

מושגים:

צורות הצבעה.
שמות וכינויים.
התפקוד הלוגי של שם ושל תיאור.
היחס בין שם לבין האובייקט המסומן.

תקציר:

במאמר זה אנו עוסקים בשמות ה'. אנו מציגים את החלוקה המקובלת בפילוסופיה האנליטית בין שתי צורות של הצבעה: שם ותיאור מיידע.
אנו מראים כמה מישורי יחס בין שמות לתיאורים: המישור הלוגי-פילוסופי-דקדוקי. המישור של המדריגה הרוחנית (מבחינת התייחסות לעולמות הרוחניים: בריאה, יצירה ועשייה). המישור של החלוקה בין חסד ודין. המישור האונטולוגי – ביחס לחומר וצורה. והמישור ההלכתי, מבחינות שונות: לעניין מחיקת השם, שבועה, גידוף, ודין 'לשמה' בגט.
לאור החלוקה הזו אנו מסבירים את החלוקה של שמות ה' לשלוש קטגוריות: 1. שם המיוחד, שהוא הצבעה שרירותית (=לא נגזרת, במינוח של הרמב"ם) ומיוחדת (=לא כוללת). 2. שאר השמות שאינם נמחקים, שהם שמות נגזרים אך לא כוללים (ותפקודם הלוגי הוא כשל שמות ולא של תיאורים). 3. כינויים, שהם תיאורים נגזרים וכוללים.
מתוך התמונה הזו אנו מציעים הסבר לדברי הראשונים בפרשתנו, אשר מתארים את המעבר של הופעת הקב"ה משמות א-לוהים וש-די, בספר בראשית, לשם הוי"ה, מספר שמות והלאה.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין שמות וכינויים מבט על הלוגיקה של ההצבעה

מבוא

שמות ה' הם רבים ומגוונים. הם מחולקים חלוקות משנה לשמות וכינויים, לשם עצם ושמות אחרים, וכדו'. לחלוקות הללו יש גם כמה וכמה משמעויות הלכתיות, אך ברור שביסודן עומדים רעיונות ועקרונות.

במאמרנו השבוע נעסוק במשמעותם של שמות בכלל, ושמות ה' בפרט. שאלה זו קשורה לשאלת ההצבעה, אשר נדונה בהרחבה רבה בפילוסופיה האנליטית מתחילת המאה העשרים. למעשה, מאמרו של ברטרנד ראסל, 'על ההצבעה', שעוסק בשמות ותיאורים, נחשב כאחת מאבני הדרך העיקריות שפתחו את התקופה האנליטית בפילוסופיה.

לאחר הבהרת השמות השונים ומשמעותיותיהם, נבחן מעט את ההשלכות ההלכתיות של הבירור הזה.

א. מא-להים להוי"ה

המעבר מספר בראשית לספר שמות

בפרשתנו הקב"ה מודיע למשה על מעבר מצורת ההופעה שלו מספר בראשית לצורה אחרת (שמות ו, ב-ג):

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְקֹוֹק: וְאַתָּה אֵל אַבְרָהָם אֵל יִצְחָק וְאַל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׂדֵי וְשְׁמִי יְקֹוֹק לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם:

בפסוק שפותח את הפרשה מתגלה יישות שקרויה 'א-להים' ומציגה את עצמה בשם אחר: 'הוי"ה'. בפסוק השני מתברר שבכל ספר בראשית הקב"ה התגלה לאבות בשם 'א-ל ש-די' (או 'א-להים'), ושם הוי"ה לא היה ידוע להם. פסוקים אלו הם המעבר לתקופה החדשה, מספר שמות והלאה, שבמהלכה הקב"ה עתיד להופיע בשם הוי"ה.¹

מה משמעות המעבר הזה? ובכלל, מה משמעותם של שמות ה', ומהו ההבדל בין השמות השונים? מדוע יש הבדל בין שמות שונים שדרכם אנו מתייחסים לקב"ה? וכי שם של משהו אינו רק בית יד (=צורת אחיזה שמאפשרת התייחסות) ליישות שהוא מצביע עליה? מהו היחס בין שמותיו של הקב"ה לשמות בכלל?

אנו מכירים את דברי רש"י על הפסוק הראשון בספר בראשית:²

בְּרָא אֱלֹהִים - וְלֹא אָמַר בְּרָא ה', שְׁבַתְחָלָה עֲלֵהּ בְּמַחֲשָׁבָה לְבְרָאתוֹ בְּמִדַּת הַדִּין, רָאָה שְׂאֵין הָעוֹלָם מִתְקַיֵּים, הַקְּדִים מִדַּת רַחֲמִים וְשִׁתְּפָה לְמִדַּת הַדִּין, הֵיִינוּ דְכַתִּיב (לְהִלֵּן ב' ד') בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

הוא מבחין בין שם א-להים שמבטא את מידת הדין (והוא השולט על פרק א בבראשית), לבין שם הוי"ה שמבטא את מידת הרחמים (והוא השולט בפרק ב). במאמרנו השבוע נרחיב מעט את היריעה בעניין זה.

פירוש האבן עזרא והרמב"ן

הראב"ע על אתר מסביר את ההבדל בין השמות הללו כך:

כִּי יָדַעְנוּ כִּי א-ל ש-די הוּא הַשֵּׁי הַנִּכְבָּד, וְאֵין בִּינֵיהֶם הַפְּרֵשׁ, רַק שֵׁם ש-די הוּא תּוֹאֵר, וְהֵשֶׁם הַנִּכְבָּד פֶּעַם שֵׁם עֲצָם וּפְעַם שֵׁם תּוֹאֵר כְּאִשֶּׁר פִּירְשֵׁתִי.

השם 'ש-די', או 'א-ל ש-די' הוא תואר, ואילו שם הוי"ה משמש לפעמים כשם העצם ולפעמים כתואר.

הרמב"ן כאן מביא את דברי הראב"ע כך:

וְהִנֵּה אָמַר הָאֱלֹהִים לְמֹשֶׁה נִרְאִיתִי לְאֲבוֹתַי בְּכַח יָדִי אֲשֶׁר אֲנִי שׂוֹדֵד בּוֹ הַמְזֻלּוֹת וְעוֹזֵר לְבַחֲרֵי, אֲבָל בְּשֵׁם שֵׁל יו"ד ה"א אֲשֶׁר בּוֹ נִהְיָה כֹל הוֹוֶה לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם לְבְרֹא לָהֶם חֲדָשׁוֹת בְּשֵׁנוֹי הַתּוֹלְדוֹת, וְלִכֵּן אָמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה', וְתוֹדִיעַ לָהֶם פְּעַם אַחֲרַת הַשֵּׁם

¹ בעל אור החיים כאן סובר שהמעבר הוא לצירוף של שני השמות ביחד (וכך קורה גם במעבר מפ"א לפ"ב בבראשית, ראה מייד):

עוֹד יִרְצֶה בְּאִמְרוֹ "וְשֵׁם ה' לֹא נִודַעְתִּי" וְגו', פְּרוֹשׁ הוֹדַעְתִּי יַחַד ב שְׁמוֹת יַחַד שֶׁהֵם "שְׁמֵי ה' " שְׁנוֹדַעְתִּי לָךְ. כְּאִמְרוֹ "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵל מֹשֶׁה". וְהוּא סוֹד אִמְרוֹ (מְלָכִים א, יח, לט): "ה' הוּא הָא-לֵהִים". וְהוּא סוֹד אִמְרוֹ (זְכוּרִיה יד, ט): "ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד". לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם לְהַאֲבוֹת פְּרוֹשׁ סוֹד ב שְׁמוֹת יַחַד "שְׁמֵי ה' " שֶׁהֵם אֱלֹהִים הוֹי"ה, שֶׁהִדִּין יִיעֲשֶׂה רַחֲמִים וְרַחֲמִים יַעֲשׂוּ מִשְׁפָּט, לֹא נִודַעְתִּי.

² ראה עוד ברש"י שם (ו, ו), וכן (ח, א), ועוד הרבה.

הגדול כי בו אני עושה עמהם להפליא, וידעו כי אני ה' עושה כל. וצדקו כל דברי ר"א בענין הזה, אלא שהוא כמתנבא ואינו יודע...

א-ל ש-די מוסבר אצלו מלשון משדד מערכות הטבע, כלומר שזהו השם שבו הקב"ה משנה את הטבע ושולט בו. ואילו שם הוי"ה הוא השם שבו נבראה המציאות יש מאין. לא לגמרי ברור היכן ראה הרמב"ן את ההבחנה הזו אצל הראב"ע? מסתבר שכך הוא מבין את החילוק שכתב הראב"ע עצמו, כפי שהובא לעיל. לאחר מכן כותב הרמב"ן כך:

ועל דרך האמת בא הכתוב כפשוטו ומשמעו, יאמר אני ה' נראתי להם באספקלריא של א-ל ש-די, כטעם במראה אליו אתודע (במדבר יב ו), ואותי אני ה' לא נודעתי להם, שלא נסתכלו באספקלריא המאירה שידעו אותי, כטעם אשר ידעו ה' פנים אל פנים (דברים לד י), כי האבות ידעו ה' המיוחד אבל לא נודע להם בנבואה, ולכן כשידבר אברהם עם השם יזכיר השם המיוחד עם אלף דלת, או אלף דלת לבדו.

כלומר שם א-ל ש-די הוא התגלות במראה, כלומר באופן עקיף, ואילו שם הוי"ה הוא התגלות ישירה (=באספקלריא המאירה).

הקדמה לביאור הדברים: חומר וצורה³

הראב"ע כותב בהמשך את הדברים הבאים:

ועתה אגלה לך קצת סוד א-ל ש-די. ידענו כי השם ברא ג' עולמות שהזכרתי. והעולם השפל יקבל כח מעולם התיכון כל אחד מהפרטים כפי מערכת העליונה. ובעבור כי נשמת האדם גבוהה מן העולם האמצעי, אם היתה הנפש חכמה והכירה מעשה השם שהם בלא אמצעי וע"י אמצעי, והניחה תאות העולם השפל, והתבודדה לדבקה בשם הנכבד, אם יש במערכת הכוכבים בעת ההריון רעה שתבא עליו ביום ידוע, השם שדבק בו יסבב סבות להצילו מרעתו. וככה אם יש במערכת שיהיה עקר, השם יתקן לו כח תולדתו ויוליד, על כן אמרו חז"ל, שהשם אמר לאברהם צא מאצטגנינות שלך. וקרוב מזה הטעם אין מזל לישראל. ועוד אבאר זה בפ' כי תשא, על כן אמר השם לאברהם קודם וארבה את זרעך אני אל שדי (ברא' יז, א), שפירושו מנצח המערכות העליונות, לא שהמערכת תשחת, רק שידע הדבק בשמו שמחדש לו טוב שלא יהיה במערכתו, על כן אמר יעקב המלאך הגואל אותי מכל רע (שם מח, טז), שהיה נכון לבא עלי. וזה הוא סוד כל התורה, כאשר אפרש עוד. והנה האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה, אשר ידעו השם פנים בפנים, על כן היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל, ולחדש אותות ומופתים, שלא יכלו האבות לחדשם.

הראב"ע מסביר שיש שלושה עולמות נבראים, ושם הוי"ה שייך לעולם העליון, ואילו שמות א-ל ו-ש-די שייכים לשני העולמות שלמטה ממנו. האבות הגיעו להשגות בגובה של שני העולמות התחתונים, ואילו משה הגיע לעולם העליון יותר. ההבדל בין השמות ובין הפעולה בעולמות השונים הוא בעוצמת הנסים והשליטה בטבע: בעולם העליון של שם הוי"ה יש שליטה מלאה בטבע, והוא כמי שאינו. לעומת זאת, בשני העולמות התחתונים הטבע ישנו, אלא שהקב"ה יכו לשלוט בו, להתערב בו, ואף לשנות אותו. נציין כי רבים מן המפרשים אומרים דברים דומים.

במונחי תורת הנסתר מדובר כאן על שלושת העולמות: בריאה, יצירה ועשייה. שלושת אלו הם העולמות הנפרדים שמצויים מתחת לכסא הכבוד ולעולם האצילות האלוהי. כדי להבין את משמעותם הפילוסופית של שלושת העולמות הללו, עלינו להבחין בין חומר לצורה של עצמים.

הצורה של העצם היא אוסף המאפיינים שלו. החומר שלו הוא עצמיותו כשהיא מופשטת מן הצורה, כלומר ללא כל מאפיינים. הופעתו של העצם בפנינו היא דרך מאפייניו. אנחנו לא יכולים לפגוש את עצמותו כשלעצמה, אלא רק דרך תכונותיו. לכן הצורה מכונה בספרות הנסתר כ'לבושים'. כל טענה שנאמרת על העצם נוגעת לצורתו. הדבר היחיד שניתן לומר על עצמותו היא שהוא קיים. רק עצם היישות מתייחסת לעצמות. כל השאר משתייך לצורה.

כעת נוכל לראות כי שמותיהם של שלושת העולמות הללו מעידים על טבעם: עולם הבריאה עניינו הוא הוצאת יש מאין, או: היווצרות היש. המונח 'בריאה' מציין בלשונו הוצאת יש מאין. לעומת זאת, עולם היצירה הוא העולם שבו מצויות הצורות (צורה משורש יצירה) הנבדלות (=מלאכים).

עולם זה מקביל לעולם האידיאות האפלטוני, שבו מצויות אידיאות מופשטות כיישים בפני עצמם. עולם העשייה היא העולם שבו מתחברת הצורה לחומר ההיולי, וכך נוצרים העצמים כפי שאנחנו מכירים אותם כאן: חומר וצורה דבוקים זה בזה. בעולם שלנו לא ניתן להפריד את החומר מהצורה: חומר היולי (=ללא צורה) או צורה ללא חומר הם הפשטות בלבד.

תמונה קבלית זו היא תמונה ניאואפלטונית. לפי אפלטון השלב הראשון בבריאה היה חומר היולי (שלדעתו היה קדמון), ולאחר מכן הוא לבש צורה. הרמב"ן עצמו מביא את דבריו אלו של אפלטון בשני מקומות. בתחילת ספר בראשית הוא כותב על הפסוק "בראשית ברא אלוקים":

³ להרחבה בנושא החומר והצורה, וליחס בין סוגיא זו לבין החלוקה הקאנטיאנית בין הפנומנה (=הדבר כפי שהוא מופיע לעינינו. עולם התופעות) לנואומנה (=הדבר כשהוא לעצמו), ובין שתי אלו לבין סוגיית ההצבעה, ראה בספרו של מ. אברהם, שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני.

הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון "ברא". ואין כל הנעשה תחת השמש או למעלה, הווה מן האין התחלה ראשונה. אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים "היולי". ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותן:

כאן הרמב"ן קובע את היחס בין בריאה, יצירה ועשייה, כפי שתיארנו למעלה. העולם העליון (הראשון) הוא עולם הבריאה, ובו נברא החומר ההיולי, כלומר עצם היישות. ומתוכו הקב"ה יצר (=כלומר צר לו צורה, בעולם היצירה) ועשה' (=כלומר חיבר את הצורה עם החומר, בעולם העשייה) הכל. לאחר מכן הוא מביא מספר הבהיר (ספר קבלי המיוחס לר' נחמיה בן הקנה) שזהו פרוש המילים "תהו ובהו" בפסוק ב (וראה שם ראיותיו).

לעומת זאת, בפירוש שיר השירים (ג, ט) הרמב"ן מביא מדרש מפרקי דר"א שהוא מוצא בו גישה ניא-אפלטונית (הוא עצמו קושר אותו לאפלטון), לפיה העולם נברא יש מיש.⁴ הוא מסביר שעובדה זו אינה מהווה פחיתות בכל יכולתו של הקב"ה, כי בריאת יש מאין היא מן הנמנעות.⁵ וכבר הקשו עליו שבפירושו לבראשית (א, ח) הוא דוחה זאת וכותב שהעולם נברא יש מאין. מסתבר שכונתו היא אחת: החומר ההיולי הראשוני נברא גם הוא, אלא שהעולם והיישם כפי שאנחנו מכירים אותם סביבנו, לא נעשו יש מאין אלא יש מיש, מן החומר ההיולי. בריאה של יש בעל חומר וצורה ישירות מן האין היא מן הנמנעות, ולכן חייב להיות שלב מעבר מתווך של חומר נפרד וצורה נפרדת, בין האין המוחלט לבין המציאות המוכרת לנו, שבה מחוברים החומר והצורה למציאות אחת.

ביאור דברי הראב"ע והרמב"ן

כיצד כל זה קשור לשאלת השמות והתיאורים? בפילוסופיה האנליטית מחלקים בין שתי צורות להצביע על (או: להתייחס ל) עצם: 1. פנייה ישירה - דרך שמו. 2. תיאור - דרך מאפייניו. אני יכול להתייחס למשה רבנו דרך שמו: האיש ששמו 'משה בן עמרם'. ואני יכול להתייחס אליו דרך תיאורו: מנהיגם של ישראל בעת יציאת מצרים, אחיו של אהרן וכדו'.

מהו ההבדל בין שתי צורות ההתייחסות הללו? התיאור מתייחס למאפיינים של העצם, כלומר לצורתו. כפי שהזכרנו לעיל, כל מה שנוכל לומר על העצם נוגע לתכונה זו או אחרת שלו. הפנייה בשם מתייחסת לעצמותו, ולא לאף תכונה שלו. הקשר בין העצם לבין תאריו הוא מהותי. לעומת זאת, הקשר בינו ובין שמו הוא שרירותי. אנו מצמידים לעצם שם כלשהו כדי שנוכל לפנות אליו. השם אינו מתאר שום דבר שמצוי בעצם, אלא משמש בית יד להתייחסות אליו. אם כן, אנו מוצאים כי שמות מתייחסים לעצם היישות, או לעצמות. בעוד תיאורים מתייחסים למאפיינים (=תארים) של העצם. במונחי העולמות שהצגנו למעלה, נאמר: השמות שייכים לעולם הבריאה, שהוא עולם היש, ואילו התיאורים שייכים לעולמות היצירה והעשייה, שבהם לעצם יש כבר צורה.

כעת נראה כי מצאנו את הקשר בין שלושת מישורי דיון אצל הראב"ע והרמב"ן: ראינו ששם הווי"ה הוא שם העצם, ולכן ברור שהוא אחראי על יצירת המציאות עצמה. מסיבה זו הוא משתייך לעולם הבריאה, שהוא העולם העליון האחראי על היווצרות היישות כשלעצמה. ואילו א-ל-ש-די הוא תואר, ולא שם, וכפי שראינו הוא מתייחס לצורה של המציאות, או של הקב"ה (=מתאר אותה, או אותו), ולא לעצמותם. לכן ראב"ע מייחס אותו לשני העולמות התחתונים. המעבר בין ספר בראשית לספר שמות נעשה בשני מישורים מנוגדים: ספר בראשית הוא הספר המתאר את בריאת העולם עצמו, ואילו בספר שמות העולם (או עם ישראל?) מתחיל לקבל צורה. משם גם יש לו תוכנית ומטרה (מתן תורה). לעומת זאת הופעת הקב"ה נעשית בסדר מהופך: האבות בספר בראשית נפגשים עם התיאורים של הקב"ה, כביכול עם 'צורתו'. ואילו משה בספר שמות נפגש עם עצמותו ('וראית את אחוריי').

כידוע, בניגוד לשאר הנביאים, משה רבנו רואה את ה' באספקלריא המאירה, בדיוק כפי שמתאר הרמב"ן את הופעת שם הווי"ה. והאבות לא זוכים לראות אותו באספקלריא המאירה אלא רק במראה (=שם א-ל-ש-די). אספקלריא המאירה משקפת את הדבר עצמו ללא מעטפות, ואילו מראה היא פגישה עקיפה עמו, דרך לבושיו (=צורתו, או תכונותיו).

דברי בעל 'אור החיים': היחס בין השם לבין האובייקט המסומן על ידו

בעל אור החיים כאן מוסיף עוד היבט חשוב בביאור העניין:

ואמר "לא נודעתי", כי ה' ברוך הוא שמו ושמו הוא, ואינו כשאר נבראים שחלוקים משמם ושמשם חלוק מהם. אשר על כן לא יצדק לומר "לא הודעתי", כי השם הוא המדבר, ואם כן צריך לומר "לא נודעתי".

⁴ כידוע, הרמב"ם במורה הנבוכים, ח"ב פכ"ו, הרבה לתמוה על המדרש הזה, ואמר שמעודו לא ראה מדרש תמוה ממנו.

⁵ בדומה לזה כתב בשו"ת הרשב"א, ח"ד תשובה רל"ד.

בדומה לזה כתב גם בספר **שערי אורה** שער ג-ד, ובספר **הפרדס לרמ"ק** (שער יט הוא 'שער שם בן ד', בפ"א. הביאו גם השל"ה בחלק 'בית ה', בהקדמתו).

ביסוד הדברים מונחת הבחנה חשובה בין שם לתיאור, שכבר הוזכרה לעיל: הצמדת תיאור לאובייקט היא תלויה במציאות, כלומר במאפייניו של אותו אובייקט. אי אפשר לתאר את ראובן באופן שרירותי כמנהיג ישראל ביציאת מצרים, אם הוא לא היה מנהיגם בתקופה ההיא. לעומת זאת, שמו 'ראובן' אינו תלוי בשום מציאות. זוהי הצמדה שרירותית בין מילה לבין אובייקט, אשר נועדה לאפשר לנו להתייחס לעצמותו של אותו אובייקט (ולא רק לתכונותיו ומאפייניו). לשון אחר: התיאור מתאר אובייקט כלשהו, ופונה לצורתו, ואילו השם מהווה קריאה, פנייה, או התייחסות, לאובייקט כשהוא לעצמו (לחומר שלו ולא לצורתו).

המסקנה היא שלא אמור להיות שום קשר בין אובייקט לבין שמו. בניגוד לתיאורים, ההצמדה של השם לאובייקט היא שרירותית. אך ביחס לשם ה', כפי שכותב בעל **אור החיים**, המצב הוא שונה: יש קשר מהותי בין השם לבין העצמות המסומנת על ידו. כאשר הוא אומר "שהוא שמו ושמו הוא" נראה שאין כוונתו לזהות אונטולוגית (=יישותית) בין הקב"ה לבין שמו, אלא לקיומו של קשר מהותי ביניהם, בניגוד לקשר שרירותי בין כל אובייקט אחר לבין שמו.

כך אנו מוצאים בדברי הרמ"ק, אשר כותב:

ושמו של הא"ס (האין סוף) פי' מורה עצמותו המשל בזה כמו שם יצחק הוא בית יד אל האיש ההוא שבו תהיה תפיסת הדיבור ואם לא ניחסוהו בשם לא נוכל לדבר בו כי לא נדעהו. כן הא"ס על ידי האצילות הוא בית יד ושם אליו מורה על עצמותו כדי שנוכל להתעסק בו וכו'.

הרמ"ק מסביר כאן באופן כללי את משמעותו הלוגית של שם, ואת יחסו השרירותי אל האובייקט המסומן על ידו. מכאן המונח 'בית יד', בו השתמשנו למעלה, שזהו אמצעי לאחוז בכלי, אשר ללא ידית קשה היה לאחוז בו. גם השם הוא אמצעי להתייחסות לאובייקט כשהוא לעצמו, מה שלא ניתן לעשות באמצעות תיאורים ללא שם.

בהמשך כותב הרמ"ק, בדומה לאור החיים הנ"ל, ששם ה' שונה משאר השמות בכך שהצמדה זו אינה שרירותית:

ואין שם בן ד אליו או שאר השמות כשם העצם אל האנשים כי שם הסכמי פירוש כי הסכים אברהם אבינו לקרוא את בנו יצחק לסבה או לסבות אבל לא שיוחס שם יצחק על תכונה כלל ולא שיורה שמו על עצמותו. ואין כן שמותיו יתברך כי כולם מורים על תכונת הדבר הנקרא בו וכו'.

הן הן דברינו למעלה.

הקשר לחלוקה דין-רחמים

הבאנו את דברי רש"י שמסביר כי שם א-להים מסמן את מידת הדין ושם הוי"ה את מידת הרחמים. האם יש קשר בין החלוקה הידועה הזו לבין דברינו כאן? כדי להבין את הקשר היה עלינו להאריך ביחס בין דין לבין רחמים וחסד בטרמינולוגיה הקבלית, וכאן נוכל רק לרמוז על כך. המושג 'דין' מסמן חוקים והגבלות. הדין קובע את מה שחייבים ולא חייבים, כמשמעו בעולם ההלכתי. הוא מבחין בין דבר לדבר, בין פטור לחייב, בין מותר לאסור, בין טמא לטהור וכדו'. לעומת זאת, המונח 'חסד' מבטא את ההיפך. אם נתינה על פי דין היא קיום של חוק, ביצוע מה שחייבים, הרי נתינה ללא חוק מחייב היא פעולה של חסד. זוהי עשייה לפנינו משורת 'הדין'.

צורה היא ההגבלה של הדבר. היא תוחמת בין הפנים לחוץ, והיא מגדירה מה נכלל בו ומתאים לו ומה לא. תיאור הוא תמיד דרך הגבלות. כשאומרים שמישהו הוא אדם, מבחינים אותו מבהמה ומדומם. תיאור הוא הפרדה והגדרה דרך חוקים שונים. לעומת זאת, שם אינו בנוי על חוקים. הוא חופשי מחוקים ומכללים, ונקבע באופן שרירותי, כמו פעולת חסד. לכן שם קשור לעצמות ותיאור קשור לצורה. ולכן שם א-להים שפונה לצורה קשור לדין, ושם הוי"ה שפונה לעצמות קשור לחסד.

משמעות דקדוקית

לסיום הפרק נביא עוד הבחנה בין שם לתיאור, והפעם במישור הדקדוקי. מבחינה דקדוקית, השם משמש כנושא של המשפט, והתיאור מופיע במקום אחר במשפט. הסיבה לכך היא שהמשפט מתייחס לאובייקט שמסומן על ידי השם. לעומת זאת, תיאור שמתייחס לאותו אובייקט ישתמש בתארים ולא בשמות. הנושא של המשפט הוא העצמות, היישות שאליה מתייחס המשפט. הצורה תמיד תופיע כתואר. כשאנו טוענים משהו על האובייקט אנו עושים זאת באמצעות תואר, ובזה אנו תמיד מתייחסים לצורתו (=למאפייניו) ולא לחומר. כמעט כל טענה על האובייקט עוסקת בתכונות שלו ולא בו עצמו.⁶ אנו נראה את משמעות ההבחנה הזו בהמשך דברינו.

⁶ אמנם ישנם יוצאי דופן. כפי שמוסבר בשער השני של הספר **שתי עגלות וכדור פורח**, הטענה: "X קיים" עוסקת בחומר של X ולא בתכונה כלשהי שלו.

ב. שמות ה' בהלכה⁷

מבוא

שמות ה' מופיעים בהלכה בכמה הקשרים. העיקריים שבהם: שבעה (שצריכה להיעשות בשם ה') והזכרת שם ה' לבטלה, כתיבת סת"ם (דיני כתיבת השמות). מגדף ומקלל (את הזולת, אב ואם, נשיא, דיין, מלך, ואלוקים) שצריך להיעשות בשם ה' כדי שיהיה כאן איסור תורה. ובעניין איסור מחיקת שם ה' (שם מחלקים בין שמות נמחקים ושאינם נמחקים). בפרק זה נעסוק בחלוקות של שמות ה' ובהלכותיהן, לאור מה שלמדנו בפרק הקודם.

סוגיית שבעות ל"ה

הסוגיית העיקרית שעוסקת בשמות ה' מצויה בבבלי שבעות לה ע"א-ע"ב, בהקשר של שבעות העדות (שבעה שמשיבוע אדם את עדיו שאם הם יודעים לו עדות שיבואו ויעידו לו בב"ד). המשנה שם דנה ביחס בין שמות לעניין שבעה, ולעניין מחיקה וקללה:

משביעני (אני) עליכם, מצוה אני עליכם, אוסרכם אני - הרי אלו חייבין; בשמים ובארץ - הרי אלו פטורין; באלף דלת, ביוד הי, בשדי, בצבאות, בחנון ורחום, בארץ אפים, ברב חסד, ובכל הכנויין - הרי אלו חייבין. המקלל בכולן - חייב, דברי ר"מ, וחכמים פטורין. המקלל אביו ואמו בכולן - חייב, דברי ר"מ, וחכמים פטורין. המקלל עצמו וחבירו בכולן - עובר בלא תעשה. +דברים כ"ח+ יככה ה' אלהים, וכן יככה אלהים - זו היא אלה הכתובה בתורה. אל יכך, ויברכך, וייטיב לך - ר"מ מחייב, וחכמים פטורין.

אם כן, צריך להשיב בשמות ה', או בכינויים. לגבי קללה ואלה ישנן מחלוקות לגבי כינויים. הגמרא שם דנה ברישא של המשנה:

באלף דלת, ביוד הי, בשדי, בצבאות, בחנון ורחום, בארץ אפים, ברב חסד. למימרא, דחנון ורחום שמות ניהו, ודמינהי: יש שמות שנמחקין, ויש שמות שאין נמחקין; אלו הן שמות שאין נמחקין: כגון אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות - הרי אלו אין נמחקין; אבל הגדול, הגבור, הנורא, האדיר, והחזק, והאמיץ, העוז, חנון ורחום, ארץ אפים, ורב חסד - הרי אלו נמחקין!

המסקנה היא שניתן להשיב רק בשמות שאינם נמחקים. השאר הם שמות נמחקים, שאינם ממש שמות אלא כינויים, ולכן השבעה בהם אינה מחייבת. כעת עולה השאלה לגבי 'רחום' ו'חנון' שהם כינויים, ועל כך עונה אביי:

אמר אביי: מתניתין - במי שהוא חנון, במי שהוא רחום קאמר. א"ל רבא: אי הכי, בשמים ובארץ נמי בשמים והארץ שלו קאמר! הכי השתא, התם כיון דליכא מידי אחרינא דאיכרי רחום וחנון, ודאי במי שהוא חנון, ודאי במי שהוא רחום קאמר, הכא כיון דאיכא שמים וארץ, בשמים ובארץ קאמר.

למסקנה השבעה בכינויים אינה מועילה, אלא שישנם כינויים שהם חד ערכיים ולכן ההשבעה בהם מתפרשת כהשבעה במי שמכונה בהם, ולא בהם עצמם. ניתן לראות מתוך מהלך הסוגיית שהכינויים, בניגוד לשמות, הם תיאורים של הקב"ה. אמנם התיאורים 'רחום' ו'חנון' הם ייחודיים, שכן אין מישהו אחר שקרוי בכינוי כזה. אמנם יש המתוארים בתארים הללו, אך אין מישהו שלגביו הם הופכים לתפקד כשמות שלו פרט לקב"ה. השמות שאינם נמחקים מתפקדים לוגית כשמות, כלומר כמצביעים שרירותיים. הכינויים הם תיאורים. ובאמת מצינו שם בהמשך הגמ' לגבי השם צ-באות, שר' יוסי חולק על התנא דברייתא, ולדעתו זהו שם נמחק:

רבי יוסי אומר: צבאות כולו נמחק, שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל, שנאמר: +שמות ז'+ והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים. אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי.

הסיבה לדעת ר' יוסי היא שהקב"ה נקרא כך כדי לתאר את העובדה שהוא אלוקי צבאות ישראל. מדוע טענה זו בכלל מהווה סיבה לכך שזהו שם נמחק? נראה שהנימוק הזה בא לומר שצ-באות זהו תיאור ולא שם, ולכן הוא כינוי, והוא מן השמות הנמחקים. כאמור, שמות לא נמחקים הם שמות ולא תיאורים.

האם שמות שאינם נמחקים אינם תיאורים?

אך כשמתבוננים ברשימה המובאת למעלה רואים שגם השמות שאינם נמחקים הם תיאורים. אמנם י-ה או ש-די נראים חסרי משמעות כשלעצמם, אבל לשם ש-די יש הסבר בחז"ל: "שאמר לעולמו די". לשמות א-ל, או א-להים, יש משמעות של בעל כוח. שם א-דני הוא משורש אדנות. ואפילו אהי-ה אשר אהי-ה, למרבה ההפתעה, גם הוא שם בעל משמעות (=משמעותו היא היעדר

⁷ ישנו דיון בנושא היחס בין הבעיה של השמות בפילוסופיה אנליטית לאינטרפרטציה של שמות ה' במאמר: 'Names and Divine Names: Kripke and Gikatillia', Y. Gellman, in *Sefer Higayon*, M. Koppel and E. Merzbach (eds.), Zomet Institute, 1995, p. 51-60 in the english section.

משמעות ויכולת לתאר את הקב"ה. ללא ספק ביטוי זה מתפקד כתיאור, ולא כשם שרירותי.⁸ אם כן, מהו בכל זאת ההבדל בין שמות שאינם נמחקים לבין כינויים? כאן המקום לשים לב לכך ששם הוי"ה הוא חסר כל משמעות מעבר להיותו שם ה'. זהו השם היחיד שמבחינה לוגית באמת מתפקד כשם ולא כתיאור. הוא הדין לנגזרותיו (כמו י-ה).

שיטת הרמב"ם: מחיקת השם ושבועה

הרמב"ם מונה את השמות שאינם נמחקים ואת הכינויים בהלי יסודי התורה פ"ו ה"ב, בהקשר של איסור מחיקת השם, וכך הוא כותב:

א. כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום הוא לא תעשון כן לה' אלהיכם.

ב. ושבועה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואלהי, ושדי, וצבאות, כל המוחק אפילו אות אחת משבועה אלו לוקה.

ה. שאר הכינויים שמשבחין בהן את הקב"ה כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקן.

כלומר לעניין מחיקת השם, ישנה הבחנה ברורה בין שמות לכינויים.⁹

לעומת זאת, בהלי שבועות פ"ב ה"ב הרמב"ם פוסק את הברייתא הנ"ל להלכה, וכותב כך:

אחד הנשבע, או שהשביעו אחר בשם המיוחד, או באחד מן הכינוין כגון שנשבע במי ששמו חנון, ובמי ששמו רחום, ובמי ששמו ארץ אפים, וכיוצא בהן בכל לשון הרי זו שבועה גמורה, וכן אלה וארור הרי הן שבועה, והוא שיזכיר שם מן השמות או כינוי מן הכינויין, כיצד כגון שאמר באלה או ארור לה', או למי ששמו חנון, או למי ששמו רחום, מי שיאכל דבר פלוני ואכלו הרי זה נשבע לשקר, וכן בשאר מיני שבועות.

אם כן, השבועה תקפה בשם המיוחד או בכינוי. הרמב"ם אינו מתייחס כאן לשאר השמות שאינם נמחקים, פרט לשם המיוחד.¹⁰ די ברור שהשבועה בהם תקפה, שהרי אפילו בכינויים זה הדין. אך לא ברור מדוע הרמב"ם כלל אינו מזכיר אותם בהלכה זו.

הלח"מ על אתר מעיר שהרמב"ם כאן מתייחס ל'רחום' וליחנון' כשמות. יש לשים לב לכך שלשון הגמרא היא: 'במי שהוא רחום', ואילו ברמב"ם נקט לשון: 'במי ששמו רחום'. כלומר הוא מתייחס ל'רחום' ו'יחנון' כשמות ולא ככינויים. אמנם בהלכה זו עצמה הרמב"ם מביא את שני אלו כדוגמא לכינויים.

שיטת הרמב"ם: שלוש קטגוריות של שמות ה'

מתוך הדברים עולה כי שני השמות, 'רחום' ו'יחנון' כנראה מהווים קטגוריית ביניים, שמצטרפת במובן מסויים לשאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד), וכל אלו נקראים גם 'כינויים'. אם כן, נראה שיש אצלו שלוש קטגוריות: שם המיוחד, שמות שאינם מיוחדים (שלפעמים נקראים 'כינויים'), וכינויים ממש (שחלקם נקראים לפעמים 'שמות' – כמו שראינו לעיל לגבי 'רחום' ו'יחנון').

כך אכן משתמע בבירור גם בהלי ע"ז פ"ב ה"ז, שם הרמב"ם עוסק בדיני המגדף, והוא כותב כך:

ואלו הן דיני המגדף, אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים שנאמר ונוקב שם ה' על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים באזהרה, ויש מי שפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל.

רואים ש'השם המיוחד' הוא רק שם הוי"ה (שנאמר בלשון אדנות). והמגדף צריך לעשות זאת באחד משאר שמות שאינם נמחקים. בתוך הדברים הרמב"ם מתייחס לשאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד) ככינויים.

ובאמת המעיין במו"נ ח"א פס"א והלאה, שם הרמב"ם עוסק בשמות ה', יראה את כל דבריו מופיעים שם להדיא. הרמב"ם מחלק שם את שמות ה' לשלושה סוגים (ולא לשני סוגים בלבד):

⁸ אמנם ראה דברי הרמב"ם במו"נ ח"א פס"ג, שם הוא מפרש את המשמעות של אהיה-כמורה על המציאות וההוויה.

⁹ אמנם ישנן גרסאות שונות לגבי זהות השמות והכינויים, והרשימה המלאה של השמות שאינם נמחקים אינה מוסכמת (אפילו מספרם לא לגמרי מוסכם: עשרה או שבעה).

¹⁰ אמנם האר"ש בפ"ב ה"ז מהל' ע"ז (וראה גם בשו"ת רעק"א סי' כה ובאחינעז ח"ג סי' לב סק"ב) מפרש שכוונת הרמב"ם כאן היא לכל השמות שאינם נמחקים, וכולם נקראים 'שמות מיוחדים', להבדיל מכינויים, ע"ש בכל דבריו באריכות. אך לענ"ד זה אינו פשוט לשון הרמב"ם, שהרי הוא לא מדבר על "שם מיוחד" אלא על "השם המיוחד", בלשון יחיד. כך משתמע גם מלשונו של הרמב"ם שם בהל' ע"ז המובאת למעלה, ע"ש היטב.

כל שמותיו יתעלה הנמצאים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות, וזה מה שאין העלם בו אלא שם אחד, והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא שם המיוחד לו יתעלה, ולזה נקרא שם המפורש, ענינו שהוא יורה על עצמו יתעלה הוראה מבוארת אין השתתפות בה.

כלומר הסוג הראשון הוא 'השם המיוחד' שהוא שם הוי"ה. מה שמיוחד אותו הוא שהוא אינו נגזר מפעולה כלשהי של הקב"ה,¹¹ והוא מתייחס רק לקב"ה עצמו. אלו שני מאפיינים שמורים על כך שהוא אינו תיאור אלא שם (בתפקוד הלוגי שלו). אנו רואים כאן שהביטוי 'השם המיוחד' אכן מתייחס רק לשם הוי"ה, כפי שהסברנו למעלה.

במינוח שלנו נאמר כי שם הוי"ה הוא שם ולא תיאור. לתיאור יש שני מאפיינים: הוא מתייחס באופן עקרוני לקבוצת עצמים ולא רק לעצם בודד. יש לו משמעות (הוא אינו שרירותי כמו שם. ראה לעיל). לדוגמא, אדום מתייחס לקבוצת כל העצמים האדומים. והטענה שהכדור הזה הוא אדום תישפט לאור המציאות (האם אכן הכדור אדום או לא). לעומת זאת, שם הוא מיוחד אך ורק לבעל השם (ואם במקרה יש כפילות זה מקרי ולא מהותי: שני יוסף בן שמעון בעיר אחת). ובנוסף, שם הוא שרירותי ולא תלוי במציאות. ניתן לבחור בכל מילה כשם לכל אובייקט. לאחר מכן הרמב"ם ממשיך ואומר:

אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשתוף להיותם נגזרים מפעולות ימצא כמותם לנו כמו שבארנו...

שאר השמות שאינם נמחקים הם שמות שיש להם משמעות (=נגזרים), אך הם אינם כוללים (=אינם מתייחסים למישהו אחר פרט לקב"ה, כלומר לא לקבוצה כוללת אלא רק אליו). זהו הסוג השני. נזכיר שבסוגיית שבועות התירו להישבע בשם 'רחום' ו'חנון' מפני שאמנם יש להם משמעות (כלומר הם תארים), אך הם מתייחסים כשם אך ורק לקב"ה. במונחי של הרמב"ם ניתן לומר שהם נגזרים אך לא כוללים. כעת ברור מדוע הרמב"ם בהלי' שבועות מערבב אותם עם שאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד). כל אלו הם נגזרים אך לא כוללים.

אמנם שאר שמותיו, כדין ושדי וצדיק וחנון ורחום ואלהים, כלם הם מבוארי הכללות והגזרה.

הסוג השלישי הוא שאר השמות, שהם גם נגזרים (=יש להם משמעות של תארי פעולה) וגם נכללים (כלומר מתייחסים לא רק לקב"ה אלא לקבוצה שלימה של עצמים). אלו הם הכינויים, והם ממש תיאורים.

מיד כאן הרמב"ם חוזר ומדגיש:

אך השם שאותיותיו יו"ד ה"א וא"ו ה"א לא יודע לו גזרה ידועה ולא ישתתף בו זולתו...

כלומר השם הזה אינו נגזר (אין לו משמעות של פעולה) ולא כולל (הוא מתייחס רק לקב"ה).¹² בהמשך הרמב"ם מסביר ששאר השמות התחדשו רק אחרי בריאת העולם, שכן רק אז התחדשו התיאורים (רק אז נוצרו הקבוצות של שאר היישים, והמשמעויות הרחבות יותר של הפעולות):

ובפרקי רבי אליעזר אמר עד שלא נברא העולם היה הקדוש ברוך הוא ושמו בלבד, הסתכל איך גלה שאלו השמות הנגזרים כלם נתחדשו אחר חדוש העולם, וזה אמת שהם כולם שמות הונחו לפי הפעולות הנמצאות בעולם, אמנם כשתבחן עצמו נקי מיוחד מופשט מכל פעל לא יהיה לו שם נגזר בשום פנים, אבל שם אחד מיוחד להורות על עצמו, ואין אצלנו שם בלתי נגזר אלא זה והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א אשר הוא שם המפורש גמור, לא תחשוב זולת זה...

הרמב"ם מסכם ואומר:

ואינו נקרא שם המפורש כלל זולת זה השם בן ארבע אותיות הנכתב אשר לא יקרא כפי אותיותיו, ובפירוש אמרו בספרי כה תברכו את בני ישראל, כה בלשון הזה, כה בשם המפורש, ושם נאמר במקדש ככתבו, ובמדינה בכינויו, ובתלמוד נאמר כה בשם המפורש, אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינויו, תלמוד לומר ושמו את שמי, שמי המיוחד לי. הנה כבר התבאר לך כי שם המפורש הוא זה שם בן ארבע אותיות, ושהוא לבדו הוא המורה על העצם מבלתי שתוף ענין אחר, ולזה אמרו עליו שמי המיוחד לי...

מדוע הקטגוריה של נגזרים ולא כוללים היא שמות ולא כינויים?

ראינו שיש שלושה סוגים של שמות ה': 1. שם המיוחד – שאינו כולל ולא נגזר. שאר שמות שאינם נמחקים – נגזרים אך לא כוללים. 3. כינויים – לא נגזרים ולא כוללים. השאלה הנשאלת כאן היא מדוע הקטגוריה האמצעית נחשבת על השמות ולא על הכינויים? מדוע הפרמטר הדומיננטי הוא העובדה שהם אינם כוללים (כלומר חלים על עצם אחד בלבד, כמו שמות) ולא העובדה שהם נגזרים (תארים, כמו הכינויים)?

גם בפילוסופיה האנליטית ידוע שיש שמות שיסודם במשמעות כלשהי, והם אינם שרירותיים. דוגמא ידועה שמובאת שם היא העיר דרטמות, ששוכנת לשפכו (=פיו) של נהר הדארט, ומכאן

¹¹ שלא כמו צ-באות לפי ר' יוסי בסוגיית שבועות לעיל, שמכיון שהוא נגזר מפעולה הוא אינו שם אלא כינוי.

¹² אמנם כאן הרמב"ם מעלה אפשרות שגם לשם הוי"ה היתה משמעות כלשהי באיזו לשון עתיקה שאינה מוכרת לנו כיום. ראה על כך להלן בפרק האחרון.

שמה. אם כן, לשם העיר יש משמעות, ולכאורה זהו תיאור ולא שם. ובכל זאת, חשוב לשים לב שתפקודו הלוגי של המונח דרטמות הוא כשל שם, ולא כשל תיאור. אם נהר הדארט ייעלם מחר בבוקר, שמה של העיר לא ישתנה. על אף שמקורו אינו שרירותי, כעת הוא מתפקד כשם ולא כתיאור. בדומה לזה השם 'יצחק' ניתן ליצחק אבינו בגלל ששרה אמו צחקה. כלומר מקורו של השם הוא במציאות כלשהי, ולכן הוא אינו שרירותי. אך מבחינה דקדוקית-לוגית הוא מתפקד כשם ולא כתיאור.

זוהי ההגדרה היסודית של שם נגזר אך לא כולל. לשם כזה ישנה משמעות, והוא לא שרירותי. אך הוא מתפקד כשם ולא כתיאור. העובדה ששם זה מתייחס רק לעיר הספציפית הזו, ולא לשום דבר אחר, אינה אלא אינדיקציה לתפקודו הלוגי, ולכן היא מהווה נימוק להכללתו בין השמות ולא בין הכינויים. ההבדל בין הקטגוריה האמצעית הזו לבין כינויים אינו רק בהיקף תחום התחולה שלה (עצם אחד מול רבים), אלא בתפקוד הלוגי. ולכן מבחינת ההלכה (וגם מבחינה לוגית-פילוסופית) אלו שמות ולא כינויים. זוהי הסיבה לכך שהיותם נגזרים אינה מפריעה לשמות אלו להיות שמות, והעובדה שהם אינם כוללים נתפסת כמהותית יותר.

ייתכן שזהו ההבדל בין 'רחום' לבין 'מי ששמו רחום' (ברמב"ם. או: 'מי שהוא רחום', בסוגיית שבועות). המונח 'רחום' הוא כינוי במהותו, שכן הוא מתפקד לוגית כתיאור (נגזר). אמנם מכיון שהוא לא כולל (= כלומר הוא מתייחס רק לקב"ה בלבד), ניתן להפוך אותו לשם: 'מי שהוא רחום'. באופן אחר ניתן לומר שהמילה 'רחום' עצמה לפעמים מתפקדת כשם, ואז יש לקרוא אותה במשמעות הבאה: 'מי שהוא רחום'.¹³

בחזרה לפרק א: שם הוי"ה ושם א-להים

כפי שראינו, שם הוי"ה מתייחד בכך שהוא המילה היחידה שמתפקדת כשם באופן מלא (לא כולל ולא נגזר). לעומת זאת, שם א-להים, או א-ל, או ש-די, הם שמות שאינם נמחקים, אך יש להם משמעות (הם נגזרים). מה שמייחד אותם לעומת הכינויים הוא שבניגוד לתארים רגילים הם אינם כוללים, שכן קבוצת התחולה שלהם היא אך ורק הקב"ה, ותו לא. ראינו שמבחינה לוגית-דקדוקית הם גם מתפקדים כשמות ולא כתארים. לעומת זאת, הכינויים הם תארים לכל דבר, שכן יש להם משמעות והם חלים גם על יישים נוספים פרט לקב"ה.

זהו בדיוק פשר ההבחנה שהצגנו בפרק הקודם בין שם הוי"ה לבין א-להים. שם הוי"ה הוא שם, ושם א-ל או ש-די הם שמות שיסודותיהם בתיאורים. אמנם החלוקה הזו היא בתוך הקבוצה של השמות שאינם נמחקים. מעבר לשתי הקבוצות הללו יש גם כינויים (= שמות נמחקים).

משמעויות הלכתיות

כעת נוכל אולי להבין גם חלק מן ההבחנות ההלכתיות אותן פגשנו למעלה. לגבי שבועה ראינו בפ"ב מהלי שבועות לרמב"ם שלא צריך שם ודי לנו בכינוי, שיכול להיות נגזר ובלבד שלא יהיה כולל. הדוגמה היא 'רחום' או 'חנון', שהגמרא בשבועות אומרת שהם מתייחסים רק לקב"ה. שני אלו אמנם אינם שמות במובן המלא (שכן הם נגזרים), אך הם כינויים לא כוללים. לכן, כפי שראינו, הרמב"ם מתייחס אליהם לפעמים גם כשמות. מדוע לא צריך בשבועה שמות גמורים? התשובה היא שחלות השבועה אינה דורשת שם פורמלי, כלומר התייחסות לעצמות הקב"ה, אלא רק התוכן הוא הקובע. כינוי שמצביע באופן חד ערכי על הקב"ה הוא מספיק כדי להגדיר את השבועה כשבועה משתמשת בקב"ה, ולכן חייבים עליה. השבועה אינה חלה על הקב"ה עצמו, אלא משתמשת בו כדי ליצור נורמה חדשה. לכן לגבי שבועה מה שקובע הוא התוכן עליו מצביע הכינוי או השם, ולא העצמות של האובייקט עצמו (= הקב"ה). מסיבה זו די לנו בכינוי ובלבד שיצביע באופן ברור על הקב"ה.

לעומת זאת, איסור למחוק את שם ה' דורש משהו שיהיה שם בחפצא. אם מוחקים כינוי אין לכך כל משמעות, שכן הכינוי אינו קשור לעצמותו של הקב"ה. מחיקת השם הוא איסור של פגיעה בקב"ה עצמו (ולא רק שימוש בשמו, כמו במקרה של שבועה). לכן המחיקה צריכה להיעשות לשם ולא לכינוי, מכיון שהוא ושמו אחד, ומי שמוחק את שמו כאילו מחק אותו עצמו. כפי שראינו בפרק א, יחס של זהות בין האובייקט לשם מתקיים רק בשמות ולא בכינויים, או תיאורים. לכן הרמב"ם בפ"ו מהלי יסודי התורה קובע שאיסור מחיקה הוא רק בשם ולא בכינוי.

ומה לגבי גידוף וקללה? כאן המצב מורכב יותר. מחד, זה דומה לשבועה, שכן יש כאן שימוש בקב"ה לצורך הגידוף. מאידך, זה שדומה למחיקת השם שהרי המגודף הוא הקב"ה בעצמו. אנו משתמשים בשמו כדי לגדף אותו עצמו.¹⁴ ואכן בפ"ב מהלי ע"ז אנו רואים שהשם המתקלל (כלומר

¹³ הערה זו פותרת כמה סתירות בלשון הרמב"ם בהל' שבועות. ראה בלח"מ שם שמאריך בעניין זה, ואכ"מ.

¹⁴ יש בגידוף פרדוקס פילוסופי של ממש, שהרי שימוש בשמו מראה על התייחסות רצינית לשם, ואילו הגידוף לכאורה מצביע על זלזול בו. ועל כך נאמר (ראה במשנה, סנהדרין נו ע"א, ומקבילות): "יכה יוסי את יוסי". כנראה שגידוף אינו אי אמונה, אלא ביטוי של כעס והתמרדות, אך הוא נעשה מתוך אמונה. כאותו סיפור על זוג אתיאטיסטי, שיום אחד האישה שומעת את בעלה מחרף ומגדף כלפי מעלה בכעס, ואומרת לו בזעזוע עמוק: ראובן, איך אתה מדבר? עונה לה בעלה: יוכבד, הרי אנחנו כבר מזמן לא מאמינים בו. מה

זה שהגידוף מופנה אליו) חייב להיות שם העצם, אך השם המקלל יכול להיות גם כל אחד מן השמות האחרים (לפחות לגבי איסור, גם אם לא לגבי סקילה. ולשיטת הרמב"ם זה גם לגבי סקילה). ושוב, ההסבר לכך הוא פשוט מאד, והוא נעוץ בהבחנה הדקדוקית אותה הצגנו בסוף הפרק הקודם: המתקלל הוא האובייקט שמסומן על ידי נושא המשפט. כפי שראינו, נושא של משפט דקדוקי הוא לעולם שם. תיאור אינו מופיע כנושא אלא כחלק של המשפט שמתייחס לנושא כלשהו שמיוצג על ידי השם. לדוגמא: "דוד הוא בעל אופי נוח". הנושא הוא דוד, שמבוטא באמצעות שם. מבחינת המשמעות, נושא המשפט הוא האובייקט שמסומן על ידי השם. ראינו שכינוי ותיאור אינם מייצגים את האובייקט אלא תכונה שלו, ולכן הם אינם יכולים להיות הנושא של המשפט, ובדרך כלל הם יופיעו במקום אחר בתוך המשפט עצמו (=בעל אופי נוח). גם משפט הגידוף בנוי באותה צורה: הנושא הוא שם ולא כינוי או תיאור. אך ההתייחסות אליו יכולה להיעשות גם באמצעות שמות שהם תארים. תכונה כלשהי של הקב"ה היא שמשמשת את המקלל כדי לגדף את הקב"ה עצמו. יסוד האיסור הוא גידוף של הקב"ה כאובייקט, אך במסגרת אופני הגידוף די לנו שתהיה הצבעה חד ערכית עליו (=ביטוי לא כולל) כדי להגדיר זאת כשימוש בו בכדי לגדף.

השלכה הלכתית נוספת: דין 'לשמה' בגט

ההלכה מחייבת את הסופר לכתוב את הגט לשם האישה המתגרשת. השאלה העולה כאן היא מה אמור להיות בתודעתו של הסופר כאשר הוא כותב את הגט? האם הוא אמור לחשוב על שמה של האישה? או אולי עליו לדמיין את תמונתה? ושמה תיאור כלשהו שלה גם הוא יספיק? ישנו דיון מעניין מאד בעניין זה בין בעל הצפנת פענח לבין ר' מרדכי קאלינה, במכתבי תורה, סי' קצג-ד.¹⁵ בתוך הדיון עולה הטענה שהסופר חייב לחשוב דווקא על שמה של האישה, ולא על תיאור אחר שלה, מפני שהשם הוא המייצג את האובייקט עצמו. כפי שראינו, התיאור מתייחס לצורת הדבר (=המאפיינים שלו), ורק שם מתייחס לאובייקט כשהוא עצמו. אגב, בטרמינולוגיה שהצגנו לעיל, נראה שתמונתה של אישה מהווה תיאור שלה, שהוא נגזר אך לא כולל. לכן העמדה שניתן גם להתייחס לתמונתה כ'לשמה' מקבילה לדרישה שיהיה כאן שם נגזר אך לא כולל, כלומר שם מן הקטגוריה האמצעית.

ג. בין שם ה' לשמות בכלל

מבוא

ראינו שיש שלושה סוגים של שמות ה': 1. שם המיוחד – שאינו כולל ולא נגזר. שאר שמות שאינם נמחקים – נגזרים אך לא כוללים, ומתפקדים לוגית כשמות. 3. כינויים – לא נגזרים ולא כוללים, ומתפקדים כתיאורים.

עמדנו על כך שהמאפיין של שם בכלל הוא השרירותיות. לאחר מכן ראינו שישנם שמות שאינם שרירותיים, ויש להם משמעות. רק שם אחד (ונגזרותיו) אין להם משמעות, והם נותרים שרירותיים: שם המיוחד, כלומר שם הו"ה. אם כן, כל השמות מתפקדים לוגית באופן שונה מתיאורים, והם לא נמדדים מול מציאות כלשהי, אך לחלקם יש שורש מציאותי כלשהו. אך ישנם רמזים לכך שגם שם ה' אינו יוצא דופן. גם לו יש שורש של משמעות כלשהי. בפרק זה אנו נעסוק בשם ה', באופיו, ובתפקודו כשם.

הערת הרמב"ם: משמעותו של שם ה'

בתוך דבריו במו"נ פרק סא הרמב"ם מוסיף הערה בעייתית:

ואפשר שיורה כפי הלשון אשר אין אתנו היום ממנה אלא דבר מועט, וכפי מה שיקרא ג"כ ענין חיוב המציאות, סוף דבר גדולת זה השם והשמירה מלקרוא אותו להיותו מורה על עצמו יתעלה, מאשר לא ישתתף אחד מן הברואים בהוראה ההיא, כמו שאמרו עליו זכרונם לברכה שמי המיוחד לי.

כלומר הרמב"ם מעלה השערה שאולי גם לשם ה' יש שורש משמעותי כלשהו, שמורה על כך שהוא מחוייב המציאות, ורמז זה הוא בשפה שאינה ידועה לנו כיום במלואה. אם כן, גם השם המיוחד הוא נגזר אך לא כולל (שהרי אין אף יש אחר שהוא הכרחי ומחוייב המציאות). אם כן, במה הוא מיוחד? מדוע הוא אינו שייך לקטגוריה האמצעית (של שמות נגזרים אך לא כוללים)? מסתבר שהסיבה לכך היא שלשם הזה אין משמעות במובנים שקדמו לו. לאחר ששם זה מתייחס לקב"ה, מכאן ניתן להשתמש בו גם במשמעות של 'הכרחי המציאות'. אך המשמעות הזו לא קדמה לייחוס השם לקב"ה, וזאת בניגוד לשמות אחרים בקטגוריה האמצעית שמשמעותם קדמה לשמם

הבעיה? ואז, יוכבד, עדיין מזועזעת, אומרת לו: נכון, אבל האלוקים שאני לא מאמינה בו הוא רחום, וחנון, אך אפיים...

¹⁵ זהו ספר שכל כולו התגוששות אינטלקטואלית-תורנית-פילוסופית מרתקת (וקשה מאד). בין הצ"פ לבין ר' מרדכי קאלינה, בנושאים הלכתיים שונים.

כמו שראינו בדוגמא של דרטמות). זוהי הסיבה לכך שהרמב"ם קובע ששם ה' קדם לבריאת העולם, ולכן גם קדם למציאות. בזה הוא נבדל משאר השמות. אמנם לאחר שהוא קיים כבר ניתן לצקת לתוכו משמעות, אבל זוהי פעולה שנעשית אחר ייחוסו של השם לאובייקט המסומן על ידו (=הקב"ה).

דברי האוה"ח

כעת נוכל להבין את מה שראינו למעלה, שהאוה"ח כותב:

ואמר "לא נודעתי", כי ה' ברוך הוא שמו ושמו הוא, ואינו כשאר נבואים שחלוקים משמם ושםם חלוק מהם. אשר על כן לא יצדק לומר "לא הודעתי", כי השם הוא המדבר, ואם כן צריך לומר "לא נודעתי".

הערנו שכך כתבו גם בספר **שערי אורה** ובספר **הפרדס** לרמ"ק. גם כאן אנו רואים ששם ה' אינו שרירותי. ההצמדה שלו לאובייקט המסומן על ידו אינה מעשה שרירותי בעלמא, אלא יש קשר בין המסומן למסמן. זה מתקשר לדברי הרמב"ם שראינו שבשפה עתיקה כלשהי (שהיתה, או לא היתה) יש משמעות לשם הווי"ה, והיא: הכרחי המציאות. אצל הקב"ה השם כן מתאר את המציאות שאליה הוא מתייחס.

השלכות בדברי חז"ל

נביא כאן שתי השלכות לדברים אלו מחז"ל, על פי ביאורו של בעל **הצפנת פענח**.¹⁶ הוא טוען כי לשם ה' יש את אותם מאפיינים שיש לאובייקט שמסומן על ידו (=הקב"ה). זהו ביטוי לכך שישנו יחס לא שרירותי ביניהם, כפי שראינו כאן.¹⁷ הוא מביא לכך שתי דוגמאות:

1. הבבלי סוטה יז ע"א דורש:

דריש ר"ע: איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן, לא זכו - אש אוכלתן.

ומסביר רש"י על אתר:

שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן יו"ד באיש וה"י באשה.

לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן ונמצאו אש ואש.

כלומר שם ה' י-ה נמצא במחולק בין האיש והאישה, היו"ד באיש והה"א באישה. אם הם זוכים, אז שכינה ביניהם, ואם לא – אז השם ניטל משניהם, ומה שנותר הוא אש ואש, לומר לך שאש אוכלתם.

הרוגצ'ובר מסביר שזה אינו דרוש פשוט, אלא יש בו משמעות עמוקה יותר: שם ה' י-ה מורכב משתי אותיות. אך כמו שלקב"ה עצמו אין חלקים (הוא פשוט ואחיד), כך גם לשמו אין חלקים. על כן אם האיש והאישה זוכים, אזי הם יוצרים יישות מאוחדת אחת, ואז שתי האותיות מחוברות ונוצר כאן שם ה'. אך אם יש פירוד ביניהם, אותיות השם נפרדות גם הן, היו"ד שבאיש לחוד והה"א שבאישה לחוד. במצב כזה אין כאן בכלל שם ה'. הסיבה לכך היא שאין דבר כזה: חצי משם ה'. אות אחת מתוך שם ה' אינה חלק משם ה', שהרי לשם ה' אין חלקים. זוהי סתם אות בעלמא. לכן כשיש פירוד בין האיש לאישה שם ה' נעלם מהתמונה.

2. אם הדוגמא הקודמת היתה מעולם הדרוש, הדוגמא הבאה היא מעולם ההלכה. על

כתיבה בשבת מתחייבים סקילה או חטאת רק אם כותבים שתי אותיות. כידוע, ישנה מחלוקת בתלמוד (ראה בבלי שבת, קג ע"ב, ומקבילות) האם כתיבת שתי אותיות מתוך שם ארוך יותר (שמ משמעון) בשבת, מחייבת או לא. המחלוקת היא האם לראות אותן כשתי אותיות בעלמא, או שיש כאן משהו חלקי ולכן אין לחייב אף שאכן נכתבו כאן שתי אותיות. והנה הירושלמי ברכות פ"ה ה"א פוסק שאם כתב שתי אותיות מתוך שם ה', במקרה כזה הוא חייב לכל הדעות, כדין כותב שתי אותיות סתם.

ומסביר זאת הרוגצ'ובר בכך שלשם ה' אין חלקים, כמו שאין חלקים לאלוקים עצמו. לכן שתי אותיות מתוך שם ה' אינן נחשבות כחלק ממילה ארוכה יותר, אלא כשתי אותיות בעלמא, ולכן לכל הדעות הוא חייב על כתיבתן.

¹⁶ ראה בספר **מפענח צפונות**, ובהקדמות הרב משה שלמה כשר לפירושו של הרוגצ'ובר **צפנת פענח על התורה**.
¹⁷ בהקשר זה מעניין לשים לב לכך שהביטוי בו אנו משתמשים בשפת היומיום להצביע על הקב"ה הוא 'השם'.