י"א).

"מוקצה - שהקצהו ויחדו לתקרובת עבודת כוכבים.נעבד - שהשתחוה לו ועשאו עבודת כוכבים" (רש"י יבמות פ"ג, ע"ב).

*הַמָּעוֹז הַזֶּה בַּמַּעֲרָכָה **וְלָקַחְתָּ אֶת הַפָּר הַשֵּׁנִי וְהַעֲלִיתָ עוֹלָה בַּעֲצֵי הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר תִּכְרֹת**" (שופטים ו', כ"ה – כ"ו).*

מתוך פחדו לבצע מעשים אלו ביום, מקיים גדעון את ציוויו של ה' בלילה.

"וַיִּקַּח גִּדְעוֹן עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מֵעֲבָדָיו וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו ה' וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָרֵא אֶת בֵּית אָבִיו וְאֶת אַנְשֵׁי הָעִיר מֵעֲשׂוֹת יוֹמָם וַיַּעַשׂ לָיְלָה" (שופטים ו', כ"ז).

בכך מבצע גדעון שינוי נוסף האסור ממעשה ההקרבה הרגיל, המותר רק ביום ולא בלילה[1260].

חז"ל במסכת תמורה מביאים **שמונה דברים** שהותרו לגדעון באותו הלילה בו הוא מקריב את הקורבן על פי ציווי ה'.

*"דאמר רבי אבא בר כהנא, שמנה דברים התירו באותו לילה: **חוץ** (שחוטי חוץ – רש"י), **ולילה** (דהכי כתיב ויעש לילה – רש"י), **וזרות**[1261], **כלי שרת** (כלומר שלא הוצרך לכלי שרת – רש"י), **וכלי אשירה** (שהקריב בכלי אשירה באותו שהיה משמש לאשירה שימש לשם – רש"י) , **ועצי אשירה** (ובעצי אשירה הקטירו דכתיב התם ואת האשירה אשר עליה תכרות – רש"י) **ומוקצה, ונעבד**" (תמורה כ"ח, ע"ב – כ"ט ע"א).*

בהשוואתם מעשה הקרבה זה של גדעון ביחס להיתרים נוספים הניתרים לאליהו, יהושע, דוד ושמואל להקריב בבמת יחיד ושלא כפי דיני ההקרבה (בחלקם), עולה כי אכן ההיתר במעשה ההקרבה של גדעון הוא הנרחב ביותר.

"ד"א לי גלעד וגו' מדבר בארבעה שהקריבו באיסור במה, לי גלעד אמר האלהים שלא יבא אדם ויהרהר אחר אליהו שמגלעד שהקריב באיסור במה ובנה מזבח בהר הכרמל והקריב עליו קרבן ובית המקדש היה קיים והתורה אסרה עליו שנא' (דברים י"ב) השמר לך פן תעלה עולותיך וגו' כי אם אל המקום וגו', אמר הקב"ה אני הוא שאמרתי לו שיעשה כך שנאמר (מלכים א', י"ח) ובדברך עשיתי הוי לי גלעד, ולי מנשה שלא יאמר אדם ויהרהר אחר גדעון בן יואש שהיה מן מנשה שנא' (שופטים ו') הנה אלפי הדל וגו' שהקריב באיסור במה, א"ר אבא בר כהנא ז' עבירות עבר גדעון באותה שעה שקירב והיה זר ובן כומרים והקריב בלילה ומעצי אשרה ושור מוקצה לעבודת כוכבים ושור נעבד ובאיסור במה שהרי המשכן היה בשילה אמר האלהים אל יהרהר אדם אחריו לשמי עשה ואני הוא שאמרתי לו שנאמר (שם שופטים ו') ויהי בלילה ההוא ויאמר לו ה' קח את פר השור אשר לאביך וגו' והעלית עולה בעצי האשרה אשר תכרת, ובנית מזבח לה' אלהיך על ראש המעון הזה במערכה וגו' הוי לי מנשה, אפרים מעוז ראשי זה יהושע בן נון שבא מאפרים שנא' (במדבר י"ג) למטה אפרים הושע בן נון אם בא אדם לומר למה בנה מזבח בהר עיבל כמה דתימא (יהושע ח') אז יבנה יהושע מזבח לה' אלהי ישראל בהר עיבל והלא המשכן היה שם וכתיב בתורה איש איש מבית ישראל אשר ישחט וגו' אמר האלהים אני הוא שאמרתי לו שנא' (דברים כ"ז) ובנית שם מזבח לה' אלהיך מזבח אבנים וגו' וכן הוא אומר כאשר צוה משה עבד ה' את בני ישראל ככתוב בספר תורת משה (שם דברים כ"ז) מזבח אבנים שלמות אשר לא תניף עליהם ברזל והעלית עליו עולות וגו' הוי אפרים מעוז ראשי, יהודה מחוקקי זה דוד שבא מיהודה אם יאמר לך אדם למה הקריב דוד באיסור במה שנא' (שמואל ב', כ"ד) ראה הבקר לעולה וגו' אמר האלהים אני הוא שאמרתי לו שנאמר והקם לה' מזבח וגו'...ד"א (תהלים ס') אפרים מעוז ראשי זה שמואל בן אלקנה שהיה אפרתי והקריב באיסור במה שנא' (שמואל א', ז') ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלהו עולה כליל לה' א"ר אבא בר כהנא ג' עבירות נעשו בטלה של שמואל הוא ועורו ומחוסר זמן ולוי היה ומנין שקבל הקב"ה קרבנו שנא' (שם שמואל א', ז') ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל ויענהו ה' הוי אפרים מעוז ראשי" (במדבר רבה פרשה יד ד"ה א ביום השביעי).

[1260] כך ברמב"ם: "כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום שנאמר ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם ביום ולא בלילה, לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה שנאמר ביום הקריבו את זבחו ביום הזביחה תהיה ההקרבה, וכיון ששקעה החמה נפסל הדם" (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק ד' הלכה א').
כך הוא המקור בויקרא ביחס להקרבה:
"וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל" (ויקרא ז', ט"ז)
וכך הוא המקור בויקרא ביחס לזריקת הדם
"זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים. אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה' בְּמִדְבַּר סִינָי" (ויקרא ז', ל"ז – ל"ח).

[1261] שהרי גדעון שהקריב, לא היה כוהן.

על משמעותה של הרחבת מעשה ההקרבה של גדעון בשמונת השינויים הנ"ל, נוכל לעמוד מן המשמעות שנותן יעקב למעשה הקרבתו של אליהו בהר הכרמל למרות איסור ההקרבה בבמה.

על מעשה ההקרבה הזה של אליהו בכרמל עומד הקב"ה בברכו את יעקב לאחר פרשת שכם.

"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ..." (בראשית ל"ה, י"א).

את אחד מן הצדדים בברכת "גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ" מייחסים חז"ל לכך כי בני ישראל עתידים להקריב בעת איסור הבמות כגויים, וזאת בזמן אליהו.

"...דבר אחר שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו" (רש"י בראשית ל"ה, ד"ה גוי וקהל גוים).

מהגדרת מעשה הקרבתו של אליהו בבמה בהר הכרמל כ"עתידים בניו להקריב כגויים", עולה כי מעשה הקרבתו של אליהו בבמה בכרמל אינו נתפס ברמה נקודתית כמעשה שנגזר מן הצורך להכחיד את נביאי הבעל וכו', אלא כמעשה המעצים במכוון את התנהלות ישראל כגויים. משמעות הדבר היא כי את מעשה החיבור שעושה אליהו בין ישראל לה' והבאתו אותם בסופו של המהלך להכריז – ה' הוא האלוהים[1262], הוא מבצע בדיוטת קשר הקרובה להווייתי הגויים, מעבר לזו שניתנה לישראל ברמה הבסיסית. הביטוי הדיני לכך הוא בקיימו את מעשה ההקרבה בבמת יחיד. ביטוי חריף יותר לנגיעת מעשה ההקרבה הזה בבמה בנקודת מרכז מהותית בישראל עולה מדברי הכתוב במעשה ההקרבה עצמו בספר מלכים, המתייחס לקריאת שמו של יעקב בשם "ישראל" כמגדיר את מעשהו של אליהו המקריב בבמה.

*"וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר **יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ** - למה נאמר כאן לפי שביום שנגלתה שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו גוי וקהל גוים יהי' ממך **עתידין בניך להקהל כשאר עמים ולבנות מזבח להקטיר עליו בשעת איסור הבמות ואני מתרצה בדבר** בב"ר" (מלכים א', י"ח, ל"א ורש"י ד"ה אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהי' שמך).*

הזכרת רמיזת ה' ליעקב כי בניו יקריבו בעת איסור הבמות כגויים בבמת יחיד דרך ההתייחסות להחלפת שמו של יעקב לישראל, מלמדת כי המעבר לשם "ישראל" טומן בחובו את הנטייה לנהוג כגויים. ההקרבה בבמה תוך התרצות ה' לכך, היא הביטוי הדיני וקרס האחיזה לקיום המגמה הרחבה הזו. ההשלכה מכך על מעשה ההקרבה של גדעון היא עצומה.

אם עצם מעשה ההקרבה בבמה טומן בחובו הרחבת דרך התנהלות "גויית" של עם ישראל, שאף מתייחסת לעצם השם "ישראל", הרי הקרבת גדעון ב**שמונה** שינויים מדין ההקרבה הבסיסי, יוצרת בהכרח זווית נטיה כהה הרבה יותר כלפי דרך ההתנהלות הגויית. אין ספק, שהקרבה שנעשית לא רק בבמת יחיד, אלא במקומו של מזבח הבעל, בפר שפוטם שבע שנים לעבודה זרה[1263] ונעבד בו, תוך שימוש בכלים ששימשו את מזבח הבעל ובעצי מערכה שהינם עצי עבודה זרה, מעצימים פי כמה וכמה את משקל ההווייה הגויית בהופעתה של השכינה המגיעה לגדעון מכוח ציווי ההקרבה הזה.
אף מעשה ההקרבה בלילה אותו מבצע גדעון מתוך יראתו את בית אביו ובני עירו[1264], מטה נטייה חזקה את הוויית אין סוף החיים מנקודת המוצא הישראלית לזו הגויית. על כך נוכל ללמוד מן המקור לחיוב הקרבת הקורבנות דווקא ביום.

הרחבת גדעון בהקרבתו בלילה, את קשר ה"פלגשות" ה"בשרי" בין השכינה והאדם

תוכן הכתוב ממנו לומדים חז"ל את חיוב הקרבת הקורבנות ביום, אינו עוסק כלל בפשטו התוכני בזמן מעשה הקורבנות.

[1262] "וַיִּתְפֹּשׂ אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל אֶת הָעֹלָה וְאֶת הָעֵצִים וְאֶת הָאֲבָנִים וְאֶת הֶעָפָר וְאֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּתְּעָלָה לִחֵכָה. וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ יְקֹוָק הוּא הָאֱלֹהִים ה' הוּא הָאֱלֹהִים" (מלכים א', י"ח, ל"ח – ל"ט).

[1263] "...וּפַר הַשֵּׁנִי שָׁבַע שָׁנִים... - דאיתפטם שבע שנין לעבודת כוכבים..." (שופטים ו', כ"ה ורש"י ד"ה שבע שנים).

[1264] "וַיִּקַּח גִּדְעוֹן עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מֵעֲבָדָיו וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו ה' וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָרֵא אֶת בֵּית אָבִיו וְאֶת אַנְשֵׁי הָעִיר מֵעֲשׂוֹת יוֹמָם וַיַּעַשׂ לָיְלָה" (שופטים ו', כ"ז).

*"זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים. אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי **בְּיוֹם צַוֹּתוֹ** אֶת **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה'** בְּמִדְבַּר סִינָי" (ויקרא ז', ל"ז – ל"ח).*

על פי הפשט, "בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה", משמעותו היא "**בעת** צוותו את בני ישאל להקריב...". אולם חז"ל לומדים מכך על אפשרות ההקרבה רק ביום ולא בלילה.

"ביום, מביום צוותו (ויקרא ז') נפקא! - ... בכולהו קרבנות כתיב ביום צוותו להקריב דמשמע ביום ולא בלילה וכל הקרבנות במשמע"[1265] (חולין כ"ב, ע"א ורש"י ד"ה מביום צוותו נפקא).

כך פוסק הרמב"ם.

***"כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום שנאמר ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם** ביום ולא בלילה, לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה שנאמר ביום הקריבו את זבחו ביום הזביחה תהיה ההקרבה, וכיון ששקעה החמה נפסל הדם" (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק ד' הלכה א').*

מתוך כך עלינו להסיק אם כן, כי "בְּיוֹם צַוֹּתוֹ" אינו רק תיאור לוואי למעשה הציווי של ה' אל ישראל, אלא הוא מגדיר את מהות קשר הציווי שבין ה' לישראל, המופיע דווקא ביום ולא בלילה, כשמתוך כך גם נגזר דין חיוב הקרבת הקורבנות ביום ולא בלילה.
מתוך מהותיות זו ממשיכים חז"ל ולומדים מאותו הפסוק גם על מהות הקשר שבין משה והקב"ה.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר. הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה - נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש. וכיצד הראהו, והלא לא היה מדבר עמו אלא ביום, שנאמר (שמות ו', כ"ח) ויהי ביום דבר ה', (ויקרא ז', ל"ח) ביום צותו, (במדבר ט"ו, כ"ג) מן היום אשר צוה ה' והלאה, אלא סמוך לשקיעת החמה נאמרה לו פרשה זו, והראהו עם חשכה" (שמות י"ב, א' – ב' ורש"י ד"ה הזה).

בהתייחסות רש"י לקושי משה על מולד הלבנה, עומד רש"י על השאלה איך יכול בכלל משה לראות את הלבנה, שהרי כל דיבורו של ה' אל משה היה ביום. אולם כמו בלימוד חז"ל על חיוב הקרבת הקורבנות ביום, כל הפסוקים שמביא רש"י להוכיח כי כך הדבר, אף הם מצד הפשט לא באים כלל לתאר את הזמן המדויק של דיבור ה' עם משה. גם בהם לשון ה"ביום" משמש במשמעות של "עת"[1266]. למרות זאת, אף פה לומדים חז"ל מלשון ה"ביום" כי עת התגלות ה' אל משה הייתה רק ביום. ממילא גם פה כמו בעניין הקורבנות אנו נצרכים להסיק כי הפסוקים הנושאים את לשון ה"יום" אינם באים כהוכחה, אלא כנשאים של אופי הקשר המהותי של השכינה עם משה[1267]. אחד מן הפסוקים שמביא רש"י לקיום הקשר הזה שבין ה' למשה הוא הפסוק – "ביום צוותו" ממנו למדו חז"ל על חיוב מעשה ההקרבה ביום.
מתוך הלימוד הכפול הזה מלשון זו של "ביום צוותו" הן על נבואת משה ביום והן על מעשה ההקרבה ביום, אנו נצרכים להסיק כי אופי התקשרות השכינה אל ישראל דרך נבואת משה ואופי התקשרות השכינה אל ישראל דרך מעשה הקורבנות, חד הוא.

[1265] מתוך כך גם פסולה הזהת הדמים בשקיעת החמה
אמר רב יצחק בר אבודימי: מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה? שנאמר: (ויקרא ז') ביום הקריבו את זבחו יאכל, ביום שאתה זובח אתה מקריב, ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריב - ...והכי פירושה ביום הקריבו את זבחו שתהא הקרבה וזביחה ביום אחד ולא מהניא ליה הלנה בראש המזבח לאכשורי לזריקה למחר" (זבחים נ"ו, ע"א ורש"י ד"ה ביום שאתה זובח אתה מקריב ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריב).

[1266] "וַיְהִי **בְּיוֹם דִּבֶּר ה'** אֶל מֹשֶׁה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר אֲנִי ה' דַּבֵּר אֶל פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר אֵלֶיךָ" (שמות ו', כ"ח – כ"ט).

"זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים. אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי **בְּיוֹם צַוֹּתוֹ** אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַיקוֹק בְּמִדְבַּר סִינָי" (ויקרא ז', ל"ז – ל"ח).

"וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה. אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה **מִן הַיּוֹם** אֲשֶׁר צִוָּה ה' וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם" (במדבר ט"ו, כ"ב – כ"ג).

[1267] **הקושי של משה על מולד הלבנה**: מתוך הבנת זמן דיבורו של ה' עם משה ביום, כאופי של התגלות, ברור הוא כי התקשות משה על מולד הלבנה אינו קושי תכני. אכן מן הצד התכני אין כל סיבה כי משה יתקשה במולד הלבנה יותר מדיני תורה אחרים שיכולים להיות מסובכים הרבה יותר. אופי התגלות השכינה אל משה ביום, אינה מקשה על משה להתייחס למאפייני גילוי השייכים במהותם אל הלילה. מולד הלבנה הוא אחד מהם. שייכותו המהותית היא ללילה ולא ליום. מתוך כך מאמצת השכינה את גילויה אל משה לתפר שבין היום והלילה. כך מבאר רש"י בעניין – "...אלא סמוך לשקיעת החמה נאמרה לו פרשה זו, והראהו עם חשכה" (רש"י שמות י"ב, ב' ד"ה החדש הזה).

מתוך בניין הקשר הזה שבין ישראל להקב"ה דרך משה, כקשר של "יום", ממשיכים חז"ל ולומדים מלשון זו של "בְּיוֹם צַוֹּתוֹ" על מהות ההבדל שבין נבואת משה ונבאי ישראל (שנבואתם נגזרת מנבואת משה), לבין נבואת הגויים. גם בהשוואה זו מביאים חז"ל את "בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ממנו נלמד על חיוב מעשה הקורבנות ביום.

*"אמ' ר' יוסי בן ביבא **אין הק' נגלה על אומות העולם אלא בלילה** בשעה שדרך בני אדם פורשין זה מזה. בשעיפים מחזיונות לילה בנפל תרדמה על אנשים (איוב ד', י"ג). ואלי דבר יגונב ותקח וגו' (שם איוב ד', י"ב). ר' חנא בר פפא ורבנן. ר' חנא בר פפא אמ' משל למלך שהיה הוא ואוהבו נתונין בטרקלין וביניהן וילון. כשהוא מדבר עם אוהבו מקפיל את הוילון ומדבר עם אוהבו. רבנין אמ' למלך שהיה לו אשה ופילגש. כשהוא הולך עם אשתו הולך בפרהסיא, כשהוא הולך עם פילגשו הולך במטמוניות. **כך אין הקב"ה ניגלה על נביאי אומות העולם אלא בלילה**, דכתיב ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה (בראשית כ', ג'). וכתי' ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה (בראשית ל"א, כ"ד). ויבא אלהים אל בלעם לילה (במדבר כ"ב, כ'). אבל נביאי ישראל ביום, והוא יושב פתח האהל כחם היום (בראשית י"ח, א'). ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים (שמות ו', כ"ח). **ביום צותו את בני ישראל** (ויקרא ז', ל"ח). אלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר י"י את משה בהר סיני (במדבר ג', א')" (ויקרא רבה פרשה א ד"ה [יג] מה בין).*

מהו ההבדל המהותי שבין נבואת יום לבין נבואת לילה? על כך עומד הכתוב ועומדים חז"ל בהתייחסותם להבדל שבין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, שמצד עצמם שלא מצד זיקתם אל נבואת משה, מתברר כי נבואתם מתדמה לנבואת הגויים.

בהתגלות ה' אל אהרון ומרים הוא מחלק להם בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. נבואת הנביאים נגלית להם "בַּמַּרְאָה" ו"בַּחֲלוֹם", בעוד נבואת משה נגלית לו ב"מַּרְאֶה וְלֹא בְּחִידֹת".

"וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה' בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט" (במדבר י"ב, ו' – ח').

מהו "בַּמַּרְאָה"? על כך מבאר רש"י:

ה' במראה אליו אתודע - שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלריא המאירה אלא **בחלום וחזיון**.

נבואת "החלום" וה"חזיון" היא נבואת הלילה. כך מביא הספרי במקום.

"...אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, אמר להם הנביאים שאמרתם בחלומות ובחזיונות הייתי מדבר עמהם שנ' **בחלום חזיון לילה בנפול תרדמה על אנשים** (איוב ל"ג, ט"ו) לא כן נהגתי עם עבדי משה" (ספרי זוטא פיסקא י"ב ד"ה ו. ויאמר).

כך הוא המקור באיוב.

"בַּחֲלוֹם חֶזְיוֹן לַיְלָה בִּנְפֹל תַּרְדֵּמָה עַל אֲנָשִׁים בִּתְנוּמוֹת עֲלֵי מִשְׁכָּב" (איוב ל"ג, ט"ו).

מתוך כך מבאר הרמב"ם כי כל הנביאים מתנבאים בלילה בתרדמה ונופלים, בעוד משה מתנבא בעודו ער ובזקיפות וביום.

*"...וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא **בחלום בחזיון לילה**, או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה כמו שנאמר במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה...ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים שכל הנביאים בחלום או במראה ומשה רבינו מתנבא **והוא ער ועומד** ..." (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ב' והלכה ו').*

יוצא אם כן כי נבואת הלילה – בשינה ובשכיבה, משיגה את האלוהי בעזרת "חלום" ו"חזיון", בעוד נבואת היום משיגה את האלוהי ב"מַּרְאֶה".

מהו ב"וּמַרְאֶה"? על כך מבאר רש"י:

*"ומראה ולא בחידות - מראה זה מראה דבור, **שאני מפרש לו דבורי במראת פנים שבו ואיני סותמו לו בחידות**, כענין שנאמר ליחזקאל (יחזקאל י"ז, ב') חוד חידה וגו'..."*.

כך מסכם הרמב"ם בעניין, כי ראיית משה רואה את הדבר **על בוריו**, בעוד הנביאים האחרים במשל וחידה.

*"...כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים **במשל וחידה**, משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו, ונאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, ונאמר ותמונת ה' יביט כלומר שאין שם משל אלא **רואה הדבר על בוריו** בלא חידה ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידות שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ו').*

תפיסה זו של האלוהי במשל וחידה, היא המכונה "אספקלריא שאינה מאירה". כך מבאר רש"י ביחס למראות הנגלים ליחזקאל הנביא.

*"וַיְהִי בִּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה בָּרְבִיעִי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ וַאֲנִי בְּתוֹךְ הַגּוֹלָה עַל נְהַר כְּבָר וְנִפְתְּחוּ הַשָּׁמָיִם וָאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים - על שם **שלא היה רואה באספקלריא מאירה** קורא אותה מראות אלהים כעין **חלום ולא ממש**..." (חזקאל א', א' ורש"י ד"ה מראות אלהים).*

דרך השגה זו היא דרך ה**דימוי**. כך מביא רש"י בהמשך דבריו.

*"...וכל הנביאים אף הם מתוך אספקלריא שאינה מאירה ראו חוץ ממשה רבינו **הוא שנאמר וביד הנביאי' אדמ'** (הושע י"ב).*

כך הוא המקור בהושע המכנה את התנבאות ה' אל הנביאים בלשון "אֲדַמֶּה".

*"וְדִבַּרְתִּי עַל הַנְּבִיאִים וְאָנֹכִי חָזוֹן הִרְבֵּיתִי וּבְיַד הַנְּבִיאִים **אֲדַמֶּה** - נראיתי להם בכמה דומיות, ד"א אדמה להם דברי ע"י משלים כדי לישבם על שומעיהם" (הושע י"ב, י"א ורש"י ד"ה וביד הנביאים אדמה).*

כוח ההשגה באדם המכיל את ההשגה הדימויית המופיעה כחלום או חזיון, כמשל או חידה, הוא הכוח המדמה.

מעלת הגילוי בלילה – מעלת הכוח המדמה ותנוחת המשכב

כך מבאר הרמב"ם במורה נבוכים.

*"כבר התבאר ונגלה מאין ספק, שרוב נבואות הנביאים במשלים, שהכלי בה זאת פעולתו, רוצה לומר **הכח המדמה**..." (ספר מורה הנבוכים חלק שני פרק מ"ז).*

הכוח המדמה מבאר הרמב"ם הוא כוח הגוף. על כן בשעת כעס, עצב וכו', נפגעת הנבואה.

*"וכבר ידעת כי כל כח גופני יחלש וילאה ויפסד עת ויבריא עת אחרת, **וזה הכח המדמה כח גופני בלא ספק**, ולזה תמצא הנביאים תתבטל נבואתם בעת האבל או בעת הכעס וכיוצא בהם, כבר ידעת אמרתם אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות, ושיעקב אבינו לא באתהו נבואה כל ימי אבלו, להתעסק כחו המדמה בהפקד יוסף" (ספר מורה הנבוכים חלק שני פרק ל"ו).*

אף ביחס למשה רבינו מייחס הרמב"ם פגיעה בנבואתו מפאת תלונות המרגלים. אולם בבד בבד מבאר הרמב"ם כי בניגוד להובלת הנבואה אצל שאר הנביאים דרך הכוח המדמה, הרי אצל משה לא הכוח המדמה הוא שהוביל את נבואתו אלא הערוץ ה"שכלי".

*"....ושמשה רבינו ע"ה לא באתהו הנבואה כבואה מקודם מאחר תלונת המרגלים עד שמתו כל דור המדבר אנשי המלחמה, בעבור שנלאה לסבלם לרב תלונותיהם, ואע"פ שהוא ע"ה **לא היה לכח המדמה בנבואתו מבוא אבל שפע השכל עליו מבלתי אמצעיותו**, כמו שזכרנו*

פעמים שהוא לא יתנבא במשל כשאר הנביאים, והנה יתבאר זה ואין זה ענין הפרק" (המשך מורה נבוכים שם).

עולה אם כן כי הנביאים חוץ ממשה מקבלים את נבואתם דרך הכוח המדמה שהינו כוח גופני שהוא הקולט את המשלים המופיעים להם מאת ה' ומשם "מתורגם" לדיבור. כך מתאר הרמב"ם בהלכות יסודי התורה את אופן מעבר הגילוי הנבואי ממשור הדימוי אל מרחב הדיבור.

*"הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה **דרך משל מודיעין לו ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא**, כמו הסולם שראה יעקב אבינו ומלאכים עולים ויורדים בו והוא היה משל למלכיות ושעבודן, וכמו החיות שראה יחזקאל והסיר נפוח ומקל שקד שראה ירמיה והמגלה שראה יחזקאל והאיפה שראה זכריה, וכן שאר הנביאים, מהם אומרים המשל ופתרונו כמו אלו, ויש שהן אומרים הפתרון בלבד, ופעמים אומרים המשל בלבד בלא פתרון כמקצת דברי יחזקאל וזכריה וכולן במשל ודרך חידה הם מתנבאים" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ג').*

משמעות הדבר היא, כי הבסיס להופעת האלוהי בגילוי הנבואי אצל כל הנביאים חוץ ממשה הוא דווקא ממד החיים המוחש והחזותי שבבשר, ולא מכוח השכל הנבדל כפי שהיינו מצפים לחשוב. כך מביא בפרוש ספר העיקרים (אם כי באופן שלילי ביחס לנבואת ישעיהו).

*"**אבל ישעיה למה שהיה משתמש בנבואתו גם על ידי הכח המדמה שקראוהו רבותינו ז"ל אספקלריא שאינה מאירה, הביאו זה לטעות ולדמות בכח המדמה שראה את השם**, והוא בעצמו פירש שהשגתו זאת היתה בטעות ועל ידי הכח המדמה, ובאר שהסבה בזה היתה שלא היה חמרו מזוקק כחמר משה רבינו...ובעבור זה היה מתאונן ואמר אוי לי כי נדמיתי, כלומר שנתפעלתי מן הכח המדמה, ואין נבואתי באספקלריא המאירה כנבואת משה שהיה שומע את הקול מדבר אליו מזולת שיראה תמונה לנגד עיניו, **אבל אני להיות נבואתי באספקלריא שאינה מאירה שהיא באמצעות הכח המדמה, לא יכולתי לשער השגת דבור מבלי ראית צורה מדברת**...ולזה אני מתאונן ואומר אוי לי כי נדמיתי לפי שאת המלך ה' צבאות ראו עיני ויודע אני שזהו פעל הכח המדמה, כי הוא יתברך בלי ספק אי אפשר ליחס אליו שום תואר ולא תמונה אפילו במראה הנבואה למתנבא באספקלריא המאירה" (ספר העיקרים מאמר שלישי פרק י"ז).*

את ראייתו את ה' - "את המלך ה' צבאות ראו עיני" מייחס ישעיהו לדרך הנבואה הפועלת דרך הכוח המדמה ובכליה – כלי המוחש והחזותיות המופיעה את האלוהי לנביא כתמונה ולא כ"שכלי" או דיבור – "אבל אני להיות נבואתי באספקלריא שאינה מאירה שהיא באמצעות הכח המדמה, לא יכולתי לשער השגת דבור מבלי ראית צורה מדברת".
אופן גילוי נבואי זה שהינו גילוי כ"חלום" או כ"חזיון" הוא על פי המהלך שהבאנו בסיס כל גילויי הנבואה לנביאים לא רק הגויים, אלא אף אלו שמישראל (חוץ מנבואת משה כאמור). אופן הגילוי הזה הוא המיוחס אל הלילה (בניגוד לנבואת משה המיוחסת אל היום), ולתנוחת המשכב או הנפילה (בניגוד למשה המתנבא בזקיפות קומה).

נמצאנו אם כן למדים כי ההפרש שבין נבואת יום ונבואת לילה, אינה רק מצד זמן הגילוי. בכל אחת מהן פועלים כלי השגה אחרים ומתוך כך גם תנוחות גילוי אחרות.
ונראה לכאורה מתוך המקורות שהבאנו עד עתה כי שוני נבואת הנביאים מנבואת משה הן ביחס לכלי הגילוי (בכלי הדימוי המוחש החזותי), זמן הגילוי (בלילה), ותנוחת הגילוי (בשכיבה או נפילה), הינם כולם עדות לפחיתות נבואתם של הנביאים ביחס לנבואת משה. אולם מהתבוננות על דברי חז"ל דווקא ביחס לגדול נביאי הגויים בלעם, עולה כי ל"מטבע" הנבואה ישנו צד נוסף, שבו דווקא המאפיינים של נבואת שאר הנביאים הינם בבחינת מעלה ביחס לנבואת משה. את המעלה הזו מביאים חז"ל דווקא דרך נבואת בלעם המקצינה את השימוש בכלים שהזכרנו לעייל באופן קיצוני במיוחד.

בבואו להתנבא על ישראל, מגדיר בלעם את כוחו.

"נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל אֲשֶׁר מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם" (במדבר כ"ד, ד').

את "נפילתו" שוכב מגדירים חז"ל על בסיס מה שכבר הבאנו לעייל אף ביחס לנביאי ישראל, כפחיתות. כך מבאר רש"י במיוחד בביאורו השני[1268].

[1268] כפי שנבר להלן, מביאורו הראשון של רש"י את "נופל" כ"שוכב", תיגזר המעלה שמייחסים חז"ל לקבלתו של בלעם את נבואתו "נופל", ביחס לנבואת משה המגיעה לו רק עומד.

"נופל וגלוי עינים - פשוטו כתרגומו, שאין נראה עליו אלא בלילה כשהוא שוכב. ומדרשו כשהיה נגלה עליו לא היה בו כח לעמוד על רגליו ונופל על פניו, לפי שהיה ערל ומאוס להיות נגלה עליו בקומה זקופה לפניו" (רש"י במדבר כ"ד, ד').

גם את אופן תפיסתו החזותית את האלוהי - במשלים, מייחסים חז"ל לפחיתותו.

*"...משה היה מדבר עמו פנים אל פנים שנאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים (שמות ל"ג, י"א) **ועם בלעם לא היה מדבר כי במשלים** כמד"ת וישא משלו ויאמר וגו' (במדבר כ"ד, ט"ז)" (ספרי זוטא פיסקא ז ד"ה פט. ובבא).*

אולם, באופן מפתיע, בד בבד עם הצגת נבואת בלעם כבעלת פחיתות ביחס לזו של משה, מציגים חז"ל את נבואתו כבעלת מעלה יותר מזו של משה באותם נקודות עצמם שהוגדרו על ידם כפחיתות.

כך הוא ביחס לנבואתו "נופל".

*"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ואיזה זה בלעם בן בעור אלא הפרש יש בין נבואתו של משה לנבואתו של בלעם משה לא היה יודע מי מדבר עמו, ובלעם היה יודע מי מדבר עמו, שנאמר (במדבר כ"ד, ט"ז) נאם שומע אמרי אל משה לא היה יודע מתי מדבר עמו עד שנדבר עמו ובלעם היה יודע מתי מדבר עמו שנאמר ויודע דעת עליון, **משה לא היה מדבר עמו אלא כשהוא עומד** שנאמר (דברים ה', כ"ז) ואתה פה עמוד עמדי **ובלעם היה מדבר עמו כשהוא נופל** שנאמר (במדבר כ"ד, ד') מחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים משל למה הדבר דומה לטבחו של מלך ויודע כמה הוצאות יוצאות למלך על שולחנו" (ספרי דברים פיסקא שנז, י').*

קבלת בלעם את נבואתו ב"נפילה", המוגדרת מצד זה של התייחסות חז"ל כמעלה, משנה את פניה ממשמעות של "נפילה", למשמעות של תנוחת משכב. כך מבאר רש"י אותו הבאנו לעייל בבאורו הראשון.

"נופל וגלוי עינים - פשוטו כתרגומו, שאין נראה עליו אלא בלילה **כשהוא שוכב**..." (רש"י במדבר כ"ד, ד').

מתוך ההשוואה לנבואת משה שגילויו של ה' אליו היה רק בעמידה, אנו למדים כי מעלת תנוחת המשכב בעת הגילוי הנבואי, היא מצד האינטימיות הקרובה לשפת הקשר הבשרית. כך עולה בברור מהתייחסותם של חז"ל לציווי ה' אל משה – "וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי"[1269] כציווי לפרישה מן האישה.

"ופירש מן האשה...ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו - דכתיב (דברים ה') לך אמר להם שובו לכם לאהליכם (להתיר נשותיכם לתשמיש, שאסרתי לכם – רש"י) וכתיב בתריה ואתה פה עמד עמדי, ואית דאמרי (במדבר י"ב) פה אל פה אדבר בו"[1270] (שבת פ"ז, ע"א).

אם מצב ה"עמידה" הינו מצב של "פרישה מן האישה", הרי מצב ה"שכיבה" הינו מצב של חיבור אישותי. הגדרת קבלתו של בלעם את הגילוי הנבואי דווקא באופן זה, כמעלה, מכוונת אם כן את הקשר הנבואי בערוץ הקשר הבשרי ובמערכות החושים הקשורים אליה, כמעלה מצד גילוי האלוהי במישור החיים הזה. הקבלת חז"ל את זיקתו של בלעם לה' כזיקה שבין הטבח למלך, נועדה על בסיס הבנה זו לציין בלשון צנועה את מעבר האלוהי אצל בלעם דרך ערוץ הקשר האינטימי כדוגמת האינטימיות הבלתי אמצעית שבין המלך וטבחו הנוגע בצרכי בשרו, קשר שאינו קיים אף אם הגבוה שבשרים.

הבנת מעלת גילויו הנבואי של בלעם במצב ה"נופל", מחברת אותנו אל המעלה הנוספת אותה מביאים חז"ל – "משה רבינו ע"ה לא הי' מביט בשכינה, אבל בלעם היה מביט".

[1269] "לְךָ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם וְעָשׂוּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ" (דברים ה', כ"ו – כ"ז).

[1270] את נקודת המוצא של פרישת משה מן האישה מ"פה אל פה" מדגיש יותר רש"י על התורה, המביא אותה מנקודה זו ומשם אל "ואתה עמוד עמדי".
"פה אל פה - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה', כ"ז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (רש"י במדבר י"ב, ח').

*"...משה רבינו ע"ה לא הי' מביט בשכינה, **אבל בלעם היה מביט**, שנאמר ומחזה שדי יחזה..." (מדרש אגדה במדבר פרק כד ד"ה [טז] ויודע דעת).*

או בלשון אחרת של חז"ל

*"...משה לא היה יודע מי מדבר עמו **בלעם היה יודע מי מדבר עמו** שנא' נאם שומע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה (במדבר כ"ד, ד') ..." (ספרי זוטא פיסקא ז' ד"ה פט. ובבא).*

אם מצד הפחיתות שבנבואת הנביאים מול נבואת משה, הופעת הגילוי הנבואי כמראה עיניים התבטאה כחסרון, הן מצד הופעתה כ"משלים" בלבד והן מצד הופעתה כתמונה כדוגמת "כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ ה' צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי" (ישעיהו ו', ה'), שהינה פחיתות לאלוהי[1271], הרי מצד המעלה שביכולת מעבר האלוהי דרך ממד המוחש והחזותי, כפי שהתברר מהתנבאותו של בלעם "נופל", הרי תפיסתו של בלעם את האלוהי במראה עיניים - "מביט בשכינה", מהווה אף היא יתרון באותו הכיוון.

מעלה זו של הגילוי הנבואי להופיע דווקא דרך כלי הבשר (הכוח המדמה), במראית העין, בכלי החוש ובשכיבה - כמאפיין קשר האישות, המופיעה בשיאה בנבואת בלעם, שזורה ומתייחסת מהותית לגילוי הנבואי בלילה.

*"נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דֵּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם - ... שאין נראה עליו **אלא בלילה** כשהוא שוכב..." (במדבר כ"ד, ט"ז ורש"י ד"ה נופל וגלוי עינים).*

רק מתוך שהגילוי הנבואי הוא בלילה, ניתן לבלעם לקיימו במצב "שכיבה" ומתוך כך להעביר את הגילוי הנבואי כ"חזיון גְּלוּי עֵינָיִם". מתוך כך ברור כי השינוי שעושה גדעון מהקרבת יום (המוקבלת כאמור לעייל לראייתו הנבואית של משה ביום עם כל המשתמע מכך) להקרבת לילה, אינו בבחינת שינוי מקומי של עת הקרבה. אף שאת השינוי הזה עושה גדעון מתוך פחדו, בהקרבתו בלילה, הוא פורץ עם עבודת הקורבנות אל ממד הקשר הגויי אל האין סוף, בו לא התקיים עד אז מעשה הקורבנות.

אכן, גאולת הפסח בא נאחז גדעון לקראת מלחמתו עם מדין, מתייחסת באופן מהותי לגאולת הלילה.

*"שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם **לָיְלָה**" (דברים ט"ז, א').*

אף שביום יצאו, גאולת ישראל נעשית בלילה בתוך מצרים.

"והלא ביום יצאו, שנאמר (במדבר ל"ג, ג') ממחרת הפסח יצאו בני ישראל וגו', אלא לפי שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת, שנאמר (שמות י"ב, ל"א) ויקרא למשה ולאהרן לילה וגו'" (רש"י דברים ט"ז, א' ד"ה ממצרים לילה).

כך מביאה הגמרא בברכות.

*"אמר רבי אבא: הכל מודים, כשנגאלו ישראל ממצרים - **לא נגאלו אלא בערב**[1272], שנאמר (דברים ט"ז) הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה, וכשיצאו - לא יצאו אלא ביום, שנאמר (במדבר ל"ג) ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה" (ברכות ט', ע"א).*

[1271] כפי שמבארת הגמרא כי ראייתו זו של ישעיהו נובעת מפחיתות נבואתו באספקלריא שאינה מאירה בלבד:
"...אמר ליה (מנשה לישעיהו), משה רבך אמר: כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג), ואת אמרת: (ישעיהו ו') וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא!...מכל מקום קשו קראי אהדדי! וארא את ה' - כדתניא: **כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה**, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה - **וכסבורים לראות ולא ראו** ומשה נסתכל באספקלריא המאירה וידע שלא ראהו בפניו" (יבמות מ"ט, ע"ב ורש"י ד"ה נסתכלו באספקלריא שאין מאירה).
כך הבאנו אף לעייל מספר העיקרים:
"אבל ישעיה למה שהיה משתמש בנבואתו גם על ידי הכח המדמה שקראוהו רבותינו ז"ל אספקלריא שאינה מאירה, הביאו זה לטעות ולדמות בכח המדמה שראה את השם..." (ספר העיקרים מאמר שלישי פרק י"ז).

[1272] ב"ספרי" נוקטים חז"ל בלשון לילה ולא בלשון "ערב".
"הוציאך אלהיך ממצרים לילה, וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנאמר (במדבר ל"ג, ג') ממחרת הפסח אלא מלמד **שנגאלו בלילה**" (ספרי דברים פיסקא קכ"ח).

כפי שבארנו, את המאפיין הגויי של גאולה זו מעצימה ההשגחה האלוהית בהתגלותה לגדעון כ"צלי(ל) לחם שעורים". עתה במקביל אנו מזהים העצמה זו אף דרך הקרבת גדעון את קורבנו בלילה. העצמה זו מצטרפת לגורמי העצמה הגויים הזרים לחלוטין בהם השתמש גדעון למעשה הקרבתו - "פר השני" המוקצה והנעבד לעבודה זרה, עבודת האשרה, כלי השרת של עבודה זרה, מעשה הקרבה בזר, ואף במת היחיד, המרחיבים כולם את גילוי אין סוף החיים הגויי שבישראל לרמה שמצד בסיס הגילוי האלוהי המופיע לישראל על ידי משה, הינה פסולה ובלתי ניתנת למימוש.

את החשיבות שבמעשה ההרחבה הזה של חלות השכינה, מבטא הכתוב ומבטאים חז"ל על ידי הקבלתם בין שליחותו ומנהיגותו של גדעון לזו של משה והעמדתם את משקל מנהיגותו בקו המתדמה לזה של משה.

גדעון בדורו כמשה בדורו – העצמת הנהגת גדעון ממקור מנהיגותו של משה

כך מופיע הדבר במסכת ראש השנה.

*"...ואומר (שמואל א', י"ב) ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן, ואומר (שמואל א', י"ב) וישלח ה' את ירבעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל...ואומר (תהלים צ"ט) משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו. שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, לומר לך: **ירובעל בדורו - כמשה בדורו**, בדן בדורו - כאהרן בדורו, יפתח בדורו - כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור - הרי הוא כאביר שבאבירים" (ראש השנה כ"ה, ע"א – כ"ה ע"ב).*

נראה היה לכאורה מדברים אלו, כי הגמרא לא באה להשוות את חשיבותם וערך המוסף של מעשיהם של גדעון, שמשון ויפתח אל משה אהרון ושמואל, אלא ללמד על חשיבות קבלת מנהיגותו של כל מנהיג בדורו, אף שביחס למנהיגות הדורות הקודמים, אין הוא מגיע ליכולתם וזכויותיהם.

באופן זה מבאר רש"י בדברים

"וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי יְקֹוָק לִפְנֵי הַכ�ֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם - יפתח בדורו כשמואל בדורו, צריך אתה לנהוג בו כבוד" (דברים י"ט, י"ז ורש"י ד"ה אשר יהיה בימים ההם).

אמנם, הגמרא בהבאתה את "קלי העולם" מול "חמורי עולם" יוצרת השוואה מסויימת דווקא בין משה לגדעון, בין אהרון ושמשון ובין יפתח לשמואל[1273], מה שלכאורה לא נצרך היה להעשות אם כל מטרת חז"ל הייתה אך ורק לחזק את הלגיטימציה של מנהיגי הדורות האחרונים כל אחד בדורו[1274]. השוואות ספציפיות אלו מלמדות כי הייחס שבין הוויית ה"קלים" מול אלו ה"חמורים", אינו מסתכם בחשיבותם השונה, אלא הוא מציין **הקבלה** בין הנהגת ה"קלים וה"חמורים". מתוך כך כבר עולה ההבנה כי היחס שבין ה"קל" ל"חמור" הוא יותר במשמעות של **השלמה**, ופחות מצד החשיבות.

סיוע להבנה זו אנו מקבלים מן הגמרא הבונה את מהלכה, מדברי שמואל לעם ישראל על ה' ש"**עשה**" את משה ואהרון.

*"וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם ה' **אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן** וַאֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמואל א', י"ב, ו').*

לשון "עשיה" משמעותה אינה רק במשמעות של "שילוח" אלא במשמעות של בריאה ממשית.

[1273] השוואה זו בין גדעון למשה בדווקא אנו מוצאים גם בתוספתא ובקוהלת רבה. אמנם במדרש האגדה מופיעה שוואה שונה – בין גדעון לשמואל: "ובאת וגו' ואל השופט אשר יהיה בימים ההם...**גדעון בדורו כשמואל בדורו**, יפתח בדורו כמשה בדורו, שמשון בדורו כאהרן בדורו" (מדרש אגדה דברים פרק יז ד"ה [ט] ובאת וגו').

[1274] כך בירושלמי, מביאה הגמרא את משה, אהרון ושמואל בקבוצה אחת, מול גדעון, יפתח ושמשון בקבוצה שניה בלא לייחס אחד אל אחד (אמנם לא ברור האם מתוך הסיבה שהבאנו למעלה): "כתיב ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואשר העלה וגו' וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל...הקיש שלשה קלי עולם לשלשה אבירי עולם ללמדך **שבית דינו של גדעון ושל יפתח ושל שמשון שקולין כנגד משה ואהרן ושמואל**" (ירושלמי ראש השנה פרק ב' ה"ח).

כך נוקט רש"י המבאר עשייה זו כהכנה אותה הכין ה' את מנהיגי עם ישראל לשליחותם[1275].

*"אשר עשה את משה ואת אהרן - **להיות נכונים לשליחותו** להוציא אבותיכם ממצרים" (רש"י שמואל א', י"ב, ו').*

הבנה זו אינה מאפשרת להתייחס למנהיגות הקלים כתיאור חולשתם של אותם המנהיגים בעקבות ירידת הדורות. הקבלת "קלי העולם" ל"חמורי העולם", מלמדת כי כפי שהקב"ה "עשה" את חמורי העולם בכוונה ברורה, כך אותה כוונה הייתה בו ב"עשייתו" את "קלי העולם".

את קווי הדמיון בין שתי מישורי ההנהגה, מציירים הכתובים בעצם מעשה יצירתם.

אכן בהקבלה שבין משה וגדעון, אנו מוצאים תהליך "עשייה" דומה כשבשניהם משותף שם ה' בבניית מעשה שליחותם באותה הלשון בדיוק – "**כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ**".

כך נולדת מנהיגותו של משה.

*"**וַיֵּרָא מַלְאַךְ ה' אֵלָיו** בְּלַבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיַּרְא וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֻרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מַדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסְּנֶה. **וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה** וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי...וַיֹּאמֶר ה'...וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלָי וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלַּחַץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם. **וְעַתָּה לְכָה וְאֶשְׁלָחֲךָ אֶל פַּרְעֹה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם**. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים **מִי אָנֹכִי כִּי אֵלֵךְ אֶל פַּרְעֹה וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם**. וַיֹּאמֶר **כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ** וְזֶה לְּךָ הָאוֹת (וזה המראה אשר ראית בסנה לך האות כי אנכי שלחתיך - רש"י) כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה" (שמות ג', ב – י"ב).*

ההתגלות הראשונית אליו מופיעה על ידי מלאך. מיד לאחר מכן, מועצמת התגלות זו לידי גילוי ישיר של הקב"ה עצמו מכוח מעשיו של משה הסָר לראות. מטרת השליחות היא להציל את ישראל. בשלב הראשון מסרב משה לשליחות, והיא מועמדת בסופו של דבר מכוח הבטחת **כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ**, בליווי אות.

את הקווים האלו אנו מוצאים באופן דומה אף בשליחותו של גדעון.

*"**וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ ה'** וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל. וַיֹּאמֶר אֵלָיו גִּדְעוֹן בִּי אֲדֹנִי וְיֵשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה' וְעַתָּה נְטָשָׁנוּ ה' וַיִּתְּנֵנוּ בְּכַף מִדְיָן. **וַיִּפֶן אֵלָיו ה'** וַיֹּאמֶר **לֵךְ בְּכֹחֲךָ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת יִשְׂרָאֵל מִכַּף מִדְיָן הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ**. וַיֹּאמֶר אֵלָיו בִּי אֲדֹנָי בַּמֶּה אוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל הִנֵּה אַלְפִּי הַדַּל בִּמְנַשֶּׁה וְאָנֹכִי הַצָּעִיר בְּבֵית אָבִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' **כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ** וְהִכִּיתָ אֶת מִדְיָן כְּאִישׁ אֶחָד. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ **וְעָשִׂיתָ לִּי אוֹת** שָׁאַתָּה מְדַבֵּר עִמִּי" (שופטים ו', י"ב – י"ז).*

גם פה, התגלות ראשונית של מלאך. העצמת התגלות זו לגילוי ישיר של ה' עצמו מכוח דבריו של גדעון למלאך. שליחתו של גדעון להושיע את ישראל, סרובו אף הוא והעמדת שליחותו אף היא על בסיס הבטחת "**כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ**" והאות אותו מבקש גדעון מאת ה'.

מתוך השוואה זו יוצא, כי רמת ה"השקעה" האלוהית בגדעון "קל עולם", שווה בדיוק להשקעה האלוהית במשה "חמור עולם". ברור אם כן, כי גדעון כ"קל עולם" לא בא לאפיין מנהיגות חלשה או זולה, אלא מישור התגלות "קלי", בו בוחר ה' להופיע בעוצמה שאינה פחותה מזו שהוא מופיע עימה בהנהגת משה ה"חמורה".
מסקנה זו משתלבת היטב בהבנתנו עד כה את מאפיניה הייחודיים של הנהגת ה' בגדעון כפי שמופיעים בנקודת מוצאה הנמוכה להופיע גאולת חינם בלא זכויות[1276], בהדגש מרכיב הלחם והשעורים שבקורבן העומר[1277] והעמדתו כ"צלי(ל)"[1278] מעבר למשקלו במעשה הפסח הרגיל,

---

[1275] התמודדות שונה עם לשון ה"עשה" אנו מוצאים בתרגום יהונתן המתרגם – "דעבד גבורן על ידי משה ואהרון" – שעשה גבורות על ידי משה ואהרון

[1276] "וַיֹּאמֶר אֵלָיו גִּדְעוֹן בִּי אֲדֹנִי וְיֵשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ... - ...ואם רשעים היו כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו ואיה כל נפלאותיו" (שופטים ו', י"ג ורש"י ד"ה אשר ספרו לנו אבותינו).

[1277] לחם שעורים - הוא זכות העומר הקרב בפסח" (רש"י שופטים ז', י"ד).

[1278] "צליל לחם שעורים - חרר דלחם שעורים, חררה שאופין על הגחלים" (רש"י שופטים ז', י"ג).

ובהקרבתו של גדעון קורבן לה' שמרכיביו גויים (הפר שפוטם שבע שנים לעבודה זרה, עצי האשרה, כלי האשרה וכו')[1279]. כל אלו הם רכיבי ההנהגה ה"קלה" – כלומר, הופעת שכינה בממד האנושי ה"קל" של החיים, הרחוק ביותר מן ההווייה הישראלית ה"חמורה". במרחב החיים הזה בוחרת ההנהגה האלוהית להופיע ברמת אין סוף מקבילה לזו שמופיעה במשה. זהות אמירתו של ה' "כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ" הן למשה והן לגדעון, היא המאשרת רצון זה של ה' לשכון בהווייתו השלמה במציאות הבשר הנמוכה ביותר, שמאפייניה הגויים, אסורים מן התורה להיות שותפים בהופעת אין סוף החיים.

מאמץ ירידה זה של האין סוף בשמו המפורש המתגלה למשה, לשכון דרך מנהיגותו של גדעון במרחב החיים הנמוך מכל מה שמאפשרת התורה בחוקיה, דווקא מפאת "נומך" הופעתה בעומק הממד הבשר הגויי שבישראל, מופיעה שם חדש לשכינה – "שלום", המסוגל לְהִתְדַּבֵּר אף בין בני האדם. שם הווייה השוכן בבריות בינם לבין עצמם. שם הווייה שדווקא מעורבות שכינת משה בה, היא שמאפשרת קיום הנהגת אין סוף חיים זו למרות חוסר הלגיטימציה לכך מצד סדר התורה.

שיתוף השֵם "שָׁלוֹם" בשאילת שְׁלוֹם האדם – רצון ה' שמעבר לגבולות התורה

את קריאת שם ה' הדובר אליו "ה' שָׁלוֹם", קובע גדעון לאחר שה' מבשר לו כי לא ימות.

"וַיִּרָא גִּדְעוֹן כִּי מַלְאַךְ ה' הוּא וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֲהָהּ אֲדֹנָי יְקוֹק כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי מַלְאַךְ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים. וַיֹּאמֶר לוֹ ה' שָׁלוֹם לְךָ אַל תִּירָא לֹא תָמוּת. וַיִּבֶן שָׁם גִּדְעוֹן מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא לוֹ (גדעון למזבח – רש"י) ה' שָׁלוֹם (ה' הוא שלומנו) עַד הַיּוֹם הַזֶּה עוֹדֶנּוּ בְּעָפְרָת אֲבִי הָעֶזְרִי" (שופטים ו', כ"ב – כ"ד).

מצד פשט הכתובים, קריאת גדעון לה' בשם "ה' שלום" היא תוצאה מהצלתו מן המיתה בעקבות מפגשו עם השכינה. אולם מתברר כי מתוך קריאת שם זה נגזר השם "שלום" בפני עצמו אף הוא כשם השכינה בכל מעשה שאילת שלום. מתוך כך אסור לאדם ליתן שלום לחברו בבית המרחץ, משום איסור הזכרת השֵם שָׁם.

"אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ, משום שנאמר (שופטים ו') ויקרא לו ה' שלום - גדעון, להקדוש ברוך הוא ה' שלום" (שבת י', ע"ב ורש"י ד"ה ויקרא לו).

מהיכן מגיעה המשכת שם ה' – "שלום" במפגשו של האדם עם חברו. על כך עומדת המשנה במסכת ברכות.

"והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר: (רות ב') והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים: ה' עמכם, ויאמרו לו: יברכך ה'; ואומר: (שופטים ו') ה' עמך גבור החיל; ואומר: (משלי כ"ג) אל תבוז כי זקנה אמך; ואומר: (תהלים קי"ט) עת לעשות לה' הפרו תורתך. רבי נתן אומר: הפרו תורתך משום עת לעשות לה'" (משנה ברכות נ"ד, ע"א).

המקור הראשוני לתקנת שאילת אדם בשלום חברו בשם ה' הוא מבועז הפונה לקוצרים בלשון "ה' עמכם". המקור השני שמביאה המשנה מכוון לכאורה את מקור התקנה אל המלאך ולומד אותה מפניית המלאך אל גדעון אף הוא בשם ה' – "ה' עמך גבור החיל"[1280]. אמנם המשך המשנה מחזיר את כוח התקנה אל האדם – אל בועז, באמירתה – "אל תבוז כי זקנה אמך"[1281]. כך מבאר רש"י במקום.

[1279] "וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר לוֹ ה' קַח אֶת פַּר הַשּׁוֹר אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וּפַר הַשֵּׁנִי שֶׁבַע שָׁנִים וְהָרַסְתָּ אֶת מִזְבַּח הַבַּעַל אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וְאֶת הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָלָיו תִּכְרֹת. וּבָנִיתָ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ עַל רֹאשׁ הַמָּעוֹז הַזֶּה בַּמַּעֲרָכָה וְלָקַחְתָּ אֶת הַפָּר הַשֵּׁנִי וְהַעֲלִיתָ עוֹלָה בַּעֲצֵי הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר תִּכְרֹת. וַיִּקַּח גִּדְעוֹן עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מֵעֲבָדָיו...וַיַּעַשׂ לָיְלָה" (שופטים ו', כ"ה – כ"ז).

[1280] אמנם ביאור רש"י על שופטים מבאר פניה זו של המלאך במשמעות של ייחוס כוחו של גדעון (לחבוט את החיטים בקורות בית הבד ובמעשה החלפת אביו) אל ה': "ה' עמך גבור החיל - שנתן לך כח כזה" (רש"י שופטים ו', י"ב).

[1281] אמנם, אם במשנה החזרת כוח התקנה לאדם מגיע כהמשך מסודר מהתליית התקנה במלאך השבה וניתלית בשלב שלאחריו שוב באדם, ולא מפאת קושי שבהתליית התקנה במלאך, הרי הגמרא הדנה בהמשך בדברי המשנה, מציגה את הפניה חזרה אל מעשיהם של זקני האומה, מפאת הקושי ללמוד מן המלאך, שמה מה שמותר לו אינו מותר לאדם.

"...וכי תימא: מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון..." (ברכות ס"ג, ע"א).

אמנם, רש"י במקום מרחיק עוד יותר את המלאך מלהיות "בידיו" של האדם, בבארו את - " וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון" כדחיה של הגמרא בכך שהמלאך כלל לא ברכו בשֵם, אלא הודיע לו כי ה' עימו:

"וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון - כלומר: לא שאל בשלומו ולא ברכו, אלא בשליחות קאמר, מאת המקום **לבשרו שהשכינה עמו**, ולא גמרינן מיניה" (רש"י במקום ברכות ס"ג ע"א).

"ואומר אל תבוז כי זקנה אמך - למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם...".

אולם גם פה לא עוצרת המשנה ותולה את תקנת שאילת שלום האדם את חברו בשם בהיתר הפרת התורה במקום בו נצרך לעשות לה'. מכאן אנו למדים כי תקנת שאילת שלום חברו בשם אינה פשוטה ונחשבת היא "הפרת התורה".

באופן זה מבאר רש"י במקום.

"ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך - פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה, המתכוין לשאול לשלום חברו זה רצונו של מקום, שנאמר בקש שלום ורדפהו, מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור".

מתוך שסופה של המשנה מלמד כי תקנת השאילה בשלום החבר בשֵם הינה "הפרת התורה", מבאר רש"י על תחילת המשנה כי הבעיה בתקנה זו היא בהצמדת כבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים על האדם.

"שיהא אדם שואל לשלום חבירו בשם - בשמו של הקדוש ברוך הוא, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מבעז שאמר ה' עמכם, ומן המלאך שאמר לגדעון ה' עמך גבור החיל" (רש"י ברכות נ"ד, ע"א).

אם בהבאת תקנת שאילת ששלום האדם בשֵם במסכת ברכות, עוד ניתן לתלות את נקודת המוצא לתקנה זו במלאך (אף שגם שם מתחילה המשנה כאמור, את דבריה בדברי בועז ומסיימת ב"אל תבוז כי זקנה אמך ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך") הרי במסכת מכות קובעים חז"ל מפורשות כי תקנה זו תקנו בית דין של מטה והסכימו לה בית דין של מעלה.

*"א"ר יהושע בן לוי: שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם, אלו הן: מקרא מגילה, **ושאילת שלום בשם**, והבאת מעשר. מקרא מגילה, דכתיב: (אסתר ט') קימו וקבלו היהודים. קיימו למעלה מה שקבלו למטה. ושאילת שלום, דכתיב: (רות ב') והנה בועז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם, ואומר: (שופטים ו') ה' עמך גבור החיל. מאי ואומר? וכי תימא, בועז הוא דעביד מדעתיה, ומשמיא לא אסכימו על ידו, ת"ש: ואומר ה' עמך גבור החיל" (מכות כ"ג, ע"ב).*

אמנם גם לאחר לימוד תקנת שאילת האדם את שלום חברו בשֵם מדברי בועז "ה' עמכם" ומלשון פנייתו של המלאך אל גדעון – "ה' עימך", כלל לא ברור כי השם בו משתמשים לעניין זה הוא עצם השֵם "שלום". אדרבה, בדוגמאות שמביאים חז"ל מבועז והמלאך הם משתמשים בשם ה' המפורש – "ה' עמך", ולא בשם "שלום".

על השימוש בשם "שלום" כאופן בו בסופו של דבר אנו מממשים את התקנה, עומד רש"י במסכת מכות שהבאנו לעייל.

*"דמותר לאדם לשאול בשלום חבירו בשם כגון ישים ה' עליך שלום ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה, מרבי, ל"א שאילת שלום בשם דחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם **ואנו נמי כי שיילינן אהדדי מדכרינן שם דשלום שמו של הקב"ה** דכתיב (שופטים ו') ויקרא לו ה' שלום לשם ה'" (רש"י מכות כ"ג, ע"ב ד"ה ושאילת שלום בשם).*

אף שהמקורות עצמם לתקנת שאילת השלום ב"שֵם", כלל אינם מתייחסים ל"שלום" כְּ"שֵם", וכלל אינם קובעים כי שֵם זה הוא שאמור לממש את התקנה, בפועל הבריות משתמשים בשם זה בשאילתם האחד בשלום חברו – "וגם אנו כששואלים בשלום האחד את השני, מזכירים שֵם, ש"שלום" שמו של הקב"ה". נשאלת אם כן השאלה, מהיכן נוצר מהלך זה?

כבר ראינו ממסכת שבת מאיסור קריאת "שלום" לחברו בבית המרחץ ומדברי רש"י שהבאנו עתה ממכות, כי קריאת שם ה' בשם "שלום" נלמדת מקריאת גדעון את שם ה' הדובר אליו בשם "ה' שלום".

"וַיִּבֶן שָׁם גִּדְעוֹן מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא לוֹ ה' שָׁלוֹם" (שופטים ו', כ"ד).

רש"י בבארו משפט זה, מדגיש כי גדעון הוא שקרא למזבח בשם זה.

"ויקרא לו - גדעון למזבח".

אולם אם כך הוא הדבר, הרי השם שקורא גדעון למזבח אינו "שלום", אלא "ה' שלום"[1282]. אם רוצים אנו לגזור מדברי הכתוב את השֵם "שלום" לבדו, קריאת הפסוק מהפכת לגמרי את תוכנה. "וַיִּקְרָא לוֹ ה' שָׁלוֹם", משמעותה היא כי ה' הוא זה שקורה לגדעון בשם "שלום". על פי הבנה זו קריאת שם זה על ידי ה' ממשיכה את הפסוק הקודם "וַיֹּאמֶר לוֹ ה' שָׁלוֹם לְךָ אַל תִּירָא לֹא תָמוּת" (שופטים ו', כ"ג), לא באופן שגדעון קורא להי' בשם "שלום" מתוך הבטחתו של ה' לו כי שלום לו, אלא מתוך המשכת ה' את שלומו אל גדעון – "שלום לך", נקרא שמו של גדעון מעתה כשמו של ה' הנגלה אליו – "שלום".

באופן דומה מצינו את קריאת הקב"ה את שמו של יעקב בשם "אל" לאחר הגעתו לשכם.

"וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - ...ורבותינו דרשוהו שהקב"ה קראו ליעקב אל..." (בראשית ל"ג, כ' ורש"י ד"ה ויקרא לו אל אלוהי ישראל).

על אופן גזירת הבנה זו מלשון הכתובים עומדת הגמרא במגילה.

*"ואמר רבי אחא אמר רבי אלעזר: מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב אל? - שנאמר (בראשית ל"ג) ויקרא לו אל אלהי ישראל. דאי סלקא דעתך למזבח קרא ליה יעקב אל - ויקרא לו יעקב מיבעי ליה, אלא **ויקרא לו ליעקב אל, ומי קראו אל - אלהי ישראל**" (מגילה י"ח, ע"א).*

לעומת הצורך בהיפוך מבנה הפסוק בפרשת המזבח ביעקב על מנת להוציא ממנו את קריאת ה' ליעקב בשם "אל" (וַיִּקְרָא לוֹ אֵל, מי: אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל!), הרי משמעות קריאת ה' לגדעון בשם "שלום", מופיעה כפי סדר המילים - "וַיִּקְרָא לוֹ ה' - שָׁלוֹם"[1283].

הבנה זו את פשט הכתובים מבארת באחת את מימוש שאילת שלום האדם את חברו בשֵם, דווקא בשם "שלום". מתוך המשכת ה' את שמו "שלום" על גדעון, נקבע השם שלום כשמו של האדם. על כן בשאילת האדם בשלום חברו, השם "שלום" משתף הן את האדם שבשלומו אנו שואלים, והן את שמו של ה' הממשיך את שמו זה על האדם.

מתוך כך, מתבארת לעומק גם מהלכה של המשנה בברכות הקובעת כי תקנת שאילת שלום האדם ב"שם" היא בבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך" או כפי שאומר רבי נתן: "הפרו תורתך משום עת לעשות לה'" (ברכות נ"ד ע"א).
כפי שהבאנו לעיל, את בעיית "הפרת התורה" שיש בשיתוף שם ה' בשאילת האדם את שלום חברו ביארו חז"ל מצד הזלזול שיש בהוצאת שם שמים לבטלה בשביל כבוד הבריות[1284]. את ההיתר או אף החיוב להפר את התורה בעניין זה, למען עשות רצון ה' מביא רש"י בברכות מטעם הכתוב "בקש שלום ורדפהו".

*"ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך - פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה, המתכוין לשאול לשלום חברו זה רצונו של מקום, **שנאמר בקש שלום ורדפהו**, מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור" (רש"י ברכות נ"ד ע"א ד"ה ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך).*

אולם, פסוק זה - "בקש שלום ורדפהו", לא רק שפשטו אינו מכוון לעניין אמירת שלום[1285], אלא הוא אף אינו מובא כלל במשנה במסכת ברכות בהבאתה את התקנה.

[1282] אמנם רש"י במקום, ברצותו להתייחס לשֵם "שלום" לבדו, מבאר את "ה' שלום" מלשון "ה' הוא שלומנו" (רש"י שם ד"ה ה' שלום). אולם באופן זה "ה' שלום" אינו שֵם, אלא תיאור או שבח, ולא זה פשט הכתוב.

[1283] אמנם תו"ס במגילה, באותו המקום, מבאר כי לעומת פרשת המזבח ביעקב, בפרשת המזבח של גדעון, גדעון אכן קורא למזבח בשם "ה' שלום".
"...מ"מ יש לומר דהתם על שם הנס ועל שם השלום שאירע להן היו קוראין למזבח כן אבל הכא ליכא שום מעשה שנוכל לומר שע"י כן קראו יעקב אל ואם איתא שיעקב קראו אל הוי ליה לפרושי להדיא" (תוספות מגילה י"ח, ע"א ד"ה דאי סלקא דעתך למזבח קרי ליה יעקב אל).

[1284] כך הבאנו מרש"י בברכות: "שיהא אדם שואל לשלום חבירו בשם - בשמו של הקדוש ברוך הוא, **ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו**..." (רש"י ברכות נ"ד, ע"א ד"ה שיהא אדם שואל לשלום חיברו בשם).
וכך הבאנו מרש"י מ"מכות": "דמותר לאדם לשאול בשלום חבירו בשם כגון ישים ה' עליך שלום **ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה**..." (רש"י מכות כ"ג, ע"ב ד"ה ושאילת שלום בשם).

[1285] כך הוא לשון הפסוק: "סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה טוֹב בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ" (תהלים ל"ד, ט"ו).
אמנם במדרש לומדים חז"ל מפסוק זה על צורך הקדמת שלום לאדם: "אמר רבי חלבו אמר רב הונא כל היודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו שלום, שנאמר בקש שלום ורדפהו" (ילקוט שמעוני תהילים רמז תשכא).

"והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר: (רות ב) והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים: ה' עמכם, ויאמרו לו: יברכך ה'; ואומר: (שופטים ו') ה' עמך גבור החיל; ואומר: (משלי כ"ג) אל תבוז כי זקנה אמך; ואומר: (תהלים קי"ט) עת לעשות לה' הפרו תורתך. רבי נתן אומר: הפרו תורתך משום עת לעשות לה'" (ברכות נ"ד, ע"א).

אולם, בייחוס שאילת שלום האדם ב"שֵׁם" לשֵׁם "שלום" עצמו, הן "הפרת התורה" והן החיוב "לעשות לה'" נעוצים בעצם שֵׁם זה ועולים ממנו.

כך עולה בברור מן המהלך בגדעון המביא להופעת שם זה. לאחר שהמלאך מתגלה אל גדעון במעשה אכילת האש את המנחה, חושש גדעון לחייו.

"וַיַּרְא גִּדְעוֹן כִּי מַלְאַךְ ה' הוּא וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֲהָהּ אֲדֹנָי יְקֹוָק כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי מַלְאַךְ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים" (שופטים ו', כ"ב).

פחדו הזה של גדעון, הוא התחושה הקיומית ל"הפרת התורה" בהזכרת שם ה' עם שלומו של האדם. בעיית הזלזול בכבודו של מקום[1286] והוצאת שם שמים לבטלה[1287], הם האיסור הדיני הנגזר מן ההפרש העצום שבין הווייתו הבשרית של האדם אל מול אין סופיותו של האלוהי, שאינו מאפשר את מדורם של מראות אלוהים עם הוויית הבשר, ומדורו של שם ה' עם שלומו של האדם.
תשובת ה' לגדעון – "שָׁלוֹם לְךָ אַל תִּירָא לֹא תָמוּת" (שופטים ו' כ"ב), מגדירה כי רצון ה' הוא, כי למרות ההפרש העצום הזה, ידור האלוהי בכפיפה אחת עם האדם, אם במראות האלוהים ואם בהזכרת שם ה' בכפיפה אחת עם שלומו של האדם. אותו "שם" המוליד את מנהיגותו של משה, המתלווה אל גדעון אף הוא בהולדת מנהיגותו (כפי שהזכרנו לעייל), הוא זה שמשליט את רצונו אף כנגד ההפרש הזה והוא העומד בבסיס דברי המשנה בסופה - "עֵת לַעֲשׂוֹת לַה' הֵפֵרוּ תוֹרָתֶךָ".
קריאת גדעון לה' – "ה' שלום" – "ה' הוא שלומנו"[1288' ומאידך, קריאת ה' לגדעון בשם "שלום" – "וַיִּקְרָא לוֹ ה' – שָׁלוֹם"[1289], מציבה השגחת ה' מיוחדת, היוצרת שלום בין ההוויות למרות ההפרש ביניהם. הפרש זה, שאינו ניתן לצמצום מצד חוקי העולמות שנכתבו בתורה, אינו נמחק בגילויו של שם זה, אלא מתגלה למרות קיומו. מתוך כך, גילוי שם "שלום" לישראל מגיע דווקא מתוך פחדו של גדעון כי ימות. מתוך כך גם גבורת ה' המזוהה בגדעון על ידי המלאך – "ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל - שנתן לך כח כזה"[1290], שוכנת אף היא בתוך פחדו של גדעון החובט חיטים בגת להניס מן המדיינים. על כן, למרות ששם זה מלווה את גדעון[1291] אין הוא מסיר ממנו את פחדו כפי שהזכרנו לעייל, זאת כיוון שהפחד שוכן בבסיס תכונת הבשר האנושי, ודווקא לבשריות זו מתייחס השם "שלום".
יוצא אם כן, כי השם "שָׁלוֹם" אותו מחדש גדעון, הינו שכינת אין סוף בבשר היוצאת מגדרי התורה ("הֵפֵרוּ תוֹרָתֶךָ" כאמור) והניזונה מרצון ה' שמעבר לה ("עֵת לַעֲשׂוֹת לַה'"), דווקא מכיוון שבגילויו הוא אינו "משדרג" את הבשר מקיימותו האנושית. פריצת גילוי אלוהי זה מעבר לגדרי התורה, הוא זה המציב גם את גאולת ישראל דרכו של גדעון מעבר לגאולת המצרים כאמור לעייל, באופן שלא קורבן הפסח הוא המוביל גאולה זו, אלא צלי(ל) לחם השעורים, שהווייתו הבהמית היא השולטת בו.

מתוך הופעת ה"שלום" במישור שלומותיו של האדם עם חברו, עולה הפרש עצום בין "שלום" זה, ל"שלום" המופיע מכוח גילויו של אליהו.

"שלום" גדעון מול "שלום" אליהו

את התייחסותו של אליהו למגמת ה"שלום" מביאה המשנה בעדויות.

"אמר רבי יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין

[1286] כדברי רש"י בברכות נ"ד ע"א: "...**ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו**..." (רש"י ברכות נ"ד, ע"א ד"ה שיהא אדם שואל לשלום חיברו בשם).

[1287] "...**ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה**..." (רש"י מכות כ"ג, ע"ב ד"ה ושאילת שלום בשם).

[1288] כפי ביאורו של רש"י, שופטים ו', כ"ד ד"ה ה' שלום.

[1289] כפי דיוקנו אנו, לעייל.

[1290] שופטים ו', י"ב ורש"י שם.

[1291] "וְרוּחַ ה' לָבְשָׁה אֶת גִּדְעוֹן..." (שופטים ו', ל"ד).

*בזרוע...רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב **אלא לעשות שלום בעולם** שנאמר (מלאכי ג') הנני שולח לכם את אליה הנביא וגומר והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (משנה עדויות פרק ח' משנה ז').*

את המקור לפעולתו של אליהו שלום בעולם, מביאה המשנה מ"מלאכי".

*"הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֵת אֵלִיָּה הַנָּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא. **וְהֵשִׁיב לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל אֲבוֹתָם**..." (מלאכי ג', כ"ג – כ"ד).*

כך פוסק הרמב"ם בהלכות מלכים.

*"אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, **אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים**" (רמב"ם הלכות מלכים פרק י"ב, הלכה ב').*

ולכאורה, ניתן היה להבין מצד הפשט, כי השלום שמביא אליהו – "והשיב לב אבות על בנים וכו', מתייחס להחזרת הקשר שבין הדורות מצד התנהגותם המוסרית או התורנית שאמורות להיתקן מתוך ההתקרבות ליום ה' הגדול. אולם התייחסויות נוספות למשמעות הופעתו של אליהו הנביא, מרחיבות ומעמיקות את משמעות ה"שלום" שהוא מביא עימו לעומקים ומרחבים הקודמים למישור הבחירה ההתנהגותית.

כך מצבי ספקות נפסקים ב"יהיה מונח עד שיבוא אליהו".

אם בדיני מציאה

"הכריז או הודיע ולא באו הבעלים תהיה המציאה מונחת אצלו עד שיבא אליהו" (רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק י"ג הלכה י').

אם בדיני מקח וממכר.

"הלוקח מאחד מחמשה בני אדם וכל אחד מהן תובע אותו ואומר אני הוא בעל המקח, והוא אינו יודע ממי מהם לקח, מניח דמי המקח ביניהם ומסתלק ויהיו הדמים מונחין עד שיודו או עד שיבא אליהו, ואם הוא חסיד נותן דמים לכל אחד ואחד כדי לצאת ידי שמים" (רמב"ם הלכות מכירה פרק כ' הלכה ב').

ואם בדיני שטרות.

"המוצא שטר בין שטרותיו ואין יודע מה טיבו יהיה מונח עד שיבא אליהו" (רמב"ם הלכות מלוה ולוה פרק ט"ז הלכה י"א).

כך גם שאלות שלא הגיעו לידי הכרעה נקראות בגמרא בלשון "תיקו"[1292] הנגזר מראשי התיבות "תשבי יתרץ קושיות ואבעיות"[1293].

[1292] כגון: "אמר רבא: אם באמת נשבע - נפטר הגנב בהודאת שומר, אם בשקר נשבע - לא נפטר הגנב בהודאת שומר. בעי רבא: עמד לישבע בשקר ולא הניחוהו, מהו? **תיקו**" (בבא קמא ק"ח, ע"ב).

[1293] כך מבאר למשל התו"ס יום טוב על עדיות באותה המשנה העוסקת באליהו הנבא, אף שהוא מביא בצד התייחסותו הזו את המשמעות הפשוטה יותר ללשון ה"תיקו" – "תהא קאי" - שהקושיא קאי ובמקומה עומדת.
"רבי ישמעאל אומר להשוות את המחלוקת שיש בין החכמים בדברי תורה. רבי ישמעאל דריש מהאי קרא דלעיל דכתיב זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים. וכתיב בתריה הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו', והשיב לב אבות על בנים וגו'. כלומר על החקים והמשפטים ישוה לב אבות עם לב בנים, שלא תהיה עוד מחלוקת ביניהם. [ונראה לי דמהכא רגילין לומר דתיק"ו שאמרו בגמרא היא נוטריקון תשבי יתרץ קושיות ואבעיות אע"פ שמשמעותה נ"ל תהא קאי. כנוטריקון דדייתיקי שפירש הר"ב במשנה ז' בפ"ק דב"מ. וכלומר שהקושיא קאי ובמקומה עומדת].

ההתייחסות להתגלות אליהו לעתיד לבוא כמציאות המכריעה ספקות, מלמדת כי הבאתו "שלום" הינה תכונה בעצם באליהו, הקודמת לכל חוכמה או יכולת פעולה.

כך מביא ספר העיקרים, המייחס את מצב ה"שלום" באליהו למצב היחס הקיומי הבסיסי ביותר שבין הנפש והגוף

*"אמרו רבותינו ז"ל (שבת ק"ד ע"א) בשעה שהצדיק נפטר מן העולם שלש כתות של מלאכי השרת יוצאין לקראתו, אחת אומרת יבא שלום, וכן אמר הכתוב ואתה תבוא אל אבותיך בשלום וגו' (בראשית ט"ו, ט"ו), וזה כי כמו שהשלום הוא סבת הקיום בדברים המורכבים מהפכים...ולפי הקבלה האומרת שפנחס זה אליהו יהיה **פירוש השלום ההתמדה והקיום לנפש בגוף, וזה יהיה כשתתמיד ההסכמה בין היסודות ההפכיים בענין שלא יגבר ההפך האחד על האחר**, ועם ההסכמה הזאת שהיא השלום תסור סבת ההפסד, ופשט הכתוב שנאמר עליו בריתי היתה אתו החיים והשלום (מלאכי ב', ה') יורה על זה, וכן פשט הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא (מלאכי ג', כ"ג) **יורה על היות אליהו עדין קיים בגוף ונפש**" (ספר העיקרים מאמר רביעי פרק נ"א).*

ההסכמה או ההרמוניה שבין שני היסודות ההופכיים בטבעם האנושי – הנפש והגוף הוא מצב השלום הבסיסי אותו מייחס ספר העיקרים לאליהו. שלום קיומי שכזה, מחייב ממילא כי תכונת הגוף מופיעה בגופניותה במעלה שאינה נופלת ממעלת הנפש. כך מבאר הראב"ד במחלוקתו מול הרמב"ם האם לעתיד לבוא ישכון האדם בבשר. את אליהו הוא מביא כדוגמה להופעת גוויות **חזקות ובריאות כגוויית המלאכים**.

*"העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת... - /השגת הראב"ד/ העוה"ב אין בו גוף. א"א דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד, וחיי ראשי לא היה דעת חז"ל על זה...וכן אמרו (סנהדרין צ"ב) שלא ישובו הצדיקים לעפר אלא עומדין בגוייתם, וכן אמרו (סנהדרין צ"א) במומם עומדין ומתרפאין, וכל אלה מוכיחים כי בגוייתם הן עומדין חיים, **אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב**..." (רמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב' והשגת הראב"ד שם).*

מצב ה"שלום" הזה, המופיע באליהו הנביא, הוא המביא לכך כי עלייתו לשמים נעשית בעודו בגופו.

"וַיְהִי הֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וְדַבֵּר וְהִנֵּה רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרְדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְעָרָה הַשָּׁמָיִם" (מלכים ב', ב', י"א).

מתוך כך ההתייחסות לאליהו היא כחי[1294], עד כדי שאלת הגמרא מדוע קרע עליו אלישע כעל מת.

*"ואלו קרעין שאין מתאחין: הקורע על אביו, ועל אמו, ועל רבו שלימדו תורה...ולא מתאחין מנלן? - דכתיב (מלכים ב', ב') ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים...אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: **אליהו חי הוא**! - אמר ליה: כיון דכתיב (מלכים ב', ב') ולא ראהו עוד - לגבי דידיה כמת דמי" (מועד קטן כ"ו, ע"א).*

ברור אם כן, כי ה"שלום" אותו מביא אליהו בהופעתו הינו "שלום" מזן הופכי לחלוטין מזה הראינו בגדעון. ה"שלום" באליהו מתייחס למצב האלוהי המוחלט של הגוף המקביל לזה המלאכי, כשמתוך כך לא עוזבת הנפש את הגוף לעולמים. עד כדי כך גדולה מעלה זו,

---

[1294] ובלשון דומה במסכת שבת – "ועדין חי וקים".
"תנו רבנן, שבעה קפלו את כל העולם כולו (סיבבוהו והקיפוהו שנתקפל העולם ביניהם וכל אלו השבעה שמשו זה את זה – רשב"ם) מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני **ועדיין קיים**" (בבא בתרא קכ"א, ע"ב).

ובמדרש בלשון "והרי הוא חי וקיים לעולם".
"מה שהיה כבר הוא וגו'. ר' יודן ור' נחמיה חד אמר אם יאמר לך אדם שאילו לא חטא אדם לא נקנסה עליו מיתה והיה חי וקיים לעולם, אמור לו הרי אליהו כבר הוא שלא חטא, **והרי הוא חי וקיים לעולם**" (מדרש זוטא - קהלת פרשה ג ד"ה [טו] מה שהיה).

ובמדרש רבה בלשון – "לא טעם טעם מות".
"דרש רבי פפוס הן האדם היה כאחד ממנו, כאחד ממלאכי השרת...רבי ברכיה בשם רבי חנינא אמר כאליהו מה זה **לא טעם טעם מות**, אף זה לא היה ראוי לטעום טעם מות" (בראשית רבה פרשה כ"א ד"ה ה דרש רבי).

שב"ירושלמי" בדרגות ההתקדמות שהיא מביאה בשם רבי פנחס בן יאיר, מופיעה מעלת אליהו כמעלה שאחרי תחיית המתים[1295].

"מיכן היה ר' פינחס בן יאיר אומר זריזות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי קדושה קדושה לידי ענוה ענוה לידי יראת חט יראת חט לידי רוח הקודש רוח הקודש לידי חסידות חסידות לידי תחיית המתים ***תחיית המתים לידי אליהו זכרונו לברכה****" (ירושלמי שבת פרק א', ה"ג).*

לעומת מצב ה"שלום" הזה, ה"שלום" אותו מחדשת ההווייה האלוהית דרך גדעון, מציבה מצב שלום של הוויית האין סוף אם הגוף הבשרי, בעודו בבשריותו הבהמית. מצב קשר המתואר מצד הגדרים והסייגים שמצבים חוקי התורה בין העולמות כ"הפרו תורתך" והמסוגל לעמוד רק מכוח "עת לעשות לה'" – מכוח רצונו של ה' שמעבר לחוקיות התורה.

מתוך כך, פריצת הגבולות הישראליים שבהופעת האין סוף ב"שלום" אותו מופיע גדעון, גדולה הרבה יותר מזו המופיעה ב"שלום" אותו מופיע אליהו. בעוד אליהו פורץ את גדרי ההווייה האלוהית אל כיוון ה"גויות" להופיע שלמות הוויית אין סוף בחומרי וגופי החיים, בהתרת ההקרבה בבמה בעת בה היא כבר אסורה על ישראל[1296], הרי בגדעון ראינו[1297] כי פריצת הופעת הוויית אין סוף החיים לעבר הבשריות הבהמית, מתירה שמונה איסורים הנוטים כולם אל הוויית החיים הגויית.

"דאמר רבי אבא בר כהנא, שמנה דברים התירו באותו לילה: חוץ (שחוטי חוץ – רש"י), ולילה (דהכי כתיב ויעש לילה – רש"י), וזרות[1298], כלי שרת (כלומר שלא הוצרך לכלי שרת – רש"י), וכלי אשירה (שהקריב בכלי אשירה באותו שהיה משמש לאשירה שימש לשם – רש"י) , ועצי אשירה (ובעצי אשירה הקטירו דכתיב התם ואת האשירה אשר עליה תכרות – רש"י) ומוקצה, ונעבד" (תמורה כ"ח, ע"ב – כ"ט ע"א).

השתלבותו הקיצונית יותר של "שלום" גדעון עם ממד החיים הגוי, עד כדי היותו ביחס להוויית החיים הישראלית בגדר "הפרו תורתך", היא המצליחה למשוך את פעולת ההשגחה האלוהית עד למקום קיום הטבע הבלתי משתנה – הנהגת הטבע בטל.

השפעת גדעון "תנועה" על טבעי החיים באות הגיזה והטל.

כשגוזר אליהו כי לא יגיע טל ומטר על הארץ אלא על פי דברו, מקיים הקב"ה את גזירתו רק ביחס למטר אך לא ביחס לטל.

"וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתּוֹשָׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה ***טַל וּמָטָר*** *כִּי אִם לְפִי דְבָרִי" (מלכים א', י"ז, א').*

זאת לומדים חז"ל מכך כי בשליחתו את אליהו לאחר שלש שנים להביא מטר על הארץ, אין הוא מזכיר את הטל עימו.

"וַיְהִי יָמִים רַבִּים וּדְבַר ה' הָיָה אֶל אֵלִיָּהוּ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לֵאמֹר לֵךְ הֵרָאֵה אֶל אַחְאָב ***וְאֶתְּנָה מָטָר*** *עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (מלכים א', י"ח, א').*

את גזירתו על הטל לא קיים הקב"ה, כיוון שבלעדיו אין העולם מתקיים.

[1295] זאת למרות שלשון הכתוב ב"מלאכי", מייחסת את ביאת אליהו בשלב שלפני "יום ה' הגדול": "הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֵת אֵלִיָּה הַנָּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא" (מלאכי ג', כ"ג).

כך גם הגמרא הבבלית בהבאתה את הבריתא של רבי פנחס בן יאיר, אינה מזכירה את מעלת "אליהו": "מכאן א"ר פנחס בן יאיר: תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים" (עבודה זרה כ', ע"ב).

[1296] כפי שאומר אליהו בעת מעשה הקרבתו: "וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָּ **וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה - שהקרבתי בבמה בשעת איסור הבמות**" (מלכים א', י"ח, ל"ו ורש"י ד"ה ובדברך עשיתי).

[1297] בפרק "העצמת שפת ההתגלות ה"גוייתי" בגדעון".

[1298] שהרי גדעון שהקריב, לא היה כוהן.

*"...וטל מנלן דלא מיעצר? דכתיב (מלכים א', י"ז) ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד אל אחאב חי ה' אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי, וכתיב (מלכים א', י"ח) לך הראה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה. ואילו טל לא קאמר ליה, מאי טעמא - משום דלא מיעצר - **שאלמלא הן אין העולם מתקיים**" (תענית ג', ע"א - ג' ע"ב ורש"י ד"ה לפי שאינן נעצרין).*

מתוך כך מבארים חז"ל כי אפילו הצדיקים אינם מושלים בטל.

*"**את מוצא אפילו צדיקים אינן מושלין בטל**, אלא הקב"ה בעצמו, רצונך לידע בשעה שעמד אליהו ואמר אם יהיו השנים האלה טל ומטר (מלכים א', י"ז, א'), ולא שמע הקב"ה אלא היה הטל יורד, מנין שכן הוא אומר לאליהו, לך הראה אל אחאב ואתנה מטר (מלכים א', י"ח, א'), טל אין כתיב כאן, אלא ואתנה מטר על פני האדמה, מכאן שהיה הטל יורד כל אותו הזמן, מן הקב"ה, להודיעך שאין אדם שליט בטל, אלא הקב"ה..." (מדרש תנחומא פרשת תולדות סימן י"ט).*

על בסיס קיומיות בלתי משתנה זו של הטל על הארץ, מבארים חז"ל שאף גדעון, המבקש מה' סימן להצלחתו בטל שלא ירד כלל על הארץ אלא על גיזת הצמר לבדה, הוא אינו מקבל את מבוקשו להיות חורב על כל הארץ.

*"וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֶל הָאֱלֹהִים אִם יֶשְׁךָ מוֹשִׁיעַ בְּיָדִי אֶת יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ. הִנֵּה אָנֹכִי מַצִּיג אֶת גִּזַּת הַצֶּמֶר בַּגֹּרֶן אִם טַל יִהְיֶה עַל הַגִּזָּה לְבַדָּהּ **וְעַל כָּל הָאָרֶץ חֹרֶב** וְיָדַעְתִּי כִּי תוֹשִׁיעַ בְּיָדִי אֶת יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ" (שופטים ו', ל"ו – ל"ז).*

כך מדייקים חז"ל מן הכתוב המתאר רק כי מן הגזה נמצץ מלא הספל טל, אולם בלא להזכיר כי על כל הארץ היה חורב.

"וַיְהִי כֵן וַיַּשְׁכֵּם מִמָּחֳרָת וַיָּזַר אֶת הַגִּזָּה וַיִּמְצֶה טַל מִן הַגִּזָּה מְלֹא הַסָּפֶל מָיִם" (שם, פסוק ל"ח).

את הסיבה מבאר רש"י במקום, כיוון שברית כרותה לטל שאינו נעצר.

*"ויהי כן - שהיה טל על הגזה לבדה יותר מבשאר מקומות כמו שהוא אומר מלא הספל מים אבל על כל הארץ חורב לא נתקיים **שהברית כרות' לטל שאינו נעצר**" (רש"י שופטים ו', ל"ח ד"ה ויהי כן).*

באופן זה מבאר אף התו"ס במסכת תענית דלעיל בביאורו הראשון.

*"ואילו טל לא מיעצר - ומ"ה נראה דגבי גדעון (שופטים ו') כשאמר על הארץ יהיה טל ועל הגיזה יהיה חורב כתיב ויעש כן אבל כשאמר על הארץ יהיה חורב ועל הגזה יהיה טל כתיב ויהי כן כלומר דעל הגיזה היה הטל אבל לא כתיב ויעש כן **משמע דעל הארץ היה טל דטל לא מיעצר** ע"כ בנוסח שלפני..." (תוספות תענית ג', ע"א ד"ה ואילו טל לא מיעצר).*

אולם בהמשכו, מביא התו"ס הסבר נוסף, ממנו אנו למדים כי מבוקשו של גדעון להֱיות חורב על כל הארץ, אמנם כן מתקיים.

*"...ועוד מצאתי כשאמרו על כל הארץ יהיה טל כתיב ויעש אלהים כן וכשאמר טל יהיה על הגיזה לבדה ועל כל הארץ יהיה חרב **כתיב ויהי כן ולא הזכיר בזה הש"י** וטעמו אשר אומר כי הוא זה כי אין הש"י מזכיר שמו על הרעה כי אם יהיה חורב על כל הארץ היתה רעת יושבי בה וכתיב (שמות כ') בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך אבל כשאמר על כל הארץ יהיה טל כתיב ויעש אלהים" (המשך תו"ס תענית ג', ע"א ד"ה ואילו טל לא מיעצר).*

התו"ס מבאר, כי הסיבה לכך שתגובתו של ה' על בקשתו הראשונה של גדעון כי על הגיזה לבדה יהיה טל ועל כל הארץ חורב, היא - "וַיְהִי כֵן" (פסוק ל"ח), בעוד על הבקשה השניה כי על כל הארץ יהיה טל ועל הגיזה חורב, תגובת ה' היא – "וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים כֵּן" (פסוק מ') נובעת מכך כי אין ה' מזכיר את שמו על הרעה. מתוך ביאור זה, עולה כי אכן בקשתו של גדעון מתקיימת, אלא שמפאת היותה רעה לעולם, אין שמו של ה' מוזכר עליה.

אמירה מפורשת בעניין מביאים חז"ל על המדרש המבארים כי החורב על הארץ נעשה, אולם "מעצמו היה".

*"...הנה אני מציג וגו' (שופטים ו', ל"ו ל"ז), א"ל הקב"ה אני הכתבתי אהיה כטל לישראל (הושע י"ד, ו'), ואת אמרת ועל כל הארץ חורב (שופטים ו', ל"ו, ל"ז), אפשר אני איני עושה כן, מנין שאין כתיב כאן ויעש אלהים כן אלא ויהי כן (שופטים ו', ל"ח), **מעצמו היה**, אבל כי אמר יהי נא חורב אל הגזה לבדה (שופטים ו', ל"ט), מיד ויעש אלהים כן ביום ההוא וגו' (שופטים ו', מ'), למה שכן כתוב אהיה כטל לישראל" (מדרש תנחומא פרשת תולדות סימן י"ט).*

יכולתו של גדעון ליצור שינוי בסדר הטבע מקום בו לא הצליח אליהו, מחייב אותנו להבין כי בקשתו של גדעון אינה לנס אקראי, אלא חתירה לסוג של קשר אל האין סוף המקיים מעורבות בסדר הטבע המוחלט שהיה עד כה בלתי נגיש. יש אם כן לבחון איזה סוג קשר זה המביא ליצירת שינוי אף בבסיס הקיום של הטבע – הטל. היכן נוגע גדעון, עד כי בקשתו מתמלאת אך באילוץ הסתרת מעורבות שם ה' בה?[1299]

בכדי לענות על שאלות אלו, אנו נצרכים לחזור אל קביעת הקב"ה את גבולות השינויים במציאות והגבלת הבחירה החופשית, הנוצרים בעולם שלאחר המבול.

כך מבטיח ה' לנוח בבריתו שלאחר המבול

"וַיָּרַח ה' אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר ה' אֶל לִבּוֹ לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו וְלֹא אֹסִף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי. עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלָיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ - לא יפסקו כל אלה מלהתנהג כסדרן" (בראשית ח', כ"א – כ"ב ורש"י ד"ה לא ישבתו).

כפי שבארנו במעבר דור בראשית למעגל החיים שלאחר המבול[1300], ברית זו של ה' אינה כשל אדם המבטיח כי לא ישבור את הכלים בכעסו הבא. הבטחת ה' על הקיום כסדרם של התנהלות הטבע וגרמי השמיםבכל מצב[1301], מלמדת על נסיגת החיים מהווייתם הבחירית ומהקישור התודעתי של האדם עם כל מרחבי החיים שסביבו. חומרי החיים והאדמה בראשם, מאבדים את יכולת הבעתם התודעתית של מקור חיותם האין סופי שמן הארץ, והווייתם הופכת להיות אילמת ובעלת חיות נמוכה. כחלק מן הנסיגה הזו מותרת לאדם אכילת בשר החי[1302]. הקביעה הברורה ביחס לטל "שאלמלא הן אין העולם מתקיים"[1303], מלמדת כי התנהלות הטבע כסדרו מבוסס על קיומו היום יומי של הטל. מתוך תובנה זו יוצא כי בקשתו של גדעון ליצור שינוי בדרך התנהלות טבע הטל, למעשה מבקשת לגעת בסדר העולם שלפני קבעון הטבע, עת היה לחומרי הארץ לגווניה, קיום המושפע מהתנהלותו של האדם. אולם את הנגיעה במצב "עברי" זה מבקש גדעון לקיים, במצבו ההווי, עת האדם מצד הווייתו הבשרית הוא בעל הוויית חיים בהמית[1304], לתת לו משהו מן המעמד המלאכי שהיה לו בעבר. דחיקתו של גדעון לממש את הנהגת הפסח במצב המציאות הנוכחית בו נמצא דורו[1305], העצמתו את משקל "יצלי(ל)" השעורים והלחם במעשה קורבן העומר במעמד השווה לצלי הפסח[1306] והקצנתו את משקל הוויית החיים הגויית במעשה ההקרבה שהוא

1299 **מניעת דוד טל מן הגלבוע**: קיום נוסף של מניעת טל, אנו נפגוש בהמשך בגלבוע בקינת דוד על שאול: "הָרֵי בַגִּלְבֹּעַ אַל טַל וְאַל מָטָר עֲלֵיכֶם וּשְׂדֵי תְרוּמֹת כִּי שָׁם נִגְעַל מָגֵן גִּבּוֹרִים מָגֵן שָׁאוּל בְּלִי מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן" (שמואל ב', א', כ"א).

1300 בפרק הקשת בענן – נטיית קו החיים אל האור" (עמ' _____)

1301 "ויום ולילה לא ישבתו - מכלל ששבתו כל ימות המבול, שלא שמשו המזלות ולא ניכר בין יום ובין לילה" (רש"י בראשית ח', כ"ב).

1302 "כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל - שלא הרשיתי לאדם הראשון לאכול בשר אלא ירק עשב, ולכם כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון, נתתי לכם את כל" (בראשית ט', ג' ורש"י ד"ה לכם יהיה לאכלה).

1303 רש"י לעייל תענית ג', ע"א ד"ה לפי שאינן נעצרין.

1304 "בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם (בראשית ג') וקוץ ודרדר תצמיח לך, זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו: רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד? כיון שאמר לו (בראשית ג') בזעת אפך תאכל לחם - נתקררה דעתו" (פסחים קי"ח, ע"א).

1305 "וַיֹּאמֶר אֲלֵיו גִּדְעוֹן בִּי אֲדֹנָי וְיֵשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ...- פסח היה אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהיה אומר בצאת ישראל ממצרים ועתה נטשנו אם צדיקים היו אבותינו יעשה לנו בזכותם **ואם רשעים היו כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו** ואיה כל נפלאותיו" (שופטים ו', י"ג ורש"י ד"ה אשר ספרו לנו אבותינו).

1306 "וַיָּבֹא גִדְעוֹן וְהִנֵּה אִישׁ מְסַפֵּר לְרֵעֵהוּ חֲלוֹם וַיֹּאמֶר הִנֵּה חֲלוֹם חָלַמְתִּי וְהִנֵּה צְלִיל לֶחֶם שְׂעֹרִים מִתְהַפֵּךְ בְּמַחֲנֵה מִדְיָן... - חרר דלחם שעורים, חררה שאופין על הגחלים...הוא זכות העומר הקרב בפסח" (שופטים ז', י"ג ורש"י ד"ה צליל לחם שעורים ודה"ה לחם שעורים).

עושה[1307], כולם מכוונים כפי שבארנו, אל השילוב המיוחד הזה שהינו מצב של "הפרת תורה" ביחס למעמד שנקבע לגוף הבהמי בתורה.

מתגובת ה' המאפשר את מניעת הטל גם אם לא בהזכרת שמו המפורשת, אנו למדים כי חדירתו הזו של גדעון מצליחה. חז"ל אף מבארים לנו כי בקשתו הזו של גדעון אף שהיא נוגעת בנקודת מוצא התנהלותו הבלתי משתנה של הטבע, היא עוד אינה חורגת מכללי יחסי הגומלין שבין אין סוף החיים לבין העולם הנברא.

כך מבאר רש"י בתענית בהתייחסותו לפרשיית אלו ששאלו שלא כהוגן[1308].

*"...וגדעון ששאל למנוע טל מעל הארץ ובגזה לבדה יהיה - **אין זה שלא כהוגן, ומה תקלה יש אם יחסר העולם טל לילה אחת לבד** מפי רבי" (רש"י תענית ד', ע"א ד"ה וכתיב אשר לא צויתי).*

כיוון ששאילתו של גדעון הייתה ללילה אחד, לא חרגה בקשתו מסדר הטבע הכללי שהטל אינו בטל בו לעולם. אולם בעצם חדירתו אל העולם הקדום בו משתנה הטבע מכוח פעולתו של האדם, מצליח גדעון להעצים את החיים שלאחר המבול במשהו מן העוצמה שהייתה בהם לפני כן, ובכך לאפשר העצמת אין סוף במעגלי חיים, שמצד עצמם ועל פי טבעם אינם מסוגלים להופיעם.

שליטה זו בתשתית הטבע, אינה ניתנת בידיו של אליהו ולא בכדי. כמופיע את השלום האבסולוטי שבין האין סוף לחומר הגוף, שהוויית הגוף בו חזקה כהווייה המלאכית[1309], תואם אליהו בתכונתו למצב המציאות הדינאמי המשתף את חומרי החיים שמן הארץ על כל מעגליהם במעגל הבחירה של האדם. מצד זה, שייך היה אליהו ביצירת שינוי אף בתשתית הטבע – הטל, כמענה לרשעותם של ישראל. אולם מעלתו – מעלת ה"שלום" המביאתו לעלות בסערה השמימה בגופו, אינה מעלתם של ישראל. על כן לא ניתן לו להרחיב את תוצאות מעשיו הבחיריים של האדם על תשתית הטבע, אלא רק על מאפייני השפע המוספים שבו - הגשם[1310]. דווקא גדעון, מתוך שחדירה זו לשלוט על הוויית הטבע ולחברו למעגל החיים של האדם אינה ברמת אדנות, היא מצליחה לקיים משהו מממד ההשפעה הזה בהוויית חומר וגוף שאינם עומדים כלל בקריטריונים האמורים לאפשר להם תנואתיות כאדם, כפי שצרופו של שם האין סוף "שלום" לשלומו של האדם כמות שהוא בהווייתו האנושית, לא יכולה הייתה להתקיים, אלא מכוח – עת לעשות לה' – רצונו של ה'[1311].

אמנם, מתוך היות ה"שלום" אותו מופיע אליהו שלום שאין בו "הפרת תורה"[1312] כשלום של גדעון, אלא שלום מוחלט שהוויית הגוף בו מקבילה להוויית המלאכיות, דווקא השלום של אליהו עם ה"גווייה" החומרית היא המגדירה את הווייתו של עם ישראל כ"גוי וקהל גויים" בשינוי שמו של יעקב ל"ישראל".

*"וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר יְקֹוָק אֵלָיו לֵאמֹר **יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ** - למה נאמר כאן לפי שבזיום שנגלתה שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו גוי וקהל גוים יהי' ממך **עתידין בניך להקהל כשאר עמים ולבנות***

[1307] "וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר לוֹ ה' קַח אֶת פַּר הַשּׁוֹר אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וּפַר הַשֵּׁנִי שֶׁבַע שָׁנִים (דאיתפטם שבע שנין לעבודת כוכבים – רש"י) וְהָרַסְתָּ אֶת מִזְבַּח הַבַּעַל אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וְאֶת הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָלָיו תִּכְרֹת. וּבָנִיתָ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ עַל רֹאשׁ הַמָּעוֹז הַזֶּה בַּמַּעֲרָכָה וְלָקַחְתָּ אֶת הַפָּר הַשֵּׁנִי וְהַעֲלִיתָ עוֹלָה בַּעֲצֵי הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר תִּכְרֹת. וַיִּקַּח גִּדְעוֹן עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מֵעֲבָדָיו וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו ה' וַיְהִי כֵּאֲשֶׁר יָרֵא אֶת בֵּית אָבִיו וְאֶת אַנְשֵׁי הָעִיר מֵעֲשׂוֹת יוֹמָם וַיַּעַשׂ לָיְלָה - ח' דברים הותרו אותו הלילה מוקצה, אשרה, ולילה, ובמה וכו' כדאיתא בתמורה" (שופטים ו', כ"ה – כ"ז ורש"י ד"ה שבע שנים).

[1308] "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן...ואלו הן: אליעזר עבד אברהם, ושאול בן קיש, ויפתח הגלעדי. אליעזר עבד אברהם - דכתיב (בראשית כ"ד) והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך וגו', יכול אפילו חיגרת אפילו סומא...שאול בן קיש - דכתיב (שמואל א', י"ז) והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עשר גדול ואת בתו יתן לו, יכול אפילו עבד, אפילו ממזר...יפתח הגלעדי - דכתיב (שופטים י"א) והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי וגו', יכול אפילו דבר טמא השיבו שלא כהוגן - נזדמנה לו בתו..." (תענית ד', ע"א).

[1309] "...אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב..." (השגת הראב"ד - רמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב')

[1310] ועל כן, למרות דבריו – "... חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְּבָרִי" (מלכים א', י"ז, א'), הטל אינו מפסיק אלא רק הגשם.

[1311] "והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם (בשמו של הקדוש ברוך הוא, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו – רש"י)...ואומר: עת לעשות לה' הפרו תורתך (תהלים קי"ט). רבי נתן אומר: הפרו תורתך משום עת לעשות לה' - **פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה'**, אף זה, המתכוין לשאול לשלום חברו זה רצונו של מקום, שנאמר בקש שלום ורדפהו, מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור" (ברכות נ"ד, ע"א ורש"י ד"ה ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך).

[1312] כפי שראינו לעייל: "והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם...ואומר: (תהלים קי"ט) עת לעשות לה' הפרו תורתך..." (ברכות נ"ד ע"א).

מזבח להקטיר עליו בשעת איסור הבמות ואני מתרצה בדבר *בב"ר" (מלכים א', י"ח, ל"א ורש"י ד"ה אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהי' שמך).*

כך גם בברכתו של ה' אל יעקב – "גוי וקהל גויים יצא ממך", את פן הגויות שבישראל מביאים חז"ל דווקא במעשיו של אליהו ולא במעשיו של גדעון.

"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ...-...דבר אחר שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו" (בראשית ל"ה, י"א ורש"י ד"ה גוי וקהל גוים).

נטיית הגויית של גדעון מן המיצוע והמוחלטות אותה פגשנו ב"שלום" אליהו, מתוך שיתוף שם ה' עם בשריותו של האדם כפי הווייתו הבהמית, ב"נפלאות חינם"[1313], יוצרת צד הפרת תורה עמוק מידי מכדי להוות בסיס קיומי מוצק לקיום האין סוף בישראל בבשר. אי הִתָּכְנות מצב ה"שלום" בין אין סוף החיים לבשריות כפי הווייתה הבהמית ברמה החוקית של החיים, מביאה לכך שאף ש"שלום" זה מתקיים בגאולת גדעון את ישראל ממדין, וממילא נטבע בישראל לעולמים, הוא גובה את מחירו בחוסר היכולת למשוך מכוחו מהלך של **מנהיגות ומלכות**.

הנבטת גדעון מלכות, ממקור אין סוף החיים שבבשר

בולט ביותר כי בעת המלחמה ועד סופה מבצבצים בגדעון נבטי מלכות שלא התגלו בשופטים שלפניו.

כך ברדיפתו אחר זבח וצלמונע, כשמסרבים בני סוכות ופנואל להביא ללוחמיו לחם, הוא נוהג בהם מנהג מלך, ובחזרתו הוא פוגע בהם.

"וַיָּבֹא גִדְעוֹן הַיַּרְדֵּנָה עֹבֵר הוּא וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ עֲיֵפִים וְרֹדְפִים. וַיֹּאמֶר לְאַנְשֵׁי סֻכּוֹת תְּנוּ נָא כִּכְּרוֹת לֶחֶם לָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלָי כִּי עֲיֵפִים הֵם וְאָנֹכִי רֹדֵף אַחֲרֵי זֶבַח וְצַלְמֻנָּע מַלְכֵי מִדְיָן. וַיֹּאמֶר שָׂרֵי סֻכּוֹת הֲכַף זֶבַח וְצַלְמֻנָּע עַתָּה בְיָדֶךָ כִּי נִתֵּן לְצְבָאֲךָ לָחֶם. וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן לָכֵן בְּתֵת ה' אֶת זֶבַח וְאֶת צַלְמֻנָּע בְּיָדִי וְדַשְׁתִּי אֶת בְּשַׂרְכֶם אֶת קוֹצֵי הַמִּדְבָּר וְאֶת הַבַּרְקָנִים. וַיַּעַל מִשָּׁם פְּנוּאֵל וַיְדַבֵּר אֲלֵיהֶם כָּזֹאת וַיַּעֲנוּ אוֹתוֹ אַנְשֵׁי פְנוּאֵל כַּאֲשֶׁר עָנוּ אַנְשֵׁי סֻכּוֹת. וַיֹּאמֶר גַּם לְאַנְשֵׁי פְנוּאֵל לֵאמֹר בְּשׁוּבִי בְשָׁלוֹם אֶתֹּץ אֶת הַמִּגְדָּל הַזֶּה...וַיָּשָׁב גִּדְעוֹן בֶּן יוֹאָשׁ מִן הַמִּלְחָמָה מִלְמַעֲלֵה הֶחָרֶס...וַיִּקַּח אֶת זִקְנֵי הָעִיר וְאֶת קוֹצֵי הַמִּדְבָּר וְאֶת הַבַּרְקָנִים וַיֹּדַע בָּהֶם אֵת אַנְשֵׁי סֻכּוֹת. וְאֶת מִגְדַּל פְּנוּאֵל נָתָץ וַיַּהֲרֹג אֶת אַנְשֵׁי הָעִיר" (שופטים ח', ד' – י"ז).

באופן זה מתכוון דוד לנהוג בנבל הכרמי המסרב לתת לשליחיו צידה.

"וְאִישׁ בְּמָעוֹן וּמַעֲשֵׂהוּ בַּכַּרְמֶל וְהָאִישׁ גָּדוֹל מְאֹד וְלוֹ צֹאן שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וְאֶלֶף עִזִּים וַיְהִי בְּגָזֹז אֶת צֹאנוֹ בַּכַּרְמֶל. וְשֵׁם הָאִישׁ נָבָל וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ אֲבִגָיִל...וַיִּשְׁמַע דָּוִד בַּמִּדְבָּר כִּי גֹזֵז נָבָל אֶת צֹאנוֹ. וַיִּשְׁלַח דָּוִד עֲשָׂרָה נְעָרִים וַיֹּאמֶר דָּוִד לַנְּעָרִים עֲלוּ כַרְמֶלָה וּבָאתֶם אֶל נָבָל וּשְׁאַלְתֶּם לוֹ בְּשְׁמִי לְשָׁלוֹם. וַאֲמַרְתֶּם כֹּה לְחֵי וְאַתָּה שָׁלוֹם וּבֵיתְךָ שָׁלוֹם וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ שָׁלוֹם. וְעַתָּה שָׁמַעְתִּי כִּי גֹזְזִים לְךָ עַתָּה הָרֹעִים אֲשֶׁר לְךָ הָיוּ עִמָּנוּ לֹא הֲכְלַמְנוּם וְלֹא נִפְקַד לָהֶם מְאוּמָה כָּל יְמֵי הֱיוֹתָם בַּכַּרְמֶל. שְׁאַל אֶת נְעָרֶיךָ וְיַגִּידוּ לָךְ וְיִמְצְאוּ הַנְּעָרִים חֵן בְּעֵינֶיךָ כִּי עַל יוֹם טוֹב בָּאנוּ תְּנָה נָּא אֵת אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲבָדֶיךָ וּלְבִנְךָ לְדָוִד...וַיַּעַן נָבָל אֶת עַבְדֵי דָוִד וַיֹּאמֶר מִי דָוִד וּמִי בֶן יִשַׁי הַיּוֹם רַבּוּ עֲבָדִים הַמִּתְפָּרְצִים אִישׁ מִפְּנֵי אֲדֹנָיו. וְלָקַחְתִּי אֶת לַחְמִי וְאֶת מֵימַי וְאֶת טִבְחִתִי אֲשֶׁר טָבַחְתִּי לְגֹזְזָי וְנָתַתִּי לַאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתִּי אֵי מִזֶּה הֵמָּה" (שמואל א', כ"ה, ב' – י"א).

לאחר ששומע דוד את תשובת נבל, הוא חוגר חרבו להורגו.

"וַיַּהַפְכוּ נַעֲרֵי דָוִד לְדַרְכָּם וַיָּשֻׁבוּ וַיָּבֹאוּ וַיַּגִּדוּ לוֹ כְּכֹל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. וַיֹּאמֶר דָּוִד לַאֲנָשָׁיו חִגְרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגֹּר גַּם דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ וַיַּעֲלוּ אַחֲרֵי דָוִד כְּאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וּמָאתַיִם יָשְׁבוּ עַל הַכֵּלִים...וְדָוִד אָמַר אַךְ לַשֶּׁקֶר שָׁמַרְתִּי אֶת כָּל אֲשֶׁר לָזֶה בַּמִּדְבָּר וְלֹא נִפְקַד מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מְאוּמָה וַיָּשֶׁב לִי רָעָה תַּחַת טוֹבָה. כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים לְאֹיְבֵי דָוִד וְכֹה יֹסִיף אִם אַשְׁאִיר מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ עַד הַבֹּקֶר מַשְׁתִּין בְּקִיר" (שמואל א', כ"ה, י"ב – כ"ב).

[1313] "וַיֹּאמֶר אֵלָיו גִּדְעוֹן בִּי אֲדֹנִי וְיֵשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת וְאַיֵּה כָּל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ...- ... **ואם רשעים היו כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו**..." (שופטים ו', י"ג ורש"י ד"ה אשר ספרו לנו אבותינו).

כשומעת אביגיל אשת נבל את סיפור בקשת שליחי דוד ותשובת בעלה, היא מזדרזת לקראת דוד עם צידה, ומפצירה בדוד כי לא יפגע לרעה בנבל, שלא יהיה לו מעשה זה למכשול במלכותו בעתיד.

"וְלֹא תִהְיֶה זֹּאת לְךָ לְפוּקָה וּלְמִכְשׁוֹל לֵב לַאדֹנִי וְלִשְׁפָךְ דָּם חִנָּם...- לכשלון כמו לפיק ברכים (נחום ב', י"א) שאם היית עושה זאת לא יהיה לך פתחון פה לרדות אדם לדורות הבאים על שפיכות דמים" (שמואל א', כ"ה, ל"א ורש"י ד"ה ולא תהיה וגו' לפוקה).

הגמרא במסכת מגילה, מרחיבה בעניין, ומלמדת כי את רצונו של דוד להרוג את נבל, הוא תולה מצד היותו מורד במלכות.

*"...אמרה לו (אביגיל לדוד): וכי דנין דיני נפשות בלילה? - אמר לה: **מורד במלכות הוא, ולא צריך למידיניה**..."* (מגילה י"ד, ע"א – י"ד, ע"ב).

את מניעתו ממעשה זה תולה אביגייל בכך כי טבעו כמלך עוד לא יצא, שהרי שאול עוד קיים. ממילא יהיה מעשה הריגתו בבחינת רצח.

"...אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. - אמר לה: (שמואל א', כ"ה) וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני היום הזה מבוא בדמים" (המשך הגמרא שם מגילה י"ד, ע"ב).

מניעה מעין זו לא מופיעה בגדעון! אף שישראל לא המליכו אותו עליהם כמלך, ואף הוא לא אסר על מדין מלחמה כמלך על ישראל ולא שיתף את כל ישראל במלחמה זו אלא רק את שבטי מנשה, אשר זבולון ונפתלי[1314], הוא פוגע באנשי סוכות ופניאל, כמי שסרבו להוראת מלך.

מול מעשה זה של גדעון, בולטת ביותר אי פעולתה של דבורה, שאינה פונה להעניש את השבטים שלא עלו עימה למלחמה ומסתפקת בהזכרתם לרעה בשירתה.

כך ביחס לשבט ראובן.

"...בִּפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדֹלִים חִקְקֵי לֵב. לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם לִשְׁמֹעַ שְׁרִקוֹת עֲדָרִים לִפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדוֹלִים חִקְרֵי לֵב - אבל בחילוקי לבו של ראובן רבו חקקי לב נכלי ליבא ערמומית ומה היא ערמומיתו ישב לו בין משפתי המלחמה לשמוע מי נוצח ויהיה עמו...לשמוע קול עדרי המלחמה למי קול ענות גבורה ולמי קול ענות חלושה" (שופטים ה', ט"ו – ט"ז ורש"י ד"ה בפלגות ראובן וד"ה שרקות עדרים).

וכך ביחס לתושבי הגלעד בעבר הירדן המזרחי, שבט דן ושבט אשר.

"גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן (ולא בא אל המלחמה – רש"י) וְדָן לָמָּה יָגוּר אֳנִיּוֹת (והכניס ממונו בספינות לעמוד ולברוח – רש"י) אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים וְעַל מִפְרָצָיו יִשְׁכֹּן (לשמור פרצות ארצו – רש"י)" (שופטים ה', י"ז).

זאת בניגוד לדרך התנהלותו של שאול, שמכוח מלכותו אוכף את הגעתם של כל ישראל עימו.

"וַיַּעַל נָחָשׁ הָעַמּוֹנִי וַיִּחַן עַל יָבֵשׁ גִּלְעָד וַיֹּאמְרוּ כָּל אַנְשֵׁי יָבֵישׁ אֶל נָחָשׁ כְּרָת לָנוּ בְרִית וְנַעַבְדֶךָּ. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם נָחָשׁ הָעַמּוֹנִי בְּזֹאת אֶכְרֹת לָכֶם בְּנַקּוֹר לָכֶם כָּל עֵין יָמִין וְשַׂמְתִּיהָ חֶרְפָּה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל...וַיָּבֹאוּ הַמַּלְאָכִים וַתְּבַשֵּׂרְנָה אַנְשֵׁי יָבֵישׁ וַיִּדְּברוּ הַדְּבָרִים בְּאָזְנֵי הָעָם וַיִּשְׂאוּ כָל הָעָם אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ. וְהִנֵּה שָׁאוּל בָּא אַחֲרֵי הַבָּקָר מִן הַשָּׂדֶה וַיֹּאמֶר שָׁאוּל מַה לָּעָם כִּי יִבְכּוּ וַיְסַפְּרוּ לוֹ אֶת דִּבְרֵי אַנְשֵׁי יָבֵישׁ. וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים עַל שָׁאוּל כְּשָׁמְעוֹ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּחַר אַפּוֹ מְאֹד. וַיִּקַּח צֶמֶד בָּקָר וַיְנַתְּחֵהוּ וַיְשַׁלַּח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמַּלְאָכִים לֵאמֹר אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יֹצֵא אַחֲרֵי שָׁאוּל וְאַחֲר שְׁמוּאֵל כֹּה יֵעָשֶׂה לִבְקָרוֹ וַיִּפֹּל פַּחַד ה' עַל הָעָם וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד" (שמואל א', י"א, א' – ז').

סימן נוסף של גינוני מלכות בדרך התנהלותו של גדעון אנו מוצאים לאחר לכידתו את זֶבַח וצַלְמֻנָּע מלכי מדיין. את מעשה הריגתם הוא מוסר ביד בנו הבכור.

[1314] כך מתאר הכתוב, לאחר שרוח ה' לובשת את גדעון:
"וְרוּחַ ה' לָבְשָׁה אֶת גִּדְעוֹן וַיִּתְקַע בַּשּׁוֹפָר וַיִּזָּעֵק אֲבִיעֶזֶר אַחֲרָיו.וּמַלְאָכִים שָׁלַח בְּכָל מְנַשֶּׁה וַיִּזָּעֵק גַּם הוּא אַחֲרָיו וּמַלְאָכִים שָׁלַח בְּאָשֵׁר וּבִזְבֻלוּן וּבְנַפְתָּלִי וַיַּעֲלוּ לִקְרָאתָם" (שופטים ו', ל"ד – ל"ה).

"וַיֹּאמֶר לְיֶתֶר בְּכוֹרוֹ קוּם הָרֹג אוֹתָם וְלֹא שָׁלַף הַנַּעַר חַרְבּוֹ כִּי יָרֵא כִּי עוֹדֶנּוּ נָעַר. וַיֹּאמֶר זֶבַח וְצַלְמֻנָּע קוּם אַתָּה וּפְגַע בָּנוּ כִּי כָאִישׁ גְּבוּרָתוֹ וַיָּקָם גִּדְעוֹן וַיַּהַרֹג אֶת זֶבַח וְאֶת צַלְמֻנָּע וַיִּקַּח אֶת הַשַּׂהֲרֹנִים אֲשֶׁר בְּצַוְּארֵי גְמַלֵּיהֶם" (שופטים ח', כ' – כ"א).

כך מצינו בלכידת יהושע את חמשת המלכים (מלך ירושלים, מלך חברון, מלך ירמות , מלך לכיש ומלך עגלון). בהוצאתם אליו הוא מצווה את קציני המלחמה לשים את רגליהם על צווארי המלכים, לאות שלטונם עליהם[1315].

*"וַיַּכֵּם יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ אֶל הַמַּחֲנֶה הַגִּלְגָּלָה. וַיֶּאֶסְפוּ חֲמֵשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה וַיַּחֲבְאוּ בַמְּעָרָה בְּמַקֵּדָה...וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ גֹּלּוּ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת אֶל פִּי הַמְּעָרָה וְהַפְקִידוּ עָלֶיהָ אֲנָשִׁים לְשָׁמְרָם...וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ פִּתְחוּ אֶת פִּי הַמְּעָרָה וְהוֹצִיאוּ אֵלַי אֶת חֲמֵשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה מִן הַמְּעָרָה. וַיַּעֲשׂוּ כֵן וַיֹּצִיאוּ אֵלָיו אֶת חֲמֵשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה מִן הַמְּעָרָה אֶת מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַם אֶת מֶלֶךְ חֶבְרוֹן אֶת מֶלֶךְ יַרְמוּת אֶת מֶלֶךְ לָכִישׁ אֶת מֶלֶךְ עֶגְלוֹן. וַיְהִי כְּהוֹצִיאָם אֶת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה אֶל יְהוֹשֻׁעַ וַיִּקְרָא יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֶל קְצִינֵי אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הֲהָלְכוּ אִתּוֹ קִרְבוּ **שִׂימוּ אֶת רַגְלֵיכֶם עַל צַוְּארֵי הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרְבוּ וַיָּשִׂימוּ אֶת רַגְלֵיהֶם עַל צַוְּארֵיהֶם**. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ אַל תִּירְאוּ וְאַל תֵּחַתּוּ חִזְקוּ וְאִמְצוּ כִּי כָּכָה יַעֲשֶׂה ה' לְכָל אֹיְבֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם נִלְחָמִים אוֹתָם" (יהושע י', ט"ו – כ"ה).*

נתינתו של גדעון את חרב ההריגה דווקא לבנו הבכור, מכוונת באופן ברור למגמת המשכת השלטון לזרעו, מגמה השייכת רק במלך כפי שנראה להלן.

אף יחסם של זֶבַח וצַלְמֻנָּע מלכי מדיין אל גדעון הוא כאל מלך. בשאלתו אותם על האנשים שהרגו בתבור, הם מתארים אותם כדומים לו "כְּתֹאַר בְּנֵי הַמֶּלֶךְ".

*"וַיֹּאמֶר אֶל זֶבַח וְאֶל צַלְמֻנָּע אֵיפֹה הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָרַגְתֶּם בְּתָבוֹר וַיֹּאמְרוּ כָּמוֹךָ כְמוֹהֶם אֶחָד **כְּתֹאַר בְּנֵי הַמֶּלֶךְ**" (שופטים ח', י"ח).*

כך גם לאחר סרובו של בנו בכורו של גדעון לפגוע במלכי מדיין השבויים, מתרגם תרגום יהונתן את דבריהם לגדעון - "קוּם אַתָּה וּפְגַע בָּנוּ כִּי כָאִישׁ גְּבוּרָתוֹ" במשמעות של שלטון.

*"וַיֹּאמֶר זֶבַח וְצַלְמֻנָּע קוּם אַתָּה וּפְגַע בָּנוּ כִּי כָאִישׁ גְּבוּרָתוֹ - קום את **ושלט בנא** ארי כגברא כן גבורתיה..." (שופטים ח', כ"א ותרגום יונתן שם).*

אף ישראל , לאחר שנושעו מידו של גדעון מציעים לו הצעת שלטון שלא הייתה כדוגמתה לאף אחד מן השופטים לפניו[1316] - להמשיך שלטונו לא רק בו אלא אף בבנו ובבן בנו.

*"וַיֹּאמְרוּ אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל גִּדְעוֹן **מְשֹׁל בָּנוּ גַּם אַתָּה גַּם בִּנְךָ גַּם בֶּן בִּנְךָ** כִּי הוֹשַׁעְתָּנוּ מִיַּד מִדְיָן" (שופטים ח', כ"ב).*

הצעת שלטון שכזו העוברת בירושה, היא הצעה של מלכות. כך מביא המרב"ם בהלכות מלכים.

"כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה, שנאמר ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו, **ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם**, שהמלכות ירושה שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל, הניח בן קטן משמרין לו המלוכה עד שיגדיל" (רמב"ם הלכות מלכים פרק א' הלכה ז').

אולם כנגד כל ביטויי המלכות הנובטים מתוך מנהיגותו של גדעון, פועל גדעון בסופו של דבר באופן הפוך לחלוטין ממגמה זו, ברגע שמסתיימת המלחמה. כתשובה לרצונם של ישראל כי ימשול בהם, הוא, בנו ובן בנו, עונה להם גדעון כי לא הוא ימשול בהם אלא ה'.

*"וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גִּדְעוֹן **לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם ה' יִמְשֹׁל בָּכֶם**" (שופטים ח', כ"ג).*

[1315] כך מיוחס מעשה זה לברכת משה לישראל לפני מותו – "וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ"
"אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּה' מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ - כענין שנאמר (שם י', כ"ד) שימו את רגליכם על צוארי המלכים האלה" (דברים ל"ג, כ"ט ורש"י ד"ה ואתה על במותימו תדרוך).

[1316] עתניאל בן קנז, אהוד בן גרא, שמגר בן ענת וברק.

באופן תמוה, מול סרובו של גדעון לבקשתם של ישראל מגדעון כי ימשול בהם, ואמירתו המפורשת כי ה' ימשול בהם, מציב להם גדעון בקשה לקבל מהם את שלל מדיין, ממנו הוא עושה אפוד.

חניקת גדעון את נבטי המלכות שבבשר, במעשה האפוד

"וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גִּדְעוֹן אֶשְׁאֲלָה מִכֶּם שְׁאֵלָה וּתְנוּ לִי אִישׁ נֶזֶם שְׁלָלוֹ כִּי נִזְמֵי זָהָב לָהֶם כִּי יִשְׁמְעֵאלִים הֵם. וַיֹּאמְרוּ נָתוֹן נִתֵּן וַיִּפְרְשׂוּ אֶת הַשִּׂמְלָה וַיַּשְׁלִיכוּ שָׁמָּה אִישׁ נֶזֶם שְׁלָלוֹ...וַיַּעַשׂ אֹתוֹ גִּדְעוֹן לְאֵפוֹד וַיַּצֵּג אֹותוֹ בְּעִירוֹ בְּעָפְרָה..." (שופטים ח', כ"ד – כ"ה).

אף שהכתוב מעיד כי אפוד זה הופך להיות לגדעון ולביתו למוקש, כיוון שישראל זונים אחריו[1317], אין הוא דואג להסירו.

"...וַיִּזְנוּ כָל יִשְׂרָאֵל אַחֲרָיו שָׁם וַיְהִי לְגִדְעוֹן וּלְבֵיתוֹ לְמוֹקֵשׁ" (שם, פסוק כ"ז).

את מעשיו רואים חז"ל באופן כה קשה, עד כי עליו נאמר כי "דברי תורה מתבזין בפני עם הארץ בשעה שבעליהם מבזים אותם".

*"מהו דכתיב כי זנתה אמם אימתי דברי תורה מתבזין בפני עם הארץ בשעה שבעליהם מבזים אותם... הא כיצד חכם שיושב ודורש לא תטה משפט והוא מטה, לא תקח שוחד והוא לוקח, כל אלמנה ויתום לא תענון והוא מענה, שמשון הלך אחר עיניו ושפט את ישראל, **גדעון ויעש אותו גדעון לאפוד והוא שפט את ישראל**, הוי אוי לדור ששופטיהם צריכים להשפט" (ילקוט שמעוני רות רמז תקצח).*

כיוון שברור שכוונתו של גדעון באפוד הייתה חיובית, ובמיוחד שבקשתו מישראל את שלל מדיין מגיעה מיד לאחר קביעתו כי ה' הוא שימשול בהם, יש להבין, מה מבקש גדעון לקבל בעשייתו את האפוד, במה קשורה בקשתו זו מישראל לאמירתו לישראל כי ה' הוא זה שימשול בהם, ומדוע למרות שישראל נכשלים בו, נמנע גדעון מלהסירו.

תשובה בדבר אנו מקבלים מדברי חז"ל, המבארים כי בנייתו של גדעון אפוד, נבעה מכך שלשבט מנשה לא הייתה אבן באבני האפוד, אלא רק לאפרים[1318].

*"ויעש אותו גדעון לאפוד, ארשב"ל שלשה הם שנאמר בהם "בשיבה טובה" אברהם ושוה לו, דוד ושוה לו, גדעון ולא שוה לו, שנאמר ויעש אותו גדעון לאפוד ויהי למכשול, ולמה עשה אפוד, **לפי שמנשה לא היה באבני אפוד כי אם אפרים ולא היה לו מזל**, לפיכך עשאו ואע"פ שעשאו לשם שמים, היה למכשול לכל ישראל שכשלו בו וסברו דבר אחר הוא, ואמרו לשם טעות נתכוון ותקנו, ולפי שלא היה שבטו באפוד לא היה לו מזל באותו אפוד ובאותו תיקון" (ילקוט שמעוני שופטים רמז סד).*

ונראה כי כוונת חז"ל אינה לשמות בני ישראל שעל שתי אבני השוהם שעל כתפות האפוד[1319], אלא לשמות שבטי ישראל על שנים עשר האבנים שבחושן, המונח על האפוד ועל כן נקרא על שמו[1320].

[1317] אף שרש"י מבאר כי זנו אחריו לאחר מיתת גדעון: "ויזנו כל ישראל אחריו - **לאחר מיתת גדעון**", לשון הכתוב "וַיְהִי לְגִדְעוֹן וּלְבֵיתוֹ לְמוֹקֵשׁ" משמעותו בפשט היא כי אפוד זה היה למוקש לגדעון עצמו כבר בחייו.

[1318] אמנם הן במדרש על שמות והן על במדבר, מביאים חז"ל את שם יוסף על אבני החושן בלא לחלק בין אפרים למנשה. ונראה להבין כי דברי חז"ל שהבאנו למעלה, באים לבאר כי אף ששם יוסף הוא שמוטבע באבני החושן שעל האפוד, מיוחס שם זה בעיקרו כלפי אפרים.

"ומלאת בו מלואת אבן, כיצד היו נתונים, טור אודם פטדה וברקת, על אודם היה כתוב אברהם יצחק ויעקב ראובן, על פטדה היה כתוב שמעון, על ברקת היה כתוב לוי, והטור השני נופך ספיר ויהלום, על נופך היה כתוב יהודה, על ספיר היה כתוב יששכר, על יהלום היה כתוב זבולן, והטור השלישי לשם שבו ואחלמה, על לשם היה כתוב דן, על שבו היה כתוב נפתלי, על אחלמה היה כתוב גד, והטור הרביעי תרשיש שוהם וישפה, על תרשיש היה כתוב אשר, **על שוהם היה כתוב יהוסף**, על ישפה היה כתוב בנימין שבטי ישורון. שמות רבה (וילנא) פרשה לח ד"ה ט ומלאת בו

וכן בבמדבר רבה"

"...**יוסף שוהם וצבע מפה שלו שחור עד מאד ומצוייר לשני נשיאים אפרים ומנשה** מצרים על שם שהיו תולדותם במצרים ועל מפה של אפרים היה מצוייר שור על שם בכור שורו זה יהושע שהיה משבט אפרים ועל מפה שבט מנשה היה מצוייר ראם על שם (דברים ל"ג) וקרני ראם קרניו על שם גדעון בן יואש שהיה משבט מנשה..." (במדבר רבה פרשה ב ד"ה ז באותות, סימנין).

[1319] "וְעָשׂוּ אֶת הָאֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן תּוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב. שְׁתֵּי כְתֵפֹת חֹבְרֹת יִהְיֶה לּוֹ אֶל שְׁנֵי קְצוֹתָיו וְחֻבָּר...**וְלָקַחְתָּ אֶת שְׁתֵּי אַבְנֵי שֹׁהַם וּפִתַּחְתָּ עֲלֵיהֶם שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. שִׁשָּׁה מִשְּׁמֹתָם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת וְאֶת שְׁמוֹת**

כך מבאר תו"ס במעשה כיבוד אב ואם של דמא בן נתינה[1321], כי האבנים לאפוד שבקשו חכמים לקנות ממנו היו אבני החושן, הנקראים אבנים לאפוד כיוון שהחושן מחובר לאפוד.

*"...לכך נראה דהאי מעשה דדמא בן נתינא לאו באבני שהם הוה אלא באבני החשן ואע"ג דאמר בגמרא בקשו ממנו אבנים לאפוד י"ל **כיון שחשן מחובר לאפוד קרי אפוד** וכן משמע בירושלמי דפאה דמייתי האי עובדא דדמא בן נתינא גבי פעם אחת אבדה ישפה מבנימן..." (תוספות עבודה זרה כ"ד, ע"א).*

כך גם את השאלה באורים ותומים שבחושן, מתאר הכתוב כ"שאלה באפוד".

*"וַיְהִי בְּבֹא דָוִד וַאֲנָשָׁיו צִקְלַג בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַעֲמָלֵקִי פָּשְׁטוּ אֶל נֶגֶב וְאֶל צִקְלַג וַיַּכּוּ אֶת צִקְלַג וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָהּ בָּאֵשׁ...וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֶבְיָתָר הַכֹּהֵן בֶּן אֲחִימֶלֶךְ **הַגִּישָׁה נָּא לִי הָאֵפֹד וַיַּגֵּשׁ אֶבְיָתָר אֶת הָאֵפֹד אֶל דָּוִד. וַיִּשְׁאַל דָּוִד בַּה'** לֵאמֹר אֶרְדֹּף אַחֲרֵי הַגְּדוּד הַזֶּה הַאַשִּׂגֶנּוּ וַיֹּאמֶר לוֹ רְדֹף כִּי הַשֵּׂג תַּשִּׂיג וְהַצֵּל תַּצִּיל" (שמואל א', ל', א' – ח').*

מתוך כך, אף נושא האורים והתומים מכונה בכתוב כ"נושא אפוד":

*"אֲחִיָּה בֶן אֲחִטוּב אֲחִי אִיכָבוֹד בֶּן פִּינְחָס בֶּן עֵלִי כֹּהֵן יְקֹוָק בְּשִׁלֹה **נֹשֵׂא אֵפוֹד... - אורים ותומים**" (שמואל א', י"ד, ג' ורש"י ד"ה נשא אפוד).*

אם כן, בכדי ללמוד על המשמעות שבאי שיתופו של שבט מנשה באבני האפוד, אנו נצרכים לבאר את תפקידם ויחסם של אבני האפוד אל האורים והתומים ואופן שאילת ה' דרכם.

מהם האורים והתומים? על כך מבארים חז"ל שהם שמות ה' המפורש שהיו נמצאים בין כפלי האפוד

"וְנָתַתָּ אֶל חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים... - הוא כתב שם המפורש, שהיה נותנו בתוך כפלי החשן..." (שמות כ"ח, ל' ורש"י ד"ה את האורים ואת התומים).

כיצד מתקבלת התשובה מאת ה' על כך מלמדת אותנו הגמרא ביומא.

"כיצד נעשית? רבי יוחנן אומר: בולטות, ריש לקיש אומר: מצטרפות. - האותיות בולטות כגון ע"ין משמעון למ"ד מלוי ה"י מיהודה, לומר: עלה, וכל אחת אינה זזה ממקומה אלא בולטת במקומה והוא מצרפן" (יומא ע"ג, ע"ב ורש"י ד"ה בולטות).

כלומר, כתב השם המפורש הנמצא בין קפלי החושן מביא להנפשת אותיות שבאבני השבטים, להבליטם ולצרפם כפי רצון ה'. על כך נקראים הם – "אורים ותומים".

כך מבאר רש"י על הכתוב:

*"וְנָתַתָּ אֶל חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים...-...**שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו**..." (שמות כ"ח, ל' ורש"י ד"ה את האורים ואת התומים).*

המשך הכתוב מכנה את האורים והתומים בשם "מִשְׁפַּט בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

הַשִּׁשָּׁה הַנּוֹתָרִים עַל הָאֶבֶן הַשֵּׁנִית כְּתוֹלְדֹתָם...**וְשַׂמְתָּ אֶת שְׁתֵּי הָאֲבָנִים עַל כִּתְפֹת הָאֵפֹד** אַבְנֵי זִכָּרֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת שְׁמוֹתָם לִפְנֵי יְקֹוָק עַל שְׁתֵּי כְתֵפָיו לְזִכָּרֹן" (שמות כ"ח, ו' – י"ב).

[1320] "וְעָשִׂיתָ חֹשֶׁן מִשְׁפָּט מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב כְּמַעֲשֵׂה אֵפֹד תַּעֲשֶׂנּוּ זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ...וּמִלֵּאתָ בוֹ מִלֵּאת אֶבֶן אַרְבָּעָה טוּרִים אָבֶן טוּר אֹדֶם פִּטְדָה וּבָרֶקֶת הַטּוּר הָאֶחָד. וְהַטּוּר הַשֵּׁנִי נֹפֶךְ סַפִּיר וְיָהֲלֹם. וְהַטּוּר הַשְּׁלִישִׁי לֶשֶׁם שְׁבוֹ וְאַחְלָמָה. וְהַטּוּר הָרְבִיעִי תַּרְשִׁישׁ וְשֹׁהַם וְיָשְׁפֵה מְשֻׁבָּצִים זָהָב יִהְיוּ בְּמִלּוּאֹתָם. **וְהָאֲבָנִים תִּהְיֶיןָ עַל שְׁמֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עַל שְׁמֹתָם פִּתּוּחֵי חוֹתָם אִישׁ עַל שְׁמוֹ תִּהְיֶיןָ לִשְׁנֵי עָשָׂר שָׁבָט**...וְיִרְכְּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטַּבְּעֹתָיו אֶל טַבַּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת לִהְיוֹת עַל חֵשֶׁב הָאֵפוֹד וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפוֹד...וְנָתַתָּ אֶל חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים... - **הוא כתב שם המפורש, שהיה נותנו בתוך כפלי החשן**, שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו...ועל שם אותו הכתב הוא קרוי משפט, שנאמר (במדבר כ"ז, כ"א) ושאל לו במשפט האורים" (שמות כ"ח, ט"ו – ל' ורש"י ד"ה את האורים ואת התומים).

[1321] כך הוא סיפור המעשה במסכת עבודה זרה: "שאלו את ר"א: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו, פעם אחת בקשו ממנו אבנים לאפוד בששים רבוא שכר, רב כהנא מתני: בשמונים רבוא, והיו מפתחות מונחות תחת מראשותיו של אביו ולא צערו!" (עבודה זרה כ"ג, ע"ב – כ"ד ע"א).

*"וְהָיוּ עַל לֵב אַהֲרֹן בְּבֹאוֹ לִפְנֵי יְקֹוָק וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת **מִשְׁפַּט בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** עַל לִבּוֹ לִפְנֵי ה' תָּמִיד" (שם, המשך פסוק ל').*

על משמעות שם זה מבאר רש"י:

*" ועל שם אותו הכתב הוא קרוי משפט, שנאמר (במדבר כ"ז, כ"א) ושאל לו במשפט האורים. את משפט בני ישראל - דבר שהם **נשפטים ונוכחים על ידו אם לעשות דבר או לא לעשות**..."*.

על משמעות ה"אורים והתומים" של אבני החושן שבאפוד משלימה הגמרא.

*"ואף על פי שגזירת נביא חוזרת (כגון של יונה בן אמיתי –רש"י), גזירת אורים ותומים - אינה חוזרת, שנאמר (במדבר כ"ז) **במשפט** האורים (**כדין, שאינו חוזר** – רש"י). למה נקרא שמן אורים ותומים? אורים - שמאירין את דבריהן (מפרשים את דבריהן – רש"י), תמים - שמשלימין את דבריהן (כדאמרן: אין גזירתן חוזרת – רש"י)" (יומא ע"ג, ע"ב).*

אם נשליך את כוחם של האורים והתומים על שנים עשר אבני האפוד יוצא, כי שנים עשר השבטים מהווים חלק מכוח ומהלך השכינה לפרש את דבריה ולהשלים את דבריה באופן שעם ישראל מנהל את מעשיו ישירות על פיה. השבט היחיד היוצא מגדר כוח השפעה זה של השכינה הוא שבט מנשה! דברי חז"ל "ולא היה לו מזל"[1322] כוונתם היא ששבט מנשה אינו חלק מן ה"מזל" האלוהי המוחלט המנהל את ישראל מכוח הכוונת שם ה' המפורש.

הבנה זו את מעשה האפוד על אבני השבטים שבו, מבארת ביותר את מעשיו של גדעון בבניית אפוד משלל המדיינים והקשרו הישיר לאמירתו הברורה כי "לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם ה' יִמְשֹׁל בָּכֶם"[1323]. ברצונו לעגן את המשלת ה' על ישראל גם באפיק ההנהגה אותו מוביל שבט מנשה, הוא מצרף באופן מלאכותי אף את מנשה אל הנהגת האורים והתומים שבאפוד על מנת להכליל אף את הילוכם להיות אף הוא מכוח הכוונת ה' באורים והתומים. על כן, אף שישראל טועים אחרי האפוד, לא מסיר אותו גדעון בימיו, מתוך הקישור ההכרחי שהוא רואה באפוד זה אל הדיבור, ההכוונה וממילא שלטון ה' שמכוח האורים והתומים.

אולם דווקא בכוונה טובה זו של גדעון, טמון זרע הכשל. ההוצאה מן הכלל של שבט מנשה ממערכת האורים והתומים, אינה מקרית ואינה בגדר טעות. מתוך הוצאה זו משלטון שם ה' המפורש שבכפלי האפוד, נותר בישראל ערוץ הנהגה עצמאי המבוסס על הובלת עצמו של האדם את האלוהי. מתוך כך, לא הציווי האלוהי הוא הבסיס להופעת דרכו, אלא יכולתו לגעת בהוויות האלוהיות שבעצם החיים. כפי שבארנו, דווקא מנשה הוא המוביל במצרים את דרכו של יוסף, להופיע ולהשליט את הוויית אין סוף החיים דרך גורמי החומר והמעשים הפיזיים. דווקא הוא זה הנזקק לעסקיו של אביו במצרים ודווקא הוא זה העומד מול האחים בהופעת יוסף אליהם כ"מצרי". המשכתו זו של מנשה את מגמת יוסף להופיע את האין סוף בחומרי החיים, היא המחברת הישירה את ישראל אל נקודת מוצא החיים שמן הארץ. ברור שנקודת מוצא הוויית אין סוף חיים זו, אסור לה שתהיה מעוגנת באבני החושן, מתוך שעיזוק זה יביא לאיבוד החיבור לנקודת מוצא אין סוף החיים הבראשיתי שמוביל מנשה מיוסף.
נקודת מוצא חיים עצמאי זה שבמנשה, היא המפעפעת מגדעון את ניצני המלכות בדרכי התנהלותו במלחמה מול מדין, היא המזהה את ניצני המלכות בו אצל זבח וצלמונע מלכי מדיין, והיא המזוהה אף אצל ישראל המפצירים בגדעון כי יקים את מערך מלוכה בישראל בהמלכתו והמשכתה אל בניו ובניו בניו. גדעון, מתוך הפחד לאבד את הקשר אל אין סוף החיים שמן השמים ונקדות מוצא אין סוף החיים המצווה, מכופף את צורת החיים המייחדת את מנשה אף היא אל אבני האפוד. אולם בכך הוא גורם לפריצת הוויית העצמאות הטמונה בתכונתו מכוח הארץ ומגמת המלכות העולה ממנה באופן מעוות עד להחריד.

אבימלך בן גדעון – פריצתה המעוותת של מלכות מכוח הארץ

[1322] "...ולמה עשה אפוד, לפי שמנשה לא היה באבני אפוד כי אם אפרים **ולא היה לו מזל**..." (ילקוט שמעוני שופטים רמז סד).

[1323] שופטים ח', כ"ג.

את הסיוע למהלכיו של אבימלך, למעשה נותן על פי דברנו, התיאור הלכאורה תמים של הכתוב – "וַיִּמְלֹךְ יְרֻבַּעַל בֶּן יוֹאָשׁ וַיֵּשֶׁב בְּבֵיתוֹ"[1324], תיאור המרמז אי לקיחתו את האחריות על הנהגת ישראל וכינוסו אל תוך עצמו.

ברוח זו מבאר המצודת דוד.

"וישב בביתו - ר"ל לא טרח הרבה בהנהג' העם כי ישב בביתו במנוחה..." (מצודת דוד שופטים ח', כ"ט).

מתוך כך נזרע הזרע ממנו תופיעה הנהגה כפויה שנקודת מוצאה היא אך האדם ורצונו.

*"וּפִילַגְשׁוֹ אֲשֶׁר בִּשְׁכֶם יָלְדָה לוֹ גַם הִיא בֵּן וַיָּשֶׂם אֶת שְׁמוֹ **אֲבִימֶלֶךְ**" (שופטים ח', ל"א).*

דווקא לזרע הזה קורא גדעון – "אֲבִי - מֶלֶךְ".

פרשת המלכתו זו של אבימלך, היא למעשה יצירת המלכות הראשונה של ישראל על אדמתם, מאז הגעתם אל ארץ ישראל.

את מעשה ההמלכה הזה, יוצר אבימלך דרך פנייתו היזומה אל משפחת אמו.

"וַיֵּלֶךְ אֲבִימֶלֶךְ בֶּן יְרֻבַּעַל שְׁכֶמָה אֶל אֲחֵי אִמּוֹ וַיְדַבֵּר אֲלֵיהֶם וְאֶל כָּל מִשְׁפַּחַת בֵּית אֲבִי אִמּוֹ לֵאמֹר. דַּבְּרוּ נָא בְּאָזְנֵי כָל בַּעֲלֵי שְׁכֶם מַה טּוֹב לָכֶם הֲמֹשֵׁל בָּכֶם שִׁבְעִים אִישׁ כֹּל בְּנֵי יְרֻבַּעַל אִם מֹשֵׁל בָּכֶם אִישׁ אֶחָד וּזְכַרְתֶּם כִּי עַצְמְכֶם וּבְשַׂרְכֶם אָנִי. וַיְדַבְּרוּ אֲחֵי אִמּוֹ עָלָיו בְּאָזְנֵי כָּל בַּעֲלֵי שְׁכֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֵּט לִבָּם אַחֲרֵי אֲבִימֶלֶךְ כִּי אָמְרוּ אָחִינוּ הוּא" (שופטים ט', א' – ג').

הוא ממשיך אותה דרך רציחתו את שבעים אחיו בני גדעון.

"וַיִּתְּנוּ לוֹ שִׁבְעִים כֶּסֶף מִבֵּית בַּעַל בְּרִית וַיִּשְׂכֹּר בָּהֶם אֲבִימֶלֶךְ אֲנָשִׁים רֵיקִים וּפֹחֲזִים וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו. וַיָּבֹא בֵּית אָבִיו עָפְרָתָה וַיַּהַרֹג אֶת אֶחָיו בְּנֵי יְרֻבַּעַל שִׁבְעִים אִישׁ עַל אָבֶן אֶחָת..." (שם, פסוקים ד', ה').

מתוך כך קמה ועולה מלכותו.

"וַיֶּאֱסְפוּ כָּל בַּעֲלֵי שְׁכֶם וְכָל בֵּית מִלּוֹא וַיֵּלְכוּ וַיַּמְלִיכוּ אֶת אֲבִימֶלֶךְ לְמֶלֶךְ עִם אֵלוֹן מֻצָּב אֲשֶׁר בִּשְׁכֶם" (שם, פסוק ו').

המשך הכתובים מתאר לנו את אופייה של מלכות הקמה בדרך זו.

"וַיָּשַׂר אֲבִימֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל שָׁלֹשׁ שָׁנִים - על כרחם נהג רבנות ובגאוה" (שופטים ט', כ"ב ורש"י ד"ה וישר).

כיוון שמלכות זו קמה שלא בדרך הראויה, היא מתקיימת אך ורק בכוח עריצותו של אבימלך, וכנגד רצונם של נתיניו. תוך הנתונים הנ"ל, נראה היה אם כן לחשוב כי מלכות זו המעוותת בעיקרה אין בה כל נקודת אמת, ואף השם "אבימלך" הינו מקרי לעניין המלוכה, שכל מהותה מטעם עצמו בלבד.

אולם באופן מדהים, מגיעים חז"ל ומציגים את מלכות אבימלך כתוצר ישיר מסרובו של גדעון למלוך על ישראל וקביעתו להם – "לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם ה' יִמְשֹׁל בָּכֶם"[1325].

*"לפני שבר יגבה לב איש (משלי י"ח, י"ב) זה אבימלך שלא נשבר עד שנתגאה והרג את אחיו, ולפני כבוד ענוה (משלי י"ח) זה גדעון אביו, שכשאמרו לו משול בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך (שופטים ח', כ"ב) אמר להם לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם ה' ימשול בכם (שופטים ח', כ"ג). הם אמרו לו ג' דברים, והוא אמר להן ג' דברים, **א"ל הקב"ה אתה אומר כך, חייך אני מעמיד ממך בן שימלוך ג' שנים, כנגד ג' דברים שאמרת**, הוי לפני כבוד ענוה. לפיכך וישר אבימלך על ישראל שלש שנים" (שופטים ט', כ"ב) (מדרש תנחומא פרשת וירא סימן כ"ט).*

[1324] שופטים ח', כ"ט.

[1325] שופטים ח', כ"ג.

על פי דברי חז"ל אלו, שלש שנות מלוכתו של אבימלך, הינם פרי ישיר לשלשת אמירותיו של גדעון - "לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם יְקֹוָק יִמְשֹׁל בָּכֶם". כמעט נראה היה לחשוב כי מלכות אבימלך, הינה שכר לגדעון על ענוונותו[1326]. אולם מדרך הדמים אותה מוליך אבימלך תוך הריגת כל זרעו של גדעון בדרך אל מלכותו, אנו למדים כי דברי ה' – "אתה אומר כך, חייך אני מעמיד ממך בן שימלוך ג' שנים" הינם תוצאתה העגומה של ענוותנותו של גדעון ולא שכר לענוותנותו. אולם בד בבד אנו למדים מכך, כי אכן **במלכותו של אבימלך זרע אמת יש בה** – זרע מלכותו של גדעון.

דברי חז"ל נוספים בעניין, מלמדים כי לא רק שבמלכות זו ישנו זרע אמת (אותו היה אמור כאמור להנביט גדעון), אלא שזרע מלכות זה, שייך לממד המציאות האמור להופיע לעתיד לבוא.

*"ד"א וישר אבימלך. זש"ה לפני שבר יגבה לב איש (משלי י"ח, י"ב). זה אבימלך שגבה לבו שנאמר וישכור בהם אבימלך אנשים ריקי' ופוחזים וילכו אחריו (שופטים ט', ד')....**ואלו זכה אבימלך היה מאריך ימים**, שנאמר שונא בצע יאריך ימים (משלי כ"ח, ט"ז), והוא לא עשה כן, אלא נטל בצע מן ישראל מבית בעל ברית, שנאמר ויתנו לו שבעים כסף מבית בעל ברית (שופטים ט', ד'), לפיכך לא האריך ימים, **אבל לעתיד לבא כשיעקור הקב"ה יצר הרע מישראל, הן מאריכן ימים**, שנאמר כימי העץ ימי עמי (ישעי' ס"ה כ"ב)" (אגדת בראשית פרק כו ד"ה [א] וישר אבימלך).*

עצם קביעתם של חז"ל ש"אילו זכה אבימלך היה מאריך ימים" מפתיעה ביותר ומלמדת כי במלכותו של אבימלך, לא רק שטמון זרע אמת מכוח המנהיגות שהייתה אמורה להיות בחלקו של גדעון, אלא שכל מגמת המלכות העולה בבקשתם של ישראל מגדעון "מְשָׁל בָּנוּ גַּם אַתָּה גַּם בִּנְךָ גַּם בֶּן בִּנֶךָ"[1327], נוגעת במלכות שבאופייה הינה מאריכת ימים. אולם חז"ל אינם מסתפקים בזאת. קביעתם הנוספת בהמשך המדרש היא שאריכות ימים זו, היא כאריכות הימים שאמורה להגיע לישראל לעתיד לבוא מכוח חיבורם מחדש אל עץ החיים - "אבל לעתיד לבוא כשיעקור הקב"ה יצר הרע מישראל הן מאריכין ימים שנאמר כימי העץ ימי עמי".

כך הוא המקור בישעיהו.

*"לֹא יִבְנוּ וְאַחֵר יֵשֵׁב לֹא יִטְּעוּ וְאַחֵר יֹאכֵל כִּי כִימֵי הָעֵץ יְמֵי עַמִּי וּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם יְבַלּוּ בְחִירָי - כי יש מעשים שיעשה האדם והוא יזקין והם עדיין נראים חדשים כבנין והמכתב לכן אמר עמי בחירי יבלו מעשה ידיהם כי הם יראו בחורים וחזקים ומעשה ידיהם יזקינו וירקבו **בימיהם**" (ישעיהו ס"ה, כ"ב ומצודת דוד ד"ה ומעשה וכו').*

נבואת ישעיהו נוגעת בעתיד בו ימי האדם יאריכו בשנותם ובחוזקם עד כדי שיראו כחדשים אל מול מעשה ידיהם (כגון הבניין והמכתב), שעד עתה האריכו חיים וחוזק הרבה יותר מן האדם.

רש"י במקום מבאר כי עת זו היא העת בו יחובר האדם אל עץ החיים.

*"כימי העץ - ת"י עץ **החיים**" (רש"י ישעיהו ס"ה, כ"ב).*

באופן מדהים, מייחסים חז"ל את פוטנציאל אריכות ימי מלכותו של אבימלך, לפוטנציאל אריכות ימי האדם עד לאין קץ מכוח חיבורו אל עץ החיים. ברור הוא, כי עץ החיים, אינו עץ קסמים שהאוכל ממנו חי לעולם. עץ החיים הוא החיבור המוחלט של כל הצומח מן הארץ אל מקור קיומו שמן האדמה.

כך מתארים חז"ל את מהות עץ החיים.

*"**מדת עץ החיים כמדת כל הישוב**, יש בג"ע עץ החיים כנגד פירות כל האילנות מיום שנברא העולם עד יום שיחיו המתים. פירות העוה"ז נאכל ומסריח וטעם כל אחד ואחד בפני עצמו ואינם עומדים משנה לחברתה וסוף כל האוכלים חוזרים אל העפר שנאמר הכל הולך אל מקום אחד הכל הולך אל העפר והכל שב אל העפר. אבל פירות העוה"ב נאכלין ואינם מסריחין וטעם כל מעדני עולם בהם וקיימים הם מימי בראשית והן משובחין והולכין*

[1326] כך עולה מן הסיוע שמביאים חז"ל במדרש תנחומא שהבאנו, ממשלי – "... **וְלִפְנֵי כָבוֹד עֲנָוָה**" (משלי י"ח, י"ב), שמשמעותו הפשטית היא כי הענווה מביאה בסופה כבוד.

[1327] שופטים ח', כ"ב.

ונותנים חיים לעושיהם ולאוכליהם לעולמי עולמים, שנאמר ועתה פן ישלח ידו ואכל וחי לעולם״ (אוצר המדרשים עמוד פד ד״ה מדת עץ החיים).[1328]

מתוך כך עולה כי מלכות אבימלך כפי הווייתה מאריכת הימים (שאינה נגועה בנטילת בצע ויצר הרע[1329]), שורש הווייתה הוא מן האדמה, כפי שורש הוויית אין סוף החיים המופיעים מעץ החיים ה״כולל במידתו את מידת כול הישוב[1330]. קריאת שמו על ידי גדעון ״אבימלך״ קולעת אם כן אל המטרה בכוונה אל נקודת מוצא הוויית החיים שמן הארץ. בכך מהווה מלכותו ״אב״ לכל המלכויות, כפי היות האדמה מקור לכל הווייות החיים.

חיבור זה, של מלכות אבימלך, אל הארץ – אל תכונת עץ החיים ״לכלול בכוח צימוחו את מידת כל הישוב״, מבארת היטב את סיבת קביעת יותם את משלו על העצים דווקא. על פי המהלך שהתוונו עד עתה, אין הדבר נובע מצורך התיאור המשלי לבחור באוביקט ציורי לאמירתו העקרונית, אלא מתוך התחברותו אל נקודת האמת שבמלכות אבימלך, שאכן יונקת את כוח מלכותה מכוח הצימוח שמן הארץ. מתוך כך אף לתיאור סיבת סירובם של העצים למלוך, אנו נצרכים להתייחס כתיאור אמת ממנו יש לגזור את הקושי ואי היכולת להופיע מלכות שנקודת מוצאה היא מן הארץ.

וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים? – אי יכולת האדמה לממש את כוחה כ״תנועה״

בהתייחסותם של הזית, התאנה, והגפן לבקשת העצים כי ימלכו עליהם, הם מתייחסים למעשה המלוכה בלשון תנועה – ״וְהָלַכְתִּי **לָנוּעַ** עַל הָעֵצִים״.

״הָלוֹךְ הָלְכוּ הָעֵצִים לִמְשֹׁחַ עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ וַיֹּאמְרוּ לַזַּיִת מָלְכָה עָלֵינוּ. וַיֹּאמֶר לָהֶם הַזַּיִת הֶחָדַלְתִּי אֶת דִּשְׁנִי אֲשֶׁר בִּי יְכַבְּדוּ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים. וַיֹּאמְרוּ הָעֵצִים לַתְּאֵנָה לְכִי אַתְּ מָלְכִי עָלֵינוּ. וַתֹּאמֶר לָהֶם הַתְּאֵנָה הֶחָדַלְתִּי אֶת מָתְקִי וְאֶת תְּנוּבָתִי הַטּוֹבָה וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים. וַיֹּאמְרוּ הָעֵצִים לַגֶּפֶן לְכִי אַתְּ מָלְכִי עָלֵינוּ. וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחָדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים״ (שופטים ט׳, ח׳ – י״ג).

כך מתרגם תרגום יהונתן את ה״לָנוּעַ״ כ״מעבד מלכו״.

*״האשבק ית משחי דמיניה מיקרין קדם ה׳ וביה מתפנקין בני אנשה ואיהך **למעבד מלכו** על אילניא״ (תרגום יונתן שם על פסוק ט׳).*

מתשובת העצים עולה, כי מעשה המלכות המופיע ״בלשונם״ של העצים כמצב ״תנועה״, מוביל בהכרח להפסקת תנובתם. כשכוח הופעת אין סוף החיים צומח מן הארץ, יכולתו להתממש כחיים הוא רק בעמידתו במקומו, אך לא ככוח פועל. באופן זה מצומצם מרחב השפעת חומרי הארץ במעשה קללתו של נוח את כנען. כוח חומרי וגופי החיים להופיע בפעולתם אין סוף חיים נגנז והם הופכים להיות לבעלי יכולת הבעת חיים מוגבלת וממילא ככוחות המשועבדים אל הווייתם הפועלת של הרוח והמחשבה. עוצמתם ממשיכה להתקיים רק במצבם הסטאטי הקיומי הראשוני כ״ארץ״ בארץ כנען כ״קרקע עולם״ שכוחה הוא בעצם קיומה.

איזו מן מלכות אם בכלל יכולה להופיע מאלו שהגדרת חייהם צומחת מן הארץ? לכאורה אם תוך חייהם שמן הארץ אינו יכול לשרוד את מרחב הפעולה, מלכות שכוחה הוא ביכולת פעולתה, אינה יכולה לצאת מהם?

התבוננות על פרשת עליית מצרים עם בני ישראל לספוד את יעקב בעלייתו ממצרים להיקבר בארץ ישראל, מבארת לנו את סוג המלכות של אלו שחומרי חייהם והווייתם מן הארץ מגיעה.

[1328] מתוך כך, באיבוד האדם את היכולת להופיע מן האדמה את מקור חייו, ״מתורגם״ עץ החיים למציאות התורה ההופכת להיות גורם הכוח המקשר את האדם אל מקור אין סוף חייו.
״ומה הלשון הזה לעבדה ולשמרה, לא אמר לעבדה ולשמרה אלא לעסוק בדברי תורה ולשמור את כל מצותיה, שנ׳ לשמור את דרך עץ החיים, ואין עץ חיים אלא תורה, שנ׳ עץ עץ חיים היא למחזיקים בה״ (פרקי דרבי אליעזר פרק י״א).

[1329] כדברי חז״ל במדרש לעייל: ״...ואלו זכה אבימלך היה מאריך ימים...והוא לא עשה כן, אלא נטל בצע מן ישראל מבית בעל ברית...לפיכך לא האריך ימים, אבל לעתיד לבא כשיעקור הקב״ה יצר הרע מישראל, הן מאריכן ימים״ (אגדת בראשית פרק כו ד״ה [א] וישר אבימלך).

[1330] כלשון המדרש לעייל – ״מדת עץ החיים כמדת כל הישוב״ (אוצר המדרשים עמוד פד ד״ה מדת עץ החיים).

*"וַיַּעַל יוֹסֵף לִקְבֹּר אֶת אָבִיו וַיַּעֲלוּ אִתּוֹ כָּל עַבְדֵי פַרְעֹה זִקְנֵי בֵיתוֹ וְכֹל זִקְנֵי אֶרֶץ מִצְרָיִם. וְכֹל בֵּית יוֹסֵף וְאֶחָיו וּבֵית אָבִיו רַק טַפָּם וְצֹאנָם וּבְקָרָם עָזְבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן. וַיַּעַל עִמּוֹ גַּם רֶכֶב גַּם פָּרָשִׁים וַיְהִי הַמַּחֲנֶה כָּבֵד מְאֹד. וַיָּבֹאוּ עַד **גֹּרֶן הָאָטָד** אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּסְפְּדוּ שָׁם מִסְפֵּד גָּדוֹל וְכָבֵד מְאֹד וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֵבֶל שִׁבְעַת יָמִים. וַיַּרְא יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֶת הָאֵבֶל בְּגֹרֶן הָאָטָד וַיֹּאמְרוּ אֵבֶל כָּבֵד זֶה לְמִצְרָיִם עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ אָבֵל מִצְרַיִם אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן" (בראשית נ', ז' – י"א).*

הקושי בקריאת שמו של מקום בשם "גֹּרֶן הָאָטָד" שהינו "אסיפת קוצים" שאין בה מאום, וכן הקושי שבהתכנסם של הסופדים ליעקב דווקא במקום שכזה, מביא את חז"ל לבאר כי "גֹּרֶן הָאָטָד" אינו גורן של אטד, אלא גורן המוקף אטדין, ולייחס שם זה למעשה הקפתם של כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל בכתרם את ארונו של יוסף.

כך מבארת הגמרא בסוטה[1331]

"א"ר יוחנן: בתחילה עד שלא ראו בכבודן של ישראל לא נהגו בהן כבוד, ולבסוף שראו בכבודן נהגו בהן כבוד, דכתיב: (בראשית נ') ויבאו עד גורן האטד, וכי גורן יש לו לאטד? (וכי דרך לאסוף אטדין ולעשות מהן גורן – רש"י) א"ר אבהו: מלמד, שהקיפוהו כתרים לארונו של יעקב כגורן זה שמקיפים לו אטד (גדר של קוצים – רש"י), שבאו בני עשו ובני ישמעאל ובני קטורה. תנא: כולם למלחמה באו, כיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, נטלו כולן כתריהן ותלאום בארונו של יעקב" (סוטה י"ג, ע"א).

אולם מתוך כך עולה באופן מוזר כי כיתרהם של מלכי כנען וישמעאל מוגדרים ככתרי אטד וממילא מלכותם מוגדרת היא כמלכות אטד, בדיוק כפי שמביא יותם במשלו על אבימלך?
מכיוון שכל פרשת הספד יעקב על ידי המלכים מופיעה באור חיובי, אנו נזקקים אם כן להוציא מתוך המשלה זו את מגמת החיוב שבה. את התשובה לכך נותנת הגמרא בבארה את "גורן האטד" במשמעות של גורן המוקף גדר אטדים. כוח מלכות מלכי כנען וישמעאל מקבלת את משמעותה מצד ההגנה שיוצרת מלכותם על המהות שבמרכזם המופיעה בדמותו של יעקב. מצד עצמם, אין בהוויית מלכות הגויים משמעות של מהות (כפי שדחתה הגמרא – "וכי גורן יש לו לאטד"). בהשלכה מערכתית משמעות הדבר היא כי הוויית החיים הגויית זו המופיעה כגוף וחומר ברמה הנגזרת של החיים, אין לה כל יכולת הופעת אין סוף חיים בהווייתה היא. מתוך כך היא מקבלת את חיבורה אל אין סוף החיים דרך הקפתה את מגמת אין סוף החיים שבגוף והנפש הישראלית. ברמה הפרטנית של החיים תופיעה מגמה זו בתפיסת הגוף כמגן ואמצעי להופעתה ופעולתה של הנשמה.

את הנסיגה הזו של הוויית החומר והגוף מלהביע בעצמותם אין סוף חיים, עד כדי הגדרת "תנועתם" – מלכותם כמלכות האטד, מחברים חז"ל לנקודת המוצא של קללת האדמה, להופיע מכוח פועלה קוץ ודרדר.

את לשון ה"אטד" הם מתרגמים למשמעות ה"דרדר" שבבראשית.

"ועיקר מלת אטד היינו דרדר (בראשית ג', י"ח), דמתרגמינן ואטדין" (שכל טוב בראשית פרק נ ד"ה י' ויבאו עד).

את קללת הארץ להופיע בפועלה קוץ ודרדר, היא מקבלת בעקבות הובלת האדם את הווייתו אל תוך מרחבי ה"דעת".

*"וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. **וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ** וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה" (בראשית ג', י"ז – י"ח).*

נמצאנו אם כן למדים כי מלכות ה"אטד" אינה מאפיין המייחד דווקא את אבימלך ברשעותו, אלא את מלכות כלל הגויים מתוך נביעת הוויית החיים הגויית מחומרי וגופי הארץ. עובדה זו משנה ממילא את משקל תלות אטדיות מלכותו של מנשה במעשיו, ותולה אותו יותר בנקודת המוצא של מלכותו – שבט מנשה של יוסף.

[1331] וברש"י על בראשית: "גרן האטד - מוקף אטדין היה. ורבותינו דרשו על שם המאורע שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה, וכיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, עמדו כולן ותלו בו כתריהם, והקיפוהו כתרים כגורן המוקף סייג של קוצים" (רש"י בראשית נ', י' ד"ה גרן האטד).

התבוננות נוספת בפרשת גורן האטד שמביאה הגמרא מלמדת כי גישתם הראשונה של מלכי הגויים אל ארונו של יעקב היא גישה למלחמה. רק מתוך זיהויים את כתרו של יוסף, הם מצטרפים אליו להקיף את ארונו של יעקב.

"תנא: כולם למלחמה באו, כיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, נטלו כולן כתריהן ותלאום בארונו של יעקב" (המשך הגמרא שם סוטה י"ג, ע"א).

השפעה זו של יוסף על המלכים מלמדת על קו השקה הקיים ביניהם המאפשר ליוסף למשוך את מלכות האטד לסובב את המהות. קו ההשקה הזה מתקיים ביוסף מתוך היות הוויית אין סוף החיים מופיעה בו בגוף ובחומרי הארץ. כך בארנו לעייל את דרך השפעתו על מצרים בלחם שהוא משביר להם ובאופן שלילתו את און מצרים מכוח משיכתם אל יופיו. אולם קו השקה זה יש לו שני צדדים. אם בצד האחד מצליח קו ההשקה הזה למשוך את הוויית הגוף האטדית שאינה מצליחה להופיע מעצמה פרי אין סוף להיות סובבת את הוויית האין סוף המופיעה בישראל, הרי בצד השני של קו ההשקה הזה תופיע חולשת חומרי הגוף והארץ להביע הוויית אין סוף חיים, וצד הוויית ה"קוץ והדרדר" הנמשכת מפועלה של הארץ מעת עוון בראשית, מפעפעת היא אל תוך עולמו של יוסף. מתוך כך צץ ועולה מחדש הכרעתו של יעקב, המחליש את פועָל מנהיגותו של מנשה ומטה אותו לכיוון אפרים בשיכול ידיו. את בכורתו של מנשה הוא מותיר רק ברמה הקיומית של הארץ בבכורת הנחלה. מצב זה הוא בדיוק המצב אותו מתאר יותם במשלו. אי הסרת קללת האדמה להצליח ולהופיע מחומרי וגופי הארץ אין סוף חיים, מצמצמת את יכולתם להופיע אין סוף חיים רק במצבם הסטאטי כאדמה. מעברם למצב "תנועה" – "לנוע על עצים", הופך אותם להיות באחת להוויית אטד – הוויית מלכותו של אבימלך, המתדמה בכך להוויית מלכות הגויים כפי הופעתם בפרשת הספדו של יעקב. ואף שראינו לעייל כי במקורה נוגעת מלכות אבימלך בנקודת המוצא של מלכות הארץ הצומחת אל פועלה כ"עץ חיים" ובכך היא מהווה "אב" למלכות, הרי ברמה העכשוויית שעוד אינה נוגעת למצב העתידי השלם, בולט יותר מצבו ה"סרק" של הגוף המנביע ממנו מלכות אטד שאינה ברת שלטון בישראל.

מתוך המניעה שרואה גדעון ביכולת הופעת הוויית מלכות מ"תנועת" החומר והגוף המאפיינים את מנשה, לאבד ממנה את פריונה[1332] הוא מממש את מגמת האין סוף המייחדת אותו כבן שבט מנשה בערוץ אחר המאפיין אף הוא את מי שדם מלכות זורם בעורקיו.

כָּאִישׁ גִּבּוֹרְתּוֹ – תפיסת הריבוי את מקום המלכות בהופעת האין סוף בבשר

לאחר נצחונו של גדעון את מדיין, שב גדעון לביתו. בתוך כך מציין הכתוב את ריבוי בניו, מתוך ריבוי נשותיו.

"וַיֵּלֶךְ יְרֻבַּעַל בֶּן יוֹאָשׁ וַיֵּשֶׁב בְּבֵיתוֹ. וּלְגִדְעוֹן הָיוּ שִׁבְעִים בָּנִים יֹצְאֵי יְרֵכוֹ כִּי נָשִׁים רַבּוֹת הָיוּ לוֹ" (שופטים ח', כ"ט – ל').

נראה היה, כי ציון עובדה זו מהווה אך הקדמה למעשהו של אבימלך, המגיע למלכותו דרך הריגתם של כל שבעים בניו של גדעון. כך נראה שמבאר רש"י במקום.

*"וַיְמָת גִּדְעוֹן בֶּן יוֹאָשׁ ...וְלֹא זָכְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם הַמַּצִּיל אוֹתָם מִיַּד כָּל אֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב. **וְלֹא עָשׂוּ חֶסֶד עִם בֵּית יְרֻבַּעַל גִּדְעוֹן** כְּכָל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה עִם יִשְׂרָאֵל - **שֶׁהרגוּ את בניו כמו שכתוב בענין**"* (שופטים ח', ל"ב – ל"ה ורש"י ד"ה ולא עשו חסד וגו').

אולם אם לעניין זה בלבד בא הכתוב לציין כי שבעים בנים היו לגדעון, לא צריך היה להוסיף ולבאר - "כִּי נָשִׁים רַבּוֹת הָיוּ לוֹ". ציון עובדה זו מלמד כי אף היא נגזרת ישירה מכחו ומדרך התנהלותו.

את הקשר שבין לקיחתו של גדעון נשים רבות, לבין כוחו במעשה מלחמתו עם מדיין, אנו מוצאים בדבריהם של מלכי מדיין זֶבַח וְצַלְמֻנָּע האומרים לגדעון כי יפגע הוא בהם – "כִּי כָאִישׁ גִּבּוֹרְתּוֹ". כבר ראינו כי גבורה זו היא גבורת השלטון. כך תרגם יהונתן את דבריהם של מלכי מדין.

[1332] "...וַיֹּאמֶר לָהֶם הַזֵּית הֶחֱדַלְתִּי אֶת דִּשְׁנִי אֲשֶׁר בִּי יְכַבְּדוּ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים...וַתֹּאמֶר לָהֶם הַתְּאֵנָה הֶחֱדַלְתִּי אֶת מָתְקִי וְאֶת תְּנוּבָתִי הַטּוֹבָה...וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֱדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים..." (שופטים ט', ט' – י"ג).

*"וַיֹּאמֶר זְבַח וְצַלְמֶנָע קוּם אַתָּה וּפְנַע בָּנוּ כִּי כָאִישׁ גְּבוּרָתוֹ - קום את **ושלט בנא** ארי כגברא כן גבורתיה..." (שופטים ח', כ"א).*

אולם לאמירה זו "כִּי כָאִישׁ גְּבוּרָתוֹ" ישנה משמעות נוספת מקבילה המתייחסת לכוח הבעילה. כך מביאה הגמרא.

"כי הוו מקלעי רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי אלעזר ברבי שמעון בהדי הדדי הוה עייל בקרא דתורי בינייהו, ולא הוה נגעה בהו. אמרה להו ההיא מטרוניתא: בניכם אינם שלכם...".
***תרגום**: כשהיו רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי אלעזר ברבי שמעון נפגשים פנים אל פנים היה יכול צמד בקר לעבור בין שניהם מתחת כריסם ולא היה נוגע בהם, מתוך שכריסן גדול. אמרה להם שרית נכרית אחת: בניכם אינם שלכם – שאינכם יכולין להזקק לנשותיכם (בבא מציעא פ"ד, ע"א).*

אחת התשובות שמביאה הגמרא שענו לה רבי ישמעאל ורבי שמעון היא – "כי כאיש גבורתו".

*"...איכא דאמרי, הכי אמרו לה: (שופטים ח') **כי כאיש גבורתו**... – אבר תשמיש (המשך הגמרא שם בבא מציעא פ"ד, ע"א ורש"י ד"ה כי כאיש גבורתו).*

משמעות הדבר בהקשר לדברי המטרוניתא היא, כי כגודל כרסם כך גודל או חוזק אבר תשמישם, המתגבר מתוך כך על בעיית כרסם הגדולה.
אם נשליך זווית משמעות זו של "כִּי כָאִישׁ גְּבוּרָתוֹ" אל גדעון, יוצא כי מעלה זו של גדעון משמשת אצלו בשני המובנים, הן כעוצמה של שלטון, והן כעוצמה של מעשה בעילה המביאתו לשאת לו נשים רבות.

האיסור למלך להרבות לו נשים מלמד כי שני המובנים מגיעים מאותה נקודת מוצא.

*"כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי. שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ...רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים...**ולֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים** וְלֹא יָסוּר לְבָבֹו וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד" (דברים י"ז, י"ד – י"ז).*

גבורת המלכות שזורה היא בגבורת מעשה הביאה. מתוך כך נצרך הכתוב להזהיר את המלך על ריבוי הנשים.

הקבלה זו מאירה באור אחר לחלוטין את הזכרת הכתוב על ריבוי נשותיו של גדעון, בעיקר על רקע סרובו למשול על ישראל. כנגד סרובו למשול, מפנה גדעון את כוח גבורתו אל תוך ביתו[1333] אל מעשה הריבוי. מתוך כך משלמת לו ההשגחה האלוהית על המנעותו מן המלכות באיבוד זרעו.

"וַיָּבֹא בֵּית אָבִיו עָפְרָתָה וַיַּהֲרֹג אֶת אֶחָיו בְּנֵי יְרֻבַּעַל שִׁבְעִים אִישׁ עַל אֶבֶן אֶחָת וַיִּוָּתֵר יוֹתָם בֶּן יְרֻבַּעַל הַקָּטֹן כִּי נֶחְבָּא" (שופטים ט', ה').

את הקשר שבין גבורת השלטון וכוח הריבוי וכשל כוח הריבוי מלהופיע עימו אף כוח של שלטון, אנו מוצאים כבר בפניתם של בני יוסף ליהושע כי יוסיף להם נחלה על מה שנקבע להם עד אז.

עַם רַב אַתָּה וְכֹחַ גָּדוֹל לָךְ - כוח הריבוי בבשר להופיע שלטון

*"וַיְהִי לְמַנַּשֶּׁה בְּיִשָּׂשכָר וּבְאָשֵׁר בֵּית שְׁאָן וּבְנוֹתֶיהָ וְיִבְלְעָם וּבְנוֹתֶיהָ וְאֶת יֹשְׁבֵי דֹאר וּבְנוֹתֶיהָ וְיֹשְׁבֵי עֵין דֹּר וּבְנוֹתֶיהָ וְיֹשְׁבֵי תַעְנַךְ וּבְנוֹתֶיהָ וְיֹשְׁבֵי מְגִדּוֹ וּבְנוֹתֶיהָ שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת. וְלֹא יָכְלוּ בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְהוֹרִישׁ אֶת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וַיּוֹאֶל הַכְּנַעֲנִי לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ הַזֹּאת. וַיְהִי כִּי חָזְקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנוּ אֶת הַכְּנַעֲנִי לָמַס וְהוֹרֵשׁ לֹא הוֹרִישׁוֹ. וַיְדַבְּרוּ בְּנֵי יוֹסֵף אֶת יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר מַדּוּעַ נָתַתָּה לִּי נַחֲלָה גּוֹרָל אֶחָד וְחֶבֶל אֶחָד **וָאֲנִי עַם רָב** עַד אֲשֶׁר עַד כֹּה בֵּרְכַנִי ה'" (יהושע י"ז, י"א – י"ד).*

רש"י במקום מבאר כי המעלים את טענת "עם רב" הם דווקא בני מנשה.

"וידברו בני יוסף - שבט מנשה" (רש"י שם, פסוק י"ד).

[1333] כך יש לבאר את הצמדת הכתוב את תיאור ישיבתו של גדעון בביתו והזכרתו את ריבוי נשותיו: "וַיֵּלֶךְ יְרֻבַּעַל בֶּן יוֹאָשׁ וַיֵּשֶׁב בְּבֵיתוֹ. וּלְגִדְעוֹן הָיוּ שִׁבְעִים בָּנִים יֹצְאֵי יְרֵכוֹ כִּי נָשִׁים רַבּוֹת הָיוּ לוֹ" (שופטים ח', כ"ט – ל').

אף את הריבוי שנוצר בשבט יוסף בין המניין הראשון של תחילת ספר במדבר לבין המנין שאחריו בסוף ספר במדבר בפרשת פנחס על סך עשרים אלף וחמש מאות (כמניין "פֹּה") מחשבן רש"י ביחס לשבט מנשה.

"עד אשר עד כה ברכני ה' - עד אשר ראית שנתרבה מנינו ממנין ראשון למנין שני עשרים אלף וחמש מאות כמנין כה בגימט' במנין ראשון אתה מוצא במנשה בספר במדבר שנים ושלשים אלף ומאתים[1334] ובפנחס שנים וחמשים אלף ושבע מאות[1335], ד"א עד אשר עד כה ברכה נאמר' לאברהם כה יהיה זרעך נתקיימה בי ולפי פשוטו עד אשר עד כה, עד אשר כך כאשר אתה רואה" (רש"י שם, פסוק י"ד).

אל מול ריבויים של בני שבט מנשה ודרישתם מפאת זאת לנחלה נוספת, עומד יהושע על כך כי יכבשו את אשר נועד להם לנחלה, מידי הכנעני.

"וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ אִם עַם רַב אַתָּה עֲלֵה לְךָ הַיַּעְרָה וּבֵרַאתָ לְךָ שָׁם בְּאֶרֶץ הַפְּרִזִּי וְהָרְפָאִים כִּי אָץ לְךָ הַר אֶפְרָיִם" (יהושע י"ז, ט"ו).

אולם, בני יוסף אינם מקבלים הצעה זו מפאת חוזקם של הכנענים שם.

"וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יוֹסֵף לֹא יִמָּצֵא לָנוּ הָהָר וְרֶכֶב בַּרְזֶל בְּכָל הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּאֶרֶץ הָעֵמֶק לַאֲשֶׁר בְּבֵית שְׁאָן וּבְנוֹתֶיהָ וְלַאֲשֶׁר בְּעֵמֶק יִזְרְעֶאל - ומה שאת' אומר לעלות היערה ולכבוש בארץ הפריזי והרפאים עם חזק הוא אותו כנעני ורכב ברזל לו..." (יהושע י"ז, ט"ו ורש"י ד"ה ורכב ברזל).

אכן גם מצד מהלך פסוקים זה, משמע כי פנייתו של יהושע היא כלפי שבט מנשה. התבוננות בפסוקים המקדימים את פנייתם של בני יוסף אל יהושע מלמדת כי מצוקת ההתישבות הנוצרת מפאת אי כיבוש הנחלה המיועדת, מופיעה אצל בני מנשה. בעוד בני אפרים אינם מורישים אך ורק את גזר[1336], בני מנשה אינם מורישים ערים רבות בנחלתם[1337] . אף השטחים אותם טוענים בני יוסף בהמשך דבריהם ליהושע, כי אינם מסוגלים להוריש - את העמק אשר בבית שאן ובנותיה ועמק יזרעאל[1338], שייכים לנחלת שבט מנשה.

תשובתו של יהושע לטענת שבט מנשה, יוצרת את הזיקה שבין הריבוי לבין גבורת המלחמה. אמנם, בשלב זה מערב יהושע את שבט אפרים ואף מקדימו בפנייתו אל בית יוסף.

*"וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל בֵּית יוֹסֵף **לְאֶפְרַיִם וְלִמְנַשֶּׁה** לֵאמֹר **עַם רַב אַתָּה וְכֹחַ גָּדוֹל לָךְ** לֹא יִהְיֶה לְךָ גּוֹרָל אֶחָד. כִּי הַר יִהְיֶה לָּךְ כִּי יַעַר הוּא וּבֵרַאתוֹ וְהָיָה לְךָ תֹּצְאֹתָיו כִּי תוֹרִישׁ אֶת הַכְּנַעֲנִי **(על ידי שאתה עם רב** – רש"י) כִּי רֶכֶב בַּרְזֶל לוֹ (ואין אחד משאר השבטים כדאי להלחם בו – רש"י) כִּי חָזָק הוּא **(ואתה יש בך היכולת** ותורישנו – רש"י)"* (יהושע י"ז, י"ז – י"ח).

על פי יהושע, כוח ריבויו של מנשה הוא כוח האמור לגבור ולהכיל אל תוכו את הגויים שסביבותיו – "עַם רַב אַתָּה וְכֹחַ גָּדוֹל לָךְ".

מהיכן שואב שבט מנשה את כוח ריבויו, ומהיכן רואה יהושע בכוח זה אף כוח של גבורה ושלטון? על כך מעידים בני יוסף עצמם בפתיחת דבריהם הרומזים כי בהם התקיימה ברכת "פֹּה" שברך ה' את אברהם.

נסיגת הבשר מלבָרֵא בארץ, וכינוסו לחסות בצל הריבוי

*"וַיְדַבְּרוּ בְּנֵי יוֹסֵף אֶת יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר מַדּוּעַ נָתַתָּה לִּי נַחֲלָה גּוֹרָל אֶחָד וְחֶבֶל אֶחָד וְאָנִי עַם רָב עַד אֲשֶׁר **עַד כֹּה בֵּרַכַנִי ה'**"* (יהושע י"ז, י"ד).

1334 "פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה מְנַשֶּׁה שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּמָאתָיִם" (במדבר א', ל"ה).

1335 "אֵלֶּה מִשְׁפְּחוֹת מְנַשֶּׁה וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת" (במדבר כ"ו, ל"ד).

1336 "וְלֹא הוֹרִישׁוּ אֶת הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּגָזֶר וַיֵּשֶׁב הַכְּנַעֲנִי בְּקֶרֶב אֶפְרַיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיְהִי לְמַס עֹבֵד" (יהושע ט"ז, י).

1337 "וַיְהִי לִמְנַשֶּׁה בְּיִשָּׂשכָר וּבְאָשֵׁר בֵּית שְׁאָן וּבְנוֹתֶיהָ וְיִבְלְעָם וּבְנוֹתֶיהָ וְאֶת יֹשְׁבֵי דֹאר וּבְנוֹתֶיהָ וְיֹשְׁבֵי עֵין דֹּר וּבְנוֹתֶיהָ וְיֹשְׁבֵי תַעְנַךְ וּבְנוֹתֶיהָ וְיֹשְׁבֵי מְגִדּוֹ וּבְנוֹתֶיהָ שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת. וְלֹא יָכְלוּ בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְהוֹרִישׁ אֶת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וַיּוֹאֶל הַכְּנַעֲנִי לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ הַזֹּאת" (יהושע י"ז, י"א – י"ב),

1338 "וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יוֹסֵף לֹא יִמָּצֵא לָנוּ הָהָר וְרֶכֶב בַּרְזֶל בְּכָל הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּאֶרֶץ הָעֵמֶק לַאֲשֶׁר בְּבֵית שְׁאָן וּבְנוֹתֶיהָ וְלַאֲשֶׁר בְּעֵמֶק יִזְרְעֶאל" (יהושע י"ז, ט"ז).

את הלשון הלא ברורה הזו - "עַד אֲשֶׁר עַד כֹּה בֵּרְכַנִי ה'", מייחסים חז"ל (רש"י בביאורו השני) כרומזת לברכת ה' את אברהם – "כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ".

"עד אשר עד כה ברכני ה' -... ד"א עד אשר עד כה ברכה נאמר' לאברהם כה יהיה זרעך נתקיימה בי..." (רש"י שם).

בברכה זו קובע ה' בישראל את תכונת הריבוי ככוכבי השמים.

"וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ" (בראשית ט"ו, ה').

נקודת המוצא לריבוי הזה יוצאת אל מעבר לחללו של העולם – אל האין סוף.

*"ויוצא אתו החוצה - ...**דבר אחר הוציאו מחללו של עולם והגביהו למעלה מן הכוכבים**, וזהו לשון הבטה מלמעלה למטה" (רש"י בראשית ט"ו, ה').*

מכוחו נובע כוחם של בני מנשה על פי המגמה אליה מושך יהשוע "לברוא". כוח בריאה זה יש לו כמה פנים. בפאן הישיר הוא מתייחס ליכולת הריבוי לברא את היער.

כך עונה יהושע לבני מנשה בתחילה.

*"וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ אִם עַם רַב אַתָּה עֲלֵה לְךָ הַיַּעְרָה **וּבֵרֵאתָ לְךָ שָׁם** בְּאֶרֶץ הַפְּרִזִּי וְהָרְפָאִים..." (יהושע י"ז, ט"ו).*

הן ממהלך הדברים שבין בני יוסף ויהושע בכתובים והן מביאורו של רש"י עליהם, נראה כי המשקל שנותן יהושע ליכולת בני מנשה בדווקא לברא את היער, יוצא לכאורה מן הפורפורציה ההגיונית.

כך בתשובתו הראשונה של יהושע לבני יוסף.

*"וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ **אִם עַם רַב אַתָּה עֲלֵה לְךָ הַיַּעְרָה וּבֵרֵאתָ לְךָ שָׁם** בְּאֶרֶץ הַפְּרִזִּי וְהָרְפָאִים ... - **יש בך כח לכרות יערות ולפנותה**...ושם תבנה ערים" (יהושע י"ז, ט"ו ורש"י ד"ה אם עם רב אתה).*

וכך בתשובתו השניה, על דבריהם הנוספים של בני יוסף.

*"וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל בֵּית יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם וְלִמְנַשֶּׁה לֵאמֹר עַם רַב אַתָּה וְכֹחַ גָּדוֹל לָךְ לֹא יִהְיֶה לְךָ גּוֹרָל אֶחָד. כִּי הַר יִהְיֶה לָךְ **כִּי יַעַר הוּא וּבֵרֵאתוֹ**...- **כי יער הוא ואינו ראוי אלא לעם רב ויבראוהו ויפנוהו**.*
*וברא**תו** - אתה שאתה עם רב" (יהושע שם י"ז, י"ז – י"ח ורש"י ד"ה כי יער הוא וברא**תו** וד"ה וברא**תו**).*

קשה לכאורה לומר כי דווקא לעם רב "יש בהם את הכוח לכרות יערות ולפנותה". קשה לכאורה לומר כי "יער אינו ראוי אלא לעם רב". לא נראה כי בעיית הכריתה הטכנית היא העומדת לנגד עיניו של יהושע. גם אם היה שבט מנשה בעל אוכלוסיה דלה, יכול היה לשכור את הפועלים הנצרכים לכריתת העצים משבטים אחרים. מן הזיקה האדוקה שבכל אופן עולה בין ה"עַם רַב" לבין היער ולמעשה "בריאתו" אנו נצרכים אם כן להבין כי המדובר בזיקה תכונתית ולא טכנית. סיוע בהבנת הקשר התכונתי שבין "**עַם רַב**" לבין היער, נוכל לקבל משימוש הכתוב בלשון "בריאה" למעשה כריתת העצים – "עֲלֵה לְךָ הַיַּעְרָה וּבֵרֵאתָ לְךָ שָׁם"...כִּי יַעַר הוּא וּבֵרֵאתוֹ".

דוגמא ללשון זו מביא רש"י במקום מיחזקאל.

*"וברא**ת** - **לשון כריתה כמו וברא אתהן** בחרבותם אישרטרא"ש בלע"ז" (רש"י יהושע י"ז, ט"ו ד"ה וברא**ת**).*

לשון הכתוב ביחזקאל מתייחס את מעשה ה"בריאה" לחרב.

*"כִּי כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוק הַעֲלֵה עֲלֵיהֶם קָהָל וְנָתֹן אֹתָהֶן לְזַעֲוָה וְלָבַז. וְרָגְמוּ עֲלֵיהֶן אֶבֶן קָהָל **וּבָרֵא אוֹתָהֶן בְּחַרְבּוֹתָם** בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם יַהֲרֹגוּ וּבָתֵּיהֶן בָּאֵשׁ יִשְׂרֹפוּ" (יחזקאל כ"ג, מ"ו – מ"ז).*

מביאור רש"י ביחזקאל אנו אכן למדים כי כוח ה"בריאה" הוא היכולת **לעשות ולפעול** מציאות.

*"ונתון, וברא, כולן **לשון עשה ופעול הם**" (רש"י יחזקאל כ"ג, מ"ו ד"ה העלה).*

כוח עשייה ופעולה זה, המופיע ביהושע ביחס לבריאת היער, מופיע בדוגמא שמביא רש"י מיחזקאל, **ככוח לפעול משפט ומלחמה**[1339].

את פעולת ה"בריאה" כפעולת משפט מביא רש"י במקום.

*"וְרָגְמוּ עֲלֵיהֶן אֶבֶן קָהָל **וּבָרֵא אוֹתָהֶן בְּחַרְבוֹתָם** -...וברא אתהן בתרבותם **הוא משפט שופכות דם וברא לשון קציצה וכן וברא**תו דיער יהיה לך בספר (יהושע י"ז)" (יחזקאל כ"ג, מ"ז ורש"י ד"ה ורגמו עליהן אבן).*

תרגום יהונתן מבאר את – "**וּבָרֵא אוֹתָהֶן בְּחַרְבוֹתָם**", ככריתת החרב במעשה המלחמה.

*"וירגמו יתהן באבני קלע משרין, **ויבזעון יתהן בסיפיהון**, בניהון ובנתהון יקטלון ובתיהון יוקדון בנורא".*

אולם גם לאחר שהרחבנו את השימוש בלשון ה"בריאה" למעשה ופעולת משפט ומלחמה, לא הושלמה הבנת השימוש בלשון "בריאה". מהו הקשר התוכני שבין לשון ה"בריאה" למעשה כריתת היערות או לכריתת החרב?

ה"אבן עזרא" בבראשית, מקדם אותנו צעד בהבנת לשון זו, בקשר שהוא יוצא בין פעולת הבריאה שבבראשית הן ללשון ה"בריאה" שביהושע – "וּבֵרֵאתָ לְךָ שָׁם" והן ללשון ה"בריאה" שביחזקאל – "וּבָרֵא אוֹתָהֶן".

*"...ברא. רובי המפרשים אמרו שהבריאה להוציא יש מאין, וכן אם בריאה יברא ד' (במד' ט"ז, ל'). והנה שכחו ויברא אלהים את התנינים (בר' א', כ"א). ושלש בפסוק אחד: ויברא אלהים את האדם (בר' א', כ"ז), ובורא חושך (ישעי' מ"ה, ז'), שהוא הפוך האור שהוא יש. וזה דקדוק המלה ברא לשני טעמים. זה האחד. והשני לא ברה אתם לחם (ש"ב י"ב, י"ז), וזה השני אל"ף תחת ה"א, כי כמוהו ויבוא כל העם להברות את דוד (ש"ב ג', ל"ה), כי הוא מהבנין הכבד הנוסף. ואם היה באל"ף, היה כמו להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל (ש"א ב', כ"ט). ומצאנו מהבנין הכבד, **ובראת לך שם** (יהושע י"ז, ט"ו), ואיננו כמו ברו לכם איש (ש"א י"ז, ח'), רק כמו **וברא אותהן** (יחז' כ"ג, מ"ז), וטעמו לגזור, ולשום גבול נגזר, והמשכיל יבין" (אבן עזרא בראשית א', א').*

בדברים אלו מלמד ה"אבן עזרא" כי חוץ ממעשה הבריאה יש מאין, שותף בפועל "ברא" גם מעשה ה"גזירה" כדוגמת מעשה בריאת היערות שמצוה יהושע את בני מנשה וכמעשה בריאת החרב שמנבא יחזקאל על ישראל. את הקשר שבין משמעות הבריאה והיצירה הבראשיתית לבין מעשה ה"בריאה" שביהושע ויחזקאל, מבאר האבן עזרא מתוך ששלושתם שותפים במשמעות של "לשום גבול נגזר". ולכאורה הן מעשה "בריאת" החרב, ואף מעשה "בריאת" היער הינם פעולה של כריתה ואיבוד, אם איבוד חיי אדם ואם איבוד עצי היער, שאף שמטרת שניהם לטובה, ייחוס לשון "בריאה" למעשה כריתתם נראה שאינו שייך?
תשובה בדבר נוכל לקבל מתוך התייחסות לשם "שדי"[1340]. שם ראינו כי מעשה ה"גזירה" הינו מעשה יצירה במלוא מובן המילה, שאינו מאבד את אין סוף מקור גולמיותו בעיצובו הצורני.

כפי שבארנו, נגזר השם "שד"י ממשמעות ה"די" אותה פועל שם זה על הרחבת החיים לאין סוף לתת להם את גבול צורתם.

*"בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי, עד שגער בו הקדוש ברוך הוא והעמידו...והיינו דאמר ריש לקיש מאי דכתיב (בראשית ל"ה) **אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולם די**" (חגיגה י"ב, ע"א)[1341].*

[1339] המיוחס בפשט הכתובים ביחזקאל כמשפט והמלחמה שעתידים לעשות הגויים בישראל על רציחתם ונאיפתם.

[1340] בפרק שדי – קווי מתאר ה"די" האין סופי, עמ' _____.

[1341] ובלשון חז"ל במדרש: "...אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולם דיי ואילמלא שאמרתי לעולמי דיי עד עכשיו היו מותחים השמים והארץ והולכים" (בראשית רבה פרשה מו ד"ה ויהי אברם בן).

מתוך הזיהוי כי ככל שגבולות והגדרת החיים של הנברא ברורים יותר, הגדרתו העצמית עצמיותו וממשותו הם חזקים יותר הגענו אל המסקנה כי ציור גבול צורתם של הנבראים בתוך מרחב החיים האין סופי, הוא עצם יצירתם וקיומם. גזירת גבולות החיים, הוברה על פי הבנות אלו כעצם מעשה הבריאה. אמנם, בשם "שדי" זיהינו כי יכולת שם שדי לתת גבולות וצורה עצמית לאין סוף החיים, אינו מאבד ממנו את מגמת האין סוף שבו. כך הסקנו מכך שבד בבד עם משמעות ה"די", שוכנת בשם "שדי" גם משמעות ה"כדאי" - אי יכולתו הבסיסית של העולם להופיע את אין סוף החיים, עד שאין העולם כדאי שברא אותו.

*"שדי, **שאין העולם כדאי שברא אותו**" (מדרש זוטא - שיר השירים פרשה א ד"ה [א] שיר השירים)[1342].*

מתוך כך עלה, כי תיאור הגמרא "שהיה העולם מרחיב והולך" שייך לתכונת השם "שדי" בדיוק כמו תכונת ה"גערה" והעמדה של אין סוף החיים על גבולותיו. תכונת ההרחבה עד אין קץ, מצליחה לשכון בתוך מבנה צורתו וגבוליו של בריות שם "שדי".

הבנה זו את מעשה ה"גזירה" וגבילת הצורה של אין סוף החיים בשם "שדי" נתן לשם זה גדר מושלם של מעשה בריאה שאין בו כל סממן של הקטנה או צמצום.

תפיסת תהליך ה"גזירה" המייחד את שם שדי כמעשה בריאה, משליך ממילא ישירות על משמעות פעולת ה"גזירה" של בני יוסף את היער וכינוי מעשה זה בשם "בריאה". אם נשווה בין מעשה ה"גזירה" של שם "שדי" בגולמיות האין סוף לתת לו גבולות, אל גזירת עצי היער המתוארת כמעשה "בריאה", נצטרך לומר שכפי ש"גזירת" שם שדי, יוצרת צורה לגולמיות אין סף החיים, כך גזירת העצים יוצרת צורה לגולמיות אין סוף החיים אליה הם מחוברים. מכיוון שחיבורם של העצים הוא אל קרקע גדילתם, יוצא כי מצב ה"יער" הינו מצב של פריצת אין סוף החיים שמן הארץ לאין גבול, בבחינת "היה מרחיב והולך"[1343]. קציצת עציו, יוצרת לאין סוף החיים הזה שמן הארץ את גבולותיו, ומתוך כך בורא אותו כ"מקום". מקום הישוב הנגלה במעשה "הקָרַחת" היער, הוא הפן הנברא של הארץ כ"מקום", הנגזר להיות בעל צורה, מפריצת קיומו לאין סוף ולאין גבול, בהמשכת צימוחו הפראי מן הארץ אל פני האדמה.

את היכולת הזו "לברוא" מקום מיער מייחס יהושע דווקא לבני יוסף מכוח הריבוי שבהם. ריבוי זה כפי שבארנו לעייל, הוא מאפיין האין סוף המופיע אליהם מן הבשר[1344].

במקביל לריבוי הזה, עומדת עוצמת ריבוי הצימוח המופיע ביער מתוך האדמה. מתוך כך משמש לשון ה"יער" כביטוי לתכונת הריבוי.

*"וּכְבוֹד יַעְרוֹ וְכַרְמִלּוֹ... - **הם רבוי חיילותיו**..." (ישעיהו י', י"ח ורש"י ד"ה וכבוד יערו וכרמילו).*

מתוך כך, את מעשה השליטה בהעצמת הריבוי שמן הארץ, מייעד יהושע דווקא לבני יוסף שמגמת אין סוף החיים מופיעה בו כתכונת ריבוי. כך מברך יעקב את מנשה ואפרים.

*"הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ - **כדגים הללו שפרים ורבים ואין עין הרע שולטת בהם**" (בראשית מ"ח, ט"ז ורש"י ד"ה וידגו).*

מבין שני בניו, מיוחסת ברכה זו בראש, אל מנשה. כך מדוייק מרש"י במקום המקדים את מנשה לאפרים למרות שיכול ידיו של יעקב באותה הפרשה.

*"יברך את הנערים - **מנשה ואפרים**" (רש"י שם בראשית מ"ח, ט"ז).*

כך גם בברכת יעקב לשבטים, מנוקז כוח הפריון שבישראל, אל יוסף.

"בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עָלֵי עָיִן - "ברי דיסגי יוסף פורת לשון פריה ורביה" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י שם).

[1342] או בלשון אחרת של חז"ל: "אני אל שדי...שאין העולם ומלואו כדיי באלהותי..." (בראשית רבה פרשה מו ד"ה [ויהי אברם בן).

[1343] כפי דברי הגמרא שהבאנו לעייל ביחס לשם שדי: "בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם **היה מרחיב והולך** כשתי פקעיות של שתי...י" (חגיגה י"ב, ע"א

[1344] "...וַאֲנִי עִם רָב עַד אֲשֶׁר עַד כֹּה בֵּרַכַנִי ה' - ...ד"א עד אשר עד כה ברכה נאמר' לאברהם כה יהיה זרעך נתקיימה בי" (יהושע י"ז, י"ד ורש"י ד"ה עד אשר עד כה ברכני ה').

בתוך שבט יוסף, מנשה הוא המנקז אליו ברכה זו. כך עולה מתרגום אונקלוס הממשיל את ברכת הריבוי שביוסף לברכת הגפן הגדלה על המים.

"ברי דסגי יוסף ברי דאתברך **כגופן דנציב על עינא דמיא**" (אונקלוס שם, בראשית מ"ט, כ"ב).

את ההמשלה לגפן מייחסים חז"ל במשל העצים של יותם לגדעון ממנשה.

"וַיֹּאמְרוּ הָעֵצִים לַגֶּפֶן לְכִי אַתְּ מָלְכִי עָלֵינוּ - גדעון שהוא מזרע יוסף שנאמר בו בן פורת, כגופן דנציב וכו" (שופטים ט', י"ב ורש"י ד"ה לגפן).

כוח הריבוי הזה שבמנשה, הוא הנותן לו את יכולת "גזירת" הריבוי הפורץ מן האדמה לכדי "מקום" במעשה "בריאת" היער. מתוך כך "נגזר" גם כוחם להכניע את הכנעני ששם, אף הוא מכוח ריבויים.

"וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל בֵּית יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם וְלִמְנַשֶּׁה לֵאמֹר עַם רַב אַתָּה וְכֹחַ גָּדוֹל לָךְ...כִּי הַר יִהְיֶה לָּךְ כִּי יַעַר הוּא וּבֵרֵאתוֹ וְהָיָה לְךָ תּוֹצְאֹתָיו כִּי תוֹרִישׁ אֶת הַכְּנַעֲנִי (על ידי שאתה עם רב – רש"י) כִּי רֶכֶב בַּרְזֶל לוֹ (ואין אחד משאר השבטים כדאי להלחם בו – רש"י) כִּי חָזָק הוּא (ואתה יש בך היכולת ותורישנו – רש"י)" (יהושע י"ז, י"ז – י"ח).

אולם סיומת דברי חז"ל בפרשה זו מלמדת כי צד השלטון והחוזק שאמור היה להופיע אף הוא כתוצר הריבוי לאין סוף, אינו מתקיים בשלב הזה במנשה.

כך מבארים חז"ל בהסברם הנוסף את "עֲלֵה לְךָ הַיַּעְרָה"[1345].

*"...ורבותינו פירשו עלה לך היערה **החביאו עצמכם ביערות שלא תשלוט בכם עין הרע**" (רש"י יהושע י"ז, י"ח ד"ה כי חזק הוא).*

אין ספק כי פן זה שבדברי יהושע אל בני יוסף, מדגיש את צורך חסיונם של בני יוסף בצל ריבויה של הארץ. אין הם מצליחים להופיע כוח פעולה המקביל לכוחה של הארץ לעצב את כוחה מכוחם, והם נזקקים לקיים את כוח ריבויים, מתוך כינוסם אל תוך זרועות הצימוח הנשלחות אליהם מן האדמה.

נמצאנו למדים, כי בעוד יהושע רואה בעוצמת הריבוי כוח שיש בו עוצמה של שלטון ומתוך כך עומד על כך כי שבט מנשה מכוח הריבוי שבו יוריש את הכנעני שבעמק, הרי בפועל בולטת חולשת מנשה מלהוריש את נחלתו בעוצמת ריבויו. הופעת תכונת ה"התגברות" וגבורת הבשר מעבר לגבולותיו מכוח תכונת האין סוף שבו אינה צולחת, וגבורת השלטון עתידה להיגלות מתוך כך בעיקר מכוח גבורת הרוח ולא מן הבשר. אותה חולשה המונעת מבני מנשה מלהוריש את הכנעני הנאחז בנחלתו, היא המונעת כאמור את גדעון מלשלוט על ישראל, והוא פונה לממש את פוטנציאל הריבוי לאין סוף שבו, לצד ריבוי הנשים והבנים כפי שבארנו.

גבול זה ששם גדעון לפועלו, שלא להביא את תכונת החומר והבשר לכדי שלטון, הוא המוצא את ביטויו אף בנינוחות התנהלותו של גדעון אל מול התרסת שבט אפרים כלפיו, על כך שלא קרא אותם למלחמה.

הֲלוֹא טוֹב עֹלְלוֹת אֶפְרַיִם מִבְצִיר אֲבִיעֶזֶר – נסיגת מנשה מול שלטוניות אפרים

לאחר נצחונו של גדעון בשלב הראשון במערכה כנגד מדיין ומנוסתם של מחנה מדיין אל עבר הירדן המזרחי[1346], מזעיק גדעון את שבט אפרים לרדוף אחרי מדין לתפוס את מעברי המים והירדן, למנוע את מנוסתם.

[1345] יהושע י"ז, ט"ו.

[1346] "וַיִּתְקְעוּ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת הַשּׁוֹפָרוֹת וַיָּשֶׂם ה' אֶת חֶרֶב אִישׁ בְּרֵעֵהוּ וּבְכָל הַמַּחֲנֶה וַיָּנָס הַמַּחֲנֶה עַד בֵּית הַשִּׁטָּה צְרֹרָתָה עַד שְׂפַת אָבֵל מְחוֹלָה עַל טַבָּת. וַיִּצָּעֵק אִישׁ יִשְׂרָאֵל מִנַּפְתָּלִי וּמִן אָשֵׁר וּמִן כָּל מְנַשֶּׁה וַיִּרְדְּפוּ אַחֲרֵי מִדְיָן" (שופטים ז', כ"ב – כ"ג)

"וּמַלְאָכִים שָׁלַח גִּדְעוֹן בְּכָל הַר אֶפְרַיִם לֵאמֹר רְדוּ לִקְרַאת מִדְיָן וְלִכְדוּ לָהֶם אֶת הַמַּיִם עַד בֵּית בָּרָה וְאֶת הַיַּרְדֵּן וַיִּצָּעֵק כָּל אִישׁ אֶפְרַיִם וַיִּלְכְּדוּ אֶת הַמַּיִם עַד בֵּית בָּרָה וְאֶת הַיַּרְדֵּן" (שופטים ז', כ"ד).

במרדף זה לוכדים אנשי אפרים את שרי מדין, עורב וזאב.

"וַיִּלְכְּדוּ שְׁנֵי שָׂרֵי מִדְיָן אֶת עֹרֵב וְאֶת זְאֵב וַיַּהַרְגוּ אֶת עוֹרֵב בְּצוּר עוֹרֵב וְאֶת זְאֵב הָרְגוּ בְיֶקֶב זְאֵב וַיִּרְדְּפוּ אֶל מִדְיָן וְרֹאשׁ עֹרֵב וּזְאֵב הֵבִיאוּ אֶל גִּדְעוֹן מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן" (שופטים ז', כ"ה).

בעקבות שיתופם המאוחר במלחמה, מריבים בני אפרים עם גדעון, מדוע לא קרא להם בתחילה.

"וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ אֶפְרַיִם מָה הַדָּבָר הַזֶּה עָשִׂיתָ לָּנוּ לְבִלְתִּי קְרֹאת לָנוּ כִּי הָלַכְתָּ לְהִלָּחֵם בְּמִדְיָן וַיְרִיבוּן אִתּוֹ בְּחָזְקָה" (שופטים ח', א').

תגובתו של גדעון מציבה את שבט אפרים לפני שבט מנשה.

"וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֶה עָשִׂיתִי עַתָּה כָּכֶם[1347] הֲלוֹא טוֹב עֹלְלוֹת אֶפְרַיִם מִבְצִיר אֲבִיעֶזֶר[1348]. בְּיָדְכֶם נָתַן אֱלֹהִים אֶת שָׂרֵי מִדְיָן אֶת עֹרֵב וְאֶת זְאֵב וּמַה יָּכֹלְתִּי עָשׂוֹת כָּכֶם אָז רָפְתָה רוּחָם מֵעָלָיו בְּדַבְּרוֹ הַדָּבָר הַזֶּה" (שופטים ח', ב' – ג').

בכך מאשר גדעון את קביעתו של יעקב להקדים את אפרים על פני מנשה, בכל הקשור בפועל המעשה השלטוני[1349].

"וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר וְאֶת שְׂמֹאלוֹ עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שִׂכֵּל אֶת יָדָיו כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר... וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו לֹא כֵן אָבִי כִּי זֶה הַבְּכֹר שִׂים יְמִינְךָ עַל רֹאשׁוֹ. וַיְמָאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם הוּא יִהְיֶה לְעָם וְגַם הוּא יִגְדָּל וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא הַגּוֹיִם. וַיְבָרְכֵם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמוֹר בְּךָ יְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְשִׂמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה וַיָּשֶׂם אֶת אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה" (בראשית מ"ח, י"ד – כ').

אולם, המשך מהלך מלחמתו של גדעון במדינים מלמד כי השלטון שניתן לאפרים על פני מנשה אינו נותן תשובה למעגל החיים אליו מתייחס שבט מנשה המונהג על ידי גדעון בנצחונו על מדין. מתוך ריב אפרים עם גדעון על אי שיתופם במלחמה, נצפה היה כי בהמשך המלחמה העוברת אל עבר הירדן המזרחי, ישתתפו בני אפרים עם גדעון בתפיסתם של שני מלכי מדין זֶבַח וצַלְמֻנָּע. אולם בפועל רק גדעון עם שלש מאות האיש שנבחרו בתחילת המלחמה עוברים את הירדן לסיים את המלחמה.

*"וַיָּבֹא גִדְעוֹן הַיַּרְדְּנָה עֹבֵר הוּא וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ **עֲיֵפִים וְרֹדְפִים**... וְזֶבַח וְצַלְמֻנָּע בְּקַרְקֹר וּמַחֲנֵיהֶם עִמָּם כַּחֲמֻשֶּׁת עָשָׂר אָלֶף כֹּל הַנּוֹתָרִים מִכֹּל מַחֲנֵה בְנֵי קֶדֶם וְהַנֹּפְלִים מֵאָה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ שֹׁלֵף חָרֶב. וַיַּעַל גִּדְעוֹן דֶּרֶךְ הַשְּׁכוּנֵי בָאֳהָלִים מִקֶּדֶם לְנֹבַח וְיָגְבֶּהָה וַיַּךְ אֶת הַמַּחֲנֶה וְהַמַּחֲנֶה הָיָה בֶּטַח. וַיָּנוּסוּ זֶבַח וְצַלְמֻנָּע וַיִּרְדֹּף אַחֲרֵיהֶם וַיִּלְכֹּד אֶת **שְׁנֵי מַלְכֵי מִדְיָן אֶת זֶבַח וְאֶת צַלְמֻנָּע** וְכָל הַמַּחֲנֶה הֶחֱרִיד..." (שופטים ח', ד' – י"ב).*

את מלכי מדיין זֶבַח וצַלְמֻנָּע הורג בסופו של דבר גדעון עצמו.

"...וַיָּקָם גִּדְעוֹן וַיַּהַרֹג אֶת זֶבַח וְאֶת צַלְמֻנָּע וַיִּקַּח אֶת הַשַּׂהֲרֹנִים אֲשֶׁר בְּצַוְּארֵי גְמַלֵּיהֶם" (שם, פסוק כ"א).

כך יוצא שאף שגדעון מעצים את בני אפרים על בני מנשה בהבלטתו את לכידתם של שרי מדין עורב וזאב[1350], הרי בסופו של דבר בפועל זוכים בני אפרים לקיים את שלטונם אך ורק ב**שרי** מדיין, ואינם מממשים את כוח שלטונם בעבר הירדן המזרחי לתפוס את **מלכ**י מדיין עצמם - זֶבַח

[1347] רש"י ד"ה מה עשיתי עתה ככם - מה חשוב מה שעשיתי בתחילתו כמה שעשיתם אתם בסוף".

[1348] רש"י ד"ה הלא טוב עוללות - שבאו לידכם בסוף מתחלת הבציר שבצרנו אני ומשפחתי שהרי בידכם נתן ה' את המלכים".

[1349] להוציא את בכורת הנחלה שכוחה קיומי כ"קרקע עולם" ולא ככוח פועל.

[1350] "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֶה עָשִׂיתִי עַתָּה כָּכֶם הֲלוֹא טוֹב עֹלְלוֹת אֶפְרַיִם מִבְצִיר אֲבִיעֶזֶר. בְּיָדְכֶם נָתַן אֱלֹהִים אֶת **שָׂרֵי מִדְיָן אֶת עֹרֵב וְאֶת זְאֵב** וּמַה יָּכֹלְתִּי עָשׂוֹת כָּכֶם" (שופטים ח', ב' – ג').

וְצַלְמֻנָּע[1351]. הסיבה העולה ממהלך הפסוקים היא – הצורך לסיים את מהלך המלחמה בעבר הירדן המזרחי.

כך מבאר רש"י את מעברו של גדעון את הירדן לצד המזרחי.

*"וַיָּבֹא גִדְעוֹן הַיַּרְדְּנָה עֹבֵר הוּא וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ עֲיֵפִים וְרֹדְפִים - עוברים את הירדן אחרי זבח וצלמונע שעברו את הירדן תחלה **והיו משחיתים מעבר לירדן את ארץ ראובן וגד ומנשה** ועבר שם כדי לנקום אף בהם" (שופטים ח', ד' ורש"י ד"ה עובר הוא ושלש מאות האיש).*

את היבדלות שבט אפרים מעבר הירדן המזרחי, אכן מביאים הכתובים בפירוש בפרשת מלחמתו של יפתח הגלעדי בריבם אף עימו על כי לא קרא להם למלחמה מול עמון.

"וַיִּצָּעֵק אִישׁ אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר צָפוֹנָה וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּח מַדּוּעַ עָבַרְתָּ לְהִלָּחֶם בִּבְנֵי עַמּוֹן וְלָנוּ לֹא קָרָאתָ לָלֶכֶת עִמָּךְ בֵּיתְךָ נִשְׂרֹף עָלֶיךָ בָּאֵשׁ. וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֲלֵיהֶם אִישׁ רִיב הָיִיתִי אֲנִי וְעַמִּי וּבְנֵי עַמּוֹן מְאֹד וָאֶזְעַק אֶתְכֶם וְלֹא הוֹשַׁעְתֻּם אוֹתִי מִיָּדָם. וָאֵרְאֶה כִּי אֵינְךָ מוֹשִׁיעַ וָאָשִׂימָה נַפְשִׁי בְכַפִּי וָאֶעְבְּרָה אֶל בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּתְּנֵם ה' בְּיָדִי וְלָמָּה עֲלִיתֶם אֵלַי הַיּוֹם הַזֶּה לְהִלָּחֶם בִּי. וַיִּקְבֹּץ יִפְתָּח אֶת כָּל אַנְשֵׁי גִלְעָד וַיִּלָּחֶם אֶת אֶפְרָיִם וַיַּכּוּ אַנְשֵׁי גִלְעָד אֶת אֶפְרַיִם כִּי אָמְרוּ פְלֵיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה" - פחותים שבאפרים היו מבזים את הגלעד ואומרים להם מה אתם גלעד חשובים בתוך אפרים ובתוך מנשה כן תרגם יונתן" (שופטים י"ב, א' - ד' ורש"י ד"ה כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד)

בניגוד לריבם של בני אפרים עם גדעון, ריבם עם יפתח קשה הרבה יותר. אם בגדעון מתארים הכתובים את ריבם של בני אפרים עם גדעון בלשון "וַיְרִיבוּן אִתּוֹ בְּחָזְקָה"[1352], הרי ביפתח תיאור הכתוב מאיים הרבה יותר – "בֵּיתְךָ נִשְׂרֹף עָלֶיךָ בָּאֵשׁ".

התבוננות בפרשת מנהיגותו של יפתח, אופן יצירתה, דרך מלחמתו מול בני עמון, ואופן התפתחות ריב שבט אפרים עימו עד לסופו הקשה, יעלו את מאפייני ההשגחה האלוהית שבצד עבר הירדן המזרחי שבבני מנשה ובתוך כך את יחסי הגומלין שבינם לבין הנהגת אפרים המבליטה את הפן שביוסף המייחד את בני עבר הירדן המערבי.

יפתח הגלעדי – גאולה בדפוס עבר הירדן המזרחי

בהצגת הכתובים את פרשת מנהיגותו של יפתח, מחובר שמו לכינוי "גלעדי". בניגוד להזכרתו המפורשת של הכתובים בגדעון את מקורו המשפחתי ממנשה[1353], ביפתח לא מוזכר מקורו השבטי, אלא אך ורק שייכותו אל ארץ הגלעד.

"וְיִפְתָּח הַגִּלְעָדִי הָיָה גִּבּוֹר חַיִל וְהוּא בֶּן אִשָּׁה זוֹנָה וַיּוֹלֶד גִּלְעָד אֶת יִפְתָּח" (שופטים י"א, א').

אף שהיותו בן של גלעד, כשם בנו של מכיר בן מנשה[1354], מרמז כי אף הוא הינו בן שבט מנשה, הרי את מוצאו משבט המנשה, אנו מזהים דווקא מתוך ביזויים של בני שבט אפרים שהבאנו לעייל.

[1351] אמנם רש"י בהתייחסותו לדברי גדעון אל אפרים, "מעלה" את מעמדם של עורב וזאב לכדי מלכים: "הלא טוב עוללות - שבאו לידכם בסוף מתחלת הבציר שבצרנו אני ומשפחתי שהרי בידכם נתן ה' את **המלכים**" (רש"י שופטים ח', ב' ד"ה הלא טוב עוללות).

[1352] "וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ אֶפְרַיִם מָה הַדָּבָר הַזֶּה עָשִׂיתָ לָנוּ לְבִלְתִּי קְרֹאת לָנוּ כִּי הָלַכְתָּ לְהִלָּחֵם בְּמִדְיָן **וַיְרִיבוּן אִתּוֹ בְּחָזְקָה**" (שופטים ח', א').

[1353] "וַיָּבֹא מַלְאַךְ ה' וַיֵּשֶׁב תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר בְּעָפְרָה אֲשֶׁר לְיוֹאָשׁ אֲבִי הָעֶזְרִי וְגִדְעוֹן בְּנוֹ חֹבֵט חִטִּים בַּגַּת לְהָנִיס מִפְּנֵי מִדְיָן" (שופטים ו', י"א).
וכן בתשובתו של גדעון למלאך.
"וַיֹּאמֶר אֵלָיו בִּי אֲדֹנָי בַּמֶּה אוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל הִנֵּה אַלְפִּי הַדַּל בִּמְנַשֶּׁה וְאָנֹכִי הַצָּעִיר בְּבֵית אָבִי" (שופטים ו', ט"ו).

[1354] "בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְמָכִיר מִשְׁפַּחַת הַמָּכִירִי וּמָכִיר הוֹלִיד אֶת גִּלְעָד לְגִלְעָד מִשְׁפַּחַת הַגִּלְעָדִי. אֵלֶּה בְּנֵי גִלְעָד אִיעֶזֶר מִשְׁפַּחַת הָאִיעֶזְרִי לֶחֱלֶק מִשְׁפַּחַת הַחֶלְקִי. וְאַשְׂרִיאֵל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׂרִיאֵלִי וְשֶׁכֶם מִשְׁפַּחַת הַשִּׁכְמִי. וּשְׁמִידָע מִשְׁפַּחַת הַשְּׁמִידָעִי וְחֵפֶר מִשְׁפַּחַת הַחֶפְרִי" (במדבר כ"ו, כ"ט – ל"ב).
אמנם, לא ניתן לומר כי גלעד זה אביו של יפתח הינו גלעד בנו של מכיר, שהרי גדעון עצמו השופט את ישראל מאה ושש שנים לאחר גדעון (ארבעים שנה של גדעון, שלש שנים של אבימלך, עשרים ושלש שנים של תולע בן פואה בן דודו, עשרים ושתים שנה של יאיר הגלעדי, ושמונה עשרה שנה של שיעבוד תחת פלשתים ובני עמון, עד להופעת מנהיגותו של יפתח) הוא בנו של יואש מבני אביעזר בן גלעד בן מנשה.

"וַיִּקְבֹּץ יִפְתָּח אֶת כָּל אַנְשֵׁי גִלְעָד וַיִּלָּחֶם אֶת אֶפְרָיִם וַיַּכּוּ אַנְשֵׁי גִלְעָד אֶת אֶפְרַיִם כִּי אָמְרוּ פְלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה" (שופטים י"ב, ד').

ביטולם של שבט אפרים את בני גלעד בתוך אפרים ובתוך מנשה[1355], מלמד כי בני הגלעד אכן שייכים למעגל השבטי הכולל בתוכו את בני אפרים ומנשה, כשבתוך המעגל השבטי הכולל את כל בני יוסף, מעמדם של בני הגלעד אל מול בני אפרים ומנשה האחרים היה נחות. שייכות שכזו קיימת אך ורק ביחס לבני מנשה הנוחלים בעבר הירדן המזרחי.

"וְיֶתֶר הַגִּלְעָד וְכָל הַבָּשָׁן מַמְלֶכֶת עוֹג נָתַתִּי לַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה כֹּל חֶבֶל הָאַרְגֹּב לְכָל הַבָּשָׁן הַהוּא יִקָּרֵא אֶרֶץ רְפָאִים. יָאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לָקַח אֶת כָּל חֶבֶל אַרְגֹּב עַד גְּבוּל הַגְּשׁוּרִי וְהַמַּעֲכָתִי וַיִּקְרָא אֹתָם עַל שְׁמוֹ אֶת הַבָּשָׁן חַוֹּת יָאִיר עַד הַיּוֹם הַזֶּה. וּלְמָכִיר נָתַתִּי אֶת הַגִּלְעָד" (דברים ג', י"ג – ט"ו).

וכן ביהושע.

"וַחֲצִי הַגִּלְעָד וְעַשְׁתָּרוֹת וְאֶדְרֶעִי עָרֵי מַמְלְכוּת עוֹג בַּבָּשָׁן לִבְנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לַחֲצִי בְנֵי מָכִיר לְמִשְׁפְּחוֹתָם" (יהושע י"ג, ל"א).

אכן התרגום בהתייחסותו ללשון הכתוב – "אַתֶּם גִּלְעָד" הוא מתרגמם כ"**בית** גלעד". כלומר, התייחסותו אינה למקום, אלא למשפחה - משפחת הגלעדי, מצאצאי מנשה.

*"...ומחו אנשי גלעד ית בית אפרים ארי אמרו משיזביא דבית אפרים מה אתון חשיבין **דבית** גלעד בגו בית אפרים בגו בית מנשה" (תרגום יונתן על שופטים י"ב, ד').*

ברור הוא כי את הסיבה היחידה לראייתם של בני אפרים את בני מנשה מן הגלעד נחותים מהם ומבני מנשה עצמם, ניתן לתלות אך ורק מצד המכנה המשותף הקיים בין אפרים ומנשה – שייכותם לעבר הירדן המערבי, זאת אל מול שייכותם של בני הגלעד אל עבר הירדן המזרחי.

כך אכן מציינת דבורה את מהותם של בני הגלעד (אם כי בביקורת על כך שלא באו למלחמתה כנגד סיסרא).

"גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן - ולא בא אל המלחמה" (שופטים ה', י"ז ורש"י ד"ה בעבר הירדן שכן).

ברור הוא כי דבורה לא באה בשירתה לציין את מקום שבתם של בני הגלעד. ציון זה הוא חלק מן הביקורת שמעלה הדבורה כנגד כל השבטים שלא הצטרפו למלחמתו של ברק בסיסרא.

"...בִּפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדֹלִים חִקְקֵי לֵב. לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם לִשְׁמֹעַ שְׁרִקוֹת עֲדָרִים לִפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדוֹלִים חִקְרֵי לֵב. גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן וְדָן לָמָּה יָגוּר אֳנִיּוֹת אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים וְעַל מִפְרָצָיו יִשְׁכּוֹן" (שופטים ה', ט"ו – י"ז).

אולם מאידך, נראה כי ביקורת זו בנויה מתכונות אותם השבטים, המרחקים אותם מן המלחמה. ביחס לגלעד בוחרת דבורה לציין את מיקומו בעבר הירדן, בהצגתה את אופן התרחקותו מן המלחמה. בד בבד בניגוד לקריאתה בשם השבטים שלא הגיעו אל המלחמה, ביחס לגלעד אין היא נוקטת בשם השבט אלא בשם המקום – הגלעד, שלמעשה נחלקו בו שלשה שבטים – ראובן, גד וחצי המנשה.

כך בדברים שהבאנו לעייל.

*"כֹּל עָרֵי הַמִּישֹׁר וְכָל הַגִּלְעָד וְכָל הַבָּשָׁן עַד סַלְכָה וְאֶדְרֶעִי עָרֵי מַמְלֶכֶת עוֹג בַּבָּשָׁן...וְאֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת יָרַשְׁנוּ בָּעֵת הַהִוא מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר עַל נַחַל אַרְנֹן **וַחֲצִי הַר הַגִּלְעָד** וְעָרָיו נָתַתִּי **לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי. וְיֶתֶר הַגִּלְעָד** וְכָל הַבָּשָׁן מַמְלֶכֶת עוֹג נָתַתִּי **לַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה**...וּלְמָכִיר נָתַתִּי אֶת הַגִּלְעָד. וְלָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי נָתַתִּי מִן הַגִּלְעָד וְעַד נַחַל אַרְנֹן תּוֹךְ הַנַּחַל וּגְבֻל וְעַד יַבֹּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן" (דברים ג', י' – ט"ז).*

וכן ביהושע.

[1355] כפי ביאור רש"י במקום – "פחותים שבאפרים היו מבזים את הגלעד ואומרים להם מה אתם גלעד חשובים בתוך אפרים ובתוך מנשה כן תרגם יונתן" (רש"י שופטים י"ב, ד' ד"ה כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד).

*"וַיִּתֵּן מֹשֶׁה **לַמַּטֵּה גָּד** לִבְנֵי גָד לְמִשְׁפְּחֹתָם. וַיְהִי לָהֶם הַגְּבוּל יַעְזֵר **וְכָל עָרֵי הַגִּלְעָד** וַחֲצִי אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן...יִתֶּר מַמְלְכוּת סִיחוֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן וּגְבֻל עַד קְצֵה יָם כִּנֶּרֶת עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה. זֹאת נַחֲלַת בְּנֵי גָד לְמִשְׁפְּחֹתָם הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶם. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה **לַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה** וַיְהִי לַחֲצִי מַטֵּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחֹתָם. וַיְהִי גְבוּלָם מִמַּחֲנַיִם כָּל הַבָּשָׁן כָּל מַמְלְכוּת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן וְכָל חַוֹּת יָאִיר אֲשֶׁר בַּבָּשָׁן שִׁשִּׁים עִיר. **וַחֲצִי הַגִּלְעָד** וְעַשְׁתָּרוֹת וְאֶדְרֶעִי עָרֵי מַמְלְכוּת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן לִבְנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לַחֲצִי בְנֵי מָכִיר לְמִשְׁפְּחֹתָם. אֵלֶּה אֲשֶׁר נִחַל מֹשֶׁה בְּעַרְבוֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרִיחוֹ מִזְרָחָה"* (יהושע י"ג, כ"ד – ל"ב).

מדברי הכתוב בדברים ויהושע עולה כי בני ראובן וגד מקבלים את חלק הגלעד הדרומי יותר, המתייחס לממלכת סיחון, ואילו בני מנשה מקבלים את חלק הגלעד הצפוני יותר המתייחסת והצמודה לממלכת עוג מלך הבשן.

כך מתאר הכתוב את חלוקת הגלעד בין שני המלכים.

*"וְאֵלֶּה מַלְכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְשׁוּ אֶת אַרְצָם בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה...סִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי הַיּוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן מֹשֵׁל מֵעֲרוֹעֵר אֲשֶׁר עַל שְׂפַת נַחַל אַרְנוֹן וְתוֹךְ הַנַּחַל **וַחֲצִי הַגִּלְעָד** וְעַד יַבֹּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן...וּגְבוּל עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן מֵיֶּתֶר הָרְפָאִים הַיּוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרוֹת וּבְאֶדְרֶעִי. וּמֹשֵׁל בְּהַר חֶרְמוֹן וּבְסַלְכָה וּבְכָל הַבָּשָׁן עַד גְּבוּל הַגְּשׁוּרִי וְהַמַּעֲכָתִי **וַחֲצִי הַגִּלְעָד** גְּבוּל סִיחוֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן - שם היה מיצר ממשלת סיחון כשאמרנו למעלה **שחצי הגלעד היה שלו וזה חצי השני של עוג**"* (יהושע י"ב, א' – ה' ורש"י ד"ה וחצי הגלעד גבול סיחון).

אמנם כאמור, מזלזולם של בני אפרים ועמידתם אל מול יפתח, אנו למדים כי יפתח הגלעדי, מציין את פלח שבט מנשה שבגלעד[1356].

אכן בעלייתם של אפרים לריב עם יפתח, הם עוברים את הירדן צפונה.

*"וַיִּצָּעֵק אִישׁ אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר צָפוֹנָה - ויעבור את הירדן והלכו **לצפון עבר הירדן אל הגלעד**"* (שופטים י"ב, א' ורש"י ד"ה ויעבור צפונה).[1357]

אולם, יחד עם זאת שמקורו של יפתח הוא מפלח שבט המנשה שבגלעד, בוחר הכתוב להציג את הגלעד דווקא דרך פעולתו של יפתח. כך מתרגם תרגום יונתן את ראייתו של משה את כל הארץ על כל מאורעותיה.

*"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ ה' אֵת כָּל הָאָרֶץ **אֶת הַגִּלְעָד** עַד דָּן... - וסליק משה מן מישרא מואב לטוורא דנבו ריש רמתא שעל אפי ירימו ואחווי ליה מימרא דה' ית כל תקיפי ארעא **ית גבורן דעתיד למעבד יפתח דמן גלעד** ונצחנין דשמשון בר מנוח דמן שבט דן"* (דברים ל"ד, א' ותרגום יונתן שם).

אנו נצרכים אם כן להבין במה מתייחד שבט המנשה שבעבר הירדן המזרחי ביחס לבני אותו השבט בעבר הירדן המערבי, המביא לשינוי כה גדול בין דרך הבאתו של גדעון בן מנשה בן עבר הירדן המערבי את סיום העימות שיוצרים מולו בני אפרים, אלא מול סיומו של יפתח בן עבר הירדן המזרחי את העימות הזה. הבדלה זו אמורה למעשה לפתוח את הפתח להבנת כל דרך מנהיגותו והובלתו של יפתח את המלחמה מול בני עמון ועד להקרבתה של ביתו, כפי שנביא בהמשך. לשם הבנת נקודת המוצא השונה של יפתח במהלכיו השונים, אנו נצרכים אם כן לבאר את מעמדו המיוחד של הגלעד כמייצג את עבר הירדן המזרחי, שיפתח כאמור הוא המיצגו נאמנה.

[1356] אמנם מן הרמב"ן אנו למדים כי את פרשת מנהיגות יפתח הוא מייחס דווקא לברכת שבט גד:
"ואולי ירמוז הנביא **על מלחמת יפתח הגלעדי עם בני עמון, כי בני גד ירשו כל ערי הגלעד** וחצי ארץ בני עמון, והיו בני עמון תמיד נלחמים באנשי גלעד, והוא כמעט עבר עליהם והכה אותן ואת עריהן מכה גדולה מאד (שופטים י"א, ל"ג), והיה הענין ההוא נס גדול, הזכירו הנביא כאשר הזכיר דבר שמשון" (רמב"ן בראשית מ"ט, י"ט ד"ה, גד גוד יגודנו).
על המגמה הכפולה המאפשרת את ראיית מעשיו של יפתח הגלעדי מצד תכונת שבט גד והיחס שבין דרך הצגה זו לבין דרך ההצגתו כמשתלשל מהווייתו שבט מנשה של עבר הירדן המזרחי, אנו נעמוד בעז"ה בהתייחסותנו לאופן העמדת אליהו הנביא כבן שבט גד אף שהצגתו בנביא היא מצד היותו תושב הגלעד.

[1357] אף שרש"י מציין את פנייתם של בני אפרים צפונה כפניה אל הגלעד בלא לכוון דווקא אל מנשה, לא ניתן להתעלם מכך כי הגלעד בגודלו המלא אינו נמצא רק בצפון עבר הירדן, אלא גם במרכזו ולכיוון דרומו, בכל שטח ממלכת סיחון. הפנייה צפונה חייבת על כן להתבאר כפניה לגלעד המתייחס לנחלת עוג מלך הבשן, אותה מקבלים כאמור חצי שבט המנשה.

גזירת הגִלְעָד את כוחו מן הגַלְעֵד

נראה שעל כך עומד הכתוב בפתיחתו את נקודת מוצא המלחמה של ישראל עם בני עמון, וכן את נקודת המוצא לקביעת מנהיגותו ומלחמתו של יפתח כנגד בני עמון ואף סיומת הגעתו של יפתח אל ביתו לאחר המלחמה ב"מִצְפָּה".

כשעולים בני עמון כנגד ישראל, נאספים ישראל אל המצפה.

"וַיִּצָּעֲקוּ בְּנֵי עַמּוֹן וַיַּחֲנוּ בַּגִּלְעָד וַיֵּאָסְפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנוּ בַּמִּצְפָּה" (שופטים י, י"ז).

גם כשהולכים ישראל למנות את יפתח עליהם כקצין, את דבריו הוא מדבר במצפה[1358].

"וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה' בַּמִּצְפָּה" (שופטים י"א, י"א).

כך גם את מעברו של יפתח לגייס את ישראל למלחמה לאחר שמלך בני עמון דוחה את דבריו, הוא עושה דרך המצפה.

"וְלֹא שָׁמַע מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן אֶל דִּבְרֵי יִפְתָּח אֲשֶׁר שָׁלַח אֵלָיו. וַתְּהִי עַל יִפְתָּח רוּחַ יְקֹוָק וַיַּעֲבֹר אֶת הַגִּלְעָד וְאֶת מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֹר אֶת מִצְפֵּה גִלְעָד וּמִמִּצְפֵּה גִלְעָד עָבַר בְּנֵי עַמּוֹן" (שופטים י"א, כ"ח – כ"ט).

כאן כבר מכנה הכתוב את המקום "מִצְפֵּה גִלְעָד".

ולבסוף, בהגעתו של יפתח אל ביתו, הוא שוב עובר דרך המצפה[1359].

"וַיָּבֹא יִפְתָּח הַמִּצְפָּה אֶל בֵּיתוֹ..." (שופטים י"א, ל"ד).

מה המיוחד במקום הזה שאליו מתכנסים ישראל הן לקראת מלחמתם מול בני עמון, הן במינויו של יפתח לקצין, הן יפתח בצאתו למלחמה מול בני עמון והן בחזרתו מן המלחמה אל ביתו?
חז"ל מלמדים אותנו כי "מִצְפֵּה גִלְעָד" או ה"מִצְפָּה" הינו מקום כרית הברית שבין יעקב ללבן בהר הגלעד.

*"וַיֹּאמֶר לָבָן הַגַּל הַזֶּה עֵד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גַּלְעֵד. **וְהַמִּצְפָּה** אֲשֶׁר אָמַר יִצֶף ה' בֵּינִי וּבֵינֶךָ כִּי נִסָּתֵר אִישׁ מֵרֵעֵהוּ. אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ רְאֵה אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ. וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הִנֵּה הַגַּל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמַּצֵּבָה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ. עֵד הַגַּל הַזֶּה וְעֵדָה הַמַּצֵּבָה אִם אֲנִי לֹא אֶעֱבָר אֵלֶיךָ אֶת הַגַּל הַזֶּה וְאִם אַתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגַּל הַזֶּה וְאֶת הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת לָרָעָה..." (בראשית ל"א, מ"ח – נ"ב).*

הַ"מִצְפָּה" אותו מזכיר לבן, הוא המצפה אשר בהר הגלעד".

*"**והמצפה אשר אמר וגו' - והמצפה אשר בהר הגלעד**, כמו שכתוב (שופטים יא כט) ויעבר את מצפה גלעד. ..." (רש"י על בראשית ל"א, מ"ט).*

כך מבארים אף חז"ל במדרש.

*"והמצפה. זו האבן שלקח יעקב לכרות עליה כה: אשר אמר יצף ה' ביני וביניך. ענין זה מודיע שלבן הרימה מצבה והיא קרוי מצבה אשר לבן יצף ה', **וזו היא מצפה גלעד האמור בנביאים**..." (שכל טוב בראשית פרק לא ד"ה מט) והמצפה. זו). [1360]*

[1358] אמנם, רש"י במקום מקטין את משקל המקום באסיפה זו, בציינו את סיבתה מצד היותה מקום השראת שכינה מכוח כינוסם של ישראל שם, כשגם את "דבריו" הוא מצמצם לתנאי שהתנה עם זקני גלעד:
"את כל דבריו - **התנאי שביניהם**. לפני ה' במצפה - למקום שנאספו כולם **שהשכינה שורה על רוב צבור**" (רש"י שופטים י"א, י"א).

[1359] אף שהכתוב נוקט בלשון "הַמִּצְפָּה אֶל בֵּיתוֹ", ממנו משמע לכאורה כי המצפה ביתו של יפתח היה, מהיות מקום זה נקודת כינוס כל ישראל, ונקודת כינוס גדעון במינויים של ישראל אותו לקצין, נראה שיש לבאר לשון זו באופן שאת הדרך לביתו הוא עובר שוב דרך המצפה, כפי ביאורנו למעלה.

לא רק זאת, את עצם שייכות הגִּלְעָד לישראל גוזרים חז"ל מהקמת ה"גַּלְעֵד" על ידי יעקב.

*"וַיְהִי לִיהוֹשָׁפָט עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב וַיִּתְחַתֵּן לְאַחְאָב. וַיֵּרֶד לְקֵץ שָׁנִים אֶל אַחְאָב לְשֹׁמְרוֹן וַיִּזְבַּח לוֹ אַחְאָב צֹאן וּבָקָר לָרֹב וְלָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ וַיְסִיתֵהוּ לַעֲלוֹת אֶל רָמוֹת גִּלְעָד - כמו שכתוב שם בספר מלכים הידעתם כי לנו רמות גלעד **כי כשהציב יעקב אבניו שם את הגל** (בראשית ל"א) **וקרא לו גלעד הוחזק בו** ..." (דברי הימים ב', י"ח, א' – ב' ורש"י ד"ה ויסיתהו לעלות אל רמת גלעד).*

נמצאנו למדים, כי שמו וממילא מהותו של הגִּלְעָד כולו, ממהות ה"גַּלְעֵד" הוא מגיע, ומרוכז בשיאו ב"מִצְפֵּה גִּלְעָד".

עיון במשמעות מפגשם של יעקב ולבן, הקמת הגַּלְעֵד והַמִּצְפֶּה, אמורים אם כן לחשוף בפנינו את מהותו ונקודת הקיום המייחדת את הגִּלְעָד ומתוך כך את ייחודיות פועלו של יפתח הגלעדי.

איחוד מגמות לבן ויעקב בהר הגִּלְעָד

בבריחתו של יעקב מלבן, הוא מכוון פניו אל הר הגלעד.

"וַיִּבְרַח הוּא וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּקָם וַיַּעֲבֹר אֶת הַנָּהָר וַיָּשֶׂם אֶת פָּנָיו הַר הַגִּלְעָד" (בראשית ל"א, כ"א).

חז"ל מלמדים אותנו כי הפניית פניו של יעקב לשם אינה כתחנה מקרית להמשך דרכו אל ארץ ישראל, אלא כמחוז הגעה וכמטרה.

"...וישם את פניו הר הגלעד. כלומר כיוון פניו ללכת להר הגלעד, ודומה לדבר בן אדם שים פניך אל ירושלים (יחזקאל כ"א ז'), וכתיב אנה אנה פניך מועדות (שם שם כ"א), כלומר מועדות ללכת" (שכל טוב בראשית פרק לא ד"ה כא) ויברח הוא).

שם גם משיגו לבן.

"וַיֻּגַּד לְלָבָן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בָרַח יַעֲקֹב. וַיִּקַּח אֶת אֶחָיו עִמּוֹ וַיִּרְדֹּף אַחֲרָיו דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וַיַּדְבֵּק אֹתוֹ בְּהַר הַגִּלְעָד" (בראשית ל"א, כ"ב – כ"ג).

בהגעתו לשם, מתגלה ה' אל לבן ומזהירו כי לא ידבר עם יעקב מטוב עד רע.

"וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל לָבָן הָאֲרַמִּי בַּחֲלֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תְּדַבֵּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע" (בראשית ל"א, כ"ד).

מדברים אלו נראה היה כי מפגשו של לבן עם יעקב רק שלילה יש בו. על כן מבקשת השכינה לצמצמו עד כמה שאפשר. אלא, שבמקביל מרמז לנו הכתוב, כי השגתו של לבן את יעקב בהר הגלעד, אינו נעשה כפי סדר הטבע. את מה שהולך יעקב בשבעה ימים הולך לבן ביום אחד.

"וַיִּקַּח אֶת אֶחָיו עִמּוֹ וַיִּרְדֹּף אַחֲרָיו דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וַיַּדְבֵּק אֹתוֹ בְּהַר הַגִּלְעָד - כל אותן שלשה ימים שהלך המגיד להגיד ללבן הלך יעקב לדרכו. נמצא יעקב רחוק מלבן ששה ימים, ובשביעי השיגו לבן, למדנו שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים הלך לבן ביום אחד (שנאמר וירדוף אחריו דרך שבעת ימים, ולא נאמר וירדוף אחריו שבעת ימים)" (בראשית ל"א, כ"ג ורש"י ד"ה דרך שבעת ימים).

חז"ל מבארים במדרש כי קפצה ללבן הדרך.

*"ויקח את אחיו עמו. הם קרוביו שמקובצים עמו על המשתה: וירדוף אחריו דרך שבעת ימים וידבק אותו בהר הגלעד. ביום הרביעי לבריחת יעקב הוא יום עצמו שהתחיל לבן לרדפו: וידבק אותו. **כלומר קפץ עליו והשיגו**, ודומה לו פן תדבקני הרעה ומתי (בראשית י"ט, י"ט), **וכן קפץ הדרך** לפרעה וחילו, וכל כך למה **כי הגיע יום הנס** ואין ראוי להתאחר שמגלגלין זכות ליום זכאי. וחובה ליום חובה" (שכל טוב בראשית פרק לא ד"ה כג) ויקח את).*

[1360] באופן דומה מבאר אף הרמב"ן: "וטעם והמצפה - ...ולפי דעתי שהיא האבן שהקים יעקב מצבה, והוא נמשך, על כן קרא שמו גלעד, והמצפה קרא, כי אמר יצף ה'. **ואפשר שהוא מצפה גלעד** (עיין שופטים י"א, כ"ט) שהמקום יקרא על שם האבן הזאת לעולם" (רמב"ן בראשית ל"א, מ"ט).

נמצאנו אם כן למדים כי מפגש יעקב ולבן בהר הגלעד מתוזמן להם על ידי השכינה.
מסקנה זו מחייבת אותנו לקרוא את תיאור מהלך מפגשם בעין שונה מזו שקראנו בהתייחסותנו לשיעבוד יעקב ללבן[1361].

"וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לִי הוּא וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ" (בראשית ל"א, מ"ג).

בהתייחסותנו לעייל, ראינו בדברים אלו של לבן מגמת שליטה והמשכת השפעה של לבן על השבטים. מגמה זו התחזקה מתיאור הכתוב את מעשה נשיקתו של לבן בעת פרידתו מיעקב, כנשיקה ל"בניו ובנותיו" - כפי טענתו.

"וַיַּשְׁכֵּם לָבָן בַּבֹּקֶר וַיְנַשֵּׁק לְבָנָיו וְלִבְנֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֹתָהֶם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבָן לִמְקֹמוֹ" (בראשית ל"ב, א').

מתוך כך את "פגיעת" המלאכים ביעקב לאחר מכן לקראת כניסתו אל ארץ ישראל, ראינו כתוצר השפעתו השלילית של לבן על יעקב המביאה לכך כי מגמת ה"לבן", משליטה עצמה על יעקב לנהלו בממד המלאכי של המציאות.

"וַיַּשְׁכֵּם לָבָן בַּבֹּקֶר וַיְנַשֵּׁק לְבָנָיו וְלִבְנֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֹתָהֶם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבָן לִמְקֹמוֹ. וְיַעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים" (בראשית ל"ב, א' – ב').

כך בלט בתרגום הירושלמי המייחס את קריאת יעקב את מקום מפגשו עם המלאכים בשם "מחניים" שהוא לשון רבים, מצד היות מחנה זה מופיע שני פנים בד בבד. הפן האחד – מחנה מלחמתו של לבן כנגד יעקב והפן השני, מחנה שכינה שנועד לשמור את יעקב בדרכו.

"וַאֲמַר יַעֲקֹב כַּד חֲמָא יַתְהוֹן דִילְמָא מַשִׁירְיָין מִן לָבָן אָחוֹי דְאִמָּא אִינוּן אַתְיָין קֳדָמוֹי לְמִסְדָּרָא לְקִבְלֵי סִידְרֵי קְרָבָא לְמִקְטַל יָתִי אוֹ דִלְמָא מַשִׁירְיַין דְמַלְאָכִין קַדִישִׁין מִן קֳדָם יְיָ אִינוּן וְאַתְיָין לְשֵׁיזְבָא יָתִי מִן יְדֵיהוֹן בְּגִין כְּדֵין קָרָא שְׁמֵיהּ דְאַתְרָא הַהוּא מַחֲנָיִם" (תרגום ירושלמי שם, בראשית ל"ב, ג').
***תרגום**: ואמר יעקב בשעה שראה אותם, שמא מחנה מאת לבן אח אימי הם, באים מולי לערוך כנגדי מלחמה להרגני, או אולי מחנה מלאכים קדושים מאת ה' הם הבאים להצילני מידיהם.*
***פירוש ירושלמי** ד"ה דילמא משיריין מן לבן וכו': דייק הכי ממה שקרא מחנים משמע שתי מחנות ולא הוה לקרא אלא מחנה, לכן מתרגם גם שמחנה אחת היה, מכל מקום מדלא ידע אם לו או לצריו, המה נראו לו כאלו הם שתי מחנות וק"ל.*

מתוך כך אף את מעשה שליחתו של יעקב מלאכים אל עשו, תלינו במגמת המלאכיות הזו, הנמשכת עם יעקב מבית לבן[1362], שהיא הגורמת ליעקב חוסר שלמות בהתמודדותו מול "אנשים"[1363].

אולם על בסיס התזמון האלוהי את לבן ויעקב שניהם בהר הגלעד, נראה כי תוכן מפגשם, מזמן מצב נדיר וחד פעמי של איחוד בין שתי דרכי אחיזה באין סוף החיים שהיו מתנגדות האחת אל השניה לפני כן, ואף לאחר מכן.

את דברי לבן – "הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לִי הוּא וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ"[1364], יש לראות באור חיובי כשינוי מהותי בהתייחסות לבן אל

[1361] בפרק "בריחת יעקב מלבן – תוצר חולשת השעבוד לרוח השמים" (עמ' _____).

[1362] כך בארנו את צמידות מפגשו של יעקב עם המלאכים ב"מחניים" לפרשת שליחתו מלאכים אל עשו, כהמשכה של אותה מגמת המלאכיות המופיעה ליעקב במחניים:
"וַיַּשְׁכֵּם לָבָן בַּבֹּקֶר וַיְנַשֵּׁק לְבָנָיו וְלִבְנֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֹתָהֶם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבָן לִמְקֹמוֹ. וְיַעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם. וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו אֶל עֵשָׂו אָחִיו אַרְצָה שֵׂעִיר שְׂדֵה אֱדוֹם" (בראשית ל"ב, א' – ד').

כך הבאנו מחז"ל במדרש
"אמר רבי יודן **נטל מאלו ומאלו ושלח פרוזבין לפניו**, הה"ד וישלח יעקב מלאכים לפניו" (בראשית רבה פרשה עד ד"ה יז ויעקב הלך).

וכך ביאר בעל הטורים במקום ד"ה מחניים:
"נוטריקון **מאותן חיילים נטל יעקב מלאכים**" (ב"ר ע"ה י').

[1363] בהתמודדותו מול עשו המופיע מולו כ"איש" - וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר. וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ וַתֵּקַע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ" (בראשית ל"ב, כ"ה – כ"ו).

בנותיו ובניו של יעקב. אם בעת בריחתו של יעקב מעידות רחל ולאה כי יחסו עליהן היה כ"נוכריות"[1365], שמכרן ליעקב בשכר עבודתו[1366], הרי עתה הקרבה המשפחתית – "הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי" היא הסיבה שמציג לבן לכך שלא יעלה על הדעת שירע להם.

*"וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לִי הוּא וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ - **איך תעלה על לבי להרע להן**" (בראשית ל"א, מ"ג ורש"י ד"ה מה אעשה לאלה).*

אם בתחילה תולה לבן את מניעתו מלהרע ליעקב ולמשפחתו מכוח מרות ה' עליו המצווהו על כך – "יֶשׁ לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם אֶמֶשׁ אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הִשָּׁמֶר לְךָ מְדַבֵּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע"[1367] הרי עתה הקשר המשפחתי האדוק של לבן אל בנותיו ובני יעקב הוא שאינו מאפשר לעלות על הדעת מגמה שכזו.

השינוי הקיצוני הזה שבהתייחסותו של לבן אל יעקב ומשפחתו בולט במיוחד מול היחס שתקבע השכינה אל לבן בפרשת הביכורים, שם מוגדר לבן כ"אֹבֵד אָבִי".

*"וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ **אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי** וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה...- ... ארמי אובד אבי, **לבן בקש לעקור את הכל**, כשרדף אחר יעקב. ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאלו עשה, שאומות העולם חושב להם הקב"ה מחשבה רעה כמעשה" (דברים כ"ו, ה' ורש"י ד"ה ארמי אבד אבי).*

לבן, שהגדרת מהותו כ"אובד אבי" מגיעה לו מהתייחסותו לחומרי החיים ובכוריותם כאמצעי להאדרת מגמות ומטרות השמים, תוך איבוד קיומם העצמי של חומרי החיים[1368], "הופך עורו" ומציג כנגד יעקב מגמה שכולה "עשווית", הדורשת מיעקב שבועה כי לא יענה את בנותיו מעונת תשמיש, דרישה שכולה צורך חומרי החיים מצד עצמם בלבד.

"אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ רְאֵה אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ - למנוע מהם עונת תשמיש" (בראשית ל"א, נ' ורש"י ד"ה אם תענה את בנתי).

כפי שבארנו לעייל, בהקבלה שעשינו בין דרכי התנהלותו של יעקב לאלו של לאה[1369], תביעתו של יעקב מלבן את שתי בנותיו בלשון שאינה ראויה לדרך הצניעות – "הָבָה אֶת אִשְׁתִּי...וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ[1370], נבעה הייתה מהעצמת מטרתו של יעקב בנשיאתו את רחל ולאה להעמיד שנים עשר שבטים, שחיפתה על מעשה הביאה לכשעצמו[1371]. דרך התנהלות זו ראינו בלאה עצמה היוצאת לקראת יעקב על מנת שאליה יבוא באותו הלילה שקנתה מרחל תמורת הדודאים[1372]. את המגמה הזו נעצנו בהתגברות מגמות העולם הנכסה להשליט את הווייתן על פני דרכי ההתנהלות הנזקקות בעולם הנגלה. את כל המגמה הזו ראינו כחלק בלתי נפרד מ"בית מדרשו" של לבן, המעצים את מגמות השמים על פני אלו שעל פני הארץ ובתוך כך מאפשרת את מעשי "רמיה" המוגדרות "חוכמה" מצד מטרותיהן[1373], גם אם דרך יישומן פגום או אף נוגד לחלוטין את היושר הנגלה.

[1364] בראשית ל"א, מ"ג.

[1365] "וַתַּעַן רָחֵל וְלֵאָה וַתֹּאמַרְנָה לוֹ הַעוֹד לָנוּ חֵלֶק וְנַחֲלָה בְּבֵית אָבִינוּ׃(טו) הֲלוֹא נָכְרִיּוֹת נֶחְשַׁבְנוּ לוֹ כִּי מְכָרָנוּ וַיֹּאכַל גַּם אָכוֹל אֶת כַּסְפֵּנוּ" (בראשית ל"א, י"ד).

[1366] "הלא נכריות נחשבנו לו - אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניא לבנותיו בשעת נשואין, נהג עמנו כנכריות, כי מכרנו לך בשכר הפעולה" (רש"י בראשית ל"א, ט"ו).

[1367] בראשית ל"א, כ"ט

[1368] כפי שלמדנו מתיאור התרפים המשתמשים בבכוריות החומר, להוות בסיס ליצירת חיים של דיבור המושתל אל תוכו המת –

"...וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ - דהוון נכסין גברא בוכרא וחזמין רישה ומלחין לה במילחא ובוסמנין וכתבין קוסמין בציצא דדהבא ויהבין תחות לשנה ומקימין לה בכותלא וממלל עמהון..." (בראשית ל"א, י"ט ותרגום יונתן שם). **תרגום**: היו שוחטים אדם שהוא בכור ומולקין את ראשו ומולחין במלח ובשמים וכותבים כשפים בציץ זהב ונותנים תחת לשונו ומעמידין אותו בכותל ומדבר עימהם מה ששואלים אותו עתידות.

[1369] בפרק "פגיעת דרכי התנהלות העולם הנכסה בקוי החיים הנגלים" (עמ' _____).

[1370] "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לָבָן הָבָה אֶת אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמָי וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ" (בראשית כ"ט, כ"א).

[1371] מלאו ימי - ...ועוד מלאו ימי, שהרי אני בן שמונים וארבע שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים, וזהו שאמר ואבואה אליה, **והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כן**" (רש"י בראשית כ"ט, כ"א).

[1372] "וַיָּבֵא יַעֲקֹב מִן הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב **וַתֵּצֵא לֵאָה לִקְרָאתוֹ** וַתֹּאמֶר אֵלַי תָּבוֹא - ותצא לאה לקראתו וגו', **יצאת מקושטת כזונה** לפיכך ותצא דינה בת לאה" (בראשית ל', ט"ז ובראשית רבה פרשה פ ד"ה א ותצא דינה).

[1373] כפי לשון הכתוב בפרשת לקיחתו של יעקב את הברכות – "וַיֹּאמֶר בָּא אָחִיךָ בְּמִרְמָה וַיִּקַּח בִּרְכָתֶךָ" (בראשית כ"ז, ל"ה) המתורגמת במשמעות של חוכמה - "ואמר על אחוך **בחכמא** וקביל ברכתך" (אונקלוס שם). וכן ברש"י שם – "במרמה – בחכמה".

באופן נגיעה זו של יעקב במציאות המתעלמת מצד הביאה הנגלה אל מול מעשה העמדת שנים עשר השבטים, תלינו את החשש כי לאחר מיצוי המטרות האלוהיות של הקמתם של שנים עשר השבטים, יבטל מיעקב הצורך והרצון להמשיך בקשר האישות של "עונת התשמיש" שכל צדקת הווייתו הינה מצד זרימת החיים. כך ראינו כי מגמה זו של הקפדת עונת התשמיש, תואמת את מגמת האין סוף שמביע עשו בהיותו "עשוי"[1374] ו"צודה"[1375], ושעל כן, במפגשו של יעקב עימו הוא מכופף את הווייתו הזו בנתינתו לו כמנחה עדרי בהמות שיחס הזכרים לנקבות בהם הוא באופן שמעשה הביאה נקבע כפי כוח העבודה[1376] כלומר – הטפלת מעשה הביאה אל הדבקות במטרה ולא אל זרימת החיים לכשעצמה.
עתה באופן מפתיע לחלוטין, דווקא לבן המנוכר לקיום חומרי החיים כמטרה בפני עצמה, הוא זה המציג ליעקב במפגשו עם יעקב בהר הגלעד, את חובת שימור עונת התשמיש אף לאחר שמעשה העמדת שנים עשר השבטים קוּיָם.

מתוך התבטלות המגמה הנצלנית שבלבן, המשתמשת בבכוריות העולם הזה להופיע מכוחו את מטרות ומגמות השמים גם במחיר חייו, נחשפות במפתיע אף שתי השפחות בלהה וזלפה כבנותיו של לבן.

"אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתָי...- שתי פעמים, ***אף בלהה וזלפה בנותיו היו מפלגש****" (בראשית ל"א, נ' ורש"י ד"ה בנתי בנתי).*

גילוי זה מפתיע במיוחד, מול תיאור הכתובים בנישואי לאה ורחל ליעקב, שם לא עולה כלל על הדעת כי בלהה וזלפה, הינן בנותיו של לבן.

בנתינת לאה ליעקב לאישה, נותן לבן לה את זלפה המתוארת כ"שפחתו" של לבן, להיות לה שפחה.

"וַיְהִי בָעֶרֶב וַיִּקַּח אֶת לֵאָה בִתּוֹ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו וַיָּבֹא אֵלֶיהָ. וַיִּתֵּן לָבָן לָהּ אֶת זִלְפָּה שִׁפְחָתוֹ לְלֵאָה בִתּוֹ שִׁפְחָה" (בראשית כ"ט, כ"ג – כ"ד).

כך הוא הדבר אף ביחס לבלהה המתוארת אף היא כשפחתו של לבן, להיות שפחה לרחל.

חז"ל אף מבארים ביחס לזלפה כי נתינתה ללאה רמאות בציידה, להטעות את יעקב, בנתינתו לו את הצעירה שבשתי השפחות, על מנת להטעותו כי רחל היא הניתנת לו.

"בכולן נאמר הריון חוץ מזלפה לפי שהיתה בחורה מכולן ותינוקת בשנים ואין הריון ניכר בה, וכדי לרמות ליעקב נתנה לבן ללאה שלא יבין שמכניסין לו את לאה, שכך מנהג ליתן שפחה גדולה לגדולה וקטנה לקטנה" (רש"י בראשית ל', י' ד"ה ותלד זלפה).

ברור הוא, כי הן תוארן של זלפה ובלהה כשפחות לבן והן תוארן כשפחות לאה ורחל לאחר חתונתן אינם מרמזים כלל כי שתיהן הן בנותיו של לבן. תוארן מייחס להן אך ורק תפקיד של שרתות כלפי לבן וכלפי רחל ולאה. את קיצוניות הגדרתן כ"שפחות" אף שהינן בנותיו של לבן מפלגש, יש לתלות אף הן בנקודת מוצא החיים שבלבן. היות הפילגש בלא קידושין וכתובה[1377] באופן שעיקר חיבורה

[1374] "וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו - הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה" (בראשית כ"ה, כ"ה רש"י ד"ה ויקראו שמו עשו).

[1375] וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ יֹדֵעַ צַיִד אִישׁ שָׂדֶה - כמשמעו אדם **בטל וצודה** בקשתו חיות ועופות" (בראשית כ"ה, כ"ז ורש"י ד"ה איש שדה).
את יכולתו להיות צד ואם זאת בטל, תלינו מכוח היותו מצודד לָחָי:
"ד"א הנה אנכי הולך למות שהיה נמרוד מבקש להמית אותו בשביל אותו הבגד שהיה לאדם הראשון **שבשעה שהיה לובשו ויוצא לשדה היו באים כל חיה ועוף שבעולם ומתקבצין אצלו**" (בראשית רבה פרשה סג ד"ה יג ויאמר יעקב).

[1376] כך מבאר רש"י את סיבת פירוט הכתוב את מספרי הזכרים ביחס לנקבות במנחה שמגיש יעקב לעשו:
"וַיִּקַּח מִן הַבָּא בְיָדוֹ מִנְחָה לְעֵשָׂו אָחִיו. עִזִּים מָאתַיִם וּתְיָשִׁים עֶשְׂרִים רְחֵלִים מָאתַיִם וְאֵילִים עֶשְׂרִים. גְּמַלִּים מֵינִיקוֹת וּבְנֵיהֶם שְׁלֹשִׁים פָּרוֹת אַרְבָּעִים וּפָרִים עֲשָׂרָה אֲתֹנֹת עֶשְׂרִים וַעְיָרִם עֲשָׂרָה: - מאתים עזים צריכות עשרים תישים, וכן כולם, הזכרים כדי צורך הנקבות...אך נראה בעיני שלמדנו מכאן **שאין העונה שוה בכל אדם אלא לפי טורח המוטל עליו**, שמצינו כאן שמסר לכל תיש עשרה עזים, וכן לכל איל, לפי שהם פנוים ממלאכה, דרכן להרבות בתשמיש לעבר עשר נקבות, ובהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר, ופרים שעוסקין במלאכה לא מסר לזכר אלא ארבע נקבות, ולחמור שהולך בדרך רחוקה שתי נקבות לזכר, ולגמלים שהולכים דרך יותר רחוקה נקבה אחת לזכר" (בראשית ל"ב, י"ד – ט"ז ורש"י ד"ה עזים מאתים ותישים עשרים).

[1377] "אמר רב: נשים, בכתובה ובקידושין, **פלגשים - בלא כתובה ובלא קידושין**" (סנהדרין כ"א, ע"א).

עם האיש הוא מצד היותה מיוחדת לו למשכב[1378], ממקם אותה ביחס לאלו שהוויית חייהם מתייחסת בעיקרה לשמים, כאמצעי נחות למטרת ביאה. רק במקום שישנה חשיבות לגוף מצד עצמו, ייחשב קשר הביאה הקבוע, כבעל משמעות עצמית של אישות. אכן, את היחס הנמוך לזלפה ובלהה לקרותן שפחות מצינו דווקא אצל בני לאה הקרובים יותר בהוויית חייהם לזו של לבן.

כך מפרטים חז"ל, על הוצאת יוסף דיבתם רעה של האחים בפני יעקב, כי בין השאר היו מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים.

*"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם - כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו שהיו אוכלין אבר מן החי **ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים** וחשודים על העריות" (בראשית ל"ז, ב' ורש"י ד"ה דבתם רעה).*

על כך מפרט ה"שפתי חכמים" במקום.

"...ועל מה שזלזלו בבני השפחות, הכי פירושו מפני שהיו קוראין לבני בלהא וזלפה בני השפחות וכוונתם היה שהיו משועבדים לרחל ולאה, וזה אמת הוא שהיו בני השפחות שהרי גם הפסוק קראם כן, אבל הוא היה סובר מדקרו להו בני השפחות כוונתם שנולדו קודם שנשתחררו, אם כן בניהם של שפחות היינו עבדים כנענים..." (שפתי חכמים סעיף קטן נ').

לעומת בני לאה, יוסף היה מקרבם.

*"אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה...וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו - כלומר ורגיל אצל בני בלהה, **לפי שהיו אחיו מבזין אותן והוא מקרבן**" (בראשית ל"ז, ב' ורש"י ד"ה את בני בלהה).*

מתוך ההבדלה המהותית בדרך ההתייחסות למצב הפלגשות בין אלו שהוויית חייהם שמימית, לבין זו שהוויית חייהם מצוייה בעיקרה בחומרי החיים, ברור הוא כי חשיפת לבן את היות בלהה וזלפה אף הן בנותיו של לבן[1379], מסמנת תזוזה מהותית של לבן, להתקרב אל הוויית החומר והגוף כבעלי מהות עצמית. גלוי זה, בצרוף לברית שכורת לבן עם יעקב שלא ימנע מבנותיו עונת תשמיש, ולחיבור המשפחה אותו מציג לבן במפגש זה אל בנותיו ובני יעקב כנגד הניכור אליהם בהיותם עימו ורדיפתו אחריהם, מלמדים על מהפך מוחלט בהתייחסותו של לבן אל חומרי החיים מאמצעי למטרה וממילא להופעת זיקת חיבור בינו לבין יעקב, כנגד מצב העימות שביניהם בביתו של לבן.
את מצב החיבור המתחדש בין יעקב ולבן אותו זיהינו מצידו של לבן, אנו מזהים בהתבוננותנו המחודשת על כל פרשת מפגשם של יעקב ולבן, אף מצידו יעקב.

בקריאתנו הקודמת את פרשת המפגש שבין יעקב ללבן, עומדים לבן עם בניו כנגד יעקב ובניו, כ"אחים" לצרה.

כך מתאר הכתוב את יציאת לבן למרדף.

*"וַיִּקַּח אֶת **אֶחָיו** עִמּוֹ וַיִּרְדֹּף אַחֲרָיו דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וַיִּדְבַּק אֹתוֹ בְּהַר הַגִּלְעָד" (בראשית ל"א, כ"ג).*

רש"י במקום מבאר כי "אחיו" של לבן הם קרוביו

"את אחיו – קרוביו"

בתגובת יעקב ללבן לטענתו כי גנב את אלוהיו, משתמש אף יעקב בלשון ה"אחווה".

*"עִם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶת אֱלֹהֶיךָ לֹא יִחְיֶה **נֶגֶד אַחֵינוּ** הַכֶּר לְךָ מָה עִמָּדִי וְקַח לָךְ..." (שם, פסוק ל"ב).*

כאן, לשון **"נֶגֶד אַחֵינוּ"** מתייחס הן למשפחת לבן והן למשפחת יעקב.

[1378] "אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש הכתובה, ובעלי הלשון דורשין פילגש מלה הפוכה ומורכבת בפי שגל **עומדת לפרקים למשגל משמשת את הבית ופעמים למשכב**" (השגות הראב"ד על הרמב"ם הלכות אישות פרק א' הלכה ד').

[1379] "אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתָי - שתי פעמים, אף בלהה וזלפה בנותיו היו מפלגש" (בראשית ל"א, נ' ורש"י ד"ה בנתי בנתי).

לאחר שלבן אינו מוצא את מבוקשו, מריב יעקב בלבן. שם הוא מפריד בין אחוות לבן לאחוותו הוא.

*"וַיִּחַר לְיַעֲקֹב וַיָּרֶב בְּלָבָן וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלָבָן מַה פִּשְׁעִי מַה חַטָּאתִי כִּי דָלַקְתָּ אַחֲרָי. כִּי מִשַּׁשְׁתָּ אֶת כָּל כֵּלַי מַה מָּצָאתָ מִכֹּל כְּלֵי בֵיתֶךָ שִׂים כֹּה נֶגֶד **אַחַי וְאַחֶיךָ** וְיוֹכִיחוּ בֵּין שְׁנֵינוּ"* (בראשית ל"א, ל"ו – ל"ז).

הכרת לבן בבנותיו ובבני יעקב[1380] ובקשתו לכרות עם יעקב ברית[1381], שוב מביאה להזכרת האחווה בבקשתו של יעקב מאחיו ללקט אבנים לעשות מהם גל.

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לִקְטוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גָל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל הַגָּל" (רש"י בראשית ל"א, מ"ו).

מי הם אחיו עתה? רש"י במקום מבאר כי המדובר בבניו, שהם לו אחים לצרה ולמלחמה[1382].

"לאחיו - הם בניו, שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה".

אם הקמת הברית[1383] שבה וכוללת האחווה אף את אוהבי לבן בכינוס יעקב את אחיו לאכול לחם יחדיו.

"וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בָּהָר **וַיִּקְרָא לְאֶחָיו** לֶאֱכָל לָחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם וַיָּלִינוּ בָּהָר" (בראשית ל"א, נ"ד).

פה מבאר רש"י כי "אחיו" הם אוהביו של יעקב שעם לבן .

"לאחיו - לאוהביו שעם לבן" (רש"י שם, פסוק נ"ד).

בניגוד למצופה, אף שתחילת כל מהלך הברית הינו ברדיפת לבן אחרי יעקב להרע לו[1384], מסתיים מהלך כריתת הברית שבין יעקב ללבן עד כדי קריאת יעקב ללבן ואלו שעימו בכינוי "אחים" ו"אוהבים". תפנית זו משתלבת היטב בתפנית שזיהינו ביחסו של לבן אל יעקב, בנותיו ובני יעקב.

עתה לאחר שזיהנו מצד לבן את התרקמות קשר המשפחה אל בנותיו ובני יעקב עד כדי כריתתו ברית על עונת התשמיש של בנותיו, מופיע קשר אחווה אף מצידו של יעקב לכלול בתוכו לא רק את בניו אלא את לבן ומשפחתו.

בכך משתנים לגמרי יחסי הגומלין שבין יעקב ולבן, מאלו שהיו ביניהם בעת היות יעקב אצל לבן. כזכור[1385], בהגעתו של יעקב ללבן, מסרב לבן להתייחס אל יעקב כאחיו והוא עומד על כך כי יקבל שכר על עבודתו.

"וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הֲכִי אָחִי אַתָּה וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם הַגִּידָה לִּי מַה מַּשְׂכֻּרְתֶּךָ" (בראשית כ"ט, ט"ו).

מכוח הקביעה הזו משועבד יעקב ללבן, ואף את שתי בנותיו של לבן הוא מקבל בקשר של "שכר פעולה"[1386] ולא מכוח קשר האחווה. התפנית שעושה לבן מהרצון להרעה ליעקב ומשפחתו להעצמת קשר המשפחה אליהם ואף לבנותיו (בלהה וזלפה) שמקשר הפלגשות, מקיים דווקא במפגש

1380 "וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לִי הוּא וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ" (בראשית ל"א, מ"ג).

1381 "וְעַתָּה לְכָה נִכְרְתָה בְרִית אֲנִי וָאָתָּה וְהָיָה לְעֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָּ" (בראשית ל"א, מ"ד).

1382 אמנם הרמב"ן במקום מייחס אף פה את לשון "אחיו" כלפי אחי לבן: "ויאמר יעקב לאחיו - לאחי לבן הנזכר אשר באו עמו" (רמב"ן בראשית ל"א, מ"ו).

1383 "וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הִנֵּה הַגַּל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמַּצֵּבָה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָּ. עֵד הַגַּל הַזֶּה וְעֵדָה הַמַּצֵּבָה אִם אָנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלֶיךָ אֶת הַגַּל הַזֶּה וְאִם אַתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגַּל הַזֶּה וְאֶת הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת לָרָעָה" (בראשית ל"א, נ"א – נ"ב).

1384 כפי שמעיד לבן עצמו כי רק דברי ה' אליו, מונעים ממנו מלהרע ליעקב:
"יֶשׁ לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם אֶמֶשׁ אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הִשָּׁמֶר לְךָ מִדַּבֵּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע" (בראשית ל"א, כ"ט).

1385 לעייל פרק "הכי אחי אתה? – שעבוד יעקב ללבן (עמ' _____).

1386 "אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניא לבנותיו בשעת נשואין, נהג עמנו כנכריות, כי מכרנו לך בשכר הפעולה" (רש"י בראשית ל"א, ט"ו ד"ה הלא נכריות נחשבנו לו).

הזה שבהר הגלעד שהיה אמור להיות מפגש מלחמה, את חיבור האחווה שכה רצה יעקב ליצור ביחסו עם לבן בהגעתו אליו –

"וַיַּגֶּד יַעֲקֹב לְרָחֵל כִּי אֲחִי אָבִיהָ הוּא וְכִי בֶן רִבְקָה הוּא - קרוב לאביה, כמו (בראשית י"ג, ח') אנשים אחים אנחנו".[1387]

זיהוי זה של פרשת כריתת הברית שבין יעקב ללבן, כברית של חיבור בין עולמו של יעקב לבין עולמו של לבן, נותן צליל שונה לגמרי לתוכן הברית. אם בקריאה עד עתה לשון הברית "אִם אָנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלֶיךָ אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאִם אַתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאֶת הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת לָרָעָה" (בראשית ל"א, נ"ב), מהווה יותר הסכם התרחקות בין יעקב ללבן המדגיש בעיקר את אי המעבר מן האחד אל השני יותר מאשר את אי העשייה לרעה של האחד לשני, הרי עתה לאחר שזיהינו את ההתקרבות הנוצרת בין לבן ויעקב, מהוו הגל יותר נקודת ציון לחיבור האחווה שבין יעקב ללבן, שהיא המפוגגת את הרצון להרע הקיים פוטנציאלית מתוך הופכיות תכונותיהם.

מגמת חיבור זו שבין יעקב ללבן, נותנת זווית התייחסות שונה לגמרי אפילו ביחסי האלוהות המוזכרים ביצירת הברית.

"אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם וַיִּשָּׁבַע יַעֲקֹב בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק" (בראשית ל"א, נ"ג).

על בסיס התהום הפעורה בין עולמו של לבן לזה של יעקב, שיתוף אלוהי אברהם עם אלהי נחור בהתרקמות הברית אינה אפשרית. הקביעה "אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ", הינה קביעה נימוסית בלבד המתחייבת מתוך שיתוף לבן במעשה הברית. מתוך כך מדגיש רש"י את "חוֹלִיוּת" אלוהי נחור.

"אלהי אברהם – קדש. ואלהי נחור – חול. אלהי אביהם – חול" (רש"י בראשית ל"א, נ"ג).

אולם עתה, לאור זיהוי זיקת המשפחה המופיעה בלבן במפגש זה והעצמתה אף ביחס לבנותיו מן הפילגש, הכרתו בצורכי הגוף (עונת התשמיש) כמטרה ומאידך התרקמות קשר האחווה אף מצידו של יעקב על קו התפר הזה שבהר הגלעד, דברי לבן "אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ" מקבלים צביון מהותי לחלוטין, כביטוי נדיר של אחדות האלוהות, באופן שאינה נחלקת בין זו המתייחסת ליעקב לבין זו המתייחסת ללבן.

מתוך הזהות הזו שבין אלוהי יעקב ואלוהי לבן, מקבל תרגום הגִּלְעֵד בלשון אלוהותו של לבן – "יְגַר שָׂהֲדוּתָא", מעמד מלא של תורה להיות נכלל אף הוא בספירת שמונים וחמש האותיות הנצרכות להעמיד מכוחם את ספר התורה שנמחק או בלה, בקדושתו.

כך מביאה הגמרא במסכת שבת.

"איתיביה: תרגום שכתבו מקרא, ומקרא שכתבו תרגום, וכתב עברית - מצילין מפני הדליקה; ואין צריך לומר תרגום שבעזרא ושבדניאל ושבתורה. תרגום שבתורה מאי ניהו – (בראשית ל"א) יגר שהדותא - ואף על גב דלית בה שמונים וחמש אותיות! - זהו שיעור לספר תורה שנמחק או בלה, להיות עומד בקדושתו" (שבת קט"ו ע"ב ורש"י ד"ה שמונים וחמש אותיות).

כך מביא הרמב"ם.

"ספר תורה שיש בו ללקט שמונים וחמש אותיות מתוך תיבות שלימות ואפילו בכללן (בראשית ל"א) יגר שהדותא..." (רמב"ם הלכות שבת פרק כ"ג, הלכה כ"ח).

מתוך כך גם מקבל תרגומו הארמי של לבן חשיבות בהופעת התורה על כל חלקיה.

"ויקרא לו לבן. בלשונו: יגר שהדותא. א"ר נחמיא אל יהי לשון סורסא זה קל בעיניך, שבתורה ובנביאים ובכתובים חלק לו הכתוב כבוד, בתורה כתיב יגר שהדותא, בנביאים

[1387] אף שחז"ל במקום, מטים את דבריו של יעקב על פי מדרשו, יותר לפן המאבק שביניהם – "כי אחי אביה הוא - ...ומדרשו אם לרמאות הוא בא גם אני אחיו ברמאות, ואם אדם כשר הוא, גם אני בן רבקה אחותו הכשרה" (רש"י במקום בראשית כ"ט, י"ב).

כתיב כדנה תאמרון להום וגו' (ירמיה י', י"א)[1388], ובכתובים כתיב וידברו הכשדים למלך ארמית (דניאל ב', ד')[1389]" (שכל טוב בראשית פרק ל"א ד"ה מז) (ויקרא לו).

אנו נצרכים אם כן לבחון, מהי תוצאתה של האחווה הזו שבין יעקב ולבן ואחדות האלוהות הניגלית במפגש זה? את זאת נוכל ללמוד אם נחזור אל גדרי עולמם.

גוויות חזקות ובריאות כגוית המלאכים

כפי שבארנו בהתייחסותנו לסיבת מטרתו של יעקב להיכנס אל תוך עולמו של לבן, לבן בתכונתו מצליח להביא את האדם לשיא היכולת להופיע את מגמות השמים מכוחו של האדם, מתוך התייחסות מקומו "אָ – רָם" אל "רום" השמים.

כך ראינו[1390] כי דווקא מארם עולה המרידה בה' לנסות ולייחס לאדם את מדורו של ה' בשמים.

*"אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ - **פי' בארץ ארם** כמה דכתיב את עוץ בכורו מבני...בארץ שנוטלין ממנו עצות רעות על הקב"ה שנא' (בראשית י') מן הארץ ההיא יצא אשור ומה עצה נטלו שהיו אומרים **לא כל הימנו ליטול את העליוני' וליתן לנו את התחתונים** אלא בואו לארץ שנער ששם אלוהות הרבה שנא' בה (ירמיה נ') ארץ פסילים היא ונעשה מגדל וראשו מגיע בשמים ונעשה לנו שם (בראשית י"א)..." (איוב א', א' ורש"י ד"ה איש היה בארץ עוץ וד"ה והיה האיש).*

מתוך התנהלות לבן על פי מאפיין עולם השמים, שולטות מטרות העולם הנכסה במערך הופעתו את החיים, גם כנגד המחוייב מצד סדר העולם הנגלה. מה שנחשב בעולם הנגלה "רמיה", מוגדר בעולמו – עולם ה"סוד" כ"חוכמתא". מתוך כך ראינו[1391] כי שמו של לבן מוזכר לשבח.

*"ולרבקה את ושמו לבן **רבי יצחק אמר לשבח פרדוכוס**, ר' ברכיה אמר לגנאי מלובן ברשע" (בראשית רבה פרשה ס' ד"ה ז ותרץ הנערה).*

הפרדוקס שבין דרכי העולם הנגלה לזה שמן השמים הנכסה, הינו מחויב מעצם שוני נקודת מוצא החיים שביניהם. על כן רמייתו של לבן את דרכי העולם הנגלה, שבח הוא לו מצד השלטתו את מגמת רום השמים. מתוך התבוננות זו גזרנו אף את השם "לבן" המתייחס לעולם המלאכים עולם השמים.

*"ויאמר להם יעקב אחי וגו', ר' יוסי בר חנינא פתר קריא בגלות ויאמר להם יעקב וגו', מחרן אנחנו, מחרונו של הקב"ה אנו בורחים, ויאמר להם הידעתם את לבן בן נחור, **הידעתם את מי שהוא עתיד ללבן עונותיכם כשלג**..." (בראשית רבה פרשה ע', י').*

מתוך השלטת מגמת השמים בדרכי ההתנהלות על הארץ, מגיעה מגמת לבן להטפיל את חומרי החיים אל מגמות השמים ובכוריות הגוף נשחטת לטובת הופעתה את ה"דיבור" השמימי מכוח ציץ הזהב המושתל בו לקבל פיקוד על גופו.

כך הביא תרגום יונתן בפרשת גניבת רחל את התרפים.

[1388] שְׁמָעוּ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' עֲלֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל. כֹּה אָמַר ה' אֶל דֶּרֶךְ הַגּוֹיִם אַל תִּלְמָדוּ וּמֵאֹתוֹת הַשָּׁמַיִם אַל תֵּחַתּוּ כִּי יֵחַתּוּ הַגּוֹיִם מֵהֵמָּה. כִּי חֻקּוֹת הָעַמִּים הֶבֶל הוּא כִּי עֵץ מִיַּעַר כָּרָתוֹ מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ בַּמַּעֲצָד...וַה' אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם מִקְּצְפּוֹ תִּרְעַשׁ הָאָרֶץ וְלֹא יָכְלוּ גּוֹיִם זַעְמוֹ. **כִּדְנָה תֵּאמְרוּן לְהוֹם אֱלָהַיָּא דִּי שְׁמַיָּא וְאַרְקָא לָא עֲבַדוּ יֵאבַדוּ מֵאַרְעָא וּמִן תְּחוֹת שְׁמַיָּא אֵלֶּה**. עֹשֵׂה אֶרֶץ בְּכֹחוֹ מֵכִין תֵּבֵל בְּחָכְמָתוֹ וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה שָׁמָיִם. לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו. נִבְעַר כָּל אָדָם מִדַּעַת הֹבִישׁ כָּל צוֹרֵף מִפֶּסֶל כִּי שֶׁקֶר נְסָכוֹ וְלֹא רוּחַ בָּם... - אגרת היא ששלח ירמיה ליכניה וגלותו בגולה להשיב לכשדים ארמית תשובה אם אומרין להם לעבוד לעכו"ם" (ירמיהו י', א' – י"ד ורש"י ד"ה כדנה תאמרון).

[1389] "וּבְשְׁנַת שְׁתַּיִם לְמַלְכוּת נְבֻכַדְנֶצַּר חָלַם נְבֻכַדְנֶצַּר חֲלֹמוֹת וַתִּתְפָּעֶם רוּחוֹ וּשְׁנָתוֹ נִהְיְתָה עָלָיו. וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לִקְרֹא לַחַרְטֻמִּים וְלָאַשָּׁפִים וְלַמְכַשְּׁפִים וְלַכַּשְׂדִּים לְהַגִּיד לַמֶּלֶךְ חֲלֹמוֹתָיו וַיָּבֹאוּ וַיַּעַמְדוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ. וַיֹּאמֶר לָהֶם הַמֶּלֶךְ חֲלוֹם חָלַמְתִּי וַתִּפָּעֶם רוּחִי לָדַעַת אֶת הַחֲלוֹם. **וַיְדַבְּרוּ הַכַּשְׂדִּים לַמֶּלֶךְ אֲרָמִית מַלְכָּא לְעָלְמִין חֱיִי אֱמַר חֶלְמָא לְעַבְדָּךְ וּפִשְׁרָא נְחַוֵּא.** עָנָה מַלְכָּא וְאָמַר <לכשדיא> לְכַשְׁדָּאֵי מִלְּתָא מִנִּי אַזְדָּא הֵן לָא תְהוֹדְעוּנַנִי חֶלְמָא וּפִשְׁרֵהּ הַדָּמִין תִּתְעַבְּדוּן וּבָתֵּיכוֹן נְוָלֵי יִתְּשָׂמוּן" (דניאל ב', א' – ה').

[1390] בפרק "גזירת רבקה ממקורה ה"רם", אל ישראל (עמ' _____).

[1391] בפרק "לבן הארמי – עיגון "רום השמים" ביעקב (עמ' _____)

*"...וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ...- דהוון נכסין גברא בוכרא וחזמין רישה ומלחין לה במילחא ובוסמנין וכתבין קוסמין **בציצא דדהבא** ויהבין תחות לשנה ומקימין לה בכותלא וממלל עמהון ..." (בראשית ל"א, י"ט ותרגום יונתן שם).*
(תרגום: היו שוחטים אדם שהוא בכור ומולקין את ראשו ומולחין במלח ובשמים וכותבים כשפים בציץ זהב ונותנים תחת לשונו ומעמידין אותו בכותל ומדבר עימהם מה ששואלים אותו עתידות).

ראינו, כי אף שהשלטת מגמת ה"לבן" כמטרה הינה אבדון לישראל[1392], הרי כשלב לקראת המטרה להופיע את אין סוף החיים מחומרי החיים, הוא שלב הכרחי. כך בארנו את שלב התגלות צרעת הגוף לפני התגלותה בבתים, לקראת גילוי מטמוניות הארץ[1393]. מתוך החשיבות לממש בגוף ובחומרי החיים את "מוצקות" השמים שולח אברהם את אליעזר דווקא אל בית אביו – מקום אלהי השמים[1394], ומכוח מטרה זו נכנס יעקב עצמו לעובי קורת לבן, תוך הדגש עולם רום השמים אליו הוא נכנס.

*"וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיְצַוֵּהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן. **קוּם לֵךְ פַּדֶּנָה אֲרָם בֵּיתָה בְתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ**...וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַיֵּלֶךְ פַּדֶּנָה אֲרָם אֶל **לָבָן בֶּן בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי אֲחִי רִבְקָה** אֵם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו" (בראשית כ"ח, א' – ה').*

אל מול שיא עוצמת השמים - גוון ה"לבן" אליו מגיע לבן, ראינו כי מגמת יעקב מתרכזת בהופעת אין סוף החיים בגוף ובחומרי הארץ. כך ראינו כי יעקב חוזר לפכים קטנים מתוך חביבות ממונו יותר מגופו[1395], כך ראינו כי את השפעתו על שכם הוא יוצר דרך תיקונו להם מטבע, מרחצאות ושווקים[1396], כך ראינו כי את תולדותיו הוא ממשיך ביוסף דרך העצמת מראיתו – בכתונת הפסים[1397] ובברכתו אותו בברכת האין סוף שמופיעה במראית העין – בן פורת עלי עיין בנות צעדה עלי שור[1398].

אמנם ראינו, כי בפועל השפעת לבן על יעקב עוברת את נקודת המיצוע שאמורה הייתה להוות כלי העצמה לחומרי החיים, ויעקב נאלץ לעזוב את לבן במעשה בריחה. אולם התייחסותנו ברמה הכוללת למעשה הקשר שיוצר יעקב עם לבן כתהליך של בנייה, נותנת לנו האפשרות לצייר את השלמות המסוגלת להופיע מתוך חיבורו של יעקב אל לבן, שעתה זיהינו שנוצרת בנקודת מפגש בהר הגלעד. זיקת המשפחה המתגלית אצל לבן אף לקשר הפילגשות שהינו על בסיס גופני בלבד וחשיבות המופיעה בו ל"עונת התשמיש" הקיימת אך ורק מצד צרכי הגוף מצד עצמו, מצביעים על כך שמקום מפגשם של יעקב ולבן בהר הַגִּלְעָד במעשה הברית בגִּלְעֵד מקיימים את הממד המלאכי של לבן בעצם חומרי החיים. את מצב החיים הזה מצאנו באליהו הנביא שנקודת מוצא כוחו מן הגלעד היא מגיעה.

כך ראינו בראב"ד, כי מעלת אליהו היא מעלת הגוף בחוזק ובריאות כמלאכים.

"א"א דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד, וחיי ראשי לא היה דעת חז"ל על זה שהרי אמרו כתובות (דף קי"א) עתידין צדיקים

1392 "וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ. וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה...וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם...וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ **אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי** וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה...וַיְבַאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה' וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ - מזכיר חסדי המקום ארמי אובד אבי, **לבן בקש לעקור את הכל,** כשרדף אחר יעקב. ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאלו עשה, שאומות העולם חושב להם הקב"ה מחשבה רעה כמעשה" (דברים כ"ו, א' – י' ורש"י ד"ה ארמי אבד אבי).

1393 "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם - בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם, לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, **ועל ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן**" (ויקרא י"ד, ל"ג – ל"ד ורש"י ד"ה ונתתי נגע צרעת).

1394 "ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לָקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי...הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם" (בראשית כ"ד, ז').

1395 א
"ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב) - אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם" (חולין צ"א, ע"א.

1396 "ויחן את פני העיר (בראשית ל"ג) אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג, ע"ב).

1397 "וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים" (בראשית ל"ז, ג').

1398 "בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר - חנו נטוי על העין הרואה אותו. בנות צעדה עלי שור - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו" (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה בן פרת עלי עין וד"ה בנות צעדה עלי שור).

*שיעמדו בלבושיהן...וכן אמרו (סנהדרין צ"ב) שלא ישובו הצדיקים לעפר אלא עומדין בגוייתם...וכל אלה מוכיחים כי בגוייתם הן עומדין חיים, אבל אפשר שהבורא ישים **גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו** זכור לטוב..." (השגת הראב"ד על הרמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב' ד"ה העוה"ב אין בו גוף).*

נקודת הפתיחה של פעולת אליהו, אכן מדגישה את מוצאו מן הגלעד.

*"וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ **הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד** אֶל אַחְאָב חַי יְקֹוָק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי" (מלכים א', י"ז, א').*

נראה לכאורה כי המקרא סותר עצמו. שהרי בכנותו את אליהו הַתִּשְׁבִּי", הוא קובע את מוצאו ממקום ששמו כשם זה. כך אכן מבאר רש"י במקום.

"ויאמר אליהו התשבי - מארץ (ס"א שם העיר) ששמה תושב" (רש"י שם ד"ה ויאמר אליהו התשבי).

אולם אם כך הוא הדבר, המשך תיאור מוצא מקומו של אליהו - מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד" אינו במקום. אם מקומו הוא "תושב", ממילא אליהו הינו מתושבי "תושב" כשהגלעד אמור להוות את מיקומה של "תושב". תיאור הכתוב את אליהו "מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד", לכאורה מדלג על מיקומו ב"תושב". על פי סדר מיקום "תושב" בתוך הגלעד, צריך היה הכתוב לנקוט בלשון כגון - "וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי שמן הגִלְעָד".

קושי לשוני זה בתיאור מיקומו של אליהו, ועיון נוסף בלשון הכתוב מעלים כי באופן לא רגיל תיאורו של אליהו כ"**תִּשְׁבִּי**" תואם בשורשו בדיוק לתיאורו "מִ**תֹּשָׁבֵי** גִלְעָד". משמעות הדבר היא כי יותר משתיאורו של אליהו כ"תִּשְׁבִּי" בא לציין את עירו, הוא בא לציין כי ישיבתו ותושבותו של אליהו בגלעד, היא שורש מהותו.

על חוסר ההתאמה שבתוספת תיאור מיקומו של אליהו כ"תושב גלעד", לאחר ציונו של הכתוב כי הינו "תִּשְׁבִּי", עומד גם התוספות בתענית. מתוך כך הוא נותן לתיאור ה"תושבות" של אליהו מעמד מיוחד בתוך יושבי גלעד.

"ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד - לכך נקרא מתושבי גלעד לפי שהרגו ישראל אנשי יבש גלעד על מעשה פילגש בגבעה ולא נשאר ביבש גלעד כי אם מעט אנשים מן המיושבים בעיר כי כל השאר היו עם אספסוף לכך מעיד כי אליהו מן התושבים כך שמעתי מהר"י טרוט"י משם הר"י בהר"ר יצחק ממלאון" (תוספות תענית ג', ע"א).

אף שבדברים אלו מוציא התו"ס מצד אחד את אליהו מן האספסוף של יבש גלעד, הרי מן הצד השני הוא מחזק את שייכותו לגלעד כגרעין ה"תושבים" שבו – מן ה"מיושבים בעיר".

את קיום כוחו של אליהו מן הגלעד מותחים חז"ל עד כדי ייחוס יכולתו של אליהו להיות מתים אל הגלעד.

*"דאמר רב חננאל אמר רב: עתידין צדיקים שיחיו את המתים, כתיב הכא (ישעיהו ה', י"ז) וְרָעוּ כְבָשִׂים כְּדָבְרָם וכתיב התם (מיכה ז', י"ד) **יִרְעוּ בָשָׁן וְגִלְעָד כִּימֵי עוֹלָם**. בשן - זה אלישע הבא מן הבשן...**גלעד זה אליהו**, שנאמר (מלכים א', י"ז) ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו'" (פסחים ס"ח, ע"א).*

את כוח הצדיקים להחיות מתים לעתיד לבוא לומדת הגמרא מ"יִרְעוּ בָשָׁן וְגִלְעָד כִּימֵי עוֹלָם" המיוחסת לגלעד עצמו, בלא היזכור מפורש של אליהו.

אף בהתייחסותם של חז"ל למעשה אליהו בהר הכרמל, שֵׁם הגלעד הוא שמתנוסס מעליו.

את ייחוס הקרבת אליהו בהר הכרמל בבמת יחיד לדבר ה' לומדים חז"ל מ - "לִי גִלְעָד"[1399].

[1399] "לִי גִלְעָד וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי יְהוּדָה מְחֹקְקִי" (תהלים ס', ט').

*"ד"א **לי גלעד** וגו' מדבר בארבעה שהקריבו באיסור במה, **לי גלעד אמר האלהים שלא יבא אדם ויהרהר אחר אליהו שמגלעד** שהקריב באיסור במה ובנה מזבח בהר הכרמל והקריב עליו קרבן ובית המקדש היה קיים והתורה אסרה עליו שנא' (דברים י"ב) השמר לך פן תעלה עולותיך וגו' כי אם אל המקום וגו', אמר הקב"ה אני הוא שאמרתי לו שיעשה כך שנאמר (מלכים א' י"ח) **ובדברך**" (במדבר רבה פרשה י"ד ד"ה א ביום השביעי).*

התייחסותם של חז"ל למעלת התשובה שמביא אליהו על ישראל, מחברת את כוחו אף אל הר הגלעד מקום הקמת יעקב את הגל עד.

*"ר' אליעזר אומ' קרא שמו של פנחס בשמו אליה, אליהו מתושבי הגלעד **שעשת תשובה ישראל בהר גלעד** ונתן לו הב"ה שכר טוב ולבניו הצדיקים למען כהונת עולם, שנ' והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם"* (פרקי דרבי אליעזר - פרק מ"ו).

אף שפועלו של אליהו נעשה בהר הכרמל, בוחרים חז"ל להגדירה כ"עשת תשובה ישראל בהר גלעד".

במקביל להצמדת קיומו של אליהו למוצאו מן הגלעד, מייחסים חז"ל את קיומו מכוח **מעשיהם** של אנשי יבש גלעד – מסירות נפשם להביא את גופות שאול ובניו לקבורה.

כוח יושבי יבש גלעד בגוויות שאול ובניו – תאומות השכינה אל גוויית האדם

"ד"א לי גלעד, אמ' הקב"ה עלי לרפאת מה שעשה גלעד, ומה עשה, כל מי שהיה מבקש לשכור עידי שקר משם היה הולך ושוכר, שנא' גלעד קרית פועלי און (הושע ו' ח'). *ולמה **זכו להעמיד אליהו הצדיק בשביל שעשו חסד עם עצמותיו של שאול** שנא' ויקחו את גוית שאול* (שמואל א', ל"א, י"ב). *וכן דוד אומר, וגם אני אעשה אתכם הטובה הזאת* (שמואל ב', ב', ו'). *מהו הטובה הזאת, ר' אבא בר כהנא אמ' מינה מהם זקנים, רבנין אמרי רחוקים היו וקרבן"* (דברים רבה פרשת עקב ד"ה ד"א לי גלעד).

זכות זו של אנשי יבש גלעד מתרחבת עד כדי לייחסה אל כל בני חצי שבט המנשה שבעבר הירדן המזרחי לחזור מכוחה ראשונה מן הגלות.

"גמילות חסד לאבלים מנין אנו למדין מאנשי יבש גלעד, כיון שנהרג שאול ובניו אמרו אנשי יבש גלעד אותו האיש שהצילנו מחרפת בני עמון אין אנו חייבין לגמול לו חסד, ועמדו כל הגבורים שבהם והלכו כל הלילה לחומת בית שן ולקחו את גופת שאול ואת גופת בניו מחומת בית שן, שנ' ויקומו כל אנשי חיל כל הלילה, לאבלים מנחמין בלחם וביין שנ' תנו שכר ויין למרי נפש, אנשי יבש גלעד היו גומלין חסד עם שאול ובניו אף אני נותן לכם שכרכם ולבניכם לעתיד לבא כשעתיד הב"ה לקבץ את ישראל מארבע פינות העולם, ראשון הוא מקבץ חצי שבט מנשה, שנ' לי גלעד ולי מנשה, ואחר כך אפרים, שנ' אפרים מעוז ראשי, ואחר כך יהודה, שנ' יהודה מחוקקי..." (פרקי דרבי אליעזר - פרק י"ז).

העמדת אליהו לעם ישראל, במקביל ל"לי גלעד ולי מנשה" המציין את חזרת חצי שבט המנשה שבעבר הירדן המזרחי חזרה אל ארצם שבגלעד אל חיק השכינה, שניהם מכוח מעשה החסד של אנשי יבש גלעד עם שאול ובניו, מלמדת כי מעלת אליהו הנביא, מעלת הגלעד ומעלת חצי שבט המנשה של עבר הירדן המזרחי, נובעים מאותה נקודת מוצא. מתוך הבאת מעשה אנשי יבש גלעד לתוצאות כה מערכתיות הן מצד יציאת אליהו מתוכם והן מצד השפעת המעשה שעשו על עתידם של בני חצי שבט המנשה המזרחי כולו, אנו מחוייבים לבחון את מעשה מסירות הנפש שלהם מעבר לרמת החסד המקומית – לברר מהי מגמת החיים הדוחפת את אנשי יבש גלעד למסור נפשם על הבאת גופות שאול ובניו לקבורה. מעשה אנשי יבש גלעד בשאול ובניו אמור לתמצת בתוכו את מעלת אליהו, הגלעד וחצי שבט המנשה שבעבר הירדן המזרחי, ה"ניזונים" ממעשה זה[1400].

[1400] **זיקת שאול ובנימין אל הגלעד:** מתוך הבנת נקודת מוצא מעשיהם של אנשי יבש גלעד בגוויית שאול ובניו כמתייחסת להווייתם הגלעדית, גם הסיבה המקומית אותה מעלים חז"ל למעשיהם של אנשי יבש גלעד – הצלתם על ידי שאול מידי נחש מלך בני עמון, וגם ביאור קביעת ימי אבלותם על שאול ובניו מתוך קירבתם אל שבט בנימין, מחוייבים להתבאר מצד מהותם ה"גלעדית" של אנשי יבש.

"וַיִּשְׁמְעוּ כֹּל יָבֵישׁ גִּלְעָד אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשׂוּ פְּלִשְׁתִּים לְשָׁאוּל. וַיָּקוּמוּ כָּל אִישׁ חַיִל וַיִּשְׂאוּ אֶת גּוּפַת שָׁאוּל וְאֵת גּוּפֹת בָּנָיו וַיְבִיאוּם יָבֵישָׁה וַיִּקְבְּרוּ אֶת עַצְמוֹתֵיהֶם תַּחַת הָאֵלָה בְּיָבֵשׁ וַיָּצוּמוּ שִׁבְעַת יָמִים" (דברי הימים א', י', י"א – י"ב).

על נקודת המוצא שבמעשה נתינת גוויות שאול ובניו לקבורה, נוכל ללמוד מתיאור מעשיהם של פלשתים בגופת שאול ובניו.

בהבאת ספר שמואל את מעשיהם של פלשתים בשאול ובשלושת בניו, מתואר כי את גופותיהם הם תוקעים בחומת בין שן.

"וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּבֹאוּ פְלִשְׁתִּים לְפַשֵּׁט אֶת הַחֲלָלִים וַיִּמְצְאוּ אֶת שָׁאוּל וְאֶת שְׁלֹשֶׁת בָּנָיו נֹפְלִים בְּהַר הַגִּלְבֹּעַ. וַיִּכְרְתוּ אֶת רֹאשׁוֹ וַיַּפְשִׁיטוּ אֶת כֵּלָיו וַיְשַׁלְּחוּ בְאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים סָבִיב לְבַשֵּׂר בֵּית עֲצַבֵּיהֶם וְאֶת הָעָם. וַיָּשִׂמוּ אֶת כֵּלָיו בֵּית עַשְׁתָּרוֹת וְאֶת גְּוִיָּתוֹ תָּקְעוּ בְּחוֹמַת בֵּית שָׁן" (שמואל א', ל"א, ח').

מחומת בית שן, לוקחים אנשי יבש גלעד את גווייתו.

הסיבה שמביא רש"י למאמץ והסיכון שלוקחים על עצמם אנשי יבש גלעד, נראית לכאורה כסיבה מקומית של החזרת טובה.

"**ולמה מסרו עצמם בסכנה לקחת גופות שאול ובניו מהר גלבוע יותר משאר ישראל לפי שעשה להם שאול טובה שהצילם כשעלה נחש העמוני עליהם** וכנגד אותם שבעת ימים שנתנו להם זמן אם יבא להם מושיע והיו צמים ומתענים אולי יבא להם מושיע ובא שאול והושיעם כנגדן נתענו עתה גם הם ז' ימים..." (רש"י דברי הימים א', י', י"ב ד"ה ויצומו שבעת ימים).

אף את האבלות שגוזרים על עצמם אנשי יבש גלעד תולים חז"ל בסיבה לכאורה אישית – מתוך קירבתם אל שבט בנימין מעת נתינת בנותיהם לאנשי שבט בנימין הנותרים מפרשת פילגש בגבעה, לנשים.

"...וגם מפני אבילות שנהגו שבעת ימים **כי גם קרוביהם היו** כשהרגו ישראל את יושבי גבעה במעשה פלגש בגבעה נתנו אנשי יבש בנותיהם לבנימין כשחטפום מן המחולות" (המשך רש"י שם).

חיבור חז"ל את חזרת חצי שבט המנשה אל ארצם ואל חיק השכינה והופעתו של אליהו כ"תושב גלעד" ("אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתּוֹשָׁבֵי גִלְעָד") שניהם מכוח מעשה זה של אנשי יבש גלעד, מחייב לייחס את נקודת המהות שבגלעד אף ליציאתו של שאול להצלת אנשי יבש גלעד ולקירבתם המשפחתית של אנשי יבש גלעד אל בנימין. את יציאתו של שאול להצלת בני יבש גלעד וכן את החיבור המשפחתי שנוצר בין בנימין לאנשי יבש, יש לתלות בקיום התכונה ה"גלעדית" של עבר הירדן המזרחי אף בבנימין. ממילא גם העדרותם של אנשי יבש גלעד ממלחמתם של ישראל בשבט בנימין בפרשת פילגש בגבעה יצטרך להיתלות באותה נקודת קשר.

"וַיֹּאמְרוּ מִי אֶחָד מִשִּׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר לֹא עָלָה אֶל ה' הַמִּצְפָּה וְהִנֵּה לֹא בָא אִישׁ אֶל הַמַּחֲנֶה מִיָּבֵישׁ גִּלְעָד אֶל הַקָּהָל" (שופטים כ"א, ח').

אכן, מלכות שאול מוקמת בפועל מכוח מלחמתו לטובת אנשי יבש גלעד.

"וְהִנֵּה שָׁאוּל בָּא אַחֲרֵי הַבָּקָר מִן הַשָּׂדֶה וַיֹּאמֶר שָׁאוּל מַה לָּעָם כִּי יִבְכּוּ וַיְסַפְּרוּ לוֹ אֶת דִּבְרֵי אַנְשֵׁי יָבֵישׁ. וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים עַל שָׁאוּל כְּשָׁמְעוֹ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּחַר אַפּוֹ מְאֹד. וַיִּקַּח צֶמֶד בָּקָר וַיְנַתְּחֵהוּ וַיְשַׁלַּח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמַּלְאָכִים לֵאמֹר אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יֹצֵא אַחֲרֵי שָׁאוּל וְאַחַר שְׁמוּאֵל כֹּה יֵעָשֶׂה לִבְקָרוֹ וַיִּפֹּל פַּחַד ה' עַל הָעָם וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד...וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּשֶׂם שָׁאוּל אֶת הָעָם שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיָּבֹאוּ בְתוֹךְ הַמַּחֲנֶה בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיַּכּוּ אֶת עַמּוֹן עַד חֹם הַיּוֹם וַיְהִי הַנִּשְׁאָרִים וַיָּפֻצוּ וְלֹא נִשְׁאֲרוּ בָם שְׁנַיִם יָחַד. וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שְׁמוּאֵל מִי הָאֹמֵר שָׁאוּל יִמְלֹךְ עָלֵינוּ תְּנוּ הָאֲנָשִׁים וְנָמִיתֵם...וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם לְכוּ וְנֵלְכָה הַגִּלְגָּל וּנְחַדֵּשׁ שָׁם הַמְלוּכָה. וַיֵּלְכוּ כָל הָעָם הַגִּלְגָּל וַיַּמְלִכוּ שָׁם אֶת שָׁאוּל לִפְנֵי ה' בַּגִּלְגָּל וַיִּזְבְּחוּ שָׁם זְבָחִים שְׁלָמִים לִפְנֵי ה' וַיִּשְׂמַח שָׁם שָׁאוּל וְכָל אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד מְאֹד" (שמואל א', י"א, ה' – ט"ו).

עד כדי כך זיקת שאול אל הגלעד היא גדולה, שחז"ל במדרש מייחסים את הצלתם של אנשי יבש גלעד מבני עמון ל**יפתח**!

"והנערה אשר תיטב בעיני המלך וגו', ומי היה הגון לדבר איש יהודי וגו' ודכוותה ויאמר שמואל אל העם אנשי ישראל לכו וגו', ומי היה הגון לדבר, איש מבני בנימין, ודכוותה וירא אלהים את בני ישראל, ומי היה הגון לדבר, ומשה היה רועה, רבי יהושע בר אבירים מוסיף תרתי והוא לחץ את בני ישראל ומי היה הגון לדבר ודבורה אשה נביאה, **ודכוותה ויאמרו כל אנשי יבש גלעד וגו' ומי היה הגון לדבר ויפתח הגלעדי**" (ילקוט שמעוני אסתר רמז תתרנב).

לשון זו של מצוקת אנשי יבש גלעד - "ויאמרו כל אנשי יביש גלעד וגו', שייכת במקורה לפרשת הצלת שאול את אנשי יבש גלעד מידי נחש העמוני.

"וַיַּעַל נָחָשׁ הָעַמּוֹנִי וַיִּחַן עַל יָבֵשׁ גִּלְעָד וַיֹּאמְרוּ כָּל אַנְשֵׁי יָבֵישׁ אֶל נָחָשׁ כְּרָת לָנוּ בְרִית וְנַעַבְדֶךָּ" (שמואל א', י"א, א').

אף המלכת איש בושת בן שאול לאחר מותו של שאול, מן הגלעד הוא מתחיל ומשם הוא מתרחב אל כל ישראל.

"וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים אֶל אַנְשֵׁי יָבֵישׁ גִּלְעָד וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם בְּרוּכִים אַתֶּם לַה' אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם הַחֶסֶד הַזֶּה עִם אֲדֹנֵיכֶם עִם שָׁאוּל וַתִּקְבְּרוּ אֹתוֹ...וְעַתָּה תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם וִהְיוּ לִבְנֵי חַיִל כִּי מֵת אֲדֹנֵיכֶם שָׁאוּל וְגַם אֹתִי מָשְׁחוּ בֵּית יְהוּדָה לְמֶלֶךְ עֲלֵיהֶם. וְאַבְנֶר בֶּן נֵר שַׂר צְבָא אֲשֶׁר לְשָׁאוּל לָקַח אֶת אִישׁ בֹּשֶׁת בֶּן שָׁאוּל וַיַּעֲבִרֵהוּ מַחֲנָיִם. **וַיַּמְלִכֵהוּ אֶל הַגִּלְעָד וְאֶל הָאֲשׁוּרִי וְאֶל יִזְרְעֶאל וְעַל אֶפְרַיִם וְעַל בִּנְיָמִן וְעַל יִשְׂרָאֵל כֻּלֹּה**" (שמואל ב', ב', ה' – ט').

אף לעתיד לבוא אנו מוצאים כי הגלעד של חצי שבט המנשה הופך להיות לירושת בנימין.

"וְהָיָה בֵית יַעֲקֹב אֵשׁ וּבֵית יוֹסֵף לֶהָבָה...וְיָרְשׁוּ הַנֶּגֶב אֶת הַר עֵשָׂו וְהַשְּׁפֵלָה אֶת פְּלִשְׁתִּים וְיָרְשׁוּ אֶת שְׂדֵה אֶפְרַיִם וְאֶת שְׂדֵה שֹׁמְרוֹן וּבִנְיָמִן אֶת הַגִּלְעָד - ובני מנשה שהיתה ארץ גלעד - שלהם יפשטו להם מהלאה לגבולותיה של ארץ ישראל במזרחה" (עובדיה א', י"ח ורש"י ד"ה ובנימין את הגלעד).

על הקשר שבין תכונת אין סוף החיים המופיע בגלעד לבין זה המופיע בבנימין, ניגע בעזרת ה' בהמשך (עמ' _____), בהתייחסותנו לצד אין סוף המופיע בבנימין.

"וַיִּשְׁמְעוּ אֲלָיו יֹשְׁבֵי יָבֵישׁ גִּלְעָד אֵת אֲשֶׁר עָשׂוּ פְּלִשְׁתִּים לְשָׁאוּל. וַיָּקוּמוּ כָּל אִישׁ חַיִל וַיֵּלְכוּ כָּל הַלַּיְלָה וַיִּקְחוּ אֶת גְּוִיַּת שָׁאוּל וְאֵת גְּוִיֹּת בָּנָיו מֵחוֹמַת בֵּית שָׁן וַיָּבֹאוּ יָבֵשָׁה וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם שָׁם. וַיִּקְחוּ אֶת עַצְמֹתֵיהֶם וַיִּקְבְּרוּ תַחַת הָאֶשֶׁל בְּיָבֵשָׁה וַיָּצֻמוּ שִׁבְעַת יָמִים" (שם שמואל א', ל"א, י"א – י"ג).

מפרשת הריגתם ותליתם של שבעה מבניו של שאול בעוון הגבעונים, אנו למדים כי "תקיעת" גופות שאול ובניו בחומת בית שן, תלייה הייתה.

*"וַיִּקַּח הַמֶּלֶךְ אֶת שְׁנֵי בְּנֵי רִצְפָּה בַת אַיָּה אֲשֶׁר יָלְדָה לְשָׁאוּל אֶת אַרְמֹנִי וְאֶת מְפִבֹשֶׁת וְאֶת חֲמֻשֶּׁת בְּנֵי מִיכַל בַּת שָׁאוּל אֲשֶׁר יָלְדָה לְעַדְרִיאֵל בֶּן בַּרְזִלַּי הַמְּחֹלָתִי. וַיִּתְּנֵם בְּיַד הַגִּבְעֹנִים וַיְקִיעֻם בָּהָר לִפְנֵי ה'...וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַיִּקַּח אֶת עַצְמוֹת שָׁאוּל וְאֶת עַצְמוֹת יְהוֹנָתָן בְּנוֹ מֵאֵת בַּעֲלֵי יָבֵישׁ גִּלְעָד אֲשֶׁר גָּנְבוּ אֹתָם מֵרְחֹב בֵּית שָׁן **אֲשֶׁר** <**תְּלָאוּם שָׁמָּה פְּלִשְׁתִּים** בְּיוֹם הַכּוֹת פְּלִשְׁתִּים אֶת שָׁאוּל בַּגִּלְבֹּעַ. וַיַּעַל מִשָּׁם אֶת עַצְמוֹת שָׁאוּל וְאֶת עַצְמוֹת יְהוֹנָתָן בְּנוֹ וַיַּאַסְפוּ אֶת עַצְמוֹת הַמּוּקָעִים. וַיִּקְבְּרוּ אֶת עַצְמוֹת שָׁאוּל וִיהוֹנָתָן בְּנוֹ בְּאֶרֶץ בִּנְיָמִן בְּצֵלָע בְּקֶבֶר קִישׁ אָבִיו וַיַּעֲשׂוּ כֹּל אֲשֶׁר צִוָּה הַמֶּלֶךְ וַיֵּעָתֵר אֱלֹהִים לָאָרֶץ אַחֲרֵי כֵן"* (שמואל ב', כ"א, ח' – י"ד).

במעשיהם של אנשי יבש גלעד הם מקיימים אם כן את מהות החיים העולה מציווי התורה שלא להלין את נבלת המת תלויה, אלא להביאה לקבורה.

"וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ. לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא..." (דברים כ"א, כ"ב – כ"ג).

את הסיבה לאיסור השהיית התלוי והחיוב להביאו במהרה לקבורה, תולה הכתוב ב"קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי"

"...כִּי קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי... - זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו...כל קללה שבמקרא לשון הקל וזלזול, כמו (מלכים א', ב', ח') *והוא קללני קללה נמרצת..."* (דברים כ"א, כ"ג ורש"י ד"ה כי קללת אלהים תלוי).

את גוויית האדם תלויה מתאר הכתוב כקללת האלוהים עצמו. את הסיבה לכך מבארים חז"ל מתוך שהאדם עשוי בדמות דיוקנו של ה' ומתוך שישראל הם בניו. אולם באופן שלא היה כלל מחוייב מצד הפשט ואף לכאורה סותר אותו, ממשילים חז"ל את הדימוי הזה שבין האדם וה' כיחס שבין **אחים תאומים**.

"משל לשני אחים תאומים שהיו דומין זה לזה, אחד נעשה מלך, ואחד נתפס ללסטיות ונתלה, כל הרואה אותו אומר המלך תלוי..." (המשך רש"י שם) .

ברור שמצד הפשט דמיון דיוקן ובמיוחד ביחס שבין הקב"ה לאדם, אינו מחייב כלל יחס של "אחים תאומים", אלא הוא יכול לבטא דמיון חיצוני בלבד. אף יחס שבין אב ובנים שהינו מהותי יותר מדמיון דיוקן רחוק ביותר מן הזהות הכמעט מוחלטת שבין אחים תאומים. הקושי שהעמדת יחס שכזה בין ה' וישראל מופלא עוד יותר כשהנושא המדובר הוא גופו של האדם. גם אם נראה את האדם כדמות דיוקנו של ה', נראה היה לייחס הקבלה זו לצד ה"רוח ממללא" שבו מצד נשמתו, אך לא מצד גופו[1401]. מובן ביותר היה לומר, כי בעזיבת הנשמה את הגוף, יורד גוף האדם מצביונו האלוהי והדמיון ל"דמות דיוקנו" של ה' כמעט ואינה נותרת בו[1402]. העמדה בכל אופן של חז"ל את הזיקה שבין גוויית האדם ובוראו דווקא כיחס שבין אחים תאומים נותן לגווייתו של האדם מעמד בלתי ניתן לתפיסה כשל הוויית אין סוף חיים מלאה. את פועלם של אנשי יבש גלעד להביא את גופות שאו ובניו מן התליה לקבורה ולהספד אנו מייחסים אם כן עד לעומק עיקר החיים שבמעשיהם – אל כוח מעלת תאומות גופת האדם מצד עצמה אל אין סוף החיים.

[1401] כפי שמבארים חז"ל את דברי הכתוב "וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים" שדווקא את נשמתו מקבל האדם מן העליונים. "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים ונשמה מן העליונים" (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה ויפח באפיו).

[1402] כפי שמבארים חז"ל כי בעזיבת החיים, נוטל הקב"ה את חלקו – "תנו רבנן: שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם - הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם" (נדה ל"א, ע"א).

ייחודיות אין סוף החיים בו נוגעים אנשי יבש גלעד ומכוחו הם פועלים, מקבל זווית הארה והעצמה נוספים, דווקא מתוך כשלונו של דוד באותו מישור, באופן טיפולו בגופות שאול ובניו ושבעת המוקעים. בניגוד לאנשי יבש גלעד, לא מצליח דוד להביא את עצמו להחשיב את הגוף המת עד לרמת חשיבות שכזו שתביאו לידי הספד.

בעקבות הופעת רעב בארץ שלש שנים שנה אחרי שנה, מבקש דוד את פני ה' על הדבר.

"וַיְהִי רָעָב בִּימֵי דָוִד שָׁלֹשׁ שָׁנִים שָׁנָה אַחֲרֵי שָׁנָה וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת פְּנֵי ה'..." (שמואל ב', כ"א, א').

תשובת ה' מביאה שתי סיבות.

האחת, קבורת שאול בהיחבא בלא שנספד לפי כבודו.

"...וַיֹּאמֶר ה' אֶל שָׁאוּל - על עון שאול שנקבר פתאום בהחבא שגנבוהו אנשי יבש גלעד וקברוהו ולא נספד לפי כבודו".

השניה, המתת הגבעונים בפרשת נוב עיר הכוהנים.

"וְאֶל בֵּית הַדָּמִים עַל אֲשֶׁר הֵמִית אֶת הַגִּבְעֹנִים"- שהרג נוב עיר הכהנים" (המשך פסוק א' ורש"י ד"ה ואל בית הדמים").

בעקבות דרישת הגבעונים להוקיע שבעה מבני שאול בעוון פגיעתם בו, ניתלים שבעה מצאצאיו של שאול.

"וַיֹּאמְרוּ אֶל הַמֶּלֶךְ הָאִישׁ אֲשֶׁר כִּלָּנוּ וַאֲשֶׁר דִּמָּה לָנוּ נִשְׁמַדְנוּ מֵהִתְיַצֵּב בְּכָל גְּבֻל יִשְׂרָאֵל. יֻתַּן לָנוּ שִׁבְעָה אֲנָשִׁים מִבָּנָיו וְהוֹקַעֲנוּם לַה' בְּגִבְעַת שָׁאוּל בְּחִיר ה' וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲנִי אֶתֵּן...וַיִּתְּנֵם בְּיַד הַגִּבְעֹנִים וַיְקִיעֻם בָּהָר לִפְנֵי ה' וַיִּפְּלוּ שִׁבְעָתָם יָחַד וְהֵמָּה הֻמְתוּ בִּימֵי קָצִיר בָּרִאשֹׁנִים בִּתְחִלַּת קְצִיר שְׂעֹרִים" (שמואל ב', כ"א, ה' – ט').

הכתוב מספר לנו כי תלייתם נמשכת שבעה חודשים תמימים[1403], כשבכל התקופה הזו רצפה בת איה ששניים מבניה מבין התלויים שומרת כי לא יפגעו בהם עופות השמים וחיות השדה.

"וַתִּקַּח רִצְפָּה בַת אַיָּה אֶת הַשַּׂק וַתַּטֵּהוּ לָהּ אֶל הַצּוּר מִתְּחִלַּת קְצִיר (בימי ניסן – רש"י) עַד נָתַךְ מַיִם עֲלֵיהֶם (בימות הגשמים בתשרי – רש"י) מִן הַשָּׁמַיִם וְלֹא נָתְנָה עוֹף הַשָּׁמַיִם לָנוּחַ עֲלֵיהֶם יוֹמָם וְאֶת חַיַּת הַשָּׂדֶה לָיְלָה" (שמואל ב', כ"א, י').

אף שכבר בתחילה מודיע ה' לדוד כי סיבת הרעב הראשונה היא מפאת קבורתו בהיחבא של שאול שלא נספד כהלכה ולא רק מפאת עוונו בגבעונים, רק לאחר ששומע דוד על מעשיה של רצפה בת איה, הוא מביא את עצמות שאול ויהונתן מיבש גלעד ויחד עימם את עצמות שבעת המוקעים וסופד אותם בערי ישראל.

"וַיֵּגֶד לְדָוִד אֵת אֲשֶׁר עָשְׂתָה רִצְפָּה בַת אַיָּה פִּלֶגֶשׁ שָׁאוּל. וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַיִּקַּח אֶת עַצְמוֹת שָׁאוּל (שנאמר לו עליהם אל שאול שלא נספד כהלכה – רש"י) וְאֶת עַצְמוֹת יְהוֹנָתָן בְּנוֹ מֵאֵת בַּעֲלֵי יָבֵישׁ גִּלְעָד אֲשֶׁר גָּנְבוּ אֹתָם מֵרְחֹב בֵּית שַׁן אֲשֶׁר תְּלָאוּם שָׁמָּה פְּלִשְׁתִּים בְּיוֹם הַכּוֹת פְּלִשְׁתִּים אֶת שָׁאוּל בַּגִּלְבֹּעַ. וַיַּעַל מִשָּׁם אֶת עַצְמוֹת שָׁאוּל וְאֶת עַצְמוֹת יְהוֹנָתָן בְּנוֹ וַיַּאַסְפוּ אֶת עַצְמוֹת הַמּוּקָעִים. וַיִּקְבְּרוּ אֶת עַצְמוֹת שָׁאוּל וִיהוֹנָתָן בְּנוֹ בְּאֶרֶץ בִּנְיָמִן בְּצֶלַע בְּקֶבֶר קִישׁ אָבִיו וַיַּעֲשׂוּ כֹּל אֲשֶׁר צִוָּה הַמֶּלֶךְ - להספיד עליהם בכל ערי ישראל (שמואל ב', כ"א, י"א – י"ד ורשי ד"ה כל אשר צוה המלך).

חז"ל במדרש מביאים מתוך כך ביקורת איומה על דוד, שהיה מתעצל בהספדו של שאול, לא לקח את עצמות שאול ויהונתן מיבש גלעד לסופדם ולקוברם במקומם ולא הוריד את עצמות המוקעים לקבורה, אלא לאחר ששמע את חסדה של רצפה בת איה.

*"...הוי עד נתך מים עליהם מן השמים, מהו ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם בוא וראה החסד שעשתה רצפה בת איה עמהם שהיתה שומרם ביום מעוף השמים ובלילה מחית השדה ז' חדשים **ואע"פ שאמר הקב"ה לדוד על שאול שלא נספד כהלכה והוא נקבר בחוצה לארץ היה דוד מתעצל בהספדו שאמר שאול כבר עברו עליו תריסר ירחי שתא ולא***

[1403] כך מסיקים חז"ל מן הכתוב, במדרש: "למד שעמדו תלוים מט"ז בניסן עד י"ז במרחשון" (במדבר רבה פרשה ח' ד"ה ד איש או).

__ארחיה לאספודי__ כיון שהגידו לו מעשים של רצפה בת איה נשא ק״ו בעצמו ואמר מה זו שהיא אשה כך עשתה לגמילות חסדים אני שאני מלך עאכ״ו מיד הלך לגמול חסד עמהם הה״ד (שמואל ב׳, כ״א) ויגד לדוד את אשר עשתה וגו׳ (שם שמואל ב׳, כ״א) וילך דוד ויקח את עצמות שאול וגו׳ ויעל משם את עצמות שאול וגו׳ מה עשה דוד עמד וכנס כל זקני ישראל וגדוליהם ועברו את הירדן ובאו ליבש גלעד ומצאו את עצמות שאול ויהונתן בנו ונתנו אותם בתוך ארון המת ועברו את הירדן שנאמר (שם שמואל ב׳, כ״א) ויקברו את עצמות שאול ויהונתן בנו וגו׳ מהו בצלע בקבר קיש אביו מלמד שהביאוהו לגבול ירושלים וקברוהו שם...(שמואל ב׳, כ״א) ויעשו כל אשר צוה המלך ומה צוה המלך צוה להיות מעבירים ארונו של שאול בכל שבט ושבט והיה השבט שהיה נכנס בו ארונו של שאול יוצאים הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם וגומלים חסד עם שאול ובניו כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים עד שבאו לארץ אחוזתו לגבול ירושלים וכיון שראה הקב״ה שגמלו לו כל ישראל חסד ועשו דינם של גבעונים מיד נתמלא רחמים ונתן מטר על הארץ שנאמר (שם שמואל ב׳, כ״א) ויעתר אלהים לארץ אחרי כן...״ (במדבר רבה פרשה ח׳ ד״ה ד איש או).

מדברי חז״ל אנו למדים כי התעצלותו של דוד מלהספיד את שאול נובעת מתוך ריחוק זמן מיתתו שנים עשר חודש. את הפקפוק שנוצר אצל דוד בחשיבות ההספד בשלב מאוחר שכזה יש לתלות בהתרחקות ההולכת וגודלת ממצב החיים. ככול שזמן המיתה קרוב, מיוחס ההספד לחיים שהיו זה מכבר. אין היא מיוחסת באמת לגופה העומדת מולנו. אולם קיום הספד בחלוף זמן ניכר, השתכחותו של החי, מביאה לכך כי ההספד מתייחס עתה אל גוף המת עצמו. בהכרת חשיבות מעשה ההספד אף כלפי הגוף המת מתקשה דוד ועל כן אינו מקיים את רצון ה׳ בעניין, עד שנודע לו על מעשיה של רצפה בת איה.

כנגד קושי הכרתו של דוד בחיות האין סופית המפעמת אף בגוף המת, פועלים אנשי יבש גלעד בגופות שאול ובניו מתוך הכרת תואוֹמוּת הגוף מצד עצמו לאין סוף החיים.
קביעת מסירות הנפש של אנשי יבש גלעד על גווייתו של שאול ובניו את תכונת אליהו היוצא מכוח מעשה זה, וכתכונת הגלעד ושבט חצי המנשה של עבר הירדן המזרחי החוזרים מן הגלות לגלעד מכוח מעשה זה, בהתייחסותה אל ציווי הכתוב שלא להלין את התלוי ולהביאו לקבורה, מציינת אם כן כי חצי שבט המנשה שבעבר הירדן המזרחי, הגלעד ואליהו מתייחסים כולם אל מעלת איו סופיותו של גוף האדם ועצמותיו. אכן, ראינו לעייל, כי אליהו אכן מגיע למדרגה בה גוף האדם ״חזק ובריא״ כגוית המלאכים.

״...וכל אלה מוכיחים כי בגוייתם הן עומדין חיים, אבל אפשר שהבורא ישים __גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו__ זכור לטוב...״ (השגת הראב״ד על הרמב״ם הלכות תשובה פרק ח׳ הלכה ב׳).

מתוך כך מסוגל אף גופו לעלות אל השמים.

״וַיְהִי הֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וְדַבֵּר וְהִנֵּה רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרְדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְעָרָה הַשָּׁמָיִם״ (מלכים ב׳, ב׳, י״א).

הצבת מעלת מעשיהם של אנשי יבש גלעד כמעלת אליהו וכמעלת הגלעד, מחזירה אותנו אל נקודת המוצא לכוחו של הגלעד – הגַלעד שבונה יעקב בינו לבין לבן. כפי שבארנו לעייל, קו האיחוד שבין מלאכיותו ה״לבָנה״ של לבן, לבין מגמתו של יעקב להופיע את אין סוף החיים בגוף ובחומרי החיים, יוצק הווייתן חיים שגופיות וחומר חיים בה, הינם בעלי הווייה מלאכית. מכוח נקודת המוצא הזו נולדת מנהיגותו של יפתח הגלעדי, שמתוך ביזויים של בני אפרים אותו ואת מקום מוצאו[1404], למדנו כי הווייתו הגלעדית של עבר הירדן המזרחי, היא נקודת מוצא תוקפו וגבורתו.

אולם דווקא הגדרה זו את מוצאו הגלעדי של יפתח, מחייבת ביאור נוסף. שהרי אם הווייתו הגלעדית של יפתח היא כה שלמה - כהווייתו של אליהו הנביא, מה סיבת ביזויים של אנשי אפרים אותו? מדוע הם רואים את בני מנשה שבגלעד נחותים הן מאפרים והן ממנשה שבעבר הירדן המערבי? תשובה בדבר אנו מוצאים מהגדרת כל צד הגלעד כאנשי עוון.

[1404] ״...כִּי אָמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה - פחותים שבאפרים היו מבזים את הגלעד ואומרים להם מה אתם גלעד חשובים בתוך אפרים ובתוך מנשה כן תרגם יונתן״ (שופטים י״ב, ד׳ ורש״י ד״ה כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד).

העצמת הגלעד את הוויית חומרי החיים על חשבון ה"רוח ממללא"

מדברי חז"ל אנו למדים כי מעלת הגלעד המופיעה להם את דמותו של אליהו, עומדת במקביל להיותם "קרית פועלי עוון".

את הוצאת אליהו מביניהם מדגישים חז"ל למרות היותם מקום שכירות עדי השקר.

*"ד"א לי גלעד, אמ' הקב"ה עלי לרפאת מה שעשה גלעד, ומה עשה, **כל מי שהיה מבקש לשכור עידי שקר משם היה הולך ושוכר**, שנא' גלעד קרית פועלי און (הושע ו', ח'). ולמה זכו להעמיד אליהו הצדיק בשביל שעשו חסד עם עצמותיו של שאול שנא' ויקחו את גוית שאול" (דברים רבה פרשת עקב ד"ה ד"א לי גלעד).*

מעשה החסד שעשו בקבורת שאול ובניו, מופיע בהם במקביל להיותם עובדי ע"ז ושופכי דמים.

*"כב' גלעד קרית פועלי און עק' מדם, **אנשי גלעד עובדי עבודה זרה היו ושופכי דמים** היו ומפני שקברו את שאול ובניו אין הק' מקפיח שכר כל בריה ועמד אליהו מביניהן, שנ' ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד" (פתרון תורה פרשת אם בחוקותי עמוד 103).*

כך מגדיר הנביא את הגלעד כ"קִרְיַת פֹּעֲלֵי אָוֶן".

"גִּלְעָד קִרְיַת פֹּעֲלֵי אָוֶן עֲקֻבָּה מִדָּם" (הושע ו', ח').

מן הגמרא אנו למדים כי הגדרתה כשופכת דמים, אינה אך ורק תוצאה מכוח מעשיהם הבחיריים של תושביה, אלא טבועה בה בעצם הוויית מקומה. כנגד שלשת ערי המקלט שבכל עבר הירדן המערבי, מוקמים אף בעבר הירדן המזרחי שלשה ערי מקלט. את הסיבה לשוויון הערים למרות אי השוויון בשטח הנחלה ובמספר השבטים שבין שני עברי הירדן, תולה הגמרא באופי הגלעד – "בגלעד שכיחי רוצחים"[1405].

*"תנו רבנן: שלש ערים הבדיל משה בעבר הירדן, וכנגדן הבדיל יהושע בארץ כנען, ומכוונות היו כמין שתי שורות שבכרם, (יהושע כ') חברון ביהודה כנגד (דברים ד') בצר במדבר, שכם בהר אפרים כנגד רמות בגלעד, קדש בהר נפתלי כנגד גולן בבשן...בעבר הירדן תלת, בארץ ישראל תלת? (בתמיה בנחלת שני שבטים שלש כמו בנחלת עשרה שבטים – רש"י) אמר אביי: **בגלעד שכיחי רוצחים**, דכתיב: (הושע ו') **גלעד קרית פועלי און עקובה מדם**, מאי עקובה מדם? א"ר אלעזר: שהיו עוקבין (אורבין – רש"י) **להרוג נפשות**" (מכות ט', ע"ב - י' ע"א).*

את מעלת הגלעד מייחסים חז"ל בשיר השירים לרקים שבישראל.

*"הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ **שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד** - ...והדוגמא שדימה כנסת ישראל לכך היא מבפנים למחנותיך ומשכנותיך **אף הרקים שביך** חביבין עלי כיעקב ובניו שגלשו לרדת מהר הגלעד כשהשיגם לבן שם..." (שיר השירים ד', א' ורש"י ד"ה מבעד לצמתך, שערך כעדר העזים).*

את תיאור אליהו "מִתּוֹשָׁבֵי גִלְעָד"[1406] מבאר תו"ס כנועד להבדיל את אליהו כאחד מן ה"מיושבים בעיר, כנגד "כל שאר אנשי גלעד "שהיו עם אספסוף".

"ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד - לכך נקרא מתושבי גלעד לפי שהרגו ישראל אנשי יבש גלעד על מעשה פילגש בגבעה ולא נשאר ביבש גלעד כי אם מעט אנשים מן המיושבים

[1405] אמנם תו"ס במקום מחזיר את כל הקמת ערי המקלט המרובים בעבר הירדן המזרחי לבחירת האדם, בביאורו כי הצורך בערי המקלט לרוצחים בשגגה, נובע מצורך ההשגחה להרבות מצבי הריגה בשגגה, לאותם אלו שרצחו במזיד והצליחו להתחמק מן הדין באין עדים והתראה כנדרש.
"בגלעד שכיחי רוצחים - פי' ולהכי הוצרכנו לערי מקלט **לפי כשהורגים מזיד בלא עדים הקב"ה מזמנן לפונדק אחד** כדאמרי' לקמן (דף י', ע"ב)" (תוספות מכות ט', ע"ב).
אולם, גם לפי תו"ס ברור כי התאוה לרצח של בני הגלעד טמונה בתכונת המקום, שהרי לא ניתן לבאר כי קביעת ריבוי ערי המקלט נתלית בניבוי עבריינותם של בני עבר הירדן.

[1406] מלכים א', י"ז, א'.

*בעיר **כי כל השאר היו עם אספסוף** לכך מעיד כי אליהו מן התושבים כך שמעתי מהר"י טרוט"י משם הר"י בה"ר יצחק ממלאון[1407]" (תוספות תענית ג', ע"א).*

עולה אם כן, כי שכיחות מעשי הרציחה, עדות השקר והאָוֶן בגלעד, ריקנותם ואספסופותם של אנשיו, מיצגים נאמנה את הגלעד ועבר הירדן המזרחי במקביל להתאמת תכונת יושביו למסור נפשם על גוויות שאול ובניו, ולהוצאתם מתושבותם[1408] את מעלת אליהו.

יש אם כן לבאר, איזו תכונת חיים היא זו המשלבת בין שני הניגודים הללו, ואיך יוצא הדבר ממעשה חיבורם של יעקב ולבן בהר הגלעד.

תשובה בדבר נוכל לקבל מתוך ההבדל שכבר הבדלנו בין תכונת שבט מנשה ואפרים. כפי שבארנו לעייל[1409], דווקא מנשה הוא הממשיך את כוחו של יוסף להופיע במעשה ובחומרי החיים עוצמה של שכינה. על כן את השפעתו של יוסף על מצרים מכוח לחמו ופעולותיו, הוא מממש דווקא דרכו של מנשה[1410]. לעומת זאת אפרים הוא הנמצא בחברתו של יעקב[1412]. בהתייחסותו של יעקב לשני פנים אלו שבהופעת אין סוף החיים שביוסף, הוא "מבכר"[1413] את אפרים על פני מנשה ובתוך כך מרכזית הנהגת יהושע מאפרים על פני הנהגת גדעון ממנשה[1414], כשבכורת הנחלה, נשארת בידיו של מנשה.

בעבר הירדן המזרחי, מוקצנת עוד יותר מגמת הופעת אין סוף החיים דרך חומרי וגופי החיים ועצם המעשה. כך למדנו[1415] מהגדרת נחלת עבר הירדן כ"נחלה מבוהלת".

*"נַחֲלָה מְבֻהֶלֶת בָּרִאשׁוֹנָה וְאַחֲרִיתָהּ לֹא תְבֹרָךְ - **שנבהל למהר וליטול תחלה** כגון בני גד ובני ראובן שמהרו לטול חלקם בעבר הירדן ודברו בבהלה שנאמר **גדרות צאן נבנו למקנינו פה וערים לטפנו** (במדבר ל"ב) **עשו את העיקר טפל שהקדימו צאנם לטפם**. ואחריתה לא תבורך - שגלו כמה שנים קודם שאר השבטי..." (משלי כ', כ"א ורש"י ד"ה נחלה מבוהלת בראשונה וד"ה ואחריתה לא תבורך).*

אף שמגמה זו של חיבוב הקניינים לפני הגוף מודגשת אצל יעקב[1416] ומכוחה הוא פועל בשכם[1417], למדנו כי עבר הירדן המזרחי, מקצין מגמה זו עד כדי מגמה של "בהלה". משמעות הדבר היא

[1407] מדוקדק בדברי התו"ס כי אין הוא מבדיל בין אנשי יבש גלעד לבין אנשי כלל הגלעד. בבחינתו את אליהו מתושבי הגלעד, הוא מתייחס לאנשי יבש גלעד.

[1408] "תושבותי" אותה גזרנו לעייל מתיאורו בכתוב כ"תִּשְׁבִּי מִתִּשְׁבֵי גִלְעָד", שהופנה על ידי תו"ס לצד ה"מיושב" שבגלעד המלוקט מבין האספסוף שם.
"לכך נקרא מתושבי גלעד לפי שהרגו ישראל אנשי יבש גלעד על מעשה פילגש בגבעה ולא נשאר ביבש גלעד כי אם **מעט אנשים מן המיושבים בעיר** כי כל השאר היו עם אספסוף לכך מעיד כי אליהו מן התושבים..." (תוספות תענית ג' ע"א ד"ה ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד).

[1409] בפרק "מנשה – עמלו של יוסף" (עמ' _____).

[1410] כך ראינו כי מנשה הוא הממונה על ביתו של יוסף: "וַיִּצַּו אֶת אֲשֶׁר עַל בֵּיתוֹ לֵאמֹר מַלֵּא אֶת אַמְתְּחֹת הָאֲנָשִׁים אֹכֶל כַּאֲשֶׁר יוּכְלוּן שְׂאֵת וְשִׂים כֶּסֶף אִישׁ בְּפִי אַמְתַּחְתּוֹ. וְאֶת גְּבִיעִי גְּבִיעַ הַכֶּסֶף תָּשִׂים בְּפִי אַמְתַּחַת הַקָּטֹן וְאֵת כֶּסֶף שִׁבָּרוֹ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֵּר. הַבֹּקֶר אוֹר וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלְּחוּ הֵמָּה וַחֲמֹרֵיהֶם. הֵם יָצְאוּ אֶת הָעִיר לֹא הִרְחִיקוּ וְיוֹסֵף אָמַר **לַאֲשֶׁר עַל בֵּיתוֹ** קוּם רְדֹף אַחֲרֵי הָאֲנָשִׁים... - ...ויוסף אמר **למנשה די ממנה אפיטרופוס על ביתיה** קום רדף..." (בראשית מ"ד, א' - ד ותרגום יהונתן במקום).
כך ראינו כי מנשה הוא זה שהיה יוצא ונזקק עם יוסף לעסקיו.
"...אבל מנשה היה יוצא ונזקק עם אביו לעסקיו..." (פסיקתא רבתי ג' צ"ג).

[1411] "וישת על ראש אפרים והוא הצעיר. אמר רבי חונייא, וכי מן התולדות אין אנו יודעים שהוא הצעיר? אלא מה הוא הצעיר, **שהיה מצעיר את עסקיו**. מה זכה? זכה לבכורה" (בראשית רבה ו', ד').

[1412] כך מבאר רש"י בבראשית: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חֹלֶה... - ...ויש אומרים, **אפרים היה רגיל לפני יעקב בתלמוד**, וכשחלה יעקב בארץ גושן, הלך אפרים אצל אביו למצרים להגיד לו"" (בראשית מ"ח, א' ורש"י שם).

[1413] מלשון בכור.

[1414] "וַיְמָאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם הוּא יִהְיֶה לְעָם וְגַם הוּא יִגְדָּל (שעתיד גדעון לצאת ממנו שהקב"ה עושה נס על ידו – רש"י) וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ (שעתיד יהושע לצאת ממנו שינחיל את הארץ וילמד תורה לישראל – רש"י) וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא הַגּוֹיִם" (בראשית מ"ח, י"ט).

[1415] בפרק "נחלה מבוהלת – הקדמת הקנין לאדם עד כדי בהלה" (עמ' _____).

[1416] "ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב) - אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, **מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם**..." (חולין צ"א, ע"א).

[1417] "(בראשית ל"ג) ויחן את פני העיר אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג, ע"ב).

שההדבקות בחומרי וגופי החיים עלולה בעבר הירדן המזרחי, לבוא על חשבון הופעתה מכוח המחשבה והדיבור המאפיינים את הופעת האין סוף מן התורה. באופן דומה ראינו כי נחלת עבר הירדן המזרחי מוגדרת כנחלה שנטלתי מעצמי" ולא "אשר נתת לי"[1418] החסרה ממילא את זווית הנתינה מה' המופיעה בעיקרה מכוח נתינת התורה. ואף שראינו כי גרעון ה"נחלה המבוהלת" וגרעון הנחלה "שנטלתי מעצמי" מופיעים דווקא אצל בני גד וראובן[1419] שהם הפונים אל משה בבקשה כי לא יעבירם את הירדן, אך לא אצל בני מנשה ששיתופם בנחלת עבר הירדן המזרחי אינה מגיעה מכוח בקשתם[1420], הרי תכונה זו של עבר הירדן המזרחי מופיעה אף בנחלתם מתוך שייכות הגלעד חציו להם וחציו לשבט גד[1421].

מתוך הקצנת עבר הירדן המזרחי, את יניקת אין סוף החיים מחומרי וגופי החיים, והתרחקותם מלינוק אותם מכוח מחשבת ודיבור התורה, מופיעה ריקנותם ו"אספספותם" של בני הגלעד ואי שימת ליבם לחשיבות הדיבור בשם ה' במעשה השבועה[1422]. אף ביחס שבין גוף האדם ונפשו, מביאה נטייתם להופיע את חייהם מכוח קניינם, לירידת ערך הנפש ביחס לגוף. מתוך כך מתרבים בה שופכי הדם[1423] – "גִּלְעָד קִרְיַת פֹּעֲלֵי אָוֶן עֲקֻבָּה מִדָּם"[1424].

את הנטייה החזקה הזו של צד עבר הירדן שבגלעד להנביע את אין סוף החיים מכוח גופי החיים עצמם מעבר לרמה אותה פגשנו במנשה כמוציא לפועל את פועלו של יוסף במצרים, אנו מוצאים בדרך פעולתם של בני יבש גלעד בעצם מעשה מסירות הנפש שלהם עם גופות שאול ובניו. את היחס לגוף עצמו הם מטים להיות כקנין. כך עולה ממעשה שרפתם את גופות שאול ובניו.

השלטת הגלעד שֵם קניין אף על גוף האדם

"וַיָּקוּמוּ כָּל אִישׁ חַיִל וַיֵּלְכוּ כָּל הַלַּיְלָה וַיִּקְחוּ אֶת גְּוִיַּת שָׁאוּל וְאֵת גְּוִיֹּת בָּנָיו מֵחוֹמַת בֵּית שָׁן וַיָּבֹאוּ יָבֵשָׁה וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם שָׁם. וַיִּקְחוּ אֶת עַצְמֹתֵיהֶם וַיִּקְבְּרוּ תַּחַת הָאֶשֶׁל בְּיָבֵשָׁה וַיָּצֻמוּ שִׁבְעַת יָמִים" (שמואל א', ל"א, י"ב – י"ג).

רש"י במקום מביא מתרגום יונתן, כי מעשה שרפה זה הוא כפי דין השרפה הנהוג במלכים.

*"וישרפו אותם שם - וקלו עליהן **כמא דקלן על מלכיא** תמן, כדתנן **שורפין על המלכי**' ולא מדרכי האמורי" (רש"י שמואל א', ל"א, י"ב).*

את מעשה השרפה למלכים מביא הכתוב במלכים בנבואת ירמיהו אל צדקיה המלך.

*אַךְ שְׁמַע דְּבַר ה' צִדְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה כֹּה אָמַר ה' עָלֶיךָ לֹא תָמוּת בֶּחָרֶב. בְּשָׁלוֹם תָּמוּת **וּכְמִשְׂרְפוֹת אֲבוֹתֶיךָ הַמְּלָכִים הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ כֵּן יִשְׂרְפוּ לָךְ** וְהוֹי אָדוֹן יִסְפְּדוּ לָךְ כִּי דָבָר אֲנִי דִבַּרְתִּי נְאֻם ה'" (ירמיהו פרק ל"ד ד' – ה').*

אולם כבר רש"י שם על הכתוב, מבאר כי מעשה השרפה הינו דווקא על כלי המלך ולא על גופו עצמו[1425].

[1418] "...אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי" (ירושלמי ביכורים פרק א', ה"ח).

[1419] כפי שמדוייק מדברי רש"י במשלי: "נַחֲלָה מְבֹהֶלֶת בָּרִאשֹׁנָה וְאַחֲרִיתָהּ לֹא תְבֹרָךְ - שנבהל למהר וליטול תחלה כגון **בני גד ובני ראובן** שמהרו לטול חלקם בעבר הירדן ודברו בבהלה..." (משלי כ', כ"א ורש"י ד"ה נחלה מבוהלת בראשונה וד"ה ואחריתה לא תבורך).

[1420] כפי שאכן מדייקת הגמרא בירושלמי: "...תני אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי... מאן דאמר אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן" (גמרא ירושלמי ביכורים פרק א', מ"ח).

[1421] "...וַחֲצִי הַר הַגִּלְעָד וְעָרָיו נָתַתִּי לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי. וְיֶתֶר הַגִּלְעָד וְכָל הַבָּשָׁן מַמְלֶכֶת עוֹג נָתַתִּי לַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה כֹּל חֶבֶל הָאַרְגֹּב לְכָל הַבָּשָׁן" (דברים ג', י"ב – י"ג).

[1422] כפי שהבאנו במנהגם של הרשעים לשכור מגלעד עדי שקר – "...כל מי שהיה מבקש לשכור עידי שקר משם היה הולך ושוכר" (דברים רבה פרשת עקב ד"ה ד"א לי גלעד).

[1423] "רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר" (דברים י"ב, כ"ג)..

[1424] הושע ו', ח'.

[1425] חז"ל במדרש פותרים את לשון השריפה שמופיע בכתוב ביחס למלכים במשמעות של **חנטה**:
"ויצו יוסף את עבדיו את הרופאים...עיקר מלת חנט אין לה דמיון במקרא, ולבי רחש לדמות לה חנטה האמורה בדברי רבותינו, דאמרו אתרוג שחנטו פירותיו, ואמרו אילן בתר חנטה בין למעשר בין לשביעית, וחנטה זו היינו תחלת בישול הפירות ומעין תחלת בישול חנטה זו הוי חנטה האמורה ביעקב, שהיו הרופאים מבשלים עצי סממנין...וסכין אותו, **וזו הוא שריפה ששורפין למלכים**, דכתיב בשלום תמות ובמשרפות אבותיך המלכים הראשונים ישרפו לך (ירמיה לד ה), אלא **שבישול חנטת המתים ע"י אור**, ובשול חנטת הפירות על ידי האש..." (שכל טוב בראשית פרק נ ד"ה ב) ויצו יוסף).

*"ובמשרפות אבותיך - כך היה דרכם לשרוף על המלכי' **מטתן וכלי תשמישן**".*

באופן זה מבארת הגמרא.

"גופא: שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי, שנאמר: (ירמיהו ל"ד) בשלום תמות ובמשרפות אבותיך המלכים וגו'; וכשם ששורפין על המלכים, כך שורפין על הנשיאים, ומה הם שורפין על המלכים? מיטתן וכלי תשמישן" (עבודה זרה י"א, ע"א).

כך פוסק הרמב"ם.

"מלך או נשיא שמת יש להן לשרוף מטתו וכל כלי תשמישו, ואין בזה דרך האמורי, ולא משום השחתה שנאמר בשלום תמות ובמשרפות אבותיך הראשונים ישרפו לך" (רמב"ם הלכות אבל פרק י"ד הלכה כ"ו).

את הסיבה לשריפת כלי תשמישו של המלך מבאר הרמב"ם משום כבוד המלכות.

*"כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר שום תשים שתהא אימתו עליך, אין רוכבין על סוסו, **ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא בכתרו, ולא באחד מכל כלי תשמישיו, וכשהוא מת כולן נשרפין לפניו**, וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו אלא מלך אחר, לפיכך אבישג היתה מותרת לשלמה ואסורה לאדוניה" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ב', הלכה א').*

כך מביא הש"ך על השו"ע.

*"שורפין על המלכים (או על הנשיאים) (טור בשם תוספתא), מטתן וכלי תשמישן... - ואין בו משום דרכי האמורי ולא משום בל תשחית **שזהו כבודם שלא ישתמשו אחרים בכלי תשמישן** ומש"ה שורפים מטתן וכלי תשמישן דוקא ולא דברים אחרים" (שו"ע יורה דעה סימן שמ"ח סעיף א' וש"ך ד"ה שורפין)[1426].*

אולם כל זאת אך ורק ביחס לכלי תשמישן של המלכים. לעומת זאת ביחס לגופם, אסור הדבר[1427]. למרות זאת שורפים בני יבש גלעד אף את גופתם של שאול ובניו[1428]. בכך הם מיישמים את אופן ההתייחסות לכלי תשמישן של המלכים אף ביחס לגופם עצמם. משמעות הדבר היא שאם ברמה אליה מגיעה ההלכה נשאר הגוף מחוץ לנגישות המלכות כשרק מעגל התשמישים בלבד מושפע מכוחו, הרי אצל אנשי יבש גלעד יכולת החלת האדם את כוחו ואישיותו כ"מלכות" עם כל סממני הכבוד הכרוכים בכך, מצליח לפעפע אצלם עד לעצם הגוף. הרחבה זו של הצביון הקנייני אף לעצם הגוף מתוך נתינת מרכזיות לחומר החיים בהופעת אין סוף החיים, אף שהיא נחשבת מצד נקודת מוצא החיים המופיעה מן הרוח, המחשבה והדיבור כחילול קדושת הגוף מתוך שברמת הנגישות הזו לחיים יוצא הגוף עצמו מהשפעת כוחו וצביונו של האדם להיות מיוחס כלפיו, ואף שהעצמת ממד חומרי וגוף החיים שבגלעד מביא לריקנות ואספסופיות לאנשיו מתוך החלשת מגמות התורה המופיעות מכוח המחשבה והדיבור, הרי מגמה זו בדיוק היא המעצימה באנשי יבש גלעד את מסירות נפשם להביא את גופותם לקבורה ולסופדם.

[1426] מתוך כך, אסור מעשה שריפת כלי תשמישם של ההדיוטות משום יוהרה והשחתה.
"...אבל על ההדיוטות אסור - דאיכא יוהרא והשחתה" (שו"ע יורה דעה סימן שמח סעיף א' וש"ך ד"ה אסור).

[1427] כך יחס הפוסקים האחרונים לנוהג הזה של שריפת הגוף.
"בשנים האחרונות, קרוב למאה שנים, פשתה הצרעת גם בקרב עמינו לשרוף מתיהם, ואז עמדו לימינם הרע - בנים הריפורמים, תיפח רוחם, כמנהגם אף למשרא עורבא והעיזו פניהם למצא סמך לדבריהם מפסוקי נ"ך מה שאמר הנביא לצדקיהו בשלום תמות ובמשרפות אבותיך וגו' כן ישרפו לך (ירמיה ל"ד ה') וביורם נאמר ולא עשו לו שרפה כשרפת אבותיו (דה"י-ב כ"א י"ט) וגבי שאול ששרפו אותו (ש"א ל"א י"ב) וחרקו שנם נגד קבלת חז"ל ששרפה הזאת לא היתה שרפת גופם רק שרפת מיטתן וכלי תשמישן הנעשה לכבודם כמבואר בע"ז י"א שורפים על המלכים ואין בו משום מעשה האמורי" (שו"ת חלקת יעקב יו"ד סימן רג ד"ה א' בתחילה).

[1428] אמנם מצינו בפוסקים התייחסות למעשה בני יבש גלעד אף להלכה. מרב' אברהם בן הרמב"ם משמע כי ישנו היתר אף לשריפת הגוף במלכים, כשאין בו גם שריפת עצמות.
"וישרפו אותם וישרפו עליהם, כלומר שרפו עליהם כלים וכיוצא בהם (עי' ע"ז י"א א' וש"נ) כמו שהיו עושים בקבורת המלכים (ד"ה ב' ט"ז י"ד וכ"א י"ט): בשלום תמות ובמשרפות אבותיך ישרפו עליך (ירמיה ל"ד ה'), אבל בפסוק שם: ישרפו לך, בתרגום שם: יוקדין עלך, - ישרפו עליך נמצא במ"א (י"ג ב') לא שהיו שורפים את העצמות...ועי' רד"ק שם בש"א **שיתכן לפרש ששרפו הבשר וקברו העצמות**. וכן פרש בעל התרגום (ת"י לש"א ל"א י"ב): וקלו עליהון כמא דקלן על מלכיא..." (שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם סימן כח ד"ה תשובה וישרפו).

בכוח העצמה זו של הגלעד את כוח הקנייניות בחומרי החיים כנקודת מוצא להנבעת אין סוף החיים, מוביל יפתח את מנהיגותו על ישראל.

אם בצד המערבי של עבר הירדן, ראינו[1429] כי גדעון ממנשה, נסוג מליטול מלכות על עצמו ומעצים את הנהגתו של ה' דרך מעשה האפוד [1430], הרי הרי יפתח בונה את כל מעשה הצלת ישראל דרך קניין מנהיגותו על ישראל.

"וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֶל זִקְנֵי גִלְעָד אִם מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בִּבְנֵי עַמּוֹן וְנָתַן ה' אוֹתָם לְפָנָי אֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ. וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי גִלְעָד אֶל יִפְתָּח ה' יִהְיֶה שֹׁמֵעַ בֵּינוֹתֵינוּ אִם לֹא כִדְבָרְךָ כֵּן נַעֲשֶׂה" (שופטים י"א, ט' – י').

בהגעתו למצפה, מדבר יפתח את דבריו לפני ה'.

"וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה' בַּמִּצְפָּה" (שופטים י"א, י"א).

מצד פשט הכתובים נראה היה כי דברים אלו מכוונים לבקשת הצלה ונצחון של ישראל כנגד בני עמון.

אולם חז"ל מבארים כי "כָּל דְּבָרָיו" של יפתח הם דברי התנאי שהתנה עם זקני גלעד בדבר מנהיגותו עליהם[1431].

"את כל דבריו - התנאי שביניהם" (רש"י שופטים י"א, י"א).

מכיוון שלא ניתן להוציא מפשט הכתובים את פנייתו של יפתח במצפה כפניה לה' לצורך נצחונו על מדין, אנו נצרכים להבין כי צורך הסדרת יפתח את תנאי מנהיגותו על ישראל לפני ה', הינו ליפתח תנאי בסיסי ליכולת נצחונו. על כן, קודמת הסדרת "כל דבריו" לכל המעשים שהוא עושה בהמשך. בניגוד לשופטים האחרים, נזקק יפתח לקניין מנהיגות ממשית, על מנת שיהיה בכוחו לפעול בשם ה'.

אף מפגשו של יפתח עם ה' נעשה באופן הנבנה על ממשות החיים. את הופעת ה' במצפה, תולים חז"ל באספת ישראל שם.

"לפני ה' במצפה - למקום שנאספו כולם שהשכינה שורה על רוב צבור".

אין יפתח פונה למקום הופעתה של השכינה מכוח עצמה במקום בחירתה[1432] המתקיים באותה העת בשילה, אלא עם זו המופיעה מכוח קיבוץ העם. אף פה הממשות בקיבוץ גופי ישראל יחדיו, היא המנביעה את כוחו של יפתח לקראת מלחמתו עם בני עמון.

כאן גם טמונה נקודת הכרעתו ביחס לבִּיתו.

הנבעת יפתח את כוחו באופן בלעדי מהוויית האין סוף שבחומרי החיים, משליטה עליו גם את חסרונה. חסרון ממשות גופי החיים את עדינותה של "מחשבת המציאות" שבתורה, מביאה את יפתח לביטוי נוקשה של נדרו, המוציאו מגדר של חיים.

בת יפתח - חסרון הגלעד את "גמישות" מחשבת התורה בהופעת האין סוף

ביציאתו למלחמה מול עמון נודר יפתח, כי יקריב את כל היוצא מדלתי ביתו לקראתו – לעולה.

[1429] בפרק "חניקת גדעון את נבטי המלכות שבבשר במעשה האפוד" (עמ' _____).

[1430] "וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גִּדְעוֹן לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם **ה' יִמְשֹׁל בָּכֶם**. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גִּדְעוֹן אֶשְׁאֲלָה מִכֶּם שְׁאֵלָה וּתְנוּ לִי אִישׁ נֶזֶם שְׁלָלוֹ...**וַיַּעַשׂ אוֹתוֹ גִּדְעוֹן לְאֵפוֹד** וַיַּצֵּג אוֹתוֹ בְּעִירוֹ בָּעָפְרָה..." (שופטים ח', כ"ג – כ"ז).

[1431] נראה כי דיוק זה של חז"ל נובע מלשון "כל דבריו" לשון שיש בה נטיה לצרכיו הוא של יפתח.

[1432] "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה" (דברים י"ב, ה').

"וַיִּדֹּר יִפְתָּח נֶדֶר לַה' וַיֹּאמַר אִם נָתוֹן תִּתֵּן אֶת בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדִי. וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדַּלְתֵי בֵיתִי לִקְרָאתִי בְּשׁוּבִי בְשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַה' וְהַעֲלִיתִהוּ עוֹלָה" (שופטים י"א, ל' – ל"א).

בחזרתו מן המלחמה, יוצאת לקראתו בִּתו.

"וַיָּבֹא יִפְתָּח הַמִּצְפָּה אֶל בֵּיתוֹ וְהִנֵּה בִתּוֹ יֹצֵאת לִקְרָאתוֹ בְּתֻפִּים וּבִמְחֹלוֹת וְרַק הִיא יְחִידָה אֵין לוֹ מִמֶּנּוּ בֵּן אוֹ בַת" (שופטים י"א, ל"ד).

בראותו אותה קורע יפתח את בגדיו מתוך בטחונו כי עליו להקריב את ביתו לעלה עקב נדרו.

"וַיְהִי כִּרְאוֹתוֹ אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר אֲהָהּ בִּתִּי הַכְרֵעַ הִכְרַעְתִּנִי וְאַתְּ הָיִיתְ בְּעֹכְרָי וְאָנֹכִי פָּצִיתִי פִי אֶל ה' וְלֹא אוּכַל לָשׁוּב" (שופטים י"א, ל"ה).

על פי פשט הכתובים, מקבלת בת יפתח את הנגזר עליה, כשהיא מבקשת זמן ללכת ולבכות על בתוליה.

"וַתֹּאמֶר אֵלָיו אָבִי פָּצִיתָה אֶת פִּיךָ אֶל ה' עֲשֵׂה לִי כַּאֲשֶׁר יָצָא מִפִּיךָ אַחֲרֵי אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ ה' נְקָמוֹת מֵאֹיְבֶיךָ מִבְּנֵי עַמּוֹן. וַתֹּאמֶר אֶל אָבִיהָ יֵעָשֶׂה לִי הַדָּבָר הַזֶּה הַרְפֶּה מִמֶּנִּי שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וְאֵלְכָה וְיָרַדְתִּי עַל הֶהָרִים וְאֶבְכֶּה עַל בְּתוּלַי אָנֹכִי וְרֵעוֹתָי" (שופטים י"א, ל"ו – ל"ז).

לאחר חודשיים, מקיים יפתח את נדרו בה ומעלה אותה לעולה[1433].

"וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתָּשָׁב אֶל אָבִיהָ וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר וְהִיא לֹא יָדְעָה אִישׁ וַתְּהִי חֹק בְּיִשְׂרָאֵל. מִיָּמִים יָמִימָה תֵּלַכְנָה בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת יִפְתָּח הַגִּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה" (שופטים י"א, ל"ט – מ').

אף שכל כשרותו של נדר שכזה עומד בסימן שאלה גדול ביותר, לא מזוהה הדבר בפשט לשון התורה שבכתב. אולם חז"ל בהתייחסותם לפרשה זו בתורה שבעל פה, מציגים תמונה שונה לחלוטין.

"אמרה לו בתו אבי שמא כתיב בתורה שיקריבו נפשות בניהם על גבי המזבח, והלא כתיב אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן וגו' (ויקרא א', ב'), מן הבהמה ולא מן בני אדם, אמר לה בתי נדרתי והיה היוצא וגו' (שופטים י"א, ל"א), אמרה לו יעקב אבינו שנדר וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך (בראשית כ"ח, כ"ב), ונתן לו הקב"ה שנים עשר שבטים, שמא הקריב אחד מהם, ולא עוד הלא חנה כשהיא נודרת ואומרת ונתתיו לה' כל ימי חייו (שמואל א', א', י"א), שמא הקריבה את בנה להקב"ה, כל הדברים האלה אמרה לו, ולא שמע אליה" (מדרש תנחומא פרשת בחוקותי סימן ז').

הקו החורז בשאלות אותן מציגה בת יפתח לאביה עומדת שאלת קיום הדיבור כפשוטו מול שיתוף הכוונה במימושו. אף שהתורה אומרת "אדם כי יקריב מכם", ברור הוא כי כוונתה היא "מן הבהמה" ולא מן בני האדם. אף שיעקב אבינו אומר "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך", ברור הוא כי לא הייתה כוונתו שמשנים עשר השבטים שהוליד יקריב אחד מהם. כך גם חנה האומרת "ונתתיו לה' כל ימי חייו", לא הייתה כוונתה להקרבה פיזית, אלא להקדשתו לעבודת ה'. למרות כל טענותיה האלו, לא מקבל יפתח את דבריה. מתוך שאין הוא מסוגל לשתף את הכוונה והמחשבה בעיצוב הדיבור היוצא מן הפה, הוא עומד על קיום דבריו כפשוטם.

בהתייחסותם של חז"ל לתוקף הדיני של נדירתו של יפתח, מגיעים חז"ל למסקנה כי לשון הנדר שביטא יפתח, או שלא היה בה לחייב כלל, או שהיה מחוייב מתוכה להביא הקדש דמים בלבד כנגדה.

"ר"י ור"ל, ר' יוחנן אמר הקדש דמים היה חייב ור"ל אמר אפילו הקדש דמים לא היה חייב, דתנן אמר על בהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה לא אמר כלום, אמר הרי אלו לעולה ימכרו ויביא בדמיהם עולה..." (בראשית רבה פרשה ס' ד"ה ג הנה אנכי).

מתוך כך, קובעים חז"ל כי כשלונו של יפתח הוא כי לא למד תורה.

[1433] עיין לעייל בהתייחסותנו לכוח הבתולים שבבתואל אבי רבקה בפרק "בתואל – אלוהיות בתולי הגוף", שם בארנו את קיום נדרו של יפתח, בהשארת בתולי בת יפתח בשלמותם.

*"זש"ה פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם (משלי י"א, ל'), זה התורה, שמתוך שהוא בן תורה הוא לומד היאך לוקח נפשות, שנאמר לוקח נפשות חכם, **וכן אתה מוצא ביפתח הגלעדי, מפני שלא היה בן תורה איבד את בתו**..." (מדרש תנחומא פרשת בחוקותי סימן ז ד"א איש כי יפליא וגו').*

ובסוף אותו המדרש

"...מי גרם ליפתח לאבד את בתו, על שלא קרא בתורה, שאילו קרא בתורה לא איבד את בתו, שכתיב איש כי יפליא נדר וגו', ואם נקבה היא (ויקרא כ"ז, ד'), הרי פרי צדיק עץ חיים".

בכך מציבים חז"ל את פן העקרות שבהופעת אין סוף החיים מכוח חומרי וגופי החיים ברמה הקיצונית המופיעה בגלעד. העדר ממד המחשבה שהינה בסיס מהותי בהופעת התורה, מעקר אפילו מן הדיבור את מרחב הכוונה, ומשאירו בגולמיותו הפרימיטיבית.

על הנתק שנוצר במנהיגות הגלעד בין הוויית האין סוף הניזונה מכוח חומרי וגופי החיים, לבין זו הניזונה מכוח ממד המחשבה והדיבור שהתורה היא הנושאת אותה ,עומדים חז"ל, דרך העימות שבין פנחס ויפתח בפרשת נדרו של יפתח.

בהתייחסותם לנדרו של יפתח, מגלים חז"ל כי היה ביכולתו של פנחס להתיר את נדרו של יפתח. אלא שמתוך התעקשותם שלא לבוא האחד אל השני, נאבדת מביניהם בִּתו של יפתח.

"...והלא פנחס היה שם, והוא אמר לא אוכל לשוב (שופטים י"א), אלא פנחס אמר אני כהן גדול בן כהן גדל אשפיל עצמי ואלך עם הארץ, ויפתח אמר אני ראש שבטי ישראל, ראש הקצינים, אשפיל עצמי ואלך אצל הדיוט, מבין שניהם אבדה ההוא עלובה" (מדרש תנחומא פרשת בחוקותי סימן ז').

יניקת הגלעד את אין סוף החיים מהוויית חומריו וגופניותו, היא מרוכזת מידי בעצמיותו עד כדי ניתוקו המלא מהוויית המחשבה – היא הוויית התורה.

על נתק זה מביאה הגמרא את דברי הכתוב – "הַצָּרִי אֵין בְּגִלְעָד אִם רֹפֵא אֵין שָׁם..."[1434].

"...והיינו דקאמר להו נביא לישראל: (ירמיהו ח') הצרי אין בגלעד אם רופא אין שם - ...פנחס היה שם, והיה יכול להתיר נדרו, אלא שלא רצה יפתח לילך אצלו, והוא לא רצה לבוא אצל יפתח..." (תענית ד', ע"א ורש"י ד"ה והיינו דאמר להו נביא כו').

מתוך כך לא מצליחים יפתח ופנחס לגשר בין הוויות החיים אותם הם מובילים וכל אחד משלם את המחיר כפי הווייתו.

פנחס ניטלת ממנו רוח הקודש.

"ושניהם נענשו בדמיה של נערה...פנחס נטלה ממנו רוח הקדש, ה"ד (דברי הימים א', ט') פנחס בן אלעזר נגיד היה עליהם, הוא נגיד עליהם אין כתיב כאן, אלא נגיד היה, לפנים ה' עמו" (בראשית רבה פרשה ס' ד"ה ג הנה אנכי).

כך מביא הכתוב בדברי הימים.

"וּפִינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר נָגִיד הָיָה עֲלֵיהֶם לְפָנִים ה' עִמּוֹ - ...ורבותינו אמרו הוא פנחס הכהן ועל שלא התיר ליפתח נדרו נסתלקה השכינה ממנו" (דברי הימים א', ט', כ' ורש"י ד"ה פינחס בן אלעזר נגיד היה עליהם לפנים ה' עמו).

יפתח נישול אברים בכל ערי גלעד.

"...יפתח מת בנשילת אברים בכל מקום שהיה הולך בו היה אבר נישול הימנו והיו קוברין אותו שם, ה"ד (שופטים י"ב) וימת יפתח ויקבר בערי גלעד בעיר גלעד לא נאמר אלא בערי גלעד..." (בראשית רבה פרשה ס' ד"ה ג הנה אנכי).

[1434] ירמיהו ח, כ"ב..

כך מביא הכתוב בשופטים.

*"וַיִּשְׁפֹּט יִפְתָּח אֶת יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ שָׁנִים וַיָּמָת יִפְתָּח הַגִּלְעָדִי **וַיִּקָּבֵר בְּעָרֵי גִלְעָד**" (שופטים י"ב, ז').*

לשון הריבוי "**בְּעָרֵי** גִלְעָד" מלמדת את חז"ל, כי קבורתו נעשית בערים רבות. מתוך כך הם מסיקים כי מת לאיטו תוך נשילת אברים הנקברים בכל מקום בו נישולו.

התבוננות בדרך הענשתו המיוחדת של יפתח מחזירה אותנו אל המקור הבראשיתי של מעלת גוף האדם וממילא אל מעלת הגלעד משם יונק יפתח את הווייתו.

את מעלת פוטנציאל קבורתו של האדם בכל מקום בו הוא מת, מצאנו בפרשת יצירת האדם מן האדמה.

"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה - צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה" (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה עפר מן האדמה).

את משמעות יכולת היקלטות הגוף המת בכל מקום בו ימות, בארנו מצד היות עפר גופו בעל תכונת עפר אין סוף. מתוך כך מתייחס עפרו לעפר כל מקום בעולם. קבורתו של יפתח בפועל בכל ערי גלעד מקצינה אם כן את הוויית האין סוף של גופו לממשה בפשוטו בפועל. בכך מגיע עליו סופו כפי הצביון המעשי הנוקשה של חומרי החיים, אותו מימש אף כנגד בִּתו בקיומו בה את נדרו בפועל כפשוטו בלא לאפשר בה פדיון דמים. בהעדר נשמתיות החיים שמן העליונים מתוך ניתוקו של יפתח ממקור החיים המופיע ממחשבת המציאות. מתממשת הוויית האין סוף שבחומרי החיים באופן המוגבל על פי תפיסת והופעת האדם אותה.

חסרון "גמישות" זה המתגלה בהופעת אין סוף החיים בעצם גורמי החומר וממשות הגוף, הוא סיבת צמצום יעקב את מרחב שלטונו של שבט מנשה המתייחד בהופעת חיים זו[1435], והפניית עיקרה של מנהיגות ישראל דרך שבט אפרים המצעיר את התעסקותו במעשה הפיזי ומפנה את הוויית כוחו אל התורה[1436]. אחיזת הוויית הגלעד בכוח הווייתו העצמית של הגוף וחומרי החיים היא כה חד צדדית, שאף פן המנהיגות שבכל אופן מותיר יעקב בצדו של מנשה אינו מתייחס ליפתח בן שבט המנשה אלא לגדעון.

*"וַיְמָאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם הוּא יִהְיֶה לְעָם וְגַם הוּא יִגְדָּל **(שעתיד גדעון לצאת ממנו שהקב"ה עושה נס על ידו – רש"י)** וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ - שעתיד יהושע לצאת ממנו שינחיל את הארץ וילמד תורה לישראל" (בראשית פרק מח רש"י ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו).*

צורך יפתח בהוויית ובמעשה השלטון כמחולל את עצם הופעת השכינה בו כפי שבארנו לעייל[1437], הוא שטלתני מידי ביחס לרצונו של יעקב למתן את הנהגת חומרי החיים את הוויית האין סוף בעם ישראל ונתינת ההובלה לפן התורה שביוסף כפי שמופיע כאמור באפרים. על כן משמיטים חז"ל מהכוונת ברכתו של יעקב את יפתח, והוא מיוחס באופן מוחלט אל הגלעד.

על החסרון הזה של אי קיום מחשבת התורה בהוויית חייו של יפתח ובני הגלעד עומדים בני אפרים המזלזלים מתוך כך בבני שבט המנשה שבגלעד.

"כִּי אָמְרוּ פְלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה - מה אתם גלעד חשובים בתוך אפרים ובתוך מנשה"[1438].

חסרון זה של השייכות לתורה מצד היותה המחשבה המעצבת את המציאות, אכן מביא להיות הגלעד - קִרְיַת פֹּעֲלֵי אָוֶן עֲקֻבָּה מִדָּם[1439], עָם של אספסוף[1440].

[1435] כפי שהבאנו לעייל את היות מנשה האפוטרופוס על ביתו של יוסף.

[1436] כפי שהבאנו לעייל על הימצאותו של אפרים בצידו של יעקב ללמוד תורה.

[1437] בהתייחסות דיבורו "אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה'" לקביעת מנהיגותו על ישראל – "וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין **וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה' בַּמִּצְפָּה - התנאי שביניהם**" (שופטים י"א, י"א ורש"י ד"ה את כל דבריו).

[1438] שופטים י"ב, ד' ורש"י שם ד"ה כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד).

[1439] הושע ו', ח'

[1440] "...ולא נשאר ביבש גלעד כי אם מעט אנשים מן המיושבים בעיר כי כל השאר היו עם אספסוף..." (תוספות תענית ג', ע"א ד"ה ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד).

מתוך כך עימותם כנגד יפתח הוא קיצוני וחריף הרבה יותר מאשר זה שהם מובילים כנגד גדעון שמעבר הירדן המערבי.

אם ביחס לגדעון מתאר הכתוב את עימותם של בני אפרים עימו בלשון – "וַיְרִיבוּן אִתּוֹ בְּחָזְקָה"

*"וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ אֶפְרַיִם מָה הַדָּבָר הַזֶּה עָשִׂיתָ לָּנוּ לְבִלְתִּי קְרֹאת לָנוּ כִּי הָלַכְתָּ לְהִלָּחֶם בְּמִדְיָן **וַיְרִיבוּן אִתּוֹ בְּחָזְקָה**"* (שופטים ח', א').

הרי ביפתח מגיעים בני אפרים עד לכדי איום כי ישרפו אותו על ביתו באש.

*"וַיִּצָּעֵק אִישׁ אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר צָפוֹנָה וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּח מַדּוּעַ עָבַרְתָּ לְהִלָּחֶם בִּבְנֵי עַמּוֹן וְלָנוּ לֹא קָרָאתָ לָלֶכֶת עִמָּךְ **בֵּיתְךָ נִשְׂרֹף עָלֶיךָ בָּאֵשׁ**"* (שופטים י"ב, א').

גם מן הצד שכנגד – צד שבט המנשה משתנה התגובה לאפרים בהתאם למרחק שבין הוויות החיים.

צד מנשה שבעבר הירדן המערבי אותו מוביל גדעון בהיותו ער לראשות מחשבת המציאות – התורה בהובלת אין סוף, הוא מקבל ואף מעצים את ראשות שבט אפרים בהנהגת ישראל בהבלטתו את מעשה לכידתם של בני אפרים את שרי מדיין עורב וזאב.

"וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מָה עָשִׂיתִי עַתָּה כָּכֶם הֲלוֹא טוֹב עֹלְלוֹת אֶפְרַיִם מִבְצִיר אֲבִיעֶזֶר. בְּיָדְכֶם נָתַן אֱלֹהִים אֶת שָׂרֵי מִדְיָן אֶת עֹרֵב וְאֶת זְאֵב וּמַה יָּכֹלְתִּי עָשׂוֹת כָּכֶם..." (שופטים ח', ב' – ג').

זאת למרות שאין הם מסוגלים להכיל במנהיגותם את צד עבר הירדן המזרחי, הם אינם עוברים עם גדעון ללכוד את מלכי מדיין עצמם, הנלכדים ומומתים על ידו.

"וַיָּבֹא גִדְעוֹן הַיַּרְדְּנָה עֹבֵר הוּא וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ עֲיֵפִים וְרֹדְפִים...וַיַּעַל גִּדְעוֹן דֶּרֶךְ הַשְּׁכוּנֵי בָאֳהָלִים מִקֶּדֶם לְנֹבַח וְיָגְבֳּהָה וַיַּךְ אֶת הַמַּחֲנֶה וְהַמַּחֲנֶה הָיָה בֶּטַח. וַיָּנוּסוּ זֶבַח וְצַלְמֻנָּע וַיִּרְדֹּף אַחֲרֵיהֶם וַיִּלְכֹּד אֶת שְׁנֵי מַלְכֵי מִדְיָן אֶת זֶבַח וְאֶת צַלְמֻנָּע וְכָל הַמַּחֲנֶה הֶחֱרִיד...וַיָּקָם גִּדְעוֹן וַיַּהַרֹג אֶת זֶבַח וְאֶת צַלְמֻנָּע וַיִּקַּח אֶת הַשַּׂהֲרֹנִים אֲשֶׁר בְּצַוְּארֵי גְמַלֵּיהֶם" (שופטים ח', ד' – כ"א).

לעומת גדעון, יפתח, שהוויית שבט מנשה בו להופיע את האין סוף דרך חומרי וגופי החיים מועצמת בו כאמור מכוח תכונת עבר הירדן המבוהלת על קנייניה[1441], לא רק שאינו מקבל את מנהיגותם של שבט אפרים, אלא פועל לחסלם.

"וַיִּקָּבֵץ יִפְתָּח אֶת כָּל אַנְשֵׁי גִלְעָד וַיִּלָּחֶם אֶת אֶפְרָיִם וַיַּכּוּ אַנְשֵׁי גִלְעָד אֶת אֶפְרָיִם...וַיִּפֹּל בָּעֵת הַהִיא מֵאֶפְרַיִם אַרְבָּעִים וּשְׁנַיִם אָלֶף" (שופטים י"ב, ד' – ו').

את כשלונו של יפתח מלערב את ממד המחשבה והכוונה במרחב המעשה הפיזי בפרשת נדרו בהעלאתו את בִּתו לעולה בלא שיתירו לו חכמים את נדרו, מחברים חז"ל ישירות אל פרשת חיסולו את בני אפרים[1442]. את התעלמות ההלכה מן החכמים לאפשר ליפתח להתיר את נדרו, תולה המדרש במעשה הריגתו את בני אפרים[1443].

[1441] להקדים את הקניינים לאדם ייתר על המידה.
"נַחֲלָה מְבֹהֶלֶת בָּרִאשׁנָה וְאַחֲרִיתָהּ לֹא תְבֹרָךְ - שנבהל למהר וליטול תחלה כגון בני גד ובני ראובן שמהרו לטול חלקם בעבר הירדן ודברו בבהלה שנאמר גדרות צאן נבני למקנינו פה וערים לטפנו (במדבר לב) **עשו את העיקר טפל שהקדימו צאנם לטפם**" (משלי כ', כ"א ורש"י ד"ה נחלה מבוהלת בראשונה).

[1442] אף שמצד סדר הפרקים פרשת שחיטת בני אפרים אל מעברות הירדן, מגיעה בפרק י"ב, לאחר פרשת בת יפתח (המובאת בפרק י"א).

[1443] במקביל, מחברים חז"ל את מעשה שחיטתה של בת יפתח לשחיטתם של בני אפרים גם מצד כשלונו של פנחס. כפי שאת אי התרת הנדר ליפתח ומיתת בתו תולים חז"ל בפנחס, אף את מעשה שחיטתם של בני אפרים הם תולים בו, שלא מיחה בידי בני אפרים. בכך מציינים לנו חז"ל גם מן הצד הזה, כי אי רצונו של פנחס לכופף עצמו כלפי יפתח לבוא ולהתיר לו את נדרו, מופיע מכיוון נוסף - בנתינתו לגיטימציה למתקפתם של בני אפרים על יפתח. בשניהם, נובעת התנהלותו של פנחס הכהן בחוסר הערכה להופעת אין סוף החיים בחומרי וגופי החיים מצד עצמם.
"...ושמא תאמר אותן ארבעים ושנים אלף שנהרגו בימי יפתח הגלעדי מפני מה נהרגו, יפתח הגלעדי נדר נדר שלא כהוגן, ופינחס בן אלעזר עומד, היה לו לפינחס שילך אצל יפתח להתיר את נדרו, היה לו ליפתח לילך אצל פינחס ויתיר לו את נדרו, ולא הלך, זה אומר אני כהן גדול בן כהן גדול בן בנו של אהרן הכהן אלך אצל עם הארץ, וזה אומר אני ראש לכל ישראל אלך אצל זה, זה נוהג גדולה לעצמו וזה נוהג גדולה לעצמו...יפתח הגלעדי נדר דבר שלא כהוגן להעלות את בתו על גבי מזבח, נתקבצו עליו אנשי אפרים לעשות עימו מריבה גדולה, **היה לו לפינחס שיאמר להן, להתיר לו נדרו לא באתם אליו, לעשות מריבה באתם אליו, לא מיחה בבני אפרים, ולא התיר לו את נדרו ליפתח**, מי

*"...אמרה לו הניחני ואלך אצל בית דין, שמא אחד מהם ימצא פתח לדבריך, שנאמר הרפה ממני שנים חדשים ואלכה וירדתי על ההרים (שופטים י"א, ל"ז), אמר ר' לוי בן ברכיה וכי יש אדם יורד על ההרים, והרי עולים על ההרים, אלא מהו וירדתי על ההרים, אלו סנהדרין, שנאמר שמעו הרים את ריב ה' (מיכה ו', ב'), **הלכה אצלם ולא מצאו פתח להתיר את נדרו**, ועליו אמר הכתוב גבר רש **ועושק דלים** מטר סוחף ואין לחם (משלי כ"ח, ג'), גבר רש זה יפתח שהיה רש בתורה, גרופות של שקמה היה, **עושק דלים שהיה עושק את הדלים, בשעה שהיו אומרים אמר שבולת ויאמר סבולת** (שופטים י"ב, ו'), **והיה שוחטו, לפיכך מטר סוחף ואין לחם, שהיה לו מי שיתיר את נדרו**, אלא ואין לחם, **שהעלים הקב"ה מהן את ההלכה שלא ימצאו פתח להתיר את נדרו**, כיון שלא מצאו פתח להתיר את נדרו, עלה ושחטה לפני הקב"ה, ורוח הקודש צווחת נפשות הייתי מבקש שתקריב לפני, אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי (ירמיה י"ט, ה')" (מדרש תנחומא פרשת בחוקותי סימן ז').*

על נקודת העימות המביאה לשחיטתם של בני אפרים על ידי בני מנשה הגלעדיים עומד הכתוב בסיפור דרך זיהויים של בני אפרים על מעברות הירדן.

כינוסם של אפרים ב"סִבֹּלֶת" התורה אל מול "שִׁבֹּלֶת" שטף פעולתם של מנשה מן הגלעד

"וַיִּלְכֹּד גִּלְעָד אֶת מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן לְאֶפְרָיִם וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אֶעֱבָרָה וַיֹּאמְרוּ לוֹ אַנְשֵׁי גִלְעָד הַאֶפְרָתִי אָתָּה וַיֹּאמֶר לֹא. וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֱמָר נָא שִׁבֹּלֶת (שבולת הנהר הזה אעבור – רש"י) וַיֹּאמֶר סִבֹּלֶת וְלֹא יָכִין לְדַבֵּר כֵּן (שהיו מגמגמים בלשונם – רש"י) וַיֹּאחֲזוּ אוֹתוֹ וַיִּשְׁחָטוּהוּ אֶל מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן..." (שופטים י"ב, ה' – ו').

האם אי יכולתם של בני אפרים לומר "שִׁבֹּלֶת" כהוגן, הינה בעית הגיית לשון המופיעה במקרה אצל כל בני אפרים? קשה לומר!
אנו נצרכים אם כן לבאר מהו ההבדל בין אמירת שִׁבֹּלֶת לאמירת "סִבֹּלֶת" ואיך שינוי זה בלשונם של בני אפרים נותן את הלגיטימציה לבני מנשה לשוחטם.

מדברי הכתוב בתהילים אנו למדים כי ה"שִׁבֹּלֶת" הינה שטף חוזק הנהר.

"טָבַעְתִּי בִּיוֵן מְצוּלָה וְאֵין מָעֳמָד בָּאתִי בְמַעֲמַקֵּי מַיִם וְשִׁבֹּלֶת שְׁטָפָתְנִי - הוא **שטף חוזק הנהר** פי"ל בלעז" (תהלים ס"ט, ג' ורש"י ד"ה ושבולת).

לעומת זאת ה"סִבֹּלֶת" הינה התארגנות סביב מעשה אכילה. כך מביאה הגמרא בפסחים.

*"אלא אפילו חמשה **ועשו סיבולת** - רשאין לומר לו : טול חלקך וצא" (פסחים פ"ט, ע"ב).*

על כך מבאר רש"י.

*"סיבולת - **תערובת סעודה** של כל ימות השנה".*

את מעשה ההתארגנות בחבורה בקורבן הפסח, מכנה הרמב"ם בשם "סִבֹּלֶת".

*"שאין זה הענין מתפרש אלא בחבורה **שעושין סבולת** ושוכרין להם שמש להשקותם ולסדר להם שולחנם ומאכלם ..." (רמב"ם הלכות קרבן פסח פרק ט' הלכה ו').*

כך מביא מילון אבן שושן את ביאור שני המוסגים

"שבלת - זרם חזק של מי נהר המתהוה במקום מסוים, מערבלת, שטף מים" (מילון אבן שושן).

סבלת - סעודה משתפת, שתפות באכילה" (מילון אבן שושן).

שיושב על כסא שופט צדק יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים אמר, מאחר ששם זה נפשו בכפו ובא והציל את ישראל מיד מואב ומיד בני עמון באו לעשות עימו מריבה גדולה, לפיכך נתקבצו למלחמה ויצא והרג בהן ארבעים ושנים אלף... ומי הרג את כל אלה, אמור, לא הרג אותן **אלא פינחס בן אלעזר, שהיה ספק בידו למחות ואינו מוחה, להפר לו נדרו ליפתח ולא התיר לו**" (אליהו רבה פרשה יב ד"ה למה היו ישראל).

נמצאנו למדים כי תכונת ה"שְׁבֹּלֶת" הינה תכונת הזרימה והפריצה, ואילו תכונת ה"סִבֹּלֶת", הינה תכונת הכינוס סביב נקודת מרכז.

באופן מדהים, את היחס הזה שבין ה"שְׁבֹּלֶת" וה"סִבֹּלֶת", אנו מוצאים אף ביחס שבין האות "שין" והאות "סמך", המבדילות בין המילים.

כך מביא הרב קוק בספר "ריש מילין, ביחס לאות "סמך".

*"סמיכת המציאות הרוחניות והחמריות שבה בכל ערכיה, היא בהסגרה בגבולה. בהיותה נשמרת מבלי לעבור חוקה וערכה, זאת היא עמדת הסמ"ך בצורתה בכתב. **ההגבלה החזקה, המקפת סביב**, מבלי תת מקום לצאת מתחומי ההקצבה המציאותית ברעיון וברצון, לא למעל ולא לתחת, לא לימין ולא לשמאל, אינה בעצמה ערך לחיים ולמציאות. ההגבלה היא תמיד שלילה והעדר, אבל הגבלה זו מוכרחת להיות חודרת בכל הויה מפורטה מאיזה ספירה שתהיה, כי בה תופע הנהרה של הצטיונות המציאות **הנשארת סמוכה לאותו התוכן, והחלק המיוחד שהחיים קולעים שם את מטרתם**" (הרב קוק, "ריש מילין" האותיות דף יג האות סמך).*

האות "סמך" מגדירה את צורך במצב הסגר ויצירת הגבולות הן ברעיון והן ברצון על מנת לשמר את היחס לנקודת מוצא החיים ולהוויית תוכנן. צורת האות "סמך" תואמת את הווייתה מצד כיתובה כקו אחד סגור.

לעומת זאת האות "שין" מגדירה מצב הפוך לחלוטין.

*"מזכיר הוא בתוארו ובשמו את השן, הכלי המכשיר את החיים למפעלם והויתם...העיכול הראשון, **הצועד להביא את כוח החיים אל היצור פנימה, שממנו הכחות הפרטיים מסתעפים והולכים ונמשכים**. גם היא השן האוכל המכלה אכלה ומדקה, המחבלת והורסת, מזוינה היא בכל הצורות ההויתיות הכלליות" (ריש מילין האותיות דף ט"ז האות שין).*

האות שין מגדירה מצד אחד את ה"שן" האוכלת ומכניסה אל קירבה פנימה ומעכלת אל קירבה כוחות חיים מן החוץ. במקביל, היא מגדירה את כוח הפעולה מן הפנים החוצה, כלפי הוויות החיים שבחוץ. צורתה של ה"שין" תואמת את הווייתה בהיותה אות פתוחה ללא מסגרת.

נמצאנו אם כן למדים כי מגמתה התוכנית של המילה ה"סִבֹּלֶת" וצורת האות "סמך" הבונה את תוכנה מקבילות. שתיהן מבטאות את מגמת הכינוס הבונה את כוחו מכוח פנייתו אל נקודת המרכז. במקביל, אף מגמתה התוכנית של המילה "שְׁבֹּלֶת" תואמת את צורת האות "שין" הבונה את תוכנה. שתיהן מבטאות את מגמת הפעולה כלפי הכוחות הסובבים.

היחס הזה שבין ה"שְׁבֹּלֶת" וה"סִבֹּלֶת" הוא המגדיר בדיוק את ההבדל שבין שבט אפרים ומנשה. בהתייחסותו של שבט אפרים לתורה, הוא נוטה אל מגמת הכינוס אל תוכן התורה, ומתוך כך מיעוט המעשה. כך ראינו אצל אפרים המצעיר את עסקיו במצרים לטובת לימוד התורה אצל יעקב.

*"וישת על ראש אפרים והוא הצעיר. אמר רבי חונייא, וכי מן התולדות אין אנו יודעים שהוא הצעיר? אלא מה הוא הצעיר, **שהיה מצעיר את עסקיו**. מה זכה? זכה לבכורה" (בראשית רבה ו', ד').*

*"ויאמר ליוסף, מי אמר לו, אפרים אמר ליוסף: הנה אביך חולה, ומנין היה יודע אפרים, **לפי שהיה עוסק בתורה לפני יעקב**" (מדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה - בראשית אות קפג) [1444].*

לעומת זאת מנשה, הוא הממונה על ביתו של יוסף.

[1444] וכן ברש"י: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חֹלֶה... - ...ויש אומרים, **אפרים היה רגיל לפני יעקב בתלמוד**, וכשחלה יעקב בארץ גושן, הלך אפרים אצל אביו למצרים להגיד לו"" (בראשית מ"ח, א' ורש"י שם). אכן במדרשים אחרים תולים חז"ל את "**שימושו**" של יעקב דווקא **במנשה**. מתוך כך הם מייחסים את הודעת חוליו של יעקב אליו.

"ויאמר ליוסף הנה אביך חולה. מי סיפר לו, **מנשה, שהעמידו יוסף אביו, לפני יעקב אביו לשמשו**" (שכל טוב בראשית פרק מח ד"ה א) ויהי אחר).

*"וַיִּצַּו אֶת **אַשֶּׁר עַל בֵּיתוֹ** לֵאמֹר מַלֵּא אֶת אַמְתְּחֹת הָאֲנָשִׁים אֹכֶל כַּאֲשֶׁר יוּכְלוּן שְׂאֵת .... וְיוֹסֵף אָמַר **לַאֲשֶׁר עַל בֵּיתוֹ** קוּם רְדֹף אַחֲרֵי הָאֲנָשִׁים... - ...ויוסף אמר **למנשה** די ממנה אפיטרופוס על ביתיה..." (בראשית מ"ד, א' - ד ותרגום יהונתן במקום).*

הוא היוצא לעסקי אביו במצרים.

*"...**אבל מנשה היה יוצא ונזקק עם אביו לעסקיו**..." (פסיקתא רבתי ג' צ"ג).*

בכך הוא המוציא אל הפועל את "יציאתו" של יוסף על מצרים.

"...וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם" (בראשית מ"א, מ"ה).

יציאה זו משמעותה היא – שלטון.

כך מתרגם אונקלוס במקום.

*"...**ונפק יוסף שליט על ארעא דמצרים**" (אונקלוס בראשית מ"א, מ"ה).*

מהתכוונותם של יפתח ואנשיו מן הגלעד לשיבוש הגייתם של בני אפרים את ה"שִׁבֹּלֶת" כ"סִבֹּלֶת", אנו למדים כי בשאלה זו הם מצביעים במכוון אל נכותם של בני אפרים שאינם מסוגלים לכוון אל שטף הפעולה – מגמת השלטון, אלא נשארים להיות כנוסים מכוח תורתם. אל מול מגמת כוחו של יפתח הנבנית כאמור לעייל באופן דווקאי על מעשה השלטון להיות הוא עצמו ה"דברים שלפני ה"[1445], הרי אפרים מציג נכות מעשה המונעת מישראל מלכות.

אכן, אף רש"י על פרשה זו מבאר את בעייתם של בני אפרים בראיה רחבה יותר מבעיית חלופה שבין שתי אותיות ומגדירה כבעייה כללית של גמגום, פונה לכיוון זה.

*"**ולא יכין לדבר כן - שהיו מגמגמים בלשונם**".*

כך מצינו במשה.

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אָנֹכִי גַּם מִתְּמוֹל גַּם מִשִּׁלְשֹׁם גַּם מֵאָז דַּבֶּרְךָ אֶל עַבְדֶּךָ כִּי כְבַד פֶּה וּכְבַד לָשׁוֹן אָנֹכִי - בכבידות אני מדבר, ובלשון לעז בלב"א [גמגמן]" (שמות ד', י' ורש"י ד"ה כבד פה).

ממשה למדנו כי בעיית הגמגום אותה מציג משה לפני ה', לא לצליל מילותיו היא מתיחסת אלא ליכולתו להופיע מלכות מול מלכותו של פרעה.

*"כי כבד פה וכבד לשון אנכי. אמר לפניו זה ד' ימים שנדברת עמדי ועדיין אני כבד פה, **שאיני יכול לדבר צחות לשון פלטין, דהיינו לשון מלכות**" (שכל טוב שמות פרק ד' ד"ה י) ויאמר משה).*

אכן, את בעיית השלטון מצינו ביהושע מאפרים, שאינו יוצא אל מלחמת יריחו כמלך ו"שִׁינוֹ" אינה אוכלת את שלל האוייב כמלך.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ קֻם לָךְ לָמָּה זֶּה אַתָּה נֹפֵל עַל פָּנֶיךָ - ...ד"א **עמדת לך במחנה ולא יצאת עמהם ואני אמרתי אשר יוציאם ואשר יביאם** כי אתה תביא את בני ישראל ואנכי אהיה עמך כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם אם תלך אתה לפניהם יצליחו, ואם לאו לא יצליחו ד"א קום לך, בשבילך זאת להם **לא אמרתי לך להקדי' שלל העיר**" (יהושע ז', י' ורש"י ד"ה קום לך).*

אולם חז"ל אינם מסתפקים בייחוס בעיית הגייתם של בני אפרים את ה"שִׁבֹּלֶת" כ"סִבֹּלֶת" לחולשת המלכות בלבד. הם מחזירים זאת אף אל התורה עצמה! את הבעייתיות שבשינוי הגייתם של בני אפרים הם מרחיבים עד כדי להציגה כעבודה זרה!

[1445] וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי יְקֹוָק בַּמִּצְפָּה - התנאי שביניהם" (שופטים י"א, י"א ורש"י ד"ה את כל דבריו).

*"והרג בהן ארבעים ושנים אלף, שנאמר ויאמר לו אמר נא שבולת ויאמר סבולת (שופטים י"ב, ו'), **זה לשון עבודה זרה, כאדם שאומר לחבירו שאבול**" (אליהו רבה פרשה יב ד"ה למה היו ישראל).*

אכן בירובעם היוצא מאפרים, פחד איבוד השלטון הוא המביאו לעבודת העגלים.

"וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם בְּלִבּוֹ עַתָּה תָּשׁוּב הַמַּמְלָכָה לְבֵית דָּוִד. אִם יַעֲלֶה הָעָם הַזֶּה לַעֲשׂוֹת זְבָחִים בְּבֵית ה' בִּירוּשָׁלַם וְשָׁב לֵב הָעָם הַזֶּה אֶל אֲדֹנֵיהֶם אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה וַהֲרָגֻנִי וְשָׁבוּ אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה. וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֶגְלֵי זָהָב וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רַב לָכֶם מֵעֲלוֹת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיָּשֶׂם אֶת הָאֶחָד בְּבֵית אֵל וְאֶת הָאֶחָד נָתַן בְּדָן" (מלכים א', י"ב, כ"ו – כ"ח).

על בסיס הבנת חולשתם התכונתית של בני אפרים להביא את מעשיהם עד לכדי רמה של שלטון, פחדו של ירובעם לא מבואר רק מתוך חוזק מלכות בית דוד בעת העליה לירושלים[1446], אלא מתוך חולשתו הוא כבן לשבט אפרים.

כה מהותית בעיה זו של חולשת הכוח הפועל בבני אפרים, עד כי שחיטתם לעתיד על ידי יפתח, מופיעה כבר בברכת שבטם.

"וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמַר הָאֱלֹהִים...הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (בראשית מ"ח, ט"ו – ט"ז).

את ברכתם של שבט מנשה ואפרים כדגים מפנים חז"ל כלפי אפרים לרעה.

*"וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים התחיל מברכן וידגו לרוב, בשרן **שעתידים בני אפרים להיות נצודים כדגים** שנאמר ויאמר לו אמר נא שבולת ויאמר סבולת (שופטים י"ב)" (מדרש תנחומא פרשת ויחי סימן ו').*

נמצאנו אם כן למדים כי הבלטת תכונת הגלעד במנהיגותו של שבט מנשה מעצימה מצד אחד את אבסולוטיות הופעת חומרי וגופי החיים, המעשה ועצם הוויית השלטון את מאפייני האין סוף של החיים עד כדי עיקור גמישות מחשבת התורה מהופעתם. מאידך, מבליטה מגמה זו את בעיית כינוסם של שבט אפרים בתורה והקושי שיש להם לבטא את פן האין סוף שבמעשה ובחומרי החיים עד לרמה של מלכות.

ולכאורה נראה היה מתוך כך כי אפרים מוּצָאִים לגמרי מיכולת הופעת אין סוף החיים במרחב חומרי וגופי החיים. אולם בהתייחסותנו למאפיין אין סוף החיים המופיע מכוחה של הארץ, ראינו כי הר גריזים ועיבל, הוא הבסיס להופעת הברכה והקללה מכוחה של הארץ[1447]. אף ראינו כי הר גריזים בהיותו "אֶרֶץ...לֹא גֻשְּׁמָה בְּיוֹם זָעַם" [1448], משמר את נקודת מוצא החיים שמן הארץ כפי מאפיניה שלפני המבול התלויה כולה בממשות הפיזית. מתוך כך גזרנו אף את פועליהם של הכותים הנתלים במעשה הפיזי עצמו להנביע ממנו את אין סוף החיים תוך התעלמות מממד התורה שבעל פה המחוייבת לאחר גניזת הארץ את כוחה הפועל במבול[1449]. אם כן, לכאורה נראה היה כי מגמת אין סוף החיים המופיעה בתצורתה הקיצונית בהר גריזים מתדמה לאופן הבעת שבט מנשה את פועלו מכוח השפעת הגלעד עליו, דרך פועלו של יפתח; במה שונה פועלו של יפתח

[1446] כפי שמביאה הגמרא ביחס לכתוב במלכים: "וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם בְּלִבּוֹ עַתָּה תָּשׁוּב הַמַּמְלָכָה לְבֵית דָּוִד. אִם יַעֲלֶה הָעָם הַזֶּה לַעֲשׂוֹת זְבָחִים בְּבֵית ה' בִּירוּשָׁלַם וְשָׁב לֵב הָעָם הַזֶּה אֶל אֲדֹנֵיהֶם אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה וַהֲרָגֻנִי וְשָׁבוּ אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה" (מלכים א', י"ב – כ"ו – כ"ז).

"אמר, גמירי: דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד, כיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב ואנא קאימנא סברי: הא מלכא והא עבדא. ואי יתיבנא - מורד במלכות הואי, וקטלין לי, ואזלו בתריה" (סנהדרין ק"א, ע"ב).
תרגום: אמר, הלכה למשה מסיני שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי יהודה בלבד. כיוון שיראו העם את רחבעם יושב ואני עומד, יסברו כי הוא המלך ואני העבד. ואם אשב, אהיה כמורד במלכות ויהרגוני וילכו אחריו.

[1447] בפרק "הר גריזים ועיבל – הנבעת הברכה והקללה מכוחה של הארץ".

[1448] "...ד"א א"ר יונתן לא יהיה בך עקר ועקרה מן התשובה מעשה ברבי יונתן שהיה מהלך אצל ניפולין של כותים והיה רוכב על החמור והבהם עמו נתלוה להם כותי אחד **הגיעו אצל הר גריזים אמר אותו כותי לרבי יונתן ר' מהו דין דהדין טורא קדיש א"ל רבי יונתן למה הוא קדיש אמר לו אותו הכותי שלא לקה במי המבול אמר ליה מנין לך א"ל לא כך כתיב** (יחזקאל כ"ב, כ"ד) **בן אדם אמר לה את ארץ לא מטוהרה היא לא נושמה ביום זעם**...". (דברים רבה פרשה ג ד"ה ו ברוך תהיה מכל העמים).

[1449] בפרק "איבוד המעשה את המעוף לאחר גניזת כוח הארץ" (עמ' _____).

המקיים כפשוטו את נדרו בבִּתו להקריבה לה' מפועלם של הכותים המקימים את דיני התורה שבכתב כפשוטם בלא התורה שבעל פה[1450]?

על מנת להבין את ההבדל המהותי שבין שתי הוויות החיים, אנו נצרכים לחזור אל נקודת המוצא לתכונת ה"גִּלְעָד", אותה גוזרים חז"ל מן ה"גַּלְעֵד" אותו בונה יעקב בברית אותו הוא כורת עם לבן.

הוויית רום השמים שמכוחו העצמי של האדם, אל מול הוויית השמים עצמם

כפי שבארנו בתחילת התייחסותנו אל תכונת האין סוף המופיעה בהר הגלעד, הופעת תכונת הגוף החזק והבריא כגופות המלאכים מופיעה בגלעד מכוח קו התפר הנוצר בחיבורם של יעקב ולבן. השראת מימד האדם המלאכי ה"לבן" בחומרי החיים והגוף, מביא לתוצר חיים שהווייתו הגופנית היא מלאכית.
אולם, מוצא מלאכיות זו אינה מכוחה של השכינה - מכוח השמים, אלא משיא יכולת עצמיותו של האדם להפיק מעצמו הוויית חיים מלאכית. את נקודת המוצא העצמית להופעת מלאכיות זו זיהינו ב"ארם" מקור הנגיעה ב"רוּם השמים", מתוך היותם נקודת המוצא למרידת האדם באלוהי השמים.

את נקודת מוצא מרידתם קובעים אנשי דור הפלגה באֶרֶץ שִׁנְעָר.

*"וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים. וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם - ...**היסיעו עצמן מקדמונו שלעולם**..." (בראשית י"א, א' – ב', ובראשית רבה פרשה לח ד"ה (ב) ויהי בנסעם).*

ארץ שנער זו היא בבל, הנקראת כך לאחר בלילת ה' את שפת כל הארץ.

*"**עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל** כִּי שָׁם בָּלַל ה' שְׂפַת כָּל הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הֱפִיצָם ה' עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ" (שם, בראשית י"א, ט').*

ארץ זו היא גם ארץ ארם, ארצו של נחור. כך מבאר רש"י על תחילת ספר איוב.

*"אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ... - פי' **בארץ ארם** כמה דכתיב את עוץ בכורו מבני נחור (בראשית כ"ב)" (איוב א', א' ורש"י ד"ה איש היה בארץ עוץ).*

את אופי מרידתם מתאר הכתוב מיד בהמשכו.

"וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נָפוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ" (בראשית י"א, ד').

על מטרת בנין העיר והמגדל, עומד רש"י במקום.

*"באו בעצה אחת ואמרו **לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה**. דבר אחר על יחידו של עולם. דבר אחר ודברים אחדים, אמרו אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול, **בואו ונעשה לו סמוכות**" (רש"י בראשית י"א, ד"ה ודברים אחדים).*

בביאורו הראשון מעמיד רש"י את רצונם ומעשיהם של אנשי דור הפלגה, לעלות אל הרקיע – "אמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה"

כך מבאר רש"י את משמעות קריאת ארצו של איוב בשם "ארץ עוץ" כמקום בו נוטלים ממנו עצות רעות על הקב"ה – שהיו אומרים לא כל הימנו ליטול את הלעליונים וליתן לנו את התחתונים וכו'.

אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוּץ...- ...ד"א בארץ עוץ בארץ שנוטלין ממנו עצות רעות על הקב"ה שנא' (בראשית י) מן הארץ ההיא יצא אשור ומה עצה נטלו שהיו אומרים **לא כל הימנו ליטול את העליוני' וליתן**

[1450] כגון הבנתם את "לפני עור לא תתן מכשול" רק ביחס למכשול פיזי, אולם לא בהכשלה הלכתית או דינית. או כגון בהבנתם את "לא תבערו אש ביום השבת" כפשוטו באופן האוסר שימוש בחשמל ובאש (כשבאור מותר השימוש אך ורק על מנת להימנע מ"לפני עור לא תתן מכשול).

לנו את התחתונים אלא בואו לארץ שנער ששם אלוהות הרבה שנא' בה (ירמיה נ) ארץ פסילים היא ונעשה מגדל וראשו מגיע בשמים ונעשה לנו שם (בראשית י״א) ...״ (איוב א', א' ורש״י ד״ה והיה האיש).

במדרש, מפרטים חז״ל שלשה מגמות במהלך זה שנוקטים בני דור הפלגה לעלייתם לרקיע.

״אמרו לא כל הימנו שיבור לו העליונים ויתן לנו התחתונים נעלה לרקיע ונכהו בקרדומות, ונחלקו לג' כתות אחת אומרת נעלה ונשב שם ואי אומרת נעשה עמו מלחמה, ואי אומרת נעלה ונעבוד שם עבודת כו״ם״ (מדרש תנחומא פרשת נח סימן י״ח).

מפרוט זה עולה כי בני דור הפלגה רואים עצמם בעלי יכולת לעלות לרקיע, לדור או להילחם או לעבוד שם עבודה זרה.

לכאורה, מטרה זו של בני האדם הינה מטרה הזויה שלא תתכן לה כל אחיזה במציאות. רצונם לבנות מגדל שראשו בשמים הינו מעשה ילדותי שמאום לא יכול היה לצאת ממנו. עונשם של אנשי דור הפלגה על בסיס הבנה זו הוא אך ורק מצד רצונם למרוד אך לא מצד מעשיהם שאין בהם ממש. אולם הכתוב מביא ביחס למעשיהם תגובה לא צפויה של ה'

*״וַיֵּרֶד ה' לִרְאֹת אֶת הָעִיר וְאֶת הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם. וַיֹּאמֶר ה' הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת **וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת**. הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ. וַיָּפֶץ ה' אֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר״ (בראשית י״א ה' – ז').*

מדברים אלו של ה' ״וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת״ עולה כי לולא התערבותו של ה' המחלק אותם ואת שפתם לעמים רבים, היה עולה בידם של בני דור הפלגה לממש את תוכניתם לעלות אל הרקיע[1451].

מכאן עלינו להסיק כי אותם אנשים בני דור הפלגה הבונים את המגדל וראשו בשמים, אינם אנשים פרמיטיים שאינם מבינים את גבולות כוחם, אלא אנשים שיכולת בנינם ומעשיהם נושקים אל הוויית הרקיע. את השייכות הזו של בני האדם אל עולם הרקיע הם מקדמים להוציא אל הפועל בשתי אפשריות. האחת – לעלות אל הרקיע, כפי שראינו לעייל.
השניה – לעשות סמוכות לרקיע שלא יתמוטט עליהם.

״...דבר אחר ודברים אחדים, אמרו אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול, בואו ונעשה לו סמוכות״ (המשך רש״י על בראשית י״א א' ד״ה ודברים אחדים):

על בסיס דברי הכתוב המאשר כי לולא התערבותו של ה' היה צולח בידם רצונם, גם פה אנו נזקקים להבין כי כוח היה לו לאדם ליצור בארץ בניין שהווייתו יש בה בכדי לסמוך את הרקיע. בשתי האפשרויות הבלתי ניתנות לתפיסה מעורבת הווייתו של האדם בהוויית הרקיע, אלא שבאפשרות הראשונה את המעורבות הזו הוא מתכנן לממש במעשה עלייתו לשם, ובאפשרות השניה את הוויית הרקיע הוא מבקש לבנות מן הארץ עצמה.

מארץ ארם הזו יוצא לבן הארמי! מכוח מגמת חיים זו מופיעה דרך ה״רמיה״[1452] המשליטה את מגמת רום השמים, כנגד סדר המציאות של חומרי וגופי החיים[1453].

[1451] אמנם רש״י מוציא את ״עוקצו״ הבעייתי של דברי הכתוב בקריאתו אותם בלשון תמיהה.
״לא יבצר מהם וגו' לעשות - בתמיה. יבצר לשון מניעה...״ (רש״י בראשית י״א, ו' ד״ה לא יבצר מהם וגו' לעשות).
בכך מתהפכת משמעות הכתוב לומר כי אכן ימנע מהם רצונם.

[1452] ״... א״ר יצחק אם ללמד שהיא (רבקה) מארם נהרים והלא כבר נאמר מפדן ארם, מה ת״ל ארמי בת בתואל הארמי מה ת״ל אחות לבן הארמי אלא בא ללמדך אביה רמאי ואחיה רמאי ואף אנשי מקומה כן... ר' פנחס אמר כתיב וילך פדנה ארם, מה תלמוד לומר אל לבן הארמי, מלמד שכולן כללן ברמאות״ (בראשית רבה פרשה סג ד״ה ד ויהי יצחק בן ארבעים שנה וגו').

[1453] מכוח כוח רמיה זה, מקודמת לאה על פני רחל בזיווגה עם יעקב:
״דכתיב: ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא (בראשית כ״ט), והלא בן אחות אביה הוא! אלא, אמר לה: מינסבת לי? אמרה ליה: אין, מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה. אמר לה: מאי רמאותיה? אמרה ליה: אית לי אחתא דקשישא מינאי, ולא מנסבא לי מקמה. אמר לה: אחיו אני ברמאות...״ (בבא בתרא קכ״ג ע״א).
תרגום: ״...אמר לה – הינשאי לי. אמרה לו – כן, אולם אבי רמאי הוא ולא תוכל לו. אמר לה – במה רמאותו? אמרה לו – יש לי אחות מבוגרת ממני ולא ישיא אותי לפניה. אמר לה – אחיו אני ברמאות...״.

ברור אם כן שאת כוחו של לבן להגיע לשיא הבעת החיים השמימית – הבעת ה"לבן" אין הוא מקבל מן השמים, אלא מנביע אותה מעצמו. הווייתו השמימית הינה עצמית לחלוטין ובכך היא הופכית לחלוטין אל מול הוויית השמים המבטלת את עצמיותו של האדם אליה.

איחודו של יעקב, המבקש למצוא את דרכו לממש את הוויית האין סוף בחומרי וגופי החיים[1454] עם לבן, בקו התפר שבהר הגלעד יוצר הוויית גוף חזקה ובריאה כגוויית המלאכים[1455] שחוזקה המלאכי נובע מעצמיותה – אותה עצמיות שהובילה את אנשי דור הפלגה להנביע מעצמם יצירה שוות ערך לרקיע.

לעומת מאפייני הנבדלות המלאכית המגיעה מכוח הווייתו העצמית של האדם, הרי מגמת השמים המופיעה מן השכינה מתברר כי נטייתה הופכית לחלוטין מזו העצמית, שדרך ה"רמיה" היא דרכה.

את מפגשה הראשון עם האדם כהוויית שמים היא מקיימת כפי שבארנו[1456] באברהם, בציווי שהיא משיטה עליו ללכת לארץ כנען.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית י"ב, א')

מהליכתו של תרח אף הוא אל ארץ כנען[1457] למדנו, כי ייחודיות אמירתו של ה' אל אברהם לך לך, הינה מצד בניין שייכותו אל ארץ כנען מכוח הציווי האלוהי שמן השמים.
מתוך כך מתגלה כבר מראשית התגלות שכינת השמים אל האדם, כי מגמת השמים הינה – הארץ!
כדוגמא למגמה זו הבאנו כי תואר אוצר הנשמות שבשמים שמו הוא "גוף".

"וא"ר יוסי: אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף...- אוצר יש ושמו גוף ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד ונתנם לשם" (עבודה זרה ה', ע"א ורש"י ד"ה עד שיכלו וכו').

יוצא אם כן, כי בניגוד למצופה, דווקא אחיזת האדם את מגמת השמים, יוצרת מגמת חיים נבדלת הדוחקת את האדם להתנהל כפי הוויית השמים באופן המנוכר לגוף ולחוקי חייו[1458]. לעומת זאת הוויית השמים עצמם מגמתם היא להעצים את יכולת הנבעת אין סוף החיים שמן הארץ, יכולת שנגנזה בתוכה במצב של חוסר מימוש מעת נסיונו של כנען לרשת את נוח[1459].

את ההבדל התהומי הזה שבין מגמת ה"שמים" המופיעה מכוח האדם לבין זו המופיעה מכוח השמים עצמם, אנו פוגשים ביחס שבין הוויית העורב להוויית היונה בתיבה.

"תעופת" העורב ו"תעופת" היונה בתיבה

את יכולת כינוס כל החיים לתיבה שאורכה מאה וחמישים מטר, רוחבה עשרים וחמש מטר, וגובהה חמשה עשר מטרים[1460] ביארנו[1461] מצד כינוס כל החיים ממצב הצבירה הגופני שלהם למצב צבירה הקרוב ביותר להיות "רוח". מתוך כך בארנו[1462] את יכולת היווצרות הקשר שבין נוח והעורב דרך כלי הדיבור. מתוך איבוד מצב ההתגשמות של החיים, הם מופיעים ברמת "עיקרון" חייהם בלבד. ברמה זו נמחקים ההפרשים שבין רמות עיצוב החיים בגוף, וממילא מתקיימת האפשרות למעשה "ביאה" אף בן אדם לעוף, כפי שאכן חושד העורב בנוח, כי הוצאתו מן התיבה

[1454] כפי שבארנו את דרך פעולתו בשכם, במעשה חנייתו את פני העיר בתיקונו להם מטבע, שווקים ומרחצאות. "ויחן את פני העיר (בראשית ל"ג) אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג, ע"ב).

[1455] הפן ה"גלעדי" המופיע באליהו - "...אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב..." (השגת הראב"ד על הרמב"ם הלכות תשובה פרק ח הלכה ב ד"ה העוה"ב אין בו גוף).

[1456] בפרק "להתחבר אל הארץ מכוח השמים" (עמ' _____).

[1457] "וַיִּקַּח תֶּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֶת שָׂרַי כַּלָּתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים **לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן**..." (בראשית י"א, ל"א).

[1458] כפי שבארנו את משמעות השלטת ה"רמיה" בחיי האדם.

[1459] כפי שבארנו בתחילת החיבור בפרק "דחיקת הגוף והחוש ממעמדם ה"פועל", אל סגולת הארץ" (עמ' _____).

[1460] "וזה אשר תעשה אתה שלש מאות אמה ארך התבה חמשים אמה רחבה ושלשים אמה קומתה" (בראשית ו', טו).

[1461] בפרק "הכניסה לתיבה – איבוד מרחב הגוף" (עמ' _____).

[1462] בפרק "שיח העורב ונוח – יחסי אישות במרחב החיים הכמעט מופשטים" (עמ' _____).

נובעת מחשקו של נוח בבת זוגו[1463]. במצב הצבירה הזה הקרוב כאמור ביותר לרמת ה"רוח", הדיבור הוא נשא החיים הבלעדי אף במעשה הקיום הזוגי. הבלטת העורב את "סוג" החיים הזה ביכולת דיבורו עם נוח, מתראה אף בקיומו אף את מעשה הביאה שבין הזכר והנקבה דרך פיו.

"תנו רבנן: שלשה שמשו בתיבה, וכולם לקו: כלב, ועורב, וחם. כלב - נקשר, עורב – רק (רוקק זרע מפיו לפיה של נקבה - רש"י) חם - לקה בעורו" (סנהדרין ק"ח, ע"ב).

זיקתו של העורב אל התיבה הבולט באי רצונו לעוזבה[1464] יכולת הופעת דיבור ב"חי" וגילוי זיקת האישות שבין האדם והעוף במעשה הדיבור דווקא דרך פרשיית העורב, מלמדים כי את מצב הצבירה הזה נטול הגוף כמעט, השולט בתיבה מוביל כתכונה - העורב.

לעומת מגמת חיים זו המשליטה את הוויית הדיבור והרוח במרחב החיים הכללי, מפרשת עבודתם של הכותים על הר גריזים את דמות היונה[1465] למדנו כי הוויית החיים אותה מופיעה היונה היא הופכית לחלוטין.

בהגעתה של היונה בשילוחה מן התיבה בפעם השניה היא מביאה עלה טרף בפיה.

"וַיָּחֶל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אֲחֵרִים וַיֹּסֶף שַׁלַּח אֶת הַיּוֹנָה מִן הַתֵּבָה. וַתָּבֹא אֵלָיו הַיּוֹנָה לְעֵת עֶרֶב וְהִנֵּה עֲלֵה זַיִת טָרָף בְּפִיהָ ..." (בראשית ח', י' – י"א).

משימוש הכתוב בלשון "טרף" המיוחס אל החיות האוכלות בשר, כלפי היונה וכלפי אכילת עלה הזית שהינו מן הצומח, למדנו כי כוחה של יונת נוח הוא בהעצמת מעשה אכילתה את החיים. את היכולת הזו תלינו בייחודיותה של היונה הפועלת בכנפיה כאברי פעולה נוספים על הקרקע. בניגוד לשאר העופות אברי תעופתה אינם משמשים אך ורק לתעופה, אלא הם מתווספים להיות חלק מגפיה לברוח או להגן על עצמה.[1466] מתוך כך בארנו כי כוח ה"תעופה", הוויית החיים השמימית שבישראל היא כזו המכוונת אל הארץ להעצים בה את חומריה לרמת החיות המוספת שהייתה בה בעת בראשית.

יוצא אם כן כאמור, כי הוויית החיים אותו מוביל ה"עורב" הינה הופכית לחלוטין לזו שמובילה ה"יונה". בעוד מעשה תעופתו של העורב משיל מן המציאות את הוויתה הגופית להשליט עליה את הוויית הדיבור השמימית, הרי "אברי התעופה" של היונה מתייחסים באופן מכוון אל הארץ להעצים את חיות חומריה.

התבוננות ב**סיבת** נטישתה של היונה את התיבה מלמדת כי נקודת המוצא למצב הצבירה ה"עורבי" של החיים מושתתת על קיום החיים מכוחו ומידיו של האדם, בעוד נקודת המוצא להעצמת ממשות ה"טריפה" שראינו ביונה מושתת על קיום החיים מכוחו של הקב"ה.

אם מלשון ה"טרף" למדנו לעיל על יכולתה של היונה להעצים במעשה אכילתה את החיים, הרי מלשון "בְּפִיהָ" שבתיאור הכתוב – "וְהִנֵּה עֲלֵה זַיִת טָרָף בְּפִיהָ" לומדים חז"ל על רצונה של היונה כי מזונותיה יהיו בידיו של הקב"ה ולא בידיו של האדם.

*"טרף - ... ומדרש אגדה לשון מזון, ודרשו בפיה, לשון מאמר, **אמרה יהיו מזונותי מרורין כזית בידו של הקב"ה ולא מתוקין כדבש בידי בשר ודם**" (רש"י בראשית ח', י"א ד"ה טרף).*

[1463] כך הבאנו מרש"י על פרשה זו: "וישלח את הערב ויצא יצוא ושוב עד יבשת המים מעל הארץ - הולך ומקיף סביבות התיבה ולא הלך בשליחותו **שהיה חושדו על בת זוגו**, כמו ששנינו באגדת חלק (בראשית ח', ז' ורש"י ד"ה יצוא ושוב).
וכך הוא המקור בגמרא בסנהדרין:
"וישלח את העורב, אמר ריש לקיש: תשובה ניצחת השיבו עורב לנח, אמר לו: רבך שונאני ואתה שנאתני. רבך שונאני - מן הטהורין שבעה, מן הטמאים שנים. ואתה שנאתני - שאתה מניח ממין שבעה ושולח ממין שנים, אם פוגע בי שר חמה או שר צנה לא נמצא עולם חסר בריה אחת? **או שמא לאשתי אתה צריך**? אמר לו: רשע: במותר לי נאסר לי - בנאסר לי לא כל שכן (סנהדרין קח ע"ב).

[1464] כפי שמתאר הכתוב ומבאר רש"י בעניין: "וַיְשַׁלַּח אֶת הָעֹרֵב וַיֵּצֵא יָצוֹא וָשׁוֹב עַד יְבֹשֶׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ - הולך ומקיף סביבות התיבה ולא הלך בשליחותו (בראשית ח', ז' ורש"י ד"ה יצוא ושוב).

[1465] בפרק "מעשה טרפה המעצים חיים".

[1466] "...ומאי שנא יונה - דמתילי כנסת ישראל ליונה...מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה - או בורחת, או נלחמת **בראשי אגפיה**...". (ברכות נ"ג, ע"ב ורש"י שם).
וכן במסכת שבת:
"כנפיה מגינות עליה - מן הצנה, ומכל עוף ואדם הבא עליה היא נלחמת ומכה בראש גפיה, מה שאין כן בשאר עופות" (רש"י שבת מ"ט ע"א).

אכן בתוך התיבה, תלויים כל החי מידיו של נוח.

*"...וַיִּשָּׁאֵר **אַךְ נֹחַ** וַאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה - לבד נח, זהו פשוטו. ומדרש אגדה היה גונח וכוהה דם מטורח הבהמות והחיות. ויש אומרים שאיחר מזונות לארי והכישו" (בראשית ז', כ"ג ורש"י ד"ה אך נח).*

מתלות זו "בורחת" היונה, להיות תחת ידו של ה'.

ה"עורבות" מגדירה אם כן את הדבקות בשמים מכוח עולמו של האדם. מתוך כך מסוגלותה מצתמצמת ביכולתה לתרגם דבקות זו בהתדמות חייה לאופי הוויית השמים כהוויית דיבור ורוח המתרחקת מן החומר. לעומת זאת תעופת היונה מעצבת את הווייתה מכוח שכינת ה' עצמה שמן השמים. מתוך כך מכוונת הווייתה כפי מטרת השכינה - להעצמת חומרי החיים להופיע מהם עצמם את תכונת האין סוף. את המגמה הזו מכיל הקב"ה דרך אברי תעופתה של היונה הפועלים כ"גפים" לממש את הווייתה על הארץ.

מתוך ההגדרה המהותית של תכונת העורב מול זו של היונה כעיצוב שונה של יחסי הגומלין שבין המציאות והאין סוף, מקבל מעשה שילוחו של נוח משמעות קריטית לעיצובו העתידני של העולם שלאחר המבול. נסיונו בתחילה של נוח לשלוח את העורב אל מחוץ לתיבה מלמד כי רצונו הראשוני של נוח היה לפתוח את התיבה אל העולם המתחדש שמחוצה לה דרך ערוץ החיים ה"עורבי". סרובו של העורב לעזוב את התיבה[1467] מאלץ את נוח לבחור בהוויית היונה כפתיח לחיים אלו.

אמנם מחז"ל למדנו כי תכונת ה"עורבות" היא קריטית לקיום הקשר שבין העולם הנברא אל האין סוף. את הקריטיות הזו מבטאים חז"ל בהגדרתה כתנאי הבלעדי לקניין האדם את עולמה של תורה.

"שחרות כעורב, - במי אתה מוצאן - במי שמשכים ומעריב עליהן לבית המדרש (שחורות לשון שחרית, כעורב - לשון ערבית – רש"י). רבה אמר: במי שמשחיר פניו עליהן כעורב. רבא אמר: במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב - כדכתיב (תהלים קמ"ז) לבני עורב אשר יקראו[1468] והקדוש ברוך הוא מזמן להן יתושים ונכנסין לתוך פיהן" (עירובין כא, ע"ב- כ"ב ע"א ורש"י ד"ה עורב אכזרי על בניו).

וכך במדרש.

"א"ר שמואל בר אמי דברי תורה צריכין השחרה והערבה בפרנסה מנין מי יכין לעורב צידו כך אם אין אדם נעשה אכזרי על גופו ועל בניו ועל ביתו כעורב הזה אינו זוכה לדברי תורה" (ויקרא רבה פרשה יט ד"ה א ואשה כי).

צורך נטישת הוויות העולם הזה[1469] בכדי לקנות עולמה של תורה מגיע עד כדי אכזריות האדם על גופו ואף על בניו ובני ביתו בפרנסתם.

מתביעה זו של מעשה השקידה והדבקות בתורה, תוך נטישת הוויות העולם הזה כולל צורך הפרנסה עד כדי נשיקה למידת האכזריות אנו למדים כי לא ניתן לוותר על פעולת האדם להביא עצמו להיות בעל הוויית "שמים". להופעת ה"שמים" עצמם את הווייתם על הארץ אין את ממד העצמיות הנצרך על מנת שהאדם יוכל לחצות מכוחו את קו עולמו האנושי להיות שייך בעולם השכינה. את מה שמגדיר לבן הארמי בצבע הלבן מצד צורך הדבקות במידת ה"שמים" (עם כל מאפיני ה"רמיה" השזורים בה), מגדיר העורב בצבעו השחור מצד ההתייחסות אל צרכי ודרכי ההתנהלות הקיומיים שבעולם הזה. מתוך כך ברור כי למהלך האיחוד הזה של יעקב עם עולמו של

[1467] כפי הבנתו של רש"י את – "וַיֵּצֵא יָצוֹא וָשׁוֹב עַד יְבֹשֶׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ - הולך ומקיף סביבות התיבה **ולא הלך בשליחותו**" (בראשית ח', ז' ורש"י ד"ה יצוא ושוב).

[1468] "נוֹתֵן לִבְהֵמָה לַחְמָהּ לִבְנֵי עֹרֵב אֲשֶׁר יִקְרָאוּ - פירשו רבותינו שהוא אכזרי על בניו והקב"ה מרחם עליהם ומזמין להם יתושין מתוך צואתם ונכנסין לתוך פיהם" (תהלים קמ"ז, ט' ד"ה לבני עורב).

[1469] כך פוסק הרמב"ם בהבאתו את התנאים המחוייבים על מנת שהתורה תתקיים באדם.
"אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים, וכן אמר שלמה בחכמתו התרפית ביום צרה צר כחכה, ועוד אמר אף חכמתי עמדה לי חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי, אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח..." (רמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק ג' הלכה י"ב).

לבן בהר הגלעד אין כל תחליף והוא מוכרח שיתממש, על מנת שעצמיותו של האדם תהיה שותפה בעיצוב השמים את תכונת גופה.
אולם מאחר שראינו כי נגיעת האדם עצמו בעולם ה"שמים" מכופף את הוויית הגוף לנהוג כפי הוויית השמים ואין הוא פועל אך ורק כעזר להנביע מגופי החיים עצמם את תכונתם הם האין סופית, אף במצב האיחוד הגִלְעָדִי\הַגַלְעֵדִי של עצמיותו שמימית של לבן עם מגמתו של יעקב להופיע את האין סוף בחומרי החיים, תכונת הגוף התוצאתי העתידה לצאת ממצב האיחוד הזה החזקה והבריאה כמלאכים, תהיה שונה לחלוטין מתכונת הגוף המופיעה את אין סופיותה ממקורה שמן הארץ גם כשהדבר נעשה בעזרת אין סוף החיים שמן השמים[1470]. תנועת מגמתה השמימית של הוויית השמים העצמית, אמורה להשפיע אף במצב האיחוד שחווים יעקב ולבן בהר הגלעד. את אופי ההשפעה הזה של הוויית השמים העצמית, נוכל לזהות באופן נאמן בדרכי התנהלותו של אליהו. כבר בפרשת העורב בתיבה מלמדים אותנו חז"ל כי תכונת העורבוּת שאינה מובילה בסופו של דבר את המציאות היוצאת מן התיבה, עתידה להשפיע את השפעתה על המציאות בפעולתה אצל אליהו.

תכונת ה"עוֹרְבוּת" במלאכיות גופו של אליהו

את חזרת העורבוּת לקדמת בימת המציאות מתארים חז"ל בשליחות שעושים העורבים לאליהו להביא לו את לחמו ומימיו בבריחתו מאחאב ואיזבל.

*"וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם וַיִּפְתַּח נֹחַ אֶת חַלּוֹן הַתֵּבָה אֲשֶׁר עָשָׂה: (ז) וַיְשַׁלַּח אֶת הָעֹרֵב וַיֵּצֵא יָצוֹא וָשׁוֹב עַד יְבֹשֶׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ - פשוטו כמשמעו. אבל מדרש אגדה **מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים בימי אליהו**, שנאמר (מלכים א', י"ז, ו') והעורבים מביאים לו לחם ובשר" (בראשית ח', ו' - ז').*

מלשון "עַד יְבֹשֶׁת" לומדים חז"ל כי מצב זה של "יָצוֹא וָשׁוֹב" של העורב נמשך "עַד יְבֹשֶׁת" אחרת – עת עצירת הגשמים על ידי אליהו, שם עתיד העורב לממש את שליחותו.

"וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתּוֹשְׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי. וַיְהִי דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר. לֵךְ מִזֶּה וּפָנִיתָ לְךָ קֶדְמָה וְנִסְתַּרְתָּ (מפני אחאב ואיזבל – רש"י) בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הַיַּרְדֵּן. וְהָיָה מֵהַנַּחַל תִּשְׁתֶּה וְאֶת הָעֹרְבִים צִוִּיתִי לְכַלְכְּלְךָ שָׁם. וַיֵּלֶךְ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר ה' וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הַיַּרְדֵּן. וְהָעֹרְבִים מְבִיאִים לוֹ לֶחֶם וּבָשָׂר בַּבֹּקֶר וְלֶחֶם וּבָשָׂר בָּעֶרֶב וּמִן הַנַּחַל יִשְׁתֶּה" (מלכים א', י"ז, א' – ו')

לולא חז"ל המחברים את פרשת העורב בתיבה אל פרשת העורבים המכלכלים את אליהו, את מעשה העורבים אצל אליהו היינו רואים לכאורה כארוע מקומי בלבד – כאמצעי אותו מחבר ה' לאליהו על מנת שיתקיים. אולם חיבורם את השליחות הזו לשליחות שמבקש נוח ליצור עם העורב בהתוויית קו הקשר החדש אל העולם המתחדש לאחר המבול, "מעבה" אף את שליחות העורבים אצל אליהו להיות אף היא מכוננת ערוץ חיים בקנה מידה עולמי.

פן ההתבוננות הבסיסי במעורבות העורבים בכלכלתו של אליהו, היא כמגדירה את דרך אליהו עצמו במציאות. ציווי ה' "וְאֶת הָעֹרְבִים צִוִּיתִי לְכַלְכְּלְךָ שָׁם" הוא שיקוף נאמן לקביעת אליהו – "חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי", הנאמרים ממש לפני כן.

באופן זה מחברים חז"ל את "עַד יְבֹשֶׁת הַמַּיִם" שבפרשת התיבה למעשיו של אליהו המיבש את העולם.

*"ויצא יצוא ושוב ר' יודן בשם ר' יודה בר' סימון התחיל משיבו תשובות, אמר לו מכל עוף שיש כן לא תשלח אלא לי, אמר לו מה צורך לעולם לך, לאכילה לקרבן, ר' ברכיה בשם ר' אבא אמר לו הקב"ה קיבלו שעתיד העולם ליצרך לו, אמר לו אימתי, אמר לו עד יבשת המים מעל הארץ **עתיד צדיק אחד לעמוד וליבש העולם** ואני מצריכו להן" (בראשית רבה פרשה לג ד"ה ויצא יצוא ושוב)*

[1470] כפי שבארנו כאמור את מגמת ציוויו של ה' אל אברהם - "לך לך".

בהתייחסות חז"ל לגזירה זו של אליהו על הגשמים הם מבארים כי גזירתו מגיעה מתוך דבריו של אחאב השולל את הקשר שבין מותם של בני חיאל בית האלי הבונה את יריחו[1471] לקללה שמקלל יהושע את מי שיעשה כן[1472], מתוך שאף קללת משה על המטר לישראל באם יעבדו עבודה זרה, לא התקיימה עד עתה.

*"למה סמכו כאן[1473] אלא שהלכו אליהו ואחאב לנחם את חיאל באבלו אמר אחאב לאליהו אפשר שקללת התלמיד נתקיימה וקללת משה רבינו לא נתקיימה שנאמר (דברים י"א, ט"ז) וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים, **והרי כל ישראל עובדין ע"ג ואין גשמים נעצרים** מיד ויאמר אליהו וגו'" (רש"י מלכים א י"ז, א' ד"ה חי ה')*.

מתוך כך נשבע אליהו את גזירתו על המטר.

ברור הוא, כי אין תגובתו של אליהו יכולה להתבאר כנקמה באחאב על דברו. את מעשה אליהו יש לראות כפעולה לסתירת מצב חוסר הקשר בין ישראל לה', המוכח מאי מימוש אזהרות התורה. אליהו מחדש אם כן את הזיקה הישירה שבין האין סוף לישראל באופן כפוי, דרך מימוש העונש הנגזר בתורה על מעשי העברה.
דרך זו של אליהו להחזיר את הקשר שבין ישראל לה', היא דרך העורבות שאינה מהססת לממש את החיבור לשכינה דרך העצמת חֵסר החיים

מתוך כך את תכונת ה"עורבות" וה"שחרות" אותה ראינו באלו המוסרים נפשם על התורה על חשבון קיום חייהם בפרנסתם ופרנסת בני ביתם, מייחסים חז"ל לאליהו עצמו.

*"אמ' ר' שמואל בר נחמ' דברי תורה צריכין השחרה, פרנסה מנ', מי יכין לערב צידו (איוב ל"ח, מ"א), **למוד מאליהו על ידי שהשחיר והעריב בתורה** לא כבר זימנתי לו עורבים, והעורבים מביאים לו לחם ובשר בבקר (מלכים א', י"ז, ו')...אמ' ר' שמואל בר אמי דברי תורה צריכין השחרה, פרנסה מנ', מי יכין לערב צידו, כך אם אין אדם נעשה אכזרי על גופו ועל בניו ועל בני ביתו כעורב הזה אינו זוכה ללמוד תורה" (ויקרא רבה פרשה יט ד"ה [א] ואשה כי).*

ברור הוא כי אין כוונת חז"ל בדבריהם "למוד מאליהו על ידי שהשחיר והעריב בתורה" להתייחס אל שקידת אליהו בלימוד התורה כפשוטו. לא בכך מתייחד אליהו ביחס לשאר הקדמונים. את ההגדרה הזו של חז"ל באליהו יש לייחס לדרך התנהלותו! כפי שבארנו עתה, מעשה חיבור השכינה אל ישראל דרך ערוץ העונש האמור לחול עליהם במצבי העבירה, היא היא תכונת ה"עורבות" שאינה מהססת לפגוע אף בתשתיות החיים הקיומיות על מנת ליצור את הקשר שבין המציאות לאין סוף.
אמנם, מתוך חיבורם של חז"ל של אליהו למגמת ה"עורבות", מעשה ההשחרה המחוייב להינקט על מנת לזכות בתורה מקבל משמעות מדהימה ומורכבת הרבה יותר. אם בהתייחסותינו עד עתה נתפס מעשה השחרת האדם את עצמו אל מול צורכיו וצורכי משפחתו כאילוץ שהוא לוקח על עצמו למען שיתקדם בתורה, הרי מההקבלה למעשה אליהו עולה כי מעשה ההשחרה הינו מעשה יזום של מימוש ה"חסכים" האמורים להיות צמודים לקיום הוויית החיים האלוהית באדם, כשמתוך מעשה יזום זה מצד החֵסר, אמור לצוץ ולהופיע גם מעגל אין סוף החיים עצמו. מאפיין "עורבות" מחודש זה גם ממילא משנה את חץ מטרתו מן השמים אל גופי החיים, אלא שאת הדרך למטרה זו הוא מוביל דווקא דרך צד חֵסר הופעת השכינה בהם.

אם נשליך מגמת "עורבות" זו שבאליהו לתכונת ה"גוף הבריא והחזק כמלאכים"[1474] מצד תוצר האיחוד שבין כוח "לבן" ויעקב בברית הגלעֶד, הרי נוכל לומר כי צד "לבן" המתייחס במצב האיחוד לגוף ולבשר[1475] יתבטא בלגיטימציה להופיע את שכינת ה' בבשר דרך מצבי החֵסר

[1471] כפי שמובא בסוף הפרק הצמוד לפרשת גזירת אליהו על הגשמים.
"בְּיָמָיו בָּנָה חִיאֵל בֵּית הָאֱלִי אֶת יְרִיחֹו בַּאֲבִירָם בְּכֹרֹו יִסְּדָהּ וּבִשְׁגוּב צְעִירוֹ הִצִּיב דְּלָתֶיהָ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן" (מלכים א', ט"ז, ל"ד).

[1472] וַיַּשְׁבַּע יְהוֹשֻׁעַ בָּעֵת הַהִיא לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר יָקוּם וּבָנָה אֶת הָעִיר הַזֹּאת אֶת יְרִיחוֹ בִּבְכֹרוֹ יְיַסְּדֶנָּה וּבִצְעִירוֹ יַצִּיב דְּלָתֶיהָ - בתחלת יסוד שיבנה בה ימות בנו הבכור ויקברנו וילך עד שימות הצעיר בגמר המלאכה היא הצבת הדלתות" (יהושע ו', כ"ו ורש"י ד"ה בבכורו ייסדנה ובצעירו)

[1473] הכוונה לסמיכות גזירתו של אליהו על הגשמים לפרשת בניין חיאל בית האלי את יריחו המובאת בסוף הפרק הקודם.

[1474] "...אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב..." (השגת הראב"ד על הרמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב' ד"ה העוה"ב אין בו גוף).

[1475] כפי שזיהינו כאמורה מתוך חשיפת בלהה וזלפה שפחותיו של לבן כבנותיו וכפי שעלה משינוי גישתו בעת המפגש ממצב של "יֶשׁ לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע" (בראשית ל"א, כ"ט), לקביעתו "וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן

המדגישים את צד השמיים שבגוף ה"בריא" כמלאך. ה"עורבות" כי מאפיניה באליהו, היא הלגיטימציה של הופעת כוח "לבן" בגוף ובבשר כשעצמיות האדם היא זו המובילתו.

מאפיין נוסף של היות עצמיות האדם המובילה את הדבקות ב"לבן השמים" כחלק מן התכונה ה"גלעדית" הנבנית בברית הגָּלְעֵד, מתראה בהעצמת שליטתו של האדם בהובלת רצונו של ה'.

ההעצמת ה"גלעדיות" את כוח השלטון בהופעת האין סוף

את העצמת שלטוניות האדם בהופעת אין סוף החיים כאשר מגמת עצמיותה היא השמים, אנו פוגשים הן ביפתח והן באליהו.

ביפתח מזוהה תשוקתו לשלטון בהתנייה שהוא מתנה אל מול זקני גלעד.

"וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֶל זִקְנֵי גִלְעָד אִם מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בִּבְנֵי עַמּוֹן וְנָתַן ה' אוֹתָם לְפָנָי אֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ" (שופטים י"א, ט').

לכאורה נראה היא כי המדובר הוא בתשוקה הנובעת מאישיותו של יפתח, שאין לה מאום עם הופעת ה' דרכו בנצחונו על עמון, שאינו נצרך לכל זאת.
אולם המשך מהלכו של יפתח במצפה מלמד כי לא כך הדבר.

בהליכתו של יפתח עם זקני גלעד, הם שמים אותו עליהם לראש ולקצין, והוא מגיע למצפה לדבר את דבריו לפני ה'.

*"וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין **וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה' בַּמִּצְפָּה**" (שופטים י"א, י"א).*

נראה היה כי "דבריו" של יפתח לפני ה', הינם תפילתו או בקשתו מה' כי יצליח דרכו מול עמון[1476].
אולם מתוך נקיטת הכתוב בלשון "דְּבָרָיו" הפונים יותר לצרכים האישיים של הדובר, מסיק רש"י כי המדובר הוא בתנאי שהתנה מול זקני גלעד כי יהיה להם לראש.

"את כל דבריו - התנאי שביניהם" (רש"י שם).

הבנת דברים אלו של רש"י כפשוטם קשה משתי סיבות. האחת היא כי באותו פסוק בתחילתו, מספר לנו הכתוב כי העם שם את יפתח עליו לראש ולקצין עוד לפני פתיחת המלחמה. אם כן, לשם איזה צורך יש להוסיף את מעשה ההתניה? הקושי השני הוא, שלשון הדיבור "לִפְנֵי ה'" מכוון יותר להיות כדיבור שבין יפתח לה' ולא בין יפתח והעם. מתוך שני הקשיים הללו אכן מובן יותר לומר כי ליפתח אין באמת כל צורך לחזק את התנייתו עם זקני גלעד לאחר שכל העם שם אותו לראש ולקצין עליהם. דבריו במצפה הן אכן פנייה כלפי ה' שיצליח דרכו. אולם לשון "כָּל דְּבָרָיו" המכוונים אל עצמו מחייבים בכל אופן במקביל לייחס את תוכן דבריו לאותו מינוי שלטון שהתמנה על ידי העם. מכאן עולה המסקנה כי שלטונו הזה על העם הוא ה"דברים" אותם מציג יפתח כלפי ה'. עם שלטונו הזה שקיבל זה עתה מעת העם, הוא פונה לה' לקבל את תמיכתו. מעשה השלטון של יפתח אינו רק רצונו האישי. את רצון ה' ושכינתו מופיע יפתח דווקא **דרך הוויית השלטון** שעתה הקים בעזרת העם. בפנייתו אל ה' הוא מבקש כי ישרה עליו שכינתו דרכה. מסקנה זו משנה לגמרי את משמעות מעשיו של יפתח מול זקני גלעד כבר לכתחילה. התעקשותו של יפתח להיות לראש, אינה רק רצון אישי שלו מתוך תשוקתו הפרטית, אלא דרך מוגדרת של גאולה, אותה מוביל יפתח מול בני עמון. מכיוון שדברים אלו שמביא הכתוב אינם מצתמצמים להביע רק את דרך התנהלותו של יפתח בפני עצמו, אלא מציגים את אופי הגאולה היוצא ממנו בגלעד, אנו נצרכים להסיק כי בגלעד, בשונה מעבר הירדן המערבי, חיבור השכינה אינו מגיע דרך תפילה או בקשה, אלא דרך הוויית השלטון עצמה. העצמת מעשה השלטון היא המעצימה את קיום השכינה בה. מתוך היות בקשת מעשה השלטון בסיסי בהווייתו העצמית של האדם, ומתוך היות השלטון הפעלה של מרות, יוצא כי ערוץ אין סוף חיים זה נקודת מוצאו היא אותו הצד העצמי שבאדם המשליט המשליט מרות – הוא הצד הנבדל השכלי שבו. את מגמת העצמת עצמיותו הנבדלת של האדם פגשנו בלבן, בהאדרתו את צד ה"שמים" ה"לבן" שבו. כך ראינו בתרפיו את מרות הדיבור

אֲשֶׁר יָלָדוּ - איך תעלה על לבי להרע להן" (שם, פסוק מ"ג), ומדאגתו לעונת התשמיש של בנותיו – "אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי" (שם, פסוק נ').

[1476] כך אכן מבאר ה"מצודת דוד" במקום: "את כל דבריו – דברי תפילתו ותחנוניו".

על הגוף עד כדי הפיכת הגוף אמצעי בלבד להופעת הדיבור[1477]. התרקמותו של כוח המרות בהוויית הגוף באיחוד ברית הגָלעֵד שבין יעקב ללבן, היא היוצרת את הוויית השלטון כמופיעה שכינה. השלטון הוא פן ה"רוּם" (הארמי) בתוך גופי החיים[1478].

את מגמת השלטון כנקודת מוצא להופעת השכינה בגלעד, אנו מוצאים אף באליהו. בכוח עצירתו את הגשמים, מתראה שלטונו מצד אחד באוצרות החיים הרבה מעבר למה שניתן לאדם על פי סדר הבריאה הבסיסי, ומצד שני ביכולת כפייתו את רצון ה' בעזרת אוצרות חיים אלו עד כדי כמעט כפיית שלטון ה' על אחאב מלך ישראל.

בהבאת הכתוב את גזירת אליהו על הגשמים, אין הכתוב מזכיר כלל פנייה כלשהי של ה' אל אליהו לפעול את הגזירה הזו, לא את הסיבה לגזירה, ואף לא דרישה כלשהי שכרגיל מתלווה אל נבואות העונש אותם מנבאים הנביאים לישראל.

"וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתּוֹשְׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי" (מלכים א', י"ז, א').

בדרך זו מופיע אליהו לא רק כנביא הנושא את דברו של ה', אלא כמקור לחיים.

אמנם הגמרא בהרחבתה בנושא, מקטינה את יכולתו של אליהו לגזור על הגשמים ומבארת כי ביקש מאת ה' מפתח חיים זה.

"...בעי רחמי והבו ליה אקלידא דמטרא, וקם ואזל"[1479] (סנהדרין קי"ג, ע"א).

אולם גם באופן הצגתה הזה, מגיעה בקשתו של אליהו מה', לאחר שכבר גזר על הגשמים. כך עולה מסדר המהלך בגמרא המביאה את תגובת אליהו לגזור על הגשמים מיידית לאחר דברי ההתרסה של אחאב.

[1477] שחיטתו את בכורת הגוף לטובת דיבורו של טס הזהב.
"דהוון נכסין גברא בוכרא וחזמין רישה ומלחין לה במילחא ובוסמנין וכתבין קוסמין בציצא דדהבא ויהבין תחות לשנה ומקימין לה בכותלא וממלל עמהון ..." (תרגום יהונתן על בראשית ל"א י"ט - גנבת תרפי לבן ע"י רחל).
תרגום: היו שוחטים אדם שהוא בכור ומולקין את ראשו ומולחין במלח ובשמים וכותבים כשפים בציץ זהב ונותנים תחת לשונו ומעמידין אותו בכותל ומדבר עימהם מה ששואלים אותו עתידות.

[1478] **הדגש כוח המרות בשמם של חמשת המלכים מאזור ארם**: בתיאור הכתוב בפרשת לך לך את מלחמת ארבעת המלכים מול חמשת המלכים (המגיעים מאזור שנער היא בבל מקום בניית בני דור הפלגה את המגדל), מבליט הכתוב את פן המרות בשמם.
"וַיְהִי בִּימֵי אַמְרָפֶל מֶלֶךְ שִׁנְעָר אַרְיוֹךְ מֶלֶךְ אֶלָסָר כְּדָרְלָעֹמֶר מֶלֶךְ עֵילָם וְתִדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם. עָשׂוּ מִלְחָמָה אֶת בֶּרַע מֶלֶךְ סְדֹם וְאֶת בִּרְשַׁע מֶלֶךְ עֲמֹרָה שִׁנְאָב מֶלֶךְ אַדְמָה וְשֶׁמְאֵבֶר מֶלֶךְ צְבוֹיִים וּמֶלֶךְ בֶּלַע הִיא צֹעַר" (בראשית י"ד, א' – ב')
ב"אַמְרָפֶל" מופיעה מגמת המרות בגזירת שמו מציווי נמרוד לאברהם "אמר פּוֹל".
"אמרפל - הוא נמרוד שאמר לאברהם פול לתוך כבשן האש" (רש"י בראשית י"ד, א')

"אַרְיוֹךְ" הוא לשון אריה.

אריוך - **לשון מלך** כמו (בראשית מט) **גור אריה** יהודה להכי קרי לשמואל אריוך דקיימא לן (בכורות מט:) הלכה כשמואל בדיני כי היכי דדינא דמלכותא דינא" (רש"י מנחות ל"ח, ע"ב).

"כְּדָרְלָעֹמֶר" הוא לשון התעמרות ביושבי כדור הארץ.

"... כדרלעומר דהוה קישר מתהפיך בעומרין..." (המשך תרגום יהונתן י"ד א').
פרוש יונתן: קישור מתהפך בעומרין: "צריך להיות כישור בכ"ף. פירוש כדוּר ור"ל **המלך מתהפך במשמשיו שיושב בתוכם** והם סביב לו ומתהפך לכל צד שירצה. וכדור היא מלשון כדור הארץ ותרגומו כשור.
ד"ה בעומרין: "**לשון עבדות**, שמוּש. כדכתיב והתעמר בו וכן מלך עתיד לכידור. ופי' הערוך, כמלך העומד בתוך המחבא וחיל סביב לו וכאן דייק בשמו כדרלעומר ב' מילות.

"תִּדְעָל" הוא לשון "תעלא" –שלטנו של השועל.

"ותדעל **רמאה כתעלא** מלכא דעממיא משתמעין ליה" (המשך תרגום יונתן שם).

כך מביאה הגמרא את שלטון יוסף על האחים כשלטונו של השועל.

"וילכו גם אחיו ויפלו לפניו (בראשית נ') אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: היינו דאמרי אינשי: תעלא (שועל – רש"י) בעידניה (אם תראה שעתו מצלחת- רש"י) סגיד ליה" (מגילה ט"ז ע"ב ורש"י שם).

בארבעת המלכים המגיעים מאדנות רום השמים מורדים חמשת המלכים מאזור ים המלך מקום בארות החֵמָר. שיתוף שמם הוא - מרידתם בשמים.
"ברע - **רע לשמים** ורע לבריות. ברשע - **שנתעלה** ברשעו. שנאב - שונא אביו **שבשמים**. שמאבר - **שם אבר לעוף** ולקפוץ ולמרוד בהקב"ה" (רש"י בראשית י"ד, ב')

[1479] **תרגום**: בקש רחמים וניתן לו מפתח של מטר, וקם ונהיה (זה התרגום?).

*"אמר ליה (אחאב): השתא לוטטא דמשה לא קא מקיימא (קללת משה לא התקימה), דכתיב (דברים י"א) וסרתם ועבדתם וגו' וכתיב וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וגו'...לוטטא דיהושע תלמידיה מקיימא? (קללת יהושע התלמיד תתקיים?) **מיד** (מלכים א', י"ז) ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד חי ה' אלהי ישראל... אם יהיה... טל ומטר וגו', בעי רחמי והבו ליה אקלידא דמטרא, וקם ואזל" (סנהדרין קי"ג, ע"א).*

גם מהמשך מהלך הגמרא עולה, כי בכדי לקבל את מפתח הגשמים בחזרה, נצרך ה' לסובב את אליהו כי יזדקק למפתח אחר – מפתח תחיית המתים.

"כיון דחזא (הקב"ה – רש"י) דאיכא צערא בעלמא כתיב (מלכים א', י"ז) ויהי דבר ה' אליו לאמר קום לך צרפתה, וכתיב (מלכים א', י"ז) ויהי אחר הדברים האלה חלה בן האשה בעלת הבית - ...אמר ליה הקדוש ברוך הוא לאליהו: לך צרפתה, לגלגל הדבר שיחזיר לו מפתח של מטר כדקא מפרש ואזיל" (סנהדרים קי"ג, ע"א ורש"י ד"ה כיון דחזא).

רש"י על הכתוב ב"מלכים" מבאר שאף את ייבוש הנחל בו מסתתר אליהו בתחילה, מסובב ה' בכדי לעורר את רחמיו של אליהו שיחזיר את המטר לארץ. אין הוא לוקח מאליהו את ה"מפתח" מרשותו בתחילה באופן חד צדדי.

"וַיֵּלֶךְ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר ה' וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הַיַּרְדֵּן. וְהָעֹרְבִים מְבִיאִים לוֹ לֶחֶם וּבָשָׂר בַּבֹּקֶר וְלֶחֶם וּבָשָׂר בָּעָרֶב וּמִן הַנַּחַל יִשְׁתֶּה. וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיִּיבַשׁ הַנָּחַל... - כדי שידע צורך הגשמים ויטריח לגלות שהיה קשה בעיני הקב"ה שישראל שרוין מתים ברעב" (מלכים א', י"ז, ה' – ז' ורש"י ד"ה ויבש הנחל).

רק בעקבות בקשתו של אליהו את מפתח תחיית המתים על מנת להחיות את בן האישה הצרפתית, הוא נאלץ לאחזיר את מפתח הגשמים וה' מורה לו להראות אל אחאב למען תת גשם על הארץ.

"בעא רחמי למיתן ליה אקלידא (מפתח – רש"י) דתחיית המתים, אמרי ליה: שלש מפתחות לא נמסרו לשליח: של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים. יאמרו: שתים ביד תלמיד ואחת ביד הרב! אייתי הא ושקיל האי, דכתיב (מלכים א', י"ז, י"ח) לך הראה אל אחאב ואתנה מטר".

ביאור רש"י בעניין מברר עוד יותר עד כמה יכולתו ושליטתו של אליהו במוצא קיום החיים, יוצא מגדר מה שניתן לכל בן תמותה לפניו.

*"על אוצרו של הקדוש ברוך הוא יש מפתחות, ומסרם ליד שלוחים הממונים, אבל שלש מפתחות יש לו בידו, שלא מינה שליח עליהם, וקאמר הקדוש ברוך הוא לאליהו: **אותם שלש מפתחות עכבתי בידי מבראשית ולא מניתי שליח עליהם אלא אותך שעשיתי ממונה על אחת מהם**, ועתה תשאל מפתח שני - יאמרו: שנים ביד תלמיד ואחד ביד הרב" (רש"י שם ד"ה שלש מפתחות לא נמסרו ביד שליח).*

מדברי רש"י מתברר כי שלשת המפתחות של לידה, גשמים ותחיית המתים, שייכים במהותם לה' נותן החיים ואינם ניתנים לשליחים. מינויו המיוחד של אליהו בכל אופן ממונה על אחד מהם (הגשמים) ולאחר מכן על השני (תחיית המתים) ובמיוחד על בסיס פשט הכתוב עצמו שאליהו כלל אינו שואל רשות לשלוט במפתח זה אלא על דעת עצמו גוזר על הגשמים, מלמד כי אליהו מגיע לשיא שלטון האדם בכוחו על קיום העולם, עד כי רצון ה' נצרך לסובב את קיומו של העולם בהתחשבות מלאה על פי מעשיו של האדם.

הירושלמי מקצין עוד יותר את מרחב שליטתו של אליהו במקור נביעת החיים, לא רק ביחס לגשם אלא אף ביחס לטל. אף שבירית כרותה לטל שאינו נעצר[1480], נחלק הירושלמי האם גזרתו של אליהו ושליטתו מגיעים עד לעומק יסוד הקיום הזה. על פי הדעה המעמיקה את אחיזתו של אליהו במקורות קיום העולם אף בטל, לא הותר נדרו של אליהו בטל אלא במות בן האישה הצרפית.

[1480] כך מביאים חז"ל ביחס לבקשתו של גדעון כי יהיה טל על הגיזה לבדה, שבקשתו זו אינה נענת.
"וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֶל הָאֱלֹהִים אִם יֶשְׁךָ מוֹשִׁיעַ בְּיָדִי אֶת יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ. הִנֵּה אָנֹכִי מַצִּיג אֶת גִּזַּת הַצֶּמֶר בַּגֹּרֶן אִם טַל יִהְיֶה עַל הַגִּזָּה לְבַדָּהּ וְעַל כָּל הָאָרֶץ חֹרֶב וְיָדַעְתִּי כִּי תוֹשִׁיעַ בְּיָדִי אֶת יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ. וַיְהִי כֵן וַיַּשְׁכֵּם מִמָּחֳרָת וַיָּזַר אֶת הַגִּזָּה וַיִּמְצְ טַל מִן הַגִּזָּה מְלוֹא הַסָּפֶל מָיִם - שהיה טל על הגזה לבדה יותר מבשאר מקומות כמו שהוא אומר מלא הספל מים **אבל על כל הארץ חורב לא נתקיים שהברית כרות' לטל שאינו נעצר**" (שופטים ו', לו – ל"ח ורש"י ד"ה ויהי כן).

*"כתיב ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד אל אחאב חי ה' אם יש השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי רבי ברכיה אמר רבי יסה ורבנן חד אמר **בין על הטל ובין על המטר נשמע לו** וחרנא אמר על המטר נשמע לו ועל הטל לא נשמע לו מאן דמר על המטר נשמע לו ועל הטל לא נשמע לו מן הדא לך הראה אל אחאב ואתנה מטר וגומר ומן דמר בין על הטל בין על המטר נשמע לו איכן הותר נדרו של טל אמר רבי תנחומא אדרעיה סברין מימר נדר שהותר מכללו הותר כולו אית דבעי מימר בבנה של צרפית ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלהי וגו' אמר רבי יודה בן פזי לאחד שגנב נרתיקו של רופא עם כשהוא יוצא נפצע בנו חזר אצלו אמר לו אדוני הרופא רפא את בני אמר לו לך והחזר את הנרתק שכל מיני רפואות נתונין בו ואני מרפא את בנך כך **אמר לו הב"ה לאליהו לך והתר נדרו של טל שאין המתים חיים אלא בטללים** ואני מחיה את בנה של צרפית" (ירושלמי ברכות פרק ה' ה"א – ה"ב).*

מתוך זליגת כוח קיומו של ה' את העולם אל אליהו, מפעפעת שלטוניותו לכדי השלטת מרותה ורצונה אף כלפי המציאות לפעפע אל תוכה את רצון ה' שבבסיסה, בכפיה.

אם הכתוב עצמו בהבאתו את פרשת עצירת אליהו את הגשמים, אינו מפרט את סיבת גזרתו (כפי שהסברנו לעיל)[1481], הרי בחז"ל ראינו כי גזרת אליהו מגיעה מתוך התרסתו של אחאב כי גזרות ה' על ידי נביאיו אינן מתקיימות.

פרשת גזירת אליהו על הגשמים מופיעה מייד לאחר פרשת בנייתו של חיאל בית העלי את יריחו ומיתת כל בניו בעתיה.

"וַיִּבֶן אַחְאָב אֶת הָאֲשֵׁרָה וַיּוֹסֶף אַחְאָב לַעֲשׂוֹת לְהַכְעִיס אֶת ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִכֹּל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו. בְּיָמָיו בָּנָה חִיאֵל בֵּית הָאֱלִי אֶת יְרִיחֹה בַּאֲבִירָם בְּכֹרוֹ יִסְדָהּ וּבִשְׂגוּב צְעִירוֹ הִצִּיב דְּלָתֶיהָ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן" (מלכים א', ט"ז, ל"ג – ל"ד).

את הצמדת שתי הפרשיות הללו מבארים חז"ל מתוך שגזרת אליהו על הגשמים קוראת בביתו של חיאל בית העלי בעת שאחאב ואליהו נמצאים שם שניהם לניחום אבלים[1482].

"למה סמכו כאן אלא שהלכו אליהו ואחאב לנחם את חיאל באבלו אמר אחאב לאליהו אפשר שקללת התלמיד נתקיימה וקללת משה רבינו לא נתקיימה שנאמר (דברים י"א, ט"ז) וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים, והרי כל ישראל עובדין ע"ג ואין גשמים נעצרים מיד ויאמר אליהו וגו'" (רש"י מלכים א', י"ז, א' ד"ה חי ה').

התרסתו של אחאב כי לא יתכן כי מיתת בני חיאל נבעה מגזירת יהושע[1483], שהרי גזירת רבו משה עצמו (שלא יהיו גשמים אם יעבדו ישראל ע"ז) לא התקיימה, היא המביאה את אליהו לגזור על הגשמים. מה מטרתה של גזירה זו? מתוך שלא ניתן לומר כי מטרתו של אליהו היא אך ורק להינקם באחאב על דבריו, התשובה הפשוטה היא לכאורה - לאלץ את אחאב וישראל לחזור בתשובה. אולם לשון דבריו של אליהו – "חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר **כִּי אִם לְפִי דְבָרִי**", אינם מתאימים להבנה זו, שהרי אם זו הייתה מטרתו של אליהו, צריך היה לומר – "חַי ה'...אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר **כִּי אִם יחזרו ישראל מדרכם הרעה**". תליית אליהו את ירידת המטר בעצמו, מלמדת כי דרך "עבודתו" של אליהו שונה ואינה תולה בחזרת ישראל למוטב. תשובה בדבר נוכל לקבל מתוך השוואה לדרך תפקודו של יפתח שראינו לעיל. מהבאת יפתח את התניית היותו ראש וקצין לפני ה'[1484] למדנו כי שכינת ה' מופיעה לו ליפתח דרך עצם הוויית שלטונו. קביעת אליהו "אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר **כִּי אִם לְפִי דְבָרִי**", פועלת באותו האופן בדיוק. אין הוא מתנה בדבריו, לא במעשיו של אחאב ולא במעשיהם של ישראל, אלא על היות הגשמים תלויים בו. בעצם הטייתו של אליהו את הגשמים לשליטתו באופן המקיים את קללת משה על ישראל, הוא משליט על ישראל את החיבור אל ההוויה האלוהית **דרך ההשלכה**

[1481] "וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתּוֹשָׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי" (מלכים א', י"ז, א').

[1482] "אחאב שושביניה הוה, אתא איהו ואליהו למשאל בשלמא בי טמיא - ויש אומרים בי טעמא, **בית האבל** שמטעימים אותו בדברים לנחמו, ובכמה דוכתין כתיב בבראשית רבה טמיא בלא עיי"ן לשון אבל" (סנהדרין קי"ג, ע"א ורש"י ד"ה בי טמיא).

[1483] "וַיַּשְׁבֵּע יְהוֹשֻׁעַ בָּעֵת הַהִיא לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר יָקוּם וּבָנָה אֶת הָעִיר הַזֹּאת אֶת יְרִיחוֹ בִּבְכֹרוֹ יְיַסְדֶנָּה וּבִצְעִירוֹ יַצִּיב דְּלָתֶיהָ" (יהושע ו', כ"ו).

[1484] "וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֶל זִקְנֵי גִלְעָד אִם מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בִּבְנֵי עַמּוֹן וְנָתַן ה' אוֹתָם לְפָנָי אָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ. וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי גִלְעָד אֶל יִפְתָּח ה' יְהִיֶה שֹׁמֵעַ בֵּינוֹתֵינוּ אִם לֹא כִדְבָרְךָ כֵּן נַעֲשֶׂה. וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין **וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה'** בַּמִּצְפָּה - **התנאי שביניהם**" (שופטים י"א, ט' – י"א ורש"י ד"ה את כל דבריו).

המעשית הנובעת ממנה – "וְסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים...וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ[1485] . חיבורם המעשי של ישראל למצב השלטוני של מקור החיים עליהם, הוא שאמור לפעפע ולהרחיב את הווייתו אף על על הרצון ולהביא בהמשכו גם לידי חזרתם של ישראל בתשובה.

כה חזק מאפיין חיבור זה בהווייתו של אליהו, עד כי היא מלווה אותו אף בעת הגאולה העתידה.

*"הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֵת אֵלִיָּה הַנָּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא. וְהֵשִׁיב לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל אֲבוֹתָם פֶּן אָבוֹא **וְהִכֵּיתִי אֶת הָאָרֶץ חֵרֶם**" (מלאכי ג', כ"ג).*

את כוח השבת לב האבות אל הבנים ובנים אל אבותם, מלווה ה"איום" – "פֶּן אָבוֹא וְהִכֵּיתִי אֶת הָאָרֶץ חֵרֶם". לכאורה, איום זה מקטין לגמרי את מעשה השבת הלבבות בהופכו להיות נובע מאילוץ ומפחד. אולם על פי הבנתנו את דרכו של אליהו, הצמדת ה"איום" המעשי לתהליך "השבת הלבבות", משמעותו הוא עיצובו וקיומו של תהליך "השבת לבבות" זה במישור ההווייה הממשי של החיים, דרכו "מחדירו" אליהו את השכינה בישראל.

שני הווריאציות הללו של העצמת השלטוניות כערוץ גילוי אין סוף החיים על ישראל – זו שביפתח בהצבת שלטונו כראש וקצין מול ה', וזו של אליהו הכופה על ישראל את תוצאותיה המעשיות של יחסם עם ה', הם שניהם התוצר הישיר להיות הגלעד מוּנָע מכוח הוויית השמים העצמית של האדם אותו "תורם" כאמור לבן בברית הגָּלעֵד עם יעקב להופיע כמגמה שלטונית בהווייתה הגוף.

אל הגלעד בתכונתו להופיע את אין סוף החיים דרך מעשה השלטון תחבר ההשגחה האלוהית את שאול לחדש לו מכוחה את מלכותו.

חידוש מלכותו של שאול מכוח הוויית השלטון שבגלעד.

כפי שהזכרנו לעיל, בביאור כוחו של הגוף להופיע את הוויית האין סוף בו מכוח צניעותו[1486], מצמצם שאול את מגמת המרות והשררה בהובלת מלכותו על מנת להעצים את השפעת ממד הגוף והחומר מעצם הוויית קיומו. מתוך כך הוא מחריש כשבני בליעל מישראל מבזים אותו.

"וַיְדַבֵּר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אֵת מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר וַיַּנַּח לִפְנֵי ה' וַיְשַׁלַּח שְׁמוּאֵל אֶת כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ. וְגַם שָׁאוּל הָלַךְ לְבֵיתוֹ גִּבְעָתָה וַיֵּלְכוּ עִמּוֹ הַחַיִל אֲשֶׁר נָגַע אֱלֹהִים בְּלִבָּם. וּבְנֵי בְלִיַּעַל אָמְרוּ מַה יֹּשִׁעֵנוּ זֶה וַיִּבְזֻהוּ וְלֹא הֵבִיאוּ לוֹ מִנְחָה וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ" (שמואל א', י', כ"ה – כ"ז).

מלשון ה"כְּמַחֲרִישׁ" למדנו כי שתיקתו של שאול מכוונת היא. אולם, פנייה לדרך זו מותירה בחסר את צורך קיום הוויית האין סוף בממד המרות. חסרונה מגיעה להשפיע עד לכדי איבוד מלכותו של שאול. כך מביאים חז"ל במסכת יומא.

"אמר רב יהודה אמר רב: מפני מה נענש שאול (לבוא לידי דבר שעליו ניטל ממנו מלכות – רש"י) - מפני שמחל על כבודו[1487], שנאמר (שמואל א', י) ובני בליעל אמרו מה ישענו זה ויבזהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש" (יומא כ"ב, ע"ב).

מתוך כך ממשיכה הגמרא -

"וכתיב (שמואל א', י"א) ויעל נחש העמוני ויחן על יבש גלעד וגו'" (יומא כ"ב, ע"ב).

מ"וו" החיבור אנו למדים כי עליית נחש העמוני על ישראל, מחוברת ישירות אל מחילת שאול על כבודו. עזותו של נחש העמוני על פי קישור זה שעושה הגמרא היא תוצאה ישירה ממחילתו על כבוד המלכות![1488]

[1485] דברים י"א, ט"ז – י"ז.

[1486] בפרק הצניעות – הדרך לפריצת חומרי החיים לאין סוף" (עמ' _____).

[1487] "שמתחילת מלכותו מחל על כבודו, וגילה על עצמו שאינו כדאי למלוך" (רש"י שם ד"ה מפני).

[1488] אמנם רש"י במקום אינו מבאר כך את הוספת הגמרא את פרשת נחש העמוני. על פי רש"י "וו" החיבור באה לציין כי אף בפרשת נחש העמוני מתגלית חולשתו של שאול המוחל על כבודו.
"כתיב ויעל נחש העמוני - ומסקנא דמילתא שאמרו ישראל מי האומר שאול ימלוך עלינו בתמיהה תנו האנשים ונמיתם **והוא אמר לא יומת איש היום הזה**" (רש"י יומא כ"ב, ע"ב).

אולם, עתה לאחר שלמדנו על ייחודיות הגלעד להופיע דווקא דרך הוויית השלטון את אין סוף החיים, נראה שניתן להתייחס אל התרגשות מלחמת נחש העמוני על ישראל, לא רק כתוצאה מחולשת שאול בהבעת שררת המלכות, אלא **כתיקונה וחיזוקה**.

כך עולה מפשט הכתובים המבליטים את השררה והפחד שמשליט שאול על ישראל בשומעו על הצרה בהם נמצאים אנשי יבש גלעד.

"וְהִנֵּה שָׁאוּל בָּא אַחֲרֵי הַבָּקָר מִן הַשָּׂדֶה וַיֹּאמֶר שָׁאוּל מַה לָּעָם כִּי יִבְכּוּ וַיְסַפְּרוּ לוֹ אֶת דִּבְרֵי אַנְשֵׁי יָבֵישׁ. וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים עַל שָׁאוּל כְּשָׁמְעוֹ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּחַר אַפּוֹ מְאֹד. וַיִּקַּח צֶמֶד בָּקָר וַיְנַתְּחֵהוּ וַיְשַׁלַּח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמַּלְאָכִים לֵאמֹר **אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יֹצֵא אַחֲרֵי שָׁאוּל וְאַחַר שְׁמוּאֵל כֹּה יֵעָשֶׂה לִבְקָרוֹ וַיִּפֹּל פַּחַד ה' עַל הָעָם** וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד" (שמואל א', י"א, ה' – ז').

את התפנית החזקה של שאול, המשליט לפתע שררה כה חזקה על ישראל, לאחר שהחריש אל מול המלעיזים עליו, יש לייחס למֻקומם של אנשי יבש גלעד, המעורר בשאול את מוצא אין סוף החיים המאפיין את המקום. ההשגחה האלוהית, ברצותה לחזק את מגמת השלטון והשררה במלכותו של שאול, מחברת אותו אל הגלעד - אל הוויית גוף שמגמת עצמיותה היא "לבנה" – בעלת שררה. בכך היא מעוררת בשאול את צד השררה שבמלכותו אותו זנח. חרון האף העולה בשאול בשומעו את דרישת נחש העמוני, והפחד שהוא מטיל על ישראל בשולחו להם את נתחי הבקר הינם על פי מהלך זה, תוצאה ישירה מהשפעת תכונת הגלעד על שאול. מתוך כך, אף דחייתו של שאול לאחר המלחמה את התביעה כי יומתו אלו שזלזלו בו באמירתו – "לֹא יוּמַת אִישׁ בַּיּוֹם הַזֶּה כִּי הַיּוֹם עָשָׂה ה' תְּשׁוּעָה בְּיִשְׂרָאֵל[1489], מתבארת אף היא כאמירה מתוך עוצמה – עוצמת השררה המתווספת לו בעקבות הצלתו את אנשי הגלעד.

אולם, בעוד ההשגחה האלוהית משתמשת בהוויית שלטוניות הגלעד כערך מוסף למלכותו של שאול, לחזק בו את גוון השררה, הרי את המגמה הקיצונית לחולל את כל קיום הוויית האין סוף דרך כפיית השלטוניות האלוהית על כל השלכותיה, היא רואה באור שלילי וכופה על אליהו פעולות לשנותה.

מיתון אליהו בכלכלת העורבים וזיקת האישות אל האלמנה הצרפית

בקביעת ה' את מקומות שהייתו השונים של אליהו, הוא מבקש למתן את הזיקה האבסולוטית שהוא יוצר בין קיום דבר ה' וקיום מקורות החיים, לאפשר קיום בארץ למרות שאינה מתנהלת על פי ה'.

את הפעולה הראשונה מבצעת ההשגחה האלוהית בשליחתה את אליהו לנחל כְּרִית באופן שהעורבים הם אלו המכלכלים אותו שם ממזונו של אחאב[1490].

כפי שבארנו לעיל[1491], חיבורו של אליהו את ישראל אל השכינה דרך השטתו עליהם את העונש האמור לחול עליהם במצבי העבירה, משליטה את תכונת ה"עורבות" שאינה מהססת לפגוע אף בתשתיות החיים הקיומיות על מנת ליצור את הקשר שבין המציאות לאין סוף. כך ראינו כי הדרך לקניין התורה עוברת דרך התנהלות מתנכרת זו אל צורכי הקיום של עצמו ואף של אשתו ובניו.

על פי ביאור רש"י תגובתו של שאול – "לא יומת איש היום הזה" (על דרישת האנשים להמית את אלו שזלזלו בו), אף היא חלק מחולשתו של שאול להשליט את שררת מלכותו. על פי הבנתו זו, אכן צריך היה שאול להרוג את אלו שזלזלו בו ולא למחול על כבודו. אמנם קושי יש בהבנה זו בכך שהעיקר חסר מן הספר, שהרי הגמרא אינה מביאה כלל את דברי שאול – "לא יומת איש היום הזה", אלא רק את תחילת העניין – "ויעל נחש העמוני".

[1489] שמואל א פרק יא י"ג.

[1490] כך הוא על פי הגמרא.
"והערבים מביאים לו לחם ובשר בבקר וגו' (מלכים א', י"ז) מהיכא? אמר רב יהודה אמר רב **מבי טבחי דאחאב**" (סנהדרין קי"ג, ע"א).
אמנם על פי חז"ל במדרש מביאים העורבים את מזונו של אליהו משולחנו של המלך יהושפט.
"והעורבים מביאים לו לחם ובשר וגו' (מלכים א', י"ז, ד', ו'), מהיכן היו מביאים לו לחם ובשר בבקר ולחם ובשר בערב, **מן שולחנו של יהושפט**, לפי שלא היו רוצים אותם עורבים ליכנס בביתו של אחאב, להוציא משולחנו של אותו רשע כלום לאותו צדיק, מפני שהיתה ביתו מליאה עבודת כוכבים..." (מדרש תנחומא פרשת מסעי סימן ו').

[1491] בפרק "תכונת העורבות במלאכיות גופו של אליהו" (עמ' _____).

"א"ר שמואל בר אמי דברי תורה צריכין השחרה והערבה בפרנסה מנין מי יכין לעורב צידו כך אם אין אדם נעשה אכזרי על גופו ועל בניו ועל ביתו כעורב הזה אינו זוכה לדברי תורה" (ויקרא רבה פרשה יט ד"ה א ואשה כי).

ברצותו של ה' למתן מגמה זו שבאליהו, הוא מכופף את טבע העורב מהתנכרות לצרכי מזונותיהם של בניו, לדאגה למזונו של אליהו.

בדרך הטבע, זונחים העורבים את בניהם ואינם ממציאים להם מזונות. ה' הוא הדואג למזונות בני העורב.

"נוֹתֵן לִבְהֵמָה לַחְמָהּ לִבְנֵי עֹרֵב אֲשֶׁר יִקְרָאוּ - פירשו רבותינו שהוא אכזרי על בניו והקב"ה מרחם עליהם ומזמין להם יתושין מתוך צואתם ונכנסין לתוך פיהם" (תהלים קמ"ז, ט' ד"ה לבני עורב).

אולם עתה בניגוד לטבעם הזה, הם הדואגים למזונו של אליהו.

"וַיְהִי דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר. לֵךְ מִזֶּה וּפָנִיתָ לְךָ קֵדְמָה וְנִסְתַּרְתָּ בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הַיַּרְדֵּן. וְהָיָה מֵהַנַּחַל תִּשְׁתֶּה וְאֶת הָעֹרְבִים צִוִּיתִי לְכַלְכְּלְךָ שָׁם. וַיֵּלֶךְ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר ה' וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הַיַּרְדֵּן. וְהָעֹרְבִים מְבִיאִים לוֹ לֶחֶם וּבָשָׂר בַּבֹּקֶר וְלֶחֶם וּבָשָׂר בָּעָרֶב וּמִן הַנַּחַל יִשְׁתֶּה" (מלכים א', י"ז, ב' – ו').

אף ייבוש הנחל שהבאנו לעיל מִקֵּץ יָמִים, נעשה למען אותה המטרה - שיטריח אליהו לגלות שקשה בעיני ה' מצבם של ישראל בעקבות עצירת הגשמים

*"וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיִּיבַשׁ הַנָּחַל...- **כדי שידע צורך הגשמים ויטריח לגלות שהיה קשה בעיני הקב"ה שישראל שרוין מתים ברעב**" (מלכים א', י"ז, ז' ורש"י ד"ה ויבש הנחל).*

את פעולת המיתון החזקה ביותר יוצרת ההשגחה האלוהית באליהו בשליחתו אל האישה האלמנה. שם, מחזק ה' את זקתו של אליהו אל מדרגת העולם עד כדי רמת חיבור של אישות.

"וַיְהִי דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר. קוּם לֵךְ צָרְפַתָה אֲשֶׁר לְצִידוֹן וְיָשַׁבְתָּ שָׁם הִנֵּה צִוִּיתִי שָׁם אִשָּׁה אַלְמָנָה לְכַלְכְּלֶךָּ. וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ צָרְפַתָה וַיָּבֹא אֶל פֶּתַח הָעִיר וְהִנֵּה שָׁם אִשָּׁה אַלְמָנָה מְקַשֶּׁשֶׁת עֵצִים וַיִּקְרָא אֵלֶיהָ וַיֹּאמַר קְחִי נָא לִי מְעַט מַיִם בַּכֶּלִי וְאֶשְׁתֶּה" (מלכים א', י"ז, ח' – י').

מחז"ל אנו למדים כי אל האישה האלמנה מתחבר אליהו כדוגמת התחברות אליעזר למצוא אישה ליצחק - דרך נסיון של בקשת מים.

*"הוא לא היה מכיר באלמנה שאמר לו הקב"ה ולמד מאליעזר עבד אברהם ואמר **אותה שתתן לי מים לשתות היא האלמנה**" (רש"י מלכים א', י"ז, י' ד"ה קחי נא לי מעט מים).*

כיוון שלכאורה לא היה אמור להיות כל קשר בין נסיונו של אליעזר על הבאר שמטרתו הייתה למצוא אישה ליצחק, לבין חיבורו של אליהו אל האלמנה שאמור היה להיות לשם כלכלה בלבד, ובכל אופן נוקט אליהו ביחס לאותה האלמנה באותו נסיון המשמש את אליעזר למצוא אישה ליצחק, אנו נצרכים להבין כי רמת הקשר אליה נכנס אליהו בכלכלת אותה האלמנה מתדמה לקשר האישות אותו רוקם אליעזר בנסיונו על העין. כיוון שהתחבר עימה ברמת קשר עמוקה זו, נפתח הפתח להי' לגלגל באליהו את צורך הבריות לבקש רחמים על מיתת בנה של האלמנה תוך מעורבות עמוקה של אליהו בצורכה.

כך מבארת הגמרא בסנהדרין את סמיכות פרשיית כלכלת אליהו על ידי האלמנה ופרשית מיתת בנה.

*"כיון דחזא דאיכא צערא בעלמא כתיב (מלכים א', י"ז) ויהי דבר ה' אליו לאמר קום לך צרפתה, וכתיב (מלכים א', י"ז) **ויהי אחר הדברים האלה** חלה בן האשה בעלת הבית" (סנהדרין קי"ג, ע"א).*

על כך מפרט רש"י במקום.

"כיון דחזא - הקדוש ברוך הוא דאיכא צערא בעלמא, אמר ליה הקדוש ברוך הוא לאליהו: לך צרפתה, לגלגל הדבר שיחזיר לו מפתח של מטר כדקא מפרש ואזיל" (רש"י שם ד"ה כיון דחזא).

צרת האלמנה אכן מעלה את הזיקה העמוקה הנוצרת בין אליהו והאלמנה לכדי טענת קשר אישות של תשמיש המיטה.

*"...אמרה אליו האשה **באת אלי בתשמיש המטה** והזכרת את עוני עלי ומת בני טול את שהבאת אצלי ותן לי את בני, ועמד אליהו ז"ל והיה מתפלל לפני הקב"ה ואמר לפניו רבון העולמים לא דיי כל העונות שעברו על ראשי אלא אף האשה הזאת **שאני יודע שמתוך צרת בנה דברה דבר שלא נעשה** השב את נפש הילד הזה לקרבו וילמדו שיש תחיית המתים ונעתר לו שנאמר וישמע ה' בקול אליהו" (ילקוט שמעוני מלכים א' רמז רט).*

מתוך הזיקה הקרובה הזו שבין אליהו והאלמנה, מכנה הירושלמי במשל הרופא ונרתיק הרפואות את בן האלמנה כבנו של אליהו עצמו.

*"...אמר רבי יודה בן פזי לאחד שגנב נרתיקו של רופא עם כשהוא יוצא נפצע בנו חזר אצלו **אמר לו אדוני הרופא רפא את בני** אמר לו לך והחזר את הנרתק שכל מיני רפואות נתונין בו **ואני מרפא את בנך** כך אמר לו הב"ה לאליהו לך והתר נדרו של טל שאין המתים חיים אלא בטללים ואני מחיה את בנה של צרפית" (ירושלמי ברכות פרק ה', ה"ב).*

אף כשמופיע בן זה בעתיד בזכות עצמו, מכונס בשמו שמו של אליהו כאביו - "יונה **בן אמיתי**" על שם דברי האלמנה אליו - "וּדְבַר ה' בְּפִיךָ **אֱמֶת**"[1492].

*"יונה **מחילא (מכוחו) דאליהו קא אתא**...ובגין כך אקרי **בן אמתי**, וכתיב (מלכים א', י"ז) ודבר יי' **בפיך אמת**" (זוהר כרך ב (שמות) פרשת ויקהל דף קצז ע"א).*

בתוך מערכת הקשר האינטימי המחייב בין אליהו והאלמנה מעלה האלמנה את מגמת הקשר היחסי שבין ה' לברואים, הנמדד על פי מצבם היחסי ולא רק על פי מצבם האבסולוטי.

"וַתֹּאמֶר אֶל אֵלִיָּהוּ מַה לִּי וָלָךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּאתָ אֵלַי לְהַזְכִּיר אֶת עֲוֹנִי וּלְהָמִית אֶת בְּנִי" (מלכים א', י"ז, י"ח).

אי זכירת עוונותיה של האישה עד הגעתו של אליהו למחיצתה, אינה מתוך "שיכחה" של ה' את עוונות הברואים, אלא מתוך קיום העולם על פי מדד מצבם היחסי הזה. כך משווים חז"ל בין דבריה של האלמנה לבין דבריו של לוט בבורחו מסדום.

*"...ר' ברכיה ורבי לוי בשם ר' חמא בר חנינא שני בני אדם אמרו דבר אחד לוט וצרפית. לוט אמר עד שלא הלכתי אצל אברהם היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי בני עירי והיו מעשי רבים על מעשי בני עירי, **עכשו שאני הולך אצל אברהם מעשיו רבים על שלי שנאמר כי לא אוכל להמלט ההרה**. צרפית אמרה עד שלא באת אצלי היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי בני עירי והיו מעשי רבים על מעשי בני עירי, עכשו שבאת אלי באת להזכיר את עוני ולהמית את בני" (ילקוט שמעוני מלכים א' רמז רט (המשך המדרש לעיל)).*

קושי לוט לעמוד במחיצתו של אברהם[1493]:, מביא להצלת צוהר, מה שלא ניתן לאברהם בעמידתו מול ה'[1494].

[1492] מלכים א', י"ז, כ"ד.

[1493] כך מבארים חז"ל את דברי לוט – "פֶּן תִּדְבָּקֵנִי הָרָעָה וָמַתִּי" כחשש הנובע מן הקרבה אל אברהם.
"פן תדבקני הרעה - כשהייתי אצל אנשי סדום היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי בני העיר, והייתי נראה צדיק וכדאי להנצל, וכשאבא אצל צדיק אני כרשע. וכן אמרה הצרפית לאליהו (מ"א יז יח) כי באת אלי להזכיר את עוני, עד שלא באת אצלי היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי עמי ואני צדקת ביניהם, ומשבאת אצלי לפי מעשיך אני רשעה" (רש"י בראשית י"ט, י"ט ד"ה פן תדבקני הרעה)

[1494] המבקש הצלה עד לעשרה צדיקים אך אינו יכול על פחות מכך.
"וַיֹּאמֶר אַל נָא יִחַר לַאדֹנָי וַאֲדַבְּרָה אַךְ הַפַּעַם אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם עֲשָׂרָה וַיֹּאמֶר לֹא אַשְׁחִית בַּעֲבוּר הָעֲשָׂרָה - על פחות לא בקש. אמר דור המבול היו שמונה, נח ובניו ונשיהם ולא הצילו על דורם, ועל תשעה על ידי צירוף כבר בקש ולא מצא" (בראשית י"ח, ל"ב ורש"י ד"ה אולי ימצאון שם עשרה).

מתוך שאין הוא מוצא עשרה משתתק אברהם והמלאכים מגיעים אל סדום להשחית

*"הִנֵּה נָא מָצָא עַבְדְּךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתַּגְדֵּל חַסְדְּךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחֲיוֹת אֶת נַפְשִׁי וְאָנֹכִי לֹא אוּכַל לְהִמָּלֵט הָהָרָה פֶּן תִּדְבָּקַנִי הָרָעָה וָמַתִּי. הִנֵּה נָא הָעִיר הַזֹּאת קְרֹבָה לָנוּס שָׁפָּה וְהִוא מִצְעָר אִמָּלְטָה נָּא שָׁמָּה הֲלֹא מִצְעָר הִוא וּתְחִי נַפְשִׁי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו **הִנֵּה נָשָׂאתִי פָנֶיךָ גַּם לַדָּבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי הָפְכִּי אֶת הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ**"* (בראשית י"ט, י"ט – כ"א).

זיקת אישות זו של אליהו לאישה הצרפתית אמורה הייתה אם כן, למתן את הזיקה האבסולוטית שיוצר אליהו בין היחס לה' לבין היחס למקורות החיים לרמה היחסית שמציבה האלמנה בטענתה מול אליהו.

אכן על בנה של האלמנה המתחייה מכוחו של אליהו משפיעה מגמה זו עד כדי קיצוניות הפוכה לזו של אליהו. בעוד אליהו מוגדר כ"תובע כבוד האב ולא כבוד הבן" הרי יונה מוגדר כ"תובע כבוד הבן ולא כבוד האב".

*"נמצאת אתה אומר שלשה בנים הם אחד תבע כבוד האב וכבוד הבן. ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן. ואחד תבע כבוד הבן ולא בכבוד האב. ירמיה תבע כבוד האב וכבוד הבן...**אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן** שנאמר קנא קנאתי ליי' אלהי צבאות וגו' (מלכים א', י"ט, י') ומה נאמר שם ויאמר ה' אליו...ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיך שאין תלמוד לומר לנביא תחתיך אלא שאי איפשי בנבואתך. **יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב** שנאמר ויקם יונה לברוח וגו' מה כתיב ויהי דבר יי' אל יונה שנית לאמר (יונה ג', א') שנית נדבר עמו לא שלישית" (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא בא פרשה א ד"ה בארץ מצרים).*

אולם אופי פעולתו של אליהו עצמו, אינו הולך בדרך זו.

בכרמל, ממשיך אליהו את מימוש הזיקה הישירה שבין קיום החיים לקיום הקשר לה'. אלא שאם בתחילה יצר זאת דרך מימוש תוצאתה – "ולא יהיה מטר", בכרמל הוא יוצר זאת דרך כפיית רצונם של ישראל אל ה' במעשה ירידת האש על הכרמל. את הגשמים מביא אליהו לישראל לא מתוך וויתור על רמת הקשר ל"מקור החיים" שכנגד קיום הגשמים, אלא דרך כיפוף רצונם של ישראל להודות כי "ה' הוא האלוהים".

הופעת השמים לאליהו כְּכַף אִישׁ

מלשון הכתובים עצמם אנו למדים כי את הגשם מתעתד ה' לתת לישראל ללא כל תנאי.

"וַיְהִי יָמִים רַבִּים וּדְבַר ה' הָיָה אֶל אֵלִיָּהוּ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לֵאמֹר לֵךְ הֵרָאֵה אֶל אַחְאָב וְאֶתְּנָה מָטָר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (מלכים א', י"ח, א').

מתוך כך מוכרחת המסקנה, כי קיבוצו של אליהו את ישראל ונביאי הבעל בהר הכרמל, הבאתם של ישראל לידי כך שיאמרו "ה' הוא האלוהים", שחיטת נביאי הבעל ורק מתוך כך נתינת הגשם, הינם המשך מגמתו של אליהו על דעת עצמו בניגוד לדברי ה' אליו.

*"וְעַתָּה שְׁלַח קְבֹץ אֵלַי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל הַר הַכַּרְמֶל וְאֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים וּנְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת אֹכְלֵי שֻׁלְחַן אִיזֶבֶל. וַיִּשְׁלַח אַחְאָב בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבֹּץ אֶת הַנְּבִיאִים אֶל הַר הַכַּרְמֶל...וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל **וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה**. עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה ה' הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֵסַבְתָּ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית. וַתִּפֹּל אֵשׁ יְקֹוָק וַתֹּאכַל אֶת הָעֹלָה וְאֶת הָעֵצִים וְאֶת הָאֲבָנִים וְאֶת הֶעָפָר וְאֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּתְּעָלָה לָחֵכָה. וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ ה' הוּא הָאֱלֹהִים ה' הוּא הָאֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לָהֶם תִּפְשׂוּ אֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אִישׁ אַל יִמָּלֵט מֵהֶם וַיִּתְפְּשׂוּם וַיּוֹרִדֵם אֵלִיָּהוּ אֶל נַחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם. וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לְאַחְאָב עֲלֵה אֱכֹל וּשְׁתֵה כִּי קוֹל הֲמוֹן הַגָּשֶׁם" (מלכים א', י"ח, י"ט – מ"א).*

וַיֵּלֶךְ ה' כַּאֲשֶׁר כִּלָּה לְדַבֵּר אֶל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לִמְקֹמוֹ - כיון שנשתתק הסניגור הלך לו הדיין - נסתלק הדיין נסתלק הסניגור והקטיגור מקטרג, ולפיכך (י"ט, א') ויבאו שני המלאכים סדומה בערב להשחית" (בראשית י"ח שם, פסוק ל"ג ורש"י ד"ה וילך ה' וגו' ד"ה ואברהם שב למקומו).

אולם, מתוך שכוח המעשה שמנביע אליהו הוא כה חזק לפעפע עצמו אל ממד הרצון, הוא מפעפע אף אל הרצון האלוהי. מתוך כך יכול אליהו לומר בפה מלא – "וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה"[1495].

יכולת זו "למשוך" את רצון ה' על פי רצון האדם, "מתורגם" ביכולת הקרבתו של אליהו בבמת היחיד.

"ובדברך עשיתי - שהקרבתי בבמה בשעת איסור הבמות" (רש"י שם מלכים א', י"ח, ל"ו).

אמנם, בניגוד למצב עצירת הגשמים, שם בונה אליהו על כך שעצם מימוש תוצאתיות הקשר שבין ישראל לה', תביא להרחבת הקשר אף בערוצי הבחירה, הרי עתה במבחן ההקרבה בכרמל, פונה אליהו לבחירתו של האדם לקבע מי הוא האלוהים. אולם בהעזרתו לשם כך באש ה' הוא משאיר את בניין הקשר שבין השכינה לישראל להיבנות מכוח כפיית מעשה שלטונו של ה' על המציאות, אלא שהוא ממתן מגמה זו בהפניית המעשה להכרעת הרצון, אף שהכרעה זו נטולת בחירה חופשית.

כה רחוקה דרך הבחירה החופשית מאופן פעולתו של אליהו את אין סוף החיים, עד כי את האחריות על תוצאות נתינת ה' את קיומה באדם, הוא מטיל על ה'.

"ואתה הסבות את לבם - נתת להם מקום לסור מאחריך ובידך הי' להכין לבבם אליך" (רש"י מלכים א', י"ח, ל"ז ד"ה ואתה הסבות את לבם).

במקביל, כה חזקה הוויית המעשה ליצור מכוחו את קו החיים אף במישורי הרצון, עד כי יכול אליהו לכוף את מעשהו על השכינה בהתניית כפירה.

*"...ומדרש אגדה **אם לא תעננו אף אני אהיה כופר** ואומר אתה הסבות את לבם..." (המשך רש"י לעיל).*

המשכת אליהו לקיים את מַחְבָּר הקשר שבין ישראל לה' דרך כוח המעשה ולא כפי שמורה לו ה', היא הגורמת לכך שאין הגשם מגיע מעצמו, כפי שאמור היה להיות מכוח דברי ה' אל אליהו – "לֵךְ הֵרָאֵה אֶל אַחְאָב וְאֶתְּנָה מָטָר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה"[1496]. אלא אליהו נצרך למאמץ בכדי להופיעו.

"וַיֹּאמֶר אֶל נַעֲרוֹ עֲלֵה נָא הַבֵּט דֶּרֶךְ יָם וַיַּעַל וַיַּבֵּט וַיֹּאמֶר אֵין מְאוּמָה וַיֹּאמֶר שֻׁב שֶׁבַע פְּעָמִים" (מלכים א', י"ח, מ"ג).

בניגוד לפניה הטבעית אל השמים, פונה אליהו במאמציו דווקא אל הארץ דרך בין ברכיו.

"...וְאֵלִיָּהוּ עָלָה אַל רֹאשׁ הַכַּרְמֶל וַיִּגְהַר אַרְצָה וַיָּשֶׂם פָּנָיו בֵּין בִּרְכָּיו" (מלכים א', י"ח, מ"ב).

כבר ראינו לעייל[1497], כי כוח הברכיים הוא המייחד את יוסף להופיע את אין סוף החיים ממקור הווייתו בגוף – מקום המילה.

את גידולם של בני מנשה על ברכיו מתרגם יונתן בהתייחסות לכוח המילה.

*"וַיַּרְא יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים גַּם בְּנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה יֻלְּדוּ **עַל בִּרְכֵּי יוֹסֵף** - וחמא יוסף לאפרים בנין דרין תליתאין אוף בני מכיר בר מנשה כד אתילידו גזירינון ורבינון יוסף" (בראשית נ', כ"ג ותרגום יונתן שם).*

[1495] תמונת מציאות נמוכה יותר של כוח פעולתו של אליהו על ה"רצון", מביאים לנו חז"ל כמה פסוקים לפני כן בביאור מעורבות שם "ישראל" בבניית הבמה בכרמל.

"וַיְקַח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ - למה נאמר כאן לפי שבּיום שנגלתה שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו גוי וקהל גוים יהי' ממך עתידין בניך להקהל כשאר עמים ולבנות מזבח להקטיר עליו בשעת איסור הבמות **ואני מתרצה בדבר** בב"ר " (מלכים א', י"ח, ל"א ורש"י ד"ה אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהי' שמך).

ברמת התייחסות זו, יחסו של ה' לבניית במת היחיד של אליהו היא ברמה של **"התרצות"** בלבד ולא עד כדי "וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי". אולם באליהו עצמו, כוח המעשה בו להנביע את מקור החיים הופך את מעשהו להיות ציווי ה' עצמו.

[1496] מלכים א', י"ח, א'

[1497] בהתייחסותנו להבדל שבין ברכת הידיים של יעקב לברכת הברכיים של יוסף (בכינויו "אברך") כפרק "להופיע שכינה מן הברכיים" (עמ' _____)

פירוש יונתן: גזרינון יוסף - יכול להיות שהוא דעתו כי מל אותם על ברכי הסנדק. א"נ י"ל שיוסף היה הסנדק וזהו על ברכי יוסף היו נימולים.

כך אכן מבארים חז"ל גם ביחס למקום פנייתו של אליהו. בשימתו פניו בין ברכיו, הוא פונה אל מקום המילה.

*"אמר הקב"ה לישראל **הרשים שבכם חביבין עלי כאליהו** שעלה לכרמל ההי"ד (מלכים א', י"ח) ואליהו עלה אל ראש הכרמל ויגהר ארצה וישם פניו בין ברכיו ולמה שם פניו בין ברכיו אמר לפני הקב"ה רבש"ע אם אין לנו זכות **הבט לברית מילה**" (ויקרא רבה פרשה ל"א ד"ה ד ד"א צו).*

הצמדת חביבותם של הָרְשִׁים שבישראל לחביבות אליהו בהר הכרמל, והצמדת חסרי הזכות אל זכות המילה, אינה הצמדה נוקדתית אלא היא מגדירה את ממד הנבעתו של אליהו את מקור החיים מכוח שייכותו אל הגלעד. את כינוי ה"רש" ראינו ביחס ליפתח, ובלשונות דומים ביחס לאנשי יבש גלעד וביחס לגלעד עצמו.

את כינוי הכתוב במשלי "גבר רש" מצמידים חז"ל ליפתח, במעשה הקרבתו את ביתו בלא שיתירו לו את נדרו.

*"...הלכה אצלם ולא מצאו פתח להתיר את נדרו, ועליו אמר הכתוב גבר רש ועושק דלים מטר סוחף ואין לחם (משלי כ"ח ג'), **גבר רש זה יפתח שהיה רש בתורה**, גרופות של שקמה היה, עושק דלים שהיה עושק את הדלים, בשעה שהיו אומרים אמר שבולת ויאמר סבולת (שופטים י"ב, ו'), והיה שוחטו, לפיכך מטר סוחף ואין לחם, שהיה לו מי שיתיר את נדרו, אלא ואין לחם, שהעלים הקב"ה מהן את ההלכה שלא ימצאו פתח להתיר את נדרו, כיון שלא מצאו פתח להתיר את נדרו, עלה ושחטה לפני הקב"ה, ורוח הקודש צווחת נפשות הייתי מבקש שתקריב לפני..." (מדרש תנחומא פרשת בחוקותי סימן ז' ד"א איש כי יפליא וגו').*

מן התו"ס בתענית למדנו על היות רובם של אנשי יבש גלעד "עם אספסוף".

*"ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד - לכך נקרא מתושבי גלעד לפי שהרגו ישראל אנשי יבש גלעד על מעשה פילגש בגבעה ולא נשאר ביבש גלעד כי אם מעט אנשים מן המיושבים בעיר **כי כל השאר היו עם אספסוף** לכך מעיד כי אליהו מן התושבים..." (תוספות תענית ג', ע"א).*

את תיאור הכתוב בשיר השירים "שַׁעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד", מייחסים חז"ל ל"רקים" שבישראל.

*"...שַׁעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד - ...והדוגמא שדימה כנסת ישראל לכך היא מבפנים למחנותיך ומשכנותיך **אף הרקים שביך חביבין עלי כיעקב ובניו שגלשו לרדת מהר הגלעד** כשהשיגם לבן שם" (שיר השירים ד', א' ורש"י ד"ה מבעד לצמתך, שערך כעדר העזים).*

כפי שבארנו, רַשׁוּתו של יפתח בתורה, והיות אנשי יבש גלעד "עם אספסוף" אינו מקרי. הדבר נובע ישירות מהתדבקותם למקור החיים שמכוח עצמיות גופי החיים והמעשה, שמקום המילה הוא נקודת מוצאו. כך בארנו את מסירות הנפש של אנשי יבש גלעד אל גופות שאול ובניו. כך בארנו את סיבת הבאת יפתח לפני ה' דווקא את מינוי שלטונו. מתוך הבלטת פן זה שבהופעת חייהם של בני הגלעד, נשאר צד המחשבה ובתוך כך מחשבת החיים – התורה נעדר מיפתח ומאנשי גלעד. על כן, לא מסוגל יפתח להתיר את מעשה נידרו בעזרת חכם, והגלעד כולו מוגדר כ"קִרְיַת פֹּעֲלֵי אָוֶן עֲקֻבָּה מִדָּם"[1498].
אליהו, אף עתה לאחר שבמשך שלש שנים בהם הוא מקיים את זיקת הקשר שבין ישראל לה' דרך מימוש תוצאותיה - ולא יהיה מטר[1499], אין הוא מגיע לתוצאה המיוחלת של פיעפוע זיקה זו אל ממד המחשבה והרצון, למרות זאת גם בעת נסיונו בהר הכרמל, הוא פונה בבקשת הגשמים אל מקור אין סוף החיים העצמי שבגופו – אל מקום המילה.

מתוך כך מופיעים לו הגשמים בתצורת יד!

[1498] הושע ו', ח'.

[1499] "הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם וְסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם. וְחָרָה אַף ה' בָּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר" (דברים י"א, ט"ז – י"ז).

*"וַיְהִי בַּשְּׁבִעִית וַיֹּאמֶר **הִנֵּה עָב קְטַנָּה כְּכַף אִישׁ** עֹלָה מִיָּם וַיֹּאמֶר עֲלֵה אֱמֹר אֶל אַחְאָב אֱסֹר וָרֵד וְלֹא יַעַצָרְכָה הַגָּשֶׁם" (מלכים א', י"ח, מ"ד).*

מקריאת העננים בשם "כַּפַּיִם", אנו למדים כי דימוי העב לכף היד אינו חיצוני.

*"נִשָּׂא לְבָבֵנוּ **אֶל כַּפָּיִם** אֶל אֵל בַּשָּׁמָיִם" (איכה ג', מ"א).*

מן הפשט נראה שכוונת הכתוב היא לנשיאת האדם את לבבו ואת כפות ידיו אל ה' בתפילה.

כך אכן מבאר רש"י במקום בהסברו הראשון.

"נשא לבבינו אל כפים - כשאנו נושאים את כפינו אל השמים נשא אף לבבינו עמהם לשוב להשיב לבבינו לפני המקום ב"ה" (רש"י שם איכה ג', מ"א).

אולם, כיוון שלשון הכתוב הוא "**אֶל** כַּפַּיִם" באופן שהכפים הם מושא הפניה, מביא רש"י ביאור נוסף, כי הפניה היא אל העננים הנקראים כפים.

*"אל כפים - אל העננים אל שמים כמה דאת אמר (מלכים א', י"ח) **והנה עב קטנה ככף איש עולה וכן** (איוב ל"ו) **על כפים כסה אור** ..."[1500] (רש"י שם).*

משמוש הכתובים בלשון "כף" אנו למדים שהיא משמשת במשמעות של שליטה ושלטון.

כך מכנה יחזקאל הנביא את שיעבוד ישראל בידי מלך בבל בלשון "בַּכַּף תִּתָּפֵשׂוּ"

*"לָכֵן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקוֹק יַעַן הַזְכַּרְכֶם עֲוֹנְכֶם בְּהִגָּלוֹת פִּשְׁעֵיכֶם לְהֵרָאוֹת חַטֹּאותֵיכֶם בְּכֹל עֲלִילוֹתֵיכֶם יַעַן הִזָּכְרְכֶם **בַּכַּף** תִּתָּפֵשׂוּ - ביד מלכא דבבל תתמסרון" (יחזקאל כ"א, כ"ט ורש"י ד"ה בכף תתפשו).*

כך בטענתם של אנשי סוכות לגדעון כי עוד לא ניצח את המלחמה הם מקשים עליו – "**הֲכַף** זֶבַח וְצַלְמֻנָּע עַתָּה בְיָדֶךָ"

*"וַיָּבֹא אֶל אַנְשֵׁי סֻכּוֹת וַיֹּאמֶר הִנֵּה זֶבַח וְצַלְמֻנָּע אֲשֶׁר חֵרַפְתֶּם אוֹתִי לֵאמֹר **הֲכַף זֶבַח וְצַלְמֻנָּע עַתָּה בְיָדֶךָ** כִּי נִתֵּן לַאֲנָשֶׁיךָ הַיְעֵפִים לָחֶם - הכף זבח וצלמונע בידך שאתה מתפאר שהצלתנו מיד מדין" (שופטים ח', ט"ו ורש"י ד"ה הכף זבח וצלמונע בידך).*

הופעת הגשמים לאליהו בתצורת כף, מגשימה אם כן את רצון ה' לכדי ממשות של שלטון כבר מהצד הנותן של הופעת הגשמים. בכך מעצבת השכינה את דרך הופעתה כפי הדרך שמתווה אליהו במעשיו בעצירת הגשמים ובהר הכרמל לקיים את הוויית הקשר שבין ה' לישראל דרך מימוש שלטונה על המציאות ומתוך כך פיעפוע קשר זה אף על רצונם ובחירתם של ישראל.

אולם הקב"ה שם גבול לדרך זו. אותה היד המופיעה לאליהו בגשמים, להשליט רצונה על הארץ כדבר אליהו, היא המאלצת את אליהו לשמור על היחס שבין האלוהות והאדם, להשאיר את השליטה במציאות בידי האדם גם אם שלא ברצון ה'. כך יוצרת זאת ההשגחה האלוהית בדרך המדהימה בה היא מסיימת את פרשת הגשמים בהר הכרמל.

*"וַיְהִי עַד כֹּה וָעֵד כֹּה וְהַשָּׁמַיִם הִתְקַדְּרוּ עָבִים וְרוּחַ וַיְהִי גֶּשֶׁם גָּדוֹל וַיִּרְכַּב אַחְאָב וַיֵּלֶךְ יזרעאל. וְיַד ה' הָיְתָה אֶל אֵלִיָּהוּ וַיְשַׁנֵּס מָתְנָיו **וַיָּרָץ לִפְנֵי אַחְאָב עַד בֹּאֲכָה יזרעאל**" (מלכים א', י"ח, מ"ה – מ"ו).*

מדוע רץ אליהו לפני אחאב עד ליזראעל? חז"ל מבארים זאת בכדי לחלוק כבוד למלכות שלא יחזור אחאב יחידי לביתו.

"ויד ה' - רוח גבורה מן קדם ה' נתלבש כח לרוץ לפני המרכבה ברגליו שלא ילך אחאב יחידי שחלק כבוד למלכות" (רש"י מלכים א', י"ח, מ"ו ד"ה ויד ה').

[1500] "עַל כַּפַּיִם כְּסָה אוֹר וַיְצַו עָלֶיהָ בְּמַפְגִּיעַ - על העננים וכן נשא לבבינו אל כפים (איכה ג) על שם עב קטנה ככף איש (מלכים א יח)" (איוב ל"ו, ל"ב ורש"י ד"ה על כפים).

אולם, הדרך בה בוחר אליהו לקיים את כבוד המלכות היא תמוהה ביותר, שהרי בריצתו לפני אחאב הוא נוהג כמנהג עבדי המלך. כך בדיוק מתאר שמואל בפני עם ישראל את העבדות אליה הם נכנסים בבקשם להם מלך.

*"וַיֹּאמֶר זֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם אֶת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשָׂם לו בְּמֶרְכַּבְתּוֹ וּבְפָרָשָׁיו **וְרָצוּ לִפְנֵי מֶרְכַּבְתּוֹ**"* (שמואל א', ח', י"א).

לא בכדי, מייחסים חז"ל את דברי קוהלת – "רָאִיתִי עֲבָדִים עַל סוּסִים וְשָׂרִים הֹלְכִים כַּעֲבָדִים עַל הָאָרֶץ"[1501] לריצתו זו של אליהו לפני אחאב.

"ד"א ראיתי עבדים על סוסים זה אחאב, ושרים הולכים כעבדים על הארץ זה אליהו שנאמר (מלכים א' י"ח) *ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב וגו'"* (קהלת רבה פרשה י' ד"ה א [ז] ראיתי).

מדוע אם כן, צריכה הופעת רוח הגבורה של אליהו לחלוק כבוד לאחאב, להתלבש במעשה כמעשיו של עבד?

הגמרא בהתייחסותה לפרשה זו, נותנת קצה חוט בדבר, בבארה את מעשה אליהו לא רק מטעם נתינת כבוד למלכות, אלא מצד צורך קיום **אימת** המלכות.

*"א"ר ינאי: **לעולם תהא אימת מלכות עליך**, שנא': (שמות י"א) וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי לאמר, ואילו לדידיה לא קא"ל*[1502]*. ר' יוחנן אמר: מהכא, שנאמר: (מלכים א', י"ח) ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב עד באכה יזרעאלה"* (מנחות צ"ח, ע"א).

מדברים אלו עולה כי מטרת ריצתו של אליהו כעבד לפני אחאב מטרתה היא לא רק לשמר את כבוד מלכותו של אחאב אלא אף את אימתו ושררתו. כניסת אליהו עצמו לעמדת עבדות זו, מלמדת כי העצמת אימת מלכותו של אחאב מתממשת אף באליהו עצמו.
מסקנה זו מחייבת אותנו להתבננות חוזרת על כל הפרשה. שהרי בעוד שביחס לשמירת כבוד מלכותו של אחאב, מובנת הרתמות אליהו, עתה לאחר שהיטה את כל ישראל אל ה', הרי העצמת אימת מלכותו של אחאב באופן המכניסה את אליהו עצמו לעמדת עבדות, אינה משתלבת עם מעשיו של אליהו עד כה מול אחאב ובהר הכרמל.

אכן עיון מחדש בפשט הכתובים מלמד כי כל המהלך הזה לא מרצונו של אליהו הוא מגיע.

כאמור, את לשון הכתוב - "וְיַד ה' הָיְתָה אֶל אֵלִיָּהוּ" מבאר רש"י כ"רוח גבורה מן קדם ה', נתלבש כח...".

אולם, שימוש הכתוב בלשון "וְיַד ה'" ביחס להופעת רוח גבורה אינו רגיל. כשרצה הכתוב לתאר בגדעון כי רוח גבורה לבשה אותו, היא נוקטת בלשון – "וְרוּחַ ה' לָבְשָׁה אֶת גִּדְעוֹן".

"וְרוּחַ ה' (רוח גבורה – רש"י) לָבְשָׁה אֶת גִּדְעוֹן וַיִּתְקַע בַּשּׁוֹפָר וַיִּזָּעֵק אֲבִיעֶזֶר אַחֲרָיו" (שופטים ו', ל"ד).

וכן ביפתח.

"וַתְּהִי עַל יִפְתָּח רוּחַ ה' וַיַּעֲבֹר אֶת הַגִּלְעָד וְאֶת מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֹר אֶת מִצְפֵּה גִלְעָד וּמִמִּצְפֵּה גִלְעָד עָבַר בְּנֵי עַמּוֹן" (שופטים י"א, כ"ט).

ואף בשמשון.

"וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה' (רוח גבורה מן קדם ה' – רש"י) וַיֵּרֶד אַשְׁקְלוֹן וַיַּךְ מֵהֶם שְׁלֹשִׁים אִישׁ..." (שופטים י"ד, י"ט).

[1501] קהלת י', ז'.

[1502] "ואילו לדידיה לא אמר ליה - ותרד אלי והשתחוית לי ואע"ג דמסקנא הכי הוה ויקם פרעה לילה" (רש"י מנחות צ"ח, ע"א). **תרגום**: ואילו לו (לפרעה) לא אמר ותרד אלי והשתחוית לי, אע"ג שלבסוף כך היה, שפרעה עצמו הוא שיורד אל משה.

על משמעות הופעת רוח הגבורה מאת ה' בתורת "יד", אנו למדים מאופן התגלות ה' אל יחזקאל הנביא.

כך בנבואתו על מעשה מרכבה

*"הָיֹה הָיָה דְבַר ה' אֶל יְחֶזְקֵאל בֶּן בּוּזִי הַכֹּהֵן בְּאֶרֶץ כַּשְׂדִּים עַל נְהַר כְּבָר **וַתְּהִי עָלָיו שָׁם יַד ה'** - כל לשון יד האמורה בספר זה ובכל לשון נבואה אינה אלא לשון תוקף **שהנבואה תוקפת על כרחו כאד' משתגע** דיישטרי"צא בלע"ז" (יחזקאל א', ג' ורש"י ד"ה יד ה').*

וכך בנבואתו את נבואת העצמות היבשות.

*"**הָיְתָה עָלַי יַד ה'** וַיּוֹצִאֵנִי בְרוּחַ ה' וַיְנִיחֵנִי בְּתוֹךְ הַבִּקְעָה וְהִיא מְלֵאָה עֲצָמוֹת - ...**כל יד ה' שבנבואה לשון כפייה הוא** שהיתה הרוח כופה אותו לילך כמשתגע אל מקום שהרוח חפץ"*
(יחזקאל ל"ז, א' ורש"י ד"ה היתה עלי יד ה' ויוציאני ברוח ה' וגו').

וכן בנבואתו את בנין הבית לעתיד לבוא

*"בְּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתֵנוּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה אַחַר אֲשֶׁר הֻכְּתָה הָעִיר בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה **הָיְתָה עָלַי יַד ה'** וַיָּבֵא אֹתִי שָׁמָּה - **חוזק תוקפו להוליכני על כרחי**" (יחזקאל מ', א' ורש"י ד"ה יד ה').*

המסקנה היוצאת מתוך כך ביחס לשינוס אליהו את מותניו לרוץ לפני אחאב היא ברורה. רוח הגבורה המופיעה בו למעשה זה, ניטעת בו בעל כורחו. בעל כורחו נאלץ אליהו לרוץ לפני אחאב עד ליזראעל[1503]. תפיסה זו משנה לגמרי את תמונת יחסי הכוחות שבין אליהו ואחאב מול אלו שחשבנו בתחילה. אם בהבנה הפשטנית נראה היה כי אליהו הוא זה המעצים מכוחו ומרצונו את אחאב לחזק את מעמדו, הרי עתה מתוך דקדוק בלשון ה"יד" הנָחה אל אליהו מתברר כי למרות השלטת אליהו את עצמו על הוויית הגשמים ולמרות הובלתו בכפייה את ישראל לומר כי ה' הוא האלוהים, רצון ה' הוא להשאיר את השליטה במציאות בידי האדם – בכוח מלכותו של אחאב ולא בידי השכינה ובנביאה מופיע כוחה[1504].

הסיבה לכך היא חולשת המעשה ליצור בהשלטתו הוויית מציאות שלמה שהמחשבה והרצון שותפים בה. הן מסופה של פרשיית יפתח והן מסופה של פרשיית הגשמים של אליהו אנו למדים כי חסרונה של שלטוניות גופי החיים והמעשה את שיתופם של המחשבה והרצון, מביא לכשלונה.

חסרון הוויית השלטון את "מחשבת המציאות" והרצון

[1503] **השלכת משמעות ריצתו של אליהו לפני אחאב על אופי פנייתו של משה אל פרעה**: מתוך ההבנה המחודשת עתה במשמעות ריצתו של אליהו לפני אחאב, משתנה גם זווית הראיה על אופן פנייתו של משה לפרעה, המוקבלת בגמרא לריצתו של אליהו לפני אחאב.

"א"ר ינאי: לעולם תהא אימת מלכות עליך, דכתיב (שמות י"א) וירדו כל עבדיך אלה אלי, ואילו לדידיה לא קאמר ליה. רבי יוחנן אמר, מהכא: (מלכים א', יח) ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב" (זבחים ק"ב, ע"א).

הבנתנו את מעשה ריצתו של אליהו כחסם אותו חוסם ה' את נביאו מלכפות את רצון ה' על המלכות הבחירית, משליכה את אותה המגמה ביחס שבין משה לפרעה. אף את לשון פנייתו המרומזת של משה לפרעה "וירדו כל עבדיך אלה אלי" בלא להזכיר את פרעה עצמו, יש לראות כאילוץ של ה' את משה המותירה את אימת מלכות בשר ודם עליו, על מנת שלא להביא לכפיה מוחלטת של רצון ה' על הברואים תוך ביטול בחירתם החופשית.
אכן המשכה הישיר של הגמרא מתייחסת לדחיית ה' את בקשתו של משה למלכות.

"אמר עולא: בקש משה מלכות ולא נתנו לו, דכתיב: (שמות ג') אל תקרב הלום, ואין הלום אלא מלכות, שנאמר: (שמואל ב', ז', י"ח) מִי אָנֹכִי אֲדֹנָי יְקוֹק וּמִי בֵיתִי כִּי הֲבִיאֹתָנִי עַד הֵלֹם (דוד אמרה – רש"י).

מכאן מוכח כי אכן ללא הגבלת ה' את משה, מכופף היה משה את פרעה למלכותו הוא! (בדרך זו יש לבאר אף את סירובו של ה' למשה כי יכנס לארץ. כניסה שהייתה כופה את הוויתו כמלכות וממילא מבטלת את הובלת בחירתם החופשית של ישראל).

[1504] **ההבדל שבין "יַד ה' עָלַי" לבין "יַד ה' אֶל"**: למרות ההקבלה שהבאנו בין יד ה' הנחה אל אליהו לבין יד ה' הנחה על יזחקאל, לבאר את ריצתו של אליהו לפני אחאב כרוח ה' הניכפת עליו, מופיע שוני מהותי בדרכי הופעת ה' עליהם. בעוד באליהו נוקט הכתוב בלשון "אל" - וַיְד ה' הָיְתָה אֶל אֵלִיָּהוּ", הרי ביחזקאל נוקט הכתוב בלשון "על" – "הָיְתָה עָלַי יַד ה'". מגמת הכפיה בלשון "על" גדולה לאין שיעור מזו המתגלה בלשון "אל", שיש בה משמעות של שיתוף. מתוך כך ברור הוא כי בסופו של דבר למרות התערבות יד ה' במעשי אליהו, רמת עצמאותו במעשה הנבואה גדולה לאין ערוך מזו המופיעה ביחזקאל.

ריחוקו של יפתח ממחשבת המציאות - התורה ומפנחס הכהן שהוא נושאה, מגיע לו מתוך אי יכולתו להתבטל מול התורה כ"מורָה ההוראה" ולבטל את שלטוניותו מול זו של פנחס הכהן[1505] היונק את כוחו מן השכינה המתגלה לו כ"מחשבה" וכדיבור מן השמים[1506]. מתוך כך מאבד יפתח את בתו להקריבה כפשוטו בלא יכולת להתיר את נדרו[1507]. כליאתו בתוך עצמיותו שהיא התוחמת אותו בתוך מסגרת המעשה כפשוטו.

כך הוא הדבר אף ביחס לכשלונו של אליהו בפרשת הגשמים. יצירת צד עצמיותו הגלעדית שליטה על נביעת החיים (על מפתח הגשמים), מביאה בסופו של דבר לאיבוד המגע עם הרצון שהוא צד ה"מחשבה" שמעבר לכוח השלטון הן מן הצד האלוהי והן זה שמצד האדם.

ניתוק מעשה שלטונו של אליהו מהרצון האלוהי מתגלה כבר בתחילה במעשה ייבוש הנחל שהזכרנו לעיל, אותו מביא ה' עליו על מנת לגלות לו שקשה בעיני ה' מה שגרם. את רמיזת רצונו, מופיע ה' לאליהו כפי דרכו של אליהו עצמו - בדרך של מעשה ולא בדרך של דיבור אליו – "וַיְיִבַּשׁ הַנָּחַל"![1508]

המשך אי התחשבותו של אליהו ב"רצון" האלוהי, מביא לאיבודו את ה"מפתח" שהיה ברשותו. כך מסיימת הגמרא בסנהדרין שהבאנו לעיל.

"דרש ההוא גלילאה קמיה דרב חסדא: משל דאליהו למה הדבר דומה - לגברא דטרקיה לגליה (שסתם שער שלו – רש"י) ואבדיה למפתחיה - כך עשה אליהו נעל לשערי מטר ולבסוף אבד המפתח של גשמים, שלא נפתח השער של מטר על ידו דכתב לך הראה אל אחאב ואתנה מטר - ולא כתיב ותן מטר" (סנהדרין קי"ג ע"א ורש"י ד"ה דטרקיה לגליה).

יכולת השליטה על **שער** הגשמים היא השליטה שיש לאליהו על מעשה הגשמים עצמו. אולם **המפתח לשער הוא ה"רצון" האלוהי** הקודם לו. התדבקות אליהו להופיע בישראל מחדש את הזיקה לאלוהי דרך מעשה החיים עצמו, מרחיקה אותו מממד הרצון שהוא ה"מפתח" להפעלתו. על כן הופך אליהו משועבד למצב אותו השליט על ישראל בלא יכולת לשנותו. בכך מקביל איבוד אליהו את "מפתח" הדלת שסגר, לאיבוד יפתח את יכולת השימוש ב"דיבור" להתיר את נדרו מתוך שיעבודו למגמה השלטונית שבממשות החיים הסוגרת אותו אף היא בגבולות הופעתה .

את הביקורת הקשה ביותר על אליהו שבאחיזתו בממד המעשה עצמו להופיע מכוח השלטת תוצאתיותו את הקיום האלוהי, הוא מתנתק מן הרצון האלוהי, מביאים חז"ל בעת מפגשו של אליהו עם השכינה בהר האלוהים. בהגעתו להר חורב, שואל אותו ה' - "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ"?

"וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּה וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב. וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיָּלֶן שָׁם וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶּחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (מלכים א', י"ט, ח' – י').

[1505] כפי דברי חז"ל המבקרים את יפתח ופנחס דווקא על עמידתם כל אחד במנהיגותו – "...ולא היה שם פינחס שהיה מתיר לו את נדרו, אלא פינחס אמר הוא צריך לי ואני הולך אצלו, ולא עוד אני כהן גדול בן כהן גדול ואני הולך אצל עם הארץ יפתח אמר אני ראש קציני ישראל ואני הולך אצל פינחס, בין דין לדין אבדה הנערה...ושניהם נענשו בדמה..." (בראשית רבה פרשה ס ד"ה (יג יד) הנה).

[1506] מתוך כך, את ייחודיות כוחו הזה הוא מאבד על חלקו באיבודה של בת יפתח:
"וּפִינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר נָגִיד הָיָה עֲלֵיהֶם לְפָנִים ה' עִמּוֹ - ...ורבותינו אמרו הוא פנחס הכהן ועל שלא התיר ליפתח נדרו **נסתלקה השכינה ממנו**" (דברי הימים א', ט', כ' ורש"י ד"ה ופינחס בן אלעזר נגיד היה עליהם לפנים ה' עמו).

[1507] כשהשלטת מגמת כוחו מעלימה מן החכמים את כוחם לעצב ולהעמיד את המעשה מכוח המחשבה.
"אמרה לו יעקב אבינו שנדר וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך (בראשית כח כב), ונתן לו הקב"ה שנים עשר שבטים, שמא הקריב אחד מהם, ולא עוד הלא חנה כשהיא נודרת ואומרת ונתתיו להּ' כל ימי חייו (שמואל א', א', י"א), שמא הקריבה את בנה להקב"ה, כל הדברים האלה אמרה לו, ולא שמע אליה, אמרה לו הניחני ואלך אצל בית דין, שמא אחד מהם ימצא פתח לדבריך, שנאמר הרפה ממני שנים חדשים ואלכה וירדתי על ההרים (שופטים י"א, ל"ז), אמר ר' לוי בן ברכיה וכי יש אדם יורד על ההרים, והרי עולים על ההרים, אלא מהו וירדתי על ההרים, אלו סנהדרין, שנאמר שמעו הרים את ריב ה' (מיכה ו', ב'), הלכה אצלם ולא מצאו פתח להתיר את נדרו, ועליו אמר הכתוב גבר רש ועושק דלים מטר סוחף ואין לחם (משלי כ"ח, ג'), גבר רש זה יפתח שהיה רש בתורה, גרופות של שקמה היה, עושק דלים שהיה עושק את הדלים, בשעה שהיו אומרים אמר שבולת ויאמר סבולת (שופטים י"ב, ו'), והיה שוחטו, **לפיכך מטר סוחף ואין לחם, שהיה לו מי שיתיר את נדרו**, אלא ואין לחם, **שהעלים הקב"ה מהן את ההלכה שלא ימצאו פתח להתיר את נדרו**, כיון שלא מצאו פתח להתיר את נדרו, עלה ושחטה לפני הקב"ה, ורוח הקודש צווחת נפשות הייתי מבקש שתקריב לפני, אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי (ירמיה י"ט, ה')..." (מדרש תנחומא פרשת בחוקותי סימן ז').

[1508] "וַיֵּלֶךְ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר ה' וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הַיַּרְדֵּן...וּמִן הַנַּחַל יִשְׁתֶּה. וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיִּיבַשׁ הַנָּחַל - כדי שידע צורך הגשמים ויטריח לגלות שהיה קשה בעיני הקב"ה שישראל שרוין מתים ברעב" (מלכים א', י"ז, ה' - ז' ורש"י ד"ה ויבש הנחל).

מסיומת תשובתו של אליהו – "וַיְבַקֵּשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ", מגיעים חז"ל למסקנה קשה ביותר, כי אליהו לא קינא בסופו של דבר אלא על עצמו.

*"ואלו הן תרין חסירין והן של בשר ודם, ויאמר קנא קנאתי להי' אלהי צבאות (מלכים א', י"ט י"ד). ראו מה בין קנאת הקב"ה לקנאת בשר ודם. הקב"ה מקנא על מכעיסיו ועוברי רצונו, כענין שנאמר (שמות כ', ה'), כי אנכי ה' אלהיך אל קנא. אבל אליהו לא נתקנא על שעבדו עבודה זרה, אלא נתקנא על עצמו שבקשו להרגו, וכן הוא אומר קנא קנאתי להי' אלהי צבאות. אמר לו הקדוש ברוך הוא, למה אמרת לי כי עזבו בריתך, אמר לו מזבחיך הרסו (שם, מלכים א', י"ט, י"ד). **אמר לו שמא מזבחותיך**. אמר לו ואת נביאך הרגו בחרב (שם, מלכים א', י"ט, י"ד). **אמר לו שמא נביאך**. אמר לו ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה (שם מלכים א', י"ט, י"ד). **אמר לו על עצמך אתה מקנא**. ואין לך גדול מאליהו ולא נתקנא אלא על עצמו לכן הן תרין חסרין" (בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרות ויתרות (יהושע) ד"ה ואלו הן תרין).*

ברור, כי אין כוונת חז"ל לומר כי כל מהוויו של אליהו היו אגואיסטים. אם כך היה, לא הייתה השכינה מגבה את מעשיו בהר הכרמל. גם דברי חז"ל מקבילים הלומדים מאותם דברים של אליהו – "קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת", כי אליהו קנא לכבוד האב ולא לכבוד הבן, אינם משתלבים עם הבנה שכזו.

*"**אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן** שנאמר קנא קנאתי ליי' אלהי צבאות וגו' (מלכים א', י"ט, י') ומה נאמר שם...ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיך שאין תלמוד לומר לנביא תחתיך אלא שאי איפשי בנבואתך" (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא בא פרשה א ד"ה בארץ מצרים).*

מתוך כך אנו נצרכים להסיק כי שימת ליבם של חז"ל על סגירת אליהו את דבריו באמרתו – "וַיְבַקֵּשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" באה לבקר את נקודת המוצא העצמית להופעת השכינה. מגמה שמצד אחד מעצימה את ממשות הופעת האין סוף ואת שולטניותו בממד הקיומי הזה, אולם היא מתרחקת מחילולה מכוח הוויית הרצון האלוהי, עד כדי ששאלת קיומו של אליהו עצמו הופכת להיות נקודת מוצא אין סוף החיים ייתר על ממד רצון ה' עצמו.

בכך סוטה הוויית אין סוף החיים שמופיע אליהו כלפי צד השמים – "כבוד האב", שהיא הנטיה הטבעית המופיעה כאשר האדם הוא המוביל את מגמת האין סוף, כפי שראינו בתנועת ה"עורבות" וכפי שמופיעה במגמתה הקיצונית בלבן הארמי המגיע לשיא עצמיות השמים שבאדם.

ניתוקו זה של אליהו מכוח ה"רצון" אותו זיהינו עתה ביחס לרצון האלוהי, מתגלה אף ביחס לכוח רצונו של האדם. מתוך כך עומדת איזבל מול אליהו למרות מעשיו בכרמל.

בעקבות ירידת האש על קורבנו של אליהו, נופלים העם על פניהם בקריאה "ה' הוא האלוהים". מתוך כך מצווה אליהו, את העם לתפוס את כל נביאי הבעל והוא שוחטם בנחל קישון.

"וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה ה' הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסַבּוֹתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית. וַתִּפֹּל אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל אֶת הָעֹלָה וְאֶת הָעֵצִים וְאֶת הָאֲבָנִים וְאֶת הֶעָפָר וְאֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּתְּעָלָה לִחֵכָה. וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ ה' הוּא הָאֱלֹהִים ה' הוּא הָאֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לָהֶם תִּפְשׂוּ אֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אִישׁ אַל יִמָּלֵט מֵהֶם וַיִּתְפְּשׂוּם וַיּוֹרֶד אֹתָם אֵלִיָּהוּ אֶל נַחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם" (מלכים א', י"ח, ל"ו – מ').

אולם באופן מפתיע, איזבל אינה חוששת מאליהו ושולחת לו – "כִּי כָעֵת מָחָר אָשִׂים אֶת נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אַחַד מֵהֶם".

"וַיַּגֶּד אַחְאָב לְאִיזֶבֶל אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֵלִיָּהוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר הָרַג אֶת כָּל הַנְּבִיאִים בֶּחָרֶב. וַתִּשְׁלַח אִיזֶבֶל מַלְאָךְ אֶל אֵלִיָּהוּ לֵאמֹר כֹּה יַעֲשׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִפוּן כִּי כָעֵת מָחָר אָשִׂים אֶת נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אַחַד מֵהֶם" (מלכים א', י"ט, א' – ב').

תגובת אליהו מפתיעה עוד יותר. אף שעמד בגבורה מול כל נביאי הבעל ואף שעובדיהו מעיד בפני אליהו כי לא ניתן לתופסו[1509], הוא בורח אל נפשו ומבקש את נפשו למות.

*"וַיַּרְא וַיָּקָם **וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ** וַיָּבֹא בְּאֵר שָׁבַע אֲשֶׁר לִיהוּדָה וַיַּנַּח אֶת נַעֲרוֹ שָׁם. וְהוּא הָלַךְ בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יוֹם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֹתֶם אֶחָד וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר רַב עַתָּה ה' קַח נַפְשִׁי כִּי לֹא טוֹב אָנֹכִי מֵאֲבֹתָי" (מלכים א', י"ט, ג' – ד').*

את חוסר האונים הזה של אליהו למרות כוחו הגדול היוצא מגדר הרגיל, אנו מוצאים באופן קיצוני אולי עוד יותר בפרשת מחלתו של אחזיה המלך בנו של אחאב.

בעקבות נפילתו, חולה אחזיה המלך והוא שולח לשאול בבעל זבוב אלוהי עקרון האם ייחיה. בעקבות כך מצווֶה אליהו לעלות מול שליחיו של המלך ולהודיע דרכם למלך כי כיוון שהלך לדרוש בעבודה זרה, לא יקום מחוליו.

"וַיִּפֹּל אֲחַזְיָה בְּעַד הַשְּׂבָכָה בַּעֲלִיָּתוֹ אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן וַיָּחַל וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לְכוּ דִרְשׁוּ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן אִם אֶחְיֶה מֵחֳלִי זֶה. וּמַלְאַךְ ה' דִּבֶּר אֶל אֵלִיָּה הַתִּשְׁבִּי קוּם עֲלֵה לִקְרַאת מַלְאֲכֵי מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן וְדַבֵּר אֲלֵהֶם הֲמִבְּלִי אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתֶּם הֹלְכִים לִדְרֹשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן. וְלָכֵן כֹּה אָמַר ה' הַמִּטָּה אֲשֶׁר עָלִיתָ שָּׁם לֹא תֵרֵד מִמֶּנָּה כִּי מוֹת תָּמוּת וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּה. וַיָּשׁוּבוּ הַמַּלְאָכִים אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מַה זֶּה שַׁבְתֶּם. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ עָלָה לִקְרָאתֵנוּ וַיֹּאמֶר אֵלֵינוּ לְכוּ שׁוּבוּ אֶל הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר שְׁלַח אֶתְכֶם וְדִבַּרְתֶּם אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' הֲמִבְּלִי אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתָּה שֹׁלֵחַ לִדְרֹשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן לָכֵן הַמִּטָּה אֲשֶׁר עָלִיתָ שָּׁם לֹא תֵרֵד מִמֶּנָּה כִּי מוֹת תָּמוּת" (מלכים ב', א', ב' – ו').

בעקבות כך, שולח המלך אל אליהו שני שרי חמישים עם אנשיהם להביא את אליהו אליו. את שניהם ואת כל אנשיהם אוכלת האש ששולח בהם אליהו.

"וַיִּשְׁלַח אֵלָיו שַׂר חֲמִשִּׁים וַחֲמִשָּׁיו וַיַּעַל אֵלָיו וְהִנֵּה יֹשֵׁב עַל רֹאשׁ הָהָר וַיְדַבֵּר אֵלָיו אִישׁ הָאֱלֹהִים הַמֶּלֶךְ דִּבֶּר רֵדָה. וַיַּעַן אֵלִיָּהוּ וַיְדַבֵּר אֶל שַׂר הַחֲמִשִּׁים וְאִם אִישׁ אֱלֹהִים אָנִי תֵּרֶד אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל אֹתְךָ וְאֶת חֲמִשֶּׁיךָ. וַתֵּרֶד אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל אֹתוֹ וְאֶת חֲמִשָּׁיו. וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח אֵלָיו שַׂר חֲמִשִּׁים אַחֵר וַחֲמִשָּׁיו וַיַּעַן וַיְדַבֵּר אֵלָיו אִישׁ הָאֱלֹהִים כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ מְהֵרָה רֵדָה. וַיַּעַן אֵלִיָּה וַיְדַבֵּר אֲלֵיהֶם אִם אִישׁ הָאֱלֹהִים אָנִי תֵּרֶד אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל אֹתְךָ וְאֶת חֲמִשֶּׁיךָ וַתֵּרֶד אֵשׁ אֱלֹהִים מִן הַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל אֹתוֹ וְאֶת חֲמִשָּׁיו" (מלכים ב', א', ט' – י"ב).

כשמגיע אל אליהו שר החמישים השלישי, הוא מתחנן על נפשו.

"וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח שַׂר חֲמִשִּׁים שְׁלִשִּׁים וַחֲמִשָּׁיו וַיַּעַל וַיָּבֹא שַׂר הַחֲמִשִּׁים הַשְּׁלִישִׁי וַיִּכְרַע עַל בִּרְכָּיו לְנֶגֶד אֵלִיָּהוּ וַיִּתְחַנֵּן אֵלָיו וַיְדַבֵּר אֵלָיו אִישׁ הָאֱלֹהִים תִּיקַר נָא נַפְשִׁי וְנֶפֶשׁ עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה חֲמִשִּׁים בְּעֵינֶיךָ. הִנֵּה יָרְדָה אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל אֶת שְׁנֵי שָׂרֵי הַחֲמִשִּׁים הָרִאשֹׁנִים וְאֶת חֲמִשֵּׁיהֶם וְעַתָּה תִּיקַר נַפְשִׁי בְּעֵינֶיךָ" (מלכים ב', א', י"ג – י"ד).

מתוך מהלך דברים אלו, נראה היה לחשוב כי כוחו של אליהו חזק הוא וממילא הליכתו אל המלך תלויה אך ורק ברצונו. אולם מדברי המלאך המתגלה לאליהו אנו למדים כי אף שהיה בכוחו של אליהו להמית את כל שליחיו של המלך הבאים לקחתו, הוא ירא את המלך!

*"וַיְדַבֵּר מַלְאַךְ ה' אֶל אֵלִיָּהוּ רֵד אוֹתוֹ **אַל תִּירָא מִפָּנָיו** וַיָּקָם וַיֵּרֶד אוֹתוֹ אֶל הַמֶּלֶךְ" (מלכים ב', א', ט"ו).*

מתוך יראתו של אליהו הן מפני איזבל והן מפני אחזיהו למרות כוחו הגדול להוריד אש מן השמים לעשות רצונו, אנו למדים כי אף שמעשיו מביאים חיים[1510] ומוות[1511], אין בכוחם לעמוד מול רצונותיהם של המלכות העומדת מולו. בסופו של דבר רצונם חזק הוא ממעשיו שלו עד כדי שהוא זה החושש מפניהם.[1512]

[1509] "חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֶשׁ גּוֹי וּמַמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא שָׁלַח אֲדֹנִי שָׁם לְבַקֶּשְׁךָ וְאָמְרוּ אָיִן וְהִשְׁבִּיעַ אֶת הַמַּמְלָכָה וְאֶת הַגּוֹי כִּי לֹא יִמְצָאֶךָּה. וְעַתָּה אַתָּה אֹמֵר לֵךְ אֱמֹר לַאדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלִיָּהוּ. וְהָיָה אֲנִי אֵלֵךְ מֵאִתָּךְ **וְרוּחַ ה' יִשָּׂאֲךָ עַל אֲשֶׁר לֹא אֵדָע וּבָאתִי לְהַגִּיד לְאַחְאָב וְלֹא יִמְצָאֲךָ** וַהֲרָגָנִי וְעַבְדְּךָ יָרֵא אֶת ה' מִנְּעֻרָי" (מלכים א', י"ח, י' – י"ב).

[1510] גשם.

[1511] שלשת שנות הרעב בימי אחאב ואכילת האש את שני שרי החמישים וחמישיהם.

[1512] אמנם הזוהר "משמר" את כוחו של אליהו ומבאר את בריחתו מאיזבל מאי רצונם של הצדיקים להטריח את בוראם במקום שההיזק שכיח.

ברגע שמעשהו של אליהו אינו מצליח לפרוץ אל הרצון, חסרון הרצון מביא לקריסת כל מבנה המעשה שבנה.

מתוך נביעת מאפיני שלטוניותו העצמית של אליהו ממקורו הגלעדי, ברור הוא כי כשל המעשה השלטוני ליצור שרשרת השפעה עד לממד הרצון הינו כשל מגמת הגלעד הכללית. כשל הכוח העצמי הפועל, המאפיין את מנשה[1513], המובלט בעבר הירדן המזרחי[1514], המופיע את הווייית השמים העצמית[1515] בגופי החיים עצמם[1516] כהווייית שלטון[1517] שאין סוף החיים נובע דרכה[1518]. כשל המופיע בגוון האחר שלו בהקרבת יפתח את בִּתו בלא שיצליח להתחבר אל מחשבת החיים להפר את נדרו[1519]. כשל, שמתוך חיבורם של אנשי יבש גלעד אל גופות שאול ובניו לגונבם לקבורה[1520], ומתוך היות הגלעד נקודת המוצא ליציאת מלכות שאול אל הפועל[1521], ולהמשכת מלכות איש בושת[1522], יחובר בהמשך לכשל בסיסי יותר של חומר הגוף להצליח להופיע מעצמיותו את הווייית האין סוף אף ללא משיחתו בשמן המשחה[1523]. כשל שיגיע להשלמתו רק לאחר מותו

"אמר רבי חייא וכי אליהו כיון דאיהו גזר וקודשא בריך הוא מקיים ואיהו גזיר על שמיא דלא לאחתא מטרא וטלא היך דחיל איהו מאיזבל דשדרת ליה דכתיב (מלכים א י"ט) כי כעת מחר אשים את נפשך כנפש אחד מהם ומיד דחיל וערק על נפשיה, א"ל רבי יוסי הא אוקמוה דצדיקיא לא בעאן לאטרחא למאריהון באתר דנזקא אשתכחת (ליה) לעינא, כגוונא דשמואל דכתיב (שמואל א ט"ז) איך אלך ושמע שאול והרגני...אוף הכי אליהו כיון דחמא דנזקא אשתכח לא בעי לאטרחא למאריה" (זוהר כרך א' (בראשית) פרשת ויגש דף ר"ט ע"א)ץ

[1513] המזוהה ככוח פעולתו של יוסף במצרים.

[1514] בנחלה ש"נטלתי מעצמי"- "אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי" (ירושלמי מסכת ביכורים פרק א', ה"ח).

[1515] הווייתו של לבן, הווייית ארם, אוויית דור הפלגה המנסים לקבוע את מדורם בעליונים.

[1516] הווייית "לבן" בזיווגה עם זו של יעקב, מכוח ברית הגלעד.

[1517] כשצד ה"לבן" צד "רום השמים" שמארם בהשתלבותו בגוף החיים, הוא שמבליט בו את כוח השלטון והמרות כנשא אין סוף החיים.

[1518] כפי שראינו ביפתח המביא כאמור את התנאים שהתנה עם זקני גלעד להיות לראש ולקצין לפני ה' במצפה.

[1519] כפי שמביאים חז"ל שהקב"ה העלים מן החכמים שלא ימצאו פתח להתיר לו את נדרו.
"ואלכה וירדתי על ההרים (שופטים יא לז), אמר ר' לוי בן ברכיה וכי יש אדם יורד על ההרים, והרי עולים על ההרים, אלא מהו וירדתי על ההרים, אלו סנהדרין, שנאמר שמעו הרים את ריב ה' (מיכה ו ב), הלכה אצלם ולא מצאו פתח להתיר את נדרו, ועליו אמר הכתוב גבר רש ועושק דלים מטר סוחף ואין לחם (משלי כח ג), גבר רש זה יפתח שהיה רש בתורה, גרופות של שקמה היה, עושק דלים שהיה עושק את הדלים, בשעה שהיו אומרים אמר שבולת ויאמר סבולת (שופטים יב ו), והיה שוחטו, לפיכך מטר סוחף ואין לחם, שהיה לו מי שיתיר את נדרו, אלא ואין לחם, **שהעלים הקב"ה מהן את ההלכה שלא ימצאו פתח להתיר את נדרו**..." (מדרש תנחומא פרשת בחוקותי סימן ז').

[1520] "וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו יֹשְׁבֵי יָבֵישׁ גִּלְעָד אֵת אֲשֶׁר עָשׂוּ פְּלִשְׁתִּים לְשָׁאוּל. וַיָּקוּמוּ כָּל אִישׁ חַיִל וַיֵּלְכוּ כָל הַלַּיְלָה וַיִּקְחוּ אֶת גְּוִיַּת שָׁאוּל וְאֵת גְּוִיֹּת בָּנָיו מֵחוֹמַת בֵּית שָׁן וַיָּבֹאוּ יָבֵשָׁה וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם שָׁם. וַיִּקְחוּ אֶת עַצְמֹתֵיהֶם וַיִּקְבְּרוּ תַּחַת הָאֶשֶׁל בְּיָבֵשָׁה וַיָּצֻמוּ שִׁבְעַת יָמִים" (שמואל א', ל"א, י"א – י"ג).

[1521] כשרק לאחר כפיית שאול את העם לצאת עימו למלחמה להצלת יבש גלעד מפני העמונים, מחדשים ישראל את מלוכתו של שאול בגלגל.

"וַיַּעַל נָחָשׁ הָעַמּוֹנִי וַיִּחַן עַל יָבֵשׁ גִּלְעָד וַיֹּאמְרוּ כָּל אַנְשֵׁי יָבֵישׁ אֶל נָחָשׁ כְּרָת לָנוּ בְרִית וְנַעַבְדֶךָּ. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם נָחָשׁ הָעַמּוֹנִי בְּזֹאת אֶכְרֹת לָכֶם בְּנָקֹר לָכֶם כָּל עֵין יָמִין וְשַׂמְתִּיהָ חֶרְפָּה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל...וְהִנֵּה שָׁאוּל בָּא אַחֲרֵי הַבָּקָר מִן הַשָּׂדֶה וַיֹּאמֶר שָׁאוּל מַה לָּעָם כִּי יִבְכּוּ וַיְסַפְּרוּ לוֹ אֶת דִּבְרֵי אַנְשֵׁי יָבֵישׁ. וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים עַל שָׁאוּל כְּשָׁמְעוֹ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּחַר אַפּוֹ מְאֹד. וַיִּקַּח צֶמֶד בָּקָר וַיְנַתְּחֵהוּ **וַיְשַׁלַּח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמַּלְאָכִים לֵאמֹר אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יֹצֵא אַחֲרֵי שָׁאוּל וְאַחֲר שְׁמוּאֵל כֹּה יֵעָשֶׂה לִבְקָרוֹ וַיִּפֹּל פַּחַד ה' עַל הָעָם** וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד...וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּשֶׂם שָׁאוּל אֶת הָעָם שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיָּבֹאוּ בְתוֹךְ הַמַּחֲנֶה בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיַּכּוּ אֶת עַמּוֹן עַד חֹם הַיּוֹם וַיְהִי הַנִּשְׁאָרִים וַיָּפֻצוּ וְלֹא נִשְׁאֲרוּ בָם שְׁנַיִם יָחַד. וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שְׁמוּאֵל מִי הָאֹמֵר שָׁאוּל יִמְלֹךְ עָלֵינוּ תְּנוּ הָאֲנָשִׁים וּנְמִיתֵם. וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לֹא יוּמַת אִישׁ בַּיּוֹם הַזֶּה כִּי הַיּוֹם עָשָׂה ה' תְּשׁוּעָה בְּיִשְׂרָאֵל. **וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם לְכוּ וְנֵלְכָה הַגִּלְגָּל וּנְחַדֵּשׁ שָׁם הַמְלוּכָה**. וַיֵּלְכוּ כָל הָעָם הַגִּלְגָּל וַיַּמְלִכוּ שָׁם אֶת שָׁאוּל לִפְנֵי ה' בַּגִּלְגָּל וַיִּזְבְּחוּ שָׁם זְבָחִים שְׁלָמִים לִפְנֵי ה' וַיִּשְׂמַח שָׁם שָׁאוּל וְכָל אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד מְאֹד" (שמואל א', י"א, א' – ט"ו).

[1522] כשאף שדוד מיד עם המלכתו פונה אל אנשי יבש גלעד כי ימליכוהו אף הם, הרי בפועל ממליך אבנר בן נר את איש בושת על ישראל מן הגלעד ומשם על ישראל כולו.
"וַיָּבֹאוּ אַנְשֵׁי יְהוּדָה וַיִּמְשְׁחוּ שָׁם אֶת דָּוִד לְמֶלֶךְ עַל בֵּית יְהוּדָה וַיַּגִּדוּ לְדָוִד לֵאמֹר אַנְשֵׁי יָבֵישׁ גִּלְעָד אֲשֶׁר קָבְרוּ אֶת שָׁאוּל. וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים אֶל אַנְשֵׁי יָבֵישׁ גִּלְעָד וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם בְּרוּכִים אַתֶּם לַה' אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם הַחֶסֶד הַזֶּה עִם אֲדֹנֵיכֶם עִם שָׁאוּל וַתִּקְבְּרוּ אֹתוֹ. וְעַתָּה יַעַשׂ ה' עִמָּכֶם חֶסֶד וֶאֱמֶת וְגַם אָנֹכִי אֶעֱשֶׂה אִתְּכֶם הַטּוֹבָה הַזֹּאת אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם הַדָּבָר הַזֶּה. **וְעַתָּה תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם וִהְיוּ לִבְנֵי חַיִל כִּי מֵת אֲדֹנֵיכֶם שָׁאוּל וְגַם אֹתִי מָשְׁחוּ בֵּית יְהוּדָה לְמֶלֶךְ עֲלֵיהֶם**. וְאַבְנֵר בֶּן נֵר שַׂר צְבָא אֲשֶׁר לְשָׁאוּל לָקַח אֶת אִישׁ בֹּשֶׁת בֶּן שָׁאוּל וַיַּעֲבִרֵהוּ מַחֲנָיִם. **וַיַּמְלִכֵהוּ אֶל הַגִּלְעָד** וְאֶל הָאֲשׁוּרִי וְאֶל יִזְרְעֶאל וְעַל אֶפְרַיִם וְעַל בִּנְיָמִן וְעַל יִשְׂרָאֵל כֻּלֹּה" (שמואל ב', ב' – ד' – ט').

[1523] כפי שעולה מהספד דוד על שאול המתארו כ"בלי משיח בשמן". "הָרֵי בַגִּלְבֹּעַ אַל טַל וְאַל מָטָר עֲלֵיכֶם וּשְׂדֵי תְרוּמֹת כִּי שָׁם נִגְעַל מָגֵן גִּבּוֹרִים מָגֵן שָׁאוּל בְּלִי מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן" (שמואל ב', א', כ"א)
את התיאור הזה מיחסים חז"ל לא רק למגינו של שאול, אלא לשאול עצמו.
וירׄ יוסי בן נהוראי ורׄ יהושע בן לוי, חד אמר **מגינו של שאול נמשח אבל הוא לא נמשח, וחד אמר לא הוא ולא מגינו**, שנאמר מגן שאול בלי משיח בשמן (שמואל ב', א', כ"א)" (מדרש תהלים מזמור צ"ב ד"ה [ט] ואתה מרום).

של שאול בהספד הנכפה על דוד על גופות שאול ובניו זמן רב לאחר התרחקות זיקת הנשמה מהם[1524].

כשל "רב זרועות" זה של כוח השלטוניות העצמי להנביע את אין סוף החיים דרך מעשה השלטון עצמו, מביא לצורך הבלטת ההשגחה האלוהית את הווייתו של משה בהווייתו אליהו ובהווית הגלעד כולו.

את השלב הראשון לכך מבצעת ההשגחה האלוהית כבר בעת הכנתו של אליהו למסע אל הר חורב.

עֲגַת רְצָפִים – משיכת אליהו אל הוויית השמים – קולה של הדממה

לאחר שמתברר לאליהו משליחתה של איזבל אליו (- "כִּי כָעֵת מָחָר אָשִׂים אֶת נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אַחַד מֵהֶם"[1525]) כשלונו לקַבֵּע מכוח המעשה (הופעת ה' באש), את אלוהות ה' בישראל, הוא בורח "אֶל נַפְשׁוֹ" ושואל את נפשו למות.

"וַיַּרְא וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ...וְהוּא הָלַךְ בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יוֹם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֹתֶם אֶחָד וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר רַב עַתָּה ה' קַח נַפְשִׁי כִּי לֹא טוֹב אָנֹכִי מֵאֲבֹתָי" (מלכים א', י"ט, ג' – ד').

בשינתו נוגע בו מלאך, שיקום ויאכל עוגת רצפים.

*"וַיִּשְׁכַּב וַיִּישַׁן תַּחַת רֹתֶם אֶחָד וְהִנֵּה זֶה מַלְאָךְ נֹגֵעַ בּוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ קוּם אֱכוֹל. וַיַּבֶּט **וְהִנֵּה מְרַאֲשֹׁתָיו עֻגַת רְצָפִים** וְצַפַּחַת מָיִם וַיֹּאכַל וַיֵּשְׁתְּ וַיָּשָׁב וַיִּשְׁכָּב"* (מלכים א', י"ט, ה' – ו').

מהי עֻגַת רְצָפִים? רש"י במקום מבאר.

*"רצפים - **פחמים** וכן ובידו רצפה (ישעיה ו', ו')"* (רש"י שם פסוק ו' ד"ה רצפים).

אף שבסכת שבת מבאר רש"י כי "עוגת רצפים" הינה עוגה הנאפית על גבי גחלים[1526], מבאר רש"י פה במקור כי הכוונה לעוגה שהיא עצמה פחמים. כדוגמא לביאורו מביא רש"י את לשון הכתוב בישעיה – ובידו רצפה.

*"וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ **רִצְפָּה** בְּמֶלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ"* (ישעיהו ו', ו').

שם מבאר רש"י - גחלת, כמו "עוגת רשפים" אלא כיוון שהן ישעיהו והן אליהו הוציאו לעז על ישראל התחלף להם האות "שין" ב"צדי" – מ"רשפים" ל"רצפים" לרוצץ פיהם על שאמרו לשון הרע על ישראל.

*"**רצפה - גחלת** וכן עוגת רצפים (מלכים א', י"ט) כמו **עוגת רשפים** ונאמר בישעיהו ובאליהו בצד"י רצפה מפני שאמרו דילטוריא על ישראל זה קראם עם טמא שפתי' וזה אמר כי עזבו בריתך (שם שופטים י"ג) אמר הקב"ה למלאך רצוץ פה שאמר דלטוריא על בני"* (רש"י שם ישעיהו ו', ו' ד"ה רצפה).

עולה אם כן, שמעבר למגמת הענשה המתווספת לאליהו וישעיהו מפאת דבריהם על ישראל להאכיל את אליהו "עוגת רצפים", ולגעת בפיו של ישעיהו ב"רצפה", הרי בסיס אכילת אליהו היא – "עוגת רשפים" ובסיס נגיעת פיו של ישעיהו הוא ב"רשפה" שמשמעותם היא אכילה ונגיעה באש![1527].

[1524] כפי שבארנו לעיל, מצב זה מקשה על דוד להספיד את שאול והוא מתעצל בכך אף שנאמר לו במפורש כי הרעב הוא על שאול שלא נספד כהלכה, מתוך שריחוק זמן ההספד מזמן המיתה מבליט את קיום שכינת אין סוף החיים בעצם הגוף עצמו שלא מתוך זיקתו אל הנשמה.
"...ואע"פ שאמר הקב"ה לדוד על שאול שלא נספד כהלכה והוא נקבר בחוצה לארץ **היה דוד מתעצל בהספדו שאמר שאול כבר עברו עליו תריסר ירחי שתא ולא ארחיה לאספודי**..." (מדבר רבה פרשה ח' ד"ה ד איש אן).

[1525] מלכים א', י"ט, ב'.

[1526] "חררה - עוגת רצפים, (מלכים א' יט), פוגאר"ה בלעז (עוגה שטוחה **הנאפית על גבי גחלים**)" (רש"י שבת י"ט, ע"ב).

[1527] **שכיבת אליהו אף היא תחת רותם שהוא אש** : את אותו המפגש של אליהו עם אכילת האש, מביא הכתוב באופן מרומז יותר דרך מעשה שכיבתו תחת רֹתֶם אֶחָד :
"וְהוּא הָלַךְ בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יוֹם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֹתֶם אֶחָד" (מלכים א', י"ט, ד').
פשט הכתובים אכן מכוון לומר כי אליהו שוכב תחת אחד האילנות במדבר. כך מביא המצודת ציון על איוב.

את האכילה הזו מיעד המלאך למסע ארבעים יום וארבעים לילה להר חורב.

"וַיָּשָׁב מַלְאַךְ ה' שֵׁנִית וַיִּגַּע בּוֹ וַיֹּאמֶר קוּם אֱכָל כִּי רַב מִמְּךָ הַדָּרֶךְ. וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתְּ וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב" (מלכים א', י"ט, ז' – ח').

מיקוד זה, מחבר אותנו אל משה שאף אותו מאכיל המלאך, אש.

בהוראת ה' אל משה כי ילך אל פרעה להוציא את ישראל ממצרים, מסרב בתחילה משה לשליחות מטעם היותו "כבד פה וכבד לשון".

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אָנֹכִי גַּם מִתְּמוֹל גַּם מִשִּׁלְשֹׁם גַּם מֵאָז דַּבֶּרְךָ אֶל עַבְדֶּךָ כִּי כְבַד פֶּה וּכְבַד לָשׁוֹן אָנֹכִי" (שמות ד', י').

חז"ל במדרש, עומדים על סיבת היות משה כבד פה וכבד לשון.

*"...וי"א כשהיה קטן הביאתו בת פרעה לאביה, והיה פרעה מחבקו ומנשקו, נטל משה עטרה מעל ראשו וזרקה לארץ, אמרו חרטומי מצרים, אין זה אלא סימן מורד במלכות, אמרו יביאו זהב פרוים וגחלים לוחשות, אם יטול הגחלים בידוע שאין ממש במעשיו, ואם יטול הזהב בידוע שבן דעת הוא, כיון שבא ליטול הזהב **בא מלאך ודחק ידו על הגחלים, נטלן וזרקן לתוך פיו, לפיכך נהיה כבד פה**"* (פסיקתא זוטרתא שמות פרק ד ד"ה י) ויאמר משה).

אולם אם מתפתים היינו לבאר כי המדובר הוא בגמגום כפשוטו מפאת הכוייה שנוצרה בפיו, הרי חז"ל ממשיכים ומבארים כי "כבידות הפה" של משה היא מהותית.

*"כי כבד פה וכבד לשון אנכי. אמר לפניו זה ד' ימים שנדברת עמדי ועדיין אני כבד פה, **שאיני יכול לדבר צחות לשון פלטין, דהיינו לשון מלכות**"* (שכל טוב שמות פרק ד ד"ה י) ויאמר משה).

את צחות הלשון מבארים חז"ל כלשון של מלכות, אותה מפסיד משה מעת זריקת הגחלים אל תוך פיו. מתוך שתוצאת פעולתן של הגחלים מתבררת פה הרבה מעבר לבעייה טכנית של דיבור, אלא כאיבוד לשון המלכות שבו, יש להבין כי גם הגחלים הנזרקות לפיו של משה על ידי המלאך, משמעותן ופעולתן חורגים מפעולת כווייתה של האש כפשוטו.

בהתייחסות המשנה אל תלמידי החכמים היא מגדירה את דבירהם – "גחלי אש".

*"הם אמרו שלשה שלשה דברים ...והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף **וכל דבריהם כגחלי אש**"* (משנה מסכת אבות פרק ב' משנה י').

התבוננות על דרך פעולתו של משה לאחר שגדל, ביציאתו אל אחיו אנו למדים כי אכן פיו מוציא אש.

"הַקֹּטְפִים מַלּוּחַ עֲלֵי שִׂיחַ וְשֹׁרֶשׁ רְתָמִים לַחְמָם - שם אילן כמו רותם אחד (מלכים א', י"ט) (איוב ל', ד' ומצודת ציון ד"ה רתמים)

אולם חז"ל, בהתייחסותם לדברי הכתוב באיוב – "וְשֹׁרֶשׁ רְתָמִים לַחְמָם", מטים את משמעות ה"רתמים" לכיוון של גחלים – "גחלי רתמים".

"אמר רבי לוי: כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה - מאכילין לו גחלי רתמים, שנאמר: (איוב ל') הקוטפים מלוח (דברים לחלוחים ועיקר ל"א הנכתב בלוחות – רש"י) עלי שיח ושורש רתמים לחמם" (עבודה זרה ג', ע"ב).

הם אף מייחסים לגחלי הרתמים תכונת בעירה פנימית נדירה ביותר – חורף קיץ וחורף.

"וישטמוהו בעלי חצים אלו בעלי מחיצתו שהשליכו עליו דברים קשים כחץ חצי גבור שנונים (תהלים קכ ד), ומה ראה למשלן בחץ מכל כלי זין, אלא כל כלי זין מכין במקומן, וזה מכה מרחוק, כך הוא לשון הרע דאמור ברומי וקטיל בסוריא, ולא ככל גחלים אלא כגחלי רתמים (שם שם /תהלים ק"כ/) **שכל גחלים כבים מבפנים, אבל גחלי רתמים אף על פי שהוא כבה מבחוץ עדיין הוא בוער מבפנים**, כך כל מי שהוא מקבל לשון הרע, אף על פי שאתה הולך ומפייסו והוא מתפייס, עדיין הוא בוער מבפנים, מעשה ברותם אחד שהציתו בו את האור והיה דולק שמונה עשר חדש, חורף וקיץ וחורף" (בראשית רבה כי"ו פרשה צט ד"ה וישטמוהו בעלי חצים).

בכך מציין אף משכבו של אליהו תחת הרותם, את מגמת שיוכו אל האש, כפי שמוביל אותו המלאך, בהאכלתו אותו את עוגת הרצפים.

*"וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם וַיַּרְא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו. וַיִּפֶן כֹּה וָכֹה וַיַּרְא כִּי אַיִן אִישׁ וַיַּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל. וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהִנֵּה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים נִצִּים וַיֹּאמֶר לָרָשָׁע לָמָּה תַכֶּה רֵעֶךָ. וַיֹּאמֶר מִי שָׂמְךָ לְאִישׁ שַׂר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ הַלְהָרְגֵנִי **אַתָּה אֹמֵר** כַּאֲשֶׁר הָרַגְתָּ אֶת הַמִּצְרִי - **מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש**"*
(שמות ב', י"א – י"ד ורש"י ד"ה הלהרגני אתה אמר).

מהטרסתו של איש ישראל "הַלְהָרְגֵנִי אַתָּה **אֹמֵר**", למדים חז"ל כי את הריגת המצרי ביצע בפיו – בשם המפורש.

האש, היא תוארו הנבדל ביותר של ה'.

"כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא..." (דברים ד', כ"ד).

מישעיהו למדנו כי הגחלת הנוגעת בפיו של ישעיהו מאפשרת לו שהיה וראיה בעולם השמים.

*"וָאֹמַר אוֹי לִי כִּי נִדְמֵיתִי כִּי אִישׁ טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי וּבְתוֹךְ עַם טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ ה' צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי. וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשָּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ. וַיַּגַּע עַל פִּי **וַיֹּאמֶר** הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר" (ישעיהו ו', ה' – ז').*

מביאור רש"י על תרגום יונתן המבאר את לשון ה"רִצְפָּה" משורש ר.צ.פ אנו למדים על נתינתה של הגחלת לישעיהו דיבור הרצוף בפה ובלשון.

*"...ויונתן תירגם ובידו רצפה ובפומיה ממלל לשון רצפה **דבר הרצוף בפה ובלשון**, קבל הדבור מפי הקב"ה מכסאו בשמים שהיה מכוון כנגד המזבח שבהיכל" (רש"י שם ישעיהו ו', ז' ד"ה ויגע על פי וגו').*

נמצאנו למדים כי הגחלת הינה אש השמים המשליטה עצמה על משה כבר בתחילת דרכו, המחסרת ממנו מצד אחד את הדיבור האנושי השוטף ואת הוויית המלכות שבה, אולם מאידך היא מטמיעה בו את תכונת הוויית השמים לדבר בשם ה' המפורש ולהופיע דבר דבור על אופניו בהוויות השמים.

מתוך כך, מסוגל פיו של משה להיות בחיבור פה אל פה עם השכינה, להופיע מפיו כל סתרי תורה.

*"**ובשביל שאמר משה כי כבד פה זכה שאמר לו הקב"ה פה אל פה** וגו' (במדבר י"ב, ח')...לבסוף אמר לו הקב"ה למשה, משה משה אתה אומר לי כי כבד פה וכבד לשון אנכי הרי אני נותן לך פתחון פה ומענה לשון יתר מכל באי עולם שלא יהיה כל חדרי תורה וכל גנזי חכמה שיש לי במרום שלא תפזרה על ידך לכל בעי עולם..." (בתי מדרשות ח"ב מדרש אותיות דר"ע ד"ה צ"ד אל תקרא).*

נמצאנו אם כן למדים כי נגיעת גחלתו של ה' באדם, מכשירה אותו מצד אחד לשלמות הוויית השמים, כשמצד שני, היא מחסרת ממנו משלמות הוויות העולם שיכולת המלכות הוא שיאה.

האכלתו של אליהו עוגת רצפים - עוגת רשפי אש בדרכו אל הר חורב מקום עלייתו של משה לשמים, מלמדת אם כן כי אף באליהו, האכלתו את עוגת הרשפים נועדה להשלימו אל הוויית השמים.

מתוך כך מבואר כוח הליכתו של אליהו ארבעים יום וארבעים לילה עד להר האלוהים הר חורב, דווקא מכוחה של אכילה זו.

"וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתְּ וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב" (מלכים א', י"ט, ח').

בהליכה זו מתדמה אליהו לשהייתו של משה אל הר האלוהים ארבעים יום וארבעים לילה אף היא ללא אכילה ושתיה. כך מעיד משה בספר דברים על לוחות ראשונים.

"בָּעֵלֹתִי הָהָרָה לָקַחַת לוּחֹת הָאֲבָנִים לוּחֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם וָאֵשֵׁב בָּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי. וַיִּתֵּן ה' אֵלַי אֶת שְׁנֵי לוּחֹת הָאֲבָנִים כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים..." (דברים ט', ט' – י').

ממהלך התגלותו של ה' במעמד הר סיני, אנו למדים כי שהייתו של משה על ההר, היא **שהייה** שהווייתה היא **הוויית שמים המוצעים על הארץ**. כך מבאר רש"י את הסתירה שבין דברי הכתוב על ירידת ה' על הר סיני, לבין עדותו של ה' כי דיבורו מן השמים היה.

את דיבור ה' מן השמים מציג הכתוב בספר שמות לאחר המעמד.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם" (שמות כ', י"ח).

את ירידתו של ה' על הר סיני, מציג הכתוב בעת המעמד

"וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא ה' לְמֹשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה" (שמות י"ט, כ').

מתוך כך מבאר רש"י כי **הרכין ה' שמים ושמי השמים והציען על ההר**.

"...דבר אחר הרכין שמים ושמי השמים והציען על ההר, וכן הוא אומר (תהלים י"ח, י') וַיֵּט שָׁמַיִם וַיֵּרֶד" (רש"י שמות כ', י"ח ד"ה כי מן השמים דברתי).

אמנם, במדרשים מציגים חז"ל עליה זו כעליה אבסולוטית אל הרקיע.

*"אִם יַעֲלֶה לַשָּׁמַיִם שְׁיאוֹ (איוב כ', ו')[1528]. **זה משה שעלה אל הרקיע**, ונגש אל הערפל, והיה כמלאכי השרת, ודיבר עמו פנים בפנים, וקיבל תורה מידו של הקב"ה (מדרש תנחומא פרשת ואתחנן - הוספה סימן א ד"ה [א] אם יעלה).*

וכן.

*"עיר גבורים עלה חכם. עיר גבורים **אלו השמים שהן עירן של מלאכים**. עלה חכם. זה משה שעלה לשמים. ויורד עוז מבטחה. זו תורה, ומנין שמלאכי השרת נקראו גבורים, שנאמר גבורי כח עושי דברו (תהלים ק"ג, כ'), ומנין שעלה משה למרום, שנאמר ומשה עלה אל האלהים (שמות י"ט, ג')" (מדרש משלי פרשה כא ד"ה [כב] עיר גבורים).*

מהיות שהייה זו של משה בהר סיני שהיה בהוויית שמים[1529], אנו למדים כי במעשה הליכתו ארבעים יום והארבעים לילה אל הר האלוהים, עובר אליהו את הגבול מעולם האדם אל עולם השמים. אכילתו את עוגת הרצפים – עוגת רשפי האש, היא המכשירה אותו למעבר עולמות זה בעודו על הארץ.

יוצא אם כן, כי האכלתו של אליהו את עוגת הרצפים ועלייתו מתוך כך אל ממד השמים, מדמה אותו אל משה שכבר מעת קטנותו מרחיקה אותו גחלת המלאך מן המלכות על הארץ להופיע לישראל את עולם השמים[1530]. בכך למעשה מטה ההשגחה האלוהית את מגמתו של אליהו

[1528] "אִם יַעֲלֶה לַשָּׁמַיִם שְׁיאוֹ וְרֹאשׁוֹ לָעָב יַגִּיעַ" (איוב כ', ו').

[1529] הגם שבמהותה כיוונונה הוא אל הארץ מתוך רכינותה אליה.

[1530] תהליך התמעה (?) זה של תכונתו האלוהית של משה באליהו, מביא לכדי הקבלה כמעט מלאה בין מעשי אליהו לאלו של משה.
"ויקח אליהו וגו' כך פתח ר' תנחומא (בירושלמי) בי ר' אבא ובנביא העלה ה' את ישראל ממצרים (הושע י"ב, י"ד) זה משה ובנביא נשמר (שם, הושע י"ב) זה אליהו, אתה מוצא שתי נביאים עמדו להם לישראל משבטו של לוי משה ראשון ואליהו אחרון ושניהם גואלים את ישראל בשליחות, משה גאלם ממצרים בשליחות ועתה לך ואשלחך אל פרעה וגו' (שמות ג', י') ואליהו גאלם לעתיד לבא בשליחות הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו' (מלאכי ג', כ"ג), משה שגאלם ממצרים תחלה עוד לא חזרו ונשתעבדו במצרים, ואליהו כשיגאל אותם מן הרביעית מאדום עוד אינם חוזרים ומשתעבדים אלא היא תשועת עולם, ואת מוצא שמשה ואליהו שוין זה לזה בכל דבר, משה נביא אליהו נביא, משה נקרא איש האלהים (דברים ל"ג, א') ואליהו נקרא איש האלהים (מלכים א', י"ז, י"ח), משה עלה למעלה ואליהו עלה למעלה שנאמר ויהי בהעלות אליהו (שם מלכים ב', ב', א'), ומשה הרג את המצרי ואליהו הרג את חיאל ויאשם בבעל וימת (הושע י"ג, א'), משה נתכלכל על ידי אשה על ידי בתו של יתרו קראן לו ויאכל לחם (שמות ב', כ') ואליהו נתכלכל על ידי הצרפית לקחי נא לי פת לחם (מלכים א', י"ז, י"א), משה ברח מפני פרעה ואליהו ברח מפני איזבל, משה ברח ובא לבאר ואליהו ברח ובא לבאר דכתיב ויקם וילך וגו' ויבא באר שבע (שם מלכים א', י"ט, ג'), משה ויכסהו הענן ששת ימים (שמות כ"ד, ט"ז) ואליהו עלה בסערה ויהי בהעלות וגו' (מלכים ב', ב', א'), במשה נאמר אם כמות אדם ימותון אלה (במדבר ט"ז, כ"ט) ובאליהו חי ה' אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי (מלכים א', י"ז, א'), במשה ויעבור ה' על פניו (שמות ל"ד, ו') ובאליהו והנה ה' עובר (מלכים א', י"ט, י"א), במשה וישמע את הקול (במדבר ז', פ"ט) ובאליהו והנה אליו קול וגו' (מלכים שם א', י"ט, י"ג), משה כינס את ישראל להר סיני ואליהו כינסם להר הכרמל, משה ביער עובדי ע"ז שימו איש חרבו על יריכו וגו' (שמות ל"ב, כ"ז) ואליהו

מפעולתו את ההווייה האלוהית דרך המעשה השלטוני על הארץ, לממד נבואתו של משה המופיעה אמנם הוויית שמים המרכינה עצמה לחול על הארץ, אך לא באופן שהיא המממשת אותה על הארץ כמלכות.

כך ראינו לעיל[1531], כי בקו התפר בו כמעט ומתממשת במשה מגמת המלכות[1532], מגיעה תביעת הבשר של ישראל[1533], ומאבדת ממנו את מלכותו.

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' לָמָּה הֲרֵעֹתָ לְעַבְדֶּךָ וְלָמָּה לֹא מָצָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת מַשָּׂא כָּל הָעָם הַזֶּה עָלָי...מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לָתֵת לְכָל הָעָם הַזֶּה כִּי יִבְכּוּ עָלַי לֵאמֹר תְּנָה לָּנוּ בָשָׂר וְנֹאכֵלָה. לֹא אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי" (במדבר י"א, י"א – י"ד).

תכונת ענוותנותו של משה, לא נועדה לממש את הוויית האין סוף עד לבשר, שהוא מגמת ה"קץ".

*"בזיהרא עילאה דאדם הראשון היה אורו של משה ואורו של משיח כלול כאחד כי באמת נשמה אחת היא, ע"י נפילת העולם בחטא הקדום נתרחק משה מלהאיר בתוך החוצפא ופירש מן האשה. הקדושה של דור המדבר תבעה את האחדות של זיהרא דאדה"ר, **ורצו שמשה דווקא יאכילם בשר ושיכנס להאיר בתוך החוצפא**, ומשה אמר "האנכי הריתי את כל העם הזה (במדבר י"א י"ב) כלומר בתוך החוצפא אי אפשר לי להאיר, **ונשאר קץ משיח סתום ולא נתפרש בתורה**..."**והאיש משה עניו מאד** מכל האדם אשר ע"פ האדמה" (שם י"ב ג'). (מאורות הראייה הגדה של פסח).*

אל המקום הזה מושכת השכינה את אליהו בהאכלתה אותו את עוגת הרצפים והצעדתו על פני ארבעים היום והלילה אל הר חורב. החלשת מגמת ה"שמים" העצמית[1534] שחיזקה עד כה את הופעת הוויית האין סוף דרך השטת שלטוניות תוצאתיות חיבורה על האדם[1535] לטובת הוויית ה"שמים" שמן הצד הנותן - שמן השמים עצמם, המשאירה את נקודת המוצא למימוש הוויית האין סוף ביד הרצון – רצון האדם. ברמה זו חוזרת הבטחת משה – "וְסָרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים...וְחָרָה אַף ה' בָּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וכו'[1536] להיות הבטחה שאינה מתממשת כאשר רצון האדם אינו יוצר את זיקת הקשר בינו לבין האין סוף ואין היא מהווה

ביער ע"ז ותפש נביאי הבעל ושחטם, משה קנאי מי להי אלי (שם שמות ל"ב, כ"ו) ואליהו קנאי ויאמר אליהו לכל העם גשו נא אלי (מלכים א', י"ח, ל'), משה נטמן במערה ושמתיך בנקרת הצור (שמות ל"ג כ"ב) ואליהו נטמן במערה ולן שם כדכתיב ויבא אל המערה וילן שם (מלכים א' י"ט ט'), במשה ויבא אל הר האלהים (שמות ג' א') ובאליהו ויבא אל הר האלהים (מלכים שם /א' י"ט/ ח'), משה בא למדבר ואליהו בא למדבר והוא הולך למדבר (שם שם /מלכים א' י"ט/ ד'), משה השיח עמו על ידי מלאך וירא אליו מלאך הי (שמות ג', ב') ואליהו על ידי מלאך והנה זה מלאך (מלכים שם א', י"ט, ה'), משה שהה ארבעים יום וארבעים לילה שלא אכל ושלא שתה וכן אליהו הלך בכח האכילה ההיא ארבעים יום, משה העמיד גלגל החמה ביום הזה אחל תת פחדך וגו' (דברים ב', ל') ואליהו העמיד גלגל החמה היום יודע כי אתה אלהים בישראל (מלכים א', י"ח, ל"ו), משה התפלל על ישראל אל תשחת עמך ונחלתך (דברים ט', כ"ו) ואליהו נתפלל על ישראל ענני הי ענני וגו' ואתה הסבת וגו' (מלכים שם א', י"ח, ל"ז), משה כשנתפלל על ישראל תפש זכות אבות זכור לאברהם ליצחק ולישראל (שמות ל"ב, י"ג) וכן אליהו הי אלהי אברהם יצחק וישראל (מלכים שם א', י"ח, ל"ו), משה קיבלו ישראל על ידו אהבתו של מקום כל אשר דבר הי נעשה ונשמע (שמות כ"ד, ז') ואליהו קבלו על ידו אהבתו של מקום שנאמר הי הוא האלהים (מלכים שם א', י"ח, ל"ט), משה עשה משכן בתוך בית סאתים זרע ואליהו עשה דכסומני (פירוש שביל) בתוך בית סאתים זרע, בדבר אחד מצינו משה גדול מאליהו, שלמשה אמר ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה', כ"ז) ולאליהו מה לך פה אליהו (מלכים א', י"ט, ט'), משה הוריד את האש ואליהו הוריד את האש, משה כשהוריד את האש היו כל ישראל עומדים ורואין אותה וירא כל העם וירונו (ויקרא ט', כ"ד) ואליהו וירא כל העם ויפלו על פניהם (מלכים א', י"ח, ל"ט), משה בנה מזבח ואליהו בנה מזבח, משה קרא שם הי למזבח ויקרא שמו שם הי ניסי (שמות י"ז, ט"ו) ואליהו שם מזבחו הי ויתן את האבנים בשם הי (מלכים שם א', י"ח, ל"ב), משה כשבנה את המזבח בנה אותו של שתים עשרה אבנים שנאמר ויקח אליהו שתים עשרה אבנים וגו'" (פסיקתא רבתי פרשה ד ד"ה [ויקח אליהו וגו').

[1531] בהתייחסותנו להופעת אין סוף החיים בתאווה בפרק "מתאוות גבעות עולם אל תאוות הבשר (עמ'_____).

[1532] "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצֹצְרֹת כֶּסֶף - **שיהיו תוקעין לפניך כמלך**, כמו שנאמר (דברים לג, ה') ויהי בישורון מלך" (במדבר י', א' – ב').

[1533] אף מן הגדולים שבישראל: "וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר" (במדבר י', פסוק ד').
"מהו והאספסוף רבי שמעון בר אבא ורבי שמעון בן מנסיא אחד מהן אומר אלו הגרים שעלו עמהן ממצרים ונאספין עמהם שנאמר (שמות יב) וגם ערב רב עלה אתם" (במדבר רבה פרשה ט"ו ד"ה כ"ד אספה לי). ואחד מהן אומר **והאספסוף אלו סנהדרין שנא' (במדבר יא) אספה לי שבעים איש**".

[1534] המיוחדת לגלעד מכוח השפעת "ארם" בברית הגָּלעד.

[1535] עצירת הגשמים של אליהו כמימוש להבטחת ה' - ...וְסָרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם...וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר..." (דברים י"א, ט"ז – י"ז).

[1536] דברים י"א, ט"ז – י"ז.

נקודת מוצא להנביע דרך מימושה את הקשר הזה – "חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל...אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי"[1537].

מגמת חיזוק הקשרו של אליהו אל הוויית השמים, לעולם בו ההתדבקות להווויית האין סוף מנביעה חיים שלא מצד ממשות הקשר והמעשה התוצאתי, מגיעה עד לכדי חיבורו אל הוויית החיים שמכוח קולה של הדממה.

"וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי ה' וְהִנֵּה ה' עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי ה' לֹא בָרוּחַ ה' וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ ה'. וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ ה' וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה" (מלכים א', י"ט, י"א – י"ב).

על משמעותו של "קוֹל הדְּמָמָה הדַקָּה" עומד רש"י באיוב, בהשוואתו קול זה לקול אותו שומעים נביאי אומות העולם.

*"יַעֲמֹד וְלֹא אַכִּיר מַרְאֵהוּ תְּמוּנָה לְנֶגֶד עֵינָי **דְּמָמָה וָקוֹל** אֶשְׁמָע - ...קול שמעתי מדממה אבל דממה לא שמעתי דממה אלו המלאכים שאומרים שירה כדמתרגם ואחר הרעש קול דממה דקה (מלכים א', י"ט) קל דמשבחין בחשאי, **משה דממה שמע**..." (איוב ד', ט"ז ורש"י ד"ה דממה וקול).*

מדברי רש"י עולה כי "קוֹל דְּמָמָה דַקָּה" היא קולה של הדממה עצמה (כנגד נביאי אומות העולם השומעים אך קול היוצא **מעם** הדממה). משמעות הדבר היא עצומה. בעוד שבעולם הממשות הדממה אינה מאום כשהקול הינו הוויה ממשית, הרי ביחס לאין סוף מכילה הדממה הרבה מעבר ליכולת הקול להכיל. הפגשת אליהו עם "קוֹל הדְּמָמָה הדַקָּה" ממקדת אותו אל רצונו של ה' שעוד לפני הבעתו כקול. בכך היא ממשיכה ומעמיקה את תהליך איזון דרכו שהשליטה את המעשה עצמו כנקודת המוצא להופעת הוויית החיים האלוהית, עד לנקודת המוצא של דרך הוויית הקשר ההופכית אותה מוביל משה.

אף אופן מפגשו של אליהו עם הר חורב עצמו, מעוצב כחלק בלתי נפרד מן ההשפעה שמבקשת ההשגחה האלוהית ליצור על אליהו למתן דרכו אל דרכי השפעת החיים שאינם מופיעים מכוח השלטת המעשה.

השתנות הר חורב לאליהו, מהר לניקרה.

את עיקר מפגשו של אליהו עם הר חורב מציין הכתוב בהגעתו אל המערה שם.

"וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּה וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב. וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיָּלֶן שָׁם" (מלכים א', י"ט, ח' – ט').

מערה זו מבארים חז"ל היא נקרת הצור שעמד בה משה.

"אל המערה - היא נקרת צור שעמד בה משה (שמות ל"ג, כ"ב)" (רש"י שם מלכים א', י"ט, ו').

כה מהותית מערה זו, עד כי היא מהווה אחד מעשרה דברים שנבראו בין השמשות.

"עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, אלו הן: באר, והמן, וקשת, כתב, ומכתב, והלוחות, וקברו של משה, ומערה שעמד בו משה ואליהו - ושמתיך בנקרת הצור עד עברי (שמות ל"ג) וכן באליהו וילך עד הר האלהים חורב ויבא שם אל המערה וילן שם (מלכים א', י"ט). (פסחים נ"ד, ע"א ורש"י ד"ה ומערה שעמד בו משה).

מפשט הכתובים משמע כי מפגשו של משה עם ה' במערה היא בשלב שלאחר חטא העגל, לפני עלייתו של משה לקבל לוחות שניים.

"וַיִּתְנַצְּלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֶדְיָם מֵהַר חוֹרֵב. וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד...וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ...וַיֹּאמֶר הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ...וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר. וְהָיָה בַּעֲבֹר

[1537] מלכים א', י"ז, א'.

כְּבֹדִי וְשַׂמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ עַד עָבְרִי. וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ" (שמות ל"ג, ו' – כ"ג).

אולם חז"ל בפרשת קירון עור פניו של משה, נראה שמחברים בין שתי הפרשות.
מפשט הכתובים, ברור הוא כי קירון עור פניו של משה נוצרת מעת שהייתו בהר לקבלת לוחות שניים.

"וַיְהִי בְּרֶדֶת מֹשֶׁה מֵהַר סִינַי (כשהביא לוחות אחרונות ביום הכפורים – רש"י) וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיַד מֹשֶׁה בְּרִדְתּוֹ מִן הָהָר וּמֹשֶׁה לֹא יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ" (שמות ל"ד, כ"ט).

אולם למרות זאת , חז"ל מייחסים קירון עור זה לעת היותו במערה.

"כי קרן - ...ומהיכן זכה משה לקרני ההוד, רבותינו אמרו מן המערה, שנתן הקב"ה ידו על פניו, שנאמר (שמות ל"ג, כ"ב) ושכותי כפי" (רש"י שם שמות ל"ד, כ"ט ד"ה כי קרן).

ביאור זה של חז"ל משנה לגמרי את זוית ההתבוננות על מעמד לוחות שניים. כיוון שברור הוא שאין דברי חז"ל סותרים את פשט הכתובים המייחסים את קירון עור הפנים של משה לעת שהייתו על הר סיני, אנו נצרכים להבין כי שהייתו של משה על הר סיני בקבלת לוחות שניים ממוקדת בעיקרה כשהייה "בְּנִקְרַת הַצּוּר".

על ההבדל בין ההתמקדות בהר סיני עצמו או בנִקְרַת הַצּוּר שבו אנו יכולים ללמוד מדברי נבואתו של ישעיהו על צור מחצבתם ומקבת נקורתם של ישראל.

בדבריו מפנה ישעיהו את ישראל אל מקור הולדתם – אברהם ושרה.
את אברהם מכנה ישעיהו – "צוּר חֻצַּבְתֶּם" ואת שרה הוא מכנה – "מַקֶּבֶת בּוֹר נֻקַּרְתֶּם".

*"שִׁמְעוּ אֵלַי רֹדְפֵי צֶדֶק מְבַקְשֵׁי ה' הַבִּיטוּ אֶל צוּר חֻצַּבְתֶּם וְאֶל **מַקֶּבֶת בּוֹר נֻקַּרְתֶּם**. הַבִּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אֲבִיכֶם וְאֶל שָׂרָה תְּחוֹלֲלְכֶם..." (ישעיהו נ"א, א' – ב').*

על משמעות לשון "נֻקַּרְתֶּם", לומד רש"י בין היתר מ"נִקְרַת הַצּוּר"

"ואל מקבת בור - שנוקבין וחוצבין בה את הבורות אשר נוקרתם בה, נוקרתם לי' נקרת הצור (שמות ל"ג)...ומי הוא הצור הוא אברהם אביכם ומי היא המקבת היא שרה אשר חוללתכם אשר ילדתכם לי' כי חלה גם ילדה (לקמן ישעיהו ס"ו)" (רש"י שם ישעיהו נ"א, א').

יוצא אם כן שמשמעות "נִקְרַת הַצּוּר" היא כמשמעות הרחם ממנה "מחולל" הוולד. לעומת זאת הר סיני עצמו משמעותו היא כמשמעות "צוּר חֻצַּבְתֶּם" - הכוח המוליד הפועל הזכרי.

התמקדות עליית משה בהר סיני בלוחות שניים ב"נִקְרַת הַצּוּר" מלמדת על בסיס ההבנה לעיל כי אופי התגלות ה' אל ישראל בלוחות שניים הינו יותר כ"רחם מוליד" ופחות ככוח אין סוף פועל. משמעות הדבר היא כי זיקת ישראל אל ה' בהתחברות מחודשת זו שלאחר חטא העגל, נבנית יותר מצד תכונתם הקיומית ופחות מצד מעשיהם ופועליהם[1538].
מפגשו של אליהו עם הר סיני דווקא דרך "ערוץ" ה"מערה" שבו, מכוון אם כן אף הוא למיתון הכוח הפועל השלטוני כמחולל הוויית האין סוף בישראל. אם בהצמדתו של אליהו אל משה מחברת אותו ההשגחה האלוהית אל הווייה ה"דממה" שבשמים, הרי במעשה כינוסו אל תוך המערה היא מבקשת להטות את כוחו האלוהי ממגמת ה"פועל" אל אופי ההשפעה התכונתית של אין סוף החיים שמעלתה היא בכוחה לקיים את הקשר שבין ישראל לה' גם במצבי עברה של ישראל על מצוות ה'.

מתוך השפעת מגמת משה על אליהו בכל תהליך הגעתו של אליהו אל הר חורב, משלב אכילתו את עוגת הרצפים, דרך כניסתו אל מעגל ארבעים היום וארבעים הלילה, מפגשו עם "קול הדממה הדקה" ועד לכינוסו אל נקרת הצור, מאוזנת אף הווייתו הגלעדית לייחסה אף היא אל משה. את זאת מביעים חז"ל בייחוסו של אליהו אל שבט גד.

[1538] **כפיית ההר כגיגית – רחם ישראל בלוחות ראשונים** : פאן זה שבהתגלות ה' לישראל כהולדה מתוך הרחם הזכרנו בלוחות ראשונים בביאור לשון ה"גיגית"בשם "קובה", בפרק "היחס שבין קבלת תורה לבין שבועת התורה" (עמ'_____).

השפעת ה"מְחֹקֵק סָפוּן"על הוויית אליהו

אם עד עתה הדגשנו את מקורו הגלעדי של אליהו, וזאת בהקשר לחציו של שבט המנשה שמן הצד המזרחי של הירדן[1539], הרי במקביל מייחסים חז"ל מפורשות את אליהו אל שבט גד. גם פה הסמך לכך הוא מקורו הגלעדי של אליהו.

*"אליהו משל מי ר' אליעזר אמר משל בנימין, דכתיב (דברי הימים א', ח') ויערשיה ואליה וזכרי בני ירוחם כל אלה בני בנימין, **ר' נהוראי אמר משל גד היה**, ההי"ד (מלכים א', י"ז) ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד, א"ר פליפי בר נהוראי מאן חזית למימר כן, א"ל דכתיב (יהושע י"ג) ויהי להם הגבול יעזר וכל ערי הגלעד" (בראשית רבה פרשה ע"א ד"ה ט ותלד זלפה).*

אכן ראינו לעיל, כי הגלעד מחולק בין שלושת השבטים של עבר הירדן, ראובן, גד וחצי שבט המנשה.

*"כֹּל עָרֵי הַמִּישֹׁר וְכָל הַגִּלְעָד וְכָל הַבָּשָׁן עַד סַלְכָה וְאֶדְרֶעִי עָרֵי מַמְלֶכֶת עוֹג בַּבָּשָׁן...וְאֵת הָאָרֶץ הַזֹּאת יָרַשְׁנוּ בָּעֵת הַהִוא מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר עַל נַחַל אַרְנֹן **וַחֲצִי הַר הַגִּלְעָד** וְעָרָיו נָתַתִּי **לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי**. **וְיֶתֶר הַגִּלְעָד** וְכָל הַבָּשָׁן מַמְלֶכֶת עוֹג נָתַתִּי **לַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה**...וּלְמָכִיר נָתַתִּי אֶת הַגִּלְעָד. וְלָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי נָתַתִּי מִן הַגִּלְעָד וְעַד נַחַל אַרְנֹן תּוֹךְ הַנַּחַל וּגְבֻל וְעַד יַבֹּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן" (דברים ג', י' – ט"ז).*

וביהושוע באופן מפורש לשבט גד - "כָּל עָרֵי הַגִּלְעָד" ולחצי שבט המנשה – "חֲצִי הַגִּלְעָד".

*"וַיִּתֵּן מֹשֶׁה **לְמַטֵּה גָד** לִבְנֵי גָד לְמִשְׁפְּחֹתָם. וַיְהִי לָהֶם הַגְּבוּל יַעְזֵר **וְכָל עָרֵי הַגִּלְעָד** וַחֲצִי אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן...יֶתֶר מַמְלְכוּת סִיחוֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן הַיַּרְדֵּן וּגְבֶל עַד קְצֵה יָם כִּנֶּרֶת עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה. זֹאת נַחֲלַת בְּנֵי גָד לְמִשְׁפְּחֹתָם הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶם. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה **לַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה** וַיְהִי לַחֲצִי מַטֵּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחֹתָם. וַיְהִי גְּבוּלָם מִפַּחֲנַיִם כָּל הַבָּשָׁן כָּל מַמְלְכוּת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן וְכָל חַוֹּת יָאִיר אֲשֶׁר בַּבָּשָׁן שִׁשִּׁים עִיר. **וַחֲצִי הַגִּלְעָד** וְעַשְׁתָּרוֹת וְאֶדְרֶעִי עָרֵי מַמְלְכוּת עוֹג בַּבָּשָׁן לִבְנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לַחֲצִי בְנֵי מָכִיר לְמִשְׁפְּחֹתָם. אֵלֶּה אֲשֶׁר נִחַל מֹשֶׁה בְּעַרְבוֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרִיחוֹ מִזְרָחָה" (יהושע י"ג, כ"ד – ל"ב).*

ברור אם כן, כי ייחסו של אליהו הגלעדי על צד זה שהבאנו עתה אל שבט גד, בא לציין את אותו הצד בו זוקק אליהו בתכונתו אל תכונת שבט גד.

אכן בברכתו של משה אל שבט גד, בולטת זיקתם אל משה, זיקה שמצאנו בין משה לאליהו.

*"וּלְגָד אָמַר בָּרוּךְ מַרְחִיב גָּד כְּלָבִיא שָׁכֵן וְטָרַף זְרוֹעַ אַף קָדְקֹד. וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ **כִּי שָׁם חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן** וַיֵּתֵא רָאשֵׁי עָם צִדְקַת ה' עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו עִם יִשְׂרָאֵל" (דברים ל"ג, כ' – כ"א).*

בחירתם של שבט גד את נחלתם, מפאת קבורתו של משה שם, היא מגיעה.

"וירא ראשית לו - ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג, שהיא ראשית כבוש הארץ.כי שם חלקת מחקק - כי ידע אשר שם בנחלתו חלקת שדה קבורת **מחוקק והוא משה**" (רש"י שם דברים ל"ג, כ"א ד"ה וירא ראשית לו וד"ה מחקק).

כה חזקה זיקה זו אל משה עד כי המשך ברכתו של משה לשבט גד – "וַיֵּתֵא רָאשֵׁי עָם צִדְקַת ה' עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו עִם יִשְׂרָאֵל" מבואר לשני פנים, כלפי שבט גד וכלפי משה עצמו.

*"**ויתא - גד**: ראשי עם - הם היו הולכים לפני החלוץ בכבוש הארץ לפי שהיו גבורים, וכן הוא אומר (דברים ג', י"ח) ואתם תעברו חלוצים לפני אחיכם וגו'. צדקת ה' עשה - שהאמינו*

[1539] מתוך יציאת אליהו מיושבי יבש גלעד על שכר מעשה החסד שעשו עם עצמות שאול ובניו.
"ד"א לי גלעד, אמ' הקב"ה עלי לרפאת מה שעשה גלעד, ומה עשה, כל מי שהיה מבקש לשכור עידי שקר משם היה הולך ושוכר, שנא' גלעד קרית פועלי און (הושע ו', ח'). **ולמה זכו להעמיד אליהו הצדיק בשביל שעשו חסד עם עצמותיו של שאול** שנא' ויקחו את גוית שאול (שמואל א', ל"א, י"ב)" (דברים רבה פרשת עקב ד"ה ד"א לי גלעד).

ובמקביל, זיקת מעשה זה שלהם לחזרת חצי שבט המנשה אל ארצו.
"...אנשי יבש גלעד היו גומלין חסד עם שאול ובניו אף אני נותן לכם שכרכם ולבניכם לעתיד לבא כשעתיד הב"ה לקבץ את ישראל מארבע פינות העולם, **ראשון הוא מקבץ חצי שבט מנשה**, שנ' לי גלעד ולי מנשה, ואחר כך אפרים, שנ' אפרים מעוז ראשי, ואחר כך יהודה, שנ' יהודה מחוקקי" (פרקי דרבי אליעזר - "חורב" פרק י"ז).

*דבריהם ושמרו הבטחתם לעבור את הירדן עד שכבשו וחלקו. **דבר אחר ויתא משה ראשי עם. צדקת ה' עשה. על משה אמור**" (המשך רש"י שם ד"ה ויתא וד"ה צדקת ה' עשה).*

הבאת עובדת בחירתם של שבט גד במקום קבורתו של משה לנחלה, כמהות ברכת שבטם, מלמדת כי הוויית מקום קבורתו של משה הינה הווייתם, ומתוך כך גם הווייתו של אליהו המיוחס אף הוא אל שבט גד מן הצד הזה. תיאורו של משה ותאור מקום קבורתו בלשון "חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן", מחייבת אם כן לבחון את הזיקה הזו אל משה דווקא מצד קריאתו של משה "מְחֹקֵק" ודווקא מצד תיאור קבורתו בלשון "סָפוּן".

את מקור קריאתו של משה בלשון "מחוקק" אנו מוצאים בשירת הבאר בבמדבר.

*"בְּאֵר חָפָרוּהָ שָׂרִים כָּרוּהָ נְדִיבֵי הָעָם **בְּמְחֹקֵק** בְּמִשְׁעֲנֹתָם - ...חפרוה שרים **משה ואהרן** : **במשענותם – במטה**" (במדבר פרק כא, י"ח ורש"י ד"ה באר חפרוה וד"ה במשענותם).*

ובביאורו השני של רש"י:

"...דבר אחר כרוה נדיבי העם כל נשיא ונשיא כשהיו חונים נוטל מקלו ומושך אצל דגלו ומחנהו ומי הבאר נמשכין דרך אותו סימן ובאין לפני חניית כל שבט ושבט. במחקק - על פי משה שנקרא מחוקק, שנאמר (דברים ל"ג, כ"א) כי שם חלקת מחוקק ספון..." (רש"י במדבר כ"א, כ' ד"ה ומבמות הגיא אשר בשדה מואב).

ברמה זו מתייחס כוח ה"חיקוק" של משה לחפירתו במטה את הסימן להמשכת המים לישראל.

אמנם, במקביל מיוחס כוח ה"חיקוק" אל התורה.

*"פֶּן יִשְׁתֶּה **וְיִשְׁכַּח מְחֻקֵּק** (**הכתוב בתורה** - רש"י) וְיִשַּׁנֶּה דִּין כָּל בְּנֵי עֹנִי" (משלי ל"א, ה').*

מתוך כך כינויו של משה "מחוקק" הוא מתוך חיקוקו תורה בישראל.

*"...במחוקק שהכל אומרים הלכה למשה מסיני נקרא מחוקק שנאמר (דברים ל"ג, כ"א) כי שם חלקת מחוקק ספון. ולמה נקרא שמו מחוקק, מפני **שחקק כל אות ואות שבתורה באצבעות ידו**" (בתי מדרשות ח"ב מדרש אותיות דר"ע ד"ה דבר אחר סמ"ך).*

אולם חז"ל אינם נשארים רק ברמת חיקוק מי הבאר והתורה. את כוח חיקוק מי הבאר והתורה להופיע חיים הם ממשיכים ל"משענותם" של הנביאים להחיות מתים. את הדוגמא ליכולת הזו הם מביאים מאליהו ואלישע.

"במשענותם, אלו נביאים שהיו מחיין את המתים במשענותם כגון אליהו שהחיה את המת ואלישע שהחיה את המת שנאמר (מלכים ב', ד' כ"ט) ושמת משענתי על פני הנער" (המשך במדרש שם).

את כוחם של הצדיקים לעתיד לבוא להחיות מתים בונה אף הגמרא בפסחים על יכולתם של אליהו ואלישע.

*"דאמר רב חננאל אמר רב: עתידין צדיקים שיחיו את המתים, כתיב הכא וְרָעוּ כְּבָשִׂים כְּדָבְרָם (ישעיהו ה', י"ז) וכתיב התם יִרְעוּ בָשָׁן וְגִלְעָד **כִּימֵי עוֹלָם** (מיכה ז', י"ד)[1540]. בשן - זה אלישע הבא מן הבשן...גלעד זה אליהו, שנאמר (מלכים א', י"ז) ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו'" (פסחים ס"ח, ע"א).*

יוצא אם כן שכוחו של משה "לחוקק" חיים אם במי הבאר ואם בתורה נמשך הוא לאליהו ואלישע בכוחם להחיות מתים.

המשך הגמרא, תולה את יכולת החייאת המתים של הצדיקים ב"משענותם"

[1540] מתוך גזרה שווה בין לשון "ירעו" ו"רעו" - "ירעו ורעו לגזירה שוה" – רש"י במקום ד"ה אלא.

*"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: עתידים צדיקים שיחיו מתים, שנאמר (זכריה ח', ד') עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלָם **וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ** מֵרֹב יָמִים וכתיב (מלכים ב', ד') **ושמת משענתי** על פני הנער*[1541] *(המשך פסחים שם ס"ח, ע"א).*

ברור שלא יתכן כי מחוייב הוא למען החיות מתים להשתמש במשענת במובן מקל העזר אותו אנו מכירים אצל הזקנים. התבוננות בדברי הכתוב בשמות מלמדים כי ה"משענת" היא מצב של העצמת כוחו העצמי של האדם מכוח שליטתו על "בוריו".

*"אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל **מִשְׁעַנְתּוֹ** (**על בוריו וכחו** – רש"י*[1542]*) וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא" (שמות כ"א, י"ט).*

מתוך שקשה מצד הפשט לראות בתיאור ההתהלכות המופּה על משענת כמצב נקיון של המכֶּה, מבארים חז"ל את לשון ה"משענת" במשמעות של "בוריו וכוחו". ביאור זה מאיר ביותר את כוחם של הצדיקים להחיות מתים דווקא מכוח משענתם שבידם. כוחם של הצדיקים הוא מתוך יכולתם לאחוז ב"בורים" בידם. נגיעתם בנקודת מוצא החיים מגיע להם עד כדי אחזתם בו בידם ככוח פועל חיים. המשענת על פי מהלך זה אינו כלי תמיכה וסעד לחלש, אלא המשכת כוח ידו ופעולתו של האדם להופיע את "בוריו" אף על המציאות שחוצה לו.

יוצא אם כן כי כוח ה"מחוקק" של משה בתורה ובבאר להופיע מכוחם חיים לישראל, הוא שמופיע בכוחם של אליהו ואלישע ולעתיד לבוא בכוחם של הצדיקים ככוח פועל הממשיך את "בורים" מהם לפעול חיים על המציאות שסביבם. אולם נראה כי מאפיני "חקיקתם" שונים.

מן הכתובים עולה כי כוח ה"מחוקק" כמה רמות נגיעה יש בו.

בברכת יעקב לשבט יהודה, מופיע כוח ה"מחוקק" על פי הפשט ברמה של שררה ומלכות.

"לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו..." (בראשית מ"ט, י').

אמנם אונקלוס מתרגם במקום את "מחוקק" בלשון "ספרא".

*"לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה **וספרא** מבני בנוהי..." (אונקלוס בראשית מ"ט, י').*

בכיוון דומה מבאר רש"י במקום לשון זו במשמעות של "תלמידים" אולם במגמה שלטונית – אלו נשיאי ארץ ישראל".

*"לא יסור שבט מיהודה - מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט שממונים על פי המלכות. **ומחקק מבין רגליו - תלמידים, אלו נשיאי ארץ ישראל**" (רש"י שם בראשית מ"ט, י' ד"ה לא יסור שבט מיהודה וד"ה ומחקק מבין רגליו).*

את מגמת השררה שב"מחוקק" אנו מוצאים גם בלשון הכתוב בתהילים.

*"לִי גִלְעָד (למלוך עליהם – רש"י) וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי **יְהוּדָה מְחֹקְקִי** - שרים שלי **מחוקק ל' שררה** שמחוקק ושולח ספרים ומצוה כמו (בראשי' מ"ט) לא יסור שבט מיהודה **ומחוקק מבין רגליו**" (תהלים ס', ט' ורש"י ד"ה מחקקי).*

אמנם בשירת דבורה מבארים חז"ל את לשון ה"מחוקק" במובן של "חכמי ישראל".

*"לִבְּי **לְחֹקְקֵי יִשְׂרָאֵל** - ...לאהוב את **חכמי ישראל**" (שופטים ה', ט' ורש"י ד"ה לבי).*

[1541] כך הוא לשון הזוהר בעניין, המבאר את הפנייה ליכולת החייאת המתים מכוח משענותם של הצדיקים, מתוך שמצד הפשט אין כל מעלה או ברכה בהליכתם של הזקנים עם משענת
"א"ר יצחק מאי דכתיב (זכריה ח') עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים, **מאי טיבותא דא למיזל כדין** דכתיב ואיש משענתו בידו אלא אמר רבי יצחק (קלה, א') עתידים הצדיקים לעתיד לבא להחיות מתים כאלישע הנביא דכתיב (מלכים ב', ד') וקח משענתי בידך ולך וכתיב ושמת משענתי על פני הנער..." (זוהר - מדרש הנעלם כרך א' (בראשית) פרשת וירא דף קי"ד ע"ב).

[1542] באופן דומה מבאר האבן עזרא במקום בהסברו השני:
"והנה על משענתו - כמו: ואיש משענתו בידו (זכריה ח, ד). והחכמים אמרו שפירוש על משענתו - **בעצמו**. והטעם: שלא ישען על אחר" (אבן עזרא - שמות כ"א, י"ט).

היחס הזה שבין כוח ה"חיקוק" המופיע כשלטון ומלכות, לבין כוח החיקוק המופיע כתורה בחכמי ישראל, הוא המגדיר את ההבדל שבין משה בכינויו כ"מחוקק" לבין כינויו של אליהו (ואלישע) כ"מחוקקים במשענותם". כוחו של משה כמחוקק מן התורה הוא מגיע בעוד ה"מחוקקים במשענותם" כוחם מגיע מ"בורים" – מכוח הנבעת אין סוף החיים מעצמיותם מהשלב בו כבר מתורגמת מחשבת המציאות להווייתית חיים בגופם ועצמיותם. משה מנביע את חיקוק אין סוף החיים למציאות מחוצה לו - מהווייתית האין סוף המופיעה לו בדיבור האלוהי ובתורה. אליהו (ואלישע) מופיעים זאת מהווייתית האין סוף שכבר התעצבה להופיע בבשר. מתוך כך מוגשם כוח חיקוק החיים בהם עד כדי רמה של החייאת מתים ממש ברמת הגוף. אותו כוח חיים שיש במחשבת התורה, באותיותיה ובחוקיה להופיע חיים עד אין קץ, מגיע להגשמתו המלאה בגוף ביכולתו להחיות עד אין קץ. בכוח ה"חיקוק" המופיע כבר בבשר, מתורגמת הווייתית האין סוף המחוללת שבו להווייה של מלכות ושררה, בעוד שבשלב הופעתה כ"מחשבת התורה" היא תופיע בעוצמתם של תלמידי החכמים. אליהו מצד מקורו שמן הגלעד הבנוי על עצמיות כוח לבן הארמי בברית הגָּלְעֵד, אכן "מחוקק" מכוח שלטוניות הווייתית האין סוף שבו לחבר את ישראל אל מקור הוויתם האלוהית דרך מימוש תוצאת הקשר המעשי שבין השכינה וישראל - "ועצר את השמים ולא יהיה מטר" מתוך כך גם בארנו את הכוונתו של אליהו אל עצמו – "וַיְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשִׁי לָקַחְתָּהּ"[1543] כפי שאומר לו ה' בהר חורב – "על עצמך אתה מקנא"[1544], מתוך יכולתו להנביע את אין סוף החיים מתוך "בוריו".

מול כוח ה"חיקוק" המופיע כבר כ"משענת" – "בוריו" הפועל של האדם, המוגשם ככוח של מלכות, מציב תיאור כוח "חיקוקו" של משה כ"ספון" באופן קיצוני וחריף את ייחודיות כוח חיקוקו הנסמך על "מחשבת התורה".

תיאור מקום קבורתו של משה כ"סָפוּן", מכוון אל היות מקום קבורתו "לא נודע".

כך מבאר רש"י בעניין.

> *"ספון - אותה חלקה ספונה וטמונה מכל בריה, שנאמר (לקמן ל"ד, ו') ולא ידע איש את קבורתו" (רש"י דברים ל"ג, כ' ד"ה ספון).*

כך הוא המקור בדברים.

> *"וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר **וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ** עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ל"ד, ו').*

התבוננות בדברי הגמרא בעניין, מלמדים כי ה"לֹא יָדַע" הזה, שונה לגמרי ממצב חוסר הידיעה האנושי.

> *"ויקבר אותו בגיא בארץ מואב מול בית פעור (דברים ל"ד) - א"ר ברכיה: סימן בתוך סימן, ואפ"ה ולא ידע איש את קבורתו. וכבר שלחה מלכות הרשעה אצל גסטרא של בית פעור: הראנו היכן משה קבור? **עמדו למעלה נדמה להם למטה, למטה - נדמה להם למעלה**, נחלקו לשתי כיתות, אותן שעומדים למעלה נדמה להן למטה, למטה - נדמה להן למעלה, לקיים מה שנאמר: (דברים ל"ד) ולא ידע איש את קבורתו. ר' חמא בר' חנינא אמר: **אף משה רבינו אינו יודע היכן קבור**, כתיב הכא: ולא ידע איש את קבורתו, וכתיב התם: (דברים ל"ג) וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים" (סוטה י"ג, ע"ב – י"ד ע"א).*

מתוך כך שמקום קבורתו של משה נדמה למחפשים אותו הן למעלה והן למטה כאחד, ומתוך אי ידיעתו של משה עצמו היכן הוא קבור, ברור הוא שעדותו של הכתוב "וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ" אינה מתייחסת כלל לאי ידיעת המציאות, אלא למצב של קיום בכל מקום, שמתוך כך אין קיומו יכול להיות מסויים באף מקום.

[1543] מלכים א', י"ט.

[1544] כפי שהבאנו לעייל מן המדרש (המבטא מגמה זו מצידה השלילי).
"ואלו הן תרין חסירין והן של בשר ודם, ויאמר קנא קנאתי להי' אלהי צבאות (מלכים א', י"ט י"ד). ראו מה בין קנאת הקב"ה לקנאת בשר ודם. הקב"ה מקנא על מכעיסיו ועוברי רצונו, כענין שנאמר (שמות כ', ה'), כי אנכי ה' אלהך אל קנא. **אבל אליהו לא נתקנא על שעבדו עבודה זרה, אלא נתקנא על עצמו שבקשו להרגו**, וכן הוא אומר קנא קנאתי להי' אלהי צבאות. אמר לו הקדוש ברוך הוא, למה אמרת לי כי עזבו בריתך, אמר לו מזבחיך הרסו (שם, מלכים א', י"ט, י"ד). **אמר לו שמא מזבחותיך**. אמר לו ואת נביאך הרגו בחרב (שם, מלכים א', י"ט, י"ד). **אמר לו שמא נביאך**. אמר לו ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה (שם מלכים א', י"ט, י"ד). **אמר לו על עצמך אתה מקנא**. ואין לך גדול מאליהו ולא נתקנא אלא על עצמו לכן הן תרין חסרין" (בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרות ויתרות (יהושע) ד"ה ואלו הן תרין).

באופן דומה ראינו לעייל במהלך הטייתו של ה' את אליהו אל "קוֹל הִדְּמָמָה הַדַּקָּה"[1545]. הדממה כוללת בתוכה כול, הרבה מכל מה שיכול כל קול היוצא ממנה להכיל. שמיעת "קולה של הדממה" היא שמיעתו של למשה, בעוד שמיעת הקול היוצא מעם הדממה היא שמיעתם של נביאי אומות העולם. כך הבאנו לעיל מעדותו של אליפז אל איוב.

*"יַעֲמֹד וְלֹא אַכִּיר מַרְאֵהוּ תְּמוּנָה לְנֶגֶד עֵינָי **דְּמָמָה וָקוֹל** אֶשְׁמָע - ...קול שמעתי מדממה אבל דממה לא שמעתי...**משה דממה שמע**..." (איוב ד', ט"ז ורש"י ד"ה דממה וקול).*

השלכת מצב ה"סָפוּן" אל הוויית ה"מחוקק" של משה, משמעותה היא שכפי שמגמת כולליות הכול המופיעה בגופו עצמו של משה שייכת לכל מקום ומתוך כך אינה נודעת, וכפי היות הדממה כוללת בתוכה את כל הקולות כולם ומתוך כך הופעתה היא כ"דממה", כך "מחוקקוּת" משה אינה מופיעה בהוויית מעשה שלטוני אלא כדוגמת הוויית הדממה, המשפיעה למרות זאת על כל מגמות השלטון העתידות להופיע בישראל, מתוך כולליותה את כולם בתוכה.

התדבקות שבט גד ב"חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן" והיות התדבקות זו מגדירה את ברכת שבטם בד בבד עם גזירת שייכותו השבטית של אליהו אל שבט גד מתוך היותו מִתּוֹשָׁבֵי גִלְעָד[1546] מקום נחלתם של שבט גד, מלמדים על השפעת מגמת ה"מחוקק ספון" שבמשה על אליהו להופיעו מצד מגמה זו, ההופכית להוויית הגלעד כפי שהופיעה עד עתה בהדגש המעשה השלטוני (של יפתח)[1547] ומימוש תוצרתו (עצירת אליהו את הגשמים) כנקודת המוצא להופעת ההווייה האלוהית, והיות ההווייה העצמית[1548] נקודת המוצא להופעת האין סוף. בכך מאזנת גלעדיות שבט גד באליהו את גלעדיות חצי שבט המנשה שבאליהו לכיוון תכונת ה"לא נודע" שבהוויית הגוף.

כך אכן מסתיימת פעולתו של אליהו בעלייתו בסערה השמימה.

*"וַיְהִי הֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וְדַבֵּר וְהִנֵּה רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרְדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם **וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְעָרָה הַשָּׁמָיִם**...וַיִּרְאֵהוּ בְּנֵי הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר בִּירֵחוֹ מִנֶּגֶד וַיֹּאמְרוּ נָחָה רוּחַ אֵלִיָּהוּ עַל אֱלִישָׁע...וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה נָא יֵשׁ אֶת עֲבָדֶיךָ חֲמִשִּׁים אֲנָשִׁים בְּנֵי חַיִל יֵלְכוּ נָא וִיבַקְשׁוּ אֶת אֲדֹנֶיךָ פֶּן נְשָׂאוֹ רוּחַ ה' וַיַּשְׁלִכֵהוּ בְּאַחַת הֶהָרִים אוֹ בְּאַחַת הַגְּאָיוֹת וַיֹּאמֶר לֹא תִשְׁלָחוּ. וַיִּפְצְרוּ בוֹ עַד בּוֹשׁ וַיֹּאמֶר שִׁלָּחוּ וַיִּשְׁלְחוּ חֲמִשִּׁים אִישׁ וַיְבַקְשׁוּ שְׁלֹשָׁה יָמִים וְלֹא מְצָאֻהוּ" (מלכים ב', ב', י"א – י"ז).*

בהתייחסותו אל מקום עלייתו מבאר הרלב"ג במקום.

*"אי אפשר שיובן שהעלהו השמים כי לא יעלו שם אלו הגופות אבל הכוונה בו בגובה האויר כאמרו ערים גדולות בצורות בשמים ומגדל וראשו בשמים **והנה נשאהו רוח ה' במלאכות ה' אל מקום לא נודע** עדיין והוא חי שם כמו שבארנו" (רלב"ג מלכים ב', ב', א' ד"ה בהעלות ה' את אליהו בסערה השמים).*

כיוון שאין השמים יכולים לשאת מציאות של גוף, מבאר הרלב"ג כי הווייתו הגופנית של אליהו נלקחה אל "גובה האויר".

כך גם משמע מדברי חז"ל בעניין, כי "השמימה" של אליהו, הינו בחלק העולם למטה.

*"...צפור שמים, זה אליהו, **שפורח בעולם כצפור**, שנאמר והעורבים מביאים לו לחם ובשר (מלכים א', י"ז, ו')..." (מדרש תהלים מזמור ח ד"ה [ז] [מה אנוש).*

אולם ברור הוא שאין כוונת הרלב"ג ואין כוונת חז"ל במדרש לומר שאליהו נמצא ב"גובה האויר" או "פורח כצפור" במשמעות גובה פיזי גבוה מעל הארץ. אנו נצרכים להבין כי "גובה האויר" הוא ממד חיים המהווה הוויית שמים של גוף. על ממד זה מבאר הרלב"ג כי הינו "מקום לא נודע".

[1545] "וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי ה' וְהִנֵּה ה' עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי ה' לֹא בָרוּחַ ה' וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ ה'. וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ ה' וְאַחַר הָאֵשׁ **קוֹל דְּמָמָה דַקָּה**" (מלכים א', י"ט, י"א).

[1546] "אליהו משל מי ר' אליעזר אמר משל בנימין, דכתיב (דברי הימים א', ח') ויערשיה ואליה וזכרי בני ירוחם כל אלה בני בנימין, **ר' נהוראי אמר משל גד היה**, הה"ד (מלכים א', י"ז, א') וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתּוֹשָׁבֵי גִלְעָד" (בראשית רבה פרשה ע"א ד"ה ט' ותלד זלפה).

[1547] בהיות "כל דבריו לפני ה'" - תנאיו מול זקני גלעד למנותו כראש וקציו.

[1548] קנאת אליהו אל עצמו - "וַיְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשׁוֹ לָקַחְתָּהּ" (לכים א', י"ט). "על עצמך אתה מקנא" (בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרות ויתרות (יהושע) ד"ה ואלו הן תרין).

בכך מתחברת הווייתו של אליהו אל הוויית קיומו של משה שמקום קבורתו אף הוא מבטא ממד של קיימות גופנית אך גם בו במצב הצבירה ה"לא נודע" שבה.

*"וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר **וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ** עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ל"ד ו').*

אמנם, במקביל ל"משיכת" מצב הצבירה ה"לא נודע" אל מעבר לממשות הפיזית, המטה את הוויית אליהו לזו של משה, יש בו ב"לא נודע" אף את צד עמעום מצב המוות המקרבת בכיוון הופכי את משה למצבו של אליהו שלא נאמרה בו מיתה.

אף שהכתוב מזכיר מפורשות את עובדת מותו משה[1549] – "וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד ה' בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל פִּי ה'"[1550] , לומדים חז"ל כי משה לא מת.

*"ויש אומרים: לא מת משה, כתיב הכא: **וַיָּמָת שָׁם**, וכתיב התם: (שמות ל"ד) **וַיְהִי שָׁם** עִם ה'[1551], מה להלן עומד ומשמש, אף כאן עומד ומשמש" (סוטה י"ג, ע"ב).*

הקבלת מצבו של משה בעת המיתה למצבו בעת שהייתו במחיצתו של ה' בהר סיני, הנלמדת מלשון ה"שָׁם" שבשני המצבים, נובעת מתוך דבקות משה "עִם ה'" אף בעת המיתה. דבקות זו מתראה הן מצד מיתתו "עַל פִּי ה'" המבוארת כמיתת נשיקה[1552] – פה אל פה[1553], והן מצד מעשה קבורתו של ה' עצמו את משה[1554]. מתוך שאין סוף החיים כשמו הוא - מופיע חיים, הדבקות המוחלטת של משה בשכינה פה אל פה כדבקות איש אל אשתו[1555], ומעורבות מחולל החיים במעשה הקבורה, "מייצרים" מצב של קיום חיים שתוצאתו היא – "לא מת משה".

מגע הנשיקה ומעשה הקבורה הם המשאירים במשה את לחלוחית החיים אף משמת.

*"וּמֹשֶׁה בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה בְּמֹתוֹ **לֹא כָהֲתָה עֵינוֹ** – (**אף משמת** - רש"י) וְלֹא נָס לֵחֹה - לחלוחית שבו לא שלט בו רקבון ולא נהפך תואר פניו" (דברים ל"ד, ז' ורש"י ולא נס לחה).*

זהות מצב הדבקות בשכינה של משה בעת מיתתו לזו המופיעה בו בעת עלייתו אל ה' לקבל תורה, היא גם זו המזוהה באליהו בעת עלייתו השמימה. מתוך כך מתייחסת הגמרא לעליית משה ואליהו לשמים באותה הנשימה.

*"ותניא, רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, **ולא עלו משה ואליהו למרום**, שנאמר (תהלים קט"ו) השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. - ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב (שמות י"ט) וירד ה' על הר סיני! למעלה מעשרה טפחים. - והכתיב (זכריה י"ד) ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים! - למעלה מעשרה טפחים. **ולא עלו משה ואליהו למרום**? והכתיב (שמות י"ט) ומשה עלה אל האלהים! - למטה מעשרה. - והכתיב (מלכים ב', ב') ויעל אליהו בסערה השמים! - למטה מעשרה" (סוכה ה', ע"א).*

וכך בדברי חז"ל בהשוואות שהם עושים בין אליהו ומשה.

*"...ואת מוצא שמשה ואליהו שוין זה לזה בכל דבר, משה נביא אליהו נביא, משה נקרא איש האלהים (דברים ל"ג, א') ואליהו נקרא איש האלהים (מלכים א', י"ז, י"ח), **משה עלה***

[1549] ובמדרש מובא כי עשר פעמים נאמרה לשון מיתה על משה – "עשר מיתות כתובות על משה, הן קרבו ימיך למות (דברים ל"א, י"ד), ומות בהר (דברים ל"ב, נ'), כי אנכי מת (דברים ד', ב'), כי ידעתי אחרי מותי (דברים ל"א, כ"ט), אף כי אחרי מותי (שם דברים ל"א, כ"ז), לפני מותו (שם דברים ל"ג, א'), וימת שם (דברים ל"ד, ה'), ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו (דברים ל"ד, ז'), משה עבדי מת (יהושע א', ב'), ויהי אחרי מות משה (שם יהושע א', א')" (פסיקתא דרב כהנא נספחים פרשה א' ד"ה א"ר יוחנן קטון).

[1550] דברים ל"ד, ה'.

[1551] "וַיְהִי שָׁם עִם ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל הַל�ֻּחֹת אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים" (שמות ל"ד, כ"ח).

[1552] "על פי ה' – בנשיקה" (רש"י דברים ל"ד ה').

[1553] "כפי משמעות מעשה הנשיקה. כך אכן אומר ה' אל אהרון ומרים בפרשת בהעלותך בפרשת תלונתם על משה כי פרש מן האישה – "פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט" (במדבר י"ב, ח').

[1554] וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר - הקב"ה בכבודו" (דברים ל"ד, ו' ורש"י ד"ה ויקבר אותו).

[1555] כפי שלומד רש"י במקום מקשר ה"פֶּה אֶל פֶּה" שבין משה לה', על ציווי פרישתו של משה מן האישה. עובדה המלמדת כי קשר ה"פֶּה אֶל פֶּה" הינו מקביל לקשר האישות עם האישה ועל כן אינו יכול לדור בכפיפה אחת עימו. "פֶּה אֶל פֶּה - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה, כז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (רש"י במדבר י"ב, ח')

למעלה ואליהו עלה למעלה שנאמר ויהי בהעלות אליהו (שם מלכים ב', ב', א')...***משה ויכסהו הענן ששת ימים*** (שמות כ"ד, ט"ז) ***ואליהו עלה בסערה*** ויהי בהעלות וגו' (מלכים ב', ב', א')..."
(פסיקתא רבתי פרשה ד ד"ה [ויקח אליהו וגו').

ניקוז הוויותיהם הן של משה אף בעת מותו והן של אליהו בעת עלייתו בסערה השמימה אל גילוי השכינה בארבעים היום עד לקבלת הלוחות, הוא אם כן המחזק את קו החיים המופיע בהם – לעולם. בכך הוא מקרב את מצב ה"לא נודע" שבקבורתו של משה שצד המשכת החיים נסתר בה יותר, אל המשכת החיים הגלויה יותר אצל אליהו העולה בסערה השמימה.

כה גדולה זהות הוויותם של משה ואליהו, עד כי הרד"ק מצביע על מקום קבורתו של משה, כמקום אפשרי לעלייתו של אליהו השמימה.

הכתובים המתארים את פרשת עלייתו של אליהו השמימה, אינם מביאים את מקום עלייתו המדויק. העובדה היחידה העולה מן הכתובים היא כי הדבר קורה לאחר חצייתו של אליהו את הירדן אל עברו המזרחי.

"וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ אֶת אַדַּרְתּוֹ וַיִּגְלֹם וַיַּכֶּה אֶת הַמַּיִם וַיֵּחָצוּ הֵנָּה וָהֵנָּה וַיַּעַבְרוּ שְׁנֵיהֶם בֶּחָרָבָה. וַיְהִי כְעָבְרָם וְאֵלִיָּהוּ אָמַר אֶל אֱלִישָׁע שְׁאַל מָה אֶעֱשֶׂה לָךְ בְּטֶרֶם אֶלָּקַח מֵעִמָּךְ...וַיְהִי הֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וְדַבֵּר וְהִנֵּה רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרְדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְּעָרָה הַשָּׁמָיִם" (מלכים ב', ב', ח' – י"א).

אולם הרד"ק באותה הפרשה מתוך הקבלת הוויותיהם של משה ואליהו, מחבר את בין מקום הלקחו של אליהו למקום קבורתו של משה.

"...ומה שהיו הולכים מעבר הירדן נראה כי כן נאמרה לו לאליהו בנבואה כי מעבר לירדן ילקח ***אולי היה הלקחו במקום אשר נאסף משה רבינו*** *לכבודו כי מעלתו היתה קרובה למעלת משה רבינו וכן הראה לו הכבוד בהר חורב כמו שהראה לו למשה רבינו וצם מ' יום ומ' לילה כמו שצם משה רבינו"* (רד"ק מלכים ב', ב', א' ד"ה וילך אליהו).

מתוך כל צדדי השוואות אלו שבין הוויית אליהו לזו של משה עולה אם כן, כי חיבור הוויתו הגלעדית של אליהו אל גלעדיות שבט גד בקבעיתם של חז"ל כי אליהו משל שבט גד היה[1556], הוא למעשה חיבור הוויתו של אליהו אל זו של משה המופיעה בברכתו של שבט גד – אל תכונת ה"מְחֹקֵק הַסָּפוּן" שבו. בכך מבטאים חז"ל בצד נוסף את מגמת העידון הנזקקת להוויית אליהו בהופעתה מן הגלעד. אמנם , השפעה זו של תכונת ה"מְחֹקֵק הַסָּפוּן", אינה מצתמצמת להתייחס אך ורק להוויית האין סוף המופיעה באליהו, אלא מורחבת על כל הגלעד כולו.

הטיית השכינה מ"רֹאשׁ וְקָצִין"[1557] **ל"מְחֹקֵק סָפוּן"** [1558]

התבוננות נוספת בברכתו של שבט גד מראה כי אופן הגדרת נחלתו מחברת למעשה את כל הגלעד תחת כנפיו של משה.

כך עולה מהגדרת נחלתו של שבט גד בתואר "רֵאשִׁית" - "ראשית כיבוש הארץ".

"וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ... - ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג, שהיא ***ראשית כבוש הארץ****..."*
(דברים ל"ג, כ' ורש"י ד"ה וירא ראשית לו).

"ראשית כיבוש הארץ" הוא כיבושו של משה.

[1556] "...**ר' נהוראי אמר משל גד היה**, ההי"ד (מלכים א', י"ז) ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד, א"ר פליפי בר נהוראי מאן חזית למימר כן, א"ל דכתיב (יהושע י"ג) ויהי להם הגבול יעזר וכל ערי הגלעד" (בראשית רבה פרשה ע"א ד"ה ט ותלד זלפה).

[1557] "וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֶל זִקְנֵי גִלְעָד אִם מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בִּבְנֵי עַמּוֹן וְנָתַן ה' אוֹתָם לְפָנָי אֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ...וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם **לְרֹאשׁ וּלְקָצִין** וַיְדַבֵּר יִפְתָּח **אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה'** בַּמִּצְפָּה - **התנאי שביניהם**" (שופטים י"א, ט' – י"א ורש"י ד"ה את כל דבריו).

[1558] "וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי שָׁם חֶלְקַת **מְחֹקֵק סָפוּן** וַיֵּתֵא רָאשֵׁי עָם צִדְקַת ה' עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו עִם יִשְׂרָאֵל" (דברים ל"ג, כ"א).

"וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי רָאִיתָ הַחִלּוֹתִי תֵּת לְפָנֶיךָ אֶת סִיחוֹן וְאֶת אַרְצוֹ הָחֵל רָשׁ לָרֶשֶׁת אֶת אַרְצוֹ" (דברים ב', ל"א).

כה משמעותית "ראשית כיבוש" זו, עד שעל ידה מבקש משה להמשיך ולהיכנס אל הארץ כולה

"וָאֶתְחַנַּן אֶל ה' בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: אֲדֹנָי ה' אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה...אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן - ...ולפי פשוטו אתה החלות להראות את עבדך מלחמת סיחון ועוג, כדכתיב (דברים ב', ל"א) ראה החלותי תת לפניך, הראני מלחמת שלושים ואחד מלכים" (דברים ג', כ"ג – כ"ה ורש"י ד"ה אשר מי אל וגו').

כיבוש ארץ סיחון ועוג היא הלגיטימציה מכוחה מבקש משה להסיק כי הותר הנדר.

"לאחר שכבשתי ארץ סיחון ועוג דמיתי שמא הותר הנדר" (רש"י שם דברים ג', כ"ג ד"ה בעת ההיא).

ברור, כי נחלה שנכבשה על ידי משה, תחול עליה השפעתו, ולא רק במרחב מיקום שבטו של גד, אלא על הגלעד כולו. מנקודת מוצא זו של "ראשית כיבוש הארץ" תבואר ברכת משה לשבט גד - "וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי שָׁם חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן[1559] באופן ששבט גד בחר לו את נחלתו בגלעד – ראשית כיבוש הארץ, **כי שם ספונה טובתו של משה** מכוח כיבושו אותה.

כך למדנו שלשון "חלקו של..." נכתב במשמעות של "טובתו של...".

*"ה' **מְנָת חֶלְקִי** וְכוֹסִי... - **כל טובתי** הימנו" (תהלים ט"ז ה' ורש"י ד"ה ה' מנת חלקי וכוסי).*

השפעתו של משה מכוח כיבושו את הגלעד את תכונת ה"מחוקק ספון" מהווה איזון הופכי לחלוטין להוויית השלטוניות המהווה נקודת מוצא להופעת אין סוף החיים בגלעד, כפי שראינוה בדרך התנהלותו של יפתח. כאמור לעיל[1560], הצגתו של יפתח את כל דבריו לפני ה' הינה את עצם קביעת מנהיגותו על יושבי הגלעד.

*"וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין **וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה' בַּמִּצְפָּה**: - התנאי שביניהם" (שופטים י"א, י"א ורש"י ד"ה את כל דבריו).*

מכוח השפעת רום השמים שבלבן על ברית הגִלְעָד הנוצרת עם יעקב, מהווה מעשה השלטון נקודת המוצא לאין סוף החיים. מתוך כך, הצגת תנאי מנהיגותו של יפתח – היא תפילתו! מכוח נקודת המוצא הזו, מקפד יפתח את חייהם של אלפי בני אפרים בכפייתו את שטף התנועה וההובלה שב"שיבולת" על סיבולת התורה[1561]. לעומת ההצמדות לעצם מעשה השלטון כנקודת מוצא להופעת אין סוף החיים, תכונת ה"מחוקק ספון" שבמשה" מבליטה דווקא את כוח חיקוקה הספון של התורה להוביל את המציאות, אף ששלטונה אינו נגלה. הבלטת זיקתו של הגלעד להווייה זו שבמשה, מאזנת אם כן את הטיית משקל היתר כלפי עצם מעשה השלטוניות כערוץ מימוש אין סוף החיים, כפי שהתבטאה בחיסולם של בני אפרים על ידי יפתח.

הופכיות מגמת השפעתו של משה על הגלעד, כנגד זו המופיעה מכוחו של יפתח, מחלחלת עד לרמת "חלקת מחוקק ספון" – מצד מקום קבורתו של משה, מול זה של יפתח בגלעד.

כפי שראינו, מקום קבורתו של יפתח מתואר ב"ערי גלעד".

*"וַיִּשְׁפֹּט יִפְתָּח אֶת יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ שָׁנִים וַיָּמָת יִפְתָּח הַגִּלְעָדִי **וַיִּקָּבֵר בְּעָרֵי גִלְעָד**:" (שופטים י"ב, ז').*

מלשון זו לומדים חז"ל כי מת בנשילת אברים במקומות שונים, שם היו נקברים.

"...יפתח מת בנשילת אברים בכל מקום שהיה הולך בו היה אבר נישול הימנו והיו קוברין אותו שם, הה"ד (שופטים יז,ב) וימת יפתח ויקבר בערי גלעד בעיר גלעד לא נאמר אלא בערי גלעד..." (בראשית רבה פרשה ס' ד"ה ג הנה אנכי).

[1559] דברים ל"ג, כ"א.

[1560] בפרק "ההעצמת ה"גלעדיות" את כוח השלטון בהופעת האין סוף" (עמ'_____).

[1561] כפי שבארנו לעיל פרק "כינוסם של אפרים בסבולת התורה אל מול שיבולת שטף פעולתם של מנשה מן הגלעד" (עמ'_____).

מאופן הענשתו למדנו על מעלתו הגלעדית של יפתח הנוגעת במעלה הבראשיתית של גוף האדם להופיע בעצם גופניותו את מידת האין סוף – אין סוף עפר הארץ ממנו הוא בנוי.

*"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה - צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, **שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה**" (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה עפר מן האדמה).*

ממעלה זו נגזרה כאמור כוחו של יפתח וכוחו של הגלעד להופיע מעצם מעשה השלטון את אין סוף החיים. אולם את תוצאת הטיית הייתר של יפתח כלפי עצם המעשה בלא לתת משקל ל"מחשבת התורה", כפי שהתבטאה בחיסולם של בני אפרים ומתרגום נדרו על בתו כפשוטו בלא יכולת לפדותה, שילם כאמור לעייל יפתח בקיום שייכותו לאין סוף עפר הארץ גם הוא כפשוטו – בקבורתו ב"כל מקום".

לעומת הגשמת מקום קבורתו של יפתח את קיום האדם מעפר אין סוף הארץ, מציג מקום קבורתו של משה מצב הווייה הופכי. את שייכות גופו של משה ל"כל מקום" ראינו מתיאור מחיפושה של מלכות הרשעה את מקום קבורתו. לכל כת נראה מקום קבורתו במקום האחר בד בבד.

*"ויקבר אותו בגיא בארץ מואב מול בית פעור (דברים ל"ד) - א"ר ברכיה: סימן בתוך סימן, ואפי"ה ולא ידע איש את קבורתו. וכבר שלחה מלכות הרשעה אצל גסטרא של בית פעור: הראנו היכן משה קבור? **עמדו למעלה נדמה להם למטה, למטה - נדמה להם למעלה**, נחלקו לשתי כיתות, אותן שעומדים למעלה נדמה להן למטה, למטה - נדמה להן למעלה, לקיים מה שנאמר: (דברים ל"ד) ולא ידע איש את קבורתו" (סוטה י"ג, ע"ב – י"ד ע"א).*

שייכותו של משה בקבורתו ל"כל מקום" במבטאת אף היא אם כן, את מגמת אין סוף גופו של האדם הצָבוּר מכל עפר ארבע רוחות. אולם בניגוד ליפתח, דווקא מתוך שייכותו של קבורת משה לכל מקום, אין מקומו נודע. בכך מאזנת השפעתו של משה על הגלעד, מזווית נוספת את משקל הממשות שבהופעת הוויית האין סוף הבולטת בגלעד בצביונו של יפתח, לטובת הצביון ה"ספון" לא רק כלפי השלטוניות הספונה בו – "מחוקק ספון", אלא גם כלפי צד הגוף הספון – "חלקת מחוקק ספון".

עידון ראייתו של משה את הוויית הגלעד

את השפעתו של משה על הגלעד לאזן את משקל הממשות העצמית בהוויית האין סוף, משפיע משה גם דרך הבטת עיניו.

לאחר שברך את השבטים ולפני שעולה משה אל מותו מראהו ה' את הארץ כולה.

"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן. וְאֵת כָּל נַפְתָּלִי וְאֶת אֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן. וְאֶת הַנֶּגֶב וְאֶת הַכִּכָּר בִּקְעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר. וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה הֶרְאִיתִיךָ בְעֵינֶיךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר" (דברים ל"ד, א' – ד').

מתשובת ה' אל משה המתחנן לעבור אל הארץ ולראותה, אנו למדים כי ראייתו זו של ה' את משה, אינה סתמית[1562].

*"וָאֶתְחַנַּן אֶל ה' בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר... **אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה** אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנוֹן. וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה. עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפוֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה **וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ** כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה" (דברים ג', כ"ג – כ"ז).*

מתוך נגיעת תשובת ה' "וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ" באופן חלקי בשאלתו של משה – "אֶעְבְּרָה נָּא **וְאֶרְאֶה**", מסיקים חז"ל כי אכן אף שמשה אינו מורשה לעבור את הירדן מתמלאת חלק ממשאלתו – לראות את הארץ.

[1562] בסוגיה זו נגענו מכיוון אחר – מאופן השפעת משה על הנהגת יהושע, בפרק "טביעת עינו של משה על מעשה ההנחלה של יהושע" (עמ'_____).

*"וראה בעיניך - **בקשת ממני** (פסוק כ"ה) **ואראה את הארץ הטובה, אני מראה לך את כולה** שנאמר (דברים ל"ד, א') **ויראהו ה' את כל הארץ**" (רש"י שם דברים ג', כ"ז ד"ה וראה בעיניך).*

כיוון שברור הוא שכוונתו של משה "אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה" מתייחסת למעברו את הירדן אל ארץ המערבית, ולא לראייה בעלמא, ומכיוון שברור הוא שאין כוונת ה' בתשובתו – "בקשת ממני ואראה את הארץ הטובה, אני מראה לך את כולה" "ללעוג לרש", אנו נצרכים להבין כי ב"הבטה" זו מקבל משה חלק מן ההשפעה שרצה להשפיע במעברו את הירדן עם ישראל.

הוכחה מדהימה לכך אנו מקבלים מדברי חז"ל, המבארים כי יהושע אף שהוא נכנס אל הארץ וכובשה, **אין הוא מסוגל לראותה**!

*"ר' חנינה בר יעקב אמ' חביבה ראייתו שלאברהם משלמשה ומשליהושע אברהם קום התהלך בא' לא' ול' (בראי' י"ג, י"ז) ומשה ראה אותה בכל צרכה **ויהושע כיבשה ולא ראה אותה**" (מדרש תנאים לדברים פרק ל"ד פסוק א' ויעל).*

אכן חז"ל מלמדים אותנו כי ראייתו של משה עוברת את גבול הניתן אף לכוח הנבואי.

"ויאמר ה' אליו זאת הארץ וגו' (דברים ל"ד, ד'), ר' עקיבא אומר מגיד הכתוב שהראהו המקום למשה את כל חדרי ארץ ישראל כשלחן ערוך שנאמ' ויראהו ה' את כל הארץ. ר' אליעזר אומר **נתן כח בעיניו של משה וראה מסוף העולם ועד סופו**" (ספרי במדבר פיסקא קל"ו).

ראייתו זו מצליחה לגעת עד לאחרית הימים.

"...ואמרו חכמינו ז"ל כי קיפל הקב"ה כל ארץ ישראל לפני משה רבינו והראה לו כל דור ושמשיו, ודור ופרנסיו, שנאמר ויראהו ה' את כל הארץ וגו' עד הים האחרון (דברים ל"ד, א', ב'), אל תיקרי עד הים אלא עד היום האחרון..." (מדרש אגדה דברים פרק ג' ד"ה [כג] ואתחנן אל).

על בסיס יכולת הראייה הזו "סורק" משה את הארץ כולה.

"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן. וְאֵת כָּל נַפְתָּלִי וְאֶת אֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן. וְאֶת הַנֶּגֶב וְאֶת הַכִּכָּר בִּקְעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר" (דברים ל"ד, א' – ג').

הבנת חז"ל כי לא בראייה הסתמית חשק משה ולא את זו נותן לו ה' כקבלה חלקית של בקשתו, מביאתם לתרגם את דברי הכתובים לתכני המאורעות הפוקדים את ישראל עד לאחרית הימים.

"את כל הארץ - הראהו את כל ארץ ישראל בשלותה והמציקין העתידים להיות מציקין לה:
עד דן - הראהו בני דן עובדים עבודה זרה שנאמר (שופטים י"ח, ל') ויקימו להם בני דן את הפסל, והראהו שמשון שעתיד לצאת ממנו למושיע:
ואת כל נפתלי - הראהו ארצו בשלותה וחורבנה, והראהו דבורה וברק מקדש נפתלי נלחמים עם סיסרא וחיילותיו:
ואת ארץ אפרים ומנשה - הראהו ארצם בשלותה ובחורבנה והראהו יהושע נלחם עם מלכי כנען שבא מאפרים, וגדעון שבא ממנשה נלחם עם מדין ועמלק:
ואת כל ארץ יהודה - בשלותה ובחורבנה והראהו מלכות בית דוד ונצחונם:
עד הים האחרון - ארץ המערב בשלותה ובחורבנה. דבר אחר אל תקרי הים האחרון אלא היום האחרון, הראהו הקב"ה כל המאורעות שעתידין לארע לישראל עד שיחיו המתים:
ואת הנגב - ארץ הדרום. דבר אחר מערת המכפלה, שנאמר (במדבר י"ג, כ"ב) ויעלו בנגב ויבא עד חברון:
ואת הככר - הראהו שלמה יוצק כלי בית המקדש, שנאמר (מ"א א' ז', מ"ו) בככר הירדן יצקם המלך במעבה האדמה" (רש"י שם דברים ל"ד, א' - ג').

כיוון שפשט הכתובים אינו מתייחס למאורעות שהתרחשו בחבלי הארץ השונים אלא לחבלי הארץ עצמם. מחוייבים מאורעות אלו להיחשב שיקופם הנאמן של הויית חבלי הארץ השונים בפועלים ובארועים המתרחשים בהם.

ברור, ששימת עינו של משה בכוח ראייה שכזה על הארץ ומאורעותיה, תעצב מאורעות אלו באופן שתתן להם מכוח הוויית ראייתו של משה – משהו מאותה ההווייה שמסרב ה' להעביר אל חלק ארץ ישראל המערבי.
כאן אנו נפגשים עם השפעתו של משה על חלק הגלעד בעבר הירדן המזרחי. מכל המקומות אותם מזכיר הכתוב בראייתו של משה, היוצא מן הכלל הוא הגלעד, מתוך היותו שייך לעבר הירדן המזרחי, בו כבר היה משה ואותו כבש. למרות זאת כוללת ראייתו של משה גם את חבל הארץ הזה.

*"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת **הַגִּלְעָד** עַד דָּן..." (דברים ל"ד, א').*

כוח הבטתו של משה, מקבל התייחסות מיוחדת דווקא בחבל ארץ זה בברכתו של שבט גד "וירא ראשית לו".

*"וכן וירא ראשית לו דמשה, יסברו כי **משה רבינו נסתכל באיספקלריא המאירה** (ובמות מ"ט, ב') **וראה ראשית לו, ולכן זכה לתורה**" (רמב"ן בראשית א', א' ד"ה בראשית ברא אלוהים).*

מעבר למה שכבר ראינו ב"וירא ראשית לו" מצד היות הגלעד "ראשית כיבוש הארץ" מכוון הרמב"ן בלשון זו אל ראייתו של משה באספקלריא מאירה. "וירא ראשית לו" מתבאר באופן שראייתו של משה היא **ראיית "ראשית"**.

ראיית ראשית זו היא הפוגשת בראשונה את הגלעד – "וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת **הַגִּלְעָד** עַד דָּן...".

את המפגש הזה עם "הַגִּלְעָד", מתרגם תרגום יונתן למלחמתו של יפתח הגלעדי.

*"וסליק משה מן מישרא מואב לטוורא דנבו ריש רמתא שעל אפי יריחו ואחווי ליה מימרא דה' ית כל תקיפי ארעא **ית גבורן דעתיד למעבד יפתח דמן גלעד** ונצחנין דשמשון בר מנוח דמן שבט דן..." (תרגום יונתן שם).*

על האופן בו פועלת "ראיית ראשית" זו של משה – באספקלריא מאירה, על תכונת הגלעד כפי שמופיעה ביפתח הגלעדי, נוכל ללמוד מן ההבדלה שעושים חז"ל בין נבואה זו לנבואת שאר הנביאים.

"וראה את ה' - כדתניא: כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה" (ובמות מ"ט, ע"ב).

רש"י במקום נוגע במשמעות הראייה באספקלריא המאירה, בדרך השלילה של ראיית השאר הנביאים.

*"נסתכלו באספקלריא שאין מאירה - וכסבורים לראות ולא ראו ומשה נסתכל באספקלריא המאירה **וידע שלא ראהו בפניו**" (רש"י שם ובמות מ"ט, ע"ב).*

על פי דברים אלו של רש"י, ראייתו של משה באספקלריא המאירה, מוציאה אותו מדימוי המוחש המופיע אצל שאר הנביאים מתוך עומק ראייתו מהם. הרמב"ם מגדיר ראייה זו כ"ראייה על בוריה".

*"...כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו, ונאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, ונאמר ותמונת ה' יביט כלומר שאין שם משל **אלא רואה הדבר על בוריו** בלא חידה ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידות שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז', הלכה ו').*

אף שראינו כי ישנה מעלה בראיה בדרך המוחש, כפי שהבאנו ביחס שבין נבואת משה לנבואת בלעם[1563], הרי עתה ב"וירא ראשית לו", מובלטת מעלת ראייתו של משה הנעדרת מפאת יכולתו

[1563] בפרק "יכולת נבואת הבשר לגעת באחרית הימים" (עמ' _____).

להגיע עד לַ"ראשית" את ממד המוחש. מעלה זו נפגשת בדיוק אם חולשת הגלעד כפי שמצינו בהתנהלותו של יפתח. כאמור, יניקתו של יפתח את אין סוף החיים דווקא ממממשות מעשה השלטון היא המביאתו לממש את נדרו לה' כממשותו – בהקרבתו כפשוטו את בתו בלא יכולת להעזר בממד המחשבה המופיעה בתורה לתרגם נדר זה במעשה פדיה.

כך סיים הרמב"ן לעייל[1564] בהבאתו את תוצר ראייתו של משה באספקלריא מאירה - "**ולכן זכה לתורה**"

לעומתו יפתח, בהנביעו את אין סוף החיים באופן מוקצן מממשות מעשה השלטון, משאירתו רש בתורה.

*"...ולא מצאו פתח להתיר נדרו של יפתח, **שהיה רש בתורה**, והקב"ה העלים ממנו את ההלכה ומהם, כדי שלא יתירו את נדרו, ועלה ושחטה לפני הקב"ה ורוח הקודש צווחת ואומרת נפשות הייתי מבקש שתקריב לפני..." (מדרש אגדה ויקרא פרק כ"ז ד"ה ד"א איש כי).*

ראייתו של משה, אף היא מצטרפת אם כן על פי מהלך זה לאזן את כוח הווייתו השלטונית של חומר החיים, המאפיין את הגלעד, לערב בו את ראיית ה"ראשית" הנעדרת מגמות אלו, ובכך לאפשר לו להגיע אל יעד "היום האחרון" – עת שיחיו המתים[1565].

אולם, אם רוצים היינו לראות במעורבות משה בגלעד, במשמעות של "צינון" הוויית הגָלעֵד שנוצרה בו בברית יעקב ולבן, כפי שמופיעה בקיצוניותה באופן התנהלותו של יפתח במנהיגותו ואליהו בנבואתו, הרי הסתירה המופיעה בכתובים בין מיקום קבורתו של משה בחלקו של שבט ראובן, לבין מיקום קבורתו בחלקו של שבט גד, מחייבת התייחסות נוספת להשפעתו של משה על הגלעד.

חיזוק משה במותו את כוח "חקיקת" הגוף שבגלעד

אם את מיקום קבורתו של משה בשבט גד, למדנו מברכתו של משה להם – "וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי שָׁם חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן"[1566], הרי תיאור מיתתו של משה מלמד כי קבורתו היא דווקא בשטח נחלת שבט ראובן.

כך על פי ציווי ה' אליו.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה לֵאמֹר. עֲלֵה אֶל הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה הַר נְבוֹ אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ מוֹאָב אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וּרְאֵה אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לַאֲחֻזָּה. וּמֻת בָּהָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹלֶה שָׁמָּה וְהֵאָסֵף אֶל עַמֶּיךָ כַּאֲשֶׁר מֵת אַהֲרֹן אָחִיךָ בְּהֹר הָהָר וַיֵּאָסֶף אֶל עַמָּיו" (דברים ל"ב, מ"ח – נ').

וכך בתיאור עלייתו אל מותו.

"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן...וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד ה' בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל פִּי ה'. וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ל"ד, א' – ו').

היכן הוא מיקומו של הר נבו? הגמרא מלמדת אותנו כי מיקומו הוא בשטח שבט ראובן.

"א"ר יהודה: אילמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, היכן משה מת? בחלקו של ראובן, דכתיב: ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו (דברים ל"ד), ונבו בחלקו של ראובן קיימא, דכתיב: (במדבר ל"ב) ובני ראובן בנו וגו' ואת נבו וגו'..." (סוטה י"ג, ע"ב).

"שלש מדות היו ביד בלעם מה שלא היה ביד משה. משה לא היה יודע מי מדבר עמו בלעם היה יודע מי מדבר עמו שנא' נאם שומע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה (במדבר כ"ד, ד')" (ספרי זוטא פיסקא ז' ד"ה פט. ובבא).

[1564] רמב"ן בראשית א', א' ד"ה בראשית ברא אלוהים.

[1565] "...וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ...עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן - ...אל תקרי הים האחרון אלא היום האחרון...עד שיחיו המתים" (דברים ל"ד, א' – ב' ורש"י ד"ה עד הים האחרון).

[1566] דברים ל"ג, כ"א.

מאידך, מביאה הגמרא את עובדת קבורת משה בשטח שבט גד מברכת משה להם כדלעיל.

"...והיכן משה קבור? בחלקו של גד, דכתיב: (דברים ל"ג) וירא ראשית לו וגו'..." (המשך סוטה שם י"ג, ע"ב).

את הסתירה שבין שני המקורות היא פותרת בכך שבתיאור עלייתו של משה אל הר נבו היא תולה רק את מיתתו אך לא את קבורתו. מתוך כך היא מבארת כי את ארבעה המילין שבין נחלת ראובן שם מת, לבין נחלת גד שם נקבר, עשה משה על כנפי השכינה.

"...ומחלקו של ראובן עד חלקו של גד כמה הויי? ארבעה מילין, אותן ארבעה מילין מי הוליכו? מלמד, שהיה משה מוטל בכנפי שכינה..." (המשך סוטה שם י"ג, ע"ב).

חיזוק להבנה זו המחלקת בין מקום מיתתו לבין מקום קבורתו, ניתן לזהות בכתובים מתוך שבציוויו של ה' למשה בדברים ל"ב הוא אומר לו – "עֲלֵה אֶל הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה הַר נְבוֹ...וּמֻת בָּהָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹלֶה שָׁמָּה"[1567]. אולם תיאור קבורתו בפרק ל"ד הוא בגיא! – "וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּיְ בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר"[1568]. אמנם מפשט המשכת הכתוב מ – "וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה"[1569] דרך – "וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה"[1570], עד ל – "וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּיְ בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר"[1571] באופן רציף, משמע כי מקום מותו הוא גם מקום קבורתו של משה.

כך מתרגם תרגום יונתן את "נְבוֹ" בפרשת התנחלותם של שבט ראובן בעבר הירדן המזרחי, כמקום **קבורת** משה ולא רק כמקום מיתתו.

*"ובְנֵי רְאוּבֵן בָּנוּ אֶת חֶשְׁבּוֹן...וְאֶת נְבוֹ וְאֶת בַּעַל מְעוֹן... - ובני ראובן בנו ית בית חושבני...וית **בית קבורתיה דמשה** וית קרתא דבלק..." (במדבר ל"ב, ל"ז – ל"ח ותרגום יונתן שם).*

כך מבאר האבן עזרא:

*"והנה הגיא הוא ראש הפסגה, **ושם מת משה, ואין צורך להוליכו אחר מותו**" (אבן עזרא במדבר כ"א, י"ח).*[1572]

אם כך אנו נוקטים, התוצאה היוצאת מסיפור קבורתו של משה קיצונית יותר מזו שמסיקה הגמרא בסוטה. לא רק "עירוב" השכינה בגישור בין מקום מיתתו - מקום נחלתו של שבט ראובן (שנבו בחלקו נמצא) למקום קבורתו של משה - מקום נחלתו של שבט גד (על פי ברכת משה לו כאמור), אלא **איחודם** כמציאות אחת ומקום אחד!

באופן מפתיע, תוצאה שכזו עולה מן ה"חזקוני" בהכניסו את ראובן בתוך ברכתו של שבט גד

*"דבר אחר: כי שם מחוקק וגו', **כי שם נחלתו וחלקו של ראובן שנקרא מחוקק**, כדכתיב: בפלגות ראובן גדולים חקקי לב (שופטים, ה', ט"ו) שם היא ספונה וסדורה כבר.*

אמנם על פי דברי ה"חזקוני" ניתן להסתפק בביאור כי בחירת שבט גד בנחלתו, נובעת מכוח בחירת ראובן בעבר הירדן המזרחי, אולם ייחוס ה"חזקוני" את לשון ה"מחוקק" לראובן מלמדת על מגמת איחוד אף בין ראובן וגד אף בנחלותיהם - "כִּי שָׁם – בחלקו של נחלת גד, חֶלְקַת מְחֹקֵק – הוא ראובן, סָפוּן". איחוד זה מתחייב אף מצד הפשט (וכפי תרגום יונתן), מכוח קיום קבורתו של משה בנחלות שניהם בד בבד. אולם כיוון שבגבולות הנחלות נמצאים שבט ראובן וגד כל אחד בנחלה נפרדת, יוצא כי משה במעשה מתתו וקבורתו מצליח ליצור בהווייתו מצב בלתי ניתן לתפיסה של איחוד הוויות המקומות הפיזיים הנפרדים לכדי הווייה אחת. בכדי להבין את

[1567] דברים ל"ב, מ"ט – נ'.

[1568] דברים ל"ד, ו'.

[1569] דברם ל"ד, א

[1570] דברים ל"ד, ה'

[1571] דברים ל"ד, ו'

[1572] וכן הוא בדבריו בדברים: "...**ודע, כי הר העברים, שהוא הר נבו, שהוא צלם כוכב, הוא בעצמו הגיא, שהוא ראש הפסגה, שהוא מול בית פעור**. והעד, שאמר הכתוב: (במדב' כא, כ), כי נסע ישראל מבמות אל הגיא אשר בשדה מואב ראש הפסגה. וכתיב: ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה (א). ושם מת ושם קבורתו. וכתיב: ונשב בגיא מול בית פעור (דברים ג, כט). והנה אחר שישבו ישראל בגיא, אמר הכתוב: ויסעו בני ישראל ויחנו בערבות מואב (במד' כב, א). וכתוב אחר ויחנו בהרי העברים לפני נבו. ויסעו מהרי העברים ויחנו בערבות מואב (שם לג, מז - מח). **והנה דבר ברור, כי במקום שמת משה שם קבורתו**" (אבן עזרא דברים ל"ד, ו' ד"ה ויקבר אותו).

משמעות החיבור הזה שאינו ניתן להתקיים על פי חוקי המציאות הפיזית, נתבונן בחלוקה הנוצרת במתתו של משה בין מקום מיתתו לבין מקום קבורתו.
כאמור, את מקום מיתתו מייחסת הגמרא לנחלת שבט ראובן[1573]. משמעות הדבר היא כי בשטח נחלתו של ראובן עולה נשמתו של משה לשמים. לעומת זאת לשטח שבט גד היא מייחסת את מקום קבורתו[1574]. משמעות הדבר היא כי במקום זה חוזר גופו למקורו שבעפר הארץ.

בהתייחסותנו אל עליית הנשמה מן האדם במותו, היא נתפסת כגרעון, מתוך ההתלוות לה איבוד הגוף את חיותו. אף אם יקבר האדם באופן טכני שלא במקום מיתתו, לא מנותקת ההשפעה השלילית של גירעון זה כיוון שהפרדה זו אינה מהותית. אולם כיוון שבמצב מתתו של משה החלוקה בין עליית נשמתו (מותו) ובין קבורת גופו היא תכונתית (שהרי מקום פטירתו על פי הכתוב, הוא כן מקום קבורתו), מאפשרת הפרדה זו ליצר יחס של העצמה בין חלקיה – העצמת הנשמה את עצם הגוף.

על כוחה המתגבר של הנשמה דווקא בעת המיתה לחזק את מעמדה, אנו למדים מיכולת האדם דווקא בעת הזו לראות פני שכינה. את זאת מלמדים לנו חז"ל מן הפסוק בתהילים – "לְפָנָיו יִכְרְעוּ כָּל יוֹרְדֵי עָפָר וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה".

*"...לְפָנָיו יִכְרְעוּ כָּל יוֹרְדֵי עָפָר וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה - לא יחיה, רבותינו דרשו מן המקרא הזה שהמתים לפני מיתתם **בשעת נטילת נשמה רואין פני שכינה**" (תהלים כ"ב, ל' ורש"י ד"ה לא חיה).*

כך מפורט הדבר במדרש

"ויאמר לא תוכל לראות פני...ד"א ביקש לראות ולהסתכל במראה שכינה, ולא ניתן לו רשות, שנאמר כי לא יראני האדם וחי, ומכאן למדנו כי בשעת מיתה יראוהו כל בני האדם, שנאמר לפניו יכרעו כל יורדי עפר ונפשו לא חיה (תהלים כ"ב, ל')..." (מדרש אגדה שמות ל"ג ד"ה [כ] ויאמר לא).

את המשכת הנשמה את הווייתה בעת המוות בשיעור ניכר ביחס לגוף הכלֵה, אנו פוגשים באופן קיצוני במיוחד בעת מיתתו של רבי שמעון בר יוחאי.

*"תאנא בההוא יומא דר"ש בעא לאסתלקא מן עלמא והוה מסדר מלוי...אר"ש **הא השתא שעתא דרעותא הוא**...והא מלין קדישין דלא גליאן עד השתא בעינא לגלאה קמי שכינתא דלא יימרון דהא בגריעותא אסתלקנא מעלמא ..." (זוהר - האדרא זוטא כרך ג (דברים) פרשת האזינו דף רפז עמוד ב).*
***תרגום**: "למדנו, באותו יום שר"ש רצה להסתלק מן העולם והיה מסדר דבריו...א"ר שמעון, **הנה עתה שעת רצון היא**...והנה דברים קדושים שלא גליתי עד עתה, אני רוצה לגלות לפני השכינה, שלא יאמרו שבחסרון נסתלקתי מן העולם..."*.
*"...**כל ההוא יומא לא אפסיק אשא מן ביתא**...בתר דאזיל אשא חמינא לבוצינא קדישא קדש הקדשים דאסתלק מן עלמא אתעטף שכיב על ימיניה ואנפוי חייכין..."*.
***תרגום: כל אותו היום לא נפסק האש מן הבית**...אחר שהלכה האש, ראיתי את המאור הקדוש קודש הקדשים שנסתלק מן העולם, שנתעטף ושוכב על ימינו ופניו צוחקות..."*.
*"...בתר דנפק פורייא הוה סליק באוירא, ואשא הוה להיט קמיה שמעו קלא **עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון** (ישעיה נז) יבא שלום ינוחו על משכבותם..." (זוהר שם דף רצ"ו ע"ב).*
***תרגום**: "...אחר שיצאה המטה מן הבית, היתה עולה באויר, ואש היתה לוהטת לפניה. שמעו קול. **הכנסו ובואו והתקבצו להילולא של ר' שמעון**, יבא שלום ינוחו על משכבותם".*

מתאור הזוהר את יום מותו של רבי שמעון בר יוחאי אנו למדים, שאם יום המיתה לאדם הינו יום של גרעון מן החיים, הרי אצל רבי שמעון בר יוחאי, אין המות מביא לחידלון אלא להתחזקות הופעתה של הנשמה הפותחת פתח לגילוי של חיים חדשים מעבר למה שניתן היה להופיע בעת שלטון הגוף. מצב זה של תוספת החיים הוא ההופך את יום מותו של רבי שמעון בר יוחאי להיות יום הילולא – כיום כניסה לחופה גם לדורות הבאים.

[1573] "א"ר יהודה... היכן משה מת? בחלקו של ראובן, דכתיב: (דברים ל"ד) ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו, ונבו בחלקו של ראובן קיימא, דכתיב: (במדבר ל"ב) ובני ראובן בנו וגו' ואת נבו וגו'..." (סוטה י"ג, ע"ב).

[1574] "וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי שָׁם חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן" (דברים ל"ג, כ"א).

בתיאור יציאת מיטתו של רבי שמעון בר יוחאי באוויר והאש לוהטת מלפניה בדרכה אל המערה, אנו אף מוצאים הקבלה לאופן נשיאת השכינה את מיטת משה מחלק נחלתו של ראובן לחלק נחלתו של שבט גד.

כך האש ברבי שמעון בר יוחאי.

"...בתר דנפק פורייא הוה סליק באוירא, ואשא הוה להיט קמיה..." (דף רצ"ו ע"ב).
***תרגום**: "...אחר שיצאה המטה מן הבית, היתה עולה באויר, ואש היתה לוהטת לפניה..."*.

וכך היא השכינה במיטתו של משה.

"...ומחלקו של ראובן עד חלקו של גד כמה הויז? ארבעה מילין, אותן ארבעה מילין מי הוליכוז? מלמד, שהיה משה מוטל בכנפי שכינה..." (המשך סוטה לעיל י"ג, ע"ב).

אכן אצל רבי שמעון בר יוחאי מופיעה תורתו במערה מתוך התפשטותו מן הגוף כבר בחייו בהיותו במערה.

*"...אזלו טשו במערתא. איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא. **והוו משלחי מנייהו, והוו יתבי עד צווארייהו בחלא**, כולי יומא גרסי, בעידן צלויי לבשו מיכסו ומצלו, והדר משלחי מנייהו כי היכי דלא ליבלו...(שבת ל"ג ע"ב).*
*תרגום: "...הלכו והתחבאו במערה התרחש נס ונברא להם חרוב ומעין מים, **והיו פושטים בגדיהם והיו יושבים עד צוארם בחול**, שלא להשאר ערומים, כל היום למדו. ובזמן התפילה היו מתלבשים מתכסים ומתפללים וחוזרים ופושטים בגדיהם כדי שלא יבלו..."*.

אולם במשה, כיוון שמשקל הנשמה בהופעת כוחו מועצם בעת מותו מתוך מרכוז הווייתה (בנחלת שבט ראובן) ביחס למיקום קבורת הווית הגוף (בנחלת שבט גד), בד בבד עם היות מיקום מיתתו של משה גם מיקום קבורתו (כפי שעולה מפשט הכתובים), הרי תיחום זה של הווייתו הנשמה מביא להעצמתו את ממד הגוף, עימו הוא נמצא. את תוצאתה של העצמה זו אנו פוגשים ביכולתו של משה בעת מיתתו לאחד בין שני מקומות קיומו – בין נבו שבשטח נחלת ראובן, לבין "חלקת מחוקק" שבשטח נחלת גד - להיות שניהם כאחד מקום קבורתו, בד בבד עם היות כל אחד מהם מקום לעצמו.

יכולת דומה לזו שמופיע משה בעת מיתתו, ראינו אצל יעקב בעת חלומו לקראת הגעתו אל לבן.

*"וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה. וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא. וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ...וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי. וַיִּירָא וַיֹּאמַר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה **אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם**. וַיַּשְׁכֵּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ. **וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל** וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (בראשית כ"ח, י' – י"ט).*

מצד אחד מסיק יעקב מחלומו כי מקום משכבו הוא "בֵּית אֱלֹהִים" ו"שַׁעַר הַשָּׁמָיִם". הגדרות אלו מתאימות אך ורק לבית המקדש שבירושלים. מאידך, קורה יעקב למקום "בֵּית אֵל" כשהכתוב מעיד כי בית אל זו היא "לוז" הנמצאת בשטחו של שבט יוסף. את הסתירה שבין שני המיקומים פותרים חז"ל בדרך בלתי אפשרית להבנת השכל.

*"...ועוד אמרו יעקב קראה לירושלים בית אל וזו לוז היא ולא ירושלים ומהיכן למדו לומר כן. **אומר אני שנעקר הר המוריה ובא לכאן**, וזהו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין (חולין צ"א, ב'), שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו ויפגע במקום" (רש"י שם בראשית כ"ח, י"ז ד"ה כי אם בית אלהים).*

ברור, כי אין כוונת הדברים כי הר המוריה "לקח את רגליו" ובה לבית אל. משמעות הדברים היא כי הווייתו הר המוריה שבשטח נחלת בנימין והווייתו בית אל שבשטח נחלת משה מתאחדות לאחד[1575], לא רק מצד "מחשבת" מקומות אלו, אלא עד לרמת הווייתן הממשית הפיזית, זאת בד

[1575] כפי שנבאר בהמשך בפרק_____ עמ' _____ בהתייחסותנו ליחסי הגומלין שבין יוסף ובנימין, איחוד ירושלים ובית אל בחלומו של יעקב, הוא מצב האיחוד שבין יוסף ובנימין אותו מבקש יעקב לממש, ושאינו מצליח אלא באופנים מסויימים בלבד.

בבד עם כך שאין הם מאבדים את קיומם העצמאי. את מה שמצליח יעקב לפגוש ברמה של "חלום", מצליח משה ליצור בעת מתתו בקבורתו בד בבד בשני מקומות יחדיו. את היכולת הזו אנו פוגשים בעולם המוכר לנו אך ורק אצל ממד המחשבה מתוך שאין היא מוגבלת כממד הפיזי להיות במקום מוגדר אחד בלבד. הצלחתו של משה היא אם כן בהקנייתו את תכונת המחשבה המגשרת בין גבולות העצמים הפיזיים לממד הפיזי עצמו בו הוא נקבר. את התכונה הזו "תורמת" נשמתו של משה מכוח מרחב החופש שבה להווייתו הגופנית בעת המוות.

כאן אנו נפגשים עם הוויית הגלעד כפי שמופיעה ביפתח. כפי שראינו, חסרון "מחשבת החיים" הוא בדיוק חסרונו של יפתח בהתנהלותו מול בִּתו. ביצוע נידרו בה כפשוטו בלא יכולת להפר או להמיר את נדרו הוא צד הקיבעון של הממד הפיזי, המגביל ומכשיל את המופיעים את אין סוף החיים דרכו באופן מוקצן. התייחסות לכוחו של משה מצד יכולתו לתת למקום הפיזי מרקם התנהלות המקביל לזה של כוח ה"מחשבה", הינו אם כן בבחינת **העצמה** של הוויית הממשות העצמית שביפתח, לתת לה "גמישות" שלא הייתה לה עד עתה מעצמה.

תפיסה זו את כוחו של משה בעת מותו, ואופן השפעתו על הגלעד, הינן הופכיות לאלו שראינו עד עתה. אם את מצב ה"סָּפוּן"[1576] – "וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קִבְרָתוֹ"[1577] שבמשה ראינו עד עתה מצד נגיעתו של משה בהוויית המציאות הקודמת למימוש, הכוללת בתוכה את הוויות המציאות כולן ומתוך כך אינה מזוהה פיזית, הרי עתה הווייתו הכוללת של משה מתבארת כאיחוד המציאויות הנפרדות לאחד, בלא לאבד את קיומם הממשי. הגדרת מצב איחוד מציאות שכזה מכוחו של משה, מתאים יותר להוות "אחרית" המגיעה **לאחר** מצגי המימוש הנפרדים, ולא כמצב "ראשית" המתייחס ל"אחד" הכולל ש**לפני** מצבי ההתגשמות. מתוך כך משתנה מגמת השפעתו של משה על הגלעד ממגמה של "איזון" ו"עידון" משקל הממשות העצמית והשלטוניות הנובעת ממנה[1578], בהופעת הוויית אין סוף החיים (בהשפעת מצב הצבירה ה"ספון" של משה), לתמיכה בהוויית הממשות העצמית וכוח הפעולה השלטוני שפרץ מגבולותיו (בהקרבת יפתח את בתו לעולה ובשחיטת בני אפרים על מעברות הירדן), להצליח ולהוסיף בו את ה"גמישות" שהייתה נעדרת בו מתוך ריחוקו מ"מחשבת התורה".

בכיוונון זה, ברכת משה לשבט גד "ויראה ראשית לו כי שם מחוקק ספון" מתבאר לא כהשפעת משה על הוויית ה"מחוקק" שבגלעד להיות "ספון" – במשמעות "נסתר" אלא כהשפעת משה על הוויית "מחוקק" זו להיות "ספון" מלשון **חוזק**, כדוגמת לשון "ספון בארזים".

*"...וְסָפוּן בָּאָרֶז ... - **מסכת הגג בארזים**" (ירמיהו כ"ב י"ד ורש"י ד"ה וספון בארז).*

כך מוכיח הנביא את ישראל הספונים - מכוסים תחת קורת ביתם בעוד המקדש חרב.

*"הַעֵת לָכֶם אַתֶּם לָשֶׁבֶת בְּבָתֵּיכֶם סְפוּנִים וְהַבַּיִת הַזֶּה חָרֵב - **מכוסים בנסרי ארזים כמו** (מלכים א', ו') **ויספון את הבית וספון את הבית בארז וכן ת"י הכדין כשר לכון דאתון יתבין בבתיא די מטללין בנסרי דארזיא ובית מקדשׁ הדין חרוב**" (חגי א', ד' ורש"י ד"ה ספונים).*

הרד"ק במקום, מחבר למשמעות זו של "ספון" אף את "חלקת מחוקק ספון".

*"ספונים - מקורים וכן **חלקת מחוקק ספון** וספון בארז" (רד"ק שם, חגי א', ד').*

אופן התבוננות מחודש זה על משקל השפעתו וממילא סיבת כיבושו של משה את הגלעד וקבורתו שם, מחזיר אותנו אל השפעת הווייתו של משה והר חורב על הווייתו של אליהו הנביא, אף הוא מן הגלעד.

על פי המגמה שהתוונו לעייל, מפגשו של אליהו עם הר האלוהים והוויית משה, נועדו "לצנן" אף אצלו את מגמת השלטוניות שבהווייתו וחשיבותה של העצמיות כמופיעה את אין סוף החיים, ולהפחית מתוך כך את המשקל שנתן להיות המימוש המעשי של תוצאת הקשר שבין ישראל לה' (אי הורדת הגשמים) כגורם מחולל את חיבורם של ישראל אל השכינה ואת הקריטיות שנתן לרדיפתם של ישראל אותו להורגו[1579]. על פי מהלך זה דלעיל, מתחזק משקל הוויית משה באליהו ככול שהוא עומד בעמדתו.

[1576] דברים ל"ג, כ"א.

[1577] דברים ל"ד, ו'.

[1578] כפי שהופיעו ביפתח בהעצמתו את היותו ראש וקצין כנקודת מוצא להופעת השכינה בו, ובאליהו בכפייתו את תוצאת הבטחת ה' לישראל "ועצר את השמים ולא יהיה מטר" כנקודת מוצא ליצירת הקשר שבין ישראל והשכינה.

[1579] כפי שקורה לאחר הודעת איזבל אליו כי תשים את נפשו כנפש נביאי הבעל שהרג.

כפי שבארנו, עוגת הרצפים[1580], מביאה את אליהו להתדמות למשה שאף הוא מביא אל פיו את הגחלת ונהפך להיות כבד פה וכבד לשון[1581]. הגעתו אל הר חורב לאחר ארבעים היום וארבעים הלילה[1582], מכניסה את אליהו אל תוך הוויית השמים, ובכך באופן נוסף מורידה ממנו עטיפה נוספת מהווייתו הממשות העצמית האלוהית מכוחה מונעים פעולותיו. קריאת ה' אל אליהו מה לך פה אליהו[1583] נועדה על פי מהלך זה לבחון את השפעת המהלכים הקודמים על הוויתו. תשובתו של אליהו – "וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ"[1584], מלמדת על כישלון. כשלון זה מצריך למהלך התפשטות נוסף – אל "קול הדממה הדקה"[1585].

*"וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי ה' וְהִנֵּה ה' עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי ה' לֹא בָרוּחַ ה' וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ ה'. וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ ה' וְאַחַר הָאֵשׁ **קוֹל דְּמָמָה דַקָּה**" (מלכים א', י"ט, י"א – י"ב).*

לאחר מהלך זה נבחנת שוב תוצאתה על אליהו.

"וַיְהִי כְּשָׁמְעַ אֵלִיָּהוּ וַיָּלֶט פָּנָיו בְּאַדַּרְתּוֹ וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הַמְּעָרָה וְהִנֵּה אֵלָיו קוֹל וַיֹּאמֶר מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ" (מלכים א', י"ט, י"ג).

תשובתו של אליהו פעם נוספת – "וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת...וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ"[1586], מחייבת בשלב הראשון את גזירת שליחות הנבואה ממנו והעברתה לאלישע.

"וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו לֵךְ שׁוּב לְדַרְכְּךָ...וְאֶת אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט מֵאָבֵל מְחוֹלָה תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַּחְתֶּיךָ" (מלכים א', י"ט, ט"ו- ט"ז).

כך מבאר רש"י במקום.

*"תמשח לנביא תחתיך - **אי אימשי בנביאותך** מאחר שאתה מלמד קטיגוריא על בני" (רש"י מלכים א', י"ט, ט"ז).*

כך מבארים חז"ל במדרש את סיבת הישנות שאלתו של ה' אל אליהו מה לך פה אליהו, פעמיים.

"...מה לך פה אליהו. היה לו שיאמר לפניו רבש"ע הן בניך בני אברהם יצחק ויעקב שעשו לך רצונך בעולמך הוא לא עשה כן אלא אמר קנא קנאתי וגו' התחיל הקב"ה לדבר עמו דברים של תנחומים אמר כשירדתי ליתן תורה לישראל לא ירדו עמי אלא מלאכי השרת שרצו בטובתן שנאמר צא ועמדת בהר וגו' ואחר הרעש אש, המתין לו שלש שעות עדיין עמד בדברים הראשונים ואמר קנא קנאתי, א"ל הקב"ה ואת אלישע תמשח לנביא תחתיך..." (ילקוט שמעוני מלכים א' רמז ריז).

בשלב השני היא מביאה לעלייתו של אליהו בסערה השמימה. על פי מהלך זה, עלייתו זו, ממשיכה את מגמת הר חורב ומקצינה אותו במטרה להפוך את מגמת האין סוף אותה מופיע אליהו דרך

"וַיֵּרָא וַיָּקָם **וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ**..." (מלכים א', י"ט, ג').
וכן בתשובתו לה' בהר סיני.
"וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי **וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ**" (מלכים א', י"ט, י').
וכפי שלמדנו מדברי חז"ל בעניין – "...**אבל אליהו לא נתקנא על שעבדו עבודה זרה, אלא נתקנא על עצמו שבקשו להרגו**...אמר לו ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה (שם מלכים א', י"ט, י"ד). **אמר לו על עצמך אתה מקנא**. ואין לך גדול מאליהו ולא נתקנא אלא על עצמו לכן הן תרין חסרין" (בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרות ויתרות (יהושע) ד"ה ואלו הן תרין).

[1580] "וַיַּבֵּט וְהִנֵּה מְרַאֲשֹׁתָיו עֻגַת רְצָפִים... - פחמים וכן ובידו רצפה (ישעיה ו' ו')" (מלכים א', י"ט, ו' ורש"י ד"ה רצפים).

[1581] "כי כבד פה וכבד לשון - ...כיון שבא ליטול הזהב בא מלאך ודחק ידו על הגחלים, נטלן וזרקן לתוך פיו, לפיכך נהיה כבד פה" (פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות פרק ד ד"ה י) ויאמר משה).

[1582] "וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּה וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב" (מלכים א', י"ט, ח').

[1583] "וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיָּלֶן שָׁם וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ" (מלכים א', י"ט, ט').

[1584] מלכים א', י"ט, י'.

[1585] כפי שהסברנו לעייל בפרק – "משיכת אליהו אל הוויית השמים – קולה של הדממה" (עמ'_____).

[1586] מלכים א', י"ט, י"ד.

הוויית הממשות העצמית שבאדם[1587], לממד ה"בלתי נודע"[1588] לחלוטין, מתוך אי יכולת עמידתם של ישראל בדבר.

כך עולה מחז"ל המשווים בין עלייתו של משה אל הר סיני לעלייתו של אליהו בסערה השמימה.

"...ואת מוצא שמשה ואליהו שוין זה לזה בכל דבר...משה עלה למעלה ואליהו עלה למעלה שנאמר ויהי בהעלות אליהו (שם מלכים ב', ב', א')...משה ויכסהו הענן ששת ימים (שמות כ"ד, ט"ז) ואליהו עלה בסערה ויהי בהעלות וגו' (מלכים ב', ב', א')..." (פסיקתא רבתי פרשה ד ד"ה [ויקח אליהו וגו').

אולם, זיהויינו עתה את מגמת העצמה של כוח אין סוף החיים שבמשה את הגלעד, "לספון" את כוח ה"מחוקק" שבו ב"קורות עֲצָיו" של הוויית משה, פותח פתח להבנה זו אף ביחס להתקרבות שיוצרת ההשגחה האלוהית של אליהו אל בחינת אין סוף החיים שבמשה בפרשת הגעתו אל הר חורב.

עֶגֶת רְצָפִים – בניינו לאליהו תכונת גוף שהוא אש

התבוננות בפשט הכתובים בישעיהו, מלמדת כי נגיעת ה"רְצָפָה" בשפתיו של ישעיהו נועדה לאפשר לו להיות בר הכי לחזון הנבואי של מעשה מרכבה, על אף היותו בשר ודם[1589].

*"בִּשְׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּיָּהוּ וָאֶרְאֶה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא וְשׁוּלָיו מְלֵאִים אֶת הַהֵיכָל. שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפַיִם שֵׁשׁ כְּנָפַיִם לְאֶחָד בִּשְׁתַּיִם יְכַסֶּה פָנָיו וּבִשְׁתַּיִם יְכַסֶּה רַגְלָיו וּבִשְׁתַּיִם יְעוֹפֵף. וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ. וַיָּנֻעוּ אַמּוֹת הַסִּפִּים מִקּוֹל הַקּוֹרֵא וְהַבַּיִת יִמָּלֵא עָשָׁן. **וָאֹמַר אוֹי לִי כִּי נִדְמֵיתִי** כִּי אִישׁ טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי וּבְתוֹךְ עַם טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ ה' צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי. וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ. וַיַּגַּע עַל פִּי **וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר**" (ישעיהו ו', א' – ז').*

כך גם באליהו, על פי פשט הכתובים עוגת רְצָ(שָ)פִים זו נועדה לתת כוח לאליהו למסע הארבעים יום עד להר חורב.

"וַיַּבֵּט וְהִנֵּה מְרַאֲשֹׁתָיו עֻגַת רְצָפִים וְצַפַּחַת מָיִם וַיֹּאכַל וַיֵּשְׁתְּ וַיָּשָׁב וַיִּשְׁכָּב. וַיָּשָׁב מַלְאַךְ ה' שֵׁנִית וַיִּגַּע בּוֹ וַיֹּאמֶר קוּם אֱכֹל כִּי רַב מִמְּךָ הַדָּרֶךְ. וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתְּ וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב" (מלכים א', י"ט, ו' – ח').

מכאן אנו למדים כי כפי שנגיעת גחלת האש על פיו של ישעיהו נועדה להתאים אותו לראייתו את המלך ה' צבאות, כך האכלתו של אליהו את עוגת הרשפים נועדה להתאים את גופו לממדי תכונת השמים.

התייחסות נוספת של רש"י מלמד כי ה"רשף" הנוגע בפיו של ישעיהו תואם את גדולתו של האדם שמעֲבֵר לגדולתו אף של המלאך. כך לומד רש"י מצורך המלאך לקחת את ה"רצפה" במלקחים, בעוד לישעיהו הנביא נוגעת ה"רצפה" ישירות על פיו בלא שיוזק.

"ויגע על פי וגו' - ...וגדול כחו שהמלאך ירא לקחתה כ"א במלקחים והגיעה על שפת הנביא ולא הוזק בתנחומא וזהו שנאמר כי רב מאד מחנהו (יואל ב') אלו מלאכים ועצומים מהם עושי דברו (שם יואל ב') הם הנביאים" (רש"י שם ישעיהו ו', ז').

השלכת יכולת זו של האדם לגעת ב"רצפה" אל אליהו, מלמדת על כוח קיבולת אליהו את האש השמימית אף יותר מישעיהו. בעוד שבישעיהו נוגעת ה"רצפה" בפיו בלבד, הרי אליהו אוכל את עוגת הרצפים אל קרבו ואינו ניזוק.

[1587] ממנה נגזר קיום קשר השכינה עם ישראל בדרך של מימוש תוצאותיה עליהם – ועצר את השמים ולא יהיה מטר".

[1588] כפי ש"גזרנו" מהווייתו של משה – "...וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ל"ד, ו').

[1589] כפי שמביאה המשנה בחגיגה: "אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה (שראה יחזקאל ושראה ישעיה – ברטנורא) ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" (משנה חגיגה פרק ב' משנה א').

זוית התייחסות נוספת ביחס ל"רצפה" הנוגעת בישעיהו, אותה מביא רש"י בשם תרגום יונתן משליכה אף היא ישירות על אליהו.

*"ויונתן תירגם ובידו רצפה ובפומיה ממלל לשון רצפה **דבר הרצוף בפה ובלשון**, קבל הדבור מפי הקב"ה מכסאו בשמים שהיה מכוון כנגד המזבח שבהיכל".*

אם בתחילה[1590] ביאר רש"י את לשון ה"רצפה" משורש "ר.צ.צ", הרי עתה הוא מבארה במשמעות "רצף".

"רצפה" זו זו מעלתה גדולה, ליישר את האדם עם הדיבור האלוהי באופן שדיבורו את ה' יהיה רצוף ולא קטוע. הצורך במעלה זו מתברר בפסוק שלאחר מכן, מיד לאחר מעשה נגיעתו של המלאך עם ה"רצפה" בפיו של ישעיהו, בבקשתו של ה' למצוא שליח לדבריו.

"וָאֶשְׁמַע אֶת קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר אֶת מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֵךְ לָנוּ וָאֹמַר הִנֵּנִי שְׁלָחֵנִי" (ישעיהו ו', ח').

חז"ל מבארים כי שאלתו של ה' אינה סתמית, אלא נובעת מקושי שהיה לו לה' בשליחתו את עמוס הנביא שהיה מגמגם בלשונו.

"את מי אשלח - להוכיח את ישראל שלחתי את עמוס והיו קורין אותו פסילוס לפי שהיה כבד לשון והוא נתנב' שנתים לפני הרעש והיו ישראל אומרים הניח הקב"ה את העולם והשרה שכינתו על הדין קטיע לישנא כו' כדאיתא בפסיקתא" (רש"י שם ישעיהו ו', ח' ד"ה את מי אשלח).

לכאורה ליצנותם של ישראל על עמוס, יש בה ממש. מדוע על הקב"ה לבחור נביא גמגמן להעביר את דבריו אל ישראל? אולם מדברי חז"ל בעניין אנו למדים כי גמגומו של עמוס, אינו מולד בו מעצמו, אלא נובע ישירות מהופעת דבר ה' בו.

*"שלחתי את עמוס והיו קורין אותו פסילוס דא"ר פנחס למה נקרא שמו עמוס **שהיה עמוס בלשונו**" (ויקרא רבה פרשה י' ד"ה ב ר' עזריה).[1591]*

ייחוס גמגומו של עמוס לקריאתו בשם זה מפני היותו עמוּס בלשונו, מלמדת כי נקודת המוצא לגמגום זה אינה דלות דיבור, אלא דווקא ריבוי ועומס של דיבור. את ה"עומס" הזה המביא לגמגומו של עמוס אין לנו לתלות אלא על היות הדיבור המוטל עליו – הדיבור האלוהי. היות הדיבור האלוהי מופיע חיים עד לאין סוף ביחס לדיבור האנושי, הוא ההופך אותו להיות "עמוס".

כך בלשון אחרת מציג אמציה כוהן הבמות של ירובעם את עוצמת עומס דבריו של עמוס כ"דברים שהארץ אינה יכולה להכיל"[1592].

*"וַיִּשְׁלַח אֲמַצְיָה כֹּהֵן בֵּית אֵל אֶל יָרָבְעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר קָשַׁר עָלֶיךָ עָמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל **לֹא תוּכַל הָאָרֶץ לְהָכִיל אֶת כָּל דְּבָרָיו**" (עמוס ז', י').*

אי יכולת הפֶּה האנושי לעמוד בעומס הזה, הוא ההופכו להיות גמגמן.

בעייה מהותית זו ביחס שבין "עומס" הדיבור האלוהי לבין יכולת ההכלה הנמוכה של הפה האנושי, היא העומדת מול ה' בבקשו שליח לנבואתו. את הבעיה הזו פותרת נגיעת ה"רצפה" על

[1590] ד"ה רצפה - גחלת וכן עוגת רצפים (מלכים א יט) כמו עוגת רשפים ונאמר בישעיהו ובאליהו בצד"י רצפה מפני שאמרו דילטוריא על ישראל...אמר הקב"ה למלאך רצוץ פה שאמר דלטוריא על בני" (רש"י ישעיהו ו', ו').

[1591] באופן דומה מבאר רש"י בעמוס בהתייחסותו לשינוי הלשון שמביא הכתוב בלשונו של עמוס, מלשון "בולש שקמים" ל"בולס שקמים" מפאת גמגומו.
"וַיַּעַן עָמוֹס וַיֹּאמֶר אֶל אֲמַצְיָה לֹא נָבִיא אָנֹכִי וְלֹא בֶן נָבִיא אָנֹכִי (איני מנביאי שקר שלכם הנוטלים שכרם להנבא איני צריך לכל זאת – רש"י) כִּי בוֹקֵר אָנֹכִי וּבוֹלֵס שִׁקְמִים - מחפש בשקמים לראו' איזה עתו לקוץ כדי להוסיף ענפים ואיזה ראוי לקורות שכן דרך שקוצצין בתולות השקמה **ובולס כמו ובולש אלא שעמוס מגמגם בלשונו שכך אמרו למה נקרא שמו עמוס שהיה עמוס בלשונו** וישראל קוראים אותו פסילוס כדאיתא בפסיקתא" (עמוס ז, י"ד ורש"י ד"ה ובולס שקמים).

[1592] זאת בלא לבטל את הביאור הפשטני של דבריו, שעם הארץ לא יוכלו לסבול את דברי נבואתו הקשים עליהם. כך לדוגמא מבאר הרד"ק במקום – "לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו - לא יוכלו אנשי הארץ לסבול את כל דבריו שמדבר רעה על ישראל" (רד"ק עמוס ז', י').

פיו של ישעיהו, המאפשרת לו דיבור "רצוף"[1593]. אמנם, שילוב ה"רצפה" בכוחה אף את השורש ר.צ.צ מלמד שמעשה הרציצה אף שבהתייחסות הספציפית פועל ה' אותה על ה' על אליהו וישעיהו מפאת דבריהם על ישראל, אף היא מגדירה את תכונתה הכללית של ה"רצפה" בשילוב מעשה הנבואה. יחד עם זאת שהיא מאפשרת לנביא דיבור רצוף בלא שיאבד את שטף דיבורו מפאת התוכן האלוהי שבו, יש בהווית כוח זו אף פן של רציצה אם כי רציצה דווקא ביחס לנטיית הנביא לראות בעם ישראל נומך שאינו מסוגל לקבל את דבר ה'.

"רצפה - גחלת וכן עוגת רצפים (מלכים א', י"ט) כמו עוגת רשפים ונאמר בישעיהו ובאליהו בצד"י רצפה ***מפני שאמרו דילטוריא על ישראל זה קראם עם טמא שפתי' וזה אמר כי עזבו בריתך*** *(מלכים א', י"ט, י') אמר הקב"ה למלאך רצוץ פה שאמר דלטוריא על בני" (רש"י ישעיהו י', י').*

מכאן יש לנו להסיק כי "עוגת הרצפים" או ה"רצפה", מביאה לרצף דיבורו של הנביא כחלק מהוויית הארץ. על כן יש בה את מגמת ה"סימפטיה" לישראל וחוסר ה"סבלנות" לנבדלות הנביא את עצמו מהם.

תיאור הנביא את פעולת ה"רצפה" – "הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר"[1594] מבוארת אם כן בהסתכלות כוללת זו לא רק ביחס לדברי הדליטוריא שאמר ישעיהו על ישראל, אלא מצד שדרוגה של ה"רצפה" את האדם ממצב ה"חטא" בו הוא נמצא תכונתית ביחס לעולם השמים, לשלמות והתאמה תוכנתיים להופעת האין סוף בו.
מן הפן הזה, כינוי הכתוב בלשון "רצפה" את אותה הגחלת הנלקחת מן המזבח, נועדה לציין את כוחה לתמוך באדם בהילוכו עם האלוהים בקירבו.

כך משתמש הכתוב בלשון "מִסְעָד" בהתייחסותו לרצפת בית ה'.

"וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ אֶת עֲצֵי הָאַלְמֻגִּים מִסְעָד לְבֵית ה' - ובדברי הימים (ב', ט', י"א) כתיב מסלות לבית ה' לכך אני אומר ***המסעד הזה לשון רצפה***" *(מלכים א', י', י"ב ורש"י ד"ה מסעד לבית ה').*

אכן בביאורנו לעיל את תכונת האש הרבוצה על המזבח[1595], ראינו כי תכונתה היא כתכונת הארץ[1596] להנביע ממנה את יסודות האין סוף שבה.

הבנה זו את כוח אש הגחלת שמעם המזבח דווקא לגדל את הוויית האדם להיות מסוגל להכיל את האין סוף דרכו, משתלבת היטב עם חולשת המלאך לעומת ישעיהו שהבאנו לעייל, כשבעוד ישעיהו נוגעת בו הרצפה ישירות בפיו ואינה מזיקתו נאלץ המלאך לאחוז בה בעזרת מלקחיים.

"...וגדול כחו שהמלאך ירא לקחתה כ"א במלקחים והגיעה על שפת הנביא ולא הוזק..." (רש"י ישעיהו ו', ז' ד"ה ויגע על פי וגו').

אף במשה, הגם שתחילת מפגשו עם גחלי האש, מטה אותו אל הוויית השמים[1597] והופכתו להיות כבד פה וכבד לשון, בלא יכולת להנביע מלכות[1598], בסופו של מהלך, מולידה הוויית אש זו ממנו, "דברים"

"ד"א אלה הדברים, אתמול היה אומ' לא איש דברים אנכי, וא"ר אלעזר ***אתמול היה פסילוס****, ועכשיו הוא אומ' אלה הדברים, אמ' שלמה מַרְפֵּא לָשׁוֹן עֵץ חַיִּים (משלי ט"ו, ד') א"ר אחא אם לשונך חוכך אשון אותו בד"ת והוא מתרפא, צא ולמד ממשה שהיה פסילוס, ובשביל שנתעסק בתורה נתרפא לשונו, אתמול לא איש דברים אנכי, עכשיו הוא אומ' אלה הדברים, הוי מרפא לשון עץ חיים" (דברים רבה פרשת דברים ד"ה ז. ד"א אלה).*

[1593] כפי ביאור התרגום שהבאנו לעיל – "...ויונתן תירגם ובידו רצפה ובפומיה ממלל לשון רצפה **דבר הרצוף בפה ובלשון**, קבל הדבור מפי הקב"ה מכסאו בשמים שהיה מכוון כנגד המזבח שבהיכל" (רש"י ישעיהו ו', ז' ד"ה ויגע על פי וגו').

[1594] "וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ. וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר" (ישעיהו ו', ו' – ז').

[1595] בפרק – "גירוי האש מן השמים את כוח הולדת החיים שמן הארץ" (עמ'_____).

[1596] "חמשה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי, וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן!" (יומא כ"א, ע"ב).

[1597] כפי שבארנו בפרק "עוגת רצפים – משיכת אליהו אל הוויית השמים – קולה של הדממה.

[1598] "כי כבד פה וכבד לשון אנכי. אמר לפניו זה ד' ימים שנדברת עמדי ועדיין אני כבד פה, **שאיני יכול לדבר צחות לשון פלטין, דהיינו לשון מלכות...**" (שכל טוב שמות פרק ד ד"ה י) ויאמר משה).

מכינויו אף הוא "פסילוס" כעמוס הנביא, מגיע משה להיות "איש דברים" שדבריו מונבעים בלשון מלכות - בשבעים לשון.

*"**אֵלֶּה הַדְּבָרִים** אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל...בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בָּאָרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה **בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה** הַזֹּאת לֵאמֹר... - **בשבעים לשון** פירשה להם" (דברים א', א' – ה' ורש"י ד"ה באר את התורה).*

יכולת הנבעת החיים ב"שבעים לשון" הוא התנאי שדורשים אצטגנני פרעה מיוסף, להכרתו כמלך.

*"א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, בשעה שאמר לו פרעה ליוסף: (בראשית מ"א) **ובלעדיך לא ירים איש את ידו וגו'**, אמרו איצטגניני פרעה: עבד שלקחו רבו בעשרים כסף תמשילהו עלינו? אמר להן: גנוני מלכות אני רואה בו: **אמרו לו: א"כ, יהא יודע בשבעים לשון!**..."[1599] (סוטה ל"ו, ע"ב).*

את הפער הזה מגשר משה כאמור, מכוח התורה בסוף הארבעים שנה.

*"בא וראה כשאמר הקב"ה למשה לך ואשלחך אל פרעה א"ל משה בייא אתה מעביר עלי לא איש דברים אנכי, א"ל שבעים לשון עומדין בפלטרין של פרעה שאם יבא אדם אחד ממקום אחר מדברים עמו בלשונו ואני הולך בשליחותך והם בודקין אותי לומר שאני שלוחו של מקום וגלוי לפניהם שא"י להשיח עמהם אין שוחקין עלי לומר ראו שליח של מי שברא העולם ואת כל הלשונות אינו יודע לשמוע ולהשיב ... בסוף ארבעים שנה שיצאו ישראל ממצרים התחיל מפרש התורה בשבעים לשון, באר את התורה הזאת, **הפה שאמר לא איש דברים אנכי אמר אלה הדברים**" (מדרש תנחומא פרשת דברים סימן ב').*

את יכולת נגיעתו בתורה מקבל משה מנגיעתו בגחלת האש – הפותחת לו פתחון פה יתר מכל באי עולם בכל גנזי החוכמה.

*"...לבסוף **אמר לו הקב"ה למשה, משה משה אתה אומר לי כי כבד פה וכבד לשון אנכי הרי אני נותן לך פתחון פה ומענה לשון יתר מכל באי עולם** שלא יהיה כל חדרי תורה וכל גנזי חכמה שיש לי במרום שלא תפזרה על ידך לכל בעי עולם שנאמר (שמות ד', י"ז) ואנכי אהיה עם פיך והוריתיך. אם נאמר אהיה עם פיך למה נאמר והוריתיך, אלא אהיה עם פיך זה פתחון פה ומענה לשון והוריתיך זו גנזי חכמה שגלה לו הקב"ה כדי שיהיה רואה בכחמתו כל סדרי בראשית כולן שנאמר בכל ביתי נאמן הוא" (בתי מדרשות ח"ב מדרש אותיות דר"ע ד"ה צ"ד אל תקרא).*

מעלה זו אם כן של ה"רצפה" שכוח השפעתה ותכונתה מפורטים וגלויים יותר אצל ישעיהו, אך מונבעים בסופו של דברי גם במשה[1600], היא גם הפוגשת את אליהו לקראת דרכו אל הר חורב ב"עוגת הרצפים" הניתנת לו על ידי המלאך. אלא שכאמור, מהוראת המלאך אל אליהו את דרך השמוש בה עולה כי אופן השפעתה עליו הינו חודרני הרבה יותר מזה הניתן לישעיהו. אם בישעיהו ה"רצפה" נוגעת בפיו בלבד, הרי אצל אליהו היא ניתנת לו ממש לאכילה.

"...וְהִנֵּה זֶה מַלְאָךְ נֹגֵעַ בּוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ קוּם אֱכוֹל. וַיַּבֶּט וְהִנֵּה מְרַאֲשֹׁתָיו עֻגַת רְצָפִים..." (מלכים א', י"ט, ה' – ו').

מכאן יש לנו ללמוד, כי בעוד אצל ישעיהו מכין הקב"ה רק את פיו להיות פה הממלל אין סוף ברצף, בלא לאבד את שייכותו אל קרקע המציאות, הרי באליהו מכין ה' את גופו כולו להיות בעל **תכונת אש בעצם הוויית גופו**, מכוח אותה אש ה"רְ(שָׁ)צָפִים" הנאכלת אל קרבו.

[1599] כך מסתיים המהלך ביוסף: "...בא גבריאל ולימדו שבעים לשון, לא הוה קגמר, הוסיף לו אות אחת משמו של הקב"ה ולמד, שנאמר: +תהלים פא+ עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים (שפת לא ידעתי אשמע). ולמחר, כל לישנא דאישתעי פרעה בהדיה אהדר ליה (תרגום:למחר, כל לשון שדיבר עימו פרעה, ענה לו)" (המשך הגמרא שם סוטה ל"ו, ע"ב).

[1600] אליו מושווה ישעיהו בכוח פיו, כפי שלומדת הגמרא בירושלמי:
"והכתיב וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלים **פה לפה** וכי איפשר לבשר ודם למלאות את ירושלים דם נקי פה לפה, **אלא שהרג את ישעיהו שהיה שקול כמשה דכתיב ביה פה אל פה אדבר בו**" (ירושלמי סנהדרין פרק עשירי הלכה ב')

את תכונת הגוף שראינו באליהו, שגווייתה חזקה כגווייתם המלאכים[1601], קונה אליהו בבסיסה בעת הזו בו הוא מכיל אל קרבו את עוגת הרצפים.

"מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ" – התעקשות אליהו לחיבור הוויית הגויות אל מעלת הר סיני

זיהוי צד השפעתה של "עוגת הרצפים" על אליהו כמעצימה את הוויית גופו ולא ככזו ה"מעדנת" אותה להיות כפי תכונת ה"שמים", משנה ממילא את מטרת האכלתו, הבאתו אל הר חורב, מפגשו עם "קול הדממה הדקה" וציווי של ה' את אליהו כי ימשך את אלישע לנביא תחתיו, עד לסיומת הפרשה בעלייתו של אליהו בסערה השמימה. כפי שהבאנו עד עתה, מצד פאן ההשפעה ה"מעדנת" שבהאכלתו של אליהו את "עוגת הרצפים" ניטעת בו תכונת חיים "דקה" מלאכית כדוגמת משה בעלייתו אל ה' ארבעים יום וארבעים לילה, כשלב הכנה לכניסתו אל ממד השפעתו של הר סיני. שאלתו של ה' לאחר לינתו במערה[1602] – "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ", נועדה לבחון את מידת השפעת שהייתו בהר לעדן בו את שלטוניות ממד הגוף בהופעת השכינה[1603]. תשובתו של אליהו – "קַנֵּא קִנֵּאתִי לַה'" – הצבת בניין הקשר שבין ישראל לה' על מישור הקנאה שהווייתה גופנית[1604], והמשכת הווייתו העצמית של האדם כנקודת המוצא להופעת אין סוף החיים – "וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ"[1605], מצריכה מהלך השפעה נוסף על אליהו, אל כיוון "קול הדממה הדקה"[1606]. כשמהלך זה אף הוא אינו צולח[1607], נמשך אלישע כנביא תחתיו של אליהו[1608], ואליהו מועלה השמימה[1609] כסיומת מהלך הטפלת כוח הווייתו אל הוויית השמים, עד כדי ניתוקה מלהשפיע על הארץ. עתה, על בסיס פאן ההשפעה ההופכי של "עוגת הרצפים" ככזו המעצימה את הוויית פעולתו של אליהו, נצרך כל המהלך כולו להתבאר כתהליך העצמה של כוחו מכוח הוויית השמים. שאלתו של ה' אל אליהו – "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ"[1610], לא תתבאר כשאלת "גישוש" שנועדה לבחון את "עמדתו" של אליהו עתה לאחר שלן בהר חורב, אלא כ"חוסר הסכמה" להגעתו של אליהו אל הר סיני. הוכחה לכך אנו מוצאים בדברי חז"ל המשווים בין הוויית אליהו לזו של משה, אך מבדילים ביניהם בהבדל אחד המשנה לחלוטין בין הוויותיהם.

*"ויקח אליהו וגו'...ואת מוצא שמשה ואליהו שוין זה לזה בכל דבר, משה נביא אליהו נביא, משה נקרא איש האלהים (דברים ל"ג, א') ואליהו נקרא איש האלהים (מלכים א', י"ז, י"ח), משה עלה למעלה ואליהו עלה למעלה...**בדבר אחד מצינו משה גדול מאליהו, שלמשה אמר ואתה פה עמוד עמדי** (דברים ה', כ"ז) **ולאליהו מה לך פה אליהו** (מלכים א', י"ט, ט')..." (פסיקתא רבתי פרשה ד ד"ה [ויקח אליהו וגו']).*

[1601] "אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב..." (השגת הראב"ד על הרמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב' ד"ה העוה"ב אין בו גוף).

[1602] "וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיָּלֶן שָׁם" (מלכים א', י"ט, ט').

[1603] מכוחה הופיע אליהו את קשר ישראל אל האין סוף מכוח החלת תוצאותיה המעשיות של קשר זה על ישראל בעצירתו את הגשמים כאמור.

[1604] כפי שמופיע שם ה' בשם **"קַנָּאוֹת"** במעשה קנאת הבעל על אשתו שנסתרה – "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי **מִנְחַת קְנָאֹת** הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן" - מעוררת עליה **שתי קנאות, קנאת המקום וקנאת הבעל**" (במדבר ה', ט"ו ורש"י ד"ה מנחת קנאת).

[1605] אותה זיהינו בבריחתו של אליהו הנביא על נפשו – "וַיַּרְא וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ" (מלכים א', י"ט, ג'), ובמיקוד עניינו ב"וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ", כפי שהדגישו חז"ל במדרש: "...**אבל אליהו לא נתקנא על שעבדו עבודה זרה, אלא נתקנא על עצמו שבקשו להרגו**...אמר לו ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה (שם מלכים א', י"ט, י"ד). **אמר לו על עצמך אתה מקנא**. ואין לך גדול מאליהו ולא נתקנא אלא על עצמו לכן הן תרין חסרין" (בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרות ויתרות (יהושע) ד"ה ואלו הן תרין).

[1606] "וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי ה' וְהִנֵּה ה' עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי ה' לֹא בָרוּחַ ה' וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ ה'. וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ יְקוָק וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה" (מלכים א', י"ט, י"א – י"ב).

[1607] ואליהו עונה על שאלתו של ה' מה לך פה אליהו את אותה התשובה – "וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אֵלִיָּהוּ וַיָּלֶט פָּנָיו בְּאַדַּרְתּוֹ וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הַמְּעָרָה וְהִנֵּה אֵלָיו קוֹל וַיֹּאמֶר מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר קַנֵּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶּחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (מלכים א', י"ט, י"ג – י"ד).

[1608] "וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו לֵךְ שׁוּב לְדַרְכְּךָ מִדְבְּרָה דַּמֶּשֶׂק וּבָאתָ וּמָשַׁחְתָּ אֶת חֲזָאֵל לְמֶלֶךְ עַל אֲרָם. וְאֵת יֵהוּא בֶּן נִמְשִׁי תִּמְשַׁח לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט מֵאָבֵל מְחוֹלָה תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַּחְתֶּיךָ" (מלכים א', י"ט, ט"ו – ט"ז) וכפי דברי חז"ל שהבאנו מן המדרש: "...המתין לו שלש שעות, ועדיין בדבריו הראשונים הוא עומד, קנוא קנאתי לה' אלהי צבאות (שם /מלכים א' י"ט/ י"ד), באותה שעה אמרה לו רוח הקודש לאליהו, לך שוב לדרכך מדברה דמשק וגו' ואת אלישע בן שפט וגו' (מלכים א', י"ט, ט"ו - וט"ז)..." (אליהו זוטא פרשה ח').

[1609] עלייה המופיעה רק בתחילת מלכים ב': "וַיְהִי הֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וְדַבֵּר וְהִנֵּה רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרִדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְּעָרָה הַשָּׁמָיִם" (מלכים ב', ב', י"א).

[1610] מלכים א', י"ט, ט'.

את ההבדלה שבין משה ואליהו מציינים חז"ל ביחס למעמדם בהר סיני. בעוד את משה מחברת השכינה אל הוויית הר סיני – "וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי", הרי באליהו נוקטת השכינה עמדה הפוכה ופונה אל אליהו בשאלה - "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ". מהתבוננות בדברי ה' אל משה, עולה כי קביעתו של ה' אליו – "וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי", משמעותה רחבה ביותר ומעמידה צביון כללי בהוויית נבואתו ומנהיגותו של משה.

כך מביא הכתוב בדברים את דרישתו של ה'.

"לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם וְעָשׂוּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ" (דברים ה', כ"ו, - כ"ז)

על משמעות ההבדלה שבין ישראל השבים אל אוהליהם ובין משה המצווה לעמוד עם ה', עומדים חז"ל בפרשת צרעתה של מרים.

"וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה עַל אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר לָקָח (ועתה גרשה – רש"י)...וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה' הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִּבֶּר (ולא פרשנו מדרך ארץ – רש"י)...וַיֵּרֶד ה' בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וּמִרְיָם וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם. וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאָכֶם ה' בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה" (במדבר י"ב, א' – ח').

כנגד טענתה של מרים כי לא כהוגן עשה משה שגירש את צפורה אשתו מפאת נבואתו, עונה ה' כי כהוגן עשה, מפאת שבניגוד לשאר הנביאים נבואתו של משה היא "פֶּה אֶל פֶּה". מלשון זו נרמזים חז"ל על ציוויו של ה' אל משה כי יפרוש מן האישה כבר במעמד הר סיני באמירתו לו – "לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי".

"פה אל פה - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה', כ"ז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (רש"י במדבר י"ב, ח').

קביעתו של ה' וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי", היא אם כן "קביעת מעמד נבואתו של משה, שבמהותה הינה נבדלת ופרושה מן הגשם. הבאתם של חז"ל בהבדלתם בין אליהו ומשה דברים אלו אל משה, כנגד דבריה של השכינה אל אליהו - "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ", מבארים באופן החד ביותר, שבעוד הווייתו של משה נצרכת היא להיות פרושה מן האישה ומהוויית הגוף בקישורה אל השכינה, הרי הווייתו של אליהו אינה כן. חיבורה אל הוויית הגוף היא חלק בלתי נפרד מהוויית נבואתה ועל כן אין היא שייכת במהותה אל הוויית הר סיני. מן המהלך הזה ברור, כי דברי ה' אל אליהו - "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ", אינם בבחינת כניסה עימו בדיבור לבחון האם אכן הושפע מהוויית הר סיני למתן את הווייתו, אלא הצבעה על אי השייכות בעצם של הווייתו של אליהו להוויית הר סיני שבמהותה כופה פרישה מן האישה על כל המתלווה לכך. מתוך המסקנה הזו אנו נצרכים לבאר באופן אחר לגמרי את מעשה הבאתו של המלאך לאליהו את "עוגת הרצפים". הבאת המלאך אל אליהו את עוגת הרצפים[1611] כלל לא נועדה בכדי שיגיע מכוחה אל הר חורב, אלא בכדי שבכוחו המועצם כאמור, **יחזור אל ישראל**! לאחר שאליהו שב ושוכב, פונה אליו המלאך שנית באותה הכוונה – "קוּם אֱכֹל כִּי רַב מִמְּךָ הַדָּרֶךְ"[1612], כשכוונתו של המלאך היא לדרך חזרתו אל ישראל להמשיך ולכוון את דרכם.

"וַיָּשָׁב מַלְאַךְ ה' שֵׁנִית וַיִּגַּע בּוֹ וַיֹּאמֶר קוּם אֱכֹל כִּי רַב מִמְּךָ הַדָּרֶךְ" (מלכים א', י"ט, ז').

קימתו של אליהו מכוח אותה האכילה אל הר חורב, הינה על פי מהלך זה, התוויית רצונו של אליהו עצמו! כנגד הכוונת ההשגחה האלוהית להחזירו אל ישראל.

"וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּה וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב. וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיָּלֶן שָׁם" (מלכים א' שם, י"ט, ח' – ט').

מתוך כך, פונה אליו ה' בשאלה – "וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ" (המשך פסוק ט').

[1611] "וַיִּשְׁכַּב וַיִּישַׁן תַּחַת רֹתֶם אֶחָד וְהִנֵּה זֶה מַלְאָךְ נֹגֵעַ בּוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ קוּם אֱכוֹל" (מלכים א', י"ט, ה').

[1612] "וַיָּשָׁב מַלְאַךְ ה' שֵׁנִית וַיִּגַּע בּוֹ וַיֹּאמֶר קוּם אֱכֹל כִּי רַב מִמְּךָ הַדָּרֶךְ" (מלכים א', י"ט, ז').

על כך מגיעה תשובתו של אליהו.

"וַיֹּאמֶר קַנֵּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בֶּחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (מלכים א', י"ט, י').

תשובתו של אליהו הפונה כפי שבארנו לעייל, אל הווייתו העצמית – "וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ", ברור שאינה יכולה להתבאר כקבלת "מרוּת" הר סיני והווייתו עליו, זאת כיוון שהפנייה אל ההוויית העצמית, הינה נוגדת את הביטול העצמי המאפיין את ההווייה המלאכית[1613]. מתוך כך נצרכת תשובתו של אליהו להתבאר כ"התעקשותו" להמשיך ולחזק את הוויית עצמיות הגוף ושלטוניותו מכוח הווייתו המלאכית של הר סיני. הוכחה לכך, אנו מקבילים מהצבעתו של אליהו בתשובתו לה' דווקא אל מזבחות היחיד שהרסו ישראל.

*"וַיֹּאמֶר קַנֵּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ**..." (מלכים א', י"ט, י').*

מתוך שמזבח ה' בירושלים נשאר עומד על כנו ולא נחרב על ידי ישראל, מבארים חז"ל באופן מפתיע ביותר כי המזבחות עליהן מתעונן אליהו כי נהרסו על ידי ישראל, הם מזבחות היחיד.

*"את מזבחותיך הרסו - **במות יחיד הנעשות לשם שמים** שהרי מזבח בית הבחירה בירושלים היה"[1614] (רש"י שם מלכים א', י"ט, י').*

זאת למרות שבמות היחיד היו אסורות כל עת שבית המקדש היה קיים. כך מעיד אליהו בעצמו בבקשתו מה' כי יענהו באש, אף שהינו מקריב בעת איסור הבמות.

*"וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה - **שהקרבתי בבמה בשעת איסור הבמות**" (מלכים א', י"ח, ל"ו ורש"י ד"ה ובדברך עשיתי).*

הפניה אל במות היחיד הוא הביטוי המקביל לניטוב השכינה דרך הווייתו העצמית של האדם. כך מגדר מעשה ההקרבה בבמת היחיד כ"אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו".

*"**כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה**. וַהֲבֵאתֶם שָּׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם...לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם **אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו**. כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ. וַעֲבַרְתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וישַׁבְתֶּם בֶּטַח. וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָּבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרוּמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה'" (דברים י"ב, ה' – י"א).*

מגמה זו נוגדת לחלוטין את זו הנקבעת במעמד הר סיני.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם **כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם**. לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, **שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות**. בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, **שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב**. לא תאמר הריני עושה **כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות** כדרך שאני עושה בבית עולמים, לכך נאמר לא תעשו לכם" (שמות כ', י"ח – י"ט ורש"י ד"ה לא תעשו לכם, ד"ה אלהי כסף ודה"ה ואלהי זהב).*

[1613] כפי שאכן מופיע משה בפרשת צרעת מרים, כ"ענו" – ענווה שהינה קו אישיות מקביל למצב פרישתו מן האישה. וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָיו מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה - שפל וסבלן" (במדבר י"ב ורש"י ד"ה ענו).

[1614] כך מבאר רש"י פה, למרות שבפרשת הקרבת אליהו בהר הכרמל הוא מייחס את "מזבח ה' ההרוס" אל בית המקדש ומבאר את לשון ה"הרוס" במשמעות של זנוח.
"וַיֹּאמֶר אֵלַיְהוּ לְכָל הָעָם גְּשׁוּ אֵלַי וַיִּגְּשׁוּ כָּל הָעָם אֵלָיו וַיְרַפֵּא אֶת מִזְבַּח יְקֹוָק הֶהָרוּס - בנה מזבח והזכיר לישראל להיות מזבח ה' עולה על לבם ושגור בפיהם **שהי' הרוס ונפגר ובטל שמו והזכרתו** מפי כל י' השבטים כך שמעתי פשוטו..." (מלכים א', י"ח, ל' ורש"י ד"ה וירפא את מזבח ה' ההרוס),

חיבורם של ישראל אל דיבור ה' מן השמים, מצמצם את הופעת האין סוף בחומרי הארץ להיות רק על פי ציווי ה'. כל נטייה רצונית של האדם - בקביעת החומרים (כסף במקום זהב), בכַּמוּתם (ארבע במקום שניים), או במיקומם (קביעת כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות) – אסורה.
הכנסת אליהו את קנאתו למזבחות היחיד כמזבחות "הנעשות לשם שמים" אל הר סיני, מערבת אם כן בממד השמים השולט בהווייית הר סיני, צביון שכינה שאינו שייך אליה כלל לכתחילה – צביון שאינו מובל מכוח ציווי, אלא מכוח רצון הווייתו העצמית של האדם – כפי **הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו**.

הגדרת צביון זה של מזבחות היחיד כצביון **"גוויי"**, רק מעצימה את פלא מפעלו של אליהו בהר סיני.

גם על כך אנו למדנו מפרשת אליהו בהר הכרמל. בשנות ה' את שמו של יעקב ל"ישראל", הוא מברכו להיות "גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם".

"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ" (בראשית ל"ה, י'- י"א).

מברכה זו מושכים חז"ל קו אל מעשה הקרבת אליהו בבמת יחיד בהר הכרמל.

"גוי וקהל גוים - ...דבר אחר שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו" (רש"י שם בראשית ל"ה, י"א ד"ה גוי וקהל גוים).

לכך גם מכוונים חז"ל בהזכרת הכתוב את שם "ישראל" במעשה הקרבתו של אליהו שם.

*וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר **יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ** - למה נאמר כאן לפי שביום שנגלתה שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו גוי וקהל גוים יהי' ממך **עתידין בניך להקהל כשאר עמים ולבנות מזבח להקטיר עליו בשעת איסור הבמות ואני מתרצה** בדבר..." (מלכים א', י"ח, ל"א ורש"י ד"ה אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהי' שמך).*

עולה אם כן, כי מעשה ההקרבה בבמת יחיד היא המאפיינת את הפאן הגויי שבהווייתן של ישראל. פאן זה הוא גם המבוטא בשם "ישראל" של יעקב. את פן החיים הזה מעצים אם כן אליהו לא רק בהר הכרמל אלא אף בהר סיני. בקנאתו בהר סיני אל מזבחות **היחיד** – "אֶת מִזְבְּחוֹתֶיךָ הָרָסוּ", הוא מחבר את הווייתם הגויית של ישראל אף אל מקור החיים הזה.

אלא שבהווייית הר סיני, לא רק שהצביון ה"גוויי" אינו שייך בו אלא הוא נמחק לחלוטין מול הווייית השמים השולטת בה.

כך למדנו מפרשת זמרי הטוען כנגד משה – אם המדינית אסורה לי, בת יתרו מי התירה לך לשאתה בלא גיור?

*"הִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיַּקְרֵב אֶל אֶחָיו אֶת הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... - אמרו לו משה, זו אסורה או מותרת, **אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך** וכו', כדאיתא התם" (במדבר כ"ה, ו' ורש"י ד"ה לעיני משה).*

על כך מבאר רש"י בסנהדרין, כי במעמד הר סיני נתגיירו כל הגויים שהצטרפו אל ישראל מכוח המעמד עצמו בלא שנצטרכו לגיור מיוחד.

*"בת יתרו מי התירה לך - משה קודם מתן תורה נשא, **וכשנתנה תורה כולן בני נח היו ונכנסו לכלל מצות והיא עמהם, וגרים רבים של ערב רב**" (רש"י סנהדרין פ"ב, ע"א).*

אף נשמות כל הגרים העתידים להצטרף לישראל, שורש גיורם כבר נמצא מכוחו של הר סיני.

*"מפני מה עובדי כוכבים מזוהמין? - שלא עמדו על הר סיני. שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני - לא פסקה זוהמתן. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: גרים מאי? (שלא היו על הר סיני, מהיכן פסקא זוהמא? – רש"י) - אמר ליה: **אף על גב דאינהו לא הוו, מזלייהו הוו (בסיני** –*

רש"י), דכתיב (דברים כ"ט) את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה וגו'"[1615] (שבת קמ"ה, ע"ב – קמ"ו, ע"א).

יוצא אם כן, שכנגד כל הסיכויים וההתאמות, מתעקש אליהו להכניס את הוויית הגוף העצמי, הוויית במות היחיד, הוויית הגויות אל הוויית הר סיני. למרות הצבעתו של ה' על חוסר ההתאמה הזה באמירתו לו – "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ", הוא מתעקש להתייחס אל מזבחות היחיד ונפשו שלו כנקודת המוצא להוויית האין סוף – "אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בֶּחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ". אף שחז"ל שהבאנו במדרש לעיל, מביאים את חוסר השייכות הזו של אליהו להר סיני כמעלה שיש לו למשה על פניו[1616], מתוך המהלך הנוכחי מתברר כי אליהו מתגלה בכל גדולתו דווקא ביכולתו להתחבר בכל זאת אל עוצמת הוויית השמים של הר סיני, בלא שיפרוש מהווייתו הגופנית אם כל המשתמע מכך בהקרבה בבמות היחיד ובהעצמת הצביון הגויי" את משא קניין החיים הזה ממשיך אליהו אף בהשלטת השכינה את ממד ה"דממה" על אליהו. בעמידתו בגבורה ותשובתו אף כנגדה – "קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה'...אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ...וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ", הוא מַקְנֶה להוויית הגוף העצמי, את מעלת אין סוף החיים של מרחב ה"דממה" שכלל לא ניתן היה לראותו מתקיים בערוץ החיים הזה. בכך למעשה מקנה אליהו לממד הבשר את מעלת האספקלריא המאירה שלא הייתה יכולה להופיע עד אז אלא מתוך פרישות מהוויית החומר. בכך מביא אליהו את הוויית הגוף העצמי למעלה ושלמות מוחלטים, שמצד אחד אין המוות יכול כבר לשלוט בה אך מן הצד השני אינה ניתנת למימוש כמציאות הוֹוְיית.

כך מביאים חז"ל את סיומת דברי ה' אל אליהו בהר סיני לאחר תשובתו השניה אל ה', בגוון הרחוק מאוד מלהעיד על כישלונו של אליהו.

*"...באותה שעה אמרה לו רוח הקודש לאליהו, לך שוב לדרכך מדברה דמשק וגו' ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט וגו' (מלכים א', י"ט, ט"ו וט"ז), **ומה שבדעתך איני יכול לעשות**" (אליהו זוטא פרשה ח').*

"ומה שבדעתך איני יכול לעשות", הינה לשון מפורשת של דחיית מהלך מתוזמן ומתוכנן היטב של אליהו, ועצירת מימוש מטרתו, מפאת המרחק הגדול שהרחיק בתוצאות מעשיו.

בלשון אחרת של חז"ל, מוקצן עוד יותר כוחו של אליהו, לממש את תוכניתו בעצמו!

*"...המתין לו שלש שעות עדיין עמד בדברים הראשונים ואמר קנא קנאתי, א"ל הקב"ה ואת אלישע תמשח לנביא תחתיך **ומה שבדעתך אין אתה יכול לעשות**" (ילקוט שמעוני מלכים א' רמז ריז).*

כך מציג הזוהר הקדוש את השלמות אליה מגיע אליהו בהבאו את עצמו (תרתי משמע) אל הר סיני ואל "קול הדממה הדקה".

*"כמה כתיב ויהי כשמוע אליהו וילט פניו באדרתו והנה אליו קול ויאמר מה לך פה אליהו ויאמר קנא קנאתי א"ל קודשא בריך הוא עד מתי אתה מקנא לי טרקת גלא **דלא יכיל לשלטאה בך מותא לעלמא ועלמא לא יכיל למסבלך עם בני (נשא)**" (זוהר כרך א' פרשת ויגש דף רט עמוד א – עמוד ב').*

הכנסתו של אליהו את הוויית הגוף העצמי אל אטמוספרת הר סיני, מקנה לו את תכונות השמים להיות גופו בן אלמוות. אולם בד בבד, לא יכולים בני האנוש לסבול שלמות זו. מתוך כך נאלצת הווייתו של אליהו לעלות בסערה השמימה.

אמנם, על פי מהלך זה המתייחס לכל מאורעות אליהו כמהלך מתוכנן ומתוזמן היטב שלו לקנות אל הוויית עצמו – הוויית הגוף העצמי – ממד הגויות שבישראל, את תכונות האין סוף של הר סיני, לא תיתפס גם הילקחות זו של אליהו ככשלון. בידיעתו כי רצונו ומהלכיו הם מעבר ליכולת המציאות הקיימת להכיל, הוא תוקע יתד במציאות ההווית וממנה הוא מותח קו אל עת מימושה לעתיד לבוא. בכך מאפשר אליהו לעם ישראל בכל העיתים שעד לזמן העתיד להתקיים ולהתקדם מכוח האור העתידי הזה. הוויית אליהו על פי מהלך זה, הינו שם הבורא עצמו הפועל שם הווייה שבמהותו חייב להופיע דרך רצונו והווייתו העצמיים של האדם. רצונו של אליהו הוא רצונו של ה' העובר דרכו לקיים בעם ישראל את סגולת הר סיני, במעגל הגוף וההווייה העצמיים – תכונת

[1615] "וְלֹא אִתְּכֶם לְבַדְּכֶם אָנֹכִי כֹּרֵת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאָלָה הַזֹּאת. כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶשְׁנוֹ פֹּה עִמָּנוּ עֹמֵד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵת אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ פֹּה עִמָּנוּ הַיּוֹם" (דברים כ"ט, י"ג – י"ד).

[1616] "בדבר אחד מצינו משה גדול מאליהו...".

הגויות שבישראל, שלא נכללה בתהליך העצמה – תהליך הלידה מחדש, שעובר עם ישראל במעמד הר סיני.

מסקנה זו מחזירה אותנו אל הוויית הגלעד מתוכה יוצא אליהו בתחילה אל פועלו[1617], ומתוכה הוא עולה ונגנז.[1618] מתוך התייחסותנו להווייתה כוחו של אליהו כנגזרת מהווייתה הגלעד[1619], הרי העצמת הווייתו בעם ישראל מכוחה של הוויית משה, בהתחברותו אל הר סיני, הינה חלק בלתי נפרד מתהליך העצמתו וקיבוע כוח הווייתו של הגלעד בעם ישראל. קישורה של הוויית אליהו, בקיום ישראל לעתיד בגוויות חזקות ובריאות הקיימות לעד "כגוויית המלאכים וכגוויית אליהו הנביא"[1620] - מכוח הווייתו הגלעדית הזו שלאחר העצמתה, היא מגיעה. אופן ההשפעה הזה על הגלעד מצטרף אל אופן ההשפעה הנוסף של משה על הגלעד עליו עמדנו מפרשת מתתו וקבורתו שם[1621] – לחזק מהווייתו ה"ספונה" את כוח ה"מחוקק" שבגלעד[1622]. מתוך תלות עתידנות הגאולה בהוויית הגלעד, ומתוך בניין תחילתה של מלכות ישראל – מלכותו של שאול, מכוח ההווייה השלטונית של הגלעד – הוויית ה"מחוקק" שבו[1623], אנו למדים כי הוויית החיים שבגלעד הנבנית בבסיסה מברית הגָּלְעֵד שבין יעקב ולבן, היא קריטית להופעת האין סוף במעגלי החיים שממד הגוף בצד הווייתו העצמית הוא מרכזה. הוויית גוף שעצמיותה מגדירתה כ"גוויית", הווייתה היא הוויית מזבחות היחיד[1624], כששֵם "ישראל" בברכת "גוי וקהל גויים"[1625] שבו, בה הוא תלוי[1626]. מתוך ריחוקה מן ההווייה הציווית שמרכזה במקום בו בוחר ה' בלבד - בבית המקדש, היא נזקקת להעצמתה מכוח הווייתו של משה, על מנת שתקבל אף היא את מעלת מוחלטות ההוויה האלוהית.

מסיבה זו נוצרת שמירה מעולה של ההשגחה האלוהית על ממד אין סוף חיים הזה כבר מנקודת מוצאה הראשונית של תכונת הגִּלְעֵד בברית הגָּלְעֵד. מתוך שנקודת המוצא של ברית הגִּלְעֵד, בנויה מכוח הווייתו האדנותית העצמית של לבן[1627], מחוץ למעגל הוויותם של ישראל בעבר הירדן המערבי התלויה בהאצלת ה' עליה[1628], היא נצרכת ל"צפיית" של ה' בה כבר בעת יצירתה.

"יִצֶף ה' - צְפִיָּתו של ה' על ברית הגלעד, להעמידה

[1617] בתיאורו בהיגלות פועלו בראשונה אצל אחאב כ"תשבי מתושבי גלעד": "וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתּוֹשָׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְּבָרִי" (מלכים א', י"ז, א').

[1618] בהילקחו מאלישע לאחר ששניהם חוצים את הירדן אל עברו המזרחי: "וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ אֶת אַדַּרְתּוֹ וַיִּגְלֹם וַיַּכֶּה אֶת הַמַּיִם וַיֵּחָצוּ הֵנָּה וְהֵנָּה וַיַּעַבְרוּ שְׁנֵיהֶם בֶּחָרָבָה...וַיְהִי הֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וְדַבֵּר וְהִנֵּה רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרִדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְּעָרָה הַשָּׁמָיְמָה" (מלכים ב', ב', ח' – י"א).

[1619] כפי שבארנו בפרק "גוויות חזקות ובריאות כגוית המלאכים" (עמ' _____).

[1620] כפי שהבאנו בהשגת הראב"ד על הרמב"ם בהתייחסותו אל הוויית העולם הבא: "העוה"ב אין בו גוף. א"א דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד, וחיי ראשי לא היה דעת חז"ל על זה...וכן אמרו (סנהדרין צ"ב) שלא ישובו הצדיקים לעפר אלא עומדין בגוייתם, וכן אמרו (שם /סנהדרין/ צ"א) במומם עומדין ומתרפאין, וכל אלה מוכיחים כי בגוייתם הן עומדין חיים, אבל אפשר שהבורא **ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב**..." (השגת הראב"ד על הרמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב' ד"ה העוה"ב אין בו גוף).

[1621] "וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי שָׁם חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן..." (דברים ל"ג, כ"א).

[1622] בפרק "חיזוק משה במותו את כוח "חקיקת" הגוף שבגלעד" (עמ' _____).

[1623] כפי שבארנו בפרק "חידוש מלכותו של שאול מכוח הוויית השלטון שבגלעד" (עמ' _____).

[1624] כפי שראינו מהתייחסותו של אליהו בהיותו בהר סיני דווקא למזבחות היחיד: "וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה'...אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ... - **במות יחיד הנעשות לשם שמים** שהרי מזבח בית הבחירה בירושלים היה" (מלכים א', י"ט, י ורש"י ד"ה את מזבחותיך הרסו).

[1625] "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב **כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ** וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה **גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ** וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ - ...דבר אחר שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו" (בראשית ל"ה, י' – י"א ורש"י ד"ה גוי וקהל גוים).

[1626] כפי שראינו מבניין אליהו את מזבח ה' ההרוס בהר הכרמל מאבני השבטים ששֵם ישראל נקרא עליהם, שֵם ישראל המתייחס דווקא למעשה הקרבתו של אליהו בבמת יחיד כ"גויים": "וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לְכָל הָעָם גְּשׁוּ אֵלַי וַיִּגְּשׁוּ כָל הָעָם אֵלָיו **וַיְרַפֵּא אֶת מִזְבַּח ה' הֶהָרוּס**. וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר **יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ - למה נאמר כאן** לפי שביום שנגלתה שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו גוי וקהל גוים יהי' ממך **עתידין בניך להקהל כשאר עמים ולבנות מזבח להקטיר עליו בשעת איסור הבמות** ואני מתרצה בדבר בב"ר" (מלכים א', י"ח, ל' –ל"א ורש"י ד"ה אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהי' שמך).

[1627] כפי שבארנו את כוח "רום השמים שבלבן בפרק "גוויות חזקות ובריאות כגוית המלאכים" ואת גדר הווייתו הזו העצמית בפרק "הוויית רום השמים שמכוחו העצמי של האדם, אל מול הוויית השמים עצמם".

[1628] מתוך חיבורה אליה מכוח ציווי ה' אל אברהם – "לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית י"ב, א').

בכריתת יעקב עם לבן את ברית הגלעד, משביע לבן את יעקב מפני עינוי בנותיו ולקיחת נשים על בנותיו. בנוסף, נשבעים שניהם כי לא יעברו את הגל אחד אל השני לרעה.

"וְעַתָּה לְכָה נִכְרְתָה בְרִית אֲנִי וָאָתָּה וְהָיָה לְעֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ...וַיִּקַּח יַעֲקֹב אָבֶן וַיְרִימֶהָ מַצֵּבָה. וַיֹּאמֶר לָבָן הַגַּל הַזֶּה עֵד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גִּלְעֵד. וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר יִצֶף ה' בֵּינִי וּבֵינֶךָ כִּי נִסָּתֵר אִישׁ מֵרֵעֵהוּ. אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ רְאֵה אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ...עֵד הַגַּל הַזֶּה וְעֵדָה הַמַּצֵּבָה אִם אָנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלֶיךָ אֶת הַגַּל הַזֶּה וְאִם אַתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגַּל הַזֶּה וְאֶת הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת לָרָעָה" (בראשית ל"א, מ"ד, - נ"ב).

מתוך לשון האזהרה הבולטת בדברים אלו של לבן, ומתוך נקודת מוצא אויבותו של לבן את יעקב ורדיפתו אחריו להרע לו, נתפסים גם דבריו – "יִצֶף ה' בֵּינִי וּבֵינֶךָ כִּי נִסָּתֵר אִישׁ מֵרֵעֵהוּ" כחלק בלתי נפרד ממגמה זו.

*"והמצפה אשר אמר וגו' - והמצפה אשר בהר הגלעד...ולמה נקרא שמה מצפה, **לפי שאמר כל אחד מהם לחברו יצף ה' ביני ובינך אם תעבור את הברית**: כי נסתר - ולא נראה איש את רעהו" (רש"י שם בראשית ל"א, מ"ט ד"ה והמצפה אשר אמר וד"ה כי נסתר).*

לשון "יִצֶף ה'" מבוארת על כן במשמעות "יִצְפֶּה ה' להעניש את זה שיעבור אל רעהו לרעה".

אולם ייחוס חז"ל ללשון "צפיה" זה את כוח ההבטה הנבואי, והוצאתנו את ברית הגלעד ממגמה של אילוץ הניכפית על יעקב בעקבות מרדפו של לבן, למגמה של אחדות הוויותיהם הנוצרת בעת פרידתם, נותנת לציפית ה' על הברית הזו, משמעות הפוכה לגמרי – משמעות של בניין.

*"והמצפה...ודומה לדבר **צופה נתתיך** (יחזקאל ג', י"ז), צפה דרך (נחום ב', ב'), שדה צופים (במדבר כ"ג, י"ד), צופה אפרים (הושע ט', ח'): **יצף לשון הבטת ראייה**..." (שכל טוב בראשית לא ד"ה מט) והמצפה. זו).*

את הבטתו של ה' על ברית יעקב ולבן משווים חז"ל להבטת נבואתו של יחזקאל[1629], לבקשת ה' מישראל כי יצפו דרכם אל העתיד בעת גאולתם[1630], להעמדת אפרים נביאים המושכים אותם לרעה[1631], ולצפיית בלק אל העתיד - על מקום מיתתו של משה[1632].

את לשון ה"צפייה" ככוח הבטה נבואי פגשנו לעייל[1633] בכוח נבואתו של שמואל.

כך מתורגם " אִישׁ אֶחָד מִן הָרָמָתַיִם **צוֹפִים**", כאיש מתלמידי הנביאים.

"וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרָמָתַיִם **צוֹפִים**... - והוא גברא חד מרמתא **מתלמידי נביאיא**..." (שמואל א', א', א' ותרגום יונתן שם)[1634].

כך מתורגם "אֶרֶץ צוּף" כמקום בו נמצא נביא.

*"הֵמָּה בָּאוּ **בְּאֶרֶץ צוּף** וְשָׁאוּל אָמַר לְעָרוֹ אֲשֶׁר עִמּוֹ לְכָה וְנָשׁוּבָה פֶּן יֶחְדַּל אָבִי מִן הָאֲתֹנוֹת וְדָאַג לָנוּ - **בארעא דבה נביא, צוף כמו צופה**" (שמואל א', ט', ה' ורש"י ד"ה בארץ צוף).*

"יִצֶף ה' בֵּינִי וּבֵינֶךָ כִּי נִסָּתֵר אִישׁ מֵרֵעֵהוּ", על בסיס ערך "צפיה" זה, הוא כוח הבטת השכינה לקיים את קשר האחדות שנוצר בברית יעקב ולבן, אף במצבים בו תסתר לגמרי האפשרות לראות קיום אחדות שכזו. אכן, על פי ביאורנו את משמעות האחדות הזו שבין הוויית השמים העצמית של האדם אותה מוביל לבן, לבין מגמתו של יעקב להופיע שכינה בממד החומר והגוף של החיים, המוציאה במעשה איחודה את כוח שלטוניותו של האדם – כוח ה"מחוקק" העצמי – הוויית

[1629] "בֶּן אָדָם **צֹפֶה נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל** וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דָּבָר וְהִזְהַרְתָּ אוֹתָם מִמֶּנִּי" (יחזקאל ג', י"ז).

[1630] "הִנֵּה עַל הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם חָגֵּי יְהוּדָה חַגֵּיךְ שַׁלְּמִי נְדָרָיִךְ כִּי לֹא יוֹסִיף עוֹד לַעֲבָר בָּךְ בְּלִיַּעַל כֻּלֹּה נִכְרָת. עָלָה מֵפִיץ עַל פָּנַיִךְ נָצוֹר מְצָרָה **צְפֵּה דָרֶךְ** חַזֵּק מָתְנַיִם אַמֵּץ כֹּחַ מְאֹד " (נחום ב', א' – ב').

[1631] "**צֹפֶה אֶפְרַיִם** עִם אֱלֹהַי נָבִיא פַּח יָקוֹשׁ עַל כָּל דְּרָכָיו מַשְׂטֵמָה בְּבֵית אֱלֹהָיו - **הם מעמידין להם נביאיהם** הממשיכין אותן לצד עכו"ם שלהם" (הושע ט', ח' ורש"י ד"ה צופה אפרים עם אלהי).

[1632] "וַיִּקָּחֵהוּ שְׂדֵה צֹפִים אֶל רֹאשׁ הַפִּסְגָּה...- בלעם לא היה קוסם כבלק, ראה בלק שעתידה פרצה להפרץ בישראל משם ששם מת משה. כסבור ששם תחול עליהם הקללה, וזו היא הפרצה שאני רואה" (במדבר כ"ג, י"ד ורש"י ד"ה ראש הפסגה).

[1633] בפרק ה"הַרְאֶה" - להנביע שכינה במראה העיניים (עמ' _____).

[1634] כך מביא אף רש"י בשם התרגום: "מן הרמתים צופים - ...ויש **צופים מתלמידי נביאיא**".

הגויות שמעשה ההקרבה בבמות היחיד הוא מסממניה, הרי יכולת הכלת שכינה בהווייה זו היא קשה וטבעי הוא כי המגמה היונקת את הווייתה מכוח עצמיותה וההווייה הקשורה בטבורה אל שכינת אין סוף החיים בה יסתרו האחת מן השניה לעולם. הכוח היחיד המאפשר את קיום האחדות הבלתי אפשרית הזו הוא כוח הבטתו של ה' המצליח להנביע מהם את נקודת אחדותם[1635].

הצבעה זו על נקודת מוצאה העצמית של הוויית הגלעד, וצורך סמיכתה אם בכוחו של משה הספון בשטחה, אם בהווייתו הר סיני המקיימת את הווייתו של אליהו לעד, ואם בליווי "צפייתו" של ה' על קשר הברית שבין יעקב ולבן, מבארת את שאלת ההבדלה שבין הוויית אין סוף חיים זו לבין זו הופיעה על ידי בני אפרים בעבר הירדן המערבי בהר גריזים ועיבל שבשטח נחלתם, אותה העלנו לעיל[1636].

היחס שבין מוצא החיים העצמי בגלעד, לבין מוצאו מן הארץ, במערב

כפי שבארנו בפרשת עימות יפתח ובני הגלעד עם בני אפרים, זלזולם של בני אפרים בבני הגלעד, משתקף היטב בהקרבתו של יפתח את בתו כפשוטו, בלא יכולת "לעדן" מכוח מחשבת התורה את המעשה הפיזי בהנבעת אין סוף החיים דרכו. אלא שבהתבוננותנו על הווייתם של שבט אפרים עצמו כפי שמופיעה בהר גריזים ועיבל שבשטח נחלתם, פגשנו לכאורה מצב קבעוני דומה, המתממש בהווייתו הקיצונית בדרכם של הכותים לקיים בם את הוויית האין סוף דרך פשוטו של מעשה, בלא עידונה של התורה שבעל פה[1637]. גם שם בלטה זיקת הפן הגויי של החיים אל הוויית אין סוף חיים זו, מצד הופעתה את אין סוף החיים באופן אבסולוטי מכוח המיצג הפיזי של החיים אם בגוף ואם במעשה. כך ראינו כי הכותים הינם גויים שרמת גיורם הינה נמוכה מגרי ישראל להיות קרובים יותר להוויית הגויים עצמם[1638].

מכוח הזהות שבין הגלעד ונחלת אפרים שהר גריזים ועיבל במרכזו, בהנבעת שתיהם את אין סוף החיים בעצם ממשות החיים, ובהיות שתיהן סמן ה"גויות" שבישראל[1639], אכן מכוונות ערי הלוויים שבהם אחת לשניה.

*"אמ' שלמה החזק במוסר אל תרף (משלי ד', י"ג), בוא וראה כחן של ערי מקלט, שבשביל ראמות גלעד טעה יהושפט והלך עם אחאב למלחמה, וכה"א הידעתם כי לנו רמות גלעד (מלכים א', כ"ב, ג'). ובמה הטעה אותו בסעודה שעשה לו שנא' וזבח לו אחאב (דברי הימים ב', י"ח, ב'). ר' יודן בשם ר' איבו בדבר הלכה טעה אותו. א"ל כתי' שש ערי מקלט תהיינה (במדבר ל"ה, י"ג), תני שיהו ששתן קולטות כאחד, ואם בטלה אחת מהן כולן בטלות. תמן תנינן מכוונות להן דרכים שנא' תכין לך הדרך (דברים י"ט, ג'), **והיאך היו מכוונות** חברון ביהודה כנגד בצר במדבר, **שכם בהר אפרים כנגד רמות בגלעד**, וקדש בגליל כנגד גולן בבשן..."*
(דברים רבה פרשת ואתחנן ד"ה לנוס שמה רוצח).

[1635] **"יָשֹׁב וְיִצְפֹּר מֵהַר הַגִּלְעָד"**: על בסיס הבנת "צפייתו" של ה' בברית הגלעד כעיגון כוח השכינה בהוויית החיים שבגלעד, תתבאר הוראת ה' אל היראים במלחמת גדעון כנגד המדינים כי "יִצְפֹּרוּ מֵהַר הַגִּלְעָד", במשמעות של צרוף וחיזוק בכוח הוויית השכינה שם.
"וְעַתָּה קְרָא נָא בְּאָזְנֵי הָעָם לֵאמֹר מִי יָרֵא וְחָרֵד יָשֹׁב וְיִצְפֹּר מֵהַר הַגִּלְעָד..." (שופטים ז', ג').

כך מתרגם יונתן את "וְיִצְפֹּר" בלשון – "ויתבחר" - "...מן דדחיל וזע יתוב **ויתבחר** מטורא דגלעד...".

לשון זו משמשת במשמעות של "צרוף". כך מתרגם יונתן את דברי ה' אל גדעון – "עוֹד הָעָם רָב הוֹרֵד אוֹתָם אֶל הַמַּיִם **וְאֶצְרְפָה**נּוּ לְךָ שָׁם ..." (שופטים ז', ד') בלשון - "עוד עמא סגי אחית יתהון למיא **ואבחרנון** לך תמן...".

[אמנם, רש"י במקום מבאר את לשון "וְיִצְפֹּר", כמשמעות של "בוקר": "ויצפר - בבקר לשון ארמי צפרא" (רש"י שופטים ז', ג')].

[1636] בהתייחסותנו לסיבת זלזולם של בני אפרים בבני מנשה שבגלעד בפרק "כינוסם של אפרים בסיבולת התורה אל מול שיבול שטף פעולתם של מנשה מן הגלעד" (עמ' _____).

[1637] כמפורט לעיל בפרק "איבוד המעשה את המעוף לאחר גניזת כוח הארץ" (עמ' _____).

[1638] כמפורט בפרק "הכותים – גויים מכוח שֵׁם ישראל" (עמ' _____).

[1639] בהופעת שניהן את שם "ישראל" מצד ברכתו של ה' -"גוי וקהל גויים יצא ממך". אליהו בהר הכרמל – "וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר **יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ**" (מלכים א', י"ח, ל"א).
והכותים בתיאור הבאתם אל הארץ (כמבואר בפרק "הכותים – גויים מכוח שם ישראל עמ' _____).
"עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֹשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים אֵינָם יְרֵאִים אֶת ה' וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקָּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם וְכַתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב **אֲשֶׁר שָׂם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל**" (מלכים ב', י"ז, ל"ד).

אולם מאידך, ההבדלה העדינה אך המהותית שבין ממשות הוויית כוחה של ארץ ישראל המערבית, מול ממשות הויית עצמיותו של האדם בהובלת האין סוף, מציגה מרקם אין סוף חיים שונה ביותר בכל אחד מהם – ממשות שהוויית "אדם בראשית" היא בסיסה, מול זו שהוויית הארץ היא בסיסה. הדגש נקודת המוצא העצמית של הוויית הגוף והחומר שבגלעד, אותה זיהינו כמייחדת את הגעד הן מצד מעורבות כוחו של לבן בברית הגלעד בהווייתה חיים זו, הן בדרך תפקודם של יפתח הגלעדי ואליהו, הוא המבדיל ביניהם. לעומת הגלעד המבליט **בכוח עצמיות האדם** את אין סופיות חומרי חייו וגופניותו[1640], ואת המעשה השילטוני כעצם ההווייה האלוהית[1641], הרי בעבר הירדן המערבי, העצמת הממשות כנקודת המוצא להופעת אין סוף החיים[1642], מעצימה את תוצרי הארץ וחומריה[1643] **מתוך הזיקה אל הארץ** כנקודת מוצא החיים, ומכוח התורה מצד הוויית **מימושה** כ"שבועת התורה"[1644]. לא עצמיותו של האדם היא מרכז הופעת האין סוף אם בגופו ואם בשלטוניותו, אלא הארץ בכוח השמים המכוונים להנבעת כוחה! מתוך כך גם בהנבעת כוחה המעוות של הארץ על ידי הכותים, מהווה התורה אף היא בהם מכוון החיים,[1645] אולם בתצורת ממשות המקבלת את השפעתה מכיוונה של תורה זו אל הארץ[1646] באופן הנעדר את מחשבת התורה שבעל פה. לעומת זאת בעבר הירדן המזרחי, נעדרת התורה כליל, בהופעת האין סוף, מכוח השלטת ממשותו העצמית של האדם בהוויות האין סוף[1647].

דומיננטיות זו של עצמיות האדם בגלעד היא כה עצומה, עד שהוויית המקום משרתת אף היא את יכולת האדם לגזור ממנה את פעולתו. כך עולה מדימוי יעקב ובניו היורדים מהר הגלעד לקראת לבן ל"עֵדֶר הָעִזִּים שָׁגָלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד".

כוח פעולת האדם בגלעד, "לגלוש" מן ההר את כוחו

המקור לדימוי זה, מופיע בשיר השירים כאחד מקילוסיה של הרעייה.

*"הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ **כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד**" (שיר השירים ד', א').*

את התיאור הזה מייחסים חז"ל לישראל "שאף הרקים שבהם חביבים לה' כיעקב ובניו שגלשו לרדת מהר הגלעד כשהשיגם לבן שם".

*"מבעד לצמתך, שערך כעדר העזים - ...והדוגמא שדימה כנסת ישראל לכך היא מבפנים למחנותיך ומשכנותיך **אף הרקים שביך חביבין עלי כיעקב ובניו שגלשו לרדת מהר הגלעד** כשהשיגם לבן שם..." (רש"י שם, שיר השירים ד', א').*

על המעלה שבגלישתם של יעקב ובניו מהר הגלעד איננו יכולים ללמוד אלא מהמשך ביאורו של רש"י על מעשה ה"גלישה".

*"שגלשו - **שנקרעו** גבח מתורגם גלוש כשהבהמות יורדות מן ההר **נמצא ההר נקרח וממורט מהם**" (המשך רש"י שם, שיר השירים ד', א', ד"ה שגלשו).*

אם בהבנה פשטנית, ה"גלישה" הינו מתאר מצב של החלקה, הרי חז"ל נותנים למצב זה הגדרה של **קריעה**[1648]. את גלישת העיזים מן ההר מגדירים חז"ל כמצב של "קריעה" מן ההר. ההר עצמו

[1640] המופיעה בצדדה השלילי בקבורת אבריו של יפתח בכל ערי גלעד.

[1641] כפי שמופיע בכוחו של יפתח להופיע שכינה מכוח מעשה שלטונו, בתלות נצחונו בקביעתו לראש ולקצין.

[1642] המקדמת את עניית האמן של ישראל בהר גריזים ועיבל להוות מקור הופעת החיים, ומעמידה את השבטים בראש ההרים.

[1643] כפי בארנו בפרק – "זבות הארץ חלב ודבש – גילוי האין סוף בתוצרי החיים" (עמ' _____).

[1644] ולא מצד קבלתה מסיני, כפי שבארנו בפרק – "היחס שבין קבלת התורה ושבועת התורה" (עמ' _____).

[1645] כפי הדגש התורה באפרים עצמו המצעיר עסקיו במצרים ונדבק ביעקב, בעוד מנשה הוא אשר על ביתו של יוסף.

[1646] שביטויה כאמור לעייל (בפרק "אלהי אמן") בעמידתם של ישראל דווקא בראש הר גריזים ועיבל במעשה שבועת התורה, ובהיות עניית האמן שלהם – עצם הברכה.

[1647] כפי שראינו ביפתח בהגדרתו כ"רש בתורה", בפרשת כשלונו מלהתיר נדרו על בתו.

[1648] בנוסחאות אחרות ברש"י הלשון היא - "שגלשו – **שנקרחו**" ולא "שנקרעו". על פי נוסח זה בולט פחות הצד הפועל שבמעשה הגלישה הקורע מן ההר את כוחו ויותר המצב התוצאתי הנוצר ממעשה הגלישה – התקרחות ההר. אמנם ה"מצודת דוד" מבאר את לשון ה"גלשו" במשמעות של מריטת השער מלשון ה"גלישׁ" עצמו.

ממנו יורדים העיזים מתואר כ"גלוש", המקביל למצב הגיבחות שבאדם, שהינו מצב קרחות שתרגומו "גלוש".

כך הוא המקור למצב הגִּבְּחוּת בפרשת המצורע בויקרא.

*"וְאִישׁ כִּי יִמָּרֵט רֹאשׁוֹ קֵרֵחַ הוּא טָהוֹר הוּא׃(מא) וְאִם מִפְּאַת פָּנָיו יִמָּרֵט רֹאשׁוֹ **גִּבֵּחַ הוּא טָהוֹר הוּא**" (ויקרא י"ג, מ' – מ"א).*

את "גִּבֵּחַ הוּא" מתרגם אונקלוס כ"גליש הוא".

*"ואם מקביל אפוהי יתר שער רישיה **גליש הוא** דכי הוא" (אונקלוס שם, ויקרא י"ג, מ"א).*

הקרחת כגבחת היא. אלא שהגבחת היא זו שבראשו שכלפי פניו של האדם והקרחת היא זו שבראשו שכלפי אחוריו של האדם.

"משפוע קדקד כלפי פניו קרוי גבחת, ואף הצדעין שמכאן ומכאן בכלל. ומשפוע קדקד כלפי אחוריו, קרוי קרחת" (רש"י ויקרא י"ג, מ"א ד"ה ואם מפאת פניו).

מן המהלך הזה יוצאת מסקנה שאינה פשוטה. בגלישת העיזים מן ההר הם קורעים את עצמם מן ההר ומשאירים אותו קירח[1649]. את העיזים רואה הכתוב בשיר השירים כחלק בלתי נפרד מן ההר, כמו החיבור של השער אל הבשר. הדמיית גלישת העיזים מהר הגלעד לשערה של הרעיה, הוא מצד שאף היחס של העיזים כלפי הר הגלעד הוא כשֵׂעָר האדמה. ירידתם ממנו היא כמעשה של "קריעה" ו"הקרחה" שלו.

ברור שזיקה שכזו בין החי לאדמה הגם שהמדובר ברמת חי בהמי, אינה פשוטה. אמנם כבר הזכרנו[1650], כי זיקת ה"חי" אל האדמה כמחובר אליה, קרובה יותר מזו של האדם. זיקה זו נשמרת אף ברמה ההלכתית[1651]. אולם פה מתחדש הדבר אף במעשה פעולתם של העיזים ולא רק מצד עצם קיימותם המולדת מן האדמה. מעשה גלישתם מושך מן האדמה את כוחה לפעולתם.

את קיום לשון ה"הגלשה" משמעות של הנפקת כוח מן המקור, אנו מוצאים בחז"ל ביחס לתיאור זה של שיר השירים – "שַׁעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד", אם כי באופן המוטה מהר הגלעד אל הר סיני.

*"שערך כעדר העזים, ר' יהושע בשם רבי לוי אמר...הר שגלשתם מתוכו עשיתי אותו גל ועד לאומות העולם, איזה זה, זה הר סיני, **ומה הגלשה הגלשתן מתוכו**, שניך כעדר הקצובות, מילין קציבין רמ"ח מצות עשה ושס"ה מצות לא תעשה..." (שיר השירים רבה פרשה ד').*

אם מהר סיני ה"נגלש" ממנו הן המצוות, הרי במהר הגלעד, הנגלש מתוכו הוא כוחה של הארץ.

באופן מפליא את היכולת "להגליש" באופן נאמן ממקור ההולדה אנו מוצאים דווקא בעיזים במלאכת המשכן. בין שאר המלאכות הנעשות לנדבת המשכן מביא הכתוב את חוכמתן של הנשים הטוות את העיזים.

"שגלשו – ענין מריטת השער, כי גבח הוא (ויקרא י"ג, מ"א) תרגם אונקלוס גליש הוא" (מצודת ציון שם, ד', א' ד"ה שגלשו).

[1649] יש להדגיש כי רש"י אינו מזכיר כי הסיבה היא אכילת הבהמות את צומח הארץ, אלא נוקט בלשון "כשהבהמות יורדות מן ההר **נמצא ההר נקרח וממורט מהם**" (רש"י שם, שיר השירים ד', א', ד"ה שגלשו). אולם גם אם נצמצם את דברי רש"י ונבאר את התקרחות ההר מצד מעשה אכילתן של הבהמות, מיקוד מעשה ירידתם של יעקב ובניו מהר הגלעד מצד התקרחות ההר ממעשה אכילתן של העיזים בעת ירידתן, כשתיאור זה בשיר השירים מהווה קילוס לנוי שער האישה, מחייב להתייחס למעשה ה"קירוח" הזה שיוצרות העיזים מצד המצג הכוחני העולה מכך ביחס שבין הבהמות וההר ובמקביל בין יעקב ובניו והר הגלעד. על כן גם באופן זה, קירוח ההר ממעשה אכילת הבהמות מצייר אף הוא מצג של משיכה חזקה של ה"חי" את כוח הארץ אף באופן שיש בו פגיעה בהווייתה כפי שנבאר בהמשך.

[1650] בפרק "אָדָם כִּי יַקְרִיב – שימור מעשה ההקרבה את זהות נפש חיה שבאדם" (עמ'_____).

[1651] בהכללת החי אף הוא ב"גידולי קרקע" בהיתר לקנות בכסף פדיון מעשר שני בירושלים אף בשר.
"דתניא: ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך - כלל, בבקר ובצאן וביין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט; מה הפרט מפורש - פרי מפרי וגידולי קרקע (**שכולן ניזונין וגדילין מן הקרקע** – רש"י), אף כל - פרי מפרי וגידולי קרקע. ותניא אידך: מה הפרט מפורש - ולד ולדות הארץ (**שנבראו מן הארץ** במעשה בראשית – רש"י), אף כל ולד ולדות הארץ" (עירובין כ"ז, ע"ב).

*"וְכָל הַנָּשִׁים אֲשֶׁר נָשָׂא לִבָּן אֹתָנָה בְּחָכְמָה טָוו אֶת הָעִזִּים - היא היתה אומנות יתירה, **שמעל גבי העזים טווין אותן**" (שמות ל"ה, כ"ו ורש"י ד"ה טוו את העזים).*

כך מתרגם תרגום יונתן בעניין.

*"וְכָל נְשַׁיָּא דְאִתְרְעֵי לִבְהוֹן עִמְהוֹן בְּחָכְמְתָא הֲווֹן עַזְלָן יַת מְעִיזַיָּא **עַל גְּוֵייתְהוֹן וּמְנַפְסִין יַתְהֵן כְּדַ הֵינוּן חַיְין**" (תרגום יונתן שם, שמות ל"ה, כ"ו).*
***תרגום**: וכל הנשים שנשא [שנדב] [שנתרצה] לבם עמהם בחכמה היו **טוות את העיזים על גופם ומנפצות [וסורקות] אותן כאשר הם חיים**" (כתר יונתן שם).*

חוכמת מעשה טוויית העיזים היא דווקא בטוויית צמרן על גבן בהיותן חיים!

מן הגמרא בשבת אנו למדים כי חוכמה זו גדולה מכל חוכמת הטוויה והאריגה האחרות.

*"תנו רבנן: ירִיעות התחתונות של תכלת ושל ארגמן ושל תולעת שני ושל שש, ועליונות של מעשה עזים, וגדולה חכמה שנאמרה בעליונות יותר ממה שנאמרה בתחתונות. דאילו בתחתונות כתיב וכל אשה חכמת לב בידיה טוו (שמות ל"ה) ואילו בעליונות כתיב (שמות ל"ה) וכל הנשים **אשר נשא לבן (יתירות חכמה משמע** – רש"י) אתנה בחכמה טוו את העזים. ותניא משום רבי נחמיה: שטוף בעזים, וטווי מן העזים" (שבת צ"ט, ע"א).*

ברור שאין כל משמעות ואין כל "חוכמה" ביכולת הזו, אם המדובר ביכולת וירטואוזית בלבד לבצע מעשה טוויה על בהמה חיה תוך כדי תנועה. אם את מעשה הטוויה עושות הנשים דווקא על גבי הבהמה בעודה חיה, אנו נצרכים להסיק מכך כי במעשה הטווייה במצב הזה, **מרוויחות הנשים את חיי הבהמה בתוצאת הטוויה**. בטווייתן את צמר העיזים על גבן, הן מושכות מן החי את חייו אל מעשה טווייתן.

כך מביא את הדבר ר' צדוק בשפתו.

*"וזה מה שאמרו (שבת צ"ט, א') גדולה חכמה שנאמרה בעליונות יותר ממה שנאמרה בתחתונות וכו' ואילו בעליונות כתיב וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו את העזים ותניא משום רבי נחמיה שטוף בעזים וטוו מן העזים ובאמת למה עשו כן והלא אין דרך טוויה בכך כמו שאמרו שם (ע"ד ב') ואמר שם חכמה יתירה שאני **ולמה להם לעשות בחכמה יתירה שלא כדרך טוויה ולא בתלוש כדרך טוויה**...וכן הענין בזה שזה היה חכמה יתירה להוציא הקדושה מבעלי חיים, וזהו ענין שנזכר שטוף בעזים והראשונים לא פירשו ענינו, ונראה שהוא על פי מה שאמרו במדרש רבה (פרשה זו ט"ו, ג') מִי פִלֵּג לַשֶּׁטֶף תְּעָלָה[1652] אמר רבי ברכיה אית אתרין דצווחין לשערא שיטפא וכו' אין לך כל נימא ונימא שלא ברא לה הקדוש ברוך הוא גומא בפני עצמו[1653] וכו' וזהו שטוף בעזים, **שאם היו גוזזין את השער מן העזים, תו לא היו יכולים להוציא החיות והקדושה מהבעל חי שהרי אז הוא כדומם בתלוש**, אך שטוף בעזים שהיה לכל שער גומא שיונק מהבעל חי וטוו בעזים, **ועל ידי זה היו יכולים להוציא הקדושה והחיות מהבעל חי** וזה חכמה יתירה שאמרו בגמרא, וזהו גדולה חכמה וכו' שנאמר אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו את העזים שהיה בהם חכמה יתירה מכל אשה חכמת לב בידיה טוו בתלוש, ולא היו יכולים להכניס קדושה כמותם במעשיהם"*
(ר' צדוק הכהן מלובלין - פרי צדיק ויקרא פרשת תזריע).

יכולת זו של מעשה הטוויה על גבי העיזים למשוךאת כוח חייהן מהן, מגדירה יחס חי בין השער ובשר העיזים, בדיוק כפי היחס החי שזהינו בין העיזים להר הגלעד. אם במעשה הטווייה על העיזים מצליחות הנשים החכמות למשוך מן החי את כוחו אל מעשה טווייתן בצמר, הרי ירידתן של העיזים מהר הגלעד מציגה את יכולת החי למשוך מן הארץאת כוחה. בהגדרת הכתוב את מעשה ירידתן של העיזים מן ההר כמעשה "קריעה" ו"הקרחה", מתבאר כי היחס שבין העיזים לבין הר הגלעד הוא יחס אדוק כיחס השער אל הבשר, כשכל פעולה של ה"שער" (העיזים), מושכת היא מן ה"בשר" (הר הגלעד).

[1652] "מִי פִלֵּג לַשֶּׁטֶף תְּעָלָה... - **בערביא קורין לשערה שיטפא** כל שעיר ושיער שבראש פלגתי לו תעלה גומא לינק ממנה שאילו שנים יונקות מגומא אחת מחשיכות מאור עיניו של אדם...ד"א לשטף טיפת גשם שוטף פילגתי לכל טיפה גומא בעבים שאילו יורדות ב' טפות מגומא אחת מטשטשות את הארץ ונעשי' טיטי" (איוב ל"ח כ"ה ורש"י ד"ה מי פלג לשטף תעלה).

[1653] "ד"א אדם כי יהיה בעור בשרו ההי"ד (איוב ל"ח) מי פלג לשטף תעלה אמר רבי ברכיה אית אתרין דצווחין לשערא שיטפא, מעשה באדם אחד שהיה יושב ודורש ואמר אין לך כל נימא ונימא שלא ברא לה הקדוש ברוך הוא גומא בפני עצמו כדי שלא תהא אחת מהן נהנית מחברתה" (ויקרא רבה פרשת תזריע פרשה ט"ו, ג').

לימוד מאלף על מהות ועומק הזיקה וה"משיכה" הללו, אנו למדים מלימוד חז"ל את "שער באישה ערווה" מ"שַׁעֲרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים...".

*"אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, שנאמר **גַּלִּי שׁוֹק** עִבְרִי נְהָרוֹת (ישעיהו מ"ז), וכתיב **תִּגְלֶה עֶרְוָתֵךְ** גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ (ישעיהו מ"ז). אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה (שיר השירים ב'). אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר (שיר השירים ד') שערך כעדר העזים" (ברכות כ"ד, ע"א).*

בהתייחסותה של הגמרא לגדרי ה"ערווה" באישה, היא מביאה שלשה מקומות באישה שהינם ערווה כל אחד בשם אמורא אחר. את "שוק באשה ערוה" סומך רב חסדא מצמידות לשון גילוי השוק וגילוי הערווה בפסוקים.

כך מבאר רש"י במקום.

"גלי שוק - וכתיב בתריה תגל ערותך[1654] (רש"י שם, ברכות כ"ד, ע"א).

את "קול באשה ערווה, סומך שמואל משיבוח הכתוב את הקול.

כך בהמשך רש"י שם.

"קולך ערב - מדמשבח לה קרא בגוה - שמע מינה תאוה היא" (רש"י שם, ברכות כ"ד, ע"א).

את "שער באישה ערווה סומך רב ששת מן הכתוב – "שערך כעדר העיזים".

אמנם, ניתן לבאר כי גם על פי רב ששת סיבת קיום הערווה לשער נובע אף הוא משיבוח הכתוב את השער, כפי הטעם שהביא רש"י ביחס לקול האישה. אולם מאידך נראה כי הבאת "שער באישה ערוה" בפני עצמו מלמד כי ייחוסו כ"ערווה" נמשך מן הכתוב ממקום אחר. ביאור מעלת "עֵדֶר הָעִזִּים" מצד "גלישתו מֵהַר גִּלְעָד" נותן טעם בדבר. יחס ה"גלישה" - ה"קריעה" ו"הקרחה" של "עֵדֶר הָעִזִּים" אל "הַר הגִּלְעָד" המתאר כאמור זיקה חזקה של החי אל מקורו שמן האדמה כיחס השער אל מקורו שבבשר, הוא גם זה המעמיד את השער להיות "ערווה".

מלשון הכתוב בויקרא בדין הערווה אנו למדים כי תואר "ערווה" מתייחס למצבי גילוי של מקור החיים – גילוי "מְקוֹרָהּ" וגילוי "מְקוֹר דָּמֶיהָ".

*"וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָוָה **וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה** (גלה – רש"י[1655]). וכן כל לשון ערוה גלוי הוא – רש"י) **וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם**" (ויקרא כ', י"ח).*

הזהות שיוצר הכתוב בשיר השירים בין שער הרעיה לבין "עֵדֶר הָעִזִּים" מצד זיקת "גלישתם" מהר הגלעד, מעצים גם בשער את זיקתו אל מקורו שבבשר אל מקורה של האישה. מתוך כך מקבל גם הוא דין של "ערווה". אף שלימוד הגמרא הוא מתיאור "עֵדֶר הָעִזִּים" על שער האישה, גדר הערווה היוצא מתוך כך לשֵׂער מאפשר לנו "למשוך" אל היחס שבין "עֵדֶר הָעִזִּים" לבין "הַר גִּלְעָד" להגדירו כיחס הכוח המולד אל מקור היווצרו, כדוגמת יחס השער אל מקום היצירה שבערווה.

הבנת עומק מעלת שיבוח הכתוב בשיר השירים את שער הרעיה "כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד" מחזירה אותנו אל מעשה ירידתם של יעקב ובניו לקראת לבן. הצמדת תכונת ה"גלישה" אל ירידתם הזו מלמדת כי אל מול כוחו של לבן, מעמידים יעקב ובניו **את יכולתם לפעול מכוח "קריעתם" מן הארץ את מקור כוחה**. את היכולת הזו שלהם לפעול בלא לאבד את היחס שבין ה"מולד" למקור, מדמה הכתוב לגלישת העיזים, מתוך תכונתם המיוחדת של העיזים לשמר את הזיקה למקור, כפי שראינו ביכולת חכמות הלב לטוות "את העיזים" בעוד הצמר עליהם מחיים.

את יכולת האדם למשוך את עוצמת הפעולה הזו מן הארץ מחזקת עובדת היות שער העיזים מתדמה לזה של האדם. כך מלמדים אותנו חז"ל בפרשת הברחתה של מיכל את דוד מאת שאול. ברצונה להתעות את הדולקים אחר דוד, היא שמה במקום ראשו כביר עיזים.

[1654] "קְחִי רַחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח גַּלִּי צַמָּתֵךְ חֶשְׂפִּי שֹׁבֶל **גַּלִּי שׁוֹק** עִבְרִי נְהָרוֹת. **תִּגְלֶה עֶרְוָתֵךְ** גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ נָקָם אֶקָּח וְלֹא אֶפְגַּע אָדָם" (ישעיהו מ"ז, ב' – ג').

[1655] "גלה – וכן כל לשון ערוה גלוי הוא" (רש"י שם, ויקרא כ', י"ח ד"ה גלה).

*"וַתִּקַּח מִיכַל אֶת הַתְּרָפִים וַתָּשֶׂם אֶל הַמִּטָּה וְאֵת כְּבִיר הָעִזִּים שָׂמָה מְרַאֲשֹׁתָיו... - לפי שאין לתרפים שיער **וזה דומה לשיער אדם**" (שמואל א', י"ט, י"ג ורש"י ד"ה שמה מראשותיו).*

זהות שער האדם עם שער העיזים ומשם זהות שער העיזים אל גוף העיזים (המתראה ביכולת מעשה הטווייה עליהם מחיים) ומשם זהות העיזים כ"שֵׂעָר" הארץ (בתיאור ירידתם מן ההר כ"גלישה" – התקרחות ההר), מעצבים יחדיו את היכולת התכונתית המיוחדת לגלעד "לייצר" כוח פעולה הנגזר באופן מלא ממקורו שמן הארץ.

אמנם, כבר מעצם קריאת היחס העיזים לארץ בלשון "גלישה" - במשמעות של "קריעה" (מצד הפועל) ו"קורחה" (מצד הארץ), אנו למדים כי כוח הפעולה אותו גוזרים הפועלים מן הארץ בגלעד, אינו טפל להוויית הארץ, אלא להוויית ה"פּוֹעֵל". מגמת הארץ טפלה אל מגמת הפועל והפעולה שעל כן, "ירידתם" בה מוגדרת כמעשה "קריעה" מצד הפועל, והתקרחות מצד הארץ. בכך אנו מגיעים שוב אל השוני המהותי שבין אופי הופעת אין סוף החיים שבגלעד לזה שבעבר הירדן המערבי. אם לעיל נגענו בהבדל הזה מצד הובלת הגלעד את הוויית האין סוף דרך עצמיות האדם, בעוד בעבר הירדן המערבי, נקודת המוצא לחיים הינה ההתבטלות אל הארץ המופיעה את הוויותיה האין סופיות בעזרת ציוויי ה' שמן השמים, הרי עתה אנו נוגעים בהבדל זה אף מצד אופי הופעת הגלעד את הוויית המקום שבו. אפילו מן הצד הזה מתייחסת כל הוויית המקום אל יכולת הפעולה הנגזרת ממנה, אף באופן המביא לחסרון בהווייתה.

יניקה זו של כוח הפעולה מהוויית המקום, באופן המטפיל את הוויית המקום אל הפּוֹעֵל, מלמדת שגם מצד הוויית המקום שבגלעד, לא ההתבטלות אל סגולת הארץ וקל וחומר שלא אל התורה, מובילים את בניין פעולתו של האדם[1656], אלא כוח פעולתו העצמית של האדם מצד נשיאתו את כוח הוויית הארץ לרצונו. מתוך כך, ירידת יעקב ובניו מהר הגלעד, מכוונת אל הוויית **הריקנים** שבישראל.

*"מבעד לצמתך, שערך כעדר העזים - ...והדוגמא שדימה כנסת ישראל לכך היא מבפנים למחנותיך ומשכנותיך **אף הרקים שביך** חביבין עלי כיעקב ובניו שגלשו לרדת מהר הגלעד כשהשיגם לבן שם..." (רש"י שיר השירים ד', א' ד"ה מבעד לצמתך, שערך כעדר העזים).*

הגדרת "ריקנות" זו היא מצד גורמי כוח המנהלים את ישראל בעבר הירדן ה**מערבי,** שלא עליהם מושתתת יכולת הפעולה בגלעד. את היחס שבין שני העולמות זה שבגלעד מחד וזה שבעבר הירדן המערבי מאידך, מביא התרגום בשיר השירים בשני המקומות בהם מזכיר הכתוב את מעלת השער כעדר העיזים הגולשים מהר הגלעד – בפרק ד' ובפרק ו'. בשני המקומות מעמיד הכתוב מול מעלה זו את מעלת העיניים.

בתחילת פרק ד', מעמיד הכתוב את מעלת "הגלישה שמן הגלעד" אל מול מעלת ה"עיניים" **כמעלת הקורבנות וישיבת הסנהדרין**.

את דברי הכתוב "הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד"[1657] מחלק התרגום לשנים. את החלק הראשון המתייחס למעלת העיניים של הרעיה בדימוי ישראל ליונה, הוא מייחס להתדבקותם של ישראל לעבודת הקורבנות ולישיבת הסנהדרין.

"הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים" – ובההיא יומא קריב מלכא שלמה אלף עלָוָן על מדבחה ואתקבל ברעוא קורבניה קדם ה', נפקת בת קלא מן שמיא וכן אמרת כמא יאה אנת כנשתא דישראל וכמא יאוֹן אנון רברבי כנשתא וחכימיא יתבי סנהדרין דאינון מנהרין לעלמא לעמא בית ישראל ודמיין לגוזלין בני יונתא".

את החלק השני המתייחס למעלת הגלישה מהר הגלעד, מייחס התרגום לשאר ישראל שאינם במעלה זו.

"מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ[1658] שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד - **ואפילו שאר בני כנשתך ועמא דארעא** אנון צדיקין כבנוי דיעקב די לקטו אבנין ועבדו גלשושיתא בטורא דגלעד".

[1656] כפי שבארנו לעיל בפרק – "העצמת הגלעד את הוויית חומרי החיים על חשבון הרוח ממלאא" (עמ'_____). ובפרק – "בת יפתח - חסרון הגלעד את גמישות מחשבת התורה בהופעת האין סוף" (עמ'_____).

[1657] שיר השירים ד', א'.

[1658] אמנם על פי הטעמים מוצג ה"אתנחתא" בכתוב על "לְצַמָּתֵךְ", מה שמביא לחלוקת הכתוב באופן שונה. החלק הראשון - "הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ" והחלק השני – "שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד". אולם ביאור רש"י במקום מחבר את "מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ" אל תיאור השער שלאחריו.

באופן דומה נוקט התרגום בהזכרה הנוספת של מעלת שער הרעיה בפרק ו׳ של שיר השירים.

שיר השירים פרק ו
(ה) הָסֵבִּי עֵינַיִךְ מִנֶּגְדִּי שֶׁהֵם הִרְהִיבֻנִי שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מִן הַגִּלְעָד׃

את מעלת יופי העיניים של הרעיה מייחס התרגום לתלמידי החכמים ולומדי התורה.

״הָסֵבִּי עֵינַיִךְ מִנֶּגְדִּי שֶׁהֵם הִרְהִיבֻנִי – אסחרי רבניך חכימי כנשתא רבתא חזור חזור לקבלי די אינון אמלכוני בגלותא וקבעי מדרשא לאולפן אוריתי״.

ל״זאטוטי״ ישראל ולשאר העם הוא מייחס את מעלת יעקב ובניו בהר הגלעד.

״שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מִן הַגִּלְעָד – **ושאר זעטוטיך ועמא דארעא** אצדיקו יתי במימר פומהון כבנוי דיעקב דלקטו אבניא ועבדו גלישושיתא בטורא דגלעד״.

רש״י במקום מייחס את מעלת ה״עיניים״ אל מעלת בית המקדש – הארון, הכפורת והכרובים.

״...אמר הקדוש ברוך הוא במקדש זה אי אפשר להשיב לכם ארון וכפורת וכרובים, שהם הרהיבוני בבית ראשון להראותכם חבה יתירה, עד שמעלתם ביי״ (רש״י שם, שיר השירים ו׳ ה׳ ד״ה הרהיבני).
אל מולם, את מעלת הגלישה מן הגלעד, הוא מייחס אל ״הקטנים, הרכים (או בנוסח אחר – הריקים) והדקים, ״שאף בהם יש שבח הרבה״.

רש״י שיר השירים פרק ו
שערך כעדר העזים - בקטנים ורכים [ס״א וריקים] ודקים שבכם יש שבח הרבה״.

עולה אם כן כי ההתדבקות במעלת הגלישה מן הגלעד המופיעה ביעקב ובניו במפגשם עם לבן, עומדת כנגד מעלת בית המקדש, עבודת הקורבנות וישיבת הסנהדרין. מצג ה״גלישה מן הגלעד״ יונק את כוח חיותו ממקום אחר שאינו מאלו, המייחדים את עבר הירדן המערבי.

מתוך כך ראינו כבר לעייל[1659], כי אנשי יבש גלעד מוגדרים כ״אספסוף״.

*״ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד - לכך נקרא מתושבי גלעד לפי שהרגו ישראל אנשי יבש גלעד על מעשה פילגש בגבעה ולא נשאר ביבש גלעד כי אם מעט אנשים מן המיושבים בעיר **כי כל השאר היו עם אספסוף** לכך מעיד כי אליהו מן התושבים כך שמעתי מהר״י טרוט״י משם הר״י בה״ר יצחק ממלאון[1660]״ (תוספות תענית ג׳, ע״א).*

אולם דווקא מפגש זה עם אין סוף החיים בדרך ה״גלישה״ מהר הגלעד, היא שמאפשרת את קיום הברית שבין לבן ויעקב. את תיאור מעשה הגלישה מהר הגלעד, מתרגם תרגום יהונתן למעשה הקמת הגָּלְעֵד של יעקב עם לבן.

*״...שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד״ - ואפילו שאר בני כנשתך ועמא דארעא אנון צדיקין כבנוי דיעקב **די לקטו אבנין ועבדו גלשושיתא בטורא דגלעד**״ (שיר השירים ד׳, א׳).*

כך המקור בבראשית.

״וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לִקְטוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גָל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל הַגָּל. וַיִּקְרָא לוֹ לָבָן יְגַר שָׂהֲדוּתָא וְיַעֲקֹב קָרָא לוֹ גַּלְעֵד״ (בראשית ל״א, מ״ו – מ״ז).

רק שם על הר הגלעד, נעשים יעקב ובניו ולבן ובניו לאחים.

*״וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בָּהָר וַיִּקְרָא **לְאֶחָיו** לֶאֱכָל לָחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם וַיָּלִינוּ בָּהָר״ (בראשית ל״א, נ״ד).*

[1659] בפרק ״העצמת הגלעד את הוויית חומרי החיים על חשבון הרוח ממללא״ (עמ׳_____).

[1660] מדוקדק בדברי התו״ס כי אין הוא מבדיל בין אנשי יבש גלעד לבין אנשי כלל הגלעד. בבחינתו את אליהו מתושבי הגלעד, הוא מתייחס לאנשי יבש גלעד.

אחים אלו אינם בניו של יעקב שקראם "אחיו" בלקיטת האבנים[1661] אלא בניו של לבן[1662].

כוח ה"חי" לפעול מן הארץ במעשה "גלישה", כפי שמופיע במעשה גלישתם של יעקב ובניו מהר הגלעד, הוא המתגבש בברית הגַּלְעֵד. בכריתת ברית האחווה עם לבן, ניגשים יעקב ובניו במצג החיים הזה.

ייחוס מעלת הגלישה מהר הגלעד כלפי ה"רקים" בישראל וכלפי בני הגלעד ה"אספסוף" מצריך אם כן תרגום. אם נעקר את המצג השלילי שבכינוי ה"אספסוף", מעלת החיים המופיעה במעשה ה"גלישה" מן הגלעד, מתייחסת אל פן החיים הגויי שבישראל.

כך מתרגם תרגום יונתן את תיאור ה"אספסוף" בפרשת המתאווים.

"וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה...מִי יַאֲכְלֵנוּ בָּשָׂר - וְגִיּוֹרַיָא דְּאִתְכְּנָשׁוּ בֵּינֵיהוֹן שְׁאֵילוּ שְׁאֵילְתָּא...מַאן יֵיכְלִינָנָא בִּשְׂרָא" (במדבר י"א, ד' ותרגום יונתן שם).

כפי שבארנו לעיל[1663], מפגש יעקב ולבן וכריתת ברית הגָּלְעֵד ביניהם, מציבים באופן חד פעמי את מגמת ההשלמה והאיחוד שבין הוויית לבן והוויית יעקב, בגִּלְעָד. בהתרקמות קשר האחווה אף מצידו של יעקב על קו התפר הזה שבהר הגלעד, דברי לבן "אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ"[1664] התבארו כביטוי נדיר של אחדות האלוהות, באופן שאינה נחלקת בין זו המתייחסת ליעקב לבין זו המתייחסת ללבן. מתוך היותה של הוויית חיים זו "גוייתי", לא יכולה התורה, בית המקדש, מעשה הקורבנות והסנהדרין להוות גורם מחבר בברית הזו. מעֵבר אל עבר הירדן המערבי, היה סותם את הגולל להופעת הקשר הזה בהיותו בנוי על חיבור התורה שמן השמים אל הארץ. קו החיים המחבר בין הוויית ישראל להוויית הגויות הפועלת מכוח עצמה מתגלה דווקא באותו קו חיים ה"ריקני" מהוויית התורה, סנהדרין, בית המקדש והקורבנות, השואב את כוחו מיכולתו "להגליש" מן הארץ את הוויית כוחה לרצונו[1665].

[1661] וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב **לְאֶחָיו (הם בניו**, שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה – רש"י) לִקְטוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גָל" (בראשית ל"א, מ"ו).

[1662] שהרי מעשה זה הוא סיומת כריתת הברית עם לבן. עם "אחים" אלו מגיע לבן לרדוף אחרי יעקב – "וַיֵּלֶךְ לָבָן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בָרַח יַעֲקֹב. וַיִּקַּח **אֶת אֶחָיו** עִמּוֹ וַיִּרְדֹּף אַחֲרָיו דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וַיַּדְבֵּק אֹתוֹ בְּהַר הַגִּלְעָד" (בראשית ל"א, כ"ב – כ"ג).
אחים אלו משמע שהם בניו של לבן, אותם שומע יעקב מדברים כנגדו לפני בריחתו –
"וַיִּשְׁמַע אֶת דִּבְרֵי **בְּנֵי לָבָן** לֵאמֹר לָקַח יַעֲקֹב אֵת כָּל אֲשֶׁר לְאָבִינוּ וּמֵאֲשֶׁר לְאָבִינוּ עָשָׂה אֵת כָּל הַכָּבֹד הַזֶּה" (בראשית ל"א, א').
את לשון ה"אחים" לעניין הבנים ראינו שמביא הכתוב באותה הפרשה ביחס ליעקב –
"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לִקְטוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גָל" (בראשית ל"א, מ"ו).
שם מבאר רש"י כי בניו של יעקב הם – "**הם בניו**, שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה" (רש"י שם, בראשית ל"א, מ"ו ד"ה לאחיו).
כך אם כן גם ביחס ללבן. "אחיו" שעימהם יושב ליעקב לאכול לחם, בניו של לבן הם.
אמנם, רש"י ממתן את קשר ה"אחווה" שנוצר בין יעקב ללבן ומבאר את "אחיו" מלשון "אוהביו" - "לאחיו - **לאוהביו** שעם לבן" (רש"י ל"א, כ"ד)
חז"ל במדרש אף מטים את "אחיו" שבאכילת הלחם הזו להתייחס שוב אך ורק אל בני יעקב.
"ויזבח יעקב בהר ויקרא לאחיו לאכול לחם (בראשית ל"א, נ"ד). וכי אחיו היו, **והלא בניו היו**, אלא כיון שהגיעו [לשכמו] דימה אותן לו וקרא אותם אחיו" (מדרש זוטא - קהלת פרשה ט ד"ה [יא] שבתי וראה).

[1663] בפרק – "איחוד מגמות לבן ויעקב בהר הגִּלְעָד" – (עמ'____).

[1664] "אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם וַיִּשָּׁבַע יַעֲקֹב בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק" (בראשית ל"א, נ"ג).

[1665] **הטיית חז"ל את מעלת "שַׁעְרַךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מִן הַגִּלְעָד", אל ישראל לבדם.**

ברצונם להרחיק בין ישראל לגויים, מטים חז"ל את מעשה הגלישה מהר הגלעד, אל הר סיני, המצוות והקורבנות ומתוך כך מדירים את הגויים מן החיבור אל השכינה.

ההר ממנו גולשים ישראל הופך להיות הר סיני, והנִּגְלָש מתוכו הם מצוות העשה והלא תעשה.

"שערך כעדר העזים, ר' יהושע בשם רבי לוי אמר טורא דאתנהרתון מן גוייה, **הר שגלשתם מתוכו עשיתי אותו גל ועד לאומות העולם, איזה זה, זה הר סיני**, ומה הגלשה הגלשתן מתוכו, שניך כעדר הקצובות, מילין קציבין **רמ"ח מצות עשה ושס"ה מצות לא תעשה**..." (שיר השירים רבה פרשה ד').

ההר ממנו גולשים ישראל הוא הקורבנות, והנגלש מתוכו הם קורבנות התמיד וכו'.

"ד"א שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד, הר שגלשתן מתוכו עשיתיו גל ועד לאומות העולם, ואי זה זה, אלו הקרבנות, מה הגלשה הגלשתן מתוכו, שניך כעדר הקצובות, מילין קציבין, (במדבר כ"ח) את הכבש אחד תעשה בבקר וגו'..." (שם, שיר השירים רבה פרשה ד').

אם הגִּלְעֵד במקורו מהווה מקום כריתת ברית החיבור שבין יעקב ולבן, הרי "הגלשת" החיים מהר סיני ומעשה הקורבנות וכו' הופך את הגִּלְעֵד בבחינת גל הריסות (כלשון הנביא ירמיהו - וְנָתַתִּי אֶת יְרוּשָׁלַם **לְגַלִּים**...וְאֶת עָרֵי יְהוּדָה אֶתֵּן שְׁמָמָה...." - ירמיהו ט', י') לגויים.

כדברי הגמרא בשבת.

יכולת ההגלשה הזו המופיע בנוי האישה בשערה "כְּעֵדֶר הָעִזִּים הגולשים מִן הַגִּלְעָד", המגדירה את עדר העיזים כ"שער הארץ", את מעשה גלישתם כ"הקרחת" הארץ, היא שנגלית באליהו הנביא כ"אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר"[1666]. היכולת "להגליש" מן הארץ את כוחה מופיע ביכולתו **להגליש מגופו חיים.**

מתוך כך נמשך מגופו מים כמעין. כך מעיד אחד מעבדי מלך ישראל בהציעו ללכת אל אלישע הנביא, בעת מלחמתם של מלך ישראל, מלך יהודה ומלך אדום כנגד מואב.

*"וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַה' וְנִדְרְשָׁה אֶת ה' מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ - **בהר הכרמל וביציקתו נעשו אצבעותיו כמעיינות מים עד שנתמלאה התעלה** וראוי הוא ליעשות לנו נס על ידו במים"*
(מלכים ב', ג', י"א ורש"י ד"ה אשר יצק מים על ידי אליהו).

לעומתו ראינו לעיל[1667], הוויית החיים ה"קרחית", מתקשה להמשיך את החיים אל מעבר למקור. כך בארנו את דרך התנהלותו של אלישע שדווקא תיקונו את מקור המים של העיר יריחו, גודע מתושביה את פרנסתם.

*"וַיַּעַל מִשָּׁם בֵּית אֵל וְהוּא עֹלֶה בַּדֶּרֶךְ וּנְעָרִים קְטַנִּים יָצְאוּ מִן הָעִיר וַיִּתְקַלְּסוּ בּוֹ וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲלֵה קֵרֵחַ עֲלֵה קֵרֵחַ - עלה מכאן **שהקרחת עלינו את המקו'** שעד עכשיו היינו משתכרין להביא מים מתוקי' מרחוק ומתפרנסין בכך ומשהמתיקו אבדו פרנסתן כך מפורש בסוטה"*
(מלכים ב', ב', כ"ג ורש"י ד"ה עלה קרח).

כך הוא אינו מאפשר לגיזחי לקחת מתת מאת נעמן שר צבא ארם באמירתו לו אמירה רחבה הרבה מעבר לרמת המעשה האישי -

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו...הַעֵת לָקַחַת אֶת הַכֶּסֶף וְלָקַחַת בְּגָדִים וְזֵיתִים וּכְרָמִים וְצֹאן וּבָקָר וַעֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת" (מלכים ב', ה', כ"ו).

באותו אופן הוא מונע ממלך ישראל את הכאת ארם.

*"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל אֱלִישָׁע הַרְאֹתוֹ אוֹתָם הַאַכֶּה אֲבִי. וַיֹּאמֶר לֹא תַכֶּם **הַאֲשֶׁר שָׁבִיתָ בְּחַרְבְּךָ וּבְקַשְׁתְּךָ אַתָּה מַכֶּה**..." (מלכים שם, פסוקים כ"א – כ"ג).*

התרכזות הוויית הגלעד בדימוי גלישת יעקב ובניו וה"חי"[1668] מן ההר, כהתקרחות ההר משערותיו, נותן תוקף לפעולותיהם ומעשה קניינם להיות ככוח שערותיו של האדם המחוברות אל גוף חייו וכגידול קרקע היווצרו. אולם במקביל הדמיית מגמה זו כמעשה "הקרחה" של ההר, מלמדת על עצמאות יכולתם הזו "למשוך" מן המקור את כוחו, בין אם זה הארץ עצמה ובין אם זה עצם האדם, להיות "מוקרח" מעצמו, להתגבש כהווית הפעולה. דימוי שֵׂעָר הרעָיה בשיר השירים ל"עֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מִן הַגִּלְעָד", מתייחס יותר אל מגמת ההצמחה שממשיך השער את הגוף אל החוץ, מאשר כחלק ממעגל הגוף. מתוך כך בארנו לעיל[1669], כי אנשי יבש גלעד מטפלים בשאול ובניו כפי דין הטיפול בקניני המלך לאחר שנפטר – בשרפה[1670]. אופי הארץ עצמה – ארץ הגלעד הוא כזה המאפשר "הגלשה" זו.

נמצאנו למדים אם כן כי אותה עצמיות אין סוף המופיעה מכוח ארם, המעצימה במפגשה עם מגמת יעקב בארץ הגלעד, את כוח הפעולה הקניינית והוויית השלטון כנושאי שם ה' (יפתח), מופיעה אף בארץ עצמה ב"הגלשת" "שערה". את ההבדל המהותי הזה בין נחלת הגלעד, עם פניית כוחה אל כוח פעולתו של האדם, לבין נחלת עבר הירדן המערבי המבטלת את האדם אל הוויית קיומה, כשכל כוח פעולתו של האדם הינו תוצר להתבטלות זו, אנו מוצאים בהשוואת תכונתו של אליהו הנביא לבין פנחס הכוהן.

"...דאמר רבי אבהו: הר סיני שמו, ולמה נקרא הר חורב - **שירדה חורבה לאמות העולם עליו"** (שבת פ"ט, ע"ב).

[1666] "וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר וְאֵזוֹר עוֹר אָזוּר בְּמָתְנָיו וַיֹּאמֶר אֵלִיָּה הַתִּשְׁבִּי הוּא" (מלכים ב', א', ח').

[1667] בפרק – "חסרון הקרחות את צורת האדם" (עמ'_____).

[1668] עֵדֶר הָעִזִּים.

[1669] בפרק – "השלטת הגלעד שֵׁם קניין אף על גוף האדם" (עמ'____).

[1670] "וַיָּקוּמוּ כָּל אִישׁ חַיִל וַיֵּלְכוּ כָּל הַלַּיְלָה וַיִּקְחוּ אֶת גְּוִיַּת שָׁאוּל וְאֵת גְּוִיֹּת בָּנָיו מֵחוֹמַת בֵּית שָׁן וַיָּבֹאוּ יָבֵשָׁה וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם שָׁם. וַיִּקְחוּ אֶת עַצְמוֹתֵיהֶם וַיִּקְבְּרוּ תַּחַת הָאֶשֶׁל בְּיָבֵשָׁה וַיָּצֻמוּ שִׁבְעַת יָמִים" (שמואל א', ל"א, י"ב – י"ג).

את התנגדותו של פנחס הכוהן להווייתו של יפתח הגלעדי כבר פגשנו לעיל[1671], באי רצונו לבוא ולהתיר את נדרו של יפתח בבֿתו. קנאתו לה' מתייחסת אותו אל הוויית הארץ שבצידה המערבי ביצירתו כהונה **שיש עימה נחלה**.

קנאת פנחס ואליהו – בין "קנאת ה'" ל"קנאת עצמו"

כך מגדיר הכתוב את קנאתו של פנחס, כקנאה לה'.

*"פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **בְּקַנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי** בְּתוֹכָם וְלֹא כִלִּיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי" (במדבר כ"ה, י"א).*

אל מול קנאה זו לה', עומדת קנאתו של אליהו.

"וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בֶחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (מלכים א', י"ט, י').

על כך ראינו לעייל, כי קנאה זו אינה קנאה לה' אלא **קנאתו של אליהו על עצמו**.

*"ואלו הן תרין חסירין והן של בשר ודם ויאמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות (מלכים א', י"ט, י"ד) ראו מה בין קנאת הקדוש ברוך הוא לקנאת בשר ודם. הקב"ה מקנא על מכעיסיו ועוברי רצונו כענין שנאמר (שמות כ', ה') כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, אבל אליהו לא נתקנא על שעבדו עבודה זרה, **אלא נתקנא על עצמו שבקשו להרגו** וכן הוא אומר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות. אמר לו הקדוש ברוך הוא, למה אמרת לי כי עזבו בריתך, אמר לו מזבחותיך הרסו (שם), אמר לו שמא מזבחותיך, אמר לו ואת נביאך הרגו בחרב (שם), אמר לו שמא נביאך, אמר לו ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחת (שם). אמר לו **על עצמך אתה מקנא**. ואין לך גדול מאליהו **ולא נתקנא אלא על עצמו**. לכך הן תרין חסרין" (בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרון ויתרות (יהושע) ד"ה ואלו הן תרין).*

וכן אל מזבחות היחיד.

*"וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ... - **במות יחיד הנעשות לשם שמים** שהרי מזבח בית הבחירה בירושלים היה" (מלכים א', י"ט, י' ורש"י ד"ה את מזבחותיך הרסו).*

כפי שבארנו לעיל, לא הייתה הווא אמינא לחז"ל לראות את אליהו כאדם מן הישוב החושב רק על עצמו. בדברים אלו מגדירים חז"ל את ערוץ אין סוף החיים אותו מופיע אליהו העובר דרך הווייתו העצמית של האדם. קנאת אליהו על עצמו וכל דרך פעולתו של אליהו בעצירת הגשמים ובהר הכרמל, הם המאפיינים של הוויית אין סוף חיים זו.

מול עוצמה זו של הופעת אין סוף החיים מכוח הווייתו העצמית של האדם, פעולתו של פנחס **קנאה לה'**, מציגה ערוץ הופעת אין סוף חיים שלא עצמיותו של האדם היא מהותו, אלא **הוויית ה' עצמו שבאדם**. כך עולה מקביעת ה' כי פנחס מקנא את הקנאה **שהיה על ה' עצמו לקנא**.

*"פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקַנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם...- בנקמו את נקמתי, בקצפו את הקצף **שהיה לי לקצוף**" (במדבר כ"ה, י"א ורש"י ד"ה בקנאו את קנאתי).*

דברי הרמב"ם ביחס למעשיו של פנחס מלמדים כי בניגוד למצופה, מחוזות קנאתו ופעולתו של ה' עצמו מתייחסות דווקא לגופו של האדם ולא לרוחו.

"כל הבועל כותית בין דרך חתנות בין דרך זנות אם בעלה בפרהסיא והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יתר אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין, ודבר זה הל"מ הוא ראיה לדבר זה מעשה פנחס בזמרי...עון זה אע"פ שאין בו מיתת ב"ד אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל

[1671] בפרק "בת יפתח – חסרון הגלעד את גמישות מחשבת התורה בהופעת האין סוף" (עמ'___).

ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר ***והבן מן הכותית אינו בנו שנאמר כי יסיר את בנך מאחרי מסיר אותו מלהיות אחרי ה'***" *(רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק י"ב הלכה ד' וז').*

"הסרה" זו מלהיות אחרי ה'", אינה מצד מעשיו של אותו הבן אלא מעצם היות גופו נולד מגופה של אישה גוייה. מתוך כך מתבאר כי צד ה' עצמו שבאדם שם גם מופיעה קנאתו - הוא שכינת ה' בגופו!

מתוך "חדירת" פנחס לפעול במחוזות "אחריותו" הבלעדית של ה' – הוויית האין סוף שבגוף האדם, "חודרת" **הוויית ה' עצמו** אף היא בפנחס, לכַהנו אף הוא במחוזות גוף בהן עד עתה לא צלחה מהות הכהונה לחדור. כך עולה מקביעת ה' לפנחס "כהונת עולם".

"לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שָׁלוֹם. וְהָיְתָה לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר כ"ה, י"ב – י"ג).

התבוננות בפתיחת הפרשה מלמדת כי פנחס עד לעת הזאת אינו מוקדש לכהונה אף שכבר נולד לאלעזר כשהתכהנו אהרון ושלשת בניו. על כך עומד רש"י במקום

"...שאע"פ שכבר נתנה כהונה לזרעו של אהרן, לא נתנה אלא לאהרן ולבניו, שנמשחו עמו ולתולדותיהם שיולידו אחר המשחתן, ***אבל פינחס שנולד קודם לכן ולא נמשח****, לא בא לכלל כהונה עד כאן. וכן שנינו בזבחים (ק"א, ב') **לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי**" (רש"י שם ד"ה ברית כהנת עולם).*

מתוך כך עולה השאלה, מדוע באמת לא מתכהן פנחס עם שאר משפחת הכהונה. אם נקבעה הכהונה לאב (אהרון) ולבנים (נדב, אביהו, אלעזר ואיתמר), מדוע שהדור הנוסף שלאחריהם לא יכלל אף הוא עימהם?
רמז עבה להבנת המניעה הזו, אנו מקבלים מחיזוק השכינה את זיקתו של פנחס אל אהרון.

"פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר ***בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן*** *הֵשִׁיב אֶת חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקַנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם" (במדבר כ"ה, י"א).*

הרחבת ייחוסו של פינחס עד לאהרון הכהן נראית שלא לצורך. מכך מסיק רש"י כי לא לחינם נעשתה.

"לפי שהיו השבטים מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה *והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן (רש"י שם)".*

על ייחוס זה עומד הכתוב בהזכרתו את ייחוסם של ישראל בספר שמות.

"וְאֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן לָקַח לוֹ ***מִבְּנוֹת פּוּטִיאֵל*** *לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת פִּינְחָס" (שמות ו', כ"ה).*

מתוך בזיונו של פינחס, וצורך הכתוב לחזק את זיקתו לאהרון, אנו למדים על מקור חולשתו. הזכרתם של ישראל את יתרו אבי אימו של פינחס שפיטם עגלים לע"ז כגנאי לפינחס, מלמדת כי **מוצאו המדייני** הוא העומד לו לרועץ. כיוון שעצם מעשיו של יתרו לפטם עגלים לעבודה זרה אינם יכולים להוות מניעה לכהונה לפנחס עצמו שאינו חשוד בעבודה זרה שכזו, אנו נצרכים להסיק כי מעשיו של יתרו בפטום העגלים הם עדות לתכונתו העוברת ומופיעה אף בזרעו - באימו של פנחס וממילא בפנחס עצמו, המנוע משום כך מן הכהונה.

מה משמעות פיטום העגלים לעבודה זרה? על איזו תכונת חיים היא מעידה ומדוע נוגדת תכונת חיים זו את מגמת הכהונה. זאת נוכל ללמוד מתוך התבוננות תוכנית במעשה זה.

מהגדרת "עבודתו" של יתרו כ"מפטם עגלים לעבודה זרה" ולא כעובד עבודה זרה אנו למדים שפיטום העגלים הוא מגמתו של יתרו, כשעגלים אלו הוא מחבר לכל עבודה זרה שהיא.

את מעשה עבודת האל דרך העגל, אנו מכירים היטב, מחטא העגל של ישראל.

"...וַיַּעֲשֻׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות ל"ב, ד').

הכוזרי בהתייחסותו למעשה זה, מבאר שהעגל הינו "**נעבד מוחש**" דרכו רצו ישראל שתעבור השכינה.

"...אך גם הם לא כחשו באלוהותו של מוציאם מארץ מצרים, הם בקשו רק כי יהיה אתם תמיד נעבד מוחש אליו יוכלו לרמוז..." (כוזרי מאמר ראשון סעיף צ"ז).

ממשמעות העגל של ישראל, נוכל להשליך לעבודת פיטום העגלים של יתרו. פיטום העגלים, הוא היכולת להביא להופעת השכינה דרך הוויית המוחש, עולם החוויה וההכרה החושית. מביזוי ישראל את פינחס על תכונת יתרו שבו, ומאי הכנסתו למשפחת הכהונה מלכתחילה, אנו למדים שתכונת יתרו שבפינחס - שייכותו האמיצה לעולם המוחש, אינה מאפשרת לו להשתייך לעולם הכהונה. קביעת ה' לאהרון - "אֲנִי חֻלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" - (במדבר י"ח, כ'), מצריכה מן הכוהנים תכונות נבדלות, שאינן יכולות להיות למי שדם העגל זורם בעורקיו. במהפָּכָה של תכונה זו להיות לה', מהפך אותה פנחס להיות קנאה למעלת הגוף הישראלי בהופעת השכינה. מתוך כך פועל ה' עצמו את אותה פעולה בפנחס, לברוא גם בתכונת הגוף המדייני שבישראל את הוויית השכינה – לכָּהֳנה ב"בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם".

כך ראינו ברמב"ן, כי ברית, מלשון בריאה היא.

*"והקמתי את בריתי - ...ועל דרך האמת, הברית מעולם היא, **והמלה נגזרת מן בראשית ברא אלהים**. והנה בריתי כמו ברייתי, והמלה כמו סמוכה, כי היא סמוכה לעולמים שהיו לפנינו. יצוה שתקום ותהיה עם הצדיק, וכן ואני הנני מקים את בריתי אתכם (להלן ט', ט'), בריתי היתה אתו (מלאכי ב', ה'). והמשכיל יבין" (רמב"ן בראשית ו', י"ח).*

בריאת גוף זו להשתייך עם כל הוויותיו החושיות להופיע שכינה מכוח פעולת ה' עצמו בו, "מתורגם" בכניסה אל הארץ בשייכות כהונתו של פנחס אל הארץ- לנחול נחלה.

*"וְאֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן מֵת וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ **בְּגִבְעַת פִּינְחָס בְּנוֹ אֲשֶׁר נִתַּן לוֹ בְּהַר אֶפְרָיִם**" (יהושע כ"ד, ל"ג).*

אף שחז"ל מצמצמים את קיומה המהותי של הנחלה בפנחס בביאור קיום נחלה זו אצלו מתוך שירשה מאשתו[1672], או אף מאימו אשת אלעזר הכוהן[1673], לשון הכתוב מלמדת, כי בניגוד לכהונה הרגילה שאינה שייכת בנחלה[1674], שייכות כהונתו של פנחס לנחלה היא מהותית וחלק בלתי נפרד מהוויית כהונתו. אמנם כפי תכונת הארץ שאינה פועלת אלא קיומית, כך, התחדשות הוויית האין סוף בהוויית הגוף ה"מדייני", מופיעה בפנחס **כתכונת גוף קיומית ולא ככוח פועל**.
השוני הזה שבין תוצר "בריתו"\בריאתו של ה' ברית עולם בפנחס, המתממשת דווקא בכוח הארץ, לבין זו שבאליהו הנבנית על "עצמו" של האדם[1675], נובע בבסיסו מן השינוי שנוצר בהתנהלות העולם מדור בראשית. כאמור, נקודת מוצא כוחו של הגִלְעָד, בברית הגָלְעָד שבין יעקב ולבן, כוללת בתוכה את המשכתו של לבן את כוחם של בני דור הפלגה ה"נוגעים" בהוויית השמים מכוח עצמם[1676]. כוח חיים זה הוא המשכת כוחם של בני דור המבול המנביעים מעצמם את הוויית ה"רוח ממללא"[1677] בכוח דיבורם שמהווית נשמתם[1678]. בכוח ה"שפה האחת" וה"דברים האחדים" שבהם, הם נוטים להגיע עד לרום השמים[1679]. מתוך כך גם הוויית ארץ הגלעד עצמה נמשכת להיות ככוח פעולה בידי האדם, עד כדי תיאור פעולת האדם כ"הגלשה" – הקרחה של

[1672] כפי ביאור רש"י על הכתוב: "בגבעת פינחס בנו - מהיכן היה לו לפנחס חלק בארץ שירש מאשתו" (רש"י יהושע כ"ד, ל"ג).

[1673] כפי העמדת הגמרא בעניין: "ואומר: ואלעזר בן אהרן מת ויקברו וגו' (יהושע כ"ד), מניין לפנחס שלא היה לו לאלעזר? מלמד שנשא אלעזר אשה ומתה בחיי מורישיה, ומתו מורישיה וירשה פנחס" (בבא בתרא קי"ג, ע"א).

[1674] "בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל ה' אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' לַעֲמֹד לִפְנֵי ה' לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה. עַל כֵּן לֹא הָיָה לְלֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם אֶחָיו ה' הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֶיךָ לוֹ" (דברים י', ח' – ט').

[1675] קנאת אליהו על עצמו.

[1676] כך הבאנו מחז"ל "נגיעה" זו או ביכולתם של בני אותו דור לעלות אל העליונים לעשות שם מלחמה, או במעשה תמיכתם את הרקיע בסמוכות – "באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, **נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה**. דבר אחר על יחידו של עולם. דבר אחר ודברים אחדים, אמרו אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול, **בואו ונעשה לו סמוכות**" (רש"י בראשית י"א, א' ד"ה ודברים אחדים).

[1677] כפי תרגום אונקלוס על ויהי האדם לנפש חיה: "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים **וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה** - ...והות באדם **לרוח ממללא**" (בראשית ב', ז' ואונקלוס שם).
וכפי ביאור חז"ל בעניין: "לנפש חיה - אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן, **שנתוסף בו דעה ודבור**".

[1678] מאותו הצד הנברא מן העליונים: "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים **ונשמה מן העליונים**..." (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה ויפח באפיו).

[1679] "וַיֹּאמֶר ה' הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת" (בראשית י"א, ו').

הארץ, כפי שבארנו לעיל[1680]. לעומת זאת פנחס מתייחס לעולם בו נגנז כוח האדם מלהופיע בכוחו העצמי הפועל את הווייתו. מהלך זה המגיע לסיומו בקללת נוח את כנען[1681], גונז את כוחו הפועל בארץ כנען[1682]. מעתה, כוח הציוויי האלוהי שמן השמים,[1683] הוא המהווה את הגורם המחולל להנביע מתוך הארץ את כוחה להיות כוח פועל באדם. את המגמה הזו מוביל פנחס בתחילה במעשה זמרי בקנאתו לשלמות הווייתו של הגוף הישראלי כתשתית הקיומית באדם להופעת השכינה בו, ובהמשך בקנאתו לקדושתה של ארץ ישראלת המערבית בשליחותו אל שבטי עבר הירדן המזרחי, לאחר שהם בונים מזבח על הירדן ומחשידים עצמם שאין הם נאמנים לקדושתה של הארץ המערבית ולקביעת שכינת ה' בה בלבד.

"וַיָּשֻׁבוּ וַיֵּלְכוּ בְּנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד וַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִשִּׁלֹה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן לָלֶכֶת אֶל אֶרֶץ הַגִּלְעָד אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתָם אֲשֶׁר נֶאֶחֱזוּ בָהּ עַל פִּי יְקֹוָק בְּיַד מֹשֶׁה. וַיָּבֹאוּ אֶל גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיִּבְנוּ בְנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד וַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה שָׁם מִזְבֵּחַ עַל הַיַּרְדֵּן מִזְבֵּחַ גָּדוֹל לְמַרְאָה. וַיִּשְׁמְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הִנֵּה בָנוּ בְנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד וַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה אֶת הַמִּזְבֵּחַ אֶל מוּל אֶרֶץ כְּנָעַן אֶל גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן אֶל עֵבֶר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְקָהֲלוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁלֹה לַעֲלוֹת עֲלֵיהֶם לַצָּבָא" (יהושע פרק כב ט' – י"ב).

לשליחותם אל בני עבר הירדן המערבי הם מציבים בראש את פנחס הכוהן. בדיבורם אל בני עבר הירדן, הם מזכירים את חולשתה של ארץ עבר הירדן המזרחי שלא בחר ה' בה להשרות שכינתו, בלשון הקשה – "וְאַךְ אִם **טְמֵאָה אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם** עִבְרוּ לָכֶם אֶל אֶרֶץ אֲחֻזַּת יְקֹוָק אֲשֶׁר שָׁכַן שָׁם מִשְׁכַּן יְקֹוָק וְהֵאָחֲזוּ בְּתוֹכֵנוּ".

*"וַיִּשְׁלְחוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל בְּנֵי רְאוּבֵן וְאֶל בְּנֵי גָד וְאֶל חֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה אֶל אֶרֶץ הַגִּלְעָד אֶת פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן. וַעֲשָׂרָה נְשִׂאִים עִמּוֹ...וַיָּבֹאוּ אֶל בְּנֵי רְאוּבֵן וְאֶל בְּנֵי גָד וְאֶל חֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה אֶל אֶרֶץ הַגִּלְעָד וַיְדַבְּרוּ אִתָּם לֵאמֹר. כֹּה אָמְרוּ כֹּל עֲדַת ה' מָה הַמַּעַל הַזֶּה אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בֵּאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לָשׁוּב הַיּוֹם מֵאַחֲרֵי ה' בִּבְנוֹתְכֶם לָכֶם מִזְבֵּחַ לִמְרָדְכֶם הַיּוֹם בַּה'...**וְאַךְ אִם טְמֵאָה אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם** **(שלא בחר הקב"ה להשרות בה שכינתו** – רש"י) עִבְרוּ לָכֶם אֶל אֶרֶץ אֲחֻזַּת ה' אֲשֶׁר שָׁכַן שָׁם מִשְׁכַּן ה' וְהֵאָחֲזוּ בְּתוֹכֵנוּ וּבַה' אַל תִּמְרֹדוּ וְאֹתָנוּ אַל תִּמְרֹדוּ בִּבְנֹתְכֶם לָכֶם מִזְבֵּחַ מִבַּלְעֲדֵי מִזְבַּח ה' אֱלֹהֵינוּ"* (שם יהושע כ"ב, י"ג – י"ט).

כה מהותית שליחות זו של פנחס, עד כי הגמרא חלוקה בדבר כהונתו של פנחס, האם נוצקה על בסיס מעשיו בפרשת זמרי, או מתוך שליחותו זו אל בני עבר הירדן המזרחי.

*"דאר"א א"ר חנינא: לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי, דכתיב: (במדבר כ"ה) והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם. רב אשי אמר: **עד ששם שלום בין השבטים**[1684], שנאמר: (יהושע כ"ב) וישמע פינחס הכהן ונשיאי העדה וראשי אלפי ישראל וגו'"* (זבחים ק"א, ע"ב).

עד לשליחותו זו נקרא פנחס כהן, על שם אלעזר אביו. רק עתה לאחר הצלחתו לחבר את כל ישראל סביב קדושתה של עבר הירדן המערבי, נקרא פנחס כהן, בזכות עצמו.

*"וישמע פינחס הכהן - בכל מקום אתה מוצא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן אין כהונה כתובה אלא באלעזר **וכאן כתובה בפנחס**"* (רש"י שם זבחים ק"א, ע"ב ד"ה וישמע פינחס הכהן).

אמנם, ברמה העתידנית מתחברים הוויות פנחס ואליהו כהוויה אחת. כך מביא התרגום את ברכת ה' לפנחס "פְּרִיתִי שָׁלוֹם", בלשון המתייחסת למגמתו של אליהו לבשר על הגאולה בקץ הימים.

[1680] בפרק "כוח פעולת האדם בגלעד לגלוש מן ההר את כוחו" (עמ' ___).

[1681] "וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו" (בראשית ט', כ"ד – כ"ה).

[1682] כפי שעולה מלקיחת תרח על דעת עצמו את משפחתו אל ארץ כנען: "וַיִּקַּח תֶּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֶת שָׂרַי כַּלָּתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן" (בראשית י"א, ל"א). ומציווי ה' אל אברהם ללכת אל אותה הארץ כתנאי לברכתו: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ. וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וְהְיֵה בְּרָכָה. וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה" (בראשית י"ב, א' – ג').

[1683] המופיע בראשיתו אל אברהם לחברו אל כוחה של ארץ כנען בציוויו לו - "לֶךְ לְךָ...אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית י"ב, א').

[1684] "ששם שלום בין השבטים - בימי יהושע בשבט בני גד ובני ראובן שבנו את המזבח בעבר הירדן ובקשו שאר שבטים לעלות עליהם לצבא ושלחו את פנחס לדבר עמהם" (רש"י זבחים ק"א, ע"ב).

*"לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שָׁלוֹם - בשבועא אימר ליה מן שמי האנא גזר ליה ית קימי שלם ואעבדיניה מלאך קיים **וייחי לעלמא למבשרא גאולתא בסוף יומיא**" (במדבר כ"ה, י"ב ותרגום יונתן שם).*

וכך הוא בדברי חז"ל במדרש[1685].

"אמר ריש לקיש הוא פינחס הוא אליהו, אמר לו הקב"ה אתה נתת שלום ביני ובין בני ישראל, אף לעתיד לבוא אתה עתיד ליתן שלום ביני וביניהם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא (מלאכי ג', כ"ג): והיתה לו ולזרעו אחריו. שיהיו מבורכים ממני לעולם" (מדרש אגדה במדבר פרק כה ד"ה [יג] והיתה לו).

אולם כהוֹוָיוּת "עכשווית" מקבלת הוויתו של פנחס את כוחה דווקא מתוך פנייתה מממד הווייתם העצמית של בני בראשית, לינוק את כוחה מהוויית ארץ כנען ומהוויית הגוף הישראלי מעצם קיימותו כ"קרקע עולם"[1686]. מתוך כך מגיעה התנגדותו הרבה של פנחס להוויית שלטוניותו של יפתח. כפי שבארנו, שלטוניות זו כתוצר כוח הווייתו העצמית של האדם, בזווית החיים שבעבר הירדן המערבי, לא רק שהיא טפלה לכוחה של הוויית הארץ המועצמת מכוח שכינת ה' בתוכה, אלא יש בה את הסיכון להתקטנות האדם סביב רצונותיו העצמיים המצומצמים[1687]. על כן מסרב פנחס לכופף עצמו כלפי הווייה שלטונית זו ולבוא אל יפתח להתיר לו את נדרו[1688].
סביב החולשה הזו שבכוח השלטוניות שבגלעד, בארנו לעיל[1689] אף את עימות בני אפרים עם יפתח[1690] וזלזולם באנשי הגלעד[1691]. מאידך מעשה שחיטתם של יפתח ובני הגלעד את בני אפרים על מעברות הירדן[1692], הבליט את חולשתם של בני אפרים בהעדר כוח הוויית השלטון בם, באבדון "סיבולת" כינוסם אל מול שטף "שיבולת" שלטוניותו של הגלעד[1693]. על חולשת כינוסם של בני אפרים ב"סיבולת" התורה כינוס המופיע בראשיתו כבר אצל אפרים עצמו המצעיר את עיסוקיו בשלטונו של יוסף במצרים, והמחוזק כאמור גם מצד צביונה המהותי של ארץ ישראל המערבית -

---

[1685] ספר ה"עיקרים" מחבר בין הוויותיהם של פנחס ואליהו מצד תכונת ה"שלום"
"ולפי הקבלה האומרת שפנחס זה אליהו יהיה פירוש השלום ההתמדה והקיום לנפש בגוף, וזה יהיה כשתתמיד ההסכמה בין היסודות ההפכיים בענין שלא יגבר ההפך האחד על האחר, ועם ההסכמה הזאת שהיא השלום תסור סבת ההפסד, ופשט הכתוב שנאמר עליו בריתי היתה אתו החיים והשלום (מלאכי ב', ה') יורה על זה, וכן פשט הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא (מלאכי ג', כ"ג) יורה על היות אליהו עדין קיים בגוף ונפש" (ספר העיקרים מאמר רביעי פרק נ"א).

[1686] שהיא בבסיסה הגדרת הגוף הנשי. מן הצד הפועל הוא אינו בעל אחריות במעשה הביאה להיהרג ולא לעבור, מפני שאינו בעל כוח המעשה, כך מביאה הגמרא באסתר.
"הא אסתר פרהסיא הואי (ונבעלה לנכרי ולא מסרה נפשה לקטלא – רש"י) - אמר אביי: **אסתר קרקע עולם היתה - אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה**" (סנהדרין ע"ד, ע"ב ורש"י ד"ה קרקע עולם היא).

מאידך, ביאה על גוף זה, מייחסת את התולדות אליו.
"אמר קרא: לא תתחתן בם (דברים ז'). אשכחנא דלא תפסי בה קידושי, ולדה כמותה מנלן? א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי, דאמר קרא: כי יסיר את בנך מאחרי (דברים ז'), **בנך הבא מישראלית קרוי בנך**, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה" (קידושין ס"ח, ע"ב).

[1687] כפי שאכן מתממש בחיסולו של יפתח את אנשי אפרים.

[1688] לכך כפי שהבאנו לעיל בעניינו של יפתח, מייחסת הגמרא את לשון קנתו של הנביא ירמיה: "הַצָּרִי אֵין בְּגִלְעָד אִם רֹפֵא אַיִן שָׁם..." (ירמיהו ח', כ"ב).
"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן...ואלו הן: אליעזר עבד אברהם, ושאול בן קיש, ויפתח הגלעדי...יפתח הגלעדי - דכתיב (שופטים י"א) והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי וגו', יכול אפילו דבר טמא השיבו שלא כהוגן - נזדמנה לו בתו. והיינו דקאמר להו נביא לישראל: (ירמיהו ח') הצרי אין בגלעד אם רופא אין שם" (תענית ד', ע"א).
שם מבאר התו"ס את העימות שבין יפתח ופנחס, המביא לאובדנה של בת יפתח.
"והיינו דקאמר להו נביא לישראל הצרי אין בגלעד אם רופא אין שם - כלומר להתיר נדרו ליפתח והא הוה פנחס ואמאי לא הלך יפתח אצלו להתיר נדרו אלא מתוך גסות רוחו אמר לא אלך אצלו שאני שופט ונגיד אלא יבא אצלי **ופנחס אמר ליתי גבאי דאנא נביא** ועל ידי תהא פטורה שהייתי שורה ומתיר הנדר ופוטר אותה ולבסוף נענשו שניהם יפתח נענש שנפלו אבריו קודם מיתה כדכתיב ויקבר בערי גלעד ופנחס נענש דכתיב לפנים היה ה' עמו" (תוספות תענית ד', ע"א).

[1689] בפרק "בת יפתח - חסרון הגלעד את "גמישות" מחשבת התורה בהופעת האין סוף" (עמ'_____).

[1690] "וַיִּצָּעֵק אִישׁ אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר צָפוֹנָה וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּח מַדּוּעַ עָבַרְתָּ לְהִלָּחֶם בִּבְנֵי עַמּוֹן וְלָנוּ לֹא קָרָאתָ לָלֶכֶת עִמָּךְ בֵּיתְךָ נִשְׂרֹף עָלֶיךָ בָּאֵשׁ" (שופטים י"ב, א').

[1691] "...כִּי אָמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה - פחותים שבאפרים היו מבזים את הגלעד ואומרים להם מה אתם גלעד חשובים בתוך אפרים ובתוך מנשה כן תרגם יונתן" (שופטים י"ב, ד' ורש"י ד"ה כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד).

[1692] "וַיִּלְכֹּד גִּלְעָד אֶת מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן לְאֶפְרָיִם וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אֶעֱבָרָה וַיֹּאמְרוּ לוֹ אַנְשֵׁי גִלְעָד הַאֶפְרָתִי אַתָּה וַיֹּאמֶר לֹא. וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֱמָר נָא שִׁבֹּלֶת וַיֹּאמֶר סִבֹּלֶת וְלֹא יָכִין לְדַבֵּר כֵּן וַיֹּאחֲזוּ אוֹתוֹ וַיִּשְׁחָטוּהוּ אֶל מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן וַיִּפֹּל בָּעֵת הַהִיא מֵאֶפְרַיִם אַרְבָּעִים וּשְׁנַיִם אָלֶף" (שופטים י"ב, ה' – ו').

[1693] כפי שבארנו בפרק כינוסם של אפרים ב"סִבֹּלֶת" התורה אל מול "שִׁבֹּלֶת" שטף פעולתם של מנשה מן הגלעד

מלהופיע מגמה של שלטון, תלינו לעיל[1694] גם את זרעי כשלונו העצום של ירובעם בן נבט בהובלת מלכותו.

התבוננות במהות מלכותו של ירובעם מנקודת החסר השלטוני הבסיסי הזה שבהווויית מלכותו, המביאה אותו להקמת העגלים, תוליך אותנו אל מקור מלכות, העמוק מן ההווייה השלטונית.

ירובעם בן נבט – מלכות מהווייתה של הארץ – מלכות ללא מרות

מיד בקבלתו את המלכות, מציב ירובעים עגלים בבית אל ובדן, כתחליף לעבודת המקדש. הכתוב מעיד כי סיבת הדבר היא פחדו של ירובעם כי תשוב המלכות לידי רחבעם.

"וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם בְּלִבּוֹ עַתָּה תָּשׁוּב הַמַּמְלָכָה לְבֵית דָּוִד. אִם יַעֲלֶה הָעָם הַזֶּה לַעֲשׂוֹת זְבָחִים בְּבֵית ה' בִּירוּשָׁלִַם וְשָׁב לֵב הָעָם הַזֶּה אֶל אֲדֹנֵיהֶם אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה וַהֲרָגֻנִי וְשָׁבוּ אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה. וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֶגְלֵי זָהָב וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רַב לָכֶם מֵעֲלוֹת יְרוּשָׁלִַם הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיָּשֶׂם אֶת הָאֶחָד בְּבֵית אֵל וְאֶת הָאֶחָד נָתַן בְּדָן" (מלכים א', י"ב, כ"ו – כ"ט).

זאת למרות הבטחתו המפורשת של הנביא כי מלכותו תימשך באם ילך בדרכי ה'.

*"וְיִהְיֶה בָּעֵת הַהִיא וְיָרָבְעָם יָצָא מִירוּשָׁלִָם וַיִּמְצָא אֹתוֹ אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי הַנָּבִיא בַּדֶּרֶךְ וְהוּא מִתְכַּסֶּה בְּשַׂלְמָה חֲדָשָׁה וּשְׁנֵיהֶם לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה. וַיִּתְפֹּשׂ אֲחִיָּה בַּשַּׂלְמָה הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּקְרָעֶהָ שְׁנֵים עָשָׂר קְרָעִים. וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים...וְלָקַחְתִּי הַמְלוּכָה מִיַּד בְּנוֹ וּנְתַתִּיהָ לְךָ אֵת עֲשֶׂרֶת הַשְּׁבָטִים...וְאֹתְךָ אֶקַּח **וּמָלַכְתָּ בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשֶׁךָ** וְהָיִיתָ מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה אִם תִּשְׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּךָּ וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכַי וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר בְּעֵינַי לִשְׁמֹר חֻקּוֹתַי וּמִצְוֹתַי כַּאֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד עַבְדִּי וְהָיִיתִי עִמָּךְ **וּבָנִיתִי לְךָ בַּיִת נֶאֱמָן כַּאֲשֶׁר בָּנִיתִי לְדָוִד וְנָתַתִּי לְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל**"* (מלכים א', י"א, כ"ט – ל"ח).

ולכאורה, פחדו של ירובעם על עדנים מוצקים היא עומדת, שהרי בתוך הבטחת מלכותו שוזר הנביא אחיה השילוני זרעי פורנות.

בהתייחסותו לשבט האחד שעתיד להישאר תחת מלכות שלמה, הוא מזכיר פעמים כי יותרת זו היא למענו של דוד ולמען ירושלים העיר שנבחרה על ידי ה' מכל שבטי ישראל.

"...הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים. וְהַשֵּׁבֶט הָאֶחָד יִהְיֶה לוֹ לְמַעַן עַבְדִּי דָּוִד **וּלְמַעַן יְרוּשָׁלִַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי בָהּ מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל**...וְלִבְנוֹ אֶתֵּן שֵׁבֶט אֶחָד לְמַעַן הֱיוֹת נִיר לְדָוִיד עַבְדִּי כָּל הַיָּמִים לְפָנַי בִּירוּשָׁלִַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי לִי לָשׂוּם שְׁמִי שָׁם" (מלכים א', י"א, ל"א – ל"ו).

את מקום השראת שכינתו, מקפיד ה' לשמור בידי שלמה לא רק למען דוד המלך, אלא גם למענה של ירושלים[1695] מקום בחירתו של ה' לשום שמו שם[1696].

חז"ל במדרש שמים לב לנקודה זו ומוצאים לכך סימוכין בעת מלכות רחבעם, שם שוב מזכיר הכתוב את השראת שכינתו בירושלים, בהקשר למלכותו של רחבעם שם.

[1694] באותו פרק דליעל – "כינוסם של אפרים ב"סִבּוֹלֶת" התורה אל מול "שִׁבּוֹלֶת" שטף פעולתם של מנשה מן הגלעד" (עמ' _____)

[1695] אמנם נראה הפרש בין לשון אחיה השילוני בתחילת דבריו לבין לשונו בהמשכם. בתחילה נראה כי לשיור בידי שלמה שבט אחד למלכותו, ישנן שתי סיבות נפרדות – האחת "לְמַעַן עַבְדִּי דָוִד", והשניה - "וּלְמַעַן יְרוּשָׁלִַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי בָהּ מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל" (מלכים א', י"א, ל"ב). אולם בהמשך דבריו, משתנה לשונו של אחיה השילוני באופן שאף שיור ירושלים בידי בית דוד, היא למענו של המלך דוד – "לְמַעַן הֱיוֹת נִיר לְדָוִיד עַבְדִּי כָּל הַיָּמִים לְפָנַי בִּירוּשָׁלִַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי לִי לָשׂוּם שְׁמִי שָׁם" (מלכים א', י"א, ל"ו). ברור הוא כי בלשון הראשונה הזיקה שבין מלכות שלמה ושכינת ה' בירושלים היא מהותית יותר, באופן שאינה תלויה במעשיו וצדקותו של דוד, אלא מצד שעצם מלכות שלמה בירושלים היא למענה של ירושלים.

[1696] בלשון זו נוקט הכתוב גם בדברי ה' אל שלמה עצמו. וַיִּתְאַנַּף ה' בִּשְׁלֹמֹה כִּי נָטָה לִבָּבוֹ מֵעִם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּרְאָה אֵלָיו פַּעֲמָיִם. וְצִוָּה אֵלָיו עַל הַדָּבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי לָכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא שָׁמַר אֵת אֲשֶׁר צִוָּה ה'. וַיֹּאמֶר ה' לִשְׁלֹמֹה יַעַן אֲשֶׁר הָיְתָה זֹּאת עִמָּךְ וְלֹא שָׁמַרְתָּ בְּרִיתִי וְחֻקֹּתַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי עָלֶיךָ קָרֹעַ אֶקְרַע אֶת הַמַּמְלָכָה מֵעָלֶיךָ וּנְתַתִּיהָ לְעַבְדֶּךָ. אַךְ בְּיָמֶיךָ לֹא אֶעֱשֶׂנָּה לְמַעַן דָּוִד אָבִיךָ מִיַּד בִּנְךָ אֶקְרָעֶנָּה. רַק אֶת כָּל הַמַּמְלָכָה לֹא אֶקְרָע שֵׁבֶט אֶחָד אֶתֵּן לִבְנֶךָ **לְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי וּלְמַעַן יְרוּשָׁלִַם אֲשֶׁר בָּחָרְתִּי**" (מלכים א', י"א, ט' – י"ג).

*"וַיִּתְחַזֵּק הַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם בִּירוּשָׁלִַם וַיִּמְלֹךְ כִּי בֶן אַרְבָּעִים וְאַחַת שָׁנָה רְחַבְעָם בְּמָלְכוֹ וּשְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִַם **הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַר ה' לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל** וְשֵׁם אִמּוֹ נַעֲמָה הָעַמֹּנִית" (דברי הימים ב', י"ב, י"ג).*

מתוך כך מסיקים חז"ל כי "בשביל כבוד ירושלים לא בטלה המלכות ממנה".

*"דבר אחר למה נכתב בה' ולא נתן בו ו"ו אחר ל', אלא שלא היה לבבו שלם עם ה' אלוהיו כלבב דוד אביו...מה ענשו קרע אקרע הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך (מלכים א', י"א, י"א) **ובשביל כבוד ירושלים לא בטלה המלכות ממנה**. מה נאמר (שם מלכים א', י"א, כ"ט – ל"ב) ויהי בעת ההיא וירבעם יצא מירושלים וימצא אותו אחיה השלני הנביא וגו' ויתפוס אחיה וגו' ויאמר לירובעם קח לך עשרה קרעים אך את כל הממלכה לא אקרע למען דוד עבדי ולמען ירושלם אשר בחרתי. כשמת שלמה ונחלקה מלכות בית דוד מה נאמר בו (דברי הימים ב', י"ב, י"ג) בן ארבעים ואחד שנה רחבעם במלכו ושבע עשרה שנה מלך בירושלים העיר אשר בחר ה' לשום שמו שם. וכי עד עכשיו לא למדנו שירושלים עיר הקודש בחר ה' בה, **אלא שבשביל כבוד ירושלים נתנה מלכות לרחבעם בן שלמה**" (בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרות ויתרות (בראשית) ד"ה דבר אחר למה).*

מסקנה זו של חז"ל מתוך דיוקם בכתוב, משמעותה כלפי מלכות ירובעם היא לכאורה חמורה ביותר. מדברים אלו משמע כי העברת המלכות כולה לידי ירובעם, משמעותה היא **"ביטול המלכות"** ופגיעה מתוך כך בירושלים ושכינת ה' בה. מלכות ירובעם אינה מוגדרת כלל "מלכות" ביחס למעמדה של ירושלים וצורך השראת השכינה בה, ועל כן אינה יכולה להיות תחליף למלכות בית דוד עליה.

מעמדה הנחות של מלכות ירובעם העתידית, מתעצם לכאורה עוד יותר, כשאנו מתבוננים על תיאור מלכותו של רחבעם באותו מקום בו נזכר הזיווג הבלתי ניתן לניתוק בין כיננוה של מלכות בית דוד בירושלים לבין כבודה של ירושלים והשראת השכינה בה בתיאור ירושלים כ"עִיר אֲשֶׁר בָּחַר ה' לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל", דווקא בהקשר למלכותו של רחבעם.

*"וַיְהִי כְּהָכִין מַלְכוּת רְחַבְעָם וּכְחָזְקָתוֹ עָזַב אֶת תּוֹרַת ה' וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ. וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם עָלָה שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל יְרוּשָׁלִַם כִּי מָעֲלוּ בַּה'. בְּאֶלֶף וּמָאתַיִם רֶכֶב וּבְשִׁשִּׁים אֶלֶף פָּרָשִׁים וְאֵין מִסְפָּר לָעָם אֲשֶׁר בָּאוּ עִמּוֹ מִמִּצְרַיִם לוּבִים סֻכִּיִּים וְכוּשִׁים. וַיִּלְכֹּד אֶת עָרֵי הַמִּבְצָרוֹת אֲשֶׁר לִיהוּדָה וַיָּבֹא עַד יְרוּשָׁלִָם. וּשְׁמַעְיָה הַנָּבִיא בָּא אֶל רְחַבְעָם וְשָׂרֵי יְהוּדָה אֲשֶׁר נֶאֶסְפוּ אֶל יְרוּשָׁלִַם מִפְּנֵי שִׁישָׁק וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה אָמַר ה' אַתֶּם עֲזַבְתֶּם אֹתִי וְאַף אֲנִי עָזַבְתִּי אֶתְכֶם בְּיַד שִׁישָׁק. וַיִּכָּנְעוּ שָׂרֵי יִשְׂרָאֵל וְהַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ צַדִּיק ה'. וּבְרֹאוֹת ה' כִּי נִכָּנְעוּ הָיָה דְּבַר ה' אֶל שְׁמַעְיָה לֵאמֹר נִכָּנְעוּ לֹא אַשְׁחִיתֵם וְנָתַתִּי לָהֶם כִּמְעַט לִפְלֵיטָה **וְלֹא תִתַּךְ חֲמָתִי בִּירוּשָׁלִַם בְּיַד שִׁישָׁק**...וּבְהִכָּנְעוֹ שָׁב מֵמֶנּוּ אַף ה' וְלֹא לְהַשְׁחִית לְכָלָה וְגַם בִּיהוּדָה הָיָה דְּבָרִים טוֹבִים. וַיִּתְחַזֵּק הַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם בִּירוּשָׁלִַם וַיִּמְלֹךְ כִּי בֶן אַרְבָּעִים וְאַחַת שָׁנָה רְחַבְעָם בְּמָלְכוֹ וּשְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַר ה' לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל וְשֵׁם אִמּוֹ נַעֲמָה הָעַמֹּנִית - אלא שנתקלקלו במעשיהם כדכתיב ויעש הרע כי לא הכין לבו לדרוש את ה' וגרמו שנסתלקה שכינה מהם וכאלו קובל ומפיגין על כך" (דברי הימים ב', י"ב, א' – י"ג ורש"י ד"ה העיר אשר בחר ה' לשום את שמו שם מכל שבטי ישראל).*

כפסע עומד לפני חורבנה של ירושלים בידי שישק, בעוון מעשיו של רחבעם. רק כניעתו לפני ה' מביאה להכניית המכה. ירושלים אינה נחרבת, אולם כל אוצרותיה נלקחים ממנה. כה גדול האבדון, עד כי חז"ל מייחסים לביזה שבוזז שישק מלך מצרים את חזרת כל אוצרות מצרים שמלקט יוסף ממצרים ושלוקחים ישראל ביציאתם משם, חזרה לשם[1697].

[1697] אמנם, במלחמתו של אסא כנגד הכושים, מלמדים חז"ל כי אוצרות אלו חוזרים אל ישראל.
"אסא מלך ארבעים ואחת שנה. בימיו שקטה הארץ עשר (דברי הימים ב', י"ג, כ"ג). בשנת חמש עשרי לאסא בא זרח הכושי **והחזיר לאסא את כל הביזה אשר בזה שישק מלך מצרים מירושלם** היא שנת שלשים וחמש שנה לשלמה משמת" (סדר עולם רבה פרק ט"ז ד"ה אסא מלך ארבעים)

כך הוא בתיאור הכתובים (שאינם מזכירים מפורשות אוצרות אלו):
"וַיַּעַשׂ אָסָא הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה' אֱלֹהָיו. וַיָּסַר אֶת מִזְבְּחוֹת הַנֵּכָר וְהַבָּמוֹת וַיְשַׁבֵּר אֶת הַמַּצֵּבוֹת וַיְגַדַּע אֶת הָאֲשֵׁרִים. וַיֹּאמֶר לִיהוּדָה לִדְרוֹשׁ אֶת ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם וְלַעֲשׂוֹת הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה...וַיֵּצֵא אֲלֵיהֶם זֶרַח הַכּוּשִׁי בְּחַיִל אֶלֶף אֲלָפִים וּמַרְכָּבוֹת שְׁלֹשׁ מֵאוֹת...וַיִּגֹּף ה' אֶת הַכּוּשִׁים לִפְנֵי אָסָא וְלִפְנֵי יְהוּדָה וַיָּנֻסוּ הַכּוּשִׁים. וַיִּרְדְּפֵם אָסָא וְהָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ עַד לִגְרָר וַיִּפֹּל מִכּוּשִׁים לְאַיִן לָהֶם מִחְיָה כִּי נִשְׁבְּרוּ לִפְנֵי ה' וְלִפְנֵי מַחֲנֵהוּ וַיִּשְׂאוּ שָׁלָל הַרְבֵּה מְאֹד. וַיַּכּוּ אֵת כָּל הֶעָרִים סְבִיבוֹת גְּרָר כִּי הָיָה פַּחַד ה' עֲלֵיהֶם וַיָּבֹזּוּ אֶת כָּל הֶעָרִים כִּי בִזָּה רַבָּה הָיְתָה בָהֶם. וְגַם אָהֳלֵי מִקְנֶה הִכּוּ וַיִּשְׁבּוּ צֹאן לָרֹב וּגְמַלִּים וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלִָם" (דברי הימים ב', י"ד, א' – י"ד).

*"**כסף מצרים חזר למקומה** שנאמר וינצלו את מצרים (שמות י"ב, ל"ו). ואומר וילקט יוסף את כל הכסף (בראשית מ"ז, י"ד). ואומר ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים וגו' ויקח את אוצרות בית ה' וגו' (דברי הימים ב', י"ב, ב' וט')[1698]" (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק מא ד"ה כסף מצרים).*

למרות שרחבעם נכנע לפני ה' עקב לחצו של שישק מלך מצרים, מסיים הכתוב את מלכותו של רחבעם בסיכום שלילי.

"וַיַּעַשׂ הָרָע כִּי לֹא הֵכִין לִבּוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת ה'" (דברי הימים ב', י"ב, י"ד).

גם את הזכרת הכתוב שם את השראת ה' שכינתו בירושלים, מבארים שם חז"ל לשלילה כקבילה של ה' על כך כי אע"פ שמלך במקום בו קבע ה' את שכינתו, לא נותנים יהודה ליבם לזאת ועושים את מעשיהם הרעים כשאר השבטים.

כך במלכים.

"וְרַחַבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה מָלַךְ בִּיהוּדָה בֶּן אַרְבָּעִים וְאַחַת שָׁנָה רָחַבְעָם בְּמָלְכוֹ וּשְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַר ה' לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל (ואעפ"כ – רש"י)...וַיַּעַשׂ יְהוּדָה הָרַע בְּעֵינֵי ה' (ולא נתנו זה על לבם – רש"י) וַיְקַנְאוּ אֹתוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָם בְּחַטֹּאתָם אֲשֶׁר חָטָאוּ. וַיִּבְנוּ גַם הֵמָּה לָהֶם (כשאר השבטים – רש"י) בָּמוֹת וּמַצֵּבוֹת וַאֲשֵׁרִים עַל כָּל גִּבְעָה גְּבֹהָה וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן" (מלכים א', י"ד, כ"א – כ"ג).

מתוך כך קובל ה' על כי בכך גרמו לסילוק אותה השכינה משם.

*"וַיִּתְחַזֵּק הַמֶּלֶךְ רְחַבְעָם בִּירוּשָׁלַם וַיִּמְלֹךְ כִּי בֶן אַרְבָּעִים וְאַחַת שָׁנָה רְחַבְעָם בְּמָלְכוֹ וּשְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלַם **הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַר ה' לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל...** - אלא שנתקלקלו במעשיהם כדכתיב (פסוק י"ד) וַיַּעַשׂ הָרָע כִּי לֹא הֵכִין לִבּוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת ה' וגרמו שנסתלקה שכינה מהם **וכאלו קובל ומפיגין על כך**" (דברי הימים ב', י"ב,י"ג ורש"י ד"ה העיר אשר בחר ה' לשום את שמו שם מכל שבטי ישראל).*

יוצא אם כן, שאותה הלשון המחברת את ירושלים ושכינת ה' בה לצורך המשכת מלכות בית דוד והימנעות קריעת כל הממלכה מאת שלמה, מופיעה בתוך תיאורה הרחב של מלכות רחעם דווקא בהקשר **לסלוק השכינה** שגורם הוא ומלכי יהודה האחרים מפאת מעשיהם. מתוך הסתירה הזו שבין צורך השכינה בקיום מלכותו של שלמה ביד רחבעם מול מעילתו של רחבעם בפקדון השכינה שניתן בידיו, אנו נצרכים להסיק כי צורך ירושלים והשכינה בקיום מלכות שלמה וזרעו אחריו בירושלים, אינו מצד מעשיהם, אלא מסיבה שמעבר להם. הגם שבפועל מעשיו של רחבעם פוגעים בירושלים ומביאים לסילוק השכינה, נזקקת ירושלים והשכינה למלכותו של בית דוד מצד צורך בסיסי הקודם לכל מעשה שיעשו בה. אין ספק כי מסקנה זו בהקשר למלכות רחעם בירושלים, מריעה לכאורה עוד יותר למעמדה של מלכות ירובעם כבר בעת העמדת חזונה בידי אחיה השילוני. גם אם יהיו מעשיו של ירובעם מושלמים, ומאידך מעשיו של רחבעם רעים ביותר, לא יכולה מלכות ירובעם להוות תחליף למלכות הנצרכת לירושלים ולהופעת השכינה. ביחס לצורך הופעת השכינה, אין מלכות ירובעם יכולה להוות תחליף למלכות בית דוד בכל מצב שהוא!

תובנה קשה ובלתי מובנת זו ביחס למלכות ירובעם עוד לפני כינונה, העולה מתוך העיון בדברי אחיה השילוני מקבלים חיזוק בעייתי נוסף מן האופן בו מבצע אחיה השילוני את נתינת המלכות לירובעם בקריעת שמלתו החדשה.

[1698] את חזרת הכסף והזהב של מצרים למקורו, מביאים חז"ל במקום אחר בהקשר לחזרת התורה אל השמים, וחזרת ישראל אל מקום מוצאם לבבל בגלותם מן הארץ.
"התעיף עיניך בו ואיננו כי עשה יעשה לו כנפים. אמר ר' ישמעאל שלשה הן שחזרו למקומן, תורה, וישראל, כסף וזהב, ישראל היו מעבר הנהר, דכתיב ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלהי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם (יהושע כ"ד, ב'), ומנין שחזרו למקומם, שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה' (ירמיה כ"ז, כ"ב), כסף וזהב היו מארץ מצרים, שנאמר ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב (שמות ג', כ"ב), ומנין שחזרו למקומן, שנאמר ויעל שישק מלך מצרים על ירושלים ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך את הכל לקח, ויקח את מגיני הזהב אשר עשה שלמה (דברי הימים ב', י"ב, ט'). תורה היתה מן השמים, שנאמר מן השמים השמיעך את קולו וגו' (דברים ד', ל"ו), כיון שחטא ישראל במעשה העגל, נשתברו הלוחות ופרח הכתב למקומו, שנאמר הֲתָעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ כִּי עָשֹׂה יַעֲשֶׂה לּוֹ כְנָפַיִם כְּנָשֶׁר יָעוּף הַשָּׁמָיִם (משלי כ"ג, ה')" (מדרש משלי פרשה כ"ג ד"ה [ה] התעיף עיניך).

"וַיְהִי בָּעֵת הַהִיא וְיָרָבְעָם יָצָא מִירוּשָׁלָם וַיִּמְצָא אֹתוֹ אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי הַנָּבִיא בַּדֶּרֶךְ וְהוּא מִתְכַּסֶּה בְּשַׂלְמָה חֲדָשָׁה וּשְׁנֵיהֶם לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה. וַיִּתְפֹּשׂ אֲחִיָּה בַּשַּׂלְמָה הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּקְרָעֵהָ שְׁנֵים עָשָׂר קְרָעִים. וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים. וְהַשֵּׁבֶט הָאֶחָד יִהְיֶה לּוֹ לְמַעַן עַבְדִּי דָוִד וּלְמַעַן יְרוּשָׁלַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי בָהּ מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל" (מלכים א', י"א, כ"ט – ל"ב).

אין ספק, כי הפיכת השמלה החדשה לקרעים במעשה נתינת המלכות לירובעם והאמירה המתווספת לה - "קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים", אינה טובה בלשון המעטה למי שעתיד למלוך על "קרעים" במקום בו היו לפני כן בגד שלם. בכך שונה לגמרי אופן נבואתו זו של אחיה השילוני לירובעם, מנבואתו של שמואל אל שאול שקריעת הבגד משמשת אף אותו בנבואת קריעת מלכותו לטובת מלכות דוד. שם מתבצע מעשה הקריעה בבגדו של שאול, כסימן לקריעת המלכות ממנו. מעשה הקריעה אינו נעשה בבגדיו של דוד עצמו, מושא המלוכה המתחדשת כיוון שלא ממנו נקרעת המלוכה.

"וַיִּסֹּב שְׁמוּאֵל לָלֶכֶת וַיַּחֲזֵק בִּכְנַף מְעִילוֹ וַיִּקָּרַע. וַיֹּאמֶר אֵלָיו שְׁמוּאֵל קָרַע ה' אֶת מַמְלְכוּת יִשְׂרָאֵל מֵעָלֶיךָ הַיּוֹם וּנְתָנָהּ לְרֵעֲךָ הַטּוֹב מִמֶּךָּ. וְגַם נֵצַח יִשְׂרָאֵל לֹא יְשַׁקֵּר וְלֹא יִנָּחֵם כִּי לֹא אָדָם הוּא לְהִנָּחֵם... - ומדרש אגדה חולקים אמוראים יש אומרים מעילו של שמואל קרע שאול ויש אומרים מעילו של שאול קרע שמואל ומסר לו סימן זה מי שיכרות כנף מעילו הוא ימלוך תחתיו, והוא שאמר לו שאול לדוד ביום שכרת את המעיל ידעתי כי מלוך תמלוך (לקמן שמואל א', כ"ד, כ')" (שמואל א', ט"ו, כ"ז – כ"ט ורש"י ד"ה ויחזק בכנף מעילו).

כך מזהה שאול ביום קריעת דוד ממנו את כנף מעילו, כי אכן דוד ימלוך במקומו.

*"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁב שָׁאוּל מֵאַחֲרֵי פְּלִשְׁתִּים וַיַּגִּדוּ לוֹ לֵאמֹר הִנֵּה דָוִד בְּמִדְבַּר עֵין גֶּדִי. וַיִּקַּח שָׁאוּל שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ בָּחוּר מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ לְבַקֵּשׁ אֶת דָּוִד וַאֲנָשָׁיו עַל פְּנֵי צוּרֵי הַיְעֵלִים. וַיָּבֹא אֶל גְּדֵרוֹת הַצֹּאן עַל הַדָּרֶךְ וְשָׁם מְעָרָה וַיָּבֹא שָׁאוּל לְהָסֵךְ אֶת רַגְלָיו וְדָוִד וַאֲנָשָׁיו בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה יֹשְׁבִים...**וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל אֲשֶׁר לְשָׁאוּל בַּלָּט**...וַיָּקָם דָּוִד אַחֲרֵי כֵן וַיֵּצֵא מֵהַמְּעָרָה וַיִּקְרָא אַחֲרֵי שָׁאוּל לֵאמֹר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ וַיַּבֵּט שָׁאוּל אַחֲרָיו וַיִּקֹּד דָּוִד אַפַּיִם אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ. וַיֹּאמֶר דָּוִד לְשָׁאוּל לָמָּה תִשְׁמַע אֶת דִּבְרֵי אָדָם לֵאמֹר הִנֵּה דָוִד מְבַקֵּשׁ רָעָתֶךָ. הִנֵּה הַיּוֹם הַזֶּה רָאוּ עֵינֶיךָ אֵת אֲשֶׁר נְתָנְךָ ה' הַיּוֹם בְּיָדִי בַּמְּעָרָה וְאָמַר לַהֲרָגֶךָ וַתָּחָס עָלֶיךָ וָאֹמַר לֹא אֶשְׁלַח יָדִי בַּאדֹנִי כִּי מְשִׁיחַ ה' הוּא. וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה אֶת כְּנַף מְעִילְךָ בְּיָדִי כִּי בְּכָרְתִי אֶת כְּנַף מְעִילְךָ וְלֹא הֲרַגְתִּיךָ דַּע וּרְאֵה כִּי אֵין בְּיָדִי רָעָה וָפֶשַׁע וְלֹא חָטָאתִי לָךְ וְאַתָּה צֹדֶה אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ...וַיְהִי כְּכַלּוֹת דָּוִד לְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אָל שָׁאוּל וַיֹּאמֶר שָׁאוּל הֲקֹלְךָ זֶה בְּנִי דָוִד וַיִּשָּׂא שָׁאוּל קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ. וַיֹּאמֶר אֶל דָּוִד צַדִּיק אַתָּה מִמֶּנִּי כִּי אַתָּה גְּמַלְתַּנִי הַטּוֹבָה וַאֲנִי גְּמַלְתִּיךָ הָרָעָה...**וְעַתָּה הִנֵּה יָדַעְתִּי כִּי מָלֹךְ תִּמְלוֹךְ וְקָמָה בְּיָדְךָ מַמְלֶכֶת יִשְׂרָאֵל**... - ...ומדרש אגדה סימן זה מסר לו שמואל שהקורע מעילו ימלוך תחתיו" (שמואל א', כ"ד, א' - כ' ורש"י ד"ה ידעתי כי מלוך תמלוך).*

גם על פי פשט הכתובים שמעילו של שמואל הוא שנקרע בעת שאחז שאול את כנף מעילו בבקשתו כי ישוב עד שישתחוה בגלגל, קריעת המלוכה משאול היא כנגד קריעתו את בגדו של שמואל[1699].

"ויחזק בכנף מעילו - לפי פשוטו משמעו שכשפנה שמואל ללכת מאחרי שאול אחז שאול בכנף של שמואל לפי שהיה שאול מבקש ממנו שישוב עד שישתחוה בגלגל שהיה שם אהל מועד..." (רש"י שמואל א', ט"ו, כ"ז ד"ה ויחזק בכנף מעילו).

אולם כאמור, קריעה שכזו במובנה ההרסני, אינה שייכת כשהמדובר הוא בבניין מלוכה חדש. ייחוס הגמרא את שמלתו החדשה של ירובעם לתורתו השלמה ולכוחם של אחיה וירובעם לחדש דברים שלא שמעה אוזן מעולם, רק מקצין עוד יותר את שאלת שימוש במעשה קריעת הבגד בבשורת המלכות המתחדשת לירובעם, להשתמש בקריעת תורתו השלמה וכוח חידושו בה כבשורה להתחדשות מלכותו!

*"וימצא אתו אחיה השילוני הנביא בדרך והוא מתכסה בשלמה חדשה ושניהם לבדם בשדה (מלכים א', י"א). מאי בשלמה חדשה? אמר רב נחמן: כשלמה חדשה, **מה שלמה חדשה אין***

[1699] כך מבארים חז"ל קריעה זו בבגדו של שמואל:
"ויסוב שמואל ללכת ויחזק בכנף מעילו ויקרע (שמואל א', ט"ו, כ"ז), כנף מעילו של מי, רב ולוי חד אמר כנף מעילו של שאול, וחד אמר כנף מעילו של שמואל, [ומסתברא כמאן דאמר כנף מעילו של שמואל], שכן דרך צדיקים להיות מצטערין בשעה שאין נטיעתן משובחת..." (מדרש שמואל פרשה י"ח ד"ה [ה] ויסוב שמואל).

בה שום דופי, אף תורתו של ירבעם לא היה בה שום דופי (גימגום בגמרא – רש"י). *דבר אחר: שלמה חדשה - **שחידשו דברים שלא שמעה אזן מעולם**" (סנהדרין ק"ב, ע"א).*

אם רוצים אנו להיות נאמנים למגמת ההתחדשות האמורה להתלוות לבשורת המלוכה החדשה לירובעם, אין לנו אלא לבאר כי מעשה קריעת בגדו החדש של ירובעם, אכן אינה מתייחסת לקריעת המלכות מבית דוד[1700], אלא הינה **מעשה בניינו של בית המלוכה החדש**! אף ביחס להצבת הגמרא ב"שַׁלְמָה" זו את תורתו השלמה של ירובעם, תתבאר קריעה זו כקריעת תורתו השלמה כבסיס לבניין המלכות החדש אותו מועיד אחיה השילוני לירובעם.

ברור כי מסקנה שכזו, אינה מתאימה לבניין מציאות כלשהי המוכר לנו. בכדי להבינה נחזור אל דברי הגמרא בסנהדרין בפרשה.

יכולת ירובעם לחתור אל מעבר ל"פתקה של ירושלים"

את מפגשו עם ירובעם ובשורת המלכות מקיים אחיה השילוני לאחר יציאתו של ירובעם מירושלים.

"וַיְהִי בָּעֵת הַהִיא וְיָרָבְעָם יָצָא מִירוּשָׁלָם וַיִּמְצָא אֹתוֹ אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי הַנָּבִיא בַּדָּרֶךְ וְהוּא מִתְכַּסֶּה בְּשַׂלְמָה חֲדָשָׁה וּשְׁנֵיהֶם לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה" (מלכים א', י"א, כ"ט).

הגמרא מלמדת אותנו כי יציאה זו של ירובעם הינה מהותית ביותר.

"וירבעם יצא מירושלים (מלכים א', י"א), אמר רבי חנינא בר פפא: שיצא מפיתקה של ירושלים" (סנהדרין ק"ב, ע"א).

"פיתקה של ירושלים", הינה מהות עניינה ותמצית הווייתה של העיר – "חזקת הכתוב והחתום בה".

*"מפתקה - כגון (בבא מציעא פ"ו, ע"א) נפל פתקה מרקיעא, כלומר **מחזקת של ירושלים הכתוב וחתום בה**" (רש"י סנהדרין ק"ב, ע"א ד"ה מפתקה).*

כך משמש לשון ה"פיתקה" לכללי תכונות חיים שנקבעו בהוויית בראשית – כגון צער וקושי הלידה.

*"ותאמרן המילדות אל פרעה כי לא כנשים המצריות העבריות. שהרי עבריות **אינן בפתקה של חוה**, דכתיב בה בעצב תלדי בנים (בראשית ג', ט"ז). מפני שהן צדקניות, ולפיכך אינן **צריכות לנו**" (שכל טוב שמות פרק א ד"ה יט) ותאמרן המילדות).*

ירובעם אם כן אינו סתם יוצא מן העיר. הוא יוצא מהוויית קיומה הבסיסית ביותר שהינה גם בסיס להוויית הקשר שבין ישראל להקב"ה.

כך מבאר הקב"ה לישראל כמה פעמים באותה הפרשה!

*"אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה. אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן...לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם. **כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה**...לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל*

[1700] אמנם פאן זה שבפשט הכתובים אינו נעלם מדברי חז"ל, המייחסים את קריעת השַׂלְמָה אל שמלתו של אחיה השילוני, מתוך הצער המתלווה לקריעת מלכות בית דוד.
"ויסוב שמואל ללכת ויחזק בכנף מעילו ויקרע (שמואל א', ט"ו, כ"ז), כנף מעילו של מי, רב ולוי חד אמר כנף מעילו של שאול, וחד אמר כנף מעילו של שמואל...ודכותה ויתפש אחיה בשלמה החדשה וגו' (מלכים א', י"א, ל'), שלמתו של מי, רב ולוי, חד אמר שלמתו של ירבעם, וחד אמר שלמתו של אחיה, אמר רבי שמואל בר נחמני **נראין דברים שלמתו של אחיה שכן דרך צדיקים להיות מצטערין בשעה שיש מחלוקת לבית דוד**..." (מדרש שמואל פרשה י"ח ד"ה [ה] ויסוב שמואל).
אולם כאמור, הבנה זו אינה עולה בקנה אחד עם מגמת ההתחדשות שאמורה להתלוות לבשורת המלכות בהתייחסותה אל ירובעם, ולבטח שאינה משתלבת עם דברי הגמרא בסנהדרין המייחסת שַׂלְמָה זו לתורתו השלמה של ירובעם.

*הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו...**וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָּבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם**...הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה. **כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ** שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ...לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ. **כִּי אִם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר** ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ...כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ...רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא **וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'**"' (דברים י"ב, א' – כ"ו).*

האם ניתן בכלל לצאת מ"פתקה" של מציאות כלשהיא, קל וחומר מ"פתקה" של ירושלים? לכאורה לא אמורה להיות בכוחו של אף ברוא לשנות את כללי יחסי הגומלין שבין השכינה וישראל שמעמדה של ירושלים הינו אחד מן הבסיסיים שבהם. מעמדו של ירובעם אינו אמור להיות שונה בכך מכל הברואים האחרים. ממילא "יציאה" זו של ירובעם ממהות הווייתה של ירושלים היא יציאה מן הכללים, החובות והמעשים המחייבים מתוך מעמדה ו"פתקה" שלה בעם ישראל בלבד, וממילא הינה ככל ההוצאות שמוציאים האנשים הרשעים את עצמם מן המחייב אותם מן התורה? כך לכאורה עולה מהמשך ביאור רש"י בעניין, המבאר כי תוכניתו של ירובעם היא שלא לחזור לעולם אל העיר ולא ליטול חלק בעבודתה.

*"מפתקה של ירושלים - מכללה, **שלא לחזור בה לעולם ולא ליטול חלק בעבודה**" (רש"י סנהדרין ק"ב, ע"א).*

אולם מהלך העניינים המתפתח דווקא לאחר יציאה זו מקשה להתייחס אל ירובעם כעוד אחד מן הרשעים.

דווקא לאחר יציאה זו עומדים חז"ל על תורתו השלמה של ירובעם שאין בה כל דופי.

"מאי בשלמה חדשה? אמר רב נחמן: כשלמה חדשה, מה שלמה חדשה אין בה שום דופי, אף תורתו של ירבעם לא היה בה שום דופי" (סנהדרין ק"ב, ע"א).

דווקא לאחר יציאתו זו מחדשים אחיה השילוני והוא דברים שלא שמעתם אוזן מעולם

"דבר אחר: שלמה חדשה - שחידשו דברים שלא שמעה אזן מעולם" (סנהדרין ק"ב, ע"א).

דווקא אז מעיד הכתוב ברמז כי כל תלמידי החכמים דומים היו לפניו ולפני אחיה השילוני לעשבי השדה וכל טעמי תורה מתגלים להם.

"מאי ושניהם לבדם בשדה? אמר רב יהודה אמר רב: שכל תלמידי חכמים דומין לפניהם כעשבי השדה ואיכא דאמר: שכל טעמי תורה מגולין להם כשדה" (סנהדרין ק"ב, ע"א).

ודווקא לאחר יציאתו מן העיר, פוגשו אחיה השילוני ומבשרו על קבלתו את המלכות על ישראל ומבטיח לו בית נאמן כדוד אם ילך בדרך הישר.

"וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים...וְאֹתְךָ אֶקַּח וּמָלַכְתָּ בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשֶׁךָ וְהָיִיתָ מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה אִם תִּשְׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּךָּ וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכַי וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר בְּעֵינַי לִשְׁמֹר חֻקֹּתַי וּמִצְוֹתַי כַּאֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד עַבְדִּי וְהָיִיתִי עִמָּךְ וּבָנִיתִי לְךָ בַּיִת נֶאֱמָן כַּאֲשֶׁר בָּנִיתִי לְדָוִד וְנָתַתִּי לְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל" (מלכים א', י"א, ל"א – ל"ח).

חז"ל במדרש ובזוהר אף משווים השוואה מלאה בין ירובעם לבין אחיה השילוני בצדקותם.

*"ר' חנינא בר פפא פתר קריא בירבעם, ושניהם לבדם בשדה (מלכים א', י"א, כ"ט), **שהוא שקול כאחיה השילוני**, שנאמר וישבו שניהם יחדו[1701]" (מדרש תהלים מזמור ה ד"ה [ח] לא יתיצבו).*

ובזוהר.

[1701] אמנם לשון הכתוב עצמו אינו "וישבו שניהם יחדיו" אלא "וּשְׁנֵיהֶם לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה".

*"...מאי דכתיב [מ"א יא] ושניהם לבדם בשדה מלמד **ששקולים הם בצדקותם ובזכותם מכל ישראל**" (זוהר חדש כרך א' (תורה) פרשת בראשית דף לד ע"א).*

אין ספק, כי אם הייתה יציאה זו "מפתקה של ירושלים" - רשעות, לא היה אחיה השילוני משתף פעולה עם ירובעם ולא היה הקב"ה ממליכו על ישראל ומבטיחו כי יבנה לו בית נאמן כדוד. אנו נצרכים גם במהלך זה להסיק מסקנה שאינה פשוטה, כי חידוש המלכות, שלמות התורה וחידוש הדברים בה, אינם מגיעים לירובעם **למרות** יציאתו של ירובעם מירושלים, אלא **כתוצאה** מיציאתו מירושלים. ירובעם, אכן מצליח לחתור אל ממד מציאות הקודם ל"פתקה" של ירושלים כשבנקודת המוצא הזו מגיע ירובעם לשיא בשלמות תורתו שאין בה דופי, לחידוש בתורה שלא שמעתם אוזן מעולם עם אחיה השילוני ולמעמד הגבוה מכל תלמידי החכמים. בנקודת השיא הזו מחולל אחיה השילוני את מלכותו של ירובעם, **במעשה קריעת שלמתו החדשה**!

האם יכול מעשה קריעה להוות מעשה התחדשות ופעולת יצירה? ממלאכות השבת אנו למדים שכן.

קריעה שהיא "פרימה" - חזרתו של ירובעם אל מקור התגלמות החיים

"הקורע על מנת לתפור. קריעה במשכן מי הוה? רבה ורבי זירא דאמרי תרווייהו: שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה - דרנא - תולעת, ומנקב בו נקב קטן ועגול, וצריך לקרוע למטה ולמעלה את הנקב שלא תהא התפירה עשויה קמטין קמטין" (שבת ע"ד, ע"ב ורש"י ד"ה דרנא).

כיוון שמעשה הקריעה כמעשה קלקול אינו יכול להיחשב מלאכה, מעמידה הגמרא את מעשה הקריעה בדוגמה של צורך לתפור נקב עגול שנוצר באמצע יריעת הבד. בכדי לתפור נקב זה באופן שצדדיו לא יהיו מקומטין, יש צורך לקרוע את שוליו העליונים והתחתונים של הנקב ואז לתפור על גביהן. במצב זה מעשה הקריעה הוא חלק ממעשה התפירה של הבגד.

אולם לכאורה גם אם אנו מעמידים את מעשה הקריעה כצורך תפירת הבגד, קשה עוד לראות במעשה הקריעה מלאכה בפני עצמה, שהרי לכאורה היא אמצעי בלבד בכדי שתפירת הבגד תהיה מושלמת? ואף שאין היא בגדר "מקלקל", אין היא לכאורה חלק מבניין היצירה של הבגד הנתפר?

ב"אגרות משה" המתייחס לשאלה זו הוא משווה את הקשר שבין מעשה הקריעה למעשה התפירה שלאחריו בקורע על מנת לתפור, לקשר שבין מעשה הבעירה למעשה הבישול שלאחריו.

*"אבל בקורע לא מבעיא כשצריך לתפירתו לעשותו לשתי חתיכות שכל תפירת בגד הוא כן אלא אף אם רק במקום קטן קורע מחמת דעביד כי כיסתא ולתפור אח"כ כהוגן שרק בדרך מקרה מחמת שקלקלו באריגה או בתפירה הוצרך לזה, מ"מ אחרי שכבר הוצרך לזה **ניכר לעולם שהתיקון בהתפירה נעשה בקריעה לכן יש להחשיב תיקונו שהוא בהקריעה, והוא כמו הבערה לבשול קדרה**, וכיון שמצינו בו תיקון ממש הניכר שהוא רק מהקריעה הוא ככל מלאכות שלא סגי בהתיקון במה שצריך עתה למה שמקלקל בקריעה ליקח האוכלין שאין ניכר בהם שום תיקון שאין התיקון רק לו עתה ולא במה שעשה ואין להחשיבו מתקן. ולכן תניא בתוספתא שמותר לקרוע ליקח היין והמורייס" (שו"ת אגרות משה חלק או"ח א' סימן קכ"ב ד"ה וצריך לומר).*

על פי ה"אגרות משה" כיוון שניכר הוא שהתיקון בתפירה נעשה בקריעה, מעורב מעשה הקריעה בתפירה שלאחריה, כמו מעורבות מעשה הבעירה במעשה הבישול שלאחריו.
ולכאורה, לא היה מקום להשוות השוואה זו ביחס לקורע על מנת לתפור, שהרי בעוד מעשה הבעירה משפיע על עצם הבישול בחום האש, הרי מעשה הקריעה הינו רק הסרת מניעה של הקמטים המונעים ממעשה התפירה ואין הוא חלק ממעשה התפירה שלאחריו?

עיון במלאכת ה"טוחן" המוגדרת בגמרא בלשון "פרים", נותן תשובה בדבר.

*"והטוחן. אמר רב פפא: האי מאן **דפרים סילקא** - חייב משום טוחן" (שבת ע"ד, ע"ב).*

רש"י מבאר כי "פרים סילקא" הינו חיתוך הפרי לחתיכות קטנות

*"דפרים סילקא - ...כדפירש בהעור **והרוטב** (חולין ק"כ, ע"א): מאי קיפה - פירמא, מינצי"ר בלעז [לחתוך לחתיכות קטנות] מחתכו הדק".*

ה"ערוך" מבאר את מושג ה"פרים" במשמעות "טחינה", "פריסה" ו"פרימה".

*"פרם (שבת ע"ד) האי מאן דפרים סילקא חייב משום טוחן **פי' פרים טוחן** ויש מי שאומרים מאן דפרים כמו הלא **פרוס לרעב לחמך** (ברכות ל"ט) פרמינהו פורמי רברבי פי' חתכן חתיכות גדולות... פרימה קריעת בגדים (סוטה ז') הכהן אוחז בבגדיה אם נקרעו נקרעו אם נפרמו נפרמו פי' **קרע בגופו של בגד שלא במקום התפר. פרימה במקום התפר** (ב"מ מ"ב)..." (**פירוש הערוך** ל"פרים" עמוד צ"ד 187).*

משמעות הדבר היא כי בטחינה מתבצעת "פרימה" של יחידות החומר כמו פרימה של תפירות בגד. אף שהמדובר בטחינה של חומר גלם שלם (כגון גרגירי חיטה), מצליח האדם להגיע למצב מופלא של "פרימת" החומרים שיצר הטבע ליחידות חומר בסיסית יותר מאלו שיצר הטבע ומהן ליצור מציאויות חדשות (כגון הלחם)[1702].

בהתייחסותו למעשה הפרימה מבדיל ה"ערוך" בין מעשה ה"קריעה" למעשה ה"פרימה". בעוד מעשה הפרימה הוא "במקום התפר", מעשה הקריעה הוא "בגופו של בגד שלא במקום התפר". אם ניישם את עיקרון ה"פרימה" במלאכת הטוחן אף במעשה ה"קריעה", נוכל לומר שבמעשה קריעה שאינו על מנת להשחית, כגון זה שהבאנו לעייל – "יריעה שנפל בה דרנא", מוחזר חומר הבגד למצב גולמיותו במקומות קריעתו ועל כן ניתן שוב לעצב אותו מחדש בלא שיראו הקמטים. כמו שהחזרה למצב הבד בלא התפרים מאפשר אריגה מחדש, כך מעשה הקריעה מחזיר את הבגד שבמקום הקריעה למצב חומר הגלם המאפשר את תפירתו מחדש. אלא שבשונה למעשה הפרימה, מעשה הקריעה בהיותו פועל בבגד עצמו ולא רק בתפרים, פעולת החזרה אל המצב הגולמי בו היא למצב החומר הבסיסי יותר מזו הנעשית במעשה הפרימה. כיוון ש"חזרה" זו הינה למצב גולמיות הקודם לאופן תצוגתו הבסיסית הגולמית הניראת בעין (כבד שלם או אפילו כחוטים שלמים), זיהויו הנגלה הוא כפעולה של קלקול והשחתה[1703]. אם כך אנו מתבוננים על מעשה הקריעה, ברור הוא שמעשה הקריעה הינו פעולת יצירה בפני עצמה, שתוצאתה שותפה במעשה התפירה שלאחריה באופן מלא, שהרי התפירה נעשית על בסיס המצב הגולמי שנוצר במעשה הקריעה.

מצב הקריעה המופיע כמעשה יצירה בהחזרתו את החומר אל תשתיתו הבסיסית שמעבר למצב צבירתו הגלוי, אותו זיהינו ברמה ההלכתית במלאכת הקורע על מנת לתפור, מוצא את ביטויו במערכת אין סוף החיים המובילה את ישראל במעשה קריעת ים סוף.

את מעשה קריעת ים סוף[1704] מביא הכתוב בלשון "בקיעה".

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה מַה תִּצְעַק אֵלָי דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסָּעוּ. וְאַתָּה הָרֵם אֶת מַטְּךָ וּנְטֵה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וּבְקָעֵהוּ וְיָבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה...וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַיָּם וַיּוֹלֶךְ ה' אֶת הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עַזָּה כָּל הַלַּיְלָה וַיָּשֶׂם אֶת הַיָּם לֶחָרָבָה וַיִּבָּקְעוּ הַמָּיִם" (שמות י"ד, ט"ו – כ"א).

אם רוצים היינו להתייחס למעשה בקיעת הים כפשוטו – כחציית הים באמצעו מגיעים חז"ל ולומדים מ"וַיִּבָּקְעוּ הַמָּיִם" כי אף מים שבכוס נבקעו.

*"ויבקעו המים כל המים שבעולם נבקעו, ומנין אתה אומר אף המים שבבורות ושבשיחין ושבמערות **ושבכד ושבכוס ושבצלוחית** ושבחבית נבקעו ת"ל ויבקעו המים כל המים **שבעולם**" (ילקוט שמעוני תורה פרשת בשלח רמז רלד).*

[1702] או כדוגמת יכולתו לפרק חומרים בטבע ליסודות ומתוך היסודות הללו ליצור תרכובות חומרים חדשות שאינם נמצאים בטבע מעצמו.

[1703] ברור, שהבנה זו את מעשה הקריעה, מייחסת לבגד ולחומרים שבו חיות כדוגמת החיות שאנו מייחסים לבשר החי, שאף במעשה של חיתוך הוא יכול ולהתחבר מחדש במקום חיתוכו במקומות חיבור חדשים, מתוך שהחיתוך נוגע ברמת חיבור הקודמת לרמת חיבורי האברים והבשר השלם, בין מרכיבי חיים בסיסיים יותר שרק קיומם מעגל חיים עצמאי, מאפשר חיבור מחדש במקום החתך. אמנם ברור הוא שבבגד בעל רמת החיים הנמוכה יותר, הן החזרה לרמת החומר הבסיסי והן החיבור המחודש במעשה התפירה, הינם אף הם בעלי הגדרת חיים נמוכה בהתאם.

[1704] המופיעה בלשונם של חז"ל בלשון קריעה: כך בפרשת הגעת יתרו אל ישראל: "וישמע יתרו כהן מדין (שמות י"ח) - מה שמועה שמע ובא ונתגייר?...ר"א אומר: **קריעת ים סוף** שמע ובא..." (זבחים קט"ז, ע"א).

מתוך כך מבארים לנו חז"ל כי מעשה בקיעת המים הינה חדירה אל תשתיות החיים של היקום. כך מתארים חז"ל את מגעו של יונה עם מצולות הים כמפגש בו שבילי ים סוף הינם חלק ממערכת משתיות הארץ.

*"וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה אֶל ה' אֱלֹהָיו מִמְּעֵי הַדָּגָה. וַיֹּאמֶר קָרָאתִי מִצָּרָה לִי אֶל ה' וַיַּעֲנֵנִי מִבֶּטֶן שְׁאוֹל שִׁוַּעְתִּי שָׁמַעְתָּ קוֹלִי. וַתַּשְׁלִיכֵנִי מְצוּלָה בִּלְבַב יַמִּים וְנָהָר יְסֹבְבֵנִי כָּל מִשְׁבָּרֶיךָ וְגַלֶּיךָ עָלַי עָבָרוּ. וַאֲנִי אָמַרְתִּי נִגְרַשְׁתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ אַךְ אוֹסִיף לְהַבִּיט אֶל הֵיכַל קָדְשֶׁךָ. אֲפָפוּנִי מַיִם עַד נֶפֶשׁ תְּהוֹם יְסֹבְבֵנִי סוּף חָבוּשׁ לְרֹאשִׁי. לְקִצְבֵי הָרִים יָרַדְתִּי הָאָרֶץ בְּרִחֶיהָ בַּעֲדִי לְעוֹלָם וַתַּעַל מִשַּׁחַת חַיַּי ה' אֱלֹהָי - והראהו **שבילי ים סוף שעברו ישראל בתוכם**, שנ' סוף חבוש לראשי, וראהו מקום שנשברי הים וגליו יוצאין, שנ' כל משבריך וגליך עלי עברו, **והראהו עמודי ארץ במכונה**, שנ' הארץ בריחיה בעדי לעולם, והראהו שאול תחתית, שנ' ותעל משחת חיי, והראהו גיהנם שנ' מבטן שאול שועתי, והראהו תחת היכל ה', שנ' לקצבי הרים ירדתי, מכאן אנו למדים שירושלם על שבעה הרים היא עומדת, **וראה שם אבן שתיה קבועה בתהומות**..." (יונה ב', ב' – ז' ופרקי דרבי אליעזר פרק ט').*

באופן דומה מתייחסים חז"ל לכל מעשי בקיעתו של ה' - כדוגמת בקיעתו את הצור להוציא מים.

*"בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בְּקֵעַ וְכָל יְקָר רָאֲתָה עֵינוֹ - ...**לכל דבר יש מוצא**, ובצורות בקע למוצא היאורים וכן: כל יקר ראתה עינו - מהיכן יצא לבריות (כמו שעשה לישראל הך סלע ויזובו מימיו)" (איוב כ"ח, י' ורש"י ד"ה בצורות יאורים בקע).*

מתוך מעשה בקיעת המציאות, מתגלים חוקי האין סוף הנסתרים של היקום – "וְכָל יְקָר רָאֲתָה עֵינוֹ".

אמנם, כפי שהבאנו ביחס למעשה ה"קריעה", גילוי חוקיות החיים שמעבר ל"שלם" הגלוי לעין, יש בו מאפיינים של פירוק[1705]. ביונה מופיע הדבר ביציאתו מן הים במצב צבירה של "קיא".

*"וַיֹּאמֶר ה' לַדָּג **וַיָּקֵא** אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבָּשָׁה" (יונה ב', י"א).*

באופן מדהים המלחים הזורקים את יונה אל הים מייחסים את מצב ה"קיא" הזה, אף ליונה עצמו, עוד לפני זריקתו אל הים!

*"וַיִּקְרְאוּ אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ אָנָּה ה' אַל נָא נֹאבְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאַל תִּתֵּן עָלֵינוּ **דָּם נָקִיא** כִּי אַתָּה ה' כַּאֲשֶׁר חָפַצְתָּ עָשִׂיתָ" (יונה א', י"ד).*

מתוך התייחסות זו אל יונה, אנו למדים כי הקאת הדג את יונה אינה רק דימוי מושאל לפליטתו מקרבו אל היבשה, אלא תיאור מצב צבירתו כתוצאה משהייתו בתהומות הארץ.

את כוח מעשה ה"בקיעה" או ה"קריעה" של השלם לגורמי הבסיס המרכיבים אותו, להביא לחשיפת מוצאות החיים, מייחסים חז"ל אף לתורה, מאותו פסוק שהבאנו לעיל מאיוב - "בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בְּקֵעַ וְכָל יְקָר רָאֲתָה עֵינוֹ".

"היה ר' עקיבא נושא ונותן בינו לבין עצמו ואומר אלף זה בית זה למה נכתב שנאמר בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בְּקֵעַ וְכָל יְקָר רָאֲתָה עֵינוֹ (איוב כ"ח, י'). א"ל ר' אליעזר עקיבא עליך נאמר מִבְּכִי נְהָרוֹת חָבֹשׁ וְתַעֲלֻמָה יֹצִא אוֹר יוציא אור (שם, שם י"א) דברים שהיו מעולמים ומסותרים מן הבריות הוציא ר' עקיבא לאורה" (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא ב' פרק י"ב ד"ה ד"א והוי).

את לשון "בַּצּוּרוֹת" מיחסים חז"ל לצורת האותיות. יכולת "בקיעתו" של רבי עקיבא את התורה עד לרמת אותיותיה, מביאה אותו לחשיפת סודותיה.

הבנת יכולות אלו של מעשה ה"קריעה" במלאכת השבת, קריאת ים סוף, בקיעת היאורים ואף את התורה לאותיותיה, מחזירה אותנו אל מעשה הקריעה שקורע אחיה השילוני את שלמותו החדשה של ירובעם. על בסיס הבנת מעשה הקריעה כמעשה "פרימה" אל מצב הגולמיות הבסיסי יותר,

---

[1705] בדימוי רחוק ניתן לדמות תהליך זה לתהליך הפיזיקאלי הנוצר בבקיעת הגרעין. **(יש לדייק יותר בהגדרה)** בקיעתו מפרקת את מרקם מבנהו השלם, אך נפתחת לעוצמת אנרגיה עצומה המרכיבה אותו שעוצמתה כמעט ואינה ניתנת לשליטה, אלא באמצעים מיוחדים.

הרי בקריעתו את שַׂלְמָתוֹ של ירובעם לשְׁנֵים עָשָׂר קְרָעִים מוליך אחיה השילוני את הנהגת עם ישראל לשבטיו, להופיע על בסיס קיומי הקודם למבנהו כ"בגד" – אל הוויית גולמיותו.

אכן, כבר במעשה יציאתו של ירובעם מרושלים, אנו רואים כי יכולתו היא להגיע אל מעבר למצבי הבסיס עליהם מושתתים חייהם של ישראל – "פתקה של ירושלים". אולם יציאה זו אינה המבארת להיכן היא פונה. כך גם ביחס ל"קריעת" שלמתו של ירובעם, מעשה הקריעה אינו מבאר לאיזו הווייה בסיסית היא "חוזרת". כיוון בעניין נוכל לקבל מקריאת שמו של ירובעם על שם "שריבע עם".

ירובעם – שריבע עם – יניקת ישראל חיים ממצב הרביצה

כך דורשת הגמרא בסנהדרין את שמו של ירובעם.

*"תנו רבנן: ירבעם - שריבע עם - **שריבץ את ישראל** והשפילם" (סנהדרין ק"א, ע"ב ורש"י ד"ה שריבע עם).*

את משמעות ה"ריבוץ" כבר פגשנו בפרשת קללת נוח את כנען בנו של חם[1706].

בעקבות ראיית חם את ערוותו, מקלל נוח את בנו כנען.

"וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו" (בראשית ט', כ"ה).

זאת למרות שחם הוא זה הרואה את ערוות אביו.

"וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֵת עֶרְוַת אָבִיו" (בראשית ט', כ"ב).

הטיית הקללה דווקא לבנו הקטן של חם[1707] מבוארת על ידי חז"ל מצד היותו הבן הרביעי של חם, כנגד הבן הרביעי אותו מונע חם מנוח ב"ראייתו את ערוותו", המבוארת בחז"ל כמעשה סירוס[1708].

*"ארור כנען - אתה גרמת לי שלא אוליד בן רביעי אחר לשמשני, **ארור בנך רביעי** להיות משמש את זרעם של אלו הגדולים, שהוטל עליהם טורח עבודתי מעתה. ומה ראה חם שסרסו, אמר להם לאחיו אדם הראשון שני בנים היו לו, והרג זה את זה בשביל ירושת העולם ואבינו יש לו שלשה בנים ועודנו מבקש בן רביעי" (רש"י, בראשית ט', כ"ה).*

אולם ביאור זה לא סיפק אותנו. שהרי מה עניין קללה דווקא לבן הרביעי מפאת מניעתו של נוח לבן רביעי? לכאורה סדר לידתו רביעי של כנען, לא אמור להיות לו ולא כלום עם איבוד פוטנציאל הולדתו של נוח בן רביעי?

מתוך כך נגענו בשורש מושג ה"רביעי". כבר מהתבוננות ראשונית ראינו כי שורש המספר ה"רביעי" ר.ב.ע, הוא גם שורש הפועל "הרבעה" אותה מבצע חם בנוח[1709]. ראינו כי ישנו קשר תוכני בין שניהם. משמעות ה"רביצה" טמונה במעשה ה"רביעה":

"אָרְחִי וְרִבְעִי זֵרִיתָ וְכָל דְּרָכַי הִסְכַּנְתָּה" (תהלים קל"ט, ג').

את המילה "רבעי" ביאר שם רש"י במשמעות של "רביצה":

*"ארחי ורבעי זרית - דרכי **ורבצי** ושכני... ורבותינו דרשו על טיפת תשמיש..." (רש"י שם, שם).*

היות מעשה ה"רביעה" מביא לתולדות, ביאר לנו את הקשרו למושג ה"רביצה", מצד יצירתו בסיס וקיבוע לאדם המוליד. הקשר זה הוא שחיבר אותנו גם למספר ארבע ולבן הרביעי. ביחס לתולדה השלישית, התולדה הרביעית יוצרת קיבוע ובסיס מושלמים, כפי ההבדל שבין כיסא בעל שלש

[1706] בפרק "הבן הרביעי – כוח ה"רביצה" (עמ' _____)

[1707] בנו הרביעי, לאחר כוש, מצרים ופוט: "וּבְנֵי חָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם וּפוּט וּכְנָעַן" (בראשית י', ו').

[1708] כך מבאר רש"י על "וַיַּרְא אֵת עֶרְוַת אָבִיו": "יש אומרים סרסו ויש אומרים רבעו" (רש"י בראשית ט', כ"ב ד"ה ירא את ערות אביו).

[1709] "...ויא רבעו", כפי ביאור רש"י על "וירא את ערות אביו".

רגלים לכיסא בעל ארבעה רגליים. אולם גם הבנה זו לא מיצתה את התעקשות נוח לקלל דווקא את "רבעו" – בנו הרביעי של כנען. ברצוננו לרדת אל שורש רצונו של נוח לבן רביעי, חזרנו אל פרשת יציאתם של נוח ובניו מן התיבה. שם ראינו כי תיאור המשכת זרע העולם מיוחס אך ורק לשלשת בניו הנוכחים של נוח, בלא כל איזכור לבן נוסף מתוכנן.

"וַיִּהְיוּ בְנֵי נֹחַ הַיֹּצְאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וָיֶפֶת וְחָם הוּא אֲבִי כְנָעַן. שְׁלֹשָׁה אֵלֶּה בְּנֵי נֹחַ וּמֵאֵלֶּה נָפְצָה כָל הָאָרֶץ" (בראשית ט', י"ח – י"ט).

מתוך כך, את כוחו של נוח להוליד בן רביעי, תלינו במעשה הביאה נוסף אותו פועל נוח לאחר יציאתו מן התיבה – את האדמה.

"וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם" (בראשית ט', כ').

על קשר האישות הזה של נוח עם האדמה, למדנו מתיאורו של נוח כ"אִישׁ הָאֲדָמָה", שהוא לשון קשר של אישות כדוגמת לשון "אִישׁ נעמי"[1710]. את היכולת לעורר מחדש קשר "מואנש" שכזה עם האדמה, לאחר שרמת חיות זו של האדמה נגנזה במבול, תלינו בשימושו של נוח ייחורי גפן המגיעים מגן העדן. כך תרגם יהונתן את - "וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם".

"ושרי נח למהוי גבר פלח בארעא ואשכח גופנא דמושכיה נהרא מן גינוניתא דעדן ונצביה לכרמא וביה ביומא אניצת ובשילת ענבין ועצרינון".
פי' יונתן: "ואשכח גופנא פירוש מצא גפן שהמשיכו נהר מהגן עדן ויטע ממנו כרם בו ביום נצו תרגום של עלתה נצה ואנצת נץ בישלו אשכלותיה וכו'. ועצרינון פי' הצרהו בגת" (תרגום יהונתן על בראשית ט', כ').

מתרגום יונתן למדנו, כי תוצעת נטיעה זו גם מתנהגת כפי התנהגות החיים בגן העדן. מיד עם נטיעתה, היא מוציאה פירות. כך בתיאור בריאת העולם.

"ואומר עץ פרי עושה פרי למינו מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות" (ספרא בחוקותי פרשה א' ד"ה פרק א).

וכך בתיאור נטיעתו של נוח, השותה ממנה יין במיידי.

"וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם. וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן ..." (בראשית ט', כ'- כ"א).

בכך משחזר נוח את כוחו ודרך פעולתו של האדם הראשון ונקרא על שמו – "איש האדמה".

"איש האדמה - אמאי קרי ליה איש האדמה - על ידי שהוכיחו הקדוש ברוך הוא: היה לו ללמוד מאיש האדמה, דהיינו אדם הראשון, שהיין קנס עליו מיתה" (רש"י, סנהדרין ע', ע"א).

זיהוי פוטנציאל כוח של נוח לבן רביעי, במעשה הביאה אותו הוא יוצר בזיווגו מחדש עם האדמה לאחר המבול, העצים לנו את משמעות ה"רביצה" אליו מכוון נוח בתולדה זו. כוח הרביצה הטמון בתולדתו הרביעית אינה רק מצד הגעתו לתולדה רביעית במספר, אלא גם מאופייה של תולדה זו המושתת על **ההדבקות מחדש של נוח אל הארץ ורביצתו עליה** בחוזק חיבור כדוגמת חוזק חיבור האישות.

כך ראינו בשבט יהודה, כי ברכת הרביצה מתממשת בם, דרך חיבורם של ישראל לגפנם ותאנותיהם בתקופת שלמה

*"גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ **כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה** וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ - סלקת את עצמך, ואמרת (שם כ"ו) מה בצע וגו'. וכן מהריגת תמר שהודה (לעיל ל"ח, כ"ו) צדקה ממני, **לפיכך כרע רבץ וגו' בימי שלמה** (מ"א ה', ה') איש תחת גפנו וגו'[1711]" (בראשית מ"ט, ט' ורש"י ד"ה בני עליה).*

[1710] אמנם רש"י עצמו היטה את המושג ה"איש" למשמעות של אדנות, אולם את המקור לכך הוא הביא מחיבור האישות שבין אלימלך ונעמי: "אִישׁ הָאֲדָמָה - אדוני האדמה, כמו (רות א' ג') איש נעמי" (בראשית ט', כ' ורשי"י שם). שם מבאר רש"י לשון זו של "איש..." במשמעות של זיקת אישות חזקה: "וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ אִישׁ נעמי ...". - ... מכאן אמרו **אין איש מת אלא לאשתו**" (רות א', ג').

[1711] "וַיֵּשֶׁב יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל לָבֶטַח **אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ** מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע כֹּל יְמֵי שְׁלֹמֹה" (מלכים א', ה', ה').

קביעת הגמרא בסנהדרין (אמנם מן הצד השלילי), את שמו של ירובעם מצד שריבע – ריבץ את ישראל, מלמדת אם כן כי מגמתו של ירובעם היא לחזק את יניקת ישראל את כוח קיומם אל הארץ אף מעבר למצב הרביצה אליו מגיע שלמה – איש תחת גפנו ותאנתו.

עיון באופן יציקתו של שלמה את כלי המקדש, מחבר אותנו באופן מפתיע אל מקורות מחצבתו של ירובעם.

לינוק חיים ממקור יציקתם של הכלים

*"...וַיְכַל חוּרָם לַעֲשׂוֹת אֶת הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר עָשָׂה לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בְּבֵית הָאֱלֹהִים...אֶת הַיָּם אֶחָד וְאֶת הַבָּקָר שְׁנֵים עָשָׂר תַּחְתָּיו. וְאֶת הַסִּירוֹת וְאֶת הַיָּעִים וְאֶת הַמִּזְלָגוֹת וְאֶת כָּל כְּלֵיהֶם עָשָׂה חוּרָם אָבִיו לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְבֵית יְקֹוָק נְחֹשֶׁת מָרוּק. **בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בַּעֲבִי הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צְרֵדָתָה**" (דברי הימים ב', ד', י"א – י"ז).*

באופן מפתיע, מתייחסים חז"ל לצְרֵדָתָה, מצביעים על מקום זה כמקום הולדתו של ירובעם, ואף דורשים משֶם מקום זה, על חטאיו.

*"בין סכות ובין צרדתה - ובמלכים כתוב צרתן[1712] צרדתה **הוא מקומו של ירבעם** וְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֶפְרָתִי מִן הַצְּרֵדָה וְשֵׁם אִמּוֹ צְרוּעָה אִשָּׁה אַלְמָנָה (מלכים א' י"א, כ"ו) לפי שמת מטמא באהל וגם מצורע כמו כן וכן עבודת כוכבים כמו ששנינו בפרק ג' דעבודת כוכבים בסופו אלמנה שאלמן ישראל מאלהיו **מן צרדתה נראה שהצר התורה ולא הרחיבה הצר דת אלהינו** כן פירש לי דודי ז"ל" (רש"י דברי הימים ב', ד', י"ז ד"ה בין סכות ובין צרדתה).*

דווקא במעשה יציקתם של כלי המקדש, מחברים חז"ל את מקום יציקתם "בַּעֲבִי הָאֲדָמָה" אל מקור מחצבתו של ירובעם, ונזקקים למעשיו הרעים ללמוד מן השם "צרדתה" על כי הצר את התורה ולא הרחיבה – "הצר דת אלוהינו".

מתוך ההקשר המפורט הזה, אנו נצרכים להבין, כי מעשה יציקת הכלים בעובי האדמה, מתחבר למקום מחצבו של ירובעם ולמעשיו, עליהם נתלה כי ירחיב את התורה, ולבסוף איכזב כי הצֵרה.
אם חושבים היינו כי יציקת הכלים במעבה האדמה, הינה כתוצאה מאי היכולת לצוקם מעל פני האדמה[1713], הרי פרוט הכלים הנעשים באופן הזה מלמד כי לא כך הדבר. לא רק את הכלים הגדולים יוצק שלמה במעבה האדמה אלא גם את הכלים הקטנים.

*"וְאֶת **הַסִּירוֹת** וְאֶת **הַיָּעִים** וְאֶת **הַמִּזְלָגוֹת** וְאֶת כָּל כְּלֵיהֶם עָשָׂה חוּרָם אָבִיו לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְבֵית ה' נְחֹשֶׁת מָרוּק. בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בַּעֲבִי הָאֲדָמָה" (דברי הימים ב', ד', ט"ז – י"ז).*

ה"סִּירוֹת", הינם כלים שלתוכם מחתים את הדשן.

"ויעש חורם את הסירות - סירות נחושת שעשויים לחתות הדשן לתת לתוך הסירות" (רש"י דברי הימים ב', ד', י"א ד"ה ויעש חורם את הסירות).

ה"יָּעִים" הם מגרפות נחושת בהן מחתים את הדשן אל תוך הסירות.

"היעים - מגרפות של נחושת שקורין ווידו"ל באשכנז לחתות בהן דשן בתוך הסירות" (רש"י מלכים א', ז' ד"ה היעים).

וה"מִּזְלָגוֹת" הינם צינוריות של נחושת בהם מהפכים את האברים שעל המזבח בעת שרפתם.

"מזלגות - צנוריות של נחשת שבהן מכין באברים שעל המזבח להפכן כדי שיתעכלו יפה ומהר:
יעים - הם מגרפות ובלע"ז ודי"ל [מגרפה] והן של נחושת ובהן מכבדין את הדשן מעל המזבח" (רש"י במדבר ד', י"ד ד"ה מזלגות).

[1712] "בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בְּמַעֲבֵה הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צָרְתָן" (מלכים א', ז', מ"ו).

[1713] כך מבאר רד"ק במקום: "בעבי האדמה - פי' בעבי הקרקע יצקם לא שעשה להם כורים לצקת בהם **כי לא יתכן לכלים גדולים כאלה**..." (רד"ק דברי הימים ב', ד', י"ז).

עלינו על כן להבין כי יציקת שלמה את הכלים במעבה האדמה, אינה מסיבות ואילוצים טכניים, אלא כחלק מיצירת האיכות של כלי המקדש. יציקתם במעבה האדמה היא היוצקת בהם את איכותם המתאימה אותם לעבודת המקדש, מה שאין כן לו נעשו מעל פני האדמה.

אכן, בהראות ה' למשה את ארץ ישראל, הוא מראה לו גם את הכיכר – מקום יציקתם של הכלים במעשה באדמה

*"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן. וְאֶת כָּל נַפְתָּלִי וְאֶת אֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן. וְאֶת הַנֶּגֶב **וְאֶת הַכִּכָּר** בִּקְעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר - הראהו שלמה יוצק כלי בית המקדש, שנאמר (מ"א א', ז', מ"ו) בככר הירדן יצקם המלך במעבה האדמה" (דברים ל"ד, א' – ג' ורש"י ד"ה ואת הככר).*

כבר בארנו[1714], כי ראייתו של משה את ארץ ישראל, יוצקת בה את כוח הווייתו. ברור הוא שאם הייתה הַכִּכָּר מקום טכני בלבד ליציקת הכלים, לא נזקק היה המקום לראייתו של משה, ולא היה הכתוב מזכירו.

על השפעת מעבה האדמה על כלי המתכות הנוצקים בו עומד הכתוב בתהילים

"אִמְרוֹת ה' אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת כֶּסֶף צָרוּף בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם" (תהלים י"ב, ז').

זקיקותו של הכסף מקבל את מעלתו מתוך צירופו במשובח שבעפר. כך מבאר רש"י במקום.

"עליל - ל' גילוי הוא בלשון המשנה בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל כו' ויש מפרשים בעליל ל' מעלה וכן פירושו כסף צרוף בעליל לארץ, כלומר ככסף הצרוף במשובח שבעפר ובעליון שבו כי כור המצרף יעשה אדם מן העפר המשובח..." (רש"י תהלים י"ב, ז' ד"ה עליל).

במעבה האדמה, מגיע שיא זקיקות המתכות המותכים בו. כך מבאר ספר העיקרים בהקשר לפסוק הנ"ל.

*"וביאורו כי הכסף המזוייף הנעשה במלאכת האלקימי"א יש ממנו שאם יותך פעם אחת לא תגלה רעתו, אבל אם יותך שנית תגלה רעתו, ויש שיסבול ב' התכות, ויש שיסבול ג' או ד' או ה' ובסוף תגלה רעתו, ויש שלא תגלה רעתו כשיותך בכור, ואם יותך במעבה האדמה תגלה רעתו, **והכסף הצרוף במעבה האדמה המזוקק פעמים הרבה, הוא נקי מכל זיוף וסיג וחלאה, שאי אפשר שישתנה אחר כן ואפילו יותך פעמים הרבה**. ולזה תאר אמרות ה' בשהם טהורות ככסף הנקי הצרוף בעליל לארץ, שהוא במקום מגולה במעבה האדמה, מזוקק שבעתים שאין בו חשש שום זיוף" (ספר העיקרים מאמר ראשון פרק ח').*

בביאורו השני של רש"י בעניין, הוא מבאר את לשון "בַּעֲלִיל" לא מלשון "גילוי" או "מעלה", אלא מלשון "בעל יד" – כלומר אדון הארץ.

*"עליל -...ל"א בעליל לשון **בעל יד כלומר אדון הארץ** ושבח המלה כנגד השם וזה תרגום יונתן הוא לשון אדנות ואמר כי אמרותינו כסף צרוף מאדון הארץ שהוא השם שהוא צרף וזקק **אותם**" (רש"י לעיל תהלים י"ב, ז' ד"ה עליל ל"א).*

מתוך ההקבלה שבין זקיקות אימרותינו מכוחו של ה' לבין זקיקות הכסף מכוח מעבה האדמה אנו למדים כי כוחה של האדמה לזקק את הכסף לשיאו, נובע יציקתו של הכסף במקור היווצרו. כפי שאימרותינו צרופות מתוך הגעתם ממקורן – מאת ה', כך יציקת המתכות במקום היווצרן היא הנותנת להן את זיקותן.

חיבור מקור מחצבו של ירובעם אל מקור יציקתם של כלי המקדש במעבה האדמה, מלמד אם כן על נטייתו של ירובעם למשוך את הוויית החיים של ישראל ממצב ה"כלים" אל האדמה עצמה, מתוך היותה מקור הוויית חומרם ואף צורתם. מתוך כך מובטחת הרחבת החיים לאין סוף ללא המגבלות הנמצאות בכלים עצמם[1715]. על כך מתלונן הכתוב ברמז בעצם מעשה תיאור יציקת

[1714] בפרק "טביעת עינו של משה על מעשה ההנחלה של יהושע" (עמ' _____).

[1715] הבנה זו את מעלת האדמה, מלמדת כי יציקתו של שלמה את כלי המקדש במעבה האדמה, מטרתה הינה להמשיך ולקיים את מעלתה בכלים אף לאחר הלבשתם צורה.

הכלים, בהזכרת מקום יציקתם – מקומו של ירובעם בשם "צְרֵדָתָה", לומר שירובעם בדרכו זו, לא רק שלא הרחיב את התורה אלא אף הצרה - "שהצר התורה ולא הרחיבה הצר דת אלהינו"[1716]

התדבקות זו של ירובעם "בְּמַעֲבֵה הָאֲדָמָה"[1717], מחברת אותנו אל משמעות שמו – ירובעם - שריבעם והירביצם לישראל, שהבאנו לעיל מדברי הגמרא בסנהדרין. רביצתו את ישראל אל הארץ הוא מעשה רביעתם עימה במגמה להטות את מקור יניקת אין סוף החיים של ישראל מן ה"כלים" אל האדמה עצמה. בעוד רביצתם של ישראל בימי שלמה מגיעה להיות תחת גפנו ותאנתו, חותר ירובעם לקֵשר עם האדמה עצמה – מקום יציקתם של הכלים. זהוי המכנה המשותף שבין מקומו של ירובעם – במקום יציקת הכלים במעבה האדמה, לבין מקור שמו "שריבץ את ישראל" אף הוא מצד חיבורם של ישראל אל מוצא הווייתם שמן האדמה, מחבר אותנו אל מעשה קריעת הַשַּׁלְמָה החֲדָשָׁה של ירובעם בידי אחיה השילוני אף הוא אל מוצא הווייתה. כפי שבארנו, בהשוואת מעשה קריעת הַשַּׁלְמָה למעשה הקריעה בים, ובקיעת ה' בַּצּוּרוֹת [1718], כדוגמת מעשה קריאת הים החושף את משתיותיו וכבקיעת ה' בַּצּוּרוֹת לחשוף את מוצאיהן, כך מעשה קריעת הַשַּׁלְמָה מביא לחשיפת משתיות הווייתה. מעצם היות הַשַּׁלְמָה אף היא "כלי הגוף"[1719], אנו נזקקים להבין כי משתית זו מתייחסת אל הוויית הגוף ומוצאו. התבוננות נוספת במעשה "רביצתו"\"רביעתו של נוח עם האדמה, מלמדת כי התוצר הישיר ממעשה התדבקותו אל מקור אין סוף החיים שמן האדמה, הוא "גילוי" הגוף.

קריעת הַשַּׁלְמָה של ירובעם כנגד וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה של נח

מתוך זיווגו של נוח עם האדמה ליטוע בה כרם, שותה הוא מיינה, משתכר ומתוך כך – "וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה".

*"...וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר **וַיִּתְגַּל** בְּתוֹךְ אָהֳלֹה" - "...**ואתערטל** בגו משכניה" (פי' יהונתן ואתערטל פי' ערום) (בראשית ט', כ"א ותרגום יהונתן במקום).*

כפי שבארנו בענייננו של נוח, גם לולא זיהינו, מתוך כינויו של נוח כ"איש האדמה", את מגמתו לשחזר מחדש את כוח האדמה ואת יחסי הגומלין עימה כפי הווייתה הבראשיתית, לא היינו מתפתים לבאר את עירומו של נוח כתוצאה מצערת של שכרותו, אולם לאחר שזיהינו שנוח באופן מודע מחבר עצמו לעולמו של האדם הראשון, התבאר גם מעשה "התגלותו" באוהלו, כחלק מחזרתו להווייתו בראשית מכוח חיבורו האישותי עם האדמה. מצב ה"רביצה" אליו מגיע נוח בנטיעתו את הגפן, בשחזרו מחדש את כוח האדם הראשון כ"בן זוג" לאדמה, מחזיר את מעמד הבשר והגוף למעמדם שקודם חטא האדם, כשערום הגוף היא כ"עורמת" החוכמה, אולם בהסתייגות. כיוון שתהליך זה בנוח אינו טבעי לו כפי שהיה באדם הראשון, אלא תוצאה של מאמץ ו"עבודה", "גילויו" של נוח מתקיים בתנאים מסוימים בלבד. א. במצב של שכרות, שהוא מצב תת הכרתי, בו תודעתו הבחירית של האדם רדומה. ב. בתוך "אוהלו" – "בגו משכניה", במקום המיוחד להתגלות זו, ולא באופן גלוי וחופשי לגמרי.

את מגמת ההרחבה שיוצר נוח להוויית הגוף בהתגלותו בתוך אוהלו, אנו מוצאים אף ביחס למעשה ה"קריעה" שבשמלתו של ירובעם.

את קיום משמעות ההרחבה ביחס למעשה הקריעה אנו מוצאים בלשון נבואתו של ירמיהו אל יהויקים.

*"הָאֹמֵר אֶבְנֶה לִּי בֵּית מִדּוֹת וַעֲלִיּוֹת מֻרְוָחִים **וְקָרַע לוֹ חַלּוֹנָי** וְסָפוּן בָּאָרֶז וּמָשׁוֹחַ בַּשָּׁשַׁר - **והרחיב לו**, אחרים הגיהו וקרע לו ופתח לו וכן ותקרעי בפוך (לעיל ירמיה ד') קרעת שמים ירדת (ישעיה ס"ג) כולן לשון פתיחה" (ירמיהו כ"ב, י"ד ורש"י ד"ה וקרע לו).*

אף מקום פתיחת העיניים מוגדר כ"קרע העין".

[1716] רש"י לעיל, דברי הימים ב', ד', י"ז ד"ה בין סוכות ובין צרדתה.

[1717] "בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בְּמַעֲבֵה הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צָרְתָן" (מלכים א', ז', מ"ו).

[1718] בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בְּקֵעַ וְכָל יְקָר רָאֲתָה עֵינוֹ -...כי לכל דבר יש מוצא, ובצורות בקע למוצא היאורים..." (איוב כ"ח, י' ורש"י ד"ה בצורות יאורים בקע).

[1719] כך משמש לשון "כלי" ביחס לבגד, כדוגמת כתונת הפסים שביוסף – "וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים - לשון **כלי מלת**" (בראשית ל"ז, ג' ורש"י ד"ה פסים).

*"...כִּי **תִקְרְעִי בַפּוּךְ עֵינַיִךְ** לַשָּׁוְא תִּתְיַפִּי מָאָסוּ בָךְ עֹגְבִים נַפְשֵׁךְ יְבַקֵּשׁוּ - לשון קריעה שהפוך נראה **כמרחיב קרע העין** כך שמעתי וגם מנחם לא חלק במחברת קרע" (ירמיהו ד', ל' ורש"י ד"ה תקרעי בפוך).*

"פתיחה" זו אינה רק מעשה של הרחבת הקיים, אלא עד אל מעבר לגבולות ההווייה הנוכחת – אל הוויית מציאות שמצד מראית העין מזוהה אף כהופכית לה. כך קריעת השמים היא המחברת את ה' אל הארץ. ירידתו של ה' אל הארץ היא תוצאה מקריעת השמים[1720].

"לָמָּה תַתְעֵנוּ ה' מִדְּרָכֶיךָ...לוּא קָרַעְתָּ שָׁמַיִם יָרַדְתָּ מִפָּנֶיךָ הָרִים נָזֹלוּ" (ישעיהו ס"ג, י"ז – י"ט).

באופן זהה מופיע תהליך ה"הרחבה" אף במעשה "קריעת" השַׁלְמָה. קריעתה מרחיבה אל מוצאה. מהיות הבגד כאמור אף הוא "כלי הגוף", מהיות מקומו של ירובעם - צרדה[1721], מקום משתית כלי המקדש – מעבה האדמה[1722] ומקריאת שמו של ירובעם על שם "שריבץ את העם"[1723], בדיבוק אל האדמה,[1724] מתברר כי מגמת ה"הרחבה" זו שבמעשה "קריעת" השַׁלְמָה מגיעה אף היא עד למוצא קיומו של הגוף – אל האדמה.

אולם בעוד אצל נוח מגיע הגילוי בבשר מתוך התפשטותו מן הבגד, בקריעת השַׁלְמָה, ההגעה אל ממד מוצאה היא **דרכה עצמה במעשה קריעתה**. כך ראינו כי את קרעי הבגד עצמו מוסר אחיה השילוני אל ירובעם.

"וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים..." (מלכים א', י"א, ל"א).

מתוך שגילוי מקור החיים שמן הארץ במעשה קריעת השַׁלְמָה הוא **תוצר "הרחבתה"** שלה עצמה, מגע האדמה שהיא מחוללת מופיעה כפי הווייתה – **כפי הוויית ה"כלים"**. בעוד נוח חוזר אל הוויית הגוף הגלוי **שקודם** כיסויו, הרי ירובעם נגיעתו בהווייתו האדמה, משמרת את הוויית ה"שַׁלְמָה". כך ראינו כי מעבה האדמה מקום תולדתו של ירובעם, מופיע את הקשרו לירובעם מצד יציקת הכלים **בתוכו** - "בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בְּמַעֲבֵה הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צָרְתָן"[1725].

על מעלתם של "כלי" האדם, אנו למדים מהגדרת בגד האדם כ"כנפו".

הבגד – כנף האדם לפעול את עצמותו

את מצב חיבור האישות המתקיים בין האדון והשפחה מכוח קנייתו אותה , מציג הכתוב בלשון "בְּבִגְדוֹ בָהּ".

"וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים. אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר <לא> לוֹ יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ **בְּבִגְדּוֹ בָהּ**" (שמות כ"א, ז' – ח').

את היות בגדו של האדון בָהּ, מבארים חז"ל כפריסת טליתו עליה שהוא לשון נישואין.

*"דתניא: **בבגדו בה** (שמות כ"א) - כיון **שפירש טליתו עליה**, שוב אין רשאי למוכרה, דברי ר"ע..." (קידושין י"ח, ע"א – י"ח ע"ב).*

מתוך כך, כשמעוניין האדון או בנו להשיאה לעצמו, אין הם נזקקים למעשה קידושין. כסף קניינה הוא כסף קידושיה.

[1720] ברור, כי דרך הבנה זו אינה מתייחסת ל"ירידת" ה' אל הארץ מתוך "פתיחת" השמים כתיאור ציורי דימויי, אלא כתיאור תוכני הרואה את הגילוי בארץ כתוצאה מ"הרחבת" השמים.

[1721] "וְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֶפְרָתִי **מִן הַצְּרֵדָה**" (מלכים א', י"א, כ"ו).

[1722] "בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בַּעֲבִי הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צְרֵדָתָה - ...הוא מקומו של ירבעם וירבעם בן נבט אפרתי מן הצרדה" (דברי הימים ב', ד', י"ז ורש"י ד"ה בין סכות ובין צרדתה).

[1723] שריבץ את העם – "תנו רבנן: ירבעם - שריבע עם... - **שריבץ את ישראל** והשפילם" (סנהדרין ק"א, ע"ב ורש"י ד"ה שריבע עם).

[1724] מתוך ההקבלה למהלכו של נוח להגיע למצב הרביצה בארץ בהולדת בן רביעי במעשה זיווגו עימה בנטיעתו בה כרם - "נָטָע נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם" (בראשית ט', כ').

[1725] מלכים א', ז', מ"ו.

*"אשר לא יעדה - שהיה לו ליעדה ולהכניסה לו לאשה, וכסף קנייתה הוא כסף קידושיה. כאן רמז לך הכתוב שמצוה ביעוד **ורמז לך שאינה צריכה קדושין אחרים**[1726]" (רש"י שמות כ"א, ח' ד"ה אשר לא יעדה).*

כה חזק קשר "בְּגָדוֹ בָהּ" זה, עד כי מצד הפרתו של האדון את זיקת הנישואין אל השפחה, מבוארת לשון זו במשמעות של בגידה.

*"...ר"א אומר בבגדו בה - **כיון שבגד בה**, שוב אין רשאי למוכרה" (קידושין י"ח, ע"א).*

פריסת הטלית כמעשה נישואין אף נפסקת בראשונים להלכה כעושה חופה[1727].

"וחופה הוא לשון כסוי ונקראת כן על שחופה אותה בטלית כדאמרינן בפ"ק דקדושין לא יוכל למכרה וגו' וכיון שפירש טליתו עליה לשם נשואין שוב אינו ראשי למכרה. וכן כתיב ופרשת כנפיך על אמתך וגו' (רות ג', ט')..." (ספר אבודרה, ברכת אירוסין ונישואין ד"ה ברכת אירוסין, עמ' שנ"ז)

מתוך הזיקה הצמודה של בגד האדם אליו, ליצור בפריסתו קשר של אישות, מופיע הבגד כ"כנף" האדם העצמו. כך בבקשת רות מבועז כי ישאינה.

*"וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וַיֶּחֱרַד הָאִישׁ וַיִּלָּפֵת וְהִנֵּה אִשָּׁה שֹׁכֶבֶת מַרְגְּלֹתָיו. וַיֹּאמֶר מִי אָתְּ וַתֹּאמֶר אָנֹכִי רוּת אֲמָתֶךָ **וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל אֲמָתְךָ** כִּי גֹאֵל אָתָּה - **כנף בגדך** לכסותי בטליתך והוא לשון נישואין" (רות ג', ח' – ט' ורש"י ד"ה ופרשת כנפך).*

מתוך הווייתו הצמודה של הבגד להיות "כנפו" של האדם עצמו, מקבל מעשה קריעת כנף בגדו של שאול[1728] משמעות שאינה רק דימויית, בקביעת שמואל על קריעה זו כי נקרעה מלכותו.

*"וַיִּסֹּב שְׁמוּאֵל לָלֶכֶת וַיַּחֲזֵק בִּכְנַף מְעִילוֹ וַיִּקָּרַע. וַיֹּאמֶר אֵלָיו שְׁמוּאֵל קָרַע ה' אֶת מַמְלְכוּת יִשְׂרָאֵל מֵעָלֶיךָ הַיּוֹם וּנְתָנָהּ לְרֵעֲךָ הַטּוֹב מִמֶּךָּ - ...ויש אומרים מעילו של שאול קרע שמואל **ומסר לו סימן זה מי שיכרות כנף מעילו הוא ימלוך תחתיו**, והוא שאמר לו שאול לדוד ביום שכרת את המעיל ידעתי כי מלוך תמלוך" (שמואל א', ט"ו, כ"ז – כ"ח ורש"י ד"ה ויחזק בכנף מעילו).*

מן ההשלכה הישירה שמכנף בגדו של שאול אל המשכת מלכותו, אנו למדים כי הווייתו של האדם בבגדו היא הנותנת לו את הכוח לפעול את הווייתו אם במעשה האישות דלעיל, ועד לפעולת המלכות. היכולת שאליה מגיעים אחיה השילוני וירובעם "לבקוע" אל תשתית הקיום בשַׂלְמָתו של ירובעם, מאפשרת אם כן לאחוז בעוצמת האין סוף המתגלית במעשה הבקיעה הזה ככוח פועל כפי הוויית כנף האדם, בלא לאבדה. לעומת ירובעם, נוח בהתפשטותו מבגדו בהתגלותו בתוך אוהלו, פושט מעליו גם את כוח פעולתו ומתוך כך נותר חסר אונים מול מעשה פעולתו של חם השולל ממנו את אונועל שני מובניה במובן הירושה - שריבעו ובמובן המניעה – שסרסו.

*"וַיִּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֵת עֶרְוַת אָבִיו וַיַּגֶּד לִשְׁנֵי אֶחָיו בַּחוּץ - יש אומרים סרסו ויש אומרים **רבעו**" (בראשית ט', כ"ב ורש"י ד"ה וירא את ערות אביו).*

ביונה אף ראינו כי בהגעתו אל עמקי הים אל מקור "בקיעתו", הוא מאבד כליל את צורתו.

כך לקראת הטלתו אל הים

*"וַיִּקְרְאוּ אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ אָנָּה ה' אַל נָא נֹאבְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאַל תִּתֵּן עָלֵינוּ **דָּם נָקִיא** כִּי אַתָּה ה' כַּאֲשֶׁר חָפַצְתָּ עָשִׂית. וַיִּשְׂאוּ אֶת יוֹנָה וַיְטִלֻהוּ אֶל הַיָּם וַיַּעֲמֹד הַיָּם מִזַּעְפּוֹ" (יונה א', י"ד – ט"ו).*

[1726] כך לשון הכתוב ביחס לבן: "וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָהּ - האדון. מלמד, שאף בנו קם תחתיו ליעדה, אם ירצה אביו, ואינו צריך לקדשה קידושין אחרים. אלא אומר לה הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמיך" (שמות כ"א, ט' ורש"י ד"ה ואם לבנו ייעדנה).

[1727] אמנם, בימינו הינה מנהג כשאת עיקר החופה עושה מעשה פריסת הבגד על כלונסאות מעל החתן והכלה. אולם נראה כי חופת הכלונסאות משתלשלת היא ממעשה פריסת הטלית. ככך מביא הב"ח בעניין: "...דהיריעה הפרוסה ע"ג כלונסות הוא במקום הסודר שפורסין על ראשיהם" (ב"ח על טור אבן העזר סימן ס"א).

[1728] או של שמואל. על פי מחלוקת האמוראים בעניין: "ויחזק בכנף מעילו - ...ומדרש אגדה חולקים אמוראים יש אומרים מעילו של שמואל קרע שאול ויש אומרים מעילו של שאול קרע שמואל" (רש"י שמואל א', ט"ו, כ"ז, כ"ז).

וכך לאחר תפילתו אל ה'.

*"וַיֹּאמֶר ה' לַדָּג **וַיָּקֵא** אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבָּשָׁה" (יונה ב', י"א).*

את פוטנציאל היכולת להופיע מהוויית הגוף כוח פועל של מלכות[1729], מקבל ברמז, אביו של ירובעם בהופעתו אש מאמתו.

מלכות ירובעם - אש מן האמה

*"בן נבט - בן שניבט ולא ראה (היה סבור להביט יפה ולעמוד על דבר עיקר ולא ראה שטעה – רש"י)...תנו רבנן: שלשה ניבטו ולא ראו ואלו הן: נבט, ואחיתופל, ואיצטגניני פרעה. נבט **ראה אש שיוצאת מאמתו, הוא סבר איהו מליך, ולא היא - ירבעם הוא דנפק מיניה**" (סנהדרין ק"א, ע"ב).*

יציאת האש מן האמה, היא העדות להוויית כוחה הווייה של שכינה.

כך ראינו בברית בין הבתרים, כי תנור העשן ולפיד האש, הם שלוחי השכינה, שהוא אש.

"וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה וַעֲלָטָה הָיָה וְהִנֵּה תַנּוּר עָשָׁן וְלַפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה - ...תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים הוא שלוחו של שכינה שהוא אש" (בראשית ט"ו, י"ז ורש"י ד"ה ויבתר אותם).

כך בהתגלות ה' אל משה.

"וַיֵּרָא מַלְאַךְ ה' אֵלָיו בְּלַבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיַּרְא וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל" (שמות ג', ב').

ה"אמה", היא ראשו של הגוף – "ראש הגויה".

*"עשרים וארבע ראשי איברין באדם...ראשי אצבעות ידים ורגלים וראשי אזנים וראש החוטם **וראש הגויה** וראשי הדדים שבאשה... - הוא גיד האמה" (משנה מסכת נגעים פרק ו', משנה ז' ור' עובדיה מברטנורא ד"ה וראש הגויה).*

כוחה, הוא כוח הפעולה שמהוויית הגוף. כך ראינו ביוסף בתיאור אמתו כקשת היורה חיצים.

*"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ ...- ...ורבותינו דרשו ותשב באיתן קשתו על כבישת יצרו באשת אדוניו, **וקוראו קשת על שם שהזרע יורה כחץ**" (בראשית מ"ט, כ"ד ורש"י ד"ה אבן ישראל).*

כוח פעולה זה הוא חוזקו של האדם.

*"ותשב באיתן קשתו - נתישבה בחוזק. **קשתו, חזקו**" (רש"י בראשית מ"ט, כ"ד).*

חוזק זה של קשתו, היא המופיעה ביוסף מלכות.

"וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו...מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל - זו היא נתינת טבעת על ידו, לשון (מלכים א', י', י"ח) זהב מופז...ומשם עלה להיות רועה אבן ישראל, עקרן של ישראל לשון (זכריה ד', ז') האבן הראשה לשון מלכות" (בראשית מ"ט, כ"ד ורש"י ד"ה ויפזו זרעי ידיו).

אכן, את הוויית מלכותו שמכוח אונו, שואב ירובעם מהוויית כוחו של יוסף.

*"וַיֹּאמֶר אֶפְרַיִם אַךְ עָשַׁרְתִּי **מָצָאתִי אוֹן לִי** כָּל יְגִיעַי לֹא יִמְצְאוּ לִי עָוֹן אֲשֶׁר חֵטְא - און כח ומדרש אגדה היה דורש רבי שמעון זצ"ל מצאתי און לי **מצאתי לי שטר חוב שיש לי מלכות***

[1729] יכולת הנגנזת מעם העולם מעת קללת נוח את כנען, לאחר שהשתלט על גילוי גופו – "וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו" (בראשית ט', כ"ה). (כפי שבארנו בפרק "ראיית חם את ערוות אביו – השתלטות על מקור חייו" – עמ' _____).

על ישראל וילכו גם אחיו ויפלו וגו' הננו לך לעבדים[1730] *(שם, בראשית נ') און לי דיני שטר כמו כותבין עליו אונו וכמו באוני אחד ובטימי אחת בב"ר וזה פירושו ויאמר אפרים אך עשרתי מצאתי און לי* ***ירבעם בן נבט שהיה משבט אפרים מתפאר בעצמו ואומר אך עשרתי מצאתי און לי שטר אחד שכל ישראל עבדים לי שאבי קנה אותם דכתיב וילכו גם אחיו ויפלו לפניו ויאמרו הננו לך לעבדים*** *ומה שקנה עבד קנה רבו וכל ממונם שלי לפיכך אין בי חטא אם אטול כל אשר להם כי הם עבדי מה כתיב אחריו ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים (שמות כ') גדולה הבאה לאביך במצרים מאתי היתה אמר הקב"ה הננו לך לעבדים לא שכחת אבל אנכי ה' אלהיך שנא' בעשרת הדברות שכחת שהעמדת שני עגלים א' בבית אל וא' בדן" (הושע י"ב, ט' ורש"י ד"ה מצאתי און לי).*

באופן דומה אך בדרך הייחודית לבני שבט יהודה, מתחבר יהויקים מלך יהודה את הוויית האין סוף אל הגוף, בקביעת שם ה' המפורש באמתו. האש המופיעה לנבט מתוך המגע עם תשתית קיומו של הגוף – הארץ, מופיעה אצל יהויקים מלך יהודה מתוך חיבורו את שם ה' המפורש בראש הגוויה.

"...אמר ליה רבא לרבה בר מרי: מפני מה לא מנו את יהויקים[1731] *- משום דכתיב ביה (דברי הימים ב', ל"ו) ויתר דברי יהויקים ותעבתיו אשר עשה והנמצא עליו. מאי והנמצא עליו? רבי יוחנן ורבי אלעזר; חד אמר: שחקק שם עבודה זרה על אמתו, וחד אמר* ***שחקק שם שמים על אמתו"*** *(סנהדרין ק"ג, ע"ב).*

מתוך כך שותפים הן ירובעם והן יהויקים ביניקת הוויית חייהם מן הארץ, בלא צורך השמים וממילא חובת הברכה המתלווה לכך.

כך ירובעם, המבטל את צורך הברכה ו"משחית את ישראל לאביהם שבשמים".

*"אמר רבי חנינא בר פפא: **כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל**, שנאמר: (משלי כ"ח) גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע **חבר הוא לאיש משחית**; ואין אביו אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר (דברים ל"ב) הלא הוא אביך קנך; ואין אמו אלא כנסת ישראל, שנאמר: (משלי א') שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך. מאי חבר הוא לאיש משחית? אמר רבי חנינא בר פפא: **חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים**" (ברכות ל"ה, ע"ב).*

אם אצל נבט אביו של ירובעם, יוצאה אש מאמתו, הרי יהויקים המלך מפיק את האור מחומרי הארץ – מן הזהב, בלא להזדקק לאור השמש שמן השמים.

*"יהויקים אמר: ...כלום אנו צריכין אלא לאורו (שמאיר לנו השמש – רש"י) - יש לנו זהב פרויים שאנו משתמשין בו (שמאיר ביותר – רש"י), **יטול אורו**" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).*

את שייכות הארץ אל שלטון השמים, מבטל יהויקים מכוח קביעתו של ה' עצמו – "והארץ נתן לבני אדם".

*"אמרו לו: והלא כסף וזהב שלו הוא, שנאמר (חגי ב') לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות! - אמר להם: **כבר נתנו לנו, שנאמר** (תהלים קט"ו) **השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם**" (המשך הגמרא שם סנהדרין ק"ג, ע"ב).*

זאת אע"פ שהגמרא בברכות (באותו המקום בו היא מביאה את השחתת ירובעם את ישראל לאביהם שבשמים) קובעת במפורש כי המעבר מ"לה' הארץ ומלואה" ל"והארץ נתן לבני אדם" מותנה במעשה הברכה!

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - כאילו נהנה מקדשי שמים, וכתיב: (תהלים כ"ד) לה' הארץ ומלואה. רבי לוי רמי: כתיב לה' הארץ ומלואה,

---

[1730] "וַיִּרְאוּ אֲחֵי יוֹסֵף כִּי מֵת אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ לוּ יִשְׂטְמֵנוּ יוֹסֵף וְהָשֵׁב יָשִׁיב לָנוּ אֵת כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר גָּמַלְנוּ אֹתוֹ. וַיְצַוּוּ אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ צִוָּה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר. כֹּה תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אָנָּא שָׂא נָא פֶּשַׁע אַחֶיךָ וְחַטָּאתָם כִּי רָעָה גְּמָלוּךָ וְעַתָּה שָׂא נָא לְפֶשַׁע עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ וַיֵּבְךְּ יוֹסֵף בְּדַבְּרָם אֵלָיו. וַיֵּלְכוּ גַּם אֶחָיו וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו וַיֹּאמְרוּ הִנֶּנּוּ לְךָ לַעֲבָדִים" (בראשית נ', ט"ו – י"ח).

[1731] "מפני מה לא מנו את יהויקים - בהדי הנך שאין להם חלק לעולם הבא.משום דכתיב ויתר דברי יהויקים - **בתמיהה**, משום דכתיב ביה רשע כזה לא מנאוהו. רש"י מסכת סנהדרין דף קג עמוד ב

*וכתיב: (תהלים קט"ו) השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם! לא קשיא, **כאן - קודם ברכה, כאן – לאחר ברכה - הרי היא לבני אדם**" (ברכות ל"ה, ע"א – ל"ה ע"ב ורש"י ד"ה לאחר ברכה).*

למרות זאת, דבקותו של יהויקים בחומרי הארץ, כדוגמת דבקותו של ירובעם בה, מביאה לו את הכוח לנכס אל עצמו את כוחה גם בלא ברכה.

כפי צורך האדם בברכה בחיבורו אל הווית אין סוף החיים שמן השמים, כך הוא גם הצורך המחוייב לשם כך ב"כלים". אי הזדקקותו של ירובעם לברכה מתוך התחברותו למקור החיים שמן הארץ, היא גם סיבת אי הזדקקותו בחיבור זה לכלים. התבוננות בכללי העבודה הנקבעים לאחר מעמד הר סיני, מלמד כי עבודת הכלים הינה הכרחית דווקא כלפי שכינת ה' המופיעה מן השמים, מפאת מקור הופעתה משם.

הכוח לפעול שכינה בלא צורך ב"כלים"

אל מול כוחו הייחודי של ירובעם להופיע את הוויית הארץ דרך "קריעת" ה"כלים" בלא לאבד את כוח פועלם אולם גם בלא צורך לעבוד את עבודתם, הרי דווקא שכינת האין סוף מן השמים, אינה יכולה לחול בארץ אלא בעזרתם של ה"כלים".

כך אנו למדים מדברי ה' אל ישראל מיד לאחר מעמד הר סיני.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם.מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ. וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ"
(שמות כ', י"ח – כ"א).

מפשט הכתובים היה נראה כי הופעת ה' מן השמים שוללת כל ביטוי של הגשמת האין סוף דרך כלים – "לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם". מסיבה זו, גם הציווי לבניין המזבח הוא כהוויית כלי מינימאלית – "מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי...וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית".
אולם, לשון ה"אִתִּי" המציב בכתוב מגמה של שותפות מלמד את חז"ל כי אכן ישנה התגלות שכינה בכלים, צורות וחומרים, אלא שציווי ה' מגביל את הופעתן אך ורק מכוח ציוויו. כל שינוי מן הציווי הזה הינו עבודה זרה.

*"אלהי כסף - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, **שלא יהיו של כסף**, שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות.*
*ואלהי זהב - בא להזהיר **שלא יוסיף על שנים**, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב.*
*לא תעשו לכם - **לא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות** ובבתי מדרשות כדרך שאני עושה בבית עולמים, לכך נאמר לא תעשו לכם" (רש"י שמות כ', ד"ה אלהי כסף, ד"ה ואלהי זהב וד"ה לא תעשו לכם).*

כל שינוי מן הציווי ביחס לחומר הכלי (כסף במקום זהב), הכמות (ארבעה במקום שנים), או המיקום (בתי כנסיות ולא רק בבית המקדש), הופך כלים אלו להיות מכלי קודש לעבודה זרה. כיוון שאין כל סיבה להבדיל עקרונית בין כלי האחד למשנהו, ומכיוון שהפניית כל סיבת האיסור רק מצד שמירת ציווי ה' בלבד, מורידה מכל היחס לשכינה את הווייתה התוכנית, אנו נצרכים להבין כי החיוב לנהל את עבודת הכלים אך ורק על פי הציווי האלוהי נובע מכך שמעשה הציווי הוא המייחס את הוויית האין סוף שמן השמים לכלי להצליח לפרוץ בו את גבולותיו אף הוא לאין סוף[1732]. לעומת זאת כל

[1732] **פריצת הכרובים ומקום כינוסם של ישראל במקדש לאין סוף, במידותיהם**: כך מופיעה מגמת האין סוף במידות הכרובים. בתיאור עשיית שלמה את הכרובים, מתארים הכתובים כי אורך כל כנף הייתה עשר אמה, כשפריסתם לאורך עשרים אמה מילאה את כל ההיכל שכל חללו היה עשרים אמה. כנף אחת נגעה בקיר דרום וכנף שניה בקיר צפון, כשמקום חיבור הכנפיים הוא אמצע ההיכל.
"וַיַּעַשׂ בַּדְּבִיר שְׁנֵי כְרוּבִים עֲצֵי שָׁמֶן עֲשֶׂר אַמּוֹת קוֹמָתוֹ. וְחָמֵשׁ אַמּוֹת כְּנַף הַכְּרוּב הָאֶחָת וְחָמֵשׁ אַמּוֹת כְּנַף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִית עֶשֶׂר אַמּוֹת מִקְצוֹת כְּנָפָיו וְעַד קְצוֹת כְּנָפָיו. וְעֶשֶׂר בָּאַמָּה הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי מִדָּה אַחַת וְקֶצֶב אֶחָד לִשְׁנֵי הַכְּרֻבִים. קוֹמַת הַכְּרוּב הָאֶחָד עֶשֶׂר אַמּוֹת בָּאַמָּה וְכֵן הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי. וַיִּתֵּן אֶת הַכְּרוּבִים בְּתוֹךְ הַבַּיִת הַפְּנִימִי וַיִּפְרְשׂוּ אֶת כַּנְפֵי הַכְּרֻבִים וַתִּגַּע כְּנַף הָאֶחָד בַּקִּיר (צפון – רש"י) וּכְנַף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי נֹגַעַת בַּקִּיר הַשֵּׁנִי (הדרום – רש"י) וְכַנְפֵיהֶם (וראשי הכנפים אשר באמצע הבית – רש"י) אֶל תּוֹךְ הַבַּיִת נֹגְעוֹת כָּנָף אֶל כָּנָף (שכל חלל הבית עשרים – רש"י)" (מלכים א', ו', כ"ג – כ"ז).
אולם, על פי חשבון זה, הכנפיים לבדן מלאו את כל ההיכל כולו, בלא מקום לגוף הכרובים. על כך מבארים חז"ל, כי גוף הכרובים אינו מן המידה ועומד בנס.

הוויית כלי שאינה מתאפיינת בציווי ה', אין הוויית השמים מתלווה לה וממילא גדרי גבולה הם שישלטו בהופעת כוחותיה[1733].

אולם דווקא הבנה זו המצמצמת את מרחב יכולת הופעת האין סוף בכלים, מדגישה ביותר את **צורך** הופעת האין סוף דרך כלים. שהרי ברור הוא שההבדלה בין כלים שציווי ה' בהם לבין כלים שאין ציווי ה' בהם, הינה הבדלה עדינה. מתוך הופעת שכינת האין סוף בכלים ברי הציווי, מתאפשרת "משיכת" החיים אף אל הכלים האחרים להעצים כוחם **בתוך** גבולות הווייתם. מתוך כך נראה היה כי תאסר כל אפשרות להופעת שכינה דרך הכלים ובתוך כך כל עבודת המשכן והמקדש הבנויים על כך. "ניווט" הופעת השכינה בכל אופן דרך כלים שציווי ה' בהם, מלמד כי לא ניתן לוותר על הכלים בהופעתה של השכינה. בלא הכלים, לא תתקיים כלל הופעתה. סיבת הדבר היא -נקודת מוצאה הארטילאית שמן השמים, שאינה מאפשרת נגישות אליה בחלותה על הארץ אלא דרך הכלים. על כן חלה בהם שכינת האין סוף עם כל הסכנה לפריצת גבולות הוויית החיים אל כליו העצמאיים של האדם להעצים את כוחם שלא למגמת האין סוף אלא לשם העצמת גבוליותיו. מתוך כך, רובצת סכנת החטא על האוחזים באותם הכלים, להטות את עוצמת החיים העוברת דרכם כשרת אל הוויית הכלים. באופן זה משתמשים ישראל בכוחות אין סוף החיים המופיעים בעץ באבן ובכל החומרים המופיעים במקדש, לינוק את החיים מן הכלים עצמם בעבודתם עץ והאבן. אל קו התפר הזה מגיע אף שלמה ביכולת השיא שלו להופיע אין סוף בכלי החיים.

"וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהַב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת רַבּוֹת וְאֶת בַּת פַּרְעֹה מוֹאֲבִיּוֹת עַמֳּנִיּוֹת אֲדֹמִיּוֹת צִדְנִיֹּת חִתִּיֹּת. מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָכֶם אָכֵן יַטּוּ אֶת

"עשר אמות מקצות כנפיו ועד קצות כנפיו - כשהן פרושות נמצאות כנפות שניהם שהיו נוגעות זו בזו ממלאות כל חלל עשרים אמה **וגוף הכרובים אינו מן המדה ועומד בנס**" (רש"י שם מלכים א', ו', כ"ד ד"ה עשר אמות מקצות כנפיו ועד קצות כנפיו).

את פריצת המקום לאין סוף, במקדש, מתארים חז"ל ביכולת העזרה להחיל את כל ישראל וב"התרחבות" מקומם של ישראל בעת התפילה בעת השתחוותם.

"עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש...עומדין צפופין ומשתחוין רווחים. בזמן שישראל עולין להשתחוות לאביהן שבשמים כשהן יושבין יושבין דחוקים ואין כל בריה יכולה להושיט אצבעו ביניהם וכשהם משתחוים משתחוים רווחים. נס גדול מכולם אפילו מאה בני אדם נכפפים בבת אחת אין חזן הכנסת מכריז ואומר פנו מקום לאחיכם. נסים נעשו בעזרה **שאפילו כל ישראל נכנסים בעזרה עזרה מחזיקתן**. נס גדול מכולן כשישראל עומדים בתפלה דחוקים ואין כל בריה יכול להושיט אצבעו ביניהם **וכשהן משתחוין נעשה ריוח ביניהם כמלא קומת אדם** (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק לה ד"ה עשרה נסים).

[1733] **היחס שבין הכלים הפורצים את גבולות ההגשמה לבין אלו שאינם פורצים**: מתוך כך "מנווט" ה"כוזרי" בין שלילת ההגשמה כלפי ההווייה האלוהית לבין הגשמתה כ"דיבור" וככלים.
בהתייחסותו אל מעמד הר סיני, משים ריה"ל בפיו של מלך כוזר את בעיית ההגשמה העולה ממעמד זה.

"אמר הכוזרי הנה כל השומע ספוריכם על שהאלוה דיבר עם המוניכם וכתב לכם לוחות וכדומה **אין להאשימו אם יראכם כמגשימי האלוה**. אולם גם אתכם אין להאשים, שהרי אי אפשר לכם לדחות עדותם של המעמדים הגדולים, הנשגבים, שאין להטיל בהם ספק, ולכן תצדקו בהשליככם אחרי גווכם את ההקש ההגיוני ואת העיון השכלי" (כוזרי מאמר ראשון, סעיף פ"ח).

בתשובת ה"חבר" שולל ריה"ל מצב של הגשמה בהופעה האלוהית מתוך היותה סותרת את תכונת האין סוף. אולם במקביל הוא מציג את מצבי ההגשמה האלוהית המגיעים מכוחו של ה'.

"אמר החבר חלילה לנו מאל שנאמין בנמנע ובמה שהשכל מרחיקו ורואהו כנמנע! ואכן אחרי הראשונה בעשרת הדברות, בה נצטוינו על האמונה באלוה, באו בשניה האסור לעבוד אלוהים אחרים ואסור השתוף, אבל גם האזהרה מלדמות דבר לאלוה בעשותנו לנו פסל ותמונה, זאת אומרת: **ההרחקה מן ההגשמה בכלל**...אמנם לא יתכן שנדחה את הקבלה בדבר המעמד ההוא, אולם עם כל זה עלינו לאמור: **אין אנו יודעים כיצד התגשם הענין הרוחני** ההוא ונעשה לדבור שקרע את אזנינו, ואין אנו יודעים אם ברא אז האלוה דבר שעד אותה שעה לא היה במציאות או שהשתמש לשם כך בדבר מן הנמצאות...כך רצה האלוה כי יתגשם הענין האלוהי בשיעור שבחר בו ובתכונה שרצה בה, וכך נחרת הכתב בלוחות בצורת העשרת הדברות..." (כוזרי שם, מאמר ראשון סעיף פ"ט).

מתוך כך את חטא העגל מציג ריה"ל כחטא, לא מצד עצם ההגשמה שבו אלא מצד היותו יצירתם של ישראל כלי הגשמה **שאינו מכוח ציוויו של ה'**.

אמר החבר: "...ומששמעו בני העם את הדיבור האלוהי בעשרת הדברות ומשה עלה אל ההר מתוך צפיה ללוחות הכובים אשר יוריד אל העם ולאהרון אשר יראה בהר למען יעשה כתבניתו לעם והיה להם דבר נראה לעין, אליו יכונו, ובאהרון הברית האלוהית, הבריאה החדשה אשר יברא האלוה – רצוני לומר: שנית הלוחות - , ובנוסף על אלה הענן אשר יכסה את הארון, והאור האלוהי, והמופתים שיראו בעבורו, - נשארו עומדים ומצפים לרדת משה... אולם משה נשאר בהר ארבעים יום...אז גברה האכזבה אצל אחדים מבני ההמון הרב ההוא...אך גם הם לא כחשו באלוהותו של מוציאם מארץ מצרים – **הם בקשו רק כי יהיה אתם תמיד נעבד מוחש** אליו יוכלו לרמוז מדי ספרם את נפלאות אלוהים - , כאשר עשו זאת לימים אותם המאמינים אשר בראותם את הארון אשר עשה משה ע"ה קראו: הנה האלוה! (קומה ה'...שובה ה' – במדבר י', ל"ה - ל"ו) – וכמו שאנו עושים כיום ברמזנו לשמים ולכל דבר שנתאמת אצלנו כי תנועתו אינה כי אם ברצון האלוה בלבד, לא במקרה, ולא ברצון אדם, ולא מכוחות הטבע. חטאת העם היתה אפוא רק בזה שעשו להם תמונה, דבר שנאסר עליהם, ובזה שיחסו כוח אלוהי לדבר אשר עשו בידיהם ומרצונם, **בלי אשר באה על כך מצות האלוה**" (כוזרי שם, מאמר ראשון סעיף צ"ז).

לְבַבְכֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם בָּהֶם דָּבֵק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה. וַיְהִי לוֹ נָשִׁים שָׂרוֹת שְׁבַע מֵאוֹת וּפִלַגְשִׁים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיַּטּוּ נָשָׁיו אֶת לִבּוֹ" (מלכים א', י"א, א' – ג').

נשיאתו שבע מאות נשים ובת פרעה בראשן ולקיחתו שלש מאות פלגשים, מרחיבה את כלי הופעת האין סוף לקצה האפשרי. בתפר הבלתי אפשרי זה גוברים הכלים על כוח האין סוף שמזכריות שלמה להעצים את גבולותיהם שלהם. מתוך כך לעת זקנתו ממשיכות נשותיו לעבוד את עבודותיהן, בלא ששלמה מצליח להשליט עליהן את פועל האין סוף.

"וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם ה' אֱלֹהָיו כִּלְבַב דָּוִיד אָבִיו. וַיֵּלֶךְ שְׁלֹמֹה אַחֲרֵי עַשְׁתֹּרֶת אֱלֹהֵי צִדֹנִים וְאַחֲרֵי מִלְכֹּם שִׁקֻּץ עַמֹּנִים. וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה הָרַע בְּעֵינֵי ה' וְלֹא מִלֵּא אַחֲרֵי ה' כְּדָוִד אָבִיו. אָז יִבְנֶה שְׁלֹמֹה בָּמָה לִכְמוֹשׁ שִׁקֻּץ מוֹאָב בָּהָר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלָם וּלְמֹלֶךְ שִׁקֻּץ בְּנֵי עַמּוֹן. וְכֵן עָשָׂה לְכָל נָשָׁיו הַמְּקַטְּרוֹת וּמְזַבְּחוֹת לֵאלֹהֵיהֶן" (מלכים א', י"א, ד' – ח').

ברור הוא, כי אל מול כֹּשֶׁל הופעת השכינה שמן השמים להעצים את החיים שעל הארץ דרך כלי החיים, עומד פוטנציאל יכולתו של ירובעם כבן שבטו של יוסף להופיע את אין סוף החיים שמן הארץ ישירות ממקורותיה היא, שלא בכוח אין סוף החיים שמן השמים. מצד הווייתו הפועלת שמיוסף, מצליח ירובעם להופיע את הוויית האין סוף ממנה שלא במצבה הקיומי כ"קרקע עולם"[1734] אלא ככוח פועל, מתוך קריעתו\בקיעתו אליה מנקודת מוצא הכלים עצמם – במעשה קריעת השַׂלְמָה. בכך מאפשר ירובעם וויתור על עבודת הכלים המסוכנים כל כך לאדם, תוך התדבקות ישירות אל הוויית הארץ העצמה.

הבנה זו את ייחודיות הופעת השכינה שבירובעם, והפיתרון שיש בכוחה להביא לסטיית שלמה וישראל בעבודת ה"כלים", מבארת את התמיכה לה זוכה ירובעם ביציאתו מירושלים מאחיה השילוני. אף שיציאה זו הינה כאמור יציאה מהותית "מפתקה של ירושלים", שותף אחיה השילוני במעשה "קריעת השלמה", מתוך תקווה כי הגברת הזיקה אל מקור החיים שמין הארץ שאינה תלויה ב"כלים" תצמצם את התלות בהם וממילא את נפילתם של ישראל להעצים את גבולותיהם.

עוצמה זו גם שופכת אור כביר על עמידתו אל מול שלמה בפרשת סגירת המלוא לבת פרעה.

פֶּרֶץ החומה, חליצת התפילין והורדת העֹל – הפחתת משקל ה"כלים" בהופעת האין סוף.

לכאורה, מדברי ירובעם אל שלמה על פי ביאורם של חז"ל, נראה היה כי הוא מקנא את קנאת עבודת המקדש. סגירת המילוא, מונע מעליית עולי הרגלים אל עבודתו.

"וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר הֵרִים יָד בַּמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בָּנָה אֶת הַמִּלּוֹא סָגַר אֶת פֶּרֶץ עִיר דָּוִד אָבִיו" (מלכים א', י"א, כ"ז).

כך ביאר רש"י את התנגדותו של ירובעם לבניית המילוא הסוגרת את פרץ דוד.

"שלמה בנה את המלוא - ובבנין זה סגר את פרץ העיר דוד שהיה הפרץ אחורי המלוא אמר לו אביך פרץ פרצות בחומה ליכנס בו עולי רגלים ואתה גדרת אותה לעשות אנגריא לבת פרעה להושיב שם עבדיה ומשרתיה[1735]" (רש"י מלכים א', י"א).

אולם יציאתו של ירובעם מירושלים יוצרת תמיהה על הבנה זו. כפי שראינו יציאתו ממנה אינה טכנית, אלא מ"פתקה".

[1734]. שהיא כפי שהבאנו לעיל (פרק "כוחה של לגימה" בשליטת אסתר על אחשוורוש" עמ'_____) הגדרת מצבה הקיומי של הקרקע שמצד אחד הינה נפעלת ואינה פועלת (כשמתוך כך נגזר אי חיובה של אסתר למסור את הנפש כנגד אינוסו של אחשורוש), אולם מצד שני אינה נאסרת לעולם בעבודה זרה (כשמתוך כך גם נגזר כוחה של אסתר לחטוף את המלוכה, אף שהיא זו הנלקחת בכוח אל בית המלכות).

[1735]. וכך בלשון הגמרא ורש"י שם: "אמר לו: דוד אביך פרץ פרצות בחומה כדי שיעלו (ויכנסו בריוח – רש"י) ישראל לרגל, ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא לבת פרעה? - כדי שיכנסו בשערים, לידע מי נכנס כדי לגבות מס לבת פרעה, מפי רבי, לישנא אחרינא: שסגר השערים ועשה מגדל לבת פרעה על אחד מן השערים, וכולם עוברים דרך שם כדי שיהיו מצויין עמה לכבדה ולעבדה, כל עבודת בית המלך קרי אנגריא, לישנא אחרינא: שהיה רגיל שלמה לסגור דלתות העזרה ומצניע מפתחות בידו, ודרכו של מלך לישן שלש שעות ביום וישראל עומדין על העזרה עד שיעמוד המלך, ואמר לו ירבעם: אתה רוצה שיתנו לך אנגריא לבת פרעה אשתך שתתן להם מפתחות" (סנהדרין ק"א, ע"ב ורש"י ד"ה ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא).

*"וירבעם יצא מירושלים (מלכים א', י"א), אמר רבי חנינא בר פפא: **שיצא מפיתקה של ירושלים**" (סנהדרין ק"ב, ע"א).*

על כך ביאור רש"י במקום כי ירובעם מוציא עצמו מהווייתה של ירושלים ומעבודת המקדש שבה, שהיא עצם מהותה.

*"מפתקה של ירושלים - **מכללה, שלא לחזור בה לעולם ולא ליטול חלק בעבודה**.*
*מפתקה - כגון (בבא מציעא פ"ו, א') נפל פתקה מרקיעא, כלומר מחזקת של ירושלים הכתוב **וחתום בה**" (רש"י שם סנהדרין ק"ב, ע"א).*

אם כך אנו מבינים את יציאתו של ירובעם מירושלים, יוצא לכאורה כי התנהלותו סותרת לגמרי את טענתו אל מול שלמה. אם אכן מקנא ירובעם לעבודת המקדש שבירושלים אותה מצר שלמה בסגירת המילוא, מהיכן מגיעה תגובתו – לצאת לגמרי מהווייתו עבודתה שלא על מנת לחזור אליה? תגובה זו מחייבת להתבוננות נוספת על סיבת עימותו של ירובעם עם שלמה.

התבוננות בפשט הכתובים מראה כי הכתוב עצמו אינו מזכיר את סיבת התנגדותו של ירובעם לבניית שלמה את המילוא וסגירת פרץ דוד.

"וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר הֵרִים יָד בַּמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בָּנָה אֶת הַמִּלּוֹא סָגַר אֶת פֶּרֶץ עִיר דָּוִד אָבִיו" (מלכים א', י"א, כ"ז).

על בסיס הבנתנו מ"קריעת השמלה" את כוחו של ירובעם בהופעת אין סוף החיים, אנו נצרכים להבין כי "פרץ החומה" ו"קריעת השמלה" הם בעלי קווים מקבילים בדרך הופעתם את האין סוף. "פרץ החומה" או יכולת כניסתם של ישראל לירושלים ב"ריוח"[1736], אינם רק אמצעי כניסה נוח יותר לעולי הרגלים, אלא נגישות לירושלים באופן **שתחימתה את עובדיה הינה פחותה**. שלמה, בבנייתו את המילוא לבת פרעה אינו בבחינת פושע שמטרתו להחטיא את ישראל. גם הכתוב עצמו בעת הצגתו את שלמה לרעה, מעיד כי נשיו הטו את לבבו לעת זקנתו ולא בצעירותו[1737]. בסגירה זו כמו בנשיאתו נשים רבות, מביא שלמה לשיא יכולת הופעת האין סוף ב"כלי החיים" ובראשם הכלי המצרי שהינו הבסיס להופעת כל כלי החיים[1738]. לכך מתנגד ירובעם, מתוך התדבקותו בארץ, שצורך הופעת כוחה בְּ"כלים" הינה פחותה. בכך שונה לגמרי סיבת תמיכת ירובעם ב"פֶּרֶץ עִיר דָּוִד" אל מול הסיבה המניעה את דוד עצמו. בעוד אצל דוד "פרץ החומה" הינו מצד מגמתם של בני לאה שהווייתן חייהם תלויה פחות בכלים וב"גבולות" המוחש והחומר[1739], הרי ירובעם תומך ב"פרץ החומה" שבירושלים מצד נגישותו אל האין סוף **שמן הארץ** שאינו נזקק כאמור ל"כלים" כפי הזדקקות הופעת אין סוף החיים שמן השמים. מתוך כך יציאתו של ירובעם בשלב שלאחר מכן "מפתקה של ירושלים", הינה הרחבת מגמת ה"פרצות" עד כדי יציאה לגמרי מן ה"חומות". כל עוד היו החומות בבחינת "פרוצות" "סבלו"[1740] ירובעם את עבודת המקדש. אולם

[1736] כפי לשון רש"י בסנהדרין בעניין: "פרץ פרצות בחומה כדי שיעלו - ויכנסו בריוח" (רש"י סנהדרין ק"א, ע"ב).

[1737] "וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם ה' אֱלֹהָיו כִּלְבַב דָּוִיד אָבִיו" (מלכים א', י"א, ד').

[1738] כפי שבארנו בפרק "גלות מצרים - ערוב עוצמת החיים הגבוליים בהווייתן החיים האלוהית" (עמ' _____).

[1739] כך בארנו את תיאור עיניה ה"רכות" של לאה על כל המשתמע מכך (בפרק "לאה - ראייה רכה בעלת צורניות חיים עמומה" - עמ' _____). מתוך כך מתוארת מלכות דוד כ"סוכה" ולא כבית:
"בַּיּוֹם הַהוּא אָקִים אֶת סֻכַּת דָּוִיד הַנֹּפֶלֶת וְגָדַרְתִּי אֶת פִּרְצֵיהֶן וַהֲרִסֹתָיו אָקִים וּבְנִיתִיהָ כִּימֵי עוֹלָם - ...י"ת מלכותא דבית דוד" (עמוס ט', י"א ורש"י ד"ה ביום ההוא).
בסוכה שאינה כבית, כשרה **אף שיש בה פרצות** ואף כאשר בצרוף כל הפרוץ, הוא מרובה על העומד.

"כשהכשירו בשתי דפנות העשויות כמין ג"ם בטפח וצורת פתח, **אפילו אם יש בשתי הדפנות פתחים הרבה שאין בהם צורת פתח שכשתצרף כל הפרוץ יהיה מרובה על העומד, כשרה**. רמ"א: רק שלא יהיו הפתחים בקרנות...ובלבד שלא יהא בהם פירצה יתירה על י' אמות..." (שו"ע אורח חיים סימן תרל סעיף ה').

אף לגבי שתי הדפנות השלמות שאסור כי יהיה הפרוץ מרובה בהן על העומד, כאשר הפירצות בדפנות אלו גודלן פחות משלשה טפחים – הן נחשבות כסתומות מדין "לבוד". כך מביא ה"משנה ברורה" במקום.

"ר"ל ע"י הפירצות שיש בשתי הדפנות עם שתי הדפנות הפרוצות יחד יהיה הפרוץ מרובה על העומד **אבל אם באותן שתי הדפנות השלימות פרוץ שבהן מרובה על העומד שבהן אסור. ודוקא אם הפרצות הם יותר משלשה טפחים אבל אם הם פחות משלשה טפחים כלבוד דמי והוי כסתום ואין שם פירצה עליה** ועיין במ"א ריש הסימן שדעתו דדוקא אם עושה הסוכה מארבעה דפנות אבל אם עושה משלשה דפנות לא מהני מדרבנן ע"י לבוד" (משנה ברורה סימן תרל ס"ק כב ד"ה כל הפרוץ יהיה מרובה וכו').

[1740] מלשון "נשיאת עולי".

כאשר מגביר שלמה את הופעת האין סוף ב"כלים" ב"הצרתן" בכלי מצרים של בת פרעה, יוצא לגמרי ירובעם מעבודת ה"כלים" אל מחוץ לחומות ירושלים.

אופן תפיסה זה את התנגדותו של ירובעם לבניית המילוא וסגירת פרץ עיר דוד, מאיר באור מהותי אף את הדרך בה בוחר ירובעם להביע את התנגדותו לשלמה – בחליצת התפילין. על בסיס הבנת המחלוקת המהותית בין שלמה וירובעם בדרך הופעת אין סוף החיים, מעשה זה אינו רק דרך מקרית למרידה, אלא תואמת לחלוטין את מגמתו של ירובעם כפי שתתבטא לאחר מכן ביציאתו מירושלים ובניין מלכותו על קרעי השמלה.

בהבאת הכתוב את מעשה מרידתו של ירובעם בשלמה, הוא מתאר כי הרים יד במלך.

"וְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֶפְרָתִי מִן הַצְּרֵדָה וְשֵׁם אִמּוֹ צְרוּעָה אִשָּׁה אַלְמָנָה עֶבֶד לִשְׁלֹמֹה וַיָּרֶם יָד בַּמֶּלֶךְ" *(מלכים א', י"א, כ"ו).*

המשך הכתוב "וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר הֵרִים יָד בַּמֶּלֶךְ" ניתן להתבאר או כפרוט אופן הרמתו יד במלך, או כסיבה להרמתו יד במלך.

"וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר הֵרִים יָד בַּמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בָּנָה אֶת הַמִּלּוֹא סָגַר אֶת פֶּרֶץ עִיר דָּוִד אָבִיו" *(מלכים א', י"א, כ"ז).*

מתוך הבנת לשון זו כהמשך פרוט מעשה "הרמת היד", מבאר רש"י על הכתוב כי הרמת ירובעם יד במלך שלמה, היתה בעצם הוכחתו על בניית המילוא וסגירת פרץ עיר דוד, **שנעשתה ברבים**.

"וירם יד במלך - הוכיחו ברבים.
וזה הדבר - אשר הוכיחו עליו" *(רש"י שם מלכים א', י"א, כ"ו ד"ה וירם יד במלך ופסוק כ"ז ד"ה וזה הדבר).*

אמנם, בגמרא לומדים חז"ל כי "הרמת ידו" הייתה בחליצתו את תפיליו לפניו.

"ומאי וזה אשר הרים יד במלך? אמר רב נחמן: שחלץ תפיליו בפניו" *(סנהדרין ק"א, ע"ב).*

אף שרש"י במקום מדגיש יותר את עובדת מעשהו של ירובעם **בפניו** של שלמה[1741], הרי לא ניתן להתעלם מכך כי מכל המעשים בוחר ירובעם להתריס בפני שלמה דווקא דרך מעשה הסרת התפילין.

התבוננות בדין התפילין מלמד כי חיובה הוא מצד קיום "אות" ה' באדם "לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ"

"וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדֶךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה' מִמִּצְרָיִם...וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרָיִם" *(שמות י"ג, ט' – ט"ז).*

את זאת מממשת נתינת מעשה יציאת מצרים לאות, בכתיבתם וקשירתם בראש ובזרוע.

"והיה לך לאות - יציאת מצרים תהיה לך לאות.
על ידך ולזכרון בין עיניך - שתכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע" *(רש"י שם, שמות י"ג, ט' ד"ה והיה לך לאות וד"ה על ידך ולזכרון בין עיניך).*

על השפעתו ותפקידו של "אות" זה בהתנהלותם של ישראל, עומדת הגמרא בפרשת אלישע בעל כנפים.

למרות גזרת הרומאים כי ישראל לא יניחו תפילין, מניחם אלישע ויוצא לשוק. כשרודפים אחריו הרומאים, הוא מסירן ואוחזן בידו, והן נהפכות לו בידו לכנפי יונה.

[1741] "שהיה לו לפנות לצד אחר מפני אימת מלכותו ולחלוץ שלא בפניו, לישנא אחרינא: חולץ תפילין בפניו - לבא להתריס כנגדו בחזקה.
חלץ תפילין - אין נכון להיות בגלוי ראש לפני המלך, והוא התחיל במרד בכך להראות ולומר לו שאינו נוהג כמלך" (רש"י שם סנהדרין ק"א, ע"ב ד"ה שחלץ תפילין בפניו וד"ה חלץ תפילין).

"...ואמאי קרי ליה בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים" (שבת מ"ט, ע"א).

בהתייחסותנו לעיל[1742], לדמוי ישראל ליונה, הבאנו את דברי הגמרא בפרשיית אלישע בעל כנפים המבארים דימוי זה מצד ייחודיות היונה בפעולת כנפיה ביחס לשאר העופות.

"...ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות? - משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה...מה יונה כנפיה מגינות עליה - אף ישראל מצות מגינות עליהן" (המשך שבת שם, מ"ט, ע"א).

מביאור רש"י ותו"ס במקום ראינו כי הכנפים ליונה אינן רק לתעופה, הן לה כזרועות הידים וכרגליים.

כך ברש"י.

*"כנפיה מגינות עליה - ...ומכל עוף ואדם הבא עליה היא נלחמת ומכה בראש גפיה, **מה שאין כן בשאר עופות**" (רש"י שבת מ"ט ע"א).*

כך בתו"ס.

*"אור"י דאמרינן במדרש כל העופות כשהן יגעין נינוחין ע"ג סלע והיונה בשעה שהיא יגעה פורחת באחת **ונינוחת באחת**" (תוספות שבת מ"ט, ע"א ד"ה כנפיה מגינות עליה).*

ראינו כי הכנפים הינם "עודף האבר" הניתן לישראל. כך מבארים חז"ל את לשון "**אביר** יעקב" בברכת יעקב ליוסף.

*"מידי אביר יעקב...ועיקר המלה מיוסדת על **עודף אבר**, כלומר ישאהו על אברתו (דברים ל"ב, י"א), יאבר נץ (איוב ל"ט, כ"ו), **מי יתן לי אבר כיונה** (תהלים נ"ה, ז')..." (שכל טוב בראשית פרק מ"ט ד"ה כד) ותשב באיתן).*

עודף איבר זה, מיוחס למלאכים – "יַאֲבֶר נֵץ".

*"הֲמִבִּינָתְךָ **יַאֲבֶר נֵץ** יִפְרֹשׂ כְּנָפָיו לְתֵימָן - יגדל הנץ כנף **ומלאך הוא דומה לדמות נץ ומעמיד קושי הרוח דרומית בפרישות כנפיו** שלא תחריב את העולם" (איוב ל"ט, כ"ו ורש"י ד"ה יאבר נץ).*

בהקבלתם של ישראל ליונה, מתבאר כי הכנפים שהינם יסוד כוח המלאכיות שמן השמים, מופיעים בישראל לא רק כעודף איבר ל"תעופה בשמים", אלא כחלק בלתי נפרד מקיום הווייתם על הארץ. כמו היונה הנעזרת בכנפיה להדוף את רודפיה, ולעגן את מנוחתה על הארץ, כך מלאכיותם של ישראל מעגנת ומייצבת את קיומם על הארץ.
הפיכת תפיליו של אלישע לכנפים, מציינת אם כן את כוח ה"אות" המוסף לישראל על ראשם וזרועם[1743], להיות כדוגמת איבר הכנפיים לקיים ולחזק את התנהלותם על הארץ בכוחם של השמים.

ירובעם, מסיר "אות" זה ממנו.

הזמן היחיד ש"אות" זה אינו נצרך הוא בשבתות וימים טובים, מפני היותם שהן גופן "אות".

*"רבי עקיבא אומר: יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים - תלמוד לומר (שמות י"ג) והיה לך לאות על ידך - מי שצריכין אות[1744], **יצאו אלו שהן גופן אות**!" (עירובין צ"ו, ע"א).*

[1742] בפרק "כנף היונה שהיא כזרוע היד" (עמ' _____).

[1743] ובתוך כך המצוות כולם, כדברי הגמרא: "...ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות? - משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה...מה יונה כנפיה מגינות עליה - אף ישראל **מצות מגינות עליהן**" (המשך שבת שם, מ"ט, ע"א).

[1744] "מי שצריכין אות - ימים שישראל צריכין להעמיד אות על עצמן להכיר שהם מחזיקים בתורתו של הקב"ה, יצאו שבתות וימים טובים שהן עצמן אות בין הקב"ה לישראל דכתיב (שמות לא) כי אות היא ביני וביניכם" (רש"י עירובין צ"ו, ע"א).

בתפילין ראינו כי "הוויית האות" שבהן, היא הוויית יציאת מצרים הכתובות בהן. היכן היא "הוויית האות" - כוח ה"מלאכיות" או ה"כנפיות" שבשבת? באופן מפתיע מתברר כי אין היא קיימת בה מצד השמים.

כך מביאים התו"ס בביאורם את מנהג בני ארץ ישראל לומר קדושה רק בשבת.

*"מכנף הארץ זמירות שמענו - כתוב בתשובת הגאונים שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו') גבי חיות שש כנפים לאחד וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבש"ע אין לנו עוד כנף והקב"ה **משיב להם יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו**"*
(תוספות סנהדרין ל"ז, ע"ב).

קיום הווית הכנפים, הוא תנאי לאמירת שירה לפני ה'. אם בששת ימי השבוע, מלאכי השמים הם האומרים שירה לפני ה', הרי ביום השבת מופיעה הארץ עצמה כנפים לומר את שירתה[1745] - היא אמירת ה"קדושה" לפני ה'. את קיום הכנפים לארץ לומד התו"ס מלשון "כְּנַף הָאָרֶץ" שבישעיהו.

"מִכְּנַף הָאָרֶץ זְמִרֹת שָׁמַעְנוּ..." (ישעיהו כ"ד, ט"ז).

הוצאת השבת מצורך שימת "אות" התפילין, מתוך היות "גופה אות"[1746], מלמדת כי בשבת גוף הארץ עצמו הוא בבחינת "כנפים" ו"שמים" כדוגמת מה שמופיע בששת ימי המעשה על ידי מלאכיות השמים.

אכן, בירובעם ראינו כי את הוויית קיומו הוא יונק מן הארץ. כך בשמו ירובעם על שם שריבץ את העם[1747]. כך במקום הולדתו הַצְּרֵדָה, מקום יציקת הכלים במעבה האדמה[1748], וכך למדנו מיציאתו "מפתקה של ירושלים" אל "קריעת השַׂלְמָה". חליצתו את תפיליו על בסיס הבנתנו את מקור הוויית אין סוף החיים שמופיע ירובעם אינה אם כן רק אמצעי להתרסה בפני שלמה, אלא היא ביטוי להבלטת הווייתו שמן הארץ, שאינה מצריכה לאות מוסף בה. חיבורו אל "כנף הארץ" אינו מצריך את התפילין ל"כנף". את אי צורך אלו הדבקים בהוויית הארץ כמקור החיים, בכלים, מופיע בירובעם אף ביחס לצורך הנחת התפילין. מתוך כך בולטת התרסתו אל מול שלמה שדווקא מעצים כפי שבארנו לעייל את הוויית הכלים בבנייתו את המילוא לבת פרעה וסגירת פרץ העיר דוד.

הבנת כל פרטי התנהלותו של ירובעם כחורזים מנקודת מוצא החיים שהוא מבליט בישראל, מקבלת את ביטויה גם ביחס לדרישתו של ירובעם מרחבעם, כי יקל מעולו עליהם.

"וַיֵּלֶךְ רְחַבְעָם שְׁכֶם כִּי שְׁכֶם בָּאוּ כָל יִשְׂרָאֵל לְהַמְלִיךְ אֹתוֹ. וַיְהִי כְּשָׁמֹעַ יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וְהוּא בְּמִצְרַיִם אֲשֶׁר בָּרַח מִפְּנֵי שְׁלֹמֹה הֵמֶלֶךְ וַיֵּשֶׁב יָרָבְעָם מִמִּצְרָיִם. וַיִּשְׁלְחוּ וַיִּקְרְאוּ לוֹ וַיָּבֹא יָרָבְעָם וְכָל יִשְׂרָאֵל וַיְדַבְּרוּ אֶל רְחַבְעָם לֵאמֹר. אָבִיךָ הִקְשָׁה אֶת עֻלֵּנוּ וְעַתָּה הָקֵל מֵעֲבֹדַת אָבִיךָ הַקָּשָׁה וּמֵעֻלּוֹ הַכָּבֵד אֲשֶׁר נָתַן עָלֵינוּ וְנַעַבְדֶךָּ" (דברי הימים ב', י', א' – ד').

נראה היה לכאורה לומר כי דרישתם של ישראל הינה דרישה שלטונית פשוטה, להקל מעליהם את עול המלכות. אולם, צרוף ירובעם לדרישה זו תוך איזכור בריחתו למצרים מפני שלמה, אינם מאפשרים להשאיר דרישה זו כפשוטה, שהרי לא יתכן שמכול סיבת המרידה העקרונית הראשונית לא נשאר מאום, אלא רצון להקלת עומס המלכות.

דווקא על בסיס עמידתו זו העקרונית של ירובעם כנגד שלמה בבניית המילוא וסגירת פרץ עיר דוד, זוכה ירובעם למלכות.

[1745] **פתיחת פי הארץ לומר שירה**: אמנם אם אנו מייחסים דברים אלו של תו"ס לדברי הגמרא שם, עולה כי ישנה הוויית מציאות לארץ עוצמתית עוד יותר, שבה הארץ מגיעה לומר שירה לא רק מצד הוויית הכנפים שבה - "מכנף הארץ" אלא אף צד הוויית פיה – פי הארץ.
"ואמר רב יהודה בריה דרבי חייא: מיום שפתחה הארץ את פיה וקיבלתו לדמו של הבל - שוב לא פתחה, שנאמר (ישעיהו כ"ד) מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק, **מכנף הארץ ולא מפי הארץ**. איתיביה חזקיה אחיו: (במדבר ט"ז) ותפתח הארץ את פיה! - אמר ליה: לרעה - פתחה, לטובה - לא פתחה" (סנהדרין ל"ז, ע"ב).

[1746] כדברי הגמרא שהבאנו לעייל – "רבי עקיבא אומר: יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים - תלמוד לומר (שמות י"ג) והיה לך לאות על ידך - מי שצריכין אות, **יצאו אלו שהן גופן אות**" (עירובין צ"ו, ע"א).

[1747] "תנו רבנן: ירבעם - שריבע עם...- שריבץ את ישראל..." (סנהדרין ק"א, ע"ב ורש"י ד"ה שריבע עם).

[1748] בְּכֹכַר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בַּעֲבִי הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צָרְתָנָה - ... הוא מקומו של ירבעם וירבעם בן נבט אפרתי מן הצרדה..." (דברי הימים ב', ד', י"ז ורש"י ד"ה בין סכות ובין צרדתה).

"מפני מה זכה ירבעם למלכות - מפני שהוכיח את שלמה" (סנהדרין ק"א, ע"ב).

על בסיס הבטחה זו מטה השכינה את דעתו של רחבעם אל דעת הילדים, על מנת לשמוט ממנו את מלכותו לטובתו של ירובעם.

"וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ אֶת הָעָם קָשָׁה וַיַּעֲזֹב אֶת עֲצַת הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר יְעָצֻהוּ. וַיְדַבֵּר אֲלֵיהֶם כַּעֲצַת הַיְלָדִים...וְלֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֶל הָעָם כִּי הָיְתָה סִבָּה מֵעִם ה' לְמַעַן הָקִים אֶת דְּבָרוֹ אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בְּיַד אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי אֶל יָרָבְעָם בֶּן נְבָט" (מלכים א', י"ב, י"ג – ט"ו).

אנו נצרכים על כן להבין כי אף הדרישה שמעלה העם בראשות ירובעם הינה כדוגמת תביעתו של ירובעם משלמה, כשסירובו של רחבעם לדרישה זו, יש בה עילה להקמת מלכותו של ירובעם, מכוחה של העילה הנוצרת מעת בנייתו של שלמה את המילוא לבת פרעה.

עיון נוסף בתוכן דבריו של ירובעם אל שלמה, מלמד כי בניית המילוא או לחילופין סגירת פרצות עיר דוד, באים בד בבד עם הכבדת העול. כך מבארת הגמרא את דבריו של ירובעם.

"אמר לו: דוד אביך פרץ פרצות בחומה כדי שיעלו ישראל לרגל, ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא לבת פרעה?" (סנהדרין ק"א, ע"ב).

בניית המילוא לבת פרעה על פי העמדת הגמרא, אינה רק מעשה הושבתה שם, אלא הקמתה של "אנגריא" - עבודת המלך – המיוחסת לה.
שלשת הלשונות שמביא רש"י לביאור "אנגריא" זו, מציגים שלשה רמות של "עבודה", המתקרבות אט אט להיות דבוקות יותר לעבודת המקדש. הלשון הראשון מייחסת לבניית המילוא, גביית מס מאלו הנכנסים לשערים.

*"ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא - כדי שיכנסו בשערים, לידע מי נכנס **כדי לגבות מס לבת פרעה**" (רש"י שם סנהדרין ק"א ע"ב ד"ה ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא).*

אמנם, כיוון שכל הנכנסים, מגמת פניהם היא העלייה לרגל לבית המקדש, ערוב כניסתם בגביית המס לבת פרעה, מסכרנת בין עבודת המקדש לבין עבודתה של בת פרעה.
הלשון השניה שמביא רש"י יוצר זיקת "עבודה" לבת פרעה, המקבילה לעבודת המקדש.

*"לישנא אחרינא: שסגר השערים ועשה מגדל לבת פרעה על אחד מן השערים, **וכולם עוברים דרך שם כדי שיהיו מצויין עמה לכבדה ולעבדה**" (המשך רש"י שם סנהדרין ק"א ע"ב ד"ה ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא).*

הלשון השלישית, מגיעה עד כדי תלות פתיחת המקדש בידיה של בת פרעה.

*"לישנא אחרינא: שהיה רגיל שלמה לסגור דלתות העזרה ומצניע מפתחות בידו, ודרכו של מלך לישן שלש שעות ביום וישראל עומדין על העזרה עד שיעמוד המלך, ואמר לו ירבעם: אתה רוצה **שיתנו לך אנגריא לבת פרעה אשתך שתתן להם מפתחות**" (המשך רש"י שם סנהדרין ק"א ע"ב ד"ה ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא).*

ה"אנגריא" - עבודת המלך ונתינת העול, היא הדרך לניקוז כוחו של האדם למטרתה של המלכות. רצונו של שלמה לעצב את שכינת ה' כפי הצביון המצרי להופיעה כפי כְּלֵי מצרים, מחייב עבודה שתעבור דרך בת פרעה. מתוך כך כופה שלמה את עבודתה של בת פרעה על ישראל בשלש הרמות עד לקירבה הגדולה ביותר לעצם עבודת המקדש. מכך עולה, כי נתינת העול הינה מקבילה לעבודת הכלים המאפיינת את המקדש, שממנה פונה ירובעם ביציאתו "מפתקה של ירושלים". דרישתו מרחבעם כי יקל מעולו על ישראל, הינה ניסיון אחרון לצמצם את תלות היחס לאין סוף לכלים וממילא אל העבודה הקשורה לכך, במטרה להקטין את סכנת הכשל המטה את הוויית האין סוף אל צורכי הכלים והעבודה עצמה.

אכן, תגובת העם לאחר סירובו של רחבעם לדרישתם, אינה נשארת להתייחס לנושא העול, אלא פונה ישירות אל עבודת המקדש.

*"וַיַּרְא כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֲלֵיהֶם וַיָּשִׁבוּ הָעָם אֶת הַמֶּלֶךְ דָּבָר לֵאמֹר מַה לָּנוּ חֵלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה בְּבֶן יִשַׁי לְאֹהָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל עַתָּה **רְאֵה בֵיתְךָ דָּוִד**... - **בית המקדש שבנית לך לבדך יהיה**" (מלכים א', י"ב, ט"ז ורש"י ד"ה ראה ביתך).*

עם ישראל פונה מעם עבודת המקדש, אל החיבור שיוצרת קריעת השַׁלְמָה אל אין סוף החיים שמן הארץ, לקבל את פועלה ממעשה בקיעתה.

הבנה מערכתית זו את דרכו של ירובעם לכל פרטיה, המציבה אופן התחברות שונה לאין סוף החיים מדרך עבודת המקדש והעול המתלווה אליה, מחזירה אותנו אל ראשית דברינו – אל קביעת ה' כי השארת מלכות רחבעם הינה לא רק למען דוד אלא אף "לְמַעַן יְרוּשָׁלַם".

מלכות שאינה "לְמַעַן יְרוּשָׁלַם"

בפנייתו אל ירובעם, ראינו כי את הצדקת השארת המלכות על השבט האחד בידי רחבעם מציין אחיה השילוני לא רק מטעם הנאמנות לדוד, אלא גם מטעם הנאמנות לירושלים.

*"וְהַשֵּׁבֶט הָאֶחָד יִהְיֶה לוֹ לְמַעַן עַבְדִּי דָוִד **וּלְמַעַן יְרוּשָׁלַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי בָהּ מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל**" (מלכים א', י"א, ל"ב).*

כך גם ראינו, לשון דבריו של ה' עצמו לשלמה.

*"...רַק אֶת כָּל הַמַּמְלָכָה לֹא אֶקָּרַע שֵׁבֶט אֶחָד אֶתֵּן לִבְנֶךָּ לְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי **וּלְמַעַן יְרוּשָׁלַם אֲשֶׁר בָּחָרְתִּי**" (מלכים א', י"א, י"ג).*

בחז"ל ראינו כי עד כדי כך קשורה ירושלים למלכות בית דוד, שביטול מלכות בית דוד ממנה, מהווה "ביטול המלכות". ביחס לירושלים, מלכות ירובעם אינה תחליף למלכות זו.

*"...**ובשביל כבוד ירושלים לא בטלה המלכות ממנה**. מה נאמר (שם מלכים א', י"א, ל"ב)...אך את כל הממלכה לא אקרע למען דוד עבדי ולמען ירולשם אשר בחרתי" (בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרות ויתרות (בראשית) ד"ה דבר אחר למה).*

המשך דברי חז"ל נקטו לשון נוספת המייחסת את סיבת נתינת המלכות לרחבעם – "בשביל כבוד ירושלים".

"כשמת שלמה ונחלקה מלכות בית דוד מה נאמר בו (דברי הימים ב', י"ב, י"ג) בן ארבעים ואחד שנה רחבעם במלכו ושבע עשרה שנה מלך בירושלים העיר אשר בחר ה' לשום שמו שם. וכי עד עכשיו לא למדנו שירושלים עיר הקודש בחר ה' בה, **אלא שבשביל כבוד ירושלים נתנה מלכות לרחבעם בן שלמה**" (שם, המשך בתי מדרשות ח"ב מדרש חסרות ויתרות (בראשית) ד"ה דבר אחר למה).

כל אלו, העלו את שאלת הרלוונטיות של מלכות ירובעם כבר לכתחילה. אם אין מלכותו מהווה כלל מלכות לעניינה של ירושלים, ואם למענה של ירושלים שייכת להתקיים מלכות בית דוד בלבד, אין לכאורה למלכות ירובעם כל משמעות כבר מלכתחילה ולבטח לא עתיד!
אולם עתה התייחסותנו למהות עניינה של מלכות ירובעם, משמעות יציאתו "מפתקה של ירושלים", בניין מלכותו על "קריעת השַׁלְמָה", רביצתו את ישראל ומשמעות מקור הולדתו מן הַצְּרֵדָה, מבארים כי אכן מלכות ירובעם אינה מנביעה את אין סוף החיים לישראל דרכה של ירושלים. ירושלים ובתוך כך בית המקדש שבה[1749], היא הבסיס לדרך הופעתה של השכינה את אין סוף החיים מן השמים ב"כלים" המקבלים את תכונת האין סוף למרות צביונם הגבולי, מתוך בחירתם על ידי ה'[1750]. אולם ירובעם פנייתו הינה אל תשתית כוחה של הארץ המופיעה לו

[1749] כפי דברי דוד המתנה את בניינה של ירושלים בבנין המקדש והשראת השכינה בו.
"יְרוּשָׁלַם הַבְּנוּיָה... - **כשיבנה שלמה בני בית המקדש בתוכה תהא בנוי**' בשכינה ומקדש וארון ומזבח" (תהלים קכ"ב, ג' ורש"י ד"ה ירושלים הבנויה).

[1750] כפי שבארנו מתוך הדגש הכתוב לאחר מעמד הר סיני את תלות הופעת השכינה אך ורק בכלים שנקבעו מכוח הציווי – "לא תעשון **איתי** אלהי כסף ואלהי זהב..." (בפרק "הכוח לפעול שכינה בלא צורך בכלים" - עמ'_____). כך מופיעה ירושלים כמקום השראת השכינה לא בשמה, אלא כ"מָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'": "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה" (דברים י"ב, ה') (עיין בפרק "יכולת ירובעם לחתור אל מעבר לפתקה של ירושלים" עמ'_____).

מ״קריעת השַׁלְמָה״. ברמת מגע זה עם האין סוף, אין הכלים, העבודה והעול המתווסף לה בעלי משמעות[1751]. תכונת האין סוף מופיעה בעצם ומעצם קיומו של האדם ככוח פועל!

מתוך כך, כשרוצה ההשגחה האלוהית לשמר את עבודת הכלים – עבודתה של ירושלים, היא נזקקת למלכות שבט יהודה. ביחס לכללי פעולתם של הכלים את השכינה, אין מלכות ירובעם מוגדרת כמלכות, כיוון שהיא חסרה את מגמת העול ועבודת הכלים המתלווה לה.

כך ראינו בדרישת ישראל משמואל כי ישים עליהם מלך, כי עול המלכות הוא ערוץ ההשפעה והקשר שבין המלך והעם.

״וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵת כָּל דִּבְרֵי ה׳ אֶל הָעָם הַשֹּׁאֲלִים מֵאִתּוֹ מֶלֶךְ. וַיֹּאמֶר זֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם אֶת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשָׂם לו בְּמֶרְכַּבְתּוֹ וּבְפָרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מֶרְכַּבְתּוֹ. וְלָשׂוּם לו שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ וּכְלֵי רִכְבּוֹ. וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרַקָּחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאֹפוֹת. וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו. וְזַרְעֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם יַעְשֹׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעֲבָדָיו. וְאֶת עַבְדֵיכֶם וְאֶת שִׁפְחוֹתֵיכֶם וְאֶת בַּחוּרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֶת חֲמֹרֵיכֶם יִקַּח וְעָשָׂה לִמְלַאכְתּוֹ. צֹאנְכֶם יַעְשֹׂר וְאַתֶּם תִּהְיוּ לו לַעֲבָדִים. וּזְעַקְתֶּם בַּיּוֹם הַהוּא מִלִּפְנֵי מַלְכְּכֶם אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם לָכֶם וְלֹא יַעֲנֶה ה׳ אֶתְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא. וַיְמָאֲנוּ הָעָם לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל שְׁמוּאֵל וַיֹּאמְרוּ לֹא כִּי אִם מֶלֶךְ יִהְיֶה עָלֵינוּ. וְהָיִינוּ גַּם אֲנַחְנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם וּשְׁפָטָנוּ מַלְכֵּנוּ וְיָצָא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחֲמֹתֵנוּ״ (שמואל א׳, ח׳, י׳ – כ׳).

על כן יכולים חז״ל לומר במפורש ביחס להשארת מלכותו של רחבעם – ״ובשביל כבוד ירושלים לא בטלה המלכות ממנה״, בלא שהדבר יוריד כהוא זה מכוחו של ירובעם שמלכותו אינה בנוייה על כלי המלכות לה נצרכת ירושלים.

הבנת הפער העצום הנוצר בין הויית אין סוף החיים אותה מוביל ירובעם לבין זו שמופיעה ירושלים, מבארת היטב את התייחסותו הקשה של אביה מלך יהודה אל אחיה השילוני המכנה אותו ״בן בליעל״. כך מביאים חז״ל בפרשת הנגפו של ירובעם בפני אחיה במלחמה הפורצת ביניהם בהר אפרים.

במהלך עריכתם של הצבאות האחד אל מול השני, קם אביה מלך יהודה ומעלה בדרך בזיון את דבר מרידתו של ירובעם בבית דוד תוך ניצולו את רכות לבבו של רחבעם, והקמתו ממלכה המושתת על עגלי הזהב, כנגד ממלכת יהודה שה׳ בראשם. מתוך כך הוא פונה אל ישראל כי לא ילחמו עם ה׳, כי לא יצליחו.

*״וַיֹּאסֶר אֲבִיָּה אֶת הַמִּלְחָמָה בְּחַיִל גִּבּוֹרֵי מִלְחָמָה אַרְבַּע מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בָּחוּר וְיָרָבְעָם עָרַךְ עִמּוֹ מִלְחָמָה בִּשְׁמוֹנָה מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בָּחוּר גִּבּוֹר חָיִל. וַיָּקָם אֲבִיָּה מֵעַל לְהַר צְמָרַיִם אֲשֶׁר בְּהַר אֶפְרָיִם וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּנִי יָרָבְעָם וְכָל יִשְׂרָאֵל. הֲלֹא לָכֶם לָדַעַת כִּי ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נָתַן מַמְלָכָה לְדָוִיד עַל יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם לו וּלְבָנָיו בְּרִית מֶלַח. וַיָּקָם יָרָבְעָם בֶּן נְבָט עֶבֶד שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִיד וַיִּמְרֹד עַל אֲדֹנָיו. **וַיִּקָּבְצוּ עָלָיו אֲנָשִׁים רֵקִים בְּנֵי בְלִיַּעַל וַיִּתְאַמְּצוּ עַל רְחַבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה** וּרְחַבְעָם הָיָה נַעַר וְרַךְ לֵבָב וְלֹא הִתְחַזֵּק לִפְנֵיהֶם. וְעַתָּה אַתֶּם אֹמְרִים לְהִתְחַזֵּק לִפְנֵי מַמְלֶכֶת ה׳ בְּיַד בְּנֵי דָוִיד וְאַתֶּם הָמוֹן רָב וְעִמָּכֶם עֶגְלֵי זָהָב אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יָרָבְעָם לֵאלֹהִים...וַאֲנַחְנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ וְלֹא עֲזַבְנֵהוּ...אַל תִּלָּחֲמוּ עִם ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם כִּי לֹא תַצְלִיחוּ״ (דברי הימים ב׳, י״ג, ג׳ – י״ב).*

תוך כדי דיבורו של אביה, מסב ירובעם מערב מאחרי צבא יהודה ומביא אותם למלחמה מלפניהם ומאחריהם.

״וַיָּרָבְעָם הֵסֵב אֶת הַמַּאְרָב לָבוֹא מֵאַחֲרֵיהֶם וַיִּהְיוּ לִפְנֵי יְהוּדָה וְהַמַּאְרָב מֵאַחֲרֵיהֶם״ (דברי הימים ב׳, י״ג, י״ג).

[1751] עיין מלבי״ם בפרשה המתייחס למגמת ירובעם לצמצם מעשה העבודה, אולם באופן ביאור שונה.
״הודיע כי ירובעם טעה בסברתו זאת, שחשב שכמו שרצו להקל מעליהם כובד המסים, יחפצו להקל מעליהם משא העליה לרגל בדרך רחוקה והבאת הקורבנות, ולא כן הדבר, כי טבע האדם להתחייב א״ע באיזה עבודה לה׳, וכל שהדת תעמוס עליו עבודות קשות ומצוות רבות כן יטה יותר אחריה ויעשה ברצון, עד שהדבר הזה מה ששם האי בבית אל והאי בדן להקל מעליהם טורח הדרך, היה בעינים לחטאת...מה שרצה להקל בעבודתה והם עשו בהפך שלא הלכו לבית אל שהוא קרוב רק וילכו לפני האחד עד דן לקבל שכר פסיעות...״.(מלבי״ם מלכים א׳, י״ב, ל׳ ד״ה ויהי הדבר הזה לחטאת).

אולם, צעקתם של בני יהודה אל ה' ולהישענותם עליו, מביא לעזרת ה' אותם ולנצחונם. מצבא ירובעם נופלים במלחמה זו חמש מאות אלף איש.

"וַיִּפְנוּ יְהוּדָה וְהִנֵּה לָהֶם הַמִּלְחָמָה פָּנִים וְאָחוֹר וַיִּצְעֲקוּ לַיקֹוָק וְהַכֹּהֲנִים מַחְצְרִים בַּחֲצֹצְרוֹת. וַיָּרִיעוּ אִישׁ יְהוּדָה וַיְהִי בְּהָרִיעַ אִישׁ יְהוּדָה וְהָאֱלֹהִים נָגַף אֶת יָרָבְעָם וְכָל יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אֲבִיָּה וְיהוּדָה. וַיָּנוּסוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי יְהוּדָה וַיִּתְּנֵם אֱלֹהִים בְּיָדָם. וַיַּכּוּ בָהֶם אֲבִיָּה וְעַמּוֹ מַכָּה רַבָּה וַיִּפְּלוּ חֲלָלִים מִיִּשְׂרָאֵל חֲמֵשׁ מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בָּחוּר. וַיִּכָּנְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּעֵת הַהִיא וַיֶּאֶמְצוּ בְּנֵי יְהוּדָה כִּי נִשְׁעֲנוּ עַל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם. וַיִּרְדֹּף אֲבִיָּה אַחֲרֵי יָרָבְעָם וַיִּלְכֹּד מִמֶּנּוּ עָרִים אֶת בֵּית אֵל וְאֶת בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת יְשָׁנָה וְאֶת בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת עֶפְרַיִן וּבְנֹתֶיהָ" (דברי הימים ב', י"ג, י"ד – י"ט).

את פרשת המלחמה מסיים הכתוב בסיכומו.

"וְלֹא עָצַר כֹּחַ יָרָבְעָם עוֹד בִּימֵי אֲבִיָּהוּ וַיִּגְּפֵהוּ ה' וַיָּמֹת" (דברי הימים ב', י"ג, כ').

מתוך פרשת המלחמה, נראה כי סיומת זו היא המשכה של נפילת ירובעם. ממלחמה זו הולך ודל ירובעם עד למותו. כך אכן מבאר רש"י במקום.

*"ולא עצר כח וגו' ויגפהו ה' **לירבעם** וימת - לא שמת מיד אלא הולך וחסר בעבור המלחמות" (רש"י שם דברי הימים ב', י"ג, כ').*

אולם בסיומת דבריו, מביא רש"י את דברי חז"ל מן המדרש, המבארים כי סיומת הכתוב "וַיִּגְּפֵהוּ ה' וַיָּמֹת" מתייחסת דווקא אל אביה מלך יהודה.

*"...ובב"ר מפורש ויגפהו ה' **לאביה**" (המשך רש"י ד"ה ולא עצר כח וגו' ויפהו ה' לירבעם וימת).*

אחת הסיבות אותן מביא ה"ירושלמי" למהפך הכשלון לכיוונו של אביה מתייחסת לבזיון שמבזה אביה מלך יהודה את אחיה השילוני, בדברים אותם הוא נושא לפני המלחמה[1752].

*"כתיב ולא עצר כח ירבעם עוד בימי אביה ונגפהו ה' וימות א"ר שמואל את סבור שהוא ירבעם אינה אלא אביה ולמה ניגף רבי יוחנן...ריש לקיש אמר על **שביזה את אחיה השילוני** רב יהודה היא דכתיב **ויקבצו אליו אנשים בני בליעל** על דצווח לאחיה השילוני..." (ירושלמי יבמות פרק ט"ז ה"ג).*

באמירתו של אביה מלך יהודה - וַיִּקָּבְצוּ עָלָיו אֲנָשִׁים רֵקִים בְּנֵי בְלִיַּעַל וַיִּתְאַמְּצוּ עַל רְחַבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה[1753] , הוא מכוון לנביא עצמו המנבא לירובעם על מלכותו. כיוון שממעשה המלחמה ראינו כי אביה דבק בה', אנו נצרכים להבין כי פנייתו הקשה כל כך כלפי הנביא נובעת מהשלכות מעשיו. הבנתנו את התהליך שמביא אחיה השילוני במעשה קריעתו את שמלת ירובעם מבארים זאת היטב. תמיכתו של אחיה השילוני ביציאתו של ירובעם מפתקה של ירושלים, להופיע הויית אין סוף חיים שאינה פועלת דרך עבודת הכלים ובית המקדש ושממילא אינה "למענה של ירושלים", נראית סותרת לחלוטין את רצון ה' שבחירתו את ירושלים הינה מוחלטת. ההבנה כי למען ירושלים העיר בה בוחר ה' להשרות את שכינתו, מיוחסת מלכות בת שבט אחד בלבד – "וְהַשֵּׁבֶט הָאֶחָד יִהְיֶה לוֹ לְמַעַן עַבְדִּי דָּוִד וּלְמַעַן יְרוּשָׁלַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי בָהּ מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל"[1754], נראית נוגדת לחלוטין את התורה.

את הסתירה העצומה הזו מציג אביה לקראת פתיחת המלחמה בהדגשתו דווקא את תפקידם של הכלים הן בעבודת המקדש והן במעשה המלחמה בהופעת השכינה בישראל.

"וַאֲנַחְנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ וְלֹא עֲזַבְנֵהוּ וְכֹהֲנִים מְשָׁרְתִים לַה' בְּנֵי אַהֲרֹן וְהַלְוִיִּם בַּמְלָאכֶת. וּמַקְטִרִים לַה' עֹלוֹת בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וּבָעֶרֶב בָּעֶרֶב וּקְטֹרֶת סַמִּים וּמַעֲרֶכֶת לֶחֶם עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר וּמְנוֹרַת הַזָּהָב וְנֵרֹתֶיהָ לְבָעֵר בָּעֶרֶב בָּעֶרֶב כִּי שֹׁמְרִים אֲנַחְנוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתֶּם עֲזַבְתֶּם אֹתוֹ. וְהִנֵּה עִמָּנוּ בָרֹאשׁ הָאֱלֹהִים וְכֹהֲנָיו וַחֲצֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה לְהָרִיעַ עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַל תִּלָּחֲמוּ עִם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם כִּי לֹא תַצְלִיחוּ" (דברי הימים ב', י"ג, י' – י"ב).

[1752] שתי סיבות נוספות שמביא הירושלמי הן: "...ולמה ניגף רבי יוחנן אמר על שחישד את ירבעם ברבי' הה"ד ואתם המון רב ועמכם עגלי הזהב אשר עשה לכם ירבעם לאלהים...ורבנין אמרין על ידי שבאת ע"ז לידו ולא ביערה הה"ד וירדוף אביה אחרי ירבעם וילכד ממנו ערים את ביתאל ואת בנותיה וכתיב וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן" (ירושלמי יבמות פרק ט"ז ה"ג).

[1753] דברי הימים ב', י"ג, ז'.

[1754] מלכים א', י"א, ל"ב.

על כן הוא מתנגד אף לתשתיתה הנבואית של מלכות ירובעם, ומסיק את המסקנה ההגיונית ביותר כי אף אחיה השילוני הינו חלק מקשר "בְּנֵי הַבְּלִיַּעַל" כנגד מלכות ה' ועל כך נענש.

התנגדות שורשית זו לנקודת מוצא חיבור מלכות ירובעם אל אין סוף החיים, מביאה לפעולה קיצונית נוספת של אביה מלך יהודה, שאף עליה הוא נענש. בהתמודדותו מול ירובעם, אין הוא מסתפק בנצחונו במלחמה, אלא הוא פונה לנסות ולהכחיד את תשתית הוויית כוחו.

כך מביא הירושלמי את מעשהו של אביה המשחית את צורתם של לוחמי ירובעם.

"כתיב ויכו בהם אביה ועמו מכה גדולה מאד אמר ר' אבא בר כהנא שהעביר הכרת פניהם של ישראל הדא היא דכתיב הכרת פניהם ענתה בם וגו' זה החוטם רבי אמי אמר שהושיב עליהם משמרו' שלשה ימים עד שנתקלקל צורתן הה"ד עצמו לי אלמנותיך מחול ימים ותני כן אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם" (ירושלמי יבמות פרק טז ה"ג).

במדרש, מביאים חז"ל מעשה זה של אביה מלך יהודה, כגורם נוסף למפלתו.

*"הקול קול יעקב בימי ירבעם קול בכי שהרגו מהם חמש מאות אלף, הה"ד (דברי הימים ב', י"ג) ולא עצר כח ירבעם, א"ר שמואל בר נחמן מה את סבור שירבעם ניגף, והלא לא ניגף אלא אביה, ולמה ניגף ר' אבא בר כהנא אמר ע"י **שהעביר הכרת פנים של ישראל** דכתיב (ישעיה ג') הכרת פניהם ענתה בם, ורבי לוי אמר ע"י שהעמיד **עליהם שומרים שלשה ימים עד שנתקלקלה צורתן** דתנן אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם אע"פ שיש סימנין בגופו ובכליו, ואין מעידים אלא עד שלשה ימים, עליהם הוא אומר (ירמיה ט"ו, ח') עָצְמוּ לִי אַלְמְנֹתָו מֵחוֹל יַמִּים..." (בראשית רבה פרשה ס"ה ד"ה כ ויגש יעקב).*

כוחו העצום של ירובעם לשמר את הוויות עולם הצורה, אף במעשה קריעת\בקיעת השַׁלְמָה, ולהופיע בעולם הצורה את עוצמת הוויית הארץ הגלומה ב"קריעה" זו ככוח פועל של מלכות, הוא המניע את מלך יהודה למנוע ממלכות ישראל את הנגישות אל הצורה במעשה השחתתה. על פי ר' אבא בר כהנא את הפגיעה בצורתם עושה אביה מלך יהודה בהשחתם פניהם, מתוך שרק צורת הפנים ולא הגוף מהווה עדות לזהות האדם. כך מביאה המשנה ביבמות[1755].

"אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם, אע"פ שיש סימנין בגופו ובכליו..." (יבמות ק"כ, ע"א - משנה).

במעשהו זה, מבליט מלך יהודה את אפסיות צורת הגוף בה אחוז ירובעם בהופעת האין סוף.

על פי רבי לוי הסובר "שהעמיד עליהם שומרים שלשה ימים עד שנתקלקלה צורתן", פוגע אביה מלך יהודה אף בצורת הגוף. כך הוא הדין בהמשכה של אותה משנה ביבמות.

"...אין מעידין אלא עד ג' ימים..." (יבמות ק"כ, ע"א – משנה).

על פי דעה זו, פגיעתו של אביה מלך יהודה היא במכלול הוויית הצורה שבישראל, מתוך רצונו למנוע מיכולתו של ירובעם מלך ישראל להופיע ממנה במעשה "קריעתה" את בסיס הויית קיומה שמן הארץ.

מלך יהודה מבין, כי דווקא מלכותו של ירובעם, מתוך היותה מושתתת על "קריעת השמלה", פגיעותה בהרג לוחמיו הינה שולית ביחס למלכותו שלו המושתת על עבודת הכלים. על כן הוא פונה להשחתת שורש הווייתה.
מתוך אי הסתפקותו בנגיפת **היוצא אל הפועל** בכוח מלכותו של ירובעם, לזלזל במהות כוחו עצמו - בכוח צורת הגוף להביע את הוויית האין סוף (דעת ר' אבא בר כהנא), ופנייתו להכחיד את נקודת המוצא להופעת אין סוף החיים שמן הארץ ככוח פועל (דעת רבי לוי), מתהפכות היוצרות והוא זה הניגף בפני ירובעם. זאת למרות שדווקא אביה הוא זה הפועל במלחמה בשם ה'.

[1755] אמנם להלכתא פוסק השו"ע באופן הנותן אפשרות לזיהוי החלל בסימן גוף מובהק.
"מצאוהו הרוג או מת, אם פדחתו וחוטמו מא ופרצוף פניו קיימים, והכירוהו בהם שהוא פלוני, מעידין עליו. ואם ניטל אחד מאלו, אע"פ שיש להם סימנים מובהקים ביותר בכליו, אינם כלום וחיישינן לשאלה. ואפילו היו להם סימנים בגופו, ואפילו שומא, אין מעידין עליו. **אבל היו להם בגופו סימנים מובהקים ביותר, מעידים עליו**" (שו"ע אבן העזר סימן י"ז סעיף כ"ד).

"...וַיֶּאֱמְצוּ בְּנֵי יְהוּדָה כִּי נִשְׁעָנוּ עַל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם" (דברי הימים ב', י"ג, י"ח).

ואף למרות שאל מול כוחו של ירובעם, הוא מעמיד כאמור את כוח השכינה המגיעה לישראל מפעולתם של הכלים – כלי המקדש וחצוצרות הלוויים[1756].

באופן אבסורדי, מביאים חז"ל סיבה נוספת, שלישית לנגיפותו לבסוף של אביה מול ירובעם למרות נצחונו כאמור במלחמה, מטעם שכניתנת לו היכולת להשמיד את אחד מעגלי הזהב של ירובעם, אין הוא מבצע זאת.

*"ולמה ניגף...ורבנין אמרין על ידי **שבאת ע"ז לידו ולא ביערה** ההי"ד וירדוף אביה אחרי ירבעם וילכד ממנו ערים את ביתאל ואת בנותיה וכתיב וישם את האחד בביתאל ואת האחד נתן בדן". (ירושלמי יבמות פרק ט"ז ה"ג).*

כך מתאר הכתוב את כיבושו של אביה מלך יהודה את בית אל, בתוך ערים נוספות, באותה המלחמה בה ניגף ירובעם ומאבד את חמש מאות האלפים מלוחמיו.

*"וַיִּרְדֹּף אֲבִיָּה אַחֲרֵי יָרָבְעָם וַיִּלְכְּדוּ מִמֶּנּוּ עָרִים **אֶת בֵּית אֵל וְאֶת בְּנוֹתֶיהָ** וְאֶת יְשָׁנָה וְאֶת בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת עֶפְרַיִן וּבְנוֹתֶיהָ" (דברי הימים ב', י"ג, י"ט).*

למרות שלטונו בבית אל ולמרות כניסתו אל המלחמה מטעם התנגדותו לעבודת העגלים[1757], משאיר אביה את העגל שבו על כנו. את סיבת הדבר יש לתלות אף הוא באותה עוצמת כוחו של ירובעם שהניעה את אביה להשחית את גופם של לוחמיו. מתוך נגיעתו של ירובעם בשורש החיים שמן הארץ שלא ניתן להכחדה, לא מצליח אביה לעמוד אפילו אל מול תצורת הופעתם כשהוא מגיע למולם, ואין הוא מכחידם.

את השורשיות הזו שבנקודת מוצא החיים שמן הארץ הקודמת לפעולת הכלים, מביא ירובעם לשיא, בכוחו לצרף יחדיו את הרשע עם הצדיק, תוך טשטוש ההבדל התהומי שביניהם, מתוך הגעתו אל שורש ההווייה הקודמת את המעשה.

להושיב רשע אצל צדיק – מוצא החיים הקודם למעשה

כך מביאה הגמרא בסנהדרין את מעשה הושבתו של ירובעם את הרשע אצל הצדיק להחתימם על הסכמתם על כל מה שיעשה.

"מאי ויועץ? אמר רבי יהודה: שהושיב רשע אצל צדיק. אמר להו: חתמיתו על כל דעבידנא? - אמרו ליה: הין. - אמר להו: מלכא בעינא למיהוי. - אמרו ליה: הין. - כל דאמינא לכו עבידתו? - אמרו ליה: הין" (סנהדרין ק"א, ע"ב).
***תרגום**: אמר להם - האם חותמים אתם על כל מה שאעשה? אמרו לו – כן. אמר להם – מלך אני רוצה להיות. אמור לו – כן. כל שאומר לכם תעשו? אמרו לו – כן.*

חיבור שכזה, אינו ניתן בעולם בו ממד הפועלה הוא השולט, אפילו לא לאחר המוות. מי שמעשיו רעים, אינו נקבר יחד עם מי שמעשיו טובים, ק"ו שאין הם יושבים יחדיו בעודם חיים.

"ולא היו קוברין אותו בקברות אבותיו אלא שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין אחת לנהרגין ולנחנקין ואחת לנסקלין ולנשרפין - לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק" (משנה סנהדרין פרק ו', משנה ה' ור' עובדיה מברטנורא ד"ה לא היו קוברין אותן בקברות אבותיהן).

עד כדי כך עמוקה נגיעתו של ירובעם במשתית החיים שמן הארץ הקודמת להוויית ה"מעשה", כשאף שהוא מבקש את חתימת הצדיקים לאשר את כל שיעשה ואפילו לעבודה זרה, חותמים

1756 "וַאֲנַחְנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ וְלֹא עֲזַבְנֻהוּ וְכֹהֲנִים מְשָׁרְתִים לַה' בְּנֵי אַהֲרֹן וְהַלְוִיִּם בַּמְלָאכֶת. וּמַקְטִרִים לַה' עֹלוֹת בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וּבָעֶרֶב בָּעֶרֶב וּקְטֹרֶת סַמִּים וּמַעֲרֶכֶת לֶחֶם עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר וּמְנוֹרַת הַזָּהָב וְנֵרֹתֶיהָ לְבָעֵר בָּעֶרֶב בָּעֶרֶב כִּי שֹׁמְרִים אֲנַחְנוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתֶּם עֲזַבְתֶּם אֹתוֹ. וְהִנֵּה עִמָּנוּ בָרֹאשׁ הָאֱלֹהִים וְכֹהֲנָיו וַחֲצֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה לְהָרִיעַ עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַל תִּלָּחֲמוּ עִם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם כִּי לֹא תַצְלִיחוּ" (דברי הימים ב', י"ג – י"ב).

1757 כפי דבריו של אביה לקראת המלחמה: "וְעַתָּה אַתֶּם אֹמְרִים לְהִתְחַזֵּק לִפְנֵי מַמְלֶכֶת ה' בְּיַד בְּנֵי דָוִיד וְאַתֶּם הָמוֹן רָב **וְעִמָּכֶם עָגְלֵי זָהָב אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יָרָבְעָם לֵאלֹהִים**...וַאֲנַחְנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ וְלֹא עֲזַבְנֻהוּ וְכֹהֲנִים מְשָׁרְתִים לַה' בְּנֵי אַהֲרֹן וְהַלְוִיִּם בַּמְלָאכֶת...וְהִנֵּה עִמָּנוּ בָרֹאשׁ הָאֱלֹהִים וְכֹהֲנָיו וַחֲצֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה לְהָרִיעַ עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַל תִּלָּחֲמוּ עִם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם כִּי לֹא תַצְלִיחוּ" (דברי הימים ב', י"ג, ח' – י"ב).

הצדיקים ובראשם אחיה השילוני. בבסיס הווייתו של ירובעם, מעשה עבודה זרה אינו יתכן, מכיוון שמשתית חייו כאמור אינה בנוייה על "כְּלֵי" המציאות ומעשה עבודתם.

כך מביאה הגמרא בהמשכה את אופן הטיית ירובעם אל העגלים. לאחר שתשובתם של הצדיקים כי כל שיאמר להם ירובעם המלך יעשו, שואל ירובעם.

"...אפילו למפלח לעבודה זרה? - אמר ליה צדיק: חס וחלילה! - אמר ליה רשע לצדיק: סלקא דעתך דגברא כירבעם פלח לעבודה זרה? אלא למינסינהו הוא דקא בעי, אי קבליתו למימריה. ואף אחיה השילוני טעה וחתם" (סנהדרין ק"א, ע"ב - ק"ב ע"א).
***תרגום**: שאל ירובעם, אפילו שאומר לכם לעבוד עבודה זרה? אמר לו הצדיק – חס ושלום. אמר לו הרשע לצדיק – עולה בדעתך שאדם כירובעם יעבוד לעבודה זרה? אלא לנסות אותנו הוא מבקש, אם מקבלים אנו את מרותו.*

חוסר הייתכנות כי אדם כירובעם יעבוד עבודה זרה, חותמת את ישיבתם של הצדיק והרשע יחדיו, להסכים בכתב למעשה העגלים.

*"שהושיב רשע אצל צדיק - **ואומר להם להעמיד להם צלם אחד בבית אל, ואחד בדן, הסכימו עמו** (רש"י סנהדרין ק"א, ע"ב ד"ה שהושיב רשע אצל צדיק).*

בהצגתו של רש"י את סיבת הסכמתם של הצדיקים לחתימה שכזו, הוא מבאר כי שיכנועם של הרשעים היה בהצגתם את בקשתו של ירובעם כנסיון לראות האם לבב כולם שלם עם מלכותו.

"אמר לו רשע לצדיק - סלקא דעתך גברא כירבעם פלח לעבודת כוכבים, אלא לנסיונהו בעי, אם דעתנו שלם עמו, נתרצה בדבר, וכך היה מטעה רשע לצדיק, עד שהיו כולן חתומים שהן היו רוצים ושוב לא היו יכולים לחזור בהן.
ואף אחיה השילוני טעה בדבר - דסבר לנסוייניהו אתי, וחתם באותו מעשה" (רש"י סנהדרין ק"א, ע"ב ד"ה אמר לו רשע לצדיק וד"ה ואף אחיה השילוני טעה בדבר).

ברור הוא, כי ביאור שכזה אינו יכול להביא כל צדיק שהוא ולבטח לא את אחיה השילוני לחתום אף במראית עין על הסכמתו למעשה עבודה זרה. אפילו מצד ירובעם, נשמע ניסיון החתמה שכזה להסכים לעבודת העגלים חסר היגיון לחלוטין. הסכמת אחיה השילוני והצדיקים לחתימה שכזו חייבת להיות תלויה במידת ביטחון עמוקה הרבה יותר מעבר לכל מעשה אפשרי. זו מופיעה מנקודת מגעו של ירובעם באין סוף, שאינה ניתנת לעבודה זרה, מתוך ריחוקה לגמרי מתלות בכלים ובמעשה עבודתם - אל נקודת מוצא אין סוף החיים שמן הארץ המשתפת את הצדיק והרשע יחדיו לפני הופעת המעשה[1758].

הבנה זו את מגמת כוחו של ירובעם, מתוך השתתפות הצדיקים לצרף חתימתם להעמדת העגלים ואי השמדתו של אביה מלך יהודה את העגל שבבית - אל למרות כיבושו את המקום ולמרות צדיקותו, כפי שהבאנו לעיל, מחייבים שימת לב מיוחדת לפרשת העגלים. התבוננות במהלך הכתובים בעניין מלמדת כי אכן תחילה הווייתם אינה כהווייתם "כלי קודש" כדוגמת ארון הברית וכלי המקדש האחרים.

הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם

את מעשה הקמת העגלים מבארים הכתובים כנובע מפחדו של ירובעם כי בעלייתם של ישראל לירושלים, עלולים הם להימשך אל מלכות רחבעם.

"וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם בְּלִבּוֹ עַתָּה תָּשׁוּב הַמַּמְלָכָה לְבֵית דָּוִד. אִם יַעֲלֶה הָעָם הַזֶּה לַעֲשׂוֹת זְבָחִים בְּבֵית ה' בִּירוּשָׁלַם וְשָׁב לֵב הָעָם הַזֶּה אֶל אֲדֹנֵיהֶם אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה וַהֲרָגֻנִי וְשָׁבוּ אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה" (מלכים א', י"ב, כ"ו – כ"ז).

מטרת יצירת העגלים הינה לכאורה על פי סיבה זו, כתחליף לעבודת המקדש.

[1758] שיתוף הצדיק והרשע יחדיו בהווייתם אין סוף החיים שבבנימין: יכולת הנגיעה בתשתית החיים הקודמת למעשה, נפגוש בהמשך בתכונת האין סוף המופיעה בשבט בנימין, בשיתוף מרדכי והמן באותה הסעודה – "כרצון איש ואיש" ובכוח סעודת הפורים להגיע "עד דלא ידע בין ארור המן וברוך מורדכי". אולם שם נראה כי היכולת לגעת בהווייה זו אינה מופיעה ככוח פועל של מלכות, אלא כהווייה קיומית שצד הפועל שלה מעומעם ביין במצב של שכרות.

"וַיִּנְעַץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֶגְלֵי זָהָב וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רַב לָכֶם מֵעֲלוֹת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (מלכים א', י"ב, כ"ח).

אולם נראה, כי הבנה זו כפשטה אינה אפשרית. האם הגיוני הוא כי ישראל יראו את העגלים כתחליף להופעת השכינה בירושלים? האם הגיוני שיקבלו את אמירתו של ירובעם "הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם"[1759] רק מפאת שכך אמר להם?

על מנת להבין מה מציע ירובעם לעם ישראל, ומדוע מתקיים מהלכו, אנו נצרכים לבחון את מהות הווייתם של עגלים. התבוננות בדרך התנהלותו של ירובעם, מלמדת כי מיקומם של העגלים הינו קריטי להווייתם. אין הוא שם אותם באותו המקום אלא האחד בבית אל והשני בדן.

"וַיָּשֶׂם אֶת הָאֶחָד בְּבֵית אֵל וְאֶת הָאֶחָד נָתַן בְּדָן" (מלכים א', י"ב, כ"ט).

אולם, אם חושבים היינו לייחס מיקומים אלו לטובת נוחותם של ישראל, שלא יצריכו להטריח עצמם להדרים מן הצפון לבית אל או לירושלים, מן הכתובים עולה כי לא כך הדבר.

את עבודת העגלים מקיים ירובעם דווקא בבית אל.

*"וַיַּעַשׂ אֶת בֵּית בָּמוֹת וַיַּעַשׂ כֹּהֲנִים מִקְצוֹת הָעָם אֲשֶׁר לֹא הָיוּ מִבְּנֵי לֵוִי. וַיַּעַשׂ יָרָבְעָם חָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ כֶּחָג אֲשֶׁר בִּיהוּדָה **וַיַּעַל עַל הַמִּזְבֵּחַ כֵּן עָשָׂה בְּבֵית אֵל לְזַבֵּחַ לָעֲגָלִים אֲשֶׁר עָשָׂה** וְהֶעֱמִיד בְּבֵית אֵל אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה" (מלכים א', י"ב, ל"א – ל"ב).*

אין הכתוב מזכיר עבודת עגלים מקבילה בדן ואת עבודת הזבח שבבית אל מייחס הכתוב לשני העגלים ולא רק לזה שבבית אל – "כֵּן עָשָׂה בְּבֵית אֵל לְזַבֵּחַ **לָעֲגָלִים** אֲשֶׁר עָשָׂה"

מאידך, משמע כי ישראל נהו דווקא אחר העגל שבדן, אף שקרוב היה להם יותר להגיע לזה שבבית אל. כך משמע מלשון הכתוב המעיד על הליכתו של העם "לִפְנֵי הָאֶחָד עַד דָּן"

*"וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת וַיֵּלְכוּ הָעָם **לִפְנֵי הָאֶחָד עַד דָּן** – בסוף גבול הארץ" (מלכים א', י"ב, ל' ורש"י ד"ה עד דן).*

כך מביא הרד"ק.

"עד דן - אף על פי שהיה בקצה הגבול באו אליו מן הקצה האחר כל כך היו אדוקין בע"ג והקצה האחר היה באר שבע כמו שכתוב מדן ועד באר שבע ועל זה אמר הנביא חֵי אֱלֹהֶיךָ דָּן וְחֵי דֶּרֶךְ בְּאֵר שָׁבַע **כי מבאר שבע היה דרכם לאלהי דן** והיו נשבעים בו" (רד"ק שם, מלכים א', י"ב, ל' ד"ה עד דן).

את המקור לנהיית הדרום אף הוא לדן, הוא מביא מעמוס.

*"הַנִּשְׁבָּעִים בְּאַשְׁמַת שֹׁמְרוֹן וְאָמְרוּ חֵי אֱלֹהֶיךָ דָּן (אחד מן העגלים שהעמיד ירבעם בדן – רש"י) וְחֵי **דֶּרֶךְ בְּאֵר שָׁבַע** וְנָפְלוּ וְלֹא יָקוּמוּ עוֹד" (עמוס ח', י"ד).*

עיון בדברי עמוס בפרק ה', מוכיח כי "**דֶּרֶךְ בְּאֵר שָׁבַע**" מגדירה את קשר דרך הדרום לעבודה זרה שבדן, ולא שהיה בבאר שבע עצמה עבודה זרה[1760].

*"וְאֶל תִּדְרְשׁוּ בֵּית אֵל וְהַגִּלְגָּל לֹא תָבֹאוּ **וּבְאֵר שֶׁבַע לֹא תַעֲבֹרוּ** כִּי הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה וּבֵית אֵל יִהְיֶה לְאָוֶן - לא נאמר כאן אל תבואו ואל תדרשו אלא אל תעבורו למדנו שלא היתה שם עכו"ם אלא כל זמן שהיה א' מבני עשרת השבטים יוצא לדרוש ולא עבר את באר שבע עודנו יכול לפנות לבית המקדש לירושלי' **ומשעבר את באר שבע הוא הדרך לעגל בית אל או לעגל שבדן***

[1759] באופן זה שואל המלבי"ם בפרשה בשאלותיו.
"איך התיעץ לעשות עגלי זהב, וכבר ידעו ישראל הקצף אשר היה בעוון העגל והי"ל לעשות מקדש אחר בבית אל כתבנית המקדש בירושלים" (מלכים א', י"ב, כ"ח – השאלות).

[1760] אמנם תרגום יונתן במקום מבאר את "דֶּרֶךְ בְּאֵר שָׁבַע" במשמעות של דרך עבודה זרה שנעבדה על ידי ישראל אף שם: "די מקימין בחובת שומרון ואמרין קימא דחלתא די בדן וקימין **נימוסי באר שבע**, ויפלון ולא יקומון עוד" (תרגום יונתן עמוס ח', י"ד).
אולם, רש"י בעמוס ה' (המובא להלן), מוכיח כי בבאר שבע עצמה לא נעבדה עבודה זרה, שהרי לא נגזר עליה כליון כדוגמת הגלגל ובית אל.

וכן הוא במקום אחר (לקמן עמוס ח') חי אלהיך דן וחי וגו' ותדע שגזר הכתוב גזירת פורענות על גלגל ובית אל ולא גזר על באר שבע" (עמוס ה', הי"ורש"י ד"ה ואל תדרשו בית אל ובאר שבע לא תעבורו).

מנקיטת הכתוב ביחס לבאר שבע בלשון – "לֹא תַעֲבְרוּ" ולא בלשון "לֹא תָבֹאוּ" כמו ביחס לגלגל ובית אל, לומד רש"י כי באר שבע עצמה אינה בעלת עבודה זרה, אלא הדרך לעגלים שבבית אל ושבדן – "ומשעבר את באר שבע הוא הדרך לעגל בית אל או לעגל שבדן". ברור הוא שאין כוונת דברי רש"י מתייחסים לכיוון צמתי הדרכים, שהרי העובר את באר שבע לצד דרום אינו קרוב יותר לעגל שבדן מאשר לירושלים. כך גם העובר את באר שבע לצד צפון, אינו קרוב אליו יותר מאשר לירושלים. מכאן אנו נצרכים להבין כי זיקת באר שבע לעגלים הינה מהותית "דֶּרֶךְ בְּאֵר שָׁבַע" מתחברת מהותית אל עבודת העגלים. הכתוב בעמוס מלמד, כי זיקתו ייחודית לזה שבדן – "חֵי אֱלֹהֶיךָ דָּן וְחֵי דֶּרֶךְ בְּאֵר שָׁבַע[1761].

מייחוד ירובעם את עבודת העגלים דווקא בזה שבבית אל, ומאידך דבקותם של ישראל גם אלו שבדרום דווקא אל העגל המוצב בדן, אנו למדים שאף שהמדובר בשני עגלים שלא למדנו שהיו שונים בצורתם, הרי מיקומם השונה, מציב להם ביטוי הווייתי שונה.

בדיקת ייחודיות מקומות אלו, תברר לנו את הקו האלוהי אותו מתווה ירובעם בשני העגלים ואופי מוצא החיים החליפי שהוא יוצר לעשרת השבטים, המגיע עד לכדי כך שעם ישראל לעשרת שבטיו, מנתק עצמו מירושלים לטובתם.

בֵּית אֵל – "שכינה" שהיא לחם ובגד, "בית" שהוא מצבת אבן, "עבודה" שהיא יציקת שמן

את בית אל כנקודת מוצא לאין סוף חיים אנו פוגשים בעת יציאתו של יעקב אל לבן. במשכבו שם הוא מגלה "כִּי יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם", שהינו "בֵּית אֱלֹהִים" ו"שַׁעַר הַשָּׁמָיִם"

*"וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה. וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא...וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר **אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה** וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי. וַיִּירָא וַיֹּאמַר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה **אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם**. וַיַּשְׁכֵּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ. **וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל** וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (בראשית כ"ח, י' – י"ט).*

אולם היעודים אותם מיעד יעקב מתוך המפגש הזה עם השכינה, דומה לכאורה שהינם נמוכים ביותר ביחס לתוצאות המצופות ממגעה.

"וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ. וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים. וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ" (בראשית כ"ח, כ' – כ"ב).

בקשתו של יעקב במפגשו עם השכינה מסתכמת לכאורה בצורכו האישי - "לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ". גם את המשך דבריו – "וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים", מבאר רש"י כהמשך בקשתו[1762] הנוגעת אף היא בצרכו האישי - "שלא ימצא פסול בזרעו", הגם שאת הבקשה הזו הוא מציג מצד חלות שם ה' עליו.

*"והיה ה' לי לאלהים - שיחול שמו עלי מתחלה ועד סוף, **שלא ימצא פסול בזרעי**..." (רש"י שם, בראשית כ"ח, כ"א ד"ה והיה ה' לי לאלהים).*

באם יקיים ה' בקשות אלו, מבטיח יעקב לעשות מעשה אף מצידו.

"אם תעשה לי את אלה, אף אני אעשה זאת[1763] - "וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ".

[1761] עמוס ח', י"ד.

[1762] מתוך אי היכולת לבאר את פשט "וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים" כהתניה של יעקב שרק אם יקבל ה' את בקשתו יהיה לו ה' לאלוהים.

[1763] רש"י שם, בראשית כ"ח, כ' ד"ה והאבן הזאת.

האם מבטיח יעקב לה' כי יבנה את בית המקדש? ברור שלא. הגם שחז"ל לומדים מכך על בניין המקדש[1764], הרי מימוש יעקב את הבטחתו הינה בקיום עבודתו שם עבודה לשם ה'.

*"והאבן הזאת אשר שמתי מצבה וגו' - כתרגומו **אהי' פלח עלה קדם ה'**[1765]..." (רש"י שם, בראשית כ"ח, כ"ב ד"ה והאבן הזאת אשר שמתי מצבה וגו').*

עבודה זו מתקיימת, בניסוכו על אותה האבן - שמן[1766].

*"...וכן עשה בשובו מפדן ארם, כשאמר לו (לקמן ל"ה, א') קום עלה בית אל, מה נאמר שם (שם י"ד) **ויצב יעקב מצבה וגו' ויסך עליה נסך**" (המשך רש"י לעיל בראשית כ"ח, כ"ב ד"ה והאבן הזאת אשר שמתי מצבה וגו').*

כך יוצא הדבר אל הפועל לאחר פרשת שכם.

*"**וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה** בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ מַצֶּבֶת אָבֶן **וַיַּסֵּךְ עָלֶיהָ נֶסֶךְ וַיִּצֹק עָלֶיהָ שָׁמֶן**. **וַיִּקְרָא יַעֲקֹב** אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ שָׁם אֱלֹהִים בֵּית אֵל" (בראשית ל"ה, י"ד – ט"ו).*

תלות זו של קיומו של יעקב את מקומו בבית אל כ"בית אלהים" בקיומו של ה' את בקשתו של יעקב לֶלֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ, מחזירה אותנו למסקנתו של יעקב בעת יציקתו משנתו. אמירתו – "אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם", אינה יכולה להתבאר עתה כמציאות קיימת אותה רואה יעקב לאחר שקם משנתו, שהרי את קיום המקום כ"בֵּית אֱלֹהִים" מבטיח יעקב לה' כמעשה שיעשה הוא לאחר קיום ה' לו את בקשתו. אנו נצרכים על כן להבין כי הן תיאור המקום כ"בֵּית אֱלֹהִים" והן כ"שַׁעַר הַשָּׁמָיִם", הינם תיאורים אותם מקיים יעקב **בעצמו**. קיום המתחיל מעצם הצגתו כך את המקום, והמגיע להשלמתו במימושו למעשה, ביציקת השמן על האבן אותה הוא מקים למצבה, בחזרתו מלבן.

כך משמע גם מלשון הכתובים המחלקים בין זיהויו הראשון של יעקב – "אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה" לבין אמירתו הנוספת "אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם".

*"**וַיִּיקַץ** יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ **וַיֹּאמֶר** אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי. **וַיִּירָא וַיֹּאמֶר** מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית כ"ח, ט"ז – י"ז).*

קודמת לאמירתו השניה – **יראתו של יעקב**. על פי הפשט התוכני, יראתו אמורה הייתה להופיע בעת יציקתו – "ויקץ יעקב משנתו **ויירא** ויאמר...". תיאור יראתו רק כשלב שני, לאחר שכבר קבע ש"אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה" מחייב להבין כי המדובר פה הוא ביראה יזומה. על פי הבנתנו את תלות הפיכת המקום ל"בית אלוהים" במימוש יעקב את נדרו, הדבר מובן. כנגד הופעת ה' במקום משכבו, מגיב יעקב ביראה. בכך הוא נותן למקום את צביונו כ"בֵּית אֱלֹהִים" וכ"שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" בו מכוון בית מקדש של מטה כנגד בית מקדש של מעלה. צביון זה מגיע אל מימושו המעשי בהגעתו של יעקב לבית אל לאחר חזרתו מלבן, בהקמתו את מצבת האבן ויציקתו עליה שמן.

אולם, גם לאחר שאנו מבארים את "בֵּית הָאֱלֹהִים" ו"שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" כמצבים תוצאתיים הנובעים מעבודת היראה של יעקב, לא משתנה רף היחס הנמוך לכאורה למקום הופעת השכינה, הן ביעקב והן ביחס לשכינה. ביעקב היא מביאה לחם לאכול ובגד ללבוש ולשכינה היא מביאה בית אלוהים המסתכם במצבת אבן עליה ניצוק שמן. מימושים אלו הינם לכאורה חסרי כל פורפורציה למימושי בית המקדש הנרמז בהתגלות הזו ליעקב בבית אל.

כך מבאר רש"י את "אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית כ"ח, י"ז) כקיום בית מקדש של מעלה **כנגד בית מקדש של מטה**.

[1764] כפי שמבאר רש"י את "אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית כ"ח, י"ז) כקיום בית מקדש של מעלה **כנגד בית מקדש של מטה** – "וזה שער השמים - ...ומדרשו שבית המקדש של מעלה מכוון **כנגד בית המקדש של מטה**" (רש"י שם בראשית כ"ח, י"ז).
וכך חז"ל במדרש -
"חזר יעקב ללקוט את האבנים ומצאן אבן אחת...**ועליה היכל ה'**, שנאמר והאבן הזאת אשר שמתי מצבה **יהיה בית אלהים** (בראשית כ"ח, כ"ב)" (מדרש תהלים מזמור צא ד"ה [ז] נוסחא אחרת).

[1765] "ואבנא הדא דשויתי קמא **תהי דאיהי פלח עלה** קדם ה'" (אונקלוס בראשית כ"ח, כ"ב).

[1766] זאת למרות שבהתייחסותו של ה' לנדרו של יעקב בצוותו אותו לעזוב את לבן, מבאר רש"י את נדרו של יעקב כנדר **להקרבת קורבנות**: "אָנֹכִי הָאֵל בֵּית אֵל אֲשֶׁר מָשַׁחְתָּ שָׁם מַצֵּבָה **אֲשֶׁר נָדַרְתָּ לִּי שָׁם נֶדֶר**...-...**שתקריב שם קרבנות**" (בראשית ל"א, י"ג ורש"י ד"ה אשר נדרת לי).

*"וזה שער השמים - ...ומדרשו שבית המקדש של מעלה מכוון **כנגד בית המקדש של מטה**" (רש"י שם בראשית כ"ח, י"ז).*

כה ברורה הוויית בית המקדש במקום התגלות זה ליעקב, עד כי את הסתירה שבין מיקומו של יעקב בבית אל ומיקום בית המקדש בירושלים, פותרים חז"ל בקביעה כי הר המוריה נעקר ממקומו ובית המקדש בא לקראת יעקב עד לבית אל.

*"אמר רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא הסולם הזה עומד בבאר שבע ואמצע שיפועו מגיע כנגד בית המקדש, שבאר שבע עומד בדרומה של יהודה, וירושלים בצפונה בגבול שבין יהודה ובנימין, ובית אל היה בצפון של נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף, נמצא סולם שרגליו בבאר שבע וראשו בבית אל מגיע אמצע שיפועו נגד ירושלים...ועוד אמרו יעקב קראה לירושלים בית אל וזו לוז היא ולא ירושלים ומהיכן למדו לומר כן. אומר אני **שנעקר הר המוריה ובא לכאן, וזהו היא קפיצת הארץ** האמורה בשחיטת חולין (חולין צ"א, ב'), **שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל**, וזהו ויפגע במקום" (רש"י בראשית כ"ח, י"ז ד"ה כי אם בית אלהים).*

הוויית מקום התגלותו של ה' בבית אל, מצד אחד כצורכי אכילה ומלבוש ליעקב, ומצד שני כשכינת ענן במקדש[1767] לישראל, כמצבת אבן ושמן על ראשה ביעקב, ובניין המקדש על כל כליו ועבודתו לישראל, מחיבים להבין כי המדובר הוא בהיינו אך. בבקשתו של יעקב לחם לאכול ובגד ללבוש, הוא מעצב את השכינה להופיע בו בלחמו ובבגדו. אותה השכינה המופיעה בירושלים במבנה המקדש ובכליו, מופיעה אצל יעקב בבית אל בעצמו.

כך יש לבאר את "תרגום" חז"ל את אמירתו של יעקב "וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים"[1768] לבקשתו "שיחול שמו של ה' עליו מתחילה ועד סוף, שלא ימצא פסול בזרעו"[1769]. היות ה' לו לאלוהים על פי דרכו של יעקב, משמעותו היא כי האלוהים מופיע בעצם הווייתו הוא. על כן, את שלמות ההווייה האלוהית מצפה יעקב לראות בשלמות הווייתו המשפחתית.

את המגמה הזו והבקשה הזו של יעקב, מביא הכתוב בפשטו הלשוני ברמה המתייחסת לשמותיו של ה'. בבקשתו של יעקב - "וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים", טמון רצונו כי שם ה' המפורש יהיה לו לשם "אלוהים".

וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים – התגלות "אור האין סוף" כטיבעי האור הגבולי

מן הכוזרי למדנו כי שם אלוהים מתייחס אל כוחות הטבע הנגזרים מאין סוף החיים כהופעות חיים גבוליות.

*"אמר החבר: "אלוהים הוא תואר לשליט או לשופט. תואר זה נאמר בכלל ובפרט: בכלל – כשמדובר על שליט העולם כולו, ובפרט – כשמדובר על כוח מכוחות הגלגל או על טבע מן הטבעים...שם זה בא במספר רבים לרגל השמוש ששמשו בו לרוב אומות עובדות אלילים...**מספר האלים היה אפוא רב כמספר הכוחות המנהיגים את הגוף וכמספר הכוחות המנהיגים את העולם**. כי הכוח אינו כי אם כנוי לסיבה מסיבות התנועה, וכל תנועה כידוע נובעת מכוח מיוחד השונה מן הכוח הגורם לתנועה אחרת" (ספר הכוזרי מאמר רביעי סעיף א').*

ביחס לאור השכינה השלם, הכוח המחייה את הברואים הנגזרים מהווייתו כ"אלוהים" מופיע בהם אור מסויים בלבד. לעומת זאת הופעת האור החודר המופיע בשלמותו בברואים השלמים הוא הופעת שם ה' המפורש.

כך ממשיך ומבאר הכוזרי בהמשכו.

[1767] כפי תיאור הופעתה לאחר סיום ישראל את הכנסת הארון למקומו: "וַיְהִי בְּצֵאת הַכֹּהֲנִים מִן הַקֹּדֶשׁ **וְהֶעָנָן מָלֵא אֶת בֵּית ה'**. וְלֹא יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לַעֲמֹד לְשָׁרֵת מִפְּנֵי הֶעָנָן כִּי מָלֵא כְּבוֹד ה' אֶת בֵּית ה'" (מלכים א', ח', י'- י"א).

[1768] בראשית כ"ח, כ"א.

[1769] רש"י שם: "והיה ה' לי לאלהים - שיחול שמו עלי מתחלה ועד סוף, שלא ימצא פסול בזרעי" (שם, בראשית כ"ח, כ"א).

*"כי הנה השמש תמיד אחת היא, אך שונים הם יחסי הגופים הנאותים לאורה. **כי המקבלים את אורה בשלמות הם האודם והבדולח למשל והאויר הצח והמים, - וביחס לכל אלה נקרא האור הזה אור חודר**. וביחס לאבנים נוצצות בנות השטחים המקצעים – אור נוצץ, למשל. וביחס לעצים ולפרי הארץ וכדומה – אור כהה. ואילו ביחס לשאר הדברים – אור בכלל, בלא כל יחוד. והנה לאור הכללי דומה השם אלוהים, ולאור החודר דומה השם ה' – שם מסויים ומיוחד המורה על היחס אשר בין האלוה לבין ברואיו השלמים ביותר על פני האדמה, הלא הם הנביאים שנפשותם זכות והן מקבלות את אורו, החודר בהן כחדור או השמש בבדולח ובאודם"* (ספר הכוזרי שם, המשך מאמר רביעי סעיף א').

כפי שכבר בארנו בהבנת מהלכו של ירובעם לפעול שכינה בלא "כלים"[1770], הציווי האלוהי הוא התנאי לכך שסך האור העובר דרך הכלים יוכל להיות "אור חודר" – הוויית שם ה' המפורש. מתוך כך הופעת האור החודר מצתמצמת להיות רק בכלים הנבדלים – כלי המשכן והמקדש.

בקשתו של יעקב כי ה' – שם ה' המפורש יהיה לו ל"אלוהים", משמעותה היא בקשה כי הוויית האין סוף החודרת השלמה, תופיע בכל הוויות החיים שבטבע, שבאופן רגיל מסוגלות להופיע חיים גבוליים בלבד. בבקשתו של יעקב "לחם לאכול ובגד ללבוש", טמון רצונו של יעקב כי במעשה אכילתו לבושו והתנהלותו כטבע, יופיע לא רק אור החיים המוגבל, אלא אור אין סוף החודר השלם.

רצון זה של הפיכת הכוחות הגבוליים של הטבע להיות כלים להופעת האור החודר ללא תלות בציווי האלוהי, היא המופיעה בחטא העגל ובירובעם.

כך בחטא העגל.

*"וַיַּרְא הָעָם כִּי בֹשֵׁשׁ מֹשֶׁה לָרֶדֶת מִן הָהָר וַיִּקָּהֵל הָעָם עַל אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּם **עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ** כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מֶה הָיָה לוֹ"* (שמות ל"ב, א').

מלשון הרבים של "אֲשֶׁר **יֵלְכוּ** לְפָנֵינוּ" מדייקים חז"ל כי מגמתם של ישראל הייתה להרבות להם אלוהים.

*"אשר ילכו לפנינו - **אלהות הרבה איוו להם**[1771]"* (רש"י שם, שמות ל"ב, א' ד"ה אשר ילכו לפנינו).

אולם כבר מפשט הכתובים ברור כי מגמתם של ישראל לא הייתה לעבוד עבודה זרה. את רצונם הם מבארים מצד מנהיגותו של משה – "כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מֶה הָיָה לוֹ".

כך מבאר רש"י במקום

"אשר העלנו מארץ מצרים - והיה מורה לנו דרך, אשר נעלה בה, עתה צריכין אנו לאלהות, אשר ילכו לפנינו" (רש"י שם, שמות ל"ב, א' ד"ה אשר העלנו מארץ מצרים).

ה"כוזרי" שולל ממעשה העגל את כוונת העבודה זרה, במפורש.

*"...**אך גם הם לא כחשו באלוהותו של מוציאם מארץ מצרים** – הם בקשו רק כי יהיה אתם תמיד נעבד מוחש אליו יוכלו לרמוז מדי ספרם את נפלאות אלוהים - , כאשר עשו זאת לימים אותם המאמינים אשר בראותם את הארון אשר עשה משה ע"ה קראו : הנה האלוה! (קומה ה'...שובה ה' – במדבר י', ל"ה - ל"ו) – וכמו שאנו עושים כיום ברמזנו לשמים...חטאת העם היתה אפוא רק בזה שעשו להם תמונה, דבר שנאסר עליהם, ובזה שיחסו כוח אלוהי לדבר אשר עשו בידיהם ומרצונם, **בלי אשר באה על כך מצות האלוה**"* (כוזרי, מאמר ראשון סעיף צ"ז).

[1770] בפרק "הכוח לפעול שכינה בלא צורך בכלים" (עמ' _____) וכן בהערה שם שכותרתה – "היחס שבין הכלים הפורצים את גבולות ההגשמה לבין אלו שאינם פורצים".

[1771] כך הוא המהלך בגמרא: "דכתיב (שמות ל"ב) וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו וגו'. אמר רבי יוחנן: אלמלא וי"ו שבהעלוך (דהא לא כפרו בהקדוש ברוך הוא לגמרי, שהרי שתפוהו בדבר אחר – רש"י) נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה. כתנאי; אחרים אומרים: אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה, אמר לו רבי שמעון בן יוחאי: והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר (שמות כ"ב) בלתי לה' לבדו! אלא מה תלמוד לומר (שמות ל"ב) אשר העלוך - שאיוו אלוהות הרבה - אף לאלוהות אחרים וקבלו עליהם" (סנהדרין ס"ג, ע"א ורש"י ד"ה שאיוו לאלוהות הרבה).

את רצונם זה של ישראל ל"אלוהות הרבה" יש אם כן לבאר מצד ההבדל שהבאנו לעיל בין שם ה' המפורש לבין שם "אלוהים". "אלוהות הרבה" הם ה"כוחות המנהיגים" אותם הזכיר הכוזרי ביחס לשם "אלוהים". כוחות אלו כפי שביאר הכוזרי, אור ה' עובר בהם במקצתו.

*"כי המקבלים את אורה בשלמות הם האודם והבדולח למשל והאויר הצח והמים, - וביחס לכל אלה נקרא האור הזה אור חודר...**ואילו ביחס לשאר הדברים – אור בכלל, בלא כל יחוד**. והנה לאור הכללי דומה השם אלוהים, ולאור החודר דומה השם ה'" (כוזרי שם, מאמר רביעי סעיף א').*

הקמת העגל היא אם כן נסיון בקנה מידה לאומי להביא את הכוחות המנהיגים כולם ששם אלוהים הוא המכנה המשותף להם, לכדי הופעת אור חודר לאין סוף.

אם במעשה העגל נצרך דיוק מן הכתובים לזהות את פניית ישראל לריבוי האלוהות להוותו ערוץ התגלות שם ה' המפורש, הרי במעשה ירובעם בולט הדבר מעצם הצבתו שני עגלים לעבודתם של ישראל ומהצגתם לישראל במפורש בלשון אלוהות רבים.

*"וַיִּוָּעֵץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֶגְלֵי זָהָב וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רַב לָכֶם מֵעֲלוֹת יְרוּשָׁלִַם הִנֵּה **אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ** מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (מלכים א', י"ב, כ"ח).*

מן ההתגלות המופיעה ליעקב בבית אל, אנו למדים כי רצונו ונסיונו של ירובעם בענין, וניקוז מאמציו להוציאם אל הפועל בבית אל, אינם רקים מתוכן. זרע בקשתו של יעקב נקלט וראש בקשתו מתקיים באופן הופעת האלוהות אליו.

בגילויו של ה' אל יעקב, צמודה ההווייה האלוהית וההווייה הגופנית שביעקב להיות לה מרכבה. כך מבארים חז"ל את "וְהִנֵּה ה' נִצָּב עָלָיו"[1772] ומתוך כך את עלייתו מעליו – "וַיַּעַל מֵעָלָיו אֱלֹהִים"[1773].

*"ויעל מעליו אלהים וגו' אמר ר' שמעון בן לקיש **האבות הן הן המרכבה** שנ' ויעל אלהים מעל אברהם (בראשית י"ז, כ"ב) ויעל מעליו אלהים, **והנה ה' נצב עליו** (שם, בראשית כ"ח, י"ג)" (בראשית רבה פרשה פ"ב ד"ה (יג) ויעל מעליו).*

עלייה זו היא התאור האינטימי העדין לאיחוד השכינה עם גופם של הצדיקים.

*"וַיִּכַל לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם - **לשון נקיה הוא כלפי שכינה**, ולמדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום" (בראשית י"ז, כ"ב ורש"י ד"ה מעל אברהם).*

מתוך דבקות הוויית השכינה ביעקב בגופו, כדבקות השכינה במקום – מקום המקדש, את היחס שמציב הכתוב בין בית המקדש של מעלה לבין בית המקדש של מטה בתיאורו את מקום משכבו של יעקב כ"שער השמים"[1774], מופיע יעקב עצמו בהקבלה שבין דיוקנו של מעלה בכיסא הכבוד לבין דיוקנו של מטה כמרכבה לשכינה.

*"תנא: **עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה, ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה**. בעו **לסכוניה** (מחמת קנאה – רש"י[1775]), **מיד** – (בראשית כ"ח) **והנה ה' נצב עליו** (לשמרו – רש"י)" (חולין צ"א, ע"ב).*

כך מוקבלת ניצבותו של ה' על יעקב, לניצבותו של ה' על המזבח ועל הר סיני. המזבח והר סיני מהווים את אותה ההווייה שמהווייה יעקב בעצמו.

[1772] בראשית כ"ח, י"ג.

[1773] "וַיַּעַל מֵעָלָיו אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ" (בראשית ל"ה, י"ג).

[1774] כדברי רש"י שהבאנו לעיל: "וזה שער השמים - ...ומדרשו שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה" (רש"י בראשית כ"ח, י"ז).

[1775] כה גדולה עוצמתו לאחד בין "מעלה" ל"מטה", עד כי אף במלאכים דבקה מידת האדם לחלחל בהם קנאה. כדוגמת זאת מצינו במלאכים הנשלחים להפוך את סדום, הנדבקים בכוח הווייתו העצמית של האדם לתלות את הפיכת העיר בעצמם - "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה נָשָׂאתִי פָנֶיךָ גַּם לַדָּבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי הָפְכִּי אֶת הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ. מַהֵר הִמָּלֵט שָׁמָּה כִּי לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה - זהו עונשן של מלאכים, על שאמרו (פסוק י"ג) כי משחיתים אנחנו, ותלו הדבר בעצמן, לפיכך לא זזו משם עד שהוזקקו לומר שאין הדבר ברשותן" (בראשית י"ט, כ"א – כ"ב ורש"י ד"ה כי לא כול לעשות).

*"והנה סולם, זה הכבש, מוצב ארצה, זה מזבח (שמות כ') מזבח אדמה תעשה לי, וראשו מגיע השמימה, אלו הקרבנות שריחן עולה לשמים...**והנה ה' נצב עליו**, (עמוס ט') **ראיתי את ה' נצב על המזבח**, רבנן פתרין ליה בסיני, ויחלום והנה סולם, זה סיני, מוצב ארצה (שמות י"ט) ויתיצבו בתחתית ההר, וראשו מגיע השמימה, (דברים ד') וההר בוער באש עד לב השמים...**והנה ה' נצב עליו** (שם, שמות י"ט) **וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר**" (בראשית רבה פרשה סח ד"ה יב ויחלום והנה).*

כנגד הוויית שכינה "צמודה" זו, מבטיח יעקב לתת מקום להופעתה מצד ה"יראה". מכוח כינונו זה של יעקב את יחס היראה בינו לבין השכינה (כפי שבארנו לעיל), מעוצבת השכינה להופיע לו כ"בֵּית אֱלֹהִים" ו"שַׁעַר הַשָּׁמָיִם". במעשה יראתו, מקיים יעקב מגמת קשר נבדל של השכינה כלפיו, בקו קשר דק אל השמים וב"ביתי" שאינו בעצמו, באוכלו ובבגדיו. מתוך שקשר הוויית האלוהים להוויית האדם ביעקב הינו צמוד, "בֵּית הָאֱלֹהִים" באותו בונה יעקב הינו מינימאלי - כמצבת אבן ובמעשה של יציקת שמן. רק בעתיד, תתרקם נבדלות זו לכדי מבנה מקדש על כל כליו ועבודתו במקום המתאים לרמת נבדלות זו – בירושלים.

אמנם, את היחס העדין הזה שבין הופעת ה' ליעקב באוכלו ובבגדו, לבין קו הקשר הנבדל הדק שהבטיח להשאיר ביחסי גומלין אלו, כלפי "ביתי" שחוץ לעצמו וכלפי השמים, לא מצליח יעקב לשמר והוא מפר אותו בחיבור שהוא מנסה לעשות בשכם.

מתוך כוחו להופיע שכינה באוכלו ובבגדו, פונה יעקב לשלול את שכם דרך קישורו עימהם בהוויות של גוף וקניין[1776].

קניין השדה.

"וַיִּקֶן אֶת חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׂיטָה" (בראשית ל"ג, י"ט).

ותיקון מטבע, שווקים ומרחצאות.

"וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר. אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג, ע"ב).

אף בני יעקב כדינה נראים לאנשי שכם בכוחם, עושרם ונויים.

*"לראות בבנות הארץ, **לראות ליראות**...כיון שבאו בני יעקב לארץ ישראל **התחילו מראין כחן ועשרן ונויין**, מראין כחן ויקחו שני בני יעקב איש חרבו וגו' ויהרגו כל זכר (בראשית ל"ד, כ"ה), מראין עושרן ויעקב נסע סכותה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות (שם ל"ג י"ז), התחיל פותח אטלין. ונויין מנין, ותצא דינה בת לאה לראות ולירא" (מדרש תנחומא פרשת וישלח סימן י"ט).*

מתוך כך לא נשמר קו ההבדלות כלפי שמים.

*"מה כתיב למעלה מן הענין ויבא יעקב שלם (בראשית ל"ג, י"ח). בא מפדן ארם בתנאין שהתנה עמו הקב"ה לא חיסרו כלום, מה עשה יעקב, התחיל פותח איטליסין, א"ל הקב"ה שנדרת לפני שכחת, ולא כך אמרת אם יהיה אלהים עמדי ...כל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך (בראשית כ"ח, כ"ב) **כיון שבא לארץ שכח אותו נדר**, אמר הקב"ה חייך באותן הדברים שאמרת לשמרך בהם אתה נכשל" (מדרש תנחומא פרשת וישלח סימן כ').*

שכחת הנדר היא הישקעותם של יעקב ומשפחתו בדרך הופעת השכינה באחדות מלאה עם הווייתם הגשמית דרך הוויות ה"לחם והבגדים"[1777]. אי שמירת הקשר הנבדל כלפי שמים, משליטה את כוחם של חומרי הארץ הגויים על יעקב ומביאה לאינוסה של דינה. מתוך כך, שלל

[1776] בכך עסקנו בהרחבה בפרק "יציאת ישראל אל שכם - נסיון מימוש קשר גוֹיוּת אל הארץ" (עמ'_____).

[1777] כאמור בדברי יעקב שהזכרנו לעיל – "...אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ **וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ**" (בראשית כ"ח, כ').

קניין שכם הופך להיות בגדר של עבודה זרה[1778]. מה שבעת מלחמת בני יעקב בעיר שכם, מתואר כביזת שלל[1779], בנסיעתם משכם, כבר מתואר כ"אֱלֹהֵי נֵכָר".

*"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל אֲשֶׁר עִמּוֹ **הָסִרוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם** וְהִטַּהֲרוּ וְהַחֲלִיפוּ שִׂמְלֹתֵיכֶם. וְנָקוּמָה וְנַעֲלֶה בֵּית אֵל וְאֶעֱשֶׂה שָּׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הָעֹנֶה אֹתִי בְּיוֹם צָרָתִי וַיְהִי עִמָּדִי בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלָכְתִּי. **וַיִּתְּנוּ אֶל יַעֲקֹב אֵת כָּל אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּיָדָם** וְאֶת הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּטְמֹן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר עִם שְׁכֶם" (בראשית ל"ה, ב' – ד').*

אולם, אין בכשל זה בכדי לבטל את חלום יעקב. עקירת הר המוריה וביאת המקדש מירושלים אל בית אל – גבול נחלתו של יוסף עם בנימין[1780], מטה את משקל הופעתה של השכינה מן הבית הנבדל שבהר המוריה – בית המקדש, אל הדבקות המקסימאלית אליה מגיע יעקב ב"כימוּתו" את האין סוף עד לרמת ה"לֶחֶם לָאֹכֶל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ", הקטנת הצורך ב"בית האלוהים" לכדי מצבת אבן, וצמצום עבודת ה' לכדי נסיכת שמן.
את החלום הזה מעורר ירובעם בפנייתו להקים את העגל האחד בבית אל. בכך תואמת פנייתו זו של ירובעם לבית אל ,למהלך ביטול צורך הכלים שהוא יוצר במעשה קריעת השַׂלְמָה שבארנו לעיל. כפי הובלת מעשה ה"קריעה" ל"בקיעת" חומרי הארץ אל תשתיתה, כך גם התדבקותו בבית אל, משליטה את משתית האבן – אבן השתיה המופיעה ליעקב, בהופעת אין סוף החיים לישראל.

כך אכן למדנו בפרשת האבן עליה שוכב יעקב[1781], כי אבן זו האחת, מגעת עד משתית הארץ.

*"חזר יעקב ללקוט את האבנים ומצאן אבן אחת, לקח יעקב את האבן ושם אותה מצבה בתוך המקום, וירד לו שמן מן השמים ויצק עליה, שנאמר ויצק שמן על ראשה (בראשית כ"ח, י"ח), מה עשה הקב"ה, נטל רגל ימינו, **וטבע אותה עד עומק תהומות, ועשה אותה סניף לארץ**, כאדם שהוא נותן סניף לכיפה, **לפיכך נקראת אבן שתיה, ששם טבור הארץ**, ומשם נפתחה כל הארץ, ועליה היכל ה', שנאמר והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים (בראשית כ"ח, כ"ב)[1782]" (מדרש תהלים מזמור צא ד"ה [ז] [נוסחא אחרת).*

כה עדוקה התדבקותו של ירובעם אל אבן משתית הארץ שבבית אל, עד כי אבן זו מהווה אף "אבן שואבת" לייצר מכוחה הוויית שמים משל עצמה, לתלות את העגלים באויר מכוחה.

כך עולה מדרך תלייתם של העגלים באוויר.

לאחר שדוחה אלישע את גיחזי משרתו בעבור לקיחתו מתת מאת נעמן שר צבא ארם[1783], מספרת הגמרא שגיחזי לא רק מחטיא את עצמו אלא אף את כל ישראל.

*"...מאי עבד? - איכא דאמרי: **אבן שואבת תלה לחטאת ירבעם**, והעמידה בין שמים לארץ... - מגבהת מתכת בלא נגיעה, כעין אותה שלועזין קלאמניס"ה בלעז [מגנט], ועל ידי אותה אבן העמיד עגלים של ירבעם באויר" (סנהדרין ק"ז, ע"ב ורש"י ד"ה שואבת).*

מלשון הגמרא – "אבן שואבת תלה לחטאת ירבעם" משמע כי ה"אבן השואבת" תלויה הייתה בעגל עצמו, ומכוחה תלוי היה העגל עם האבן שעליו באוויר.

כך משמע גם מפרשת הנחתו של דוד את עֲטָרַת מַלְכָּם על ראשו, בעזרת ה"אבן השואבת".

1778 כך בארנו בפרק – "יונה טורפת – כוח ישראל לשלול חיים לאין סוף" (עמ' _____).

1779 "בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל הַחֲלָלִים וַיָּבֹזּוּ הָעִיר אֲשֶׁר טִמְּאוּ אֲחוֹתָם. אֶת צֹאנָם וְאֶת בְּקָרָם וְאֶת חֲמֹרֵיהֶם וְאֵת אֲשֶׁר בָּעִיר וְאֵת אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה לָקָחוּ. וְאֶת כָּל חֵילָם וְאֶת כָּל טַפָּם וְאֶת נְשֵׁיהֶם שָׁבוּ וַיָּבֹזּוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת" (בראשית ל"ד, כ"ז – כ"ט).

1780 "...ועוד אמרו יעקב קראה לירושלים בית אל וזו לוז היא ולא ירושלים ומהיכן למדו לומר כן. אומר אני שנעקר הר המוריה ובא לכאן, וזהו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין (חולין צ"א ב'), שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו ויפגע במקום..." (רש"י בראשית כ"ח, י"ז ד"ה כי אם בית אלהים).

1781 לעיל - פרק "אבן שהיא שתיה" (עמ' _____).

1782 ובזוהר: "ויפתח רבי יהודה ואמר (בראשית כ"ח) והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים, דא **היא אבן שתיה דמתמן אשתיל עלמא ועלה אתבני בי מקדשא**" (זוהר כרך א (בראשית) פרשת נח דף ע"ב עמוד א).

1783 וְהוּא בָא וַיַּעֲמֹד אֶל אֲדֹנָיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֱלִישָׁע מֵאַיִן גֵּחֲזִי וַיֹּאמֶר לֹא הָלַךְ עַבְדְּךָ אָנָה וָאָנָה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא לִבִּי הָלַךְ כַּאֲשֶׁר הָפַךְ אִישׁ מֵעַל מֶרְכַּבְתּוֹ לִקְרָאתֶךָ הֲעֵת לָקַחַת אֶת הַכֶּסֶף וְלָקַחַת בְּגָדִים וְזֵיתִים וּכְרָמִים וְצֹאן וּבָקָר וַעֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת. וְצָרַעַת נַעֲמָן תִּדְבַּק בְּךָ וּבְזַרְעֶךָ לְעוֹלָם וַיֵּצֵא מִלְּפָנָיו מְצֹרָע כַּשָּׁלֶג" (מלכים ב', ה', כ"ה – כ"ז).

*"דכתיב: (שמואל ב', י"ב ל') וַיִּקַּח אֶת עֲטֶרֶת מַלְכָּם מֵעַל רֹאשׁוֹ וּמִשְׁקָלָהּ כִּכַּר זָהָב...משקלה ככר זהב, היכי מצי מנח להו? ...רבי יוסי ברבי חנינא אמר: **אבן שואבת היתה בה** דהות דרא לה... - דרך אותה האבן להגביה המתכת ולתלותה באויר" (עבודה זרה מ"ד, ע"א ורש"י ד"ה אבן שואבת).*

פשט דברי רבי יוסי ברבי חנינא - "אבן שואבת **היתה בה**" היא, כי ה"אבן השואבת הונחה בעטרת עצמה[1784] ולא נקבעה מעליה.

הבנה זו פוסלת לחלוטין את האפשרות כי תליית העטרת נעזרה באמצעיים תכניים כדוגמת המגנט. בכדי שכלי כדוגמת המגנט יוכל לשאת חפץ אחר באוויר, הוא נצרך בעצמו לנקודת משען. אין הוא יכול לשאת מאום באוויר כשהוא עצמו נמצא אף הוא באוויר עם החפץ אותו הוא נושא. הדוגמא מן המגנט הינה אם כן, אך ורק למען סבר את האוזן כדימוי נמוך לאופן תיפקודה של האבן.

שיקוף נאמן למשמעות שביכולת הנשיאה באוויר כובד משקלי, בעוד ה"נושא" אף הוא באוויר, אנו למדים מן ההקבלה שעושה ר' אשר מלוניל בין הנהגת ה' את העולם לאופן פעולת ה"אבן השואבת".

*"...כמו שאמ' בהגדה ברוך כבוד יי' ממקומו **הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו, ודוגמתו אבן שואבת שמעמידין אותה למעלה ונושאה את הברזל מתחתיה**. ומצאתי בהגדה בא וראה שלא כמדת הב"ה מדת בשר ודם, משאו למעלה והוא מקום המשא, אבל הב"ה הוא עליון והוא נושא הכל מתחתיו..." (ספר המנהגות (ר' אשר מלוניל) דף י"ד ע"א).*

יכולת נשיאת האבן את עצמה ואת האחרים עימה באוויר, מלמדת על היותה מקור כבידה עצמי שאינו נסמך אל כוחות כבידה אחרים. נקודת החיים העצמית הבלתי תלויה, מיוחסת במקורה אל הקב"ה. בהתבוננות גלובלית היא מופיעה אף בכדור הארץ במשיכת כוח כבידתו את כל הנמצאים עליו, אליו, בלא ש"יפלו" אל הריק שמעבר לאטמוספירה. ה"אבן השואבת" על פי הקבלה זו הינה נגזרת מכוחה הקיומי הראשיתי של הארץ המאפשרת מתוך כוח הווייתה העצמית להביע מכוחה התשתי אף בכל החיים המתהווים ממנה. בהתדבקותו של ירובעם אל אבן משתית הארץ המופיע בבית אל מגיע ירובעם לא רק לכדי יניקת חיים ממקור החיים שמן הארץ, אלא אף **לקיום הוויית משתית זו בכל חומרי הארץ הנגזרים ממנה ובראשם העגלים**. משתית זו שבהם, הופכת להיות אבן שואבת ליצב את הווייתם בדבקות אל עצמם בלא תלות בארץ ממנה יצאו[1785]. כך יוצא, כי הקיום באוויר כקיום שאינו תלותי בכבדות הארץ, הנגזר כהרגלו מן ההתדבקות ב"שמים", מגיע בעגלים מכוח כבידתם העצמית – היא האבן השואבת –מקור הוויית הארץ שבם[1786].

[1784] אמנם תו"ס במקום חולק ומבאר כי ה"אבן השואבת" נתלתה מעל לדוד וכך העמידה את העטרת על ראשו של דוד: "אבן שואבת היה בה - וכשהיה יושב על כסא מלכותו מניחה ו**אבן שואבת שקועה למעלה ולא היתה האבן שואבת חקוקה בנזר**" (תוספות עבודה זרה מ"ד, ע"א).

[1785] **העמדת העגלים בין שמים והארץ מכוח ה"שם"**: בהתייחסותנו למקורות הבלתי נכחדים של הוויית העגלים ובתוך כך פיסלו של מיכה (בפרק "פסל מיכה - התעוותות הוויית יוסף שלא התממשה כהוויית שכינה" עמ'_____), ניגע בצד אחר שמביאה הגמרא לקיום העגלים באויר, מכוח טס הזהב שמניח גיחזי תחת לשונם. טס שהינו מקבילתו של הטס עימו מעלה משה את יוסף מן הנילוס והוא המחייה את העגל שעושים ישראל במעמד הר סיני.

"..ואיכא דאמרי: **שם חקק לה** אפומה, והיתה אומרת אנכי ולא יהיה לך" (סוטה מ"ז, ע"א).

[1786] **הופעת יהויקים אור מחומרי הארץ**: מגמה מקבילה לזו, המזהה בחומרי הארץ הוויית אין סוף חיים מקבילה לזו המופיעה מן השמים, מצינו מזווית אחרת, במרידתו של יהויקים מלך יהודה בה'.

בכפירתו בה', הוא מוצא תחליף ל"אור" המגיע לו מאת ה' מן השמים, באור המגיע מחומרי הארץ – זהב פרויים.

"כי אתא יהויקים אמר...כלום אנו צריכין אלא לאורו (שמאיר לנו השמש – רש"י) - **יש לנו זהב פרויים שאנו משתמשין בו (שמאיר ביותר** – רש"י), יטול אורו. אמרו לו: והלא כסף וזהב שלו הוא, שנאמר (חגי ב') לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות! - אמר להם: כבר נתנו לנו, שנאמר (תהלים קט"ו) השמים שמים להי' והארץ נתן לבני אדם".

ברור, כי תלות ישראל באורו של ה', אינו מצומצם לאור הפיזי המאיר את הדרכים, אלא לכל הוויית החיים התלויה באור ה'. מדברי יהויקים אנו למדים כי עוצמתם של חומרי הארץ מגיעה עד כדי הופעת חיים מקבילה לזו שישראל היו דבוקים בה מן השמים.

תכונת ה"פְּרָוִים": תכונת ה"פְּרָוִים" זו של הזהב, בו תולה יהויקים את קיום האור לישראל, מופיעה במקביל תכונות חיים נוספות – שאדמומיותו דומה לאדמומיות דם הפרים, וכוחו לעשות פירות.

כך המקור בדברי הימים:

"וַיְצַו אֶת הַבַּיִת אֶבֶן יְקָרָה לְתִפְאָרֶת וְהַזָּהָב זְהַב פַּרְוָיִם - ...ורבותינו פירשו שדומה לדם פרים מרוב שבחו ואדמימותו" (דברי הימים ב', ג', ו' ורש"י ד"ה והזהב).

כך בגמרא: " זהב פרוים - שדומה לדם הפרים" (יומא מ"ה, ע"א).

התבוננות במקום שימת העגל השני – בדן, מלמדת כי גם מקום זה כמו בית אל, מהווה מקור תשתיתי להופעת אין סוף החיים שמקורה מן הארץ.

דן – מקור החיים שממערת פמייאס

את ברכתו של שבט דן מתאר משה כזינוק מן הבשן.

"וּלְדָן אָמַר דָּן גּוּר אַרְיֵה יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן" (דברים, ל"ג, כ"ב).

את הזינוק הזה מייחסים חז"ל ליציאת הירדן מחלקו ממערת פמייאס.

*"יזנק מן הבשן - כתרגומו **שהיה הירדן יוצא מחלקו ממערת פמייאס** והיא לשם שהיא בחלקו של דן, שנאמר (יהושע י"ט, מז) ויקראו ללשם דן וזינוקו וקילוחו מן הבשן" (רש"י שם, דברים ל"ג, כ"ב ד"ה יזנק מן הבשן).*

בלימוד נוסף מייחסים חז"ל אף את עצם יציאתם של שבט דן לנחול בשני מקומות, האחת בלשם והשניה באזור נחלת בני יהודה[1787], לנקודת המוצא הזו שמן הבשן.

*"...דבר אחר **מה זינוק זה יוצא ממקום אחד ונחלק לשני מקומות**, כך שבטו של דן נטלו חלק בשני מקומות. תחלה נטלו בצפונית מערבית עקרון וסביבותיה, ולא ספקו להם ובאו ונלחמו עם לשם שהיא פמייאס והיא בצפונית מזרחית, שהרי הירדן יוצא ממערת פמייאס והוא במזרחה של ארץ ישראל ובא מהצפון לדרום וכלה בקצה ים המלח, שהוא במזרח יהודה, שנטל בדרומה של ארץ ישראל, כמו שמפורש בספר יהושע, והוא שנאמר (שם י"ט, מ"ז) ויצא גבול בני דן מהם ויעלו בני דן וילחמו עם לשם וגו', יצא גבולם מכל אותו הרוח שהתחילו לנחול בו:*

המקום האחד ממנו יוצא ה"זינוק", הוא מלשם שבמקורות הירדן, וההחלקות לשני מקומות היא התנחלותם שם ובאזור נחלת שבט יהודה. זאת אע"פ שבפועל נוחלים שבט דן בשלב הראשון את חלקם שבצמוד לנחלת יהודה –בגבול צורעה ואשתעול וכו', כשרק לאחר מכן הם יוצאים משם ונוחלים את נחלתם שבלָשֶׁם.

כך משמע מאופן הצגת הכתוב ביהושע את גבולות נחלתם של בני דן.

"לְמַטֵּה בְנֵי דָן לְמִשְׁפְּחֹתָם יָצָא הַגּוֹרָל הַשְּׁבִיעִי. וַיְהִי גְּבוּל נַחֲלָתָם צָרְעָה וְאֶשְׁתָּאוֹל וְעִיר שֶׁמֶשׁ...וּמֵי הַיַּרְקוֹן וְהָרַקּוֹן עִם הַגְּבוּל מוּל יָפוֹ. וַיֵּצֵא גְּבוּל בְּנֵי דָן מֵהֶם וַיַּעֲלוּ בְנֵי דָן וַיִּלָּחֲמוּ עִם לֶשֶׁם...וַיִּלְכְּדוּ אֹתָהּ וַיַּכּוּ אוֹתָהּ לְפִי חָרֶב וַיִּרְשׁוּ אוֹתָהּ וַיֵּשְׁבוּ בָהּ וַיִּקְרְאוּ לְלֶשֶׁם דָּן כְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם" (יהושע י"ט, מ' – מ"ז).

את "וַיֵּצֵא גְּבוּל בְּנֵי דָן מֵהֶם" מבאר רש"י כיציאה לנטילה נוספת בגורלם רחוק מגבולם הראשון.

"ויצא גבול בני דן מהם - כאן נטלו קצת ועוד נפל להם גורל במקו' אחר רחוק מגבולם ושאר שבטי' מפסיקין בינתים" (רש"י שם, יהושע י"ט, מ"ז ד"ה ויצא גבול בני דן מהם).

גם את תיאור המלחמה עם לשם הוא מבאר כמלחמה מאוחרת בעת שפוט השופטים בימי עתניאל בן קנז.

"וילחמו עם לשם - לאחר זמן בימי עתניאל בן קנז ובימי דמות מיכה כמה שנאמר בספר שופטים.
לשם - הוא ליש האמורה בספר שופטים" (רש"י שם, יהושע י"ט, מ"ז ד"ה וילחמו עם לשם וד"ה לשם).

ובמדרש: "זהב פרוים, ארשב"ל שהיה דומה לדם הפרים, וי"א **שהיה עושה פירות**" (שמות רבה פרשה לה ד"ה א ועשית את).

[1787] כפי שמבאר רש"י במקום על גבולם של בני דן צרעה ואשתאול, כשייכים לנחלת שבט יהודה: "וַיְהִי גְּבוּל נַחֲלָתָם צָרְעָה וְאֶשְׁתָּאוֹל - **משל יהודה היה ונפל גורל בני דן סמוך להם**" (יהושע י"ט, מ"א ורש"י ד"ה צרעה ואשתאול).

כך גם משמע מסדר הארועים בשופטים.

"בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל וּבַיָּמִים הָהֵם שֵׁבֶט הַדָּנִי מְבַקֵּשׁ לוֹ נַחֲלָה לָשֶׁבֶת כִּי לֹא נָפְלָה לּוֹ עַד הַיּוֹם הַהוּא בְּתוֹךְ שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה. וַיִּשְׁלְחוּ בְנֵי דָן מִמִּשְׁפַּחְתָּם חֲמֻשָּׁה אֲנָשִׁים מִקְצוֹתָם אֲנָשִׁים בְּנֵי חַיִל מִצָּרְעָה וּמֵאֶשְׁתָּאֹל לְרַגֵּל אֶת הָאָרֶץ וּלְחָקְרָהּ וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם לְכוּ חִקְרוּ אֶת הָאָרֶץ...וַיֵּלְכוּ חֲמֻשֶּׁת הָאֲנָשִׁים וַיָּבֹאוּ לָיְשָׁה וַיִּרְאוּ אֶת הָעָם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ יוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח כְּמִשְׁפַּט צִדֹנִים שֹׁקֶט וּבֹטֵחַ וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ יוֹרֵשׁ עֶצֶר וּרְחֹקִים הֵמָּה מִצִּדֹנִים וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם. וַיָּבֹאוּ אֶל אֲחֵיהֶם צָרְעָה וְאֶשְׁתָּאֹל וַיֹּאמְרוּ לָהֶם אֲחֵיהֶם מָה אַתֶּם. וַיֹּאמְרוּ קוּמָה וְנַעֲלֶה עֲלֵיהֶם כִּי רָאִינוּ אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה טוֹבָה מְאֹד וְאַתֶּם מַחְשִׁים אַל תֵּעָצְלוּ לָלֶכֶת לָבֹא לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ...וַיָּבֹאוּ עַל לַיִשׁ עַל עַם שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וַיַּכּוּ אוֹתָם לְפִי חָרֶב וְאֶת הָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ.... וַיִּבְנוּ אֶת הָעִיר וַיֵּשְׁבוּ בָהּ. וַיִּקְרְאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן בְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם אֲשֶׁר יוּלַּד לְיִשְׂרָאֵל וְאוּלָם לַיִשׁ שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (שופטים י"ח, א' – כ"ט).

מְצָרְעָה וּמֵאֶשְׁתָּאֹל מקום מושבם, הם שולחים מרגלים ולאחר שמוצאים כי ליש הינה מתאימה להתנחלותם, הם עולים עליה למלחמה וכובשים אותה למושבם.

אולם למרות זאת, בהתייחסותו לברכת משה, לא רק שרש"י מבאר את הזינוק מן הבשן כנקודת המוצא גם להתנחלות בני דן שבאזור צָרְעָה וְאֶשְׁתָּאֹל, אלא אף את דברי הכתוב ביהושע – "וַיֵּצֵא גְּבוּל בְּנֵי דָן מֵהֶם", אין הוא מבאר כפי שבאר בספר יהושע - "כאן נטלו קצת ועוד נפל להם גורל במקו' אחר רחוק מגבולם", אלא באופן הפוך לחלוטין.

"זינק מן הבשן - ...דבר אחר מה זינוק זה יוצא ממקום אחד ונחלק לשני מקומות, כך שבטו של דן נטלו חלק בשני מקומות. תחלה נטלו בצפונית מערבית עקרון וסביבותיה, ולא ספקו להם ובאו ונלחמו עם לשם שהיא פמייאס והיא בצפונית מזרחית...והוא שנאמר (שם י"ט, מ"ז) ויצא גבול בני דן מהם ויעלו בני דן וילחמו עם לשם וגו', יצא גבולם מכל אותו הרוח שהתחילו לנחול בו" (רש"י דברים ל"ג, כ"ב ד"ה יזנק מן הבשן).

נראה היה לכאורה כי סיומת דברי רש"י "יצא גבולם מכל אותו הרוח שהתחילו לנחול בו", מתייחסת ליציאתם של בני דן מעקרון וסביבותיה – "מאותו הרוח שהתחילו לנחול בו" לאחר שלא הספיק להם מקומם – "תחלה נטלו בצפונית מערבית עקרון וסביבותיה, ולא ספקו להם ובאו ונלחמו עם לשם". אולם אם אנו מייחסים את סוף דבריו של רש"י לתחילתו בביאור האחר – "מה זינוק זה יוצא ממקום אחד ונחלק לשני מקומות", סיומת דבריו מקבלים משמעות הפוכה לחלוטין. "ולא ספקו להם" אינו בא לציין מצוקת מקום, אלא מצוקת שיוך. התנחלותם באזור נחלת יהודה, אינה מספקת את צורך ההתנחלות שלהם והם פונים לחפשו בארץ. באופן זה מבואר הפסוק שמביא רש"י לסיוע – "והוא שנאמר ויצא גבול בני דן מהם - יצא גבולם מכל אותו הרוח שהתחילו לנחול בו" במשמעות שגבול נחלתם התואם את מהותם, אינו מופיע לבני דן במקום התנחלותם הנוכחי, אלא יוצא מאותו הרוח שהתחילו לנחול בו אל מקום אחר – שם יופיע להם גבולם.

הבנה זו מבארת את הלשון התמוהה בה מציג הכתוב את חיפושו של שבט דן מקום נחלה.

"בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל וּבַיָּמִים הָהֵם שֵׁבֶט הַדָּנִי מְבַקֵּשׁ לוֹ נַחֲלָה לָשֶׁבֶת כִּי לֹא נָפְלָה לּוֹ עַד הַיּוֹם הַהוּא בְּתוֹךְ שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה" (שופטים י"ח, א').

לשון זו מוזרה היא, כיוון שהיא מתארת כביכול ששבט דן כלל לא נפלה לו נחלה עד אז.
אכן, מתוך קושי באמירה זו, רש"י במקום מבאר כי אין כוונת הכתובים לומר כי לא נפלה לו נחלה כלל, אלא שלא נפלה לו **כפי הראוי להם** בארץ.

"כי לא נפלה לו - ירושה כפי הראוי להם בארץ מכובשת כמו שנאמר ביהושע ויצא גבול בני דן מהם ואף מכאן יש ללמוד שהיה מעשה זה בתחלת השופטים מיד" (רש"י שם, שופטים י"ח, א' ד"ה כי לא נפלה לו).

אולם על פי ביאור חז"ל בברכת משה את הבשן שממערת פמיאס כנקודת הזינוק שממנה הוא נחלק לשני המקומות, לשון זו מתבארת. אף שמקומם של בני דן בצרעה ובאשתעול, הוא נחלתם (כפי שמובא בגבולות הנחלה בספר יהושע), נקודת מוצא להוויית נחלתם אינו שם אלא בלשם מקור מוצא הירדן שממערת פאמייס. על כן רק בהתנחלותם שם, נסגר מעגל התנחלותם גם באזור נחלת שבט יהודה, אף שבפועל, ישיבתם מתחילה שם.

את הסימן הברור לסגירת המעגל הזו מקבלים בני דן, במציאתם את האבן האמורה להיות להם על החושן דווקא במקום הזה.

*"...וַיָּבֹאוּ עַל לַיִשׁ - שם העיר ובספר יהושע קורא שמה לשם על שם **שמצאו שם אבן טובה ששמה לשם והיא היתה על החשן לשבט דן שמו כתוב על לשם וידעו שבאמת היא נחלתם**" (שופטים י"ח, כ"ז ורש"י ד"ה לישׁ).*

מקור אבנם בחושן דווקא מלַיִשׁ – מקום מוצא הירדן שממערת פמיאס, מלמד אף הוא כי מהות נחלתם, משם היא מתחילה.

יש אם כן להבין את הזהות שבין דן ובין מערת פמיאס המגיעה עד כדי "תרגום" "דָּן גּוּר אַרְיֵה יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן" - על הירדן היוצא ממערת פמייאס. יש לבאר איך יציאת הירדן ממערת פמיאס שבעבר הירדן המערבי, מופיע כ"זינוק מן הבשן" השייך לכאורה לעבר הירדן המזרחי בשטח נחלת מנשה. יש לבאר מה המשמעות שנקודת מוצא זו של שבט דן שממערת פמיאס ומן הדן, מגיעה בפועל רק בשלב שני לאחר התנחלות בני דן באזור נחלת יהודה, מהו מאפיין ה"זינוק" הנחלק לשני מקומות ולא למקום אחד, ולבסוף מה ייחודיותה של נחלה זו של שבט דן, שאינה מגיעה כשאר הנחלות דרך מעשה הגורל, אלא דרך חיפוש וריגול אקרעיים המביאים אותם לשם. כל אלו אמורים לתת לנו את מאפייניה של מערת פמייאס היא דן, שם ממקם ירובעם את העגל השני.

התבוננות במאפיין הזינוק שמביא רש"י בברכתו של משה, יש בו בכדי לשפוך אור על מאפייני השכינה המופיעה בדן במקורות הירדן.

בהתייחסותו לתכונת הזינוק מבאר רש"י.

"מה זינוק זה יוצא ממקום אחד ונחלק לשני מקומות, כך שבטו של דן נטלו חלק בשני מקומות".

לאילו שני מקומות הוא נחלק? האם מחוייב הוא כי הזינוק יחלק לשני מקומות?

בהתייחסותו של רש"י בנושא השחיטה[1788] לכוח הזינוק, הוא מבאר כי הזינוק הינו קילוח בכוח למרחק.

"אם זינקה - כדרך שהבהמות נופחות בגרונם והדם מקלח ומזנק בכח.
*זינוק – **קילוח**" (רש"י חולין ל"ז, ע"א ד"ה אם זינקה וד"ה זינוק).*

יכולת זו היא המגדירה את היחלקותו לשני מקומות. המקום האחד הוא מקום יציאתו מן המקור, והמקום השני הוא מקום הגעתו בזינוקו הרחוק. אם במעשה הזרימה הרגיל, ההגעה למרחוק הינה מכוח ההמשכה האיטית מן המקור, הרי בזינוק, מתוך יציאתו בכוח, ההימצאות ברחוק, מקבילה להימצאות במקום היציאה מן המקור.

את המשמעות שבקיומו שווה הערך כמעט של המקום המרוחק מן המקור, לזה הצמוד למקור, אנו יכולים ללמוד מנסיונו של יעקב לקבל את הבכורה מעשו כדין, עוד בעת יציאתם מן הרחם.

"וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו. וְאַחֲרֵי כֵן יָצָא אָחִיו וְיָדוֹ אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וְיִצְחָק בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה בְּלֶדֶת אֹתָם" (בראשית כ"ה, כ"ה – כ"ו).

את אחיזת יעקב בעקב עשו, מבאר רש"י, כנסיון של יעקב לצאת לפניו.

*"ואחרי כן יצא אחיו וגו' - שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו, בדין היה אוחז בו לעכבו, **יעקב נוצר מטיפה ראשונה ועשו מן השניה, צא ולמד משפופרת שפיה קצרה, תן לה שתי אבנים זו תחת זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה תצא ראשונה,** נמצא עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון, ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה, ויטול את הבכורה מן הדין" (רש"י בראשית כ"ה, כ"ו ד"ה ואחרי כן יצא אחיו וגו').*

[1788] בשאלת שחיטת מסוכנת האם נשחטה קודם שנפחה נשמתה או לאחר שנפחה נשמתה, מביאה הגמרא סמנים שונים לכך כי אכן הייתה חיה בעת שחיטתה. זינוק הדם הוא אחד מהם:
"השוחט את המסוכנת - רשב"ג אומר: עד שתפרכס ביד וברגל, ר"א אומר: דיה אם זינקה..." (משנה חולין ל"ז, ע"א).

בהתייחסותו של רש"י לנקודת האמת שבנסיונו של יעקב הוא מבאר כי נסיונו של יעקב לעכב את עשו, היה כדין, כיוון שמצד מעשה היצירה יצירתו של יעקב הייתה ראשונה, אלא שביציאה, הנוצר ראשון, הוא היוצא שני כפי שקורה בנתינת שתי אבנים בשפורפרת שפיה קצר. משל זה, מלמד אותנו על היחס שבין ממד היצירה וממד ההולדה. ממד היצירה אחוז יותר בהווייתו החומר הנוצר. ואילו ממד ההולדה אחוז יותר בהווייתו הפעולה. אם נשליך זאת ביחס להיחלקות הזינוק לשני מקומות יוצא כי תכונת הזינוק מגדירה באופן שווה את ממד החומר וממד הפעולה כיוצאים מן המקור. מקום היציאה הקרוב אל המקור, מתמקד בחומר החיים המופק ממנו. ואילו המקום המרוחק מתמקד בכוח פעולתו של המקור המתבטא ביכולת הגעתו לשם.
התנחלותם של בני דן בשלב הראשון באזור נחלת שבט יהודה מלמד כי המפגש הראשון של בני שבט דן במהותם, הוא דווקא עם כוח פעולתם – עם מקום הגעתו המרוחק של הזינוק. גם את מסע מפגשם עם מקור הווייתם אין הם מקבלים במעשה הגורל. מעשה הגורל מביא להם רק את מקומם המרוחק שבגבול צָרְעָה וְאֶשְׁתָּאוֹל.

*"לְמַטֵּה בְּנֵי דָן לְמִשְׁפְּחֹתָם **יָצָא הַגּוֹרָל** הַשְּׁבִיעִי. וַיְהִי גְּבוּל נַחֲלָתָם צָרְעָה וְאֶשְׁתָּאוֹל וְעִיר שָׁמָשׁ. וְשַׁעַלַבִּין וְאַיָּלוֹן וְיִתְלָה. וְאֵילוֹן וְתִמְנָתָה וְעֶקְרוֹן. וְאֶלְתְּקֵה וְגִבְּתוֹן וּבַעֲלָת. וְיֵהֻד וּבְנֵי בְרַק וְגַת רִמּוֹן. וּמֵי הַיַּרְקוֹן וְהָרַקּוֹן עִם הַגְּבוּל מוּל יָפוֹ" (יהושע י"ט, מ – מ"ו).*

את השלמת מסעם אל מקור הווייתם הם נצרכים לעשות במעשה ריגול וכיבוש עצמאיים[1789].

*"**וַיֵּצֵא גְּבוּל בְּנֵי דָן מֵהֶם** וַיַּעֲלוּ בְנֵי דָן וַיִּלָּחֲמוּ עִם לֶשֶׁם וַיִּלְכְּדוּ אוֹתָהּ וַיַּכּוּ אוֹתָהּ לְפִי חָרֶב וַיִּרְשׁוּ אוֹתָהּ וַיֵּשְׁבוּ בָהּ וַיִּקְרְאוּ לְלֶשֶׁם דָּן כְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם" (יהושע י"ט, מ"ז).*

רק אז מתגלה להם אבן שבטם.

*"...וַיִּלָּחֲמוּ עִם לֶשֶׁם וַיִּלְכְּדוּ אוֹתָהּ וַיַּכּוּ אוֹתָהּ לְפִי חָרֶב וַיִּרְשׁוּ אוֹתָהּ וַיֵּשְׁבוּ בָהּ וַיִּקְרְאוּ לְלֶשֶׁם דָּן כְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם - ...בספר יהושע קורא שמה לשם על שם **שמצאו שם אבן טובה ששמה לשם והיא היתה על החשן לשבט דן** שמו כתוב על לשם **וידעו שבאמת היא נחלתם**" (יהושע י"ט, מ"ז ורש"י על שופטים י"ח, כ"ז ד"ה לישׁ).*

אם בדרך ההתנהלות הרגילה של הוויית החיים, מתוודה האדם בשלב הראשון בעת הולדתו אל מקור מחצבתו והוויית עצמו, ורק לאחר מכן הוא מפתח את יכולת פעולתו, הרי ביחס לשבט דן, דווקא פעולתם מכוח עצמם היא שמביאה אותם אל מקור הווייתם – אל לֶשֶׁם[1790] – היא לַיִשׁ[1791] - היא פמייאס[1792].

אמנם, דווקא במקום זה, בולט צמצום ההווייה הפועלת של יושביו, הן מלחמתית, הן המסחרית והן השלטונית.

"וַיִּלְכּוּ חֲמֵשֶׁת הָאֲנָשִׁים וַיָּבֹאוּ לָיִשָׁה וַיִּרְאוּ אֶת הָעָם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ יוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח כְּמִשְׁפַּט צִדֹנִים שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ יוֹרֵשׁ עֶצֶר וּרְחֹקִים הֵמָּה מִצִּדֹנִים וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם" (שופטים י"ח, ז').

אף שהם יושבים לבטח כמשפט הצידונים, הם רחוקים מהם ודבר אין להם עם אדם.

על הצידונים למדנו, כי כוחם הוא בכוח מסחרם.

*"דֹּמּוּ יֹשְׁבֵי אִי סֹחֵר צִידוֹן עֹבֵר יָם מִלְאוּךְ - ...סוחרי צידון עוברי ימים היו רגלים למלאותך כל **סחורה**" (ישעיהו כ"ג, ב' ורש"י ד"ה דומו יושבי אי).*

מברכתו של זבולון למדנו, כי השם צידון, מכוח הציד הוא מגיע להם.

[1789] בכך מתדמה נחלתם לנחלת שבטי עבר הירדן המזרחי הנוטלים את נחלתם בעצמם שלא על ידי ה' בתחילה. כך ראינו בירושלמי ביחס לחובת הבאת הביכורים שאינה שייכת בנחלה שאינה כלולה בקריאת הביכורים - "אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי" – "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה'" (דברים כ"ו, י').
"תני אשר נתתה לי **לא שנטלתי לי מעצמי**" (ירושלמי ביכורים פרק א ה"ח).

[1790] על פי יהושע: "וַיֵּצֵא גְּבוּל בְּנֵי דָן מֵהֶם וַיַּעֲלוּ בְנֵי דָן וַיִּלָּחֲמוּ עִם לֶשֶׁם וַיִּלְכְּדוּ אוֹתָהּ וַיַּכּוּ אוֹתָהּ לְפִי חָרֶב וַיִּרְשׁוּ אוֹתָהּ וַיֵּשְׁבוּ בָהּ וַיִּקְרְאוּ לְלֶשֶׁם דָּן כְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם" (יהושע י"ט, מ"ז).

[1791] על פי שופטים: "... וַיָּבֹאוּ עַל לַיִשׁ" (שופטים י"ח, כ"ז).

[1792] "ויבואו על ליש זו פמיאס" (מדרש תנחומא פרשת כי תשא סימן יד).

*"זְבוּלֵן לְחוֹף יַמִּים יִשְׁכֹּן וְהוּא לְחוֹף אֳנִיּוֹת וְיַרְכָתוֹ עַל צִידֹן - סוף גבולו יהיה **סמוך לצידון** (בראשית מ"ט י"ג ורש"י ד"ה וירכתו על צידון)...ומה ת"ל על צידון, **שיהא צד המזונות** ונותן לתוך פיו של ישששכר" (שכל טוב בראשית פרק מט ד"ה ורבותינו דרשו ויקרא).*

תיאור הכתוב כי בני ליש "דָּבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם" כהמשך לעדותו ש"רְחוֹקִים הֵמָּה מִצִּדֹנִים", מלמד על ריחוקם ממעשה המסחר.

המשך תיאורם – "וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ", מלמד על ריחוקם ממעשה המלחמה.

"...וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ, כלומר אין להם שכנים שיזיקום ויכלימום בשום דבר כמו לא הכלמנום וכן תרגם יונתן לית דנזיק ולפיכך הם שוקטים ובוטחים ואינם יריאים ואינם נשמרים ולפיכך הם נוחים להכבש כי לפי שהם בוטחים אינם שומרים העיר ואין להם כלי זיין" (רד"ק שופטים י"ח, ז' ד"ה כמשפט צדונים).

אם חושבים היינו שהעדר קשרי המסחר והכוח המלחמתי נובעים אך ורק מאי צורך מעשי של בני ליש לאחרים במזונותיהם ובאופן מקרי מכך שאין מי שמאיים עליהם כי יזיקם, מגיע המשך הכתוב ומלמד כי גם מלכות אין להם – "וְאֵין...יוֹרֵשׁ עָצֶר"

*"יוֹרֵשׁ עָצֶר - ת"י ירותין זעירין כלומר יורשי המלוכה היו קטנים ולא היה חוזק במלוכה ולפי הפשט עצר הוא מלוכה מן זה יעצר בעמי[1793] ומלת ואין מכלים עומד' במקום שנים ואין יורש עצר **כי לא היה בהם מלך ולא יורש מלוכה**" (רד"ק שם, שופטים י"ח, ז' ד"ה יורש עצר).*

דווקא מקום ה"זינוק" עצמו של הווייתם של בני דן, נעדר מכל הוויית פעולה.

התבוננות בשם "בשן" הניתן למקום "זינוק" זה של בני דן, יקדם אותנו שלב נוסף בהבנת מקור הוויית אין סוף החיים הזה שבדן.

בָּשָׁן – מקור חיים מכוחה של השֵן

כאמור, את זינוקו של דן, מייחס משה בברכתו לבשן.

"וּלְדָן אָמַר דָּן גּוּר אַרְיֵה יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן" (דברים ל"ג, כ"ב).

הזכרנו, כי חבל הבשן אינו בחלק נחלת דן אלא בעבר הירדן המזרחי, בשטח נחלתם של חצי שבט המנשה.

"וַיִּתֵּן מֹשֶׁה לַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה וַיְהִי לַחֲצִי מַטֵּה בְנֵי מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחֹתָם. וַיְהִי גְבוּלָם מְמַחֲנַיִם כָּל הַבָּשָׁן כָּל מַמְלְכוּת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן וְכָל חַוֹּת יָאִיר אֲשֶׁר בַּבָּשָׁן שִׁשִּׁים עִיר" (יהושע י"ג, כ"ט – ל').

פתרון לקושי הזה נותן תרגום אונקלוס, בבארו כי ארצו שותה מן הנחלים היוצאים מן הבשן.

"ולדן אמר דן תקיף כגור אריון ארעיה שתיא מן נחליא דנגדין מן מתנן[1794]" (אונקלוס דברים ל"ג, כ"ב).

באופן דומה מבאר רש"י, כי מערת פמייאס ממנו יוצאים מקורות הירדן מחלקו של שבט דן, מקבל את מימיו מן הבשן.

*"יזנק מן הבשן - כתרגומו שהיה הירדן יוצא מחלקו ממערת פמייאס והיא לשם שהיא בחלקו של דן, שנאמר (יהושע י"ט, מ"ז) ויקראו ללשם דן **וזינוקו וקילוחו מן הבשן**" (רש"י דברים ל"ג, ד"ה יזנק מן הבשן).*

[1793] כך הוא המקור בשמואל לשימוש בלשון "עצר" במשמעות של מלכות: "וּשְׁמוּאֵל רָאָה אֶת שָׁאוּל וַה' עָנָהוּ הִנֵּה הָאִישׁ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֶיךָ זֶה יַעְצֹר בְּעַמִּי - ימשול (סא"א) כמו עצור ועזוב (דברים ל"ב ל"ו) כך דרך המושל לעצור העם במלחמה שלא יתפזרו ולא יתפשטו זה מזה ולעצור בכל אחד מעשות רעה בלשוננו קורין מעצור קירשטני"ר בלע"ז: (שמואל א', ט', י"ז רש"י ד"ה יעצר בעמי).

[1794] בלשון זו מביאים גם חז"ל במדרש: "ד' א' יזנק מן הבשן [יא]מ' ארץ נחלת דן שותה מן הנחלים שירדו מבשן" (פתרון תורה פרשת וזאת הברכה עמוד 343).

אולם הבנה זו לוקה בחסר, שהרי על פי הביאורים שהבאנו, הַבָּשָׁן הינו מקור עקיף בלבד למי הירדן הנובעים משטח נחלת שבט דן. אולם על פי פשט ברכתו של שבט דן, הַבָּשָׁן הינו מקור זינוקם הישיר. הַבָּשָׁן על פי הפשט, **הינו שמה של מערת פמייאס עצמה**, שמשם יוצא הירדן. הבנה זו מחייבת אותנו להסיק כי השם "בָּשָׁן" משמש בשני מובנים. במובן אחד בעבר הירדן המזרחי, ובמובן שני בעבר הירדן המערבי כשמה של מערת פמייאס – מקור נביעתו של הירדן, שהוא מקום העיר לֶשֶׁם הנקראת אף "לַיִשׁ"[1795].

פתח למסקנה זו אנו מוצאים בדברי חז"ל, דווקא ממקום התנחלותם הראשון של שבט דן שבאזור נחלת שבט יהודה – מפועלו של שמשון.

לאחר שפלישתים עולים על ישראל למלחמה בעבור שמשון, מסגירים אותו בני יהודה לידי פלישתים.

"וַיַּעֲלוּ פְלִשְׁתִּים וַיַּחֲנוּ בִּיהוּדָה וַיִּתָּטְשׁוּ בַּלֶּחִי. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ יְהוּדָה לָמָּה עֲלִיתֶם עָלֵינוּ וַיֹּאמְרוּ לֶאֱסֹר אֶת שִׁמְשׁוֹן עָלִינוּ לַעֲשׂוֹת לוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לָנוּ. וַיֵּרְדוּ שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ מִיהוּדָה אֶל סְעִיף סֶלַע עֵיטָם וַיֹּאמְרוּ לְשִׁמְשׁוֹן הֲלֹא יָדַעְתָּ כִּי מֹשְׁלִים בָּנוּ פְּלִשְׁתִּים וּמַה זֹּאת עָשִׂיתָ לָּנוּ וַיֹּאמֶר לָהֶם כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ לִי כֵּן עָשִׂיתִי לָהֶם. וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֶאֱסָרְךָ יָרַדְנוּ לְתִתְּךָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים...וַיַּאַסְרֻהוּ בִּשְׁנֵים עֲבֹתִים חֲדָשִׁים וַיַּעֲלוּהוּ מִן הַסֶּלַע" (שופטים ט"ו, ט – י"ג).

כשצוהלים לקראתו הפלישתים, הוא קורע את אסוריו והורג בהם אלף איש בעזרת לחי של חמור.

"הוּא בָא עַד לֶחְי וּפְלִשְׁתִּים הֵרִיעוּ לִקְרָאתוֹ וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ יְקֹוָק וַתִּהְיֶינָה הָעֲבֹתִים אֲשֶׁר עַל זְרוֹעֹתָיו כַּפִּשְׁתִּים אֲשֶׁר בָּעֲרוּ בָאֵשׁ וַיִּמַּסּוּ אֱסוּרָיו מֵעַל יָדָיו. וַיִּמְצָא לְחִי חֲמוֹר טְרִיָּה וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיִּקָּחֶהָ וַיַּךְ בָּהּ אֶלֶף אִישׁ" (שופטים ט"ו, י"ד – ט"ו).

אולם, לאחר נצחונו הוא צמא למים עד כדי סכנת מיתה. בקריאתו אל ה', בוקע לו ה' את המכתש שבלחי החמור – הגומא שהשן יושבת בה[1796], ומוציא לו משם מים לשתות.

"וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר וַיַּשְׁלֵךְ הַלֶּחִי מִיָּדוֹ וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם הַהוּא רָמַת לֶחִי. וַיִּצְמָא מְאֹד וַיִּקְרָא אֶל ה' וַיֹּאמַר אַתָּה נָתַתָּ בְיַד עַבְדְּךָ אֶת הַתְּשׁוּעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְעַתָּה אָמוּת בַּצָּמָא וְנָפַלְתִּי בְּיַד הָעֲרֵלִים. וַיִּבְקַע אֱלֹהִים אֶת הַמַּכְתֵּשׁ אֲשֶׁר בַּלֶּחִי וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מָיִם וַיֵּשְׁתְּ וַתָּשָׁב רוּחוֹ וַיֶּחִי..." (שופטים ט"ו, י"ז – י"ט).

בהתייחסותם לשמשון בברכתו של יעקב לשבט דן, מבררים חז"ל מהי הזכות מכוחה זוכה שמשון לנס זה, והם מצביעים על ברכתו של משה לשבט דן - "יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן" בהוצאתם מלשון "מִן הַבָּשָׁן" את משמעות "מבין שיניו".

*"רבי אבא בר כהנא ורבי ברכיה בשם רבי אליעזר **מלמד שברא לו הקב"ה מעין מבין שניו, באי זו זכות, מברכתו של משה שאמר יזנק מן הבשן** (דברים ל"ג, כ"ב) **מבין שניו**" (בראשית רבה כ"ו פרשה צט ד"ה (טז) דן ידין).*

מדברי חז"ל אלו אנו רואים כי בקיעת ה' לשמשון את המכתש שבלחי החמור אינה נס מקרי. היא מאפיין ברכתו של שבט דן המופיע לו במלחמתו כנגד פלישתים. מעשה בקיעה זה מוגדרת כברכה המופיעה לשבט דן **מבין השיניים**.

בהתייחסותנו למאפיין אין סוף החיים שבבָּשָׁן[1797], כוחה של השֵׁן, עלה אף שם, מתוך הזיקה שיוצר הכתוב בתהילים בין הבשן והר סיני.

"הַר אֱלֹהִים הַר בָּשָׁן הַר גַּבְנֻנִּים הַר בָּשָׁן. לָמָּה תִּרְצָדוּן הָרִים גַּבְנֻנִּים הָהָר חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ אַף ה' יִשְׁכֹּן לָנֶצַח" (תהלים ס"ח, ט"ז – י"ז).

תרגום יונתן, ייחס את הפסוק כולו אל הר המוריה והר סיני.

[1795] "...וַיָּבֹאוּ עַל לַיִשׁ עַל עַם שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וַיַּכּוּ אוֹתָם לְפִי חָרֶב וְאֶת הָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ....וַיִּבְנוּ אֶת הָעִיר וַיֵּשְׁבוּ בָהּ. וַיִּקְרְאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן בְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם אֲשֶׁר יוּלַּד לְיִשְׂרָאֵל **וְאוּלָם לַיִשׁ שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה**" (שופטים י"ח, כ"ז – כ"ט).

[1796] כך מבאר רש"י במקום: "את המכתש - גומא שהשן יושבת בה עשוייה כעין מכתשת" (רש"י שופטים ט"ו, י"ט).

[1797] בפרק "החרמון והבשן – ירושלים ובית המקדש של מגמת בראשית" (עמ' _____).

*"**טור מוריה** אתר די פלחו אבהת עלמא קדם ה' אתבחר לבנין בית מקדשא **וטור סיני** למוהבית אוריתא..." (תרגום יהונתן במקום).*

את הייחוס הזה של הבשן להר סיני, הציבו חז"ל מכוח שמו של ה"בשן", מגזרת משמעות ה"ישן" משמו"[1798].

*"ויבא אל הר האלהים חורבה ה' שמות יש לו, הר אלהים, הר בשן, הר גבנונים, הר חורב, הר סיני...**הר בשן, שכל מה שאוכל אדם בשיניו בזכות התורה שניתנה בהר**, וכן הוא אומר (ויקרא כ"ו) אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם..." (שמות רבה פרשה ב' ד"ה ד ד"א ומשה).*

מתוך כך "גזרנו" את משמעות ה"ישן" שבבשן גם ביחס לבשן עצמו שבעבר הירדן המזרחי. חיבור שֵן הבהמות שם אל הארץ – אל המרעה השמן והדשן,

הקבלה מעין זו ראינו בביאור המצודת דוד במקום.

*"הר אלהים וגו' - הר סיני אשר ירד עליו אלהים הוא לכם הר בשן ר"ל **כמו שהר בשן הוא דשן ושמן ומקום מרעה כן הוא לכם הר סיני כי זכות התורה שקבלתם שמה היא הרועה אתכם ומגין עליכם**" (מצודת דוד תהלים ס"ח, ט"ז ד"ה הר אלוהים).*

מתוך הגדרת הבהמה אף ברמה ההלכתית כ"גידולי קרקע" מכוח היותה ניזונת וגדילה מן הקרקע,[1799], למדנו, כי חיבור הבהמות באכילת השן שלהם אל הארץ הוא מהותי ומוחלט כמו חיבור הצומח אליו ולחילופין כדוגמת חיבור אכילתם של ישראל מכוח התורה.

הסקנו מכל זאת, כי כוח השן הנגזר מן השם "בָּשָׁן" לאכול מכוח התורה מצד אחד, ולאכול מכוח הארץ מצד שני, הוא ביטוי בשתי "שפות" חיים שונות של החיבור אל נקודת מוצא אין סוף החיים. האחד מן הארץ[1800] – כפי הוויית חייהם של בני בראשית שעוג מלך הבשן הוא השורד מהם. השני מן השמים – מכוח התגלות אין סוף החיים בהר סיני.

מתוך נגזרות כוח השן בבשן "לאכול" מכוחה של הארץ, ראינו כי נגזר גם תרגום שם ה"בשן" בארמית כ"**מַתְנָן**"[1801], שהוא תרגומו הארמי של לשון "**אֶרֶחָה**" ומזונות[1802].

מתוך כל זאת יצא, כי ה"בשן" שבנחלת חצי שבט המנשה בעבר הירדן המזרחי, הוא מקום אכילת ה"ישן" את כוחה של הארץ באופן היונק ממנה את כוחה ברמה המקבילה ליניקת ישראל את כוח חיותם מהר סיני. במקביל, ה"בשן" הוא כוח שבט דן לבקוע לשמשון מעין מבין שיניו. חיבור

[1798] כך גם ראינו כי את משמעות הר סיני גוזרים חז"ל מן השם "בשן" גם מלשון – "בא שָם" – לשם בא הקב"ה ליתן את התורה.
"וידבר ה' אל משה במדבר סיני, ששה דברים נקראו לו (תהלים ס"ח) הר אלהים הר בשן הר גבנונים ההר חמד, הר חורב הר סיני...הר בשן הר בא שם הקב"ה" (מדרש תנחומא פרשת במדבר סימן ז').

[1799] כשמכוחה של הגדרה זו, מתאפשר לקנות בשר בירושלים בדמי פדיון מעשר שני ומכוחה מוגדר מעשה החליבה כמלאכת "מפרק" תולדה ד"דש"
כך ראינו לומדת הגמרא בעירובין מלימוד "כלל ופרט וכלל" כי ניתן לקנות בירושלים כל מה שהוא "גידולי קרקע" ובתוך כך היא כוללת אף את הבשר.
"דתניא: ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך - כלל, **בבקר ובצאן** וביין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט; מה הפרט מפורש - **פרי מפרי וגידולי קרקע**, אף כל - פרי מפרי וגידולי קרקע **שכולן ניזונין וגדילין מן הקרקע** - " (עירובין כ"ז, ע"ב ורש"י ד"ה וגידולי קרקע).
וכך ראינו שפוסק הרמב"ם ביחס למלאכת החליבה כדעת רבנן (כנגד דעת רבי יהודה) כי מלאכת דש הינה רק בגידולי קרקע, אולם יחד עם זאת מחייב בחולב משום "מפרק" שהינו תולדה של מלאכת ה"דש.
"הדש כגרוגרת חייב **ואין דישה אלא בגדולי קרקע**, והמפרק הרי הוא תולדת הדש, **החולב את הבהמה חייב משום מפרק**" (רמב"ם שבת ח', ז')

[1800] כשמתוך כך בארנו (בפרק "החרמון והבשן – ירושלים ובית המקדש של מגמת בראשית" עמ'_____), את רצון בני עבר הירדן בני גד וראובן, להישאר שם כי "אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה", כרצון החורג לגמרי מן הצורך הכלכלי גרידא, לחבר את הוויית חייהם אל מקור האין סוף המגיע מן הארץ דרך אכילתה של הבהמה.
"וּמִקְנֶה רַב הָיָה לִבְנֵי רְאוּבֵן וְלִבְנֵי גָד עָצוּם מְאֹד וַיִּרְאוּ אֶת אֶרֶץ יַעְזֵר וְאֶת אֶרֶץ גִּלְעָד וְהִנֵּה הַמָּקוֹם מְקוֹם מִקְנֶה. וַיָּבֹאוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה...הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה ה' לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה. וַיֹּאמְרוּ אִם מָצָאנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ יִתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל תַּעֲבִרֵנוּ אֶת הַיַּרְדֵּן...וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף אֶת מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב" (במדבר ל"ב, א' – ל"ג)

[1801] "וַיִּפְנוּ וַיַּעֲלוּ דֶּרֶךְ הַבָּשָׁן - ואתפניו וסליקו לאורח מַתְנָן" (במדבר כ"א, ל"ג).

[1802] "וְעוֹדֶנּוּ לֹא יָשׁוּב וְשָׁבָה אֶל גְּדֵלְיָה בֶּן אָחִיקָם בֶּן שָׁפָן אֲשֶׁר הִפְקִיד מֶלֶךְ בָּבֶל בְּעָרֵי יְהוּדָה וְשֶׁב אִתּוֹ בְּתוֹךְ הָעָם אוֹ אֶל כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינֶיךָ לָלֶכֶת לֵךְ וַיִּתֶּן לוֹ רַב טַבָּחִים אֲרֶחָה וּמַשְׂאֵת... - מתנן ונבזבן" (ירמיהו מ', ה' ד"ה ארוחה ומשאת).

הבשן" אל הוויית השֶן, מחברת אותנו שוב אל מקום כיבושם הנוסף של בני דן את לַיִש. פה אנו פוגשים אופן ביטוי **שלישי**, של אכילת השן בהקשר לבָּשָן.

כפי שפתחנו, הפשט הישיר של ברכת משה - "דָּן גּוּר אַרְיֵה יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן", אינו יכול להסתכם רק בהיות מקורות המים של נחלתו מן הבָּשָן[1803]. מחייב הוא לומר כי אף מקום נחלתו של דן נקרא אף הוא בשם "בָּשָׁן". גם ראינו, כי המקום אליו מתייחסת ברכתו של משה, הוא גם מקום כיבושם הנוסף – לַיִש (היא לֶשֶם[1804]).

*"...וַיָּבֹאוּ עַל **לַיִשׁ** עַל עַם שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וַיַּכּוּ אוֹתָם לְפִי חָרֶב וְאֶת הָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ...וַיִּבְנוּ אֶת הָעִיר וַיֵּשְׁבוּ בָהּ. וַיִּקְרְאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן בְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם אֲשֶׁר יוּלַד לְיִשְׂרָאֵל וְאוּלָם **לַיִשׁ** שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (שופטים י"ח, כ"ז – כ"ט).*

בהתייחסותם של חז"ל לשמותיו של האריה, הם מבארים כי השם **לַיִשׁ** הוא מלשון – "**שבשרו של אדם לש בשיניו**".

*"א"ר לוי שבעה שמות יש לו לארי ואלו הם, ארי, שחל, כפיר, לביא, ליש, שחץ, גור אריה. ארי כמשמעו שהכל מתיראין ממנו, כפיר שכל מי שרואהו כופר בחייו, לביא שהוא חוטף לבבות של בני אדם, **ליש שבשרו של אדם לש בשיניו** שחל שחלים לפניו, שחץ שהוא (משחץ) [חץ] בשיניו" (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקנט).*

נמצאנו אם כן למדים, שאף הבָּשָן כפי שמופיע בחלק נחלתו של שבט דן בצפון בעיר לַיִש, נגזר שמו ממשמעות כוחה של השן – שן האריה הלשה את בשר האדם.

בהתייחסותנו לכוחה של השן בבָּשָן, אנו פוגשים אם כן שלש משמעויות.
האחת, מופיעה אצל שמשון דווקא בנחלת דן שבאזור נחלת יהודה בין צורעה ואשתאול, ביציאת המים לו בין שיני החמור.
השניה, מופיעה בלַיִש, עירם של בני דן בצפון, מצד כוח האריה ללוש את בשר האדם בין שיניו.
השלישית, עליה כבר עמדנו - מופיעה בבשן שבעבר הירדן המזרחי, בכוחם של שיני המקנֶה "למשוך" את כוח הארץ.

בכדי לבאר את משמעות שן הבשן שבדן, אנו נצרכים להבדיל בין משמעות כוח השן שבבָּשָן ליש לבין זה שמופיע לשמשון, וביניהם ובין זה שבארנו בכוח הבשן שבעבר הירדן המזרחי. מתוך כך לגזור במדויק את כוח הבָּשָן המייחד את דן בצפון.

לבקוע מעיין ממכתש השן

כפי שראינו מחז"ל, בקיעת המכתש לשמשון להוציא לו משם מים, אינו מתרחש לו כנס מיקרי, אלא מכוח הוויית שבט דן שבו. ברכת משה לשבט דן – "יזנק מן הבשן" היא המזניקה לו מבין שיני החמור את מעיין המים להחיות נפשו.

*"וַיִּבְקַע אֱלֹהִים אֶת הַמַּכְתֵּשׁ אֲשֶׁר בַּלֶּחִי וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם וַיִּשְׁתְּ וַתָּשָׁב רוּחוֹ וַיֶּחִי ...- ... מלמד שברא לו הקב"ה מעין מבין שניו, באי זו זכות, מברכתו של משה שאמר יזנק מן הבשן (דברים ל"ג, כ"ב) **מבין שניו**" (שופטים ט"ו, י"ט, ובראשית רבה כ"י"ו פרשה צט ד"ה (טז) דן ידין).*

על איכות מעשה הבקיעה, עמדנו בפרשת קריעת בגדו של ירובעם[1805]. את המקור לפעולתה לקחנו מבקיעת ים סוף.

"וְאַתָּה הָרֵם אֶת מַטְּךָ וּנְטֵה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וּבְקָעֵהוּ וְיָבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה...וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַיָּם...וַיִּבָּקְעוּ הַמָּיִם" (שמות י"ד,ט"ז – כ"א).

[1803] כפי שראינו בביאור רש"י בברכת משה לשבט דן: "יזנק מן הבשן - כתרגומו שהיה הירדן יוצא מחלקו ממערת פמייאס והיא לשם שהיא בחלקו של דן, שנאמר (יהושע י"ט, מ"ז) ויקראו ללשם דן **וזינוקו וקילוחו מן הבשן**" (רש"י דברים ל"ג, כ"ב).

[1804] "וַיֵּצֵא גְּבוּל בְּנֵי דָן מֵהֶם וַיַּעֲלוּ בְנֵי דָן וַיִּלָּחֲמוּ עִם **לֶשֶׁם** וַיִּלְכְּדוּ אוֹתָהּ וַיַּכּוּ אוֹתָהּ לְפִי חָרֶב וַיִּרְשׁוּ אוֹתָהּ וַיֵּשְׁבוּ בָהּ וַיִּקְרְאוּ לְלֶשֶׁם דָּן כְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם" (יהושע י"ט, מ"ז).

[1805] בפרק "קריעה שהיא פרימה - חזרתו של ירובעם אל מקור התגלמות החיים" (עמ'_____).

מפגשו של יונה במעמקי הים עם שבילי ים סוף הנבקעים לישראל, עם מראות מכוני הארץ ואבן השתיה, לימדו אותנו כי מעשה הבקיעה בוקע וחודר אל תשתית המציאות.

*"והראהו **שבילי ים סוף שעברו ישראל בתוכם**... **והראהו עמודי ארץ במכונה**... והראהו תחת היכל ה', שנ' לקצבי הרים ירדתי, מכאן אנו למדים שירושלם על שבעה הרים היא עומדת, **וראה שם אבן שתיה קבועה בתהומות**..." (פרקי דרבי אליעזר פרק ט').*

כך ראינו באיוב, במשמעות כל מעשה בקיעה, כמעשה בקיעת הצור לישראל במדבר להוציא ממנו מים. מעשה הבקיעה מגיע אל מוצאה של המציאות הנבקעת.

*"בַּצּוּרוֹת יְאֹרִים בְּקֵעַ וְכָל יְקָר רָאָתָה עֵינוֹ - בצורות יאורים בקע - ...**לכל דבר יש מוצא**, ובצורות בקע למוצא היאורים וכן: כל יקר ראתה עינו - **מהיכן יצא לבריות** (כמו שעשה לישראל הך סלע ויזובו מימיו)" (איוב כ"ח, י' רש"י בצורות יאורים בקע).*

יציאת המים מן הסלע כתוצאה מבקיעתו, משמעותה היא אם כן, היגלות מוצא אין סוף החיים שמתשתית סלע הארץ, המצליח להיגלות כמיים מחיים על פני האדמה. כך האבן עליה שוכב יעקב ביציאתו לחרן, בתחילתה היא מופיעה כהווייתי אבן אחת כמשתית הארץ.

*"... חזר יעקב ללקוט את האבנים ומצאן אבן אחת, לקח יעקב את האבן ושם אותה מצבה...מה עשה הקב"ה, נטל רגל ימינו, **וטבע אותה עד עומק תהומות, ועשה אותה סניף לארץ**, כאדם שהוא נותן סניף לכיפה, לפיכך נקראת אבן שתיה, ששם טבור הארץ, ומשם נפתחה כל הארץ, ועליה היכל ה', שנאמר והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים (בראשית כ"ח, כ"ב)..." (מדרש תהלים מזמור צא ד"ה [ז] נוסחא אחרת).*

אולם בהמשכה היא מלווה את יעקב להופיע בהגעתו לחרן כאבן שעל פי באר המים

*"...ומשם נשא רגליו, **ושם הניח את הבאר, שהיתה הבאר מהלכת לפניו**, ובהריפת עין בא לחרן... וכגבור גלל את האבן מעל פי הבאר, והיתה הבאר עולה ושופעת מים חוצה לה" (המשך מדרש תהלים מזמור צא ד"ה [ז] נוסחא אחרת).*

מכאן יש לנו להסיק על בקיעת המַכְתֵּשׁ מבין שיניו של החמור לשמשון. הוצאת השכינה ממנה מים לשמשון אף היא תוצאה מחדירת הבקיעה האלוהית אל עומק משתית החיים המופיעים שם להוציאם לאוויר העולם..

מדברי הנביא צפניה, אנו למדים כי המכתש" הינו "חיק" המקום בו הוא נמצא.

*"הֵילִילוּ **יֹשְׁבֵי הַמַּכְתֵּשׁ**... - נחלא דקדרון שעמוקה כמכתשת זה ת"י ומדרש אגדה משער הדגים זו עכו **הנתונה בחיקו של הים** ששם נצודים דגים הרבה" (צפניה א', י"א רש"י יושבי המכתש).*

מה ייחודיות ה"חיק", ומדוע דווקא החיק כוחו מרובה (כריבוי הדגים בחיק הים)?

ביאור רש"י את משמעות לשון ה"חיק" בדברים, מלמד כי ה"חיק" הוא ה"מַחוּק" ביותר במקום הימצאותו, - יסוד התקוע בו.

*"כִּי יִסְּתְךָ אָחִיךָ בֶּן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת **חֵיקֶךָ**... - השוכבת בחיקך **ומחוקה בך** אפיקיי"א בלע"ז **[דבוקה]**, וכן (יחזקאל מ"ג, י"ד) ומחיק הארץ, **מיסוד התקוע** בארץ" (דברים י"ג, ז' ורש"י ד"ה חיקך).*

כך הוא המקור ביחזקאל.

*"**וּמֵחֵיק הָאָרֶץ** עַד הָעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה שְׁתַּיִם אַמּוֹת... - **מן היסוד מקרקע הארץ**" (יחזקאל מ"ג, י"ד ורש"י ד"ה ומחיק הארץ).*

מכתשת השן, שם מבצעת השכינה את מעשה הבקיעה, הוא אם כן, המחוק ביותר - יסוד הופעתה של השן, שאת מהותה מעוררת הבקיעה האלוהית. נביעת המעין מבין השיניים, היא התוצאה לחדירה אל עומק המשתית - משתית הוויית השן להבליט את מגמת הופעתה חיים במעשה אכילתה.

יוצא אם כן, שאם בשן הבשן שבעבר הירדן המזרחי מודגש כוח השן לאכול מן הארץ את כוחה ולהיזון ממנה, הרי בנס המתראה לשמשון מובלט נגיעתו בנקודת מוצא החיים שבאכילת השן. מתוך כך אם במעשה השן הגלוי בולטת טחינתה את האוכל ואיבוד צורתו והווייתו, הרי נגיעה במשתית הווייתה של השן מכוח מעשה הבקיעה שבמקום היווצרה, מבליטה את הבאתה את האוכל הנגרס על ידה אל נקודת מוצאו להיווצר תוך כך כהוויית חיים חדשה. בכך מתדמה מצב הצבירה המופיע בבקיעת מקום השן למצב ה"בקיעה" המתרחש ביונה במעי הדגה. אף בו, ירידתו למעי הדג מביאתו למקום בקיעת הים – היא היבשה שמעבר לבקיעת חייו, שהינה ביחס לחייו שמעל,כמצב צבירה כ"קיא", - כפי מצב האוכל הנאכַּל בקיבה. כך ראינו, מוגדר מצבו של יונה על ידי המלחים בעת זריקתו אל הים – כ"דָּם נָקִיא"[1806] ובמצב צבירה זה יוצא יונה ממעי הדגה – "**וַיָּקֵא** אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבָּשָׁה"[1807]. בכך שונה אופן הופעת ה"בשן" שבעבר הירדן המזרחי לאופן הופעת ה"בשן" אצל שמשון. מתוך משיכת שן הבהמה את הוויית אין סוף החיים בעבר הירדן המזרחי מאכילתה מהוויית האדמה עצמה, זהות קרבתה אל עפר יצירת החיים, מאפשר את משיכת החיים ממנה במעשה אכילת החי מן הארץ את המרעה. אולם מהיות הוויית ה"בשן" של שמשון, מופיעה בהוויית גוף בהמה – גוף החמור - "מבין שיניו"[1808], התפרטות זו של יכולת השן להופיע בגוף ובבשר חי, מחייבת את מעורבות מצב הבקיעה לגעת במקור הווייתה של "שן" זו.

התמקדות זו של שמשון בהוויית הגוף עצמו, מביאה עימה שינוי נוסף. אף שנקודת המוצא להפעלת כוחו מופיעה לו כאמור מבין שיניה של הבהמה, אין הוויית כוחו מופיעה לו כ"שן" שהפרוק שהיא יוצרת בפעולתה הוא הבולט בה, אלא כהוויית חיים בבשר עצמו. כך עולה מפשט הכתוב. בעוד שבדברי חז"ל ראינו כי בקיעת המכתש מתייחסת לבקיעה "בין שיניו", הרי הכתוב עצמו מייחס את מעשה הבקיעה אל הלחי.

*"וַיִּבְקַע אֱלֹהִים אֶת הַמַּכְתֵּשׁ **אֲשֶׁר בַּלֶּחִי** וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מָיִם..." (שופטים ט"ו, י"ט).*

כך עולה גם בהשוואה ללשון התרגום. אף שהתרגום, מתייחס אל מקום השן שבְּפָנִים הלחי – ללוע, בוחר הכתוב להתייחס לצד החיצוני – אל הלחי.

*"וַיִּמְצָא **לְחִי** חֲמוֹר טָרִיָּה וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיִּקָּחֶהָ וַיַּךְ בָּהּ אֶלֶף אִישׁ - ואשכח **לועא** דחמרא בטינתא ואושיט ידיה ונסבה וקטל בה אלף גברא" (שופטים ט"ו, ט"ו ותרגום יונתן שם).*

זווית הבעה זו של הלוע שלא כ"תוך הפה", אלא כצד החיצוני שלו מצינו בפרשת המשכן, שם מבואר "בַּלַּע הַקֹּדֶשׁ", כנרתיק וכיסוי הכלים.

*"זֹאת עֲבֹדַת בְּנֵי קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים. וּבָא אַהֲרֹן וּבָנָיו בִּנְסֹעַ הַמַּחֲנֶה וְהוֹרִדוּ אֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ וְכִסּוּ בָהּ אֵת אֲרֹן הָעֵדֻת. וְנָתְנוּ עָלָיו כְּסוּי עוֹר תַּחַשׁ וּפָרְשׂוּ בֶגֶד כְּלִיל תְּכֵלֶת מִלְמָעְלָה וְשָׂמוּ בַּדָּיו...**וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ** וָמֵתוּ - **לתוך נרתק שלו**, כמו שפירשתי למעלה (פסוק ה') **בפרשה זו**, **ופרשו עליו בגד פלוני וכסו אותו במכסה פלוני**, **ובלוע שלו הוא כסויו**" (במדבר ד', ד' – כ' ורש"י ד"ה ולא יבאו לראות **כבלע את הקדש**).*

בהיותה בקו התפר שבין הפנים והחוץ, כוללת הלחי בתוכה הן את אברי הפנים כגון הלשון.

*"וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה – הלחיים - **עם הלשון**..." (דברים י"ח, ג' ורש"י ד"ה הלחיים).*

ואפילו את אברי החוץ כגון הצמר שבראש (בכבשים) ושער הזקן (בתיישים)[1809].

*"והלחיים למאי אתא? **להביא צמר שבראש כבשים, ושער שבזקן תיישים** - ה', דהלחיים למאי אתא" (חולין קל"ד, ע"ב ד"ה ה').*

[1806] "וַיִּקְרְאוּ אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ אָנָּה ה' נָּא נֹאבְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאַל תִּתֵּן עָלֵינוּ **דָּם נָקִיא**..." (יונה א', י"ד).

[1807] "וַיֹּאמֶר ה' לַדָּג וַיָּקֵא אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבָּשָׁה" (יונה ב', י"א).

[1808] "...מלמד שברא לו הקב"ה מעין מבין שניו, באי זו זכות, מברכתו של משה שאמר יזנק מן הבשן (דברים ל"ג, כ"ב) **מבין שניו**" (בראשית רבה כי"ו פרשה צט ד"ה (טז) דן ידין).

[1809] כך מופיע הדבר להלכתא בשו"ע: "הלחיים הם מפרק של לחי עד פיקא של גרגרת שהיא טבעת הגדולה עם הלשון שביניהם, וצריך ליתנו עם העור ועם הצמר שבראשי כבשים והשער שבראשי תיישים שאינו רשאי למלגם (פי' להרתיחם בחמים להעביר השיער) ולא להפשיט העור קודם שיתננו לכהן" (שו"ע יורה דעה סימן ס"א סעיף ג').

כ"נרתיק" של תוך הפה, כוללת בתוכה הלחי אף את השן. כך מבאר "צרור המור"[1810] על התורה את "לְחָיָו" כשיני הלחיים.

*"לְחָיָו כַּעֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם - **הן שיני הלחיים שהן טוחנות המאכל**, [כמו הרואה שני לחייו שנפלו (ברכות נ"ו ע"ב)[1811]], ולכך נקראו היסורין ששולח עליהם בשם לחייו, שלועסים ומדכאים את **הצדיקים**" (שיר השירים ה', י"ג ופרוש "צרור המור" ד"ה לחיו).*

אולם, הכאתו של שמשון את פלישתים דרך נרתיק העור והבשר – הלחי, ולא דרך פעולת השן, מלמדת על אופי מלחמתו השונה מדרך המלחמה הרגילה אף זו התורתית.

אף בדרך המלחמה התורתית המבליטה את שלילת כוח האוייב בה כמעשה אכילה, מופיע מעשה הלחימה באוייב מצד כריתת השיניים את האוכל.

*"שִׁנַּיִךְ כְּעֵדֶר הַקְּצוּבוֹת שֶׁעָלוּ מִן הָרַחְצָה שֶׁכֻּלָּם מַתְאִימוֹת וְשַׁכְּלָה אֵין בָּהֶם - שום שכול ומום אין בהם ונאמר הדוגמא הזו על שם גבורי ישראל **הכורתים ואוכלים אויביהם בשניהם סביבותם** והרי הם מתרחקין מן הגזל של ישראל ומן העריות שלא יתכלכלו בעבירה ונאמר קילוס זה על שנים עשר אלף איש שצבאו על מדין בקצב ומנין שלא נחשד אחד מהם על העריות שנאמר (במדבר ל"א) ולא נפקד ממנו איש ואף על הרהור הלב הביאו כפרתן ואף על הגזל לא נחשדו שהעיד עליהם הכתוב (שם במדבר ל"א) ויקחו את כל השלל ויביאו אל משה ואל אלעזר הכהן וגומר ולא הבריח אחד מהן פרה אחת או חמור אחד" (שיר השירים ד', ב' רש"י ושכלה).*

אף בהתייחסות לאברי ה"לוע" הפנימיים, צד פעולתם משליט את תהליך הפירוק המשולב בהם בצד ההנאה שהם מפיקים.

*"מוריגי בהמה - כל בשר שבבהמה שאינו חלק אלא **דומה למורג חרוץ** שאינו חלק, **כמו החיך והלשון** והכרס הפנימי ובית הכוסות (קיבה ראשונה במעלי הגירה – (רש"י סוכה ל"ד ע"א ד"ה בית הכוסות)" (רש"י ברכות נ"ה, ע"א).*

קריאת החיך והלשון כמוריגים, הוא מצד היותם דשים את האוכל לפרקו בתהליך שהוא עובר בהם.

כך היא פעולת המורג.

*"מוריגין - קרשים [נקובים] ובהן יתידות **ודשין בהן את התבואה**" (רש"י בבא קמא ס"א, ע"ב).*

בכך מתדמה אופן פעולת אברי הלוע לאופן פעולת השן, אף שיש בהם הוויית הנאה.

כך מצינו בחך, המיוחדת אל הטעם, ובכל אופן מתורגמת אף היא ללשון מורג.

*"כִּי אֹזֶן מִלִּין תִּבְחָן **וְחֵךְ** יִטְעַם לֶאֱכֹל... - ארום אודנא מליא בחנא **ומוריגא** טעמא למיכל" (איוב ל"ד, ג' ותרגום יונתן שם).*

אולם, לא כך היא הכאת שמשון. תיאור מגעו עם אויביו דרך מעשה הכאת הלחי, מטה את דרך פעולתו אל מקום המגע הרך. כך מבאר רש"י במסכת ברכות, את הלחי כמקום הפה.

*"שאל בן דמא בן אחותו של רבי ישמעאל את רבי ישמעאל: ראיתי **שני לחיי שנשרו**. אמר: שני גדודי רומי יעצו עליך רעה, ומתו - **והם הלחיים - פה שיעץ** עליך רעה" (ברכות נ"ו, ע"ב ורש"י ד"ה יעצו עליך רעה).*

מתוך כך בולטת אצל שמשון השימוש בערוץ ההנאה בקו חיבורו ושלילתו את פלישתים.

כך מביאה הגמרא אמנם באופן שלילי, את סיבת הזדקקותו של שמשון ללחי החמור על מנת שישרוד.

[1810] לרבי יעקב אב"ד ליסא בעל החוות דעת, תורת גיטין ונתיבות המשפט.

[1811] אמנם כפי שנראה בהמשך, רש"י על המקום בברכות מבאר את "לחיו שנפלו" אל **הפה** - פיהם של גדודי רומי שיעצו עליו רעה.

*"וַיִּבְקַע אלהים את המכתש (מקום קביעות השן – רש"י) אשר בלחי (שופטים ט"ו). א"ר יצחק דבי רבי אמי: **הוא איוה לדבר טמא (לישא בת אל נכר** – רש"י), לפיכך נתלו חייו בדבר טמא - לחי החמור שאלמלא הוא היה מת בצמא" (סוטה ט', ע"ב ורש"י ד"ה בדבר טמא).*

כחיבור הפה אל הפה שהינו חיבור של אישות[1812], מתחבר שמשון אל פלישתים להכותם, דרך חיבור של אישות. כך מביא הכתוב בתחילת דרכו, בבקשו לבוא בקשרי חיתון דווקא עם נערה פלישתית.

*"וַיֵּרֶד שִׁמְשׁוֹן תִּמְנָתָה וַיַּרְא אִשָּׁה בְּתִמְנָתָה מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים. וַיַּעַל וַיַּגֶּד לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ וַיֹּאמֶר אִשָּׁה רָאִיתִי בְתִמְנָתָה מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים וְעַתָּה קְחוּ אוֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה. וַיֹּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הַאֵין בִּבְנוֹת אַחֶיךָ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לָקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרֵלִים וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן אֶל אָבִיו אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יָשְׁרָה בְעֵינָי. **וְאָבִיו וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מֵה' הִיא** כִּי תֹאֲנָה הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים... - עלילה להתגרות בם" (שופטים י"ד, א' – ד' ורש"י ד"ה כי תואנה הוא מבקש).*

אמנם, צד ההנאה הוא המגדיר אף את פעולת השן. כך מביאה הגמרא בהיזק השן.

"שן יש הנאה להזיקה" (בבא קמא ב', ע"ב).

תולדותיו של היזק השן, מוגדרים אף הם על פי צורך ההנאה שמוביל את מעשה ההיזק.

"תולדה דשן מאי היא? נתחככה בכותל להנאתה, וטינפה פירות להנאתה..." (בבא קמא ג', ע"א).

אולם, צד ההנאה שבשן, אינו ניכר בריגושו. הווייתה לעניין זה היא כהוויית האבן. כך מבואר בתוי"ס, שמה של השן "'גלל" מצד דימויה ל"אֶבֶן גְּלָל" - אבן שיש.

*"ובער - זו השן, וכן הוא אומר: (מלכים א', י"ד) כאשר יבער **הגלל** עד תומו - פי' ר"ח כמו נְדָבְכִין דִּי אֶבֶן גְּלָל (עזרא ו', ד') **שהשן דומה לאבן שייש**" (בבא קמא ב', ע"ב - ג' ע"א ותוספות ד"ה כאשר יבער הגלל).*

מהותה מופיעה דווקא מצד כלויו הגמור את את האוכל. צד זה מופיע אף הוא בשמה של השן כ"גלל", מצד ביעורה את המאכל להיות גלל.

"...לישנא אחרינא גלל זה רעי שהשן מבערת למאכל ונעשית גלל כמו גללי אדם וגללי בהמה" (רש"י שם, בבא קמא ג', ע"א ד"ה הגלל).

כל זאת אינו מופיע בשמשון בהתחברותו אל פלישתים בהכאת ה**לחי**, שהיא הביטוי הכוחני של חיבור האישות שהוא עושה עם פלישתים. מתוך כך מגיע לו צמאונו.

"וַיִּצְמָא מְאֹד וַיִּקְרָא אֶל ה' וַיֹּאמַר אַתָּה נָתַתָּ בְיַד עַבְדְּךָ אֶת הַתְּשׁוּעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְעַתָּה אָמוּת בַּצָּמָא וְנָפַלְתִּי בְּיַד הָעֲרֵלִים" (שופטים ט"ו, י"ח).

את צמאונו מבארים חז"ל מתוך "שהמפטפט צמא"!

*"ויצמא מאד, **דמפטפט צחי** (תרגום: צמא)" (בראשית רבה פרשה צח ד"ה יג דן ידין).*

משלומית בת דברי שנבעלה למצרי במצרים למדנו, כי ה"פטפוט" הוא הדיבור הקרוב לאישות.

*"וַיִּקֹּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרְאֵלִית אֶת הַשֵּׁם...וְשֵׁם אִמּוֹ שְׁלֹמִית בַּת דִּבְרִי לְמַטֵּה דָן - שלמית - **דהות פטפטה שלם עלך, שלם עלך, שלם עליכון, מפטפטת בדברים** שואלת בשלום הכל.*

[1812] כך הוא בקשר שבין ה' למשה פה אל פה העומד כנגד קשר האישות עם האישה.
"פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ... - אמרתי לו לפרוש מן האשה" (במדבר י"ב ח', ורש"י ד"ה פה אל פה).

וכך הוא בשיר השירים בבקשת הרעיה כי ינהג עימה מנהג חתן וכלה הנושקים בפיהם.

"יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ... - זה השיר אומרת בפיה בגלותה ובאלמנותה מי יתן וישקני המלך שלמ' מנשיקות פיהו כמו מאז לפי שיש מקומות שנושקין על גב היד ועל הכתף אך ישקני מנשיקות פיהו אני מתאוה ושוקקת להיותו נוהג עמי כמנהג הראשון **כחתן אל כלה פה אל פה**" (שיר השירים א', ב' ורש"י ד"ה ישקני מנשיקות פיהו).

*בת דברי - דברנית היתה מדברת עם כל אדם, **לפיכך קלקלה**" (ויקרא כ"ד, י"א ורש"י ד"ה שלמית ודי"ה בת דברי).*

מפרשת בגתן ותרש למדנו, כי התגברות במעשה האישות, מביא לצמא.

*"אמר רבי יוחנן: בגתן ותרש שני טרסיים הוו, והיו מספרין בלשון טורסי, ואומרים: מיום שבאת זו לא ראינו שינה בעינינו, בא ונטיל ארס בספל כדי שימות - לא ראינו שינה - **מתוך שהיתה חביבה עליו היה מרבה בתשמיש, וצמא לשתות**" (מגילה י"ג, ע"ב ורש"י ד"ה לא ראינו שינה).*

צמאון זה, הנובע מן הזיקה הקרובה ביותר שיוצר שמשון עם ההווייה הגויית, מצריכה את ההשגחה האלוהית לבקוע למענו את מכתש השן אל מקור הוויית ההנאה שבגוף הגויי הטמא – להחיותו.

"וַיִּבְקַע אֱלֹהִים אֶת הַמַּכְתֵּשׁ אֲשֶׁר בַּלֶּחִי וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם וַיֵּשְׁתְּ וַתָּשָׁב רוּחוֹ וַיֶּחִי..." (שופטים ט"ו, י"ט).

נמצאנו אם כן למדים כי הוויית ה"בשן" המופיעה לשמשון מ"בין שיניו" של החמור, לא רק שאינה תלויה אצלו באכילת הבהמה, כפי שהדבר בעבר הירדן המזרחי[1813], אלא היא מגיעה להתממש עד כדי הווייה בשרית בלחי החומר, ככוח פועל בידו של שמשון לפעול עימה את חיבורו האישותי עם פלישתים, בערוץ ההנאה המופיע בפעולת השן. רמת הפעולה בהוויית "בשן" זו היא עצומה, ורמת המעורבות האישית והחווייתית בה היא קסימאליית.

כנגד רמת התממשות זו של ה"בשן" ככוח פועל בהוויית גופו של האדם, מופיע ה"בשן" שבדן, באופן הפוך לחלוטין.

לַיִשׁ - להתמסר ללישת שיניה של הארץ

את כוחה של השן אנו מוצאים בלַיִשׁ מקום נחלתם הצפוני של בני דן, לא בבהמה האוכלת מן הארץ (עבר הירדן המזרחי), ולא באדם לפעול עימה לשלול את החיים, אלא בארץ עצמה!

את חשיבות שמה של העיר "לַיִשׁ" מדגיש לנו הכתוב בהזכרתו את שמה הראשון אף לאחר קריאתם של בני דן אותה "דן", על שם דן אביהם.

*"...וַיָּבֹאוּ עַל **לַיִשׁ** עַל עַם שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וַיַּכּוּ אוֹתָם לְפִי חָרֶב וְאֶת הָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ...וַיִּבְנוּ אֶת הָעִיר וַיֵּשְׁבוּ בָהּ. וַיִּקְרְאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן בְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם אֲשֶׁר יוּלַד לְיִשְׂרָאֵל וְאוּלָם **לַיִשׁ** שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (שופטים י"ח, כ"ז – כ"ט).*

ראינו, כי משמעות השם **לַיִשׁ** הוא כאחד משמותיו של האריה הנגזר מכך "**שבשרו של אדם לש בשיניו**"[1814].

מתוך ששם זה הוא שם עירם של בני דן, אנו נצרכים להבין כי כוח זה של "לישת בשרו של האדם בשיניים" הוא כוחו של המקום! נמצאנו אם כן למדים כי בהגעתם של בני דן אל לַיִשׁ, הם מוסרים עצמם ללישת הארץ. אם בעבר הירדן המזרחי, מופיע כוח השן שבבשן למשוך את כוח הארץ אל האדם דרך אכילת המקנה, ואם בשמשון מופיע כוח השן שב"בשן" באדם עצמו לפעול את כוחה כהווייה של הנאה, הרי בלַיִשׁ מופיע כוח השן בארץ כשהאדם מתמסר ומתבטל אל תוכה לפעול עליו את "שיניה" ללוש את הווייתו להיות כהווייתה. את תכונות הארץ מקבל האדם בנחלת דן שבליש, לא מכוח פעולתו, אלא דווקא מתוך התבטלותו אל הוויית הארץ הפועלת עליו. תכונת האריה שבליש אינה תכונת האדם אלא דווקא תכונת האדמה.

[1813] שם נסמכים בני גד, ראובן וחצי שבט המנשה על המִקְנה במשיכת כוחה של הקרקע - "הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה ה' לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל **אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלָעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה**...יִתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל תַּעֲבִרֵנוּ אֶת הַיַּרְדֵּן" (במדבר ל"ב, ד' – ה').

[1814] "א"ר לוי שבעה שמות יש לו לארי ואלו הם, ארי, שחל, כפיר, לביא, ליש, שחץ, גור אריה...**ליש שבשרו של אדם לש בשיניו**..." (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקנט).

מתוך הבנה זו ברור כי אינו דומה ה"בשן" שבליש ל"בשן" של עבר הירדן המזרחי. בברכתו של יעקב לבני דן "דן גור אריה יזנק מן הבשן", אין הוא מתייחס לתכונת הבשן של עבר הירדן המזרחי, אלא לתכונת הבשן שבליש – תכונת שן האדמה עצמה ללוש את הנמצאים בה להטמיע בהם את הוויית כוחה.

את תכונתו כ"גור אריה" מקבל שבט דן **ממקום מושבו**, שהוא ה"אריה" המאציל עליו את כוחו.

כך נראה שניתן ללמוד מלשון תרגום יונתן.

"ולשבטא דדן בריך משה נביא דה' ואמר שבטא דדן מדמי לגור בר אריוון ארעיה שתיא מנחליא דנגדין" (תרגום יונתן, דברים ל"ג, כ"ב).

תרגום "יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן" כ – "**ארעיה** שתיא מנחליא דנגדין" כהמשך לתחילת ברכתו של דן – "דָּן גּוּר אַרְיֵה" - "שבטא דדן מדמי לגור בר אריוון", מייחס ברמה הלשונית את תואר ה"אריה", למי שמזנק מן הבשן – היא ארצו![1815]

הבנה זו את אופי המקום אליו מתחברים בני דן, ויחסי הגומלין שבין יושבי ליש ומקום מושבם, מבארים היטב ובאופן מהותי ביותר את מה שרואים עינייהם של המרגלים בהגיעם אל העיר.

"...וַיִּרְאוּ אֶת הָעָם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ יוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח כְּמִשְׁפַּט צִדֹנִים שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ יוֹרֵשׁ עֶצֶר וּרְחֹקִים הֵמָּה מִצִּדֹנִים וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם" (שופטים י"ח, ז').

כפי שבארנו לעיל[1816], הזכרת הכתוב כי אין לארץ ההיא יוֹרֵשׁ עֶצֶר, למדה אותנו כי כל תיאורה של העיר ליש כעיר היוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח, "וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ", "וּרְחֹקִים הֵמָּה מִצִּדֹנִים וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם" באים לתאר את ריחוקם של בני לייש מהווייה פועלת, הן קניינית, הן מלחמתית והן שלטונית. עתה, מקבל תיאור זה משמעות ברורה. מתוך שבני ליש מתבטלים אל שיני הארץ להילוש בשרם מכוחה, אין הם חיים מכוח האדם הפועל שבהם, אלא מכוח נפעלותה של האדמה אותם. על כן, כל צדדי הפעולה המאפינים את האדם – הקנייניים, המלחמתיים והשילטוניים, נאדרים מהם.

אם בבקיעת השַׁלְוָה של ירובעם, ראינו[1817] כי ירובעם מגיע ליכולת לפעול שכינה בלא צורך בכלים, הרי המשכה של מגמה זו לינוק ממקור החיים שמן הארץ, מגיעה לכדי מגמתה הקיצונית המוותרת לא רק על הוויית הכלים, אלא אף על הוויית הכוח הפועל, להתמסר התמסרות גמורה ללישת הארץ את בשר האדם. אל מגמה זו נמשכים ישראל אף אלו הדרומים להתחבר אל עגל דן[1818], למרות קירבתם הרבה יותר אל עגל בית אל.

עיון מדוקדק בקביעת שבט דן את מקומו בלַיִשׁ, מלמד כי אף שמקום זה מקום נחלת שבטו הוא ולא שבט אפרים, מגמתו הכוללת של שבט אפרים מתממשת, בקביעתם של שבט דן את שם המקום כשם דן אביהם.

כך למדים חז"ל, מחיבור קריאתה של לַיִשׁ על שם דן, לשם **יִשְׂרָאֵל** של יעקב.

*"וַיִּקְרְאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן בְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם **אֲשֶׁר יוּלַד לְיִשְׂרָאֵל**..." (שופטים י"ח, כ"ט).*

מהזכרה זו של השם ישראל, למדים חז"ל כי בהגעתם של שבט דן אל לַיִשׁ, מתממשת הברכה המייחדת את יעקב בשם הזה – "גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ"[1819] בצד נוסף שמצדדיה[1820].

[1815] אמנם, התרגום הירושלמי, מוסיף "וו" לתיאור ארצו של דן, ומפריד בין "דן גור אריה" לבין "יזנק מן הבשן". בכך הוא מרחיק בין תכונת ה"אריה" לבין תכונת ארצו של דן.
"...ואמר דן מדמי לגור בר אריון וארעיה תהוי שתימין (ס"א שתיא מן) בותניא"
תרגום אונקלוס נראה שמתרחק באופן אחר מייחוס תכונת האריה אל ארצו של דן בתרגמו את "דָּן גּוּר אַרְיֵה" באופן המתייחס יותר לכוחו הפועל של שבט דן - כ"דן **תקיף** כגור אריון".

[1816] בפרק "דן מקור החיים שממערת פמייאס" (עמ'_____).

[1817] בפרק "הכוח לפעול שכינה בלא צורך בכלים" (עמ' _____).

[1818] כפי שבארנו מלשון הכתוב "וַיֵּלְכוּ הָעָם לִפְנֵי הָאֶחָד עַד דָּן":
"וַיָּשֶׂם אֶת הָאֶחָד בְּבֵית אֵל וְאֶת הָאֶחָד נָתַן בְּדָן. וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת וַיֵּלְכוּ הָעָם לִפְנֵי הָאֶחָד עַד דָּן" (מלכים א', י"ב, כ"ט – ל').

[1819] "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ..." (בראשית ל"ה, י' – י"א).

*"ר' יודן ור' איבו ור' משין בן נגרי בשם ר' יוחנן אמרו **עתידין בניך לעשות גוי כקהל עמים** מה קהל עמים מקריבין בשעת איסור במות אף בניך מקריבים בשעת איסור במות, ר' חנינא מייתי לה מהכא (מלכים א יח) ויקח אליהו שתים עשרה אבנים וגו', אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך שמשעה שנתן לו השם הזה נאמר לו גוי וקהל גוים יהיה ממך, **ר' שמלאי מייתי לה מהכא (שופטים יח) ויקרא שם העיר דן כשם דן אביהם אשר יולד לישראל[1821], שמשעה שנאמר לו השם הזה נאמר לו גוי וקהל גוים יהיה ממך**... " (בראשית רבה פרשה פב ד"ה ה ר' יודן).*

ברכה זו המשיקה בין ישראל אל הוויית הגויות, מיוחסת לאפרים ומנשה היוצאים מיוסף ולבנימין.

"וַיֹּאמֶר לוֹ אֲלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ - גוי – בנימין. גוים - מנשה ואפרים שעתידים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים" (בראשית ל"ה, י"א ורש"י ד"ה גוי וד"ה גוים).

נמצאנו אם כן למדים, כי אף אופן הופעתה של לַיִשׁ את החיבור אל הארץ - בין שיניה, המבטל את עבודת הכלים - אף מעבר לזו המינימאלית אותה מופיע יעקב בבית אל במצבת האבן וביציקת השמן[1822], הינו חלק מדרך החיים ה"גוֹיית" המייחדת את שבטי יוסף, אפרים ומנשה, המתאפיינת בהתדבקות אל כוחה של הארץ. הגעתה של התדבקות זו אל הארץ בלַיִשׁ לשיא חדש, היא המחדשת את השם "ישראל" המתייחס למגמת אין סוף חיים זו - אם קריאתם של בני דן ללַיִשׁ על שם דָּן אֲבִיהֶם.

ברור, מתוך הבנה זו את הוויית ה"בשן" שבלַיִשׁ, כהמשך העמקת החיבור הבלתי אמצעי אל הארץ המתגלה לירובעם בבקיעת שַׁלְמָתוֹ, כי העגלים שעושה ירובעם לישראל, לא נועדו להיות "כלים" להופיע דרכם שכינה לישראל כתחליף לעבודת המקדש. אין הם תחליף לבניין המקדש וכלי עבודתו, וממילא כלל לא נועדו להיות מקום הקרבה או מזבח. העגלים הינם אמצעי החיבור הישיר אל האדמה. זו תכליתם היחידה, אותה מועיד להם ירובעם בעשייתם.

על היות הבהמה מחוברת בעצם הווייתה אל הארץ דרך מעשה אכילתה, למדנו לעייל[1823] בביאור כוחה של ארץ הבשן - ממלאכת החליבה במלאכות השבת.

אף שחכמים סוברים כי "אין דישה אלא בגידולי קרקע"[1824], מחייבים באי בית המדרש במעשה החליבה משום מפרק שהינו תולדה של מלאכת הדש.

*"אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה: חולב חייב משום **מפרק**" (שבת צ"ה, ע"א).*

באופן זה ראינו פוסק הרמב"ם.

*"הדש כגרוגרת חייב **ואין דישה אלא בגדולי קרקע**, והמפרק הרי הוא תולדת הדש, **החולב את הבהמה** חייב משום מפרק[1825]" (רמב"ם שבת ח', ז').*

מתוך כך עלתה המסקנה כי הבהמה נחשבת "גידולי קרקע".

[1820] שנ י צדדים נוספים מביאים חז"ל במדרש שלהלן, האחד מצד הקרבתם של ישראל בבמות יחיד אף לאחר שכבר נאסרו הבמות, וצד נוסף במעשה הקרבתו של אליהו בבמת הכרמל.

[1821] "וַיֵּלְכוּ בְּנֵי דָן לְדַרְכָּם...וַיָּבֹאוּ עַל לַיִשׁ עַל עַם שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וַיַּכּוּ אוֹתָם לְפִי חָרֶב וְאֶת הָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ...וַיִּבְנוּ אֶת הָעִיר וַיֵּשְׁבוּ בָהּ. וַיִּקְרְאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן בְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם אֲשֶׁר יוּלַּד לְיִשְׂרָאֵל וְאוּלָם לַיִשׁ שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (שופטים י"ח, כ"ו – כ"ט)

[1822] וַיִּצֵּא יַעֲקֹב מֵבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה. וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא. וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ. וְהִנֵּה יְהוָה נִצָּב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וֵאלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ. וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפוֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ. וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֶזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ. וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ יְהוָה בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי. וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מָה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם. וַיַּשְׁכֵּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ. וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה. וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ. וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים. וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ" (בראשית כ"ח, י' – כ"ב).

[1823] בפרק – "החרמון והבשן – הביטוי הנחלתי לתשתית התכונתית שבשורש הדודאים" (עמ'_____).

[1824] כך הוא המקור במסכת שבת: "שהיה רבי יהודה אומר: פציעה - בכלל דישה. אמרו לו: אין פציעה בכלל דישה. אמר רבא: מאי טעמא דרבנן - קסברי: **אין דישה אלא לגדולי קרקע**" (שבת עה', ע"א).

[1825] אמנם, החיבור בין הגדרת איסור מעשה החליבה משום "מפרק" תולדה דדש ,והתניית מלאכת הדש רק בגידולי קרקע אינו מחוייב. תו"ס בעניין מלאכת החליבה מבאר כי המחייב במעשה החליבה משום מפרק, אינו פוסק כדעת רבנן כי "אין דישה אלא לגידולי קרקע", אלא כרבי יהודה החולק עליהם. כך מעמיד התו"ס את דעת רש"י: "מפרק - פירש"י דהוה תולדה דדש...ונראה דלפירוש הקונטרס הלכה כרבי יהודה..." (תוספות ע"ג, ע"ב ד"ה מפרק). אולם הרמב"ם נוקט כשתי הקצוות יחדיו. מצד אחד מחייב במעשה החליבה משום מפרק - תולדה דדש. מצד שני, פוסק כרבנן כי אין דישה אלא לגידולי קרקע.

כך ראינו בדיני פדיון דמי מעשר שני בירושלים. היכולת לקנות בכסף הפדיון גם בשר מגיע מהיותו אף הוא כלול בגדר – "גידולי קרקע"[1826].

*"דתניא: ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך - כלל, בבקר ובצאן ובין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך[1827] - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט; מה הפרט מפורש - פרי מפרי **וגידולי קרקע**, אף כל - פרי מפרי וגידולי קרקע" (עירובין כ"ז, ע"ב).*

על כך ביאר רש"י שם, כי גדר הבהמה כ"גידולי קרקע" נובע מהיותה ניזונה וגדילה מן הקרקע.

*"וגידולי קרקע - שכולן **ניזונין וגדילין מן הקרקע**" (רש"י שם, ערובין כ"ז, ע"ב ד"ה וגידולי קרקע).*

בכוחה הייחודי, מצליחה הבהמה להתחבר ישירות אל הוויית הארץ במעשה אכילתה כדוגמת חיבורו של הצומח אליה.

התבוננות בתיאור הכתוב בתהילים את העגל, מלמד כי אף הווייתו המרכזית של העגל מובלטת מצד היותו "אוכל עשב".

*"**יַעֲשׂוּ עֵגֶל בְּחֹרֵב וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְמַסֵּכָה. וַיָּמִירוּ אֶת כְּבוֹדָם בְּתַבְנִית שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב**" (תהלים ק"ו, י"ט – כ').*

אמנם, חז"ל, מפנים תיאור זה לצד הבזיון שבמעשה ישראל.

"אין לך מתועב ומשוקץ מן השור בשעה שהוא אוכל עשב שהוא מוציא פרש רבה והוא מלוכלך בה, ס"א רירו" (רש"י שם, תהלים ק"ו, כ' ד"ה אוכל עשב).

אולם, כהווייה כוחנית, מלמד תיאור זה על מקור החיים אליו מתחברים ישראל בעזרת העגל. שימושם ב"אֹכֵל עֵשֶׂב", בהיותו מבליט את צד "גידול הקרקע" שבעגל, הוא מאפשר לישראל להתחבר אל הארץ, דרך מערכת ה"חי" הבהמי. בכוח הזה, משתמש ירובעם בבניין העגלים. בכך הוא מבקש להעצים את הוויית השכינה שמן הארץ המייחדת אותו, כנגד שכינת ה' שמן השמים ב"כלים", המייחדת את בית המקדש בירושלים.

אלא שלדבקות זו ישנו מחיר. קשירתם של העגלים את ישראל אל הארץ, מביא לנטייתם של ישראל דווקא אל העגל שבדן. כינוסם אל בין שיניה של הארץ הינו העמקת הדבקות אל הארץ עד כדי כינוס האדם אל תוכה להילוש מכוחה[1828]. משיכה זו, מערערת את האיזון העדין שמקיים ירובעם בין שני העגלים בהופעת שכינת האין סוף שבארץ. העמקת ישראל את התדבקותם אל הארץ כפי מאפיין כוחה בליש, עומדת להשליט עצמה על מאפיין חיבור האין סוף המקביל, המופיע לישראל בבית אל. בכך יש לתלות את השינוי שעושה ירובעם, בקיומו עבודה במקום העגל שבבית אל.

כפיית ירובעם שכינת שמים בעבודת עגל בית אל

[1826] אמנם תו"ס במקום בעירובין, מחלק ומבאר שאף שבפדיון דמי מעשר שני, נכלל בשר הבהמה בגדר "גידולי קרקע", הרי **ביחס לדבר הגדל ממש בקרקע, אין הבהמה נחשבת ממש גידולי קרקע**. על כן במלאכת הדש, לא יספיק מעמדה להכליל את מלאכת החליבה כתולדה של מלאכת הדש, אם נפסוק כדעת רבנן כי הדש הוא רק בגידולי קרקע.
"מפרק - פירש"י דהוה תולדה דדש וקשה לר"ת דבשילהי המצניע (לקמן צה.) אמר דחולב חייב משום מפרק ואי הוה תולדה דדש הא אמר לקמן גבי הפוצע חלזון דלרבנן אין דישה אלא בגידולי קרקע ואין לומר דדוקא חלזון שהוא דג פטרי רבנן דלא הוי גידולי קרקע אבל בחולב מחייבי דבהמה חשיבא גידולי קרקע כדמוכח בריש בכל מערבין (עירובין דף כז:) דהא ע"כ טעמא דרבנן משום דילפינן להו מסממנין שבמשכן דאין דישה אלא בגידולי קרקע **לגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע לא חשיבא בהמה גידולי קרקע** כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (ב"מ פט.) מה דיש מיוחד שהוא גידולי קרקע ופועל אוכל בו אף כל כו' יצא החולב והמגבן כו'" (תוספות שבת ע"ג, ע"ב ד"ה מפרק).

[1827] וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ. וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף **בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ** וְאָכַלְתָּ שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ" (דברים י"ד, כ"ד – כ"ו).

[1828] עיין מלבי"ם בפרשה, המציין את נהיית ישראל דווקא אחרי העגל שבדן, אולם הסיבה שהוא מביא לכך היא מתוך רצונם במאמץ ה"עבודה".
"...והם עשו בהפך שלא הלכו לבית אל שהוא קרוב רק וילכו לפני האחד עד דן לקבל שכר פסיעות..." (מלבי"ם מלכים א', י"ב, ל' ד"ה וילכו לפני האחד עד דן).

כנגד תיאור הכתוב "וַיֵּלְכוּ הָעָם לִפְנֵי הָאֶחָד עַד דָּן"[1829], ממשיך הכתוב ומתאר את הקמת ירובעם את עבודת הבמות והכוהנים שאינם מבני לוי, דווקא ביחס למקום העגל שבבית אל – "וַיַּעַל עַל הַמִּזְבֵּחַ כֵּן עָשָׂה **בְּבֵית אֵל**".

*"וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת וַיֵּלְכוּ הָעָם לִפְנֵי הָאֶחָד עַד דָּן. וַיַּעַשׂ אֶת בֵּית בָּמוֹת וַיַּעַשׂ כֹּהֲנִים מִקְצוֹת הָעָם אֲשֶׁר לֹא הָיוּ מִבְּנֵי לֵוִי. וַיַּעַשׂ יָרָבְעָם חָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ כֶּחָג אֲשֶׁר בִּיהוּדָה **וַיַּעַל עַל הַמִּזְבֵּחַ כֵּן עָשָׂה בְּבֵית אֵל לִזְבֹּחַ לָעֲגָלִים אֲשֶׁר עָשָׂה** וְהֶעֱמִיד בְּבֵית אֵל אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה" (מלכים א', י"ב, ל' – ל"ב).*

אף שהכתוב מתייחס למזבח אחד בלבד שבבית אל, את מעשה הזביחה הוא מייחס **לשני** העגלים – "לִזְבֹּחַ **לָעֲגָלִים** אֲשֶׁר עָשָׂה". מכך אנו נצרכים להבין כי את עבודת המזבח והכוהנים מקיים ירובעם דווקא בבית אל. את סיבת הדבר יש לתלות בכתוב שלפני כן – "וַיֵּלְכוּ הָעָם לִפְנֵי הָאֶחָד עַד דָּן" – נטייתם של ישראל אל העגל שבדן. כנגד נטייה זו, פועל ירובעם באופן הפוך, לחזק את עבודת העגל שבבית אל, על ידי קיומו בו עבודת "כלים" – מזבח וקורבנות, כדוגמת זו הקיימת בבית המקדש[1830].

על סיבת החשש של ירובעם מפני השלטת מגמת העגל שבבית אל על הוויתם של ישראל, נוכל לעמוד מן המראה שרואים מרגלי שבט דן בהגעתם לראשונה אל ליש – "וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ **יוֹרֵשׁ עֶצֶר**"[1831]. כפי שבארנו, אי קיום יורש עצר בעיר לַיִשׁ, היא ביטוי העמוק להעדר הכוח הפועל במקום זה – אי קיומה מלכות! ירובעם מזהה, כי המשך נטייתם של ישראל להשקיע עצמם בין שיניה של לַיִשׁ, עתידה לאבד לגמרי את בחינת הכוח הפועל המופיע לישראל שהוא עומד בראשם, מכוחה של הארץ. אם במעשה קריעת השַׁלְמָה ראינו כי בקיעתה נעשית באופן מופלא המשמר בידי ירובעם את כוח המלכות, הרי העמקת הקשר אל תוכי הארץ עצמה בלַיִשׁ, מאבדת ייתרון זה לירובעם ולישראל. על כן הוא פונה לחזק את צד החיבור אל הארץ המופיע לו דרך עגל בית אל.

השוואה בין מגמת השכינה המופיעה בבית אל, לבין זו המופיעה בדן, תבאר מדוע הזיקה אל הארץ דרכה של בית אל, מטיבה יותר למלכות ישראל שבראשות ירובעם, מזו שדרך עגל דן.
כפי שראינו, ייחוס דן אל לַיִשׁ היא לַיִשׁ, מופיעה בברכת משה כהתייחסות אל הבשן של עבר הירדן המזרחי.

"וּלְדָן אָמַר דָּן גּוּר אַרְיֵה יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן" (דברים ל"ג, כ"ב).

כיוון שנחלתו של שבט דן הינה בעבר הירדן המערבי, מבארים חז"ל שייכות זו מצד זיקת מימיה של מערת פמייס ששם, אל נחלי הבשן שבעבר הירדן המזרחי. כך בתרגום אונקלוס

"ולדן אמר דן תקיף כגור אריון ארעיה שתיא מן נחליא דנגדין מן מתנן" (אונקלוס שם, דברים ל"ג, כ"ב).

וכך בביאור רש"י במקום.

"יזנק מן הבשן - כתרגומו שהיה הירדן יוצא מחלקו ממערת פמייאס והיא לָשֶׁם שהיא בחלקו של דן, שנאמר (יהושע י"ט, מ"ז) ויקראו ללשם דן וזינוקו וקילוחו מן הבשן" (רש"י שם, דברים ל"ג, כ"ב ד"ה יזנק מן הבשן).

אולם, בעוד מי הבשן מופיעים בעבר הירדן המזרחי בגלוי על פני האדמה, הרי מי לַיִשׁ היא לָשֶׁם, מופיעים שם מתוככי האדמה ממערת פמייאס.

האם משיכת המים בליש מן המערה, משנה את הווייתה של נחלת דן מזו של הבשן בעבר הירדן המזרחי, או שיש לראות את לַיִשׁ כהמשך כוח אין סוף החיים של הבשן בעבר הירדן המערבי?

[1829] מלכים א', י"ב, ל'.

[1830] עיין במלב"ים בפרשה המציין את ניקוז ירובעם את מעשה העבודה רק בירושלים ולא בדן, אמנם מסיבה שונה. "באר שכ"ז עשה בבית אל ששם קבע העבודה לזבח לעגלים אשר עשה, שרצה שבבית אל יעבדו גם לעגל שבדן,וגם מי שנדר לעגל שבדן היה מבין לבית אל כדי שהעבודה והקרבנות יהיו במקום אחד, דוגמת ירושלים, וכן העמיד בבית אל את כהני הבמות אשר עשה לא בדן, כדי שתהיה כלל העבודה במקום אחד" (מלבי"ם מלכים א', י"ב, ל"ב ד"ה כן עשה בבית אל).

[1831] "וַיֵּלְכוּ חֲמֵשֶׁת הָאֲנָשִׁים וַיָּבֹאוּ לָיִשָׁה וַיִּרְאוּ אֶת הָעָם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ יוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח כְּמִשְׁפַּט צִדֹנִים שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ יוֹרֵשׁ עֶצֶר וּרְחֹקִים הֵמָּה מִצִּדֹנִים וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם" (שופטים י"ח, ז')

מהתייחסותנו לכוח ה"ישן" הנגזר מן הבשן, אנו למדים כי שוני זה הוא מהותי, והוא גורם ההבדל שבין הצד המזרחי והצד המערבי של התנחלות ישראל.

עמידתנו על כוח ה"ישן" כבסיס הוויית הבשן, למדה אותנו כי "בשן" עבר הירדן המזרחי ו"בשן" עבר הירדן המערבי שבלַיִשׁ, הינם הווייות אין סוף חיים שונות. "ישן" בשן עבר הירדן המזרחי, יונק את כוח הארץ ממשיכת שן החי ממנה באכילת המירעה. לעומת זאת "ישן" בשן לַיִשׁ, היא בעצם האדמה עצמה הלשה את בשר היושבים עליה.

שונות זו מחברת אותנו אל שוני הופעת המים שבין בשן עבר הירדן המזרחי לזה המערבי שבלַיִשׁ. הופעת המים מעל פני האדמה בצד המזרחי, היא כאכילת שן החי (את המרעה) בבשן עבר הירדן המזרחי. הופעת המים מתחת לפני האדמה, בצד המערבי, היא כאכילת שן הארץ בלַיִשׁ את היושבים בה הנילושים בתוכה.

היחס הזה שבין ניגלות כוחה של הארץ באכילת מרעיה לבין הופעת כוחה בתוכה פנימה הוא בסיס ההבדל המהותי שבין עבר הירדן המערבי והמזרחי. כפי שבארנו בפרשת קניינה של רחל את הדודאים וקבלת שבט מנשה מכוח קניין זה את נחלת הבשן והחרמון[1832], משיכת אין סוף החיים ישירות מן הארץ הינה תכונתם ויכולתם של אנשי בראשית לפעול מן הארץ חיים. קריסת עולם בראשית מביא לגניזת כוח הארץ שבאדם באדמה – אדמת ארץ כנען ולהשפעת כוחה מעתה מעצם קיומה ולא מכוח פועַל האדם. הכוח המעורר כוח חיים קיומי זה, להיות פועל, הוא מעת התגלות ה' אל אברהם - אין סוף החיים שמן השמים, המחולל את כוחה של הארץ. כוח משיכת החיים מן הארץ בשן החי שבעבר הירדן המזרחי, הוא אם כן שריד הוויית בני בראשית – הווייתו של עוג מלך הבשן השורד את המבול. לעומתו, כוחה של לַיִשׁ ללוש את בשר יושביה **בתוכה**, הוא מהווייתה של ארץ ישראל המערבית. את צד ההשפעה של בשן עבר הירדן המזרחי על זה המערבי שבלַיִשׁ, המופיע בברכת דן בלשון "יזנק מן הבשן", מופיעה ארץ לַיִשׁ בהיות כוח האדמה שבה, **כוח פועל** כשל אריה הלש את בשר יושביו בין שיניו. כוח פעולה זה שאינו מגיע מהוויית השמים אלא מתכונת הארץ עצמה, היא המקשרת את לַיִשׁ אל הבשן שבמזרחה לה.

את הזליגה הזו אל הוויית עולם בראשית מנסה ירובעם למנוע, בהעצמתו את עגל בית אל.

בהתייחסותנו לעימות שבין בני מנשה שבעבר הירדן המזרחי, לבין בני אפרים[1833], למדנו כי הבדל נקודת מוצא כוחם הפועל שבין בני אפרים ובני הגלעד בני חצי שבט המנשה זה מזה, הוא המרחיק בין שני השבטים עד כדי ביטולם של בני אפרים את בני הגלעד כפחותים שבאנשים, ושחיטתם מאידך של בני מנשה של הגלעד את בני אפרים על מעברות הירדן. את קביעתם של בני אפרים לבני הגלעד – "מה אתם גלעד חשובים בתוך אפרים ובתוך מנשה"[1834], בארנו כנובעת מתוך ריחוקם של בני הגלעד מהוויית התורה - היא הוויית ה' שמן השמים. אולם, בדבקות זו של בני אפרים בשמים וריחוקם מכוח המעשה עצמו להופיע שכינה[1835], תלינו גם את חולשתם המופיעה בעיוותם את "שיבולת" שטף הפעולה, ב"סיבולת" ההתכנסות בתורה. ברור אם כן, כי הווייתו של ירובעם כבן שבט אפרים, רחוקה היא מזו המופיעה בלַיִשׁ, וקרובה אל זו המופיעה בבית אל.
גם אם מתרחק ירובעם מירושלים, הוא מחובר בהווייתו שבבית אל אל שכינת "בית המקדש" המופיעה מן השמים, המדלגת את הווייתה אל בית אל[1836], להופיע את כוחה ליעקב כמשתית הארץ באבן עליה הוא שוכב.
גם אם ראינו, כי ה"כלים" וה"עבודה" בבית אל הינם מצומצמים להיות "אבן"[1837] ו"ניסוך שמן"[1838] בלבד, כשלמות משפחתו של יעקב היא הביטוי להיות לו ה' לאלוהים[1839], יכולת הזו

[1832] בפרק – "החרמון והבשן – הביטוי הנחלתי לתשתית התכונתית שבשורש הדודאים" (עמ'_____).

[1833] בפרק "בת יפתח - חסרון הגלעד את "גמישות" מחשבת התורה בהופעת האין סוף" (עמ'_____)

[1834] "...כִּי אָמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה - פחותים שבאפרים היו מבזים את הגלעד ואומרים להם מה אתם גלעד חשובים בתוך אפרים ובתוך מנשה.." (שופטים י"ב ד' ורש"י ד"ה כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד).

[1835] כפי שלמדנו מיפתח, שדברו לפני ה' הוא תנאי מינויו לקצין.

[1836] וַיִּירָא וַיֹּאמַר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם - ...אומר אני שנעקר הר המוריה ובא לכאן...שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל..." (בראשית כ"ח, י"ז ורש"י ד"ה כי אם בית אלוהים).

[1837] "**וְהָאֶבֶן הַזֹּאת** אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה **יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים**" (בראשית כ"ח, כ"ב).

[1838] "וַיַּשְׁכֵּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה **וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ**" (בראשית כ"ח, י"ח.)
וכן בחזרתו של יעקב מלבן: "וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ מַצֵּבֶת אָבֶן **וַיַּסֵּךְ עָלֶיהָ נֶסֶךְ וַיִּצֹק עָלֶיהָ שָׁמֶן**" (בראשית ל"ה, י"ד).

[1839] "וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה לִי לֵאלֹהִים - שיחול שמו עלי מתחלה ועד סוף, שלא ימצא פסול בזרעי" (בראשית כ"ח, כ"א ורש"י ד"ה והיה ה' לי לאלהים).

של האבן להופיע את משתית החיים, מגיעה מהווייית השמים – הווייית בית המקדש הנאחזת בבית אל.

כך מתארים חז"ל את תהליך הופעת אבן יעקב את משתית החיים

*"חזר יעקב ללקוט את האבנים ומצאן אבן אחת, לקח יעקב את האבן ושם אותה מצבה בתוך המקום, וירד לו שמן מן השמים ויצק עליה, שנאמר ויצק שמן על ראשה (בראשית כ"ח, י"ח), **מה עשה הקב"ה, נטל רגל ימינו, וטבע אותה עד עומק תהומות**, ועשה אותה סניף לארץ, כאדם שהוא נותן סניף לכיפה, לפיכך נקראת אבן שתיה, ששם טבור הארץ, ומשם נפתחה כל הארץ" (מדרש תהלים מזמור צא ד"ה [ז] [נוסחא אחרת).*

בכדי להגיע ליכולת האבן להופיע את משתית החיים שמן הארץ, נצרכת עזרת ה' שמן השמים להטביעה אל תשתיתה שבעומק התהומות

את יחסי הגומלין שבין השמים והארץ בבית אנו מזהים אף מפרשת הסולם.

כך בולט מעצם היות חלומו של יעקב הגורם המחולל את הכרתו כי "אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה". החלום כך ראינו, מהווייית הנבואה הוא[1840]. כך גם עולה מעצם חיבורו של הסולם בין הווייית השמים והארץ.

"וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ" (בראשית כ"ח, י"ב).

את צד ה"ארץ" של הסולם מחברים חז"ל אל בית המקדש שלמטה. את צד ה"שמים" הם מחברים אל מעשה הקורבנות שריחם עולה לשמים.

"ויחלום והנה סולם מוצב ארצה זה בית המקדש וראשו מגיע השמימה אלו הקרבנות קריבים שריחם עולה לשמים" (ספרי במדבר פיסקא קיט ד"ה אני חלקך).

זיקה עמוקה יותר בין הווייית השמים והארץ אנו מוצאים בייחוס ה"עולים" וה"יורדים", שניהם כלפי דיוקנו של יעקב. עולים – דיוקנו של מעלה, יורדים – דיוקנו של מטה.

"תנא: עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה, ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה - בדיוקנו של מעלה - פרצוף אדם שבארבע חיות בדמות יעקב" (חולין צ"א, ע"ב ורש"י ד"ה בדיוקנו של מעלה).

את הזהות הזו שבין ה"למעלה" וה"למטה" מביאים חז"ל אף ביחס למלאכים עצמם בייחוס ה"עליה" וה"ירידה" לאותם המלאכים. כך לומד תו"ס מתיאור התבוננותם של המלאכים בדיוקנו של יעקב למעלה ולמטה שהבאנו לעייל.

*"עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה ויורדים - משמע **שאותם שעולים הם שיורדים** ולעיל משמע שאחרים היו דקאמר עולין תרי ויורדין תרי כי פגעי בהדי הדדי הוו ארבעה"[1841] (תוספות שם, חולין צ"א, ע"ב ד"ה עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה ויורדים).*

מכוח הווייה זו המופיעה בארץ בעזרת חילולה מן השמים, "מושך" יעקב את בחינת **ה"יראה"**, מכוחה הוא מתקשר אל מקום משכבו בבית אל כ"שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" וכ"בֵּית אֱלֹהִים" (הגם שכאמור מצתמצם בית אלוהים זה להיות אבן וניסוך שמן בלבד) והבטחת המעשרות[1842].

כך ראינו כי יראתו של יעקב יראה יזומה היא

[1840] "רבי חנינא בר יצחק אמר ג' נובלות הן, נובלת מיתה, שינה, נובלת נבואה, חלום" (בראשית רבה פרשה יז ד"ה ה ויפל ה').

[1841] על שונות זהות המלאכים העולים והיורדים, לומד תו"ס מדברי הגמרא עצמם לעיל: "תנא: כמה רחבו של סולם - שמונת אלפים פרסאות, דכתיב (בראשית כ"ח) והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו, **עולים - שנים, ויורדים - שנים, וכי פגעו בהדי הדדי - הוו להו ארבעה**" (חולין צ"א, ע"ב).
מתוך תפיסת המלאכים בקו המפגש שביניהם רוחב של ארבעה, מוכח כי שניים הם העולים ושניים אחרים הם היורדים.

[1842] "וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים **וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ**" (בראשית כ"ח, כ"ב).

*"וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ ה' בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי. **וַיִּירָא וַיֹּאמֶר** מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית כ"ח, ט"ז – י"ז).*

היראה, המגדילה את משקל השמים בהוויתו של יעקב על הארץ, היא שמעצבת את אבן יעקב להיות "בית אלוהים" ומתוך כך להתחייב בעבודה

"וַיַּשְׁכֵּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ...וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי...וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ" (בראשית כ"ח, י"ח – כ"ב).

באופן זה יש אם כן להתייחס גם אל פועלו של ירובעם בעגל בית אל – מקום התגלות בית המקדש ליעקב ומקום הצבת הסולם את הקשר שבין השמים והארץ.

קביעתו של ירובעם מזבח ו"עבודה" בעגל בית אל, אינה מסתכמת להיות אך ורק בגדר של המצאה איך להניע את ישראל מלעלות לרגל[1843]. כבר עמדנו על כך כי מהלך שכזה לא יתכן כי היה מפתה את העם מלעלות לירושלים. זהו מהלך מדוקדק של ירובעם, מתוך רצונו לחזק את הוויית השמים שבשכינת האין סוף המופיעה לו ולישראל, כנגד משיכת האין סוף שבדן אל תוך הוויית הארץ. בקביעת עבודה בעגל שבבית אל, הוא מגדיל את שותפות השמים בהוויית האין סוף שהוא מופיע מן הארץ דרך שני העגלים[1844].
פרשת נבואתו של הנביא עידו על המזבח שבבית אל, ומותו לאחר מכן על שאכל אצל נביא השקר, מציבים לנו שלב נוסף בהופעת כוחו של ירובעם.

העצמת מלכות ירובעם מ"כוחה של לגימה"

כפי שהבאנו בביאור "כוחה של לגימה"[1845], סיפור הגעתו של עידו הנבא אל ירובעם והמתתו בכחש בידי נביא השקר, מציגים את כוחם הקיומי של הגוף וחומרי הארץ. אל מול חסרון הארץ וחומרי החיים היוצאים ממנה את אופן ההשפעה ה"פועל" השלטוני בהוויית האין סוף המופיעה מכוחם, מציב סיפור הפלתו של נביא השקר את הנביא עידו בהאכלתו לחם, את כוח השפעתם הקיומית, החורגת בהרבה מסדרי החיים ומגבולות ההשפעה המתאפשרות לכוח השכינה ה"פועלת".

ראינו, כי כוח מעשה האכילה, הוא המביא את עידו הנביא להתפתות לדבריו של נביא השקר לחזור ולאכל עימו, אף שלא היה כל הגיון כי יקבל את דבריו.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֵךְ אִתִּי הַבָּיְתָה וֶאֱכֹל לָחֶם. וַיֹּאמֶר לֹא אוּכַל לָשׁוּב אִתְּךָ וְלָבוֹא אִתְּךָ וְלֹא אֹכַל לֶחֶם וְלֹא אֶשְׁתֶּה אִתְּךָ מַיִם בַּמָּקוֹם הַזֶּה. כִּי דָבָר אֵלַי בִּדְבַר ה' לֹא תֹאכַל לֶחֶם וְלֹא תִשְׁתֶּה שָׁם

[1843] כפי שניתן להסיק מפשט הכתובים - "וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם בְּלִבּוֹ עַתָּה תָּשׁוּב הַמַּמְלָכָה לְבֵית דָּוִד. אִם יַעֲלֶה הָעָם הַזֶּה לַעֲשׂוֹת זְבָחִים בְּבֵית ה' בִּירוּשָׁלַם וְשָׁב לֵב הָעָם הַזֶּה אֶל אֲדֹנֵיהֶם אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה וַהֲרָגֻנִי וְשָׁבוּ אֶל רְחַבְעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה" (מלכים א', י"ב, כ"ו – כ"ז).

[1844] **הקצנת מעורבות שכינת השמים בהופעת האין סוף בכלים המוגשמים, על ידי מלכי יהודה**: הקצנה גדולה עוד יותר מזו שפועל ירובעם בעירובו את השמים בעבודת העגלים, אנו נמצא בהמשך (עמ' _____) אצל מלכי יהודה. בעוד אצל ירובעם, מופע השכינה המפעילה את הוויית בית המקדש מתגלה לו בבית אל, בתפר שבין נחלת אפרים ובנימין ("שנעקר הר המוריה ובא לכאן...שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל - רש"י בראשית כ"ח, י"ז ד"ה כי אם בית אלהים), הרי מלכי יהודה מערבים את שכינת השמים בעבודת הצלמים שלהם בירושלים ובהר המוריה **עצמם**. לשיא מגיע מנשה המאדיר את כלי הצלם המוגשמים לדרגת הארון בהכנסתו את הצלם אל בית קודשי הקודשים **בשותפות רֵעים עם השכינה**. על הוויית חיבור זו עומד הכתוב בישעיהו בהתייחסותו לכינוס הצלם עם שכינת ה' בלשון כינוס של שתי צרות – "כִּי קָצַר הַמַּצָּע מֵהִשְׂתָּרֵעַ וְהַמַּסֵּכָה **צָרָה** כְּהִתְכַּנֵּס" (ישעיהו כ"ח, כ'). כך לומדת הגמרא המגדירה את היחס שבין שכינת ה' וצלמי מנשה כיחס של "רעות" – "...מאי קצר המצע מהשתרעי? אמר רבי יונתן: קצר מצע זה מהשתרר עליו **שני רעים** כאחד" (יומא ט', ע"ב). זאת לומדת הגמרא מלשון ה"צרה" המבוארת ברש"י לא מלשון צרות מקום, אלא מלשון ריעות כשתי צרות לאיש אחד. – "לשון ריעות, כשתי נשים לאיש אחד וכעסתה צרתה (שמואל א', א') ואשה אל אחותה לא תקח לצרור (ויקרא י"ח)" (רש"י בגמרא יומא שם ד"ה צרה). באופן זה פונה אף רחל אל ה' בבקשתה כי ימחל על מעשהו של מנשה, כשהיא משווה את מעשה מנשה להכנסתה את לאה כצרה לה, אל ביתה – "כֹּה אָמַר ה' קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים רָחֵל מְבַכָּה עַל בָּנֶיהָ מֵאֲנָה לְהֻנָּחֵם עַל בָּנֶיהָ כִּי אֵינֶנּוּ - מדרש אגדה אמר שהלכו אבות ואמהות לפייס את הקב"ה על שהעמיד מנשה דמות בהיכל ולא נתפייס נכנסה רחל אמרה לפניו רבונו של עולם רחמי מי מרובים רחמיך או רחמי ב"ו הוי אומר רחמיך מרובים והלא אני הכנסתי צרתי בתוך ביתי שכל עבודה שעבד יעקב את אבי לא עבד אלא בשבילי כשבאתי ליכנס לחופה הכניסו את אחותי ולא די ששתקתי אלא שמסרתי לה סימני אף אתה אם הכניסו בניך צרתך בביתך שתוק להם" (ירמיהו ל"א, י"ד ורש"י ד"ה רחל מבכה על בניה).

[1845] בפרק "גדולה לגימה – כוח המוחש להופיע שכינה מעבר למרחב הבחירה" (עמ' _____).

מָיִם לֹא תֹשַׁוב לָלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלַכְתָּ בָּהּ. וַיֹּאמֶר לוֹ גַּם אֲנִי נָבִיא כָּמוֹךָ וּמַלְאָךְ דִּבֶּר אֵלַי בִּדְבַר ה' לֵאמֹר הֲשִׁבֵהוּ אִתְּךָ אֶל בֵּיתֶךָ וְיֹאכַל לֶחֶם וְיֵשְׁתְּ מָיִם כִּחֵשׁ לוֹ. וַיָּשָׁב אִתּוֹ וַיֹּאכַל לֶחֶם בְּבֵיתוֹ וַיֵּשְׁתְּ מָיִם" (מלכים א', י"ג, ט"ו - י"ח).

חז"ל בהתייחסותם לפרשיה זו אינם מתייחסים לעידו הנביא כשוגג, אלא כדוגמא ל"נביא העובר על דברי עצמו". מתוך כך נתלית הסכמתו בפיתוי העצום שבהצעת האכילה של נביא השקר ולא בשיקרו לו[1846].

*"ונביא שעבר על דברי עצמו - כגון עדו הנביא, דכתיב (מלכים א', כ', י"ג) כי כן צוה אתי, וכתיב (מלכים א', כ', י"ג) ויאמר לו גם אני נביא כמוך, וכתיב (מלכים א', כ', י"ג) וישב אתו ... - ...**ועבר על דברי עצמו ושמע לדברי הנביא השקר ואכל ושתה**" (סנהדרין פ"ט, ע"ב ורש"י ד"ה כי כן צוה אותי).*

בכוח מעשה האכילה הזה בארנו את השראת השכינה לה זוכה נביא השקר - להתנבא על מותו של עידו הנביא אף שהוא זה הגורם לגזירת המוות עליו בשקרו לו כי מלאך ה' ציווה לו כי יחזור לאכול עימו לחם.

"וַיְהִי הֵם יֹשְׁבִים אֶל הַשֻּׁלְחָן וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל הַנָּבִיא אֲשֶׁר הֱשִׁיבוֹ. וַיִּקְרָא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּא מִיהוּדָה לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' יַעַן כִּי מָרִיתָ פִּי ה' וְלֹא שָׁמַרְתָּ אֶת הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ. וַתָּשָׁב וַתֹּאכַל לֶחֶם וַתֵּשְׁתְּ מַיִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ אַל תֹּאכַל לֶחֶם וְאַל תֵּשְׁתְּ מָיִם לֹא תָבוֹא נִבְלָתְךָ אֶל קֶבֶר אֲבֹתֶיךָ" (מלכים א', י"ג, כ' – כ"ב).

מאידך, אותו מעשה אכילתם בצוותא של הנביא עידו עם נביא השקר הוא גם המביא להשפעה הופכית של נביא האמת על נביא השקר - להופכו ל"אחיו" של הנביא עידו בסופדו לו, לבקש את קירבתו אף לאחר מותו, ולהיות שוֹפָרה של נבואת עידו לעתיד על כוהני הבמות ועצמות ירובעם[1847].

*"וַיִּשָּׂא הַנָּבִיא אֶת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיַּנִּחֵהוּ אֶל הַחֲמוֹר וַיְשִׁיבֵהוּ וַיָּבֹא אֶל עִיר הַנָּבִיא הַזָּקֵן לִסְפֹּד וּלְקָבְרוֹ. וַיַּנַּח אֶת נִבְלָתוֹ בְּקִבְרוֹ וַיִּסְפְּדוּ עָלָיו **הוֹי אָחִי**. וַיְהִי אַחֲרֵי קָבְרוֹ אֹתוֹ וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר בְּמוֹתִי וּקְבַרְתֶּם אֹתִי בַּקֶּבֶר אֲשֶׁר אִישׁ הָאֱלֹהִים קָבוּר בּוֹ אֵצֶל עַצְמֹתָיו הַנִּיחוּ אֶת עַצְמֹתָי. כִּי הָיֹה יִהְיֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר קָרָא בִּדְבַר ה' עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית אֵל וְעַל כָּל בָּתֵּי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר בָּעָרֵי שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', י"ג, כ"ט – ל"ב).*

מתוך כך ראינו כי בהתייחסותם של חז"ל אל "כוחה של לגימה" מכונה נביא השקר – "חבירו של עדו הנביא".

*"גדולה לגימה (אכילה שמאכילין אורחים – רש"י)...ומשרה שכינה על נביאי הבעל - **מחבירו של עדו הנביא**, דכתיב (מלכים א', י"ג) ויהי הם ישבים אל השלחן ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו" (סנהדרין ק"ג, ע"ב – ק"ד ע"א).*

כוח ההשפעה העצום המופיע במעשה האכילה - כוח "חומרי הארץ", מופיע אף בידיו של ירובעם. על בסיס ביאורנו את כוחה של לגימה בפרשת הנביא עידו ונביא השקר, מתבאר למפרע כי הצעתו של ירובעם לנביא עידו – "בֹּאָה אִתִּי הַבַּיְתָה וּסְעָדָה וְאֶתְּנָה לְךָ מַתָּת" אינה הצעה חברית כמחווה של התרצות, אלא נסיון כיפוף של הנביא!

[1846] אמנם, בשו"ת הרשב"א מבאר כי אמונו של עידו הנביא בנביא השקר, היה כי בתחילה נביא אמת היה. "ועניין הנביא אשר בא מיהודה לירבעם אשר שאלת...ואם אתה שואל איך האמין לדברי הנביא אשר השיבו. יראה מדרך הפשט כי הנביא אשר השיבו **היה נביא אמת מתחילתו**. והוא שאמר אליו (מלכים י"ג) גם אני נביא כמוך ולולא שהיה נודע אצלו שהיה נביא מתחילה לא היה שומע לו ולא היה מאמינו. אלא שלאחר מיכן נעשה נביא שקר. וכמו שקרה לחנניה בן עזור שאמרו בסנהדרין ס"פ הנחנקין (דף פ"ט) שהיה נביא אמת ולבסוף נעשה נביא שקר" (שו"ת הרשב"א חלק א' סימן י"א).

אולם חז"ל במדרש אינם נוקטים כך, וחלוקים בדבר זהותו של נביא זה האם היה אמציה כהן בית אל או יונתן בן גרשון בן משה שנתפס לע"ז.

"...נכנס רבי מאיר ודרש (מלכים א' י"ג) ונביא אחד זקן יושב בבית אל, ואיזה זה, **זה אמציה כהן בית אל**, אמר לו ר' יוסי מאיר פתפותי בצים יש כאן, איזה זה, זה **יונתן בן גרשם בן משה** הה"ד (שופטים י"ח) ויהונתן בן גרשם בן מנשה, נון תלויה במנשה, זכה בן משה, ואם לאו בן מנשה..." (שיר השירים רבה פרשה ב ד"ה ג בשלפי השמד).

[1847] וַיִּקְרָא עַל הַמִּזְבֵּחַ בִּדְבַר ה' וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ כֹּה אָמַר יְקֹוָק הִנֵּה בֵן נוֹלָד לְבֵית דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמְקַטְּרִים עָלֶיךָ וַעֲצָמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלֶיךָ - של ירבעם זה אלא שחלק לו כבוד" (מלכים א', י"ג, ב' ורש"י ד"ה ועצמות אדם).

*"וַיְדַבֵּר הַמַּלְאָךְ אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים **בֹּאָה אֹתִי הַבַּיְתָה וּסְעָדָה וְאֹתָנָה לָךְ מַתָּת**. וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הַמַּלְאָךְ אִם תִּתֶּן לִי אֶת חֲצִי בֵיתֶךָ לֹא אָבֹא עִמָּךְ וְלֹא אֹכַל לֶחֶם וְלֹא אֶשְׁתֶּה מַיִם בַּמָּקוֹם הַזֶּה. כִּי כֵן צִוָּה אֹתִי בִּדְבַר ה' לֵאמֹר לֹא תֹאכַל לֶחֶם וְלֹא תִשְׁתֶּה מָיִם וְלֹא תָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלָכְתָּ" (מלכים א', י"ג, ז' – ט').*

כך אכן עולה בברור מדיוקם של חז"ל כי למרות ייבוש ידו וחזרתה אליו בתפילת הנביא, אין ירובעם חוזר ממרידתו.

*"וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים חַל נָא אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ (ולא אלהי **עדיין עומד במרדו** – רש"י) וְהִתְפַּלֵּל בַּעֲדִי וְתָשֹׁב יָדִי אֵלָי וַיְחַל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶת פְּנֵי ה' וַתָּשָׁב יַד הַמֶּלֶךְ אֵלָיו וַתְּהִי כְּבָרִאשֹׁנָה - **עומד ומקטיר לעבודת כוכבים**" (מלכים א', י"ג, ו' ורש"י ד"ה ותהי כבראשונה).*

הבאת הכתובים את כל פרשת מותו של הנביא עידו באופן מפורט (מתיאור משיכת נביא השקר את עידו הנביא לאכול בבית אל ועד לציוויו של נביא השקר על ביתו כי יקברוהו בצוותא עם הנביא עידו), ולא כמאורע הנלווה אל נבואתו של הנביא עידו על מזבח העגל בבית אל ואות קריעת המזבח ושפיכת הדשן, למדו אותנו כי ההתמקדות ב"כוחה של לגימה" על כל צדדיה הינה חלק מהותי ומרכזי בנסיון ההשפעה על ירובעם לחזור אל דרך הישר מתוך הצבעה על פוטנציאל כוחם של בני אפרים וחיזוק של מעמד חומרי הארץ (שמעשה האכילה במרכזו), השולטים בכוח קיימותם, אף על הדיבור הנבואי, שאף שמסוגל הוא לעמוד מול ידו הפועלת של ירובעם ולשתקה, אינו מסוגל לעמוד ב"לגימת הגוף" שמציב מולו נביא השקר בשיתופם במעשה האכילה.

הבאת סיכום שליחותו של הנביא עידו אל ירובעם – "**אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה** לֹא שָׁב יָרָבְעָם מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה", לאחר אירוך סיפור מפגשו עם הנביא הזקן[1848] [1849], במקביל לביאור חז"ל את "אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה" - אחר שתפסו הקב"ה בבגדו ואמר לו חזור בך ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן[1850], למדו אותנו כי כוחה של ה"לגימה" להופיע שכינה[1851], הוא כוחו של הגוף החוזר להווייתו השלמה האלוהית, כפי שהיה בגן העדן[1852].

כאן אנו פוגשים את הערך המוסף שמוסיף ירובעם לכוח מעשה האכילה ולחומרי הגוף והארץ, בהתעקשותו לקיים עבודת "כלים" אף במעשה העגלים. כפי שבארנו, עבודת ה"כלים" מגדילה את שותפות השמים בהוויית האין סוף אותה מופיע ירובעם מן הארץ דרך שני העגלים. מתוך כפיית מעורבות זו של השמים בארץ, מגיעה ה"הצעה" האלוהית המערבת אף את השכינה ב"טיול" שעל הארץ.

כך מבארים חז"ל את מעשה התהלכות ה' שבבראשית.

*"ויהי...רשב"י אמר...שכן אתה מוצא **מתחלת ברייתו של עולם שרתה השכינה בתחתונים** כמ"ש (בראשית ג') **וישמעו** את קול ה' אלהים **מתהלך בגן** וגו'..." (מדבר רבה פרשה יב ד"ה ו ויהי ביום).*

ההתהלכות, כטיול הוא. כך ראינו בויקרא.

*"...**וְהִתְהַלַּכְתִּי** בְּתוֹכְכֶם... - **אטייל** עמכם בגן עדן כאחד מכם..." (ויקרא כ"ו, י"ב ורש"י ד"ה והתהלכתי בתוככם).*

[1848] וְנָבִיא אֶחָד זָקֵן יֹשֵׁב בְּבֵית אֵל וַיָּבוֹא בְנוֹ וַיְסַפֶּר לוֹ אֵת כָּל הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה אִישׁ הָאֱלֹהִים הַיּוֹם בְּבֵית אֵל אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶל הַמֶּלֶךְ וַיְסַפְּרוּם לַאֲבִיהֶם. וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם אֲבִיהֶם אֵי זֶה הַדֶּרֶךְ הָלָךְ וַיִּרְאוּ בָנָיו אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלַךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּא מִיהוּדָה. וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו חִבְשוּ לִי הַחֲמוֹר וַיַּחְבְּשׁוּ לוֹ הַחֲמוֹר וַיִּרְכַּב עָלָיו. וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵי אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיִּמְצָאֵהוּ יֹשֵׁב תַּחַת הָאֵלָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַאַתָּה אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּאתָ מִיהוּדָה וַיֹּאמֶר אָנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֵךְ אִתִּי הַבָּיְתָה וֶאֱכֹל לָחֶם...וַיֹּשָׁא הַנָּבִיא אֶת נִבְלַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיַּנִּחֵהוּ אֶל הַחֲמוֹר וַיְשִׁיבֵהוּ וַיָּבֹא אֶל עִיר הַנָּבִיא הַזָּקֵן לִסְפֹּד וּלְקָבְרוֹ. וַיַּנַּח אֶת נִבְלָתוֹ בְּקִבְרוֹ וַיִּסְפְּדוּ עָלָיו הוֹי אָחִי. וַיְהִי אַחֲרֵי קָבְרוֹ אֹתוֹ וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר בְּמוֹתִי וּקְבַרְתֶּם אֹתִי בַּקֶּבֶר אֲשֶׁר אִישׁ הָאֱלֹהִים קָבוּר בּוֹ אֶצֶל עַצְמֹתָיו הַנִּיחוּ אֶת עַצְמֹתָי. כִּי הָיֹה יִהְיֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר קָרָא בִּדְבַר ה' עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית אֵל וְעַל כָּל בָּתֵּי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר בְּעָרֵי שֹׁמְרוֹן. **אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה** לֹא שָׁב יָרָבְעָם מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וַיָּשָׁב וַיַּעַשׂ מִקְצוֹת הָעָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת הֶחָפֵץ יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ וְיִהִי כֹּהֲנֵי בָמוֹת" (מלכים א', י"ג, י"א – ל"ג)

[1849] ולא מייד לאחר מעשה ייבוש ידו של ירובעם וחזרתה לקדמותה מכוח תפילת הנביא, כפי שאכן מבאר רש"י במקום, המייחס את "אחר הדבר הזה" דווקא לנס ייבוש ידו של ירובעם: "אחר הדבר הזה - שראה את המופת הזה ושמע את דברי הנביא" (רש"י מלכים א', י"ג, ל"ג).

[1850] רש"י מלכים א', י"ג ד"ה אחר הדבר הזה.

[1851] כפי שלמדנו מכוח מעשה האכלת הנביא עידו על ידי הנביא הזקן להשרות עליו שכינה.

[1852] שהוא משמעות "טיול" השכינה בצוותא עם האדם – אי פחת גופו ביחס להווייה האלוהית השוכנת בתוכו.

אולם, מהשוואת הצעת ה"טיול" לירובעם להתהלכות ה' בגן העדן בעת בראשית, ולהבטחת התהלכות ה' בתוך ישראל בויקרא מלמדת, כי "הצעתו" של ה' לירובעם, מקיימת את שכינת ה' שמן השמים בארץ, באופן המלא ביותר.

בהתהלכות בראשית מעורבת יראתם של אדם וחווה.

*"...וַיִּשְׁמְעוּ אֶת **קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן** לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגָּן. וַיִּקְרָא ה' **אֱלֹהִים** אֶל **הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה.** וַיֹּאמֶר אֶת קֹלְךָ שָׁמַעְתִּי **בַּגָּן וָאִירָא כִּי עֵירֹם אָנֹכִי** וָאֵחָבֵא: (בראשית ג', ח' – י').*

את צד ה"יראה" הזו כביטוי לריחוק התהלכות זו מלהתממש באופן מלא על הארץ, מוצאים חז"ל אף בלשון ההתהלכות עצמו.

*"א"ר אבא בר כהנא **מהלך אין כתיב כאן, אלא מתהלך מקפץ ועולה**, עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני..." (בראשית רבה פרשה יט ד"ה ז וישמעו את).*

לשון ה"מתהלך" טומן בחובו מאפין של קפיצה. קפיצה זו משאירה מגמה של נבדלות של השכינה ביחס לקיומה על הארץ[1853].

את פאן הנבדלות הזה שבהתהלכות ה' על הארץ, אנו מוצאים אף בויקרא.

*"אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם...וְנָתַתִּי מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא תִגְעַל נַפְשִׁי אֶתְכֶם. **וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם** וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם" (ויקרא כ"ו, ג' – י"ב).*
*"אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. **יכול לא תיראו ממני**, תלמוד לומר והייתי לכם לאלהים" (רש"י על ויקרא כ"ו, י"ב ד"ה והתהלכתי בתוככם).*

אף בקיום חזון התהלכות ה' בתוך ישראל, צמוד לחזון זה - *"וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים"* – נבדלות מסויימת של השכינה מן הארץ נשארת ובתוך כך קשר היראה.

לעומת לשון קשר ה"התהלכות" שבבראשית ושבויקרא, מכונה קשר האלוהי המובטח לירובעם בלשון "טיול". מחובת עונת ה"טיילים" אנו למדים כי ה"טיול" הינו מצב של קשר והימצאות תמידיים.

*"...העונה האמורה בתורה, הטיילין - בכל יום, הפועלים - שתים בשבת, החמרים - אחת בשבת, הגמלים - אחת לשלשים יום...מאי טיילין? אמר רבא: בני פירקי - תלמידים שהרב מצוי להם בעירן ושונים פרקם **ולנים בביתם**" (משנה כתובות ס"א, ע"ב וגמרא ס"ב, ע"א ורש"י ד"ה בני פירקי).*

בהוספתו עבודת כלים אל מעשה העגל, "כופה" למעשה ירובעם "ירידה" לשכינת ה' שבשמים, אל הוויית הארץ שהוא מופיע בעזרת העגלים, כדוגמת ירידת האש מן השמים על המזבח. על התוצאתיות הייחודית והשונה של "ירידה" זו כשמעשה העגל הוא מוּשָׂאָה, ביחס לירידת האש שבמקום המשכן והמקדש, אנו יכולים ללמוד באופן הפוך מן התוצאה ההרסנית שהיא גורמת למזבח העגל שבבית אל, באות שנותן הנביא עידו לירובעם.

"וַיִּקְרָא עַל הַמִּזְבֵּחַ בִּדְבַר ה' וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה בֵן נוֹלָד לְבֵית דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמַּקְטִרִים עָלֶיךָ וְעַצְמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלֶיךָ. וְנָתַן בַּיּוֹם הַהוּא מוֹפֵת לֵאמֹר זֶה הַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' הִנֵּה הַמִּזְבֵּחַ נִקְרָע וְנִשְׁפַּךְ הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר עָלָיו...וְהַמִּזְבֵּחַ נִקְרָע וַיִּשָּׁפֵךְ הַדֶּשֶׁן מִן הַמִּזְבֵּחַ כַּמּוֹפֵת אֲשֶׁר נָתַן אִישׁ הָאֱלֹהִים בִּדְבַר ה'" (מלכים א', י"ג, ב' – ה').

אמנם, בפועל גורם האות להרס המזבח, אולם מן האופן שהדבר מבוצע אנו למדים על מעלתו של מזבח זה, מעבר למזבח המושתת על הציווי האלוהי.

[1853] את מגמת הקפיצה הזו אנו פוגשים באופן מודגש יותר בגאולת הפסח: "...וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם... - ... ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה...וכן כל הפסחים הולכים כקופצים..." (שמות י"ב, י"ג ורש"י ד"ה ופסחתי).

בהתייחסות ה' לאחר מעמד הר סיני למעמד המזבח, עולה כי ירידת אש ה' עליו, מאנישה אותו להיות כחָי.

"מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ...וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ" (שמות כ', כ' – כ"א).

את הסיבה לאיסור השימוש באבני גזית שנגזזו בברזל, תולים חז"ל באיסור הנפת הברזל הכורת על האבנים המאריכות ונותנות חיים.

"ותחללה - הא למדת, שאם הנפת עליה ברזל חללת, שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין זה בדין, שיונף המקצר על המאריך. ועוד, שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך לא יבא עליו כורת ומחבל. והרי דברים קל וחומר ומה אבנים שאינם רואות ולא שומעות ולא מדברות על ידי שמטילות שלום אמרה תורה לא תניף עליהם ברזל, המטיל שלום בין איש לאשתו, בין משפחה למשפחה, בין אדם לחבירו, על אחת כמה וכמה שלא תבואהו פורענות" (רש"י שם, שמות כ', כ"א ד"ה ותחללה).

אף שרש"י בהצגת הקל וחומר שלו, מציין "ומה אבנים שאינם רואות ולא שומעות ולא מדברות על ידי שמטילות שלום אמרה תורה לא תניף עליהם ברזל", קל וחומר על האדם העושה כן, הרי ברור הוא שאיסור הנפת הברזל על אבני המזבח אינו נובע מהיות "סמל" אלא מכוח היותו מציאות ממשית. הגדרתו כ"מאריך חיים" וכ"מטיל שלום" מציבה אותו כמציאות מואנשת בעלת חיים, שהנפת ברזל עליה, "הורגת" אותה ואת יכולותיה.

כך באותו האופן ביחס לאיסור העליה על המזבח במעלות.

"וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו - כשאתה בונה כבש למזבח, לא תעשהו מעלות מעלות אישיקלונ"ש בלעז [מדרגות] אלא חלק יהא ומשופע - שעל ידי המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך, ואף על פי שאינו גלוי ערוה ממש, שהרי כתיב (שמות כ"ח מ"ב) *ועשה להם מכנסי בד, מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא, ואתה נוהג בהם מנהג בזיון. והרי דברים קל וחומר ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיונן אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך, לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמות יוצרך, ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה"* (שמות כ', כ"ב ורש"י ד"ה ולא תעלה במעלות וד"ה אשר לא תגלה ערותך).

גם פה, אע"פ שרש"י מצמצם בקל וחומר שהוא מביא את ההתייחסות למזבח לכדי אבנים "שאין בהם דעת להקפיד על בזיונן" ולמעמד של "יש בהם צורך" בלבד, ברור הוא כי השלכת הצניעות עד לרמה הקיצונית כל כך של מניעת הרחבת פסיעות אל מול האבנים, מציינת אף באופן הזה כי המזבח הינו חי, וכי האיסור לבזות את אבניו, אינו דין המתייחס ל"סמל", אלא השלכה ישירה ממצב החיים הזה.

בהיות מזבח האבנים מחובר ישירות אל האדמה, מחלחל מעשה האנשה אף הוא אליה.

*"**מִזְבַּח אֲדָמָה** תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ..."* (שמות כ', כ').

תרגום התורה שבעל פה את דברי הכתוב, מציב את הזיקה אל האדמה בכוח חיבור המזבח ישירות אליה שלא על גבי עמודים, ובמילוי חלל המזבח אף הוא באדמה.

*"מזבח אדמה - **מחובר באדמה**, שלא יבננו על גבי עמודים או על גבי כיפים. דבר אחר **שהיה ממלא את חלל מזבח הנחשת אדמה** בשעת חנייתן"* (רש"י שם, שמות כ', כ' ד"ה מזבח אדמה).

אולם ברור הוא כי בחירת הכתוב להביא את זיקת המזבח לאדמה בלשון "מִזְבַּח אֲדָמָה", מלמדת כי החיבור אל האדמה והמילוי באדמה, מציינים את משיכת הוויית המזבח כולו להיות חלק מהוויית הארץ.
בדרך זו מבואר המשך הכתוב המתייחס לבניין המזבח באבנים – "וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי", לא כאפשרות נוספת לבניין המזבח שלא באדמה, אלא כחלק ממגמת בניין המזבח להיות מחובר אל האדמה. מתוך כך את לשון ה"אם" מתרגמים חז"ל במשמעות של "כאשר" ולא במשמעות של "אם תרצה".

*"ואם מזבח אבנים - רבי ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ משלשה ואם מזבח אבנים תעשה לי, **הרי אם זה משמש בלשון כאשר**, כאשר תעשה לי מזבח אבנים לא תבנה אתהן גזית שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים, שנאמר (דברים כ"ז, ו') אבנים שלמות תבנה" (רש"י שמות כ', כ"א).*

תוצאת האנשה זו של המזבח (באיסור גזיזתו בברזל, ובאיסור בזיונו בהרחבת הפסיעות בעלייה אליו) ומתוך כך של האדמה עצמה, תוצאה מגילוי השכינה שמן השמים היא.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם**...מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ. וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ. וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו" (שמות כ', י"ח – כ"ב).*

מתוך כך נגזר אף מעמד המזבח והאדמה לעולמים, מהופעת האש על המזבח מן השמים.

מעמד "מואנש" זה של המזבח והאדמה, מקבל פורפורציה קיצונית עוד יותר במזבחו של ירובעם. את נבואתו מפנה הנביא עידו לא אל ירובעם אלא בפניה ישירה אל המזבח כאל אדם.

"וַיִּקְרָא עַל הַמִּזְבֵּחַ בִּדְבַר ה' וַיֹּאמֶר **מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ** כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה בֵן נוֹלָד לְבֵית דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ **וְזָבַח עָלֶיךָ** אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמַּקְטִרִים עָלֶיךָ וְעַצְמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלֶיךָ" (מלכים א', י"ג, ב')[1854].

מתוך כך, קריעת המזבח ושפיכת הדשן, הינם בבחינת קיפוד חייו של אדם.

"הַמִּזְבֵּחַ נִקְרָע וְנִשְׁפַּךְ הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר עָלָיו" (מלכים א', י"ג, ג').

הדשן, הינו שמנו של החיים.

כך הוא בעצים.

*"וַיֹּאמֶר לָהֶם הַזֹּאת הֶחֱדַלְתִּי אֶת **דִּשְׁנִי** (לשון שומן – רש"י) אֲשֶׁר בִּי יְכַבְּדוּ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים".*

וכך הוא באדם.

*"כִּי אֲבִיאֵנוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע **וְדָשֵׁן**..." (דברים ל"א, כ').*

יוצא אם כן, כי "קריעת" המזבח הינה תוצאה ישירה ממהלכו של ירובעם המביא מכוחם של העגלים, להעמקת חדירת אין סוף החיים שמן השמים אל תוך הארץ עד כדי "קריעת" דושנה. בצד הפגיעה שיוצרת חדירה זו למזבח, היא גם מאנישה אותו מעבר למה שמצליח מעשה הציווי לעשות בו. בכך מתדמה תרחיש קריעת המזבח לקריעת השַׁלְמָה המבשרת לירובעם את לידת מלכותו.

*"וַיִּתְפֹּשׂ אֲחִיָּה בַּשַּׂלְמָה הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר עָלָיו **וַיִּקְרָעֶהָ** שְׁנֵים עָשָׂר קְרָעִים" (מלכים א', י"א, ל').*

כדוגמת מעשה הקריעה ההיא הבוקעת את ממד הכלים לחדור אל ממד יצירתם שמן הארץ, כך קריעת המזבח נוגעת במשתית הארץ מעבר לנקודת הנגיעה בה מתיר הציווי להגיע.
ההצעה האלוהית לירובעם לטייל עימו בגן העדן, היא ההשלכה החיובית למהלכו זה של ירובעם הקורעת את המזבח לקיים את שכינת ה' שמן השמים בארץ על לרמה של טיול עם גופי החיים, כפי שהבאנו לעיל. בכך מעמיק ירובעם את קיבוע השכינה בארץ אף יותר מאשר מצינו בזמן שלמה שאש ה' הייתה רבוצה בימיו כל העת על המזבח ולא הופיעה מחדש בכל פעם מן השמים.

[1854] אמנם, יש לציין כי לשון הפניה אל המזבח, אינה מואנשת לחלוטין. פניית הנביא כלפי המזבח היא בלשון "עַל" – "וַיִּקְרָא **עַל** הַמִּזְבֵּחַ" ולא בלשון "**אֶל**" - "וַיִּקְרָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ"

"חמשה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי, וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן! - גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה והיתה על המזבח עד שבא מנשה וסילקה, היתה דומה לארי רובץ" (יומא כ"א, ע"ב ורש"י ד"ה רבוצה כארי).

אישו של ירובעם, אינה רבוצה על המזבח, אלא קורעת אותו לרבוץ על הארץ עצמה כ"טייל" עם גופי החיים.

סיכומו של הכתוב את פרשת הקרבת ירובעם על מזבח העגל שבבית אל, נבואת הנביא עידו, קריעת המזבח ומות הנביא בידי הנביא הזקן, באמירה – "אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה"[1855], טומנת בחובה את ההתרצות האלוהית על מה שיצר ירובעם בקיומו "עבודה" לעגלים. התגברות כוח הלגימה – מעשה האכילה על כוח הדיבור הנבואי, כפי שמתגלה מלכידת עידו הנביא בכוח האכלה של הנביא הזקן. יכולת מחודשת זו, היא הבטוי המעשי להעמקת קיומה של שכינת השמים בארץ, המביאה לחומרי החיים ולמעשה האכילה בתוכם, עוצמת השפעה פועלת, שלא הייתה עד אז אלא להוויית החיים שמן השמים.

אולם, מסוף מהלך הכתובים והגמרא בסנהדין, אנו למדים שלמרות ההתרצות שמתרצה השכינה אל מול מעשהו של ירובעם, היא אינה מספקת את רצונו של ירובעם, המנסה להגיע למחוזות רחוקים עוד יותר.

מניעת כוח ה"לגימה" מלהופיע כוחה ב"כלים"

העצמה שמעצימה שכינת השמים את גופי החיים שעל הארץ (מתוך שימושו של ירובעם בעבודת ה"כלים", המערבת את הוויית השמים, כאמור), לטעת בהם מן הכוח הפועל, אמורה הייתה להביא לוויתורו של ירובעם על עבודת הכלים. אולם הכתוב מלמד אותנו, כי אף "אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה", חוזר ירובעם אל עבודת וכוהני הבמות ואף מחזק את עבודתם במעשה "**מילוי הידיים**".

*"אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה לֹא שָׁב יָרָבְעָם מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה **וַיָּשָׁב וַיַּעַשׂ** מִקְצוֹת הָעָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת הֶחָפֵץ **יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ** וְיִהְי כֹּהֲנֵי בָמוֹת[1856]" (מלכים א', י"ג, ל"ג).*

בתיאור דרכו הרעה של ירובעם, מתמקד הכתוב דווקא במעשה **מילוי הידיים** של כוהני הבמות – "הֶחָפֵץ **יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ** וְיִהְי כֹּהֲנֵי בָמוֹת".

תפיסת הידיים היא הכוח לפעול מציאות. כך מביא הכתוב את לשון ה"יד" במלחמת העי.

*"וַיִּפְנוּ אַנְשֵׁי הָעַי אַחֲרֵיהֶם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה עָלָה עֲשַׁן הָעִיר הַשָּׁמַיְמָה **וְלֹא הָיָה בָהֶם יָדַיִם** (כוח – רש"י) לָנוּס הֵנָּה וָהֵנָּה..." (יהושע ח', כ').*

"מילוי" הידיים, תלוי במעשה ה"חינוך". מעשה ה"חינוך" הוא ההופך את בעל הידיים להיות **מוחזק** באותו הדבר.

כך בחינוך הכוהנים לעבודתם.

*"וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם אֶת אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאֶת בָּנָיו אִתּוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתָם **וּמִלֵּאתָ אֶת יָדָם**... - כל מלוי ידים לשון חנוך, כשהוא נכנס לדבר **להיות מוחזק בו** מאותו יום והלאה הוא מלוי..." (שמות כ"ח, מ"א ורש"י ד"ה ומלאת את ידם).*

מילוי ידיים זה, הוא גם **פקידות של שלטון**. כך בהמשך דבריו של רש"י.

*"...ובלשון לעז **כשממנין אדם על פקידת דבר, נותן השליט בידו בית יד** של עור שקורין גנ"ט בלעז [כפפה], ועל ידו הוא מחזיקו בדבר, וקורין לאותו מסירה ריוישט"ר בלעז [להסמיך] והוא מלוי ידים" (המשך רש"י שמות פרק כח פסוק מא ד"ה ומלאת את ידם)[1857].*

[1855] מלכים א', י"ג, ל"ג.

[1856] כדוגמת תיאור מעשיו לפני פרשת הנביא עידו: "וַיַּעַשׂ אֶת בֵּית בָּמוֹת וַיַּעַשׂ כֹּהֲנִים מִקְצוֹת הָעָם אֲשֶׁר לֹא הָיוּ מִבְּנֵי לֵוִי. וַיַּעַשׂ יָרָבְעָם חָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ כֶּחָג אֲשֶׁר בִּיהוּדָה וַיַּעַל עַל הַמִּזְבֵּחַ כֵּן עָשָׂה בְּבֵית אֵל לְזַבֵּחַ לָעֲגָלִים אֲשֶׁר עָשָׂה וְהֶעֱמִיד בְּבֵית אֵל אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה" (מלכים א', י"ב, ל"א – ל"ב).

במעשה החינוך פועלים הידיים **ככלי** להגיע למיומנות של עשייה. כך מבאר רש"י את מעמדו של אליעזר כ"חניכו" של אברהם במלחמת אברהם עם ארבעת המלכים.

*"וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו...וַיִּרְדֹּף עַד דָּן - חנכו כתיב זה אליעזר שחנכו למצות והוא לשון התחלת **כניסת האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה**, וכן (משלי כ"ב, ו') **חנוך לנער**, (במדבר ז', י"א) **חנכת המזבח**, (תהלים ל', א') **חנכת הבית** ובלע"ז קורין לו **איניצייר"ר [לחנוך]**" (בראשית י"ד, י"ד ורש"י ד"ה חניכיו).*

ה"כלי" מעצים את מעשה הידיים. משום כך מכונים הגיבורים בשם "כלים".

כך דוד בקינתו על שאול ויהונתן.

*"אֵיךְ נָפְלוּ גִבּוֹרִים וַיֹּאבְדוּ **כְּלֵי מִלְחָמָה** - שאול ויהונתן שהיו **כלי זיין** של ישראל" (שמואל ב', א', כ"ז ורש"י ד"ה כלי מלחמה).*

הכלי, הוא גם זה המוציא את הוויית הידים – כוח פעולתו של האדם, מעבר לעצמו **כלפי חוץ**. משום כך, מכונים כלי המלחמה בשם "שָׁלַח"[1858].

*"הַבּוֹנִים בַּחוֹמָה וְהַנֹּשְׂאִים בַּסֶּבֶל עֹמְשִׂים בְּאַחַת יָדוֹ עֹשֶׂה בַּמְּלָאכָה וְאַחַת מַחֲזֶקֶת **הַשָּׁלַח - כלי קרב** כמו מעבור בשלח (איוב ל"ג) וכן חברו מנחם" (נחמיה ד', י"א ורש"י ד"ה השלח).*

ירובעם אם כן במינויו כוהני במות, מצד אחד אינו מקפיד על מוצאם וממנם מכל קצות העם. אולם, כל החפץ בכך נצרך לְמַלֵּא אֶת יָדוֹ[1859] – להכין עצמו ככלי מיומן לעבודה[1860]. רק כך מבין ירובעם תהיה להוויית כוח האין סוף שבגופי וחומרי הארץ, חזקה, שלטון ונירָאוּת בעולם.

בהתרצותו של ה' לירובעם, הוא נותן כאמור לגופי וחומרי החיים כוח פועל אף מעבר לזה של הדיבור האלוהי[1861]. אולם לא ככוח הפועל בנגלה ובהחצנה - כהוויית "כלי". עוצמת השפעתו נסתרת בתוך רגילות הוויית קיומו. משום כך, אין עוצמה זו מופיעה במרות, בשררה או בגבורה. התרצות הנביא עידו לבוא ולסעוד עם הנביא הזקן, אף שהינה עומדת בניגוד לכל היגיון, לא בולט בה מעשה עימות או התגברות. שובו של ירובעם לעשות כוהני במות לעבודת העגלים, אף לאחר פרשת הנביא עידו, תוך הדגשת פעולת "מילוי הידיים", מבקשת למשוך את כוח הוויית האין סוף שבחומרי וגופי החיים להיות כוח פועל אלוהי, **אף במישור הפעולה המוחצן מן הגוף, על כל השלכותיו הכוחניות.** בכך מבקש ירובעם להשפיע על אופי מלכותו ולקרבה לאופיה של זו המופיעה במלכות יהודה.

את הרצון הזה של ירובעם, מבטאים חז"ל בגמרא, במשאו ומתנו עם ה' על הצעת ה"טיול בגן העדן" בשאלתו – "**מי בראש**".

[1857] את משמעות הגדולה בלשון "מילוי הידים" מצינו אף בפרשת פסל מיכה: "וְהָאִישׁ מִיכָה לוֹ בֵּית אֱלֹהִים וַיַּעַשׂ אֵפוֹד וּתְרָפִים **וַיְמַלֵּא אֶת יַד** אַחַד מִבָּנָיו וַיְהִי לוֹ לְכֹהֵן - חנכו לעבודת הדמות להיות כהן לפניו **כל חינוך דבר שאדם נכנס בו לשם גדולה קרוי מילוי ידים**..." (שופטים י"ז, ה' ורש"י ד"ה וימלא את יד א').

[1858] משום כך לשון זו מבוארת באופן כפול בקוהלת – מלשון **כלי קרב** ומלשון **שילוח**.

"אֵין אָדָם שַׁלִּיט בָּרוּחַ לִכְלוֹא אֶת הָרוּחַ וְאֵין שִׁלְטוֹן בְּיוֹם הַמָּוֶת וְאֵין **מִשְׁלַחַת** בַּמִּלְחָמָה וְלֹא יְמַלֵּט רֶשַׁע אֶת בְּעָלָיו" (קהלת ח, ח').

רש"י מבאר את לשון ה"מִשְׁלַחַת" מלשון שליחות.

"אין משלחת במלחמה - זו לאמר **אשלח** בני או עבדי במקומי".

לעומת זאת האבן עזרא במקום מבאר לשון זו במשמעות של כלי נשק.

"ואין שלטון - לא תועיל המלכות למלך ולא הנשק המוכן למלחמה, **ומשלחת כמו נשק** וכמוהו וחיתי מעבור בשלח...".

[1859] "...וַיָּשָׂב וַיַּעַשׂ מִקְצוֹת הָעָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת **הֶחָפֵץ יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ** וְיִהְיוּ כֹּהֲנֵי בָמוֹת" (מלכים א', י"ג, ל"ג).

[1860] על פי הבנה זו דברי הכתוב "...וַיַּעַשׂ מִקְצוֹת הָעָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת **הֶחָפֵץ יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ** וְיִהְיוּ כֹּהֲנֵי בָמוֹת" (מלכים א', י"ג, ל"ג), אינו מדגיש את "**הֶחָפֵץ** יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ", שכל הרוצה יכול היה למלא את ידו, אלא שאף שכל החפץ יכול היה להיות כוהן במה, נצרך היה הוא למלא את ידו. הסיבה להבנה זו בפשט הכתוב הוא, שאם מטרת הכתוב היא לצייר מציאות של כהונה חופשית, תוספת ה"יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ" אינה משרתת כיוון זה, כיוון שהיא מציגה בכל אופן איזו התנייה מהותית לעבודה. לשם כוונה זו, נכון יותר היה להשמיט מילוי ידיים זה – "הֶחָפֵץ וְיִהְיוּ כֹּהֲנֵי בָמוֹת".

[1861] המתממש כפי שבארנו לעיל בכוח "לגימתו" של הנביא הזקן לגבור על הנביא עידו.

*"אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה (מלכים א', י"ג), מאי אחר? אמר רבי אבא: אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו, ואמר לו: חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו, **מי בראש**: - בן ישי בראש - אי הכי לא בעינא" (סנהדרין ק"ב, ע"א).*

שאלת ה"ראש" היא שאלת הזהות הגלויה המוחצנת של מוביל הפעולה. אין זאת רק שאלה של פירסום. אלא מיקום של חיים. העדר זיהוי כוחם הפועל של חומרי וגופי החיים ככוח פועל גלוי, מחסיר את הווייתם כהוויית אין סוף מן המישור המרכזי ביותר וממילא המשפיע ביותר שבהוויית החיים. מתוך כך, לא מוכן ירובעם לוותר על עבודת הכלים שצירף למעשה העגלים, אף לאחר התרצות ה' לרצונו.
אלא שאת קו הגבול הזה, אין ההשגחה האלוהית מתירה לו לעבור. סיבת הדבר היא, כי בבקשתו הזו, מעקר למעשה ירובעם את סיבת העברת מלכות עשרת השבטים אליו. בקיומו "עבודת כלים" אף להוויית השכינה המתייחסת אל הארץ דרך העגלים, מחזיר ירובעם לישראל באופן הקשה ביותר את הסכנה והכשל שבעבודת הכלים שבהתייה הקים ה' לו את מלכותו ואיפשר לו "לצאת מפתקה של ירושלים"[1862]. עתה, לא זו בלבד שעבודתו אף היא מסתכנת בצמצום הוויית אין סוף החיים כתבנית הכלים, אלא שסכנה זו בעבודתו קשה פי כמה מזו של ירושלים, מתוך שהווייתה אינה נבדלת כמותה, אלא קרובה יותר להוויית האנוש, מתוך התייחסותה אל הארץ – מקור גידולו של האדם.

מתוך כך, תגובת ה' ל"עבודת הכלים" של ירובעם קיצונית הרבה יותר מאשר על עצם מעשה הצבת העגלים (בעוד שהיו עוד בבחינת חיבור שברמת ה"חי" אל הוויית האדמה).

בעקבות מעשה הצבתם של העגלים, מציג הכתוב את מעשהו של ירובעם בלשון מאופקת עד להפתיע כ"חַטָּאת" בלבד.

*"וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֶגְלֵי זָהָב...וַיָּשֶׂם אֶת הָאֶחָד בְּבֵית אֵל וְאֶת הָאֶחָד נָתַן בְּדָן. **וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת** וַיֵּלְכוּ הָעָם לִפְנֵי הָאֶחָד עַד דָּן" (מלכים א', י"ב, כ"ח – ל').*

אולם, לאחר פרשת עידו הנביא, מתמקד הכתוב בקביעתו של ירובעם כוהני במות ובמילוי ידיהם. כאן נוקט הכתוב בלשון קשה של הכחדה – "וַיְהִי בַּדָּבָר הַזֶּה לְחַטַּאת בֵּית יָרָבְעָם וּלְהַכְחִיד וּלְהַשְׁמִיד מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה"[1863]. דווקא קביעתו של ירובעם לעגלים כוהני במות ו"מילוי ידיים" הוא החורץ את גורלו.

*"אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה לֹא שָׁב יָרָבְעָם מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וַיָּשָׁב **וַיַּעַשׂ מִקְצוֹת הָעָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת** הֵחָפֵץ יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ וְיִהְיֶה כֹּהֲנֵי בָמוֹת. וַיְהִי בַּדָּבָר הַזֶּה לְחַטַּאת בֵּית יָרָבְעָם **וּלְהַכְחִיד וּלְהַשְׁמִיד מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה**" (מלכים א', י"ג, ל"ג – ל"ד).*

מכך אנו למדים, כי לא העצמת מגמת האין סוף בחומרי הגוף והארץ שיוצר ירובעם דרך עגלי הזהב, היא העומדת לרועץ לישראל, אלא הופעתה סממני מלכות של מָרוּת והיררכיה. ברמה זו, מוקצנת הוויית כוחם באופן שזיקתם אל אין סוף החיים שמן השמים נאבדת. מכאן תגובתה החריפה של השכינה דווקא לצעד זה של ירובעם.

הכשל המובנה שבמלכות ירובעם

אמנם, על פי הבנתנו את חסרון כוח ה"לגימה" - חסרון בהוויית חומרי החיים והגוף את מעשה השליטה בממד הפועל השלטוני של החיים, ברור הוא כי התנגדות ירובעם לממש את מלכותו על פי התוכנית האלוהית ורצונו לפרוץ את מסגרתה אל מרחב הפעולה השלטונית הינה תוצאה כמעט בלתי נמנעת. מתוך כך, סממני הכשל של המהלך האלוהי המופיע דרכו, מוטבעים בו כבר מעת היווצרו.

[1862] "וירבעם יצא מירושלים (מלכים א', י"א), אמר רבי חנינא בר פפא: שיצא מפיתקה של ירושלים - ... מחזקת של ירושלים הכתוב וחתום בה" (סנהדרין ק"ב, ע"א ורש"י ד"ה מפתקה).

[1863] על הצורך לחלק בין החטאת הראשונה המיוחסת לירובעם מיד לאחר הצבת העגלים בבית אל ובדן, לבין החטאת המוזכרת בו שנית לאחר שאינו שב בעקבות נבואת עידו על עבודת המזבח שעשה בבית אל, עומד אף המלבי"ם בשאלותיו: "...ומ"ש ויהי הדבר הזה לחטאת היה לו לאמר בסוף הענין, והלא בסוף סימן י"ב אמר שנית ויהי בדבר הזה לחטאת לבית ירבעם...." (מלבי"ם על מלכים א', י"ב כ"ח ב"השאלות"). אמנם בתשובתו הוא מיחס את לשון ה"חטאת" הראשונה כלפי **העם**, שראו במעשהו של ירובעם להקים שני עגלים על מנת להקל מעליהם את טורח העבודה "חטאת", מתוך שרצונם היה בעבודה – "...כי טבע האדם להתחיב א"ע באיזה עבודה לה', וכל שהדת תעמוס עליו עבודות קשות ומצוות רבות כן יטה יותר אחריה ויעשה ברצון, עד שהדבר הזה מה ששם הא' בבית אל והא' בדן להקל עליהם טורח הדרך, היה בעינים לחטאת...מה שרצה להקל בעבודתה.

את נקודת המוצא ליצירת מלכותו, בונה ירובעם בהרימו יד במלך – הוכחתו ברבים על סגירת המילוא למענה של בת פרעה.

*"וְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֶפְרָתִי מִן הַצְּרֵדָה וְשֵׁם אִמּוֹ צְרוּעָה אִשָּׁה אַלְמָנָה עֶבֶד לִשְׁלֹמֹה **וַיָּרֶם יָד בַּמֶּלֶךְ - הוכיחו ברבים**" (מלכים א', י"א, כ"ו ורש"י ד"ה וירם יד במלך).*

מעשה זה סולל לירובעם מצד אחד את הדרך אל המלוכה, אולם בד בבד מסמן את מתלול נפילתו ממנה. כך מביאה הגמרא בסנהדרין

"אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה ירבעם למלכות - מפני שהוכיח את שלמה. ומפני מה נענש - מפני שהוכיחו ברבים – לביישו" (סנהדרין ק"א, ע"ב ורש"י ד"ה ומפני מה נענש שהוכיחו ברבים).

מצד אחד, מלחמתו לשמר את פרצות החומה שפרץ דוד, מפני השתלטות עבודת ה"כלים" אותה מעצים שלמה בנשיאת בת פרעה[1864], מהווה פתח למלכותו הבנויה על מעשה "קריעת השַׂלְמָה", הקודמת לעבודת הכלים. אולם מאידך, מעשה הוכחתו של שלמה ברבים לביישו, מלמד על חוסר בטחונו של ירובעם מלהשפיע את הוויית אין סוף זו הקודמת לכלים, למרות קיומה של מרות מלכות שלמה – שיא הופעת שכינת ה' בכלים. על כן בדרכו אל מטרתו, הוא פוגע במרות זו דרך מעשה ההוכחה ברבים ובכך פוגע במגמתו הוא!

את סממני הכשל בדרכו הכמעט בלתי ניתנת לתפיסה בעולם הבנוי על פעולת ה"כלים" מציבים הכתוב וחז"ל אף בהמשך דרכו של ירובעם. מתוך הקושי לראות אפשרות של הופעת שכינה שאינה על בסיס ירושלים, את יציאתו של ירובעם משם מתרגמים חז"ל באופן מידי באופן שלילי – "שלא לחזור בה לעולם ולא ליטול חלק בעבודתה".

"וְיָרָבְעָם יָצָא מִירוּשָׁלָם (מלכים א' י"א, כ"ט), אמר רבי חנינא בר פפא: שיצא מפיתקה של ירושלים - מכללה, שלא לחזור בה לעולם ולא ליטול חלק בעבודה" (סנהדרין ק"ב, ע"א ורש"י ד"ה מפתקה של ירושלים).

רק מתוך שמפגשו של ירובעם עם אחיה השילוני ובשורת מלכותו מגיעים מיד לאחר יציאה זו[1865], הוזקקנו למצוא ביציאה זו את הוויית הבניין למלכותו.

כך הדבר גם ביחס לאופן הודעת אחיה השלוני לירובעם על הקמת מלכותו. את נתינתו לו מלכות על עשרה השבטים, מקיים אחיה השלוני דרך מעשה קריעת שלמתו של ירובעם ונתינתו לו עשרה קרעים.

"וַיִּתְפֹּשׂ אֲחִיָּה בַּשַּׂלְמָה הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּקְרָעֵהָ שְׁנֵים עָשָׂר קְרָעִים. וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים" (מלכים א', י"א, ל – ל"א).

אף שבארנו מעשה זה כמעשה "בקיעה" אל מעבר לממד הכלים, מרכזיות הוויית הכלים בעולם הפועל, משאירה בקיומה של מלכות ירובעם מראית של מעשה "קרעים"[1866].

אף ביחס לטווח המלכות המובטחת לירובעם, נגלה סופה עוד בתחילתה, יותר מאשר אין סופיות קיומה. מצד אחד, בבשרו לו על המלכתו מבטיח ה' לירובעם כי יבנה לו בית נאמן כאשר בנה לדוד.

"וְאַתָּה אֶקַּח וּמָלַכְתָּ בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשֶׁךָ וְהָיִיתָ מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה אִם תִּשְׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּךָּ וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכַי וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר בְּעֵינַי לִשְׁמֹר חֻקֹּתַי וּמִצְוֹתַי כַּאֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד עַבְדִּי

[1864] כפי שבארנו בפרק "פרץ החומה, חליצת התפילין והורדת העול – הפחתת משקל הכלם בהופעת האין סוף" (עמ').

[1865] "וַיְהִי בָּעֵת הַהִיא וְיָרָבְעָם יָצָא מִירוּשָׁלָם וַיִּמְצָא אֹתוֹ אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי הַנָּבִיא בַּדֶּרֶךְ וְהוּא מִתְכַּסֶּה בְּשַׂלְמָה חֲדָשָׁה וּשְׁנֵיהֶם לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה. וַיִּתְפֹּשׂ אֲחִיָּה בַּשַּׂלְמָה הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּקְרָעֵהָ שְׁנֵים עָשָׂר קְרָעִים. וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים" (מלכים א', י"א, כ"ט – ל"א).

[1866] כך מצינו ביונה שכניסתו אל מעבר לבקיעת המים, מביאה להפיכת מצב צבירתו להיות כ"קיא". כך בדברי המלחים המשליכים אותו אל הים – "וַיִּקְרְאוּ אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ אָנָּה יְקֹוָק אַל נָא נֹאבְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאַל תִּתֵּן עָלֵינוּ **דָּם נָקִיא** כִּי אַתָּה ה' כַּאֲשֶׁר חָפַצְתָּ עָשִׂיתָ" (יונה א', י"ד).

וכך באופן חזרתו אל היבשה – "וַיֹּאמֶר ה' לַדָּג וַיָּקֵא אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבָּשָׁה" (יונה ב', י"א).

*וְהָיִיתִי עִמָּךְ **וּבָנִיתִי לְךָ בַּיִת נֶאֱמָן כַּאֲשֶׁר בָּנִיתִי לְדָוִד** וְנָתַתִּי לְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל" (מלכים א', י"א, ל"ז – ל"ח).*

אולם, מיד בהמשך דבריו, נסתרת לכאורה אמירה זו בסיוג – "אַךְ לֹא כָל הַיָּמִים".

"וַאֲעַנֶּה אֶת זֶרַע דָּוִד לְמַעַן זֹאת אַךְ לֹא כָל הַיָּמִים" (מלכים א', י"א, ל"ט).

אמנם, על בסיס דבריו הקודמים של ה', נכון לבאר כי סיוג זה אינו מתייחס לעצם מלכותו של ירובעם, אלא לעינוי זרע דוד. כך אכן מבאר המלבי"ם.

"ואענה את זרע דוד שיהיו מעונים ר"ל נכנעים לפניך וזה יהיה בעבור זאת שלא שמרו מצות ה' (כנ"ל פל"ג) אך לא כל הימים כי יהיו ימים שיתחזקו מלכי יהודה ולא יהיו מעונים לפני מלכי ישראל" (מלבי"ם שם, מלכים א', י"א ל"ט ד"ה ואענה את זרע דוד).

אולם, גם המלבי"ם עצמו בהמשך דבריו וכל חז"ל, מבארים הסתייגות זו על עצם המלכות, לתת לה קיצבה.

כך כאמור המלבי"ם עצמו, בסוף דבריו.

"...וגם רמז שיבא עת באחרית הימים שתשוב המלוכה כולה לבית דוד" (המשך דברי המלבי"ם).

כך רש"י על הכתוב בבאורו הראשון, הקוצב את מלכות ישראל עד לימות המשיח.

"אך לא כל הימים - כי לימות המשיח תשוב המלוכה אליו" (רש"י שם, מלכים א', י"א, ל"ט).

בביאורו השני, מצומצמת עוד יותר מלכות ירובעם להתקיים שלשים ושש שנה בלבד, כנגד שנות נישואיו של שלמה עם בת פרעה.

"...ובסדר עולם מצאתי ואענה את זרע דוד למען זאת, כנגד שלשים ושש שנה שנתחתן שלמה את בת פרעה שנשאה בשנה הרביעית למלכו וכנגדו נגזרה גזירה על מלכות בית דוד ליחלק וראויה היתה המלוכה לחזור בימי אסא בשנת שש עשרה למלכו אלא שקלקל לשלוח שוחד למלך ארם ולא סמך על הקב"ה...אך לא כל הימים אלא ל"ו שנה" (המשך רש"י שם, מלכים א', י"א, ל"ט ד"ה אך לא כל הימים).

סימן נוסף לזמניות מלכות ירובעם המפעפעת בה כבר בעת היווצרה, מופיע בה בבחירת שבט בנימין לצרף עצמו לשבט יהודה עת קצרה לאחר התפלגות הממלכה.

בנבואתו, נותן אחיה השילוני עשרה שבטים בידיו של ירובעם.

"וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים. וְהַשֵּׁבֶט הָאֶחָד יִהְיֶה לּוֹ לְמַעַן עַבְדִּי דָוִד וּלְמַעַן יְרוּשָׁלַם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי בָהּ מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל" (מלכים א', י"א, ל"א – ל"ב).

נבואה זו מתקיימת עם שובו של ירובעם ממצרים ולאחר סירובו של רחבעם לשמוע לבקשת ישראל כי יקל עולו מעליהם.

*"וַיְהִי כְּשָׁמְעַ כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי שָׁב יָרָבְעָם וַיִּשְׁלְחוּ וַיִּקְרְאוּ אֹתוֹ אֶל הָעֵדָה וַיַּמְלִיכוּ אֹתוֹ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל **לֹא הָיָה אַחֲרֵי בֵּית דָּוִד זוּלָתִי שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ**" (מלכים א', י"ב, כ').*

הכתוב טורח לציין בפרוש בעניין זה, כי "לֹא הָיָה אַחֲרֵי בֵּית דָּוִד זוּלָתִי שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ".

למרות קביעה מפורשת זו, המלמדת כי כל שאר השבטים כונסים עצמם תחת מלכות ירובעם, בתיאור הקהלתו של רחבעם את הנמצאים תחת מלכותו למלחמה, מוזכרים גם שבט בנימין.

*"וַיָּבֹא רְחַבְעָם יְרוּשָׁלַם וַיַּקְהֵל אֶת כָּל בֵּית יְהוּדָה **וְאֶת שֵׁבֶט בִּנְיָמִן** מֵאָה וּשְׁמֹנִים אֶלֶף בָּחוּר עֹשֵׂה מִלְחָמָה לְהִלָּחֵם עִם בֵּית יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב אֶת הַמְּלוּכָה לִרְחַבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה" (מלכים א', י"ב, כ"א).*

רש"י במקום, אמנם מבאר כי המדובר הוא בבני בנימין אלו העומדים על הגבול.

"ואת שבט בנימן - העומדים על הגבול שיהודה ובנימין היה גבולם סמוך זה לזה" (רש"י שם, מלכים א', י"ב, כ"א ד"ה ואת שבט בנימן).

אולם בקריאת ה' ליהודה כי לא יעלו להילחם נגד ישראל, מצורפים בנימין כולם עם שבט יהודה.

*"וַיְהִי דְּבַר הָאֱלֹהִים אֶל שְׁמַעְיָה אִישׁ הָאֱלֹהִים לֵאמֹר. אֱמֹר אֶל רְחַבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יְהוּדָה וְאֶל כָּל בֵּית יְהוּדָה **וּבִנְיָמִין** וְיֶתֶר הָעָם לֵאמֹר. כֹּה אָמַר ה' לֹא תַעֲלוּ וְלֹא תִלָּחֲמוּן עִם אֲחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ כִּי מֵאִתִּי נִהְיָה הַדָּבָר הַזֶּה ..." (מלכים א', י"ב, כ"ב – כ"ד).*

יוצא אם כן, כי נבואת אחיה לייחס לירובעם את כל עשרת השבטים מתממשת לעת קצרה ביותר. כבר בשעת אסיפתו של רחבעם את העם אל מול ישראל, מצטרפים בני שבט בנימין אליו.

עיון בפרשת חלום יעקב[1867], מלמד כי שאלת צירופו של בנימין לירובעם ולחילופין הכרעתו לבסוף להצטרף ליהודה הינה קריטית ביותר.

בחלומו מתגלה ליעקב בבית אל מקום המקדש. כך עולה מדבריו לאחר יציקתו מחלומו.

"וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם" (בראשית כ"ח, י"ז).

כיוון שבית האלוהים בירושלים הוא, מגיעים חז"ל למסקנה המופלאה, כי הר המוריה נעקר ובא עד לבית אל.

"...ועוד אמרו יעקב קראה לירושלים בית אל וזו לוז היא ולא ירושלים ומהיכן למדו לומר כן. אומר אני שנעקר הר המוריה ובא לכאן, וזהו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין (חולין צ"א, ע"ב), שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו ויפגע במקום..." (רש"י שם, בראשית כ"ח, י"ז ד"ה כי אם בית אלהים).

משמעות הדבר היא כי מקום הופעת השכינה לישראל משנה את נקודת מירכוזו מגבול יהודה ובנימין לגבול יוסף ובנימין. כך מבאר רש"י את מיקומם של ירושלים מצד אחד ובית אל מצד שני.

*"אמר רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא הסולם הזה עומד בבאר שבע ואמצע שיפועו מגיע כנגד בית המקדש, שבאר שבע עומד בדרומה של יהודה, **וירושלים בצפונה בגבול שבין יהודה ובנימין, ובית אל היה בצפון של נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף**..." (רש"י שם, בראשית כ"ח, ז' ד"ה כי אם בית אלהים).*

על מרכזיות שיתופו של בנימין בהווייית השלטון ששכינה שורה בו, אנו למדים מן הגמרא בזבחים הלומדת כי בכל המקומות בהן שרתה שכינה בישראל, תמיד שרתה בחלקו של בנימין[1868].

"כי אתא רב דימי אמר רבי, בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל: בשילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים, ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין, שנאמר: חופף עליו כל היום (דברים ל"ג), כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין" (זבחים קי"ח, ע"ב).

עולה אם כן, שצרופו של בנימין למלכות ירובעם בנבואת אחיה השילוני, ולחילופין הצטרפותו בפועל למלכות יהודה, מקרינה למעשה על מקום מירכוז הופעת השכינה לישראל. קביעת הכתובים בתחילה כי רק שבט יהודה לבדו נשאר תחת מלכות רחבעם, אולם מיד לאחר מכן תיאור הצטרפות שבט בנימין למלחמה עם שבט יהודה, מלמד כי טווח שלמות הווייית השכינה

[1867] אותו הבאנו לעייל בהתייחסותנו לבניין ירובעם את העגל האחד בבית אל, בפרק "בֵּית אֵל – שכינה שהיא לחם ובגד, בית שהוא מצבת אבן, עבודה שהיא יציקת שמן" (עמ'_____).

[1868] את הקושי שבאי צמידות נחלת בנימין אל שילה, פותרת הגמרא בקביעתה כי רצועה הייתה יוצאת מיוסף אל תוך בנימין.

"...אמר ליה: הכי השתא, התם מיקרבן נחלות גבי הדדי, הכא מי מקרבן? הכא נמי מקרבן, כדאמר רבי חמא בר' חנינא: רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה לבלעה, ה"נ רצועה היתה יוצאת מחלקו של יוסף לחלקו של בנימין" (זבחים קי"ח, ע"ב).

במרחב מלכותו של ירובעם הינה קצרה ביותר. כבר לכתחלה מראים הסימנים כי יכולת הוויית שכינה זו לשרוד, הינה קלושה[1869].

מתוך שבריריותה של מלכות זו, סימני השאלה על עצם קיומה, עולם כבר בעת לידתה. כך מביאים חז"ל את דברי מלאכי השרת למנוע מירובעם את הנגיעה במשתית החיים – מעשה מרכבה, הנגלית אליו בעת מפגשו עם אחיה השילוני[1870].

*"ר' חנינא בר פפא פתר קריא בירבעם, ושניהם לבדם בשדה (מלכים א', י"א, כ"ט), שהוא שקול כאחיה השילוני, שנאמר וישבו שניהם יחדו, שישבו לברר מעשי מרכבה, **ועמדו מלאכי השרת לפני הקב"ה ואמרו לפניו רבש"ע אדם שהוא עתיד להעמיד שני עגלים, אתה מגלה לו מעשה מרכבה**, אמר להן עכשיו מה הוא צדיק או רשע, אמרו לו צדיק, אמר להן איני דן את האדם אלא לפי שעתו" (מדרש תהלים מזמור ה ד"ה [ח] לא יתיצבו).*

מאותה הסיבה, עולה בפני הקב"ה הרצון לסלקו מן העולם עוד בטרם קלקולו.

*"...אמר ר' ברכיה **באותה שעה אמר הקב"ה לפמליא של מעלה ריחו של ירבעם עולה לפני ואני רוצה לסלקו מן העולם עכשיו כשיש בו ריח**. אמרו לפניו רבש"ע אתה דיין אמת אם עכשיו הוא כן כ"ש כשיגדל אמר להם הקב"ה גלוי וידוע לפני שיעשה הרע בעיני. אמרו לפניו רבש"ע אם לפניך גלוי לנו ולפני כל העולם מי גלוי. הניחו הקב"ה מה כתיב ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב [שם י"ב]. חטא והחטיא" (זוהר חדש כרך א' (תורה) פרשת בראשית דף ל"ד ע"א).*

התבוננות בפרשת מות אביה בן ירובעם מלמדת, כי את תוכניתו לסלק מן העולם את ירובעם לפני קלקולו, מממש בסופו של דבר ה' ביחס לבנו, אֲבִיָּה.

המלטת משיחיות ירובעם, במות אֲבִיָּה בנו

לאחר שירובעם אינו חוזר בו מדרכו לאחר פרשת נבואתו של הנביא עידו על המזבח בבית אל ואף לאחר פרשת מותו של עידו בידי הנביא הזקן[1871], מתאר הכתוב את פרשת מותו של אביה בן ירובעם כהמשך ישיר למעשיו.

"בָּעֵת הַהִיא חָלָה אֲבִיָּה בֶן יָרָבְעָם. וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם לְאִשְׁתּוֹ קוּמִי נָא וְהִשְׁתַּנִּית וְלֹא יֵדְעוּ כִּי <אתי> אַתְּ אֵשֶׁת יָרָבְעָם וְהָלַכְתְּ שִׁלֹה הִנֵּה שָׁם אֲחִיָּה הַנָּבִיא הוּא דִבֶּר עָלַי לִמְלֶךְ עַל הָעָם הַזֶּה. וְלָקַחַתְּ בְּיָדֵךְ עֲשָׂרָה לֶחֶם וְנִקֻּדִים וּבַקְבֻּק דְּבַשׁ וּבָאת אֵלָיו הוּא יַגִּיד לָךְ מַה יִּהְיֶה לַנָּעַר" (מלכים א', י"ד, א' – ג').

כבר מעצם שליחותו של ירובעם את אשתו אל אחיה השילוני, ברור הוא כי היא אינה שליחות כפשוטה לגילוי עתידו של הנער. אין ספק כי ירובעם אינו מעלה בדעתו כי אחיה השילוני כנביא ה' לא יוכל לזהות את אשתו. אם לא יכול היה אחיה השילוני לזהות את העומד מולו, גם על עתידו של הנער החולה לא היה יכול להינבא[1872]. מכיוון שכך, לכאורה שליחתו של ירובעם את אשתו לשאול על עתיד הנער, הינה שליחות מוות. דווקא מכיוון שאחיה השילוני הוא זה שדיבר על ירובעם למלוך על ישראל, מעשי העגלים של ירובעם, שהינם בגידה בהמלכה זו אינם אמורים אלא להביא בשורת מוות לבן החולה. שימושו של ירובעם בחתימתו של אחיה השילוני "להכשיר" את

[1869] על יחסי הגומלין שבין בנימין ויוסף מצד אחד ויהודה מצד שני וההשלכות מכך על קיום הוויית השכינה בישראל, נעמוד בהמשך בהתייחסו(פרק_____, עמ'_____)תנו למגמת האין סוף המופיעה דרך בנימין ופרשת פירודו מיוסף בירידת האחים למצרים.

[1870] כך דייקו חז"ל בגמרא בסנהדרין: "שלמה חדשה - **שחידשו דברים שלא שמעה אזן מעולם**. מאי ושניהם לבדם בשדה? אמר רב יהודה אמר רב: שכל תלמידי חכמים דומין לפניהם כעשבי השדה. ואיכא דאמר: **שכל טעמי תורה מגולין להם כשדה**" (סנהדרין ק"ב, ע"א).

[1871] "אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה (שראה את המופת הזה ושמע את דברי הנביא – רש"י) לֹא שָׁב יָרָבְעָם מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וַיָּשָׁב וַיַּעַשׂ מִקְצוֹת הָעָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת הֶחָפֵץ יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ וְיִהִי כֹּהֲנֵי בָמוֹת. וַיְהִי בַּדָּבָר הַזֶּה לְחַטַּאת בֵּית יָרָבְעָם וּלְהַכְחִיד וּלְהַשְׁמִיד מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (מלכים א', י"ג, ל"ג – ל"ד).

[1872] המלבים במקום אמנם מנסה להתמודד עם בעייה זו, אולם תשובתו מקטינה מידי מעוצמת הנביא והיקף המראה הנבואי: ד"ה ולא ידעו כי את אשת ירבעם: "כי חשש שיאמרו שהוא מאמין בנביאי ה' לא בנביאי העגלים, ואם בפני הנביא כמ"ש (פסוק ה') ויהי כבואה והיא מתנכרה, כי הנביא כשהיה צופה במחזה לדעת ענין פרטי לא השיג רק הענין הפרטי שרצה לדעתו כמו שהיה בשאלת האו"ת, ולכן אם לא ידע שהיא אשת ירבעם לא ידרוש רק לדעת אם יחי החולה בן האשה הנצבת לפניו, או יתפלל עליו, אבל אם ידע שהיא אשת ירבעם אז יכין עצמו לדעת ולהשקיף על כל עניני בית ירובעם שזה ענין נוגע להכלל, ופן ידיעו לו עליו נבואה לרעה והתירא מאד מזה מטעם שאמר הוא דבר עלי למלך על העם הזה שכמו שבאה גדולתו ע"י נבואתו, כן יוכל לרדת אם ינבא עליו רעה כמו שהיה בשמואל עם שאול".

מעשה העגלים[1873], רק מקצין את חוסר ההגיון בשליחות זו. למרות כל זאת, שולח ירובעם את אשתו דווקא אל אחיה השילוני. מכאן אנו נצרכים להסיק מסקנה מופלאה **כי לא את חיי הנער רוצה ירובעם להציל בשליחותו זו, אלא את מלכותו!** באמירתו לאשתו – "הִנֵּה שָׁם אֲחִיָּה הַנָּבִיא הוּא דִבֶּר עָלַי לְמֶלֶךְ עַל הָעָם הַזֶּה" הוא מבאר לה כי בידיו נמצאות המפתחות לדבר. מתוך שברור הוא כי ירובעם אינו מעלה בדעתו כי השתנות אשתו תעלים מן הנביא את זהותה, את הוראתו אליה כי תשתנה, יש לראות כדוגמת השתנות יעקב בבואו לקבל את ברכתו של יצחק לקראת מותו. אף בפרשה זו נראה כי הצעתה של רבקה ומעשהו של יעקב מגוחכים לחלוטין.

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל רִבְקָה אִמּוֹ הֵן עֵשָׂו אָחִי אִישׁ שָׂעִר וְאָנֹכִי אִישׁ חָלָק. אוּלַי יְמֻשֵּׁנִי אָבִי וְהָיִיתִי בְעֵינָיו כִּמְתַעְתֵּעַ וְהֵבֵאתִי עָלַי קְלָלָה וְלֹא בְרָכָה...וַתִּקַּח רִבְקָה אֶת בִּגְדֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל הַחֲמֻדֹת אֲשֶׁר אִתָּהּ בַּבָּיִת וַתַּלְבֵּשׁ אֶת יַעֲקֹב בְּנָהּ הַקָּטָן. וְאֵת עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים הִלְבִּישָׁה עַל יָדָיו וְעַל חֶלְקַת צַוָּארָיו" (בראשית כ"ז, י"א – ט"ז).

לכאורה, אין ב"תחפושת" שכזו בכדי להתעות אבא בזהות בנו, קל וחומר שלא את יצחק הבא לברך את בנו ברוח הקודש. מתוך כך בארנו[1874] כי נגישות יצחק אל המציאות מגיעה מנקודת מוצא עיוורונו. את ה"עיוורון" הזה "קונה" יצחק במעשה העקידה בנגיעתו בהוויית המלאכיות מכוח ביטול היש המוחלט שהוא כופה על עצמו במעשה העקידה. את הנגיעה הזו מתארים חז"ל כירידת דמעות המלאכים להיות רשומות בתוך עיניו של יצחק, או כהבטת יצחק בשכינה.

*"ותכהין עיניו מראות...ד"א מראות מכח אותה ראיה שבשעה שעקד אברהם אבינו את בנו על גבי המזבח בכו מלאכי השרת, ה"ד (ישעיה ל"ג) הן אראלם צעקו חוצה וגו', **ונשרו דמעות מעיניהם לתוך עיניו והיו רשומות בתוך עיניו** וכיון שהזקין כהו עיניו ה"ד ויהי כי זקן יצחק וגו', ד"א מראות מכח אותה הראיה שבשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח **תלה עיניו במרום והביט בשכינה**...אמר הקב"ה אם הורגו אני עכשיו אני מכריע את אברהם אוהבי אלא גוזר אני שיכהו עיניו, וכיון שהזקין כהו עיניו, ויהי כי זקן יצחק וגו'" (בראשית רבה פרשה ס"ה ד"ה י ותכהין עיניו).*

מתוך כך, בחינתו של יצחק את המציאות הינה מעת זו נעשית על פי הוויית החיים המופיעה מולו, ולא על פי מראה החיצוני. אם נשלב בכך את יכולתו של יעקב עליה עמדנו בתחילת חיבורנו לרקום חיים עם החי[1875], הרי בלבישת יעקב את בגדי עשו והלבשת עורות גדיי העיזים על ידיו וצווארו, הוא מעמיד בפני יצחק מהות חיים אותה מגדיר יצחק בתיאור – "הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב וְהַיָּדַיִם יְדֵי עֵשָׂו".

"וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב גְּשָׁה נָּא וַאֲמֻשְׁךָ בְּנִי הַאַתָּה זֶה בְּנִי עֵשָׂו אִם לֹא. וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב אֶל יִצְחָק אָבִיו וַיְמֻשֵּׁהוּ וַיֹּאמֶר הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב וְהַיָּדַיִם יְדֵי עֵשָׂו" (בראשית כ"ז, כ"א – כ"ב).

את המהות הזו אותה הוא מזהה בעיניו המלאכיות הוא מתרצה לברך.

כדוגמת אופן פעולתו של יצחק יש לבחון גם את אופן פעולתו של אחיה השילוני. בבואה של אשת ירובעם אליו, מתאר הכתוב את עוורונו של אחיה.

"...וַאֲחִיָּהוּ לֹא יָכֹל לִרְאוֹת כִּי קָמוּ עֵינָיו מִשֵּׂיבוֹ" (מלכים א', י"ד, ד').

[1873] כפי שמביאה הגמרא בסנהדרין – "מאי ויועץ? אמר רבי יהודה: שהושיב רשע אצל צדיק (ואומר להם להעמיד להם צלם אחד בבית אל, ואחד בדן, הסכימו עמו – רש"י). אמר להו: חתמיתו על כל דעבידנא? - אמרו ליה: הין. - אמר להו: מלכא בעינא למיהוי. - אמרו ליה: הין. - כל דאמינא לכו עבידתו? - אמרו ליה: הין. - אפילו למפלח לעבודה זרה? - אמר ליה צדיק: חס וחלילה! - אמר ליה רשע לצדיק: סלקא דעתך דגברא כירבעם פלח לעבודה זרה? אלא למינסינהו הוא דקא בעי, אי קבליתו למימריה (...אלא לנסינהו בעי אם דעתנו שלם עמו, נתרבה בדבר וכך היה מטעה רשע לצדיק, עד שהיו כולן חתומים שהן היו רוצים ושוב לא היו יכולים לחזור בהן – רש"י). **ואף אחיה השילוני טעה וחתם** (דסבר לנסויינהו אתי, וחתם באותו מעשה – רש"י). דהא יהוא צדיקא רבה הוה...וכתיב +מלכים ב' י"+ ויהוא לא שמר ללכת בתורת ה' אלהי ישראל בכל לבבו לא סר מעל חטאות ירבעם אשר החטיא את ישראל, מאי גרמא ליה?... רבא אמר: **חותמו של אחיה השילוני ראה, וטעה**.

תרגום: מאי ויועץ? אמר רבי יהודה: שהושיב רשע אצל צדיק. אמר להם, תחתמנו על כל שאעשה? אמרו לו – כן. אמר להם, רוצה אני להיות מלך. אמרו לו – כן. כל שאומר לכם תעשו? אמרו לו – כן. אפילו לעבוד עבודה זרה? אמר לו צדיק – חס וחלילה! אמר לו רשע לצדיק, עולה בדעתך שאדם כירובעם יעבוד עבודה זרה? אלא לנסות אותנו הוא מבקש לראות אם דעתנו שלמה עימו. ואף אחיה השילוני טעה וחתם. שהרי יהוא צדיק גדול היה וכתוב בו – ויהוא לא שמר ללכת בתורת ה' אלוהי ישראל...לא סר מעל חטאות ירבעם אשר החטיא את ישראל. מה גרם לו?...רבא אמר, חותמו של אחיה השילוני ראה וטעה" (סנהדרין ק"א, ע"ב – ק"ב, ע"א).

[1874] בפרק "עיוורון יצחק – מכוח אבימלך – מכוח מלאכיות העקידה" (עמ'_____).

[1875] בפרק "עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים – לרקום חיים עם החי" (עמ'_____).

מבאורנו לעיל[1876], את סיבת הסכמתו של אחיה השילוני לחתום על מעשי העגלים של ירובעם, אנו למדים כי תכונת העיוורון כלפי המציאות הנגלית קיימת אף בו. כוחו לחתור אל מעבר לקיום הנראיה בעין - אל בקיעת המציאות אל תשתיתה, מעמעם בו את משקל השפעת וכוח הכלים להכריע בפעולת המציאות. על כן אין הוא מעלה בדעתו כי נגיעתו של ירובעם בקריעת הַשַּׂלְמָה, תוכל להצמיח עבודת כלים כפי שעושה בסופו של דבר ירובעם בבית אל. אל ראייה תשתיתית זו חובר ירובעם עתה בחולי בנו. לשם כך הוא נצרך להשתנות ולהתנכר מהווייתו הנגלית, לחזור אל הוויית התשתית מכוחה נוצרה מלכותו. כך מצינו כי המושג "להתנכר" מתייחס להסתרת החזות החיצונית.

כך מביא השו"ע ביחס לשאלת יכולת אדם להוציא את האישה שנשא ללא כתובה מפאת מומים שמצא בה.

*"אם יש מרחץ בעיר והיו לו קרובים שם, אינו יכול לומר: לא ידעתי מומין אלו...בד"א, במקום שמנהג הנשים להלך בשוק ופניהן גלויות, אבל במקום שאין דרך הבנות לצאת לשוק כלל, ואם תצא למרחץ תצא **מתנכרת**, הרי זה טוען אפילו מומין שבגלוי" (שו"ע אבן העזר סימן קי"ז סעיף ה' – ו').*

ברמת התייחסות זו, שמעבר לממד הנגלה שבחיים, לא שאלת חייו או מותו של הבן היא שעומדת למבחן, אלא שאלת המשכת מלכותו שנוצרה מכוח בקיעה זו אל תשתית החיים במעשה קריעת הַשַּׂלְמָה. קביעתו של ירובעם לאשתו כי דווקא אֲחִיָּה הַנָּבִיא ש"דִּבֶּר עָלַי לְמֶלֶךְ עַל הָעָם הַזֶּה" הוא זה ש"יַגִּיד לָךְ מַה יִּהְיֶה לַנָּעַר" נועדה לבחון באותו מישור בו נוצרה מלכותו על ידי אחיה הנביא, את שאלת המשכתה לטווח הארוך. זאת עושה ירובעם דרך שאלת עתידו של הנער אביה.

באופן זה יש להתייחס גם להקפדה שמקפיד ירובעם לשלוח את אשתו עם אוכל ומשקה.

"וְלָקַחְתְּ בְּיָדֵךְ עֲשָׂרָה לֶחֶם וְנִקֻּדִים וּבַקְבֻּק דְּבַשׁ וּבָאת אֵלָיו הוּא יַגִּיד לָךְ מַה יִּהְיֶה לַנָּעַר" (מלכים א', י"ד, ג').

אף פה, ברור כי אין ירובעם מעלה בדעתו כי המתת תטה את נבואתו של הנביא. אולם על בסיס התייחסותנו לעיל[1877] לכוח ה"לגימה" שמאכיל הנביא הזקן את עידו הנביא - כוחם של חומרי החיים להופיע אין סוף ברמה תשתיתית הקודמת למצב הבחירה, אף פה פועל ירובעם לבחון את מצב מלכותו העתידית דרך עתיד חיי בנו, ב"משקפיים" אלו הקודמים למצב הבחירה.

התבוננות במפגשה של אשת ירובעם עם אחיה השילוני, מדרך פנייתו אליה, אנו למדים כי אף תשובתו של אחיה השילוני אינה פשוטה ומסתירה עתיד שאינו משתקף בדבריו המוחצנים.

*"וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אֲחִיָּהוּ אֶת קוֹל רַגְלֶיהָ בָּאָה בַּפָּתַח וַיֹּאמֶר בֹּאִי אֵשֶׁת יָרָבְעָם **לָמָּה זֶּה אַתְּ מִתְנַכָּרָה וְאָנֹכִי שָׁלוּחַ אֵלַיִךְ קָשָׁה**" (מלכים א', י"ד, ו').*

לכאורה שאלתו של אחיה לאשת ירובעם, על בסיס נבואתו הקשה כלל אינה במקומה, שהרי התנכרותה באה דווקא מפאת צפי הנבואה הקשה מידי אחיה השילוני. אולם למרות זאת, פונה אחיה השילוני אליה כאילו שנבואת רווחה הוא עומד להשמיע לה, שעל כן, תמוה לו מדוע היא מסתירה את זהותה מפניו. פנייתו זו של אחיה השילוני לאשת ירובעם מחייבת אותנו להבין כי אף שאחיה מתנבא רעה על כל בית ירובעם ועל מות בנו, מסתתרת מאחורי נבואה קשה זו בשורה חיובית לירובעם דווקא בבשורת מיתת בנו[1878].

*"וְאַתְּ קוּמִי לְכִי לְבֵיתֵךְ בְּבֹאָה רַגְלַיִךְ הָעִירָה וּמֵת הַיָּלֶד. **וְסָפְדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וְקָבְרוּ אֹתוֹ** כִּי זֶה לְבַדּוֹ יָבֹא לְיָרָבְעָם אֶל קֶבֶר **יַעַן נִמְצָא בּוֹ דָּבָר טוֹב אֶל ה'** אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּבֵית יָרָבְעָם" (מלכים א', י"ד, י"ב – י"ג).*

את דברי אחייה השילוני הללו, ניתן היה לראות כנבואת צרה שיש עימה מעט נחמה ולא יותר מכך. אף שאֲבִיָּה עתיד למות, הוא זוכה להיספד ולהיקבר.

[1876] בפרק "להושיב רשע אצל צדיק – מוצא החיים הקודם למעשה" (עמ' _____).

[1877] בפרק "העצמת מלכות ירובעם מ"כוחה של לגימה"" (עמ' _____).

[1878] אף על קושי זה שבפנייתו של אחיה השילוני לאשת ירובעם עומד המלבי"ם במקום, ומשנה מתוך כך מלשון הפשט:
ד"ה למה זה את מתנכרה – שהוא כדי שלא אכין א"ע לנבאת על בית ירובעם וזה בחינם כי גם בלא הכנתי אנכי שלוח אלך בנבואה קשה".

אמנם בהתייחסותם של חז"ל לדבר הטוב הזה שנמצא באֲבִיָּה, אנו למדים כי אין הוא דבר של מה בכך. כנגד ציוויו של ירובעם, אֲבִיָּה בנו לא רק שמבטל את משמרתו שהושיבו אביו שלא יעלה איש לרגל, אלא הוא עצמו עולה לרגל לירושלים. כך מבאר רש"י על הכתובים.

"דבר טוב - שבטל משמרתו שהושיבו אביו שומר שלא יעלה איש לרגל ובטל משמרתו ועלה" (רש"י שם, מלכים א', י"ד, י"ג).

הגמרא במועד קטן מוסיפה בדעה הנוספת שהיא מביאה, שהוא אף ביטל את המשמרות שהושיב ירובעם על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל[1879].

"...מאי דבר טוב? רבי זירא ורבי חיננא בר פפא; חד אמר: שביטל משמרתו ועלה לרגל, וחד אמר: שביטל פרדסאות שהושיב ירבעם אביו על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל" (מועד קטן כ"ח, ע"ב).

ברור הוא, כי אביה במעשיו, פועל באופן הופכי לחלוטין מדרך פעולתו של ירובעם. על הבן הזה שולח ירובעם את אשתו לשאול על עתידו ודווקא מאחיה השילוני שניבא לו את מלכותו על ישראל. מכך יש לנו להסיק כי במעשה זה חוזר למעשה ירובעם בתשובה דרך הוויית בנו אל נקודת מוצא מלכותו בזיקה מחודשת שהוא יוצר בין עתידו לבין מחולל מלכותו אחיה השילוני.

אכן הזוהר שהבאנו לעיל, הופך לגמרי את מעשה המיתה של אֲבִיָּה בן ירובעם ממתת הענשה למיתת הצלה.

*"...באותה שעה אמר להם הקב"ה לא אמרתי לכם שאני רוצה לסלקו מן העולם קודם זה חבל דעבידת כן. בא אביה בנו והיה עושה טוב כשהיה קטן ומה טוב היה עושה. א"ר יוסי א"ר חנינא עולי הרגל היו עולים על ידו שלא מדעת אביו. **ראה הקב"ה שהוא טוב וסלקו מהעולם קודם ימיו כדי לעשות חסד עמו ולהנחילו לעולם הבא קודם שיבאיש ריחו** וזהו החסד שעשה הקב"ה עם בריותיו" (זוהר חדש כרך א' (תורה) פרשת בראשית דף ל"ד, ע"א).*

מדברי הזוהר אנו למדים כי סילוקו של אֲבִיָּה בן ירובעם מן העולם, יותר משנועד לשמש עונש לירובעם, הוא נועד לשמר את הווייתו החיובית של ירובעם הנגלית בבנו. את מה שחשב ה' לעשות לירובעם להאבידו מן העולם בטרם יבאיש (כפי שהבאנו בתחילת דברי הזוהר לעיל), הוא מקיים בפועל בבנו. כה חיובית תפיסת מותו של אביה בזוהר, עד כי מותו מושווה ללקיחת ה' את חנוך, בטרם יחטא[1880].

*"...**כך חנוך** בעוד שהיה צדיק והדור כלם חייבין ראה הקב"ה שאם יניחהו ילמוד ממעשיהם וסלקו קודם זמנו מן העולם קודם שיבאיש ריחו. ה"ד ואיננו כי לקח אותו אלהים כלומר ואיננו בעולם הזה למלאות ימיו כי לקח אותו אלהים קודם זמנו לעשות עמו חסד להנחילו חיי העוה"ב" (המשך זוהר חדש שם כרך א' (תורה) פרשת בראשית דף ל"ד, ע"א).*

אכן, מהלך הכתובים המתארים לאחר מות אֲבִיָּה את המשכת נדב בנו האחר של ירובעם את מלכותו, מוכיח כי משקל העונש לירובעם במות בנו אֲבִיָּה, הינו יחסית זניח. אם רוצה הייתה ההשגחה האלוהית להענשו על מעשיו, הייתה צריכה לפעול כך שמלכותו תיפסק. אולם במקום זאת, מיד לאחר תיאור מותו של אֲבִיָּה, הספדו וקבורתו, מתארים הכתובים את מעבר מלכותו של ירובעם לידי בנו האחר.

[1879] עד כמה משקל מעשה זה גדול, אנו יכולים ללמוד מכך שעל אותו מעשה בדיוק של הושע בן אלה, המבטל את השומרים שהציב ירובעם מלעלות לירושלים, **וזאת לאחר שכבר גלו העגלים**, עושים ישראל יום טוב בט"ו באב. קל וחומר מעשהו של אביה בן ירובעם המבטל שומרים אלו בעוד העגלים קיימים!

"תנן התם, אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו. בשלמא יום הכפורים - יום סליחה ומחילה, יום שנתנו בו לוחות אחרונות, אלא חמשה עשר באב מאי היא?...עולא אמר: יום שביטל בו הושע בן אלה פרדסאות שהושיב ירבעם על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל - שומרים כדתניא בסדר עולם **כשראה הושע בן אלה שגלו עגלי הזהב** עמד והעביר פרדסאות שהושיב ירבעם בן נבט שלא יעלו ישראל לרגל שבכל מלכי ישראל הוא אומר וילך בדרך ירבעם בן נבט ובחטאתו אשר החטיא את ישראל אבל בהושע כתיב רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו" (בבא בתרא קכ"א, ע"א – ע"ב ורשב"ם ד"ה יום שביטל הושע בן אלה פרדסאות).

[1880] כך מובאת פרשת חנוך בכתוב: "וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת הָאֱלֹהִים וְאֵינֶנּוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים - צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע, לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו וזהו ששינה הכתוב במיתתו לכתוב ואיננו בעולם למלאות שנותיו" (בראשית ה', כ"ד, ורש"י ד"ה ויתהלך חנוך).

*"וַתָּקָם אֵשֶׁת יָרָבְעָם וַתֵּלֶךְ וַתָּבֹא תִרְצָתָה הִיא בָּאָה בְסַף הַבַּיִת וְהַנַּעַר מֵת. וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ וַיִּסְפְּדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עַבְדּוֹ אֲחִיָּהוּ הַנָּבִיא. וְיֶתֶר דִּבְרֵי יָרָבְעָם אֲשֶׁר נִלְחַם וַאֲשֶׁר מָלַךְ הִנָּם כְּתוּבִים עַל סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל. וְהַיָּמִים אֲשֶׁר מָלַךְ יָרָבְעָם עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה וַיִּשְׁכַּב עִם אֲבֹתָיו **וַיִּמְלֹךְ נָדָב בְּנוֹ תַּחְתָּיו**"* (מלכים א', י"ד, י"ז – כ').

מכאן אנו למדים כי הן שאלתו של ירובעם בידי אשתו על בנו אֲבִיָּה, והן נבואת המוות שמתנבא לה אחיה השילוני, מעבר לחשבון קיום המלוכה הנוכחי הוא מגיע.

לא בכדי, מקבורת אֲבִיָּה בן ירובעם לומדים חז"ל על הכפרה שבמעשה הקבורה.

"איבעיא להו: קבורה משום בזיונא הוא (שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע – רש"י), או משום כפרה הוא? (כי היכי דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו, שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות – רש"י[1881])...תא שמע וספדו לו כל ישראל וקברו אתו, ואי אמרת כי היכי דתיהוי ליה כפרה - הנך נמי ליקברו, כי היכי דתיהוי להו כפרה! - האי צדיק הוא - תיהוי ליה כפרה, הנך - לא ליהוי להו כפרה. תא שמע: לא יספדו ולא יקברו! דלא תיהוי להו כפרה - ...לא ניחא להקדוש ברוך הוא דתיהוי להו כפרה, לפי שאף על פתח קברם לא היו חוזרין (סנהדרין מ"ו, ע"ב ורש"י ד"ה לא יקברו).

***תרגום**: נשאלה שאלה: קבורה משום בזיון הוא, או משום כפרה הוא?...בא תשמע, וספדו לו כל ישראל וקברו אותו, ואם אמרת בכדי שתהיה לו כפרה, אותם (בית ירובעם האחרים) גם יקברו בכדי שתהיה להם כפרה? (עונה הגמרא -) ההוא (אביה) צדיק הוא – תהיה לו קבורתו כפרה, הם (בית ירובעם האחרים) לא תהיה להם כפרה. בא תשמע: לא יספדו ולא יקברו! שלא תהיה להם כפרה - ...לא נוח להקב"ה שתהיה להם קבורתם כפרה, לפי שאף על פתח קברם לא היו חוזרין".*

דברי זוהר נוספים, ממשיכים את קיום ההווייה החיובית הזו שבנבואת אחיה השילוני על אֲבִיָּה, עד לטווח הרחוק מאוד של **מלך המשיח**.

*"**ומשיחא דא משבטא דאפרים הוא ומזרעא דירבעם בן נבט הוי מבריה דאביה** דבעולימוי מת וההוא יומא דמת אתייליד ליה בר ואתנטיל מבי ירבעם למדברא ולתמן נטלו מאה ושבעין גברין כלהו זכאין משבטא דאפרים דלא אשתכחו בחובא דירבעם. **ומהאי בריה דאביה נפיק האי משיחא** ועל דא כתיב [מ"א י"ד] וספדו לו כל ישראל וקברו אותו. סתים האי נבואה לשעתא ונבואה לעתיד. כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר יען נמצא בו דבר טוב אל ה' אלהי ישראל בבית ירבעם. דא האי משיחא דאיהו דבר טוב אל ה'" (זוהר חדש כרך א' (תורה) פרשת בלק דף צ"ב, ע"א).*

***תרגום**: "**המשיח הזה (בן יוסף) משבט אפרים הוא, ומזרע ירבעם בן נבט הוא, מבנו אביה** שמת בצעירותו, אותו היום שמת נולד לו בן, ונלקח מבית ירבעם המדברה, ולשמה נלקחו מאה ושבעים איש כולם צדיקים משבט אפרים שלא השתתפו בחטאות ירבעם, **ומהבן הזה של אביה יצא משיח הזה**. ועל כך כתוב – וספדו לו כל ישראל וקברו אותו. נסתמה אותה נבואה לשעתה ונבואה לעתיד. כי זה לבדו יבא לירבעם אל הקבר יען נמצא בו דבר טוב אל ה' אלהי ישראל בבית ירבעם. זה משיח הזה שהוא דבר טוב אל ה'".*

את כל דברי אחיה הנביא משליך הזוהר על משיח בן יוסף, שמן הזרע הזה של ירובעם בן נבט הוא מגיע.

מתוך כך מייחס גם החיבור לעתיד של עץ יוסף ועץ יהודה לעץ אחד כחיבור שבין דוד **וירובעם** מכוח ניצוץ משיחיות בן יוסף המתקיימת בירובעם דרך אביה בנו. כך ברב צדוק.

"...וכן משיח בן יוסף ומשיח בן דוד יהיו תרין ריעין דלא מתפרשין שעל זה רמז הנביא בשימת שתי העצים עץ יוסף ועץ יהודא זה עם זה (יחזקאל ל"ז, ט"ז) וכאמרם ז"ל (במדבר רבה י"ד, א') על פסוק (תהלים ס', י') עלי פלשת התרועעי **על דוד וירבעם** [ביחוד דהוא הראש כפי הנראה לכל האחרים שאין להם חלק לעולם הבא] **לעשותם ריעים והוא מצד ניצוץ משיח בן יוסף שיצא מירבעם מאביה** כמו שמובא בזוהר חדש (פרשת בלק) על פסוק (מלכים - א י"ד, י"ג) יען נמצא בו דבר טוב ותחילת התגלותו היה בזרע בנימין כמו שקדמה מלכות לזרע בנימין" (ר' צדוק הכהן מלובלין - פוקד עקרים אות ה').

[1881] **כפרת האדם בקבורתו מכוח חזרתו אל מקום היווצרו**: נראה כי רש"י ממעיט בעניין זה ממשקל הקרקע ומבאר את מעשה הכפרה מצד הבזיון שבהורדתו לתחתיות הארץ. אולם נראה כי בבסיס עניין הכפרה שבקבורתו של האדם הוא בחזרתו אל מקום יצירתו. כך משמע מדברי הכתוב בבראשית.

"בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ **כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב**" (בראשית ג', י"ט).

מתוך כך מלשון ה"תָּשׁוּב" לומדים חז"ל על תחיית המתים מן התורה.

"כי עפר אתה ואל עפר תשוב (שם, בראשית ג'), תלך לא נאמר, אלא ואל עפר תשוב, מיכן רמז לתחיית המתים מן התורה, לכך נאמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (אליהו רבה פרשה כ"ט ד"ה למעלה הימנו אמר).

אל בשורת החיים הזו מרמז אחיה השילוני לאשת ירובעם בבואה אליו. בתהייתו אליה, "לָמָּה זֶּה אַתְּ מִתְנַכֶּרֶת וְאָנֹכִי שָׁלוּחַ אֵלַיִךְ קָשֶׁה" שוזר אחיה השילוני בתוך בשורת המוות העכשווי את בשורת המשיחיות העתידית שהיא לדידם של ירובעם ואשתו בשורת חיים לאין קץ.

מתוך הוויית בניין זה, השזורה בנבואתו הקשה של אחיה השילוני על אֲבִיָּה בן ירובעם, הנוצרת מכוח זיקת הקשר שיוצר ירובעם אל בנו הסוטה מדרכו ואל אחיה השילוני מקים מלכותו, אף דברי נבואתו של אחיה השילוני על שאר בית ירובעם מתרככים.

את כליון בית ירובעם מתאר הנביא כביעור הַגָּלָל.

*"לָכֵן הִנְנִי מֵבִיא רָעָה אֶל בֵּית יָרָבְעָם וְהִכְרַתִּי לְיָרָבְעָם מַשְׁתִּין בְּקִיר עָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל וּבִעַרְתִּי אַחֲרֵי בֵּית יָרָבְעָם **כַּאֲשֶׁר יְבַעֵר הַגָּלָל עַד תֻּמּוֹ**" (מלכים א', י"ד, י').*

נראה היה כי כוונת הנביא היא כי בית ירובעם יבוער כליל מן העולם כביעור גללי הבהמה בשרפתם. אולם חז"ל מדמים ביעור זה דווקא לכילוי מעשה האכילה עד תום, עד להפרשתו מן האדם כגללים.

כך מבאר רש"י על הכתוב.

*"כאשר יבער - **המבער את המאכל בפיו** לעשות גלל כך אבער אחריו עד תומו" (רש"י שם, מלכים א', י"ד, י' ד"ה כאשר יבער).*

הגמרא בבבא קמא אף מרחיקה עוד יותר מדימוי הַגָּלָל בבארה את לשון ה"גָּלָל " במשמעות השן שפעמים מגולה ופעמים מכוסה. לשון ה"גלל" מבואר על פי הבנה זו במשמעות של "גילוי". כך רש"י שם.

"ובער - זו השן, וכן הוא אומר: (מלכים א', י"ד) כאשר יבער הגלל עד תומו - היינו שן שפעמים מגולה ופעמים מכוסה וכתיב ביה יבער לישנא אחרינא גלל זה רעי שהשן מבערת למאכל ונעשית גלל כמו גללי אדם וגללי בהמה" (בבא קמא ב', ע"ב – דף ג' ע"א ורש"י ד"ה הגלל).

תו"ס במקום מבאר אף הוא את לשון ה"גלל" במשמעות ה"שן", מצד היותה דומה לאבן שיש. "גלל" על פי ביאור זה הוא במשמעות "שיש".

"כאשר יבער הגלל - פי' ר"ח כמו נדבכין די אבן גלל (עזרא ו') שהשן דומה לאבן שייש" (תוספות בבא קמא ב', ע"ב).

המכנה המשותף לכל ביאורים אלו הוא, שתיאור ביעורו של בית ירובעם הוא כביעור מעשה האכילה ולא כביעור הפסולת. בכך משאירה נבואת אחיה השילוני בסיס קיום איכותי לא רק לאביה בנו של ירובעם, אלא לבית ירובעם כולו.

אף בנבואת אובדנם של כל בית ישראל, בעקבות מעשיו של ירובעם, רמוזה בנבואת אחיה השילוני מגמה של גאולה. את תוצאת מכתם של ישראל מתאר אחיה כתנודת הקנה במים, שאינו נשבר אלא חוזר לאחר הסערה למקומו.

*"וְהִכָּה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל **כַּאֲשֶׁר יָנוּד הַקָּנֶה בַּמָּיִם** וְנָתַשׁ אֶת יִשְׂרָאֵל מֵעַל הָאֲדָמָה הַטֹּבָה הַזֹּאת אֲשֶׁר נָתַן לַאֲבוֹתֵיהֶם וְזֵרָם מֵעֵבֶר לַנָּהָר יַעַן אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת אֲשֵׁרֵיהֶם מַכְעִיסִים אֶת ה'" (מלכים א', י"ד, ט"ו).*

על כך קובעת הגמרא, כי קללתו של אחיה טובה לישראל מברכתו של בלעם.

*"דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב (משלי כ"ז) נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא - **טובה קללה שקילל אחיה השילוני את ישראל יותר מברכה שברכן בלעם הרשע**; אחיה השילוני קללן בקנה, אמר להם לישראל והכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה, מה קנה זה עומד במקום מים וגזעו מחליף ושרשיו מרובין, ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו - אין מזיזות אותו ממקומו, אלא הולך ובא עמהן. **דממו הרוחות - עמד הקנה במקומו**. אבל בלעם הרשע בירכן בארז, שנאמר (במדבר כ"ד) כארזים (עלי מים), מה ארז זה אינו עומד במקום מים, ואין גזעו מחליף, ואין שרשיו מרובין, אפילו כל הרוחות שבעולם נושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, כיון שנשבה בו רוח דרומית -*

עוקרתו והופכתו על פניו. ולא עוד אלא שזכה קנה ליטול הימנו קולמוס לכתוב בו ספר תורה נביאים וכתובים" (תענית כ, ע"א).

אפילו מותו של אביה בן ירובעם מתעכב ואינו מתקיים כפי דברי הנביא בהגעתה של אשת ירובעם אל העיר, אלא בהגעתה אל סף הבית.

*"וְאַתְּ קוּמִי לְכִי לְבֵיתֵךְ **בְּבֹאָה רַגְלַיִךְ הָעִירָה** וּמֵת הַיָּלֶד...וַתָּקָם אֵשֶׁת יָרָבְעָם וַתֵּלֶךְ וַתָּבֹא תִרְצָתָה הִיא בָּאָה **בְּסַף הַבַּיִת** וְהַנַּעַר מֵת"* (מלכים א, יד, יב – יז).

את מגמת ה"ריכוך" הזו, אנו מוצאים אף ביחס לנבואתו של עידו הנביא על המזבח בבית אל, שאף היא נראה שאינה מתקיימת במלואה על ירובעם.

מלשון נבואתו לומדים חז"ל כי עצמות ירובעם עצמו עתידים לעלות על מזבח העגלים בבית אל.

*"וַיִּקְרָא עַל הַמִּזְבֵּחַ בִּדְבַר ה' וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה בֵן נוֹלָד לְבֵית דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמַּקְטִרִים עָלֶיךָ וְעַצְמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלֶיךָ - **של ירבעם זה** אלא שחלק לו כבוד"* (מלכים א, יג, ב; ורש"י ד"ה ועצמות אדם).

אולם בפועל נראה כי אף שעצמות מתים מועלים על המזבח, לא עצמות ירובעם הם.

את נבואת עידו הנביא אכן מקיים יאשיהו המלך. אולם את עצמות האדם הוא לוקח מן הקברים אֲשֶׁר שָׁם בָּהָר בבית אל במקום מזבחו של ירבעם

*"וְגַם אֶת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית אֵל הַבָּמָה אֲשֶׁר עָשָׂה יָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל גַּם אֶת הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא וְאֶת הַבָּמָה נָתָץ וַיִּשְׂרֹף אֶת הַבָּמָה הֵדֵק לְעָפָר וְשָׂרַף אֲשֵׁרָה. **וַיִּפֶן יֹאשִׁיָּהוּ וַיִּרְא אֶת הַקְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁם בָּהָר** וַיִּשְׁלַח וַיִּקַּח אֶת הָעֲצָמוֹת מִן הַקְּבָרִים וַיִּשְׂרֹף עַל הַמִּזְבֵּחַ וַיְטַמְּאֵהוּ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר קָרָא אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר קָרָא אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה"* (מלכים ב, כ"ג, ט"ו – ט"ז).

לעומת זאת, הכתובים שלאחר נבואת אחיה השילוני על בית ירובעם, מלמדים אותנו כי ירובעם נקבר בקברי אבותיו.

*"וְיֶתֶר דִּבְרֵי יָרָבְעָם אֲשֶׁר נִלְחַם וַאֲשֶׁר מָלַךְ הִנָּם כְּתוּבִים עַל סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל. וְהַיָּמִים אֲשֶׁר מָלַךְ יָרָבְעָם עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה **וַיִּשְׁכַּב עִם אֲבֹתָיו** וַיִּמְלֹךְ נָדָב בְּנוֹ תַּחְתָּיו"* (מלכים א, יד, יט – כ).

על מקומו של ירובעם למדנו מיצירת שלמה את כלי המקדש במעבה האדמה כי מצרדתה הוא, בסמוך לכיכר הירדן.

*"בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בַּעֲבִי הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צְרֵדָתָה - ובמלכים כתוב צרתן צרדתה **הוא מקומו של ירבעם** וְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֶפְרָתִי מִן הַצְּרֵדָה* (מלכים א, יא"א, כ"ו)" (דברי הימים ב, ד, יז ורש"י ד"ה בין סכות ובין צרדתה).

מכאן עולה, כי העצמות הנלקחות מן ההר להישרף על מזבח העגל שבבית אל, אינן עצמותיו של ירובעם.

גם מעשה זביחת כוהני הבמות אותו מנבא עידו הנביא על מזבח ירובעם בבית אל, אינו מתקיים על המזבח הזה, אלא רק על המזבחות האחרים שבשומרון.

אם בנבואתו של עידו הוא מנבא – "הִנֵּה בֵן נוֹלָד לְבֵית דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמַּקְטִרִים עָלֶיךָ" (מלכים א, יג, ב), הרי בפועל על מזבח בית אל נשרפים עצמות מתים בלבד.

"וַיִּפֶן יֹאשִׁיָּהוּ וַיַּרְא אֶת הַקְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁם בָּהָר וַיִּשְׁלַח וַיִּקַּח אֶת הָעֲצָמוֹת מִן הַקְּבָרִים וַיִּשְׂרֹף עַל הַמִּזְבֵּחַ וַיְטַמְּאֵהוּ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר קָרָא אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר קָרָא אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה..." (מלכים ב, כ"ג, ט"ז).

את מעשה זבחית כוהני הבמות, מקיים יאשיהו בבמות האחרות שבערי שומרון[1882].

"וְגַם אֶת כָּל בָּתֵּי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר בְּעָרֵי שֹׁמְרוֹן אֲשֶׁר עָשׂוּ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לְהַכְעִיס הֵסִיר יֹאשִׁיָּהוּ וַיַּעַשׂ לָהֶם כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית אֵל. וַיִּזְבַּח אֶת כָּל כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר שָׁם עַל הַמִּזְבְּחוֹת וַיִּשְׂרֹף אֶת עַצְמוֹת אָדָם עֲלֵיהֶם וַיָּשָׁב יְרוּשָׁלָ‍ִם" (מלכים ב', כ"ג, י"ט – כ').

מן ההפרשים הללו בין נבואת הנביא עידו לבין אופן מימושה בפועל, מלשונה המרוככת של נבואת אחיה השילוני על סופו של בית ירבעם וממגמת התקומה העולה דווקא ממות אביה בן ירובעם, אנו למדים אחרית הווייתי אין סוף החיים שמוביל ירובעם מופיעה בשתי רבדים. ברובד הנגלה הפשוט, היא כלה מן העולם. אולם במגמת העומק שלה היא ממשיכה להתקיים ואף סופחת אליה את הבניין שבונה בה ירובעם כנגד רצון ה'.

נראה, שאת אותה המגמה בדיוק אנו פוגשים אף ביחס לעגל ישראל במדבר ופסל מיכה שצביונם הוא כצביון האין סוף המופיע בעגלי ירובעם. גם בהם, השגחת ה' אינה מקעקעת בסופו של דבר את צביון האין סוף שיוצרים ישראל דרכם. בעגל המדבר היא מטמיעה את הווייתה בו, ובפסל מיכה היא לא רק שאינה נוגעת אלא אף ממציאה לו את יונתן נכד משה וזרעו, המשמשים כוהנים לפסל זה עד גלות ישראל מן הארץ[1883].

פסל מיכה – התעוותות הוויית יוסף שלא התממשה כהופעת שכינה

כפי שבארנו[1884], שימוש ירובעם בעגלים, נועד להעצים את זיקתם של ישראל אל הארץ, ולא לשם עבודת העגלים עצמם. את תכונת החי לחבר אל הארץ דרך מעשה אכילתו למדנו מהיות אכילת הבהמה מן הארץ מגדירתה **כגידולי קרקע**[1885]. ומתיאור עגל הזהב כ"תַּבְנִית שׁוֹר **אֹכֵל עֵשֶׂב**"[1886].

דברי חז"ל מלמדים אותנו כי השימוש בהוויית ה"בהמי" כמחבר אל האין סוף, הינו הוויית מהותו של שבט יוסף. כך מבארים חז"ל את בסיס הנטיה של ישראל אל העגל במעמד הר סיני, כנובעת מהתדבקותם אל רגלי המלאכים שכף רגליהם ככף רגל עגל.

*"ויצר אותו בחרט. התיך הזהב בכור **ועשאו דמות שור, למה שהיו ישראל אומרים כדמות שראינו ביום מתן תורה**, וכבר כתוב ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (שמות כ"ד, י') מלמד שראו מלאכי השרת, **וכף רגליהם ככף רגל עגל** (יחזקאל א', י"ז), לפיכך שאלו דמות עגל..." (פסיקתא זוטרתא שמות פרק ל"ב ד"ה ד) ויצר אותו).*

מתוך כך הם יוצקים במעבה האדמה כדמות שור אוכל עשב.

[1882] אמנם המלב"ם במקום מנסה לבאר הפרש זה שבין נבואת עידו לבין קיומה בידי יאשיהו בכך שבית אל הייתה חרבה כבר באותו הזמן:
"כי בנבואת איש האלהים שם נאמר וזבח עליך את כהני הבמות המקטירים עליך ועצמות אדם ישרפו עליך, **ולא היה כן שיזבח כהני הבמות על מזבח שבבית אל**, אמנם **אחר שבית אל היה חרב בעת ההיא** ולא היו כהנים מקטירים עליו, בהכרח היה פי' דבריו שיזבח כהני הבמות שימצאו ביתר ערי ישראל שכולם מתיחסים למזבח של בית אל שהיה השורש לכולם, והנעשה עליהם הוא כאילו נעשה עליו..." (מלבי"ם שם, מלכים ב', כ"ג, י"ט – כ' ד"ה וגם את כל הבמות וכו' ויזבח את כל כהני הבמות).

[1883] "וַיָּקִימוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפָּסֶל וְיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן מְנַשֶּׁה הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ - בימי סנחריב בגלו' ראשונה" (שופטים י"ח, ל' ורש"י ד"ה עד יום גלות הארץ).

[1884] לעיל בפרק – "לַיִשׁ - להתמסר ללישת שיניה של הארץ" (עמ'_____).

[1885] כך ראינו שאף שחכמים סוברים כי "אין דישה **אלא בגידולי קרקע**" (שבת ע"ה, ע"א), מחייבים באי בית המדרש במעשה חליבת הבהמה משום מפרק שהינו תולדה של מלאכת הדש.

"אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה: חולב חייב משום **מפרק**" (שבת צ"ה, ע"א)

באופן זה ראינו פוסק הרמב"ם.
"הדש כגרוגרת חייב **ואין דישה אלא בגדולי קרקע**, והמפרק הרי הוא תולדת הדש, **החולב את הבהמה** חייב משום מפרק" (רמב"ם שבת ח', ז').

בערובין בפרשת הקניין המותר בכסף פדיון מעשר שני, ראינו את רש"י המבאר כי הבהמה מוגדרת אף היא "גידולי קרקע" מתוך **שאף הבהמה ניזונה וגדילה מן הקרקע**:

"שכולן ניזונין וגדילין מן הקרקע (רש"י ערובין כ"ז, ע"ב ד"ה וגידולי קרקע).

[1886] "יַעֲשׂוּ עֵגֶל בְּחֹרֵב וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְמַסֵּכָה: (כ) וַיָּמִירוּ אֶת כְּבוֹדָם בְּתַבְנִית שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב" (תהלים ק"ו, י"ט).

*"...וכך עשה **יצקו במעבה האדמה כדמות שור**, וכתיב וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב (תהלים ק"ו, כ'), מלמד שהיה דומה כדמות שור בשעה שאוכל עשב..." (המשך פסיקתא זוטרתא שמות פרק לב ד"ה ד) ויצר אותו).*

.

דמות השור, היא דמותו של יוסף החקוקה בכיסא הכבוד.

*"ארבעה גאים נבראו בעולם וכלם נטלו מלכות וגדולה והם קבועין בכסא הכבוד : ארי ונשר ושור ואדם, שנאמר ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאל לארבעתן ופני נשר לארבעתן (יחזקאל א')...פני אריה כנגד משיח בן דוד שהוא משבט יהודה שנאמר בו גור אריה יהודה...**פני שור כנגד משיח בן יוסף שכתוב בו בכור שורו הדר לו**" (אוצר המדרשים עמוד קסב ד"ה (א') ארבעה גאים).*

כך מכונה יוסף בברכתו של יעקב.

"בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח" (דברים ל"ג, י"ז). [1887]

וכך הוא בדגלים.

*"אִישׁ עַל דִּגְלוֹ בְּאֹתֹת לְבֵית אֲבֹתָם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִנֶּגֶד סָבִיב לְאֹהֶל מוֹעֵד יַחֲנוּ - סימן היה בנס של כל דגל, כגון בשל יהודה אריה, **בשל יוסף שור**" (במדבר ב', ב' ורשב"ם ד"ה באותות).*

אף החיות שמקבל העגל, משל יוסף הוא מגיע.

*"וַיִּקַּח מִמֶּנָּם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם - ...ויש אומרים מיכה היה שם שיצא מתוך דמוסי בנין שנתמעך בו במצרים, והיה בידו שם, **וטס שכתב בו משה עלה שור, עלה שור, להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס**, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל" (שמות ל"ב, ד' ורש"י ד"ה עגל מסכה).*

חז"ל במדרש מייחסים את קיום דמות העגל כבר בטס הזהב המושלך לנילוס להעלות ארונו של יוסף.

*"ויכן כתיב ויקח משה את עצמות יוסף (שמות י"ג, י"ט)...ויש אומר **כתב על ציץ הזהב שם המפורש והיה תחתיו כצורת העגל** וזרקו בנהר נילוס ואמר עלה שור מיד צף ועלה ארונו של יוסף" (אוצר המדרשים עמוד רב ד"ה ר' יאשיהו אמר).*

רוח החיים המופיעה בתבנית השור העולה מן הזהב שנותנים ישראל לעגל, היא הגורמת לאהרון שלא יהיה לו פה לדחות את ישראל לגמרי.

*"וַיַּרְא אַהֲרֹן וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לְפָנָיו וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וַיֹּאמַר חַג לַה' מָחָר - וירא אהרן - שהיה בו רוח חיים, שנאמר (תהלים ק"ו, כ') **בתבנית שור אוכל עשב**, וראה שהצליח מעשה שטן, ולא היה לו פה לדחותם לגמרי" (שמות ל"ב, ה' ורש"י ד"ה וירא אהרן).*

כך הוא המקור בתהילים

*"וַיָּמִירוּ אֶת כְּבוֹדָם **בְּתַבְנִית שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב**" (תהלים ק"ו, כ').*

דרשת רבי פפייס מחברת תבנית שור זו לשור של מעלה[1888].

[1887] וכן בברכת שמעון ולו : "בְּסֹדָם אַל תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם אַל תֵּחַד כְּבֹדִי כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ וּבְרִצֹנָם עִקְּרוּ שׁוֹר - רצו לעקור את יוסף שנקרא שור, שנאמר (דברים ל"ג, י"ז) בכור שורו הדר לו" (בראשית מ"ט, ו' ורש"י ד"ה וברצונם עקרו שור).

[1888] במדרש שיש השירים יורדת דרשתו של רבי פפוס בהצגת תבנית השור אליו פונים ישראל מתבנית של מעלה לתבנית אוכל עשב - שור של "שאר ימות השנה". כשרבי עקיבא מורידו בדרגה נמוכה יותר - משור של "שאר ימות השנה" לשור בשעת ניוולו ושיקוצו, בעת שהוא אוכל עשב.
"דרש רבי פפיס (תהלים ק"ו) וימירו את כבודם בתבנית שור שומע אני בשור של מעלן ת"ל אוכל עשב, אמר לו רבי עקיבא דייך פפיס, אמר לו ומה אתה מקיים וימירו את כבודם בתבנית שור בשור של שאר ימות השנה ת"ל אוכל עשב, אין לך מנוול ומשוקץ כשור בשעה שאוכל עשב" (שיר השירים רבה פרשה א' ד"ה ג' דרש רבי).
למרות זאת, כפי שבארנו בגוף החיבור, החיבור המסויים ל"שור של מעלה" מלמד כי הוויית האין סוף קשורה בו, אלא שמשקלו בצביונו הסופי של השור הוא טפל.

*"וימירו את כבודם בתבנית שור. **דרש ר' פפייס בשור של מעלה**, א"ל ר"ע דייך פפייס, הרי הוא אומר בתבנית שור אוכל עשב, אלא מה אני מקיים בתבנית שור אוכל עשב אין מנוול ומשוקץ מן השור בשעה שהוא אוכל עשב" (ילקוט שמעוני תהילים רמז תתסד).*

ואף שרבי עקיבא חולק על ר' פפייס ומבאר כי בהתדבקות ישראל אל תבנית השור משתלטת מגמת ניוולו ושיקוצו, ולא תבניתו זו שלמעלה, מדברי ר' פפייס אנו למדים כי חיבורם של ישראל בעגל נוגעת בנקודת מוצא האין סוף. אלא שבהתממשותו, שולטת מגמתו המוגשמת עד כדי שיקוץ, על זו ש"למעלה".

בהתייחסותם של חז"ל לעגלים של ירובעם, הם מצַוְתים אותם במערכת אחת עם עגל הזהב.

"אמר רבי אושעיא: עד ירבעם היו ישראל יונקים מעגל אחד, מכאן ואילך - משנים ושלשה עגלים" (סנהדרין ק"ב, ע"א)[1889].

מעבה האדמה משתף אף הוא בין העגלים. את עגל המדבר ראינו לעיל כי ישראל יוצקים במעבה האדמה

*"ויצר אותו בחרט...וכך עשה **יצקו במעבה האדמה כדמות שור**...(פסיקתא זוטרתא שמות פרק לב ד"ה ד) ויצר אותו).*

אף מקור מוצאו של ירובעם ממקום יצירת כלי המקדש במעבה האדמה, מגיע.

*"בְּכִכַּר הַיַּרְדֵּן יְצָקָם הַמֶּלֶךְ בַּעֲבִי הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צָרְדָתָה - ובמלכים כתוב צרתן צרדתה **הוא מקומו של ירבעם** וירבעם בן נבט אפרתי מן הצרדה" (דברי הימים ב', ד', י"ז ורש"י ד"ה בין סכות ובין צרדתה).*

הקבלת כוחם של עגלי ירובעם לעגל המדבר מגיע אף מצד מעורבות שם ה' המפורש להחיותם. אם לעיל[1890], בהתייחסותנו לכוח המשכת הארץ את כוחה בעגלים, הבאנו את ביאורה הראשון של הגמרא לאופן בו מחטיא גיחזי את ישראל בהעמדתו את עגלי ירובעם בין שמים וארץ מכוח האבן השואבת – כוח כבידת הארץ שבחומרי החיים[1891], הרי בביאורה השני של הגמרא, תולים חז"ל את כוח חיותם של העגלים ב"שם". "שם" זה, מחבר את ישראל לכוח מעמד הר סיני, דרכם של העגלים – "והיתה אומרת כאנכי ולא יהיה לך".

*"מאי עבד? (גיחזי)...ואיכא דאמרי: **שם חקק לה אפומה, והיתה אומרת אנכי ולא יהיה לך**" (סוטה מ"ז, ע"א).*

ה"שם", כפי שראינו לעיל, הוא המחולל אף את חיותו של עגל המדבר.

*"וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה... - ...ויש אומרים מיכה היה שם שיצא מתוך דמוסי בנין שנתמעך בו במצרים, **והיה בידו שם**, וטס שכתב בו משה עלה שור, עלה שור, להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל" (שמות ל"ב, ד' ורש"י ד"ה עגל מסכה).*

"שם" זה המיוחס להוויית יוסף, הוא גם המהווה את פסל מיכה. כך לומדת הגמרא בסנהדרין מן הכתוב בזכריה "וְעָבַר בַּיָּם צָרָה וְהִכָּה בַיָּם גַּלִּים".

"וְעָבַר בַּיָּם צָרָה וְהִכָּה בַיָּם גַּלִּים (זכריה י', י"א). אמר רבי יוחנן: זה פסלו של מיכה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

[1889] עיין רש"י המתמודד עם פשר לשון פשט הגמרא "משניים ושלשה עגלים", שאינו ברור.
"הכי גרסינן: מכאן ואילך היו יונקין משלשה עגלים - שנים מירבעם, ושלישי של המדבר, ולפי מה שכתוב בספרים שנים ושלשה עגלים ניחא, כלומר משנים שעשה ירבעם ושלישי שנעשה במדבר, ושלשה היינו שלישי, כמו (משלי ל) שלשה המה נפלאו ממנו וארבעה לא ידעתים" (רש"י סנהדרין ק"ב, ע"א).

[1890] בפרק "וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים – התגלות אור האין סוף כטיבעי האור הגבולי" (עמ' _____).

[1891] "וילך אלישע דמשק (מלכים ב', ח) - למה הלך? אמר ר' יוחנן: שהלך להחזירו לגחזי בתשובה, ולא חזר, אמר לו: חזור בך, אמר לו, כך מקובלני ממך: כל מי שחטא והחטיא את הרבים - אין מספיקין בידו לעשות תשובה. מאי עבד? איכא דאמרי: אבן שואבת תלה לו לחטאת ירבעם והעמידו בין שמים לארץ" (סוטה מ"ז, ע"א).

מעבר פסל מיכה את הים, מבואר על ידי רש"י במקום בשתי צורות - או העברת ה"שם" עצמו, ממנו נעשה בהמשך העגל, או כפסל, כבר בעת מעברו בים סוף.

*"כשכתב משה את השם והשליכו על נילוס להעלות ארונו של יוסף, בא מיכה ונטלו בהחבא, והיינו דכתיב ועבר בים צרה - כשהעביר הקדוש ברוך הוא לישראל עבר מיכה עמהם **שבידו השם** - לעשות העגל, לישנא אחרינא: **מיכה עשה פסל והביאו עמו** כשעברו ישראל הים" (רש"י סנהדרין ק"ג, ע"ב).*

פסל זה, הוא פסלו של מיכה!

המשך הגמרא מתאר את עליית עשן פסל מיכה במקביל לעשן המערכה.

"תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

מתוך כך אנו למדים כי חיות האין סוף המהווה את העגל, מקבילה לזו המהווה את פסל מיכה עימו הוא פועל לאחר כניסת ישראל אל הארץ. שניהם מגיעים ממקור הוויית האין סוף המייחדת את יוסף.

אם עד עתה זהינו זיקה בין עגלי ירובעם אל עגל המדבר, ובמקביל את זיקת מקור חיותו של עגל המדבר אל זה של פסל מיכה, הרי נבואת ירמיהו יוצרת הצלבה נוספת בין פסל מיכה לבין עגלי ירובעם. בהתייחסותו לעוונות בגינם גולים ישראל מן הארץ, מזכיר ירמיהו הנביא שני עוונות. האחד בדן והשני בהר אפרים.

"כִּי קוֹל מַגִּיד מִדָּן וּמַשְׁמִיעַ אָוֶן מֵהַר אֶפְרָיִם" (ירמיהו ד', ט"ו).

תרגום יונתן, מבאר כי "מַגִּיד מִדָּן" הוא העגל ששם ירובעם בדן, ו"אָוֶן מֵהַר אֶפְרָיִם" הוא פסל מיכה.

*"ארי קל נבייא דמתנבן עליהון דיגלון על דפלחו **לעגלא די בדן** ומבשרי בשורן בישן ייתן עליהון על דאשתעבדו **לצלמא דאקים מיכה בטורא דבית אפרים**" (תרגום יונתן שם, ירמיהו ד', ט"ו).*

כך גם מביא אף רש"י בשם התרגום.

"כי קול מגיד מדן - ארי קל נבייא מתנבן עליהון דיגלון על דפלחו לעגלה דבדן ומבשרן בשורן בישן ייתון עליהון על דאשתעבדו לצלמא דאקים מיכה בטורא דבית אפרים..." (רש"י ירמיהו ד', ט"ו ד"ה כי קול מגיד מדן).

אולם בהמשך דבריו, פונה רש"י להתייחס ל**שני** העגלים!

*"...ואע"פ **שכבר גלו העגלים** מימות סנחרב עדיין עוונם קיים גדולה היא עבירה ששוברת לפניה ולאחריה לפניה מימות אברהם שנאמר וירדוף עד דן (בראשית י"ד) כיון שהגיע לדן תשש כחו שעתידין בניו לעבוד שם עכו"ם ולאחריה בחורבן הבית שנאמר כי קול מגיד מדן" (המשך רש"י ירמיהו ד', ט"ו ד"ה כי קול מגיד מדן).*

מן המעבר מעגל דן ופסל מיכה, לשני העגלים, אנו למדים כי הוויית פסל מיכה והוויית עגל בית אל מקבילות הן. אכן, מפשט הכתובים, את "כִּי קוֹל מַגִּיד מִדָּן וּמַשְׁמִיעַ אָוֶן מֵהַר אֶפְרָיִם", קל יותר לייחס לשני העגלים. את "מַגִּיד מִדָּן" לעגל דן, ואת "אָוֶן מֵהַר אֶפְרָיִם" לעגל בית אל. שהרי מדוע להזכיר מתוך העגלים רק את האחד שבדן, בצוותא עם פסל מיכה, בעוד בן זוגו של עגל דן הוא העגל שבבית אל ?

באופן זה אכן מבאר המלבי"ם במקום.

*"כי קול מגיד מדן - שאתה שומע לקול מגיד הבא מדן שהוא הנביא שקר הבא מדן ששם עמד עגלו של ירבעם והוא ינבא לך שלום, וקול משמיע און בא מהר אפרים **ששם היה עגל***

השני בבית אל שהיה בהר אפרים *(שופטים ד') (מלב"ים שם, ירמהו ד', ט"ו ד"ה כי קול מגיד מדן)*[1892].

את ההקבלה שבין הוויית פסל מיכה לעגלי ירובעם, יוצרים חז"ל גם בהתייחסותם לזיהוים של אברהם ומשה את העתיד להתרחש בדן.

את הזיהוי הזה לומדים חז"ל מלשון הכתוב "עַד דָּן".

*"וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף **עַד דָּן** - שם תשש כחו, **שראה שעתידין בניו להעמיד שם עגל**" (בראשית י"ד, י"ד ורש"י ד"ה עד דן).*

על פי ביאור רש"י במקום, זהויו של אברהם הוא של עגל ירובעם המוצב בדן.

כך גם נוקטת הגמרא בסנהדרין.

*"וירדף עד דן. אמר רבי יוחנן: כיון שבא אותו צדיק עד דן - תשש כחו, ראה בני בניו שעתידין לעבוד עבודה זרה בדן, שנאמר (מלכים א', י"ב) וישם את האחד בבית אל **ואת האחד נתן בדן**" (סנהדרין צ"ו, ע"א).*

אכן, לשון "עד דן" מופיעה אף בעגלי ירובעם, בתיאור נהייתם של ישראל אחריהם.

*"וַיָּשֶׂם אֶת הָאֶחָד בְּבֵית אֵל וְאֶת הָאֶחָד נָתַן בְּדָן. וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת וַיֵּלְכוּ הָעָם לִפְנֵי הָאֶחָד **עַד דָּן**" (מלכים א', י"ב, כ"ט – ל').*

אולם, במדרש, מביאים חז"ל כי העוצר את אברהם הוא דווקא פסל מיכה.

*"באותה שעה הראה הקב"ה לאברהם אבינו שני בניו עובדין עבודה זרה בדן ותש כחו מעליו, שנאמר **ויקימו להם בני דן את הפסל** (שופטים י"ח, ל')" (אליהו רבה פרשה ו ד"ה מפני מה זכה).*

הפסל שמעמידים בני דן, הוא פסל מיכה אותו הם מביאים אל לַיִשׁ.

*"**וְהַמָּה לָקְחוּ אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה מִיכָה** וְאֶת הַכֹּהֵן אֲשֶׁר הָיָה לוֹ וַיָּבֹאוּ עַל לַיִשׁ עַל עַם שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וַיַּכּוּ אוֹתָם לְפִי חָרֶב...**וַיְקִימוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפֶּסֶל** וְיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן מְנַשֶּׁה הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ. וַיָּשִׂימוּ לָהֶם אֶת פֶּסֶל מִיכָה אֲשֶׁר עָשָׂה כָּל יְמֵי הֱיוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה" (שופטים י"ח, כ"ז – ל"א).*

אם ביחס לאברהם ייחס רש"י את לשון "עד דן" לעבודת העגל, הרי בעליית משה רבינו על הר נבו לראות את הארץ הוא מייחס את לשון "עד דן" ששם, דווקא לעבודת פסל מיכה.

"וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד **עַד דָּן** - הראהו בני דן עובדים עבודה זרה שנאמר (שופטים י"ח, ל') **ויקימו להם בני דן את הפסל**, והראהו שמשון שעתיד לצאת ממנו למושיע[1893]" (דברים ל"ד, א' ורש"י ד"ה עד דן).

[1892] **בית אל – בתוך הר אפרים**: אמנם פשט זה נצרך להתבסס על כך ש"הַר אֶפְרַיִם" הינו שם האזור הכולל בתוכו את בית אל. את סימוכין לכך מביא המלבי"ם מתיאור ספר שופטים את מקומה של דבורה הנביאה.

"וּדְבוֹרָה אִשָּׁה נְבִיאָה אֵשֶׁת לַפִּידוֹת הִיא שֹׁפְטָה אֶת יִשְׂרָאֵל בָּעֵת הַהִיא. וְהִיא יוֹשֶׁבֶת תַּחַת תֹּמֶר דְּבוֹרָה **בֵּין הָרָמָה וּבֵין בֵּית אֵל בְּהַר אֶפְרָיִם**..." (שופטים ד', ד' – ה').

אף ממהלכו של אביה מלך יהודה המדבר את דבריו כנגד ירובעם מהר אפרים והכובש מידי ירובעם את בית אל, משמע כי הר אפרים הוא האזור הכולל בתוכו בין השאר גם את בית אל.

"וַיָּקָם אֲבִיָּה מֵעַל לְהַר צְמָרַיִם אֲשֶׁר **בְּהַר אֶפְרָיִם** וַיֹּאמֶר שְׁמָעוּנִי יָרָבְעָם וְכָל יִשְׂרָאֵל...וַיִּרְדֹּף אֲבִיָּה אַחֲרֵי יָרָבְעָם וַיִּלְכְּדוּ מִמֶּנּוּ עָרִים אֶת **בֵּית אֵל** וְאֶת בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת יְשָׁנָה וְאֶת בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת עֶפְרֹן וּבְנוֹתֶיהָ" (דברי הימים ב', י"ג, ד' – י"ט).

כך גם מהמשך מהלך הכתובים המזכיר העברת השיקוצים שפועל אסא בנו של אביה בין השאר מן "הֶעָרִים אֲשֶׁר לָכַד מֵהַר אֶפְרָיִם", משמע כי המדובר הוא באותם ערים שלכד אביו המלך אביה, כשבית אל כלולה בתוכם.

"וְכִשְׁמֹעַ אָסָא הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהַנְּבוּאָה עֹדֵד הַנָּבִיא הִתְחַזֵּק וַיַּעֲבֵר הַשִּׁקּוּצִים מִכָּל אֶרֶץ יְהוּדָה וּבִנְיָמִן וּמִן הֶעָרִים אֲשֶׁר לָכַד מֵהַר אֶפְרָיִם וַיְחַדֵּשׁ אֶת מִזְבַּח ה' אֲשֶׁר לִפְנֵי אוּלָם ה'" (דברי הימים ב', ט"ו, ח').

[1893] **זיקת פסל מיכה לשמשון**: את ראיית משה "עד דן" הן את פסל מיכה והן את גבורת שמשון במקביל, מביא גם המדרש.

מתוך ההקבלה הזו שבין עגלי ירובעם לפסל מיכה, הן בייחוס לשון "עַד דָּן", בד בבד לעגל שמציב ירובעם בדן ולפסל מיכה שלוקחים עימהם בני דן אל ליש, והן מייחוס ה"אָוֶן מֵהַר אֶפְרָיִם"[1894] אף הוא מצד אחד לעגל שבבית אל ובמקביל לפסל מיכה שבאפרים, אנו חיבים להסיק כי גם מקור הוויית כוחם הינו אחד. אם נוסיף לכך את ההצלבה הקודמת שהזכרנו, שבין פסל מיכה ועגל המדבר (הנוצרים שניהם מכוח ה"שֵׁם" המצורף להם), אנו למדים כי עגל המדבר, פסל מיכה ועגלי ירובעם, הינם וואריאציות שונות של הופעת אין סוף החיים שבהווייתו של יוסף.

הקמת השכינה את הוויית ה"עגל" לישראל

אמנם, זו המופיעה בעגל, יש לה קיום בישראל. כך מתברר כבר בעצם פרשת העגל. בהגעתו של משה אל ישראל הוא שורף את העגל עד אשר דק, אולם את אפר העגל הוא זורה על פני המים ומשקה בהם את ישראל.

"וַיִּקַּח אֶת הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשׂוּ וַיִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ וַיִּטְחַן עַד אֲשֶׁר דָּק וַיִּזֶּר עַל פְּנֵי הַמַּיִם וַיַּשְׁקְ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות ל"ב, כ').

חז"ל מבארים כי במעשה זה, פועל משה לבדוק את ישראל כבדיקתה של הסוטה שנסתרה בפני בעלה.

*"וישק את בני ישראל **נתכוין לבדקן כסוטות**. שלש מיתות נדונו שם אם יש עדים והתראה בסייף...עדים בלא התראה במגפה...לא עדים ולא התראה בהדרוקן, שבדקום המים וצבו בטניהם" (רש"י שמות ל"ב, כ').*

בפרשת הסוטה אנו למדים כי בדיקתה נעשית במים הנלקחים מן הכיור ועפר המשכן, כשפרשת הסוטה והזכרת ה"שם" שבה[1895], נמחים אל תוך המים.

"וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים (שקדשו בכיור – רש"י) בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם...וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים...וְהִשְׁקָה אֶת הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ" (במדבר ה', י"ז – כ"ז).

במצב בו האישה לא נבעלה לזר, מביאים לה המים פיריון.

*"וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע - **ממים המאררים, ולא עוד**[1896] **אלא ונזרעה זרע**, אם היתה יולדת בצער תלד בריוח, אם היתה יולדת שחורים יולדת לבנים[1897]" (במדבר ה', כ"ח ורש"י ד"ה ונקתה).*

"עד דן...דבר אחר עד דן מלמד שהראהו זרעו של דן שהוא עובד אלילים כענין שנאמר ויקימו להן בני דן את הפסל, **וחזר והראהו גואל ישראל שהוא עתיד לעמוד ממנו ואיזה זה שמשון בן מנוח**" (ילקוט שמעוני תורה פרשת וזאת-הברכה רמז תתקסד).

זיקה זו יש לה להתבאר ביחס לדברי רש"י שבתחילת פרשת פסל מיכה. שם דוחה רש"י כי האישה התורמת את הכסף לפסל היא דלילה, מן הכסף שקיבלה בעבור גילוי סוד כוחו של שמשון.

"וַיְהִי אִישׁ מֵהַר אֶפְרָיִם וּשְׁמוֹ מִיכָיְהוּ. וַיֹּאמֶר לְאִמּוֹ אֶלֶף וּמְאָה הַכֶּסֶף אֲשֶׁר לֻקַּח לָךְ וְאַתְּ אָלִית וְגַם אָמַרְתְּ בְּאָזְנַי הִנֵּה הַכֶּסֶף אִתִּי אֲנִי לְקַחְתִּיו וַתֹּאמֶר אִמּוֹ בָּרוּךְ בְּנִי לַה'. וַיָּשֶׁב אֶת אֶלֶף וּמְאָה הַכֶּסֶף לְאִמּוֹ וַתֹּאמֶר אִמּוֹ הַקְדֵּשׁ הִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַכֶּסֶף אִתִּי מִיָּדִי לִבְנִי לַעֲשׂוֹת פֶּסֶל וּמַסֵּכָה וְעַתָּה אֲשִׁיבֶנּוּ לָךְ. וַיָּשֶׁב אֶת הַכֶּסֶף לְאִמּוֹ וַתִּקַּח אִמּוֹ מָאתַיִם כֶּסֶף וַתִּתְּנֵהוּ לַצּוֹרֵף וַיַּעֲשֵׂהוּ פֶּסֶל וּמַסֵּכָה וַיִּהְיוּ בְּבֵית מִיכָיְהוּ - ...יש אומרים **שהאשה הזאת היא דלילה** לפי שכתוב אלף ומאה כסף וטעות הוא בידם שהרבה שנים קדם מיכה לשמשון אך הפרשיות נסמכו על הכסף הרע ששוה כאן וכאן וכסף של פורענות היו שניהם" (שופטים י"ז, א' – ד' ורש"י ד"ה הקדש הקדשתי את הכסף מידי לבני).

[1894] מן הפסוק בירמיהו "כִּי קוֹל מַגִּיד מִדָּן וּמַשְׁמִיעַ אָוֶן מֵהַר אֶפְרָיִם".

[1895] הזכרת ה"שם" היא מתוך ה"אלה" הנמחית אל תוך המים – "יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה וכו'.
"וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה' אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה" (במדבר ה', כ"א).

[1896] בעוד מפשט הכתובים משמע כי האישה לא רק שמנוקה מן המים, אלא שמים אלו הם המביאים ל"וְנִזְרְעָה זָרַע", הרי רש"י מחלק בתוך דברי הכתוב. את ה"נִקְּתָה" הוא מיחס למים – "ונקתה ממים המאררים", ואילו את " וְנִזְרְעָה זָרַע" הוא מביא כברכה בפני עצמה שלא מכוח המים – "ולא עוד אלא ונזרעה זרע".

[1897] כאן נוקט רש"י כפי דעת רבי ישמעאל. בגמרא סוטה, נמצא הדבר במחלוקת תנאים. על פי דעת רבי עקיבא ניזרעת זרע ממש. אם היתה עקרה – יולדת!.

פריון זה, אינו מגיע מתוך התבררות צדקותה של האישה שנחשדה על לא עוול בכפיה. תחילת הפרשה מלמדת לנו כי המדובר הוא באישה שנסתרה עם זר למרות התרעתו המפורשת של בעלה.

"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ (תט מדרכי צניעות ותחשד בעיניו – רש"י) וּמָעֲלָה בּוֹ מָעַל. וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתָּרָה (שיעור שתראה לטומאת ביאה – רש"י) וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ (לטומאה אבל יש עדים לסתירה – רש"י) וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה. וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ (לשון התראה, שמתרה בה אל תסתרי עם איש פלוני – רש"י) וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה - כלומר הוא התרה בה ועברה על התראתו, ואין ידוע אם נטמאה אם לאו" (במדבר ה', י"ב – י"ד ורש"י ד"ה והיא נטמאה או עבר וגו').

למרות זאת, כשמתברר כי אישה זו לא נבעלה לזר אלא רק התייחדה עימו, פועלים המים הקדושים ושם ה' שבם לתת לה זרע[1898].

מתוך כך מחוייבת המסקנה כי הזרעת האישה זרע, אינה מכוח צדקותה, אלא מכוח שם השם המפורש שחילחל אל תוכה. מתוך שה"שם" הינו חיים, מתוך היותו בה, מביא "שם" זה באישה חיים. בלא קשר לרצונה או בחירתה. באופן זה יש לבאר את ה"שלום" שנוצר בעירוב שם ה' בפרשת הסוטה, כפי שלומד אחיתופל במעשה פריצת התהום אותו הוא סותם לבסוף בעזרת ה"שם" מתוך הקל וחומר שהוא לומד מן האישה הסוטה.

*"נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו (**לבדוק את הסוטה**, ואם טהורה היא יהא שלום ביניהם – רש"י), אמרה תורה: **שמי שנכתב בקדושה (שכתב במגילה יתן ה' אותך וגו', כדכתיב וכתב את האלות האלו** וגו' – רש"י) ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו - על אחת כמה וכמה" (סוכה נ"ג, ע"ב).*

הקביעה "ואם טהורה היא יהא שלום ביניהם", אינה קביעה התלויה ברצון האיש והאישה, אלא היא תוצאה מערוב ה"שם" בגופה של האישה. זריעת האישה זרע, אינו רק בבחינת "ריווח" לאישה שנצטערה, אלא חלק מכפיית ה"שלום" בינה ובין בעלה, מתוך השלטת אבסולוטיות החיים על חייהם.

באופן זה יש לבאר אף ביחס לבדיקת הסוטה שעושה משה לישראל בעזרת עפר העגל אותו הוא מערב במים. אף המים בהם זורע משה את אפר הפרה, מים קדושים הם המגיעים ישירות מהר סיני. כך משלים לנו הכתוב בדברים את התמונה

*"וְאֶת חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם אֶת הָעֵגֶל לָקַחְתִּי וָאֶשְׂרֹף אֹתוֹ בָּאֵשׁ וָאֶכֹּת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב עַד אֲשֶׁר דַּק לְעָפָר וָאַשְׁלֵךְ אֶת עֲפָרוֹ **אֶל הַנַּחַל הַיֹּרֵד מִן הָהָר**" (דברים ט', כ"א).*

אף שמן הכתוב בדברים משמע כי בהשלכת עפר העגל אל הנחל, מאביד משה את העגל מישראל, הרי מדברי הכתוב לעיל בשמות אנו למדים כי במים אלו בהם מערב משה את עפר העגל, הוא משקה את ישראל.

מכיוון שבמים אלו משקה משה את **כל** ישראל, כשהמתים על פי חז"ל מתים בשלש מיתות – בסייף, במגפה, ובשתיית המים[1899]. יוצא כי שאר העם הנפלטים מן המוות, נמצאים באותו המצב

"ונקתה ונזרעה זרע - **שאם היתה עקרה נפקדת**, דברי ר' עקיבא; אמר לו ר' ישמעאל: אם כן, יסתרו כל העקרות ויפקדו, וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה! אם כן, מה תלמוד לומר ונקתה ונזרעה זרע? שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות - יולדת זכרים, קצרים - יולדת ארוכים, שחורים - יולדת לבנים" (סוטה כ"ו, ע"א).

[1898] מתוך הבעייה הזו ראינו בהערה לעיל, כי רבי ישמעאל חולק על דעתו של רבי עקיבא, כי האישה הסוטה נזרעת ממש זרע כגון במצב שהייתה ממש עקרה. כי כך יוצא ששכרה של זו שהתייחדה עם זר כנגד דברי בעלה, גדול מן האישה הכשרה.

"ונקתה ונזרעה זרע - שאם היתה עקרה נפקדת, דברי ר' עקיבא; אמר לו ר' ישמעאל: **אם כן, יסתרו כל העקרות ויפקדו, וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה**!" (סוטה כ"ו, ע"א).

אולם תו"ס במקום מלמד בשאלתו, כי בעייתו של רבי ישמעאל קיימת גם ביחס לדעתו הוא. שהרי על פיו זו שנסתרה כנגד דברי בעלה, זוכה לילד ברווח וכו', בעוד האישה הכשרה מנועה מכך!.

"אמר לו רבי ישמעאל א"כ יסתרו כל עקרות ויפקדו - תימה ור' ישמעאל לימא ליה לנפשיה יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח **וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה**" (תוספות סוטה כ"ו, ע"א ד"ה אמר לו רבי ישמעאל).

[1899] כך מבאר רש"י בפרשה:

"...שלש מיתות נדונו שם אם יש עדים והתראה בסייף...עדים בלא התראה במגפה...לא עדים ולא התראה בהדרוקן, שבדקום המים וצבו בטניהם" (שמות ל"ב, כ' ורש"י ד"ה וישק את בני ישראל).

של אותה אישה שנסתרה כנגד הזהרת בעלה, אולם עתה המים שבה עם הזכרת ה״שם״, מביאים אותה להיזרע זרע. ומכיוון שמים אלו שמקורם מן ההר מעורב בהם עפר העגל, עולה כי **הזרעת ישראל זרע מכוח שם ה׳ שבם, עם עפר העגל הוא מגיע**. משמעות הדבר היא, כי זרע ישראל מעורב בו כוחו של העגל, אלא שעגל זה מוטמע בישראל כ״עפר״[1900] – שרוף באש וטחון עד דק[1901], כשבעפר זה מעורב שמו של ה׳ המפורש, כדוגמת מעורבותו הכפויה של השם המפורש באישות האיש והאישה שנסתרה.

מתוך כך, מוקבל מעשה שרפתו וזרייתו במים של עפר העגל, למעשה אפר[1902] פרה אדומה.

*״ולקחו לטמא **מעפר שרפת החטאת**. **כמו ואכות אתו טחון** וגו׳ (דברים ט׳, כ״א), לכך טמא מטהר באפר הפרה: ונתן עליו **מים חיים**: שתהא הזאתו בכלי, כמו שהשליך עפרו של עגל **אל הנחל** היורד מן ההר (שם), שהיו מים חיים״ (מדרש אגדה במדבר פרק י״ט ד״ה [י״ז] ולקחו לטמא).*

עפר הפרה אדומה מקביל לעפר העגל, והמַיִם החַיִּים[1903], בהם ניתן אפר הפרה במעשה הזיית הטהרה, מקבילים למים היורדים מן ההר בהם ניתן עפר העגל להשקות את ישראל[1904].

טהרת מי אפר פרה אדומה, ככפרה על מעשה העגל הוא מגיע.

״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָּרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל. וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו. וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים. וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף - ומדרש אגדה העתקתי מיסודו של ר׳ משה הדרשן וזהו: ויקחו אליך - משלהם כשם שהם פרקו נזמי הזהב לעגל משלהם כך יביאו זו לכפרה משלהם. פרה אדמה - משל לבן שפחה שטינף פלטין של מלך. אמרו תבא אמו ותקנח הצואה, כך תבא פרה ותכפר על העגל. אדמה - על שם (ישעיה א׳, י״ח) אם יאדימו כתולע, שהחטא קרוי אדום. תמימה - על שם ישראל שהיו תמימים ונעשו בו בעלי מומין, תבא זו ותכפר עליהם ויחזרו לתמותם. לא עלה עליה עול - כשם שפרקו מעליהם עול שמים. אל אלעזר הכהן - כשם שנקהלו על אהרן, שהוא כהן, לעשות העגל. ולפי שאהרן עשה את העגל לא נעשית עבודה זו על ידו, שאין קטיגור נעשה סניגור. ושרף את הפרה - כשם שנשרף העגל״ (במדבר י״ט, א׳ – ה׳ ורש״י ד״ה תטמא עד הערב).

אם נחבר זיקת כפרה זו להקבלה לעיל של אפר פרה אדומה והמים החיים בהם הוא ניתן, אל עפר העגל והמים היורדים מן ההר בהם הוא ניתן להשקות את ישראל, וכל זאת אל הקבלת מעשה ההשקאה של משה את ישראל, למעשה השקאתה של הסוטה, עולה כי כבר בעת מעשה העגל עצמו, פעולתו של משה בטחינת העגל לעפר עד דק, עירובו במים היורדים מהר סיני והשקייתם של ישראל בו, הינה פעולת כפרה הפועלת על ידי החזרת הוויית החיים הבהמית למצב צבירת ה״עפר״ שלה על ידי תחינתה עד דק[1905], ועירוב ״שם״ האין סוף בעפר העגל. בעירוב ״שם״ זה, ניתן לעפר העגל את חיות האין סוף, אף שהנבטתו חיים לישראל (במעשה יצירתו בזריקת הזהב אל האש) לא מתוך כוח הציווי האלוהי הוא מגיע כפי שהתנא ה׳ במעמד הר סיני[1906], אלא מכוח רצונם של ישראל המעצימים את ערוץ החיים הבהמי להופיע אף הוא אין סוף חיים, מן הארץ, כפי שבארנו לעייל.

[1900] ״וְאֶת חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם אֶת הָעֵגֶל לָקַחְתִּי וָאֶשְׂרֹף אֹתוֹ בָּאֵשׁ וָאֶכֹּת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב **עַד אֲשֶׁר דַּק לְעָפָר**״ (דברים ט׳, כ״א).

[1901] ״וַיִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ וַיִּטְחַן עַד אֲשֶׁר דָּק״ (שמות ל״ב, כ׳).

[1902] לשון ״אֵפֶר״ מופיע בתחילה - ״וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר אֶת אֵפֶר הַפָּרָה״ (במדבר י״ט, ט׳). אולם בהמשך, לשון ״עֲפַר״ – ״וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת״ (במדבר י״ט, י״ז).

[1903] ״וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו **מַיִם חַיִּים** אֶל כֶּלִי״ (במדבר י״ט, י״ז).

[1904] לעומת זאת כשרוצים חז״ל להתייחס אל המים היורדים מן ההר כאותם מי סוטה הבודקים להמית את עובדי העגל, הם נותנים להם את שמם כ״כמים רעים״ מכוחו של משה – ״וביד הכהן זה משה יהיו מי המרים המאררים למדך הכתוב **שע״י משה נהפך הנחל למים רעים**״ (במדבר רבה פרשה ט ד״ה מו ולקח הכהן).

[1905] ״...אֶת הָעֵגֶל לָקַחְתִּי וָאֶשְׂרֹף אֹתוֹ בָּאֵשׁ וָאֶכֹּת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב עַד אֲשֶׁר דַּק לְעָפָר״ (דברים ט׳, כ״א).

[1906] ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַּעֲשׂוּ לָכֶם - אלהי כסף - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות. ואלהי זהב - בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב. לא תעשו לכם - לא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כדרך שאני עושה בבית עולמים, לכך נאמר לא תעשו לכם״ (שמות כ׳, יח – י״ט ורש״י ד״ה אלהי כסף, ד״ה ואלהי זהב וד״ה לא תעשו לכם).

אל מול פעולת העצמה זו של של משה את העגל, לתת לו הוויית חיים של אין סוף, על ידי החזרתו למצב צבירת ה"עפר" וערוב המים הקדושים היורדים מן ההר בקיומו, נוטה מעשה אפר פרה אדומה להכשיר את הוויית החיים הבהמית להופעת אין סוף חיים, יותר מכוח ביטול הווייתו לכדי "אפר" (תוצאת מעשה השרפה) מאשר לכדי "עפר (חזרת חומרי החיים אל מקורם מן העפר). צד הביטול שבהוויית ה"בהמי" שולט בו יותר, וממילא כוחו ככוח "פועל", מצומצם.

על בסיס הבנה זו, אף קביעת המשכן ככפרה על העגל, אין משמעותו בניין קשר אחר, כנגד מעשה העגל,אלא הכשרת ערוץ העגל עצמו להופעת האין סוף, על ידי קיום הוויית שכינה בחומרי הארץ מכוח שיתוף הוויית הציווי.

*"צְרֹר הַמֹּר דּוֹדִי לִי - דודי נעשה לי כמו שיש לו צרור המור בחיקו ואמר לו הרי לך צרור זה **שיתן ריח טוב מן הראשון** שאבדת כך הקדוש ב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל ומצא להם כפרה על עונם ואמר התנדבו למשכן ויבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל.*
בֵּין שָׁדַי יָלִין - אף לפי שמעלתי בו אמר לשכון שם. בין שדי - בין שני בדי הארון" (שיר השירים א', י"ג ורש"י ד"ה צרור המר דודי לי וד"ה בין שדי ילין).

באופן זה אף "וויתור" ה' על מעשה העגל, משמעותו היא השראת שכינתו אל תוך הוויית העגל

"אֵלֶּה פְקוּדֵי הַמִּשְׁכָּן מִשְׁכַּן הָעֵדֻת...- עדות לישראל **שויתר להם הקדוש ברוך הוא על מעשה העגל**, שהרי השרה שכינתו ביניהם" (שמות ל"ח, כ"א ורש"י ד"ה משכן העדת).

כך גם תתבאר מחילת ה' על העגל.

*"וַיַּחְכֻּם מִכָּל הָאָדָם מֵאֵיתָן הָאֶזְרָחִי וְהֵימָן וְכַלְכֹּל וְדַרְדַּע בְּנֵי מָחוֹל... - ...מדרש אגדה בפסיקתא, מכל האדם, זה אדם הראשון, איתן האזרחי, זה אברהם, הימן זה משה, וכלכל זה יוסף, ודרדע זה דור המדבר, **מחול שנמחל לכם על מעשה העגל**" (מלכים א', ה', י"א ורש"י ד"ה בני מחול).*

כל אופני "הקמה" אלו של הוויית הבהמי שבעגל להיות ערוץ הופעת אין סוף של חיים, הם הם הכשרתה של הוויית החיים שביוסף לקיים אותה כהוויית חיים לאין סוף מכוח הזיקה אל הארץ להופיע את כוחה בחומריה, בעזרת קיום "שם" האין סוף שמן השמים בה.

רק באופן זה מבואר מהלכו של אהרון המערב עצמו במעשה העגל.

"וַיַּרְא אַהֲרֹן וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לְפָנָיו וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וַיֹּאמַר חַג לַה' מָחָר - ולא היום, שמא יבא משה קודם שיעבדוהו, זהו פשוטו...ועוד ראה ואמר **מוטב שיתלה בי הסירחון ולא בהם**..." (שמות ל"ב, ה' ורש"י ד"ה ויאמר חג לה' מחר).

אם אכן מעשה העגל, הינו פסול להיות ערוץ להופעת אין סוף החיים, אם לא קיים בו לוז האין סוף, לקיחתו של אהרון את המעשה על עצמו מן הטעם ש"מוטב שיתלה בי הסירחון ולא בהם", לא רק שאינו מובן, אלא פסול לחלוטין. וכי במקום בו נעשית עבירה, יבוא הרב ויעשה את המעשה בעצמו, רק על מנת להוציא מכך את תלמידיו? אולם אם האפשרות להופעת הוויית אין סוף דרך ערוץ העגל לעולם גנוזה הייתה בו, מסירות הנפש של אהרון נועדה לפרוץ את ערוץ גילוי אין סוף החיים הזה ולתלות את הקשיים והכשלים שבהופעתו באהרון, מתוך כוחו להוליך מהלך שכזה בעם ישראל. במהלכו זה "מקדים" אהרון את מעורבות השכינה בערוץ חיים זה, הפועלת אף היא את מעורבותה כבר בעת החטא עצמו בערובו של משה את עפר העגל במים היורדים מן ההר, והנמשכת לאחר מכן בהופעת השכינה במעשה המשכן ובחומרי הארץ, ובמעשה טהרת אפר פרה אדומה.

הכשר כוח החיים המופיע בעגל לאין סוף, דרך מרידת ישראל, צורך מסירות נפש אהרון וצרוף "שם" השכינה והמים היורדים מן ההר - לשם קיומו לאחר מעשה, בדרך של "כפרה", מלמד כי הוויית החיים שביוסף המופיעה בבסיסה של הוויית החיים שבעגל[1907] היא בעלת תכונת הבעה עצמית של חיים שאינה מתחוללת מכוחו של הציווי, אלא מרצונו הבחירי העצמאי של האדם. תכונה עצמית זו יסודה הוא המישור ה"בהמי" שבאדם, הזוקק אל האדמה והמופיע את כוח הוויית האין סוף שבו דרך חומרי גופו.

[1907] כפי שלמדנו כאמור, מהיות "שם" העגל, "שם" יוסף עימו מעלה משה את ארונו של יוסף ביציאתם ממצרים.

קיום נוסף שאינו רגיל, להוויית אין סוף החיים המופיע ביוסף מקיימת האלוהות בישראל דרך פסל מיכה.

פסל מיכה – "שֵׁם" העשוי מפַּת

באופן פשוט, ההגיון מלמד, כי שימוש מיכה ב"שֵׁם" יוסף לפיסלו, יש בה אך ורק פגיעה בקיום הוויית יוסף בישראל. כך לומדים חז"ל ברמז כבר מעת נתינתו של יוסף חליפות שמלות לבנימין, יתרות על פני שאר האחים, לאחר גילויו להם את זהותו במצרים.

*"וַיַּעַשׂ כֹּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף עֲגָלוֹת עַל פִּי פַּרְעֹה וַיִּתֵּן לָהֶם צֵדָה לַדָּרֶךְ. לְכֻלָּם נָתַן לָאִישׁ חֲלִפוֹת שְׂמָלֹת **וּלְבִנְיָמִן נָתַן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת כֶּסֶף וְחָמֵשׁ חֲלִפֹת שְׂמָלֹת**" (בראשית מ"ה, כ"א – כ"ב).*

מכתיבת הכתוב חליפות אלו בכתיב חסר – "חֲלִפֹת", לומדים חז"ל כי שלמות חליפותיו של יוסף נפגמות מערך הבגדים אותו נותן מיכה לנער הלוי על מנת שישמש לו לכוהן.

*"לכלם נתן לאיש. כלומר לכל אחד: חליפות שמלות...**ולהכי חלפת שמלת כתבן חסירין, והיינו ערך בגדים** (שופטים י"ז, י)[1908], **האמור בנער הלוי** ותרגם יונתן בן עוזיאל לבושין" (שכל טוב בראשית פרק מה ד"ה כב) לכלם נתן).*

אולם למרות זאת, מציגים חז"ל קיום שאינו רגיל לפסל מיכה שאינו עולה בקנה אחד עם היותו לכאורה בבחינת עבודה זרה. קיום זה משליך על הוויתו של יוסף, ממנה נוצר השלכה הפוכה.
כפי שכבר הזכרנו, פסל מיכה אם בצורתו המוגמרת ואם בכוח הוויית "שם" יוסף המחולל אותה, עובר עִם ישראל את ים סוף. יכולת זו היא לכשעצמה הסימן הראשון לחיוניות "שֵׁם" הוויית חיים זו לישראל, שאינה נכחדת במפגשה עם משתית הארץ בבקיעתו של הים. אולם בהגעתה אל הארץ מתברר שהיא מקבלת "מרחב" עצום להופעתה. עשן פסל מיכה ועשן המערכה מתערבבים זה בזה.

"תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

כשמנסים מלאכי השרת לפגוע במיכה, מגינה עליו השכינה.

"בקשו מלאכי השרת לדוחפו (למיכה – רש"י), אמר להן הקדוש ברוך הוא: הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

פסל מיכה, מתקים בישראל כל עת היותם בארץ עד גלותם ממנה במימי סנחיריב, בגלות עשרת השבטים. כך מלמד אותנו הכתוב בפרשת לקיחתם של בני דן את הפסל אל לַיִשׁ, מקום מושבם החדש.

*"וַיָּקִימוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפֶּסֶל וִיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן מְנַשֶּׁה הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ - **בימי סנחריב בגלו' ראשונה**" (שופטים י"ח, ל' ורש"י ד"ה עד יום גלות הארץ).*

כה רחוק מן ההגיון קיומו של הפסל עד לגלות של עשרת השבטים מן הארץ, עד כי הרד"ק במקום, נעזר בפסוק שלאחר מכן – "וַיָּשִׂימוּ לָהֶם אֶת פֶּסֶל מִיכָה אֲשֶׁר עָשָׂה כָּל יְמֵי הֱיוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה"[1909] בכדי לדייק כי קיום פסל מיכה בישראל היה רק כל ימי היות בית האלוהים בשילה, ולא לאחר כן. מתוך כך הוא מבאר כי "יום גְּלוֹת הָאָרֶץ", אין הכוונה לגלות עשרת השבטים, אלא לגלות הארון אל פלישתים בסיום תקופת עלי כשופט על ישראל.

*"מדרך הסברא נראה **כי עד יום גלות הארץ הוא יום שגלה הארון**...והפסוק האחר שנאמר כאן גם כן מוכיח שאמר כל ימי היות בית האלהים בשילה דמה כי עד יום גלות הארץ וימי היות בית האלהים בשילה זמן אחד הוא ושמואל אע"פ שהיה שופט לא מיחה בפסל ההוא כי כל ימי עלי לא היה מתפרסם כל כך בשררה...וזהו שאמר עד יום גלות הארץ..." (רד"ק שופטים י"ח, ל' ד"ה עד יום גלות הארץ).*

[1908] "וַיֹּאמֶר לוֹ מִיכָה שְׁבָה עִמָּדִי וֶהְיֵה לִי לְאָב וּלְכֹהֵן וְאָנֹכִי אֶתֵּן לְךָ עֲשֶׂרֶת כֶּסֶף לַיָּמִים **וְעֵרֶךְ בְּגָדִים** וּמִחְיָתֶךָ..." (שופטים י"ז, י).

[1909] שם, שופטים, י"ח, ל"א (הפסוק המסיים את הפרק).

את דבריו מסיים הרד"ק בנימוק דעתו - כי "אין הדעת סובלת להאמין זה", שדוד ושלמה לא ביערו את הפסל.

*"...כי רחוק הוא שיהיה הפסל עד יום גלות הארץ אפילו גלות בני גד ובני ראובן שהיה הגלות הראשון **ואיך היה דוד מלך ישראל ולא בערו וגם שלמה בנו ולא בערו אין הדעת סובלת להאמין זה**" (רד"ק שופטים י"ח, ל' המשך ד"ה עד יום גלות הארץ).*

הקושי להבין כי אף שמואל השופט את ישראל לאחר עלי, מותיר את הפסל על כנו, מביא את ה"מצודת דוד" בפרשה זו להבין כי לאחר שתמה תקופת הימצאות הארון בשילה עם מות עלי הכוהן, שמואל הוא המסיר אותו מעם ישראל.

"מתחלת העמדתו עמד כל ימי וכו' בשלה, אבל אחר שגלה הארון משלה בימי עלי ועמד שמואל לשופט בערו מן הארץ" (מצודת דוד שופטים י"ח, ל' ד"ה כל ימי וכו' בשלה).

אולם על פי הבנתנו כי גם פסל מיכה מהווה ובריאציה נוספת למימוש הוויית אין סוף החיים שביוסף, הימנעות שמואל ודוד ושלמה לאחריו, מהסיר את הפסל, היא כהמשך לקביעתו של ה' עצמו - "הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים".

את הכוח לפעול הוויית שכינה במעשה האכלת הלחם, מצינו בראשיתו אצל יוסף, המשביר לחם לכל עם הארץ[1910]. בהשברת לחם זו ראינו, נימולים כל מצרים[1911].

מנקודת מוצא זו הקיומית, דברי הכתוב - "וַיָּשִׂימוּ לָהֶם אֶת פֶּסֶל מִיכָה אֲשֶׁר עָשָׂה כָּל יְמֵי הֱיוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה[1912], לא נועדו בכדי לצמצם את קיומו של הפסל לעת זו בלבד, אלא בכדי להקדים את קיומו בישראל כבר מעת היות ארון ה' בשילה, כלומר מכניסת ישראל אל הארץ וקביעת המשכן בתוכה[1913]. באופן זה, מתייחס רש"י לדברים אלו של הכתוב, המייחסים את קיום פסל מיכה לעת היות הארון בשילה, בכדי למקם את פרשיית פסל מיכה ושבט הדני, המובאים בסוף ספר שופטים, אל תחילתו.

"וַיְהִי אִישׁ מֵהַר אֶפְרָיִם וּשְׁמוֹ מִיכָיְהוּ - אע"פ שנכתב שתי פרשיות הללו בסוף הספר של מיכה ושל פלגש בגבעה בתחלת השופטים היה בימי עתניאל בן קנז שנאמ' וישימו להם את פסל מיכה וגו' כל ימי היות בית אלהים בשילה למדנו שכל ימי שילה היה דמות של מיכה, ובפלגש בגבעה נאמר על יבוס שבירושלים לא נסור אל עיר עובדי כוכבים למדנו שעדיין לא כבשו את ירושלים" (שופטים י"ז, א' ורש"י ד"ה ויהי איש מהר אפרים).

כפי שלמדנו לעיל[1914], בהתייחסותנו לייחודיות כוח יוסף מצד "כוחה של לגימה", מצליח מעשה האכלת הלחם של מיכה לגעת בהוויית האין סוף, כפי זו המופיעה על ידי עבודת המערכה במשכן שילה. היות "פיתו מצויה לעוברי דרכים – שהיו כל העולם מתארחין אצלו"[1915] הוא הביטוי לנגיעתו של מיכה בתשתית קיום החיים של העולם כולו, שאף שבתרגומו כ"עבודה" המקבילה לעבודת המערכה, היא פסולה, הרי תשתיה הקיומית אינה ברת עברה. ברמה זו, נשמרת מגמת השכינה כפי מקורה. על כן היא מקיימת בזכותה אף את מעשה פיתוחה הפסול.

"...מעלמת עינים מן הרשעים - מעלמת מעיני המקום שלא להביט ברשעו לשלם לו כדרכו הרעה, אלא עושה כאילו אינו רואה במעשיו" (סנהדרין ק"ג, ע"ב ורש"י ד"ה מעלמת עינים מן הרשעים).

[1910] "וְיוֹסֵף הוּא הַשַּׁלִּיט עַל הָאָרֶץ הוּא הַמַּשְׁבִּיר לְכָל עַם הָאָרֶץ" (בראשית מ"ב, ו').

[1911] "וַתִּרְעַב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְעַק הָעָם אֶל פַּרְעֹה לַלָּחֶם וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה לְכָל מִצְרַיִם לְכוּ אֶל יוֹסֵף אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ - לפי **שהיה יוסף אומר להם שימולו**..." (בראשית מ"א, נ"ה ורש"י ד"ה אשר יאמר לכם תעשו).

[1912] שופטים י"ח, ל"א.

[1913] "שֶׁשָּׁם עָלוּ שְׁבָטִים שִׁבְטֵי יָהּ... - אשר שם בשילה עלו שבטים כשעלו ממצרים ונקבע המשכן בתוכה" (תהלים קכ"ב, ד' ורש"י ד"ה ששם עלו שבטים).

[1914] בפרק – "גדולה לגימה – כוח המוחש להופיע שכינה מעבר למרחב הבחירה" (עמ'_____)

[1915] "תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה. בקשו מלאכי השרת לדוחפו (למיכה), אמר להן הקדוש ברוך הוא: הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים - שהיו כל העולם מתארחין אצלו, כדכתיב (במקרא) כל העובר ושב אל הלוים - זה מיכה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב ורש"י שם).

רמת קיום תשתיתית שכזו זיהינו אף בנקודת מוצא החיים שמוביל ירובעם בתחילת דרכו, מכוח מעשה קריעת השמלה, עד כדי כך שהצדיקים ובתוכם אחיה השילוני לא מפקפקים וחותמים את תמיכתם בירובעם, גם אם יאמר לעבוד עבודה זרה[1916] .

אולם מגע תשתיתי זה של פסל מיכה בנקודת המוצא הקיומית המאפיינת את יוסף, אין כוחו רק בשמירתו של אופן הוצעתה אל הפועל (כפסל) מפני הכחדה. באותו הרגע שההשגחה האלוהית מורה למלאכי השרת –"י הניחו לו", היא גם ממילא מביאה לא רק לשרידותו של התשתית הקיומית המופיעה למיכה בפתו - כפִּיתו של יוסף, אלא אף בהוויית הצורה והחומר, שמפתח מיכה בפיסלו.

כך עולה מתואר ה"צרה" המתלווה לפסל זה.

"וְעָבַר בַּיָּם צָרָה" – מ"פַּת", לצָרַת אישות

כפי שהזכרנו לעיל, פסל מיכה כפי הווייתו כ"שם" יוסף, או אף כבר כפסל, עובר עם ישראל בים סוף. זאת למדו חז"ל מלשון הכתוב בזכריה.

"וְעָבַר בַּיָּם צָרָה וְהִכָּה בַיָּם גַּלִּים (זכריה י', י"א). אמר רבי יוחנן: זה פסלו של מיכה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

גם אם אנו מייחסים את תיאור הכתוב בזכריה לנס קריעת ים סוף[1917], לשון ה"צָרָה" מתייחסת על פי הפשט יותר לצרתם של ישראל בעת שעמדו על שפת ים סוף, ולא לפסל מיכה . אלא שהקושי שבביטוי הלשוני "בַּיָּם צָרָה", מביא את חז"ל ללמוד מלשון זו כי יחד עם ישראל, עוברת בים סוף גם ה"צָרָה".

*"ר' אחא אומר מה תצעק אלי בשבילך אני עושה אמר הקב"ה אלולי צעקתך כבר אבדתי אותם מן העולם על עבודה זרה שביניהם שנ' ועבר בים צרה (זכריה י', י"א) **ואין צרה אלא עבודה זרה שנ' והמסכה צרה כהתכנס** (ישעיה כ"ח כ) ואומר **ואשה אל אחותה לא תקח לצרור** (ויק' י"ח, י"ח)" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דויהי בשלח פרשה ג').*

את קיום לשון ה"צָרָה" משמעות של עבודה זרה, לומדים חז"ל מדברי הנביא ישעיהו בהתייחסו למעשה הכנסתו של מנשה צלם בהיכל.

*"כִּי קָצַר הַמַּצָּע מֵהִשְׂתָּרֵעַ וְהַמַּסֵּכָה **צָרָה** כְּהִתְכַּנֵּס" (ישעיהו כ"ח, כ').*

גם פה נוקטים חז"ל בלימוד החורג מדרך הפשט. על פי פשט הכתוב לשון ה"צָרָה" פה, הוא במשמעות מקום שצר לו מלהכיל את השכינה בצוותא עם הצלם. כך מבאר רש"י במקום.

"...ורבותינו דרשוהו על עכו"ם שהכניס מנשה להיכל קצר המצע הזה מהשתרע עליו שני רעים...אף מדרש רבותינו יש לישבו על אופן הדבור כלומר למה אני מביא עליכם פורענות זו לפי שקצר המצע מהשתרע אני לבדי עליו שנאמר (מלכים א', ח') הנה השמים לא יכלכלוך וכל שכן בהכניסכם מסכה עמי כביכול צר לנו המקום" (רש"י ישעיהו כ"ח, כ' ד"ה והמסכה צרה).

אלא שכבר בביאור זה נוקטים חז"ל בהתייחסותם לשכינה ולצלם, בתיאור קשר מוזר ביניהם כ"**שני רעים**". כך הוא המקור בגמרא סנהדרין.

[1916] אמר רבי יהודה: שהושיב רשע אצל צדיק. אמר להו: חתמיתו על כל דעבידנא? - אמרו ליה: הין. - אמר להו: מלכא בעינא למיהוי. - אמרו ליה: הין. - כל דאמינא לכו עבידתו? - אמרו ליה: הין. - אפילו למפלח לעבודה זרה? - אמר ליה צדיק: חס וחלילה! - אמר ליה רשע לצדיק: סלקא דעתך דגברא כירבעם פלח לעבודה זרה? אלא למינסינהו הוא דקא בעי, אי קבליתו למימריה. ואף אחיה השילוני טעה וחתם - שהושיב רשע אצל צדיק - ואומר להם להעמיד להם צלם אחד בבית אל, ואחד בדן, הסכימו עמו. אמר לו רשע לצדיק - סלקא דעתך גברא כירבעם פלח לעבודת כוכבים, אלא לנסיונהו בעי, אם דעתנו שלם עמו, נתרצה בדבר, וכך היה מטעה רשע לצדיק, עד שהיו כולן חתומים שהן היו רוצים ושוב לא היו יכולים לחזור בהן. ואף אחיה השילוני טעה בדבר - דסבר לנסוייהו אתי, וחתם באותו מעשה" (סנהדרין ק"א, ע"ב - ק"ב ע"א ורש"י ד"ה שהושיב רשע אצל צדיק, ד"ה מר לו רשע לצדיק וד"ה ואף אחיה השילוני טעה בדבר).

[1917] ייחוס שאינו מחוייב מצד פשט הכתובים. כפי שאכן נוקט רש"י במקום המבאר נבואה זו כנבואה על צור.
"ועבר בים צרה - ותעבור צרה בצור היושבת בתוך הים והוא ראש למלכות צור.
והכה - הקב"ה אשר הוא המכה יכה בים גלים להשקיע את צור" (רש"י זכריה, י', יא ד"ה ועבר בים צרה וד"ה והכה).

*"אמון הכניסו לבית קדשי הקדשים, שנאמר כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה כהתכנס (ישעיהו כ"ח), מאי כי קצר המצע מהשתרע? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כי קצר המצע זה מלהשתרר עליו **שני רעים כאחד - שכינה ודמות הפרצוף**" (סנהדרין ק"ג, ע"ב ורש"י ד"ה מלהשתרר עליו שני רעים).*

מתוך כך גם נמשכת המשמעות הנוספת שבלשון ה"צָרָה" – כנשים צרות.
כך נוקטת המכילתא שהבאנו לעיל.

"...ועבר בים צרה (זכריה י', י"א) ואין צרה אלא עבודה זרה שנ' והמסכה צרה כהתכנס (ישעיה כ"ח, כ') ואומר ואשה אל אחותה לא תקח לצרור (ויק' י"ח, י"ח)" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דויהי בשלח פרשה ג').

אלא שהמקור למשמעות לשון ה"צרה" בנשים הצרות, מגיע דווקא ממצב **חיבור** האישות שבין שתיהן.

*"וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח **לְצָרֹר** לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ" (ויקרא י"ח, י"ח).*

לשון ה"לצרור", מתייחסת מצד אחד ל"צרות" הנגרמת בהכנסת שתי נשים לבית אחד. כך מבאר רש"י במקום.

"לצרר - לשון צרה לעשות את זו צרה לזו" (רש"י שם, ויקרא י"ח, י"ח ד"ה לצרר).

אולם מצד שני גם לחיבור **כצרור אחד** שהדבר מביא לשתי הנשים.

המשלת מצב הקשר שכופה מנשה על השכינה עם הצלם בבית המקדש, כקשר שבין שתי נשים צרות, נותן אם כן באופן מפתיע, מקום גם ללגיטימצית הקשר כפי שבין שתי נשים צרות.

כך עולה מדברי ניחומיה של רחל אל ה' לאחר הכנסתו של מנשה צלם בבית קודשי הקודשים. בדבריה היא משוה בין חיבור השכינה והצלם שנכפה על השכינה על ידי מנשה, לחיבור ה"צרות" שנקבע עליה עם לאה.

*"כֹּה אָמַר ה' קוֹל בָּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים רָחֵל מְבַכָּה עַל בָּנֶיהָ מֵאֲנָה לְהֻנָּחֵם עַל בָּנֶיהָ כִּי אֵינֶנּוּ - מדרש אגדה אמר שהלכו אבות ואמהות לפייס את הקב"ה על שהעמיד מנשה דמות בהיכל ולא נתפייס נכנסה רחל אמרה לפניו רבונו של עולם רחמי מי מרובים רחמיך או רחמי ב"ו הוי אומר רחמיך מרובים **והלא אני הכנסתי צרתי בתוך ביתי** שכל עבודה שעבד יעקב את אבי לא עבד אלא בשבילי כשבאתי ליכנס לחופה הכניסו את אחותי ולא די ששתקתי אלא שמסרתי לה סימני **אף אתה אם הכניסו בניך צרתך בביתך שתוק להם**" (ירמיהו ל"א, י"ד ורש"י ד"ה רחל מבכה על בניה).*

מתוך הקבלה זו אנו למדים, כי המעמד שניתן בסופו של דבר לצלם, הופך להיות כמעמד אישה צרה ביחס לאישה הראשונה. משמעות הדבר היא כי הצלם מקבל לגיטימציה לקיומו כחלק בלתי נפרד מהוויית השכינה[1918]. על בסיס הבנה זו, דברי הנביא ישעיהו - "כִּי קָצַר הַמַּצָּע מֵהִשְׂתָּרֵעַ

[1918] **שיתוף הצלמים בהוויית השכינה**: חיזוק למגמה זו המכלילה את הצלם בהוויית השכינה, אנו מוצאים בדברי הגמרא, המלמדת על "עזרתו" של הצלם האחד שבבית קודשי הקודשים, להכרית את הצלם השני.

"אמר רבא: תרי (צלמים) הוו, **ונפל חד על חבריה ותבריה ליה לידיה, ואשתכח דהוה כתיב: אנת צבית לחרובי ביתא, ידך אשלימת ליה**" (תענית כ"ח, ע"ב).

תו"ס בעניין זה מביא שני ביאורים לדברי הגמרא. האחד שאת הכתוב מצאו על יד הפסל שנחתכה, שעליה נמצא כתוב – "אתה רצית להחריב ביתו של הקב"ה וכוחך נתת לו".

"ואשתכח דכתיב עילויה - על אותו יד פירוש מצאו כתוב על היד שנחתכה מן הצלם אנת צבי לאחרובי ביתיה כלומר ביתו של הקב"ה אשלמת ליה כלומר **וכחך נתת לו**".

במשמעות לשון זו, כוחו של הצלם שנחרב הוא שמצורף להווית כוחה של השכינה.

על פי הסברו השני של תו"ס, את הכתוב מצאו על הצלם השלם כשאמירתו היא כלפי הצלם השבור – "אתה רצית להחריב את ביתו של הקב"ה ואת ידך שילמתי להקב"ה.

"ויש מפרשים דהכתיבה הוה על הצלם השלם וה"ק אשכחי' עליה על הצלם השלם אנת צבי לאיחרובי ביתיה כלומר אתה רצית להחריב ביתו של הקדוש ברוך הוא וידך אשלמת ליה לכך **שלמתי את ידך להקדוש ברוך הוא שחתכתי**" (המשך תו"ס ואשתכח דכתיב עילויה)

על פי הבנה זו שותף הצלם השלם להשלים את כוח הצלם השני להתכלל בהוויית השכינה.

וְהַמַּסֵּכָה צָרָה כְּהִתְכַּנֵּס"[1919], יותר משהם נועדו להציב את חורבן הבית העתידי בעקבות ה"צרות" שגורמים ישראל לבית המקדש, הם נועדו להציב את מבנה הבית העתידי, העתיד לכלול בתוכו לא רק את הוויית השכינה כפי מקורה שמן ה', אלא אף את פן הצלם אותו "מאלצים" ישראל לצרף להוויית השכינה בהכנסתם אף אותו כ"צרה" להיכל.

באופן זה נוקט אם כן הכתוב אף ביחס לפסל מיכה. הזכרתו במעבר עם ישראל את ים סוף אף את מעבר ה"צָרָה" – "וְעָבַר בַּיָּם צָרָה", מביעה אף היא את המסר הכפול שהבאנו לעייל. מצד אחד אמנם צרות הנגרמת לשכינה בעירוב הצלם בהוויית האין סוף. אולם במקביל חיבור אישות משותפת של הוויית הצלם עם הוויית השכינה. שותפות הוויה זו המתקיימת בין פסל מיכה והשכינה כבר במעבר ים סוף, מתממשת בשיאה בעירוב עשן המערכה עם עשן פסל מיכה.

"...והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

מעורבות זו של הוויית פסל מיכה עם הוויית האין סוף, מופיעה אף במעשה עלייתם של בני יוסף לנחול את נחלתם. גם פה עלייתו של ה' ופסל מיכה עימהם מעורבבים זה בזה.

"וַיַּעֲלוּ בֵּית יוֹסֵף גַּם הֵם בֵּית אֵל וַה' עִמָּם" (שופטים א', כ"ב).

על פי פשט הכתובים, כוונת הדברים היא שה' עולה עם שבט יוסף לעזור להם לכבוש את נחלתם.

אולם חז"ל מן הפסוק הזה דווקא מצביעים על עליבותם של שבט יוסף, העולה לנחלתו עם פסל מיכה.

*"בית אל - שנפל בגורלם **ואע"פ שדמות מיכה עמהם** שהרי מיכה משבט אפרים נאמר כאן וה' עמם הוא שאמר דניאל לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים" (רש"י שם שופטים א', כ"ב ד"ה בית אל).*

את ההבנה הזו גוזרים חז"ל מן הכתוב, מתוך שמיותר הוא לומר כי ה' עולה עם השבטים לנחול להם את נחלתם. צורך הכתוב להזכיר תמיכה זו בכל אופן, מלמד את חז"ל כי סימן הוא שהיא באה כנגד חוסר זכות לו. את הסיבה מוצאים חז"ל בפסל מיכה המלווה את שבט יוסף כבר מעת כיבוש הארץ.
אלא שבכך נוצרת כוונה כפולה בדברי הכתוב. מצד אחד "וַה' עִמָּם" מגדיר את ליווי ה' עם בני יוסף. אולם במקביל כיוון שבפועל אין הם לוקחים את ה' עימם אלא את פסלו של מיכה, תיאור זה של הכתוב לכאורה מתנגש עם המציאות המלווה אותם בפועל. מתוך כך אנו נאלצים להסיק כי השכינה המלווה את שבט יוסף אינה עושה זאת רק **למרות** פסל מיכה, אלא כפי רצונם והצבתם הם את עלייתם לכבוש את נחלתם – עם פסל מיכה. **את כוחה מופיעה השכינה לשבט יוסף כפי הוויית הפסל על פיו הציבו להם את דרכם.** על כך מייחסים חז"ל את דבריו של דניאל – "לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים". צדקותו של ה' אינה רק בליוויו את ישראל למרות חטאם, אלא היא מעמיקה עד כדי ליווים אותם **כפי הלבוש והדרך שהם מתווים אף כנגד רצונו של ה'**. בכך מכילה השכינה את עצמה אף ב"כלים" שאסרה והוציאה מהוויית חלותה, כבר מעת מעברם של ישראל את הירדן. תהליך המגיע לשיאו בפעולתו של מנשה שהבאנו לעיל, בהצבת הצלמים בבית קודשי הקודשים בקשר אישות "צרור" עם השכינה.
ברור, כי לא ניתן היה לממש שותפות "קשר אסור" שכזה עם השכינה, לולא ניתן היה להרחיב את אופני התגלותה בלא לאבד את הוויית איו סופיותה. נקודת מוצא חטא העגל ופסל מיכה שניהם מ"שָׁם" האין סוף המתייחס להוויית החיים שביוסף, היא המציבה את הייתכנות למהלך זה, באופן שישראל למעשה "מושכים" את הוויית האין סוף שביוסף, לקידמת התנהלות החיים בישראל, מה שלא ניתן להם מכוח הציווי האלוהי. כפי שכבר הזכרנו[1920], התגלות והעצמת אפיק אין סוף חיים זה דווקא דרך מעשה מרידה לימדו אותנו כי באופיה הבסיסי, הוויית החיים שביוסף היונקת את כוחה מחומרי הארץ, אופני גילויה הינם עצמאיים, ולא ניתנים להגיע למימושם השלם, מכוחו של ציווי.

מדרגה נוספת מפתיעה עוד יותר, של קיום הוויית האין סוף שמכוח יוסף בישראל, מופיעה דרך כהונתו של יונתן בן גרשום בן משה בעבודת פסל מיכה. בחיבור הזה של נכד משה אל עבודת פסל מיכה אנו מתוודים אל מאפיני **הכהונה** המתייחסים להוויית האין סוף שביוסף, שמשה וזרע הלויים הם הנושאים אותה ולא אהרון וזרע הכוהנים. במדרגה זו כבר תופיע מגמת מנשה מלך

[1919] ישעיהו כ"ח, כ'.

[1920] סוף פרק "הקמת השכינה את הוויית העגל לישראל" (עמ'_____).

יהודה בעבודת פסל מיכה לא רק מצד הקבלת תואר ה"צרה" המשותף לפסל מיכה ולפסל שמציב מנשה בבית קודשי הקודשים, אלא עד כדי שיתוף שם מנשה בשמו של משה, דרך יונתן בן גרשון נכד משה שיכונה על ידי הכתוב כ"יהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן **מְנַשֶּׁה**"[1921].

חולשת מנהיגות משה - יתד קיום כהונת יונתן בן גרשון, בפסל מיכה

בהבאת הכתוב את מעורבותו של יונתן נכד משה בעבודת פסל מיכה, מוסתרת זהותו. את הרמז למקור משפחתו מביא הכתוב באופן הסותר את עצמו. מצד אחד הוא מזוהה "מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה", אולם בד בבד הוא מוצג כלוי – "וְהוּא לֵוִי".

"וַיְהִי נַעַר מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה וְהוּא לֵוִי וְהוּא גָּר שָׁם. וַיֵּלֶךְ הָאִישׁ מֵהָעִיר מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה לָגוּר בַּאֲשֶׁר יִמְצָא" (שופטים י"ז, ז' – ח').

חז"ל מביאים על כך שתי תשובות.

"ממשפחת יהודה - והוא לוי מן האם ורבותינו אמרו לפי שעשה מעשה מנשה שבא מיהודה קראו ממשפחת יהודה והוא לוי בן גרשון בן משה רבינו היה כמו שמפורש בענין ויהונתן בן גרשון וגו'" (רש"י שם שופטים י"ז, ז' ד"ה ממשפחת יהודה).

בהסברם הראשון הם לומדים כי אותו נער היה לוי מן האם. אולם כיוון שלוייה מן האם אין לה משמעות וקשה להבין משום כך את קריאת מוצאו – "והוא לוי", מבארים חז"ל בהסברם השני כי ייחוס משפחתו מיהודה אינו באמת מצד מוצאו אלא מצד מעשיו שהיו כמעשה מנשה מלך יהודה. לעומת זאת מוצאו המשפחתי הוא משבט לוי, מזרעו של משה רבינו.

בסוף הפרשה, לאחר ששבט דן לוקחים את הפסל ואת הנער איתם לליש להיות להם לכוהן, מביא הכתוב את פרטי הנער הלוי באופן מפורש יותר.

*"וַיַּקִּימוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפֶּסֶל **וְיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן מְנַשֶּׁה** הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ" (שופטים י"ח, ל').*

אמנם, גם פה מסתיר הכתוב את קרבתו של הנער אל משה בכנותו "מנשה".

"בן מנשה - מפני כבודו של משה כתוב נו"ן לשנות את השם ונכתב תלויה לומר שלא היה מנשה אלא משה" (רש"י שופטים י"ח, ל' ד"ה בן מנשה).

אף שהמדובר הוא בנכדו של משה, מסיפור התחברותו למיכה להיות כוהן לפסלו, נראה לכאורה כי המדובר הוא במעשה פסול כדוגמת מעשים דומים אותם עושים ישראל לאורך תקופת היותם על אדמתם בנטייתם כלפי חומרי הארץ להעצימם כאלוהים להם. סיבת חיבורו אל עבודת "כהונה" זו, ניראת אף בצד מסויים נמוכה ממעשה העבודה זרה, בנובעה מצורך השתכרות והפרנסה גרידא.

*"וַיֹּאמֶר לוֹ מִיכָה מֵאַיִן תָּבוֹא וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֵוִי אָנֹכִי מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה **וְאָנֹכִי הֹלֵךְ לָגוּר בַּאֲשֶׁר אֶמְצָא** (**פרנסתי להשתכר** – רש"י). וַיֹּאמֶר לוֹ מִיכָה שְׁבָה עִמָּדִי וֶהְיֵה לִי לְאָב וּלְכֹהֵן וְאָנֹכִי אֶתֵּן לְךָ עֲשֶׂרֶת כֶּסֶף לַיָּמִים וְעֵרֶךְ בְּגָדִים וּמִחְיָתֶךָ וַיֵּלֶךְ הַלֵּוִי. וַיּוֹאֶל הַלֵּוִי לָשֶׁבֶת אֶת הָאִישׁ וַיְהִי הַנַּעַר לוֹ כְּאַחַד מִבָּנָיו. וַיְמַלֵּא מִיכָה אֶת יַד הַלֵּוִי וַיְהִי לוֹ הַנַּעַר לְכֹהֵן וַיְהִי בְּבֵית מִיכָה" (שופטים י"ז, ט' – י"ב).*

כך עולה גם מדו השיח שמביאה הגמרא בין יונתן בן גרשון לבין החלוץ משבט דן העושה דרכו אל הצפון.

[1921] "וַיָּקִימוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפֶּסֶל וִיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם **בֶּן מְנַשֶּׁה** הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ" (שופטים י"ח, ל').

על כך מבארת הגמרא בבבא בתרא:

"...וכי בן מנשה הוא? והלא בן משה הוא, דכתיב: בני משה גרשם ואליעזר! (דברי הימים א', כ"ג) אלא, **מתוך שעשה מעשה מנשה** (בן חזקיה מלך יהודה שעבד ע"ז – רש"י) - תלאו הכתוב במנשה" (בבא בתרא ק"ט, ע"ב).

"ויסורו שם ויאמרו לו מִי הֵבִיאֲךָ הֲלֹם וּמָה אַתָּה עֹשֶׂה בָּזֶה ומַה לְּךָ פֹּה (שופטים י"ח)...לאו ממשה קא אתית...תעשה כהן לע"ז! אמר להן, כך מקובלני מבית אבי אבא: לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות. והוא סבר: לע"ז ממש" (בבא בתרא ק"י, ע"א).

בתשובה לשאלתם, איך יתכן כי מזרע משה יעשה כוהן לעבודה זרה, עונה להם יונתן בן גרשון כי קבלה לו ממשה ש"לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות".

אלא שתוכן דבריהם של בני דן אל יונתן בן גרשון, מצריך עיון נוסף. שאלתם "מִי הֵבִיאֲךָ הֲלֹם וּמָה אַתָּה עֹשֶׂה בָּזֶה ומַה לְּךָ פֹּה"[1922], ניראת חוזרת על עצמה. מתוך כך לומדת הגמרא, כי כל משפט מכוון אל נקודות מהותיות שהופיעו במשה.

"ויסורו שם ויאמרו לו מי הביאך הלום ומה אתה עושה בזה ומה לך פה (שופטים י"ח) - אמרו לו: לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: אל תקרב הלום (שמות ג')? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: מה זה בידך (שמות ד')? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה')? תעשה כהן לע"ז!" (בבא בתרא ק"י, ע"א).

לכאורה נראה כי בדברים אלו שאומרים חלוצי שבט דן ליונתן בן גרשון, הם מתמיהים על כך שנצר לאדם גדול כמשה שהתגלה לו ה' בסנה ("אל תקרב הלום"), שניתנו בידו האותות ("מה זה בידך") ושדיבר עם ה' פה אל פה ("ואתה פה עמוד עמדי"), נעשה כוהן לעבודה זרה. אולם, נראה שהן מכלול הפרשה והן תוכן דבריהם של בני דן, לא תואם הבנה זו. כיוון שבסופו של דבר חושקים בני דן בפסל מיכה ובעבודתו של יונתן בן גרשון, ולוקחים אותו עימהם אל ליש[1923], לא נראה כי בדבריהם אליו בעת עלייתם לרגל את הצפון, גדלותו של משה היא זו העולה בראשם. אכן, מעיון מדוקדק יותר ברמזי בני דן אל יונתן בן גרשון, עולה כי יותר משהם מצביעים על גדולתו של משה, הם מצביעים על חולשתו.

דבריהם – "מִי הֵבִיאֲךָ הֲלֹם" המתייחסים אל דברי ה' אל משה בסנה "אַל תִּקְרַב הֲלֹם", נוגעים במפגש משה עם הסנה, שם מונע ה' את משה מלקרב אל האש.

"וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא" (שמות ג', ד' – ה').

את מעשה השלת הנעלים והגדרתו כמקום קדוש, בארנו[1924] כחסרון בשייכות אל הארץ, המתורגמת במשה בסופו של דבר במניעתו ממלכות

*"אמר עולא: **בקש משה מלכות ולא נתנו לו**, דכתיב: אל תקרב הלום (שמות ג'), ואין הלום אלא מלכות, שנאמר: מי אנכי ה' אלהים וגו' כי הביאתני עד הלום (שמואל ב', ז')[1925]" (זבחים ק"ב, ע"א).*

מתוך כך מתברר כבר אז, כי אין שליחות משה עתידה להגיע לסיומה המלא, ואין הוא עתיד להיכנס אל הארץ.

"וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח - ...ביד אחר שתרצה לשלוח, שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד, יש לך שלוחים הרבה" (שמות ד', י"ג ורש"י ד"ה ביד תשלח).

דבריהם – "וּמָה אַתָּה עֹשֶׂה בָּזֶה" המתייחסים אל דברי ה' אל משה על האותות – "וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' מַה זֶּה בְיָדֶךָ וַיֹּאמֶר מַטֶּה", מתייחסים להוצאתו של משה דיבה על ישראל כי לא יאמינו בו.

[1922] "הֲמָה עִם בֵּית מִיכָה וְהֵמָּה הִכִּירוּ אֶת קוֹל הַנַּעַר הַלֵּוִי וַיָּסוּרוּ שָׁם וַיֹּאמְרוּ לוֹ מִי הֵבִיאֲךָ הֲלֹם וּמָה אַתָּה עֹשֶׂה בָּזֶה וּמַה לְּךָ פֹּה" (שופטים י"ח, ג').

[1923] "וַיַּעֲלוּ חֲמֵשֶׁת הָאֲנָשִׁים הַהֹלְכִים לְרַגֵּל אֶת הָאָרֶץ בָּאוּ שָׁמָּה לָקְחוּ אֶת הַפֶּסֶל וְאֶת הָאֵפוֹד וְאֶת הַתְּרָפִים וְאֶת הַמַּסֵּכָה וְהַכֹּהֵן נִצָּב פֶּתַח הַשַּׁעַר וְשֵׁשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ הֶחָגוּר כְּלֵי הַמִּלְחָמָה. וְאֵלֶּה בָּאוּ בֵּית מִיכָה וַיִּקְחוּ אֶת פֶּסֶל הָאֵפוֹד וְאֶת הַתְּרָפִים וְאֶת הַמַּסֵּכָה וַיֹּאמֶר הַמַּסֵּכָה וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם הַכֹּהֵן מָה אַתֶּם עֹשִׂים. וַיֹּאמְרוּ לוֹ הַחֲרֵשׁ שִׂים יָדְךָ עַל פִּיךָ וְלֵךְ עִמָּנוּ וֶהְיֵה לָנוּ לְאָב וּלְכֹהֵן הֲטוֹב הֱיוֹתְךָ כֹהֵן לְבֵית אִישׁ אֶחָד אוֹ הֱיוֹתְךָ כֹהֵן לְשֵׁבֶט וּלְמִשְׁפָּחָה בְּיִשְׂרָאֵל. וַיִּיטַב לֵב הַכֹּהֵן וַיִּקַּח אֶת הָאֵפוֹד וְאֶת הַתְּרָפִים וְאֶת הַפָּסֶל וַיָּבֹא בְּקֶרֶב הָעָם" (שופטים י"ח, י"ז – כ').

[1924] בהתייחסותנו לחולשת מנהיגותו של יהושע להופיע שכינה מכוח ממשות הארץ בפרק "שֵׁל נַעֲלְךָ – חולשת ממשות החיים מהמלכות ועד למעשה הקנין, להופיע שכינה".

[1925] כך אומר דוד לפני ה': "וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי ה' וַיֹּאמֶר מִי אָנֹכִי אֲדֹנָי ה' וּמִי בֵיתִי כִּי הֲבִיאֹתָנִי **עַד הֲלֹם**" – **שהמלכתני**" (שמואל ב', ז', י"ח, ורש"י ד"ה עד הלם).

*"וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִרְאָה אֵלֶיךָ ה'. וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' <**מזה**> **מַה זֶּה** בְּיָדֶךָ וַיֹּאמֶר מַטֶּה - לכך נכתב תיבה אחת, לדרוש מזה שבידך אתה חייב ללקות, שחשדת בכשרים" (שמות ד', א' – ב' ורש"י ד"ה מזה בידך).*

מסיבה זו הופך המטה לנחש,

"רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל ותפש אומנותו של נחש" (רש"י שם שמות ד', ג' ד"ה ויהי לנחש).

אף ידו של משה לוקה בצרעת.

"מצרעת כשלג - ...אף באות זה רמז שלשון הרע סיפר באומרו (פסוק א') לא יאמינו לי, לפיכך הלקהו בצרעת, כמו שלקתה מרים על לשון הרע" (רש"י שם, שמות ד', ו' ד"ה מצרעת כשלג).

עצם הצורך באותות, מגיע מאותו מקום ממנו מגיעים האותות להתגבש כאות נחש וצרעת. חוסר האמון של משה בישראל, הוא חולשת אופי מנהיגותו הנבדלת שאינה מתחברת ישירות אל ישראל אלא דרך מחבר האות האלוהי.

דבריהם – "וּמַה לְּךָ פֹּה" המתייחסים לדברי ה' אל משה "וְאַתָּה פֹּה עָמֹד עִמָּדִי", נוגעים בחולשה נוספת של מנהיגות משה , הפורש בעתיה של הופעת השכינה בו, מן האישה.

"לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי" (דברים ה', כ"ו – כ"ז).

כך ראינו בפרשת מרים, בדברי ה' אל מרים בעקבות זעקתה על פרישה זו.

"וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאָכֶם ה' בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה', כ"ז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי" (במדבר י"ב, ו' – ח' רש"י ד"ה פה אל פה).

בניקוז כל הלשונות הנ"ל העומדים על חולשות מנהיגותו של משה, בפיהם של חלוץ שבט דן, אל יונתן בן גרשון, בולט כי הם מופנים כלפיו באופן הופכי מכפי שהם מופיעים אצל משה.

אם אצל משה קובעת השכינה - "אַל תִּקְרַב הֲלֹם", אומרים בני דן ליונתן בן גרשון – "מִי הֱבִיאֲךָ הֲלֹם". ה"הֲלֹם " ממנו מנוע משה, אינו מנוע מיונתן בן גרשון. אם אצל משה משיבה השכינה על הסתפקות משה – "מַה זֶּה בְיָדֶךָ" ומצריכה אותו באותות, הרי בני דן מבטלים צורך זה בהציבם על כך את סימן השאלה - "וּמָה אַתָּה עֹשֶׂה בָּזֶה". אם אצל משה מעמידה אותו השכינה עימה, מופרש מן האישה – "וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי", פנייתם של בני דן ליונתן בן גרשון, מבטלת צורך זה – "וּמַה לְּךָ פֹּה".
זיהוי זווית זו שבדבריהם של חלוץ בני דן אל יונתן בן גרשון, מבררת כי במפגשם עם יונתן בן גרשון, הם מצביעים דווקא אל מעלת כהונתו של יונתן בן גרשון, על פני מנהיגותו של משה, מה שמביא אותם בהמשך הדרך בהובלתם את שבט דן אל יעדו בליש, לקחת עימהם אותו להיות לכוהן לכל שבט הדני.

הוכחה חותכת למגמתם זו של חלוצי שבט דן, בהזכרתם ליונתן בן גרשון, את משה זקנו, אנו מקבלים מדברי מיכה עצמו, לאחר קבלתו של יונתן בן גרשון לכוהן.

*"וַיְמַלֵּא מִיכָה אֶת יַד הַלֵּוִי וַיְהִי לוֹ הַנַּעַר לְכֹהֵן וַיְהִי בְּבֵית מִיכָה. וַיֹּאמֶר מִיכָה **עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי** **ייֵטִיב ה' לִי כִּי הָיָה לִי הַלֵּוִי לְכֹהֵן**" (שופטים י"ז, י"ב – י"ג).*

את הטבת ה' לו תולה מיכה בהיות לו הַלֵּוִי לְכֹהֵן. עד כמה גדולה הטבה זה ועד כמה אין המדובר בהטבת סרק של עובד עבודה זרה, אנו יכולים ללמוד שוב מפרשת התגלות ה' אל משה בסנה. שם מאבד משה את מעמדו ככוהן, בעקבות סירובו ללכת בשליחותו של ה'.

*"וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח. וַיִּחַר אַף ה' בְּמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲלֹא **אַהֲרֹן אָחִיךָ הַלֵּוִי** יָדַעְתִּי כִּי דַבֵּר יְדַבֵּר הוּא וְגַם הִנֵּה הוּא יֹצֵא לִקְרָאתֶךָ וְרָאֲךָ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ. וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו וְשַׂמְתָּ אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיו וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְעִם פִּיהוּ וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן. וְדִבֶּר הוּא לְךָ אֶל הָעָם וְהָיָה הוּא יִהְיֶה לְּךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה לּוֹ לֵאלֹהִים" (שמות ד', י"ג – ט"ז).*

מתוך שמוצאו הלווי של אהרון ברור ואין צורך להזכירו, לומדים מכך חז"ל, כי סירובו של משה מותיר רושם, לתת לאהרון שאמור היה להיות לוי, את הכהונה, ולהוריד את משה מדרגת כהונה לדרגת לווייה.

*"ויחר אף - ר' יהושע בן קרחה אומר כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם, וזה לא נאמר בו רושם, ולא מצינו שבא עונש על ידי אותו חרון. אמר לו רבי יוסי אף בזו נאמר בו רושם, **הלא אהרן אחיך הלוי, שהיה עתיד להיות לוי ולא כהן, והכהונה הייתי אומר לצאת ממך, מעתה לא יהיה כן, אלא הוא יהיה כהן ואתה הלוי**, שנאמר (דברי הימים א' כ"ג י"ד) וּמֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּנָיו יִקָּרְאוּ עַל שֵׁבֶט הַלֵּוִי[1926]" (רש"י שמות ד', י"ד).*

על בסיס הגירעון הנוצר בהנהגתו של משה בגילוי ה' אליו בסנה, המסיג אותו ממעמד הכהונה למעמד הלויה, ומן הזיהוי שזיהינו בדיבורם של חלוצי בני דן אל יונתן בן גרשון, הנוגע אף הוא בחסרון מנהיגותו של משה מאותה העת, ברור כי סימנו של מיכה כי "ייֵיטֵב ה' לוֹ כִּי הָיָה לוֹ הַלֵּוִי לְכֹהֵן", אינו סימן בעלמא מתוך השגתו כוהן ממשפחת הלויה, אלא מכוח החזרה אל מצב הכהונה הבסיסית שקולקל מעת סרובו של משה ללכת בשליחותו של ה' בסנה. על התיקון הזה מצביעים חלוצי בני דן, בפנייתם אל יונתן בן גרשון בלשון המתייחסת שלא במקרה אל כל הגרעונות המופיעים במנהיגותו של משה, כבר בעת פנייתו של ה' אליו בסנה, למנוע ממנו את הגישה "הלום", לחברו אל ישראל דווקא דרך אותות ומתוך כך לנתבו לנבואה נבדלת הפורשת מן האישה.

בכדי ללמוד המשמעות שבקיום מעמד הלוויה ככהונה ומתוך כך על ההשלכות מכך על יכולת מופע השכינה להיות עִם ישראל בחיבור ישיר, באופן שאינו פורש מן החיים הגופניים ובהווייה של מלכות, אנו נצרכים להתבונן על ההבדל שבין עבודת הלויה ועבודת הכהונה.

משא הלוויים את שכינת האין סוף במעטפת המשכן

על החלוקה הבסיסית שבין הלוויים והכוהנים אנו מוצאים בספר במדבר לאחר מפקד בני ישראל. על הכוהנים מוטלת "שמירת כהונתם".

*"וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו תִּפְקֹד (לשון פקידות – רש"י) **וְשָׁמְרוּ אֶת כְּהֻנָּתָם** וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת" (במדבר ג', י').*

שמירת כהונתם זו, מתייחסת לעבודת המזבח ושאר עבודות המסורות לכוהנים.

"ושמרו את כהנתם - קבלת דמים וזריקה והקטרה ועבודות המסורות לכהנים".

לעומתם, על הלוויים מוטל משא אוהל מועד וכליו במשאות בני ישראל.

בני גרשון, מעטפת היריעות של אוהל מועד והקשור בה.

*"וּמִשְׁמֶרֶת **בְּנֵי גֵרְשׁוֹן** בְּאֹהֶל מוֹעֵד הַמִּשְׁכָּן (יריעות התחתונות – רש"י) וְהָאֹהֶל (יריעות עזים העשויות לגג – רש"י) מִכְסֵהוּ (עורות אילים ותחשים – רש"י) וּמָסַךְ פֶּתַח (הוא הוילון – רש"י) אֹהֶל מוֹעֵד. וְקַלְעֵי הֶחָצֵר וְאֶת מָסַךְ פֶּתַח הֶחָצֵר אֲשֶׁר עַל הַמִּשְׁכָּן וְעַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֶת מֵיתָרָיו (של משכן והאהל ולא של חצר – רש"י) לְכָל עֲבֹדָתוֹ ..." (במדבר ג', כ"ה – כ"ו).*

משפחת קהת – כלי המשכן.

[1926] כך מופיעה המחלוקת בזבחים, בין רבי יהושע בן קרחה ובין רבי שמעון בר יוחאי:
"ויחר אף ה' במשה (שמות ד') - רבי יהושע בן קרחה אומר: כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם וזה לא נאמר בו רושם; ר"ש בן יוחי אומר: אף זה נאמר בו רושם, שנאמר: הלא אהרן אחיך הלוי (שמות ד'), והלא כהן הוא! הכי קאמר, אני אמרתי: אתה כהן והוא לוי, עכשיו הוא כהן ואתה לוי" (זבחים ק"ב, ע"א).

אמנם בהמשכה מביאה הגמרא שתי דעות נוספות. האחת - משה לא התכהן אלא בשבעת ימי המילואים ולא פסקו לו כהונה קבועה לכתחילה מעולם. השניה – כהונתו של משה נמשכת כל חייו, והיא פוסקת רק מזרעו.

"...וחכמים אומרים: לא נתכהן משה (ולא פסקו לו כהונה מעולם – רש"י) אלא שבעת ימי המלואים בלבד; ויש אומרים: לא פסקה כהונה אלא מזרעו של משה (אבל הוא כל ימיו כהן – רש"י), שנאמר: (דברי הימים א', כ"ג) ומשה איש האלהים בניו יקראו על שבט הלוי (אבל הוא כהן – רש"י), ואומר: (תהלים צ"ט) משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (זבחים ק"ב, ע"א).

*"מִשְׁפְּחֹת **בְּנֵי קְהָת** יַחֲנוּ עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה...וּמִשְׁמַרְתָּם הָאָרֹן וְהַשֻּׁלְחָן וְהַמְּנֹרָה וְהַמִּזְבְּחֹת וּכְלֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ בָּהֶם וְהַמָּסָךְ (היא הפרכת – רש"י) וְכֹל עֲבֹדָתוֹ..." (במדבר ג', כ"ט – ל"א).*

בני מררי – קרשי המשכן וכל הקשור בהם.

*"וּפְקֻדַּת מִשְׁמֶרֶת **בְּנֵי מְרָרִי** קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן וּבְרִיחָיו וְעַמֻּדָיו וַאֲדָנָיו וְכָל כֵּלָיו וְכֹל עֲבֹדָתוֹ. וְעַמּוּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב וַאֲדָנֵיהֶם וְיִתֵדֹתָם וּמֵיתְרֵיהֶם" (במדבר ג' ל"ו – ל"ז).*

את מיקוד הוויית עבודתם של בני לוי בנשיאת החלקים השונים של המשכן, אנו מקבלים בספר שמות בפקידת השכינה את משקלי חומרי הכלים כולם.

"אֵלֶּה פְקוּדֵי הַמִּשְׁכָּן מִשְׁכַּן הָעֵדֻת אֲשֶׁר פֻּקַּד עַל פִּי מֹשֶׁה עֲבֹדַת הַלְוִיִּם בְּיַד אִיתָמָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן. וּבְצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה עָשָׂה אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה. וְאִתּוֹ אָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן חָרָשׁ וְחֹשֵׁב וְרֹקֵם בַּתְּכֵלֶת וּבָאַרְגָּמָן וּבְתוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבַשֵּׁשׁ. כָּל הַזָּהָב הֶעָשׂוּי לַמְּלָאכָה בְּכֹל מְלֶאכֶת הַקֹּדֶשׁ וַיְהִי זְהַב הַתְּנוּפָה תֵּשַׁע וְעֶשְׂרִים כִּכָּר וּשְׁבַע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ. וְכֶסֶף פְּקוּדֵי הָעֵדָה מְאַת כִּכָּר וְאֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וַחֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ. בֶּקַע לַגֻּלְגֹּלֶת מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְכֹל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְשֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים. וַיְהִי מְאַת כִּכַּר הַכֶּסֶף לָצֶקֶת אֵת אַדְנֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֵת אַדְנֵי הַפָּרֹכֶת מְאַת אֲדָנִים לִמְאַת הַכִּכָּר כִּכָּר לָאָדֶן. וְאֶת הָאֶלֶף וּשְׁבַע הַמֵּאוֹת וַחֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים עָשָׂה וָוִים לָעַמּוּדִים וְצִפָּה רָאשֵׁיהֶם וְחִשַּׁק אֹתָם. וּנְחֹשֶׁת הַתְּנוּפָה שִׁבְעִים כִּכָּר וְאַלְפַּיִם וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁקֶל. וַיַּעַשׂ בָּהּ אֶת אַדְנֵי פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת וְאֵת מִכְבַּר הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לוֹ וְאֵת כָּל כְּלֵי הַמִּזְבֵּחַ. וְאֶת אַדְנֵי הֶחָצֵר סָבִיב וְאֶת אַדְנֵי שַׁעַר הֶחָצֵר וְאֵת כָּל יִתְדֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֵת כָּל יִתְדֹת הֶחָצֵר סָבִיב" (שמות ל"ח, כ"א – ל"א).

פקידת המשכן מיוחסת למשקלים הכוללים של חומרי הזהב, הכסף והנחושת.

"בפרשה זו נמנו כל משקלי נדבת המשכן, לכסף ולזהב ולנחשת, ונמנו כל כליו לכל עבודתו" (רש"י שם, שמות ל"ח כ"א ד"ה אלה פקודי).

ברור כי פקידת משקל זו, אינה סיכום תכני של משקלי חומרי המתכת, כי בכך אין כל צורך. ייחוס למשקלים הכוללים הללו משמעות של "פקידה", מציין בהם את הופעת השכינה בהם – כך הוא לשון הפקידה בשרה.

"**וַה' פָּקַד אֶת שָׂרָה** כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר. **וַתַּהַר וַתֵּלֶד שָׂרָה** לְאַבְרָהָם..." (בראשית פרק כ"א א', א' – ב').

פקידת משקל זו, מבאר הכתוב – היא המסורה ללוויים.

"פקודי המשכן וכליו היא עבודה המסורה ללוים במדבר, לשאת ולהוריד להקים איש איש למשאו המופקד עליו, כמו שאמרו בפרשת נשא (במדבר ד')" (רש"י שם, שמות ל"ח, כ"א ד"ה עבדת הלוים).

דווקא ביחס למעשה פקידת אין סוף זו את המשקלים, רומז הכתוב על ויתור ה' לישראל על חטא העגל.

*"משכן העדת - עדות לישראל **שויתר להם הקדוש ברוך הוא על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם**" (המשך רש"י שם, שמות ל"ח, כ"א ד"ה משכן העדת).*

במקביל, הוא רומז על מישכון המקדש, בשני החורבנים.

"המשכן משכן - שני פעמים, רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבנין על עונותיהן של ישראל" (המשך רש"י שם, שמות ל"ח, כ"א ד"ה המשכן משכן).

רימוז נוסף המשתלב במעשה פקידת השכינה את המשקלים, הוא קידום מעשה המשכן עצמו על פני הכלים שבתוכו, כפי עצת בצלאל למשה.

"ובצלאל בן אורי וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה - אשר צוה משה אין כתיב כאן, אלא כל אשר צוה ה' את משה, אפילו דברים שלא אמר לו רבו, הסכימה דעתו למה שנאמר

למשה בסיני, כי משה צוה לבצלאל לעשות תחלה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג עולם לעשות תחלה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה. אמר לו משה בצל אל היית, כי בוודאי כך צוה לי הקב"ה, וכן עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה הכלים" (רש"י שם, שמות ל"ח, כ"ב ד"ה ובצלאל בן אורי וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה).

את נשיאת הוויית האין סוף בממד המשקל, מקיים משה בעצמו בהקמתו הוא את המשכן, שכל ישראל אינם מצליחים להקימו מפאת כובדו.

"וַיָּבִיאוּ אֶת הַמִּשְׁכָּן אֶל מֹשֶׁה אֶת הָאֹהֶל וְאֶת כָּל כֵּלָיו קְרָסָיו קְרָשָׁיו בְּרִיחָיו וְעַמֻּדָיו וַאֲדָנָיו... - שלא היו יכולין להקימו, ולפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן, הניח לו הקדוש ברוך הוא הקמתו, שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים, שאין כח באדם לזקפן, ומשה העמידו[1927]. אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא איך אפשר הקמתו על ידי אדם, אמר לו עסוק אתה בידך נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו, וזהו שנאמר (שמות מ', י"ז) הוקם המשכן, הוקם מאליו (מדרש רבי תנחומא)" (שמות ל"ט, ל"ג ורש"י ד"ה ויביאו את המשכן וגו').

הקביעה "שאין כח באדם לזקפן" היא קביעה היוצאת מגדר משקל הקלוגרמים או הטונות. בעייה מעין זו נפתרת הייתה בעזרת תוספת של פועלים וכלי עזר. "אין כוח באדם לזקפן" היא הוצאה כליל של המשקל מהוויית כוחו ויכולתו של האדם, אל מרחבי האין סוף האלוהיים. את הנגישות להוויית אין סוף חיים זו, מקבל משה בעזרתו של ה'.

אף שמשה מעורב בעבודת המשכן ככוהן[1928], ייחודיותו מוצאת את ביטויה בהקמת המשכן על כל משקליו, המשקלים עליהם מופקדים בני לוי במסעם – משפחות גרשון, קהת ומררי.

כפי מעשה ההקרבה המקוים כל שבעת ימי המילואים, כך מקויים במקביל על ידי משה מעשה הקמת ופרוק המשכן כל שבעת הימים. כך לומדים חז"ל משמוש הכתוב ביום השביעי בלשון – "בְּיוֹם כַּלּוֹת".

*"וַיְהִי בְּיוֹם כַּלּוֹת מֹשֶׁה לְהָקִים אֶת הַמִּשְׁכָּן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ ... - ולא נאמר ביום הקים מלמד **שכל שבעת ימי המלואים היה משה מעמידו ומפרקו** ובאותו היום העמידו ולא פרקו, לכך נאמר ביום כלות משה להקים, אותו היום כלו הקמותיו וראש חדש ניסן היה" (במדבר ז', א' ורש"י ד"ה ביום כלות משה להקים).*

[1927] אמנם, הכתוב מציין כי הבאת המשכן אל משה, כולל בתוכו את כל פרטי המשכן השונים ולא רק את מבנה המשכן:
"וַיָּבִיאוּ אֶת הַמִּשְׁכָּן אֶל מֹשֶׁה אֶת הָאֹהֶל וְאֶת כָּל כֵּלָיו קְרָסָיו קְרָשָׁיו בְּרִיחָיו וְעַמֻּדָיו וַאֲדָנָיו. וְאֶת מִכְסֵה עֹרֹת הָאֵילִם הַמְאָדָּמִים וְאֶת מִכְסֵה עֹרֹת הַתְּחָשִׁים וְאֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ. אֶת אֲרֹן הָעֵדֻת וְאֶת בַּדָּיו וְאֶת הַכַּפֹּרֶת. אֶת הַשֻּׁלְחָן אֶת כָּל כֵּלָיו וְאֵת לֶחֶם הַפָּנִים. אֶת הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה אֶת נֵרֹתֶיהָ נֵרֹת הַמַּעֲרָכָה וְאֶת כָּל כֵּלֶיהָ וְאֶת שֶׁמֶן הַמָּאוֹר. וְאֵת מִזְבַּח הַזָּהָב וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֶת קְטֹרֶת הַסַּמִּים וְאֵת מָסַךְ פֶּתַח הָאֹהֶל. אֵת מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת וְאֶת מִכְבַּר הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לוֹ אֶת בַּדָּיו וְאֶת כָּל כֵּלָיו אֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ. אֵת קַלְעֵי הֶחָצֵר אֶת עַמֻּדֶיהָ וְאֶת אֲדָנֶיהָ וְאֶת הַמָּסָךְ לְשַׁעַר הֶחָצֵר אֶת מֵיתָרָיו וְיִתְדֹתֶיהָ וְאֵת כָּל כְּלֵי עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן לְאֹהֶל מוֹעֵד. אֶת בִּגְדֵי הַשְּׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ אֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן" (שמות ל"ט, ל"ג – מ"א)
פרוט זה מלמד כי הוויית המשקל המופיעה בעיקרה בהקמת מעטפת המשכן על עומדה, שייכת לכל מערכת המשכן כולה, אלא שהיא בולטת בבסיסה בשלד המשכן ומעטפתו.

[1928] **בשבעת ימי המילואים** – "וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי אַהֲרֹן וַיַּלְבֵּשֵׁם כֻּתֳּנֹת...וַיִּגַּשׁ אֶת פֹּר הַחַטָּאת וַיִּסְמֹךְ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ פַּר הַחַטָּאת. וַיִּשְׁחָט **וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּתֵּן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ** סָבִיב בְּאֶצְבָּעוֹ...וַיַּקְרֵב אֵת אֵיל הָעֹלָה וַיִּסְמְכוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הָאָיִל. וַיִּשְׁחָט **וַיִּזְרֹק מֹשֶׁה אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב**. וְאֶת הָאַיִל נִתַּח לְנִתָחָיו **וַיַּקְטֵר מֹשֶׁה** אֶת רֹאשׁ וְאֶת הַנְּתָחִים וְאֶת הַפָּדֶר. וְאֶת הַקֶּרֶב וְאֶת הַכְּרָעַיִם רָחַץ בַּמָּיִם **וַיַּקְטֵר מֹשֶׁה** אֶת כָּל הָאַיִל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה הוּא לַה' כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה. וַיַּקְרֵב אֶת הָאַיִל הַשֵּׁנִי אֵיל הַמִּלֻּאִים וַיִּסְמְכוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הָאָיִל. וַיִּשְׁחָט מֹשֶׁה מִדָּמוֹ וַיִּתֵּן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן אַהֲרֹן הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית. וַיַּקְרֵב אֶת בְּנֵי אַהֲרֹן וַיִּתֵּן מֹשֶׁה מִן הַדָּם עַל תְּנוּךְ אָזְנָם הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדָם הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלָם הַיְמָנִית **וַיִּזְרֹק מֹשֶׁה אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב**. וַיִּקַּח אֶת הַחֵלֶב וְאֶת הָאַלְיָה וְאֶת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב וְאֶת יֹתֶרֶת הַכָּבֵד וְאֶת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת חֶלְבְּהֶן וְאֶת שׁוֹק הַיָּמִין. וּמִסַּל הַמַּצּוֹת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה' לָקַח חַלַּת מַצָּה אַחַת וְחַלַּת לֶחֶם שֶׁמֶן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד וַיָּשֶׂם עַל הַחֲלָבִים וְעַל שׁוֹק הַיָּמִין. וַיִּתֵּן אֶת הַכֹּל עַל כַּפֵּי אַהֲרֹן וְעַל כַּפֵּי בָנָיו וַיָּנֶף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה'. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֹתָם מֵעַל כַּפֵּיהֶם **וַיַּקְטֵר הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֹלָה** מִלֻּאִים הֵם לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה הוּא לַה'. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הֶחָזֶה וַיְנִיפֵהוּ תְנוּפָה לִפְנֵי ה' **מֵאֵיל הַמִּלֻּאִים לְמֹשֶׁה הָיָה לְמָנָה** כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה - **משה שמש כל שבעת ימי המלואים בחלוק לבן**" (ויקרא ח', י"ג – כ"ט ורש"י ד"ה ויקטר המזבחה).

או כל חייו על פי דעת ה"יש אומרים" בזבחים שהבאנו לעיל (הערה _____):

"...ויש אומרים: לא פסקה כהונה אלא מזרעו של משה (אבל הוא כל ימיו כהן – רש"י), שנאמר: (דברי הימים א', כ"ג) ומשה איש האלהים בניו יקראו על שבט הלוי (אבל הוא כהן – רש"י), ואומר: (תהלים צ"ט) משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (זבחים ק"ב, ע"א).

עד כדי כך מהותי מעשה ההרכבה והפירוק, שאת קדושתו מקבל המשכן מכוח העמדתו ופרוקו כל שבעת הימים.

*"ויהי ביום כלות משה וימשח את המשכן...אהרן ובניו נתקדשו בשמן...הלוים נתקדשו בהזייה ובתגלחת בקרבן ובתנופה...ישראל נתקדשו בפרת חטאת שני' דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה (במדבר י"ט, ב'). **המשכן נתקדש בעמידה ובפירוק ובשמן המשחה**...משיחת המשכן כיצד כל שבעת ימי המלואים היה משה מושח את המשכן, היה מושחו ומעמידו ומפרקו ובשמיני היה מושחו ומעמידו ולא מפרקו, ר' שמעון או' אף בשמיני היה מושחו ומעמידו ומפרקו. - כשהיה משה מושח את המשכן היה מושחו מבחוץ ונכנס כשהיה משה מפרקו היה מפרקו מבפנים ויוצא" (ספרי זוטא פיסקא ז' ד"ה א. ויהי).*

אם ביחס למשכן מתמקדים הכתובים בהרכבתו ופרוקו של המשכן ועבודתם של הלוויים בנשיאתם את חלקיו השונים, הרי לאחר שמוקם בנין המקדש הקבוע בירושלים, מופקדים הלוויים להיות שוערים לשערי המקדש ומשוררים, בפה ובכלים.

"זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי...עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש, ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש ולהגיף דלתותיו, ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום, שנאמר ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלוים, אי זהו שירות שהוא בשם ה' הוי אומר זו שירה, ומתי אומר שירה על כל עולות הציבור החובה ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין, אבל עולות נדבה שמקריבין הציבור לקיץ למזבח, וכן הנסכין הבאין בפני עצמן אין אומרין עליהן שירה" (רמב"ם הלכות כלי המקדש פרק ג הלכה א' – ב').

הכוהנים, לעומתם מובדלים מתוך הלוויים לעבודת הקורבנות.

"הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות שנאמר ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים, ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב" (רמב"ם הלכות כלי המקדש פרק ד', הלכה א').

אם ניתן למצוא יחס וקשר בין עבודת משאם של הלוויים את חלקי המשכן, לבין עבודת פתיחת וסגירת השערים, הרי על פניו נראה כי עבודת השירה והניגון, אין לה כל קשר למשאם של בני לוי את חלקי המשכן. אולם מעיון בלימוד חז"ל את חיובם של הלוויים לשיר על הקורבן, עולה כי חיובם נלמד בזיקה קרובה ביותר אל עבודת המשא ואף מאותה הלשון.

"שירה" שהיא "עבודה", "משא", "נשיאות" ו"חנייה" של שכינה

*"כָּל הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַלְוִיִּם לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא **לַעֲבֹד עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא** בְּאֹהֶל מוֹעֵד. וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם שְׁמֹנַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּשְׁמֹנִים" (במדבר ד', מ"ו – מ"ח).*

על פי פשט הכתוב, סיכום מספר הלוויים הכולל, של – "כָּל הַבָּא לַעֲבֹד עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא", מתייחס לאותה עבודת משא שפירט הכתוב לפני כן, כל משפחה על עבודת משאה את חלקי המשכן השונים[1929]. אולם מן ההזכרה הכפולה – "עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא", למדים חז"ל על עבודה נוספת של הלוויים – עבודת השירה על הקורבן.

"עבדת עבדה - הוא השיר במצלתים וכנורות, שהיא עבודה לעבודה אחרת.
ועבודת משא – כמשמעו" (רש"י שם, במדבר ד', מ"ז ד"ה עבדת עבדה וד"ה ועבודת משא).

[1929] **זֹאת עֲבֹדַת בְּנֵי קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים**. וּבָא אַהֲרֹן וּבָנָיו בִּנְסֹעַ הַמַּחֲנֶה וְהוֹרִדוּ אֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ וְכִסּוּ בָהּ אֵת אֲרֹן הָעֵדֻת...וְכִלָּה אַהֲרֹן וּבָנָיו לְכַסּוֹת אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת כָּל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ בִּנְסֹעַ הַמַּחֲנֶה **וְאַחֲרֵי כֵן יָבֹאוּ בְּנֵי קְהָת לָשֵׂאת** וְלֹא יִגְּעוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ אֵלֶּה מַשָּׂא בְּנֵי קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד...זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת הַגֵּרְשֻׁנִּי לַעֲבֹד וּלְמַשָּׂא. **וְנָשְׂאוּ אֶת יְרִיעֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד מִכְסֵהוּ וּמִכְסֵה הַתַּחַשׁ אֲשֶׁר עָלָיו מִלְמָעְלָה וְאֶת מָסַךְ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. וְאֵת קַלְעֵי הֶחָצֵר וְאֶת מָסַךְ פֶּתַח שַׁעַר הֶחָצֵר אֲשֶׁר עַל הַמִּשְׁכָּן וְעַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֵת מֵיתְרֵיהֶם וְאֵת כָּל כְּלֵי עֲבֹדָתָם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה לָהֶם וְעָבָדוּ**...בְּנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם תִּפְקֹד אֹתָם...וְזֹאת מִשְׁמֶרֶת מַשָּׂאָם לְכָל עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד **קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן וּבְרִיחָיו וְעַמּוּדָיו וַאֲדָנָיו.וְעַמּוּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב וְאַדְנֵיהֶם וְיִתְדֹתָם וּמֵיתְרֵיהֶם לְכָל כְּלֵיהֶם וּלְכֹל עֲבֹדָתָם** וּבְשֵׁמֹת תִּפְקְדוּ אֶת כְּלֵי מִשְׁמֶרֶת מַשָּׂאָם...כָּל הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַלְוִיִּם לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא **לַעֲבֹד עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא** בְּאֹהֶל מוֹעֵד. וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם שְׁמֹנַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּשְׁמֹנִים. עַל פִּי ה' פָּקַד אוֹתָם בְּיַד מֹשֶׁה אִישׁ אִישׁ עַל עֲבֹדָתוֹ וְעַל מַשָּׂאוֹ וּפְקֻדָיו אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה" (במדבר ד', ד' – מ"ט).

אמנם גם פה, אף שעבודת השיר מובלעת בתוך פרשת נשיאת הלוויים את משא חלקי המשכן, ניתן לראות ב"עֲבֹדַת הָעֲבֹדָה" סוג אחר לגמרי של עבודה, המובלע בדרך של לימוד בתוך פרשת נשיאת הלוויים את חלקי המשכן. אולם רש"י בדברי הימים מצמצם אף את ההפרש הזה שבין העבודות.

"וַיַּעֲמֵד (יחזקיהו המלך) אֶת הַלְוִיִּם בֵּית ה' בִּמְצִלְתַּיִם בִּנְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת בְּמִצְוַת דָּוִיד וְגָד חוֹזֵה הַמֶּלֶךְ וְנָתָן הַנָּבִיא כִּי בְיַד ה' הַמִּצְוָה בְּיַד נְבִיאָיו" (דברי הימים ב', כ"ט, כ"ה).

בהתייחסותו לקביעת הכתוב את מעשה השירה על הקורבן כמצוות נביאים – "כִּי בְיַד ה' הַמִּצְוָה בְּיַד נְבִיאָיו" שאינה כתוב במפורש בתורה, מביא רש"י בתחילה את הלימוד שהביא בבמדבר מ"עֲבֹדַת הָעֲבֹדָה".

*"כי ביד ה' המצוה ביד נביאיו - לשורר הלוים בכלי שיר לא כתוב בתורה שיהא קרבן טעון שירה אלא מצות ה' שצוה ביד נביאיו לשורר על הקרבן ורבותינו פי' במסכת ערכין מניין שהלוים טעונין לשורר בכלי שיר **דכתיב עבודת עבודה איזוהי עבודה שצריכה עבודה אחרת עמה הוי אומר זה השיר בכלי שיר**...." (רש"י דברי הימים ב', כ"ט, כ"ה ד"ה כי ביד ה' המצוה ביד נביאיו).*

אולם בהמשכו, הוא מבאר כי אף המשך לשון הכתוב – "וַעֲבֹדַת מַשָּׂא" מתייחס לעבודת השיר ולא למשא חלקי המשכן כפי שביאר בבמדבר.

*"...**ועבודת משא** (שם במדבר ד') **נכון לפרש על השיר** כדכתיב (לעיל דברי הימים א', ט"ו) **וכנניהו שר הלוים במשא** כי מבין הוא שהיה ממונה **להרים קול הנגון של שיר**" (המשך רש"י דברי הימים ב', כ"ט, כ"ה ד"ה כי ביד ה' המצוה ביד נביאיו).*

את לשון ה"מַּשָּׂא" הוא מבאר מלשון "נשיאה" – "**הרמת קול הניגון של שיר**". את המקור לכך הוא מביא מדברי הימים במקום אחר.

"וּכְנַנְיָהוּ שַׂר הַלְוִיִּם בְּמַשָּׂא יָסַר בַּמַּשָּׂא כִּי מֵבִין הוּא" (דברי הימים א', ט"ו, כ"ב).

כך ביאורו בדברי הימים שם.

*"וכנניהו שר הלוים במשא - במה היה שר במשא **בנשאות השיר**.*
*יסר במשא - מייסר ומוכיח אותם על המשא בנגון נעימות שיר אם **להרים קול אם להשפיל**.*
*כי מבין הוא - **במשא בנשיאות הנגון** ולשון מבין נופל על למוד השיר ודוגמא ויהי מספרם עם אחיהם מלמדי שיר לה' כל המבין וגומר וכתוב ויפילו גורלות וגו' מבין עם תלמיד" (רש"י שם, דברי הימים א', ט"ו, כ"ב ד"ה וכנניהו שר הלוים במשא, ד"ה יסר במשא וד"ה כי מבין הוא).*

"נשיאות השיר" ונשיאות הניגון" היא "משא" הלוויים בעבודת השיר.

נמצאנו אם כן למדים כי לשון "וַעֲבֹדַת מַשָּׂא" שבספר במדבר נושא בחובו בד בבד שתי משמעויות. האחת – נשיאת הלוויים את משא חלקי המשכן השונים. והשניה – נשיאת הלוויים את משא השיר על הקורבנות. אמנם, אם אף לאחר לימודו של רש"י, נראה היה עוד מקום לכאורה לחלק בין משמעות מעשה ה"נשיאה" של חלקי המשכן, לבין "נשיאת" הקול בשיר אף שאת שניהם גוזר רש"י מלשון "וַעֲבֹדַת מַשָּׂא", מגיע לימוד הגמרא בערכין וסותם את הגולל לאפשרות זו לחלוטין. בהביאה את המקורות השונים לחיוב השיר על הקורבן מן התורה, יוצרת הגמרא בהסברה הלפני אחרון זיקת לימוד ישירה בין נשיאת בני קהת את משא כלי המשכן לנשיאת השיר.

*"תנו רבנן: השיר מעכב את הקרבן, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: אינו מעכב...אמר רב יהודה אמר שמואל: מנין לעיקר שירה מן התורה? שנאמר: (דברים י"ח) ושרת בשם ה' אלהיו, איזהו שירות שבשם? הוי אומר: זה שירה...ותנא מייתי לה מהכא: (במדבר ז') **ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, ממשמע שנאמר בכתף, איני יודע שישאו? מה ת"ל ישאו? אין ישאו אלא לשון שירה**, וכן הוא אומר: (תהילים פ"א) שאו זמרה ותנו תוף, ואומר: ישאו קולם ירונו וגו'..." (ערכין י"א, ע"א).*

יש אם כן להבין במה מהווה השיר "מַשָּׂא", המקביל למשא הלוויים את חלקי המשכן השונים? איך יתכן כי משא חלקי המשכן שהוא משא פיזי, ומשא השיר שהוא נשיאת קול, הינם היינו אך בהגדרת עבודתם של הלוויים?

תשובה בדבר אנו מוצאים מהתייחסות אל השיר מלשון "שראי" שהוא במשמעות של "חניה".

*"יוֹמָם יְצַוֶּה ה' חַסְדּוֹ וּבַלַּיְלָה (בחשך הצרה – רש"י) <שירה> שִׁירוֹ עִמִּי... - **תהא חנייתו בתוכנו** שיר' לי' חני' כדמתרגמי' **ויחן ושרא**, זו למדתי מתוך מסורת הגדולה שחבר את זה עם ויהי שירו חמש' ואלף (מלכים א', ה'), באלפי"א ביתי"א של שתי תיבות החלוקים בפתרונן לימד שאין זה לשון שיר" (תהלים מ"ב, ט' ורש"י ד"ה שירה עמי).*

אף שבבאורו הראשון, נוקט רש"י כי "שִׁירוֹ עִמִּי" אינו במשמעות של שירה" אלא במשמעות של שריה וחנית השכינה בתוך ישראל, הרי בביאורו השני הוא חוזר לבאר את דברי הכתוב אף בלשון שירה.

*"...ומדרש האגדה **פותרו לשון שיר** וכך הוא פותרו שכך ישראל אומרים להקב"ה זכרנו מה שעשית לנו במצרים מצוה אחת שצויתנו ביו' בערב פסח ושמרנוה ובלילה גאלתנו **ושרנו לפניך את ההלל** ועכשיו הרבה מצות אני שומרת ועל זאת אומרה לאל סלעי למה שכחתני **וגו'**" (המשך רש"י תהילים מ"ב, ט' ד"ה שירה עמי).*

מן ההקבלה שבין משמעות ה"שְׁרִיה" והחניה הנגזרים מלשון ה"שראי שב"שיר", אנו למדים כי כוחו של השיר הוא ביצירתו "חניה" לתכנים אותם הוא נושא.

את לשון ה"שראי הזה ומשמעות החניה שבו אנו מוצאים אף ביחס למשכן.

*"וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי **שָׁכַן** עָלָיו הֶעָנָן וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת **הַמִּשְׁכָּן**" (שמות מ', ל"ה).*

שמו של הַמִּשְׁכָּן הינו מצד שכינת ה' עליו ובתוכו – "כִּי שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן".

שכינה זו מתורגמת אף היא בלשון – "שרא".

*"ולא יכיל משה למיעל למשכן זמנא ארי **שרא** עלוהי ענגא ויקרא דיי אתמלי ית משכנא" (אונקלוס שם, שמות מ', ל"ה).*

נמצאנו אם כן למדים כי השיר והמשכן, מהווים שניהם "ביתי" ו"חניה" לשכינה המופיעה לישראל. כפי שהמשכן נותן חניה לשכינה בתוך ישראל, כך השיר המושר על הקורבן, מאפשר את חניית השכינה המופיעה במעשה ההקרבה. משא אוהל מועד ומשא השירה של הלויים, הינם שניהם עבודה ליצור חניה לשכינה אם בעבודות הכלים השונות (הדלקת הנרות, לחם הפנים וכו') ובהקמת בית לשכינה, ואם במעשה הקרבת הקורבנות.

מתוך כך מקבלת השירה גדר של "עבודה" גמורה.

*"מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא לַעֲבֹד **עֲבֹדַת עֲבֹדָה** (הוא השיר במצלתים וכנורות, שהיא עבודה לעבודה אחרת – רש"י) **וַעֲבֹדַת מַשָּׂא** בְּאֹהֶל מוֹעֵד".*

כך במסכת סוכה, המסיקה מתוך כך כי עבודת השירה דוחה את השבת.

*"ורבי ירמיה בר אבא אמר: מחלוקת בשיר של שואבה, דרבי יוסי בר יהודה סבר: שמחה יתירה נמי דוחה את השבת, ורבנן סברי: שמחה יתירה אינה דוחה את השבת. **אבל בשיר של קרבן - דברי הכל עבודה היא, ודוחה את השבת**" (סוכה נ"א, ע"א).*

כך נפסק הדבר ברמב"ם

*"בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח: בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, וביום טוב הראשון של פסח, וביום הראשון של עצרת, ובשמנה ימי החג, **וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה היא** ודוחה את השבת" (רמב"ם הלכות כלי המקדש פרק ג', הלכה ו').*

הצורך לבנותה כך שתוכל לשאת את השכינה, מחייב בה הבנה ועבודת שכל.

כך מכנה הכתוב את הלויים – "הַמַּשְׂכִּילִים שֵׂכֶל טוֹב לַה'".

*"וַיְדַבֵּר יְחִזְקִיָּהוּ עַל לֵב כָּל הַלְוִיִּם **הַמַּשְׂכִּילִים** שֵׂכֶל טוֹב לַה'... - **לענין שירה נופל לומר לשון שכל** כמו שנאמר (לעיל דברי הימים א', כ"ו, י"ד) וַיִּפֹּל הַגּוֹרָל מִזְרָחָה לְשֶׁלֶמְיָהוּ וַיַּזְכְּרָיָהוּ בְנוֹ יוֹעֵץ בְּשֵׂכֶל וגומר ודבר חזקיהו על לבם תנחומים ודברים טובים לחזקם ולעזור להם כדי שיחזקו אף הם בשיר שכל טוב לה'" (דברי הימים ב', ל', כ"ב ורש"י ד"ה המשכילים שכל טוב לה').*

כך הוא מתאר אותם כ"מבינים בְּכְלֵי שִׁיר".

*"וְהָאֲנָשִׁים עֹשִׂים בֶּאֱמוּנָה...וְהַלְוִיִּם **כָּל מֵבִין** בִּכְלֵי שִׁיר - בכל מקום **אמור לענין שירה הבנה** וכן למעלה (דברי הימים א', כ"ה, ח') כשהפילו גורלות כתיב כַּקָּטֹן כַּגָּדוֹל מֵבִין עִם תַּלְמִיד וכן (דברי הימים ב', ל"ד, י"ב) כָּל מֵבִין בִּכְלֵי שִׁיר[1930] וכתיב (לעיל דברי הימים א', ט"ו, כ"ב) וּכְנַנְיָהוּ שַׂר הַלְוִיִּם וגומר כִּי מֵבִין הוּא[1931] והיה ממונה עליהם ליסר במשא היאך ישאו כי מבין הוא" (דברי הימים ב', ל"ד, י"ב ורש"י ד"ה והלויים כל מבין).*

מטרתה זו של השירה להביא לחניית ושריית השכינה בארץ, היא המביאה גם לכך שהתקיפות הנצרכת בעבודת נשיאת חלקי המשכן, מיוחס אף לעבודת השירה!

*"...כתוב אחד אומר: (במדבר ח') מבן חמש ועשרים שנה ומעלה, וכתוב אחד אומר: (במדבר ד') מבן שלשים, אי אפשר לומר שלשים - שכבר נאמר כ"ה, ואי אפשר לומר כ"ה - שכבר נאמר שלשים, הא כיצד? כ"ה ללמוד, ושלשים לעבודה; מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו ה' שנים - שוב אינו רואה; ר' יוסי אומר: ג' שנים, שנאמר: (דניאל א') ולגדלם שנים שלש וללמדם ספר ולשון כשדים. ואידך? שאני לשון כשדים, דקליל. ואידך? **שאני הלכות עבודה, דתקיפין**..." (חולין כ"ד, ע"א).*

בהבנתו של רבי יוסי, כי מספר השנים לבחינת סימן יפה בלימוד הוא שלש שנים ולא חמש, הוא מבאר כי חריגת לימוד הלוויים את עבודתם חמש שנים, נובעת מכך שהלכות עבודה הינם "תקיפין" ביחס ללימודים אחרים. באופן מפתיע בביאורו של רש"י באילו הלכות מדובר, הוא מזכיר יחד עם הורדת המשכן, פרוקו והעמדתו, גם את עבודת השירה בפה ובכלי, שלכאורה בינה ובין התקיפות אין מאום.

*"דתקיפין - להוריד המשכן לפרקו ולנטותו להעמיד קרסיו וקרשיו **והשיר לקרבן בפה ובכלי**" (רש"י שם חולין כ"ד, ע"א ד"ה דתקיפין).*

צרוף השירה אף היא להגדירה כ"עבודה תקיפה", מוריד את האפשרות להסביר תקיפות זו מצד הכוח הפיזי הרב בנדרש לנשיאת חלקי המשכן. אולם היא מוסברת יפה מצד היותה אף היא חלק מעבודת ה"חניה" של השכינה בארץ.

על בסיס הבנה זו את מעשה השירה, מקבלת עבודת "משא" הלוויים לא רק בשירה אלא גם במשא המשכן, צביון ומעמד שונים לגמרי, מזה שנראה על פניו. הגדרת עבודת ה"משא" כמעשה "חניה", מלמד שאין המדובר במעשה "סַבָּלוּת" וכ"כוח עזר" לעבודתם של הכוהנים, אלא עבודת שיא המביאה את חנייתה של השכינה בארץ לידי שלמות.

מתוך כך מביאה יכולת המשא הזו בשירה את נושאה, לידי נִשְׂאוּת.

*"וּכְנַנְיָהוּ **שַׂר** הַלְוִיִּם בְּמַשָּׂא יָסַר בַּמַּשָּׂא כִּי מֵבִין הוּא" (דברי הימים א', ט"ו, כ"ב).*

את תוארו כ"שַׂר" מקבל כְּנַנְיָהוּ מכוח "נשיאת השיר".

*"במה היה שר במשא **בנשאות השיר**" (רש"י דברי הימים א', ט"ו, כ"ב ד"ה וכנניהו שר הלוים במשא).*

את כוח הנִשְׂאוּת שבמעשה משא השיר אנו מוצאים גם בתרגום.

*"וכנניהו רב ליואי במטול **מתרברב** על נטלי מטולא ארום סוכלתן הוא".*

[1930] "וְהָאֲנָשִׁים עֹשִׂים בֶּאֱמוּנָה בַּמְּלָאכָה וְעֲלֵיהֶם מְפֻקָּדִים יַחַת וְעֹבַדְיָהוּ הַלְוִיִּם מִן בְּנֵי מְרָרִי וּזְכַרְיָה וּמְשֻׁלָּם מִן בְּנֵי הַקָּהָתִים לְנַצֵּחַ וְהַלְוִיִּם כָּל מֵבִין בִּכְלֵי שִׁיר" (דברי הימים ב', ל"ד, י"ב).

[1931] "וּכְנַנְיָהוּ שַׂר הַלְוִיִּם בְּמַשָּׂא יָסַר בַּמַּשָּׂא כִּי מֵבִין הוּא" (דברי הימים א', ט"ו, כ"ב).

לשון "מתרברב" הוא לשון נשיאות ושררה.

כך מתורגם בהקרבת הנשיאים.

*"וַיַּקְרִיבוּ **הַנְּשִׂאִים** אֵת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ - וקריבו **רברביא** ית חנוכת מדבחא ביומא דרביאו יתיה..." (במדבר ז', י' ואונקלוס שם).*

את תואר הנשיאות מתרגם התרגום על תיאור פעולתו של כְּנַנְיָהוּ – "יָסֹר בַּמַּשָּׂא".

"יָסֹר בַּמַּשָּׂא, היא הכוונתו של כְּנַנְיָהוּ את שאר הלווים על השירה להרים או להשפיל את קולם. כך מבאר רש"י במקום.

"יסר במשא – מייסר ומוכיח אותם על המשא בנגון נעימות שיר אם להרים קול אם להשפיל" (רש"י דברי הימים א', ט"ו, כ"ב ד"ה יסר במשא).

ברור הוא כי אם ב"מנצח" על מקהלה המדובר, לא שייך כי יכולת זו תביא לו מעמד של "שֹׁר" ונשיאות. אולם על בסיס הבנתנו את עבודת השיר אף היא כעבודה המביאה לידי "שרייה" וחנית השכינה[1932], בעל היכולת להביא את השכינה למצב "חניה" הוא בעל השררה. כך מצינו משמעות זו בברכת ה' לישמעאל.

*"וְהוּא יִהְיֶה פֶּרֶא אָדָם יָדוֹ בַכֹּל וְיַד כֹּל בּוֹ **וְעַל פְּנֵי כָל אֶחָיו יִשְׁכֹּן**" (בראשית ט"ז, י"ב).*

פן הנשיאות המתראה בעבודת "משא" הלווים אם במשא המשכן ואם במשא השיר, מחבר אותנו לעבודה הנוספת של הלווים כשוערים ואמרכלים.

שוערות ואמרכלות כראשית למלכות

את עבודת הלווים כשוערים ואמרכלין, לא מביא הכתוב בפירוש, אלא כלימוד מלשון "וישרתוך".

*"וְגַם אֶת אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ...(בשמירת השערים ולמנות מהם גזברין ואמרכלין – רש"י) וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה **נְתֻנִים לַה'** לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד - לכם מתנה נתנים - יכול לעבודתכם של הדיוט, **תלמוד לומר לה'**, כמו שמפורש למעלה, **לשמור משמרת גזברין ואמרכלין**" (במדבר י"ח, ב' – ו' רש"י דה וישרתוך וד"ה לכם מתנה נתנים).*

מה הן האמרכלין. רש"י על ירמיהו מבאר - אלו שומרי הסף שמפתחות העזרה מסורות להם.

"וַיִּקַּח רַב טַבָּחִים אֶת שְׂרָיָה כֹּהֵן הָרֹאשׁ וְאֶת צְפַנְיָה כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה וְאֶת שְׁלֹשֶׁת שֹׁמְרֵי הַסַּף - אמרכלין שמפתחות העזרה מסורות להן" (ירמיהו נ"ב, כ"ד ורש"י ד"ה שומרי הסף).

הברטנורא על המשנה במסכת שקלים, מרחיב על ההבדל שבין הגזברים והאמרכלים.

"אין פוחתין משלשה גזברין ומשבעה אמרכלין" (משנה שקלים פרק ה', משנה ב').

הגזברים, הן אלו שממון ההקדש תחת ידם.

"גזברים - הן שממון ההקדש תחת ידם והן פודים הערכין והחרמין וההקדשות, וכל מלאכת הקודש בהם נעשים" (ר' עובדיה מברטנורא שם, שקלים פרק ה', משנה ב').

הארכלין, הם אלו שמפתחות העזרה בידיהם.

[1932] כפי שלמדנו מן הביאור הכפול של - "יוֹמָם יְצַוֶּה יְקֹוָק חַסְדּוֹ וּבַלַּיְלָה <שירה> שִׁירוֹ עִמִּי ... **- תהא חנייתו בתוכנו** שיר' ל' חני' כדמתרגמי **ויחן ושרא..."** (תהלים מ"ב, ט' ורש"י ד"ה שירה עמי).

*"**אמרכלין - ...** מה היו ז' אמרכלין עושין, שבעה מפתחות העזרה בידם, רצה אחד מהן לפתוח אינו יכול עד שיכנסו כולם ויפתחו, והגזברים נכנסים אחריהם ומוציאים מה שהן צריכין. ועוד מעלה האחרת למעלה מן האמרכלים היתה שם שלא נזכרה במשנה ומייתי לה בתוספתא, והן שני קתילוקין. ונמצאו שם ה' מדרגות, כהן גדול, סגן, קתילוקין, אמרכלין, **גזברים**" (המשך ברטנורא שקלים פרק ה' משנה ב' ד"ה אמרכלין).*

כך מופיע הדבר בתוספתא.

"שלשה גזברין מה הן עושין בהן היו פודין את הערכין ואת החרמין ואת ההקדשות ואת מעשר שני וכל מלאכת הקדש בהן היתה נעשית בהן שבעה אמרכלין מה הן עושין שבעה מפתחות העזרה בידן רצה אחד מהן לפתוח אין יכול עד שיתכנסו כולן נתכנסו כולן אמרכלין פותחין וגזברין נכנסין ויוצאין" (תוספתא מסכת שקלים פרק ב', הלכה ט"ו).

כך פוסק הרמב"ם בהלכות כלי מקדש.

*"ועוד ממנין קתיקולין להיות לסגן כמו הסגן לכ"ג, ואין פוחתין משנים, וממנים אמרכלין אין פחות מז', ומפתחות העזרה בידם רצה האחד לפתוח אינו יכול עד שיתכנסו כל האמרכולין ויפתחו. **וממנין גזברין מתחת ידי האמרכולין**, ואין פוחתין משלשה גזברין והגזברין הם שגובין כל ההקדשות, ופודין את הנפדה מהן ומוציאין אותן בדברים הראויין להן להוציאן" (רמב"ם הלכות כלי המקדש פרק ד', הלכה יז – י"ח).*

מעמדם של האמרכלין, הוא למעלה מן הגזברים. על מעמדם הזה לומד הברטנורא משמם מלשון "אמרכל – **אמר על כל**". את המקור לכך הוא גוזר מתרגום לשון הכתוב - "וּנְשִׂיא נְשִׂיאֵי הַלֵּוִי".

*"**אמרכלין - למעלה מן הגזברים**. ונשיא נשיאי הלוי (במדבר ג') מתרגמינן ואמרכליא דממנא. **ולשון אמרכל, אמר על כל**. ובערבי קורים לגדול אמיר..." (תחילת ברטנורא שקלים פרק ה' משנה ב' ד"ה אמרכלין).*

*"וּנְשִׂיא נְשִׂיאֵי הַלֵּוִי אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן פְּקֻדַּת שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ - **ואמרכלא דממנא** על רברבי ליואי אלעזר בר אהרן כהנא מתחות ידוהי ממונן נטרי מטרתא דקדשא" (במדבר ג', ל"ב ואונקלוס שם).*

בירושלמי נלמד מעמדם על הכול מלשון "מרכלי" – "מר על הכלי".

*"אמר רבי יהושע בן לוי כתיב ונשיא נשיאי הלוי אלעזר בן אהרן דוך דוכנים היה רבי יהודה בי רבי אמר מרכל היה תני רבי חייה ולמה נקרא שמו מרכל **שהיה מר על הכל** אלא שאין גדולה בפלטין של מלך" (ירושלמי שבת פרק י', ה"ג).*

אמנם, במסכת תמיד מבאר רש"י כי הגזברין הם השוערים.

*"דתניא, אין פוחתין מי"ג גזברין ומז' אמרכלין, ר' נתן אומר: אין פוחתין מי"ג גזברין, כנגד י"ג שערים - **גזברין הם השוערים** וזהו הלשון נמי איכא בספרי וכו'..." (תמיד כ"ז, ע"א ורש"י ד"ה ר' נתן אומר אין פוחתין מי"ג גזברין כנגד י"ג שערים).*

האמרכלין, הם שרי הכול, הממונים אף על הגזברים.

"ומז' אמרכלין - שרי הכל כלומר ממונין אף על הגזברין" (המשך רש"י שם, תמיד כ"ז, ע"א).

מאידך, גם ביחס לאמרכלין, מלשון הרמב"ם לעיל – "**וממנין גזברין מתחת ידי האמרכולין**", משמע כי מעמדם מעל הגזברים, אינו רק מצד היות מפתחות העזרה בידם, אלא שכל מינוי הגזברים על ממון ההקדש, הינו מינוי שתחת ידי האמרכלין.

כך עולה מהתייחסות רש"י למינוי יונתן בן גרשום נכד משה על האוצרות בימי דוד.

"וּשְׁבוּאֵל בֶּן גֵּרְשׁוֹם בֶּן מֹשֶׁה נָגִיד עַל הָאֹצָרוֹת - ...ויש מפרשים נגיד על האוצרות כל האמרכלין כולם היו תחתיו" (דברי הימים א', כ"ו, כ"ד ורש"י ד"ה ושבואל בן גרשום בן משה נגיד על האצרות).

קביעתו כי כל האמרכלין היו תחת ידיו, מלמדת כי האמרכלין מנויים היו אף על האוצרות.

מתוך הגדרת בסיס אחריותם של האמרכלין על מפתחות העזרה והגזברים על ממון ההקדש מצד אחד, אולם מאידך ביאור רש"י במסכת תמיד כי הגזברין הם השוערים, ביאור הרמב"ם בהלכות כלי המקדש כי הגזברים הם תחת ידי האמרכלין, וביאור רש"י את מינוי יונתן בן גרשון נכד משה על האוצרות כמינוי על האמרכלין, יוצא כי הן הגזברין והן האמרכלין מתייחסים לממון המקדש ולשעריו, אלא שהאמרכלין הינם הממונים על הגזברים באחריות זו. בידי האמרכלין מפתחות העזרה, ואילו הגזברים הם השוערים בפועל. הגזברים הם הממונים על ההכנסות וההוצאות של ממון ההקדש, אולם האחראים על האוצרות הם האמרכלים. כמו כן, מתוך ה"ערבוב" שבין האחריות על מפתחות העזרה ותפקיד השוערים, לבין האחריות על ממון ההקדש והאוצרות, עולה כי האחריות על הכניסה לעזרה והממון הינה אחריות חופפת.

מה משמעותה של אחריות זו הממונה על הכניסה למקדש ועל הממון שבה? לכאורה מן המקור שראינו בבמדבר, המדובר שוב במינויים ועבודה המהווים אמצעי לעבודת המהות של הכוהנים בהקרבת הקורבנות ושאר העבודות הנעשות בכלי המקדש. כך משמע מלשון הכתוב – "וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וְיָשָׁרְתוּךָ", שהוא לשון ליווי ושירות של הכוהנים[1933].

*"וְגַם אֶת אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ **וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וְיָשָׁרְתוּךָ**...- בשמירת השערים ולמנות מהם גזברין ואמרכלין" (במדבר י"ח, ב' ורש"י ד"ה וישרתוך).*

טפלות אחריותם של הלוויים על ממון המקדש ועל הכניסה אליו היא כה בולטת לכאורה, עד כי בפסוק שלאחר מכן נצרך הכתוב להדגיש כי הלוויים נתונים אך ורק לשירות וליווי הכוהנים בעבודת אוהל מועד ולא לעבודתם הפרטית של הכוהנים.

*"וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה **נְתֻנִים לַה' לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד** - לכם מתנה נתנים - **יכול לעבודתכם של הדיוט, תלמוד לומר לה'**, כמו שמפורש למעלה, לשמור משמרת גזברין ואמרכלין" (במדבר י"ח, ו' ורש"י ד"ה לכם מתנה נתנים).*

אולם, כינוי תיאור מִשְׂרַת האחריותם הגבוהה של הלוויים במקדש בשם "אמרכלין", מעכב הבנה זו.

את כוחו ואחריותו מתארים חז"ל באופן ש"על פיו נחתך כל צורך הקדש".

*"אמרכלים - **אמר כולו**, על פיו נחתך כל צורך הקדש" (רש"י פסחים נ"ז, ע"א).*

במסכת הוריות שהבאנו לעיל, באותו המקום בו מביאה הגמרא את קדימות הכוהנים את הלוויים, נוקטים חז"ל בהתייחסותם לאמרכלין בלשון לא פחות חזקה – "שממונה על כולם ואין משיבין על דבריו".

"מאי אמרכלי? אמר רב חסדא: אמר כולא - שממונה על כולם ואין משיבין על דבריו" (הוריות י"ג ע"א ורש"י אמרכלא).

בתואר זה של האמרכלות, ראינו שותף בו גם אלעזר הכוהן "נְשִׂיא נְשִׂיאֵי הַלֵּוִי" המתורגם כ"**ואמרכלא דממנא** על רברבי ליואי"[1934]

[1933] מתוך כך, סדר חשיבותם של הלוויים בבמקדש,, עומד לאחר הכוהנים. כך מביא הברטנורא במסכת שקלים – "...ועוד מעלה האחרת למעלה מן האמרכלים היתה שם שלא נזכרה במשנה ומייתי לה בתוספתא, והן שני קתילוקין. ונמצאו שם ה' מדרגות, כהן גדול, סגן, קתילוקין, אמרכלין, גזברים" (ר' עובדיה מברטנורא שקלים פרק ה' משנה ב' ד"ה אמרכלין).

באופן דומה קודם מעמד הכהונה על זה של הלווייה אף ביחס למצבי פיקוח נפש והשבת אבדה:

מתני'. האיש קודם לאשה - להחיות ולהשב אבדה, והאשה קודמת לאיש - לכסות ולהוציא מבית השבי. בזמן ששניהם עומדים בקלקלה - האיש קודם לאשה.
גמ'. ת"ר: ... חכם קודם למלך, ... מלך קודם לכהן גדול... כהן גדול קודם לנביא, ... משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים; מרובה בגדים קודם למשיח שעבר מחמת קריו; משיח שעבר מחמת קריו קודם לעבר מחמת מומו; עבר מחמת מומו קודם למשוח מלחמה; משוח מלחמה קודם לסגן; סגן קודם לאמרכל...אמרכל קודם לגזבר; גזבר קודם לראש משמר; ראש משמר קודם לראש בית אב; ראש בית אב קודם לכהן הדיוט..." (משנה הוריות, י"ג, ע"א).

[1934] במדבר ג', ל"ב.

אם בסדר החשיבות הבנוי על פי חלוקת העבודות המקדש ברור היה כי הכוהנים קודמים ללוויים, הרי בהתייחסות הכתוב לאחריות הכוללת אשר על הבית, מיוחסת אחריות זו באופן מקביל ושווה, לכהונה הגדולה ולאמרכלות. כך מובא הדבר בנבואתו הקשה של ישעיהו על שֶׁבְנָא **אשר על הבית**.

"כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' צְבָאוֹת לֵךְ בֹּא אֶל הַסֹּכֵן הַזֶּה עַל שֶׁבְנָא אֲשֶׁר עַל הַבָּיִת - ממונה היה על בית המקדש י"א כהן גדול וי"א אמרכל" (ישעיהו כ"ב, ט"ו ורש"י ד"ה אשר על הבית).

המשך דברי ישעיהו, המנבא את מסירת הבית בידי אליקים בן חלקיהו, נותנת לאמרכלות **מעמד של שלטון המלכות**.

*"וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וְקָרָאתִי לְעַבְדִּי לְאֶלְיָקִים בֶּן חִלְקִיָּהוּ (הוא היה על הבית כשנפל סנחרב – רש"י). וְהִלְבַּשְׁתִּיו כֻּתָּנְתֶּךָ וְאַבְנֵטְךָ אֲחַזְּקֶנּוּ וּמֶמְשַׁלְתְּךָ אֶתֵּן בְּיָדוֹ וְהָיָה לְאָב לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם וּלְבֵית יְהוּדָה. **וְנָתַתִּי מַפְתֵּחַ בֵּית דָּוִד עַל שִׁכְמוֹ** וּפָתַח וְאֵין סֹגֵר וְסָגַר וְאֵין פֹּתֵחַ. וּתְקַעְתִּיו יָתֵד בְּמָקוֹם נֶאֱמָן וְהָיָה לְכִסֵּא כָבוֹד לְבֵית אָבִיו" (ישעיהו כ"ב, כ' – כ"ג).*

"מַפְתֵּחַ בֵּית דָּוִד" מתורגם הן כמפתח בית המקדש והן כשלטון בית דוד.

*"מפתח בית דוד - ת"י **מפתח בית מקדשא ושולטן בית דוד**" (רש"י שם, ישעיהו כ"ב, כ"ב ד"ה מפתח בית דוד).*

ה"מָקוֹם הנֶאֱמָן" בו מבטיח ה' לאליקים בן חלקיהו "יָתֵד" הוא בתפקיד האמכל.

*"ותקעתיו יתד במקום נאמן - **ואמניניה אמרכל מהימן**" (המשך רש"י שם, ישעיהו כ"ב, כ"ב ד"ה ותקעתיו יתד במקום נאמן).*

נמצאנו למדים כי מפתחות בית המקדש ושלטון בית דוד כנוסים שניהם בתפקיד ה"אמרכל".

את זיהוי השליטה על מפתחות המקדש, כשליטה של מלכות אנו מוצאים כבר אצל שלמה בעת חנוכת המקדש. את מפתחות המקדש משאיר שלמה בידיו. על כן, באיחורו לקום לאחר שהתחתן עם בת פרעה, מתאחר מעשה הקרבת קורבן התמיד.

*"דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ - כשהתחתן עם בת פרעה ביום חנוכת בית המקדש והכניסה לו כמה מיני כלי זמר ונעור כל הלילה וישן למחרת עד ארבע שעות כדאיתי' בפסיקתא **והיו מפתחות בית המקדש תחת מראשותיו** ועל אותה שעה שנינו על תמיד של שחר שקרב בד' שעות ונכנסה אמו והוכיחתו על המעשה" (משלי ל"א, א' ורש"י ד"ה משא אשר יסרתו אמו).*

מפתחות אלו הינם כאמור מסורים בידיהם של האמרכלין בני שבט לוי. כך ראינו בתוספתא - "...שבעה אמרכלין מה הן עושין שבעה מפתחות העזרה בידן"[1935].

יוצא אם כן, שמעמד הלווייה ביחס לכהונה יש לה שתי פנים. מנקודת המוצא המתייחסת לעבודת המקדש, מהויים הלווים מעמד זוטר ונלווה למעמד הכוהנים, כמשרתים ואמצעי לקיום עבודות המקדש השונות - מעשה הקרבת הקורבנות, לחם הפנים, הדלקת המנורה וכו'. אולם מצד שלמות שריית וחניית השכינה בישראל, מהווים מבנה המשכן והמקדש, ועבודת השירה את שיא ושלמות הופעת הוויית האין סוף במציאות. מן הצד הזה זיקת הלווים אל מעטפת המשכן, בנשיאתם את חלקיו, ואל כלי המשכן בנשיאתם אותם, ואל בניין המקדש, בעבודתם כשוערים וכאחראים על מפתחות העזרה, ועבודת השירה והניגון על הקורבנות המסורה להם, מייחסת אותם אל שיא קיבוע החיים הללו במציאות. שיא זה, הוא המיצר מכוחו מלכות.

כך נוצרת זיקה זו שבין קיום בית לשכינה לבין קיום המלכות, במלכותו של דוד. עת רצונו של דוד לבנות בית לה', הוא גם עת כינון ה' את מלכותו לעולם.

יכולת בניין בית לשכינה – מפתח המלכות

[1935] תוספתא מסכת שקלים פרק ב' הלכה ט"ו.

לאחר שדוד יושב בביתו וה' מניח לו מסביב, מגלה דוד את דעתו לנתן הנביא על רצונו לבנות בית לשכינה.

"וַיְהִי כִּי יָשַׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וַה' הֵנִיחַ לוֹ מִסָּבִיב מִכָּל אֹיְבָיו. וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל נָתָן הַנָּבִיא רְאֵה נָא אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים וַאֲרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה" (שמואל ב', ז', א' – ב').

מתשובתו של ה' אל דוד מתברר כי רצון זה של דוד מהווה חידוש גדול לא רק ביחס לישראל שאינם מבקשים לעשות זאת, אלא אף ביחס לה' עצמו.

"כִּי לֹא יָשַׁבְתִּי בְּבַיִת מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתִי אֶת יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַזֶּה וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן (כלומר ואהיה מתהלך מאהל אל אהל וממשכן אל משכן מגלגל לשילה ומשילה לנוב ומנוב לגבעון ואף על גב שהייתי מטלטל מאהל אל אהל וממשכן למשכן – רש"י). בְּכֹל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל יִשְׂרָאֵל הֲדָבָר דִּבַּרְתִּי אֶת אַחַד שִׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוִּיתִי לִרְעוֹת אֶת עַמִּי לֵאמֹר לָמָּה לֹא בְנִיתֶם לִי בֵּית אֲרָזִים (זה לא עשיתי ואף הם מאליהם לא עלה במחשבתם לבנות לי בית כאשר עלה במחשבתך – רש"י)" (שמואל ב', ז', ה' – ו').

אע"ג ששכינת ה' עוברת מאהל לאהל – מהגלגל אל שילה ומשילה לנוב ומנוב לגבעון, לא מבקש ה' מישראל כי יבנו לו בית קבע ואף ישראל אינם מעלים זאת במחשבתם, עד שעושה זאת דוד. אם במדבר, משכן השכינה כולו מיריעות, הרי בהגעת ישראל אל הארץ, הופכים דפנותיו להיות מאבן, אך לא גגו.

כך מבאר רש"י על שמואל.

"כִּי לֹא יָשַׁבְתִּי בְּבַיִת לְמִיּוֹם הַעֲלֹתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן - משכן שילה לא היתה בו תקרה אלא בית של אבנים מלמטן וירעות מלמעלן" (שם, שמואל ב', ז', ו' ורש"י ד"ה באהל ובמשכן).

מאי העלאת ה' דרישה שכזו ומאי חשיבת מאן דהו מישראל על רעיון שכזה, למרות טלטול השכינה ממקום למקום בבית ארעי, אנו נצרכים להבין כי בקשה זו של דוד, אינה פשוטה. סיבת הדבר היא, שככל שבקשת ה"ביתי" לשכינה היא מקובעת וקבועה יותר, כך האפשרות לכנוס שכינה בתוכו, נשללת מן ההגיון.

כך מבטא זאת שלמה המלך בבקשתו מחירם כי יעזור לו בבניין הקדש.

*"וַיִּשְׁלַח שְׁלֹמֹה אֶל חוּרָם מֶלֶךְ צֹר לֵאמֹר...הִנֵּה אֲנִי בוֹנֶה בַּיִת לְשֵׁם ה' אֱלֹהָי לְהַקְדִּישׁ לוֹ לְהַקְטִיר לְפָנָיו קְטֹרֶת סַמִּים וּמַעֲרֶכֶת תָּמִיד וְעֹלוֹת לַבֹּקֶר וְלָעֶרֶב לַשַּׁבָּתוֹת וְלֶחֳדָשִׁים וּלְמוֹעֲדֵי ה' אֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם זֹאת עַל יִשְׂרָאֵל. **וְהַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל כִּי גָדוֹל אֱלֹהֵינוּ מִכָּל הָאֱלֹהִים**" (דברי הימים ב', ב', ב' – ד').*

בפנייתו אל חורם משווה שלמה בין גודל הבית אותו הוא מתכנן לבנות לבין גודל האלוהים האמור לשכון שם – "וְהַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל כִּי גָדוֹל אֱלֹהֵינוּ מִכָּל הָאֱלֹהִים". כיוון שברור הוא שה"גודל" אותו מייחס שלמה להי' הוא לאין סוף, יש להסיק מכך שאף את הבית מתכנן שלמה לבנות כך שגודלו יהיה גודל של אין סוף. מתוך כך נצרך שלמה לבקש את עזרת חורם. כך ממשיך שלמה את דבריו מפסוק ז'.

*"וּשְׁלַח לִי עָצֵי אֲרָזִים בְּרוֹשִׁים וְאַלְגּוּמִּים מֵהַלְּבָנוֹן כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי אֲשֶׁר עֲבָדֶיךָ יוֹדְעִים לְכָרֹת עֲצֵי לְבָנוֹן וְהִנֵּה עֲבָדַי עִם עֲבָדֶיךָ. וּלְהָכִין לִי עֵצִים לָרֹב **כִּי הַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל וְהַפָּלֵא...**" (דברי הימים ב', ב', ז' – ח').*

את הסיבה לבקשת העזרה מחורם תולה שלמה בכך – "כִּי הַבַּיִת אֲשֶׁר אֲנִי בוֹנֶה גָּדוֹל וְהַפָּלֵא". שלמה מזהה כי את היכולת להכין חומרי גלם לאותו הבית, שתכונותיו יהיו "גדול והפלא" כך שיוכל להחיל אין סוף, נתונה בידיו של חורם, ועל כן הוא מבקש בעניין זה את עזרתו.

סימוכין להיות המשא ומתן הזה שבין שלמה וחורם, מתייחס לתנאים הבלתי אפשריים שמצריך מבנהו המתוכנן של שלמה – מצד אחד מבנה ממשי מעצים, ומתכות ובד בבד שאינו מוגבל ומגביל את הופעת האין סוף בו, אנו מקבלים מביאור רש"י באותו עניין.

"והבית אשר אני בונה גדול - לפיכך צריך אני שתשלח לי מבניינך וא"ת תקטין את הבית כדי שלא תצטרך לאחרים איני יכול כי גדול אלהינו מכל האלהים ולכך איני יכול להקטינו ולהמעיטו" (רש"י שם, דברי הימים ב', ב', ד' ד"ה והבית אשר אני בונה גדול).

שאלת הקטנת הבית, העולה אצל שלמה, אינה מצד גודל הבית במטרים. זאת אנו לומדים מתשובתו של שלמה בדברי רש"י – "וא"ת תקטין את הבית כדי שלא תצטרך לאחרים איני יכול כי גדול אלוהינו מכל אלהים". כיוון שברור ש"גודל" האלוהות אליו מתכוון שלמה הוא מצד הוויית האין סוף המתגלה בו ולא מצד גודל מידתי כלשהו. על כן ברור הוא אף בדברי רש"י כי תכנונו של שלמה לבית גדול, מתייחס אף הוא אל אותו קנה מידה לגודל האלוהי.

אולם במקביל, לזיקה המפורשת שעושה שלמה בין הגודל האלוהי לבין גודל הבית אותו הוא מתכנן לבנות, מציג שלמה את חוסר ההיתכנות של בניין בית לשכינה, ומצמצם את תוכניתו להקמת מבנה לשם קיום עבודות המשכן בתוכו בלבד. כך מתבטא שלמה בתוך דבריו עצמם שהבאנו לעיל.

"וּמִי יַעֲצָר כֹּחַ לִבְנוֹת לוֹ בַיִת כִּי הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלֻהוּ וּמִי אֲנִי אֲשֶׁר אֶבְנֶה לוֹ בַּיִת כִּי אִם לְהַקְטִיר לְפָנָיו" (דברי הימים שם, ב', ב', ה').

על כך מבאר רש"י כי את הדברים הללו מוסיף שלמה, על מנת שלא יהיה ספק שמא יכול הוא להביא את גודל הבית אל כל סיפוקו.

"ומי יעצר כח לבנות לו בית - לפי שאמר והבית אשר אני בונה גדול שמא יהא משמע לך גדול כל סיפוקו ואין זה כי מי יעצור כח מי יכול לדחוק ולעצור כח עצמו כל כך לבנות לו בית הראוי לו ודוגמא למעלה (דברי הימים א', כ"ט) כי נעצור כח להתנדב" (רש"י שם, דברי הימים ב', ב', ה' ד"ה ומי יעצר כח לבנות לו בית).

מתוך כך מבאר שלמה כי תוכניתו מצומצמת לבניין שנועד לשמש לעבודות המקדש – להקטיר לפניו. כך מסיים רש"י את דבריו.

"ולכך הוא אומר ומי אני אשר אבנה לו בית ומה שאני בונה לו לא כלום כי אם להקטיר בו לפניו" (רש"י שם דברי הימים ב', ב' ה' ד"ה כי השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו).

התייחסותו הכפולה של שלמה אל מעשה בניין הבית לשכינה, הוא אם כן הביטוי לחוסר ההתכנות השכלית שבמעשה זה. מצד אחד נוגע שלמה בכל הגודל שבהשראת השכינה בארץ עד כדי הבאת החומרים הבונים את המקדש להיות כגודל האין סוף החל בתוכם. בד בבד מוגבל שלמה בגבולות המציאות, המבטלות את האפשרות לייחוס הבניין עצמו אל הגודל האלוהי, ומצמצמות אותו כאמצעי בלבד לקיום עבודות המקדש, כשגם ביחס אליהם מזכיר שלמה דווקא את הקטרת הקטורת שגבולות המעשה בו הינם המצומצמים ביותר ביחס לעבודות האחרות.
התייחסות כפולה זו לבית המקדש כמבטא מצדאחד בבניינו את הגודל האלוהי לאין סופיותו ובד בבד היותו בקטנותו אמצעי בלבד לקיום מעשה העבודה בתוכו, היא זו המופיעה בתפקידם של הלוויים ביחס לכוהנים. מצד יכולת הבניין להוות את הוויית האין סוף בבניינו, מהווה הבניין שיא הופעת הוויית האין סוף המצליחה להגיע לחנות בארץ עד כדי רמה של בית וכלי ולא רק ברמה של עבודה. מן הצד הזה בולטת הווייתם של הלוויים כ"אמרכלים" – "אמר כול" או "מר כול" – "שהכול נגזר על פיהם", הווייה שהיא כדוגמת מלכות. לעומת זאת מצד **אי** יכולת הבניין הפיזי להופיע שכינת אין סוף, מהווים הלוויים בתפקידם אמצעי עזר בלבד לעבודתם של הכוהנים.

אותו הצד המצליח להנביע את אין סוף החיים אף בבית העולמים, בחומרים, בצורות ובמידות המרכיבים אותו, הוא הצד המושך עימו את עוצמת המלוכה. זאת התוצאה הנוצרת מכוח רצונו של דוד לבנות בית לשכינה – בניין מלכות עולמים לו ולזרעו.

*"וְעַתָּה כֹּה תֹאמַר לְעַבְדִּי לְדָוִיד כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת (מה שעלה במחשבתך אני אשלם לך – רש"י)... **וְאַגִּד לְךָ וּבַיִת יִבְנֶה לְךָ ה' - אתה חשבת לבנות לי בית לשמי באותה מדה יהיה שכרך ומבשרך הקב"ה כי בית יעשה לך ה'** שיתן לך בן שימלוך תחתך וישב על כסא ישראל במקומך וכל דבר שתתקיים בבן אדם אחריו קרוי בית וכן הוא אומר והקימותי את זרעך אחריך" (דברי הימים א', י"ז, ז' ורש"י ד"ה ובית יבנה לך ה').*

המשך דבריו של ה' לדוד, מפרטים את אופן מימוש קיום "בית המלכות" הזה בזרעו.

*"וְהָיָה כִּי מָלְאוּ יָמֶיךָ לָלֶכֶת עִם אֲבֹתֶיךָ **וַהֲקִימוֹתִי אֶת זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבָּנֶיךָ וַהֲכִינוֹתִי אֶת מַלְכוּתוֹ** (וכן הוא אומר בשלמה ותכון מלכותו מאד – רש"י). הוּא יִבְנֶה לִּי בַּיִת **וְכֹנַנְתִּי אֶת כִּסְאוֹ עַד עוֹלָם**. אֲנִי אֶהְיֶה לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבֵן **וְחַסְדִּי לֹא אָסִיר מֵעִמּוֹ** כַּאֲשֶׁר הֲסִירוֹתִי מֵאֲשֶׁר הָיָה לְפָנֶיךָ. **וְהַעֲמַדְתִּיהוּ בְּבֵיתִי וּבְמַלְכוּתִי עַד הָעוֹלָם וְכִסְאוֹ יִהְיֶה נָכוֹן עַד עוֹלָם**" (דברי הימים א', י"ז, י"א – י"ד).*

את אותה בחינת "שיא" המופיעה במקדש ביכולת ה"בית" להיות "גדול" לאין סוף, תרגומה כמלכות וזיהויה במעלת הלוויים המופקדים על הבית בתפקידם כ"אמרכלים" האחראים על מפתחות העזרה וכשוערים, אנו יכולים לזהות אף ביחס לערך הממון של בית המקדש בכליו ובחומריו ובמעמד הלוויים התואם לכך - כגזברים.

גזברות, נגידות ומלכות, מכוחה של חביבות הממון

כך מופיע תפקיד הגזברים בתוספתא בשקלים.

"שלשה גזברין מה הן עושין בהן היו פודין את הערכין ואת החרמין ואת ההקדשות ואת מעשר שני וכל מלאכת הקדש בהן היתה נעשית בהן" (תוספתא שקלים ב', הלכה ט"ו).

הגדרת התוספתא את תפקיד הגזברים כפודי הערכין, החרמין, ההקדשות וכו', מכופף אותם אוטומטית להיות כאמצעי למטרת עבודות המשכן לסוגיהן, שהרי לכל הכספים הללו אין מטרה עצמית במקדש, אלא לשם קיום העבודות הנצרכות בו.
אולם, בהתייחסות חז"ל למיניוי של דוד את יונתן בן גרשון, אנו מוצאים הגדרה אחרת לגזברות – הנגידות על האוצרות.

"וּשְׁבוּאֵל בֶּן גֵּרְשׁוֹם הָיָה נָגִיד עַל הָאֹצָרוֹת" (דברי הימים א', כ"ו, כ"ד).

בהגדרתו כנגיד על האוצרות מכופפים חז"ל אף את כל האמרכלים תחתיו.

*"ושבואל בן גרשום בן משה נגיד על האצרות - ... ויש מפרשים נגיד על האוצרות **כל האמרכלין כולם היו תחתיו**" (רש"י דברי הימים א', כ"ו, כ"ד, כ"ד).*

כינוי הממון כ"אוצר" משנה לגמרי את מעמדו. תיאור זה, נותן לו חשיבות עצמית בלא כל תלות בהוצאתו לשם מטרה שהיא.

אכן הגמרא בבבא בתרא, בביאורה כי שְׁבוּאֵל הוא הוא יונתן בן גרשון בן משה, מלמדת אותנו כי את מינויו כנגיד על האוצרות הוא מקבל מידי דוד מפאת חביבותו הרבה לממון.

*"כיון שראה דוד **שממון חביב עליו ביותר**, מינהו על האוצרות, שנאמר: ושבואל בן גרשם בן מנשה נגיד על האוצרות (דברי הימים א', כ"ו). וכי שבואל שמו? והלא יהונתן שמו! א"ר יוחנן: ששב לאל בכל לבו" (בבא בתרא ק"י, ע"א).*

הרשב"ם במקום מעצים עוד יותר את החשיבות העצמית של הממון המופיעה במינוי זה, בהדגשתו שכל חזרתו של יהונתן בן גרשון לאל בכל לבו, מפאת הממון הוא מגיע.

*"ששב לאל בכל לבו - **עכשיו שהיה לו ממון הרבה**" (רשב"ם בבא בתרא ק"י, ע"א).*

להבנה זו מגיע הרשב"ם מתוך הכרח. כיוון שמדברי הכתוב בשופטים עולה כי יונתן בן גרשון הוא ובניו היו כוהנים לשבט הדני עד עת גלותם מן הארץ[1936], מגיעה הגמרא בירושלמי למסקנה הבלתי נמנעת כי אף ששב לאל בכל לבו, חזר הוא לבסוף לקלקולו הראשון. את סיבת חזרתו תולה הגמרא בהחלפתו מתפקידו על ידי שלמה.

כך מביא הרשב"ם בהמשך דבריו מן הירושלמי.

[1936] "וַיָּקִימוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפָּסֶל וְיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן מְנַשֶּׁה הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ" - בימי סנחריב בגלו' ראשונה" (שופטים י"ח, ל' ורש"י ד"ה עד יום גלות הארץ).

*"...ואי משום דכתיב ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ ואמרינן בסדר עולם עד יום שגלה מטה דן ופסלו של מיכה עמו כך מפורש בפרק בתרא דברכות ירושלמי מתיבין ליה והכתיב עד יום גלות הארץ אמרי **כיון שמת דוד עמד שלמה והחליף כל הסנקליטין והחליפו עמהן חזר לקלקולו הראשון**..." (המשך הרשב"ם שם מסכת בבא בתרא דף קי עמוד א ד"ה ששב לאל בכל לבו).*

כיוון שהגמרא מעידה לנו כי חזרתו של יונתן בן גרשון להי היייתה "**בכל ליבו**"[1937], אנו נזקקים להסיק כי לא רק שזיקתו אל הממון היא בעצם, אלא שדרכה מופיעה אצל יונתן בן גרשון גם הזיקה לאלוהות כזיקה בעצם. אמנם, כשזו לא קיימת, אף זו אינה קיימת. את הקשר העצמי הזה אל הממון עם כל השלכתו לזיקה אל האלוהות, שם דוד בראש כל בני לוי האמרכלים – "כל האמרכלין כולם היו תחתיו"[1938].

"חביבות ממון" זו של יונתן בן גרשון כתכונה שאינה רק מתלווה לתכונת האישיות של האדם, ואינה רק מגדירה את הוויית אישיותו, אלא אף את הוויית האין סוף שבו, מצאנו אצל יעקב ובכלל זה אצל הצדיקים.

*"ויותר יעקב לבדו (בראשית ל"ב) - אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, **מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם**" (חולין צ"א, ע"א).*

כפי שבארנו[1939] בהתייחסותנו לתכונה זו שביעקב, חביבות הצדיקים את הממון על הגוף אינה נובעת מתוך זלזול בחשיבות הגוף, אלא מצד התנוצצות שיא שביכולת הופעת אין סוף החיים אצל הצדיק בממון[1940]. יכולתו להנביע אין סוף חיים אף ברכוש ולפעול על ידו את אין סוף החיים הזה בייחס לסובב אותו דרך פעולות קנייניות, היא "מיקסום" החלת אין סוף החיים בהוויית המציאות. על כן כשמגיע הצדיק ליכולת הזו, הופך ממונו להיות החביב עליו ביותר. כך ראינו, היא דרך פעולתו של יעקב בשכם[1941]. בחנייתו בשכם[1942], מגיע יעקב ליכולת הנבעת והשפעת האין סוף דרך חומרי הארץ וקנייניה. מתוך כך את הקשר עם שכם הוא יוצר, דרך פעולות קנייניות - תיקון מטבע ושווקים ופעולות גופניות – תיקון מרחצאות[1943].

את המגמה הזו של חביבות הממון אף מעבר לגוף עצמו אנו מוצאים באופן מפתיע אף במשה עצמו בפרשת השמתו בתיבה. מהשמתו של משה בתיבת גומא ולא בתיבת עץ, לומדים חז"ל כפי שלמדו מיעקב על היות הממון חביב לצדיקים יותר מגופם.

"ותקח לו תבת גומא (שמות ב') - מאי שנא גומא? א"ר אלעזר: מיכן לצדיקים שממונם חביב עליהן יותר מגופן - שדמיו מועטין ואף על פי שהיה משתמר גופו יותר בשל עצים שקשים וחזקים" (סוטה י"ב, ע"א ורש"י ד"ה שחביב עליהן ממונן).

אף שגופו של משה משתמר היה יותר בתיבה עשויה עץ שקשה וחזק יותר מן הגומא, מכינה לו אמו תיבת גומא בלבד, מפני חביבות הממון לה יותר מן הגוף. התנהלות זו של יוכבד אם משה, נראית קיצונית אף יותר מזו שהבאנו לעיל ביחס ליעקב החוזר לפכים קטנים על אף הסיכון. האם יתכן כי אמו של משה לוקחת סיכון שמא יוזק משה בתיבת גומא שאינה חזקה כתיבת עץ, אך ורק מפני חביבות הממון לצדיקים יותר מגופן? שאלה זו מחזירה אותנו אל שאלת המטרה שבשימת משה בתיבה ביאור.

[1937] ובגמרא בירושלמי בלשון חזקה עוד יותר – "**בכל ליבו ובכל כוחו**" – "ההי"ד ושבואל בן גרשום בן משה נגיד על האוצרות שבואל **ששב אל אל בכל לבו ובכל כחו**" (ירושלמי ברכות פרק ט', ה"ב).

[1938] "ושבואל בן גרשום בן משה נגיד על האצרות - ... ויש מפרשים נגיד על האוצרות כל האמרכלין כולם היו תחתיו" (רש"י דברי הימים א', כ"ו, כ"ד).

[1939] בפרק "צדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם" (עמ' _____).

[1940] מגמה שיאית זו של הופעת אין סוף החיים, מובעת אף בפרשת "ואהבת שב"שמע".
"וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ" (דברים ו', ה').
דווקא אל לשון "מְאֹדֶךָ" שבפשט הכתוב הוא מעבר ל"וּבְכָל נַפְשְׁךָ", מייחסים חז"ל את אלו שממונם חביב אליהם יותר מגופם.
"ואהבת את ה' אלהיך. תניא, רבי אליעזר אומר: אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך? ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך? אלא: אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו - לכך נאמר בכל נפשך, **ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו - לכך נאמר בכל מאדך**" (ברכות ס"א, ע"ב).

[1941] כפי שהבאנו בפרק "וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר – הזדווגות בקנין ועינוגי גוף" (עמ' _____).

[1942] "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם **וַיִּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר**" (בראשית ל"ג, י"ח).

[1943] "ויחן את פני העיר (בראשית ל"ג) אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם" (שבת ל"ג, ע"ב).

*"וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לֵוִי. וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יְרָחִים. וְלֹא יָכְלָה עוֹד הַצְפִינוֹ וַתִּקַּח לוֹ תֵּבַת גֹּמֶא וַתַּחְמְרָה בַחֵמָר וּבַזָּפֶת וַתָּשֶׂם בָּהּ אֶת הַיֶּלֶד **וַתָּשֶׂם בַּסּוּף עַל שְׂפַת הַיְאֹר**"* (שמות ב' א'-ג').

לכאורה נראה היה בפשטות שמעשה זה של אם משה נועד להציל את משה מפני המצרים. אולם כפי שהשימוש בתיבת גומא ולא בתיבה מעץ הבטוחה יותר, מרחיק מהבנת פשט זו, כך גם שימת משה על שפת היאור מרחיקה מהבנה זו. כיוון שאת כל הזכרים הנולדים משליכים המצרים אל היאור[1944], המקום האחרון בו מצפים היינו לשים תינוק שנולד להצילו מגורל שכזה, הוא להצפינו ביאור, מקום השלכת הילדים. מתוך קירוב יוכבד את משה אל היאור ומתוך הסתפקותה בתיבת גומא אף שאינו משמר כמו תיבת עץ, אנו נצרכים להבין כי מניעיה של יוכבד במעשה זה, אינם בגדר הצלה כפשוטה מפני המצרים המחפשים את ילדה, אלא ממניעים מורכבים יותר שתיבת גומא ולא עץ, שימה ביאור ולא ההרחקה ממנו, הם התשובה להם. הבנה בעניין אנו יכולים לקבל, מן הסיבה שמוסר לנו הכתוב למעשיה של אם משה.

"וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יְרָחִים. וְלֹא יָכְלָה עוֹד הַצְפִינוֹ וַתִּקַּח לוֹ תֵּבַת גֹּמֶא וַתַּחְמְרָה בַחֵמָר וּבַזָּפֶת וַתָּשֶׂם בָּהּ אֶת הַיֶּלֶד וַתָּשֶׂם בַּסּוּף עַל שְׂפַת הַיְאֹר" (שמות ב', ב – ג').

על פי תיאור הכתוב, סיבת הצפנתה של יוכבד את משה הוא מטעם כי ראתה "כִּי טוֹב הוּא". בהתייחסותם של חז"ל למהלך זה של יוכבד, הם שוללים באופן מיידי את האפשרות כי "וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא", משמעותו היא כפשוטו, מפני שריחמה על ילדה.

*"ותרא אתו כי טוב הוא ותצפנהו - **המפרש לפי שראתהו הטמינתהו משקר הוא, שכל הוולדות אמותן מרחמות עליהן**"* (רשב"ם שם, שמות ב', ב').

מתוך כך, פונים חז"ל כבר לכתחילה להבנה כי אם משה מזהה "טוב" שלא מן העולם הזה. כך הרשב"ם עצמו ומסיק -

"...א"כ צריך לפרש ותרא כמו וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד..." (המשך רשב"ם שם).

כך רש"י במקום.

*"כי טוב הוא - כשנולד **נתמלא הבית כולו אורה**"* (רש"י שם, שמות ב', ב' ד"ה כי טוב הוא).

וכך הגמרא בסוטה, המחברת בין ה"טוב" הנגלה בהולדת משה לבין אור בראשית.

*"ותרא אותו כי טוב הוא (שמות ב') - תניא...וחכמים אומרים: **בשעה שנולד משה - נתמלא הבית כולו אור**, כתיב הכא: ותרא אותו כי טוב הוא, וכתיב התם (בראשית א') **וירא אלהים את האור כי טוב**"* (סוטה י"ב, ע"א).

הבנה זו נותנת להמשך מהלכה של אם משה משמעות שונה לחלוטין. הצפנתה את משה אינה רק מפאת רצונה להצילו מן המצרים, אלא מאמץ אדירים שלה להסתיר את אור השכינה המיוחד הנגלה בו על מנת שיוכל להיות בהמשך גאולה לישראל. הצפנה שכזו, מבצע ה' עצמו לאור בראשית.

*"וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ - אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים **והבדילו לצדיקים לעתיד לבא**..."* (בראשית א', ד' ורש"י ד"ה וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל).

אולם אם באור הבראשיתי תהליך ה"הבדלה" פועל, הרי באורו של משה, מעשה ההצפנה אינו צולח – "וְלֹא יָכְלָה עוֹד הַצְפִינוֹ". שימתו של משה בתיבה ושימתה של התיבה ביאור, נצרכים אם כן להיבחן על בסיס מאמצה של יוכבד להצפין את אור בראשית הנגלה עם הולדתו של משה. השימוש בתיבה והשימה על היאור, יותר משנועדו לשמור את משה מפני המצרים, הם נועדו לשמור את משה מפני עצמו! – מפני האור הבלתי ניתן לקיום בעולם הזה הקיים בו. שימושה של יוכבד בתיבת גומא המבליטה בחומריה את חביבות הממון על הצדיקים יותר מגופם, מחבר את

[1944] כפי ציווי פרעה לעמו – "וַיְצַו פַּרְעֹה לְכָל עַמּוֹ לֵאמֹר כָּל הַבֵּן הַיִלּוֹד הַיְאֹרָה תַּשְׁלִיכֻהוּ וְכָל הַבַּת תְּחַיּוּן" (שמות א', כ"ב).

ה"אור" הנבדל של משה אל הוויית הממון והרכוש להנביע בהם את אורו כך שלא ישאר מנותק מהוויית החומרים. כך גם שימתו על שפת היאור, לא נועדה כפי הנטייה לחשוב להרחיקו כמה שיותר מן המצרים, אלא הפוך – לקרבו כמה שיותר אל הוויית מצרים שהיאור הוא נקודת מוצא חייהם[1945].

שימוש בת פרעה בהוצאתו של משה מן המים בלשון – כִּי מִן הַמַּיִם **מְשִׁיתִהוּ**[1946], מתאר משמעות של הוצאה מתוך קיום עמוק ביותר. כך משמש לשון ה"משית" כהוצאה הנובעת ממגע של "דעת".

*"כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים לְאֹיְבֵי דָוִד וְכֹה יֹסִיף אִם אַשְׁאִיר מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ עַד הַבֹּקֶר מַשְׁתִּין בְּקִיר - י"**ת ידע מדע, משית קירות לבו**..." (שמואל א', כ"ה, כ"ב ורש"י ד"ה משתין).*

התבוננות על פרשת הפיכתו של משה לכבד פה וכבד לשון, מפגישה אותנו עם זיקתו של משה לממון מזווית נוספת והפעם מצד כוח המלכות הטמון בו.

לאחר שבת פרעה לוקחת את משה מן היאור, היא מגדלתו בבית אביה – בית פרעה. לאחר שהוא שם את כתרו של פרעה על ראשו, בוחנים חרטומי פרעה האם בדעת עשה זאת בהגשתו אליו זהב וגחלים לראות במה ישים ידו.

*"...היתה בת פרעה מנשקת ומחבקת ומחבבת אותו כאלו הוא בנה ולא היתה מוציאתו מפלטרין של מלך...**והיה פרעה מנשקו ומחבקו והוא נוטל כתרו של פרעה ומשימו על ראשו כמו שעתיד לעשות לו כשהיה גדול**...והיו שם יושבין חרטומי מצרים ואמרו מתייראין אנו מזה שנוטל כתרך ונותנו על ראשו, שלא יהיה זה אותו שאנו אומרים שעתיד ליטול מלכות ממך, מהם אומרים להורגו מהם אומרים לשורפו, והיה יתרו יושב ביניהן ואומר להם הנער הזה אין בו דעת אלא בחנו אותו **והביאו לפניו בקערה זהב וגחלת, אם יושיט ידו לזהב יש בו דעת** והרגו אותו, ואם יושיט ידו לגחלת אין בו דעת ואין עליו משפט מות, מיד הביאו לפניו ושלח ידו ליקח הזהב **ובא גבריאל ודחה את ידו ותפש את הגחלת והכניס ידו עם הגחלת לתוך פיו ונכוה לשונו, וממנו נעשה כבד פה וכבד לשון**" (שמות רבה פרשה א' ד"ה כו ויגדל הילד).*

הגשתו של משה אל הזהב, היא הגשתו אל המלכות. לשם שולח משה את ידו, והיא נדחית משם מכוח השגחת ה' המפנה אותו אל גחלת ההווייה האלוהית הנבדלת[1947].

יוצא אם כן שמעֲבֶר לקירבה הגדולה יותר של הלווים אל הוויות המעטפתיות של החיים – הממון, והחומר, מחוזקות מגמות אלו אצל משה הן מפעולת יוכבד אמו בו בשימתו בתיבה שחביבות הממון היא בניינה, והן מעצם התגדלותו בבית פרעה. מתוך כך, גם אם העצמת הממון מדלגת על פני משה מכוח פעולתה של ההשגחה האלוהית בו להופכו לכבד פה וכבד לשון, היא מופיעה באופן קיצוני בזרעו ביונתן בן גרשון עד כדי שנגיעתו באלוהות תלותית לגמרי בקיום ממון ברשותו. ברגע שנגדע קישורו אל הממון, ניתק הקשר המחבר אותו אל האין סוף והוא חוזר לסורו. קלות חזרתו לסורו באין ממון, היא היא גם עוצמתו ביכולתו להופיע ממנו אין סוף חיים. עד כמה גבוהה עוצמה זו, נוכל ללמוד באופן מדהים מן ההיתר שלומד יונתן בן גרשון מדברי משה רבינו להיות כוהן לעבודת פסל מיכה.

"לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות" – כוח הממון על פני עבודת האלוהות

כשמגיעים חלוצי בני דן ומזהים כי כוהן פסלו של מיכה הוא יונתן בן גרשון נכד משה, הם מתמיהים מולו - היתכן כי מיוצא חלציו של משה יעשה כוהן לעבודה זרה?

"ויסורו שם ויאמרו לו מי הביאך הלום (שופטים י"ח)...לאו ממשה קא אתית...תעשה כהן לע"ז!" (בבא בתרא ק"י, ע"א).

[1945] כך מבארים חז"ל את הכאת המכה הראשונה דווקא על היאור כהכאת אלוהותם – "וְהָיָה אִם לֹא יַאֲמִינוּ גַּם לִשְׁנֵי הָאֹתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקֹלֶךָ וְלָקַחְתָּ מִמֵּימֵי הַיְאֹר וְשָׁפַכְתָּ הַיַּבָּשָׁה וְהָיוּ הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן הַיְאֹר וְהָיוּ לְדָם בַּיַּבָּשֶׁת - **רמז להם שבמכה ראשונה נפרע מאלהותם**" (שמות ד', ט' ורש"י ד"ה ולקחת ממימי היאור).

[1946] שמות ב', י'.

[1947] כך מתארים חז"ל את תלמידי החכמים את דיבורם של חכמי התורה כגחלי אש – "הם אמרו שלשה שלשה דברים...והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים **והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה** שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף **וכל דבריהם כגחלי אש**" (מסכת אבות פרק ב', משנה י').

על כך עונה להם יונתן בן גרשון כי כך מקובל עליו מביתו של משה – "לעולם ישכיר אדם עצמו לעבודה זרה ואל יצטרך לבריות".

"...אמר להן, כך מקובלני מבית אבי אבא: לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות" (המשך בבא בתרא דף קי עמוד א).

אמנם, הגמרא, במקום, טורחת להסביר כי טעות הייתה בידו של יונתן בן גרשון. הוא סבר שהיתר זה הוא אף להשכיר עצמו לעבודה זרה ממש. אולם ההיתר הינו דווקא לעבודה הזרה לו – כגון שהיא פחותה ממעמדו, ולא לעבודה זרה ממש.

"...והוא סבר: לע"ז ממש; ולא היא, אלא ע"ז - עבודה שזרה לו, כדאמר ליה רב לרב כהנא: נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא, ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מילתא" (המשך בבא בתרא דף קי עמוד א).

אולם, נראה כי הסבר זה כלל אינו מספק. וכי יתכן לאדם שאפילו אינו נכד משה לטעות בעניין שכזה? האם ישנה הווא אמינא כלשהי לטעות ולהבין כי ישנו היתר לעבוד עבודה זרה לשם הפרנסה? כיוון שטעות שכזו אינה הגיונית שתתרחש, אנו נצרכים להבין שביסודה עומדת תפיסת מציאות המאפשרת מעשה שכזה בלא שמהות מעשה העבודה זרה ידבק בו. האפשרות היחידה להבין מצב שכזה היא אך ורק אם נעמיד את מעשה ההשְׂתכרות כבעל השפעה הגדולה יותר ממעשה העבודה של האלוהות. רק אם מעמד המעשה הקנייני חזק בהשפעת החיים שהוא יוצר על האדם מאשר השפעת עבודות האלוהות עליו, יש מקום להוא אמינא כי צורך ההשתכרות מאפשר השכרה גם לעבודה זרה. מתוך שביחס שבין מעשה ההשתכרות לבין מעשה עבודת האלוהות טפל מעשה העבודה בהשפעתו ביחס למעשה ההשתכרות, ממילא אין הוא ניכר באדם המשתכר. תפיסה זו של מעשה ההשתכרות, יכולה להיות רק אם אנו נותנים לה מעמד כמשפיעה אלוהות. יונתן בן גרשון נכד משה, בהיתרו לעצמו להשתכר מעבודה זרה, מלמד אם כן, כי את אין סוף החיים הוא פוגש בממון הרבה מעבר למפגשו עימה בעבודת האלוהות עצמה. על כן, כאשר מגמתו מרוכזת במפגש החיים העוצמתי יותר שבממון, אין הוא נפגדם במאום מעבודת האלוהות בה הוא עוסק.

פירנוס לדרכו זו של יונתן בן גרשון בן משה ביחס שבין רמת החיוּת המופיעה בממון לבין זו המופיעה בעבודת האלוהות, אנו מקבלים מדרך התנהלותו אל מול עובדי הפסל לו היה כוהן.

כך מובא הדבר בגמרא ירושלמי[1948]. בהתייחסות למינויו של דוד את יונתן בן גרשון לנגיד על האוצרות, מקשים החברים לרבי שמואל בר נחמן, כיצד יתכן כי שב הוא בכל ליבו אל ה', אם הכתוב בשופטים מעיד כי הוא וזרעו היו כוהנים לפסל מיכה עד גלות ישראל מן הארץ?

*"כיון שראה דוד כך שהוא אוהב ממון מה עשה העמידו קומוס על תיסבריות שלו (ממונה על האוצרות שלו) הה"ד ושבואל בן גרשום בן משה נגיד על האוצרות שבואל ששב אל אל בכל לבו ובכל כחו נגיד על האוצרות שמינהו על תיסבריות שלו **מתיבין לרבי שמואל בר נחמן והא כתיב עד יום גלות הארץ**" (ירושלמי ברכות פרק ט' ה"ב)[1949].*

על כך הוא עונה להם, כי לאחר מות דוד, מחליף אותו שלמה והוא חוזר לקלקולו ומופיע בדמותו של הנביא הזקן המביא למותו של הנביא עידו בפרשת נבואתו על עגלי ירובעם[1950].

"...אמר לון כיון שמת דוד עמד שלמה וחילף סנקליטין שלו חזר לקילקולו הראשון הה"ד ונביא אחד זקן יושב בבית אל וגו'" (המשך הירושלמי שם מסכת ברכות פרק ט ה"ב).

על חייו הארוכים כל כך, שואלים החברים את רבי שמואל בר נחמן, מפני מה זכה לכך[1951]. על כך הוא עונה להם – על ידי "**שהיה עינו צרה בעבודה זרה שלו**".

[1948] שאת חלקו הבאנו לעיל בדברי הרשב"ם ממסכת בבא בתרא דף קי עמוד א ד"ה ששב לאל בכל לבו.

[1949] וכן בירושלמי סנהדרין פרק י"א הלכה ה'.

[1950] "וְנָבִיא אֶחָד זָקֵן יֹשֵׁב בְּבֵית אֵל וַיָּבוֹא בְנוֹ וַיְסַפֶּר לוֹ אֶת כָּל הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה אִישׁ הָאֱלֹהִים הַיּוֹם בְּבֵית אֵל אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶל הַמֶּלֶךְ וַיְסַפְּרוּם לַאֲבִיהֶם...וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵי אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיִּמְצָאֵהוּ יֹשֵׁב תַּחַת הָאֵלָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַאַתָּה אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּאתָ מִיהוּדָה וַיֹּאמֶר אָנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֵךְ אִתִּי הַבָּיְתָה וֶאֱכֹל לָחֶם. וַיֹּאמֶר לֹא אוּכַל לָשׁוּב אִתָּךְ וְלָבוֹא אִתָּךְ וְלֹא אֹכַל לֶחֶם וְלֹא אֶשְׁתֶּה אִתְּךָ מַיִם בַּמָּקוֹם הַזֶּה. כִּי דָבָר אֵלַי בִּדְבַר ה' לֹא תֹאכַל לֶחֶם וְלֹא תִשְׁתֶּה שָׁם מָיִם לֹא תָשׁוּב לָלֶכֶת בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלַכְתָּ בָּהּ. וַיֹּאמֶר לוֹ גַּם אֲנִי נָבִיא כָּמוֹךָ וּמַלְאָךְ דִּבֶּר אֵלַי בִּדְבַר ה' לֵאמֹר הֲשִׁבֵהוּ אִתְּךָ אֶל בֵּיתֶךָ וְיֹאכַל לֶחֶם וְיֵשְׁתְּ מָיִם כִּחֵשׁ לוֹ..." (מלכים א', י"ג, י"א – י"ח).

״בעון קומי רבי שמואל בר נחמן כומר היה לעבודה זרה והאריך ימים אמר לון על ידי שהיה עינו צרה בעבודה זרה שלו כיצד היתה עינו רעה בעבודה זרה שלו הוה בר נש אתי למיקרבה תור או אימר או גדי לעבודה זרה ואמר ליה פייסיה עלי והוא אמר ליה מה זו מועילה לך לא רואה ולא שומעת לא אוכלת ולא שותה לא מטיבה ולא מריעה ולא מדברת אמר ליה חייך ומה נעביד ואמר ליה אזיל עביד ואייתי לי חד פינך דסולת ואתקין עלוי עשר ביעין ואתקון קומוי והוא אכל מכל מה דאתי ואנא מפייס לה עלך מכיון דאזיל ליה הוה אכיל לון זימנא חדא אתה חד בר פחין אמר ליה כן אמר ליה אם אין מועילה כלום את מה את עביד הכא אמר ליה בגין חיי״

תרגום: ״שאלו מלפני רבי שמואל בר נחמן. כומר היה (יונתן בן גרשון) לעבודה זרה והאריך ימים? אמר להם – על ידי שהיה עינו צרה בעבודה זרה שלו. כיצד היתה עינו רעה בעבודה זרה שלו – היה אדם מגיע להקריב שור או כבש או גדי לעבודה זרה ואמר לו (ליונתן בן גרשון ששמש ככוהן לה) פייס עלי (את העבודה זרה שלא תכעס), והוא (יונתן בן גרשון) אומר לו – מה זו (העבודה זרה) מועילה לך? לא רואה ולא שומעת לא אוכלת ולא שותה לא מטיבה ולא מריעה ולא מדברת. אמר לו (עובד העבודה זרה) חייך ומה לעשות? (לבדוק את התרגום כאן שוב). ואמר לו (יונתן בן גרשון), לך ועשה והבֵא לי קערה אחת עם סולת והתקן עליו עשר ביצים והתקן התבשיל והבא לפני העבודה זרה והוא אוכל מכל מה שתביא, ואני מפייס לעבודה זרה בשבילך. כיוון שהלך לו (אותו אדם) אכל יונתן בן גרשון עצמו את התבשיל. פעם אחת, בא פיקח אחד, אמר לו (יונתן בן גרשון) כן (כדברים האלה – מה זו מועילה לך וכו'). אמר לו (אותו פיקח), אם אין מועילה (העבודה זרה) כלום, אתה, מה עושה כאן? אמר לו (יונתן בן גרשון) – בשביל פרנסתי! (ירושלמי ברכות פרק ט' ה״ב).

על פי הירושלמי עולה כי יונתן בן גרשון לא מוצא מאום בעבודה הזרה לה הוא משמש ככוהן. סיבת כהונתו היחידה היא רצון פרנסתו. מתוך כך הוא רואה היתר לעצמו להיות לה כוהן. אמנם כפי שבארנו, לא היה צורך פרנסה זה יכול לעמוד מול מעשה העבודה זרה גם מן הסיבה הזו, אלא מתוך כוח הממון ומעשה הפרנסה להיות בעל ערך גדול יותר מזה המופיע בעבודת האלוהות בכללה. על פי ביאורנו על דברי הגמרא מן הבבלי[1952], את היתרו להיות כוהן לעבודה זרה נותן לעצמו יונתן בן גרשון, לא מפאת אפסותה של העבודה זרה, אלא מכוח עוצמתה של הוויית הממון על פניה.

את יכולת מעשה הפירנוס לקבוע מהלכים במרחב החיים האלוהי, בקנה מידה ובמרחב השפעה הגדולים אף מן המעשים ההלכתיים שצביונם האלוהי מובלט באופן ברור ביחס לחיים, ראינו[1953] בדרך תפקודו של יוסף במצרים כפרנס[1954]. את השפעת מגמת האין סוף הישראלית על עולם הגבולות המצרי הוא מבצע דרך מעשה השתלטותו על יינו של שר המשקים של פרעה, בפיתרון חלומו לחיים. מתוך כך הופכות כוסות פרעה להיות כוסות של גאולה[1955]. במקביל, הורג יוסף בפתרון חלומו את שר האופים והופך להיות ״הַמַּשְׁבִּיר לְכָל עַם הָאָרֶץ״[1956]. מטענת מצרים אל פרעה כי יוסף כופה עליהם את המילה[1957] למדנו כי השפעת לחמו של יוסף על מצרים היא כהשפעת מעשה המילה - השפעה של גיור. את מגמת החיבור הזו אל אין סוף החיים מוביל יונתן

[1951] בירושלמי, הן בברכות והן בסנהדרין, מובא עניין צרות העין של יונתן בן גרשון בעבודה זרה שהיה לה כוהן, בתחילה. רק לאחר מכן פרשת התרו לעבוד עבודה זרה שלא יצטרך לבריות, מינויו לנגיד על האוצרות על ידי דוד וקלקולו לאחר ששלומה מחליפו מעבודתו. הרשב״ם על הבבלי בבבא בתרא שהבאנו למעלה באותו הענין, הוא שמביא בתחילה את מינויו בזמן דוד והחלפתו בעת מלכות שלמה, ולאחר מכן את שאלת אריכות חייו.
״ששב לאל בכל לבו - עכשיו שהיה לו ממון הרבה ואי משום דכתיב ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ ואמרינן בסדר עולם עד יום שגלה מטה דן ופסלו של מיכה עמו כך מפורש בפרק בתרא דברכות ירושלמי מתיבין ליה והכתיב עד יום גלות הארץ אמרי כיון שמת דוד עמד שלמה והחליף כל הסנקליטין והחליפו עמהן חזר לקלקולו הראשון הה״ד ונביא אחד זקן יושב בבית אל אמרין הוא הוה וקבעי התם כהן לע״ז והאריך ימים אמרי ע״י שהיתה עינו צרה בע״ז שלו כיצד הוה בר נש מייתי ליה תור או אימר או גדי לע״ז והוה א״ל פייסיה עלוי והוא אמר מה מועילה לך לא אכלה ולא שותה לא מטיבה ולא מריעה א״ל ומה נעביד א״ל זיל אייתי לי חדא פינך דסלת ועשר ביעין עלוי ואנא אפייס לה עלך וכיון דאזל ליה אכיל לון אתא חד בר פחין ואמר ליה כן אמר ליה אם אינה מועילה כלום מה את עביד הכא אמר ליה בגין חיי וכיון שעמד דוד כו״ (רשב״ם בבא בתרא ק״י, ע״א ד״ה ששב לאל בכל לבו).

[1952] בבא בתרא ק״י, ע״א.

[1953] מחלום לְלֶחֶם – לגייר במעשה אכילה (עמ'_____).

[1954] כפי שראינו שהווייתו כ״פרנס״ היא המגדירתו כ״רועה ישראל״ – ״רֹעֶה יִשְׂרָאֵל הַאֲזִינָה נֹהֵג כַּצֹּאן יוֹסֵף... - **מנהיגם ופרנס שלהם** יוסף וכל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב״ (תהלים פ׳, ב׳, ורש״י ד״ה רעה ישראל).

[1955] כך הבאנו מן הירושלמי: ״מניין לארבעה כוסות רבי יוחנן בשם רבי בנייה כנגד ארבע גאולות לכן אמור לבני ישראל אני יי״ והוצאתי אתכם וגו׳ ולקחתי אתכם לי לעם וגו׳ והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי רבי יהושע בן לוי אמר **כנגד ארבע כוסות של פרעה** וכוס פרעה בידי ואשחט אותם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על יד פרעה ונתת כוס פרעה בידו וגו׳...״ (ירושלמי פסחים פרק י׳ ה״א).

[1956] ״וְיוֹסֵף הוּא הַשַּׁלִּיט עַל הָאָרֶץ הוּא הַמַּשְׁבִּיר לְכָל עַם הָאָרֶץ״ (בראשית מ״ב, ו׳).

[1957] ״וַתִּרְעַב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְעַק הָעָם אֶל פַּרְעֹה לַלָּחֶם וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה לְכָל מִצְרַיִם לְכוּ אֶל יוֹסֵף אֲשֶׁר יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ - **לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו**, וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך הוא אומר לנו, אמר להם למה לא צברתם בר, והלא הכריז לכם ששני הרעב באים, אמרו לו אספנו הרבה והרקיבה, אמר להם אם כן כל אשר יאמר לכם תעשו, הרי גזר על התבואה והרקיבה, מה אם יגזור עלינו ונמות״ (בראשית מ״א, נ״ה ורש״י ד״ה אשר יאמר לכם תעשו).

בן גרשון בן משה בהתחברותו לכהונת פסל מיכה רק מתוך צורך הפרנסה. אם ביחס לרמת הנבעת החיים שאנו רגילים, חיבור שלא לעצם העבודה אלא לשם הפרנסה בלבד, נחשב הוא לזילותא וכמעשה חיבור שאינו "לשמה", הרי ביחס לרמת הפקת החיים שמנביע יוסף ממעטפת החיים, הרי רמת הקשר והצורך הקנייני הינו עצם החיבור השלם אל הוויית החיים.

עולה אם כן, כי "קבלת" יונתן בן גרשון ממשה להתפרנס אף מעבודה זרה ולא להצטרך לבריות[1958], וכוחו של יוסף לכופף את הוויית החיים המצרית לזו הישראלית דרך פירנוסם של מצרים, שייכים שניהם למעלת הלווייה ככהונה שהבאנו לעיל. יכולת הלווייה להופיע כהונה, היא יכולת האוצרות לאצור בתוכם אין סוף של חיים. כשיכולת זו קיימת, מצליח מעשה הפרנסה לעצב תכונת חיים אלוהית באדם. כשיכולת זו קיימת, גדולים החיים המופקים מהם מן החיים הניתנים להופיע במעשה עבודת הכוהנים. סיבת הדבר היא כי הממון כמו גם מעטפת המשכן לה אחראים הלוויים, מוסיפים לחיים את הממד העוטף של נשמת החיים – גדריה וממדיה החומריים והגופניים העוטפים אותה. שם ממוקמים החושים, ההרגשות וכל מה שמייחד את גוף האדם מעבר להווייתו הנשמתית. עבודת הכלים במשכן כדוגמת מעשה הקורבנות, העלאת הנרות, הקטרת הקטורת וכו', הינם כדוגמת ההפעלה הנשמתית של האברים הפנימים שבגוף האדם, בעוד גוף הכלים, מעטפת המשכן והמקדש[1959] ואוצרות הממון שבו הינם כדוגמת בשר ועור האדם, שם מתנקזים כל חושי הרגשותיו. את יכולת הנבעת האלוהות הזו מקיים דוד כאמור במינויו כנגיד על האוצרות ועל כל האמרכלין בני לוי.

נמצאנו אם כן למדים, שאף ביחס לממון והרכוש אנו פוגשים את אותה מגמה כפולה שפגשנו ביחס למעטפת המשכן והמקדש. מן הצד הגבולי, הרכוש והחומרים מהווים אמצעי בלבד להופעת ותפקוד החיים. בעבודת הלוויים תופיעה טפלות זו בתפקידם כגזברים הממונים על כספי ההקדש, כשלב ביניים ואמצעי לקניית הקורבנות והוצאות וטיפול בכל הנצרך על מנת לקיים את שגרת עבודת המקדש. מן הצד הזה, לא יכול היה יונתן בן גרשון בשום אופן למצוא היתר לעצמו להתפרנס מכהונתו לעבודה זרה. אולם על צד היכולת להופיע אין סוף חיים מן החומרים והקניינים, מהווה ממון המקדש על אוצרותיו, שיא ביכולת חלות השכינה, המצליחה להנביע את אין סופיותה לא רק במעשה העבודה, אלא אף בקניניה, בחומריה ובאוצרותיה. ביחס לרמת הופעה זו, מגיעים הלוויים בתפקידם כגזברים והאחראים על אוצרות המקדש למעמד שיא, העולה על מעמדם של הכוהנים, להשיק למעמד המלכות כאמור לעיל. במעמד זה מוגדר תפקידם יותר מצד אחריותם על ה"אוצרות" ולא מצד היותם האחראים על ההקדש. אהבתו של יונתן נכד משה את הממון הינה כפי הופעה שיאית זו של הממון – כמביע את אין סוף החיים בצביונו. על כן היא מביאה אותו להיות נגיד על כל אוצרות המקדש ממעל לכל האמרכלין. אם במשרת ה"אמרכלות" זהינו מלשון ה"אמר כל" או "מר על הכל" את מצב הנגידות והמלכות המגיע מתוך יכולת הרחבת שכינת האין סוף את הופעתה אף במרחבי הממון, הרי אצל יונתן בן גרשון בן משה, מועצם המצב הזה עד כדי מינויו אף מעליהם.

מסקנה זו משנה לחלוטין את משמעות גיזרת אחריותם של הלוויים על תחום ה"חוץ" של המשכן.

כך מופיע הדבר ב"ספרי".

*"...ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות, **הכהנים מבפנים והלוים מבחוץ** אתה אומר הכהנים מבפנים והלוים מבחוץ או אלו ואלו מבפנים ת"ל ונלוו עליך ושמרו את משמרת אהל מועד הא מה ת"ל ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות הכהנים מבפנים והלוים מבחוץ" (ספרי במדבר פיסקא קטז ד"ה וגם את).*

אם באופן הנגיעה הפשוט באלוהות, תחום ה"חוץ" הינו טפל לזה ש"בפנים", הרי על בסיס הנגיעה באין סוף החיים שזיהינו בדרך עבודתו של יונתן בן גרשון בן משה, ככל שאנו מתקדמים לכיוון מעטפת עבודת המשכן, ולחילופין מעטפת האדם בהווייתו רכושו, אנו נפגשים עם השיאים היותר גדולים של הופעת וחלות השכינה. יכולת הופעת האין סוף במעגלי ה"חוץ" של החיים, משמעותה היא הגברת והעמקת השכינה את חלותה אף דרך ה"כלים" המגבירים את הוויית החיים גם למחוזות ההרגשתיים, המוחשים והעצמיים. כך עולה באופן מדהים מהבאת הכתוב את איסור הלוויים להביט אל כלי המקדש דווקא בהקשר להכנסתם אל תוך נרתיקם.

[1958] "...אמר להן, כך מקובלני מבית אבי אבא: לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות" (בבא בתרא ק"י, ע"א).

[1959] שזיקת הלווייה אליהם מתקיימת בנשיאת חלקי המשכן ובאחריות על שערי המקדש ומפתחותיו.

העצמת ה"מעטפת" וה"נרתיק" את החיים

*"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. אַל תַּכְרִיתוּ אֶת שֵׁבֶט מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם. וְזֹאת עֲשׂוּ לָהֶם וְחְיוּ וְלֹא יָמֻתוּ בְּגִשְׁתָּם אֶת קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים אַהֲרֹן וּבָנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ אִישׁ עַל עֲבֻדָּתוֹ וְאֶל מַשָּׂאוֹ. **וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ** וָמֵתוּ" (במדבר ד', י"ז – כ').*

לכאורה, הסכנה בה נמצאים הלויים הינה בעת גילוי הכלים, בעת פרוק המשכן. על כן, לפני בואם לשאת את הכלים, מכסים אותם הכוהנים בכיסויים המיוחדים להם. כך מתאר הכתוב כמה פסוקים לפני כן.

*"וְזֹאת עֲבֻדַּת בְּנֵי קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים. וּבָא אַהֲרֹן וּבָנָיו בִּנְסֹעַ הַמַּחֲנֶה וְהוֹרִדוּ אֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ וְכִסּוּ בָהּ אֵת אֲרֹן הָעֵדֻת. וְנָתְנוּ עָלָיו כְּסוּי עוֹר תַּחַשׁ וּפָרְשׂוּ בֶגֶד כְּלִיל תְּכֵלֶת מִלְמָעְלָה וְשָׂמוּ בַדָּיו. וְעַל שֻׁלְחַן הַפָּנִים יִפְרְשׂוּ בֶגֶד תְּכֵלֶת וְנָתְנוּ עָלָיו אֶת הַקְּעָרֹת וְאֶת הַכַּפֹּת וְאֶת הַמְּנַקִּיֹּת וְאֵת קְשׂוֹת הַנָּסֶךְ וְלֶחֶם הַתָּמִיד עָלָיו יִהְיֶה. וּפָרְשׂוּ עֲלֵיהֶם בֶּגֶד תּוֹלַעַת שָׁנִי וְכִסּוּ אֹתוֹ בְּמִכְסֵה עוֹר תָּחַשׁ וְשָׂמוּ אֶת בַּדָּיו. וְלָקְחוּ בֶגֶד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אֶת מְנֹרַת הַמָּאוֹר...וְעַל מִזְבַּח הַזָּהָב יִפְרְשׂוּ בֶגֶד תְּכֵלֶת...**וְכִלָּה אַהֲרֹן וּבָנָיו לְכַסֹּת אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת כָּל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ בִּנְסֹעַ הַמַּחֲנֶה וְאַחֲרֵי כֵן יָבֹאוּ בְּנֵי קְהָת לָשֵׂאת וְלֹא יִגְּעוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ** אֵלֶּה מַשָּׂא בְּנֵי קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד" (במדבר ד', ד' – ט"ו).*

בני קהת, הנושאים את הכלים, צריכים להיזהר שלא לגעת מגע ישיר בכלים – "וְלֹא יִגְּעוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ". אמנם, בהמשך הכתובים שהבאנו לעיל, מוסיף הכתוב גם איסור ראייתם את הכלים – "וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ". לכאורה גם פה מופיעה הסכנה בעת גילויים של הכלים בעת פירוק המשכן. אולם הכתוב בוחר להתייחס לסכנה זו לא מצד גילויים של הכלים, אלא דרך תיאור עת הכנסתם אל תוך נרתיקם. האזהרה לבני קהת היא שלא יתבוננו בכלי המקדש בעת הכנסתם אל תוך "בילועם" הוא נרתיקם. כך מבאר רש"י בעניין.

"ולא יבאו לראות כבלע את הקדש - לתוך נרתק שלו, כמו שפירשתי למעלה (פסוק ה') בפרשה זו, ופרשו עליו בגד פלוני וכסו אותו במכסה פלוני, ובלוע שלו הוא כסוי[1960]" (רש"י שם, במדבר ד', כ' ד"הולא יבאו לראות כבלע את הקדש).

ולכאורה, אף שעת הסכנה הוא אכן בעת הכנסת הכלים אל נרתיקם, מתוך שבאותה העת מגיעים בני קהת לשאתם את הכלים, לא בליעת הקודש היא האסורה אלא דווקא גילוי הקודש. שימת הכתוב דגש למעשה הכנסת הכלים אל תוך הנרתיק בתיאור איסור התבוננותם של הכוהנים, נראה על פניו שלא במקום. את האיסור נכון היה יותר להציג לא מצד עת ההתרחשות שם נמצאת הסכנה (עת הכנסת הכלים לבילועם – נרתיקם), אלא מצד מהות הסכנה –גילוים של הכלים עקב פירוק המשכן.

מתוך שלשון "וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ" היא לשון המתאימה כהתייחסות לעצם האיסור ולא רק לתיאור עת הסכנה[1961], מעדיפים חלק מחז"ל לבאר את "כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ" מלשון "בְּלַע" – שמשמעותו במקור הוא "הָרַס" ולהטותו באופן החורג מן הפשט למשמעות "הסרת הבנין" – מצב פירוק המשכן[1962], על מנת שתיאור "כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ" יתייחס אל עצם הסכנה – גילויים של הכלים, ולא רק למצב הטכני שמביא את הסכנה – עת כיסויים.

כך מפרט הרמב"ן בביאורו השלישי.

*"ור"א אמר כפשוטו, שלא יבאו לראות כאשר יוסר פרכת המסך ויגלה הארון, רק אחרי כן כאשר יכוסה יבאו לשאת אותו. ויהיה "כבלע את הקדש", כאשר **יוסר הבנין** מעל הארון שהוא הקדש, מלשון בְּלַע אָדָנֶיהָ וְלֹא חָמַל (איכה ב', ב')[1963], יַחַד סָבִיב וַתִּבְלָעֵנִי (איוב י', ח')[1964]. והנה הלוים מוזהרים שלא יגעו אל ארון הקדש ומתו רק בבדים ישאוהו, ועוד יזהירם שלא*

[1960] ובגמרא: "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש (במדבר ד'), ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם - ...כבלע – לשון כיסוי" (יומא נ"ד, ע"א).

[1961] עת כיסוי הכלים.

[1962] שהרי במקור "בְּלַע" אינו לשון גילוי והסרה, אלא לשון "הרס", ועל כן אינו מתאים לתיאור פירוק המשכן וגילוי הכלים עקב כך.

[1963] "בִּלַּע אֲדֹנָי וְלֹא חָמַל אֵת כָּל נְאוֹת יַעֲקֹב הָרַס בְּעֶבְרָתוֹ מִבְצְרֵי בַת יְהוּדָה הִגִּיעַ לָאָרֶץ חִלֵּל מַמְלָכָה וְשָׂרֶיהָ" (איכה ב, ב').

[1964] "יָדֶיךָ עִצְּבוּנִי וַיַּעֲשׂוּנִי יַחַד סָבִיב וַתִּבְלָעֵנִי" (איוב י', ח').

*יבאו לראות כלל **הסרת הבנין** בעוד שיוריד אהרן את הפרכת, כענין כי ראו בארון ה' (ש"א ו', י"ט). **ויפה אמר**..." (רמב"ן שם, במדבר ד', כ' ד"ה ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ביאור שלישי).*

מאותה נקודת מוצא אולם בדרך שונה, נוקטים חז"ל בגמרא בלמדם מ"וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ" על איסור גניבת כלי שרת. כך מביא הרמב"ן בביאורו השני.

"...ורבותינו אמרו במסכת סנהדרין (פ"א ב'), שזו אזהרה על הגונב כלי שרת שחייב מיתה והקנאין פוגעין בו, שהגנבה והגזל יקראו בליעה, מלשון חַיִל בָּלַע וַיְקַאֵנּוּ (איוב כ' ט"ו), וְהֹצֵאתִי אֶת בִּלְעוֹ מִפִּיו" (רמב"ן שם, במדבר ד', כ' ד"ה ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ביאור שני).

כך הוא המקור בגמרא.

משנה. "הגונב את הקסוה, והמקלל בקוסם, והבועל ארמית - קנאין פוגעין בו..."[1965].
*גמרא. מאי קסוה? - אמר רב יהודה: כלי שרת, וכן הוא אומר ואת קשות הנסך (במדבר ד'). והיכא רמיזא –ולא יבאו לראות **כבלע את הקדש** ומתו (במדבר ד') - לשון גנב שמבליעין ומחביאין, ורמז בעלמא הוא ולא מקרא נפיק, דעיקר קרא בלוים כתוב שהוזהרו שלא לראות בסלוק מסעות בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהן, שהיו אהרן ובניו מכסין הארון והמזבחות כמו שכתוב שם, ובא אהרן בנסעם והורידו" (סנהדרין פ"א, ע"ב ורש"י ד"ה כבלע את הקדש).*

גם לימוד זה של הגמרא, נובע מתוך היות לשון "כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ", לשון המביעה מהות ולא רק את המצב הטכני של הכנסת הכלים אל נרתיקם.

מתוך ההבנה הזו אנו נצרכים להבין כי מצב הכלים מצד "כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ", - מצב הכנסת הכלים אל תוך נרתיקם, מגדיר מעמד מיוחד של הכלים שאינו כפי מעמדם אף שהם גלויים ללא כיסוי במקומם בקודש ובקודש הקודשים. דווקא ביחס למעמד הזה המיוחד, ראייתם היא קריטית ומחייבת מיתה. במקביל, שייכות דברי הכתוב – "וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ" לאיסור הכללי על הלוויים שלא לראות בכלי המקדש בעודם גלויים, מחייב להסיק מסקנה מקבילה, כי אופי ראייתם הכללי של הלוויים מקביל למעמדם של הכלים בעת הכנסתם אל תוך נרתיקם, כשדווקא אופי הראייה הזה הוא שמביא לאיסורם לראות את הכלים שלא בתוך נרתיקם. אופי ראייתם הזה של הלוויים, ומצב הכלים המיוחד בעת הכנסתם אל תוך נרתיקם, מתורגם ביחס שבין האדם לכלי הקודש, כזיקה ושייכות שרמתם ואופיים הוא קנייני. בזווית התייחסות זו מתורגם "כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ" כאיסור "בליעה" קניינית של כלי הקודש, בדין הגונב את הקסוה".

סימוכין להבנה זו המרחיבה את משמעות איסור ראיית הכלים ללוויים, מעבר לסיבת תפקידם - אל מהות ראייתם, מצד שונות תכונת ראייתם ביחס לזו של הכוהנים, אנו מוצאים בדברי חז"ל המבארים את סיבת כליונם של בני קהת[1966], מפני שרואים היו בארון ה' בעת גילויו.

*"...א"ר יהודה הלוי ברבי שלום רוצה אתה ללמוד באיזה ענין מתין בני קהת צא ולמד מן המקרא הזה ולא יבאו לראות כבלע וגו' מלמד כשהיו באין לטעון את הארון היו מפרקין את הפרכת מפניו והיו זנים עיניהם מן הארון לפיכך היו מתכלים שנאמר (שמות ל"ג) **כי לא יראני האדם וחי** והיאך עשה להם משה תקנה אמר לו האלהים בשעה שהיו מפרקין את המשכן לא יהיו בני קהת מפרקין את הפרוכת מפני הארון אלא יהיו בני אהרן נכנסין ומפרקין אות' מפני שהם כהנים ויכסו את הארון וכן השלחן וכן כל הכלים הנזכרים לו ובזה היה להם תקנה שלא ימותו..." (במדבר רבה פרשה ה' ד"ה ט אהרן ובניו).*

את כליונם של בני קהת מפני ראייתם בארון ה', תולים חז"ל בדברי ה' אל משה – "כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי". אולם התבוננות במקור דברי ה' אל משה, מלמדת כי קביעה זו של ה' מתייחסת אל רמת הראייה הגבוהה אותה מבקש משה מעת ה' - ראיית פני ה', שאינה ניתנת לו.

[1965] "קנאין פוגעין בו - בני אדם כשרין המתקנאין קנאתו של מקום פוגעין בו בשעה שרואין את המעשה אבל לאחר מיכן אין מיתתו מסורה לבית דין, והלכה למשה מסיני הוא" (רש"י סנהדרין פ"א, ע"בד"ה קנאין פוגעין בו).

[1966] על כך מצביעים חז"ל כבר באופן תיאור הכתוב את עת הולדתו של לוי:
"וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר עַתָּה הַפַּעַם יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלַי כִּי יָלַדְתִּי לוֹ שְׁלֹשָׁה בָנִים **עַל כֵּן** קָרָא שְׁמוֹ לֵוִי - כל מי שנאמר בו על כן מרובה באוכלוסין, **חוץ מלוי שהארון היה מכלה בהם**" (בראשית כ"ט, ל"ד ורש"י ד"ה על כן).

*"וַיֹּאמֶר הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ...וַיֹּאמֶר **לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי**. וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר. וְהָיָה בַּעֲבֹר כְּבֹדִי וְשַׂמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ עַד עָבְרִי. וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ" (שמות ל"ג, י"ח – כ"ג).*

מתשובת ה' אל משה אנו למדים כי ראייה זו אינה ניתנת לאף בן תמותה, ובכלל זה למשה המגיע לקרבת ה' הגדולה ביותר. דווקא מתוך כך תמוה ביותר ייחוס חז"ל את כליונם של בני קהת אל קביעת ה' – "כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי", שהרי בניגוד לבני קהת האסורים בראיית הארון, הכוהנים מותרים בראייתו ואינו ניזוקים ממנו. מתוך ההיתר הזה נתקנה התקנה כי בני קהת לא יגיעו לשאת את הארון, עד שיכסוהו הכוהנים.

"...והיאך עשה להם משה תקנה אמר לו האלהים בשעה שהיו מפרקין את המשכן לא יהיו בני קהת מפרקין את הפרוכת מפני הארון אלא יהיו בני אהרן נכנסין ומפרקין אות' מפני שהם כהנים ויכסו את הארון וכן השלחן וכן כל הכלים הנזכרים לו ובזה היה להם תקנה שלא ימותו..." (המשך במדבר רבה לעיל, פרשה ה' ד"ה ט אהרן ובניו).

לא יתכן אם כן, שאותה ראייה שנאסרה על הלוויים מטעם "כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי", תהיה מותרת לכוהנים בעת שרותם בפני הכלים ובעת הכנסתם את הכלים אל תוך נרתיקם. מכאן יש לנו להסיק **כי ראייתם של הכוהנים את הכלים אינה כראיית הלוויים את הכלים**. בעוד ראייתם של הלוויים כלולה ברמת "ראיית פַּנים", ראייתם של הכוהנים אינה כן! את השוני הזה יש לתלות, בקשירת הכתוב את איסור ראייתם של הלוויים אל "כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ" – "וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ". אינו דומה ראיית הכלים בהקשר לנרתיקם כשהם במעטפתם החיצונית, לבין ראייתם שלא בהקשר לנרתיקם. יש להבין, כי צרוף המעטפת, אם הנרתיק לכל כלי, ואם המשכן לכלל הכלים, יוצר צביון אחר לגמרי לכלים, כדוגמת הוספת הבשר והעור אל נשמת האדם. המעטפת או הנרתיק, אינם רק בבחינת אמצעי לשמירת ה"תוך", אלא הם נותנים לו את ערך המוחש וההרגשה המאפינים את בחינת המעטפת של החיים.

כפי זהויינו לעיל[1967] את קיימות הוויית החיים שביוסף בכוחה של הפרנסה להופיע אין סוף של חיים, גם את יכולת הנבעת אין סוף החיים כפי העצמת ברייית הבשר במורגש ובמוחש, מגלה יוסף - בהופעת ברכת ה' לו במעטפת החיים, בזו הנראית בעין. כך למדנו מברכתו של יעקב ליוסף את יופיו.

"בֵּן פֹּרָת (בן חן – רש"י) יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עָלֵי עָיִן (חנו נטוי על העין הרואה אותו – רש"י) בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר - בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו..." (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה בנות צעדה עלי שור).

כך בארנו את העצמת יעקב את יוסף את גבולותיו החיצוניים בכתונת הפסים.

"וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים - ...ועבד ליה פרגוד מצויר (תרגום יונתן) - לשון כלי מילת כמו כרפס ותכלת...(רש"י ד"ה פסים) - מני בגדים צבעונים (רש"י על מגילת אסתר ד"ה כרפס ותכלת)" (בראשית ל"ז, ג').

בכוחו זה של יוסף מועצם העגל.

"וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה... - ... ויש אומרים מיכה היה שם...והיה בידו שם, וטס שכתב בו משה עלה שור, עלה שור, להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל" (שמות ל"ב, ד' ורש"י ד"ה עגל מסכה).

הערך המוסף אותו מוסיפים ישראל בחיבורם אל האין סוף עם העגל, הוא ערך המוחש. כך ראינו מן הכוזרי בעניין.

*"...אך גם הם לא כחשו באלוהותו של מוציאם מארץ מצרים, הם בקשו רק כי יהיה אתם תמיד **נעבד מוחש** אליו יוכלו לרמוז..." (כוזרי מאמר ראשון סעיף צ"ז).*

מתוך כך, כשמתרצה השכינה לישראל להתגלות בקירבה על אף העגל, היא עושה זאת על פי הערך המוסף המתווסף לקשר הזה – ערך הוויית הגוף. ארון ה' בולט לו דרך מעטפת פרוכת קודש הקודשים כשני דדי אישה.

[1967] ב"קבלה" שמקבל יונתן בן גרשון ממשה להתפרנס אפילו מעבודה זרה ובלבד שלא להצטרך לבריות.

*"אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב (שיר השירים א') צְרוֹר הַמֹּר דּוֹדִי לִי בֵּין שָׁדַי יָלִין - אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, אף על פי שמיצר ומימר לי דודי (בעגל, שאמר הורד עדיך – רש"י) - בין שדי ילין - אמר מיד לעשות לו משכן, להיות מצומצמת שכינתו בין שני הבדים, שנראים במקדש ראשון **כשני שדים, דוחקין ובולטין בפרוכת** שכנגד הפתח" (שבת פ"ח, ע"ב ורש"י ד"ה בין שדי ילין).*

ובתיאור מוחשי עוד יותר במסכת יומא.

*"רב יהודה רמי: כתיב ויראו ראשי הבדים (מלכים א', ח') וכתיב ולא יראו החוצה (מלכים א', ח') - האי כיצד? - נראין ואין נראין. תניא נמי הכי: ויראו ראשי הבדים יכול לא יהו זזין ממקומן - תלמוד לומר ויארכו הבדים. יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין - תלמוד לומר ולא יראו החוצה. האי כיצד - דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת, ונראין כשני דדי אשה, שנאמר צרור המר דודי לי בין שדי ילין (שיר השירים א') - ...שהיו דוחקין ובולטין בפרוכת **ונראין כשני דדי אשה שבולטין מתחת חלוקה**" (יומא נ"ד, ע"א ורש"י ד"ה נראין ואין נראין).*

אופן גילוי זה, הוא הנותן לגילויו של ה' שלאחר חטא העגל, את מעמדו להיות טוב מן הגילוי הראשון.

*"צְרוֹר הַמֹּר דּוֹדִי לִי בֵּין שָׁדַי יָלִין - דודי נעשה לי כמו שיש לו צרור המור בחיקו ואמר לו הרי לך צרור זה **שיתן ריח טוב מן הראשון שאבדת** כך הקדוש ב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל ומצא להם כפרה על עונם ואמר התנדבו למשכן ויבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל. בין שדי ילין - אף לפי שמעלתי בו אמר לשכון שם. בין שדי - בין שני בדי הארון" (שיר השירים א', י"ג ורש"י ד"ה צרור המר דודי לי, ד"ה בין שדי ילין וד"ה בין שדי).*

בהגעתם של ישראל אל הארץ, מועצם אופי הקשר המוחש שבין ישראל לה' עד לרמת זיווג שבין איש ואישה.

*"אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה - מדובקין זה בזה (הכרובים) **ואחוזין ומחבקין זה את זה, כזכר החובק את הנקבה**" (יומא נ"ד, ע"א ורש"י ד"ה הכרובים).*

נמצאנו אם כן למדים, כי העצמת החיים את מעטפתם, מגבירה בהם את ערך המוחש והמרגיש שבהווייתם. חיפוי הבשר והעור לנשמה, אינם בבחינת כיסוי בלבד, אלא שינוי מהותי באופי החיים.

שיוך איסור ראייה זה של הכלים בשלב "עטיפתם" בכיסויים - "וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ", אל הלוויים בכללם, מחייב לקשור את מצב עטיפת חיים זו של הכלים, אל שייכותם הכללית של הלוויים אל מעטפת המשכן והמקדש, אם כלפי גוף הכלים וחלקי המשכן באחריות נשיאתם, אם כבעלי מפתחות העזרה והשוערים ואם באחריותם על השירה. בקו התפר הזה, מונפשת הוויית השכינה מן המצב החד ממדי שלה כ"פְּנִים" למצב התלת ממדי שלה כ"פָּנִים". שם בקו התפר הזה נמצאים הלוויים אך לא הכוהנים. על כן דווקא כלפי אופי ראייתם ונגיעתם שייכת קביעתו של ה' אל משה – "לֹא תוּכַל לִרְאֹת **אֶת פָּנָי** כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי"[1968]. ביחס להוויית החיים הנשמתית, בעיית השילוב שבין החיים לאין סוף אינה קיימת. בהיותם שלוחי דרחמנא[1969], פוקוס ראייתם את הכלים, הוא כפי הווייתם הנשמתית נעדרת בשר. בראייתם ואחיזתם את כלי השרת, מתדמים הכוהנים לרופא האוחז בבשר החולה.

כך פוסק ה"אגרות משה", להתיר את נגיעת הרופא במטופלת אישה גם אם הינה אשת איש.

*"...וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממשמשים הדפק של אשה ואפילו א"א או נכרית אע"פ שיש רופאים עכו"ם וכן עושים שאר מיני משמושים ע"פ דרכי הרפואה, שמה שמותר להו אף מדרבנן הוא **משום דבעבידתייהו טרידי** מועיל לסלק איסור זה משום דלכן אין לחוש שיבואו לעשות מיני קרוב בשביל שהותר להם הקרוב והנגיעות דלצורך רפואה..."*
(שו"ת אגרות משה חלק יו"ד ג סימן נד ד"ה הנה פשוט).

[1968] שמות ל"ג, כ'.

[1969] "הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו" (קידושין כ"ג, ע"ב).

טרידותם של הרופאים בעבודתם, היא המעצבת להם את המציאות שמולם, כפי גדרי עבודתם – כאובייקט רפואי וביולוגי. כך בדימוי עמוק הרבה יותר ביחס לכוהנים. שייכותם אל צד "רחמנא", מביא לכך שאף במפגשם עם הכלים, הם נגלים לעיניהם כפי הוויית השכינה, נעדרים את צד הגוף והמוחש. מתוך כך אין הם מסתכנים במפגשם הזה בסכנת מיתה.

מתוך ההבדל המהותי הזה שבין הכוהנים והלוויים הנובע מן העצמה של הלווייה את הפן המעטפתי, החווייתי והחושי של החיים, נצרכת הוויית עבודתם של הלוויים להופיע מכוח **עצמיותם**. אין הכשרתם לעבודה יכולה להעשות על ידי הבגדים כפי שהדבר בכוהנים[1970], אלא דרך הכשרת גופם במעשה גילוחם[1971]. כך מחלקים חז"ל בין דרכי הכנתם של הכוהנים והלוויים.

*"ויהי ביום כלות משה וימשח את המשכן...אהרן ובניו נתקדשו בשמן ובדם שנא' ויקח משה משמן המשחה ומן הדם אשר על המזבח ויז על אהרן וגו' (ויקרא ח', ל'). משיחת אהרן כיצד כל שבעת ימי המלואים היה משה מושח את אהרן היה מפשיטו ומרחיצו וסך בין עיניו כמין כי וחוזר **ומלבישו ושמונה בגדים מעכבין זה את זה**...הלוים נתקדשו **בהזייה ובתגלחת בקרבן ובתנופה**, בהזייה מניין הזה עליהן מי חטאת (במדבר ח', ז'), בתגלחת מניין והעבירו תער על כל בשרם (שם, במדבר ח', ז'). בקרבן מניין ולקחו פר בן בקר (שם, במדבר ח', ח'), בתנופה מניין והניף אהרן את הלוים תנופה לפני ה' (שם, במדבר ח', י"א)" (ספרי זוטא פיסקא ז' ד"ה א. ויהי).*

הבנת אופן מפגשם של הלוויים עם כלי המשכן מכוח ערך המוסף המעטפתי המייחד את הוויית חייהם, מבאר גם את החשש ל"בליעה" הקנייניתת את כלי הקודש, הנלמדת אף היא מ"וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ"

"וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ" – ה"בליעה" הקנייניתת כאישות עם חומרי השכינה

*משנה. "הגונב את הקסוה, והמקלל בקוסם, והבועל ארמית (בת נוכרי – רש"י) - קנאין פוגעין בו...". גמרא. "מאי קסוה? - אמר רב יהודה: כלי שרת... והיכא רמיזא – (במדבר ד') **ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו** - לשון גנב שמבליעין ומחביאין..." (סנהדרין פ"א, ע"ב ורש"י ד"ה כבלע את הקדש).*

חיזוק הלוויים את צד החיים המעטפתי שבכלים – צד בליעותם אל תוך נרתיקם, המביא להתחזקות גבולות מיתאר החיים בהם, משנה ממילא את אופי הזיקה אל הכלים. כיוון שלא פן הפָּנים הוא שמובלט מעתה בכלים אלא צד הפָּנים, משתנה גם הקשר אליהם מקשר "עבודה" שבמהותו מתייחס לפָּנים החיים, לקשר קנייני המתייחס במהותו למשטח הפָּנים של החיים. מתוך כך, דווקא בהתייחסות לאופי מגע הלוויים אל הכלים – ראייתם "כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ", עולה החשש מהתעצמות רצון מימוש המגע הקניני בהם עד למעשה "בליעה" של גניבה. פריצה זו של גבולות המגע המותר עד לכדי מעשה בליעה של גניבה, מגיעה מכוח ערך המגע הקנייני המגיע בכלי הקודש לכדי שיא. כיוון שבכלי קודש המדובר, מופיעה העצמת גבולות המיתאר בהם בקנה מידת האין סוף, כהוויית חיים מונפשת שאופי הקשר עימה הוא כדוגמת קשר האישות.
את מגעו ה"מוּנְפָּש" של הקשר הקנייני פגשנו כבר ביעקב, בדרך עבודתו מול לבן בשיקתות המים[1972], ובדרך עבודתו מול שכם.

את העצמת החומרים במקדש להיות חיים, ראינו בתיאור הזהב בו כזהב פרווים, שדומה לדם פרים

"וַיִּצַּף אֶת הַבַּיִת אָבֶן יְקָרָה לְתִפְאָרֶת וְהַזָּהָב זְהַב פַּרְוָיִם - ...ורבותינו פירשו שדומה לדם פרים מרוב שבחו ואדמימותו" (דברי הימים ב', ג', ו' ורש"י והזהב).

[1970] שהם המכניסים את הכוהן להוויית כהונתו. כך לומדים חז"ל מלשון "לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי":
"וְאַתָּה תְּדַבֵּר אֶל כָּל חַכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאתִיו רוּחַ חָכְמָה וְעָשׂוּ אֶת בִּגְדֵי אַהֲרֹן לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי - לקדשו **להכניסו בכהונה על ידי הבגדים** שיהא כהן לי" (שמות כ"ח, ג' ורש"י ד"ה לקדשו לכהנו לי).

כך לומדים חז"ל מלשון – "וּלְמַלֵּא בָּם אֶת יָדָם":
"וּבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָנָיו אַחֲרָיו לְמָשְׁחָה בָהֶם **וּלְמַלֵּא בָּם אֶת יָדָם - על ידי הבגדים הוא מתלבש בכהונה גדולה**" (שמות כ"ט, כ"ט ורש"י ד"ה ולמלא בם את ידם).

[1971] על מעשה גילוחם של הלוויים עמדנו בביאור הוויית הקורחות בפרק "יכולת טהרת הלוויים להתבצע בעצם גופם" (עמ' _____).

[1972] בפרק "וַיֶּחֱמוּ הַצֹּאן אֶל הַמַּקְלוֹת" – להנביט חיים בין צומח לחי" (עמ' _____).

כך גם ביכולתו להיות פרה ורבה.

*"...בשעה שבנה שלמה בית המקדש **נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירותיהן בזמנן**, וכשהרוח מנשבת בהן נושרין, שנאמר ירעש כלבנון פריו (תהלים ע"ב). וכשנכנסו נכרים להיכל - יבש, שנאמר ופרח לבנון אמלל (נחום א')..." (יומא כ"א, ע"ב).*

אף ברמה ההלכתית ראינו כי המגעים הקניינים שיש לאדם עם כל מדרגות הקניין – העבד העברי והכנעני, הבהמה, הקרקעות והמטלטלין, מובאים תחת כותרת המגע הקנייני שבין האיש והאישה במסכת קידושין[1973].

"האשה נקנית...בכסף בשטר ובביאה...עבד עברי נקנה בכסף ובשטר...עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה...בהמה גסה נקנית במסירה והדקה...בהמה דקה נקנית במשיכה...נכסים שיש להם אחריות (קרקעות) נקנין בכסף ובשטר ובחזקה ושאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה..." (משנה קידושין פרק א', משנה א' – ה').

אף פן זה שבהעצמת כהונת הלוויים את גבולות המתאר של החיים, כמו גם התגברות הפן המוחש בהם שהבאנו לעיל, מיוחסת אל מגמת אין סוף החיים המייחדת את יוסף. דווקא בערוץ החיים שהוא מופיע[1974] מגיע הקשר הקנייני להיות בעל מאפיינים של קשר אישות. על כן את המשא ומתן הקנייני שיוצרים אחי יוסף עם נשים נשואות מתרגם יוסף כחשד לעריות. כך ראינו מן ה"שפתי חכמים" המפרט את נושאי הדיבה שמוציא יוסף על האחים.

*"...**וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם** - כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו שהיו **אוכלין אבר מן החי ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים וחשודים על העריות**" (רש"י ד"ה דבתם רעה) - ... ומה שהיה חושדן על העריות הכי פירושו דקיי"ל (קידושין ע"א) אין משתמשין באשה, ור"ל שאדם אחר אסור להשתמש באשת איש, **ויוסף היה ראה שהיו משתמשין בעסקי משא ומתן עמהן**, לכך חשדן על העריות, אבל טעות היה בידו דהא דאמרינן אין משתמשין באשה היינו דוקא בדברים של חיבה, כגון רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה, אבל שאר דברים שאינן שלחיבה או לישא וליתן עמהם מותר..." (בראשית ל"ז, ב', רש"י ד"ה דבתם רעה ושפתי חכמים סעיף קטן נ').*

מתוך שכל רצון הגניבה בכלי הקודש, מהעצמת פן ההאנשה הזה של חומרי המקדש הוא מגיע, כתשוקה לקשר אינטימי עם חומרי החיים המופיעים במקדש בשיא הנפשתם, משקל התגובה למגע האינטימי האסור הזה הוא כמשקל התגובה למגע האינטימי האסור עם גויה – קנאים פוגעים בו.

*משנה. "הגונב את הקסוה, והמקלל בקוסם, והבועל ארמית (בת נוכרי – רש"י) - קנאין פוגעין **בו**..." (סנהדרין פ"א, ע"ב ורש"י ד"ה כבלע את הקדש).*

יוצא אם כן שעבודת פסל מיכה, דווקא בכהונת לוויה ובאופן שצורך הפרנסה הוא המובילה, מתייחסים כולם לאותה נקודת מוצא אין סוף חיים – זו המופיעה על ידי יוסף. בסיסה הוא בשם ה' המיוחס ליוסף עימו מעלה משה את יוסף מן היאור[1975], המוטבע על ידי מיכה בפיסלו. המשכה במינויו של מיכה להווייית חיים זו את הלוייה לכהונה, מינוי המעצים את גבולות המתאר של החיים לכדי שיא הופעת האין סוף, ותוצאתה היא שינוי אופי ה"עבודה" לכזו המופיעה את אין סוף החיים מן הקשר הקנייני, דרך הממון ומעשה הפרנסה, ולא מעצם תוכן העבודה. את הצלחת החיבור הזה בין הקצוות המיוחסות כולן אל הוויית האין סוף המייחדת את יוסף, מבטא מיכה באמירתו לאחר הסכמתו של יונתן בן גרשון להיות לו לכוהן – **עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יֵיטִיב ה' לִי כִּי הָיָה לִי הַלֵּוִי לְכֹהֵן**.

[1973] את ההשלכות הדיניות ל"הנפשה" זו אנו נפרט בעזרת ה' בחלקו השני של החיבור (עמ' _____).

[1974] בפרק "דיבת יוסף על האחים – עימות בין עולמות" (עמ' _____).

[1975] "וַיִּקַּח מִמֶּנָּם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה - ...ויש אומרים מיכה היה שם...והיה בידו שם, וטס שכתב בו משה עלה שור, עלה שור, להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל" (שמות ל"ב, ד' ורש"י ד"ה עגל מסכה).

עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יֵיטִיב ה' לִי כִּי הָיָה לִי הַלֵּוִי לְכֹהֵן – החזרה למעלתו הראשונית של משה

מהלך ארוך זה של תפיסת עבודתם של הלוויים לא רק מצד ליווים וטפלותם לעבודתם של הכוהנים, אלא דווקא כשיא חלותה והופעתה של השכינה בארץ, מחזיר אותנו אל תחילת המהלך - אל האפשרות שעמדה לפני משה לוּ לא סירב לשליחותו של ה', להיות הוא כוהן ואהרון לוי[1976]. ממהלך זה למדנו כי החילופין שהיו יכולים להיות בתפקידי משה ואהרון, אינם חילופין תכניים כשמשה וזרעו הם אלו שהיו עובדים בבית המקדש את עבודת הקורבנות ועבודות הכלים האחרות בעוד אהרון היה זה שנושא את עבודת הלוויה בנשיאת המשכן ונעילת ופתיחת השערים במקדש, אלא שהווית העבודה המסורה ללוויים, היתה מופיעה כפי צביונה המושלם, כפי מעמדה הגבוה אף ממעמד עבודת הכהונה. במצב כהונה זה של בני לוי, אהרון וזרעו ממשיכים היו את עבודת הקורבנות, העלאת הנרות הקטורת וכו', אולם, מעשה פתיחת השערים ונעילתם, השירה על הקורבנות ומעשה הגזברות, הם שהיו מהווים את השיא שבהופעת השכינה, מכוח יכולתה לחול לא רק במעשי העבודה הפנימיים, אלא אף במעטפות החיים העוטפות את העבודות. צביון כהונה זה הוא ה"גירסה" המפותחת ברמה הלאומית של הווייתי הצדיקים שממונם חביב עליהם יותר מגופן. בצביון כהונה זה קרוב היה כוח הלוייה להווייתי המלכות[1977].

שמחתו של מיכה על מינויו של יונתן בן גרשון נכד משה הלוי לכוהן ומסקנתו – "**עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יֵיטִיב ה' לִי**" דווקא מפאת – "**כִּי הָיָה לִי הַלֵּוִי לְכֹהֵן**"[1978], נובעות מן הנגיעה ביכולת שיאית זו של התגדלות הלוויה לכדי כהונה. החזרת כהונה לוֹוִיית זו, דרכו של נכד משה בעבודת "שֵׁם" יוסף שמקיים מיכה במקביל לעבודת המשכן שבשילה[1979], לאחר שזו נלקחה ממשה עקב סירובו לצאת בשליחותו של ה' למצרים ללא תמיכתו של אהרון, מחברת אותנו אל הרמיזות שרומזים חלוצי בני דן ליונתן בן גרשון במפגשם עימו.

"...וַיֹּאמְרוּ לוֹ מִי הֲבִיאֲךָ הֲלֹם וּמָה אַתָּה עֹשֶׂה בָּזֶה וּמַה לְּךָ פֹּה" (שופטים י"ח, ג').

כפי שהסקנו כבר בתחילת התייחסותנו לכהונת יונתן בן גרשון, ההבנה כי כהונתו נוגעת בהווייתי אין סוף חיים ה"מוחמצת" על ידי משה, נותנת אף לרמזי חלוצי בן דן צביון של מעלה ביחס לכהונתו זו את פסל מיכה, ולא רק מבט של פליאה עקב ירידתו של נכד משה להיות כוהן לעבודה זרה[1980]. עתה, לאחר שעמדנו באופן מפורט על מעלת כהונה זו, מקבלות רמיזות אלו משמעות מבוררת יותר.

כפי שהבאנו לעיל[1981], דבריהם של בני דן – "מִי הֲבִיאֲךָ הֲלֹם" המתייחסים אל דברי ה' אל משה בסנה "אַל תִּקְרַב הֲלֹם", נוגעים במפגש משה עם הסנה, שם מונע ה' את משה מלקרב אל האש.

"וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא" (שמות ג', ד' - ה').

את מעשה השלת הנעלים והגדרתו כמקום קדוש, בארנו[1982] כחסרון בשייכות אל הארץ, המתורגמת במשה בסופו של דבר במניעתו ממלכות

[1976] "רבי יהושע בן קרחה אומר: כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם וזה לא נאמר בו רושם; ר"ש בן יוחי אומר: אף זה נאמר בו רושם, שנאמר: הלא אהרן אחיך הלוי (שמות ד'), והלא כהן הוא! הכי קאמר, אני אמרתי: אתה כהן והוא לוי, עכשיו הוא כהן ואתה לוי" (זבחים ק"ב, ע"א).

[1977] כפי שהבאנו משמירת שלמה המלך את מפתחות העזרה ומנבואת ישעיהו על אמרכלות אליקים בן חלקיהו על מפתחות בית המקדש בלשון "מפתח בית דוד" המתורגם כלפי מלכות בית דוד – "מפתח בית מקדשא ושולטן בית דוד"

"וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וְקָרָאתִי לְעַבְדִּי לְאֶלְיָקִים בֶּן חִלְקִיָּהוּ. וְהִלְבַּשְׁתִּיו כֻּתָּנְתֶּךָ וְאַבְנֵטְךָ אֲחַזְּקֶנּוּ וּמֶמְשַׁלְתְּךָ אֶתֵּן בְּיָדוֹ וְהָיָה לְאָב לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם וּלְבֵית יְהוּדָה. **וְנָתַתִּי מַפְתֵּחַ בֵּית דָּוִד (מפתח בית מקדשא ושולטן בית דוד** – רש"י) עַל שִׁכְמוֹ...וּתְקַעְתִּיו יָתֵד בְּמָקוֹם נֶאֱמָן וְהָיָה לְכִסֵּא כָבוֹד לְבֵית אָבִיו - ואמניניה **אמרכל** מהימן" (ישעיהו כ"ב, כ' – כ"ג ורש"י ד"ה ותקעתיו יתד במקום נאמן).

[1978] "וַיְמַלֵּא מִיכָה אֶת יַד הַלֵּוִי וַיְהִי לוֹ הַנַּעַר לְכֹהֵן וַיְהִי בְּבֵית מִיכָה. וַיֹּאמֶר מִיכָה **עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יֵיטִיב ה' לִי כִּי הָיָה לִי הַלֵּוִי לְכֹהֵן**" (שופטים י"ז, י"ב – י"ג).

[1979] כפי שמביאה הגמרא בסנהדרין שעשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין היו זה בזה - "תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

[1980] כפי שהבאנו מן הגמרא בבבא בתרא: "ויסורו שם ויאמרו לו מי הביאך הלום ומה אתה עושה בזה ומה לך פה (שופטים י"ח) - אמרו לו: לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: אל תקרב הלום (שמות ג')? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: (שמות ד') מה זה בידך? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: (דברים ה') ואתה פה עמוד עמדי? תעשה כהן לע"ז" (בבא בתרא ק"י, ע"א).

[1981] בפרק "חולשת מנהיגות משה - יתד קיום כהונת יונתן בן גרשון, בפסל מיכה" (עמ' _____).

[1982] בהתייחסותנו לחולשת מנהיגותו של יהושע להופיע שכינה מכוח ממשות הארץ בפרק "שַׁל נַעֲלֶךָ – חולשת ממשות החיים מהמלכות ועד למעשה הקנין, להופיע שכינה".

"אמר עולא: בקש משה מלכות ולא נתנו לו, דכתיב: אל תקרב הלום (שמות ג'), ואין הלום אלא מלכות, שנאמר: מי אנכי ה' אלהים וגו' כי הביאתני עד הלום (שמואל ב', ז')[1983]" (זבחים ק"ב, ע"א).

אל מניעה זו חיברנו את זיהויו של משה כבר בתחילת הדרך כי הינו מנוע אף מן הכניסה אל הארץ.

"וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח - ביד אחר שתרצה לשלוח, שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד, יש לך שלוחים הרבה" (שמות ד', י"ג ורש"י ד"ה ביד תשלח).

הבנת יכולת הופעת האין סוף במעטפת החיים בעבודתם של הלוויים, אם במעשה נשיאת חלקי המשכן, אם בפקדון האמרכלים על מפתחות העזרה ואם במעשה השוערות, כיכולת הטומנת בחובה את מפתחות המלכות[1984], מחברת בין איבוד משה את כהונתו לבין מניעתו מן המלכות באיסור קירבתו "הלום" ומלמדת כי הוויית הכהונה אותה מקיים נכדו יונתן בן גרשון, עם כל התרסתה כנגד הוויית השכינה הקיימת באותה העת בשילה, מנביעה את האין סוף במחוזות שיש בכוחם להביא לכדי מצב המלכות השלם. באמירתם של בני דן ליונתן בן גרשון – "מִי הֱבִיאֲךָ הֲלֹם", הם מצביעים אם כן על מעלתו העודפת הזו.

רמיזתם השניה של בני דן, נוגעת אף היא במעלה נוספת שלא הייתה חסרה במשה, לו זוכה היה שמעשה הלווייה היה מגיע לכדי כהונה.

כפי שבארנו, דבריהם של חלוצי שבט דן – "וּמָה אַתָּה עֹשֶׂה **בָּזֶה**" המרמזים אל דברי ה' אל משה על האותות – "וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' **מַה זֶּה** בְיָדֶךָ וַיֹּאמֶר מַטֶּה", נוגעים בהפרש שבין משה לבין ישראל המגיע עד כדי אי האמון של משה כי יאמינו לו בשליחותו.

"וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִרְאָה אֵלֶיךָ ה'" (שמות ד', א').

מתוך כך, מגיעה תגובתו של ה' השוזרת באותות הניתנים לו לעזר, מעשה של לקיה.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' <מזה> מַה זֶּה בְיָדֶךָ... - לכך נכתב תיבה אחת, לדרוש מזה שבידך אתה חייב ללקות, שחשדת בכשרים" (שמות ד', ב' ורש"י ד"ה מזה בידך).

מסיבה זו הופך המטה כאמור לנחש,

"ויהי לנחש - רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל ותפש אומנותו של נחש" (רש"י שמות ד', ג' ד"ה ויהי לנחש).

וידו של משה הופכת למצורעת.

"...וַיָּבֵא יָדוֹ בְּחֵיקוֹ וַיּוֹצִאֶהָ וְהִנֵּה יָדוֹ מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג - ... אף באות זה רמז שלשון הרע סיפר באומרו (פסוק א') לא יאמינו לי, לפיכך הלקהו בצרעת, כמו שלקתה מרים על לשון הרע" (שמות ד', ו' ורש"י ד"ה מצרעת כשלג).

[1983] כך אומר דוד לפני ה': "וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי ה' וַיֹּאמֶר מִי אָנֹכִי אֲדֹנָי ה' וּמִי בֵיתִי כִּי הֲבִיאֹתָנִי **עַד הֲלֹם**" – **שהמלכתני**" (שמואל ב', ז', י"ח, ורש"י ד"ה עד הלם).

[1984] כפי שזיהינו מן ההקבלה שבין האחיזה במפתחות המקדש ומפתחות המלכות בידיו של אֶלְיָקִים בֶּן חִלְקִיָּהוּ האמרכל בן שבט לוי.

"וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וְקָרָאתִי לְעַבְדִּי לְאֶלְיָקִים בֶּן חִלְקִיָּהוּ. וְהִלְבַּשְׁתִּיו כֻּתָּנְתֶּךָ וְאַבְנֵטְךָ אֲחַזְּקֶנּוּ וּמֶמְשַׁלְתְּךָ אֶתֵּן בְּיָדוֹ וְהָיָה לְאָב לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם וּלְבֵית יְהוּדָה. **וְנָתַתִּי מַפְתֵּחַ בֵּית דָּוִד** (ת"י **מפתח בית מקדשא ושולטן בית דוד** – רש"י) עַל שִׁכְמוֹ וּפָתַח וְאֵין סֹגֵר וְסָגַר וְאֵין פֹּתֵחַ. וּתְקַעְתִּיו יָתֵד בְּמָקוֹם נֶאֱמָן (**ואמניניה אמרכל מהימן** – רש"י) וְהָיָה לְכִסֵּא כָבוֹד לְבֵית אָבִיו" (ישעיהו כ"ב, כ' – כ"ג).

ומהפקדת שלמה את מפתחות הקדש בידיו.

"דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ - כשהתחתן עם בת פרעה ביום חנוכת בית המקדש והכניסה לו כמה מיני כלי זמר ונעור כל הלילה וישן למחרת עד ארבע שעות כדאית' בפסיקתא **והיו מפתחות בית המקדש תחת מראשותיו** ועל אותה שעה שנינו על תמיד של שחר שקרב בד' שעות ונכנסה אמו והוכיחתו על המעשה" (משלי ל"א, א' ורש"י ד"ה משא אשר יסרתו אמו).

ברור הוא, כי יכולת האין סוף לחול במעטפת החיים אותה נושאים הלוויים, והבאתה עד כדי מעלה של כהונה, מבטלת לחלוטין את ההפרש הזה. מתוך קירבת מעטפת החיים להשלכותיה השונות שהבאנו לעיל אל הוויית החיים הבשרית, מקום הופעת השכינה ומקום הופעת חייהם של ישראל היה במצב זה חופף לחלוטין. ממילא זיקת הקשר שבין השכינה לישראל לא נצרכת הייתה אותות וסימן השאלה על אמונתם של ישראל בשליחות כלל לא היה עולה.
בכך נוגעים אם כן חלוצי דן במעלה נוספת המופיעה בדרך החיבור שמופיע יונתן בן גרשון אל אין סוף החיים בעבדות פיסלו של מיכה.

אף צורך הפרישה מן האישה בעת הופעת השכינה בשיאה, העולה מדבריהם הנוספים של חלוצי בני דן – "וּמַה לְּךָ פֹּה" המתייחסים לדברי ה' אל משה "וְאַתָּה פֹּה עָמֹד עִמָּדִי" הקובעים פרישה זו[1985], אינו קיים כאשר ישנה ללווייה מעמד של כהונה. מסוגלות הופעת השכינה במעטפת החיים בהיותה כוללת את מרחב החיים החושי והחווייתי כוללת בתוכה אף את הוויית קשר האישות וכל הכוחות הנלווים אליה גם במעלה זו נוגעים חלוצי בני דן במפגשם עם יונתן בן גרשון. מתוך כך הם נוטלים אותו עימהם אל נחלתם המתחדשת להם בליש. אולם כאמור, לא נטילתם של בני דן את נכד משה עם פיסלו של מיכה, היא המדגישה את חיוניותה של כהונה לוויית זו של יונתן בן גרשון לעם ישראל, אלא הקיום שנותנת לו ההשגחה האלוהית לאורך כל עת הימצאם של ישראל על אדמתם עד גלותם ממנה.

"וַיָּקִימוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפֶּסֶל וְיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן מְנַשֶּׁה הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ - בימי סנחריב בגלו' ראשונה" (שופטים י"ח, ל' ורש"י ד"ה עד יום גלות הארץ).

את הקיום הזה, מחבר הכתוב לקיום פסל מיכה כל ימי היות השכינה בשילה.

"וַיָּשִׂימוּ לָהֶם אֶת פֶּסֶל מִיכָה אֲשֶׁר עָשָׂה כָּל יְמֵי הֱיוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה" (שופטים י"ח, ל"א).

על קיום זה ראינו כי מגינה השכינה למרות ערוב הווייתה עם הוויית עבודת המשכן שבשילה.

"תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה. בקשו מלאכי השרת לדוחפו, אמר להן הקדוש ברוך הוא: הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים - שהיו כל העולם מתארחין אצלו, כדכתיב (במקרא:) כל העובר ושב אל הלוים - זה מיכה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב ורש"י ד"ה פתו מצויה לעוברי דרכים).

למדנו כי שימור מקורו מגיע מהיות הוויית אין סוף חיים זו הוויית האין סוף המייחדת את יוסף. הגדרתה כ"עבודה זרה" נובעת מן המיקום המרכזי שנותן מיכה לאופי הקשר הזה בישראל ולא מעצם פסול קיומה.

עתה אנו למדים כי "שימור" הוויית קשר זה עם האין סוף, אינו רק מצד כוחו של פסל מיכה להופיע שכינה ב"פת"[1986] בכוחה של לגימה, אלא אף מצד מאפיין הכהונה המתלווה לה – כהונת הלוויה. מניקוז הוויית כהונה זו דרך נכד משה – יונתן בן גרשון ומרמיזות חלוצי שבט דן למדנו, כי הוויית כהונה זו טמונה במקורה בהוויית משה עצמו, אך "נגנזת" בעת סירובו ללכת בשליחותו של ה' אל ישראל והפנייתו שליחות זו אל אהרון.

חיבור תואם זה של כהונת משה אל הוויית האין סוף אותה מוביל מיכה בפיסלו ב"שֵׁם" יוסף שבו, פותח פתח לפריצה העתידית של הוויית אין סוף זו הבנויה על חומרי החיים בצביונם הרצוני החופשי המוחלט של האדם, להציב עצמה אף במעוז ההווייה האלוהית הציווייתית - בבית המקדש עצמו, כ"צרה" וכ"רָע" לשכינה. את הרמז הזה רומז הכתוב דרך שינוי שמו של משה בייחוס יונתן בן גרשון, מ"בן משה" ל"בֶּן מְנַשֶּׁה".

כהונתו הלווית של משה - הפתח להכלת שכינה, בצלמי מנשה מלך יהודה

*"וַיָּקִימוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפֶּסֶל וְיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם **בֶּן מְנַשֶּׁה** הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ" (שופטים י"ח, ל').*

[1985] כפי שהבאנו לעיל מפרשת מרים – "וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְּבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה' בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְנַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ - אמרתי לו לפרוש מן האשה. והיכן אמרתי לו, בסיני (דברים ה, כז) לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי: (במדבר י"ב, ו – ח' ורש"י ד"ה פה אל פה).

[1986] כפי שבארנו בפרק "פסל מיכה – "שֵׁם" העשוי מפַּת" (עמ'_____).

את השימוש בשם מנשה מייחסים חז״ל למנשה בן חזקיה מלך יהודה

״...והלא בן משה הוא, דכתיב: בני משה גרשם ואליעזר! (דברי הימים א׳, כ״ג) אלא, מתוך שעשה מעשה מנשה - תלאו הכתוב במנשה - בן חזקיה מלך יהודה שעבד ע״ז...״ (בבא בתרא ק״ט, ע״ב ורשב״ם ד״ה אלא מתוך שעשה מעשה מנשה).

אם שידוד ההשגחה האלוהית את כהונת יונתן בן גרשון בן משה לפסל מיכה לימד אותנו על קיום הוויית משה את מצב ה״צרור״[1987] שיוצר פסל מיכה בין הוויית החומרים בתצורתם החופשית והרצונית לבין הוויית השכינה, במעבר ים סוף[1988] ובעירוב עשן המערכה בעשן הפסל[1989], **מחוץ לכותלי בית המקדש,** הרי הזהות שעושה הכתוב בין הוויית משה להוויית מנשה מלך יהודה מלמדת כי כהונתו הלוויית של משה, נותנת קיום ל״צררות״ זו, אף בתוך המקדש פנימה, להֱיות אף שם, הוויית החומר והצורה הרצוניים, צרה לשכינה.

את כינוי ה״צָרָה״ לדמות הצלם בהיכל[1990], הבאנו לעיל מן הכתוב בישעיהו.

*״כִּי קָצַר הַמַּצָּע מֵהִשְׂתָּרֵעַ **וְהַמַּסֵּכָה צָרָה** כְּהִתְכַּנֵּס״ (ישעיהו כ״ח, כ׳).*

אמנם, פשט הכתוב מציין את היות המסכה צרה מלהופיע דרכה שכינה. כך מבאר רש״י במקום.

*״והמסכה צרה - ...ורבותינו דרשוהו על עכו״ם שהכניס מנשה להיכל קצר המצע הזה מהשתרע מהשתרר עליו שני רעים...כלומר למה אני מביא עליכם פורענות זו לפי **שקצר המצע מהשתרע** אני לבדי עליו שנאמר (מלכים א׳, ח) הנה השמים לא יכלכלוך וכל שכן בהכניסכם מסכה עמי כביכול **צר לנו המקום**״ (רש״י שם, ישעיהו כ״ח, כ׳ ד״ה והמסכה צרה).*

אולם כפי שכבר ראינו, הגמרא ביומא מטה באופן מפתיע את לשון הצרה למשמעות של ״רעות״.

[1987] מלשון ״אִשָּׁה אֶל אֲחוֹתָהּ לֹא תִקָּח לְצָרֹר״ (ויקרא י״ח, י״ח), המבואר (ברש״י יומא ט׳ ע״ב ד״ה צרה) במשמעות של חיבור.
״צרה - **לשון ריעות**, כשתי נשים לאיש אחד וכעסתה צרתה (שמואל א, א׳) ואשה אל אחותה לא תקח לצרור (ויקרא י״ח).

[1988] כפי שהבאנו מלימוד חז״ל מלשון ה״צרה״ המיוחסת לפסל מיכה.
״ **וְעָבַר בַּיָּם צָרָה** וְהִכָּה בַיָּם גַּלִּים (זכריה י׳, י״א). אמר רבי יוחנן: זה פסלו של מיכה״ (סנהדרין ק״ג, ע״ב) - ... ואין צרה אלא עבודה זרה שנ׳ והמסכה צרה כהתכנס (ישעיה כ״ח, כ׳) ואומר **ואשה אל אחותה לא תקח לצרור** (ויק׳ י״ח, י״ח)״ (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס׳ דויהי בשלח פרשה ג׳).

[1989] ״תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה״ (סנהדרין ק״ג, ע״ב).

[1990] **צלם מנשה, בהיכל או בבבית קודשי הקודשים**: הכתובים המתארים את הכנסת מנשה צלם להיכל, מתארים כי הכניסו ״בְּבֵית הָאֱלֹהִים״, בלא לפרט להיכן הכניסו שם.

״וַיִּשְׁכַּב יְחִזְקִיָּהוּ עִם אֲבֹתָיו וַיְקַבְּרֻהוּ בְּמַעֲלֵה קִבְרֵי בְנֵי דָוִיד וְכָבוֹד עָשׂוּ לוֹ בְּמוֹתוֹ כָּל יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלָם וַיִּמְלֹךְ מְנַשֶּׁה בְנוֹ תַּחְתָּיו. בֶּן שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה מְנַשֶּׁה בְמָלְכוֹ וַחֲמִשִּׁים וְחָמֵשׁ שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלָם. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה׳ כְּתוֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹרִישׁ ה׳ מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...וַיָּשֶׂם אֶת פֶּסֶל הַסֶּמֶל אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים אֶל דָּוִיד וְאֶל שְׁלֹמֹה בְנוֹ בַּבַּיִת הַזֶּה וּבִירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל אָשִׂים אֶת שְׁמִי לְעוֹלָם״ (דברי הימים ב׳, ל״ב, ל״ג – ל״ג ז׳).

אמנם, מדברי הגמרא בסנהדרין משמע כי מנשה מביא את הצלם עד ההיכל בלבד ולא עד לקודשי הקודשים. את הצעד הנוסף הקשה יותר, עושה אחריו אמון בנו.

״אחז העמידו בעלייה, שנאמר וְאֶת הַמִּזְבְּחוֹת אֲשֶׁר עַל הַגַּג עֲלִיַּת אָחָז וגו׳ (מלכים ב׳, כ״ג, י״ב), **מנשה העמידו בהיכל**, שנאמר וישם את פסל האשרה אשר עשה בבית אשר אמר ה׳ אל דוד ואל שלמה בנו בבית הזה ובירושלים אשר בחרתי מכל שבטי ישראל אשים את שמי לעולם (מלכים ב׳ כ״א), **אמון הכניסו לבית קדשי הקדשים**, שנאמר (ישעיהו כ״ח) כִּי קָצַר הַמַּצָּע מֵהִשְׂתָּרֵעַ וְהַמַּסֵּכָה צָרָה כְּהִתְכַּנֵּס...״ (סנהדרין ק״ג, ע״ב).

אולם ממקורות חז״ל במקומות אחרים, אין הדבר ברור. דברי הכתוב בישעיהו ״כִּי קָצַר הַמַּצָּע מֵהִשְׂתָּרֵעַ וְהַמַּסֵּכָה צָרָה כְּהִתְכַּנֵּס״, המיוחסים בגמרא בסנהדרין למעשיו של אמון, מיוחסים על ידי רש״י בישעיהו למנשה.

״כִּי קָצַר הַמַּצָּע מֵהִשְׂתָּרֵעַ וְהַמַּסֵּכָה צָרָה כְּהִתְכַּנֵּס - ...ורבותינו דרשוהו **על עכו״ם שהכניס מנשה להיכל** קצר המצע הזה מהשתרע מהשתרר עליו שני רעים... ״ (ישעיהו כ״ח, כ׳ ורש״י ד״ה והמסכה צרה).

בפרשת החזרת המלך יאשיהו את ארון ה׳ למקומו, מציין רש״י במקום כי **הן מנשה והן אמון** הוציאו את הארון ממקומו לטובת הצלם.

״וַיַּעַשׂ יֹאשִׁיָּהוּ בִּירוּשָׁלַם פֶּסַח לַה׳...וַיַּעֲמֵד הַכֹּהֲנִים עַל מִשְׁמְרוֹתָם...וַיֹּאמֶר לַלְוִיִּם הַמְּבִינִים לְכָל יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לַה׳ תְּנוּ אֶת אֲרוֹן הַקֹּדֶשׁ בַּבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִיד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל... - לפי פשוטו שהעבירו **מנשה ואמון את הארון וישימו תחתיו פסיליהם** כדמוכח לעיל (דברי הימים ב׳, ל״ג) במנשה וישם פסל הסמל וגו׳ לפיכך צוה יאשיהו להושיבו וליתן הארון במקומו אשר בנה שלמה...״ (דברי הימים ב׳, ל״ה, א׳ – ג׳ ורש״י ד״ה תנו את ארון הקודש).

חז״ל במדרש תנחומא מייחסים מפורשות את הכנסת הצלם לבית קודש הקודשים למנשה.

״**עמד מנשה ועשה את הצלם והכניסו לבית קודש הקדשים** שנאמר (דברי הימים ב׳, ל״ג) וַיָּשֶׂם אֶת פֶּסֶל הַסֶּמֶל אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית הָאֱלֹהִים״ (מדרש תנחומא פרשת בחוקותי סימן ג׳).

*"מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות דמים. עבודה זרה - דכתיב כי קצר המצע מהשתרע (ישעיהו כ"ח) מאי קצר המצע מהשתרע? אמר רבי יונתן: קצר מצע זה מהשתרר עליו **שני רעים** (צלם שהעמיד מנשה בהיכל – רש"י) כאחד. והמסכה צרה כהתכנס (ישעיהו כ"ח), אמר רבי שמואל בר נחמני: כי מטי רבי יונתן להאי קרא בכי, אמר: מאן דכתיב ביה כנס כנד מי הים (תהלים ל"ג), **נעשית לו מסכה צרה! - לשון ריעות, כשתי נשים לאיש אחד** וכעסתה צרתה (שמואל א', א') ואשה אל אחותה **לא תקח לצרור** (ויקרא י"ח)" (יומא ט', ע"ב ורש"י ד"ה צרה).*

את "קָצַר הַמַּצָּע מֻהְשְׁתָּרַע" מציגה הגמרא כשיתוף השכינה והצלם כ"שני רעים" – "קצר מצע זה מהשתרר עליו **שני רעים**". לאופן הבנה זה היא מגיעה מתוך בחירתה לבאר את "הַמַּסֵּכָה צָרָה" במשמעות של "צרת אישה"[1991], שאף אותה היא בוחרת להעמיד במשמעות של רעוּת מכוח חיבור האישות שיש לשתי הנשים עם הבעל האחד, ולא במשמעות של "צרוּת" מצד תפיסת כל אחת את מקומה של חברתה.

הגם שבתיאור זה, ניתן היה עוד להתנכר לקירבה הזו שיוצר הכתוב בין השכינה לבין הצלם, וליחסו כתיאור הקירבה כפי שיצרו אותה ישראל עובדי העבודה זרה, ולא מצד השכינה, דברי חז"ל בנבואת ירמיהו על רחל המבכה על בניה השמים קירבה זו בפיה של רחל עצמה[1992], מחייבים להבין קירבה זו אף מצד השכינה.

*"כֹּה אָמַר ה' קוֹל בָּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים רָחֵל מְבַכָּה עַל בָּנֶיהָ מֵאֲנָה לְהִנָּחֵם עַל בָּנֶיהָ כִּי אֵינָנּוּ - מדרש אגדה אמר שהלכו אבות ואמהות לפייס את הקב"ה על שהעמיד מנשה דמות בהיכל ולא נתפייס נכנסה רחל אמרה לפניו רבונו של עולם רחמי מי מרובים רחמיך או רחמי ב"ו הוי אומר רחמיך מרובים **והלא אני הכנסתי צרתי בתוך ביתי** שכל עבודה שעבד יעקב את אבי לא עבד אלא בשבילי כשבאתי ליכנס לחופה הכניסו את אחותי ולא די ששתקתי אלא שמסרתי לה סימני **אף אתה אם הכניסו בניך צרתך בביתך שתוק להם**" (ירמיהו ל"א, י"ד ורש"י ד"ה רחל מבכה על בניה).*

ההשוואה שבין צרוּת לאה ורחל, לבין צרוּת הצלם והשכינה הופכת את מאפיין הקשר הזה שבין השכינה והצלם להיות בר קיימא, שהרי ללא כך, איך יכולה רחל להשוות בין קירבת האישות הלגיטימית שבינה ובין לאה לבין הקירבה הלא לגטימית של הצלם לשכינה אותה כופה מנשה על ה' בבית המקדש? מתוך העלאתה של רחל בכל אופן השוואה זו, אנו למדים בהכרח כי רחל בתפילתה מבקשת מה' כי יתן מעמד ליחס ה"צרירוּת" שיצר מנשה בין הצלם והשכינה כדוגמת המקום שנתנה היא ללאה לשתפה אף היא באישותה עם יעקב. משמעות הדבר היא, שרחל פועלת לכך כי השכינה תרחיב את הווייתה הופעתה אף על חומרי החיים וצורתם החופשית כפי רצונו של האדם, דבר שנמנע עד אז, מכוח תלות השכינה את קיום הווייתה האין סוף בחומרי החיים, במעשה ציווייה מן השמים.

כך ראינו קובע ה' מפורשות לאחר מעמד הר סיני.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם - אלהי כסף - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, **שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות**. ואלהי זהב - בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, **שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב**" (שמות כ', י"ח – י"ט ורש"י ד"ה אלהי כסף וד"ה ואלהי זהב).*

התבוננות בפרשת הצלמים במסכת תענית מלמדת כי התרצות ה' לרחל להכניס את הצלם לקשר רעוּת עם השכינה, כופה עליו את הווייתה של השכינה עד כדי שיתופו לפעול למענה. כך לומדת הגמרא שם, מן הסתירה העולה בספר דניאל ביחס למספר הצלמים שהכניס מנשה להיכל.

את דיונה על הצלמים מביאה הגמרא על בסיס דברי המשנה כי בשבעה עשר בתמוז העמיד צלם בהיכל.

[1991] ולא מצד צרוּת המסכה מלהופיע שכינה, כפי שביאר רש"י שהבאנו לעיל על הכתוב עצמו:
"והמסכה צרה - ... לפי שקצר המצע מהשתרע אני לבדי עליו שנאמר (מלכים א', ח') הנה השמים לא יכלכלוך וכל שכן בהכניסכם מסכה עמי כביכול **צר לנו המקום**" (רש"י ישעיהו כ"ח, כ' ד"ה והמסכה צרה).

[1992] המלמדת סנגוריה על ישראל בפני ה'.

*"חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז...בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, ובטל התמיד, והובקעה העיר. ושרף אפוסטמוס את התורה **והעמיד צלם בהיכל**" (תענית כ"ו, ע"א – כ"ו ע"ב).*

את ההעמדת הצלם הזה מייחסים חז"ל למנשה מלך יהודה.

"הועמד צלם בהיכל - שהעמידו מנשה, כדמפורש בתרגום ירושלמי בפרשת השמים כסאי וגו' (ישעיהו ס"ו)" (רש"י שם, תענית כ"ו, ע"ב).

בדיון הגמרא על דברי המשנה, היא מביאה את המקור להעמדת הצלם בהיכל מספר דניאל.

"העמיד צלם בהיכל מנלן? דכתיב וּמֵעֵת הוּסַר הַתָּמִיד וְלָתֵת שִׁקּוּץ שֹׁמֵם (דניאל י"ב, יא) - דבעת שהוסר ונתבטל התמיד - באותו היום נתן שקוץ שומם, דהיינו הועמד צלם בהיכל" (תענית כ"ח, ע"ב ורש"י ד"ה ומעת הוסר התמיד לתת שקוץ שומם וגו').

על כך שואלת הגמרא, וכי אחד הושם בהיכל, והרי בדניאל שלשה פרקים לפני כן, מובא כי שיקוצים הושמו בהיכל ולא רק שיקוץ אחד.

"וחד הוה? והכתיב וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם! (דניאל ט', כ"ז) - כלומר הא כתיב קרא אחרינא, דכתיב ביה שקוצים דמשמע תרי" (המשך תענית שם, כ"ח, ע"ב ורש"י ד"ה הכי גרסינן: והא כתיב על כנף שקוצים).

על כך עונה הגמרא כי אכן מנשה העמיד בהיכל שני שיקוצים, אלא שאחד נפל על חברו וקטע לו את ידו, ועל כן הנקטע לא נחשב בפסוק המאוחר יותר בדניאל.

"אמר רבא: תרי הוו (שהעמידן מנשה בהיכל – רש"י), ונפל חד על חבריה ותבריה ליה לידיה... - והנקטע לא קא חשיב, והיינו דכתיב שקוץ אחד" (המשך תענית שם, כ"ח, ע"ב ורש"י ד"ה ונפל חד על חבריה וקטעיה לידיה).

לכאורה עד כאן, מהלך הגמרא נראה פשוט ואינו מלמד נקודה עקרונית כלשהי על מעשה העמדת הפסל בהיכל. אין לכאורה כל משמעות לשאלה, האם מנשה מטמא את היכל בהעמדת פסל אחד או שניים. אולם דברי הגמרא בסיומה, משנים את פשט ההבנה מקצה לקצה.

בסופה מציינת הגמרא, כי נמצא כתוב –"אתה רצית להחריב את ביתו של ה', ידך הושלמה לו".

"ואשתכח דהוה כתיב: אנת צבית לחרובי ביתא, ידך אשלימת ליה" (תענית כ"ח, ע"ב – כ"ט ע"א).

נראה כי שפט הדברים הינו, כי על הפסל שנקטעו ידיו נמצא כתוב "דברי" הפסל שנפל עליו וגרם לקטיעה זו – "אתה רציתה להחריב את ביתו של ה', על כן ידך הושלמה לה".

כך לכאורה מבאר תו"ס בפרשה זו בביאורו הראשון.

*"ואשתכח דכתיב עילויה - על אותו יד פירוש מצאו כתוב על היד שנחתכה מן הצלם אנת צבי לאחרובי ביתיה כלומר ביתו של הקב"ה אשלמת ליה כלומר **וכחך נתת לו**..." (תוספות שם, תענית כ"ח, ע"ב ד"ה ואשתכח דכתיב עילויה).*

על פי ביאור זה של תו"ס, קטיעת ידי הצלם, משמעותה היא שלילת כוחו לידי השכינה. אין הוא מסוגל מעתה לפעול מכוחו, והוא הינו מעתה חלק מהווייית ה שכינה.

ביאורו השני של תו"ס משנה במיקום הכתוב ותוכנו, שינוי בעל משמעות רבה ביותר.

*"...ויש מפרשים דהכתיבה הוה על הצלם השלם וה"ק אשכחי' עליה על הצלם השלם אנת צבי לאיחרובי ביתיה כלומר אתה רצית להחריב ביתו של הקדוש ברוך הוא וידך אשלמת ליה **לכך שלמתי את ידך להקדוש ברוך הוא** שחתכתי" (המשך תו"ס שם, תענית כ"ח, ע"ב ד"ה ואשתכח דכתיב עילויה).*

על פי פשט זה של תו"ס הצלם השלם שגרם לקטיעת ידי הצלם הראשון, הוא זה שמשלים את כוחו של הצלם השבור לה'. משמעות הדבר היא כי בכניסת הצלמים אל הווייית האין סוף בקודש

הקודשים, משליטה הוויית האין סוף את עצמה על הצלמים עד כדי שהצלמיות עצמה משליטה את כוח עצמה כלפי השכינה ומייחסת את הכוח הפועל הצלמי שבחומרי החיים להופעת האין סוף.

רש"י במקום מביא שני ביאורים המקצינים עוד יותר את השינוי שנוצר בהוויית הצלמים במפגשם עם הוויית השכינה בהיכל.

"אשתכח דכתיב - על ההוא צלם הכי. אנת צבית לאחרובי ביתיה וידך אשלימת ליה - הצלם אומר לחבירו: אתה רצית להחריב ביתו של מקום, שהטית ישראל אחריך - ואני עשיתי בך נקמה ושילמתי לך ידי" (רש"י שם תענית כ"ט ע"א ד"ה אשתכח דכתיב וד"ה אנת צבית לאחרובי ביתיה וידך אשלימת ליה).

באופן שאינו רגיל משנה רש"י מלשון הגמרא. את לשון "**וידך** אשלימת" המתייחסת לידיו של הפסל השני הוא מפנה אל עצמו – "ושילמתי לך **ידי**". משמעות הדבר לכאורה היא כי הפסל ה"מֻקְנֶה" לשכינה מתנקם בפסל האחר בכך שהוא נופל עליו ושובר עליו את ידו שלו! בכך משליט הפסל השבור את הוויתו הפועלת על הפסל השלם שפעולת ידיו תעוצב מעתה על פי הוויית הפסל ששבר עליו את ידיו.
ייחודיות יוצאת הדופן של הסבר רש"י היא בכך שכוח הפסל השלם **נשאר בידו הוא** ולא בידי השכינה, אלא שמסירות הנפש של הפסל האחד לקטוע את ידו על הפסל האחר, מביאה לכך שכוחו של הפסל השלם, מקבלת את צביון רצונו והשלמתו של הפסל הקטוע כלפי השכינה.

הסברו השני של רש"י מרחיק עוד יותר לכת ביכולת קיום הוויית הפסל כהוויית שכינה, באופן המסתפק ברמת הפעולה הרצונית של הפסל המֻקְנֶה לה', שאינו נצרך להגיע לרמה של "שבירה" ואיבוד ה"יש" העצמי שלו על מנת להביא להפניית כוח ה"צלמיות" כלפי השכינה.

*"...לשון אחר: אנת צבית לאחרובי ביתא **וידך אושלית לי, לשון שאילת כלים, כלומר: ועלה בידי**" (המשך רש"י שם תענית כ"ט ע"א ד"ה אנת צבית לאחרובי ביתיה וידך אשלימת ליה).*

על פי לשון זו, הפסל הפונה אל הוויית השכינה הוא השובר את ידי הפסל השני. בכך הוא שולל את כוח פעולת ידיו אליו. יוצא על פי ביאורו זה של רש"י כי בסופו של תהליך נמצא כוחם של שני הפסלים בידי הפסל האחד השלם. הוויית השכינה מופיעה דרך חומרי החיים הבחיריים עצמם ואינה עוברת דרך הווייתה הבלתי בחירית של השכינה עצמה בדרך הכשרתה. בכך מבטא רש"י זווית הרְחָבָה עצומה של הוויות השכינה להופיע בחומרי החיים הרצוניים עצמם.
אמנם, גם על פי ביאורי תו"ס שהבאנו לעיל, תוצר שימת מנשה מלך יהודה את הצלמים בהיכל, הופכית לגמרי מן המצופה. אם בהשלכה ההווית, מביאים הצלמים לעקירת השכינה ממקומה, הרי בטווח העתידני, משפיעה השכינה על ה"צלמיות" להופיע את הוויית האין סוף דרכה, מה שלא ניתן היה להיעשות עד אז מפאת קיומה הרצוני החופשי, שאינו מושתת על הוויית הציווי שמן השמים. מנשה מלך יהודה למעשה גורם במעשיו ל"כפיית" ההשגחה האלוהית להרחיב את הוויית אין סופיותה אף בכלים אלו.
על פי ביאור זה של תרחיש הצלמים בהיכל, חורבן בית המקדש משום כִּי קָצַר הַמַּצָּע מֵהִשְׁתָּרֵעַ וְהַמַּסֵּכָה צָרָה מֵהִתְכַּנֵּס"[1993] הוא מפאת כי מעת היותם עתה המסכה והשכינה "שני רעים"[1994], קצר המצע – בית המקדש[1995] מהשתרע עליהם שניהם, ונצרך מבנה מחודש של בית מקדש ושכינה להופעתם. זאת לא ניתן היה לממש בבית ראשון שלא נבנה על תשתית זו על כן נצרך הוא היה להיחרב ולהמתין לבניינו רחב השכינה של בית שלישי שיבנה במהרה בימינו.

את התפיסה העתידנית הזו שבמעשה מנשה מלך יהודה, מקיימת הוויית משה הטמונה בהוויית שמו של מנשה בכהונת יהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן מְנַשֶּׁה. אותה הוויית כהונה לוויית של משה המממשת את הוויית פסל מיכה לתת לה את צביונה העל מוות שמעבר לעיוות קיומה הנוכחי, היא גם זו הנותנת את מגמת העל מוות במעשה הצלמים של מנשה לעתיד, עליה עמדנו עתה. על כן מצרפת השכינה את שמו של מנשה בהווייתו של משה בהופעת כהונתו של יונתן בן גרשון. מתוך כך, פורצת הוויית החומר הבחירי המופיע בפסל מיכה את גדריה לאין סוף לא רק מחוץ להוויית המקדש, אלא אף במרחב ובמעוז הציווי - בהיכל בית המקדש.

[1993] ישעיהו כ"ח, כ'.

[1994] "מלהשתרר עליו שני רעים - שכינה ודמות הפרצוף" (רש"י סנהדרין ק"ג, ע"ב).

[1995] "מצע - בית המקדש" (רש"י סנהדרין ק"ג, ע"ב).

כל זאת על בסיס כאמור, הוויית שכינת ה' את יוסף המושתתת על חומרי החיים בהוייתם החופשית כפי שראינו בעגל המדבר ובכוחה של לגימה. את הוויית אין סוף זו "מאמצת" אף מלכות יהודה לממשה על פי הוויית קיומה היא, במרחבי השכינה הנבדלת בבית המקדש.

אמנם, התגלות ראשיתית זו של שכינת ה' אל משה דרך ערוץ מראית העין, הטמונה בתכונת כהונתו הלווייתי, אינה נקשרת אך ורק אל הוויות יוסף הפורצות את סדר החיים אם בפסל מיכה ואם בצלם מנשה מלך יהודה, אלא היא אף מקובעת בתשתית הווייתו בברכתו. אם ברכת יעקב מדגישה את ערוץ התגלות השכינה אל יוסף בממד מראית העין[1996], הרי ברכת משה מדגישה את זיקתו של יוסף אל מקור ההתגלות הראשיתית אל משה – רצון שוכני סנה.

"רְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה" – הוויית השכינה הנראית – הוויית יוסף, הנגלית אל משה

כך מחבר משה את הוויית יוסף להווייתו הוא, בתליית כל ברכת ארצו ופרותיה, ברצון ה' הנגלה אליו בתחילה בסנה.

*"וּלְיוֹסֵף אָמַר מְבֹרֶכֶת ה' אַרְצוֹ מִמֶּגֶד שָׁמַיִם מִטָּל וּמִתְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת. וּמִמֶּגֶד תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ וּמִמֶּגֶד גֶּרֶשׁ יְרָחִים. וּמֵרֹאשׁ הָרְרֵי קֶדֶם וּמִמֶּגֶד גִּבְעוֹת עוֹלָם. וּמִמֶּגֶד אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ **וּרְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה** - כמו שוכן סנה **ותהא ארצו מבורכת מרצונו ונחת רוחו של הקב"ה הנגלה עלי תחלה בסנה**" (דברים ל"ג, י"ג – ט"ז ורש"י ד"ה ורצון שכני סנה).*

עיון בפרשת הסנה מעלה, כי אופן גילויו של ה' אל משה בסנה טומן בחובו אופי קשר מיוחד בין השכינה לישראל"

*"וּמֹשֶׁה הָיָה רֹעֶה אֶת צֹאן יִתְרוֹ חֹתְנוֹ כֹּהֵן מִדְיָן וַיְנַהַג אֶת הַצֹּאן אַחַר הַמִּדְבָּר וַיָּבֹא אֶל הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵבָה. וַיֵּרָא מַלְאַךְ ה' אֵלָיו בְּלַבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיַּרְא **וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל**. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֻרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מַדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסְּנֶה. **וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים** מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא. וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים" (שמות ג', א' – ו').*

מתיאור הכתוב, נראה היה על פניו כי גילוי ה' אל משה באש הסנה על כל הקשור בו, הינו אמצעי בלבד לקשר הדיבור העתיד להתקיים מכאן ולהבא בין משה וה'. אולם הפירוט הרב של תיאור הסנה שאיננו אוכל - "וַיֵּרָא וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל", התעכבות הכתוב בתהיית משה על הדבר – "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֻרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מַדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסְּנֶה", גילוי ה' עצמו אל משה בעקבות כך – "וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה", התעכבות הכתוב על עצירתו של משה מליקרב – "וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם" ותיאור הסתרת משה את פניו – "וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים", כל אלו מלמדים את חז"ל, כי לא באמצעי להופעת הדיבור האלוהי המדובר, אלא בעצם מבנה הקשר שבין שכינת האין סוף ומשה המתרקמת אחת לאחת בתיאורים אלו.

מגילוי ה' בסנה שאינו אֻכָּל לומדים חז"ל כי השכינה הניגלית למשה באש, מופיעה כאש שאין במגעה סכנה של כלייה.

*"...**כאשר ראית הסנה עושה שליחותי ואיננו אוכל, כך תלך בשליחותי ואינך ניזוק**" (רש"י שמות ג', י"ב ד"ה ויאמר כי אהיה עמך).*

אולם לא רק זאת. העצמת מגע הראייה עימה מעצימה במקביל את רמת גילוי האין סוף שבה לעיני האדם. כך מביאים חז"ל בתיאור גישתו של משה להטיב את ראייתו בה.

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֻרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מַדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסְּנֶה" (שמות ג', ג').

תגובת ה' להתקרבות זו בעיני חז"ל, מפתיעה ביותר.

[1996] "בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת **עֲלֵי עָיִן** (**חנו נטוי על העין הרואה אותו** – רש"י) בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר (בשביל לשור – רש"י) - בנות מצרים היו צועדות על החומה **להסתכל ביופיו**...עלי שור. **על ראייתו**, כמו (במדבר כ"ד, י"ז) אשורנו ולא קרוב..." (בראשית מ"ט, כ"ב ורש"י ד"ה בנות צעדה עלי שור).

*"וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת **וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים** מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי. וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא" (שמות ג', ד' – ה').*

מן הפשט, נראה היה כי התגלות ה' עצמו אל משה וקריאתו אליו, נועדו להרחיקו מן האש. אולם זהויים של חז"ל כי במקום המלאך המתגלה אל משה, מתגלה עתה הקב"ה בעצמו[1997], מביאם למסקנה כי דווקא התקרבות משה אל האש והבטתו בה היא המביאה ל"שידרוג" הגילוי אליו מהתגלות של מלאך להתגלות ישירה של ה'.

*"ויאמר משה אסורה נא ואראה (שמות ג', ג'). ר' יוחנן אמר שלש פסיעות פסע משה, ר"ל אמר לא פסע אלא צוארו עקם, **א"ל הקב"ה נצטערתה לראות, חייך שאגלה עליך**, מיד ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה..." (מדרש תנחומא פרשת שמות סימן י"ג).*

בדרך זו נוקטים חז"ל אף שדיבור ה' אל משה, נושא מגמה הפוכה של ריחוק – "וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא".

עקביות תפיסת התקרבות ראייתו של משה כחלק ממהלך ההתגלות **הנירצה** על ידי ה' היא כה גדולה, עד שעל אף דברי ה' – "אַל תִּקְרַב הֲלֹם" אין חז"ל רואים את הסתרת משה את פניו – "וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים"[1998], כמעשה הגון, אלא מתייחסים לתגובה זו בביקורת המביאה לכך שרמת ההתגלות למשה נחסמת ואינה מגיעה למילואה.

*"ויאמר לא תוכל לראות את פני (שמות ל"ג), תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה, כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: **כשרציתי** (**בסנה** – רש"י) **לא רצית** (שנאמר ויסתר משה פניו – רש"י), **עכשיו שאתה רוצה - איני רוצה**" (ברכות ז', ע"א).*

על פי מהלך זה, רצונו של משה – "הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ"[1999], המנסה להגיע למגע עם האין סוף דרך מראה העיניים, נחסם למשה לאחר כשלון לוחות ראשונים לפני עלייתו לקבלת לוחות שניים[2000], מפאת סירובו לאופן גילוי זה בעת מפגשו עם השכינה בסנה. אולם היא הייתה דרך ההתגלות המועדפת בהתגלותו הראשונית של ה' אל משה. בדרך התגלות זו המובלת דרך מראית העין אין אש האין סוף האוחזת בברואים "אש אוכלת", מראיה לא רק שאינו מביא ליראה, אלא אף לרצון התקרבות והזנת ראיה קרובים יותר. תגובת משה למראה האש הבוערת בסנה - "אָסֻרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מַדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסְּנֶה", אינו "סקרנות" גרידא של משה למראה המוזר הנגלה אליו, אלא מאפיין איכותי של גילוי שכינה זה המגיע אל משה במראית העין.

לעומת אש זו של הסנה, אש מעמד הר סיני הינה "כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת".

מאש הסנה ל"אֵשׁ הָאֹכֶלֶת"

"וּמַרְאֵה כְּבוֹד ה' כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות כ"ד, י"ז).

למרות זאת, אף באש זו, זנים ישראל את עיניהם בה ולא יראים ולא מזדעזעים.

תיאור הכתוב את ראייתם של נדב והביהוא והזקנים את ה', מערב בקשר זה של האדם עם השכינה אף את **מעשה האכילה והשתיה**.

1997 "וַיִּקְרָא אֵלָיו **אֱלֹהִים** מִתּוֹךְ הַסְּנֶה".

1998 המשך הפסוק שם – "וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים" (שמות ג', ו').

1999 שמות ל"ג, י"ח.

2000 "וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ ה' יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. וְהָיָה כְּצֵאת מֹשֶׁה אֶל הָאֹהֶל יָקוּמוּ כָּל הָעָם וְנִצְּבוּ אִישׁ פֶּתַח אָהֳלוֹ וְהִבִּיטוּ אַחֲרֵי מֹשֶׁה עַד בֹּאוֹ הָאֹהֱלָה. וְהָיָה כְּבֹא מֹשֶׁה הָאֹהֱלָה יֵרֶד עַמּוּד הֶעָנָן וְעָמַד פֶּתַח הָאֹהֶל וְדִבֶּר עִם מֹשֶׁה. וְרָאָה כָל הָעָם אֶת עַמּוּד הֶעָנָן עֹמֵד פֶּתַח הָאֹהֶל וְקָם כָּל הָעָם וְהִשְׁתַּחֲוּוּ אִישׁ פֶּתַח אָהֳלוֹ. וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה...וַיֹּאמֶר הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ. וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם. וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לְרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי.וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר. וְהָיָה בַּעֲבֹר כְּבֹדִי וְשַׂמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ עַד עָבְרִי. וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: (שמות ל"ג, ז' – כ"ג)

*"וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר. וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ **וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ**"* (שמות כ"ד, ט – י"א).

מביאור רש"י במקום עולה כי מעשי אכילה ושתיה אלו, אינם מעשים חיצוניים למעשה ההבטה של נדב ואביהו בשכינה, אלא חלק בלתי נפרד מדרך הבטה בה, הנעשית **בלב גס**.

*"**היו מסתכלין בו בלב גס** מתוך אכילה ושתיה, כך מדרש תנחומא..."* (רש"י ד"ה ויחזו את האלהים).

מתיאור מעלתו של משה לאחר מותו, אנו למדים כי ראייה "לב גס" משמעותה היא ראייה בדרך של רגילות.

*"וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים - **שהיה לבו גס בו ומדבר אליו בכל עת שרוצה**, כענין שנאמר (שמות ל"ב, ל') ועתה אעלה אל ה', (במדבר ט', ח') עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם"* (דברים ל"ד, י' ורש"י ד"ה אשר ידעו ה' פנים אל פנים).

צורך הזכרת הכתוב כי בראייתם של נדב ואביהו והזקנים את אלהי ישראל לא שלח ה' ידו בהם, מלמד כי אופן מפגשם עם השכינה בדרך הראיה הגסה הבלתי נבדלת כפי רגילות החיים, אינה עולה בקנה אחד עם היות גילוי השכינה מופיעה אליהם "כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת".

*"וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **לֹא שָׁלַח יָדוֹ** וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ - מכלל שהיו ראוים להשתלח בהם יד"* (שמות כ"ד, י"א ורש"י ד"ה לא שלח ידו).

מתוך כך, מציין רש"י כי בראייתם הזו נתחייבו הם מיתה.

"ויראו את אלהי ישראל - נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן, ולזקנים עד, (במדבר י"א, א') ויהי העם כמתאוננים וגו' ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה, בקציניים שבמחנה" (רש"י שם, שמות כ"ד, י' ד"ה ויראו את אלהי ישראל).

למרות זאת, נדב ואביהו ושבעים הזקנים אינם מזדעזעים בדרך מפגשם זה עם השכינה. תוצאות ההפרש שבין אין סופיות הופעתה של השכינה ליכולת מראה העיניים ורגילות המפגש במעשה האכילה והשתיה להכיל אין סופיות זו לא מופיעה בעת המעמד עצמו, אלא בהתפרטות החיים המאוחרת יותר, עת ירצו נדב ואביהו לממש אופי קשר זה עם השכינה בהקריבם אש מעצמם שאינו מכוח ציווי על המזבח[2001], וברצונם של ישראל להופיע שכינה בבשר[2002]. אמנם כאמור, פן

[2001] שתוגדר על ידי הכתוב כאש זרה:
"וַיִּקְחוּ בְּנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֵן אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עָלֶיהָ קְטֹרֶת וַיַּקְרִבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם" (ויקרא י', א').
אולם תופיע ב"לבוש" הגמרא כחידושם על חובת הבאת האש מן ההדיוט על המזבח אע"פ שהאש יורדת מן השמים. צד העצמאות עד כדי "זרות" תיוחס בפן התייחסות זה - להוראתם הלכה בפני רבם.
"רבי אליעזר אומר: לא מתו בני אהרן אלא על שהורו הלכה בפני משה רבן. מאי דרוש? ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח (ויקרא א') - אף על פי שהאש יורד מן השמים, מצוה להביא מן ההדיוט - **ואף על פי שהורו כראוי, נענשו שלא נטלו רשות**" (יומא נ"ג, ע"א ורש"י ד"ה מצוה להביא מן ההדיוט).

[2002] וַיְהִי הָעָם כְּמִתְאֲנְנִים רַע בְּאָזְנֵי ה' וַיִּשְׁמַע ה' וַיִּחַר אַפּוֹ וַתִּבְעַר בָּם אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה (במוקצין שבהם לשפלות, אלו ערב רב. רבי שמעון בן מנסיא אומר בקצינים שבהם ובגדולים – רש"י)...וְהָאַסַּפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר" (במדבר י"א, א' – ד').

דברי חז"ל במדרש מחברים בין המתאוננים למתאווים לבשר

"...וכי לא היה להם זקנים קודם לכן והכתיב בהר סיני (שמות כ"ד) ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא וגו' והפרשה הזו אח"כ היתה ואז היו הזקנים אלא בשעה שבאו ישראל לאותן הדברים ויהי העם כמתאוננים נשרפו כולם באותה שעה אלא שהיתה שריפתם כשריפת נדב ואביהוא שאף הם הקלו ראשם בעלותם להר סיני כשראו את השכינה, (שם שמות כ"ד) ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו...והיו ראוין לישרף באותה שעה הזקנים ונדב ואביהוא ומפני שהיה יום מתן תורה חביב לפני הקב"ה לפיכך לא רצה לפגוע בהן בו ביום לעשות פרצה בהן ההי"ד (שם שמות כ"ד) ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו מכלל שהיו ראוין להשתלח יד אבל לאחר זמן גבה מהן נדב ואביהוא אף הן נשרפו כשנכנסו לאוהל מועד **והן נשרפו כשנתאוו אותה תאוה** שנא' (במדבר י"א) **והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה** מהו והאספסוף רבי שמעון בר אבא ורבי שמעון בן מנסיא אחד מהן אומר אלו הגרים שעלו עמהן ממצרים ונאספין עמהם שנאמר (שמות יב) וגם ערב רב עלה אתם ואחד מהן אומר והאספסוף אלו סנהדרין שנא' (במדבר י"א) אספה לי שבעים איש" (במדבר רבה פרשה טו ד"ה כד אספה לי).

כפי שכבר הזכרנו בפרק "הכוח להחיות מכוח התאווה" (עמ'_____), דברי הרב קוק נותנים לדרישת בשר זו את מגמת החזון.

נבדל זה של אש ה' מן החיים, כלל אינו קיים באש הסנה, שראייתה מביאה דווקא לתשוקת ההתקרבות והרחבת מסת ההתגלות. מתוך כך, את המגמה **המרחיקה** את משה ממראה העיניים, הנגלית אל משה בדיבור ה' אליו – "וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא", אין לנו אלא לראות כגילוי שכינה **מקביל, המרחיק ממראית העין, ומתרכז בדיבור הקול.** אופן גילו זה מופיע למשה בד בבד עם גילויו של ה' אליו במראה האש.

הטיית משה את גילוי השכינה אל "זירת" הדיבור

על בסיס הבנת דיבור ה' אל משה – "אַל תִּקְרַב הֲלֹם" כקיום השכינה עם משה ערוץ קשר דיבור, במקביל לקיומה עימו את ערוץ קשר הראיה במראה האש, הרי סרובו של משה להביט בשכינה הינו הכרעה בחירית של משה להעדיף את קשר הדיבור עם השכינה. באופן התבוננות זה מעשהו של משה הינו מעשה חיובי שמטרתו לאפשר את מרחב הנגיעה הגדול ביותר בין האין סוף לישראל מכוח גבוליותו הדקה שיותר של הקול ביחס לזו של המראה.

את מניעת מעשה הראיה להגיע לשיא בהופעת השכינה בעיתו של משה, מבטאים חז"ל בתיאור מניעתו של ה' את משה מלהסתכל באספקלריא.

פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות פרק ג ד"ה ה) ויאמר אל ה) ויאמר אל תקרב הלום. **עדיין לא קרב הזמן להסתכל באספקלריא**:

את השגתו של מה את ה' באספקלריא המאירה, משיג משה רק בהווייית קול ולא בהווייית מראה.

על הצד החיובי שבבחירתו של משה של ליקרב אל האש, עומדת הגמרא בברכות בדעת רבי שמואל בר נחמני החולק על דעת רבי יהושע בן קרחה שהבאנו לעיל.

"ופליגא דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן; דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, בשכר שלש זכה לשלש: בשכר ויסתר משה פניו (שמות ג') - זכה לקלסתר פנים. בשכר כי ירא - זכה לוייראו מגשת אליו (שמות ל"ד), בשכר מהביט - זכה לותמנת ה' יביט (במדבר י"ב)" (ברכות ז', ע"א).

אמנם, התבוננות ב"זכויות" הניקנות למשה וממילא לעם ישראל בעקבות סירובו להביט בשכינה, מלמדת כי הינן שייכות לאפיק קשר שונה לחלוטין מזה שהיה אמור להופיע לו ערוץ ההבטה הוא זה שהיה מוביל את הקשר הזה. הכרעת משה בין שתי ערוצי הקשרים לאין סוף אינה בין אחת שמתאפשר בה קיום קו אין סוף החיים והשניה שאינה כן, אלא בין אופני קשר שונה, שלכל אחד מהם ייתרונותיו וחסרונותיו.

את הזכאות ל"קלסתר פנים" מבארים חז"ל כ"קירון עור הפנים" של משה.

"לקלסתר פנים - כי קרן עור פניו" (רש"י ברכות ז', ע"א).

קירון עור הפנים הזה הוא הנושא עימו את מצב ה"יראה", שכרו השני של משה – "בשכר כי ירא - זכה לוייראו מגשת אליו" (שמות ל"ד).

כך מתוארת יראה זו של אהרון וישראל, בירידת משה מן ההר בלוחות שניים.

"וַיְהִי בְּרֶדֶת מֹשֶׁה מֵהַר סִינַי וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיַד מֹשֶׁה בְּרִדְתּוֹ מִן הָהָר וּמֹשֶׁה לֹא יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ. וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו" (שמות ל"ד, כ"ט – ל').

חז"ל מלמדים אותנו, כי בלוחות שניים כבר לא מסוגלות העיניים לשאת ולהכיל, מה שהצליחו להכיל במעמד הר סיני.

"בזיהרא עילאה דאדם הראשון היה אורו של משה ואורו של משיח כלול כאחד...הקדושה של דור המדבר תבעה את האחדות של זיהרא דאדה"ר, **ורצו שמשה דווקא יאכילם בשר ושיכנס להאיר בתוך החוצפא**..." (מאורות הראייה הגדה של פסח).

*"וייראו מגשת אליו - בא **וראה, כמה גדולה כחה של עבירה, שעד שלא פשטו ידיהם בעבירה, מהו אומר** (שמות כ"ד, י"ז) **ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל, ולא יראים ולא מזדעזעים**; ומשעשו את העגל, **אף מקרני הודו של משה היו מרתיעים ומזדעזעים**" (רש"י שמות ל"ד, ל' ד"ה וייראו מגשת אליו).*

"רגילות" מעשה הבטת העין ומעשה האכילה והשתיה המצורפים המקבילים לו, כבר אינה קיימת בהופעת השכינה במשה דרך קירון עור פניו. את מקומה של ה"רגילות" תופס קשר ה"יראה" הכולל אף את יראתו של אהרון עצמו ממשה! – "וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו". בכך מתרחק אופי הקשר שבין ישראל והשכינה עוד יותר מקשר ה"ראיה" שבאש הסנה. אש זו כאמור, לא רק שאיפשרה בעת מגעה הראשוני להיות עימה בקשר "רגילות", אלא אף משכה את המתבונן אליה, בלא שבהמשך תופענה תוצאות תכונת "אכילתה".

את עומק השוני שבין שתי דרכי ההתגלויות, זו שאמורה הייתה להופיע למשה לו לא דחה את התגלות מראה העיניים אליו, לזו שהוא מקבל בשכר הסתרתו את פניו, אנו מזהים במלואו בשכרו השלישי של משה – "בשכר מהביט - זכה לותמנת ה' יביט" (במדבר י"ב)[2003]. את אופי הקשר הזה שבין משה לה' מציג ה' למרים ואהרון, בפרשת צרעת מרים.

את הפרשה פותחים מרים ואהרון בביקורת על משה הפורש מן האישה בעקבות קשר השכינה עימו.

"וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה עַל אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית (על אודות גירושיה – רש"י) אֲשֶׁר לָקָח כִּי אִשָּׁה כֻּשִׁית לָקָח (ועתה גרשה – רש"י). וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה' הֲלֹא גַם בָּנוּ דִבֵּר (ולא פרשנו מדרך ארץ – רש"י) וַיִּשְׁמַע ה'" (במדבר י"ב, א' – ב').

תשובת ה' מבארת כי פרישה זו של משה הינה הכרחית.

*"וַיֵּרֶד ה' בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וּמִרְיָם וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם. וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה' בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת **וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט**..." (במדבר י"ב, ה' – ח').*

בציון קרבת דיבור ה' אל משה כקירבה "פֶּה אֶל פֶּה" מלמד הכתוב אף על מאפייניה של קירבה זו ועל המחיר שהיא גובה. כך מתרגמים זאת חז"ל.

*"פה אל פה - אמרתי לו לפרוש מן האשה. **והיכן אמרתי לו, בסיני** (דברים ה', כ"ז) לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי" (רש"י במדבר י"ב, ח').*

קירבת "פֶּה אֶל פֶּה" שאינו מצד נגיעת השפתיים אלא כנגיעת דיבור, מותירה את קשר הבשר מאחור. מתוך כך גם ה"מראה" המיוחס למשה, אינו מראית תמונה, אלא מראה דיבור.

*"ומראה ולא בחידות - **מראה זה מראה דבור**, שאני מפרש לו דבורי במראת פנים שבו ואיני סותמו לו בחידות, כענין שנאמר ליחזקאל (יחזקאל י"ז, ב') חוד חידה וגו', יכול מראה שכינה, תלמוד לומר (שמות ל"ג, כ') לא תוכל לראות את פני" (רש"י שם, במדבר י"ב, ח' ד"ה ומראה ולא בחידות).*

אף המשך תיאור ה' את נבדלות נבואת משה משאר הנביאים באמירתו – "וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט", אינה תמונת מראה אלא תמונת דיבור.

באופן זה מביא הכתוב את קרבת משה אל ה' פָּנִים אֶל פָּנִים.

"וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ" (שמות ל"ג, י"א).

כך מבאר הרמב"ם ב"מורה נבוכים" בעניין.

*"הנה כבר התבאר לך **כי שמיעת הקול מבלתי אמצעיות מלאך** יכנה עליו פנים בפנים" (ספר מורה הנבוכים חלק ראשון פרק ל"ז).*

[2003] המשך דעת רבי שמואל בר נחמני שם ברכות ז', ע"א.

מכאן עולה כי השכר שמקבל משה בעקבות הסתרת פניו - "בשכר מהביט - זכה לותמנת ה' יביט" (במדבר י"ב)[2004], הינו **ערוץ קשר חליפי** לזה שהוא מונע מעצמו במראה העיניים. במקום קשר שערוץ הראיה הוא נָשָׂאוֹ, קשר שערוץ הדיבור הוא נשאו. בסירובו של משה להביט בשכינה מקדם משה את הדיבור להיות לקו הקשר המרכזי שבין הוויית האין סוף לבין ישראל. מתוך כך מצתמצמת הוויית הראיה לרמתה המוגבלת וכבר אינה יכולה לשאת אף את קרני הודו של משה. מצב זה שבו כבר שולט הקול בהופעת השכינה, ומראה העיניים האנושיות כבר אינו יכול להחיל את אין סופיות השכינה, מסרובו של משה בסנה הוא מגיע.
בד בבד, עם צמצומה של הוויית ראיית העין, מצומצמת אף יכולת המגע ה"רגילותי" מלהיפגש עם השכינה. רגילות זו או "גסות" זו בשכינה[2005] מצתמצמת הן מצד יכולת מפגשה עם השכינה בעצם מעשה האישות[2006] או אף ביכולת לקיומו במקביל לקיום הקשר עם השכינה[2007] והן מצד יכולת מפגשה עימה במעשה האכילה והשתיה[2008].

נמצאנו אם כן למדים, כי הוויית התגלות האין סוף מעת התגלות ה' אל משה בסנה ועד לקבלת לוחות שניים, עוברת שלשה שלבים. בשלב הראשון בסנה, התגלות ה' באש הינה אש מקרבת שגילוי האין סוף בה גובר עם ההתקרבות אליה. רמת "רגילות" הקשר לאש זו היא הרבה ביותר. בשלב השני במעמד הר סיני, מופיעה הוויית האין סוף כבר במצב נבדל של "אֵשׁ אֹכֶלֶת". אף שישראל ובראשם נדב ואביהו והזקנים אינם מתיראים ממנה[2009] ונפגשים עימה במעשה רגילות[2010], מכונה כבר רגילות זו בשם "גסות" והיא תובעת את נבדלותה בהמשך הדרך ומביאה למותם. בשלב השלישי, עת לוחות שניים, מתגבר ערוץ הדיבור אותו מבליט משה במעשה הסתרת פניו בסנה, וערוץ קשר הראיה כבר אינו מסוגל לשאת את גילוי אין סוף החיים ומחייב את משה להסתיר את קרני הודו.

אמנם, כפי שראינו בגילוי הסנה, כי קשר הראיה והדיבור עם השכינה מופיעים בד בבד, תוך שההדגשי כוח הראיה והדיבור להוביל את הופעת השכינה מתחלפים לסרוגין, כך גם בעת מעמד הר סיני, משמשים הראיה ודיבור בעירבוביה, כשערוץ הראיה מפנה אט אט את מקומו לטובת הדיבור המופיע בשיאו בגילוי עשרת הדברות.

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר. אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים..." (שמות כ', א' – ב').

את מיקוד מעמד הר סיני לדיבור עשרת הדברות יוצרים חז"ל כבר בשלב הקודם לעשרת הדברות. למרות שעוד לא התגלה בסדר הכתוב[2011], מייחסים חז"ל את דיבורו של משה ו"ענייתו" של ה' להשמעת משה את הדברות לישראל בסיועו של ה'.

"וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל - כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא (שמות כ', ב') אנכי ולא יהיה לך והקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע" (שמות י"ט, י"ט ורש"י ד"ה משה ידבר).

כך גם ביחס לגילויי השכינה הנוספים המופיעים במעמד הר סיני. אף שהכתוב מזכיר בד בבד עם הופעת דיבור עשרת הדברות גם את הלפידים וקול השופר, מטים חז"ל את ה"קולות" לכיוון עשרת הדברות.

[2004] המשך דעת רבי שמואל בר נחמני שם ברכות ז', ע"א.

[2005] השייכת בטיבעה למישור המפגש עם האין סוף בראיית העין, כפי שלמדנו באופן מפגשם של נדב ואביהו ושבעים הזקנים שראייתם את ה' הינה מתוך אכילה ושתיה – "וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל...**וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ** (שמות כ"ד, ט' – י"א).

[2006] אל שיאה מגיע יעקב בעליית השכינה במקום עלייתו שלו על יצואו עם נשיו. כפי שמעיד יעקב בברכתו לראובן בהתייחסותו לחילול היצועים שעושה ראובן ביחס למשכבו עם בלהה.
"רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה...פַּחַז כַּמַּיִם אַל תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי עָלָה - אותו שעלה על יצועי, **שם שכינה שדרכו להיות עולה על יצועי**" (בראשית מ"ט, ג – ד' ורש"י ד"ה אז חללת).

[2007] כפי שנמנע כאמור ממשה.

[2008] שמצד הווייתם הקיומית הרגילותית, הינם מקבילים. כך ראינו בדברי יוסף לאשת פוטיפר - "וַיַּעֲזֹב כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיָד יוֹסֵף וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה כִּי אִם **הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל - היא אשתו**, אלא שדבר בלשון נקיה" (בראשית ל"ט, ו' ורש"י ד"ה כי אם הלחם).

[2009] כפי שהבאנו מדברי רש"י בעניין קרני הודו של משה – "...שעד שלא פשטו ידיהם בעבירה, מהו אומר (שמות כ"ד, י"ז) וּמַרְאֵה כְּבוֹד ה' כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, **ולא יראים ולא מזדעזעים...**" (רש"י שמות ל"ד, ל' ד"ה ויראו מגשת אליו).

[2010] "וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ (שמות כ"ד, ט' – י"א).

[2011] שיבוא רק בפרק שלאחר מכן בפרק כ'.

*"וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת (**היוצאין מפי הגבורה** – רש"י) וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק" (שמות כ, יד).*

אולם, דיבור זה, מופיע ומתגלה עד כדי ממשות של ראייה.

*"רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת - **רואין את הנשמע**, שאי אפשר לראות במקום אחר" (רש"י שם ד"ה רואים את הקולות).*

פריצת הקול את גבול הממשות להיות כראיה, מביא לחוסר יכולת ישראל לעמוד בהמשך דיבורו של ה'.

"וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אַתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת" (שמות כ, טו).

בתוך כך מרוחקת הוויית החומר מלהופיע את אין סוף החיים.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם[2012]" (שמות כ, יח – יט).

הרחקה זו של ממד הראיה מלהוות אין סוף חיים דרכו, מגיעה בספר דברים עד כדי שלילתה לחלוטין והשלטת הדיבור כגורם הקשר היחיד אל השכינה.

"וַתִּקְרְבוּן וַתַּעַמְדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל. וַיְדַבֵּר ה' אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל. וַיַּגֶּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחוֹת אֲבָנִים" (דברים ד', י"א – י"ג).

אמנם, אין ההשגחה האלוהית מנתקת את קו הקשר המוחש אותו היא מגלה בעצם המעמד ובהמשך דברי הכתוב בדברים היא מלמדת אותנו, כי **גילוי ה' מן השמים מופיע בעיקרו כגילוי "קול" ואילו גילוי ה' שעל הארץ מופיע בעיקרו בגילוי מראה**.

*"אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ. **מִן הַשָּׁמַיִם הִשְׁמִיעֲךָ אֶת קֹלוֹ לְיַסְּרֶךָּ וְעַל הָאָרֶץ הֶרְאֲךָ אֶת אִשּׁוֹ הַגְּדוֹלָה** וּדְבָרָיו שָׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ...וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד" (דברים ד', ל"ה – ל"ט).*

כך פותרים חז"ל את הסתירה שבין קביעת הכתוב במקום אחד את גילויו של ה' מן השמים, וקביעתו במקום אחר את גילויו בארץ.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם - וכתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני[2013], בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם (דברים ד', ל"ו) מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה, **כבודו בשמים ואשו***

[2012] **דיוק קיום הוויית השכינה בחומר (מכוח חטא העגל), במעמד הר סיני עצמו**: אמנם, חז"ל ידייקו מלשון הכתוב – "לֹא תַעֲשׂוּן **אִתִּי**", כי השכינה אכן מתגלה בחומר ובצורה, אולם רק על פי ציווי – "אלהי כסף - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות. ואלהי זהב - בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב" (רש"י שם, שמות כ, י"ט), דיוק זה מוטבע בנסתר במעמד הר סיני לחברו בהמשך אל הוויית הגילוי ש"יכפו" ישראל על ה' בעגל, להופיע שכינה אף במוחש. אולם אין הווייתו מובלטת בעת המעמד עצמו, המבוסס על פתיח ה' – "אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם".

אופן דיוק דומה לזה, המקבל את משמעותו רק בהמשך הדרך אנו מוצאים ביחס למעבר ישראל להנהגת לוחות שניים. בעמידתו מול ה' לכפר על חטא העגל, מדייק משה כי עשרת הדברות נאמרו רק לו ולא לכל ישראל. את הלשון המאפשרת את הדיוק הזה, מעגן ה' בלשון עשרת הדברות כבר בעת נתינתן.

"אָנֹכִי ה' אֱלֹקֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם... - ...ולמה אמר לשון יחיד, אלהיך, ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל, וזהו שאמר (שמות ל"ב, י"א) למה ה' יחרה אפך בעמך, **לא להם צויתי, לא יהיה לכם אלהים אחרים, אלא לי לבדי**" (שמות כ', ב' ורש"י ד"ה אשר הוצאתיך מארץ מצרים).

מתוך כך, מנותב חיבור השכינה לישראל בלוחות שניים באופן העובר דרך משה בלא חיבור ישיר של כל ישראל אל השכינה כפי שהיה במעמד הר סיני. כך מקבע את הדבר יתרו בהצעתו אל משה במוצאי יום הכיפורים – "מִמָּחֳרָת – למחרת רדתו מן ההר" (שמות י"ח, י"ג ורש"י ד"ה ויהי ממחרת) - "... **הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים** וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים..." (שמות י"ח, י"ט).

[2013] "וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא ה' לְמֹשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה" (שמות י"ט, כ').

*וגבורתו על הארץ. דבר אחר הרכין שמים ושמי השמים והציען על ההר, וכן הוא אומר (תהלים י״ח, י׳) **ויט שמים וירד**״ (שמות כ׳, י״ח ורש״י ד״ה כי מן השמים דברתי).*

בגילויו מן השמים, הוויית ה״קול״ היא הגילוי היותר נאמר של השכינה, ובגילויו על הארץ, גילויה הנאמן הוא במראה עין ובהוויית המוחש.

מדברי חז״ל אנו למדים, שהייחס בין דרכי גילוי השכינה הללו משתנה.

״הצור תמים פעלו ישעיה אמר דרשו ה׳ בהמצאו (ישעיה נ״ה)...**ללמדך שהקב״ה יתברך שמו פעמים נראה ופעמים אינו נראה** פעמים שומע ופעמים אינו רוצה לשמוע, פעמים עונה ופעמים אינו עונה פעמים נדרש ופעמים אינו נדרש פעמים מצוי ופעמים אינו מצוי, פעמים קרוב ופעמים אינו קרוב, כיצד נראה למשה שנאמר (שמות ל״ג) ודבר ה׳ אל משה חזר ונעלם ממנו כשאמר לו הראני נא את כבודך (שם, שמות ל״ג) **וכן נראה לישראל בסיני שנאמר** (שמות כ״ד) **ויראו את אלהי ישראל ואומר** (שם, שמות כ״ד) **ומראה כבוד ה׳, חזר ונעלם מהם שנאמר** (דברים ד׳) **כי לא ראיתי כל תמונה ואומר** (שם, דברים ד׳) **קול דברים אתם שומעים**״ (מדרש תנחומא פרשת האזינו סימן ד׳).

אם משה מטה את ישראל אל ערוץ הופעת השכינה דרך הוויית הקול – קול הדברות וקול התורה, הרי מעט קט לפני השלטת הוויית קשר זה, על ישראל, מאפשרת ההווייה האלוהית את קשר הראייה המורכב והמסוכן יותר.

*״**וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר...**וּמַרְאֵה כְּבוֹד ה׳ כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר** לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״ (שמות כ״ד, י׳ – י״ז).*

מכוח אחיזה זו של מראה העין בהוויית האין סוף, יצליחו ישראל להרחיב את זוויית הופעת האין סוף אף לממד המוחש במעשה העגל. מיתת נדב ואביהו על מזבח ראיית אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ביום חנוכת המשכן[2014], מיוחסת במקבל למסירות הנפש של אהרון בהקמת העגל[2015], לומר לנו כי בהוויית שכינה אחת המדובר.

״וּבְאַהֲרֹן הִתְאַנַּף ה׳ מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ (זה כלוי בנים – רש״י) וָאֶתְפַּלֵּל גַּם בְּעֵד אַהֲרֹן בָּעֵת הַהִוא - והועילה תפלתי לכפר מחצה, ומתו שנים ונשארו השנים״ (דברים ט׳, כ׳ ורש״י ד״ה ואתפלל גם בעד אהרן).

אל הוויית השכינה ה״ניראת״ במעמדה הנבדל המֻכָּלֶה, מתדבקים נדב ואביהו בעת המעמד.

*״ר׳ הושעיא רבה אמר כבוד גדול עשה משה שהסתיר פניו, **אבל נדב ואביהוא פרעו ראשיהן וזנו עיניהן מן השכינה** שנאמר (שם, שמות כ״ד) **ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו...**״ (שמות רבה פרשה מ״ה ד״ה ה ויאמר הראני).*

על כך יאמר משה אל אהרון במותם כי נדב ואביהוא ״גדולים ממני וממך״.

*״**וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ לֵאמֹר בִּקְרֹבַי אֶקָּדֵשׁ**... - ...יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום והייתי סבור או בי או בך, **עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך**״ (ויקרא י׳, ג׳ ורש״י ד״ה הוא אשר דבר וגו׳).*

אולם בהובלתו הוא את עם ישראל, בוחר משה להתרחק מקשר הראייה החומר והמוחש בחיבור עם השכינה.

חולשת משה מלהוביל את הוויות השכינה ב״נראה״, בחומר ובצורה

מתוך התרחקות זו, מתקשה משה להופיעו לישראל כשיצרך הדבר. כך במולד הלבנה.

[2014] כך מבאר רש״י במקום: ״וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל... - נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב״ה לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן...״ (שמות כ״ד, י׳).

[2015] ״וַיַּרְא אַהֲרֹן וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לְפָנָיו... - ... ראה ואמר מוטב שיתלה בי הסירחון ולא בהם...״ (שמות ל״ב, ה׳ ורש״י ד״ה יאמר חג לה׳ מחר).

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר. הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה - הראהו לבנה בחידושה ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש...נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש" (שמות י"ב, א' – ב' ורש"י ד"ה החדש הזה וד"ה הזה).

ברור, כי לא בצורת הלבנה בתחילתה התקשה משה. את מבנה הלבנה בעת גילויה יכול להבין גם נער קטון. קושיו של משה הוא ביכולת המָרְאִית שבה, להוות ערוץ להופעת האין סוף ממנה מופיעים כל ה"זמנים" לישראל.

באופן דומה מתקשה משה במעשה מטבע מחצית השקל, מעשה הקורבנות ומעשה בניין המשכן.

*"ד"א יושב בסתר עליון וגו' א"ר יהודה בר סימון בשם ר' יוחנן ג' דברים שמע משה מן הקב"ה והרתיע לאחוריו כיון שאמר לו ונתנו איש כופר נפשו **אמר משה מי יוכל ליתן כופר נפשו** (איוב ב') עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו ועדיין אינו מגיע שנאמר (תהלים מ"ט) אח לא פדה יפדה איש לא יתן לאלהים כפרו ויקר פדיון נפשם אמר לו הקב"ה איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן זה יתנו, א"ר מאיר **נטל הקב"ה כמין מטבע של אש מתחת כסא הכבוד והראה לו** למשה **זה יתנו כזה יתנו**, וכן בשעה שאמר לו הקב"ה צו את בני ישראל את קרבני לחמי לאשי **אמר משה מי יוכל להספיק לו קרבנות** אם אנו מקריבין לפניו כל חיתו שדי ועורכין כל עצי לבנון אינו מספיק לו שנאמר (ישעיה מ') ולבנון אין די בער וחיתו אין די עולה **אמר לו הקב"ה איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן ואמרת להם זה האשה** וגו' ולא שניהם בבת אחת אלא את הכבש אחד תעשה בבקר וגו', וכן בשעה שאמר לו הקב"ה ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם **אמר משה מי יוכל לעשות לו מקדש שישרה בתוכו** (מלכים א',ח') הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך וגו' ואומר (ירמיה כ"ג) הלא את השמים ואת הארץ אני מלא וגו' ואומר (ישעיה ס"ו) השמים כסאי והארץ הדום רגלי וגו' אמר הקב"ה איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן כשאני מבקש כל העולם כולו אינו יכול להחזיק כבודי ולא שמש אחד משלי אלא אני איני מבקש מידך אלא עשרים בדרום ועשרים בצפון ושמונה במערב..." (במדבר רבה פרשה י"ב, ד"ה ג ויהי ביום).*

אם בעשיית מטבע מחצית השקל, מספיקה עזרת ה' למשה בהציגו לו מטבע של אש, הרי במעשה המנורה אף עזרה זו אינה מספיקה.

*"ר' לוי בר רבי אומר מנורה טהורה ירדה מן השמים שאמר לו הקב"ה למשה (שמות כ"ה) ועשית מנורת זהב טהור אמר לו כיצד נעשה אותה אמר לו **מקשה תיעשה המנורה** ואעפ"כ נתקשה משה וירד ושכח מעשיה עלה ואמר רבוני כיצד נעשה אותה אמר לו מקשה תיעשה המנורה ואעפ"כ נתקשה משה וירד ושכח עלה ואמר רבוני שכחתי אותה הראה לו למשה ועוד נתקשה בה אמר לו וראה ועשה **עד שנטל מנורה של אש והראה לו עשייתה** ואף על פי כן נתקשה על משה אמר לו הקב"ה לך אצל בצלאל והוא יעשה אותה ואמר לבצלאל מיד עשאה התחיל תמה ואמר אני כמה פעמים הראה לי הקב"ה ונתקשיתי לעשותה ואת שלא ראית עשית מדעתך בצלאל בצל אל היית עומד כשהראה לי הקב"ה עשייתה ולפיכך כשחרב ביהמ"ק נגנזה המנורה..." (במדבר רבה פרשה טו ד"ה י ר' לוי).*

מדברי חז"ל אנו למדים כי מרכז הווייתה של המנורה היא בעשייתה "מקשה אחת". בנקודה זו מתקשה משה אף לאחר שמראה לו ה' מנורה של אש. סיבת הדבר היא כי במעשה המנורה מקצינה ההוויה האלוהית את מעברה דרך חומרי החיים עד כדי כינון כל אורה של המנורה כלפי נרה האמצעי – כלפי גוף מקשהה האחת של המנורה.

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת הַנֵּרֹת אֶל מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה יָאִירוּ שִׁבְעַת הַנֵּרוֹת - אל מול נר אמצעי שאינו בקנים, אלא בגוף של מנורה" (במדבר ח', א' – ב' ורש"י ד"ה אל מול פני המנורה).

את ציון כינון אור הנרות כלפי הנר האמצעי שבגוף המנורה, מצמיד הכתוב למעשה מקשהה האחת בו מתקשה משה, בהזכרתו מעשה זה במנורה אף שלא כאן מקום עיסוק הכתוב בבניינה. בכך "מֵאֵזֵק" הכתוב את אור המנורה בגוף חוֹמָרָה.

"וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמְּנֹרָה מִקְשָׁה זָהָב עַד יְרֵכָהּ עַד פִּרְחָהּ מִקְשָׁה הִוא כַּמַּרְאֶה אֲשֶׁר הֶרְאָה ה' אֶת מֹשֶׁה כֵּן עָשָׂה אֶת הַמְּנֹרָה" (במדבר ח', ד').

מגמת הוויית שכינה זו כה קשה, עד כי הכתוב משבח את אהרון כי פעל על פי הציווי ולא שינה.

"וַיַּעַשׂ כֵּן אַהֲרֹן אֶל מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה הֶעֱלָה נֵרֹתֶיהָ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה - להגיד שבחו של אהרן שלא שינה" (במדבר ח', ג' ורש"י ד"ה ויעש כן אהרן).

את ריחוקו של משה מלהופיע את הוויית האין סוף דרך ערוץ ראיית העין מדגישים חז"ל ביותר בהשוואת נבואתו של משה לזו של בלעם[2016].

*"שלש מדות היו ביד בלעם מה שלא היה ביד משה. **משה לא היה יודע מי מדבר עמו בלעם היה יודע מי מדבר עמו** שנא' נאם שומע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה (שם, במדבר כ"ד, ד') (ספרי זוטא פיסקא ז' ד"ה פט. ובבא).*

מתוך שהוויות הצורה החומר והמוחש וממד ראיית העין, הם הגורמים הקיומיים המרכזיים של העולם, חסרון נגישות הוויית האין סוף במחוזות חיים אלו, מונעת ממשה להביא את מנהיגותו לכדי השלמה של מלכות. כך ראינו[2017] שקובעת השכינה למשה כבר בעת עצירתה אותו מלקרב אל האש.

*"וַיֹּאמֶר **אַל תִּקְרַב הֲלֹם** שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא" (שמות ג', ה').*

את המניעה הזו לומדים חז"ל מלשון ה"הֲלֹם".

*"**בקש משה מלכות ולא נתנו לו**, דכתיב: (שמות ג') אל תקרב הלום, ואין הלום אלא מלכות, שנאמר: (שמואל ב', ז') מי אנכי ה' אלהים וגו' כי הביאתני עד הלום[2018]" (זבחים ק"ב, ע"א).*

אי הנגישות אל השכינה ב"שדה הראיה", היא גם אי הנגישות של נושאיה אל המלכות.

מתוך כך גם נגזרת שלילת כניסתו של משה אל הארץ. הוראת ה' אל משה "שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא", מנתקת את משה מהוויית הארץ. כך מדייקים חז"ל מהוראה זו למשה בלשון רבים – "נְעָלֶיךָ", בעוד ליהושע בלשון יחיד – "נַעַלְךָ"[2019].

*"של נעליך מעל רגליך. **לפי שמשה רבינו לא זכה לשני דברים, לא לכניסת הארץ, ולא לבנים עומדים על מדרגתו. לכך נאמר בו של נעליך, לשון רבים**, דהיינו שני נעלים, אבל יהושע נאמר בו של נעלך (יהושע ה', ט"ו), בלשון יחיד, לפי שזכה ליכנס לארץ, אבל לא זכה לבנים עומדין על מדרגתו" (שכל טוב שמות פרק ג' ד"ה ה) ויאמר אל).*

המנעלים הם הכלי לדריכתו הפועלת של האדם על הארץ. מתוך כך משתמש הכתוב בעמוס בלשון "נַעֲלַיִם" בהתייחסותו לגזל העניים את קרקעותיהם.

*"כֹּה אָמַר ה' עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל מִכְרָם בַּכֶּסֶף צַדִּיק וְאֶבְיוֹן **בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם**" (עמוס ב', ו').*

"בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם" מתורגם כ"בדיל דיחסנון":

*"ואביון בעבור נעלים - **תרגם יונתן בשני מקומו' (לקמן /עמוס/ ה /ח/ פ"ו) בדיל דיחסנון** ואומר אני שכך פירושו מטין משפט האביון כדי שיצטרך למכור שדהו שהיה לו בין שדות הדיינין וזה עוקף עליו ונוטלה בדמים קלים כדי לגדור ולנעול כל שדותיו יחד ולא יפסיק ביניהם" (רש"י שם, עמוס ב', ו' ד"ה ואביון בעבור נעלים).*

כך גם איבוד היבם את זכותו בנחלת אחיו המת, עת מסרב הוא למעשה הייבום, מתקיים במעשה חליצת הנעל.

[2016] השוואה אותה הבאנו לעיל בפרק - "יכולת נבואת הבשר לגעת באחרית הימים" (עמ' _____).

[2017] בפרק "שַׁל נַעַלְךָ – חולשת ממשות החיים מהמלכות ועד למעשה הקנין, להופיע שכינה".

[2018] "וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי ה' וַיֹּאמֶר מִי אָנֹכִי אֲדֹנָי יְקוֹק וּמִי בֵיתִי כִּי הֲבִיאֹתָנִי עַד הֲלֹם – שהמלכתני" (שמואל ב', ז', י"ח ורש"י ד"ה עד הלם).

[2019] "וַיֹּאמֶר שַׂר צְבָא ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ שַׁל נַעַלְךָ מֵעַל רַגְלֶךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא וַיַּעַשׂ יְהוֹשֻׁעַ כֵּן" (יהושע ה', ט"ו).

*"כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ. וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת ...וזה **שייבם את אשתו יטול נחלת המת** בנכסי אביו – רש"י). וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ...וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים **וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ** וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו. וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל" (דברים כ"ה, ה' – י').*

אף משה עצמו, מזהה כבר בשלב זה של גילוי ה' אליו, כי לא יוביל את ישראל אל תוך הארץ.

"וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח - ...דבר אחר ביד אחר שתרצה לשלוח, שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד, יש לך שלוחים הרבה" (שמות ד', י"ג ורש"י ד"ה ביד תשלח).

יוצא אם כן, שלמרות שגילויו הראשוני של ה' אל משה הוא דרך ממד הראיה – ראיית אש הסנה, למרות מעלת קשר זה עם השכינה להופיע קשר של רגילות, קשר מתוך "אכילה ושתיה"[2020] המשתף את הוויית החומר והצורה בהופעת האין סוף, למרות הודאתו של משה עצמו על גדולת הופעת הוויית אין סוף זו עליה מוסרים נדב ואביהו את נפשם, ואף שהמחיר שמשלם משה על בחירתו להנביע דרכו את הוויית השכינה דרך ערוץ הדיבור ולא דרך ערוץ הראיה והממד המוחש הינו עצום, בוחר משה להתקשר עם השכינה דווקא בדרך זו, ולצמצם מתוך כך את הוויית החומר והצורה מלהחיל את אין סוף החיים. השאלה הקשה הנשאלת היא אם כן – מדוע? מדוע מסרב משה למגע הראייה בין ישראל והשכינה? מדוע הוא בוחר להימשך אחר הכוונת הקול המורה לא שלא לקרב הלום? מדוע הוא מסתיר את פניו, ובכך מצמצם את יכולת הוויית המראה וממד החומר והמוחש בנשיאת האין סוף? התשובה לכך היא, הכשל הבלתי נמנע המתלווה להוויית אין סוף חיים זו, מתוך העצמתה את הוויית העולם הנגזר להעצים את עצמיותו כחזות הכול. כך בארנו[2021] את צורך יוסף לצמידותו של יעקב אליו, בנסיון אשת פוטיפר[2022] וכך בארנו את איבודו את עשר אצבעות ידיו בנסיון זה[2023].

חלק בלתי נפרד של הטיית משה את התגלות ה' אליו מהתגלות של "ראיה" להתגלות של "דיבור", מתוך הדאגה לסכנת הכשל המובנה בשכינת האין סוף בממד ה"נראה", מתבטא בשינוי שיוצר משה בהתגלות שם האין סוף המתגלה אליו ואל ישראל משם "שדי" כפי שהתגלה לאבות, לשם "י.ק.ו.ק" – שם ה' המפורש[2024].

המעבר מ"שדי" לשם "י.ק.ו.ק" ומעמד הר סיני - תוצרי הטיית השכינה אל ממד הדיבור

כפי שבארנו[2025], התגלות שם "שדי" כהתגלות ה' דרך בדי הארון הבולטים מפרוכת קודש הקודשים כשני דדי אישה[2026], בהיותה מופיעה כפי איפיוני הבשר, היא תלויה כולה במימושה

[2020] כפי שהזכרנו בדרך מפגשם של נדב אביהו והזקנים, הרואים את אלהי ישראל – "וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. **וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**" (שמות כ"ד, ט' – י').

[2021] בפרק "יוסף - נַשֵּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי" (עמ'_____).

[2022] "וַתְּתַשֵּׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו **מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב** מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל" (בראשית מ"ט, כ"ד) – "באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם...מיד: ותשב באיתן קשתו (בראשית מ"ט), א"ר יוחנן משום ר' מאיר: ששבה קשתו לאיתנו, ויפוזו זרועי ידיו - נעץ ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו, מידי אביר יעקב - **מי גרם לו שיחקק על אבני אפוד? אלא אביר יעקב**, משם רועה אבן ישראל - משם זכה ונעשה רועה, שנאמר: (תהלים פ') רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף" (סוטה ל"ו, ע"ב).

[2023] "תניא: היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: אלה תולדות יעקב יוסף, (בראשית ל"ז) אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו; ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו (אותן עשרה שפיחתו מיוסף בעשר אצבעותיו – רש"י), וכולן נקראו על שמו..." סוטה ל"ו, ע"ב).

[2024] "וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם" (שמות ו', ג').

[2025] בפרק "כניסת יעקב למרחב שדי" (עמ'_____), ובפרק "הנהגת קורח – לגעת ישירות בכנפות השכינה" (עמ'_____).

[2026] "רב יהודה רמי: כתיב (מלכים א', ח') ויראו ראשי הבדים וכתיב (מלכים א', ח') ולא יראו החוצה - הא כיצד? - נראין ואין נראין. תניא נמי הכי: ויראו ראשי הבדים יכול לא יהו זזין ממקומן - תלמוד לומר ויארכו הבדים. יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין - תלמוד לומר ולא יראו החוצה. הא כיצד - **דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת, ונראין כשני דדי אשה**, שנאמר (שיר השירים א') צרור המר דודי לי בין שדי ילין - ...**שהיו דוחקין ובולטין בפרוכת ונראין כשני דדי אשה שבולטין מתחת חלוקה**" (יומא נ"ד, ע"א ורש"י ד"ה נראין ואין נראין).

בידיו של האדם[2027]. אחריות הצד האלוהי הנותן מסתכמת אך ורק ברמת "הבטחה" בלבד, כשאת הקיום יוצר האדם בעצמו בתהליך ארוך כפי דרכי המציאות[2028]. לעומת זאת התגלות שם ה' המפורש, מערבת על הארץ שם שמים הפועל ב"זריזות"[2029], בחיפזון[2030] ובצעדי דילוג[2031], מתוך כך מקיים את גאולתן של ישראל מכוח עצמו ולא בידיהם[2032], אולם במחיר שלמות הוויית החומר השותף בהנפשת אין סוף זו כפי הווייתו המצומצמת כ"לחם עוני"[2033]. דרכי הופעתו של שם "שד"י דרך הוויית החומר ובאחריות מימושו של האדם, הוא המאפיין את שכינת האין סוף המופיעה דרך ערוץ ה"ראיה". בערוץ חיים זה, המוחש, המורגש והצורה הם ההוֹוִים המרכזיים של המציאות. בממד זה שולטים גם בחירתו החופשית של האדם ועצמאותו. בהטייתו של משה את ערוץ הופעת שכינת האין סוף אל ישראל אל שם ה' המפורש שה"שֵם" והדיבור הם נשאיה המרכזיים[2034], מבטיח משה כי תהיה השלמה של תהליך הגאולה בלא להסתכן באי עמידתן של ישראל בתהליך מימוש ארוך זמן המקיים את עצמו דרך כלי הגשם, המוּסָטים בנקל כלפי הווייתו העצמית הנגזרת של האדם.

קיבוע נוסף להתגלות ה"דיבור" הנבדל, ודחיקתה של התגלות ה"ראיה" ומאפיני הקשר הרגילותי והאינטימי השזורים בה, יוצר משה במשיכתו את הוויית התגלותו הבסיסית של ה' לישראל אל מעמד הר סיני. כך עולה ממהלך שידולו של משה ללכת בשליחות ה' אל ישראל במצרים. על תהייתו של משה – "מִי אָנֹכִי כִּי אֵלֵךְ אֶל פַּרְעֹה וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם[2035]" עונה לו ה'.

"וַיֹּאמֶר כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ וְזֶה לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה" (שמות ג', י"ב).

מן הפשט נראה לכאורה כי שאלתו של משה אחת היא – מי אני כי אלך אל מלך מצרים ומי אני כי אוציא את ישראל משם. על בסיס הבנה זו, אכן חציה הראשון של תשובת ה' מובנת. ה' מבטיח למשה כי יהיה עימו, ומתוך כך יהיה בידו הכוח הן להתייצב מול פרעה והן להוציא את ישראל ממצרים. אולם חציה השני של תשובת ה' אינה ברורה. האם יתכן כי מעמד הר סיני שעתיד להתרחש רק לאחר יציאת ישראל ממצרים יכול להוות "אות" למשה עתה על התלוות ה' אליו בשליחותו? והשאלה היותר קשה, האם יתכן כי מעמד הר סיני שהינו אירוע מחולל של הוויית עם ישראל, מהווה "אות" בלבד להתלוות זו של ה' למשה?

[2027] כפי ביאור רש"י את שם שדי כמבטיח אך לא מקיים – "וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי... - **הבטחתים הבטחות** ובכולן אמרתי להם אני אל שדי. ושמי ה' לא נודעתי להם - לא הודעתי אין כתיב כאן אלא לא נודעתי לא נכרתי להם במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה' נאמן לאמת דברי, **שהרי הבטחתים ולא קיימתי**" (רש"י שמות ו', ג' ד"ה באל שדי וד"ה ושמי ה' לא נודעתי להם).

[2028] כפי שעולה מטענת משה לה' – והצל לא הצלת את עמך – "וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל ה' וַיֹּאמַר אֲדֹנָי לָמָּה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה לָמָּה זֶּה שְׁלַחְתָּנִי. וּמֵאָז בָּאתִי אֶל פַּרְעֹה לְדַבֵּר בִּשְׁמֶךָ הֵרַע לָעָם הַזֶּה וְהַצֵּל לֹא הִצַּלְתָּ אֶת עַמֶּךָ" (שמות ה', כ"ב – כ"ג).

[2029] על כנפי נשרים – "אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי - זה יום שבאו ישראל לרעמסס, שהיו ישראל מפוזרין בכל ארץ גושן, **ולשעה קלה כשבאו ליסע ולצאת נקבצו כלם לרעמסס**" (שמות י"ט, ד' ורש"י ד"ה ואשא אתכם).

[2030] "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי **בְחִפָּזוֹן** יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם - **לשון בהלה ומהירות**, כמו (שמואל א', כ"ג, כ"ו) ויהי דוד נחפז ללכת, (מלכים ב', ז', ט"ו) אשר השליכו ארם בחפזם" (דברים ט"ז, ג' ורש"י ד"ה בחפזון).

[2031] "וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַה'...וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם - הקרבן קרוי פסח על שם הדלוג והפסיחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים. דבר אחר דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח...ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו (ישעיהו ל"א, ה') פסוח והמליט. ואני אומר **כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה**. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרויים זה בתוך זה, וכן (מלכים א', י"ח, כ"א) פוסחים על שתי הסעיפים, וכן כל הפסחים הולכים כקופצים, וכן (ישעיהו ל"א, ה') פסוח והמליט, מדלגו וממלטו מבין המומתים" (שמות י"ב, י"א – י"ג ורש"י ד"ה פסח הוא לה' ד"ה ופסחתי).

[2032] "וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם - לא הודעתי אין כתיב כאן אלא לא נודעתי לא נכרתי להם במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה' **נאמן לאמת דברי**..." (שמות ו', ג' ורש"י ד"ה ושמי ה' לא נודעתי להם).

[2033] "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם..." (דברים ט"ז, ג'). לחיפזון זה המביא לגאולת לחם עוני, גורמת גאולת שם ה' המפורש המביאה לגרוּשם של ישראל ממצרים בלא שהוויית לחמם תגיע להשלמתה – "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עַתָּה תִרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפַרְעֹה כִּי בְיָד חֲזָקָה יְשַׁלְּחֵם וּבְיָד חֲזָקָה יְגָרְשֵׁם מֵאַרְצוֹ - **על כרחם של ישראל יגרשם, ולא יספיקו לעשות להם צידה**. וכן הוא אומר (שמות י"ב, ל"ג) ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם וגו' (שמות ו', א' ורש"י ד"ה וביד חזקה יגרשם מארצו).

[2034] כפי שמדייקים חז"ל מדברי דתן ואבירם הניצים], אל משה – "...הַלְהָרְגֵנִי אַתָּה **אֹמֵר** כַּאֲשֶׁר הָרַגְתָּ אֶת הַמִּצְרִי..." (שמות ב', י"ד), כי משה הרגו בשם ה' המפורש – "הלהרגני אתה אמר - **מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש**" (רש"י שם, שמות ב', י"ד ד"ה הלהרגני אתה אמר).

[2035] שמות ג', י"א.

אמנם רש"י במקום מתוך קושי הפשט הזה מחלק את דברי משה עצמו לשתי תהיות. האחת כלפי עצמו – על יכולתו ללכת אל פרעה והשניה – על זכותם של ישראל כי יגאלו ממצרים.

"מי אנכי - מה אני חשוב לדבר עם המלכים:
וכי אוציא את בני ישראל - ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל שתעשה להם נס ואוציאם ממצרים" (רש"י שמות ג', י"א ד"ה מי אנכי וד"ה וכי אוציא את בני ישראל).

מתוך כך, גם את תשובת ה' מחלק רש"י לשניים. על שאלתו של משה "מה אני חשוב לדבר עם מלכים" עונה לו ה' כי אין הוא הולך מכוחו הוא, אלא מכוחו של ה' ובשליחותו.

"ויאמר כי אהיה עמך - השיבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, שאמרת מי אנכי כי אלך אל פרעה, לא שלך היא, כי אם משלי, כי אהיה עמך..." (המשך רש"י שם, שמות ג', י"ב ד"ה ויאמר כי אהיה עמך).

ה"אות" שנותן ה' למשה באמירתו לו - "**וְזֶה לְּךָ הָאוֹת** כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ" מייחס רש"י לגילוי שנגלה ה' אל משה בסנה שלא ניזוק ולא למעמד הר סיני שמזכיר ה' בהמשך.

"...וזה המראה אשר ראית בסנה לך האות כי אנכי שלחתיך, וכדאי אני להציל כאשר ראית הסנה עושה שליחותי ואיננו אוכל, כך תלך בשליחותי ואינך ניזוק" (המשך רש"י שם, שמות ג', י"ב ד"ה ויאמר כי אהיה עמך).

את עניין מעמד הר סיני שמזכיר ה' בחלקו השני של דבריו, מייחס רש"י כתשובה לשאלתו השניה של משה על זכותם של ישראל לגאולה.

"...וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו ממצרים" (המשך רש"י שם, שמות ג', י"ב ד"ה ויאמר כי אהיה עמך).

גם בביאורו הנוסף, נמנע רש"י לייחס את ה"אות" למעמד הר סיני. בביאור זה הוא מייחסו אל עצם שליחותו של משה, שהצלחתה היא תהיה למשה אות על קיום מעמד הר סיני בהמשך, לאחר יציאתם של ישראל ממצרים.

*"דבר אחר כי אהיה עמך וזה **שתצליח בשליחותך לך האות על הבטחה אחרת** שאני מבטיחך, שכשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו התורה עליו והיא הזכות העומדת לישראל..."* (המשך רש"י שם, שמות ג', י"ב ד"ה ויאמר כי אהיה עמך).

אולם ברור כי שני הסברים אלו של רש"י אינם תואמים את הפשט הבסיסי של הכתוב. על פי הפשט שהזכרנו לעיל, תהיית משה כולה מתייחסת כולה אל עצמו שאין בכוחו לעמוד מול פרעה ואין בכוחו להוציא את ישראל ממצרים. על כך מגיעה תשובת ה' המצרפת את ה' אל משה – "כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ", ההופכת בכך את משה להיות שליחו של ה', כשהאות לשינוי הזה במעמדו של משה הוא מעמד הר סיני – "וְזֶה לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה". כיוון שברור הוא שלא עלה בדעתו של ה' להפקיר את משה בהליכתו אל פרעה ובמעשה הוצאתם של ישראל ממצרים ומכיוון שכאמור מעמד הר סיני אינו יכול לשמש "אות" להצלחת שליחותו של משה, אנו נצרכים להבין כי הן תהיית משה והן תשובת ה', הינם מהלך מהותי המשנה את מעמד של משה בגאולת מצרים. תהייתו של משה "מִי אָנֹכִי וכו' אינה תהייה גרידא של צניעות או של חשש, אלא סירוב של משה מללכת למצרים מכוחו הוא! תשובת ה' הינה "אילוץ" שנאלץ ה' לשנות את ההשגחה האלוהית מכזו הנותנת את מעשה עמידתו של משה מול פרעה והוצאתם של ישראל ממצרים לידיו ועצמאותו המוחלטים של משה, למעשה הנעשה על בשיתופו של ה' כשמשה הוא בבחינת שליחו של ה'. שינוי זה של דרך גאולתם של ישראל, הוא המוביל להתפתחות הנוספת – "בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה". בכך מהווה הבטחת ה' למשה על קיומו בהמשך את מעמד הר סיני, האות למשה כי מהלכו בשיתוף ה' עימו אכן מתקבל. מעמד הר סיני על פי דרך הבנה זו את פשט הכתובים הוא התוצר והקיום המעשיים וההשלכה המערכתית לשינוי שיוצר ה' במנהיגותו של משה בעקבות סירובו ללכת למצרים באופן עצמאי.

כך למדנו מפרשת נוח, כי ה"אות", הינו חיזוק וקיום להבטחה.

*"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ וְאֶל בָּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר. וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת זַרְעֲכֶם אַחֲרֵיכֶם...וְלֹא יִכָּרֵת כָּל בָּשָׂר עוֹד מִמֵּי הַמַּבּוּל וְלֹא יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחֵת הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם. אֶת קַשְׁתִּי נָתַתִּי בֶּעָנָן וְהָיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ - ...שהיה נח דואג לעסוק בפריה ורביה עד שהבטיחו הקדוש ברוך הוא שלא לשחת את העולם עוד, וכן עשה. ובאחרונה אמר לו **הנני מסכים לעשות קיום וחזוק ברית להבטחתי, ואתן לך אות**" (בראשית ט', ח' – י"ג ורש"י ד"ה ואני הנני).*

מביאור זה עולה, כי מעמד הר סיני ועבודת הקורבנות והמשכן[2036], כלל לא היו אמורים להיות לישראל, לו היה משה מגיע אל פרעה ומוציא את ישראל ממצרים מכוח עצמו, ולא בשליחותו של ה'. היחס שבין הליכתו של משה מכוח עצמו לבין הליכתו מכוחו של ה' היא כדוגמת היחס שבין שם "ישד"י בו האדם עצמו מממש את הבטחת ה' לבין שם "י.ק.ו.ק" בו השכינה עצמה היא הפועלת אף את רמת הקיום. שניהם הינם תוצאה משינוי ערוץ ההתגלות של הוויית האין סוף מממד הראיה אל ממד הדיבור. קביעת הקשר לאין סוף החיים דרך ממד הדיבור הנבדל, משליט את הוויית המרות והציווי בקשר שבין הבורא לנבראים וממילא מוליד את מעשה המצוות ועבודת המשכן והמקדש. לעומת זאת לו נקבע קשר השכינה עם ישראל דרך ממד הראיה וכוחות המוחש, והוויית העצמאות התלווה להם, פעולותיו ומעשיו העצמיים של האדם, הם הם שהיו מהווים את הוויית האלוהות מתוך הזיקה הקרובה ה"רגילותית" שבין השכינה והאדם. בדרך התגלות זו, כפי שמעשיהם של האבות הם שהיוו את התורה, כך נמשך היה גם ביציאתם של ישראל ממצרים. את מרכז הוויית הקשר שבין ישראל לה' היה מופיעה הכניסה אל ארץ ישראל והחיים שבה.

את המגמה הזו המקיימת את הקשר שבין ישראל לשכינה יותר דרך הוויית חייהם העצמאיים מאשר דרך מעשי המצוות והמרות, אנו פוגשים אף לאחר קיום מעמד הר סיני בעם ישראל, לקראת כניסתם של ישראל אל הארץ.

*"בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בָּאָרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר. **ה' אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה**. פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי וְאֶל כָּל שְׁכֵנָיו בָּעֲרָבָה בָהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבַנֶּגֶב וּבְחוֹף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְּבָנוֹן עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר פְּרָת. **רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת הָאָרֶץ בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ** אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵיכֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם וּלְזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם" (דברים א', ה' – ח').*

מייד לאחר פתיחתו של הכתוב "הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר", במקום שימשיך ויפרט את דברי התורה ומצוותיה, הוא מביא את דברי ה' אל עם ישראל בהר סיני ה"דוחק" את ישראל לפנות מהר סיני אל הארץ לרישתה. כיוון שלא ניתן לנתק בין פתיחת הכתוב הבאה לבאר את התורה לבין המשך הכתוב המציין את מגמת ה' לפנות מהר סיני אל מעשה כיבוש הארץ, אנו נצרכים להבין כי ספר דברים בפתיחתו מטה את מרכז הכובד של הופעת השכינה בישראל מהר סיני והמצוות הניתנות בו לישראל, אל מעשה התיישבות ישראל בארץ עם כל הכרוך בה. לקראת כניסתם של ישראל אל הארץ מבארת התורה כי ישיבת ארץ ישראל והחיים בה הם הינם "ביאור התורה"[2037].

את המגמה הזו אולם באופן מוחלט היה אמור משה להוביל על בסיס הופעתו במצרים אל פרעה והוצאתם של ישראל ממצרים באופן עצמאי. אולם כאמור לעיל, שבריריות הופעת השכינה במחוזות ה"מראה", הצורה והחושים ובהווייתו העצמאית של האדם, מביאים את משה כבר בהליכתו למצרים לגרום לכך כי הליכתו לשם תהיה הליכת ה' עצמו עימו והוא כשליחו בלבד[2038] ומתוך כך לקבוע יחסי גומלין של מצָווה ומצווה בין ישראל לה' כפי שיופיעו במעמד הר סיני.

[2036] כפי דברי חז"ל במדרש המייחסים את "תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים" לעבודת המשכן, מתוך שמעמד הר סיני אף שהועלו בו קורבנות ("וַיִּשְׁלַח אֶת נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַה' פָּרִים" (שמות כ"ד, ה'), מרכזו היה מעמד עשרת הדברות ולא עבודת ישראל בו את ה'.

"וידבר ה' אל משה במדבר סיני וגו'. למה סמך אהל מועד ליציאת מצרים לומר לך בזכות שהיו ישראל עתידים לעשות אהל מועד יצאו ממצרים, כמה דהוא אמר בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה (שמות ג יב). תעבדון עבודת אהל מועד : על ההר הזה. זה מתן תורה..." (מדרש אגדה במדבר פרק א ד"ה [א] וידבר ה').

[2037] אמנם, אף מגמה זו ביחסי הכוחות שבין מגמת הציווי של סיני לבין מגמת פעולתו העצמאית של האדם בארץ, אינה מתממשת. מייד לאחר הדרכה זו של השכינה, קורסת מנהיגותו של משה – "וָאֹמַר אֲלֵכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר לֹא אוּכַל לְבַדִּי שְׂאֵת אֶתְכֶם" (דברים א', ט'. מתוך כך מתחזק שוב קשר הציווי אף בארץ. אך לא פה המקום להאריך.

[2038] אמנם יש לציין כי גם רמת מעורבות זו של ה' "כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ" וְזֶה לְךָ הָאוֹת כִּי **אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ**" (שמות ג', י"ב), אינה סוף פסוק בתהליך העמקה שמעמיק משה את רמת מעורבותו של ה' בשליחותו למצרים. בהמשך ה"משא ומתן" שבין ה' למשה יורה ה' למשה – " עַתָּה לֵךְ וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ **וְהוֹרִיתִיךָ** אֲשֶׁר תְּדַבֵּר" (שמות ד', י"ב). חז"ל יבארו רמת מעורבות זו של "וְהוֹרִיתִיךָ" במשמעות של ירית חץ אל תוך פיהו של משה, או במשמעות הריון – בריאת משה כבריה חדשה.

אמנם, כבר ראינו[2039], כי גם בהתגלות זו של מעמד הר סיני, נשמרת הזיקה אל הוויית השכינה שממד הראיה והמוחש הוא הווייתה. המראה, הקול והדיבור משמשים במעמד זה בערבוביא. כך גם ראינו[2040] כי אף ש"אש" ה' הינה כבר נבדלת – "אֵשׁ אֹכְלָת", באים עימה נדב ואביהו ושבעים הזקנים במגע של ראייה, ו"רגילות" של אכילה ושתיה[2041] ומשלמים את מחיר נבדלותה של האש מאוחר יותר במותם[2042].

תביעתם של ישראל "לראות את מלכם", היא המורידה מנבדלות הופעת השכינה בהר סיני ומחייבת אזהרה נוספת.

*"וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וַיָּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת דִּבְרֵי הָעָם אֶל ה' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך אינו דומה השומע מפי השליח לשומע מפי המלך, **רצוננו לראות את מלכנו**" (שמות י"ט, ח' ורש"י ד"ה את דברי העם וגו').*

אף פה כפי שראינו ב"רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת"[2043] מעורב ממד הדיבור בממד הראיה בדרישת הקשר הישיר של ישראל ממשה. בדברי העם "כֹּל אֲשֶׁר **דִּבֶּר ה'** נַעֲשֶׂה", מופיעה דרישת קשר דיבור, ובדברי העם כפי שמביאו רש"י – "רצוננו **לראות** את מלכנו", מופיע דרישת קשר ראיה. קבלת ה' תביעה זו של ישראל, מביאה להורדת רמת הנבדלות של המעמד, ממילא לשיתוף הגוף בו ונצרכות הכנתו אף הוא אל המעמד.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם. וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד ה' לְעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינָי" (שמות י"ט, י – י"א).

קירבת הגוף, הנוצרת מתוך תביעתם של ישראל, היא המולידה את צורך אזהרת ההגבלה מלעלות אל ההר[2044].

"וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת. לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה" (שמות י"ט, י"ב – י"ג).

שיתוף הבחירה החופשית בהווייתו הגוף, פותחת את אפשרות המרידה, לראייה עצמאית את ה' למרות הגבלת ההר. על כך נצרך ה' לשלוח את משה פעם נוספת למרות אזהרת ההגבלה שניתנה כבר.

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בָּעָם פֶּן יֶהֶרְסוּ אֶל ה' לִרְאוֹת וְנָפַל מִמֶּנּוּ רָב. וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגָּשִׁים אֶל ה' יִתְקַדָּשׁוּ פֶּן יִפְרָץ בָּהֶם ה'. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' לֹא יוּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל הַר סִינָי כִּי אַתָּה הַעֵדֹתָה בָּנוּ לֵאמֹר הַגְבֵּל אֶת הָהָר וְקִדַּשְׁתּוֹ. וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' לֵךְ רֵד וְעָלִיתָ אַתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אַל יֶהֶרְסוּ לַעֲלֹת אֶל ה' פֶּן יִפְרָץ בָּם" (שמות י"ט, כ"א – כ"ד).

למרות זאת, פורצים כאמור נדב ואביהו את מחסום ההגבלה ורואים בה'.

"והוריתיך אשר תדבר (שמות ד'). מהו והוריתיך? ר' אבהו אמר: **אורה אני דברים לתוך פיך כחץ**, כמא דתימא: או ירה יירה (שמות י"ט). ור' סימון אמר: **בורא אני אותך בריה חדשה**, כמה דתימא: ותהר האשה (שמות ב')" (שמות רבה פרשה ג' ד"ה ג, טו והוריתיך).

[2039] בפרק "הטיית משה את גילוי השכינה אל זירת הדיבור" (עמ'_____).

[2040] בפרק "מאש הסנה לאֵשׁ האֹכְלָת" (עמ'_____).

[2041] "וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר. וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ" (שמות כ"ד, ט' – י"א).

[2042] "וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן, ולזקנים עד, (במדבר י"א, א') ויהי העם כמתאוננים וגו' ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה, בקצינים שבמחנה" (רש"י שמות כ"ד, י).

[2043] "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֵת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן - **רואין את הנשמע, שאי אפשר לראות במקום אחר**" (שמות כ', י"ד ורש"י ד"ה ראים את הקולות).

[2044] כך מביא ה"פני יהושוע" על מסכת שבת, כי ציווי ההגבלה, מגיע מתוך דרישת ישראל לראות את מלכם.
"בגמרא בתלתא אמר להו מצות הגבלה. ופרש"י דאע"פ דמצות הגבלה כתיבה אחר מצות פרישה אפ"ה קודם לכן נאמרה וכו' דכתיב בסיפא דקרא ויגד משה דברי העם וכי מה דברי העם יש כאן אלא מצות הגבלה וכו' עכ"ל. ובחומש פירש"י דהאי קרא דויגד משה את דברי העם היינו מה שאמרו ישראל שרוצים לשמוע מפי הקב"ה בעצמו וכו' וא"כ לכאורה דפירש"י בחומש סותר סוגיית הגמרא דכאן אמנם לעני"ד נראה דדא ודא אחת היא **שע"י שאמר משה להקב"ה דברי העם דרוצים לשמוע מפי הקב"ה בעצמו רצונינו לראות את מלכנו באותה שעה ממש הוצרך הקב"ה לאמר מצות הגבלה כדי שלא יהרסו לעלות חוץ ממקום הראוי להם** והיינו דכתיב בסוף הפרשה ויאמר ה' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות וגו'. והשיב משה להקב"ה לא יוכל העם לעלות כי אתה העדות בנו לאמר הגבל וגו' וזה ממש כמו שכתבתי כאן, כן נראה לי נכון: פני יהושע מסכת שבת דף פז עמוד א

"וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר (שמות כ"ד, ט' – י').

מתוך היות ההווייה הבחירית של האדם שותף מלא במעמד, לא ניתן לקעקע את הווייתה בעת המעמד, אלא רק בעת מאוחרת יותר, כפי שהזכרנו לעיל.

"וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ" (שמות כ"ד, י"א)[2045].

אולם לא רק רמת הניראוּת הבחירית אותה מממשים נדב ואביהו ושבעים הזקנים, מופיעה במעמד, למַתֵן בו את רמת הנבדלות שהוויית הדיבור שהשליט משה בינו לבין ה' בסנה, יצרה. מן הכתובים עולה כי במקביל יוצר המעמד זיקת קשר לשכינה אף בממד ה"חי" - הממד הבהמי של החיים, הקודם להוויית האדם אף מצד ה"נראה" והמוחש שבו.

"אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה" - שימור מעמד הר סיני את הזיקה אל הוויית "נֶפֶשׁ הַחַיָּה"

את זיקת ה"חי" אל המעמד אנו פוגשים כבר מעת אזהרת הגבלת ההר, הכוללת אף אותם.

*"וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת. לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה **אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה** בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר" (שמות י"ט, י"ב, - י"ג).*

מאיסור רעיית הצאן והבקר בסביבות ההר בעלייתו של משה לקבלת לוחות שניים, אנו למדים כי בלוחות ראשונים רעו הבקר והצאן סביבות ההר עד למקום הגבלתם.

*"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ. וֶהְיֵה נָכוֹן לַבֹּקֶר וְעָלִיתָ בַבֹּקֶר אֶל הַר סִינַי וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם עַל רֹאשׁ הָהָר. וְאִישׁ לֹא יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם אִישׁ אַל יֵרָא בְּכָל הָהָר **גַּם הַצֹּאן וְהַבָּקָר אַל יִרְעוּ אֶל מוּל הָהָר הַהוּא**" (שמות ל"ד, א' – ג').*

מדין השו"ע לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת והבתים, אנו למדים כי רעייתם של הצאן והבקר סביבות ההר **מכוח המעמד הוא מגיע**.

*"...**ונוהגין לשטוח עשבים בשבועות בב"ה והבתים, זכר לשמחת מתן תורה...** - שהיו שם עשבים סביב הר סיני כדכתיב **הצאן והבקר אל ירעו** וגו'" (שו"ע או"ח סימן תצ"ד סעיף א' ומשנה ברורה שם ס"ק ג' ד"ה זכר לשמחת מתן תורה).*

ברור, שאם באופן מקרי גודלים היו עשבים סביב הר סיני, לא היה מקום כלל לשמר מציאות זו בהופעת "זמן" שבועות לדורות. אנו נצרכים על כן להסיק כי עשבים אלו, מכוח מעמד הר סיני הם מגיעים. אולם התובנה על קיום המעמד מקום מרעה סביבו אינה מספקת. צורך ההלכה לתת מקום למציאות זו בבתי הכנסת ובבתים, אף שלכאורה השלכתה לא אמורה להיות רלוונטית ביחס לאדם, אלא רק ביחס לחי, מלמד כי הן הנבעת המעמד עשבים סביבות ההר, והן רעיית הצאן מסביבות ההר, מגדירים את הוויית המעמד אף לאדם עצמו!

עד כמה בולט מעמד ה"חי" במעמד הר סיני ומרחב השפעתו, אנו יכולים ללמוד מן החשיבות שרואה הגמרא בשאלת המעמד **הדיני** של החי ביחס לציווי הגבלת ההר שמגביל ה' את ישראל.

*"**איבעיא להו**: **שור סיני** (בהמה שקרבה להר בעוד שהשכינה שם, דכתיב אם בהמה אם איש לא יחיה – רש"י) **בכמה** (דיינים נידון – רש"י)? **מי גמר שעה מדורות, או לא?**" (סנהדרין ט"ו, ע"ב).*

אף שדין מיתת שור שנגח אדם בבית דין של עשרים ושלשה ברור לגמרא שהינו כדין מיתת האדם להיקבע ולהתממש בבית דין של עשרים ושלשה כפי מיתת האדם, היא מסתפקת מהו מעמדה הדיני של בהמה בעת מעמד הר סיני שקרבה אל ההר בעוד השכינה שם. האם דין התורה - "כָּל

[2045] אף שמעשה נדב ואביהו מובא בכתובים רק בשמות כ"ד, הרי רש"י במקום מבאר כי פרשה זו התרחשה קודם עשרת הדברות.
"וְאֶל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל יְקֹוָק אַתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרָחֹק - פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, ובארבעה בסיון נאמר לו עלה" (שמות כ"ד, א' ורש"י ד"ה ואל משה אמר עלה).

הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת. לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה[2046]״ אמור להתבצע בדין מלא בבית דין, כפי דין הבהמה לדורות שגְזָר דין מיתתה נקבע ונעשה בבית דין בהרכב מלא, או במעשה המָתָה פשוט.

את התשובה לשאלה זו לומדת הגמרא מהשוואת הכתוב בין הבהמה והאדם אף באיסור הקירבה אל ההר, באמירתה – ״אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה״.

״תא שמע, דתני רמי בר יחזקאל: אם בהמה אם איש לא יחיה (שמות י״ט), מה איש בעשרים ושלשה - אף בהמה בעשרים ושלשה - דאיש פשיטא לן, דכבר הוקבעו לישראל סנהדראות מיתרו ואילך״ (המשך סנהדרין שם, ט״ו, ע״ב ורש״י ד״ה מה איש בעשרים ושלשה).

ברצוננו להתייחס אל מעמד ה״חי״ במעמד הר סיני, ולהבין מדוע אין דינו של ״שור סיני״ נלמד אוטומטית מ״שור דורות״, אנו נצרכים אם כן ללמוד על מעמדו לדורות, כפי שנקבע מפרשת המתת השור את האדם בנגיחתו.

כך מופיע דין שור הנסקל בתורה

״וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת״ (שמות כ״א, כ״ט).

מן הזהות שנוקטת התורה בלשונה בין מיתת השור ומיתת הבעלים, לומדים חז״ל על קיום דינו של שור הנסקל אף הוא בבית דין של עשרים ושלשה.

״שור הנסקל - בעשרים ושלשה, שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת - כמיתת בעלים כך מיתת השור (שמות כ״א)״ (משנה, סנהדרין ב', ע״א).

כך פוסק הרמב״ם בהלכות סנהדרין.

*״אין דנין דיני נפשות בפחות מעשרים ושלשה שהן סנהדרי קטנה בין דיני נפשות של אדם בין דיני נפשות של בהמה, **לפיכך אין דנין שור הנסקל ולא הבהמה הנרבעת או הרובע אלא בבית דין של עשרים ושלשה**, אפילו ארי ודוב וברדלס שהן בני תרבות ויש להן בעלים שהמיתו מיתתן בעשרים ושלשה...״ (רמב״ם הלכות סנהדרין פרק ה', הלכה ב').*

ברור, שקביעת דין תורה זה ביחס לבהמה ההורגת, אינו יכול להתבאר על פי מעמד הבהמה כיום. כיוון שמעמד חייה הינו שולי לנו, ויש רשות לאדם בכל עת שיחפוץ להרוג או לשחוט בהמה לצרכיו, ברור הוא כי חיוב קביעת ומימוש דינה של הבהמה ההורגת בעשרים ושלשה, אינו נובע מחסות התורה על חייה.

מן המצוה החלה על גואל הדם להמית את הרוצח אנו למדים כי המתת הרוצח מהווה גאולת דמו של הנרצח.

כך דין גואל הדם בתורה

״גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בּוֹ הוּא יְמִיתֶנּוּ״ (במדבר ל״ה, י״ט).

מן הרמב״ם אנו למדים כי גאולת הדם מתייחסת לאלו הראויין לירושה.

*״מצוה ביד גואל הדם שני גואל הדם הוא ימית את הרוצח (במדבר ל״ה, י״ט), **וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם**, לא רצה גואל הדם או שלא היה יכול להמיתו או שאין לו גואל דם בית דין ממיתין את הרוצח בסייף״ (רמב״ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א', הלכה ב').*

אף שאין לאדם הנרצח גואל, מעמידין לו בית הדין גואל.

״דתניא גאל הדם ימית את הרצח (במדבר ל״ה) - מצוה בגואל הדם, ומניין שאם אין לו גואל, שבית דין מעמידין לו גואל - שנאמר בפגעו בו (במדבר ל״ה), מכל מקום״ (סנהדרין מ״ה,ע״ב).

[2046] שמות י״ט, י״ב – י״ג.

מכאן יש להסיק כי עצם מעשה הריגת הרוצח, פעולתה היא גאולת דמו של הנרצח מידו.

מפרשת גאולת הנחלה הנמכרת, אנו למדים כי מעשה הגאולה, הינו מעשה החזרה אל מקור השייכות הראשון.

"וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי. וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ. כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹּאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו" (ויקרא כ"ה, כ"ג – כ"ה).

מתוך קיום מעשה "גאולה" לנרצח עולה אם כן, כי מעשה הרציחה הינו פעולת השליטה הקיצונית ביותר שיש לאדם על זולתו. מיתת האדם אינה סותמת את הגולל את מציאות החיים של האדם הנהרג. נפשו המופיעה בדמו[2047], נשלטת מעתה על ידי רוצחו. את השליטה הזו משחררים בית הדין בהריגת הרוצח.

מן החיוב להרוג את הרוצח אך ורק לאחר שנגמר דינו בבית הדין אנו למדים כי יכולת הרחשת תהליך זה נתונה בכוח בית הדין ואין הוא יכול להיווצר מאליו.

*"רוצח שהרג בזדון אין ממיתין אותו העדים ולא הרואים אותו **עד שיבא לבית דין וידינוהו למיתה**, שנ' ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט (במדבר ל"ה, י"ב), והוא הדין לכל מחוייבי מיתת בית דין שעברו ועשו שאין ממיתין אותן עד שיגמר דינם בבית דין" (רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א', הלכה ה').*

האם תרחיש זה של גאולת דמו של הנרצח, מתקיים אף במעשה הריגת בהמה או חיה?
מתלות חיובה של הבהמה בסקילה, ב**כוונתה** להזיק למי שהיא חייבת עליו סקילה, אנו למדים כי מצב ה"שליטה" על דם הנרצח קיים אף במעשה הריגתה של הבהמה את האדם.

"אין הבהמה נסקלת אם המיתה עד שתתכוון להזיק למי שהיא חייבת עליו סקילה, אבל שור שהיה מתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם, נתכוון לנכרי והרג בן ישראל, נתכוון לנפלים והרג בן קיימה פטור מן המיתה" (רמב"ם הלכות נזקי ממון פרק י', הלכה ט').

מתוך כך, נראה כי גם הריגת בית הדין בהמה שהרגה אדם בסקילה, הינו אף הוא מעשה של גאולת דמו של ההרוג[2048].

האם יכול מצב החיים של ה"חי" להכיל בתוכו את מציאות חייו של האדם? מהתייחסותנו לעיל[2049] למעשה הקורבנות למדנו שכן. אולם זאת רק אם אנו מתייחסים הן לאדם והן לבהמה מצד תשתית הווייתם מן האדמה – מצד היות האדם "נֶפֶשׁ חַיָּה"[2050]. מצד נקודת מוצא חיים זו שהופיעה במלואה באדם הראשון[2051], ראינו כי הוויית הבהמה אף קרובה יותר אל מקור מחצב החיים שמן הארץ מאשר האדם בהיותה היא "נפש החיה" הבסיסי, בעוד האדם, דווקא תודעתו מרחיקה אותו מנקודת מוצא חיים זו. על בסיס יכולת "הכלה" זו של ה"חי" את האדם, בארנו את יכולת מעשה הקרבת ה"חי" להביא כפרה לאדם, מכוח חזרת חייו על נקודת מוצא קיומו שמן האדמה בו הוא שותף עם החי. כך אם כן קורה הדבר במעשה הריגת ה"חי" את האדם, אולם באופן שאינו בשליטת האדם כפי שהדבר במעשה הכפרה. מתוך כך נצרך בית הדין להתערב בגאולת דמו של ההרוג במעשה סקילת הבהמה דווקא בבית דין של עשרים ושלשה, המסוגל לפעול פעולה זו ברמת הנפש. כל זאת ביחס לדין הבהמה ההורגת אדם, לדורות. אולם ביחס ל"שור סיני" שעבר את איסור הגבלת ההר, לא ברור לגמרא כי דינו להרג יעשה בבית דין כדוגמת שור הנסקל.

[2047] כהגדרת הכתוב את הדם כ"נפש" - "רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם **כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ** וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר" (דברים י"ב, כ"ג).

[2048] האם מתוך הקבלת דין הריגת הבהמה בבית דין של עשרים ושלשה מדין האדם, נכון להסיק כי אף ביחס להריגת הבהמה, תהיה מצווה ביד גואל הדם להיות זה שיהרגה? לא ברור! יש לבחון שאלה זו.

[2049] בפרק "אָדָם כִּי יַקְרִיב – שימור מעשה ההקרבה את זהות נפש חיה שבאדם" (עמ'_____).

[2050] "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב', ז').

[2051] כפי שמבארים חז"ל את – "**אָדָם** כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה'", כמתייחס לאדם הראשון.
"אדם - למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל" (רש"י שם, ויקרא א', ב' ד"ה אדם).

ובמדרש: "אדם כי יקריב מכם קרבן (ויקרא א', ב'). ולמה נאמר אדם, אלא אמר הקב"ה כשתקריב לפני **תהא כאדם הראשון**, כדרך שלא היה אדם גוזל מאחרים, מפני שהיה לעצמו, כך אתה לא תקריב גזל" (מדרש אגדה ויקרא ו' ד"ה ד"א צו את).

פה היא נצרכת לבירור נוסף – "שור סיני בכמה[2052]? נשאלת השאלה מדוע? שאלה זו מתעצמת עוד יותר, כשאנו מתבוננים על תשובת הגמרא לשאלה זו, שהבאנו לעיל.

*"תא שמע, דתני רמי בר יחזקאל: **אם בהמה אם איש** לא יחיה (שמות י"ט), מה איש בעשרים ושלשה - אף בהמה בעשרים ושלשה - דאיש פשיטא לן, דכבר הוקבעו לישראל סנהדראות מיתרו ואילך" (סנהדרין ט"ו, ע"ב ורש"י מה איש בעשרים ושלשה).*

בסופו של דבר, אף את דינו של שור סיני לומדת הגמרא מתוך ההשוואה לדינו של האדם, כפי שלומדת הגמרא ביחס לדין שור הנסקל לדורות[2053]. אם כך הוא הדבר, תמוה הוא מדוע שלא תלמד הגמרא את דין שור סיני לכתחילה, מן ההשוואה שבין דין האדם לדין השור לדורות? מדוע עולה לה הספק כי דין שור סיני יהיה שונה מדין השור לדורות?
נראה שתשובה בדבר אנו יכולים לקבל מדינו הייחודי של שור סיני באזהרת הגבלת ההר.

*"וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת. לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה **אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה** בְּמָשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר" (שמות י"ט, י"ב – י"ג).*

בולט ביותר, כי אף ה"חי" כלול באיסור ההגבלה. "אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה", הוא האיסור היחיד המושת על הבהמה בכל התורה. גם אם שור שהרג אדם, נסקל, אין הריגת הבהמה את האדם מופיע בלשון איסור לבהמה, אלא כדין במקרה שכך היה – "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ"[2054]. נקודה נוספת המעצימה את מעשה הריגתו של "שור סיני" בסנהדרין של עשרים ושלשה נובעת מכך שאם בשור שנגח אדם ניתן היה לייחס את מעשה הריגתו בסנהדרין להמתתו אדם, הרי דין המתת הבהמה שקרבה להר בעוד שהשכינה שם, מתייחס באופן בלעדי אל הבהמה מצד עצמה. משתי נקודות אלו עולה, **כי משקל הוויית ה"חי" במעמד הר סיני, גדול בהרבה ממשקלו לדורות**. שיתופו באיסור ההגבלה, הוא למעשה שיתופו בזיקה אל השכינה, שהרי בלא קו קשר, לא קיים אף קו איסור. מתוך כך עולה הספק לחז"ל כי רמת הבעה זו של ה"חי" היא מעבר לרמת ההתפסה שיכולים סנהדרין ליצור בכוחם[2055]. על כן, ביכולתם יהיה אך ורק לקיים את מעשה המיתה בשור, אך בלא לקיים בו את הוויית ה"חי" הבראשיתית. ממילא לא נצרך יהיה לשם כך בית דין של עשרים ושלשה.

תשובת הגמרא, הלומדת מן הזיקה שבין דין האדם לדין הבהמה אף באיסור הקירבה אל ההר את קיום דין סנהדרין של עשרים ושלשה גם בבהמה שקרבה אל ההר[2056], מלמדת כי שיתוף הוויית ה"חי" במעמד הר סיני הינו מערכתי. שיתוף איסורם בלשון אחת[2057], מורה כי אף נגישות האדם אל השכינה במעמד הר סיני מושפעת היא משיתוף הוויית ה"חי" במפגש עימה. אם הן האדם והן החי נוגעים בשכינה הניגלת לישראל, משמעות הדבר היא כי הווייתה מאחדת בין שני מישורי התגלות. רק מתוך מסקנה זו ניתן להבין את מעשיהם של חז"ל המביאים את קשר החי אל המעמד עד כדי השלכה הלכתית. את קיום העשבים סביבות ההר שהינו לכאורה עובדה שולית לחלוטין ביחס לתוכן המעמד, הם מעצימים לא רק בבתי ישראל אלא אף בבתי הכנסת שתוכן עבודתם רחוק לגמרי מעובדת מציאות זו. על בסיס שייכות ה"חי" אל המעמד, אותה זיהינו באיסור המושת אף עליו להתקרב אל ההר, ברורה הנהגה זו. איזכור לדורות את קיום העשבים סביבות הר, הוא הביטוי להיות המעמד אף ביחס לאדם, בעל מאפיני גילוי התואמים את ממד ה"חי", שגידול העשבים סביבות ההר, הוא תוצרתו. עשבים אלו, שאת זכרם אנו מעצימים בבתי הכנסת ובבתים, מכוח המעמד הם גדלים! ברור לחלוטין, שעשבים שכאלו הגדלים מכוח התגלות השכינה אל ישראל - התגלות מקור חייהם, משקל גידולם יהיה כשמשקל הולדה של חיים.
אכן, ברמת התגלות של "מקור חיים" ראינו, כי גידול הארץ עשב ואכילת החי אותו, הינם דרך החיבור הבראשיתי אל אין סוף החיים המופיע לעולם מן הארץ[2058]. דרך חיבור זו אל הוויית האין סוף שולטת בכל עבר הירדן המזרחי, שעל כן מבקשים בני גד וראובן שלא לעבור אל עבר הירדן

[2052] סנהדרין ט"ו, ע"ב.

[2053] "שור הנסקל - בעשרים ושלשה, שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת (שמות כ"א) - כמיתת בעלים כך מיתת השור" (סנהדרין ב', ע"א, משנה).

[2054] שמות כ"א, כ"ח.

[2055] "איבעיא להו: שור סיני בכמה? מי גמר שעה מדורות, או לא?" (סנהדרין ט"ו, ע"ב).

[2056] "תא שמע, דתני רמי בר יחזקאל: אם בהמה אם איש לא יחיה (שמות י"ט), מה איש בעשרים ושלשה - אף בהמה בעשרים ושלשה" (סנהדרין ט"ו, ע"ב).

[2057] "לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה..." (שמות י"ט, י"ג).

[2058] בפרק "החרמון והבשן – הביטוי הנחלתי לתשתית התכונתית שבשורש הדודאים" (עמ' _____)

המערבי, אלא להישאר בארץ מקנה[2059]. את החיבור הזה אל כוחה של הארץ יוצר החי דרך אכילת העשב. כך ראינו[2060] כי מעשה אכילת החי את צומח הארץ יותר משהוא מגדיר את ניצול החי את תוצרי הארץ, הוא מגדיר את שייכותו הבסיסית שלו אליה, שעל כן מכוח אכילה זו מוגדר ה"חי" כ"גידולי קרקע"[2061].

משיתוף ה"חי" באיסור ההגעה אל ההר, ומן ההשלכה ההלכתית לקיום העשבים סביבות ההר לבתי הכנסת והבתים למדנו אם כן, כי ההשגחה האלוהית אותה טורח משה לנטב להיות כהוויית דיבור, לא רק ש"מתעקשת" לכוון את זיקתה אל הארץ לאפשר את מימוש אין סוף החיים בחומרי הארץ, הכסף הזהבו וכו'[2062], אלא אף מנביעה מן הארץ את תוצרי צימוחה ברמת "נפש החיה" (צימוח המעמד עשב סביבות ההר), מייחסת אותה אף אל הוויית האדם (בבתי האדם ובתי הכנסיות), ואף מיישמת בהוויית ה"חי" את דרכי הוויית עולם הדיבור –להתייחס אף אליו כבָּר ציווי (איסורו ליקרב אל ההר).

את קו הקשר הזה אל הוויית ה"חי", המופיע בארץ בגידול העשבים סביבות הר סיני, ברעיית הבהמות שם בלוחות ראשונים[2063] ובהשטת הציווי "אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה" גם על ה"חי", מופיעה ההשגחה האלוהית במקביל אף בשמים בהופעת מלאכיות שכף רגליה ככף רגל עגל. כך עולה ממשיכתם של ישראל את הוויית העגל, מן המראה הנגלה להם בעת המעמד.

"ויצר אתו בחרט. התיך הזהב בכור ועשאו דמות שור, לפי שהיו ישראל אומרים ***עשה אותו כדמות מה שראינו ביום מתן תורה, כי ראו המלאכים שהיה רגליהם ככף צורת עגל,*** *שנאמר וכף רגליהם ככף רגל עגל (יחזקאל א', ז'), לפיכך שאלו דמות עגל" (מדרש אגדה שמות פרק לב ד"ה [ד] ויצר אתו).*

בכך כאמור, משמרת ההשגחה האלוהית את כוונת החיבור שהובילה במפגשה הראשוני עם משה בסנה בממד מראית העין, להעצים את משקל הווייות הצורה והמוחש בהופעת אין סוף החיים, עד לממד "נפש החיה" ה"בראשיתי". העצמה זו בעצם מעמד הר סיני, היא המאפשרת את שיתוף כוחות החיים הבהמיים להיות אף הם מביעים אין סוף של חיים. מכוח הזיקה הזו של מעמד הר סיני לנקודת מוצא ההתגלות של ה' למשה בסנה, יצליחו ישראל בתוך מהלך ארבעים היום בו נמצא משה אצל ה' לקבל לוחות ראשונים, להעמיד את העגל בתבנית "**שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב**"[2064] במרכז הקשר שלהם עם השכינה, בנצלם את הזיקה הקיימת במעמד לקו הקשר הזה, להעצימו מעבר לרצון ה'. אף שבמעשה הקשר הזה יבלוט הצד השפל שבהתחברותם של ישראל אל אין סוף

[2059] "וּמִקְנֶה רַב הָיָה לִבְנֵי רְאוּבֵן וְלִבְנֵי גָד עָצוּם מְאֹד וַיִּרְאוּ אֶת אֶרֶץ יַעְזֵר וְאֶת אֶרֶץ גִּלְעָד וְהִנֵּה הַמָּקוֹם מָקוֹם מִקְנֶה. וַיָּבֹאוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה...הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה ה' לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה. וַיֹּאמְרוּ אִם מָצָאנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ יִתַּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל תַּעֲבִרֵנוּ אֶת הַיַּרְדֵּן" (במדבר ל"ב, א' – ה').

[2060] אף זאת בפרק "החרמון והבשן – הביטוי הנחלתי לתשתית התכונתית שבשורש הדודאים" (עמ' _____).

[2061] כך ראינו שלומדת הגמרא את האפשרות לפדות את כסף מעשר שני גם בבשר מהכללת הכתוב אף את הבהמה ב"גידולי קרקע" בלימוד "כלל ופרט וכלל".

"דתניא: ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך - כלל, בבקר ובצאן וביין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט; מה הפרט מפורש - פרי מפרי וגידולי קרקע, אף כל - פרי מפרי וגידולי קרקע". על כך ביאר רש"י שם, כי גדר הבהמה כ"גידולי קרקע" נובע מהיותה ניזונה וגדילה מן הקרקע. "וגידולי קרקע - שכולן ניזונין וגדילין מן הקרקע" (ערובין כ"ז, ע"ב ורש"י שם ד"ה וגידולי קרקע).

[2062] כפי שמתבאר מלשון הכתוב מיד לאחר מעמד הר סיני – "לֹא תַעֲשׂוּן **אִתִּי** אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם" (שמות כ', י"ט), המבאר כי ה' אכן מתגלה בכסף וזהב, אולם אך ורק על פי הציווי, ולא בדרכיו הרצוניות של האדם:

"אלהי כסף - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, **שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות**. ואלהי זהב - בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, **שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב**" (רש"י שם, שמות כ', י"ט ד"ה אלהי כסף וד"ה ואלהי זהב).

וכפי שעולה מזיקת המזבח אל האדמה.

"**מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי** וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ" (שמות כ', כ').

[2063] כפי שעולה מאזהרת ה' את משה לקראת עלייתו לקבל את הלוחות השניים, כי הצאן והבקר לא ירעו אל מול ההר.

"וְאִישׁ לֹא יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם אִישׁ אַל יֵרָא בְּכָל הָהָר **גַּם הַצֹּאן וְהַבָּקָר אַל יִרְעוּ אֶל מוּל הָהָר הַהוּא**" (שמות ל"ד, ג').

אזהרה זו המתחדשת לקראת קבלת לוחות שניים מלמדת כי לא כך היה בלוחות ראשונים.

[2064] "יַעֲשׂוּ עֵגֶל בְּחֹרֵב וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְמַסֵּכָה. וַיָּמִירוּ אֶת כְּבוֹדָם בְּתַבְנִית **שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב**" (תהלים ק"ו, י"ט – כ').

החיים[2065], יתקיים במעשיהם גם קו הקשר העקרוני אל הוויית האין סוף שמן הארץ - מכוח אכילת הצומח שבה[2066].

ראשוניות זו של התגלות ה' למשה בסנה, בממד "מראית העין", המועילה לעגן ולשמר את תכונות קשר "נפש החיה" עם השכינה, אף בקשר הדיבור שמעצים משה בין השכינה וישראל במפגש הסנה[2067], והמאפשרת את פריצת קשר זה אל קשר ה"רגילות", ה"ניראות" ומעשה החוש אותו פועלים נדב ואביהו והזקנים בראייתם את האלוהים ואכילתם לחם לפניו[2068], היא זו שאף מעגנת את אין סוף החיים הזה המופיע בתכונתו השבטית ביוסף בברכתו[2069], להצילו משברירויותו.

גילוי שכינת ה"הראיה" בראשיתה במשה, כעיגון לשברירויותה

רק לאחר התגלותה הראשונית של השכינה למשה כהוויית מראה – באש הסנה, היא מקיימת **בפועל** את הוויתה הזו **ביוסף**, בייחסה אליו את "רצון שוכני סנה"[2070].
בכך מביאה ההשגחה האלוהית לעיגון הוויית האין סוף השברירית הזו שביוסף, אל בסיס התגלותה הראשיתית שבמשה, לשמר את הוויתה למרות פוטנציאל הקלקול האדיר שבה.

מכוח עיגון זה של הוויית האין סוף המופיעה דרך מראית העין במעשה ההתגלות הראשון של ה' למשה, "ירוויחו" ישראל בראשית שלטונם בארץ את הוויית שכינה זו – שכינת הראיה אף כמעשה ה"עבודה" המרכזי המופיע לישראל על פי ציווי, בעבודת המשכן בשילה.

*משנה. "אין בין שילה לירושלים אלא **שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה** (בכל מקום שיוכל לראות משם את שילה – רש"י) ובירושלים לפנים מן החומה. וכאן וכאן קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים..." (מגילה טו, ע"ב).*

הובלת אין סוף החיים בשילה דרך ערוץ הראיה, מביא לכך שקיומו יהיה תלוי במרחב ראיית העין. מכוחה, אף מקום **הרואה** את שילה, מתקיימת בו הוויית השכינה המאפשרת אכילת הקודשים הקלים והמעשר השני באותם המקומות, אף שהינם מחוץ לשילה עצמה. כל זאת תאפשר ההנהגה האלוהית למרות שבריריותה הידועה של הנהגת אין סוף חיים זו כאמור, שתביא לבסוף למאיסתה.

*"**וַיִּמְאַס בְּאֹהֶל יוֹסֵף** (הוא שילה שהוא בחלקו של יוסף – רש"י) **וּבְשֵׁבֶט אֶפְרַיִם לֹא בָחָר**" (תהלים ע"ח, ס"ז).*

מכח התגלותה הראשונית הזו של אין סוף החיים בערוץ הראיה אל משה, גם ירוויחו ישראל את נבואת ה"רואה"[2071] – נבואת שמואל.

"לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר הָאִישׁ בְּלֶכְתּוֹ לִדְרוֹשׁ אֱלֹהִים לְכוּ וְנֵלְכָה עַד **הָרֹאֶה** כִּי לַנָּבִיא הַיּוֹם יִקָּרֵא לְפָנִים **הָרֹאֶה**...וַיִּגַּשׁ שָׁאוּל אֶת שְׁמוּאֵל בְּתוֹךְ הַשָּׁעַר וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָּא לִי אֵי זֶה בֵּית הָרֹאֶה. וַיַּעַן שְׁמוּאֵל אֶת שָׁאוּל וַיֹּאמֶר אָנֹכִי הָרֹאֶה..." (שמואל א', ט', ט – י"ט).

כיוון שממד המראה והוויות המוחש והצורה הקשורות בו הינן עיקר הוויית המציאות הנבראת, ללא קיום אפיק הופעת שכינה בממד זה, לא תתכן הגעתה לידי שלטון ומלכות. כך ראינו כי עצירת משה מלקיים את חיבורו אל השכינה באפיק הראיה בשלמותה, מונעת ממנו במיידית גם את הופעת המלכות.

[2065] "אין לך מתועב ומשוקץ מן השור בשעה שהוא אוכל עשב שהוא מוציא פרש רבה והוא מלוכלך בה, ס"א רירו" (רש"י תהלים ק"ו, כ' ד"ה אוכל עשב).

[2066] כך בארנו את ההבדל שבין כוח השן המופיעה ב "ליש", לבין הבשן שבעבר הירדן המזרחי, בפרק "לַיִשׁ - להתמסר ללישת שיניה של הארץ" (עמ'_____).

[2067] המשליט את מעמד הר סיני כנקודת מוצא אין סוף החיים לישראל, כאמור.

[2068] "וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר. וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ" (שמות כ"ד, י' – י"א).

[2069] עליה עמדנו לעיל בפרק "רְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה – הוויית השכינה הנראית – הוויית יוסף, הנגלית אל משה" (עמ'_____).

[2070] וּמִמֶּגֶד אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ **וּרְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה** תָּבוֹאתָה לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו - ...ותהא ארצו מבורכת מרצונו ונחת רוחו של הקב"ה הנגלה עלי תחלה בסנה" (דברים ל"ג, ט"ז ורש"י ד"ה ורצון שכני סנה).

[2071] בה נגענו בפרק "הָרֹאֶה" - להנביע שכינה במראה העיניים" (עמ'_____).

*"וַיַּרְא ה' כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים...וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם..." (שמות ג', ד' – ה') – "אמר עולא: בקש משה מלכות ולא נתנו לו, דכתיב: (שמות ג') אל תקרב הלום, **ואין הלום אלא מלכות**, שנאמר: (שמואל ב', ז') מי אנכי ה' אלהים וגו' כי הביאתני עד הלום" (זבחים ק"ב, ע"א).*

על כן, נבואת ה"רואה" שבשמואל היא המולידה את בסיס מלכות ישראל , הן של שאול והן של דוד.

*"וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר ה' צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ **וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים** וּנְתַתִּיו לַה' כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ" (שמואל א', א', י"א) – "ונתתה לאמתך זרע אנשים, מאי זרע אנשים? אמר רב: גברא בגוברין; ושמואל אמר: **זרע שמושח שני אנשים, ומאן אינון - שאול ודוד**" (ברכות ל"א, ע"ב).*

אולם עיגון הוויית האין סוף דרך אפיק הראיה אינו מסתכם אך ורק במישורי הקיום הציוויים כדוגמת עבודת המשכן ומעשה המלוכה, הוא מהווה נקודת קיום אף לפריצתה של הוויית חיים זו לרמת החופש והעצמאות המוחלטים. את הפריצה הזו אנו מוצאים כבר במעשה המלוכה שמופיע שמואל שלא מרצון ה' אלא מרצון העם למלכות "כְּכָל הַגּוֹיִם".

*"וַיִּתְקַבְּצוּ כֹּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הָרָמָתָה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה אַתָּה זָקַנְתָּ וּבָנֶיךָ לֹא הָלְכוּ בִּדְרָכֶיךָ עַתָּה שִׂימָה לָנוּ מֶלֶךְ לִשְׁפְּטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם. וַיֵּרַע הַדָּבָר בְּעֵינֵי שְׁמוּאֵל כַּאֲשֶׁר אָמְרוּ תְּנָה לָנוּ מֶלֶךְ לִשְׁפְּטֵנוּ וַיִּתְפַּלֵּל שְׁמוּאֵל אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֹתְךָ מָאָסוּ כִּי אֹתִי מָאָסוּ מִמְּלֹךְ עֲלֵיהֶם. כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הַעֲלֹתִי אֹתָם מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעַזְבֻנִי וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כֵּן הֵמָּה עֹשִׂים גַּם לָךְ. וְעַתָּה שְׁמַע בְּקוֹלָם אַךְ כִּי הָעֵד תָּעִיד בָּהֶם וְהִגַּדְתָּ לָהֶם מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיהֶם. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶת כָּל דִּבְרֵי ה' אֶל הָעָם הַשֹּׁאֲלִים מֵאִתּוֹ מֶלֶךְ. וַיֹּאמֶר זֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם אֶת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשָׂם לוֹ בְּמֶרְכַּבְתּוֹ וּבְפָרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מֶרְכַּבְתּוֹ. וְלָשׂוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ וּכְלֵי רִכְבּוֹ. וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרַקָּחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאֹפוֹת...וּזְעֲקֹתֶם בַּיּוֹם הַהוּא מִלִּפְנֵי מַלְכְּכֶם אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם לָכֶם וְלֹא יַעֲנֶה ה' אֶתְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא. **וַיְמָאֲנוּ הָעָם לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל שְׁמוּאֵל וַיֹּאמְרוּ לֹא כִּי אִם מֶלֶךְ יִהְיֶה עָלֵינוּ. וְהָיִינוּ גַּם אֲנַחְנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם וּשְׁפָטְנוּ מַלְכֵּנוּ וְיָצָא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחֲמֹתֵנוּ**" (שמואל א',ה', ח', ד' – כ').*

על מנת שאין סוף החיים יוכל להופיע בממד ה"ראיה" בשלמותו המלאה, מסייעת ההשגחה האלוהית לקיימו בעצמאות מלאה, גם כשתופיע ללא מרות על ידי מיכה הגונב שָם שכינה זה[2072] בהעלאת ארונו של יוסף מן היאור[2073], במעברו עימו את ים סוף והקמתו עימו את העגל לישראל. היא תמשיך ותקיימו אף שמיכה יופיע אותה כ"עבודה" עצמאית המקבילה לזו המופיעה לישראל במשכן בשילה[2074]. כוח אין סוף חיים זה בצביונו הקודם לקילקולו כ"כוח לגימה"[2075], יציל את מיכה בעבודת פיסלו מכְּלָיָה למרות פריצתו עימה מעבר למעשה אכילת פת למעשה "עבודה"[2076]. להקצנה הגדולה ביותר תגיע ההשגחה האלוהית בתמיכתה בהוויית אין סוף חיים זה, כשכוח כהונתו **הלוויית** של משה המתייחס לממד המעטפתי, והצורני של החיים יצורף אף הוא בדמות נכד משה – יונתן בן גרשון, ככוהן לפסל מיכה, לחזק אף הוא מכוחו את קיומו.

*"וַיְמַלֵּא מִיכָה אֶת יַד הַלֵּוִי וַיְהִי לוֹ הַנַּעַר לְכֹהֵן וַיְהִי בְּבֵית מִיכָה. וַיֹּאמֶר מִיכָה **עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יֵיטֵב ה' לִי כִּי הָיָה לִי הַלֵּוִי לְכֹהֵן**" (שופטים י"ז, י"ב – י"ג).*

2072 "...ומיכה הוא האיש שגנב השם ועשה העגל שנאמר (זכריה י', י"א) ועבר בים צרה..." (בית יוסף אורח חיים סימן נא אות ט ד"ה כתוב בספר).

2073 "וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה... - ... ויש אומרים מיכה היה שם שיצא מתוך דמוסי בנין שנתמעך בו במצרים, **והיה בידו שם, וטס שכתב בו משה עלה שור, עלה שור, להעלות ארונו של יוסף מתוך נילוס**, והשליכו לתוך הכור ויצא העגל" (שמות ל"ב, ד' ורש"י ד"ה עגל מסכה).

2074 "תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, **והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה**" (סנהדרין ק"ג, ע"ב).

2075 "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: **גדולה לגימה**, שהרחיקה שתי משפחות מישראל...ורבי יוחנן דידיה אמר: מרחקת את הקרובים, ומקרבת את הרחוקים, **ומעלמת עינים מן הרשעים**, ומשרה שכינה על נביאי הבעל, ושגגתו עולה זדון...**ומעלמת עינים מן הרשעים – ממיכה**..." (סנהדרין ק"ג, ע"ב – ק"ד ע"א)

2076 "בקשו מלאכי השרת לדוחפו, אמר להן הקדוש ברוך הוא: **הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים** - שהיו כל העולם מתארחין אצלו, כדכתיב (במקרא) כל העובר ושב אל הלוים - זה מיכה" (סנהדרין ק"ג, ע"ב ורש"י ד"ה פתו מצויה לעוברי דרכים).

כפי שחזינו[2077], חיבור הוויית כהונתו הלווייתית של משה לפסל מיכה, מגיע כוחו למשוך קו אין סוף עד למנשה מלך יהודה להקים לו את צלמו שבבית קודשי הקודשים לקיים אף בו לעתיד הווייה של שכינה.

אולם, כביאורנו לעיל[2078], אף שההשגחה האלוהית מתרצית למעשה העגל ומופיעה הנהגה אלוהית מתאימה למגמה הזו שמופיעים ישראל שלא ברצון ה', ואף שמיכה בפיסלו, צועד מכוח פיתו המצוויה לעוברי הדרכים למעשה "עבודה" מקביל למעשה עבודת משכן שילה[2079], והגם שהיא ממליטה את הווייתו המשיחית של ירובעם דרך בנו אֲבִיָּה בהמיתה אותו טרם יחטא[2080], אין ההשגחה האלוהית מתרצית לעבודת העגלים של ירובעם. את הסיבה לכך תלינו בהיות נקודת מוצא החיים ממנו מנביע ירובעם את כוחו - מן הארץ. מנקודת מוצא זו היוצאת מ"פתקה של ירושלים"[2081], העצמת הכלים בהוויית הצורה והמוחש מביאה את הכלים ה"נגזרים" להעצמה קשה פי כמה מזו שמופיעה בכלים המקבלים את הוויית חיותם מן השמים, כפי שהדבר בהופעת השכינה בירושלים. מתוך כך ראינו כי דווקא לאחר שירובעם עובר לשלב "מילוי הידיים" לכוהני העגלים, לפעול בעגלים פעולת כלים, קובעת ההשגחה האלוהית את הכחדתו והשמדתו מעל פני האדמה.

*"אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה לֹא שָׁב יָרָבְעָם מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וַיָּשָׁב וַיַּעַשׂ מִקְצוֹת הָעָם כֹּהֲנֵי בָמוֹת הֵחָפֵץ יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ וְיִהְיֶה כֹּהֲנֵי בָמוֹת. וַיְהִי בַּדָּבָר הַזֶּה לְחַטַּאת בֵּית יָרָבְעָם **וּלְהַכְחִיד וּלְהַשְׁמִיד מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה**[2082]" (מלכים א', י"ג, ל"ג – ל"ד).*

כשל זה, מפנה את ההשגחה האלוהית, לממש את הוויית האין סוף שביוסף באפיק העצמה נוסף, דרכו של **אחאב**.

מלכות אחאב - כוחה של שומרון ב"אָהֳלָת" הארץ

מהתבוננות בהשתלשלות מלכות ישראל עד למלכותו של אחאב, נראה כי הינה מנותקת כליל מהשגחת ה' ומרצונו. את שלשלת מלכות ישראל אותה החל ירובעם מכוח נבואת אחיה השילוני, ממשיך רק נדב בנו. מכאן והילך עולים מלכי ישראל למלכותם בכוח הזרוע.

כך בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה לְבֵית יִשָּׂשכָר, מורד בנדב בן ירובעם, ממיתו ומכה את כל בית ירובעם.

"וְנָדָב בֶּן יָרָבְעָם מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל שְׁנָתָיִם. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ אָבִיו וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל. וַיִּקְשֹׁר עָלָיו בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה לְבֵית יִשָּׂשכָר וַיַּכֵּהוּ בַעְשָׁא בְּגִבְּתוֹן אֲשֶׁר לַפְּלִשְׁתִּים וְנָדָב וְכָל יִשְׂרָאֵל צָרִים עַל גִּבְּתוֹן. וַיְמִתֵהוּ בַעְשָׁא בִּשְׁנַת שָׁלֹשׁ לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו. וַיְהִי כְמָלְכוֹ הִכָּה אֶת כָּל בֵּית

[2077] בפרק "כהונתו הלוויית של משה - הפתח להכלת שכינה, בצלמי מנשה מלך יהודה" (עמ'_____).

[2078] בפרק "מניעת כוח הלגימה מלהופיע כוחה בכלים" (עמ'_____), בנסיונו של ירובעם להופיע את כוח יוסף שבו – כוח הלגימה, כעבודת כלים מלאה.

[2079] **עמדת ספר הכוזרי אל מול שכינת "גוי וקהל גויים"**: יש לציין שבעוד על פי דרכנו בביאור הוויות העגל, פסל מיכה ועגלי ירובעם, היציאה מגדרי הציווי להווייתי רצונם החופשי של ישראל מתרצת בסופו של דבר על ידי השכינה והיא מרחיבה את חלות הופעתה אף עליהם, הרי הכוזרי אף שהוא מוציא את מעשה העגל מלהיות עבודה זרה ומבאר כי חטאם של ישראל היה מקבעם להם נעבד מוחש שאינו מכוח ציוויו של ה', הרי בתיאורו את ההבדל שבין חטאת ירובעם לחטאת אחאב, הוא מדמה את חטאת העגל לנושא על אחותו לשם ה' או לאוכל חזיר אך נזהר בשחיטה אמר הכוזרי: "צריך שנבדיל בין סיעת ירבעם ובין סיעת אחאב הבדלה גדולה. כי עובדי הבעל הם עובדי ע"ז לגמרי...כי סיעת ירבעם להי אלהי ישראל היו כל מעשיהם, ומה שהיה להם מהנביאים היו נביאי ה', ונביאי אחאב נביאי הבעל... וסיעת ירבעם ובעלי הבמות ופסל מיכה לא היו מכוונים כלם רק לאלהי ישראל, אך עם עבירה שחייבין עושיה מיתה, **כמי שנושא את אחותו לצורך או לתאוה, אבל הוא מקיים כל מצות הנשואים** כאשר צוה בהם האלהים, או **כמי שאוכל בשר החזיר אבל הוא נזהר בשחיטה** ומן הדם וזולתו מתנאי המאכלים כאשר צווה בו" (כוזרי מאמר ד' סעיף י"ד).
אכן, מגמתו של ריה"ל מביאה בסופה לגיורו של מלך כוזר וכל עמו. העמדת מעשה העגל, פסל מיכה ועגלי ירובעם כמקבילים לנושא את אחותו ואכילת חזיר, מוציאה את הרצון העצמי של האדם ממעגל הופעת השכינה הלגיטימי וממילא את הוויית הגויות מלהיות חלק מהופעת השכינה. עבודת במות היחיד המופיעה במעשהו של אליהו אינה כלולה בהצבת השכינה אותה מופיעה ריה"ל בספר הכוזרי.

[2080] כפי שבארנו בפרק "הכשל המובנה שבמלכות ירובעם, והמלטת משיחיותה במות אֲבִיָּה בנו" (עמ'_____).

[2081] "ויירבעם יצא מירושלים, אמר רבי חנינא בר פפא: שיצא מפיתקה של ירושלים - מכללה, שלא לחזור בה לעולם ולא ליטול חלק בעבודה" (סנהדרין ק"ב, ע"א ורש"י ד"ה מפתקה של ירושלים).

[2082] בעוד שבשלב הקודם למהלך זה, לפני נסיונו של ה' להחזירו למוטב מכוח שליחותו של עידו הנביא נוקט הכתוב בלשון מתונה ביותר – "וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת" (מלכים א', י"ב, ל').

יָרָבְעָם לֹא הִשְׁאִיר כָּל נְשָׁמָה לְיָרָבְעָם עַד הִשְׁמִדוֹ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עַבְדּוֹ אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי" (מלכים א', ט"ו, כ"ה – כ"ט).

אמנם בַּעְשָׁא זוכה לסיים את מלכותו ובנו אֵלָה מולך תחתיו.

"בִּשְׁנַת שָׁלֹשׁ לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּתִרְצָה עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע שָׁנָה. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ יָרָבְעָם וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל...וַיִּשְׁכַּב בַּעְשָׁא עִם אֲבֹתָיו וַיִּקָּבֵר בְּתִרְצָה וַיִּמְלֹךְ אֵלָה בְנוֹ תַּחְתָּיו" (מלכים א', ט"ו, ל"ג – ל"ד, ופרק ט"ז, א' – ו').

אף שמלכותו מגיעה לו דרך מרידה בנדב בן ירובעם, מתייחסת הנבואה למלכותו ככזו שניתנה לו בידי ה'. כך בדברי יֵהוּא בֶּן חֲנָנִי בנבואת כילוי מלכות בַּעְשָׁא.

*"וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יֵהוּא בֶן חֲנָנִי עַל בַּעְשָׁא לֵאמֹר. **יַעַן אֲשֶׁר הֲרִימֹתִיךָ מִן הֶעָפָר וָאֶתֶּנְךָ נָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל** וַתֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ יָרָבְעָם וַתַּחֲטִא אֶת עַמִּי יִשְׂרָאֵל לְהַכְעִיסֵנִי בְּחַטֹּאתָם. הִנְנִי מַבְעִיר אַחֲרֵי בַּעְשָׁא וְאַחֲרֵי בֵיתוֹ וְנָתַתִּי אֶת בֵּיתְךָ כְּבֵית יָרָבְעָם בֶּן נְבָט..." (מלכים א', ט"ז, א' – ג').*

אם בַּעְשָׁא זוכה למלכות ארוכה בת עשרים וארבע שנה, מת כדרך הארץ ובנו אֵלָה עולה על כסאו, הרי בנו כבר אינו זוכה לכך, והוא מומת לאחר שנתיים על ידי זִמְרִי המורד בו.

*"בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים וָשֵׁשׁ שָׁנָה לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ אֵלָה בֶן בַּעְשָׁא עַל יִשְׂרָאֵל בְּתִרְצָה שְׁנָתָיִם. **וַיִּקְשֹׁר עָלָיו עַבְדּוֹ זִמְרִי שַׂר מַחֲצִית הָרֶכֶב** וְהוּא בְתִרְצָה שֹׁתֶה שִׁכּוֹר בֵּית אַרְצָא אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת בְּתִרְצָה. וַיָּבֹא זִמְרִי וַיַּכֵּהוּ וַיְמִיתֵהוּ בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים וָשֶׁבַע לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו. וַיְהִי בְמָלְכוֹ כְּשִׁבְתּוֹ עַל כִּסְאוֹ הִכָּה אֶת כָּל בֵּית בַּעְשָׁא לֹא הִשְׁאִיר לוֹ מַשְׁתִּין בְּקִיר וְגֹאֲלָיו וְרֵעֵהוּ. וַיַּשְׁמֵד זִמְרִי אֵת כָּל בֵּית בַּעְשָׁא כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶל בַּעְשָׁא בְּיַד יֵהוּא הַנָּבִיא" (מלכים א', ט"ז, ח' – י"ב).*

זִמְרִי, אינו זוכה למלוכה אלא שבעה ימים. העם השומע על מרידתו, ממליך את עָמְרִי שר הצבא העולה על עיר המלוכה תִּרְצָה ולוכדה. בעקבות כך שורף זִמְרִי את עצמו על בית המלך.

*"בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים וָשֶׁבַע שָׁנָה לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ זִמְרִי שִׁבְעַת יָמִים בְּתִרְצָה וְהָעָם חֹנִים עַל גִּבְּתוֹן אֲשֶׁר לַפְּלִשְׁתִּים. וַיִּשְׁמַע הָעָם הַחֹנִים לֵאמֹר קָשַׁר זִמְרִי וְגַם הִכָּה אֶת הַמֶּלֶךְ **וַיַּמְלִכוּ כָל יִשְׂרָאֵל אֶת עָמְרִי שַׂר צָבָא עַל יִשְׂרָאֵל** בַּיּוֹם הַהוּא בַּמַּחֲנֶה. וַיַּעֲלֶה עָמְרִי וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ מִגִּבְּתוֹן וַיָּצֻרוּ עַל תִּרְצָה. וַיְהִי כִּרְאוֹת זִמְרִי כִּי נִלְכְּדָה הָעִיר וַיָּבֹא אֶל אַרְמוֹן בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׂרֹף עָלָיו אֶת בֵּית הַמֶּלֶךְ בָּאֵשׁ וַיָּמֹת" (מלכים א', ט"ז, ט"ו – י"ח).*

לאחר עימות בן חמש שנים[2083] כנגד **תִּבְנִי בֶן גִּינַת** אחריו נוהים חצי העם, גובר **עָמְרִי** ומולך מעתה על ישראל.

*"אָז יֵחָלֵק הָעָם יִשְׂרָאֵל לַחֲצִי חֲצִי הָעָם הָיָה אַחֲרֵי **תִּבְנִי בֶן גִּינַת** לְהַמְלִיכוֹ **וְהַחֲצִי אַחֲרֵי עָמְרִי**. וַיֶּחֱזַק הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי עָמְרִי אֶת הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי תִּבְנִי בֶן גִּינַת וַיָּמָת תִּבְנִי וַיִּמְלֹךְ עָמְרִי. בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וְאַחַת שָׁנָה לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ עָמְרִי עַל יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּתִרְצָה מָלַךְ שֵׁשׁ שָׁנִים..." (מלכים א', ט"ז, כ"א – כ"ג).*

מעָמְרִי, יוצא אַחְאָב בנו, למלכות.

"וַיִּשְׁכַּב עָמְרִי עִם אֲבֹתָיו וַיִּקָּבֵר בְּשֹׁמְרוֹן וַיִּמְלֹךְ אַחְאָב בְּנוֹ תַּחְתָּיו" (מלכים א', ט"ז, כ"ח).

נראה לכאורה כי מלכותו כמו זו של עמרי אביו ואלו שלפניו, מצד המקרה היא מגיעה. מתוך כך לא מצופה היה כי מלכותו תהיה שונה משמעותית יותר מן המלכויות שהיו לפניו. אולם מן המקורות נראה שלא כך הוא הדבר. מלכותו חובקת את כל העולם כולו. חז"ל בגמרא אותו כאחד משלשה שמשלו תחת כל כיפת הרקיע.

*"תנו רבנן: שלשה **מלכו בכיפה**, (תחת כל כיפת הרקיע – רש"י) ואלו הן: **אחאב**, ואחשורוש, ונבוכדנצר. אחאב - דכתיב (מלכים א', י"ח, י') חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֶשׁ גּוֹי וּמַמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא שָׁלַח*

[2083] כך מבאר רש"י במקום – "בשנת שלשים ואחת שנה לאסא וגו' מלך עמרי - מלכות שלימה, **וחמש שנים היתה מחלוקתו של תבני** מעשרים ושבע לאסא עד ל' ואחת" (רש"י שם מלכים א', ט"ז, כ"ג ד"ה בשנת שלשים ואחת שנה לאסא וגו' מלך עמרי).

*אֲדֹנָי שָׁם לְבַקֶּשְׁךָ וגו', ואי לא דהוה מליך עלייהו - היכי מצי משבע להו..." (**תרגום**: ואם לא היה מולך עליהם, איך יכול היה להשביעם?)" (מגילה י"א, ע"א).*

במדרש, מונים חז"ל את אחאב כאחד מעשרה מלכים המושכים את קו מלכותו של ה' מעת הבריאה ועד לעת הגאולה העתידה[2084].

*"**עשרה מלכים משלו מסוף העולם ועד סופו, מלך ראשון זה הב"ה** שהוא מושל בשמים ובארץ, ועלה במחשבתו להקים מלכים על הארץ...המלך השני זה נמרוד שמשל מסוף העולם ועד סופו...שנא' ותהי ממלאכתו בבל וכו', המלך השלישי זה יוסף שמשל מסוף העולם ועד סופו, שנ' וכל הארץ באו מצרימה...שארבעים שנה היה משנה למלך וארבעים שנה מלך לעצמו, שנ' ויקם מלך חדש על מצרים, המלך הרביעי זה שלמה שמשל מסוף העולם ועד סופו, שנ' ושלמה היה מושל בכל הממלכות...**המלך החמשי זה אחאב** שמלך מסוף העולם ועד סופו, שנ' חי ה' אלהיך אם יש גוי וממלכה וכו'...המלך הששי זה נבוכדנצר שמשל מסוף העולם ועד סופו, ולא עוד אלא שמשל אפי' על חיות השדה ובעוף השמים, ולא היו יכולין לפתוח את פיהם חוץ מרשותו של נבוכד נצר, שנ' ובכל די דיירין בני אנשא חיות ברא ועוף שמיא יהא בידך וכו', המלך השביעי זה כורש שמשל מסוף העולם ועד סופו, שנ' כה אמר מלך פרס, ואחשורוש מלך בחציו של עולם, והלא אין חציו של עולם אלא מאה וששה עשר אפרכיות, ובזכותה של אסתר נתוספו י"א אפרכיות, שנ' המולך מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה, המלך השמיני הוא אלכסנדר מוקדון שמלך מסוף העולם ועד סופו, שנ' והני הייתי מבין והנה צפיר העזים בא מן המערב על פני כל הארץ, על פני הארץ אין כתיב כאן אלא על פני כל הארץ...**המלך התשיעי זה מלך המשיח** שהוא עתיד למשול מסוף העולם ועד סופו, שנ' וירד מים עד ים...המלך העשירי חוזרת המלוכה לבעליה, מי שהיה ראשון מלך הוא יהיה אחרון מלך, שנאמ' אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים, וכתיב והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (פרקי דרבי אליעזר - פרק י').*

התייחסות למעמד המיוחד לו זוכה אחאב, אנו מוצאים בדברי חז"ל מצד אביו של אחאב – עמרי.

*"פעם אחת הייתי יושב בבית המדרש הגדול שבירושלים לפני חכמים, אמרתי להם, רבותיי **מפני מה נשתנה עמרי שר צבא מלך ישראל, שכל מלכי ישראל שהיו לפניו לא הושיבו מלך בן מלך אלא עד שני דורות, עד שבא עמרי וישבו לו שלשה מלכים על כסאו**, הוא ובנו אחאב ובן בנו אחזיהו? אמרו לי, לא שמענו, אמרתי להן, רבותיי שכרו **שיתר עיר גדולה שבישראל, והיתה בדעתו שכשם שירושלים למלכי יהודה כך שמרון למלכי ישראל**, שנאמר ויקן את ההר שמרון וגו' (מלכים א', ט"ז, כ"ד), ואומר בן אדם **שתים נשים וגו' ושמותן אהלה הגדולה ואהליבה אחותה** (יחזקאל כ"ג, ב', ד'), שכרו שיתר עיר גדולה שבישראל לפיכך ישבו לו שלשה מלכים על כסאו" (אליהו רבה פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי)[2085].*

העדיפות היחידה אותה רואים חז"ל אצל עומרי על שאר המלכים המולכים סביבותיו, היא הקמתו עיר – את שומרון.

"וַיִּקֶן אֶת הָהָר שֹׁמְרוֹן מֵאֵת שֶׁמֶר בְּכִכְּרֵים כֶּסֶף וַיִּבֶן אֶת הָהָר וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה עַל שֵׁם שֶׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', ט"ז, כ"ד).

מדיוק בדברי חז"ל אנו למדים כי מעלת מלכותו זו אינה מגיעה לו רק מעצם בנייתו את העיר, אלא מתוך בניינו עיר המקבילה לירושלים. כך מביע זאת המדרש לעיל בלשונו – "**והיתה בדעתו שכשם שירושלים למלכי יהודה כך שמרון למלכי ישראל**".

את המקור לשיוויון מעמדה של שומרון לזה של ירושלים, מביאים חז"ל באותו המקום מנבואת יחזקאל המתארות את מלכות יהודה שבירושלים ומלכות ישראל שבשומרון כשתי נשים אחיות – "ואומר בן אדם **שתים נשים וגו' ושמותן אהלה הגדולה ואהליבה אחותה**"

[2084] במדרש נוסף, מופיעה מלכותו של אחאב כחלק מעשרה מלכויות בזיקה רחוקה יותר ממלכות ה', בלא להחשיבה כחלק מהן, וממילא בשינוי מן המופיע בפרקי דרבי אליעזר.
"עשרה מלכים מלכו מסוף העולם ועד סופו ואלו הן: נמרוד אחד, פרעה שנים, שלמה שלשה, אחאב ארבעה, נבוכדנצר חמשה, אחשורוש ששה, כורש שבעה, אלכסנדר שמונה, אספסיינוס תשעה, ארדשר עשרה" (אוצר המדרשים עמוד תלג ד"ה פרשה ב'. – עשרה).

[2085] ובסנהדרין – "אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה עמרי למלכות - מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל. שנאמר (מלכים א', ט"ז) ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף ויבן את ההר ויקרא את שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

כך מופיע הדבר בספר יחזקאל.

*"וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר. בֶּן אָדָם שְׁתַּיִם נָשִׁים בְּנוֹת אֵם אַחַת הָיוּ. וַתִּזְנֶינָה בְמִצְרַיִם בְּנְעוּרֵיהֶן זָנוּ שָׁפָּה מֹעֲכוּ שְׁדֵיהֶן וְשָׁם עִשּׂוּ דַּדֵּי בְתוּלֵיהֶן. וּשְׁמוֹתָן **אָהֳלָה הַגְּדוֹלָה וְאָהֳלִיבָה אֲחוֹתָהּ** וַתִּהְיֶינָה לִי וַתֵּלַדְנָה בָּנִים וּבָנוֹת וּשְׁמוֹתָן שֹׁמְרוֹן אָהֳלָה וִירוּשָׁלַם אָהֳלִיבָה" (יחזקאל כ"ג, א' – ד').*

את שומרון מכנה הכתוב "אָהֳלָה". רש"י במקום מבאר כינוי זה על שם שנעשתה אוהל לעגלי ירובעם ובית לבעל. ואף שבעת הקמת העגלים כלל לא הייתה שומרון קיימת, מבאר רש"י כי מפאת היותה לאחר מכן ראש לכל מלכי ישראל, נקראית כל מלכות ישראל על שמה.

*"הראשונים שומרון היא שאני מכנה אהלה **שנעשית אהל מתחילה לעגלי ירבעם ובית הבעל לאחאב** ואע"פ ששומרון לא נבנתה אלא בימי עמרי קורא את מלכי ישראל על שמה שמשנבנית נעשית ראש" (רש"י שם, יחזקאל כ"ג, ד' ד"ה ושמותן).*

לעומת שומרון, מכונה ירושלים בכינוי – "אָהֳלִיבָה", על שם שאוהלו של ה' ומקדשו, בה היו.

"אהליבה - על שם שאהלי היה בה ומקדשי" (המשך רש"י שם, יחזקאל כ"ג ד' ד"ה אהליבה).

אם נראה היה באופן טבעי, שתיאור הגדולה שבין שתי הנשים ייוחס לירושלים והקטנה יותר לשומרון, מתוך שבניינה היה שנים רבות לאחר ירושלים, בתיאור הנביא, דווקא אָהֳלָה – שומרון, היא הַגְּדוֹלָה, ו"וְאָהֳלִיבָה" - ירושלים, היא הקטנה יותר[2086].

יש אם כן לבחון במה גדולה שומרון מירושלים, עד שבקשר האחווה שביניהם, נחשבת שומרון לגדולה שביניהם?

תשובה בדבר אנו יכולים למצוא מתוך השוני שבכינוייהן. את ירושלים מכנה ה' – "אָהֳלִיבָה" שמשמעותו הוא "אהלי – בה". כך ראינו ברש"י לעיל.

"אהליבה - על שם שאהלי היה בה ומקדשי" (המשך רש"י שם, יחזקאל כ"ג ד' ד"ה אהליבה).

לעומת זאת שומרון מכונה – "אָהֳלָה". אף שרש"י לעיל ביאר את משמעות ה"אוהל" הקיים גם בה מצד היותה אוהל לעגלי ירובעם ובית בעל לאחאב[2087], אין ביאור זה מבאר את הטיית לשון ה"אוהל" כ"אָהֳלָה". אנו נצרכים אם כן לחזור אל הוויית ה"אוהל" שבשומרון, **הקודמת** להשתלטות העגלים והבעל עליה, להגדירה מתוך הטיית לשון זו.

"מצודת דוד" במקום, אכן מביא את ההתייחסות הבסיסית לכינוי "אָהֳלָה" כפי שנגזרת מן ההטייה הלשונית.

*"שומרון אהלה - זו שהיה שם הכנוי שלה אהלה **שם העצמי** היא שומרון ונקראת אהלה ע"ש שהיה בה אוהל לעגלי הזהב וכאומר **אהל שלה** ואין לי חלק בה" (מצודת דוד שם, יחזקאל כ"ג, ד' ד"ה שומרון אהלה).*

אף שאף הוא מייחס את משמעות האוהל שבשומרון לעגלים, הוא מבסס זאת על הפניית לשון ה"אָהֳלָה" לכיוון – **שלה עצמה**! על מנת להתרחק לגמרי מן המגמה הבחירית השלילית אותה יוצקים ישראל לאוהל שומרון להיות אהל לעגלים ובית לבעל ולהתקרב אל המגמה התכונתית המייחדת אוהל זה, שלא אוהלו של ה' הוא, כפי שהדבר בירושלים, אלא אוהלה של עצמה! נחזור אל מעשה האוהל הראשון אותו יוצר נוח מייד לאחר יציאתו מן התיבה, אותו מחברים חז"ל אל אוהל שומרון.

*"וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם. וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל **בְּתוֹךְ אָהֳלָה** - אהלה כתיב **רמז לעשרת שבטים שנקראו על שם שומרון שנקראת אהלה**, שגלו על עסקי היין, שנאמר (עמוס ו', ו') **השותים במזרקי יין**" (בראשית ט', כ' – כ"א ורש"י ד"ה אהלו).*

[2086] אמנם, המלבי"ם במקום מבאר תואר זה מצד ששבטי ישראל היו רוב ישראל. - "הגדולה – ר"ל שהם היו הרוב" (מלבי"ם שם, יחזקאל כ"ג, ד').

[2087] "ושמותן - הראשונים שומרון היא שאני מכנה אהלה שנעשית אהל מתחילה לעגלי ירבעם ובית הבעל לאחאב..." (רש"י שם, יחזקאל כ"ג, ד').

ברור, שלוּ המכנה המשותף שבין מעשהו וכשלונו של נוח לבין מעשיהם וכשלונם של ישראל היה אך ורק מצד "עסקי היין" ששניהם נכשלים בו, לא היה הכתוב יוצר הקבלה ביניהם, ולבטח שלא דרך לשון ה"אוהל" המשותף לשניהם. כיווּן הכתוב בכתיב שהוא יוצר באוהלו של נוח, אל אהל שומרון, מלמד כי הזהות המקבילה ביניהם הינה בתכונת האוהל המשותפת לשניהם. תכונה משותפת זו היא המביאה לכישלון אף הוא משותף לשניהם בעסקי היין.

על מנת לעמוד על תכונת אָהֳלֹה של נוח, נחזור אל מעשה "התגלותו" באוהלו, לאחר יציאתו מן התיבה, עליה עמדנו בתחילת חיבורנו[2088].

את "התגלותו" של נוח בתוך אָהֳלֹה בארנו כתוצאה מחיבורו אל האדמה כ"איש האדמה" – בחיבור של אישות[2089], לאחר יציאתו מן התיבה. את החיבור הזה יוצר נוח דרך נטיעת הכרם ושתיית יין מזמורות שייתר מעולם בראשית הנכחד[2090], בתוך אוהלו. בכך בארנו, מנסה נוח להגיע ל"גילוי" הבשר שהיה לאדם הראשון שערום גופו היה במעמד עורמת החוכמה המאוחרת יותר. אמנם בארנו, כי בניגוד לאדם הראשון, נוח נזקק הן ל"אוהל" והן למצב השכרות על מנת להגיע למעמד הזה. את הזדקקותו ל"אוהל" השוונו להזדקקות ישראל לאוהל מועד, לשם גילוי השכינה בתוכם[2091]. אולם, עתה מתוך ההשוואה שעושים חז"ל בין "אוהלו" של נוח לבין אהלה של עשרת השבטים, ברור הוא כי צורך אוהלו של נוח על מנת להופיע שכינה בגילוי הבשר, שונה לחלוטין מאוהל מועד והמשכו בית המקדש. שהרי בעוד ירושלים מכונה בנבואת יחזקאל שהבאנו לעיל בלשון "אוהליבה" – אוהלו של הקב"ה, הרי ממלכת ישראל ושומרון המיוחסים לאוהלו של נוח מתוארים כ"אהלה" – אוהלה שלה עצמה. מתוך כך עלינו להסיק כי אמנם נוח נזקק לתחימת ה"אוהל" על מנת להגיע להתגלות השכינה בבשר, אולם לא האוהל הנבדל המגיע מה', אלא לאוהל שהוא מקים מכוח עצמו. כיתוב התורה את "אוהלו" של נוח בלשון נקבה – "אהלה" ממנו למדו חז"ל את ההקבלה ל"אהלה" של שומרון בירת עשרת השבטים, מלמד כי את בניין האוהל הוא המבנה הנקבי שיוצר נוח למעשה ביאתו. שלא בכדי, לומדים מלשון הנקבה של "אהלה" של נוח כי נוח שהה בתוך אוהלה של אשתו.

"בתוך אהלו אהלה כתי' בתוך אהלה שלאשתו...ובא לשמש מיטתו ונתפזר זרעו ונתבזה"
(בראשית רבה פרשה ל"ו ד"ה (כא) וישת מן).

אמנם לשון ה"קרי" של הכתוב בניקוד מלא המתייחס לאוהלו של נוח בלא להזכיר את אשתו, פתיחת הכתוב בכינויו של נוח "איש האדמה" ועיסוקו בנטיעת הכרם, מצריכים לבאר כי הבאת אוהלו של נוח בלשון נקבה, מגדירה את אופן מעשה האישות שהוא עושה עם **האדמה**. את חיבורו עם האדמה יוצר נוח באמצעות "אוהל". אין הוא מסוגל להתחבר אל האדמה באופן ישיר, אלא בעזרת מבנה שהוא בונה עליה.

על מנת להבין צורך זה של בניין האוהל, ואיזו תוצאת חיבור הוא מביא אל הארץ, נחזור שוב אל נקודת המוצא שלנו מן העיר שומרון, שבזכות הקמתה והעמדתה כמקבילה לעיר ירושלים, זוכה עמרי כי תצא ממנו שלשלת מלכות שבראשה אחאב[2092].

שֹׁמְרוֹן – שָׂמִיר חוזקה כחוזק ההר

[2088] בפרק "וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה – להתדמות לאדם הראשון" (עמ'_____).

[2089] כך למדנו מן ההקבלה שבין לשון "אִישׁ הָאֲדָמָה" ל"איש נעמי", שמביא רש"י במקום - "וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם - אדוני האדמה, כמו (רות א', ג') איש נעמי" (בראשית ט', כ' ורש"י שם).
מ"אִישׁ נעמי" הבאנו את לימוד חז"ל על חוזק החיבור האישותי שיש בין האיש והאישה - "וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ אִישׁ נעמי - מכאן אמרו **אין איש מת אלא לאשתו**" (רות א', ג').

[2090] כך הבאנו מרש"י במקום - "ויטע כרם - כשנכנס לתיבה הכניס עמו זמורות ויחורי תאנים" (רש"י ט', כ' ד"ה ויטע כרם). את כוחם של זמורות אלו הקבלנו לכוח עולם גן העדן. כך הבאנו מתרגום יהונתן על - "וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם" - "ושרי נח למהוי גבר פלח בארעא ואשכח **גופנא דמושכיה נהרא מן גינוניתא דעדן** ונצביה לכרמא וביה ביומא אניצת ובשילת ענבין ועצרינון". פי' יונתן: "ואשכח גופנא פירוש מצא גפן שהמשיכו נהר מהגן עדן ויטע ממנו כרם בו ביום נצו תרגום של עלתה נצה ואנצת נץ בישלו אשכלותיה וכו'. ועצרינון פי' הצרהו בגת" (תרגום יהונתן על בראשית ט', כ').

[2091] כך ראינו כי תרגום יונתן ל"אָהֳלֹה" הוא בלשון "משכניה" - "...וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה" - "...ואתערטל בגו **משכניה**" (בראשית ט', כ"א ותרגום יהונתן במקום).

[2092] כפי שהבאנו לעיל - "...מפני מה נשתנה עמרי שר צבא מלך ישראל, שכל מלכי ישראל שהיו לפניו לא הושיבו מלך בן מלך אלא עד שני דורות, עד שבא עמרי וישבו לו שלשה מלכים על כסאו...שכרו שיתר עיר גדולה שבישראל, והיתה בדעתו שכשם שירושלים למלכי יהודה כך שמרון למלכי ישראל" (אליהו רבה פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי).

את מעשה בניין שומרון, מביא הכתוב במלכים מיד לאחר השלמת עומרי אביו של אחאב את השלטת מלכותו על כל ישראל.

"וַיֶּחֱזַק הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי עָמְרִי אֶת הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי תִּבְנִי בֶן גִּינַת וַיָּמָת תִּבְנִי וַיִּמְלֹךְ עָמְרִי. בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וְאַחַת שָׁנָה לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ עָמְרִי עַל יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּתִרְצָה מָלַךְ שֵׁשׁ שָׁנִים. וַיִּקֶן אֶת הָהָר שֹׁמְרוֹן מֵאֵת שֶׁמֶר בְּכִכְּרֵים כָּסֶף וַיִּבֶן אֶת הָהָר וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה עַל שֵׁם שֶׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', ט"ז, כ"ב – כ"ד).

הבולט במעשה קניינו ובניינו של עמרי את שומרון, הוא, שאף שהוא שואף בקניין ובבניין העיר להביאה להיות מקבילה לירושלים, אין הוא משנה את שמה לאחר קניינה אותה מאת שֶׁמֶר, אלא קורה לה כשם מי שקנה ממנו את העיר – "שֹׁמְרוֹן". מתוך מעשה לא רגיל זה, לומדים חז"ל על כוונתו הטהורה של עומרי, שלא נתכוון לשם עצמו, אלא לכבוד ארץ ישראל.

*"...ומנין **שכל כוונתו לא היתה כי אם לבנות עיר לכבוד ארץ ישראל** ולא לכבוד עצמו? שנאמר ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף ויבן את ההר ויקרא את שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שומרון. ולמה לא קרא שם העיר על שם עצמו? אלא מפני שלא בנאו אלא לכבוד ארץ ישראל" (סוף המדרש כפי שמובא בתנא דבי אליהו רבה ט').*

אולם, גם אם מוכח כי כל כוונתו של עומרי הייתה לכבודה של ארץ ישראל, אין זו סיבה מספקת להפוך אותה להיות במעמד מקביל לזה של ירושלים ואף גדולה ממנה, כפי תיאור נבואת יחזקאל את שומרון כגדולה וירושלים כאחותה – "וּשְׁמוֹתָן **אָהֳלָה הַגְּדוֹלָה וְאָהֳלִיבָה אֲחוֹתָהּ**"[2093].

לשם הבנת מעלתה הגדולה הזו של שומרון, יש לבחון באופן מעמיק יותר את זיקת "שֶׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן" אל העיר הממשיכה להיות קרויה על שמו. מפשט הכתובים משמע, כי שֶׁמֶר מוכר לעמרי הר, כשאת העיר כולה בונה עומרי עצמו.

*"וַיִּקֶן אֶת **הָהָר** שֹׁמְרוֹן מֵאֵת שֶׁמֶר בְּכִכְּרֵים כָּסֶף וַיִּבֶן אֶת **הָהָר** וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה עַל שֵׁם שֶׁמֶר אֲדֹנֵי **הָהָר** שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', ט"ז, כד).*

אולם התרגום במקום, מתרגם את "**הָהָר**" ללשון "כרך".

*"וזבן ית **כרכא** דלשומרון מן שמר בתרתין ככרין דכסף ובנא ית **כרכא** וקרא ית שמא דקרתא דבנא על שום שמר **מריה דטורא** שומרון" (תרגום יונתן שם, מלכים א', ט"ז, כ"ד).*

מאידך, את סיומת הפסוק המתייחס ל"שֶׁמֶר אֲדֹנֵי **הָהָר**", מתרגם יונתן בלשון "טוראי" המקביל ללשון **הָהָר** שבכתוב - "שמר **מריה דטורא** שומרון"[2094].

הקבלה זו, שבין לשון ה"הר" ללשון ה"כרך" בקניין ובניין שומרון, מצביעה על זהות בין הוויית ההר והוויית הכרך בה. יש אם כן לבחון מה משמעות הזהות הזו ועד כמה היא עקרונית למעלתה של שומרון. חדירה נוספת למשמעות שמו של "שֶׁמֶר" ושם "שֹׁמְרוֹן" הנגזר ממנו, נותנת תשובה לשאלה זו.

*"וְהָיָה אוֹר יִשְׂרָאֵל לְאֵשׁ וּקְדוֹשׁוֹ לְלֶהָבָה וּבָעֲרָה וְאָכְלָה שִׁיתּוֹ **וּשְׁמִירוֹ** בְּיוֹם אֶחָד" (ישעיהו י', י"ז).*

מהי "שִׁיתּוֹ וּשְׁמִירוֹ"? רש"י במקום מבאר כי הכוונה לשרים והגיבורים.

*"**שיתו ושמירו - שריו וגבוריו**" (רש"י שם, ישעיהו י', י"ז ד"ה שיתו ושמירו).*

תרגום יונתן מבאר את "שְׁמִירוֹ" מלשון **הר**.

*"...ויקטול וישיצי שלטונהי **וטורנוהי** ביומא חד" (תרגום יונתן שם, ישעיהו י', י"ז).*

[2093] יחזקאל כ"ג, ד.

[2094] מתוך כך מסיק הרד"ק במקום, כי קנינו של עמרי מאת שמר היה קניין עיר, אלא שהוא הוסיף וחיזק הבנין. "ההר שמרון - ...וי"ת ההר כרכא נראה מדבריו כי כרך גדול היה שם מתחילה אלא שעמרי חזק הבנין וקרא שם העיר שמרון על שם שמר אדני ההר שמרון" (רד"ק מלכים א', ט"ז, כ"ד ד"ה ההר שמרון).

אף שגם בתרגום יונתן ניתן להבין כי לשון "**טורנוהי**" הוא משמעות של "גיבורים", את המשמעות הזו הוא כונס בתיאור ההר.

הקפדת הכתוב בפרשת קניית עמרי את שומרון מאת שֶׁמֶר להדגיש את מעמדו כ"אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן" שראינו לעיל, במקביל לתרגום "שְׁמִירוֹ" שבנבואת ישעיהו במשמעות "טורנוהי", נותנת משמעות דווקאית יותר לזיקה שבין שֶׁמֶר לכינויו כ"אֲדֹנֵי הָהָר". נראה כי השם "שֶׁמֶר" הינו שם נרדף ל"הר".

הזיקה שבין "שֶׁמֶר" ללשון "שְׁמִירוֹ" שראינו עתה, מחברת אותנו אל ה"שָׁמִיר", שלשון "שְׁמִירוֹ" מהווה הטייתו. על ה"שָׁמִיר" למדנו שהינו סלע קשה ובמקביל תולעת המסוגלת לבקע אבנים.

כך בדברי ה' אל יחזקאל המחזקו במעשה נבואתו.

*"**כְּשָׁמִיר חָזָק מִצּוֹר** נָתַתִּי מִצְחֵךְ לֹא תִירָא אוֹתָם וְלֹא תֵחַת מִפְּנֵיהֶם... - מין תולעת הוא שמראין אותו על האבן והיא נבקעת כנגדו[2095] (הג"ה ל"א **שמיר ל' סלע חזק** ובתרגום ירושלמי הוא תרגום של צור וכן תרגום מצור החלמיש (דברים ח') שמיר טנרא...)" (יחזקאל ג', ט' ורש"י ד"ה כשמיר).*

כך הוא המקור בדברים לתרגום לשון ה"צוּר" במקרא, כ"שמיר".

*"הַמּוֹלִיכְךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם **מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ** - ...דאפיק לך מוי **משמיר טנרא**" (פ' יונתן: "משמיר טנרא. תרגום של צור חלמיש ושניהם לשון אבן חזק)" (דברים ח', ט"ו ותרגום יונתן שם).*

עולה אם כן, כי בקנייתו של עמרי את שומרון מאת שֶׁמֶר אֲדֹנֵי **הָהָר** שֹׁמְרוֹן, הוא קונה מקום שזיקת העיר אל ההר בו היא בנויה, וזיקת בעלי העיר אליה הינם קרובים ביותר. שם העיר שומרון ושם אדני ההר שֶׁמֶר הינם כמהות ההר עצמו. משמעות הדבר היא כי בבניין העיר שומרון והתיישבות היושבים בה, נשמר כוח ההר שבה ואינו מאבד מכוחו.

מסקנה זו מחזירה אותנו אל הוויית כוחה של שומרון כפי שמופיעה בנבואת יחזקאל - כוח ה"אָהֳלָה". ראינו כי מקור כוח ה"אָהֳלָה" הוא אוהלו של נוח. אף שאת הזיקה שביניהם מביאים חז"ל מצד כשל היין שבשניהם, ברור כי קשר זה מתחיל מהוויית כוחם המשותפת. מזיהוי קשר שֶׁמֶר בעליה של שומרון וקשר העיר שומרון, אל ההר שומרון, כקשר שאינו מאבד את כוחו של ההר, אנו יכולים להשליך אל פעולתו של נוח להקים אוהל למעשה "גילויו". אוהל זה, כוחו מחד לקיים התפסה בכוחה של הארץ מתוך הבנייה עליה כלי קיבול להחיל את הוויתה. מאידך בהווייתו ה"שְׁמִירית", משמר אוהל זה את חוזק האין סוף שמן הארץ בלא לאבד מכוחו. לאוהל זה נכנס נוח ברצונו ליצור את תהליך התגלות הבשר מחדש על ידי משיכת כוחה של הארץ ממנה נוצר אליו דרכו. את הוויית האוהל הזה מעצים עומרי בקניין שומרון מאת שֶׁמֶר אדוני ההר שומרון, במגמה ליצור לישראל חיבור עצמאי אל הוויית האין סוף המקביל לזה שיש לשבטי יהודה ובנימין בירושלים. אם בתחילת חיבורנו בהתייחסותנו לרצונו של נוח להגיע למגמת ה"רביעה"[2096] דרך מעשה גילויו ב"אָהֳלָה", עמדנו על תכונת גילוי הגוף המופיעה בנוח במעשה התגלותו בתוך אוהלו, הרי עתה בהתייחסותנו לכוחה של שומרון אנו עומדים על תכונת ה"**אוהל**" בתוכו מקיים נוח את מעשה גילויו. תכונת אין סוף חיים זו הניגלית ב"אָהֳלָה" של הארץ, היא שתעמוד בבסיס יכולותיו של אחאב, כפי שיתבררו להלן. מתוך רצונו של עומרי להתדבק בתכונת אין סוף חיים זו, בקנייתו את ארץ שומרון מידי שֶׁמֶר, אין הוא קורה לה בשמו שלו, אלא משמר את זיקת כוחה אל הארץ בקריאת שמה בשם אדוני ההר שומרון – שֶׁמֶר. על כן לומדים מכך חז"ל כי במעשה זה גילה עומרי כי כל בנייתו את העיר שומרון לכבודה של ארץ ישראל הוא. אין כוונת הדבר לכבוד מוחצן, אלא למעשה בניין שבכל יסודו ומהותו הוא ביכולת יניקתו את כוחה של הארץ בשלמותה ללא פחת. מתוך כך מושתתת מעתה מלכות ישראל על כוחה זה של הארץ ושומרון הופכת להיות לראש לישראל, כדוגמת ירושלים לשבט יהודה ובנימין. מעתה ברור, כי קביעה זו אינה נובעת מבחירה סתמית, אלא מפאת הופעתה לישראל את מקור אין סוף החיים כפי שירושלים מופיעה ליהודה ובנימין. אלא שאם בירושלים מופיע מקור החיים מכוח שכינת ה' שמן השמים, כשאוהלה של

[2095] או בלשון אחרת שונה – "תולעת חזק הוא המבקע אבנים".
"וַאֲשִׁיתֵהוּ בָתָּה לֹא יִזָּמֵר וְלֹא יֵעָדֵר וְעָלָה שָׁמִיר וָשָׁיִת ... - ואשיתהו בתה - ל' שממה וריקנות היא...ועלה שמיר ושית - מיני קוצים פתר בהם מנחם בן סרוק ואני אומר שמיר ל' **תולעת חזק הוא המבקע אבנים** שבו בנה שלמה את בית המקדש כענין שנאמר (יחזקאל ג') כשמיר חזק מצור" (ישעיהו ה', ו' ורש"י ד"ה ואשיתהו בתה וד"ה ועלה שמיר ושית).

[2096] בפרק – "הבן הרביעי - כוח הרביצה" (עמ'_____).

ירושלים הוא אוהלו של ה' בתוכה בכינויה - "אָהֳלִיבָה", הרי נקודת מוצא אין סוף החיים לשבטי ישראל מופיע להם מן הארץ מכוח מוצא בריאתם עצמם. על כן, אוהלה של שומרון הוא אוהלה שלה עצמה בכינויה - "אהלה".

"בקיעת" השלמה אל תשתית הוויית הגוף, מול בקיעת האוהל אל תשתית הוויית הארץ

בכך שונה מהותית חיבורו של אחאב אל הוויית האין סוף מאופן חיבורו של **ירובעם**. כפי שבארנו ביחס לירובעם[2097], מוצא כוחו מגיע ממעשה "קריעת השַׂלְמָה" הנעשית לו בעת יציאתו מ"פיתקה של ירושלים"[2098]. מעשה קריעה זה, בוקע אל תשתית הוויית הארץ הקודמת לכלים ומאפשרת לו להפיק מעצמו הוויית אין סוף חיים ללא צורך בכלים הנבדלים כפי שהדבר בעבודתה של ירושלים. מתוך כך מתאפיין כוחה של מלכות ירובעם, ב"כוחה של לגימה", כוח המעשים הבסיסיים הקיומיים להנביע אין סוף חיים. כך השוונו את הוויית כוחו למגמה אותה מופיע יעקב בבית אל ברצונו לעשות לו את ה' לאלוהים, כך שהלחם לאכול והבגד ללבוש הם שיהוו את מחבר הקשר לאין סוף החיים. הגדרת הגמרא את מגמתו זו של ירובעם כ"ריבועם" ו"ריבוצם" של ישראל[2099], חיברה אותנו אל מגמתו של נוח להוליד בן רביעי, ולהשתלטות חם על מגמה זו במעשה רביעתו של נוח. אולם אחאב כפי שכבר הזכרנו, אינו מתחבר לעצם מעשה גילויו של נוח המחזיר אותו אל מעבר להוויית בגדו, **אלא אל הוויית אוהלו**. אמנם אף אוהלו של אחאב, כדוגמת בגדו של ירובעם, מצליח להביע את הוויית הארץ בלא לאבד את אין סוף הווייתה. כך בארנו משימור שמו של "שמר" אדני ההר שומרון בשמה של שומרון. אף את כוח ה"בקיעה" אל משתית הארץ שפגשנו בירובעם (במעשה בקיעת השַׂלְמָה), אנו פוגשים בחיבורו של אחאב אל הארץ, בבניין "אָהֳלָה" שבשומרון. לשון ה"**שמיר**" הנגזר משם העיר שומרון ומ"שֶׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן"[2100], ממנו גזרנו[2101] את שימור כוח ה"הר" שבעיר שומרון, מגדיר גם את כוח בקיעת הסלע. כך מצינו בביאור חז"ל את דברי חיזוקו של ה' ליחזקאל - "כְּשָׁמִיר חָזָק מִצֹּר נָתַתִּי מִצְחֵךְ לֹא תִירָא אוֹתָם וְלֹא תֵחַת מִפְּנֵיהֶם כִּי בֵּית מְרִי הֵמָּה - **מין תולעת הוא שמראין אותו על האבן והיא נבקעת כנגדו** (הג"ה ל"א שמיר ל' סלע חזק ובתרגום ירושלמי הוא תרגום של צור וכן תרגום מצור החלמיש (דברים ח') שמיר טנרא...)" (יחזקאל ג', ט' ורש"י ד"ה כשמיר).

כוחה של תולעת השמיר "שמראין אותו על האבן והיא **נבקעת**" מתבאר כפשוטו מצד יכולת התולעת להביא לחיתוכה של האבן. אין בדברים אלו בכדי לרמוז לבקיעה שמצינו אצל ירובעם אל תשתית המציאות. אולם קיום מצב הבקיעה אף ביחס לבניין האוהל, משנה את התמונה.

בהתייחסות הגמרא למעלתו של זה המכונה בגמרא "עתיר תקוע"[2102] מבאר הרשב"ם כי כינוי זה מיוחס למי שיש לו בתים הרבה.

*"עתיר תקוע - יש מפרשין **שיש לו בתים הרבה** ומשתכר בהן תדיר" (רשב"ם בבא בתרא קמ"ה, ע"ב).*

את המקור להיות לשון ה"תקוע" לבעל בתים, מביא הרשב"ם מתקיעת יעקב את אהלו בגלעד, במפגשו עם לבן הארמי לאחר בריחתו ממנו.

"...ומיקרי הכי על שם ויעקב תקע את אהלו (בראשית ל"א)" (המשך רשב"ם שם, בבא בתרא קמ"ה ע"ב).

[2097] בפרק "קריעת השַׂלְמָה של ירובעם כנגד וַיִּתְגֹּד בְּתוֹךְ אָהֳלֹה של נח" (עמ' _____).

[2098] כפי שהבאנו בפרק "יכולת ירובעם לחתור אל מעבר ל"פתקה של ירושלים" (עמ' _____).
"וירבעם יצא מירושלים (מלכים א', י"א), אמר רבי חנינא בר פפא: שיצא מפיתקה של ירושלים - ...כלומר מחזקת של ירושלים הכתוב וחתום בה" (סנהדרין ק"ב, ע"א ורש"י ד"ה מפתקה).

[2099] "ירבעם - **שריבץ** עם - **שריבץ** את ישראל והשפילם" (סנהדרין ק"א, ע"ב ורש"י ד"ה שריבע עם).

[2100] "וַיִּקַּח אֶת הָהָר שֹׁמְרוֹן מֵאֵת שֶׁמֶר בְּכִכְּרֵים כָּסֶף וַיִּבֶן אֶת הָהָר וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה **עַל שֵׁם שֶׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן**" (מלכים א', ט"ז, כ"ד).

[2101] לעיל, בפרק הקודם "שֹׁמְרוֹן – שָׁמִיר חוזקה כחוזק ההר" (עמ' _____).

[2102] "תנו רבנן: עתיר נכסין עתיר פומבי - זה הוא בעל הגדות, עתיר סלעים (שולחני שמשתכר תמיד במיני מטבעות – רשב"ם) **עתיר תקוע** - זהו בעל פלפול..." (בבא בתרא קמ"ה, ע"ב).

כינוי ה"תקוע" לבעל הבית הוא אם כן מתוך היותו תקוע בארץ, כדוגמת האוהל התקוע באדמה.

כך לשון הכתוב בבראשית.

*"וַיַּשֵּׂג לָבָן אֶת יַעֲקֹב וְיַעֲקֹב **תָּקַע אֶת אָהֳלוֹ** בָּהָר וְלָבָן תָּקַע אֶת אֶחָיו בְּהַר הַגִּלְעָד" (בראשית ל"א, כ"ה).*

את מעשה ה"תקיעה" הזה של יעקב, מבארים חז"ל במשמעות של "בקיעה". כך הם לומדים מתקיעת הארבה בים סוף.

*"וישא את הארבה ויתקעהו[2103]. כלומר **ויבקעהו** בימה סוף, ודומה לדבר **ויעקב תקע את אהלו** (בראשית ל"א, כ"ה), תקע את אחיו (שם, שם), ותתקע את היתד ברקתו (שופטים ד' כ"א), וכל דומיהן" (שכל טוב שמות פרק י' ד"ה יט) ויהפך ה').*

ברור הוא, כי תרגום "וַיִּתְקָעֵהוּ יָמָּה סוּף" כ"ויבקעהו בימה סוף" לא רק שאינו מחוייב אלא הוא אינו תואם את פשט העניין, שלכאורה מתאר את הסתלקות הארבה אל תוך הים. אולם שימוש הכתוב בלשון "תקיעה" שהוא לשון של חוזק, מביא את חז"ל לתרגום "תקיעה" זו במשמעות של "בקיעה" המחברת אותה אל מעשה בקיעת ים סוף ביציאתם של ישראל ממצרים. הדוגמא שמביאים חז"ל למעשה בקיעה זה, הינה מתקיעת יעקב את אוהלו בהר הגלעד – "ודומה לדבר **וַיַּעֲקֹב תָּקַע אֶת אָהֳלוֹ** ". כאן התמיהה גודלת עוד יותר, שהרי פשט מעשהו של יעקב הוא תקיעת האוהל ביתדות אל הקרקע. תרגום מעשה תקיעה זה ללשון "בקיעה", נותן למעשה תקיעת האוהל השלכה שאינה קיימת בפשט מעשה הקמתו. קיומם של חז"ל למרות זאת את לשון ה"בקיעה" במעשהו של יעקב, מלמד כי קיים בבניין האוהל, או בתצורתו המובנית יותר בבנין הבתים (כפי שראינו בכינוי "עתיר תקוע"), משמעות של בקיעה אל הארץ. קיום משמעות זו במעשה בניין האוהל, מחזיר אותנו אל כוח בניינה של שומרון, שאת שמה גזרנו מלשון ה"שָׁמִיר" המיוחס על ידי רש"י ביחזקאל הן ללשון הסלע החזק והן ללשון תולעת השָׁמִיר שאת כוחה לפעול בסלע מגדיר רש"י בלשון בקיעה – "שמראין אותו על האבן והיא **נבקעת** כנגדו". על בסיס קיום מצב הבקיעה במעשה תקיעת האוהל שתוקע יעקב בהר הגלעד, כדוגמת מעשה בקיעת הארבה בים סוף, ניתן כבר לומר, שאף כוח ה"שָׁמִיר" מגיע עד לכדי בקיעת האבן שמשמעותו היא לא רק טכנית – פריסתו לכמה חלקים, אלא נגיעה בתשתית הווייתו. השלכת כוח השָׁמִיר בעיר שומרון להוות שמה של העיר, מלמדת כי עיר זו "תקועה" היטב בקרקע הארץ, עד כדי בקיעתה אל תשתיתה. מתוך כך, מופיעה הזהות שבין הוויית ה"עיר" שבה להוויית ה"הר" שבה[2104], כשאת כוח משתיתה הזה היא כונסת בהוויית ה"אֳהָלָה" [2105].

מהו אם כן ההבדל בין מעשה "בקיעה" אל משתית הארץ הנעשה דרך הבגד, לבין זה שנעשה דרך "תקיעת" האוהל? נראה כי בעוד מעשה קריעת השלמה פונה אל תשתית הווייתה הגוף שמן הארץ לתת למעשה ה"לגימה" ולהוויות הקיומיות של הגוף מרחב הופעה של אין סוף חיים, הרי הבקיעה אל תשתית הארץ במעשה תקיעת האוהל, כונס אל האוהל את כוחה של הארץ מצד הווייתה כאוהל לנבראים עליה. את משמעות "אֳהָלָה" זו נוכל ללמוד מהשלכת אהלאת אין סוף החיים על מלכות אחאב.

כוח ה"אֳהָלָה" להעצים את קוי החיים שעל הארץ

כפי שכבר הזכרנו בתחילת התייחסותנו למלכותו של אחאב, מלכות אחאב מתפרסת על כל העולם.

[2103] "וַיַּהֲפֹךְ ה' רוּחַ יָם חָזָק מְאֹד וַיִּשָּׂא אֶת הָאַרְבֶּה **וַיִּתְקָעֵהוּ יָמָּה סוּף** לֹא נִשְׁאַר אַרְבֶּה אֶחָד בְּכֹל גְּבוּל מִצְרָיִם" (שמות י', י"ט).

[2104] כפי שראינו בתרגום יונתן המבאר את "וַיִּקֶן אֶת **הָהָר שֹׁמְרוֹן** מלשון "כרך", בעוד את "שֹׁמֶר אֲדֹנֵי **הָהָר שֹׁמְרוֹן** מלשון טורא".

"וַיִּקֶן אֶת הָהָר שֹׁמְרוֹן מֵאֶת שֶׁמֶר בְּכִכְּרִים כֶּסֶף וַיִּבֶן אֶת הָהָר וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה עַל שֵׁם שֶׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן" - וזבן ית **כרכא דלשומרון** מן שמר בתרתין ככרין דכסף ובנא ית כרכא וקרא ית שמא דקרתא דבנא על שום שמר מריה **דטורא שומרון**" (מלכים א', ט"ז, כ"ד תרגום יונתן שם).

[2105] כוחו זה של אחאב לבקוע אל תשתית הארץ דרך מעשה תקיעת "אֳהָלָה" של העיר שומרון בארץ, כפי שגזרנו מלשון ה"שמיר" המובלע בשמה, אנו נחבר בהמשך (עמ'_____), לתקיעת\בקיעת יעקב את אוהלו בהר הגלעד. על רמות גלעד, נלחם אחאב כנגד הדד מלך ארם ושם הוא מוצא את מותו.

"תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, (תחת כל כיפת הרקיע – רש"י) ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר. אחאב - דכתיב (מלכים א', י"ח, י') חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֶשׁ גּוֹי וּמַמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא שָׁלַח אֲדֹנִי שָׁם לְבַקֶּשְׁךָ וגו', ואי לא דהוה מליך עלייהו - היכי מצי משבע להו" (מגילה י"א, ע"א).

את היקף מלכותו מתארת הגמרא כמלכות "בכיפה". את הלשון הזו מבאר רש"י במקום, במשמעות "תחת כל כיפת הרקיע". ה"כיפה", הינה מקום כינוסו של כל היקום ובתוכה כל עמי העולם. בפן ה"חונק", משמשת ה"כיפה" גם כמקום כינוס שהווייתו מות.

כך בדין המשנה לכנוס ל"כיפה" את שלקה ושנה.

משנה. "מי שלקה ושנה - בית דין מכניסין אותו לכיפה, ומאכילין אותו שעורין, עד שכריסו מתבקעת". גמרא. "ומאי כיפה? - אמר רב יהודה: מלא קומתו..." (סנהדרין פ"א, ע"ב).

כך מגדיר הרמב"ם כיפה זו.

"מכניסין אותו לכיפה והוא מקום צר כפי קומתו ואינו יכול לשכב בו" (רמב"ם הלכות סנהדרין פרק י"ח, הלכה ד').

ה"כיפה" אם כן, בין זו הכונסת תחתיה את היקום כולו ובין זו הכונסת בתוכה את האדם במידה צרה, תוחמת את החיים בתוכה. "כיפה" זו, תוֹאָרה ביחס ליקום שתחתיה הוא כמעשה ***"אהלה"***. כך מתאר הנביא את השלטת מלכותו של נבוכדנאצר שאף הוא כאחאב מושל בכיפת העולם[2106].

*"וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי שֹׁלֵחַ וְלָקַחְתִּי אֶת נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל עַבְדִּי וְשַׂמְתִּי כִסְאוֹ מִמַּעַל לָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר טָמַנְתִּי **וְנָטָה אֶת שֻׁפְרִירוֹ עֲלֵיהֶם - אהלו** ודוגמתו ברוחו שמים שפרה (איוב כ"ו)" (ירמיהו מ"ג, י' ורש"י ד"ה שפרירו).*

את המקור לכוח ה"אָהֳלָה" על היקום, מביא רש"י מאהלת השכינה את השמים על הארץ.

*"בְּרוּחוֹ **שָׁמַיִם שִׁפְרָה**... - **בדבריו וברוח פיו איהל** כמו ונטה אהל שפרירו (ירמיה מ"ג)" (איוב כ"ו, י"ג ורש"י ד"ה ברוחו שמים שפרה).*

אם נראה היה לומר כי אהלת השמים על הארץ מטרתה היא להכפיף את הוויית הארץ למגמות השמים, מגיעים הכתובים וחז"ל ומלמדים אותנו אותנו כי להפך הדבר

כך בנבואת ישעיהו.

*"הַיֹּשֵׁב עַל חוּג הָאָרֶץ וְיֹשְׁבֶיהָ כַּחֲגָבִים הַנּוֹטֶה כַדֹּק שָׁמַיִם **וַיִּמְתָּחֵם כָּאֹהֶל לָשָׁבֶת**" (ישעיהו מ', כ"ב).*

באופן מופלא, את מתיחת השמים כאוהל, מציג הכתוב במטרה "לָשָׁבֶת", אף שלכאורה בריאת הארץ היא זו שאמורה לתת אפשרות זו לבריות.

את השלכת מתיחת השמים כאוהל, לישיבת האדם על הארץ, מביאים חז"ל עד כדי השוואת מתיחת השמים מעל, למתיחת אוהלם של ישראל מתחת.

*"ד"א ויקחו לי תרומה רבי ברכיה פתח (דברי הימים א', כ"ט) לך ה' הגדולה והגבורה וגו' כי כל בשמים ובארץ, אתה מוצא **כל מה שברא הקב"ה למעלן ברא למטן,...למעלן** (שם, ישעיהו מ') **וימתחם כאהל לשבת, למטן** (במדבר כ"ד) **מה טובו אוהליך יעקב**" (שמות רבה פרשה ל"ג ד"ה ד ד"א ויקחו).*

את הביאור לזיקה הזו שבין מתיחת השמים כאוהל, לישיבת הברואים על הארץ מביאים חז"ל ביחס שבין מתיחה זו, לבין הקמת המשכן.

*"מי הקים כל אפסי ארץ וכי משה הקים כל אפסי ארץ אלא שהקים אוהל מועד שהעולם הוקם עמו, ריב"ל בשם רשב"י להקים המשכן אין כתיב כאן אלא להקים את המשכן **משכן***

[2106] כדברי הגמרא במגילה לעיל – "תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר. אחאב - דכתיב (מלכים א', י"ח) חי ה' אלהיך אם יש גוי וממלכה אשר לא שלח אדני שם לבקשך וגו', ואי לא דהוה מליך עלייהו - היכי מצי משבע להו?" (מגילה י"א, ע"א).

__אחר הקים עמו שנקרא אוהל__ כשם שהמשכן נקרא אוהל מועד כמה דתימא (ישעיה מ') __וימתחם כאוהל לשבת שעד שלא הוקם המשכן היה העולם רותת משהוקם המשכן נתבסס העולם__ לכך נאמר להקים את המשכן" (במדבר רבה פרשה י"ב ד"ה יא להקים את המשכן).

מדברי חז"ל במדרש אנו למדים כי הקמת השמים כאוהל על הארץ, היא תנאי מהותי להקמת המציאות להיות יציבה על רגליה. הקמת אוהל מועד המקרבת את אהלת השכינה מרובד השמים אל תוך תוכו של העולם, מייצבת באופן סופי את קיומה של הארץ והברואים עליה.

כך באופן זה, מתארים חז"ל במדרש נוסף את העולם ככלי בעל שתי רגלים, שעד שלא הוקם אוהל מועד לא יכול היה לעמוד. להקמתו הם מייחסים את דברי הנביא בישעיהו - **וימתחם כאהל לשבת**. את מתיחת השמים לאוהל ומתיחת אוהל מועד על הארץ, הם רואים כתהליך אחד להקים את העולם על רגליו.

"...דבר אחר ויהי ביום כלת משה להקים את המשכן...__למה היה העולם דומה באותה שעה לטרסקל של שני רגלים__ ולא היה יכול לעמוד כיון שעמד המשכן כמה שכתב אל נוה קדשיך (שמות שם, ט"ו) עמד העולם ויהי ביום כלות משה להקים __וימתחם כאהל לשבת__ (ישעיה מ', כ"ב)[2107]" (פסיקתא רבתי פרשה ה' ד"ה [דבר אחר ויהי).

נמצאנו אם כן למדים, כי "עיצוב" השכינה את הופעתה כ"שמים" בתצורת "אוהל", מכוון את כוח חיות השמים אל הארץ במגמה של עיצוב קווי החיים להעמידם. אם נחזור מהווייתי השמים הנמתחים כ"אוהל" על הארץ, אל הווייתי ה"כיפה", נוכל לומר כי בצד המוות ניצבת "כיפת" האדם. "כיפה" זו, מיצרה את יכולת פריצת חייהם של החיים אל מעבר לגבולותיהם, עד כדי חניקתם למוות. בצד החיים ניצבת "כיפת" ה' את השמים על הארץ. "כיפה" זו, מייצבת ומגדירה לַחיים קווי צורה המעצימים את הווייתי חייהם לכדי ממשות והכרה ברורים. בכיפה זו שולט אחאב. מתיאור הגמרא את מרחב שליטתו של אחאב כ"מלכות בכיפה", עולה כי לאחאב ניתנת השליטה בנקודת המוצא הזו של העצמת קווי החיים - בעצם הווייתי ה"כיפה". בניגוד ללשון רש"י המתארת את מלכותו של אחאב כמלכות "תחת כל כיפת הרקיע", לשון הגמרא מתארת את מלכותו כמלכות **בכיפה עצמה**. משמעות הדבר היא כי מלכותו על כל עמי העולם אינה מתחילה מהצלחתו להשליט עצמו על כל אחד ואחד מן העמים, אלא בשליטה שיש לו במכלול הווייתי אין סוף החיים החלה על המציאות לתת לגרמיה הרוטטים - עמי העולם כולו הכנוסים תחת כיפת השמים, את ייצובם. על פי הבנת מעלתה זו של ה"כיפה", מעשה ה"אהלה" על כל עמי העולם, מוציאה אותם מהגדרתם החלקית הנקודתית, להכלילם בתוך קו חיים כוללני המגדיר ממילא באופן שלם ויציב יותר גם את הווייתו הפרטית של כל עם ועם ובכך מיצבת למעשה את אבריו הרוטטים, מתוך שיבוצו בתמונת מציאות מורכבת בעלת מרחב חיים גדול יותר. אל היכולת הזו וממילא את השלטון על כל העמים, מקבל אחאב מכוח נגיעתו בבחינת "אהלת" האין סוף על הארץ – מלכותו בכיפת השמים שעל הארץ.

אמנם, בעוד הגמרא מתייחסת אל מגע אחאב עם כיפת **השמים**, הרי פעולתו של עומרי אביו של אחאב בבניית שומרון וקריאת שמה על שם "שֶׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן", מחברת אותו אל מגמת ה"אהלה" שמופיעה **הארץ** על היושבים עליה. כך למדנו מתוך השוואת כינויה של שומרון בשם "אָהֳלָה" כשם "אָהֳלָה" של נוח. אנו נצרכים אם כן לברר מהן ההשלכות הנובעות מנגיעתו של אחאב בקו אין סוף החיים המופיעה כ"אָהֳלָה" על היקום, ומהו היחס שבין שליטתו ב"אהלת" השמים על הארץ ובין שליטתו ב"אהלת" הארץ עליה.

על בסיס תרומת ה"אהלה" להתגבשות קווי החיים על הארץ, ככוח החיבור שבין העמים, מכוח רקימתה חיים כוללים יותר במעשה אהלתה, נוצרת תכונת ה"**אחווה**", כתכונה המרכזית המקיימת את מלכותו של אחאב.

אחוות ישראל בתוכם ואל העמים, מכוח שכינת "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה"

אחווה זו, נקודת מוצאה היא הכרה ברורה כל הפרטים כי החיבור לכדי שלם אחד, הוא שיוליד בהם את תודעת החיים השלמה והבהירה יותר של עצמם! דווקא יחסי הגומלין שבין הפרטים

[2107] כך בפרשת המיילדות העבריות.
"רבי חנינא בר רב יצחק אמר שפרה **שהעמידה ישראל לאלהים** שבשבילם נבראו השמים, שכתוב בהם (איוב כ"ו) **ברוחו שמים שפרה**" (שמות רבה פרשה א' ד"ה יג כשראה שהם).
תכונתה של שפרה כתכונת "שיפרתי" השמים על הארץ היא – לתת עמידה לברואים.

וקשריהם הם שאמורים להביא אותם אל משמעות קיומם המוחלט, מתוך נגיעתם על ידי כך בהוויית ה"אהלה" המאצילה עליהם את שלמותם הרחבה יותר.

את כוח האחווה הזה אנו פוגשים באופן בסיסי כבר מעצם הגדרת שמותן של ירושלים ושומרון בנבואת יחזקאל שהבאנו לעיל כ"אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה". לא רק שומרון מביעה את תכונת ה"אהלה" בהווייתה אלא אף ירושלים. אף שנקודת מוצא חייה של ירושלים הינו מן השמים, אף היא מביעה אותו על הארץ בתצורת גילוי של "אהלה". משמעות הדבר היא, כי אין סוף החיים שמן השמים, מופיע אף לירושלים ככוח בניין אוהל על הארץ. כוח האחווה הנגזר מאופן הופעת אין סוף זו, גוזר ממילא גם את האחווה שבין שתי הבירות. אחווה זו מתוארת היטב בכינוין של שתי הבירות – שומרון וירושלים, כשתי אחיות ובדמיון שמותן.

"בֶּן אָדָם שְׁתֵּים נָשִׁים בְּנוֹת אֵם אַחַת הָיוּ...וּשְׁמוֹתָן אָהֳלָה הַגְּדוֹלָה וְאָהֳלִיבָה אֲחוֹתָהּ וַתִּהְיֶינָה לִי וַתֵּלַדְנָה בָּנִים וּבָנוֹת וּשְׁמוֹתָן שֹׁמְרוֹן אָהֳלָה וִירוּשָׁלַם אָהֳלִיבָה" (יחזקאל כ"ג, ב' – ד').

אחווה זו גם תופיע בהמשך, בהתדמות מעשיה של האחות הקטנה לזו של הגדולה ואף יותר ממנה.

"וַתֵּרֶא אֲחוֹתָהּ אָהֳלִיבָה וַתַּשְׁחֵת עַגְבָתָהּ מִמֶּנָּה וְאֶת תַּזְנוּתֶיהָ מִזְּנוּנֶי אֲחוֹתָהּ...וָאֵרֶא כִּי נִטְמָאָה דֶּרֶךְ אֶחָד לִשְׁתֵּיהֶן" (יחזקאל כג, י"א – י"ג).

אמנם, ברמה הבסיסית, חיבור זה של אהלת אין סוף החיים על הארץ, אהלת שומרון גדולה היא מאהלת ירושלים. ביחס האחווה שבין שתי הבירות, בירת ישראל היא המתוארת כאחות הגדולה – "אָהֳלָה הַגְּדוֹלָה וְאָהֳלִיבָה אֲחוֹתָהּ"[2108]. כוח הארץ להופיע "אהלה" על היושבים עליה כפי שיוצר עומרי אביו של אחאב בקניין שומרון מאת שֶׁמֶר, הוא גדול יותר מכוח השמים ליצור "אֳהָלה" על הארץ.

מכוח אחווה זו, הגדולה יותר כאמור בממלכת ישראל, לא נמצאים דליטורים בעם ישראל בעת ההיא.

*"אמר רבי אבא בר כהנא דורו של דוד כולן צדיקים היו ועל ידי שהיה להן דילטורין היו יוצאין במלחמ' והיו נופלין...אבל **דורו של אחאב עובדי עבודה זרה היו ועל ידי שלא היה להן דילטוריא היו יורדין למלחמה ונוצחין**..."* (ירושלמי פיאה פרק א', ה"א).

מתוך מעלה זו ממשיך ה"ירושלמי" ומספר כי אף שישראל כולם יודעים על הסתרת עובדיהו מאה מנביאי ה', ואליהו הנביא עומד ומכריז שרק הוא נותר נביא לבדו לה', אין העם מגלה לאחאב על כך.

*"...הוא שעובדיהו אמר לאליהו הלא הוגד לאדוני אשר עשיתי בהרוג איזבל את נביאי ה' וגומר ואכלכלם לחם ומים[2109]...ואליהו מכריז בראש הכרמל אני נותרתי נביא לבדי לה' **וכל עמא ידעין ולא מפרסמין למלכא**"* (המשך תלמוד ירושלמי מסכת פיאה פרק א', ה"א).

אף בתיאור תענוגותיהם של עשרת השבטים, שולטת מגמת האחווה.

"הַשֹּׁתִים בְּמִזְרְקֵי יַיִן וְרֵאשִׁית שְׁמָנִים יִמְשָׁחוּ וְלֹא נֶחְלוּ עַל שֵׁבֶר יוֹסֵף" (עמוס ו', ו').

מה הם מִזְרְקֵי הַיַּיִן? רש"י מביא לכך שני הסברים.

"יש מרבותינו שאומרים במסכת שבת שהיו זורקין כוסותיהן זה לזה וי"מ על שם כלי שהיו לו שתי פיות והוא ארוך ושותה זה מכאן וזה מכאן הוא נזרק מפיו אל פיו" (רש"י שם עמוס ו', ו' ד"ה השותים במזרקי יין).

ברור הוא שאין מטרת הכתוב לעסוק בתיאור דרכי שתייתם של בני עשרת השבטים. הן זריקת הכוסות מזה אל זה ובאופן קיצוני יותר מעשה השתייה מאותו הכוס משתי פיות כשהיין נזרק מפה אל פה, שניהם הם מצבים חזקים ביותר של אחווה אותה מחזק מעשה שתיית היין.

[2108] יחזקאל כ"ג, ד'.

[2109] "הֲלֹא הֻגַּד לַאדֹנִי אֵת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בַּהֲרֹג אִיזֶבֶל אֵת נְבִיאֵי ה' וָאַחְבֵּא מִנְּבִיאֵי ה' מֵאָה אִישׁ חֲמִשִּׁים חֲמִשִּׁים אִישׁ בַּמְּעָרָה וָאֲכַלְכְּלֵם לֶחֶם וָמָיִם" (מלכים א', י"ח, י"ג)

גם חיבור ה"אחווה" שבין מלכות ישראל ויהודה הוא אדוק מאין כמוהו. כך בולט הדבר ממעשה ישיבתם של אחאב ויהושפט מלך יהודה בגורן, לקראת יציאתם למלחמה ברמות גלעד.

*"ומלך ישראל ויהושפט מלך יהודה יושבים איש על כסאו מלובשים בגדים בגורן פתח שער שומרון (מלכים א', כ"ב), מאי גורן? אילימא גורן ממש, אטו שער שומרון גורן הוה? אלא כי גורן, דתנן: סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה, **כדי שיהו רואין זה את זה** - כי גורן היו **יושבים בחיבה ובריעות ובאגודה** א' כסנהדרין שאין חושדין זה את זה" (חולין ה', ע"א ורש"י ד"ה בגורן).*

כיוון שישיבה של מלך ישראל ויהודה ממש בגורן לא מתיישבת עם המציאות, לומדים חז"ל כי ישיבתם הייתה ישיבת "גורן" – בחיבה, ריעות ובאגודה אחת[2110].

"אחווה" זו הנוצרת מכוח שכינת ה"אהלה" מן הארץ על ידי שומרון ומן השמים על ידי ירושלים, פורצת אף ביחס שבין ישראל ויהודה **אל העמים שסביבותם**. כל תיאורי הזנות של ישראל ויהודה בנבואת יחזקאל על "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה", בנויים על קשר אחווה זה.

כך מתאר הנביא את קשר מלכות ישראל עם מלכות אשור.

"וַתִּזֶן אָהֳלָה תַּחְתָּי וַתַּעְגַּב עַל מְאַהֲבֶיהָ אֶל אַשּׁוּר קְרוֹבִים - שהיו שכנים לה ושלחו להם להיות להם לעזר זה היה מנחם בן גדי (מלכים ב', ט"ו) שנתן מס לפול מלך אשור להיות ידו אתו להחזיק הממלכה בידו[2111] והנביא מדמה הדבר לאשה מנאפת שאם היו עובדים להקב"ה לא נצטרכו למלכי אשור" (יחזקאל כ"ג, ה' ורש"י ד"ה אל אשור קרובים).

כך הוא תיאור קשר מלכות ישראל עם מלכות מצרים.

"וְאֶת תַּזְנוּתֶיהָ מִמִּצְרַיִם לֹא עָזָבָה כִּי אוֹתָהּ שָׁכְבוּ בִנְעוּרֶיהָ וְהֵמָּה עִשּׁוּ דַּדֵּי בְתוּלֶיהָ וַיִּשְׁפְּכוּ תַזְנוּתָם עָלֶיהָ - גם על מלכי מצרים סמכו שמצינו (שם, מלכים ב', י"ז) בהושע בן אלה אשר שלח מלאכים אל סוא מלך מצרים[2112]" (יחזקאל כ"ג, ח' ורש"י ד"ה ואת תזנותיה ממצרים לא עזבה).

את אותה אחווה אל ממלכות הגויים, מתאר הנביא אף ביחס למלכות יהודה. כך הוא תיאור הקשר שיוצר אחז מלך יהודה עם מלכות אשור.

"וַתֵּרֶא אֲחוֹתָהּ אָהֳלִיבָה וַתַּשְׁחֵת עַגְבָתָהּ מִמֶּנָּה וְאֶת תַּזְנוּתֶיהָ מִזְּנוּתֵי אֲחוֹתָהּ. אֶל בְּנֵי אַשּׁוּר עָגְבָה פַּחוֹת וּסְגָנִים קְרֹבִים לְבֻשֵׁי מִכְלוֹל פָּרָשִׁים רֹכְבֵי סוּסִים בַּחוּרֵי חֶמֶד כֻּלָּם - זה אחז ששלח אל מלך אשור לעזרה (שם, מלכים ב', ט"ז)[2113]" (יחזקאל כ"ג, י"א – י"ב ורש"י ד"ה אל בני אשור עגבה).

כך הוא בקשר שיוצר חזקיה עם מלאכי מלך בבל להראות להם את כל בית גנזיו, אוצרותיו ואף את ספר התורה.

"וַיָּבֹאוּ אֵלֶיהָ בְּנֵי בָבֶל לְמִשְׁכַּב דֹּדִים וַיְטַמְּאוּ אוֹתָהּ בְּתַזְנוּתָם - כרתו יחד ברית ואומר אני שזה נאמר על חזקיה ששמח על מלאכי מרודך בלאדן (ישעיה ל"ט) והאכילן על שלחנו והראם את כל בית נכותה[2114] ...והקפיד הקב"ה על הדבר כמה שנאמר הנה ימים באים ונשא את כל

[2110] כפי שנתייחס בהמשך, במלחמת רמות גלעד כנגד בן הדד, ישיבתם של מלך ישראל ויהודה בגורן מחוץ לעיר שומרון, באופן שמאפשר לשמוע את כל הנאמר שם, מאפיין את מגמת ה"אחווה" הקיימת במלכות אחאב אף כלפי חוץ – כלפי מלכויות הגויים. אע"פ שבישיבה זו בחוץ מסתכן אחאב במעשה ריגול מצד מלך ארם (כפי שאכן כך קרה, על פי ביאורו של רש"י על דברי הימים ב' י"ח, ט' ד"ה מלובשים), לא נמנע מלך ישראל מלכנס את מלכותו בגורן, בדרך זו.

[2111] "בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וָתֵשַׁע שָׁנָה לַעֲזַרְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה מָנַחֵם בֶּן גָּדִי עַל יִשְׂרָאֵל עָשָׂר שָׁנִים בְּשֹׁמְרוֹן. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' לֹא סָר מֵעַל חַטֹּאות יָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל כָּל יָמָיו. בָּא פּוּל מֶלֶךְ אַשּׁוּר עַל הָאָרֶץ **וַיִּתֵּן מְנַחֵם לְפוּל אֶלֶף כִּכַּר כֶּסֶף לִהְיוֹת יָדָיו אִתּוֹ לְהַחֲזִיק הַמַּמְלָכָה בְּיָדוֹ**. וַיּוֹצֵא מְנַחֵם אֶת הַכֶּסֶף עַל יִשְׂרָאֵל עַל כָּל גִּבּוֹרֵי הַחַיִל לָתֵת לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים כֶּסֶף לְאִישׁ אֶחָד וַיָּשָׁב מֶלֶךְ אַשּׁוּר וְלֹא עָמַד שָׁם בָּאָרֶץ" (מלכים ב', ט"ו, י"ז – כ').

[2112] "וַיִּמְצָא מֶלֶךְ אַשּׁוּר בְּהוֹשֵׁעַ קֶשֶׁר **אֲשֶׁר שָׁלַח מַלְאָכִים אֶל סוֹא מֶלֶךְ מִצְרַיִם** וְלֹא הֶעֱלָה מִנְחָה לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר כְּשָׁנָה בְשָׁנָה וַיַּעֲצָרֵהוּ מֶלֶךְ אַשּׁוּר וַיַּאַסְרֵהוּ בֵּית כֶּלֶא" (מלכים ב', י"ז, ד').

[2113] "וַיִּשְׁלַח אָחָז מַלְאָכִים אֶל תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר מֶלֶךְ אַשּׁוּר לֵאמֹר **עַבְדְּךָ וּבִנְךָ אָנִי** עֲלֵה וְהוֹשִׁעֵנִי מִכַּף מֶלֶךְ אֲרָם וּמִכַּף מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הַקּוֹמִים עָלָי" (מלכים ב', ט"ז, ז').

[2114] בָּעֵת הַהִוא שָׁלַח מְרֹדַךְ בַּלְאֲדָן בֶּן בַּלְאֲדָן מֶלֶךְ בָּבֶל סְפָרִים וּמִנְחָה אֶל חִזְקִיָּהוּ וַיִּשְׁמַע כִּי חָלָה וַיֶּחֱזָק. **וַיִּשְׂמַח עֲלֵיהֶם חִזְקִיָּהוּ וַיַּרְאֵם אֶת בֵּית נְכֹתוֹ** אֶת הַכֶּסֶף וְאֶת הַזָּהָב וְאֶת הַבְּשָׂמִים וְאֵת הַשֶּׁמֶן הַטּוֹב וְאֵת כָּל בֵּית כֵּלָיו וְאֵת כָּל אֲשֶׁר נִמְצָא בְּאֹצְרֹתָיו **לֹא הָיָה דָּבָר אֲשֶׁר לֹא הֶרְאָם חִזְקִיָּהוּ בְּבֵיתוֹ וּבְכָל מֶמְשַׁלְתּוֹ**" (ישעיהו ל"ט, א' – ב').

אשר בביתך וגו' (שם, ישעיה ל"ט) (ובדברי הימים ב', ל"ב, כ"ה) וְלֹא כִגְמֻל עָלָיו הֵשִׁיב יְחִזְקִיָּהוּ כִּי גָבַהּ לִבּוֹ וַיְהִי עָלָיו קֶצֶף וְעַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם" (יחזקאל כ"ג, י"ז ורש"י ד"ה ויבאו אליה בני בבל למשכב דודים).

וכך אף במרידת צדיהו במלך בבל בנסיון חבירתו אל ממלכת מצרים.

"וַתַּרְבֶּה אֶת תַּזְנוּתֶיהָ לִזְכֹּר אֶת יְמֵי נְעוּרֶיהָ אֲשֶׁר זָנְתָה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם - עלתה על לבה תאות בני מצרים ששלח צדקיהו אליה שנאמר (לעיל, יחזקאל י"ז) וימרד בו לשלוח מלאכיו מצרים[2115]" (יחזקאל כ"ג, י"ט ורש"י ד"ה לזכור את ימי נעוריה).

אף שהכתוב מפרט ומרבה ביותר בתיאורי הזנות והזימה של ישראל ויהודה, מפנים חז"ל את כל התיאורים הללו, לקשרי העמים שיוצרים מלכי ישראל ויהודה עם המלכויות הזרות. הפרש עצום זה שבין תיאורי הזימה והזנות של הנביא לבין אופי הקשר המדובר, שהינו בבסיסו קשר בין מדינות, מחייב אותנו לחזור אל גורם כוח החיים המופיע את קשרי האחווה האלו, לבחון מהיכן נובע הפרש זה. מדוע מתרחקים חז"ל מלבאר את עוון שומרון ועוון ירושלים כפשוטו כעוונות זנות עם הגויים, ופונים אל קשר האחווה שיוצרים מלכי ישראל ויהודה עם העמים. התשובה לכך היא, מבנה אין סוף החיים המופיע בשומרון וירושלים כתבנית "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה". מתוך נגיעתו של אחאב ברמת המכלול של החיים ובקו ההקפי שלו, הוא קו ה"אוהל" של אין סוף החיים, אין הוויית האחווה מגיעה עד לרמת הביטוי הגופני – רמת החושים והחווייה הגופניים. כפי שכבר הזכרנו לעיל[2116], בעוד ירובעם במעשה "קריעת\בקיעת ה"שַׂלְמָה", נוגע בתשתית הוויית הגוף להנביע את כוחה של לגימה, הרי אחאב במעשה בקיעתו את הארץ בתקיעת האוהל[2117], נוגע בהוויית החיים המעטפתית שכוחה הוא ב"אהלת" האין סוף את כוח הארץ על החיים ולא בעצם גוף החיים. כך גם בארנו כי בעוד ירובעם נוגע במצג "גילוי הגוף" שיוצר נוח בתוך אוהלו, הרי אחאב נוגע במצג ה"אוהל" עצמו. על כן, כל פרשת אחוות אוהלה ואוהליבה לבין מאהביה וזנותה עימם מתורגמים לרמת אחוותה העמים.

אישור לנקודת מוצא זו של אחאב אל אין סוף החיים אנו מקבלים מן העובדה כי אחאב מצונן היה. כך מבארים חז"ל את תיאור רחיצת הזונות בדמו של אחאב לאחר שנהרג ברמות גלעד.

*"וַיִּשְׁטֹף אֶת הָרֶכֶב עַל בְּרֵכַת שֹׁמְרוֹן וַיָּלֹקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמוֹ **וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ** כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר - ... ורבותינו אמרו אחאב מצונן היה ועשתה לו איזבל דמות ב' זונות במרכבתו" (מלכים א', כ"ב, ל"ח ורש"י ד"ה והזנות רחצו).*

כך המקור בגמרא בסנהדרין.

*"והזנות רחצו וגו' (מלכים א', כ"ב) - ...רבא אמר: זונות ממש, **אחאב איש מצונן** היה **(לא היה אוהב תשמיש** – רש"י) ועשתה לו איזבל שתי צורי זונות במרכבתו, כדי שיראה אותן ויתחמם" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).*

מפרשת שליחות הדד מלך ארם אל אחאב לדרוש ממנו את כל מחמד עינו, אנו למדים כי "צינון" זה אינו פגם גופני באחאב, אלא ביטוי להוויית חיים.

חיבורו של אחאב אל התורה דווקא מכוח אותיותיה לברוא עולם

בעלייתו של הדד מלך ארם לצור על שומרון, הוא שולח אל אחאב כי יוציא אליו את כל כספו, זהבו, נשיו ובנותיו. בתשובתו של אחאב, הוא מקבל עליו דרישה זו.

"וּבֶן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם קִבֵּץ אֶת כָּל חֵילוֹ וּשְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם מֶלֶךְ אִתּוֹ וְסוּס וָרָכֶב וַיַּעַל וַיָּצַר עַל שֹׁמְרוֹן וַיִּלָּחֶם בָּהּ. וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הָעִירָה. וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר בֶּן הֲדַד כַּסְפְּךָ וּזְהָבְךָ לִי הוּא וְנָשֶׁיךָ וּבָנֶיךָ הַטּוֹבִים לִי הֵם. וַיַּעַן מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כִּדְבָרְךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְךָ אֲנִי וְכָל אֲשֶׁר לִי" (מלכים א', כ',א' – ד').

[2115] "וַיִּמְרָד בּוֹ לִשְׁלֹחַ מַלְאָכָיו מִצְרַיִם לָתֶת לוֹ סוּסִים וְעַם רָב" (יחזקאל י"ז, ט"ו).

[2116] בפרק "בקיעת השלמה אל תשתית הוויית הגוף, מול בקיעת האוהל אל תשתית הוויית הארץ" (עמ'_____).

[2117] לשון "תקיעה" המופיע ביחס לאוהל ביעקב - "וַיַּשֵּׂג לָבָן אֶת יַעֲקֹב וְיַעֲקֹב **תָּקַע אֶת אָהֳלוֹ** בָּהָר וְלָבָן תָּקַע אֶת אֶחָיו בְּהַר הַגִּלְעָד" (בראשית ל"א, כ"ה) ומיוחס בבא בתרא כלפי מי שהוא בעל בית:
"**עתיר תקוע** - יש מפרשין **שיש לו בתים הרבה** ומשתכר בהן תדיר ומיקרי הכי על שם ויעקב תקע את אהלו" (רשב"ם בבא בתרא קמ"ה, ע"ב).

אולם מלך ארם אינו מסתפק בזאת. בשליחותו הנוספת הוא מוסיף – "וְהָיָה כָּל מַחְמַד עֵינֶיךָ יָשִׂימוּ בְיָדָם וְלָקָחוּ".

*"וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים וַיֹּאמְרוּ כֹּה אָמַר בֶּן הֲדַד לֵאמֹר כִּי שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לֵאמֹר כַּסְפְּךָ וּזְהָבְךָ וְנָשֶׁיךָ וּבָנֶיךָ לִי תִּתֵּן (ידעתי כי תתנם לי אבל אחרת אני גוזר עליך – רש"י). כִּי אִם כָּעֵת מָחָר אֶשְׁלַח אֶת עֲבָדַי אֵלֶיךָ וְחִפְּשׂוּ אֶת בֵּיתְךָ וְאֵת בָּתֵּי עֲבָדֶיךָ **וְהָיָה כָּל מַחְמַד עֵינֶיךָ יָשִׂימוּ בְיָדָם וְלָקָחוּ**" (מלכים א', כ', ה' – ו').*

מתוך שאחאב כבר קיבל עליו את דרישתו של הדד לכספו, זהבו, נשיו ובנותיו, מסיקים חז"ל, כי בדרישתו של הדד מאחב את "כָּל מַחְמַד עֵינֶיךָ", הוא מתכוון למשהו מסוג שונה – אל התורה.

כך מבאר רש"י במקום.

*"והלא כל הראשונים דברי חמד' הם אלא מהו מחמד עיניך חמדה מתוך חמדה **זה ספר תורה** שנאמר בו הנחמדים מזהב ומפז רב...(תהלים י"ט, י"א)" (רש"י שם, מלכים א', כ', ו' ד"ה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו).*

לכך מסרב מלך ישראל, לאחר התיעצותו עם זקני הארץ.

"וַיִּקְרָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְכָל זִקְנֵי הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר דְּעוּ נָא וּרְאוּ כִּי רָעָה זֶה מְבַקֵּשׁ כִּי שָׁלַח אֵלַי לְנָשַׁי וּלְבָנַי וּלְכַסְפִּי וְלִזְהָבִי וְלֹא מָנַעְתִּי מִמֶּנּוּ. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כָּל הַזְּקֵנִים וְכָל הָעָם אַל תִּשְׁמַע וְלֹוא תֹאבֶה. וַיֹּאמֶר לְמַלְאֲכֵי בֶן הֲדַד אִמְרוּ לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ אֶל עַבְדְּךָ בָּרִאשֹׁנָה אֶעֱשֶׂה וְהַדָּבָר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת וַיֵּלְכוּ הַמַּלְאָכִים וַיְשִׁבֻהוּ דָּבָר" (מלכים א', כ', ז' – ט').

את הסירוב המפתיע הזה של אחאב, עליו מעיד הכתוב כי עשה הרע בעיני ה' מכל אשר לפניו[2118] מבארים חז"ל מצד זה שהוא וכל העם "היו מכבדין את התורה".

*"...אמר אחאב בלבו דבר גדול זה מבקש אין זה שלי לבדי של זקני ישראל היא לפיכך ויקרא לכל זקני הארץ **אע"פ שהיו עובדין ע"ג היו מכבדין את התורה**" (רש"י שם, מלכים א', כ', ו' ד"ה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו).*

ברור הוא, כי אם רק כבוד סתמי היה לאחאב ולכל ישראל אל התורה, לא היה בכך בכדי שיסכימו להכניס עצמם לסכנת המוות שבאיום הדד מלך ארם. אי הסכמה זו בולטת במיוחד לאור הסכמתו של אחאב ללקיחת כל רכושו ואף נשותיו ובניו. מכאן יש לנו להבין כי אף שאחאב עובר על כל הכתוב בתורה, את התורה עצמה הוא רואה כחשובה אף יותר מנשותיו ובניו. על נקודת המגע שיש לאחאב עם התורה נוכל ללמוד משכר עשרים ושניים שנות מלכותו אותן הוא מקבל בעד סירובו למסור למלך ארם את התורה.

*"אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושתים שנה - **מפני שכיבד את התורה שניתנה בעשרים ושתים אותיות**. שנאמר (מלכים א', כ') וישלח מלאכים אל אחאב מלך ישראל העירה ויאמר לו כה אמר בן הדד כספך וזהבך לי הוא ונשיך ובניך הטובים לי הם...כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו...ויאמר למלאכי בן הדד אמרו לאדני המלך כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה והדבר הזה לא אוכל לעשות. מאי מחמד עיניך, לאו ספר תורה" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

שכרו של אחאב, למלוך עשרים ושנים שנה, ניתן לו כנגד עשרים ושתיים אותיותיה של התורה. התבוננות על התורה מצד עשרים ושתים אותיותיה, הינה התבוננות בה מצד היותן נקודת המוצא לבריאת השמים והארץ.

כך מבארים חז"ל את הכתוב במשלי.

"ה' בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה" (משלי ג', י"ט).

[2118] "...וַיִּמְלֹךְ אַחְאָב בֶּן עָמְרִי עַל יִשְׂרָאֵל בְּשֹׁמְרוֹן עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה. וַיַּעַשׂ אַחְאָב בֶּן עָמְרִי הָרַע בְּעֵינֵי ה' מִכֹּל אֲשֶׁר לְפָנָיו. וַיְהִי הֲנָקֵל לָכְתּוֹ בַּחַטֹּאות יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת אִיזֶבֶל בַּת אֶתְבַּעַל מֶלֶךְ צִידֹנִים וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֶת הַבַּעַל וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ. וַיָּקֶם מִזְבֵּחַ לַבַּעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֹׁמְרוֹן. וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת הָאֲשֵׁרָה וַיּוֹסֶף אַחְאָב לַעֲשׂוֹת לְהַכְעִיס אֶת ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִכֹּל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו" (מלכים א', ט"ז, כ"ט – ל"ג).

על כך מבאר רש"י במקום, כי ה"חָכְמָה" היא התורה.

"ה' בחכמה יסד ארץ - ע"פ התורה..." (רש"י משלי ג', י"ט).

כך מבארים חז"ל במדרש את מעשה השמים בדיבורו של ה'.

*"...דכתיב בִּדְבַר ה' שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ (תהילים ל"ג, ו') א"ר עקיבא **אלו עשרים ושנים אותיות שבהן נתנה כל התורה**" (ילקוט שמעוני תורה פרשת בראשית רמז א').*

את הנגישות לתורה מצד יכולת צרוף אותיותיה לברוא מציאות, מקבל בצלאל בבניין המשכן וכליו.

"אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ (על ידי צירופן – רש"י). כתיב הכא (שמות ל"ה) וימלא אתו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת, וכתיב התם (משלי ג') ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וכתיב (משלי ג') בדעתו תהומות נבקעו" (ברכות נ"ה, ע"א).

אם נחבר את הבנתנו את משמעות החיבור לתורה מצד עשרים ושתיים אותיותיה, לעובדה כי למרות שאחאב מכבד את התורה אין הוא מקיים אותה, עולה המסקנה המדהימה כי אי קיומו את ציווי התורה אינו מתחיל מתאוותו למעשה העבודה זרה, אלא נובע מדרך התחברותו אל אין סוף החיים. חיבור של אחאב אל התורה הוא דווקא מצד היותה בסיס בניין העולם ולא מצד תכני הציווי הפרטניים הנובעים ממנה. על כן, אף שהוא עובד עבודה זרה, חשיבותה הקיומית גדולה אצלו אף יותר מחשיבות בניו ונשותיו ואין הוא מוכן למוסרה להדד. הבנה זו את אופן מגעו של אחאב אל התורה, מחברת אותנו אל הוויית ה"אָהֳלָה" אותה מופיע אחאב במלכותו על שומרון. חיבורו אל "כיפת" קיום האין סוף את המציאות על הארץ, מחברת אותו דווקא לאותן הבחינות הקיומיות **הכוללות** המקיימות את העולם. התורה מצד אותיותיה מתייחסת למרחב מקיים זה. אין אחאב מחובר אל הוויית האין סוף המופיע בפרטי החיים. אותה מגמת ה"אָהֳלָה" הגורמת לכך כי זיקתו של אחאב אל הממד הפרטני של החיים תהיה קלושה והווייתו תהיה "מצוננת" בלא חיבת תשמיש, היא זו המביאה לכך שחיבורו אל בניו ונשותיו קלוש, ודווקא התורה מצד היות "כיפת" קיום העולם היא "מחמד עיניו".

הטיית מעשיו של אחאב אל האפיק העקרוני לבארם מצד אופן דבקותו בהוויית האין סוף, המתחייבת כאמור ממסירות הנפש הכמעט בלתי ניתנת לתפיסה, שלו ושל עם ישראל לתורה, מעבר לחיבורו אל בניו ובנותיו, משנה לגמרי את אופן תפיסת מעשיו של אחאב להתבונן בהם גם מצד הוויית השכינה אותה הוא מקיים – שכינת ה"אָהֳלָה".

את שינוי זווית ההתבוננות נוכל לראות באופן חד בהתייחסות חז"ל אל מקור שמו של אחאב.

אַחְאָב - אחווה לשמים ואבַהוּת לעבודה זרה.

את מקור שמו של אחאב מבארת הגמרא מצד היותו אח לשמים ואב לעבודה זרה.

"אחאב - אח לשמים, אב לעבודה זרה" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

מתוך הסתירה לכאורה בין הבנת "אח לשמים" כ"אחווה" שיש לאחאב לשמים, לבין עובדת היותו של אחאב אב לעבודה זרה, מבארים חז"ל את לשון ה"אח" מלשון "ווי".

*"אח לשמים - **וַי לשמים**, כדאמרינן (מגילה י"א, א') **באחשורוש: את וראש**" (רש"י סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

כך הוא במגילה ביחס למקור שמו של אחשוורוש.

*"ורבי יוחנן אמר: כל שזוכרו אמר: **אח ואוי** – רש"י) **לראשו**" (מגילה י"א, ע"א).*

את הצמדת תואר ה"אב" לאחאב מבאר רש"י מצד אהבתו את העבודה זרה ביותר.

*"**אב לעבודה זרה - שהיה אוהבה ביותר**..." (המשך רש"י שם, סנהדרין ק"ב ע"ב ד"ה אב לעבודה זרה).*

על פי אופן ביאור זה של רש"י את ה"אח" וה"אב", שמו של אחאב נגזר אם כן, מצד היותו רַע לשמים ואוהב את העבודה זרה.

אולם, הפסוקים שמביאה הגמרא לסיוע, סותרים מגמה זו שבהבנת שמו. ללשון ה"אח" מצמידה הגמרא את הפסוק – "אָח לְצָרָה יִוָּלֵד", וללשון ה"אב" את הפסוק – "כְּרַחֵם אָב עַל בָּנִים".

*"...**אח לשמים דכתיב** (משלי י"ז) **אח לצרה יולד, אב לעבודה זרה - דכתיב** (תהלים ק"ג) **כרחם אב על בנים**. (מלכים א', ט"ז)" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

כך הוא המקור ללשון ה"אָח" במשלי.

*"בְּכָל עֵת אֹהֵב הָרֵעַ (לעולם הוי אוהב רעים לקנות אוהבים – רש"י) וְאָח לְצָרָה יִוָּלֵד - **לעת הצרה יולד לך הרע כאח** לעזור לך ולהשתתף בצרתך" (משלי י"ז, י"ז ורש"י ד"ה ואח לצרה יולד).*

הן הכתוב עצמו והן רש"י במקום, מבארים את לשון ה"אָח" בפסוק זה מצד משמעות ה"אחווה", ולא מצד משמעות הרעה שביאר רש"י בסנהדרין בהבאת משמעות שמו של אחאב.

גם ביחס לקשר ה"אָב" שבאחאב, המקור בתהילים דווקא מביא את הפן החיובי של קשר זה, בהתייחסותו לקשר ה' עם יראיו[2119].

"כְּרַחֵם אָב עַל בָּנִים רִחַם ה' עַל יְרֵאָיו" (תהלים ק"ג, י"ג).

מתוך זיקתם החיובית של הפסוקים למקור שמו של אחאב, אין לנו אלא להבין כי פירוק הגמרא את שמו לחלקיו, בא לתת לנו את מגמת כוחו, ולא את מגמת בחירתו. בהגדרתה את מאפייני כוחו, מבארת הגמרא כי אחאב בנוי משני יסודות. יסוד אחד – "אח לשמים". יסוד שני - "אב לעבודה זרה". הבנתנו את משמעות הוויית ה"אהלה" אותה מופיע אחאב בשומרון ותוצרי האחווה שהיא יוצרת בין ישראל לבין העמים שסביבם (כפי שהבאנו מנבואת יחזקאל על זנות אָהֳלָה וְאָהֳלִיבָה עם העמים), מבארים אף את מציאות האחוה הזו. במפגשו של אחאב עם נקודת מוצא החיים שבאהלת האין סוף על היקום, אין הוא מתייחס אך ורק אל "אהלת" **הארץ** על יושביה כפי שמופיעה מכוחה של העיר שומרון, אלא אף ל"אהלת" **השמים** על הארץ. אל מגע ה"אהלה" הזה מתייחס רש"י בבארו את ממשלתו של אחאב ב"כיפה" כממשלה תחת כל כיפת **הרקיע**[2120]. מתוך המשכת "נגיעה" זו של אחאב אף ב"אהלת" השמים על המציאות, חיבור האחווה של ישראל אל כל העמים מכוחה של "אהלת" אחאב, מופיע אף ביחס לשמים. אחוות אחאב אל השמים אינו נובעת מאהבתו או מקיומו את פרטי התורה, אלא מכוח נגיעתו אף ב"אהלת" השמים על הארץ להקים אותם אל קיימותם השלמה מכוחה.
התבוננות בחלקו השני של שמו של אחאב מצד היותו "אב לעבודה זרה" על בסיס הפסוק – "כְּרַחֵם אָב עַל בָּנִים רִחַם ה' עַל יְרֵאָיו"[2121], מהפכת אף היא את אופן ההתבוננות על אחאב ומשלימה את חלקו הראשון של שמו מצד הוויית כוחו החיובית. מתוך הבאת הגמרא פסוק זה, אנו נצרכים להסיק כי ייחס אחאב לעבודה זרה כ"אב" היא דווקא מצד ריחום האב על הבנים. התבוננות בקשר ה"ריחום" של האב על הבנים, מלמד כי אין המדובר פה בקשר אהבה גרידא. על מאפיין הקשר הזה נוכל ללמוד מניסוי שעושה יואב בן צרויה על מנת לבחון מדוע בחר דוד לומר בשירת התהילים "כרחם **אב** על בנים" ולא "כרחם **אֵם** על בנים".

[2119] אמנם, רש"י על סנהדרין מטה אף את הפסוק במשלי "אָח לְצָרָה יִוָּלֵד", לצד ה"רעה" באופן התואם את דרך ההתייחסות השלילית לאחאב.

"דכתיב ואח לצרה יולד - ווי לצרה, אלמא: אח לשון רעה, ווי" (רש"י שם, סנהדרין ק"ב, ע"ב ד"ה דכתיב ואח לצרה יולד).

במקביל, על מנת לעקר את מגמת החיוב שבפסוקים אלו מאחאב, הוא מבאר כי פסוקים אלו "בכְדֵי הובאו". כלומר, לאו בדווקא.

"אב לעבודה זרה - ....והני קראי **בכדי נקט להו**" (המשך רש"י שם, סנהדרין ק"ב, ע"ב ד"ה דכתיב ואח לצרה יולד).

אולם, ברור כי לא כך משמע מפשט מהלך הגמרא בסנהדרין.

[2120] "תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה... - תחת כל כיפת **הרקיע**" (מגילה י"א, ע"א ורש"י ד"ה מלכו בכיפה).

[2121] תהלים ק"ג, י"ג.

"כרחם אב על בנים כן תרחם עלינו. אמרו כד שמע יואב לדוד דאמר כן תמהא, כלום אבא מרחם על בנוי טפי מאמהון? והלא אימא רחמא עליהון סגי היא, מצטייפא עליהון בעבורא ועל מתברא והיא מרביה להון בביתא, והוא אמר כן? אלא אמר יואב איזיל ואחמי בריתא דברין ואדע קושטא אם לאו. עטר בכל תחום ישראל לאיסתכלא, מטא לחד אתר ואיתאכסן גבי חד גבר סב מסכן דהוו ליה תרין עשר בנין וההוא גברא טריד כל יומא ויומא בעבידתיה ולעידן רמשא הוא קני מאגריה לחמא והוא זון גרמיה ואינתתיה ובנוי בדוחקא, ואע"ג דהוא סב ומסכן לא הוה לבנוי למטרח בעבידתהון אלא הוא טרח עליהון וזון להון, וכך הוא עביד כל ליליא: פריס לחמא לארבסר בצועין והדר יהיב לכל חד פרוסתיה ולאינתתיה פרוסא חדא והוא הוא אכיל חדא. כד חמא יואב תמה אמר לית לי לנסויי כי אם בהדין. למחר כד אזיל סב לדברא לעבידתיה אמר ליה יואב מה עסקך דאת גבר סב ואת טרח כל יומא ומאכיל לבניך, לא טב הוא ליך דאינון יפלחון ואת אכיל? אם למלכי (עצתי) את שמע הוי מזבין חד מנהון ופרנס בהון גרמך ובניך אוחרנין. כד שמע ההוא גבר סב נזף ביה ואזל ליה. אזל יואב גבי אמהון נמת לאימה פתגם דין דאתון אתון עבדין סבין ואית לכון תרין עשר בנין ואתון טרחין ואינון אכלין. אמרה כן עלמא נהוג דאבא ואימא זנין לבניהון, אמר לה כד אתון מלאין נפשכון בעבידתא כל יומא לא טב לכון דפרנסין יתהון בלא עמלא ובלא ליאותא מגו רווחתא, אמרה ליה באידין ענינא, אמר לה זבינו לחד מבניכון ואתון נסבי מיניה ממונא סגי ותפרנסון גרמיכון ובניכון ברווחתא. אמרה ליה אימר לבעלי דלמא יאות ליה, אמר לה תימרי ליה, אמרה ליה דלמא לא צבי, אמר לה זביני יתיה ובעליך מטול דאינון סגיאין לא חכים ליה, אמרה ליה מסתפינא דאי ידע ביה ולא יכילנא למיהדר הוא קטיל לי, אמר זביני יתיה לי ואני איתי לך טימיה (אוצר) מאה דינרין דדהב ואי רגיז אנא מהדרנא ליה. כד שמעת ליה נסבא ממונא ויהבת ליה חד מבניהון ואזל ליה יואב לבר מההוא דוכתא עד דיחמי מה ליהוי. ברמשא כד יתיב סבא למיכל על פתורא נסב לחמא ובצע ליה לארבסר ביצועין ויהב לכל חד וחד פרוסתיה וכד חמא דאישתאיר ליה פרוסא חד צוח בקול סגי וחד אנה הוא? נמת ליה אינתיה עם חביבא הוא, אמר לה זילי צוחי ליה דלא אכול עד דייתי, אמרה ליה ניכול והדר אצוח ליה, אמר לה נשהים. כד חמתא כן אמרה ליה מה אנא מכסינא מינך דזבינתיא להההוא גברא דהוה בביתא דין והא לך מאה דינרין דדהב דנסיבית מיניה ובגין דלא תצטער במזוניהון עבדית כן, כד שמע כן שדי סגי ולא אכל ולא אישתי בהאי ליליא. בצפרא קם ונסב הנהו מאה דינרין ונסב מאני זיינא דידיה דאם משכח לגברא דזבין בריה ולא בעי למיהדר ליה ולמשקל ממוניה דהוא קטל ליה. אזיל בתריה דיואב דהוא קאים באורחא והוא ממתין על דא, אריס עינוהו וחמא להההוא סבא רהיט בסטריה, אמתון ליה. אמר ליה ההוא סבא אהדר לבריה וסב טימא דידך, אמר ליה יואב אימיה זבנית יתיה לי ואנא מהדרנא לך ולית לה חלק בברך כותך? אם תימר אף לך אית חלק ביה, כבר אית לך תריסר בנין ובכלהון אית לה פלגא ואת פלגא, היא זבנה חד ואת סב חד לקבליה, א"ל לא תוסף למללא כן דאי לא מהדרת לי יתיה או אקטלך או תקטליני. כד שמע יואב כן נחך ונסב ממונא ואהדר ליה ית בריה. אמר יואב יאות אמר דוד כרחם אב על בנים ולא כרחם אם, דאילו דין טליא אימיה זבינת יתיה ליה, דלא היא טרחת במזוניה, ואבוה דטרח במזוניה מסר גרמוהי למקטלא עליה, הוי כרחם אב על בנים!

תרגום: "כרחם אב על בנים כן תרחם עלינו. אמרו, כששמע יואב לדוד שאמר כך, תמה, כלום אבא מרחם על בנו יותר מאימו? והלא האמא מרחמת על הבן יותר. מצטערת(?) עליו בעיבורה ועל המשבר (בלידה) והיא מגדלת אותו בביתה, והוא (דוד) אומר כך? אלא אמר יואב הלך ואראה מנהג הבריות ואדע האם אמת הדבר או לא. סיבב בכל תחום ישראל לאסתכל, הגיע למקום אחד והתאחסן אצל איש אחד זקן ומסכן שהיו לו שני עשר בנים. ואותו האיש טרוד כל יום ויום בעבודתו ולעת ערב הוא קונה משכר עבודתו לחם, והוא זן את עצמו, אשתו ובניו בדוחק. ואע"ג שהינו זקן ומסכן, לא נתן לבניו לטרוח בעבודה, אלא הוא טרח בשבילם לזון אותם. וכך הוא היה עושה בכל לילה. פורס לחם לארבע עשר פרוסות ואחר נותן לכל אחד פרוסתו ולאשתו פרוסה אחת והוא היה אוכל אחד. כשראה יואב כך, תמה על כך. אמר, אין לי לנסותו כי אם למחר. למחר כאשר הלך אותו זקן לעבודתו, אמר לו יואב, מה הוא העסק הזה שאתה אדם זקן ואתה טורח כל יום ומאכיל בניך, האם לא טוב הוא לך שהם יעבדו ואתה תאכל? אם לעצתי שמע, מכור אחד מהם ופרנס בכסף שתקבל את עצמך ואת בניך האחרים. כששמע אותו האיש הזקן, נזף ביואב והלך לו. הלך יואב אל אל אמם (של אותם הילדים), אמר לאמא דברים אלו, שאתם עובדים זקנים ויש לכם שנים עשר בנים ואתם טורחים והם אוכלים. אמרה, כך נוהג העולם שאבא ואמא זנים את בניהם. אמר לה, , כך אתם מלאים נפשכם בעבודה כל יום, לא טוב לכם שתפרנסו אותם בלא עמל ולא טורח מתוך רווחה? אמרה לו באיזה עניין? אמר לה, מכרו אחד מבניכם ואתם תקחו בעדו ממון רב ותתפרנסו עצמכם ובניכם בריווח. אמרה לו, אמור לבעלי אולי יאות לך. אמר לה, תאמרי לו את. אמרה לו, שמא לא יסכים. אמר לה, מכרי אותו, ובעליך מתוך שבניו רבים, לא ישים לב. אמרה לו, פוחדת אני שאם ידע על כך ולא אוכל לחזור בי, יהרוג אותי. אמר, מכרי אותו לי, ואני אתן לך אוצר מאה דינרין זהב, ואם יתרגז, אני מחזיר את בנך. כאשר שמעה לו, לקחה את הכסף ונתנה לו ליואב אחד מבניהם והלך לו יואב מחוץ לאותו מקום, עד שיתגלה מה יהיה. בערב כאשר ישב הזקן לאכול על השולחן, לקח לחם ובצעו לארבע עשר פרוסות ונתן לכל אחד ואחד פרוסתו. כשראה שנשארה לו פרוסה אחת, צווח לה בקול גדול, אחד היכן הוא? אמרה לו אשתו, אם חבריו הוא. אמר לה, צעקי לו שלא נאכל עד שיגיע. אמרה לו, נאכל ואחר אצעק. אמר לה_____. כשראתה שגילה כן, אמרה לו מה אני מסתירה ממך, שמכרתיהו (לבן) לאותו אדם שהיה בביתנו, והא לך מאה דינרין של זהב שלקחתי ממנו, ובשביל שלא תצטער במזונות עשיתי כן. כששמע כן _____ולא אכל ולא שתה באותו לילה. בבוקר קם ולקח את אותם מאה דינרים ולקח כלי זיינו שאם יפגוש לאותו אדם שקנה את בנו ולא ירצה לחזור בו ולקבל בחזרה את ממונו, יהרוג אותו. הלך אחרי יואב שהיה עומד בדרך והיה ממתין על כך. הרים עיניו וראה לאותו זקן רץ בצידו.

*המתין לו. אמר לו אותו זקן, אחזר לבני וכך ____שלך. אמר לו יואב, אימו מכרה אותו לי, ואני מחזירו לך, ואין לה חלק בבנך כמותך! אם תאמר אף לך יש חלק בו, כבר יש לך שנים עשר בנים ובכולם יש לה חצי ולך חצי, היא מכרה אחד, ואתה כך אחד למולו. אמר לו (אותו זקן), אל תוסף לדבר כך, שאם אין אתה מחזירו לי, או שאני הורגך, או שאתה הורג אותי. כששמע יואב כך שחק ולקח הממון והחזיר לו את בנו. אמר יואב, אמת אמר דוד כרחם אב על בנים ולא כרחם אם, שאם היה הדבר תלוי באֵם הייתה מוכרת אותו, **שלא היא טורחת במזונות, ואביו שטורח במזונות** מוסר עצמו להרג עליהם, הרי כרחם אב על בנים! (אוצר המדרשים עמוד ר"י"ג ד"ה כרחם אב על).*

מסקנת יואב היא, כי טרחת האב במזונות בניו, היא הקושרת אותו אליהם בקשר של "רחמים", מלמדת כי ה"ריחום" עניינו נתינה והעצמה הוא. מתוך כך מחוברת המיית המעיים המולידה מן האדם החוצה למעשה הרחמים, שהינו מעשה הנתינה מן העצמי, לזולת.

"הֲבֵן יַקִּיר לִי אֶפְרַיִם אִם יֶלֶד שַׁעֲשֻׁעִים כִּי מִדֵּי דַבְּרִי בּוֹ זָכֹר אֶזְכְּרֶנּוּ עוֹד עַל כֵּן הָמוּ מֵעַי לוֹ רַחֵם אֲרַחֲמֶנּוּ נְאֻם ה'" (ירמיהו ל"א, י"ט).

מכוח נתינה זה מגיע תוצאת הריבוי. כך מביא הכתוב ביחס לאיסור הלקיחה מן החרם.

*"וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב יְקֹוָק מֵחֲרוֹן אַפּוֹ **וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבְּךָ** כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ" (דברים י"ג, י"ח).*

מרכזיות תנועת הנתינה במעשה ה"ריחום", היא המקבילתו למעשה האהבה.

כך מבארים חז"ל את האפשרות כי יש גם מן האדם תנועת רחמים כלפי ה'.

*"וַיֹּאמַר **אֶרְחָמְךָ** ה' חִזְקִי - **אאהבך** כדמתרגם ואהבת לרעך (ויקרא י"ט) **ותרחם**" (תהלים י"ח, ב' ורש"י ד"ה ארחמך).*

את "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" מתרגם אונקלוס בלשון "רחמים".

*"לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ **וְאָהַבְתָּ** לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי ה' - לא תקום ולא תטר דבבו לבני עמך **ותרחם** לחברך כותך אנא יי" (ויקרא י"ט, י"ח ואונקלוס שם).*

אולם, דווקא הזיקה שבין תנועת הרחמים ומעשה האהבה, מקשה על קביעתו של דוד המאושרת על ידי נסיונו של יואב כי דווקא האב הוא המרחם על בניו. הרי ברור הוא כי גם האם אוהבת היא את בנה לא פחות מן האב.

חיזוק לקושי זה אנו מקבלים מדברי הכתוב עצמו בישעיהו. ברצות ה' להדגיש את אי שכחתו את ישראל, מושווה יחסו של ה' דווקא אל יחס האישה אל פרי בטנה שאינה שוכחת" לרחם על פרי בטנה.

*"הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ (עולל שלה – רש"י) **מֵרַחֵם בֶּן בִּטְנָהּ** (מלרחם על בן בטנה) גַּם אֵלֶּה תִּשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ" (ישעיהו מ"ט, ט"ו ורש"י שם).*

בפסוק זה, בוחר אם כן הכתוב להביע את שיאם של רגשי הרחמים דווקא דרך אלו המגיעים מן האם אל בנה, ולא כפי שראינו מן הכתוב "כְּרַחֵם אָב עַל בָּנִים".
נראה כי תשובה בדבר נוכל לתת מתוכן דברי הנביא ישעיהו באותו המקום. בהתייחסותו לרחמי האישה על בנה, מכנה הכתוב את הבן – "בֶּן בִּטְנָהּ". רחמי האם על בנה, הם מצד זכרונה את היות בנה **ברחמה**. כך גם בלשון הכתוב – "**מֵרַחֵם** בֶּן בִּטְנָהּ", נגזר תיאור הרחמים של האישה מרחמה. רֶחֶם מלשון רחמים. כפי שבארנו בתנועת הרחמים שהינה תנועה של נתינה, כך גם קיום התינוק ברחם האישה נמצא בו במצב של נתינה.

המלבי"ם במקום מרחיק את תנועת הנתינה של האישה ביחס לבנה לא רק למצב היותו ברחם אלא גם לאחר לידתו ביניקתו משדי אימו. את תנועת הרחמים הזו, אף הוא גוזר מהזכרת הכתוב את "בִּטְנָהּ" של האם כמקור לרחמיה על בנה.

*"מרחם בן בטנה – בן בטנה הוא **היונק שדי אמו**..." (מלבי"ם שם ישעיהו מ"ט, ט"ו).*

אולם, המשותף לשתי תנועות הנתינה – הרחמים הללו של האם, הן זו שברחמה והן זו שבהנקת שדיה הוא שהינם קיומיים באופן שמשקל ה"פועל" בהם ביחס להווייתם הקיומית הטבעית היא קטנה. מתוך כך תנועת ה"רחמים" של האישה כלפי בניה, הינה מכוח ה"זכרון" – מכוח חיבורם

הקיומי אליה בעת ההריון ובעת ההנקהף לעומת זאת, תנועת הרחמים מצד האיש בהיותו מפרנס את בניו, הינה פעולה רצונית הפועלת לאחר הניתוק הקיומי הפיזי שבין הוולד והאם. ברמה זו הפועלת הבחירית גדולים רחמי האב על אלו של הבן, בהיותו הגורם ה"נותן" חיים המרכזי בחיי המשפחה.

מכוח תפיסה זו את מעשה רחמיו של האב על בניו, אנו חוזרים אל יחסו של אחאב אל העבודה זרה כ"אב לעבודה זרה". קשירת הגמרא בסנהדרין את זיקת ה"אבהות" של אחאב לעבודה זרה לפסוק "כְּרַחֵם אָב עַל בָּנִים" מלמדת כי זיקתו אליה היא במצב של נתינה – ממנו אליה, ולא מן העבודה זרה אליו! מצב זה הינו הופכי לחלוטין ממצג הקשר הרגיל אל העבודה זרה ומחייב לבאר, מה נותן אחאב לעבודה זרה ומה מטרתה של נתינה זו שבצידה כמובן קשר האהבה[2122] שתרגומה אף הוא במשמעות של "רחימה".
את מעשה נתינתו של אחאב לעבודה זרה אין לנו אלא לגזור מתחילת שמו – "אח", המחובר לתנועת "אבהותו" שבסוף שמו – "אב". כפי שהבאנו לעיל, את מגמת ה"אחווה" שבאחאב, חיברו חז"ל לשמים – "אח **לשמים**". קשר זה לשמים בארנו כנובע מנגיעת אחאב במגמת "אהלת" השמים על הארץ היא השלטון ב"כיפה"[2123]. יוצא אם כן, כי אחאב מאציל מכוח שייכותו אל "אהלת" השמים על המציאות, לייחסה אף לעבודה הזרה. מתוך היות העבודה זרה מופיעה בעיקרה מצד חומרי הארץ בהעדר זיקה אל אין סוף החיים, הרי אחאב מעצים ב"אהבהותו" – ריחומו על העבודה זרה, מכוח אהלת השמים את קווי החיים הכוללים שראינו במגמת ה"אהלה" שיש לשמים על המציאות. כאמור לעיל, אין מעשה העצמה זה מתייחס למגע הפרטני וממילא למחוייבות הפרטנית אל שכינת האין סוף, אלא לזיקה המעטפתית של אין סוף החיים שמן השמים, אל חומרי החיים הללו. ברור על פי מהלך זה, כי תנועתו של אחאב הינה תנועה אידיאליסטית במהותה. כוח ה"אָהֳלָה" שמן השמים המחבר בין קוו החיים שבמציאות הנבראת, מאצילה את כוחה אף כלי חומרי הארץ המופרטים לתת להם את מגמתה הכוללת.
מתוך הזיקה הזו של אחאב אל "אהלת" השמים על הארץ, מגיע סרובו למסור את התורה אל הדד. החשיבות שהוא רואה בתורה מצד יצירת אותיותיה את כיפת העולם, חשובה לו כפי שבארנו לעיל יותר מהתהוותו הפרטנית של העולם, כפי שמופיעה בבניו, נשותיו ורכושו.

פניית אחאב אף אל השמים לייחס את כוח ה"אהלה" שבהם אל הארץ, כפי שעולה עתה מחיבור שמו – "אח – אב", אחוותו אל השמים, לרחם בהם את העבודה זרה, מבארת היטב את הערך המוסף של מלכותו ביחס למלכות אביו עומרי.

כוחו של אחאב לאחד את ירושלים ושומרון תחת אחוות "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה"

כפי שבארנו לעיל[2124], קניינו של עומרי את שומרון תוך קריאת שמה על שם "שֶׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן", מקנה לו את כוחה של שומרון כ"אָהֳלָה"[2125] – השפעת האין סוף חיים כתצורת הבניין המאהיל על יושביו ליצור בהם את הוויית כוחו. זאת מופיעה לו העיר שומרון מכוחה לשָׁמֵר בהווייתה כעיר את מקור הווייתה מן ההר[2126]. בכך הופכת שומרון בכוח ה"אהלת" הארץ שבה להיות מקור אין סוף החיים למלכי ישראל כדוגמת ירושלים למלכי יהודה. אולם, למרות שאת כל המהלך הכוחני הזה עושה עומרי אביו של אחאב, תוצר כוח ה"אָהֳלָה" על כל קוי המציאות ובתוכם עמי העולם כולם, להגביר את הוויית קיומם מתוך איחודם תחתה, מופיע דווקא באחאב במשילותו ב"כיפה", ולא בעומרי[2127].

אמנם חז"ל, מחברים בין מהלכו של עומרי לתוצר הכוח שמופיע באחאב, בעירבוב שמותם.

[2122] כפי שמבאר רש"י בענין – "אב לעבודה זרה - שהיה אוהבה ביותר..." (רש"י סנהדרין ק"ב, ע"ב).

[2123] כפי שהבאנו מן הגמרא במגילה – "תנו רבנן: שלשה **מלכו בכיפה**, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר" (מגילה י"א, ע"א).

[2124] בפרק "שֹׁמְרוֹן – שָׁמִיר חוזקה כחוזק ההר" (עמ'_____).

[2125] כשמה בנבואת יחזקאל – "...וּשְׁמוֹתָן **שֹׁמְרוֹן אָהֳלָה** וִירוּשָׁלַם אָהֳלִיבָה" (יחזקאל כ"ג, ד).

[2126] כפי שלמדנו מתרגום לשון ה"הר" בפרשת קניין העיר שומרון, הן כ"כרכא" שהוא במשמעות "עיר" והן כ"טורא" שהוא במשמעות של הר.
"וַיִּקֶן אֶת **הָהָר** שֹׁמְרוֹן מֵאֵת שֶׁמֶר בְּכִכְּרִים כֶּסֶף וַיִּבֶן אֶת **הָהָר** וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה עַל שֵׁם שֶׁמֶר אֲדֹנֵי **הָהָר** שֹׁמְרוֹן - וזבן ית **כרכא** דלשומרון מן שמר בתרתין ככרין דכסף ובנא ית **כרכא** וקרא ית שמא דקרתא דבנא על שום שמר **מריה דטורא** שומרון" (מלכים א', ט"ז, כ"ד ותרגום יונתן במקום).

[2127] "תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה... - תחת כל כיפת **הרקיע**" (מגילה י"א, ע"א ורש"י ד"ה מלכו בכיפה).

*"**אמרו על עמרי**, לא היה עשיר גדול בעולם **כאחאב** מלך ישראל, מאתים ושלשים ושנים מלכים עבדו אותו, ואין צורך לומר לבית השן שבנה..." (אליהו רבה פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי).*

אולם, אף שאת כוח מלכותו של אחאב מתארים חז"ל כ"אמרו על **עמרי**", אי מימוש השלטון האבסולוטי על כל המלכויות כבר בעומרי עצמו אלא באחאב, מלמד כי אחאב יוצר בהוויית מלכותו ערך מוסף. משמעות חיבור שמו "אח - אב" מצד הכוונתו את "אהלת השמים" כלפי גופי חומרי העבודה זרה, כפי שבארנו לעיל, מבארת מהו. **את יכולתו "להאהיל" על כל העמים הוא מקבל מצרופו את "אהלת" השמים אף היא על המציאות, בנוסף ל"אהלת" הארץ המופיעה לו מכוחה של שומרון**. בכך מאחד אחאב את שתי ה"אהלות" לכדי מערכת "אהלה" אחת[2128]. לא בכדי מתייחסת נבואת יחזקאל לחיבור שבין שומרון וירושלים - "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה" כשתי אחיות. את האחווה שבין שתיהן, יוצר אחאב!

ביטוי מדהים להשפעת יניקת אין סוף החיים מכוח האיחוד שבין שתי ה"אהלת", זו שמין הארץ, אותה מוריש עומרי לאחאב בשומרון, וזו שמוסיף אחאב עצמו מכוח "אחוותו" אל השמים, אנו מוצאים בהשפעה שיוצרת "אהלה" זו על בני אומות העולם הנמצאים בידיו של אחאב, להופכם ליראי שמים מתוך חיבורם אל שומרון וירושלים, עד כדי מסירת המלחמה כנגד הדד מלך ארם בידיהם.

כוחה של "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה" להביא את כל האומות ליראת שמים

כך מורה הנביא לאחאב.

"וְהִנֵּה נָבִיא אֶחָד (הוא מיכיהו בן ימלה – רש"י) נִגַּשׁ אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' הֲרָאִיתָ אֵת כָּל הֶהָמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה הִנְנִי נֹתְנוֹ בְיָדְךָ הַיּוֹם וְיָדַעְתָּ כִּי אֲנִי ה'. **וַיֹּאמֶר אַחְאָב בְּמִי וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' בִּנַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת** וַיֹּאמֶר מִי יֶאְסֹר הַמִּלְחָמָה וַיֹּאמֶר אָתָּה" (מלכים א', כ', י"ג – י"ד).

מי הם "נַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת"? רש"י במקום מבאר.

"בנערי שרי המדינות - הם בני התערובות שהיו כל השרים של שאר האומות נותנים בניהם תחת ידו ערבים שלא ימרדו בו" (רש"י שם, מלכים א', כ', י"ד ד"ה בנערי שרי המדינות).

[2128] **היחס שבין מלכות אחאב מכוח אהלת השמים לזו שבבית שני** – המשכת כוח מלכותו של אחאב אל אהלת השמים, מכוח שייכותו הבסיסית אלא אהלת הארץ אותה הוא מקבל בירושת שומרון מעמרי אביו, היא המבדילה מהותית בין מלכותו לבין מלכות בית שני הבנויה על מעלת עם ישראל מצד אחדותו – מצד הוויית "כלל ישראל" שמן השמים.

כך מובא ההבדל שבין בית ראשון ובית שני ביומא -

"מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות דמים...אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם..." (יומא ט', ע"ב)

כך מבאר את הדבר המהר"ל ב"נצח ישראל" -

"כי במקדש ראשון לפי מעלה העליונה שהיה להם במקדש ראשון, היה יצר הרע יותר גדול בהם לבטל את האדם בעצמו. ואלו ג' דברים הם שייכים אל האדם עצמו. וזה כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף. וכנגד אלו הם ג' חטאים; כי עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה. וגילוי עריות החטא שמטמא את גופו בזנות ובערוה. ושפיכות דם הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם, "כי הדם הוא הנפש" (דברים י"ב, כ"ג). ולכך אלו החטאים היה במקדש ראשון לבטל האדם עצמו. אבל במקדש שני לא היה היצר הרע כל כך כחו גדול לבטל את האדם עצמו, **רק החטא לבטל מהם מה שהם עם ישראל**. וגם זה קרוב אל בטול האדם עצמו, רק כי הראשון הוא לבטל עצם האדם בחטא, אם כן הוא בטול האדם לגמרי. אבל בבית המקדש השני לא היה זה בעצם האדם, **רק מה שהם עם אחד, וכאשר יש להם חבור ביחד הם עם אחד**. אבל כאשר יש ביניהם שנאה, אינם עם אחד, ודבר זה אינו כמו עצם האדם... ובית המקדש שני שלא היה כל כך במעלה, היה נגד כנסת ישראל עצמם. וכבר אמרו חז"ל (שבת נ"ה, ע"א) כי בסוף כאשר חרב מקדש ראשון, תמה זכות אבות. **ולכך היה מקדש שני נגד ישראל בעצמם. ולפיכך שנאת חנם מבטל כח כנסת ישראל, שנקרא "כנסת ישראל" על שם חבור ואחדות ישראל.** וזה אמרם כי מקדש שני חרב על ידי שנאת חנם בלבד" (מהר"ל, נצח ישראל פרק ד').

בית שני, יונק את כוחו מכוח נשמתיות ישראל שמן השמים. על כן כוח אחדותם מצד מה שהם ישראל הוא המקיים אותם. כיוון שהווייה נשמתית זו מן השמים היא, אין הוויית בית שני מכילה את הגויות בתוכה, ואדרבא היא תלויה בה בקיומה (הצהרת כורש). אולם מלכות אחאב, כיוון שבסיס יניקת כוחה הוא "אהלת" הארץ, אף שגם הוויית חיים זו הינה כוללת ומעטפתית אף הרחבת כוחה מכוח "אהלת השמים" הווייתה היא גויית. על כן בצביונה השלילית היא מופיעה כהווייה "זנות" אם כי זנות **עמים** ולא זנות הגוף, כפי שבארנו בפרק "אחוות ישראל בתוכם ואל העמים, מכוח שכינת אָהֳלָה ואָהֳלִיבָה" (עמ'___).

ההבנה כי המדובר בבניהם של המלכים הגויים הנמצאים בשליטתו של אחאב, מעלה תמיהה עצומה על הוראתו של הנביא. אם בגויים המדובר, הנמצאים כערבון תחת ידיו של אחאב שלא ימרדו בו המלכים, איך יתכן כי יצאו וילחמו את מלחמתו נגד הדד מלך ארם? וגם אם נאמר כי חשש המרידה יביאם להלחם כפי הוראתו של אחאב, מדוע שיהיה לה' אינטרס כי מלחמתו של אחאב תנוצח על ידי גויים אלו?

המשך תיאור הכתוב את יציאת אחאב למלחמה, מלמד כי היציאה למלחמה מתנקזת דווקא דרך הכשרים שבישראל.

"וַיִּפְקֹד אֶת נַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת וַיִּהְיוּ מָאתַיִם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים וְאַחֲרֵיהֶם פָּקַד אֶת כָּל הָעָם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים" (מלכים א', כ', ט"ו).

כיוון שלא יתכן כי כל העם המתפקד למלחמה הוא בסך הכול שבעת אלפים איש בלבד, מלמדים אותנו חז"ל כי שבעת אלפים אלו, הם שלא כרעו לבעל.

"שבעת אלפים - אומר אני הם שאמר עליהם כל הברכים אשר לא כרעו לבעל שבעת אלפים (מלכים א' י"ט)[2129] (רש"י שם, מלכים א', כ', ט"ו).

מסקנה זו, מעלה את שאלת עירוב נערי שרי המדינות באופן חריף עוד יותר. מדוע שתורֶה השכינה להוליך את הניצחון על הדד מלך ארם דווקא בעזרת אותם גויים עובדי עבודה זרה, בעוד שהשכינה מקפידה כי דווקא הכשרים שבישראל יהיו מעורבים בה?

מתוך כך מבינים חז"ל כי אף בנים אלו של מלכי אומות העולם שתחת מרות אחאב, כשרים היו.

"...לא היה עשיר גדול בעולם כאחאב מלך ישראל, מאתים ושלשים ושנים מלכים עבדו אותו...וכיון ששמעו ממנו הבריות מרדו בו, שלח והביא בן כל אחד ואחד והושיבן בירושלים ובשמרון. אמרו, **כל אותן עובדי עבודה זרה היו, וכיון שבאו בירושלים ובשמרון היו יראי שמים**, ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, שכרן שהיו יראי שמים לאמיתן באתה להן תשועה גדולה לישראל על ידן, שנאמר הנה נביא אחד נגש אל מלך ישראל וגו' ויאמר אחאב במי ויאמר בנערי שרי המדינות [וגו'] ויפקד שרי המדינות וגו' (מלכים א', כ, פסוקים י"ג וי"ד וט"ו) (אליהו רבה פרשה י', ד"ה פעם אחת הייתי).

חז"ל מצבים לנו מציאות מדהימה שלכאורה אינה ניתנת לתפיסה. מתוך הגעתם של אותם בני מלכים אל ירושלים ושומרון, הם הופכים להיות יראי שמים. ניכר מדברים אלו של חז"ל שלא הליך של גיור ו"התקרבות ליהדות" הוא שקורה להם. את מקור ההשפעה עליהם יש לנו לחפש בנקודת המוצא המביאה למלחמת הנצחון הזו – התעקשותו של אחאב שלא למסור את התורה.

נבואת מיכיהו בן ימלה "הֲרָאִיתָ אֵת כָּל הֲמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה הִנְנִי נֹתְנוֹ בְיָדְךָ הַיּוֹם" (מלכים א', כ', יג) הינה המשכה של פרשת גישתו של הדד מלך ארם למלחמה על שומרון, בדרישה כי אחאב ימסור לו אף את "כָּל מַחְמַד עֵינָיו" – את התורה. לכך מסרבים אחאב, הזקנים וכל ישראל.

"וַיִּקְרָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְכָל זִקְנֵי הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר דְּעוּ נָא וּרְאוּ כִּי רָעָה זֶה מְבַקֵּשׁ כִּי שָׁלַח אֵלַי לְנָשַׁי וּלְבָנַי וּלְכַסְפִּי וְלִזְהָבִי וְלֹא מָנַעְתִּי מִמֶּנּוּ. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כָּל הַזְּקֵנִים וְכָל הָעָם אַל תִּשְׁמַע וְלֹוא תֹאבֶה" (מלכים א', כ', ז' ח').

מתוך הסירוב הזה למסור את התורה, מתערבת ההשגחה האלוהית למסור את מלך ארם בידיו של אחאב.

"וְהִנֵּה נָבִיא אֶחָד נִגַּשׁ אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' הֲרָאִיתָ אֵת כָּל הֲמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה הִנְנִי נֹתְנוֹ בְיָדְךָ הַיּוֹם וְיָדַעְתָּ כִּי אֲנִי ה'" (מלכים א', כ', י"ג).

חיבור זה של אחאב אל התורה אותה ביארנו מצד היותו "אח לשמים" – חיבורו אל כוח "אהלת" השמים על המציאות, אותה הוא מחבר אל כוח "אהלת" הארץ עליה, המופיעה לו בשומרון, להופיע לו את שומרון וירושלים באחווה כ"אהלה" ו"אוהליבה", הוא שמביא להשפעת ירושלים ושומרון על בני המלכים להופכם ליראי שמים. יראת שמים זו אינה נובעת ממפגשם של בני

[2129] כך בדברי ה' אל אליהו בהר סיני – "וְהִשְׁאַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל הַבִּרְכַּיִם אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לַבַּעַל וְכָל הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא נָשַׁק לוֹ" (מלכים א', י"ט, י"ח).

המלכים עם מצוות התורה ופרטיה, אלא מצד כינוסם תחת כוחה ה"מאהיל" של השכינה לצרפם להווייתי מציאות אין סוף שלמה. מכוח אהלה זו מאוחדים כל בני המלכים הללו במלחמתו של אחאב כנגד בן הדד.
כוחו זה של אחאב לאחד תחת "כיפתו" את המציאות כולה במגמת "יראת שמים", אף שאינה מתייחסת ומתממשת ברמת הווייתם הפרטית של הנבראים לקיים את המצוות ומתוך כך למנוע את ישראל מאיחוד גמור עם הגויות עד כדי הזדהות עם עבודתם, היא המביאה לדרישת קירבתו על ידי מלכי יהודה.

דרישת קרבתו של אחאב אצל מלכי יהודה מכוח "אהלתו"

כך יהושפט, אף שמלך צדיק ועשיר היה, הוא מתחתן לאחאב. כך מדגיש זאת הכתוב בדברי הימים.

*"וַיְהִי לִיהוֹשָׁפָט עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב וַיִּתְחַתֵּן לְאַחְאָב - התחתן עמו שלקח בת אחאב לבנו **יהורם**" (דברי הימים ב', י"ח, א' ורד"ק ד"ה ויתחתן לאחאב).*

תאוות חיבור זו של בית יהודה לבית אחאב, ממגיע למרות שסופה להביא לכליונם אף של בית יהודה יחד עם בית אחאב. כך לומדים חז"ל בתוספתא בסוטה

*"בן שלשים ושתים שנה יורם במלכו ושמונה שנים מלך בירושלם ובאחזיהו בנו מהו אומ' בן ארבעים ושתים שנה אחזיהו במלכו[2130] ושנה אחת מלך בירושלם ובמקום אחר הוא אומ' בן עשרים ושתים שנה אחזיהו במלכו[2131] אמ' ר' יוסה וכי היאך איפשר לבן שיהא גדול מאביו שתי שנים אלא **כיון שהשיא אסא מלך יהודה את בתו של עמרי מלך ישראל ליהושפט בנו לאשה נגזרה על מלכות בית דוד שתכלה עם בית אחאב** שנ' ומאלים היתה תבוסת אחזיהו וגו' ונפלו שניהם בו ביום זה עם זה" (תוספתא סוטה י"ב, הלכה ג').*

חשק הזיקה לבית אחאב מופיע במלכות יהודה כבר אצל עומרי אביו של אחאב, בנישואי יהושפט עם בת עומרי, עוד לפני שהוא משלים את מלכותו על כל ישראל[2132]. קשר זה נמשך בחיתונו של יהושפט את בנו יהורם עם בתו של אחאב ומגיע עד להכחדת בית יהודה בצוותא עם בית אחאב בעת מלכות אחזיהו בן יהורם.

בהדגשת דרכו הרעה של אחזיהו מלך יהודה, מזכיר הכתוב כי הלך בדרך בית אחאב – "כִּי חָתַן בֵּית אַחְאָב הוּא".

"בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְיוֹרָם בֶּן אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מָלַךְ אֲחַזְיָהוּ בֶן יְהוֹרָם מֶלֶךְ יְהוּדָה. בֶּן עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה אֲחַזְיָהוּ בְּמָלְכוֹ וְשָׁנָה אַחַת מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם וְשֵׁם אִמּוֹ עֲתַלְיָהוּ בַּת עָמְרִי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ בֵּית אַחְאָב וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' כְּבֵית אַחְאָב כִּי חָתַן בֵּית אַחְאָב הוּא" (מלכים ב', ח', כ"ה – כ"ז).

בדברי הימים, תולה הכתוב את דרכו באימו אף היא מבית אחאב – עתליהו בת עומרי

[2130] "בֶּן **אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם** שָׁנָה אֲחַזְיָהוּ בְּמָלְכוֹ וְשָׁנָה אַחַת מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם וְשֵׁם אִמּוֹ עֲתַלְיָהוּ בַּת עָמְרִי - ובמלכים (ב' כ"ח) הוא אומר בן עשרים ושתים הא כיצד לפי זה היה הבן גדול מאביו ב' שנים אלא ב' שנים קודם שנולד יהורם אביו נגזרה גזירה זו על בית דוד שתכלה עם בית אחאב וכן הוא אומר ומאלהים היתה תבוס' אחזיה וגו' וביום שנשא אסא את בת עמרי ליהושפט בנו נגזרה גזירה זו כך שנויה בסדר עול' ובתוספתא דסוטה..." (דברי הימים ב', כ"ב, ב', ורש"י ד"ה בן ארבעים ושתים).

[2131] בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְיוֹרָם בֶּן אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מָלַךְ אֲחַזְיָהוּ בֶן יְהוֹרָם מֶלֶךְ יְהוּדָה. בֶּן עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה אֲחַזְיָהוּ בְּמָלְכוֹ וְשָׁנָה אַחַת מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם וְשֵׁם אִמּוֹ עֲתַלְיָהוּ בַּת עָמְרִי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב', ח', כ"ה – כ"ו).

[2132] עוד לפני שהוא קונה את שומרון מֵאֵת שֶׁמֶר. דווקא מתוך חיתונו עם בית מלכות יהודה, מושלמת מלכותו של עמרי על ישראל ההורגים את תבני לאחר שרואים את גדולתו שמלכי יהודה מתקשרים עימו בחיתון (כך מבאר רש"י להלן).
"אָז יֵחָלֵק הָעָם יִשְׂרָאֵל לַחֲצִי חֲצִי הָעָם הָיָה אַחֲרֵי תִבְנִי בֶן גִּינַת לְהַמְלִיכוֹ וְהַחֲצִי אַחֲרֵי עָמְרִי. וַיֶּחֱזַק הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי עָמְרִי אֶת הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי תִּבְנִי בֶן גִּינַת וַיָּמָת תִּבְנִי (**כשנשא אסא בתו של עמרי ליהושפט בנו הרגו את תבני כשראו חשיבותו של עמרי** – רש"י) וַיִּמְלֹךְ עָמְרִי. בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וְאַחַת שָׁנָה לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ עָמְרִי עַל יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּתִרְצָה מָלַךְ שֵׁשׁ שָׁנִים. וַיִּקֶן אֶת הָהָר שֹׁמְרוֹן מֵאֵת שָׁמֶר בְּכִכְּרֵיִם כָּסֶף וַיִּבֶן אֶת הָהָר וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הָעִיר אֲשֶׁר בָּנָה עַל שֵׁם שָׁמֶר אֲדֹנֵי הָהָר שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', ט"ז, כ"א – כ"ד).
אולם למרות זאת , כבר בשלב זה, מיוחס רצון החיבור הזה של מלכי יהודה עם עומרי, לרצון חיבורם עם בית אחאב.

"וַיַּמְלִיכוּ יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם אֶת אֲחַזְיָהוּ בְנוֹ הַקָּטֹן תַּחְתָּיו כִּי כָל הָרִאשֹׁנִים הָרַג הַגְּדוּד הַבָּא בָעַרְבִים לַמַּחֲנֶה וַיִּמְלֹךְ אֲחַזְיָהוּ בֶן יְהוֹרָם מֶלֶךְ יְהוּדָה. בֶּן אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה אֲחַזְיָהוּ בְמָלְכוֹ וְשָׁנָה אַחַת מָלַךְ בִּירוּשָׁלָם וְשֵׁם אִמּוֹ עֲתַלְיָהוּ בַּת עָמְרִי. גַּם הוּא הָלַךְ בְּדַרְכֵי בֵּית אַחְאָב כִּי אִמּוֹ הָיְתָה יוֹעַצְתּוֹ לְהַרְשִׁיעַ. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' כְּבֵית אַחְאָב כִּי הֵמָּה הָיוּ לוֹ יוֹעֲצִים אַחֲרֵי מוֹת אָבִיו לְמַשְׁחִית לוֹ" (דברי הימים ב', כ"ב, א' – ד').

מתוך החיבור הזה שבין שתי בתי המלוכה, אף כליונם כאמור, מגיע להם יחד כפי שהביאה התוספתא לעיל – "...נגזרה על מלכות בית דוד שתכלה עם בית אחאב...ונפלו שניהם בו ביום זה עם זה".

*"גַּם בַּעֲצָתָם הָלַךְ וַיֵּלֶךְ אֶת יְהוֹרָם בֶּן אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לַמִּלְחָמָה עַל חֲזָאֵל מֶלֶךְ אֲרָם בְּרָמוֹת גִּלְעָד וַיַּכּוּ הָרַמִּים אֶת יוֹרָם. וַיָּשָׁב לְהִתְרַפֵּא בְיִזְרְעֶאל כִּי הַמַּכִּים אֲשֶׁר הִכ�ּהוּ בָרָמָה בְּהִלָּחֲמוֹ אֶת חֲזָאֵל מֶלֶךְ אֲרָם וַעֲזַרְיָהוּ (זה אחזיהו – רש"י) בֶּן יְהוֹרָם מֶלֶךְ יְהוּדָה יָרַד לִרְאוֹת אֶת יְהוֹרָם בֶּן אַחְאָב בְּיִזְרְעֶאל כִּי חֹלֶה הוּא. **וּמֵאֱלֹהִים הָיְתָה תְּבוּסַת אֲחַזְיָהוּ לָבוֹא אֶל יוֹרָם** וּבְבֹאוֹ יָצָא עִם יְהוֹרָם אֶל יֵהוּא בֶן נִמְשִׁי אֲשֶׁר מָשָׁחוֹ יְקֹוָק לְהַכְרִית אֶת בֵּית אַחְאָב. **וַיְהִי כְּהִשָּׁפֵט יֵהוּא עִם בֵּית אַחְאָב וַיִּמְצָא אֶת שָׂרֵי יְהוּדָה וּבְנֵי אֲחֵי אֲחַזְיָהוּ מְשָׁרְתִים לַאֲחַזְיָהוּ וַיַּהַרְגֵם**. וַיְבַקֵּשׁ אֶת אֲחַזְיָהוּ וַיִּלְכְּדֵהוּ וְהוּא מִתְחַבֵּא בְּשֹׁמְרוֹן וַיְבִאֻהוּ אֶל יֵהוּא וַיְמִתֻהוּ וַיִּקְבְּרֵהוּ כִּי אָמְרוּ בֶּן יְהוֹשָׁפָט הוּא אֲשֶׁר דָּרַשׁ אֶת ה' בְּכָל לְבָבוֹ וְאֵין לְבֵית אֲחַזְיָהוּ לַעְצֹר כֹּחַ לְמַמְלָכָה" (דברי הימים ב', כ"ב, ה' – ט').*

אף בחיבורו של יהושפט עם אחאב ללכת להלחם כנגד ארם ברמות גלעד, נגזרת עליו כלייה כאחאב, אלא שבשכר זעקתו הוא ניצל[2133].

*"ויכיון שהלך יהושפט מלך יהודה עם אחאב מלך ישראל לרמות גלעד **נגזרה גזירה על יהושפט ליהרג** שנ' ויהי כראות שרי הרכב את יהושפט וגו' ראוי היה ליהרג באותה שעה אלא מלמד שבשכר זעקה תלה לו הכתו' שבע שנים והיה מונן לבנו" (תוספתא מסכת סוטה פרק י"ב הלכה ב').*

את הסיבה לתשוקת החיבור הזו של מלכי יהודה לבית אחאב, למרות הבעייתיות שבדרכו וסכנת ההכחדה הנלווית לה, להם ערים מלכי יהודה בהתחברם עמו, ולמרות כאמור, העושר והכבוד לרוב שישנם למלכי יהודה[2134], מבאר הערך המוסף שמופיעה מלכות אחאב בנגיעתה ב"אהלת" האין סוף על המציאות ובחיבור שהיא עושה בין "אהלת" השמים ו"אהלת" הארץ. ב"אָהֳלָה" זו ובהעצמת ה"אחווה" שהיא יוצרת המביאה ל"יראת שמים" של כל עמי העולם תחת "כיפתו" של אחאב, חושקים אף מלכי יהודה, שאף מופיעים אותה בשכינת ה' בה בתצורת **"אָהֳלִיבָה"**.

ביכולת הזו לאחד את כל המציאות כולל את כל ה"גויות" כולה תחת "כיפת" השכינה, מתדמה אחאב למעשה לשלמה המנסה לעשות זאת דרך חיבור אישותו עם אלף נשותיו.

"וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהַב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת רַבּוֹת וְאֶת בַּת פַּרְעֹה מוֹאֲבִיּוֹת עַמֳּנִיּוֹת אֲדֹמִיּת צִדְנִיּת חִתִּית. מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר יְקֹוָק אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָכֶם אָכֵן יַטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה. וַיְהִי לוֹ נָשִׁים שָׂרוֹת שְׁבַע מֵאוֹת וּפִלַגְשִׁים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת..." (מלכים א', י"א, א' – ג').

אולם בעוד שלמה קושר את העמים אליו דרך ערוץ הגוף והחושים – במעשה חיתון וביאה, הרי אחאב המצונן כאמור[2135], יוצר זאת דרך הווייתו ה"אָהֳלָה" שמעבר לגדרי הגוף והחומר הפרטניים. בכך נחלץ אחאב מן הכשל הפוגש את שלמה, בהטיית נשותיו אותו לעת זקנתו.

"...וַיַּטּוּ נָשָׁיו אֶת לִבּוֹ. וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם ה' אֱלֹהָיו כִּלְבַב דָּוִיד אָבִיו. וַיֵּלֶךְ שְׁלֹמֹה אַחֲרֵי עַשְׁתֹּרֶת אֱלֹהֵי צִדֹנִים וְאַחֲרֵי מַלְכֹּם שִׁקֻּץ עַמֹּנִים. וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה הָרַע בְּעֵינֵי ה' וְלֹא מִלֵּא אַחֲרֵי יְקֹוָק כְּדָוִד אָבִיו. אָז יִבְנֶה שְׁלֹמֹה בָּמָה לִכְמוֹשׁ שִׁקֻּץ מוֹאָב בָּהָר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלָם וּלְמֹלֶךְ שִׁקֻּץ בְּנֵי עַמּוֹן. וְכֵן עָשָׂה לְכָל נָשָׁיו הַנָּכְרִיּוֹת מַקְטִירוֹת וּמְזַבְּחוֹת לֵאלֹהֵיהֶן - רבותינו אמרו מתוך שלא מיחה בנשיו נקראת על שמו" (מלכים א', י"א, ג' – ח' ורש"י ד"ה אז יבנה שלמה במה).

[2133] על כן שבע שנים ממלכותו מונה הכתוב על שם בנו, כדברי התוספתא להלן.

[2134] כפי שמעיד הכתוב ביחס ליהושפט" (וַיְהִי לִיהוֹשָׁפָט עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב וַיִּתְחַתֵּן לְאַחְאָב" (דברי הימים ב', י"ח, א').

[2135] "והזנות רחצו וגו' (מלכים א', כ"ב) - ...רבא אמר: זונות ממש, **אחאב איש מצונן היה** (לא היה אוהב תשמיש – רש"י) ועשתה לו איזבל שתי צורי זונות במרכבתו, כדי שיראה אותן ויתחמם" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).

כשל זה של שלמה כמעט ומצרפו למנין אלו שאין להם חלק לעולם הבא.

"אמר רב יהודה אמר רב: בקשו עוד למנות אחד (שלמה – רש"י), באה דמות דיוקנו של אביו ונשטחה לפניהם - ולא השגיחו עליה, באה אש מן השמים ולחכה אש בספסליהם - ולא השגיחו עליה. יצאה בת קול ואמרה להם (משלי כ"ב) חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשכים, מי שהקדים ביתי לביתו, ולא עוד אלא שביתי בנה בשבע שנים וביתו בנה בשלש עשרה שנה לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשכים - ולא השגיח עליה. יצאה בת קול ואמרה (איוב ל"ד) המעמך ישלמנה כי מאסת כי אתה תבחר ולא אני וגו' - וכי הבחירה בכם תלויה ולא בי, לומר מי שיש לו חלק ומי אין לו חלקך הלא בי הדבר תלוי!" (סנהדרין ק"ד, ע"ב ורש"י ד"ה כי אתה תבחר ולא אני).

אולם למרות זאת , אין כשלו ככשלו של אחאב שכלל אינו שומר על פרטי התורה אלא נאחז בה רק מצד כוח "אהלתה". התבוננות בתחילת דבריו של יחזקאל, המתנבא על שומרון וירושלים מצד הווייתן כ"אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה", מלמדת אותנו כי כוח השרדותה של הוויית אין סוף זו להופיע כתיקנה בלא ליפול אל מעשי הגויים, הינה אפסית. מנקודת מוצא החיים של "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה" אפילו שלב היות ישראל בארץ מצרים בירידת יעקב אליה עם משפחתו נחשבת למעשה זנות.

"וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר. בֶּן אָדָם שְׁתַּיִם נָשִׁים בְּנוֹת אֵם אַחַת הָיוּ. וַתִּזְנֶינָה בְּמִצְרַיִם בְּנָעוּרֵיהֶן זָנוּ שָׁמָּה מֹעֲכוּ שְׁדֵיהֶן וְשָׁם עִשּׁוּ דַּדֵּי בְתוּלֵיהֶן. וּשְׁמוֹתָן אָהֳלָה הַגְּדוֹלָה וְאָהֳלִיבָה אֲחוֹתָהּ וַתִּהְיֶינָה לִי וַתֵּלַדְנָה בָּנִים וּבָנוֹת וּשְׁמוֹתָן שֹׁמְרוֹן אָהֳלָה וִירוּשָׁלַם אָהֳלִיבָה" (יחזקאל כ"ג, א' – ד').

אין ספק כי תיאור זנותן של "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה" בנעוריהן במצרים, אינו יכול להתייחס אלא לשלב היות ישראל בגלות מצרים לפני יציאתם ממנה וקבלתם את התורה. שהרי את "נישואיהן" של שתי האחיות לה', מביא הנביא כשלב לאחר זנות נעורים זו. תיאור זה את שלב היות ישראל בגלות מצרים, סותר לגמרי הן את אופן יצירתה, הן את אופן תפיסתה, והן את תהליך הגאולה ממנה.

כפי שהבאנו בתחילת החיבור[2136], הגעת ישראל לגלות מצרים נקבעת כבר בברית בין הבתרים[2137]. את צורך גלות זו במצרים בארנו כחלק מ"דרישת" אברהם להעמקת האחיזה האלוהית שמן השמים בארץ, בדרכי הנגישות ה"נגזרית" המעצימה את הברואים מתוך ייצוב גבולותיהם[2138]. הירידה למצרים המהווה ראש ל"מצרנות"[2139] מצד מעלתה להציב את הברואים לגבולותיהם, נועדה להעצים בישראל את ממד ה"גבולות", כשעל בסיס העצמה זו תופיע השכינה על ישראל בצביון התואם התפתחות זו. מתוך כך הוגדר קיומם של ישראל במצרים כקיום ב"רחם", כשהוצאתם משם כתהליך לידה – "גוי מקרב גוי"[2140]. בדרך זו בארנו אף את החשיבות שרואה השכינה בהשאלתם של ישראל מאת המצרים כלי כסף וכלי זהב[2141] על מנת שיתקיים בהם וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל"[2142]. אף גאולם של ישראל באותות ומופתים של עשרת המכות וגאולת ים סוף ובמקביל מצוות הפסח הניתנת לישראל במצרים עוד לפני מימוש מכת הבכורות[2143], לימדו אותנו

2136 בפרק – "גלות מצרים - ערוב עוצמת החיים הגבוליים בהווייתן החיים האלוהית" (עמ'_____).

2137 "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (בראשית ט"ו, י"ג).

2138 כפי דברי הכתוב בדברים - "בְּהָנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים ... - כשהפיץ דור הפלגה היה בידו להעבירם מן העולם ולא עשה כן, אלא **יצב גבולות עמים קיימם** ולא אבדם...ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, **הציב גבולות עמים שבעים לשון**" (דברים ב', ח').

2139 כפי שמביאים חז"ל , שכל המלכויות על שם מצרים נקראות - "אמר רבי יוסי בר רבי חלפתא כל המלכיות נקראו על שם מצרים, על שם שהם מצירות לישראל" (בראשית רבה פרשה טז ד"ה ד אמר רבי).

2140 "אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ **גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי** בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ" (דברים ד', ל"ד) - ...אמר ר' אחא בשם ר' יונתן מהו גוי מקרב גוי, כאדם שהוא **שומט את העובר מתוך מעי הבהמה** בזמנו, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר גוי **מקרב** גוי, כענין שנאמר והקרב והכרעים (ויקרא א', י"ג)...אמר ר' אבין בשם ר' סימון מהו מקרב גוי, שהיו **מובלעים בתוך מעיהם**, שנאמר אזי חיים בלעונו (תהלים קכ"ד, ג')" (מדרש תהלים מזמור קיד ד"ה [ו] דבר אחר בצאת ישראל ממצרים).

2141 המצווה על כך את משה על ישראל - "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עוֹד נֶגַע אֶחָד אָבִיא עַל פַּרְעֹה וְעַל מִצְרַיִם אַחֲרֵי כֵן יְשַׁלַּח אֶתְכֶם מִזֶּה כְּשַׁלְּחוֹ כָּלָה גָּרֵשׁ יְגָרֵשׁ אֶתְכֶם מִזֶּה. דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב - אין נא אלא לשון בקשה, בבקשה ממך הזהירם על כך שלא יאמר אותו צדיק אברהם (בראשית ט"ו, י"ג) ועבדום וענו אותם קיים בהם, (שם י"ד) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם" (שמות י"א, א' – ב' ורש"י ד"ה דבר נא).

2142 "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי **וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל**" (בראשית ט"ו, י"ג – י"ד).

2143 וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר. הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה. דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת...וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד

כי מעורבות ההשגחה האלוהית היא המעצבת את ישראל כרצונה, בתהליך ההריון והלידה האלו במצרים. אולם כל זאת, כאילו ונמחק לגמרי מנקודת מוצאם של ישראל כ"אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה". מנקודת מוצא זו, לא מצליח תהליך הגאולה להכיל את קיומם של ישראל ברחם מצרים, ושהייתם שם מוגדרת כ"זנות נעורים" של ישראל. אם בתהליך הגאולה המופיע בספר שמות מובלעת השפעת מצרים השלילית על ישראל[2144], הרי בשמם של ישראל כ"אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה" מפרט הכתוב באופן בוטה – "בְּמִצְרַיִם בִּנְעוּרֵיהֶן זָנוּ שָׁמָּה מֹעֲכוּ שְׁדֵיהֶן וְשָׁם עִשּׂוּ דַּדֵּי בְתוּלֵיהֶן".

מכאן אנו למדים כי באופן שמתחבר אחאב אל אין סוף החיים דרך מגעו עם מגמת ה"אהלה" של השכינה על המציאות, אף זו שמגיעה מן השמים, בלא להתחייב אל המצוות וצורך ההיבדלות של ישראל מן הגויים (שהם המגמות המודגשות בדרך הופעת האין סוף ברמת הפרטת החיים), אף שמגע ה"אהלה" זה, יש בכוחו להקיף את הוויית הגויות בשלמותה בכוח של "אחווה" באופן המכליל את כל הגויות בזיקה לשמים ברמה של "יראת שמים"[2145], הרי חסרון המגע הפרטני בגופי וחושי החיים[2146] והמצוות ונבדלות ישראל מן העמים הנגזרות מכך, אינם יכולים לאפשר את קישורם אל השכינה. ממילא כל קניין תכונתם ה"גויית" שקנו בעת גלותם של ישראל במצרים עומדת להם לרועץ באופן מיידי, להיחשב להם כזנות.

אמנם, מפרשת מלחמתו הראשונה של בן הדד הארמי על שומרון אנו למדים כי ישנו ניסיון של השכינה לקיים את נבדלות ישראל בתוך מערכת אין סוף החיים שמופיע אחאב מכוח "אהלת" השכינה בשומרון וירושלים, ובכך להגיע להשלמת חסרונו בדרכו הוא.

נסיון השכינה לקיים את הנהגת ה"אָהֳלָה" של אחאב, במלחמתו כנגד בן הדד.

את שיתוף הפעולה של הקב"ה בדרכו, מקבל אחאב מכוח סרובו כאמור למסור לבן הדד את התורה, אף שאת נשותיו, בניו ורכושו הסכים למסור בידיו.

*"וּבֶן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם קָבַץ אֶת כָּל חֵילוֹ וּשְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם מֶלֶךְ אִתּוֹ וְסוּס וָרָכֶב וַיַּעַל וַיָּצַר עַל שֹׁמְרוֹן וַיִּלָּחֶם בָּהּ. וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הָעִירָה. וַיֹּאמֶר לוֹ **כֹּה אָמַר בֶּן הֲדַד** **כַּסְפְּךָ וּזְהָבְךָ לִי הוּא וְנָשֶׁיךָ וּבָנֶיךָ הַטּוֹבִים לִי הֵם** וַיַּעַן מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כִּדְבָרְךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ **לְךָ אֲנִי וְכָל אֲשֶׁר לִי** וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים וַיֹּאמְרוּ כֹּה אָמַר בֶּן הֲדַד לֵאמֹר כִּי שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לֵאמֹר כַּסְפְּךָ וּזְהָבְךָ וְנָשֶׁיךָ וּבָנֶיךָ לִי תִּתֵּן (ידעתי כי תתנם לי אבל אחרת אני גוזר עליך – רש"י). כִּי אִם כָּעֵת מָחָר אֶשְׁלַח אֶת עֲבָדַי אֵלֶיךָ וְחִפְּשׂוּ אֶת בֵּיתְךָ וְאֵת בָּתֵּי עֲבָדֶיךָ וְהָיָה כָּל מַחְמַד עֵינֶיךָ יָשִׂימוּ בְיָדָם וְלָקָחוּ (זה ספר תורה שנאמר בו הנחמדים מזהב ומפז רב – רש"י). וַיִּקְרָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְכָל זִקְנֵי הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר דְּעוּ נָא וּרְאוּ כִּי רָעָה זֶה מְבַקֵּשׁ כִּי שָׁלַח אֵלַי לְנָשַׁי וּלְבָנַי וּלְכַסְפִּי וְלִזְהָבִי וְלֹא מָנַעְתִּי מִמֶּנּוּ. **וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כָּל הַזְּקֵנִים וְכָל הָעָם אַל תִּשְׁמַע וְלוֹא תֹאבֶה**. וַיֹּאמֶר לְמַלְאֲכֵי בֶן הֲדַד אִמְרוּ לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ אֶל עַבְדְּךָ בָּרִאשֹׁנָה אֶעֱשֶׂה וְהַדָּבָר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת וַיֵּלְכוּ הַמַּלְאָכִים וַיְשִׁבֻהוּ דָּבָר. וַיִּשְׁלַח אֵלָיו בֶּן הֲדַד וַיֹּאמֶר כֹּה יַעֲשׂוּן לִי אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִפוּ אִם יִשְׁפֹּק עֲפַר שֹׁמְרוֹן לִשְׁעָלִים לְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלָי. וַיַּעַן מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר דַּבְּרוּ אַל*

אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם. וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם. וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ...וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַה'" (שמות י"ב, א' – י"א).

[2144] כגון, בקריאת שמם של ישראל בשם "גויי", כפי קריאתם של מצרים – "גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי". מתוך כך מסיקים חז"ל כי ישראל במצרים התנהגו ונראו כמצרים, וללא הבטחת ה' כי יוציא את ישראל, לא היו נגאלים.

"ר' אלעזר פתר קריא ביוצאי מצרים. כשושנה בין החוחים. מה שושנה זו קשה ללקטה **כך כשהיו ישראל במצרים היו קשין ליגאל**. ההי"ד או הניסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי (דברים ד, לד). ר' יהושע ב"ר נחמיה בשם ר' שמואל בן פזי גוי מקרב עם אין כתי כאן, או עם מקרב גוי, אלא גוי מקרב גוי, **אילו ערלים ואילו ערלים, אילו מגדלי בלראיות ואילו מגדלי בלאריות, אילו לובשי כלאים ואילו לובשי כלאים**, לפיכך לא היתה מידת הדין נותנת שיגאלו ישראל ממצרים. א"ר שמואל ב"ר נחמני אילו לא אסר הקב"ה את עצמו בשבועה לא היו ישראל נגאלין ממצרים. לכן אמור לבני ישראל אני י"י והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים (שמות ו', ז')" (ויקרא רבה פרשה כ"ג ד"ה [ב] ר' אלעזר).

כך גם רומז הכתוב מיד לאחר יציאתם של ישראל ממצרים מלשון הכתוב "**וַחֲמֻשִׁים** עָלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", כי רק אחד מחמישה יצא, ואילו ארבעה חמישיות מישראל מתו בשלושת ימי האפילה.

"וַיִּפֶּב אֱלֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יַם סוּף **וַחֲמֻשִׁים** עָלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם - ...דבר אחר חמושים **אחד מחמשה יצאו**, וארבעה חלקים מתו בשלשת ימי אפילה" (שמות י"ג, י"ח ורש"י ד"ה וחמשים).

[2145] כפי שראינו בנערי שרי המדינות – "...אמרו, כל אותן עובדי עבודה זרה היו, **וכיון שבאו בירושלים ובשמרון היו יראי שמים**, ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, **שכרן שהיו יראי שמים לאמיתן** באתה להן תשועה גדולה לישראל על ידן, שנאמר הנה נביא אחד נגש אל מלך ישראל וגו' ויאמר אחאב במי ויאמר בנערי שרי המדינות וגו' ויפקד שרי המדינות וגו' (מלכים א', כ', י"ג י"ד וט"ו)" (אליהו רבה פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי).

[2146] כפי שבלט מצינונו של אחאב.

יִתְהַלֵּל חֹגֵר כְּמִתַּתֵּחַ (אל יתהלל החוגר חרבו לרדת למלחמה שאינו יודע אם ינצח אם לאו, כמפתח חגורת חרבו שעלה כבר מן המלחמה ונצח – רש"י)" (מלכים א', כ', א' – י"א).

בעקבות תשובתו העזה של מלך ישראל, מבטיח ה' לאחאב נצחון במלחמה.

"וְהִנֵּה נָבִיא אֶחָד נִגַּשׁ אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' הֲרָאִיתָ אֵת כָּל הֶהָמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה הִנְנִי נֹתְנוֹ בְיָדְךָ הַיּוֹם וְיָדַעְתָּ כִּי אֲנִי ה'" (מלכים א', כ', י"ג).

את הנצחון על בן הדד מלך ארם מכוונת השכינה דווקא דרך הרחבת ממשלתו ה"גוויית" של אחאב, תוצרי ה"אחווה" של הוויית ה"אהלה". את המלחמה מורה ה' לאחאב לאסור דווקא על ידי בני מלכי העמים הנמצאים אצלו הנדבקים כאמור ביראת שמים[2147] מתוך חיבורם אל הוויית ה"אָהֳלָה" שבירושלים ושומרון[2148].

"וַיֹּאמֶר אַחְאָב בְּמִי וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' בְּנַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת... - הם בני התערובות שהיו כל השרים של שאר האומות נותנים בניהם תחת ידו ערבים שלא ימרדו בו" (מלכים א', כ', י"ד ורש"י ד"ה בנערי שרי המדינות).

על שאלתו של אחאב "מִי יֶאְסֹר הַמִּלְחָמָה", עונה לו הנביא – "אָתָּה":

"...וַיֹּאמֶר מִי יֶאְסֹר הַמִּלְחָמָה וַיֹּאמֶר אָתָּה" (מלכים א', כ', י"ד).

אין ספק, כי שאלתו של אחאב הינה מוזרה. וכי לא פשוט הוא כי הוא זה שאמור לאסור המלחמה?

ביאורו של רש"י את "אסירת המלחמה" במשמעות ציווי עריכתה, רק מעצימה את התמיהה בעניין.

*"מי יאסור המלחמה - יערוך **לצוות** אותה" (רש"י שם, מלכים א', כ', י"ד ד"ה מי יאסור המלחמה).*

אם את פשט שאלתו של אחאב - "מִי יֶאְסֹר הַמִּלְחָמָה" היינו יכולים לבאר כמתייחסת לירידה בפועל אל המלחמה, שאז ניתן עוד להבין כי שאלתו של אחאב היא האם הוא זה שירד בפועל למלחמה או אחד מפיקודיו, הרי רש"י המבאר את שאלתו של אחאב במשמעות **ציווי** המלחמה, מוריד אפשרות זאת ומעלה את התמיה שבשאלתו. וכי מי אמור לצוות על המלחמה אם לא מלך ישראל?

התייחסות הרד"ק לשאלה זו מחזקת את העמדתנו לעיל, כי בנצחון מלחמה זו כנגד בן הדד, עושה השכינה נסיון להגיע להשלמת דרכו של אחאב.

*"...ולמה שאל אחאב מי יאסר ומי יאסור אלא הוא שהיה מלך **אלא לפי שהיה עובד ע"ג והקב"ה עושה עם ישראל נס חשב אחאב שלא יעשה הקב"ה הנס אם יהיה שם הוא לפי שהוא עובד ע"ג** לפיכך שאל מי יאסור המלחמה ויאמר אתה" (רד"ק מלכים א', כ', י"ד ד"ה מי יאסור המלחמה).*

ברור כי אם היה אחאב עובד עבודה זרה ברמה הפשטנית, לא היה נעשה לו נס לנצח במלחמה. התגלות ה' אליו דרך הנביא, המגיעה לאחר סרובו למסור את התורה לבן הדד מלך ארם בצד היותו עובד עבודה זרה, למדה כפי שבארנו לעיל[2149], על אחיזתו בתורה מצד "אהלתה" על המציאות את הווייתה. כוח זה שבאחאב הופיע לנו בחלקו הראשון של שמו – "אח" – "אח לשמים". מתוך חיבורו אל השמים כפי הוויית ה"אָהֳלָה" שבה – כִּיפָּתה על המציאות להחיותה, הוא מחבר אף את הוויית הגויות מתוך אחוותו אליה, להכלילה אף אותה תחת אהלה זו של התורה. פן זה שבאחאב הופיע לנו בחלקו השני של שמו – "אב" – אב לעבודה זרה. שאלתו של אחאב, האם ינתן לו הניצחון בידו, או שיצטרך לשם כך משהו אחר, נובעת מחסרון דבקותו באחוות הגויים המביאה אותו לנהוג כמוהם. תשובת השכינה כי את הנצחון יביא ה' דרכו, מגיעה מעמידתו בנסיון שמעמיד אותו בן הדד בדרישתו את התורה. בסרובו מציב אחאב נאמנות ל"כיפת התורה" הקיימת אצלו אף כנגד אחוות הגויות. מכוח נאמנות זו העומדת אף כנגד סדיקתו את

[2147] "...אמרו, כל אותן עובדי עבודה זרה היו, **וכיון שבאו בירושלים ובשמרון היו יראי שמים**... (מלכים א', כ', י"ג י"ד וט"ו)" (אליהו רבה פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי

[2148] "...וּשְׁמוֹתָן שֹׁמְרוֹן אָהֳלָה וִירוּשָׁלַם אָהֳלִיבָה" (יחזקאל כ"ג, ד').

[2149] בפרק – "חיבורו של אחאב אל התורה דווקא מכוח אותיותיה לברוא עולם" (עמ'_____).

אחוות הגויות שבו, נפתח הפתח לשכינה להוביל את שלמות הוויית האלוהות אף בדרכו הוא. בסרוב זה של אחאב לבן הדד, עולה התקווה כי למרות דרכו המסוכנת האוחזת בהוויית ה"אהלה" בלא לשמור על פרטי המצוות המבדילות את ישראל מדרכי הגויים, לא תשתלט אחוות הגויות על הנאמנות על עצם הכיפה, אלא הוויית אהלת התורה היא זו שתביא ליראת שמים בגויות כולה, כפי שהתקיים בנערי שרי המדינות.

את התקווה הזו ניתן לראות בדברי חז"ל במדרש, המבארים את שאלתו של אחאב "מִי יָאְסֹר הַמִּלְחָמָה" מצד חיפוש הזכות שתביא לנצחון.

*"אמר אחאב **באיזה זכות אמר הקב"ה הנני נותן לו מצוה קטנה שתעמוד לו** שנאמר ויאמר מי יאסור המלחמה ויאמר אתה, למה לא אסרו עבדיו מרכבתו אלא הוא בעצמו אסר כדי להרבות לו שכר והיו יוצאים והורגים מאה אלף רגלי" (ילקוט שמעוני מלכים א רמז ריט).*

אם הרד"ק מדגיש בשאלתו של אחאב את חסרון העבודה זרה שבאחאב, חז"ל במדרש מדגישים את שאלת הזכות הנצרכת לאחאב על מנת שיוכל לזכות בנצחון הזה. בתשובת ה' כי הוא עצמו יאסור במלחמה, מבארת לו השכינה כי הזכות שתעמוד לו היא עצם יציאתו להילחם בבן הדד. עצם אסירתו את המלחמה ושבירתו את מעגל אחוות הגויות שבו, אמורה לחזק את נאמנתו לאהלת התורה ומתוך כך הכלתה אף את תכניה על כל המציאות שתחתיה.

מתוך זיהוי ה"אחוות הגויות" כ"עקב אכילס" זה של אחאב, מבאר רש"י את תשובת ה' – "אָתָּה" בכיוון דומה - כציווי של ה' אליו כי ימית את בן הדד.

*"אתה - צא אתה תחלה **וכה תמיתנו**" (רש"י שם, מלכים א', כ', י"ד ד"ה אתה).*

לכאורה, הוספתו של רש"י – "וכה תמיתנו" יוצאת מפשט הכתוב המתייחס לשאלת עריכת המלחמה בלבד. אולם על בסיס הבנת נקודת הכשל הטמונה באחאב, הוספתו של רש"י את ציווי המתתו של בן הדד הינה חלק מציווי עריכת המלחמה על ידי אחאב בעצמו. בחיוב יציאתו הוא אל המלחמה, עולה רף המלחמה לשאלת קיום המלכות וממילא לחיוב המתתו של בן הדד עצמו.

הבנה זו את דברי רש"י מאפשרת פשט נוסף בהבנת שאלתו של אחאב, המציבה בדרך נוספת את בעיית אחוות אחאב אל הגויים. שאלתו של אחאב הינה נסיון התחמקות מלהיות הוא בראש המלחמה, מתוך ידיעתו כי אם אין הוא בראש המלחמה, אין הוא גם נצרך להתחייב להריגתו של בן הדד. בחיוב הנביא את יציאתו שלו למלחמה, הוא גם מציב לו את חובתו להרוג את בן הדד.

את החשיבות שבהריגת בן הדד מלך ארם, לומדים חז"ל אף מן הציווי השני של הנביא לאחר נצחונו הראשון של אחאב על מלך ארם, בגוזרם מלשונו של הנביא אף את ציווי הריגתו של בן הדד.

*"וַיִּגַּשׁ אִישׁ הָאֱלֹהִים **וַיֹּאמֶר** אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל **וַיֹּאמֶר** כֹּה אָמַר ה' יַעַן אֲשֶׁר אָמְרוּ אֲרָם אֱלֹהֵי הָרִים ה' וְלֹא אֱלֹהֵי עֲמָקִים הוּא וְנָתַתִּי אֶת כָּל הֶהָמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה בְּיָדֶךָ וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' - א"ר יוחנן כ"מ שנאמר ויאמר ויאמר צריך לדרוש אמירה ראשונה אמר לו ונתתי את כל ההמון הזה בידך **אמירה שנייה אם יפול בן הדד בידך אל תחמול עליו** לפיכך כשחמל עליו אמר לו יַעַן שַׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּדְ וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ (ילקמן מלכים א', כ', מ"ב)" (מלכים א', כ', כ"ח ורש"י ד"ה ויאמר אל מלך ישראל ויאמר וגו').*

אולם למרות התניית השכינה את נצחון מלחמתו של אחאב כנגד בן הדד בהריגתו, לא עומד אחאב בתנאי, לא רק שאינו הורגו, אלא כורת עימו ברית.

בהגעתם של עבדי בן הדד לאחאב לבקש על נפשו, קורא לו אחאב "אָחִי הוּא".

"וַיַּחְגְּרוּ שַׂקִּים בְּמָתְנֵיהֶם וַחֲבָלִים בְּרָאשֵׁיהֶם וַיָּבֹאוּ אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ עַבְדְּךָ בֶן הֲדַד אָמַר תְּחִי נָא נַפְשִׁי וַיֹּאמֶר הַעוֹדֶנּוּ חַי אָחִי הוּא" (מלכים א', כ', ל"ב).

בעקבות כך, מחזקים עבדי בן הדד את מגמת ה"אחווה" הזו, להצמית אותו אל בן הדד.

*"וְהָאֲנָשִׁים יְנַחֲשׁוּ וַיְמַהֲרוּ וַיַּחְלְטוּ הֶמְמֶנּוּ וַיֹּאמְרוּ אָחִיךָ בֶן הֲדַד... - ינחשו לשון מנחש אמרו כיון שנפלו דברי שלום בפיו אפילו שלא במתכוין סימן טוב הוא זה וימהרו להחזיק הדבר - ויחלטו - **לשון צמיתות** (ויקרא כ"ה כ"ג) כרתו הדבר מפיו שלא יחזור בו..." (מלכים א', כ', ל"ג ורש"י ד"ה ינחשו וימהרו ויחלטו הממנו וד"ה ויחלטו).*

בהבאתם את בן הדד אליו, מעלהו אחאב אל המרכבה ולבסוף שולחו בכריתת ברית.

"...וַיֹּאמֶר בֹּאוּ קָחֻהוּ וַיֵּצֵא אֵלָיו בֶּן הֲדַד וַיַּעֲלֵהוּ עַל הַמֶּרְכָּבָה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֶעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ אָשִׁיב וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְדַמֶּשֶׂק כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן וַאֲנִי בְּבְרִית אֲשַׁלְּחֲךָ וַיִּכְרָת לוֹ בְרִית וַיְשַׁלְּחֵהוּ" (מלכים א', כ', ל"ג – ל"ד).

על כך מתנבא עליו מיכיהו בן ימלא הנביא, נבואת כליון. כיוון ששלח את בן הדד לחופשי, עתידה נפשו שלו להיות תחת נפש בן הדד.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שִׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּדְךָ וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ" (מלכים א', כ', ב').

נשאלת השאלה מדוע? מהי החשיבות בשבירת ה"אחווה" דווקא ביחס לבן הדד. אף שאחאב עובר על רצון ה' כי יהרוג את בן הדד ולא יניח אותו לנפשו, לכאורה אין חיבור "אחווה" זה של אחאב לבן הדד שונה מן האחווה שיש לאחאב ביחס לכל העמים שתחת מלכותו. ואף אם לא מצליחה השכינה להביא ל"שבירת" האחווה הגויית באחאב, בכל אופן שמירתו על "אהלת" התורה שהביאה לסרובו למוסרה לבן הדד, קיימת. מדוע אם כן, דווקא הרחבת "אחוות" אחאב אף כלפי בן הדד, גוזרת עליו כליון?
שאלות אלו, מצריכות לבחון במה מיוחדת מלכות בן הדד משאר המלכויות, ומה שונה בצרופו לאחוות העמים של אחאב מצרוף שאר העמים.

חזרה לתחילת מלחמתו של בן הדד נותנת אחיזה ראשונית בדבר.

כוחה של "אֲ - רָם" מֵעֵבר לאהלת כיפת השמים

בתיאור הגשתו של בן הדד למלחמה על אחאב, נראה כי עוצמתו רבה לעין ארוך לעומת אחאב.

"וּבֶן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם קָבַץ אֶת כָּל חֵילוֹ וּשְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם מֶלֶךְ אִתּוֹ וְסוּס וָרָכֶב וַיַּעַל וַיָּצַר עַל שֹׁמְרוֹן וַיִּלָּחֶם בָּהּ" (מלכים א', כ', א').

בשליחתו מלאכים אל מלך ישראל, נכנע לו מלך ישראל מיד.

"וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הָעִירָה. וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר בֶּן הֲדַד כַּסְפְּךָ וּזְהָבְךָ לִי הוּא וְנָשֶׁיךָ וּבָנֶיךָ הַטּוֹבִים לִי הֵם. וַיַּעַן מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כִּדְבָרְךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְךָ אֲנִי וְכָל אֲשֶׁר לִי" (מלכים א', כ', ב' – ד').

אולם, מהוראתו של מיכיהו בן ימלא לאחאב כי יאסור מלחמה כנגד בן הדד בנערי שרי המדינות, עולה לכאורה תמונה שונה לחלוטין.

"וַיֹּאמֶר אַחְאָב בְּמִי וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' בְּנַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת...וַיִּפְקֹד אֶת נַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת וַיִּהְיוּ מָאתַיִם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים..." (מלכים א', כ', י"ד – ט"ו).

כזכור, נערי שרי המדינות, הם בניהם של המלכים הנמצאים כערבון בידיו של אחאב.

"בנערי שרי המדינות - הם בני התערובות שהיו כל השרים של שאר האומות נותנים בניהם תחת ידו ערבים שלא ימרדו בו" (רש"י שם, מלכים א', כ', י"ד, ד"ה בנערי שרי המדינות).

מכך עולה, כי שלטונו של אחאב כולל מאתיים שלשים ושנים מלכויות.

משלטונו על מלכויות אלו מסיקים חז"ל כי לא היה גדול ממנו בעולם.

"אמרו על עמרי, לא היה עשיר גדול בעולם כאחאב מלך ישראל, מאתים ושלשים ושנים מלכים עבדו אותו...וכיון ששמעו ממנו הבריות מרדו בו, שלח והביא בן כל אחד ואחד והושיבן בירושלים ובשמרון" (אליהו רבה פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי).

כך הבאנו לעיל מן הגמרא במגילה כי אחאב הוא אחד משלשה המלכים שמלכו ב"כיפה".

"תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר" (מגילה י"א, ע"א).

אם את מלכותו ב"כיפה" לומדים חז"ל[2150] מדברי עובדיהו לאליהו[2151], את מימוש עוצמה זו הם רואים בכפיפות אותם נערי שרי המדינות תחת ידו.

*"תניא אידך עשרה מלכים מלכו בכיפה...המלך החמישי זה אחאב שמלך מסוף העולם ועד סופו שנאמר חי ה' אלהיך אם יש גוי וממלכה, **והיו לפניו כל שרי אפרכיות של עולם מאתים ושלשים ושנים שנאמר ויפקוד את נערי שרי המדינות ויהיו מאתים ושלשים ושנים**" (ילקוט שמעוני מלכים א', רמז ריא).*

יוצא אם כן כי מול בן הדד שעימו שלשים ושנים מלכים, עומד שלטונו העצום של אחאב המולך ב"כיפה" כולה. למרות זאת, נכנע אחאב באופן מיידי לדרישותיו של בן הדד לנשיו, בניו ורכושו. מכך יש לנו להסיק, כי מלכותו של בן הדד, מזן אחר היא, ומולה אין בכוחו של אחאב לעמוד למרות שלטונו בכיפה!

את כוחו המצמית של בן הדד, אנו פוגשים אף בעת כניעתו לאחאב. כפי שהבאנו לעיל, ברגע שאחאב קורא אותו אחיו, מצמיתים עבדיו של בן הדד את אחאב לדבריו.

*"וְהָאֲנָשִׁים יְנַחֲשׁוּ וַיְמַהֲרוּ וַיַּחְלְטוּ הֲמִמֶּנּוּ וַיֹּאמְרוּ אָחִיךָ בֶן הֲדַד... - ינחשו לשון מנחש אמרו כיון שנפלו דברי שלום בפיו אפילו שלא במתכוין סימן טוב הוא זה וימהרו להחזיק הדבר - ויחלטו - **לשון צמיתות** (ויקרא כ"ה כ"ג) כרתו הדבר מפיו שלא יחזור בו..." (מלכים א', כ', ל"ג ורש"י ד"ה ינחשו וימהרו ויחלטו הממנו וד"ה ויחלטו).*

את ההשלכות להצמתה זו אנו פוגשים כבר בתנאי הכניעה וכריתת הברית שעושים שניהם.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֶעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ אָשִׁיב וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְדַמֶּשֶׂק כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן וַאֲנִי בְּבְרִית אֲשַׁלְּחֶךָּ וַיִּכְרָת לוֹ בְּרִית וַיְשַׁלְּחֵהוּ" (מלכים א', כ', ל"ד).

לכאורה, ברור הוא כי כיוון שבן הדד הוא שנכנע לאחאב, הוא שאומר לאחאב כי הערים שלקח אביו מאת אביו של אחאב, ישיב, וחוצות ישים אחאב בדמשק כפי ששם אביו של בן הדד בשומרון. אולם המשך המהלך, נשמע מופרך לחלוטין. "וַאֲנִי בְּבְרִית אֲשַׁלְּחֶךָּ". לכאורה לא הגיוני כי בן הדד הוא שממשיך לומר משפט זה , שהרי מי שכוחו לשַלֵח , הוא אחאב את בן הדד ולא להיפך.
מתוך הבעייתיות הזו מבאר רש"י במקום כי את המשפט הזה אומר אחאב לבן הדד.

*"כאשר שם אבי בשומרון - עירך על כרחך וכל זה היה אומר מיראה **אמר לו אחאב ואני בברית הזאת אשלחך**" (רש"י שם, מלכים א', כ', ל"ד ד"ה כאשר שם אבי בשומרון).*

הבנה זו אכן תואמת את המהלך ההגיוני של תבוסת בן הדד לאחאב. אולם למרות זאת בתיאורו הלשוני של הכתוב, מופיע המשפט "וַאֲנִי בְּבְרִית אֲשַׁלְּחֶךָּ" כהמשך דבריו של בן הדד. בכך מרמזים לנו הכתובים כי בקריאתו של אחאב את בן הדד – "אחי" הוא זה המצמית עצמו אליו, לא רק מצד מחויבותו אליו שלא להורגו, אלא באופן שרצונו של בן הדד חזק מרצונו הוא עד שבברית הנכרתת ביניהם, בן הדד הוא המשלח את אחאב ולא להיפך. אף שאחאב הוא המנצח במלחמה, מרמזים הפסוקים כי רצונו של בן הדד חזק מרצונו הוא.

על נקודת חוזקו העצום של בן הדד לשלוט באחאב המולך בכיפת העולם אף בעת תבוסתו, אנו יכולים ללמוד מהתנקזות המלחמה האחרונה בן בן הדד הארמי ובין אחאב ברמות גלעד.

לאחר תבוסת בן ההד במלחמה כנגד אחאב, שוקטת המלחה בין ישראל לארם במשך שלש שנים. אולם לאחר שלש שנים אלו, "נזכר" אחאב כי רמות גלעד שנשארה בידי מלך ארם, שייכת למעשה לישראל וכי יש ללקחה ממנו בכוח.

[2150] בגמרא במגילה - "...אחאב - דכתיב (מלכים א', י"ח), חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֶשׁ גּוֹי וּמַמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא שָׁלַח אֲדֹנִי שָׁם לְבַקֶּשְׁךָ וגו', ואי לא דהוה מליך עלייהו - היכי מצי משבע להוי?" (**תרגום**: "...ואם לא היה מולך עליהם, איך יכול היה להשביע אותם") (מגילה י"א, ע"א).

[2151] "וַיְהִי עֹבַדְיָהוּ בַּדֶּרֶךְ וְהִנֵּה אֵלִיָּהוּ לִקְרָאתוֹ וַיַּכִּרֵהוּ וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו וַיֹּאמֶר הֲזֶה אֲדֹנִי אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר לוֹ אָנִי לֵךְ אֱמֹר לַאדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר מֶה חָטָאתִי כִּי אַתָּה נֹתֵן אֶת עַבְדְּךָ בְּיַד אַחְאָב לַהֲמִיתֵנִי. חַי ה' אֱלֹהֶיךָ **אִם יֶשׁ גּוֹי וּמַמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא שָׁלַח אֲדֹנִי שָׁם לְבַקֶּשְׁךָ** וְאָמְרוּ אָיִן..." (מלכים א', י"ח, ז').

"וַיֵּשְׁבוּ שָׁלֹשׁ שָׁנִים אֵין מִלְחָמָה בֵּין אֲרָם וּבֵין יִשְׂרָאֵל. וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית וַיֵּרֶד יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל עֲבָדָיו הֲיְדַעְתֶּם כִּי לָנוּ רָמֹת גִּלְעָד וַאֲנַחְנוּ מַחְשִׁים מִקַּחַת אֹתָהּ מִיַּד מֶלֶךְ אֲרָם" (מלכים א', כ"ב, א' – ג').

תביעה זו של אחאב נשמעת מוזרה ביותר על בסיס תבוסתו של בן הדד במלחמה. שהרי אם בתבוסה זו מבטיח בן הדד כי יחזיר את כל הערים שכבש אביו מידי אביו של אחאב - עומרי ואף יתן לו אחיזת שלטון בדמשק שָם ראש מלכותו[2152], ברור הוא לכאורה כי בהסכם כניעה זה יכול היה אחאב לכלול גם את החזרת רמות גלעד ומדוע לא עשה כן?

הרד"ק בפרשה עומד על שאלה זו[2153], אולם תשובותיו[2154] כי את רמות גלעד לקח מלך ארם לו לפני תקופת עומרי ושאחאב לא נתן דעתו אז לבקשה ואח"כ כשנזכר לא יכול להלחם עמו על זאת שהרי שלחו בברית, אינן מספקות.

מן הפשט נראה כי את רמות גלעד לא מקבל אחאב מידי בן הדד, כיוון שאין בכוחו לקחתה מידו למרות כניעתו! אף שבכניעתו נותן בן הדד לאחאב מהלכי שלטון בדמשק ראש מלכותו, אין הוא נותן לו מהלכים ברמות גלעד, ואחאב אינו מסוגל לדרוש זאת ממנו. מירכוז ליבת הווייתו הבלתי מנוצחת של הדד מלך ארם ברמות גלעד מחזירה אותנו אל מפגש יעקב עם לבן הארמי ברמות גלעד, שם כורתים שניהם ברית.

בהתייחסות הכתוב למקום כריתת הברית שבין יעקב ללבן בהר הגלעד, ראינו[2155] כי חז"ל משווים בין ה"מִצְפָּה" שבו הם כורתים את הברית לבין מצפה גלעד.

*"וַיֹּאמֶר לָבָן הַגַּל הַזֶּה עֵד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גַּלְעֵד. **וְהַמִּצְפָּה** אֲשֶׁר אָמַר יִצֶף ה' בֵּינִי וּבֵינֶךָ כִּי נִסָּתֶר אִישׁ מֵרֵעֵהוּ..." (בראשית ל"א, מ"ח – מ"ט).*

*"**והמצפה אשר אמר וגו' - והמצפה אשר בהר הגלעד**, כמו שכתוב (שופטים י"א, כ"ט) ויעבר את מצפה גלעד. ..." (רש"י על בראשית ל"א, מ"ט).*

כך מבארים אף חז"ל במדרש.

*"והמצפה. זו האבן שלקח יעקב לכרות עליה כה: אשר אמר יצף ה' ביני ובינך. ענין זה מודיע שלבן הרימה מצבה והיא קרוי מצבה אשר לבן יצף ה', **וזו היא מצפה גלעד האמור בנביאים**..." (שכל טוב בראשית פרק לא ד"ה מט) והמצפה. זו).* [2156]

אף את עצם טענת זכאות ישראל בגִּלְעָד אותה מעלה אחאב בפני יהושפט מלך יהודה, גוזרים חז"ל מהקמת ה"גַּלְעֵד" של יעקב.

*"... וַיִּסְיתֻהוּ לַעֲלוֹת אֶל רָמוֹת גִּלְעָד - כמו שכתוב שם בספר מלכים הידעתם כי לנו רמות גלעד **כי כשהציב יעקב אבניו שם את הגל** (בראשית ל"א) **וקרא לו גלעד הוחזק בו** ..." (דברי הימים ב', י"ח, א' – ב' ורש"י ד"ה ויסיתהו לעלות אל רמת גלעד).*

במקום זה בארנו[2157] מתאחדים שתי הקצוות של לבן ושל יעקב, שלא ניתן היה לחברם בעת שהותם יחד. מצד אחד, מגמת אין סוף החיים שמופיע לבן בכוחם של בני ארם היונקים את כוח

[2152] וַיֹּאמֶר אֵלָיו (בן הדד – רש"י) הֶעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ (עומרי – רש"י) אָשִׁיב וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק (ותהי מושל בה והיא ראש למלכותי – רש"י) כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן" (מלכים א', כ', ל"ד).

[2153] "...ויש לשאול והלא אמר בן הדד לאחאב הערים אשר לקח אבי מאת אביך אשיב לך וא"ת לא קיים לו דברו והלא שלום היה ביניהם שלש שנים ולמה לא עשה מלחמה זאת כשלא השיב להם הערים ועוד למה אמר אחאב על רמות גלעד יותר משאר הערים?..." (רד"ק מלכים א', כ"ב, ג' ד"ה כי לנו רמות גלעד).

[2154] "..נאמר כי רמות גלעד לא לקחה מלך ארם מעמרי אבי אחאב כי קודם לכן לקחה והוא א"ל הערים אשר לקח אבי מאת אביך אשיב ואחאב לא נתן דעתו אז לשאול ממנו רמות גלעד כי ג"כ היה משיב לו שהרי בדמשק נתן לו חוצות כל שכן שהיה משיב מה שהיה לו אלא שלא נתן דעתו אז ואח"כ כשנזכר לא יכול להלחם עמו על זאת שהרי שלחו בברית לפיכך היה שלום ביניהם שלש שנים ועתה כשראה אחאב כי מלך יהודה היה עמו ואמר לעזור לו אמר שילך למלחמה על מלך ארם לקחת רמות גלעד ממנו" (המשך רד"ק שם, מלכים א', כ"ב, ג' ד"ה כי לנו רמות גלעד).

[2155] בפרק – "גזירת הגִּלְעָד את כוחו מן הגַּלְעֵד" (עמ' _____).

[2156] באופן דומה מבאר אף הרמב"ן: "וטעם והמצפה - ...ולפי דעתי שהיא האבן שהקים יעקב מצבה, והוא נמשך, על כן קרא שמו גלעד, והמצפה קרא, כי אמר יצף ה'. **ואפשר שהוא מצפה גלעד** (עיין שופטים י"א, כ"ט) שהמקום יקרא על שם האבן הזאת לעולם" (רמב"ן בראשית ל"א, מ"ט).

[2157] בפרק "איחוד מגמות לבן ויעקב בהר הגִּלְעָד" (עמ' _____).

חיותם מרום השמים[2158], ומצד שני מגמתו של יעקב להופיע את אין סוף החיים בעצם הוויית הגוף. כפי שבארנו[2159], מנקודת מוצאם של ארם מזנקים בני דור הפלגה למרוד בה' לעשות עימו מלחמה בשמים.

כך הבאנו מרש"י על איוב המזהה את ארץ ארם כארץ עוץ, על שם נטילת האדם משם עצות רעות למרידה בה' לשלוט אף בעליונים, בדור הפלגה.

*"אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ - פי' **בארץ ארם** כמה דכתיב את **עוץ בכורו מבני נחור** (בראשית כ"ב)...ד"א בארץ עוץ **בארץ שנוטלין ממנו עצות רעות** על הקב"ה שנא' (בראשית י') ...ומה עצה נטלו שהיו אומרים **לא כל הימנו ליטול את העליוני' וליתן לנו את התחתונים** אלא בואו לארץ שנער ...**ונעשה מגדל וראשו מגיע בשמים ונעשה לנו שם** (בראשית י"א[2160] ..." (איוב א', א' ורש"י שם).*

אולם אם על פי מגמה זו נאדרים **קשרי הגוף** שבין בני האדם את ממד האחווה, ולבן מתנכר ליעקב[2161] ולבנותיו[2162], הרי במפגשו של לבן עם יעקב בתפר שבין עולם ארם לארץ ישראל, מתרכבת הוויית אין סוף החיים שבו להוויית הגוף המיוחסת לצד ארץ ישראל. מתוך כך מתגלה בלבן חיבורו המשפחתי[2163], כשאין הוא מעלה בדעתו להרע להם מכוח חבור זה[2164] בניגוד לרצונו לקראת מפגשו עימם[2165]. אף זיקתו אל השפחות מתגלה במפגש זה כזיקת משפחה כבנותיו מפלגש[2166]. מתוך החיבור הזה מגיע הגוף להיות חזק כגוויית המלאכים[2167]. מכוח החיבור הזה הנפש העצמית מופיעה אף היא שכינה[2168]. מכוח החיבור הזה מופיע עצם השלטון כהוויה של שכינה[2169].

בהוויית החיבור הזו שבין "רום השמים" לבין ארץ ישראל לא נוגע אחאב, אף לאחר נצחונו על בן הדד. אותה נגיעה ברום השמים הנותנת לבני דור הפלגה את האפשרות לעלות אל השמים לעשות מלחמה עם העליונים, שהיא תורף כוחה של ארם, באופן התרקמותה עם הווייתו של יעקב בגלעד, הינה **מעבר למחוזות שלטונו של אחאב**.
כפי שבארנו, מתוך מגעו של אחאב ב"אהלת" ירושלים, הוא מגיע למלוך בכיפה[2170]. דיוק בדברי הגמרא מלמד כי הוא מולך "בכיפה" ולא מעל הכיפה. רש"י באותו המקום אף מוריד את שלטונו של אחאב מדרגה נוספת, בהגדרתו אותה כמלוכה "**תחת** כל כיפת השמים"[2171]. כבר בארנו[2172] כי מלוכה "בכיפה" היא השייכות אל עצם הוויית ה"אהלה" של השמים על הארץ. לעומת זאת מלכות תחת כיפת הרקיע, היא השלטון על תוצר השפעת "אהלת" השמים על הארץ.

2158 כך למדנו מכינוי משפחת אברהם כמשפחת "רם", תואר המיוחס אל מרום השמים.
"וַיִּחַר אַף אֱלִיהוּא בֶן בַּרַכְאֵל הַבּוּזִי **מִמִּשְׁפַּחַת רָם** ... - אברהם..." (איוב ל"ב, ב' ורש"י שם).
"נִשְׂגָּב ה' כִּי שֹׁכֵן מָרוֹם - הראה גבורתו **שהוא רם על כל** וידו על העליונה" (ישעיהו ל"ג, ה')

2159 בפרק "גזירת רבקה ממקורה הרם אל ישראל" (עמ' _____).

2160 "וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נָפוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ - באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה" (בראשית י"א, ד' ורש"י ד"ה ודברים אחדים).

2161 "וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הֲכִי אָחִי אַתָּה וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם הַגִּידָה לִּי מַה מַּשְׂכֻּרְתֶּךָּ" (בראשית כ"ט, ט"ו).

2162 "וַתַּעַן רָחֵל וְלֵאָה וַתֹּאמַרְנָה לוֹ הַעוֹד לָנוּ חֵלֶק וְנַחֲלָה בְּבֵית אָבִינוּ. הֲלוֹא נָכְרִיּוֹת נֶחְשַׁבְנוּ לוֹ כִּי מְכָרָנוּ... - אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניא לבנותיו בשעת נשואין, נהג עמנו כנכריות, כי מכרנו לך בשכר הפעולה" (בראשית ל"א, י"ד – ט"ו ורש"י ד"ה הלא נכריות נחשבנו לו).

2163 "וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי..." (בראשית ל"א, מ"ג).

2164 "וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לִי הוּא וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ - איך תעלה על לבי להרע להן" (בראשית ל"א, מ"ג ורש"י ד"ה מה אעשה לאלה).

2165 "יֶשׁ לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם אֶמֶשׁ אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הִשָּׁמֶר לְךָ מִדַּבֵּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע" (בראשית ל"א, כ"ט).

2166 "אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתָי - שתי פעמים, אף בלהה וזלפה בנותיו היו מפלגש" (בראשית ל"א, נ' ורש"י ד"ה בנתי בנתי).

2167 בהוויית דמותו של אליהו, כפי שמופיע בראב"ד.
"העוה"ב אין בו גוף. א"א דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד, וחיי ראשי לא היה דעת חז"ל על זה...אבל אפשר שהבורא ישים **גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב**..." (השגת הראב"ד, רמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב').

2168 כפי שמבליט אליהו בהדגשתו לה' – "...וְאַתָּה אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (מלכים א', י"ט, י').

2169 כשנשיאת יפתח את דבריו לפני ה' במצפה, הינה הסכם שלטונו על ישראל.
"וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם זִקְנֵי גִלְעָד וַיָּשִׂימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקָצִין וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לִפְנֵי ה' בַּמִּצְפָּה - **התנאי שביניהם**" (שופטים י"א, י"א ורש"י ד"ה את כל דבריו).

2170 "תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר..." (מגילה י"א, ע"א).

2171 "מלכו בכיפה - תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י מגילה י"א, ע"א).

2172 בפרק "כוח האֲהָלָה להעצים את קוי החיים שעל הארץ" (עמ' _____).

אולם, גם זו וגם זו אינן נוגעות בהיכן שנוגעת מלכות ארם – ברום השמים עצמם **שמעל** לכיפת הרקיע. על כן הוויות החיים הנוצרות מכוח "רום השמים" בגלעד, אינן נכללות להיות תחת שלטונו של אחאב אף לאחר נצחונו על בן הדד.

הבנה זו את מקור יניקת הווייתו של בן הדד מלך ארם מ"רום השמים" מעבר לכיפת הרקיע - מקום מרידתם של בני דור הפלגה לעשות להם שם בעליונים, מחזירה אותנו אל כוחו שראינו לעייל, להצמית את אחאב אליו בקשר של אחווה, אף לאחר תבוסתו[2173].

אחוות אחאב ובן הדד מכוח אחוותם של דור הפלגה, מעבר לכוחה של הנבואה

התבוננות בפרשת המגדל שבונים בני דור הפלגה מלמד כי ה"אחווה" שביניהם, היא "מנוע" פעולתם.

"וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים. וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ הָבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה וַתְּהִי לָהֶם הַלְּבֵנָה לְאָבֶן וְהַחֵמָר הָיָה לָהֶם לַחֹמֶר. וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נָפוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ. וַיֵּרֶד ה' לִרְאֹת אֶת הָעִיר וְאֶת הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם. וַיֹּאמֶר ה' הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת. הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שִׂפַת רֵעֵהוּ. וַיָּפֶץ ה' אֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר. עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל כִּי שָׁם בָּלַל ה' שְׂפַת כָּל הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הֱפִיצָם ה' עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ" (בראשית י"א, א' – ט').

נקודת המפתח שמציין הכתוב בפרשה היא אחדות כל העמים בשפה אחת ובמטרות שוות – "וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים". אף תוכנית מרידתם בה' נוגעת לרצון למנוע את פריצת האחדות שביניהם – "וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נָפוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ". אף בתגובתו של ה' לתוכניתם של בני דור הפלגה, עולה האחדות שביניהם כגורם הצלחתם – "וַיֹּאמֶר ה' הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת"[2174]. אף בעת הפצתם עולה חוזק אחדותם, בהבליטה את עובדת שרידותם בחיים למרות מרידתם בה'.

*"ומשם הפיצם - למד שאין להם חלק לעולם הבא. וכי אי זו קשה, של דור המבול או של דור הפלגה, אלו לא פשטו יד בעיקר, ואלו פשטו יד בעיקר כביכול להלחם בו, ואלו נשטפו, ואלו לא נאבדו מן העולם. אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם לכך נאבדו, **ואלו היו נוהגים אהבה וריעות ביניהם**, שנאמר שפה אחת ודברים אחדים. למדת ששנוי המחלוקת וגדול השלום"* (רש"י שם, בראשית י"א, ט' ד"ה ומשם הפיצם).

האחווה והרעות שבין בני דור הפלגה, היא המצילתם מלהאבד מן העולם.

מתוכניתם, אנו למדים על מקור כוחם.

"וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נָפוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ" (בראשית י"א, ד').

חז"ל מבארים תוכנית זו של העיר והמגדל, כמרידה בה'.

"ודברים אחדים - באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה. דבר אחר על יחידו של עולם. דבר אחר ודברים אחדים, אמרו אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול, בואו ונעשה לו סמוכות" (רש"י שם, בראשית י"א, א' ד"ה ודברים אחדים).

את המשך קיום אחדותם תולים בני דור הפלגה ביכולתם לקיים דריסת רגל בעליונים, בין על ידי הימצאות הברואים שם ובין אם על ידי סמיכם השמים מכוחם של בני הארץ.

הגמרא בסנהדרין מביאה שלש דרכי מגע אותן מובילים בני דור הפלגה ביחס לשמים.

[2173] "וְהָאֲנָשִׁים יְנַחֲשׁוּ וַיְמַהֲרוּ **וַיַּחְלְטוּ** (**לשון צמיתות** כרתו הדבר מפיו שלא יחזור בו – רש"י) הַמְּמֻנּוּ וַיֹּאמְרוּ אָחִיךָ בֶּן הֲדַד..." (מלכים א', כ', ל"ג).

[2174] באופן זה מבאר אף רש"י במקום – "הן עם אחד ושפה אחת - כל טובה זו יש עמהן, שעם אחד הם ושפה אחת לכולם, ודבר זה החלו לעשות" (רש"י שם, בראשית י"א, ו' ד"ה הן עם אחד ושפה אחת).

"אמר רבי ירמיה בר אלעזר: נחלקו לשלש כיתות, אחת אומרת: נעלה ונשב שם, ואחת אומרת: נעלה ונעבוד עבודה זרה, ואחת אומרת: נעלה ונעשה מלחמה" (סנהדרין ק"ט, ע"א).

ביאור נוסף שמביא רש"י על "וּדְבָרִים אֲחָדִים", מבאר מדוע מגע ושליטה בשמים, יש בהם בכדי לשמור על אחדותם של בני הארץ.

"ודברים אחדים - ...דבר אחר על יחידו של עולם..." (רש"י לעיל, בראשית י"א, א' ד"ה ודברים אחדים).

בניגוד להופעת הברואים על הארץ, אי קיום השמים מצב צבירה של גופים וחומר, משמר בדרי העליונים את מצב האחדות שלהם המתכלל ביחידו של עולם. מתיאור אחדותם של בני דור הפלגה בשפתם ובמעשיהם, אנו למדים כי כוח השמים מופיע בהם אף בהיותם על הארץ. מתוך כך הם רואים עצמם ברי הכי לחזק שליטתם על השמים. מתוכניתם של בני דור הפלגה לעלות אל הרקיע, ומהתייחסות ההשגחה האלוהית לתוכנית זו "ברצינות" – "וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת", אנו למדים כי מגעם בארץ עם השמים, הוא **ממעל** לרקיע. ברמת חיבור זו לשמים פועלים "ארם" מכוח "רום השמים" שבהם, ומתוך כך מפעילים את עוצמת ה"אחווה" הנובעת מן הקשר הזה על אחאב לאחר מפלת בן הדד. הצמתת אחאב לקריאתו כלפי בן הדד – "אחי הוא"[2175], קשורה אם כן לכוחו העצמי של האדם ליצור מגע אף מעבר לרקיע. גובה מגע זה של ארם ברום השמים, עובר את מקום הימצאותו של אחאב בכיפת השמים. מתוך כך, לא כוללת שליטתו של אחאב ב"כיפה" שלטון על ארם, ואף בתבוסתו של בן הדד "מכופפת" "אחוותו" של בן הדד את אחאב למנוע את הריגתו ולשתפו ב"אחוותו" הוא, בחוצותיה של דמשק[2176].

שדרוג זה של הוויית אחוותו של אחאב לשמים, בכוח ה"אחווה" שבארם, שמעבר לרקיע, מביאה את הוויית ה"אחווה" שבאחאב, להיות כוחה חזק אף מעבר לכוחה של הנבואה. כך עולה מפרשת נבואתו של מיכיהו בן ימלא[2177] אל אחאב, לאחר שליחתו לחופשי את בן הדד.

"וְאִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים אָמַר אֶל רֵעֵהוּ בִּדְבַר ה' הַכֵּינִי נָא וַיְמָאֵן הָאִישׁ לְהַכֹּתוֹ. וַיֹּאמֶר לוֹ יַעַן אֲשֶׁר לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' הִנְּךָ הוֹלֵךְ מֵאִתִּי וְהִכְּךָ הָאַרְיֵה וַיֵּלֶךְ מֵאֶצְלוֹ וַיִּמְצָאֵהוּ הָאַרְיֵה וַיַּכֵּהוּ. וַיִּמְצָא אִישׁ אַחֵר וַיֹּאמֶר הַכֵּינִי נָא וַיַּכֵּהוּ הָאִישׁ הַכֵּה וּפָצֹעַ. וַיֵּלֶךְ הַנָּבִיא וַיַּעֲמֹד לַמֶּלֶךְ עַל הַדָּרֶךְ וַיִּתְחַפֵּשׂ בָּאֵפֶר עַל עֵינָיו. וַיְהִי הַמֶּלֶךְ עֹבֵר וְהוּא צָעַק אֶל הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר עַבְדְּךָ יָצָא בְּקֶרֶב הַמִּלְחָמָה וְהִנֵּה אִישׁ סָר וַיָּבֵא אֵלַי אִישׁ וַיֹּאמֶר שְׁמֹר אֶת הָאִישׁ הַזֶּה אִם הִפָּקֵד יִפָּקֵד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ אוֹ כִּכַּר כֶּסֶף תִּשְׁקוֹל. וַיְהִי עַבְדְּךָ עֹשֶׂה הֵנָּה וָהֵנָּה וְהוּא אֵינֶנּוּ וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כֵּן מִשְׁפָּטֶךָ אַתָּה חָרָצְתָּ. וַיְמַהֵר וַיָּסַר אֶת הָאֵפֶר מֵעַלֵי עֵינָיו וַיַּכֵּר אֹתוֹ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כִּי מֵהַנְּבִאִים הוּא. וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שִׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּדְךָ וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ" (מלכים א', כ', ל"ה – מ"ב).

מעיון במהלך שמבצע הנביא לפני אחאב על הדרך, ברור כי התחפשותו ונבואתו אל אחאב, יכולים היו לעמוד גם בלא ציוויו אל אחד מבני הנביאים כי יכהו. מתוך כך מבינים חז"ל כי פרשת ההכאה אף היא מהווה חלק מן הציווי והמהלך הנבואי לאחאב. כך מבאר רש"י במקום.

*"וְאִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים אָמַר אֶל רֵעֵהוּ **בִּדְבַר ה'** הַכֵּינִי נָא - **הקב"ה אמר שתכה אותי**" (מלכים א', כ', ל"ה ורש"י ד"ה בדבר ה').*

מאופן התגלגלות מהלך זה, סרובו של בן הנביאים להכות את מכיהו ומותו בעקבות כך על ידי האריה, משליכה הנבואה האלוהית אף על אחאב.

[2175] "...וַיֹּאמֶר הַעוֹדֶנּוּ חַי אָחִי הוּא" (מלכים א', כ', ל"ב).

[2176] "וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק" (מלכים א', כ', ל"ד).

[2177] כך מביאה הגמרא כי "איש אחד מבני הנביאים" הוא מיכה, כשאת רעהו המסרב להכותו היא מכנה "חבריה דמיכה".
"והמוותר על דברי נביא - כגון חבריה דמיכה, דכתיב: (מלכים א', כ') ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו בדבר ה' הכיני נא וימאן האיש להכותו, וכתיב (מלכים א', כ') ויאמר לו יען אשר לא שמעת וגו' - ... זה היה מיכיהו בן ימלא שנתנבא אותו היום על אחאב ליפול ביד ארם מפני שנפל בן הדד בידו ושלחו לשלום, והיינו דקאמר אחאב ליהושפט לא ידבר עלי טוב כי אם רע מפני שנתנבא כבר את זו עליו ולא קיבל חבירו את דבריו, דכתיב וימאן האיש להכותו" (סנהדרין פ"ט, ע"א – פ"ט ע"ב ורש"י ד"ה חבריה דמיכה).

*"הכני נא - סימן זה רע על אחאב שאמר לו הנביא על פי הגבורה להכות את בן הדד ולא הכהו ואף זה שאמר לו הנביא בדבר ה' הכיני ולא הכהו **כשם שנפרע מזה יפרע מאחאב**" (רש"י שם, מלכים א', כ', ל"ה).*

אולם, דווקא השלכה זו מסופו העגום של בן הנביאים על אחאב, ניראת בלתי אפשרית, וזאת משתי סיבות. האחת – מהשלכת סירובו של בן הנביאים להכות את מיכיהו ומותו לאחר מכן, על סופו של אחאב, יוצא שברור היה לה' ולמיכיהו המצווה את בן הנביאים להכותו, כי בן הנביאים הזה יסרב להכותו! המהלך הנבואי, בונה על סירוב זה של בן הנביאים ועל הריגתו לאחר מכן, בהשלכתו פרשה זו לאחר מכן על אחאב! הסיבה השניה קשורה בעצם השוואת סירובו של בן הנביאים להכות את מיכה לסירובו של אחאב להכות את בן הדד. הרי בן הנביאים המסרב להכות בדבר ה', הינו חברו של מיכה הנביא. כך הוא בלשון הכתוב – "וְאִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים אָמַר אֶל רֵעֵהוּ". הגמרא בסנהדרין אף מכנה את אותו בן הנביאים – "**חבריה** דמיכה".

*"והמוותר על דברי נביא - כגון **חבריה דמיכה**, דכתיב: (מלכים א', כ') ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו בדבר ה' הכיני נא וימאן האיש להכותו, וכתיב (מלכים א', כ') ויאמר לו יען אשר לא שמעת וגו' (סנהדרין פ"ט, ע"א – פ"ט ע"ב ורש"י ד"ה חבריה דמיכה).*

לעומת קשר הרעות והחברות שבין מיכה ובן הנביאים, יחס אחאב אל בן הדד אמור להיות יחס בין אויבים, ומדוע משתמש ה' בציווי ההכאה שהוא מורה לבן הנביאים בכדי להשליך על אחאב? סרובו של בן הנביאים להכות, לכאורה באמת יסודה. גם אם היא עומדת כנגד ציווי ה', היא בנויה על קשר אחווה אמיתי שאינו מאפשר הכאה. לעומת זאת אי הריגתו של אחאב את בן הדד וקריאתו לו "אחי אתה" הינם לכאורה עיוות וקלקול ביחס לאויב?

שימושו של ה' דרך מיכה הנביא דווקא בחברו של מיכה בציווי ההכאה הזה, אף שהדבר עולה בחייו של בן הנביאים מפאת סרובו הטבעי להכות את חברו, והשלכת מהלך זה על אחאב בקישרו עם בן הדד, מחייבים להסיק כי קשר אחאב אל בן הדד הינו כדוגמת הקשר שבין מיכה הנביא ורעהו מבני הנביאים! קושי קיום הציווי הנבואי לאחאב להכות את בן הדד הוא כקושי הציווי הנבואי לבן הנביאים להכות את רעהו – מיכה. גם מעשה סירובו של בן הנביאים ותוצאת מותו משליכים ישירות על אחאב. כפי שסרובו ומותו של בן הנביאים הוא צפוי ובטוח, עד כדי שההשגחה האלוהית "בונה" על סירובו והכאתו מתוך כך על ידי האריה בכדי להשליך על אחאב – "כשם שנפרע מזה יפרע מאחאב", כך יש להתייחס אל סרובו של אחאב להכות את בן הדד ותוצאת מותו העתידה לבוא לו. סירובו של אחאב להכות את בן הדד ומותו הצפוי בעקבות כך, יותר משהם תוצאה מחטאיו, הם תוצאה מחוייבת וכמעט שלא בחירית, כפי שסרובו ומותו של בן הנביאים למעשה לא היה בידיו! מסקנה נוספת העולה מתוך השוואת ציווי ההכאה, סרובו ומותו של בן הנביאים לזה של אחאב היא - כשם שאחוות בן הנביאים למיכה חברו גוברת על הציווי האלוהי, כך גם אחוות אחאב אל בן הדד חזקה היא מן הציווי הנבואי.
השלכות אלו מפרשת סירוב הכאתו של בן הנביאים את מיכה ומותו, אל הימנעות אחאב מלהכות את בן הדד, חיבורו עימו בקשר של אחווה ומיתתו העתידית, מציבות את חיבור ה"אחווה" שבין אחאב לבן הדד **כחיבור שהווייתו אלוהית מוחלטת** שכוחה אף גדול מכוחה של הנבואה. כפי שסרובו של בן הנביאים ומותו בידי האריה אינם בבחירתו והינם חלק מן התוכנית האלוהית, כפי שחברותו של בן הנביאים למיכה, הינה חברות נבואית, וכפי שחברות זו חזקה מהציווי האלוהי, ברמה זו בדיוק מוצב אף סרובו של אחאב להרוג את בן הדד, חיבורו עימו בקשר האחווה חוזק קשר האחווה הזה מעל למעשה הנבואי.

מסקנות אלו מחברות אותנו באופן מדהים למהלך מקביל אותו פגשנו במלכותו של ירובעם, בפרשת עידו הנביא והנביא הזקן, ומותו אף הוא על ידי אריה, לאחר שעבר על דברי עצמו[2178] ואכל אצל הנביא הזקן.
כפי שבארנו בפרשת עידו הנביא ושליחותו אל ירובעם אל מזבח העגלים בבית אל, אף שכוח נבואתו עומד לו מול ירובעם לייבש את ידו ולקרוע את המזבח, אין הוא עומד כנגד כוח הלגימה שמציע לו הנביא הזקן בחזרתו ממעשה נבואתו. כנגד כל הגיון, מסכים עידו הנביא לאכול אצל הנביא הזקן. קשר אכילה זה שבין הנביא הזקן ועידו, מביא להשראת שכינה על הנביא הזקן על אף היותו נביא בעל[2179], ובמקביל הופכת את הנביא הזקן להיות חברו של עידו[2180], הופכת אותו

[2178] "ונביא שעבר על דברי עצמו - כגון עדו הנביא, דכתיב (מלכים א', כ', י"ג) כי כן צוה אתי, וכתיב (מלכים א', כ', י"ג) ויאמר לו גם אני נביא כמוך, וכתיב (מלכים א', כ', י"ג) וישב אתו, וכתיב (מלכים א', כ', י"ג) וילך וימצאהו אריה" (סנהדרין פ"ט, ע"ב).

[2179] כך לומדת הגמרא בסנהדרין על כוחה של לגימה להשרות שכינה על נביאי הבעל, מן הנביא הזקן המאכיל את עידו הנביא לחם.

להיות שופר לנבואתו של עידו על הרס מזבחות הבעל[2181], וקושרת אותו עימו להיקבר בקברו[2182]. גם שם, כמו בקשר האחווה המופיעה בעניינו של אחאב, אין כוחה של הנבואה יכולה לעמוד מול עוצמת ה"לגימה" הפועלת כנגד הכללים המסודרים בהשראת השכינה.
אם פרשת עידו מבליטה את כוח הגוף וחומרי החיים ליצור חיבורי אין סוף חיים דרך ערוצי הגוף שאינם מוגבלים בסדר ההיררכי ואפילו בתנאי הכשרות הציוויית, הרי פרשת נבואתו של מיכה לאחאב, מבליטה את כוח "אהלתו" – "אחוותו" של אחאב המשדרגת את עצמה בחיבורה עם בן הדד אל מעל רקיע השמים, לחבר חיבור אין סוף אף את הוויות הגויים, מתוך התכללותן בממד ה"אחד" של רום השמים – מקום "יחידו של עולם". אותה יכולת שראינו באחאב מכוח שייכותו אל "אהלת" הארץ והשמים, להכליל במלכותו את כל עמי הגויים ולהפוך את נערי שרי המדינות להיות יראי שמים מכוח "אהלה" זו[2183], מועצמת בגובה ה"אהלה" שהוא מופיע עתה מתוך קשר האחווה שהוא יוצר עם ארם. סרוב בן הנביאים לוותר על קשר האחווה עם מיכה אף כנגד מותו משום כך, מלמד כי אף קשר האחווה הזה שיוצר אחאב עם בן הדד, הווייתו האלוהית חזקה וגדולה מזו המופיעה מכוחה של הנבואה, ועל כן אין היא שומעת לציווייה. כפי שלגימת הלחם, כוחה ליצור חברות מהותית בממד אין סוף בין עידו הנביא והנביא הזקן לקרא לו "חבריה דעידו", כך אחוות אחאב לבן הדד, יוצרת איחוד מהותי שכזה, כפי קריאת בן הנביאים אף הוא "חבריה דמיכה".

מתוך השלכת פרשת בן הנביאים ומיכה על התנהלותו של אחאב ואיכותה של ה"אחווה" הנוצרת בינו לבין בין הדד, גם מותו של אחאב וגם אופן מעורבותו של בן הדד במוות זה, יקבלו זווית התבוננות אחרת לגמרי. כפי שנראה לאחר ביאור פרשת כרם נבות היזרעאלי[2184], אופן פעולתו של בן הדד במלחמה זו ואף הספדו על מותו של אחאב, אינם כדרך המלחמות הרגילות וכדרך מנהגם של אוייבים. אף שבן הדד הוא זה שגורם למותו, מדרך התנהלותו נראה כי מעשיו הם המשך צרוף לאחווה הנוצרת ביניהם לאחר מלחמתם הראשונה.

אולם דווקא הבנה זו את נקודת המגע הגבוהה המאחדת את ארם וישראל מעֵבֶר לכיפת השמים, ואחוות האין סוף הנוצרת מכך ביניהם, מחייבת ביאור נוסף ביחס לרמות גלעד. אם אכן הברית שבין אחאב לבן הדד מפגישה את אחאב ברמת האיחוד הכוללת שמעל לרקיע, מה מבדיל בין הצלחתו של אחאב לקבל "חוצות" בדמשק, לבין אי יכולתו לקבל ממשלה ברמות גלעד? אם לא היה ביכולתו של אחאב לעלות אל נקודת מוצא החיים שמעבר לכיפת השמים, גם "חוצות" בדמשק לא היה אמור לקבל, ואם יש בכוחו להגביה אל מעבר לכיפת השמים, היה אמור להיות לו שלטון אף ברמות גלעד?

קושי זה, מחייב לבחון את היחס שבין מקום השקת ארם וישראל במצפה גלעד שם אינה מגעת מלכותו של אחאב ושלטונו על בן הדד הארמי, לבין דמשק, לשם כן מגיע שלטונו של אחאב, ובה נותן בן הדד לאחאב "חוצות"[2185].

דַּמֶּשֶׂק וְרָמֹת גִּלְעָד - שתי מגמות בהשקת ארם לארץ ישראל

התבוננות במקומה של דמשק ביחס לארץ ישראל, מלמד כי היא מהווה קו תפר בין ארם לישראל, כדוגמת קו התפר שמתווה רמות גלעד בין עולמו של לבן לבין עולמו של יעקב.

"אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: גדולה לגימה (אכילה שמאכילין אורחים – רש"י), שהרחיקה שתי משפחות מישראל...ורבי יוחנן דידיה אמר: מרחקת את הקרובים, ומקרבת את הרחוקים, ומעלמת עינים מן הרשעים, ומשרה שכינה על נביאי הבעל, ושגגתו עולה זדון...**ומשרה שכינה על נביאי הבעל - מחבירו של עדו הנביא**, דכתיב (מלכים א', י"ג) ויהי הם ישבים אל השלחן ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו" (סנהדרין ק"ג, ע"ב - ק"ד ע"א).

[2180] כפי הכינוי שמכנה הגמרא בסנהדרין את הנביא הזקן בשם "חברו של עידו" – "ומשרה שכינה על נביאי הבעל - **מחבירו** של עדו הנביא" (סנהדרין שם, ק"ד ע"א)

[2181] כפי דבריו לאחר שמצווה את בניו כי יקברו אותו בקבר עידו הנביא – "כִּי הָיֹה יִהְיֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר קָרָא בְּדָבַר ה' עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית אֵל וְעַל כָּל בָּתֵּי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר בְּעָרֵי שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', י"ג, ל"ב).

[2182] כפי שמצווה הנביא הזקן את בניו – "וַיְהִי אַחֲרֵי קָבְרוֹ אֹתוֹ וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר בְּמוֹתִי וּקְבַרְתֶּם אֹתִי בַּקֶּבֶר אֲשֶׁר אִישׁ הָאֱלֹהִים קָבוּר בּוֹ אֵצֶל עַצְמֹתָיו הַנִּיחוּ אֶת עַצְמֹתָי" (מלכים א', י"ג, ל"א).

[2183] "אמרו על עמרי, לא היה עשיר גדול בעולם כאחאב מלך ישראל, מאתים ושלשים ושנים מלכים עבדו אותו, ואין צורך לומר לבית השן שבנה, וכיון ששמעו ממנו הבריות מרדו בו, שלח והביא בן כל אחד ואחד והושיבן בירושלים ובשמרון. אמרו, כל אותן עובדי עבודה זרה היו, **וכיון שבאו בירושלים ובשמרון היו יראי שמים**..." (אליהו רבה פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי).

[2184] להלן בפרק "שותפות בן הדד ב"גורן" אחאב, להוריש רמות גלעד לישראל" (עמ'____) ובפרק "וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה – השגת אחאב לישראל את רמות גלעד" (עמ'____).

[2185] "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ אָשִׁיב וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְדַמֶּשֶׂק כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן... - ותהי מושל בה והיא ראש למלכותיי" (מלכים א', כ', ל"ד ורש"י ד"ה וחוצות תשים לך בדמשק).

(מפה דעת מקרא עמ' 19 רמות גלעד אינה מצויינת!)

כך מצינו כבר בימי אברהם. רדיפתו של אברהם אחרי ארבעת המלכים השובים את לוט, מגיעה עד לדמשק. כך רומז אברהם בכנותו את אליעזר עבדו בשם "דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר".

"וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יֱקֹוק מַה תִּתֶּן לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מֶשֶׂק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר - ... ולפי מדרש אגדה שרדף המלכים עד דמשק..." (בראשית ט"ו, ב' ורש"י ד"ה דמשק).

ארבעת המלכים הללו, ממלכות ארם מגיעים. כך מתאר הכתוב את פתיחת מהלך המלחמה

"וַיְהִי בִּימֵי אַמְרָפֶל מֶלֶךְ שִׁנְעָר אַרְיוֹךְ מֶלֶךְ אֶלָּסָר כְּדָרְלָעֹמֶר מֶלֶךְ עֵילָם וְתִדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם. עָשׂוּ מִלְחָמָה אֶת בֶּרַע מֶלֶךְ סְדֹם וְאֶת בִּרְשַׁע מֶלֶךְ עֲמֹרָה שִׁנְאָב מֶלֶךְ אַדְמָה וְשֶׁמְאֵבֶר מֶלֶךְ צְבוֹיִים וּמֶלֶךְ בֶּלַע הִיא צֹעַר" (בראשית י"ד, א' – ב').

שנער היא בבל הארמית. כך בתרגום אונקלוס.

"והוה ביומי אמרפל מלכא דבבל אריוך מלכא דאלסר כדרלעמר מלכא דעילם ותדעל מלכא דעממי" (אונקלוס בראשית י"ד, א', א').

שנער, הוא מקום כינוסם של בני דור הפלגה המורדים לעלות אל ה' בעליונים לשלוט בשמים.

"וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים. וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ הָבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה וַתְּהִי לָהֶם הַלְּבֵנָה לְאָבֶן וְהַחֵמָר הָיָה לָהֶם לַחֹמֶר. וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נָפוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ - באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה. דבר אחר על יחידו של עולם. דבר אחר ודברים אחדים, אמרו אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול, בואו ונעשה לו סמוכות" (בראשית י"א, א' – ד' ורש"י ד"ה ודברים אחדים).

עיון במקורות נוספים מלמד כי קו דמשק אינו קו מקרי. קו זה הוא הקוו המקסימאלי של התרחבות מלכות ישראל.

כך מתאר הכתוב בשיר השירים את צפיית בית המקדש עד לדמשק.

*"...אַפֵּךְ (לשון פנים – רש"י) כְּמִגְדַּל הַלְּבָנוֹן צוֹפֶה פְּנֵי דַמָּשֶׂק- ראיתי במדרש זה בית יער הלבנון שעשה שלמה שהעומד עליו צופה ומונה כמה בתים יש בדמשק, דבר אחר פניך צופות פני דמשק **מצפות לבא שערי ירושלם עד דמשק שעתידה להרחיב עד דמשק**" (שיר השירים ז', ה' ורש"י ד"ה כמגדל הלבנון צופה פני דמשק).*

באופן זה מתאר ה"ספרי" כי עתידים שערי ירושלים להגיע עד דמשק.

"שעתידה ארץ ישראל להיות מרחבת ועולה מכל צדדיה כתאנה זו שצרה מלמטה ורחבה מלמעלה ושערי ירושלם עתידים להיות מגיעים עד דמשק, וכן הוא אומר (שיר השירים ז', ה') אפך כמגדל הלבנון צופה פני דמשק, וגליות באות וחונות בתוכה שנאמר (זכריה ט', א') ודמשק מנוחתו, ואומר (ישעיה ב', ב – ג) והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים ואומר והלכו עמים רבים וגו'" (ספרי דברים פיסקא א' ד"ה כיוצא בו).

באופן זה מבארים חז"ל את "וְדַמָּשֶׂק מְנֻחָתוֹ", שירושלים המכונה "מנוחה" עתידה להרחיב תחומה עד דמשק.

*"מַשָּׂא דְּבַר ה' בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ **וְדַמָּשֶׂק מְנֻחָתוֹ**... - ... ומה אני מקיים ודמשק מנוחתו שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק ואין מנוחתו אלא ירושלים שנאמר זאת מנוחתי עדי עד (תהלים קל"ב)..." (זכריה ט', א' ורש"י ד"ה בארץ חדרך).*

באופן הופכי, מהווה דמשק מקום הגלות הקרוב לישראל, שאליו מגלים ארם את ישראל, ולא מעבר לשם. כך מתאר הנביא עמוס את העתיד להיות לישראל עת יגלו למקומות רחוקים.

*"וְהִגְלֵיתִי אֶתְכֶם **מֵהֲלְאָה לְדַמָּשֶׂק** אָמַר ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ - כלומר לא לשכנותיכם תגלו כאשר עד הנה שנמסרתם ביד מלכי ארם **ולא היו שובים אתכם למקום רחוק אלא עד דמשק** ומעתה ביד סנחרב אמסור אתכם והוא יגלה אתכם למרחוק" (עמוס ה', כ"ז ורש"י ד"ה והגלתי אתכם מהלאה לדמשק).*

במקביל, מהווה דמשק ראש מלכותם של ממלכת ארם. כך מבאר רש"י בפרשת כניעת בן הדד לאחאב בדברי כניעתו כי חוצות ישים אחאב בדמשק.

*"וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ אָשִׁיב **וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק** כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן - ותהי מושל בה **והיא ראש למלכותי**" (מלכים א', כ', ל"ד ורש"י ד"ה וחוצות תשים לך בדמשק).*

כך בנבואת ישעיהו אל אחז כנגד רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל העולים עליו, מציין הנביא "כִּי רֹאשׁ אֲרָם דַּמֶּשֶׂק".

*"וַיְהִי בִּימֵי אָחָז בֶּן יוֹתָם בֶּן עֻזִּיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה עָלָה רְצִין מֶלֶךְ אֲרָם וּפֶקַח בֶּן רְמַלְיָהוּ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלַם לַמִּלְחָמָה עָלֶיהָ וְלֹא יָכֹל לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ. וַיֻּגַּד לְבֵית דָּוִד לֵאמֹר נָחָה אֲרָם עַל אֶפְרָיִם וַיָּנַע לְבָבוֹ וּלְבַב עַמּוֹ כְּנוֹעַ עְצֵי יַעַר מִפְּנֵי רוּחַ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְשַׁעְיָהוּ...כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוֹק לֹא תָקוּם וְלֹא תִהְיֶה. **כִּי רֹאשׁ אֲרָם דַּמֶּשֶׂק** וְרֹאשׁ דַּמֶּשֶׂק רְצִין וּבְעוֹד שִׁשִּׁים וְחָמֵשׁ שָׁנָה יֵחַת אֶפְרַיִם מֵעָם. וְרֹאשׁ אֶפְרַיִם שֹׁמְרוֹן וְרֹאשׁ שֹׁמְרוֹן בֶּן רְמַלְיָהוּ אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ" (ישעיהו ז', א' – ח').*

באופן דומה בדרך הופכית, ברצות הנביא לציין את כליונה העתידי של ארם, הוא מתאר את שבירת בריחה של דמשק.

"כֹּה אָמַר ה' עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי דַמֶּשֶׂק וְעַל אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל דּוּשָׁם בַּחֲרִצוֹת הַבַּרְזֶל אֶת הַגִּלְעָד. וְשִׁלַּחְתִּי אֵשׁ בְּבֵית חֲזָאֵל וְאָכְלָה אַרְמְנוֹת בֶּן הֲדָד (מלכי ארם וראש ארם דמשק – רש"י).

וְשָׁבַרְתִּי בְּרִיחַ דַּמֶּשֶׂק וְהִכְרַתִּי יוֹשֵׁב מִבִּקְעַת אָוֶן וְתֹומֵךְ שֵׁבֶט מִבֵּית עֵדֶן וְגָלוּ עַם אֲרָם קִירָה אָמַר ה'" (עמוס א', ג' – ה').

נמצאנו למדים כי דמשק הינה מצד אחד קו הגבול לסוף תחום השפעת ישראל ומצד שני ראש מושבה של מלכות ארם ולא קצה מלכותה. יש אם כן לבחון, את מהות הקשר הזה, המחבר את קצה השפעת והרחבת הוויתם של ישראל, אל ראש הווייתם של ארם.

תשובה בדבר נוכל לקבל מן הביאורים שמביאים חז"ל לכינויו של אליעזר עבד אברהם "דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר", לאחר פרשת נצחון אברהם על ארבעת המלכים והחזרתו של לוט.

"וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יֱקֹוק מַה תִּתֶּן לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מֶשֶׂק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר" (בראשית ט"ו, ב').

על פי התרגום, מבאר רש"י, כי כינוי זה של אליעזר נובע מהיות מקום מוצאו מדמשק.

"דמשק - לפי התרגום מדמשק היה..." (רש"י שם, בראשית ט"ו, ב' ד"ה דמשק)[2186].

אולם בביאורו השלישי, מביא רש"י התייחסות תוכנית לכינוי זה.

"דמשק - ... ובתלמוד דרשו נוטריקון דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים" (המשך רש"י שם, בראשית ט"ו, ב' ד"ה דמשק).

נמצאנו למדים כי הכינוי "דַּמֶּשֶׂק" מתייחס לתכונת ה"דולה ומשקה". תכונה זו מייחדת את אליעזר דווקא מצד היותו בן דמשק. משום כך גם רדיפתו את ארבעת המלכים מגיעה עד לדמשק (כפי ביאורו השני של רש"י – "ולפי מדרש אגדה שרדף המלכים עד דמשק").

מהי תכונה זו שתיאורה הוא "דולה ומשקה", ובאיזה אופן מתחברים אליה ארם?

ברמה המקורית, כוח ה"דליה" מתייחס ליכולת למשוך מים מן הבאר.

"יִזַּל מַיִם מִדָּלְיָו... – מבארותיו" (במדבר כ"ד, ז' ורש"י ד"ה מדליו).

משיכת המים מן הבאר מיוחסת ליכולת להוציא מן המקור שפע לחוץ.

כך בלימוד התורה. את רבי רבא מכנה כ"דולה מים מבורות עמוקים", על שם כוחו ללמוד ולהוציא ממקורות התורה מסקנות מחודשות.

"קרי רבא עליה דרבי: דולה מים מבורות עמוקים - משום דהוא יליף לה שפיר" (שבועות ז', ע"א ורש"י ד"ה עליה דרבי).

כוח זה למשוך מן המקור החוצה, מיוחס אף לכוח הופעת המלכות והמשכתה.

כך בתרגום אונקלוס על ברכתו של בלעם.

*"יִזַּל מַיִם מִדָּלְיָו וְזַרְעוֹ בְּמַיִם רַבִּים - **יסגי מלכא דיתרבא מבנוהי** וישלוט בעממין סגיאין" (במדבר כ"ד, ז' ואונקלוס שם).*

הגמרא בסנהדרין באותו עניין, לומדת מ"יִזַּל מַיִם מִדָּלְיָו" על נסיונו של בלעם כי לא תתקים בישראל המשכיות זו.

*"...מברכתו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו...**לא יהיה להם מלך בן מלך** - יזל - מים מדליו..." (סנהדרין ק"ה ע"ב).*

מיקוד מקומה של דמשק בזהות למיקומה של דן הוא מגיע. כך עולה ממיקום סוף רדיפתו של אליעזר עבד אברהם אחר ארבעת המלכים הן בדמשק והן בדן במקביל.

[2186] כך הוא בתרגום אונקלוס - "ואמר אברם יי אלהים מא תתין לי ואנא אזיל דלא ולד ובר פרנסא הדין דבביתי הוא דמשקאה אליעזר" (אונקלוס בראשית ט"ו, ב').

אם בכינויו של אברהם את אליעזר "דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר"[2187] לומדים חז"ל על רדיפתו של אליעזר את ארבעת המלכים עד דמשק[2188], הרי בפרשת המלחמה עצמה, מתאר הכתוב את רדיפתו של אליעזר עד **דָּן**.

*"וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף **עַד דָּן**. וַיֵּחָלֵק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וַעֲבָדָיו וַיַּכֵּם וַיִּרְדְּפֵם **עַד חוֹבָה אֲשֶׁר מִשְּׂמאל לְדַמֶּשֶׂק** - אין מקום ששמו חובה, **אלא דן קורא חובה** על שם עבודה זרה שעתידה להיות שם" (בראשית י"ד, י"ד – ט"ו רש"י עד חובה).*

"דן" היא "לֶשֶׁם" אותה כובשים בני דן וקוראים אותה על שם דן אביהם.

"וַיֵּצֵא גְּבוּל בְּנֵי דָן מֵהֶם וַיַּעֲלוּ בְנֵי דָן וַיִּלָּחֲמוּ עִם לֶשֶׁם וַיִּלְכְּדוּ אוֹתָהּ וַיַּכּוּ אוֹתָהּ לְפִי חָרֶב וַיִּרְשׁוּ אוֹתָהּ וַיֵּשְׁבוּ בָהּ וַיִּקְרְאוּ לְלֶשֶׁם דָּן כְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם" (יהושע י"ט, מ"ז).

"לֶשֶׁם" היא פמייס מקור יציאתו של הירדן מתוך המערה. כך לומדת הגמרא במסכת בכורות

"א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: למה נקרא שמו ירדן - שיורד מדן. א"ל ר' אבא לרב אשי: אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה[2189], (יהושע י"ט) ויקראו לו ללשם דן בשם דן אביהם, וא"ר יצחק: לשם זו פמייס, ותניא יוצא ירדן ממערת פמייס. אמר רב כהנא: זכרותיה דירדנא (עיקרו של ירדן – רש"י) ממערת פמייס" (בכורות נ"ה, ע"א).

עולה אם כן, כי מיקום הווייתה של דמשק בצמוד למקום הווייתה של "לֶשֶׁם" היא "דן", אינו מקרי. את מקומה קובעת דמשק במקום בו קיימת נגישות אל עומק האדמה. את כוח דלייתה מכוונת ארם דווקא אל תוך מקור מימיו של הירדן – היא מערת פמייס שבדן, לדלות ממנה את כוח הארץ. אולם אם בדמשק, ראש שלטונם של מלכות ארם, בולטת יכולת דליית מקורות הכוח הללו מן האדמה החוצה, הרי בלֶשֶׁם אופן חיבורה אל תוך האדמה הופכי לחלוטין. ב"דן", גבולם הצפוני של ישראל, בולטת מגמת כינוסם והתבטלותם של יושבי הארץ ההיא ללישת שיניה של הארץ להטמיע בתוכה את הווייתה. כך למדנו מכינויה של "לֶשֶׁם" מקום כיבושם של דני דן, בשם "לַיִשׁ".

*"וַיֵּלְכוּ בְנֵי דָן לְדַרְכָּם...וַיָּבֹאוּ עַל **לַיִשׁ** עַל עַם שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וַיַּכּוּ אוֹתָם לְפִי חָרֶב וְאֶת הָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ. וְאֵין מַצִּיל כִּי רְחוֹקָה הִיא מִצִּידוֹן וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם וְהִיא בָּעֵמֶק אֲשֶׁר לְבֵית רְחוֹב וַיִּבְנוּ אֶת הָעִיר וַיֵּשְׁבוּ בָהּ. **וַיִּקְרְאוּ שֵׁם הָעִיר דָּן כְּשֵׁם דָּן אֲבִיהֶם** אֲשֶׁר יוּלַד לְיִשְׂרָאֵל וְאוּלָם לַיִשׁ שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה" (שופטים י"ח, כ"ו – כ"ט).*

"לַיִשׁ זו היא לֶשֶׁם, הנקראית כך על שמצאו בה בני דן את אבן החושן של שבטם.

"ליש - שם העיר ובספר יהושע קורא שמה לשם על שם שמצאו שם אבן טובה ששמה לֶשֶׁם והיא היתה על החשן לשבט דן שמו כתוב על לשם וידעו שבאמת היא נחלתם" (רש"י שם, שופטים י"ח, כ"ז).

בהתייחסותנו לבחירת ירובעם את "דן" למיקום אחד מן העגלים שיצר[2190], ובהגדרת ההבדל שבין "בית אל" ו"דן"[2191], למדנו מכינוי מקום מושבם שם של בני דן בשם "לַיִשׁ", על כוחה של האדמה שם, ללוש בקירבה את יושביה[2192]. כך בארנו את כינויה של לַיִשׁ בשם "בשן"[2193], מלשון "ב-שֵׁן"[2194], מצד פעולתה על יושביה בשיניה. מתוך כך בארנו את אי הקיום בה כוח פעולה ומלחמה,

---

[2187] "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יֱקוֹק מַה תִּתֶּן לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר" (בראשית ט"ו, ב').

[2188] "דמשק - ... ולפי מדרש אגדה שרדף המלכים עד דמשק..." (רש"י שם, בראשית ט"ו, ב' ד"ה דמשק).

[2189] תרגום: אתם משם למדתם זאת, אנחנו מכאן למדנו.

[2190] בפרק "דן – מקור החיים שממערת פמייאס" (עמ'_____).

[2191] בהמשך המהלך בפרק "לַיִשׁ - להתמסר ללישת שיניה של הארץ" (עמ'_____).

[2192] "א"ר לוי שבעה שמות יש לו לארי ואלו הם, ארי, שחל, כפיר, לביא, לישׁ, שחץ, גור אריה...**לישׁ שבשרו של אדם לש בשיניו**..." (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקנט).

[2193] בברכתו של משה לשבט דן – "וּלְדָן אָמַר דָּן גּוּר אַרְיֵה **יְזַנֵּק מִן הַבָּשָׁן**- כתרגומו שהיה הירדן יוצא מחלקו ממערת פמייאס והיא לשם שהיא בחלקו של דן, שנאמר (יהושע י"ט, מ"ז) ויקראו ללשם דן וזינוקו וקילוחו מן הבשן..." (דברים ל"ג, כ"ב ורש"י ד"ה יזנק מן הבשן).

[2194] מלימוד חז"ל את נס בקיעת השן לשמשון מזכותם של דן בברכתו של משה – "...יזנק מן הבשן".
"רבי אבא בר כהנא ורבי ברכיה בשם רבי אליעזר מלמד שברא לו הקב"ה מעין מבין שניו, באי זו זכות, מברכתו של משה שאמר יזנק מן הבשן (דברים ל"ג, כ"ב) מבין שניו" (בראשית רבה כ"ו פרשה צט ד"ה (טז) דן ידין).

ואף לא בחינה של מלכות. כוחה זה של אדמת לַיִשׁ לשאוב לקירבה את יושביה וללוש אותה כפי הווייתה, מתראה באופן הופעת המים בשטחה בפמייאס, מתוך האדמה - במערה ולא על פני האדמה[2195].

השוני הזה שבדרך מגע לַיִשׁ ודמשק עם עומקה של האדמה מתראה באופן בולט ביחס להופעת המלכות. אם ביושבי "לַיִשׁ" בולט העדר המלכות[2196], הרי בדמשק בולטת מגמת השלטון והמלכות באופן מיוחד. את ההווייה השלטונית שבה, מזהים חז"ל בעצם יכולת ה"דלייה" המתראה בתוכן שמה של דַמֶשֶׂק – "דולה ומשקה". כך הבאנו מברכתו של בלעם - "יִזַּל מַיִם מִדָּלָיו וְזַרְעוֹ בְּמַיִם רַבִּים - ***יסגי מלכא דיתרבא מבנוהי*** וישלוט בעממין סגיאין" *(במדבר כ"ד, ז' ואונקלוס שם).*

כוח ההמשכה הזה של "דַמֶשֶׂק" הוא המביא להמשכת שמה ל"דּוּמֶשֶׂק" ול"דַּרְמֶשֶׂק".

*"וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ אָחָז לִקְרַאת תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר מֶלֶךְ אַשּׁוּר **דּוּמֶשֶׂקָה**" (מלכים ב', ט"ז, י').*

*"וַיֵּצֵא אָסָא כֶּסֶף וְזָהָב מֵאֹצְרוֹת בֵּית ה' ובֵית הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלַח אֶל בֶּן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם הַיּוֹשֵׁב **בְּדַרְמֶשֶׂק**...." (דברי הימים ב', ט"ז, ב').*

על הטיות אלו מבאר רש"י בדברי הימים ב', כי הן כדוגמת הטיית לשון ה"שוט" ל"שבט" ול"שרביט".

*"בדרמשק - ובמלכים (ב' ט) כתיב דמשק ובפסוק אחר דומשק וכולן א' היה ודוגמא **שוט שבט שרביט**" (רש"י שם, דברי הימים ב', ט"ז, ד' ד"ה בדרמשק").*

ביאור דומה שמביא רש"י ביחס שבין "שבט" ו"שרביט" בדברי הימים א', מלמד כי ההוספה מ"שוט" ל"שבט" ומשם ל"שרביט" מגבירה את מגמת השלטון.

"ויבא ארם דרמשק - (בשמואל ב' ח') כתיב דמשק ודרך הפסוק לדבר כן כמו מן שבט שרביט שהרי אייסר אתכם בשוטים תרגום שרביטים גם זו אמר ר' יצחק" (רש"י דברי הימים א', י"ח, ה', ה').

אם ה"שוט" הוא אמצעי רידוי, ה"שבט" מעגן בלשונו אף את מגמת השלטון, כשה"שרביט" כבר מבליט את עוצמתה של המלכות, ולא רק את כוח הרידוי שבה.

השוואת חז"ל את תוספת האותיות ב"דַמֶשֶׂק" ל"דּוּמֶשֶׂק" ול"דַּרְמֶשֶׂק" לתוספת הלשונית המופיעה ב"שוט" בהווייתו כ"שבט" ו"שרביט", מלמדת כי מגמת העצמה העצמית שזיהינו בהווייה השלטונית בהרחבת שמה, קיימת אף ביחס לדַמֶשֶׂק. כוח ה"דלייה" מיוחס בבסיסו להווייה השלטונית מתוך יכולת ההנבעה העצמית הקיימת בו **עד כדי יכולת הרחבת שמו**. יכולת זו היא כוחה של המלכות[2197].

את ההופכיות הזו ביחס להווייה השלטונית שבין דַמֶשֶׂק ובין לַיִשׁ יש לתלות על פי ביאורנו לעיל באופן חיבורן ההופכי אל תוכה של הארץ. בעוד "לַיִשׁ" מבטלת עצמה אל תוך האדמה לילוש

[2195] בזהות שמלמדים חז"ל בין לשם לפמיאס – "וא"ר יצחק: לשם זו פמייס, ותניא יוצא ירדן ממערת פמייס" (בכורות נ"ה, ע"א).

[2196] "וַיֵּלְכוּ חֲמֵשֶׁת הָאֲנָשִׁים וַיָּבֹאוּ לָיְשָׁה וַיִּרְאוּ אֶת הָעָם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ יוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח כְּמִשְׁפַּט צִדֹנִים שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ וְאֵין מַכְלִים דָּבָר בָּאָרֶץ **יוֹרֵשׁ עֶצֶר** וּרְחֹקִים הֵמָּה מִצִּדֹנִים וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם אָדָם" (שופטים י"ח, ז').

[2197] נבואת עמוס על גלותה של ארם, אכן מייחסת את כוח השלטון שב"שֵׁבֶט" כמגמה מרכזית בהווייתה..

"וְשָׁבַרְתִּי בְּרִיחַ דַּמֶּשֶׂק וְהִכְרַתִּי יוֹשֵׁב מִבִּקְעַת אָוֶן **וְתֹמֵךְ שֵׁבֶט מִבֵּית עֵדֶן** וְגָלוּ עַם אֲרָם קִירָה אָמַר ה' (עמוס א', ה').

את כוח השלטון שב"**וְתֹמֵךְ שֵׁבֶט** גוזר רש"י ממשמעות ה"שוט" שבלשון ה"שֵׁבֶט".

"ותומך שבט - ועביד שולטן כמו לא יסור שבט (בראשית מ"ט) על **שם שהמושל רודה את העם במקלות**" (רש"י שם, עמוס א', ה' ד"ה ותומך שבט).

הרד"ק במקום מושך מלשון ה"שֵׁבֶט" את משמעות השַׁרְבִיט.

"...כי תומך שבט הוא המלך, כמו לא יסור שבט מיהודה, כי מנהג המלך להיות שבט בידו תמיד והוא סימן שהוא רודה בעם, וכן ראינו באחשורוש ויושיט המלך את שרביט הזהב אשר בידו" (רד"ק שם, עמוס א', ה' ד"ה מבקעת און).

משיניה, הרי דַּמֶּשֶׂק דולה ממנה את כוחה אליה. המשכת כוח זו אליה, היא ה"מתרגמת" את עוצמת הארץ שבה לעוצמה של שלטון ומלכות עד כדי הרחבת שמה.

מהיכן מקבלת דַּמֶּשֶׂק את תכונתה לדלות מן הארץ את כוחה להעצים את עצמיותה, בעוד שבלַיִשׁ שכנתה מבטלים תושביה את עצמם להיבלע בכוח ארצם? נראה שהתשובה לכך היא, היותה של דמשק קו התפר שבין קצה השפעתה של ארץ ישראל לבין קצה השפעתה של ארם.

על מהות השפעתה של ארם בקו התפר הזה אנו יכולים ללמוד מנתינת בן הדד לאחאב, דריסת רגל בדמשק, לאחר תבוסתו במלחמה.

קיום דַּמֶּשֶׂק "חוצות", בשבילי השמים

*"וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֶעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ אָשִׁיב **וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק** כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן וַאֲנִי בַּבְּרִית אֲשַׁלְּחֲךָ וַיִּכְרָת לוֹ בְּרִית וַיְשַׁלְּחֵהוּ" (מלכים א', כ', ל"ד).*

רש"י במקום מבאר כי ה"חוצות" הוא טביעת הלשון לקיומו של שלטון.

*"וחוצות תשים לך בדמשק - **ותהי מושל בה** והיא ראש למלכותי" (רש"י שם, מלכים א', כ', ל"ד ד"ה וחוצות תשים לך בדמשק).*

אולם מעיון בדברי חז"ל נוספים על אופן תיפקודה של דמשק, אנו למדים כי ה"חוצות" הינם כוחה המהותי הייחודי של דמשק. כך מלמד אותנו רש"י מתוך איזכור הנביא ישעיהו את חורבן עֲרֹעֵר שבארץ ישראל בתוך חורבנה של דַּמֶּשֶׂק.

*"מַשָּׂא דַּמֶּשֶׂק הִנֵּה דַמֶּשֶׂק מוּסָר מֵעִיר וְהָיְתָה מְעִי מַפָּלָה׃(ב) עֲזֻבוֹת עָרֵי עֲרֹעֵר לַעֲדָרִים תִּהְיֶינָה וְרָבְצוּ וְאֵין מַחֲרִיד - ...ומדרש אגדה מתמיה לפי שערוער מארץ ישראל היתה שנאמר (במדבר לב) ואת ערוער, עומד בדמשק ומכריז בערוער **אלא שהיו בדמשק שווקים כמנין ימות החמה וכל אחת יש בה עכו"ם ועובדים לה יום אחד בשנה** וישראל עשו את כולן קבוץ אחד והיו עובדין את כלם בכל יום לכך הזכיר מפלת ערוער אצל דמשק..." (ישעיהו י"ז, א' – ב' ורש"י ד"ה עזובות ערי ערוער).*

מתוך תיאור הקצנתם של ישראל בעֲרֹעֵר את מעשה העבודה זרה בחוצות דמשק, אנו למדים על קיום דמשק שווקים כמנין ימות החמה, שבכול אחד מהם יושבים גויים עם העבודה זרה המיוחדת להם, אותה עובדים יום אחד בשנה.

שווקים אלו, הינם ה"חוצות", אותם מבטיח בן הדד לאחאב לאחר תבוסתו. כך למדנו מפרשת בלעם. "קִרְיַת חֻצוֹת", היא עי מלאה שווקים.

"וַיֵּלֶךְ בִּלְעָם עִם בָּלָק וַיָּבֹאוּ קִרְיַת חֻצוֹת - עיר מלאה שווקים אנשים ונשים וטף בחוצותיה, לומר ראה ורחם שלא יעקרו אלו" (במדבר כ"ב, ל"ט ורש"י ד"ה קרית חצות).

כך ירמיהו, מכנה את שוק האופים כ"חוּץ הָאֹפִים". את השימוש בלשון "חוּץ" לשווקים לומד רש"י מדברי בן הדד לאחאב – "וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק".

*"וַיְצַוֵּה הַמֶּלֶךְ צִדְקִיָּהוּ וַיַּפְקִדוּ אֶת יִרְמְיָהוּ בַּחֲצַר הַמַּטָּרָה וְנָתֹן לוֹ כִּכַּר לֶחֶם לַיּוֹם **מֵחוּץ הָאֹפִים** (משוק נחתומים כמו וחוצות תשים לך בדמשק – רש"י) עַד תֹּם כָּל הַלֶּחֶם מִן הָעִיר..." (ירמיהו ל"ז, כ"א).*

מכך אנו למדים כי הבטחת בן הדד לאחאב "**וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק**", **היא נתינתו לו דריסת רגל בשווקיה המיוחדים**.

על החשיבות העצומה שב"חוצותיה" של דמשק, על המעלה שרואה אחאב בנתינת בן הדד לו דריסת רגל בהן עד כדי לשולחו בברית זו לחופשי, וסיבת היות דמשק ראש לארם, נוכל ללמוד

ממשמעות ה"חוצות" הללו בהקשר להרחבתה של ירושלים עד לדמשק וזיקת היכולת הזו לתכונתה של ארם[2198].

בהתייחסותו של הנביא לזכריה לעתיד מלכויות הגויים לעריהם, הוא מייחס לדמשק את מעלת ה"מנוחה".

*"מַשָּׂא דְּבַר בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ **וְדַמֶּשֶׂק מְנֻחָתוֹ** כִּי לַה' עֵין אָדָם וְכֹל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל" (זכריה ט', א').*

ה"מנוחה" היא מעלתה של ירושלים.

*"כִּי בָחַר ה' בְּצִיּוֹן אִוָּה לְמוֹשָׁב לוֹ. **זֹאת מְנוּחָתִי** עֲדֵי עַד פֹּה אֵשֵׁב כִּי אִוִּתִיהָ" (תהלים קל"ב, י"ג).*

מתוך כך מביא רש"י על נבואת זכריה את ביאורו של רבי יוסי בן דומסקית המבאר את קיום מנוחתו של ה' בדמשק כראיה עתידית של הנביא על הרחבת ירושלים להיות מגעת עד דמשק.

*"בארץ חדרך - ...אמר לו רבי יוסי בן דורמסקית...ומה אני מקיים ודמשק מנוחתו שעתידה **ירושלים להיות מגעת עד דמשק ואין מנוחתו אלא ירושלים** שנאמר זֹאת מְנוּחָתִי עֲדֵי עַד (תהלים קל"ב, י"ג)[2199] א"ל ומה אני מקיים ונבנתה עיר על תלה אמר לו שאין עתידה לזוז ממקומה כך ברייתא שנויה בסיפרי" (רש"י לעיל, זכריה ט', א').*

כיוון שלא יתכן לבאר "הרחבה" זו של ירולשים כפשוטו, באופן שהעיר ירושלים תתרחב עד לדמשק, מבארים חז"ל "הרחבה" זו באופן ששכינת ה' השורה בירושלים, עתידה להרחיב את התגלותה עד לדמשק.

"ודמשק מנוחתו – זהו בית המקדש ששכינתו תהא מגעת עד דמשק. מנוחה זו שכינה וכן הוא אומר כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה"[2200] (מהר"י קרא שם, זכריה ט' א' ד"ה ודמשק מנוחתו).

אמנם, כיוון זה בביאור דברי הנביא זכריה בנוי על ייחוס תואר "מנוחתו" לירושלים. מתוך כך "וְדַמֶּשֶׂק מְנֻחָתוֹ" מייחס את דמשק להיות אף היא חלק מ"פרברי" ירושלים. אולם, לא כך הוא פשט הכתוב, שאינו מייחס את דמשק לירושלים, אלא נותן את תואר "מְנֻחָתוֹ" לדמשק **מצד עצמה**. משמעות הדבר היא, כי מצד פשט דברי זכריה הנביא, ישנה לדמשק מעלה עודפת על ירושלים, שעל כן יש מקום לכנות דווקא אותה כ"מְנֻחָתוֹ" של ה'.

על מעלה זו נוכל לעמוד מהתייחסות נוספת של חז"ל להרחבתה של ירושלים לעתיד לבוא.

*"...אמר לו, מה אני מקיים (יחזקאל מ"א, ז') וְרָחְבָה וְנָסְבָה לְמַעְלָה לְמַעְלָה לַצְּלָעוֹת כִּי מוּסַב הַבַּיִת לְמַעְלָה לְמַעְלָה סָבִיב סָבִיב לַבַּיִת עַל כֵּן רֹחַב לַבַּיִת לְמַעְלָה, **שעתידה ארץ ישראל להיות מרחבת ועולה מכל צדדיה כתאנה זו שצרה מלמטה ורחבה מלמעלה** ושערי ירושלם עתידים להיות מגיעים עד דמשק, וכן הוא אומר (שיר השירים ז', ה') אפך כמגדל הלבנון צופה פני דמשק, **וגליות באות וחונות בתוכה שנאמר** (זכריה ט', א') **ודמשק מנוחתו**, ואומר (ישעיה ב', ב' – ג') והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים ואומר והלכו עמים רבים וגו'" (ספרי דברים פיסקא א' ד"ה כיוצא בו).*

את מעשה הרחבתה של ירושלים עד לדמשק מתארים חז"ל בסִפְרִי כהרחבתה של התאנה מבסיסה הצר לנופה הרחב. אל "הרחבה" זו נוהרים הגויים למצוא שם את מנוחתם. תיאור זה של חז"ל כבר נותן יסוד של עדיפות לדמשק על פני ירושלים. בעוד ירושלים מהווה יסודה הצר של הופעת השכינה, דמשק מהווה את תצורת הרחבתה, עד כדי שאת נבואת אחרית הימים "ונהרו אליו כל הגויים" מייחס ה"ספרי" ל"הרחבה" הזו שבדמשק.

את תנועת השכינה מממדה הצר שמנקודת מוצאה שבירושלים, לממדה הרחב, מתארים חז"ל בהתייחסותם אל אבן השתיה שבקודשי הקודשים, כתנועת התפתחות העובר מטבורו ועד להרחבת גופו.

[2198] "...אַפֵּךְ (לשון פנים – רש"י) כְּמִגְדַּל הַלְּבָנוֹן צוֹפֶה פְּנֵי דַּמָּשֶׂק - ... פניך צופות פני דמשק מצפות לבא שערי ירושלם עד דמשק שעתידה **להרחיב** עד דמשק" (שיר השירים ז', ה' ורש"י ד"ה כמגדל הלבנון צופה פני דמשק).

[2199] "כִּי בָחַר ה' בְּצִיּוֹן אִוָּה לְמוֹשָׁב לוֹ. זֹאת מְנוּחָתִי עֲדֵי עַד פֹּה אֵשֵׁב כִּי אִוִּתִיהָ" (תהלים קל"ב, י"ג – י"ד).

[2200] "כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה (זו שילה – רש"י) וְאֶל הַנַּחֲלָה (זו ירושלים – רש"י) אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ" (דברים י"ב, ט').

*"ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה, ללמדך שכשברא הקב"ה את עולמו, כילוד אשה בראו. מה ילוד אשה **מתחיל מטבורו ומותח לכאן ולכאן לארבעת צדדיו, כך התחיל הקב"ה לברוא את העולם מאבן שתיה ומקדש הקדשים, וממנה הושתת העולם**, ולכך נקראת אבן שתיה שממנה התחיל הקב"ה לברוא את עולמו" (מסכתות קטנות מסכת שמחות ספר חיבוט הקבר פרק א' הלכה א').*

עולה אם כן, שמעלתה של דמשק היא ביכולה להופיע את שכינת ירושלים ב"הרחבה". מתוך כך מצד זה ניתנת לה מעלת "מְנֻחָתוֹ" של ה' כמעלה עצמית לה. קריאת מעלתה זו כמעלתה של ירושלים המכונה אף היא "מנוחתו" של ה', מלמדת שאם בהרחבת עולמו של ה' מנקודת הטבור שבקודש הקודשים לארבעת רוחות העולם, מתרחבת ומתגשמת הוויית הברואים **אולם במחיר הגבלת הוויית האין סוף בהם**, אין כך הדבר בדמשק. למרות הרחבתה של הוויית גופה מעבר לנקודת הציון שבירושלים, לא רק שאין היא מאבדת את צביון אין סופיותה, אלא בכוח הרחבתה היא מהווה מקום מנוחתה של השכינה מקביל למקום מנוחתה שבירושלים. **דמשק הינה ירושלים מצד הווייתה המורחבת**.

יכולת הזו של הרחבת נקודת הציון שבירושלים, מופיעה דמשק ב"חוצותיה".

את צד ההרחבה מנקודת ה"ציון" להיות מקום "מנוחה", מתאר הכתוב במשלי וביאור ה"אבן עזרא במקום, בייחס שבין **אֶרֶץ וְחוּצוֹת**, מצד הרחבתה של הארץ להיות מקום יישוב.

*"בְּטֶרֶם הָרִים חֹלָלְתִּי. עַד לֹא עָשָׂה **אֶרֶץ וְחוּצוֹת** וְרֹאשׁ עַפְרוֹת תֵּבֵל - ...וחוצות **הם השווקים והטעם על הקרקעית הראוייה ליישוב**..." (משלי ח', כ"ה – כ"ו אבן עזרא עד לא עשה ארץ וחוצות).*

את היחס הזה שבין מקור היווצרותה של הארץ, להרחבתה להיות מקום יישוב, מתרגם רש"י בהתייחסותו אף הוא אל "אֶרֶץ וְחוּצוֹת", כיחס שבין ארץ ישראל ושאר הארצות.

"ארץ וחוצות - ארץ ישראל ושאר ארצות" (רש"י שם, משלי כ"ו).

זיהוי ה"חוצות" כארצותם של הגויים, הוא כדוגמת ייחוס ה"ספרי" לעיל לדמשק כמקום מנוחת הגלויות בתוכה ונהירת הגויים אליה.

*"...**וגליות באות וחונות בתוכה שנאמר** (זכריה ט', א') **ודמשק מנוחתו**, ואומר (ישעיה ב', ב' – ג') והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים..." (ספרי דברים פיסקא א ד"ה כיוצא בו).*

את פן האין סוף שב"מנוחת" דמשק המקבילה ל"מנוחת" ירושלים, אנו פוגשים בפן נוסף שבהוויית ה"חוצות" המוציא אותן אל מעבר לגדר הארץ להיות כשמים.

*"ויוצא אותו החוצה, רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי וכי מחוץ לעולם הוציאו שאמר הכתוב ויוצא אותו החוצה **אלא אחוי ליה שוקקי שמיא** המד"א **עד לא עשה ארץ וחוצות**..." (בראשית רבה פרשה מ"ד ד"ה יב ויוצא אותו).*

בהתייחסותם של חז"ל להוצאת ה' את אברהם החוצה להבטיח לו זרע, לומדים חז"ל כי ה"החוצה" הזה הוא חוץ להוויית הארץ – שאראה לו את "שווקי השמים". את ייחוס לשון ה"החוצה" ל"שבילי השמים" לומדים חז"ל מן הפסוק במשלי – "עַד לֹא עָשָׂה **אֶרֶץ וְחוּצוֹת**".

בביאורם השני, "מושכים" חז"ל את ה"החוצה" אף מעל לכיפת הרקיע.

*"...אמר רבי יהודה בשם ר' יוחנן העלה אותו **למעלה מכיפת הרקיע**, הוא דאמר ליה הבט נא השמימה אין הבטה אלא מלמעלה למטה..." (המשך בראשית רבה פרשה מד ד"ה יב ויוצא אותו).*

כך הוא המקור בבראשית

*"**וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה** וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ - לפי פשוטו הוציאו מאהלו לחוץ לראות הכוכבים... דבר אחר הוציאו*

מחללו של עולם והגביהו למעלה מן הכוכבים, *וזהו לשון הבטה מלמעלה למטה" (בראשית ט"ו, ה' ורש"י ד"ה ויוצא אתו החוצה).*

מגמת ה"חוץ" הזו, המתייחסת לשבילי הרקיע או אף מעל לכיפת הרקיע, היא מגמת ה"חוצות" המופיעה בדמשק, המאפשרת להרחבתה להיות בבחינת "מנוחה" שאינה נופלת מ"מנוחתה" של ירושלים, למרות יציאתה ממצב ה"ציון". בזכות הנגישות הזו של דמשק אל "ישוקקי דשמיא", מתאפשרת הרחבתה של משתית אין סוף החיים המופיעה במקדש לרמת מימוש הראויה ליישוב, בלא לגרוע ממרחבי אין סופיותה.

משיכה זו של "חוצות" דמשק אל שבילי השמים, מנקזת אותנו אל חיבורם של ארם אל דמשק, להיות דווקא היא ראש למלכותם.

כפי שבארנו בהתייחסותנו אל מקור מחצבתה של רבקה[2201] ובפרשת יפתח הגלעדי,[2202] וכפי שהזכרנו לעיל, "ארם" לוקחים את נקודת מוצא כוחם מרום השמים, וקובעים את יישובם במקום בו ניתן לאדם הכוח לעלות אל הרקיע, לעשות לו שָׁם שֵׁם[2203].

נגישות זו שלהם לשמים, היא שמחברת אותם לדמשק, מקום בו מורחבים "חוצותיה" עד ל"ישוקקי שמיא". חיבור יכולת זו של דמשק, אל מקור הוויית כוחם של דן, כפי שלמדנו מציון מקום רדיפתו של אברהם את ארבעת המלכים עד דן ועד לדמשק במקביל[2204], הוא המבליט בדמשק את כוחה לדלות ולהשקות. אם ב"דן" מצינו כי מימיו נסתרים במערה בתוכה של הארץ[2205], ושמה "ליש" מבליט את פועלה של הארץ על יושביה ללושם בין שיניה[2206], הרי כוח ה"חוצות" שדמשק, להרחיב את שערי ירושלים, הוא זה המושך "החוצה" אף את כוחות תוך הארץ שבדן, לממשם ככוח נגלה בידיו של האדם להשקות עימו את עולמו. את יכולת ההרחבה הזו, של "חוצות" דמשק, מציע בן הדד מלך ארם לאחאב, לאחר תבוסתו במלחמה.

בכך, מעצים אחאב את מרחב שלטונו שלא היה לו עד כה מעצמו. עד עתה ראינו כי כוחו של אחאב הוא מכוח חיבורו אל "אהלת" הארץ ו"אהלת" השמים[2207]. מתוך כך מגיע לו שליטונו ב"כיפה"[2208], או כפי ההגדרה המצמצמת – תחת כל כיפת השמים[2209]. אולם שייכותם של ארם ל"רום השמים" וה"חוצות" שבדמשק אף מעל לכיפת הרקיע[2210], מאפשרת לאחאב להפיק הן מכיפת הארץ והן מכיפת הרקיע הוויות חיים שלא ניתן היה להוציאן אל הפועל בגבולות ה"כיפה" או ה"אהלה" עליהן שלט עד כה. כוחה של דמשק לדלות ולהשקות[2211], מפיקה הן מירושלים[2212] והן ממערת פמיאס[2213] יכולות שלא ניתן היה להחצינן ללא מפגשן עם כוחה של ארם.

[2201] בפרק – "גזירת רבקה ממקורה הרם, אל ישראל" (עמ'____).

[2202] פרק "גוויות חזקות ובריאות כגוית המלאכים" (עמ'____).

[2203] כך הבאנו לעיל מרש"י על איוב המזהה את ארץ ארם כארץ עוץ, על שם נטילת האדם משם עצות רעות למרידה בה' לשלוט אף בעליונים בדור הפלגה.

"אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ - פי' בארץ ארם כמה דכתיב את עוץ בכורו מבני נחור (בראשית כ"ב)...ד"א בארץ עוץ בארץ שנוטלין ממנו עצות רעות על הקב"ה...ומה עצה נטלו שהיו אומרים לא כל הימנו ליטול את העליוני' וליתן לנו את התחתונים אלא בואו לארץ שנער ...ונעשה מגדל וראשו מגיע בשמים ונעשה לנו שם (בראשית י"א)..." (איוב א', א' ורש"י שם).

[2204] "וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת **וַיִּרְדֹּף עַד דָּן**. וַיֵּחָלֵק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וַעֲבָדָיו וַיַּכֵּם וַיִּרְדְּפֵם עַד חוֹבָה אֲשֶׁר מִשְּׂמֹאל לְדַמָּשֶׂק" (בראשית י"ד, י"ד – ט"ו).

"וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יֱקוֹק מַה תִּתֶּן לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר" - לפי התרגום מדמשק היה, ולפי מדרש אגדה **שרדף המלכים עד דמשק**" (בראשית ט"ו, ב' ורש"י ד"ה דמשק).

[2205] "...ויקראו לו ללשם דן בשם דן אביהם (יהושע י"ט), וא"ר יצחק: לשם זו פמייס, ותניא יוצא ירדן ממערת פמייס..." (בכורות נ"ה, ע"א).

[2206] "א"ר לוי שבעה שמות יש לו לארי ואלו הם, ארי, שחל, כפיר, לביא, ליש, שחץ, גור אריה...**ליש שבשרו של אדם לש בשיניו**" (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקנט).

[2207] כפי שלמדנו מכינוי שמה של שומרון אָהֳלָה ובעקבותיה ירושלים – אָהֳלִיבָה - "בֶּן אָדָם שְׁתֵּים נָשִׁים בְּנוֹת אֵם אַחַת הָיוּ...וּשְׁמוֹתָן אָהֳלָה הַגְּדוֹלָה וְאָהֳלִיבָה אֲחוֹתָהּ וַתִּהְיֶינָה לִי וַתֵּלַדְנָה בָּנִים וּבָנוֹת וּשְׁמוֹתָן שֹׁמְרוֹן אָהֳלָה וִירוּשָׁלַם אָהֳלִיבָה" (יחזקאל כ"ג, ב' – ד').

[2208] "תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש" (מגילה י"א, ע"א).

[2209] כפי ביאור רש"י במקום – "מלכו בכיפה - תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י מגילה י"א, ע"א).

[2210] כפי שראינו בלשון ה"החוצה" שבאברהם - "ויוצא אותו החוצה...אמר רבי יהודה בשם ר' יוחנן העלה אותו **למעלה מכיפת הרקיע**" (בראשית רבה פרשה מד ד"ה יב ויוצא אותו).

[2211] כפי לימוד חז"ל מכינויו של אליעזר עבד אברהם "דמשק אליעזר".

"וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יֱקוֹק מַה תִּתֶּן לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר - ...ובתלמוד דרשו נוטריקון דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים" (בראשית ט"ו, ב' ורש"י ד"ה דמשק).

אולם אף שאחאב מצליח בחיבוק האחווה שהוא מחבק את בן הדד[2214] לנכס אליו אף את מַתַּת קו התפר שבין ארם וישראל בדמשק, אין הוא קונה בכך את קו התפר הקדום יותר שבין ארם וישראל ברמות גלעד. בכדי להבין את הסיבה לדבר, נחזור שוב אל נקודת המוצא הארמית כפי שמופיעה בלבן.

רמות גלעד – כוח פועלו של האדם כ"רום השמים"

כפי שבארנו בפרשת הזדווגותו של יעקב עם לבן[2215], רום השמים העצמי[2216] המוחלט שבלבן המתראה בשמו – "לבן" כלֻבן השמים, מביא לניצולו המוחלט את חומרי הארץ לקיומו והופעתו של ממד שמים זה. כך מתגלה הדבר בתרפים המנצלים עד מוות את בכוריות החומר להפיק ממנו את כוח דיבור השמים[2217]. התקרבות הוויית רום השמים הזו אל ארץ ישראל עד דמשק, משנה את יחסי הגומלין הללו שבין רום השמים והוויית הארץ באופן שלא רק שנותן לגיטימציה של חיים לגופי הארץ, אלא עד כדי העצמת רום השמים את הוויית הארץ להפיק ממנה את תוכה הספון, החוצה לגילוי. יכולת זו שבקו התפר הזה היא המכונה "דמשק" – "דולה ומשקה", והיא הניתנת לאחאב על ידי בן הדד בהבטחתו - וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק[2218].

אולם בקו התפר הקדום יותר המופיע במפגשם של לבן ויעקב בהר הגלעד מצינו תוצרי חיבור אחרים. כפי שהזכרנו לעיל, ירידת לבן ממקומו לקרבת ארץ ישראל, אל הר הגלעד, מביאה את לבן לגילויי אחווה כלפי תוצרי גופו לראות בבני יעקב כבניו[2219], לחשוף את זלפה ובלהה אף הן כבנותיו[2220] ולדאוג לעת עונת תשמישן[2221]. מתוך העצמת רום השמים הזה את הוויית הגוף, מופיעה עוצמת המרות השלטונית המאפיינת את רום השמים כהוויית אין סוף באדם בעצם כוח שלטונו. כך ראינו ביפתח[2222], הקושר את הקשר לשכינה בהעמדת שלטונו לפני ה'[2223]. תוצר נוסף

[2212] כפי נבואת שעתידה ירושלים להרחיב עד לדמשק - מַשָּׂא דְּבַר ה' בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ וְדַמֶּשֶׂק מְנֻחָתוֹ - ...ומה אני מקיים ודמשק מנוחתו שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק" (זכריה ט', א' ורש"י ד"ה בארץ חדרך).

[2213] היוצאת כאמור מדן – "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: למה נקרא שמו ירדן - שיורד מדן. א"ל ר' אבא לרב אשי: אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, (יהושע י"ט) ויקראו לו ללשם דן בשם דן אביהם, וא"ר יצחק: לשם זו פמייס, ותניא יוצא ירדן ממערת פמייס" (בכורות נ"ה, ע"א).

כש"דן" ו"דמשק" כאמור, מופיעות במקביל בתיאור גבול רדיפתו של אברהם. דן, בתיאור המלחמה:

"וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף עַד דָּן. וַיֵּחָלֵק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וַעֲבָדָיו וַיַּכֵּם וַיִּרְדְּפֵם עַד חוֹבָה אֲשֶׁר מִשְּׂמֹאל לְדַמָּשֶׂק" (בראשית י"ד, י"ד – ט"ו).

ו"דמשק", בהזכרת אברהם את אליעזר בשם "דמשק אליעזר".

"...וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר - ...ולפי מדרש אגדה **שרדף המלכים עד דמשק**..." (בראשית ט"ו, ב' ורש"י ד"ה דמשק).

[2214] בקריאתו לו "אחי" לאחר תבוסתו במלחמה, והעלאתו על המרכבה – "...וַיֹּאמֶר הַעוֹדֶנּוּ חַי אָחִי הוּא...וַיֹּאמֶר בֹּאוּ קְחֵהוּ וַיַּצֵּא אֵלָיו בֶּן הֲדַד וַיַּעֲלֵהוּ עַל הַמֶּרְכָּבָה" (מלכים א', כ', ל"ב – ל"ג).

[2215] בפרק - לבן הארמי – עיגון "רום השמים" ביעקב" (עמ'____).

[2216] שכ"גוי" מופיע לו מכוח עצמו ולא מכוח ההתגלות האלוהית. כך למדנו בפרק "הוויית רום השמים שמכוחו העצמי של האדם, אל מול הוויית השמים עצמם" (עמ'____), מתוך הזיקה של ארם אל כוחם של דור הפלגה המורדים בשמים לקנות להם שָׁם שֵׁם.

[2217] "...וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ... - דהוון נכסין גברא בוכרא וחזמין רישה ומלחין לה במילחא ובוסמנין וכתבין קוסמין בציצא דדהבא ויהבין תחות לשנה ומקימין לה בכותלא וממלל עמהון" (תרגום: היו שוחטים אדם שהוא בכור ומולקין את ראשו ומולחין במלח ובשמים וכותבים כשפים בציץ זהב ונותנים תחת לשונו ומעמידין אותו בכותל ומדבר עימהם מה ששואלים אותו עתידות) (בראשית ל"א, י"ט ותרגום יהונתן שם).

[2218] מלכים א', כ', ל"ד.

[2219] באופן המוציא מן הדעת אפשרות לפגוע בהם – "וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לִי הוּא וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ - איך תעלה על לבי להרע להן" (בראשית ל"א, מ"ג ורש"י ד"ה מה אעשה לאלה).

זאת בניגוד לכוונתו הראשונית.

"יֶשׁ לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם אֶמֶשׁ אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הִשָּׁמֶר לְךָ מִדַּבֵּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע" (בראשית ל"א, כ"ט).

[2220] מפילגש – "אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ רְאֵה אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ - בנתי בנתי - שתי פעמים, אף בלהה וזלפה בנותיו היו מפלגש" (בראשית ל"א, נ' ורש"י ד"ה בנתי בנתי).

[2221] "אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי... - למנוע מהם עונת תשמיש" (בראשית ל"א, נ' ורש"י ד"ה אם תענה את בנתי).

זאת כנגד עת היות יעקב אצל לבן, שם נקראות בלהה וזלפה "שפחות".

"וַיִּתֵּן לָבָן לָהּ אֶת זִלְפָּה שִׁפְחָתוֹ לְלֵאָה בִתּוֹ שִׁפְחָה...וַיִּתֵּן לָבָן לְרָחֵל בִּתּוֹ אֶת בִּלְהָה שִׁפְחָתוֹ לָהּ לְשִׁפְחָה" (בראשית כ"ט, כ"ד – כ"ט).

[2222] בפרק "השלטת הגלעד שָׁם קניין אף על גוף האדם" (עמ' _____).

של חיבור עוצמת רום השמים עם הווייית הגוף מופיע הגלעד באליהו, בכוח גופו להיות חזק כגופות המלאכים[2224] ובהדגש אלוהיות עצמיותו[2225].
יוצא אם כן, שבעוד שהעצמת רום השמים בקו התפר שבין ארם לבין ישראל בדמשק, מאפשרת לאהלת השמים (המקדש וירושלים), ואהלת הארץ (מי הפמיאס), להרחיב ולהופיע ל"חוצות"[2226], הרי העצמת רום השמים בקו התפר של ארם עם ישראל בגלעד, מעצימה את **גופי האדם עצמו** להקנות לו יכולות וטבעים מכוח רום השמים, שאינם מוקנים לו מעצם הווייית גופו ויכולת פעולתו הבסיסיים. גוף חזק כמלאך ועצמיות אלוהית[2227] וכוח פעולה שלטונית בעלת עוצמת פעולה אלוהית[2228] . הבדל זה שבין שתי ההוויות המתפתחות באחאב מתוך מגעו עם ארם הוא גם המבדיל בין היכולת שנקנתה לו בחיבורו עם דמשק להרחיב את שלטון אהלת השכינה על גופי החיים מעצם מגעו עם גופי חיים אלו המביאים לפריסתם כפריסת האין סוף (חוצות לשכינה המופיעה בירושלים כ"ציון"[2229] ופריצת מי מערת פמיאס החוצה), לבין הופעתה בעצמיות האדם וגופו שאז גם מגיעה היכולת הזו לפעול את רום השמים בכוח הבחירה החופשית של האדם.

את התמקדות קו הגלעד, להופיע את מעלת חיבורו בין הווייית ארם להווייית ישראל - **באדם**, אנו מוצאים אף בקו הופעת השכינה המקביל לו בעבר הירדן המערבי – בשכם.

על הקבלת רמות גלעד לשכם, אנו למדים מן ההשואה שעושים חז"ל בין ערי המקלט של עבר הירדן המערבי, לבין אלו בעבר הירדן המזרחי.

שכם – כוח פועלו של האדם כהווייית הארץ

*"...והיאך היו מכוונות חברון ביהודה כנגד בצר במדבר, **שכם בהר אפרים כנגד רמות בגלעד**, וקדש בגליל כנגד גולן בבשן" (דברים רבה פרשת ואתחנן ד"ה לנוס שמה רוצח).*

בנתינת יעקב ליוסף את בכורת הנחלה, משמש לשון "שְׁכֶם" להגדרת נחלתו העודפת של יוסף על שאר אחיו, זאת במקביל להתכוונות לשון זו לעיר שכם ממש.

"וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי - שכם ממש, היא תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך...דבר אחר שכם אחד היא הבכורה שיטלו בניו שני חלקים, ושכם לשון חלק הוא..." (בראשית מ"ח, כ"ב ורש"י ד"ה שכם אחד על אחיך וד"ה בחרבי ובקשתי").

אולם, לשון "שְׁכֶם" יותר משהיא קרובה להיות במשמעות של "חֵלק", קרובה היא להיות יותר במשמעות של "כתף" – כתף האדם.

כך הוא באיוב.

*"כְּתֵפִי **מִשְׁכְּמָה** תִּפּוֹל... - הוא רחב הכתף" (איוב ל"א, כ"ב ורש"י ד"ה משכמה).*

כך מתרגם תרגום יונתן את תיאור של שאול – "מִשְׁכְּמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם" – "מכתפו ומעלה".

[2223] "...וַיְדַבֵּר יְפְתָּח **אֶת כָּל דְּבָרָיו** לִפְנֵי ה' בַּמִּצְפָּה – **התנאי שביניהם**" (שופטים י"א, י"א ורש"י ד"ה את כל דבריו).

[2224] "העוה"ב אין בו גוף. א"א דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד, וחיי ראשי לא היה דעת חז"ל על זה...אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב..." (השגת הראב"ד רמב"ם הלכות תשובה פרק ח' הלכה ב').

[2225] כפי שבארנוהו מצד החסרון בפרק "חסרון הוויית השלטון את מחשבת המציאות והרצון" (עמ'_____) ומהפן החיובי בפרק - "מַה לְּךָ פֹּה אֵלְיָהוּ – התעקשות אליהו לחיבור הוויית הגויות אל מעלת הר סיני" (עמ'_____), בהדגשתו של אליהו את הרצון לקחת את נפשו - וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶּחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (מלכים א', י"ט, י').

[2226] בהרחבת ירושלים עד לדמשק, וביכולת הדלייה מן הפמייאס להופיע את מימיו החוצה.

[2227] כדוגמת אליהו, כפי שבארנו בפרק "גוויות חזקות ובריאות כגוית המלאכים" (עמ'_____).

[2228] כדוגמת יפתח ואף כדוגמת אליהו הנביא בדרך תפקודו כנביא מול אחאב כפי שמבואר בפרק "ההעצמת הגלעדיות את כוח השלטון בהופעת האין סוף" (עמ'_____).

[2229] ממנה מושתת העולם – "ושתיה היתה נקראת. תנא: שממנה הושתת העולם. תנן כמאן דאמר **מציון נברא העולם**" (יומא, נ"ד, ע"ב).

*"וְלוֹ הָיָה בֵּן וּשְׁמוֹ שָׁאוּל בָּחוּר וָטוֹב וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשְׁכְּמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם - וליה הוה בר ושמיה שאול עולים ושפיר ולית גברא מבני ישראל שפיר מניה **מכתפיה** ולעלא רם מכל עמא" (שמואל א', ט', ב' ותרגום יונתן שם).*

כמאפיין של כוח, מהווה הכתף את כוח המשענת והביטחון.

*"בְּתָפְשָׂם בְּךָ בַּכַּף תֵּרוֹץ וּבָקַעְתָּ לָהֶם כָּל כָּתֵף וּבְהִשָּׁעֲנָם עָלֶיךָ תִּשָּׁבֵר וְהַעֲמַדְתָּ לָהֶם כָּל מָתְנָיִם - באתכניותהון בך ביד מלך תקיף תתמסר וייבד בית **רוחצניהון** ובאסתמכותהון עלך תתבר ולא תהי להון לבית וסמכון" (יחזקאל כ"ט, ז' ותרגום יונתן שם).*

את "כָּל כָּתֵף" מתרגם יונתן כ"רוחצניהון" שתרגומו – מבטח ומשענת.

מבטח ומשענת אלו, המאפיינים את ה"שכם", הם המציבים אותה כאחד מתוארי המלכות, בכוחה לתת משענת לנסמכים עליה.

*"**וְנָתַתִּי מַפְתֵּחַ בֵּית דָּוִד עַל שִׁכְמוֹ** וּפָתַח וְאֵין סֹגֵר וְסָגַר וְאֵין פֹּתֵחַ. וּתְקַעְתִּיו **יָתֵד בְּמָקוֹם נֶאֱמָן** וְהָיָה לְכִסֵּא כָבוֹד לְבֵית אָבִיו" (ישעיהו כ"ב, כ"ב – כ"ג).*

את מַפְתֵּחַ בֵּית דָּוִד הניתן על שכמו של אֶלְיָקִים בֶּן חִלְקִיָּהוּ[2230], מבאר רש"י כמפתחות בית המקדש ושלטון בית דוד.

"מפתח בית דוד - ת"י מפתח בית מקדשא ושולטן בית דוד" (רש"י שם, ישעיהו כ"ב, כ"ב ד"ה מפתח בית דוד).

את הכוח שבנתינת המפתחות דווקא על השכם, מבאר רש"י בהתייחסותו להמשך הכתוב – "וּתְקַעְתִּיו **יָתֵד בְּמָקוֹם נֶאֱמָן**".

*"ותקעתיו יתד במקום נאמן - ואמניניה אמרכל מהימן משמש באתר קיים ת"י נאמן לי' קיום מקום שהוא **נאמן לנשענים עליו** כי לא ימעט סרס את המקרא ותקעתיו יתד נאמן במקום" (המשך רש"י שם, ישעיהו כ"ב, כ"ג ד"ה ותקעתיו יתד במקום נאמן).*

התקיעה כיתד נאמן במקום, היא המאפיינת את המלכות המופיעה כ"שְׁכֶם". יסודה של מלכות זו היא, היותה בסיס נאמן לנשענים עליה[2231].

עולה אם כן, שִׁשְׁכֶם הניתנת ליוסף יֵתר אחד על אחיו - מגדירה ביוסף הן את חלק האדמה והן את כוח האדם במקביל. מצד אחד, העיר שכם או הנחלה המוספת שמקבל יוסף ייתר על אחיו, ובמקביל כוח ה"שכם" שבו, יתר על אחיו, הנותן לו עוצמה של שלטון, מצד יכולתו להוות מבטח נאמנן לנשענים עליו, כיתן נאמן בארץ.

זהות זו שבין תכונת הארץ ותכונת האדם שביוסף, כפי שמופיעה בשְׁכֶם, היא המביאה לכנות את אופייה של השכינה השורה בתחומו של יוסף בשילה כאוהל השוכן **באדם**.

*"וַיִּטֹּשׁ מִשְׁכַּן שִׁלוֹ אֹהֶל **שִׁכֵּן בָּאָדָם**" (תהלים ע"ח, ס').*

פרשת נסיון הזדווגותו של יעקב עם העיר שכם[2232], מפגישה אותנו עם שיא כוח פועלו של האדם כפי תכונת הארץ, המופיע בשכם, על ידי בן המקום עצמו - "שְׁכֶם בֶּן חֲמוֹר הַחִוִּי נְשִׂיא הָאָרֶץ"[2233]. בשמו ובתוארו, משלב שכם בן חמור בתכונתו בין הוויית "שכם" והוויית הנחש, להחזיר לחיים

[2230] כמובא בפסוקים שלפני כן – "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וְקָרָאתִי לְעַבְדִּי לְאֶלְיָקִים בֶּן חִלְקִיָּהוּ. וְהִלְבַּשְׁתִּיו כֻּתָּנְתֶּךָ וְאַבְּנֵטְךָ אֲחַזְּקֶנּוּ וּמֶמְשַׁלְתְּךָ אֶתֵּן בְּיָדוֹ וְהָיָה לְאָב לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם וּלְבֵית יְהוּדָה" (ישעיהו כ"ב, כ' – כ"א).

[2231] באופן דומה אולם כאפיון מלכות שיש בה תנועה, מופיעה מלכות יוסף על ישראל במשמעות של "רֹעֶה" "רֹעֵה יִשְׂרָאֵל הַאֲזִינָה נֹהֵג כַּצֹּאן יוֹסֵף יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים הוֹפִיעָה - רעה ישראל - מנהיגם ופרנס שלהם יוסף וכל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב" (תהלים פ', ב' ורש"י ד"ה רעה ישראל).

[2232] בפרק – "חֲמוֹר הַחִוִּי נְשִׂיא הָאָרֶץ – התרוממות הנחש למעלת בעל עצמות" (עמ'____).

[2233] בראשית ל"ד, ב'.

כפי הוויית הארץ (בחוש ובמגע) את "שכמם", לאחר איבוד חיית השדה[2234] את "רגליה" ואיבוד הגוף את "עורמתו"[2235] בחטא האדם הראשון.

אל מול מאפיין השכינה הזה שבשכם, המבליט את כוחו של האדם להופיע את פועלו כאדמה, עומדת רמות גלעד בעברו המזרחי של הירדן לממש אף היא את עוצמתה כתכונה עצמית באדם. אולם בעוד בעבר הירדן המערבי מופיע האדם בעצמיותו את כוחה של האדמה, וזאת מכוח הדיבור האלוהי והתורה המכוונות מעת התגלות ה' לאברהם את הוויית השמים לגלות מחדש את כוח הארץ[2236], הרי ברמות גלעד, מתוך שהוויית רום השמים הפועלת בו הינה עצמית כהמשך קו החיים המפעיל את דור הפלגה, הרי המשקל העצמי בהופעת האין סוף באדם הינו גדול שם לאין ארוך מזה שמופיע באדם במקבילתו שבעבר הירדן המערבי. אל הקניין העצמי הזה באדם, לא מגיע אחאב בברית האחווה שהוא כורת עם בן הדד. אף שבקשר האחווה הזה ניתנים לאחאב "חוצות" דמשק, הנגזרות מכוחם של "א – רם" להרחיב ל"שוקקי שמיא", להפיק מ"אהלת" הארץ ו"אהלת" השמים, הרחבת מימוש, הרי את העצמת כוחה של ארם **באדם עצמו**, **כיכולת פעולה עצמית בעלת השלכה של אין סוף**, הוא אינו קונה.

על היכולות הטמונות בשלטון על מקום קו התפר הזה שבין לבן ליעקב ברמות גלעד, מעבר ל"חוצות" שקונה אחאב בנצחונו על בן הדד, נוכל ללמוד מפרשת כרם נבות היזראלי. שתילתה של פרשה זו בין פרשת כריתת ברית האחווה שבין אחאב ובן הדד, לשים "חוצות" בדמשק ובין פרשת מות אחאב ברמות גלעד, מלמדת כי משקל רב לה ביצירת הקשר שבין נבואת מיכה לאחאב לאחר כריתתו ברית עם בן הדד - "יַעַן שַׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ"[2237], לבין מימושה בפועל במלחמת רמות גלעד.

כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים

מהתבוננות שטחית, נראה היה לכאורה לטעות ולראות את פרשת כרם נבות, כביטוי נוסף לרשעותו חסרת הגבולות של אחאב, המשתף פעולה ברציחתו של נבות, למען מימוש תאוותו.

"וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל אֵצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן. וַיְדַבֵּר אַחְאָב אֶל נָבוֹת לֵאמֹר תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ וִיהִי לִי לְגַן יָרָק כִּי הוּא קָרוֹב אֵצֶל בֵּיתִי וְאֶתְּנָה לְךָ תַּחְתָּיו כֶּרֶם טוֹב מִמֶּנּוּ אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ אֶתְּנָה לְךָ כֶּסֶף מְחִיר זֶה. וַיֹּאמֶר נָבוֹת אֶל אַחְאָב חָלִילָה לִּי מֵיקֹנָק מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי לָךְ. וַיָּבֹא אַחְאָב אֶל בֵּיתוֹ סַר וְזָעֵף עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וַיֹּאמֶר לֹא אֶתֵּן לְךָ אֶת נַחֲלַת אֲבֹתָי וַיִּשְׁכַּב עַל מִטָּתוֹ וַיַּסֵּב אֶת פָּנָיו וְלֹא אָכַל לָחֶם...וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אַחְאָב כִּי מֵת נָבוֹת וַיָּקָם אַחְאָב לָרֶדֶת אֶל כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי לְרִשְׁתּוֹ" (מלכים א', כ"א, א' – ט"ז).

אולם התבוננות מדוקדת יותר בפרטי הפרשה, מלמדת כי לא ניתן כך לראותה.

הקושי הראשון, הוא בצורך בפרשה זו לאחר נבואתו של מיכה אל אחאב - "יַעַן שַׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ"[2238]. גם אם חטא אחאב בחמדה זו של כרם נבות להביא למותו על מנת ליורשו, סופו הוכרע כבר בנבואתו של מיכיהו על שליחתו לחופשי של בן הדד. הכתוב אם כן אינו נצרך לכאורה לפרשיה זו, ויכול היה לעבור ישירות למעשה המלחמה ומותו של אחאב ברמות גלעד, שם מתקיימת נבואת מיכיהו.

אולם בפועל, הכתוב לא רק שמכניס בין הפרשיות את פרשת כרם נבות, אלא נוקט בלשון חיבור מהותית ביניהם - "וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה"[2239]. בכל המקום בהן נוקט הכתוב בלשון זו, לומדים חז"ל על קשר יוצא מגדר הרגיל בין הפרשה הנוכחית לזו הקודמת לה.

[2234] "וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהִים" (בראשית ג', א').

[2235] כפי שלמדנו מזיקת הפסוק "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבּוֹשָׁשׁוּ" (בראשית ב', כ"ה) לפסוק שאחריו – "וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהִים" (בראשית ג', א').

[2236] כפי שלמדנו מהתגלות ה' לאברהם בציווי לו – לך לך מארצך. על כך הרחבנו בפרק "להתחבר אל הארץ מכוח השמים" (עמ'_____).

[2237] "וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שַׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ" (מלכים א', כ', מ"ב).

[2238] מלכים א', כ', מ"ב

[2239] מלכים א', כ"א, א'.

כך באברהם, לאחר נצחונו על ארבעת המלכים.

"אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה לֵאמֹר אַל תִּירָא אַבְרָם אָנֹכִי מָגֵן לָךְ שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד" (בראשית ט"ו, א').

מלשון זו, לומדים חז"ל על דאגתו של אברהם, שמה קיבל בנצחון זה שכר על כל צדקותו.

"כל מקום שנאמר אחר סמוך, אחרי מופלג. אחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים והיה דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי" (רש"י שם, בראשית ט"ו, א' ד"ה אחר הדברים האלה).

כך בפרשת העקידה.

"וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי" (בראשית כ"ב, א').

מלשון זו לומדים חז"ל על כך שנסיון זה מגיע לאברהם לאחר שבהולדת יצחק (בפרק שלפני כן), אין הוא מקריב לה' מאום.

"אחר הדברים האלה - יש מרבותינו אומרים אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד, אמר לו כלום עשה אלא בשביל בנו, אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב" (רש"י שם, בראשית כ"ב, א' ד"ה אחר הדברים האלה).

וכך הוא ביוסף בפרשת אשת פוטיפר (ובפרשות נוספות)[2240].

"וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ אֶל יוֹסֵף וַתֹּאמֶר שִׁכְבָה עִמִּי" (בראשית ל"ט, ז').

מלשון זו לומדים חז"ל שנסיון זה בא על יוסף, מפאת הממשלה שנתן לו אדונו[2241], שבהתייה החל אוכל ושותה ומסלסל בשערו.

*"ויהי יוסף יפה תואר - כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו, אמר הקב"ה אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה בך את הדוב, מיד ותשא אשת אדוניו וגו' - **כל מקום שנאמר אחר סמוך**" (רש"י שם, בראשית ל"ט, ז').*

באופן דומה, אף את פרשת כרם נבות היזראלי, מקשרים חז"ל לפרשת נבואתו של מיכיהו על שליחתו של אחאב את בן הדד לחופשי.

*"ויהי אחר הדברים האלה - **עוד אחרת לקרב מיתתו**" (רש"י מלכים א', כ"א, א' ד"ה ויהי אחר הדברים האלה).*

אמירה זו - "עוד אחרת לקרב מתתו", מפתיעה ביותר כיוון שלשונה קרובה להצביע על כך כי פרשה זו הנפתחת עתה – פרשת כרם נבות, הינה מאת ה', במטרה לקרב את מותו, בעוד מן הפשט נראה כי כולה תוצר חמדתו של אחאב.

רמז זה של הכתוב, מצריך אם כן לבחון, מדוע "מפיל" ה' את אחאב דווקא בפרשה זו שלכאורה כלל אינה קשורה לכל מעשיו עד כה? באיזה אופן כן קשורה פרשה זו לפרשה הקודמת של שחרור בן הדד בברית לחופשי?

[2240] כגון באסתר – "אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה גִּדַּל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶת הָמָן בֶּן הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי וַיְנַשְּׂאֵהוּ" (אסתר ג', א'). שם מבאר רש"י – "אחר הדברים האלה - שנבראת רפואה זו להיות לתשועה לישראל".

"רפואה זו" היא כתיבת טובתו של מרדכי לאחשוורוש בספר דברי הימים.

"בַּיָּמִים הָהֵם וּמָרְדֳּכַי יֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ קָצַף בִּגְתָן וָתֶרֶשׁ שְׁנֵי סָרִיסֵי הַמֶּלֶךְ מִשֹּׁמְרֵי הַסַּף וַיְבַקְשׁוּ לִשְׁלֹחַ יָד בַּמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ. וַיִּוָּדַע הַדָּבָר לְמָרְדֳּכַי וַיַּגֶּד לְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לַמֶּלֶךְ בְּשֵׁם מָרְדֳּכָי. וַיְבֻקַּשׁ הַדָּבָר וַיִּמָּצֵא וַיִּתָּלוּ שְׁנֵיהֶם עַל עֵץ וַיִּכָּתֵב בְּסֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ" (אסתר ב', כ"א – כ"ג).

[2241] "בפסוק שלפני כן – "וַיַּעֲזֹב כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיַד יוֹסֵף וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה כִּי אִם הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל וַיְהִי יוֹסֵף יְפֵה תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה" (בראשית ל"ט, ו').

קושי נוסף לבודד את פרשת כרם נבות מלהיות חלק ממהלך מובנה בדרכו של אחאב, נובע מן ההפרש שבין ציווי הנבואה של ה' אל אליהו, לבין נבואתו בפועל אל אחאב.

בעוד ה' מצווה את אליהו על אחאב ישירות ביחס למעשהו בפרשת כרם נבות –

"קוּם רֵד לִקְרַאת אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן הִנֵּה בְּכֶרֶם נָבוֹת אֲשֶׁר יָרַד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ. וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' הֲרָצַחְתָּ וְגַם יָרָשְׁתָּ וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' בִּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת יְלַקְּקוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה" (מלכים א', כ"א, י"ח – י"ט).

מתנבא אליהו לאחאב לכאורה על דרכו הכללית נגד רצון ה'.

"וַיֹּאמֶר אַחְאָב אֶל אֵלִיָּהוּ הַמְצָאתַנִי אֹיְבִי וַיֹּאמֶר מָצָאתִי יַעַן הִתְמַכֶּרְךָ לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה'. הִנְנִי מֵבִיא אֵלֶיךָ רָעָה וּבִעַרְתִּי אַחֲרֶיךָ וְהִכְרַתִּי לְאַחְאָב מַשְׁתִּין בְּקִיר וְעָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל. וְנָתַתִּי אֶת בֵּיתְךָ כְּבֵית יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וּכְבֵית בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה אֶל הַכַּעַס אֲשֶׁר הִכְעַסְתָּ וַתַּחֲטֵא אֶת יִשְׂרָאֵל" (מלכים א', כ"א, כ' – כ"ב).

מכיוון שלא ניתן לומר כי אליהו מתעלם משליחות נבואתו של ה' ומתנבא לאחאב כרצונו, אנו נצרכים להבין כי המדובר הוא באותה נבואה, שרק "עיצובה" בדברי אליהו, שונה מאופן הצבתה על ידי ה'. הבנה זו, מחברת אם כן אף היא את פרשת כרם נבות לדרכו הכללית של אחאב, כתוצר ישיר ממנה.

אכן, דקדוק בפרטי פרשת כרם נבות מלמד, כי היא רחוקה מאוד מלהיות פרשיה פשוטה של מעשה גזלה ורצח.

עיון במהלך המשא ומתן שבין אחאב ונבות, ופגיעתו של אחאב מסרובו של נבות למכור לו את כרמו, מלמד כי רצונו של אחאב אינו חמדה סתמית לשאינו שלו, אלא יש לה כיוון מסויים מאוד.

"וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל אֵצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן. וַיְדַבֵּר אַחְאָב אֶל נָבוֹת לֵאמֹר תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ וִיהִי לִי לְגַן יָרָק כִּי הוּא קָרוֹב אֵצֶל בֵּיתִי וְאֶתְּנָה לְךָ תַּחְתָּיו כֶּרֶם טוֹב מִמֶּנּוּ אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ אֶתְּנָה לְךָ כֶּסֶף מְחִיר זֶה" (מלכים א', כ"א, א' – ב').

בקשתו של אחאב נראית על פניה, בקשה פשוטה לקנות את כרמו של נבות, מסיבת קירבתה אל ביתו של אחאב המעונין שתשמש לו לצרכיו.

בסירובו, מדגיש נבות את חוסר רצונו למכור את נחלת אבותיו.

*"וַיֹּאמֶר נָבוֹת אֶל אַחְאָב חָלִילָה לִּי מֵה' **מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי לָךְ**" (מלכים א', כ"א, ג').*

אמנם, בתוך סירובו שוזר נבות מילה נוספת – "לָךְ"! אין נבות אומר לאחאב – "חָלִילָה לִּי מֵה' מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי", אלא – "חָלִילָה לִּי מֵה' מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי **לָךְ**". לשון זו משנה את מיקוד הסירוב חוסר רצונו של נבות להיפרד מנחלת אבותיו, לחוסר רצון של נבות לתת את נחלתו לאחאב!

תגובתו של אחאב, מלמדת כי אף מצד אחאב אין בקשתו כפשוטה. אין רצונו סתם בכרם.

*"וַיָּבֹא אַחְאָב אֶל בֵּיתוֹ סַר וְזָעֵף עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וַיֹּאמֶר **לֹא אֶתֵּן לְךָ אֶת נַחֲלַת אֲבֹתָי** וַיִּשְׁכַּב עַל מִטָּתוֹ וַיַּסֵּב אֶת פָּנָיו וְלֹא אָכַל לָחֶם" (מלכים א', כ"א, ד').*

בתיאור זעפו של אחאב, אין הכתוב מזכיר את סירובו של נבות כסרוב לתת לאחאב את כרמו שהוא הלשון המתאימה כנגד לשון בקשתו של אחאב – "תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ", אלא את סירובו לתת לו את נחלתו. אם מצד סרובו של נבות נכון היה יותר להזכיר את עניין הנחלה כסיבת סרובו לאחאב, הרי ביחס לזעפו של אחאב, לא שאלת נחלתו של נבות לכאורה היא העומדת למולו, אלא בקשת כרמו. למרות זאת בוחר הכתוב לייחס את זעפו של אחאב בעניין סרובו של נבות מצד אי נתינתו לו את נחלתו. הדגש זה מסיט את רצונו של אחאב מרצון סתמי לרכישת אדמה הקרובה אל ביתו לצרכיו, לרצון ממוקד יותר לקבל דווקא את נחלתו של נבות אליו.

מדוע אם כן ממוקד נבות בסרובו דווקא כלפי אחאב? מדוע ממוקד אחאב ברצונו את כרמו של נבות, דווקא כלפי היותה נחלת אבותיו של נבות? תשובה בדבר נוכל לקבל מהתבוננות בפרשת המלך, שלכאורה אמורה הייתה לפתור את בעייתו של אחאב אל מול נבות באופן הפשוט ביותר.

*"וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶת כָּל דִּבְרֵי ה' אֶל הָעָם הַשֹּׁאֲלִים מֵאִתּוֹ מֶלֶךְ. וַיֹּאמֶר זֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם אֶת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשָׂם לוֹ בְּמֶרְכַּבְתּוֹ וּבְפָרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מֶרְכַּבְתּוֹ. וְלָשׂוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ וּכְלֵי רִכְבּוֹ. וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרַקָּחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאֹפוֹת. **וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו**. וְזַרְעֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם יַעְשֹׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעֲבָדָיו. וְאֶת עַבְדֵיכֶם וְאֶת שִׁפְחוֹתֵיכֶם וְאֶת בַּחוּרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֶת חֲמֹרֵיכֶם יִקַּח וְעָשָׂה לִמְלַאכְתּוֹ. צֹאנְכֶם יַעְשֹׂר וְאַתֶּם תִּהְיוּ לוֹ לַעֲבָדִים" (שמואל א', ח', י' – י"ז).*

לכאורה דיני המלך הללו, שבתוכם הקביעה – "וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו", צריכים היו לאפשר לאחאב לקיחה מן הדין את נחלתו של נבות, גם ללא רצונו[2242].

כך מביא הזוהר בפירוש, התמהה מדוע נענש אחאב על מעשה נבות, שהרי מדיני המלך זכאי היה לקחת את כרמו.

*"...ומלה תמיהה דאמר אצא והייתי רוח שקר בפי וגו' ותו מ"ט אתענש עליה אחאב דהא דינא דאורייתא דשוי שמואל קמייהו דישראל הכי הוא דכתיב (שמואל א' ח') את שדותיכם וכרמיכם וזיתיכם הטובים יקח, **ואי אחאב נטל ההוא כרם בנבות דינא הוה**, ותו דהוה יהיב ליה כרמא אחרא או דהבא ולא בעא..." (זוהר כרך א' פרשת וישב דף קצ"ב ע"ב).*

עולה אם כן, כי ברמת הפשט הבסיסי, פרשת המלך שמציב שמואל לפני העם מאפשרת למלך לא רק את לקיחת פירותיהם, אלא אף את שדותיהם, כל שדה שהיא, ואף לצרכיו הפרטיים. זאת כפי המגמה שמציג הזוהר בשאלתו. מתוך כך, יכול היה גם אחאב לקחת את שדהו של נבות בכפיה.

תשובת הזוהר לשאלה זו היא, כי אכן נבואתו הקשה של אליהו לאחאב על פרשת כרם נבות, אינה על זכותו לקחת את השדה, אלא על שותפותו בהריגתו ללא דין של נבות.

*"...ותו על מה דקטל ליה לנבות ונטל כרמא דילה קטולא אמאי קטיל ליה **אלא על דקטיל ליה בלא דינא אתענש**, קטל ליה בלא דינא ונסיב כרמא דילה, ובגין כך כתיב (מ"א כ"א) הרצחת וגם ירשת ועל דא אתענש" (המשך הזוהר שם, כרך א' פרשת וישב דף קצ"ב ע"ב).*

על פי הזוהר, אף שאת כרמו יכול היה אחאב לקחת בכפיה, את הריגתו הוא עושה ללא דין. על כך מגיעה נבואתו הקשה של אליהו.

תפיסה זו את זכותו של אחאב בכרם נבות, מקשה ביותר על הבנת מעשהו. אם אכן זכות המלך לקחת בכפיה אף מנחלת העם ואף לצורך עצמו, מדוע מציע אחאב לנבות כרם חליפי, או כסף תמורת כרמו ואינו לוקחה לכתחילה בכפיה? ואף אם רצה לכתחילה לקחתו בקניין, מדוע לאחר שנבות אינו מסכים לכך, לא לקחה אז בכפיה, אלא הוא הורגו ללא דין ואז יורש אותה ממנו?

נראה שתשובה לשאלות קשות אלו בדרך פעולתו של אחאב, נוכל לקבל דווקא מתו"ס בסנהדרין המביא כמה ביאורים השוללים את זכותו של אחאב לקבל את נחלת נבות על בסיס פרשת המלך ב"שמואל".

"תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו ועוד דבפרק הכונס צאן לדיר (ב"ק ס', ע"א) קאמר דוד שאל אם היה יכול להחליף גדישין של שעורין מישראל לתת בפני בהמתו וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א', ח') יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור ועי"ל דנענש לפי ששאל הכרם לעשות ע"ז דכתיב (מלכים א', כ"א) והיה לי לגן ירק כמו המתקדשים והמטהרים אל הגנות (ישעיה ס"ו) והנקדן תירץ דאינו

[2242] אמנם הרמב"ם בהלכות מלכים מצמצם מאוד את זכות המלך על נחלות ישראל בבארו את "**וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו**", לא כזכות על הקרקע עצמה, אלא על יבולה בלבד, ובהגבילו אף מעשה זה רק בעת יציאתם למלחמה.

"ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו **כשילכו למלחמה** ויפשטו על מקומות אלו **אם אין להם מה יאכלו אלא משם**, ונותן דמיהן, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ד' הלכה ו').

*מותר רק בשדות הרחוקים מן העיר דלא מעלי כל כך אבל כרם נבות היה אצל היכל אחאב **בשומרון**[2243] וע"ל דדוקא בשדה מקנה אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא כמו שהשיב נבות חלילה לי מתתי נחלת אבותי לך אי נמי דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום" (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').*

בהתייחסותו לדעת שמואל – "כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו"[2244], מבאר תו"ס כי דין המלך בשמואל לא כלל את רצונו של אחאב מכמה סיבות. האחת – ההיתר בפרשת המלך הוא לתת שדותיהן של ישראל לעבדיו, אך לא לעצמו. השניה – בחינם יכול לקחת, אולם הוא הציע לנבות תמורה כספית וממילא חשב נבות שרשות בידו לסרב. השלישית – עונשו של אחאב בה לו (וממילא ניתן להבין שאף סרובו של נבות[2245]), כי רצה כרם זה לעבודה זרה. הרביעית – ההיתר לקחת נחלתם של ישראל הוא רק בשדות רחוקים מן העיר ולא בקרובים אליו. החמישית – ההיתר למלך הוא רק בשדות קניין, אבל לא בנחלת אבות. השישית – פרשת המלך בשמואל תקפה רק במלך על ישראל ויהודה יחדיו, ובמלוכה המגיעה מאת ה', ואחאב לא מלך על יהודה ומלכותו לא באה לו מאת ה'.

בראייה פשוטה, הסברו השני של תו"ס הוא העולה בקנה אחד עם דרכו של הזוהר.

"...ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור..." (תוספות לעיל סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

הסיבה לכך היא, כי הבנה זו של התו"ס מבוססת על כך שפרשת המלך בשמואל, מאפשרת למלך לקחת אף מנחלותיהם של ישראל ואף לעצמו, אלא שאחאב בוחר לבקש מנבות את נחלתו בקניין. אולם דווקא התוצאה של מהלך זה שלא לנקוט בזכות הכפיה השמורה למלך, אלא בדרך הקניין, המביאה לאחאב את עונשו על הריגת נבות שחשב כי רשות בידו לסרב, מעלה את שאלת נקיטתו של אחאב בדרך זו באופן חריף עוד יותר. לא רק שאחאב לא היה נצרך לכאורה לנקוט בדרך הקניין על מנת לקבל את נחלתו של נבות, אלא שנקיטתו בדרך זו רק "מסבכת" אותו בגזר דין מוות עליו על השתתפותו בהריגתו של נבות. אם כן, מדוע נכנס אחאב לכתחילה לדרך זו? ולאחר שנכנס ונבות מסרב, מדוע אין הוא חוזר לנקוט כפי פרשת המלך לקחת את נחלת נבות בכפיה, אלא הוא פונה לעשות זאת על ידי הריגתו?

בחירתו זו של אחאב בדרך המסובכת לכאורה של מעשה הקניין, במקום בלקיחתו בכפיה את נחלת נבות, מחייבת אותנו להבין כי בדרך הקניין, יכול היה אחאב להשיג מה שלא יכול היה בדרך כפיית המלכות. על כן הוא הולך דווקא בדרך זו. על מעלת מעשה הקניין בנסיונו של אחאב לקבל את נחלת נבות, אנו יכולים ללמוד מביאורי התו"ס הנוספים לשאלה מדוע נענש אחאב.

בביאורו הראשון הוא מביא כי זכותו לקחת היא רק לעבדיו אף לא לעצמו. בביאור נוסף מביא התו"ס כי אחאב נענש "לפי ששאל הכרם לעשות לעשותו "גן ירק" [שעל פי תו"ס מבואר כעבודה זרה כמו המתקדשים והמטהרים אל הגנות" (ישעיה ס"ו)]. בביאור שלאחר מכן מביא התו"ס כי לקיחתו של המלך מותרת "רק בשדות הרחוקים מן העיר דלא מעלי כל כך אבל כרם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון". בהסבר נוסף מביא התו"ס שיכולת המלך היא "דוקא בשדה מקנה אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא". ובהסברו האחרון הוא מבאר כי "פרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום".

[2243] לכאורה ההעמדת תו"ס כי הכרם הייתה בשומרון קשה ללשון הכתוב בתחילת פרשת הכרם – "...כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי **אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל** אֵצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', כ"א, א'). על בסיס לשון זו של הכתוב אכן מבאר המלבי"ם (וכן ה"מצודת דוד) כי כי נחלת נבות הייתה ביזרעאל ועל כן לא מחוייב היה לתיתה לאחאב.
"כי הגם שלפעמים יערב לב מלך לקחת כרם או שדה וכמ"ש ואת כרמיכם יקח ונתן לעבדיו...לכן אמר כי הכרם היה ביזרעאל ואחאב היה מלך שומרון ר"ל שומרון היתה עיר מלכותו, לא יזרעאל, והיכלו אשר ביזרעאל אינו בית מלכות רק היכל שלו לא מצד שהוא מלך" (מלבי"ם על מלכים שם, א', כ"א, א' ד"ה כרם היה לנבות היזרעאלי). וכך הוא לומד מדברי הפסוק – "קוּם רֵד לִקְרַאת אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל **אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן** הִנֵּה בְּכֶרֶם נָבוֹת אֲשֶׁר יָרַד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ (מלכים א', כ"א, י"ח) – "אשר בשומרון ר"ל שאם היה בית מלכותו ביזרעאל היה לו טענה עליו מצד מורד כי אז היה הכרם לצורך בית מלכותו הכללי, לא כן אחר שבית מלכותו בשומרון".

[2244] במחלוקת רב ושמואל שם – "אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו. רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר (דברים י"ז) שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך. כתנאי, רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו, רבי יהודה אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם, שנאמר שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך" (סנהדרין כ', ע"ב).

[2245] כך מבאר המלבי"ם בפרשה – "והנה אחאב שהיה עוע"א היה דרכו להעמיד הבעל על הגן שלו...שלכן לא רצה לתתו לו מפני שרצה לעשות בו ע"ז (מלבים שם, מלכים א', כ"א ב' ד"ה וידבר).

לכאורה הסברים נוספים אלו של התו"ס אינם עולים בקנה אחד עם הסברו כי "יכול היה ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור", שהרי על פי ההסברים האחרים לא יכול היה אחאב לקחת כרם זו, אם מצד שרק לעבדיו יכול לקחת לעצמו, אם מצד שלא יכול היה לקחת ל"גן ירק", אם מצד שהרשות היא רק בשדות רחוקים, אם מצד שהדבר אינו ניתן בשדות נחלה ואם מצד שאין הוא ממלא אחר הגדרת המלך שבשמואל – על כל ישראל ומאת המקום. כל אלו מהווים מניעות לאחאב מלקחת את כרם נבות, בעוד שעל פי ההסבר התולה את עונשו של אחאב כי פנה בבקשת מכירה, אפשרות לקיחת נחלתו של נבות, אכן כן קיימת. למרות זאת, תו"ס מביא את כל הסבריו בלשון "אי נמי" שמשמעותה היא תוספת על ההסברים הקודמים, ולא במקומם; נקיטתו זו של תו"ס בלשון ה"אי נמי", מחייבת להבין כי גם אותו צד שמביא תו"ס כי אחאב יכול היה לקחת בחינם, אינו סותר את המניעות האחרות שהוא מביא בהסבריו האחרים. משמעות הדבר היא כי גם אם היה אחאב לוקח את כרם נבות בחינם, הייתה בלקיחה זו המניעות המופיעות בהסבריו האחרים של תו"ס. כלומר, שלקיחה זו לא הייתה כמו לקיחה שאדם לוקח לעצמו, אלא ברמת שייכות פחותה, כמו זו שאדם לוקח לעבדיו. כמו כן, לקיחת חינם זו לא הייתה יכולה לאפשר לו לייעד כרם זו להיות "גן ירק"[2246]. כמו כן לקיחה זו לא הייתה מביאה לו את מעלת השדות הקרובים אל העיר. כך גם לא הייתה לקיחה זו אף שהייתה נעשית בשדה אחוזה, מביאה לו אלא מעלת שייכות של שדה מקנה. ולבסוף, לקיחה זו כוחה היה כלקיחת מלכות חלשה שאינה על ישראל ויהודה ומאת המקום. על כל החולשות הללו רוצה אחאב להתגבר דרך לקיחתו את כרם נבות במעשה קניין! אולם מביאור תו"ס את טעותו של נבות, מתברר כי מעשה הקניין אותו פועל אחאב שונה לחלוטין ממעשה הקניין הרגיל. ברור הוא שמעשה קניין אף שהזיקה האישית בו גדולה מזיקת השייכות הנובעת מכוח כפיית המלכות[2247], אין בכוחה לפעול על נחלת שדה אחוזה פעולת שייכות מוחלטת, שהרי מעשה קניין פועל על שדה אחוזת נחלה רק עד היובל ולא לצמיתות[2248]. מביאור תו"ס "אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור", אנו למדים כי "שאלת המכירה" של אחאב, לא כשאלת מכירה של הדיוט הייתה, אלא כשל מלך! צפייתו של אחאב היא כי במעשה הקניין הוא יופיע מוחלטות כפי מוחלטות מעשה הלקיחה בכפייה שבפרשת המלך. בכך מצפה אחאב לקבל ליידיו את כל המעלות הנמנעות מלקיחת המלך הרגילה שלא דרך מעשה קניין מלכותית זו. מתוך היות לקיחה זו במעשה קניין, לתת לה את השיכות האישית שאינה רק שייכות ברמה של "ונתן לעבדיו". בלקיחת קניין זו מצפה אחאב כי יוכל לממשה לא רק כ"כרם" אלא גם כ"גן ירק"[2249] . שמעלתו הקניינית, תביא לו שייכות בכרם אל מעלתה כ"שדה עיר" ולא כשדה מרוחק. שתוקף מעלתו ה"מלכותית" של קניין הזה תביא לו שייכות כשייכות שדה אחוזה ולא רק כשדה מקנה רגיל, ולבסוף שבהיות מעשה השייכות שהוא מבצע שייכות קניינית מצד אחד אבל מלכותית מצד שני, תתן לו גם את מעלת השייכות המלכותית שכרגיל קיימת רק במלכות מלאה על ישראל ויהודה ורק בהיותה מעת המקום. יצירת השייכות שעושה אחאב לכרם נבות דרך מעשה הקניין ולא דרך המלכות, נותנת עדיפות למלכותו – מלכות ישראל, ביחס לזו שמעורבת בה מלכות יהודה[2250], וכן עדיפות למלכותו המושתתת בכוח יצירתו של האדם, ביחס לזו המופיעה מאת המקום.

את הערך המוסף שמצפה אחאב להופיע במלכותו דווקא דרך בקשת קניין כרם נבות, שלא יכול היה לקבל מזכות המלכות לכרם זו, אנו מוצאים בהקבלה מפתיעה שעושה הזוהר בין בקשת קניין אחאב את כרם נבות, לבין צורך דוד המלך לקנות את גורן ארוונה היבוסי, אף שהיה שולט עליו שליטה מדינית וצבאית.

"פתח ואמר (שמואל ב', כ"ד) הכל נתן ארונה המלך למלך וגו', וכי ארונה מלך הוה ואף על גב דחברייא אוקמוה, אלא דוד דכתיב ביה (שם ה') כל מכה יבוסי ויגע בצנור וגו' ואיהו נטל ותפיש לירושלם ומדידיה הוה אמאי קנה בכספא, ואי תימא אף על גב דהוות ירושלם דידיה דדוד ההוא אתר אחסנתיה דארונה הוה כמה דהוה בנבות היזרעאלי דאף על גב דשליט

[2246] כשאת משמעות "גן ירק" זה ה"מתורגם" על ידי תו"ס כעבודה זרה עוד לא בארנו.

[2247] וממילא ניתן היה לראות בפעולת שייכות שכזו על ידי אחאב כשייכות שקרובה יותר להיות ברמת שייכות "שלו" ולא רק ברמת שייכות המקבילה לנתינה "לעבדיו".

[2248] "בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ. וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו. בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ. לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מְקֻנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מְקֻנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ - ... כשתמכור או תקנה קרקע דע כמה שנים יש עד היובל. ולפי השנים ותבואות השדה שהיא ראויה לעשות ימכור המוכר ויקנה הקונה, שהרי סופו להחזירה לו בשנת היובל..." (ויקרא כ"ה, י"ג – ט"ז ורש"י ד"ה במספר שנים אחר היובל תקנה).

[2249] מגמת שינוי שתבואר בהמשך.

[2250] בהיותה בנוייה על קשר הממשות אל החומרים (כפי שראינו בכוחה של לגימה בפרשת ירובעם), ולא על קשר המרות השכלית כפי שדומיננטי יותר במלכות יהודה המושטתת על גורם האין סוף שמן השמים.

אחאב והוה מלכא אצטריך למתבע לנבות ההוא כרם, אוף הכי דוד..." (זוהר כרך ב' (שמות) פרשת ויקהל דף רי"ד ע"א).

תרגום: "פתח ואמר, הכל נתן ארונה המלך למלך וגו'. וכי ארונה היה מלך. אע"פ שהחברים העמידוהו, אלא דוד שכתוב בו כל מכה יבוסי ויעג בצינור וגו' שהוא לקח וכבש את ירושלים, למה קנה אותו בכסף? ואם תאמר, אע"פ שירושלים היתה שלו, של דוד, מקום ההוא היה נחלת אורנה, **כמו שהיה בנבות היזרעאלי, שאע"פ שאחאב היה שולט והיה מלך היה צריך לבקש כרם ההוא, אף דוד כך**...".

את דבריו פותח הזוהר בתמיהה מדוע נצרך היה דוד לקנות את הגורן מאת ארונה המלך לאחר שכבר כבש את כל ירושלים. בניסיון העמדתו תשובה לשאלה זו הוא מעלה את האפשרות כי אף שירושלים ברשותו של דוד הייתה, מקום מושבו של ארונה, שייך היה לו, כפי שהיה אצל נבות היזראלי, שאף שאחאב שלט כמלך, היה נצרך לתבוע את כרם נבות בקניין. ברמת השוואה זו נראה היה לכאורה להבין כי אף שהמלכות שולטת באופן כללי, ברמה הפרטנית נצרכים היו הן דוד בגורן ארונה והן אחאב בכרם נבות, להיעזר במעשה הקניין בכדי להעביר מקומות אלו לרשותם. אולם המשך דברי הזוהר בעניינו של ארונה, משנים את כל התמונה.

"...אלא ודאי ארונה מלכא הוה וההוא אתר ברשותיה הוה והוה שליט עלוי וכד מטא זמנא לנפקא מתחות ידיה לא נפיק אלא בסגיאות דמא וקטולא בישראל..." (המשך זוהר שם, כרך ב' (שמות) פרשת ויקהל דף רי"ד ע"א).

***תרגום**: אלא ודאי ארונה היה מלך, ומקום ההוא היה ברשותו והיה שולט עליו, וכשהגיע הזמן לצאת מתחת ידיו, לא יצא אלא בהרבה דם והריגה בישראל.*

הזוהר אינו מתפתה לראות את צורך השלמת שליטתו של דוד על הגורן במעשה קנין, כאקט פרטי בתוך מעגל מלכותו הכוללת של דוד. ברור לזוהר שהתמקדות הכתוב בצורך קניין המקום מאת ארונה היבוסי, משמעותו היא כי לארונה יש במקום זה מעמד של מלך. על כן, לשון הכתוב בפרשה זו היא כמעשה הנעשה בין מלך למלך – "הַכֹּל נָתַן אֲרַוְנָה הַמֶּלֶךְ לַמֶּלֶךְ[2251]". המשכת מלכותו של ארונה המלך על הגורן, למרות כיבוש דוד את ירושלים וצורך העברת שליטתו על המקום דרך מעשה קנין, מלמדים, כי מלכותו של ארונה על מקום הגורן - הוא מקום המזבח העתידי, הינה מלכות שהווייתה היא קניינית. על כן, את מצב המלוכה במקום לא ניתן לשנות אלא דרך מעשה קנין. השוואת מעמד כרם נבות למעמד גורן ארונה, משליך ממילא גם את מעמד מעשה הקניין שבגורן, אל מעשה הקניין אותו מבקש אחאב לבצע בכרם נבות. כפי שהאקט הקנייני בגורן ארוונא הינו אקט של מלכות, אף מעשה הקניין אותו מבקש אחאב לעשות בכרם נבות, הוא אקט של מלכות.

הבנה זו את הערך המוסף **המלכותי** שבבקשת הקניין של אחאב את כרם נבות, מבארת ביותר את תגובתו הקשה של אחאב לסרובו של נבות. אכן אם משמעות סירוב זה הייתה נקודתית לעניין הכרם המדוברת בלבד, קשה להבין את התגובה הקשה כל כך של אחאב - סר וזעף, שוכב על מטתו, מסב פניו ולא אוכל לחם[2252]. אולם על בסיס הבנת בקשת קניינו של אחאב מעת נבות כנסיון של אחאב ליצירת תוקף של מלכות שהווייתה קניינית, סרובו של נבות, הינה סטרית לחי לאחאב לנסיון זה, ומעידה לו על כשלונו. מתוך כך מבוארת גם הקבלת תגובתו של אחאב על סירוב זה של נבות, לתגובתו של אחאב על נבואתו של מיכיהו אליו לאחר שליחתו לחופשי את בן הדד.

כך מסיים הכתוב את פרשת שליחתו של אחאב את בן הדד לחופשי, בסוף הפרק הקודם לפרשת כרם נבות.

*"וַיֵּלֶךְ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עַל בֵּיתוֹ **סַר וְזָעֵף** וַיָּבֹא שֹׁמְרוֹנָה" (מלכים א', כ', מ"ג).*

כך מתאר הכתוב את תגובתו של אחאב לסירובו של נבות.

*"וַיָּבֹא אַחְאָב אֶל בֵּיתוֹ **סַר וְזָעֵף** עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי..." (מלכים א', כ"א, ד').*

חז"ל מבארים לנו כי "סרותו" ו"זעפו" של אחאב לאחר נבואת מכיהו, אינה רק כעס על דבריו הקשים של הנביא, אלא איבוד רוחו.

*"סר וזעף - נסים ודוי, **רוחו סרה ממנו**" (רש"י מלכים א', כ', מ"ג)*

[2251] שמואל ב', כ"ד, כ"ג.

[2252] "וַיָּבֹא אַחְאָב אֶל בֵּיתוֹ סַר וְזָעֵף עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וַיֹּאמֶר לֹא אֶתֵּן לְךָ אֶת נַחֲלַת אֲבֹתָי וַיִּשְׁכַּב עַל מִטָּתוֹ וַיַּסֵּב אֶת פָּנָיו וְלֹא אָכַל לָחֶם" (מלכים א', כ"א, ד').

כך מופיע הדבר בשאול מיד לאחר משיחתו של דוד למלך.

"וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה...וְרוּחַ ה' סָרָה מֵעִם שָׁאוּל וּבִעָתַתּוּ רוּחַ רָעָה מֵאֵת ה'" (שמואל א', ט"ז, י"ג – י"ד).

נבואתו של מיכיהו - "יַעַן שִׂטְנַתְךָ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מְיָד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ"[2253], אינה רק נבואת כליון עתידי לאחאב, אלא יש בה סתימת גולל על מלכותו. על כן, "סרותו" ו"זעפו" אינם רק בפן האישי, אלא גם בפן המלכותי. רוח השכינה ששרתה עליו מכוח מלכותו, סרה ממנו. שימוש הכתוב באותה הלשון לאחר סירובו של נבות למכור את כרמו לאחאב, מלמדת כי המדובר באותה רמה של פגיעה. האפשרות להבין זאת ביחס לממכר הכרם יכולה להתבאר רק על בסיס הבנתנו לעיל את פעולתו של אחאב כנסיון הפעלת כוח מלכותו אף בהווייה הקניינית של החיים, בה לא נגעה המלכות עד כה. מתוך סירובו של נבות, מתברר כשלון יצירת המלכות אותה פועל אחאב, וממילא שוב סרה ממנו רוחו אותה פעל מעצמו.

על אופייה של מלכות זו הפועלת שייכות מוחלטת בשדה הקנייני, נוכל ללמוד מזווית נוספת, מדברי חז"ל, המבקרים את נבות כי לא ידע שלא לעמוד **כנגד השעה**.

חתירת אחאב למלכות "שעה" – מלכות ה"חוצפה"

*"ד"א ויצא יעקב. כתיב לך עמי בוא בחדריך וסגור דלתיך בעדי חבי כמעט רגע עד יעבור זעם (ישעיה כ"ו, כ'), בשעה שאתה רואה **השעה חצופה** לא תעמוד כנגדה אלא תן לה מקום, שנאמר לך עמי בא בחדריך, הסתכלו בי כביכול שראיתי השעה חצופה בעונותיכם לא עשיתי אלא נתתי לה מקום, שנאמר השיב אחור ימינו וגו' (איכה ב', ג'), ואף אתם לך עמי, **שכל מי שעומד כנגד השעה נופל בידה, וכל מי שנותן מקום לשעה, השעה נופלת בידו**, נבות עמד כנגד השעה ונפל בידה שאמר לו אחאב תנה לי את כרמך ויהי לי לגן ירק (מלכים א', כ"א, ב'), מה עשה אמר חלילה לי מה' וגו' (שם, מלכים א', כ"א, ג'), מה נעשה לו, נפל ביד השעה, שנאמר ויעידוהו אנשי בליעל את נבות נגד העם וגו' ויסקלהו באבנים וימות (שם, מלכים א', כ"א, י"ג). אברהם נתן מקום לשעה, וברח מפני נמרוד מלך כשדים וחזרה השעה ונפלה בידו והרג ששה עשר מלכים, שנאמר ויחלק עליהם לילה (בראשית י"ד, ט"ו)..." (מדרש תנחומא פרשת ויצא סימן ה').*

מהי ה"שעה" שאסור לעמוד נגדה, אלא להתכופף עד שתגיעה היא לידך? על כך נוכל ללמוד מסיפורם של אילפא ורבי יוחנן ההולכים להם מחמת דוחקם לקיים עצמם במסחר.

*"אילפא ורבי יוחנן הוו גרסי באורייתא, דחיקא להו מילתא טובא, אמרי: ניקום וניזיל וניעבד עיסקא...אזלו אותבי תותי גודא רעיעא. הוו קא כרכי ריפתא. אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה רבי יוחנן דאמר חד לחבריה: נישדי עלייהו האי גודא ונקטלינהו, **שמניחין חיי עולם הבא ועוסקין בחיי שעה**!..." (תענית כ"א, ע"א).*
***תרגום**: אילפא ורבי יוחנן היו עוסקים בתורה. היו דחוקים ביותר. אמרו: נקום ונלך ונעסוק במסחר...הלכו. ישבו תחת קיר רעוע. היו אוכלים פת. באו שני מלאכי שרת, שמע רבי יוחנן שאומר אחד לחברו: נפיל עליהם קיר זה ונהרגם, **שמניחים חיי עולם הבא ועוסקין בחיי שעה**...".*

את "חיי העולם הבא" מייחס רש"י לתורה. את "חיי השעה" לעולם הזה ולסחורה.

*"חיי העולם הבא - תורה. חיי שעה - **עולם הזה, זה סחורה**" (רש"י תענית כ"א, ע"א).*

יוצא אם כן שעמידתו של נבות כנגד השעה, היא העמדתו את עקרון הנחלה השייך לעולם התורה – חיי עולם, שאינה נמסרת לצמיתות, כנגד עוצמת כוחו של אחאב בעולם הזה, לסרב לו בבקשת קניינו. אמנם, התבוננות בהגדרת מלכותו של אחאב, מלמדת כי כוחו של אחאב בעולם ה"שעה" אינו רק מצד שליטתו המעשית, ממנו היה צריך נבות להיזהר, אלא שלטון מהותי שלו על ממד החיים הזה. כך לומדת הגמרא בברכות.

*"...אמר רב: לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא. **לאחאב בן עמרי - העולם הזה**, ולרבי חנינא בן דוסא - העולם הבא" (ברכות ס"א, ע"ב).*

[2253] מלכים א', כ', מ"ב.

ייחוס העולם הזה לשלטונו המוחלט של אחאב, משנה לגמרי את משמעות דברי חז"ל לעיל – "נבות עמד כנגד השעה ונפל בידה"[2254]. על פי הבנתנו עתה, עמידה זו של נבות אינה רק כנגד המציאות שאינה מאפשרת לממש באותה עת את רצון התורה, אלא כנגד מהות מלכותו של אחאב. סרובו של נבות על פי מהלך זה הינו כנגד מלכות אחאב הבנויה על עולם השעה. מתוך כך מדגיש נבות בסרובו – "חָלִילָה לִּי מֵה' מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי **לָךְ**"[2255]. מירכוז הסירוב אינו ממוקד בחוסר רצונו של נבות למסור את נחלתו, אלא בחוסר רצונו למוסרו לאחאב, הממקם את מלכותו בממד ה"שעה" ומתוך כך בונה את מוחלטות מלכותו דרך מעשה הקניין, בבקשתו לכופה דרך בקשת הקניין.

את דרך המלכות הזו הבנוייה על מעשה קניינו של האדם ועל דרכי העולם הזה בלבד – עולם השעה, מכנים חז"ל לעיל בהתייחסותם לנפילתו של נבות, גם בשם **"שעה חצופה"**.
כפי שבארנו בעניין "חוצפת" המתאווים לבשר ו"חוצפתו" של בלעם[2256], המדובר הוא בניתוב עוצמת האין סוף דרך הווייתו ורצונותיו העצמיים של האדם, עד כדי יכולת הנבעת אין סוף חיים אפילו כנגד רצון ה' העכשווי[2257]. הטייתו של אחאב את הכוח האין סוף שניתן לו בהווייתו הבסיסית – כוח "כיפת השמים", אלא אפיק החיים הקנייני – אפיק עולם השעה, מפגיש אותו במקביל גם עם עוצמתה של ה"חוצפא", להוביל את מהלכי החיים מכוח הרצון העצמי של האדם באופן בלעדי.
רצון זה של אחאב לבניין מלכות שהווייתה היא הוויית "שעה", כליה הם כלי "קניין" וכוחה הוא כוח ה"חוצפא", הוא גם שמביא לכלול בבקשת קניינו את כרם נבות, להפוך את הכרם ל"גן ירק".

מכרם לְגַן יָרָק – מהשקיית השמים למעשה הרגליים

"...תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ וְיִהְיֶה לִּי לְגַן יָרָק" (מלכים א', כ"א, ב').

כפי שראינו לעיל, תו"ס בהתייחסותו לזכותו של אחאב לכוף את רצונו על נבות, מביא באחד מביאוריו, כי הענשתו של אחאב, למרות זכותו כמלך לקחת מנחלת העם, נבעה מרצונו של אחאב להקים בנחלה זו עבודה זרה.

"תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו... ועי"ל דנענש לפי ששאל הכרם לעשות ע"ז דכתיב (מלכים א', כ"א) והיה לי לגן ירק כמו המתקדשים והמטהרים אל הגנות (ישעיה ס"ו) ..." (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

את המקור להיום "גן הירק" כשם נרדף למעשה עבודה זרה מביא התו"ס מישעיהו.

*"הַמִּתְקַדְּשִׁים (המזדמנים אני ואתה נלך ליום פלוני לעבוד לעכו"ם פלונית – רש"י) וְהַמִּטַהֲרִים אֶל הַגַּנּוֹת (**שזורעין שם ירק** ושם היו מעמידין עכו"ם – רש"י) אַחַר אַחַת (סיעה בתר סיעה – רש"י) בְּתוֹךְ (**באמצע הגינה** כן היה דרכם להעמיד' – רש"י)" (ישעיהו ס"ו, י"ז).*

ברור הוא, שאין "גן הירק" מצד עצמו מהווה עבודה זרה. כך גם פשט בקשתו של אחאב - "תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ וְיִהְיֶה לִּי לְגַן יָרָק", אינה בקשה לקביעת עבודה זרה במקום הכרם. אמנם, הצורך שרואה הכתוב להזכיר בבקשת קניינו של אחאב את שינוי יעודו של הכרם לגן ירק, מלמד כי שינוי זה הינו חלק בלתי נפרד מערך פעולתו של אחאב ברצון קניינו את כרם נבות. יש אם כן להבין מה רוצה להשיג אחאב בשינוי יעודו של הכרם לגן ירק, ומתוך כך לבחון מה יש בגינת הירק שמאפשר לה להיות מצע מתאים לעבודה זרה.

נראה שתשובה בדבר נוכל לקבל מן ההבדל שמבדיל הכתוב בין דרך השקיית ארץ ישראל להשקייתה של ארץ מצרים.

*"כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ **כְּגַן הַיָּרָק**. וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים*

[2254] מדרש תנחומא פרשת ויצא סימן ה'.
[2255] מלכים א', כ"א, ג'.
[2256] בפרק – "החוצפא – כוח ה"בשריות" לפרוץ את מניעות גבוליות הבשר" (עמ'_____).
[2257] אך לא כנגז זה המוחלט. כפי שראינו בעניינו של בלעם, המסוגל ללכת לבלק כנגד רצון ה', אולם לא לקלל את ישראל.

*וּבְקָעֹת **לְמִטַּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מָיִם**. אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים י"א, י – י"ב).*

הכתוב מבדיל בין שתי סוגי השקיה. האחת הנהוגה בארץ מצרים המושקת "ברגל", והיא דרך השקיית "גן הירק". אופן ההשקיה השני הוא זה של ארץ ישראל המושקת על ידי הגשמים.

את מעשה ההשקיה ברגל, מציגים חז"ל כחסרון.

*"ארץ מצרים **היתה צריכה להביא מים מנילוס ברגלך** ולהשקותה וצריך אתה לנדד משנתך ולעמול, והנמוך שותה ולא הגבוה, ואתה מעלה המים מן הנמוך לגבוה. אבל זו (פסוק י"א) למטר השמים תשתה מים אתה ישן על מטתך, והקב"ה משקה נמוך וגבוה, גלוי ושאינו גלוי, כאחת.*
*כגן הירק - **שאין די לו בגשמים ומשקין אותו ברגל ובכתף**" (רש"י שם, דברים י"א, י' ד"ה והשקית ברגלך).*

אולם, סיומת הכתוב, מלמדת כי המדובר הוא בהבדל בסיסי של דרך חיים. את ארץ ישראל המושקת מן הגשמים מתאר הכתוב כ"אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה". מתוך כך עולה כי דרך החיים השניה זו שאינה מושקת מן הגשמים אלא מכוח הרגל, אינה תלויה בה' כפי שהדבר בארץ ישראל, אלא בכוח עצמה.

כך בדיוק מתאר הנביא יחזקאל, את מעמדה של מצרים.

*"דַּבֵּר וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוק הִנְנִי עָלֶיךָ פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתַּנִּים הַגָּדוֹל הָרֹבֵץ בְּתוֹךְ יְאֹרָיו אֲשֶׁר אָמַר **לִי יְאֹרִי** (**איני צריך לעליונים** כי יש לי יאורי מספיק כל צרכי – רש"י) **וַאֲנִי עָשִׂיתְנִי** (**בגבורתי ובחכמתי הגדלתי גדולתי וממשלתי** – רש"י)" (יחזקאל כ"ט, ג').*

אי הזדקקותה של מצרים למי הגשמים, והסתפקותה במי היאור, מרחיק מן התלות בה', עד כדי ייחוס מעשה יצירתו ופעולתו של האדם לעצמיותו של האדם בלבד – "וַאֲנִי עָשִׂיתְנִי - בגבורתי ובחכמתי הגדלתי גדולתי וממשלתי".

את אותה המגמה מציג הכתוב בתהילים – "מְנַחֵל בַּדֶּרֶךְ יִשְׂתֶּה עַל כֵּן יָרִים רֹאשׁ" בתיאור התפארות הגויים על קיומם ב"דרך הליכתם".

*"אֲדֹנָי עַל יְמִינְךָ מָחַץ בְּיוֹם אַפּוֹ מָלְכִים. יָדִין בַּגּוֹיִם מָלֵא גְוִיּוֹת מָחַץ רֹאשׁ עַל אֶרֶץ רַבָּה. מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל כֵּן יָרִים רֹאשׁ - מנילוס הנהר **בדרך הליכתו היתה ארצו שותה** ולא היתה צריכה למי גשמים **על כן היה מרים ראש ומתפאר** (יחזקאל כ"ט) **לי יאורי ואני עשיתני**"*
(תהלים ק"י, ה' – ז' ורש"י ד"ה מנחל בדרך ישתה וגו').

כוח זה של השקיית החיים **בדרך ההליכה**, היא דרך הגידול המייחדת את גן הירק – "וְהִשְׁקִיתָ **בְרַגְלְךָ** כְּגַן הַיָּרָק".

נמצאנו למדים, כי "גן הירק" בניגוד לכרם, אינו תלוי בקיומו מן העליונים (הגשמים), אלא בכוחו העצמי של האדם הפועל ברגליו את החיים. בקשתו של אחאב לשנות את יעודו של כרם נבות להיות גן ירק, אינה אם כן רק בקשה לשנות את הגידול שבה, אלא שינוי בדרך החיים, מאלו הניזונים מן העליונים, לאלו הניזונים מעצמם. הבנה זו את דרך החיים המאפיינת את "גן הירק", מבארת ממילא את זיקתו למעשה העבודה זרה. מתוך חילול החיים מכוח רגלי האדם, הופכת הווייתו העצמית של האדם וחומרי החיים המתלווים לו למרכז החיים – "לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עָשִׂיתְנִי". על כן, עובדי העבודה זרה היו מקימים את עבודתם על מצע גן הירק[2258].
רצון זה של אחאב להטות את נחלת הכרם התלויה בהווייתה בהווייתם הגשמים שמן השמים, אל הוויית הארץ התלויה בפעולת רגליו של האדם, משתלב היטב ברצונות האחרים שהוא פועל[2259], לנכס את הכרם לא אל מלכותו[2260] אלא אל עצמו, לנכס אליו לא רק שדה מקנה אל אף נחלת

[2258] "הַמִּתְקַדְּשִׁים וְהַמִּטַּהֲרִים אֶל הַגַּנּוֹת (**שזורעין שם ירק** ושם היו מעמידין עכו"ם – רש"י) אַחַר אַחַת (סיעה בתר סיעה – רש"י) בְּתָוֶךְ (**באמצע הגינה** – רש"י)" (ישעיהו ס"ו, י"ז).

[2259] כפי שהסקנו מן המניעות שהעלה תו"ס לעיל (סנהדרין כ', ע"ב ד"ה המלך מותר וכו'), מדוע נענש אחאב על פרשת כרם נבות.

[2260] שאז מותר לו ליקח רק לעבדיו אך לא למען עצמו, כפי ביאור התו"ס בסנהדרין שהבאנו לעיל – "...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א', ח') יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו..." (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

אבות[2261], ולבצע זאת דרך מעשה קניין ולא בהחרמת מלכות[2262]. אם נחלת האבות נקבעת על ידי שמים[2263], הרי מעשה הקניין נקבע בלעדית על ידי האדם. בעוד מעשה הקניין הוא מוגבל לחזור ביובל, הרי שייכות הנחלה היא מוחלטת ואינה משתנה. בבקשתו מנבות את נחלת אבותיו, בקנין ובמטרה להופכו לגן ירק, מנסה אחאב להוביל קו של מלכות המופיע מכוחו העצמי של האדם והפועל את פעולתו ברמה קניינית להיות חזקה ומוחלטת אף מן השייכות הנחלתית, תוך שינוי זיקתה של המלכות מן השמים אל עצמיותו של האדם.

התבוננות נוספת על מאפיניה של נחלת נבות עצמה, מלמדת על תכונה נוספת אותה מבקש אחאב לקנות לעצמו, מעבר לכוח שליטת ה"רגלים"[2264], מעשה הקנין[2265], והניכוס העצמי[2266], שהעלנו עד כה – תכונת ה"יזרעאליות".

קניין אחאב מִכֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי, את תכונת הזריעה והפיזור על פני הארץ

מפתיחת הכתוב את פרשת כרם נבות היזרעאלי, נראה כי הכרם הנחשקת על ידי אחאב, נמצאת ביזרעאל.

*"וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי **אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל**..." (מלכים א', כ"א, א').*

אולם המשך הכתוב, מבלבל.

"....אֲצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', כ"א, א').

לכאורה, אם הכרם נמצאת "אֲצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן", היא אמורה להיות בשומרון ולא ביזרעאל.

כך אכן, נוקט התו"ס שהבאנו לעיל, בהסברו הרביעי לשאלה מדוע נענש אחאב על פרשת נבות, בבארו כי זכות המלך היא רק בשדות רחוקים מן העיר, ואילו "**כרם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון**".

*"תימה למה נענש אחאב על נבות...והנקדן תירץ דאינו מותר רק בשדות הרחוקים מן העיר דלא מעלי כל כך **אבל כרם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון**..." (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').*

המשך הכתוב המתאר את סיבת רצונו של אחאב בכרם – "כִּי הוּא קִרוֹב אֵצֶל בֵּיתִי", רק מחזקת הבנה זו.

*"וַיְדַבֵּר אַחְאָב אֶל נָבוֹת לֵאמֹר תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ וִיהִי לִי לְגַן יָרָק **כִּי הוּא קָרוֹב אֵצֶל בֵּיתִי** וְאֶתְּנָה לְךָ תַּחְתָּיו כֶּרֶם טוֹב מִמֶּנּוּ אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ אֶתְּנָה לְךָ כֶּסֶף מְחִיר זֶה" (מלכים כ"א, ב').*

מאידך, ממעשיה של איזבל השולחת ספרים אל זקני עירו של נבות, עולה לכאורה כי מקומו של נבות וממילא של כרמו, לא בשומרון היה.

[2261] כפי ביאורו הנוסף הנ"ל – "...ועי"ל דדוקא בשדה מקנה אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא..." (תוספות לעיל סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2262] כפי ביאורו השני של תו"ס הנ"ל – "...ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור..." (תוספות לעיל סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2263] "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה פֵּאמֹר. לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת. לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו יֵתֵּן נַחֲלָתוֹ. אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ לְשִׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ. עַל פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט - הגורל היה מדבר, כמו שפירשתי, מגיד שנתחלקה ברוח הקודש, לכך נאמר על פי ה'" (במדבר כ"ו, נ"ב – נ"ו ורש"י ד"ה על פי הגורל).

[2264] ברצותו את הכרם לגן ירק.

[2265] ברצונו לקנות את נחלת נבות, בלא להשתמש בזכות כפיית המלכות.

[2266] ברצותו את הכרם לעצמו, ולא לעבדיו (כפי דברי התו"ס לעיל בסנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו' בהסברו הראשון).

*"וַתִּכְתֹּב סְפָרִים בְּשֵׁם אַחְאָב וַתַּחְתֹּם בְּחוֹתָמוֹ וַתִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל הַזְּקֵנִים וְאֶל הַחֹרִים **אֲשֶׁר בְּעִירוֹ** הַיֹּשְׁבִים אֶת נָבוֹת...וַיַּעֲשׂוּ אַנְשֵׁי עִירוֹ הַזְּקֵנִים וְהַחֹרִים אֲשֶׁר הַיֹּשְׁבִים בְּעִירוֹ כַּאֲשֶׁר שָׁלְחָה אֲלֵיהֶם אִיזֶבֶל כַּאֲשֶׁר כָּתוּב בַּסְּפָרִים אֲשֶׁר שָׁלְחָה אֲלֵיהֶם" (מלכים א', כ"א, ח' – י"א).*

חיזוק נוסף להיות הכרם בשומרון אנו מקבלים מציווי ה' אל אליהו לרדת אל אחאב בעת הגעתו לרשת את כרם נבות.

*"קוּם רֵד לִקְרַאת אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל **אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן** הִנֵּה בְכַרְמ נָבוֹת אֲשֶׁר יָרַד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ" (מלכים א', כ"א, י"ח).*

לשון "אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן" לכאורה מחזקת את עובדת היות הכרם בשומרון ולא ביזרעאל.

מאידך, שוב באופן הופכי, נבואת אליהו על איזבל כי את בשרה יאכלו הכלבים ביזרעאל, קרובה יותר להבנה כי מקום הכרם הוא ביזרעאל ולא בשומרון.

*"וְגַם לְאִיזֶבֶל דִּבֶּר ה' לֵאמֹר הַכְּלָבִים יֹאכְלוּ אֶת אִיזֶבֶל **בְּחֵל יִזְרְעֶאל** (בבקעת יזרעאל – רש"י)" (מלכים א', כ"א, כ"ג).*

*"בְּחֵל יִזְרְעֶאל", מתורגם – "**באחסנת** יזרעאל" שמשמעותו היא "ינחלה".*

כך גם בנבואת יונה בן אמיתי ליהוא על מלכותו, הוא מנבא את מיתת איזבל לכאורה ביזרעאל ולא בשומרון.

וְאֶת אִיזֶבֶל יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים **בְּחֵלֶק יִזְרְעֶאל** וְאֵין קֹבֵר[2267] מלכים ב פרק ט (י)

גם "חֵלֶק יִזְרְעֶאל" מתורגם כ"אחסנת יזרעאל".

אמנם, במימוש נבואת מותו של אחאב, עולה שוב כי כל פרשת כרם נבות קרובה יותר להיות שומרון ולא ביזרעאל.

בדבריו אל אליהו קובע ה' כי דם אחאב ילוקו הכלבים במקום בו לקקו את דם נבות.

*"וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. קוּם רֵד לִקְרַאת אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן הִנֵּה בְכַרְמ נָבוֹת אֲשֶׁר יָרַד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ. וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' הֲרָצַחְתָּ וְגַם יָרָשְׁתָּ וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' **בִּמְקוֹם אֲשֶׁר לִקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת יְלַקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה**" (מלכים א', כ"א, י"ז – י"ט).*

אם מדברים אלו לא ברור היכן המקום בו מת נבות, מגיע סיפור מותו של אחאב ומימוש דברי ה' ומלמד לכאורה כי בשומרון המדובר. את דמו של אחאב לוקקים הכלבים בברכת שומרון[2268].

[2267] "וַאֲלִישָׁע הַנָּבִיא קָרָא לְאַחַד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים וַיֹּאמֶר לוֹ חֲגֹר מָתְנֶיךָ וְקַח פַּךְ הַשֶּׁמֶן הַזֶּה בְּיָדֶךָ וְלֵךְ רָמֹת גִּלְעָד. וּבָאתָ שָּׁמָּה וּרְאֵה שָׁם יֵהוּא בֶּן יְהוֹשָׁפָט בֶּן נִמְשִׁי וּבָאתָ וַהֲקֵמֹתוֹ מִתּוֹךְ אֶחָיו וְהֵבֵיאתָ אוֹתוֹ חֶדֶר בְּחֶדֶר. וְלָקַחְתָּ פַּךְ הַשֶּׁמֶן וְיָצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר ה' מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל יִשְׂרָאֵל...וַיָּקָם וַיָּבֹא הַבַּיְתָה וַיִּצֹק הַשֶּׁמֶן אֶל רֹאשׁוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל עַם ה' אֶל יִשְׂרָאֵל. וְהִכִּיתָה אֶת בֵּית אַחְאָב אֲדֹנֶיךָ וְנִקַּמְתִּי דְּמֵי עֲבָדַי הַנְּבִיאִים וּדְמֵי כָּל עַבְדֵי ה' מִיַּד אִיזֶבֶל. וְאָבַד כָּל בֵּית אַחְאָב וְהִכְרַתִּי לְאַחְאָב מַשְׁתִּין בְּקִיר וְעָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל. וְנָתַתִּי אֶת בֵּית אַחְאָב כְּבֵית יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וּכְבֵית בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה. **וְאֶת אִיזֶבֶל יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים בְּחֵלֶק יִזְרְעֶאל** וְאֵין קֹבֵר וַיִּפְתַּח הַדֶּלֶת וַיָּנָס" (מלכים ב פרק ט א' – י')

[2268] אמנם חלק מן המפרשים מנסים להתמודד עם בעיתיות זו. הרלב"ג מבאר כי דברי הנביא "בְּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נְבוֹת יְלַקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה", לאו דווקא על אותו המקום היו מכוונים דבריו, אלא מצד הקבלת מידה כנגד מידה.

"אין הרצון בזה שילקקו הכלבים את דם אחאב במקום שנסקל נבות, כי על בריכת שומרון לקקו הכלבים דם אחאב, כמו שנזכר אחר זה (מלכים, כ"ב, ל"ח). אך הרצון בו, כי במדריגת מיתת נבות שלא מת מיתת עצמו ימות אחאב, וכמו שלקקו הכלבים את דם נבות, כן ילוקו את דם אחאב" (רלב"ג מלכים א', כ"א י"ט ד"ה במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות).

ביאור נוסף מבאר הרד"ק, כי מי שטיפת דמו בשומרון זרמו עד ליזרעאל ושם לקקו הכלבים את דמו.

"...ויש לשאול היאך אמר "כדבר ה'", הנה נבות נסקל ביזרעאל ודם אחאב בשומרון לקקוהו הכלבים. ומהנראה כי יזרעאל קרוב לשומרון ומי בריכת שומרון הולכים עד יזרעאל, והמים באו אדומים מן הדם עד יזרעאל ושם לקקו הכלבים את הדם" (רד"ק מלכים א', כ"ב, ל"ח ד"ה וישטוף את הרכב על ברכת שומרון).

*"וַיָּמָת הַמֶּלֶךְ וַיָּבוֹא שֹׁמְרוֹן וַיִּקְבְּרוּ אֶת הַמֶּלֶךְ בְּשֹׁמְרוֹן. וַיִּשְׁטֹף אֶת הָרֶכֶב **עַל בְּרֵכַת שֹׁמְרוֹן** וַיָּלֵקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמוֹ וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֵּר" (מלכים א', כ"ב, ל"ז – ל"ח).*

אמנם, סיפור סופו של יהורם בן אחאב מטה שוב את סיפור כרם נבות אל יזרעאל.

*"וַיָּשָׁב יְהוֹרָם הַמֶּלֶךְ **לְהִתְרַפֵּא בְיִזְרְעֶאל** מִן הַמַּכִּים אֲשֶׁר יַכֻּהוּ אֲרַמִּים בְּהִלָּחֲמוֹ אֶת חֲזָאֵל מֶלֶךְ אֲרָם...**וְיֵרְכֶב יֵהוּא וַיֵּלֶךְ יִזְרְעֶאלָה** כִּי יוֹרָם שֹׁכֵב שָׁמָּה וַאֲחַזְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה יָרַד לִרְאוֹת אֶת יוֹרָם. וְהַצֹּפֶה עֹמֵד **עַל הַמִּגְדָּל בְּיִזְרְעֶאל** וַיַּרְא אֶת שִׁפְעַת יֵהוּא בְּבֹאוֹ וַיֹּאמֶר שִׁפְעַת אֲנִי רֹאֶה...וַיֹּאמֶר יְהוֹרָם אְסֹר וַיֶּאְסֹר רִכְבּוֹ וַיֵּצֵא יְהוֹרָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַאֲחַזְיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה אִישׁ בְּרִכְבּוֹ וַיֵּצְאוּ לִקְרַאת יֵהוּא **וַיִּמְצָאֵהוּ בְּחֶלְקַת נְבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי**. וַיְהִי כִּרְאוֹת יְהוֹרָם אֶת יֵהוּא וַיֹּאמֶר הֲשָׁלוֹם יֵהוּא וַיֹּאמֶר מָה הַשָּׁלוֹם עַד זְנוּנֵי אִיזֶבֶל אִמֶּךָ וּכְשָׁפֶיהָ הָרַבִּים. וַיַּהֲפֹךְ יְהוֹרָם יָדָיו וַיָּנָס וַיֹּאמֶר אֶל אֲחַזְיָהוּ מִרְמָה אֲחַזְיָה. וְיֵהוּא מִלֵּא יָדוֹ בַּקֶּשֶׁת וַיַּךְ אֶת יְהוֹרָם בֵּין זְרֹעָיו וַיֵּצֵא הַחֵצִי מִלִּבּוֹ וַיִּכְרַע בְּרִכְבּוֹ. וַיֹּאמֶר אֶל בִּדְקַר שָׁלִשׁוֹ שָׂא הַשְׁלִכֵהוּ בְּחֶלְקַת שְׂדֵה נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי כִּי זְכֹר אֲנִי וָאַתָּה אֵת רֹכְבִים צְמָדִים אַחֲרֵי אַחְאָב אָבִיו וַיקֹנֵק נָשָׂא עָלָיו אֶת הַמַּשָּׂא הַזֶּה" (מלכים ב', ט', ט"ו – כ"ה).*

כך גם עולה מתיאור מותה של איזבל בחלק יזרעאל.

*"**וַיָּבוֹא יֵהוּא יִזְרְעֶאלָה** וְאִיזֶבֶל שָׁמְעָה וַתָּשֶׂם בַּפּוּךְ עֵינֶיהָ וַתֵּיטֶב אֶת רֹאשָׁהּ וַתַּשְׁקֵף בְּעַד הַחַלּוֹן. וַיְהִי הוּא בָּא בַשָּׁעַר וַתֹּאמֶר הֲשָׁלוֹם זִמְרִי הֹרֵג אֲדֹנָיו. וַיִּשָּׂא פָנָיו אֶל הַחַלּוֹן וַיֹּאמֶר מִי אִתִּי מִי וַיַּשְׁקִיפוּ אֵלָיו שְׁנַיִם שְׁלִשָׁה סָרִיסִים. וַיֹּאמֶר שְׁמִטוּהָ וַיִּשְׁמְטוּהָ וַיִּז מִדָּמָהּ אֶל הַקִּיר וְאֶל הַסּוּסִים וַיִּרְמְסֶנָּה. וַיָּבֹא וַיֹּאכַל וַיֵּשְׁתְּ וַיֹּאמֶר פִּקְדוּ נָא אֶת הָאֲרוּרָה הַזֹּאת וְקִבְרוּהָ כִּי בַת מֶלֶךְ הִיא. וַיֵּלְכוּ לְקָבְרָהּ וְלֹא מָצְאוּ בָהּ כִּי אִם הַגֻּלְגֹּלֶת וְהָרַגְלַיִם וְכַפּוֹת הַיָּדָיִם. וַיָּשֻׁבוּ וַיַּגִּידוּ לוֹ וַיֹּאמֶר דְּבַר ה' הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עַבְדּוֹ אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר **בְּחֶלֶק יִזְרְעֶאל** יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים אֶת בְּשַׂר אִיזֶבֶל. וְהָיְתָה נִבְלַת אִיזֶבֶל כְּדֹמֶן עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּחֶלֶק יִזְרְעֶאל אֲשֶׁר לֹא יֹאמְרוּ זֹאת אִיזָבֶל" (מלכים ב' ,ט', ל' – ל"ז).*

אולם מאידך, מהמשך מסעו של יהוא להריגת כל בית אחאב, עולה שוב שיוך יזרעאל אל שומרון.

*"וְלְאַחְאָב שִׁבְעִים בָּנִים בְּשֹׁמְרוֹן וַיִּכְתֹּב יֵהוּא סְפָרִים **וַיִּשְׁלַח שֹׁמְרוֹן אֶל שָׂרֵי יִזְרְעֶאל** הַזְּקֵנִים וְאֶל הָאֹמְנִים אַחְאָב לֵאמֹר. וְעַתָּה כְּבֹא הַסֵּפֶר הַזֶּה אֲלֵיכֶם וְאִתְּכֶם בְּנֵי אֲדֹנֵיכֶם וְאִתְּכֶם הָרֶכֶב וְהַסּוּסִים וְעִיר מִבְצָר וְהַנָּשֶׁק. וּרְאִיתֶם הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר מִבְּנֵי אֲדֹנֵיכֶם וְשִׂמְתֶּם עַל כִּסֵּא אָבִיו וְהִלָּחֲמוּ עַל בֵּית אֲדֹנֵיכֶם" (מלכים ב', י', א' – ג').*

בבואו לחסל את שבעים בניו של אחאב, הוא שולח אל שרי יזרעאל, **הנמצאים בשומרון**. אמנם, לאחר שהם מביעים את נאמנותם לו, הוא מורה להם לשלוח את ראשי שבעים הבנים **ליזרעאל.**

*"וַיִּרְאוּ מְאֹד מְאֹד וַיֹּאמְרוּ הִנֵּה שְׁנֵי הַמְּלָכִים לֹא עָמְדוּ לְפָנָיו וְאֵיךְ נַעֲמֹד אֲנָחְנוּ. וַיִּשְׁלַח אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת וַאֲשֶׁר עַל הָעִיר וְהַזְּקֵנִים וְהָאֹמְנִים אֶל יֵהוּא לֵאמֹר עַבְדְּךָ אֲנָחְנוּ וְכֹל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֵינוּ נַעֲשֶׂה לֹא נַמְלִיךְ אִישׁ הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה. וַיִּכְתֹּב אֲלֵיהֶם סֵפֶר שֵׁנִית לֵאמֹר אִם לִי אַתֶּם וּלְקֹלִי אַתֶּם שֹׁמְעִים **קְחוּ אֶת רָאשֵׁי אַנְשֵׁי בְנֵי אֲדֹנֵיכֶם וּבֹאוּ אֵלַי כָּעֵת מָחָר יִזְרְעֶאלָה** וּבְנֵי הַמֶּלֶךְ שִׁבְעִים אִישׁ אֶת גְּדֹלֵי הָעִיר מְגַדְּלִים אֹתָם. וַיְהִי כְּבֹא הַסֵּפֶר אֲלֵיהֶם וַיִּקְחוּ אֶת בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁחֲטוּ שִׁבְעִים אִישׁ **וַיָּשִׂימוּ אֶת רָאשֵׁיהֶם בַּדּוּדִים וַיִּשְׁלְחוּ אֵלָיו יזרעאל**" (מלכים ב', י', ד' – ז').*

שמוש הכתוב בלשון המייחסת את הכרם אשר ביזרעאל "אֲצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן"[2269], מימוש דברי ה' על לקיקת דמו של אחאב במקום מותו של נבות - בשומרון[2270] וכן הימצאות שרי יזרעאל בשומרון[2271], כל זאת במקביל להתייחסות אל יזרעאל כחלק הנחלה שבעמק יזרעאל[2272],

---

[2269] "וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי **אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל** אֵצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', כ"א, א').

[2270] "וַיִּשְׁטֹף אֶת הָרֶכֶב עַל בְּרֵכַת שֹׁמְרוֹן וַיָּלֵקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמוֹ וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר" (מלכים א', כ"ב, ל"ח).

[2271] "וּלְאַחְאָב שִׁבְעִים בָּנִים בְּשֹׁמְרוֹן וַיִּכְתֹּב יֵהוּא סְפָרִים **וַיִּשְׁלַח שֹׁמְרוֹן אֶל שָׂרֵי יִזְרְעֶאל** הַזְּקֵנִים וְאֶל הָאֹמְנִים אַחְאָב..." (מלכים ב', י', א').

[2272] "**וַיָּבוֹא יֵהוּא יזרעאל**...וַיֹּאמֶר שְׁמִטוּהָ וַיִּשְׁמְטוּהָ וַיִּז מִדָּמָהּ אֶל הַקִּיר וְאֶל הַסּוּסִים וַיִּרְמְסֶנָּה...וַיֵּלְכוּ לְקָבְרָהּ וְלֹא מָצְאוּ בָהּ כִּי אִם הַגֻּלְגֹּלֶת וְהָרַגְלַיִם וְכַפּוֹת הַיָּדָיִם. וַיָּשֻׁבוּ וַיַּגִּידוּ לוֹ וַיֹּאמֶר דְּבַר ה' הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עַבְדּוֹ אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר **בְּחֶלֶק יִזְרְעֶאל** יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים אֶת בְּשַׂר אִיזֶבֶל. וְהָיְתָה נִבְלַת אִיזֶבֶל כְּדֹמֶן עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה **בְּחֶלֶק יִזְרְעֶאל** אֲשֶׁר לֹא יֹאמְרוּ זֹאת אִיזָבֶל" (מלכים ב', ט', ל' – ל"ז).

מחייבים להבין כי גם אם כרם נבות הייתה בעמק יזרעאל, לקיום נחלה זו ישנה השלכה מהותית ביותר על הווייתה של שומרון, עד כי ניתן לומר שהינה "אֲצַל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן", ועד כי קיום דברי ה' על לקיקת הכלבים את דמו של אחאב במקום בו לקקו הכלבים את דם נבות[2273] בשומרון, אינם סותרים את דברי ה', מתוך קיום שומרון לאחר ירושת אחאב את כרם נבות את הוויית יזרעאל. מתוך אותה המשכת הוויית יזרעאל אל מלכותו של אחאב בשומרון, נמצאים שרי יזרעאל בשומרון עם שבעים בניו של אחאב.

על היות "יזרעאל" במקביל להיותה שם מקום, שם של הוויית קיום, אנו לומדים מנבואת הושע. שם משתמש הנביא בלשון "יזרעאל", כביטוי לבני הגולה שנזרעו ונקבצו, אף שאופן שימושו בשם זה, אינו מתרחק אף ממשמעות המקום שיש בו.

*"וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶעֱנֶה נְאֻם ה' אֶעֱנֶה אֶת הַשָּׁמָיִם וְהֵם יַעֲנוּ אֶת הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ תַּעֲנֶה אֶת הַדָּגָן וְאֶת הַתִּירוֹשׁ וְאֶת הַיִּצְהָר **וְהֵם יַעֲנוּ אֶת יִזְרְעֶאל** (**את בני הגולה שנזרעו ונקבצו** – רש"י). וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ..." (הושע ב', כ"ג – כ"ה).*

באופן דומה מבאר רש"י אף בהמשך נבואת הושע את "בֵּית אַרְבֵאל" לא כשם של מקום, אלא במשמעות של "מארב", כשאת הדוגמא לשימוש הכתוב בלשון שֵׁם מקום, לשם משמעות תוכנית, הוא מביא מ"יזרעאל"[2274].

*"וְקָאם שָׁאוֹן (קול ענות נוסו נוסו – רש"י) בְּעַמֶּךָ וְכָל מִבְצָרֶיךָ יוּשַׁד כְּשׁוֹד שַׁלְמַן **בֵּית אַרְבֵאל** (כבוזזים הבאים על עם יושב בשלום פתאום **על יד מארב** שלא נזהרו בם לברוח מפניהם ושודדים את הכל – רש"י) - יונתן תרגמו בית מארב ואל"ף ולמ"ד יתירה בו **כמו יזרעאל שאינו שם עיר כגון** (לעיל הושע ב') **יענו את יזרעאל וקראו בלשון שם** אף כאן קרא אותו כמין שם עיר וכן חיברו מנחם אבל דונש פותרו שם מקום" (הושע י', י"ד ורש"י ד"ה בית ארבאל).*

אנו רואים אם כן, כי באופן ייחודי, השם "יזרעאל" מתדמה להופיע כשֵׁם מקום, אולם בפועל משמש להיות הגדרת מציאות. כך מתקים הדבר אף ביחס לכרם נבות היזרעאלי בו חושק אחאב. חשקו של אחאב בכרם זו שביזרעאל, הוא בעיקרו חשקו בשדרוג הווייתו שבשומרון להוסיף לה את הוויית "יזרעאל". על כן מביאים הכתובים את כל המהלכים הקשורים בכרם נבות, באופן המערבב בין הוויית המקום שבו (שאז מודגש היות הכרם בנחלת יזרעאל) לבין הוויית תכונתו (שאז מודגש שיוכה של הכרם לשומרון). יש אם כן לבאר, מהי אותה הווייה.

"יִזְרְעֶאל" – תכונת הזרייה והחמדה לאין סוף

על תכונת הוויית "יזרעאל" למדנו מנבואות ה' להושע. הנבואה הראשונה בה משתמש ה' בלשון "יִזְרְעֶאל", היא בנבואת גלותם של ישראל.

*"...וַיֹּאמֶר ה' אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים...וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן. וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו **קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל** כִּי עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל בֵּית יֵהוּא וְהִשְׁבַּתִּי מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל" (הושע א', ב' – ד').*

את לשון "יִזְרְעֶאל" מבאר רש"י מן התרגום כ"מבדריא" ובמשמעות של "זריעה".

*"קרא שמו יזרעאל - קרי שומהון **מבדריא**, התנבא עליהן שיגלו **ויהיו זרועין** בארצות" (רש"י שם, הושע א', ד').*

מאופן הצגתו של רש"י את ביאורו על השם "יִזְרְעֶאל, נראה כי את התרגום כ"מבדריא" הוא מבאר "שיהיו זרועין בארצות". אמנם, פשט הבנה זה קשה. כיוון ש"מבדריא" תרגומו הוא "מפוזרים", ואילו "זרועין בארצות" משמעותו היא משמעות של זריעה באדמה.

בפסחים אכן, רש"י מביא הן את מעשה הזריעה והן את מעשה הזרייה בביאור לשון "יִזְרְעֶאל".

*"ותהר ותלד לו בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל..." (הושע א') - שעתיד אני **לזורעם ולזרותם** בגולה" (פסחים פ"ז, ע"ב ורש"י ד"ה ותהר ותלד בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל).*

[2273] "...כֹּה אָמַר ה' בִּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת יְלַקְּקוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אֶתָּה" (מלכים א', כ"א, י"ט).

[2274] כך גם מבאר רש"י בבבא מציעא – "בית ארבאל תרגם יהונתן בית מארב, אל"ף למ"ד יתרים בו, כמו (הושע ב') **יענו את יזרעאל שהוא לשון זריעה, ולא לשון עיר**" (בבא מציעא ל"ט, ע"א).

אמנם גם בביאור זה, נשארת תמיהה בהקדמתו את מעשה ה"זרייה" למעשה ה"זרייה". לכאורה השלב הראשון הוא מעשה זרייתם של ישראל בגולה, כזריית המוץ לרוח, כשהשלב שלאחר מכן הוא שלב זריעתם בגולה, כזריעת הגרעינים באדמה. מן ההופכיות הזו של הקדמת מעשה הזריעה למעשה הזרייה, אנו נצרכים להבין כי ה"זרייה" המיוחסת לשם "יִזְרְעֶאל", הינו תהליך חיובי בתוך הגולה של **הפצה והרחבה**[2275], לאחר שנזרעו שם.

בנבואת הגאולה בהושע, אנו מוצאים את השימוש בלשון "יִזְרְעֶאל" במעשה **קיבוצם** של ישראל.

*"וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ **כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל**"* (הושע ב', ב').

אם בנבואת הגלות, התבארה לשון "יִזְרְעֶאל" מצד זריעתם וזרייתם של ישראל בגולה, לא מובן לכאורה איך מעשה הזריעה והזרייה מתקשרים אל מעשה **קיבוצ**ם של ישראל מן הגלות חזרה לארץ. רש"י במקום, פותר בעיית פשט זו בהוספתו את המילה "קיבוץ" ל"יוֹם יִזְרְעֶאל" שקריאתו תהיה כ"יוֹם קיבוץ יִזְרְעֶאל".

*"כי גדול יום - **קבוץ** זריעתם"* (רש"י שם, הושע ב', ב').

כך נשאר שם "יִזְרְעֶאל" במשמעות של זריעה, כשמעשה הגאולה מקבץ זריעה זו שהייתה בגויים חזרה אל הארץ. אמנם, ביאור זה גורם לכך שעיקר כוונתו של הכתוב באמירתו "כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל" חסרה מן הספר ואף סותרת את כוונתו האמיתית, שהרי לא יום הזריעה הוא שגדול, אלא יום **קיבוץ** זריעה זו!
תרגום יונתן, המתרגם את "כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל" כ"ארי רב יום **כנישתהון**", משליך את מגמת ה"כינוס" על שם "יִזְרְעֶאל" עצמו, בתרגמו את השם "יִזְרְעֶאל" כ"כנישתהון". באופן זה, נושא השם "יִזְרְעֶאל" את מעשה גאולתם של ישראל. אולם הקשר שבין מעשה ה"כינוס" לשם "יִזְרְעֶאל" אינו מובן.

התייחסות הגמרא בפסחים ל"יוֹם יִזְרְעֶאל" כמעשה יצירת בראשית, נראה שמביאה פיתרון לשאלת הקשר הזה.

"אמר רבי יוחנן: גדול קבוץ גליות כיום שנבראו בו שמים וארץ, שנאמר (הושע ב') ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ כי גדול יום יזרעאל, וכתיב (בראשית א') ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" (פסחים פ"ח, ע"א).

שימוש הכתוב בלשון "יום" ב"יוֹם יִזְרְעֶאל", מחברת לחז"ל את יום קיבוץ הגלויות להיות כיום יצירת בראשית.

"יום יזרעאל - יום כנישיהון מתרגמינן, וקרי ליה יום כיצירת בראשית" (רש"י שם, פסחים פ"ח, ע"א).

באופן הפשוט ניתן לבאר כי תרגום "יוֹם יִזְרְעֶאל" כ"יום כנישיהון", הוא מצד שיום כינוסם של ישראל אל הארץ הוא עת זריעתם מחדש בה. בכך מהווה עת זו כיום יצירת בראשית. אמנם בדרך ביאור זו "יוֹם יִזְרְעֶאל" הינו התוצר של מעשה הכינוס ולא מעשה הכינוס עצמו.

קשר אדוק יותר בין מעשה הכינוס לבין יצירת בראשית אנו מוצאים ביצירתו של האדם מן העפר.

*"וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה... - **צבר עפרו** מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה..."* (בראשית ב', ז' ורש"י ד"ה עפר מן האדמה).

יצירת האדם מן העפר, נעשית דרך **כינוס עפרו** מכל ארבע רוחות.

הבנה זו את משמעות מעשה כינוס עפרו של האדם מארבע רוחות, בהשלכתה אל עם ישראל הכונס חזרה אל ארצו, מאפשרת את ביאור לשון "יִזְרְעֶאל" שבין הקצה האחד שלו המופיע במשמעות של פיזור לבין הקצה השני שלו המופיע במשמעות של כינוס. יצירת קיומו של גוף האדם מעפר כל

[2275] כך מצינו בפתרון בר הדיא את חלומו של רבא (בשלב שכבר נתן לו שכר) – "חזאי אפדנא דידי דנפיל, ואתו כולי עלמא שקיל לבינתא לבינתא, אמר ליה: **שמעתתך מבדרן בעלמא**". **תרגום**: ראיתי (בחלומי) ארמון שלי שנפל, ובאו כולם, ולקחו לבנה לבנה. אמר לו (בר הדיא): **שמועותיך יהיו מפוזרות בעולם**" (ברכות נ"ו, ע"א).

ארבע כנפות העולם, באופן המשייך את גופו לכל מקום שם הוא עתיד להיקבר, מבטאת למעשה מצב של קיום הגוף את הוויית המקומות כולם בתוך גופו האחד. הגוף האחד כונס בתוכו את גווני המקומות כולם ללא גבול. "לקיטת" אפרו של האדם מכל ארבע כנפות, היא אם כן מגעו עם בחינת האין סוף הזו של גופו באופן מפורט. את קיום מצב ההתפרטות הזה מגע עם האין סוף, אנו יכולים לאשר מתוך הסברו הנוסף של רש"י המייחס את מעשה יצירתו של גוף האדם מן העפר, לעפר המזבח.

*"עפר מן האדמה - ...דבר אחר **נטל עפרו ממקום שנאמר בו** (שמות כ', כ"א) **מזבח אדמה תעשה לי**, אמר הלואי תהיה לו כפרה ויוכל לעמוד" (המשך רש"י שם, בראשית ב', ז' ד"ה עפר מן האדמה).*

אם נשליך מהלך זה, על תהליך הזרייה והזריעה של ישראל בגולה, נוכל לומר כי במעשה זה נפגשים ישראל עם מצב התפרטותם האין סופי ממנו עתידה להבנות הוויתם האחת הכוללת את כל ההתפרטויות הללו. על בסיס הגדרה זו, זריית וזריעת ישראל בכל קצוות הגולה, הינה פירוק הוויתם העצמית האחת שהייתה בארץ ישראל אל התפרטות אין סופיותם. מצב התפרטות זה מצד אחד מבטא באופן ממשי את גווני האין סוף המרכיבים את ישראל, אולם מצד שני בהיותו מבליט באופן ממשי אין סופיות זו, מתבטלת הוויתם העצמית וישראל מופיעים בכל מקום שהם בו רק את הבסיס הקיומי האלוהי שבהם, תוך מחיקה כמעט לאפס של בחירתם, רצונותיהם ואופיים העצמי דבר שיתבטא הן ביכולת הגויים לפגוע בהם בכל מקום כרצונם ובאי שליטתם בעתידם.
אם כך אנו מתייחסים אל זריית וזריעת ישראל במקומות גלותם, ברור הוא כי "זרייתם" של ישראל היא גם מעשה קיבוצם. שהרי מעת "פרוק" הווייתם העצמית של ישראל להיות "גרמי" אין סוף, מתקיים בהם ממילא גם מגמת הליכוד שבין ה"גרמים" הללו בהיותם כולם הוויות אין סוף חיים. מעשה פיזורם של ישראל הוא אם כן גורם ישיר למעשה ליכודם מחדש בארץ[2276]. מתוך כך יכולה לשון יזרעאל להופיע כאחד, הן במשמעות הפיזור שבה **- קָרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל** - קרי שומהון **מבדריא**, התנבא עליהן שיגלו **ויהיו זרועין** בארצות"[2277] והן במשמעות הקבוץ שבה – **"כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל** - ארי רב יום **כנישתהון**"[2278].

הבנת העוצמה הטמונה בהוויית **יִזְרְעֶאל**, מבארת מדוע חשוב כל כך לאחאב לקנותה מאת נבות. בהיות כוח מלכותו של אחאב ושלטונו תלויים בהתייחסותו אל "כיפת השמים", מאחדת ה"כיפה" את כל העמים תחת מלכותו, אולם משאירה אותו "אחד" בלא ריבוי כפי תכונת ה"אחד" של השמים.
כך אומרת חנה לה' בתפילתה לבן מה', אם אני מן העליונים לא איהיה כלה ואם אני מן התחתונים אהיה פרה ורבה. נסיונו לקנות את כרם נבות היזרעאלי, הוא הנסיון להוריד את השליטה בכיפה לכדי ריבוי. תכונת "יזרעאל" מפגישה את אחאב עם תכונת האין סוף מצד התפרטות ופיזור הוויית החיים לאין קץ. את התכונה הזו רוצה לקנות אחאב על מנת להשלים את את מלכותו במקום חסרונה. את השייכות למגמת ההתפרטות והפיזור אינו יכול אחאב לקבל לעצמו אלא בדרך החיבור השייכת לעולם זה – דרך השייכות הקניינית. על כן לא יכול אחאב לקחת את נחלת נבות מכוח כפיית מלכותו אלא בהסכמה קניינית, תוך תקווה כי התווייתו את מלכותו בדרך זו תביא את נבות להסכמה מכוח המלכות הזו המתהווה, למעשה הקניין. כפי שהוויית מלכותו של דוד מתוך אי הכללתה בתוכה את הוויית מלכות ארוונה אינה יכולה להכילה אל תוכה אלא במעשה קניין בהסכמה, כך אי שייכותו של אחאב למגמת הפיזור האין סופית שב"יזרעאל" מצריכה אותו לנסות ולקבלה בדרך המתאימה להוויית אין סוף זו, במעשה קניין בהסכמה מנבות

אכן נראה כי יירושתו של אחאב את נחלת יזרעאל (גם אם בדרך פסולה), מביאה לו את מעלת הפיזור שהייתה חסרה לו.

בנקמתו של יהוא באחאב, הוא דורש את ראשם של שבעים בניו.

*"וּלְאַחְאָב **שִׁבְעִים בָּנִים בְּשֹׁמְרוֹן** וַיִּכְתֹּב יֵהוּא סְפָרִים **וַיִּשְׁלַח שֹׁמְרוֹן אֶל שָׂרֵי יִזְרְעֶאל** הַזְּקֵנִים וְאֶל הָאֹמְנִים אַחְאָב (אומנים את בניו – רש"י) לֵאמֹר. וְעַתָּה כְּבֹא הַסֵּפֶר הַזֶּה אֲלֵיכֶם וְאִתְּכֶם בְּנֵי אֲדֹנֵיכֶם וְאִתְּכֶם הָרֶכֶב וְהַסּוּסִים וְעִיר מִבְצָר וְהַנָּשֶׁק. וּרְאִיתֶם הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר מִבְּנֵי אֲדֹנֵיכֶם וְשַׂמְתֶּם עַל כִּסֵּא אָבִיו וְהִלָּחֲמוּ עַל בֵּית אֲדֹנֵיכֶם...וַיִּשְׁלַח אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת וַאֲשֶׁר עַל הָעִיר*

[2276] אמנם, בתהליך מימוש תהליכי האין סוף לתרחישים פיזיים מעשיים, קיום מצב ה"פיזור" בישראל והחזרה למצב ה"קיבוץ", יכולים להימשך שנים רבות, כדוגמת הגלות השניה – כאלפיים שנה.
[2277] הושע א', ד' ורש"י שם.
[2278] הושע ב', ב' ותרגום יונתן שם.

וְהַזְּקֵנִים וְהָאֹמְנִים אֶל יֵהוּא לֵאמֹר עֲבָדֶיךָ אֲנַחְנוּ וְכֹל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֵינוּ נַעֲשֶׂה לֹא נַמְלִיךְ אִישׁ הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה. וַיִּכְתֹּב אֲלֵיהֶם סֵפֶר שֵׁנִית לֵאמֹר אִם לִי אַתֶּם וּלְקֹלִי אַתֶּם שֹׁמְעִים קְחוּ אֶת רָאשֵׁי אַנְשֵׁי בְנֵי אֲדֹנֵיכֶם וּבֹאוּ אֵלַי כָּעֵת מָחָר יִזְרְעֶאלָה וּבְנֵי הַמֶּלֶךְ שִׁבְעִים אִישׁ אֶת גְּדֹלֵי הָעִיר מְגַדְּלִים אֹתָם" (מלכים ב', י', א' – ו').

את הדרישה הזו מפנה יהוא דווקא אל שרי יזרעאל ואל האומנים את בני אחאב, אף שלכאורה כפי שכבר הזכרנו לעיל, אמור היה מיקומם של שרי יזרעאל להיות ביזרעאל ולא בשומרון.

מרכזיות יזרעאל בקיום בניו של אחאב מגיע עד כדי כך, שחז"ל מבארים כי שבעים הבנים שהיו לאחאב, היו הן בשומרון והן ביזרעאל.

"...ד"א אם יוליד איש מאה, זה אחאב שהוליד מאה בנים, א"ר אחא והכתיב (מלכים ב', י') ולאחאב שבעים בנים בשומרון, א"ר הושעיא כשם שהיה לו שבעים בנים בשומרון כך היה לו שבעים בנים ביזרעאל וכל אחד ואחד מהן היו לו שתי פלטריות אחת לקיץ ואחת לחורף, דכתיב (עמוס ג') והכיתי בית החרף על בית הקיץ... [2279]" (קהלת רבה פרשה ו' ד"ה א [ג] אם).

בקביעתם של חז"ל כי קיום שבעים הבנים היוצאים מאחאב מופיע באופן שווה בשומרון וביזרעאל, ובקביעתם כי לכל אחד מהן היו לו שתי פלטריות, אנו למדים כי משקל יזרעאל בקיום ממלכות שומרון הוא קריטי.

אכן, מנקודת מוצא הווייתו של אחאב, המקבלת את כוח קיומה מ"אהלת" הארץ והשמים[2280], יכולתו להגיע לפיזור בתולדותיו, אינו דבר מובן מאליו. כפי שבארנו לעיל[2281], מבנה אין סוף החיים המופיע בשומרון כתבנית "אָהֳלָה" מתוך נגיעתו ברמת המכלול של החיים ובקו ההקפי שלו, הוא קו ה"אוהל" של אין סוף החיים, אין הווייתו נוגעת ברמת הביטוי הגופני – רמת החושים והחווייה הגופניים, אלא ברמת ה"אחווה" ההקפית. מתוך כך בארנו את הסיבה לכך שפרשת אחוות אוהלה ואוהליבה לבין מאהביה וזנותה עימם מתורגמים בחז"ל לרמת אחוותה העמים. מתוך נקודת מוצא זו של ה"אָהֳלָה" שמעבר לגדרי הגוף והחומר הפרטניים, גם בארנו[2282] את חוזקו של אחאב לשמור על התורה אף יותר מעל נשותיו ובניו[2283] וכן את החלצותו של אחאב מלפול בכשל הפוגש את שלמה, בהטיית נשותיו אותו לעת זקנתו. מאפיין כוחו זה של אחאב, כך בארנו, הוא גם שמביא אותו, להיות בעל מזג קר, עד לצורך איזבל אשתו לצייר לו דמות שתי זונות ברכבו, מתוך ציננו.

*"והזנות רחצו וגו' (מלכים א', כ"ב) - ...רבא אמר: זונות ממש, **אחאב איש מצונן היה (לא היה אוהב תשמיש** – רש"י) ועשתה לו איזבל שתי צורי זונות במרכבתו, כדי שיראה אותן ויתחמם" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).*

תכונתו זו של אחאב למעט בתשמיש עומדת בסתירה גמורה לתולדותיו המרובים, במיוחד על פי המגמה בחז"ל המייחסת את כולם לאיזבל ומוסיפה לאחאב שבעים בנים נוספים ביזרעאל.

*"...אמרה חנה לפני הקב"ה רבון העולמים אברהם עשה רצונך ונתת לו בן למאה שנים, **אחאב עובד עבודה זרה והוליד שבעים בנים**, שרה עשתה רצונך ונתת לה בן לתשעים שנה, **איזבל בת כומרין היא מולידה שבעים בנים**, כתיב ולאחאב שבעים בנים בשמרון (מלכים ב', י', א'), כשם שהיו לו שבעים בנים בשמרון, כך היו לו שבעים בנים ביזרעאל..." (מדרש שמואל פרשה ב ד"ה [א] אנכי ה').*

[2279] "וְהִכֵּיתִי בֵּית הַחֹרֶף עַל בֵּית הַקָּיִץ וְאָבְדוּ בָּתֵּי הַשֵּׁן וְסָפוּ בָּתִּים רַבִּים נְאֻם ה'" (עמוס ג', ט"ו).

[2280] כפי שבארנו בסוף פרק "כוח ה"אֳהָלָה" להעצים את קוי החיים שעל הארץ" (עמ' _____).

[2281] בפרק "אחוות ישראל בתוכם ואל העמים, מכוח שכינת "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה" (עמ' _____).

[2282] בפרק דרישת קרבתו של אחאב אצל מלכי יהודה מכוח "אהלתו" (עמ' _____).

[2283] כך בדרישת בן הדד, אין הוא מונע ממנו את נשיו ובניו, אך אינו נכנע לו בדרישתו את התורה.
"וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הָעִירָה. וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר בֶּן הֲדַד כַּסְפְּךָ וּזְהָבְךָ לִי הוּא וְנָשֶׁיךָ וּבָנֶיךָ הַטּוֹבִים לִי הֵם. וַיַּעַן מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כִּדְבָרְךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְךָ אֲנִי וְכָל אֲשֶׁר לִי. וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים וַיֹּאמְרוּ כֹּה אָמַר בֶּן הֲדַד לֵאמֹר כִּי שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לֵאמֹר כַּסְפְּךָ וּזְהָבְךָ **וְנָשֶׁיךָ וּבָנֶיךָ** לִי תִּתֵּן. כִּי אִם כָּעֵת מָחָר אֶשְׁלַח אֶת עֲבָדַי אֵלֶיךָ וְחִפְּשׂוּ אֶת בֵּיתְךָ וְאֵת בָּתֵּי עֲבָדֶיךָ **וְהָיָה כָּל מַחְמַד עֵינֶיךָ** (מהו מחמד עיניך חמדה מתוך חמדה **זה ספר תורה** – רש"י) יָשִׂימוּ בְיָדָם וְלָקָחוּ...וַיֹּאמֶר לְמַלְאֲכֵי בֶן הֲדַד אִמְרוּ לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ **כֹּל אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ אֶל עַבְדְּךָ בָּרִאשֹׁנָה אֶעֱשֶׂה וְהַדָּבָר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת**..." (מלכים א', כ', ב' – ט').

הזיקה הקרובה שמבטאים חז"ל בין בניו של אחאב ובין יזרעאל ושרי יזרעאל, היא הנותנת תשובה לסתירה הזו. מה שלא יכול אחאב להשיג מכוחו הוא, הוא מנסה להשיג מתוך התחברותו ליזרעאל, לקבל ממנה את התכונה החסרה לו – תכונת הפיזור לאין סוף.

תכונה זו ההופכית מתכונת הכינוס שב"כיפת השמים", בהיותה מתייחסת במהותה לתכונת ההפצה השייכת לארץ, כוללת בתוכה גם את קניין הוויית **התשוקה** הכל כך חסרה בדרך הופעת האין סוף באחאב מכוח אהלת השמים. כך מתארים חז"ל את חתירתו של אחאב לקבל לידיו את כרם נבות היזרעאלי.

*"...ד"א אנכי ה' אלהיך, מלמד שנסתכל הקב"ה בעולם כולו שברא מסוף העולם ועד סופו, וצפה בהן בעשרה בני אדם שבעטו בו, ואילו הן, מיכה וירבעם בן נבט, בן ישראלית ומקושש עצים, אבשלום יואב ושמשון, עכן בן זרח, עידי נבות ואחאב. אנכי ה' אלהיך, בעט מיכה. לא יהיה לך, בעט ירבעם. לא תשא, בעט בן הישראלית. זכור ושמור, בעט מקושש עצים. כבד, בעט אבשלום. לא תרצח, בעט יואב. לא תנאף, בעט שמשון. לא תגנוב, בעט עכן בן זרח. לא תענה, בעטו עידי נבות. **לא תחמוד, בעט אחאב**" (אליהו רבה פרשה כד ד"ה ד"א אנכי ה').*

אין ספק כי תיוג רצונו של אחאב בכרם נבות היזרעאלי מכוח החמדה, הינה הופכית לגמרי מן הקרירות המאפיינת את מי ששלטונו על כל העולם יונק את כוחו מאהלת האין סוף. על המעבר הזה של אחאב את הוויית מלכותו מן הצד הכולל המערכתי לפן ההרגשתי החודר, עומד תו"ס שהבאנו לעיל[2284], בהתייחסותו לשאלה מדוע נענש אחאב על הריגתו של נבות, הרי זכותו הייתה לקבל את נחלת נבות מכוח דין המלך שבספר שמואל. בביאורו הראשון, מצמצם תו"ס את זכות המלך לקחת לו מכול, רק לעבדיו ולא לעצמו.

"תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א', ח') יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו" (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

על ההבדל שבין הלקיחה לעצמו ללקיחה למען עבדיו עומד רבי יהושוע אבן שועיב תלמיד הרשב"א.

*"ואם תאמר למה נענש אחאב בכרם נבות, **לפי שלקחה דרך חמדה** ולא הותרה לו אלא לאספמיא שלו ולצרכיו, ועם כל זה הוצרך והוזהר לנהוג עצמו בשפלות וביראת שמים, ולכן באו עליו שלש מצות רבוי נשים וסוסים וכסף וזהב ואפילו סוס אחד והוא בטל אסור להרבות דכתיב למען הרבות סוס..." (דרשות ר"י אבן שועיב פרשת שופטים ד"ה ואמר שום).*

את ההבדל שבין לקיחת המלך לעצמו או לעבדיו, מגדיר ר"י אבן שועיב כהבדל שבין לקיחה בדרך חמדה, לבין לקיחה לצורך. חתירתו של אחאב לקבל את כרם נבות לעצמו, מלמדת על שאיפתו לכונן את מלכותו אף על מישור החמדה. בהיות בסיס מלכותו של אחאב "כיפת השמים", מצליחה חתירתו המובילה את מלכותו בדרך החמדה לגעת עד רמת חמדת האין סוף - עד לזו המופיעה בלוחות באיסור "לא תחמוד", להעמיד את חמדתו ככזו הבועטת ב"לא תחמוד" שבלוחות, ובלשון אחרת של חז"ל, אף לבטל את "לא תחמוד" שבלוחות.

*"מפני מה נאמרו עשרת הדברות בלשון יחידי, מפני שהיחידים בטלו אותם, אנכי ביטל מיכה, לא יהיה לך ביטל ירבעם, לא תשא ביטל מקלל, זכור ביטל מקושש, כבד ביטל אבשלום, לא תרצח ביטל יואב, לא תנאף ביטל זמרי, לא תגנוב ביטל עכן, לא תענה ביטל ציבא, **לא תחמוד ביטל אחאב** הרצחת וגם ירשת (מלכים א' כ"א י"ט)" (פסיקתא רבתי פרשה כא ד"ה מפני מה נאמרו).*

מתוך החיבור הזה של אחאב אל תכונת הזרייה ובתוך כך תכונת החמדה, יוצאים מאחאב תולדותיו.

הבנה זו את שידרוג החיים שיוצר אחאב למלכותו בלקיחתו את כרם נבות היזרעאלי, מבארת ממילא את ההקבלה שראינו לעיל[2285], בקיום כרם נבות בד בבד בשומרון וביזרעאל[2286]. "אֲצָל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן" מגדיר את מוצא מלכותו של אחאב כלפי כרם נבות היזרעאלי. לעומת

[2284] בפרק "כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים" (עמ' _____).

[2285] פרק "קניין אחאב מִכֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי, את תכונת הזריעה והפיזור על פני הארץ" (עמ' _____).

[2286] "וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי **אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל** אֵצֶל **הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן**" (מלכים א', כ"א, א').

זאת "אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל", מגדיר את מצג "יזרעאל" – מצג ההווייה העצמית, אותה מעוניין אחאב לשזור למלכותו. ביחס למצג זה מגיעים דבריו של אחאב – "כִּי הוּא קָרוֹב אֵצֶל בֵּיתִי"[2287]. בהקבלה שבין היכל אחאב שבשומרון לבין ביתו שביזרעאל, מחבר הכתוב בין המלכות הכללית לרצון הפרטי לעשותם אחד.

כה גדולה השפעת יזרעאל על אחאב, עד כי בנבואת הושע על כליון בית יהוא, נקרא כבר אחאב בשם יזרעאל.

*"תְּחִלַּת דִּבֶּר ה' בְּהוֹשֵׁעַ וַיֹּאמֶר ה' אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים כִּי זָנֹה תִּזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי ה'. וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן. וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל כִּי עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת **דְּמֵי יִזְרְעֶאל** עַל בֵּית יֵהוּא... - כתרגומו את **דמי בית אחאב שהרג יהוא ביזרעאל** ..." (הושע א', ב' – ד' ורש"י ד"ה את דמי יזרעאל).*

על כן, כשרוצה יהוא להכחיד את הווייתו של אחאב, הוא פונה לנקודת מוצא של הרחבת כוחו – שרי יזרעאל, לכלות את זרייתו בארץ – את שבעים בניו.

*"וּלְאַחְאָב **שִׁבְעִים בָּנִים בְּשֹׁמְרוֹן** וַיִּכְתֹּב יֵהוּא סְפָרִים **וַיִּשְׁלַח שֹׁמְרוֹן אֶל שָׂרֵי יִזְרְעֶאל** הַזְּקֵנִים וְאֶל הָאֹמְנִים אַחְאָב (אומנים את בניו – רש"י) לֵאמֹר ...אִם לִי אַתֶּם וּלְקֹלִי אַתֶּם שֹׁמְעִים קְחוּ אֶת רָאשֵׁי אַנְשֵׁי בְנֵי אֲדֹנֵיכֶם וּבֹאוּ אֵלַי כָּעֵת מָחָר יִזְרְעֶאלָה..." (מלכים ב', י', א' – ו').*

את היכולת הזו לחשוק במלכות הפועלת בכוח החמדה, ולקנות את תכונת ה"זרייה" לאין סוף, מקבל אחאב מתוך הברית שהוא כורת עם בן הדד לקבל ממנו "חוצות בדמשק".

מחוצות דַּמֶּשֶׂק לזריית גַּן הַיָּרָק

לשון הכתוב "אחר הדברים האלה"[2288] לימדה אותנו כי פרשת שחרורו את בן הדד לחופשי בכריתת ברית[2289], היא המחוללת את פרשת כרם נבות כפי שאופן תפקודו של אברהם במשתה שעשה לכבודו של יצחק, הוא המחולל את נסיון מעשה העקדה[2290].
את נקודת ההשקה, שבין פרשת כריתת הברית של אחאב עם בן הדד לבין הופעת רצונו של אחאב בכרם נבות היזרעאלי, אנו מוצאים הן מהקבלת תכונת ה"חוצות"[2291] אותו קונה אחאב מבן הדד בדמשק לבין תכונת ה"זרייה" אותו הוא מבקש לקנות בקניין נחלת נבות היזרעאלי וכן מהקבלת תכונת ה"דליה וההשקיה"[2292] אותה קונה אחאב מבן הדד מדריסת הרגל שניתנת לו בדמשק, לבין השינוי שהוא מבקש לעשות בנחלת נבות להופכה מנחלת כרם לגן ירק[2293]. מזהות דמשק מקום קצה רדיפתו של אברהם את ארבעת המלכים לתכונת אשיותו של אליעזר - הדולה ומשקה מתורת רבו[2294], בארנו לעיל[2295], את כוחה של דמשק לדלות אל החוץ את כוחות האין סוף הספונים. כך ביחס לירושלים, ביכולתה להנביע את מקור האין סוף המופיע בירושלים כנקודת "ציון" אל

[2287] "וַיְדַבֵּר אַחְאָב אֶל נָבוֹת לֵאמֹר תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ וִיהִי לִי לְגַן יָרָק **כִּי הוּא קָרוֹב אֵצֶל בֵּיתִי** וְאֶתְּנָה לְךָ תַּחְתָּיו כֶּרֶם טוֹב מִמֶּנּוּ..." (מלכים כ"א, ב').

[2288] "וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שִׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ. וַיֵּלֶךְ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עַל בֵּיתוֹ סָר וְזָעֵף וַיָּבֹא שֹׁמְרוֹנָה. **וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה** כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל אֵצֶל הֵיכַל אַחְאָב מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן..." (מלכים א כ', מ"ב – כ"א, א').

[2289] "...וַיָּבֹאוּ אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ עַבְדְּךָ בֶן הֲדַד אָמַר תְּחִי נָא נַפְשִׁי וַיֹּאמֶר הַעוֹדֶנּוּ חַי אָחִי הוּא...וַיֹּאמֶר בֹּאוּ קָחֻהוּ וַיֵּצֵא אֵלָיו בֶּן הֲדַד וַיַּעֲלֵהוּ עַל הַמֶּרְכָּבָה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֶעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ אָשִׁיב וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן וַאֲנִי בַּבְּרִית אֲשַׁלְּחֲךָ **וַיִּכְרֹת לוֹ בְּרִית וַיְשַׁלְּחֵהוּ**" (מלכים א', כ', ל"ב – ל"ד).

[2290] "וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם... - יש מרבותינו אומרים אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד, אמר לו כלום עשה אלא בשביל בנו, אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב" (בראשית כ"ב, א' ורש"י ד"ה אחר הדברים האלה).

[2291] "וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק" (מלכים א', כ', ל"ד).

[2292] "...וּבֶן מֶשֶׂק בֵּיתִי הוּא **דַּמֶּשֶׂק** אֱלִיעֶזֶר - ... נוטריקון **דולה ומשקה** מתורת רבו לאחרים" (בראשית ט"ו, ב' ורש"י ד"ה דמשק).

[2293] "וַיְדַבֵּר אַחְאָב אֶל נָבוֹת לֵאמֹר תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ וִיהִי לִי לְגַן יָרָק..." (מלכים א', כ"א, ב').

[2294] כפי שלמדנו מן ההקבלה שעושים חז"ל בין רדיפת אברהם את ארבעת המלכים עד "דמשק", לבין היות מקורו של אליעזר מדמשק, לבין תכונתו של אליעזר ביחס לתורת אברהם – דולה ומשקה מתורת רבו.
"וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יֱקֹוק מַה תִּתֶּן לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר" - לפי התרגום **מדמשק היה**, ולפי מדרש אגדה **שרדף המלכים עד דמשק** ובתלמוד דרשו נוטריקון **דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים**".
(בראשית ט"ו, ב' ורש"י ד"ה דמשק).

[2295] בפרק – "דַּמֶּשֶׂק וְרָמֹת גִּלְעָד - שתי מגמות בהשקת ארם לארץ ישראל" (עמ'_____).

ה״חוצות״ – ״עתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק״[2296], עד כדי להוות מקום מנוחת השכינה[2297]. כך ביחס ל״דן״[2298] להנביע אל החוץ את מימיו הנסתרים שבמערת פמיאס[2299]. אם תכונת ה״ליש״, הבליטה את פועלה של הארץ על יושביה ללוּשם בין שיניה[2300], הרי כוח ה״חוצות״ שדמשק, להרחיב את שערי ירושלים, הוא גם זה המושך ״החוצה״ אף את כוחות תוך הארץ שבדן, לממשם ככוח נגלה ופועל בידיו של האדם. בהיות דמשק קו התפר שבין עולמם של ישראל שירושלים היא בירתה, לבין עולמם של ארם הנוגעים בהווייתם עצמית ברום השמים, מצליח כוחם העצמי להנביע החוצה את הוויית האין סוף הכנוסה בסגולתה של ירושלים והטמונה בעמקי מערת פמיאס אל ה״חוצות״. כוחה של דמשק לדלות ולהשקות[2301], מפיקה הן מירושלים[2302] והן ממערת פמיאס[2303] כוחות קיום שלא ניתן היה להחצינן ללא מפגשן עם כוחה של ארם. יכולת זו הנקנית לאחאב בברית שהוא כורת עם בן הדד מלך ארם, היא המנביטה אצלו את זרעי הרצון להביא את הוויית האין סוף שבו ממצב כינוס הכיפה[2304] להויית הזרייה והפיזור שאין להם סוף בקניין נחלת יזרעאל. בתוך כך לפיתוח הרצון והפעולה העצמיים של הדליה וההשקיה ברגלים[2305], על ידי שינוי ייעוד נחלתו של נבות היזרעאלי מכרם לגן ירק המושקה במעשה ההדליה ברגלים.

אולם כאמור, אין אחאב מצליח בנסיונו זה בכוחות עצמו. סרובו של נבות להביא לו את כרמו, הן מצד היותה **נחלת אבותיו**[2306] (כנגד רצונו של אחאב להשליט את התפיסה הקניינית על זו הנחלתית[2307]) והן מצד אי רצונו לתיתו **לו**[2308] (כנגד נסיונו של אחאב להוביל מלכות **שהרצון העצמי** הוא מחוללה[2309]) מלמד את אחאב, כי נסיונו להרחיב את גבולות מלכותו אל מרחב הפיזור האין סופי – להופיעה מכוח הרצון האישי וברמת הקשר הקנייני, כושל. ההבנה כי רצונו של אחאב אינו רצון קניין אישי, אלא חלק בלתי נפרד מנסיון הרחבה של גבולות מלכותו, מבארת גם כי כפיית נבות לרצונו, אינה יכולה לתת מענה לקניין הוויית ״יזרעאל״ אל מלכותו. על כן, מובנת מאוד תגובתו הקיצונית חסרת האונים של אחאב המסרב לאכול לחם.

2296 ״...מה אתה מקיים ודמשק מנוחתו, מניין **שעתידה ירושלם להיות מגעת עד דמשק** שנאמר ודמשק מנוחתו, ואין מנוחתו אלא ירושלם...״ (ספרי דברים פיסקא א׳ ד״ה כיוצא בו).

2297 ״מַשָּׂא דְּבַר ה׳ בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ **וְדַמֶּשֶׂק מְנֻחָתוֹ** - ...ומה אני מקיים ודמשק מנוחתו שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק״ (זכריה ט׳, א׳ ורש״י ד״ה בארץ חדרך).

2298 המקבילה לדמשק. כך בתיאור גבול רדיפתו של אברהם. דן, בתיאור המלחמה: ״וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת **וַיִּרְדֹּף עַד דָּן**. וַיֵּחָלֵק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וַעֲבָדָיו וַיַּכֵּם וַיִּרְדְּפֵם עַד חוֹבָה אֲשֶׁר מִשְּׂמֹאל לְדַמָּשֶׂק״ (בראשית י״ד, י״ד – ט״ו), ו״דמשק״, בהזכרת אברהם את אליעזר בשם ״דמשק אליעזר״ על שם גבול רדיפתו את ארבעת המלכים - ״...וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא **דַּמֶּשֶׂק** אֱלִיעֶזֶר - ...ולפי מדרש אגדה **שרדף המלכים עד דמשק**...״ (בראשית ט״ו, ב׳ ורש״י ד״ה דמשק).

2299 ״...ויקראו לו ללשם דן בשם דן אביהם (יהושע י״ט), ואי״ר יצחק: לשם זו פמייס, ותניא יוצא ירדן ממערת פמייס...״ (בכורות נ״ה, ע״א).

2300 ״א״ר לוי שבעה שמות יש לו לארי ואלו הם, ארי, שחל, כפיר, לביא, ליש, שחץ, גור אריה...**ליש שבשרו של אדם לש בשיניו**״ (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקנט).

2301 כפי לימוד חז״ל מכינויו של אליעזר עבד אברהם ״דמשק אליעזר״.
״וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יֱקוֹק מַה תִּתֶּן לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר - ...ובתלמוד דרשו נוטריקון דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים״ (בראשית ט״ו, ב׳ ורש״י ד״ה דמשק).

2302 בהרחבתה עד לדמשק - מַשָּׂא דְּבַר ה׳ בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ וְדַמֶּשֶׂק מְנֻחָתוֹ - ...ומה אני מקיים ודמשק מנוחתו שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק״ (זכריה ט׳, א׳ ורש״י ד״ה בארץ חדרך).

2303 היוצאת כאמור מדן – ״א״ר חייא בר אבא א״ר יוחנן: למה נקרא שמו ירדן - שיורד מדן. א״ל ר׳ אבא לרב אשי: אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, (יהושע י״ט) ויקראו לו ללשם דן בשם דן אביהם, ואי״ר יצחק: לשם זו פמייס, ותניא יוצא ירדן ממערת פמייס״ (בכורות נ״ה, ע״א).

2304 ״תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר״ (מגילה י״א, ע״א).

2305 ״כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זַרְעֲךָ **וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ** כְּגַן הַיָּרָק״ (דברים י״א, י׳).

2306 ״וַיֹּאמֶר נָבוֹת אֶל אַחְאָב חָלִילָה לִּי מֵה׳ מִתִּתִּי אֶת **נַחֲלַת אֲבֹתָי** לָךְ״ (מלכים א׳, כ״א, ג׳).

2307 הן מצד רצונו לקבל מכוח מלכותו נחלת אבות והן מצד רצונו לקבלה במעשה קניין ולא מכוח החזקת המלכות. כך מביא תו״ס בשניים מבאוריו מדוע לא היה זכאי אחאב לכפות על נבות את נתינת נחלתו לו.
״תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו...ועוד י״ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור...ועי״ל דדוקא בשדה מקנה אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא כמו שהשיב נבות חלילה לי מתתי נחלת אבותי לך...״ (תוספות סנהדרין כ׳, ע״ב ד״ה מלך מותר וכו׳).

2308 ״וַיֹּאמֶר נָבוֹת אֶל אַחְאָב חָלִילָה לִּי מֵה׳ מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי **לָךְ**״ (מלכים א׳, כ״א, ג׳).

2309 הן מצד רצונו לנחול את נחלתו לעצמו ולא לעבדיו המיצגים את הוויית מלכותו, והן מצד היותו מלך שלא מכוח המלכת ה׳ אלא מכוחו הוא. כך הביא תו״ס בשני ביאורים נוספים (הראשון והחמישי) לאי זכותו של אחאב לכפות על נבות את נתינת נחלתו לו.
״תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו ...וי״ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א ח) **יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו**...אי נמי דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה **וגם לא מלך מאת המקום**״ (תוספות סנהדרין כ׳, ע״ב ד״ה מלך מותר וכו׳).

"וַיָּבֹא אַחְאָב אֶל בֵּיתוֹ סַר וְזָעֵף עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וַיֹּאמֶר לֹא אֶתֵּן לְךָ אֶת נַחֲלַת אֲבֹתָי וַיִּשְׁכַּב עַל מִטָּתוֹ וַיַּסֵּב אֶת פָּנָיו וְלֹא אָכַל לָחֶם" (מלכים א', כ"א, ד').

סרובו של נבות, מבליט את גבול עצר מלכותו שאינה מצליחה להרחיב עצמה אל מגמת הפיזור האין סופית, המובילה את המלכות דרך המישור הקנייני ואת המלך דרך מישור החיים העצמי האישי. כנגד חוסר האונים הזה של אחאב, נכנסת לתמונה איזבל בת אתבעל מלך הצידונים, לעצב את מלכותו של אחאב למקום בו לא הייתה עד עתה. כך עולה בברור מדבריה אל אחאב – "אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל".

"אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל" – מעורבות איזֶבֶל בבנין מלכות ישראל

*"וַתָּבֹא אֵלָיו אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ וַתְּדַבֵּר אֵלָיו מַה זֶּה רוּחֲךָ סָרָה וְאֵינְךָ אֹכֵל לָחֶם. וַיְדַבֵּר אֵלֶיהָ כִּי אֲדַבֵּר אֶל נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וָאֹמַר לוֹ תְּנָה לִּי אֶת כַּרְמְךָ בְּכֶסֶף אוֹ אִם חָפֵץ אַתָּה אֶתְּנָה לְךָ כֶּרֶם תַּחְתָּיו וַיֹּאמֶר לֹא אֶתֵּן לְךָ אֶת כַּרְמִי. וַתֹּאמֶר אֵלָיו אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ אַתָּה **עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל** קוּם אֱכָל לֶחֶם וְיִטַב לִבֶּךָ אֲנִי אֶתֵּן לְךָ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי" (מלכים א', כ"א, ה' – ז').*

פשט דבריה של איזבל, פונה בפרוש למהלך של העצמת והשלטת מלכות אחאב על ישראל. אולם מדרך פעולתה, נראה לכאורה כי היא פועלת בדרך הגסה של רצח וגזילה.

"וַתִּכְתֹּב סְפָרִים בְּשֵׁם אַחְאָב וַתַּחְתֹּם בְּחוֹתָמוֹ וַתִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל הַזְּקֵנִים וְאֶל הַחֹרִים אֲשֶׁר בְּעִירוֹ הַיֹּשְׁבִים אֶת נָבוֹת. וַתִּכְתֹּב בַּסְּפָרִים לֵאמֹר קִרְאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם. וְהוֹשִׁיבוּ שְׁנַיִם אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל נֶגְדּוֹ וְיעִדֻהוּ לֵאמֹר בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ וְהוֹצִיאֻהוּ וְסִקְלֻהוּ וְיָמֹת. וַיַּעֲשׂוּ אַנְשֵׁי עִירוֹ הַזְּקֵנִים וְהַחֹרִים אֲשֶׁר הַיֹּשְׁבִים בְּעִירוֹ כַּאֲשֶׁר שָׁלְחָה אֲלֵיהֶם אִיזָבֶל כַּאֲשֶׁר כָּתוּב בַּסְּפָרִים אֲשֶׁר שָׁלְחָה אֲלֵיהֶם. קָרְאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם. וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל וַיֵּשְׁבוּ נֶגְדּוֹ וַיְעִדֻהוּ אַנְשֵׁי הַבְּלִיַּעַל אֶת נָבוֹת נֶגֶד הָעָם לֵאמֹר בֵּרַךְ נָבוֹת אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ וַיֹּצִאֻהוּ מִחוּץ לָעִיר וַיִּסְקְלֻהוּ בָאֲבָנִים וַיָּמֹת. וַיִּשְׁלְחוּ אֶל אִיזֶבֶל לֵאמֹר סֻקַּל נָבוֹת וַיָּמֹת. וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אִיזֶבֶל כִּי סֻקַּל נָבוֹת וַיָּמֹת וַתֹּאמֶר אִיזֶבֶל אֶל אַחְאָב קוּם רֵשׁ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר מֵאֵן לָתֶת לְךָ בְּכֶסֶף כִּי אֵין נָבוֹת חַי כִּי מֵת" (מלכים א', כ"א, ח' – ט"ז).

גם אם המדובר באיזבל, קשה לומר כי הרצח והגזילה יכולים להיחשב אפילו אצלה ל"עשיית מלוכה". גם אם מוסתר מעשה הרצח בהליך דיני כביכול, לעולם הוא לא יוכל להעצים מלוכה, אלא לכל היותר לממש מעשית את רצון המלך, אולם תוך ידיעה ברורה של כל הסובבים, כי הליך שקרי ופחדני הוא שניהל מהלך זה. מקביעתה הברורה של איזבל כי מעשיה עומדים "לעשות מלוכה" לאחאב, אנו נצרכים על כן להבין, כי מהלכה של איזבל הוא מהלך **גלוי ועקרוני**, שאכן מבטא קו מלוכה ולא אמצעי עקיף לסיבוב נחלתו של נבות לידי אחאב.

הוכחה לכך אנו מקבלים מן ההוראות שמורה איזבל אל הזקנים והחורים בעירו של נבות.

*"...קִרְאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם. **וְהוֹשִׁיבוּ שְׁנַיִם אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל נֶגְדּוֹ**..." (מלכים א', כ"א, ט' – י').*

קריאת איזבל עצמה בספרים ששלחה להושיב "שְׁנַיִם אֲנָשִׁים **בְּנֵי בְלִיַּעַל**", נשמעת מוזרה ביותר. לא סביר הוא כי איזבל עצמה תכנה כך את עושי שליחותה[2310]. את היותם של אנשים אלו אנשי בליעל נכון להזכיר מצד הכתוב עצמו בעת תיאור מעשיהם, כפי שאכן מעיד הכתוב בהמשך.

*"וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים **בְּנֵי בְלִיַּעַל** וַיֵּשְׁבוּ נֶגְדּוֹ וַיְעִדֻהוּ **אַנְשֵׁי הַבְּלִיַּעַל** אֶת נָבוֹת נֶגֶד הָעָם לֵאמֹר בֵּרַךְ נָבוֹת אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ" (מלכים א', כ"א, י"ג).*

האם יתכן כי איזבל עצמה מורה באופן מכוון להושיב כנגדו של נבות דווקא אנשים בְּנֵי בְלִיַּעַל? האם יתכן כי דווקא אנשים בְּנֵי בְלִיַּעַל משרתים את מטרתה של איזבל לחיזוק מלכותו של אחאב?

עיון בדברי הגמרא בסנהדרין מלמד, כי חז"ל היו ערים לכך כי בכינוי "בְּנֵי בְלִיַּעַל" משתמשת איזבל עצמה כבר בהוראותיה לזקני יזרעאל. מכך, לומדת הגמרא על אופן איומו של בית הדין על העדים שלא יעזו להיות עדי שקר.

[2310] ואף שניתן לומר כי את הכינוי "בְּנֵי בְלִיַּעַל", מוסיף הכתוב על דבריה של איזבל מצד עצמו, לא כך נראה מן הפשט.

משנה. "כיצד בודקים את העדים? היו מכניסין אותן לחדר, ומאיימין עליהן..."
גמרא. היכי אמרינן להו? אמר רב יהודה: הכי אמרינן להו (משלי כ"ה, י"ד) נְשִׂיאִים וְרוּחַ וְגֶשֶׁם אָיִן אִישׁ מִתְהַלֵּל בְּמַתַּת שָׁקֶר. אמר ליה רבא: יכלי למימר שב שני הוה כפנא ואבבא אומנא לא חליף, אלא אמר רבא: אמרינן להו: (משלי כ"ה, י"ח) מֵפִיץ וְחֶרֶב וְחֵץ שָׁנוּן אִישׁ עָנֶה בְרֵעֵהוּ עֵד שָׁקֶר. אמר ליה רב אשי: יכלי למימר שב שני הוה מותנא ואיניש בלא שניה לא שכיב, אלא אמר רב אשי, אמר לי נתן בר מר זוטרא: אמרינן להו סהדי שקרי אאוגרייהו זילי, דכתיב (מלכים א', כ"א) והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו ויעדהו לאמר ברכת אלהים ומלך" (סנהדרין כ"ט, ע"א).

על דברי המשנה שהיו מכניסין אותן לחדר ומאיימין עליהן, שואלת הגמרא – באיזה אופן מאיימים על העדים[2311]? על כך היא מביאה את הפסוק במשלי - "וְרוּחַ וְגֶשֶׁם אָיִן אִישׁ מִתְהַלֵּל בְּמַתַּת שָׁקֶר" לומר – שבשביל שמתהלל האדם במתת שקר, דהיינו עידי שקר, גשמים נעצרים[2312]. על כך עונה רבא, שעצירת הגשמרים אינה איום על עדי השקר. על כך יכולים עדי השקר לומר – מה איכפת לנו אם לא ירדו גשמים, מי שיודע (לתרגם יותר טוב) אומנות ובעלי מלאכה, לא עובר עליו רעב[2313]. מתוך כך מביא רבא פסוק אחר ממשלי כאיום על עדי השקר – "מֵפִיץ וְחֶרֶב וְחֵץ שָׁנוּן אִישׁ עָנֶה בְרֵעֵהוּ עֵד שָׁקֶר" שמשמעותו היא – שבעוון עדות שקר בא דֶּבֶר לעולם. מתוך כך הצפייה היא כי עדי השקר יתייראו שלא ימותו[2314]. את תשובתו זו של רבא דוחה רב אשי מתוך שגם הפחדה זו יכולים לדחות העדים באומרם - יכלי למימר שב שני הוה מותנא ואיניש בלא שניה לא שכיב (להפוך לתרגום). אלא מסיק רב אשי בשם נתן בר מר זוטרא, כי האיום אותו מאיימים על העדים הוא שאומרים להם שאפילו השוכר אותם מבזה אותם וקלים הם בעיניו[2315]. את ההוכחה לכך מביאה הגמרא מפרשת כרם נבות מאופן פניית איזבל אל זקני יזרעאל בכנותה היא עצמה את העדים שהיא מבקשת לשכור כנגד נבות כ"בְּנֵי בְלִיַּעַל"[2316] – "וְהוֹשִׁיבוּ שְׁנַיִם אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל נֶגְדּוֹ וְיִעִדֻהוּ לֵאמֹר בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ" (מלכים א', כ"א, י').

אנו רואים אם כן שלמסקנת הגמרא לא עצירת הגשמים ולא פחד המיתה הוא שעוצר את העדים מלהעיד עדות שקר, אלא דווקא זלזולם של משלחיהם בהם.

כך גם פוסק השו"ע בעניין.

*"מאיימין (פי' מטילין אימה) על העדים בפני הכל, ומודיעים אותם כח עדות שקר ובושת המעיד בה בעולם הזה ובעולם הבא **ושהוא בזוי בעיני שוכריו**" (שו"ע חושן משפט סימן כ"ח, סעיף ז').*

את עיקר משקל האיום על עדי השקר תולה גם הגמרא במסקנתה וגם השו"ע בפסיקתו על בזיון העדים אף בעיני שוכריהם. ולכאורה, הנגיעה דווקא בנקודה זו היא תמוהה ביותר מכמה צדדים. האחד, לכאורה עצירת הגשמים ולפחות הפחד מן המיתה הינם בעלי תוקף גדול הרבה יותר מהרגשת הבושה. השני – אם אין בני בליעל אלו שמים ליבם לחשש כי יבולע להם וימותו, מדוע תשפיע עליהם הבושה? השלישי – אם מוכנים עדים אלו להעיד שקר ואינם בושים מפני העולם, מדוע שבזיונם אצל שולחיהם יהיה שונה מכל בזיון אחר המצפה להם שאינם חוששים לו?

נראה שתשובה לשאלות אלו אנו יכולים לקבל אם נתבונן על תואר "בְּנֵי בְלִיַּעַל", לא מצד מעמדם המוסרי אצלנו כאנשים רשעים, אלא מצד מעמדם הכוחני כלפי הסובב אותם. התייחסות ענינית לתואר זה אנו מוצאים ביחס לפרשת עיר הנידחת.

[2311] "היכי אמר ליה - לעדים כשמאיימין עליהם" (רש"י סנהדרין כ"ט, ע"א).

[2312] "נשיאים ורוח וגשם וגו' - בשביל מתהלל במתת שקר דהיינו מעידי שקר גשמים נעצרים, ואפילו כשהשמים מתקשרים בעבים ורוח להוריד גשמים, אין הגשם בא" (שם, המשך רש"י סנהדרין כ"ט, ע"א).

[2313] "אמר רבא - מאי איכפת להו אם לא ירדו גשמים אמרי בלבם משל הדיוט שב שני הוה כפנא ואבבא אומנא לא חליף, על פתח מי שיודע אומנות ובעל מלאכה לא עבר הרעב" (שם, המשך רש"י סנהדרין כ"ט, ע"א).

[2314] "מפץ וחרב וגו' איש עונה וגו' - בעון עדות שקר דבר בא, ויתייראו שלא ימותו" (שם, המשך רש"י סנהדרין כ"ט, ע"א).

[2315] "אאוגרייהו זילי - השוכרים אותם מבזים אותם וקלים הם בעיניו" (שם, המשך רש"י סנהדרין כ"ט, ע"א).

[2316] "והושיבו שנים אנשים בני בליעל - גבי נבות היזרעאלי כתיב, שיועצי המלך היו יועצים לשוכרם והיו קורין אותם בני בליעל" (שם, המשך רש"י סנהדרין כ"ט, ע"א). אמנם, רש"י מייחס את כינוי העדים "בני בליעל" לא לאיזבל עצמה אלא ליועצי המלך.

"כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם לֵאמֹר. יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם" (דברים י"ג, י"ג – י"ד).

מי הם בני הבליעל המדיחים את בני עירם. על כך מבאר רש"י – "בלי עוֹל"

"בני בליעל - בלי עול. שפרקו עולו של מקום" (רש"י דברים י"ג, י"ד ד"ה בני בליעל).

ההדגש שבני הבליעל הוא פריקתם עולו של מקום.

כך מביא הכתוב בבני עלי.

"וּבְנֵי עֵלִי בְּנֵי בְלִיָּעַל לֹא יָדָעוּ אֶת ה'" (שמואל א', ב', י"ב).

הרד"ק במקום מבאר את לשון ה"בליעל" מלשון "בְּלָיָה".

*"בני בליעל - בני רשע, ובדרש בנים **שבלו שם שמים מעליהם** אמרו אין מלכות בשמים וזהו שאמר לא ידעו את ה'" (רד"ק שם, שמואל א', ב', י"ב).*

דווקא דחייתם של בני הבליעל את עולו של ה' עליהם, נותנת פתח להבנת החשיבות שתהיה להם לדעת שולחם. כיוון שאין הם רואים עצמם כמקבלים את עולו של מקום עליהם, ממילא כוח פועלם ובכלל זה עדותם, אינו מקבל את קיומו מן השמים, אלא מעצמם ומכוח שולחיהם בלבד. על כן, לא עצירת הגשמים ולא הדָּבֶר, ששניהם מכוחו הישיר של ה' מן השמים[2317], הם שמיראים את בני הבליעל, אלא חולשתם העצמית. חולשה זו מגיעה לאדם בעת בזיונו ובמעשה שליחות - כשהבזיון הוא מצד שולחו, שהוא המחולל הבלעדי של כוחו למעשה עדותו.

על זלזול המשלחים עצמם בעידי השקר שנשלחו על ידם, לומדת הגמרא כאמור מדברי שליחותה של איזבל, מתוך כינויה היא עצמה את עדי השקר אותם היא מבקשת לשכור כ"בני בליעל". אולם על בסיס הודעתה של איזבל לאחאב - "אַתָּה עָתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל"[2318], ברור הוא כי את הכינוי הזה אנו נצרכים "לתרגם" מצד הוויית כוחם של בני הבליעל, שעל בסיסם מכוונת איזבל את מעשה קניינו של אחאב את כרם נבות. משקלו הרב של הכבוד העצמי אצל עדי השקר ובניינם על כוח שולחיהם, לימדו אותנו כי בני הבליעל, המסירים מעצם עול שמים ועולו של ה' מעליהם, שואבים את כוחם ממקור חיים חליפי – מעצמם ומעצמיות הסובב אותם. אם נתבונן אם כן על דרישתה של איזבל לשכור עדים בני בליעל על מנת להביא לקניין כרם נבות לאחאב כתצורת פעולה כוחנית, נוכל לומר כי איזבל מבקשת ליצור מהלך המפעיל את כוח המלכות של אחאב בלא שם שמים כלל, אלא מכוחו העצמי של האדם בלבד, שהוא כוח פעולתם של בני הבליעל.

תכונת ה"בליעל" המקימה את האדם מכוח מאגר חייו העצמי, היא המאפיין הבסיסי של הוויית הגויות. כך מביא זאת השל"ה על מסכת פסחים[2319].

[2317] הגשמים כפי שמובא בדברים – "וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת **לִמְטַר הַשָּׁמַיִם** תִּשְׁתֶּה מָּיִם. אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים י"א, י"א – י"ב). מכך לומד רבי יהושע במסכת תענית.

"רבי יהושע אומר: כל העולם כולו **ממים העליונים הוא שותה**, שנאמר (דברים י"א) למטר השמים תשתה מים" (תענית ט', ע"ב).

הדָּבֶר, כפי שמכנה אותו הכתוב - "יד ה'". כך בשמות.

"הִנֵּה יַד ה' הוֹיָה בְּמִקְנְךָ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה בַּסּוּסִים בַּחֲמֹרִים בַּגְּמַלִּים בַּבָּקָר וּבַצֹּאן דֶּבֶר כָּבֵד מְאֹד" (שמות ט', ג').

מכינוי זה של הדָּבֶר כמכה המיוחסת ישירות לה', לומדים חז"ל בניין אב לכל מקום בו מופיעה יד ה', לתרגמה למיתת הדָּבֶר. כך מבאר רש"י על רות בדברי נעמי לרות ונעמה כלותיה לאחר מות בניה.

"...אַל בְּנֹתַי כִּי מַר לִי מְאֹד מִכֶּם כִּי יָצְאָה בִי **יַד ה'** - אמר רבי לוי **כל מקום שנאמר יד ה' מכת דבר היא** ובנין אב לכולם (שמות ט') הנה יד ה' הויה" (רות א', י"ג ורש"י ד"ה כי יצאה בי יד ה').

[2318] "וַתֹּאמֶר אֵלָיו אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ **אַתָּה עָתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל** קוּם אֱכָל לֶחֶם וְיִטַב לִבֶּךָ אֲנִי אֶתֵּן לְךָ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי" (מלכים א', כ"א, ז').

[2319] וכן ברב צדוק בהתייחסותו לעמלק ראשית הגויים – "והוא (עמלק) הראשית גוים ואין בו כח היציאה לפועל...ונשאר בכוחו שהוא כח הראשית דהיינו במחשבה לבד, וכשבא לצאת לפועל לא עלה בידו כלום, ובזה נאבד מן העולם כי נפסק כוחו מהיות ראשית גוים, **שנפסק כח ההמשכה ממנו להשלמת קומתו דאדם בליעל**" (ר' צדוק הכהן מלובלין - מחשבות חרוץ אות י"ז).

*"...**אבל האומות הם דמות אדם בליעל**, שהוא מעשה ידי אדם. ומפרש החמשה חושים שאין בהם ממש, 'עינים להם ולא יראו' - חוש הראות. 'אזנים להם ולא ישמעו' - חוש השמע. 'ולא יריחון' - חוש הריח. 'ולא ימושון' - חוש המישוש. ובמקום חוש הטעם, אמר - 'פה להם ולא ידברו', כי גם חוש הטעם בפה, והזכיר אחת מהנה" (של"ה מסכת פסחים מצה שמורה פסקה ר"ל).*

אכן, באופן מפתיע, את הגדרתם של בני עלי כ"בני הבליעל" המתכחשים למלכות ה' שמן השמים שהבאנו לעיל, מייחסים חז"ל במדרש אף לבני אחאב.

*"יש שהרבו בנים לטובתן ויש שהרבו בנים לרעתן, שהרבו לטובתן בני יעקב ודוד, לרעתן בני אחאב ועלי שנא' (שמואל א', ב') ובני עלי בני בליעל וגו', בני אחאב **שלא קבלו עליהם עול שמים לא ידעו את ה' שאמרו אין מלכות בשמים**" (קהלת רבה פרשה א' ד"ה א [יח] כי).*

כיוון שכבר ראינו כי הולדת אחאב את שבעים בניו, הינה תוצר ישיר של קניין אחאב את תכונת הזרייה, מכוח ירושתו את כרם נבות היזרעאלי[2320], אנו למדים כי אמירתם של בני אחאב, כי אין מלכות בשמים, הינה המשכה הישיר של דרך קניינו של אחאב את תכונת "יזרעאלי" המבוססת על עדותם של אלו שבאופן עקרוני אינם מקבלים עליהם עול מלכות שמים.

את המגמה הזו המטה את מלכות מן הזיקה אל השמים, אל הווייתו העצמית של האדם כבר זהינו בדרך נסיונו של אחאב לקבל את כרם נבות בכמה אופנים. ברצונו לקבל את הנחלה לעצמו ולא לעבדיו[2321]. לקבלו בדרך של קניין ולא מכוח כפיית המלכות[2322]. לקבלו כשדה קניין, אף שהמדובר בנחלת אבות[2323] ולקבלו כפי זכות המלך הנמשך על ידי ה', אף שמלכותו נוצרה לא מאת ה'[2324]. את המגמה הזו הנכשלת בידיו של אחאב, מוליכה עתה איזבל באופן הקיצוני ביותר, בניהולה את משיכת נחלתו של נבות אל אחאב בעדות שאין לה כל זיקה לשמים, אלא לעצמם הם – עדים בני בליעל. אמירתה אל אחאב – "אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל"[2325], מתבארת על פי כיוון זה כהולכה יזומה של איזבל לממש מלכות שכול כולה בנויה מכוח עצמיותו של האדם. אם תחילת מלכותו של אחאב מגיעה מכוח אהלת הארץ[2326] בזכות מעשהו של עומרי הבונה את שומרון[2327], ואם המשך מלכותו של אחאב מגיעה מכוח חיבורו אל אהלת השמים[2328] בזכות כיבודו את התורה[2329], הרי עתה מוליכה איזבל את מלכות אחאב לחוללה מכוח עצמיות כוחו באופן מוחלט – הוא כוח הבליעל שבאדם.

תובנה זו את מהלכה של איזבל, מצריכה להתבוננות עקרונית גם על שאר הוראותיה אל זקני יזרעאל.

[2320] כפי שלמדנו בפרק הקודם - "יִזְרְעֶאלִי" – תכונת הזרייה לאין סוף" (עמ' _____).

[2321] כפי שראינו שמבאר תו"ס בביאורו הראשון מדוע לא כפה על נבות את לקיחת נחלתו מדין המלך – "תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א ח) יקח ונתן **לעבדיו ולא לעצמו**" (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותו וכו').

[2322] כפי שראינו שביאר תו"ס שם בביאורו השני – "...ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה **אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור**" (שם, המשך תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2323] כפי ביאורו החמישי של תו"ס שם – "...ועי"ל **דדוקא בשדה מקנה אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא** כמו שהשיב נבות חלילה לי מתתי נחלת אבותי לך..." (שם, המשך תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2324] כפי ביאורו השישי של תו"ס שם – "...אי נמי דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה **וגם לא מלך מאת המקום**..." (שם, המשך תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2325] "וַתֹּאמֶר אֵלָיו אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל קוּם אֱכָל לֶחֶם וְיִטַב לִבֶּךָ אֲנִי אֶתֵּן לְךָ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי" (מלכים א', כ"א, ז').

[2326] כמבואר לעיל בפרק – "שֹׁמְרוֹן – שָׁמִיר חוזקה כחוזק ההר" (עמ' _____).

[2327] "אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה עמרי למלכות - מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל. שנאמר (מלכים א', ט"ז) ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף ויבן את ההר ויקרא את שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

[2328] כמבואר לעיל סוף פרק "כוח האֲהָלָה להעצים את קוי החיים שעל הארץ" (עמ' ___) ובפרק "חיבורו של אחאב אל התורה דווקא מכוח אותיותיה לברוא עולם" (עמ' _____).

[2329] "אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושתים שנה - מפני שכיבד את התורה שניתנה בעשרים ושתים אותיות. שנאמר +מלכים א' כ'+ ...ויאמר לו כה אמר בן הדד...כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו... ויאמר למלאכי בן הדד אמרו לאדני המלך כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה והדבר הזה לא אוכל לעשות" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

"וַתִּכְתֹּב בַּסְּפָרִים לֵאמֹר קִרְאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם. וְהוֹשִׁיבוּ שְׁנַיִם אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל נֶגְדּוֹ וִיעִדֻהוּ לֵאמֹר בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ וְהוֹצִיאֻהוּ וְסִקְלֻהוּ וְיָמֹת" (מלכים א', כ"א, ט' – י').

על פי תפיסת מעשיה של איזבל כאמטלה להמית את נבות, הרי גם הוראותיה האלו אין בהם מאום. ציווייה כי אותם עדים יעידו כי נבות "ברך אלהים ומלך", הינו שקר מוחלט שכל מטרתו להביא למיתתו של נבות. ממילא גם מעשה ירידתו של אחאב לרשת את נבות, אינה ירושה.

אולם חז"ל, לומדים מדרך ירושתו של אחאב את נבות, על דין ירושת המלך את הרוגי המלכות.

"תנו רבנן: הרוגי מלכות נכסיהן למלך, הרוגי בית דין - נכסיהן ליורשין. רבי יהודה אומר: אף הרוגי מלכות נכסיהן ליורשין. אמרו ליה לרבי יהודה: והלא כבר נאמר (מלכים א', כ"א) הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו..." (סנהדרין מ"ח, ע"ב).

על כך מעיר רש"י במקום

*"לרשתו - **משמע ירושה גמורה ומן הדין**" (רש"י סנהדרין מ"ח, ע"ב).*

מירושת אחאב את נבות, רוצה הגמרא להוכיח כי הרוגי מלכות נכסיהן למלך. אולם אם בסיס התנהלותם של איזבל ואחאב בפרשה זו בשקר יסודה, מה ניתן להוכיח מירידתו של אחאב אל חלקת נבות על דינם של הרוגי המלכות ואיך יכול רש"י להוסיף ולומר כי משמע שירידתו זו של אחאב ירושה גמורה היא ומן הדין?

הסתמכות זו של חז"ל על מעשה ירושתו של אחאב את כרם נבות, על דין הרוגי המלכות, מלמדת כי ישנו יסוד אמת במעשהו של אחאב וממילא להיותו של נבות מורד במלכות.

העמדת נבות "מלכות", כנגד מלכות ה"שעה" של אחאב

את יסוד האמת הזה, של היות נבות מורד במלכות, ניתן לזהות בתו"ס בסנהדרין שהבאנו לעיל[2330].

על סמך קביעת רבי יוסי כי כל האמור בפרשת המלך, מלך מותר בו[2331] שואל התו"ס, מדוע אם כן נענש אחאב על נבות.

"תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו..." (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

שאלת תו"ס אינה מתייחסת רק להענשת אחאב על לקיחת כרמו של נבות, אלא גם על הענשתו על מעשה הריגתו. את זכות הריגתו של נבות תולדה תו"ס בכך שלא רצה למכור לו את כרמו. מכאן יש לנו ללמוד כי נקודת הפתיחה של תו"ס על בסיס פרשת המלך[2332] המאפשרת לו לקחת מישראל כל מה שיחפוץ, הינה כי **סרובו של נבות, הוא מעשה של מרידה במלכות!** אמנם, תו"ס עצמו, כפי שהבאנו לעיל, מביא כמה הסברים המצמצמים את היכולת הזו המופיעה בפרשת המלך[2333], אולם בדברי הזוהר ראינו, כי זכויות המלך, הינן מוחלטות וכך גם אמור היה להיות הדבר אף ביחס לנחלתו של נבות.

[2330] בפרק "כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים" (עמ' _____).

[2331] "...רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו" (סנהדרין כ', ע"ב).

[2332] וַיֹּאמֶר זֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם אֶת בְּנֵיכֶם יִקָּח וְשָׂם לוֹ בְּמֶרְכַּבְתּוֹ וּבְפָרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מֶרְכַּבְתּוֹ. וְלָשׂוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ וּכְלֵי רִכְבּוֹ. וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם יִקָּח לְרַקָּחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאֹפוֹת. וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקָּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו. וְזַרְעֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם יַעְשֹׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעֲבָדָיו. וְאֶת עַבְדֵיכֶם וְאֶת שִׁפְחוֹתֵיכֶם וְאֶת בַּחוּרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֶת חֲמוֹרֵיכֶם יִקָּח וְעָשָׂה לִמְלַאכְתּוֹ. צֹאנְכֶם יַעְשֹׂר וְאַתֶּם תִּהְיוּ לוֹ לַעֲבָדִים" (שמואל א', ח', י"א – י"ז).

[2333] "... וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א ח) יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור ועי"ל דנענש לפי ששאל הכרם לעשות ע"ז דכתיב (מלכים א כא) והיה לי לגן ירק כמו המתקדשים והמטהרים אל הגנות (ישעיה סו) והנקדן תירץ דאינו מותר רק בשדות הרחוקים מן העיר דלא מעלי כל כך אבל כרם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון ועי"ל דדוקא בשדה מקנה אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא כמו שהשיב נבות חלילה לי מתתי נחלת אבותי לך אי נמי דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום" (תשובת תו"ס שם, סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

"...ותו מ"ט אתענש עליה אחאב דהא דינא דאורייתא דשוי שמואל קמייהו דישראל הכי הוא דכתיב (שמואל א', ח) את שדותיכם וכרמיכם וזיתיכם הטובים יקח, ואי אחאב נטל ההוא כרם בנבות דינא הוה, ותו דהוה יהיב ליה כרמא אחרא או דהבא ולא בעא (זוהר כרך א' (בראשית) פרשת וישב דף קצ"ב ע"ב).

אף רש"י, נראה שרואה את זכויותיו של המלך בהרחבה. את זכות פריצת הדרך מייחס רש"י בסוגיית זכויות המלך, אף לצרכיו הפרטיים ולא רק הממלכתיים[2334]

"ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד, ופורץ לעשות לו דרך, ואין ממחה בידו" (משנה, סנהדרין כ', ע"ב).

בהתייחסותו למעשה פריצת הדרך מבאר רש"י כי המדובר גם בפריצת גדרות אחרים.

"ופורץ - גדרות אחרים" (רש"י שם, סנהדרין כ', ע"ב).

בהתייחסותו לסוג הדרך המדוברת, מבאר רש"י כי המדובר גם בדרך לשדהו ולכרמו[2335].

*"לעשות לו דרך - **לשדהו ולכרמו**" (המשך רש"י שם, סנהדרין כ', ע"ב).*

עולה אם כן, כי מצד פשט זכויות המלך המופיעות בספר שמואל, סרובו של נבות הינו מעשה מרידה ישיר באחאב. כך גם ניתן לדייק מאופן תשובתו של נבות לאחאב, המדגישה כי אינו מעוניין לתת לו **ודווקא לו** את כרמו.

*"וַיֹּאמֶר נָבוֹת אֶל אַחְאָב חָלִילָה לִּי מֵה' מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי **לָךְ**" (מלכים א', כ"א, ג').*

בהתייחסותנו לעייל[2336] לדיוק זה, הסקנו כי סרובו של נבות, בא כנגד רצון מוגדר ומסויים של אחאב, ולא רק מתוך אי רצונו של נבות להיפרד מנחלת אבותיו. עתה מבליט דיוק זה שבלשונו של נבות, את מרידתו באחאב.

עיון נוסף במעמדו ובעמדתו של נבות מול רצונו של אחאב בנחלתו, מאשר כי אכן עמדתו של נבות מול אחאב היא עמדה כוחנית. כך עולה מדברי הזוהר שהבאנו לעיל[2337] המשווה בין מעמדו של נבות לבין מעמדו של ארונה היבוסי.

*"...ואי תימא אף על גב דהוות ירושלם דידיה דדוד ההוא אתר אחסנתיה דארונה הוה כמה דהוה בנבות היזרעאלי דאף על גב דשליט אחאב והוה מלכא אצטריך למתבע לנבות ההוא כרם, אוף הכי דוד, **אלא ואי ארונה מלכא הוה** וההוא אתר ברשותיה הוה והוה שליט עלוי וכד מטא זמנא לנפקא מתחות ידיה לא נפיק אלא בסגיאות דמא וקטולא בישראל" (זוהר כרך ב' (שמות) פרשת ויקהל דף רי"ד ע"א).*

אם לעיל הדגשנו מן ההשוואה הזו שבין פרשת קניין דוד את גורן ארונה היבוסי לבין רצון קניין אחאב את כרם נבות היזרעאלי, את הצורך של אחאב להיעזר בדרך הקניין, ולא בכוח כפיית המלכות[2338], הרי עתה אנו מדגישים מן הזוהר הזה את עוצמת כוחו של נבות, אל מול מלכותו של אחאב. קביעת הזוהר – "אלא ודאי ארונה מלכא הוה" כמסקנה מוכרחת מצורך דוד לקנות ממנו את הגורן ולא להשתמש בכפיית המלכות, משליכה ישירות על משמעות הצורך של אחאב אף הוא

[2334] בנגוד לתו"ס לעיל המביא בביאורו הראשון כי רק לעבדיו יכול לקחת אך לא לעצמו – "...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א ח) יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו" (תוספות מסכת סנהדרין דף כ עמוד ב ד"ה מלך מותר וכו' - ").

[2335] זאת לעומת הרמב"ם שאף את זכות פריצת הדרך של המלך, הוא מצמצם רק לעת ולצורכי המלחמה.
"ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, ודרך המלך אין לה שיעור, אלא כפי מה שהוא צריך, אינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של זה, אלא **הולך בשוה ועושה מלחמתו**" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ה' הלכה ג').
כך גם הבאנו לעיל [בפרק "כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים" (עמ' _____הערה _____)], ביחס לזכותו של המלך על נחלתם של ישראל, אותה מצמצם הרמב"ם אך ורק ללקיחת הפירות לעבדיו הלוחמים, רק אם אין להם מה שיאכלו ובנתינת דמיהן.
"ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו **כשילכו למלחמה** ויפשטו על מקומות אלו **אם אין להם מה יאכלו** אלא משם, **ונותן דמיהן**, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ד' הלכה ו').

[2336] אף הוא בפרק "כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים" (עמ' _____).

[2337] אף הוא בפרק "כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים" (עמ' _____).

[2338] מדברי הזוהר – "דאף על גב דשליט אחאב והוה מלכא אצטריך למתבע לנבות ההוא כרם".

במעשה קניין ולא במעשה כפייה. נסיון אחאב לקבל את כרם נבות בקניין, אינה רק מצד בחירתו של אחאב עצמו לשדרג את מלכותו למלכות "קניינית" כפי שהסברנו לעיל[2339], היא גם נובעת מכך שאת המרחב הזה של המלכות מחזיק נבות בידיו בכוח לא פחות מכוחו של אחאב. כפי שארונה מוגדר כ"מלך" ביחס לגורן שבמקום המזבח, כך נבות מוגדר כמלך, ביחס לכרם יזרעאל. את תכונת ה"זרייה" אותה מבקש אחאב לקנות למלכותו, לא יכול אחאב לקנות אלא בהסכמתו של ה"מלך" על תכונת חיים זו לתיתו לו. לכך מסרב נבות! בכך הוא מעמיד את עצמו **כמלך** כנגד מלכותו של אחאב. ברור שמרידה במלכות באופן זה היא חריפה הרבה יותר מסתם מרידת הדיוט במלך ואין היא מותירה ברירה לאחאב, אלא להורגו.

את היות סירובו של נבות בבחינת מרידה במלכות אנו יכולים לזהות לא רק מכוח העמדת נבות את **מעמדו שלו** כנגד אחאב, אלא גם מצד עמידתו מול **עמדתו של אחאב**.

כפי שהבאנו לעיל בהבנת מהלכו של אחאב לקבל את נחלת נבות במעשה קניין[2340], עמידת נבות כנגד אחאב הייתה "עמידה כנגד השעה" המוגדרת גם כ"שעה חצופה".

*"ויברח יעקב שדה ארם (הושע י"ב, י"ג). זש"ה לך עמי בא בחדריך וגו' (ישעי' כ"ו, כ')...ד"א לך עמי. בשעה שאתה רואה **שעה חצופה**, אל תעמוד כנגדה, אלא תן לה מקום, לך עמי וגו', הסתכלו לי כביכול, בשעה שראיתי שעה חצופה בעונותיכם, נתתי לה מקום, שנא' השיב אחור ימינו וגו' (איכה ב', ג'), אף אתם לך עמי וגו', שכל מי שעמד נגד השעה נפל בידה, וכל מי שנתן מקום לשעה, נפלה בידו, **נבות עמד כנגד השעה**, ומה נעשה לו, ויעידוהו וגו' לאמור ברך נבות אלהים ומלך ויוציאוהו מחוץ לעיר ויסקלוהו באבנים וימות (מלכים א', כ"א, י"ג), ומי גרם לו, לפי שעמד כנגד השעה" (אגדת בראשית פרק מ"ז ד"ה [א] ויברח יעקב).*

בארנו, כי עמידתו זו כנגד השעה, אינה רק כנגד המציאות שאינה מאפשרת לממש באותה עת את רצון האדם, אלא כנגד מהות מלכותו של אחאב אותה הוא מכוון לבנות על עולם השעה. מתוך כך הסקנו, כי סרובו של נבות בדבריו – "חָלִילָה לִּי מֵה' מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי **לָךְ**"[2341], אינו ממוקד בחוסר רצונו למסור את נחלתו, אלא בחוסר רצונו למוסרו דווקא לאחאב! הממקם את מלכותו על ממד זה של המציאות. מסקנה זו, משנה לגמרי את משמעות סירובו של נבות. אין זה רק סירוב לא מוצלח של אדם שאינו קורא את "מפת המציאות" נכונה, אין זה רק סירוב לא חכם כנגד מגמת מלכותו הדווקאית של אחאב, אלא התנגדות גלוייה מכוונת של נבות לסקל את כוונתו של אחאב בבניין מלכותו. אין כמעשה זה להיות מוגדר כמעשה מרידה במלכות. אין כמעשה זה להצדיק את הריגתו של נבות כמורד במלכות.

מתוך כך, כוללים חז"ל גם את נבות באלו שעושרם שמור להם לרעתם.

*"...ה"ד עושר שמור לבעליו לרעתו (קהלת ה', י"ב), ר' יהושע בן לוי אמר זה לוט, ר' שמואל בר נחמן אמר זה קרח, ר' **יהודה בר' סימון אמר זה נבות**..." (בראשית רבה פרשה נ' ד"ה (ט"ז, י"ז) ויתמהמה).*

אם רוצים היינו לבאר כי הרעה השמורה בעושר לבעליו, אינה נובעת מרעת עצמו, אלא מרעת הסובב אותו, או מן הרעה הטמונה בעושר עצמו, התבוננות בכתוב בקוהלת בייחוס חז"ל אמירה זו לקורח, מלמדת כי לא כך הדבר.

*"יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ- כעשרו של קרח **שעל ידי כן נתגאה** וירד לשאול" (קהלת ה', י"ב ורש"י ד"ה עושר שמור לבעליו לרעתו).*

על פי ביאור רש"י, גם אם העושר הוא הגורם לגאוותו של קורח, רעת עצמו, היא המביאה לו בסופו של דבר את כליונו. כך יש אם כן להסיק בנבות. עושרו – כרם יזרעאל במתת זריית האין סוף שבה, בה חושק אחאב, הוא המביא את נבות לחרוג מגבול גזרתו, להתעמת כנגד אחאב ולאבד ממילא את חייו.

אמנם חז"ל מלמדים אותנו במקור נוסף, כי חריגה זו של נבות מגיעה מקרבתו אל אחאב.

[2339] אף הוא בפרק "כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֶאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים" (עמ' _____).

[2340] בפרק – "חתירת אחאב למלכות "שעה" (עמ'_____).

[2341] מלכים א', כ"א, ג'.

"לעולם אל תדור עם רשעים מפני שמלשינין אותך...אף נבות היזרעאלי נענש לפי שהיה אחאב רשע גמור והרג את שכנו והחטיא כל השומע קולו, ועליו אמר בן סירא, ווי ליה לבישא ווי להון לדבוקיהו" (אוצר המדרשים עמוד ל"ה ד"ה לעולם אל תדור).

דבקותו באחאב, היא המביאה אותו לחרוג ממתחם קיומו המושתת על נחלת אבותיו[2342], להתעמת עם אחאב על מגרש החיים הקנייני – עולם השעה.

אכן, באופן שאינו תואם את דבקות נבות בנחלת אבותיו, מביא הבית יוסף בדיני שליח הציבור את דברי חז"ל כי את מותו מוצא נבות מכך שפעם אחת לא עלה לרגל לכבד את ה' במה שחננו בקולו, כפי שהיה עושה כל שנה ושנה.

*"וצריך שיהיה שליח צבור הגון...ומרוצה לעם. נוח לבריות ומסכימים לתפלתו: נעימה. בסומי קלא שמושך הלב: ורגיל לקרות וכו'. שיהו הפסוקים של תפלה סדורים בפיו: ז"ל שבלי הלקט (סי' י) בפסיקתא רבתי (פסקא כ"ה) דעשר תעשר כתיב (משלי ג', ט') כבד את ה' מהונך קרי ביה מחינך שאם היה קולך ערב והיית עומד בבית הכנסת עמוד וכבד את ה' בקולך נבות היה קולו נאה והיה עולה לירושלים והיו כל ישראל מתכנסים לשמוע קולו פעם אחת לא עלה והעידו עליו אותם העדים בני בליעל ואבד מן העולם **מי גרם לו שלא עלה לירושלים לכבד את ה' במה שחננו** ולמה שכבר אמרה תורה (שמות ל"ד, כ"ד) ולא יחמוד איש את ארצך וגו' **ואילו עלה לא איבד נפשו בעד חמדת כרמו** עכ"ל" (בית יוסף אורח חיים סימן נ"ג אות ד ד"ה וצריך שיהיה).*

חז"ל אינם מבארים לנו מדוע לא עלה נבות באותה הפעם לירושלים. אולם הם מבארים כי לו עלה, הייתה הבטחת ה' לישראל – "ולא יחמוד איש את ארצך" מועילה לו כנגד חמדת אחאב את כרמו. אם נחבר דברים אלו של חז"ל אל דבריהם לעיל, כי שכנותו של אחאב היא המביאה לנפילתו של נבות, נוכל לומר כי השפעת אחאב מקרבת את נבות אל עולם ודרכי השעה ושפלותה. לו היה נבות דבק בהווייתו נחלת אבותיו, הווייה זו המייחסת את נחלת הארץ אל האדם מכוח קביעת השכינה ולא מכוח קניינו של האדם[2343], היא זו שגם הייתה מביאה לו את הבטחון כי אחאב לא יצליח לגזול ממנו נחלה זו. הבטחת ה' – "לא יחמוד איש את ארצך" הינה חלק בלתי נפרד מזיקת הנחלה לאדם מכוח השכינה מעבר ליכולת קניין האדם. אולם התקרבותו של נבות אל אחאב בבקשת קניינו של אחאב, גם אם נעשת שלא ברצונו מפעפעת בו את חוקי עולם השעה עולם הקניין, שעובדותיו נקבעות על פי פעולות האדם ומאמציו. מתוך כך חושש נבות לנחלתו ומונע עצמו מלעלות לרגל על מנת לשמרה מפני אחאב. מתוך כך אין הוא שם ליבו (ואולי כן:), כי הוא מונע בבחירת עצמו מישראל את קולו, מה שלא היה מונע לו חזקה הייתה אצלו הקביעה כי קולו, מתת ה' הוא לו ולא קניין עצמו בדיוק כפי שהדבר ביחס לנחלתו. התקרבותו של אחאב אל נבות, מטה אם כן את נבות מן הקביעה האלוהית, אל הווייה הבחירה והפעולה העצמיים של עולם השעה והקניין. בכך הוא נידון לכליה.

אולם גם מותו של נבות, אינו סוֹפָם את מרחב ההשפעה העצום שיוצרים אחאב ואיזבל באופן ניהול מלכותם. דרך התנהלותו של נבות אף לאחר מותו, נגזרת ישירות מדרך ההתנהלות שמתווה אחאב את מלכותו מאופן תפיסתו את כרם נבות לעצמו[2344] ומכוח ה"חמדה"[2345], ומדרך התנהלות ה"בליעל" שמשליטה איזבל על מלכות אחאב. דרך התנהלות רוחו של נבות מחדירה את כוח השפעתם של אחאב ואיזבל, עד כדי פריצה אל הוויית רום השמים, מקור כוחו של אחאב.

השפעת אחאב ואיזבל על תכונת רום השמים

כך מתוארת דרך פעולתה של רוח נבות בנבואתו של מיכיהו.

[2342] כפי אמירתו של נבות לאחאב – "...חָלִילָה לִּי מֵה' מִתִּתִּי אֶת **נַחֲלַת אֲבֹתַי** לָךְ" (מלכים א', כ"א, ג').

[2343] כפי קביעת הכתוב את שייכות הנחלה בגורל על פי ה'.
"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת. לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו יֵתַּן נַחֲלָתוֹ. אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ. עַל פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט - הגורל היה מדבר, כמו שפירשתי, מגיד שנתחלקה ברוח הקודש, לכך נאמר על פי ה': (במדבר כ"ו, נ"ב – נ"ו ורש"י ד"ה על פי הגורל).

[2344] כפי שראינו שמבאר תו"ס בביאורו הראשון מדוע לא כפה על נבות את לקיחת נחלתו מדין המלך – "תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א ח) יקח ונתן **לעבדיו ולא לעצמו**" (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותו וכו').

[2345] כדברי חז"ל – "לא תחמוד, בעט אחאב" (אליהו רבה פרשה כ"ד).

*"וַיֹּאמֶר ה' מִי יְפַתֶּה אֶת אַחְאָב וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר זֶה בְּכֹה וְזֶה אֹמֵר בְּכֹה. וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֹד לִפְנֵי ה' וַיֹּאמֶר אֲנִי אֲפַתֶּנּוּ וַיֹּאמֶר ה' יקוק אֵלָיו בַּמָּה. וַיֹּאמֶר **אֵצֵא וְהָיִיתִי רוּחַ שֶׁקֶר בְּפִי כָּל נְבִיאָיו** וַיֹּאמֶר תְּפַתֶּה וְגַם תּוּכָל צֵא וַעֲשֵׂה כֵן" (מלכים א', כ"ב, כ' – כ"ב)*

הצעתה של הרוח היא, להפיל את אחאב על ידי הופעתה כרוח שקר בפי כל נביאיו. מתשובת ה' – "תְּפַתֶּה וְגַם תּוּכָל צֵא וַעֲשֵׂה כֵן", נראה היה לכאורה כי הצעה זו ראויה בפני ה'. אולם חז"ל מדייקים מלשון הכתוב, את הבעיתיות שבהצעה זו.

*"...מאי רוחא? - אמר רבי יוחנן: רוחו של נבות היזרעאלי, **מאי צא? אמר רבינא: צא ממחיצתי**, שכן כתיב (תהלים קי"א, ז') דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

מתוך הבעייתיות שבדרך פעולתו השקרית של רוח נבות, מדייקים חז"ל משילוח ה' את רוח נבות בלשון "צֵא", כי בקבלת הצעה זו, יוצאת רוחו של נבות גם ממחיצתו של ה'.

לא רק מעשה שקר מופיע בדרך פעולתה של רוח נבות. גם כעס ונקימה שזורות בה. מדרך התנהלותה של רוח נבות "שנקם כעסו מאחאב" מסיקה הגמרא, כי הקנאה, הכעס ומתוך כך הנקימה, מביאים על האדם את החרבת ביתו.

*"אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי: דפרע קיניה (קנאה – רש"י) מחריב ביתיה - ...הפורע נוקם חמתו וקנאתו מחריב ביתיה, **כרוח של נבות שנקם כעסו מאחאב ויצא ממחיצתו של הקדוש ברוך הוא**" (המשך הגמרא שם, סנהדרין ק"ב, ע"ב ורש"י ד"ה דפרע קיניה).*

עיון זה בדרך פעולתו של רוח נבות ומסקנת הגמרא, לו לא היו מתייחסות לרוח הנמצאת מלפני ה', ניתן היה לקבלן כמות שהן, ללא כל תמיהה. אולם מאחר שהמדובר ברוח שיצאה כבר מעולם בני האדם אל עולמם של המלאכים[2346], שיוך הקנאה, הכעס והנקמה לה, חורג כליל מעולמה.

כך עולה מתגובת משה למלאכים כנגד טענתם על נתינת התורה לבשר ודם. בתשובתו, שולל משה את אפשרות נתינת התורה למלאכים מתוך שאין בהם את אותם יצרים מהם נובעים האיסורים השונים בתורה.

*"...שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, **קנאה יש ביניכם** (שאתם באים על ידה לידי רציחה – רש"י), יצר הרע יש ביניכם[2347]" (שבת פ"ט, ע"א).*

ברור אם כן, כי על פי חוקיות עולמם של המלאכים, לא הייתה רוחו של נבות אמורה להיות בכעס, לא לפעול בנקימה ולא בפעולת שקר. התנהלותה בכל אופן בדרך ייצרית מחייבת להבין כי הגורם נגדו פועלת רוח נבות באופן זה, השפעתו עליה כה חזקה עד כי היא חודרת אל עולמה שבשמים אל מצב צבירתה המלאכי. אכן ראינו כי אחאב מצליח לפרוץ את גבולות חוקי השמים בהתנהלותו. חיבורו של אחאב באחווה[2348] אל "אהלת השמים"[2349], את הוויית הרצון האישי[2350] והחמדה[2351] בתפיסתו את כרם נבות היזרעאלי, מחיל כפי שבארנו, את עוצמת אהלת השמים בהוויית הרצון והתשוקה העצמיים שבאדם ובכוח בחירתו החופשית. **חיבור זה מתברר, פועל גם פעולה הופכית**. רום השמים מושפע מאפיוני הרצון והתשוקה הללו, לאמצם לבריות עולמו. מן ההשפעה הזו

[2346] כפי שעולה מהתייחסות חז"ל ל"רוח" העומדת לפני ה' הן כאחד מן המלאכים והן כרוחו של נבות. כך מבאר רש"י בדברי הימים - ויצא הרוח - פתרון **ויצא המלאך** שהרי אומר לעיל וכל צבא השמים וגו' ועתה יצא אחד מן המלאכים ויאמר אני אפתנו כדאמר (תהלים ק"ד) **עושה מלאכיו רוחות** ולפיכך קדם ואמר לעיל וכל צבא השמים עומדים שאל תתמה כשתאמר ויצא הרוח מי הוא ומהיכן יצא וכשאמר וכל צבא השמים עומדים כדי להודיע מהיכן יצא משאר הרוחות העומדים עליו, ורבותינו פירשו זהו רוחו של נבות" (רש"י דברי הימים ב', י"ח, כ' ד"ה ויצא הרוח).

[2347] "ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? ... אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה...אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה...מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, **קנאה יש ביניכם** (שאתם באם על ידה לידי רציחה – רש"י), יצר הרע יש ביניכם" (שבת פ"ח, ע"ב – פט" ע"א).

[2348] המופיעה כאמור בשמו "אחאב" – "אח לשמים" (סנהדרין ק"ב ע"ב), כמבואר בפרק "אַחְאָב - אחווה לשמים ואַבָהוּת לעבודה זרה" (עמ'_____).

[2349] המופיעה בכינוי שמה של מלכות ישראל – אֲהֲלָה (יחזקאל כ"ג, ד').

[2350] כפי ביאור תו"ס בסנהדרין בתרוצו הראשון מדוע לא יכול היה לקחת אחאב את כרם נבות בכפיה, משם למדנו כי אחאב מנסה לממש את מלכותו גם מצד הוויית הרצון האישי – "תימה למה נענש אחאב על נבות...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א', ח') יקח **ונתן לעבדיו ולא לעצמו**..." (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2351] כפי שהבאנו לעיל, כי לא תחמוד ביטל אחאב – "לא תחמוד, בעט אחאב" (אליהו רבה פרשה כ"ד).

מגיעה רוח נבות לפעול ברצון עצמי, בבחירה חופשית, בקנאה ובנקמה שאינם קיימים באופן טבעי במרחבי השמים. הגבול הבלתי עביר שבין השמים והארץ נפרץ!

באופן זה חודרת גם השפעת איזבל אל נקודת מוצא החיים שברום השמים. פעולתה של איזבל לכונן את מלכות אחאב בעדות בני בליעל פורצת אל מקור הוויית מלכות זו ומשפיעה את תכונת ה"בליעל" על רום השמים - דרך רוחו של נבות. כך עולה בברור מן הגמרא שהבאנו לעיל.

כפי שהזכרנו, את פיתויו של אחאב, מציעה רוחו של נבות לבצע בעזרת רוח שקר.

*"וַיִּצְא הָרוּחַ וַיַּעֲמֹד לִפְנֵי ה' וַיֹּאמֶר אֲנִי אֲפַתֶּנּוּ וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו בַּמָּה. וַיֹּאמֶר אֵצֵא **וְהָיִיתִי רוּחַ שֶׁקֶר** בְּפִי כָּל נְבִיאָיו" (מלכים א', כ"ב, כ"א – כ"ב).*

"דיבור שקרים" זה, הוא המוציא את רוחו של נבות ממחיצתו של ה'.

*"...מאי רוחי? - אמר רבי יוחנן: רוחו של נבות היזרעאלי, מאי צאי? אמר רבינא: **צא ממחיצתי**, שכן כתיב (תהלים ק"א, ז') דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי[2352]" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

דחיקת רוח נבות מלפני ה' מטעם היותה "דוברת שקרים", מקבילה בדיוק לאופן עדותם של עדי הבליעל של איזבל. כך מעידים חז"ל כי בדיבר "לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר"[2353] בעטו עידי נבות".

*"...ד"א אנכי ה' אלהיך, מלמד שנסתכל הקדוש ברוך הוא בעולם כולו שברא מסוף העולם ועד סופו, וצפה בהן בעשרה בני אדם שבעטו בו, ואילו הן, מיכה וירבעם בן נבט, בן ישראלית ומקושש עצים, אבשלום יואב ושמשון, עכן בן זרח, עידי נבות ואחאב. אנכי ה' אלהיך, בעט מיכה. לא יהיה לך, בעט ירבעם. לא תשא, בעט בן הישראלית. זכור ושמור, בעט מקושש עצים. כבד, בעט אבשלום. לא תרצח, בעט יואב. לא תנאף, בעט שמשון. לא תגנוב, בעט עכן בן זרח. לא **תענה, בעטו עידי נבות**. לא תחמוד, בעט אחאב" (אליהו רבה פרשה כ"ד).*

יוצא אם כן, שתחום השפעת מפעלם של אחאב ואיזבל, אינו מצתמצם רק בעיצוב מלכות ישראל על הארץ. קישור מלכות זו אל נקודת מוצאה שמרום השמים מביא לכך ששיתוף הרצון העצמי, והחמדה ותכונת ה"בליעל" בהוויית מלכות זו, מגיעה עד כדי השפעתה אור חוזר אל מקור הווייתה שבשמים. את מגמתה השלילית מופיעה רוחו של נבות, שמתוך כך היא נפלטת ממחיצתו של ה'. אולם מכך אנו למדים כי תכונות "בשריות" אלו קונות אחיזה אף במלכות השמים.

אולם גם רמת השפעה זו של אחאב ואיזבל, אף על מקור מוצאה של מלכות אחאב, אינה סוף פסוק בטווח השפעתם. בהעצמתם את הוויית ה"שעה" שבמלכות אחאב, הם הופכים אותה להיות גורם החיים המוחלט, ממנו נמשכים החיים לעולם הבא.

כִּי אֵין נָבוֹת חַי כִּי מֵת – המשכת מלכות אחאב את חיי העולם הבא מעולם ה"שעה"

כך עולה מהודעתה של איזבל אל אחאב לאחר מות נבות.

*"וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אִיזֶבֶל כִּי סֻקַּל נָבוֹת וַיָּמָת וַתֹּאמֶר אִיזֶבֶל אֶל אַחְאָב קוּם רֵשׁ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר מֵאֵן לָתֶת לְךָ בְכֶסֶף **כִּי אֵין נָבוֹת חַי כִּי מֵת**" (מלכים א', כ"א, ט"ו).*

ברור שאם "אֵין נָבוֹת חַי", הוא מת. מה רוצה איזבל לרמוז בתוספת אמירתה – "כִּי מֵת"?
תשובה בדבר אנו מוצאים מהשוואת דברים אלו אל דברי נבואתו של ישעיהו אל חזקיהו, הנוקט בלשון דומה.

*"בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' צַו לְבֵיתֶךָ **כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה**" (מלכים ב', כ', א').*

מתוך הכפלת הלשון לומדים חז"ל כי על שתי מיתות המדובר, האחת בעולם הזה והשניה לעולם הבא.

[2352] "לֹא יֵשֵׁב בְּקֶרֶב בֵּיתִי עֹשֵׂה רְמִיָּה דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי" (תהלים ק"א, ז').
[2353] שמות כ', י"ב.

"כי מת אתה - בעולם הזה. ולא תחיה - לעולם הבא משום דלא נסבת אשה כדאיתא בברכות" (רש"י שם, מלכים ב', כ').

לשון "כִּי מֵת" מתייחס לחיים בעולם הזה, ולשון "לֹא תִחְיֶה" מתייחס לחיי העולם הבא. אם נשליך הבנה זו ביחס לדברי איזבל יוצא כי איזבל מציבה מצג הפוך ביחס שבין שני העולמות. "כִּי אֵין נָבוֹת חַי" – בעולם הבא, "כִּי מֵת" – בעולם הזה. מפאת מותו של נבות בעולם הזה, אין לו חלק לעולם הבא. התניית החיים בעולם הבא מכוח החיים בעולם הזה תתכן רק על בסיס התפיסה המאפיינת את "חיי השעה". נתינת מרכזיות לחיי השעה כחיים המוחלטים מתוך העיזקה שיוצר אחאב בין רום השמים לבין הוויית הרצון העצמי, החמדה וזריית החיים שעל הארץ[2354], הופך אותם להיות התנאי לקיום חיי העולם הבא.

במרידתו של נבות במלכות שעה זו, הוא מאבד את כל עולמו, גם בזה הבא! כך עולה מלימוד הגמרא שהבאנו לעייל על יציאתו של רוח נבות ממחיצתו של ה'.

*"...מאי צא? אמר רבינא: **צא ממחיצתי**" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

מלשון חז"ל אנו למדים כי היציאה ממחיצתו של ה', הינה במשמעות של איבוד העולם הבא. כך בזוהר ביחס לנמנע לעסוק בפריה ורביה.

*"שלא יאמר אדם הרי תורתי ומעשים טובים מגינים עלי ולא אתעסק בפריה ורביה אלא אף על פי שיש בידו תורה ומע"ט **אינו נכנס במחיצתו של הקדוש ברוך הוא ואין לו חלק לעולם הבא**" (זוהר חדש כרך ב' (מגילות) מגילת רות דף נ' ע"ב).*

מכאן יש לנו ללמוד, כי יציאת רוח נבות ממחיצתו של ה', הינה בבחינת איבוד העולם הבא שבו. אמנם, הגמרא במקום מבארת יציאה זו ממחיצת ה' מן הטעם – "דִּבֶּר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי", אולם מקביעתה של איזבל – "כִּי אֵין נָבוֹת חַי כִּי מֵת", יש להסיק כי בסיס איבודו של נבות את עולמו, הוא מצד התנגדותו לחלות רום השמים בעולם השעה להופכו מוחלט.

אמנם, כל יכולת השפעה זו מגמת מלכות אחאב לתת לחיי השעה את הווייתם המוחלטת של רום השמים, הינו המצג המשיחי של אחאב. אולם ברמה הדינית, שייכותו של אחאב לעולם הזה, מנתקת אותו משייכותו לעולם הבא. כך מבדילה הגמרא בברכות את שייכותו של אחאב מן העולם הבא.

"אמר רב: לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא. לאחאב בן עמרי - העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא - העולם הבא" (ברכות ס"א, ע"ב).

חז"ל מרחיבים את ההפרש שבין העולמות, בהדגשתם את שייכותו של אחאב אך ורק לעולם הזה ולא לעולם הבא ובאופן הופכי, את שייכותו של רבי חנניא בן דוסא לעולם הבא ובקושי לעולם הזה.

*"לרשיעי גמורי - העולם הזה, **שאין להם בעולם הבא כלום, וצריכין ליטול שכרן כאן**, כגון אחאב שהיה עשיר מאד, דקאמר ליה בן הדד כספך וזהבך לי הוא (מלכים א', כ').*
לצדיקי גמורי העולם הבא - שאין להם בעולם הזה כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת (תענית כ"ד, ב') (ולעיל ברכות י"ז, ב')" (רש"י שם, ברכות ס"א, ע"ב).

יותר מכך. חיזוק שייכותו של אחאב אל העולם הזה, עם "קניינו" את תכונת הזרייה בתפיסתו את כרם נבות היזרעאלי, ובעירובו את רצונו העצמי של האדם ותשוקת החמדה בהוויית מלכותו בדרך קניינו אותה[2355], הם שפותחים את הפתח להביא עליו את סופו.
כפי שבארנו לעיל[2356], בהיות הוויית מלכותו של אחאב מבוססת על "אהלת" השמים, קודם כבוד אחאב לתורה אף על פני אהבתו לנשותיו ולבניו. בדרישתו של בן הדד ממנו כי יביא לו את נשותיו ובניו, לא מונע ממנו אחאב את הדבר. אולם בדרישתו ממנו את התורה, הוא נועץ בזקנים ומסרב לבן הדד.

[2354] מאופן "קניינו" את כרם נבות היזרעאלי, כאמור לעייל.
[2355] כפי שבארנו לעיל, בפרק "יִזְרְעֶאל – תכונת הזרייה והחמדה לאין סוף" (עמ'_____).
[2356] בפרק "חיבורו של אחאב אל התורה דווקא מכוח אותיותיה לברוא עולם" (עמ'_____).

"וַיִּקְרָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְכָל זִקְנֵי הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר דְּעוּ נָא וּרְאוּ כִּי רָעָה זֶה מְבַקֵּשׁ כִּי שָׁלַח אֵלַי לְנָשַׁי וּלְבָנַי וּלְכַסְפִּי וְלִזְהָבִי וְלֹא מָנַעְתִּי מִמֶּנּוּ. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כָּל הַזְּקֵנִים וְכָל הָעָם אַל תִּשְׁמַע וְלֹוא תֹאבֶה. וַיֹּאמֶר לְמַלְאֲכֵי בֶן הֲדַד אִמְרוּ לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ אֶל עַבְדְּךָ בָּרִאשֹׁנָה אֶעֱשֶׂה וְהַדָּבָר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת..."[2357] (מלכים א', כ', ז' – ט').

בעבור זאת, נופל בן הדד לפניו במלחמה.

"וְהִנֵּה נָבִיא אֶחָד נִגַּשׁ אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' הֲרָאִיתָ אֵת כָּל הֶהָמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה הִנְנִי נֹתְנוֹ בְיָדְךָ הַיּוֹם וְיָדַעְתָּ כִּי אֲנִי ה'" (מלכים א', כ', י"ג).

בזכות הזו, תולים חז"ל גם את קיום כל מלכותו עשרים ושתים שנה.

*"אמר רבי יוחנן: **מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושתים שנה - מפני שכיבד את התורה שניתנה בעשרים ושתים אותיות**[2358]. שנאמר (מלכים א', כ')... ויאמר למלאכי בן הדד אמרו לאדני המלך כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה והדבר הזה לא אוכל לעשות. מאי מחמד עיניך, לאו ספר תורה..." (סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

מכוח אותה דבקות של אחאב אל "אהלת השמים", הוא וותרן בממונו לטובת אהנת תלמידי חכמים מנכסיו.

*"...אחאב **וותרן בממונו היה...שההנה תלמידי חכמים מנכסיו**" (המשך הגמרא שם, סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

זיקת הווייתו של אחאב אל אהלת השמים המביאה לו את צינונו למשכב[2359], היא המחברת אותו אל התורה ואל תלמידי החכמים להעדיפם על פני משפחתו וממונו.

מתוך כך, עד לפרשת כרם נבות, לא ניתן היה להיפרע מאחאב.

*"אמר רב נחמן: אחאב שקול היה (מחצה עונות ומחצה זכויות – רש"י) שנאמר (מלכים א', כ"ב) ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפל ברמת גלעד ויאמר זה בכה וזה אמר בכה - ...**מדמהדרי כולי האי מי יפתה את אחאב משמע דבקושי גדול נענש**" (המשך הגמרא שם, סנהדרין ק"ב, ע"ב ורש"י ד"ה שקול היה).*

ההנאתו מממונו את תלמידי החכמים מכפרת לו מחצית עוונותיו.

*"...**ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו - כיפרו לו מחצה**" (המשך הגמרא שם, סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

דווקא בלקיחתו של אחאב את כרם נבות היזרעאלי נשברת המשוואה הזו. כניסתו אל עולם ה"זרייה" וה"חמדה", המביאה לו מאיזבל את פריון שבעים בניו, מסיטה אותו ממסגרת אהלת השכינה אל תוך הוויית הבחירה והתשוקה. את התכוונות יהוא להשמיד דווקא את שבעים בניו של אחאב ודווקא על ידי שרי יזרעאל שהזכרנו לעיל[2360], אינה רק מצד הרצון לכלות את אחאב מנקודת פיזורו והפצתו בארץ, אלא מצד שתוסף זה למלכותו של אחאב, היא גם מקום תורפתו.

הכנסתו של אחאב את הוויית מלכותו ל"אזור ההשמדה" הזה של הוויית "יזרעאל", תוך וויתורו על הגנת אהלת השמים בצילה חסה, מחייבת לבאר מדוע חותר אחאב לקנות אל תוך מלכותו את

[2357] "...אמר אחאב בלבו דבר גדול זה מבקש אין זה שלי לבדי של זקני ישראל היא לפיכך ויקרא לכל זקני הארץ אע"פ שהיו עובדין ע"ג היו מכבדין את התורה" (רש"י שם, מלכים א', כ', ו' כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו).

[2358] "...ומניין שכבד את התורה דכתיב והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם והיינו ספר תורה ועל זה השיבו את הדבר הזה לא אוכל לעשות" (רש"י שם, סנהדרין ק"ב, ע"ב ד"ה משתין בקיר).

[2359] "והזנות רחצו וגו' - ...רבא אמר: זונות ממש, אחאב איש מצונן היה (לא היה אוהב תשמיש – רש"י) ועשתה לו איזבל שתי צורי זונות במרכבתו, כדי שיראה אותן ויתחמם" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).

[2360] בפרק "יִזְרְעֶאל – תכונת הזרייה והחמדה לאין סוף" (עמ'_____).

"וּלְאַחְאָב **שִׁבְעִים בָּנִים בְּשֹׁמְרוֹן** וַיִּכְתֹּב יֵהוּא סְפָרִים **וַיִּשְׁלַח שֹׁמְרוֹן אֶל שָׂרֵי יִזְרְעֶאל** הַזְּקֵנִים וְאֶל הָאֹמְנִים אַחְאָב (אומנים את בניו – רש"י) לֵאמֹר...אִם לִי אַתֶּם וּלְקֹלִי אַתֶּם שִׁמְעִים קְחוּ אֶת רַאשֵׁי אַנְשֵׁי בְנֵי אֲדֹנֵיכֶם וּבֹאוּ אֵלַי כָּעֵת מָחָר יִזְרְעֶאלָה..." (מלכים ב', י', א' – ו').

הוויית ה"זרייה" וה"חמדה", בלקיחתו לידיו את כרם נבות היזרעאלי? מה מתווסף למלכותו עד כדי כדאיותו של אחאב לסכן בכך את קיומו?

חתירת אחאב ל"מלכות גויים" אף על חשבון חייו"

נראה שתשובה לכך אנו מקבלים מן השילוב שבין דברי הזוהר שהבאנו לעיל[2361] המצדיק באופן בסיסי את הריגתו של נבות על ידי אחאב מדין פרשת המלך שבשמואל, דברי רש"י המתירים פריצת המלך גדרותיהם של אחרים גם לשדותיו הפרטיים[2362], לבין הסבריו של תו"ס המחלק בין פרשת המלך שבשמואל לבין רצונו של אחאב בכרם נבות. רצונו של אחאב לקבל את נחלת נבות לעצמו ולא לעבדיו[2363]. לקבלו בדרך של קניין ולא מכוח כפיית המלכות[2364]. לקבלו כשדה קניין, אף שהמדובר בנחלת אבות[2365] ולקבלו כפי זכות המלך הנמשך על ידי ה', אף שמלכותו נוצרה מכוחו הוא ולא מאת המקום[2366], היא למעשה מגמת המלכות אותה מבקשים ישראל מאת שמואל בפרשנותה המורחבת ביותר בלא שנצמצמה בגבולות אותם מגביל תו"ס בתשובותיו.

בבקשתם מלך, מדגישים ישראל כי את המלך הם רוצים "כְּכָל הַגּוֹיִם".

*"וַיִּתְקַבְּצוּ כֹּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הָרָמָתָה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו...עַתָּה **שִׂימָה לָנוּ מֶלֶךְ לִשָּׁפְטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם**...וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵת כָּל דִּבְרֵי ה' אֶל הָעָם הַשֹּׁאֲלִים מֵאִתּוֹ מֶלֶךְ. וַיֹּאמֶר זֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם אֶת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשָׂם לוֹ בְּמֶרְכַּבְתּוֹ וּבְפָרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מֶרְכַּבְתּוֹ. וְלָשׂוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ וּכְלֵי רִכְבּוֹ. וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרַקָּחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאֹפוֹת. וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו. וְזַרְעֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם יַעְשֹׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעֲבָדָיו. וְאֶת עַבְדֵיכֶם וְאֶת שִׁפְחֹתֵיכֶם וְאֶת בַּחוּרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֶת חֲמֹרֵיכֶם יִקַּח וְעָשָׂה לִמְלַאכְתּוֹ. צֹאנְכֶם יַעְשֹׂר וְאַתֶּם תִּהְיוּ לוֹ לַעֲבָדִים. וּזְעַקְתֶּם בַּיּוֹם הַהוּא מִלִּפְנֵי מַלְכְּכֶם אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם לָכֶם וְלֹא יַעֲנֶה ה' אֶתְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא. וַיְמָאֲנוּ הָעָם לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל שְׁמוּאֵל וַיֹּאמְרוּ לֹא כִּי אִם מֶלֶךְ יִהְיֶה עָלֵינוּ. **וְהָיִינוּ גַּם אֲנַחְנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם** וְשָׁפְטָנוּ מַלְכֵּנוּ וְיָצָא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחֲמֹתֵנוּ" (שמואל א', ח', ד' – כ').*

בפרטו את משפט המלך, לא מזוהה בכתוב כל הגבלה בין שדות נחלה לשדות מקנה, בין רצונו לקחת לעבדיו או לעצמו, או הבדלה בין מלך שמומלך מאת המקום או ברצונם של ישראל וכו'. פרשת המלך כפשטה מציבה את רצון המלך מעל לרצון העם באופן הבסולוטי.

גם כשאנו פונים לפרשת המלך שבדברים, אנו רואים כי נקודת הפתיחה למינוי המלך היא רצונם של ישראל למלך ככל הגויים – "אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי"[2367].

[2361] "...ומלה תמיהה דאמר אצא והייתי רוח שקר בפי וגו' ותו מ"ט אתענש עליה אחאב דהא דינא דאורייתא דשוי שמואל קמייהו דישראל הכי הוא דכתיב (שמואל א' ח') את שדותיכם וכרמיכם וזיתיכם הטובים יקח, ואי אחאב נטל ההוא כרם בנבות דינא הוה, ותו דהוה יהיב ליה כרמא אחרא או דהבא ולא בעא..." (זוהר כרך א' פרשת וישב דף קצ"ב ע"ב).

[2362] "...ופורץ (**גדרות אחרים** – רש"י) לעשות לו דרך (**לשדהו ולכרמו** – רש"י), ואין ממחה בידו" (משנה, סנהדרין כ', ע"ב).

[2363] כפי שראינו שמבאר תו"ס בביאורו הראשון מדוע לא כפה על נבות את לקיחת נחלתו מדין המלך – "תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א ח) יקח ונתן **לעבדיו ולא לעצמו**" (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותו וכו').

[2364] כפי שראינו שביאר תו"ס שם בביאורו השני – "...ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה **אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור**" (שם, המשך תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2365] כפי ביאורו החמישי של תו"ס שם – "...ועי"ל **דדוקא בשדה מקנה אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא** כמו שהשיב נבות חלילה לי מתתי נחלת אבותי לך..." (שם, המשך תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2366] כפי ביאורו השישי של תו"ס שם – "...אי נמי דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה **וגם לא מלך מאת המקום**..." (שם, המשך תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2367] אמנם הגמרא בסנהדרין מרחיקה את פרשת המלך ממצג ה"לכתחילה" שלה בהבאתה את דעת רבי נהוראי - "רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו **אלא כנגד תרעומתן**, שנאמר (דברים י"ז) ואמרת אשימה עלי מלך וגו' - דשום תשים עליך מלך משום מצוה, אלא כנגד תרעומתם, שגלוי לפניו שעתידים להתרעם על כך ולומר והיינו גם אנחנו ככל הגוים שנאמר ואמרת אשימה - עתידין אתם לומר כן " (סנהדרין כ', ע"ב ורש"י ד"ה לא נאמרה פרשה זו).

בהסבר נוסף היא מחלקת בין הזקנים ששאלו כהוגן לבין עמי הארץ שקלקלו ובקשו להיות בכך ככל הגויים.– "רבי אליעזר אומר: זקנים שבדור - כהוגן שאלו, שנאמר (שמואל א', ח') תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר (שמואל א', ח') והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו" (שם, המשך סנהדרין כ', ע"ב).

*"כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ **כְּכָל הַגּוֹיִם** אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי. שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא" (דברים י"ז, י"ד – ט"ו).*

גם אם המשך הכתוב מורה – "שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ"[2368], סיומת הכתוב – "לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא", מורה כי בחירתם של ישראל היא הגורם הבסיסי במינוי המלך, על כן יש להזהירם כי לא ימנו עליהם מלך נוכרי[2369].

[2368] **בחירת ה' במלך כתנאי למלכות**: אף שלשון הכתוב הינה - אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ", ממנו ניתן להבין כי מינוי המלך הספציפי חייב להיות בבחירת ה', תרגום יונתן בעניין מאפשר להבין כי בחירת ה' הינה מצד הסכמתו העקרונית להמלכת מלך על ישראל. אולם את המלך עצמו יכולים ישראל לבחור בעצמם. כך הוא לשון התרגום:
"תתבעון אולפן מן קדם ה' **ומבתר כדין** תמנון עליכון מלכא".
השלב הראשון הינו שאילת הדבר מאת ה'. רק לאחר מכן מינוי המלך. מכאן ניתן להבין כי השאלה היא על עצם המלוכה ובחירת המלך, היא כרצון ישראל.
את המרווח הזה המאפשר לישראל לבחור מלך בבחירת עצמם, ניתן לבאר אף ברמב"ם. בהלכות מלכים כותב הרמב"ם –
"אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו" (רמב"ם הלכות מלכים פרק א' הלכה ג').
מלשון זו נראה היה לכאורה להבין כי קביעת המלכות בנבואה הוא תנאי בל יעבור. אולם בדיני סנהדרין כותב הרמב"ם בלשון שאינה מזכירה את הנביא –
"אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" (רמב"ם הלכות סנהדרין פרק ה' הלכה א').
אמנם ניתן היה לומר כי כיוון שעיסוק הרמב"ם בהלכות אלו הוא בהלכות סנהדרין, לא נגע בכל תנאי המלכת המלך אלא במה שנוגע לסנהדרין. אולם מאידך, מתוך השמטת הרמב"ם את צורך הנביא בהלכות אלו, ניתן לדייק בדינו בהלכות מלכים שם הוא כותב את התנאים להמלכת המלך בלשון – "אין מעמידין מלך **בתחילה** אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא...". מכאן ניתן להסיק כי חובת המינוי על ידי נביא, היא רק בתחילה – בתחילת מלכותם של ישראל, אולם אין זו חובה המונעת את המלכת המלך בהמשך מלכות ישראל. אפשרות נוספת היא להבין כי לשון "בתחילה" הוא מלשון "לכתחילה", אולם אין מעורבות הנביא מונעת את המלכת המלך בדיעבד.
על הצורך במינוי הנביא אכן תמהה ה"**לחם משנה**" על הרמב"ם לעיל הלכות מלכים פרק א' הלכה ג' ד"ה אין מעמידין מלך בתחילה:
"בפ"ה מהלכות סנהדרין ה"א כתב שם רבינו אין מעמידין מלך אלא על פי ב"ד של ע"א...אך קשה מאי דכתב שיהיה המלך על פי נביא מנין לו, דבתוספתא לא אמרו אלא ב"ד של שבעים ואחד לבד. ועוד דדומיא דכהן גדול קתני לה והתם לא בעינן נביא".
ברדב"ז נראה שניתן להבין כי אף שלכתחילה מינוי המלך צריך להעשות על ידי נביא, אין הדבר מונע את היכולת להמלכת המלך. על דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק א' הלכה ג' הוא כותב בד"ה אין מעמידין מלך כ"א –
"בספרי בפרשת שופטים ופ"ק דכריתות. ויש תימה למה לא מנה זו בכלל הדברים שאינם נעשים אלא בבית דין של שבעים ואחד בפרק קמא דסנהדרין (ב', ע"א) ויש לומר דלא קתני התם אלא הדברים הנעשין על פי בית דין הגדול שלא על פי נביא, אבל מינוי מלך **בתחילה** צריך גם נביא".
מדברים אלו לכאורה ברור הצורך המוחלט במינוי הנביא למלך. גם בהתייחסותו לדברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק ה' הלכה א' מזכיר הרדב"ז בדבריו את צורך הנביא אף שהרמב"ם עצמו לא הזכיר זאת שם.
רדב"ז ד"ה אין מעמידין מלך כו' – "ספרי פרשת שופטים **אשר יבחר ה' אלהיך בו על פי נביא**. וכ"כ בהלכות מלכים (פרק א' הלכה ג') ביהושע שמינהו משה ובית דינו ובשאול ודוד שמינם שמואל ובית דינו".
אולם במקום שלישי בהלכות מלכים, אנו מוצאים התייחסות שונה של הרדב"ז.
"כל המורד במלך יש למלך רשות להרגו אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא, חייב מיתה" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ג' הלכה ח').
על כך מעיר הרדב"ז:
"...והאי מלך היינו שהומלך על פי נביא **או שהסכימו עליו כל ישראל**, אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחוזקה אין ישראל חייבים לשמוע אליו והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות".
הרדב"ז מביא את הגדר ש"**הסכימו עליו כל ישראל**", כגדר מחייב למלכות. מכאן יש להבין כי חובת המינוי על ידי נביא אינה מעכבת על פי הרדב"ז את קיום המלוכה. על פי דברים אלו, ניתן לדייק מדבריו שהבנו לעייל בהלכות מלכים פרק א' הלכה ג', כי החובה במינוי הנביא היא לכתחילה אך אינה מעכבת. כך ניתן לדייק מדברי הרדב"ז המצטט בדבריו בהלכות מלכים (פרק ג' הלכה א') אף הוא את לשון ה"בתחילה" שהביא הרמב"ם – "...ויש לומר דלא קתני התם אלא הדברים הנעשין על פי בית דין הגדול שלא על פי נביא, אבל מינוי מלך **בתחילה** צריך גם נביא".

[2369] בדרך מעין זו מבאר הרמב"ן במקום. בדרך ראשונה הוא מבאר כי אם אכן ניתן להגיע לכך כי בחירת המלך תהיה גם בנביאים, מוטב. אולם בחירתו קיימת גם אם לא הייתה דרך הנביא. אולם נכרי, לא ניתן למנות כמלך לעולם, בשום דרך.
"על דעת המפרשים, שיהיה נבחר על פי נביא או במשפט האורים. יצוה הכתוב תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, כי הוא יבחר ולא אתה. ובספרי (שופטים קנז...אשר יבחר ה' אלהיך, על פי נביא. **אם כן מה טעם להזהיר "לא תוכל לתת עליך איש נכרי"**, והשם לא יבחר בנכרי. אבל לדעת רבותינו יש בכתוב הזה תנאי נסתר, יאמר שום תשים עליך המלך שיבחר השם בו **אם תוכל לעשות כן שיענך השם בנביאים, אבל איש נכרי לא תוכל לתת עליך לעולם**" (רמב"ן דברים י"ז, ט"ו ד"ה וטעם אשר יבחר ה' אלהיך בו).

בדרך שנייה מבאר הרמב"ן כי לשון "אשר יבחר ה' אלהיך בו", בא לציין את החובה שמינוי המלך יהיה תואם את רצון ה', ולא כי באופן מעשי, ה' הוא זה שאמור לבחור את המלך.

"ועל דרך הפשט אמרו, שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו ולא אשר שנא ה' אלהיך, (בו) כי הוא בחר בישראל ולהיות המולך מבחוריו ולא מקרב העמים אשר שנא" (המשך הרמב"ן שם).

בדרך שלישית מבאר הרמב"ן כי "אשר יבחר ה' אלהיך בו", בא לציין כי בחירתם של ישראל מלמטה, אינה יכולה להתקיים אלא מכוח קביעתו של ה' למעלה. אין מטרת הכתוב להכריח הוראת ה' מפורשת לבחירת המלך המיועד.

עולה אם כן, הן מפרשת המלך בדברים והן מפרשת המלך בשמואל, כי המלכות השלמה בבסיסה, הינה דווקא מלכות המגיעה מכוח רצונם של ישראל ודווקא "כְּכָל הַגּוֹיִם". פרשת המלך שבשמואל מלמדת, כי כוחה של מלכות זו חודר עד לממד העצמי שבאדם וממילא כולל בתוכו אף את רמת הרצון האישי של המלך להיות רצון אבסולוטי באופן המשעבד את העם ורכושו לא רק לצרכי המלכות אלא לרצונותיו האישיים.

על ההבדל שבין מלכות זו - מלכות "כגויים" המקיימת את כוח השכינה שבה על הוויותיו העצמיות של האדם, לבין המלכות המתקיימת מכוח בחירתו של ה', נוכל ללמוד מן ההבדל המהותי שבין מלכות בית דוד ומלכות ישראל, כפי שמתברר בייחס לאפשרות העמדתו לדין של המלך.

כך פוסק הרמב"ם בהלכות מלכים, כי רק את המלכים מבית דוד דנים, אך לא את מלכי ישראל.

*"**מלכי בית דוד** אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין יושבין ודנים הם את העם, **ודנים אותם אם יש עליהן דין, אבל מלכי ישראל אין דנין ואין דנין אותם לפי שאין נכנעים לדברי תורה** שמא תבא מהן תקלה" (רמב"ם הלכות סנהדרין ב', הלכה ה').*

הסיבה שמביא הרמב"ם לכך שאין דנים את מלכי ישראל היא - "לפי שאין נכנעים לדברי תורה".

בפרק ג' בהלכות מלכים, מביא הרמב"ם סיבה נוספת המשלימה את הראשונה – "מפני שלבן גס בהן".

*"כבר ביארנו שמלכי בית דוד דנין אותן ומעידין עליהן אבל מלכי ישראל גזרו חכמים שלא ידון ולא דנין אותו, ולא מעיד ולא מעידין עליו, **מפני שלבן גס בהן** ויבא מן הדבר תקלה **והפסד על הדת**" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ג' הלכה ז').*

עיון במושג "גסות הלב", מלמד כי בסיסו הוא חיובי. הוא ביטוי לקירבה, רגילות וקשר בלתי אמצעי. כך ביחס למנהג שהיה נהוג ביהודה לייחד את החתן והכלה, על מנת שליבו יהיה גס בה.

*"...א"ר יהודה: ביהודה, בראשונה היו מייחדין את החתן ואת הכלה שעה אחת קודם כניסתן לחופה, כדי שיהא לבו גס בה - ...כלומר **רגיל ומצחק עמה** שלא יהיו בושין זה מזה **בבעילת מצוה**..." (כתובות י"ב, ע"א ורש"י יבמות מ"א ע"א ד"ה חוץ מארוסה שביהודה).*

כך הוא ביחס שבין ה' ומשה המתואר אף הוא באופן שליבו של משה גס היה בשכינה.

"וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים - שהיה לבו גס בו ומדבר אליו בכל עת שרוצה" (דברים ל"ד, י' ורש"י ד"ה אשר ידעו ה' פנים אל פנים).

כך הוא ביחס לתיאור העתידני של היחס שבין ה' וישראל בקירבה ורגילות שאין בה בושה ויראה.

"והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי (הושע ב') - אמר רבי יוחנן: ככלה בבית חמיה (שכבר ניסת וגס לבה בבעלה ואינה בושה הימנו – רש"י) ולא ככלה בבית אביה" (כתובות ע"א, ע"ב).

גסות הלב, המאפיינת את מצב הרגילות והקשר הטבעי והבלתי אמצעי, היא אם כן הביטוי למצב האיחוד החזק ביותר בין הצדדים המקושרים. בקשר שבין משה וה', משמש ביטוי זה לתאר את איחודו של משה עם ה', ביהודה יצרו את הקשר הזה שבין הארוס והארוסה, על מנת שלא יהיו בושין זה בזה בליל הכלולות ולעתיד לבוא מציין קשר זה את החיבור המושלם שבין ה' וישראל.

אמנם, במקביל, מצב קשר בלתי אמצעי זה, טומן בחובו סכנה של חריגה מן הגבול המותר העלולה להביא להתנהגות גסה. .

"ודעתי בדרך הפשט, כי טעם "אשר יבחר" שכל מולך על עמים **מאת האלהים היא לו**...וכך אמרו (ב"ב צא ב) אפילו ריש גרגותא מן שמיא מוקמי ליה, יאמר שום תשים עליך מלך כל אשר יהיה נגזר מן השמים שימלוך ואם הוא מקטני שבטי ישראל ומשפחתו הצעירה, אבל איש נכרי לא תמליך עליך לעולם. וכן על דרך הפשט "המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו", כל שיבנו שם בית המקדש לה' הכל מרצון ה':

כך למשל כשאסרו על אישה להתייחד עם בעלה, אסרו זאת גם כששפחתה עימה, מפני שליבה גס בשפחתה ועלולה לשמש בפניה[2370]

כך פונה ה' אל הנביא יחזקאל בכינוי "בן אדם" מתוך החשש כי הקירבה הבלתי אמצעית שנוצרה בין הנביא והשכינה, תביא לכך שדעתו תהיה רחבה עליו.

*"וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם עֲמֹד עַל רַגְלֶיךָ וַאֲדַבֵּר אִתָּךְ - ... ולי"נ שלא קראו בן אדם אלא **בשביל שלא תהא דעתו רחבה עליו מתוך שהיה גס לבו במראה המרכבה ובמלאכת עליונים**"*
(יחזקאל ב', א' ורש"י ד"ה ויאמר אלי בן אדם וגו').

מתוך התבוננות זו בעניין גסות הלב עולה אם כן, כי בקביעתו של הרמב"ם כי מלכי ישראל ליבן גס בהן, אין הרמב"ם בא לקבוע כי מלכי ישראל הינם רשעים ומלכי בית דוד צדיקים. אי כניעותם של מלכי ישראל לדברי תורה והיות לבן גס בהן, הם היינו אך. אופייה של מלכות ישראל גם זו שנקבעה על פי נביא (כגון זו של ירובעם בן נבט), היא כזו שהווייתו העצמית של האדם הינה חלק בלתי נפרד ממנה. מתוך כך מגיעה זרימתם ורגילותם במלכות. אי כנעותם של מלכי ישראל לדברי התורה אינה מתוך אי אמונתם בהם, אלא מצד זיקתם אף אל התורה בדרך של גסות הלב – קירבה ואיחוד. מתוך כך הם מרוחקים מצד המרות שבין ה' והאדם וממילא אין מחוברים לתורה בדרך של כניעה. חלות שכזו של כוח המלכות במלך היא אם כן מצד אחד המצב השיאי ביותר שיכולים ישראל לבקש מעת ה'. אולם החולשה שבמצב המאוחד הזה שבין הווייתי האדם והמלכות מגיעה עת מתגלה הפרש בין התנהלות המלך לבין הדרך בה אמור היה לנהלה. במצב בו הווייתי המלכות משתפת בה את כל הווייתי האדם בדרך של חיבור ורגילות וללא מרות, קשה יהיה למלך לקבל את מרות ההלכה או הדיינים והוא עלול לבעוט בתורה. לעומת זאת כאשר המלכות אינה נוגעת במישור ההוויה העצמית של האדם, אלא חלה עליו מן הכוח העליון, נבדלות זו מאפשרת לו לקבל את מרות הדיינים והתורה עליו, בלא למרוד.

החמדה שמפעיל אחאב ורצון הקניין שהוא פועל כלפי כרם נבות היזרעאלי, מלמדים כי את מלכותו הוא מכוון **לאפיק הנוגע בכל הוויות האדם הפרטיות ורצונותיו.**
פנייתו זו של אחאב אל הוויית "יזרעאל" ונסיונו לקנותה כהוויית "מלכות גויים", הינה הופכית לאופי מלכותו עד עתה, הכוללת את כל מלכויות הגויים מכוח "כיפת השמים". כפי שראינו לעיל[2371], שלטונו של אחאב על כל העולם, מתוך שהיא מגיעה מכוחה של "כיפת השמים", הופכת את כל נערי המדינות הנמצאים בשליטתו, להיות יראי ה' בהגעתם לירושלים ושומרון[2372]. עד כדי כך שלמה יראתם, שאת המלחמה בבן הדד מורה לו ה' לאסור בנערי המדינות הללו[2373]. אולם יראת ה' זו נובעת מהשלטת הוויית כיפת השמים על התפרטות החיים לכוללם כיחידה אחת תחת הוויות ה' שמן השמים. אין להתפרטות החיים שותפות בשלטון זה. מסיבה זו, זיקת חייו של אחאב אל כיפת השמים, מביאה לו כאמור, גם את קרירותו וריחוקו מרגושי הגוף[2374]. כנגד המגמה הזו של הרחבת המלכות עומד נבות.

גם אם נצמצם את פרשת המלך שבשמואל על פי תו"ס[2375] ונבין כי רצונו של אחאב בכרם נבות פורץ את מרחב המלכות המוגדרת בפרשת המלך, סרובו של נבות הינה מרידה מפורשת במלכותו של אחאב ולא רק התנגדות מקומית לנתינת נחלה. למרות זאת אין אחאב ואיזבל משתמשים בעילה זו בכדי להורגו. על מנת להסיר את נבות מדרכו של אחאב, מעדיפה איזבל להשתמש בעדים

[2370] "לא תתייחד עמו (זה שנתן גט ואמר לה מהיום אם מתי, שמא יבא עליה – רש"י) אלא בפני עדים (חיישינן שמא בעל לשם קדושין וצריכה גט שני ולמאן דלא חייש נמי מ"מ פנויה היא ואסור להתייחד עם הפנויה – רש"י) , אפי' על פי עבד אפי' ע"פ שפחה, חוץ משפחתה, מפני **שלבה גס בה בשפחתה - ותשמש בפניה**" (משנה. גיטין ע"ג, ע"א ורש"י ד"ה שלבה גס בשפחתה).

[2371] בפרק "כוחה של אָהֳלָה ואָהֳלִיבָה להביא את כל האומות ליראת שמים" (עמ' _____).

[2372] "...לא היה עשיר גדול בעולם כאחאב מלך ישראל, מאתים ושלשים ושנים מלכים עבדו אותו...וכיון ששמעו ממנו הבריות מרדו בו, שלח והביא בן כל אחד ואחד והושיבן בירושלים ובשמרון. אמרו, **כל אותן עובדי עבודה זרה היו, וכיון שבאו בירושלים ובשמרון היו יראי שמים**, ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, שכרן שהיו יראי שמים לאמיתן באתה להן תשועה גדולה לישראל על ידן, שנאמר הנה נביא אחד נגש אל מלך ישראל וגו' ויאמר אחאב במי ויאמר בנערי שרי המדינות [וגו'] ויפקד שרי המדינות וגו'" (אליהו רבה פרשה י', ד"ה פעם אחת הייתי).

[2373] "וְהִנֵּה נָבִיא אֶחָד נִגַּשׁ אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' הֲרָאִיתָ אֵת כָּל הֶהָמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה הִנְנִי נֹתְנוֹ בְיָדְךָ הַיּוֹם וְיָדַעְתָּ כִּי אֲנִי ה'. **וַיֹּאמֶר אַחְאָב בְּמִי וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' בְּנַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת**... - הם בני התערובות שהיו כל השרים של שאר האומות נותנים בניהם תחת ידו ערבים שלא ימרדו בו" (מלכים א', כ', י"ג – י"ד ורש"י ד"ה בנערי שרי המדינות).

[2374] "והזנות רחצו וגו' - ...רבא אמר: זונות ממש, אחאב איש מצונן היה (לא היה אוהב תשמיש – רש"י) ועשתה לו איזבל שתי צורי זונות במרכבתו, כדי שיראה אותן ויתחמם" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).

[2375] תוספות סנהדרין כ', ע"ב' ד"ה מלך מותר וכו', בהסבריו השונים מדוע לא יכול היה אחאב לקחת את נחלת נבות בחוזקה.

בני בליעל. בכך מצטרפת האפשרות של הריגת נבות מדין מורד במלכות בה לא מתשמשת איזבל, כהוכחה לכך כי שימושה בעדים בני בליעל הינו דווקאי ולא מתוך חוסר ברירה. כך הסקנו לעיל מדבריה של איזבל "אַתָּה עָתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל"[2376], ששלל את האפשרות כי איזבל מנסה לחזק את מלכות אחאב על ידי אמצעים מפוקפקים. מתוך כך בארנו[2377] כי השתמשותה של איזבל בעדים אלו הוא מצד רצונה כי עדותם תהיה בנויה אך ורק על עצמם ועל רצון שולחיהם בלבד, באופן המתנכר לקיום ה' בשמים[2378]. אם נחבר מסקנה זו להבנת מגמתו של אחאב בקניין כרם נבות להביא את מלכותו להיות "מלכות גויים" במגמתה הרחבה ביותר, הרי נוכל לומר כי בהשתמשותה של איזבל בעדים בני בליעיל היא מממשת את רצונו של אחאב באופן רחב עוד יותר מזה שחלם אחאב לעשות בעצמו. בקביעתה את דינו של נבות כמורד במלכות בעזרת עדים בני בליעל, היא מקדמת את מלכותו של אחאב בדרך המתרחקת כליל ממעורבות השמים והבנויה כולה על הוויותיו ורצונותיו העצמיים, כמלכות גויים שלמה.

מתוך כך, מביא הזוהר שהבאנו לעיל, כי הטענה העומדת מול אחאב היא בכך שלא הרג את נבות **כדין**.

*"...ותו מ"ט אתענש עליה אחאב דהא דינא דאורייתא דשוי שמואל קמייהו דישראל הכי הוא דכתיב (שמואל א', ח') את שדותיכם וכרמיכם וזיתיכם הטובים יקח, ואי אחאב נטל ההוא כרם בנבות דינא הוה, ותו דהוה יהיב ליה כרמא אחרא או דהבא ולא בעא...ותו על מה דקטל ליה לנבות ונטל כרמא דיליה קטולא אמאי קטיל ליה **אלא על דקטיל ליה בלא דינא אתענש**, קטל ליה בלא דינא ונסיב כרמא דיליה, ובגין כך כתיב (מ"א, כ"א) הרצחת וגם ירשת ועל דא אתענש" (זוהר כרך א' פרשת וישב דף קצב עמוד ב').*

כנגד מגמה זו נשלחת לו נבואת אליהו – "הֲרָצַחְתָּ וְגַם יָרָשְׁתָּ"[2379]. מתוך שאת דינו של נבות הוא קובע באמצעים המנותקים כליל מהווייתו השמים, בממד הדיני של החיים נחשב מעשהו לרצח וקבלתו את כרם נבות למעשה גזל.

אולם לא כך הדבר במישור התנהלותה של איזבל. בהריגת נבות שלא כדין תורה, באמצעות עדות בני הבליעל, היא מעצימה את מעמד ההווייה העצמית כהופעת מלכות ישראל ומביאה אותה, עד לרמה המקבילה לזו של השכינה.

"בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ" - השוואת מעמד המלך למעמד האלוהים, מכוח פעולת איזבל

הבנת בחירתה של איזבל בעדות בני בליעל, כבחירה **בנתיב** עדות בני בליעל ולא בצורך להמציא סיבה שאינה מוצדקת להוצאתו של נבות להורג כמורד במלכות, מלמדת ממילא שתוכן העדות המושם בפיהם של העדים הינו אמת.

*"וַתִּכְתֹּב בַּסְּפָרִים לֵאמֹר קִרְאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם. וְהוֹשִׁיבוּ שְׁנַיִם אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל נֶגְדּוֹ וְיעִדֻהוּ לֵאמֹר **בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ** וְהוֹצִיאֻהוּ וְסִקְלֻהוּ וְיָמֹת" (מלכים א', כ"א, ט' – י').*

את מעשה מרידת נבות במלך אחאב בסרובו להקנות לו את נחלתו, מכנה הכתוב ובצדק כמעשה "ברכה" של המלך, אולם איזבל מוסיפה לכתב התביעה טענה נוספת – "**בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים**". זאת לכאורה לא עשה נבות? אמנם, על בסיס תפיסת עדות בני הבליעל כעדות ה"מולבשת" על נבות בלא הצדקה, האשמתו לא רק בקללת המלך אלא גם בקללת האלוהים, ניתנת להתבאר כנועדה אך ורק בכדי לחזק את התביעה להוציאו להורג. כך מביאה הגמרא בסנהדרין.

[2376] "וַתֹּאמֶר אֵלָיו אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ **אַתָּה עָתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל** קוּם אֱכָל לֶחֶם וְיִטַב לִבֶּךָ אֲנִי אֶתֵּן לְךָ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי" (מלכים א', כ"א, ז').

[2377] בפרק "אַתָּה עָתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל" – מעורבות איזֶבֶל בבנין מלכות ישראל" (עמ' _____).

[2378] כפי שלמנו שם לעיל מן השימוש בתואר "בני בליעל" בבני עלי. מתוך כך השוו חז"ל במדרש בין בני עלי לבין בני אחאב שאמרו אין מלכות בשמים.
"יש שהרבו בנים לטובתן ויש שהרבו בנים לרעתן, שהרבו לטובתן בני יעקב ודוד, לרעתן בני אחאב ועלי שנא' (שמואל א' ב') ובני עלי בני בליעל וגו', בני אחאב **שלא קבלו עליהם עול שמים לא ידעו את ה' שאמרו אין מלכות בשמים**" (קהלת רבה פרשה א ד"ה א [יח] כי).

[2379] מלכים א', כ"א י"ט.

"תנו רבנן: הרוגי מלכות[2380] נכסיהן למלך, הרוגי בית דין - נכסיהן ליורשין. רבי יהודה אומר: אף הרוגי מלכות נכסיהן ליורשין...בשלמא למאן דאמר נכסיהן למלך - היינו דכתיב (מלכים א', כ"א) בֵּרַךְ נָבוֹת אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ..." (סנהדרין מ"ח ע"ב).

על פי רבנן הסוברים שהרוגי מלכות נכסיהם למלך, מבינה הגמרא את סיבת האשמתו של נבות ש"ברך" מלך - "כדי שיתחייב מיתה למלכות, ויהיו נכסיו למלך"[2381]. את תוספת האשמה - "בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים" מבינה הגמרא כתופסת שנועדה "לאפושי ריטחה" – להרבות כעס על נבות.

"...ולטעמיך[2382] אלהים למה לי (הא מחייב משום מלכות – רש"י)? אלא לאפושי ריתחא - דדיינין עליו, שלא ירננו אחר אחאב למימר: בשבילו הרגו, ובלי פשע" (המשך סנהדרין מ"ח ע"ב ורש"י ד"ה לאפושי ריתחא).

אולם ביחס לדעת רבי יהודה הסובר שהרוגי מלכות נכסיהן ליורשין, שואלת הגמרא מדוע מוסיפים לנבות את אשמת "ברך נבות מלך", הרי קללת אלוהים מספיקה היא להביא למותו של נבות וירושתו של אחאב אותו מדין קורבה?

"אלא למאן דאמר נכסיהן ליורשין - למה לי ומלך - "אי משום דבעי למיקטליה וירשנו מחמת קורבה, בברך נבות אלהים סגי" (שם, המשך סנהדרין מ"ח, ע"ב ורש"י ד"ה למה לי ומלך).

על כך היא עונה

"ולטעמיך[2383] אלהים למה לי[2384]? אלא לאפושי ריתחא[2385], הכי נמי לאפושי ריתחא" (המשך הגמרא שם סנהדרין מ"ח, ע"ב).

כמו שעל פי רבנן למרות שהאשמת "ברכת" המלך, מספיקה הייתה להביא למותו של נבות וירושתו על ידי אחאב מדין הרוגי מלכות שנכסיהם למלך ובכל אופן מוסיפה איזבל לו האשמה נוספת של "ברכת אלוהים" "להרבות כעס", כך הדבר גם על פי דעת רבי יהודה. אף שהאשמתו של נבות כי "ברך אלוהים" מספיקה הייתה בכדי להוציאו להורג ולהביא את אחאב לרישתו משום קורבת משפחה, מוסיפים העדים כי גם "ברך" את המלך, על מנת "לאפושי ריתחא". באופן שאינו מובן מאליו, מציבה הגמרא את ה"לאפושי ריתחא" באופן שווה ביחס ל"ברכת" המלך ול"ברכת" האלוהים. כפי שהיא טוענת בדעת רבנן[2386], שהוספת העדים כי "ברך" נבות את האלוהים נועדה להעצים את כעס הדיינים עליו בקביעת הדין, כך היא מבארת בדעת רבי יהודה, כי הוספת עדי נבות כי "ברך" גם את המלך, נועדה אף היא להעצים את כעס הדיינים עליו בקביעת דינו למוות. ברור, כי השימוש ב"בברכת" המלך לשם "ריתחא" מחודשת הרבה יותר מן השימוש ב"ברכת" האלוהים, שהרי המלך בשר ודם הוא. בכל אופן משווה הגמרא בין ה"ריתחא" העולה מביזוי המלך לבין ה"ריתחא" העולה מביזוי האלוהים.
מכאן אנו יכולים להסיק על מגמת מהלכה של איזבל ב"עשייתי" מלכותו של אחאב. בהתייחסותה למרידתו של נבות באחאב, משווה איזבל בין ביזוי המלך לבין ביזוי האלוהים בקובעה כי ביזוי נבות את אחאב, הוא ביזויו של האלוהים. בכך מעצימה איזבל את מעמד מלכותו של אחאב להיות שוות ערך למלכות האלוהים. את כוח מלכותו של אחאב המגיע עד להווייתו העצמית ועד למישור הפעולה הקנייני, מקדמת איזבל להיות שוות ערך להוויית השכינה ופועלה, כפי קידומה את עדות בני הבליעל מכוחם הם בלבד, להיות שוות ערך לכוח העדות בשם ה'.

על העוצמה הזו המשווה בין רצון המלך לרצון ה' וממילא את הפגיעה ברצונו כפגיעה ברצון ה', אנו למדים באותו מקום בסנהדרין, מן המקור שמביא רש"י לדין הרוגי המלכות.

*"הרוגי מלכות - שנתחייבו מיתה למלכי ישראל, כגון שמרדו בו **דכתיב** (יהושע א') **כל איש אשר ימרה את פיך** וגו'" (רש"י סנהדרין מ"ח, ע"ב).*

[2380] "שנתחייבו מיתה למלכי ישראל, כגון שמרדו בו דכתיב (יהושע א') כל איש אשר ימרה את פיך וגו' (רש"י שם, סנהדרין מ"ח, ע"ב ד"ה הרוגי מלכות).

[2381] "העידוהו שמרד במלכות כדי שיתחייב מיתה למלכות, ויהיו נכסיו למלך" (רש"י שם, ד"ה היינו דכתיב ומלך).

[2382] "דמלך לחייבו מיתת מלכות נאמר" (רש"י שם, ד"ה וליטעמיך).

[2383] "דמלך לחייבו מיתת מלכות נאמר" (רש"י שם, ד"ה וליטעמיך).

[2384] הא מחייב ליה משום מלכות" (רש"י שם, ד"ה אלהים למה לי).

[2385] לאפושי ריתחא - דדיינין עליו, שלא ירננו אחר אחאב למימר: בשבילו הרגו, ובלי פשע" (רש"י שם, ד"ה לאפושי ריתחא).

[2386] הסוברים כי רכוש הרוגי המלכות הוא למלך.

מהי מהות המרידה המחייבת מיתה. מן המקור ביהושע אנו למדים כי מריית פיו של המלך מספיקה לכך[2387].

*"וַיַּעֲנוּ אֶת יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר כֹּל אֲשֶׁר צִוִּיתָנוּ נַעֲשֶׂה וְאֶל כָּל אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵנוּ נֵלֵךְ. כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ אֶל מֹשֶׁה כֵּן נִשְׁמַע אֵלֶיךָ רַק יִהְיֶה ה' אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ כַּאֲשֶׁר הָיָה עִם מֹשֶׁה. **כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכֹל אֲשֶׁר תְּצַוֶּנּוּ יוּמָת** רַק חֲזַק וֶאֱמָץ" (יהושע א', ט"ז – י"ח).*

מדברי רש"י ביהושוע אנו למדים כי מריית המלך מתקיימת אפילו במעשה הקנטה.

"ימרה - יקניט את דבריך" (רש"י שם, יהושע א', י"ח ד"ה ימרה).

את ייחס ההשוואה הזה שבין מעמד האלוהים ומעמד המלך, אנו מוצאים גם בדברי הרמב"ם המתאר את מעמדו של המלך - "ושייאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה התכלית האחרון שאין למעלה ממנה עד שתהיה מדרגתו מדרגת הנביא משאר הנביאים שיהיו בדורו".

*"והמצוה הקע"ג היא שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתינו וינהיגנו. והוא אמרו יתי' (שם י"ז) שום תשים עליך מלך...ולשון ספרי ג"כ שום תשים עליך מלך מצות עשה. ובא בפירוש (ספרי, מתני' סנה' כב א וש"נ) שאמרו שום תשים עליך מלך שתהא אימתו מוטלת עליך **ושייאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה התכלית האחרון שאין למעלה ממנה עד שתהיה מדרגתו אצלנו יותר גדולה ממדרגת הנביא משאר הנביאים שיהיו בדורו**. ובבאור אמרו (הוריות י"ג, א') מלך קודם לנביא. וכל זמן שיצוה המלך הזה צווי שלא יהיה סותר מצוה מן התורה הנה אנחנו חייבים לשמוע מצותו ומי שיעבור על מצותו ולא ישמע אליו הנה מותר למלך להרגו בכל עניין שירצה וכמו שאמרו אבותינו על עצמם (יהושע א') כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע אל דברך לכל אשר תצונו יומת. וכל מורד במלכות יהיה מי שיהיה דמו מותר למלך שהוקם על פי התורה. וכבר התבארו משפטי מצוה זו כולם בשני מסנהדרין (י"ט – כ', ע"ב, כ"ב ע"א) וראשון מכריתות (ה', ע"ב) ושביעי מסוטה (מ', ע"ב – מ"א, ע"ב)" (ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה קעג).*

שוויון זה שבין מעמד האלוהים ומעמד המלך, הינו מאפיין תוצאתי להוויית מלכות הגויים המעלה את רצון המלך והווייתו האישית כחלק ממעמד המלוכה. בדרגת השיוויון הזה שבין השכינה והמלכות נוגעים חז"ל במלחמתם של משה ויהושע בעמלק – ראשית מלכות הגויים[2388] ומציבים את מעמד יהושע, משה וה' ביחס שווה כפי מעמדו של עמלק, נגדו הם עומדים להילחם.

*"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוֹשֻׁעַ **בְּחַר לָנוּ** (**לי ולך** – רש"י) אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֶם בַּעֲמָלֵק - **...השוהו לו**, מכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך וכבוד חבירך כמורא רבך, מנין שנאמר (במדבר י"ב, י"א) ויאמר אהרן אל משה בי אדני והלא אהרן גדול מאחיו היה ועושה את חבירו כרבו. ומורא רבך כמורא שמים מנין, שנאמר (שם י"א, כ"ח) אדוני משה כלאם, כלם מן העולם, חייבין הם כלייה, **המורדים בך, כאלו מרדו בהקב"ה**" (שמות י"ז, ט' ורש"י ד"ה **בחר לנו**).*

מתוך מעורבותה זו העצומה של איזבל, הן בבניין מלכות אחאב, להביא לזֵהוּתה המלאה כ"מלכות גויים" ולהעצמת כוח המלך להיות כאלוהים והן בעוצמת השפעתה לפרוץ אל עולם השמים להביא אל תוכו את תכונת ה"בליעל", שוזרת הנבואה את סופה של אשת המלך הגויה בפעם היחידה, בסופו של מלך ישראל, כפי שלא עשתה בנבואותיה על המלכים האחרים.

שיתוף איזבל בנבואת סופו של אחאב – תמיכת מעמד אליהו בהר סיני בכינון השפעתה

כך מנבא אליהו את סופה של איזבל בנבואתו לאחאב.

"וַיֹּאמֶר אַחְאָב אֶל אֵלִיָּהוּ הֲמְצָאתַנִי אֹיְבִי וַיֹּאמֶר מָצָאתִי יַעַן הִתְמַכֶּרְךָ לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה'. הִנְנִי מֵבִיא אֵלֶיךָ רָעָה וּבִעַרְתִּי אַחֲרֶיךָ וְהִכְרַתִּי לְאַחְאָב מַשְׁתִּין בְּקִיר וְעָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל. וְנָתַתִּי אֶת בֵּיתְךָ כְּבֵית יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וּכְבֵית בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה אֶל הַכַּעַס אֲשֶׁר הִכְעַסְתָּ וַתַּחֲטֵא

[2387] כך מביאה הגמרא בסנהדרין בהמשכה – "שהנשיא אתה **מצווה על המראתו** - ...**שכן אתה חייב מיתה על המראתו**, שלא למרוד בצוויו ולהמרות את פיו שנאמר ביהושע (א') כל איש אשר ימרה את פיך וגו'" (סנהדרין ס"ו, ע"א ורש"י ד"ה בנין אב משניהם).

[2388] "וַיַּרְא אֶת עֲמָלֵק וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר רֵאשִׁית גּוֹיִם עֲמָלֵק וְאַחֲרִיתוֹ עֲדֵי אֹבֵד" (במדבר כ"ד, כ').

*אֶת יִשְׂרָאֵל. **וְגַם לְאִיזֶבֶל דִּבֶּר ה' לֵאמֹר הַכְּלָבִים יֹאכְלוּ אֶת אִיזֶבֶל בְּחֵל יִזְרְעֶאל**. הַמֵּת לְאַחְאָב בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם" (מלכים א', כ"א, כ' – כ"ד).*

לעומת הקדשת הנבואה מקום לקביעת סופה של איזבל, לא עולה בדעת הנבואה לעשות כן בנבואת ה' לשלמה בסוף ימיו, אף שנשותיו הן המטות את לבבו.

*"וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה **נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים** וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם ה' אֱלֹהָיו כִּלְבַב דָּוִיד אָבִיו...וַיֹּאמֶר יְקֹוָק לִשְׁלֹמֹה יַעַן אֲשֶׁר הָיְתָה זֹּאת עִמָּךְ וְלֹא שָׁמַרְתָּ בְּרִיתִי וְחֻקֹּתַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי עָלֶיךָ קָרֹעַ אֶקְרַע אֶת הַמַּמְלָכָה מֵעָלֶיךָ וּנְתַתִּיהָ לְעַבְדֶּךָ" (מלכים א', י"א, ד' – י"א).*

אף ביחס לבת פרעה אשת שלמה, למרות שהשפעת נישואיה עם שלמה עם היא עצומה, שבהתייה נגזר בית המקדש לחורבן כבר בעת הקמתו (ונקבעת היתד לייסודה של רומי[2389]), אין הווא אמינא להפניית הנבואה כלפיה.

*"כִּי עַל אַפִּי וְעַל חֲמָתִי הָיְתָה לִּי הָעִיר הַזֹּאת לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּנוּ אוֹתָהּ וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה לַהֲסִירָהּ מֵעַל פָּנָי - **ביום שהוסד הבית נשא שלמה את בת פרעה**"* (ירמיהו ל"ב, ל"א ורש"י ד"ה למן היום אשר בנו אותה).

גם כשרוצה הכתוב להדגיש את עוון אחאב יותר מן המלכים שלפניו, הוא כולל את הסתת איזבל בהגדרת עוונו.

*"רַק לֹא הָיָה כְאַחְאָב אֲשֶׁר הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה' **אֲשֶׁר הֱסִתָּה אֹתוֹ אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ**"* (מלכים א', כ"א, כ"ה).

זאת אף שמעשה ההסתה אמור היה להכהות מעוצמת עוונו של אחאב, להורידה לרמת טעות בלבד. כך מסיקים חז"ל בספרי

*"כי יסיתך אחיך בן אמך, **אין הסתה אלא טעות כענין שנאמר** (מ"א, כ"א, כ"ה) **אשר הסתה אותו איזבל אשתו** אחרים אומרים אין הסתה אלא גירוי שנאמר (ש"א כ"ו, י"ט) ועתה ישמע נא אדוני המלך את דברי עבדו אם ה' הסיתך בי ירח מנחה" (ספרי דברים פיסקא פ"ז ד"ה (ז) כי).*

למרות זאת, רש"י על הכתוב לעיל במלכים, אינו מפקפק ומגדיר את מעשיו של אחאב כמעשים "להכעיס"[2390].

*"הכתוב מעיד עליו שלא היה במלכים כמותו שירבעם וכל אשר אחריו עבדו את העגלים מיראה אם יעלה העם ירושלים תשוב הממלכה לבית דוד **וזה הוסיף הבעל והאשרה להכעיס**" (רש"י שם, מלכים א', כ"א, כ"ה ד"ה רק לא היה כאחאב).*

כך גם הגמרא, כשחולק רב יוסף על דברי רב נחמן הקובע שאחאב "שקול היה – מחצה עוונות ומחצה זכויות", הוא מביא לראיה את הפסוק הנ"ל הכולל בתוכו את הסתת איזבל, מצרף לכך ברייתא המתארת את עוונה של **איזבל** שהייתה שוקלת בכל יום שקלי זהב לעבודה זרה ועל כך הוא מקשה – ואת אמרת שקול היה?

*"אמר רב נחמן: אחאב שקול היה[2391] שנאמר (מלכים א', כ"ב) ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפל ברמת גלעד ויאמר זה בכה וזה אמר בכה. מתקיף לה רבי יוסף: מאן דכתב ביה (מלכים א' כ"א) רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' **אשר הסתה אתו***

[2389] אף בניינה של רומי נתלית בנישואין אלו של שלמה עם בת פרעה.
"אמר רב יהודה אמר שמואל: בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים, ועלה בו שירטון, ועליו נבנה כרך גדול של רומי - שהוא מיצר לישראל" (שבת נ"ו, ע"ב ורש"י ד"ה כרך גדול של רומי).

[2390] אמנם, כבר בעת המלכתו, עוד לפני לקיחתו את איזבל לאישה, מציין הכתוב כי לא היה כאחאב לפניו לחטוא.
"וַיַּעַשׂ אַחְאָב בֶּן עָמְרִי **הָרַע בְּעֵינֵי ה' מִכֹּל אֲשֶׁר לְפָנָיו**. וַיְהִי הֲנָקֵל לָכְתּוֹ בְּחַטֹּאוֹת יָרָבְעָם בֶּן נְבָט **וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת אִיזֶבֶל בַּת אֶתְבַּעַל מֶלֶךְ צִידֹנִים** וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֶת הַבַּעַל וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ. וַיָּקֶם מִזְבֵּחַ לַבַּעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֹׁמְרוֹן. וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת הָאֲשֵׁרָה וַיּוֹסֶף אַחְאָב לַעֲשׂוֹת לְהַכְעִיס אֶת ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִכֹּל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו" (מלכים א', ט"ז, ל' – ל"ג).
אולם עתה לאחר נישואיו עם איזבל, מוגדרים חטאיו במשותף עם חטאי איזבל.

[2391] "שקול היה - מחצה עונות ומחצה זכויות, מדמהדרי כולי האי מי יפתה את אחאב משמע דבקושי גדול נענש" (רש"י שם, סנהדרין ק"ב, ע"ב).

איזבל אשתו, ותנינא: ***בכל יום היתה שוקלת שקלי זהב לעבודה זרה, ואת אמרת שקול היה?***" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

ברור, כי מצד הפשט, הסתת איזבל ומעשה שקילתה היא ולא הוא, זהב לעבודה זרה, אמורים דווקא להציג צד מיקל בחטאו של אחאב ובסאת עוונותיו, אולם למרות כל זאת, כוללים הכתוב וחז"ל בחומרת מעשיו של אחאב לא רק את הסתת אשתו אלא גם את מעשיה. מכאן אנו למדים, כי אִיזֶבֶל בַּת אֶתְבַּעַל מֶלֶךְ צִידֹנִים[2392] שותפה באופן מיוחד בקביעת מעמדו של אחאב. מסיבה זו, משתף אותה אליהו הנביא אף בנבואת סופו. שותפות זו בסופו של אחאב, היא המשך ישיר לשותפותה בעיצוב מלכותו כאמור לעיל.

מתוך מעורבות הצד הגויי - זה של איזבל, בבניין מלכות ישראל כ"מלכות כגויים", משתנה גם נבואת סופו של אחאב להופיעה מחדש על ידי אליהו הנביא.

כזכור, נגזרת גדרת כליון על אחאב, מעת כריתתו של אחאב ברית עם בן הדד ושליחתו לחופשי.

*"וַיְמַהֵר וַיָּסַר אֶת הָאָפֵר מֵעָלֵי עֵינָיו וַיַּכֵּר אֹתוֹ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כִּי מֵהַנְּבִאִים הוּא. וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שַׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד **וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ**"* (מלכים א', כ', מ"א – מ"ב).

את הנבואה הזו מתנבא לאחאב **מיכיהו בן ימלה**. כך מעיד אחאב באזני יהושפט מלך יהודה, לקראת יציאתם למלחמה, בה נופל אחאב בפני בן הדד.

*"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט עוֹד אִישׁ אֶחָד לִדְרֹשׁ אֶת ה' מֵאֹתוֹ וַאֲנִי שְׂנֵאתִיו כִּי לֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע מִיכָיְהוּ בֶּן יִמְלָה - **לפי שאמר יען שלחת את איש חרמי** וגו'"* (מלכים א', כ"ב, ח' ורש"י ד"ה כי אם רע).

זאת לאחר שמיכיהו עצמו מנבא לאחאב את נצחונו על בן הדד, לאחר שאחאב מסרב למסור לבן הדד את התורה.

"וְהִנֵּה נָבִיא אֶחָד (הוא מיכיהו בן ימלה – רש"י) נִגַּשׁ אֶל אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' הֲרָאִיתָ אֵת כָּל הֶהָמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה הִנְנִי נֹתְנוֹ בְיָדְךָ הַיּוֹם וְיָדַעְתָּ כִּי אֲנִי ה'" (מלכים א', כ', י"ג).

אם כן, למרות שמיתתו של אחאב נחתמת לכאורה בנבואתו של מיכיהו, נשלח אליהו הנביא פעם נוספת אל אחאב לאחר פרשת כרם נבות היזרעאלי.

*"וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. קוּם רֵד לִקְרַאת אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן הִנֵּה בְּכֶרֶם נָבוֹת אֲשֶׁר יָרַד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ. וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' הֲרָצַחְתָּ וְגַם יָרָשְׁתָּ וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר **כֹּה אָמַר ה' בִּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת יָלְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה**"* (מלכים א', כ"א, י"ז – י"ט).

בהתחשב בכך, שסופו של אחאב אכן בא לו במלחמתו מול בן הדד, לכאורה לא משנה נבואת אליהו מאום מנבואת מיכיהו – "וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ". אנו נצרכים על כן להבין, כי לא עצם מותו של אחאב הוא שמשתנה במעשה שליחת ה' את אליהו אל אחאב, אלא תוצאתה הסופית של מלכותו.

התבוננות בדברי נבואתו בפועל של אליהו לאחאב, מלמדת כי את תוספת הנבואה ביחס לאיזבל, אליהו עצמו הוא שמוסיף בדבר ה'.

*"וַיֹּאמֶר אַחְאָב אֶל אֵלִיָּהוּ הַמְצָאתַנִי אֹיְבִי וַיֹּאמֶר מָצָאתִי יַעַן הִתְמַכֶּרְךָ לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה'. הִנְנִי מֵבִיא אֵלֶיךָ רָעָה וּבִעַרְתִּי אַחֲרֶיךָ וְהִכְרַתִּי לְאַחְאָב מַשְׁתִּין בְּקִיר וְעָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל. וְנָתַתִּי אֶת בֵּיתְךָ כְּבֵית יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וּכְבֵית בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה אֶל הַכַּעַס אֲשֶׁר הִכְעַסְתָּ וַתַּחֲטֵא אֶת יִשְׂרָאֵל. **וְגַם לְאִיזֶבֶל דִּבֶּר ה' לֵאמֹר** הַכְּלָבִים יֹאכְלוּ אֶת אִיזֶבֶל בְּחֵל יִזְרְעֶאל. הַמֵּת לְאַחְאָב בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם"* (מלכים א', כ"א, כ – כ"ד).

[2392] "וַיַּעַשׂ אַחְאָב בֶּן עָמְרִי הָרַע בְּעֵינֵי ה' מִכֹּל אֲשֶׁר לְפָנָיו. וַיְהִי הֲנָקֵל לָכְתּוֹ בְּחַטֹּאות יָרָבְעָם בֶּן נְבָט **וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת אִיזֶבֶל בַּת אֶתְבַּעַל מֶלֶךְ צִידֹנִים** וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֶת הַבַּעַל וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ. וַיָּקֶם מִזְבֵּחַ לַבַּעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֹׁמְרוֹן. וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת הָאֲשֵׁרָה וַיּוֹסֶף אַחְאָב לַעֲשׂוֹת לְהַכְעִיס אֶת ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִכֹּל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו" (מלכים א', ט"ז, ל' - לג).

בעקבות כך ממשיך הכתוב בלשון היכולה להתפרש כהמשך נבואתו של אליהו (או כעדות הכתוב[2393]), ומטה את כל מעשיו של אחאב **על גב הסתת איזבל אישתו**.

*"רַק לֹא הָיָה כְּאַחְאָב אֲשֶׁר הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה' **אֲשֶׁר הֱסִתָּה אֹתוֹ אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ**"*
(מלכים א', כ"א, כ"ה).

כזכור[2394], אליהו הנביא הוא הנותן למאפיין הגויות שבמלכות ישראל את הגיבוי האלוהי, במסע שהוא עושה להר סיני[2395]. אליהו המביע במעשה הקמת מזבח היחיד בכרמל את ברכת יעקב "גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ"[2396], מקנא בעת היותו בהר סיני דווקא להרס מזבחות **היחיד**, הנהוגים על ידי הגויים והאסורים על ישראל[2397]. בכך מצרף אליהו את כוח הווייה הגויית כוח הווייתו העצמית המוחלטת של האדם – "איש כל היישר בעיניו"[2398], לעוצמת האין סוף המופיעה מכוח מעמד הר סיני, עוצמה שעד כה מחקה את הוויית הגויות שבישראל[2399] והותירה להם מגע עם הארץ רק ממקום אחד בלבד[2400] והופעת אין סוף דרך חומרי הארץ רק בדרך של ציווי[2401].

על בסיס פעולתו של אליהו בהר הכרמל ובהר סיני, יוצא כי שליחתו על ידי ה' לנבא את סופו של אחאב, מעבר לנבואתו הקודמת של מיכיהו בן ימלה ובצרופו לנבואתו את סופה של איזבל, לא אבדון הוא מביא למלכותם אלא קיום! אף שבדבריו מנבא אליהו מוות הן לאחאב והן לאיזבל, ניבוי סופם על ידי אותו נביא המטביע במאפיין הגויות שבמלכות ישראל את מוחלטות מעמד הר סיני, יוצק מוחלטות זו אף לתוסף הגויי שמוסיפה איזבל למלכות אחאב[2402]. אמנם, לא רק קיום ברמת הערך המוחלט מביא אליהו הנביא למלכות אחאב, בנבואתו את סופם של אחאב ואיזבל, אלא אף פתח הצלה הוֹוֵי. בצרופו את איזבל לנבואתו, מקובעת הסתת איזבל כצביונה של מלכות אחאב, אולם מצד שני, הצגת השפעתה כ"הסתה", משאירה מקום לקיומה של מלכות זו מתוך שאינה מגדישה את הסאה מצידו של אחאב. כך הזכרנו לעיל בדיון הגמרא בסנהדרין על הקושי שהיה להיפרע מאחאב ברמות גלעד, מתוך הכללת הסתת איזבל ושקילתה שקלי זהב לעבודה זרה

[2393] רש"י כאמור, מבאר כי המשך זה הוא עדות הכתוב.
"רק לא היה כאחאב - **הכתוב מעיד עליו** שלא היה במלכים כמותו" (רש"י שם, על מלכים א, כ"א, כ"ה רק לא היה כאחאב).

[2394] בפרק - "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ" – התעקשות אליהו לחיבור הוויית הגויות אל מעלת הר סיני" (עמ' _____).

[2395] "וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתְּ וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב. וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיָּלֶן שָׁם" (מלכים א' שם, י"ט, ח' – ט').

[2396] ברכה הטומנת בתוכה גם את מעשהו של אליהו בבניית מזבח היחיד.
"וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה **גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ**... - ...דבר אחר שעתידים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו" (בראשית ל"ה, י'- י"א ורש"י שם ד"ה גוי וקהל גוים).

כך גם אליהו עצמו, מייחס דווקא להקרבתו בכרמל בבמת היחיד, את השם "ישראל", שהוא השם המייחד את עם ישראל כ"גוי וקהל גויים".
"וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שִׁבְטֵי בְּנֵי יַעֲקֹב **אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ** - למה נאמר כאן לפי שביום שנגלתה שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו גוי וקהל גוים יהי' ממך עתידין בניך להקהל כשאר עמים ולבנות מזבח להקטיר עליו בשעת איסור הבמות ואני מתרצה בדבר..." (מלכים א', י"ח, ל"א ורש"י ד"ה אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהי' שמך).

[2397] "וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ... - **במות יחיד הנעשות לשם שמים** שהרי מזבח בית הבחירה בירושלים היה" (מלכים א', י"ט, י' ורש"י שם ד"ה את מזבחותיך הרסו).

[2398] "לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם **אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו**. כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה (זו שילה – רש"י) וְאֶל הַנַּחֲלָה (זו ירושלים – רש"י) אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ" (דברים פרק יב חי – טי).

[2399] כפי שקרה במעמד הר סיני שכל השותפים בו נתגיירו מכוח המעמד. כך מבארים חז"ל בפרשת זמרי את ההבדל שבין ציפורה אשת משה שלא נצרכה גיור, לבין כוזבי בת צור שמחוייבת הייתה גיור לו רוצה היה זמרי לשאתה.
"הֲנִגַּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיַּקְרֵב אֶל אֶחָיו אֶת הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... - אמרו לו משה, זו אסורה או מותרת, אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך... (במדבר כ"ה, ו' ורש"י ד"ה לעיני משה) - משה קודם מתן תורה נשא, **וכשנתנה תורה כולן בני נח היו ונכנסו לכלל מצות והיא עמהם**, וגרים רבים של ערב רב" (רש"י סנהדרין פ"ב, ע"א ד"ה בת יתרו מי התירה לך).

[2400] "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוָק אֱלֹהֵיכֶם מִכֹּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה" (דברים י"ב, ה').

[2401] "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַּעֲשׂוּ לָכֶם - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות. בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב. לא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כדרך שאני עושה בבית עולמים, לכך נאמר לא תעשו לכם" (שמות כ', י"ח – י"ט ורש"י ד"ה לא תעשו לכם, ד"ה אלהי כסף וד"ה ואלהי זהב).

[2402] ב"עשייתה" כאמור, את מלכותו של אחאב בעזרת עדות בני הבליעל, כדבריה אליו – "**אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל** קוּם אֱכָל לֶחֶם וְיִטַב לִבֶּךָ אָנִי אֶתֵּן לְךָ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי" (מלכים א', כ"א, ז').

בתוך משקל עוונותיו של אחאב[2403]. אם בהתייחסותנו לכוח השפעתה של איזבל במלכות אחאב, הזכרת מעשיה בחשבון זכויותיו וחובותיו של אחאב לימדו אותנו על עומק מעורבותה במלכותו, הרי הצד השני של מעורבות זו, הינה השארת פתח מילוט לקיום מלכותו של אחאב, מתוך אי הגדשתו הוא כאמור, את הסאה.

אולם, לא רק פתח מילוט "מרוויחה" מלכות אחאב מהעמקת מעורבות איזבל בהוויית המלכות של ישראל. תגובתו המפתיעה של אחאב לנבואתו של אליהו, מלמדת כי חיבור אליהו אל נבואת סופו של אחאב דווקא עתה לאחר צירופה של איזבל להוויית מלכות ישראל, וחיבורו הוא אל הוויית מעמד הר סיני, נושאים פרי.

כך עולה מן התשובה שעושה אחאב בעקבות נבואת אליהו.

תשובתו של אחאב - מכוח ירידת מלכותו מֵרֹום "כיפת השמים" אל החמדה הקניינית

*"וַיְהִי כִשְׁמֹעַ אַחְאָב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה **וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיָּשֶׂם שַׂק עַל בְּשָׂרוֹ וַיָּצוֹם וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק וַיְהַלֵּךְ אַט**. וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנָי יַעַן כִּי נִכְנַע מִפָּנַי לֹא אָבִיא הָרָעָה בְּיָמָיו בִּימֵי בְנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל בֵּיתוֹ" (מלכים א', כ"א, כ"ז – כ"ט).*

תיאור חז"ל, מקצין ביותר את מעשה תשובתו.

*"...בא וראה מאחאב מלך ישראל שגזל וחמד ורצח שני הרצחת וגם ירשת ושלח וקרא ליהושפט מלך יהודה והיה נותן לו מלקות ארבעים בכל יום שלשה פעמים ובצום ובתפלה היה משכים ומעריב לפני הב"ה **ועוסק בתורה כל ימיו ולא חזר על מעשיו הרעים עוד ונרצת בתשובתו**, שני הראית כי נכנע אחאב מפני" (פרקי דרבי אליעזר פרק מ"ב).*

תגובה זו של אחאב לנבואתו של אליהו, עומדת בניגוד גמור לכל מהלך הקשר שביניהם עד עתה. במפגשו של אליהו עם אחאב בביתו של חיאל בת האלי, מודיע אליהו לאחאב על הפסקת הגשמים, בעקבות מרדו של אחאב.

"אחאב שושביניה הוה, אתא איהו ואליהו למשאל בשלמא בי טמיא[2404]. יתיב וקאמר: דילמא כי מילט יהושע הכי לט: לא ירחו על שם עיר אחרת, ולא עיר אחרת על שם ירחו? אמר ליה אליהו: אין. אמר ליה: השתא לווטתא דמשה לא קא מקיימא, דכתיב (דברים י"א) וסרתם ועבדתם וגו' וכתיב וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וגו', וההוא גברא אוקים ליה עבודה זרה על כל תלם ותלם, ולא שביק ליה מיטרא דמיזל מיסגד ליה[2405], לווטתא דיהושע תלמידיה מקיימא? מיד (מלכים א', י"ז) ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד חי ה' אלהי ישראל...אם יהיה...טל ומטר וגו'[2406]" (סנהדרין קי"ג, ע"א).

***תרגום**: אחאב אוהבו של חיאל היה. באו הוא ואליהו לשאול בשלומו באבלו. ישב (חיאל) ואמר: אולי כשקילל יהושע כך קילל: שלא לבנות את ירחו על שם עיר אחרת, ולא עיר אחרת על שם ירחו. אמר לו אליהו – כן. אמר לו אחאב: עתה קללתו של משה לא התקיימה. שכתוב – וסרתם ועבדתם וכו' וכתוב וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וכו'. ואותו איש (אחאב) אקים לו עבודה זרה על כל תלם ותלם, ולא נותן הגשם ללכת ולעבוד לעבודה זרה (מרוב גשמים), קללתו של יהושע תלמידו תתקיים? מיד – ויאמר אליהו...אם יהיה טל ומטר...".*

גם לאחר שלש שנות רעב, לא זז אחאב מעמדתו ואליהו הוא זה שנאלץ להחזיר את הגשם למרות עמידתו של אחאב במרדו.

[2403] "מתקיף לה רבי יוסף: מאן דכתב ביה (מלכים א', כ"א) רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' **אשר הסתה אתו איזבל אשתו**, ותנינא: **בכל יום היתה שוקלת שקלי זהב לעבודה זרה**, ואת אמרת שקול היה?" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

[2404] "בי טמיא - ויש אומרים בי טעמא, בית האבל שמטעימים אותו בדברים לנחמו, ובכמה דוכתין כתיב בבראשית רבה טמיא בלא עיי"ן לשון אבל" (רש"י סנהדרין קי"ג, ע"א ד"ה בי טמיא).

[2405] "ולא שביק מיטרא מיזל ומסגד - שהיה הלכלוך הולך וגדל מרוב הגשמים הבאין לעולם שאין מניחין לילך להשתחוות לעבודה זרה מתוך דרכים מלוכלכות בטיט" (רש"י סנהדרין קי"ג, ע"א ד"ה ולא שביק מיטרא מיזל ומסגד).

[2406] "וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד אֶל אַחְאָב חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְּבָרִי" (מלכים א', י"ז, א').

"וַיְהִי יָמִים רַבִּים וּדְבַר ה' הָיָה אֶל אֵלִיָּהוּ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לֵאמֹר לֵךְ הֵרָאֵה אֶל אַחְאָב וְאֶתְּנָה מָטָר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהוּ לְהֵרָאוֹת אֶל אַחְאָב וְהָרָעָב חָזָק בְּשֹׁמְרוֹן...וַיְהִי כִּרְאוֹת אַחְאָב אֶת אֵלִיָּהוּ וַיֹּאמֶר אַחְאָב אֵלָיו הַאַתָּה זֶה עֹכֵר יִשְׂרָאֵל" (מלכים א', י"ח, א' – י"ז).

אף לאחר מעשה המופת שעושה אליהו בהר הכרמל בירידת האש על המזבח, לא נוצר שינוי בהתנהגותו של אחאב. אף שאחאב הוא שמספר לאיזבל את מעשיו של אליהו, מבריחתו של אליהו מפני איזבל ושאילת נפשו למות אנו למדים כי נסיונו להטות את אחאב מדרכו כושל. איומה של איזבל, מגובה בשתיקתו של אחאב.

"וַיַּגֶּד אַחְאָב לְאִיזֶבֶל אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֵלִיָּהוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר הָרַג אֶת כָּל הַנְּבִיאִים בֶּחָרֶב. וַתִּשְׁלַח אִיזֶבֶל מַלְאָךְ אֶל אֵלִיָּהוּ לֵאמֹר כֹּה יַעֲשׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִפוּן כִּי כָעֵת מָחָר אָשִׂים אֶת נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אַחַד מֵהֶם. וַיַּרְא וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ...וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר רַב עַתָּה ה' קַח נַפְשִׁי כִּי לֹא טוֹב אָנֹכִי מֵאֲבֹתָי" (מלכים א', י"ט, א' – ד').

גם את נצחונו על בן הדד מלך ארם לא מקבל אחאב מתוך חזרה בתשובה, אלא מתוך סירובו לדרישתו של הדד כי ימסור לידיו את התורה.

*"אמר רבי יוחנן: **מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושתים שנה - מפני שכיבד את התורה שניתנה בעשרים ושתים אותיות**. שנאמר (מלכים א', כ') וישלח מלאכים אל אחאב מלך ישראל העירה ויאמר לו כה אמר בן הדד כספך וזהבך לי הוא ונשיך ובניך הטובים לי הם...כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו... ויאמר למלאכי בן הדד אמרו לאדני המלך כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה והדבר הזה לא אוכל לעשות. מאי מחמד עיניך, לאו ספר תורה..." (סנהדרין ק"ב, ע"ב).*

בד בבד עם כיבודו את התורה, הוא גם עובד עבודה זרה. כך מבאר רש"י בפרשה.

*"כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו - ... אמר אחאב בלבו דבר גדול זה מבקש אין זה שלי לבדי של זקני ישראל היא לפיכך ויקרא לכל זקני הארץ **אע"פ שהיו עובדין ע"ג היו מכבדין את התורה**" (רש"י מלכים א', כ', ו' ד"ה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו).*

יוצא אם כן, כי לא הייתה אמורה להיות סיבה מיוחדת לאחאב להכנע לפני ה' דווקא עתה לאחר פרשת כרם נבות ובמיוחד על בסיס הבנתנו לעיל כי נבות היה מורד במלכות. מדוע אם כן, דווקא בנקודה זו חוזר אחאב בתשובה, ועוד בעקבות נבואת אליהו, שעד עתה לא שהה לנבואתו?

נראה שתשובה בדבר נוכל לקבל מאופן הבנתנו לעיל[2407], את מבנה כוחו של אחאב אותו הוא יונק מאהלת "כיפת השמים"[2408]. ראינו כי מצד אחד אין הוא מוכן לתת את התורה לבן הדד למרות שנכנע לפניו[2409]. הוא ותרן בממונו להנות תלמידי חכמים[2410] וכוח השפעתו על בני המלכים הנמצאים תחת חסותו מביאָם להיות יראי ה'[2411] עד כדי מסירת ה' את המלחמה כנגד בן הדד

[2407] בפרק "כוח האֲהָלָה להעצים את קוי החיים שעל הארץ" (עמ' _____).

[2408] כפי שלמדנו מכינוי מלכות ישראל אהלה - "בֶּן אָדָם שְׁתֵּיִם נָשִׁים בְּנוֹת אֵם אַחַת הָיוּ...וּשְׁמוֹתָן אָהֳלָה הַגְּדוֹלָה וְאָהֳלִיבָה אֲחוֹתָהּ...וּשְׁמוֹתָן שֹׁמְרוֹן אָהֳלָה וִירוּשָׁלַם אָהֳלִיבָה" (יחזקאל כ"ג, ב' – ד'), וממלכות אחאב ב"כיפת השמים" - "תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר..." (מגילה י"א, ע"א).

[2409] כדברי שליחותו של אחאב לבן הדד – "וַיֹּאמֶר לְמַלְאֲכֵי בֶן הֲדַד אִמְרוּ לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ אֶל עַבְדְּךָ בָּרִאשֹׁנָה אֶעֱשֶׂה וְהַדָּבָר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת" (מלכים א', כ', ט', ו').

[2410] "אלא: אחאב וותרן בממונו היה, ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו - כיפרו לו מחצה" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

[2411] "לא היה עשיר גדול בעולם כאחאב מלך ישראל, מאתים ושלשים ושנים מלכים עבדו אותו, ואין צורך לומר לבית השן שבנה, וכיון ששמעו ממנו הבריות מרדו בו, שלח והביא בן כל אחד ואחד והושיבן בירושלים ובשמרון. אמרו, כל אותן עובדי עבודה זרה היו, **וכיון שבאו בירושלים ובשמרון היו יראי שמים**, ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, שכרן שהיו יראי שמים לאמיתן באתה להן תשועה גדולה לישראל על ידן, שנאמר הנה נביא אחד נגש אל מלך ישראל [וגו'] ויאמר וְהַדָּבָר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת" (מלכים א', כ', ט', ו').

[2411] "אלא: אחאב וותרן בממונו היה, ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו - כיפרו לו מחצה" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

[2411] "לא היה עשיר גדול בעולם כאחאב מלך ישראל, מאתים ושלשים ושנים מלכים עבדו אותו, ואין צורך לומר לבית השן שבנה, וכיון ששמעו ממנו הבריות מרדו בו, שלח והביא בן כל אחד ואחד והושיבן בירושלים ובשמרון. אמרו, כל אותן עובדי עבודה זרה היו, **וכיון שבאו בירושלים ובשמרון היו יראי שמים**, ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, שכרן שהיו יראי שמים לאמיתן באתה להן תשועה גדולה לישראל על ידן, שנאמר הנה נביא אחד נגש אל מלך ישראל [וגו'] ויאמר אחאב במי ויאמר בנערי שרי המדינות וגו'" (אליהו רבה פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי).

בידיהם[2412]. אולם מצד שני עובד אחאב עבודה זרה תוך התעלמותו לחלוטין מפרטי ציוויה של אותה תורה שאותה הוא מכבד[2413]. את הניגודיות הזו בארנו מתוך יניקתו את כוח מלכותו ממרחב "כיפת השמים". כפי שבארנו, אי קיומו של אחאב את ציווי התורה אינו נובע מתאוותו למעשה העבודה זרה, אלא מדרך התחברותו אל אין סוף החיים. חיבור של אחאב אל התורה הוא דווקא מצד היותה בסיס בניין העולם – מצד אהלתה עליו ככיפה ולא מצד תכני הציווי הפרטניים הנובעים ממנה. על כן, אף שהיה עובד עבודה זרה, חשיבותה הקיומית של התורה גדולה אצלו אף יותר מחשיבות בניו ונשותיו ואין הוא מוכן למוסרה לבן הדד. חיבורו אל "כיפת" האין סוף המקיימת את המציאות על הארץ, מחברת אותו דווקא לאותן הבחינות הקיומיות **הכוללות** המקיימות את העולם - לתורה מצד אותיותיה[2414] המתייחסת למרחב מקיים זה. מתוך כך הוא מהנה את תלמידי החכמים המקיימים בחינה זו של העולם מכספו ללא חשבון. מתוך "אהלת" שכינה זו גם מגיע שלטונו על כל עמי העולם ההופכים מכוחו להיות יראי ה'. אולם אין אחאב מחובר אל הוויית האין סוף המופיע בפרטי החיים. בארנו, כי אותה מגמת ה"אֶהֱלָה" היא גם הגורמת לכך כי זיקתו של אחאב אל הממד הפרטי הגופני של החיים תהיה קלושה והווייתו תהיה "מצוננת" בלא חיבת תשמיש[2415]. מתוך דבקותו זו של אחאב באהלת השכינה וניכורו אל פרטיה, לא שייך אחאב למהלך התשובה. יניקתו את כוחו מאהלת כיפת השמים, מציבה אותו מעל לפרטי החיים ומעשה התשובה שלגביהם היא מתייחסת. מכוח אחיזתו זו של אחאב בחיים, גם לא ניתן היה להיפרע מאחאב[2416], מתוך שזיקתו אל אין סוף החיים באמת היא אוחזת. אולם, חיבורו של אחאב אל מגמת ה"זריה" לאין סוף מכוח דבקותו בנחלת כרם נבות היזרעאלי[2417], מעורבותה של איזבל ב"עשיית" מלכותו של אחאב בירושת כרם נבות היזרעאלי וחידוש מעורבותו של אליהו בענייני מלכותו של אחאב לאחר שהייתו בהר סיני וחיבורו את הוויית ה"עצמי" שבמרחב המקום (דרך מזבחות היחיד[2418]) ושבנפש האדם[2419], אל המוחלטות האלוהית, משנים לגמרי את כל התמונה. רצונו של אחאב לקבל את כרם יזרעאל, כרצון של חמדה[2420], במעשה קניין[2421], ולעצמו[2422] כחלק מהוויית מלכותו, תוך הובלתה של איזבל את מלכותו לדיוטת ה"גויות" המוחלטת בהולכת מעשה דין מרידתו של נבות במלכות, בעדות "בני בליעל", מנתבים את כל עוצמת "כיפת השמים" אל אפיק הרצון והתשוקה העצמיים להוות מכוחם את מלכותו של אחאב. שם, בצומת הזו נעמד אליהו הנביא חמוש במוחלטות האלוהית אותה "גייס" בהר סיני כלפי מרחב החיים הגויי העצמי של החיים[2423] לתת לתנועת מלכות זו את קיומה האלוהי. "צלילה" זו של אחאב אל הוויית הרצון והחמדה האישיים ותמיכת המוחלטות האלוהית בהווייה זו, הן המאפשרות לאחאב את השייכות למעשה התשובה[2424]

[2412] "וַיֹּאמֶר אַחְאָב בְּמִי וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' בְּנַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת - הם בני התערובות שהיו כל השרים של שאר האומות נותנים בניהם תחת ידו ערבים שלא ימרדו בו" (מלכים א', כ', י"ד ורש"י ד"ה בנערי שרי המדינות).

[2413] "... אמר אחאב בלבו דבר גדול זה מבקש אין זה שלי לבדי של זקני ישראל היא לפיכך ויקרא לכל זקני הארץ **אע"פ שהיו עובדין ע"ג היו מכבדין את התורה**" (רש"י מלכים א', כ', ו' ד"ה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו").

[2414] "אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושתים שנה - מפני שכיבד את התורה שניתנה בעשרים ושתים אותיות" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

[2415] "אחאב איש מצונן היה ועשתה לו איזבל שתי צורי זונות במרכבתו, כדי שיראה אותן ויתחמם" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).

[2416] "אמר רב נחמן: **אחאב שקול היה (מחצה עונות ומחצה זכויות** – רש"י) שנאמר (מלכים א' כ"ב) ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפל ברמת גלעד ויאמר זה בכה וזה אמר בכה - ...מדמהדרי כולי האי מי יפתה את אחאב משמע דבקושי גדול נענש" (סנהדרין ק"ב, ע"ב ורש"י ד"ה שקול היה).

[2417] כפי שבארנוהו לעיל בפרק "יִזְרְעֶאל – תכונת הזרייה והחמדה לאין סוף" (עמ'_____).

[2418] כפי שלמדנו בפרק "קנאת פנחס ואליהו – בין קנאת ה' לקנאת עצמו" (עמ'_____), מקנאתו דווקא אל מזבחות היחיד - "וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ (במות יחיד הנעשות לשם שמים** – רש"י)..." (מלכים א', י"ט, י').

[2419] כפי שלמדנו באותו הפרק, מקנאתו המיוחדת לנפשו הוא – "...וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי **וַיְבַקְּשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ**" (מלכים א', י"ט, י').

[2420] "לא תחמוד, בעט אחאב" (אליהו רבה פרשה כד ד"ה ד"א אנכי ה')..

[2421] כתרוצו השני של תו"ס בסנהדרין, מדוע נענש אחאב למרות שיכול היה לקחת את כרם נבות מדין מלך – "ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה **אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו** חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור" (תו"ס סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2422] כתרוצו הראשון של תו"ס בסנבדרין, כי אחאב רצה הכרם לעצמו ולא לעבדיו – "וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א', ח') יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו " (תוספות שם, סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2423] כפי הסברנו בפרק "מַה לְּךָ פֹּה אֵלְיָהוּ" – התעקשות אליהו לחיבור הוויית הגויות אל מעלת הר סיני" (עמ'_____).

[2424] **הבנת פרשת הגשמים בכרמל, לאור משקל "יזרעאל" בכינון תשובת אחאב**: לאור משקל מהלך "הורדת" אחאב את כוח אהלת כיפת השמים שבמלכותו לידי זרייה במגעו עם נחלת יזרעאל ביכולתו להגיע לתשובה, מקבל מהלכו של אליהו בכרמל להביא את הגשם הארה מורכבת הרבה יותר. לא כנסיון להשפיע על אחאב מכוח מעשה הנס, אלא כמהלך מובנה להוביל את הוויית חייו לדיוטא ממנה יוכל להגיע לתשובה. כפי שבארנו בפרק "הופעת השמים לאליהו כְּכַף אִישׁ" (עמ'_____), בבקשת הגשמים, פונה אליהו אל מקור אין סוף החיים העצמי שבגופו – אל מקום המילה - **בֵּין בִּרְכָּיו**

הכוונת מלכות "אהלת" ו"כיפת שמים" של אחאב אל ההתפרטות והזריה שבתכונת יזרעאל, אל אפיק המלכות הקנייני והאישי, אפיק הגויות, מעורבות איזבל ב"עשייתה" מלכות זו וערוב אליהו את כוח מעמד הר סיני בהוויית מלכות זו[2425], הם המכינים את אחאב לשלב השלישי של מהלכו – למלחמת רמות גלעד.

"כִּי לָנוּ רָמֹת גִּלְעָד" – חתירת אחאב להקניית רום השמים בהוויותו העצמית של האדם

מהלך מלחמת רמות גלעד נפתח באופן מפתיע לאחר שלש שנים בלא מלחמה בין ישראל וארם, לאחר הברית הנכרתת ביניהם.

"וַיֵּשְׁבוּ שָׁלֹשׁ שָׁנִים אֵין מִלְחָמָה בֵּין אֲרָם וּבֵין יִשְׂרָאֵל. וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית וַיֵּרֶד יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל עֲבָדָיו הֲיְדַעְתֶּם כִּי לָנוּ רָמֹת גִּלְעָד וַאֲנַחְנוּ מַחְשִׁים מִקַּחַת אֹתָהּ מִיַּד מֶלֶךְ אֲרָם" (מלכים א', כ"ב, א' – ג').

בנבואתו של מיכיהו לקראת מלחמה זו, הוא מציג את כניסתו של אחאב למלחמה כמעשה הסתה המגיע מאת ה'.

"וַיֹּאמֶר לָכֵן שִׁמַּע דְּבַר ה' רָאִיתִי אֶת ה' יֹשֵׁב עַל כִּסְאוֹ וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמֵד עָלָיו מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ. וַיֹּאמֶר ה' מִי יְפַתֶּה אֶת אַחְאָב וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד..." (מלכים א', כ"ב, י"ט – כ').

אולם, גם אם נרצה לא נוכל להתייחס למלחמה זו, כמעשה הסתה שכולו אמצעי בלבד להביא למיתתו של אחאב לקיים בכך את נבואת מיכיהו בעקבות כריתת אחאב ברית עם בן הדד ונבואת אליהו הנביא בעקבות פרשת כרם נבות היזרעאלי[2426], שהרי על מנת להורגו יכול היה ה' להביא את המלחמה על אחאב ואף על ידי בן הדד עצמו, בלא צורך להסיתו שהוא זה שיזום אותה. גם מקום נפילתו במלחמה של אחאב לא היה אמור להיות עקרוני לעניין זה. אמירתו של ה' בפרשת ההסתה יכולה הייתה להסתכם בשאלתו – "מִי יְפַתֶּה אֶת אַחְאָב וְיַעַל וְיִפֹּל במלחמה" בלבד, בלא להתמקד ברמות גלעד. לא נוכל אף להתעלם מכך, כי אחאב חוזר בתשובה על מעשיו[2427] ותשובתו

"וַיֹּאמֶר אֵלָיְהוּ לְאַחְאָב עֲלֵה אֱכֹל וּשְׁתֵה כִּי קוֹל הֲמוֹן הַגָּשֶׁם...וְאֵלָיְהוּ עָלָה אֶל רֹאשׁ הַכַּרְמֶל **וַיִּגְהַר אַרְצָה וַיָּשֶׂם פָּנָיו בֵּין בִּרְכָּיו**" (מלכים א', י"ח, מ"א – מ"ב).

אכן את יחסי הגומלין שבין הגשם המגיע מן השמים והארץ, מגדירים חז"ל כיחסי גומלין גופניים שבין איש ואישה. הארץ פותחת עצמה בפני הגשם כנקבה זו שהיא פותחת לזכר.

"הַרְעִיפוּ שָׁמַיִם מִמַּעַל וּשְׁחָקִים יִזְּלוּ צֶדֶק תִּפְתַּח אֶרֶץ וְיִפְרוּ יֶשַׁע..." (ישעיהו מ"ה, ח') - א"ר לוי המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות, והן אומרים אלו לאלו קבלו אותנו, אתם בריותיו של הקב"ה ואנו שלוחיו, מיד הם מקבלים אותן, הה"ד (ישעיה מ"ה) **תִּפְתַּח אֶרֶץ, כנקבה זו שהיא פותחת לזכר**, וְיִפְרוּ יֶשַׁע, שהן פרין ורבין..." (בראשית רבה פרשה י"ג ד"ה יג כמה גשמים).

יוצא אם כן שבהופעת הגשמים לאחאב, מתגלה לו פן הפריה והרביה הגופניים המגיע מכוחה של "כיפת השמים". מתוך כך, שולח אליהו את אחאב אל ביתו **שביזרעאל**, אף שבית מלכותו הוא בשומרון – אל אל מגמת ה"זריה" והפריה.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיְהוּ לְאַחְאָב עֲלֵה אֱכֹל וּשְׁתֵה כִּי קוֹל הֲמוֹן הַגָּשֶׁם. וַיַּעֲלֶה אַחְאָב לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת...וַיְהִי עַד כֹּה וְעַד כֹּה וְהַשָּׁמַיִם הִתְקַדְּרוּ עָבִים וְרוּחַ וַיְהִי גֶּשֶׁם גָּדוֹל **וַיִּרְכַּב אַחְאָב וַיֵּלֶךְ יִזְרְעֶאלָה** וְיַד ה' הָיְתָה אֶל אֵלִיָּהוּ וַיְשַׁנֵּס מָתְנָיו וַיָּרָץ לִפְנֵי אַחְאָב **עַד בֹּאֲכָה יזרעאל**" (מלכים א', י"ח, מ"א – מ"ו).

הבנתנו את קושי מעשה התשובה באחיזת אחאב בהווייה אהלת כיפת השמים, ופתיחתה לו אם קנייתו את חלקת יזרעאל של נבות, מלמדת אם כן, שאף הגשמים אותם מופיע אליהו, נועדו לנווט את אחאב אל מגמת "יזרעאל" שבאהלת כיפת השמים, על מנת לפתוח לו פתח של תשובה. אלא שמגמה זו המובלת על ידי אליהו נכשלת מתוך הגעתה מכוח כפיית השמים. רק כשהיא מופיעה מכוח רצונו העצמי של אחאב (רצונו בכרם נבות לעצמו), ובכוח מלכות עצמית שמובילה איזבל (בעדות בני בליעל), מגיעה מגמת ה"זריה" שבמלכות אחאב לכדי מימוש מוחלט, ובתוך כך ליכולתו להופיע תשובה.

[2425] מכוח חיבורו אל הר סיני את ההווייה הגויית והעצמית, כפי שלמדנו מהדגשתו שם על נפשו ועל מזבחות היחיד – "...וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ (במות יחיד הנעשות לשם שמים** – רש"י) וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי **וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ**" (מלכים א',י"ט, ט' – י').

[2426] כדברי הגמרא בסנהדרין כי במיתתו של אחאב רחצו והוברר שנתי החזיונות זו של מיכיהו וזו של אליהו – "והזנות רחצו וגו' (מלכים א', כ"ב) - אמר אלעזר: למרק שתי חזיונות ("ללטוש ולהאיר, כלומר: רחצו והוברר השתי חזיונות – רש"י) - אחת של מיכיהו ואחת של אליהו. במיכיהו כתיב (מלכים א', כ"ב) אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי, באליהו כתיב (מלכים א', כ"א) במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).

[2427] וַיְהִי כְּשָׁמְעַ אַחְאָב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיָּשֶׂם שַׂק עַל בְּשָׂרוֹ וַיָּצוֹם וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק וַיְהַלֵּךְ אַט. וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנָי יַעַן כִּי נִכְנַע מִפָּנַי לֹא אבי אָבִיא הָרָעָה בְּיָמָיו בִּימֵי בְנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל בֵּיתוֹ" (מלכים א', כ"א, כ"ז – כ"ט).

מתקבלת[2428]. כל אלו מחייבים להבין כי פתיחת המלחמה ביוזמתו של אחאב ודווקא על רמות גלעד היא מהותית גם אם היא "נעזרת" בהסתתו מאת ה'.

החשיבות שביוזמת המלחמה זו של אחאב כנגד בן הדד ודווקא על רמות גלעד, מחזירה אותנו למאזן הכוחות שבין ישראל בראשותו של אחאב וארם בראשותו של בן הדד. בהתייחסותנו למלחמת אחאב כנגד בן הדד לאחר סרובו למסור לידיו את התורה[2429] זיהינו כי כוחה של ארם בראשות בן הדד גודלה מזו של אחאב, אף שאחאב הוא זה השולט בכיפת השמים ואין מקום שאינו תחת שלטונו. למרות שמאתים שלשים ושנים מבני מלכי המדינות נמצאים תחת מרותו, הוא נכנע מראש לבן הדד לתת לו את כספו, נשותיו ובניו ומסרב לבן הדד רק כשהוא מגיע לדרישת התורה. מתוך כך נגענו בעדיפותו של בן הדד שבהיותו בן "א – רם" הוא נוגע בהוויית השמים שמעבר ל"כיפה", שם אין לאחאב נגיעה. מתוך כך הוא אוחז בידו את כוח הפעולה העצמאי של הוויית השמים כדוגמת בני דור הפלגה, בעוד אחאב מוגבל במסגרת "כיפת השמים" המשליטה מתחתיו אמנם את עמי הגויים כולם, אולם מכוח אהלת החיים הכללית, בלא לנסוק מעבר לכך ליכולת פעולה עצמאית. נצחונו של אחאב על בן הדד באותה המלחמה בה הוא מתעקש שלא למסור את התורה, אכן משפרת את מעמדו של אחאב לתת לו יכולת פעולה אף במחוזות שלטונו של בן הדד, מעבר ל"כיפת השמים". כך בארנו את הברית שבין אחאב לבן הדד והבטחתו לו "וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק"[2430], כנועדה להקנות לאחאב ממעלתו של בן הדד לפעול "שמים" בכוח הווייתו העצמית של האדם. הבטחת בן הדד שווקים בדמשק, התבארה כמהלך הקניָה של בן הדד לאחאב יכולת "להדלות ולהשקות"[2431] - להפיק מן הארץ יכולות שללא כוח השמים ככוח עצמי שיכול לפעול מעבר למקומו, לא ניתן היה להוציאן אל הפועל.

ברית זו אינה מקנה לאחאב את כל מרחב יכולתו של בן הדד – זו שברמות גלעד. זאת למרות שעת יציאת ישראל למלחמה זו כנגד ארם, מביא הכתוב רמז מסויים לחיבורם העתידי של ישראל לשם.

כך מתאר הכתוב את אופן הגעתם של ישראל למגע המלחמה כנגד ארם.

*"וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָתְפָּקְדוּ וְכָלְכְּלוּ וַיֵּלְכוּ לִקְרָאתָם וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגְדָּם **כִּשְׁנֵי חֲשִׂפֵי עִזִּים** וַאֲרָם מִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ" (מלכים א', כ', כ"ז).*

ברמה הפשטנית נראה תיאור זה כנועד להדגיש עד כמה היו ישראל מעטים מול ארם. כך עולה מביאור הראשון של רש"י.

*"כשני חשיפי עזים - **קבוצי עזים** ואין לו דמיון" (רש"י שם, מלכים א', כ', כ"ז ד"ה כשני חשיפי עזים).*

אולם, הקושי הלשוני לבאר את לשון ה"חֲשִׂפֵי" במשמעות של "קבוצה", מביא את רש"י לביאורו השני המייחס ללשון זו משמעות של "חשיפה".

"...ומנחם חברו בלשון גילוי כמו מחשוף הלבן (בראשית ל', ל"ז) חשפי שובל (ישעיה מ"ז, ב') ולשון גילוי נופל על עדרי עזים כמו שגלשו מהר גלעד (שיר השירים ד', א') כשיורדין מן ההר נתגלה ההר" (המשך רש"י שם, מלכים א', כ', כ"ז ד"ה כשני חשיפי עזים).

ביחס לתיאור "חשיפה" זה, מביא רש"י את – "שֶׁעֶרֶךְ כְּעֶדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד". אולם כל זאת כאמור רק מצד תיאור דרך ירידתם של ישראל אל המלחמה. את רמות גלעד עצמה לא כובשים ישראל. כך הוכחנו מצורך יציאתו של אחאב לאחר מכן למלחמה כנגד בן הדד על רמות גלעד. אם אכן נכנע בן הדד לחלוטין לאחאב בהבאתו לו חוצות בעיר בירתו דמשק, איך נשארת רמות גלעד בידיו? מדוע אין אחאב נוטל ממנו אותה כבר אז?[2432]. מתוך כך בארנו כי קניינו של

[2428] כפי שהבאנו לעיל מפרקי דרבי אליעזר – "...בא וראה מאחאב מלך ישראל שגזל וחמד ורצח שני הרצחת וגם ירשת ושלח וקרא ליהושפט מלך יהודה והיה נותן לו מלקות ארבעים בכל יום שלשה פעמים ובצום ובתפלה היה משכים ומעריב לפני הב"ה **ועוסק בתורה כל ימיו ולא חזר על מעשיו הרעים עוד ונרצת בתשובתו**, שני הראית כי נכנע אחאב מפני" (פרקי דרבי אליעזר פרק מ"ב).

[2429] לעיל, בפרק כוחה של "אֶ - רָם" מֵעֵבר לאהלת כיפת השמים (עמ' _____) .

[2430] מלכים א', כ', ל"ד.

[2431] יכולת אותה מפעילה דמשק אין כלפי ירושלים בהיותה חוצות ירושלים והן כלפי פמיאס להחצין את מימיה החוצה, כפי שבארנו בפרק – "קיום דַּמֶּשֶׂק חוצות, בשבילי השמים" (עמ' _____).

[2432] רמז בולט להמשך קיום עדיפות כוחו של בן הדד על אחאב למרות נצחונו של אחאב במלחמה זיהינו אף מלשון כניעתו של בן הדד - "וַאֲנִי בַּבְּרִית אֲשַׁלְּחֶךָּ" המובעת בכתוב בלשון המשתמעת לשתי פנים. מן הפן התוכני היא מופיעה

אחאב את תכונת "א – רס"ו לדלות ולהשקות מכוח תכונת ההרחבה – ה"חוצות" של דמשק, אינה מקנה לו כוח לשלוט בקו התפר הנוסף שבין ארם וישראל – ברמות גלעד. בעוד שהעצמת רום השמים בקו התפר שבין ארם לבין ישראל בדמשק, מאפשרת ל"אהלת" השמים הנגלית אל ישראל במקדש בירושלים ול"אהלת" הארץ הכנוסה במערת פמיאס, להרחיב ל"חוצות"[2433], הרי העצמת רום השמים בקו התפר של ארם עם ישראל בגלעד, מעצימה את **גופי האדם עצמו** להקנות לו יכולות וטבעים מכוח רום השמים, שאינם מוקנים לו מעצם הוויית גופו ויכולת פעולתו הבסיסיים. גוף חזק כמלאך ועצמיות אלוהית[2434] וכוח פעולה שלטוני שעוצמת פעולתה אלוהית[2435]. אף שבקשר האחווה שבין בן הדד לאחאב ניתנים לאחאב "חוצות" דמשק, הנגזרות מכוחם של "א–רס" להרחיב ל"שוקקי שמיא", להפיק מ"אהלת" הארץ ו"אהלת" השמים, הרחבת מימוש, הרי את העצמת כוחה של ארם **באדם עצמו**, **כיכולת פעולה עצמית בעלת השלכה של אין סוף**, הוא אינו קונה.

ברור אם כן על בסיס כל המהלך שסכמנו עתה, כי הגעתו של אחאב לדרוש לפתע את רמות גלעד, מלמדת כי החולשה שהיתה לו כנגד בן הדד אף לאחר נצחונו עליו וקבלתו חוצות בדמשק, כבר אינה קיימת עתה. את זאת אין לנו לתלות אלא על תהליך תפיסתו של אחאב את נחלת יזרעאל, מעורבותה של איזבל "לעשות"[2436] את מלכות אחאב "גויית" ומעורבותו המחודשת של אליהו לאחר מעמדו בהר סיני להתנבא אל אחאב, הנמצאים כולם בין פרשיית נצחונו של אחאב על בן הדד וכריתת הברית עימו, לבין מהלך המלחמה על רמות גלעד. כאמור לעיל[2437], פתיחת הכתוב את פרשת כרם נבות היזרעאלי בלשון "אחר הדברים האלה" – לאחר פרשת ברית אחאב עם בן הדד[2438], היא שרמזה לנו על כך שאת יכולת פריצתו של אחאב מכינוס אהלת כיפת השמים, אל "פיזור" יזרעאל הוא מקבל מכוח קניינו את מעלת "חוצותיה של דמשק, הנותנת בידיו את כוח ההרחבה. בכוח ההרחבה הזה מצליח אחאב לחבור לקניין יזרעאל. עתה יש לנו להבין כי כפי שברית אחאב עם בן הדד וקבלתו את "חוצות דמשק" מאפשרים לאחאב לקדם את מלכותו אל הוויית "יזרעאל", כך "הורדת" אחאב את כוח אהלת כיפת השמים שבמלכותו לידי "זרייה" במגעו עם נחלת יזרעאל, הבאתה של איזבל את מלכותו לידי גויות מלאה[2439] ומגעו של אליהו המקיים את מוחלטות הר סיני ב"עצמי" שבאדם ושבגויות[2440], במלכות זו, הם המביאים לו את האפשרות לקדם שלב נוסף את מלכותו, כך שתכלול שלטון אף על רמות גלעד. המשך תהליך ההרחבה שהחל בה אחאב מכינוס כיפת השמים אל "חוצות דמשק" אל שוקקי שמיא[2441], ומשם אל כוח הזריה והפיזור על הארץ שהוא קונה ביזרעאל, עם כוח הפעולה הקנינית[2442], הרצון

כתשובת אחאב לכניעתו של בן הדד, אולם מן הפן הלשוני היא מופיעה כהמשך לדברי בן הדד, מה שנותן גוון אדנותי של בן הדד על אחאב אף לאחר הפסדו במלחמה.
"וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֶעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ אָשִׁיב וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן **וַאֲנִי בַּבְּרִית אֲשַׁלְּחֲךָ** וַיִּכְרָת לוֹ בְּרִית וַיְשַׁלְּחֵהוּ" (מלכים א', כ', ל"ד).
את הכוחניות הזו של בן הדד למרות הפסדו במלחמה זהינו גם בדרך פעולתם של עבדיו המצמיתים את אחאב להבטחתו.
"וְהָאֲנָשִׁים יְנַחֲשׁוּ וַיְמַהֲרוּ וַיַּחְלְטוּ (לשון צמיתות כרתו הדבר מפיו שלא יחזור בו – רש"י) הַמְמֻנּוּ וַיֹּאמְרוּ אָחִיךָ בֶּן הֲדַד..." (מלכים, א', כ', ל"ג).

[2433] בהרחבת ירושלים עד לדמשק, וביכולת הדלייתי מי הפמייאס אל מעל פני האדמה.

[2434] כדוגמת אליהו, כפי שבארנו בפרק "גוויות חזקות ובריאות כגוית המלאכים" (עמ'_____).

[2435] כדוגמת יפתח ואף כדוגמת אליהו הנביא בדרך תפקודו כנביא מול אחאב כפי שמבואר בפרק "ההעצמת הגלעדיות את כוח השלטון בהופעת האין סוף" (עמ'_____).

[2436] וַתֹּאמֶר אֵלָיו אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ **אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל** קוּם אֱכָל לֶחֶם וְיִטַב לִבֶּךָ אֲנִי אֶתֵּן לְךָ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי" (מלכים א'. כ"א, ז').

[2437] בפרק "כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי – פריצת מלכות אחאב את גבולות כיפת השמים" (עמ'_____).

[2438] "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֶעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אָבִיךָ אָשִׁיב וְחוּצוֹת תָּשִׂים לְךָ בְּדַמֶּשֶׂק כַּאֲשֶׁר שָׂם אָבִי בְּשֹׁמְרוֹן וַאֲנִי בַּבְּרִית אֲשַׁלְּחֲךָ וַיִּכְרָת לוֹ בְּרִית וַיְשַׁלְּחֵהוּ...וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שַׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ. וַיֵּלֶךְ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עַל בֵּיתוֹ סַר וְזָעֵף וַיָּבֹא שֹׁמְרוֹנָה. **וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה** כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי..." (מלכים א', כ', ל"ד – כ"א, א').

[2439] בבנייתה כאמור את משפט מרידתו של נבות בעדות בני בליעל

[2440] בהדגשו שם על נפשו ועל הריסת מזבחות היחיד - "וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ** (במות יחיד הנעשות לשם שמים – רש"י) וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בֶּחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי **וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ**" (מלכים א', י"ט, י').

[2441] כלשון שהבאנו ביחס להוצאת ה' את אברהם מעל לכיפת הרקיע – "ויוצא אותו החוצה, רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי וכי מחוץ לעולם הוציאו שאמר הכתוב ויוצא אותו החוצה אלא **אחוי ליה שוקקי שמיא** המד"א עד לא עשה ארץ וחוצות, אמר רבי יהודה בשם ר' יוחנן **העלה אותו למעלה מכיפת** הרקיע" (בראשית רבה פרשת לך לך פרשה מ"ד, י"ב).

[2442] כפי שהבאנו מביאור תו"ס בסנהדרין את סיבת סירובו של נבות לאחאב, כיוון שאחאב בקש את כרמו במעשה קנין ולא בחינם – "תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו...ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל **כשהיה שואל אחאב שימכרו לו** חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור..." (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

האישי[2443] והחמדה[2444] ההוויים את מעשה שליטתו בכרם נבות, העצמת מהלך זה בכוח עדותם העצמית של בני הבליעל, השלמת מלכותו של אחאב מכוחה של איזבל וקבלת כל המהלך הזה את קיומו המוחלט מכוח טביעת מעמד הר סיני את מוחלטותו בהוויית ה"עצמי" וה"גויי"[2445], מביאים למלכות אחאב את כוח רום השמים שבארם כפי שמתגלה בהווייתו העצמית באדם, בגופו[2446] ובעוצמת שלטונו[2447] .

את כל המהלך הזה מקיים אחאב לאחר מעשה תשובתו. אף שבמלחמה זו נופל אחאב ונהרג על מנת לקיים בכך את נבואת מיכיהו בן ימלה ונבואת אליהו[2448], לא ניתן להתעלם מכך כי רצונו של אחאב לעלות על רמות גלעד מלחמתו עליה ומיתתו בה, מגיעים לאחר מעשה תשובתו המתקבלת על ידי ה'[2449]. כפי שבארנו לעיל[2450], הורדת אחאב את כוח אהלת השמים שבו אל אפיק ההתפרטות, הפיזור, הקנין והרצון האישי, ובמקביל מעורבות המוחלטות האלוהית במהלך זה דרכו של אליהו, סוללים את הדרך למעשה התשובה של אחאב. קיום מהלך המלחמה על רמות גלעד על בסיס תשובתו של אחאב, מחייב להבין כי משקל רצונו ובחירתו של אחאב במלחמת רמות גלעד וקניין גדול. מתוך כך נובע השינוי שבין אופן כניסתו של אחאב למלחמה הראשונה מול בן הדד לבין זו השניה. אם נצחונו הראשון של אחאב כנגד בן הדד וקבלתו חוצות בדמשק מגיעים לו שלא ביוזמתו אלא מיוזמת מלחמתו של בן הדד, הרי מלחמת רמות גלעד מגיעה מיוזמתו המלאה של אחאב.

"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל עֲבָדָיו הֲיְדַעְתֶּם כִּי לָנוּ רָמֹת גִּלְעָד וַאֲנַחְנוּ מַחְשִׁים מִקַּחַת אֹתָהּ מִיַּד מֶלֶךְ אֲרָם" (מלכים א', כ"ב, ג').

מכוח יוזמה זו, גם מצרף אחאב את יהושפט מלך יהודה למלחמה.

"וַיֹּאמֶר אֶל יְהוֹשָׁפָט הֲתֵלֵךְ אִתִּי לַמִּלְחָמָה רָמֹת גִּלְעָד" (מלכים א', כ"ב, ד').

כה גדולה מעורבותו של אחאב במהלך זה עד כי בדברי הימים, מתאר הכתוב את משיכת אחאב את יהושפט למלחמה בלשון הסתה.

*"וַיְהִי לִיהוֹשָׁפָט עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב וַיִּתְחַתֵּן לְאַחְאָב. וַיֵּרֶד לְקֵץ שָׁנִים אֶל אַחְאָב לְשֹׁמְרוֹן וַיִּזְבַּח לוֹ אַחְאָב צֹאן וּבָקָר לָרֹב וְלָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ **וַיְסִיתֵהוּ** לַעֲלוֹת אֶל רָמֹת גִּלְעָד" (דברי הימים ב', י"ח, א' – ב').*

הבנת כניסתו של אחאב למלחמה על רמות גלעד כמהלך רצוני ובחירי שלו לשם קניין מעלת רמות גלעד למלכותו, מאירה באור חדש את המהלך הנבואי המלווה את המלחמה הזו.

פשט הכתוב בתחילתו, מציג מהלך רגיל המתאים לכאורה לדרכו המוכרת הפסולה של אחאב. לבקשתו של מלך יהודה כי ישאלו בה', מקבץ אחאב כארבע מאות נביאים. המנבאים לו על הצלחתו במלחמה

[2443] כפי ביאור תו"ס בהערה לעיל בסנהדרין בתרוצו הראשון מדוע לא יכול היה לקחת אחאב את כרם נבות בכפיה, משם למדנו כי אחאב מנסה לממש את מלכותו גם כלפי הרצון האישי – "תימה למה נענש אחאב על נבות...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א', ח') יקח **ונתן לעבדיו ולא לעצמו**..." (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2444] כפי שהבאנו לעיל, כי לא תחמוד ביטל אחאב – "לא תחמוד, בעט אחאב" (אליהו רבה פרשה כ"ד).

[2445] בהדגשו כאמור לעיל על נפשו ועל הריסת מזבחות היחיד - "...**אֶת מִזְבְּחֹתָיִךְ הָרָסוּ** (במות יחיד הנעשות לשם שמים – רש"י)...**וַיְבַקְּשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ**" (מלכים א', י"ט, י').

[2446] כדוגמת אליהו, כפי שבארנו בפרק "גוויות חזקות ובריאות כגוית המלאכים" (עמ'_____).

[2447] כדוגמת יפתח ואף כדוגמת אליהו הנביא בדרך תפקודו כנביא מול אחאב כפי שמבואר בפרק "ההעצמת הגלעדיות את כוח השלטון בהופעת האין סוף" (עמ'_____).

[2448] כדברי הגמרא בסנהדרין כי במיתתו של אחאב רחצו והוברר שנתי החזיונות זו של מיכיהו וזו של אליהו – "והזנות רחצו וגו' (מלכים א', כ"ב) - אמר אלעזר: למרק שתי חזיונות ("ללטוש ולהאיר, כלומר: רחצו והוברר השתי חזיונות – רש"י) - אחת של מיכיהו ואחת של אליהו. במיכיהו כתיב (מלכים א', כ"ב) אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי, באליהו כתיב (מלכים א', כ"א) במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).

[2449] "וַיְהִי כְשָׁמְעַ אַחְאָב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה **וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיָּשֶׂם שַׂק עַל בְּשָׂרוֹ וַיָּצוֹם וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק וַיְהַלֵּךְ אַט**.וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. **הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנָי** יַעַן כִּי נִכְנַע מִפָּנַי לֹא אבי אֶבִיא הָרָעָה בְּיָמָיו בִּימֵי בְנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל בֵּיתוֹ. וַיֵּשְׁבוּ שָׁלֹשׁ שָׁנִים אֵין מִלְחָמָה בֵּין אֲרָם וּבֵין יִשְׂרָאֵל. וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית וַיֵּרֶד יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל עֲבָדָיו הֲיְדַעְתֶּם כִּי לָנוּ רָמֹת גִּלְעָד וַאֲנַחְנוּ מַחְשִׁים מִקַּחַת אֹתָהּ מִיַּד מֶלֶךְ אֲרָם..." (מלכים א', כ"א, כ"ז – כ"ב, ג')

[2450] פרק "תשובתו של אחאב - מכוח ירידת מלכותו מֵרוֹם כיפת השמים אל החמדה הקניינית" (עמ'_____).

"וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל דְּרָשׁ נָא כַיּוֹם אֶת דְּבַר ה'. וַיִּקְבֹּץ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַנְּבִיאִים כְּאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הַאֵלֶךְ עַל רָמֹת גִּלְעָד לַמִּלְחָמָה אִם אֶחְדָּל וַיֹּאמְרוּ עֲלֵה וְיִתֵּן אֲדֹנָי בְּיַד הַמֶּלֶךְ" (מלכים א', כ"ב, ה' – ו').

מדפוס התנהלותו בעבר של אחאב, נראה כי נביאים אלו, הינם נביאי שקר[2451].

רק לאחר הפצרתו של מלך יהודה מובא מיכיהו המציב מול נביאי השקר את נבואת ה', כי אחאב אינו עתיד לשוב בשלום מן המלחמה.

"וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַה' עוֹד וְנִדְרְשָׁה מֵאוֹתוֹ. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט עוֹד אִישׁ אֶחָד לִדְרֹשׁ אֶת ה' מֵאֹתוֹ וַאֲנִי שְׂנֵאתִיו כִּי לֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע מִיכָיְהוּ בֶּן יִמְלָה...וַיֹּאמֶר רָאִיתִי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל נְפֹצִים אֶל הֶהָרִים כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה וַיֹּאמֶר ה' לֹא אֲדֹנִים לָאֵלֶּה יָשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם" (מלכים א', כ"ב, ז' – י"ז).

על כך משיב אחאב ליהושפט באופן צפוי.

"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט הֲלוֹא אָמַרְתִּי אֵלֶיךָ לוֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע" (שם, מלכים א', כ"ב, י"ח).

אולם תגובתו של מיכיהו לתשובתו של אחאב היא אינה צפויה.

*"וַיֹּאמֶר **לָכֵן שִׁמַע דְּבַר ה'** רָאִיתִי אֶת ה' יֹשֵׁב עַל כִּסְאוֹ וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמֵד עָלָיו מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ. וַיֹּאמֶר ה' מִי יְפַתֶּה אֶת אַחְאָב וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד...וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֹד לִפְנֵי ה' וַיֹּאמֶר אֲנִי אֲפַתֶּנּוּ...וַיֹּאמֶר...צֵא וְעָשֵׂה כֵּן" (מלכים א', כ"ב, י"ט – כ"ב).*

לכאורה לשון "לָכֵן שְׁמַע", אינה מתאימה למהלך הדברים, שהרי כנגד טענתו של אחאב כי רק רע יתנבא עליו, משיב מיכיהו בהמשך נבואת רעה. לעומת זאת לשון "לכן." הינה לשון תשובה **מאזנת** לטענה הקודמת לה.

כך לדוגמא מצינו בתשובת ה' לקין כנגד טענתו כי כל מוצאו יהרגהו.

*"וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל ה'...הֵן גֵּרַשְׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר וְהָיִיתִי נָע וָנָד בָּאָרֶץ וְהָיָה כָּל מֹצְאִי יַהַרְגֵנִי. וַיֹּאמֶר לוֹ ה' **לָכֵן כָּל הֹרֵג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יֻקָּם** וַיָּשֶׂם ה' לְקַיִן אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת אֹתוֹ כָּל מֹצְאוֹ" (בראשית ד', י"ג – ט"ו).*

לשון ה"לָכֵן", באה לאזן כנגד התרת דמו של קין.

כך גם בפרשת הדודאים, בתגובה לטענת לאה, היא מציעה כאיזון – "לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה תַּחַת דּוּדָאֵי בְנֵךְ".

*"וַתֹּאמֶר לָהּ הֲמְעַט קַחְתֵּךְ אֶת אִישִׁי וְלָקַחַת גַּם אֶת דּוּדָאֵי בְנִי וַתֹּאמֶר רָחֵל **לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה** תַּחַת דּוּדָאֵי בְנֵךְ" (בראשית ל', ט"ו).*

אם נרצה להשליך את משמעות הוראת ה"לָכֵן" הנ"ל אף לנבואת מיכיהו, נצטרך לומר כי המשך נבואתו – "וַיֹּאמֶר לָכֵן שְׁמַע דְּבַר ה' רָאִיתִי אֶת ה' יֹשֵׁב עַל כִּסְאוֹ וכו', כתשובת נגד לטענת של אחאב

[2451] כך מבאר המצודת דוד במקום כי המדובר בנביאי הבעל.

"הנביאים - **נביאי הבעל**" (מצודת דוד מלכים א', כ"ב, ו', ו').

המלבי"ם לומד ממספרם כארבע מאות איש, כי המדובר בנביאי האשרה שלא נהרגו על ידי אליהו בכרמל.

"נביאי האשרה היו (י"ח, י"ט) שלא נהרגו ע"י אליהו (שם, מ') " (מלבי"ם מלכים א',כ"ב, ו' ד"ה כארבע מאות איש).

כך אכן ניתן לדיק מן המהלך בהר הכרמל. בעוד אליהו הנביא מבקש מאחאב כי יקבוץ אליו הן את נביאי הבעל והן את נביאי האשרה, הרי פנייתו של אליהו בהר הכרמל היא לנביאי הבעל בלבד, כמו גם צוויו הריגתם.

"וְעַתָּה שְׁלַח קְבֹץ אֵלַי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל הַר הַכַּרְמֶל **וְאֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים וּנְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת** אֹכְלֵי שֻׁלְחַן אִיזֶבֶל. וַיִּשְׁלַח אַחְאָב בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבֹּץ אֶת הַנְּבִיאִים אֶל הַר הַכַּרְמֶל. וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ אֶל כָּל הָעָם וַיֹּאמֶר עַד מָתַי אַתֶּם פֹּסְחִים עַל שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים אִם ה' הָאֱלֹהִים לְכוּ אַחֲרָיו וְאִם **הַבַּעַל** לְכוּ אַחֲרָיו וְלֹא עָנוּ הָעָם אֹתוֹ דָּבָר. וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ אֶל הָעָם אֲנִי נוֹתַרְתִּי נָבִיא לַה' לְבַדִּי **וּנְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים אִישׁ**...וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ **לִנְבִיאֵי הַבַּעַל** בַּחֲרוּ לָכֶם הַפָּר הָאֶחָד...וַיִּקְחוּ אֶת הַפָּר אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם וַיַּעֲשׂוּ וַיִּקְרְאוּ **בְּשֵׁם הַבַּעַל** מֵהַבֹּקֶר וְעַד הַצָּהֳרַיִם לֵאמֹר **הַבַּעַל עֲנֵנוּ** וְאֵין קוֹל וְאֵין עֹנֶה...וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ לָהֶם תִּפְשׂוּ **אֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל** אִישׁ אַל יִמָּלֵט מֵהֶם וַיִּתְפְּשׂוּם וַיּוֹרִדֵם אֵלִיָּהוּ אֶל נַחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם" (מלכים א', י"ח, י"ט – מ').

כי מיכיהו מנבא עליו רק רע, **הינה נבואת טוב**! קריאתו של ה' לצבא השמים – "מִי יְפַתֶּה אֶת אַחְאָב וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד" הינה נבואת קיום לאחאב ולא כליון[2452]. הכוונת נפילתו של אחאב לרמות גלעד, הינה הצד החיובי שבנבואת מותו.
מסקנה זו נותנת תשובה לשאלה שהבאנו לעיל ביחס לחשיבות נפילתו של אחאב דווקא ברמות גלעד ודווקא במלחמה היזומה על ידו. אם אכן כל מטרתו של ה' היא להיפתר מאחאב, יכולה הייתה המלחמה להיות יזומה על ידי האוייב כפי שהיה במלחמתו הראשונה של אחאב כנגד בן הדד ובכל מקום, בלא צורך לפתות את אחאב כי ייזום מלחמה על רמות גלעד. החשיבות שרואה ה' בקיום יוזמת אחאב למלחמה ודווקא על רמות גלעד, מלמדת כי אחאב מקבל פה את התמיכה האלוהית לקנות את מעלת רמות גלעד למלכותו גם אם במחיר חייו.

אולם לא רק זאת. גם מעצם גילוי התוכנית האלוהית לפתותו, ברבים, אנו נצרכים להוציא את מגמת ה"טוב" שבנבואת המוות הזו לאחאב, שהרי גילוי תוכנית הפיתוי לאחאב, יש בה בכדי להפיל את כל התוכנית כולה. הופעת רוחו של נבות כנבואת שקר בפי נביאיו (שכפי שנראה להלן, הינם נביאי אמת), נועדה לכאורה להטעות את אחאב במחשבה כי הוא הולך לנצח במלחמה. גילוי תוכנית הפיתוי על ידי מיכיהו, אמורה הייתה לאבד את הסיכויי להצלחת התוכנית, במניעת אחאב בעקבותיה מלעלות לרמות גלעד. שימוש מיכיהו בלשון "לָכֵן שְׁמַע דְּבַר ה'", כתגובה לטענת אחאב כי מיכיהו מנבא עליו רק רע, מחייבת להבין כי מיכיהו בגילויו לאחאב את סופו, יודע בברור כי הוא לא ייסוג מתוכניתו על רמות גלעד. בצפייתו כי כך ינהג אחאב, הוא גורם לכך, כי גילויו בפני אחאב את התוכנית האלוהית, תהפוך את מעשהו של אחאב להיות בעל גוון משיחי מכוח מסירות הנפש שלו למות על רמות גלעד מתוך בחירה!

עיון נוסף בנקודת המוצא של אחאב עצמו במלחמה זו, מלמד אף הוא כי לא לאבדון מועדות פניו. התנהלותו במלחמה זו שונה לחלוטין מדרך התנהלותו לפני כן. אם בפתיחת דברנו, קבענו באופן פשוט כי הנביאים אותם קורא אחאב לעזרתו, הינם נביאי שקר, הרי חז"ל מתוך דקדוק בדברי הכתוב מסיקים כי הנביאים אותם בחר אחאב נביאי אמת היו.

כך מדייק רש"י על פרשה זו המובאת בדברי הימים.

*"וַיִּקְבֹּץ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַנְּבִאִים אַרְבַּע מֵאוֹת - **וכול' נביאי אמת היו** כי מה ששאל ממנו יהושפט קבץ לו כן מוכיח בסמוך (פ"כ) ויצא הרוח ויאמר אני אפתנו וגו' עד והייתי לרוח שקר בפי כל נביאיו שאומר להם לאמר לאחאב עלה ויתן האלהים ביד המלך **מכלל שהיו נביאי ה' שלא היו מתנבאים אלא דבר ה' שאם היו נביאי שקר אין הפתוי נופל עליהם** שלא היו מתנבאים אלא מה שהיו בודי' מלבן ועוד שאמר יהושפט שוב האין פה נבי' לה' עוד **ואי יודע אני שהם נביאי ה'** אלא מקובלני מבית אבי אבא שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון א' ולשון א' והללו כולם מתנבאים עלה והצלח" (רש"י דברי הימים ב', י"ח, ה').*

מתוך שאת קיבוץ הנביאים מבצע אחאב לשאלתו של יהושפט שלא נחשד בשמיעה לנביאי הבעל, ומתוך שנצרך פיתוי לנביאים אלו שינבאו שקר, מה שלא נצרך לנביאי הבעל שבודים היו את נבואותיהם מלבם, ומתוך שאלתו של יהושפט – "הַאֵין פֹּה נָבִיא לַה' **עוֹד**"[2453], המוכיח כי גם הקודמים היו לה', מסיק רש"י כי ארבע מאות נביאים אלו נביאי אמת היו.

אף בפרשת הפיתוי של אחאב לומדים חז"ל כי מעמדו של אחאב שקול היה ולא בנקל ניתן היה להביאו למיתה. כך מביאה הגמרא בסנהדרין.

*"אמר רב נחמן: **אחאב שקול היה** (מחצה עונות ומחצה זכויות – רש"י) **שנאמר** (מלכים א', כ"ב) ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפל ברמת גלעד... - מדמהדרי כולי האי מי יפתה את אחאב משמע דבקושי גדול נענש" (סנהדרין ק"ב, ע"ב ורש"י ד"ה שקול היה).*

גם רבי יוסי החולק על רב נחמן, מגיע למעמדו השקול של אחאב בדרך אחרת.

[2452] אמנם, אם נרצה לבאר את תוספת נבואת מיכיהו כהמשך נבואת רע על אחאב, נצטרך לבאר את לשון ה"לכן" כתגובה לטענה סמויה של אחאב כי נבואתו הקשה של מיכיהו אליו היא מעצמו, נובעת משנאתו אותו ואין היא דבר ה'. כנגד טענה זו מגיעה לשון ה"לכן" מפי מיכיהו לומר לאחאב – לכן שמע, כי ה' הוא המדבר רעה עליך ולא אני. כפי שאכן מסיים מיכיהו את נבואתו – "וְעַתָּה הִנֵּה נָתַן ה' רוּחַ שֶׁקֶר בְּפִי כָּל נְבִיאֶיךָ אֵלֶּה **וַה' דִּבֶּר עָלֶיךָ רָעָה**" (מלכים א', כ"ב, כ"ג). אולם הבנה זו נצרכת להיות בנויה על כך שטענת אחאב כנגד מיכיהו היא, כי אין הוא מדבר באמת בדבר ה' ואין זה פשט ייחסו של אחאב למיכיהו.

[2453] דברי הימים ב', י"ח, ו'.

*"מתקיף לה רבי יוסף: מאן דכתב ביה (מלכים א', כ"א) רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה'...ואת אמרת שקול היה? אלא: **אחאב וותרן בממונו היה**, ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו - כיפרו לו מחצה"* (המשך סנהדרין ק"ב, ע"ב).

אם נחבר את תפיסת מעמדו הזה של אחאב למהלך התשובה שהוא עושה בעקבות תוכחתו של אליהו אליו בסוף פרשת כרם נבות[2454], המקדימה את פרשת המלחמה על רמות גלעד, נוכל לומר כי קיבוצו של אחאב את נביאי האמת לשאול את דבר ה' אינו רק מכוח רצונו של יהושפט מלך יהודה אלא **אף מרצונו הוא**. גם פיתויו של ה' אותו כי יצא למלחמה על רמות גלעד לפול בה, יבואר מנקודת המוצא הזו כברירתו של ה' לו מיתה ששכר בצידה – קניין מלכותו את מעלת רמות גלעד, שכר חזרתו בתשובה, שאינה יכולה לבטל את מיתתו[2455], אולם הופכת אותה להיות כמעשה בניין המשכי למלכות ישראל.

חיזוק עצום למהלך זה, אנו מוצאים בדברי חז"ל המבארים את רצונו של אחאב לעלות למלחמה על רמות גלעד, כנובעים משייכותה הקדומה של רמות גלעד לישראל מכוחו של יעקב מעת זיווגו עם לבן בברית הגָּלעֵד בגבול ארץ ישראל. כך מביא רש"י על דברי הימים.

*"וַיֵּרֶד לִקֵּץ שָׁנִים אֶל אַחְאָב לְשֹׁמְרוֹן וַיִּזְבַּח לוֹ אַחְאָב צֹאן וּבָקָר לָרֹב וְלָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ וַיְסִיתֵהוּ לַעֲלוֹת אֶל רָמוֹת גִּלְעָד - כמו שכתוב שם בספר מלכים הידעתם כי לנו רמות גלעד כי **כשהציב יעקב אבניו שם את הגל** (בראשית ל"א) **וקרא לו גלעד הוחזק בו** ואבותינו לקחו גלעד והרמות משוכי' ומוחזקים אחרי העיר ואבותינו אז בימי משה כשתפשו גלעד שתקו אז מלקחת אותה כי לא חששו בהם או שמא בימי משה לקחוה ואחרי כן לקחוה האומות מיד ישראל ושלנו הם"* (דברי הימים ב', י"ח, ב' ורש"י ד"ה ויסיתהו לעלות אל רמת גלעד).

החיבור שעושה אחאב אל יעקב וקניינו את מקום הגָּלעֵד, מלמד כי אין המדובר פה בתשוקה סתמית לטריטוריה, אלא במהלך של חיבור אל מעלת רמות גלעד אותה קונה יעקב מזיווגו אל לבן בברית הנוצרת ביניהם בקו התפר שבין גבול השפעת ארם וגבול השפעת ארץ ישראל, עליה עמדנו לעיל[2456]. נבואת הפיתוי שמנבא מיכיהו לאחאב, כשהיא מגיעה על בסיס רצונו הזה של אחאב לחבור למעלת הגָּלעֵד, מהווה יותר מעשה קיום לאחאב מאשר אבדון, גם אם יש בתוכה גם בשורה של מיתה.

נמצאנו אם כן למדים, כי פרשת מלחמתו האחרונה של אחאב על רמות גלעד מדברת בלשונות כפולים הופכיים. מצד אחד נבואת מיכיהו – "לֹא אֲדֹנִים לָאֵלֶּה יָשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם"[2457], הינה נבואת רע מוחלט על אחאב לחרוץ את גורלו במלחמה זו למיתה. התוספת שמוסיף מיכיהו לנבואתו הבסיסית על בקשת הפיתוי שמבקש ה' על מנת להביאו למלחמת רמות גלעד, מהווה אף היא חלק בלתי נפרד מן הרעה המיועדת לו, כפי סיומת דברי מיכיהו לאחאב – "וַה' דִּבֶּר עָלֶיךָ רָעָה"[2458].
אולם במקביל, כיוון ההשגחה האלוהית את נפילתו כך שתבוא מתוך יוזמתו ורצונו של אחאב במלחמה דווקא על רמות גלעד לאחר שכבר חזר בתשובה. חיבור רצון זה לקניינו הקדום של יעקב את מקום הגָּלעֵד, מצבו השקול של אחאב המקשה להיפרע ממנו ותשובתו של מיכיהו על תלונתו של אחאב בלשון "לכן", פתחו פתח להבנת המלחמה על רמות גלעד כשלב נוסף בהתפתחות מלכותו גויית של אחאב לקיים בה את שכינת רום השמים עד לרמת הוייתו העצמית של האדם, תכונה אותו הביע אליהו מיושבי הגלעד בתכונת גופו המלאכי, בצביון השלטוני של נבואתו ובאופן מסויים יפתח בדרך מנהיגותו.

[2454] כפי שמתארים הפסוקים בפרשה - "וַיְהִי כִשְׁמֹעַ אַחְאָב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיָּשֶׂם שַׂק עַל בְּשָׂרוֹ וַיָּצוֹם וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק וַיְהַלֵּךְ אַט" (מלכים א', כ"א, כ"ז).
ובאופן קיצוני יותר במדרש – "ותדע לך כח התשובה בא וראה מאחאב מלך ישראל שגזל וחמד ורצח שני' הרצחת וגם ירשת ושלח וקרא ליהושפט מלך יהודה והיה נותן לו מלקות ארבעים בכל יום שלשה פעמים ובצום ובתפלה היה משכים ומעריב לפני הב"ה **ועוסק בתורה כל ימיו ולא חזר על מעשיו הרעים עוד** ונרצת בתשובתו, שני' הראית כי נכנע אחאב מפני" (פרקי דרבי אליעזר פרק מ"ב).

[2455] כפי שמבאר רש"י בקבלת תשובתו של אחאב.
"וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנַי יַעַן כִּי נִכְנַע מִפָּנַי לֹא אבי אֲבִיא הָרָעָה בְּיָמָיו בִּימֵי בְנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל בֵּיתוֹ - רעת ביתו לא אביא בימיו **אבל גזירת ילוקו הכלבים את דמו אי אפשר לבא בימי בנו אלא עליו**" (מלכים א', כ"א, כ"ח – כ"ט ורש"י ד"ה לא אביא הרעה).

[2456] בפרק "איחוד מגמות לבן ויעקב בהר הגִּלְעָד" (עמ' _____) ובפרק "רמות גלעד – כוח פועלו של האדם כ"רום השמים"" (עמ' _____).

[2457] מלכים א', כ"ב, י"ז.

[2458] מלכים א', כ"ב, כ"ג.

את המגמה הכפולה ההופכית הזו שבפרשת מלחמתו האחרונה ברמות גלעד, אנו מוצאים בגמרא בשאלת חלקו של אחאב לעולם הבא.

כוח דורשי הרשומות להנביע את הרצון האלוהי שבהוויית כוחו של אחאב

בשלב הראשון, קובעת המשנה בסנהדרין באופן מפורש כי אין לאחאב חלק לעולם הבא.

"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ (ישעיהו ס')...שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להן חלק לעולם הבא. שלשה מלכים: ירבעם, אחאב, ומנשה..." (משנה, סנהדרין צ', ע"א).

אולם בהמשכה היא "מכניסה" אותו להיות אף הוא בא לחיי העולם הבא מכוחם של דורשי רשומות.

*"דורשי רשומות היו אומרים: כולן באין לעולם הבא, שנאמר (תהלים ס', ט') לִי גִלְעָד וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי יְהוּדָה מְחֹקְקִי. מוֹאָב סִיר רַחְצִי עַל אֱדוֹם אַשְׁלִיךְ נַעֲלִי עָלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרֹעָעִי, **לִי גִלְעָד - זה אחאב שנפל ברמות גלעד**, מנשה - כמשמעו, אפרים מעוז ראשי - זה ירבעם דקאתי מאפרים..." (סנהדרין ק"ד, ע"ב).*

מי הם דורשי רשומות הללו ומה משקל לימודם. רש"י במקום מבאר -

"דורשי רשומות - דרושי פסוקים כדכתיב (דניאל י', כ"א) אֶת הָרָשׁוּם בִּכְתָב אֱמֶת" (רש"י שם, סנהדרין ק"ד, ע"ב ד"ה דורשי רשומות).

על מעמדם של אלו הדורשים מן הפסוקים, אנו יכולים ללמוד מן המאבק על אי מנייתו של המלך שלמה אף הוא במלכים שאין להם חלק לעולם הבא, המובא לפני דרישת דורשי הרשומות בצמוד לה.

"מי מנאן? (להנך מלכים והדיוטות דקתני במתניתין אין להם חלק – רש"י) אמר רב אשי: אנשי כנסת הגדולה מנאום. אמר רב יהודה אמר רב: בקשו עוד למנות אחד (שלמה – רש"י), באה דמות דיוקנו של אביו ונשטחה לפניהם - ולא השגיחו עליה, באה אש מן השמים ולחכה אש בספסליהם - ולא השגיחו עליה. יצאה בת קול ואמרה להם (משלי כ"ב, כ"ט) חָזִיתָ אִישׁ מָהִיר בְּמְלַאכְתּוֹ לִפְנֵי מְלָכִים יִתְיַצָּב, בַּל יִתְיַצֵּב לִפְנֵי חֲשֻׁכִּים, מי שהקדים ביתי לביתו, ולא עוד אלא שביתי בנה בשבע שנים וביתו בנה בשלש עשרה שנה לפני מלכים יתיצב (בגן עדן – רש"י) בל יתיצב לפני חשכים (בגיהנם – רש"י) - ולא השגיח עליה. יצאה בת קול ואמרה (איוב ל"ד, ל"ג) הַמֵּעִמְּךָ יְשַׁלְּמֶנָּה כִּי מָאַסְתָּ כִּי אַתָּה תִבְחַר וְלֹא אָנִי וגו'" (סנהדרין ק"ד, ע"ב).

במנייתם של אנשי כנסת הגדולה את המלכים שאין להם חלק לעולם הבא, מבקשים הם להכניס גם את שלמה המלך, לפי שלעת זקנתו היטו נשיו את לבבו[2459]. אף שדמות דיוקנו של דוד משטתחת בפניהם ואף שאש מן השמים לוחכת בספסליהם ואף שבת קול יוצאת ומצביעה להם על זריזותו של שלמה בבנין הבית, אין הם משגיחים בכך. רק יציאה נוספת של בת קול הקובעת נחרצות כי לא בידי אנשי כנסת הגדולה הקביעה למי יש חלק לעולם הבא אלא להקב"ה בלבד, מונעת את הכללתו של שלמה ברשימה.

"הַמֵּעִמְּךָ יְשַׁלְּמֶנָּה - וכי עליכם לשלם תשלומי עונשו לאדם, שאתם נמאסים בו בשלמה לומר שאין לו חלק לעולם הבא. כִּי אַתָּה תִבְחַר וְלֹא אָנִי - וכי הבחירה בכם תלויה ולא בי, לומר מי שיש לו חלק ומי אין לו חלק הלא בי הדבר תלוי" (רש"י שם, סנהדרין ק"ד, ע"ב).

מיד לאחרי קביעה זו של הבת קול המוציאה את קביעת השייכות לעולם הבא מידי האדם, מביאה הגמרא את מימרת דורשי הרשומות המכניסים את כל אלו שהוציאה המשנה מלבוא לחיי העולם הבא, מכוח הרשום בתורה - הָרָשׁוּם בִּכְתָב אֱמֶת[2460].

[2459] "וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם ה' אֱלֹהָיו כִּלְבַב דָּוִיד אָבִיו" (מלכים א', י"א, ד').

[2460] כפי שהבאנו לעיל - "דורשי רשומות - דרושי פסוקים כדכתיב (דניאל י', כ"א) אֶת הָרָשׁוּם בִּכְתָב אֱמֶת" (רש"י שם, סנהדרין ק"ד, ע"ב ד"ה דורשי רשומות).

"דורשי רשומות היו אומרים: כולן באין לעולם הבא, שנאמר (תהלים ס', ט') לִי גִלְעָד וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי יְהוּדָה מְחֹקְקִי. מוֹאָב סִיר רַחְצִי עַל אֱדוֹם אַשְׁלִיךְ נַעֲלִי עָלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרֹעָעִי..." (שם, סנהדרין ק"ד, ע"ב).

יוצא למעשה, כי דורשי הרשומות המגינים על אלו שחכמי המשנה חרצו את גורלם שאין להם חלק לעולם הבא, מסתמכים על אותו המקור המציל את שלמה מן הגיהנום – הקב"ה עצמו המופיע להם מן הכתוב במקור התורה עצמה. עיון ב"ירושלמי" מראה באופן מופלא כי אותו הפסוק מאיוב המשמש את בת הקול בגמרא הבבלית להוציא את שלמה מרשימת אלו שאין להם חלק לעולם הבא, משמש את ה"ירושלמי" להוציא מן הרשימה הזאת את כל השבעה שהוכנסו אליה.

"רבי חנניה ורבי יהושע בן לוי בשעה שנמנו ואמרו שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להן חלק לעולם הבא יצתה בת קול ואמרה הַמֵּעִמְּךָ יְשַׁלְּמֶנָּה כִּי מָאַסְתָּ כִּי אַתָּה תִּבְחַר וְלֹא אָנִי וּמַה יָּדַעְתָּ דַּבֵּר..." (ירושלמי סנהדרין פרק י', ה"ב).

ברור אם כן כי אותו הכוח המשייך את שלמה לעולם הבא הוא גם הכוח המשייך את אחאב לעולם הבא. בשניהם לא האדם אף לא אנשי כנסת הגדולה, מסוגלים לחדור עד למקור הווייתם להפיק ממנו את בחינת העולם הבא שבהם. בעולם האדם חזקים תוצרי השלילה שיצרו הווייתם מן החיוב. רק הנגיעה במקור החיים עצמו הוא זה שמאיר באישיותם את מגמת האלמוות שבהם[2461].

נגיעה זו במקור החיים המחזירה את האדם אל רמת כוח החיים ממנו הוא בנוי ברמות שלפני הפנייתו אותם לכיוונים הבחיריים, המכלילה את אחאב בתוך אלו שיש להם חלק לעולם הבא, היא זו המכתבת בו את פרשת מותו במלחמת רמות גלעד כמהלך של העצמת מלכות ישראל ולא של אבדון. כך לומדים דורשי הרשומות מדברי הכתוב – "לי גלעד".

"לי גלעד - זה אחאב שנפל ברמות גלעד" (סנהדרין ק"ד, ע"ב).

אמנם, ברמת הביאור המקומית המצומצמת ניתן לבאר את הלימוד הזה באופן שנפילתו של אחאב ברמות גִלְעָד מכפרת לו שיזכה לעולם הבא[2462], אולם לא כך נראה מן הקביעה – "לי גלעד" המתייחסת לא רק לאחאב אלא אף לגלעד עצמו ולהקב"ה בעצמו. בכדי להוציא חיים ממעשה נפילתו של אחאב בגלעד, נצרכת נגיעה של השכינה עצמה מנקודת מקור החיים העמוקה ביותר. דורשי הרשומות הם המממשים מגמה זו דרך דיוקם בכתוב בתורה עצמה. בכך הם מחברים בין אחאב לגִלְעָד והשכינה ממקורה, להפיק ממוצא הווייתו של אחאב את תכונת הגִלְעָד, הנגלית בראשיתה במפגש האחווה שבין יעקב ולבן בברית הנכרתת שם ביניהם – להעצים את עצמיות האדם וגופו להקנות לו יכולות וטבעים מכוח רום השמים.

כך מבאר ר' צדוק ב"צדקת הצדיק". היכולת להתעלות מעבר ל"באבוד רשעים רינה" מתוך הנגיעה בנקודת מקור הכוח שבהם, קיימת רק להקב"ה עצמו.

*"ולכן הנביאים היו מיללים על אבדן האומות (ירמיה מ"ח, ל"ו) לבי למואב וגו' וכיוצא, וחז"ל שבחום על זה במדרש רבה (ריש פרשת בלק כ', א') ובודאי לא חשו על איבוד גופם כי באבוד רשעים רנה [**ואולי יהיה לבי על דרך שאמרו ז"ל** (שיר השירים רבה ה', ב') **הקדוש ברוך הוא לבן של ישראל** שנאמר (תהלים ע"ג, כ"ו) צור לבבי. **ואמרו ז"ל** (מגילה י', ב) **הוא אינו שש**[2463]] רק ידוע כל אומה הוא כח מיוחד, שבעים אומות ושבעים כוחות בנפש, וביום ההוא יגדל המספד באבדן היצר הרע גם כן כמו שאמרו בסוכה (נ"ב, א') כי יפה שעה אחת בתשובה*

[2461] נגיעה זו במקור החיים היא גם זו המאפשרת לחבר בכפיפה אחת הוויות הופכיות - את הוויית דואג ואחיתופל עם הוויית דוד, מה שלא היה ניתן בחייהם. כך ממשיכה הגמרא בסנהדרין את מהלך דורשי הרשומות "עלי פלשת התרועעי אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, אם יבא דוד שהרג את הפלשתי, והוריש את בניך גת (ויצעק לפניך על שאתה נותן חלק לדואג ואחיתופל לעולם הבא – רש"י)? אמר להן: עלי לעשותן ריעים זה לזה - עלי לפייסן ולעשותן ריעים ואהובים זה לזה, והיינו התרועעי לשון ריעות" (המשך סנהדרין שם, ק"ה, ע"א ורש"י שם)

[2462] כך לשון המהרש"א בענין – "לי גלעד לי מנשה זה אחאב שנפל כו'. ר"ל שנפילתו ומיתתו שנהרג שם היא כפרתו שיזכה לעה"ב" (מהרש"א חידושי אגדות, סנהדרין ק"ד, ע"ב).

[2463] כך המקור במגילה – "ומי חדי הקדוש ברוך הוא במפלתן של רשעים? והא כתיב (דברי הימים ב', כ', כ"א) בְּצֵאת לִפְנֵי הֶחָלוּץ וְאֹמְרִים הוֹדוּ לַה' כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. ואמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר כי טוב בהודאה זו - לפי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים. ואמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (שמות י"ד) ולא קרב זה אל זה כל הלילה - בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקדוש ברוך הוא: מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה? - אמר רבי אלעזר: **הוא אינו שש**, אבל אחרים משיש. ודיקא נמי, דכתיב כן ישיש ולא כתיב ישוש, שמע מינה" (מגילה י', ע"ב).

ומעשים טובים בעולם הזה מכל וכו', ואז יהיה בכלל. ואבדן אומה פרטית הוא איבוד ממשלת אותו כח פרטי" (ר' צדוק הכהן מלובלין - צדקת הצדיק אות מ"ז).

אמנם בפרשת נפילת אחאב ברמות גלעד מזדקרת המגמה המזהה באחאב את מקורו ה"יחי", ברמה ממשית שוות ערך למגמת פשט החיים המתייחסת לפיתויו של אחאב כאמצעי להביא למות הרשע.

את ההבדלה התהומית הזו שבין מגמת החיים בפשטותם לכוון את אחאב במלחמת רמות גלעד לרעתו, מתוך אי יכולת גלויה הפשטני של התורה לקיימו, לבין הכוונת ההוויה האלוהית עצמה את אחאב להביא בנפילתו ברמות גלעד דווקא לתקומת הווייתו המלכותית, עושה הכתוב ומדייקים חז"ל בתיאור כוונת הרעה של ה' על אחאב דווקא כשהוא **בשיתוף פמלייתו**. כך מדייקים חז"ל מתוספת ה"וו" בשם ה' בנבואת מיכיהו לאחאב.

*"וְעַתָּה הִנֵּה נָתַן ה' רוּחַ שֶׁקֶר בְּפִי כָּל נְבִיאֶיךָ אֵלֶּה **וַה'** דִּבֶּר עָלֶיךָ רָעָה"* (מלכים א', כ"ב, כ"ג) - *...אמר ר' **אלעזר כל מקום שנאמר "וה'" הוא ובית דינו"* (ילקוט שמעוני מלכים א' רמז רכב).

מתוך שבפרשת אחאב, מתוארת בפרוש התיעצות ה' עם בית דינו[2464], מהווה צרוף ה"וו" לשם ה' בפרשת אחאב בנין אב לכל המקרים האחרים..

*"א"ר יודן, כתיב ה' נתן וה' לקח, כיון שנתן ברחמים נתן, וכיון שלקח ברחמים לקח, ולא עוד אלא כשנתן לא נמלך בבריה, וכשלקח נמלך בבית דינו. אמר ר' אלעזר כל מקום שנאמר "וה'" הוא ובית דינו, **ובנין אב שבכלם וה' דבר עליך רעה"*** (ילקוט שמעוני מלכים א רמז רכב).

את הביאור מדוע מצביעה ה"וו" התוספת לשם ה' על שיתוף בית דינו של ה', מביא רש"י על שמות.

*"וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וַה' הִכָּה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם - כל מקום שנאמר וה' הוא ובית דינו, **שהוי"ו לשון תוספת הוא** כמו פלוני ופלוני"* (שמות י"ב, כ"ט ורש"י ד"ה וה').

מתוך כך עולה כי קביעת מיכיהו בנבואתו לאחאב – "וַה' דִּבֶּר עָלֶיךָ רָעָה" הינה רק בפוקוס הווייתו של ה' המשותפת עם בית דינו ולא מצד ה' לבדו. מצד ה' לבדו, מתברר כי כוונת הפיתוי לרעה את אחאב פסולה לחלוטין. כך עולה מן התגובה האלוהית הדו משמעית להצעת הפיתוי של רוחו של נבות.

*"וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֹד לִפְנֵי ה' וַיֹּאמֶר אֲנִי אֲפַתֶּנּוּ וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו בַּמָּה. וַיֹּאמֶר אֵצֵא וְהָיִיתִי רוּחַ שֶׁקֶר בְּפִי כָּל נְבִיאָיו **וַיֹּאמֶר תְּפַתֶּה וְגַם תּוּכָל צֵא וַעֲשֵׂה כֵן"*** (מלכים א', כ"ב, כ"א – כ"ב).

הצעתו של רוח נבות, לרעתו של אחאב היא.

*"מאי רוחא - אמר רבי יוחנן: רוחו של נבות היזרעאלי - שלפי שהוא הרג נבות **היה רוחו מחזר לפתותו ולהפילו"*** (סנהדרין ק"ב, ע"ב ורש"י ד"ה רוחו של נבות).

מפשט הכתובים עולה כי הצעתו של רוח נבות מתקבלת ומבורכת על ידי ה'.

*"...**וַיֹּאמֶר תְּפַתֶּה וְגַם תּוּכָל צֵא וַעֲשֵׂה כֵן"*** (מלכים א', כ"ב, כ"ב).

אולם, הגמרא בדיוקה מן הכתוב שומעת גם ניגון אחר לגמרי בתשובתו של ה'.

*"...מאי צאי? אמר רבינא: **צא ממחיצתי**, שכן כתיב (תהלים ק"א, ז') דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי"* (סנהדרין ק"ב, ע"ב ורש"י ד"ה דפרע קיניה).

תוכנית רוחו של נבות אף שהיא מקובלת על ה' כשהוא במחיצת בית דינו אינה מקובלת כשהוא במחיצת עצמו. על כן יוצאת רוח נבות ממחיצתו של ה' כשהיא יוצאת לנקום את נקמתה הצודקת. במחיצתו של ה', שמורה הווייתו של אחאב בטהרתה. את הטוהר הזה מכוון ה' לממש בנפילתו של אחאב במקום בו תוכל לצאת אל הפועל מגמת כוח כיפת השמים שבו המשודרגת בשדרוג "חוצות דמשק" וכוח הזרייה שמיירושתו את כרם נבות היזרעאלי, לממש את ברית יעקב ולבן בגלעד.

[2464] "וַיֹּאמֶר לָכֵן שְׁמַע דְּבַר ה' רָאִיתִי אֶת ה' יֹשֵׁב עַל כִּסְאוֹ וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמֵד עָלָיו מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ" (מלכים א', כ"ב, י"ט).

כיוון שנפרץ הגבול שבין עולם האדם ורום השמים, בפעפוע הבחירה הרצונית, הכעס, הנקמה ואף תכונת ה"בליעל" אל עולם השמים, כפי שבארנו לעיל מדרך פעולתה של רוח נבות[2465], כך גם מפעפע הרצון המוחלט של רום השמים להופיע ברצונו של אחאב.

עיון מדוקדק במהלך המלחמה מלמד כי אחאב בונה על המוחלטות הזו בהליכתו אל המלחמה כנגד נבואת הרעה שמנבא עליו מיכיהו הנביא.

"שִׂימוּ אֶת זֶה (מיכיהו) בֵּית הַכֶּלֶא" – חתירת אחאב אל "לָנוּ רָמֹת גִּלְעָד" כנגד רצון הנבואה

באופן פשוט, כופר אחאב בנבואתו של מיכיהו ועל כן מושיבו בבית הכלא עד חזרתו בשלום להוכיח כי אין בנבואתו דבר.

"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל קַח אֶת מִיכָיְהוּ וַהֲשִׁיבֵהוּ אֶל אָמֹן שַׂר הָעִיר וְאֶל יוֹאָשׁ בֶּן הַמֶּלֶךְ. וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ שִׂימוּ אֶת זֶה בֵּית הַכֶּלֶא וְהַאֲכִיל�ֻהוּ לֶחֶם לַחַץ וּמַיִם לַחַץ עַד בֹּאִי בְשָׁלוֹם" (מלכים א', כ"ב, כ"ו – כ"ז).

תגובתו של מיכיהו מגיעה לכאורה כנגד חוסר אמון זה של אחאב בנבואתו.

"וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ אִם שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא דִבֶּר ה' בִּי וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם" (מלכים א', כ"ב, כ"ח).

אולם, מעיון מדוקדק הן במפגשם הקודם של אחאב ומיכיהו הנביא והן מתגובת יהושפט מלך יהודה על הכנסתו של מיכיהו לבית הכלא, נראה כי לא חוסר אמון בנבואתו של מיכיהו הוא הגורם לתגובתו זו של אחאב.

במפגשו הקודם של אחאב עם מיכיהו הנביא, לאחר שמיכיהו הנביא מתנבא עליו לרעה כיוון ששלח את בן הדד לחופשי, לא מזלזל אחאב בנבואתו. בעקבותיה הוא עולה לביתו סר וזעף ורוחו סרה ממנו.

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שַׁלַּחְתָּ אִת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ. וַיֵּלֶךְ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עַל בֵּיתוֹ סַר וְזָעֵף... - נסים ודוי, רוחו סרה ממנו" (מלכים א', כ', מ"ב – מ"ג ורש"י ד"ה סר וזעף).

אולם, יותר ממה שניתן להוכיח מיחסו של אחאב כלפי מיכיהו הנביא, ניתן להוכיח מתגובתו של יהושפט מלך יהודה על מעשיו של אחאב. אם באחאב יכולים היינו לחשוד כי אין הוא מאמין באמיתת הנבואה, הרי יהושפט הוא זה שמבקש מאחאב כי ידרוש לעוד נביא לה'.

"וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַה' עוֹד וְנִדְרְשָׁה מֵאוֹתוֹ" (מלכים א', כ"ב, ז').

גם לאחר שמגיע מיכיהו ונוקט בדיבורו הראשון כלשון הנביאים הקודמים לו, יהושפט הוא זה שאינו מרפה ומפציר במיכיהו כי רק אמת בשם ה' ידבר[2466].

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַמֶּלֶךְ עַד כַּמֶּה פְעָמִים אֲנִי מַשְׁבִּיעֶךָ אֲשֶׁר לֹא תְדַבֵּר אֵלַי רַק אֱמֶת בְּשֵׁם ה'" (מלכים א', כ"ב, ט"ז).

[2465] בפרק "השפעת אחאב ואיזבל על תכונת רום השמים" (עמ' ___).

[2466] אמנם הכתוב עצמו נוקט בלשון סתומה "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַמֶּלֶךְ" בלא לבאר מי הוא הפונה אל מיכיהו האם מלך ישראל ששלח את שליחו אליו, או מלך יהודה שהיה בעל האינטרס בעניין. הרלב"ג מייחס דברים אלו דווקא לאחאב, מה שמדגיש עוד יותר כי אחאב לא זלזל בנבואתו של מיכיהו.

"ויאמר אליו המלך עד כמה פעמים אני משביעך - ר"ל עד כמה פעמים אצטרך להשביעך אשר לא תדבר אלי רק דבר אמת ודבר נכון בשם ה' **ואולם היה משביע אותו אחאב** כי היה יודע כי נביאי ה' היו שונאים אותו מפני שהרגה איזבל נביאי ה' ואף על פי שלא היה אפשר להם לאמר דבר שקר הנה כבר אפשר שיעלימו מה שיוזק בו המלך וכן בזה המקום אפשר שהעלים מה שיוזק בו המלך כי לא הודיעו מה יקרה לו בעצמו שם..." (רלב"ג מלכים א פרק כב טז)

לעומתו הרד"ק במקום מייחס אמירה זו ליהושפט מלך יהודה.

"עלה והצלח - דרך התול אמר לו כלשון שאר הנביאים...**והכיר מלך יהודה** בלשונו כי דרך התול היה אומר לו לפיכך אמר לו עד כמה פעמים אני משביעך וכיון שהשביעו אמר לו האמת בשם ה'" (רד"ק מלכים א', כ"ב, ט"ו).

למרות זאת, לאחר שאחאב מורה להכניס את מיכיהו לבית הכלא, לא אומר על כך יהושפט מלך יהודה מהומה. יותר מכך. הוא יוצא למלחמה עם אחאב, אף שבפנייתו אל מיכיהו הוא שואל על כך רשות.

"וַיָּבֹוא אֶל הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֵלָיו מִיכָיְהוּ הֲנֵלֵךְ אֶל רָמֹת גִּלְעָד לַמִּלְחָמָה אִם נֶחְדָּל" (מלכים א', כ"ב, ט"ו).

מכל אלו יש להסיק כי ברור הוא שהשלכת אחאב את מיכיהו אל בית הכלא, לא נובעת מזלזול בנבואתו, **אלא מתוך רצון למנוע את מימוש נבואתו**. האם ניתן למנוע ממימוש נבואה שנתנה לנביא על ידי ה'? האם יתכן כי יהושפט מלך יהודה משתתף במהלך שכזה? כאן אנו חוזרים אל היחס שבין שני חלקיה של נבואת מיכיהו שהבאנו לעיל. כפי שהזכרנו, בתחילה מנבא מיכיהו למלך ישראל כי ישראל ישובו מן המלחמה בלא אדונם.

"וַיֹּאמֶר רָאִיתִי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל נְפֹצִים אֶל הֶהָרִים כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה וַיֹּאמֶר ה' לֹא אֲדֹנִים לָאֵלֶּה יָשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלֹום" (מלכים א', כ"ב, י"ז).

אולם לאחר שמלך ישראל מתרעם אל יהושפט – "הֲלוֹא אָמַרְתִּי אֵלֶיךָ לוֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע"[2467], מגיעה חלקה השני של נבואת מיכיהו המתארת את שליחות הפיתוי של רוח נבות.

"וַיֹּאמֶר לָכֵן שְׁמַע דְּבַר ה' רָאִיתִי אֶת ה' יֹשֵׁב עַל כִּסְאֹו וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמֵד עָלָיו מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ. וַיֹּאמֶר ה' מִי יְפַתֶּה אֶת אַחְאָב וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד...וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֹד לִפְנֵי ה' וַיֹּאמֶר אֲנִי אֲפַתֶּנּוּ...וַיֹּאמֶר תְּפַתֶּה וְגַם תּוּכָל צֵא וַעֲשֵׂה כֵּן" (מלכים א', כ"ב, י"ט – כ"א).

מלשונו של מיכיהו – "לָכֵן שְׁמַע דְּבַר ה'" למדנו כי נבואה זו מציגה את הפן החיובי שבמלחמה זו לאחאב בהדגישה את הצד הדווקאי שבצורך יוזמתו של אחאב במלחמה זו ונפילתו דווקא ברמות גלעד, כביטויים לתקומת מלכותו של אחאב מכוח מלחמה זו. מתוך כך גם זיהינו את ההפרש שבין המגמה לטובה של ה' עצמו, לבין המגמה לרעה של רוח נבות, החורגת מדרכי התנהלות רום השמים לנקום ולהפרע מכוח חמתו וקנאתו במעשה שקר עד כדי הוצאתו ממחצתו של ה'. סיומת דברי מיכיהו – "צֵא וַעֲשֵׂה כֵּן" המציינים את אישורו של ה' למעשה רוח נבות, הם גם במקביל מוציאים את רוח נבות ממחיצתו של ה'. את שני הפנים ההופכיים שבנבואת מיכיהו זיהינו אף באמירתו הברורה – וַה' דִּבֶּר עָלֶיךָ רָעָה[2468], המיוחסים לה' ובית דינו המרומזים בכתוב בתוספת ה"וו". אולם לא כך הוא הדבר ביחס לה' עצמו, הממליט את אחאב מרעתו בקביעתו – "לִי גִלְעָד"[2469]. בהפרש הזה שבין רצון ה' הנקי שברום השמים, לבין הווייתו האלוהות המשתפת עימה את בית הדין של מעלה, מבחין אחאב כבר לכתחילה ולאחר נבואת הפיתוי גם יהושפט. בקריאתו של אחאב ליהושפט כי יצטרף אליו למלחמת רמות גלעד על בסיס אמירתו - "הֲיְדַעְתֶּם כִּי לָנוּ רָמֹת גִּלְעָד"[2470], מכוון אחאב לבסיסה רצון האלוהי אליו מכוונים דורשי הרשומות ב"לִי גִלְעָד". לעומת זאת נבואת מיכיהו בנויה על הדיוטא הדינית הקובעת את קיום המהלכים האלוהיים על פי זכויותיו וחובותיו. קביעת אחאב על מיכיהו – "וַאֲנִי שָׂנֵאתִיהוּ כִּי אֵינֶנּוּ מִתְנַבֵּא עָלַי לְטוֹבָה כִּי כָל יָמָיו לְרָעָה"[2471], אינם באים לקבוע כי מיכיהו בודה את נבואתו מליבו, שהרי בחצי המשפט שלפני דברים אלו אומר אחאב – "עוֹד אִישׁ אֶחָד לִדְרוֹשׁ אֶת ה' מֵאֹתוֹ"[2472]. שנאתו נובעת מקידוד הנביא מיכיהו את נבואתו לדיוטת ה' שבחברת בית דינו, בעוד אחאב מושך למגמה הראשיתית ביותר בה ה' לבדו מכוון אל רום השמים המוחלט הקודם להטייתו של האדם. מכוח הכרתו זו של אחאב בכוחו של הנביא לנווט את נבואתו לדיוטא שהוא בוחר בה, מחליט אחאב לכוף את רצונו על הנביא ולמנוע ממנו את מימוש נבואתו על ידי הכנסתו אל בית הכלא.

"...שִׂימוּ זֶה בֵּית הַכֶּלֶא וְהַאֲכִל�ֻהוּ לֶחֶם לַחַץ וּמַיִם לַחַץ עַד שׁוּבִי בְשָׁלֹום" (דברי הימים ב', י"ח, כ"ו).

עיון מדוקדק בתגובתו של מיכיהו להוראתו הזו של המלך אחאב, מלמד עד כמה נכונה הייתה הבנתו של אחאב.

[2467] מלכים א', כ"ב, י"ח.

[2468] מלכים א', כ"ב, כ"ג.

[2469] "לִי גִלְעָד וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי יְהוּדָה מְחֹקְקִי" (תהלים ס', ט'), משם לומדים חז"ל כי גם לאחאב יש חלק לעולם הבא.

[2470] מלכים א', כ"ב, ג'.

[2471] דברי הימים ב', י"ח, ז'.

[2472] שם דברי הימים ב', י"ח, ז' בתחילת הפסוק.

"וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ אִם שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא דִבֶּר ה' בִּי וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם" (דברי הימים ב', י"ח, כ"ז).

בהתייחסותנו לעיל לדברים אלו, הבנתנו אותם היתה כתגובה לאי אמונו של אחאב בהתקיימות הנבואה. כנגד הכנסתו של אחאב אותו לבית הכלא עד שיראה בעיניו כי אכן הוא חוזר ונבואתו אינה מתקיימת, אומר מיכיהו לאחאב – אם תחזור, כאילו לא דיבר ה' אלי כלל. אולם חז"ל מתייחסים לדברים אלו של מיכיהו באופן אחר לגמרי. הם מזהים בהם מעשה כוחני מול ה', כדוגמת מעשהו של אליהו הנביא.

*"וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה ה' הָאֱלֹהִים **וְאַתָּה הֲסַבּוֹתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית**" (מלכים א', י"ח, ל"ו – ל"ז).*

מהו "וְאַתָּה הֲסַבּוֹתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית"? בהסברו השני מבאר רש"י כי אליהו "כופה" על הקב"ה לענות אותו בכרמל באיומו כי אם לא יענה אותו, יהיה כופר לומר שה' הוא שהסב את ליבם של ישראל.

*"ואתה הסבות את לבם - נתת להם מקום לסור מאחריך ובידך הי' להכין לבבם אליך ומדרש אגדה **אם לא תענני אף אני אהיה כופר ואומר אתה הסבות את לבם**" (רש"י שם, מלכים א', י"ח, ל"ז).*

בהקשר למהלך זה של אליהו מביאים חז"ל שתי דוגמאות נוספות הדומות לו, ממשה ומיכיהו[2473].

"...וכן אמר משה (במדבר ט"ז, כ"ט) אם כמות כל האדם ימותון אלה אף אני כופר ואומר לא ה' שלחני לדבר את התורה והמצות וכך אמר מיכיהו (מלכים א', כ"ב, כ"ח) אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי" (המשיך רש"י שם, מלכים א', י"ח ל"ז ד"ה ואתה הסבות את לבם).

אמנם, הקשר שבין מעשה אליהו ומעשה משה, ברור. הן אליהו והן משה מבקשים מה' לקיים מה שלא תוכנן להתקיים מראש. את מעשה המופת בהר הכרמל, מבצע אליהו מעצמו בלא ציוויו של ה' על כך. כך גם משה הוא זה שמציב את התניית מיתתם של קורח ועדתו שלא כדרך הארץ. אולם מקרהו של מיכיהו לכאורה כלל אינו קשור לשניהם, שהרי קביעת מיתתו של אחאב במלחמה לא מידי מיכיהו היא מגיעה אלא מנבואת ה' אליו. אם כן מה צורך לו למיכיהו "לאיים" שאם ישוב אחאב מן המלחמה, לא דִּבֶּר ה' בִּיז מצרופו בכל אופן אל קבוצת מהלכם של משה ואליהו, עלינו להבין כי אכן מיתת אחאב במלחמה אינה ברורה מאליה! גם אם ה' הוא הפותח את בקשת פיתויו של אחאב[2474], פתוחה הדרך לאחאב האוחז בהוויית רום השמים "לטפס" ולגעת בנקודת מוצא החיים הקודמת לשיתופו של ה' עם בית דינו, אל אותו המקור בו נוגעים דורשי הרשומות ובכך להנציח את חייו במימוש הוויית רמות גלעד. אל המגמה הזו חותר אחאב בהעזרותו במהלך תשובתה שעשה[2475], הממונפת בכוחו של אליהו[2476] המגייס את המוחלטות האלוהית של מעמד הר סיני אל הוויית העצמיות[2477] אליה הכניס עצמו אחאב בקניינו את כרם נבות היזרעאלי. למהלך הזה מתנגד מיכיהו כבר מתחילתו בהיותו בנוי על אחוות אחאב אל בן הדד בקנייתו ממנו את כוח עצמיות רום השמים, אחווה הסותרת את החיוב בממד הדיני להורגו. מתוך כך גם תוצרי אחווה זו – קניין כרם נבות היזרעאלי ולאחריה השאיפה למימוש הוויית רום השמים בעצמיות האדם

[2473] כך הוא המקור במדרש – "פתח משה ואמר לפני הקדוש ברוך הוא אם מתים אלו על מטותם כדרך שבני אדם מתים והרופאין עולין והן מבקרין אותם כדרך שכל החולים מתבקרין אף אני כופר ואומר לא ה' שלחני ומלבי אמרתי, זה א' מג' נביאים שאמרו בל' הזה אליהו, ומיכיהו, ומשה, אליהו אמר (מלכים א', י"ח) אלהי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה ענני ה' ענני וידעו העם הזה כי אתה ה' האלהים ואתה הסבות את לבם אחורנית אם אין אתה עונה אותי אני אומר אתה הסבות את לבם אחורנית וכן מיכיהו אמר לאחאב (שם ,מלכים א', כ"ב) אם שוב תשוב בשלום אף אני אומר לא דבר ה' בי וכן משה אם כמות כל האדם וגו' אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה מה אתה מבקש אמר לפניו רבש"ע אם בריאה אם בראת פה לארץ הרי יפה ואם לאו יברא ה' יברא לה עכשיו פה, אמר לו הקדוש ברוך הוא (איוב כ"ב, כ"ח) וְתִגְזַר אוֹמֶר וְיָקָם לָךְ וְעַל דְּרָכֶיךָ נָגַהּ אוֹר" (במדבר רבה פרשת קרח פרשה י"ח סימן י"ב).

[2474] "וַיֹּאמֶר ה' מִי יְפַתֶּה אֶת אַחְאָב וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד" (מלכים א', כ"ב,כ').

[2475] "וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אַחְאָב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיָּשֶׂם שַׂק עַל בְּשָׂרוֹ וַיָּצוֹם וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק וַיְהַלֵּךְ אַט" (מלכים א', כ"א, כ"ז).

[2476] "וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר.הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנָי יַעַן כִּי נִכְנַע מִפָּנַי לֹא אבי אָבִיא הָרָעָה בְּיָמָיו בִּימֵי בְנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל בֵּיתוֹ" (מלכים א', א', כ"ח – כ"ט).

[2477] "...וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב...וְהִנֵּה דְּבַר ה' אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ (במות יחיד העשויות לשם שמים** – רש"י) וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶּחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי **וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ**" (מלכים א', י"ט, ח' – י') .

ברמות גלעד, יוצאים מזירת הלגיטימיות של נבואת מיכיהו. משום כך מיכיהו כלל אינו מזכיר בשלב הראשון של נבואתו את מעורבות השכינה לפתות את אחאב לעלות על רמות גלעד. את הגילוי הזה חושף מיכיהו רק בעקבות לחץ אחאב ב"תלונתו" - "הֲלוֹא אָמַרְתִּי אֵלֶיךָ לוֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע". גם לאחר חשיפה זו את הרצון האלוהי כי אחאב ישלים מלכותו בכיבוש רמות גלעד, מזהה אחאב בתוך נבואתו את כיוונו של מיכיהו אל דיוטת השיתוף של ה' עם בית דינו שמשמעותה גזירת מוות עליו. מתוך כך, מאשים אחאב את מיכיהו כי הוא המכוון לדיוטה זו וממילא אל מותו. משום כך, הוא עושה כל שביכולתו לצמצם את כוח השפעתו של מיכיהו בשימתו בבית הכלא. כנגד מהלך זה, עומד מיכיהו בכל כובד משקלו לקיים את רובד נבואתו, עד כדי "איום" כפירה בה' באם יצליח אחאב בתוכניתו המעמידה את ערכי החיים האלוהיים שמעבר לרום השמים הקודמים לעולם הדין, לממשם על הארץ, כנגד מידת הדין.

אל תוך קרב ענקים זה נקלע יהושפט מלך יהודה. אם לפני הגעתו של מיכיהו תגובתו של יהושפט שוללת את טענתו של אחאב כי ידו של מיכיהו בנבואתו רעה – "וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אַל יֹאמַר הַמֶּלֶךְ כֵּן"[2478], הרי לאחר שהוא נחשף לתוספת נבואת הפיתוי של אחאב, המגלה את הרובד הבונה שבמלחמה זו המוסתר בתוך נבואתו של מיכיהו, הוא מתבטל אל עוצמת מהלכו של אחאב הגדולה והעולה אל מעבר לכוח ומעמד הנבואה ואין הוא מתנגד לכליאתו של מיכיהו הנביא על מנת לממשה.

את מהלך התחפשותו של אחאב יש לבחון אם כן על בסיס מאבק מורכב זה שבין כוח מלכותו של אחאב לבין נבואתו של מיכיהו.

התחפשות אחאב אל החופש המוחלט

בעקבות נבואת מיכיהו כי אחאב אינו עתיד לחזור לביתו בשלום, נוקט אחאב בדרך של התחפשות.

"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט הִתְחַפֵּשׂ וָבֹא בַּמִּלְחָמָה וְאַתָּה לְבַשׁ בְּגָדֶיךָ וַיִּתְחַפֵּשׂ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹוא בַּמִּלְחָמָה" (מלכים א', כ"ב, ל').

בראייה פשטנית נראה כי הצעה זו נועדה למנוע את זיהויו של אחאב על ידי לוחמי מלך ארם ובכך להקטין את סיכוי נבואת מיכיהו מלהתממש.

כך משמע לכאורה גם מביאור רש"י בעניין בדברי הימים.

*"התחפש ובא - פתרון צריך אני להתנכר ולהתחפש בבגדים אחרים שלא יכירוני שאני מלך ישראל **כי חשש לדברי מיכיהו** שאמר לו אם שוב תשוב בשלום וגו' ואמר ליהושפט אני רוצה להשתנות עצמי ולבוא במלחמה **שיש לי לחוש שמא שמעו ארמים מה שאמר מיכיהו אם שוב תשוב בשלום ולא יסבו להלחם כי אם עלי**" (רש"י דברי הימים ב', י"ח, כ"ט ד"ה התחפש ובא).*

אולם נראה שגם עניין זה, כמו עניין כליאתו של הנביא מיכיהו, לא ניתן לבאר כפשוטו. האם יתכן כי אחאב מעלה בדעתו כי מעשה התחפשות יוכל למנוע את מימוש נבואת הנביא[2479]? האם יתכן כי יהושפט מלך יהודה הצדיק יקבל הצעה שכזו ויפעל עימה בכדי להפיל את נבואת הנביא? גם פה אנו נזקקים להבין כי מעשיו של אחאב מחושבים ברמה של תורה ומעמידים מטרה שאף למלך יהודה הצדיק ישנו מקום להשתתף בה אף כנגד נבואתו של מיכיהו. דקדוק בדברי רש"י לעיל מדברי הימים מראה כי אכן חששו של אחאב אינו רק חשש מעשי שמא שמעו ארמים מה שאמר מיכיהו ומתוך כך יחפשו להילחם רק עימו. את חששו של מלך ישראל פותח רש"י באמירה "כי חשש לדברי מיכיהו". החשש לקיום דברי הנבואה הוא העומד בבסיס נסיונו של אחאב להתחפש. החשש שמא שמעו הארמים את דברי הנביא, הוא אך ורק האמצעי לקיומם של דברי הנבואה. מתוך הבנה זו כי נבואתו של מיכיהו נתפסת ברצינות מלאה על ידי אחאב ועל ידי יהושפט, אנו נזקקים להבין כי כפי שמאסרו של מיכיהו הינו מעשה שנועד לפעול במישור הערכי להעמיד מציאות חזקה יותר מזו שמעמיד הדיבור הנבואי, כך תוכניתו של אחאב להתחפש, הינה אף היא חלק מן התוכנית הזו לגבור על האמירה הנבואית, מתוך הצבת מציאות חזקה ממנה. הבנה זו מצריכה לבחון את מעשה ההתחפשות במובן עמוק יותר מנסיון הסתתרות גרידא. הבנה בדבר

[2478] שם דברי הימים ב', י"ח, ז' בסוף הפסוק.

[2479] כך שואל המלבי"ם – "...וא"**ת הלא א"כ מה יועיל מה שמתחפש**?..." (מלבי"ם מלכים א', כ"ב, ל' ד"ה התחפש).

נוכל לקבל ממעשה ההתחפשות הקודם שפועל מיכיהו הנביא עצמו בעת הגעתו להתנבא על אחאב, לאחר שיחרורו את בן הדד לחופשי.

*"וַיֵּלֶךְ הַנָּבִיא וַיִּעְמֹד לַמֶּלֶךְ עַל הַדָּרֶךְ **וַיִּתְחַפֵּשׁ בָּאֵפֶר עַל עֵינָיו**. וַיְהִי הַמֶּלֶךְ עֹבֵר וְהוּא צָעַק אֶל הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר עַבְדְּךָ יָצָא בְּקֶרֶב הַמִּלְחָמָה וְהִנֵּה אִישׁ סָר וַיָּבֵא אֵלַי אִישׁ וַיֹּאמֶר שְׁמֹר אֶת הָאִישׁ הַזֶּה אִם הִפָּקֵד יִפָּקֵד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ אוֹ כִכַּר כֶּסֶף תִּשְׁקוֹל. וַיְהִי עַבְדְּךָ עֹשֶׂה הֵנָּה וָהֵנָּה וְהוּא אֵינֶנּוּ וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כֵּן מִשְׁפָּטְךָ אַתָּה חָרָצְתָּ. וַיְמַהֵר **וַיָּסַר אֶת הָאֵפֶר מעל מֵעָלֵי עֵינָיו** וַיַּכֵּר אֹתוֹ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כִּי מֵהַנְּבִאִים הוּא. וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שִׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ" (מלכים א', כ', ל"ח – מ"ב).*

מה כוונת הכתוב – "וַיִּתְחַפֵּשׁ בָּאֵפֶר עַל עֵינָיו"? אם נחבר מעשה זה של מיכיהו לתוכן סיפורו לאחאב – "וַיָּבֵא אֵלַי אִישׁ וַיֹּאמֶר שְׁמֹר אֶת הָאִישׁ הַזֶּה אִם הִפָּקֵד יִפָּקֵד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ" ולתוכן נבואתו הגוזרת על אחאב מיתה - "יַעַן שִׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ", התחפשותו בָּאֵפֶר עַל עֵינָיו, משמעותה נוטה לשימת אפר כמעשה אבלות על המת.

את שימת האפר כמעשה של אבלות מצינו בפרשת תמר, לאחר אינוסה על ידי אמנון.

*"וַתִּקַּח תָּמָר **אֵפֶר עַל רֹאשָׁהּ** וּכְתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ קָרָעָה וַתָּשֶׂם יָדָהּ עַל רֹאשָׁהּ וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה" (שמואל ב', י"ג, י"ט).*

באופן זה מתרגם גם תרגום יונתן במקום, את ה"אֵפֶר" מלשון "קטמא".

*"ונסיבת תמר **קטמא** על רישא וכתונא דפסי דעלה בזעת ושויאת ידה על רישה ואזלת מיזל **וצוחת**" (תרגום יונתן שם, שמואל ב', י"ג, י"ט).*

כיתוב התחפשותו של מיכיהו בָּאֵפֶר בשורש א.פ.ר, מחזק מגמת הבנה זו. כך נראה שמסביר הרד"ק במקום בביאורו הראשון[2480].

*"ויתחפש באפר - **השתנה באפר ששם על עיניו** שלא יכירהו מלך ישראל ותרגום וכריך במעפרא עינוהי..." (רד"ק מלכים א', כ', ל"ח ד"ה ויתחפש).*

אולם אם נבאר את מעשה ההתחפשות באפר של מיכיהו הנביא, כנועדה להסתיר את זהותו (כפי שאכן עולה מלשון "וַיִּתְחַפֵּשׁ" ומתיאור הכרתו על ידי מלך ישראל לאחר הסרתו את האפר מעל עיניו[2481]), ביאור שימוש מיכיהו הנביא באפר ממש לשם הסתרת זהותו קשה לפשט. מתוך כך מבאר רש"י במקום את לשון ה"אֵפֶר" מלשון "מעפורת"[2482], במשמעות של שינוי בגדים[2483].

*"ויתחפש באפר - **שינה את מעפורתו** שלא יכירוהו כל שינוי בגדים הוא לשון חיפוש באפר - תרגמו יונתן במעפרא הוא סודר[2484]" (רש"י שם, מלכים א', כ', ל"ח).*

באופן מפתיע, הבנת מושג ה"אפר" במשמעות של בגד, מופיע בחז"ל אף במעשה תמר. במקביל לביאור מעשה שימתה של תמר אֵפֶר עַל רֹאשָׁהּ, כאפר שריפה מטעם אבלות, מבארים חז"ל מעשה זה כעטיפתה כיסוי ראש לאחר שנאנסה.

*"ד"א לימד על בנות ישראל **שהן מכסות ראשיהן** ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר **ותקח תמר אפר על ראשה** (שמואל ב', י"ג, י"ט)" (ספרי במדבר פרשת נשא פיסקא י"א).*

מתוך כך מקשר המלב"ים בפרשת הסוטה בין התחפשות מיכיהו הנביא ב"אפר" לבין שימת תמר את האפר על ראשה.

[2480] אף שהוא מבאר מעשה זה על מנת שלא יכירהו מלך ישראל, ביאור שאינו פשט ביחס לשימת אפר או עפר, שהם יותר סימן לאבלות.

[2481] "וַיְמַהֵר **וַיָּסַר אֶת הָאֵפֶר מעל מֵעָלֵי עֵינָיו** וַיַּכֵּר אֹתוֹ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כִּי מֵהַנְּבִאִים הוּא" (מלכים א', כ', מ"א).

[2482] למרות הקושי הלשוני בשינוי איות לשון הכתוב מ"אפר" ל"מעפורת".

[2483] באופן דומה מבאר הרד"ק על בסיס הלישנא שהוא מביא בתרגום יונתן – "...ונסחא אחרת וכריך במעפרא עלי אפוהי באפר אפר הוא צעיף והוא הפוך מן פארי המגבעות וביי"ת באפר קמוצה מורה על הידיעה" (רד"ק שם, מלכים א', כ', ל"ח ד"ה ויתחפש באפר).

[2484] ובחולין – "מעפורת - סודר ויתחפש באפר דכתיב גבי מיכה (מלכים א', כ') מתרגמינן ואישתני במעפורתא" (רש"י חולין קכ"ג, ע"ב).

*"...ודייק ר' ישמעאל שבא להורות שפריעה זו היא מתנגדת נגד מה שהיא אשה, שהאשה אין לה לגלות ראשה, **והביא זכר לדבר ממ"ש ותקח תמר אפר על ראשה, ונראה שמפ' אפר כובע הראש וצעיף כמו ויתחפש באפר על עיניו** (מ"א, א', כ') שהבתולות הולכות בגילוי ראש (כמ"ש באו"ע סי' ע"ה) ואחר שאנס אותה כסתה ראשה" (מלבי"ם במדבר ה', י"ח).*

אמנם, את משמעות שימת הבגד במעשה תמר, מביאים חז"ל ב"ספרי" רק כ"זכר לדבר", בעוד עיקר משמעות מעשיה הוא מעשה שימת אפר מטעם אבלותה. כך גם מסיים המלבי"ם את דבריו בפרשת הסוטה.

*"...**ובכ"ז הוא רק זכר לדבר כי יש לפרש אפר ממש** כפי' המפ', [ובמשנה סוטה [דף ז'] שסותר את שערה וקורע את בגדיה" (המשך המלבי"ם שם, במדבר ה', י"ח).*

עולה אם כן, כי ישנה הקבלה בין מעשה ההתחפשות בשינוי או כיסוי הבגד, לבין מעשה האבלות. בין מושג ה"אפר" כמעשה אבלות, לבין מושג ה"אפר" כ"מעפורת" וכיסוי הלבוש. התחפשותו של מיכיהו הנביא באפר ולקיחתה של תמר אפר על ראשה מבוארים במקביל הן כשימתם אפר על עצמם והן ככיסוי או שינוי הבגד.

עיון במקור לחיוב כיסוי הראש לאישה הנשואה מן הקללות שמתקללת חוה, מלמד כי אכן, כיסוי הבגד, יש בו ממשמעות מעשה אבלות.

*"והאמר רב יצחק בר אבדימי: עשר קללות נתקללה חוה...כי אתא רב דימי אמר: **עטופה כאבל**..." (עירובין ק', ע"ב).*

עיון באופן הליכתו של יהושפט אל אלישע הנביא לדרוש את ה' במלחמתם של מלך ישראל, הוא ומלך אדום כנגד מואב, אנו למדים כי אף **שינוי האדם את בגדיו, מביע מצב של מיתה**.

בהליכתם של יהורם מלך ישראל, יהושפט מלך יהודה ומלך אדום למלחמה כנגד מלך מואב, מוצאים עצמם המלכים לאחר שבעה ימים במדבר אדום ללא מים. במצוקתם הם פונים אל אלישע הנביא. בתיאור ירידתם אל אלישע, מחסר הכתוב את תוארו של יהושפט כמלך, בניגוד לשני המלכים הנוספים.

*"וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַה' וְנִדְרְשָׁה אֶת ה' מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט יֵשׁ אוֹתוֹ דְּבַר ה' וַיֵּרְדוּ אֵלָיו **מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט וּמֶלֶךְ אֱדוֹם**" (מלכים ב', ג', י"א – י"ב).*

את הסיבה לדבר תולים חז"ל בשני סיבות. או מצד צניעותו של יהושפט כנגד הנביא, או מצד שנגזרה עליו גזרה שימות מעת שירד למלחמה עם אחאב כנגד בן הדד, ועל כן מאותה העת נמנית מלכותו לבנו.

*"וַיֵּרְדוּ אֵלָיו **מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט וּמֶלֶךְ אֱדוֹם** ולמה לא נאמר כאן ביהושפט מלך? להודיע ענותנותו של אותו צדיק, שלא רצה לירד לפני הנביא בבגדי מלכות אלא כהדיוט. וי"א **שנגזרה גזירה שיהרג עם אחאב, והיה הכתוב מונה לבנו מאותה שעה**" (ילקוט שמעוני מלכים ב' רמז רכו).*

מכאן עולה המסקנה כי השתנות הלבוש מבגדי המלכות, הינה בבחינת מוות למלך.

באופן זה מבארים חז"ל את ירידתו של שאול מחופש אל בעלת האוב.

*"**וַיִּתְחַפֵּשׂ** שָׁאוּל וַיִּלְבַּשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וַיֵּלֶךְ הוּא וּשְׁנֵי אֲנָשִׁים עִמּוֹ וַיָּבֹאוּ אֶל הָאִשָּׁה לָיְלָה וַיֹּאמֶר קסְמִי קֶסֶמִי נָא לִי בָּאוֹב וְהַעֲלִי לִי אֵת אֲשֶׁר אֹמַר אֵלָיִךְ..." (שמואל א', כ"ח, ח').*

רש"י במקום מבאר כי שאול שינה את בגדיו. כדוגמא הוא מביא את מעשה התחפשותו של אחאב במלחמה מול ארם.

*"ויתחפש שאול - **שינה בגדיו** וכן התחפש ובא במלחמה (מלכים א', כ"ב, ל') וכן ברב כח יתחפש לבושי (איוב ל', י"ח) וכן ת"י ואשתני שאול" (רש"י שם, שמואל א', כ"ח, ח').*

גם מעשה התחפשות זו של שאול אינו מצומצם כמעשה הסתרה בלבד של עצמו מפאת הליכתו לשאול בבעלת האוב. כך עולה מסוף העניין. לאחר גילויו של שמואל לשאול כי ימות במלחמה, מתברר כי שאול צם כל העת לקראת הליכתו אל בעלת האוב.

*"וַיְמַהֵר שָׁאוּל וַיִּפֹּל מְלֹא קוֹמָתוֹ אַרְצָה וַיִּרָא מְאֹד מִדִּבְרֵי שְׁמוּאֵל גַּם כֹּחַ לֹא הָיָה בּוֹ **כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם כָּל הַיּוֹם וְכָל הַלָּיְלָה**"* (שמואל א', כ"ח, כ').

מתוך כך מבארים חז"ל את לשון "וַיִּתְחַפֵּשׂ שָׁאוּל", במשמעות מקבילה לזו של מעשה הצום. לקראת מפגשו עם שמואל, פועל שאול תשובה. צם, מסיר את אצטלת מלכותו ולובש בגדים בזויים.

*"ויתחפש שאול (שמואל א', כ"ח, ח'), ויתחפש כתיב, **נעשה חפשי מן המלכות**. וילבש בגדים אחרים (שם, שמואל א', כ"ח), **מאנין פניקא (פגניקא)**"* (מדרש שמואל פרשה כ"ד).

"מאנין פניקא" מבואר כבגדי בזיון, או כבגדי הדיוט[2485]. "חפשי מן המלכות" מבואר כדוגמת "בית החופשית"[2486], שהוא כינוי לבית הקברות[2487]. התחפשות שאול מורידה ממנו את כל אצטלת עצמו ומחזירה אותו אל נקודת ה"חופש" הראשיתית, כפי שנצרך לבצע במעשה התשובה.

באופן זה מתבארת גם הדוגמא הנוספת שמביא רש"י לעיל בפרשת התחפשותו של שאול, מן הכתוב באיוב.

*"**בְּרֶב כֹּחַ יִתְחַפֵּשׂ לְבוּשִׁי** כְּפִי כֻּתָּנְתִּי יַאַזְרֻנִי׃(יט) הֹרָנִי לַחֹמֶר וָאֶתְמַשֵּׁל כֶּעָפָר וָאֵפֶר"* (איוב ל', י"ח – י"ט).

"יִתְחַפֵּשׂ לְבוּשִׁי" בהקשר להמשך דבריו של איוב – "הֹרָנִי לַחֹמֶר וָאֶתְמַשֵּׁל כֶּעָפָר וָאֵפֶר", משמעותו היא התקלפות מן הלבוש עד לרמת הגוף עצמו שמן העפר. כך מבאר רש"י במקום.

*"יתחפש לבושי - **משתנה לבושי גלד אחר גלד** כשאדם פושט את בגדיו ולובש בגדים אחרים משונים מראשונים קורא אותם בגדי חופש כמו (מלכים א', כ"ב) התחפש ובא במלחמה ומתורגם אישתני"* (רש"י שם, איוב ל', י"ח ד"ה יתחף לובשי).

הקבלת רש"י הן את התחפשות שאול והן את התחפשות לבושו של איוב לזו של אחאב, לימוד חז"ל מירידתו של יהושפט למלחמה כנגד מואב ללא בגדי מלכותו על גזירת ה' עליו מיתה מעת מלחמתו עם אחאב והקבלת התחפשותו של אחאב להתחפשותו של מיכיהו הנביא "בָּאַפֵּר עַל עֵינָיו", מלמדים כולם כי מעשה ההתחפשות של אחאב, אינו מעשה הסתתרות להקשות על קיומה של נבואת מיכיהו, אלא פעולת התפשטות וחזרה אל נקודת המוצא הראשיתית שלו לקראת מלחמתו על רמות גלעד[2488].

הבנה זו מחברת אותנו אל אותה מגמת פעולה שנוקט אחאב בנתינתו את מיכיהו הנביא אל בית הכלא. במעשה התחפשותו, פועל אחאב להגיע אל נקודת המוצא ה"עוקפת" את מרחב השפעת הנבואה ומתוך כך לממש את הוויית מלכותו המשיחית השלמה ברמות גלעד. כנגד מגמת הנבואה

[2485] כך בביאור "מתנות כהונה" על המדרש ד"ה פניקא – "נראה דגרסינן נפיקא פי' בגדי בזיון עיין ערך נפק. או גרסינן פגינא ופי' בגדי הדיוט. וכן מצאתי בשוחר טוב דגרס פגניקה".
ובביאור עץ יוסף שם – "מאינן פניקא – נוסח אחר פגנקו. וכן עיקר. ופירושו בגדי הדיוט כדאמרינן הפגן הדיוט הוא [מעריך] והיפ"ת מקיים הנוסחא שלפנינו מאני פניקא ופירש בגדים פחותים שאין מצמר טוב אלא מצמר שאינו נעשה כתקונו וכניין עירין ופינקין דסוף ב"ק".

[2486] "נעשה חופשי למלכות – עמ"כ וכמ"ש (בהוריות כ', ע"א) בית החפשית וכו' דעת השתא עבד הוי" (חידושי הרד"ל על ויקרא רבה ד"ה נעשה חופשי למלכות).

[2487] "וַיְנַגַּע ה' אֶת הַמֶּלֶךְ וַיְהִי מְצֹרָע עַד יוֹם מוֹתוֹ **וַיֵּשֶׁב בְּבֵית הַחָפְשִׁית - עשה לו בית בבית הקברות** כמה דאת אמר במתים חפשי בירושלמי" (מלכים ב', ט"ו, ה' ורש"י ד"ה בבית החפשית).

[2488] בדרך דומה (אם כי בדרך התייחסות שלילית) נוקט המלב"ים, המבאר כי בהתחפשותו של אחאב מתקיים מקצת נבואת מיכיהו "כי לא אדונים לאלו".
"התחפש. א] בל יכירוהו וילחמו עליו, כי חשש שהיה להם מרגלים ושמעו דבר הנבואה, כמו שהיה באמת. ב] שחשש לדברי הנביא. ואי"ת הלא א"כ מה יועיל מה שמתחפש? **כי בזה תתקיים הוראת הנבואה במקצת אחר שבא בגדר הדיוט ולבושי הדיוט ואינו מלך בזו הרגע ולא אדונים לאלה,** כי חשב שכמו שהוראת השמיימית אם יתקיימו במקצת יתבטל יתר הוראתם, כמו שהביט פרעה כי רעה נגד פניכם ונתבטל בדם מילה, ומצרים ראו שמושיען של ישראל נלקה במים ונתבטל ע"י שהושלך ליאור וכדומה, חשב שכן יהיה בדברי ה'" (מלבי"ם מלכים א', כ"ב, ל' ד"ה התחפש).

האחוזה בהווייה הדינית, אותה מוביל מיכיהו הנביא, מוליך עצמו אחאב אל נקודת המוצא הקודמת להווייה זו בעזרת מעשה ההשתנות[2489].

בכך מתדמה מעשה התחפשותו של אחאב למעשה השתנותה[2490] של אשת ירובעם לקיים את משיחיות מלכותו בבנו, דווקא על ידי אחיה השילוני שדיבר על ירובעם כי ימלוך על ישראל[2491], כפי שבארנו[2492].

*"בָּעֵת הַהִיא חָלָה אֲבִיָּה בֶן יָרָבְעָם. וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם לְאִשְׁתּוֹ **קוּמִי נָא וְהִשְׁתַּנִּית** וְלֹא יֵדְעוּ כִּי <אתי> אַתְּ אֵשֶׁת יָרָבְעָם וְהָלַכְתְּ שִׁלֹה הִנֵּה שָׁם אֲחִיָּה הַנָּבִיא הוּא דִבֶּר עָלַי לְמֶלֶךְ עַל הָעָם הַזֶּה. וְלָקַחַתְּ בְּיָדֵךְ עֲשָׂרָה לֶחֶם וְנִקֻּדִים וּבַקְבֻּק דְּבַשׁ וּבָאת אֵלָיו הוּא יַגִּיד לָךְ מַה יִּהְיֶה לַנָּעַר" (מלכים א', י"ד, א' – ג').*

אל המגמה הזו מצטרף יהושפט מתוך התדבקותו במהלך עוצמתי זה של מלך ישראל הגדול מן המהלך הנבואי אליו הוא קשור בבסיסו. הבנה זו את סיבת הימשכותו של יהושפט אחרי אחאב, שופכת אור חדש על לשון הכתוב בהצעת ההתחפשות שמציע אחאב ליהושפט, שאינה מובנת בראשיתה.

*"**וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט הִתְחַפֵּשׂ וּבֹא בַּמִּלְחָמָה** וְאַתָּה לְבַשׁ בִּגְדֶיךָ וַיִּתְחַפֵּשׂ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹא בַּמִּלְחָמָה" (מלכים א', כ"ב, ל').*

עיון מדוקדק בדברי אחאב מלמד כי הצעת ההתחפשות מגיעה על פי לשון הכתוב בראשיתה דווקא אל יהושפט – "הִתְחַפֵּשׂ וָבֹא בַּמִּלְחָמָה". רק המשך הכתוב – "וְאַתָּה לְבַשׁ בְּגָדֶיךָ" מייחס את ההיתר ללבוש בגדי מלכות אל יהושפט. אמנם על פי הבנתנו את מגמת אחאב במלחמתו ברמות גלעד אף כנגד מגמת נבואתו של מיכיהו הנביא, רימוז הכתוב בתחילה את הצעת ההתחפשות ליהושפט מלך יהודע מובנת ביותר. ביחס לאופן ניהול מעשה המלחמה והופעת מטרותיה, שולטת דרך פעולתו של אחאב מלך ישראל ולא זו של יהושפט המכפיף עצמו אל הדיבור הנבואי. מתוך כך בדרך התנהלות המלחמה שמוביל אחאב, דווקא יהושפט הוא זה שנצרך "להתחפש" מתוך ריחוק עולמו מדרך ניהול אחאב את המלחמה. ריחוק זה אף מסכן את יהושפט יותר מאחאב עצמו, שאינו כפוף להווייתית הנבואה כפי שיהושפט כפוף. אכן, סיכונו של יהושפט עולה מדברי נבואת מיכיהו הראשונים המכלילים גם יהושפט עם נפילתו של אחאב. בנבואתו כי ישראל יחזרו מן המלחמה בלא מלכם, נוקט מיכיהו בלשון רבים - "לֹא **אֲדֹנִים** לָאֵלֶּה יָשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם"[2493]. גם ראינו, כי אף שיהושפט אינו מת במלחמה, מעת מלחמה זו נמנים שנות המלכות ליהורם בנו ולא לו[2494]. אמנם כל זאת מצד המגמה שמשליט אחאב במעשה המלחמה. אולם מצד איום נבואתו של מיכיהו, אחאב הוא הנצרך להתחפש ולא יהושפט. על כן מאזן עצמו הכתוב מיד לאחר אמירתו – "הִתְחַפֵּשׂ וָבֹא בַּמִּלְחָמָה" לומר – "וְאַתָּה לְבַשׁ בְּגָדֶיךָ". את הלשון הקודמת הרומזת את מעשה ההתחפשות ליהושפט, "יעגלו" חז"ל לכיוונו של אחאב בהטייתם את משמעות "הִתְחַפֵּשׂ וָבֹא" למשמעות "להתחפש ולבא".

*"ויאמר מלך ישראל אל יהושפט התחפש ובא במלחמה - **להתחפש ולבא** אני אתחפש אשנה בגדי מלכותי שלא יכירוני שאם יכירוני יסורו אלי להלחם" (רש"י שם, מלכים א', כ"ב, ל' ד"ה ויאמר מלך ישראל אל יהושפט התחפש ובא במלחמה).*

[2489] אמנם מתוך השוואת התחפשות אחאב להתחפשותו של מיכיהו "בָּאֵר עַל עֵינָיו", אנו נזקקים להבין כי גם מעשהו של מיכיהו להתחפש בפני אחאב, לא נועד אך ורק להסתיר את זהותו מפני אחאב, אלא בכדי להוביל את השפעת הנבואה אל מחוז פעולתו של אחאב, הקודמת כאמור לממד מקומה של הנבואה. מתוך כך נראה שחשוב למיכיהו הנביא להביא את חריצת הדין מכוחו של אחאב עצמו. כפי שקובע אחאב ביחס לסיפור דבריו של מיכיהו – "וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כֵּן מִשְׁפָּטְךָ אַתָּה חָרָצְתָּ" (מלכים א', כ', מ').

[2490] כוח ההשתנות לחזור אל נקודת המוצא של החיים, נשאר להלכה ביחס לשינוי השם, שינוי מעשה ושינוי המקום. אולם לא ביחס לשינוי הבגדים. כך מביאה הגמרא במסכת ראש השנה.
"ואמר רבי יצחק: ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה ... ויש אומרים: אף שינוי מקום" (ראש השנה ט"ז, ע"ב).

[2491] כפי שמורה ירובעם לאשתו – "וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם לְאִשְׁתּוֹ קוּמִי נָא וְהִשְׁתַּנִּית וְלֹא יֵדְעוּ כִּי אתי אַתְּ אֵשֶׁת יָרָבְעָם וְהָלַכְתְּ שִׁלֹה הִנֵּה שָׁם אֲחִיָּה הַנָּבִיא הוּא דִבֶּר עָלַי לְמֶלֶךְ עַל הָעָם הַזֶּה...הוּא יַגִּיד לָךְ מַה יִּהְיֶה לַנָּעַר" (מלכים א', י"ד, ב' – ג').

[2492] פרק – "המלטת משיחיות ירובעם, במות אֲבִיָּה בנו" (עמ'_____).

[2493] מלכים א', כ"ב, י"ז.

[2494] כפי שהבאנו לעיל ביחס למלחמת יהושפט עם מלך ישראל ומלך אדום על מואב – "וַיֵּרְדוּ אֵלָיו **מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט וּמֶלֶךְ אֱדוֹם** ולמה לא נאמר כאן ביהושפט מלך?...וי"א **שנגזרה גזירה שיהרג עם אחאב, והיה הכתוב מונה לבנו מאותה שעה**" (ילקוט שמעוני מלכים ב' רמז רכו).

בכוחו זה של אחאב לגעת בנקודת המוצא המשיחית של מלכותו המושכת אליה גם את יהושפט מלך יהודה בעוצמת אחוותה, פועל אחאב למשוך אף את בן הדד מלך ארם לפעול אף כנגד אינטרס מלכותו במעשה המלחמה. באופן מפתיע, משתף בן הדד פעולה עם אחאב להביא לידיו את רמות גלעד. כך עולה ממהלך המלחמה.

שותפות בן הדד ב"גורן" אחאב, להוריש רמות גלעד לישראל

בפתיחת המלחמה על רמות גלעד, מביא הכתוב את הוראת מלך ארם לשרי צבאו.

"וּמֶלֶךְ אֲרָם צִוָּה אֶת שָׂרֵי הָרֶכֶב אֲשֶׁר לוֹ שְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם לֵאמֹר לֹא תִלָּחֲמוּ אֶת קָטֹן וְאֶת גָּדוֹל כִּי אִם אֶת מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְבַדּוֹ" (מלכים א', כ"ב, ל"א).

אין ספק כי הוראה זו תמוהה ביותר. גם אם חושב מלך ארם כי אחאב הוא גורם המלחמה ועל כן צריך מאמץ המלחמה להיות מכוון אליו, אין הדבר סותר כלל את חיוב מעשה המלחמה כנגד הלוחמים עצמם וקל וחומר כנגד יהושפט מלך יהודה שהינו שותף מלא במלחמה. אם היינו חושבים כי הוראה זו באה לכוון את מאמץ המלחמה המרכזי, אך לא לשלול את עצם מעשה המלחמה כנגד לוחמי ישראל ומלך יהודה בתוכם, הרי המשך הכתובים מלמד כי הוראתו של מלך ארם היא מוחלטת. גם כשעולה בידם של אותם שרי הרכב לנגוף את יהושפט מלך יהודה הם מרפים ממנו כשמתברר להם כי אינו מלך ישראל.

"וַיְהִי כִּרְאוֹת שָׂרֵי הָרֶכֶב אֶת יְהוֹשָׁפָט וְהֵמָּה אָמְרוּ אַךְ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הוּא וַיָּסֵרוּ עָלָיו לְהִלָּחֵם וַיִּזְעַק יְהוֹשָׁפָט. וַיְהִי כִּרְאוֹת שָׂרֵי הָרֶכֶב כִּי לֹא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הוּא וַיָּשׁוּבוּ מֵאַחֲרָיו" (מלכים א', כ"ב, ל"ב – ל"ג).

את הוראת מירכוז המלחמה אך ורק כנגד אחאב עצמו מביאים חז"ל עד לרמה שלא נורה ולו חץ אחד כלפי לוחמי ישראל. את הריגת אחאב הם תולים מחץ שנורה לתומו **שלא כנגד אף לוחם**. כך עולה מן הירושלמי המסיק שלא מת במלחמת רמות גלעד ולו לוחם אחד, מכך שאת הריגת מלך ישראל מתאר הכתוב כתוצאה של "משיחת איש קשת **לתומו**".

*"את מוצא בשעה שיצאו ישראל למלחמה **לא מת מכולם אלא אחאב מלך ישראל בלבד והדא היא דכתיב ואיש משך בקשת לתומו** ויך את מלך ישר' בין הדבקים ובין השריין..." (ירושלמי סנהדרין פרק י"א, ה"ה).*

לו הייתה משיכת הקשת לתומו מתייחסת אך ורק לעניין כיוונו כלפי מלך ישראל, לא ניתן היה להוכיח מכך כי לא מת מישראל אף אחד חוץ מן המלך. מכך עולה כי הבנת הירושלמי היא כי ה"לתומו" אינו מתייחס רק לכוונת היורה לפגוע במלך ישראל, אלא אף לעצם כיוונו להרוג אדם[2495].

באופן זה מבאר הרלב"ג בעניין.

*"ואיש משך בקשת לתמו - **ר"ל שלא היה מתכוין להכו' שום אדם** והיה מאת הש"י שירה החץ באופן שהכה מלך ישראל בין הדבקים ובין השרין..." (רלב"ג מלכים א', כ"ב, ל"ד ד"ה ואיש משך בקשת לתמו).*

עד כדי כך מורחק מעשה המלחמה מלוחמי ארם, שרש"י על דברי הימים מיחס את משיכת הקשת לאחד מלוחמי ישראל!

*"ואיש משך בקשת - **איש ישראל מתכוין לירות במחנה ארם** ובלא כוונתו : ויך - החץ את המלך ישראל" (רש"י דברי הימים ב', י"ח, ל"ג ד"ה ואיש משך בקשת).*

ברור, שניהול מלחמה שכזו לא רק שהיא תמוהה אלא יוצאת לגמרי מגדר הטבע. הוראתו המפורשת של מלך ארם כי לא להילחם אלא על מלך ישראל לבדו, חורגת לגמרי לא רק מצרכי

[2495] אמנם רש"י על מלכים מבאר את "לתומו" ביחס לזהות מלך ישראל ולא לעצם הכוונה להרוג . ואיש משך - זה נעמן. לתומו - **לא ידע שהוא מלך ישראל**" (רש"י מלכים א', כ"ב, ל"ד).

לעומת זאת בדברי הימים מרחיק רש"י כמובא להלן את משיכת הקשת מלוחמי ארם ומייחסה ללוחם מישראל. "ואיש משך בקשת - **איש ישראל** מתכוין לירות במחנה ארם ובלא כוונתו. ויך - החץ את המלך ישראל" (רש"י דברי הימים ב', י"ח, ל"ג.

ואינטרס המלחמה של ארם, אלא מדרכי המלחמה בכלל ומחייבת אותנו לבחון מה מקור הוראה זו ומה מטרתה.

כיוון בדבר אנו מקבלים ממהלך פתיחת אחאב את המלחמה בישיבתו עם יהושפט מלך יהודה בְּגֹרֶן פֶּתַח שַׁעַר שֹׁמְרוֹן.

כך מתואר המהלך בדברי הימים.

"וּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה יוֹשְׁבִים אִישׁ עַל כִּסְאוֹ מְלֻבָּשִׁים בְּגָדִים וְיֹשְׁבִים בְּגֹרֶן פֶּתַח שַׁעַר שֹׁמְרוֹן וְכָל הַנִּבְיאִים מִתְנַבְּאִים לִפְנֵיהֶם" (דברי הימים ב', י"ח, ט').

משום מה, את פתיחת מעשה המלחמה עושה אחאב מחוץ לעיר המלכות פתח השער ולא בבית המלכות שבתוך העיר. התוצאה שמביא רש"י למהלך הזה הופך אותו להידמות כמעשה של טרוף!

*"מלובשים בגדים - ...ויושבין בגורן פתח שער שומרון בא להודיענו כי כשנתנבאו הנביאים לפניהם היו יושבים חוץ לעיר **ושם באו מרגלים של מלך ארם ושמעו שהודיע למלך ישראל שהוא לבדו יפול במלחמה הוא שצוה מלך ארם לחייליותיו** (לקמן דברי הימים ב' פ' ל') **לא תלחמו את הקטן ואת הגדול כי אם את מלך ישראל לבדו** לקיים דברי מיכיהו **לפיכך כתיב בגורן שהיה מקום מרגלים לרגל אבל אם הועד בתוך העיר לא היו המרגלים של מלך ארם יכולין לבא שמא ירגישו בהם שהם מרגלים** אבל כשהם חוץ לעיר אפי' ירגישו בהם ויבינו כי מרגלים הם יכולים הם לומר למקום אחר אנו הולכים ומה שקרבנו פה אל הגורן בשביל הרגש גדול וקבוץ חיילות הנה פתח העיר תמהנו ופנינו מן הדרך לראות מה זה **והמרגלים הם הודיעו למלך ארם והוא צוה שלא להרוג שום אדם כי אם מלך ישראל לבדו שאם לא כן מה עלה בלבו שצוה שלא להרוג מישראל רק המלך לבדו אלא מרגלים היו לו ושמעו את מיכיהו** אומר ראיתי את כל ישראל נפוצים וגומר" (רש"י דברי הימים ב', י"ח, ט' ד"ה מלובשים בגדים).*

רש"י מאריך שלא כהרגלו להסביר מדוע דווקא קיום אסיפת המלוכה מחוץ לעיר בגורן, מאפשר למלך ארם לשלוח מרגלים ולרגל – "לפיכך כתיב בגורן שהיה מקום מרגלים לרגל אבל אם הועד בתוך העיר לא היו המרגלים של מלך ארם יכולין לבא שמא ירגישו בהם שהם מרגלים". מרגלים אלו הם שמודיעים לבן הדד מלך ארם את נבואת מיכיהו שרק מלך ישראל לבדו יהרג ומתוך כך מגיעה הוראתו המיוחדת לכל חילותיו להלחם רק על מלך ישראל לבדו ולא על שום אדם אחר.
אולם דווקא תיאור זה של מקום אסיפתם של אחאב ויהושפט בגורן שלכאורה נותן פיתרון להוראתו המיוחדת של בן הדד, מעלה קושיה גדולה פי כמה. הרי ברור היה לאחאב כי כל אספה שיעשה מחוץ לשומרון תהיה פתוחה גם לאוזני זרים. מדוע אם כן הוא יוצר מצב שמאפשר לריגול שכזה להתקיים? אם רוצים היינו לתרץ כי מיקומו של אחאב את אספת המלחמה מחוץ לעיר באה מתוך בטחונו בנצחונו ועל מנת להרפות את ידיהם של ארם, מיקום הכתוב את תיאור מקום האספה דווקא לקראת הבאתו של מיכיהו להינבא, אינו מאפשר להבין כך את מעשיו.

"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט עוֹד אִישׁ אֶחָד לִדְרוֹשׁ אֶת ה' מֵאֹתוֹ וַאֲנִי שְׂנֵאתִיהוּ כִּי אֵינֶנּוּ מִתְנַבֵּא עָלַי לְטוֹבָה כִּי כָל יָמָיו לְרָעָה הוּא מִיכָיְהוּ בֶן יִמְלָא וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אַל יֹאמַר הַמֶּלֶךְ כֵּן. וַיִּקְרָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל סָרִיס אֶחָד וַיֹּאמֶר מַהֵר מיכהו מִיכָיְהוּ בֶן יִמְלָא. וּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה יוֹשְׁבִים אִישׁ עַל כִּסְאוֹ מְלֻבָּשִׁים בְּגָדִים וְיֹשְׁבִים בְּגֹרֶן פֶּתַח שַׁעַר שֹׁמְרוֹן וְכָל הַנִּבְיאִים מִתְנַבְּאִים לִפְנֵיהֶם" (דברי הימים ב', י"ח, ז' – ט').

תיאור מקום ישיבתם של מלך ישראל ומלך יהודה מגיע דווקא לאחר שליחתו של מלך ישראל להביא את מיכיהו להינבא, זאת לאחר אמירתו המפורשת של מלך ישראל כי נבואתו של מיכיהו אליו אינה לטובה. ברור הוא שטובת ישראל וטובת המלחמה, במיוחד מתוך החשש לריגול מצד מלך ארם, מחייבת הייתה להימנע מלהביא את מיכיהו לכינוס הזה ולשומעו לאחר מכן בחדרי חדרים. אולם לא רק שאחאב אינו נמנע מלהביא את מיכיהו לפורום הפתוח הזה שנעשה מחוץ לעיר, אלא הכתוב מציג את הפורום הזה דווקא לקראת נבואתו זו של מיכיהו.

כיוון שברור הוא שלא הייתה לאחאב מטרה להפסיד במלחמה, אנו נזקקים להבין מה הייתה מטרתו בישיבה זו בגורן מחוץ לעיר ומדוע לא חשש כי ישיבה זו תשחק לידי מלך ארם למרות נבואתו הצפויה של מיכיהו.

תשובה על כך אנו מקבלים מביאור הגמרא בחולין את משמעות ישיבתם של מלך ישראל ומלך יהודה בגורן.

*"...ומלך ישראל ויהושפט מלך יהודה יושבים איש על כסאו מלובשים בגדים בגורן פתח שער שומרון (מלכים א', כ"ב), מאי גורן? אילימא גורן ממש, אטו שער שומרון גורן הוה? אלא **כי גורן** (כי גורן היו יושבים בחיבה ובריעות ובאגודה א' כסנהדרין שאין חושדין זה את זה – רש"י), דתנן: סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה, כדי שיהו רואין זה את זה (להיות שומעין איש את חבירו ומתווכחין זה עם זה עד שתצא הוראה כהלכה שאילו היו יושבין כשורה שלא בעגולה אין בני ראש השורה רואין בני סוף שורתו וכעגולה שלימה לא היו יושבין כדי שיהא מקום לצאת ולבא – רש"י)" (חולין ה', ע"א).*

מתוך שברור לגמרא כי אספת מלך ישראל ומלך יהודה לא בגורן ממש הייתה, מבארת הגמרא כי תיאור הכתוב את ישיבתם בפתח שער שומרון בגורן, באה לתאר כי ישבו "בחיבה ובריעות ובאגודה א' כסנהדרין שאין חושדין זה את זה".

על כוח מלכותו של אחאב להופיע חיבה, ריעות ואגודה אחת כבר עמדנו מכוח שייכותו אל כיפת השמים. מכוח אחדות זו ראינו כי לא היו דליטורין בעם ישראל[2496] בתקופה זו. כוח האחווה הזה הוא גם שמביא את אחאב לממש אותה אף עם בן הדד מלך ארם באמירתו – אָחִי הוּא [2497].

גם מצד בן הדד, עיון בהוראותיו במלחמתו הראשונה כנגד אחאב, מלמדת על אחווה סמויה אף מצידו, אל אחאב.

*"וַיֵּצְאוּ נַעֲרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת בָּרִאשֹׁנָה וַיִּשְׁלַח בֶּן הֲדַד וַיַּגִּידוּ לוֹ לֵאמֹר אֲנָשִׁים יָצְאוּ מִשֹּׁמְרוֹן. וַיֹּאמֶר אִם לְשָׁלוֹם יָצְאוּ תִּפְשׂוּם חַיִּים **וְאִם לְמִלְחָמָה יָצְאוּ חַיִּים תִּפְשׂוּם**" (מלכים א', כ', י"ז – י"ח).*

ברור שהוראה זו – "אִם לְשָׁלוֹם יָצְאוּ תִּפְשׂוּם חַיִּים וְאִם לְמִלְחָמָה יָצְאוּ חַיִּים תִּפְשׂוּם", היא מוזרה. באופן הישר, אם לשלום, תופסים חיים ואם למלחמה, הורגים! אולם בן הדד מורה לתפוס חיים גם את היוצאים למלחמה. הוראה זו מכוח אווירת כוחו של אחאב היא נובעת. עם כוח האחווה הזה מתכוון אחאב לפעול אף עתה במלחמתו השניה כנגד בן הדד על רמות גלעד.
בדרך ישיבתו בגורן מחוץ לשומרון, מחצין אחאב את עוצמת מלכותו - את כוח האחווה המאחד, אותו הוא יונק מנגיעתו שלו בכיפת השמים, אל סביבתו שמחוץ לשומרון – אל מלך ארם, במטרה לאזק את מלך ארם אל מעגל מלכותו. מתיאור ישיבה זו של אסיפת המלחמה לאחר קריאתו של אחאב להביא אליו את מיכיהו הנביא, אנו למדים כי אחאב בטוח לגמרי בכוח "גורנו" אף כנגד נבואתו של מיכיהו! מסקנה זו מחברת אותנו אל דרך פעולתו של בן הדד מלך ארם במלחמה.
גם אם היינו רוצים לקבל את ביאורו של רש"י כי הוראתו של מלך ארם להילחם רק על מלך ישראל, נובעת הייתה משמיעת המרגלים את נבואת מיכיהו, אין אנו יכולים לבארה כפשוטה. שהרי לכאורה לבן הדד אין כל צורך לממש את נבואת ה', אלא לנצח במלחמה כנגד ישראל. על כן גם אם היה מקום להתרכז במלך ישראל במעשה מלחמה, לא היה מקום מלהמנע לגמרי מלהילחם כנגד לוחמי ישראל ולו בחץ אחד! התכוונותו של מלך ארם באופן מוחלט לנבואת מיכיהו מלמדת כי מלך ארם **יותר משהוא פועל מתוך האינטרסים שלו כמלך ארם, הוא פועל מצד האינטרסים המופיעים בנבואת מיכיהו**! אכן רש"י לעיל שהבאנו מדברי הימים מכוון אל המסקנה הזו.

*"...הוא שצוה מלך ארם לחיילותיו (לקמן דברי הימים ב' פ' ל') **לא תלחמו את הקטן ואת הגדול כי אם את מלך ישראל לבדו לקיים דברי מיכיהו**..." (רש"י לעיל, דברי הימים ב', י"ח, ט' ד"ה מלובשים בגדים).*

אולם גם מסקנה זו אינה שלמה. אם אכן "נתפס" היה מלך ארם לקים את דברי מיכיהו בלבד, קיום אחאב את אספת המלחמה מחוץ לשער שומרון נשאר היה מעשה תמוה ואף אובדני לגביו. אף הדגש מאפייני אספה זו כגורן, לא הייתה לה משמעות מצד פעולתו של אחאב. אולם עתה לאחר שראינו כי תגובתו של מלך ארם מתוך חיבורו אל אספה זו אינה מנוהלת על פי האינטרסיים האישיים שלו, אנו נצרכים להקציץ עוד יותר את מסקנתנו ולומר כי אחאב במעשה פתיחת המלחמה באספת הגורן הזו מחוץ לעיר שומרון ממשיך את אותו מהלך אחווה אליו חיבר את בן הדד במלחמתו הראשונה. כהמשך לאותה אחווה מכוחה מקבל אחאב "חוצות בדמשק", מחבר אחאב עתה פעם נוספת את בן הדד בחיבוק הגורן, לקבל לידיו את רמות גלעד. פעולתו של בן הדד על פי המתווה שמתווה מיכיהו בנבואת פיתויו של אחאב, אינה מממשת רק את מתווה הנבואה המנבא את מותו של אחאב, אלא גם את המתווה שמתווה אחאב הפותח לאחאב את הפתח לרשת את רמות גלעד. כפי שבארנו לעייל, הוספת מיכיהו את החלק השני של נבואתו בדבר פיתויו של אחאב לעלות על רמות גלעד וליפול בה, יותר משהיא אינטרס נבואתו של מיכיהו, היא

[2496] בפרק "אחוות ישראל בתוכם ואל העמים, מכוח שכינת אָהֳלָה וְאָהֳלִיבָה" (עמ'_____).

[2497] "...וַיֹּאמֶר הַעוֹדֶנּוּ חַי אָחִי הוּא" (מלכים א', כ' ל"ב).

אינטרס רצונו של אחאב. בנבואת פיתוי זו מתגלה הרצון האלוהי כי אחאב ישלים את מלכותו בירושת רמות גלעד. בנבואת פיתוי זו מתגלה ההפרש שבין רצון ה' בשיתוף בית דינו לבין רצון ה' הקודם לשיתופו עם בית דינו. בהוראתו של בן הדד להילחם רק עם מלך ישראל על פי נבואת הפיתוי של מיכיהו הוא גם למעשה "משחק" לידי הגשמת רצון אלוהי הראשוני שהיא גם מגמתו הרצונית של אחאב להוריש לישראל את רמות גלעד. כך יוצא שישיבתו "כגורן" של אחאב מחוץ לעיר שומרון, הינה "רשת ציד" המרחיבה את מעגל האחווה לכלול בתוכה גם את בן הדד ובכך לאזוק אותו ברצון האלוהי המקורי וברצונו הבחירי של אחאב לקנות את מעלת רמות גלעד אל מלכות ישראל.

התבוננות בסוף מהלך המלחמה ובפרשת המלכת יהוא ברמות גלעד, מלמדות כי אף שאחאב נהרג במלחמת רמות גלעד, מקבלים ישראל לידיהם את מקום.

"וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה" – השגת אחאב לישראל את רמות גלעד

*"**וַתַּעֲלֶה** הַמִּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא וְהַמֶּלֶךְ הָיָה מָעֳמָד בַּמֶּרְכָּבָה נֹכַח אֲרָם וַיָּמָת בָּעֶרֶב וַיִּצַּק דַּם הַמַּכָּה אֶל חֵיק הָרָכֶב. **וַיַּעֲבֹר הָרִנָּה בַּמַּחֲנֶה** כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ לֵאמֹר אִישׁ אֶל עִירוֹ וְאִישׁ אֶל אַרְצוֹ. וַיָּמָת הַמֶּלֶךְ וַיָּבֹוא שֹׁמְרוֹן וַיִּקְבְּרוּ אֶת הַמֶּלֶךְ בְּשֹׁמְרוֹן" (מלכים א', כ"ב, ל"ה – ל"ז).*

אף שאחאב מת במלחמה זו, מסיים הכתוב אותה בלשון – "**וַתַּעֲלֶה** הַמִּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא" ואת הכינוס שלאחריה בלשון – "**וַיַּעֲבֹר הָרִנָּה בַּמַּחֲנֶה** כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ לֵאמֹר אִישׁ אֶל עִירוֹ וְאִישׁ אֶל אַרְצוֹ". אין ספק כי מצד הפשט לשון "וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה" היא לשון של ניצחון. כך גם לשון "רִנָּה" היא לשון שמחה והצלחה. גם הקריאה "אִישׁ אֶל עִירוֹ וְאִישׁ אֶל אַרְצוֹ" בהתבססות על קביעתו של אחאב לפני המלחמה – "הַיְדַעְתֶּם כִּי לָנוּ רָמֹת גִּלְעָד"[2498], משמעותה היא כי ישראל מצליחים לקבל בסופו של דבר שלטון על רמות גלעד.

אמנם רש"י על דברי הימים מסתיר את משמעות ההצלחה מלשון ה"וַתַּעֲלֶה" בבארו אותה במשמעות של סילוק.

"ותעל המלחמה - נסתלקה ולא הוזק א' מישראל כי אם מלך ישראל לבדו...". (רש"י דברי הימים ב', י"ח, ל"ד ד"ה ותעל המלחמה).

גם את לשון הרינה מטה רש"י למשמעות של "צעקה". כך בביאורו את תפילת שלמה לה'.

*"וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ ה' אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה... - **זו צעקה כמו** (מלכים א', כ"ב) **ותעבר הרנה במחנה**" (דברי הימים ב', ו', י"ט ורש"י ד"ה לשמוע אל הרנה).*

הגמרא מרחיקה לכת עוד יותר מכך ומיחסת את משמעות השמחה שבלשון ה"רינה" כלפי מותו של אחאב – באבוד רשעים רינה.

"ויעבר הרנה במחנה (מלכים א', כ"ב) - אמר רבי אחא בר חנינא: (משלי י"א) באבד רשעים רנה - מדלא כתיב רנה משמע הרינה המיוחדת שהיתה עתידה לבא, שכבר הוזכרה - והיכן הוזכרה? באבוד רשעים רנה - והיה העולם מצפה מתי תבא הרנה - אימתי? באחאב, וכשנהרג - עברה והוזכרה הרנה בפי הכל" (סנהדרין ל"ט, ע"ב ורש"י ד"ה ויעבר הרנה).

אולם, כל אלו אינם יכולים להוציא מן הפשט המקורי של מהלך הפסוקים המרמז כי למרות מותו של אחאב, **מלחמת רמות גלעד מצליחה להגיע אל יעדה**[2499]!

כך עולה בברור גם מפרשת המלכת יהוא ברמות גלעד.

[2498] מלכים א', כ"ב, ג'.

[2499] כך מבאר המלב"ים במלכים בשם ה"אברבנאל".
"ותעלה...ורי"א פי' שהמלחמה עלתה עד למעלה **כי היה יד ישראל תקיפה ועולה במלחמה** ולא ידעו מהכאת אחאב עד שמת ואז ויעבור הרינה" (מלבי"ם מלכים א', כ"ב, ל"ה)

כך הוא המקור ב"אברבנאל".

"...וכן היה **שעלתה עד למעלה המלחמה ביום ההוא ובני ישראל מנשרים קלו מאריות גברו**, כי היה המלך אחאב מעמד במרכבה נכח ארם כל היום ההוא...(פסוק ל"ו) ולכן עברה הרנה, רצה לומר קול הכרוז במחנה שלא ילחמו עוד...**אבל אולי היו הם המכים באויביהם, אחרי שהיה בידם לעלות מהמלחמה כרצונם** ולא יבואם עליהם רעה מהאויבים". (אברבנאל על מלכים א', כ"ב ל"ה – ל"ו דף תר"א)

סוף פרק ח׳ במלכים ב׳, מביא את פרשת מלחמתם של יורם בן אחאב ואחזיהו בין יהורם מלך יהודה כנגד חזהאל מלך ארם ברמות גלעד.

״בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְיוֹרָם בֶּן אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מָלַךְ אֲחַזְיָהוּ בֶן יְהוֹרָם מֶלֶךְ יְהוּדָה...וַיֵּלֶךְ אֶת יוֹרָם בֶּן אַחְאָב לַמִּלְחָמָה עִם חֲזָהאֵל מֶלֶךְ אֲרָם בְּרָמֹת גִּלְעָד וַיַּכּוּ אֲרַמִּים אֶת יוֹרָם״ (מלכים ב׳, ח׳, כ״ה – כ״ח).

מתיאור זה של הכתוב לא ברור למי מהם שייכת רמות גלעד.

אולם ממשיכתו שם את יהוא למלך על ישראל, משמע כי של ישראל היא.

״וֶאֱלִישָׁע הַנָּבִיא קָרָא לְאַחַד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים וַיֹּאמֶר לוֹ חֲגֹר מָתְנֶיךָ וְקַח פַּךְ הַשֶּׁמֶן הַזֶּה בְּיָדֶךָ וְלֵךְ רָמֹת גִּלְעָד. וּבָאתָ שָׁמָּה וּרְאֵה שָׁם יֵהוּא בֶן יְהוֹשָׁפָט בֶּן נִמְשִׁי וּבָאתָ וַהֲקֵמֹתוֹ מִתּוֹךְ אֶחָיו **וְהֵבֵיאתָ אֹתוֹ חֶדֶר בְּחֶדֶר**. וְלָקַחְתָּ פַּךְ הַשֶּׁמֶן וְיָצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר ה׳ מָשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל יִשְׂרָאֵל וּפָתַחְתָּ הַדֶּלֶת וְנַסְתָּה וְלֹא תְחַכֶּה...וַיָּקָם **וַיָּבֹא הַבַּיְתָה** וַיִּצֹק הַשֶּׁמֶן אֶל רֹאשׁוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל עַם ה׳ אֶל יִשְׂרָאֵל...וַיֵּהוּא יָצָא אֶל עַבְדֵי אֲדֹנָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הֲשָׁלוֹם מַדּוּעַ בָּא הַמְשֻׁגָּע הַזֶּה אֵלֶיךָ...וַיֹּאמֶר כָּזֹאת וְכָזֹאת אָמַר אֵלַי לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה׳ מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל יִשְׂרָאֵל. וַיְמַהֲרוּ וַיִּקְחוּ אִישׁ בִּגְדּוֹ וַיָּשִׂימוּ תַּחְתָּיו **אֶל גֶּרֶם הַמַּעֲלוֹת** וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ מָלַךְ יֵהוּא. וַיִּתְקַשֵּׁר יֵהוּא בֶּן יְהוֹשָׁפָט בֶּן נִמְשִׁי אֶל יוֹרָם **וְיוֹרָם הָיָה שֹׁמֵר בְּרָמֹת גִּלְעָד הוּא וְכָל יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי חֲזָאֵל מֶלֶךְ אֲרָם**....וַיֹּאמֶר יֵהוּא אִם יֵשׁ נַפְשְׁכֶם (שאמלוך – רש״י) **אַל יֵצֵא פָלִיט מִן הָעִיר** (**מן רמות גלעד** – רש״י) לָלֶכֶת לגיד לְהַגִּיד בְּיִזְרְעֶאל״ (מלכים ב׳, ט׳, א׳ – ט״ו).

משיכתו של יהוא ברמות גלעד ״חֶדֶר בְּחֶדֶר״, המלכתו שם על ״גֶּרֶם הַמַּעֲלוֹת״, תיאור שמירתו של יורם בְּרָמֹת גִּלְעָד מִפְּנֵי חֲזָאֵל מֶלֶךְ אֲרָם והוראתו של יהוא לאנשיו ״אַל יֵצֵא פָלִיט מִן הָעִיר (מן רמות גלעד – רש״י) לָלֶכֶת לגיד לְהַגִּיד בְּיִזְרְעֶאל״ על דבר משיחתו למלך, מלמדים כולם כי ישראל הם אלו הנמצאים בתוך רמות גלעד והארמים הם אלו שמבחוץ מנסים להילחם עליה[2500]. ההתייחסות הקודמת היחידה לרמות גלעד ממנה אנו יכולים להסיק את כיבושם של ישראל את המקום, היא מלחמתו של אחאב על רמות גלעד. מכאן יש לנו להסיק כפי העולה מלשון ״וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה״ ומלשון ״וַיַּעֲבֹר הָרְנָה״ המסיימים את מלחמתו של אחאב, כי בסופה של מלחמת אחאב כנגד בן הדד, משיגים ישראל את רמות גלעד. אולם הכתוב מצניע הישג זה בתוך תוצאת מותו של אחאב.

מסקנה זו מביאה למסקנה נוספת מדהימה עוד יותר. כיוון שסופה של מלחמה זו היא בנצחון ישראל וקבלתם לידם את רמות גלעד, הרי בהוראתו של בן הדד מלך ארם לאנשיו להילחם אך ורק עם מלך ישראל ואפילו לא כנגד לוחמי ישראל הפשוטים[2501], **הוא למעשה חורץ בידיו את גורל**

[2500] אכן מן העובדות הללו מכריח הרד״ק כי רמות גלעד נכבשה על ידי ישראל. אמנם אין הוא מייחס כיבוש זה למלחמתו של אחאב על רמות גלעד, אלא ליורם בנו, אף שהכתוב אינו מזכיר לפני כן כל מלחמה על רמות גלעד מעבר למלחמתו של אחאב עליה.

ולך רמות גלעד - והלא רמות גלעד היתה ביד מלך ארם ואחאב שהלך לקחת אותה מידו מת במלחמה ההיא ולא ראינו אחר כן שלקחה מלך ישראל מידו וא״ת במתנה היו ישראל לפני רמות גלעד שהיו חושבין לקחתה ומלך ארם היה בעיר וישראל בחוץ ושם הוכה מלך ישראל והלך לו להתרפא ביזרעאל והניח מחנהו שם ואמר אלישע לזה הנביא שילך שם למחנה ישראל שהיה ברמות גלעד וימשח שם את יהוא זה לא יתכן כי ידמה כי בתוך העיר היו ישראל שהרי אמר והבאת אותו חדר בחדר ואומר ויבא הביתה ואומר אל גרם המעלות ואומר אל יצא פליט מן העיר ללכת לגיד ביזרעאל מכל אלו הפסוקים **נראה כי ישראל היו בעיר וארם מבחוץ** אם כן נאמר מלך ישראל לקחה מיד מלך ארם או **יהואחז או יהורם** וחזאל בא אחר כן להלחם בה והלך שם מלך ישראל עם מחנהו״ (רד״ק מלכים ב׳, ט׳, א׳ ד״ה ולך רמות גלעד).

לעומת הרד״ק, הרלב״ג אף שגם הוא מעלה את האפשרות כי ישראל כבשו את רמות גלעד לאחר מות אחאב, מביא גם את האפשרות כי כבר במות אחאב נכבש המקום כיוון שהצליחו ישראל במלחמה, אף שאחאב עצמו נהרג.

״ולך רמות גלעד - ידמה שלקחוה מיד מלך ארם אחרי מות אחאב **או בעת מות אחאב כי אז הצליחו ישראל במלחמה** אלא שכבר מת אחאב והנה היה בזה העת חיל ישראל שם״ (רלב״ג שם, מלכים ב׳, ט׳, א׳ ד״ה ולך רמות גלעד).

[2501] כפי שהסקנו מלשון - וְאִישׁ מָשַׁךְ בַּקֶּשֶׁת לְתֻמּוֹ וַיַּכֶּה אֶת מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בֵּין הַדְּבָקִים וּבֵין הַשִּׁרְיָן״ (מלכים א׳, כ״ב, ל״ד).

ממסקנת הירושלמי מכך כי לא מת מישראל אלא אחאב בלבד.

״את מוצא בשעה שיצאו ישראל למלחמה **לא מת מכולם אלא אחאב מלך ישראל בלבד והדא היא דכתיב ואיש משך בקשת לתומו** ויך את מלך ישר׳ בין הדבקים ובין השיריין...״ (ירושלמי סנהדרין פרק י״א ה״ה).

כפי מסקנת הרלב״ג כי מושך הקשת לא התכוון להכות שום אדם

״ואיש משך בקשת לתמו - **ר״ל שלא היה מתכוין להכו׳ שום אדם**...״ (רלב״ג מלכים א׳, כ״ב, ל״ד ד״ה ואיש משך בקשת לתמו)

ומהגעתו של רש״י למסקנה בדברי הימים כי מושך הקשת אינו לוחם מלוחמי ארם אלא מלוחמי ישראל עצמם.

המלחמה לנצחונם של ישראל לקבל לידיהם את רמות גלעד. בעוד לוחמי מלך ארם מנועים מכל פעולת מלחמה כלפי לוחמי ישראל, אנו חייבים לומר מתוך נצחונם של ישראל, כי לוחמי ישראל אינם נמנעים מלהלחם כנגד לוחמי ארם ולהרוג בהם. מסקנה זו מהפכת לגמרי את משמעות גילוי המרגלים את נבואתו של מיכיהו אל מלך ארם וממילא גם את משמעות הושבתו של מלך ישראל את "ישיבת המלחמה" כגורן בפתח העיר שומרון מחוץ. קביעתו של רש"י שהבאנו לעיל "שצוה מלך ארם לחיילותיו לא תלחמו את הקטן ואת הגדול כי אם את מלך ישראל לבדו **לקיים דברי מיכיהו**..."[2502], מתבארת עתה כהתדבקות מלך ארם לקיים נבואה זו אף כנגד האינטרסים הברורים של עמו! מתוך כך גם מתהפכת לחלוטין משמעות ומטרת קביעת מלך ישראל את אסיפת המלחמה "כגורן" בפתח שער שומרון מבחוץ. בקיומה מחוץ לשומרון, מאזק מלך ישראל את מלך ארם אף הוא באסיפת גורן זו לחברו **אף כנגד רצונו** בחיבה, ברעות ובאגודה האחת[2503] שיוצר אחאב מכוח נגיעתו בשכינת אהלת השמים לממש את חזון מיכיהו, לא רק מצד הערוץ הנבואי אותו משתדל מיכיהו לממש בכל כוחו[2504] אלא כפי שהזכרנו לעיל, גם מצד רצון ה' הקודם לרצונו בקרב בית דינו, לממש את חזון אחוותו של יעקב עם לבן בגלעד, דרך מלכותו של אחאב. אף מיכיהו, בקריאתו – "שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם"[2505], הוא משרת לא רק את רצון הממד הנבואי להביא למותו של אחאב, אלא אף את מגמת אחאב (הנוגדת את רצונו) שהוא פועל בישיבת הגורן מחוץ לשומרון, לשתף את עמי הגויים כולם בירושתו את רמות גלעד. "איומו" של מיכיהו "אִם שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא דִבֶּר ה' בִּי"[2506] שנועד לקיים את הממד הדיני של המציאות ממנו נגזר אחאב כרשע, מצליח למנוע את שובו של אחאב בשלום, אולם לא רק שאין הוא מונע את השלמת מלכותו לקבל לידיה את רמות גלעד, אלא מצטרף להעצמת מעשה ה"גורן בכדי לממשה.
מכוח חיבור האחווה הזה הנכפה על בן הדד בכיבוש מקומו הוא בהר הגלעד מבצבצת ועולה אף הקינה על מות אחאב **כקינת בן הדד עצמו עליו**.

*"...וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקְרוּ וְסָפְדוּ עָלָיו כְּמִסְפֵּד עַל הַיָּחִיד וְהָמֵר עָלָיו כְּהָמֵר עַל הַבְּכוֹר. בַּיּוֹם הַהוּא יִגְדַּל הַמִּסְפֵּד בִּירוּשָׁלַם **כְּמִסְפַּד הֲדַדְ רִמּוֹן** בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן" (זכריה י"ב, י – י"א).*

קינה זו על היחיד המיוחסת להריגת משיח בן יוסף, מושוות בכתוב למספד אחר - מִסְפַּד הֲדַדְ רִמּוֹן. מספד זה מתורגם להתייחס למותו של אחאב במלחמת רמות גלעד.

*"כמספד הדדרמון בבקעת מגדון - אין ענין הדדרימון בבקע' מגדון אלא שני מספדות הן כמספדא דאחאב בר עמרי **דקטל יתיה** הדדרמון בר טברימון ברמות גלעד שנאמר (מלכים א', כ"ב) **ותעבור הרנה במחנה והוא הספד** וכמספדא דיאשיהו בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידון שנאמר (דברי הימים ב', ל"ה) ויקונן שם ירמיהו וגו' ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם וגו'" (רש"י שם, זכריה י"ב, י"א, י"א).*

את קיום ההספד על אחאב במותו לומדים חז"ל מלשון הכתוב - "וַיַּעֲבֹר **הָרִנָּה** בַּמַּחֲנֶה"[2507] המבוארת בלשון הספד – "ותעבור הרנה במחנה והוא הספד". פשט הכתוב בזכריה מייחס הספד זה להדד רמון, הוא בן הדד – "כְּמִסְפַּד הֲדַדְ רִמּוֹן". מכאן יוצאת מסקנה בלתי נתפסת, כי המספיד את מותו של אחאב הוא לא אחר מאשר אויבו במלחמה – בן הדד! לא רק שבן הדד מנהל את המלחמה באופן הנוגד את דרכי המלחמה בלא שיירה ולו חץ אחד כלפי לוחמי ישראל, לא רק שהוא בניגוד לאינטרס של עמו גורם בכך בידיים לאיבוד רמות גלעד לישראל, אלא הוא זה שמספיד את אחאב לאחר המלחמה על מותו, מספד המחובר אל הוויית משיחיות יוסף. כל זאת מבואר מכוח ישיבת הגורן של אחאב, שבקביעתה מחוץ לשומרון על פתח העיר מחברת ב"שִׁמְעוּ ה"עַמִּים כֻּלָּם"[2508] את מלך ארם אל אחוות הגורן, אל אחוות יעקב ולבן בברית הַגַּלְעֵד שבגִּלְעָד ומשם עד אחוות דור הפלגה מקור הווייתו של מלך ארם, להופיע את משיחיות מלכות אחאב

"ואיש משך בקשת - **איש ישראל מתכוין לירות במחנה ארם** ובלא כוונתו: ויך - החץ את המלך ישראל" (רש"י דברי הימים ב', י"ח, ל"ג).

[2502] רש"י דברי הימים ב', י"ח, ט' ד"ה מלובשים בגדים.

[2503] כפי ביאור הגמרא שהבאנו לעיל על ישיבת ה"גורן" של אחאב - "ומלך ישראל ויהושפט מלך יהודה יושבים איש על כסאו מלובשים בגדים בגורן פתח שער שומרון (מלכים א', כ"ב), מאי גורן? אילימא גורן ממש, אטו שער שומרון גורן הוה? אלא **כי גורן** - **כי גורן היו יושבים בחיבה וברעות ובאגודה א' כסנהדרין שאין חושדין זה את זה**" (חולין ה', ע"א ורש"י ד"ה כי גורן).

[2504] כפי שלמדנו מלעיל מאמירתו האולטימטיבית – "וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ אִם שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא דִבֶּר יְקֹוָק בִּי" (מלכים א', כ"ב, כ"ח).

[2505] מלכים א', כ"ב, כ"ח.

[2506] דברי הימים ב י"ח, כ"ז.

[2507] מלכים א', כ"ב, ל"ו.

[2508] "וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ אִם שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא דִבֶּר ה' בִּי וַיֹּאמֶר **שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם**" (מלכים א', כ"ב, כ"ח).

במלחמת רמות גלעד[2509]. כפי משיכתה של עוצמת ה"לגימה" שבירובעם להשרות שכינה על הנביא הזקן על אף היותו נביא בעל[2510], להפוך אותו להיות חברו של עידו[2511], שופר לנבואתו על הרס מזבחות הבעל[2512] ולהיקבר עימו בקבורתו[2513], כך עוצמת האחווה שבאחאב מכוח אהלת כיפת השמים, מביאה את בן הדד להיות שותף עימו בקיום משיחיות מלכותו.

אמנם מתוך התייחסותם של חז"ל למלחמת רמות גלעד יותר מן הצד הנבואי הדיני, מופיע בן הדד כאויבו המר למלכותו של אחאב ולא חלק ממימוש מלכות ישראל ברמות גלעד. על כן מתורגם על ידם "מְסִפַּד הֲדַדְ רִמּוֹן" כ – "כמספדא דאחאב בר עמרי **דקטל יתיה** הדדרמון בר טברימון ברמות גלעד" - מספד על אחאב **שהרג אותו** הדדרמון בן טברימון.

הבנת איזוקם הן של בן הדד מלך ארם והן של הנביא מיכיהו במהלך ישיבת ה"גורן" של אחאב מחוץ לעיר שומרון, מקדמת אותנו להבנה אדירה נוספת ביחס לשותפות אחאב עצמו בתהליך המביא מצד אחד למימוש מלכות ישראל את הוויית האחווה שבין יעקב ולבן הארמי ברמות גלעד, אולם מצד שני גם למותו האישי של אחאב.

מסירת נפשו של אחאב למימוש משיחיות ישראל ברמות גלעד

אם עד עתה עמדנו על מטרותיו הגלובאליות של מעשה ישיבת הגורן מתוך הקושי לראות את ההגיון במעשה ישיבה זה מחוץ לעיר קבל עם ועדה הנוגד את ההגיון המלחמתי, הרי ההבנה כי מעשה זה מכוון באופן יזום על ידי אחאב, מעלים למולינו את המחיר העצום ומסירות הנפש העצומה לה היה מוכן אחאב, בכדי לממש את מגמת מלכותו – לי גלעד[2514]. כפי שהזכרנו, אין ספק כי לאחאב הייתה ברורה הסכנה שבישיבת גורן זו מחוץ לשערי שומרון. אם ברמה הערכית המוחלטת מחוייבת הייתה ישיבת גורן זה בכדי לאזק אל תוך מהלך ירושת ישראל את מגמת האחווה שבין יעקב ולבן את בן הדד באחוות הגורן, הרי ברמת המעשה הגלוי, יודע אחאב כי מעשה זה חושף אותו לריגולו של מלך ארם וממילא אותו לסכנת מיתה.

על כך אכן עומד אחאב בהצעתו ליהושפט את הצעת ההתחפשות

*"וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט הִתְחַפֵּשׂ וָבוֹא בַּמִּלְחָמָה... - פתרון צריך אני להתנכר ולהתחפש בבגדים אחרים שלא יכירוני שאני מלך ישראל **כי חשש לדברי מיכיהו** שאמר לו אם שוב תשוב בשלום וגו' ואמר ליהושפט אני רוצה להשתנות עצמי ולבוא במלחמה **שיש לי לחוש שמא שמעו ארמים מה שאמר מיכיהו אם שוב תשוב בשלום ולא יסבו להלחם כי אם עלי**" (דברי הימים ב', י"ח, כ"ט ורש"י ד"ה התחפש ובא).*

דיוק בדברי רש"י מראה כי חששו של המלך אחאב אינו רק פרקטי מצד שהארמים שמעו את דברי מיכיהו על כך שלא ישוב מן המלחמה, אלא גם לעצם דברי נבואתו של מיכיהו. אולם, למרות שהוא יודע כי בישיבת הגורן הוא מקל על מימוש נבואת מיכיהו בנתינתו למרגלי בן הדד אפשרות להיחשף לה וממילא להתאמץ לקיימה, לא נמנע אחאב מן המהלך הזה. המסקנה מתוך כך היא מדהימה. **אחאב באופן יזום מוסר את נפשו לאפשרות מיתה על מנת לממש את חזון מלכותו** – הוא חזון ברית הגִּלְעֵד שבין יעקב ללבן, להנביא אחווה בין השליטה העצמית בהוויית רום השמים (לבן) לבין מגמת המימוש בגוף ובארץ (יעקב), הנושקים שניהם על גבול ארץ ישראל ברמות גלעד[2515].

את עליית המדרגה הזו בדרך פעולתו של אחאב להביא עצמו לסיכון חיים לשם מימוש הוויית מלכותו יש לתלות במעבר שהוא יוצר מ"חוצות דמשק" דרך תפיסתו את כרם נבות היזרעאלי אל

[2509] כפי שבארנו בפרק "אחוות אחאב ובן הדד מכוח אחוותם של דור הפלגה, מעבר לכוחה של הנבואה" (עמ'____).

[2510] מכוחה של לגימה - "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: גדולה לגימה (אכילה שמאכילין אורחים – רש"י)...**ומשרה שכינה על נביאי הבעל - מחבירו של עדו הנביא**, דכתיב (מלכים א', י"ג) ויהי הם ישבים אל השלחן ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו" (סנהדרין ק"ג, ע"ב - ק"ד ע"א).

[2511] "ומשרה שכינה על נביאי הבעל - **מחבירו** של עדו הנביא" (סנהדרין שם, ק"ד ע"א)

[2512] "כִּי הָיֹה יִהְיֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר קָרָא בִּדְבַר ה' עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית אֵל וְעַל כָּל בָּתֵּי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר בְּעָרֵי שֹׁמְרוֹן" (מלכים א', י"ג, ל"ב).

[2513] "וַיְהִי אַחֲרֵי קָבְרוֹ אֹתוֹ וַיֹּאמֶר אֶל בָּנָיו לֵאמֹר בְּמוֹתִי וּקְבַרְתֶּם אֹתִי בַּקֶּבֶר אֲשֶׁר אִישׁ הָאֱלֹהִים קָבוּר בּוֹ אֵצֶל עַצְמֹתָיו הַנִּיחוּ אֶת עַצְמֹתָי" (מלכים א', י"ג, ל"א).

[2514] לי גלעד - זה אחאב שנפל ברמות גלעד" (סנהדרין ק"ד, ע"ב).

[2515] מעשה התחפשותו של אחאב, גם אם נבארו כפשוטו, אינו מוריד מן המעשה האצילי שבכינוס הגורן מחוץ לשומרון, מעצם הסיכון שלוקח אחאב על עצמו, בחשיפת נבואת מיכיהו אל בן הדד, שאמנם מעשה ההתחפשות יכול לצמצמו, אך לא לבטלו.

רמות גלעד. רצונו של אחאב להגיע לשליטה בהווייית אהלת השמים גם ברמה העצמית הרצונית הבחירית, מחייבת אותו לבצע את הקשר הזה לרום השמים דרך הערוץ הבחירי. מתוך קיומה הבסיסי של "אהלת השמים" מחוץ לטווח עצמיותו של האדם, רק מעשה של מסירת נפש, יכול לגשר על ההפרש הזה. את זאת עושה אחאב ביציאתו למלחמה למרות נבואת מיכיהו ולמרות שנאמרה במרחב הפתוח. בכך מצליח אחאב להביא לשליטת האדם על כוח ה"אהלה" גם ברמה של הרצון החופשי של האדם.

ערוב זה של הרצון החופשי של האדם בשליטה על רום השמים, הוא שמביא לאחאב את היכולת להרחיב הרחבה נוספת את כוחו – לעמוד איתן מול ארם עד לסופה של המלחמה.

"וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא וְהַמֶּלֶךְ הָיָה מָעֳמָד בַּמֶּרְכָּבָה נֹכַח אֲרָם... - מתחזק ועומד כדי שלא יכירו ישראל במכתו ויברחו ותחלת נפילה ניסה" (מלכים א', כ"ב, ל"ה ורש"י ד"ה מעמד במרכבה).

מסירות הנפש הזו המונעת מכוח רצונו האישי של אחאב, גוברת על נבואת מיכיהו כי ישראל עתידין להיות נפוצים על ההרים[2516].

"וַיֹּאמֶר רָאִיתִי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל נְפֹצִים אֶל הֶהָרִים כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה" (מלכים א', כ"ב, י"ז).

מכוח עמידה זו, ישראל לא רק שאינם נסים אלא מורישים את רמות גלעד, כפי שהבאנו לעיל. רק פעולה עצמית זו של אחאב כנגד דברי הנבואה, להיות מועמד במרכבה למרות פציעות המוות שלו, יכולה להעמיד לישראל את רמות גלעד שאף היא בנויה על יכולת כוח הווייתו העצמית של האדם לממש את שכינת רום השמים.

על מסירות הנפש הזו והעוצמה העצמית הזו שבאחאב, בנוייה משיחיות מלכותו.

*"תנו רבנן: כשמתו בניו של רבי ישמעאל נכנסו ארבעה זקנים לנחמו: רבי טרפון, ורבי יוסי הגלילי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי עקיבא...נענה רבי עקיבא ואמר: בַּיּוֹם הַהוּא יִגְדַּל הַמִּסְפֵּד בִּירוּשָׁלַם כְּמִסְפַּד הֲדַד רִמּוֹן בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן (זכריה י"ב, י"א). ואמר רב יוסף: אלמלא תרגומיה דהאי קרא לא הוה ידענא מאי קאמר: **בעידנא ההוא יסגי מספדא בירושלים כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדדרמון בר טברימון**, וכמספד דיאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו והלא דברים קל וחומר: ומה אחאב מלך ישראל, שלא עשה אלא דבר אחד טוב, דכתיב והמלך היה מעמד במרכבה נכח ארם (מלכים א' כ"ב) - כך, בניו של רבי ישמעאל - על אחת כמה וכמה" (מועד קטן כ"ח, ע"ב).*

את המספד הגדול שסופדים ישראל לאחאב, תולה רבי עקיבא על הדבר האחד הטוב שעשה – שהיה מועמד במרכבה נוכח ארם על עת המלחמה. במספד זה רואים חז"ל את ה"אב טיפוס" להספד שעתיד להיות על משיח בין יוסף. כך המקור בזכריה.

*"וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֲבַקֵּשׁ לְהַשְׁמִיד אֶת כָּל הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל יְרוּשָׁלָם. וְשָׁפַכְתִּי עַל בֵּית דָּוִיד וְעַל יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ וְסָפְדוּ עָלָיו כְּמִסְפֵּד עַל הַיָּחִיד וְהָמֵר עָלָיו כְּהָמֵר עַל הַבְּכוֹר. בַּיּוֹם הַהוּא יִגְדַּל הַמִּסְפֵּד בִּירוּשָׁלַם **כְּמִסְפַּד הֲדַד רִמּוֹן** בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן. וְסָפְדָה הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד..." (זכריה י"ב, ט' – י"ב).*

הגמרא בסוכה מייחסת את ההספד הזה שבמלחמת גוג ומגוג להריגת משיח בן יוסף.

*"וספדה הארץ משפחות משפחות לבד (**ומתנבא לעתיד שיספדו על משיח בן יוסף שנהרג במלחמת גוג ומגוג** – רש"י)...הא הספידא מאי עבידתיה? פליגי בה רבי דוסא ורבנן. חד אמר: **על משיח בן יוסף שנהרג**, וחד אמר: על יצר הרע שנהרג...למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג - היינו דכתיב (זכריה י"ב) והביטו אלי את אשר דקרו (יסתכלו בהרוג שלפניהם – רש"י) וספדו עליו כמספד על היחיד (כאדם המספיד על בן יחיד שהיה לו ומת – רש"י)" (סוכה נ"ב, ע"א).*

[2516] זאת לאחר שנבואה קודמת של מיכיהו – "יַעַן שְׂחַקְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מְיֻד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ **וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ**" (מלכים א', כ', מ"ב), אף היא אינה מתקיימת על ישראל, בזכות טיפת דמו של מיכיהו. כך מבאר רש"י על נבואתו הנוספת של מיכיהו בשער שומרון, כי רק אחאב לבדו ימות במלחמה.
"לא אדונים לאלה - אתה לבדך תמות במלחמה...**ואף על פי שנאמר ועמך תחת עמו** (לעיל מלכים א', כ', מ"ב) **טיפה שיצאה מאותו צדיק מיכיהו שהכהו חברו הכה ופצוע היתה כפרה על כל ישראל** כך מפורש באגדה" (רש"י מלכים א', כ"ב, י"ז).

ברור שהשוואה זו של הכתוב את ההספד על משיח בן יוסף לבין ההספד על מות אחאב, אינה השוואה כמותית. השוואה שכזו תתכן רק אם גרעין הספדו של אחאב הוא כהספדו של משיח בן יוסף[2517].

חבירת ההשגחה האלוהית לממש את הוויית הגלעד שבמלכות אחאב מתוך נגיעת דורשי הרשומות בעומק מגמת התורה עצמה וברצון האלוהי עצמו שלפני התחברותו אל בית דינו, זיהוי המאמץ שעושה בן הדד לקיים את נבואת מיכיהו גם מצד מימוש מלכותו של אחאב על רמות גלעד ומסירות הנפש שנגלית באחאב לממש מלכות זו אף במחיר חייו, מחברים אותנו אל הפן המשיחי שבמלחמת אחאב על רמות גלעד המרומזת בנבואת זכריה.. כאן אנו חוזרים אל הרינה העוברת במחנה עם סיום המלחמה.

"וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא...וַיַּעֲבֹר הָרִנָּה בַּמַּחֲנֶה כְּבֹא הַשָּׁמֶשׁ לֵאמֹר אִישׁ אֶל עִירוֹ וְאִישׁ אֶל אַרְצוֹ" (מלכים א', כ"ב, ל"ה – ל"ו).

הגמרא בסנהדרין כפי שהזכרנו לעיל, מטה את הרינה מלהתייחס למלחמה, להתייחס אל מותו של אחאב. את המקור לרינה הזו היא מביאה מדברי הכתוב במשלי – "בַּאֲבֹד רְשָׁעִים רִנָּה".

"ויעבר הרנה במחנה (מלכים א', כ"ב) - אמר רבי אחא בר חנינא: בַּאֲבֹד רְשָׁעִים רִנָּה (משלי י"א, י') - באבוד אחאב בן עמרי רנה" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).

עד כדי כך מחברים חז"ל בין הרינה על מותו של אחאב לבין הרינה שבאיבוד הרשעים, שאת ציון הרינה שבמותו של אחאב ב"האי" הידיעה - ו"וַיַּעֲבֹר הָרִנָּה", הם מבארים מצד התייחסותה לרינה הידועה שבאיבוד הרשעים, שלה היה מצפה העולם מתי תבוא, והגיעה במותו של אחאב!

*"ויעבר הרנה - מדלא כתיב רנה **משמע הרינה המיוחדת שהיתה עתידה לבא**, שכבר הוזכרה - והיכן הוזכרה? באבוד רשעים רנה - והיה העולם מצפה מתי תבא הרנה - איבודו של אחאב, וכשנהרג - עברה והוזכרה הרנה בפי הכל" (רש"י סנהדרין ל"ט, ע"ב).*

אין ספק, כי דיבוק מהותי שכזה את תיאור הרינה שבאיבוד הרשעים אל מותו של אחאב, בתפיסתו הפשטנית יוצא לגמרי מגבולות ההגיון. במיוחד שאנו לוקחים בחשבון את מצבו של אחאב שכיבד את התורה[2518], שההנה תלמידי חכמים מנכסיו[2519], שהיה שקול, וקשה היה להענישו[2520], את עובדת חזרתו בתשובה לאחר נבואת אליהו[2521] אליו על כרם נבות ואת תיאור הספדו הענק המושווה להספד על משיח בן יוסף, שגם אם נצמצם אותו לעבדיו ואוהביו[2522], הוא מותיר ספק בכך שמכל הרשעים בעולם, דווקא על מותו מכוון קביעת הכתוב – "בַּאֲבֹד רְשָׁעִים רִנָּה". אמנם, אם אנו "מחזירים" את "הָרִנָּה" שבאחאב אל מקורה, להתייחס אל המלחמה ומתוך כך לראות את הנצחון המתקיים בה, הרי "האי" הידיעה מחברת אותנו אל הרינה הידועה. השוואת ההספד על משיח בן יוסף אל הספדו של אחאב, מלמדת שהרינה הידועה הזו מתייחסת להיגלות משיחיות בן יוסף. אולם, אם בתיאור הנביא זכריה מובלט מעשה ההספד בה[2523], הרי במלחמת

[2517] גרעין הווייתו אך לא אופן גילויה. כך מחלק תו"ס בין הצדיקים שרננו במותו לבין עבדיו ואוהביו שהספידו אותו. "ת"ר: וכבוד עשו לו במותו - זה חזקיה מלך יהודה, שיצאו לפניו שלשים וששה אלף חלוצי כתף, דברי ר' יהודה; א"ל ר' נחמיה: והלא לפני אחאב עשו כן... - שעשו לו הספד גדול כדאמרינן במגילה (דף ג. ושם) כמספד הדרימון בן טברימון כדמתרגמינן כמספד אחאב בן עמרי דקטיל יתיה הדרימון בן טברימון ובמלחמה היה שהיו שם עם רב וכולן ספדו עליו ואף על גב דכתיב (מלכים א', כ"ב) ויעבור הרינה במחנה ואמרינן (סנהדרין דף ל"ט, ע"ב) באבוד רשעים רינה **באבוד אחאב בן עמרי רינה היינו לצדיקים שבדור אבל עבדיו ואוהביו היו מספידין אותו**" (בבא קמא י"ז, ע"א ותוספות ד"ה והלא לפני אחאב עשו כן).

[2518] "אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושתים שנה - מפני שכיבד את התורה שניתנה בעשרים ושתים אותיות" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

[2519] "אחאב ווותרן בממונו היה, ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו - כיפרו לו מחצה" (סנהדרין ק"ב, ע"ב).

[2520] "...אמר רב נחמן: אחאב שקול היה... - מחצה עונות ומחצה זכויות, מדמהדרי כולי האי מי יפתה את אחאב משמע דבקושי גדול נענש" (סנהדרין ק"ב, ע"ב ורש"י שקול היה).

[2521] "וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנָי..." (מלכים א', כ"א, כ"ח – כ"ט).

[2522] כפי ביאור תו"ס בבבא קמא – "והלא לפני אחאב עשו כן - שעשו לו הספד גדול ...ואף על גב דכתיב (מלכים א', כ"ב) ויעבור הרינה במחנה ואמרינן (סנהדרין ל"ט, ע"ב) באבוד רשעים רינה באבוד אחאב בן עמרי רינה היינו לצדיקים שבדור **אבל עבדיו ואוהביו היו מספידין אותו**" (תוספות בבא קמא י"ז, ע"א).

[2523] "דכתיב ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדדרמון בבקעת מגדון (זכריה י"ב)...**ביומא ההוא יסגי מספדא בירושלים כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדדרימון בן טברימון ברמות גלעד**, וכמספדא דיאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו" (מגילה ג', ע"א).

רמות גלעד שהיא המקור לה, בולטתת מגמת ה"רינה" שבהספדו של אחאב הנלמד מלשון זו[2524]. כניסת השכינה עצמה במקורה הקודם אפילו את שיתופה עם בית דינה ב"לי גלעד", מתוך כך התכוונות אחאב למימוש שלטון ישראל על רמות גלעד אף במחיר סיכון חייו ושיתוף בן הדד מלך ארם במימושה אף כנגד האינטרסים שלו בה, הם המאפשרים את כינוי מותו והספדו של אחאב בשם "רינה" בצדד החיובי מתוך שהתכוונות מעשיהם אל מקור הווייתם מפיק בעת מותו של אחאב את מקור הווייתו. מקור הווייתו היא משחיות כוחו.

הצמדת המספד על משיח בן יוסף אל ה"רינה" שבמות אחאב[2525], מאפשרת הנבעת צביון שונה לחלוטין למשמעות מותו של משיח בן יוסף והמספד הגדול שסופדים אותו. אם עת מותו של אחאב היא עת "רינתו", הרי כך אנו צרכים להתייחס אף אל המספד הגדול על מות משיח בן יוסף.

המשכת הספד משיח בן יוסף אל ה"רינה" עת מותו של אחאב – לקיימו לעד!

התבוננות במשמעות מעשה הספד מלמד כי מגמתו – המשכת חייו של הנפטר.

בקביעתו של רב חייא בר אבא כי כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים, הוא מבאר כי עונש זה הוא מידה כנגד מדה.

*"אמר רב יהודה אמר רב: כל המתעצל בהספדו של חכם - ראוי לקוברו בחייו, שנאמר וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בְּגֵבוּל נַחֲלָתוֹ בְּתִמְנַת סֶרַח אֲשֶׁר בְּהַר אֶפְרָיִם מִצְּפוֹן לְהַר גָּעַשׁ (יהושע כ"ד, ל') מלמד שרגש עליהן הר להורגן. אמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: **כל המתעצל בהספדו של חכם - אינו מאריך ימים, מדה כנגד מדה**..." (שבת ק"ה, ע"ב).*

מכאן יש לנו ללמוד כי המתעצל בהספד אינו מאריך ימים כי נמנע מלהאריך ימים לנפטר[2526]. באופן זה יש להתייחס גם לדברי רב יהודה הקודמים לדבריו של רב חייא בר אבא, כי המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקורבו בחייו. כיוון שמעשה ההספד "מוציא את המת מן הקבר" לחיים, הנמנע להספיד את המת ראוי שיענש מידה כנגד מיתה שיקברוהו בחייו.

בדרך זו הרואה בהספד המשכה של חיים, נוקטת הגמרא בברכות בקביעתה כי הרואה הספד בחלום – מן השמים חסו עליו ופדאוהו.

"הרואה הספד בחלום - מן השמים חסו עליו ופדאוהו" (ברכות נ"ז, ע"א).

אם מן השמים חסו עליו ופדאוהו, סימן הוא כי בן מוות היה אותו אדם. גזירת הפדייה מן ההספד מלמדת אם כן כי ההספד שקול הוא כהוצאתו של האדם ממתה לחיים.

במסכת שבת "מותחת" הגמרא את מרחב ההשפעה של ההספד אל העתיד לבוא.

"אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: מהספדו של אדם ניכר אם בן העולם הבא הוא אם לאו" (שבת קנ"ג, ע"א).

מדברים אלו נראה כי אין ההספד מעלה או מוריד מאום, אלא מהווה סימן למעלתו של הנפטר. אולם על כך מקשה הגמרא, והרי רב ביקש מרב שמואל בר שילת כי יתאמץ בהספדו שיתחממו הציבור ויכמרו רחמי העומדים ויבכו. ומכיוון שרב אדם גדול היה ולבטח בן עולם הבא מדוע צריך היה לבקש בקשה שכזו, עצם היותו בן עולם הבא היה אמור להביא את המספידים לידי חימום ואת העם לידי בכי?

[2524] מלשון – "וַיַּעֲבֹר הָרוּחַ בַּמַּחֲנֶה", כפי ביאור רש"י בזכריה – " - ...**כמספדא דאחאב בר עמרי**...שנאמר (מלכים א', כ"ב, ל"ו) **ותעבור הרנה במחנה והוא הספד**..." (רש"י זכריה י"ב, י"א ד"ה כמספד הדדרמון בבקעת מגדון).

[2525] "...וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ **וְסָפְדוּ עָלָיו כְּמִסְפֵּד עַל הַיָּחִיד** וְהָמַר עָלָיו כְּהָמַר עַל הַבְּכוֹר. בַּיּוֹם הַהוּא יִגְדַּל הַמִּסְפֵּד בִּירוּשָׁלַם כְּמִסְפַּד הֲדַד רִמּוֹן בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן - ... **כמספדא דאחאב** בר עמרי דקטל יתיה הדדרמון בר טברימון ברמות גלעד שנאמר (מלכים א', כ"ב) **ותעבור הרנה במחנה** והוא הספד..." (זכריה י"ב, י' – י"א ורש"י ד"ה כמספד הדדרמון בבקעת מגדון).

[2526] אמנם רש"י במקום, מצמצם את כוח ההספד בבארו את ה"מידה כנגד מידה" מצד שאותו אדם שלא ספד לא התאבל על כך שנתקצרו חייו של הנפטר ולא מצד שבמעשה ההספד הוא מאריך את חייו של האדם – "מדה כנגד מדה - הוא לא נתאבל על שנתקצרו ימי החכם, אף לחייו לא יחושו מן השמים" (רש"י שבת ק"ה ע"ב),. אולם נראה כי ביאור זה חורג מן הפשט בכך שאין עונש קיצור החיים מדה כנגד מידה אם הוא עצמו לא גרם לקיצור חייו, אלא רק לא אתאבל עליהם.

"איני, והאמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: אחים בהספידא[2527], דהתם קאימנא[2528]!" (שבת קנ"ג, ע"א).

על כך עונה הגמרא כי לעולם נצרך מאמץ הספד על הנפטר גם אם אדם גדול הוא, אלא שבאדם גדול מתחממם הציבור ובאדם שאינו גדול הוא אינו מתחמם.

"לא קשיא, הא - דמחמו ליה ואחים, הא - דמחמו ליה ולא אחים[2529]" (שבת קנ"ג, ע"א).

מכאן אנו יכולים ללמוד שתי מסקנות אפשריות. האחת, כי אף שאדם הוא בן עולם הבא, וברמה העקרונית אמור היה הספדו לשקף מעלה זו, אין המציאות בעולם הזה מצליחה לשקף באופן נאמן מעלה זו אף בעת המיתה שאין בה חנופה[2530], ונצרך מאמץ הסופדים בכדי לבטא אף במעשה ההספד את מעלתו של האדם הגדול. השניה, היא כי ניכרות שייכותו של האדם להיות בן עולם הבא מהספדו עליו מתייחס למעלתו מצד עולם הנשמות. ביחס למעלה זו אין מאמץ ההספד משנה מאום שהרי מעלת עולם הנשמות אליה הגיע האדם במשך פועלו בחייו אינה משתנה. אולם "התעקשות" הגמרא על חשיבות מאמץ מעשה ההספדה מוכיח כי מעשה ההספד יוצר את שייכות האדם הנפטר להיות בן עולם הבא. כיוון שכל שייכות מאמץ ההספד ליצור תוספת הוא אך ורק לגבי פעולתו בעולם הזה, אנו נצרכים להבין כי בשלב זה של תרוצה, עוברת הגמרא להתייחס לעולם הבא שלאחר תחיית המתים, בו עתידים כל המתים לחזור אל גופם ולחיות לעד **בעולם הזה**! מעשה ההספד משייך את הנפטר לעולם שעתיד להיגלות לאחר תחיית המתים בכך שהוא נותן לאותו נפטר קיימות לאחר פטירתו בעולם הזה ממנו יצא, על ידי הגברת צער הציבור על הלכתו מן העולם. לשם כך, נצרך ביותר מאמץ ההספד אף למי שמצד מעלתו הוא בן עולם הבא – עולם הנשמות.

על קיום העולם הבא בסוף תהליך הגאולה בעולם הזה, עומדת המשנה בסנהדרין המעגנת את היות כל ישראל בעלי חלק לעולם הבא **במעשה ירושתם את הארץ**.

*"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר (ישעיה ס') ועמך כולם צדיקים **לעולם יירשו ארץ**..." (משנה, סנהדרין פרק י' משנה א').*

מתוך כך מבאר הברטנורא, כי העולם הבא המדובר הוא העולם שלאחר תחיית המתים שעתידים המתים לחיות ולעמוד בגופם ובנפשם חיים נצחיים.

*"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא - ...ועולם הבא האמור כאן **הוא העולם הבא אחר תחיית המתים, שעתידים לחיות ולעמוד בגופם ובנפשם חיים נצחיים**, כחמה וכלבנה וככוכבים, כדמייתי בגמרא בהאי פרקא, מתים שעתידים לחיות אין חוזרין לעפרן..." [2531] (ר' עובדיה מברטנורא שם, סנהדרין פרק י' משנה א').*

השלכת פועלו של מעשה ההספד בכינון העולם הבא שלאחר תחיית המתים, אל הספדו של משיח בן יוסף שבנבואת זכריה המוצמד אל הספדו של אחאב במעלתו כ"רינה", מאיר את ההספד העצום העתיד להיות על משיח בן יוסף כבעל משמעות קריטית להקמתו לחיים. הספדו הנגזר

[2527] "אחים בהספידא דהתם קאימנא - בשעת מיתתי **התאמץ בהספד שלי**, שיתחממו ויכמרו רחמי העומדים ויבכו" (רש"י שם, שבת קנ"ג, ע"א).

[2528] "דהתם קאימנא - בשעת הספד, ואשמע איך תתחמם, אלמא איצטריך לרב לאזהוריה אהספדא, **וכיון דרב גברא רבה ובן העולם הבא, למה ליה לאזהוריה** הא אמר מהספידו ניכר" (רש"י שם, שבת קנ"ג, ע"א).

[2529] "הא דמחממי ליה - להספידא ואחים כו' לעולם חמומי בעי...ומיהו, לאדם חסיד כי מחממו בהספידא - מחממי, ובכו כולהו, ולמי שאינו חסיד כל כך - מחממו ליה ולא מחממו" (רש"י שם, שבת קנ"ג, ע"א).

[2530] כפי ביאור המהרש"א בסוגיה מדוע דווקא מהספדו של אדם ניכר שהוא בן עולם הבא – "דמחיים של אדם גם אם מספרים שבחו אפשר שמחנפין לו כההיא דאמרי' פ' א"נ (סוטה מ"א, ע"ב) מיום שגברה החנופה אין אדם יכול לומר מעשי גדולים ממעשיך ועוד אפשר שמפני היראה אומרין כן לספר בשבחו משא"כ במותו בהספדו דאין כאן חנופה ולא יראה ממנו ואעפ"כ מספרין שבחו דברים ניכרים שהאמת כן וק"ל" (מהרש"א חידושי אגדות שבת קנ"ג ע"א ד"ה מהספדו של אדם ניכר כו').

[2531] הוכחה להבנה זו במשנה מביא הברטנורא מהמשך המשנה הקובעת בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא את האומר כי אין תחיית המתים מן התורה.

"...ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה..." - בגמרא קאמר, וכל כך למה, תנא, הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים. **ומכאן אני מוכיח שעולם הבא האמור במשנה זו אינו העולם שהנשמות מונחות בו בזמן הזה, אלא העולם של תחיית המתים** כדפרישית" (ר' עובדיה מברטנורא סנהדרין פרק י', משנה א' ד"ה האומר אין תחיית המתים מן התורה).

מהספד ה"רינה" של אחאב, הינו ביטוי למעשה ההקמה של משיחיות זו המקבלת את מגמת האל מוות שלה דווקא במותה. מעשה הספדה הוא המכונן אותה להפֵּך את מגמתה ל"רינה"[2532].

עיון בדברי רב צדוק ב"פוקד עקרים" מלמד כי אף מעשה הריגתו של משיח בן יוסף מכוֹנֵן את תחייתו.

*"ומשיח בן יוסף המוחה כל זכר עמלק שיהיה נקי לגמרי סוף נהרג על ידי גוג ומגוג ונאמר עליו (זכריה י"ב, י') והביטו אשר דקרו כמו שאמרו ז"ל בסוכה (נ"ב, א') משמע פשטיה כאילו ישראל דקרוהו והיינו דמצד עצמו ודאי היה משפטו שלא למות כלל רק לפי שלא נהפך למלאך כאליהו ויש לו חיבור עם שאר בני אדם מישראל להיות יחד קומה שלימה דכנסת ישראל שבאותו דור והם לא ניקו לגמרי **על כן הוכרח ליהרג לכפר על בני ישראל כידוע מהריגת הצדיקים וסוד עשרה הרוגי מלוכה**" (ר' צדוק הכהן מלובלין - פוקד עקרים אות ה' ד"ה ומשיח בן).*

מות משיח בן יוסף אינה בבחינת אובדן, אלא בבחינת כפרה. אולם לא כפרה במובנה המצומצם המאבדת מציאות גדולה, על מנת שהמציאות הקטנה תוכל להמשיך ולהתקיים, אלא באופן המביא דווקא להרחבת כוחה. כך ממשיך רב צדוק בדבריו.

*"...דבהריגתו **שהוא שליטת האדם בליעל באדם דקדושה הוא לרע לו לאדם בליעל כנודע כי על ידי זה יוציא בלעו מפיו** וגו'[2533] **ונשאר גם הוא לאלקינו** שהוא סעודת לויתן דלא יכלה לגמרי רק ישחטהו ויהיה ממנו סעודה לצדיקים **שישיגו על ידו חמידו דאורייתא והנאה דזיו השכינה דלויתן לשון מַעַר אִישׁ וְלִיּוֹת**[2534] (מלכים - א ז', ל"ו) **דהוא יצר התאוה** כידוע ועל ידי זה יתקדש הגיהנום שהכל יורדין בו על עסקי חינם כמו שאמרו בעירובין (י"ט, א') בקדושת גן עדן ונוסף על הגן עדן כמו שאמרו ז"ל (המשך ר' צדוק הכהן מלובלין - פוקד עקרים אות ה ד"ה ומשיח בן).*

את מעשה הריגת משיח בן יוסף על ידי הגויים במלחמת גוג ומגוג מגדיר רב צדוק כנסיון שליטת "אדם בליעל" ב"אדם דקדושה". את מציאות ה"בליעל" כתכונה, בארנו[2535] בפועלה של איזבל לצירוף תכונה זו להווייתּ מלכותו של אחאב (בקיום דינו של של נבות כמורד במלכות דווקא בעדות בני בליעל) כהווייתּ חיים היונקת את כוחה מקיומו העצמי של האדם. אולם, מבאר רב צדוק, כיוון שמרחב אין סוף החיים שבמשחיות יוסף אינה ברת הכלה ב"אדם הבליעל", לא רק שנסיון זה כושל, אלא משיחות יוסף היא זו המכילה את הוויית ה"אדם בליעל" אל תוכה להופיע גם בהווית כוחה שכינה. מתוך כך מופיעה השכינה אף בתכונת התאווה - כוח בֶּעֱרת חיותו העצמית של האדם המאפיינת את ה"אדם בליעל". בכך מממשת הלכה למעשה משיחיות יוסף את שיא מגמתה דווקא במותה. בכך היא מקיימת את דרך הבעת אין סוף החיים המופיע במשתיתו בקודש הקודשים בתצורת הכרובים כזכר ונקבה החבוקים זה בזה בזרועותיהן.

אמנם, יכולת זו של משיחיות יוסף "לבלע אל קרבה" את ה"אדם בליעל" ולחזור אל חייה, אינה מגיעה מכוח עצמה. כפי שזיהינו[2536] בכינונה של מלכות אחאב לחיים, כי לא היה בכוח אחאב בעצמו להשלים עצמו לאלוהים אלא מכוח מעורבותו של אליהו שלאחר מעמדו בהר סיני[2537], כך גם את השלמת משיחיות יוסף לחיים תולים חז"ל במעורבות אליהו.

[2532] כפי שנבאר בהמשך בעניין משיחיות שאול (עמ'_____), דוד אינו מצליח לקיים הספד כראוי על שאול עת מותו ולאחר מכן לאחר המלכתו. אף בעת הרעב הפוקד את ישראל בסוף מלכותו על כך שלא ספדו את שאול כראוי ועל עוון הגבעונים, הוא אינו עומד בדרישה זו, מקיים את דרישת הגבעונים, אך אינו סופד לשאול עד לאחר שמגיעה לפניו מעשיה של רצפה בת איה השומרת על גוויות המוקעים מבני שאול מפני עוף השמים וחיית השדרה, שאז הוא מביאם לקבורה וסופד את שאול בכל ישראל (שמואל ב', כ"א, א' – י"ד ורש"י שם). מתוך כך לא מצליח דוד להכיל במלכותו את משחיות שאול.

[2533] "וּפָקַדְתִּי עַל בֵּל בְּבָבֶל וְהוֹצֵאתִי אֶת בִּלְעוֹ מִפִּיו וְלֹא יִנָּהֲרוּ אֵלָיו עוֹד גּוֹיִם גַּם חוֹמַת בָּבֶל נָפָלָה" (ירמיהו נ"א, מ"ד).

[2534] "וַיְפַתַּח עַל הַלֵּחֹת יְדֹתֶיהָ וְעַל ומסגרתיה מְסִגְּרֹתֶיהָ כְּרוּבִים אֲרָיוֹת וְתִמֹרֹת כְּמַעַר אִישׁ וְלִיֹּוֹת סָבִיב - פתח סביב כזכר ונקבה החבוקי' בזרועותיהן כן פירשו רבותינו. כמער - לשון אחיזה ודיבוק כזכר המעורה בנקבה ופירושו איש ולויותו ולפי משמעותו לויות לשון דיבוק שולדור"א בלע"ז כמו לויות היו שם עשויות כמערת איש והמערה כמו שפירשנו" (מלכים א', ז', ל"ו רש"י ד"ה כמער איש ולויות).

[2535] בפרק "אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל – מעורבות אִיזֶבֶל בבנין מלכות ישראל" (עמ'_____).

[2536] בפרק "שיתוף איזבל בנבואת סופו של אחאב – תמיכת מעמד אליהו בהר סיני בכינון השפעתה" (עמ' _____).

[2537] מכוח התגלותו אל אחאב פעם נוספת בירושת אחאב את כרם נבות היזרעאלי, לאחר שהיקנה להווייתו את מוחלטות הר סיני, מתוך הצבתו שם את הוויית עצמיות האדם ("וַיְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" – מלכים א', י"ט, י') ואת הוויית הגויים המופיעה במזבחות היחיד (אֶת מִזְבְּחֹתָיִךְ הָרָסוּ - במות יחיד הנעשות לשם שמים – שם ורש"י במקום) כחלק מן המוחלטות האלוהית.

אליהו - מקים משיחיות יוסף לחיים

על רקע הבאת הגמרא בבבא מציעא את סיפור מפגשו של רבה בר אבוה עם אליהו בבית קברות של נוכרים ושאלתו שם האם אינו כוהן, מתייחס תו"ס במקום לשאלת מקור מוצאו של אליהו, האם מבני לאה, רחל או שמא כוהן.

*"אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו דקאי בבית הקברות של נכרים...אמר ליה: לאו כהן הוא מר, מאי טעמא קאי מר בבית הקברות - ...וכן נמצא בתשובת גאון שכתב שיש בסדר אליהו רבה שנחלקו עליו יש אומרים שהיה מבני בני בניה של לאה ואמר להם איני אלא מזרעה של רחל וא"כ לא היה כהן וכאן אומר שכהן היה ומסיים התם אמרו לו תן סימן לדבריך אמר להן כך כתוב ביחוסו של בנימין ויערשיה ואליה וזכרי בני ירוחם אמרו לו לא כך אמרת לאותה אלמנה עשי לי משם עוגה קטנה ולך ולבנך תעשה באחרונה ולא כהן אתה פי' לפי שכהן הוא היה רוצה ליטול חלה תחילה **אמר להם אותו תינוק משיח בן יוסף היה ורמז רמזתי לעולם שאני בא תחילה**" (בבא מציעא קי"ד, ע"א ותוספות ד"ה מהו שיסדרו בבעל חוב).*

בהתייחסותו לסיפורו של רבה בר אבוה מציין תו"ס כי על פי מהלך זה אליהו כוהן היה. לעומת זאת על פי דברי חז"ל בסדר אליהו רבה, מביא תו"ס את תשובת סדר אליהו היא כי הוא מזרעה של רחל. אולם בסיום דבריו מביא התו"ס את סיום דברי סדר אליהו רבה שם שואלים רבותינו את אליהו וכי לא כהן אתה שאמרת לאלמנה הצרפתית ששכנת בביתה לעשות לך בתחילה מן השמן והקמח שבידה עוגה קטנה שהוא מעשה הפרשת חלה ורק לאחר מכן לה ולבנה[2538]? על הצד הזה כי אליהו כהן מביא התו"ס תשובת אליהו כי אף שהיה כהן יכול היה להשטח על הילד המת כיוון שאותו תינוק משיח בן יוסף היה[2539] וכיוון שכך לא שייך בו טומאה.

כך הוא המקור באליהו רבה

*"פעם אחת היו רבותינו יושבים ואומרים מהיכן אליהו בא מהן היו אומרים מזרעה של רחל, ומהן היו אומרים מזרעה של לאה, עד שהן יושבין ואומרים בא אליהו ועמד לפניהם, אמר להן, רבותיי, אני איני אלא מזרעה של רחל, לא כך כתוב ביחוסו של בנימין, וַיַּעֲרֶשְׁיָה (ועדשה) וְאֵלִיָּה וְזִכְרִי בְּנֵי יְרֹחָם (דברי הימים א', ח' כ"ז), אמרו לו, לא כהן אתה, לא כך אמרתה לאשה אלמנה, אך עשי לי משם עוגה וגו' (מלכים א', י"ז, י"ג), **אמר להן, אתו תינוק משיח בן יוסף היה**, ורמז רמזתי לעולם שאני יורד תחלה לבבל ואחר כך יבא משיח" (אליהו רבה פרשה י"ח).*

עולה אם כן מדברים אלו כי אליהו המחייה את בן האישה הצרפתית, מחייה את משיח בן יוסף.

על משמעות מותו של הילד, הוא מות משיח בן יוסף ומעשה החייאתו עומד רב צדוק ב"צדקת הצדיק".

*"ואמרו ז"ל (סדר אליהו רבה י"ח) **אותו תינוק משיח בן יוסף. וידוע כי הוא המתקן אותו דבר דרגא דיוסף ומיתתו נקרא** (זכריה י"ב, י') **והביטו אלי את אשר דקרו** כמו שאמרו בסוכה (נ"ב, א'). וחד אמר יצר הרע ושניהם אמת כי משיח בן יוסף דוקר ליצר הרע ועל ידי שבני ישראל אין נקיים בזה על ידם מגיע מיתתו כמו שנתבאר במקום אחר **ולכן אמרה מדוע באת להזכיר עוונו והוא החייהו** ואין כאן מקום להאריך" (ר' צדוק הכהן מלובלין - צדקת הצדיק אות קנ"ז ד"ה אילו היה).*

את מיתת משיח בן יוסף תולה רב צדוק באי שלמות ישראל לקבל את מעשה הריגתו של משיח בן יוסף את היצר הרע. כפי שבארנו לעיל בדברי רב צדוק ב"פוקד עקרים" במעשה הריגת משיח בן

[2538] "וַתֵּלֶךְ לָקַחַת וַיִּקְרָא אֵלֶיהָ וַיֹּאמַר לִקְחִי נָא לִי פַּת לֶחֶם בְּיָדֵךְ. וַתֹּאמֶר חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֶשׁ לִי מָעוֹג כִּי אִם מְלֹא כַף קֶמַח בַּכַּד וּמְעַט שֶׁמֶן בַּצַּפַּחַת וְהִנְנִי מְקֹשֶׁשֶׁת שְׁנַיִם עֵצִים וּבָאתִי וַעֲשִׂיתִיהוּ לִי וְלִבְנִי וַאֲכַלְנֵהוּ וָמָתְנוּ. וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אֵלִיָּהוּ אַל תִּירְאִי בֹּאִי עֲשִׂי כִדְבָרֵךְ אַךְ **עֲשִׂי לִי מִשָּׁם עֻגָה קְטַנָּה בָּרִאשֹׁנָה וְהוֹצִאת לִי וְלָךְ וְלִבְנֵךְ תַּעֲשִׂי בָּאַחֲרֹנָה**. כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כַּד הַקֶּמַח לֹא תִכְלֶה וְצַפַּחַת הַשֶּׁמֶן לֹא תֶחְסָר עַד יוֹם תתן תֵּת ה' גֶּשֶׁם עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (מלכים א', י"ז, י"א – י"ד).

[2539] במקביל, מבארים חז"ל במדרש כי בנה של האלמנה הצרפתית היה יונה הנביא.

"ותני רבי אליעזר יונה בן אמתי בן צרפית אלמנה היה" (ילקוט שמעוני יונה רמז תקנ).

מכאן יש לנו לגזור את התנגדותו של יונה למעשה התשובה של נינוה, מצד איבוד הוויית הגויות המייחדת את משיחות יוסף להופיע את אין סוף החיים בהוויית החומר, אל הוויית התשובה המתייחסת אל מבנה עולמם של בני לאה המטמיאים בארץ את חוקי השמים. בהכנסת הגויות תחת כנפי התשובה, מאבדים הגויים את שלמות הווייתם. אולסלא כאן המקום להאריך בעניין.

יוסף, מעשה ההריגה מביא לשליטת ההורג על כוחו של ההרוג[2540]. מתוך כך דקירת משיח בין יוסף את היצר הרע משמעותה היא הכלת כוחו. אולם כיוון שיכולת הופעת שכינה בכוחות היצר[2541] אינה מצליחה להגיע לידי השלמתה אצל ישראל עת פעולתו זו של משיח בן יוסף, נופל מהלכו והוא נהרג. את הכשל הזה מציין רב צדוק בדברי האלמנה לאליהו "מדוע באת להזכיר עוונו"[2542]. על כך הוא מסיים – "והוא החייהו". משמעות הדבר היא כי מעלתו של אליהו היא זו המצליחה להביא לחיותו של משחיות יוסף למרות הכשל המובנה שלה במציאות מצד קושי המציאות להופיע שכינה בכוחות ההווייה היצרית[2543]. בכך מקבילים דברי חז"ל אלו למהלך שראינו בכינון משיחיותה של מלכות אחאב בעזרתו של אליהו. עיגון אליהו הנביא את כוח הווייה העצמית ומרחב החיים הגויי במוחלטות הר סיני[2544], הוא המאפשר למלכות אחאב לאחוז בכנפיה לממש את הוויית השכינה שמופיעה אחאב מכוח רום השמים בהווייה העצמית[2545], הקניינית[2546] ובכוח החמדה[2547] אליהם מוביל אחאב את כוחו בתפיסתו את כרם נבות היזרעאלי. מעורבות אליהו בנבואתו מיד בעקבות פרשה זו[2548], מאפשרת לאחאב לקנות את כוח השליטה העצמית ברום השמים לממשה בהוויות החומר ברמות גלעד בקו האחווה המאחד בין לבן הארמי ויעקב כמשיחיות, באופן שמותו במלחמה משרת את השלמת פעולתו.

אמנם, כינון מלכותו של אחאב לקיימה כ"רינה" משיחית, אינה נעצרת במרחב השפעתו של אליהו הנביא. היא מקודמת צעד נוסף מכוח עמידתו של אחאב אל מול המלחמה.

עליית דמו של אחאב על "מזבח הַכְּלָבִים"

כפי שבארנו[2549], נבואת מיכיהו לאחאב – "וַיֹּאמֶר רָאִיתִי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל נְפֹצִים אֶל הֶהָרִים כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה...לֹא אֲדֹנִים לָאֵלֶּה יָשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם"[2550], היא הביטוי לצד הדיני שמוביל מיכיהו הנביא ביחס למלכותו של אחאב, להביאה לידי כיליון. בחלקה השני של נבואתו המתארת את ישיבתו של ה' ובית דינו "לחפש" איך לפתות את אחאב שיפול ברמות גלעד, זיהינו את קו ההקמה שבמלכותו, לממשה בכיבוש רמות גלעד – מקום חיבור הגִּלְעֵד בין יעקב ולבן[2551].

כך גם בנבואת אליהו לאחאב ראינו כי היא מקפלת בתוכה מצד אחד את כליונו.

[2540] "...דבהריגתו **שהוא שליטת האדם בליעל באדם דקדושה הוא לרע לו לאדם בליעל...** (ר' צדוק הכהן מלובלין - פוקד עקרים אות ה ד"ה ומשיח בן).

[2541] כפי שהביא רב צדוק לעיל באותה פיסקה ב"פוקד עקרים", על יכולת השגת השכינה בכוח התאווה.
"...שישיגו על ידו חמידו דאורייתא והנאה דזיו השכינה דלויתן לשון מַעַר אִישׁ וְלִיּוֹת (מלכים - א ז', ל"ו) דהוא יצר התאוה..." (המשך ר' צדוק הכהן מלובלין - פוקד עקרים אות ה ד"ה ומשיח בן).

[2542] "וַתֹּאמֶר אֶל אֵלִיָּהוּ מַה לִּי וָלָךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּאתָ אֵלַי **לְהַזְכִּיר אֶת עֲוֹנִי** וּלְהָמִית אֶת בְּנִי" (מלכים א', י"ז, י"ח).

[2543] מעניינת השוואת דברים אלו של ר' צדוק ב"צדקת הצדיק" לדברים שהוא מביא ב"פרי צדיק" על במדבר.
"דמשיח בן יוסף נכתב עליו בגמרא (סוכה נ"ב א) שיהרג **אך הרבי מלובלין זצ"ל אמר שכבר נתבטלה גזירה זו.** אך על כל פנים לא יהיה גמר התיקון על ידו והיינו דמדת יוסף הוא צדיק שלא קלקל מעולם ואין רוב הציבור יכולים לעמוד בה והתיקון יהיה על ידי משיח בן דוד שהוא הקים עולה של תשובה (מועד קטן ט"ז ב) ומשיח יהיה יחיד שעשה תשובה שבשבילו מוחלין לכל העולם כולו (יומא פ"ו ב) והיינו שיכניס הרהור תשובה לכל ישראל" (ר' צדוק הכהן מלובלין - פרי צדיק במדבר פרשת פנחס אות [טו]).

[2544] כפי שהזכרנו פעמים רבות, מקנאתו של אליהו בהר סיני על מזבחות היחיד ועל נפש עצמו - וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ** (במות יחיד הנעשות לשם שמים – רש"י) וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי **וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ**" (מלכים א', י"ט, י').

[2545] כפי שלמדנו מפעולתו לקבל את כרם נבות לעצמו ולא רק לעבדיו - תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו...וי"ל דבפרשת המלך כתיב (שמואל א', ח') יקח ונתן לעבדיו ולא לעצמו" (תוספות סנהדרין כ', ע"ב מלך מותר וכו').

[2546] בפעולתו לקנות את כרם נבות במעשה קניין ולא בתפיסת חינם – "...ועוד י"ל דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר לא אמכור" (תוספות סנהדרין כ', ע"ב ד"ה מלך מותר וכו').

[2547] כפי קביעת חז"ל – "לא תחמוד, בעט אחאב" (אליהו רבה פרשה כ"ד).

[2548] וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. קוּם רֵד לִקְרַאת אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן הִנֵּה בְּכֶרֶם נָבוֹת אֲשֶׁר יָרַד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ. וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' הֲרָצַחְתָּ וְגַם יָרָשְׁתָּ וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' בִּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת יָלְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה" (מלכים א', כ"א, יז – י"ט).

[2549] בסוף פרק - "כִּי לָנוּ רָמוֹת גִּלְעָד – חתירת אחאב להקניית רום השמים בהוויותו העצמית של האדם" (עמ' _____).

[2550] מלכים א', כ"ב, י"ז.

[2551] כפי שמבאר רש"י בדברי הימים ביחס לאמירתו של אחאב – "כִּי לָנוּ רָמוֹת גִּלְעָד" (מלכים א', כ"ב, ג'), על כוונתו של אחאב לתפיסה שתפס יעקב את המקום מאז קריאתו אותו בשם "גִּלְעֵד" (בראשית ל"א, מ"ז) – "...כי כשהציב יעקב אבניו שם את הגל (בראשית ל"א) וקרא לו גלעד הוחזק בו ואבותינו לקחו גלעד והרמות משוכי' ומוחזקים אחרי העיר..." (רש"י דברי הימים ב', י"ח, ב' ד"ה ויסיתהו לעלות אל רמת גלעד).

"וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר...כֹּה אָמַר ה' בְּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת יָלְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה...וְגַם לְאִיזֶבֶל דִּבֶּר ה' לֵאמֹר הַכְּלָבִים יֹאכְלוּ אֶת אִיזֶבֶל בְּחֵל יִזְרְעֶאל. הַמֵּת לְאַחְאָב בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם" (מלכים א', כ"א, י"ז – כ"ד).

אך מקביל היא מאפשרת לאחאב את מעשה תשובתו -

"וַיְהִי כִשְׁמֹעַ אַחְאָב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיָּשֶׂם שַׂק עַל בְּשָׂרוֹ וַיָּצׇם וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק וַיְהַלֵּךְ אַט. וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנָי יַעַן כִּי נִכְנַע מִפָּנַי לֹא אבי אָבִיא הָרָעָה בִּימָיו בִּימֵי בְנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל בֵּיתוֹ" (מלכים א', כ"א, כ"ז – כ"ט).

גם כשמגיע אחאב אל מעשה המלחמה עצמו, ראינו[2552] כי אחאב מצליח "לנגוס" בנבואת סופו ולהגדיל את מרחב משיחיותו. למרות נבואתו של מיכיהו - "רָאִיתִי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל נְפֹצִים אֶל הֶהָרִים כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה...לֹא אֲדֹנִים לָאֵלֶּה יָשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם"[2553], נשאר אחאב מועמד על מרכבתו ומונע בכך את ניסתם והפצתם של כל ישראל לכל עבר.

"וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא וְהַמֶּלֶךְ הָיָה מָעֳמָד בַּמֶּרְכָּבָה נֹכַח אֲרָם (מתחזק ועומד כדי שלא יכירו ישראל במכתו ויברחו – רש"י) וַיָּמָת בָּעֶרֶב...וַיַּעֲבֹר הָרִנָּה בַּמַּחֲנֶה כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ לֵאמֹר אִישׁ אֶל עִירוֹ וְאִישׁ אֶל אַרְצוֹ" (מלכים א', כ"ב, ל"ה – ל"ו).

גם נבואת אליהו לאחאב אינה מתקיימת כלשונה.

"וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר...כֹּה אָמַר ה' בְּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת יָלְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה...וְגַם לְאִיזֶבֶל דִּבֶּר ה' לֵאמֹר הַכְּלָבִים יֹאכְלוּ אֶת אִיזֶבֶל בְּחֵל יִזְרְעֶאל. הַמֵּת לְאַחְאָב בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם" (מלכים א', כ"א, י"ז – כ"ד).

תחילת נבואתו של אליהו, מדברת על ליקוק הכלבים את דם נבות. מתוך קישור נבואת איזבל לנבואת אחאב בלשון "וְגַם" – "**וְגַם** לְאִיזֶבֶל דִּבֶּר ה' לֵאמֹר הַכְּלָבִים יֹאכְלוּ אֶת אִיזֶבֶל", נראה שאין המדובר רק בליקוק הכלבים את דם אחאב, אלא גם את אכילת בשרו. נבואת אכילת הכלבים שבאיזבל מיוחסת אף היא לאחאב. בכיוון הזה נוקט הפסוק שלאחריו – "**הַמֵּת לְאַחְאָב בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים** וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם"[2554].

כך עולה גם מביאור רש"י בקוהלת המייחס את דברי קוהלת – "וְגַם קְבוּרָה לֹא הָיְתָה לּוֹ", לאחאב שאכלוהו כלבים.

*"אִם יוֹלִיד אִישׁ מֵאָה (בנים – רש"י) וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה וְרַב שְׁנֵיו וְנַפְשׁוֹ לֹא תִשְׂבַּע מִן הַטּוֹבָה וְגַם קְבוּרָה לֹא הָיְתָה לּוֹ אָמַרְתִּי טוֹב מִמֶּנּוּ הַנָּפֶל: - פעמים שנהרג וכלבים אוכלים אותו וכל הדברים האלו נמצאו באחאב שהוליד בנים הרבה וממונו הרבה והיה חומד של אחרים ולא מצא קורת רוח בממונו **וכלבים אכלוהו**" (קהלת ו', ג' ורש"י ד"ה וגם קבורה לא היתה לו)" (קהלת ו', ג').*

אולם, בפועל, סופו של אחאב אינו באכילת כלבים. הוא נקבר בעיר המלוכה בשומרון.

"וַיָּמָת הַמֶּלֶךְ וַיָּבוֹא שֹׁמְרוֹן וַיִּקְבְּרוּ אֶת הַמֶּלֶךְ בְּשֹׁמְרוֹן" (מלכים א', כ"ב, ל"ז).

אמנם את שינוי דינו מן המיועד לו בנבואת אליהו, ניתן לתלות בחזרתו בתשובה, לאחר נבואתו של אליהו.

*"וַיְהִי כִשְׁמֹעַ אַחְאָב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיָּשֶׂם שַׂק עַל בְּשָׂרוֹ וַיָּצׇם וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק וַיְהַלֵּךְ אַט. וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר. הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנָי **יַעַן כִּי נִכְנַע מִפָּנַי לֹא אבי אָבִיא הָרָעָה בִּימָיו בִּימֵי בְנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל בֵּיתוֹ**" (מלכים א', כ"א, כ"ז – כ"ט).*

[2552] בפרק "מסירת נפשו של אחאב למימוש משיחיות ישראל ברמות גלעד" (עמ' _____).

[2553] מלכים א', כ"ב, י"ז.

[2554] אף שניתן לייחס את פשט דברי הכתוב הזה לבית אחאב ולא לו עצמו.

אם כי רש"י במקום מבאר כי דחיית הרעה לימי בנו של אחאב, חלה רק על רעת **ביתו**, אך לא על נבואת ילוקו הכלבים את דמו.

*"לא אביא הרעה - רעת ביתו לא אביא בימיו **אבל גזירת ילוקו הכלבים את דמו אי אפשר לבא בימי בנו אלא עליו**" (רש"י שם, מלכים א', כ"א, ט').*

ולכאורה ההתעקשות לקיים את נבואת אליהו על ליקוק הכלבים את דמו תמוהה. הרי אם חזר אחאב בתשובה והתכפר לו, מדוע שלא תבוטל גם נבואת ליקוק דמו על ידי הכלבים. כך ראינו ביחס לנבואת מיכיהו הנביא המנבא לא רק על נפילת אחאב במלחמה אלא גם על נפילת ישראל.

*"וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שִׁלַּחְתָּ אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ **וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ**" (מלכים א', כ', מ"ב).*

בפועל, נבואה זו בטלה כפי שמתבאר מנבואתו הנוספת של מיכיהו לאחאב לקראת עלייתו לרמות גלעד. שם מתנבא מיכיהו כי רק אחאב ימות וכל ישראל יחזרו לביתם בשלום.

"וַיֹּאמֶר רָאִיתִי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל נְפֻצִים אֶל הֶהָרִים כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה וַיֹּאמֶר ה' לֹא אֲדֹנִים לָאֵלֶּה יָשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם" (מלכים א', כ"ב, י"ז).

על כך מבארים חז"ל כי טיפת דמו של מיכיהו הנביא שיצאה מהכאת חברו אותו לפני נבואתו הראשונה לאחאב (לאחר שילוחו לחופשי את בן הדד), היא המכפרת על כל ישראל.

*"לא אדונים לאלה - אתה לבדך תמות במלחמה כענין שנאמר (לקמן מלכים א', כ"ב, ל"א) לא תלחמו את קטן ואת גדול כי אם את מלך ישראל לבדו **ואף על פי שנאמר ועמך תחת עמו** (לעיל מלכים א', כ' מ"ב) טיפה **שיצאה מאותו צדיק מיכיהו שהכהו חברו הכה ופצוע היתה כפרה על כל ישראל** כך מפורש באגדה" (רש"י שם, מלכים א', כ"ב, י"ז).*

כל זאת למרות, שנבואתו של מיכיהו – "וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ **וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ**", נאמרת לאחאב **לאחר** שכבר הוכה!

"וְאִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים אָמַר אֶל רֵעֵהוּ בִּדְבַר ה' הַכֵּינִי נָא וַיְמָאֵן הָאִישׁ לְהַכֹּתוֹ...וַיִּמְצָא אִישׁ אַחֵר וַיֹּאמֶר הַכֵּינִי נָא וַיַּכֵּהוּ הָאִישׁ הַכֵּה וּפָצֹעַ" (מלכים א', כ', ל"ה – ל"ז).

ראינו, כי בפועל, את הכאת ישראל מונע דווקא אחאב בהיותו מועמד במרכבה למרות מכתו, על מנת שלא ינוסו ישראל מן המערכה.

"וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא וְהַמֶּלֶךְ הָיָה מָעֳמָד בַּמֶּרְכָּבָה נֹכַח אֲרָם... - מתחזק ועומד כדי שלא יכירו ישראל במכתו ויברחו ותחלת נפילה ניסה" (מלכים א', כ"ב, ל"ה ורש"י ד"ה מעמד במרכבה).

בעמידתו במרכבה מונע אחאב לא רק את נפילת ישראל שהייתה קוראת לו היו נָסִים לנפשם, אלא גם את הפצתם על ההרים, עליה מתנבא מיכיהו אף בנבואתו השניה על פיה אמורים ישראל לחזור מן המלחמה בשלום.

*"וַיֹּאמֶר **רָאִיתִי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל נְפֻצִים אֶל הֶהָרִים כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה** וַיֹּאמֶר יְקֹוָק לֹא אֲדֹנִים לָאֵלֶּה יָשׁוּבוּ אִישׁ לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם" (מלכים א', כ"ב, י"ז).*

מכאן אנו נצרכים להבין כי עמידתו של אחאב במלחמה כנגד ארם, שקולה ואף חזקה מהוצאת דם הנביא מיכהו מיד מכהו בנבואתו הראשונה, שעל כן עמידה זו לא רק שמונעת את נפילתם של ישראל בקרב, אלא מונעת גם את פרודם לכל עבר ומאפשרת את סיום המלחמה בנצחונם כפי שהוכחנו לעיל[2555]. באופן זה עלינו להתייחס גם אל נבואת ליקוק דמו של אחאב. אם ממכלול נבואת אליהו ומרמיזת קוהלת על אחאב, נראה היה כי אחאב אינו זוכה לקבורה והכלבים אף אוכלים את בשרו, הרי עמידתו כנגד ארם עד לסופה של המלחמה, מבטלת גזרת נבואה זו על אחאב למען קיום משיחיות מלכותו. שימור נבואת אליהו לקיים בכל אופן את ליקוק דם הכלבים את דמו של אחאב, למרות עמידה זו שלו במרכבה אל מול ארם, למרות חזרתו בתשובה ולמרות מסירות הנפש שלו לקיים את משיחיות מלכותו בישיבת מלחמה בגורן מחוץ לשומרון תוך סיכון

[2555] בפרק "מסירת נפשו של אחאב למימוש משיחיות ישראל ברמות גלעד" (עמ'_____).

חייו, צריכה להתבאר כעין הוצאת דם הצדיק של מיכיהו, לתת מקום למימוש הצד הדיני שבכליון מלכותו ובכך לאפשר את העמדת משיחיותו. עיון בהדגש ליקוק הכלבים בדווקא את דמו, ילמד כי עליית דמו של אחאב על "מזבח" הכלבים, תואם את מעורבותו של אליהו הנביא לקיום משיחיותו של אחאב.

בהתייחסות המשנה בסוף סוטה לזמן עקבי המשיח, אחד מתיאוריה על הדור הוא - "פני הדור כפני הכלב".

*"...בעקבות משיחא (בסוף הגלות לפני ביאת משיח – רש"י) - חוצפא יסגא...נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים, בן מנוול אב, בת קמה באמה, כלה בחמותה, אויבי איש אנשי ביתו, **פני הדור כפני הכלב, הבן אינו מתבייש מאביו**, ועל מה יש לנו להשען? על אבינו שבשמים" (סוטה מ"ט, ע"ב).*

תיאור זה של "פני הדור כפני הכלב" מקדים לו תיאור "נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים, בן מנוול אב, בת קמה באמה, כלה בחמותה, אויבי איש אנשי ביתו" ולאחריו – "הבן אינו מתבייש מאביו". מתוך כך מבארים חז"ל את דימוי הדור ל"כלב" באותו עניין.

*"כפני כלב - דדמיין ממש לכלב, מפי רבי, לישנא אחרינא: כפני הכלב - **שלא יתביישו זה מזה**" (רש"י סנהדרין צ"ז, ע"א)[2556].*

חוסר הבושה מביא לכך שאת מה שבליבם גם לרעה אומר הבן לאביו, בת לאמה, כלה לחמותה וכו' בלא כל בושה. באופן דומה מביאה הגמרא בסנהדרין כי בדור זה עתידה העזות לרבות.

"תניא רבי נחמיה אומר: דור שבן דוד בא בו העזות תרבה" (סנהדרין צ"ז, ע"א).

את נקודת המוצא התכונתית הזו של חוסר הבושה אותו מייחסים חז"ל לכלב, אנו פוגשים בצורה מורכבת יותר בפרשת נבל הכרמי.

*"וְאִישׁ בְּמָעוֹן וּמַעֲשֵׂהוּ בַּכַּרְמֶל וְהָאִישׁ גָּדוֹל מְאֹד וְלוֹ צֹאן שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וְאֶלֶף עִזִּים וַיְהִי בְּגָזֹז אֶת צֹאנוֹ בַּכַּרְמֶל. וְשֵׁם הָאִישׁ נָבָל וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ אֲבִגָיִל וְהָאִשָּׁה טוֹבַת שֵׂכֶל וִיפַת תֹּאַר **וְהָאִישׁ קָשֶׁה וְרַע מַעֲלָלִים וְהוּא <כָּלְבִּו> כָּלְבִּי**..." (שמואל א', כ"ה, ב' – ג').*

תיאורו של נבל כ"כָּלְבִּי" בקרי וכ"כָּלְבִּו" בכתיב, מתפרש בכמה אופנים. תרגום יונתן מבאר תיאור זה על פי ה"קרי" - "כָּלְבִּי", מצד מוצאו השבטי מבית כלב. כך מביא רש"י במקום.

"והוא כלבי - מבית כלב" (רש"י שם, שמואל א', כ"ה, ג' ד"ה והוא כלבי).

וכן הרד"ק בביאור הראשון, מצד לשון ה"קרי" - "כָּלְבִּי".

"והוא כלבי - היו"ד ליחס לפי שהיה ממשפחת כלב קראו כן וכת"י והוא מדבית כלב..." (רד"ק שמואל א', כ"ה, ג' ד"ה והוא כלבי).

מצד הכתיב - "כָּלְבִּו", מרומזת תכונתו שדיבורו וליבו שווים. באופן זה האות "כף" היא כף השימוש ולא חלק מן השורש. כך מבאר הרד"ק בביאורו השני.

*"והוא כלבי - ...והכתיב הוא בוי"ו כלבו ואפשר לפרש הכ"ף לשמוש כפי הכתיב ר"ל כן **היה מראה מעשיו רעים כמו שהיה לבו רע** כי יש בני אדם מעשיהם נאים ולבם רע **והוא היה תוכו כברו וברו כתוכו** לרעה ..." (המשך רד"ק שם, שמואל א', כ"ה, ג' ד"ה והוא כלבי).*

אכן מהתבוננות במהלך פרשת הסתבכותו של נבל עם דוד, עולה כי ליבו ופיו של נבל אכן שווים.

כשפונים אליו עבדי דוד בבקשה כי יתן להם משלו[2557], תשובתו בוטה וישירה.

[2556] "תניא, רבי יהודה אומר: דור שבן דוד בא בו בית הוועד יהיה לזנות, והגליל יחרב, והגבלן יאשם, ואנשי גבול יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו, וחכמת הסופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, ופני הדור כפני כלב" (סנהדרין צ"ז, ע"א).

[2557] וַיִּשְׁמַע דָּוִד בַּמִּדְבָּר כִּי גֹזֵז נָבָל אֶת צֹאנוֹ. וַיִּשְׁלַח דָּוִד עֲשָׂרָה נְעָרִים וַיֹּאמֶר דָּוִד לַנְּעָרִים עֲלוּ כַרְמֶלָה וּבָאתֶם אֶל נָבָל וּשְׁאַלְתֶּם לוֹ בְּשְׁמִי לְשָׁלוֹם. וַאֲמַרְתֶּם כֹּה לֶחָי וְאַתָּה שָׁלוֹם וּבֵיתְךָ שָׁלוֹם וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ שָׁלוֹם. וְעַתָּה שָׁמַעְתִּי כִּי גֹזְזִים לָךְ עַתָּה הָרֹעִים אֲשֶׁר לְךָ הָיוּ עִמָּנוּ לֹא הֶכְלַמְנוּם וְלֹא נִפְקַד לָהֶם מְאוּמָה כָּל יְמֵי הֱיוֹתָם בַּכַּרְמֶל. שְׁאַל אֶת נְעָרֶיךָ וְיַגִּידוּ לָךְ

"וַיַּעַן נָבָל אֶת עַבְדֵי דָוִד וַיֹּאמֶר מִי דָוִד וּמִי בֶן יִשָׁי הַיּוֹם רַבּוּ עֲבָדִים הַמִּתְפָּרְצִים אִישׁ מִפְּנֵי אֲדֹנָיו. וְלָקַחְתִּי אֶת לַחְמִי וְאֶת מֵימַי וְאֶת טִבְחִתִּי אֲשֶׁר טָבַחְתִּי לְגֹזְזָי וְנָתַתִּי לַאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתִּי אֵי מִזֶּה הֵמָּה" (שמואל א', כ"ה, י – י"א).

תגובתו של דוד קשה. הוא פונה עם לוחמיו לקראת נבל להורגו.

"וַיֹּאמֶר דָּוִד לַאֲנָשָׁיו חִגְרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגֹּר גַּם דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ וַיַּעֲלוּ אַחֲרֵי דָוִד כְּאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וּמָאתַיִם יָשְׁבוּ עַל הַכֵּלִים" (שמואל א', כ"ה, י"ג).

כשנודע לאביגייל אשת נבל, מעשיו של נבל, היא יורדת לקראת דוד ומביאה לו ולאנשיו מנחה מיוזמתה ומונעת אותו מלהרוג את נבל.

"וַיֹּאמֶר דָּוִד לַאֲבִיגַיִל בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׁלָחַךְ הַיּוֹם הַזֶּה לִקְרָאתִי. וּבָרוּךְ טַעְמֵךְ וּבָרוּכָה אָתְּ אֲשֶׁר כְּלִתְנִי הַיּוֹם הַזֶּה מִבּוֹא בְדָמִים וְהוֹשֵׁעַ יָדִי לִי. וְאוּלָם חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מְנָעַנִי מֵהָרַע אֹתָךְ כִּי לוּלֵי מְהַרְתְּ וַתבֹאתי לִקְרָאתִי כִּי אִם נוֹתַר לְנָבָל עַד אוֹר הַבֹּקֶר מַשְׁתִּין בְּקִיר. וַיִּקַּח דָּוִד מִיָּדָהּ אֵת אֲשֶׁר הֵבִיאָה לוֹ וְלָהּ אָמַר עֲלִי לְשָׁלוֹם לְבֵיתֵךְ רְאִי שָׁמַעְתִּי בְקוֹלֵךְ וָאֶשָּׂא פָּנָיִךְ" (שמואל א', כ"ה, ל"ב – ל"ה).

אולם גם לאחר שאשת נבל חוזרת אליו ומספרת לו על הסכנה שעמד בפניה, תגובתו יוצאת מגדר ההגיון.

*"וַתָּבֹא אֲבִיגַיִל אֶל נָבָל וְהִנֵּה לוֹ מִשְׁתֶּה בְּבֵיתוֹ כְּמִשְׁתֵּה הַמֶּלֶךְ וְלֵב נָבָל טוֹב עָלָיו וְהוּא שִׁכֹּר עַד מְאֹד וְלֹא הִגִּידָה לוֹ דָּבָר קָטֹן וְגָדוֹל עַד אוֹר הַבֹּקֶר. וַיְהִי בַבֹּקֶר בְּצֵאת הַיַּיִן מִנָּבָל וַתַּגֶּד לוֹ אִשְׁתּוֹ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה **וַיָּמָת לִבּוֹ בְּקִרְבּוֹ וְהוּא הָיָה לְאָבֶן**" (שמואל א', כ"ה, ל"ו – ל"ז).*

נראה היה לחשוב כי תיאור תגובתו של נבל - "וַיָּמָת לִבּוֹ בְּקִרְבּוֹ וְהוּא הָיָה לְאָבֶן", הינו תיאור פחדו הגדול שנפל עליו מצד סכנת הנפשות שעמד בפניה. אולם חז"ל מבארים את תגובתו באופן הפוך לחלוטין.

*"וימת לבו - **שנצטער על המנחה שהובאת לדוד**" (רש"י שם, שמואל א', כ"ה, ל"ז).*

אף שהוא עומד בפני סכנת מוות, לא משנה נבל מהתנהגותו. תכונתו ה"כלבית" שפיו וליבו שווים, הגם שהיא מופיעה אצלו לרעה, הוא עומד בה בעקביות גם אם היא מביאתו לידי סכנת מיתה.

תכונה זו של היות דיבור הפה שווה למחשבת הלב המופיע אצל נבל לרעה, מתבררת כמאפיינת את משפחת כלב כתכונה. כך עולה מאופן התנהלותו של כלב מול המרגלים החוזרים מתור הארץ.

*"**וַיַּהַס כָּלֵב אֶת הָעָם** אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר עָלֹה נַעֲלֶה וְיָרַשְׁנוּ אֹתָהּ כִּי יָכוֹל נוּכַל לָהּ" (במדבר י"ג, ל').*

כנגד המרגלים עומד כלב ומדבר את אשר על ליבו ללא חת.

כך מעיד על עצמו כלב בפני יהושע, כי דיבורו בחזרתו אל משה היה כאשר עם לבבו[2558].

*"בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה אָנֹכִי בִּשְׁלֹחַ מֹשֶׁה עֶבֶד ה' אֹתִי מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ לְרַגֵּל אֶת הָאָרֶץ **וָאָשֵׁב אֹתוֹ דָּבָר כַּאֲשֶׁר עִם לְבָבִי**" (יהושע י"ד, ז').*

וַיִּמְצְאוּ הַנְּעָרִים חֵן בְּעֵינֶיךָ כִּי עַל יוֹם טוֹב בנו בָּאנוּ תְּנָה נָּא אֵת אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲבָדֶיךָ וּלְבִנְךָ לְדָוִד. וַיָּבֹאוּ נַעֲרֵי דָוִד וַיְדַבְּרוּ אֶל נָבָל כְּכָל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּשֵׁם דָּוִד וַיָּנוּחוּ" (שמואל א', כ"ה, ד'- ט').

[2558] אמנם, רש"י הן בפרשת המרגלים עצמה והן בדיבורו של כלב מול יהושע, משנה מן הפשט ומבאר את התנהלותו של כלב באופן שדיבורו לא היה כלבבו בתחילה, אלא "אחד בפה ואחד בלב", בכדי להטעות את ישראל.
כך בפרשת המרגלים.
רש"י: "ויהס כלב - **השתיק את כולם**: אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. **צווח ואמר וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם. השומע היה סבור שבא לספר בגנותו**, מתוך שהיה בלבם על משה בשביל דברי המרגלים. שתקו כולם לשמוע גנותו, אמר והלא קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיז לנו את השליו" (רש"י במדבר י"ג, כ"ה ד"ה ויהס כלב וד"ה אל משה).
כך בספר יהושע.
"...**וָאָשֵׁב אֹתוֹ דָּבָר כַּאֲשֶׁר עִם לְבָבִי - ולא כאשר עם פי** שהמרגלים היו בעצה אחת וירא כלב לומ' להם שלא יאמר כמות' וכשבא הכחישם וזהו שנאמר שם עקב היתה רוח אחרת עמו שהיה אומר להם **אחד בפה ואחד בלב**" (רש"י יהושע י"ד, ז' ד"ה **כאשר עם לבבי**).

תכונה זו של שוויון הפה והלב העולה מהתנהלותו של נבל ומתבררת כתכונה משפחתית של בני כלב, מחברת אותנו אל הביאור הנוסף של לשון ה"כֶּלְבִּי" המוצמד לנבל. מתוך שהשימוש בלשון "כֶּלְבִּי" להצגת מוצאו השבטי אינו פשט בדרך ההצגה המילולית, מוסיפים המפרשים ביאור נוסף לתיאורו של נבל כ"כֶּלְבִּי", מצד דמיונו לכלב.

כך מבאר הרד"ק בביאורו השלישי.

"והוא כלבי -... ויש לפרש כלבי מענין גריעות מעשיו יחסו לכלב" (רד"ק שמואל א',כ"ה, ג' ד"ה והוא כלבי).

ביאור זה של תיאורו תואם ומצטרף לתיאור אישיותו השלילית – "וְהָאִישׁ קָשֶׁה וְרַע מַעֲלָלִים וְהוּא כָלְבִּי...".

כך מבאר במקום הרלב"ג.

"והוא כלבי - ר"ל שלרוב אכזריותו היה תכונתו בתכונת הכלבים ששונאים בני מינם וינבחו להם בבאם אצלם ולא יניחום לאכול מהנמצא בבית ואף על פי שלא יגרע ממאכל' דבר וזה ממה שיורה כי רוע נבל היה בענין הכילות" (רלב"ג שמואל א', כ"ה, ג' ד"ה והוא כלבי).

אולם מעיוננו הקודם בתיאור עת עקבתא דמשיחא כ"פני הדור כפני הכלב", עולה כי הטיית לשון ה"כֶּלְבִּי", אל משמעותו כפשוטו לכלב, תואמת באופן עמוק יותר את נבל ואף את משפחת כלב כולה מצד תכונתם שלבם ופיהם שווים. כפי שהבאנו לעיל, תיאור "פני הדור כפני הכלב" התבאר מצד חרוף הבן והבת את אביהם ואימם[2559] בלא להבייש ולהסתיר את מחשבתם הרעה אף בדרך דיבורם עימהם. תכונה זו ה"כלביות" כפשוטה המתגלה בעת המשיח היא המתגלה לרעה אצל נבל בן שבטו של כלב בן יפונה ביחס לדוד ולטובה בכלב עצמו בפרשת המרגלים.

תכונת השוויון זה שמציגה ההוויה ה"כלביות" בין המחשבה והדיבור, מחברת אותנו למעשה, אל תכונתו של אליהו. **אותה תכונה המופיעה במשפחת כלב ביחס שבין המחשבה והדיבור, מופיעה באליהו הנביא ביחס שבין גופו ונפשו**. שוויון זה הוא שמגדיר באליהו הנביא את תכונת השלום. כך במסכת עדויות.

*"...וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב **אלא לעשות שלום בעולם** שנאמר (מלאכי ג') הנני שולח לכם את אליה הנביא וגומר והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם[2560]" (משנה, עדויות פרק ח', משנה ז').*

את תכונת השלום הזו שבאליהו, הנגזרת גם מן ההקבלה שבין פנחס ואליהו[2561], מבאר ה"ספר עיקרים" מצד השוויון שיוצרת מעלת אליהו בין הגוף והנפש ללא הפסד למי מן הצדדים.

"...ולפי הקבלה האומרת שפנחס זה אליהו יהיה פירוש השלום ההתמדה והקיום לנפש בגוף, וזה יהיה כשתתמיד ההסכמה בין היסודות ההפכיים בענין שלא יגבר ההפך האחד על האחר, ועם ההסכמה הזאת שהיא השלום תסור סבת ההפסד, ופשט הכתוב שנאמר עליו ברית היתה אתו החיים והשלום (מלאכי ב' ה') יורה על זה, וכן פשט הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא (מלאכי ג' כ"ג) יורה על היות אליהו עדין קיים בגוף ונפש" (ספר העיקרים מאמר רביעי פרק נ"א).

מתוך ההקבלה הזו שבין התכונה ה"כלבית" להוציא בפה "כליבו" לבין תכונת אליהו המגיע לשוויון הגוף כנפש, מציינים הכלבים את בואו של אליהו.

*"ת"ר: כלבים בוכים - מלאך המות בא לעיר, **כלבים משחקים - אליהו הנביא בא לעיר**" (בבא קמא ס', ע"ב).*

[2559] "בת קמה באמה - לחרפה ולביישה" (רש"י סנהדרין צ"ז, ע"א).

[2560] "הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֵת אֵלִיָּה הַנָּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא. וְהֵשִׁיב לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל אֲבוֹתָם..." (מלאכי ג', כ"ג – כ"ד).

[2561] פנחס המקבל את ברית השלום מה' לאחר הריגת זמרי נשיא שבט שמעון וכוזבי המדנית - "פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקַנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם וְלֹא כִלִּיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי. לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שָׁלוֹם" (במדבר כ"ה, י"א – י"ב).

את ההקבלה הזו, מציינת גם הגמטריה של שמם.

*"...כמו שאמרו (שם ס' ב) כלבים משחקים וכו' כלבים בוכים וכו'[2562] **דכלב בגימטריא אליהו**..." (ר' צדוק הכהן מלובלין - צדקת הצדיק אות כ"ג).*

יוצא, שאם אנו מוציאים את נבואת אליהו הנביא לאחאב – "בִּמְקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נָבוֹת יְלַקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה" מן המצג המקרי שלה אל המצג העקרוני כפי שמתחייב מן המסקנה כי הצורך במימוש נבואת אליהו בליקוק הכלבים את דמו של אחאב, הינו מהותי גם לאחר ביטול נבואת אכילת הכלבים את בשרו, הרי **דמו של אחאב עולה ככפרה על מזבח תכונת השוויון שבין המחשבה והדיבור ה"כלבית" המקבילה בהווייה ה"חי" לתכונת השויון שבין הגוף והנפש שבאליהו**. כפי שבארנו[2563], אליהו בנבואתו בעקבות פרשת כרם נבות היזרעאלי מעמיד את משיחיות מלכותו של אחאב, לאחר שזה מחיל את הווייה רום השמים אל הוויית העצמיות, הקנייניות והחמדתיות שבאדם בתפיסתו את כרם נבות. קיום נבואת ליקוק הכלבים את דם אחאב, נותנת מימוש דיני למעשיו הרעים של אחאב, ובכך מאפשרת את כינון מגמת משיחיותו גם בהווייה הדינית באופן המקביל לאופן השפעתו של אליהו.

אולם, שיתוף ההווייה הדינית בכינון מלכותו של אחאב, אינו מסתיים בכך. עמידתו של אחאב במרכבה נוכח ארם[2564], מוסיפה מידרג נוסף בפרעון חובו של אחאב. אם נבואת אליהו מזכירה אך ורק את ליקוק הכלבים את דמו של אחאב, הרי בפועל נוספת לכך רחיצת הזונות בדמו.

שדרוג מעמד משיחיות אחאב מליקוק הכלבים אל רחיצת הזונות

*"וַיָּמָת הַמֶּלֶךְ וַיָּבֹא שֹׁמְרוֹן וַיִּקְבְּרוּ אֶת הַמֶּלֶךְ בְּשֹׁמְרוֹן. וַיִּשְׁטֹף אֶת הָרֶכֶב עַל בְּרֵכַת שֹׁמְרוֹן וַיָּלֹקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמוֹ **וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ** כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֵּר" (מלכים א', כ"ב, ל"ז – ל"ח).*

ברור כי מצד סופו של אחאב, אין בתוספת תיאור זה בכדי להוסיף מאום על תיאור שכבר נכתב לפניו - "וַיָּלֹקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמוֹ"[2565] . אדרבא. אם את תיאור ליקוק הכלבים ניתן לבאר כנועד לאמת את קיום נבואתו של אליהו, תיאור רחיצת הזונות אינו נצרך לכך, שהרי אינו נכלל בנבואת אליהו. אנו נזקקים אם כן להבין כי גם תיאור זה בדמו של אחאב, מוסיף אל הוויית משיחיות מלכותו, מעבר לזה שכבר ראינו בליקוק הכלבים את דמו.

מתוך שפשט הכתוב עוסק בשטיפת רכבו של אחאב, מבואר לשון זו של "וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ", בחלק מן המפרשים כרחיצת זונות ממש בדמו של אחאב שניגר במימי הברכה בה נשטף דמו. כך מבאר הרלב"ג במקום.

"וישטוף הרכב על ברכת שומרון - ר"ל כי בעברו שם שטף הרכב על מי הברכ' ונתנקה הרכב מהדם ונתערב במים...ועוד היה לו מהבזו שהנשים הזונות הרוחצות בברכ' ההיא רחצו בדמו אשר נתערב במים ההם" (רלב"ג שם, מלכים א', כ"ב, ל"ח ד"ה וישטוף הרכב על ברכת שומרון).

אולם הקושי במיקום זונות ממש בברכת שומרון, מביא את הגמרא לייחס תיאור זה אל דמות הזונות שעשתה איזבל במרכבתו של אחאב. כך דעת רבא בסנהדרין.

"רבא אמר: זונות ממש, אחאב איש מצונן היה (לא היה אוהב תשמיש – רש"י) ועשתה לו איזבל שתי צורי זונות במרכבתו, כדי שיראה אותן ויתחמם" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).

[2562] לעיל – "ת"ר: כלבים בוכים - מלאך המות בא לעיר, **כלבים משחקים - אליהו הנביא בא לעיר**" (בבא קמא ס', ע"ב).

[2563] בפרק "שיתוף איזבל בנבואת סופו של אחאב – תמיכת מעמד אליהו בהר סיני בכינון השפעתה" (עמ'_____) וסוף פרק "תשובתו של אחאב - מכוח ירידת מלכותו מֵרוֹם כיפת השמים אל החמדה הקניינית" (עמ'_____).

[2564] המקימה כאמור את משיחיותו של אחאב, כפי שלמדנו מדברי רבי עקיבא המקביל בין הספד משיח בן יוסף להספד על אחאב ומייחס זכות זו לעמידתו של אחאב במלחמה.

"תנו רבנן: כשמתו בניו של רבי ישמעאל נכנסו ארבעה זקנים לנחמו...נענה רבי עקיבא ואמר: (זכריה י"ב) ביום ההוא יגדל המספד בירושלים כמספד הדדרמון בבקעת מגדון. ואמר רב יוסף: אלמלא תרגומיה דהאי קרא לא הוה ידענא מאי קאמר: בעידנא ההוא יסגי מספדא בירושלים כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדדרמון בר טברימון, וכמספד דיאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו והלא דברים קל וחומר: ומה אחאב מלך ישראל, שלא עשה אלא דבר אחד טוב, דכתיב והמלך היה מעמד במרכבה נכח ארם (מלכים א', כ"ב) - כך, בניו של רבי ישמעאל - על אחת כמה וכמה" (מועד קטן כ"ח, ע"ב).

[2565] "וַיִּשְׁטֹף אֶת הָרֶכֶב עַל בְּרֵכַת שֹׁמְרוֹן וַיָּלֹקּוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּמוֹ **וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ** כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֵּר" (מלכים א', כ"ב, ל"ח).

מתוך הקושי לייחס את התיאור המואנש של – "וְהַזֹּנוֹת רָחֲצוּ" לדמויות המצויירות ברכב, מצמצם רש"י את תיאור הכתוב למשמעות של "נרחצו" – הדמויות שברכבו נרחצות מדמו בעת שטיפת הרכב.

*"דמות שתי זונות כו' - והיינו רחצו אותן שתי צורות **נרחצו מדמו**" (רש"י שם, סנהדרין ל"ט, ע"ב ד"ה דמות שתי זונות כו').*

אמנם אם נרצה להיות נאמנים ללשון הפועלת של הכתוב – "רָחֲצוּ", בהקשר לדמויות שעושה איזבל לאחאב במרכבתו, אנו חוזרים אל המלחמה עצמה. הזונות המצוירות במרכבתו של אחאב רוחצות בדמו של אחאב הניגר אל תוך הרכב. כך הוא תיאור הכתוב בעניין.

*"וַתַּעֲלֶה הַמִּלְחָמָה בַּיּוֹם הַהוּא וְהַמֶּלֶךְ הָיָה מָעֳמָד בַּמֶּרְכָּבָה נֹכַח אֲרָם וַיָּמָת בָּעֶרֶב **וַיִּצַּק דַּם הַמַּכָּה אֶל חֵיק הָרָכֶב**" (מלכים א', כ"ב, ל"ה).*

את הלשון המואנשת לציורי הזונות המתארת את ניגרות דמו של אחאב עליהן בלשון רחיצה שלהן בדמו, אנו מוצאים גם בתיאור זה של שפיכת דמו של אחאב בתוך רכבו המובא בלשון "חֵיק".

תיאור ההימצאות ב"חֵיק", שמור לעומק חיבור האישות[2566]. כך הוא הכינוי לאשת איש.

*"כִּי יִסְּתְךָ אָחִיךָ בֶּן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ... - השוכבת בחיקך ומחוקה בך אפיקיידי"א בלע"ז [דבוקה], וכן (יחזקאל מ"ג, י"ד) **ומחיק הארץ**, מיסוד התקוע בארץ" (דברים י"ג, ז', ורש"י ד"ה חיקך).*

התבוננות נוספת בתיאור פרשת רחיצת הזונות בדמו של אחאב, מלמדת כי גם לשון ה"רחיצה" משמשת את חיבור האישות. כך מבאר ה"מצודת דוד" את הוראת דוד לאוריה - "רֵד לְבֵיתְךָ וּרְחַץ רַגְלֶיךָ".

*"וַיָּבֹא אוּרִיָּה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָב וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה: (ח) וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאוּרִיָּה **רֵד לְבֵיתְךָ וּרְחַץ רַגְלֶיךָ**... - **הוא כנוי לתשמיש המטה** וכונתו היתה להעלים הדבר ויחשבו כי ממנו הרתה" (שמואל ב', י"א, ז' ומצודת דוד ד"ה ורחץ רגליך).*

שימוש הכתוב הן בתיאור המלחמה עצמה את יציקת דם אחאב אל חיק הרכב, והן בתיאור שלאחר המלחמה את רחיצת הזונות בדמו של אחאב בלשון אישות, מחזירה אותנו אל ציורה של איזבל את דמות הזונות ברכבו של אחאב. ציור זה, נצרך להיות מבואר כפעולה מורכבת יותר וחיה יותר, מזו שאנו רגילים לפגוש במעשה הציור. אכן, גם מצד פשט מעשיה של איזבל לא ניתן להבין כי בציורה ברכבו של אחאב דמות זונות כפשוטו אצלנו כיום, היא מצפה כי אחאב יתחמם ויחפוץ במעשה תשמיש.

התבוננות על כוחו של מעשה ה"ציור" המקראי, מלמדת כי המדובר במעשה יצירה ממשי של חיים. על המקור לכך אנו יכולים לעמוד מתפילתה של חנה.

בהתייחסותה של חנה ליכולתו של ה' להביא לה פריון, מתארת חנה את ה' בתואר "צייר".

"וַתִּתְפַּלֵּל חַנָּה וַתֹּאמַר עָלַץ לִבִּי בַּיקֹוָק רָמָה קַרְנִי בַּיקֹוָק רָחַב פִּי עַל אוֹיְבַי כִּי שָׂמַחְתִּי בִּישׁוּעָתֶךָ. אֵין קָדוֹשׁ כַּה' כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ - אין צייר כאלהינו הצר צורה בתוך צורה" (שמואל א', ב', א' – ב' ורש"י ד"ה ואין צור כאלהינו).

ה"צייר" הוא הכוח ליצור צורה שיש בה חיים. הצייר האבסולוטי הוא ה', שבצורתו צורה הוא יוצר חיים מלאים. אולם מכאן נגזר גם כוח "ציורו" של האדם בעת בו שכינת האין סוף שרתה בעולם. מכוח ציורו של הצייר האבסולוטי ה', מגיעים גם בני האדם ליכולת לצייר חיים. במרידתם, הם משתמשים ביכולת הזו ליצור דמויות וצלמים משל עצמם על מנת לעובדם. בכוח הציור הזה להוות חיים, משתמשת גם איזבל במרכבתו של אחאב. "טיפולה" של איזבל ברכבו, מעצים ביותר את כוח הביאה והאישות בסביבתו של אחאב, כנגד אופיו הבסיסי קר המזג.

[2566] אם נתעלם מן הפן ה"מואנש" שבלשון זו של ה"חיק", מבוארת לשון זו במשמעות של "עומק". כך מביא ה"מצודת דוד" במקום: "חיק הרכב - ר"ל אמצעית **מקום העמוק שבו**" (מצודת דוד מלכים א', כ"ב, ל"ה ד"ה חיק הרכב).

שימוש הכתוב בלשון ה"חיק" ה"רחיצה" וה"זנות"השמורים למצבי האישות, בתיאור יציקת דמו של אחאב אל חיק הרכב, ורחיצת הזונות בדמו, מלמד כי דמו של אחאב קונה את חום המזג אותו מבקשת איזבל להקנות לו, **במותו**! גם את הקניין הזה יש לייחס אל עמידתו של אחאב מועמד במרכבתו. עמידה זו המביאה כאמור[2567] להצלחת ישראל במלחמה, לקבל לידיהם את רמות גלעד, היא גם המביאה ליציקת דמו אל חיק דמויות הזונות שברכבו לחממו.

חזרה אל משמעות נקודת מפגשם של יעקב עם לבן בהר הגלעד, מלמדת כי חימום דמו המצונן של אחאב, היא כעין האחיזה ברמות גלעד.

כפי שבארנו[2568] בעניין מפגשם של יעקב ולבן ברמות גלעד, מעשה בריתם בגִלְעֵד בתפר שבין גבול שליטתו של לבן הארמי לבין גבול הכניסה אל ארץ ישראל, יוצר זיווג בין כוח עצמיות רום השמים המלאכי של לבן[2569], לבין מגמת יעקב להופיע שכינה בבשר, ליצור את חלות הוויית רום השמים בהתנהלות הבשר. מתוך כך בארו לעייל, את השינוי שנוצר בלבן להודות "הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי"[2570] תוך גילוי השפחות בלהא וזלפה גם הם כבנותיו של לבן[2571]. תהליך זה בדיוק מתרחש אף בדמו של אחאב. דמו המצונן מכוח שייכותו אל הוויית כיפת השמים[2572], המכוון עצמו להיזרע בארץ, עם קבלתו את כרם נבות היזרעאלי, מגיע במסירות הנפש שלו על מקום מפגשם של לבן עם יעקב, אל חימום הבשר[2573].

על ההשלכות שב"חימום" זה, נוכל ללמוד מביאורו הנוסף של רש"י על בסיס תרגום יונתן, את תיאור הכתוב - "וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ".

*"והזנות רחצו - **וכלי הזיין רחצו שם מן הדם** כך ת"י..." (רש"י מלכים א', כ"ב, ל"ח ד"ה והזנות רחצו).*

התייחסות בסיסית ל"כלי הזין" אנו מוצאים בחיוב שמחייבת התורה כל אדם כי ישא עימו יתד לחפור ולכסות את צואתו.

"וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אָזְנֶךָ (לבד משאר כלי תשמישך – רש"י) וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ" (דברים כ"ג, י"ד).

"אָזְנֶךָ" מבואר כ"כלי תשמיש", מלשון "כלי זיינך".

"אזנך - כמו כלי זיינך" (רש"י שם, דברים כ"ג, י"ד ד"ה אזנך).

ברמה מפותחת יותר מהווה כלי הזין אמצעי וסימן לשלטון.

כך מתרגם האונקלוס את קביעתו של פרעה את שלטונו של יוסף במצרים.

*"וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל יוֹסֵף אֲנִי פַרְעֹה וּבִלְעָדֶיךָ **לֹא יָרִים אִישׁ אֶת יָדוֹ** וְאֶת רַגְלוֹ בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם - ואמר פרעה ליוסף אנא פרעה ובר ממימרך **לא ירים גבר ית ידיה למיחד זין** וית רגליה למרכב על סוסיא בכל ארעא דמצרים" (בראשית מ"א, מ"ד ואונקלוס שם).*

את קביעת פרעה "וּבִלְעָדֶיךָ לֹא יָרִים אִישׁ אֶת יָדוֹ", מתרגם אונקלוס - "ובר ממימרך לא ירים גבר ית ידיה למיחד זין" – בלעדיך לא ירים איש את ידו לאחוז כלי זין.

[2567] בפרק "מסירת נפשו של אחאב למימוש משיחיות ישראל ברמות גלעד" (עמ'_____).

[2568] בפרק- "איחוד מגמות לבן ויעקב בהר הגִלְעָד" (עמ'_____).

[2569] ממנו נגזר כאמור השם "לבן", המיוחס למלאכים.

[2570] "וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לִי הוּא וְלִבְנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ - **איך תעלה על לבי להרע להון**" (בראשית ל"א, מ"ג ורש"י ד"ה מה אעשה לאלה).

[2571] "אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתָי...- שתי פעמים, אף בלהה וזלפה בנותיו היו מפלגש" (בראשית ל"א, נ' ורש"י ד"ה בנתי בנתי).

[2572] "תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר..." (מגילה י"א, ע"א).

[2573] בדרך ביאור זו את תהליך "חימום" דמו של אחאב מכוח מסירות נפשו על רמות גלעד, יוכל להתבאר פשט רחיצת הזונות ממש בברכת שומרון מדמו של אחאב לאחר מותו, כתוצאה מן החימום הזה – כרצון הזונות להתחמם בדמו החם של אחאב, כדוגמת הבאת פלישתים את נשותיהם לשמשון להתעבר מכוחו.

"וַיֹּאחֲזוּהוּ פְּלִשְׁתִּים וַיְנַקְּרוּ אֶת עֵינָיו וַיּוֹרִידוּ אוֹתוֹ עַזָּתָה וַיַּאַסְרוּהוּ בַּנְחֻשְׁתַּיִם וַיְהִי טוֹחֵן בְּבֵית הָאסִירִים הָאֲסוּרִים" (שופטים ט"ז, כ"א) – אין טחינה אלא לשון עבירה, וכן הוא אומר: (איוב ל"א) תטחן לאחר אשתי, מלמד, שכל אחד ואחד הביא לו את אשתו לבית האסורים כדי שתתעבר הימנו" (סוטה י', ע"א).

נמצאנו אם כן למדים כי "כלי הזין" הינם הכלים הנוספים אל האדם לאפשר ולשפר את יכולת פעולתו כשבשיא כוחם הם מביאים אותו עד לכדי הוויית שלטון ומלכות[2574]. רחיצת כלי הזין בדמו של אחאב בתירגומה לשפת מלכותו המשיחית, מקנה אם כן לדמו את מאפיין כוחם הפועל. מכינוי כלי הזין הללו הנרחצים בדמו של אחאב בלשון "זֹנוֹת" אנו נצרכים ללמד כי הכוח הפועל הזה המוקנה לאחאב, מאפיין פעולתה היא כפעולת הזנות. על מאפין פעולת הזנות כהגדרת פעולה כללית, מצאנו בפרשת פילגש בגבעה.

*"וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וּמֶלֶךְ אֵין בְּיִשְׂרָאֵל וַיְהִי אִישׁ לֵוִי גָּר בְּיַרְכְּתֵי הַר אֶפְרָיִם וַיִּקַּח לוֹ אִשָּׁה פִּילֶגֶשׁ מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה׃(ב) **וַתִּזְנֶה עָלָיו פִּילַגְשׁוֹ**... - זנתה מביתו אל החוץ **כל לשון זנות אינו אלא לשון יוצאת נפקת ברא** יוצאת מבעלה לאהוב את אחרים" (שופטים י"ט, א' ורש"י ד"ה ותזנה עליו פילגשו).*

מעשה הזנות כהגדרת פעולה כללית, משמעותה היא יציאה מן המסגרת. ערוב משמעות זו ביחס לכלי הזין לקרותם "זֹנוֹת", מגדירה אופי של כוח פעולה הפורץ מעבר לגדרים המיועדים לו. רחיצת דמו של אחאב בכלי זין שכאלו בהשלכה למלכותו המשיחית של אחאב משמעותה היא אם כן, קנין יכולת פעולה הפורצת אל מעבר לגבולות עצמה. את הפריצה הזו של אחאב אכן ראינו במעשה החלתו את מרחב "רום השמים" בהוויית עצמיותו של האדם, בממד הקניני של חייו ובכוח חמדתו. אולם, הפרעון הדיני מאחאב בליקוק הכלבים את דמו, מקנה לו את הווייתו המשיחית אך ורק ברמה המופיעה בהוויית אליהו הנביא. הגם שאליהו הנביא מכין את הקרקע למשיחיותו של אחאב בצירוף ממד עצמיותו של האדם והיחידאות הגויית אל מוחלטות השכינה שבהר סיני, אין הווייתו מגיעה להיות קיימת כמציאות פועלת ברמה הדינית, אלא כהוויה תכונתית. כך הבאנו לעיל[2575] בביאור מהלכו של אליהו בהר סיני, כי אליהו הנביא אמנם מקנה לממד הבשר את מעלת האספקלריא המאירה שלא הייתה יכולה להופיע עד אז אלא מתוך פרישות מהוויית החומר ובכך מביאה את הוויית הגוף העצמי למעלה ושלמות מוחלטים שאין המוות יכול כבר לשלוט בה, אולם מעלה זו אינה יכולה להתממש כמציאות פועלת הוֹוִיית כך למדנו מדברי ה' לאליהו על פי העמדת חז"ל – "ומה שבדעתך איני יכול לעשות".

"המתין לו שלש שעות, ועדיין בדבריו הראשונים הוא עומד, קנוא קנאתי לה' אלהי צבאות (מלכים א', י"ט, י"ד), באותה שעה אמרה לו רוח הקודש לאליהו...ואת אלישע בן שפט וגו' (מלכים א', י"ט, ט"ו וט"ז), **ומה שבדעתך איני יכול לעשות**" (אליהו זוטא פרשה ח').

נבואת אליהו לאחאב על ליקוק הכלבים את דמו, הינה לאחר דילוגו של אליהו אל מעבר למציאות ההווית. על כן היא חסרה את הממד הפועל. את החסרון הזה משלימה ההשגחה האלוהית במימושה במות אחאב בדמו, לא רק את ליקוק הכלבים, אלא גם את רחיצת כלי הזין. רחיצה זו היא המשלימה את פריצתו של אחאב אל הממד העצמי הקנייני החומד, לכדי כוח פועל.

סגירת מעגל הפרעון הדיני ברחיצת הזונות בדמו של אחאב, משלימה אם כן את הווייתו המשיחית להקימה לא רק במעגל הווייתו של אליהו הנביא, אלא גם בזו ה"פועלת" ברמה הדינית אותה מוביל כפי שראינו לעיל[2576] מיכיהו במאמץ האדיר שהוא עושה לממש את העונש הנבואי על אחאב[2577], כנגד הקו המשיחי אותו מפעיל אחאב מול המישור הנבואי לא רק לנחול את רמות גלעד

[2574] שתי רמות נוספות במעלת כלי הזין אנו מוצאים. האחת לאחר חטא העגל כשנאלצים ישראל להוריד את עדיים מעליהם, מתורגם עדי זה בלשון כלי זין.

"וַיִּשְׁמַע הָעָם אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה וַיִּתְאַבָּלוּ וְלֹא שָׁתוּ **אִישׁ עֶדְיוֹ עָלָיו** - ושמע עמא ית פתגמא בישא הדין ואתאבלו ולא שוו גבר **תקון זיניה עלוהי**" (שמות ל"ג, ד' ואונקלוס שם).

עדיים אלו מבארים חז"ל, הינם **הכתרים** שניתנו לישראל בחורב.

איש עדיו - כתרים שניתנו להם בחורב, כשאמרו נעשה ונשמע" (רש"י שם, שמות ל"ג, ד' ד"ה איש עדיו).

השניה בשאול ויהונתן, המכונים הם עצמם "כלי זינן של ישראל".

"אֵיךְ נָפְלוּ גִּבּוֹרִים וַיֹּאבְדוּ כְּלֵי מִלְחָמָה - שאול ויהונתן שהיו כלי זיין של ישראל" (שמואל ב', א', כ"ז ורש"י ד"ה כלי מלחמה).

[2575] בפרק - "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ – התעקשות אליהו לחיבור הוויית הגויות אל מעלת הר סיני" (עמ'_____).

[2576] בפרק - "שִׂימוּ אֶת זֶה (מיכיהו) בֵּית הַכֶּלֶא – בניית אחאב את לְנוּ רָמֹת גִּלְעָד כנגד רצון הנבואה" (עמ'_____).

[2577] עד כדי "איומו" של מיכיהו כי יכפור בנבואתו אם לא תמומש – "וַיֹּאמֶר מִיכָיְהוּ אִם שׁוֹב תָּשׁוּב בְּשָׁלוֹם לֹא דִבֶּר ה' בִּי" (מלכים א', כ"ב, כ"ח).

כך ראינו שמציבים חז"ל דברים אלו של מיכיהו הנביא במדרש.
"פתח משה ואמר לפני הקדוש ברוך הוא אם מתים אלו על מטותם כדרך שבני אדם מתים והרופאין עולין והן מבקרין אותם כדרך שכל החולים מתבקרין **אף אני כופר ואומר לא ה' שלחני ומלבי אמרתי**, זה א' מג' נביאים שאמרו בל'

אלא אף לחזור חי מן המלחמה[2578]. רחיצת כלי הזין בדמו של אחאב, מאפשרת גם להווייה הנבואית להצטרף אל קיום משיחיות מלכותו של אחאב ברמות גלעד. מתוך כך, כונסת רחיצת הזונות בדמו של אחאב את מימוש שני הוויות השכינה המלוות את אחאב – הן זו של אליהו הנביא והן זו של מיכיהו הנביא. את זאת לומדת הגמרא מלשון ה"רחיצה" שבכתוב.

"וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ" – מרוק חזיונות אליהו ומיכיהו על אחאב, לטובה

*"והזונות רחצו וגו' (מלכים א', כ"ב) - אמר רבי אלעזר: **למרק** (ללטוש ולהאיר – רש"י) **שתי חזיונות** (כלומר: **רחצו והוברו השתי חזיונות** שנאמרו עליו – רש"י)" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).*

אמנם הפשט הישיר של לימוד זה, מכוון לכאורה אל נבואת הכליון שמנבאים מיכיהו ואליהו על אחאב, המוארים עת מימוש מותו. כך משמע מהמשך דברי הגמרא.

*"...אחת של מיכיהו ואחת של אליהו. **במיכיהו כתיב** (מלכים א', כ"ב) **אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי, באליהו כתיב** (מלכים א', כ"א) **במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות**" (המשך סנהדרין שם, ל"ט, ע"ב).*

אולם שימוש הגמרא בלשון "מֵרוּק" ("למרק שתי חזיונות"), לשון שמשמעות ה"ניקוי" בו גדולה יותר משבלשון ה"רחיצה", אף שקרוב היה יותר להשתמש בלשון "רחיצה" ("לרחוץ שתי חזיונות"[2579]), התואמת יותר את לשון הכתוב – "וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ", מטה את לימודה של הגמרא לכיוון הופכי – לכיוון מירוקו של אחאב. רחיצת הזונות בדמו של אחאב, ממרקת ומנקה את שני החזיונות – של מיכיהו הנביא ושל אליהו הנביא. מכוח רחיצת דם זו, מצליחה מלכות אחאב לצאת מכליונה אל משיחיותה.

באופן זה משתנה ההתייחסות אף ללימוד הנוסף של הגמרא בסנהדרין.

*"ואיש משך בקשת לתמו ויכה (מלכים א', כ"ב), **רבי אלעזר אמר: לפי תומו, רבא אמר: לתמם** (להשלים – רש"י) **שתי חזיונות**, אחת של מיכיהו ואחת של אליהו" (סנהדרין ל"ט, ע"ב).*

מכתיבת "לְתֻמּוֹ" חסר "וו" לומד רבי אלעזר את משמעות ה"תימום" שבמשיכת הקשת. על פי הפשט הראשוני, "תימום" שני החזיונות משמעותו היא "קיום". במשיכת הקשת מקיים מושך הקשת את שני החזיונות הן של מיכיהו והן של אליהו המנבאים לאחאב את מותו. אולם לאחר שראינו שמגמת ה"מֵרוּק" היא השולטת בשני חזיונות אלו, מתחזק בלשון ה"תימום" כוונת **השלמות** שבו. הכאתו של אחאב במלחמה ומימוש נבואתם של מיכיהו ואליהו, מאפשרת את מימוש משיחיות מלכותו של אחאב בתימום שני החזיונות יחדיו. היחס שבארנו בין ליקוק הכלבים את דמו של אחאב לבין רחיצת הזונות בדמו כיחס שבין הוויית נבואתו של אליהו לבין זו של מיכיהו באופן המשלים זה את זה, הוא שמגיע לשלמות חיבורו עם מותו של אחאב.

אמנם ההמשכה החזקה הזו שמושכים חז"ל את סופו של אחאב אל המגמה המשיחית של הוויית מלכותו, אינה מוחקת את צבע סופו מן הדין, אם ברמת דורשי הרשומות, ומקור הוויית כוחו של אחאב מצד רצון ה' הקודם לשיתופם של בית דינו, רחיצת הזונות בדמו של אחאב היא ביטוי להעצמת כוח רום השמים שבו להיות כוח פועל עצמי במרחב החיים הגופני והחושי, הרי קיום מגמה זו בדמו בלבד ולא בעצם חייו, מדגישים כי קיום מגמה זו מופיעה ברמה התכונתית המשיחית, אולם לא כך ברמה הדינית. ברמה הדינית, רחיצת הזונות בדמו של אחאב, מאבדת את קיומו כליל. אותה "יציאה לחוץ" של תכונת הזנות[2580] שבראיה המשיחית מגדירה את פריצתו של

הזה אליהו, ומיכיהו, ומשה...וכן מיכיהו אמר לאחאב (שם מלכים א', כ"ב) אם שוב תשוב בשלום אף אני אומר לא דבר ה' בי..." (במדבר רבה פרשת קרח פרשה י"ח, סימן י"ב).

כך מביאם רש"י בפרשת אליהו בהר הכרמל.

"עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה ה' הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֵסַבּוֹתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: - ...ומדרש אגדה אם לא תעננני **אף אני אהיה כופר** ואומר אתה הסבות את לבם, וכן אמר משה (במדבר ט"ז כ"ט) אם כמות כל האדם ימותון אלה אף אני כופר ואומר לא ה' שלחני לדבר את התורה והמצות **וכך אמר מיכיהו** (מלכים א' כ"ב כ"ח) אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי" (מלכים א', י"ח, ל"ז ורש"י ד"ה ואתה הסבות את לבם).

[2578] בהכנסתו של מיכיהו הנביא אל בית הסוהר עד בואו בשלום – "וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ שִׂימוּ אֶת זֶה בֵּית הַכֶּלֶא וַהֲאֲכַלֶּהוּ לֶחֶם לַחַץ וּמַיִם לַחַץ עַד בֹּאִי בְשָׁלוֹם" (מלכים א', כ"ב, כ"ז).

[2579] כפי שאכן נוקט רש"י המבאר את "למרק" כ"**רחצו** והוברו השתי חזיונות".

[2580] "וַתִּזְנֶה עָלָיו פִּילַגְשׁוֹ - **כל לשון זנות אינו אלא לשון יוצאת נפקת ברא** יוצאת מבעלה לאהוב את אחרים" (שופטים י"ט, ב' ורש"י ד"ה ותזנה עליו פילגשו").

אחאב מעבר למרחב "כיפת השמים" לממש את כוחה בהוויות הארץ, בראייה הדינית היא פיזור דם נפשיותו לאבדון. חסרונו של אחאב בקיום הגדרים והסייגים שבחיבורי האחווה העולמיים בין ישראל והעמים[2581] המועצם לאחר החלת עוצמת "אהלת השמים" בסיס כוח האחווה הזה, אל מחוזות החמדה והרצון העצמיים, מביא למותו. מתוך כך מתפרק גם איחוד הוויית הגויות העולמית תחת כנפי שכינת מלכותו של אחאב מכוח שלטונו ב"כיפת השמים".

*"...וכיון שמת אחאב **היו נערי שרי המדינות כל אחד ואחד נפטר והלך לו לביתו**" (סוף אליהו רבה שם, פרשה י' ד"ה פעם אחת הייתי).*

את שתי המגמות הללו, זו המשחית מצד אחד וזו הדינית מן הצד השני נושאים מיכיהו ואליהו בנבואותיהם לאחאב. את שתי המגמות הללו מצניע הכתוב באותה רחיצת הזונות בביאורם של חז"ל את לשון הכתוב – "וְאִישׁ מָשַׁךְ בַּקֶּשֶׁת לְתֻמּוֹ" – "**לתמם שתי חזיונות**, אחת של מיכיהו ואחת של אליהו".

שתי המגמות הללו, הדינית והמשיחית, עולות בעת מימושה המלא של נבואת אליהו על כליון בית אחאב על ידי יהוא. כך מעיד יהוא מיד לאחר הריגתו את יהורם בנו של אחאב.

*"וְיֵהוּא מִלֵּא יָדוֹ בַקֶּשֶׁת וַיַּךְ אֶת יְהוֹרָם בֵּין זְרֹעָיו וַיֵּצֵא הַחֵצִי מִלִּבּוֹ וַיִּכְרַע בְּרִכְבּוֹ. וַיֹּאמֶר אֶל בִּדְקַר שלשה שָׁלִשׁוֹ שָׂא הַשְׁלִכֵהוּ בְּחֶלְקַת שְׂדֵה נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי כִּי זְכֹר אֲנִי וָאַתָּה אֵת רֹכְבִים צְמָדִים אַחֲרֵי אַחְאָב אָבִיו **וַה' נָשָׂא עָלָיו אֶת הַמַּשָּׂא הַזֶּה**" (מלכים ב', ט', כ"ד – כ"ה).*

כוונת דברי יהוא על אחאב – "וַה' נָשָׂא עָלָיו אֶת הַמַּשָּׂא הַזֶּה", מתבארים לכמה כיוונים.

על פי הכיוון הבסיסי, ה"משא" שה' נושא על אחאב, הוא משא עוונו בהריגתו את נבות. הזכרתו לשלישו עת היו שניהם "רֹכְבִים צְמָדִים אַחֲרֵי אַחְאָב", היא הזכרת מעשהו זה של אחאב. עוון זה הוא העומד ל"משא" על כתפי אחאב, להיפרע ממנו עתה בהריגת בנו יהורם.

מגמה זו שבלשון ה"משא" אנו מוצאים בדברי בת שבע אל שלמה המוכיחה אותו על נשיאת בת פרעה.

"דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ **מַשָּׂא** אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ - משא של משל שיסרתו אמו" (משלי ל"א, א' ורש"י ד"ה משא אשר יסרתו אמו).

*" דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ **מַשָּׂא** אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ (משלי ל"א, א') (**פרשת תוכחה שהוכחתו אמו** – רש"י), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מלמד שכפאתו אמו על העמוד - להלקותו וייסור לשון מלקות כדאמרינן לקמן (סנהדרין ע"א, א'): ויסרו אותו זה מלקות..." (סנהדרין ע', ע"ב ורש"י ד"ה שכפאתו על העמוד).*

אם באופנים אלו אנו מפרשים את דברי יהוא, הרי יש בהם מן הטובה. מתוך שה"משא" המדובר הוא בבחינת חוב שנשאר לאחאב על עוון גרימת הריגתו של נבות, הריגת יהורם בנו והשלכת גווויתו בחלקת נבות, מהווה מן הפן הזה הסרת ה"משא" מכתפי אחאב, - בבחינת כפרה.

מתוך מגמה זו, עולה מאפיין ביאור נוסף ללשון ה"משא" שהוא בבחינת נישאות

*"וְאַתָּה בֶן אָדָם הֲלוֹא בְּיוֹם קַחְתִּי מֵהֶם אֶת מָעוּזָּם מְשׂוֹשׂ תִּפְאַרְתָּם אֶת מַחְמַד עֵינֵיהֶם וְאֶת **מַשָּׂא נַפְשָׁם** בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם - **שנפשם מתנשאה בהם**" (יחזקאל כ"ד, כ"ה ורש"י ד"ה משא נפשם).*

כפרתו של אחאב במותו שלו ושל כל זרעו, מאפשר את נשיאות מגמת מלכותו.

[2581] כפי שהתבטא בייחוס מעשה הזנות של ישראל – "אָהֳלָה" ויהודה – "אָהֳלִיבָה", כזנות עם עמי הגויים:
כך אָהֳלָה - "וַתִּזֶן אָהֳלָה תַּחְתָּי וַתַּעְגַּב עַל מְאַהֲבֶיהָ אֶל אַשּׁוּר קְרוֹבִים - שהיו שכנים לה ושלחו להם להיות להם לעזר זה היה מנחם בן גדי (מלכים ב', ט"ו) שנתן מס לפול מלך אשור להיות ידו אתו להחזיק הממלכה בידו והנביא מדמה הדבר לאשה מנאפת שאם היו עובדים להקב"ה לא נצטרכו למלכי אשור" (יחזקאל כ"ג, ה' ורש"י ד"ה אל אשור קרובים).
וכך אָהֳלִיבָה - "וַתֵּרֶא אֲחוֹתָהּ אָהֳלִיבָה וַתַּשְׁחֵת עַגְבָתָהּ מִמֶּנָּה וְאֶת תַּזְנוּתֶיהָ מִזְּנוּנֵי אֲחוֹתָהּ. אֶל בְּנֵי אַשּׁוּר עָגָבָה פַּחוֹת וּסְגָנִים קְרֹבִים לְבֻשֵׁי מִכְלוֹל פָּרָשִׁים רֹכְבֵי סוּסִים בַּחוּרֵי חֶמֶד כֻּלָּם - זה אחז ששלח אל מלך אשור לעזרה (שם, מלכים ב', ט"ז) " (יחזקאל כ"ג, י"א – י"ב ורש"י ד"ה אל בני אשור עגבה).

כפי שבארנו בפרק "אחוות ישראל בתוכם ואל העמים, מכוח שכינת "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה" (עמ'_____).

אמנם רש"י במקום, מעלים מן הפשט את בחינת הכפרה המופיעה באחאב בעקבות הריגת יהורם בנו, בבארו את לשון ה"משא במשמעות של נבואה.

*"וה' נשא עליו - ביד אליהו הנביא המשא הזה **ואנחנו שמענו**" (רש"י מלכים ב', ט', כ"ה).*

כך מבאר רש"י את פתיחת נבואתו של חבקוק[2582].

"הַמַּשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה חֲבַקּוּק הַנָּבִיא - מטל נבואתא מה שנשא וקבל ברוח הקדש" (חבקוק א', א' ורש"י ד"ה המשא אשר חזה).

על פי ביאור זה לשון ה"משא" הוא מצד נשיאת הנביא את נבואתו של ה'.

פן נוסף בלשון ה"משא" מדגיש את מגמת הפורענות של נבואת הנביא, הנופלת כמשא על כתפי מי שעליו מגיעה הנבואה.

כך בספר נחום.

*"מַשָּׂא נִינְוֵה סֵפֶר חֲזוֹן נַחוּם הָאֶלְקֹשִׁי - ת"י מטל כס דלווט לאשקאי' ית נינוה" (**תרגום**: משא כוס הפורענות שעתידה לשתות נינוה) (נחום א', א' ורש"י ד"ה משא נינוה).*

על פי הבנות אלו, עדותם של יהוא ושלישו שהלכו מצומדים אחר אחאב, אינה על הריגת נבות, אלא על נבואת הפורענות שמנבא אליהו על אחאב, שאף הם שמעוה ועתה קיימה יהוא בהריגת יהורם בנו של אחאב.

יוצא אם כן, כי אף יהוא בהגעתו לממש ביהורם בן אחאב את נבואת אליהו, הוא פונה אליה בלשונו, בשני צדדיה. מצד ה"מַּשָּׂא" הנבואי הדיני הנפרע מבית אחאב על רשעותו, ומצד "מַּשָּׂא" החזון, הפורע מאחאב את חובו, על מנת לנַשֵּׂא את מלכותו.

הדגש מימוש צד משיחיות מלכות אחאב בהריגת יהורם על ידי יהוא עולה במיוחד מן העובדה שדווקא יהורם בו מתממשת נבואת אליהו, אינו מחזיק במעשיו של אחאב[2583], אף שאינו סר מדרכו של ירובעם. כך מעיד על כך הכתוב.

"וִיהוֹרָם בֶּן אַחְאָב מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל בְּשֹׁמְרוֹן בִּשְׁנַת שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה לִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' **רַק לֹא כְּאָבִיו וּכְאִמּוֹ (שהוסיפו את הבעל להכעיס** – רש"י) **וַיָּסַר אֶת מַצְּבַת הַבַּעַל אֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו**. רַק בְּחַטֹּאות יָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל דָּבֵק לֹא סָר מִמֶּנָּה- וכן כל מלכי ישראל מדאגה שלא תשוב הממלכה לבית דוד אם יעלו לרגל לכך עבדו את העגלים" : (מלכים ב', ג', א' – ג' ורש"י ד"ה רק בחטאות ירבעם דבק).

אף היחסים בינו לבין אלישע הנביא מלמדים כי אחיזה יש לו בה'. במלחמה שעושה יהורם מלך ישראל עם יהושפט מלך יהודה ועם מלך אדום כנגד מואב[2584], אף שאלישע הנביא כועס על יהורם ומסרב בתחילה להינבא לו, בקשת הרחמים של יהורם "אַל כִּי קָרָא ה' לִשְׁלֹשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה לָתֵת אוֹתָם בְּיַד מוֹאָב"[2585] מאלצת אותו לחזור בו מכעסו (המסיר ממנו זמנית את רוח הנבואה), להתנבא ליהורם (גם אם הוא תולה את התרצותו במלך יהודה), כשמכוח נבואה זו נעשים ליהורם שתי ניסים מאת ה', הן במילוי הגבים מים והן בנצחון על מואב.

[2582] וכן בנבואת מלאכי - "מַשָּׂא דְּבַר ה' אֶל יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכִי - פורפור"ט בלע"ז **דבר הנמסר למלאכי לשאת אותו אל בני ישראל**" (מלאכי א', א' ורש"י ד"ה משא דבר ה').

[2583] זאת בניגוד לאחיו אחזיהו בן אחאב המולך לפניו, עליו מעיד הכתוב כי המשיך להחזיק בעבודת הבעל – "וַאֲחַזְיָהוּ בֶּן אַחְאָב מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל בִּשֹׁמְרוֹן בִּשְׁנַת שְׁבַע עֶשְׂרֵה לִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל שְׁנָתָיִם. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ אָבִיו וּבְדֶרֶךְ אִמּוֹ וּבְדֶרֶךְ יָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל. וַיַּעֲבֹד אֶת הַבַּעַל וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ וַיַּכְעֵס אֶת ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו" (מלכים א', כ"ב, נ"ב – נ"ד).

[2584] "וַיְהִי כְּמוֹת אַחְאָב וַיִּפְשַׁע מֶלֶךְ מוֹאָב בְּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ יְהוֹרָם בַּיּוֹם הַהוּא מִשֹּׁמְרוֹן וַיִּפְקֹד אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל...וַיֵּלֶךְ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וּמֶלֶךְ יְהוּדָה וּמֶלֶךְ אֱדוֹם וַיָּסֹבּוּ דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא הָיָה מַיִם לַמַּחֲנֶה וְלַבְּהֵמָה אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲהָהּ כִּי קָרָא ה' לִשְׁלֹשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה לָתֵת אוֹתָם בְּיַד מוֹאָב. וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַה' וְנִדְרְשָׁה אֶת ה' מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט יֵשׁ אוֹתוֹ דְּבַר ה' וַיֵּרְדוּ אֵלָיו מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט וּמֶלֶךְ אֱדוֹם" (מלכים ב', ג', ה' – י"ב).

[2585] "בבעו לא תדכר חובין רשעתא ההיא בעי עלנא רחמין..." (רש"י שם, מלכים ב', ג', י"ג).

*"וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מַה לִּי וָלָךְ לֵךְ אֶל נְבִיאֵי אָבִיךָ וְאֶל נְבִיאֵי אִמֶּךָ **וַיֹּאמֶר לוֹ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אַל כִּי קָרָא ה' לִשְׁלֹשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה לָתֵת אוֹתָם בְּיַד מוֹאָב**. וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע חַי ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו כִּי לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָ. וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן[2586] וְהָיָה כְנַגֵּן הַמְנַגֵּן וַתְּהִי עָלָיו יַד ה'. וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' עֲשֹׂה הַנַּחַל הַזֶּה גֻּבִים גֻּבִים. **כִּי כֹה אָמַר ה' לֹא תִרְאוּ רוּחַ וְלֹא תִרְאוּ גֶּשֶׁם וְהַנַּחַל הַהוּא יִמָּלֵא מָיִם וּשְׁתִיתֶם אַתֶּם וּמִקְנֵיכֶם וּבְהֶמְתְּכֶם. וְנָקֵל זֹאת בְּעֵינֵי ה'** (ועוד נס זה נקל ומועט בעיני ה' והוסיף להפליא אתכם נס אחר – רש"י) **וְנָתַן אֶת מוֹאָב בְּיֶדְכֶם**..." (מלכים ב', ג', י"ג – י"ח).*

בנסיונם של ארם לארוב לישראל, מגלה לו אלישע את מקום מארבם פעם אחר פעם.

"וּמֶלֶךְ אֲרָם הָיָה נִלְחָם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּוָּעַץ אֶל עֲבָדָיו לֵאמֹר אֶל מְקוֹם פְּלֹנִי אַלְמֹנִי תַּחֲנֹתִי. וַיִּשְׁלַח אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַשָּׁמֶר מֵעֲבֹר הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי שָׁם אֲרָם נְחִתִּים. וַיִּשְׁלַח מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ אִישׁ הָאֱלֹהִים והזהירה וְהִזְהִירוֹ וְנִשְׁמַר שָׁם לֹא אַחַת וְלֹא שְׁתָּיִם" (מלכים ב', ו', ח' – י').

כשמגיעים חיל ארם ומקיפים את אלישע והוא מושכם אל שומרון, פונה אליו מלך ישראל בשם "אבי", שואלו האם יכה את חיל ארם, מקיים את ציוויו של אלישע כי ישים להם לחם ומים וישלחם אל מלכם ומכאן והילך אין גדודי ארם באים על ישראל.

*"וַיִּשְׁלַח שָׁמָּה סוּסִים וְרֶכֶב וְחֵיל כָּבֵד וַיָּבֹאוּ לַיְלָה וַיַּקִּפוּ עַל הָעִיר...וַיֵּרְדוּ אֵלָיו וַיִּתְפַּלֵּל אֱלִישָׁע אֶל ה' וַיֹּאמַר הַךְ נָא אֶת הַגּוֹי הַזֶּה בַּסַּנְוֵרִים וַיַּכֵּם בַּסַּנְוֵרִים כִּדְבַר אֱלִישָׁע...וַיֹּלֶךְ אוֹתָם שֹׁמְרוֹנָה...**וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל אֱלִישָׁע כְּרָאֹתוֹ אוֹתָם הַאַכֶּה אַכֶּה אָבִי**. וַיֹּאמֶר לֹא תַכֶּם אֲשֶׁר שָׁבִיתָ בְּחַרְבְּךָ וּבְקַשְׁתְּךָ אַתָּה מַכֶּה שִׂים לֶחֶם וָמַיִם לִפְנֵיהֶם וְיֹאכְלוּ וְיִשְׁתּוּ וְיֵלְכוּ אֶל אֲדֹנֵיהֶם. **וַיִּכְרֶה לָהֶם כֶּרֶה גְּדוֹלָה וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ וַיְשַׁלְּחֵם וַיֵּלְכוּ אֶל אֲדֹנֵיהֶם וְלֹא יָסְפוּ עוֹד גְּדוּדֵי אֲרָם לָבוֹא בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**"* (מלכים ב', ו', י"ד – כ"ג).

חז"ל אף מרחיבים עוד יותר את הטובה שעשה אלישע ליהורם בהבאתו את חייל ארם אל תוך שומרון, בקובעם כי במעשה "שלום" זה שהאכילם, השיג יהורם יותר מכל המלחמות שנלחם כנגד ארם.

*"הרי הוא אומר טובה חכמה מכלי קרב...(קהלת ט' י"ח), **גדול פוסטון שעשה אלישע עם מלך ישראל יותר מכל מלחמות שעשה יורם בן אחאב מלך ישראל**, שנאמר ויאמר מלך ישראל אל אלישע כראתו אתו האכה אכה אבי ויאמר לא תכה (מלכים ב', ו' כ"א וכ"ב), ואומר ויכרה להם כירה גדולה (שם מלכים ב', ו', כ"ג), **ואין כירה האמור כאן אלא לשון שלום**, כאדם האומר לחבירו שלום עליך מרי כירי, לכך נאמר ויכרה להם כרה גדולה, הא למדת שגדול פוסקין שעשה אלישע עם מלך ישראל יותר מכל מלחמות שעשה יורם בן אחאב, לכך נאמר טובה חכמה" (אליהו רבה פרשה ח', ד"ה הרי הוא אומר).*

גם כשמגיע הרעב על שומרון שולח יהורם מלאך להסיר את ראש אלישע מפני ש"היכולת בידו לבקש רחמים"[2587]. בתוך כך הודאתו " הִנֵּה זֹאת הָרָעָה מֵאֵת ה' מָה אוֹחִיל לַה' עוֹד"[2588], מביאה לשבירת הרעב בנבואת אלישע - "כָּעֵת מָחָר סְאָה סֹלֶת בְּשֶׁקֶל וְסָאתַיִם שְׂעֹרִים בְּשֶׁקֶל בְּשַׁעַר שֹׁמְרוֹן"

"וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע שִׁמְעוּ דְּבַר ה' כֹּה אָמַר ה' כָּעֵת מָחָר סְאָה סֹלֶת בְּשֶׁקֶל וְסָאתַיִם שְׂעֹרִים בְּשֶׁקֶל בְּשַׁעַר שֹׁמְרוֹן...וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ אַחֲרֵי מַחֲנֵה אֲרָם לֵאמֹר לְכוּ וּרְאוּ. וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵיהֶם עַד הַיַּרְדֵּן וְהִנֵּה כָל הַדֶּרֶךְ מְלֵאָה בְגָדִים וְכֵלִים אֲשֶׁר הִשְׁלִיכוּ אֲרָם בְּחָפְזָם...וַיֵּצֵא הָעָם וַיָּבְזּוּ אֵת מַחֲנֵה אֲרָם וַיְהִי סְאָה סֹלֶת בְּשֶׁקֶל וְסָאתַיִם שְׂעֹרִים בְּשֶׁקֶל כִּדְבַר ה'" (מלכים ב', ז', א' – ט"ז).

[2586] "קחו לי מנגן - מפני הכעס נסתלקה שכינה ממנו" (רש"י מלכים ב', ג', ט"ו).

[2587] וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיִּקְבֹּץ בֶּן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם אֶת כָּל מַחֲנֵהוּ וַיַּעַל וַיָּצַר עַל שֹׁמְרוֹן. וַיְהִי רָעָב גָּדוֹל בְּשֹׁמְרוֹן וְהִנֵּה צָרִים עָלֶיהָ עַד הֱיוֹת רֹאשׁ חֲמוֹר בְּשְׁמֹנִים כֶּסֶף וְרֹבַע הַקַּב חריונים דְּבְיוֹנִים בַּחֲמִשָּׁה כָסֶף. וַיְהִי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עֹבֵר עַל הַחוֹמָה וְאִשָּׁה צָעֲקָה אֵלָיו לֵאמֹר הוֹשִׁיעָה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ. וַיֹּאמֶר אַל יוֹשִׁעֵךְ ה' מֵאַיִן אוֹשִׁיעֵךְ הֲמִן הַגֹּרֶן אוֹ מִן הַיָּקֶב. וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַזֹּאת אָמְרָה אֵלַי תְּנִי אֶת בְּנֵךְ וְנֹאכְלֶנּוּ הַיּוֹם וְאֶת בְּנִי נֹאכַל מָחָר. וַנְּבַשֵּׁל אֶת בְּנִי וַנֹּאכְלֵהוּ וָאֹמַר אֵלֶיהָ בַּיּוֹם הָאַחֵר תְּנִי אֶת בְּנֵךְ וְנֹאכְלֶנּוּ וַתַּחְבֵּא אֶת בְּנָהּ. וַיְהִי כְשָׁמְעַ הַמֶּלֶךְ אֶת דִּבְרֵי הָאִשָּׁה וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וְהוּא עֹבֵר עַל הַחוֹמָה וַיַּרְא הָעָם וְהִנֵּה הַשָּׂק עַל בְּשָׂרוֹ מִבָּית. **וַיֹּאמֶר כֹּה יַעֲשֶׂה לִי אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִף אִם יַעֲמֹד רֹאשׁ אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט עָלָיו הַיּוֹם - שהיכולת בידו לבקש רחמים**" (מלכים ב', ו', כ"ד – ל"א ורש"י ד"ה הנה אם יעמוד ראש אלישע).

[2588] "עוֹדֶנּוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְהִנֵּה הַמַּלְאָךְ יֹרֵד אֵלָיו וַיֹּאמֶר (המלך – רש"י) הִנֵּה זֹאת הָרָעָה מֵאֵת ה' מָה אוֹחִיל לַה' עוֹד - זאת אחת מן הקללות שקלל על ידי משה ואכלת פרי בטנך במצור ובמצוק וגו' (דברים כ"ח, נ"ג). מה אוחיל לה' עוד - להושיע הלא לא יועיל" (מלכים ב", ו', ל"ג ורש"י ד"ה הנה זאת הרעה מאת ה' ודי"ה מה אוחיל לה' עוד).

גם לאחר שמגיע לארץ שבע שנות רעב, אנו מוצאים כי מלך ישראל מבקש מאת גיחזי כי יספר לו "אֵת כָּל הַגְּדֹלוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלִישָׁע" ומחזיר לאישה שאת בנה אחיה אלישע את כל אשר לה.

"וֶאֱלִישָׁע דִּבֶּר אֶל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת בְּנָהּ לֵאמֹר קוּמִי וּלְכִי אַתְּ וּבֵיתֵךְ וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי כִּי קָרָא ה' לָרָעָב וְגַם בָּא אֶל הָאָרֶץ שֶׁבַע שָׁנִים...וַיְהִי מִקְצֵה שֶׁבַע שָׁנִים וַתָּשָׁב הָאִשָּׁה מֵאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וַתֵּצֵא לְצְעֹק אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל בֵּיתָהּ וְאֶל שָׂדָהּ. וְהַמֶּלֶךְ מְדַבֵּר אֶל גֵּחֲזִי נַעַר אִישׁ הָאֱלֹהִים לֵאמֹר סַפְּרָה נָּא לִי אֵת כָּל הַגְּדֹלוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלִישָׁע. וַיְהִי הוּא מְסַפֵּר לַמֶּלֶךְ אֵת אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת הַמֵּת וְהִנֵּה הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת בְּנָהּ צֹעֶקֶת אֶל הַמֶּלֶךְ עַל בֵּיתָהּ וְעַל שָׂדָהּ וַיֹּאמֶר גֵּחֲזִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ זֹאת הָאִשָּׁה וְזֶה בְּנָהּ אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֱלִישָׁע. וַיִּשְׁאַל הַמֶּלֶךְ לָאִשָּׁה וַתְּסַפֶּר לוֹ וַיִּתֶּן לָהּ הַמֶּלֶךְ סָרִיס אֶחָד לֵאמֹר הָשֵׁיב אֶת כָּל אֲשֶׁר לָהּ וְאֵת כָּל תְּבוּאֹת הַשָּׂדֶה מִיּוֹם עָזְבָהּ אֶת הָאָרֶץ וְעַד עָתָּה" (מלכים ב', ח', א' – ו').

כל אלו מלמדים כי דווקא ביהורם לא ברשע גמור אסקינן. מימוש נבואת הכליון של אליהו דווקא באותו זרע של אחאב שאינו הולך בדרכו ושקישורו אל הנבואה הוא אמיץ ביחס לקודמיו, מצמצם את הרלוונטיות העכשווית במעשה הריגתו בידי יהוא ומבליט את מגמת הטווח הארוך שבנבואת אליהו – מגמת משחיות מלכותו של אחאב.

על השלכותיה של תנועה משיחית זו שבמלכות אחאב, לומדים חז"ל מאותה ישיבת הגורן אותה מקיים אחאב לקראת מלחמתו על רמות גלעד שהבאנו לעיל. את ישיבת הגורן הזו, מחברים חז"ל אל אסיפת המלכים סביב ארונו של יעקב ומלכותו של יוסף בגורן האטד.

הקמת משיחיות מלכותו של אחאב, גֹּרֶן לָאָטָד

הספד מצרים בגורן האטד, מתקיים בעת עלות אחי יוסף ומצרים עם ארונו של יעקב לקוברו בארץ כנען.

*"וְכֹל בֵּית יוֹסֵף וְאֶחָיו וּבֵית אָבִיו רַק טַפָּם וְצֹאנָם וּבְקָרָם עָזְבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן. וַיַּעַל עִמּוֹ גַּם רֶכֶב גַּם פָּרָשִׁים וַיְהִי הַמַּחֲנֶה כָּבֵד מְאֹד. **וַיָּבֹאוּ עַד גֹּרֶן הָאָטָד אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּסְפְּדוּ שָׁם מִסְפֵּד גָּדוֹל וְכָבֵד מְאֹד** וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֵבֶל שִׁבְעַת יָמִים. וַיַּרְא יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֶת הָאֵבֶל בְּגֹרֶן הָאָטָד וַיֹּאמְרוּ אֵבֶל כָּבֵד זֶה לְמִצְרָיִם עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ אָבֵל מִצְרַיִם אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן" (בראשית נ', ח' – י"א).*

את אסיפת הגורן הזו של אֵבֶל מצרים, מחברים חז"ל בזוהר אל אסיפת גורנו של אחאב לקראת מלחמת רמות גלעד.

"פתח רבי שמעון ואמר ויבאו עד גרן האטד, מאן גרן האטד, אלא הכא אתרמיז שלטנותא דמצראי דאתעדי, גרן האטד דא ממנא שולטנא דמצראי דאתעדי (הוסר) מקמי שולטנותא דישראל דהא חמו (גורן) כמה דאת אמר (מלכים א', כ"ב) מלובשים בגדים בגרן ועל דא ויספדו שם מספד גדול וכבד מאד וגו' (זוהר כרך א' (בראשית) פרשת ויחי דף רנ ע"ב).

***תרגום**: פתח רבי שמעון ואמר ויבואו עד גורן האתד. מה הוא גורן האטד? אלא כאן רמוז שלטון מצרים שאוסר. גורן האטד שממנו שלטון מצרים, שאוסר מפני שלטון ישראל שאותו ראו. כמו שנאמר "מלובשים בגדים בגורן". ועל כך ויספדו שם מספד גדול וכבד מאוד".*

אם פשט הכתוב מיחס את אבלם של מצרים למותו של יעקב, הרי בחינת עומק אֵבֶל זה מתגלה כאבל מצרים על איבוד שלטונם המוסר מפני שלטון ישראל. הסימן עליו מצביעים חז"ל למעבר השלטון הזה, הוא מאסיפת הגורן של אחאב – "כמו דאת אמר מלובשים בגדים בגרן ועל דא ויספדו שם מספד גדול".

על מהותו של שלטון זה של מצרים, אותו מורישים ישראל מכוח אסיפת גורנו של אחאב בפתח שער שומרון, לומדים חז"ל מן השם הניתן למקום אבלם של מצרים – "גֹּרֶן הָאָטָד". על כך עמדנו כבר לעיל בפרשת מלכותו הקצרה של אבימלך בנו של גדעון ומשל יותם על שלטונו המשווה אותו לשלטונו של אטד[2589].

"גֹּרֶן הָאָטָד", הינו אסיפת כתריהם של מלכי כנען ונשיאי ישמעאל סביב ארונו של יעקב. כך מבאר רש"י באותה הפרשה.

[2589] בפרק - "וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֲצִים? – אי יכולת האדמה לממש את כוחה כתנועה" (עמ'_____).

*"גרן האטד - מוקף אטדין היה. ורבותינו דרשו על שם המאורע שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה, וכיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, עמדו כולן ותלו בו כתריהם, **והקיפוהו כתרים כגורן המוקף סייג של קוצים**" (רש"י בראשית נ,י).*

בראותם של מלכי כנען ונשיאי ישמעאל את כתרו של יוסף בארונו של יעקב, מצטרפים גם הם להקיף בכתריהם את ארונו של יוסף, כסייג של קוצים המקיפים את הגורן.

מתוך כך למדנו על השוואת מלכות העמים לגדר הקוצנית המקיפה את הגורן. אין הוויית הגויים שבסיסה בהוויית מצרים – הוויית החומר ה"ננגזר", מצליחה להופיע מהות אין סוף מצד עצמה. את תכלית הווייתה היא מקיימת בשמירה שהיא שומרת את המהות הנשמתית, המופיעה לה דרכו של יעקב. את היחס הזה שבין מלכויות הגויים לישראל השוונו ליחס לגוף כמגן ואמצעי להופעתה ופעולתה של הנשמה. את החולשה הזו של הוויית הגוף מלהביע בעצמותה אין סוף חיים, חיברנו אל קללת האדמה, להופיע מכוח פועלה קוֹץ וְדַרְדַּר[2590] המתורגם על ידי חז"ל ללשון האטד[2591]. גרעון זה מפעפע כפי שבארנו באותו פרק, גם אל מלכותו של יוסף[2592]..

אמנם, תרגום הזוהר לעיל, את אבלם של העמים הגויים כאבל מצרים על איבוד שלטונם לישראל המתברר באסיפת אחאב בגורן שומרון לקראת מלחמת רמות גלעד, מחייב אותנו "למשוך" את מלכות האטד מעבר למצג גדר הקוצים המגינה. סיבת הדבר היא כי בתיאור מעמד הכינוס שלפני מלחמת רמות גלעד, מכנה הכתוב את מקום כינוסם ב"גֹּרֶן" ללא שם הלוואי של האטד.

*"וּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה יֹשְׁבִים אִישׁ עַל כִּסְאוֹ מְלֻבָּשִׁים בְּגָדִים **בְּגֹרֶן** פֶּתַח שַׁעַר שֹׁמְרוֹן..." (מלכים א', כ"ב, י').*

גם חז"ל המתייחסים למקום הכינוס הזה שקשה להסבירו כפשטו, משווים אותו אל כינוס הסנהדרין.

*"...ומלך ישראל ויהושפט מלך יהודה יושבים איש על כסאו מלובשים בגדים בגורן פתח שער שומרון (מלכים א', כ"ב), מאי גורן? אילימא גורן ממש, אטו שער שומרון גורן הוה? אלא **כי גורן (כי גורן היו יושבים בחיבה ובריעות ובאגודה א' כסנהדרין שאין חושדין זה את זה** – רש"י) דתנן: **סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה**, כדי שיהו רואין זה את זה (להיות שומעין איש את חבירו ומתווכחין זה עם זה עד שתצא הוראה כהלכה... – רש"י)" (חולין ה', ע"א).*

אף מעבר מלכות "גורן האטד" ממצרים אל ישראל, העומד בבסיס האבל הגדול של מצרים בדברי הזוהר, מחייב להבין כי נוצר שינוי כלשהו במצב "גורן האטד" במעבר הזה.

אכן התבוננות נוספת על מלכות "גורן האטד" שבפרשת אבלם של מצרים בבראשית, מפגישה אותנו עם הוויית מלכות עתידית המקבילה למצג המשיחי שהצבנו במלכותו של אחאב על בסיס אסיפת הגורן הפותחת את מלחמת רמות גלעד.

כאמור, לשון הכתוב מציג את מקום אבלם של מצרים על יעקב בשם "גֹּרֶן הָאָטָד". רש"י במקום ביאר את שם המקום מצד הקפת המלכים הגויים את ארונו של יעקב "**כגורן המוקף סייג של קוצים**"[2593]. אולם ביאור זה אינו כפשטו של הכתוב. פשט הכתוב מייחס את מצג איסוף ה"גֹּרֶן" לאטד עצמו, ולא רק כגדר המקיפה את הגורן. על הבעייתיות הזו שבפשט לשון הכתוב עומדת הגמרא בסוטה.

"...דכתיב: ויבאו עד גורן האטד (בראשית נ'), וכי גורן יש לו לאטד? – וכי דרך לאסוף אטדין ולעשות מהן גורן" (סוטה, י"ג, ע"א ורש"י ד"ה וכי).

מתוך כך משנה הגמרא מפשט הכתוב והופכת את האטד ממושא איסוף הגורן, למעטפתו בלבד, כפי ביאור רש"י על המקרא.

[2590] "וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה" (בראשית ג', י"ז – י"ח).

[2591] "ועיקר מלת אטד היינו דרדר (בראשית ג', י"ח), דמתרגמינן ואטדין" (שכל טוב בראשית פרק נ' ד"ה י' ויבאו עד).

[2592] מתוך כך בארנו (בסוף פרק "וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֲצִים? – אי יכולת האדמה לממש את כוחה כ"תנועה" עמ'____), מטה גדעון את הוויית כוחו אל כוח הריבוי.

[2593] "גרן האטד - **מוקף אטדין** היה. ורבותינו דרשו על שם המאורע שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה, וכיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב, עמדו כולן ותלו בו כתריהם, **והקיפוהו כתרים כגורן המוקף סייג של קוצים**" (רש"י בראשית נ', י' ד"ה גרן האטד).

"...א"ר אבהו: מלמד, שהקיפוהו כתרים לארונו של יעקב כגורן זה שמקיפים לו אטד..."
(המשך הגמרא שם סוטה, י"ג, ע"א).

אולם, אם נרצה להיצמד לפשט הכתוב עצמו, הרי מלכות הגויים אותה יורשים ישראל היא **מלכות שהאטד הוא איסוף גורנם**.

הבנת פשט זו הנותנת לאטד חשיבות לאוספו בגורן, מחזירה אותנו אל קללת האדם הראשון. כפי שהזכרנו לעיל, האטד הוא פועלה של האדמה, להופיע בעקבות קללתה קוֹץ וְדַרְדַּר[2594]

*"...אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. **וְקוֹץ וְדַרְדַּר** תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם..." (בראשית ג', י"ז – י"ט) - ועיקר מלת אטד היינו דרדר דמתרגמינן ואטדין" (שכל טוב בראשית פרק נ' ד"ה י' ויבאו עד).*

הגמרא בפסחים מלמדת, כי הקוץ והדרדר הם מאכל הבהמה שאל דרגתה נופל האדם בעקבות אכילתו מעץ הדעת[2595].

"אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך (בראשית ג'), זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו: רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד? כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם (בראשית ג') - נתקררה דעתו" (פסחים קי"ח, ע"א).

מעשה האכילה אינו מסוגל מעתה להביע את הויית האין סוף, והוא מתדמה ברמתו לזו של אכילת הבהמה. את חיבורו אל האין סוף יעשה האדם מעתה רק דרך הוויית מחשבתו ודיבורו.

כך מחלקת הגמרא בין הצד המלאכי שבאדם לבין הצד הבהמי שבו.

*"ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. **שלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה**" (חגיגה ט"ז, ע"א).*

הזדעזעותו של האדם מנפילה זו, ממתנת אותה לדרגת ביניים של אכילת הלחם.

"...אמר לו הקדוש ברוך הוא הואיל ונזדעזעו אבריך בזיעת אפיך תאכל לחם (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן א פרק א) [2596]

.

על בסיס הבנה זו את מיקום האטד במדרגות החיים, קיום אסיפת גורן לאטד - "גֹּרֶן הָאָטָד", מעלה את מעמד מאכל הבהמה להיות שייך למעמדו של האדם.

[2594] "וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה" (בראשית ג', י"ז – י"ח).

[2595] אמנם, באבות דרבי נתן, לומדים חז"ל את הורדתו של האדם לדרגת בהמה מ"ואכלת את עשב השדה".

"כיון ששמע אדה"ר שאמר לו הקדוש ברוך הוא **ואכלת את עשב השדה** מיד נזדעזעו אבריו אמר לפניו רבש"ע אני ובהמתי נאכל באבוס אחד אמר לו הקדוש ברוך הוא הואיל ונזדעזעו אבריך בזיעת אפיך תאכל לחם" (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן פרק א').

אולם ממקורות אחרים משמע כי הדרדר אינו מגדיר רק סוג של קוץ, אלא באופן כללי את מאכל הבהמה. כך במשנה בשביעית המגדירה את מאכל הבהמה ככזה המחוייב בשביעית. הדוגמא שהיא מביאה לכך היא – "חוחים ודרדרים".

"כלל גדול אמרו בשביעית כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעים ואינו מתקיים בארץ יש לו שביעית ולדמיו שביעית יש לו ביעור ולדמיו ביעור ואיזה זה עלה הלוף השוטה ועלה הדנדנה העולשין והכרישין והרגילה ונץ החלב **ומאכל בהמה החוחים והדרדרים** וממין הצובעים ספיחי איסטיס וקוצה יש להם שביעית ולדמיהן שביעית יש להם ביעור ולדמיהן ביעור" (משנה מסכת שביעית פרק ז' משנה א').

כך גם מובא ברמב"ם

"כלל גדול אמרו בשביעית כל שהוא מאכל אדם או מאכל בהמה או ממין הצובעין אם אינו מתקיים בארץ יש לו ולדמיו שביעית וחייב בביעור הוא ודמיו, כגון עלי הלוף השוטה ועלי הדנדנה והעולשין מאוכל אדם, **וכגון החוחים והדרדרין מאוכל הבהמה**" (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק ז' הלכה י"ג).

[2596] או לפי לשון הגמרא בפסחים – "...כיון שאמר לו (בראשית ג') בזעת אפך תאכל לחם - נתקררה דעתו" (המשך הגמרא שם, פסחים קי"ח, ע"א).

ביטוי למדרגה הזו אנו מוצאים בשיר השירים בתיאור אכילת הקנה עם הדבש.

*"בָּאתִי לְגַנִּי אֲחֹתִי כַלָּה אָרִיתִי מוֹרִי עִם בָּשָׂמִי **אָכַלְתִּי יַעְרִי עִם דִּבְשִׁי** - ...יש דבש שהוא גדל בקנים כענין שנאמר (שמואל) ביערת הדבש[2597] ויערת היא לשון קנה כמו (שמות ב) ותשם בסוף ושויתיה ביערא[2598] ומוצצין הדבש ומשליכין העץ..." (שיר השירים ה', א' ורש"י ד"ה אריתי).*

את לשון "יַעְרִי" מבאר רש"י במשמעות הקנים הגדלים בשדה. אם נשליך ביאור זה של רש"י חזרה אל דברי הכתוב – "אָכַלְתִּי יַעְרִי עִם דִּבְשִׁי", משמעות הדבר היא הגעה ליכולת אכילה אף של הקנים עצמם כדוגמת אכילת הדבש! אמנם רש"י עצמו, מצמצם את דברי הכתוב למעשה אכילה של ה"אינו ראוי עם הראוי". ".

*"...ואני מרוב חיבה אכלתי יערי עם דבשי אכלתי הקנה עם הדבש **את שאינו ראוי עם הראוי**..." (המשך רש"י שם, שיר השירים ה', א' ד"ה אריתי).*

אין רש"י מעלה את השאינו ראוי למדרגת ה"ראוי. אולם ברור כי פשט הכתוב נותן את מעלת הקנה להיות כמעלת הדבש.

ביטוי נוסף למדרגה הנותנת למאכל הבהמה את מעלת אוכל האדם, אנו מוצאים בברכת ה' לישראל בויקרא.

*"אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם. וְנָתַתִּי גִּשְׁמֵיכֶם בְּעִתָּם וְנָתְנָה הָאָרֶץ יְבוּלָהּ **וְעֵץ הַשָּׂדֶה יִתֵּן פִּרְיוֹ**" (ויקרא כ"ו, ג' – ד').*

כינוי העץ כ"עֵץ **הַשָּׂדֶה**", מלמד את חז"ל כי אף מה שהוא בבחינת "שָׂדֶה", יתן פרי. מתוך כך הם מסיקים כי ברכה זו מתייחסת אל המצב העתידי שבו אף אילנות סרק עתידין לעשות פירות.

*"ועץ השדה - הן **אילני סרק, ועתידין לעשות פירות**[2599]" (רש"י שם, ויקרא כ"ו, ד' ד"ה ועץ השדה).*

מצג עתידי זה מחבר אותנו אל "עשב השדה", קללת מאכלו של האדם כבהמה[2600].

*"כיון ששמע אדה"ר שאמר לו הקדוש ברוך הוא **ואכלת את עשב השדה** מיד נזדעזעו אבריו אמר לפניו רבש"ע אני ובהמתי נאכל באבוס אחד..." (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן פרק א').*

ברכת ה' כי ה...שדה יתן פריו במגמת הרחבתו מעבר לברכת האילנות, משמעותה היא הגעת עשב השדה אותו שהתקלל בחטא האדם, להיות מאכל אדם.

את היכולת של העץ עצמו – הקָנֶה, להיות כפרי ועצי הסרק לתת פירות, תולה המהר"ל בחזרת האדמה מקללתה הקדומה.

*"...מנין **שאף העץ עתיד להיות מאכל**, תלמוד לומר "עץ פרי". אם לומר שעושה פירות, הרי כבר נאמר "עושה פרי". אם כן למה נאמר "עץ פרי", אלא מה פרי מאכל, אף העץ מאכל. מנין **שאף אילני סרק עתידין להוציא פירות**, תלמוד לומר "ועץ השדה יתן פריו", עד כאן. הרי כי לעתיד, כאשר יסתלק החטא מבני אדם, **האדמה אשר ארורה השם בשביל חטא***

[2597] "וְיוֹנָתָן לֹא שָׁמַע בְּהַשְׁבִּיעַ אָבִיו אֶת הָעָם וַיִּשְׁלַח אֶת קְצֵה הַמַּטֶּה אֲשֶׁר בְּיָדוֹ וַיִּטְבֹּל אוֹתָהּ **בְּיַעֲרַת הַדְּבָשׁ**...- בקנה הדבש כמו ותשם בסוף (שמות ב' ג') דמתרגמינן ושויתיה ביערא וסוף הם קנים של אגם וכן אכלתי יערי עם דבשי (שיר השירים ה' א') ובלשון ישמעאל קורין לאותו דבש סוקר"א בלע"ז מפי ר' נתן הישמעאלי" (שמואל א', י"ד, כ"ז ורש"י ד"ה ביערת הדבש).

[2598] "וְלֹא יָכְלָה עוֹד הַצְּפִינוֹ וַתִּקַּח לוֹ תֵּבַת גֹּמֶא וַתַּחְמְרָה בַחֵמָר וּבַזָּפֶת וַתָּשֶׂם בָּהּ אֶת הַיֶּלֶד **וַתָּשֶׂם בַּסּוּף** עַל שְׂפַת הַיְאֹר - ... **ושויתה ביערא על כיף נהרא**" (שמות ב', ג', ואונקלוס שם).

[2599] כך הוא המקור ב"ספרא" - "ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו" (ספרא בחוקותי פרשה א', סעיף ו').

[2600] כך מביא ר' צדוק בעניין כינויו של עשו – "איש שדה", כי לשון "שדה" הכללית, מתייחסת לקללת הארץ בעקבות חטא האדם – "...אבל באמת הוא (עשו) היה איש שדה...ושדהו הוא השדה של קוץ ודרדר שנקרא שדה סתם שהוא סתם שדות האדמה שאחר קללת אדם הראשון שנתאררה האדמה" (ר' צדוק הכהן מלובלין - פרי צדיק קדושת שבת מאמר ד').

אדם *(בראשית ג', י"ז),* ***תחזור לקדמותה ולברכתה, כאשר היה קודם שחטא האדם***" *(ספר נצח ישראל פרק נ').*

ברכת ה' לעץ עצמו – לקָנֶה וכן לעץ השדה, להיות ברי אכילה, משמעותה היא אם כן, חזרת האכילה הגשמית הבהמית אל מעלת ה"אדם". אכילה שאינה רק אמצעי ותמיכה לחיותו הרוחנית והווייתו המדברת, אלא כמהות החיים עצמם.[2601] בתוך כך עולה גם האטד ממעמדו כגדר המקיפה את הגורן, להיות כאסיפת הגורן עצמו כפי הפשט המקורי של שֵם מקום הספדו של יעקב - "גֹּרֶן הָאָטָד". ייחוס אבלם של מצרים בגורן האטד לאיבוד מלכותם – מלכות האטד לטובת ישראל, תוך זיהוי איבוד המלכות הזו במעשה ישיבתם של ישראל בגורן שער שומרון במלחמת אחאב על רמות גלעד, מלמד כי אסיפת הגורן הזו היא הממשת מעלה זו של האטד להופיע כאספת גורן וכמאכל אדם. מעלת מציאות זו היא המגדירה לנו אם כן את תוצאת תנועת משיחיות מלכותו של אחאב. אהלת רום השמים אל תוך הווית הארץ העצמית, הקניינית וה"חמדתית" שהוביל אחאב בהשתלטותו על כרם נבות היזרעאלי, מגיעה לשיאה במעשה מסירות הנפש שלו באסיפת הגורן פתח שומרון, לממש את מעלת רום השמים בהוויות אלו, להופכם להוויות אין סוף חיים. מתוך כך, מקנה אחאב לישראל את המסוגלות להופיע שכינה במעשה האכילה והמעגלים הסובבים אותה (כגון מעשי הקניין) וממילא לקרב בין מעגלי החיים השונים.

כך עולה מסיום לימודה המדהים של הגמרא בסוטה מפרשת גורן האטד.

*"ויספדו שם מספד גדול וכבד מאד (בראשית נ') - תנא: **אפי' סוסים ואפילו חמורים**" (סוטה י"ג, ע"א).*

אפילו סוסים וחמורים שותפים במספד גורן האטד שהיא הקמת משחיות מלכותו של אחאב בגורן שומרון. רק הגעת הָאָטָד ומדרגת החיים הבהמית שבה הוא נמצא למדרגת "אדם" יכולה לבאר תוצאת מציאות שכזו. בשיתוף הסוסים והחמורים במספד מציינת הגמרא את חזרת ה"חי" אל מעלתו שלפני חטא האדם עת "חיוּת השדה" לא זחלה על גחונה, אלא הייתה לה זקיפות כאדם[2602].

את המהלך המסיים את קיבוע הויית מלכותו של אחאב כהווייה משיחית, מסיים דווקא בנו של אחאב אחזיה, בפרשת מיתתו.

קיבוע אחזיהו את משיחיות מלכות אחאב בכוח נבואת אליהו את מיתתו

לאחר שמלך תחת אביו, נופל אחזיה מעליית ביתו ושולח שליחים לשאול בבעל זבוב אלוהי עקרון, האם יחיה מחוליו.

"וַיִּפְּשַׁע מוֹאָב בְּיִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי מוֹת אַחְאָב. וַיִּפֹּל אֲחַזְיָה בְּעַד הַשְּׂבָכָה בַּעֲלִיָּתוֹ אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן וַיָּחַל וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לְכוּ דִרְשׁוּ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן אִם אֶחְיֶה מֵחֳלִי זֶה" (מלכים ב', א', א').

על כך, שולח ה' את אליהו להודיע לו על מותו הצפוי.

"וּמַלְאַךְ ה' דִּבֶּר אֶל אֵלִיָּה הַתִּשְׁבִּי קוּם עֲלֵה לִקְרַאת מַלְאֲכֵי מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן וְדַבֵּר אֲלֵהֶם הֲמִבְּלִי אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתֶּם הֹלְכִים לִדְרֹשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן. וְלָכֵן כֹּה אָמַר ה' הַמִּטָּה אֲשֶׁר עָלִיתָ שָּׁם לֹא תֵרֵד מִמֶּנָּה כִּי מוֹת תָּמוּת וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּה" (מלכים ב', א', ג' – ד').

[2601] כך מביא ר' צדוק (באופן שלילי) את ההתייחסות לעצם מעשה האכילה כמהות, באכילת "השדה" של עשו – "...אבל באמת הוא (עשו) היה איש שדה שכל אישותו ומציאות חיותו הוא בשביל השדה ליהנות ולהתענג מטוב עולם הזה. וזה כל עיקר מגמתו בעולמו **ולא שיהיה השדה רק הכנה וכלי לצורך החיות** ושיהיה מכוון החיות ענין אחר. ועל כן אמר הלעיטני ואמרו ז"ל (שם ס"ג, י"ב) כמו ששנינו (שבת קנ"ה ב) מלעיטין הגמל היינו כדרך אכילת הבהמה למילוי תאוה לבד ומאכלו מאכל בהמה כקללת אדם הראשון ואכלת את עשב השדה. **ושדהו הוא השדה של קוץ ודרדר שנקרא שדה סתם** שהוא סתם שדות האדמה שאחר קללת אדם הראשון שנתאררה האדמה" (ר' צדוק הכהן מלובלין - פרי צדיק קדושת שבת מאמר ד').

[2602] כך בנחש מלך הוויית השדה – "וכן מצינו בנחש הקדמוני, שנתן עיניו במה שאינו ראוי לו, מה שביקש לא נתנו לו, ומה שבידו נטלוהו ממנו; אמר הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי יהא מלך על כל בהמה וחיה, ועכשיו ארור הוא מכל הבהמה ומכל חית השדה (בראשית ג'); אני אמרתי יהלך בקומה זקופה, עכשיו על גחונו ילך; אני אמרתי יהא מאכלו מאכל אדם, עכשיו עפר יאכל; הוא אמר אהרוג את אדם ואשא את חוה, עכשיו איבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה" (סוטה ט', ע"ב).

כששומע אחזיהו את דברי נבואתו של אליהו, הוא מתעקש באופן תמוה להביא אליו את אליהו, אף שבכל פעם מוריד אליהו אש מן השמים האוכלת את אנשי הצבא שהוא שולח אליו.

"וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם מֶה מִשְׁפַּט הָאִישׁ אֲשֶׁר עָלָה לִקְרַאתְכֶם וַיְדַבֵּר אֲלֵיכֶם אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר וְאֵזוֹר עוֹר אָזוּר בְּמָתְנָיו וַיֹּאמֶר אֵלִיָּה הַתִּשְׁבִּי הוּא. וַיִּשְׁלַח אֵלָיו שַׂר חֲמִשִּׁים וַחֲמִשָּׁיו וַיַּעַל אֵלָיו וְהִנֵּה יֹשֵׁב עַל רֹאשׁ הָהָר וַיְדַבֵּר אֵלָיו אִישׁ הָאֱלֹהִים הַמֶּלֶךְ דִּבֶּר רֵדָה. וַיַּעַן אֵלִיָּהוּ וַיְדַבֵּר אֶל שַׂר הַחֲמִשִּׁים וְאִם אִישׁ אֱלֹהִים אָנִי תֵּרֶד אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל אֹתְךָ וְאֶת חֲמִשֶּׁיךָ וַתֵּרֶד אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל אֹתוֹ וְאֶת חֲמִשָּׁיו. וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח אֵלָיו שַׂר חֲמִשִּׁים אַחֵר וַחֲמִשָּׁיו וַיַּעַן וַיְדַבֵּר אֵלָיו אִישׁ הָאֱלֹהִים כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ מְהֵרָה רֵדָה. וַיַּעַן אֵלִיָּה וַיְדַבֵּר אֲלֵיהֶם אִם אִישׁ הָאֱלֹהִים אָנִי תֵּרֶד אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל אֹתְךָ וְאֶת חֲמִשֶּׁיךָ וַתֵּרֶד אֵשׁ אֱלֹהִים מִן הַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל אֹתוֹ וְאֶת חֲמִשָּׁיו" (מלכים ב', א', ז' – י"ב).

בפעם השלישית, לאחר שכבר נהגו שני שרי החמישים הקודמים וחיליהם ושר החמישים השלישי מתחנן על חייו, מורה ה' לאליהו כי ירד עימו אל המלך וכי לא ירא מפניו.

"וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח שַׂר חֲמִשִּׁים שְׁלִשִׁים וַחֲמִשָּׁיו וַיַּעַל וַיָּבֹא שַׂר הַחֲמִשִּׁים הַשְּׁלִישִׁי וַיִּכְרַע עַל בִּרְכָּיו לְנֶגֶד אֵלִיָּהוּ וַיִּתְחַנֵּן אֵלָיו וַיְדַבֵּר אֵלָיו אִישׁ הָאֱלֹהִים תִּיקַר נָא נַפְשִׁי וְנֶפֶשׁ עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה חֲמִשִּׁים בְּעֵינֶיךָ. הִנֵּה יָרְדָה אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל אֶת שְׁנֵי שָׂרֵי הַחֲמִשִּׁים הָרִאשֹׁנִים וְאֶת חֲמִשֵּׁיהֶם וְעַתָּה תִּיקַר נַפְשִׁי בְּעֵינֶיךָ. וַיְדַבֵּר מַלְאַךְ ה' אֶל אֵלִיָּהוּ רֵד אוֹתוֹ אַל תִּירָא מִפָּנָיו וַיָּקָם וַיֵּרֶד אוֹתוֹ אֶל הַמֶּלֶךְ" (מלכים ב', א', י"ג, ט"ו).

בהגעתו אל המלך, חוזר לכאורה כצפוי אליהו מילה במילה על דבריו שדיבר אל שליחי המלך.

"וַיְדַבֵּר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ מַלְאָכִים לִדְרֹשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן הֲמִבְּלִי אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל לִדְרֹשׁ בִּדְבָרוֹ לָכֵן הַמִּטָּה אֲשֶׁר עָלִיתָ שָּׁם לֹא תֵרֵד מִמֶּנָּה כִּי מוֹת תָּמוּת" (מלכים ב', א', ט"ז).

בעקבות כך, אכן מת אחזיהו ובנו הנוסף של אחאב, מולך תחתיו.

"וַיָּמָת כִּדְבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלִיָּהוּ וַיִּמְלֹךְ יְהוֹרָם תַּחְתָּיו בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לִיהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה כִּי לֹא הָיָה לוֹ בֵּן" (מלכים ב', א', י"ז).

מהלך זה של אחזיהו מצריך אם כן ברור עמוק. שהרי לכאורה לא נראה כי עלה בדעתו, שאם יעמיד את אליהו מולו, יחזור אליהו מנבואתו.

אמנם, מהוראת ה' לאליהו – "רֵד אוֹתוֹ אַל תִּירָא מִפָּנָיו", לאחר שהשמדת שני שרי החמישים הראשונים הנשלחים אליו , אנו למדים על חולשה באליהו הנצרכת חיזוק מאת ה'. מצורך חיזוק זה של ה' את אליהו, אנו למדים כי אליהו חושש מפני אחזיהו, למרות כוחו להרוג באש מן השמים את שרי החמישים ואנשיהם המגיעים אליו.
התבוננות ביחסי הגומלין שבין אליהו ואחאב, אכן מלמדת על מצב יחסים מורכב מעין זה אף ביניהם. מצד אחד כנגד עזותו של אחאב לכפור ביכולתו של ה' לממש את אזהרתו "ולא יהיה מטר", מונע אליהו מטר על הארץ במשך שלש שנים, עם כל השלכות הרעב הנובעות מכך. אולם מאידך, אין אחאב חוזר בו מעמדתו בעקבות כך ואליהו הוא זה שנאלץ לאחר שלש השנים להחזיר את הגשם לארץ בלא שאחאב יחזור בו מעמדתו. כך ראינו כי כנגד נסיונו של אליהו להביא את הגשם בכוח ה"יד" האלוהית הכופה, להוליך את אחאב וישראל להודות באלוהות ה', יד ה' כופה עליו להתכופף כנגד מלכותו של אחאב ולרוץ לפניו על לשומרון. את חולשת אליהו מול מלכות אחאב פגשנו אף מול איזבל. אף שאליהו מביא לירידת האש על המזבח בכרמל והורג את כל נביאי הבעל, אין הוא יכול לעמוד מול איומיה של איזבל והוא בורח אל נפשו. מן הצד הזה של חולשת כוח נבואתו של אליהו כנגד כוח המלכות שמוליך אחאב, יש להבין את מהלכו של אחזיהו בנו של אחאב להביא את אליהו אליו, כמהלך שנועד להקשות על אליהו לממש את נבואתו בהיותו ישירות מול המלכות. אליהו שעֵר לחולשה הזו, נזהר מהתקרבות זו ובחולשתו הוא משתמש באש האלוהית למנוע את הקירבה הזו. רק התמיכה האלוהית בו - "רֵד אוֹתוֹ אַל תִּירָא מִפָּנָיו", היא שמאפשרת לו עמידה מול אחזיהו.
אולם, אף שמגמה זו שבמהלכו של אחזיהו קיימת, לא ניתן לתלות בה את עיקר כוונתו של אחזיהו. כיוון שנבואתו של אליהו לאחזיהו כי ימות בחוליו מאת ה' היא מגיעה ולא מעצמו (כפי שהיה במעשה עצירתו את הגשמים), קשה לראות את אחזיהו מצפה כי עוצמת המלכות תגיע עד כדי להביא לאילמותו של אליהו מולו. תובנה מחוייבת זו, מביאה להיפוך גמור בהבנת מטרת מעשהו של אחזיהו להביא את אליהו אליו. כיוון שברור היה לאחזיהו כי בבואו של אליהו אליו, הוא יחזור על נבואתו שנאמרה לו מפי ה', יש לבאר כי מטרתו של אחזיהו הייתה שנבואת מותו של

אליהו לא תאמר רק באופן אמצעי דרך שליחי המלך, אלא באופן ישיר אל המלך עצמו. את מותו הוא רוצה לממש ישירות מאת ה', בנבואתו של אליהו.

מסקנה מדהימה זו מחייבת ביאור. מה הרווח שמרוויח אחזיהו מן המהלך הזה.

התבוננות בדברי חז"ל על מעמד מלכות ישראל לדורותיה, נותנת הבנה עמוקה בענין.

*"עד שלום בן יבש **היו מלכי ישראל שקולין כמלכי בית דוד לצד המלכות**, מיכאן ואילך בליטטיה היו נוטלין את המלכות. ומניין שעד שלום בן יבש היו שקולין. **שהיה הדבור בא אליהן**. בירבעם מניין, שנ' **ואיש אלהים בא מיהודה בדבר ה', ואומ' אמרי לירבעם כה אמר אלהי ישראל**. לבעשא מניין, שנ' **ויהי דבר יוי אל יהוא בן חנני על בעשא**. לאחאב מניין, שנ' ויהי ימים רבים ודבר ה' היה אל אליהו בשנה השלישית. **ליהורם מניין, שנ' ומלאך ה' דבר אל אליהו התשבי, וידבר מלאך ה' אל אליהו רד אותו אל תירא מפניו**. ליהוא מניין, שנ' ויאמר אל יהוא יען אשר הטיבות. ליואש מניין, שנ' ויאמר אליו אלישע קח קשת וחצים. לירבעם מניין, שנ' הוא השיב את גבול ישראל, כדבר ה' אלהי ישראל. מיכאן ואילך לא בא להן הדיבור"* (משנת רבי אליעזר פרשה י"ב עמוד 227).

מדברי חז"ל עולה כי עצם התייחסות הדיבור הנבואי אל מלכותם של מלכי ישראל, היא שנותנת להם את הווייתן המשיחית כדוגמת מלכות דוד המתקיימת לעד. גם אם במרחב הזמן הישיר, תוכן הנבואה הוא לרעה, לנבא את מותו של המלך, עצם קשר הנבואה אל המלכות, הוא הנותן לה את תוקפה לעד. יותר מכך. למרות שישנן דוגמאות לחיבור הדיבור הנבואי אל מלכי ישראל לטובה, אף על עצם המלכתם, בוחרים חז"ל דווקא את הדוגמאות המבשרות על כליונם. כך עולה באופן חריף מן הדוגמא שמביאים חז"ל ביחס לירובעם – "ואיש אלהים בא מיהודה בדבר ה'". נבואה זו על הכחדת בית ירובעם היא מתנבאת.

*"**וְהִנֵּה אִישׁ אֱלֹהִים בָּא מִיהוּדָה** בִּדְבַר ה' אֶל בֵּית אֵל וְיָרָבְעָם עֹמֵד עַל הַמִּזְבֵּחַ לְהַקְטִיר. וַיִּקְרָא עַל הַמִּזְבֵּחַ בִּדְבַר ה' וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה בֵן נוֹלָד לְבֵית דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת הַמַּקְטִרִים עָלֶיךָ וְעַצְמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עָלֶיךָ. וְנָתַן בַּיּוֹם הַהוּא מוֹפֵת לֵאמֹר זֶה הַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' הִנֵּה הַמִּזְבֵּחַ נִקְרָע וְנִשְׁפַּךְ הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר עָלָיו"* (מלכים א', י"ג, א' – ג').

גם בדוגמא השניה שמביאים חז"ל ביחס לירובעם, בשורת הנבואה היא לרעה - על מות אֲבִיָּה בן ירובעם.

*"וַה' אָמַר אֶל אֲחִיָּהוּ הִנֵּה אֵשֶׁת יָרָבְעָם בָּאָה לִדְרֹשׁ דָּבָר מֵעִמָּךְ אֶל בֶּנָהּ כִּי חֹלֶה הוּא כָּזֹה וְכָזֶה תִּדַּבֵּר אֵלֶיהָ וְיִהְיוּ כְּבֹאָהּ וְהִיא מִתְנַכֵּרָה. וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אֲחִיָּהוּ אֶת קוֹל רַגְלֶיהָ בָּאָה בַּפֶּתַח וַיֹּאמֶר בֹּאִי אֵשֶׁת יָרָבְעָם לָמָּה זֶּה אַתְּ מִתְנַכֶּרֶת וְאָנֹכִי שָׁלוּחַ אֵלַיִךְ קָשֶׁה. **לְכִי אִמְרִי לְיָרָבְעָם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** יַעַן אֲשֶׁר הֲרִימֹתִיךָ מִתּוֹךְ הָעָם וָאֶתֶּנְךָ נָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל. וָאֶקְרַע אֶת הַמַּמְלָכָה מִבֵּית דָּוִד וָאֶתְּנֶהָּ לָךְ וְלֹא הָיִיתָ כְּעַבְדִּי דָוִד אֲשֶׁר שָׁמַר מִצְוֹתַי וַאֲשֶׁר הָלַךְ אַחֲרַי בְּכָל לְבָבוֹ לַעֲשׂוֹת רַק הַיָּשָׁר בְּעֵינָי. וַתָּרַע לַעֲשׂוֹת מִכֹּל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ וַתֵּלֶךְ וַתַּעַשׂ לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַסֵּכוֹת לְהַכְעִיסֵנִי וְאֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גַוֶּךָ. לָכֵן הִנְנִי מֵבִיא רָעָה אֶל בֵּית יָרָבְעָם וְהַכְרַתִּי לְיָרָבְעָם מַשְׁתִּין בְּקִיר עָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל וּבִעַרְתִּי אַחֲרֵי בֵית יָרָבְעָם כַּאֲשֶׁר יְבַעֵר הַגֶּלֶל עַד תֻּמּוֹ. הַמֵּת לְיָרָבְעָם בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם כִּי ה' דִּבֵּר. וְאַתָּה קוּמִי לְכִי לְבֵיתֵךְ בְּבֹאָה רַגְלַיִךְ הָעִירָה וּמֵת הַיָּלֶד. וְסָפְדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וְקָבְרוּ אֹתוֹ כִּי זֶה לְבַדּוֹ יָבֹא לְיָרָבְעָם אֶל קֶבֶר יַעַן נִמְצָא בּוֹ דָּבָר טוֹב אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּבֵית יָרָבְעָם"* (מלכים א', י"ד, ה' – י"ג).

זאת לעומת נבואת אחיה השילוני לירובעם המבשרת לו על עצם המלכתו על ידי ה'. שם גם מבטיח ה' במפורש על קיומו לירובעם בית מלכות כבית מלכותו של דוד.

*"וַיְהִי בָּעֵת הַהִיא וְיָרָבְעָם יָצָא מִירוּשָׁלִָם וַיִּמְצָא אֹתוֹ אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי הַנָּבִיא בַּדָּרֶךְ וְהוּא מִתְכַּסֶּה בְּשַׂלְמָה חֲדָשָׁה וּשְׁנֵיהֶם לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה. וַיִּתְפֹּשׂ אֲחִיָּה בַּשַּׂלְמָה הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר עָלָיו וַיְקָרָעֶהָ שְׁנֵים עָשָׂר קְרָעִים. וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֶת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים...וְאֹתְךָ אֶקַּח וּמָלַכְתָּ בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשֶׁךָ וְהָיִיתָ מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה אִם תִּשְׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּךָּ וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכַי וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר בְּעֵינַי לִשְׁמֹר חֻקּוֹתַי וּמִצְוֹתַי כַּאֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד עַבְדִּי וְהָיִיתִי עִמָּךְ **וּבָנִיתִי לְךָ בַּיִת נֶאֱמָן כַּאֲשֶׁר בָּנִיתִי לְדָוִד וְנָתַתִּי לְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל**"* (מלכים א', י"א, ט' – ל"ח).

למרות זאת, נבחרות נבואות הכליון ללמד על היות מלכות ישראל שקולה למלכות בית דוד.

כך גם הדוגמא ביחס לבַּעְשָׁא מלך ישראל, הינה נבואת כליון.

*"**וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יֵהוּא בֶּן חֲנָנִי עַל בַּעְשָׁא** לֵאמֹר. יַעַן אֲשֶׁר הֲרִימֹתִיךָ מִן הֶעָפָר וָאֶתֶּנְךָ נָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל וַתֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ יָרָבְעָם וַתַּחֲטֵא אֶת עַמִּי יִשְׂרָאֵל לְהַכְעִיסֵנִי בְּחַטֹּאתָם. הִנְנִי מַבְעִיר אַחֲרֵי בַּעְשָׁא וְאַחֲרֵי בֵּיתוֹ וְנָתַתִּי אֶת בֵּיתְךָ כְּבֵית יָרָבְעָם בֶּן נְבָט. הַמֵּת לְבַעְשָׁא בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת לוֹ בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם"* (מלכים א', ט"ז, א' – ד').

ביהורם בנו השני של אחאב המולך על ישראל, מקצינים חז"ל עוד יותר וכלל לא מחברים את מלכותו אל הדיבור הנבואי אליו, אלא דווקא אל נבואת ה' על מותו **של אחזיהו אחיו** המולך לפניו.

*"וַיִּפֹּל אֲחַזְיָה בְּעַד הַשְּׂבָכָה בַּעֲלִיָּתוֹ אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן וַיָּחַל וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לְכוּ דִרְשׁוּ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן אִם אֶחְיֶה מַחֲלִי זֶה. **וּמַלְאַךְ ה' דִּבֶּר אֶל אֵלִיָּהּ הַתִּשְׁבִּי** קוּם עֲלֵה לִקְרַאת מַלְאֲכֵי מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן וְדַבֵּר אֲלֵהֶם הֲמִבְּלִי אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתֶּם הֹלְכִים לִדְרֹשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן. וְלָכֵן כֹּה אָמַר ה' הַמִּטָּה אֲשֶׁר עָלִיתָ שָּׁם לֹא תֵרֵד מִמֶּנָּה כִּי מוֹת תָּמוּת וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהּ"* (מלכים ב', א', ב' – ד').

גם הדוגמא השניה המתייחסת למלכות יהורם מגיעה מן הנבואה על מות אחזיהו. שם מביאים חז"ל את הוראתו של ה' לאליהו כי לא ירא את המלך אחזיהו וילך אליו לבשר לו ישירות את מותו.

*"**וַיְדַבֵּר מַלְאַךְ ה' אֶל אֵלִיָּהוּ** רֵד אוֹתוֹ **אַל תִּירָא מִפָּנָיו** וַיָּקָם וַיֵּרֶד אוֹתוֹ אֶל הַמֶּלֶךְ. וַיְדַבֵּר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ מַלְאָכִים לִדְרֹשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן הֲמִבְּלִי אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל לִדְרֹשׁ בִּדְבָרוֹ לָכֵן הַמִּטָּה אֲשֶׁר עָלִיתָ שָּׁם לֹא תֵרֵד מִמֶּנָּה כִּי מוֹת תָּמוּת"* (מלכים ב', א', ט"ו – ט"ז).

את איזוק מלכותו של יהורם לשכינה, מכוח דבר ה' לאחזיהו על מותו, מביאים חז"ל למרות שיכולים היו להביא דוגמאות מיהורם עצמו, אליו מופיעים דברי ופעולות הנביא אלישע לטובה (אף שלא סר מדרכי ירובעם בן נבט[2603]). בעת מלכותו מתנבא אלישע לו וליהושפט[2604] על מילוי הנחל מים לצבאם ועל נתינת מואב בידיהם[2605] . לו אלישע מגלה את אוזנו בכל פעם, היכן ניחתים ארם להילחם בו. אליו – אל שומרון, מוביל אלישע את חייל ארם מוכי הסנוורים וממנו הוא מסיר את איומם של גדודי ארם[2606]. אליו מתנבא אלישע על הסרת מצור ארם משומרון והפסקת הרעב[2607]. למרות כל זאת לא מאלו מביאים חז"ל "שהיה הדיבור בא" אל יהורם, אלא דווקא מנבואת ה' על סופו של אחזיהו. מכך אנו למדים כי בנבואת הסוף והכליון, כשהיא מגיעה מכוחה של נבואת ה', מתקיים גרעין המשחיות אף יותר מאשר נבואה עכשוויית לטובה. לכך מודע אחזיהו. מתוך כך הוא מתאמץ להביא את אליהו הנביא אליו לבשר לו ישירות על מותו, מתוך תודעתו העמוקה שבכך הוא מחזק את קיימות מלכותו – מלכות בית אחאב, לעד[2608].

[2603] אם כי מדרכו של אחאב סר – "וַיהוֹרָם בֶּן אַחְאָב מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל בְּשֹׁמְרוֹן בִּשְׁנַת שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה לִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' רַק לֹא כְאָבִיו וּכְאִמּוֹ וַיָּסַר אֶת מַצְּבַת הַבַּעַל אֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו. רַק בְּחַטֹּאות יָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל דָּבֵק לֹא סָר מִמֶּנָּה" (מלכים ב', ג', א' – ג').

[2604] אמנם בזכותו של יהושפט – "וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע חַי ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו **כִּי לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָּ**" (מלכים ב', ג', י"ד).

[2605] וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' עֲשֹׂה הַנַּחַל הַזֶּה גֻּבִים גֻּבִים. כִּי כֹה אָמַר יְקֹוָק לֹא תִרְאוּ רוּחַ וְלֹא תִרְאוּ גֶּשֶׁם וְהַנַּחַל הַהוּא יִמָּלֵא מָיִם וּשְׁתִיתֶם אַתֶּם וּמִקְנֵיכֶם וּבְהֶמְתְּכֶם. וְנָקֵל זֹאת בְּעֵינֵי ה' וְנָתַן אֶת מוֹאָב בְּיֶדְכֶם" (מלכים ב', ג', ט"ז – י"ח).

[2606] "וּמֶלֶךְ אֲרָם הָיָה נִלְחָם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּוָּעַץ אֶל עֲבָדָיו לֵאמֹר אֶל מָקוֹם פְּלֹנִי אַלְמֹנִי תַּחֳנֹתָי. וַיִּשְׁלַח אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הִשָּׁמֶר מַעֲבֹר הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי שָׁם אֲרָם נְחֻתִים. וַיִּשְׁלַח מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ אִישׁ הָאֱלֹהִים וְהִזְהִירוֹ וְנִשְׁמַר שָׁם לֹא אַחַת וְלֹא שְׁתָּיִם. וַיִּסָּעֵר לֵב מֶלֶךְ אֲרָם עַל הַדָּבָר הַזֶּה וַיִּקְרָא אֶל עֲבָדָיו וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם הֲלוֹא תַּגִּידוּ לִי מִי מִשֶּׁלָּנוּ אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר אַחַד מֵעֲבָדָיו לוֹא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי אֱלִישָׁע הַנָּבִיא אֲשֶׁר בְּיִשְׂרָאֵל יַגִּיד לְמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר בַּחֶדֶר מִשְׁכָּבֶךָ. וַיֹּאמֶר לְכוּ וּרְאוּ אֵיכֹה הוּא וְאֶשְׁלַח וְאֶקָּחֵהוּ וַיֻּגַּד לוֹ לֵאמֹר הִנֵּה בְדֹתָן. וַיִּשְׁלַח שָׁמָּה סוּסִים וְרֶכֶב וְחֵיל כָּבֵד וַיָּבֹאוּ לַיְלָה וַיַּקִּפוּ עַל הָעִיר...וַיִּתְפַּלֵּל אֱלִישָׁע אֶל ה' וַיֹּאמַר הַךְ נָא אֶת הַגּוֹי הַזֶּה בַּסַּנְוֵרִים וַיַּכֵּם בַּסַּנְוֵרִים כִּדְבַר אֱלִישָׁע. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֱלִישָׁע לֹא זֶה הַדֶּרֶךְ וְלֹא זֹה הָעִיר לְכוּ אַחֲרַי וְאוֹלִיכָה אֶתְכֶם אֶל הָאִישׁ אֲשֶׁר תְּבַקְּשׁוּן וַיֹּלֶךְ אוֹתָם שֹׁמְרוֹנָה...וְלֹא יָסְפוּ עוֹד גְּדוּדֵי אֲרָם לָבוֹא בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב', ו', ח' – כ"ג).

[2607] "וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע שִׁמְעוּ דְּבַר ה' כֹּה אָמַר ה' כָּעֵת מָחָר סְאָה סֹלֶת בְּשֶׁקֶל וְסָאתַיִם שְׂעֹרִים בְּשֶׁקֶל בְּשַׁעַר שֹׁמְרוֹן" (מלכים ב', ז', א').

[2608] שהרי לו כאמור לא היה בן – "וְיֶתֶר דִּבְרֵי ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלִיָּהוּ וַיִּמְלֹךְ יְהוֹרָם תַּחְתָּיו בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לִיהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה כִּי לֹא הָיָה לוֹ בֵּן" (מלכים ב', א', י"ז).

במעשה זה מתדמה אחזיהו באופן פעולתו של ירובעם, השולח את אשתו בעת חוליו של בנו, דווקא אל אחיה השילוני, הנביא בו בגד בהשתמשותו בחתימתו לו, למשוך את ישראל אל העגלים שעשה בדן ובבית אל[2609], אף שברור לו כי נבואת כליון מצפה לו.

"בָּעֵת הַהִיא חָלָה אֲבִיָּה בֶן יָרָבְעָם. וַיֹּאמֶר יָרָבְעָם לְאִשְׁתּוֹ קוּמִי נָא וְהִשְׁתַּנִּית וְלֹא יֵדָעוּ כִּי אַתְּי אֵת אֵשֶׁת יָרָבְעָם וְהָלַכְתְּ שִׁלֹה הִנֵּה שָׁם אֲחִיָּה הַנָּבִיא הוּא דִבֶּר עָלַי לִמְלֹךְ עַל הָעָם הַזֶּה...הוּא יַגִּיד לָךְ מַה יִּהְיֶה לַנָּעַר...וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אֲחִיָּהוּ אֶת קוֹל רַגְלֶיהָ בָּאָה בַּפֶּתַח וַיֹּאמֶר בֹּאִי אֵשֶׁת יָרָבְעָם לָמָּה זֶּה אַתְּ מִתְנַכֵּרָה וְאָנֹכִי שָׁלוּחַ אֵלַיִךְ קָשֶׁה. לְכִי אִמְרִי לְיָרָבְעָם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יַעַן אֲשֶׁר הֲרִימֹתִיךָ מִתּוֹךְ הָעָם וָאֶתֶּנְךָ נָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל. וָאֶקְרַע אֶת הַמַּמְלָכָה מִבֵּית דָּוִד וָאֶתְּנָהּ לָךְ וְלֹא הָיִיתָ כְּעַבְדִּי דָוִד אֲשֶׁר שָׁמַר מִצְוֹתַי וַאֲשֶׁר הָלַךְ אַחֲרַי בְּכָל לְבָבוֹ לַעֲשׂוֹת רַק הַיָּשָׁר בְּעֵינָי. וַתָּרַע לַעֲשׂוֹת מִכֹּל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ וַתֵּלֶךְ וַתַּעַשׂ לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַסֵּכוֹת לְהַכְעִיסֵנִי וְאֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גַּוֶּךָ. לָכֵן הִנְנִי מֵבִיא רָעָה אֶל בֵּית יָרָבְעָם וְהִכְרַתִּי לְיָרָבְעָם מַשְׁתִּין בְּקִיר עָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל וּבִעַרְתִּי אַחֲרֵי בֵּית יָרָבְעָם כַּאֲשֶׁר יְבַעֵר הַגֶּלָל עַד תֻּמּוֹ. הַמֵּת לְיָרָבְעָם בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם כִּי ה' דִּבֵּר. וְאַתְּ קוּמִי לְכִי לְבֵיתֵךְ בְּבֹאָה רַגְלַיִךְ הָעִירָה וּמֵת הַיָּלֶד. וְקָבְרוּ אֹתוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וְקָבְרוּ אֹתוֹ כִּי זֶה לְבַדּוֹ יָבֹא לְיָרָבְעָם אֶל קֶבֶר יַעַן נִמְצָא בּוֹ דָּבָר טוֹב אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּבֵית יָרָבְעָם" (מלכים א', י"ד, א' – י"ג).

כפי שבארנו לעייל[2610], את המהלך הזה עושה ירובעם במכוון מול הנביא שהמליכו על ישראל, על מנת לקיים את מלכותו לעד. אף שידוע לו כי בנבואתו עתיד אחיה השילוני לנבא מוות לבנו והכחדת כל ביתו, פותח מות בנו את הפתח למשיחות מלכותו. כך פועל אם כן גם אחזיהו במות עצמו, למען משיחות מלכות בית אחאב.

אמנם, שונה קוו משחיות מלכותו של בית אחאב מזה של בית ירובעם. שתי מלכויות אלו, מהוות שני גוונים בתנועת האין סוף בתוך מעגל השכינה שמופיע משיחות יוסף.

היחס שבין משיחות ירובעם לזו של אחאב

כפי שבארנו[2611], הוויית השכינה המופיעה בירובעם בוקעת אל תשתית הוויית הארץ הקודמת לכלים ומאפשרת הפקת הוויית אין סוף חיים ללא צורך בכלים הנבדלים כפי שהדבר בעבודתה של "ירושלים" - היא עבודת המקדש. מתוך כך מתאפיין כוחה של מלכות ירובעם, ב"כוחה של לגימה", כוח המעשים הבסיסיים הקיומיים להנביע אין סוף חיים. כפי שבארנו לעיל[2612], מצג שכינה זה, הנולד בעקבות כשל הופעת השכינה דרך הכלים[2613], בהיותו בנוי על מצב הבקיעה הקודם להוויית הגוף, היה אמור להיות מחוסן יותר מזה המופיע דרך "כלים". ירובעם כושל בהופעתה דווקא מתוך חסרונה בכלים[2614]. אולם למרות כשלונו, היא מגיעה אל הוויית משחיותה. את קיבוע משיחיותו "משיגו" ירובעם[2615], בשליחותו את אשתו אל אחיה הנביא ובנבואת מותו של בנו וסילוקו מן החיים קודם ימיו. מתוך כך, בניין אחדות המלכות שבין עץ יהודה ועץ יוסף נבנה על שריד בית ירובעם הזה[2616] .

[2609] "...ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אלהם רב לכם מעלות ירושלים הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן (מלכים א'. י"ב). מאי ויועץ? אמר רבי יהודה: שהושיב רשע אצל צדיק (ואומר להם להעמיד להם צלם אחד בבית אל, ואחד בדן, הסכימו עמו – רש"י). אמר להו: חתמיתו על כל דעבידנא? - אמרו ליה: הין. - אמר להו: מלכא בעינא למיהוי. - אמרו ליה: הין. - כל דאמינא לכו עבידתו? - אמרו ליה: הין. - אפילו למפלח לעבודה זרה? - אמר ליה צדיק: חס וחלילה! - אמר ליה רשע לצדיק: סלקא דעתך דגברא כירבעם פלח לעבודה זרה? אלא למינסינהו הוא דקא בעי, אי קבליתו למימריה (- אלא לנסיונהו בעי, אם דעתנו שלם עמו, נתרצה בדבר, וכך היה מטעה רשע לצדיק, עד שהיו כולן חתומים שהן היו רוצים ושוב לא היו יכולים לחזור בהן" – רש"י) **ואף אחיה השילוני טעה וחתם - דסבר לנסוייהו אתי, וחתם באותו מעשה**" (סנהדרין ק"א, ע"ב – ק"ב, ע"א ורש"י ד"ה ואף אחיה השילוני טעה בדבר).

[2610] בפרק - "המלטת משיחיות ירובעם במות אֲבִיָּה בנו" (עמ'_____).

[2611] בפרק "בקיעת" השלמה אל תשתית הוויית הגוף, מול בקיעת האוהל אל תשתית הוויית הארץ" (עמ'_____).

[2612] בפרק "הכוח לפעול שכינה בלא צורך ב"כלים" (עמ'_____).

[2613] מלכות שלמה, המרחיבה את עבודת ה"כלים" למקסימום בנשיאת בת פרעה כפי שבארנו בפרק "הכוח לפעול שכינה בלא צורך בכלים" (עמ' _____), בה מורד ירובעם כפי שבארנו בפרק שלאחריו – "פֶּרֶץ החומה, חליצת התפילין והורדת העול – הפחתת משקל הכלים בהופעת האין סוף" (עמ'_____).

[2614] כמבואר בפרק - "הכשל המובנה שבמלכות ירובעם" (עמ'_____).

[2615] כפי שבארנו בפרק "המלטת משיחיות ירובעם במות אֲבִיָּה בנו" (עמ'_____).

[2616] כפי שהבאנו מדברי הזוהר – "**ומשיחא דא משבטא דאפרים הוא ומזרעא דירבעם בן נבט הוי מבריה דאביה** דבעולימוי מת וההוא יומא דמת אתייליד ליה בר ואתנטיל מבי ירבעם למדברא ולתמן נטלו מאה ושבעין גברין כלהו זכאין משבטא דאפרים דלא אשתכחו בחובא דירבעם. **ומהאי בריה דאביה נפיק האי משיחא** ועל דא כתיב [מ"א י"ד]

לעומת משיחיות חיים זו של ירובעם, הבנויה על מעשה קריעת השלמה והפונה אל תשתית הוויית הגוף שמן הארץ לתת למעשה ה"לגימה" ולהוויות הקיומיות של הגוף מרחב הופעה של אין סוף חיים, הרי אחאב[2617], מתייחס אל אין סוף החיים מצד אהלת השכינה - מצד היותה אוהל לנבראים עליה. מתוך עלייתו של אחאב להנביע את מקור הווייתו מאהלת השמים[2618], "יורד" אחאב בהשתלטותו על כרם נבות היזרעאלי, לממש את עוצמת השכינה הזו אף בגוון החיים העצמי, הקנייני ה"חמדתי", תוך שהוא קונה לעצמו את חום המזג[2619] שלא היה קיים בו ממקור הווייתו[2620]. למרות חיסונה מכשל של הוויית שכינה זו ביחס לזו המופיעה על ידי ירובעם, מצד היותה מושתתת על מצג ה"אוהל" הכוללני "קר המזג"[2621] של קיום הנבראים, כושל גם אחאב בהופעתה. קיבוע הוויית שכינה זו כמשחיות[2622], על אף כשליה מגיע עם הליכתו של אחאב אל מותו ברמות גלעד להורישה לישראל. בכך מצטרפת הווייתו המשיחית אל קיבוע משיחיות הווייתו של ירובעם שנקבעה לפניה.

אולם, כל זאת במותם. מתוך כשל שני צורות חיים אלו שביוסף, זו שבירובעם וזו שבאחאב, להנביע את הווית האין סוף שביוסף כמשיחיות, **בחייהם**, יוצרת ההשגחה האלוהית בנין נוסף שלישי בכוחו של יוסף, במלכות יהוא.

מלכות יהוא -

מהיכן מקור נביעת כוח מלכותו של יהוא, נוכל ללמוד מעת ציווי ה' אל אליהו על משיחתו ועד לאופן קיום יהוא את נבואת אליהו.

על המלכת יהוא מבשר הכתוב כבר בעת מלכותו של אחאב. לאחר ההתגלות שמופיע אליהו לישראל במזבח בהר הכרמל[2623] והריגתו את נביאי הבעל[2624], בבריחתו אל נפשו מאיזבל[2625], מוליכה אותו השכינה אל הר סיני[2626]. שם נשאל אליהו על ידי ה' פעמיים – "מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ". לאחר שגם בפעם השניה עומד אליהו בתשובתו לה' - "קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה'...וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ", מצווה אליהו על ידי ה' למשוך את חזאל למלך על ארם, את יהוא למלך על ישראל ואת אלישע לנביא תחתיו.

"וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיָּלֶן שָׁם וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ. וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי יְקֹוָק וְהִנֵּה ה'

וספדו לו כל ישראל וקברו אותו. סתים האי נבואה לשעתא ונבואה לעתיד. כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר יען נמצא בו דבר טוב אל ה' אלהי ישראל בבית ירבעם. דא האי משיחא דאיהו דבר טוב אל ה'" (זוהר חדש כרך א' (תורה) פרשת בלק דף צ"ב, ע"א).

וכן בר' צדוק

"...וכן משיח בן יוסף ומשיח בן דוד יהיו תרין ריעין דלא מתפרשין שעל זה רמז הנביא בשימת שתי העצים עץ יוסף ועץ יהודה זה עם זה (יחזקאל ל"ז, ט"ז) וכאמרם ז"ל (במדבר רבה י"ד, א') על פסוק (תהלים ס', י') עלי פלשת התרועעי **על דוד וירבעם**...**לעשותם ריעים והוא מצד ניצוץ משיח בן יוסף שיצא מירבעם מאביה** כמו שמובא בזוהר חדש (פרשת בלק) על פסוק (מלכים - א י"ד, י"ג) יען נמצא בו דבר טוב..." – (ר' צדוק הכהן מלובלין - פוקד עקרים אות ה').

[2617] כפי שבארנו בפרק "כוח האֲהָלָה להעצים את קוי החיים שעל הארץ" (עמ'_____).

[2618] כפי שבארנו בפרק "אחאב – אחווה לשמים והאבהות לעבודה זרה" (עמ'_____).

[2619] "וַיִּשְׁטֹחַ אֶת הָרֶכֶב עַל בְּרֵכַת שֹׁמְרוֹן...**וְהַזֹּנוֹת רָחֲצוּ**..." (מלכים א', כ"ב, ל"ח).

[2620] בהיותו מצונן כצינונה של אהלת השמים.

[2621] כך ראינו בפרק "אחוות ישראל בתוכם ואל העמים מכוח שכינת אָהֳלָה ואָהֳלִיבָה" (עמ'_____), כי "זנות" "אָהֳלָה" ו"אָהֳלִיבָה" מתורגמת לאחוות ישראל אל העמים הגויים ולא כזנות הגוף.

[2622] כפי שעולה מהקבלת הספד משיח בן יוסף להספר אחאב ברמות גלעד.

[2623] "וַתִּפֹּל אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל אֶת הָעֹלָה וְאֶת הָעֵצִים וְאֶת הָאֲבָנִים וְאֶת הֶעָפָר וְאֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּתְּעָלָה לִחֵכָה. וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ ה' הוּא הָאֱלֹהִים ה' הוּא הָאֱלֹהִים " (מלכים א', י"ח, ל"ח – ל"ט).

[2624] "וַיֹּאמֶר אֵלֵיהוּ לָהֶם תְּפְשׂוּ אֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אִישׁ אַל יִמָּלֵט מֵהֶם וַיִּתְפְּשׂוּם וַיּוֹרֵדֵם אֵלִיָּהוּ אֶל נַחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם" (מלכים א', י"ח, מ').

[2625] "וַתִּשְׁלַח אִיזֶבֶל מַלְאָךְ אֶל אֵלִיָּהוּ לֵאמֹר כֹּה יַעֲשׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִפוּן כִּי כָעֵת מָחָר אָשִׂים אֶת נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אַחַד מֵהֶם. וַיַּרְא **וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ**...וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בֶחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי **וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ**" (מלכים א', י"ט, ב' – י"ד).

[2626] "וְהוּא הָלַךְ בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יוֹם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֹתָם אחת אֶחָד וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת...וַיִּשְׁכַּב וַיִּישַׁן תַּחַת רֹתָם אֶחָד וְהִנֵּה זֶה מַלְאָךְ נֹגֵעַ בּוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ קוּם אֱכֹל. וַיַּבֵּט וְהִנֵּה מְרַאֲשֹׁתָיו עֻגַת רְצָפִים וְצַפַּחַת מָיִם וַיֹּאכַל וַיֵּשְׁ וַיָּשָׁב וַיִּשְׁכָּב. וַיָּשָׁב מַלְאַךְ ה' שֵׁנִית וַיִּגַּע בּוֹ וַיֹּאמֶר קוּם אֱכֹל כִּי רַב מִמְּךָ הַדָּרֶךְ. וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּה וַיֵּלֶךְ בְּכֹחַ הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה **עַד הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב**" (מלכים א', י"ט, ד' – ח').

עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי ה' לֹא בָרוּחַ ה' וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ ה' וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ ה' וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה. וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אֵלִיָּהוּ וַיָּלֶט פָּנָיו בְּאַדַּרְתּוֹ וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הַמְּעָרָה וְהִנֵּה אֵלָיו קוֹל וַיֹּאמֶר מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ. וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בֶחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ. וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו לֵךְ שׁוּב לְדַרְכְּךָ מִדְבָּרָה דַּמָּשֶׂק וּבָאתָ וּמָשַׁחְתָּ אֶת חֲזָאֵל לְמֶלֶךְ עַל אָרָם. וְאֵת יֵהוּא בֶּן נִמְשִׁי תִּמְשַׁח לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט מֵאָבֵל מְחוֹלָה תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַּחְתֶּיךָ" (מלכים א', י"ט, ט' – ט"ז).

מהוראתו של ה' לאליהו כי ימשח את אלישע נביא תחתיו, נראה היה כי אליהו כשל בשליחותו ובמימוש מטרתו.

כך עולה מדברי רש"י במקום.

"תמשח לנביא תחתיך - אי איפשי בנביאותך מאחר שאתה מלמד קטיגוריא על בני" (רש"י שם, מלכים א', י"ט, ט"ז).

באופן זה מבארים חז"ל את פנייתו הכפולה של ה' אל אליהו ועמידתו של אליהו בתשובתו הראשונה.

"אמר לו הקדוש ברוך הוא לאליהו, מה לך פה אליהו (מלכים א' י"ט, ט'), היה לו שיאמר לפניו, רבונו של עולם, בניך הם, בני בחוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב שעשו לך רצונך בעולם, ולא עשה כן, אלא אמר לפניו, קנוא קנאתי להי' אלהי צבאות וגו' (מלכים א' י"ט, י'), התחיל הקדוש ברוך הוא לדבר עמו דברי תנחומים, אמר לו, כשנגליתי ליתן להם תורה על הר סיני, לא נגלו עמי אלא מלאכי השרת שהן רוצין בטובתן, שנאמר ויאמר צא ועמדת בהר לפני ה' וגו' (מלכים א', י"ט, י"א), ואומר ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה (מלכים א', י"ט, י"ב), המתין לו שלש שעות, ועדיין בדבריו הראשונים הוא עומד, קנוא קנאתי להי' אלהי צבאות (מלכים א', י"ט, י"ד), באותה שעה אמרה לו רוח הקודש לאליהו, לך שוב לדרכך מדברה דמשק וגו' ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט וגו' (מלכים א', י"ט, ט"ו וט"ז), ומה שבדעתך איני יכול לעשות" (אליהו זוטא פרשה ח').

אולם, מן המטלה אותה מייעדת השכינה על המינויים הללו אותם אמור אליהו למנות, עולה לכאורה תמונה הפוכה.

"וְהָיָה הַנִּמְלָט מֵחֶרֶב חֲזָאֵל יָמִית יֵהוּא וְהַנִּמְלָט מֵחֶרֶב יֵהוּא יָמִית אֱלִישָׁע. וְהִשְׁאַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל הַבְּרָכַיִם אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לַבַּעַל וְכָל הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא נָשַׁק לוֹ" (מלכים א', י"ט, י"ז – י"ח).

משימת חזאל מלך ארם, יהוא מלך ישראל ואפילו אלישע להרוג בחרב את כל אלו מישראל הכורעים לבעל, ממשיכה לכאורה את הקו הנוקשה אותו מתווה אליהו בקנאתו.

אפילו מגמת המלכות אותה זיהינו במנהיגותו הנבואית של אליהו (המופיעה את הגשמים לאחאב ככף איש[2627]), מופיעה במינויו של אלישע לנביא. תוכנית הפעולה המיועדת לאלישע, מופיעה כמעשה מלכות הממשיך את מעשה המלכות המיועד לחזאל מלך ארם ויהוא מלך ישראל – "וְהָיָה הַנִּמְלָט מֵחֶרֶב חֲזָאֵל יָמִית יֵהוּא וְהַנִּמְלָט מֵחֶרֶב יֵהוּא יָמִית אֱלִישָׁע".

מקטיעת שליחותו של אליהו מצד אחד, אולם מהמשכתה על ידי אחרים הנמשכים על ידו, אנו למדים, כי מגמתו אינה נאלמת, אולם מתממשת בדרכים אחרות.

[2627] כך בארנו לעייל בפרק "הופעת השמים לאליהו כְּכַף אִישׁ" (עמ'_____). הופעת הגשמים לאליהו בתצורת "עָב קְטַנָּה כְּכַף אִישׁ" (מלכים א', י"ח, מ"ד) מגשימה את רצון ה' לכדי ממשות של שלטון כבר מהצד הנותן של הופעת הגשמים. בכך מעצבת השכינה את דרך הופעתה כפי הדרך שמתווה אליהו במעשיו בעצירת הגשמים ובהר הכרמל לקיים את הווייית הקשר שבין ה' לישראל בדרך של שלטון הנכפה על רצונם ובחירתם של ישראל ככפיית רצונו של מלך. אמנם שם גם ראינו כי הקב"ה שם גבול לדרך זו של אליהו. אותה היד המופיעה לאליהו אותה היד המופיעה לאליהו להשליט רצונה על הארץ כדבר אליהו, היא המאלצת את אליהו לשמור על היחס שבין האלוהות והאדם, להשאיר את השליטה במציאות בידי האדם גם אם שלא ברצון ה' - "**וַיַּד ה' הָיְתָה אֶל אֵלִיָּהוּ** וַיְשַׁנֵּס מָתְנָיו **וַיָּרָץ לִפְנֵי אַחְאָב** עַד בֹּאֲכָה יִזְרְעֶאלָה" (מלכים א', י"ח, מ"ו). אמנם כאן, מכתב המינוי של אלישע המשותף לכתבי המינוי של חזאל למלך על ארם ויהוא למלך על ישראל ושיתופו אף הוא במעשה המתתם של עובדי הבעל בחרב, אנו למדים כי בחינת מלכות אליהו מפעפעת ונוגעת אף עד אלישע.

מדברי חז"ל אכן עולה, כי המטרה אליה מכוון ה' - "וְהִשְׁאַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל הַבִּרְכַּיִם אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לַבַּעַל", נוגעת בקו התשתיתי של עם ישראל, עליו מוסר אליהו את נפשו.

את שבעת אלפים הללו, מחברים חז"ל מצד העבר לאותם שלש מאות המלקקים שלא כרעו לעבודה זרה בימי גדעון, ומן הצד העתידני לשארית יעקב שאינה כלה לעולם.

*"ויתן לך האלהים. ה"ד **והיה שארית יעקב** (מיכה ה' ו'), **זה היה השארית שאמר הקדוש ברוך הוא לאליהו, והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים** וגו' (מ"א י"ט י"ח). ואלו הן שהפריש בימי גדעון שנאמר כל אשר ילק בלשונו וגו' ויהי מספר המלקקים וגו' שלש מאות (שופטים ז' ה' - ו') אלו שלא כרעו לבעל, וכל יתר העם כרעו על ברכיהם לשתות מים (שם) שהיו משתחוים לע"ז. ומאלו שלש מאות שלא כרעו ולא השתחוו לע"ז עמדו אלה ז' אלפים, ועליהם הוא אומר והיה שארית יעקב" (בראשית רבתי פרשת תולדות עמוד 110[628]).*

כך מנבא מיכה על אותה "שארית יעקב", שאינה מקווה לאיש, אלא לה'.

"וְהָיָה שְׁאֵרִית יַעֲקֹב בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים כְּטַל מֵאֵת ה' כִּרְבִיבִים עֲלֵי עֵשֶׂב אֲשֶׁר לֹא יְקַוֶּה לְאִישׁ וְלֹא יְיַחֵל לִבְנֵי אָדָם" (מיכה פרק ה', פסוק ו').

אותה שארית מנוקה מכל עוון, היא התשתית אותה טורח ה' לקיים, שלא למחות את שם ישראל מעל הארץ.

"גם ענוש לצדיק לא טוב להכות נדיבים על ישר- "לא אמר הקדוש ברוך הוא למחות שם ישראל מעל הארץ...להכות הטובים שבהם שהיו נדיבים עלי יושר שנאמר והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל (מלכים א', י"ט) (משלי י"ז, כ"ו ורש"י ד"ה גם ענוש לצדיק לא טוב ד"ה להכות נדיבים עלי יושר).

הזוהר אף מעמיק את נקודת התשתית הזו של ישראל - "שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל הַבִּרְכַּיִם אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לַבַּעַל", שאינה כלה, אל מעשה המילה המשמר את ישראל בבריתו עם ה'. את הברכיים שלא כרעו לבעל מתרגם הזוהר למקום המילה.

*"א"ל כי עזבו בריתך בני ישראל וגו', אמר ליה חייך דבכל אתר דבני (נשא) יקיימו קיים קדישא אנת תהא זמין תמן (ד"א והא אתמר בגין כך מתקנין כרסייא לאליהו דאיהו זמין תמן), ת"ח **מה גרם ההיא מלה דאליהו דכתיב** (מ"א י"ט) **והשארתי בישראל שבעה אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל** וכל הפה אשר לא נשק לו..." (זוהר כרך א' פרשת ויגש דף ר"ט ע"ב).*

תשתית החיים הזו המופיעה בין ברכיו של האדם, היא אכן מקור כוחו של אליהו. לשם הוא פונה בהבאתו את הגשמים לאחאב.

"...וְאֵלִיָּהוּ עָלָה אֶל רֹאשׁ הַכַּרְמֶל וַיִּגְהַר אַרְצָה וַיָּשֶׂם פָּנָיו בֵּין בִּרְכָּיו" (מלכים א', י"ח, מ"ב).

כבר אינו לעייל[2629], כי בפנייה זו של אליהו אל בין ברכיו, הוא פונה אל מקום המילה.

*"... ולמה שם פניו בין ברכיו אמר לפני הקב"ה רבש"ע אם אין לנו זכות **הבט לברית מילה**" (ויקרא רבה פרשה ל"א ד"ה ד ד"א צו).*

אכן ראינו[2630] כי כך מכונה מקום המילה אצל יוסף בתיאור גידולו את בני מכיר בן מנשה על ברכיו.

בראשית פרק נ
(כג) וַיַּרְא יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים גַּם בְּנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה יֻלְּדוּ עַל בִּרְכֵּי יוֹסֵף׃

יֻלְּדוּ עַל בִּרְכֵּי יוֹסֵף", מתורגם כ"כַּד אִתְיְלִידוּ גְּזִירִינוּן יוֹסֵף" – כאשר נולדו מל אותם יוסף.

תרגום יונתן בראשית פרק נ פסוק כג

[2628] וכן במדרש תנחומא פרשת תולדות סימן י"ט ד"ה כתיב והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים וגו'.

[2629] באותו פרק לעייל - "הופעת השמים לאליהו כְּכַף אִישׁ" (עמ' _____).

[2630] בהתייחסותנו להבדל שבין ברכת הידיים של יעקב לברכת הברכיים של יוסף (בכינויו "אברך") כפרק "להופיע שכינה מן הברכיים" (עמ' _____)

(כג) וַחֲמָא יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם בְּנִין דָּרִין תְּלִיתָאִין אוּף בְּנֵי מָכִיר בַּר מְנַשֶּׁה **כַּד אִתְיְלִידוּ גְזִירִינוּן יוֹסֵף**׃

עולה אם כן כי את תגובת ה׳ לאליהו על עמידתו בעמדתו, ניתן לקרוא בשני כיוונים המשלימים האחד את השני. הכיוון הראשון הוא סרובו של ה׳ ללכת בדרכו של אליהו, גניזתו אותו לעתיד לבוא, תוך מינוי נביא אחר תחתיו, שבמנהיגותו יוכלו ישראל לעמוד. אולם ממטרתו של ה׳ במינויים שהוא מורה לאליהו לבצע להשאיר בישראל את שבעת האלפים שלא כרעו לבעל, מזוהה כי ברמה התכליתית, נועדו מינויים אלו לקיים את מגמתו של אליהו שהיא תשתית קיומו של עם ישראל. מן הצד הזה, התעקשותו של אליהו לקנא לה׳, היא המקיימת את התשתית הזו המכונה ״שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל הַבִּרְכַּיִם אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לַבַּעַל״, שמעשה המילה הוא עומק משתיתה בגופו של כל אחד בישראל. שלשת המינויים האמורים לצאת מכוחו של אליהו – חזאל, יהוא ואלישע, הם הדרך לקיומה ומימושה תשתית זו.

אמנם, מאופן מימוש הוראה נבואית זו לאליהו, עולה כי אפילו הפרטה זו של קנאת אליהו במינוי חזאל כמלך ארם, יהוא כמלך ישראל ואלישע כנביא על ישראל, אינה מתממשת באופן ישיר על ידי אליהו וממילא לא בתוקפה הקשה.

חזאל, אינו נמשך על ידי אליהו אלא על ידי אלישע, לאחר שכבר מלך אחזיהו בנו של אחאב[2631], ויורם בנו הנוסף של אחאב, לאחר מותו של אחזיהו על פי נבואת אליהו[2632].

מלכים ב פרק ח
(ז) וַיָּבֹא אֱלִישָׁע דַּמֶּשֶׂק וּבֶן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם חֹלֶה וַיֻּגַּד לוֹ לֵאמֹר בָּא אִישׁ הָאֱלֹהִים עַד הֵנָּה׃(ח) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל חֲזָאֵל קַח בְּיָדְךָ מִנְחָה וְלֵךְ לִקְרַאת אִישׁ הָאֱלֹהִים וְדָרַשְׁתָּ אֶת יְקֹוָק מֵאוֹתוֹ לֵאמֹר הַאֶחְיֶה מַחֳלִי זֶה׃(ט) וַיֵּלֶךְ חֲזָאֵל לִקְרָאתוֹ וַיִּקַּח מִנְחָה בְיָדוֹ וְכָל טוּב דַּמֶּשֶׂק מַשָּׂא אַרְבָּעִים גָּמָל וַיָּבֹא וַיַּעֲמֹד לְפָנָיו וַיֹּאמֶר בִּנְךָ בֶן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם שְׁלָחַנִי אֵלֶיךָ לֵאמֹר הַאֶחְיֶה מַחֳלִי זֶה׃(י) וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֱלִישָׁע לֵךְ אֱמָר לֹא לוֹ חָיֹה תִחְיֶה וְהִרְאַנִי יְקֹוָק כִּי מוֹת יָמוּת׃(יא) וַיַּעֲמֵד אֶת פָּנָיו וַיָּשֶׂם עַד בֹּשׁ וַיֵּבְךְּ אִישׁ הָאֱלֹהִים׃
(יב) וַיֹּאמֶר חֲזָאֵל מַדּוּעַ אֲדֹנִי בֹכֶה וַיֹּאמֶר כִּי יָדַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל רָעָה מִבְצְרֵיהֶם תְּשַׁלַּח בָּאֵשׁ וּבַחֲרֵיהֶם בַּחֶרֶב תַּהֲרֹג וְעֹלְלֵיהֶם תְּרַטֵּשׁ וְהָרֹתֵיהֶם תְּבַקֵּעַ׃(יג) וַיֹּאמֶר חֲזָאֵל כִּי מָה עַבְדְּךָ הַכֶּלֶב כִּי יַעֲשֶׂה הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע הִרְאַנִי יקֹוָק אֹתְךָ מֶלֶךְ עַל אָרָם׃(יד) וַיֵּלֶךְ מֵאֵת אֱלִישָׁע וַיָּבֹא אֶל אֲדֹנָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה אָמַר לְךָ אֱלִישָׁע וַיֹּאמֶר אָמַר לִי חָיֹה תִחְיֶה׃(טו) וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיִּקַּח הַמַּכְבֵּר וַיִּטְבֹּל בַּמַּיִם וַיִּפְרֹשׂ עַל פָּנָיו וַיָּמָת וַיִּמְלֹךְ חֲזָאֵל תַּחְתָּיו׃

אף יהוא אינו נמשך על ידי אליהו, אלא על ידי אלישע, בעת מלכותו של יורם בנו השני של אחאב במלחמתו כנגד חזאל ברמות גלעד. אף זאת לא עושה אלישע בעצמו אלא על ידי אחד מבני הנביאים (יונה[2633]).

מלכים ב פרק ט
(א) וֶאֱלִישָׁע הַנָּבִיא קָרָא לְאַחַד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים וַיֹּאמֶר לוֹ חֲגֹר מָתְנֶיךָ וְקַח פַּךְ הַשֶּׁמֶן הַזֶּה בְּיָדֶךָ וְלֵךְ רָמֹת גִּלְעָד׃(ב) וּבָאתָ שָׁמָּה וּרְאֵה שָׁם יֵהוּא בֶן יְהוֹשָׁפָט בֶּן נִמְשִׁי וּבָאתָ וַהֲקֵמֹתוֹ מִתּוֹךְ אֶחָיו וְהֵבֵיאתָ אֹתוֹ חֶדֶר בְּחָדֶר׃(ג) וְלָקַחְתָּ פַּךְ הַשֶּׁמֶן וְיָצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר יְקֹוָק מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל יִשְׂרָאֵל וּפָתַחְתָּ הַדֶּלֶת וְנַסְתָּה וְלֹא תְחַכֶּה׃(ד) וַיֵּלֶךְ הַנַּעַר הַנַּעַר הַנָּבִיא רָמֹת גִּלְעָד׃(ה) וַיָּבֹא וְהִנֵּה שָׂרֵי הַחַיִל יֹשְׁבִים וַיֹּאמֶר דָּבָר לִי אֵלֶיךָ הַשַּׂר וַיֹּאמֶר יֵהוּא אֶל מִי מִכֻּלָּנוּ וַיֹּאמֶר אֵלֶיךָ הַשָּׂר׃(ו) וַיָּקָם וַיָּבֹא הַבַּיְתָה וַיִּצֹק הַשֶּׁמֶן אֶל רֹאשׁוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר יְקֹוָק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל עַם יְקֹוָק אֶל יִשְׂרָאֵל׃(ז) וְהִכִּיתָה אֶת בֵּית אַחְאָב אֲדֹנֶיךָ וְנִקַּמְתִּי דְּמֵי עֲבָדַי הַנְּבִיאִים וּדְמֵי כָּל עַבְדֵי יְקֹוָק מִיַּד אִיזֶבֶל׃(ח) וְאָבַד כָּל בֵּית אַחְאָב וְהִכְרַתִּי לְאַחְאָב מַשְׁתִּין בְּקִיר וְעָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל׃(ט) וְנָתַתִּי אֶת בֵּית אַחְאָב כְּבֵית יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וּכְבֵית בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה׃(י) וְאֶת אִיזֶבֶל יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים בְּחֶלְקַת יִזְרְעֶאל וְאֵין קֹבֵר וַיִּפְתַּח הַדֶּלֶת וַיָּנָס׃

2631 ״וַיִּשְׁכַּב אַחְאָב עִם אֲבֹתָיו וַיִּמְלֹךְ אֲחַזְיָהוּ בְנוֹ תַּחְתָּיו״ (מלכים א׳, כ״ב, מ׳).

2632 "וַיִּפֹּל אֲחַזְיָה בְּעֵד הַשְּׁבָכָה בַּעֲלִיָּתוֹ אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן וַיֶּחַל וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לְכוּ דִרְשׁוּ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן אִם אֶחְיֶה מֵחֳלִי זֶה. וּמַלְאַךְ ה׳ דִּבֶּר אֶל אֵלִיָּה הַתִּשְׁבִּי קוּם עֲלֵה לִקְרַאת מַלְאֲכֵי מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן וְדַבֵּר אֲלֵהֶם הֲמִבְּלִי אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתֶּם הֹלְכִים לִדְרֹשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן. וְלָכֵן כֹּה אָמַר ה׳ הַמִּטָּה אֲשֶׁר עָלִיתָ שָּׁם לֹא תֵרֵד מִמֶּנָּה כִּי מוֹת תָּמוּת...וַיָּמָת כִּדְבַר ה׳ אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלִיָּהוּ וַיִּמְלֹךְ יְהוֹרָם תַּחְתָּיו בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לִיהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה כִּי לֹא הָיָה לוֹ בֵּן״ (מלכים ב׳, א׳, ב׳ – י״ז).
״וַיהוֹרָם בֶּן אַחְאָב מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל בְּשֹׁמְרוֹן שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה׳ רַק לֹא כְאָבִיו וּכְאִמּוֹ וַיָּסַר אֶת מַצְּבַת הַבַּעַל אֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו. רַק בְּחַטֹּאות יָרָבְעָם בֶּן נְבָט אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל דָּבַק לֹא סָר מִמֶּנָּה״ (מלכים ב׳, ג׳, א׳ – ג׳).

2633 כפי ביאור רש״י במקום – ״לאחד מבני הנביאים - **יונה בן אמתי היה**״ (רש״י שם, מלכים ב׳, ט׳, א׳).

אף מנהיגותו של אלישע המובאת כאמור, בדברי ה' לאליהו בהמשך ישיר למינוי המלכות של חזאל ויהוא ולשם אותה מטרה, אינה מתממשת אל במקצתה. על כך עומד רש"י בעניין.

"...וְהַנִּמְלָט מֵחֶרֶב יֵהוּא יָמִית אֱלִישָׁע - **לא מצינו שהמית אלא ארבעים ושנים ילדים** על ידי הדובים ביריחו (מלכים ב', ב, כ"ד)" (מלכים א', י"ט, י"ז ורש"י שם ד"ה ימית אלישע).

מגמת ההנהגה וקל וחומר מגמת המלכות במעשה הריגתם של אותם הילדים על ידי אלישע, כלל אינה מזוהה[2634], עד כי מעשיו נראים כהענשה מקומית בלבד על התקלסותם בו.

מלכים ב פרק ב
(יט) וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי הָעִיר אֶל אֱלִישָׁע הִנֵּה נָא מוֹשַׁב הָעִיר טוֹב כַּאֲשֶׁר אֲדֹנִי רֹאֶה וְהַמַּיִם רָעִים וְהָאָרֶץ מְשַׁכָּלֶת׃(כ) וַיֹּאמֶר קְחוּ לִי צְלֹחִית חֲדָשָׁה וְשִׂימוּ שָׁם מֶלַח וַיִּקְחוּ אֵלָיו׃(כא) וַיֵּצֵא אֶל מוֹצָא הַמַּיִם וַיַּשְׁלֵךְ שָׁם מֶלַח וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר יְקֹוָק רִפֵּאתִי לַמַּיִם הָאֵלֶּה לֹא יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד מָוֶת וּמְשַׁכָּלֶת׃
(כב) וַיֵּרָפוּ הַמַּיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּדְבַר אֱלִישָׁע אֲשֶׁר דִּבֵּר׃(כג) וַיַּעַל מִשָּׁם בֵּית אֵל וְהוּא עֹלֶה בַדֶּרֶךְ וּנְעָרִים קְטַנִּים יָצְאוּ מִן הָעִיר וַיִּתְקַלְּסוּ בּוֹ וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲלֵה קֵרֵחַ עֲלֵה קֵרֵחַ (- עלה מכאן שהקרחת עלינו את המקו' שעד עכשיו היינו משתכרין להביא מים מתוקי' מרחוק ומתפרנסין בכך ומשהמתיקו אבדו פרנסתן – רש"י) (כד) וַיִּפֶן אַחֲרָיו וַיִּרְאֵם וַיְקַלְלֵם בְּשֵׁם ה' וַתֵּצֶאנָה שְׁתַּיִם דֻּבִּים מִן הַיַּעַר וַתְּבַקַּעְנָה מֵהֶם אַרְבָּעִים וּשְׁנֵי יְלָדִים׃(כה) וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם אֶל הַר הַכַּרְמֶל וּמִשָּׁם שָׁב שֹׁמְרוֹן׃ פ

אמנם, כל אלו אם כל התרחקותם מן המקור, נמשכים אחר כוחו של אליהו, כנובעים משליחותו.

ספרי זוטא פרק יד לד.
"...**וכן את מוצא שהקב"ה מצוה את אליהו ואמר לו ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל** (מלכים א', י"ט, ט"ז) **ואליהו צוה את אלישע ואלישע שלח את יונה ומשחו שנא' ואלישע הנביא קרא לאחד מן הנביאים** (מלכים ב' ט', א') **מיכן למדנו ששלוחו של אדם כמותו** אף הקדוש ברוך הוא הסכים על ידו כאלו אליהו משחו שנאמר ומאלהים היתה תבוסת אחזיה (דברי הימים ב', כ"ב, ז'[2635]). וכן את מוצא באלישע שמשח את חזאל והלא לאליהו צוה הקדוש ברוך הוא שימשח אותו שנא' ומשחת את חזאל למלך על ארם (מלכים א', י"ט, ט"ו) אלא מיכן ששלוחו של אדם כמותו".

ברור אם כן, כי יהוא עתיד לממש במלכותו מסממני גיבוש כוחו של אליהו בהר האלוהים וכי גוון מלכותו יצבע מצבעי כוחו של אליהו.

התבוננות בתאור מלכותו של יהוא, מלמדת כי היא אכן שיקוף נאמן של נבואת אליהו. כל הווייתה כבר בעת היווצרה מצד מימושה את נבואת אליהו על בית אחאב, היא מופיעה .

במשיחת נער הנביא אלישע (יונה הנביא) את יהוא למד, אין הוא מזכיר ביחס למלכותו העתידית אלא את צפייתו של ה' כי ישמיד את כל בית אחאב.

מלכים ב פרק ט
(ו) וַיָּקָם וַיָּבֹא הַבַּיְתָה וַיִּצֹק הַשֶּׁמֶן אֶל רֹאשׁוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר יְקֹוָק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל עַם יְקֹוָק אֶל יִשְׂרָאֵל׃(ז) וְהִכִּיתָה אֶת בֵּית אַחְאָב אֲדֹנֶיךָ וְנִקַּמְתִּי דְּמֵי עֲבָדַי הַנְּבִיאִים וּדְמֵי כָּל עַבְדֵי יְקֹוָק מִיַּד אִיזֶבֶל׃(ח) וְאָבַד כָּל בֵּית אַחְאָב וְהִכְרַתִּי לְאַחְאָב מַשְׁתִּין בְּקִיר וְעָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל׃
(ט) וְנָתַתִּי אֶת בֵּית אַחְאָב כְּבֵית יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וּכְבֵית בַּעְשָׁא בֶן אֲחִיָּה׃(י) וְאֶת אִיזֶבֶל יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים בְּחֶלְקַת יִזְרְעֶאל וְאֵין קֹבֵר וַיִּפְתַּח הַדֶּלֶת וַיָּנָס׃

אף מעשה ההמלכה עצמו של שרי החיל את יהוא, מכוח הדיבור הנבואי לבדו הוא מגיע. אם בהמלכת הנביאים את שאול, דוד וירובעם, לא מתקיימת נבואת המלכתם אלא לאחר זמן[2636], הרי

[2634] על משמעות הרג זה של אלישע באותם הנערים, עמדנו בביאור עימותם כנגד "קרחותו" של אלישע בפרק – "חסרון ה"קרחות" את צורת האדם" (עמ'_____).

[2635] "וּמֵאֱלֹהִים הָיְתָה תְּבוּסַת אֲחַזְיָהוּ לָבוֹא אֶל יוֹרָם וּבְבֹאוֹ יָצָא עִם יְהוֹרָם אֶל יֵהוּא בֶּן נִמְשִׁי אֲשֶׁר מָשָׁחוֹ ה' לְהַכְרִית אֶת בֵּית אַחְאָב" (דברי הימים ב', כ"ב, ז').

[2636] **כך בשאול**. המלכת שמואל אותו, אינה פועלת על כל העם וחלקם מבזים אותו –

"וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל הָעָם הַרְאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ ה' כִּי אֵין כָּמֹהוּ בְּכָל הָעָם וַיָּרִעוּ כָל הָעָם וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ...וּבְנֵי בְלִיַּעַל אָמְרוּ מַה יֹּשִׁעֵנוּ זֶה וַיִּבְזֻהוּ וְלֹא הֵבִיאוּ לוֹ מִנְחָה וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ" (שמואל א', י', כ"ד – כ"ז).

רק לאחר מלחמתו עם בני עמון, מקבל אותו העם ושמואל חוזר ומחדש את המלוכה.

"וַיְהִי מְמָחֳרָת וַיָּשֶׂם שָׁאוּל אֶת הָעָם שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיָּבֹאוּ בְתוֹךְ הַמַּחֲנֶה בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיַּכּוּ אֶת עַמּוֹן עַד חֹם הַיּוֹם וַיְהִי הַנִּשְׁאָרִים וַיָּפֻצוּ וְלֹא נִשְׁאֲרוּ בָם שְׁנַיִם יָחַד. וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שְׁמוּאֵל מִי הָאֹמֵר שָׁאוּל יִמְלֹךְ עָלֵינוּ תְּנוּ הָאֲנָשִׁים וּנְמִיתֵם.

בהמלכת יהוא, באותו הרגע בו נודע לשרי חילו של יהורם מלך ישראל על דבר הנבואה, מומלך יהוא מיידית. דבר הנבואה הוא הפועל הישיר למעשה ההמלכה בפועל.

מלכים ב פרק ט
(יא) וְיֵהוּא יָצָא אֶל עַבְדֵי אֲדֹנָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הֲשָׁלוֹם מַדּוּעַ בָּא הַמְשֻׁגָּע הַזֶּה אֵלֶיךָ וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם אַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת הָאִישׁ וְאֶת שִׂיחוֹ׃(יב) וַיֹּאמְרוּ שֶׁקֶר הַגֶּד נָא לָנוּ וַיֹּאמֶר כָּזֹאת וְכָזֹאת אָמַר אֵלַי לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְקֹוָק מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל יִשְׂרָאֵל׃(יג) וַיְמַהֲרוּ וַיִּקְחוּ אִישׁ בִּגְדּוֹ וַיָּשִׂימוּ תַחְתָּיו אֶל גֶּרֶם הַמַּעֲלוֹת וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ מָלַךְ יֵהוּא׃

את זיקת מלכותו לנבואת אליהו טורח יהוא להדגיש בכל מהלך שהוא מבצע.

כך הוא נוהג בהריגת יהורם מלך ישראל, בהזכירו את פרשת אחאב בכרם נבות ונבואת אליהו בעקבותיה.

מלכים ב פרק ט
(כה) וַיֹּאמֶר אֶל בִּדְקַר שלשה שָׁלִשׁוֹ שָׂא הַשְׁלִכֵהוּ בְּחֶלְקַת שְׂדֵה נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי כִּי זָכֹר אֲנִי וָאַתָּה אֵת רֹכְבִים צְמָדִים אַחֲרֵי אַחְאָב אָבִיו וַיקוָק נָשָׂא עָלָיו (ביד אליהו – רש״י) אֶת הַמַּשָּׂא הַזֶּה

כה עצומה זיקת מעשיו לדבר ה׳, עד כי היא מלווה בראייה נבואית של יהוא עצמו את דמי נבות ודיבור נבואי בשם ה[2637].

מלכים ב׳, ט׳
(כו) אִם לֹא **אֶת דְּמֵי נָבוֹת וְאֶת דְּמֵי בָנָיו רָאִיתִי אֶמֶשׁ נְאֻם יְקֹוָק** וְשִׁלַּמְתִּי לְךָ בַּחֶלְקָה הַזֹּאת **נְאֻם יְקֹוָק** וְעַתָּה שָׂא הַשְׁלִכֵהוּ בַּחֶלְקָה כִּדְבַר ה׳׃

וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לֹא יוּמַת אִישׁ בַּיּוֹם הַזֶּה כִּי הַיּוֹם עָשָׂה ה׳ תְּשׁוּעָה בְּיִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם לְכוּ וְנֵלְכָה הַגִּלְגָּל וּנְחַדֵּשׁ שָׁם הַמְּלוּכָה״ (שמואל א׳, י״א, י״א – י״ד).

כך בדוד. לאחר משיחתו למלך, הוא נרדף על ידי שאול.

״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל שְׁמוּאֵל...מַלֵּא קַרְנְךָ שֶׁמֶן וְלֵךְ אֶשְׁלָחֲךָ אֶל יִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ...וַיִּשְׁלַח וַיְבִיאֵהוּ וְהוּא אַדְמוֹנִי עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי וַיֹּאמֶר ה׳ קוּם מְשָׁחֵהוּ כִּי זֶה הוּא. וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ ה׳ אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרָמָתָה...״ (שמואל א׳, ט״ז, א׳ – י״ג).

״וַיְדַבֵּר שָׁאוּל אֶל יוֹנָתָן בְּנוֹ וְאֶל כָּל עֲבָדָיו לְהָמִית אֶת דָּוִד...״ (שמואל א׳, י״ט, א׳).

״וַיֵּלֶךְ דָּוִד מִשָּׁם וַיִּמָּלֵט אֶל מְעָרַת עֲדֻלָּם וַיִּשְׁמְעוּ אֶחָיו וְכָל בֵּית אָבִיו וַיֵּרְדוּ אֵלָיו שָׁמָּה. וַיִּתְקַבְּצוּ אֵלָיו כָּל אִישׁ מָצוֹק וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר לוֹ נֹשֶׁא וְכָל אִישׁ מַר נָפֶשׁ וַיְהִי עֲלֵיהֶם לְשָׂר וַיִּהְיוּ עִמּוֹ כְּאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ״ (שמואל א׳, כ״ב, א׳ – ב׳).

רק לאחר מות שאול הוא מומלך וגם זאת רק על יהודה.

״וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיִּשְׁאַל דָּוִד בַּה׳ לֵאמֹר הַאֶעֱלֶה בְּאַחַת עָרֵי יְהוּדָה וַיֹּאמֶר ה׳ אֵלָיו עֲלֵה וַיֹּאמֶר דָּוִד אָנָה אֶעֱלֶה וַיֹּאמֶר חֶבְרֹנָה...וַיָּבֹאוּ אַנְשֵׁי יְהוּדָה וַיִּמְשְׁחוּ שָׁם אֶת דָּוִד לְמֶלֶךְ עַל בֵּית יְהוּדָה״ (שמואל ב׳, ב׳, א׳ – ד׳).

את מלכות ישראל כולם מקבל דוד מאוחר יותר, לאחר מותו של איש בושת בן שאול.

״וַיָּבֹאוּ כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַמֶּלֶךְ חֶבְרוֹנָה וַיִּכְרֹת לָהֶם הַמֶּלֶךְ דָּוִד בְּרִית בְּחֶבְרוֹן לִפְנֵי ה׳ וַיִּמְשְׁחוּ אֶת דָּוִד לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל. בֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה דָּוִד בְּמָלְכוֹ אַרְבָּעִים שָׁנָה מָלָךְ. בְּחֶבְרוֹן מָלַךְ עַל יְהוּדָה שֶׁבַע שָׁנִים וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים וּבִירוּשָׁלַם מָלַךְ שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ שָׁנָה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה״ (שמואל ב׳, ה׳, ג׳ – ה׳).

אף ירובעם, לאחר משיחתו למלך על ידי אחיה השילוני, נאלץ לברוח מפני שלמה למצרים.

״וַיְהִי בָּעֵת הַהִיא וְיָרָבְעָם יָצָא מִירוּשָׁלָ‍ִם וַיִּמְצָא אֹתוֹ אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי הַנָּבִיא בַּדֶּרֶךְ וְהוּא מִתְכַּסֶּה בְּשַׂלְמָה חֲדָשָׁה וּשְׁנֵיהֶם לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה. וַיִּתְפֹּשׂ אֲחִיָּה בַּשַּׂלְמָה הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּקְרָעֶהָ שְׁנֵים עָשָׂר קְרָעִים. וַיֹּאמֶר לְיָרָבְעָם קַח לְךָ עֲשָׂרָה קְרָעִים כִּי כֹה אָמַר ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי קֹרֵעַ אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה וְנָתַתִּי לְךָ אֵת עֲשָׂרָה הַשְּׁבָטִים...וְיַבֵּקֶשׁ שְׁלֹמֹה לְהָמִית אֶת יָרָבְעָם וַיָּקָם יָרָבְעָם וַיִּבְרַח מִצְרַיִם אֶל שִׁישַׁק מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיְהִי בְמִצְרַיִם עַד מוֹת שְׁלֹמֹה״ (מלכים א׳, י״א, כ״ט – מ׳).

רק לאחר מות שלמה חוזר ירובעם ומושך את המלכות מידי רחבעם בן שלמה במעשה מרידה.

״וַיִּלֶּךְ רְחַבְעָם שְׁכֶם כִּי שְׁכֶם בָּא כָל יִשְׂרָאֵל לְהַמְלִיךְ אֹתוֹ׃(ב) וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וְהוּא עוֹדֶנּוּ בְּמִצְרַיִם אֲשֶׁר בָּרַח מִפְּנֵי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וַיֵּשֶׁב יָרָבְעָם בְּמִצְרָיִם. וַיִּשְׁלְחוּ וַיִּקְרְאוּ לוֹ ויבאו וַיָּבֹא יָרָבְעָם וְכָל קְהַל יִשְׂרָאֵל וַיְדַבְּרוּ אֶל רְחַבְעָם לֵאמֹר. אָבִיךָ הִקְשָׁה אֶת עֻלֵּנוּ וְאַתָּה עַתָּה הָקֵל מֵעֲבֹדַת אָבִיךָ הַקָּשָׁה וּמֵעֻלּוֹ הַכָּבֵד אֲשֶׁר נָתַן עָלֵינוּ וְנַעַבְדֶךָּ...וְלֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֶל הָעָם כִּי הָיְתָה סִבָּה מֵעִם ה׳ לְמַעַן הָקִים אֶת דְּבָרוֹ אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ בְּיַד אֲחִיָּה הַשִּׁילֹנִי אֶל יָרָבְעָם בֶּן נְבָט. וַיַּרְא כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֲלֵיהֶם וַיָּשִׁבוּ הָעָם אֶת הַמֶּלֶךְ דָּבָר לֵאמֹר מַה לָּנוּ חֵלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה בְּבֶן יִשַׁי לְאָהָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל עַתָּה רְאֵה בֵיתְךָ דָּוִד וַיֵּלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְאָהָלָיו...וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי שָׁב יָרָבְעָם וַיִּשְׁלְחוּ וַיִּקְרְאוּ אֹתוֹ אֶל הָעֵדָה וַיַּמְלִיכוּ אֹתוֹ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל לֹא הָיָה אַחֲרֵי בֵּית דָּוִד זוֹלְתִי שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ״ (מלכים א׳, י״ב, א׳ – כ׳).

[2637] אמנם רש״י במקום מצמצם את נגיעת יהוא ישירות אל הדיבור הנבואי. בד״ה וה׳ נשא עליו את המשא הזה, מוסיף רש״י – ״...**ואנחנו שמענו**״. על פי ביאור זה, דברי הכתוב בפסוק שלאחר מכן – ״אִם לֹא אֶת דְּמֵי נְבוֹת וְאֶת דְּמֵי בָנָיו רָאִיתִי אֶמֶשׁ נְאֻם ה׳ וְשִׁלַּמְתִּי לְךָ בַּחֶלְקָה הַזֹּאת נְאֻם ה׳״, הינם ציטוט הדברים ששמע יהוא ושלישו מפיו של אליהו ולא מנבואת עצמו.

גם בהריגתו את איזבל אשת אחאב, בשומעו כי לא נותר ממנה כי אם הגלגולת, הרגלים וכפות הידים, מציין יהוא את דבר אליהו המתקיים אף פה.

מלכים ב פרק ט
(ל) וַיָּבוֹא יֵהוּא יִזְרְעֶאלָה וְאִיזֶבֶל שָׁמְעָה וַתָּשֶׂם בַּפּוּךְ עֵינֶיהָ וַתֵּיטֶב אֶת רֹאשָׁהּ וַתַּשְׁקֵף בְּעַד הַחַלּוֹן...(לב) וַיִּשָּׂא פָנָיו אֶל הַחַלּוֹן וַיֹּאמֶר מִי אִתִּי מִי וַיַּשְׁקִיפוּ אֵלָיו שְׁנַיִם שְׁלֹשָׁה סָרִיסִים׃
(לג) וַיֹּאמֶר שמטהו שִׁמְטוּהָ וַיִּשְׁמְטוּהָ וַיִּז מִדָּמָהּ אֶל הַסּוּסִים וַיִּרְמְסֶנָּה...(לה) וַיֵּלְכוּ לְקָבְרָהּ וְלֹא מָצְאוּ בָהּ כִּי אִם הַגֻּלְגֹּלֶת וְהָרַגְלַיִם וְכַפּוֹת הַיָּדָיִם׃(לו) וַיָּשֻׁבוּ וַיַּגִּידוּ לוֹ **וַיֹּאמֶר דְּבַר יְקֹוָק הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עַבְדּוֹ אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי לֵאמֹר בְּחֶלְקַ יִזְרְעֶאל יאכלו הַכְּלָבִים אֶת בְּשַׂר אִיזָבֶל**׃

אף את הריגת שבעים בניו של אחאב, תולה יהוא בנבואת אליהו. אל מול תפיסת העם אותו כרשע ומורד במלכות, מוכיח יהוא מכניעת שרי יזרעאל לפניו להרוג את כל בני אחאב, כי מה׳ נהיה הדבר על פי דיבורו ביד אליהו.

מלכים ב פרק י
(א) וּלְאַחְאָב שִׁבְעִים בָּנִים בְּשֹׁמְרוֹן ...(ו) וַיִּכְתֹּב אֲלֵיהֶם סֵפֶר שֵׁנִית לֵאמֹר אִם לִי אַתֶּם וּלְקֹלִי אַתֶּם שִׁמְעִים קְחוּ אֶת רָאשֵׁי אַנְשֵׁי בְנֵי אֲדֹנֵיכֶם וּבֹאוּ אֵלַי כָּעֵת מָחָר יִזְרְעֶאלָה וּבְנֵי הַמֶּלֶךְ שִׁבְעִים אִישׁ אֶת גְּדֹלֵי הָעִיר מְגַדְּלִים אוֹתָם׃(ז) וַיְהִי כְּבֹא הַסֵּפֶר אֲלֵיהֶם וַיִּקְחוּ אֶת בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁחֲטוּ שִׁבְעִים אִישׁ וַיָּשִׂימוּ אֶת רָאשֵׁיהֶם בַּדּוּדִים וַיִּשְׁלְחוּ אֵלָיו יזרעאל...(ט) וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֹד וַיֹּאמֶר אֶל כָּל הָעָם צַדִּקִים אַתֶּם (כולכם בעיניכם צדיקים ומחזיקים אותי בחזקת רשע על שהרגתי את המלך – רש״י) הִנֵּה אֲנִי קָשַׁרְתִּי עַל אֲדֹנִי וָאֶהֱרְגֵהוּ וּמִי הִכָּה אֶת כָּל אֵלֶּה׃(י) **דְּעוּ אַפּוֹא כִּי לֹא יִפֹּל מִדְּבַר יְקֹוָק אַרְצָה אֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹוָק עַל בֵּית אַחְאָב וַיקֹוָק עָשָׂה אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עַבְדּוֹ אֵלִיָּהוּ** (וההורגם צדיק הוא ומקיים את מצות המקום – רש״י) (יא) וַיַּךְ יֵהוּא אֵת כָּל הַנִּשְׁאָרִים לְבֵית אַחְאָב בְּיִזְרְעֶאל וְכָל גְּדֹלָיו וּמְיֻדָּעָיו וְכֹהֲנָיו עַד בִּלְתִּי הִשְׁאִיר לוֹ שָׂרִיד׃

בשם דבקותו זו לקיים את דבר ה׳ ביד אליהו, פונה יהוא אל יהונדב בן רכב כי ישתתף עימו.

מלכים ב פרק י
(טו) וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם וַיִּמְצָא אֶת יְהוֹנָדָב בֶּן רֵכָב לִקְרָאתוֹ וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר אֵלָיו (יהוא – רש״י) הֲיֵשׁ אֶת לְבָבְךָ יָשָׁר (ושלם מה שאני עושה - רש״י) כַּאֲשֶׁר לְבָבִי עִם לְבָבֶךָ וַיֹּאמֶר יְהוֹנָדָב יֵשׁ וְיֵשׁ תְּנָה אֶת יָדֶךָ וַיִּתֶּן יָדוֹ וַיַּעֲלֵהוּ אֵלָיו אֶל הַמֶּרְכָּבָה׃(טז) **וַיֹּאמֶר לְכָה אִתִּי וּרְאֵה בְּקִנְאָתִי לַה׳** וַיַּרְכִּבוּ אֹתוֹ בְּרִכְבּוֹ׃

את חיבורו לדבר ה׳, מחבר יהוא ב״קנאה״ – ״וּרְאֵה בְּקִנְאָתִי לַה״, כאופן פעולתו של אליהו את דבר ה׳, אף הוא בקנאה – ״וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַה׳ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת״[2638]

מכוח קנאה זו, משמיד יהוא את כל עובדי הבעל מישראל.

מלכים ב פרק י
(כ) וַיֹּאמֶר יֵהוּא קַדְּשׁוּ עֲצָרָה לַבַּעַל וַיִּקְרָאוּ׃(כא) וַיִּשְׁלַח יֵהוּא בְּכָל יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ כָּל עַבְדֵי הַבַּעַל וְלֹא נִשְׁאַר אִישׁ אֲשֶׁר לֹא בָא וַיָּבֹאוּ בֵּית הַבַּעַל וַיִּמָּלֵא בֵית הַבַּעַל פֶּה לָפֶה...(כד) וַיָּבֹאוּ לַעֲשׂוֹת זְבָחִים וְעֹלוֹת וְיֵהוּא שָׂם לוֹ בַּחוּץ שְׁמֹנִים אִישׁ וַיֹּאמֶר הָאִישׁ אֲשֶׁר יְמַלֵּט מִן הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא עַל יְדֵיכֶם נַפְשׁוֹ תַּחַת נַפְשׁוֹ׃(כה) וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לַעֲשׂוֹת הָעֹלָה וַיֹּאמֶר יֵהוּא לָרָצִים וְלַשָּׁלִשִׁים בֹּאוּ הַכּוּם אִישׁ אַל יֵצֵא וַיַּכּוּם לְפִי חָרֶב וַיַּשְׁלִכוּ הָרָצִים וְהַשָּׁלִשִׁים וַיֵּלְכוּ עַד עִיר בֵּית הַבַּעַל׃(כו) וַיֹּצִאוּ אֶת מַצְּבוֹת בֵּית הַבַּעַל וַיִּשְׂרְפוּהָ׃(כז) וַיְּתֹצוּ אֵת מַצֶּבֶת הַבָּעַל וַיִּתְּצוּ אֶת בֵּית הַבַּעַל וַיְשִׂמֻהוּ למחראות לְמוֹצָאוֹת עַד הַיּוֹם׃(כח) וַיַּשְׁמֵד יֵהוּא אֶת הַבַּעַל מִיִּשְׂרָאֵל׃

באופן פעולתו הזה, מתדמה יהוא לזה של אליהו ההורג אף הוא את נביאי הבעל לאחר שקבצם לעלות עולה בהר הכרמל (אף שיהוא בניגוד לאליהו, פועל בענין זה בעקבה ומראה עצמו לעובדי הבעל כאחד מהם[2639]).

מלכים א פרק יח
יט) וְעַתָּה שְׁלַח קְבֹץ אֵלַי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל הַר הַכַּרְמֶל וְאֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים וּנְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת אֹכְלֵי שֻׁלְחַן אִיזָבֶל...(כו) וַיִּקְחוּ אֶת הַפָּר אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם וַיַּעֲשׂוּ וַיִּקְרְאוּ בְשֵׁם הַבַּעַל מֵהַבֹּקֶר וְעַד הַצָּהֳרַיִם לֵאמֹר הַבַּעַל עֲנֵנוּ וְאֵין קוֹל וְאֵין עֹנֶה וַיְפַסְּחוּ עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר

[2638] מלכים א׳, י״ט, י׳, כ׳.

[2639] ״וַיִּקְבֹּץ יֵהוּא אֶת כָּל הָעָם **וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַחְאָב עָבַד אֶת הַבַּעַל מְעָט יֵהוּא יַעַבְדֶנּוּ הַרְבֵּה**. וְעַתָּה כָּל נְבִיאֵי הַבַּעַל כָּל עֹבְדָיו וְכָל כֹּהֲנָיו קִרְאוּ אֵלַי אִישׁ אַל יִפָּקֵד כִּי זֶבַח גָּדוֹל לִי לַבַּעַל כֹּל אֲשֶׁר יִפָּקֵד לֹא יִחְיֶה **וְיֵהוּא עָשָׂה בְעָקְבָּה לְמַעַן הַאֲבִיד אֶת עֹבְדֵי הַבָּעַל**. וַיֹּאמֶר יֵהוּא קַדְּשׁוּ עֲצָרָה לַבַּעַל וַיִּקְרָאוּ״ (מלכים ב׳, י׳, י״ח – כ׳).

עָשָׂה...(ל) וַיֹּאמֶר אֵלְיָהוּ לְכָל הָעָם גְּשׁוּ אֵלַי וַיִּגְּשׁוּ כָּל הָעָם אֵלָיו וַיְרַפֵּא אֶת מִזְבַּח יְקֹוָק הֶהָרוּס...(לו) וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלְיָהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר יְקֹוָק אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה׃(לז) עֲנֵנִי יְקֹוָק עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְקֹוָק הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֵסַבְּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית׃
(לח) וַתִּפֹּל אֵשׁ יְקֹוָק וַתֹּאכַל אֶת הָעֹלָה וְאֶת הָעֵצִים וְאֶת הָאֲבָנִים וְאֶת הֶעָפָר וְאֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּתְּעָלָה לִחֵכָה׃(לט) וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ יְקֹוָק הוּא הָאֱלֹהִים יְקֹוָק הוּא הָאֱלֹהִים׃
(מ) **וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם אֶלְיָהוּ לָהֶם תִּפְשׂוּ אֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אִישׁ אַל יִמָּלֵט מֵהֶם וַיִּתְפְּשׂוּם וַיּוֹרִדֵם אֵלִיָּהוּ אֶל נַחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם**׃

מתוך התדבקות עצומה זו של יהוא לקיים את דבר ה׳ ונבואת אליהו, לאחר השמדתו של הבעל מישראל, נוקט הכתוב בלשון התגלות ישירה של ה׳ אליו.

מלכים ב פרק י
ל) וַיֹּאמֶר יְקֹוָק אֶל יֵהוּא יַעַן אֲשֶׁר הֵטִיבֹתָ לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינַי כְּכֹל אֲשֶׁר בִּלְבָבִי עָשִׂיתָ לְבֵית אַחְאָב בְּנֵי רְבִעִים יֵשְׁבוּ לְךָ עַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל׃

אמנם רש״י במקום[2640], מצמצמה לאמירה המגיעה אליו על ידי נביא[2641].

רש״י מלכים ב פרק י
(ל) ויאמר ה׳ אל יהוא - ביד יונה׃

לא רק במעשיו אל אף באופי התנהגותו, קשור יהוא קשר אדוק לדרך ההתנהלות הנבואית. תיאור הכתוב את אופי התנהלותו הוא כתיאור אופיים של הנביאים - בשיגעון.

כששואלים חבריו שרי החיל את יהוא מדוע בא הנביא אליו, הם מכנים אותו בתואר ״משוגע״.

מלכים ב פרק ט
יא) וְיֵהוּא יָצָא אֶל עַבְדֵי אֲדֹנָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הֲשָׁלוֹם **מַדּוּעַ בָּא הַמְשֻׁגָּע** (שטיא – תרגום) **הַזֶּה אֵלֶיךָ** וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם אַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת הָאִישׁ (שהוא משוגע – רש״י) וְאֶת שִׂיחוֹ׃

אולם, כינוי זה בדיוק, הוא המיוחס ליהוא עצמו, בתיאור הכתוב את דרך התנהלותו מול שליחי יהורם מלך ישראל ואחזיהו מלך יהודה הבאים לקראתו.

מלכים ב פרק ט
(טז) וַיִּרְכַּב יֵהוּא וַיֵּלֶךְ יִזְרְעֶאלָה כִּי יוֹרָם שֹׁכֵב שָׁמָּה וַאֲחַזְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה יָרַד לִרְאוֹת אֶת יוֹרָם׃
(יז) וְהַצֹּפֶה עֹמֵד עַל הַמִּגְדָּל בְּיִזְרְעֶאל וַיַּרְא אֶת שִׁפְעַת יֵהוּא בְּבֹאוֹ וַיֹּאמֶר שִׁפְעַת אֲנִי רֹאֶה וַיֹּאמֶר יְהוֹרָם קַח רַכָּב וּשְׁלַח לִקְרָאתָם וְיֹאמַר הֲשָׁלוֹם׃(יח) וַיֵּלֶךְ רֹכֵב הַסּוּס לִקְרָאתוֹ וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ הֲשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר יֵהוּא מַה לְּךָ וּלְשָׁלוֹם סֹב אֶל אַחֲרָי וַיַּגֶּד הַצֹּפֶה לֵאמֹר בָּא הַמַּלְאָךְ עַד הֵם וְלֹא שָׁב׃(יט) וַיִּשְׁלַח רֹכֵב סוּס שֵׁנִי וַיָּבֹא אֲלֵיהֶם וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ שָׁלוֹם וַיֹּאמֶר יֵהוּא מַה לְּךָ וּלְשָׁלוֹם סֹב אֶל אַחֲרָי׃(כ) וַיַּגֶּד הַצֹּפֶה לֵאמֹר בָּא עַד אֲלֵיהֶם וְלֹא שָׁב **וְהַמְּנְהָג כִּמְנְהַג יֵהוּא בֶּן נִמְשִׁי כִּי בְשִׁגָּעוֹן יִנְהָג** (וְדַבָּרָא כְּדַבָּרָא דיהוא בר נמשי הרי **בְּנִיחַ מְדַבָּר**״ – תרגום יונתן).

איזו תכונת מלכות מביא לו ה ״שגעון״ כדוגמת ״שגעון״ הנביאים?

מן הפשט נראה לכאורה כי כוונת הכתובים היא, כי יהוא אינו נוהג כסדר ועל פי הנימוס, אלא בנוהג עצמאי החורג מגבולות הסדר.

כך מבאר למשל המצודת דוד במקום.

מצודת דוד מלכים ב פרק ט פסוק כ
(כ) והמנהג - ...כמנהג יהוא **אשר הנהגתו בשגעון מבלי סדר וישוב הדעת**׃

[2640] כפי שעשה בד״ה וה׳ נשא עליו (מלכים ב׳, ט׳ כ״ה), שם ביאר את – ״אם לֹא אֶת דְּמֵי נָבוֹת וְאֶת דְּמֵי בָנָיו רָאִיתִי אֶמֶשׁ נְאֻם ה׳ וְשִׁלַּמְתִּי לְךָ בַּחֶלְקָה הַזֹּאת נְאֻם ה׳״, כנבואת **שמיעה** של יהוא – ״וה׳ נשא עליו - ביד אליהו הנביא המשא הזה **ואנחנו שמענו**״.

[2641] כך גם ברלב״ג, המנמק הבנה זו בכך שיהוא עצמו לא היה נביא.
״ויאמר ה׳ אל יהוא - אמר לו זה על יד נביא כי לא היה יהוא נביא״ (רלב״ג מלכים ב׳, י׳, ל׳ ד״ה ויאמר ה׳ אל יהוא).

אולם נראה שהסבר זה אינו יכול לספק אותנו בהבנת תכונתו זו וממילא מלכותו של יהוא. באופן מוזר היוצא אף הוא מן הסדר, תגובת יהורם מלך ישראל ואחזיהו מלך יהודה למעשיו של יהוא שאינו שולח מסר שלום עם השליח המשוגר אליו, אלא מצרפו לאחריו, מוזרה ואף אינה מתאימה למעמדם. במקום לחכות ליהוא כי יגיע אליהם, לאחר ששליחיהם נשארים עימו, הם יוצאים בעצמם לקבל פניו ולשאול לשלומו.

מלכים ב פרק ט
(כ) וַיַּגֶּד הַצֹּפֶה לֵאמֹר בָּא עַד אֲלֵיהֶם וְלֹא שָׁב...(כא) וַיֹּאמֶר יְהוֹרָם אֱסֹר וַיֶּאְסֹר רִכְבּוֹ וַיֵּצֵא יְהוֹרָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַאֲחַזְיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה אִישׁ בְּרִכְבּוֹ וַיֵּצְאוּ לִקְרַאת יֵהוּא וַיִּמְצָאֵהוּ בְּחֶלְקַת נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי׃ כב) וַיְהִי כִּרְאוֹת יְהוֹרָם אֶת יֵהוּא וַיֹּאמֶר הֲשָׁלוֹם

מתוך כך אנו נצרכים על כן להבין, כי שליחות שאילת השלום של מלכי ישראל ויהודה, דחוף הוא להם ומהווה אינטרס שלהם בקשר שבינם לבין יהוא, עד כדי מנהגם באופן שאינו מתאים למלכים ביחס לפקודיהם.
פתח להבנת מהלך תמוה זה של המלכים נוכל לקבל מן ההקבלה שהבאנו לעיל בין שגעונו של יהוא לבין תאור הנביא הנביא המושך אותו למלך, אף הוא כ"משוגע".

כנגד תגובתו של יהוא המבטל את חשיבות דברי הנביא אליו בתוארו אף הוא אותו כמשוגע[2642], תגובת שרי החייל שאף הם עצמם כינו אותו באופן זה , מפתיעים ביותר.

מלכים ב פרק ט
(יב) וַיֹּאמְרוּ שֶׁקֶר הַגֶּד נָא לָנוּ וַיֹּאמֶר כָּזֹאת וְכָזֹאת אָמַר אֵלַי לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְקֹוָק מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל יִשְׂרָאֵל׃(יג) וַיְמַהֲרוּ וַיִּקְחוּ אִישׁ בִּגְדּוֹ וַיָּשִׂימוּ תַּחְתָּיו אֶל גֶּרֶם הַמַּעֲלוֹת וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ מָלַךְ יֵהוּא׃

תגובתם זו, ובמיוחד מימושם באופן מיידי את דברי הנביא, מלמדים כי כינויים את הנביא "משוגע", אמנם מבטאת בצד אחד שבה התנהלות בחוסר סדר, אולם עיקרה מגדירה כוח בנביא, הגורם לשרי החיל לפעול במיידית בשומעם את דברי הנביא. את התכונה הזו אנו נצרכים להשליך אף על יהוא שתוארו "בשיגעון ינהג" מגדיר אף את מנהיגותו, ומשם למשוך את סיבת משיכתם של מלכי ישראל ויהודה אליו לשאול בשלומו, כנגד כל הגיון בסדר המלכות.

הבנה משמעותית את ה"שגעון" הנבואי והמלכותי המביא להמלכה מיידית של יהוא לאחר שמיעתם של שרי החיל את דברי הנביא ומשיכת המלכים לקראת יהוא לשאלו לשלום, נוכל , לקבל מתרגום יונתן המתרגם את תיאור מנהגו של יהוא - "כִּי בְּשִׁגָּעוֹן יְנַהֵג" כ – "**בניח מדבר**".

"וְדַבָּרָא כְּדַבָּרָא דיהוא בר נמשי הרי **בְּנִיחַ מְדַבָּר**" (תרגום, מלכים ב', ט כ').

לכאורה, סותר התרגום את פשט הבנת תכונת השיגעון. בעוד "ניח" נגזר מתכונת הרוגע, השגעון לכאורה מיוחס יותר למצב התזזיתי של חוסר הסדר.

כך בתרגום דברי יעקב לעשו "וַאֲנִי **אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי**"

בראשית פרק לג פסוק יד
יַעֲבָר נָא אֲדֹנִי לִפְנֵי עַבְדּוֹ וַאֲנִי **אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי** לְרֶגֶל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לְפָנַי וּלְרֶגֶל הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר אָבֹא אֶל אֲדֹנִי שֵׂעִירָה׃
אונקלוס בראשית פרק לג
יד) יעבר כען רבוני קדם עבדיה ואנא **אדבר בניח** לרגל עבידתא דקדמי ולרגל ינקיא עד דאיתי לות רבוני לשעיר׃

כך גם לכאורה בתרגום אופי מלכות דוד כ"מֵי הַשְּׁלֹחַ הַהֹלְכִים לְאַט"

ישעיהו פרק ח
(ו) יַעַן כִּי מָאַס הָעָם הַזֶּה אֵת **מֵי הַשִּׁלֹחַ הַהֹלְכִים לְאַט** וּמְשׂוֹשׂ אֶת רְצִין וּבֶן רְמַלְיָהוּ׃(ז) וְלָכֵן הִנֵּה אֲדֹנָי מַעֲלֶה עֲלֵיהֶם אֶת מֵי הַנָּהָר הָעֲצוּמִים וְהָרַבִּים אֶת מֶלֶךְ אַשּׁוּר וְאֶת כָּל כְּבוֹדוֹ...".
רש"י ישעיהו פרק ח
(ו) את מי השלוח ההולכים לאט - במלכותא דבית דוד **דמדבר להון בניח** כמי שלוחא **דנגדין בניח**,

[2642] "...אַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת הָאִישׁ (שהוא משוגע – רש"י) וְאֶת שִׂיחוֹ" (מלכים ב', ט', י"א).

התבוננות במשמעות ה״מנוחה״ כפי שמופיעה בירמיה, מפגישה אותנו עם הפן העמוק הבסיסי של מצב המנוחה.

ירמיהו פרק נא
(נט) הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא אֶת שְׂרָיָה בֶן נֵרִיָּה בֶּן מַחְסֵיָה בְּלֶכְתּוֹ אֶת צִדְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה בָּבֶל בִּשְׁנַת הָרְבִעִית לְמָלְכוֹ **וּשְׂרָיָה שַׂר מְנוּחָה**׃

מהו שר המנוחה? רש״י במקום מבאר - רב תקרובתא.

רש״י ירמיהו פרק נא פסוק נט
(נט) **שר מנוחה - רב תקרובתא** על ידו היו רואים את פני המלך המביאים לו תשורה׃

מביאור זה של רש״י עולה כי מצב ה״מנוחה״ הוא גם מצב של **חיבור, קירבה ודבקות**. שר המנוחה, הוא השר הממונה על קיום החיבור שבין המלך והנתינים, המבקשים את קרבתו על ידי התקרובת שהם מביאים לפניו.

במשמעות זו נוקט הכתוב, בציינו כי רוחו של אליהו נחה על אלישע.

מלכים ב פרק ב
(טו) וַיִּרְאֻהוּ בְנֵי הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר בִּירִחוֹ מִנֶּגֶד וַיֹּאמְרוּ **נָחָה רוּחַ אֵלִיָּהוּ עַל אֱלִישָׁע**

נחות רוחו של אליהו על אלישע, משמעות היא דבקות שכינת ה׳ שבאליהו באלישע.

כך גם בתיאור הכתוב את החיבור שמתחברים מלך ארם ומלך ישראל כנגד מלך יהודה.

ישעיהו פרק ז
(ב) וַיֻּגַּד לְבֵית דָּוִד לֵאמֹר **נָחָה אֲרָם עַל אֶפְרָיִם** וַיָּנַע לְבָבוֹ וּלְבַב עַמּוֹ כְּנוֹעַ עֲצֵי יַעַר מִפְּנֵי רוּחַ׃

את נחות ארם על אפרים מתרגמים חז״ל כחיבור שמתחבר מלך ארם על ישראל לבוא ולהלחם כנגד יהודה.

רש״י ישעיהו פרק ז פסוק ב
נחה ארם על אפרים - **נתחבר מלך ארם על מלך ישראל לבא עליך** נחה לשון נקבה על שהמלכות נחה פושי״ר בלעז לשון וינח בכל גבול מצרים (שמות י)׃

יוצא אם כן, כי דרך הנהגתו של יהוא בשגעון, היא דרך הנהגה של חיבור ודבקות. מתוך הקבלת הנהגת השגעון של יהוא לכינוי הנביא המגיע אליו אף הוא כ״משוגע״, אנו נצרכים להבין כי חיבורו ודבקותו העצומים של יהוא הם **כלפי השכינה**. דבקותו הגמורה לשכינה כדוגמת התבטלות והתדבקות הנביא כליל לדבר ה׳, מחסרת מהתנהלותו בדרך ארץ. מצד דרכי בני האדם, נחשבת הנהגת הנביא וכפי שמתאר לנו הכתוב גם הנהגת יהוא, כ״משוגעת״.

את קיום מושג ה״שגעון״ בחינת דבקות וחיבור היוצאים מגדר הרגיל, אנו מוצאים גם בלשון בני האדם לכנות אדם הדבק באופן מיוחד במטרה כ״משוגע לדבר״.

״משוגע לדבר״ - ״מי שמתמסר כולו לדבר...הוא עוסק בדבר בכל לבו ומקדיש לו את כל זמנו ומרצו״ (מילון ״אבן שושן״)

על הערך המוסף של הנהגה זו, שכוחה הוא ב״מנוחתה״\דבקותה, בשכינה, אנו למדים ממעלתם של החכמים, ביחס לשליטים והמלכים.

קהלת פרק ט
(יז) דִּבְרֵי חֲכָמִים **בְּנַחַת** נִשְׁמָעִים מִזַּעֲקַת מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים
רש״י קהלת פרק ט פסוק יז
(יז) בנחת נשמעים - **מקובלים הם לבריות**׃
מזעקת מושל בכסילים – מלכי האומות. משה נפטר זה כמה שנים ו**עדיין גזירותיו מקובלים על ישראל**, וכמה מלכי האומות גוזרים שמד על ישראל ואין דבריהם מתקיימין״.

רש"י, אינו מבאר כאן את "בְּנַחַת נִשְׁמָעִים" מצד אופי דיבורם של חכמים[2643], שהרי אם לכך היה מכוון הכתוב, צריך היה לנקוט בלשון "בנחת נאמרים". מתוך כך מייחסים חז"ל את מצב ה"נַחַת" לאופן קבלת ה"מקבלים" את דברי החכמים. מצב ה"נַחַת", מתייחס לכוחם של דברי חכמים להיות מקובלים וקיימים לעד. אל מול גזרותיהם של המלכים שאינן מתקיימות, עומדות גזרות משה המקויימות לעד על ידי ישראל. את כוחם זה מקבלים חכמים מתוך דבקותם בשכינה. מתוך חיבורם למקור החיים, אף גזרותיהם הינם חלק מהווייתם הבסיסית של החיים. מצב ה"נַחַת" או ה"מנוחה, מביא אם כן, לנמצאים בו כוח קיום לעד, מתוך דבקות מצב המנוחה למקור.

הבנה זו את מעלת ה"שגעון" הן בתכונת הנביאים והן בדרך הנהגתו של יהוא, שופכת אור חדש על כל פרשת יציאתם של השליחים לשאול בשלמו של יהוא בשם המלכים, עד ליציאתם של המלכים עצמם אליו. כיוון שיציאת המלכים לעברו של יהוא לאחר ששני שליחיו של יהורם אינם שבים, אינו מעשה דרך ארץ למלכים לנהוג כך כלפי נתיניהם, אנו נצרכים להבין כי משיכתם כלפי יהוא, בעל כורכם היא מתקיימת, כמו גם משיכת השליחים אליו באופן שאינם חוזרים אל המלך אשר שלחם. ביאור הכתוב את הסיבה לאי חזרתם של שליחי המלך –"וְהַמְנָהָג כְּמְנָהָג יֵהוּא בָּן נִמְשִׁי כִּי בְּשִׁגָּעוֹן יִנָּהֵג", לא בא לבאר רק את השינוי מדרך הארץ של יהוא בהתנהלותו מול המלכים, אלא בעיקר את נקודת כוחו המביאה לכך שאין השליחים חוזרים למקורם. "כִּי בְּשִׁגָּעוֹן יִנָּהֵג" הוא תכונת הדבקות במקור של יהוא (כתכונת הדבקות האלוהית של הנביא), המביאה לכך שכל מי שבא עימו במגע, נדבק אף הוא להיות עימו. ציוויו של יהוא לשליחים – "סֹב אֶל אַחֲרַי", הוא קצה הביטוי המעשי לתכונת השגעון המושכת את כל הבאים עימה במגע אליה. אל הכוח הזה, נמשכים גם המלכים עצמם בעל כורחם. אף שאין הגיון ביציאת המלכים אחר שלוחיהם, לאחר שלא שבו, נמשכים המלכים אף הם אחריהם מכוח "שגעונו" – "מנוחתו" – דבקותו של יהוא בשכינה, להתחבר אליו.

מתוך הבנת שליחת מלך ישראל את שליחיו אל יהוא ויציאתו אף הוא עם מלך יהודה אליו, כמהלך כוחני המופיע מאישיותו ה"נביאית" של יהוא, יש להבין גם את דרישת השלום שהם דורשים לו. להמשיך מכאן

I **כוח האש להכיליל את החיים אל תוכה ליצירה חדשה – מגילת איכה ושריפת הבית.**
את כוח האש כגורם מחולל ליצירת חיים ולא כגורם מכלה, אנו מוצאים באופן מפתיע אף באש אליה משליך יהויקים את מגילת איכה.

בשמוע יהויקים על המגילה שקרא ברוך בן נריה מפי ירמהו בפני העם, הוא מצווה להביאה אליו. כשזו נקראית לפניו, הוא לוקחה קורעה ומשליכה אל האש.

"וְהַמֶּלֶךְ יוֹשֵׁב בֵּית הַחֹרֶף בַּחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי **וְאֶת הָאָח לְפָנָיו מְבֹעָרֶת**. וַיְהִי כִּקְרוֹא יְהוּדִי שָׁלֹשׁ דְּלָתוֹת וְאַרְבָּעָה יִקָּרֵעֶהָ בְּתַעַר הַסֹּפֵר וְהִשְׁלֵךְ **אֶל הָאֵשׁ אֲשֶׁר אֶל הָאָח** עַד תֹּם כָּל הַמְּגִלָּה **עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הָאָח**. וְלֹא פָחֲדוּ וְלֹא קָרְעוּ אֶת בִּגְדֵיהֶם הַמֶּלֶךְ וְכָל עֲבָדָיו הַשֹּׁמְעִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (ירמיהו ל"ו, כ"ב – כ"ד)

בתיאור מעשה השריפה, מתייחס הכתוב באופן מוזר לאח אליה מושלכת המגילה שלש פעמים – "וְאֶת **הָאָח** לְפָנָיו מְבֹעָרֶת", "וְהַשְׁלֵךְ אֶל הָאֵשׁ אֲשֶׁר אֶל **הָאָח**", ו"עַד תֹּם כָּל הַמְּגִלָּה עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל **הָאָח**". גם רש"י במקום טורח משום מה לבאר את מקור השם "אח", אף שלכאורה אין האח עיקר הסיפור, אלא היא האמצעי בלבד - הכלי שמבעירים עליו את האש, אליו משליך יהויקים את המגילה.

"ואת האח - פירשו רבותינו **עצים על שם שנדלקים באחוה (כלומר שנדלקים זה מזה כאחים שמהנים זה לזה** סא"א)..." (רש"י ד"ה ואת האח).

אף הגמרא מטריחה עצמה להתייחס למשמעות שם הכלי הזה.

"והאח לפניו מבערת. מאי אח?...עצים שנדלקו באחוונא... - כל העצים נדלקין זה מזה, הקטן מדליק הגדול" (שבת כ', ע"א ורש"י ד"ה באחוה).

מהתייחסות יוצאת דופן זו למקום אליו מושלכת מגילת איכה, אנו נצרכים להבין כי משקלה של האח בתרחיש המגילה הוא קריטי.

התוצאה הנוצרת לאחר השלכת יהויקים את המגילה אל האח, היא מגילה נוספת ארוכה יותר מן הקודמת.

"וַיְהִי דְבַר יְדוָד אֶל יִרְמְיָהוּ אַחֲרֵי שְׂרֹף הַמֶּלֶךְ אֶת הַמְּגִלָּה וְאֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר כָּתַב בָּרוּךְ מִפִּי יִרְמְיָהוּ לֵאמֹר. שׁוּב קַח לְךָ מְגִלָּה אַחֶרֶת וּכְתֹב עָלֶיהָ אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַמְּגִלָּה הָרִאשֹׁנָה אֲשֶׁר שָׂרַף יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה...וְיִרְמְיָהוּ לָקַח מְגִלָּה אַחֶרֶת וַיִּתְּנָהּ אֶל בָּרוּךְ בֶּן נֵרִיָּהוּ הַסֹּפֵר וַיִּכְתֹּב עָלֶיהָ מִפִּי יִרְמְיָהוּ אֵת כָּל דִּבְרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר שָׂרַף יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה בָּאֵשׁ **וְעוֹד נוֹסַף עֲלֵיהֶם דְּבָרִים רַבִּים כָּהֵמָּה** - מתחלה היו שלש אלפא ביתין איכה ישבה

2643 זאת בניגוד לדבריו במסכת תענית על ביאורה של הגמרא שם את השם "יורה" לגשמים הראשונים היורדים במרחשון:
"יורה - שיורד בנחת ואינו יורד בזעף. - והכי משמע: יורה - **כאדם שמורה לתלמידיו בנחת, דכתיב** (קהלת ט', ד'): **דברי חכמים בנחת נשמעים**" (תענית ו', ע"א ורש"י ד"ה שיורד בנחת).

איכה יעיב איכה יועם **והוסיף עליה אני הגבר שכל אות משולשת בה**" (ירמיה ל"ו, כ"ז – ל"ב ורש"י ד"ה דברים רבים כהמה).

יוצא אם כן, שאם בתחילה הייתה מגילת איכה בעלת שלש פרקים כשכל פרק נושא קינה על כל אות מאותיות האלף בית (אֵיכָה יָשְׁבָה בָדָד..., בָּכוֹ תִבְכֶּה בַּלָּיְלָה..., גָּלְתָה יְהוּדָה מֵעֹנִי וכו'), הרי עתה נוסף פרק נוסף כשכל אות נושאת קינה **שלש פעמים** (אֲנִי הַגֶּבֶר רָאָה עָנְיִי..., אוֹתִי נָהַג וַיֹּלַךְ חֹשֶׁךְ וְלֹא אוֹר..., אַךְ בִּי יָשֹׁב יַהֲפֹךְ יָדוֹ כָּל הַיּוֹם..."). כך יוצא כי מצד התייחסות הקינה לאותיות האלף בית, כפלה עצמה המגילה ממה שהייתה לפני כן.

על משמעות בניית איכה דרך אותיות האלף בית, עומדת הגמרא בסנהדרין.

"אמר רבי יוחנן: מפני מה לקו באל"ף בי"ת - מפני שעברו על התורה, שניתנה באל"ף בי"ת - **שכל מגילת איכה סדורא באלפא ביתא**" (סנהדרין ק"ד, ע"א ורש"י ד"ה לקו באי"ב).

האם כוונת הגמרא באמירתה "שעברו על התורה שניתנה באל"ף בי"ת" שהתורה כתובה מאותיות אל"ף בי"ת? נראה שלא כך הוא הדבר, זוהי עובדה פשוטה! הגמרא בברכות מלמדת אותנו כי צרוף האותיות, כוחו ליצור חיים.

"אמר רב יהודה אמר רב: **יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ**... - **על ידי צירופן**, ובספר יצירה תני להו" (ברכות נ"ה ע"א ורש"י ד"ה אותיות שנבראו בהן שמים וארץ).

מהן האותיות בהן נבראו שמים וארץ? חז"ל מלמדים אותנו כי הן אותיות התורה.

פסיקתא זוטרתא בראשית פרק א ד"ה א) בראשית ברא
נסתכל הקב"ה שם הנכבד בתורה, וברא עולמו,

וכן בזוהר.

"קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא" (זוהר כרך ב (שמות) פרשת תרומה דף קסא ע"ב).

כוחו של בצלאל היה אם כן, לצרף את אותיות התורה ולהביאן עד כדי מציאות של יצירה.

מסקנה זו שופכת אור בהיר על התעכבות הכתוב וחז"ל בפרשת שריפת יהויקים את מגילת איכה על ה"אח המבוערת" ואף מחברת אותנו לגדילתה של מגילת איכה משלשה פרקי קינה על פי סדר האל"ף בי"ת, לקינה בעלת מספר כפול של אותיות.

כפי שהבאנו, את לשון ה"אח" מבארים חז"ל על שם שנדלקים באחוה (רש"י ירמיהו ל"ו, כ"ב). אמירה זו מתייחסת לעצים הנדלקים באחווה מכוח האש, ברור שלא נועדה לספר לנו איך גזר עץ מדליק את גזר העץ השני וכן אלהא. ההתעכבות על תכונה זו של האש, נועדה לתת לנו תכונה עקרונית של כוח האש. כוח האש הוא **לצרף** את הניתנים אל תוכה! תכונה זו של האש הופכת להיות קריטית ביחס למעשה השלכת מגילת איכה אל האש על ידי יהויקים. מתוך שקינה זו בנויה מאותיות האל"ף בי"ת, הופכת אש להיות מחולל צירוף האותיות שבמגילה, כדוגמת צירוף האותיות שבכוחו של בצלאל. נמצאנו אם כן למדים כי מעשה שריפת המגילה באש של יהויקים גורם לתהליך של יצירה. הביטוי הישיר לכך מופיע בתצורתו השלילית – הכפלת המגילה משלשה סדרי אל"ף בי"ת (בשלשת פרקי הקינה) לעוד שלשה נוספים! אמנם ברמת המציאות הנוכחית של מגילת איכה, הכפלה זו משמעותה היא הכפלת הצרות לישראל. אולם ברמה העתידית, מתוך היות אותיות התורה כוח מחולל של בריאה, ההשלכה לאש של אותיות אלו, משמעותה היא יצירת פוטינצאל עתידי של חיים שלא היו לפני כן.
הגורם המחולל את היצירה הזו היא האש! התכונה בה המאפשרת זאת היא **תכונת ה"צירוף"**.

ב**צירוף** מקרים מדהים, בנויה נחמת תשעה באב מכוחה של האש.

"נחם ה' אלוהינו את אבלי ציון ואת אבלי ירושלים...**כי אתה ה' באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה**... ברוך אתה ה' מנחם ציון ובונה ירושלים".

תפילה זו של "נחם" נאמרת דווקא בשעת שרפתו של ההיכל!

"והמנהג פשוט שאין אומרים נחם רק בתפלת מנחה של תשעה באב, **לפי שאז הציתו במקדש אש** ולכן מתפללים אז על הנחמה (רוקח ואבודרהם)..." (שו"ע אורח חיים סימן תקנז סעיף א' ברמ"א)

כה שולטת משמעותה ה"בונה" של האש ביחס להרס שהיא מביאה, עד כי במקביל לאבלות הקשה, אין אומרים תחנון ביום זה מטעם שנקרא "מועד".

"אין אומרים תחנון (ולא סליחות) (הגהות אשירי) בת"ב, ואין נופלים על פניהם **משום דמקרי מועד** - כדכתיב קרא עלי מועד וגו' (שולחן ערוך אורח חיים סימן תקנט סעיף ד' ומשנה ברורה ס"ק י"ז)

כך גם דווקא בזמן השרפה, מצומצמים מנהגי האבלות. כך פוסק השו"ע.

"ליל תשעה באב ויומו, יושבים בבית הכנסת לארץ עד תפלת מנחה (ועכשיו נהגו לישב על ספסליהם מיד אחר שיצאו מבה"כ שחרית, ומאריכין עם הקינות עד מעט קודם חצות)" (שו"ע אורח חיים סימן תקנ"ט סעיף ג').

אף שהשו"ע מביא את המנהג שלא לאכול בשר ולא לשתות יין בליל עשירי ויום העשירי, מפני שהצתת ההיכל הייתה ביום תשעה באב לעת ערב (שו"ע אורח חיים סימן תקנ"ח סעיף א') ואף שהמשנה ברורה מבאר במקום כי הטעם שלא קבעו את האבלות לזמן זה הוא מטעם "דאתחלתא פורעניתא עדיפא", אין בכך בכדי לבאר את הרפיית האבלות משעות הצהרים של היום התשיעי, דווקא לקראת שיא החורבן. הרפייה זו במנהגי האבלות, משתלבת היטב בהדגשת כוח האש "לצרף" חיים הן כפי שמופיע בברכת נחם – "באש אתה עתיד לבנותה" והן כפי שמופיע בפעולת ה"אח" בשריפת יהויקים את המגילה. מתכונת האש לצרף אנו למדים כי תהליך היצירה העתידי של ירושלים מתחיל כבר מזמן שריפת יהויקים את המגילה אל האש ה"מצרפת". שלב הבנייה הראשון מופיע בהכפלת האותיות במגילה החדשה שכותב ירמיהו במקום זו שנשרפה וממשיך בזמן השריפה עצמו של ההיכל שכבר בו נעוץ מהלך הנחמה