

דרכו של אברהם אבינו לאמונה עיון בשתי פתיחות מ'בראשית רבה' ובפירושן המדעי המסורתי והחסידי

תקציר

מאמר זה עוסק בהגעתו של אברהם אבינו לאמונה, כפי שבאה לידי ביטוי בשתי פתיחות במדרש 'בראשית רבה'. המאמר בוחן את הדרך שלפיה בחר עורכו של המדרש להציג את דמותו של אברהם ואת תהליכי הגעתו לאמונה, והשוני שבין הצגה זו לבין הצגת תחילת הקשר של אברהם עם הקב"ה בתורה. אברהם 'של המדרש' מגיע לאמונתו תוך חיפוש, מאבק עם סביבתו, מבחנים ונסיונות. בתורה, לעומת זאת, המפגש הראשון שלנו עם אברהם הוא בבחירתו על-ידי הקב"ה 'לך לך'. סוגיא זו נידונה כאן על הבטיה השונים, הספרותיים והתוכניים. במאמר נעשה שימוש בדרכי לימוד וחקירה שונות: מסורתית, מדעית וחסידית תוך כדי הצגת גישה אינטגרטיבית הרואה חשיבות בסינתזה בין גישות אלו להבנת מגמתו של המדרש, מבנהו ומרכיביו השונים.

מבוא

מדרשי האגדה וההלכה היו בעת החדשה לנושא מחקרי אליו חברו רבים מחוקרי חכמת ישראל בשלהי המאה שעברה וראשית מאה זו¹. תשומת-לב מיוחדת ניתנה לנושא הפתיחות [או פתיחתאות]. במבוא למהדורה המדעית הראשונה של 'בראשית רבה'² מקדיש אלבק פרק לנושא הפתיחות. פרק זה הינו אחד הנדבכים לדיון בין החוקרים העוסק הן במבנה הצורני של הפתיחות והן בתפקידן בבית-הכנסת ובתהליך העריכה של המדרש³. בתקופה האחרונה עיקר היצירה בתחום זה מתמקד בניתוח הספרותי וגם העיסוק בפתיחות הינו מנקודת מוצא זו⁴. עיסוק צורני / ספרותי זה שופך אור חדש על המדרש, אך עתים שהוא מסיח את הדעת מהעיסוק באמונות והדעות של חז"ל כפי שהן באות לידי ביטוי במקורות המדרשיים עצמם ובדרך עריכתם⁵. מאידך גיסא, הפרשנים המסורתיים עסקו בעיקר בהיבט התוכני ופחות בהיבט הספרותי. במאמר זה תיבחנה שתי פתיחות מתוך 'בראשית רבה' תוך שילוב בין הבירור הצורני לבין הבירור התוכני כפי שהוא נעשה על-ידי הפרשנים במרוצת הדורות⁶.

תאריכים: מדרש; מדרש בראשית רבה; פתיחות; אמונה; אברהם אבינו. מחשבת חז"ל; חסידות.

המקורות

שתי הפתיחות, המובאות להלן, נמצאות בב"ר בראש פרשת 'לך - לך'. לפתיחות מבנה 'קלאסי', כלומר פסוק מהפרשה, פסוק מהכתובים [במקרה שלנו תהילים ושיר השירים], ובסיום פסוק מהפרשה. לא נדון כאן בתפקידן של הפתיחות בכלל, אך ננסה להבין מדוע בחר העורך של המדרש להביא פתיחות אלו כמבוא לפרשה שבה אנו מתוודעים לאברהם אבינו. מתוך שש הפתיחות לפרשה בחרנו לעסוק באלו, שכן רק שתיהן עוסקות במעשיו ובקורותיו של אברהם לפני הציווי 'לך - לך'.

'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'. ר' יצחק פתח
'שמעי בת וראי והטי אזנך ושיכחי עמך ובית אביך'
 [תהילים מה, יא] **אמר ר' יצחק משל לאחד שהיה**
עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר
תאמר שהבירה זו ללא מנהיג, הציץ עליו בעל
הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה
אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה ללא מנהיג,
הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא המנהיג אדון כל
העולם 'ויתאיו המלך יפיך [שם, שם, יב] כי הוא
אדוניך' [שם] 'ויתאיו המלך יפיך' ליפותך בעולם
והשתחוי לו 'ויאמר ה' אל אברם'.

סדר לך-לך פרשה לט, א⁸ להלן: 'פתיחה א'

'ויאמר ה' אל אברהם' רבי ברכיה פתח [שיר השירים
ח, ח] אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו' אחות לנו
קטנה זה אברהם [שאיחה את כל באי] שאיחה לנו
את כל העולם בר קפרא אמר כזה שמאחה את הקרע
'קטנה' שעד שהוא קטן היה מסגל מצות ומעשים
טובים 'ושדים אין לה' לא הניקוהו לא מצות ומעשים
טובים 'מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה [שה"ש ח,
ט] ביום שגזר עליו נמרוד לירד לתוך כבשן האש 'אם
חומה היא נבנה עליה' אם מעמיד דברים כחומה
יבנה עליה 'ואם דלת היא נצור עליה' אם דל הוא
במצות ובמעשים טובים נצור עליה לוח ארז ומה
הצורה הזו אינה אלא לשעה כך אין אני מתקיים
עליו אלא לשעה, אמר לפניו 'אני חומה' [שה"ש ח, י]
מעמיד [אני] דברים כחומה, 'ושדי כמגדלות' [זה]
בני חנניה מישאל ועזריה 'אז הייתי בעינו כמוצאת
שלום' שנכנס בשלום ויצא בשלום.

סדר לך-לך פרשה לט, ג להלן: 'פתיחה ג'

פתיחה א'- היש אדון לבירה?

בפתיחה הראשונה ישנם שלשה מרכיבים: האחד, הפסוק מתהילים המופיע ככותרת; השני, המשל של הבירה הדולקת והנמשל שלו; והשלישי, הסיפא, המשך הפסוק והחיבור לפסוק מהפרשה. נבחן כיצד מבארים המפרשים המסורתיים את המרכיבים האלו ואת הקשר שביניהם. **הפסוק:** בקריאה ראשונה נראה שהזיקה של הפסוק לפסוק הראשון בפרשת 'לך-לך' הינו עזיבת הבית מכאן, 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' ומכאן 'שכחי עמך ובית אביך'. האם ישנו קשר מעבר לכך? הפרשנים מוצאים קשר עמוק בין הפסוק בתהילים לבין דמותו של אברהם אבינו. מסביר ה'יפה תואר'⁹ שכל מזמור מ"ה בתהילים עוסק בדמותו של אברהם אבינו ואף נדרש כך במדרשים [פ' נט' ב"ר, פ' זו סימן ו', תנחומא פ' לך לך]. לאור הדברים נדרש הכתוב 'שמעי בת' על אברהם וכן 'שכחי עמך ובית אביך' מדבר בו. [הוא גם נדרש למקומו של פסוק זה במזמור ומסביר ש'המשורר מסדר דבריו מן המאוחר אל המוקדם']. "ואח"ז מספר את תהילתו מראשית ימיו ואמר 'שמעי בת' כי היה כבת מקשבת קול אביה וכן אברהם שמע בקול ה' ית' כבת קטנה הנשאת למלך ודבקה באלוף נעורים לעזוב אביה ומולדתה."

הסברו של ה'יפה תואר' רואה את הפסוק בהקשר הכללי של המזמור ממנו הוא בא. המהרז"ו¹⁰, לעומת זאת, רואה קשר מהותי בין הפסוק הזה עצמו לבין הציווי לאברהם: "הוקשה לו מה שכתוב לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך שהיה לו לומר בהיפך לך לך מבית אביך וממולדתך ומארצך על כן דרש שהכונה על הליכה והעתקת הנפש שתעזוב ותשכח מנהגי ארצה ואם כן הסדר בהיפך תחילה שוכחים מנהגי ארץ ואחר כך של המשפחה ואחר כך של בית אביו. וסדר זה מפורש בפסוק שמעי בת וגו' ושכחי עמך ובית אביך שהמזמור הזה הוא משל על נפש אברהם שקורא אותה בת ועל-פי מדה י"ז¹¹ אנו יודעים כוונת הפסוק כאן שילך כדי שישכח ויעזוב"

המהרז"ו עומד כאן על חווית הניתוק הנפשי שעובר אברהם אבינו בהיפרדו מארץ מולדת ובית אבא, שכן אם המדובר בנטישה גיאוגרפית הרי שסדר הנטישה בפסוק לך לך אינו הגיוני. יש להבין את חווית הניתוק של אברהם כחוויה נפשית לפיה נוטש המאמין ראשית את שיוכיו החברתיים-לאומיים ואחר כך את הקשה מכל – הפרידה מבית אבא. כעת מובן מדוע בחר בעל המדרש דווקא בפסוק של 'שיכחי עמך ובית אביך' שבו לא רק שסדר ההתנתקות הוא דומה, קודם העם ואח"כ בית אבא אלא גם שניתוק זה מכונה 'שיכחה' שבהקשר של עזיבת המשפחה משמעותו איננה שכלית אלא חוויתית טראומתית.

הבדל אחד מהותי ישנו בין הפסוק בתהילים לבין זה בתורה, שאליו אין מתייחסים הפרשנים, והוא – בפסוק בתורה אברהם הוא פאסיבי, מצווה, ואילו ה'בת' בתהילים היא אקטיבית שומעת, רואה ומטה אוזן. לעניין זה נתייחס בהמשך.

המשל: המשל מתאר אחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. בירה בלשון חז"ל היכל, ארמון, והיא דולקת – בוערת. מהי תגובתו של ההלך למראה הארמון הבוער? הוא שואל 'האם יש לבירה מנהיג?' בעקבות שאלתו נגלה אליו בעל הבירה.

המשל מבואר בניואנסים שונים על-ידי המפרשים. ה'ידי משה'¹² מבאר את שאלת ההלך כך: "כמו זה שראה בירה דולקת, רוצה לומר נשרפת, וסבור לפי שלא מכבה שום אדם את האש בודאי הבירה ללא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה ואמר אני הוא בעל הבירה ורצוני היה שישרף."

המהרז"ו מרחיב יותר ומחדד את שאלת ההלך: "ענין המשל מי שרואה בנין יפה ומסודר מבין ומודה שיש ארון ובעל לבירה זו ואומן חכם בנה אותה, אך ראה שהבירה נשרפת באש אז חשב שאדונה ובעלה עזב אותה, עד שאמר לו בעל הבירה אני הוא ארון הבירה ובעלה ובכונה מאיתי היא בוערת."

ה'ידי משה' מגדיר את שאלת ההלך לא כשאלה אלא כקביעה, כמסקנה, 'בודאי הבירה בלא מנהיג'. אין בביאורו התייחסות לבירה בפני עצמה ואין כאן העמדת שאלה. כשנגלה בעל הבירה הוא מסביר 'רצוני היה שישרף'.

על-פי המהרז"ו שאלת ההלך באה בעקבות בעירתה של הבירה שהיא 'עצמה' בנין יפה ומסודר 'שבודאי יש לה ארון ולכן השאלה שלו היא: 'אז חשב שאדונה עזב אותה' עונה לו בעל הבירה: 'אני הוא ארון הבירה ובעלה ובכונה מאיתי היא בוערת'. המהרז"ו מרגיש כאן שתי נקודות בדמותה של הבירה שלהן יהיה תפקיד חשוב בנמשל: היות הבירה יפה ומפוזרת ובערתה חסרת הפשר.

הנמשל: בעל המדרש אינו מספק לנו נמשל עבור תחילתו של המשל, הנמשל הוא רק לגבי שאלת ההלך ותשובת בעל הבירה. כנגד שאלת ההלך 'תאמר שבירה היתה ללא מנהיג?' [במהדורת וילנא: תאמר שהבירה זו ללא מנהיג?] שואל אברהם אבינו: 'תאמר שהעולם ללא מנהיג?' וכנגד תשובת בעל הבית 'אני הוא בעל הבירה' מובאת תשובת הקב"ה 'אני הוא המנהיג ארון כל העולם'. עיון בהקבלה בין המשל לנמשל מגלה לנו שהעולם נמשל ל'בירה דולקת' ושדבר זה עצמו מעורר את שאלותיו של אברהם אבינו. בזכות מה 'זכה' עולמו של אברהם לכינוי 'בירה דולקת'? עיון בתורה נותן לנו את התשובה: העולם שלפני אברהם הוא העולם של דור המבול ולאחריו דור הפלגה, פעמיים 'נאלץ' הקב"ה להתערב בעולמו – להחריבו או להפיץ את יושביו. שאלתו של אברהם כפשוטה נראית כפירוש הרד"ל¹³: "כי הרשעים מוקדי העולם ובראות אברהם זה הרהר בליבו ח"ו לומר שאין מנהיג" על-פי המהרז"ו שאלתו של אברהם מורכבת יותר: הרי "העולם מעיד על עצמו שיש לו בורא קדמון, מנהיג בחכמה וחסד, אך כשראה הבורא שהרשעים מפסידים העולם והאבדון והכיליון בוער כאש לאבד ולכלות בדור המבול והפלגה ומזה נתבלבלה דעת אברהם שארון העולם עזב אותו וחלילה אינו חפץ שיעבדוהו". ההבדל בין השאלות הוא ששאלתו של אברהם על-פי הרד"ל היא על עצם קיומו של מנהיג לעולם, ואילו על-פי המהרז"ו שאלה זו כלל אינה קיימת, עצם קיום העולם על הסדר והבניין שלו הינו הוכחה למציאות ה'. השאלה היחידה היא, האם נטש ה' את עולמו ואינו חפץ בעבודת האדם? שוני זה בהבנת שאלתו של אברהם מתבטא גם בהבנת תשובתו של הקב"ה לאברהם: "אני הוא המנהיג ארון כל העולם ויתאיו המלך יפיך' ליפותך בעולם, כי הוא אדוניך והשתחוי לו, ויאמר ה' אל אברם לך לך".

הסיפא: על-פי ההסבר של הרד"ל התשובה תהיה פשוטה - יש מנהיג לעולם אך אין זה מסביר את הפסוק המופיע בסיפא. ההסבר של המהרז"ו מתייחס לכל מרכיבי הסיפא ועל פיו אומר הקב"ה לאברהם, שחושש שמא הוא נטש את העולם: "אני הוא בעל העולם ואדוניו ובכוונה נעשה כל הכליון והעונש... אך באמת חפץ שיעבדוהו, וזהו מ"ש ויתאיו המלך יפוך כי הוא אדוניך והשתחוי לו שרוצה בעבודתו." [המהרז"ו מבאר את הפסוק עד סופו: "ובנמשל מה ויפוך ודורש הנמשל ליפוטו ולהדרו בעולם וכמו שכתוב ואברכך ואגדלה שמך, והשתחוי לו בארצו ומקום שכינתו וזהו לך לך מארצך."]

פתיחה ג' - מבחנים של אמונה

הפתיחה הזו פותחת בפסוק משיר השירים, אך כאן אין מעבר לצורה ספרותית אחרת [כמו המעבר למשל בפתיחה הקודמת] אלא דרישה של פסוק זה ושני הסמוכים לו כמתארים את תהליך רכישת האמונה וביסוסה אצל אברהם, תוך כדי כך אנו מוצאים התייחסות לאברהם לא רק כאדם פרטי אלא כאביה של האומה הישראלית.

דרישת שלושה פסוקים על אברהם אבינו מאפשרת לבעל המדרש להביא לפנינו מאפיינים רבים של אמונתו של אברהם.

הפסוק: בפתיחה הקודמת הראנו כיצד מראים הפרשנים את הקשר בין הפסוק למדרש. קשר זה הם רואים גם בהקשר של מזמור תהילים ממנו הוא נלקח כמזמור העוסק באברהם אבינו וגם באופן עמוק יותר, בתהליך הניתוק הנפשי המתואר בפסוק כמאפיין את התהליך שעובר אברהם. העיסוק בסוגיית הקשר ביו הפסוק למדרש הוא נחלת הפרשנים המסורתיים לדורותיהם ואין אנו מוצאים מפרשים בני זמננו נדרשים לפסוק זה. לא כך פני הדברים בפתיחה זו. המפרשים המסורתיים אינם נדרשים כלל לבירור הזיקה בין פשט הפסוקים לבין מדרשם, ולעומת זאת כותבים בני זמננו מאריכים מאד בסוגייה זו.

עפרה מאיר¹⁴ דנה ביחסי הגומלין בין הפסוקים לדרשתם. מאיר עוסקת באריכות בבירור פשט הפסוקים ומציגה שני פירושים אפשריים, האחד – רואה בפסוקים את כוונת האחים לדאוג לאחותם לצרכיה החומריים, ותשובתה ש'איני זקוקה לעזרתכם', והשני – החרדה של האחים לתומתה המוסרית של אחותם הנמצאת בגיל ההתבגרות. פתיחה זו בנוייה אמנם לפי הכיוון השני, ומאיר דנה גם בזרימה הספרותית של הדו-שיח בין הבת לאחיה, בעיצוב הזמן בעלילה ובמרכיבים הספרותיים השונים של מדרש זה. לפתיחה זו מקדישה מאיר שישה עמודים בספרה. אך העיסוק הוא בעיקר בפן הספרותי, ומתקבל הרושם שהמסר הרעיוני של המדרש נדחק לקרן זוית. גם מרקין בפירושו¹⁵ עוסק באריכות בביאור פשט הפסוקים אף שהדבר אינו קשור באופן מהותי לפירושו.

אחות: המלה הראשונה שנדרשת היא 'אחות'. כאן אנו מוצאים מחלוקת בין ר' ברכיה שדורש זה אברהם שאיחה את כל באי עולם' ובין בר קפרא שדורש 'כזה שהוא מאחה את הקרע'. המפרשים אינם מתייחסים למחלוקת זו ואופייני הוא המהרז"ו שמפרש את שתי הדעות בנשימה אחת: "שחיבר ואיחה את כל העולם לקב"ה שמתחילה היה

העולם מחובר לקב"ה... אלא שבחטא אדם והדורות נקרע החיבור... ואברהם איחה וחיבר" למרות גישה זו נראה שניתן לזהות שתי דעות שונות במדרש זה. רבי ברכיה מדגיש שאמונתו של אברהם הייתה בשורה לאנושות. אברהם, בהאמינו באל אחד ובהפצתו אמונה זו מאחה וגם מאחד את האנושות סביב אמונה זו. בר קפרא לעומת זאת, מדגיש שאמונתו של אברהם לא הייתה מסר חדש, אלא חזרתו של העולם אל המצב הטבעי שלו – איחוי. בימינו, הרוויים תיאוריות מדעיות-אנתרופולוגיות על התפתחות האנושות ואמונתה, יש להדגשה זו של בר קפרא ערך מיוחד. נקודת המוצא של האנושות היא האמונה – הקשר עם הקב"ה. האנושות עוברת גם תהליכים, המתוארים בתורה, של התרחקות מהקב"ה¹⁶, ואברהם אבינו הוא זה שמחזיר אותה אל האמונה.

קטנה ושדים אין לה: המדרש מציין כאן שתי נקודות המייחדות את הגעתו של אברהם לאמונה: הראשונה, קבלת עול מצוות בגיל צעיר¹⁷, והשנייה, העובדה שהגעה זו לאמונה מתרחשת למרות העדרו של חינוך מתאים בגיל צעיר [הוא לא יונק את האמונה עם חלב אמו]. המדרש אינו עוסק כאן בדרכים הקוגניטיביות¹⁸ או האינטואיטיביות¹⁹ שבמהלכן מגיע אברהם אל האמונה ולא בהתלבטויות שלו. ההדגשה היא על כך, שאל אותה אמונה מגיע אברהם בראשית דרכו ובכוחות עצמו.

מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה: 'ביום שגזר עליו נמרוד לירד לתוך כבשן האש'²⁰ כאן מכניס בעל המדרש את ממד הניסיון. לאחר ההצגה של אמונת אברהם על כל מעלותיה נשאלת השאלה האם האמונה הזו חזקה מספיק כדי למות עליה? האם אמונה שהאדם לא ינק משדי אמו יכולה להחזיק מעמד? התשובה של אברהם לא רק שהיא מגדירה את אמונתו – כפי שאנו למדים מן המדרש – אלא גם מגדירה את יחסו של הקב"ה אליו.

אם חומה היא: 'אם מעמיד דברים כחומה יבנה עליה' [נבנה עליה טירת כסף] – המשך הפסוק שאינו מובא במדרש]. אם אברהם איתן באמונתו הרי שהקב"ה 'בונה עליה' אם זו בניית העתיד של האנושות או בנייה של עם ישראל כעם ה', כפי שמופיע בתנחומא²¹, או שניהם כאחד.

ואם דלת היא נצור עליה: 'אם דל הוא במצות ובמעשים טובים נצור עליה לוח ארז' – מה הצורה הזו אינה אלא לשעה כך אין אני מתקיים עליו אלא לשעה'. כאן מופיעה האפשרות השנייה, אם אמונתו של אברהם הינה חסרת יציבות ומחויבות הרי שגם הקשר בינו לבין הקב"ה הוא זמני.

'אני חומה' - מעמיד אני דברי: אברהם מעיד על אמונתו שהיא כחומה – יציבה, איתנה, ומוצקת.

ושדי כמגדלות – בני חנניה מישאל ועזריה תשובה זו של אברהם מתייחסת לממד הנצח של אמונתו, האם אמונה זו היא מקרית לאברהם אבינו, תופעה חד פעמית של חוויה רוחנית המתגלית באדם גדול ונעלמת עם מותו? עונה אברהם שהאמונה אליה הגיע והמחויבות אליה אינם חד-פעמיים ויחודיים לו אלא שגם הדורות הבאים אחריו יחיו את אמונתם מתוך אותה התחייבות ונכונות לעמוד עליה עד מוות. כאן שדיים מתייחסים דווקא לבנים ולא להורים. אך השימוש בביטוי זה דומה לזה שלמעלה שם

אברהם לא ינק משדי אמו את האמונה ובכל זאת הגיע אליה ודבק בה, ואילו כאן הילדים הם השדיים מכיוון שהם ינקו מאברהם את מסירות הנפש והפנימו אותה. **שנכנס בשלום ויצא בשלום** כאן מחזיר אותנו בעל המדרש לקשר הגומלין שבין הקב"ה לאברהם, שהרי בזכות העמידה האיתנה של אברהם הוא זוכה לישועה גם בטווח הקרוב.

הרדיות:

מדרש זה, פרט לעמידתו על מאפיינים שונים של דמותו של אברהם ושל אמונתו, מציג זיקת גומלין בקשר שבין אברהם והקב"ה. שליחותו של אברהם ובעקבותיו של עם ישראל – בניו, מוצגת כתלויה בחוזק אמונתו של אברהם ובעומק המחויבות שלו כלפיה. כאשר מתברר שאברהם וצאצאיו-עמו מוכנים אף למות למען אמונה זו, נמצא שאכן יש מקום ל'בניה', לאמונה של הקב"ה באברהם.

סיכום: אברהם של התורה ואברהם של המדרש

סיפורו של אברהם כפי שהוא מוצג בתורה מתחיל באופן פאסיבי²², הקב"ה פונה לאברהם מצווה עליו ללכת והוא הולך. רק לאחר מכן אנו פוגשים את אברהם האקטיבי, הנאבק, הנלחם. מסתבר לומר שאם אישיותו של אברהם מתגלה כך לאחר הבחירה הרי שגם לפני כן צריכה להתגלות אצלו אקטיביות 'לוחמת'. כיצד אם כן הגיע אברהם לאמונתו? האם גם היא נגזרה מתכונות נפש אלו? בעל המדרש באים לענות על שאלות אלו ומראים לנו את הגעתו של אברהם אל האמונה כנגזרת מהתכונות שהוזכרו לעיל. אברהם כאן הוא המחפש, 'ההלך', הוא שואל שאלות ומגיע למסקנות. הוא מתווכח עם הקב"ה והוא וצאצאיו גם עומדים למבחן על אמונה זו שרכשו בכוחות עצמם. המדרש הופך את תהליך הבחירה של אברהם מתהליך חד-צדדי ובלתי-תלוי במעשי אברהם למערכת הדדית בה אמונת אברהם ודבקו בה הם הציר המרכזי עליו נסוב הקשר בין אברהם לבין הקב"ה.

תהליכים של אמונה - מבט חסידי

האדמו"ר רבי יהודה אריה ליב מגור עוסק בספרו 'שפת אמת'²³ בשתי פתיחות אלו. נקודת המוצא היא ההבנה שעל-ידי פתיחות אלו בחרו בעלי המדרש לתאר לנו את הגעתו של אברהם לאמונה, ומתוך כך את מהותה של אמונה זו ואמונה בכלל. ב'שפת אמת' מתגלה הרובד העמוק יותר, הפנימי, של מדרשים אלו. ראשית, המחבר מביא את שתי הפתיחות כיחידה אחת ומראה כיצד הפסוקים שנבחרו על-ידי בעלי המדרש משקפים את התהליכים הרוחניים שעובר אברהם אבינו. וכך כותב ה'שפת אמת':

"כי הקב"ה ברא עולם הזה להיות נסתר השגחתו ית'
בעולם זולת הצדיקים אשר הם המייגעים עצמם
לברר כבוד מלכותו ית' בעולם מגלה להם ההנהגה

של"ו"²⁴

בירור זה מוסבר על-ידי הפסוק שנבחר לתאר מהלך זה 'שמעי בת ראי והטי אזנך'. ה'שפת אמת' מראה בדבריו שיובאו להלן, שני שלבים בהתקרבות האדם לקב"ה: ראשית, על האדם לשמוע, להיפתח לקב"ה המופיע בבריאה, בעקבות כך מגיעה הטיית האוזן – דבר ה' המכוון אליו, ההתגלות.

להצגת דברים זו מצטרפת נקודה נוספת, אמנם גם ליוזמתו של האדם, להטיית האוזן שלו, יש חשיבות רבה אך גם השמיעה הראשונה מוזנת, כך מסביר ה'שפת אמת', על-ידי הניצוץ האלוקי המתגלה לאדם.

בניגוד לראייה הדיכוטומית שהצגנו קודם לכן, המעמידה את אברהם של המדרש – המחפש את הקב"ה, מול אברהם הפאסיבי המקבל את ציווי לך-לך, 'של התורה', הרי שה'שפת אמת' מציג מודל הרואה את חיפוש האלוקים, השאיפה להתגלות ה', כנובעת אף היא מ'שימת-לב' לניצוץ המתגלה בבריאה:

"והענין הוא מה שכתוב 'שמעי' ואחר כך פעם ב' 'הטי אזנך' דהתורה נעלמה מעיני כל חי ואינה יכולה להתגלות בעולם הזה בשלמות רק לפעמים מתגלה ניצוץ מן התורה לעורר האדם וכשזוכה לשים לבו ומאודו להמשך אחר זה ההתגלות אז נפתחים לו שערי בינה בכל עת."²⁵

להדגשת עיקרון זה המעמיד את הניצוץ האלוקי כגורם המעורר את בקשת האדם את אלוקיו ובעקבות התגלות ה' אל האדם, מביא ה'שפת אמת' שלושה מקורות שרואים בהם את זיקת הגומלין בין התגלות מלמעלה לבין עבודת האדם:

כמו שכתוב בזוה"ק במשפטים בהיה עולמתא שפירתא ע"ש²⁶ ועל זה כתב 'משכני'²⁷ ברמז מועט 'אחריו נרוצה' לכן כתיב 'אל הארץ אשר אראך בכל עת'²⁸ כי אין שיעור לראיה זו וכפי מה שהולך האדם מארצו ומולדתו כך מתגלה לו.

על-פי דברים אלו ממשיך ה'שפת אמת' ומראה שזיקת הגומלין בין עבודת האדם וההשפעה האלוקית באה לידי ביטוי לא רק בשלבי ההתגלות מצד הקב"ה, אלא גם בשתי רמות ההבנה של האדם:

אבל בפרטות הדברים הם שתי שמועות חיצון ופנימי דאיתא במדרש על פסוק 'אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי – דלת לפנים מדלת'. דבאמת מי שהוא משכיל יכול להבין מעצמו השגחת הבורא ית' בשים לב לכל הדברים המתהווים בעולם ואיך הקב"ה עושה חסד עם כל בריה, וזאת היתה עבודת האדם קודם

קבלת התורה והוא בחינת דרך ארץ שקדמה לתורה
ובזה היה אברהם אבינו עליו השלום מהלך בעצמו
כדאיתא בזוה"ק שהיה חכם גדול והבין חכמת
מעשה בראשית. אבל יש השערה פנימיות והוא דרך
התורה מן השמים והוא למעלה מהשגת האדם בדרך
הטבעי.

ההבנה השכלית של העולם כמונהג על-ידי הקב"ה הינה הכרת הקב"ה הבאה מלמטה למעלה,
היא מבוססת על התבוננות האדם בעולם והגעתו למסקנות של אמונה. דרך זו אינה זקוקה,
לכאורה, להתגלות אלוהית ולכן היא מוגדרת על-ידי ה'שפת אמת' כעבודת האדם שלפני מתן
תורה – לפני ההתגלות האלוהית לעם ישראל. דרך זו מתבססת על הכרת הבריאה שהאדם רואה
סביב לו ולכן היא מוגדרת כ'חיצונית', לעומתה ישנה דרך של הכרת הפנימיות של המציאות,
דרך זו אינה בידי האדם, זוהי אמונה שבאה מלמעלה למטה מהקב"ה לאדם – התגלות. ה'שפת
אמת' מוצא במדרש את ביטויין של דרכים שונות ומשלימות אלו לאמונה:

ולכן כתיב 'שמעי בת' והוא במדה כל אחד כפי
שכלו, אבל 'והטי אזנך' הוא לבטל כל הדעת וההשגה
להיות נמשך אחר דעת התורה וזהו 'אשר אראך'
וצריך אדם לשקוד בכל יום על ב' דלתות הנ"ל. והם
שתי הברכות שתקנו חכמים קודם קריאת שמע על
יצירת אור וחושך מעשה בראשית ואחר כך על
התורה שהנחילנו הקב"ה ולזו השגה פנימיות אין
זוכים רק המכוונים לשמו ית' בלבד וזה בחינת חסיד
לפנים משורת הדין ונתקיים באברהם אע"ה
'המתחסד עם קונו' שכל רצונו היה רק לדעת אותו
ולפרסם כבוד שמו בעולם. וב' בחינות הנ"ל הם
דלתות והם בחינת ה' תתאה וה' אילעא, בחינת
תפילה שנקרא בגמ' חיי שעה ובחינת תשובה על-ידי
התורה שנקראת חיי עולם.

זה 'אם דלת היא' דלת חיצון והוא חיי שעה 'חומה'
היא חיי עולם והנה אברהם אבינו עליו השלום היה
מוכן להדביק את כל העולם כמו שכתוב 'אחות לנו'
שאיחה כל העולם. אבל היה עוד בקטנות והיה תלוי
בבחירתו שאם היה אווז בפשטות [נשאר באמונה
'חיצונית' – מלמטה למעלה – ב.כ.] חס וחלילה היה
רק לשעה וכן הוא בכל אדם שיש לו איזה נקודה וכפי
שמתחזק בקטנותו כך זוכה להיות ממנו בנין. ולפי
שאברהם אבינו עליו השלום נכנס לפנים משורה
ונדבק בפנימיות נגלה לו תעלומות חכמה.

ה'שפת אמת' מוצא את התבנית של אמונה חיצונית [מלמטה] ואמונה פנימית [מלמעלה] בזיקה השונה שישנה בין הקב"ה לבין ישראל לעומת הזיקה שלו לאומות העולם, שוני הבא לידי ביטוי בתפקידם השונה של חגי תשרי:

וכן הוא הפרש בני ישראל מהאומות ובכל שנה ושנה
 יורד הארה חדשה מן השמים ובראש השנה הוא
 בחינת דלת חיצון מקבלים הכל חיות ויש מקבלין
 חיי שעה. ובני ישראל זוכים לגמור החתימה ביוה"כ
 זה 'אני חומה' ומוצאת שלום - וזוכין לסוכות לבחינת
 'טירת כסף' שהוא חסד עליון בכח התשובה שהוא
 דלת הפנימי כנ"ל וכן דרשו במדרש 'חזית' על-פי
 'אחות לנו' עיין שם.
 והכל תלוי בקבלת ראשית הנקודה לשם שמים וכל
 אדם כפי מה שמכין עצמו בימי הנעורים כך זוכה
 לבניין טירת כסף.

סיכום

במאמר זה שולבו גישות פרשניות שונות להתמודדות עם שתי הפתיחות שעורך 'בראשית רבה' בחר להעמיד לנו כמבוא לדמותו הרוחנית של אברהם אבינו. כבר הודגש שפתיחות אלו נבחרו מתוך שש הפתיחות הראשונות, שכן רק הן עוסקות בתהליכי הגעתו של אברהם לאמונה. בתורה מוצגת הבחירה באברהם כנטולת זיקה למעשיו, אופיו, ואמונתו. המדרש לעומת זאת, מדגיש את דמותו ואמונתו של אברהם כקודמים ואף כמביאים את בחירת הקב"ה בו. בפתיחות שנדונו במאמר מוצגת הגעתו של אברהם לאמונה כנגזרת מתכונותיו כפי שהן מופיעות בתורה לאחר 'לך לך'. בפתיחות, הופכת עוברת אישיותו של אברהם מפאסיבית, כבבחירתו בתורה, לאקטיביות של מבקש האמונה, המתמודד והנלחם. מתוך עמדה אקטיבית זו משתנה גם 'תפקידו' של הקב"ה בסיפור, לא עוד בחירה חד-צדדית ובלתי-תלויה כבתורה, אלא זיקת גומלין בין מחויבותו של אברהם לאמונתו לבין בחירת הקב"ה בו.

סביב מתח זה בין העשייה האנושית והבחירה האלוקית לומד ה'שפת אמת' שגם האמונה המתגלה בעולם בנויה שני נדבכים הקשורים זה בזה. מכאן, האמונה הנובעת מהבנת העולם שמסביב, ומכאן האמונה שבאה אלינו מלמעלה למטה, מהקב"ה. ה'שפת אמת' מחיל מודל הדדי זה על אמונתו של האדם בכלל, ומדגיש שגם הפעולות האקטיביות של האדם שורשן בהקשבה לניצוץ אלוקי המתגלה בבריאה.

במאמר זה נעשה שימוש בדיסציפלינות שונות של התמודדות עם המדרש, נדונו ההקשרים בין הפסוקים לבין המרכיבים האחרים, וכן המבנה הצורני של כל אחת מהפתיחות. במקביל נערך עיון משווה בין הפרשנים השונים לסגנונם ולתקופתם. על תשתית זו נערך הבירור של תכני המדרש, מגמתו ויסודות האמונה הנלמדים ממנו. ממד עומק נוסף של המדרש מצאנו בכתבי ה'שפת אמת' שבדיונו גלש ליסודות האמונה בחכמה הפנימית. גישה אינטגרטיבית זו המשלבת את כל הדיסציפלינות שהובאו לעיל היא המאפשרת לנו את החתירה לאמיתתה של תורת חז"ל ואת העמידה על עומק דבריהם.

הערות ומראי מקומות

1. למשל הרנ"ק, בספרו מורה נבוכי הזמן, למברג, 1851. י.ל. צונץ, הדרשות בישראל, מהדורה שנייה, ירושלים, תשי"ד: ב"ז בכר, אגדות התנאים (בעברית), ת"א, תר"פ. אגדת אמוראי א"י, ת"א, תרפ"ה. למידע על פרשנים לו ויציתם, עיין יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991, פרק י"ז עמ' 533-561.
2. מהדורת תיאודור – אלבק, ירושלים, תשכ"ה.
3. י. היינמן, 'פתיחות במדרשי האגדה – מקורן ותפקידן', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב', ירושלים, תשכ"ט, עמ' 43-47. הנ"ל, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה', בר-אילן, ט/א, תשל"ב, עמ' 279-289. למאמרים נוספים בנושא ראה: מ' רפלד 'י' תבורי, עורכים, מדריך ביבליוגרפי לתורה שבע"פ, מהדורה נסיונית, אוניברסיטת בר-אילן, אדר א' תשנ"ב, עמ' 24-25.
4. אופייניים לתופעה זו 'י' פרנקל דרכי האגדה, גבעתיים, 1991 [להלן פרנקל 'מדרש'], דוד שטרן, המשל במדרש, הקיבוץ המאוחד, 1995, ובמיוחד עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, הקיבוץ המאוחד, 1987.
5. א גרינולד, במאמרו 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאת ב', ת"א, תשמ"ד, עומד על החשיבות של הכרת 'מחשבת חז"ל' מתוך בדרך העריכה של קובצי המדרש שלפנינו.
6. לסקירה על מפרשי המדרש לדורותיהם ראה: פרנקל, מדרש, פרקים ט"ז ו-י"ז, עמ' 501-561.
7. ראה: אלבק, מבוא לבראשית רבה [הערה 1], עמ' 11-19.
8. כל הציטוטים על-פי מהדורת תיאודור אלבק [הערה 1], שינוי ממהדורת וילנא מובאים בסוגריים.
9. ר' שמואל יפה אשכנזי, תורכיה, המאה ה-16, בהרחבה ראה: מ' בניהו, ר' שמואל יפה אשכנזי, תרביץ, מ"ב, תשל"ג, עמ' 428-.
10. ר' זאב וולף איינהורן, המאה ה-19, על-פירושו ראה: 'י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991, עמ' 534-539.
11. מדה י"ד בברייתא של לב' מידות של מדרש האגדה של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי: 'מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר' [הרו"ז חיבר פירוש על ל"ב המידות שראה או בספרו מדרש תנאים, וילנא, תקצ"ח, בראש פירושו למדרש רבה הוא מביא ביאור קצר לברייתא זו לכל אורך פירושו הוא מראה כיצד המידות באות לידי ביטוי במדרשי].
12. הרב יעקב משה אשכנזי, פירושו 'יד משה' מופיע על הדף במהדורת וילנה.
13. הרב דוד לוריא מביחאו, פרושו 'חידושי הרד"ח' מופיע על הדף במהדורת וילנא.
14. ראה הערה 4, עמ' 85-91.
15. משה אריה מרקין, מדרש רבה – מפורש פירוש מדעי חדש, תל-אביב, תשי"ז-1957.
16. המדרש בב"ר י"ט ז' מתווה את תהליך ההתרחקות החל מאדם ראשון: "עיקר שכינה בתחתונים הייתה, כיוון שחטא אדם ראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון חטא קין נסתלקה לרקיע השני וכו'" "לפי מדרש זה אברהם הינו רק השלב הראשון בתיקון: "עמד אברהם והורידה ל[רקיע] ו' עמד יצחק והורידה מן ו' לה' וכו'". הרמב"ם הולך בדרך שונה ורואה את השבר באמונה כמתחיל בדורו של אנוש: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול... וזו הייתה טעותם אמרו הואיל איל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם... ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד... ואחרי שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר ואמרו שהאל ציווה ואמר להם עבדו כוכב פלוני... ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו." רמב"ם, משנה תורה, ספר מדע בלכות עבודת כוכבים פרק א' הלכות א-ב.
17. במקומות אחרים עוסק המדרש בגיל של אברהם אבינו המגיע לאמונה, והדבר אף שנוי במחלוקת: בן שלוש או בן ארבעים, ב"ר ל' ח', ארבעים ושמונה או שלוש, ב"ר ס"ד ד'.

18. ב"ר ל"ח י"ג: ושם מתואר תהליך קוגניטיבי של הגעה לאמונה מתוך שאלות על בריאה והשגחה.
19. ב"ר צ"ד ג': "ומהיכן למד אברהם את התורה? רבן שמעון אומר נעשו לו שתי כליותיו כשתי כדים של מים והיו נובעות תורה".
20. גם כאן המדרש מסתמך על מדרשים אחרים. ירידת אברהם לכבשן האש מופיעה בב"ר ל"ח, י"ג. [מקורות נוספים ראה: לוי גינזבורג, **אגדות היהודים**, חלק ה' הערה 16].
21. בתנחומא לך לך ב': "טירת כסף – אלו ישראל שקראם 'כנפי יונה נחפה בכסף' [תהלים ס"ח, י"ד].
22. במאמר זה לא נעסוק בנושא זה, אך נפנה למחר"ל מפראג, בספרו **דרך החיים** על פרקי אבות שבו הוא מסביר שהצגה זו שיש בה התעלמות ממעשיו, תכונותיו ואופיו של אברהם באה ללמדנו שבחירת אברהם ביסודה אינה תלויה במעשיו, אלא שהיא בחירה בעצם: "ואם כתב תחילה צדקות אברהם היא עולה על דעת אדם, שבשביל צדקות אברהם בחר בו ובזרעו אחריו היה אהבה תלויה בדבר הוא הצדקות ועכשיו שבניו אינם צדיקים, בטלה האהבה. אבל עתה, שלא הקדים לומר צדקות אברהם, ורצה לומר שלא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו. רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם..." שם, בפירושו לפרק ה' משנה ה' משנה י"ז ובאריכות בפרק י"א של ספרו **נצח ישראל**.
23. רבי יהודה לייב אלטר מגור [אייר תר"ז-תרס"ה], בספרו **שפת אמת**, כולל מאמרי תורה לפרשות השבוע שנאמרו בשנים תרל"א-תרס"ה. הספר התקבל בחוגים רבים ושונים ומחברו זכה לתואר ה"שפת אמת" בו יעשה שימוש להלן.
24. **שפת אמת** לשנת תרנ"ב ד"ה ב'מדרש שמעי בת' עמ' 54. הדברים הובאו כאן ולהלן כלשונם למעט פתיחה של קצת מראשי התיבות שנעשתה על-ידי ב.ב.
25. **שם**, מאמר לשנת תרנ"ד ד"ה ב'מדרש שמעי בת' עמ' 55.
26. **זוהר משפטים**, מהדורת הרב אשלג [עם פירוש הסולם] עמ' ל', פס' צ"ט. ובפירוש הסולם שם: "משל למה הדבר דומה, לאהובה שהיא יפת מראה ויפת תואר "רחימתא שפירתא", והיא מסתתרת בסתר בתוך ההיכל שלה. ויש לה אוהב אחד... אוהב ההוא מתוך האהבה שאוהב אותה, עובר תמיד בשער ביתה, נושא עיניו לכל צד, מה עושה היא פותחת פתח קטן קטן בהיכל ההוא הנסתר, שהיא שם ומגלה פניה אל אהובה... כך הוא דבר תורה "הכי הוא מילה דאורייתא". ובהמשך המשל, בעקבות השתדלות האוהב, הוא זוכה ליותר גילויים של האהובה. עוד על משל זה בקול הנבואה לרבי דוד הכהן, ירושלים, תש"ל, עמ' שט"ז.
27. שיר השירים א. ד': "משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו..." גם כאן שלושה שלבים: משיכה מצד ה', ריצת האדם, ובעקבות כך ההבאה אל החדר פנימה.
28. לא הצלחתי למצוא מקור לדרשה זו במדרשים ובזוהר, נראה לומר שלימוד זה של 'אראך כראייה מתמשכת בכל עת' הינו חידוש של ה'שפת אמת' בזוהר בפרשת 'לך לך' עמ' ע"ח ניתן למצוא התייחסות ל'אראך' במובן של ראייה רוחנית חדשה, אך לא בכיוון של דברי ה'שפת אמת'.