

מאמרים מתוך

דפי מאורות

**נז. "האומר דבר"
פתיחה למסכת אבות**

קולמוסיהם של רבים מן הפרשנים נשברו על השאלה, מדוע נקרא שמה של המסכת "אבות". יש שתלו זאת בחפצא: הדברים שבה הם "אבות" להרבה מאוד "תולדות"; ויש שתלו זאת בגברא: אמרוה "אבות העולם".¹ לאמתו של דבר דומה שמהות העניין חודרת לעומק השיתין, מחברת את שתי הגישות, ואומרת: מבחן "האמירה" – בזה שאמרה! אותו שנצרף בכור המבחן של הניסיון הקשה ועמד בו, הוא הוא שראוי לצאת ב"אמירה". אינו דומה מי שחוה תופעה, התמודד אתה, עמד במבחן ועלתה בידו, למי שלא חווה ולא התמודד ולא התנסה. זה וזה "אומר", אך מה שונה הראשון מהשני, ומה שונה "אמירת" הראשון מ"אמירת" השני. זה אם כן עומק משמעו של הניב הרווח, החוזר ונשנה במסכת אבות: "הוא היה אומר". היינו: "הוא", שלמרות כל שאירע לו, "היה אומר".

רבי מאיר שפירא – מייסדה הנודע של "ישיבת חכמי לובלין" – העיר² בהקשר זה, שבכל התלמוד אכן בדין הוא שנדע את שם האומר, שכן לא פעם יש לדבר משמעות הלכתית: פלוני ואלמוני - הלכה כפלוני וכיו"ב. ואולם מה לכך ולדברי אגדה, כדוגמת מסכת אבות בה אין כל מחלוקת בין התנאים, וכל אחד ואחד רק מבליט מידה מסוימת, למה גם בה נשנו הדברים בשם אומרם ולא בסתם? והשיב, בהסתמכו על דברי התוספתא (יבמות ח) שם הורה רבי אלעזר בן עזריה: "נאים הדברים כשהן יוצאים מפי עושיהן". לאמור: חכמינו לא הורו הנהגה לאחרים לפני שבחנו אותה על עצמם ועמדו בה. "לא המדרש עיקר אלא המעשה"; לתיאוריה אין משמעות אם אינה כרוכה בפרקטיקה; "קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים", שכן השגת עומק "האמירה" הערכית מותנית בקישור לקורות-חיינו של "האומר".

נדגים זאת בקצרה בחמש דוגמאות הפזורות לאורך המסכת:

א. בפרק ב משנה ג שנינו: "הווי זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן; נראין כאוהבין בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת

1 ראו עדיות א, ד: "[...] שהרי אבות העולם [...]"] וראו ב'מיוחס' לרש"י, בסוף המסכת.

2 מבוא למסכת אבות עם פירוש עטרת צבי, בני ברק תשכ"ז.

דוחקו". ומפי מי יוצאים הדברים? מפיו של "מומחה" לדבר: "רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא", שידע גם ידע מה טיבה האמתי של "רשות"! ואגב כך, האם ייפלא שדווקא הוא, בעל המשרה הנשיאותית ובעל זכות האבות, הוא שאומר (שם, ב) כי "כל העמלים עם הציבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתן?"

ב. במשנה ח של אותו פרק אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי: "הוא היה אומר, אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת". בזוכרנו כי "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה תלמוד הלכות ואגדות דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים קלים ומורים וגזרות שוות תקופות וגימטריאות שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים³ משלות כובסין ומשלות שועלים דבר גדול ודבר קטן, דבר גדול – מעשה מרכבה, דבר קטן – הוויות אביי ורבי" (סוכה כח ע"א), הרי ברור לנו לחלוטין שאין מתאים ממנו להורות ענווה למי שאכן "למד תורה הרבה".⁴

ג. בפרק ג משנה ב שנינו: "רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו". על שני דיוקים עמד רבי מאיר שפירא (הנ"ל): ראשית, הסגנון השלילי - "שאלמלא מוראה של מלכות" – השונה מסגנונו החיובי של ירמיה (כט, ז): "ודרשו את שלום העיר [...] כי בשלומה שלום". שנית, מאחר ודרך כלל במות הכהן הגדול נכנס סגנו תחתיו, אם כן אין משמעות לכינוי "סגן הכהנים" – לשון רבים, אלא רק לכינוי "סגן הכהן", לשון יחיד! ברם שתי הנקודות משולבות זו בזו: הסגנון השלילי מורה בעליל שרבי חנינא כלל וכלל לא התלהב מהשלטון, הוא ודאי לא נמנה על מלחכי הפנכא ואין כל מקום לחשוד בו שזה הרקע לצידודו "בשלומה של מלכות". אדרבה, אותה תקופת שלהי ימי הבית השני היא תקופה בה הממשל הרומי מתערב בניהול ענייני הפנימיים של עם ישראל וכופה מינויים כאלה ואחרים. מיותר לומר שממשל זה אינו שש למנות אדם כרבי חנינא, שאינו לפי רוחם, לכהונה הרמה של כהן גדול. לכן, משמת הכהן הגדול, לא הועלה הסגן למשרה הרמה אלא מינו אחר והוא נשאר סגן, וכך שוב ושוב, ומכאן נודע בכינוי "סגן הכהנים". אלא

3 על "שיחת דקלים" כתב רש"י (סוכה שם): "לא ידענא מאי היא"; והשוו רשב"ם בבא בתרא קלד ע"א; וראו תשובות הגאונים – מוסאפיה [ליק], סימן לג.

4 ראו פירוש הרשב"ץ, מגן אבות שם: "לפי שרבן יוחנן בן זכאי למד תורה הרבה, לימד לכל מי שיעשה כמותו שלא יחזיק טובה לעצמו כמו שלא החזיק הוא טובה לעצמו".

שהיא הנותנת! כאשר הוא, ודווקא הוא, מורה "הוי מתפלל בשלומה של מלכות", הרי זו עוצמה מרשימה של "אמירה". כרוצה לומר: הן יודעים אתם היטב שבהחלט אינני רואה את מעשי השלטון חיוביים, ולמרות זאת אני סבור שבלעדיה היה גרוע עוד הרבה יותר.

ד. מובהקות הזיקה שבין "האומר" ובין "האמירה" נחשפת בעליל במשנה יט שבפרק ד, שם מייחסים לשמואל הקטן "אמירה" שכולה אינה אלא ציטוט פסוק שבמשלי (כד, יז): "בנפול אויבך על תשמח ובכשלו אל יגל לבך, פן יראה ד' ורע בעיניו והשיב מעליו אפוי". אחר שלא הוסיף על כך שמואל הקטן ולא כלום, תמוה מה ראו לצטט בשמו פסוק הידוע לכל מהתנ"ך?⁵ אין זה אלא שהעובדה שפסוק זה היה שגור תדיר על לשונו, הפכה אותו מ"פסוק" – ל"סיסמת חיי" של שמואל הקטן. שמואל הקטן היה התגלמות ממשית של הפסוק, ובכך "האניש" את המקרא.

ה. ועוד דוגמא אחרונה, דווקא הפוכה: יש מכתבי היד שהשמיטו את משנה כ שבאותו פרק,⁶ וזאת לאור פתיחתה: "אלישע בן אבויה אומר, הלומד ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר חדש; והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר מחוק". המשמיטים גרסו כי גם אם ברור לחלוטין שדברי תורה אלה שנחקקו בשמו על-ספר, וודאי נאמרו על ידו קודם "שפירש", ובכל זאת לא ראוי שלדורות עולם יישנו את דבריו, ובשמו, בבתי המדרש. החולקים, לעומת זאת, ייתכן והילכו באסכולת "קבל אמת ממי שאמרה",⁷ וייתכן שסברו כי זה כשלעצמו לקח לדורות, עד היכן עלולה להידרדר אישיות כה רמה, כזו שזכתה לומר דברים הראויים להיכלל בש"ס, וזו אחריתה.⁸ "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו"; "אל תאמן בעצמך עד יום מותך" (ב, ד).⁹

5 וראו ב'מיוחס' לרש"י, בפירוש הרמב"ם נכן רשב"ץ ותוספות יום טוב, בעיניהם קושי זה כה גדול עד שאין לפותרו בלא שימוש בגירסה חלופית, כזו שאינה מסתפקת בפסוק אלא דורשת אותו כמין חומר.

6 תיעוד: ראו מגן אבות, לרשב"ץ, על-אתר.

7 ראו מאמרי, 'בין קבלת אמת' 'ממי שאמרה' לבין קבלתה מ"מלאך ה' צבאות', עיונים בחינוך היהודי, ט (תשס"ד), עמ' קכט-קנז.

8 מורכבות זו נחשפת יפה בפרשנויות השונות למדרש (רות רבה ו, ד"ה לאחר ימים רבים; קהלת רבה ז, א) המספר כי אחר מותו של "אחר" הגיעו בנותיו לרבי יהודה הנשיא וביקשו להיות ניזונות מן הצדקה, וטענתן: "לא תסתכל בעובדוהי, אסתכל לאורייתיה". תגובת רבי כפולה: "באותה שעה בכה רבי, וגזר עליהן שיתפרנסו". ובכן, בעלי המוסר הגישו את

אמור מעתה: דוגמאות אלה – ועוד הרבה שכמותן¹⁰ – מלמדות עד כמה משמעותית קריאת "האמירה" לאור היכרות "האומרה". הוא שאמרו חכמים: "כל האומר שמועה מפי אומרה, יהא רואה בעל השמועה כאילו הוא עומד כנגדו".¹¹

[מתוך: אבות ומאורות – עיונים במסכת אבות, הוצאת מכללת אורות ישראל, תשס"ח]

- הבכי המעיד על שלילת רבי את טיעונים, כאומר: לפי השקפתנו, אין מקום להפרדת "תורה" מ"מעשה"; לעומתם, אחרים הדגישו דווקא את "השורה התחתונה" - "יתפרנסו", לא רחוק מגישת רבי מאיר (שם, ד"ה אמרין ליה), תלמידו של "אחר", הקובע מפורשות: "מצילין את אלישע בן אבויה בזכות תורתו".
- 9 "שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה, ולבסוף נעשה צדוקי" (ברכות כט ע"א).
- 10 ראו גם להלן, סימן נח.
- 11 ירושלמי שבת א, ב; הסכמות הראיה, עמ' 30; משפט כהן, עמ' רט; נ' גוטל, מכותבי ראייה, עמ' כב-כג.

נח. על דרך ארץ ותורה
מסכת אבות, פרק ג, משנה יז

רבי אלעזר בן עזריה אומר אם אין תורה אין דרך ארץ אם אין דרך ארץ אין תורה אם אין חכמה אין יראה אם אין יראה אין חכמה אם אין בינה אין דעת אם אין דעת אין בינה אם אין קמח אין תורה אם אין תורה אין קמח.

הוא היה אומר כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו שנאמר (ירמיה י"ז) והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו שנאמר (ירמיה י"ז) והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבא חום והיה עלהו רענן ובשנת בצורת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי.

שתיים מאמירותיו של רבי אלעזר בן עזריה נראות כמיותרות, שכן לכאורה חזר בהם על דברים שכבר נודעו לנו ולא חידש בהם ולא כלום. רבי אלעזר בן עזריה הצמיד תורה לדרך ארץ, בעוד שמסר זה כבר למדנוהו לעיל (פ"ב מ"ב): "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ";¹ רבי אלעזר בן עזריה מיקם את ה'מעשה' בראש, בעוד שגם מסר זה כבר שמענוהו לעיל (פ"ג מ"ט): "כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת". מה ראה אפוא רבי אלעזר בן עזריה לשוב ולשנן מסרים ידועים: ועוד יש לתמוה, האמנם ניתן לקבוע שקיימת זיקה חד משמעית בין דרך ארץ לתורה? טען למשל רבי שמואל די אוזידא: "הרי מצינו כמה חכמים מהאומות, אנשי מידות בעלי דרך ארץ, ואין להם תורה, וגם עם הארץ שבישראל הוא היודע דרך ארץ ולא למד תורה ולכן נקרא עם הארץ כי הוא מדיני במידות ובדרך ארץ"

1 שאלתנו מוסבת על סדר הדברים כמות שהוא מופיע לפנינו בעריכת המשנה, לא על הסדר הכרונולוגי. שכן, היסטורית, ראבי"ע הוא בן דורו – הצעיר – של רבן גמליאל דיבנה, בעוד שהאמור בפ"ב מיוחס לרבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא, הוא רבן גמליאל הרביעי, נינו של רבן גמליאל דיבנה. היסטורית, קדמה אפוא אמירת ראבי"ע שבפ"ג לאמירת רבן גמליאל שבפ"ב.

(מדרש שמואל, שם), ואם כן מוכר מצב בו אין תורה ובכל זאת יש דרך ארץ, ודומה כי כך גם להפך!

לפתרון הקשיים נקדים שתיים:

א. בהמשך לגישה שהצענו זה כבר,² נהלך גם כאן בנתיב הקושר 'אומר' ביאמירה' ונבחן אם קיימת זיקה בין קורות חייו של רבי אלעזר בן עזריה לבין אמירותיו.³

ב. נזכיר כי במונח 'דרך ארץ' ניתלה מגוון רב של ביאורים, ואחד מהם הוגדר כך על ידי הרמב"ם בפירושו למשנה (קדושין פ"א מ"י – תרגום ר"י קאפח):
"דרך ארץ – הוא שתהיה חברותו עם בני אדם חברות נאה בעדינות ונימוס".⁴

נסקור בקצרה את קורות חייו של רבי אלעזר בן עזריה. הללו מקפלים לא רק שלושה פרקי חיים אלא גם מורכבות סבוכה ורגישה. סוגיית 'בו ביום' שבבבלי (ברכות כז ע"ב – כח ע"א) ובירושלמי (ברכות ד ע"א ותענית ד ע"א) מלמדת אותנו כי באיבחה חדה חדל רבי אלעזר בן עזריה להיות צורבא מרבנן חשוב, מיוחס⁵ ועשיר,⁶ ובבת אחת הפך לעומד בראש, לסמכות העליונה ביותר. יתרה מזאת, לא רק שהוא החל לשאת בתואר ובסמכות, אלא 'בו ביום' אף נעשתה מהפכה תורנית, הן בסדרי הנהגה (סילוק שומר פתח הישיבה) והן בהכרעה ופסיקה (משנה עדיות פ"ג מ"א). לשני פרקי חיים אלה – טרום כהונה ואחריה – מתווסף פרק מורכב וסבוך, משעה שהשיבו את רבן גמליאל לכהונתו ובכל זאת השאירו 'משהו' משמעותי ביותר לרבי אלעזר. או-אז צריך היה רבי אלעזר בן עזריה להתמודד עם הקושי העצום של 'שני דְּבָרִים לדור'!

נכון הוא, שהרב ראובן מרגליות הוכיח בטוב טעם כי מלכתחילה לא מינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא אלא 'רק' לאב בית דין. בספרו 'יסוד המשנה

2 " 'האומר דברי' – פתיחה לפרקי אבות", לעיל, סימן נו.

3 משהו מזה בנוגע למשנתנו, אם כי בכיוון שונה, ראו בפירושו של החיד"א, 'זרוע ימין', על משנתנו.

4 וראו ר"ח ויטל, 'שערי קדושה א', ב; רא"ה קוק, 'אורות התורה יב, ב-ג'; רש"ר הירש, 'אבות פ"ב מ"ב'; 'י לוי, 'שערי תלמוד תורה, ירושלים תשמ"ז, עמ' רו.

5 דור עשירי לעזרא – ברכות יא ע"א; שם כז ע"ב; מנחות נג ע"א.

6 שבת נד ע"ב וביצה כג ע"א, וראו ברכות נו ע"ב.

ועריכתה⁷ תמה הרב מרגליות, הן כלל קבוע נקוט בידינו שזקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו (ירושלמי מועד קטן ג ע"א) ו"מעלין בקודש ואין מורידין", והרי טיעון זה עצמו אמר רבי אלעזר בן עזריה לרעייתו כאשר תהתה "דילמא מעברין לך"⁸. כיצד אם כן יכלו להוריד את רבן גמליאל מנשיאותו! דייק אפוא הר"ר מרגליות הן מהבבלי והן מהירושלמי (שם) והן ממקורות נוספים, שמעולם לא הוצעה לרבי אלעזר בן עזריה הנשיאות, אלא עמידה בראש בית המדרש, כהונת ריש מתיבתא. רבן גמליאל היה, וגם נשאר, במעמדו הנשיאותי, ומשמעות המהלך לא הייתה אלא פיצול התפקידים. בעוד שקודם למהפך הנשיא היה גם ריש המתיבתא, הרי עתה, אחר המהפך, רבן גמליאל הוא הנשיא ואילו רבי אלעזר בן עזריה הוא ראש הישיבה. והרי זה דומה לפיצול שערך רבי יהודה הנשיא בצוואתו, בין בניו לבין חנינא בר חמא: "שמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא, חנינא בר חמא ישב בראש" (כתובות קג ע"ב). זו גם הסיבה מדוע רבי אלעזר בן עזריה מעולם לא נקרא 'רבן', תואר השמור לנשיא. לבסוף, מששכחה הסערה, נשאר ראב"ע במעמדו כריש מתיבתא ורבן גמליאל חזר לשני התפקידים – גם נשיא וגם ריש מתיבתא, אלא שעתה מכהן ריש מתיבתא נוסף לצדו.

ממקום זה יכול היה רבי אלעזר בן עזריה להשקיף ולראות את פרק חייו הראשון כצורבא מרבנן; את פרק חייו השני כריש מתיבתא בלעדי; ואת פרק חייו השלישי כריש מתיבתא לצדו של רבן גמליאל, נשיא ישראל, המשמש גם הוא כריש מתיבתא. יתרה מזאת, רבי אלעזר בן עזריה יכול וצריך לא רק להשקיף אלא גם לנסות להפיק לקחים מהאירועים שקרו ואשר הובילו למה שהובילו.

ודאי הוא שרבן גמליאל מייצג אישיות שראויה לא רק לנשיאות אלא גם לעמידה בראשות הישיבה. ייחוסו לבית דוד וגדלותו בתורה ודאי הצדיקו את השילוב, אולם גם אם 'חכמה' הייתה שם, 'דרך ארץ' לא הייתה שם; לא הייתה לו 'דרך' אשר המון-העם – ה'ארץ' יכול לקבל.⁹ וכי לא כך הטיחו בו: "אמרי, עד

7 הרב ראובן מרגליות, יסוד המשנה ועריכתה, בירורים, ט, עמ' נד; וראו שם גם בירורים, י, עמ' נה-נז וכן בספר עצמו, עמ' יד-טו ובהערות. כן ראו בספרו עוללות, מחקר יז (עמ' 44-48), שם ציין כי אף פרופ' לוי גינצבורג ופרופ' חנוך אלבק אימצו גישה זו.

8 כך לפי תוספות רבנו יהודה החסיד והרא"ש, ברכות שם, וכן שו"ת הריב"ש ס"י רעא.
9 ראו מדרש שמואל על אבות פ"ב מ"ב: " [...] דרך ארץ – כלומר דברים של מוסר והנהגה של דרך ארץ [...] להיות כי קצת לומדי התורה מתגאים ובוועטים בכל העולם אמר [...] להיות החכם עניו ודעתו מעורב עם הבריות".

כמה נצערִיה וניזיל" (ברכות כז ע"ב)! הציבור כבר לא יכול היה לשאת הנהגה זו המתפרשת – גם אם שלא בצדק – כרמיסת כבודם של תלמידי חכמים. נמנו וגמרו: "תא ונעבריה".

זה הלקח שהסיק ראב"ע ואותו לימד לדורות: אינך יכול להיות ריש מתיבתא ולהפיץ 'תורה' ברבים, כל עוד אינך נחון ב'דרך ארץ' של 'חברות נאה בעדינות ובנימוס' עם הבריות. ועוד, אם אינך רוצה 'להיעקר', כמו שקרה לרבן גמליאל, אזי דע שלא די ב'חכמה' אלא הכרחיים גם ה'מעשים' הטובים. רק אם תסגל לעצמך אורחות אלה, תוכל להקנות תורה לעם ולהישאר יציב "כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו".

[מתוך: אבות ומאורות – עיונים במסכת אבות, הוצאת מכללת אורות ישראל, תשס"ח]

נט. "בהם ובמשנתם"
מסכת אבות, פתיחה לפרק שישי

"שנו חכמים בלשון המשנה, ברוך שבחר בהם ובמשנתם".
 משפט קצר ותמציתי זה, הפותח את הפרק השישי של מסכת אבות, מעורר תמיהות רבות; לשלוש מהן ניתן דעתנו:

א. דומה כי זו הפעם היחידה בכל ששת סדרי המשנה שישנה "פתיחה" לפני משנה, כזו שאינה חלק ממשנה, והדבר אומר דרשני!

ב. המשפט "ברוך שבחר בהם ובמשנתם" ראוי היה לו להיאמר בראש כל ששת סדרי המשנה, או בסופם, אך ודאי לא באמצע הש"ס!

ג. מה הרצף בין משפט זה ובין המשפט שלאחריו: "רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה וכו'!"

א

מן המפורסמות, שפרק זה אינו חלק ממערכת ששת סדרי המשנה. הפרק לא נערך על ידי רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה, ומדובר בקובץ ברייתות שצורפו למסכת.¹ ומדוע צורפו? כבר הגאונים ציינו שהדבר נובע מנוהגם של ישראל לשנות את פרקי המסכת בין פסח לעצרת ובשל העובדה שכמעט תמיד² יש בין המועדים מרווח שש שבתות בעוד שבמסכת עצמה רק חמישה פרקים. "הוכרחו" אם כן לצרף מקבץ ברייתות ולערכו כפרק, הוא פרק ו, פרק "קנין תורה" המקדים למתן תורה. הוא שכתב רב עמרם גאון בסידורו: "מנהג בית רבינו בבבל שלאחר תפילת מנחה בשבת שונין אבות ופרק 'קנין תורה'". לא בכדי מוצא אתה לא מעט מפרשני המשנה, כדוגמת הרמב"ם,³ הרשב"ץ, הרע"ב ועוד, שלא כתבו פירוש לפרק זה, לפי שכאמור אינו חלק מששת סדרי המשנה. לא זו בלבד, גם רבים מאותם שכן נתנו דעתם לפרק ופירשוהו, הקדימו והדגישו שהם עושים זאת למרות שאינו "משנה".⁴

- 1 מקבילותיו: סדר אליהו זוטא, יז; מסכת כלה רבתי, ח.
- 2 להוציא שני מקרים: יום טוב ראשון של פסח חל בשבת או ששבעות חל בשבת – כאשר יום טוב ראשון חל ביום חמישי, שאז קיימות [אתם] שבע שבתות.
- 3 הפירוש הנדפס במהדורות מסוימות "על שם הרמב"ם", אינו לרמב"ם, אלא דרך כלל לרש"י.
- 4 כדוגמת רש"י, מחזור ויטרי, דרך חיים לרא"ש ועוד הרבה. ראה הבהרת אברבנאל: "מפני נתפשט המנהג לקוראו, וגם לשלימות המלאכה, התעסקתי גם כן בפירושו".

בשל כך, באופן נדיר ביותר, נוספה "פתיחה" לפרק, לפני המשנה הראשונה:⁵ "שנו חכמים בלשון המשנה" – רוצה לומר: "שניית" אמרי החכמים שלפנינו, אינה בחינת "משנה" אלא רק "לשון משנה", סגנון משנאי לדברי חכמים. לפי שבדרך כלל סגנון הברייתות אינו כה תמציתי ודחוס כלשון המשנה ויש בו לא מעט "גלישות", ולעתים מצוטטים פסוקי מקרא ונסמכים עליהם,⁶ לא כן בנדון דידן: דברי החכמים שבברייתות אלה נשנו "בלשון משנה", בסגנונה ובגישתה. ברם על אף שביאור זה יצוק כפלדה ויציב כסלע אין בו די. הן צא ולמד: לתופעה זו של "משנה" שאינה משנה יש מקבילה – פרק ד של מסכת ביכורים. גם פרק זה אינו חלק מששת סדרי המשנה עצמם ומקורו, לאמתו של דבר, בתוספתא (ביכורים, ב). לא בכדי, כנדון דידן, גם הוא לא התפרש על ידי רבים מפרשני המשנה הקדומים כרמב"ם, כרע"ב, כתוספות יום טוב ועוד, ואף אינו נמצא בירושלמי. אולם שלא כנדון דידן, לו לא קדמה "פתיחה" מעין זו שלפנינו, הגם שהצורך לכאורה בדיוק אותו צורך! אין זה אלא שלצד האמת שבהנמקה האמורה לעיל יש בעניין עומק נוסף.

ב

גישה שונה לחלוטין למטרת שיבוץ הפרק בשלהי מסכת אבות המשנאית נותן מהר"ל, ב"דרך חיים" על-אתר. מהר"ל מקביל את חמשת הפרקים המשנאיים לחמשת חומשי התורה: הללו – אבות – עניינם "דרך ארץ ומוסר" והללו – החומשים – עניינם "תורה". המקבילה נצרכת כדי להדגיש את נחיצותם ואת זיקתם, בחינת "אם אין תורה אין דרך ארץ ואם אין דרך ארץ אין תורה, ולפיכך תלויים זה בזה". או אז מגיע הפרק השישי העולה על קודמיו, ומבטא לא רק מקבילה ולא רק זיקה ונחיצות אלא קישור מהותי: "בזאת הברייתא בא לבאר מעלת התורה כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי". בכך שונה גישת מהר"ל לחלוטין מגישת יתר הפרשנים, שבעוד לדידם מעלתו

5 הניסוח "פתיחה [...] לפני המשנה הראשונה" אינו מהוקצע לגמרי, לפי שחלוקת המשניות בכלל, אבות בפרט, אינה חתוכה לגמרי, אינה בהכרח קדומה ובוודאי אינה מוסכמת. לא מופרך אפוא לטעון כי יש לראות את המשפט חלק מהמשנה הראשונה, ועדיין ברור שאופיו שונה מן הרווח.

6 ראו מהר"ל, דרך חיים, כאן: "הברייתא הזאת שנויה לגמרי בלשון המשנה, כי דרך ברייתא להאריך ולא לשנות בקצרה כמו המשנה, ועוד כי דרך הברייתא להביא דרשות מן המקראות וזהו ענין הברייתא לדרוש הכתובים ולא לשנות הדברים כמו המשנה".

כבריינתא פחותה ממעלת משנה,⁷ ולעומת זאת לדידו מעלת פרק זה דווקא עולה על קודמיו,⁸ והוא להם תוצאה, סיכום וחיבור! מובן מאליה שביאור זה, הנכון לנדון דידן, אינו נכון לפרק ד של מסכת ביכורים, מה שמסביר את קיומה של "פתיחה" אצלנו ואת היעדרה שם.

ג

באה אם כן לפתרונה התהייה על הרישא של ה"פתיחה". נותר לתהות על תוכנה של הסיפא: "ברוך שבחר בהם ובמשנתם". ייתכן שחלק זה כרוך במה שבא אחריו: "רבי מאיר אומר...", לפי שתופעה מעניינת ביותר מצויה בששת סדרי המשנה ביחס לרבי מאיר וביחס למעמדו המשמעותי בהם מחד גיסא, ואופן אזכורו מאידך גיסא.

מחד גיסא, ידועה קביעתו של רבי יוחנן (סנהדרין פו ע"א) כי "סתם מתניתין רבי מאיר", ואין לך כאמירה חדה זו להבהיר את מקומו המשמעותי של רבי מאיר במערכת המשנה. מאידך גיסא, ידועה לא פחות גישתו של עורך המשנה, רבי יהודה הנשיא (הוריות יג ע"ב – יד ע"א) לצמצם את ציון שמועות רבי מאיר על שמו המפורש ולהסתפק בשימוש בכינויו: "אחרים". עניין זה אף הובהר ונומק על ידו לבנו, רבי שמעון, ששאלו: "מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים" ורבי משיבו: "בני אדם שביקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך". כך לתתא – על ארעא, וכך גם לעילא – בשמיא, לעתים נאמרות שמועותיו של רבי מאיר, ללא אזכור שמו, "משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר" (חגיגה טו ע"ב). לעומת זאת, רבי מאיר עצמו דווקא נמנה על ראשי

7 על הדרגאיות, ראו ראש השנה כח ע"ב: "מאי טעמא שביק מתניתין ומותיב מבריינתא, לותיב ממתניתין"; תענית כא ע"א, אימרת אילפא: "אי איכא דשאל לך במתניתא דרי חייא ורי אושעיא [...] פשטינא ליה ממתניתין"; בכל הנוגע להלכה אמרו מפורשות (יבמות מב ע"ב – מג ע"א ורש"י שם): סתם במשנה ומחלוקת בבריינתא הלכה כסתם, חלוקת במשנה וסתם בבריינתא – "רבי לא שנאה ר' חייא מנין לוי"; רצ"ה קוק, אצל רח"א שורץ, מתוך התורה הגואלת, ד, עמ' קמג; נ' רקובר, קנין תורה – שיחות הרצ"ה על הפרק, עמ' ט-י; מדרש שמואל, אבות, תחילת פרק שישי: "מעלת הבריינות כמעט שהוא שוה אל המשניות, לא חסר כל בהן, רק שהמשניות נשנו במדרשו של רבינו הקדוש והבריינות נשנו חוץ למדרשו, ועל כן נקראו ברייתות, לשון חוץ, כי תרגום מחוץ מברא".

8 ראו גם מדרש שמואל, אבות שם: "והחסיד ז"ל כתב [...] הוא [=פרק זה] תכלית הפרקים הקודמים [...] ולזה נקרא זה הפרק קנין תורה [...] ולזה אנו קוראים הפרק הזה שנקרא קנין תורה סמוך לעצרת שהוא מתן תורה".

הרגישים ה"מבינים" בעומק עניינם של שמות, עד שנאמר עליו: "רבי מאיר הוה דייק בשמא" (יומא פג ע"ב).

ייתכן אפוא שזה מה שהודגש כאן. בשונה מהבעייתיות האופפת לעתים את שמועותיו של רבי מאיר, בעייתיות המביאה לעתים להעלמת שמו ולהסתפקות בכינויו, הרי בנדון דידן שבברייתא עסקינן ואם כן אינה בעריכת רבי, וודאי שאין שום מניעה מאזכורו. ואם תשאל עצמך, מניעה אמנם אין אך מה החשיבות באזכור האומר? כאן שוברך בצידך: "ברוך שבחר בהם ובמשנתם" – בחר באישים שמגלמים באישיותם את מאמרים; אישים אשר העובדה שדווקא הם הם אומרי אותה שמועה מעצימה הרבה את האמרה.⁹ לעומק זה של הפנמת תוכן האמרה תוכל להגיע רק אם אכן תדע לאשורו מיהו אומר השמועה. "הוא ומשנתו"!

[מתוך: אבות ומאורות – עיונים במסכת אבות, הוצאת מכללת אורות ישראל, תשס"ח]

9 ראו הרב י"י ויינברג, לפרקים, ירושלים תשס"ד, עמ' עה: "הסביר המורה הגדול מקלם, ר' שמחה זיסל ז"ל, מה שהקדימו חז"ל לפרק שישי ממסכת אבות את המאמר "ברוך שבחר בהם ובמשנתם". אנו משווים נגד עינינו את הדמויות הגדולות של שוני המשנה, כאילו בעלי השמועות עומדים נגדנו, מסתכלים אנחנו בפניהם המלאים אור ומברכים את הברכה הראויה להם. מתוך אהבה אל המורה התלמיד מתדבק בו. דרך דבקות זו זוכה הקטן להשראת נפשו של הגדול, והשראה זו היא המנשאת אותו לרום המעלה הנכספת. זאת אומרת: לנחול נצחון על הגשמי ולהיאחז במלכות האור". וראו לעיל, סימן נז: "האומר דבר"; כן ראו מאמרי "דולה ומשקה": זכרו של פרופ' דוד תמר ז"ל, סיני, קלח (תמוז-אלול תשס"ו), עמ' קד-קיב.

ס. אלה ואלה בפלל מפללים

"כי התפילה היא הדבקות בו יתברך, שהאדם מתדבק בתפילתו בו יתברך". (מהר"ל, נתיב העבודה, ד)

מדרגות-מדרגות בתפילה. יש שלא זו בלבד שהתפילה חיצונית לו, אלא שגם מגמתה אינה אלא תועלתנית ופרטית: "חננו מאתך דעה" – עבורי; "ברך עלינו" – בשבילי; "רפאנו" – אותי, וכן הלאה. ויש שהתפילה היא לו אמנם חיצונית, ואף תועלתנית, אך למצער רואה עצמו המתפלל חלק מהכלל וטובתו-הוא בכלל טובת-הכלל. הוא מקיים בעצמו אמרת אביי (בבלי, ברכות ל ע"א): "לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא" ולכך בקשתו על חולה דידו היא "[...] בתוך שאר חולי ישראל"; ויש שהתפילה לו אינה תועלתנית-אישית אלא תועלתנית-כללית, למען כלל ישראל: "רצה [...] בעמך ישראל ולתפילתם שעה". יש שרואה בתפילה היבט שכולו רוחני – תיקון עולם; ויש שרואה נגד עיניו "תפילה מתמדת של הנשמה" (מרן הראי"ה זצ"ל, עולת ראייה, פתיחת המבוא) ואת הבריאה כולה מתפללת:

התפילה היא האידיאל של כל עולמים. כל ההויה כולה למקור חייה היא עורגת, כל צמח וכל שיח, כל גרגר חול וכל רגב אדמה, כל אשר בו חיים נגלים וכל אשר בו חיים מכוסים, כל קטני היצירה וכל גדוליה, שחקי מעל ושרפי קודש, כל הפרטיות שבכל יש, וכל כללותו, הכל הומה, שואף, עורג ושוקק לחמדת שלמות מקורו העליון, החי, הקדוש, הטהור הכביר. והאדם סופג את כל השקיקות הללו בכל עת ובכל שעה, והוא מתרומם ומתעלה בתשוקות קדשו, ובא תור הגילוי לתשוקות רוממות-אל אלה בתפילה, המכה גלי אורה, היוצאת בחופש עזה בהגיון שיח קדשה למרחבי אל. מרומם הוא האדם בתפילה את כל היצור, מאחד הוא עמו את כל היש, מעלה את הכל, מרומם את הכל למקור הברכה ומקור החיים (עולת ראייה, מבוא, עמ' יג).

ויש ויש עוד דרגות ועוד מדרגות, איש איש לפום דרגא דיליה, ובפסגה מי שהוא עצמו תפילה, מי שמתקיימת אצלו זהות מוחלטת עם התפילה, כדי כך שהתפילה אינה חיצונית לו אלא הוא עצמו – תפילה. הוא שאמר "דָּוֶד בָּן יִשׂי [...] נְעִים זְמֵרוֹת יִשְׂרָאֵל" (שמואל ב' כג, א): "וַיִּצְנֵי תְּפִלָּה" (תהלים קט, ד).

"שמחויב האדם לבטל עצמו כל כך בשעת התפילה, עד שלא ירגיש אפילו את עצמו בשעת תפילתו, רק את השי"ת לבדו" (לקוטי מוהר"ן תנינא, קג), אלא ש"דא – לאו כל מוחא סביל לה".

פעמים מתקיימת התפילה על אדני מנוחות אך פעמים שהתפילה בוקעת מתהומות הנפש וממצוקה קשה. חז"ל מציינים (בבלי, ברכות לא ע"ב) גדולי עולם שאף "הטיחו דברים כלפי מעלה", וגדולי עולם ש"קנטרו דברים לפני המקום" (שוחר טוב, תהלים, צ): חנה הטיחה דברים כלפי מעלה, אליהו הטיח דברים כלפי מעלה ועוד קדם להם משה שאף הוא הטיח דברים כלפי מעלה, ולצדם ירמיה וחבקוק ודוד ש"קנטרו לפני המקום". והנה עובדה היא שאוזנו של בורא הייתה כרויה להם, אפילו לבקשה פרטית כזו של חנה, ונענו. ללמדך שגם בקשה פרטית ואפילו היא "מוטחת" ו"מקנטרת", כאשר היא נובעת ממקור נכון, גם היא ראויה ודל שיפוטיות מהכא.

זאת ועוד, תקופות תקופות בגיבושה של התפילה ואינה דומה תקופה לחברתה. אדם הראשון נשא עיניו והתפלל, אברהם אבינו התפלל ואף תיקן תפילה, וכן יצחק וכן יעקב, וכן לימים במדבר – "אז ישיר", "ויחל משה", "ואתחנן" ועוד, ואחר כך עם הכניסה לארץ – "עלינו לשבח" (תשובות הגאונים שערי תשובה, סימן מד), וכל אלה עיקר תפילתם בנוסח אישי. לימים, עיקר עבודת ד' הציבורית נעשתה במקדש, ומי שאינו במקדש ביטא מידי יום תפילה מצומצמת למדי. עד שחרב ביתנו ונאלצנו לשלם פרים שפתינו, או-אז החל יותר ויותר להתגבש נוסח תפילה דידן, נוסח שלמעשה גם הוא נשען – במידה רבה ביותר – על מטבעות שקבעו קדמונים וספר תהלים של "נעים זמירות ישראל" בראשם. עתה, אלה באשכנזיותם ואלה בספרדיותם, אלה בתימניותם ואלה באיטלקיותם, ועדיין גרעין מטבע ראשון של תפילה לא זו ממקומו והוא חוצה תפוצות ישראל.

סוגים סוגים לה, לתפילה. תפילה אישית ותפילה ציבורית, תפילת תחנונים ספונטנית ותפילת קבע מהוקצעת, צקון לחש וצעקה, תפילה בדרך של "כל עצמותי תאמרנה" ותפילה באופן של עמידה ללא נייע לפני המלך, תפילה ארוכה ותפילה קצרה ואפילו כאשר מדובר באותו אדם (ברכות לא ע"א), תפילה בלשון הקודש דווקא ולעומתה תפילה בכל לשון, תפילה מיושב ותפילה מעומד, תפילה דאורייתא ותפילה דרבנן, תפילת מנהג קדום ותפילת מנהג מאוחר ועוד.

לא בכדי נקראה אם כן התפילה בעשר לשונות: "שועה, צעקה, נאקה, רינה, פגיעה, ביצור, קריאה, ניפול, ופילול, ותחנונים" (דברים רבה ב, א); לא פלא שפעמים היא נענית לארבעים יום ופעמים לעשרים יום, פעמים לשלושה ימים ופעמים ליום אחד "ויש תפילה שעד שלא יתפלל אותה מפיו הקב"ה יענה" (שם, י) – אין זה אלא שכאמור אכן גוונים רבים ושונים בתפילה: אישים, וסוגים, ועתים, ומקומות אך מכנה משותף לכולם, שכולם תפילה.

אמור מעתה: אלה ואלה בפלל מפללים, ובלבד שיכוונו לבם לשמים.

ס.א. מ"אבינו מלכנו" ל"מלכנו אבינו"

מנהג רווח ברבות מקהילות ישראל לומר את תפילת 'אבינו מלכנו' בימים הנוראים, מראש השנה ועד יום הכיפורים בשחרית ובמנחה - להוציא שבתות (שבמחלוקת) - כמו גם בימי תענית. מקורה של התפילה במעשה שמתואר בבבלי תענית כה ע"ב, ועניינו עצירת גשמים:

שוב מעשה בר' אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות (כדין משנת תענית פ"ב מ"ב) ולא נענה, ירד רבי עקיבא אחריו ואמר אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה אבינו מלכנו למענך רחם עלינו וירדו גשמים. הווי מרנני רבנן, יצתה בת קול ואמרה לא מפני שזה גדול מזה אלא שזה מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר על מדותיו.

נוסח זה המציין רק "אין לנו מלך... למענך רחם..." פותח והורחב ביותר במהלך השנים, עד הנוסחים המוכרים לנו כיום ואשר מכילים עשרות תחינות. הרחבת-מה מובאת כבר בפירוש רבנו חננאל על-אתר, כמו גם ב'יעין יעקב' שם, ואולם הבסיס השלם ביותר והתואם ביותר את שמוכר לנו כיום, נמצא בסדר רב עמרם גאון (מהדורת פרומקין, עמ' 295). נוסח זה כבר כולל עשרים וחמש תחינות, במחזור ויטרי יש כבר שלושים וחמש, וכיום מוכרים נוסחים הנעים בין עשרים ושבעה בתים (תימנים) ועד ארבעים וארבעה בתים (פולין). בדין שיער ד"ר יעקב רוטשילד (מעיונות א' - ימים נוראים, עמ' 259-250) שפרעות תתנ"ו "האשכנזיות" הם שהביאו להוספת הזכרת זכות ההרוגים על קידוש השם, אזכרה המוכרת רק בנוסחים האשכנזיים. זאת ועוד, הלבוש (לבוש החור, תקפ"ד) שת ליבו למקבילה שקיימת בין חלק מתכני 'אבינו מלכנו' לתכני ברכות אמצעיות של תפילת העמידה: "אומרים אבינו מלכנו... שהוא נתייסד... כנגד ברכות אמצעיות של שמונה עשרה", אותן בקשות שאינן נאמרות בראש השנה ויום הכיפורים אך כן רוצים לבטאן, ולו בעקיפין. כך "חננו ועננו" כנגד "חונן הדעת"; "החזירנו בתשובה" כנגד "הרוצה בתשובה", וכן הלאה עד "שמע קולנו" שכנגד "שומע תפילה". ד"ר רוטשילד (שם) נימק בכך את מנהג הנמנעים מאמירת 'אבינו מלכנו' בשבת, כשם שאין אומרים אותן 'בקשות' בשבת [אלא שיש להעיר כי לאמתו של דבר ישנן תפילות בשבת אשר כל עניינן דוקא במקבילה זו, כדוגמת "מגן אבות"!]. דיון מקיף בענייניו של 'אבינו מלכנו', כולל

אסופת הסברים מגוונים לתחינות, נערך על-ידי הרב יששכר יעקובסון, נתיב בינה ה' (ימים נוראים), עמ' 78–93, שם דן וסיכם בהרחבה את הנושא בכללו. כאמור, נפח משמעותי ביותר במנין אמירות 'אבינו מלכנו' במהלך השנה, תופסים הימים הנוראים, והדבר כבר נזכר אצל הקדמונים. ההנמקה הבסיסית נעוצה כמובן בעצם היותם של ימים אלה "נוראים", ומה לך נכון יותר מהתמודדות עם מצב "נורא" זה מאחיזה בפלך של תפילה "מובטחת" כיאבינו מלכנו. עם זאת לא למותר לציין את ההנמקה שבספר שבלי הלקט (סימן רפז): "ואומר אותו במקום הלל בראש השנה". ועדיין, יש להניח שמילות הפתיחה החוזרות ונשנות – "אבינו, מלכנו" – שימשו עילה משמעותית להכללת התפילה בימים הנוראים, ולא בכדי הן הן נדבך היסוד החוזר ונישנה של התחינה. לאמתו של דבר, צירוף צמוד כזה של "אבינו מלכנו" לא מוכר לנו בתנ"ך. ברם, כבר מהרש"א (תענית, שם) ציין מקורות ל"אבינו" בנפרד (ישעיה סג, טז: "כי אתה אבינו" ועוד) ול"מלכנו" בנפרד (דברים לג, ה: "ויהי בישורון מלך" ועוד). על כך יש להוסיף כי גם בתפילה מוכרים לנו התארים, אך שוב, נפרדים: "השיבנו אבינו לתורתך וקרבונו מלכנו לעבודתך"; "הוא אבינו הוא מלכנו" ועוד. מהרש"א הוסיף והעיר כי "על דרך זו יסד הפייטן: 'אם כבנים רחמנו כרחם אב על בנים, ואם כעבדים [...]'" , פיוט שלא רק נאמר בראש השנה ("היום הרת עולם...") אלא גם מבטא נאמנה את מעמד האדם בימים הנוראים בכלל ובראש השנה בפרט.

מעמד האדם בראש השנה וביום הכפורים נע בין שני קטבים, קוטב הדחילו וקוטב הרחימו - היראה והאהבה, צד הריחוק וצד הקירבה, בחינת "גילו ברעדה" (תהלים ב, יא). דא עקא, דומה שמבחינה זו היינו מצפים לא ל"אבינו מלכנו" אלא דווקא ל"מלכנו אבינו", שכן מלוכה היא עיקר עניינו של ראש השנה בעוד שרחמי האב וסליחתו הם עיקר עניינו של יום הכפורים, ואם כן "מלכנו" תחילה ו"אבינו" לבסוף. מה ראה אם כן ר' עקיבא אז ומנסחי התפילה מאז, להקדים דווקא "אבינו" ל"מלכנו". יתרה מזו, שאלה זו מתחדדת לא רק על רקע סדרי הזמנים בהם קודם ראש השנה ליום הכפורים אלא גם ביחס לסדר צעדי ההתקרבות לבורא עולם, שמטבע הדברים מתחילים דרך כלל ביראה וממשיכים לאהבה (ולמצער מתחילים ביראה תתאה ומתעצמים ליראה עילאה), והרי זה ממש היפוכו של "אבינו" הקודם ל"מלכנו"!

אפשר שהדבר נעוץ במהות קדימת ראש השנה ליום הכפורים. ידועה תמיהתו של ר' ישראל סלנטר, הכיצד זה נעשית ההמלכה לפני הסליחה, בעוד שהיינו מצפים שיגיע אדם להמלכה רק אחר שהוא כבר זך ונקי! והשיב, כי ברוב חסדו אכן "ויתר" הקב"ה על מדרגה גבוהה של המלכה, כזו שתיעשה רק על ידי נקיי כפיים וברי לבב, ואיפשר גם לאדם שעדיין לא נסלח ולא התכפר להמליכו. כך ההמלכה עצמה הופכת לחלק מהותי מהחזרה בתשובה, בקבלת האדם על עצמו את פיסגת עול מלכות שמים. לשון אחר: חס עלינו "אבינו" ואיפשר לנו את "מלכנו"!

אלא שכל זה רק בשלב התהליך; המגמה, בסופו של דבר, אינה לא "אבינו" נפרד ולא "מלכנו" נפרד אלא "אבינו מלכנו - מלכנו אבינו" כתרי ריעין דלא מתפרשין שהם "דבור אחד".

לא בכדי, למרות שופרו של חודש אלול המתריע ואומר "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" (עמוס ג, ו), בחינת יראה, בכל זאת אחד מראשי-תיבות 'אלול' כולו בחינת אהבה: "אני לדודי ודודי לי". אין זה אלא שכאמור, היא הנותנת: לא רק אימת הדין אלא ראש וראשונה "ואני קירבת אלהים לי טוב" (תהלים עג, כח) מלווה את האדם בימים שמראש חודש אלול ועד לשמחת חג הסוכות וה"פתקא טבא" של הושענא רבא.

ס.ב. ברכת אבות

א. שלושה שינויים בולטים מייחדים את "ברכת אבות", זו ה"מזניקה" את תפילת העמידה, הן ביחס לתפילה כולה והן ביחס לכלל יתר י"ח ברכות תפילת העמידה: שוני הלכתי, שוני מְבָנִי ושוני ניסוחי. הלכתי, ש"ברכת אבות" היא היחידה בה – מעיקר הדין¹ – מי שלא כיוון לא יצא ידי חובה, מה שלא אמור אפילו בפרשיות קריאת שמע שהן דאורייתא;² מְבָנִי, ברכה זו היא היחידה מכל י"ט הברכות שגם פותחת וגם חותמת ב"ברוך"; ניסוחי, שלא ברור מה הוא נושא הברכה. גם אם היא קרויה "ברכת אבות"³ – וכמובן נכון ששלושת האבות נזכרים בה – רובה ככולה כלל לא עוסק בהם. מה אפוא מוקדה ומה לבה של ברכה זו? דומה כי מענה לשאלה השלישית עשוי לתת פשר לשאלה השנייה וממנה גם לראשונה.

ב. עיון פשטני ב"ברכת אבות" עלול חלילה לטעת רושם שאין מדובר אלא באסופת שבחים: גדול, גיבור, נורא, עליון, גומל חסדים, קונה הכול, זוכר חסדים, מביא גואל, עוזר, מושיע, מגן. נכון הוא שג' ברכות ראשונות כולן, כיחידה, הוגדרו "ברכות השבח"⁴, ועם זאת לא ברור מה הוא הציר שעליו ניצבת "אסופת" שבחים אלה ומה מייחד אותם. לחז"ל עצמם היה ברור ששבחים אלה מאוגדים בדקדקנות על מה שיש בהם, ולא פחות מכך על מה שאין בהם. לא בכדי, כאשר היה מי שלא הבין זאת וראה לעצמו חובה וזכות להוסיף עוד ועוד שבחים, הרי זה ננזף:

ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד, המתין לו עד דסיים, כי

1 שולחן ערוך, אורח חיים קא, א – גם אם לא למעשה, ראו טור ורמ"א שם והערת המשנה ברורה ס"ק ד, בשם החיי אדם וביאור הלכה על אתר ד"ה והאידנא.

2 להוציא פסוק ראשון של קריאת שמע, שבו אכן מי שלא כיוון לא יצא ידי חובה, ראו שולחן ערוך, שם ס, ה (והשוו שם, ד ומשנה ברורה ס"ק יא), אלא שהיא הנותנת: ראשית, אין הדבר אמור (לרוב הפוסקים) אלא רק בנוגע לפסוק ראשון; שנית – ועיקר – שמכל התפילה כולה רק קריאת שמע היא חובה דאורייתא, בעוד שכל התפילה כולה – למצער בנוסחה (השוו רמב"ם, ספר המצוות מ"ע ה ובהלכות תפילה א, א-ב; רמב"ן, השגות לספר המצוות, שם) – כולל גם "ברכת אבות" דידן, אינה אלא דרבנן, ובכל זאת נקבע שמי שלא כיוון בברכה זו, ורק בה (אם כי יש המוסיפים "מודים"), לא יצא ידי חובה.

3 משנה, אבות ד, ה; בבלי, מגילה יז ע"ב.

4 ראו בבלי, ברכות לד ע"א: "ראשונות דומה לעבד שמשדר שבח לפני רבו".

סיים א"ל סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך, אגן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת, משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו" (בבלי, ברכות לג ע"ב)⁵

ג. מעט מאוד אישים, כולל דגולים וחשובים ביותר, נזכרו בשמם בתפילה כולה. נעים זמירות ישראל - דוד המלך,⁶ אשר מידה רבה מאוד של נוסח התפילה שאובה ונשענת על ק"ן מזמורי ספר תהלים שלו, אף הוא אינו נזכר בשמו אלא מתוך ציטוט של פרשייה תנ"כית: "ויברך דוד...";⁷ גואלם של ישראל ממצרים ומוסר התורה - משה רבנו, אף הוא לא נזכר אלא כך, כציטוט פרשייה תנ"כית: "אז ישיר משה...";⁸ וכלל לא נזכרו לא שנים עשר השבטים ולא אהרן, לא יהושע ולא שלמה, לא ישעיה ולא יחזקאל, לא עזרא ולא נחמיה, ולא... ולא... אלא רק "מענייני דיומא" המתחייבים: "בימי מרדכי ואסתר"; "בימי מתתיהו בן יוחנן". חרגו מכך האבות: "אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב [...] מגן אברהם"; הלוא דבר הוא!

ד. "אין קורין אבות אלא לשלושה" (בבלי, ברכות טו ע"ב). גם אם מובן מדוע אבות האנושות - אדם הראשון ונח - אינם מצוינים כאבותינו הייחודיים, מה גרע כוחם של המנויים הנ"ל: משה ואהרן, יהושע ושלמה, ישעיה ויחזקאל, וכן הלאה וכן הלאה גדולי עולם אשר כולנו נסמכים עליהם? האמנם רק כיוון שכולנו צאצאי הראשונים - אברהם, יצחק, יעקב - ובוודאי לא כולנו צאצאי השניים, זו ורק זו הסיבה? העובדה שעל פי

5 ראו תוספות, ברכות יב ע"א ד"ה "אמת ויצוב [...] איתא בירושלמי האי מרגינתא דלית ביה טימא פירוש שאין לה שומא כל מה שמשבח מתנגי לה כדאמר לקמן (לג ע"ב) בחד דפתח ואמר האל הגדול הגבור והנורא והיה מאריך הרבה וא"ל ר' חנינא סיימת לשבחי דמרך, כי כל פה לא יוכל לספר שבחוי".

6 שמואל ב כג, א: "משיח אלהי יעקב ונעים זמרות ישראל".

7 דברי הימים א כט, י.

8 שמות טו, א.

9 ראו תוספות, שבת נה ע"א ד"ה ושמואל: "אומר רבינו תם דזכות אבות תמה אבל ברית אבות לא תמה".

ההלכה גם הגר אומר "אבותינו" על שלישייה זו,¹⁰ הגם שאינו מיוצאי חלציהם, מעידה שהייחוס הערכי הוא המשמעותי, יותר והרבה יותר מהייחוס הגנטי, וזאת לבד מרדידותו הניכרת של מענה כזה.

*

הגם שהברכה מכונה "ברכת אבות", לאמתו של דבר היא אינה ממוקדת ב"אבות" אלא ב"אלוהי האבות": "אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב". והרי זה פלא: כדת מונותואיסטית, היהדות כופרת בחדות ואף מואסת ב"שילוש מקודש" מתועב. לדידן, הוא "אלוהי אברהם", הוא הוא "אלוהי יצחק" כשם שהוא הוא "אלוהי יעקב"! מה אפוא בין זה לזה?

על כורחך אתה אומר שאין אלו אלא ביטויים לשלוש דרכים מרכזיות שבהן גילה ומגלה האדם את הקב"ה בעולם.¹¹ הדגש מושם כאן לא על עצם הופעת הקב"ה בעולם – בריאתו שמים וארץ, ניהולו את הטבע ואת הנס, השגחתו וכו', אלא על פעילות האדם המגלה את הקב"ה לעולם. אברהם, יצחק ויעקב פעלו בדרכים שונות למילוי אותה משימה, איש איש לפי דורו, מקומו ותקופתו: "אברהם שכתוב בו הר שנאמר (בראשית כב, יד) 'אשר יאמר היום בהר ד' יראה' [...] יצחק שכתוב בו שדה שנאמר (שם כד, סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה' [...] יעקב שקראו בית שנאמר (שם כח, יט) 'ויקרא את שם המקום ההוא בית אלי' " (בבלי, פסחים פח ע"א).

- וכבר דרשו דורשי רשומות, כי הדגם האברהמי – אב המון גויים, הציב את הקריאה בשם ד' גלוי לכל העמים, חשוף ובולט בראש ההר, "והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה [...] היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת" (רמב"ם, הלכות עבודה זרה א, ג) – נס להתנוסס;
- הדגם היצחקי "ירד" מההר לשדה, לא התרוצץ הילך והילך לקרב את הבריות, אך היה פתוח לקליטת כל מאן דבעי, בחינת הרוצה את הרב בא אליו;

10 ראו איגרת הרמב"ם אל ר' עובדיה הגר, איגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י שילת, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' רלג-רלה.

11 ראו רא"י קוק, עולת ראייה, א, ירושלים תשל"ה, עמ' רסט-רע: "כל אחד ואחד מהם קנה מדרגה מיוחדת בדרכי עבודתו [...] מדת אברהם [...] יצחק במדתו [...] ומתוך [...] בא סדור ההנהגה המעשית בנחלת יעקב".

• הדגם היעקבי התבצר בתוך ארבע קירות ביתו, בחממה הנדרשת לגידול אטי ומסודר של כרם בית יעקב.

אב אב לפי דורו ידע לתעל את המחויבות כלפי עם וכלפי עולם, לפי הנתיב הנדרש לשעתו. כולם כאחד היו חדורי שאיפה "לתקן עולם" ולא רק עם, ב"מלכות שדי", אך כולם כאחד ידעו שאין דין ישיבה בארץ כשיבה חוצה לה; שאינה דומה עת רווחה לעת מצוקה; שלא הרי רבים כהרי יחיד; ששעת סיכון אינה כשעת סיכוי, וכן הלאה וכן הלאה על זו הדרך. האסטרטגיה אחת, הטקטיקה מפוצלת.

יש שיבליט את גדלות ד' בעולם ויש שיבליט דווקא את גבורתו; יש שיסמן את היותו גומל חסדים כעיקר ויש שיראה בהבאת גאולה יסוד; יש שהעזרה חשובה לשעה ויש שהישועה או ההגנה הם הנדרשים – מזה ומזה אל תנח.¹² בין כך ובין כך ברי שאלה אבני הבניין לכלל חובת האדם – כל אדם – בעולמו: לקרוא בשם ד', להפיץ את דבר ד', להגדיל תורה ולהאדיר, אם בדרך אברהם, אם בדרך יצחק ואם בדרך יעקב – אב אב ועבודתו, אב אב ותפילתו¹³ – איש איש לפי דורו ולפי דרכו.¹⁴ "מעשה אבות סימן לבנים".¹⁵

אמור מעתה: ברכה זו היא מסד ברכות תפילת העמידה, שכולן נשענות עליה. לכן הן כולן "סמוכות לחברתה" ואינן פותחות בברוך, להוציא ברכה זו שעליה כאמור הכול נסמכות. יתרה מזו, כפי שהתבאר, ברכה זו אינה רק תשתית תפילת העמידה, אף לא רק נדבך יסוד לתפילה כולה, אלא – אליבא דאמת – עמוד כלל עבודת האדם. ואחר שכך הדבר, הייפלא שמי שלא כיוון בה – מעיקר הדין – אינו יוצא ידי חובה!?

12 היו שאף ניסו להצמיד שבחים מסוימים לאבות מסוימים, לחלק את כלל השבחים לשלוש חטיבות וכל חטיבה תשוך לאב מסוים – ושערי פרשנות לא ננעלו.

13 ראו עין איה, א, ברכות פ"ד, ב, על עומק משמעות לשון התפילה הייחודית לכל אחד מהאבות: "עמידה" לאברהם, "שיחה" ליצחק, "פגיעה" ליעקב.

14 ראו רי"מ חרל"פ, מי מרום יג – על סדור התפילה, ירושלים תשל"ט, עמ' קיג: "יש אב שנקרא על שם העבר בלבד, על שם שעת ההולדה, שעיקרה של אבהות מכח השעה ההיא. אבל האבות אינם אבות רק מפני שהולידו פעם את עם ישראל. אבהותם של האבות איננה נפסקת, ולעולם הם מולידים הכל אצל ישראל. כל תכונותיהם של ישראל וידעתם, כל תוספותיהם ועלייתם בכל עת, מכח האבות הם באים".

15 ראו בראשית רבה, מח: "אמר לו הקדוש ברוך הוא [לאברהם]: שב, אתה סימן לבניך"; תנחומא, לך לך ט: "סימן נתן לו הקדוש ברוך הוא לאברהם שכל מה שאירע לו אירע לבניו"; רמב"ן, בראשית יב, ו: "כל מה שאירע לאבות – סימן לבנים"; הנ"ל, שם שם, י: "לא נפל מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים" ועוד.

סג. "רוח הקודש הכוללת" פתיחה לספר תהלים

"כל שאמר דוד בספרו, כנגדו וכנגד כל ישראל וכנגד כל העתים אמרו".¹

דע לפני מה אתה עומד!

הנחיה זו שצריכה לעמוד לנגד עינינו בפתח כל אחד מכ"ד כתבי הקודש, צריכה שבעתיים להוות תמרור בפתחו של ספר תהלים.

זאת על שום מה?

על שום שעם ישראל הִתְרַיַּג, במהלך הדורות, את הספר, מהותית, מכל יתר כ"ג הספרים. אין לך כספר תהלים שיד הכול ועין כול, ממשמשת בו הלוך ושוב, שהפך כלי מבטא לצקון לחש, תפילה ודמע ושחוק, בעת צרה ומצוקה כבעת שמחה וגילה, לכלל ולפרט. ספר שרובא דעלמא אינם "מעיינים" בו אלא "מתפללים" אותו. "פוק חזי מאי עמא דבר": עם ישראל אימץ את ה"פרקים" והפך אותם ל"מזמורים"; ראה בו יותר "סידור" וספר "תחינות" מאשר "ספר". זו אינה תופעה חדשה. למעשה כבר מקדמת דנא מילא הספר תפקיד כזה. צא ולמד מסידור התפילה שאנו אוחזים בידינו, מעשה ידיהם של אנשי כנסת הגדולה, תנאים ואמוראים, גאונים וראשונים ואף אחרונים שאחריהם: משקל ספר תהלים שמשוקע בו עולה לאין ערוך על משקלו של כל ספר אחר. פרקים שלמים – כפסוקי דזמרא, כפתיחות תפילה וכחלק מסיומיה ועוד – ועל אחת כמה וכמה פסוקים בודדים. ממש על כל צעד ושעל אתה פוגש את "רוח ד' דבר בי ומלתו על לשוני [...] אמר אלהי ישראל לי דבר צור ישראל" של "נעים זמירות ישראל" (שמואל ב כג, א-ג). ומאז ועד היום, אין לך כספר תהלים שליווה ומלווה יהודי ויהודייה כל ימיהם.

דומה שהבוהן בקפידה את תכולת הספר ימצא למד שכבר מראשית יצירתו זה היה אופיו. הן שתי שאלות עקרוניות מלוות את הספר, לדעת כל העוסקים בביאורו: זהות מחברו ותקופת חיבורו. ייחוסו לדוד המלך אינו עומד כמובן לדיון, אחר שרבים-רבים מהמזמורים מעידים על כך באופן שאינו משתמע לשתי פנים. ברם לצד זה לא מעט מזמורים מיוחסים לאישים הקדומים הרבה

1 מדרש תהלים, יח והשווה פסחים קיז ע"א.

לדוד ואחדים מהמזמורים מתייחסים לתקופות המאוחרות לדוד. "תפילה למשה" (תהלים צ) הקדום מזה ו"על נהרות בבל" (שם קלז) המאוחר מזה. ובכן מיהו ה"גברא" שמאחורי ה"חפצא"?

חז"ל שנתנו דעתם לנושא אמרו (בבא בתרא, יד ע"ב – טו ע"א) כי "דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים: על ידי אדם הראשון, על ידי מלכי צדק, על ידי אברהם² ועל ידי משה ועל ידי הימן ועל ידי ידותון³ ועל ידי אסף ועל ידי שלושת בני קרח"⁴. ברם חז"ל גם אמרו (פסחים, קיז ע"א) ש"כל תושבחות האמורות בספר תהלים כולן דוד אמרן שנאמר 'כלו תפלות דוד בן ישי' (תהלים עב, כ), אל תקרי כלו אלא כל אלו". ובכן "הם" או "הוא" אמרו את כל המזמורים? יתרה מזו, במדרש (שיר השירים רבה ד, ד ועוד) ציינו חכמים שיש מהמזמורים שנאמרו לא רק על ידי שלמה, אישיות שדוד עוד ראה, אלא גם אפילו על ידי "עזרא", המאוחר לו הרבה, ואף דבריו משוקעים בספר!

ובאמת מצינו שתי גישות של חכמים ביחס למעמדו הנבואי של דוד וביחס לדרגת קדושתו של ספר תהלים. מחד גיסא, מנתה הגמרא (מגילה, יד ע"א)⁵ את דוד בכלל מ"ח הנביאים שעמדו להם לישראל, אותם שאינם רק נביאים אלא שנבואתם נצרכה לדורות וככזו הותירה את רישומה בכתבי הקודש. מאידך גיסא, כל פסוקי תהלים שב"מלכויות זכרונות ושופרות" מופיעים תחת "ובכתבי קדשך כתוב לאמר" ולא תחת "ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר", היינו כ"כתובים" ולא כ"נביאים". הוא הדין אצל פרשנים: רס"ג לדוגמה (הקדמה לתרגום ולפירוש) קובע נחרצות שבנביא ובדברי נבואה עסקינן ולעומתו הרמב"ם (מורה הנבוכים ב, מה)⁶ קובע נחרצות לא פחות שב"רוח הקודש" ולא ב"נבואה" עסקינן⁷ ומשום כך כלול הספר ב"כתובים" ולא ב"נביאים"⁸. כך הם

- 2 על מזמוריהם של אדם, מלכי צדק ואברהם ראו רש"י בבא בתרא, שם.
- 3 לפי זה "ידותון" – שם אדם, אך יש מן הפרשנים שראו בו כלי נגינה או סוג של נעימה.
- 4 ראו שם תוסי': יש הגורסים במקום "ועל ידי שלושת בני קרח" – "ועל ידי שלמה ועל ידי בני קרח", ויש המוסיפים איתן האזרחי.
- 5 וראו שם רבנו חננאל, רש"י והגהות הגר"א; וראו סוטה, מח ע"ב: "נביאים הראשונים – דוד וכו'"; וראו ר"י סנדר, מחזה עליון, עמ' רלז–רלח, הערה 37.
- 6 השוו הקדמת הרמב"ם ליד החזקה ועבודת המלך שם.
- 7 על הבחנת נבואה מרוח הקודש, ראו מאמרי "מעמדו הנבואי של ברוך בן נריה", מרחבים ג (ירושלים תשמ"ח), עמ' 98–127.
- 8 על דרגת הקדושה של "נביאים" הנבדלת מזו של "כתובים" ועל נפקויות הלכתיות העולות מכך, ראו מאמרי "אוריאן תליתאי – בגדרי תורה נביאים וכתובים", בשמן רענן, ב (ירושלים תשנ"א), עמ' תנט–תעב (= שלמי שמחה, ירושלים תשע"ו, סימן מג).

וכך מקבץ רב של פרשנים המתמודדים עם הסוגיה (ראבע"ז, רד"ק, מלבי"ם ועוד).⁹

ניתן כמובן להציע הבחנה בין האדם – דוד עצמו שהוא נביא ובין כתביו – ספר תהלים שהם כתוביים. דוגמות לדבר: שמואל שהוא נביא מזה, ומגילת רות הנכתבת על ידו (בבא בתרא, שם) והיא "כתובית", מזה; ירמיה שהוא נביא מזה, ומגילת איכה הנכתבת על ידו (שם, שם), והיא "כתובים", מזה. הוא הדין, ניתן לטעון, בנדון דידן. ברם לא זה העיקר. העיקר – והוא מוסכם על רוב-ככול הפרשנים – שגם אם ברוח הקודש עסקינן ומכל שכן אם בנבואה עסקינן, צפיית עתידות משוקעת בספר. חז"ל (פסחים, קיז–קיח) אינם רואים מניעה מייחוס פרקי תהלים לחזקיה מלך יהודה, לחנניה למישאל ולעזריה ואף למרדכי ולאסתר; מלבי"ם אינו רואה מניעה מייחוס מזמור סו למנשה בן חזקיה, מזמור עו לנס חזקיה ומפלת סנחריב, מזמור פה לשיבת ציון, מזמור פט לגלות צדקיה ועוד; וכבר הוזכר "על נהרות בבל".

אפשר (טוען מלבי"ם בהקדמתו) ש"כל המזמורים הללו כבר צפו במחזה הנביאים והמשוררים בני קרח ואסף בימי דוד והיו גנוזים וצפונים ביד אנשי הרוח דור דור עד עת שיצא הדבר אל הפועל ואז נאמרו בקול רם על הדוכן כל אחת בשעתה"; אפשר לחילופין שלקחו לויים מאוחרים את שניסח דוד במזמורים קדומים ושינו מקצת הניסוחים להתאימם לצורך דורם. בין כך ובין כך עשוי גם להתבאר קושי מְבִנִי: המקבילה האומרת דרשני בין מזמור נג למזמור יד, הקרובים להיות זהים!¹⁰ אך לאור הנ"ל ניתן לומר "כי נוסד בימי דוד ונאמר שנית בימי חזקיה על דבר סנחריב", מה שעשוי לשמש כלל: "וכן תוכל לאמר בכל אלה, שתחילה נאמרו בסתר בימי קדם וחזרו ויסדום בגלוי ונמסרו לכל עדת ישראל בקדושת הכתובים" (מלבי"ם בהקדמתו ושוב על אתר). הוא שאמרנו: מזמורי תהלים משתרעים מאדם הראשון ועד ימינו והם מכילים עבר הווה ועתיד. דוד יוצר קובץ המכיל מעט מזמורים קדומים ביותר להם הוא נותן "ליטוש" ועליהם הוא מוסיף מזמורים רבים, כאלה שחלקם קשורים לאירועי חייו וחלקם נבואיים-עתידיים. מאז ועד עתה הנוסח עצמו

9 וראו מאירי, פתיחה למסכת אבות, המציין לשתי הדעות. הכרעתו-הוא: דוד בכלל הנביאים והמזמורים אכן נבואיים.

10 דוגמות נוספות: פסוקים אחרונים במזמור מ ומזמור ע; תחילת מזמור עא ופתיחת מזמור לא ועוד.

אמנם חתום, אך "רחמנא ליבא בעיי" ולב אדם היודע צרת נפשו "צובע" את המזמור לפי עניינו-שלו.

"דוד, נעים זמירות ישראל, קבע את הלב,
את הרגש העליון, הרוח הנשגב, רוח הקודש
הכוללת השורה על ישראל ועל מלכותו".
(ראי"ה קוק, עין איה ד, פ"ה, אות ע"א)

[מתוך: מאורות תהלים – עיונים במזמורי תהלים, פתיחה, הוצאת מכללת אורות
ישראל, תשע"א]

סד. "כל אשר שכל במוחו ורגש בלבבו" **תהלים פרק נג**

הסוגיה היותר סבוכה שמעלה מזמור נג שבספר תהלים היא היותו כמעט זהה לחלוטין למזמור יד. נכון שיש בספר תהלים עוד מקבילות, אך הללו מסתכמות בזהות של "יחידות" מסוימות – מספר פסוקים פה למספר פסוקים שם.¹ לא כן נדון דין שהוא המקרה היחיד בו פרק שלם חוזר ונשנה כמעט כמות-שהוא, והדבר אומר כמובן דרשני. מפתיע אומנם להיווכח שחלק ניכר מן הפרשנים כלל לא נתנו דעתם להיבט זה, אלא הסתפקו בביאורו המקומי, על מילותיו ומונחיו, ועם זאת מעט פרשנים² כן מיקדו תשומת לב להיבט זה במזמורים הללו. כך, למשל, רש"י (הן למזמור יד הן למזמור נג) סבור כי "הראשון על נבוכדנצר והשני על טיטוס", "האחד על חורבן בית ראשון וזה [השני] על [חורבן] בית שני". בהתאם לכך, במקרה הראשון "אין אחד מכל חיילותיו" של נבוכדנצר "מוחה בידו", בעוד שבמקרה השני "אין גם אחד מכל חיילותיו [של טיטוס] שימחה בידו", ועוד פרטים על דרך זו. שינוי אחד שבולט בין המזמורים אכן התבאר במהלך זה – התוספת " [...]. לא היה פחד", כרוצה לומר "לא היה פחד זה [אצל טיטוס] כפחד הראשון שאירע לבלשצר, כי בגאולה זו פיזר הקב"ה עצמות חונך, החונים עליך ירושלים". גישה דומה גם למלבי"ם (בהקדמתו לספר ושוב על אתר, שם בפירושו לפרק יד, ופה בפירושו למזמורנו), אם כי דבריו מיוחסים לתיארוך שונה. מזמור יד "אמרו דוד על נס שנעשה לו שנצול מאויב שהרע והצר לו לישראל", ומזמור נג דוד אמרו "כאשר בא סנחריב בימי חזקיה" ו"ראו שמזמור זה טוב להודות בו גם על נס זה, ותקנוהו עם הוספה קצת ויחסוהו לדוד כי הוא תקנו".³ בהתאם לכך, "נבל" הראשון הוא "מלך" לא נודע בעוד ש"נבל" השני הוא "סנחריב", וכן הלאה על זו הדרך. כתוצאה מכך, השינוי הנ"ל התבאר אצלו כך: "אחר שפחדו מה' ותקנו מעשיהם

1 לדוגמות אחדות, ראו דברינו במאמר שלעיל, סימן סג: 'רוח הקודש הכוללת: פתיחה לספר תהלים', הערה 10.

2 למעשה כבר חז"ל התייחסו לכך, ראו פסיקתא זוטרותא שמות ט, יד: "אפילו הנביא בעצמו משנה הלשון, שכן כל שירות ותשבחות של דוד אין לשון זה כלשון זה: 'כלו סגי' (תהלים נג) – 'כלו סרי' (תהלים יד)".

3 וראו במאמר הפתיחה הנ"ל.

לא נתקיים הפחד שפחדו מסנחריב, כי ה' פזר עצמות חנך, שמחנה סנחריב שחנו על ירושלים פזר ה' את עצמותיהם השרופות".

הקושי בפרשנותם הוא שהם אומנם נותנים מענה עקרוני וכללי להכפלה אך הם לא מבססים אותו על הכתובים עצמם. יתרה מזאת, שניהם כמעט ואינם מתייחסים לאותם שינויים שכן קיימים בין שני המזמורים, הגם שיש להניח כי דווקא שינויים אלה הם הם שעשויים להבהיר את פשר ההכפלה, שבדאי אינה הכפלה גרידא.

כאמור, ככלל המזמור קרוב להיות זהה ובכל זאת יש בו כמה שינויים. אין ספק שהשינוי המהותי ביותר והעקבי ביותר – חוזר ונשנה ארבע פעמים – הוא ההקפדה שלא לשלב במזמור נג ולו גם פעם אחת את שם 'יהויה'.⁴ דוק ותשכח שבכל ארבע הפעמים בהם מצוי שם זה במזמור יד, מוקפד במזמור נג לשלב דווקא שם אלהים:

מזמור יד	מזמור נג
ה' משמים השקיף	אלהים משמים השקיף
ה' לא קראו	אלהים לא קראו
כי ה' מחסהו	כי אלהים מאסם
בשוב ה' שבות עמו	בשוב אלהים שבות עמו

מה בין שני השמות?

בספר הכוזרי (ד, ג) כתב רבי יהודה הלוי:

[...] אין אצל הפילוסופים שם פרטי לאלוה [...]. רק איש ששמע את דבר האלוה [...]. יקראהו בשם פרטי [...]. הראשון בין האנשים מסוג זה היה אדם [...]. ולו קרא בשם 'יהויה', לולא כל זה היה אדם מתארו רק בשם אלהים [...]. אשר לבני העם שהאמינו בקבלה [...]. הם קראוהו ד' [...]. והם נקראים עם ד' [...]. כך נגלה רק בתוכנו השם המיוחד [...]. שם זה הוא מכלל המעלות אשר יוחדנו בהן.

לשון אחר: שם 'יהויה' ייחודי לישראל בעוד ששם אלהים כללי לאנושות כולה. בסגנון דומה כתב מרן הראי"ה (חדריו, מהדורת תשנ"ח, עמ' מ-מא):

4 נכון הוא שצמצום אזכורו של שם הויה והמרתו בשם אלהים, בספרים השני והשלישי של תהלים, הוא תופעה רווחת – וראו דעת מקרא, תהלים א, עמ' לח, שיד – ועם זאת שם הויה בהחלט מופיע גם בהם, בעוד שבמזמורנו הוא אינו מופיע כלל.

כל השמות הקדושים כלליים הם – מושג האלהות שיכול כל אשר שכל במוחו ורגש בלבבו לבטא ולשאוף לו, להשתוקק אליו ולהתקשר בענייניו. אבל מי כעמך גוי אחד, הקשור באמתות האלהות,⁵ המתגלה רק בדרך הנס והפלא, בדרך האמת המחלטה של רוח הקדש העליון, של האספקלריה המאירה, ו"זה שמי לעלם" כתיב.

וכן הובא בשם רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק⁶ ועוד.⁷ גישה זו מסבירה היטב את חזונו של הנביא צפניה (ג, ט), "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכס אחד". כלומר, זה בדיוק יהיה עניינו של "המהפך" העתידי. "אז" יגיע הזמן בו העמים "כולם" ידעו לקרוא "בשם ה'" ולא רק בשם אלהים. ואולם עד "אז", החלוקה ברורה: ישראל קוראים "בשם ה'"⁸ ואילו אומות העולם מסתפקים בשם אלהים.

קריאה כזו של המזמור תוביל למסקנה שחשוב היה לדוד להדגיש כי מסריו מכוונים לא רק לישראל אלא גם לאומות העולם. כשם שאמר אברהם אבינו "רק אין יראת אלהים [...] והרגוני" (בראשית כ, יא), כך גם אמר דוד: אם "אין אלהים", אם "אלהים לא קראו", אזי "השחיתו והתעיבו עול, אין עשה טוב". אידיאה זו, שהיא כה בסיסית, אסור לה שתהא נחלת ישראל בלבד – עליה להיות כלל-עולמית. על העולם כולו לידע שישנה השגחה על מעשי האדם – "אלהים השקיף על בני אדם". חזר אפוא דוד ושנה פרקו, אך תוך שינוי סגנונו ל"שפה" שתיפול על אוזניים כלל-אנושיות.

ואחר הכול בא הפסוק החותם ואומר לאומות העולם שעליהם להיות מעורבים בישועת ישראל: "מי יתן מציון ישועות ישראל, בשוב אלהים שבות עמו יגל יעקב ישמח ישראל". פסוק זה עשוי להתבאר יפה על פי פרשנות

5 אין בלבי ספק שלנגד עיני הראייה עמדו דברי הזוהר (ב, נז ע"א), המביעים אותו רעיון בהסתמך על אותו פסוק: "ומאן דידע ליחדא שמא קדישא כדקא יאו, אוקים אומא יחידא בעלמא, כדכתיב (שמואל ב, ז) 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'".

6 רח"א שורץ, מתוך התורה הגואלת, ג, ירושלים תשמז, עמ' קמ: " [...] שם הויה המיוחד לישראל, בניגוד לשם אלוהים השייך לעמים כולם".

7 ראו רמב"ם, מורה הנבוכים א, סא. כן ראו מ"ד קאסוטו, תורת התעודות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 19 ואילך: בעוד ששם ההויה בן ארבע אותיות מיוחד לישראל, הרי שם 'אלהים' מורה על ההנהגה הכוללת של הקב"ה בטבע ובעולם, לכן 'אלהים' הוא שם משותף, הוא גם קודש וגם חול.

8 וראו בראשית יב, ז-ט: "ויבן שם מזבח לד' [...] ויקרא בשם ד' ועוד."

עכשוויות שנמסרה בשם הראי"ה⁹ לשני פסוקי האחרונים של מזמור סט: "כי אלהים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוה. וזרע עבדיו ינחלה ואוהבי שמו ישכנו בה". הרב ראה בכך מיצוי מזוקק של סדר מהלך קיבוץ הגלויות ובנין הארץ. תחילה, אלהים – בגימטריא "הטבע" –¹⁰ יוביל לישיבה טבעית וממשית, הקרויה "ציון"; אחר כך ייושבו וירשו "ערי יהודה"; או-אז תגיע התיישבות של "כל מיני יהודים [...] בכל מרחבי הארץ"; ולבסוף תשרה שכינה בקרב "אוהבי שמו".¹¹ בדרך דומה עשוי להתבאר גם פסוקנו: תחילת ישועת ישראל ושיבתו "ציון", תיעשה בדרך הטבע – שם אלהים – ובסיוע אותם שמכירים, למצער, את שם אלהים; מתוך כך תגיע גילה תמידית¹² ל"יעקב" בעל השייכות הכללית, אשר תוביל לבסוף, באחריתה, לשמחה מחודשת למדרגת "ישראל" הייחודית.¹³

[מתוך: מאורות תהלים – עיונים במזמורי תהלים, פרק נג, הוצאת מכללת אורות ישראל, תשע"א]

- 9 ר' צבי יהודה הכהן קוק, לנתיבות ישראל א, עמ' צט – אמנות עתנו: "נודעת אמרתו של אאמו"ר הרב זצ"ל על שני הפסוקים האחרונים של פרק ס"ט שבתהלים, שבהם מתפרשת כל השתלשלות מדרגותיה ומעלותיה-בקודש של האתחלתא-דגאולה, של יישוב ארצנו וקיבוץ גלויותינו". וראו ר' שלמה אבינר, שיחות הרב צבי יהודה, ויקרא, עמ' 42-46; רח"א שורץ, מתוך התורה הגואלת, שם, עמ' קסט.
- 10 ר' אליהו וידאש, ראשית חכמה, שער האהבה: הטבע שהוא אלהים, הטבע עולה כמנין אלהים; ר"י מפולנאה, הקדמה לתולדות יעקב יוסף: אראנו בישע אלהים ר"ל כי אלהים בגימ' הטבע; רש"ז מלאדי, ספר התניא – שער היחוד והאמונה, ו: שם אלהים – בגימטריא הטבע; שו"ת חכם צבי, סימן יח; אורות הקודש ג, עמ' כג; רצי"ה, אור לנתיבותי, עמ' קלא: אלהים בגימטריא הטבע – "צריך לרומם בזה את מושג הטבע", ועוד; וראו ר"ד הכהן "הנזיר", קול הנבואה, עמ' קכה.
- 11 לכשתמצי לומר, במונחיו של הראי"ה: מעבר מ"ציון" ל"ירושלים"; וראו הפניות ומקורות אצל ר' שלמה אבינר, שם, הערה 36.
- 12 ראו ביאור הגר"א למשלי כג, כד: "ההבדל שבין גילה לשמחה הוא, כי גילה באה על דבר תמידי ושמחה היא בדבר שנתחדש. כמו בהיולד בן לאדם אזי בעת היולדו ישמח אביו ואחר כך כל ימי הבן – גילה לאביו. וזה שנאמר 'ישמחו השמים ותגל הארץ', כי בארץ לא יחודש דבר כי אין כל חדש תחת השמש ואין בארץ אלא מאשר נתון לה, מה שאין כן בשמים יחודש תמיד".
- 13 ראי"ה קוק, מדבר שור, דרוש יא, עמ' צג: "זהו שם יעקב וישראל, שהמדרגה התחתונה שבהם היא שבאה להם קודם, היא בשביל פעולתם על האומות כולן [...] אבל אח"כ יתגלה עצם שלמותם שהוא אופן נשגב מאד מצד שלמות עצמם, שמצד רוממות מעלתו אין דרך להיותו מושג, שהוא שם ישראל".

סה. בראשית אינה התחלה

"בידיעת פרטי סידור נתינת פרשיות התורה ומקום
וזמן אמירתן יש בזה עיון רב וצריכה תלמוד"
(הרב אי"ש קרליץ, חזון איש, אורח חיים, סימן קכה, אות א)

ניסוחם של מספר פסוקים בתורה אומר דרשני לאור העובדה שפרטים מסוימים "לא היו יכולים" להיות ידועים באותה השעה. קשיים כאלה מפורזים בכל התורה אך הם רבים ובולטים יותר, מטבע הדברים, בראשיתה של התורה – פרשת בראשית וספר בראשית.

הספרות התלמודית (בבלי, כתובות י ע"ב) נזקקה לסוגיה זו, אמנם אגב גררה, והיא מתייחסת לשתי דוגמות. הנושא נסוב שם על בירור מקורה של המילה "אלמנה". זו אמנם מופיעה כבר בתורה (בראשית לט, יא), אך לאחר שקבעו חז"ל כי מקור התואר "אלמנה" הוא ב"מנה" הנקצב לאישה זו בכתובתה, הרי התואר חייב להיות מאוחר לדין, והרי זה פלא: "אלמנה דכתיבא באורייתא מאי איכא למימר" (הלוא "עדיין לא נתקנו כתובות" – רש"י) וכיצד קראה אפוא "אלמנה"? ועוד, "ושם הנהר השלישי חידקל הוא ההולך קדמת אשור" (בראשית ב, יד), בזמן ש"אשור" עדיין כלל לא בא לעולם!

אנו מוצאים שתי גישות עקרוניות בפתרון הקושי. סוגיית הש"ס עצמה השיבה שהתואר "אלמנה", כמו גם ההתייחסות ל"אשור", כתובים על דרך נבואה הצופה עתידות מראש: "עתידין רבנן דמתקני לה מנה", ועתיד אשור להתישב באותו מקום. "מגיד מראשית אחרית".

התוספות על אתר (ד"ה 'ותנא')¹ מצביעים על אפשרות לפרשנות חלופית. תוספות מבארים שלפחות ביחס לאשור ניתן היה לומר שמשם רבנו, הכותב את התורה, ניסח את הדברים לפי ימיו, לפי הידוע לו בשעתו, ואם הוא יודע שכיום נמצא שם אשור, הרי אין מניעה ש"יעדכן" בזה את הלומד, גם אם בשעת הבריאה עצמה הדבר עדיין לא התרחש.²

נכון הוא שתוספות מבהירים כי סוגיית הש"ס עצמה אינה מאמצת גישה זו אלא נוקטת במפורש את הגישה הראשונה, אך עקרונית נמצאנו למדים מכאן

1 השוו תוספות הרא"ש ושיטה מקובצת, שם, ומהר"ם לובלין על תוספות.
2 לדיון מקביל – נבואה או "דברי משה" – ראו רש"י ורמב"ן על בראשית יד, ז; ורא"ם וגור אריה, שם.

שיכולים להיות בתורה "דברי משה"³. אכן לימים אימצו כמה וכמה פרשנים קדומים, מן הראשונים ומן האחרונים, את הגישה השנייה, וכך ביקשו להנהיר פסוקים או ביטויים מוקשים. כך למשל ר' אברהם אבן עזרא: "עד מקום שכם (בראשית יב, ו) – משה קראו כן"; כך ר' דוד קמחי: "שדה העמלקי (בראשית יד, ז) – כי כשכתב משה רבנו זה כבר נולד עמלק [...] ולא נקרא זה על שם סופו"; כיוצא בזה דברי ר' יוסף בכור-שור: "מצבת קבורת רחל עד היום (שם לה, כ) – כך אמר בעל הספר הוא מצבת קבורת רחל שהיתה עומדת וקיימת עד היום הזה";⁴ כך ר' לוי בן גרשם: "אשר יאמר היום בהר ד' יראה (בראשית כב, יד) – רוצה לומר שבעת מתן תורה היו קוראים האנשים אותו ההר, הר ד' יראה";⁵ ר' חיים בן עטר – אור החיים: "וזכרת כי עבד היית (דברים ה, יד) הם דברי משה" ועוד רבים. מיותר לומר שאין הכוונה ב"דברי משה" להוספה אנושית חלילה, שכן כבר קבע הספרי (שלח קיב) כי האומר "כל התורה אמר מפי הקודש ודבר זה משה מפי עצמו אמרו, זהו כי דבר ד' בזה"⁶, ולהלכה הכריע הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ח) שאדם כזה נחשב "כופר בתורה"⁷. על כורחך כוונת האמרה "דברי משה" היא שיש מן הדברים הנכתבים על ידי משה, שנוסחו אמנם לפי עתו וזמנו, אך מאחר שנצטווה לכתבם כך על ידי המקום ב"ה, קודשו לכל דבר ולכל עניין. בכל אופן, לגישה זו נמצאנו אומרים שהקב"ה הורה למשה לסגן דברים מסוימים לפי זמנו, וזה ההסבר לפסוקים ולביטויים שלפי שעת התרחשותם "לא יכלו" להיאמר.⁸

ובתמצית: הגישה הראשונה טוענת שסגנון המקרא מבטא רוח נבואה של מה שעדיין לא התרחש בפועל באותה נקודת זמן, אך "צופה כל הדורות מראש" הודיעו בנבואה לשלוחיו. הגישה השנייה לעומת זאת סוברת שבשעת כתיבתו

3 לדוגמה קרובה בספרות התלמודית ראו בבלי, ברכות לב ע"א ביחס לפסוק "זכור לאברהם [...] וכל הארץ אשר אמרת" (שמות לב, יג): "עד כאן דברי תלמיד [=משה], מכאן ואילך דברי הרב".

4 ריב"ש חוזר לפרשנות זו של "עד היום הזה" פעמים הרבה; וראו שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, מהדורת פריימן, סימן י.

5 וכן ר"י בכור-שור, שם.

6 ראו בבלי, סנהדרין צט ע"א; ובדקדוקי סופרים, שם, על השמטת המילה "אמרו".

7 רמב"ם חוזר ושונה עניין זה שוב ושוב. ראו פירושו למשנה, הקדמה לפרק חלק: היסוד השמיני; הקדמתו למשנה תורה; שו"ת, מהדורת בלאו, סוף סימן רסג; איגרות, מהדורת ר"י שילת, א, עמי תי.

8 וראו רמ"מ כשר, תורה שלמה, חלק יט, מילואים, סימן לג.

משה "מעדכן" את התרחשויות הקדומות ומסגנן לפי זמנו, והסכים אתו נותן התורה שכך ראוייה תורה להיכתב.

מכאן מענה נוסף לחלק מקושיות מבקרי מקרא, הטוענים לעתים נגד אזכורים מסוימים שלא היו יכולים להיכתב לפי התארוך המסורתי של הכתובים, אחר שאירוע, מילה או ניב מסוים עדיין לא נודעו-נוצרו באותה התקופה. הגישה הראשונה תתלה את הדבר בנבואה; הגישה השנייה תבהיר שההתנסחות נעשתה לפי שעת משה.

עם זאת, בדבר אחד דומה שהכול שוו: "בראשית" אינה ההתחלה! לפני "בראשית" ישנו "מקרא" שגם אם לא נכתב, ראוי הוא להיזכר, וזה לערך נוסחו: "וידבר אלוקים אל משה את כל הדברים האלה לאמר", ומה אמר לו לכתוב? "בראשית...".⁹

אמור מעתה: כל הסובר שהתורה "מתחילה" מבראשית אינו אלא טועה. פסוק זה הוא אמנם הראשון לכתיבה ולקריאה, אך בהחלט לא לאמירה, ובדין פתחה אפוא התורה בבי"ת ולא באל"ף!¹⁰

כך לימדנו תורה, ממש "בראשיתה", לקח חינוכי ראשון במעלה: התחלה חדשה אינה ראוייה אם אינה מודעת לסמיכתה על מסד שקדמה.

9 רמב"ן, הקדמה לתורה, וראו שם על מועד כתיבת החלק שמבראשית ועד מתן תורה ועל הסיבה לכך שפסוק כזה לא נכתב; וראו רמב"ן בראשית ח, כא; הנ"ל, במדבר כא, א; הנ"ל, דברים לא, ט, ושם השגת האברבנאל; דרשת הרמב"ן, תורת ד' תמימה; וראו אצל רמ"מ כשר, שם, על גישות נוספות ביחס למועד הכתיבה.

10 מי שיקשור את הדברים לשיטת המקובלים הגורסים שמצויים אנתנו ב"שמיטה" שאינה ראשונה, ראו להלן סימן סו: יעוץ סופו בתחילתו, הערה 4 – מן הסתם לא יתבדה.

סו. נעוץ סופו בתחילתו

הלכה היא בידוע (שולחן ערוך אורח חיים סימן תרסט) שבשמחת תורה "מוציאין ג' ספרים וקורין באחד 'וזאת הברכה' עד סוף התורה, ובשני 'בראשית' עד 'אשר ברא אלהים לעשות', ובשלישי קורא המפטיר [...] ומפטיר 'ויהי אחרי מות משה'. הגה [...] ונוהגין שהמסיים התורה והמתחיל בראשית נודרים נדבות וקוראים לאחרים לעשות משתה". התכפה זו של סיום תורה מזה והתחלת תורה – וכן נביאים – מזה נעוצה, ככול הנראה, בשני טעמים עיקריים: הראשון מסוגן בלשון הטור (שם), "כדי שלא יהא פתחון פה לשטן לקטרג לומר כבר סיימו אותה ואינם רוצים לקרותה עוד"; השני תימוכו על דרך הרמזו בביטוי קבלי השאוב מ'ספר יצירה' (א, ו) ומוסב בהשאלה על נדון דידן. בהקשרו המקורי מדובר בביטוי העוסק בהליכי בריאת העולם וגורס כי "עשר ספירות בלימה" שמהן ייסוד-עולם, "מדתן עשר שאין להם סוף, נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת, שאדון יחיד הוא ואין שני לו, ולפני אחד מה אתה סופר".¹ נעיצה זו שהיא עניין לעולם הסוד והקבלה, נעשה בה שימוש על דרך הרמז להתכפת שלהי "וזאת הברכה" עם תחילת "בראשית".²

בהקשר זה ראוי לשאול, האם ההשאלה מלאכותית בעליל או שמצויה כאן אמירה "אמתית"? ועוד, מהו הרציונל לחיבור כזה, הנראה "פיקטיבי" בעליל? ובכלל, מהם סוגי המסרים שביקשו פרשנים להטעין בגישה זו?

ספרות הפרשנות החסידית ראתה באמרה זו כר נרחב למדי להתייחסות. כך, לדוגמה, הישפת אמת' מגור, שחזר לזה, בכיוונים שונים, שוב ושוב. בשנת תר"ן ביאר בדרשה לסוכות (ד"ה המשך סוף התורה לתחילתה), כי אותה דרשת חז"ל ידועה: "בראשית – ואין ראשית אלא ישראל" (ויקרא רבה, לו), עיקר עניינה מכוון דווקא לדורו של משה "שהם הנקראים ראשית", אחר ש"הם היו דבקים למעלה מן הטבע". בעבורם השתנה הטבע ולהם עשה הקב"ה נסים ונפלאות,

1 ראו גם תיקוני זוהר, תיקונא עשרין וחד ועשרין, סא ע"ב: "[...] עלה אתמר מגיד מראשית אחרית [...] כליל עשר ספירן דאינון נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן".

2 עד כדי כך חשובה התכפה זו, שתהא צמודה ממש, שבעל כף החיים (סימן תרסט ס"ק ו) העיר כי פסקה מהזוהר (ב', רו ע"ב) הנהוגה להיאמר "אחר גומרה של תורה", לא תיאמר בתום קריאת "וזאת הברכה" אלא רק "אחר קדיש שאומרים אחר קריאת פרשת בראשית", וזאת "כדי שלא להפסיק בין סוף התורה לתחילתה".

"ולכן עיקר ישראל שנקראו ראשית הם הדור של משה".³ יתר הדורות לעומת זאת, אינם אלא בבחינת "שארית נחלתו", שאם מבטלים עצמם לדורות הראשונים, אז – ורק אז – גם הם בבחינת "ראשית". הערכה זו לדורות ראשונים שבה ונאמרה על ידו (שם) בשנת תרנ"א, כאשר הדגיש שלכל דור ולכל פרט ראייה מיוחדת בתורה, ולפי מידת ההשתדלות בתורה מתנהג העולם. "לעיני כל ישראל – בראשית ברא", משמע לדורות הראשונים שהיו טובים ועסקו מאוד בתורה, להם התגלתה הנהגה גבוהה. לדורות אחרים – "והארץ היתה תוהו", בגשמיות הטבע. שנתיים מאוחר יותר, בדרשת 'וזאת הברכה' שנת תרנ"ג, הדגיש האדמו"ר לא רק את המילים האחרונות "לעיני כל ישראל", אלא גם משהו מלפניהן: "לכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל – בראשית ברא". היינו "בראשית ברא אלוקים" על מנת "שיראו מלפניו" (קהלת ג, יד), "מלפניו" ולא "מלפני בראיו", ואם כן אין הכוונה ל"יראה תתאה" מחמת ענישה, שהיא עצמה "בריאה", אלא "יראה עילאה" דוגמת "המורא הגדול" שהנחיל משה לישראל. ועוד הוסיף באותה השנה, שכל מה שעשה משה, לא נעשה אלא בכוח התורה, תורה שנקראת ראשית (משלי ח, כב; אותיות דר' עקיבא). שנתיים אחר כך בדרשת סוכות שנת תרנ"ה, ביאר שרק בזכות האותיות והמופתים שעשה משה והורדתו תורה לישראל, רק זה מה שאפשר להבין ולידע שאכן "בראשית ברא". בלא שיש "עיני כל ישראל" בעולם, אין המלכה בעולם ואין משמעות ל"בראשית ברא". לימים (תר"ס, תרס"ב) עוד הוסיף שרק בכוח התורה עשה משה את שעשה; שרק על ידי ישראל, ולא על ידי אומות העולם, מתבררת פנימיות מעשה בראשית, ועוד.

כך ה"שפת אמת", שוב ושוב, ודומה לכך אדמו"רים נוספים, כדוגמת אדמו"רי חב"ד: אדמו"ר "הזקן" (תורה אור בראשית א, א) וכן אדמו"ר מהר"ש (תורת שמואל, ויקרא-זכור תרל"ב, אות קז) בפנים שהן יותר קבליות, וכן אצל האדמו"ר האחרון (התוועדות כ' בסיוון תשמ"ד, למסיימות 'בית רבקה', קובץ התוועדות תשד"מ, חלק ג, עמ' 2000–2002) בפן שהוא יותר מעשי. ניתוח פשטני של פרשנויות אלה ושכמותן, יכול היה להוביל לקביעה שיסודן ראש-לכול ביאמירה ערכית אשר נכונה הייתה בין כך ובין כך להיאמר. היינו,

3 השוו אגרות הראיה ג', עמ' נט; עין איה ברכות ב', פרק ט, אות שלו; שם שבת א', פרק ב אות עח. ויש להוסיף כי לפי המתבאר להלן, הערה הסמוכה, נשמת משה רבנו עצמו ייחודית, ממש "ראשית".

לא המקור הוא שהביא את ה'אמירה' לעולם, אלא להפך: נסמכה ונתלתה ה'אמירה' – ברמיזה. ואם כך הדבר, אזי ברור שמבחינה זו אין חשיבות גדולה ומשמעות מרובה לרמיזה עצמה, ועיקר העיון הלימודי צריך להיות מופנה אל ה'אמירה'.

ברם, דומה שבעלי הרמז לא היו מסכימים לניתוח כזה. לדידם, לרמז עצמו יש משמעות, יש מעמד אוטונומי, והוא עצמו טעון עיון לימודי. הליכה בנתיב כזה תבקש להדגיש את הזיקה המהותית של "נעיצת תחילה בסוף וסוף בתחילה" במבנה התורה. התוכן החבוי בראייה כזו של התורה משמעה ראייה מעגלית ולא ראייה קווית; ראייה משתפת ומחברת, לא ראייה היררכית ומדורגת; תפיסה סיבובית, שאין לה "התחלה" ואין לה "סוף" ממשי, לעומת תפיסה אנכית, שיש בה מעלה ויש בה מטה, יש בה לפנים ויש בה לאחור. ראייה כזו היא עקרונית והיא משליכה הרחק מעבר לפרשנויות נקודתיות מעין אלה שהוזכרו.

דוגמאות ספורות להשלכות רוחניות הנובעות מהשקפה זו:

- לדידה של תפיסה כזו, הסדר ההיסטורי המוכר לנו אינו פותח בהכרח בנקודת ההתחלה – ומכאן פשר השיטה הגורסת היותנו ב'שמיטה שנייה'⁴ כמו גם אסכולת 'בורא עולמות ומחריבן' (בראשית רבה ג, ט);
- לדידה של תפיסה כזו, "עיקובים" ו"קלקולים" בדרכה של גאולה, אין משמעם "ירידה" אלא "פיתול" – ומכאן פשר האופטימיות בחשבונה של היסתוריית "אתחלתא דגאולה";

4 ראו ספר התמונה, תמונה ג; ספר הקנה (מהדורת קאריץ תקמ"ד), דפים ו, יב-יג; רבנו בחיי, ויקרא כה, ח, וריקאנטי שם; מערכת האלהות, פרק יג; האר"י, ליקוטי תורה, פרשת קדושים; שער מאמרי רשב"י, מד, ב; ביאור אדרא רבא, קלה; שיעור קומה לרמ"ק, סימן פג; ביאור הגר"א לתיקוני זוהר, תיקון לו; ר' מאיר פאפרש, תורה אור, בראשית עמ' ט, בהר עמ' קצא-קצב, משפטים עמ' קיז-קיח; תורה אור [חב"ד] שמות נא, ד ד"ה ויאמר ה' אליו [ושם על שתי נשמות שמקורן בשמיטה ראשונה: חנוך – עליו נאמר "ויתהלך חנוך", שכבר התהלך בשמיטה הראשונה, ומשה רבנו – עליו נאמר "כי מן המים משיתיהו", משמיטת חסד הנקראת מים, ואולי גם נשמותיהם של הבל, שת, למך, נח, אברהם וגם אילו של יצחק] ושם סט, א ד"ה משה ידבר; תורת-חיים שמות נט, א-ב; דרך מצוותיך פא, א; תפארת ישראל על המשניות, דרוש אור החיים [המודפס בסוף פירושו לסדר נזיקין] פרק ג; הרב דוד כהן ["הנזיר"], קול הנבואה, עמ' קנב-קנג, אותיות מו-מח [ושם על מחלוקת המקובלים בנדון]; ישראל וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים תש"ל; יהושע מונדשיין, "שמיטה ראשונה והנשמות שנמשכו לשמיטה השנייה", קובץ הערות וביאורים – אהלי תורה, ש"פ אמור – פסח שני – תשנ"ט [עיון מקיף בגישת חב"ד לסוגיה].

- לדידה של תפיסה כזו, סדר הדורות אינו זה אחר זה אלא זה לצד זה, ודור אחרון משיק לדור ראשון – ומכאן פשר לאמירה כה סגולית על דורות מאוחרים וזיקתם לדורות ראשונים;⁵
- לדידה של תפיסה כזו, סדר לימוד אינו מתחיל בהכרח בראשון ולעתים יש דווקא לפתוח באחרון או באמצעי – ומכאן פשר התחלת הוראת התורה ב'ויקרא' (ויקרא רבה, ז; ש"ך יו"ד רמה ס"ק ח);
- לדידה של תפיסה כזו, כל הנראה כ'חדש', כייש מאיין, הרי בעומק הוא עשוי להתברר כהמשכו של 'יש' קיים – ומכאן פשר לענוות "יתוש קדמך" (בבלי סנהדרין לח ע"א) ו"אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני" (ירושלמי פאה ב, ו);
- לדידה של תפיסה כזו, סוף מעשה תמיד נעשה בכוונת מחשבה תחילה, וכך "אסתכל באורייתא וברא עלמא" (זוהר ב' קסא ע"ב), אחר שהאחרית הייתה נעוצה כבר בראשית – "מגיד מראשית אחרית" (ישעיה מו, י), "טוב אחרית דבר מראשיתו" (קהלת ז, ח);
- ומכאן, כמובן, פשר הנוהג ההלכתי-מעשי לתכוף ראשה של תורה לגומרה של תורה, הן בתורה שבכתב בשמחת תורה – "בראשית" מזה ויהושע מזה ל"זאת הברכה", והן ב'הדרנים' של מסכתות וסדרים של תורה שבעל פה – מסכת למסכת וברכות לעוקצין.⁶

5 בכתיב הראי"ה חורז העניין פעמים הרבה, ביחס לדורנו: ראו ערפלי טוהר, עמי לב: "[...] ישנם דורות [...] מושפעים הם מדורות קדומים מאוד. בהחיצוניות טבע דור כזה להיות מהופך מסגנון הדורות שמקבל ממנו את יניקתו, אבל בפנימיותו כולו הוא ספוג מההשפעה הקדומה"; אורות הקודש ג' עמי ריז-ריט: "לא יעכבונו ראשונים"; וראו שמונה קבצים, קובץ ג, אות ש. אשר להתייחסות עתידית, ראו בני יששכר, מאמרי חודשי תמוז ואב, מאמר ד, אות א, בשם האדמו"ר האוהב ישראל מאפטא: לכך כיוונו חכמים בדורשם (שלהי בבלי תענית) "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים [...] בגן עדן", לפי שצורת המעגל אין בה קצוות, לא מעלה ולא מטה, לא ראש ולא סוף, וכזו תהא צורת התנהלות הצדיקים לעתיד לבוא.

6 בהשאלה נוספת, ולרוב רק כמליצה, הובאו הדברים גם בספרויות נוספות, אף הלכתיות, ראו לדוגמה שו"ת הלכות קטנות חלק א סימן קפח: "שאלה, למה שיר השירים אינו כתוב כשירה אריח ע"ג לבניה. תשובה, כל השירים קדש ושיר השירים ק"ק (ידים פ"ג מ"ה), שמשפר בו מאהבת ד' את עמו, ושלא להפריד ביניהם נעוץ סופו בתחילתו ולהורות הדבקות רוח לא יבא ביניהם לכך לא בא ברווחא דליבני"; שו"ת אבני האפוד סימן טו: "[...] ואפי' מוהר"ם איסארלאש ז"ל בתשו' סי' ב' דציידד לומר [...] מ"מ לא עמד דעתו בזה ותיכף ומיד חזר בו ואמר [...] וזו היתה תחילת כוונתו וכמו שיראה הרואה בתחי' דבריו ונעוץ סופן בתחילתן, באופן [...]"; שו"ת יהודה יעלה חלק ב, חו"מ סימן קסה: "ונלע"ד דהנה

אמור מעתה: לצד המסרים המגוונים שביקשו פרשנים ודרשנים להטעין ברמיזת "הנעיצה", נמצאנו למדים שבעומקה היא אינה "אסמכתא בעלמא". בהחלט יש בה 'אמירה' מהותית והיא ביטוי תמציתי ומזוכך להשקפת עולם רחבה ומקיפה.

