

לשון הזהב של רש"י

א. "ונתנה לאשר ישר בעיניו"

אלו דברי רש"י בפתיחתו לתורה:

אמר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מ"החדש הזה לכם" (שמות י"ב, ב) שהיא מצווה ראשונה שנצטוו בה ישראל. ומה טעם פתח בבראשית משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהילים 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.

שאלת רש"י יוצאת מתוך ההנחה שהתורה לא באה ללמדנו אמונות ודעות, אלא היא ספר הלכה; והיא באה להורות לישראל את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו. משום כך הוא טוען שלא היה צריך להתחיל את התורה בסיפור בריאת העולם; שאף על פי שכל אמונת ישראל תלויה בסיפור הזה, הרי אין למדים ממנו שום הלכה מעשית. אלא ראוי היה לפתוח בפרשת החודש, הכוללת את המצווה הראשונה שניתנה לישראל.

בתשובתו חוזר בו רש"י מן התפיסה הזאת, והרי הוא סבור עתה שהתורה איננה לא ספר הלכה גרידא ואף לא ספר של אמונות ודעות. ודבר זה מוכח מעצם תוכן תשובתו. שאילו היה עדיין סבור שהתורה באה ללמדנו רק את ההלכה המעשית, הרי לא תירץ כלום; שהרי הוויכוח עם אומות העולם על זכותנו על ארץ ישראל איננו מחדש שום הלכה. ואילו היה סבור שהתורה באה ללמדנו את עיקרי האמונה, היה יכול לתרץ בפשטות, שהתורה פותחת בבריאת העולם כדי שנדע את העיקר הגדול, שהעולם נברא בידי ה'.

ועל פי הדברים האלה עלינו לבאר עתה את תשובת רש"י. לדעתו, התורה פותחת בבריאת העולם כדי לבסס את זכותנו על ארץ ישראל. ומכאן, שהקשר שבין ישראל לארצו הוא עניין מרכזי בתורה, וראוי שהתורה תפתח בו. ודבר זה עולה

*. מאמר זה הוא פרק מתוך הספר **פרקי בראשית** העתיד לצאת לאור, א"ה, בהוצאת תבונות.

בקנה אחד עם פשוטו של המקרא. כי התורה - על פי פשוטה - איננה לא ספר הלכה גרידא ולא ספר של אמונות ודעות, אלא היא ספר המספר היסטוריה. וכבר אמר הרמב"ן שהביטוי "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה', א) הוא כותרת לכל התורה כולה.¹ משום כך מתארת התורה תחילה את ראשית ההיסטוריה של כלל האנושות - מיום ברוא אלהים אדם על הארץ. במסגרת הסיפור הזה היא מציגה בפנינו את שבעים האומות, שהן הנושא המרכזי של ההיסטוריה. ואחר כך היא עוברת אל ההיסטוריה של ישראל, הנותנת משמעות ותכלית להיסטוריה האנושית. והרי היא מספרת את ראשית דברי ימי ישראל - מיום שה' בחר באברהם ועד מות משה עבד ה'.

והואיל והתורה היא ספר היסטוריה, הרי זה מובן שנושאה המרכזי הוא האומות וארצותיהן, שהרי ההיסטוריה איננה אלא סיפור ההתפתחות של האומות ויחסיהן. אולם סימן ההיכר המובהק של כל אומה הוא הקשר שבינה ובין ארצה. קבוצת אנשים שאיננה קשורה לארץ מסוימת יכולה ליצור דת או כת או משפחה או חברה; אולם רק אם אותה קבוצה קשורה לארץ מיוחדת, הרי היא הופכת לאומה.

וכל הדברים האלה אמורים בישראל, כדרך שהם אמורים באומות. גם הם נעשים אומה רק באמצעות הקשר שבינם ובין ארצם. שאילו היו ישראל מלוכדים לחטיבה אחת על ידי קשר אחר - כגון התורה - שוב לא היו יכולים להיקרא אומה, אלא דת בלבד. ודבר זה איננו ניתן להכחשה, שהרי הוא מסקנה הגיונית של עצם הגדרת הלאומיות.²

אף על פי כן יש הבדל בין הלאומיות של ישראל ובין זו של האומות. הקשר שבין האומות לארצן הוא תוצאה של ישיבתן עליה. ולפיכך אחרי שגלו מארצן ובטלה ישיבתן עליה, כבר ניתק הקשר לארצן; וכתוצאה מכך האומה עצמה כבר חדלה להתקיים. ואילו בישראל הקשר אל הארץ קודם לישיבתם עליה, ולפיכך אין הוא ניתק גם אחרי שגלו ממנה. כי ה' הבטיח את הארץ לאבות ולצאצאיהם, והבטחה זו היא הקושרת את ישראל לארצם: היא שהציתה בלבם את הרצון לשבת בארץ - עוד בטרם ישבו עליה; והיא המקיימת בלבם את הרצון הזה גם אחרי שגלו ממנה. וזה הוא אפוא ההבדל שבין הלאומיות של ישראל ובין זו של העמים: העמים קשורים אפוא לארצם, משום שהם יושבים עליה; והיפוכו של דבר בישראל: הם מבקשים לשבת בארצם, משום שהם קשורים אליה (על ידי הבטחת ה').

1. רמב"ן שם, ד"ה זה ספר תולדות אדם.

2. דברים אלה עולים בקנה אחד עם דברי רב סעדיה גאון, שאין ישראל אומה אלא בתורותיה (ראה: הנבחר באמונות ודעות מאמר שלישי ו, מהד' קאפח עמ' קלב).

ויש עוד הבדל בין ישראל לאומות לעניין הקשר שבין עם לארצו. כל העמים - וגם ישראל בכללם - יושבים בארצם מפני שה' נתנה להם. שהרי ה' מנחיל ארצות ונותן לכל עם את חבל נחלתו. אך האומות יושבות בארצן ללא תנאי; והרי הן יושבות עליה עד בוא עתן לעבור מן העולם. ואילו ישראל קיבלו את ארצם בתנאי שהם שומרים את מצוות ה'; ואם אין הם מקיימים את התנאי הזה, כבר קיפחו את זכותם לשבת בארץ; והרי הם גולים מהארץ ומצפים ליום פקודה שה' ישיבם לארצם.

כל הדברים האלה עולים מאליהם מתוך פשוטו של המקרא; ועל פיהם יש להבין את סדר התורה. ההיסטוריה הישראלית מתחילה כאשר ציווה ה' על אברהם ללכת לארץ ישראל; שהרי בעצם המצווה הזאת כבר נוצר הקשר שבין ישראל לארצם והונח היסוד של האומה הישראלית. והקשר אל הארץ נוצר עם כל אחד משלושת האבות שעם ישראל מתייחס אליהם. משום כך ההתגלות הראשונה של ה' לכל אחד מהם כללה מצווה או הבטחה על ארץ ישראל; ושתי הבריתות שנכרתו עם אברהם הבטיחו לזרעו את ארץ ישראל.

והאמור באבות, אמור אחר כך גם בבנים. כאשר החלה גלות מצרים, נתבשרו בני ישראל מפי יוסף שעתיד ה' לפקוד אותם ולהעלות אותם לארץ ישראל. וכאשר נשלח משה לגאול את ישראל, ניתנה לגאולה רק מטרה אחת - משה יוציא את ישראל ממצרים כדי להעלות אותם לארץ ישראל:³

וְאָרְדָּ לְהַצִּילוּ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן הָאֶרֶץ הַהִוא
אֶל אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה אֶל אֶרֶץ זָבֶת חֶלֶב וְדָבֶשׁ וְגו'

(שמות ג', ח)

וכאשר יצאו ישראל ממצרים, כבר שמו את פניהם לכיבוש הארץ, ולפיכך יצאו חמושים (שמות י"ג, יח). והשיר על השלמת גאולת מצרים פותח בנסי הגאולה - ומסיים בירושת הארץ:

נְטִיתָ מִיַּנְדָּ תִבְלַעְמוּ אֶרֶץ.

(שמות ט"ו, יב-יג)

נְחִיתָ בְּחֶסֶדְךָ עִם זֶו גְּאֻלְתָּ נְהַלְתָּ בְּעֶזְרְךָ אֶל נְוֹה קְדָשְׁךָ

אולם אף על פי שלא יצאו ישראל ממצרים אלא כדי לבוא אל הארץ, לא נסעו אל הארץ מיד ובדרך ישרה, אלא עיקמו את הדרך והגיעו תחילה אל הר סיני לקבל שם

3. במקום אחר ניתנה מטרה אחרת ליציאת מצרים: ה' יגאל את ישראל כדי להיות להם לאלהים (שמות ו', ז); והכוונה היא, כנראה, להשראת שכינה במשכן ובמקדש; והשווה שמות כ"ט, מה-מו; ויקרא כ"ו, יא-יב. כנגד זה לא נאמר כנראה בשום מקום שישראל יצאו ממצרים כדי לקבל את התורה; אלא קיום המצוות הוא התנאי גם לשיבת ארץ ישראל וגם להשראת שכינה; ואם אין ישראל מקיימים את התורה, הם מתחייבים גלות והשכינה מסתלקת מהם. וראה גם בהמשך.

את התורה. כי התורה היא המפתח לארץ, והיא גם הגדר ליושביה. רק בזכות קיום מצוות ה' יוכלו ישראל לפתוח את שערי הארץ על מנת לכבוש ולרשת; ורק אם יקיימו את מצוות ה', יוכלו לשבת בה לבטח. משום כך רק אחרי שקיבלו תורה בסיני המשיכו בדרכם לארץ אחוזתם. ואלמלא מאסו בארץ חמדה בפרשת המרגלים, היו יוצאי מצרים זוכים גם לבוא אל הארץ; וכך הייתה מטרת יציאת מצרים מושגת מיד אחרי היציאה. אלא שגרמו העוונות, ונתעכבה העלייה ארבעים שנה; ורק הבנים הגיעו אל המטרה שלשמה יצאו האבות לדרך.

והתורה מסתיימת על שערי הארץ - על סף השלמת הקשר שבין ישראל לארצם. בנאום גדול מזהיר משה את ישראל על קיום מצוות ה', שהוא התנאי של כיבוש הארץ וישיבתה. ואחר כך הוא נפרד מעל עמו. הוא יודע, שאחרי מותו תושג המטרה שלשמה הוציא את העם ממצרים. הוא עצמו לא יבוא אל הארץ; אך בטרם ימות ייתן את עיניו בארץ ויראנה מרחוק. בראייה זו יתקשר אל הארץ, שהייתה כל תכלית שליחותו.

אולם אף על פי שהתורה לא באה אלא לספר את דברי הימים של אומות בכלל ושל עם ישראל בפרט, הרי ההיסטוריה המסופרת בה היא שונה מזו שבשאר כל הספרים מסוג זה. שאר כל ספרי דברי הימים דנים בקורותיהן של אומות ריבוניות, היושבות בארצן בכוחן ובעוצם ידן, ועלייתן ונפילתן תלויות רק בהן בלבד. כאשר גובר כוחן הן עולות וכובשות ארצות, וכאשר תש כוחן הן נופלות ועוברות ובטלות מן העולם. ואילו נקודת המוצא של התורה היא שה' בורא עמים ומנחיל ארצות, והוא הנותן להם כוח לעשות חיל. דבר זה אמור בכל העמים, והוא ניכר בייחוד בהיסטוריה הישראלית בשני עניינים: האומה הישראלית נוצרה על ידי הבטחת ה' לתת לה את ארץ ישראל; ונוסף על כך אין היא יכולה לרשת את ארצה ולשבת בה, אלא אם כן תקיים את משפט אלוהי הארץ. ושני העניינים האלה תלויים במישרין בעובדה שאין ירושת הארץ תלויה בכוחו ובגבורתו של העם, אלא ה' הוא המנחיל את הארץ.

עתה נוכל להבין את דברי רש"י בפתיחתו לתורה. בשאלתו הוא היה סבור שהתורה באה לבאר את המצוות, שקיומן הוא תנאי לירושת הארץ; ועל פי ההנחה הזאת הקשה שהתורה לא הייתה צריכה לפתוח בבריאת העולם, שאין בה חידוש הלכה. אך בתשובתו כבר עמד על כך, שהתורה לא באה לבאר את התנאים לירושת הארץ, אלא לתאר את עצם ירושת הארץ, התלויה בקיום התנאים האלה. והואיל והקשר אל הארץ הוא היוצר את עם ישראל, ועם ישראל הוא תופעה היסטורית, הרי התורה היא ספר היסטוריה. היא פותחת בהיסטוריה של אומות העולם, שישראל יצא מכללן; ואחר כך היא עוברת אל ההיסטוריה של ישראל - מיום שנוצר על ידי הבטחת הארץ ועד היום שהבטחה זו עמדה לצאת אל הפועל.

והואיל והתורה היא ספר היסטוריה, הרי הכותרת הראויה לה היא "זה ספר תולדות אדם". ואילו הייתה דומה לשאר כל ספרי היסטוריה, אין ספק שכותרת זו הייתה עומדת בראש הספר כפתיחה לכל התורה כולה. שהרי ספרי היסטוריה באים לתאר את קורותיהן של אומות ריבוניות, שגורלן מסור לידן ותלוי רק בכוחן. ולפיכך דיו לספר מסוג זה שיפתח בתולדות אדם, ואין הוא צריך לדרוש במופלא ממנו, במה שלפנים מן האדם ובמה שלמעלה ממנו. כל עצמו לא בא אלא לתאר את עלילות האדם ואת גבורותיו, ואין לו עניין במה שהיה בעולם לפני בריאת האדם. אולם התורה שונה מכל הספרים האלה. היא באה לתאר היסטוריה התלויה רק ברצון ה'. ודבר זה ניכר בייחוד בהיסטוריה של ישראל. כי האומה הישראלית לא נוצרה מאליה על ידי עצם ישיבתה בארצה; ולא בכוחה ובעוצם ידה היא כובשת ארץ ויושבת בה; אלא ה' המנחיל ארצות ברא אותה על ידי הבטחת הארץ, והוא המושיב אותה בארצה. משום כך הקדימה התורה מבוא לספר. מבוא זה פותח במלים "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ", ובו מתבארת ההנחה המונחת ביסוד כל הספר: העולם איננו עולם של הפקר, שבו אומות יורשות ארץ בכוחן ובגבורתן. אלא אלוהים ברא את השמים ואת הארץ; ולפיכך הוא המנחיל ארצות ומציב גבולות ומפריד בני אדם לעמים. ברצונו הבטיח לישראל את הארץ ומקיים אותם בארצם - ומי יאמר לו מה תעשה. ורק אחרי שביארה במבוא הזה את ההנחה היסודית של כל הספר, הרי היא עוברת אל גופו של הספר: "זה ספר תולדות אדם".

תפיסה זו של משמעות סיפור הבריאה יכולה להתקבל על הדעת, ואפשר שהיא עולה יפה על פי פשוטו של המקרא. ולא עוד, אלא יש בידינו להביא לה ראיה שקשה למצוא לה תשובה. דבר זה יתברר אם נעיין בפרק כ"ז בספר ירמיה. הנביא נצטווה שם לשלח מוסרות ומוטות אל מלכי העמים השוכנים במזרח ארץ ישראל ובצפונה. והרי הוא מזהיר אותם לתת את צווארם בעול נבוכדנאצר מלך בבל. שכן ה' בעצמו נתן למלך בבל את כל הארצות האלה; ולפיכך הגוי והממלכה אשר לא יעבדו אותו - בחרב וברעב ובדבר יפקוד ה' על הגוי ההוא.

ואלה הדברים שירמיהו ציווה את שלוחי המלכים האלה לומר אל אדוניהם בשם

ה':

אֲנִי עֲשִׂיתִי אֶת הָאָרֶץ אֶת הָאָדָם וְאֶת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָרֶץ
בְּכַחֵי הַגְּדוֹל וּבְזִרְעֵי הַנְּטוּיָה
וְנִתְּתִיהָ לְאֲשֶׁר יִשֶׁר בְּעֵינָי.
וְעַתָּה אֲנִי נֹתֵתִי אֶת כָּל הָאָרְצוֹת הָאֵלֶּה בְּיַד נְבוּכַדְנֶאֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל עֲבָדִי
וְגַם אֶת חַיַּת הַשָּׂדֶה נֹתֵתִי לוֹ לְעִבְדוֹ.
וְעִבְדוּ אֹתוֹ כָּל הַגּוֹיִם וְאֶת בְּנֵי בָּנוּ וְאֶת בְּנוֹת בָּנוּ
עַד בֹּא עַת אֲרָצוֹ גַם הוּא

וְעַבְדוּ בּוֹ גוֹיִם רַבִּים וּמַלְכִים גְּדֹלִים.
וְהָיָה הַגּוֹי וְהַמַּמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹדוּ אֹתוֹ אֶת נְבוּכַדְנֶאֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל
וְאֵת אֲשֶׁר לֹא יִתֵּן אֶת צְוָאוֹ בְּעַל מֶלֶךְ בָּבֶל,
בְּחָרֵב וּבְרָעַב וּבְדָבָר אֶפְקֹד עַל הַגּוֹי הַהוּא נָאֵם ה' עַד תָּמִי אֲתֶם בְּיַדוֹ

(ירמיה כ"ז, ה-ח).

כוונת ירמיהו להזהיר את המלכים האלה לעבוד את מלך בבל. והואיל והם עלולים לחשוב שיהיה בכוחם להתגבר על מלך בבל, הרי הוא מזהיר אותם: אין נבוכדנאצר כובש ארצות בכוחו, אלא ה' הוא שנתן אותן בידי; ולפיכך מי שמורד בנבוכדנאצר מורד בה' שהשליטו על העולם. וההנחה היסודית של הדברים האלה היא שה' הוא הנותן ארצות לבני אדם. משום כך פותח ירמיה את דבריו בבריאת העולם: ה' עשה את הארץ, את האדם ואת הבהמה שעל פניה; ומי שעשה את הארץ גם נותן אותה לבני אדם כרצונו; ומכאן נובעת מאליה המסקנה שה' נתן את הארצות האלה ביד נבוכדנאצר; ולפיכך כל המורד בשלטונו של מלך בבל מורד בה' שנתן לו את השלטון הזה.

הרי לפנינו ראייה גמורה לדברי רש"י. שהרי פתיחת דברי ירמיהו היא כעין פתיחת התורה; אף הוא מקדים לדבריו את בריאת העולם. אולם פתיחה זו לא באה ללמדנו לא דקדוקי הלכה ולא עיקרי אמונה, אלא היא באה להעמיד אותנו על סוד ההיסטוריה: הואיל וה' עשה את הארץ, הוא נותן אותה לאשר ישר בעיניו; והיום הזה הוא נתן אותה לנבוכדנאצר מלך בבל.

אולם לא מלבנו אנחנו מביאים ראייה זו לדברי רש"י; רש"י עצמו העמידנו עליה. שהרי כך הוא מנסח את תשובתנו לאומות הטוענות "לסטים אתם":

כל הארץ של הקב"ה היא

הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו

ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו

המשפט "הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו" מסכם בקצרה את הפסוק הראשון של דברי ירמיהו אל מלכי הארצות: לשון "הוא בראה" חוזר על תחילת הפסוק "אנכי עשיתי את הארץ"; ואילו לשון "ונתנה לאשר ישר בעיניו" חוזר כמעט מילולית על סוף הפסוק "ונתתיה לאשר ישר בעיני". והרי מכאן ראייה גמורה, שרש"י לא אמר את פירושו על דעת עצמו, אלא למד אותו ממקרא מפורש: מדברי ירמיהו הוא למד, שבריאת העולם באה ללמדנו את סוד ההיסטוריה: מי שעשה את הארץ, קנאה בעשייה - ונתנה לאשר ישר בעיניו.

ועתה הרינו עומדים ומשתאים לענוותנותו של רש"י שהסתירה את גדולתו. שהרי קולמוסין נשתברו ודיות נשתפכו כדי לפרש את דברי רש"י. וכבר שאל הרמב"ן

על עצם קושיית רש"י, "כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלהים, כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל". אולם גם מי שמבין מדעתו שהתורה לא באה ללמדנו את "שורש האמונה", אלא היא באה ללמד היסטוריה,⁴ עדיין יכול לתהות אם דברי רש"י מכוונים לפשוטו של המקרא. שהרי על כל פנים הנחת היסוד של התורה היא שה' מנהיג את העולם ועושה בו נסים - בין גלויים בין נסתרים - וכל אשר יחפוץ יעשה. ומי שאיננו מאמין בהנחה זו איננו יכול להאמין ברוב פרשיות התורה - כגון סיפורי המבול, הליכות ה' עם האבות, יציאת מצרים, קריעת ים סוף והולכת ישראל במדבר ארבעים שנה. ולפיכך יכול היה רש"י לומר בפשטות, שפרשת הבריאה באה ללמדנו שה' ברא את השמים ואת הארץ, ולפיכך עדיין הוא שולט בעולם כרצונו ומנהיג אותו כאשר ישר בעיניו. אך רש"י איננו אומר כך; אלא הוא תולה את כל משמעות פרשת הבריאה בעניין אחד בלבד: היא באה ללמדנו שה' עשה את הארץ ונותן אותה "לאשר ישר בעיניו". ומכאן שלא באה פרשת הבריאה אלא לגלות לנו את סוד ההיסטוריה - ששליטת האומות בארצותיהן תלויה רק ברצון ה'. וזה הוא דבר שאלמלא מקרא כתוב לא היה אפשר לאומרו ולא היה עולה על דעתו של אדם.

ונמצאנו למדים מכל זה: רש"י מביא כאן פירוש שהוא כשלעצמו עשוי לעורר תהיות וגם התנגדות. אך הואיל ומקרא מלא מסייעו, קשה מאוד לחלוק עליו. ואין שום ספק שרש"י הכיר את הראיה הזאת, ובה תמך את פירושו. אף על פי כן אין הוא מביא אותה בפירוש, אלא רק רומז לה בצחות לשונו. בענוותנותו סמך על הקורא, שיבין את חן כתיבתו ויגלה את הפנינים שהסתיר בעומק פירושו.⁵

ב. חיבתן של ישראל

כבר הבאנו לעיל את שאלת רש"י בתחילת התורה, "מה טעם פתח בבראשית". נביא כאן שנית את דברי תשובתו, ונשווה אותם לדבריו בתחילת שאר החומשים:

4. ראה על כך גם את תשובת הרמב"ן לקושייתו.
5. רש"י אומר את פירושו בשם ר' יצחק, שדבריו מובאים במדרש תנחומא א, יא (מהדורת בובר). אך דברי ר' יצחק מקוטעים שם, והסוף חסר במדרש שלפנינו. ולפיכך אפשר, שמקור הביטוי "ונתנה לאשר ישר בעיניו" הוא במדרש שרש"י העתיק ממנו את פירושו. ולפי זה, הפנינה היא של ר' יצחק, ולא של יצחקי.

בראשית

שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גויים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

שמות

אף על פי שמנאן בחייהם בשמותם, חזר ומנאם במיתתם להודיע חיבתם שנמשלו לכוכבים שמוציאם ומכניסם במספר ובשמותם שנאמר "המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא" (ישעיה מ', כו).

ויקרא

לכל דיברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה לשון חיבה לשון שמלאכי השרת משתמשין בו שנאמר "וקרא זה אל זה" (ישעיה ו', ג). אבל לנביאי אומות העולם נגלה עליהן בלשון עראי ובלשון טומאה, שנאמר "וְיָקָר אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם" (במדבר כ"ג, ד).

במדבר

מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה, כשיצאו ממצרים מנאן וכשנפלו בעגל מנאן לידע מניין הנותרים, כשבא להשרות שכינתו בתוכם מנאם, באחד בניסן הוקם המשכן ובאחד באייר מנאם.

דברים

לפי שהן דברי תוכחות ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו את המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודן של ישראל.

נראה, שיש כאן שיטה ברורה. רש"י פותח את פירושו לכל אחד מחמשת חומשי התורה בסיפור שבחם של ישראל: בהוכחת צדקתם (בראשית), בגילוי חיבתם (שמות, ויקרא, במדבר) או בהגנה על כבודם (דברים). ויש משמעות גדולה לשיטה זו של רש"י בעריכת פירושו. שהרי קודשא בריך הוא ישראל ואורייתא חד הם. משום כך הבא לפרש את תורת ה', ישווה לנגדו את ישראל תמיד; שרק ישראל בלבד קיבלו וקיימו את התורה, ועודם מקיימים אותה עד היום הזה; וישראל הוא הנושא היחיד של התורה, ורק בו היא עוסקת מתחילתה ועד סופה.

ונראה, ששיטה זו של רש"י יש לה מקור בדברי חכמים,⁶ שרש"י עצמו הביאם בפירושו. שהרי כך כתוב בפרשת בהעלתך:

6. העמידני על כך בני, יוחנן ברויאר.

וְאַתְּנָה אֶת הַלּוּיִם נְתַנִּים לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעִבְדָּתְךָ אֶת עֲבֹדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּאֶהֱל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגֶף בְּגֹשֶׁת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל
הַקֹּדֶשׁ (במדבר ח', יט).

ואלה דברי רש"י בפירושו לפסוק הזה:

חמשה פעמים נאמר בני ישראל במקרא זה להודיע חיבתן שנכפלו אזכרותיהן
במקרא אחד כמניין חמשה חומשי תורה. וכך ראיתי בבראשית רבה.

הרי לפנינו, שחיבתן של ישראל מתבטאת בכך, ששמותיהם נזכרו חמש פעמים
בפסוק אחד - כנגד חמשת חומשי התורה. ומכאן יכול היה רש"י ללמוד, שיש להזכיר
את חיבתן של ישראל בראש כל אחד מחמשת החומשים. ולא בכדי נקט רש"י את
לשון "חיבתן" גם כאן וגם בפירושו לתחילת ספר שמות, ויקרא, במדבר.

וראוי לעמוד כאן על פרט נוסף. רש"י אומר, שהוא ראה את הפירוש הזה
במדרש רבה.⁷ אולם במדרש רבה העיקר חסר מן הספר; שהרי זה לשונו:

אמר ר' יודן, בוא וראה כמה חיבב הקב"ה את ישראל שמזכירן חמשה פעמים בפסוק
אחד הה"ד ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו וגו'
(ויקרא רבה ב, ד).

במדרש זה עדיין לא נתבאר, שיש הקבלה בין ישראל ובין התורה; אלא הוא ניתן
להתפרש כמשמעו: חיבתן של ישראל נלמדת מן העובדה שפסוק אחד מזכיר את בני
ישראל פעמים רבות, חמש פעמים! ורש"י הוא שפירש מדעתו, שחמש הפעמים
האלה רומזות לחמשת חומשי התורה. ומכאן הוא למד אחר כך, שראוי לספר
בשבחם של ישראל בראש הפירוש לכל אחד מחומשי התורה.

ועל פי הדברים האלה יש לפרש גם את המשך דברי רש"י בתחילת התורה:

בראשית ברא. אין המקרא הזה אומר אלא דרשני כמו שדרשוהו רבותינו, בשביל
התורה שנקראת ראשית דרכו (משלי ח', כב) ובשביל ישראל שנקראו ראשית
תבואתו (ירמיה ב', ג).

חכמים הזכירו דברים רבים, שהעולם נברא בזכותם: תורה, ישראל, משה, חלה,
מעשרות, ביכורים (בראשית רבה א, ו, מהד' תיאודור אלבק עמ' 7; תנחומא בובר
פרשת בראשית ג). מבין כל הדברים האלה בחר רש"י רק בשניים בלבד: העולם
נברא בשביל התורה ובשביל ישראל. והרי גם כאן הד לשיטה הכללית של רש"י.
בתחילת פירושו לספר בראשית הרי הוא מספר בשבחם של ישראל: משולים הם
לתורה; וכשם שהעולם נברא בשביל התורה, כן הוא נברא בשביל ישראל.

7. רש"י אומר, שראה את הפירוש בבראשית רבה; אולם מצאנו אותו רק בויקרא רבה.

ונמצאנו למדים מכאן: משונה הוא פירוש רש"י לספר בראשית מפירושו לשאר החומשים; שהרי בספר בראשית סיפר בשבחם של ישראל בשני הדיבורים הראשונים של פירוש, ואילו בשאר החומשים סיפר בשבחם רק בדיבור הראשון בלבד. ודומה שגם זה איננו מקרה. שהרי הפסוק הראשון של ספר בראשית הוא גם הפסוק הראשון של התורה כולה. ולפיכך ראוי לספר כאן בשבח ישראל שתי פעמים זו אחר זו: פעם אחת במסגרת הפתיחה לכל התורה - ופעם אחת במסגרת הפתיחה לספר בראשית. ואכן, כך נהג רש"י. בדיבור הראשון הוא שואל שאלה שאיננה נוגעת לספר בראשית, אלא לכל התורה כולה: מה טעם פתח את התורה ב"בראשית", ולא ב"החדש הזה לכם". דברים אלה משמשים אפוא כעין מבוא לכל התורה; ובמסגרת המבוא הזה הוא ראה לנכון להוציא לאור את צדקת ישראל מפני טענת האומות "לסטים אתם". ורק אחר כך הוא מתחיל לפרש את ספר בראשית. והרי הוא דן תחילה בלשון "בראשית ברא", הניתן להתפרש רק על פי מדרשו. והואיל וזו היא פתיחת פירוש רש"י לספר בראשית, הוא ראה לנכון לספר גם כאן בשבחם של ישראל, שעולם ומלואו לא נבראו אלא בשביל התורה ובשביל ישראל.

אולם לכשנדקדק בדבר נמצא, שיש הבדל עקרוני בין פתיחת פירוש רש"י לכל אחד מחמשת החומשים ובין הפתיחה לכל התורה כולה. שכן בתחילת הפירוש לכל אחד מהחומשים הוא סיפר בשבחן של ישראל בלבד; ואילו בפתיחה לכל התורה כולה הוא כרך בכך אחד את ישראל ואת ארץ ישראל. ודבר גדול למדנו מכאן:

התורה ניתנה לישראל ומתקיימת רק על ידי ישראל, וכל גאוות ישראל היא רק על התורה בלבד. ודבר זה אמור בכל חלק מחלקי התורה. כל אות של התורה יכולה להתקיים רק בזכות ישראל; וישראל מתפארים בכל ספר ובכל פסוק ובכל אות שנותן התורה הוריד להם מן השמים. נוסף על כך ישראל הוא גם הנושא היחיד שהתורה עוסקת בו בכללותה. שהרי התורה היא "ספר תולדות אדם"; ונושאה היחיד הוא תולדות ישראל, שהן המרכז והמטרה של תולדות אדם. אולם ישראל איננו יחידה גזעית או דתית גרידא, אלא היא יחידה לאומית דווקא. ולפיכך הנושא היחיד של התורה הוא היחס שבין ישראל לארץ ישראל. שאין ישראל קרויים אומה אלא רק בזכות זיקתם לארץ ישראל; ואילו היה עולה על הדעת שישראל ישכחו את ארץ ישראל - ולו רק לשעה אחת - לא היה נשאר זכר לשונאיהם של ישראל. משום כך זו היא כל תמצית תולדות ישראל, כפי שהתורה מספרת אותן: כאשר בא אברהם אבינו לארץ ישראל, הונח היסוד לעם ישראל; וכאשר עמדו ישראל על שערי הארץ - מוכנים ומזומנים לכיבושה - הושלם בניין העם. וקשירת הקשר בין ישראל לארצו היא התוכן היחיד של התורה.⁸ אלא שדבר זה איננו מובן כהלכה למי שקורא רק

8. ראה עוד על כך בסעיף א במאמרנו.

חלק מהתורה; אך הוא ברור ומוכח למי שקורא את כל התורה כולה - מתולדות אדם, נח, שם, תרח והאבות ועד מות משה בסמוך לכיבוש הארץ.

כל הדברים האלה באים לידי ביטוי בפתיחת רש"י לחומשים ולתורה. בתחילת כל חומש הוא מספר בשבחם של ישראל, המקיימים את מה שכתוב בספר הזה וכל גאוותם עליו. ואילו בפתיחת התורה כולה הוא מוציא לאור את צדקת ישראל בכיבוש ארץ ישראל; וכך הוא מבסס את זכות ישראל לארצם - שהיא הנושא היחיד של התורה בכללותה.

וראוי לומר כאן דבר על עצם הוויכוח שבינינו ובין האומות בעניין זכותנו על ארץ ישראל. ויכוח זה נראה חסר שחר לחלוטין. שהרי כל אומות העולם הן לסטים, כולן כבשו ארצות והסיגו גבולות ויושבות על אדמה גזולה. חוק "כל דאלים גבר" שולט בעולם מיום שנברא. ואף על פי שיש אומות שהצליחו להשליט משטר של יושר והגינות בתוך המדינה, הרי שום אומה איננה רואה את עצמה כפופה לצדק ולמשפט ביחסיה עם אומות אחרות. שכן איסור "לא תגזול" תקף רק בין איש לאיש - אך הוא בטל ומבוטל בין עם לעם. כאשר אדם גוזל אדמה מחברו, הוא יובא לכס המשפט ולא יינקה עד שלא ישיב את הגזלה; כנגד זה כאשר אומה שודדת את נחלת חברתה, לעולם לא תיתן את הדין על החמס. החיילים המבצעים את השוד רואים את עצמם גיבורי מלחמה, וההמונים מריעים להם על הגשמת האידאל הלאומי. ורק הכוח יוכל להחזיר את מה שנלקח בכוח. הטענה היחידה שיש לה אוזן קשבת ביחסים שבין האומות, היא טענת "חלשים אתם, נרפים אתם, חסרי אונים אתם"; אך מעולם לא שמענו טענת "לסטים אתם" במישור הבין-לאומי.⁹

משום כך הוויכוח המתנהל כאן בין ישראל ובין האומות נראה נטול כל משמעות. קשה מאוד להאמין, שאומות העולם - שהלסטות היא כל יסוד חייהם - יטענו דווקא על ישראל: "לסטים אתם". ואם יעלה על דעתם לטעון כן, אין ישראל חייבים להשיב להם דבר. אין אדם יכול לטעון "טול קיסם מבין שיניך", כאשר הקורה גלויה בין עיניו.

אף על פי כן אנחנו שומעים כאן את האומות טוענות על ישראל: "לסטים אתם". שכן יודעים העמים, שאין ישראל דומים להם. כי היושר וההגינות של האומות הם ערכים אנושיים, המסורים ללב ולמצפון - ורק הכוח יכול לאכוף אותם. משום כך כללי הצדק יכולים להתקיים רק בתוך המדינה - בכוח המדינה האוכפת

9. אומות העולם ניסו לתקן את הדבר הזה, כאשר ייסדו את חבר העמים ואת ארגון אומות המאוחדות. ואין כאן המקום לדון בשאלה באיזו מידה הניסיון הוכתר בהצלחה. מכל מקום, טענת "לסטים אתם" נטענה כלפי ישראל כאשר עדיין חוק "כל דאלים גבר" היה החוק היחיד ששלט במישור הבין-לאומי.

אותם. כנגד זה אין דין ואין דיין בין האומות; שהרי אין גבוה מעל גבוה שומר עליהן כדי להטיל את מרותו עליהן. לא כן ישראל. שהרי רגליהם עמדו על הר סיני, והם שמעו מפי הגבורה "לא תרצח", "לא תגנב". וכאשר השיבו על כך "נעשה ונשמע", כבר קיבלו על עצמם את הערכים המוסריים כצווים אלוהיים עליונים - המחייבים את הפרט ואת הכלל. וכשם שהאומה הישראלית מקיימת את מצוות ה' בחיי הפרט - גם כאשר אין לה קצין, שוטר ומושל - כן היא מקיימת את מצוות ה' גם בחיי הכלל. שכן היא יודעת, שבחיי הכלל - לא פחות מאשר בחיי הפרט - יש גבוה מעל גבוה שומר, והיא כפופה למשמרת משמרתו. לפיכך אפשר לדרוש מעם ישראל את מה שאי אפשר לדרוש משום עם אחר. אפשר לצפות מהם ליושר מוסרי גם במישור הבין לאומי. ישראל יקיימו דין וישמעו לדיין, ולא בכוח יגבר עם. משום כך כל אומות הלסטים של העולם מתרעמות ורוגזות על ישראל: מה ראיתם להיות כמונו?! הלוא אתם העם היחיד, שהצדק האלוהי הוא נר לרגליו - והנה גם אתם "לסטים אתם"!

ספק גדול, אם הוויכוח הזה התנהל אי פעם במציאות; שכן כל הרגישות המוסרית הזאת היא למעלה מן התפיסה של אומות העולם. מעולם לא שמענו דובר מוסמך של אשור, פרס, יוון, רומי, גרמניה, רוסיה או אמריקה טוען כלפי עצמו: לסטים אנחנו! וספק אם הם מסוגלים לתפוס את המעמד המוסרי המיוחד של ישראל, שטענה זו אכן ראויה להיות נטענת כלפיו. אולם הוויכוח המדומה הזה יש בו משום אות כבוד לאומתנו. בעולם שכולו מלא אומות של לסטים, אנחנו האומה היחידה השואלת את עצמה על הזכות המוסרית לשבת בארץ מולדתה. ולא עוד, אלא אנחנו מכירים באחריותנו המוסרית כלפי כל העולם כולו. ואם יעלה על הדעת שאומות הלסטים של העולם יטיחו כלפינו את טענת "לסטים אתם", נכיר בצדקת טענתם ולא נפטור אותם בלא תשובה. ולא יחיד תמהוני, שדבריו אינם נשמעים, שם בפי האומות את הטענה הזאת ומודה בצדקתה; אלא גדול הפרשנים שבכל הדורות שואל את השאלה ומשיב עליה. בהתמודדות עם טענת "לסטים אתם" פותח רש"י את פירושו הגדול לתורת ה'.

כבר אמרנו לעיל, שפתיחת רש"י לתורה היא מעין פתיחתו לכל אחד מחמשת החומשים. לעולם הוא פותח בסיפור שבחם של ישראל. כן ראינו, שכל השיטה הזאת כבר רמוזה בפירוש רש"י לפרשת בהעלתך; שהרי שם כבר הוכיח את חיבתן של ישראל מתוך ההקבלה שבינם ובין חמשת חומשי התורה. ואפשר, שכל הדברים האלה היו מודעים לרש"י, והוא אכן נתכוון להם. ואין לנו אפוא אלא להעריך את ענוותנותו, שהיא גדולה עוד יותר מגדולתו; שהרי פנינה זו הייתה בידו - והסתיר אותה בין קפלי פירושו. אולם הדעת נוטה לומר, שרש"י עצמו לא היה מודע לכל זה, כביכול, לבו לא גילה לפיו את סוד פירושו. שכן רש"י לא כתב פירוש לתורה מדעתו,

אלא התורה הצפונה במטמוני נפשו הכתיבה לו את פירושה. במעמקי נשמתו היא מצאה את חיבתן של ישראל בהקבלה שבינם ובין חמשת חומשי התורה. ומשם פיתתה אותו להזכיר את חיבת ישראל בראש פירושו לחמשת חומשי התורה. רוח הקודש, שהייתה שורה בבית מדרשו של רש"י הזכירה לו בפתיחה לתורה את היסוד הגדול של כל התורה כולה: את הקשר שבין ישראל לארצו - ואת הזכות המוסרית של עם ישראל לרשת את ארץ מולדתו.

ג. הבשורה והברכה - בכוח ובפועל

1. הבשורה שלא נתגשמה

כאשר נולד נח אמר עליו אביו:

זֶה יִנְחַמְנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמִעֲצָבוֹן יְדִינוּ מִן הָאָדָמָה אֲשֶׁר אָרְרָה ה' (ה', כט).

ועל שם הדברים האלה קרא את שמו נח.

סתם הכתוב ולא פירש, כיצד יביא נח "נחמה" לעולם ובמה תתבטא הנחמה. כנגד זה ברור מלשון הכתוב על שום מה זקוק העולם ל"נחמה". שכן ביום שגורש האדם מגן עדן נאמר לו:

אָרוּרָה הָאָדָמָה בְּעִבּוּרָךְ בְּעֲצָבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ (ג', יז).

כלפי אותו עיצבון ואותה מארה נאמר כאן על נח: "זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'". ומכאן, שעתיד נח להביא נחמה לאדם מן הפורענות שנגזרה עליו ביום שגורש מגן עדן.

אין אנחנו יכולים לדעת אם דברים אלה נאמרו על נח בדרך נבואה או רק בדרך תפילה. בין כך ובין כך אין שום ספק שכוונת הכתוב לומר שעתידים הדברים להתקיים. אם נבואה היא, הרי דבר ה' לא ישוב ריקם; ואם תפילה היא, ודאי נתקבלה על ידי שומע תפילה; שאם לא כן, לא היה הכתוב מספר לנו את התפילה הזאת, שאין בה ממש ואין לה שחר.

ונמצאנו למדים מכאן: עשרה דורות עברו מאדם ועד נח; ובכל אותן השנים הייתה הקללה רובצת על האדמה, והאדם היה שרוי בצער. אך ביום שנולד נח, כבר נגזר בבית דין של מעלה שתימצא נחמה מן הקללה ומן הצער, ונח הוא שנבחר להיות המנחם. ועל שם ההבטחה הזאת נקרא שמו נח.

אולם כל מי ששמע את הבשורה הזאת יכול היה רק לתמוה: כבר עברו שש מאות שנה לחיי נח, ועדיין לא נתקיים דבר מכל אותה הבטחה; ולא עוד אלא

המקרא מעיד שנתקיים היפוכה הגמור. דבר זה נתפרש בלשון הכתובים הפותחים את פרשת המבול. שהרי כך נאמר אחרי שראה ה' "כי רבה רעת האדם בארץ":

וַיִּנְחַם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בְּאֶרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֵל לְבוֹ (ו', 1).

פסוק זה כולל שלושה משפטים שכל אחד מהם פותח בפועל: "וַיִּנְחַם", "עָשָׂה", "וַיִּתְעַצֵּב". ושלושת הפעלים האלה מקבילים לשלוש התיבות הראשונות, שנאמרו על נח ביום הולדתו: "ינחמנו", "ממעשנו", "ומעצבון". וזו משמעות ההקבלה הזאת: כסבור היה אביו של נח, שבנו יביא לאדם נחמה ממעשיו ומעצבון ידיו; אך נתקיים היפוכו של הדבר: ה' ניחם על מעשהו והתעצב.¹⁰

דברים אלה יצאו אחר כך מן הכוח אל הפועל, כאשר בא המבול ושטף את הכל. באותה שעה היה נראה כאילו הבטחת "זה ינחמנו" עברה ובטלה מן העולם, והתקווה שנתלתה בשמו של נח אין סופה להתקיים. כי לא באה נחמה לאדם מן האדמה אשר איררה ה'; אלא האדמה נתקללה שנית בעבור האדם, וכל חי נמחה מעל פניה.

2. הברכה שבטלה

האמור בהבטחת "זה ינחמנו", שנאמרה ביום הולדת נח, אמור גם בכל ההבטחות שנאמרו בשעת בריאת העולם. שהרי שתי ברכות נאמרו לאדם ולכל בעלי החיים ביום בריאתם. תחילה נתברכו בברכת פרייה ורבייה:

פָּרוּ ורָבוּ וּמְלָאוּ אֶת הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהָעוֹף יִרְבַּ בְּאֶרֶץ
פָּרוּ ורָבוּ וּמְלָאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִשָׁהּ וְגו'

(א', כב, כח).

ואחר כך נתברכו בברכת סיפוק מזונם:

הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב... וְאֶת כָּל הָעֵץ... לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכֶלָה
וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם... אֶת כָּל יֵרֶק עֵשֶׂב לְאֹכֶלָה

(א', כט, ל).

וגם שתי הברכות האלה היו בטלות בשעת החורבן: האדם ובעלי החיים לא יפרו וירבו, אלא כל בשר יגווע' וכל היקום יימחה' מן הארץ (ז', כא, כג); וכאשר חזרה הארץ להיות מכוסה מים ותהומות, לא היה בה לא זרע ולא קציר, לא צמח בה עשב ופרי "לאכלה".

10. דברים אלה נתבארו על ידי מ"ד קאסוטו בפירושו "מאדם ועד נח", ירושלים תשי"ג, עמ' 208.

3. קיום הברכה

אולם אף על פי שכך נראו הדברים לכל מראה עיני האדם, לא כך הם נראו בעיני ה'. ודומה, שדבר זה רמוז בדברי ה' אל נח, אחרי שציווהו על בניית התיבה והודיע לו על בוא המבול:

והקמתי את בריתי אתך
ובאת אל התבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך.
ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחית אתך
זכר ונקבה יהיו.
מהעוף למינהו ומן הבהמה למינה מכל רמש האדמה למינהו
שנים מכל יבאו אליך להחיות.
ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך
והיה לך ולהם לאכלה
(ו', יח-כא).

הפתיחה "והקמתי את בריתי אתך" מעוררת קושי. בדרך כלל לשון הקמת ברית מתפרש במשמעות כריתת ברית. ועל פי זה יש לפרש כאן: הריני כורת אתך ברית. אולם קשה לקבל את הפירוש הזה. שהרי כל ברית שה' כורת עם האדם כוללת גם הבטחה של ה' לאדם; ואילו כאן ה' רק מצווה על נח לבוא אל התיבה - יחד עם בעלי החיים - ולהכין לו ולהם את אוכלם. ומצווה זו - שאין בצדה לא שכר ולא עונש - איננה יכולה להיקרא ברית.

משום כך סבר אבן עזרא¹¹ בפירושו הראשון - שהקמת הברית האמורה כאן איננה כריתת ברית, אלא קיום ברית. ופירוש הכתוב: אקיים את הברית שכרתי אתך בעבר. כי ה' כבר כרת ברית עם נח שלא ימות במבול, ועתה הוא רק מבטיח לו שיקיים את הברית הזאת. וזה הוא בוודאי פירוש קשה, שהרי אותה ברית שה' כרת עם נח בעבר איננה נזכרת במקרא בשום מקום.

פירוש שני שהציע אבן עזרא שם מקיים את המשמעות הרגילה של לשון הקמת ברית: אין זו אלא כריתת ברית. אך פירוש הפסוק איננו 'הריני כורת אתך ברית' - אלא 'עתיד אני לכרות אתך ברית'; והכוונה היא לברית הקשת, שה' עתיד לכרות אחרי המבול עם כל באי עולם. וגם פירוש זה איננו מתקבל בנקל. שהרי השעה היא עתה שעת חורבן עולם; ואילו זמנה של ברית הקשת יגיע רק לאחר מכן, כאשר יונח היסוד לבניין עולם חדש. ודיה לברית בשעתה.

משום כך, כנראה, סבור הרמב"ן (שם, ד"ה והקימותי את בריתי), ש"יותר נכון בדרך הפשט" לפרש את לשון הכתוב כמשמעו: הריני כורת אתך ברית. ואף על פי שהמשך הדברים מזכיר רק מצווה המוטלת על נח, הרי הברית משתמעת מאליה

11. ראב"ע לבראשית ו', יח, ד"ה והקמתי את בריתי.

מלשון המצווה הזאת. שהרי מפורש בכתוב, שתכלית המצווה היא "להחיות"; ועל כך - "שתחיו שם ותתקיימו לצאת משם לחיים" - כורת ה' עמו את הברית הזאת.

מעלתו העיקרית של הפירוש הזה, שהוא מקיים את משמע לשון "והקמתי את בריתי אתך". ואפשר שזהו באמת פשוטו של מקרא זה. אף על פי כן יש כאן מקום להרהור, שהרי נאמר כאן בפירוש שהברית כרותה עם נח: "והקמתי את בריתי אתך". אך לשון "להחיות", שהרמב"ן לומד ממנו את תוכן הברית, נזכר בכתוב שתי פעמים רק ביחס לבעלי החיים, ולא ביחס אל נח ומשפחתו.

ועל יסוד כל הדברים האלה נעיין עתה בפירוש רש"י לפסוק זה:

ברית היה צריך על הפירות שלא ירקבו ויעפשו
ושלא יהרגוהו רשעים שבדור

פירוש זה נראה רחוק ביותר מלשון הכתוב; שהרי אין במקרא כל רמז לחשש ריקבון הפירות ולסכנה שהייתה מאיימת על נח מפני רשעי הדור.

אולם נראה שרש"י בא ליישב כאן את השאלות שעמדנו עליהן לעיל, ואפשר שפתרונו הוא הטוב שבכל הפתרונות. אף הוא מקיים את משמע לשון "והקמתי את בריתי אתך": הריני כורת אתך ברית. אך תוכנה של הברית איננו רמוז או משתמע מתוך המצווה האמורה כאן; אלא הברית היא היא המצווה. כי הקב"ה הטיל כאן מצווה על נח; ויחד עם זה גם כרת עמו ברית - על עצם האפשרות לקיים את מצוותו. שכן אותה מצווה כוללת שני עניינים: עליו לבוא אל התיבה עם בני משפחתו ולהביא עמו גם את בעלי החיים; נוסף על כך עליו לאסוף מכל מאכל אשר ייאכל, כדי שיהיה לו ולהם "לאכלה". אולם קיום שני העניינים האלה איננו תלוי רק בו וברצונו; שהרי אפשר שרשעי הדור יהרגוהו כדי למנוע את כניסתו לתיבה; וכמו כן אפשר שהפירות שיאסוף יירקבו ויתעפשו, ושוב לא יהיו "לו ולהם לאכלה". משום כך כרת ה' ברית עם נח, שתוכנה זהה למצווה המפורשת בהמשך. הוא ציווהו "לבוא" אל התיבה ולהכין מאכל שיהיה "לאכלה"; והוא כרת עמו ברית, שיוכל "לבוא" אל התיבה ולהכין מאכל שיהיה "לאכלה".

כאמור, פירוש זה קרוב ביותר ללשון הכתובים, ואפשר שהוא מתיישב יפה עם פשוטו של המקרא. אולם גם אם נעדיף עליו את פירוש הרמב"ן, דבר גדול כבר למדנו מדברי רש"י. שהרי הוא שהעמידנו על כך, שנח נצטווה כאן על שני עניינים: על הביאה לתיבה ועל אסיפת המזון "לאכלה". ונראה שדבר זה איננו עניין רק לפסוקים אלה, אלא הוא העיקר הגדול שכל הפרשה תלויה בו. שהרי הפסוק מדגיש וחוזר ומדגיש, שהבאים אל התיבה לא יבואו בגפם; אלא נח ובניו יבואו עם נשיהם; ונח יביא מכל החי מכל בשר "שנים מכל", "זכר ונקבה יהיו", "שנים מכל יבאו..."

להחיות". והוראה זו, שהכול יבואו שניים שניים, זכר ונקבה, היא היא עיקרה של הביאה וההבאה אל התיבה; ועליה נוספה אחר כך אסיפת המזון "לאכלה".

ועל פי הדברים האלה נוכל לתת משמעות חדשה למצווה שהוטלה כאן על נח. שכן נראים הדברים, שמצווה זו קשורה במישרין לברכות שכל היצורים החיים נתברכו בהן בשעת בריאת העולם. בברכה הראשונה ניתן להם הכוח לפרות ולרבות; ואילו בברכה השנייה הובטח להם שהארץ תוציא להם את העשב ואת פרי העץ "לאכלה". והואיל ושתי הברכות האלה יצאו מפי הבורא, אין הן בטלות עולמית; והרי הן קיימות גם עתה - בעיצומה של שעת החורבן. אמנם השעה עתה איננה שעת פרייה ורבייה;¹² והארץ המוצפת מים איננה יכולה להוציא פרי "לאכלה". אך עדיין שתי הברכות האלה נוהגות. ואף על פי שאין הן מתקיימות עתה בפועל, בשמחה ובמאור פנים, עדיין הן קיימות בכוח ובהסתר פנים. ודבר זה ניכר בכך שכל באי התיבה באים אליה שניים שניים, זכר ונקבה, איש ואישה; ללמדך, שעתידים הם לצאת לחיים חדשים, לפרות ולרבות ולמלא את הארץ; וגם במעבה התיבה ערוך להם שולחן, והרי הם מוצאים שם מזון "לאכלה".

ובשיטה דומה נוכל לתת גם משמעות חדשה לפירושו השני של אבן עזרא, המזהה את הברית האמורה כאן עם ברית הקשת. ברית הקשת חותמת את כל ההבטחות העתידות להינתן לאנושות אחרי המבול. וגם הבטחות אלה כוללות אותן שתי ברכות, שניתנו כבר בשעת הבריאה: ברכת פרייה ורבייה וברכת המאכל "לאכלה":

פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ...

כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר אֶשֶׁר הוּא חַי לְכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ

כִּי־רָק עֵשֶׂב נָתַתִּי לְכֶם אֶת כָּל

(ט', א-ג).

אכן, רב ההבדל שבין זמן אמירת הברכות האלה ובין תקופת הפורענות של המבול. אולם עין בוחנת תכיר, שבשעת החורבן כבר הונח היסוד לעולם שיקום על הריסותיו. שהרי אותן שתי ברכות, שהן תמצית בניין העולם, כבר התקיימו בכוח בשעת חורבן העולם. וה"ברית" המוקמת עתה עם נח בימי הדין - היא היא ברית הקשת שתוקם עם האנושות בימי החסד והרחמים.

נמצא, שפירוש זה של אבן עזרא מלמדנו פרק בהלכות אמונה. הנקל לראות את חסד ה' בעת רצון והארת פנים. שהרי באותה שעה ה' מתגלה כאל טוב ומטיב, וכל

12. ראה גם רש"י כאן ד"ה "אתה ובניך ואשתך: האנשים לבד והנשים לבד, מכאן שנאסרו בתשמיש המיטה". דברים אלה נותנים ביטוי לכל משמעות המצווה שהוטלה כאן על נח: בשעת החורבן כבר בטלה בפועל ברכת "פרו ורבו", שנאמרה ליצורים בשעת הבריאה; אף על פי כן עדיין היא הייתה קיימת בכוח.

עין רואה את שפע חסדו. ואכן כך הוא התגלה בשעת הבריאה, כאשר בירך את היצורים בברכה כפולה; וכך הוא התגלה שנית אחרי שוך מי המבול, כאשר חזר ובירך את היצורים באותן שתי ברכות וכתת עמם את ברית הקשת. אולם מבחן האמונה איננו בימי החסד והרחמים; אלא האמונה נבחנת בימי הפורענות, כאשר מידת הדין מתוחה. באותה שעה נראה לעין הגשמית שכבר תמו חסדי ה' וכבר נסתם מקור הברכות; שהרי במקום פרייה ורבייה יש גוועה ואבדון, ואין עוד מזון "לאכלה"; ופליטי השואה מתקבצים בתיבת ההצלה, נרעשים מקולות מים רבים אדירים משברי ים - והמוות בעקבותיהם. באותה שעה רק אמונה גדולה יכולה לראות את חסד ה' המסתתר מאחרי הדין. כי באותה תיבה זעירה, אפופת אימת מוות מכל עבריה, כבר הונח היסוד לעולם חסד ייבנה. שהרי הניצולים האלה המבקשים רק למלט את נפשם נתקבצו שם שניים שניים, זכר ונקבה, וגם שם הם מוצאים מזון "לאכלה". עתיד ה' לכרות עמם ברית חדשה ולהרעיף עליהם את הברכות שכבר ניתנו להם בשעת הבריאה; עוד יפרו וירבו וימלאו את הארץ ויוציאו ממנה מזון "לאכלה".

4. הגשמת הבשורה

כל הדברים האלה אמורים ביחס לברכות שנאמרו ליצורים ביום בריאתם; ומעין הדברים האלה יש לומר גם ביחס לבשורה שהושמעה לאדם ביום הולדת נח, ואשר נח נקרא על שמה. כאשר בא המבול ושטף את הכול, היה נראה שבשורה זו אין סופה להתקיים. כי לא נמצאה נחמה לאדם "מן האדמה", אלא ה' מחה את כל היקום מעל פני "האדמה". והאדמה שכבר הייתה ארורה "בעבור" האדם (ג', יז), נתקללה שנית "בעבור האדם" (ח', כא), ונראה אפוא, ששמו של נח נקרא לשווא, והוא בישר חזון תעתועים. ואם באת לומר שיש ממש בשם הזה, הוא מבשר את ההפך ממחשבת קוראו; כי אין נח נקרא על שם האדם המתנחם ממעשיו ומעיצבון ידיו, אלא הוא נקרא על שם ה', הניחם ממעשיו ומתעצב אל לבו.

אולם אף על פי שכך נראו הדברים בעיני האדם של דור המבול, לא כך נראו בעיני ה', קורא הדורות מראש; אלא שדבר זה נתגלה רק כתום ימי הפורענות, אחרי שכבר נמחה כל היקום, ונראה כאילו אפסה כל תקווה לאדם ולאדמה. באותה שעה זכר אלהים "את נח" (ח', א) - תרתי משמע: הוא זכר את האיש, שנקרא בשם נח, והוא זכר את שם נח שהאיש נקרא בו. ועתה כבר נתברר, שהאיש היה ראוי לשמו ושמו היה ראוי לו; ודבר זה נתגלה בשלושה שלבים:

א. תחילה שכחו המים, והתיבה נחה ביבשה; וזו הייתה ההתגלות הראשונה של שם נח ופתרונו:

וַתִּנַּח הַתֵּבָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ עַל הַרִי אֲרָרָט (ח', ד).

ב. אחרי שחברו המים ויבשה הארץ, יצא נח מן התיבה והקריב את קרבנו. קרבן זה נתקבל ברצון על ידי ה'; וזו הייתה ההתגלות השניה של שם נח ופתרונו:

וַיִּרַח ה' אֶת רִיחַ הַנְּיִיחַח (ח', כא).

באותה שעה התאמתה הבשורה התלויה בשם נח - לפחות במשמעותה השלילית:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל לְבוּ
לֹא אֶסַף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם...
וְלֹא אֶסַף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי

(שם).

אמנם עדיין לא נמצאה הנחמה לאדם מן האדמה אשר איררה ה'. אבל הובטח, שאותה מארה לא תישנה: בימי אדם הייתה האדמה ארורה בעבור האדם; ובראשית ימי נח היא נתקללה שנית בעבור האדם, וכל חי הוכה ונמחה - ולא עוד.

ג. ועתה גם הנחמה לא בוששה לבוא; והיא שהגשימה במלואה את הבשורה התלויה בשם נח; וזו הייתה ההתגלות השלישית של שם נח ופתרונו:

וַיַּחַל נֹחַ אִישׁ הָאָדָמָה וַיִּטַּע כָּרְם (ט', כ).

פסוק זה נתפס בדרך כלל כפתיחה לפרשת שכרותו של נח, שבסופה נתקלל חם ונתברכו שם ויפת. אך לפי ההנחה הזאת, הפסוק כולו נראה מיותר. שהרי הכול יודעים, שאין אדם יכול לשתות יין, אלא אם כן עבד את אדמתו ונטע כרם וסחט את יין ענביו. ולפיכך די היה לפתוח את הסיפור במעשה, שהביא במישרין לידי הקללה והברכה: נח שתה יין והשתכר והתגלה בתוך אהלו.

נראה אפוא, שפסוק זה איננו רק פתיחה לאמור בהמשך, אלא הוא נצרך לגופו. והוא בא לספר שנח, איש האדמה, החל לנטוע כרם; הווה אומר: נח היה הראשון שנטע כרם ובצר ענבים כדי לשתות את יינם. ובעצם המעשה הזה כבר התגשמה במלואה בשורת "זה ינחמנו" שהייתה תלויה בשמו של נח. שהרי בזכותו של נח, איש האדמה, נמצאה נחמה מן האדמה אשר איררה ה'. לשעבר היא הצמיחה "קוץ ודרדר", והאדם היה אוכלה "בעצבון" (ג', יז-יח); עתה היא הצמיחה כרם חמר, והאדם היה שותה מן היין המשמח לבב אנוש (תהילים ק"ד, טו). מענבי הכרם היה לוקח "שכר לאובד ויין למרי נפש"; ממנו "שתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד" (משלי ל"א, ו-ז).

ונראה שתפיסה דומה - אם כי לא זהה - באה לידי ביטוי גם במדרש חכמים:

ר' יוחנן אמר... בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון השליטו על הכול, הפרה הייתה נשמעת לחורש והתלם נשמע לחורש,

כיוון שחטא אדם מרדו עליו,
הפרה לא הייתה נשמעת לחורש והתלם לא היה נשמע לחורש.
כיוון שעמד נח נחו...¹³
ר' אלעזר אמר לשם קרבנו נקרא שנא' "וירח ה' את ריח הניחח"
ר' יוסי בר ר' חנינא אמר לשם נחת התיבה נקרא דכתיב "ותנח התבה"
(בראשית רבה כה, ב; מהד' תיאודור-אלבק עמ' 240).

שלושת הפירושים האלה מקבילים בדיוק לשלושת השלבים של הגשמת בשורת "זה ינחמנו"; אלא שהם נתבארו כאן בסדר הפוך.¹⁴ ר' יוסי בר ר' חנינא תולה את שם נח בתחילת יבושת המים: "ותנח התבה"; ר' אלעזר תולה את השם בקרבן שהקריב נח אחרי שיצא מן התיבה: "וירח ה' את ריח הניחח". ואילו ר' יוחנן תולה, כנראה, את השם במעשיו של נח בעולם של אחרי המבול: "ויחל נח איש האדמה".¹⁵ פירוש זה מקביל לשלב האחרון של שלושת השלבים שתוארו לעיל; הוא המבטא את ההגשמה המלאה והעיקרית של בשורת "זה ינחמנו". שהרי לא באה בשורה זו אלא לנחם את האדם ממארת האדמה; ולפיכך רק נח איש האדמה יכול להביא את בשורת הנחמה. אלא שפשוטו של המקרא תולה, כנראה, את הנחמה בפרי היוצא מן האדמה; כי היין שנח יוציא מן האדמה יפיג את העיצבון מן האדמה שנתאררה. ואילו ר' יוחנן תולה את הנחמה בעצם עבודת האדמה. שהרי עיקר הקללה היה תלוי בעבודת האדמה: "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה... וקוץ ודרדר תצמיח לך... בזעת אפיק תאכל לחם" - וכציור המדרש: "הפרה לא הייתה נשמעת לחורש והתלם לא היה נשמע לחורש". ולפיכך גם הנחמה הייתה תלויה בעבודת האדמה - ונח איש האדמה הוא שהביא אותה: "כיוון שעמד נח נחו".

לכך, כנראה, נתכוון גם רש"י בפירושו לבשורת "זה ינחמנו":

עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרשה והוא הכין להם,
והייתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חיטים
מקללתו של אדם הראשון,
ובימי נח נחה.

13. המדרש מביא כאן גם את פירושו של רבי שמעון בן לקיש. אולם לא העתקנו אותו כאן, משום שאין הוא מתיישב בנקל עם העולה מפשוטו של המקרא.
14. המדרש סידר את המאמרים לפי סדר אומריהם: פתח בדברי ר' יוחנן והמשיך בדברי תלמידיו.
15. ר' יוחנן סומך את פירושו לעצם שם "נח": "נאמר כאן ניחה ונאמר להלן ניחה למען ינוח שורך וחמורך, מה ניחה שנא' להלן ניחת שור אף ניחה שנא' כאן ניחת שור". אולם נראה שדברים אלה באו רק לבאר את משמעות השם כפי שניתן לנח ביום הולדתו: שם "נח" רומז ל"ניחה", ואין זו אלא "ניחת שור". אך הגשמת ה"הנחה" הזאת רמוזה במקרא רק לאחר מכן, כאשר מסופר על נח "איש האדמה".

גם פירוש זה תולה את הנחמה בנח אִישׁ האדמה, שהכין את המחרשה לעובדי האדמה,¹⁶ ובימיו נרפאה האדמה מקללתה. ויש בכלל הדברים האלה גם רמז ליחס שבין הפורענות לנחמה: בימי המבול היה נראה שבשורת "זה ינחמנו" עברה ובטלה מן העולם; שהרי "אף ג' טפחים של עומק המחרשה נימוחו וניטשטשו" (רש"י לבראשית ו, יג ד"ה את הארץ). אך סוף הנחמה לבוא: כאשר נרפאה הארץ וחזרו ג' טפחים של עומק המחרשה - הכין להם נח את המחרשה.

5. רוח תנחומין והנחה

כבר אמרנו לעיל, שבשורת הנחמה החלה לצאת לפועל רק אחרי המבול, כאשר זכר אלהים את נח ואת שמו. זכירה זו מהווה אפוא את נקודת המפנה שבין "וינחם ה'" וגו' ובין "זה ינחמנו" וגו'; היא שהביאה לידי הגשמת ההבטחה, שהייתה תלויה בשם נח. משום כך נעיין עתה בפסוק, הכולל את הזכירה הזאת:

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתְּבָה
וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל הָאָרֶץ וַיִּשְׁכּוּ הַמַּיִם

(ח', א).

נאמר כאן, שהמים שככו משום שאלוהים העביר "רוח" על הארץ. ודבר זה מובן, שהרי דרכה של הרוח לייבש את המים. אולם נראה שפסוק זה רומז גם לעניין נוסף: נראים הדברים, שהמבול בא להחזיר את העולם למצב שהיה בו בראשית הבריאה. שהרי אלה היו פני הארץ, בטרם נבראו תולדותיה: הארץ הייתה תוהו ובוהו, אפופה חושך ותהומות בלא כל הבדלה בין מים למים; ואילו ראשית הבריאה מסומלת, כנראה, בציור: "ורוח אלהים מרחפת על פני המים". וכעין זה אנחנו מוצאים אחר כך בימי המבול: כאשר נפתחו ארובות השמים ונבקעו כל מעיינות תהום, כבר בטלה ההבדלה בין מים עליונים למים תחתונים. וכך חזרה הארץ להיות תוהו ובוהו, מכוסה תהומות ומים; ואילו רוח אלוהים שהייתה עוברת על הארץ הייתה מסמנת את ראשית חידוש העולם. נמצא, שהרוח הנזכרת כאן איננה רק רוח 'גשמית' המייבשת את המים; אלא זו היא רוח אלוהים המחדשת את העולם - מעין רוח אלוהים של ראשית בריאת העולם.

על פי זה יש להבין את תרגום יונתן למחצית השנייה של פסוק זה:

וַאֲעִבֵר יי רוּחַ רַחֲמִין עַל אֶרְעָא וְאִשְׁתַּדְּכוּ מַיָּא.

16. מקור הדברים האלה הוא במדרש תנחומא (בראשית יא). ושם נזכרים - בצד מחרשות ומגלות - גם קרדומות וכל כלי מלאכה. ואולי מדעת השמיט רש"י את הכלים האלה, שאינם עניין לנח "איש האדמה"; והוא הזכיר רק את המחרשה, הבאה במגע ישיר עם האדמה.

תרגום זה מוציא את לשון "רוח" ממשמעו הפשוט: אין זו רוח גשמית המייבשת את המים; אלא זו רוח אלוהים ממש. וזו משמעות הדברים: עד כה נהג אלהים את העולם בעברה וזעם, ברוח משפט וברוח בער; עתה העביר מלפניו רוח רחמים, וכתוצאה מכך שכחו המים.

שיטה דומה - אך שונה במקצת - באה לידי ביטוי בפירוש רש"י לביטוי "ויעבר אלהים רוח על הארץ":

רוח תנחומין והנחה עברה לפניו על עסקי הארץ

רש"י הולך כאן בדרכו של התרגום. אף הוא סבור שאין זו רוח גשמית העוברת על הארץ ומשככת את המים, אלא רוח העוברת לפני האלהים "על עסקי הארץ"; אך בניגוד לתרגום אין הוא מכנה אותה "רוח רחמים", אלא "רוח תנחומין והנחה".

ביטוי זה - "רוח תנחומין והנחה" - לא נמצא לו מקור במדרש או בתרגומים, והוא, כנראה, יצירה מקורית של רש"י. אך מה הביא את רש"י לנקוט לשון זה? דומה, שיש לכך רק הסבר אחד:

חכמים כבר עמדו על הסתירה שבין השם נח ובין מדרשו: "לא השם הוא המדרש ולא המדרש הוא השם, לא היה צריך קרא למימר אלא נח זה יניחנו או נחמן זה ינחמנו" (בראשית רבה כה, ב; מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 240). על סתירה זו עמד גם רש"י לעיל, ה', כט ד"ה זה ינחמנו. ממנה הוא למד, כנראה, ששתי המשמעויות האלה כלולות בשם נח: השם מורה מאליו על ההנחה; ואילו המדרש מוסיף שגם הנחמה רמוזה בשם; שהרי הנחה ונחמה קרובות בתוכנן, והן דומות גם באותיות תיבותיהן.

ועל פי זה יש לפרש את דברי רש"י כאן. ראה רש"י שהבשורה היוצאת משם נח הייתה עלומה ונסתרת מיום הולדת נח ועד סוף ימי המבול; והיא החלה לצאת מן הכוח אל הפועל רק עתה, כאשר זכר אלהים "את נח". באותה שעה העביר אלהים רוח על הארץ, המשככת את המים; ובעצם הרוח הזאת כבר החלה להתגשם הבשורה התלויה בשם נח ובמדרשו - בשורת ההנחה והנחמה. הוזה אומר: רוח תנחומין והנחה עברה לפניו על עסקי הארץ.

קשה לדעת בוודאות אם רש"י אכן נתכוון לדברים אלה; אולם אין שום ספק שזו היא המשמעות של דבריו. אם היה מודע למשמעות זו, אין לנו אלא להעריך את אמנות כתיבתו, שגילתה טפח וכיסתה טפחיים, והעלימה פנינה זו בין השיטין של פירושו. ואם לא נתכוון למשמעות זו, אנחנו עומדים משתאים מול רוח הקודש שהייתה שורה בבית מדרשו. כביכול, התורה עצמה הייתה מדברת מתוך גרונו של רש"י ומושכת בקולמוסו; היא שהוציאה מנבכי לבו את המילים המבטאות את

סודה. כי הרוח המשככת את המים הייתה, לאמתו של דבר, רוח תנחומין והנחה; ובה החלה להתגשם הבשורה היוצאת משם נח ומדרשו.

ד. "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו"

מזמור ג שבספר תהילים פותח בפסוק:

מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אֲבִשְׁלוֹם בְּנוֹ

פסוק זה נתפרש כך על ידי רש"י:

הרבה דרשות דרשו בני אגדה בדבר.

ורבותינו אמרו, משאמר לו הנביא הנני מקים עליך רעה מתוך ביתך¹⁷ (שמ"ב י"ב, יא) היה לבו סוער שמא עבד או ממזר יקום עלי שאינו מרחם עלי, כיוון שידע שבנו הוא שמח.

ומדרש אגדה על שראה טכסיסו קיימת, שהיו עבדיו והכרתי והפלתי שהם סנהדרין מחזיקים אדנותו עליהם, כשאמר להם "קומו ונברחה מפני אבשלום" (שם ט"ו, יד) מה כתיב שם "כל אשר יבחר אדני המלך הנה עבדיך". וכשבא מחנים (שם י"ז, כז) ושבי בן נחש ומכיר בן עמיאל וברזילי הגלעדי יצאו לקראתו וכללוהו שם.

בדברים אלה ביקש רש"י ליישב את לשון "מזמור" הנראה לו תמוה. שהרי אב, הבורח מפני בנו המבקש את נפשו, אין דרכו לשיר אלא לקונן: "מזמור לדוד - קינה לדוד מיבעי".¹⁸ ועל כך הוא אומר, שבני אגדה דרשו הרבה דרשות בדבר, והרי הוא מביא שתיים מהן: הוא שמח על שבנו רודף אותו, ולא עבד או ממזר, שאיננו מרחם עליו; או הוא שמח, משום שגם בשעת בריחתו עדיין הייתה מלכותו קיימת, ועבדיו הסכימו לעשות את רצונו.

מבין שתי השיטות האלה הראשונה נראית תמוהה ביותר. שהרי כבר נאמר לדוד אחרי חטא בת שבע, שה' יקים עליו רעה מתוך ביתו. ובוודאי היה לבו סוער, מי מאנשי ביתו עתיד לבגוד בו. ואין שום ספק, שהצער על הבגידה גדול יותר ככל שהבוגד הוא קרוב יותר. אדם עשוי להשלים עם בגידה של איש נקלה כגון עבד או ממזר. קשה יותר הבגידה של שר נכבד. מרה בייחוד האכזבה על ידו קרוב שנהפך לשונא. אולם מבין כל האפשרויות שיכלו אז לעלות על דעתו הרי הגרועה ביותר הייתה בלי ספק הבגידה של בני משפחתו הקרובים. והואיל ונפש כל אב קשורה בנפש בנו, הרי אין לך אסון גדול יותר מזה של אב הנרדף על ידי בנו. והנה התברר

17. לשון המקרא: "מביתך". ורש"י נקט, כנראה, לשון פירוש: הרעה תבוא עליך מהאנשים הקרובים לך מאוד, היושבים בתוך ביתך.

18. השווה רש"י קידושין לא ע"ב, ד"ה איסתייעא מילתא.

עתה, שהחשש הגרוע ביותר התאמת, ובנו אשר יצא ממעיו מבקש את נפשו. וזה היה, לדעת רש"י, מקור של שמחה לדוד, ועל כך הוא שר ואמר מזמור!

אולם רש"י גם מסביר מה ראה דוד לשמוח על דבר שדרכו של כל אדם להצטער עליו: דוד קיווה שבנו ירחם עליו; ולפיכך שמח שבנו מרד בו, ולא עבד או ממזר. וגם אלה הם דברים תמוהים, שהרי אין להם כל אחיזה במציאות. שכן אבשלום התנהג ממש כאותו עבד או ממזר שדוד חשש מפניו, ואין רואים בו אפילו סימן קל של רחמי בן על אביו. וגם דוד עצמו ידע כן. שהרי הוא מזהיר את עבדיו לברוח מהר, "כי לא תהיה לנו פליטה מפני אבשלום... פן ימהר והשגנו והדיח עלינו את הרעה והכה העיר לפי חרב" (שמ"ב ט"ו, יד). ואבשלום הצדיק אחר כך במעשיו את כל החששות האלה. הוא נהג בקשיחות כאיש זר ומתנכר, כאשר בא אל פילגשי אביו לעיני כל ישראל, ושמע כל ישראל כי נבאש את אביו (ט"ז, כא-כב). ואחר כך אסף את כל ישראל ויצא למלחמה עם אביו ופניו הולכים בקרב ("ז, יא). ובוודאי ידע, שאם ינצח במלחמה הזאת, ימות אביו בידי או בידי אנשיו. נראה אפוא, שניחומים של הבל ניחם דוד את עצמו. הוא השלה את עצמו שבנו ירחם עליו יותר מעבד או ממזר; ובאשליה זו, שלא היה לה שחר, הוא ברח מן המציאות האכזרית שאין קשה הימנה - של בן המבקש את נפש אביו.

אולם לכשנדקדק במהלך המרד של אבשלום, נמצא שהיה לשמחתו של דוד על מה שתסמוך. דבר זה רמוז - כמעט מפורש - במקראות המתארים את ההכרעה הקשה שהייתה מוטלת על אבשלום: בין עצת אחיתופל ובין עצת חושי הארכי. הכרעה זו חרצה את גורל אבשלום ואת גורל מרידתו; ולפיכך ראוי שנעיין בה ובנימוקה.

ברור, שעצת אחיתופל הייתה מנחילה לאבשלום ניצחון מהיר ונקי: בשנים עשר אלף האיש אשר עמו היה מניס את כל מחנה דוד, הורג את המלך, ושאר כל העם היה שב אל אבשלום - בלא פגע ובלא שפיכות דמים מיותרת. אף על פי כן היסס אבשלום וביקש לשמוע גם עצה אחרת. ודומה, שיש לכך רק הסבר אחד:

אין ספק, שאבשלום היה נחוש בדעתו להביס את אביו ולגרום למותו. אף על פי כן לא עשה אפילו מעשה אחד שהיה בו משום פגיעה ישירה וחד-משמעית באביו. תחילה בא אל פילגשי אביו; אך בכך עדיין לא פגע באביו עצמו. אחר כך ערך מלחמה גדולה, שהייתה אמורה להביא לו את הניצחון. אך מלחמה זו לא הייתה נטושה במישרין בינו ובין אביו; אלא הייתה זו מלחמת אזרחים בין שני מחנות, שאביו היה באחד מהם. כאשר שני מחנות נלחמים זה בזה, אין הם שמים את פניהם ביחידים, אלא בכלל כולו. ואף על פי שאבשלום ידע שניצחונו יביא גם לידי מות אביו, הרי כזה וכזה תאכל החרב, ואביו איננו אלא אחד מקרבנות המלחמה. אין דמי

אביו תלויים בו, שהרי הוא לא נלחם בו במישרין, אלא במחנה תומכי אביו; ונפילת אביו איננה אלא תוצאה כמעט מקרית של נפילת המחנה כולו.

משום כך נרתע אבשלום, כאשר שמע את עצת אחיתופל. עם כל נחישות דעתו להביס את אביו - משימה זו הייתה למעלה מכוחו. הוא לא היה מסוגל לשלוח גדוד שלם שתפקידו האחד והיחיד היה להרוג את אביו. ולא עוד, אלא היה על הגדוד לבצע דבר זה מיד, עוד "הלילה" (י"ז, א) - בלי היסוס ובלי שהייה: עכשיו, על אתר, בנחישות ובהחלטיות. דבר זה הטיל עליו אימה.

כל השיקולים האלה בוודאי לא היו מודעים לאבשלום; אך מעשיו מעידים, שאלה היו המחשבות שהיו טמונות בעומק לבו. בשכלו הבין שעצת אחיתופל היא טובה, ואין אחרת טובה הימנה: "ויישר הדבר בעיני אבשלום ובעיני כל זקני ישראל" (י"ז, ד). אף על פי כן ביקש לקרוא גם לחושי הארכי כדי לשמוע מה בפיו גם הוא. כסבורים השומעים, שהוא ביקש עצה טובה עוד יותר; וכך בוודאי הסביר גם אבשלום את בקשתו לעצמו. אך לב יודע מרת נפשו: הוא ביקש להרוויח זמן - ובלבד שלא יאלץ להרוג את אביו עוד "הלילה" במלחמת פנים אל פנים. לא עצה טובה יותר ביקש אבשלום, אלא עצה אכזרית פחות; והוא רק קיווה, שגם זו תהיה עצה טובה.

וחושי ידע את נפש אבשלום והציע לו את העצה היחידה שהיה מסוגל לקבל. באריכות יתרה ובחלקת לשון הוכיח לו שזו היא העצה הטובה: יאסוף את כל ישראל מדן ועד באר שבע ויילחם בכל מחנה אביו כולו, עד ש"לא נותר בו ובכל האנשים אשר אתו גם אחד" (י"ז, יב). ואבשלום הלך שולל אחרי הדברים. הטיעונים ה'הגיוניים' נתקבלו על דעתו, משום שלבו נמשך אחריהם; שהרי הם גם נתנו לו רווח זמן וגם פטרו אותו מהמלחמה הישירה עם אביו. לב הבן עיוור את עיני שכלו, ולפיכך לא הבין שעצה זו היא מלכודת מוות. הוא ביקש לברור לאביו מיתה יפה - וכך הביא את הרעה על עצמו.

משום כך שמח דוד בשומעו שבנו הוא המניף את דגל המרד. שאילו היה המורד עבד או ממזר, כבר היה נחרץ גורלו של דוד. הלה היה מבין מיד, שעצת אחיתופל היא טובה ואין אחרת טובה הימנה. משום כך לא היה קורא כלל לחושי הארכי כדי לשמוע עצה טובה יותר; שהרי עצת אחיתופל היא הטובה שבכל העצות. ואילו נקרה שם חושי הארכי, היה משחית את דבריו לריק ושומע לא היה לו מאת אנשי המרד. כל להטוטי הלשון אשר בפיו לא היו מעבירים את המורד על דעתו. הוא היה עומד מיד על סוף דעתו של חושי, שביקש רק לתת למלך שהות להתכונן למלחמה. הוא היה מבין שהחלטה טובה טעונה ביצוע מיד, ועכבה איננה לטובה. והואיל ולא היה לו כל עניין במלחמה עם מחנה דוד, אלא הוא ביקש רק את נפש דוד לבדו, לא

הייתה לו כל סיבה שלא לבצע את המשימה. בנחישות ובהחלטיות היה שולח את הגדוד כדי להרוג את דוד שנוא נפשו. שהרי אין הוא בנו של דוד, אלא רק עבד או ממזר, ש"איננו מרחם עליו".

אולם כל הדברים האלה נודעו לדוד רק לאחר מכן. אך לא כך נראו הדברים בראשית המרד. באותה שעה יכול היה רק לראות שאירע לו הגרוע מכול: לא אדם זר מרד בו, אלא בנו אהובו מבקש את נפשו. ואילו הלך דוד כאן אחרי מראה עיניו, לא היה שמח ואומר מזמור, אלא היה מקונן קינה כפולה ומכופלת: קינה של מלך המנושל מכיסאו - וקינה של אב הנרדף על ידי בנו. אך לא כן נהג דוד; האסון הגדול ביותר - הוא שהפך לו לפתח תקווה, ובו תלה את הציפייה לישועה. על הרעה אמר שגם זו לטובה, ועליה שר ואמר מזמור.

ולמדנו מכאן פרק גדול בהלכות אמונה וביטחון. הנקל לראות את חסד ה' כאשר ה' מתגלה כאל טוב ומטיב המשפיע מטובו על ברואיו. אולם האמונה נבחנת בימי הרעה, כאשר מידת הדין מתוחה והחסד איננו נראה לעין. בכוח האמונה יצפה האדם לטוב, העתיד להתגלות אף על פי שיתמהמה. ואילו גדולי האמונה יראו את הטוב כבר עתה - בעיצומו של הרע; לבם סמוך ובטוח, שהרע בעצמו עתיד להביא בכנפיו את הטוב; וכאשר עת צרה באה לאדם - ממנה ומתוכה הוא ייושע. ומשום כך הם מברכים על הרעה בשמחה, כשם שהיו למודים לברך על הטובה. והגדיל מכולם דוד המלך. כאשר היה נרדף על ידי בנו, האמין שאך טוב וחסד ירדפנו. הרע מכל רע היה בעיניו מקור הטוב והחסד. על הרע הזה לא אמר קינה, אלא תלה בו את כל אמונתו וביטחונו, ובשמחת לבב שר ואמר מזמור.

נעבור עתה אל השיטה השנייה המובאת בדברי רש"י. לשיטה זו שמח דוד על שראה את מלכותו קיימת גם עתה; שהרי עבדיו הסכימו לעשות את רצונו גם בעת בריחתו. ונראה, ששיטה זו דומה במגמתה לשיטה הקודמת. שהרי דוד כבר היה מנושל מכל מלכותו; ולפיכך ראוי היה שיקונן על עצמו: אוי לו למלך שהורד מעל כיסאו, גורש מעירו, ונעזב מכל עמו. אך לא כן נראו הדברים בעיני דוד. בעיצומה של בריחתו עדיין ראה עצמו כמלך המושל בעמו; ולפיכך לא אמר קינה על נפילתו, אלא שר ואמר מזמור על קיום מלכותו.

ניגוד זה שבין נפילתו של דוד ובין קיום מלכותו בא לידי ביטוי בשיחתו עם עבדיו. כאשר הביע בפניהם את רצונו לברוח, כבר הודה שחדל להיות מלך היושב על כיסאו. ולפיכך שוב לא היה יכול להטיל מרותו עליהם, אלא היה עליו לשכנע אותם בצדקת דבריו. ואכן כך היה אפשר לפרש את פנייתו אל עבדיו:

קומו וּנְבַרְכֶהָ כִּי לֹא תִהְיֶה לָנוּ פְּלִיטָה מִפְּנֵי אֲבֻשָׁלָם
מִהָרִי לְלֶכֶת בְּן יִמְהַר וְהִשְׁגֵנוּ

(ט"ו, יד).

וְהֵדִיחַ עֲלֵינוּ אֶת הַרְעָה וְהִפָּה הָעִיר לְפִי חָרָב

הרי כאן שתי בקשות, וכל אחת מהן נימוקה עמה; ולשון הבקשה השנייה נופל על לשון נימוקה: קומו ונברחה. שאם לא נברח, לא תהיה לנו פליטה; מהרו ללכת פן ימהר והשיגנו.

אולם לא כך הבינו עבדיו את דבריו. הם לא ראו כאן אדם שירד מגדולתו, הפונה אל נאמניו בבקשה מנומקת היטב; אלא הם ראו את המלך המושל בעמו, הנותן להם פקודה - וחובה עליהם לקיים את מצותו:

(ט"ו, טו).

כָּל אֲשֶׁר יִבְחַר אֲדָנִי הַמֶּלֶךְ הִנֵּה עֲבָדֶיךָ

עדיין דוד הוא "אדני המלך", והם עבדיו - וכלשון רש"י: עדיין הם "מחזיקים אדנותו עליהם"; ולפיכך אין הם הולכים עמו מרצונם, מפני שהשתכנעו מצדקת דבריו; אלא הם מקיימים את דבריו "ככל אשר יבחר" - כעבד העושה את רצונו של מלך.

וזו היא אפוא משמעות המעמד הזה: כל מי שראה כאן את דוד במצוקתו יכול היה רק לנוד לו ולנפילתו. בבריחה מבוהלת הוא נאלץ לעזוב את כיסאו ואת עירו, והרי הוא פונה בבקשה אל שארית נאמניו להילוות אליו בבריחתו. אך לא כן נצטיירו הדברים בעיני דוד. מדברי עבדיו הוא למד, שהמעמד העלוב של הבריחה איננו אלא מעמד של מלכות: אמנם מלכות בזעיר אנפין - אך עדיין מלכות. הנה הוא נותן פקודות לעבדיו, והם מחזיקים אדנותו עליהם; הנה הוא עומד עם הכרתי והפלתי - "שהם סנהדרין" - וסוקר מסדר צבאי; וכל עבדיו עוברים "על ידו", ושש מאות גתים עוברים "על פני המלך":

וְכָל עֲבָדָיו עֹבְרִים עַל יָדוֹ וְכָל הַכְּרָתִי וְכָל הַפְּלָתִי
וְכָל הַגְּתִים שֵׁשׁ מְאוֹת אִישׁ אֲשֶׁר בָּאוּ בְּרִגְלוֹ מִגַּת עֹבְרִים עַל פְּנֵי הַמֶּלֶךְ

אכן גם בדיוטה התחתונה של נפילת דוד עדיין נתקיימה מלכותו. ונראה, שדבר זה רמוז באותם שני המקראות, שרק הם בלבד מובאים כאן בדברי רש"י:

כשאמר להם: קומו ונברחה מפני אבשלום
מה כתיב שם: כל אשר יבחר אדני המלך הנה עבדיך

לשון בחירה שבפי דוד הופך - בשיכול אותיות - ללשון בחירה בפי עבדיו. והרי כאן ביטוי לכל משמעות המעמד הזה. הרואה סבור שדוד נתון במצב של בריחה, אך דוד שומע מפי עבדיו שהם נותנים לו את הבחירה. בעיצומה של בריחתו הם יקימו את בחירתו.

ונמצאנו למדים מכל זה, ששני הפירושים המובאים כאן על ידי רש"י נתכוונו לדבר אחד: חייב אדם לגלות את הטובה המסתתרת בעיצומה של הרעה; וכך יברך על הרעה בשמחה, כשם שהוא מברך על הטובה. אף על פי כן יש הבדל בין שני הפירושים האלה, ויש בזה מה שאין בזה. וכך יש להגדיר את ההבדל הזה:

כאשר בא אסון על האדם, יש להבדיל בין גופו של האסון ובין הנסיבות המיוחדות המוסיפות על חומרתו. כך במקרה של דוד: גופו של האסון שבא על דוד היה עצם המרד, שאילץ אותו להימלט על נפשו. אך במרד זה היו עוד נסיבות מחמירות; שהרי לא אדם זר ביקש לשלוח יד במלך, אלא בנו אשר יצא ממעיו ביקש את נפשו. ולפיכך ראוי היה שיקונן קינה כפולה: על צער הבריחה מאימת המרד ועל הצער הנוסף של הבריחה מפני בנו. אולם דוד ראה בשני העניינים האלה רק טובה וחסד, ועל שניהם אמר מזמור. הוא אמר מזמור על עצם בריחתו, שעדיין נתקיימה בה בחירתו למלכות; והוא חזר ואמר מזמור על בריחתו מפני בנו, שעתיד לרחם עליו.

ונראה, שרש"י למד את כל הדברים האלה מלשון המקרא:

מְזֹמֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אֲבִשָׁלוֹם בְּנוֹ

המקרא מתאר כאן את הנסיבות, שבהן נאמר המזמור הזה; והדעת נותנת, שגם תוכנו של המזמור יבטא את הנסיבות האלה.¹⁹ ועל כך מוסיף רש"י: גם עצם העובדה שדוד שר ואמר מזמור תלויה באותן הנסיבות; ונסיבות השירה הן אפוא גם הנסיבות לשירה. דוד שר בעת בריחתו מפני בנו - על עצם בריחתו מפני בנו. בשעת בריחתו אמר מזמור על ברחו; ובברחו מפני בנו, אמר מזמור על שהוא בורח מפני בנו.

דברים אלה אינם מפורשים בדברי רש"י; שהרי אין בדבריו כל רמז לכך שהוא תומך את שני פירושו בלשון המקרא. אלא נראה מלשונו כאילו רק העתיק דברי חכמים: תחילה העתיק את דברי "רבותינו", שדוד אמר מזמור "כיוון שידע שבנו הוא"; ואחר כך העתיק "מדרש אגדה", שדוד אמר מזמור "על שראה טכסו קיימת". אך אין הוא רומז לכך ששני הפירושים האלה נלמדים משני הלשונות המתארים את נסיבות המזמור. אף על פי כן אין כל ספק שרש"י נתכוון לדבר זה. את הפנינה הזאת הסתיר בין השיטין של פירושו; והוא סמך על הלומד, שירים את המרגלית מתחת לאבני החן של זהב לשוננו.

19. המפרשים תולים בדרך כלל את תוכנו של מזמור בנסיבות שבהן הוא נאמר; וראה, לדוגמה, את דברי אבן עזרא בסוף פירושו למזמור זה.