

איתי אליצור

המשפחתיות והשבטיות בישראל

הקדמה

במאמר זה ברצוני ללמוד את הפרשיות בתורה העוסקות במשפחתיות הישראלית, על מנת למצוא את החוט המקשר ביניהן, ולהגדיר את העקרון העומד ביסודה של מהות המשפחתיות הישראלית.

לצורך סידור הפרשיות השונות, אקדים ואפתח בתיאור המבנה של המשפחה והשבט הישראליים, אע"פ שההוכחות לכך, שזהו אכן המבנה, יובאו רק תוך כדי הבאת המקורות עצמם ובעקבותיהם.

להבהרת כוונותי אעיר הערת פתיחה: המונח "משפחה" הנזכר בתורה, שאליו אני מתכוון באמרי "משפחה", שונה מהמשמעות המקובלת למילה זו בימינו. משפחה בתורה היא חלק משבט, דהיינו: איש (אבי המשפחה) ובניו ובני בניו וכו' עד סוף הדורות (אבל לא חותניו, גיסיו ובני בנותיו) המשפחה היא מסגרת רחבה מאד הכוללת דורות רבים.

מבנה המשפחה הישראלית והפרטים המתחייבים ממנו על פי התורה הם:

שייכות והמשכיות: המשפחה כוללת את כל בני המשפחה, דהיינו אב ובניו, שההשתייכות המשפחתית היא מהותם העיקרית (נקודה שתוכח להלן מן הכתובים).
נחלות ונכסים: זהו סעיף של הפרט הקודם (כפי שיבואר להלן). האחריות על נכסי המשפחה המייצגים מהותית את המשפחה. נכסים אלה עוברים מדור לדור בגלל ההמשכיות.

נישואין: כל בן משפחה לוקח לו בת ממשפחה אחרת ונושא אותה לאשה, וע"י כך מצרפה למשפחה.

בנות: בנות המשפחה שייכות למשפחה עד חתונתן, שאז הן עוברות למשפחה אחרת.

עבדים: המשפחה יכולה להחזיק עבדים כנעניים, שטיב שייכותם למשפחה יידון לקמן.

עבד עברי: שייכותו המשפחתית של עבד עברי היא נושא שייבחן כאן אף הוא.

הפרשיות העוסקות בנושאים אלה הן:

א. שייכות והמשכיות:

- פרשיות המפקד של בני ישראל (במדבר א; במדבר כז).
- פרשיית ייבום (דברים כה, ה-י).
- איסור ממזר (דברים כג, ג) (להלן תבואר שייכותו לנושא הזה).

ב. נחלות ונכסים:

- פרשיות הנחלה (ויקרא כה, יג-טז, כה-כח).
- פרשיות ההתנחלות (במדבר כז, נב-נו; לד, נ-נז).

- פרשיות בנות צלפחד (במדבר כז, א-יא; במדבר לו).
- פרשיית בן האהובה ובן השנואה (דברים כא, טו-יז).

ג. נישואין:

- פרשיית ייבום (דברים כה, ה-ו).
- פרשיית גט (דברים כד, א-ד).
- פרשיית שמחת האשה (דברים כד, ה).
- פסוקים מסויימים בפרשיות הבת (דברים כב, יג-כט).
- דין איסור אשת איש (ויקרא יט, כ; כ, י; דברים כב, כב).
- דין איסורי עריות (ויקרא יט; ויקרא כ ועוד).
- איסור ממזר (דברים כג, ג).

ד. בנות:

- פרשיית אמה עבריה (שמות כא, ז-יא).
- פרשיות הבת (דברים כב, יג-כא; כג-כט).
- פרשיית בנות צלפחד (במדבר כז, א-יא, במדבר לו).

ה. עבדים:

- פרשיית עבד כנעני (ויקרא כה, מד-מו).
- פרשיית שפחה חרופה (ויקרא יט, כ-כב).

ו. עבד עברי:

- פרשיית קניית עבד עברי (שמות כא, ב-יא).
- פרשיית החזקת עבד עברי (ויקרא כה, לט-מג).
- פרשיית הענקה (דברים טו, יב-יח).

שייכותו המשפחתית של האדם

בתורה מופיעים כמה ביטויים המבטאים את שייכותו המשפחתית של האדם. המרכזי שבהם הוא נושא הנחלות, שדינו מבוארים בפרשת פינחס ובפרשות בהר ובחקתי.

בפרשת פינחס (במדבר כז, א-יא) מלמדת אותנו התורה כיצד לנהוג בנחלת אדם שמת. הכלל העולה שם מדיני הנחלות הוא, שהנחלה שייכת לאדם ולזרעו אחריו, ואין לו יכולת להעבירה לאדם מחוץ למשפחה. הנחלה שייכת לאדם ועוברת לבניו אחריו כיוון שהם חלק מגופו. לכן אם האדם אינו חי מוחזקת נחלתו בידי חלקי גופו שעדיין חיים. אם לא נותר מגופו דבר, חוזרת הנחלה אל מקורה הראשון, אל מקורו של אותו אדם שהחזיק בנחלה, אל אביו וצאצאיו שעדיין קיימים, וכן הלאה¹.

1 המקום שבו נזכר סדר הקרבה המשפחתית בצורה המפורטת ביותר הוא בפרשת בנות צלפחד שבפינחס. שם אנו מוצאים מבנה של משפחה שהולך לאורך הציר של אב ובניו ובני בניו וכן הלאה. האב לא נזכר בפרשייה היא, ומסתבר שהסיבה לכך היא שהפרשייה עוסקת בנחלה ומי שיש לו אב אין לו נחלה. הגמ' (ב"ב קט ע"א) לומדת שהכלל הוא "ונתתם את נחלתו לשאריו הקרוב אליו ממשפחתו" - קרוב קרוב קודם. (הגמ' שם אומרת שהפסוק הזה נאמר שלא כסדרו ולענ"ד כוונתה לומר שהפסוק הזה כולל את כל הפרשה. כלומר: גם לפני אחי אביו קרוב קרוב קודם. (אין לומר שהגמ' מתכוונת לומר שיש לקרוא את "הקרוב אליו" לפני כן, כי כתוב בפירוש "ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו" וכו'), וראה רמב"ן ור' יונה שם). הגמ' שם לומדת מכל הפרשיות המתייחסות לקרבה משפחתית בתורה, היכן ממוקם האב בסדר הקרבה

המשכיותה של הנחלה והמשכיותה של המשפחה - חד הן. למראית עין נראה, שהנחלה היא נכס ששייך כולו למשפחה. אך מהעובדה, שאין האדם יכול להעבירה לאחר, ניתן ללמוד על מיעוט כוחה של המשפחה בנחלה. לאדם יש שליטה מלאה על רכושו רק כשהוא יכול להעבירו לאחר, והעדר יכולת זו - משמעו שאין זה רכושו לגמרי. נקודה זו מבוארת יותר בפרשות בהר ובחקתי, בהן מדגישה התורה את איסור העברת הארץ לאדם אחר ואת איסור העברת אדם מאחוזתו וממשפחתו. לצורך הבנת נושא זה לעומקו יש להעמיק בפרשות אלה.

האדם ונחלתו

פרשות בהר ובחקתי נראות כעוסקות בעניינים רבים ושונים, אך למעשה הן מהוות יחידה אחת, וניתן לראות זאת בעליל על-פי פסוקי הפתיחה והסיום שלהן:

סוף פרשת בחקתי:

ופרק כו מסיים ב:

אלה החוקים
המשפטים והתורות
אשר נתן ה' בינו ובין
בני ישראל בהר סיני
ביד משה

ראש פרשת בהר:

פרק כה פותח ב:

וידבר ה' אל משה
בהר סיני לאמר דבר אל
בני ישראל ואמרת
אליהם

ופרק כז מסיים ב:

אלה המצוות אשר
צוה ה' את משה אל
בני ישראל בהר סיני

פרקים אלה מתחלקים לשלשה חלקים:

תפקודה של מערכת השמיטה והיובל ושל מערכת עם ישראל וארץ ישראל בכלל

(פרק כה).

תפקוד תקין ולא תקין של המערכת הנ"ל - שכר ועונש (פרק כו).

ערכו של כל חלק במשפחה הישראלית כלפי ה' (פרק כז).

בחלק הראשון של פרשיות אלה תלויים רוב נושאי המאמר הזה, ועל כן נעייין בו

בהרחבה. בחלק זה שבע פרשיות וסיכום:

1. שמיטת הקרקע (פסוקים א-ז).

2. יובל בעבודת הקרקע ושיבת הקרקע לבעליה (ח-כד).

3. גאולת הקרקע בידי בן משפחה (גואל) (כה-כח).

4. דין ערי חומה וערי הלויים (כט-לד).

כשאנו אומרים קרוב קרוב קודם (וראה גם בסוגיות המקבילות בערכין כה ע"ב וקדושין יז ע"ב). הגמ' שם מנתחת את הקרבה המשפחתית על-פי הפרשיות הנלמדות במאמר זה

5. איסור ריבית (כה-לח).

6. שיבת האדם לאחוזתו ביובל (דין עבד עברי) ודין עבד כנעני (לט-מו).

7. גאולת האדם ושיבתו ביובל (מז-נד).

סיכום: ישראל עבדים לה' (נה).

בטרם נבחן כל חלק בפני עצמו, נתבונן על התמונה הכללית המתקבלת מפרשה זו ועל משמעותה.

נושאה העיקרי של הפרשה הוא היובל, הגואל שני דברים: את הקרקע ואת האדם. הפרשה מבליטה את ההלכה האומרת ששני דברים אלה אינם ניתנים למכירה קבועה, אלא רק למכירה זמנית, למספר שנים.

הנימוק לכך הוא אחד בשני המקרים:

"כי לי הארץ" (ויקרא כה, כג).

"כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה).

כלומר: אין לאדם אפשרות למכור את אדמתו או את עצמו, כי הם אינם רכוש, הם רכוש ה'.

גם במקום שבו יש מכירה, מדגישה התורה: **"כי מספר תבואת הוא מכר לך"** (שם פסוק טז). כלומר: המכירה אינה חלה על הארץ אלא על התבואות?

היובל מביא גאולה הן לקרקע והן לאדם, והגאולה לקרקע מוזכרת לפני גאולת האדם³. קרובו של האדם נקרא גואל⁴, והוא יכול לגאול במקומו את אחוזתו. משפטי המפתח של הפרשה הם הנימוקים שבהם מנמקת התורה את דיני היובל: **"כי לי בני ישראל עבדים"** ו**"כי לי הארץ"**⁵.

2. התורה טורחת להדגיש שמחיר השדה תלוי במספר השנים שנותרו עד היובל. השאלה העולה מכך היא מדוע חשוב כל-כך לתורה להדגיש עובדה זו? מדוע אין התורה סומכת על החוש המסתרי היהודי הבריא בענין זה? התשובה היא, שהתורה רוצה להדגיש שלא השדה מכור אלא רק התבואות. ניתן היה להבין שהשדה נמכר וביובל הוא חוזר לבעליו; אך התורה מדגישה שלמעשה השדה לא נמכר כלל. התורה באה להשמיענו שיש כאן עקרון רוחני חשוב, ולכן היא כותבת זאת, אע"פ שמבחינה מעשית אין זה משנה דבר.

3. זו הסיבה שבמאמר זה מופיעה הארץ לפני האדם בכל מקום.

4. יש בתורה ובנין כמה סוגי גאולה, וכמה מקורות לכך שהקרבן יקרא בעברית גואל. עניין גאולת המשפחה מופיע במגילת רות (כנראה על-פי האמור בפרשתנו). שם אומרת רות לנעמי: **"קרוב לנו האיש מגאלנו הוא"** (ב, כ), כלומר: קרוב מצד המשפחה (אבות בלבד, לא מצד אמהות) ממעשי בענין נראה, שחשוב לו יותר שהקרקע תגאל משורות תגאל. הוא מבין שאם לא יגאלו שתייהן יחד, לא תועיל גאולת הקרקע בלבד, כי היא תשאר לנצח בידי זרע אחר. הוא מנסה להביא לכך ששניהם יגאלו בדרך הטובה ביותר, ע"י הגואל הקרוב ביותר, וכשזה לא מצליח - הוא גואל בעצמו.

כאן נגאלים הן האדם והן הקרקע. גאולת אדם זהה לגאולת קרקע גם מהסיבה שהן המוכר-עצמו והן המוכר-אדמתו אינם יושבים על אדמתם. גם גאולת הדם נזכרת בתורה, וגם היא ע"י בן משפחה. גאולת הקרוב היא חובה גדולה המוטלת על בן משפחה.

5. יש המנסים להסביר את חוקי התורה כחוקים סוציאליים הדואגים לכך שאדם לא יתרושש וימכר לעבד או יאשר ללא נחלה, ותועלתם - טובת האדם. אך הפרשה עצמה מנמקת את הדין בנימוק ההפוך: האדם לא יכול למכור את עצמו או נחלתו - לא מפני שהתורה דואגת לחרותו - אלא משום שהוא עבד ואדמתו אינה שלו (אמנם את דין יציאה בשש שנים אפשר להסביר גם באופן של דאגה לחרות האדם, אך דין זה באמת לא אמור בפרשת בהר, שאין זה נושאה).

מכאן עולה שצורת החיים בישראל היא צורה של עם של עבדים למלך, שחי על אדמה בבעלות המלך ועובד אותה.⁶ דבר זה מסביר היטב מדוע בפרשתנו נאסרה מכירת אדם או שדה, ומכאן גם נובעת הגדרת היובל: ביובל ה' דואג לאדמתו ומשיב את הסדר שקבע על כנו.

לפי זה, אחוזתו של אדם היא מהותית לו⁷, שכן תפקידו ותכליתו הן לעובדה.⁸ הדבר משתקף היטב בפרשה. הפרשה דואגת לנחלה כפי שהיא דואגת לאדם. היא

6 מצאנו בתורה את צורת החיים של עם-עבדים היושב על אדמת המלך. בסוף פרשת ויגש מסופר על יוסף, שקנה את כל המצרים לעבדים, ואת כל אדמת מצרים לאדמת המלך. על מנת לבטא את העובדה שהם עבדיו והאדמה שייכת לו, הוא נהג בהם כדרך שנוהג אדון בעבדיו: אדון בעל נכסים צריך שיעבדו את שדותיו, לכן הוא לוקח עבדים ושולח לכל שדה כפי צרכה. לכל עבד הוא נותן אוכל כצרכו. כך בדיוק נהג יוסף: הוא פיזר את המצרים בארץ מצרים כרצונו, וציוו אותם באתר לתת בכל שנה חמישית מן התבואה לפרעה. כך בדיוק נוהג ה' בישראל: הוא מחלק אותם בארץ כרצונו ("אך בגורל יחלק את הארץ"), ובכל שנה צריך לתת לו חמישית (שני מעשרות) מן התבואה.

לפי הסבר זה ברור מדוע עיקר קדושת הארץ מבחינה זאת היא ביגדולי הקרקע (כמבואר להלן). תפקידו של העבד הוא לעבד את שדותיו של האדון ולתחזק את האחוזה/הממלכה. אדון בשר-ודם אינו רואה ערך עצמאי בקיומו של העבד, והוא קונה ומחזיק אותו אך ורק למען התוצרת שהוא מביא

מובן שכאשר מדובר על האדון ה', אנו לא רק עבדיו אלא גם בניו, ויש ערך לעצם קיומו של כל אחד: אך מהבחינה האמורה כאן של עבודת ה', על כל עובד ה' לזכור שהוא עבד. התורה מתארת מערכת שמתפקדת כגוף אחד, שבו לכל איבר יש תפקיד והגוף כולו עובד את ה'. תפקידו של כל אדם הוא נחלתו, והוא נותן כל שנה מעשרות לניזונים משולחו ה' כדי לפרנסם. על מנת שיוכלו הם למלא את התפקיד שלהם בעבודת ה'. לכן מובן שהעיקר בעבודת ה' הוא לא עצם העבודה אלא התוצרת. כלומר. עבד ה' שחפץ בעבודת ה' ולא בכבוד עצמו ידאג למלא את תפקידו

חלוקת תפקידים היא סממן של עבודה למען העבודה ולא למען העובדים, כי אם העובדים הם המטרה - מן הראוי שכולם יקבלו תפקיד זהה; אבל אם המטרה היא התוצאה ולא העובדים - הרי שיש לתת לכל עובד משימה שבה אפשר לנצל אותו בדרך הטובה ביותר. משמעותה של עבודת ה' היא ביטול האדם כלפי אלוהיו והשתעבדותו המוחלטת אליו. לכן מערכת העבודה בישראל בנויה בצורה כך, כפי שיבואר להלן. לכן בעבודת ה' על האדם לחשוב כיצד הוא מביא יותר לעשיית רצון ה', ולא כיצד הוא נהנה יותר ומתעלה יותר בעבודת ה'. המערכת האחת של עבודת ה' כגוף אחד מורכבת משני חלקים: העם והארץ. מהעם נבחר חלק אחד שיקדש לעבוד את עבודת הקדש, ומהארץ נבחר חלק שיקדש לעבוד את עבודת הקדש. שניהם קודשו לה'. שני מעשרות ניתנים לה' מן התבואה בכל שנה, מעשר ראשון הולך לחלק המקודש בעם, ומעשר שני לחלק המקודש בארץ

7 הקישור בין אדם לנחלתו בצורה מהותית (במקביל לקישור בין אדם למשפחתו) בולט לעין במקומות רבים בתנ"ך. זהותו של אדם היא: "פלוני בן וכו'" (עם הזכרת כל השושלת), שנחלתו היא וכו'" (ענין, לדוגמה, בפתיחת ספר שמואל). ממגילת רות נראה שהמשך קיומם של אלימלך ובניו מותנה בכך, שממשיכו של אלימלך יהיה ממשפחתו ויירש את נחלתו (וראה לעיל הערה 4)

נבות היזרעאלי אומר לאחאב (מל"א כא, ג) "חלילה לי מה' מתתי את נחלת אבתי לך" גם כאן מופיעים שני מרכיבים אלו בצמידות: נחלה ואבות, ושניהם קשורים זה בזה. בנוסף לכך מביין נבות, שהיצמידותו לאדמת אבותיו היא עבודת ה' ולכן - "חלילה לי מה'". מלבד זאת, טוען נבות, שאם תילקח נחלתו לא יהיה לו המשך. (ואין להקשות ולומר שלנבות יהיה המשך, שהרי אחאב יתן לו כרם אחר, ורק לאבותיו לא יהיה המשך. שכן כאשר יטוש נבות את נחלת אבותיו הוא ישנה את מהותו, הוא כבר לא יהיה נבות היזרעאלי בן-שושלתו, אלא אדם אחר, ולאדם האחר יהיה המשך, לא לנבות). עוד על הקשר המיוחד בין אדם לנחלתו ראה בהמשך המאמר.

8 ברור שאין לראות בתפקיד האדם לעבוד את אדמתו את כלל יעודו של האדם בעולם. אנו מציגים כאן את התמונה בכללותה: הקב"ה ברא לעבודתו עם וארץ, ואת שניהם הוא הפך למערכת אחת שנועדה לעובדו. תכלית המערכת הזאת היא עבודת ה', אבל בתוך אותה מערכת יש לכל פרט ממנה תפקיד משלו. אותו פרט נברא לצורך אותו תפקיד, אך אין לראות את אותו תפקיד בפני עצמו אלא כחלק מעבודת ה' הנעשית ע"י המערכת כולה, אם ע"י ספוק

מתייחסת לביטול מכירת אדם כפי שהיא מתייחסת לביטול מכירת קרקע: שיבת איש אל אחוזתו. ארץ ישראל שייכת לקב"ה ועם ישראל שייך לקב"ה, ולכן אי אפשר למכור אותם. יש הקבלה ודמיון בין קדושת העם לבין קדושת הארץ. על פי המובא בגיטין (מז ע"א) יש לפדות מיד גוי את הקרקע הישראלית שלקח, וזה מזכיר את מה שנאמר בפרשתנו בפירוש, שיש לפדות אדם מישראל שמשעתבד לגוי. את רכושו הקדוש של ה' יש להציל.

נחלה זו עוברת מאב לבן באופן רציף ועקבי, כמו שהתורה מבארת בפרשת פינחס. הנחלה עוברת עם המשפחה. מחליפו הטבעי של האדם הוא בנו. כשהאדם מת נמצאת נחלתו בידי בניו.⁹

בגיטין (מז ע"א) מובאת מחלוקת ביחס לקניין גוי בא"י. יש מי שאומר שלגוי יש קניין להפקיע מידי מעשרות, אך לא לחפור בה בורות שיחין ומערות. חפירת בורות שיחין ומערות מעידה על בעלות ממשית בקרקע: האדם משנה את הקרקע עצמה. לעומת זאת, מעשרות הם עניין בפרי, שהגורם העקרי בו הוא המגדל את הפירות ולא הקרקע. הצד השני, שסובר שלגוי יש קניין לחפור אך לא להפקיע מידי מעשרות, יטען, שעיקר הקרקע הוא הגידולים. האדמות החקלאיות הן האדמות שהתחלקו לנחלות, ובהן מתבטאת עבודתם של בני-ישראל (ולכן לצמחים מחוברים יש דין של קרקע). השובתים בשבת-הארץ הם הצמחים. החקלאות היא עיקר קדושת הקרקע.

לבתי ערי חומה נותנת פרשתנו דין אחר, כפי שיבואר לקמן. עניני הקדושה של הארץ שעליהם אנו מדברים עוסקים בשדות שחילק יהושע למטרות גידולי קרקע. רק על אדמות אלה חלים דיני היובל. בנוסף לכך, גם השמיטה¹⁰ - אע"פ שהיא אוסרת עבודת קרקע בכל מקום בא"י - היא אוסרת רק את עבודתה החקלאית של הארץ. שביתת הארץ היא שביתה מהעבודה החקלאית בקרקע. אין כל איסור לחפור בשביעית בורות שיחין ומערות.

קדושת הקרקע חלה על גידוליה. המצוות התלויות בארץ הן מצוות החקלאות, והן נוהגות רק בארץ.

בתי ערי חומה

בפירוט הנחלות בספר יהושע, פורטו גם גבולות הנחלה וגם ערי הנחלה. הסיבה לכך היא שאין הנחלה דומה לערים: הנחלה היא רכושו של הנוחל אותה לנצח. הוא

אמצעי מחיה לעובדי ה' ואם בדרך אחרת. ההבלטה שבה מבליטה התורה את חובתו באדמתו באה לבטא את שעבודו המוחלט לה' ואת שעבודה המוחלט של הקרקע לה'.

9. הנחלה קרויה "חקת משפט", כלומר: זה לא רק משפט על ממון שבני אדם חפצים בו ככל ממון, זאת גם חוקה, מצוה שבין אדם למקום הבטוי "חקת משפט" אמור בתורה, מלבד כאן, במקום אחד בלבד, לענין גאולת דם. גם שם יש תפקיד לשני הצדדים, גם לחוקה וגם למשפט. זהו משפט בין משפחות, אך זאת גם חוקה לכפר על הארץ על הדם אשר שפך בה

10. השמיטה היא אחד הביטויים לקדושתה המיוחדת של הארץ. לכל אורך פרשות בהר ובחקתי מתייחסת התורה לארץ כיישות חיה, קיימת ומגיבה. ייחודה של השמיטה הוא בכך, שזאת מצווה המוטלת על הארץ, ולא על האדם (אמנם בפועל מי שמקיימה הוא האדם, אך עיקר חיוב המצווה הוא "ושבתה הארץ שבת לה"). כפי שלישראל יש שבת, שבה הוא מבטא את שייכותו לה', כך יש לארץ שבת. הפרשיות ממשיכות ומאנישות את הארץ, כפי שמפורט בגוף המאמר גם בתוכחה מובטח עונש לארץ אם לא תשמור את שבתותיה

אינו יכול למוכרה, כי אף אם ימכרנה - תשוב אליו ביובל. אולם בית עיר חומה יכול להימכר לצמיתת. לכן הבדיל יהושע את הערים האלה ולא הנחיל אותן. אם הן היו נחלות - אי-אפשר היה להפוך אותן לערים כי אי-אפשר לשלול מאדם את נחלתו. הסבר זה מבאר גם את מניית מספר ערים שנחלתם של שני שבטים. אין רע בנתינת עיר לשני שבטים, כי אין חשיבות לעיר שתהיה על שם בעליה לדורות. מאידך, יש קדושה מיוחדת באותן ערים שהקצה יהושע: קדושת מחנה ישראל. הגמרא בערכין (נ"ג ע"ג) אכן אומרת, שדין בית מושב עיר חומה חל רק על הערים שיהושע קבע, וכל עיר שנזכרת בספר יהושע היא עיר מוקפת חומה מימות יהושע. לכן זיהו רבותינו את הערים המוקפות, שבהן נקראת המגילה בט"ו באדר, עם הערים המוקפות מימות יהושע. אלה הערים שיהושע קבע שיהיה להן דין ערים לנצח, ומי שאינו יושב בהן הוא פרוז. מי שיושב בהן נמצא בתוך מחנה ישראל ולכן הוא מוקף¹¹.

לבני לוי לא היתה נחלה כי ה' הוא נחלתם. כעבדי ה' וכשאר השבטים, קיבלו גם הם תפקיד. אך בעוד שתפקידם של השבטים הוא לעבוד את האדמה, הרי שתפקיד הלויים הוא לעבוד את ה'. הם אינם צריכים אדמה - אך ערים יש להם. הערים שניתנו ללויים נלקחו מבני-ישראל. אלו הן ערים שניתנו קודם לשבטים אחרים, והיכולת להעבירן לשבט אחר נבעה מכך שאין דיני נחלה נוגעים לערים, כך שגם אחרי שחולקו הערים לשבטים ניתן היה להעבירן לאחר, ואין בכך כלום. הערים לא הועלו בגורל; הן נתונות ביד האדם ובידו למכרן, כאמור בפרשתנו. הן רכוש האדם ולא משימה שהוטלה עליו על ידי ה'.

התלות בין העבדות בקרקע לבין המשפחתיות

כאמור לעיל, אחת ההשלכות של קדושת הארץ היא, שעבדי ה' עובדים בה את אדמת-ה' כעבד על אדמת אדונו. מי שיקבל את האדמה אחרי מותו הם בניו, ורק בניו. האדם אינו יכול לצוות על אחוזתו כרצונו, כשם שאינו יכול למכור אותה, כיוון שהארץ שייכת לקב"ה. אם אין לאדם צאצאים - הנחלה נשארת בידי בני-אביו. כלומר: האחוזת קשורה למשפחה ודווקא למשפחה. האדם אינו רשאי להחליט בעצמו למי יעבור רכושו, כיוון שהנחלות חולקו על פי ה' בגורל¹² לאנשים מסויימים, ויש לדאוג לכך שהנחלות ישארו בידי אותם אנשים.

11 צורת ההתיישבות של התורה בנויה מערים מרכזיות מוקפות חומה, שלהן יש חשיבות מרובה, וערי שדה פרוזות עדות לכך אנו מוצאים במקומות רבים בתנ"ך

12 הגורל והמצווה להשתמש בו לחלוקת הארץ, מופיעים בתורה פעמיים. פעם בפרשת פינחס ופעם בפרשת מסעי. למה חזרה התורה על הדבר פעמיים? עיון בפרשות מראה שיש הבדל מרכזי בין פרשת פינחס לפרשת מסעי. הנושא של פרשת פינחס הוא הנוחלים, ואילו הנושא של פרשת מסעי הוא הארץ. בפרשת פינחס יש התייחסות לנוחלים, לעם, העם נמנה שם ובנות צלפחד באות בדרישה להתחשבות בנוחל הפרטי שלא יגרע שמו. תפקיד המנהיג שם הוא להיות איש על העדה. לעמת זאת הנושא של פרשת מסעי הוא הארץ, במקום מנין העם יש שם פירוט של גבולות הארץ, בני יוסף תובעים שם את עלבונה של הנחלה שלא תהיה בידי מי שאינו בעליה בגורל נזכרת שם חלוקת הארץ מצד הארץ, נזכרים שם נשיאי השבטים שתפקידם להנחיל את הארץ, וגם מצוות של בני אדם אסורות שם מטעם שלא להחניף את הארץ ולענינו: שם נזכר החיוב לתת לכל נוחל נחלה, וכאן נזכר החיוב לתת לכל נחלה נוחל. ענינה של פרשת מסעי הוא הארץ ויש בה חיוב על הארץ, ענינה של פרשת פינחס הוא העם.

כל אדם הוא חלק מאביו הן מבחינה גופנית והן מבחינה היסטורית-סיבתית (אביו הוא הגורם לקיומו). הבן הוא חלק מאביו בין אם ירצה בכך ובין אם לאו. מאביו הוא נוצר וזוהי מהותו. לכן, כשאדם מת - נשאר נחלתו בידי חלקי גופו, שעדיין קיימים. הבן יורש - לא מפני שזהו רצון אביו - אלא מפני שהוא חלק מאביו, חלק ממי שבידו צוה ה' לתת את הנחלה¹³.

העובדה שבן הוא חלק מאביו, ושהמשפחתיות היא המרכיב המאפיין ביותר את מהותו של האדם, בולטת מאד לעין במקומות רבים בתורה. דרכה של תורה לכתוב את מוצאם המשפחתי של רוב האנשים המרכזיים בה. כאשר מספרת התורה על מינום של משה ואהרן לגאול את ישראל, מיד טורחת התורה להבהיר מי הם משה ואהרן, ע"י פירוט תולדות עם ישראל עד אליהם¹⁴. מניין העם, הן בפרשת במדבר והן בפרשת פינחס, היה "למשפחותם", והתורה מדגישה זאת. העם נמנה למשפחותיו, כי עם הוא מבנה אחד, גוף אחד העשוי מאיש אחד (יעקב), וכל בן¹⁵ שלו הוא כאיבר בגופו¹⁶. גם הפלת הגורל על העם - ובנביאים הראשונים מוזכרים מספר מקרים כאלה - היא לפי שבטים ומשפחות, ולא לפי רשימה אלפא-ביתית או כל צורה אחרת. תפיסת התורה היא שמהותו האמיתית של אדם היא מוצאו.

להבהרת משפט זה יש להעיר: הסתכלות זו של התורה מצריכה מהפך מחשבתי מסוים. אנו נוטים לראות את האדם כמוצא לנקודת ההשקפה, כי אנו עצמנו בני-אדם וזוהי נקודת הראות שלנו. אך למעשה, זוהי נקודת הסתכלות סובייקטיבית מאוד. כל דרך החשיבה של האדם מושפעת מכך שהדבר הראשון שראה היה הוא

למצוה זו יש שתי פנים יש חשיבות ככך שתהיה נחלה לכל אחד מישראל ויש חשיבות לכך שארץ ישראל תנחל.

יש חשיבות מצד הארץ שלא תהיה בידי זרות. וכפי שמובא בתנחומא (בהר) נאמר: "לא תמכרו את הארץ לחלוטין שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות, חביבה עלי ארץ ישראל שקשתי אותה מכל הארצות שבעולם תדע לך כשהיתה ארץ ישראל מתחלקת לשבטים לא היתה נחלה עוברת משבט לשבט אלא נחלת כל שבט ושבט בפני עצמו, תדע לך וראה כמה זיני דנו בנות צלפחד שלא תתעבר נחלתן משבט לשבט אחר והודה הקב"ה לדבריהן". כלומר: זאת מצוה בארץ, ולא רק בנחלים

13. פרשת הירושה בתורה עוסקת בירושת נחלות ולא בירושת שאר נכסים. הדבר המבטא בצורה ברורה ביותר את ההמשכיות הוא הנחלה. אעפ"כ למדנו משם שגם שאר הנכסים עוברים לחלקי גופו של האדם שעדיין חיים. שם הדבר אינו עקרוני כ"כ, שהרי אפשר למכור את הנכסים האלה ואין חשיבות לכך שישארו דוקא בידי מי שה' צוה, אך מ"מ הכלל הבטיטי שבניו של אדם הם חלקי גופו תקף גם שם, ואם האב לא מכר את הנכסים הם בידי בניו.

14. שמות ו, יד-כה. כמובן, שגם לפני כן לא הוזכר משה סתם כך, והתורה מביאה את מוצאו המשפחתי: מוזכר שהלך איש מבית לוי, שנשא את בת לוי, נולד בן והוא נקרא משה. התורה לא מודדת אדם מתוך התבוננות בו במנותק ממוצאו יסודו הוא גוש עפר שה' יצר מן האדמה, ועשאו לאדם וכו'. התבוננות מעמיקה תראה, שמוצאו היא מהותו האמיתית של האדם, כמפורט במשך

15. עם ישראל הוא גוף אחד, אך יש בו שנים-עשר איברים כלומר: החלוקה לשנים-עשר שבטים היא יותר חזקה ומשמעותית מהחלוקה הפנים-שבטית של הדורות הבאים, למרות שגם לה יש משמעות. לכן חלוקת הארץ בפרשת מסעי היא לפי שבטים (שענינם ירושת הארץ). ורק בפרשת פינחס מתחלקים הנוחלים למשפחות (המייצגות את הנוחל). בחירת הלוחמים למלחמת מדיין לא נעשתה מכלל ישראל אלא מכל שבט ושבט, ללמדך שיש ערך בכל שבט ושבט. וישנן עוד דוגמאות רבות לכך בכל התורה, וגם בגמרא ובהלכה, ואין כאן המקום להאריך.

16. ראה תמורה טו ע"א (ובגמ' בע"ב), לגבי הדין שאין חטאת הציבור מתה, כי אין הציבור מתים. ואפילו אם החוטאים כולם מתו - החטאת לא מתה, כי כל עוד עם ישראל חי בעל החטאת לא מת. כל אדם ממשיך לחיות ע"י בניו, והדבר נכון בעיקר כשרואים את העם כולו כגוף אחד; אז מובן יותר שהגוף הוא אחד ורק תאיו מתחלפים. כשרואים כל אדם בפני עצמו מודגש יותר הצד הדורי. וראה בגמרא שם מתי ובאיזה אופן קם בן תחת אביו.

עצמו והסובב אותו. אך האם ראייתו הפרטית מלמדת על האמת האובייקטיבית הכללית? הבנה מעמיקה יותר ואובייקטיבית יותר תראה, שהאדם אינו מובן מאליו, ורק הוא רואה את פני הדברים כך. למעשה, האדם הוא רק חלק מבריאה גדולה של הקב"ה, והקב"ה הוא נקודת המוצא - סיבת הסיבות ועילת העילות¹⁷.

מהותו של האדם אינה נמדדת ביחס לעצמו אלא ביחס לבוראו. ולא רק מהותו שחל אדם. מהותו של כל דבר תלויה בסבתו. גם תכליתו ומטרתו של דבר היא חלק ממהותו. אם דבר כלשהו נוצר ע"י גורם מסויים או סיבה מסויימת למען תכלית מסויימת, הרי שסיבתו ותכליתו הן מהויותיו, הגורמות לכך שהוא קיים. תכליתו של אדם מישראל, על-פי האמור לעיל, היא עבודת אדמתו, וזה התפקיד שניתן לו במסגרת אותו עם המתפקד, עם ארצו, כגוף אחד העשוי לעבודת ה'. זאת אומרת: כאן הסיבה והתכלית באות כאחת. משפחתו של אדם היא גם סיבתו וגם זו המופקדת על ביצוע הייעוד.

כפי שהוזכר לעיל, מתבטא עקרון המשפחתיות גם בצורת הגורל המתבצע ע"י אורים ותומים. הגורל נעשה על-פי שבטים; כל שבט מחולק למשפחות, וכן הלאה. הגורל אינו מוטל על פי סדר הא"ב, למשל, כיוון ששמו הפרטי של האדם אינו מהותו. ההגיון בכך מובן, אם נבין את מהותו של אדם, כפי שעשינו לעיל¹⁸.

לפי האמור לעיל, ברור מדוע אסרה התורה על האב להעביר את נחלתו מבן לבן, ואסרה לבכר את בן האהובה¹⁹. אפילו לגבי רכוש שאינו שדה אחוזה גינו חכמים את המעביר רכוש מבן לבן, ואפילו מבן רע לבן טוב (כתובות נג ע"א). חיי האדם ומעשיו אינם מהותו - אלה הם דברים חולפים ומשתנים. מהותו האמתית והנצחית בעוה"ז שאינה יכולה להשתנות היא שייכותו, ולכן ראוי שהערכתנו אליו תקבע על-פיה²⁰.

17. לכל דבר בבריאה יש סבה ותכלית הסבה והתכלית הן מהותו שום דבר לא חי מעצמו לכל דבר יש גורם שגרם לו להיות קיים. וא"כ הוא חלק מהגורם ובודאי שכך הם הדברים כאן, האדם הוא חלק מגופו של אביו. מיהו האדם? ה' ברא את אדם הראשון, ממנו ברא ה' עוד אנשים, מכל אחד נבראו עוד אנשים וכו', אחד מהם הוא האדם הזה

18. יש להעיר, שהתורה מתייחסת לשני התחומים, והיא בוחנת כל דבר, הן במקרו - באופן כללי, דהיינו כחלק מהעולם, והן במיקרו, דהיינו בין הפרטים השונים לבין עצמם. יש אמת בשתי נקודות ההסתכלות, ואילו דברי אלוהים חיים. למשל: נכון שאם פרט הזיק ממון של פרט אחר, חייב הפרט המזיק לפצות את הפרט הניזק, זהו עקרון מוסרי חשוב שהתורה כוללת אותו ומבטאת אותו מאידך, נכון שכל האנשים וכל הרכוש - לה' הם לכן למעשה, בפועל - תהיה שתירה, אף כי בעקרון. בכח - שני הצדדים נכונים. (הערה: התורה מדבר על עקרונות רוחניים ולא על יישום, מפני שהיא רוחנית ושכלית, למרות שהניסוח של העקרונות בתורה הוא בשפה מעשית אין כאן המקום להאריך בנקודה זו) לכן כתבה התורה את פרשת משפטים על-מנת לברר את עקרונות המשפט בין אדם לחברו, ואת פרשתנו, בכדי לבטא את הצד השני. פרשת עבד עברי קשורה הן לכאן והן לכאן, ולכן היא אכן מופיעה בשני המקומות (ועל כך עיין בהרחבה לקמן עמ' 67), בכל מקום בתיאור המעשה המתחייב מענינו. אמנם הדינים הם אותם דינים, אך התורה באה לפרט את העקרון (ולא את המעשה הגשמי, הרגעי), והעקרון המופיע בפרשת משפטים והעקרון המופיע בפרשת בהר הם שני עקרונות שונים.

19. פרק על מהותו של הבכור יובא לקמן

20. חשיבות השבטיות מתגלה במקרים רבים מאוד בתורה כפי שפורט לעיל. צד נוסף שיש לעניין זה, מלבד הנאמר לעיל, הוא הקשר בין הדורות במובן ההמשכי שלו, כלומר: במובן של גוף אחד חי, קיים ונצחי, שרק התאים מתחלפים בו. עם ישראל הם צאנו של הקב"ה, וכל בעל עדר מבינו, שלשמירת קיומו התמידי של העדר יש צורך בהתרבות. לכן הוא מחזיק זכרים ונקבות במידה הרצויה להמשכיות. ללא המשכיות - ישנן כבשים, שהן בנות-חלוף, אך העדר איננו תמידי עם המשכיות - העדר תמידי (ביחס לחיי הרועה). צאנו של ה' הוא נצחי אף-על-פי שהכבשים מתחלפות, ולכן תמידי, בכל מצווה המבליטה את הקשר בין ישראל לה', מופיעה הנקודה של העבר - המסר מדור לדור באמצע הציווי על יציאת

הייבום

לכלל שהוזכר לעיל, האומר שבן הוא חלק מאביו, ישנה השלכה נוספת. כשאדם מת אך יש לו בנים - הוא אינו מת לחלוטין, משהו נשאר ממנו²¹. כשהאדם מת ללא ממשיכים דואגת לו התורה. במצוות ייבום אומרת התורה בעצם, שאם אחיו ואשתו יולידו בן - יחשב הבן כבנו של המת. יש לבחון כיצד אחיו ואשתו ממשיכים את המת, וכיצד הם ממלאים את מקומו. המשכו של המת ע"י אחיו ברור, מפני שליבם יש מהות זהה לשל אחיו המת, שהרי שניהם בני אותו אב. מובן מדוע אומרת התורה שבנו של אחיו יוכל להחשב כבן שלו. נוכל ללמוד מכאן גם על תפקידה של האשה.

לאשתו של אדם יש תפקיד, והוא: המשך קיומו של האדם. האשה היא עזר כנגדו, עצם מעצמיו ובשר מבושרו. היא חלק מן האדם, ככתוב (בראשית ב, כד) "והיו לבשר אחד". האשה היא האמצעי להמשך קיומו של האדם בדור הבא. מבחינה מהותית האיש ואחיו זהים; אך לכל אחד מהם יש אשה משלו, שדרכה הוא ממשיך להתקיים כענף עצמאי במשפחה. אם היא תהיה לאחיו - יהיה הבן, במידה מסויימת, כהמשך שלו, וכך מתייחסת אליו התורה.

לאור זה מובן מדוע הייבום מוטל רק על אח מאב²², שהרי המשפחתיות עוברת מאב לבן, ולא מאם לבנה.

עקרו של הייבום הוא הקמת שם המת על נחלתו כמו שמתבטא הדבר בגמרא (יבמות כד ע"א). שם מובאת מחלוקת אמוראים ביחס לפשט הכתוב "יקום על שם אחיו המת" (דברים כב, ו):

"יקום על שם אחיו" - לנחלה. אתה אומר: לנחלה, או אינו אלא לשם: יוסף - קורין אותו יוסף, יוחנן - קורין אותו יוחנן? נאמר כאן: "יקום על שם אחיו",

מצרים מביא משה את המצווה החשובה של החג: לספר את סיפור יציאת-מצרים לדור הבא גם בכל אחת מפרשיות התפילין, שהיא מצווה המבטאת את הקשר בין ישראל לקב"ה, נמצא את מצוות העברת-המסרים לדור הבא הקב"ה לא רואה בדור הזה ובדור הבא שני גופים שונים; זוהי שרשרת אחת. בעיני עצמנו נראים אנו אנשים פרטיים - שהרי כך התרגלנו לחשוב - ואנו שקועים בחייו הפרטיים של חלק אחד קטן בשרשרת (כל אחד ואחד - החלק שלו); אך למעשה, בני כל הדורות הם שרשרת אחת. לכן אב ובנו נחשבים כאחד, ולכן העקרון השבטי הוא כה חשוב.

21 העובדה שלאדם נשאר שריד אינה עוד עובדה זניחה, אלא דבר משמעותי ביותר. ההבדל בין דבר נצחי לבין דבר חולף הוא מאד משמעותי. דבר חולף הוא הבל, הוא קיים, אך עתיד לא להיות. רק דבר נצחי הוא בעל קיום אמיתי. בענין מי שמת ללא בנים - ראה ב"ב קטז.

22 הגמרא (יבמות יז ע"ב) מביאה שני מקורות לדין הזה: הראשון הוא מהמילה "יחדו", הנזכרת בפסוק "כי ישבו אחים יחדו", שפותח את פרשית הייבום. ממנה לומדת הגמרא: "יחדו - המיוחדים בנחלה". המקור השני הוא מבני יעקב, שהיו אחים מאב בלבד. שני המקורות האלה נראים לא מובנים כשהם לעצמם, אך הם מובנים כאשר הם נתפסים כהקשרם הכללי, אם נבין שהאדם מביא לידי ביטוי מהות, שהיתה קיימת עוד בטרם נולד. האדם מביא לידי ביטוי, למעשה, את יוצרו. מכוח אותה מהות עמוקה נגזרות מצוות המחייבות אותו למעשה גם נחלה וגם ייבום הן מהמצוות האלה. כאשר מובן לנו שכך יש לתפוס את מהותו של אדם, מובנת לנו מהותה של אותה ישיבת אחים יחדו. המקור השני מעמיק יותר, ובוחר את מקורה של המהות הנ"ל. הוא מוצא שמקורם של ישראל הוא יעקב, שהיו לו ארבע נשים, אך כל בניו התייחסו אחריו ואחרי אבותיו. דבר זה נובע מתוך הבנה של אותה מהות כללית הנידונה כאן.

ונאמר להלן (בראשית מח, ו): "על שם אחיהם יקראו בנחלתם". מה "שם" האמור להלן נחלה, אף "שם" האמור כאן לנחלה...
 אמר רבא: אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזירה-שווה, אפיקתיה מפשטיה לגמרי.
 - ואי לאו גזירה-שווה, הווא אמינא "שם" - שם ממש? למאן קמזהר רחמנא: לייבם - "יקום על שם אחיך" מיבעי ליה! אי לבי דינא - "יקום על שם אחי אביר" מיבעי ליה!
 - ודלמא הכי קאמר להו רחמנא לבית דין: אמרו ליה לייבם, יקום על שם אחיו! אלא אתאי גזירה-שווה אפיקתיה לגמרי.

המחלוקת מבוססת על דרישת הפסוק: "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" (דברים כה, ו). משמעות הכתוב: הבן שיוולד יהיה כבנו של המת, וע"י כך לא ימחה שמו מישראל. זו תכליתה של מצוות ייבום: מניעה של מחיית השם. לכן אין ייבום בסריס ובאילונית ששמים מחוי ממילא.
 רבא מבין שלפי הפשט באמת צריך לקרוא את שם הבן כשם המת, והגזירה-שווה היא מחוץ לפשט הכתוב²³. אך התנא בברייתא הבין שהמושג "הקמת שם", הנזכר בפסוק, הוא כעין המושג "הקמת שם" שנזכר במגילת רות, דהיינו: שייקרא שם המת לדורות ולא ימחה. אם כן, פשט הפסוק הוא שיחשב הבן כבנו של המת²⁴.

23 התורה אומרת "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" (דברים כה, ו). כלומר: הבן שיוולד יהיה כבנו של המת וע"י כך לא ימחה שמו מישראל. זו תכליתה של מצוות ייבום, ולכן אין ייבום בסריס ובאילונית עם זאת ברור שהמצוה מתקיימת בזמן הביאה הראשונה, שבה הכניס היבם את עצמו במקום אחיו, ולכן הבינו חז"ל שלא רק הבן קם במקום המת, אלא אף המייבם כבן כממלא מקום אחיו. הם דרשו זאת מהפסוק "יקום על שם אחיו". מצוות ייבום מתקיימת כבר ב"ולקחה לו לאשה", ולכן כבר בזמן הביאה מתקיימת המצוה.
 זהו המקור עליו התבססו מדרשי ההלכה הדורשים את הפסוקים העוסקים בבן על היבם עצמו. כגון ביבמות כד. והמדרשים על אתר, האומרים שהיבם יורש את נחלת המת. ולכך, כאמור לקמן (הערה 24) מתייחסים דברי רבא "אתאי גזירה שווה, אפיקתיה מפשטיה לגמרי".
 הגמרא שם אומרת: "השתא דאמרת קרא בגדול כתיב וכו'". שתי דרכים בפירוש מימרא זו הפסוק מדבר על האח הגדול
 הפסוק מדבר על הייבם ולא על הבן (הייבם נקרא "גדול" והבן נקרא "קטן", כמו שמצינו בקדושין פ"ג מ"א: "קרובות גדולה וקרובות קטנה")
 ממבנה הסוגיא נראה יותר כפירוש השני, לכן נראה לפרש את דברי רבא כפי שפירשנו
 נראה שמדרשי ההלכה הסתמכו על כך שהתורה כתבה (דברים כה, ה): "ולקחה לו לאשה", ולא: "והוליד ממנה בן". מכאן שמעשה המצווה הוא לא ההולדה דווקא, אלא הייבום עצמו. על-ידי מעשה הייבום היא נעשית אשתו, אלא שהיא גם (ואולי בעיקר) יבמתו ולא רק אשתו, כלומר: הייבם חי איתה כממלא-מקום אחיו.
 כך אומרת הגמרא ביבמות כ' ע"א: "ולקחה לו לאשה" - כיוון שלקחה נעשית כאשתו לכל דבר, "ויבמה" - עדיין יבומים הראשונים עליה", כלומר: ע"י הייבום היא נעשית כאשתו, וזאת המצווה; "והיה הבכור אשר תלד וכו'" - הוא פועל יוצא
 כל אדם הוא חלק מאביו (כפי שכתבנו לעיל), ומכאן משמע שאם בן-המייבם נקרא על שם המת, היינו מפני שהמייבם עומד תחת המת. לכן הוציאו מדרשי ההלכה את הפסוק מפשטו לגמרי ודרשו אותו על המייבם

24 עוד ניתן לפרש, שדברי רבא "אתאי גז"ש אפיקתיה מפשטיה לגמרי" מכוונים לכן שהמדרשים דרשו את הפסוק הזה על היבם, אע"פ שלפי פשטו הוא מתייחס לבן ולא לייבם. כלומר מדרשי ההלכה למדו שאם הבן נחשב כבנו של המת - הרי שהיבם מייבם לא כיבם אלא כממלא מקום המת, ולכן הבן הוא כבנו של המת וכך הוציאו המדרשים את הפסוק מפשטו לגמרי ואמרו שהוא מתייחס לייבם ולא לבן. לפי זה גם רבא מקבל שלפי הפשט הקמת שם היא הקמת שם בנחלה, כפי שהקים יעקב את שמות בני יוסף (ואין הכוונה לשם הפרטי של בן אותו הדור, שהוא מראש נקרא לאותו דור בלבד והוא ממילא בן חלוף הכוונה היא לשם הנצחי הנקרא על

בעקבות האמוראים נחלקו רש"י (על הסוגיא, ד"ה או אינו, ואפיקתיה) ורמב"ן (ע"ה"ת) בפירוש הפסוק: רש"י פירש שיש מצווה לקרוא את שמו של ה' הן כשמו של הא' המת. אך פשט הכתוב לא מורה כך, כפי שהוכיח הרמב"ן, אלא שייחשב ה' הן כבנו של המת²⁵, ובכך ישאר שמו בישראל גם אחרי מותו. ועוד, אילו היה הפירוש כדברי רש"י - מה הועילה מצוות הייבום? והלא גם ה' הן הזה לא יחיה לנצח! אלא ודאי הפירוש הוא שייחשבו ה' הן זרעו כזרע המת.

לאור דברינו לעיל על הקשר המהותי בין אדם לנחלתו, ברורה הסיבה לזכיית הייבום בנחלת הא' המת. ללא זכיה זאת לא יושלם ביצוע הקמת שם המת על נחלתו. ה' הן המיועד להקים את שם המת על נחלתו חייב לזכות בנחלת המת. קריאת שם זו לא יכולה לבוא לידי ביטוי אם לא יקבל הייבום את נחלתו, שהרי נחלתו של אדם היא שמו והיא מהותו, כפי שביארנו לעיל. וכך דורשת הגמרא ביבמות את הפסוקים:

נאמר כאן "יקום על שם אחיו", ונאמר להלן (בראשית מה, ו): "על שם אחיהם יקראו בנחלתם". מה שם האמור להלן נחלה, אף שם האמור כאן לנחלה.

כלומר: הקמת שם אדם היא הקמת שמו על נחלתו, שהרי נחלתו - כשמו - עוברת מדור לדור ומייצגת את השתייכותו. נחלתו היא התפקיד שלשמו ברא ה' אותו ואת משפחתו, ולכן היא מהותו. על כן אומרת שם הגמרא: "יבום - בנחלה תלה רחמנא".

הנישואין והאשה

אנו מוצאים בתורה בכל מקום, שהאשה מצטרפת אל בעלה. כל המצבים המשפחתיים השונים חלים על האשה ולא על האישה. פעמים רבות בתנ"ך נזכרים המונחים "גרושה", "אלמנה" ועוד, אך בשום מקום לא נמצא "גרוש", "אלמן"²⁶. זאת מפני שהאישה לא משתנה עם פטירת אשתו או הגירושין ממנה. הוא נשאר במשפחתו ובשבטו (כמו שמצאנו בכל מקום שבו הוזכרו משפחות ושבטים, שהולכים אחר האב). האשה היא זו שמשתנה²⁷.

זרעו של אדם בנחלתו). ועיין לעיל הערה קודמת. עקירת הפשט ע"פ רבא היא רק לענין זה שהפסוק עוסק ביבום ולא בבן, ובכך שהבכור הוא היבם הבכור ולא ה' הבכור. ועקירת הפשט גורמת שאין בן היבם נקרא פלוני בן המת אלא פלוני בן היבם.

25. בזהר (ח"א צא ע"ב-צב ע"א) משמע שהבן קם תחת המת כמת ממש (ולא כאילו היה בן המת). זוהר שם עוסק בשאלה כיצד יש חשש שאם אדם לא ימהר לקדש אישה יקדמנו אחר, והלא האישה מיועדת לאיש מראש. וכותב זוהר: "כגון בר נש דנסיב בת זוגיה, ולא הוה ליה מינה בנין, ומת. ייתי אחוהי וייבם אתתיה, ויתיליד ליה מינה בר - האי בר הוא מיתא, דאהדרת נשמתיה לעלמא. דא הוא אחר דאין לו בת זוג אלא אימיה".

26. מלבד "לא אלמן ישראל ויהודה מאלהיו מה' צבאות" (ירמיהו נא, ה). שם הכוונה היא שה' הבעל של ישראל, חי וקיים לעולם, והכינוי "אלמן" הוא, למעשה, הכינוי הרגיל לאלמנה, אלא שהוא מובא בלשון זכר משום התייחסותו לישראל. אך מפני שישראל הוא זכר נאמר "אלמן".

27. הקשר היחיד בין איש לאשה המשפיע דווקא על האישה הוא החליצה. סופה של החליצה הוא: "ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל" (דברים כה, י). יש כאן שני דברים שמבטאים שינוי מהות לדורות. הכינוי "קריאת שם" והכינוי "בית". החל מהיום, ביתו של האישה הזה פגום. הבית הזה לא מילא את חובתו לבית אחיו ולכן נענש. מעין זה יכולים אנו לראות במגילת

מדוע מתייחסת התורה לאשה כך? והלא מקורה הוא בבית אביה, ואם כן זאת מהותה? לענ"ד ניתן למצוא הסבר מחשבתי לכך בפרשת בראשית. האשה נבראה כדי לשמש עזר כנגד האדם. הוזכר לעיל שיש שני דברים שקובעים את מהותו של אדם: סיבתו ותכליתו. תכליתו של האשה הוא בעלה²⁸, ובנישואיה היא עוברת

רות, שבה הגואל הקרוב ביותר לא מילא את חובתו לגאול כותב המגילה העניש אותו על כך, ע"י שמחה את שמו מהמגילה הוא לא הקים לקרובו שם בישראל - ועל כן נמחה שמו מעין זה גם הוא עונשו של האונס בתולה, שפוגע בבית אחר בישראל ע"י פגיעה באשה, ששייכת לאותו בית-אב. בדרך כלל האיש הוא אדון ביתו, ודבר זה מתבטא פורמלית בכך שהבית בידו: הוא יכול לגרש את אשתו, אך היא לא יכולה לגרשו, כי הוא בעל-הבית והיא נספחת אליו. הפוגע בכבוד בית-אב אחר - עונשו הוא "לא יוכל שלחה כל ימיו" (דברים כב, כט), הוא יהיה בידיה. עיין לקמן בהסבר אונס, מפתה ומוציא שם רע, ועיין במאמרי "יציאת בת מרשות האב", אורות עציון כ' עמ' 80

28 יחס התורה לאשה מובן היטב על-פי כללי העקרון והמעשה ולצורך הבנת העניין ארחיב קצת בנושא זה

עולם המצוות והאיזיאליים מנו מעקרונות וממעשים כל זכר בעולם מורכב מחומר ומצורה הצורה היא עקרונית, וכשהיא מתלבשת בחומר מסויים - היא באה לידי ביטוי בעולם המעשה. העקרון הוא אמת רוחנית, ולכן הוא נצחי (שהרי אמת רוחנית אינה תלויה בחומר ובזמן ואינה משתנה עם הזמן). המעשה נעשה ברגע מסויים, ולכן הוא תלוי בזמן ובחומר. האיל והעקרון הוא נצחי - הוא קיים לפני המעשה. תורה קדמה לעולם.

כלל זה הוא לא רק כלל רעיוני. הוא הכרחי לאדם לצורך בירור העקרונות: עקרון שאדם קובע לעצמו תוך כדי מעשה והוא מושפע מן המעשה - אינו עקרון. הדרך הנכונה היא לעשות את המעשים המתחייבים מהעקרונות (כלומר: העקרון קיים ואח"כ, בגללו, נעשה המעשה). התנהגות לפי האמת היא התנהגות בצורה כזאת שבה האמת קובעת את ההתנהגות. הגורם תמיד קודם לנגרס, ולכן העקרון תמיד צריך להיות קודם למעשה לכן אי-אפשר לבחון את השטח ואז להחליט מהם העקרונות. זה אינו עקרון, אלא דרך להשגת מאויים גשמיים בחומר אם החומר הוא הקובע את העקרון והצורה - משמע שהרוח משועבד לחומר. מגמתנו היא שהרוח תקבע את הפעולות באופן עצמאי והחומר ישועבד לה. לכן נתן ה' את התורה במדבר לפני שישראל נכנסים לארץ לקיימה. מעשה שנעשה ע"פ עקרון - בודאי בא אחריו, כל קיומו הוא בעקבות העקרון. בלעדיו אין מעשה. התורה שבכתב היא עקרונות נצחיים, ולכן היא בכתב: מה שבכתב אינו משתנה. (נכון שיש רמות נמוכות יותר של עקרון, שנקבעות כאשר בוחנים את השטח; אז צריך להכריע מהי הדרך ליישם את העקרונות הגבוהים בשטח שלפנינו. לצורך כך מנסחים עקרונות-משנה ועימם ניגשים לביצוע עצמו (זוהי, למעשה, התורה שבע"פ, ולכן היא בעל-פה). אך פעולה זו ניתנת להיעשות רק בזכות העובדה שהעקרונות הרוחניים לגמרי יודעים ומכבד).

העקרונות ועקרונות-המשנה יוצרים סולם עדיפויות של עקרונות גם סולם זה הוא עקרון חשוב ונצחי, וחשוב שהוא יקבע ויוודע לפני שיבוא הביצוע ויהיה צורך מעשי בו.

לכל עקרון יש עקרונות-משנה שהם נמוכים ממנו, נובעים ממנו (כמו שהמעשה נובע מהעקרון, אם הוא נעשה על פיו, כך, בשלב מוקדם יותר, נקבעים עקרונות-המשנה - עקרונות הקרובים יותר לביצוע - על פיו), וממילא - יותר חומריים ופחות צורניים ממנו. כך נוצרות מדרגות, החל ממדרגת העקרון הגבוה ביותר ועד למעשה עצמו.

דברים מעין אלה מלמדת אותנו התורה בתחילת ספר בראשית. שם מפורטת הבריאה החל מצורת הבריאה האידיאלית ביותר, וכלה בצורת הבריאה כפי שהתבטאה במציאות. צורת הבריאה האידיאלית היא עולם של דין; מידת הרחמים, מבחינת העקרון הגבוה ביותר, אינה רצויה. שהרי האמת מחייבת את עקרון הדין אך מבחינה מעשית אין העולם יכול להתקיים ללא מדת הרחמים, וכאן בא עקרון ברמה נמוכה יותר, ומלמד אותנו את השלב הבא, שהוא סדר העדיפויות של הקב"ה: עדיף שיתקיים עולם במדת הרחמים משל איתקיים עולם ומידת הדין תשלוט גם עולם זה עוד ירד במדרגות רבות (הגרוש מגן עדן, המבול, הפלגה, כל אחד מהארועים האלה הוריד את העולם למדרגה יותר מעשית וחמרית, ושנה את טבעו של העולם והאדם) עד השלב שבו אנו עומדים, השלב שלאחר הפלגה

נשוב לענייננו: במסגרת השלבים האלה (של ירידה ברמת העקרונות בספר בראשית) רואים אנו שלצורך מעשי של קיום האדם מביא לו ה' אשה. מסתבר, איפוא, שהאיש הוא עקרוני ביחס לאשה. הצרך באיש קיים עוד בתיאור בריאת האדם בפרק א', אשה נחוצה כי לא טוב היות האדם לבדו.

קביעה זו תתחזק כשנבחן את בטוייה במערכת המשפחתית בתורה. המשפחתיות שהיא, כאמור לעיל, המהות הבסיסית ביותר של האדם, עוברת באופן נצחי מאב לבן. האשה עוברת,

ממהות של סיבה (שייכותה לבית אביה) למהות של תכלית²⁹ (שייכותה לבית בעלה). נקודה זו מובאת בהרחבה במאמרי "ציאת בת מרשות האב", אורות עציון, כ, עיין שם.

על-פי האמור כאן ניתן להבין טוב יותר את פרשת הייבום³⁰. הייבום הוא דין הגיוני. ההגיון מחייב שהנולד מאח ואשה הוא בעל מהות קרובה מאד למהותו של

עם נישואיה, ממשפחה למשפחה. נמשלה האשה לבית: בית יכול להמכר לצמיתות, כלומר: אין לו מהות וצחית. מהותו היא מעשית ותלויה בזמן. מהותו ושייכותם של האשה והבית נקבעות על-פי קניין, ולא על-פי עצם המהות הבלתי-נפרדת מהם. מהות האיש היא חלק קבוע בו. ובעצם הוא שייך למהותו, ולא מהותו שייכת לו (וזוה ברור: מהותו גרמה לו להתקיים. הוא היישוב בשטח של העקרונות של סהותו). לכן עובר השדה מאב לבן. האשה נועדה לעזור לו בתחום המעשי, להיות עזר כנגדו. היא נבראה כדי לפתור בעיה מעשית ("לא טוב היות האדם לבדו"), ולא מכח עקרון בסיסי המחייב את בריאתה. אך שומה על העולם המעשי לנהוג על-פי העקרונות.

(עובדה זו מתבטאת גם בביווגיה: האיש נותן את החומר העקרוני לעובר, והאשה נותנת את קימו החומרי בפועל. אמנם העובר מקבל את הכרומוזומים במידה שווה מאימו, אך הכרומוזום הקובע לעניין ההמשכיות נמצא רק אצל האיש, והוא הכרומוזום היחיד שניתן לעקוב אחריו ולדעת שהוא הגיע לאדם מאבי-אבי-אביו וכו'. אין שום כרומוזום שעובר בעקבות מאשה לבתה, לבת-בתה וכו'. גם בפסיכולוגיה האיש הוא עקרוני יותר והאשה דומיננטית ביישום.)

גם התפקידים שנתנה התורה לאיש והאשה כך הם: האיש עוסק בתורה שהיא העקרונות. הוא מקיים את המצוות, המופיעות תמיד באופן קבוע וסדיר. האשה פטורה ממצוות אלה בד"כ: מקומה הוא בקיום מצוות המצריכות תגובה בהתאם למקרים הקורים (ועיין לקמן הערה 54), זאת אומרת: מעשיות.

לאור עקרונות אלה ניתן להסביר טוב יותר גם את מה שלמדנו בפרשת בראשית. בפרק א', שכולו דין, ברא ה' את הזכר והנקבה כאחד. בעולם של דין ניתן לאחד את העקרון והמעשה. אין חשש שהעקרון יושפע מהמעשה והאדם יחשוב בצורה סובייקטיבית, שהרי העולם כולו נידון בדין אובייקטיבי אך הקב"ה ראה שבעולם של מעשה חייבת להיות הפרדת רשויות, שהעקרון יהיה העקרון האמיתי ולא "עקרון" שיושפע מהמעשה ויקבע ע"פ צרכיו ורק יראה כעקרון רוחני. צריך שקודם יבורר העקרון בצורה שלכלית-רציונאלית קרה (או על-פי ציון), ואח"כ יושם בדקדקנות לכן הפרידה התורה בפרק ב' את הזכר מהנקבה, ורק אחרי שנברא הזכר, נבראה ממנו הנקבה. אחרי שהעקרון קיים (ובורר בצורה אובייקטיבית שאינה מושפעת מהמצב בשטח ומהמאווים) יש ליצור לפיו את הביצוע.

לכן מייצג כל אדם את תפקידו ומהותו העקרונית, ואשתו מצטרפת אליו, כפי שראינו לעיל.

29 גם התכלית היא כעין סבה והיא גורם מהותי באדם שהרי ה' בראה לשם התכלית הזאת, כלומר: ללא התכלית לא היה ה' בוראה. כאן מבטאת את זה התורה בכך שהאשה היא עצם מעצמי ובשר מבשרו של בעלה וא"כ גם היא חלק ממנו.

30 המשנה (בכורות פ"א מ"ז) אומרת: "מצוות יבום קודמת למצוות חליצה בראשונה, שהיו מכוונים לשם מצווה. ועכשיו שאין מתכוונים לשם מצווה - אמרו: מצוות חליצה קודמת למצוות יבום." ובברייתא (תוספתא יבמות פ"ו) אומר אבא שאול: "הכונס את יבמתו לשם נוי ולשום אישות ולשום דבר אחר - כאילו פוגע בערווה, וקורב אני בעיני להיות הוולד ממזר." כלומר: אפילו כשהותר לייבם את אשת-אחיו היא נשארת עדיין אשת-אח, ואשת-אח היא ערווה אם אדם כבד את אשת-אחיו במקום אחיו המת - הדבר מותר; אך אם הוא רוצה את אשת-אחיו כאשתו שלו - מי התיר לו את הערווה הזאת?

לענין נראה שפני הדברים הם כדלהלן: בזמן בית ראשון היה מקובל בישראל שמספר הנשים הוא פונקציה ישירה של האמצעים הכלכליים. מבנה הבית היה שונה מהמקובל כיום, ואדם שלקח את אשת-אחיו - היה ברור שהוא עושה זאת רק כדי להקים לאחיו שם בישראל. הוא לא לוקח את אשת-אחיו בתור אשתו - שהרי יש לו כבר אשה, וגם אם אין לו - הוא ישא אשה נוספת בלאו הכי, בין אם ייבם ובין אם לאו (לא תהיה לו בעיה כלכלית, כי אם ייבם את אשת אחיו - יירשנו, וממילא לא תהיה לו בעיה לכלכל את היבמה כאשר ניספת). בימי בית שני היה מקובל שלכל אדם יש אשה אחת, ועל כן המייבם את אשת אחיו ביטל את עצמו וזניה כולו במקום האח המת. הוא בחן את האשה על-פי יכולת התאמתה אליו ולא אל אחיו (והדבר מוצא את ביטויו אפילו במשנה. המשנה בסוף פרק י"ב ביבמות אומרת, שב"ד משיאין לו עצה ההוגנת לו ויש מי שמפרשו: האם תתאים לו האשה הזאת (וכנראה ע"פ שיקול זה היו עצות הדיינים בדורות מסויימים)) עד שבא אבא שאול ושאל רגע, אתה רוצה להקים לאחריך שם בישראל, או שאתה סתם רוצה את אשתו? אם אתה רוצה את אשתו - היא ערווה, מי התיר לך?

ממשיך טבעי. הגיון זה הובן יפה אף בטרם ניתנה התורה. יהודה דרש מבנו לייבם את אשת-אחיו (בראשית לח, ח). גם מגילת רות בנויה על ההגיון הזה - בועז רוצה שרות תיגאל ע"י הגואל הקרוב ביותר, שיגאל גם את נחלתו של המת, ובכך יקום שם המת על נחלתו.

על-פי זה ניתן להסביר מדוע אין הבת יורשת את אביה אם יש בן - שכן דווקא הבן הוא ההמשך הישיר, ולא הבת.

כאשר אין בן, מי מייצג יותר את האיש: אחיו או בתו? לשאלה זו שתי נפקא-מינות:

א. האם כדאי שאחיו ייבם את אשתו למרות שיש בת?

ב. מי יירשנו: אחיו או בתו?

לשם כך נעיין בפרשיות בנות צלפחד ונראה את הכרעת התורה בשאלה: בת באה ממנו, אחיו לא. לכן בתו היא חלק ממנו יותר מהבן המשותף לאחיו ולאשתו. לכן במקום שיש בת אין ייבום³¹.

עריות

ראינו כבר שהעם הוא יחידה אחת. האנושות גם היא כך, במידה מסויימת. אם נתבונן נראה שלמעשה כל אדם שנולד הוא חלק מגופו של אביו - לא רק מבחינה רוחנית ומבחינת שורש קיומו, אלא גם מבחינה גופנית ממש. כך התיחס לזה הקב"ה בברכתו לאדם, שהפכה למצווה. הברכה אינה "הביאו עוד בני אדם" אלא "פרו ורבו" (בראשית א, כח) - ה'ו להרבה! לצורך זה צריך האדם אשה, ומכאן רואים אנו את חשיבותה של האשה, כפי שראינו זה עתה.

ה' הגביל את האדם בבחירת הנשים שמותר לו לקחת. האדם נאסר בעריות. יש לאדם דרכים לגיטימיות לרבות ויש דרכים שאינן לגיטימיות.

מה קורה אם נשא אדם אשה אסורה (בזדון או בשגגה) והתחילה התרבות שאינה לגיטימית? ההגיון מחייב קודם כל לעצור את אותה ההתרבות ולא לתת לה לגדול בעם ישראל³². לכן צווה ה' שלא יבוא ממזר בקהל ה' (דברים כג, ט). אך אע"פ

31 גם הגמרא (בבלי ב"ב קט ע"א, ירושלמי ב"ב פ"ח, ה"ג) קושרת את הייבום בנחלה. אם אין הבנות מהוות המשך לעניין נחלה - אין לאביהן המת המשך, ואלמנתו צריכה להתייבם, אם הבנות כן מהוות המשך - אין צורך בייבום שני הדברים קשורים, ומכאן פסיקה התורה, שאם הבת יורשת - היא גם פוטרת מייבום.

פרשת בנות צלפחד מלמדת שהתורה מתייחסת לאדם לא רק כמובנו הנצחי אלא גם כמובנו הדורי יש חשיבות לחייו ולהמשכיותו של האדם, אע"פ שהעדרו לא יגרום פגיעה בנצח, (שהרי גם בלעדיו יש מי שימשיך את המשפחה). לכן גם בנותיו של המת הן בעלות חשיבות לחשיבות של הבנות יש עוד נפק"מ: בן הבא אחר בת אינו בכור אפילו לנחלה, אע"פ שמבחינת הנחלה הוא ראשון, כי יש משמעות גם לבת מבחינת נחלה (בבכורות יט ע"א הגמרא שואלת מניין שהבא אחר בת אינו בכור, והיא מביאה מקור שי"פה לענין בכור לקדושה אך אין ללמוד ממנו לענין הבכור לנחלה; אך כבר למדנו שבכור לנחלה הוא מי שלב אביו דווה עליו, כלומר: עניינו של הבכור הוא בהיותו עיקר המשך של אביו. הוא בכור של אותו דור (אף שיש לכן גם השלכה לדורות), כי התורה נתנה לאדם אפשרות לבטא את עצמו לדורות. בעניין זה יש חשיבות גם לבת.

32 יחס כזה לפרייה ורבייה קיים בישראל בלבד. אחת הדרכים שבהן לומדת הגמרא שמי שאמו גויה הוא גוי היא "עם הדומה לחמור" (קידושין סח ע"א) כלומר: אצל הגויים פריה ורבייה

שהם הגיעו בדרך לא חוקית - לא צווה ה' להורגם: אם הם כבר פה והם חיים שימשיכו לחיות באותו דור³³.

איסורי העריות שנאסרו על ישראל מוסיפים להם קדושה, ומפני שישראל קדושים - הם נשמרים מעריות מסוימות המטמאות אותם. התורה עצמה מנמקת את איסורי העריות בטומאה ובקדושה. הכהנים, שצריכים להיות קדושים עוד יותר, צריכים להיזהר גם מנשים נוספות שיש להן פגם מהותי המפחית מקדושתן, פגם שנוצר מסיבות שונות, אך אינו חזק דיו לאוסרן על כל ישראל. אם כהן לא נשמר בקדושתו זו ונוצר מכך ולד - לא יחשב הוולד הזה ככהן, שהרי הוא נוצר בטומאה וכל הווייתו היא טומאה, כפי שאמרנו בישראל לגבי ממזר³⁴.

היא כמו אצל חיות. אין התייחסות למשמעות האמיתית של הרבייה וההמשכיות בחיי האדם ומהותם, והכל נעשה מתוך יצר כאצל החיות. לכן אין התייחסות לאב, שהוא הגורם והמקשר למהות. כל בשר הולך אחר אמו כאצל החמור. הגוי והנוולד ממנו כלל אינו מתייחס אחר אביו, כפי ששופטת ההלכה את החיות (לענין כלאים ועוד). כלומר: ה' הוציא את הגוים מכלל הבריאה הרוחנית ובחר בעם ישראל לעבדו לכן לא נצטוו הגויים ב"פרו ורבו", אע"פ שכל האנושות נתברכה בברכה זו בפרשת בראשית: אין זה עניינם. בישראל ניתנות מהות וסיבה לקיום ולפריה-ורביה אין אנו דומים לחמור לכן כל מי שנוצר שלא ע"פ המהות והסיבה - לא יבוא בישראל.

33. כשקוראים על הדין הזה בדרך התהוותו, כפי שנעשה הדבר כאן, נראה דין זה הגיוני מאד, ומובן היטב טעמו ושרשו של משפט זה בתורה. אולם יש היום רבים שמקשים מדיון זה על הצדק שבתורה, ושואלים הם במה חטא זה שנשללה ממנו זכותו לשאת בת ישראל? מדוע הוא נענש על חטאם של הוריו? המתבונן בדברים יראה שכל שאלתם היא דבר תימה, שהרי הוא לא הפסיד דבר מחטאם של הוריו; להפך: הוא רק הרוויח מכך, ויש לשאול את אותם אנשים את השאלה הפשוטה: ואלמלא חטאו הוריו הוא היה נושא בת ישראל? הלא כל נשימה ונשימה שלו מתאפשרת רק ע"י החטא? יש לעמוד על שורש טעותם של אותם מקשים. שורש הטעות נובע מכך שבעינינו נקודת המוצא להתבוננות היא קיום האדם, ומתוך כך מתברר שלפני כן היו לו אבות, ולאחר מכן מתברר שאותו אדם נברא ע"י ה', שגם קיומו מתברר לפתע. ע"פ האמת הסדר הוא הפוך: קודם היה ה', אח"כ הוא ברא עולם, מתוך העפר הוא ברא אדם, מתוכו הוא ברא עוד בני אדם עד שהגיע מספרם למספר הנוכחי, ואחד מאותם מיליארדים הוא האדם העומד לפנינו, שהצליח להשיג בשכלו הדל והפעוט קמטוץ מכלל הבריאה כולה, ומתוך שאינו מודע לכל מה שלא השיג ברור לו שזידיעתו היא העולם. ע"פ האמת, הדבר היחיד המובן מאליה הוא ה', על כל דבר אחר שקיים צריך להודות. אין להתלונן על כך שאדם מסוים נברא בצורה מסוימת דווקא, אלא להודות על עצם העובדה שהוא נברא. העובדה המתמיהה היא לא למה יש לאדם כלשהו הגבלות, אלא זה שלאחרים יש אפשרות לחיות ולעשות כל מה שיש להם אפשרות לעשות. יש להתבונן בעולם ע"פ סדר הווייתו האמיתי ולא ע"פ התמונה החלקית הנגלית לעינינו, ועל כך ראה בהרחבה רבה לקמן.

34. לעריות יש כמה טעמים, ובוודאי שיש הסברים שונים שלחלקם נתן למצוא רמזים בכתוב. אך יש גם טעם כללי יותר, שקיים לא רק בעריות אלא במצוות רבות בתורה - שליטה ביצרים וברגשות. התורה מלמדת את האדם לשלוט בכל יצריו, וכנגד כל יצר יש מצוה שעל-פיה יודע האדם לשלוט ביצריו. האדם לומד שהוא אינו חלק מהטבע הנשלט בידי כוחות הטבע, והוא בעל יכולת החלטה עצמית ומקוריות (בכך נבדל האדם מכל הטבע, במקוריותו. דהיינו: הוא אינו נשלט ע"י חוקים וכוחות חזקים ממנו יש לו יכולת ליצור דברים והמצאות חדשות, ולכן הוא הגורם היחיד בטבע המשנה את העולם ואינו נשלט על ידו לכן הוא יכול גם לשלוט בעצמו). התעלותו מעל הכוחות החומריים ויכולתו להתנהג ע"פ הרוח היא הקדושה (ועין מהר"ל תפארת ישראל פ"ד). כך מתקדש האדם. דבר זה מתבטא גם בעניינים אחרים, שבהם הולך האדם אחר הרוח ולא אחר החומר. הצד החשוב בעולם הוא הצד הרוחני, ולא הגשמי או הרגשי (גם הרגשות הם חלק מהיצרים החומריים של האדם). כדי להכריע בשאלת האשה המתאימה הולך האדם הקדושתי בעצת הרוח, ולא בעצת החומר. הוא חושב ומנתח בשכלו. הוא חושב באובייקטיביות (ככל האפשר) מהם הנישואין, למה הם ינעזו ולמה הם מובילים מפרשות אלו יכולים אנו ללמוד על חשיבותה של החשיבה השכלית, האובייקטיבית הרוחנית, ואת יתרונה על התשוקה והנטייה של האדם עצמו. הקדושה ההגיונית היא חשובה ובעלת משמעות, להבדיל מהתאוות

התבוננות אובייקטיבית חשיבותית תגיע למסקנות האלה גם ללא הפרשיות הנ"ל. ברור לאדם החושב בצורה אובייקטיבית מיהו, ומה הם נישואים. ממילא ברור לו שלא ישא אשה שתביא

הבכורה

כל אדם הוא המשך ישיר וטבעי של אביו. אך עיון מעמיק בתורה מראה שיש משמעות מיוחדת לבכור דווקא כממשיך של אביו. היחס המיוחד שנותן יעקב לבכורה, הקדושה שנותנת התורה לבכורות והזכות המיוחדת של בכור ליטול פי שנים הן דוגמאות אחדות לכך.

שני סוגי בכורה מוזכרים בתורה (באדם): בכור לקדושה ובכור לנחלה (משנה בכורות n"ג). הקדושה תלויה באם והנחלה תלויה באב. ברור מדוע קדושת הנחלה תלויה באב - שהרי הנחלה עוברת מאב לבן. אך יש לשאול: מדוע תלויה הקדושה באם? לא מצאתי תשובה מוחלטת לשאלה זו. אבל מסתבר שהדבר קשור לעובדה שהיהדות הולכת אחר האם, וכשם שאדם חייב להקדיש לה' את ראשית התבואה מכל שדותיו, כך הוא חייב להקדיש לה' את ראשית התבואה מכל אשה שיש לו. ומלבד זאת, האשה דומה לבית מושב עיר חומה³⁵, שהוא השטח הקדוש בקדושת מחנה ישראל (שמצורעים מוצאים ממנו, למשל). קדושה זו גורמת לקדושת הוולדות ולקדושת הבכורות.

מקורה של קדושת הבכור, כאמור בפרשת במדבר (במדבר ג, יא-יב; שם מה), הוא בכך שה' לקח את הלויים תחת בכורות בני ישראל שהוא הקדיש לו. עולה מכאן שיש שני מצבים אפשריים בחיי עם ישראל: מצב שבו הבכורות עובדים את ה', ומצב שבו יש שבט אחד שזהו תפקידו. ההבדל נעוץ בשאלה האם עם ישראל הוא גוף אחד, שכולו עובד את ה' וכל אבר בו ממונה על חלק אחר בעבודת-ה'; או שמכל בית ובית לוקחים אחד לעבוד את ה'. זה מגלה את הקדושה שבכל בית (כמו שתרומה ומעשר, שהם ראשית, מגלים את העובדה שהכל לה' ואנו מקבלים רק את שייריו). את מי נותנים לה'? את הראשון! גם כשה' אמר שתהיה עבודה מרוכזת בישראל - לא הופקע הבכור מקדושתו.

ה' קבע שהעבודה תהיה מרוכזת, שעם ישראל יהיה גוף אחד שבו יש אבר אחד שעובד את ה'. אחרי שבחר ה' בבני לוי שהיו במדבר לפדות את בכורי-ישראל, לא יוכלו בניהם שיוולדו מכאן ואילך לפדות את הבכורות שיוולדו מכאן ואילך. לוי שנולד עכשיו נולד כבר ברשות ה' והוא כבר שייך לה'. כשה' בוחר לו שבט - כל מה שנולד בו - לו הוא (ולכן כל בכור שנולד היום צריך להיפדות בכסף). דבר זה הגיוני כמו שראינו לעיל לגבי מהותו של אדם.

וכך באים לידי ביטוי שני העקרונות: כל אדם נותן את ראשיתו לה' ומבטא בכך את העובדה שהכל של ה', ומאידיך לא כל אדם טוען לזכותו לעבוד את ה'. העבודה היא חובה ולא זכות, והיא נעשית מפני שה' ציווה. כל אדם מתייצב במקום שקבע לו ה', ולא במקום שהוא בוחר, שכן הוא עבד לה', כאמור לעיל.

לחילול זרעו (שאוילי תעשה לו נחת במשך 60 - 70 שנה אך תגרום לו נזק נצחי). אלא שנטייתו החומרית של האדם מפתה אותו לחשוב שיש בתאוה האישית חשיבות אובייקטיבית בפני עצמה. משום שחשיבתו מתחילה ממנו ולא מן האובייקט. את האמת אפשר לגלות ע"י השכל, כלומר: ע"י התבוננות אל מחוץ לאדם, שלא באמצעות הרגש, שאינו קיים אלא בגופו של האדם ולכן אינו מהווה מדד למה שמחוצה לו.

יש גם בכורה לנחלה, המתבטאת בירושה הכפולה שהבכור נוטל. "כי הוא ראשית אִנּו" (דברים כא, יז). ראשית-אונו של אדם הוא עיקר המשכיותו; בזכותו יש לאיש המשך. כל בן במהותו הוא חלק מאביו, אך הבכור ממלא תפקיד נוסף. במידה מסויימת ניתן לומר שלא רק הוא צריך את אביו, אלא גם אביו צריך אותו, לצורך ההמשך.

כמו שלעניין קדושה יש לתת לה' את הראשון, שמייצג את הכלל כולו, וע"י כך מבטאים את העובדה שהכל של ה', כך לעניין נחלה מייצג הראשון את הכלל. גם בפרשת ייבום ראינו שהבן שימשיך את האח המת הוא הבכור שיוולד. הוא עיקר ההמשך. בעניין זה אין לאב שליטה על ההנחלה והוא חייב לתת לבנו הבכור את חלקו³⁶.

עבד עברי

בפרשת בהר נזכרת גם מכירת האדם את עצמו לעבד עברי. עניין עבד עברי נזכר בתורה בשלוש פרשיות:

36. יש להעיר שהמקום שבו כן הודח הבן הבכור מבכורתו, ובעקבותיו, הוא אצל האבות. מסתבר שהסיבה לכך היא שבכל הדורות קדושתו ומהותו של האדם נובעות מקשרו לאבותיו שהם מהותו והוא המשכם, ואילו אצל האבות הגורם המרכזי לא היה המשכיות אלא בחירה. הקב"ה ציווה את אברהם שיגרש את ישמעאל ורק יצחק יהיה זרעו, עשו מכר ליעקב את הבכורה והודח; יעקב רצה להמשיך את החלוקה גם הלאה ולכן דאג לכך שיוסף יקבל שני חלקים בארץ, בכך הוא רצה לבכר את בן אשתו האהובה על פני בן השנואה הבכור. יוסף לא זכה לגמרי בבכורה, אך היא נלקחה מראובן (ולפי דבה"א ה, א-ב יוסף זכה בה); יעקב, שראה ביוסף את בכורו, ביכר את בנו השני של יוסף על-פני בנו הבכור; הקב"ה, שבחר ביהודה להיות שבט המלוכה, דאג שהבן השני מהאשה השנייה של יהודה ייגנוב את הבכורה עם לידתו מאחיו התאום, שעמד להיות בכור תמר (בכור יהודה האמיתי היה רע בעיני ה', וה' המית אותו. לא בכדי מודגש באותו פסוק (בראשית לח, ז) "ער בכור יהודה"). שם נפסק העניין, כי תמה תקופת האבות (עובדה שספק אם יעקב ידע אותה). כל השבטים הפכו לעם, שבו כל פרט מקבל את היחס הראוי לו. נקודת המעבר בין התקופה שבה יש בחירה לבין התקופה שבה אדם נוצר ונולד כחלק ממהותו היא לידתם של פרץ זרות, שבה נעשתה הבחירה עם הלידה.

למעשה, התחרות שהיתה בביתו של יעקב היתה לא רק בין הבנים אלא בעיקר בין הנשים. יעקב אהב את רחל ורצה שהיא תבחר. ה' בחר בלאה הן לכהונה והן למלכות. לכן רחל מתה בדרך אפרתה, ואילו את לאה הביא ה' אל מערת המכפלה. הסימנים מראים שאכן לאה היתה יותר ראויה מרחל, שקנאה באחותה, מכרה את יעקב בעד דודאים (מכירה שמקבילה למכירת הבכורה בעד מיז עדשים) ונגנבה את התרפים. לכן בחר ה' בלאה (יצחק אהב את עשו בגלל הצייד, יעקב אהב את רחל בגלל היופי, וה' יראה ללבב. יעקב אהב את רחל בגלל היותה יפת תואר, ולא בכדי נסמכה פרשיית אשת-יפת תואר לפרשיית הבכור בן השנואה)

עניין בחירת הבנים מואת שיש הקבלה מלאה בין האדם ובין נחלתו, כאמור במאמר זה. לאדם ולנחלתו אופי אחד ולכן הבחירה באדם כמוה כבחירה בנחלתו עם ישראל הוא מערכת שיש בה שני מרכיבים: האדם והארץ. לכל אדם נחלה, ובכלל זה יש מקום נבחר ושבת נבחר. יש בתורה שתי מצוות, שאי-אפשר לקיימן בדרך הטבע וע"י הנהגה טבעית. בלבד, והן מתקיימות רק כשה' מתגלה ובוחר את בחירתו. מצוות אלה הן בחירת המלך ("אשר יבחר ה' אלהיך בו") ובחירת מקום המקדש ("המקום אשר יבחר"). שתי בחירות אלה קשורות זו בזו כפי שאנו מוצאים אצל דוד (ראה שמואל ב, ז; תהילים קלב, ועוד). אסף (תהילים עח) מקשר בין חורבן שילה ובניין ירושלים לבין העדפת יהודה על יוסף ואפרים. אך כבר הרבה לפני כן אנו מוצאים את הקשר בין בחירת הבן לבחירת המקום. אנו מוצאים שנחלת בנימין היא נחלת השכניה (זכחים קיח ע"ב), כי זה אופיו. יעקב שראה ביוסף את הבן הנבחר אמר על בית-אל שהוא בית אלוהים. בית-אל הוא המקום שבו אפשר לבנות מזבח בחלקו של אפרים ומקדש בחלקו של בנימין. ה', שבחר ביהודה, בחר בירושלים שהיא המקום שבו אפשר לבנות מזבח בחלקו של יהודה ומקדש בחלקו של בנימין. יעקב בחר בבית-אל עוד בטרם נולדו יהודה ויוסף, אך לארץ יש אופי של הבן האהוב, שנפש יעקב אוהבת

בפרשת משפטים (שמות כא, א-יב) נאמר:

כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם. אם בגפו יבא בגפו יצא, אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו. אם אדניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו. ואם אמר יאמר העבד: אהבתי את אדני, את אשתי ואת בני, לא אצא חפשי. והגישו אדניו אל האלהים, והגישו אל הדלת או אל המזוזה, ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם.

וכי ימכר איש את בתו לאמה, לא תצא כצאת העבדים. אם רעה בעיני אדניה אשר לא יעדה והפדה, לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה. ואם לבנו ייעדנה, כמשפט הבנות יעשה לה. אם אחרת יקח לו, שארה כסותה וענתה לא יגרע. ואם שלש אלה לא יעשה לה, ויצאה חנם אין כסף.

בפרשת בהר (ויקרא כה, לט-מז) נאמר:

וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך, לא תעבד בו עבדת-עבד. כשכיר כתושב יהיה עמך, עד שנת היבל יעבד עמך. ויצא מעמך, הוא ובניו עמו, ושב אל משפחתו ואל אחזת אבתיו ישוב. כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים, לא ימכרו ממכרת עבד. לא תרדה בו בפרך ויראת מאלהיך. ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבתיכם - מהם תקנו עבד ואמה. וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם, אשר הולידו בארצכם, והיו לכם לאחזה. והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אחזה, לעלם בהם תעבדו, ובאחיכם בני-ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך.

ובפרשת ראה (דברים טו, יב-יח) נאמר:

כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, ועבדך שש שנים, ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. וכי תשלחנו חפשי מעמך - לא תשלחנו ריקם. העניק תעניק לו מצאנך ומגֵרְנך ומיקבך, אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ויפדך ה' אלהיך. על-כן אנכי מצוֹך את-הדבר הזה היום. והיה כי יאמר אליך: לא אצא מעמך, כי אהבך ואת ביתך, כי טוב לו עמך - ולקחת את המרצע, ונתתה באזנו ובדלת, והיה לך עבד עולם; ואף לאמתך תעשה כן. לא יקשה בעינך בשלחך אתו חפשי מעמך, כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים, וברכך ה' אלהיך בכל אשר תעשה.

בפרשיות אלה מרוכזים כמה נושאים שיש לדון בהם:

א. משמעותם של קניין ומכירה באדם, ומעמד האדם הנמכר.

ב. מעמדו המשפחתי של העבד.

ג. יציאה בשנה שביעית, יציאה ביובל, והקשר ביניהם.

ד. מעמדה של הרציעה, כמכירה חזקה.

ה. משמעות ההענקה.

ו. עבדות באיש ועבדות באשה וההבדל ביניהם.

הנושא הקשור ביותר לענייננו הוא נושא ב, שממנו מסתעפים נושאים א ו-ד. גם נושא ו קשור לעניין המשפחתי. בכוונתי לדון גם בנושא ג, כי כבר הוכח לעיל שמהותו של יובל הוא שמירה על המשפחתיות. נושא ה הוא נושא חשוב לדיון בפני עצמו, אך אינו קשור לענייננו ולכן לא אדון בו כאן.

ידועים לנו בתורה כמה מקרים של מכירת אדם. מלבד הדינים המופיעים פה, של עבד ואמה, גם קידושי אשה הם, במידה מסויימת, מכירה. כך גם עבד כנעני שעניינו נדון להלן.

בכל אחד מדינים אלה יש לברר את מהות המכירה, ואת סוג הבעלות שיכולה להיות לקונה על נפשו. בפרט אצלנו, בנושא העבד העברי, יש לשאול: האם העבד מכר את גופו או את עבודתו, ומהי שייכותו המשפחתית של עבד.

בפרשת בהר כתוב על עבד עברי: "כשכיר כתושב יהיה עמך" (ויקרא כה, מ). מהם שכיר ותושב? בפשטות, שכיר הוא אדם שמוכר את עבודתו בסכום מסוים, שנתן לחלק אותו - כך וכך זמן לכך וכך כסף. השכיר מכר את עבודתו ולא את עצמו. התורה מאפשרת לעבד לצאת בגרעון כסף, כלומר: הוא מכר עבודה, והיא הולכת ונגרעת. מאידך, נאמר: "ושב אל משפחתו" (ויקרא כה, מא), כלומר: הוא היה שייך למשפחת אדוניו.

בפרשיות אלה יש ביטויים המרמזים הן לכך שהעבד מוכר רק את עבודתו, והן לכך שהעבד מוכר אף את שיוכו המשפחתי, ועובר להיות חלק ממשפחת-אדונו. מצד אחד נאמר: "שש שנים יעבד" (שמות כא, ג), "ועבדך שש שנים" (דברים טו, יב), "שכר שכיר" (דברים טו, יח), "כפי שניו" (ויקרא כה, נב)³⁷ ועוד. ממקורות אלה עולה שעבודתו של העבד נמכרה, ולא גופו. אך מאידך נאמר: "ובשביעית יצא" (שמות כא, ג), "לחפשי חנם" (שם) - מקורות שמשמע מהם שגופו היה מכור. כך בפרשת בהר: "מכסף מקנתו" (ויקרא כה, נא), ובפרשת ראה: "לא יקשה בעינך בשלחך אתו חפשי מעמך" (דברים טו, יח), כלומר: האדון עושה צדקה עם העבד בכך שהוא משחרר אותו.

השאלה האם מכר את גופו או את עבודתו, מוצאת את בטויה המעשי במקרים שונים כגון: מה הדין כשהעבד לא עבד, בין מסיבה התלויה בו ובין מסיבה שאינה תלויה בו. או בכמה יפדה את עצמו אם ערכו השתנה מאז המכירה, במחיר שבו נמכר או במחיר הנוכחי (הדבר שיש עכשו ביד האדון).

מדרשי ההלכה³⁸ התייחסו לנושאים אלה מתוך המקורות שהוזכרו לעיל. באשר לניגוד שבין "מקנתו" לבין "שניו" נאמר במדרשי ההלכה: "נתרבה כספו - מכסף מקנתו, נתמעט כספו - כפי שניו". כלומר: יש כאן גם צד של מכירת עצמו וגם צד של מכירת עבודתו. בעניין עבד שלא עבד אומר המדרש (ספרי ראה), שאם חלה העבד הוא פטור, אך אם הוא ברח - חייב להשלים שש שנות עבודה מלאות. כלומר: העבד חייב לאדון את עבודת שש השנים הבאות שלו, אך גופו עדיין שייך לעצמו לעניינים מסויימים. הוא שייך לאדון לעניין זה שאם הוא עצמו לא שלל את עבודתו מן

37. הפסוק הזה נאמר על עברי שנמכר לגוי, שאותו יש מצווה לגאול. אך אפשר ללמוד ממנו גם על נמכר לישראל, כי נושא הפרשה הוא מידת הקניין שיכולה להיות לבשר-ודם ביהודי עבד-ה'; מידה זו אינה משתנה כשהקונה הוא גוי. התורה הביאה את הדין הזה ביחס לנמכר לגוי, כי עיקר החיוב לגאול הוא בנמכר לגוי.

38. המכילות והספרי על פרשיות עבד עברי, והגמרא בקדושין טז ע"ב, יז ע"א, כ ע"א.

האדון - האדון קיבל את שש השנים, למרות שבפועל לא עבד (כגון אם חלה). כלומר: למעשה עבודתו מכורה, אך יש בכך גם צד של מכירת-גוף, כי כל עבודתו מכורה. הגוף אינו מכור לגמרי.

העבד יכול לפדות את עצמו כשברצונו לעשות כך, והאדון אינו יכול למחות³⁹. דין זה מופיע הן בפרשת משפטים ("והפדה") והן בפרשת בהר ("וחשב לו", "כפי שניו" וכו'). מכאן ראייה לרמת הקניין הרופפת שיש לאדון בעבד.

גם מהדין האומר שסכום הפדיון נגרע והולך ואין כל סכום קבוע, ניתן ללמוד שהמכירה היא מכירת שנים ולא מכירת גוף. אך המקורות לכך מלמדים על שני הדברים: מצד אחד - "והפדה", כלומר: גופה צריך פדיון. מצד שני - "כפי שניו", כאמור.

כבר הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א (קידושין טז ע"א) אמרו שהמכירה מורכבת משני חלקים; היו שרצו לטעון שניתן לבודד אותם זה מזה, אך לענ"ד נראה שמשמע מהפסוקים ומהסוגיות העוסקות בכך, שמכירת הגוף נובעת מתוך העובדה שהעבודה מכורה לשש שנים (בניגוד למכירת גוף רגילה שממנה נובעת מכירת הפירות) כי מכירת העבודה היא מכירה חזקה מאד שכוללת גם את העבודה המשפחתית שלו (כח האישות) שמתבטא בזכר ביכולת האדון להביאו על שפחה כנענית, ובנקבה ביכולת היעוד, כפי שיתבאר להלן.

באשר לשייכותו המשפחתית: בפרשת בהר נאמר: "ושב אל משפחתו" (ויקרא כה, מא), ומכאן משמע שבימי עבודתו יש לו יציאה, במידה מסויימת, ממשפחתו, והוא משתייך למשפחת האדון. דבר זה בולט יותר ביכולתו של האדון לתת לו שפחה כנענית. כלומר: יש לו שליטה על אישיותו.

מפשט הפסוקים משמע שכל משפחתו (שאחריו) שייכת, במידת מה, לאדון. שהרי בפרשת משפטים נאמר: "אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו" (שמות כא, ג). ובפרשת בהר נאמר: "ויצא מעמך הוא ובניו עמו" (ויקרא כה, מא). כלומר: גם אשתו ובניו נכנסו עימו לבית האדון. הגמרא (קידושין כב ע"א) דרשה את הפסוקים ואמרה:

"ויצא מעמך הוא ובניו עמו". א"ר שמעון: אם הוא נמכר, בניו ובנותיו מי נמכרים? מכאן, שרבו חייב במזונות בניו.

כיוצא בדבר אתה אומר: "אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו". א"ר שמעון: אם הוא נמכר, אשתו מי נמכרה? מכאן, שרבו חייב במזונות אשתו.

אך אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואין להתעלם מכך שפשט הפסוקים מורה על שייכות מסויימת של אשתו ובניו לאדון. עיון מעמיק יותר יגלה שכלל אין סתירה בין הפשט לבין הדרש. הדרש מסכים שיש שייכות בין משפחת העבד לבין האדון; אלא ששייכות זו לא מתבטאת בזכות שעבוד. האדון אינו רשאי לשעבד את בני משפחת עבדו העברי, אך השייכות המשפחתית קיימת.

למה נזכרת האשה בפרשת משפטים, והבנים בפרשת בהר? נוכל לענות על שאלה זו אם נשווה אותה להבדלים נוספים שיש בין שתי הפרשיות: בפרשת

39. דין זה משתמע בצורה מאוד משכנעת מפרשת בהר, וכך גם הבינו חכמינו (כפי שמוכיח ה"מנחת חינוך" במצוה מ"ב, סק"ד).

משפטים מוזכרת יציאתו של העבד בשש שנים (או: העובדה שהעבד נמכר לשש שנים בלבד). בפרשת בהר מוזכרת יציאת העבד ביובל. הבדל זה נראה ברור, לאור האמור לעיל: נושאה של פרשת בהר הוא היובל, המבטא את העובדה שכולנו עבדי-ה'. לכן שב כל אדם אל משפחתו ואל אחוזתו. פרשת משפטים, לעומת זאת, עוסקת בצד המשפטי-קנייני של התורה, והיא מבהירה את טיבם של הקניין והשכירות לשש השנים ואת החיובים ההדדיים הנובעים מכך⁴⁰. פרשת משפטים

40. אין כאן סתירה בין שני עקרונות, אלא התבטאות של שני עקרונות שונים במקום אחד. התורה שבכתב היא ספר רוחני של עקרונות ולא ספר מעשים, מפני שהיא רוחנית ולא גשמית. העקרונות הם רוחניים בעולם הרוחני שני עקרונות הם אמת ואינם סותרים זה את זה (לעיתים יש סתירה בעולם המעשה, ואז נדרשת התורה להכריע איזה עקרון עדיף). אמנם השפה שבה מובעים העקרונות הרוחניים של התורה בתורה שבכתב היא שפת הדוגמאות המעשיות. אך הנושא העיקרי והמטרה העיקרית הם העקרונות הם התוכן; המעשים אינם אלא שפה שנועדה לבטא את התוכן.

נכשלוּמדים תורה חשוב מאד לדעת להבדיל בין השפה לבין התוכן. זה כלל בסיסי מאד בלימוד הרבים טועים בו. השפה היא עור של בהמה עם כתמים של עפצים. השפה היא מילים, השפה היא שור שפנה (ראה לקמן הערה 61). התוכן הוא יותר עמוק וזהו קיים גם ללא השפה. השפה היא כלי להעביר את התוכן מה' אלינו. כמובן שעלינו לדייק היטב בשפה, ובפרט אם בתורה עסקינן, שבה גם השפה היא חשובה ועקרונית, אך יש להבחין בין השפה לבין התוכן. כמו כן יש לזכור שהתוכן קדם לשפה, והשפה באה לבטא את התוכן. לא יתכן שהתוכן יפגע ממוגבלוּת השפה, כי התוכן הוא האמת האלוהית, שאינה עומתה ע"י החומר. השפה היא מוגבלת, ואינה יכולה לבטא כל רעיון גבוה ונשגב. גם אנו מוגבלים ולא יכולים להבין כל דבר, אך אנפ"כ התורה מלמדת אותנו את העקרונות הגבוהים ביותר, ויש בה ביטוי ושמות קדושים אפילו לרעיון שאין נשגב ממנו, כלומר לה' בעצמו (כמובן שאין הביטוי עצמו של ה', שכן אותו אי אפשר להבין, אך התורה מלמדת עליו וקוראת לו בשם). מכאן קל-וחומר לשאר הרעיונות של האמת האלוהית, מי שאומר שיש רעיונות שלא כלולים בתורה כי אין להם ביטוי, מחלל את התורה באומרו שהתוכן בתורה מושפע מוגבלות השפה, ומה שהשפה לא אפשרה - זחה את התוכן משמעוּתה של אמירה כזאת היא שהתורה אינה האמת האלוהית כפי שהיא. (הן הביטוי של האמת האלוהית בחומר (קיום התורה) והן ביטוייה בשפה הם מקרים שבהם הרוח מתבטאת בחומר, ולכן יש ביניהם הרבה מן המשותף. בביטוייה החומר משתנה על-פי הרוח ולא להפך). יש עוד הרבה מה להאריך בנושא זה ואין כאן המקום [

בכל מקרה מעשי (בעולם) מתבטאים כמה עקרונות, ובכל מקרה מעשי שאנו נתקלים בו, עלינו לשאול את עצמנו מהם העקרונות שמכתביים לנו את התנהגותנו במקרה זה. גם התורה מביעה לפעמים שני עקרונות ע"י התבטאותם במקרה אחד, אך מבחינה מהותית אין קשר בין הדברים. המקרה של עבד הוא דוגמה לכך. אין מטרת התורה להדריך את האדם בקוּנה עבד; אמת היתה מטרתה - היו כל פרשיות העבדים מרוכזות יחד. התורה היא עקרונות עליונים הקוּנה עבד - אלו לצפות שהתורה תבוא לשרת אותנו ולתת לו את ההלכות. להפך: הוא צריך להשתעבד לתורה ולחפש בה את עקרונות שמנחים אותה, ולהם עליו להשתעבד. מספר עקרונות באים לידי ביטוי בעבד: העקרון המשפטי ברמת המיקרו: כיצד אנשים צריכים להתנהג בעניינים משפטיים ביניהם (נושאה של פרשת משפטים); העקרון שישראל הם רכוש הקב"ה; ההתבוננות במקרו (בהר) וענין גמילות החסדים המתבטא גם בעבד (ראה). התורה השתמשה במקרה של עבד כדי להביע את שלשת העקרונות, ולכן הביאה אותה בשלושתם.

מכיון שהתורה היא ספר רוחני שבא ללמד את האמת הרוחנית העקרונית שאינה תלויה בחומר אלא החומר תלוי בה, היא מסודרת כסדר הכללים העקרוניים. אילו היתה ספר הלכה, היא היתה מרוכזת יחד את כל ההלכות עבד עברי כדי להקל על הקוּנה עבד עברי ללמוד את ההלכות, אך כיון שהיא ספר של עקרונות רוחניים היא משתמשת בעבד עברי כדי ללמדנו את העקרונות הרוחניים שהם הנושא של התורה. בכל תחום בחיינו אנו מתנהגים לפי העקרונות הרוחניים שלמדנו בתורה, אנו משועבדים לתורה - אך התורה לא משועבדת ללמדנו כל דבר. אנו נוהגים לפי התורה גם בתחומים החומריים ביותר של חיינו, החל מעבודת המקדש, דרך יהוה המסחר ועד קשירת שרובי הנעלים: כשיהודי ניגש בבוקר לשרוך את נעליו, הוא שואל את עצמו מה הדרך הטובה ביותר על-פי התורה לעשות זאת. אך התורה לא משועבדת להקל עלינו את החיים החומריים. היא מלמדת אותנו את העקרונות הרוחניים על-מנת ללמדנו את חכמת האמת האלוהית הצרופה. תפקידנו הוא לתרגם אותה לשפת המעשה, לכן ככל שדבר הוא עקרוני יותר ורוחני יותר - הוא יאמר בתורה יותר בפירוּש; וככל שפרט מסויים הוא יותר פרטי ויותר חומרי ומעשי - הוא יאמר בתורה יותר ברזז ובין השיטין וילמד מן הכלל.

עוסקת באופן קניית-אדם ובמשמעות המשפחתית של קניה זו. גם אשה היא דוגמה לקניית-אדם (אם כי במובן אחר: קניין שכולו אישות). פרשת בהר איננה עוסקת בשאלת מכירת אדם סתם, אלא בשאלת מעמדו של האדם הישראלי כעבד הקנוי לה', ובדינו לגבי מכירה נוספת. שם אין להתייחס לאיש לבדו אלא לאיש ולבניו, שהם חלק ממנו. כל מכירה של רכוש ה' מושפעת מעובדה זו. פרשת משפטים מתייחסת לצד המכירה בלבד. אך פרשת בהר מתייחסת לעובדת היותו שייך לה'. לשם השוואה לאדם שאינו עבד ה' שנמכר⁴¹, מביאה הפרשה שם את דין עבד שאינו שייך לה' - עבד כנעני, שעליו חלים רק העניינים המשפטיים. שייכותנו לה' היא כשייכות עבד כנעני לנו, וכאן דנה התורה באפשרות שייכותנו זה לזה.

כך או כך, ברור שמהותו של העבד העברי כוללת גם את משפחתו שלו. אשתו ממשיכה ללדת לו ילדים והם שלו. יש לו שייכות למשפחתו ובני משפחתו נקראים גואליו ומצווים לפדותו. נמצאנו למדים, שמהותו המשפחתית של עבד עברי מתחלקת לשנים: מצד אחד הוא נשאר הוא, אך מצד שני - יש בו חלק ששייך לאדון. החלק הזה הוא נפרד ממהותו של אדם, לכן יכול האדון להביאו אפילו על שפחה כנענית כדי להוליד ממנה ילדים, ואפילו אם העבד כהן. זהו פיצול בין מהותו העצמית של אדם, שאותה בחר למכור והרשות בידו, לבין מהותו הכללית, המשפחתית, השייכת לה' כיון שהוא סיבת הכל, כולל המשפחה.

גם הקניין בעבד עברי מתחלק לשנים, בהתאם למהותו המשפחתית. כדי להבין את הקניין שבו, יש להשוות אותו לקנייני אדם אחרים שאנו מכירים בהלכה. ישנם קניינים שהם לצרכי משפחה ואישיות במהותם, כמו קניינה של אשה, שכבר נדון לעיל. ע"י קניין הופכת האשה לבת-משפחתו של בעלה. מצאנו גם קניין אמה, שנמכרת לצורך אמהות, אך המכירה היא משפחתית ולכן יש אפשרות של יעוד, הישארות במשפחה. גם בדיני עבד עברי קיימת האפשרות להישאר במשפחה, אך אפשרות זו זוכה ליחס שלילי מצד התורה ומצד חז"ל. בתורה האפשרות הפשוטה בעבד היא יציאה (כלומר: האפשרות המובאת בהמשך ישיר לדיני העבד, ללא המילה "אם". האלטרנטיבה מוצגת ע"י "אם", כלומר: חריגה מהסדר. האפשרות הפשוטה היא האפשרות שבאה על-פי הסדר הפשוט). רק אם תהיה חריגה מהסדר - ירצע העבד. האפשרות הפשוטה באמה היא יעוד. רק אם רעה בעיני אדוניה - היא תצא בדרך כלשהי. כלומר: קניין הוא עניין משפחתי. קניינה של אשה שונה מקניינו של איש, משום שאשה - דרכה לעבור ממשפחה למשפחה, מה-שאיין-כן איש. לכן מובנים דברי חז"ל ומדרשיהם בפרשת ראה, השוללים מכל וכל את רציעתה של אמה⁴² (ספרי דברים טו, יז; קדושין יז ע"ב). בקידושין (יח ע"ב) יש דיון האם אדם רשאי למכור את בתו למי שאינו יכול ליעוד, או למוכרה על-מנת שלא ליעוד. משמע שעיקר מכירת אשה הוא לצורך אישות. מהותה של אשה כערך נמכר שונה מאיש, כי מכירת אדם שבטבעו עובר ממשפחה למשפחה שונה ממכירת מי שאין טבעו לעבור. כלומר: המכירה המשפחתית משפיעה על אשה באורח שונה מהשפעתה על איש. האשה

41 לשון הפרשה מראה שאכן זוהי מטרת הפסוקים בהביאם שם את דין העבד הכנעני

42 המדרשים אומרים ש"אף לאמתן תעשה כן" חוזר אל ההענקה האמורה בעקר הפרשה. דרשה זאת היא די פשוטה כי עקר הפרשה הוא ההענקה, שהרי נושא הפרק הוא החסד ודין רציעה אמור שם במאמר מוסגר, ודבר רגיל הוא בספר דברים שיש בו מאמרים מוסגרים ומשפטי משנה ארוכים באמצע משפט עקרי

הופכת מיועדת כי נמכרה למשפחה אחרת, אך איש מקבל ולא מתקבל, ולכן אע"פ שמכר את אישותו - אי-אפשר לייעדו, כי לא שייך יעוד באיש. אפשר להשתמש באישותו כבעבודה, אך לא לקחת אותה, מסיבה טכנית: אי-אפשר לייעדו. לכן הוא חי בפיצול-האישיות שהוגדר לעיל, בין האיש הפרטי, החלק המשפחתי שבו, לבין האיש המכור, החלק המלאכותי שבו. מכירתו לא יכולה לחברו לגמרי למשפחת אדוניו.

פיצול-אישיות זה מסתיים בסיום התקופה, כאשר החלק המלאכותי שבו מתבטל. אך יש אפשרות לבטל דווקא את החלק המשפחתי ולהגדיל את החלק העבודתי. לצורך זה יש לשנות את גופו. יש שתי מצוות שבהן צוותה התורה לשנות את גופו של אדם - מילה ורציעה. שינוי גופו של אדם היא דרך לבצע בו קניין מהותי: הקונה משנה את גופו של הנקנה והופכו לגוף חדש ששייך לו, לכן נעשות שתי מצוות מנוגדות אלה ע"י שינוי הגוף. במילה נכרתת ברית-נצח בין ישראל לקב"ה, לכן היא באיבר האחראי על המשכיות המשפחתית שעל חשיבותה עמדנו לעיל. רציעה היא קשר של ביטול המשפחתיות, קניית אדון זר מלבד אדוניו שבשמים. היא קשר בין אדם לאדם, הבלטת הצד הפרטי של האדם וביטול הצד המשפחתי-המהותי שבו. לכן היא מתבצעת באיבר שלא יוצר שום דבר ולא מוציא שום דבר מהאדם החוצה, ואין בו תועלת אלא לבעליו בלבד.

גם עבד לא-נרצע מכר את עצמו לאיש ולא למשפחה. לכן רק בנו יורשו כי בן, כאמור, הוא חלק בלתי נפרד מאביו ואין בו מה שאין באב. אך אם אין לו בנים - אָחיו לא יורשים אותו, כי הם לא חלק ממנו ולא להם נמכר. נרצע אינו עובד אפילו את הבן. הוא רצע את עצמו לדורו בלבד. הוא הזניח את הצד המשפחתי. הרציעה היא הבלטת הצד העצמי שבאדם, לכן מקומה בפרשת משפטים. פרשת משפטים לא מדברת על היובל, ולכן קשה לדעת מה יהיה גורלו של הנרצע ביובל. אך מסתבר ש"לעלם" האמור בפרשת משפטים נוגע למכירה האמורה באותה פרשה, מכירת החלק העצמי שלו, שהרי מפרשת בהר אנו למדים שאין אדם יכול למכור את החלק המשפחתי שבו, שהרי אינו שלו. וכך למדו חכמינו. הרציעה לא מועילה נגד בעלותו של ה' על כל עם ישראל.

הרציעה היא הבלטת הצד העצמי ולכן, כאמור, הוא אינו עובר בירושה במשפחת

האדון⁴³

43 הגמרא (קדושין כא ע"ב) לומדת זאת מהפסוק "ועבדו לעלם". כלומר: התורה משייכת את הנוצצ לאדון כאדם ולא כמשפחה. "ועבדו" - כי הוא אוהב את האדון. זהו קשר בין שניהם בלבד. להבדיל מעבד רגיל, שבו אנו רואים (לפחות באמה) שמכירה כוללת גם את בנו, ולכן גם בן-האדון יורש את עבד-אביו (עבד עברי ואמה עבריה זהים מבחינת מכירתם, אלא שעבד הוא זכר ולכן אין אפשרות טכנית לייעדו, ואמה היא נקבה ולכן אפשר, אבל אי-אפשר להביאה על שפחה כנענית. מכל-מקום "הקיש עברי לעבריה", זאת אומרת: עצם העובדה שהתורה מתייחסת לשניהם כאחת מלמדת אותנו שהמכירה היא אותה מכירה). כאן השעבוד הוא לאדם זה בלבד

סדרי הידושה בעבד עברי רגיל נלמדים בגמרא בקדושין יז ע"ב שם לומדת הגמרא שעבד עברי עובד את הבן אבל לא יורשים אחרים מכן שמהפסוקים משמע גם שהוא מכור לגמרי וגם שהוא מכור לאדון. לכן מסיקה הגמרא שהוא עובד את האדון ואת בנו, אבל לא יורשים אחרים. לפי דברינו לעיל מובן דבר זה היטב: בנו של האדון הוא חלק מהאדון - אך אביו או אָחיו לא אמנם האדון הוא חלק מאביו אך אביו אינו חלק ממנו. העבד נמכר לחלק מאבי-האדון, וגם בנו שייך לחלק זה. לכן אע"פ שהמכירה היא לקונה בלבד והוא אינו רשאי למכור אותו למישהו אחר, בכל זאת זוהי מכירה גמורה, ובנו יורש

(כאמור לעיל, יש דמיון מסויים בין רציעה לבין יעוד: שניהם מהווים הנצחה משפחתית של העבדות. כן יש לציין שלגבי שניהם מתייחסת הגמרא הן לכסף שניתן בשעת המכירה והן למעשה הרציעה או הייעוד עצמו כמרכיבים של התהליך כולו. הגמרא דנה לגבי שניהם האם צריך שישאר שיעור של שווה-פרוטה בעבודה שעוד נותר להם לעבוד, ועוד.)

הקשר בין עבד עברי לרבו הוא, כאמור, קשר של משפחה וקניין הגוף. מהותו של העבד משתנה. הקניין הוא פנימי ולא חיצוני, ולכן האדון לא יכול להוציאו לחפשי סתם ע"י מחילת שאר עבודתו. יש צורך במעשה שיוצר חלות. כמו שאומרת הגמרא בקידושין (טז ע"א), מסתבר ששינוי זה הוא שמתיר את העבד בשפחה כנענית, עם ההגבלה של "האשה וילדיה תהיה לאדניה" (שמות כא, ז), כלומר: אין כאן פעולה משפחתית המייחסת את בניו אחריו, אלא עבודה מעבודות משק-ביתו של האדון - יצירת עבדים לאדון, כדברי הגמרא בקידושין (טו ע"א).

לסיכום: לכל אדם מישראל יש צד פרטי: עבודתו, ויש צד ששייך לקב"ה: גופו. את גופו הוא יכול למכור רק עד היובל, כי הוא אינו בעלים עליו, וביובל הוא חוזר לבעליו.

עבד כנעני

להבדיל מעבד עברי, יש מי שכן נקנה לנצח: עבד כנעני. מכיוון שהעבד הכנעני אינו שייך ישירות לקב"ה הוא מוזכר בפרשת בהר כניגוד לעבד עברי, כמי שנקנה לנצח. זאת על-מנת להבליט את מצבו של עבד-ה' ביחס לאחרים (שאינם עבדי ה'). ההנחה שזוהי המטרה העיקרית שלשמה הובאה שם פרשיית עבד כנעני מבוססת על כך שפרשיית עבד כנעני משולבת בתוך פרשיית עבד עברי, כניגוד, ומסתיימת בפסוק: "והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אחזה, לעלם בהם תעבדו, ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך" (ויקרא כה, מז). כלומר: בניגוד לעבדים הכנעניים - בבני ישראל יש לנהוג אחרת.

עבד כנעני הוא עבד מוחלט. לעיל (הערה 6) למדנו ממצרים כיצד מתנהלת ממלכה של עבדים. על-פי אותו הגיון נוכל ללמוד מעבד כנעני, כיצד נתנהג אנחנו ביחס לה', כפי שהעבד הכנעני שלנו חייב להתנהג אלינו.

עבד כנעני הוא רכושו המלא של אדוניו. האדון קנה אותו ומתוקף הקניין המלא יכול הוא לעשות בו כרצונו: להעבידו בכל עבודה, למוכרו למי שירצה, להורישו לבניו אחריו. אם חושש הוא שבימי בנו ימות העבד, ונכדו יצטרך לקנות לו עבד חדש - אל דאגה! הוא יכול לצוות על עבדיו הכנעניים ללדת לו עבדים חדשים. את שפחתו הוא רשאי לתת לעבדו (ואפילו העברי), ומחובתו של העבד (וזה נחשב עבודה, כאמור לעיל) ליצור עבור האדון עבדים חדשים⁴⁴.

הגמרא שם (וכן בתחילת פ"ח בבבא-בתרא) לומדת מהפסוקים על רמת הקרבות השונות. בסיכום הסוגיא נלמד שהבן הוא הקרוב ביותר מהעובדה שאפשר לייעד לו, ומכאן נלמד שהוא יורש את העבד העברי. כלומר: יש קשר בין עבד לאמה.

כן ניתן להסביר את הלכות החזקת עבד עברי על-פי עקרון המשפחתיות המוצג במאמר זה.

44 בני התרבות המערבית הקלוקלת עלולים לשאול על מידת הצדק בדיון זה. שדווקא מפני שאדם מסויים, במקרה (לשיטתם), נולד עבד ישתעבד למי שבמקרה (לשיטתם) נולד אדון. לכאורה

קל להבין זאת לגבי עבדי-ה'. ה' ברא אותם ולכן מהותם, מקורם וסיבתם הוא ה'. ברור שאם ה' ברא אדם - האדם שייך לה'. גם אם מהאדם הזה נבראו עוד כמה אנשים, ומאותם אנשים נבראו עוד כמה אנשים וכו' - עדיין הכל של ה', אך מדוע הגויים הם בני-חורין מעבודת ה', ולמה יוכל אדם לקנות אדם ולהיות בעליו?
ה' נקרא "קנה שמים וארץ" (בראשית יד, כב). קניין הוא בעלות. ה' הוא הבעלים של השמים והארץ. ה' הוציא את הגויים מהמהות הזו של אנשיו, ואח"כ שב ובחר בישראל להיות עמו. כל גוי רשאי למכור את גופו. אם מכר - הפך את גופו להיות רכוש בעליו לכל דבר. הוא חופשי למכור את כולו ולהיות עבד. קניינו בידי ישראל מחייבו בכמה מצוות, כגון מילה (בראשית יז) ועוד. גופו נמכר למשפחה ישראלית והיא חייבת בכל.

כלומר: הכנעני הוא חופשי, ולכן הוא יכול להיות עבד עולם, ואפילו לדורות. היהודי הוא עבד ולכן אינו נמכר אלא לשש. זה מזכיר מאד את דברי ריה"ל:

עבדי הזמן - עבדי עבדים הם, עבד ה' הוא לבדו חפשי.
על כן בְּבַקֵּשׁ כָּל אָנוּשׁ חֲלֻקוֹ - חֲלָקֵי ה' אָמְרָה נַפְשִׁי.

בתוקף חופשיותו של הכנעני הוא יכול להיות זה שנאמר עליו "ארור כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו" (בראשית ט, כה). אדם המחפש חופש - יהיה עבד. הבחירה היחידה שיש לפניו היא למי להשתעבד, אך מרגע שבחר - הוא יהיה עבד. אם לא יבחר - מה תועילנו חופשיותו?

עבד ה' משתעבד לאמת. מהותו היא הדבר שלשמו הוא עובד, מהות העולם. מי שמשתעבד לכל דבר אחר, כולל לעצמו, משתעבד לדבר חסר משמעות, וגם אם יש לו משמעות - זוהי משמעות עקיפה: הוא משתעבד לדבר, שקיים לצורך דבר אחר, שקיים לצורך דבר אחר וכו'. לכן העבד הכנעני הוא עבד עבדים. ההגיון הפשוט אומר שלכל דבר צריכה להיות מטרה⁴⁵, כי אם אין לו - מה הטעם בקיומו? כל

היכן הצדק? אך הקושיה אינה קושיה, כי זה לא במקרה. אותו אדם נולד רק מפני שהאדון צווה על עבדו לבוא על שפחתו. האלטרנטיבה היא לא להוולד כלל. אותו אדם לא במקרה נולד עבד. התפיסה האומרת שהוא קיים ונסיבות לידתו אינן מהותיות - היא תפיסה שטחית ולא אובייקטיבית. היא תפיסה שבמרכזה האדם, ושאינה רואה את העולם בכללו. התורה אינה צריכה לנמק את העובדה שעבד כנעני עובד לעולם ולדורות - דבר זה ברור לה התורה מנמקת רק את העובדה שעבד עברי יוצא

45 שאלה זו מטרידה הרבה אנשים המחפשים משמעות למעשיהם ולחיייהם, ובעקבות כך הם ממציאים לעצמם משמעות לחיות על פיה את חייהם שמשכבר. התופעה מתגלה אצל אנשים רבים שממציאים סיבה לחייהם ותולים את עצמם בה, כדי להשביע את צורכם במשמעות (מעין עובדי-האילים בעבר, שהשתחוו למעשה ידיהם מתוך צמאון לעבוד אל). משמעות כזאת היא אשליה, כי למעשה היא הומצאה כדי לתת משמעות לאדם, ולכן היא באה לצורך האדם ולא האדם לצרכה, וממילא הכל מיותר. משמעות אמיתית היא משמעות שקדמה לזה שחי על-פיה, והוא בא לשרת אותה.

אנו מחפשים את האמת ולא את האשליה. התורה לא מציגה אותנו ואת משמעותנו אלא להפך: היא מראה את המשמעות שקדמה לנו, ואח"כ מסבירה שלצורך הגשמתה היה צורך בבריאת אנשים; ואנו יודעים שהאנשים הללו הם אנחנו. אין כאן שימוש במשמעויות יזומות שהן שקר, שאנו סיבתן ולא הן סיבתנו. שנועדו לתת לנו אשליה טובה אך הן שקר. לנו אין כל ענין לחשוב שאנו בסדר. אנו מעוניינים באמת, בין אם נוחה היא ובין אם כואבת (עיין איוב ב, י). ה' הוא אמת האמיתות, והוא סיבתנו ומטרתנו. כלומר: האדם כשלעצמו הוא חסר משמעות, כפי שהובהר כאן, ולכן הוא צריך לבטל את עצמו ואת רצונותיו הפרטיים בפני הדבר שיש לו באמת משמעות (ה'). כל מעשה שלא מביא לעשיית רצון ה' הוא חסר משמעות. כשהאדם מבחין שהוא חסר משמעות ותולה את עצמו בה' - דווקא אז יש לו משמעות גדולה. (עם זאת

מקדשי-החיים, השואפים לחיות בלי שום דבר אשר כדאי למות למענו, אינם הגיוניים. אדם שאין לו בשביל מה למות אין לו בשביל מה לחיות. אוכיח זאת בדרך השלילה: אם יש לאדם דבר שלמענו הוא חי, הרי שחיייו הם אמצעי להשגת הדבר. מכאן שאם השגת הדבר תלויה בווייתור על חייו - בוודאי שיש לו לוותר עליהם, כי חייו אינם אלא אמצעי להשגת הדבר. אם אין לו בשביל מה למות, הרי שאין לו בשביל מה לחיות, ולכן חייו חסרי-טעם ומיותרים.

אם אדם נמכר לעבד, גם הבנים שהוא מוליד הם עבדים, וזה הגיוני מאד, שהרי למטרה זו הולדו, הם נולדו כי האדון צווה על אביהם להוליד אותם. ללא זה - כלל לא היו קיימים. כל קיומם הוא למטרה זו. לכן הגיוני מאד שגם הם יהיו עבדים. מכאן נלמד גם לגבי עבדי-ה'. מהותו של כל אחד מהם נגזרת ממהות-אביו, ומכאן ההתייחסות המשפחתית של ישראל, כפי שתוארה לעיל. לאור דברים אלה מובנת טוב יותר חלוקת התפקידים בישראל, המוצגת כאן. העובדה שלכל אדם יש תפקיד מולד, שהוא אינו יכול להתכחש לו, נובעת מכך שהוא עבד לה' שיצר אותו רק לצורך תפקידו. לכל אדם מישראל יש קרקע שהיא תפקידו. הוא אינו יכול למכור את אדמתו או את עצמו. גם התפקידים הנראים חשובים יותר בעבודת ה' - כהונה ומלוכה - הם תפקידים מולדים ואינם ניתנים לכל הרוצה בכך (דבר שהעלה את חמתן של דתות אחרות, ואף נוצל על-ידי ירבעם בן-נבט שמשך אליו את ישראל על-ידי פתיחת הכהונה והקודש לכל). ביהדות אכן נחשב התפקיד כתפקיד, כצווי. העבודה נעשית מכח צו-ה' ולא למען העובד והרגשתו הטובה. אדם שעובד את ה' עושה זאת כי זה תפקידו ולא למען עצמו, התעלותו הרוחנית, התגדלותו, רוממות נפשו וכדו'. הוא עושה זאת כי הוא מבין שה' הוא האלוהים, אמת האמיתות וסיבת הכל, ולכן הוא צריך לשעבד לו את כל אשר לו ולתת לו את כל הטוב שלו⁴⁶.

יש להעיר שבמקרים רבים האדם ממלא את התפקיד שהועד לו על-ידי בלי לדעת על כך. הוא חושב שהוא עצמו בעל משמעות והוא מכלכל את מעשיו על-פי שיקולים שלו, אך אגב כך נעשה רצון ה'. לאדם כזה יש משמעות, אם כי לא המשמעות שהוא חושב שיש לו. כשהתפיסה היא אמיתית - גם החומר מתקדש, כלומר. משתעבד לרוח קידוש החומר הוא עשיית המעשים החמריים המתחייבים מהעקרונות. על-פי שיקולים רוחניים נכונים הרוח מניעה את החומר, ולפי זה התורה היא הנשמה של העולם שהרי היא מניעה אותו כפי שהנשמה מניעה את הגוף. ללא אידיאל של אמת - נמשך הגוף אחר הכוחות והיצרים המניעים אותו, וכוחות הטבע פועלים עליו ומרקיבים אותו כפי שהם פועלים על גוף מת יכולתו של אדם ללכת בדרך עצמאית משלו, ולא על-פי הכוחות המושכים אותו, מכשירה אותו לחפש את האמת האמיתית ולהשתעבד לה. לכן חשוב שהאדם יבחן את השקפתו ואת מעשיו, אם הם באמת נעשים מפני שהוא חקר וגילה שהאמת מחייבתם, או מפני שכך נוח לו (באור זה שאמרנו, שהאדם נברא כדי לעבוד את ה', מבאר המהר"ל במקומות רבים בספרו תפא"י, שבו הוא מבאר את דברי חז"ל שה' אסתכי באורייתא וברא עלמא, כלומר: שהתורה היא יעודו של העולם, כלומר: כדי שיהיה מי שיקיים את התורה ה' ברא עולם ואדם. דברים דומים אנו מוצאים ברמב"ם (מ"נ ח"ג יג). אמנם ברמח"ל משמע קצת להפך - שהתורה היא אמצעי והאדם הוא מטרה. אך כאן בחרתי ללכת בשיטה הראשונה משום שהיא מסתברת יותר, שהרי אין ביזנו למצוא בכחנו את מטרת העולם וסבתו משום שזה אינסופי ורוחני ולא נקלט במגבלותינו האנושיות, כמבואר להלן בהערה ה"ל. 75, אך מסתבר שהרוחני יותר והקרוב יותר אל האינסופי הוא המטרה והרחוק יותר הוא האמצעי. החמרי יותר נברא כדי לישם את הרוחני יותר. ואם נשאל לשם מה נבראנו, כפי ששואל הרמב"ם שם, הרי יש לחפש את התשובה בכיוון האינסופי כמבואר להלן בהערה ה"ל. ואמנם מי שחי בתוך עצמו לא מסוגל לשאול את השאלה לשם מה נברא כי אינו יכול לתאר לעצמו עולם בלעדיו, ולכן לא יבין את האמור כאן.)

46 יש מקשים מה תועיל לה' עבודתנו. עבודתנו לא באה להועיל, ה' לא צריך את זהבנו. כספנו ובהמותינו הטובות אך אין אנו עושים זאת מתוך צורך, אלא מכיוון שאנו משעבדים לה'.

את ה' יעבוד מי שה' אמר לו לעבוד ובראו לשם כך והוא עושה זאת כעבד. אדם לא עושה בעבודת ה' את אשר הוא רוצה אלא את אשר ה' אמר לו לעשות ובראו לשם כך. ה' ברא לו מערכת שלמה שעובדת אותו, שבה לכל חלק יש תפקיד (או), במדויק יותר: לכל תפקיד יש חלק במערכת). המערכת כוללת איברים רבים: איבר לכל שטח בארץ, שתפקידו הוא לאצור יבול, ואיבר אחד (שבט לוי) העובד אותו במקום מיוחד ומקבל אספקה משאר האיברים. לאור כל זאת ברור למה נקבע התפקיד לפי אבות⁴⁷ - מי שנולד לאב מסויים הוא חלק ממנו ומתפקידו במערכת הכללית.

לאור דיני עבד כנעני נתן להוסיף פן נוסף לדברים שנאמרו בתחילת המאמר.

גאולה

בפרשת בהר נזכר גם נושא הגאולה. בחלקה הראשון של הפרשה, העוסק בקרקע, נזכרת מצוות גאולת הקרקע. בחלקה השני, העוסק באדם, נזכרת מצוות גאולת האדם.

ניתן לו את הטוב שבטוב שלנו. זוהי השתעבדותנו אליו לכן יש לבנות משכן וכלים מזהב, אשר מבטאים את העובדה שכל אשר לנו - לה' הוא. "אילו פינו מלא שירה כים אין אנו מספיקים וכו'" לכן לפחות את מה שיש לנו נשעבד, "הן הם יודו ויברכו וכו'". "כל המקריב קרבן כאילו הקריב עצמו" (מדרש החפץ ויקרא א.ב.) הקרבת עצמו פירושה נתינת עצמו. אין מצווה להקריב את עצמו בפועל, למרות שלכאורה מעשה כזה הוא דבר גדול. אך ההקרבה הנדרשת היא הקרבת-עצמו כעבד ולא כאפר, כי ה' רוצה אותו כעבדיו ולא כאפר. נתינה על-מנת לתת בצורה שהנותן קובע - אינה נתינה. נתינה היא כשהמקבל קובע מה יעשה בו. אדם הנותן את עצמו לה' צריך לעשות זאת כך שה' יקבע מה יעשה בו. ה' יקבע אם יקבל תפקיד של כהן או של עובד אדמה, והאדם לא צריך לחשוב כלל על עצמו אלא רק על תפקידו. גם בימינו, כשאין ידוע מה תפקידו של כל אדם - עלינו למצוא את הדבר הנכון לעשותו על-פי צרכי רצון ה' ולא לפי מה שיהיה טוב לנו, משום שאיננו אלא עבדים

47 יש במערכת תפקידים שאינם עוברים מאב לבן, כגון שופטים וסנהדרין תפקידים אלה נזכרים בתורה ללא ציון שבט מסויים או משפחה מסויימת, אלא מתוך ציון התכונות הנדרשות לאנשים אלה. עליהם להיות אנשי אמת, כלומר: אנשים הבוחנים את האמת כפי שהיא, ולא את השפעתה עליהם. אנשים המבינים שהאמת היא חיצונית לאדם ומנסים להשתעבד לה. לכן לא חשוב מי הם האנשים האלה, חשובות התכונות האובייקטיביות שלהם. לאמת יש קיום עצמאי גם ללא האדם האומר אותה וידוע אותה. אנחנו צריכים להיות מושפעים ממנה, והיא איננה מושפעת מאתנו, כשם שאנחנו צריכים להשתעבד לה ולא היא לנו. כי היא האמת כדי לברר את האמת על האדם לבטל את עצמו, ולצורך כך לא חשוב מיהו. האדם צריך להבין שהוא אינו אלא גוש עפר מן האדמה, והאמת היא עקרונית ונצחית. זה אמור ביחס לאמת העקרונית. גם בניתוח המצב בשטח צריך השופט להיות אובייקטיבי ולבטל את עצמו כדי לברר את האמת שהוא חיצוני לה. כן יש לבחון מה אומרת האמת לגבי כל אדם ואדם וכל דבר ודבר, ועל-פיה להתנהג. כך יש להבין את הריגת אדם בגלל מוצאו (עמלק), את הרחקת אדם מכלל ישראל (ממזר) ועוד דוגמאות, כי אנו מודדים את האדם מצד מה שהוא באמת ולא מצד מה שנראה לנו. עלינו להתגבר על יצרנו ורגשותינו (ואפילו על יצר הרחמים), ולשקול בשקול קר מהי אמיתותו של כל דבר ומה היא מחייבת אותנו. יש להעיר שלא לכל דבר נמדד אדם על-פי מוצאו. לענין כבוד קיימא לן שממזר תלמיד-חכם קודם לכהן-גדול עם-הארץ. לימוד התורה וקיומה הוא תפקיד של כל אדם. אדם טוב הוא מי שממלא טוב את תפקידו שנתן לו ה' ולא חומד תפקידים של אחרים שרואה את עצמו באור האמת ולא באור עצמו. לכן ההלכה נותנת לממזר שמילא את תפקידו כממזר יותר כבוד מלכהו הגדול שלא מילא את תפקידו ככהן גדול. התשובה לשאלה מיהו האדם ומה תפקידו קשורה במוצאו, אך השאלה מה הוא ומהי נשמתו קשורה במעשיו. מבחינת דינו של אדם מעשיו הם הגורם הקובע ומה מוצאו; גם זה מדד חשוב לאדם, אלא שהוא אינו נושא את מאמר זה ולכן לא נאריך בו

קרובו של האדם נקרא גואל. דבר זה מוזכר בתנ"ך במקומות רבים⁴⁸. הגואל מצווה לגאול את נחלת משפחתו, את בני משפחתו ואת דמם. האחריות המוטלת על האדם היא גדולה, והיא כוללת לא רק את מה שהוטל עליו עם לידתו ולפניה, אלא גם את אחריותו לכל המשפחה, שהרי כל המשפחה אחת היא, ואם חלקים אחדים נעדרים - נופלת האחריות עליו.

המשמעות ההנהגתית של הקניינים המשפחתיים⁴⁹

ראינו שאשה קנוי לבעלה. עבד קנוי יותר, אך הוא עדיין מוגבל מבחינת קניינו, כי הוא קנוי לה'. עבד כנעני קנוי לגמרי. מה אומרות עובדות אלה לגבי החיים היומיומיים שלהם?

להבדיל מעבדים, מצבה הטבעי של אשה הוא כקנויה לבעלה, ולכן החיובים ביניהם הם הדדיים. האיש חייב לשמח את אשתו, ובשל כך פוטרת אותו התורה מדברים מסויימים. הוא מתחייב לאשתו בכמה דברים, והיא מתחייבת לו בכמה דברים (חלקם מהתורה וחלקם מדרבנן, עיין רמב"ם הל' אישות פי"ב). אשה קנויה לבעלה, לכן היא אסורה לאחרים ואינה יוצאת אלא בגט. נדריה בידי בעלה, כי היא קנויה לו.

עבד עברי המוכר את עצמו שונה מאשה, אך גם מעבד כנעני. הוא נשאר במהותו ואסור לרדות בו בפרך. גם לאדון יש חיובים לגביו, שנאמר: "לא תרדה בו בפרך" (ויקרא כה, מג) - אסור לעשות בו עבודות שיש בהן בזיון (עיין מכילתא על הפסוק "שש שנים יעבד"), ונאמר: "כי טוב לו עמך" (דברים טו, טז) ודרשו חז"ל (קידושין כ"א):

עמך במאכל עמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קבר, אתה שותה יין ישן והוא ושתה יין חדש, אתה ישן על-גבי מוכין והוא ישן על-גבי התבן.

מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו.

עבד כנעני הוא כולו רכוש אדוניו, ולכן אין אדוניו חייב לו דבר. התורה אומרת על עבד כנעני "כי כספו הוא" (שמות כא, כא). האדון לא צריך לזון אותו, ולפי דעה מסויימת יכול לומר לו עשה עמי ואיני זנך (ניטין יב ע"א), וכך נפסק. האדון יכול לעשות בו ככל אשר יחפוץ, כי הוא רכוש.

כלומר: כל קניין מחייב את הקנוי כלפי הקונה בחיובים מסויימים, וקובע את חייו בבית הקונה בצורה מסויימת. כך בקניינים הקלים יותר, שבהם גם החיובים קטנים יותר והדדיים יותר, ועד לקניין המוחלט שבו גם החיובים מוחלטים וחד-צדדיים.

גם שייכות משפחתית שאינה ממש קניין מחייבת. הבן חייב לכבד את אביו, ולאב יש זכויות בבתו, מתוקף אבהותו⁵⁰.

48 עיין ויקרא כה, כה-כו; במדבר ה, ח; במדבר לה; דברים יט (לענין גאולת דם) ועוד בפרט במגילת רות מודגש מאוד עניין הגאולה. בחלק מהמקומות הנ"ל מובאת הגאולה גם כפועל: הקרוב נקרא גואל והוא גואל את גאולת קרובו.

49 רוב ענייני הפרק הזה כבר ניזונו במאמר "יציאת בת מרשות האב", אורות עציון כ' פרק זה הוא השלמת הדברים

משפחה ושאר בשר

להבהרת התיאור של מבנה המשפחה שהובא כאן ולהשלמתו, יש להעיר שיש בתורה שני מושגים שונים: מושג המשפחה ומושג שאר-בשר. משפחה היא דבר העובר מאב לבנו בשרשרת עד סוף הדורות. שאר-בשר הוא עניין לאותו הדור בלבד, והוא כולל גם את אחות אשתו, אמה, בתה ועוד קרובות שאינן ממשפחתו, כמו שנאמר: "איש איש אל כל שאר-בשרו לא תקרבו" (ויקרא יח, ו).

הבדל זה בין המשפחה, שהיא מושג נצחי, לבין שאר-הבשר, שהוא מושג דורי, יכול להסביר כמה עניינים בתורה ובמדרשים, ואביא לכך שתי דוגמאות:

א. המשנה (יבמות עו ע"ב) אומרת:

עמוני ומואבי אסורים, ואיסורן איסור עולם, אבל נקבותיהם מותרות מיד. מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות, אחד זכרים ואחד נקבות. ר"ש מתיר את הנקבות מיד. א"ר שמעון: ק"ו הדברים. ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם - התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות - אינו דין שנתיר את הנקבות מיד! אמרו לו: אם הלכה - נקבל, ואם לדין - יש תשובה.

ועל כך נאמר בגמרא:

מאי תשובה? אמר רבה בר-בון חנה א"ר יוחנן: משום דאיכא למימר: עריות יוכיחו, שלא אסר בהן אלא עד שלשה דורות, אחד זכרים ואחד נקבות.

לפי דברינו אפשר להסביר את הגמרא כך: יש שני סוגי אנשים אסורים. יש כאלה שאסורים כי משפחתם פסולה, ויש כאלה שאסורים כי הם עצמם בעייתיים. כשהתורה אוסרת את העם לעולם משמע שהאיסור הוא על המשפחה, וזה לא כולל את הנשים, שהרי ההמשכיות תלויה בגברים; אך כשהאיסור הוא רק באדם הבא לפנינו ובבנו, מסתבר שהתורה לא אסרה את המשפחה אלא את הדור, כמו בעריות, וזה כולל גם את הנשים⁵¹. ממזר לא יוכיח כאן, כי ממזר אינו שם-משפחה; הוא בן למשפחה כשרה, אלא שנאסר לבוא בקהל, כי כל הווייתו בעבירה, כאמור בהרחבה

50. הפרק הזה הובא כאן, בסוף המאמר, ולא לעיל בתחלתו, ולא בכדי. יש שיגידו שפרק כזה הוא עיקר המאמר ומקומו בפירוט רב בתחלת המאמר. אך אין הדבר כך: חיי המעשה צריכים להתנהל על-פי העקרונות, ולא להפך. התורה מתחלת לשליטת הרוח וההגיון במעשה. העקרון, המצווה, הרוח - על-פיהם אנו צריכים לנהל את חיינו. כלומר: לברר קודם את האמת ואז את השפעתה על חיינו, ועל-פי זה לנהוג. לכן העיקר הוא דווקא העקרונות ולא ההלכות המעשיות.

יש מקשים ואומרים שאנו כן לומדים על העקרונות מתוך המעשה ומתוך ההלכות המעשיות. הטעות של המקשים האלה היא שהם אינם מבדילים בין יצירה לבין גילוי, בין יצירת ההלכות האמיתית לבין גילוי ההלכות. יצירת ההלכות היא האמת, והיא קיימת גם אם לא נדע אותה. אלו הם ההגיון והרוח הצרופים, ושם נקבע המעשה על-פי העקרון. וכך הוא נכתב בתורה. הגילוי הוא רק הדרך שעל-פיה יודעים בני האדם מה היו העקרונות שקבעו את המעשה. ידיעת האדם היא סעיף צדדי וחסר חשיבות יחסית לעצם קיום העקרון. בגילוי משחזר האדם את ההיווצרות האמיתית, ומבין שאם ההלכה נקבע בצורה מסוימת - כנראה שהעקרון שקבע אותה הוא עקרון פלוני

51. וראה יבמות עח. הגמ' שם מביאה מחלוקת לגבי מצרי שני שנשא מצרית ראשונה האם הולד כשר כלומר: האם הדורות נספרים על-פ המשפחה או גם על-פ האם

לעיל. זה נכון לעולם, גם בזכרים וגם בנקבות, מפני שכל צאצאיו חיים בשל אותה עבירה⁵².

ב. הגמרא (קידושין לד ע"א) אומרת:

מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות - מנלן? גמר מתפילין: מה תפילין - נשים פטורות, אף כל מצוות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות; ותפילין גמר לה מתלמוד תורה: מה תלמוד תורה - נשים פטורות, אף תפילין - נשים פטורות. ונקיש תפילין למזוזה! תפילין לתלמוד תורה איתקיש בין בפרשה ראשונה בין בפרשה שניה, תפילין למזוזה - בפרשה שניה לא איתקיש. ונקיש מזוזה לתלמוד תורה! לא סלקא דעתך, דכתיב: "למען ירבו ימיכם", גברי בעי חי, נשי לא בעי חי?

ניתן להסביר גמרא זו מתוך התבוננות מעמיקה בכל פרשיית "והיה אם שמע". פרשה זו באה תוך כדי הכנת ישראל לכניסה לארץ. משה מעמיד את ישראל בפני הבעיות המעשיות שעלולות להיווצר עם הכניסה לארץ והישחקות הדורות. הוא עומד על כמה בעיות הטעונות פתרון ומתייחס אליהן מכמה כיוונים. משה מתייחס לשינוי במצב, מהנהגה ניסית להנהגה טבעית, מהנהגה שבה ה' מתגלה בניסים גלויים למצב שבו אין התגלות בולטת כל כך. משה מדבר על מצב שבו אדם עלול לומר "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה", והוא עוסק גם בעניין התחלפות הדורות. אחת השאלות המרכזיות העומדת כאן על הפרק היא שאלת הנצחיות, דהיינו: איך להנציח את המצב שבו העם מאמין בה' ? הבעיה כאן היא שהעם אמנם יתמיד, אך האנשים שבו ילכו, ויבואו אחרים במקומם, ומי יודע החכמים יהיו או סכלים. יש לציין שלא רק מבחינה מהותית שייך כל אדם לאבותיו, ולא רק מבחינה מהותית העם כולו הוא גוף אחד מתמיד שרק התאים בו מתחלפים; גם מבחינה מעשית האווירה וההשקפות בנויות כך. גם אם אדם מצווה לחקור ולברר את האמת כפי שהיא וכפי שבראה הקב"ה במנותק מדעות קדומות ונטיות אישיות, הרי שבפעל בעל-כורחו יש לו נקודת פתיחה שממנה הוא מתחיל את חשיבתו, שהרי הוא לא נולד בחלל הריק. נקודת הפתיחה שלו מושפעת משני צירים: ציר האורך - דהיינו מקומו בשלשלת הנצחית של הדורות, ההשקפה בבית שבו גדל ובמשפחה שממנה בא; וציר הרוחב - הדור שלו והתקופה שבה חי וההשקפות שרווחו בהם⁵³. גברים אחראים על ציר האורך, דהיינו על ההעברה הנצחית, ונשים אחראיות על ציר הרוחב, דהיינו על העשייה היומיומית ויישום הכללים הנצחיים בהתאם למקרים שקורים⁵⁴.

52 עיין אגרות משה, אה"ע ח"ג, י"א, שדן בסוגיה זו וכתב דברים דומים

53 כלומר: שני הצירים האלה, (הציר הנצחי, ציר האורך, שייכותו למשפחה באופן נצחי כפי שעובר מאב לבן, וציר הרוחב, שייכותו לתקופתו, העניין הדורי התלוי באשה) הם לא רק דבר רעיוני, הם גם דבר מעשי והם משפיעים על התנהגותו.

54 לכן המצוות שנשים פטורות מהן הן מצוות קבועות וסדירות החגים יופיעו לעולם במועד מדי שנה, באופן קבוע ונצחי; מצוות יומיות באות באופן סדיר מדי יום והן אינן תלויות במציאות המשתנה. נשים חייבות בנר תנוכה ובמקרא מגילה כי מצוות אלו לא באות מחמת קדושת היום, אלא מפני שצריך להודות לה' על הניסים שעשה לנו, כלומר: אלו הן מצוות של תגובה לאירועים שקרו, ולא מחמת עקרון נצחי המחייבם באותו יום דווקא. לכן נשים חייבות בהן, שאף הן היו באותו הנס

גם אדם שלא ראה את הניסים שעשה ה' לישראל חי את השראתם, כי הוא חי בתוך חברה שעוד מרגישה אותם, והחברה היא גוף שראה את הניסים. אין ספק שמי שחי מאה שנה אחרי האירועים חי אותם יותר ממי שחי מאתיים שנה אחריהם, אע"פ ששניהם לא ראו לא את האירועים ולא את האנשים שראו את האירועים. כך שתפיסת-העולם של החברה היא דבר קבוע, והוא משפיע על תפיסתו של הפרט.⁵⁵

פרשיית "והיה אם שמע" היא המשך של הפרשיה שלפניה. הארץ היא ארץ הרים ובקעות, וה' דורש אותה: "והיה אם שמע תשמעו... ונתתי מטר ארצכם"; אך יש הבדל בין הפרשיות בצורת הפנייה שבהן. הפרשיה הקודמת פנתה אל ישראל בלשון יחיד, ואילו הפרשיה הזאת פונה אל ישראל בלשון רבים. לקראת סיום הפרשיה יש התחלפות באמצע המשפט: "ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך וכו'". הפסוק האחרון שוב מדבר אל ישראל בלשון רבים: "למען ירבו ימיכם". התבוננות תראה שיש הבדל בין הדיבור בלשון יחיד בתחילת הפרשיה לבין הדיבור בלשון יחיד בסופה. בתחילת הפרשיה התורה מתייחסת לכל עם ישראל כגוף אחד, ולכן הדברים אמורים בלשון יחיד (המשך לפניה הפותחת ב"ועתה ישראל" (דברים י, ה)). לאחר מכן יש התייחסות לישראל כקבוצת אנשים - שהרי המגמה שם היא שכל אחד ידאג לנצחיות בביתו - ולכן הפסוקים שם אמורים בלשון רבים ("והיה אם שמע תשמעו... אשר אנכי מצוה אתכם... ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם ונתתי מטר ארצכם... השמרו לכם פן יפתה לבבכם וכו'"). הפסוקים "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך וכתבתם על מזוזות ביתך ובשערך" אמורים בלשון יחיד, אך זאת לא פניה אל העם כגוף אחד אלא פניה לכל יחיד ויחיד בביתו. לשון הרבים בסוף הפרשה ("למען ירבו ימיכם וימי בניכם וכו'") היא חזרה לפניה אל עם ישראל כקבוצה.

הבנים נזכרים פעמיים בפרשה: פעם בציווי ללמד את הבנים ופעם בהבטחה שירבו ימיכם וימי בניכם. המלה בניכם⁵⁶ יכולה לקבל כמה מובנים: לפעמים היא נאמרת במובן הדורי: בני משפחתו של האדם (וזה כולל גם את הבנות). לפעמים היא נאמרת במובן הנצחי, כלומר: הדורות הבאים אחריו, הממשיכים את קיומו

(כמוכן שאין פירוש הדברים שהאיש מנותק מהמעשה והאשה מנותקת מהנצח. כוונת הדברים היא שמבחינה מהותית מייצג האיש את הרוח, שהיא עקרונית ונצחית ואינה משתנה עם הזמן, ואילו האשה מייצגת את המעשה, שהוא חומרי ומשתנה בהתאם לארועים, ועיין לעיל הערה 28.)

55. יש בכך גם יתרונות. בכל דור יש השקפה אחרת, וכל דור מגלה חלק אחר של האמת. ועוד: השקפת עולם אינה פרי הסתכלותו של אדם אחד. שמתה עם מותו, אלא היא ממשיכה לחיות באנשים שממשיכים את חיות גופו, דהיינו: בבניו. החסרון הוא, כאמור, שהאדם הפרטי מתקשה לראות ולחקור את האמת במנותק ממקומו בעולם ולראות אותה באובייקטיביות.

56. בתורה איש, אשה, בן ובת הם גם תיאור האדם וגם תיאור הקרבה המשפחתית. מהותו של האדם היא מקומו בעולם, ולכן כשהתורה כותבת את אחת המילים האלה יש לראות על-פי ההקשר מהו מובן המילה במקום הזה, ועד כמה יש להרחיבו או לצמצמו, מתי איש הוא דווקא איש ומתי גם אשה במשמע; מתי איש הוא דווקא איש ומתי גם בן הוא דווקא קטן ומתי גם בנו הגדול במשמע. לרוב אפשר להבין זאת מתוך ההקשר

למשל: כשנאמר: "וכי ימכר איש את בתו לאמה" (שמות כא, ז). אפשר לראות מתוך ההתבוננות בעומק הפרשה והשוואתה לפרשה שלפניה שאיש ובתו שם הם גם קרבה וגם מצב. לכן הפסוק מתייחס דווקא לבת קטנה ודווקא לאיש ולא לאשה. כשנאמר "מכה איש ומת מות יומת" (שמות כא, יב) אפשר ללמוד מהפרשה המקבילה: "ואיש כי יכה כל נפש אדם" (ויקרא כד, יז), שלא דווקא זכר ולא דווקא גדול וכך למדנו לעיל לגבי עמוני ולא עמונית.

(וזה כולל גם את בני-הבנים אך לא כולל את הבנות, שהן שייכות לצד הדורי, לציר הרוחב, ואינן נכס נצחי של המשפחה). באיזה מובן נזכרו הבנים כאן? האם בקשר לדרישה מכל אחד לתקן את בני-ביתו או בקשר לדרישה מכל אחד לתקן את זרעו אחריו?⁵⁷ אפשר ללמוד מהפסוק "והודעתם לבניך ולבני בניך" (דברים ד, ט)⁵⁸ שעניינו של תלמוד התורה הוא שכל אחד יתקן את זרעו אחריו, ולכן נשים פטורות מתלמוד תורה. משמע שהן פטורות גם מתפילין, כי גם הם נזכרים כאן כאמצעי לשמירת הקשר הנצחי העובר מדור לדור, וזה מסתבר לאור העובדה שכל ארבע פרשיות התפילין מדברות על העברת המסר לדור הבא. לעומת זאת, הבנים הנזכרים בפסוק "ימיכם וימי בניכם" - הם כנראה הדור והדור הבא כולו, ולא רק בניך אחרך, כי הקב"ה מבטיח שם חיים ארוכים לכל הדור וזה כולל גם את הנשים. למעשה אומר הפסוק הזה שכל דור שישמור את המצוות - ירבו ימיו על הארץ, וזה כולל גם את הנשים.

השאלה המתעוררת היא מה דין מזוזה: האם היא חלק מתפילין ותלמוד תורה האמורים לפניה, או חלק מ"למען ירבו ימיכם" האמור אחריה? מכך שהמצווה אינה מצווה באדם אלא בבית החומרי אפשר ללמוד שמצווה זאת איננה חלק מהעברת התורה, אלא היא חלק ממצב הדור, ולכן גם בתי הנשים יהיו חייבים. במקום אחד יש בטוי לשני המושגים: בעניני כהונה. כהן יכול להיטמא לאימו ולבתו גם אם הן כבר לא שייכות למשפחתו. מאידך, אין הוא יכול להיטמא לאחותו אם אינה שייכת עוד למשפחתו (ויקרא כא, ג-ב). בת כהן שנישאה לישראל אינה אוכלת בתרומה, שהרי היא שייכת למשפחת ישראל. ובת ישראל שנישאת לכהן אוכלת בתרומה. עוד מלמדת אותנו התורה (ויקרא כב, יג) שאלמנה וגרושה חוזרת לבית אביה אם אין לה בנים, ואם יש לה בנים - איננה חוזרת. כלומר: לא רק הבעל מהווה קישור למשפחה אלא גם הבנים, ומאידך - ללא הבנים אלמנות יכולה להחזיר את האשה לבית אביה⁵⁹, אך לא לעניין טומאתה לאחיה.

57. יש להקשות קושיה מחשבתית גדולה: האם כל עניינה של מצות תלמוד תורה הוא לשמור שלא יצאו הבנים לתרבות רעה? האם אין ערך עצמאי בלימוד התורה לשם הלימוד עצמו? והלא כל העולם לא נברא אלא לצורך התורה והיא תמצית כל הבריאה כולה ותכליתה! (שהרי היא דבר רוחני ולכן יש בו ערך נצחי שאינו תלוי בחומר והחומר קיים לצרכו).

אלא שערך זה של תלמוד תורה נזכר בפרשת שמע שם מוזכר לימוד התורה כערך עצמאי יחד עם אהבת ה' והאמונה בו; אך גם הגדלת התורה והעברתה צריכות לעבור מאב לבנו שאם לא כן מה תועיל הגדלת התורה כשכל האזרתה מתה עם לומדה? כן כתבתי לעיל הערה 55.

58. "תניא: 'ולמדתם אתם את בניכם' (דברים יא, יט) - אין לי אלא בניכם, בני בניכם מניין? ת"ל: 'והודעתם לבניך ולבני בניך' (דברים ד, ט). אם כן, מה ת"ל 'בניכם' 'בניכם' - ולא בנותיכם" (קדושין ל ע"א).

59. התשב"ץ (ח"ג קנט) לומד מכאן שאשה שהתאלמנה או התגרשה ויש לה בנים ממשיכה לנהוג את מנהגי בית בעלה, ואם אין לה בנים היא חוזרת לנהוג כמנהגי בית אביה עניין המנהגים קשור גם הוא לרצף המשפחתי אחד הדברים החשובים ביהדות הוא העברת התורה שבע"פ מסור לדור, כפי שעוברת המהות המשפחתית עניינה של תורה שבע"פ הוא לא רק לימוד המסר הרוחני התיאורטי בצורה יבשה מדור לדור, אלא הרבה מעבר לכך להבדיל מהתורה שבכתב, שהיא עקרונות רוחניים מופשטים, התורה שבע"פ היא המעשה (לכן היא בע"פ ולא בכתב). האב אינו מלמד את בנו (והרב את תלמידו) רק באופן תיאורטי, אלא עיקר עניינה של התורה שבע"פ הוא רצף העשייה של התורה עם ישראל כגוף אחד ממשיך לקיים באופן יומיומי את המצוות, כפי שניתנו למשה בסיני. כל יהודי ממשיך לקיים כל יום את מה שקיים אתמול, וגם אם הוא עצמו עדיין לא נולד אז - הרי שהוא המשיך של אביו ולכן הוא ממשיך לקיים את המצוות שקיים אתמול לכן יש חשיבות רבה לקבלת בית-אבא. קבלה זו נוגעת לא רק לדברים שאמר לי אבא, אלא לדברים שהוא לימד אותי לעשות, בעיקר בכך שהוא נהג

פרק כ"ז בויקרא - השלמה לאמור לעיל

ראינו לעיל שפרקים כה-כז בויקרא הם יחידה אחת. הפסוק הראשון בפרק כה פותח את הפרשה, ופסוקי הסיום של פרק כו ושל פרק כז מסיימים אותה. על פי ההקבלה שהבאנו בראש המאמר (ראה עמוד 38) ניתן לתאר את הפרקים בצורה גרפית כך: [(כה - כז) כז].

זאת אומרת: פרקים כה ו-כו הם יחידה אחת בעלת מסר אחד, ופרק כז נספח אליהם, באופן שהיעדרו אינו פוגם במסר העצמי של הפרקים הקודמים לו, אך הוא זקוק לפרקים הקודמים כדי ליצור עמם מסגרת גדולה יותר המביעה רעיון משלה. מהו הרעיון המובע במסגרת הראשונה? קל לראות זאת. פרק כה עוסק בתיאור העובדה שהעם והארץ הם של ה'; פרק כו עוסק בהנהגת העם והארץ תחת יד ה', אם ישמעו בקולו ואם לא; שני הפסוקים המקשרים ביניהם באים לומר מהי הנהגתם של העם והארץ כקנויים לה' (כפי שנדונו לעיל הנהגות אדם הקנוי לרעהו). זוהי מסגרת העומדת בפני עצמה, שהיא ברורה מאוד: ברור מדוע היא מוגדרת ע"י ה', משה, בני ישראל והר-סיני. זוהי תמציתה של הברית הנכרתת בהר-סיני בין ה' ובין בני ישראל ע"י משה⁶⁰. ברית שאומרת שישראל קנויים לה' כמו שאשה קנויה לבעלה וכמו שעבד קנוי לאדונו. זוהי מסגרת מובנת. אך מהו עניינה של המסגרת הכוללת את פרק כז? מה פרק זה קשור לעניין?

נושאו של פרק כז איננו קרוב לנושאי הפרקים הקודמים, אך העצמים הנדונים בפרק כז הם אותם עצמים הנידונים בפרק כה. בשניהם מדובר על האדם ועל אדמתו ורכושו. הנושא הנידון לגביהם בפרק כז הוא ערכם. מכאן עולה שבפרק כה דנה התורה בבני ישראל ובאדמותיהם כחלק ממערכת כללית גדולה, והמסר של הפרשה הוא שעם ישראל וארץ ישראל הם מערכת אחת העובדת את ה'; ובפרק כ"ז בוחנת התורה את ערכו של כל אחד מהם בפני עצמו.

התורה מגלה לנו זאת ע"י הנפקא-מינא של אדם המחייב את ערכו לה', כי זו דרכה של תורה: לבטא כל עקרון ע"י נפקא-מינא מעשית⁶¹; אך לא זהו העקרון

באופן מסויים ואני ממשיך את מעשיו. לכן גם זה חלק מההמשכיות שהולכת עם המשפחה וראה דברינו לעיל, לגבי העברת התורה מדור לדור.

יש אנשים שחושבים שעניין המנהגים אינו מאחד את עם ישראל אלא מפלגם. נכון שאם מסתכלים במבט מצומצם ורואים דור אחד בלבד ניתן להבין כך. אך אחדות ישראל היא אחדות בין כל הדורות, שיוצאת מתוך התבוננות מעמיקה, הרואה את כל היהודים בכל הדורות יחד. אמנם נכון שהדרך האידיאלית היא שעם ישראל כולו לומד את התורה, ודור שלם לומד אותה מהדור הקודם בשלמות אבל בעוונותינו גלינו מארצנו והתפרדנו, ונוספו לעדות השונות מנהגים שונים.

יש לעיין מה הדין כשאפשר להוכיח שמקור המנהג בטעות, כמו באהלות פס"ז מ"א. במקרה כזה אין סיבה להמשיך את טעות אבותינו, כשם שאין אדם צריך להמשיך את טעויות עצמו (וכשנהג מנהג שלוש פעמים מחמת טעות אינו חייב להמשיך לנהוג כך).

60. כאמור בסוף פרק כו. פרקים כה-כו הם "אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל", דהיינו ברית. פרק כז הוא "אשר צוה ה'".

61. לדוגמא: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים" (דברים כב, א), "כי תפגע שור איבך או חמרו תעה" (שמות כג, ד), "וכי יגף איש את שור רעהו" (שמות כא, לה). ברור שאין הכוונה דווקא לשור ולחמור; התורה פשוט רצתה להשמיענו את העקרון שעלינו לשמור על רכוש רענו ולא להזיקו או להתעלם מאבדתו. את העקרון מלמדת אותנו התורה ע"י צורת ההתבטאות שלו בחומר, לא מפני שצורת ההתבטאות היא העקרון, אלא משום שזוהי שפת התורה. כשם שמילים אינן רעיון אלא כלי לבטא את הרעיון כך שהשומע יבין, כך הדוגמאות המעשיות האלה. (וראה לעיל הערה 40).

שהפרשה באה ללמדנו. העקרון שבאה הפרשה ללמדנו הוא מה ערכו של כל פרט במערכת (ואגב כך לומדים אנו עקרון נוסף, גבוה יותר: ערכו האבסולוטי של דבר נמדד ביחס לקב"ה, שהוא האובייקטיביות האבסולוטית⁶². לכן הנפקא-מינא לגבי ערכו של דבר היא הקדשתו לשמים).

ערכו של אדם

בפרק כז מתוארים ערכי האדם. מהם הערכים? הערך הפשוט (כלומר: זה שמופיע בלי המלה "אם". עיין לעיל עמ' 20) הוא חמשים לזכר ושלושים לנקבה, לגבי שאר הגילים מופיעה המלה "אם", אך הפשוט הוא הגיל הזה. (מבן עשרים עד בן ששים) זהו הגיל הבסיסי שעל פיו נדון ערכו של אדם. המפקד של בני ישראל פוקד את בני הגיל הזה. הגברים מגיל עשרים עד ששים הם המייצגים את בתי האב בישראל.

נשוה ערכים אלה לערכים הנקובים האחרים המופיעים בתורה:

אנשים בויקרא כ"ז:	נמדדים בויקרא כ"ז:	ערכים קצובים בשאר התורה:
		מוציא שם רע: מאה שקל כסף.
זכר 60-20: חמשים כסף	קרקע מוקדשת: זרע חמר שעורים, בחמשים כסף	אונס ומפתה (פוגם בבית אב בישראל): חמשים כסף
נקבה 60-20: שלושים כסף		שור שנגח עבד כנעני: שלושים כסף
זכר 20-5: עשרים כסף		
זכר 60 ומעלה: חמשה עשר כסף		
נקבה 20-5: עשרה שקלים כסף		
זכר חודש-5: חמשה שקלים כסף		פדיון בכור: חמשה שקלים כסף
נקבה חודש-5: שלשה שקלים כסף		
		הסכום שנפקד בישראל צריך לתת: מחצית השקל

62 אסביר בקצרה את כוונתי בכך: כל נקודת ראות להתבוננות בעולם או בפרט בו היא טובייקטיבית, מלבד נקודת הראות האלוהית. שהרי ה' הוא סיבת העולם והוא גורם העולם באמת. כל דרך אחרת שבה נראה העולם היא שקרית במדת-מה, שהרי האמת האבסולוטית היא ה'. כל דבר אחר שקיומו הוא אמת - הרי שאמת זו נכונה רק מכח אמיתותו של ה', מפני שהוא קיים מכח ה' לכן הדרך האמיתית לראותו היא זאת של ה', המתחילה בה' וממשיכה בבריאה, לפי הסדר האמיתי (כפי שבנויה התורה). כדי לגלות את האמת האובייקטיבית האבסולוטית יש לחקור את העולם מיסודו. ראייתו משם היא ראייתו כהווייתו. אובייקטיביות היא האמת כפי שהיא, ולא כפי שהיא נראית, ולפי זה ה' הוא האובייקטיביות (בהרחבה עיין במאמרי "האמת גדולה מן החיים", "אור חזר", 5).

איש המייצג ערך בית-אב בישראל הוא איש מבין עשרים עד בן שישים. זהו הגיל שמשותף במפקד, ואלו הם בתי-האב הנחשבים כעם ישראל. ערכו של בית-אב, על-פי העולה מכאן, הוא חמישים שקל.

כבר ראינו לעיל שאונס ומפתה משלמים על פגם שפגמו בבית האב של הנערה. זהו מוהר הבתולות (כפי שדורשת הגמרא (כתובות כט ע"ב): "שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה", כלומר: כל מוהר הבתולות וכל הוצאת בתולה מרשות אביה נידונים בחמישים שקל⁶³). ערכו של בית אב - חמישים שקל. גם מהותה של הנחלה עבור המשפחה היא דבר מהותי מאד (כפי שהוכח לעיל בהרחבה) ולכן גם נחלה נמדדת ביחידות של חמישים שקל.

בעוד שהאיש עוסק בתפקיד הנצחי של הנחלה, תפקידה של אשה הוא משק הבית. "ביתו זו אשתו"⁶⁴. הפוגע בבית אב משלם חמישים שקל, הפוגע במשק ביתו של אדם (שור שנגח עבד⁶⁵) משלם שלושים שקל. מכאן אנו למדים שערך משק הבית הוא שלושים שקל. זה הערך שנותנת התורה לאשה.

הלויים והבכורות נפקדו במפקד משלהם, מבין חודש ומעלה. הלויים נזכרים בספר במדבר כפדויי הבכורות. יעודם מרחם לתפקיד מיוחד במערכת הכללית של עם ישראל מתבטא לא רק ביוצאי-הצבא אלא אף באדם שטרם הגיע לגיל זה, כבר עם הגיעו לגיל חודש ומעלה. לכן הפדיון יכול להיות רק מגיל זה, ובכור שאין בן-לוי פודה אותו משלם את ערכו של בן חודש ומעלה (זה החלק באיש שראוי כבר להתקדש לה) - חמישה שקלים.

מהו סכום זה? כשהתורה רוצה לבטא את העובדה שהפירות שייכים לקב"ה והאדם מקבל מהם רק את שכר עבודתו היא כותבת שצריך לתת לה את הראשית.

63. התורה שינתה בנוסח כי היא ניסחה בשני המקרים את העקרון, והעקרון המחייב באונס שונה מהעקרון המחייב במפתה. במפתה המוהר הוא אכן מוהר, ולכן הדיון הוא רק נתינתו. באונס החיוב הוא חזק יותר: על הפגיעה הישירה יותר והאלימה יותר, ולכן הסכום הוא מוחלט יותר והוא נקוב בפירוש אך מכיוון שהקשר שבין שני המקרים הוא בולט כל-כך, למדו חכמים מזה על זה, שהכוונה היא לאותו הסכום, שכן הפגיעה באב היא אותה הפגיעה נימוק נוסף להבדל: פרשת משפטים עוסקת בצד המשפטי ולכן מוזכר הנזק: מוהר הבתולות. אבל פרשת כי-תצא עוסקת בקדושת האשה וחילולה, ולכן זכר בה בפירוש סכום בית האב.

64. כשם שיש קשר בין האיש לנחלה, כך יש קשר בין האשה לבית. כבר נאמר לעיל שיש הקבלה בין אדם לבין מקום. כפי שה' בחר לו מבין הארצות ארץ אחת, ומבין כל המקומות באותה ארץ בחר לו עיר אחת והר אחד, שרק שם מותר לעבדו, וכל הארץ עובדת אותו דרך שם - כך בחר לו ה' מבין העמים עם אחד, וממנו שבט אחד וכו'. עוד נאמר לעיל שיש קשר בין האיש לבין נחלתו, ולשניהם יש תפקיד ומשמעות נצחיים, ולכן שניהם לא יכולים להימכר או לשנות את מהותם.

גם האשה וגם הבית הם חסרי משמעות נצחית (ראו לעיל עמ' 52): אפשר למכור אותם ולהעביר אותם ממהות נצחית אחת לאחרת, משבט לשבט וממשפחה למשפחה; אך מאידך יש בהם קדושה מיוחדת לדורם הערים שלהן דין בתי ערי חומה שניתן למכור הן הערים שלהן דין קדושת מחנה ישראל, קדושה מיוחדת שאין לשדות. כן אצל האשה: היא זאת שמגדלת בפועל את הבנים, ובניה נתפסים בקדושת ישראל שלה; בכורה קדושה, בכורו של האיש - לא; הלאום נקבע על פיה; האשה נקראה בית, תפקיד האשה הוא הדאגה לדור, תפקיד האיש הוא המשמעות הנצחית (וכפי שכבר נאמר לעיל, עובדה זו מתבטאת גם במישורים אחרים, ואין כאן המקום להאריך, ועיי' לעיל הערה 28) לכן נמשלה האשה לבית, והוּוּ מקומה. ולכן מודדת התורה את ערכה המהותי בהתאם.

65. אין רואים אותו כמי שפגע פגיעה ממונית בחברו. אנו מתייחסים, הן באונס ומפתה והן בשור שנגח עבד, לפגיעה המהותית שגרם. (באונס ומפתה משלם גם את זה וגם את זה, מלבד הקנס הוא משלם גם צער, בושת ופגם. כלומר: הנזק הממוני שגרם)

להבדיל ממתנות עניים, שהם חסד שעושה האדם עם העניים, והוא לוקח את שלו ומשאיר להם בסוף⁶⁶ - כאן הקב"ה לוקח את הראשית ומשאיר לנוחל-האחווה את השארית. ראשית זו מייצגת את התבואה כולה⁶⁷. וכמה מפרישים? עשירית. מכאן למדים אנו שעשירית של דבר יכולה לייצג את כולו. עשירית היא הפוטנציאל של דבר. מבן חודש האדם עוד לא בעל בית-אב בישראל, הוא עוד לא חבר במניין הפקודים, אך ערכו הוא עשירית מערכו של יוצא צבא, וכנגדו ערכה של ילדה מבת חודש - עשירית מערכה של אשה (פחות מבן חודש אינו בר-קיימא ולכן אין לו ערך). גם המעשר שמתעשר מהפירות אינו מתקדש; רק עשירית ממנו (דהיינו: מאית מהפירות) מתקדשת ומגיעה למערכת המקדש והכהונה⁶⁸ (שכפי שכבר אמרנו לעיל - היא איבר במערכת הכללית הנקראת עם ישראל). כל שנה, מאית ממה שהקרע מגדלת עולה אל המקדש (או אל הכהונה), וכן מאית מערך כל אדם, נותן כל אדם מבן עשרים עד בן ששים, תרומת ה' לכפר על נפשותיכם, מחצית השקל.

קצת יותר קשה להסביר את ערכי הביניים, של גילאי 5-20, ו-60 ומעלה. הם נעים סביב שלישי הערך המקסימלי של האדם, אך עם סטיות לכאן ולכאן. קשה לנמק אותם בעיקר כי אין להם סכומים מקבילים בתורה. קשה להביא לכך הסברים, אך מסתבר שגם זה קשור בערכו המהותי של אדם ולא בערכו המעשי⁶⁹.

כאמור לעיל (עמ' 69), בפרק כה דנה התורה בבני ישראל ובאדמותיהם כחלק ממערכת כללית גדולה, והמסר של הפרשיה הוא שעם ישראל וארץ ישראל הם מערכת אחת העובדת את ה'; ובפרק כ"ז בוחנת התורה את ערכו של כל אחד מהם בפני עצמו. כאן אנו רואים שערך הדבר בפני עצמו נבחן ע"פ שייכותו למקומו במערכת הכללית. כלומר: הסבה שלשמה בראו ה' ותפקידו.

נמצאנו למדים שכדי לבחון את מהותו של דבר עלינו להתבונן בו בפרספקטיבה רחבה. יש לראות את התמונה בשלמותה: ערכו של הפרט כפרט נמדד על-פי השתלבותו בכלל. היום אנשים נוטים לדחות כל טענה שאי-אפשר לתת לה הסבר פשוט ומשכנע. אין הדבר כן. יש דברים שהסברם הוא מורכב. כדי להבין כל דבר יש לבחון היטב ובעיון את כל מרכיביו ואת חלקו במערכת וכך להבין אותו.

66. וכן מדגישה התורה. "לא תכלה" (ויקרא יט, ט), כלומר: אל תיקח הכל, השאר: "לא תעולל אחריו" (דברים כד, כא) וכדו'

67. עיין לעיל הערה 6 בעל הקרקע האמתי הוא ה' ולכן התבואה שלו, אנו מקבלים את השאריות נתינת העשירית הראשונה מלמדת שהתבואה היא של ה'

68. נכון שכל ההפרשות המופרשות מן התבואה מופרשות לצרכי עבודת ה', אך דין קדושה אין להם. למעשה ראשון אין שום קדושה והוא נאכל גם לזרים וסמאים. למעשה שני יש קדושה אך הוא נאכל לזרים. גם לשון הפסוקים במתנות שנתנות לכהנים מדגישה הרבה יותר את הנתינה לה' (הלשון מדברת על תתנו לה' ואח"כ נאמר שמה' הם ניתנים לכהן, ראה פדיון הבן, תרומה, בכורים, מכס מזיין, חרם ועוד ועוד), מאשר מתנות הלויים שהתורה אוסרת בפשטות לתת אותן ללויים. הכהנים מקדשים לה', והלויים מקדשים לה'. אלה שני דברים שונים.

69. לכאורה ניתן לדחות טענה זו ע"י הגמרא בערכין יא ע"א, שמסבירה מדוע ההזדקנות מורידה את ערכו של איש באחוז יותר גבוה משהיא מורידה את ערכה של אשה. הגמרא מסבירה שהשפעת הזקנה על התפקוד של האיש גדולה יותר מאשר על תפקוד האשה. אפשר לתוץ בדוחק ולומר שכך יש להבין את ערכם של גילאי הביניים. גיל זה אינו במניין הפקודים, אך האדם בגיל זה כבר/עדיין מתפקד במקצת כחלק מהקהל, ערכו נקבע ע"פ המדה שבה הוא כבר מהווה חלק מהקהל (כמובן במוצא, שהרי לא הרי בן שש כבן תשע עשרה, ולא הרי בן תשע עשרה אחד כבן תשע עשרה אחר. הערך לא נקבע ע"פ התפקוד אלא ע"פ מדת השייכות לקהל, והיא נבחנת ע"פ מדת השייכות של נערים בד"כ לקהל. במובן זה נער יותר שייך מזקן)

לעיל הועלתה הטענה שפרשת בהר בוחנת את הפרטים בהיבט כללי ונרחב, ורואה את כולם כעבדים של ה' (כי העקרון שהיא באה לבטא הוא הנהגת עבדי ה'); ואילו פרשת משפטים בוחנת את הפרטים עצמם (כי העקרון שלה הוא התנהגות מוסרית ומשפטית בין פרט לרעהו). אין סתירה בין הסבר זה לבין הטענה שכל פרט נבחן ע"פ מקומו בכלל, כי במישור העקרוני עלינו לבחון את הדין במקרה שבו פרט אחד פגע בפרט אחר ואת החיובים ההדדיים בין פרט למשנהו. מלבד זאת, כאשר עוסקים אנו במקרה ספציפי עלינו לבחון גם את ההשפעות שיש למעמד של הפרטים השונים על הדין. מכיוון שהתורה באה ללמדנו עקרונות - יש ללמוד גם את העקרון הפרטי וגם את העקרון הכללי. (משל למה הדבר דומה? למטראולוג שחוקר ומוצא שיש בקרבנו שני עננים: אחד טעון במטען חיובי ואחד טעון במטען שלילי. על-פי הכללים שלו הוא יודע שצריך להיווצר ברק. אך עליו להתחשב גם בכך שיש רוח חזקה המרחיקה את העננים זה מזה ולכן הברק לא ייווצר. רוח חזקה זו איננה סותרת את הכלל ששני עננים הטעונים במטענים נגדיים יוצרים ברק. כך גם כאן: התורה מלמדת אותנו את כל העקרונות, הפרטיים והכלליים. מכיון שאלה הם עקרונות אלוהיים, עלינו ליישם אותם, ובכל מקרה ומקרה עלינו לבחון את השפעת כל העקרונות עלינו. אך גם אם בשל עקרון אחד עקרון אחר לא יתבטא - אין זאת אומרת שהעקרון השני לא נכון. התורה שבכתב היא רוחנית ועקרונית, שבה כל העקרונות אמת ואינם סותרים זה את זה. אך אנו, שאנו חיים בחומר ולא ברוח, צריכים לנהוג על-פי האמת וליישמה בחומר. לנו עלולה להיות בעיה בין שני עקרונות, לא לתורה).

כל נושא חייב להיחקר היטב מכל נקודות הראות שלו, והתורה אכן מתייחסת לכל נקודות הראות, ומקדישה פרשה לכל עקרון. הדוגמאות המעשיות שבהן משתמשת התורה⁷⁰ כדי ללמדנו את העקרונות אינן אלא דרך ביטוי - הן אינן

70. העקרון הוא עצמאי ואינו תלוי במעשה (התורה ניתנה במדבר, כשמזונותיו של העם מסופקים לו מה, במקום שכמעט ואין בו חיי מעשה והתורה היא מופשטת לגמרי. היא מסתיימת עם הכניסה לארץ, מקום שבו מתחילים חיי המעשה ויישום התורה). אם מצוות התורה היו בנויות על-פי המעשה או מושפעות ממנו - לא היתה תורתנו רוחנית. היהדות מצווה על שעבוד העולם החומרי לעקרונות הרוחניים. לכן צריך העקרון להיות מבורר לפני ההתייחסות למעשה. את המעשה יש לבצע בשלב הבא, כשהעקרון כבר הושלם. התורה מבררת לנו את העקרונות הנגזרים מהאמת. כדי לברר מה הם העקרונות הנגזרים מהאמת יש לדון באמת עצמה ולהתנתק ממצבים חומריים ומשאיפות שאינן נובעות מהאמת הרוחנית. כלומר: להגיע לאובייקטיביות.

הליכה על-פי התורה היא אובייקטיבית - אין לקבוע את המטרות לפי מצבנו אלא להפך. ניתוח המצב על-פי המטרות. זה הגיוני, כי עירוב הרצון הארצי אינו משרת מטרה רוחנית אלא מטרה גשמית. לכן יש ללמוד את התורה במנותק מהמציאות (כלומר: בצורה אובייקטיבית, בידור של אמת שאינו תלוי בדבר שאינו שייך לעניין), ואחר-כך לבקר את המציאות על-פי מה שלמדנו. כדי ליישם את דברי התורה עלינו לבחון אלו עקרונות שלמדנו בתורה תקפים לגבי המקרה הנידון. לשם כך יש לשפוט את המקרה הנידון, וגם זאת לעשות באמת, על-פי התורה ולא לפי רצונותינו (תפקיד הסנהדרין הוא לברר את שני הדברים האלה, לברר את העקרון הידוע מכבר, לברר את פרטי המעשה (חקירת עדים וכד.), ולפרט את העקרונות עד לרמתם המעשית, כפי שהם באים לרדי בסוי בהלכה במקרה הנדון. הם אינם נמצאים בשטח אלא בלשכת הגזית, אך הם כבר מעורבים בחיי המעשה. יש להזהר מאד מהשפעת המעשה על העקרון ולכן הם נמצאים במקום אשר יבחר ה' ומנותקים מחיי המעשה. גם כך ההלכה מבדילה בין פסק שנתן אחרי שהפוסק נזקק לבין פסק שניתן באופן תיאורטי). לפעמים מקרה אחד יושפע מכמה עקרונות, שכל אחד נכון בפני עצמו, אך כאן אי אפשר ליישם את כולם, לכן חשוב שגם סדר העדיפויות של העקרונות - שהוא עקרון בפני עצמו - יבורר מראש, במנותק מהמעשה ובאובייקטיביות. גם סדר הופעת העקרונות בתורה הוא על-פי הסדר

העקרונות עצמם. לכן מתייחסת התורה לעבד עברי הן בפרשת משפטים והן בפרשת בהר⁷¹. בפרשת משפטים מפרטת התורה את דיני אדם שמכר את עבודתו לאיש אחר; התורה לא כותבת מה דינו של אדם שמכר את כל גופו כי אין דבר כזה לפי משפטי התורה, כפי שלמדנו בפרשת בהר. מציאות כזאת קיימת בעבד כנעני, שחלק מהלכותיו מופיעות בפרשת משפטים (ענייני המשפט שלו). בפרשת בהר נבחן המקרה מנקודת מבט אחרת, כי העקרון שנלמד שם הוא שכל ישראל עבדים לה'. במקרה שבו מתנגשים שני הערכים - יש לבחון את התמונה בשלמותה, לבחון את כל העקרונות ולהכריע, כפי שעשינו לגבי נרצע ביובל. מצד מכירתו - הוא עובד לעולם, וכך מוזכר בפרשת משפטים; אך מצד מהותו - הוא עבד ה' ולכן צריך לשוב ביובל, וכך מוזכר בפרשת בהר. ההכרעה היא שיוצא ביובל. אין לכך סתירה בפסוק "ועבדו לעלם", משום שפסוק זה מלמד שהוא מכר לעולם את כל מה שיש לו. אך מה שלא שייך לו - אינו יכול למכור.

למדנו מכאן שהיחס הפרטי לכל פרט יוצא מתוך התייחסותו לכלל כולו. וכך ניתן להסביר את פרשת ערכין.

במסכת ערכין (ה' ע"ב) מוזכרת מחלוקת בין ר"מ ור"י בשאלה האם יש לגויים ערכין. לפי דברינו מסתברים יותר דברי ר' יהודה, שאומר שאין לגויים ערכין, שהרי כל דברינו מבוססים על הבניין המיוחד של המערכת המיוחדת שהיא עם ישראל. בעקבות מחלוקת התנאים הזו הלכו הראשונים. הרמב"ם (הלכות ערכין פ"א ה"ו) סובר כר"מ והראב"ד סובר כר"י. לענ"ד אפשר לתרץ את דברינו לעיל גם לפי ר"מ והרמב"ם. הרמב"ם במקומות רבים נותן לגויים יחס של שווים לישראל אלא שלא נצטוו. לפי הרמב"ם התורה מתייחסת למציאות האנושית הקיימת ממילא ועליה מחילה את המצוות. מערכת משפחתית ושבטית עם נחלות קיימת גם באומות העולם. הקב"ה לקח את אחד העמים האלה ושיעבד אותו לו, אך מהות האדם וערכי האדם השונים הם אוניברסליים. בישראל נגזרות מערכים אלה מצוות כמו מחצית השקל, סכום פדיון הבכור בחמישה שקלים דווקא, וגם נושא מוהר הבתולות. מוהר הבתולות (שהוסבר כסכום בית-אב) קיים גם ללא צווי התורה. התורה לא ציוותה עליו בפירוש בשום מקום (אמנם דבר זה נלמד מ"מהר הבתולות" (שמות כב, טו) אך אין ציווי מפורש בנושא). גם שכס בן-חמור הכיר מנהג זה (בראשית לד). הוצאת בת מבית האב כרוכה בתשלום ערך בית-האב (וראה לעיל עמוד

הרעיוני ולא על-פי הסדר המעשי, כי עניינה של התורה שבכתב הוא העקרונות. היא באה ללמדנו את האמת. אנחנו מיישמים אותה כי היא אמת, אלה הם העקרונות האמיתיים כי ה' ציווה=ברא אותם. כשם שברא כל דבר אחר שקיים. ומכיוון שזו האמת - אנו מיישמים אותה. התורה מלמדת את העקרונות הרוחניים. אמנם דרך הביטוי של התורה היא הדרך שבה מתבטא העקרון במעשה, אך כבר הקדמנו ואמרנו שלעקרון יש קיום עצמאי, הוא לא תלוי בביצוע אלא להפך. הביצוע מתבצע על פיו גם הדיבור הוא כך: רעיון אינו בנוי ממילים. המילים באות לשרת אותו, לבטא אותו, לעזור לנו לדעת מהו הרעיון לכן אפשר לומר שגם הדוגמאות המעשיות של התורה אינן אלא שפה

גם תפיסת המציאות בתורה היא אובייקטיבית דבר זה הודגם במאמר זה ע"י היחס הראציונלי הבלתי-תלוי הניתן כאן לאדם ולמהותו. מצוות רבות בתורה קשות להבנה למי שרואה את האדם מתוך המציאות, אך על-פי האמור כאן הן מובנות מאד (כפי שיובהר בעמודים הבאים). העובדה שיש להתייחס בצורה אובייקטיבית הן לעקרון והן למקרה הנידון (שני דברים אלה הם תפקידה של הסנהדרין, ועיין בהערה 47) ולבנות סולם קדימויות לעקרון, מומחשת כאן ע"י התבטאותם במצוות המשפחתיות

(71), וזה נכון בכל העמים. הקב"ה קידש לו מערכת אחת מבין כל המערכות וציווה עליה מצוות מיוחדות. זה מתאים לתפיסתו הכללית של הרמב"ם. גם ללא השיטה הזאת, עלינו לומר שלחלק מהמצוות שנלמדו במאמר זה יש הגיון פנימי משלהן. גם ללא צוויו של ה' הבינו יהודה ותמר את ערכו של הייבום, כי בכל תפיסת המשפחתיות המוצגת כאן יש הגיון פנימי.

סיכום עניין המשפחתיות

למדנו במאמר זה שע"פ התורה המאפיין המרכזי במהותו של אדם הוא שייכותו המשפחתית. הדבר מתבטא במקומו בהסטוריה, בתפקיד הניתן לו ע"י ה', במעמדו ועוד. המשפחה בישראל בנויה על ציר של דורות, וכל אדם מתיחס אחר אבותיו. הסבה לכך, ע"פ המוצע כאן, היא שה' ברא לו אנשים לעבדו, וע"מ שכל אחד מהם ימשיך לעבדו ואל יהיה בן חלוף הוא מוליד ממנו אנשים נוספים. נמצא שאותם אנשים אינם עומדים בזכות עשמש אלא הם חלק מאביהם. הן מבחינה רעיונית והן מבחינה גופנית (הם נוצרו מחלק של גופו).

ע"פ כלל זה מקבלת כל משפחה בישראל נחלה או תפקיד. נחלותיה עוברות בה מדור לדור אך מוחזקות תמיד בידי בניה. והתורה דואגת להמשכיותו של כל אחד מישראל.

נספח: האובייקטיביות על-פי תפיסת המשפחתיות

הנטיה הטבעית של האדם היא להתייחס לעצמו כמרכז, ולכן קשה לו להתייחס לעובדה שהאדם הוא חלק מבריאה גדולה, לזכור מאין בא, לאן הוא הולך ולפני מי הוא עתיד ליתן דין וחשבון. מי שזוכר שבא מטיפה סרוחה, וזוכר גם מאין באה אותה טיפה סרוחה, זוכר טוב יותר מיהו. הוא גם יזכור שהמציאות והעקרונות אינם בהכרח כפי שהם נראים בעינים שלו. הוא ינסה להתאים את העינים שלו אליהם ולא להפך.

התייחסות אובייקטיבית ונכונה לעולם יוצאת מתוך השקפה שבה הקב"ה הוא המרכז. גם התורה בנויה כך. היא פותחת ב"בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". זהו פתיחתו של הסיפור. מיהו האדם? הגוש שהקב"ה יצר. וכו'. ויתרה מזאת - התורה כלל אינה שואלת מיהו האדם. בשלב הראשוני אין אדם (כלומר: האדם אינו נתון מובן מאליו שאפשר לשאול מיהו). השאלה "מיהו האדם" היא שאלה של מי שאינו רואה את המציאות כפי שהיא, אלא מזווית מסוימת ומצומצמת מאד. התורה לא שואלת שאלה זו; היא מתארת את המציאות כסדרה, ואגב כך מתואר גם האדם.

גם העקרונות האמיתיים וההגיוניים, כלומר: המצוות, לא הוזכרו סתם-כך. הם הוזכרו אחר "וידבר ה'" או אחר ביטוי דומה, כלומר: קיומם, וקיומו של ההגיון, הוא מכח זה שה' ברא אותו. לכן, אע"פ שהתורה באה ללמד את המצוות, לא הוזכרו המצוות בפני עצמן אלא כחלק מסיפור. לא כתוב סתם "לא תרצח", אלא כתוב שה' אמר למשה "לא תרצח". יש סיפור מעשה, שמתוך לימודו אנו לומדים את האיסור לרצוח, איסור שנברא מכח צווי ה'. זוהי הסתכלות אובייקטיבית. כך בנויה התורה וכך מוסברים בה נושאים שונים, כפי שהוסברו כאן כל נושאי המשפחתיות.

כך יש להתייחס גם לעולם הסובייקטיבי המוכר לנו, ואנו עצמנו בתוכו: את כולם יש לשבץ בתוך המבנה הזה (ראיית האמת כסדר הווייתה). את עצמנו יש לראות כחלק מהמשך הדורות על-פי התבנית הזאת, ולא על-פי מה שנראה לנו. הנתון היחיד שעליו אפשר להתבסס הוא אלוהים. כל דבר אחר אינו מובן מאליו⁷². ההסתכלות האמיתית על העולם פותחת ב"בראשית ברא אלהים", וממשיכה לתאר את העולם כסדר היווצרותו. אנו הולכים ולומדים שנברא אדם ושמןנו נבראו עוד צאצאים. כך הולכת ומתבררת אותה תפיסה שנידונה במאמר זה, לפיה האדם הוא חלק מענף שלם ושרשרת ארוכה בעולם, ולא מרכז העולם או דבר העומד כשלעצמו.

72 דברי ריה"ל בספר הכוזרי, במאמר ראשון, האומרים שיש להתחיל את החקירה מהדברים הנראים לעין, אינם סותרים את האמור כאן. הם מתייחסים לשלב ההתחלתי של חקירה. מנין צריך אדם לחקור? מהנתונים שהוא הצליח לאסוף, אין לו מקור טוב יותר. אך השאיפה צריכה להיות היא להכיר את העולם האובייקטיבי התיאור שנתן החבר לכוזרי הוא תיאור הבא לשכנע אדם שנעדיין אינו יודע דבר על האמת. לאדם כזה יש לפנות דרך העולם שהוא מכיר, אך השאיפה הסופית היא להכיר את האמת כולה. אוי למי שחושב שכל האמת היא הנתונים שלו. במאמר זה עצמו הבאתי ראיה למציאות ה' שהיא נכונה למי שמתבונן מתוך הבריאה. אך היישום הנכון לראיה זו הוא כשהאדם הלומד ממנה יבין שהוא אמנם למד על ה' מתוך הבריאה, אך למעשה ה' קדם לבריאה ויצרה. אחרי שלמד זאת הוא רואה את העולם לפי סדרו האמתי ("ה' ברא עולם ובו ברא גם אותי, ואז למדתי"), ולא לפי סדר ראייתו את הדברים ("נולדתי והתבוננתי, וגיליתי את מציאות הבורא")

היום אנשים פחות מרגישים ופחות מבינים⁷³ את הנקודה המשפחתית, משתי סיבות:

א. היום אדם אינו יודע מי הוא ומי אבותיו.

ב. היום אדם אינו יודע היכן נחלתו.

צריך לזכור שידעית האדם אינה משנה את האמת. האדם הוא חלק מאבותיו ויש לו נחלה, בין אם ידע על כך ובין אם לא, שהרי מבחינה אובייקטיבית לא השתנה דבר ע"י חוסר ידיעתו⁷⁴. הנטיה של האדם לראות במוכר לו את העולם אינה נטיה מודעת: פשוט אין לו מודעות לחלק שאינו מכיר, ולכן אין לו מודעות לכך שיתכן שהשקפתו על העולם שגויה. זה גורם לכמה תופעות כגון: ראיית האדם את עצמו כיודע הכל ואתאיזם (מתוך שאינו מכיר את אלוהיו, ונדמה לו שמה שאינו מוכר לא קיים). יסוד העניין, איפוא, הוא סובייקטיביות. עלינו להתחזק לשאול את כל השאלות מנקודת ראות חיצונית, ולהיות מודעים לכך שהאמת אינה קלה להשגה ואינה בידנו. הסתכלות זאת - מלבד העובדה שהיא עצמה אובייקטיבית - היא פתח

73. היום אנשים לא מרגישים את הקשר החי והרצוף אל אבותיהם, ולכן הם אינם מבינים את ערכה הגדול של המשפחתיות. תיתכנה מספר סיבות אפשריות לחוסר-ההרגשה הזו, ואנו מינינו שתיים מהן. הסיבות מבוססות על כך שהאדם נוטה לראות את הידוע לו כמציאות שלמה. בגלל שהאדם אינו יודע מיהו, אך נראה לו שהוא מסוגל להגדיר את עצמו על-פי הנתונים שבידו, הוא רואה את העולם בצורה שגויה. הוא אינו מרגיש כחלק ממשפחתו ואינו רואה חשיבות בהמשך שאחרי. יש לזכור שגם אם האדם אינו יודע מהי מהותו האמיתית - מהותו האמיתית קיימת, והיא לא תלויה בידיעתו, כשם שאי-ידיעת נחלתו לא מפקיעה את נחלתו ממנו. אם עובדה היא אמת - היא תישאר אמת גם אם לא תיוודע; אם היא תלויה בידיעה - סימן שאינה אמת.

חוסר יחס זה האמור כאן גורר אחריו תופעות שליליות רבות ביחס האדם לבניו. אנשים לא מגדלים בנים בגלל הנצח אלא בגלל ההווה, ועל כך תנדנה כמה עובדות. לדוגמא זה שאנשים מגדלים ילד שאינו ילדם ומחשיכים וסוברים שיש להם ילד, ולפעמים אף עושים זאת ע"י הכנסת ספחות זרות לעם ישראל ללא סיבה, והם שמחים בספחת שברשותם ורואים בה עצם מעצמיהם. או שהם שמחים שיש עניים שבזכותם יש ילדים לגידול, או שהם מגדלים יתום ופוגעים בזכר אביו ע"י שמלמדים אותו להיקרא ע"ש אחר ולהתייחס אליו כאביו. כמובן שבאמת זכרו לא נפגע, כי הילד שהם מגדלים הוא בנו בין כך ובין כך, ולא בנם, ואפילו אם הוא כלל אינו יודע על כך; אבל בכל זאת יש כאן פגיעה בשמו יתירה מזאת: האמת היא שהיתום הוא בנו של אביו המת, ואנו צריכים ללכת ע"פ האמת ולא לשקר. יש אנשים סובייקטיביים, ששומעים דברים מעין אלה ואומרים שבוודאי ניתן למצוא דרך שלפיה גם מבחינת האמת נוכל לומר שהילדים האלה הם בנים של מגדליהם. ברור שאלה הן טעויות סובייקטיביות ולא אמיתות כשמדובר על אמת אובייקטיבית לא יתכן ש"אפשר למצוא דרך" או "נוכל לומר". אמת אובייקטיבית מתגלה כשאינן לנו שאיפות משלנו, ושאיפתנו היחידה היא לברר את האמת ולהתנהג על פיה.

74. יש מי ששואל: הלא היום כל זה אינו רלוונטי, משום שהיום אף אחד אינו חלק ממשפחתו ומשבטו. זוהי שאלה של אדם הרואה את נתוניו כאמת כולה. עוד שואלים על כך שהאשה עוברת משפחה - והלא היום המצב שונה, מפני שהיום בדרך-כלל זוג צעיר לא ממשיך לחיות באחוזת השבט, ולפעמים הוא אף נמשך יותר אל הורי האשה. מי ששואל כך לא הבין דבר מכל האמור לעיל. כאן לא דובר על הרגשתו של אדם ועל נהלים מקובלים. כאן דובר על יחס התורה לעניין, על מה שצריך להיות. ועוד: כאן לא דובר על המשמעות הרגעית של משפחה, אלא על המשמעות העקרונית והנצחית. לדורות יתייחס הבן אחר אביו. אנו צריכים לחקור את הנורמות ההתנהגותיות ואת רגשות האנשים הסובייקטיביות. אנו צריכים לחקור את האמת אמת אינה משתנה בעקבות הרגשתו/ חשיבתו/ידיעתו של האדם, שהרי אובייקטיבית לא השתנה כאן כלום. דעתו של אדם היא שצריכה להקבע ע"י חקירה ובידור האמת. האמת היא הבסיס ואנו צריכים לשנות את דעתנו על פיה. ולא להפך - אם אנו נשנה את דעתנו האמת לא תשתנה. זה דבר ברור שלכאורה לא צריך כלל לכתוב אותו, אך למעשה יש אנשים שבשבילם צריך לכתוב זאת ע"מ להזכיר. כי אותם שואלים לא למדו היטב את ענין האובייקטיביות.

להסתכלות אובייקטיבית וחיצונית, ללא עירוב רצונות ושאירות אישיות, בכל נושא נחקר.⁷⁵

יש טוענים נגד ההשקפה המוצגת כאן, ואומרים שאדם אינו יכול להגיע לאובייקטיביות גמורה, ולכן אין לשאוף לכך. זוהי טענה של הבל, כי גם אם לא נגיע לאובייקטיביות גמורה - עלינו לפחות להשתדל להגיע קרוב ככל האפשר לאובייקטיביות זו. אם לא נגיע למאה אחוז אובייקטיביות, נגיע לפחות לשמונים אחוז; אבל בל נתייאש מראש ונלך לחפש את האמת במקום שהיא אינה⁷⁶.

75. אחת ההוכחות הטובות לקיומו של אלוהים היא שאנו, בעזרת המדע שפיתחנו, מסוגלים להסביר את היווצרותו של כל דבר מדבר שקדם לו, אך אין בכח המדע להסביר את עצם הקיום, גם אין בכח הכלים השכליים של המחז האנושי להסביר זאת, מפני שאם יוסבר דבר ע"י דבר שקדם לו - נצטרך להסביר את קיומו של הדבר הקודם עצמו, וכן הלאה. לכן לפי ההגיון האנושי לא יתכן קיומו של העולם, של מחשבות, של עשייה, של דמיון וכיוצא בזה. העולם אמור להיות לא-כלום, וגם הידיעה שהעולם הוא לא-כלום לא קיימת, כי אין מי שידע. אך העובדה שיש קיום (לפחות של מחשבה - עובדה שהמחשבה הזאת נחשבת. גם הפילוסופיה המודרנית השתמשה בטיעון דומה, מתוך הנחה שגם את הברור צריך להוכיח, אך בפעל היא החטיאה את הנקודה העיקרית משום שלא הצליחה להתנתק מהמעורבות של מעידה על קיומו של כח שהוא מעבר לגבולות תפיסת השכל האנושי. עובדת עצם הקיום פועלת מחוץ לגבולות החשיבה האנושית, אך אנו יכולים לדעת על קיום זה מספר דברים: אי-אפשר לומר עליו שהוא קדם לעולם והעולם בא אחריו ובעקבותיו - כי אמירה כזאת מכניסה אותו לגבולות השכל המושגים שלנו, ואז נצטרך שוב לברר מה קדם לו וגרס לו, ומה הגורם לאותו גורם וכיוצא בזה. כאן מדובר בכח הפועל מחוץ לגבולות הזמן, שהזמן והקיום תלויים בו. לראיה כזאת לא יכול להגיע האדם הסובייקטיבי שאינו שואל מניין הקיום. הקיום והוא - אלמנטריים בעיניו, וזה לא הגיוני. ההשקפה המוצגת במאמר זה שוללת מהאדם ועולמו את האלמנטריות (המביאה אותו להשקפה האומרת שהוא במרכז) ומלמדת אותו לחפש את האמת ולבנות סביבה את השקפת עולמו ומעשיו (ולא סביב עצמו וסביב רגשותיו היצריים שבאו מתוך עצמו ולא מתוך חקירה אמיתית אובייקטיבית, ושימותו יחד איתו, להבדיל מהאמת הנוצחית). היא מלמדת אותו לבנות השקפה סביב האמת, סביב מה שבאמת היה, סביב מה שבאמת קיים, סביב מה שבאמת גורם את הקיום - והוא אותו כח שתואר כאן: סביב אלהים. ההשקפה הזאת מלמדת לראות את כל העולם כפועל יוצא של בריאתו ע"י ה', ולראות כל פרט שבו כחלק מההשתלשלות שהביאה לקיומו

הוכחה זו למציאות אלוהים דומה לחיפוש המטרה והמשמעות שדובר עליו לעיל. כאן נאמר שלכל דבר יש גורם, וגם לגורם יש גורם וכיוצא בזה. כאן נאמר למצוא את הגורם המקורי על-פי שכלנו, אבל בוודאי שיש גורם מעבר לשכלנו. כך גם המטרה לצורך מה נבראנו: נוכל למצוא מטרה נקודתית, אך גם עליה נצטרך לשאול. לצורך איזו מטרה נועדה המטרה שלנו וכיוצא בזה. היא סיבת הסיבות ומטרת המטרות, הוא הגורם שהאדם אינו מסוגל להבין, הוא ברא את העולם ויצר את המטרות. אנו צריכים למצוא את מטרתנו ותפקידנו שלמענם נבראנו - ולבצעם. ביהדות הסיבה והמטרה באים יחד: אדם בא ממשפחתו כדי למלא את תפקיד משפחתו, וזה הגיוני על-פי האמונה כאן והמפורט במאמר זה. כשמבינים שה' הוא סיבת הסיבות ומטרת המטרות אין צורך לחפש מטרות ואח"כ להצדיקן ב"מטרות" גבוהות יותר שהומצאו כדי להצדיקן. המטרה היא ברורה ואמיתית, ועלינו לשאוף לכל מה שיביא אליה

76. יש דוגמאות שונות בתורה, שראויים מהן שהתורה מתייחסת לאמת, ולא דווקא לידוע לאדם. אביא אחת מהן: הטיפות בתורה. יש כמה מקומות בתורה שבהם באה התורה למלמדנו כיצד לנהוג במקרה של ספק. אבל בשום מקום לא מתואר הספק בפירוש. למשל: שבועת השומרים התורה מלמדת מהו הדין במקרה שבו לא ברור אם השומר פשע או לא. אך התורה לא מציגה את הדברים בצורה מסופקת. התורה כותבת בפירוש: "וגנב מבית האיש" (שמות כב, ו), כך גם במקרה של סוטה. הפרשה מתארת מקרה שבו הבעל חושד באשה והאשה מכחישה. אך התורה לא כותבת: "ענבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, ולא נידע אם נטמאה"; התורה כותבת: "וענבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והוא נטמאה, או ענבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה" (במדבר ה, יד). כך הוא גם במוציא-שם-רע ובעוד פרשיות שונות הבאות להתמודד עם ספק. הסיבה לכך היא, שהתורה מלמדת אותנו עקרונות והעקרונות נכונים לפי האמת, לא לפי ידיעתנו. התורה לא מציגה את הספק, משום שמבחינה אובייקטיבית אין ספק לפני הקב"ה (אמת האמיתות) אין ספק. המציאות היא כפי שהיא, וחוסר-ידיעתו של האדם

תפיסת התורה את מהות האדם, כפי שהוצגה במאמר זה, שונה מהנתפס בדרך-כלל בעיני בני אדם בדורנו. אדם תופס את קיומו בדורו כמובן מאליו, ולכן קשה לו לראות את המציאות כפי שהתורה רואה אותה (כמו שהובהר במאמר)⁷⁷. התבוננות

אותה היא בעיה צדדית ביותר. אנו צריכים לנהוג ע"פ האמת שאותה אנו מבררים ולא להתייחס לידיעתנו כאל האמת. הספק הוא בעיה מעשית, כלומר: העקרון מבורר, אך למעשה יש בעיה טכנית לבצעו. בעיות מעשיות הן בעיות ביישום העקרון בחומר, אך הן לא בעיות מהותיות. בין העקרון למעשה יש כמה מדרגות, שמתבטאות בעקרונות-משנה שנועדו להדריכנו בכיוונו העקרונות, ועקרונות ברמה נמוכה יותר שעל-פיהם נבצע את עקרונות-המשנה וכו'. העקרונות הם הרוח, ולכן התורה שבכתב מביאה אותם. התושבע"פ נותנת הדרכה מעשית יותר. ספר דברים נועד להכין את בני-ישראל לכניסה לארץ, ולכן בו אנו שומעים לא את ה' מדבר אל משה, אלא את משה מעביר את הדברים אל בני-ישראל, לכן גם הספר כתוב בסגנון מעשי יותר ובגישה יותר מעשית מהספרים הראשונים. אך עדיין הוא עקרון רוחני-נצחי שאינו משתנה, ולכן הוא כתוב בתורה (כתב הוא דבר שאינו משתנה). גם נושא הספיקות הוא כזה. התורה מלמדת אותנו על ידו את העקרונות, ואנו צריכים להתמודד עם הבעיות ביישום. יש דברים רבים שהגמרא לומדת מן התורה, אבל התורה לא כותבת אותם בפירוט. הגמרא צריכה ללמוד זאת מן הרמז. נושאים שנלמדים כולם מן הרמז הם נושאים כמו דרכי קניין (קניין אשה), דרכי בירור (חזקות, רוב וקרוב, וכו') וכו'. המכנה המשותף לכולם הוא שהן בעיות מעשיות ולא עקרונות (יש עקרון שאסור לגנוב או לקחת אשה שאינה שלך, אך הדרך שבה יהפוך רכוש להיות של אדם מסוים - הוא אינו עקרון רוחני. כנ"ל יש עקרון חשוב באיסורים מסויימים, אך הבירור הוא בעיה מעשית). התורה מביאה עקרונות, היא לא משועבדת לנו חלילה, היא לא צריכה לפרט לנו איך נתנהג בשוק כשאנו מוכרים וקונים, כי זה דבר חומרי אך אנו משועבדים לה' ולתורה. בכל צעד שלנו עליו לברר מהו הדבר הטוב מבחינת ה', כי אנו עבדיו בכל רגע. לכן גם את הדברים האלה אנו מנסים ללמוד מהתורה, אע"פ שזה לא כתוב בה בפירוט הגיעו הדברים לידי כך שיש אפילו הלכות כיצד לנעול נעלים, כי אפילו בדברים כאלה עלינו לחפש מהי הדרך הטובה ביותר; אבל התורה לא כותבת את זה כי היא רוחנית. לכל פרט עלינו להתייחס באובייקטיביות, מבט כולל, תוך פתיחות מחשבתית לקבל כל דבר, ולא רק את הנוח לנו או הרצוי לנו, עלינו לבטל רצוננו מפני רצונו. מטרנתו היא להשתעבד לה', לחפש את הרצוי לו באמת - ולבצעו

77 אוכל להביא כמה דוגמאות לכך ממקרים שהייתי עד להם כבר נתקלתי בכמה מבני התרבות המערבית שהקשו על ההגיון והצדק בכמה דינים בתורה. אחת הנקודות המדוברות ביותר בקשר זה היא דין ממזר. טוענים אותם אנשים: ומה אשם האיש הזה שהוריו חטאו? מדוע נעניש אותו בגלל חטאם? האמת היא שהאיש הזה לא הפסיד דבר מכן שהוריו חטאו. הוא רק הרוויח מכן כפי שהתבאר באריכות לעיל הערה 33. כמו כן יש מקשים על דין יליד-בית. וכי מפני מה ישתעבד אדם זה שלא עשה דבר? ואני שואל: וכי מפני מה יחיה אדם זה שלא עשה דבר? האזון דאג ועמל ליצור הפריה בין עבד לשפחה, כדי שבנו יזכה בעבד - ובעת התינוק הנוול יצא לחרות? וראה לעיל הערה 44. (היום אקטיביות "מגיע לך" רווחת בעולם ובארץ לא רק בתחום הזה, ויורשה לי לשאול. באיזו זכות? למה מגיע?)

עוד שואלים: למה התורה מתייחסת לנשים בצורה שונה מאשר לגברים. כשענית, על-פי האמור בצאמר זה, שהאשה נוצרה לצורך תפקיד אחר, נשאלת: "אבל למה ה' לא ברא את האשה לצורך אותו תפקיד?". אשאל זו נובעת מחוסר-יכולת להבין שהתפקיד והייעוד קדמו לאדם, וכל בריאתו של האדם אינה אלא מפני שהיה תפקיד שהיה צורך לעשותו (במקרה של האשה - תפקיד זה נאמר בפירוט: בגלל ש"לא טוב היות האדם לבדו"). השואל התכוון קודם באדם, ואח"כ למד על הייעוד. לכן נראה לו שהאדם מובן מאליו, וצריך רק להבין למה נברא לו הייעוד. הוא לא מסוגל לראות את העולם כסדרו. מבחינתו ה' האדם עומד במרכז העולם ראה כזאת עלולה להביא ח"ו לשאול לשם מה נברא זה ומה תועלת לאדם בו רק הוראה שה' ברא את החומר ע"פ התורה הרוחנית שגרמה לעולם ("היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" (ב"ר א, א)) מביאה לראיית העולם בצורה אמיתית.

השקפת העולם המערבית יוצאת מנקודת הנחה שהאדם עומד במרכז וקיומו מובן מאליו. המטרה היא תמיד האדם, הוא סיבת הסיבות, או לפחות - מטרת המטרות. הסתכלות זו מביאה מערביים רבים לכלל אתאיזם, אלה שאינם מכירים את סיבת הסיבות האמיתית ובגלל ההסתכלות האומרת שמה שאינם רואים לא קיים הם אינם שואלים את השאלה הבסיסית האמורה להטריד כל אדם: מהו גורם הקיום? - שכן לגביהם מובן הוא מאליו. לכן הם עצמם עומדים ביסודה של השקפת עולמם, ואינם רואים את העולם כפי שהוא, וכפי שהוא מוצג בתורה. האתאיזם הזה הוא סוג של עבו"ז. גם העבודות-הזרות של ימי קדם נבעו מרצונו של האדם להחזיק אל ב'ידי, לעבוד כח שנמצא בתחום המוכר והמוחשי לאדם, משום שהאדם הוא

זו מפריעה לא רק בתפיסת מהותו שלו בתחום הספציפי הזה, אלא בכל תחום חשיבה בחיים. שכן אדם הרואה את קיומו כמובן מאליו - אך טבעי הוא שיראה את נקודת הראות שלו ואת צרכיו כפסגת השאיפות והאמת, או לפחות לא ינסה לאמת את רצונותיו ודעתו אלא יאמין שהיא האמת המוחלטת. אדם כזה בוודאי לא יהיה אובייקטיבי.

מאמר מציג דוגמא להתבוננות אובייקטיבית בתחום מסויים. ממנו אפשר ללמוד להתיחס באופן אובייקטיבי לכל נושא שהוא. עם זאת כמדומני שיש עניין מיוחד בנושא הזה דווקא שילמדנו על האובייקטיביות, מעבר להיותו דוגמא. הנושא הזה טוב במיוחד להבהרת העניין, משום שהוא עוסק בעצם השאלה מיהו האדם, ובשאלה איך ולמה נברא. ומתוך כך - ראיית האדם כנברא ולא כדבר מובן מאליו. שורש הסובייקטיביות הוא עירוב העצמיות בחשיבה. מי שמכיר את האדם ויודע מי הוא - יקל עליו לנטרל את ההשפעה המזיקה הזאת. אם יכיר את האדם אולי יוכל לדעת מניין שאב את השקפתו, ויוכל לבחון את מקורותיה של השקפה זו ואם יש לסמוך עליהם. כך יוכל להכיר חלק מהמוקשים שעלולים להכשיל אותו בחשיבתו, ולהיזהר מהם. אדם המתבונן בעצמו באובייקטיביות - קל-וחומר שידע להתבונן בסביבתו באובייקטיביות.

סיכום

למדנו במאמר זה כמה מיסודות האובייקטיביות, ואסכם כאן כמה מהם כפי שנלמדו לעיל: כדי להתבונן בעולם יש לדעת להכירו כפי שהוא. החסרון: אנחנו בתוכו, וקשה להתבונן בדבר מתוכו, כי אנו מעורבים. נוכל להתמודד עם הבעיה הזאת (לא תמיד נתגבר עליה לגמרי - אבל לפחות נשפר את מצבנו) אם נרכיז את הנתונים שיש בידינו על התמונה השלמה כפי שהיא, וננסה להרכיב אותם לתמונה מושלמת⁷⁸, לדעת היכן המוקשים ולהיזהר מהם.

למדנו שהאדם הוא בעל מהות מולדת; יש לו מהות ומטרה משלו, ויש לראותו כחלק מהבריאה כולה, ולא כעומד בפני עצמו⁷⁹. אין לראותו כמרכז. כמו כן למדנו

במרכז תמיד נראה לאדם שהוא המתקדם ביותר והיודע ביותר שאפשר, כי הוא לא מכיר את אלה שיודעים יותר ממנו (כיוון שהם ממוקמים בהסטוריה אחריו). הוא לא מודע לדברים שהוא לא יודע, ולכן הוא חושב שאין דברים כאלה. מבחינתו כל מה שלא מדעי לא קיים. אלה הם סממנים לכך שכל ההסתכלות של האדם מתחילה בו. יש שרוצים לפתור את הבעיה בדרך של לימוד, דהיינו: ללמד את הכופרים על ה' ועל התורה. אך לענ"ד יש לעקור את הבעיה משורשה, כלומר: לחקור מהו הגורם שהביא אותם לראות את העולם כפי שהם רואים אותו, ולעודד אותם לחשוב בצורה אובייקטיבית על העולם. עקרון זה נכון בכל תחום בחיים ובכל אדם, ולא דווקא כלפי אתאיסטים. אנשים רבים נוטים לראות את העולם מנקודת מבטם, ויש להזכיר להם שעליהם לחפש את האמת כפי שהיא. זה נכון בכל תחום בחיים להפסיק לראות את עצמנו כמרכז, ולבנות תמונה של העולם כפי שהוא נראה מבחוץ.

78 כמובן שיש לזכור תמיד שאנו רק בני אדם. אנו עלולים לטעות, ולא בטוח שבידינו כל הנתונים הנחוצים. איש לא ערב לנו בכך, ובודאי שלא מגיע לנו, כמובן מאליו, לדעת הכל. אולם במסגרת מגבלה זו נעשה כל מה שביכולתנו

79 נראה שראיה זאת, הקרויה כאן אובייקטיבית, היא הנקראת כפי חכמינו ענוה. ענוה היא מצב שבו האדם רואה לנגד עיניו את כל העולם, ובכלל זה את עצמו, ואינו מתייחס לעצמו בצורה אחרת מלשאר האנשים שהוא רואה מפני שזה הוא. ענוה היא מצב שבו אדם רואה את עצמו כמו שאחר רואה אותו. לכן יכול ענו להגיד על עצמו שהוא ענו (ראה סוטה מט:), בדיוק כמו

שדעות אינן חלק ממהותו של האדם, ויש לבחון אותן באובייקטיביות, ללא קשר לשאלה מי אמר אותן. "שמע האמת ממי שאמרה"⁸⁰. אל לנו לשמוע למישהו או לא לשמוע אליו בגלל זהותו או מהותו. נבחן כל דבר ודבר, כל חלק וחלק מדבריו, על-פי האמת שבהם ולא לפי אומרו. לכן לימוד תורה וחכמה הם תחומים שבהם אין תפקיד מולד⁸¹, בניגוד לתפקידים שהם חלק מהמערכת של עבודת-ה', כגון כהונה ומלוכה, שהם תפקידים מולדים⁸². אנו יכולים להבין את מהותו של האדם למרות שאנו בני אדם. מאידך - אנו מתעלמים ממנה כשהוא משמיע דעה, ובוחנים את הדעה כשלעצמה, באובייקטיביות, מפני שחלק מהבנת מהותו של האדם הוא שאמיתות הדברים שלו לא תלויה בזהותו.

נטייתו הטבעית של האדם היא לראות את עצמו במרכז⁸³. עלינו להתגבר על נטייה זו, ולדעת לחפש את האמת ואת רצון ה' בכל מקום, ולא את הצונותינו וטובתנו, והגרוע מכל - לבנות אידאולוגיה סביב הצונותינו ולהאמין שזהו רצון ה'. מכך יש להזהר יותר מכל, ולכן עלינו לבקר תמיד את עצמנו ודעותינו בכנות (כמובן שלא בכל פעם שנגלה שאנו פועלים בצורה נוחה לנו נשנה, כי כשם שנוחותינו אינה שיקול לכיוון הזה כך אין היא שיקול לכיוון השני. לפעמים רצון ה' הוא גם נוח לנו. אך צריך לחשוב באמת, בהתעלמות מוחלטת מנוחותינו).

לכן על האדם להתבונן בכל דבר מבחוץ, כולל בדברים שהוא עצמו מעורב בהם, במישרין או בעקיפין; לנטרל את השפעת עצמו, ולקבוע את העקרונות בטרם תהיה לו נגיעה אישית אליהם; לנתח את הנתונים שבידיו בלי להרגיש מובן מאליו, ולראות בעצמו ובסובבים אותו נתון ככל הנתונים; לראות את העולם כסדרו ולא כסדר היגלותו לעינינו⁸⁴. יש לברר מהי האמת, ומה היא מחייבת אותנו. יש לבחון

שאחד יכול לומר עליו שהוא ענו. (אדם ברמה כזאת של עונה, אם ימעט מערכו תהיה זו פחיתות בעונה, כי אם הוא מוצא לנכון למעט מעצמו הרי שהוא נותן לעצמו יחס שונה מלאחר). תפשיה זאת גם לא תראה את המין האנושי כולו כעקר העולם אלא תראה את העולם בכללו וביסודו את הקב"ה

80 עיין לעיל הערה 47

81 יש צורך באנשי אמת, וכל אדם יכול להגיע לתפקיד אם יהיה איש אמת. עיין שמות י"ח, במדבר י"א, דברים א', אף חז"ל אמרו שהתורה הפקר לכל אדם כמדבר (עיין במדבר א, ז; תנחומא ויקהל ח, ח; ושם במדבר ו, ו).

82 מי שרצה לבטל את חלוקת התפקידים הזאת בטענה ש"כל העדה כלם קדשים" (במדבר טז, ג) ולכולם מגיע להיות כהנים - הוגדר ע"י חכמינו כחולק שלא לשם שמים הוא מתעניין בעצמו, כאדם. הוא רואה חשיבות באדם ועושה אותו מרכז, בעוד שעבודת-ה' היא שמיעה לקול האמת והליכה על פיה, סביב האמת ולא סביב האדם. כל ערכה של העבודה הוא כשהיא נעשית מפני שה' אמר, כלומר: לשם שמים. מכאן למדנו שיש לעשות לשם שמים. לחפש מה ה' דוצה. לחפש את האמת ולנהוג על פיה, ולא לחפש את ההשתלבות הפרטית של האדם הפרטי או הכללי באמת. מי שחשוב לו מי העובד ולא רק שהעבודה תיעשה לא מבין כלל את מהות עבודת ה', שהיא ביטול מוחלט של האדם כלפי ה'. אדם כזה לא עובד את ה', אלא את עצמו, וראה לעיל הערה 6. עבודת ה' בנויה על מערכת אחת של עם אחד, שכולו גוף אחד שעובד את ה'. גם הכהן עצמו, אם הוא רואה בעצמו חלק מיוחד בעבודת ה' הוא לא מבין את תפקידו כשליח וכמייצג את העם כולו. עבודת ה' מושתתת על עבודה שבה יש חלק שווה לכל אחד מישראל, והעשיר לא ירבה וכו'. גם עם ישראל שעובד את ה' אינו מטרה בפני עצמו, והוא מבטל את עצמו כלפי ה'.

83 ירבנע ניצל את הנטייה הזאת וייסד את דינו על כך שכל אדם וכל מקום ראויים לעבודה. העם התפתה כי הוא לא חיפש את האמת לפי שיקולים אובייקטיביים. היה לו נוח יותר להאמין שזאת האמת.

84 איש סובייקטיבי אחד, שהוכחתי לו פעם את העובדה שיש מנהיג לבירה בדרך המופיעה לעיל בהערה 75, הקשה ושאל: אלוהים המוכח מתוך המציאות הרי הוא נגזר מן המציאות, וא"כ

זאת באובייקטיביות, כפי שנעשה הדבר במאמר זה; לקיים את המצוות הנגזרות ממהותנו גם אם אין הן נוחות לנו; לבחון באובייקטיביות הן את העקרונות והן את המציאות.

הצורך בראיה אובייקטיבית והתפרטותו כפי שפורט כאן חיוני לצורך ראיית הדברים כאמיתתם - זה אינו טעון הוכחה. ברור שמעורבות גורמת לחשיבה משוחדת, וברור לכל שראיה משוחדת היא ראיה סובייקטיבית. יש לרכוש מיומנות כדי לראות את הדברים כפי שהם.

מיומנות זאת, שתמציתה - התבוננות אובייקטיבית בעולם כולו, יכולה להילמד מתוך התבטאותה בנושא המשפחתי, כפי שנעשה הדבר במאמר זה.

אינו אלוהים! קושיה זו היא דוגמא טובה מאד להסתכלות סובייקטיבית: נדמה לו שאם הוא למד על המציאות וממנה למד על אלוהים - סימן שהמציאות היתה לפני אלוהים, מפני שהוא רואה את ראייתו הפרטית כעובדות עצמן. אדם כזה באמת אינו יכול להאמין באלוהים, כי אם כל דבר - כולל אלוהיו - קיים רק מפני שהוא יודע עליו, פירושו של דבר שהוא ברא את אלוהיו, ואם כן הוא משתחוה למעשה ידיו. הלימוד הולך בכיוון הפוך למציאות: אנו רואים את התוצאה, ומתוך כך יודעים על הגורם שקדם לה. חשוב שמסקנתנו הסופית תנסח דברים כהווייתם ולא כפי שנגלתה לעינינו; שהשקפת העולם תתחיל ב"בראשית ברא אלהים", כמו התורה.