

הרב אברהם ישראל שריר

כיצד היא גאולתם של ישראל?

עיון בדברי רש"י ורמב"ן

בשורה או תוכחה?

פרשת וארא פותחת בפסוקים המפורסמים, המשרטטים את תכנית גאולתם של ישראל ממצרים – מענה לתרועמתו של משה בסוף פרשת שמות. על דבריו של משה שם: "למה הרעות לעם הזה ולמה זה שלחתיני" (שמות ה, כב) עונה הקב"ה (ו, ב-ח)¹:

וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל ש-די, ושמי ה' לא נודעתי להם. וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען, את ארץ מגריהם אשר גרו בה. וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם, ואזכר את בריתי. לכן אמר לבני ישראל: אני ה', והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים, וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב, ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'.

והנה, דווקא בפסוקים נשגבים אלו מוצאים אנו מחלוקת קוטבית בין רש"י לבין רמב"ן. שניהם באים לתרץ את הקושי שבפסוק הפותח את דברי ה': כיצד "ושמי ה' לא נודעתי להם", והרי בפירוש מצאנו בדברי ה' לאבות את המילים "אני ה'" (בראשית טו, ז; כח, יג). רש"י מבאר קושי זה על-פי ההבנה המקובלת בחז"ל בפסוקים אחרים בתורה:

ויאמר אליו אני ה' – נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני. ולא לחנם שלחתיך, כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים...

וארא – אל האבות; בא-ל ש-די – הבטחתים הבטחות, ובכולן אמרתי להם אני א-ל ש-די; 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.

¹ כל הציטוטים מהתנ"ך כאן ולהבא הם מספר שמות, אלא אם צוין אחרת.

רמב"ן דוחה את פירושו של רש"י, ובנגוד להבנה המקובלת בחז"ל מאמץ את דרכו של ראב"ע בהבנת הפסוקים:

והנה אמר האלקים למשה נראיתי לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועוזר לבחירי, אבל בשמי של יו"ד ה"א, אשר בו נהיה כל הווה, לא נודעתי להם – לברוא להם חדשות בשנוי התולדות, ולכן אמור לבני ישראל אני ה', ותודיע להם פעם אחרת השם הגדול, כי בו אני עושה עמהם להפליא, וידעו כי אני ה' עושה כל.

לפי רש"י, דברי ה' בפסוקים אלו מלמדים על עצם קיום ההבטחה לאבות, בעוד לפי רמב"ן הם מלמדים רק על אופן גאולתם של ישראל – בנסים גלויים, ולא באופן נסתר.

אולם לא רק במשמעות השמות, שאינם אלא תוכן דברי ה', נחלקו רש"י ורמב"ן, אלא גם במגמת הדברים. רש"י (ו, ט) מביא מדרש חז"ל (סנהדרין קיא. שמות רבה פרשה ו אות ד), המסביר את הפסוקים כדברי תוכחה למשה:

אמר לו הקב"ה: חבל על דאבדין ולא משתכחין. יש לי להתאונן על מיתת האבות, הרבה פעמים נגליתי אליהם בא-ל-ש-די ולא אמרו לי מה שמך, ואתה אמרת (לעיל ג, יג): "מה שמו, מה אומר אליהם".

וגם הקמתי וגו' – וכשבקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קבר עד שקנה בדמים מרובים... ולא הרהרו אחר מדותי, ואתה אמרת (ה, כב): "למה הרעותה".

ודוחה אותו:

ואין המדרש מתיישב אחר המקרא, מפני כמה דברים...²

לעומתו, רמב"ן דווקא מאמץ את המדרש שרש"י דחה:

גם המדרש הזה ענינו מתיישב אחר המקרא.³

² רש"י איננו דוחה את עצם הביקורת על משה, כי הוא עצמו הרי הביא מדרש זה בסוף פרשת שמות. הוא רק דוחה את הבנתם של פסוקים אלו כמבטאים ביקורת זו.

³ טענתו של רמב"ן על רש"י: "למה יזכיר נבואת האבות לפחות מעלתם בנבואה" היא אמנם טענה להבנתו של רמב"ן את שמות ה' השונים בפירושו על דרך האמת שם. אולם היא אינה מתאימה להבנת רש"י, שאין מדובר בשני אופני נבואה אלא בשתי התגלויות שונות במציאות – הבטחה על הברית, וקיומה (שטרם הגיע זמנו). את טענתו הראשונה של רש"י (שם ט) על המדרש שאימץ רמב"ן ("לא אמר הכתוב 'לא שאלו לי' אלא 'לא נודעתי להם'") כבר תירץ רמב"ן באופני הנבואה השונים. טענתו השנייה של רש"י, איך "וגם אני שמעתי..." נסמך ל"וארא אל אברהם..." קשה לרמב"ן. על כן מוסיף הוא "וגם הקימותי את בריתי אתם ושמעתי נאקת בנייהם בעבורם...". יוצא

מחלוקת שלישית, נסתרת כמעט, בין רש"י לרמב"ן חבויה בפסוקים אלו. לדעת רש"י, הרצף "וגם הקמתי... וגם אני שמעתי... ואזכור את בריתי" שבפסוקים אלו מתפרש:

(ה) וגם אני – כמו שהצבתי והעמדתי הברית יש עלי לקיים, לפיכך שמעתי את נאקת בני ישראל הנואקים; אשר מצרים מעבדים אתם ואזכור – אותו הברית. כי בברית בין הבתרים אמרתי לו (בראשית טו, יד): "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי".

שמיעת נאקתם של בני ישראל היא מתוקף הברית, ובעקבות השמיעה הזו ימלא ה' את פרטי הברית ויעניש את המצרים. רמב"ן, לעומת זאת, מפרש:

וטעם "וגם הקימותי את בריתי אתם", "וגם אני שמעתי", כלומר נראיתי להם בא-ל-ש-די וגם הקימותי להם הברית ההוא לפני, וגם בשמי הגדול שמעתי עתה אני נאקת בני ישראל ואזכור את בריתי אשר הקימותי להם עמדי, והמשכיל יבין.

השמיעה עתה ("בשמי הגדול") היא המזכירה את עצם הברית על הגאולה, ולא רק את משפט המצרים, כפי שביאר רמב"ן עוד בפרשת שמות (ב, כה):

כי אע"פ שנשלם הזמן שנגזר עליהם – לא היו ראויים להגאל, כמו שמפורש על ידי יחזקאל (כ, ח), אלא מפני הצעקה קבל תפלתם ברחמיו⁴.

יוצא אם כן כי רש"י ורמב"ן חולקים בפסוקים אלו בשלושה נושאים:

א. אם תשובת ה' למשה היא על עצם קיום ההבטחה (רש"י), או על אופן התגלוחה (רמב"ן).

ב. אם יש בדברי ה' משום הבטחה (רש"י), או משום תוכחה (רמב"ן).

ג. אם הברית היא הסיבה לשמיעת נאקתם של בני ישראל (רש"י), או נאקתם של בני ישראל היא הסיבה לזכירת הברית (רמב"ן).

והמעייין תוהה ומשתאה מה מקורה של המחלוקת – האם רק דרכי דקדוק שונות במילות הפסוקים עמדו לפני רבותינו, או שמא מסתתר דבר נוסף מאחוריה?

אם כן, כי גם במשמעות המילה "וגם" (פסוק ה) נחלקו רש"י ורמב"ן. לדעת רש"י, "לפיכך" – המשך המתבקש מן ברית, לדעת רמב"ן הוא נושא חדש – שמיעה "בשמי הגדול" בזכות האבות.

⁴ מחלוקת דומה מצאנו במסכת תענית. רש"י (ט"ו, א) פרש: "ומי שענה את אבותינו על ים סוף – לפיכך אומרה בזכרונות, לפי שהיו ישראל נשכחים במצרים כמה שנים, ונתייאשו מן הגאולה, וזכרם המקום וגאלם, דכתיב (שמות ו', ה): 'ואזכור את בריתי'". הריטב"א, תלמיד בית מדרשו של רמב"ן, חוזר על דברי רש"י כמעט מילה במילה אולם מסיים בפסוק אחר – "כדכתיב (ב', כד): 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו' – שמיעת הנאקה קדמה לזכירת הברית.

מצוות לשם זכות או לשם ידיעה וזכרון?

מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן מוצאים אנו בטעם קרבן הפסח, בפרשת בא. רש"י (יב, ו) מפרש על-פי המכילתא (פרשת בא, ה):

והיה לכם למשמרת – זה לשון בקור, שטעון בקור ממום ארבעה ימים קודם שחיטה, ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים, מה שלא צוה כן בפסח דורות? היה ר' מתיא בן חרש אומר: הרי הוא אומר (יחזקאל טז, ח): "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים" – הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם ז): "ואת ערום ועריה". ונתן להם שתי מצות: דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר (שם ו): "מתבוססת בדמיק" – בשני דמים, ואומר (זכריה ט, יא): "גם את בדם בריכתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו".⁵

ומוסיף על-פי שמות רבה (פרשה טז, אות ב):

ולפי שהיו שטופים בעבודה זרה אמר להם (שם כא): "משכו וקחו לכם" – משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה.⁶

אולם רמב"ן (יב, ג) מביא טעם אחר לחלוטין:

איש שה לבית אבות – טעם המצוה הזאת, בעבור כי מזל טלה בחדש ניסן בכחו הגדול, כי הוא מזל הצומח, לכך צוה לשחוט טלה ולאכול אותו, להודיע שלא בכח מזל יצאנו משם אלא בגזרת עליון. ועל דעת רבותינו, שהיו המצרים עובדים אותו (שמות רבה פרשה טז, אות ב), כש"כ שהודיע במצוה הזאת שהשפיל אלהיהם וכחם בהיותו במעלה העליונה שלו. וכך אמרו (שם): קחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים.

רמב"ן מצטט את דעת חז"ל בשמות רבה, אולם הוא מביא אותה כחיזוק לדבריו כי יציאתנו ממצרים היתה "בגזרת עליון" – ולא מטעמם של חז"ל, כי הפרישה מעבודה זרה הייתה כדי שיוכלו אבותינו להיגאל.

ממחלוקת זו מסתעפת מחלוקת נוספת, על טעם נתינת דם הפסח על המשקוף ושתי המזוזות. רש"י, בהמשך לשיטתו בביאור מצוות הפסח כרכישת זכות לקראת הגאולה, מבאר (יב, ג):

⁵ וברור, כי הזכות איננה עצם ההקדמה בארבעה ימים, כי אם ה"מתבוססת בדמיק". ההקדמה נועדה לצבור זכויות לפני הגאולה.

⁶ רש"י מצטט דווקא משמות רבה, המדייק בפסוק "משכו וקחו", ומשמיט את דברי רבי אליעזר הקפר שבהמשך המכילתא, שסובר שאכן היו בידם מצוות והיו ראויים להגאל בגינם, אלא שציווים לפרוש מעבודה זרה במצווה זו.

וראיתי את הדם – הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקב"ה: נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני עליכם.

בעוד רמב"ן (יב, כא-כב) מדגיש דווקא את השמירה שיש בדם, ללא אזכור של העיסוק במצוות:

ופירש להם בפרשה הזאת (כב): "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר", כי בעבור זה נצטוו בנתינת הדם על המשקוף שיהיו שמורים שם, כמו שאמר: "ולא יהיה בכם נגף למשחית" (לעיל ג).

בהמשך למחלוקת זו על פסח מצרים, מצאנו מחלוקת דומה בין רש"י לרמב"ן גם על טעם מצוות הפסח לדורות. את הפסוק: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (יג, ח) מסביר רש"י:

בעבור זה – בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו.⁷

בעוד רמב"ן דוחה את פרושו של ראב"ע, שדומה לפירושו של רש"י, ומבאר:

בעבור זה עשה ה' לי – בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים... יאמר, כי בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת, כעניין שאמר למטה (טו): "על כן אני זוכה לה' כל פטר רחם". ואמר "זה" – כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים.

את הנימוק הזה מוסיף רמב"ן ומבאר באריכות בסוף הפרשה (טו):

וכן כל כיוצא בהן, מצות רבות זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים.⁸

יוצא אפוא כי גם בפסח דורות חולקים רש"י ורמב"ן (לפחות בדגשיהם). לדעת רש"י הגאולה היא לשם קיום מצוות הפסח, בעוד שלדעת רמב"ן קיום המצוות הוא כדי לשמר את זכר הגאולה. ושוב תוהה המעיין, האם לפנינו מחלוקת 'מקומית' בהבנת הלשון, או שמא שתי שיטות שונות חורזות את כולן כאחת?

⁷ באופן דומה הסביר רש"י את מטרת יציאת מצרים כולה (ג, יב): "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. דבר אחר, 'כי אהיה עמך' – וזה שתצליח בשליחותך לך האות על הבטחה אחרת שאני מבטיחך, שכשתוציאם ממצרים תעברון אותי על ההר הזה, שתקבלו התורה עליו, והיא הזכות העומדת לישראל". לעומתו מסביר רמב"ן (שם) את הפסוק אחרת לגמרי: מעמד מתן תורה בסיני יאושש האמונה בנבואת משה ויגרום לפחד באומות מפני ישראל.

⁸ ולכן בעומק הדברים: "ועל דרך האמת מה שאמר הכתוב: 'בעבור זה עשה ה' לי', כי כמו 'זה אלי ואנוהו' (טו, ב), יאמר כי בעבור שמו וכבודו עשה עמנו והוציאנו ממצרים" (רמב"ן שם), וראה בהמשך.

ליל שימורים

נראה כי מחלוקת נוספת שמצאנו בין רש"י לרמב"ן תבאר את שיטותיהם השונות בפסוקים אלו. את הסתירה בין ההבטחה לאברהם – כי הגלות תהיה רק ארבע מאות שנה (בראשית טו, יג) לבין יציאתם של ישראל ממצרים בתום ארבע מאות ושלושים שנה, מאריך רש"י (שם יב) לתרין:

(מ) אשר ישבו במצרים – אחר שאר הישיבות שישבו גרים בארץ לא להם.

שלושים שנה וארבע מאות שנה – בין הכל, משנולד יצחק עד עכשיו, היו ארבע מאות שנה. משהיה לו זרע לאברהם נתקיים (בראשית טו, יג) "כי גר יהיה זרעך", ושלושים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק... לפיכך אתה צריך לומר: "כי גר יהיה זרעך" – משהיה לו זרע...

(מא) ויהי מקץ שלשים שנה וגו' ויהי בעצם היום הזה – מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין. בחמישה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם לבשרו, בחמישה עשר בניסן נולד יצחק, ובחמישה עשר בניסן נגזרה גזירת בין הבתרים.

רמב"ן (שם), לאחר שהביא פירושים שונים לסתירה זו, אינו מתרגש מן הסתירה, ומבאר אותה לשיטתו:

ועוד אני אומר, כי הפשט המחוויר מן הכל הוא שנאמר, כי הגזרה היתה ארבע מאות שנה מן היום ההוא (ברית בין הבתרים), כאשר הזכרנו, והשלושים שנה האלו הם תוספת עליהם בעון הדור ההוא. כי אם נגזר על האדם בחטאו גלות וענוי שנה או שנתים והוא יוסיף על חטאתו פשע בהם, יוסיפו עליו שבע על חטאתיו וגלות ויסורין כהנה וכהנה, שאין ענשו הראשון הבטחה לו שלא יענש בעון שיעשה... שאין שום הבטחה שלא יגרום החטא לבטלה אלא במקום שבועה.

ומן הידוע שהיו ישראל במצרים רעים וחטאים מאד, ובטלו גם המילה, דכתיב (יחזקאל כ, ח): "וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי, איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו"... ועל כן ארך גלותם שלשים שנה. והיה ראוי שיתארך יותר, אלא שצעקו והרבו תפלה. וזה טעם "ויאנחו מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם, וישמע אלקים את נאקתם" (ב, כג-כד), "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי" (ג, ט), וכתיב (דברים כו, ז): "ונצעק אל ה' אלקי אבותינו, וישמע ה' את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו". כי לא היו ראויים להגאל מפני הקץ שבא, אלא שקבל צעקתם ונאקתם מפני הצער הגדול שהיו בו, כאשר פירשתי בסדר ואלה שמות (ב, כה).

לאור מחלוקת זו, ברור מדוע חולקים רש"י ורמב"ן גם במשמעות המושג "ליל שמורים" – הן ביציאת מצרים והן לדורות. רש"י מפרש:

(מב) ליל שמורים – שהיה הקב"ה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם מארץ מצרים; הוא הלילה הזה לה' – הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך.

שמורים לכל בני ישראל לדורתם – משומר ובא מן המזיקין, כענין שנאמר (כג): "ולא יתן המשחית".

בעוד רמב"ן מבאר:

ואמר "ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים" – כי שמר להם הדבר מן העת שגזר עליהם הגלות שיוציאם בלילה הזה בבא הקץ מיד, כי "בעתה אחישנה" (ישעיה ס, כב). או טעמו "ליל שמורים הוא לה'", שהוא שומר ומצפה ללילה שיוציאם מארץ מצרים, שהקב"ה מצפה לעת שיהיו ראויים להוציאם משם.

וטעם הוא "הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם" – שזה הלילה שהיה שמור לשם להוציאם ממצרים הוא לה', כלומר מקודש לשמו, "שמורים לכל בני ישראל לדורותם", שישמרו אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח וזכירת הנסים, ולתת הלל והודאה לשמו, כמו שאמר (ג, י) "ושמרת את החקה הזאת", ואמר (דברים טז, א) "שמור את חדש האביב".

בזכות ההבטחה או בזכות המצוות?

נראה כי מחלוקת אחרונה זו על משך הגלות, מבארת את מחלוקותיהם של רש"י ושל רמב"ן שעליהן עמדנו לעיל בהבנת הגאולה ממצרים, והיא מחלוקת על אופן הנהגת ה' את עולמו בגאולה זו.

לדעת רש"י, המניע הבלעדי לגאולתם של ישראל ממצרים היה התכנית האלקית, זו שהתגלתה בהבטחה שנתנה לאברהם ב"א-ל-ש-די" בברית בין הבתרים. לכן "שומר היה ה' ומצפה לקיים הבטחתו ביום המיועד, ועם הגיע המועד המדויק לקיום ההבטחה – "בעצם היום הזה" – מקיים הקב"ה את הבטחתו. לכן טורח רש"י ליישב במדויק את ההבטחה על ארבע מאות שנה של גלות עם ארבע מאות ושלשים השנים שהיו בפועל. מכוח אותה הברית שומע ה' את נאקת בני ישראל, וכיוון שלא היו ראויים להיגאל מזמן להם ה' מצוות – כדי שיהיו בידיהם זכויות לקראת גאולתם. העיסוק בהן (הדם על המשקוף) הוא שמירתם מפני המשחית.

לכן, דברי ה' אל משה בראש פרשת וארא אינם תוכחה, כי אם בשורה והבטחה מחודשת לקיום ההבטחה לאברהם – הלא היא התגלות ב"שם ה'". גם את קיום המצווה לדורות יש לראות כחלק מן התכנית האלקית, ומכאן ההבטחה כי לילה זה יהיה משומר מן המזיקים (כלומר,

זכותם של ישראל היא ייעודם). שיקולי שכר ועונש, זכות וחובה, הם משניים לרצונו של ה' לקיים את הבטחתו-תכניתו במועדה המדויק.

לרמב"ן אמנם ברור כי ה' מחויב לקיים את הבטחתו על הגאולה, אולם לדעתו לא ההבטחה קובעת את עיתוי מימושה המדויק, כי אם זכויותיהם של ישראל. לכן "ליל שמורים" במצרים היה "שהקב"ה מצפה לעת שיהיו ראויים להוציאם משם". לכן גם ייתכן שהגאולה תתעכב – אם לא יהיו זכאים, כפי שאכן התעכבה שלושים שנה במצרים. ייסוריהם של ישראל ממעטים את חובותיהם, לכן שומע ה' נאקתם תמיד (ולא רק מכוח הברית, כדעת רש"י) ומכוח שמיעה זו הוא זוכר את בריתו. מטרת מצוות הפסח אינה אפוא לזכות את ישראל במצוות – כי הרי עצם תחילת תהליך הגאולה מלמד כי כבר זכאים הם; מטרתה היא להחדיר בלבם את אמונת ההשגחה. כך במצרים, וכך לדורות – 'שימורים' משמעו "שישמרו אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח וזכירת הנסים". לכן גם הדם על המשקוף במצרים אינו מלמד על קיום המצוות, אלא מטרתו שמירה מפני המשחית. האבות ודאי לא חלקו על אופן ההנהגה של שכר ועונש, לכן לא ניתן לבאר כי "שמי ה'" מכון למידה זו, אלא כוונתו ללמד על אופן מימוש ההבטחה – נסים גלויים (שגם מטרתה היא חינוכית) ולא הנהגה נסתרת כמו אצל לאבות. מכאן גם שדברי ה' הם תוכחה למשה (שהרי הוא, בניגוד לאבות, מבקש לדעת את שם ה') ולא הבטחה כדברי רש"י. לדעת רמב"ן, אם כן, חשבון השכר והעונש הוא הקובע את גאולתם של ישראל.

סדרת המחלוקות בין רש"י לרמב"ן בהבנת גאולתם של ישראל ממצרים אינה אפוא אוסף של מחלוקות פרשניות מקומיות, אלא ביטוי חוזר ונשנה לשתי שיטות שונות בהבנת הנהגת ה' את עולמו, כפי שהיא באה לידי ביטוי ביציאת מצרים.⁹

"כח מעשיו הגיד לעמו"

עיון נוסף מלמד כי מחלוקתם של רש"י ורמב"ן בספר שמות אינה אלא המשך למחלוקתם בתחילת ספר בראשית¹⁰. רש"י פותח את ספר בראשית במילים:

⁹ ראה ירושלמי (תענית פ"א ה"א): "מתוך חמשה דברים נגאלו ישראל ממצרים – מתוך הקץ, מתוך צרה, מתוך צווחה, מתוך זכות אבות, מתוך תשובה". וכן הוא בדברים רבה (פרשה ב, אות כג). רש"י ורמב"ן מבליטים כל אחד מרכיב אחר בפירושיהם.

נעיר כי גם על עצם הסיבה לגלות למצרים הם חלוקים. לדברי רמב"ן הייתה הגלות עונש על חטאיו של אברהם (בראשית יב, י), בעוד שבדברי רש"י איננו שומעים כל הד של חטא (דברי רש"י (שמות ב, יד): "אכן נודע הדבר – כמשמעו. ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך", אינם אלא דברי משה, ולא דברי ה'). רש"י ורמב"ן חלוקים גם במהותן של המכות שניתכו על המצרים, ומחלוקתם שם אינה אלא עוד ביטוי לשתי הבנות אלו, ואכמ"ל.

¹⁰ וראה בהרחבה ב"ההיבט המוסרי בירושת הארץ בכתבי רמב"ן" בספרו של הרב עוזי קלכהיים זצ"ל, "אדרת אמונה".

אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא מ"החודש הזה לכם" (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהלים קיא, 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 מדגיש את הרצון האלקי הבלתי תלוי: הקב"ה עושה בעולמו כרצונו. בעוד רמב"ן חולק עליו, ומבאר את המדרש שהביא רש"י באופן לגמרי אחר:

ונתן רבי יצחק טעם לזה, כי התחילה התורה ב"בראשית ברא אלהים" וספור כל ענין היצירה עד בריאת אדם, ושהמשילו במעשה ידיו וכל שת תחת רגליו, וגן עדן שהוא מבחר המקומות הנבראים בעולם הזה נעשה מכון לשבתו, עד שגירש אותו חטאו משם, ואנשי דור המבול בחטאם גורשו מן העולם כולו, והצדיק בהם לבדו נמלט הוא ובניו, וזרעם חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו להם המקומות למשפחותם בגוייהם כפי שנודמן להם.

אם כן, ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחר לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט האלהים בארץ מעולם, וכל שכן עם המסופר בכתוב כי כנען מקולל ונמכר לעבד עולם (בראשית ט, כ), ואינו ראוי שירש מבחר מקומות הישוב, אבל ירשוה עבדי ה' זרע אוהבו, כענין שכתוב (תהלים קה, מד-מה): "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאַמים יירשו, בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו". כלומר, שגירש משם מורדיו והשכיך בו עובדיו, שידעו כי **בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ**, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם.

"כח מעשיו" של ה' על-פי רמב"ן הוא הנהגת השכר והעונש, "משפט אלקים בארץ", ולא עצם היכולת לגרש עמים ולהנחיל את ארצם לאחרים.

יוצא אם כן, כי מחלוקתם של רש"י ורמב"ן על מטרתו של ספר בראשית כולו, ומחלוקתם על גאולת ישראל בספר שמות, אינן אלא ביטויים שונים להבנותיהם השונות באשר לדרך שבה מנהיג הקב"ה את עולמו. לדעת רש"י, הרצון האלקי (או התכנית האלקית) הוא הקובע את מהלך ההיסטוריה כולה, ושיקולים של שכר ועונש הם משניים להם. לעומתו לדעת רמב"ן, מימושה של התכנית האלקית כפוף לשיקולי שכר ועונש – הן של ישראל והן של העמים, והם הקובעים את מהלכן של תולדות העולם.¹¹

¹¹ כך גם במחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן. את הפסוק: "והכנעני אז בארץ" (בראשית יב, ו) מבאר רש"י: "היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה... לפיכך (פסוק ז) 'זיאמר ה' אל אברהם לזרעך

סתירה?

אולם בהמשך ספר בראשית מוצאים אנו מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן, שלכאורה מפריכה הבנה זו. על הרקע לברית בין הבתרים אומר רש"י (בראשית טו, ז):

והאמין בה' – לא שאל לו אות על זאת, אבל על ירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו "במה אדע"; ויחשבה לו צדקה – הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה, על האמונה שהאמין בו.

דבר אחר, "במה אדע" – לא שאל לו אות אלא אמר לפניו הודיעני באיזה זכות יתקיימו בה. אמר לו הקב"ה: בזכות הקרבנות.

תחילה מבאר רש"י כי אברהם "שאל לו אות" – בקש שיחזק את הבטחתו, ללא תלות בשיקולי שכר ועונש. אולם בפירושו השני הוא מסביר כי חששו של אברהם היה שמא יחטאו בניו ולא יזכו להיאחז בה, ולזאת עונה לו ה': "בזכות הקרבנות" – עבודתם תהיה זכותם. הדיון הוא אפוא בשכר ועונש, ולא בתכנית אלקית שברור כי תתקיים¹².

לעומתו, מבאר רמב"ן (שם ז):

ואינו כשאלת "מה אות" (מלכים ב' כ, ח), וגם הקדוש ברוך הוא לא עשה עמו כשאר האותות להראות לו אות או מופת בדבר נפלא, אבל בקש אברהם שידע ידיעה אמיתית שירשנה ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם, או שמא יעשו הכנענים תשובה ויקיים בהם "רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ להאביד ושב הגוי ההוא מרעתו ונחמתי על הרעה" (ירמיה יח, ז). והקדוש ברוך הוא כרת עמו ברית שירשנה על כל פנים.

אם שאלתו של אברהם נגעה לשכר ועונש, הרי ה' מבטיחו כי "ירשנה על כל פנים". לכאורה, החליפו כאן רש"י ורמב"ן את שיטותיהם. לפי רש"י, ההבטחה על הארץ תלויה בזכות, ולפי רמב"ן גם בלעדיה מובטחת היא להם.

אתן את הארץ הזאת – עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם" – מימוש התכנית. בעוד רמב"ן (שם) מסביר כי מילים אלו נכתבו כדי ללמד שטרם זכו בניו בארץ, "וקודם היות עון יושב הארץ שלם להגלותם משם".

וראה גם ב"ספר הגאולה" לרמב"ן (עמ' רעז בהוצאת מוסד הרב קוק) על מאמר חז"ל: "בקש הקב"ה לעשות חזקה משיח" – "כי כן הענין האלקים עם כל אדם ועם כל דור, מזומן להטיב כפי הזדמנותם לקבל הטוב".

¹² כך גם מבאר רש"י (בראשית טו, ז): "כי לא שלם עון האמורי – להיות משתלח מארצו עד אותו זמן, שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה". בדיוק כדברי רמב"ן (שם): "ולא יוכלו לו (לאמורי) עד שתתמלא סאתו ועונותיו ילכדונו". לכן גם את המילים "ודור רביעי..." מפרש רמב"ן על האמורי, שעד אז ישלם עונו.

עניין דומה מצאנו בפירושיהם של רש"י ורמב"ן לשירת האזינו. רש"י משלב את דעת רבי יהודה ואת רבי נחמיה שחולקים בספרי¹³, ומדגיש (דברים לב, לה) כי ראשיתה של השירה היא על פורענות שתבוא על ישראל בגלל חטאיהם, אולם בחלקה השני "העיד עליהם דברי תנחומין שיבואו עליהם ככלות הפורענות". משמע, כשנתמצה דינם. הגאולה תתרחש רק לאחר שיתכפר חטאם.

לעומתו מדגיש רמב"ן (שם מ):

והנה, אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה, אבל לא ישבית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו. אם כן, השירה הזאת הבטחה מבוארת בגאולה העתידה על כרחן של מינין.

האם החליפו רש"י ורמב"ן את שיטותיהם?

לשיטתיהו

נראה כי בכל זאת אין סתירה לפנינו, ורש"י ורמב"ן נאמנים לשיטותיהם. לדעת רש"י, "זכות הקרבנות" – או "כפרות שאני נותן לבניך" בלשון המדרש (בראשית רבה פרשה מד, אות יז), איננה אלא אמצעי שמטרתו לזכות את ישראל כדי לממש את הרצון האלקי – כפי שציטטנו לעיל את דברי רש"י על הטעם של מצוות הפסח ומצוות המילה: "כדי שיהיו מצוות בידם להתעסק בהן לגאלם". את השיטה הזו ביאר הנצי"ב ב"הרחב דבר" (בראשית יט, א):

דכך היא מדתו של הקב"ה, כשרצונו ית' להעניש אומה או אדם ועדיין לא הגיע מדה"ד לכך אזי מסבב המקום ית' להגיעם לידי חטא חמור ויענשו ע"פ מדה"ד... וה"נ להיפך, כשרצונו ית' להגביה קרן אומה או אדם אבל לא הגיע לזה השכר עפ"י מעשיו, הקב"ה מזמין לפניו מצות ומע"ט שיבא לידי כך ויקבל שכרו משלם ע"פ מדה"ד...¹⁴

כך, אם אמנם חשש אברהם כי הארץ לא תישאר בידי בניו אם יחטאו, ענה לו ה' כי יזמן להם אמצעים להרכות זכותם על-ידי "כפרות שיתן להם". גם הייסורים המוזכרים בשירת האזינו יאפשרו את מימוש התכנית האלקית לשיבת ישראל לארצו.

אמנם, אם דברי רש"י בפרשות אלו יושבו לפי הבנתנו את שיטתו הכללית, הרי לכאורה לפחות פרשה אחת בתורה סותרת הבנה זו, והיא פרשת התוכחה – המלמדת במפורש כי גורלם של

¹³ ראה רש"י לדברים לב, מג.

¹⁴ וראה גם פירוש המשניות לרמב"ם (סוף ברכות) על הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

ישראל תלוי במעשיהם לטב ולמוטב. ניתן אולי לבאר כי לדעת רש"י התמונה מורכבת יותר, ואם אמנם קיימות "אבני דרך" או "תחנות" בתכנית האלקית החייבות להתגשם בזמן המיועד להן (כפי שהיה ביציאת מצרים), הרי ביניהן תלוי גורל העם במעשיו – יכול הוא ללכת בדרך הישר ולפרוח על אדמתו, או חלילה לסטות ממנה ולגלות מעליה. ויש עוד לעיין בשיטת רש"י בסוגיה זו, כי דבריו אינם מפורשים.

כך או כך, לפי הבנה זו בפירושו רש"י יוצא כי גם קיום "מאולץ" או "מודרך" של מצוות נחשב ויכול להטות את הכף ולהביא לגאולתם של אלו שאינם זכאים לכך.

גם את דברי רמב"ן בברית בין הבתרים ובשירת האזינו אין לפרש כסתירה לדבריו על הירידה למצרים והגאולה ממנה. הנהגת השכר והעונש איננה בלתי מוגבלת, וגם ממצרים נגאלו ישראל אף שלא היו זכאים לגאולה "בעבור כבוד שמו" (יג, טו):

ועל דרך האמת מה שאמר הכתוב "בעבור זה עשה ה' לי", כי כמו "זה א-לי ואנוהו" (טו, ב), יאמר כי בעבור שמו וכבודו עשה עמנו והוציאנו ממצרים.

הרמב"ן מרמז כאן למה שביאר בהרחבה בפירושו לשירת האזינו (דברים לב, כו):

והנה יאמר הכתוב, כי היה במדת הדין להיותנו כן בגלות לעולם, לולי כעס אויב. ויורה זה, כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו, כענין שאמר ביחזקאל (כ, מא-מד): "וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצתם במ ונקדשתי בכם לעיני הגוים, וידעתם כי אני ה' בעשותי אתכם למען שמי, לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל", וכן נאמר עוד (שם ט): "ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים".

... אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב, וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו ולא יסופר עוד בהם, ואם אדם יזכיר כן, יחשבו כי היה כח מכחות המזלות והכוכבים וחלף ועבר. והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו רק מכעיס לפניו, ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים.

עיקרה של הנהגת ה' את עולמו היא על-פי מעשיהם הבחיריים של ישראל, אולם הנהגת שכר ועונש זו אינה יכולה להביא חלילה לביטול קיומו של ישראל, כי בכך יתבטל ייעודו של העולם¹⁵.

שאלתו של אברהם: "במה אדע כי אירשנה", ותשובתו של ה': "ודור רביעי ישובו הנה", מתפרשות אפוא מתוך נקודת מוצא אחרת מזו של רש"י. אם רש"י מבין את הגזרה האלקית כהנחת מוצא, ובעקבותיה את תשובת ה' כי יינתנו כלים לישראל להתכפר, רמב"ן מבין בהבנה פשוטה, שחשבון החובות והזכויות הוא הקובע, ומכאן חששו של אברהם לגורל צאצאיו. תשובתו של ה' היא כי לחשבון זה ישנה מגבלה: הארץ מובטחת לו "שירשנה על כל פנים".

אם כן, רש"י ורמב"ן נאמנים לשיטותיהם. לפי רש"י, התכנית האלקית היא הקובעת את תולדותיו של עם עולם, וחשבון השכר והעונש מותאם לה. כך, בהגיע זמנו של שלב חדש בתכנית להתגשם, ניתנים לישראל כלים לצבירת זכויות כדי שיזכו בדין, גם אם נעשה הדבר באופן "מאולץ" או "מודרך" (כמו שמבאר הנצי"ב לעיל). בין "תחנותיה" של התכנית האלקית, שיערנו לשיטתו של רש"י, נדונים ישראל בשיקולי שכר ועונש על-פי מעשיהם.

לעומתו לרמב"ן, הכוח המניע בתולדותיו של עם עולם הוא הנהגת השכר והעונש על-פי מעשיהם הבחיריים של ישראל, אולם אלו אינם יכולים חלילה להביא לביטולו של עם ישראל עקב מעשים רעים, כי בו תלוי קיום ייעודו של העולם (כמו כן, הגאולה חייבת להיות עד האלף השביעי)¹⁶.

¹⁵ אמנם, מדברי רמב"ן במקומות נוספים (ויקרא כה, ב, "תורת האדם" עמ' שג במהדורת מוסד הרב קוק ועוד) עולה כי גם תכנית אלקית המוגדרת בזמן (ולא רק בעצם קיומו של ישראל) קובעת את הנהגת העולם. אולם לכאורה, דבריו אלה של רמב"ן מוסבים רק לגבי הגאולה העתידה.

יתרה מזאת, ב"ספר הגאולה" (עמ' רעז שם) כותב רמב"ן דברים שלכאורה דומים לאלו שהבנו בשיטת רש"י: "כי הענין (הגאולה) מותנה בתשובה ותלוי ביראה ועבודה, אך יש לו זמן קצוב שלא יארך יותר, כי כבר הגיע התור... עם היותם חוטאים במקצת מצותיה... יבחר האלקים במ לזכות הקודמים מהם". אולם רמב"ן תולה בזכות אבות ולא במצוות שינתנו להם, והדברים מוסבים על הגאולה העתידה בלבד.

סוגיה נוספת שלכאורה סותרת את מרכזיותו של השכר והעונש בשיטת רמב"ן היא שיטתו בהבנת "מעשה אבות סימן לבנים" (בראשית יב, 1), וקצרה היריעה כאן מלעין בה.

¹⁶ נעיר, כי הן רש"י והן רמב"ן חולקים בדעת רבי יהושע במחלוקתו עם רבי אליעזר (ירושלמי תענית פ"א ה"א, בבלי סנהדרין צח: ובמדרשים שונים), אם הגאולה העתידה תלויה בתשובה אם לאו, כי למסקנה "שתק רבי אליעזר" שתלה בתשובה. בירושלמי (שם) מנמק רבי יהושע את דבריו בין היתר בפסוק "בעתה אחישנה" (ישעיהו ס, כב) – יש זמן קבוע מראש לגאולה, ולכן כאשר יגיע "אחישנה", אף אם לא זכו.

ראה גם בדברי רמב"ן ב"ספר הגאולה" (עמ' רעז), כי גם רבי אליעזר מודה ב"קץ הנחתך", אלא "יארך מדור לדור עד שישוכו בתשובה".

סגולתם של ישראל

מתברר אם כן, כי סדרת המחלוקות המקומיות בספר בראשית ובספר שמות שעליה עמדנו לעיל, הנראות כעוסקות בפירוש פשוטם של מקראות, אינה אלא שלל ביטויים למחלוקת השקפתית יסודית בדבר אופן הנהגת ה' את עולמו. אמנם קשה, ואולי אף בלתי אפשרי, להתחקות אחר מקורה המדויק של מחלוקת זו, אולם נראה כי היא נעוצה בשתי תפיסות עולם רחבות יותר. קצרה כאן היריעה מלפרטן, אולם מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן, העולה מבין השורות בפרשיות הפסח, מרמזת אולי לשתי תפיסות אלו.

לעיל ראינו כי רש"י ורמב"ן חלוקים בטעם מצוות הפסח. את הפסוק "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (יג, ה) ביאר רש"י: "בעבור זה – בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו". קיום המצוות הוא מטרת הגאולה וערך בפני עצמו, ואין לנו אפוא לחפש מניעים נוספים לקיום המצוות מעבר לעצם קיומן¹⁷.

לעומתו, לדעת רמב"ן, מטרתה של מצוות הפסח היא אחרת, כפי שראינו לעיל (יב, טז):

וכן כל כיוצא בהן מצות רבות זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים.

הנמקה זו היא בהתאם לשיטתו הכללית על טעם קיום המצוות (דברים כב, ו):

אבל אלו ההגדות (בביאור טעמי המצוות) אשר נתקשו על הרב (הרמב"ם), כפי דעתי ענין אחר להם, שרצו לומר שאין התועלת במצות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה, או לזכור הנסים ונפלאות הבורא יתברך ולדעת את השם. וזהו "לצרף בהן [את הבריות]", שיהיו ככסף צרוף, כי הצורף הכסף אין מעשהו בלא טעם, אבל להוציא ממנו כל סיג, וכן המצות להוציא מלבנו כל אמונה רעה ולהודיענו האמת ולזכרו תמיד.

[גם רמח"ל דן ביחס בין הנהגת השכר והעונש להנהגת התכנית ("יחוד" בלשוננו) בהנהגת ה' את עולמו בספרו "דעת תבונות", אולם באופן שונה מרש"י ורמב"ן. בדברים מסוימים נוטה דעתו לדעת רש"י ובאחרים לדעת רמב"ן. את מהלך הגלות והגאולה ממצרים ביאר באופן אחר מרש"י ורמב"ן גם יחד (שם קמו ועוד).

¹⁷ והיא ההבנה שדחה הרמב"ם (מורה הנבוכים חלק ג, פרק כו) במאמר חז"ל: "לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות" – אם יקיימו אם לאו, ותו לא. וראה גם בספר העיקרים (מאמר ג, אות ה).

כך כנראה צריך להבין גם את פירושו של רש"י להקדמה למתן תורה (שמות יט, ה): "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והיתם לי סגלה מכל העמים", הסביר רש"י: "ושמרתם את בריתי – שאכרות עמכם על שמירת התורה; סגולה – אוצר חביב" (כשכר כנראה, וראה ברמב"ן שם, שפירש אחרת).

לא עצם קיומן של המצוות הוא מטרתן, כי אם השפעתן על נפש האדם לקראת דבקונו באלקין¹⁸.

נעיר, כי הזיקה בין אופן הנהגת ה' את עולמו לבין הטעם לקיום המצוות היא מהותית. עצם הציווי על קיום המצוות מעורר את השאלה בדבר משמעות רצונו של האדם ביחס לרצונו הבלתי מוגבל של אלקים, היא השאלה בדבר הידיעה והבחירה – או במושגים שהעלינו כאן, על היחס בין התכנית האלקית למעשיו של האדם. מן הדיון עד כה עולה כי לרש"י ולרמב"ן יש דרכים שונות ביישוב שאלה זו. רש"י מצמצם את משמעות רצונו של האדם ביחס לרצונו של אלקים, בעוד שרמב"ן מרחיב אותה, ומכאן הפתח להבנת שיטותיהם במלוא היקפן.

מחלוקת זו של רש"י ורמב"ן בטעם המצוות דבוקה וכרוכה במחלוקת אחרת ביניהם, שהיא אולי יסודית יותר, ועליה עמדנו בעיון קודם ("אחת דבר אלקים – שתיים זו שמעתי" בגיליון הקודם של 'חמדת הארץ'). שם ראינו כי שורה ארוכה של מחלוקות פרשניות מקומיות בין רש"י לרמב"ן בפרשיות מתן תורה מתבארות היטב כבטוי לתפיסותיהם השונות באשר לסגולתם של ישראל. לדעת רש"י (ובדומה לו גם לדעת רמב"ם) עיקר מעלתם של ישראל הוא בכך שבחרו לקבל עליהם תורה ומצוות, ועל קבלה זו נכרתה אתם הברית בסיני. בעוד שלדעת רמב"ן (וכן לדעת ריה"ל) מעלתם של ישראל היא בטבעם המיוחד הבא ממורשת האבות, בסגולתם הטבעית לדבקות בה', היכולה אף להביאם לנבואה.

לאור זאת, ייתכן כי הן סדרת המחלוקות בין רש"י לרמב"ן שעליה עמדנו בעיון זה, והן זו שעליה עמדנו בעיון הקודם, אינן אלא ביטויים שונים לשתי שיטות יסוד מקיפות. לשיטתו של רש"י, ייעודו של העולם הוא בקיום רצון ה' כפי שהוא מתגלה בתורה – על-ידי קיום מצוות המפורטות בה, ועל-ידי קיום התכנית ההיסטורית המוגדרת בה. מכאן מעלתם של ישראל שהתחייבו לקיום המצוות, אולם מכאן גם כפיפותם של שיקולי שכר ועונש, העלולים לפגוע בקיום התכנית האלקית, לעצם מימושה של התכנית. לכן גם קיום מצוות "מודרך" הוא בר משמעות במימוש ייעודו של עולם¹⁹.

לשיטתו של רמב"ן, לעומת זאת, ייעודו של העולם הוא בשיבה למקורו²⁰ ובדבקונו של ישראל בה'²¹. זו סגולתם המיוחדת של ישראל, אולם באופן טבעי סגולה זו היא רק בכוח. על

¹⁸ לכן את הפסוק "והיתם לי סגלה מכל העמים" מבאר רמב"ן (בפירושו השני) מלשון "דבקות".

¹⁹ ואולי על-פי דרכו של הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ט), כי מטרת השכר והעונש בעולם הזה היא להביא לקיום המצוות למען שכר העולם הבא.

²⁰ רמב"ן (ויקרא כה, יא): "ויובל היא", וראה בהרחבה ברבנו בחיי על הפסוק.

²¹ ראה הערה 16.

ישראל לגלות סגולה זו במעשיהם הרצוניים – וזו מטרתן של המצוות – "לצרף את הבריות... שיהיו ככסף צרוף... להוציא ממנו כל סיג". מכאן מרכזיותו של רצון האדם בהנהגת העולם, כי מעשיו הרצוניים הם המולידים עונש או שכר, שבאים לידי ביטוי (קיבוצי) בגלות או בגאולה, שהן בעצם ביטוי לדבקתם של ישראל בה' כעם²².

מחלוקת רש"י ורמב"ן על אופן הנהגת ה' את עולמו קשורה אפוא בקשר אמיץ במחלוקתם על סגולתם של ישראל.

מסתבר כי כל אותן מחלוקות פרשניות מקומיות בפשוטו של מקרא, הפזורות בפרשיות יציאת מצרים ומתן תורה, אינן אלא ביטוי לשתי שיטות יסוד, החלוקות במגוון רחב של נושאים אמוניים: אופן הנהגת ה' את ישראל, הטעם לקיום המצוות, תוכן סגולתם של ישראל, וכפי שראינו בעיון קודם – תוכנם של מעמד מתן תורה ושל ברית האגנות (ומכאן גם סדר הפרשיות שם), וביסודן שתי הבנות באשר ליחס בין רצון ה' לרצון האדם בקיומו של עולם.

שתי הבנות אלו חלוקות, כפי שראינו, גם על הכוח המניע בגאולת מצרים, ומכאן יש השלכות גם על הבנת דרך הגאולה העתידה²³.

יהי רצון שנזכה לראות בעינינו "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו).

²² ומכאן גם הודאות על התשובה ועל הגאולה, כי הדבר טבוע בטבעם של ישראל, עד אשר "סוף האדם להתעלות עד כדי הכרת רצונו, עד כדי התועדותו אל עצמו, עד כדי התפיסה העליונה של האושר אשר בעשית רצונו כרצון קונו, מפני שרצונו איננו כי אם רצון קונו" ("אורות הקודש" חלק ג עמ' מו).

²³ כי "יציאת מצרים היא סיבה בעצם אל הגאולה העתידה" (מהר"ל, הקדמה ל"נצח ישראל"), ו"סדר הגאולה ממצרים, היא התבנית לסדר הגאולה האמיתית והשלמה של העתיד" ("ממעניי הישועה" לגרי"מ חרל"פ פרק י), ובדברי מרן הרב קוק זצ"ל: "גאולת מצרים וגאולת העתיד השלמה היא פעולה אחת שאינה פוסקת" ("אורות", ישראל ותחיתו כח).