

ירושלמי אקטואלי

יו"ל ע"י "בית המדרש למגידי שיעורים בדף היומי", כפר גנים ג' פתח תקוה

גליון מס' 18 | פרשת בראשית | כ"ו תשרי תשע"ז

בראשית

הרב אברהם בלאס שליט"א

מגמת העולם היא הברכה

מילים בעלות משמעות שלילית כמו בגידה, ביזיון, בערות, ובאות אל"ף מילים בעלות משמעות חיובית כמו אהבה, אחדות, אמונה, אמת. אם כן, לא ברורה מספיק כוונת המאמר.

נראה להסביר שהמציאות של האל"ף, שכוונתה היא העמדת האדם הפרטי במרכז, היא עצמה בחינת ארור. האות ב"ת - ברכה באה לסמל את השני, את הזולת. האדם נברא אל מציאות שבה הוא חייב לצאת מהאנוכיות שלו ולנסות לפעול לטובת הזולת. מגמת הקב"ה בבריאה היא להביא ברכה לעולם, ואור וחסד לכל הברואים.

היחס הנכון בין חומר ורוח

כחשובים יותר, ומסכם את הסוגיה כדעת ר' אלעזר בשם אביו רבי שמעון. אמנם ברור הדבר שמנקודות מבט רבות הצדדים העליונים חשובים מהצדדים הארציים, אולם מזוויות אחרות דווקא הצדדים הארציים הם החשובים.

הקב"ה ברא מציאות ארצית ואסור לנו להתעלם ממנה. אנו מצווים להקים ב'ארץ' ממלכת כהנים וגוי קדוש. מטרת כל העניינים הרוחניים החשובים, 'השמים' איננה ניתוק מהחיים הממשיים. הצדדים הרוחניים צריכים להופיע במציאות הארצית ולזרוע בה חיים עליונים בעלי משמעות ערכית. דווקא הצדדים החומריים הם המהווים את הכתובת לעניינים הרוחניים ועל כן שומה עלינו ליחס להם חשיבות רבה, וחס וחלילה לזלזל בהם (כמובן, לא הם כשלעצמם, כחיים חומרניים ריקים מתוכן, אלא כחיים שדרכם מופיעים החיים הרוחניים).

בראשית א, א: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"

ירושלמי חגיגה ב, א: "ולמה בבי"ת? שהוא לשון ברכה. ולא באל"ף, שהוא לשון ארירה. אמר הקב"ה: איני בורא את עולמי אלא בבי"ת, שלא יהיו כל באי העולם אומרים היאך העולם יכול לעמוד, ונברא בלשון ארירה?! אלא הריני בורא אותו בבי"ת בלשון ברכה, ואולי יעמוד".

מאמר זה של הירושלמי, הדין בשאלה מדוע פתחה התורה באות ב"ת, אומר דרשני. ברור הדבר שבאות ב"ת נוכל למצוא

בראשית א, א: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"

בראשית ב, ד: "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים"
ירושלמי חגיגה ב, א: "אמר ר' לעזר בירבי שמעון: אם כדעת הזו שאמר אבא, פעמים שהוא מקדים שמים לארץ, פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים, אלא מלמד ששניהם שקולים זה בזה".

השמים מסמלים את הצדדים הרוחניים בעולם, לעומת הארץ שמסמלת את הצדדים הארציים שבו. השאלה המתבקשת היא כיצד יתכן לומר שארץ ושמים שקולים כאחד, הרי ברור שהצדדים הרוחניים חשובים יותר?

פה מתבלט המבט הבהיר והמחודש של התלמוד הירושלמי. הירושלמי אינו מסכים עם ההסתכלות הרואה את הצדדים הרוחניים

נכנסים, מאזינים, מבינים ונהנים.
הדף היומי בירושלמי

לקבלת השיעור במייל נא לשלוח כתובת מייל למס' 052-4636288

לע"נ
שמעון בן סוליקה ז"ל
הונצח ע"י
משפחת דהן

לע"נ
רבקה וייסטון
בת
ר' יהושע העשיל ז"ל
הונצחה ע"י המשפחה



קרן
דניאלי
לזכר דניאל זונפלד ע"ה
הונצח ע"י קרן דניאלי
לע"נ של הר"ר אברהם גליק ז"ל

ערכם החשוב של האמצעים

מסביר מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות התשובה ו, ז) שמתחילת הבריאה היה ראוי שטעם העץ יהיה כטעם פרי. העץ מסמל את האמצעים, את העולם הארצי, ואילו הפרי מסמל את המטרה, את העולם הרוחני. העולם האידיאלי הוא עולם שבו גם לאמצעים יש ערך רב.

לעיתים אנו מסתבכים וקשה לנו לטעום את טעם הקדושה בעולם המעשי, מבחינתנו אין טעם העץ כטעם הפרי.

עמדת הירושלמי היא שעלינו להציב לעצמנו את המטרה לתקן את העולם, ואם זוהי המגמה אזי מוטלת עלינו החובה לחוש את תכלית הבריאה: 'עץ פרי עשה פרי' - טעם העץ כטעם הפרי. עלינו לחוש את הקדושה גם באמצעים.

הנחש כסמל לשקר

פעמי. ישנם מאורעות שיש להם השלכות מעשיות עתידיות, וישנם מאורעות שיוצרים מוטיבים הבאים לידי ביטוי בתנ"ך עצמו.

דוגמא מעניינת ליצירת מוטיבים היא פרשת האכילה מעץ הדעת. בעקבות מעשה הפיתוי של הנחש לאכול מעץ הדעת, נהפך הנחש לסמל של רמאות. הירושלמי אינו מסתפק בדימוי זה ומחדד את הדברים הרבה יותר. הירושלמי מסביר שהגבעונים שרימו את יהושע וגרמו לו לכרות עמם ברית קרויים 'חיוי' משום שעשו כמעשה הנחש (=חיוי). הסמל של הנחש כשקרן מועד בא לידי ביטוי בכך שהתנ"ך מצמיד לעם שנוהג ברמאות את הכינוי 'נחש'.

בראשית א, י: "ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו..."

רש"י ד"ה 'עץ פרי': "שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן אלא 'תוצא הארץ' וכו' ועץ עשה פרי ולא העץ-פרי..."

ירושלמי ברכות ט, ג: "העושה סוכה לעצמו אומר: ברוך אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה. לאחרים: לעשות סוכה לשמו".

הירושלמי מחדש שמברכים גם על עשיית מכשיר המצווה. מהו הרעיון העומד מאחורי הברכה על האמצעים, הרי לכאורה העיקר היא המצווה עצמה!?

בראשית ג, א: "והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה ד' אלקים"

ירושלמי קידושין ד, א: "כתיב: ויאמר איש ישראל אל החיוי' (יהושע ט, ז). וכי חיוי היו? אלא שעשו מעשה חיוי. אמר [-הנחש]: יודע אני שאמר הקב"ה 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות', אלא הריני הולך ומרמה בהן והן אוכלין ונענשין ואני יורש את הארץ לעצמי. כך עשו אלו.

פעמים רבות הירושלמי מסתכל על מאורעות מסוימים, לאומיים וכלל אנושיים, בהסתכלות כללית, ולא כמאורע חד-

בתלמוד הירושלמי במסכת יומא דף ג. אומרת הגמרא שהלילה הולך אחר היום והראיה היא דתימר ממעשה בראשית שהיום הולך אחר הלילה, שנאמר ויהי ערב ויהי בוקר וכו' והגמרא מאריכה לבאר שעצם דברי הקב"ה בראו העולם, ומנגד ההוכחה לסדר הזמנים הינו מקביעת הפסוק שכתוב 'ויהי ערב ויהי בוקר'

ניגוע מעט במהות הבריאה וכאמור במסכת אבות פ"ה בעשרה מאמרות נברא העולם. ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות אלא להיפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות.

בעשרה מאמרות - פרש רש"י תשעה 'ויאמר' הן, ובראשית נמי מאמר הוא. עשרת המאמרות לא נאמרו יחד, אלא 'אחד - ותשע'. ומדוע? ללמד ש'בראשית' הוא מאמר כללי שהכיל בכוח את היסוד לכל הבריאה, ובתשעת האחרים - נבראו והוצאו לפועל כל אחד מן היסודות מהם נברא העולם.

מאמר ראשון - יהי אור. בתחילה, שימשו האור והחושך בערבובייה, והפרדה ביניהם נעשתה במאמר היום הראשון.

מאמר שני - יהי רקיע ויהי מבדיל בין מים למים - הבדלה בין המים התחתונים למים העליונים.

מאמר שלישי - יקוו המים ותראה היבשה - הפרדה בין המים התחתונים לבין האדמה.

מאמר רביעי - תדשא הארץ - בריאה של כוח הצמיחה.

מאמר חמישי - יהי מאורות ברקיע השמים - קביעת המאורות ברקיע.

מאמר שישי - ישרצו המים - יצירת החי שבים.

מאמר שביעי - תוצא הארץ נפש חיה" - בריאת החיות והבהמות שביבשה.

מאמר שמיני - נעשה אדם בצלמנו - בריאה זו היא המעשה השלם, בשל ההרכבה שיש בו מכל הדברים יחד: צלם אלוקים, נפש החי והצומח, עפר אשר בארץ. והכוח שניתן לו להיות עליון ומושל בכל. למרות שגם הוא עשוי עפר מן האדמה. ולשלוט על הרוח ועל החומר גם יחד.

מאמר התשיעי - לכם יהיה לאכלה - ההיתר שניתן לחי לאכול את הצומח

מתורגמן בהלכה

נחלקו הראשונים האם הלועזים היו בעלי דין או עדים, שהריטב"א (שם) ומביאו בבדק הבית (ח"מ סי' יג ס"ה) כתב שמעשה דרבא מוסב על דברי המש' שדרשה את הפסוק על פי שנים עדים א"כ מדובר שהם עדים, אמנם הרמב"ם (פכ"א מהלכות סנהדרין ה"ח-יא) כתב לא יהיה הדיין שומע מפי תורגמן אא"כ מכיר לשון בעלי הדינים ושומע טענותיהם, ואם אינו מכיר לשונם כדי להשיב להם יעמיד מתורגמן כדי להודיע אותם פסק דין מאיזה טעם חייב את זה וזיכה את זה. נמצא שלרמב"ם אין חילוק בין עדים לבעלי דין שבשניהם אין להעמיד מתורגמן, אמנם הריטב"א ס"ל שדין זה רק בעדים ולא בבעלי דין. השו"ע פסק כדעת הרמב"ם והביא דין זה גם בהלכות דיינים (סי' יז ס"ו), וגם בהלכות עדות (סי' כח ס"ו).

המנהג בזמן הזה - כתב הסמ"ע (שם ס"ק יד) ומה שבזמן הזה נוהגים לדון לועזים עפ"י מורשה (בא כוח) שלהם, מפני שכל שבאו לדון לפני דיינים קבועים ה"ל כאילו קבלו עליהם לדון כן ואין אחר הקבלה כלום. אך הב"ח כתב שכל האיסור לשמוע מפי התורגמן שייך דוקא בדיני נפשות דבזה עוסק הפסוק 'על פי שנים עדים', ולכן אפי' בדיעבד אין מועיל לדונם ע"י מתורגמן, אך בדיני ממונות אינו אסור אלא מדרבנן ולכתחילה דוקא, ובמקום שלא אפשר כגון בני איטליה ובני תוגרמה הבאים במלכותנו ואין כאן מי שמכיר לשונם כל עיקר, שומע הדיין מפי מתורגמן אף לכתחילה דבזה לא תקנו רבנן. הרדב"ז בתשובותיו (ח"א סי' שלא) נשאל בענין זה על מה סמכו הדיינים בזמן הזה להעמיד מתורגמן לבעלי הדינים, והשיב דבגמ' מדובר שהלועזים היו עדים (וכשיטת הריטב"א דלעיל), ואם היו מעמידים להם מתורגמן אף כאשר רבא לא היה מבין שפתם עדותם היתה נפסלת משום שאין זו עדות מפיהם אלא עד מפי עד, ורק משום שרבא הבין את שפתם נחשב שהעידו הם עצמם, אך בבעלי דינים המרצים טענותיהם בפני בית דין ע"י מתורגמן אינו בכלל האיסור ומותר לכתחילה, והוסיף שאף לשיטת הרמב"ם שמדובר אף בבעלי דינים מ"מ דוקא במקום שאפשר, אך אם א"א אף להרמב"ם שומעים לטענותיהם על פי מתורגמן, כיון שאינו שכיח ואיכא פסידא לבעלי הדין לא גזרו רבנן, ומחדש הרידב"ז שאם אין שם תורגמן כלל דנים אותם על פי רמיוות ותנועות ודוקא לדיני ממונות, משום דלא אפשר לא גזרו בכה"ג.

"אל האשה אמר הרבה וכו' " (ג טז)

הירושלמי בריש פ"ז מסוטה מבאר לנו שאמירת ה' אל האשה לא נעשתה בצורה ישירה אלא ע"י מתורגמן (ובתורה תמימה מבאר שאדם הראשון הוא היה המתורגמן משום שלא היה איש זולתו בעולם באותו זמן), ובקרבן העדה (על הירושלמי שם) מבאר שההכרח של הירושלמי לפרש כן הוא משום שכשה' העניש את האשה אמר בלשון אל האשה אמר, ולא נכתב ואל האשה אמר כפי שנכתב כשהעניש ה' את האדם ולאדם אמר, אלא לאשה אמר מי שאמר והוא האדם.

בהמשך הירושלמי (שם) ר' יוחנן בשם ר' אלעזר בר' שמעון אומר לא מצינו שדיבר הקב"ה עם אשה אלא עם שרה בלבד שנא' "ויאמר ה' לא כי צחקת", ובירושלמי מקשה הלא מצאנו אצל רבקה "ויאמר ה' לה" נמצא שדיבר עם רבקה ולא רק עם שרה, ומתריך ע"י תורגמן. [אמנם יש לדקדק דאיתא בפרשתנו (ג יד) כאשר ה' אומר לאדם מי הגיד לך כי ערום אתה וכו' אמר ה' לאשה מה זאת עשית וענתה האשה הנחש השיאני ואוכל, ומלשון מה זאת עשית משמע שדבר אתה בצורה ישירה שעשית הינו נוכח, ואף שגם כאן אפשר לומר דהיה ע"י שמתורגמן מ"מ זהו דוחק, ועוד מדוע לא הביא זאת הירושלמי הלא פסוק זה מופיע קודם הפסוק של ואל האשה אמר, ולכאן היה צריך לדרוש ממנו והוא בנין אב לכל המקומות כמו שעשה הירושלמי בפס' שלאחר מכן, וצריך לי עיון בכל זה].

אמנם שם איתא בירושלמי שיש דברים שאינם מועילים ע"י מתורגמן אלא צריך האדם לאומרם בעצמו כגון פרשת סוטה שהכהן צריך לומר לאשה באופן שהיא מבינה את הדברים ובשפתה ולא ע"י תורגמן.

טענות ועדות ע"י מתורגמן - המש' במכות (ו:): דורשת על הפסוק 'על פי שנים עדים' שלא תהיה סנהדרין שומעת מפי המתורגמן, ושם הגמ' מספרת על שני אנשים שבאו לבית דינו של רבא והיו מדברים בשפה לועזית ורבא העמיד מתורגמן בשביל שיפרש את דבריהם לבית הדין, והקשתה הגמ' מהמש' שאין להעמיד תורגמן, ומבארת הגמ' שרבא היה מבין את שפתם, אך להשיב להם לפי שפתם לא ידע, וכיון שהיה מבין את שפתם שומע מהם ואינו צריך מתורגמן רק להשיבם ולכך מותר להעמיד.

עורך: ראש בית המדרש הרב ישראל מאיר ריאני שליט"א

חברי המערכת: הרב איתמר נגר | הרב מאיר וולברשטיין | הרב מרדכי הרבסט | הרב נפתלי וסרמן

כתובת האתר: www.lomdimyerushalmi.org