פרשת תולדות

גילו ברעדה

"ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי"

ההפטרה לפרשת תולדות[[1]](#footnote-1) פותחת בבחירת ישראל, באהבת הקב"ה ליעקב ובהעדפתו על פני עשו. בפסוק הפותח, ששימש כמקור יסודי לבעלי המחשבה שדנו בעניין הבחירה, מכריז הנביא:

"אהבתי אתכם אמר ד', ואמרתם במה אהבתנו? הלוא אח עשו ליעקב נאם ד', ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי".

על פניו, הנביא קובע שיעקב נבחר ועשו נדחה, וזאת כשני צדדיו של אותה מטבע[[2]](#footnote-2). בחירת האחד (יעקב) חייבה את דחיית השני (עשו). ואולם, אם נתבונן בפסוקים ונשים לב לפיסוק, אזי נבחין שאין הפסוק כוללם יחד כיחידה אחת אלא מפריד ביניהם. לא נאמר "הלוא אח עשו ליעקב נאם ד' ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי" כמשפט מחובר אלא נאמר: "הלוא אח עשו ליעקב נאם ד' ואוהב את יעקב". בזה מסתיים הפסוק הראשון, הקובע את אהבת ד' ליעקב. ברם, אהבת ד' ליעקב אינה מחייבת שנאה לעשו. בהחלט ייתכן שהקב"ה יאהב את יעקב ולא ישנא את עשו אלא יתייחס אליו באופן רגיל שאין בה לא אהבה ולא שנאה. לכן, שנאת ד' לעשו איננה מהווה חלק מן האמירה על האהבה האלוקית ליעקב. הפסוק השני, הדן בזיקתו של עשו לקב"ה, פותח בקביעה נוספת העומדת בפני עצמה: "ואת עשו שנאתי ואשים את הריו שממה ואת נחלתו לתנות מדבר". קביעה זו איננה תולדה של האהבה ליעקב אלא תוצאה של מעשי עשו ורשעתו, כפי שעולה מתוך הפסוק הבא שגבולו של עשו מאופיין כגבול הרשעה.

אהבה שאינה שוללת

ישנם, אם כן, שני היגדים שונים; הראשון היא אהבת הקב"ה ליעקב המופיע בסוף הפסוק ומוסב על האמור למעלה, ואילו השני הוא השנאה לעשו הנמצא בראש הפסוק הבא ומופנה כלפי המשכו. שורש העניין הוא שבחירת ישראל איננה שלילת מעלתם של הגויים אלא מערכת יחסים מיוחדת השמורה לעם ישראל עם הקב"ה. כשם שאהבת האדם לבניו ובנותיו איננה שוללת את ערכם של ילדים אחרים שאינם קרוביו אלא קובעת מערכת יחסים ייחודית עם הקרובים אליו, וכשם שאהבת החבר אינה מחייבת שנאת אחרים, כן בחירת ישראל ואהבת זרע יעקב אינה גורעת מערכם וזיקתם של העמים לקב"ה, אלא מערכת יחסים זו נבחנת על סמך מעשיהם. לכן, האהבה ליעקב לא הייתה צריכה לגרוע מחלקו של עשו אלא חטאו גרם לשנאת ה' כלפיו. לא רק שעשו איננו מכיר בבחירת יעקב (ובזה תטפל הפטרת וישלח) אלא מעשיו גורמים להשניאו על הקב"ה.

בין יצחק למלאכי

ניתן לעקוב אחר דינמיקה זו בפרשה. בתחילה, יעקב זוכה בברכה אך אין בזה למנוע אף מעשו להתברך לפי דרגתו[[3]](#footnote-3), וכפי שהוא עצמו טוען: "הברכה אחת הוא לך אבי ברכני גם אני אבי". ואולם, לקיחת ברכת הבכורה ע"י יעקב מעבירה את עשו על דעתו, ומאכזבה כנה ועמוקה הוא מתדרדר לרשע, זדון ורצחנות.

ממילא, תגובת הנביא כלפי עשו חריפה בהרבה מהמתחייב בברכת יצחק. יצחק דחה את עשו מן הבכורה וקבע כללים לעליות ומורדות שבין שני האחים אך אין זה סיבה להענישו. בהפטרה, לעומת זאת, הגישה כלפי עשו היא יחס של זעם:

"ואת עשו שנאתי ואשים את הריו שממה ואת נחלתו לתנות מדבר... וקראו להם גבול רשעה והעם אשר זעם ד' עד עולם".

הסיבה להבדל ביחס לעשו בין יצחק ולמלאכי ברורה, והיא המשך התפתחותו של עשו. יצחק אינו רואה בעשו דמות שלילית אלא דמות שהברכות נשללו ממנה, ועל כן אין לו סיבה לזעום עליו ואילו הנביא לוקח בחשבון את מעשי עשו הרשע הרודף את יעקב ושל בני עשו ההולכים בדרכיו. מן הזוית הזאת שעשו מנסה להרוס כל חלקה טובה, אין מנוס אלא מלזעום עליו ולאפיין את נחלתו כ"גבול הרשעה"[[4]](#footnote-4).

לאחר התוכחה הקשה של הנביא (פס' ד), עשו יורד מהבמה ומכאן ואילך הנביא עובר להתמקד בעם ישראל תוך כדי מסירת נבואה ארוכה המוכיחה את העם על חלול הקרבנות והמקדש. על פניו, הנביא פותח כאן חזית חדשה. תחילת נבואתו הייתה בעניין בחירת ישראל, ועתה, לאחר שאמר את דברו, הוא פונה לנושא אחר - יחס המקריב לקרבן ולגבוה. לאור זאת, היינו מצפים שנבואתו השנייה תהיה יחידה עצמאית העומדת בפני עצמה ומנותקת מסוגיית בחירתם של ישראל. הלא עצם התוכחה על הבאת קרבנות ללא כוונה פנימית מתאימה, הינה מוטיב מוכר המופיע בהבלטה במספר מקומות בתנ"ך, ואין היא משולבת בכל אותם מקומות עם נושא בחירת ישראל. האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי.

ברם, הרושם המתקבל בהפטרה שלנו, הן מבחינה צורנית והן מבחינת התכנים, הוא שהנביא בוחר לשלב את שני הנושאים יחד. ראשית, אין הפסק פרשה בין שני העניינים, לא ע"י פרשה פתוחה ואף לא באמצעות פרשה סגורה אלא הכל כתוב ברצף אחד כנבואה בעלת עניין אחד. חשוב יותר הוא האזכור של הגויים בהמשך ההפטרה, כאשר הנביא מטיח בעם ישראל שאין הוא זקוק לקרבנותיהם ואינו צריך את מנחותיהם, בגלל ההוקרה שיש לקב"ה מן הגויים:

"אין לי חפץ בכם אמר ד' צב-אות ומנחה לא ארצה מידכם. כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגויים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי, ומנחה טהורה, כי גדול שמי בגויים אמר ד' צב-אות"[[5]](#footnote-5).

עבד נאהב

להבנת הזיקה שבין בחירת ישראל לבעיית הקרבנות, עלינו לפרוש בתמציתיות יריעה מחשבתית רחבה יותר בעניין מערכת יחסיו של הקב"ה עם האדם. התנ"ך מציג בפנינו שני מודלים בסיסיים בדבר היחס שבין האדם למקום. הראשון רואה את האדם כיצור נוצר המחויב ליוצרו וכבריה קטנה ושפלה הניצבת בפני מלך מלכי המלכים. ד' הוא האדון והאדם הוא העבד הסר למרותו. היותו מצווה ומחויב הוא המגדיר את מערכת היחסים. "יצרתיך עבד לי" אומר ישעיהו ומבחינה זאת, האדם הוא עבדו של מקום. זו היא מידתה של מידת היראה וכך תיאר אותה הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ב ה"ב):

"וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו".

בד בבד עם תפיסה זו, הכתובים מציגים גם תבנית שנייה של קרבה ואינטימיות, בה האדם והקב"ה קרובים ביותר. ביטויו המובהק של קו זה הוא מגילת שיר השירים המדמה את יחסי האדם והקב"ה ליחסים שבין זוג מאוהב אך אין זה הביטוי היחידי. נימה זו שזורה לאורך דברי הנביאים ומצאה לה ניסוח בולט בנבואות הנחמה של ישעיהו המדמות את עם ישראל והקב"ה כחתן וכלה: "שוש אשיש בד' תגל נפשי באלקי...כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה"[[6]](#footnote-6); "ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלקיך"[[7]](#footnote-7). החוויה היא חווית שמחה וגיל והיא נעדרת תחושת הריחוק והמרחק ממלך מלכי המלכים. הקב"ה אינו נדמה כגבוה מעל גבוה אלא כדוד אוהב המביא את האדם לתוך חדריו. תפיסה זו היא הפרספקטיבה של מידת האהבה המקרבת את האדם לקב"ה והמדגישה גם שהקב"ה אוהב אותנו אהבת עולם ואהבה רבה. כמצוין לעיל, עקרון זה עובר כחוט השני בתנ"ך, מהווה את התשתית ליחסינו עם רבש"ע ועומד ביסודן של סוגיות ומצוות רבות. עניינינו כאן אינו להרחיב בעצם התבנית אלא להשתמש בה למטרת הסבר ההפטרה.

בין ישראל לעמים

בהקשר לכך, יש להוסיף עוד נקודה אחת והיא הטענה שקיימת אבחנה בין ישראל לעמים. מערכת היחסים הכפולה המושתתת על אהבה ויראה מיוחדת לישראל ואילו מערכת היחסים של העמים עם האלקים מיוסדת על עקרון היראה בלבד. הנחת היסוד העומדת בבסיס הטענה היא שמערכת היחסים הבסיסית של האדם והקב"ה היא על פי מודל היראה. מעמדו הטרנסצנדנטלי של הא-ל היא עובדת היסוד המטאפיזית של האדם; תלותו, מחויבותו, חולשתו והיותו בר-חלוף לעומת הנצחי והאין-סוף הם המכתיבים את מעמדו בעולם. זו היא מציאות אוניברסאלית הנוגעת לכל אדם באשר הוא אדם, בין אם הוא יהודי או גוי, וכל יחיד נתון למרותה.

לעומת זאת תשתית האהבה, איננה מעמד האדם אלא **רצון הקב"ה**, והיא ביסודו של דבר ובטיבה *מערכת יחסים* המוסיפה אהבה מעל ומעבר למתבקש מעצם מעמד האדם. נוסף על כך, מודל האהבה מיוחד לעם כעם ולא ליחיד, ולכן נכון יהיה לומר שאין זה בהכרח הבדל בין יהודי לגוי אלא בין **עם** ישראל לשאר העמים. עם ישראל הם עמו הנבחר של הקב"ה, בהם הוא בחר מאהבתו אותם, ומשום כך פן האהבה קיים ביחסיו אתם.

תזה זו תלויה בפירושים השונים שניתנו לשיר השירים. פרשנים כרמב"ם שהסבו את הנמשל של המגילה לחיפושה של הנשמה לכור מחצבתה אינם מקבלים טיעון זה, אך זהו קו מתבקש לדבריהם של אלו שהמשילו את יחסי הדוד והרעיה ליחסי עם ישראל והקב"ה, ולא ליחסי היחיד והבורא.

הקורבנות

אחד הביטויים להבדל בין המודלים של הקשר עם הקב"ה, הוא נושא הקרבנות. ניתן לראות את הקרבנות כמשתלבים במערכת של עולם היראה, כשהאדם מביא קרבן על מנת לרצות את הקב"ה ולכפר על נפשו. בלשון הרמב"ן בהסבירו את טעם הקרבנות על דרך המוסר, הקרבנות הם תמורה ופדיון לנפשו:

"ציוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאווה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו ויישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו"[[8]](#footnote-8).

תפיסה שניה של הקרבנות הם כדרך ביטוי לאהבת האדם לקב"ה. כשם שבעל\אשה מביאים פרחים או בונבוניירה זה לזו כביטוי לאהבתם - ולא השוקולד עיקר אלא המחשת האהבה המתבטאת בתקרובת - כן האדם מביא דורון למקום כביטוי לקרבתו ואהבתו. כמדומה שזהו העקרון העומד מאחרי יסוד המושג ריח ניחוח המופיע בפסוקים ואשר מצא לו ביטוי בדברי הרמב"ן הנוספים בהמשך אותו קטע ש"כל קרבן לשון קריבה ואחדות"[[9]](#footnote-9).

שני העקרונות הללו שזורים לאורך דיני הקרבנות, וביטויים הלכתיים-מחשבתיים בהלכות מעשה הקרבנות תלויים בהם. אחת הדוגמאות הבולטות לכך היא קרבן העכו"ם. כידוע, גוי יכול להקריב קרבן אך דיניו שונים מקרבן ישראל. במסגרת זאת, לא נוכל ליכנס לפרטי הדיונים ההלכתיים ורק נציין את העיקרון שקרבנות העכו"ם מבטאים את אלמנט היראה בקרבנות. כך, למשל, דעת רב הונא בגמרא במנחות (עג ע"ב) היא ש"שלמי העובדי כוכבים - עולות נינהו". הטעם לכך הוא כי שלמים מבטאים את הקרבה והאינטימיות בהיותו קרבן שיש בו אכילה משותפת לאדם ולמקום ואילו העולה היא קרבן היצוק במידת היראה, שהרי כל כולה נאכלת ע"י האש האוכלת של השכינה. וכן ישנם פרטים נוספים בדיני קרבן עכו"ם המאשרים גישה זו[[10]](#footnote-10).

לא מזה ולא מזה

מעתה, נוכל לגשת לדברי הנביא. הנבואה פותחת באהבת ד' לישראל ובשנאתו לעשו. נושא הנבואה היא יחסי האהבה והקרבה שבין הקב"ה לעמו. כאמור לעיל, השנאה לעשו איננה נגזרת מן האהבה לישראל אלא ממעשיו של עשו. לאור הנאמר בהמשך, נוכל לומר שהן עשו והן ישראל כפופים שניהם לקב"ה כעבד לאדון וכנתין למלך, רק שלישראל יש את האלמנט הנוסף של קרבה ואינטימיות הנובעת מתוך אהבה.

והנה, מלאכי בא להתמודד עם תחושת העם שאין משמעות לבחירתם - "אהבתי אתכם אמר ד' ואמרתם במה אהבתנו" - ובעקבות זאת הוא מתחיל לבדוק את הנעשה במקדש שנבנה זה עתה מחדש ובקרבנות, והוא עושה זאת משתי הזוויות האמורות. בכוחו של הקרבן להיות ביטוי לאהבה וליראה, אך הוא מגלה שבמעשיהם של ישראל אין לא מזה ולא מזה. בתחילה הוא פותח בבחינת הקרבן כביטוי לכפיפותו של האדם לקב"ה וכמשקף את מידת היראה. דבר זה מפורש בדברי הפתיחה שלו: "בן יכבד אב ועבד אדניו, ואם אב אני איה כבודי? ואם אדונים אני איה מוראי"? הכוהנים מוגדרים בהמשך הפסוק כבוזי שם ד', מושג השייך לתחום המורא כי בזיון וכבוד מורים על זיקה פורמאלית ולא אינטימית. קו זה נמשך בפסוקים הבאים ומוצא את ביטויו המרכזי בפסוק ח:

"וכי תגשון עיוור לזבח אין רע, וכי תגישו פסח וחלה אין רע, הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר ד' צב-אות".

ההנגדה והזעם הינן על העדר המורא כלפי שמיא, בעוד שיראת בשר ודם של המלך או הפחה קיימים. כמובן, שמערכת היחסים עם הפחה היא מערכת של יראה והכשלון בהקרבת הקרבנות הוא כשלון בתחום מורא מלכו של עולם.

הכפרה על ביזוי שם ד'

המשך דברי הנביא ממשיכים את הקו הזה. הכפרה על גישתם לקרבנות לא תבוא בפעולות של אהבה אלא על ידי שישראל יחלו את פני הקב"ה ויבקשו חנינה, כשם שמחלים ומתחננים בפני מלך שחיים ומוות בידו. כמו כן, מצבם של בני ישראל מונגד למציאות אצל הגויים, המכירים בגדלותו של הבורא ומקטירים לשמו:

"כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגויים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי, ומנחה טהורה כי גדול שמי בגויים אמר ד' צב-אות".

על פניו, התוכחה היא על עצם התנהגותם וחוסר הכרתם במלכותו, אך במובלע ישנה תוכחה נוספת הקשורה למידת האהבה. עד שישראל מתלוננים על העדר אהבה מצידו של הקב"ה, מוטב וישימו לב שהתנהגותם סביב הקרבנות עומדת בסתירה גמורה לאהבה, שהרי המקריב בהמה מושחתת מגלה שאין בלבו אהבה למקבל התקרובת. כמו כן, טענתם בעניין האהבה מגלה עיוות נוסף והוא הרצון לאהבה בזמן שאין הכרה במלכות ד' ויראתו. אי אפשר לדבר על אהבת הקב"ה לאדם שאינו מכיר את מקומו, כי ע"י כך האהבה מתעוותת; אין היא אהבת הבורא הנשגב המתחבר לבריותיו מרוב רחמיו, אלא אהבה הנתפסת כבאה מגורם שווה ערך. נדמה שנימה מעין זו מתגנבת לפסוק "אין לי **חפץ** בכם אמר ד' צב-אות ומנחה לא **ארצה** מידכם", בו הדגש הינו על החפץ והרצון.

ביתר שאת, יש לראות בשימוש הנעשה לאורך ההפטרה בשם "ד' צב-אות" את הדגשת השילוב ההכרחי שבין אהבה ליראה. מלאכי משתמש בצירוף הנ"ל היות והוא מבטא את שם ד' ("הויה") של מידת הרחמים והאהבה, כמשולבת עם כוחו וגדלותו של הבורא כמושל בצבא השמים והארץ. המסר של הנביא הוא ברור - אהבת ד' תיתכן רק מתוך הכרת רוממותו ונשגבותו.

ההנגדה לגויים החוזרת בפסוק נוסף:

"וארור נוכל ויש בעדרו זכר, ונודר וזובח משחת לד', כי מלך גדול אני אמר ד' צב-אות, ושמי נורא בגויים"[[11]](#footnote-11).

באה להדגיש את חדלונם של ישראל במידת היראה וגם רומזת שאם ישראל מתעלמים מחובת האהבה שלהם, אזי הקב"ה יסתדר עם הגויים בתוארו כמלכו של עולם, ללא אהבת ישראל.

סיום

סיכומו של דבר, ההפטרה פותחת באהבה אך מסיימת ביראה, כי אהבה ללא יראה איננה אפשרות לגיטימית מפני היותה ממעטת בכבוד שמים ובמשמעות האהבה. לא בכדי כרכם הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ב הלכות א-ב) כמהות אחת וכחוויה משולבת וסירב להפרידם (למרות שמנאם כשתי מצוות במניין המצוות). ואולם, מעשיהם של ישראל, המשתוממים על העדר האהבה, מגלים שאין הם עומדים על מהות היראה.

סיום ההפטרה, לאחר גמר התוכחה לישראל, פונה לכהנים ומדריך אותם לתת כבוד לשמו ית' ומדבר על ברית המיוסד על אדני יראת ד':

"בריתי הייתה איתו החיים והשלום, ואתנם לו מורא וייראני, ומפני שמי נחת הוא".

ברם, יש להוסיף ולהדגיש שהתבססות היראה כדבעי תאפשר גם לאהבה לתפוס את מקומה, ואזי תוכל להתקיים בהם תפילתו של נעים זמירות ישראל "עבדו את ד' ביראה וגילו ברעדה".

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \* \* \* \* | כל הזכויות שמורות לרב משה ליכטנשטיין, תשס"ו  עורך: עמיחי שֹהם  \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*  בית המדרש הוירטואלי שליד ישיבת הר עציון  האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>  האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>  משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5  דואל: [office@etzion.org.il](mailto:office@etzion.org.il) | \* \* \* \* \* \* \* \* \* \* |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |

1. מלאכי א, א - ב, ז. [↑](#footnote-ref-1)
2. וכך משמע מפירושו של רש"י על אתר המסביר את היחס לעשו כדחייה מפני יעקב: "ואת עשו שנאתי - לדוחפו אל ארץ שעיר מפני יעקב אחיו".

   בגמרא במגילה ו ע"א ישנם היגדים מפורשים הקושרים את השנים יחדיו כתלויים זה בזה:

   קסרי וירושלים אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן אל תאמן, ישבו שתיהן אל תאמן, חרבה קסרי וישבה ירושלים חרבה ירושלים וישבה קסרי תאמן, שנאמר אמלאה החרבה, אם מליאה זו חרבה זו, אם מליאה זו חרבה זו, רב נחמן בר יצחק אמר מהכא ולאם מלאם יאמץ.

   ברם, אין הגמרא דנה בעצם הבחירה אלא בהצלחה ההיסטורית, וייתכן שיש להבחין בין שני המושגים. על כל פנים, דברינו בפנים אמורים על דרך הפשט ונסמכים על חלוקת הפסוקים ופיסוק הטעמים. [↑](#footnote-ref-2)
3. למען הדיוק, נכון יותר לומר שהברכה המקורית שיעקב קבל, ועשו חפץ בה, אכן מונעת מעשו להתברך, כפי שיצחק טוען (בראשית כז, לה-לז), שהרי כל ענינה היא הבחירה במתברך כבכור ויורש. בעקבות זאת, עשו חוזר וטען טענה נוספת והיא שאפילו אם ברכת הבכורה ניתנה ליעקב, עדיין יש סוגים נוספים של ברכות שהוא יכול לזכות בהן ולכך יעקב נענה. ואולם, היות והברכה הראשונה נלקחה ממנו, הוא ממשיך לשטום את יעקב. [↑](#footnote-ref-3)
4. חז"ל, בהמשך הגמרא במגילה ו ע"א, עמדו על כך שיצחק רצה לקבל את עשו, (אף לאחר שברך את יעקב), שהרי דחייתו מן הבכורה איננה מחייבת את דחייתו המוחלטת, ואילו הקב"ה משיב ליצחק שרשעת עשו היא הגורמת לדחייה הטוטלית:

   ואמר רבי יצחק מאי דכתיב 'יחן רשע בל למד צדק' אמר יצחק לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם יוחן עשו אמר לו רשע הוא אמר לו 'בל למד צדק' אמר לו 'בארץ נכחות יעול' אמר לו אם כן 'בל יראה גאות ה''. [↑](#footnote-ref-4)
5. מלאכי א, י-יא. [↑](#footnote-ref-5)
6. ישעיה סא, י. [↑](#footnote-ref-6)
7. שם סב, ה. [↑](#footnote-ref-7)
8. רמב"ן עה"ת, ויקרא א,ט. [↑](#footnote-ref-8)
9. השתמשתי כאן בלשונו של הרמב"ן כניסוח קולע להבהרת העמדה המוצגת בפנים אך אין בציטוט הקצר הזה משום ניתוח עמדתו האישית של הרמב"ן. זו אמורה שם על דרך האמת (דהיינו הקבלה) וכוללת מרכיבים נוספים. ניתוח עמדתו חורגת מן המנדט של השיעורים הללו וכן מן ההרשאה שהרמב"ן עצמו הקציב בהקדמתו לתורה לעוסקים בדבריו האמורים על דרך האמת. [↑](#footnote-ref-9)
10. קצרנו כאן במקום שראוי להאריך. תלמידי, הרב יהודה גולדברג כתב מאמר, העתיד להתפרסם, בענין קדשי עכו"ם ובו הוא מנתח את הדינים לפרטיהם ומדגים את האמור בפנים בצורה משכנעת. דברי כאן נסמכים על דבריו. [↑](#footnote-ref-10)
11. מלאכי ב, יד. [↑](#footnote-ref-11)