



לשכת רב הקמפוס

הפקולטה למדעי היהדות

דף שבועי

פרשות אחרי מות-קדשים תשס"ו
מספר 651מאת המרכז ללימודי יסוד ביהדות
ע"ש הלנה ופאול שולמן

"וְאָהֲבַתְּ לְרַעַךְ כְּמוֹךְ: אִמַּר ר' עֲקִיבָא זֶה כָּלֵל גְּדוֹל בַּתּוֹרָה"

הומניזם דתי - השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י*

על הציווי בויקרא יט:יח, "וְאָהֲבַתְּ לְרַעַךְ כְּמוֹךְ", כותב רש"י: "אמר ר' עקיבא זה כלל גדול בתורה". נראה שהיגד זה הוא מן המרכזיים להבנת תפיסת רש"י בנושא זה. הרי אין דברי רש"י אלה פירוש במשמעות המקובלת של המילה. רש"י אינו דן בבעיות הפרשניות והרעיוניות החמורות שפסוק זה מעלה; הוא אינו מפרש את התורה, אלא מצטרף לר' עקיבא בהבעת דעה על התורה. יש כאן מעין הצהרה שלפנינו אחד מעיקרי האמונה.

כדי להבין את רש"י עלינו לעיין במדרש המביא את דברי ר' עקיבא: "ואהבת לרעך כמוך - ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה" (גרסת הספרא).

המדרש מתעד מחלוקת תנאים בשאלה יסודית מאוד: מהו "הכלל הגדול" של התורה, העיקרון הבסיסי שעליו מושתתת התורה, שממנו מסתעפים כל יתר העקרונות? במילים אחרות, מהי אבן היסוד על-פי השקפת עולמה של התורה, וליתר דיוק - איזו אמירה בתורה מביעה את "הכלל הגדול" שלה? ר' עקיבא מביא את "ואהבת לרעך כמוך", ואילו לדעת בן עזאי הפסוק מפרשת בראשית (בר' ה:א) הוא "כלל גדול מזה". נוסח המחלוקת ברור, אך תוכנה אינו ברור כלל, שכן בנוסח המדרש המצוי היום בידינו דברי בן עזאי סתומים. לענייננו ברור שרש"י הכריע כר' עקיבא, נגד בן עזאי, והשאלה היא: כיצד הבין רש"י את המחלוקת? מן הדרך שבה הוסבר המדרש על-ידי רבותינו הצרפתים, כגון רשב"ם, בעל הסמ"ק, בעלי התוספות ועוד, נראה שרש"י הניח כי בן עזאי התכוון לסוף הפסוק: "בדמות א-להים עשה אתו".

שני התנאים מסכימים ביניהם שיחס אדם אל אדם הוא עיקרה של התורה, אך הם חלוקים בשאלה מהו המקור שעל-פיו נקבע היחס הזה. בן עזאי סבור שעובדת היותו של האדם עשוי בדמות אלוקים היא המקנה לו את חשיבותו, ואילו ר' עקיבא סובר שהאדם חשוב באשר הוא אדם, בלא קשר עם דמות האלוקים שבו. בהבדל הזה בין שתי התפיסות נעוץ ההבדל במניעים הצריכים להדריך את האדם במעשיו: לדעת בן עזאי - הכבוד לצלם אלוקים שבכל אדם הוא שצריך להכתיב כל התנהגות בין-אישית; לדעת ר' עקיבא - האדם עצמו, על תכונותיו ועל תחושותיו, הוא קנה המידה הנכון ליחסי אנוש. רש"י מאמץ את דעת ר' עקיבא. וכך מפרש הרב אליקים את דברי רש"י: "כלומר כי ההוא מעשה דפרק ב' דשבת (לא ע"א) בגוי שבא לפני הלל הזקן ואמר לו גיריני על מנת שתלמוד לי כל התורה כלה על רגל אחת אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד ואידך פירושא, וכן יתנהג אדם עם חברו באהבה, מה

* מטבע אופייה של מסגרת "הדף השבועי" אין ברשימה זו אלא עיקרי דברים. הרחבת-מה של הנושא וכן ההנחות המתודולוגיות שבבסיס המאמר ראה ב"בין פרשנות לאתיקה - השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י", המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 312-334.

שלא ירצה שיעשו לו אל יעשהו לחברו, וזהו ואהבת לרעך כמוך¹.
 דומני שרש"י הוא היחיד בין פרשנינו מימי הביניים שחרג מעבר לתחום הפרשנות וקבע את מרכזיותו של המשפט הזה בהשקפת העולם הכללית של התורה. רשב"ם פירש את הפסוק בכיוון פרטיקולריסטי, אך דור אחד אחרי חזר ר' יוסף בכור שור ופירש ברוח דבריו של הלל: "ואהבת לרעך כמוך - כמו שאתה רוצה שיאהב אותך, דעלך סני לחברך לא תעביד". ראב"ע ורמב"ן מבארים את משמעות תוכנו של הפסוק, אך לא את מעמדו בתורה.

צידוקו של אנטרופוצנטריזם זה נעוץ באמונה בחירותו של האדם. אמנם ה' הוא בורא עולם ואדון כול, אך הוא העניק לאדם חירות. על הפסוק: "מה ה' א-להיך ש'אל מעמך, כי אם ליראה את ה' א-להיך" (דב' י: יב) כותב רש"י (ד"ה 'כי אם ליראה') את אמרת חז"ל המפורסמת: "רבותינו דרשו מכאן הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". נעיר שגם כאן, בדומה למה שכתב רש"י על ויקרא יט: יז, יש ציטוט של עיקר אמונה יותר מאשר פירוש. האמרה מבוארת על-ידי רש"י בעצמו בפירושו לתלמוד (בבלי ברכות לג ע"ב):

הכל בידי שמים - כל הבא על האדם ביד הקב"ה הוא. כגון ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור - הכל בידי שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים.
 מטרת התורה להביא את האדם להתנהגות רצויה לה', ועל כן עיקר התעניינותה של התורה היא באדם. את ההתנהגות הרצויה ילמד אדם מן הצווים שיצווהו בוראו ומההליכה בדרכיו, אך לגופו של דבר נשאר האדם עצמאי במעשיו אפילו כלפי בוראו.

העולם מתקיים בזכות האדם. העולם נברא בששת ימי בראשית, אך "כל שיח השדה טרם יהיה בארץ - עדיין לא היה בארץ כשנגמרה בריאת העולם בששי, קודם שנברא אדם, וכל עשב השדה טרם יצמח - עדיין לא צמח, וביום) השלישי, שכתוב 'ותוצא הארץ', על פתח קרקע עמדו עד יום ששי" (רש"י לבר' ב: ה). במשך ששת ימי בראשית העולם "קפא על שמריו" וציפה לבואו של האדם, לפי שרק האדם יכול היה להפיח חיות בעולם. לביאורו של המשך הפסוק, מביא רש"י מדרש מן הגמרא. השוואה בין לשון המדרש לבין לשון רש"י מראה בבירור את מגמתו של רש"י:

רש"י

כי לא המטיר - ומה טעם לא המטיר לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים. וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהן וירדו וצמחו האילנות והדשאים.

חולין ס ע"ב

רב אסי רמי כתיב ותוצא הארץ דשא בתלת בשבתא וכתיב וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ במעלי שבתא מלמד שיצאו דשאים ועמדו על פתח קרקע עד שבא אדם הראשון ובקש עליהן רחמים ירדו גשמים וצמחו ללמדך שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים.

לפי הגמרא בחולין, "קפיאתו" של העולם בימי השבוע הראשון היא משום רצונו של הקב"ה בתפילתם של צדיקים. הא-ל הוא מרכזו של העולם. העולם עומד על עמדו, והאדם מתפלל - כדי לספק את "תאוותו" של הקב"ה. זוהי תפיסה תאוצנטריסטית. רש"י שואב את פירושו מן המדרש, כמובן, אך הוא משנה את מגמתו לחלוטין. תחילה הוא משמיט את המשפט המופיע במדרש כמסקנה: "ללמדך שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים", ובכך הוא דוחה למעשה את המגמה התאוצנטריסטית של המדרש, ואחר כך הוא מעמיד את האדם במרכז; בלעדי האדם אין מי שיכיר בטובתם של גשמים. כלומר אם אין אדם בעולם, אין כביכול טעם למעשיו של הקב"ה. ועוד, מודעותו של האדם לצרכים של העולם, והיענותו לסיפוק צרכים אלה, הן שהצמיחו את האילנות והדשאים, ולא "תאוותו" של הקב"ה. יתרה מזאת, לאחר שהאדם מילא את תפקידו, דהיינו התפלל - הקב"ה כביכול חייב להיעתר לתפילתו. בפירושו זה של רש"י מועצמת מאד אחריותו של האדם; העולם תלוי בו; תפילת האדם היא המעניקה חיות לעולם. זוהי תפיסה אנטרופוצנטריסטית ברורה.

כוחה של תפילת האדם הוא אף גדול מזה; הוא מסוגל לגרום ביטול גזרה שגזר הא-ל על מי שחטאו כלפיו. זאת מלמדנו רש"י בשני מקומות: בביאור תפילת משה אחרי חטא העגל ובביאור תפילתו לביטול הגזרה על אי-כניסתו לארץ. גם כאן מאלפת השוואת רש"י למקורותיו המדרשיים.

רש"י

הניחה לי (שמ' לב: י) ... כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו, שאם יתפלל עליהם לא יכלם.

תנחומא כי תשא כב

ועתה הניחה לי ויחר וגו': מכאן את למד שפתח לו הקב"ה למשה פתח לבקש עליהם רחמים.

¹ מובא על ידי ר' יהודה בן אלעזר בסופרקומנטר שלו מנחת יהודה, מובא בקובץ רבותינו בעלי התוספות על חמישה חומשי התורה, ורשא תרל"ו.

ספרי ואתחנן (פינקלשטיין, עמ' 41-42)

אתה החלות – אתה פתחת לי פתח שאעמוד
ואתפלל לפניך על בניך בשעה שסרחו במעשה
העגל שנ' "הרף ממני ואשמידם", וכי משה
תפוס היה בקדש, אלא כך אמר לפניו רבש"ע
אתה פתחת לי פתח שאעמוד ואתפלל על בניך.

רש"י

אתה החלות להראות את עבדך (דב' ג: כד) פתח
להיות עומד ומתפלל אעפ"י שנגזרה גזרה,
שאמרת לי "ועתה הניחה לי", וכי הייתי תופס
בך, אלא לפתוח פתח שבי היה תלוי הדבר
להתפלל עליהם.

רש"י, כמו המדרש, מסביר שבמשפט "הניחה לי" רמז ה' למשה על האפשרות הפתוחה לפניו להתפלל
בעד ישראל שחטאו במעשה העגל. ברם הדגשותיו והוספותיו של רש"י מצביעות על מגמתו: בשני
המקומות מדגיש רש"י שה' הודיע למשה "שהדבר תלוי בו", ודוק: בו, ולא בגזרה האלוקית. תנחומא
וספרי מביאים את דברי ה' על האפשרות להתפלל על בני ישראל, בלי לציין בבירור את תוצאות
התפילה, ורש"י מוסיף את מסקנתו שלו: "שאם יתפלל לא יכלם". הספרי נשאר בתחומי סיפור חטא
העגל - 'שאעמוד ואתפלל לפניך על בניך בשעה שסרחו במעשה העגל', אבל רש"י לומד מזה לקח
כללי ביחסים בין הא-ל לבין בני האדם, ומנסח מעין עקרון מנחה ביחסים האלה: 'להיות עומד ומתפלל
אף-על-פי שנגזרה גזרה'; יש בכוחה של התפילה להשפיע השפעה מכרעת על החלטתו של הקב"ה.
במקרה המיוחד של משה, כאשר הוא מתפלל על ביטול הגזרה של אי-כניסתו לארץ, ה' תובע
ממשה להפסיק להתפלל, דהיינו לא להשתמש בנשק התפילה: "רב לך (דב' ג: כו). - שלא יאמרו הרב
כמה קשה והתלמיד כמה סרבן (= מסרבה, מפציר)". השימוש בכוחה הרב של התפילה צריך להיעשות
מתוך אחריות של המתפלל כלפי עצמו וכלפי העולם.

שני מרכיבי היסוד האלה במהות האדם, דהיינו עצמאותו ומעשיו ואחריותו כלפי עצמו וכלפי
העולם, ממשותם תתגלה ומשמעותם תוגדר כבר בדורות הראשונים של ההיסטוריה האנושית. דורות
הראשונים חטאו גם כלפי שמים וגם כלפי עצמם, והביאו כליה על עצמם. והנה באורח מפתיע למדי
אנו למדים, שהאיום על קיומו של העולם אינו נעוץ בהתנהגות מרדנית של האדם כלפי בורא העולם,
אלא דווקא בהתנהגות תוקפנית של בני אדם כלפי אנשים אחרים, וכן להפך: עולם שבו כיבדו בני
האדם איש את רעהו - קיומו נמשך למרות שאותם בני אדם היו כופרים בעיקר. למדנו שאנשי דור
המבול השחיתו את דרכם בגילוי עריות ובעבודה זרה, ואף-על-פי-כן "לא נחתם גזר דינם אלא על
הגזל" (רש"י לבר' ו: יג). ואילו אנשי דור הפלגה, אף שנאמר עליהם כי "פשטו יד בעיקר להלחם בו",
בכל זאת לא נשטפו, זאת משום "שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם, ואלו היו נוהגים אהבה
וריעות ביניהם" (לבר' יא: ט, ד"ה ומשם הפיצם). רש"י מדגיש אפוא, שאחריות האדם כלפי זולתו יותר
חמורה מאשר כלפי בוראו, ומסקנה זו עולה בקנה אחד עם התפיסה האנטרופוצנטרסטית של התורה.
אחריותו של האדם כלפי קיומו של העולם תוכל להתממש בעזרתם של שני כלים שהואיל הא-ל
הטוב להעניק לאנושות: התורה וישראל. התורה "היא חיים לעולם, כמטר זה שהוא חיים לעולם"
(רש"י לבר' לב: ב, ד"ה יערף כמטר לקחי) - שמירת מצוות התורה מבטיחה חיים לעולם; ישראל הוא
העם שלו הצייע הא-ל לקבל את התורה על מנת לשמרה, ובכך לקיים את העולם. חשיבות קבלת התורה
לשם המשך קיומו של העולם הומחשה לישראל - לפי פירוש רש"י - על-ידי ש"כפה עליהם הר
כגיגית". פירושי רש"י לעניין זה לקוחים ממקורות שונים. השוואת לשון רש"י ללשון המדרשים תצביע
על מגמת רש"י:

רש"י:

בר' א: אלא: יום הששי - הוסיף ה' בששי בגמר מעשה בראשית, לומר שהתנה עמהם על מנת
שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה. דבר אחר: יום הששי כולם תלויים ועומדים עד יום
הששי, הוא ששי בסיון המוכן למתן תורה.
שמו' יט: יז: בתחתית ההר - ... ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית.
מקורות רש"י:

תנחומא בראשית א: תניא אר"ש בן לקיש... יום הששי ה"א יתירה למה... מלמד שהתנה
הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה שיש בה ה' ספרים מוטב ואם
לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.
מכילתא: בתחתית ההר - מלמד שנתלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחת ההר (מכילתא דר"י,
מסכתא דבחדש השלישי ג, האראביטץ-רבין, עמ' 214).

בבלי שבת פח ע"א: ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה
הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם
לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא (רש"י: שאם
יזמינם לדין 'למה לא קיימתם מה שקבלתם', יש להם תשובה שקבלוה באונס)... אמר חזקיה:
מאי דכתיב (תה' עו: ט) 'משמים השמעת דין, ארץ יראה ושקטה', אם יראה למה שקטה, ואם

שקטה למה יראה? אלא: בתחילה - יראה, ולבסוף - שקטה. ולמה יראה - כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב (בר' א:לא) 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי? - מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה - אתם מתקיימין, ואם לאו - אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

גם ר' אבדימי וגם ריש לקיש מסכימים כי קיומו של העולם מותנה בקבלת התורה על-ידי ישראל. הם חלוקים בדבר הדרך שבה הודיע ה' את התנאי הזה: ר' אבדימי מדגיש את האיום על ישראל, ואילו ריש לקיש מטעים את האיום על 'מעשה בראשית'. דרכו של רש"י בשימושו במדרשי חז"ל בנושא דיונו, מורכבת וטעונה עיון דק. מתנחומא שואב רש"י את הרעיון על רמיזת חמישה חומשי תורה באות ה"א של המילה 'הששי', ומן המכילתא שואל רש"י את התיאור על תלישת ההר ממקומו. יתר דברי רש"י לקוחים מן הגמרא. את דעתו של ריש לקיש מאמץ רש"י בשלמותה, ואילו מדברי ר' אבדימי הוא מביא את רעיון הכפייה ומשמיט את דברי האיום על ישראל. בכך הוא גם דוחה את ה'מודעא רבה לאורייתא', כלומר את הטענה 'קיבלנוה באונס', כתירוץ אפשרי על אי-קיום התורה. מראייה כוללת של דברי רש"י יוצא, כי הכפייה לקבלת התורה אינה מלווה באיום 'ואם לאו פה תהא קבורתכם', כדברי ר' אבדימי, אלא היא ביטוי להטעמת אחריותם של ישראל כלפי העולם, כמרומו בדברי ריש לקיש. מעתה, קבלת התורה אינה עניין פרטי בין ה' וישראל, אלא עניין כלל-עולמי. בחירתו של ישראל היא למען המשך קיומו של העולם. הנה כי כן, זכות קיומו של העולם נתונה להכרעת אנוש, להכרעתם של ישראל. לא למען ה', ולא מפני פחד ה' צריכים ישראל לקבל את התורה, אלא למען האנושות כולה, וכדי למנוע את חורבנה של האנושות, כולל ישראל כמובן.

קבלת התורה חייבה את ישראל לקיים את מצוותיה. אין בפירוש רש"י דיון שיטתי בטעמי המצוות, אך דומה שפירושו לחלק ההלכתי של התורה נותנים תמונה קוהרנטית למדי על השקפת התורה במתן מצוות. ביחוד מצויים קוויה של תמונה זו בפירושו למצוות העיוניות, כגון חובת עשיית הישר והטוב בעיני ה', חובת ההליכה בדרכיו וכיו"ב.

הקו המאפיין את רש"י הוא הנטייה לקונקרטיזציה של המצוות המופשטות. "ואהבת את ה' א-להיך" (דב' ו:ה), פירושו: "עשה דבריו מאהבה" - עשייה דווקא, ולא רגש. ולהלן ממשיך רש"י להבהיר: "ומהו האהבה? - והיו הדברים האלה", היינו המצוות המעשיות. קו נוסף המאפיין את פירושו רש"י הוא החלפת מישור חלותן של המצוות: הוראות המנוסחות כמכתבות את יחס האדם לאלוקיו, כגון "ללכת בכל דרכיו" (שם יא:כב), "ובו תדבקון" (שם יג:ה), מתפרשות על-ידי רש"י כהוראות המסדירות את היחסים שבין אדם לחברו:

ללכת בכל דרכיו - הוא רחום ואתה תהא רחום, הוא גומל חסדים ואתה גמול חסדים;

ובו תדבקון - הדבק בדרכיו, גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים כמו שעשה הקב"ה.

הדבקות בא-ל, שהיא מצע לחייו הרוחניים של כל מאמין, מתוארת בכתוב עצמו כשלב עליון אליו צריך לשאוף המאמין ("אחרי ה' א-להיכם תלכו, ואתו תיראו, ואת מצותיו תשמרו, ובקלו תשמעו, ואתו תעבדו [ולאחר כל אלה] ובו תדבקון"). בפירושו רש"י מופקעת דבקות זו ממשמעותה המיסטית, ומוצגת כהוראה לאימוץ התנהגות בין-אישית, אותה התנהגות אשר בה, לפי סיפורי התורה, נוקט ה' כלפי בריותיו. כלומר אפילו מקראות המלמדים לכאורה על יחסו הרצוי של האדם לאלוקיו מתפרשים כהוראות ליחסו הרצוי של האדם לבני מינו. במקראות אלה ה' הוא כביכול מושא לדוגמה בהתנהגות הבין-אישית ולא מושא לעבודה. יש כאן ביטוי קיצוני נוסף לאנטרופוצנטריזם של התורה לפי פירושו רש"י. נראה כי רש"י בעצמו מרמז על טעמה של גישה זו: "ולדבקה בו - אפשר לומר כן, והלא אש אוכלה הוא". אנו רחוקים מאוד מן 'האהבה השכלית' של הפילוסופים או מן 'האהבה הקונטמפלטיבית' של המיסטיקנים. כיו"ב ההוראה "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" מתפרשת על-ידי רש"י: "זו פשרה ולפנים משורת הדין". השוואת פירוש זה לפירושו של רמב"ן מאלפת; רמב"ן מסביר כי "על דרך הפשט יאמר תשמור מצות ה'... ותכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד", כלומר הפקת רצון הא-ל צריכה להיות קנה המידה היחיד להתנהגות האדם, ואילו לפי רש"י, יחס ותוך וסלחן כלפי החבר הוא קנה המידה להתנהגות ישרה וטובה.

גם כשהפסוקים נוקטים סגנון מגשים, מטרם אינה אינפורמטיבית, אלא דידיקטית. אין הם מתכוונים לגלות רזים על מעשה בראשית או לחשוף סודות של ההווה האלוקית הטמורה, אלא הם רוצים לחנך את האדם למעשים רצויים. בפסוק: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ובוים השביעי שבת וינפש" (שם' כ:יא) המילה "וינפש", שפירושה "לשון נפש, שמשבי נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה", היא הגשמה בוטה, ויש להבין ש"מי שכתוב בו 'לא ייעף ולא ייגע' (יש' מ:כח) וכל פעלו במאמר, הכתיב מנוחה לעצמו לשבר האוזן מה שהיא יכולה לשמוע" (פירושו רש"י על-אתר). אך יש גם לשאול: מהי מגמת התורה בסיפור מנוחת הא-ל? תשובת רש"י משתלבת היטב בתפיסתו הכללית בעניין כוונת התורה: "כביכול הכתיב בעצמו מנוחה ללמד הימנו קיו' לאדם שמלאכתו בעמל וביגיעה שיהא נח בשבת" (רש"י לשם' כ:יא, ד"ה 'וינח ביום השביעי'). יש לדייק

בהבנת משמעות הביטוי "הכתיב... לעצמו". רש"י שאל את הביטוי (ואת הפירוש כולו) מן המכילתא (יתרו פרק ז), ושם נאמר:

כביכול הכתיב על עצמו שברא את עולמו בששה ימים ונח בשביעי והרי דברים קל וחומר, מי שאין לפניו יגיעה הכתיב על עצמו שברא עולמו בששה ימים ונח בשביעי, אדם שנאמר בו אדם לעמל יולד (איוב ה:ז) על אחת כמה וכמה.

משמעות הדברים היא שבסיפור בריאת העולם בשישה ימים ומנוחת ה' ביום שבת אין התורה מתכוונת למסור תיאור מדויק, "מדעי", של הבריאה ושל מנוחת ה' בשבת, שהרי התיאור, כפי שהוא מוצג לפנינו (כביכול הצורך של ה' במנוחה אחרי העשייה) סותר את מה שידוע לנו על תכונותיו של הא-ל, אלא ייחסה התורה לה' בריאה ואחר כך מנוחה, היינו "הכתיב ה' על עצמו" פעולות אלה, כדי ללמד לבני אדם לקח. הסיפור הוא אפוא בעל מגמה דידקטית מובהקת - לחנך את האדם על יסוד הדוגמא ה"אישית" של הא-ל בכבודו ובעצמו. כמובן שאין בפירוש זה משום דחיית אמיתותו של המידע המובא בסיפור הבריאה. אכן נברא העולם כפי שמסופר בבראשית, אך מטרת הסיפור היא דידקטית, כאמור, ולא אינפורמטיבית.

סיפורים שונים בתורה מתארים את דרכי ה' בהנהגת העולם. מסתבר, לפי פירוש רש"י, שמטרתה של התורה בחשיפת מניעיו של הקב"ה בהנהגת העולם היא לחנך את האדם לחיים חברתיים תקינים. התורה מגלה טפח מן הא-לוהות לא לשם העשרת עולמנו הרוחני ולא כדי להעלותנו לספירות עליונות של הרוחניות, אלא כדי לעצב דמות של חברה אנושית תקינה, כדי להשליט בה יחסי אנוש בריאים. על הפסוק בבראשית א:כו, המביא לידיעתנו את תכניתו של הא-ל בבריאת האדם, כותב רש"י: "נעשה אדם - אף-על-פי שלא סייעוהו ביצירתו ויש מקום למינים לרדות, לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענווה, שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן". לפי רש"י, המחשבה הראשונה של ה' בבריאת האדם - "ללמד דרך ארץ ומדת ענווה". הערך הראשון הנחוץ למי שעתיד להיות היצור החזק ביותר בעולם הוא הענווה, ואותה ילמד מן הבורא עצמו. הכתוב ניסח את דבריו בלשון רבים, ויש בלשון זו משום אפשרות של טעות תאולוגית - "יש מקום למינים לרדות", ואולם, מצד שני, ניתנה כאן אפשרות לחנך לערך חשוב. בבחירה בין הצורך למנוע טעות תאולוגית ובין ההזדמנות לטעת באדם ערך חינוכי, הכתוב אינו מהסס: הוא יחנך את האדם להתנהגות טובה ויתעלם, זמנית (שהרי המשך הקטע מפרוץ את טענת המינים), מן הסכנה הנשקפת לאמונה, לפי שלדעת התורה הדאגה לקיום יחסי אנוש תקינים קודמת לצורך בהשרשת אמונות נכונות.

לסיכום עיוננו נראה כי אפשר לקבוע שלדעת רש"י, המסר הראשוני, הגלוי, של התורה איננו מסר תאולוגי, אלא דידקטי. אין בקביעה זו משום הבעת דעה על עמדת רש"י ביחס לעיון התאולוגי כשהוא לעצמו, ובוודאי שאין אנו טוענים כי רש"י דוחה את האמונה בקיומו של עולם "רזי" בתורה, כגון ב"מעשה בראשית" ועוד, ונתפרש ב"מדרשי אגדה רבים (אשר) סדרום רבותינו על מכוונם בבר"ר ושאר מדרשות", אלא שרש"י קיבל כמובנת מאליה את האמונה בריבוי פניה של התורה ובפירוש המוצג לפנינו אימץ מלכתחילה פן מוגדר אחד של התורה, היינו "פשוטו של מקרא ואגדה המיישבת דברי המקרא ושמעו דבור על אופניו". ביאור התורה במסגרת הפן הזה מעלה את מרכזיותו של האדם בתורה ואת מטרתה העיקרית של תורת ה' שהיא לחנך את האדם להתנהגות תקינה, הן במישור האישי והן במישור החברתי.

פרופ' אלעזר טויטו
המחלקה לתנ"ך