

פשטות המתחדשים

גליון עשרים ושלושה

מרחשון תשפ"ה

פשטות המתחדשים

גליון עשרים ושלושה

מרחשון תשפ"ה

להצטרפות לרשימת תפוצה, ולשליחת מאמרים:

pshatot@gmail.com

עורך ראשי:

הרב ישראל הלפרין

חברי מערכת:

הרב משה גרינהוט, הרב הראל דביר

עורכים מייסדים:

הרב ישראל הלפרין, הרב שמואל בן שלום, הרב ישי הבלין

עיצוב תבנית ולוגו: ארי' יארמיש

פרסום ספרים וכנסים

ספר ימי בראשית / הרב יצחק אורלן

קולמוסים רבים נשתברו על מנת לפתור את הסתירה בין התורה למדע בנוגע לבריאת העולם.

לרוב מקובל לפקפק במסקנות המדע, או לחילופין להוציא את פסוקי בראשית מפשטם, אך מעט מאוד נעשה על מנת לרדת לעומק פשוטו של מקרא בפרשת הבריאה.

בספר "ימי בראשית" נעשה ניסיון נועז, וכמעט יחיד מסוגו, המבקש לבחון את ההתאמה בין התורה והמדע דווקא דרך לימוד מעמיק של "פשוטו של מקרא" בפרשה.

קוראי הספר יגלו, שתוך נאמנות בלתי מתפשרת לפשטי הכתובים, וע"י קריאה עקבית ודווקנית, ובהסתמכות על פירושים מגוונים של חז"ל, ראשונים ואחרונים, סיפור הבריאה כולו יפשוט צורה וילבש צורה חדשה, כשהממצאים המדעיים לא רק שאינם סותרים את הנאמר, אלא אף שופכים אור על פסוקים רבים.

הספר גם מקרב במובנים רבים את פסוקי

בראשית להבנה של אדם בן זמננו, ומאיר באור חדש את הפשט בפרשיות רבות וסתומות המופיעות בתחילת ספר בראשית כגון: גן עדן, תולדות קין, בני האלוהים והמבול.



ניתן להשיג: yitzhak.orlan@gmail.com

תוכן עניינים

מאמר מערכת 5

שער ראשון

מאמרים והערות לספר בראשית

- מספרי ימים במקרא - הרב רפאל ספייער 9
לבוא חמת – 'מעלני אנטוכיא' - הרב מרדכי הלפרין 19
שמות הוי"ה ואלהים - הרב יצחק מאיר יעבץ . 28
עקודים נקודים ברודים - מדע, מוסר ואמונה - הרב אלעזר נאה .. 35
הערות לספר בראשית - הרב משה ד. שפיצר ... 43
כמה פנינים לספר בראשית - הרב ירחמיאל י.י. הלפרין . 54

שער שני

מאמרים והערות לחגים

- מהות התרועה כזיכרון לטובה או כהמלכת ה' - הרב יוסף גולדברג .. 63
ספר יונה - הרב משה גרינהוט .. 68
ליסוד השיטה שסוכות ענני כבוד היו - הרב משה גינצלר .. 76
ענני הכבוד או סוכות ממש - הרב משה ד. שפיצר .. 77

שער שלישי

תקצירי מאמרי 'פשטות' לספר בראשית

שער רביעי

סופרים וספרים

- מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל:
לימוד הלכות ממשוטו של מקרא - פרק ב' בסדרה 102
ביקורת ספרים:
עיון בסימן בספר 'מעמקי ים' / מבקר: הרב ישראל הלפרין .. 112
ספר 'למועד מועדים וחצי' / מבקר: הרב יהודה שימל .. 118

מאמר מערכת

בס"ד קובץ נוסף של 'פשטות המתחדשים' יוצא לאור, והפעם על ספר בראשית. הקובץ כולל ארבעה שערים. בשער השלישי ממתינה לנו הפתעה מרעננת.

השער הראשון מוקדש למאמרים מרתקים וחקרניים על ספר בראשית. הרב רפאל ספיינר מעיין במספרי הימים המופיעים במקרא ומוצא נתון מרתק: מספרי הימים המצוינים לרוב בתנ"ך הם בדרך כלל היום השלישי או היום השביעי. המחבר מעמיק במשמעות המספרים במקרא מתוך עיון בכתובים. זכינו שבגיליון זה מתפרסם פרק משלים מהמלאכה של אמר"ר הרב מרדכי הלפרין שליט"א על גבולות הארץ, אשר פרקיה הראשונים פורסמו לראשונה אצלנו בקובץ. בגיליון ח' הוא הראה כי ע"פ פשוט"מ קיימת זהות כמעט מלאה בין גבולות פרשת נח ומסעי לגבולות הכיבוש והחלוקה של יהושע, וכי לא ניתן לטעון שה'גישה המרחיבה' מתיישבת עם פשוטי המקראות. בגיליון הנוכחי, הוא מתפנה לעסוק בחוליה הבעייתית לכאורה – תרגומי א", המתרגמים את הפסוק "מהר ההר תתאו לכם לבא חמת" – "מן טוורוס מנוס תכוונון למעלי אנטוכייה". בפרק זה הוא מראה כי התרגומים הללו לא סטו מפשוטו של מקרא כפי שנראה במבט ראשון, ודבריהם יכולים להתפרש בשופי כמתאימים לגבולות הכנעני בפרשת נח ובספר יהושע. הרב יצחק מאיר יעבין עושה סדר בשאלת השמות הקדושים – כנויי המשתנים של הבורא, ובהבדל בין שמו של הקב"ה ובין תפקידיו. המחבר מרחיב באמונת היחוד ובשלבי האמונה שבבריאה. הרב אלעזר נאה מבאר את סיפור שכרו של יעקב בעין המדע והאמונה. על פי המאמר, יעקב אבינו השיג תוצאות מפתיעות ע"י ניצול חוקי התורשה, אותם הצליח לגלות עקב היותו איש אמונה מוסרי. המדור חותם בהערותיו המאלפות של הרב ד"ר משה דוד שפיצר, ובפניניו המחכימים של הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין.

השער השני כולל כמה מאמרים והערות לחגי החודש השביעי, אשר זה עתה נפרדנו ממנו. הרב יוסף גולדברג דן במושג ה'תרועה' האם מהותו הוא זיכרון לטובה או עיקרו הוא המלכת ה'. במאמר על ספר יונה, מנסה הרב משה גריננהוט להשיב

על השאלה העיקרית שבספר יונה: מדוע ברח יונה? דרך בחינת שאלות נוספות, כגון: האם יונה נחשב חוטא? מדוע לא בחר יונה בדרך אחרת מלבד בריחה? המדור חותם בעוד שתי הערות על שיטת ר"ע שה'סוכות' אשר הושיב השם את ישראל, הם ענני הכבוד, ולא סוכות ממש.

ההפתעה החדשה של הקובץ הנוכחי נמצאת בשער השלישי. שער זה כולל בתוכו את מרבית תקצירי המאמרים שהתפרסמו עד כה ב'פשטות', אשר נסובו על ספר בראשית. התקצירים נכתבו על ידי העורך, ועליו השגיאות. מלבד הסקרנות והעניין לתמציות קצרות וקולעות, שער זה מהווה גם תועלת גדולה עבור המעיינים וההוגים בתחום. התקצירים נכתבו לפי סדר הפרשיות, כדי לאפשר למחפש למצוא את מבוקשו.

השער הרביעי - 'סופרים וספרים' פותח במדור המרתק 'מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל' והפעם בפרק השני בסדרה החשובה 'לימוד הלכות מפשוטו של מקרא'.

- בחלקו השני של השער, במדור 'ביקורת ספרים' נסקרים שני ספרים חדשים:
- האחד הוא ספרו החדש של הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ 'למועד מועדים וחצי'. הסקירה המעמיקה נכתבה על ידי הרב יהודה שימל.
 - השני, הוא מאמר עיון בסימן קס"ה בספרו החדש של הרב יחיאל מאיר 'מעמקי ים' על אורח חיים, המאמר עוסק בגדר 'גיעולי נכרים' העולה מעומק הפשט.

* * *

ניתן לשלוח למערכת 'פשטות' פרסומות לספרים ולכינוסים. מלבד החשיפה הממוקדת והמשתלמת, זה יאפשר לנו לשדרג את הקובץ ולשפר את תזמון הוצאתו לאור והפצתו במהדורה המודפסת.

הגיליון הבא יופיע בל"ג אחר ימי החנוכה תשפ"ה הבעל"ט. הגיליון יישוב על ספר שמות. ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאוחר מר"ח טבת תשפ"ה.

ישראל הלפרין, עורך ראשי.

שער ראשון

מאמרים והערות לבראשית

מספרי ימים במקרא

הרב רפאל ספיי ער *

נווה יעקב, ירושלים

תמצית: עיון בכתובים מלמד כי מספרים במקרא חשובים וסמליים הם, בפרט מספרי ימים. לאחר מעקב אחר כל מספרי הימים במקרא, עולה שדברים צריכים לקרות וקורים בשלישי ובשביעי. על מספרים במקרא ועל משמעותם העולה מתוך עיון בכתובים.

וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל
מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: (בראשית ב, א)

א. מספרי הימים במקרא

לימוד מעמיק במקרא מלמד, שהמספרים בתנ"ך הינם מהותיים, וזה נכון אפילו על מאורעות המתרחשות, ולא רק במצוות וכד'. במאמר זה נתמקד במספרי ימים, שבהם הדברים אף יותר חד משמעיים משאר המספרים. במקרא יש למעלה ממאה מספרי ימים [בין 120 ל-130]. הרשימה המלאה מובאת בנספח למאמר. [הרשימה ממספר 3 והלאה, שפחות מכאן אינו בגדר מספר אלא קרה הדבר ממחרתו ברצף, כגון ירמיהו ל"א ד' "ויהי ביום השני להמית את גדליהו". ועכ"פ אין רבים בלשון זה]. ממעקב אחר מספרים אלו עולה, שעל פי רוב, הדברים קורים ביום השלישי או השביעי. מספרים 'שלוש' ו'שבע' [במספרי ימים] נפוצים במקרא כל אחד מהם כארבעים פעמים. [ולפעמים שהם באים יחד, כגון במצוות הזאת מי חטאת, "הוא יחטא בו ביום השלישי וביום השביעי"]. לעומתם, שום מספר ימים אחר איננו מופיע בתדירות גבוהה [אפילו לא עשר פעמים]. וגם שאר רוב המספרים נבאר עניינם בהמשך.

* נערך על ידי יה"ל מתוך שיעור שנמסר בע"פ.

ב. מספר שמונה מעניין מספר שבע

אמנם מצינו גם את המספרים שש ושמונה, אלא שבדקדוק יתברר שהם תמיד באים עם המספר שבע, שפעמים שמכינים ששה ימים ליום השביעי, או ששבעה ימים מכינים ליום השמיני שהוא ריבוי גדול יוצא מן הסדר, אבל לעולם לא יבואו לבדם. ועי' קהלת (יא, ב) "תֵּן חֶלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לְשִׁמוֹנָה". [וברשי"י: חלקת מלחמך ומשלך לשבעה צריכי חסד, חלק עוד לשמונה שיבואו אחריהם ואל תאמר די. ולכאורה יותר פשוט לפרש, ואפי' לשמיני שיבוא, והוא מעין סגנון הכתוב בתחילת עמוס, "על שלשה פשעי ... ועל ארבעה לא אשיבנו". וכידוע שנדרש כתוב זה גם על ימים].

וגם ברית מילה הוא מפורש בפרשת שמיני, וטמאה שבעת ימים וכו' וביום השמיני ימול וכו'. [גם אפשר להוסיף שהוא מעין מה שמצינו ב"שור או קֶשֶׁב או עֹז פִּי יוֹלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהִלָּאָה יִרְצָה לְקַרְבָּן"]. גם בדברי הימים ב' כ"ט י"ז, שקדשו המקדש לשמונה ימים, הוא כנגד שמונת ימי המילואים שהיו בהם שבעה מכינים לשמיני.

יש לשים לב, שכשהדבר קורה ביום השביעי, פעמים שההכנה היא ששה ימים, ולפעמים שבעה. ומצינו בענין אחד בו קיימים שניהם, בשמות (יג, ו) כתוב "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֶּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה'", אבל בדברים (טז, ח) כתוב "שִׁשֶּׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ" - ולא שביום השביעי אין אוכלים מצות, אלא רצה לעשות את השש מכינים לו, והוא מיוחד שהוא גם עצרת. ועיין בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן ט) שם הוא נוגע בנקודה ואומר עליה כי יש עוד בזה סוד ענין מקובל ביד מקצת מחכמי תורתנו ויש להם רמז בעניני התורה, וז"ל:

ודע כי יש עוד בזה סוד ענין מקובל ביד מקצת מחכמי תורתנו ויש להם רמז בעניני התורה ואעירך עליהם. הנה שעם היות בריאת העולם בעשרה מאמרות, לא היו ימי המעשה רק ששה והמנוחה בסופם ביום השביעי והוא מכלל ימי ההקף. ובאמת כי לא נפל הענין כן דרך מקרה רק לרצון מכוון מאתו יתברך. וכן נבחרו בתורה השביעיות בימים ובשבועות ובשנים ובשבועות השנים גם בחגים ובכלים הפנימיים שבמקדש כשבעת נרות המנורה. ופעמים ימנה הכתיב ששה ועושה השביעי בסופן מקודש ומכלל ההקף. ופעמים שימנה שבעה ימי הקף שלם ואחר המנין השלם יעשה השמיני מקודש ועומד בפני עצמו שומר ההקף. הנה בתחילת בריאת העולם מנה ששה וקדש השביעי שבת לה', ואחר עשה שבעה שבועות למנין שלם וקדש חג העצרת לאחר מלאת המנין. ואפשר כי על זה רמז באמרו בכתוב (ויקרא כ"ג)

שבע שבתות תמימות תהיינה. לפי שאין כן במספר הימים וכן השמטה והיובל עשה שש שנים ימי עבודה והשמטה והמנוחה בשנה השביעית בימי המעשה והשבת. ומפני שהשנה השביעית מכלל מספר ההקף אינה משתמטת אלא בסופה. והיובל בימי הספירה והחג ששנת היובל זולתי מספר שני השבועיות ועל כן שדות חוזרין לבעליהן בתחלתו וכן העבדים. וכן בחגים בחג הפסח מנה ששה וקדש השביעי עצרת והוא מכלל ההקף ואינו חג בפני עצמו. ובחג הסוכות עשה הקף שלם וביום השמיני קדש חג העצרת ולפיכך הוא חג בפני עצמו. וכן בימות העולם ששת אלפים ימי עבודת העולם ומנהג העולם נוהג והאלף השביעי מנוחה והוא מכלל ההקף סוף הזמנים כתחלתן. כי ששת אלפים כנגד ששת ימי הבריאה והאלף השביעי כנגד יום השבת. וכמדומה שזה קבלה ביד מקצת חכמי ישראל כמפי הנביאים ויש להם בזה סוד עמוק מאד.

אמנם במספר שלש כמעט לא מצינו מתחבר לו ארבע, אלא תמיד שלשה ימים מכינים ליום השלישי עצמו, ורק בעזרא ח' ל"ג ובדברי הימים ב' כ' כ"ו מצינו שיהיו שלשה ימים הכנה ליום רביעי. גם מצינו בשופטים י"ט ה', וישב אתו שלשת ימים וכו' ויהי ביום הרביעי וכו' וישכם בבוקר ביום החמישי וכו', אבל זה גופא מה שבא לומר שם שהיתה יציאה מן הסדר.

ג. שאר המספרים במקרא

ומלבד אלו כמעט לא מצינו מספרי ימים אחרים במקרא, אלא שמצינו קצת עשרה ימים, ושלשים וארבעים יום, שהם כפולות של עשרה עם 3-4. [אמנם לא מפורש שלארבעים יש שלשים המכינים]. וכן מעט מאד אחרים שהם באים ככפולות ידועות של ימים הללו, או חיבורם יחד, עי' בהם ולא אאריך כי מעטים הם. גם הכתוב בשופטים י"א מ', תלכנה בנות ישראל וכו' ארבעת ימים בשנה, אינו לפי הכללים, אבל לא ברור שהיו רצופים. גם לא הזכרתי חנוכה הנשיאים שנים עשר יום, יען לא כללן הכתוב יחד לומר שהיה שנים עשר ימים, נמצא תלוי בענין השבטים שהם כנגד החודשים ולא כנגד הימים, ואכמ"ל.

ורק שני מספרי ימים יש במקרא שאינם לפי הכללים הרגילים. האחד, בתחילת חומש דברים, אחד עשר יום מחרב וכו'. [ויש שם כנראה ענין עם מספר זה, שהרי הדבר היה בחדש האחד עשר, וניתנו שם אחד עשר ציונים למקום הדיבור. וע"ש פי' רשב"ם שהאחד עשר מורכב משלשה אחד ושבעה, אלא שהיום האחד הוא פירש

על הנסיעה מחצרות למדבר פארן, ובאמת יש שהות של יום אחד בקברות התאווה, ככתוב במדבר "ויקם העם כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת" וכו'. והשני, בעזרא (נח' ו' ט"ו), "ותשלם החומה וכו' לחמישים ושנים יום". גם צ"ע הכתוב במדבר י"א י"ט, לא יום אחד תאכלון ולא יומים ולא חמשה ימים ולא עשרה ימים ולא עשרים יום, ולא העתקתם בנספח, לפי שהם על דרך השלילה, אבל עדיין צ"ע לשון הכתוב, מה האריכות, ומה ס"ד שיהיה חמשה ימים...

ד. הימים שלישי ושביעי – שבת קטן ושבת גדול

שורש מספרי שלש ושבע טמון כבר במעשה בראשית, ששלושת הימים הראשונים הן סדר אחד ושלושת הימים השניים סדר שני, החוזר על הראשון. שהרי ביום הראשון ברא אור, ביום השני הבדיל בין מים עליונים לתחתונים וביום השלישי הוציאה הארץ את פריחתה וחדלה מעט מהיותה תהו. סדר זה חוזר שוב ב-3 הימים האחרונים, שביום הרביעי ברא את המאורות, ביום החמישי ברא בריות במים התחתונים ועל פני רקיע השמים וביום הששי הוציאה הארץ חיים וחדלה מהיות תהו. נמצאת השבת אחר יום הששי אבל גם שביתה מועטת בין השלישי לרביעי. וכך מצינו בדברי חכמים שבלילי רביעיות יש שביתה מועטה¹. וסימן לדבר, עונת הפועלים שתים בשבת, כמו ששנינו בפרק חמישי דכתובות (משנה ו'), והיו עושין בליל רביעי וליל שבת. ועי' רות רבה (פ"ו פ"ב) "מכאן אמרו, ת"ח אין משמשין מטותיהן אלא בלילי רביעיות ובלילי שבתות". גם עיין פרק רביעי דנדה (דף לח ע"א), חסידים הראשונים לא היו משמשין מטותיהן אלא ברביעי בשבת וכו'². ולכן אמרו בפרק שלישי דתענית (דף כג ע"א), "ונתתי גשמיכם בעתם - בעתם בלילי רביעיות ובלילי שבתות" וכו'. ונראה שפירוש הדרשה 'בעיתם' שהוא רמז לזמן עונה, והיינו משום ש'רביעי' הוא גם לשון רביעת הקרקע³, וגם לשון שכיבה [וכעין

¹ אלא שזה חדוש שהוא ברביעי ולא בשלישי. שדרך כלל היום השלישי הוא דווקא, וגם כשהכנה אליו הוא שלשה ימים היינו שאינם מלאים, וסופם ביום השלישי, וכמו שנאמר לעיל.

² ואמרו שם, מרביעי ואילך. ומצינו מאז עד שבת הוא זמן זיווג, כדאמרו בפרק ראשון דכתובות (דף ה' ע"א), בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם. אבל ג' ימים ראשונים של שבוע שקדו וכו'.

³ ועיין פרק ראשון (דף ו' ע"ב), מאי לשון רביעה דבר שרובע את הקרקע.

מנוחת השבת]. ויש להעיר על מה שביאר בפירוש המיוחס לרש"י – שבעיתם היינו משום שבליילי רביעיות ובלילי שבתות אין טורח לבני אדם דאינם הולכין אז בדרכים מפני המזיקין. שמתוך מה שנתבאר נראה לכאורה לומר להיפך – שלפי שאין הולכים בדרכים, לכן מצויים המזיקין. וזהו כוונתם בפרק עשירי דפסחים (דף ק"ב ע"ב), שרבי חנינא בן דוסא סילק מן היישוב את השידה אגרת בת מחלת, ושבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות. והיינו לפי שאז אין מצויים האנשים עזב לה זמנים אלו. ועיין פרק עשירי דפסחים (קה ע"א) שאמרו: אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך בכל השבת כולו, ועד כמה? א"ר זירא עד רביעי בשבת ... חדא בשבתא תרי ותלתא – בתר שבתא, ארבע וחמשה ומעלי יומא – קמי שבתא. [ולפי זה מובן ענין ה'שני וחמישי', כי נמצא ששני וחמישי עומדים באמצע כל ג' ימים של עבודה, ואז זה השיא. ולכן הוא זמן השוק והדין כפי שמצאנו בש"ס]. וגם היום יש נוהג, ופעם זה היה נהוג יותר [ע"פ החוק הבריטי], לסגור חנויות בשלישי בצהרים.

מספרים שלוש ושבע במניין שנים

וכן לגבי שנים מצינו מספרים אלו זמני שביתה, ככתוב בפרשת ראה, מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך וכו' מקץ שבע שנים תעשה שמיטה, והיינו שבשנה השלישית שמיטה מועטת לתת המעשר לעניים, ובשביעית שמיטה גמורה. ולפי פשט המקרא אין מעשר עני אלא בשלישית ולא בשישית, ובתלמוד ירושלמי פרק חמישי דמעשר שני (דף ל' ע"ב), למדו שנה שישית מדרש הכתוב, יכול פעם אחת בשבוע וכו'.

וכן עבד עברי שעובד שש שנים ויוצא בשביעי הוא משנה שכר שכיר, ככתוב בדברים ט"ו י"ח, ע"ר' אברהם אבן עזרא שם.

ה. ארבע ושבע בקץ הגלות

אמנם כן מצינו מספר ארבע ושבע חוזר בענין חישובי הקץ. שבקץ גלות מצרים הכל לפי מספר ארבע, שקיים גם במספר המאות וגם במספר הדורות, וכן במדבר היו ארבעים שנה, וידוע כמה ענינים בפסח הנעשים כנגד המספר ארבע.

ומאחר שבאו לארץ ישראל, יש את מספר השבע, שירמיהו התנבא שמלכות בבל תהיה שבעים שנה, ואח"כ ה' יפקוד את ישראל. וכבר נרמז בתורה בפרשת בחוקותי הקשר לענין השמיטין. [ומצינו גם בכל הענין שם שמכה אותם שבע על חטאתם]. ובדניאל ענין השבועים שבעים. ושהשבעים הוא סוד מרומז בתלמוד פרק רביעי דסנהדרין (דף ל"ח ע"א), אין בן דוד בא עד וכו' נכנס יין יצא סוד. ועי' פרק רביעי דתענית (דף כ"ט ע"א), כשחרב בית המקדש בראשונה אותו היום ערב תשעה באב היה ומוצאי שבת היה ומוצאי שביעית היתה וכו' וכן בשניה, ובפרק שני דמגילה (דף י"ז ע"ב), מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית וכו' בששית קולות בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא וכו'. ועי' גם פרק עשירי דסנהדרין (דף צ"ז ע"א), שבוע שבן דוד בא בו וכו', ועוד שם, כשם שהשביעית משמטת וכו' אין העולם פחות משמונים וחמשה יובלות וכו'. ועי' משנה פרק שני דעדיות. ועי' ביאור הגר"א בפרק חמישי מספרא דצניעותא, ודע שכל אלו הימים הן רמז לששת אלפים שנה וכו' ומכאן תדע קץ הגאולה וכו' ומשביע אני את הקורא וכו' ויום השביעי רומז על אלף השביעי וכו']. ועי' תלמוד ירושלמי פרק עשירי דפסחים (דף ס"ח ע"ב), מניין לארבעה כוסות וכו' כנגד ארבע גאולות וכו', ועי' בבלי שם (דף קי"ט ע"ב), אומר לו לדוד טול וברך וכו'.

וכבר בכניסה לארץ מצינו בתלמוד ערכין (י"ז ע"א) את מספר השבע כקובע את סדר הזמנים, "מדשבע כיבשו שבע חילקו". וכבר נודע שהרב מבריסק זצ"ל הראה מכאן עד כמה רחוקים אנשים להבין את מחשבת התלמוד. והחזו"א כתב על כך, "כגון זה צריך רב, מה ענין כיבוש לחילוק". ובאמת אין הדברים כאן ע"פ הגיון טכני אלא ע"פ סוד מספר השבע.

נספח

מספרי ימים במקרא:

41 : 3 פעמים.	1 : 14 פעמים.	1 : 70 פעמים.
4 : 4 פעמים.	1 : 21 פעמים.	1 : 150 פעמים.
1 : 5 פעמים.	4 : 30 פעמים.	1 : 180 פעמים.
5 : 6 פעמים.	1 : 33 פעמים.	1 : 390 פעמים.
38 : 7 פעמים. [39/ פעמים].	9 : 40 פעמים.	1 : 1290 פעמים.
8 : 8 פעמים. [9/ פעמים].	1 : 50 פעמים.	1 : 1335 פעמים.
5 : 10 פעמים.	1 : 52 פעמים.	1 : 2300 פעמים.
1 : 11 פעמים.	1 : 66 פעמים.	

3	בראשית	ראה אברהם את מקום העקידה
		דרך בין הצאן שאצל בני לבן ליעקב
		נודע ללבן שיעקב ברח
		הרגו שמעון ולוי את שכם
		יום הולדת פרעה ודן את השרים
		יוסף אסף את אחיו למשמר
	שמות	הדרך במדבר לזכוח לה'
		מכת חשך
		לא מצאו מים במדבר עד שבאו למרה
		הכנה למעמד הר סיני
	ויקרא	הנותר מהשלמים ישרף
	במדבר	הדרך שנסעו מהר ה'
		הזיית טמא מת
	יהושע	עברו את הירדן
		התחבאו המרגלים מהרודפים
		ישראל גילו שגבעון רימום, ובאו עליהם
	שופטים	התייאשו הפלשתים מלגלות את חידת שמשון
		אכל האיש בעל הפלגש אצל חותנו
		נצחו איש ישראל את בנימין
	שמואל	לא מצא שאול את האתונות
		יסתר דוד עד שיבדוק יהונתן את אביו
		דוד חזר לצקלג

	מלכים	המצרי שמצא דוד לא אכל
		שמע דוד שמת שאול
		דוד הורה לעמשא להזעיק את איש יהודה
		דבר על שספר דוד את ישראל
		נולד בנה של האשה הזונה אחרי לידת הראשונה
		לקח רחבעם להתייעץ
		בקשו את אליהו בעלותו השמימה
		יעלה חזקיהו מחליו לבית ה'
		יקימנו ונחיה לפניו
		הביאו מעשרותיכם
	דברי הימים	הושע
		עמוס
		יונה
		יונה במעי הדג
		מהלך עיר נינוה
		אסתר
		צום אסתר
		חנה עזרא בנהר אהוא
		ישבו עולי עזרא בירושלים עד שפעלו
		מי שלא יבוא לירושלים יחרם ויבדל
	שופטים	ישב נחמיה בירושלים עד שפעל
		אכלו עם דויד הבאים להמליכו
		יהושפט ועמו בזזו מהאיבים
		מתנים את בת יפתח
		רצה האיש בעל הפלגש ללכת
		עזרא
		שקלו הכסף אחר בואם לירושלים
		יהושפט ועמו ברכו את ה' בעמק ברכה
		האיש בעל הפלגש הלך
		שופטים
	שמות	לקטו לחם משנה
		ימי בריאת העולם ועשיית מלאכה בשבוע
		כיסה הענן את ההר
		אכילת מצות
		דברים
		הקיפו פעם אחת את יריחו
		ימי בראשית ושבת
		בראשית
		המתנה עד תחילת המבול
		המתנת נח בין שליחת עוף
	שמות	משתה לאה
		הדרך שלבן רדף אחרי יעקב
		אבל יעקב בארץ כנען
		וימלא אחרי הכות ה' את היאור
		חג הפסח, אכילת מצות וחג הסוכות
		מקרא קודש של חג המצות

	ויקרא	יהיה הולד של בהמה עם אמו
		ה' קרא אל משה מזההר
		ימי מילואים בהקמת המשכן ושל כהן לדורות
		הסגרת נגע
	במדבר	המצורע יושב מחוץ לאהל
		טומאת זב זבה ונדה, יולדת זכר בועל נדה וטמא מת
		טהרת נזיר שנטמא
		תכלם שבעת ימים שנאמר למרים הזיית טמא מת
	יהושע	הקיפו שבע פעמים את יריחו
		משתה שמשון, אמרו הפלשתים לאשתו לפתותו
	שמואל	יחכה שאול לשמואל בגלגל
		בקשו אנשי יבש גלעד זמן מעמון
		צמו אנשי יבש גלעד על מות שאול
		מת בנו של דוד
	מלכים	עשו את החג בחנוכת הבית פעמיים
		מלך זמרי
		חנו ארם מול ישראל
		דרך שהלכו שלשת המלכים בלא מים
	יחזקאל	ישב יחזקאל משמים בתל אביב
		יכפרו על המזבח
	ישעיהו	אור החמה יהיה
		שתקו חברי איוב עמו
	קהלת	תן לו חלק [לי"מ בפס' תן חלק לשבעה וכו']
		משתה אחשוורוש לכל העם
	דברי הימים	החלפת משמרות השוערים
		ימי שמחה בזמן חזקיהו אחר חג המצות
	בראשית	ברית מילה
		אחר הלידה תנתן הבהמה לה'
	ויקרא	ה' נראה אחר המילואים
		המצורע הזב והזוכה ונזיר שנטמא מביאים קרבנות
		מקרא קודש שמיני עצרת
		שלמה שילח את העם מחג חנוכת הבית
	מלכים	יעשו הכהנים קרבנות אחר כפרת המזבח
		תן גם לו חלק [לי"מ בפס' תן חלק לשבעה וכו']
	יחזקאל	תן גם לו חלק [לי"מ בפס' תן חלק לשבעה וכו']
		קדשו את בית ה' בימי חזקיהו
	דברי הימים	קדשו את בית ה' בימי חזקיהו
		נגף ה' את נבל
	שמואל	נגף ה' את נבל

ירמיהו	דבר ה' עם ירמיהו אם לרדת למצרים	
דניאל	המלצר ניסה את דניאל חנניה מישאל ועזריה	
עזרא	נחמיה היה משקה יין להרבה	
דברי הימים	יהויכין מלך 3 חדשים ו-10 ימים	
11	דברים	מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע
14	מלכים	עשו את החג בחנוכת הבית
20	שמואל	ספרו את ישראל 9 חדשים ו-20 ימים
21	דניאל	שר מלכות פרס עמד
30	במדבר	בכו על אהרן
	דברים	בכו על משה
	דניאל	דריוש אסר את התפילה
	אסתר	לא נקראה אסתר למלך
33	ויקרא	טהרה לזכר
40	בראשית	המטרת המבול
		המתנת נח לפתיחת חלון התיבה
		ימי החנוטים
	שמות	היה משה בהר לקחת לוחות ראשונות ושניות ולהתפלל על חטא העגל
	במדבר	המרגלים
	שמואל	גלית חרף
	מלכים	הלך אליהו בכח האכילה עד חורב
	יחזקאל	יחזקאל נשא את עון יהודה
	יונה	נינוה נהפכת
	ויקרא	ספירת העומר
50		
52	עזרא	נשלמה חומת ירושלים
66	ויקרא	טהרה לנקבה
70	בראשית	בכי מצרים על יוסף
150	בראשית	גבורת המים במבול
180	אסתר	משתה אחשוורוש לשריו
390	יחזקאל	יחזקאל נשא את עון ישראל
1290	דניאל	מעט הוסר התמיד ולתת שקוץ שמם
1335	דניאל	אשרי המחכה ויגיע
2300	דניאל	עד ערב בקר ונצדק קדש

לבוא חמת – 'מעלני אנטוכיא'

האם סטו התרגומים הא"י מפשרטו של מקרא?

הרב מרדכי הלפרין ירושלים

ראשי פרקים:

פרק א – מבוא

פרק ב – ערים רבות בשם אנטוכיה

פרק ג – אנטוכיה הדרומית ועמק אנטוכיה

פרק ד – אנטוכיה הדרומית – שיטת מיכאל אבי יונה

פרק ה – סיכום

פרק א. מבוא

ב'פשוטות המתחדשים' (להלן 'פשוטות') קובץ שמיני – אב תשע"ט (עמ' 16 - 36), הוצגה שאלת קו הגבול הצפוני של ארץ כנען האמורה בתורה, שאלה הנתונה בוויכוח ישן: האם הגבול הצפוני נמצא בקירוב לקו הרוחב צידון – נחל אמנה (המפריד בין רכס החרמון לרכס הרי מול הלבנון), לפי 'הגישה המקומית', או שהוא עובר בצפון ארץ הלבנון כ-350 ק"מ צפונה מצידון, בקו דרום רכס טורוס אמנוס – נהר פרת, לפי 'הגישה המרחיבה'.

כפי שהוכח ב'פשוטות' שם, על פי פשוטו של מקרא גבולות ארץ כנען של פרשת נח, של פרשת מסעי, גבולות ראיית הארץ של משה רבנו, וגבולות כיבושי יהושע, מתאימים לגישה המקומית.

על גבולות כיבושי יהושע נאמר:

"ויקח יהושע את כל הארץ ככל אשר דבר ה' אל משה, ויתנה לנחלה לישראל
מחלקתם..." (יהושע יא, כג)

לגישה זו, 'גבולות השיתה' - 'ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר' (שמות כג), שהם ללא ספק רחבים מאוד, הם גבולות ההבטחה לעתיד, לימות המשיח. כמפורש ומנומק במדרש לקח טוב¹:

ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר – זה נהר פרת, וכן הוא אומר עד הנהר הגדול נהר פרת (בראשית טו, יח). כל ארץ החתים עד הים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם (יהושע א, ד) – זה הפסוק עתיד להיות לימות המשיח, שנאמר וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ (תהלים עב, ח), לפי שלא מצינו גבול ארץ ישראל ממדבר עד הנהר ולא מים סוף עד ים פלשתים, אלא ודאי לעתיד לבוא².

כך פירשו גם ר' אברהם בן הרמב"ם שמות כג, לא; "יש אומרים" הביאם רבי אישטורי הפרחי, כפתור ופרח, תחילת פרק יא; הגר"א יהושע יט, כח; המלבי"ם במדבר לד, ב; ר' יהוסף שווארץ תבואות הארץ ירושלם תר"ס, תחילת פרק א; ר' יצחק גולדהר אדמת קודש ירושלם, תרע"ג, פרק א; הרב יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי ארץ ישראל סכ"ו, אות א; החזון אי"ש שביעית, סימן ג, אות ל; הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה א, שער ד, סימן ג; רבי חיים קנייבסקי דרך אמונה הל' תרומות פרק א, ס"ק יג; ר' יוסף ליברמן משנת יוסף, שביעית פרק ו, "קונטרס ביאור גבולות הארץ", פרקים א-ב. וזאת לכאורה בניגוד להבנה המקובלת בפירוש התרגומים הארץ-ישראליים, והפירוש המקובל³ לברייתא בגיטין ח, א.

לעומתם, התרגומים הא"י, זיהו את "לבא חמת" עם אנטוכיאי (אנטיוכיה) היושבת בחבל אלכסנדרטה בטורקיה, ואת הר ההר עם קצה הרי טורוס אמנוס מצפון מערב לאנטיוכיא.

¹ שמות (משפטים) כג, לא.

² למפת "גבול הארץ הרחבה", ראה יואל אליצור, מקום בפרשה, פרשת משפטים עמ' 137.

³ לגבי הברייתא בגיטין, אם נפרש את השם "טורי אמנון" כ"ראש אמנה" שבשיר השירים, ואת "קפלוריה" (המזוזה עם "הר-ההר" / "טורי-אמנון) לא כשם מקום כי אם כתרגום יווני מילולי של "הר ההר" המורכב מ-Cephales – ראש בלשון יווני, ו-Oros – הר בלשון יווני (בדומה לתרגומים המתרגמים את הר ההר באופן מילולי להרי "מנוס" בלטינית), כמו שפירש ר' שם טוב גפן, ב"הדבר" תר"פ (ראה 'פשטות' שם, הערה 37), הרי שגם הברייתא במסכת גיטין איננה וותרת את פשוטו של מקרא ואת הברייתא במסכת מכות.

בעיית הר ההר קלה לפתרון. כי גם אהרן הכהן מת ב"הר ההר" בקצה ארץ אדום בדרום א". ברור לכל שהר ההר של מות אהרן, איננו זיהוי מקום בטורקיה אלא תיאור גרפי של הר קטן על גבי הר גדול, כמבואר במדרש תנחומא וברש"י.

נעיין בתרגום "לבא חמת" תוך ציון הנקודות הקשות בזיהוי הגבול הצפוני. בכי"ר⁴, הפסוק "מהר ההר תתאו לבא חמת" (במדבר לד, ח) מתורגם: "מן טוורוס מנוס תכוונן למעלני אנטוכייה". מקובל להבין את "טוורוס מנוס" כרכס טאורוס אמנוס בחבל אלכסנדרטה בדרום מזרח טורקיה מצפון לקו רוחב 36, ואת אנטוכייה כעיר אנטוכייה הגדולה שעל נהר האורונטס, הממוקמת דרומית מזרחית לקצה הרכס הזה, ומוזכרת בחז"ל בכמה וכמה מקומות.

השאלה הזועקת היא מה ראו התרגומים הארצישראליים לסטות מפשוטו של מקרא ולהרחיק צפונה את גבול הצפון של ארץ כנען עד לדרום טורקיה, כאשר התורה מציינת שתי נקודות בלבד (שפס), והריבלה מקדם לעין) בגבול המזרחי בין הפינה הצפונית מזרחית של ארץ כנען ועד ל"כתף ים כינרת קדמה", כאשר לפי הגישה המרחיבה קיים מרחק של מאות קילומטרים ביניהן?

כפי שנטען ב'פשטות' שם, אין הכרח לפרש את התיבות 'טוורוס מנוס' כ'זיהוי מקום, אלא ניתן לפרשם כתיאור גרפי של הר, כדברי חז"ל המובאים ברש"י⁵ על הר ההר הדרומי. ראוי להוסיף כאן את הבהרתו של יואל אליצור, על פיה "ההר" משמש לפעמים במובן של הר בודד מסויים כגון "ההר אשר על פני גיהנם ימה" (יהושע טו, ח), ובמקרים אחרים במובן גוש הררי גדול, כמו "ויהי ה' את יהודה ויורש את ההר כי לא להוריש את יושבי העמק כי רכב ברזל להם" (שופטים א, יט). מכאן שפירוש 'הר ההר' הוא ההר הספציפי/הבולט/הנישא שבגוש ההררי הגדול⁶.

⁴ "מעלני אנטוכייה", בתרגום ירושלמי כתב יד רומי (כי"ר), המכונה 'התרגום הניאופיטי' (ראה עליו בתורה שלמה כרך כד). בתרגום ירושלמי המודפס: "מעלי אנטוכייה". בתרגום ירושלמי המקומי, כתב יד פריז, מהדורת משה גינזבורגר (ברלין תרנ"ח): "למעלי לאנטוכייה".

⁵ במדבר כ, כב, ומקורו בתנחומא חוקת, יד.

⁶ יואל אליצור, שמות מקומות קדומים בארץ-ישראל – השתמרותם וגלגוליהם, מהד' שניה (האקדמיה ללשון עברית ויד יצחק בן צבי, ירושלים תשע"ב [מהד' שלישית תשפ"ב]), עמ' 431. הובא ב'פשטות' שם.

בעיית הזיהוי לכאורה של 'לבוא חמת' עם העיר אנטיוכיה הגדולה הרבה יותר קשה⁷: על מה ראו התרגומים הארצישראליים לסטות ממשטו של מקרא? שנים רבות הטרידה אותי שאלה זו, ולא מצאתי לה מענה. לאחרונה, דומני שנמצא פתרון: התרגומים הא"י מעולם לא העלו על דעתם להצפין את לבוא חמת עד לטורקיה; הם פירשו את לבוא חמת כ"חילת אנטיכיא", היינו "בקעת אנטיוכיה", הנמצא בדרום בקעת הלבנון, כפי שיתבאר להלן.

פרק ב. ערים רבות בשם אנטיוכיה

אנטיוכיה הגדולה נוסדה בשנה ראשונה למניין השטרות (ג'ת"ן למנין שאנו מונים היום, 312 לפנה"ס למנין העמים) בחבל אלכסנדרטה של ימינו⁸, על גדות נהר האורנטס בצפון מערב סוריה, כ-90 ק"מ ממערב לארם צובא – היא חאלב (حلب), בידי הדיאדוך סלבקוס⁹ ניקטור – המלך היווני הראשון אחרי אלכסנדר מוקדון. הוא קרא לעיר על שם אביו או על שם בנו. כמקובל באותם הימים.

השם אנטיוכיא (אנטיכיא) ניתן לכ-24 מקומות¹⁰, ביניהם עכו. כאשר נכבשה עכו בידי תלמי השני (246-283 לפנה"ס, פטרונו של תרגום השבעים) שונה שמה ל"פטולמאס" או "אנטיוכיה בפטולמאס" (Αντιόχεια από Πτολεμαῖδα).

משום כך אנטיוכיא הגדולה הייתה נקראת "אנטיוכיא על האורונטס" או "אנטיוכיא שאצל דפנה"¹¹.

⁷ בתקופה התלמוד, מלומדים נוצרים בחרו בשיטה הצפונית המרחיבה, ביניהם כאלה שעמדו בקשר עם חכמי ישראל. מאחר ונוצרים אלו ראו עצמם כ-"Verus Israel" – ישראל האמיתי, יתכן שהיה להם אינטרס תיאולוגי לכלול את אנטיוכיה – שהייתה בימיהם מושב הפטריארכיה היחידה במזרח הים התיכון – בתוך תחומי א"י האמורה בתורה.

ראה: אייל בן-אליהו, בין גבולות (יד בן צבי, ירושלים תשע"ד), עמ' 282.

⁸ חבל אלכסנדרטה סופח לטורקיה בשנת תרצ"ט (1939), אך הסורים טרם ויתרו על תביעתם להחזרתו לסוריה.

⁹ יוסף בן מתתיהו, נגד אפיין (תרגום: י"נ שמחוני, הוצאת מסדה, ת"א, תשי"ט) מאמר שני, ד.

¹⁰ אביגדור צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית (דביר, תשכ"ג) עמ' 70. הובא אצל פנחס נאמן, אנצ' לגיאוגרפיה תלמודית (יהושע צ'צ'יק, תל אביב תשל"ד) ערך: אנטיוכיא.

¹¹ אנציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית, שם.

פרק ג. אנטיוכיה הדרומית / עמק אנטיוכיה

מקום נוסף שנקרא אנטיוכיה, היה בצפון מזרח ארץ כנען¹², באזור תל דן¹³ או בדרום בקעת הלבנון מצפון למטולה.

יוסף בן מתתיהו¹⁴ מזכיר את "הבקעה הנקראת על שם אנטיוכוס" שנכבשה ע"י אלכסנדר ינאי במלחמותיו בצפון הארץ:

ואלכסנדרוס כבש את פחל (פֶּלָה) ועלה על גרש (גֶּרְשָׁה) . . . ואחרי כן החרב את ארץ הגולן ואת סיליקיה ואת הבקעה הנקראת על שם אנטיוכוס ועל אלה כבש את גמלא המבצר החזק...¹⁵

במקבילה בקדמוניות היהודים, כתב יוסף בן מתתיהו:

אז עלה שוב אלכסנדר על העיר דיאון ותפסה,
ואחר יצא למלחמה על גרש, . . . (משם) יצא על גולן ועל סלביה.

¹² ראה אטלס מקמילן מפה 214; מיכאל אבי יונה, גיאוגרפיה היסטורית של א"י, (מוסד ביאליק, מהדורה שלישית, ירושלים תשכ"ג) עמ' 45, מפה בעמ' 42; אטלס כרטא לתקופת בית שני, מפות 67-68.

¹³ "אנטיוכיה בחולה". כך קרא לה אבי יונה, ובעקבותיו באנציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית.

¹⁴ מחצית מעשרים הכרכים של ספרו 'קדמוניות היהודים' מהווים תרגום חופשי של קטעי מקרא נבחרים.

על אישיותו ונאמנותו של יוסף בן מתתיהו נשברו הרבה קולמוסים, ואכמ"ל. אך לכל הדעות כתביו מהווים מקור חשוב להכרת המציאות ולמקובל בימיו, כמו שמעיד הרב אברהם שמחה מאמסיצלאב כי שמע מדורו הגר"ח מוולוז'ין כי "רבינו [הגר"א] ז"ל אמר לבנו הרב הגדול מוה"ר אברהם ז"ל שהוא משתוקק להעתקת יוסיפון לרומיים [= ספר מלחמות היהודים עם הרומאים של יוסף בן מתתיהו] שעל ידו נוכל להגיע אל מטרת כוונתם של רבותינו ז"ל בתלמוד ובמדרשים בדברם במקומות רבים בענייני ארץ קודשנו ובית מקדשנו ותהלוכות שרי קודשנו בימי קדם" וכו' (בהקדמת ספר מלחמות היהודים מהד' קלמן שולמן וילנא תרכ"ג עמ' V).

¹⁵ תולדות מלחמת היהודים (מסדה, תל אביב, תשי"ט) תרגום מבואות והערות: ד"ר י"נ שמחוני. א, פרק רביעי, ה; מלחמת היהודים, תרגום חדש ע"י שמואל חגי, (ראובן מס, ירושלים, מהדורה חמישית, תשכ"ד): "עמק אנטיוכוס". [שמואל חגי הוא שם עט של הגאון הרב שמואל מ' קרויזר זצ"ל, מעורכי האנציקלופדיה התלמודית ב-21 שנותיה הראשונות.]

לאחר שכבש גם את אלה הרס, נוסף על כך, גם את (תעלת)¹⁶ [עמק]¹⁷ אנטיוכוס – כך נקראה – ואת המבצר גמלא¹⁸.

הפירוש הפשוט הוא שאלכסנדר ינאי החריב או השתלט¹⁹ על שטחים נרחבים ברמת הגולן ובדרום בקעת הלבנון, כדעת שני המתרגמים הוותיקים של מלחמת היהודים, כמו גם של המתרגם ויליאם וויסטון לקטע בקדמוניות היהודים, שתרגומו יצא לאור בשנת ה'תצ"ז.

כל המקומות המוזכרים בכיבושי אלכסנדר-ינאי אלו, בתולדות מלחמות היהודים ובקדמוניות היהודים, הם שמות מקומות בצפון מזרח ארץ ישראל ולא בצפון מזרח סוריה או דרום טורקיה.

עמק אנטיוכיה מוזכר גם בתוספתא²⁰ (דמאי פ"ב ה"א):

ר' לעזר בן ר' יוסה אר: אורז שבחולת²¹ אנטוכיא מותר הוא עד בור.

ההקשר של דברי התוספתא מבואר בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א). הירושלמי דן בדברי המשנה שם, שאורז שבחול פטור מן הדמאי, אלא אם יש חשש שמקורו בא"י. והביא את דברי התוספתא, שבחולת אנטוכיא אין חשש לאורז מא"י:

תנא: האורז שבחולת אנטוכיא מותר במקומו. רבי לעזר ב"ר יוסי התיר עד בורן.

¹⁶ לפי תרגומו של אברהם שליט. קדמוניות היהודים ח"ג, ספר יג, טו, ג. הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, הרפסה שביעית תשס"ד.

¹⁷ ע"פ תרגומו הלועזי הקלאסי לקדמוניות היהודים של William Whiston משנת 1737:

he, besides them, took that valley which is called The Valley of Antiochus

מקור: https://lexundria.com/j_aj/13.387-13.404/wst

באופן זהה – עמק אנטיוכוס – תרגם וויסטון גם את המקבילה במלחמת היהודים:

He also demolished Golan, and Seleucia, and what was called *the valley of*

Antiochus; מקור: <http://penelope.uchicago.edu/josephus/war-1.html>

¹⁸ קדמוניות יהודים, שם.

¹⁹ וויסטון בקדמוניות, שם: he, besides them, **took** that valley.

ויסטון במלחמת היהודים, שם: He also **demolished** . . .

²⁰ לפי גירסת הגר"א ואוה"ג.

²¹ וַיִּשָּׁב בְּנֵיָא מוֹל בֵּית פְּעוֹר (דברים ג, כט), ת"א: ויתבנא בחילתא ... ; ת"י: ושרינן בחילתא...;

כ"ר: ושרינן בחילתא. וכידוע "ו" ו"י" מתחלפות.

וכן וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּגִן בְּאֶרֶץ מוֹאָב (דברים לר, ו), ת"א ות"י: וקבר יתיה בחילתא.

ופירש ר' ישראל זאב וואלף הלוי איש הורוביץ²²:

"חולת אנטוכיא" היא "בקעת הלבנון" (צלזירין²³), והאורז הגדל שם אינו חייב בדמאי מפני שאינו מא", והוא מותר עד "בורו", והוא "בורע'וז", כשתי פרסאות אש' לצפון "מרג' עיון".

כלומר: הגבול הדרומי של חילת אנטוכיא (= עמק אנטוכיה) הוא בורע'וז (برغز – Berghoz) שבדרום בקעת הלבנון, ק"מ אחדים מצפון למרג' עיון. מדרום לבורע'וז, יש לחשוש שהאורז מגיע מא"י הסמוכה – תחום עולי בבל, ואסור.



מפת בורע'וז – מרג'-עיון

פרק ד. אנטוכיה הדרומית – שיטת מיכאל אבי יונה

מיכאל אבי יונה, התייחס לאנטוכיה הדרומית הזו, כאל עיר. לא כאל עמק או בקעה. מקורותיו הם רק דברי יוסף בן מתתיהו שצוינו למעלה, אף שבהם אין רמז לעיר אלא לעמק/בקעה. ופירש²⁴ שזו עיר בצפון עמק החולה, אותה כינה "אנטוכיה שבחולה".

²² ישראל זאב וואלף הלוי איש הורוביץ, (מצאצאי השל"ה, סבו של הג"ר זלמן מנחם קורן) מחקר ארץ אבותינו, ירושלים תרע"ה. עמ' נז, הע' 2.

²³ אינני יודע למה הכוונה.

²⁴ מיכאל אבי יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל, (מוסד ביאליק, [מהדורה ראשונה תש"ט] מהדורה שלישית, ירושלים תשכ"ג). עמ' 49.

פרק ה. סיכום

סביר שהתרגומים שתרגמו את 'מבוא חמת' ל'מעלי אנטיכיא', כיוונו למעלה חמת – הדרך העולה לכיוון חמת, הנמצא בבקעת אנטיוכיה שבדרום הבקעא.

ממש כפירושו של הגר"א יהושע יט, כח.

אם כנים הדברים, הרי שגם דברי חז"ל בתרגומים הא"י מתאימים לדברי הפוסקים שהובאו לעיל בפרק המבוא.

ואם כן, אין לנו בתקופת חז"ל מי שמפרש את גבולות ארץ כנען בצפון כשיטה המרחיבה²⁷.

דומני שאין שום ראיה לקיום עיר בשם אנטיוכיה בצפון עמק החולה. אדרבא, "מתוך בחינת המקורות ונתוני השטח, נראה שיש לשלול פרשנויות אלה"²⁸. אך יש ראיות ברורות לקיום בקעה בשם "בקעת אנטיוכיה" בצפון מזרח הארץ.

הניסיון למקם את "עמק אנטיוכיה" בעמק החולה (שגם הוא קרוי עמק, ובארמית: "חילת" או "חולת" ומכאן "עמק החולה" של ימינו) כפי שכתבו אחרים²⁹, הוא שגוי מאד לענ"ד. כפי שמוכח מסוגיית האורז של חילת אנטיכיא בתוספתא ובירושלמי בריש פ"ב בדמאי. שכן שם מפורש שחילת אנטיכיא היא בחו"ל (מחוץ לתחום עולי בבל), ולכן אין בה איסור דמאי, בעוד שעמק החולה הוא בתוך תחום עולי בבל, כמבואר למעין בבברייתא דתחומין³⁰.

קרוב לוודאי שבקעת אנטיוכיה נמצאת בדרום בקעת הלבנון, מצפון ליישוב בורע'וז (Berghoz) שבדרום הבקעא, כדעתו של ר' ישראל וואלף איש הורוביץ.

²⁷ חוץ מכמה מלומדים נוצריים שלא מפיחם אנו חיים.

²⁸ יואל אליצור, שמות מקומות קדומים בארץ-ישראל – השתמרותם וגלגוליהם, מהד' שניה (האקדמיה ללשון עברית ויד יצחק בן צבי, ירושלים תשע"ב [מהד' שלישית תשפ"ב]), עמ' 426.

²⁹ למשל: אדמת קדש, ריש פרק ה – הנהרות והנחלים שבתוך א"י ועל גבולותיה, עמ' סג, הערה (ג). הובא בספר עלי תמר – על מסכת דמאי פ"ב ה"א, עמ' תיא.

³⁰ ספרי סוף פרשת עקב; ירושלמי, שביעית פ"ו ה"א; כתובת רחוב.

שמות הוי"ה ואלהים

הרב יצחק מאיר יעבץ

בית שמש

ישיבת דרכי תורה ודעת ירושלים

תמצית: המקרא משתמש בחילופין בשם הוי"ה ובשם אלהים, החל מתיאור הבריאה ולאורך כל ספרי המקרא. נבקש להתבונן בהבדל בין שמו של הקב"ה ובין תפקידו. שמו הוא בלעדי לזהותו בעיני הבריות. תפקידו הוא מה שבעיני עובדי אלילים ממלא אלילים, ואמונתנו בו שאין עוד מלבדו. אמירת אלהים שוללת עולם ללא אל, אמירת הוי"ה מייחדת את אלהי האמת.

א. פשר חילופי שמות הקודש בבראשית

אחת השאלות כבדות המשקל הפותחות את לימוד המקרא בעיון, היא שאלת השמות הקדושים - כנוייו המשתנים של הבורא. יש מספר שמות לאלוקות בספרי המקרא. שני המרכזיים שבהם הם: שם הוי"ה - אדנות בפינו, ושם אלוקים.

כבר במהלך תיאורי בריאת העולם הפותחים את ספר בראשית, משתנה הכינוי השולט בסיפור. תיאור הבריאה עצמו הוא כפול, ואף סותר את עצמו. בתחילת התורה מתואר תהליך של ששה ימים בהם מתפתח העולם ממצב של חושך, תוהו ובוהו, לעולם ער ושוקק חיים. אור וחושך, שמים ויבשה, אילנות, מאורות, בעלי חיים שונים ולבסוף זוג אנושי, זכר ונקבה. מנוחה ושביטה ביום השביעי מסיימות את התיאור הזה. מיד לאחר מכן, מתואר תהליך שונה. כאן מצטיירת תמונה של טרום צמחיה, החיים עדיין לא הגיעו בפועל, אורה של ערב מימוש הפוטנציאל הגלום בדממה הפסטוראלית. לחות ממלאה את היקום ומתוכה נילוש ועומד אדם בודד, היצור החי הראשון. רק לאחר שהוא פוגש ביצורים החיים בזוגות, מתפצל האדם עצמו לאיש ואשה.

בעוד בתיאור הראשון הכולל, שמו של הבורא הוא אלוקים, בתיאור השני, המפורט והמקומי, הבורא קרוי הוי"ה אלוקים. מה פשר הפיצול הזה?

חכמינו עמדו על נקודה זו בכמה מקומות באופן כללי ודרשוה כלפי מידות שונות של הבורא: הויה היא מידת הרחמים ואלוקות היא מידת הדין. כך פירש רש"י שביקש לברוא את העולם במידת הדין, כיון שראה שאינו מתקיים הקדים מידת הרחמים ושיתפה למידת הדין ולכן כתוב ביום עשות הויה אלוקים ארץ ושמים.

כידוע, גישה כפרנית ביקשה להסיק מכאן על חוסר אחידות בטקסט. הרב מרדכי ברויאר השיב כנגדם וביקש לבאר זאת בדרך שקרא לה 'תורת הבחינות', כשהוא טוען שהבורא מסר לנו מסרים שונים ובחינות שונות לאותו מעשה באמצעות השמות השונים. דרכו מתבססת על תורת הקבלה, דרכי חשיבתה ומונחיה, וכבר טענו כלפיו, שמשום כך דרכו אינה יכולה להיחשב פשטנית, ואינה מרווה את צמאנו של מי שמושגים אלו אינם אופן לימודו, והוא מתקשה לקבל פירוש עקבי למקרא, שאין לו משמעות לולא אותם מונחים קבליים.

אנו נעשה ניסיון לצעוד בדרך פשטנית לחלוטין, עם מעט השראה היסטורית של רוח הזמן בו ירדה התורה לעולמנו זה, כדי להבין את קהל היעד שאלי פונה הכתוב ישירות ללמדו דעת עליון, ובשפתו נוקט הכתוב. כשם שדיני נזיקין מנוסחים בלשון של חקלאים ורועי צאן ובקר, אף שהם תקפים באותה מידה אלינו בני חברה טכנולוגית, כך תארי הקב"ה המשתנים מנוסחים בשפתם של מי שזה מה שהם צריכים לשמוע, על רקע הזמן והמרחב בו הם חיים ופועלים.

ב. הויה הוא עצמי, אלהים הוא בעל יחס

ננסה לעמוד על הבדלים בהתייחסות לשמות הקודש השונים. לא הבדלים בפירוש ובכוונה, אלא הבדלים מעשיים הנוגעים לכתיבת והגיית השמות השונים של הבורא. באיסור מחיקת שמות הקודש כתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ו):

"כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהן הקדוש ברוך הוא, לוקה מן התורה... ושבעה שמות הן: השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד, ואל, ואלוה, ואלהים, ואהיה, ושדי, וצבאות. כל המוחק אפילו אות אחת משבעה שמות אלו לוקה. כל הנטפל לשם מלפניו מותר למוחקו, כגון למד מלה, ובית מבאלוהים, וכיוצא בהן, אינן בקדושת השם. וכל הנטפל לשם מאחוריו, כגון כף של אלהיך, וכף מם של אלהיכם, וכיוצא בהן, אינן נמחקים והרי הן כשאר אותיות של שם, מפני שהשם מקדשן". (מקור דברי הרמב"ם בברייתא ובגמרא שבועות לה)

אותיות שימוש יש לכל שם: ה' הידיעה ו' החיבור וכיוצא בהן יכולות לבוא לפני הויה כמו לפני אלוקים. אך צורות הטיית המילה הבאות לאחר שם העצם, אינן מופיעות אלא באלוקים. אין צורה של הוית', הויתנו,¹ אך יש אלוקיך, אלוקינו.

כפי שכותב כאן הרמב"ם, אותיות השימוש אינן חלק מהשם. תפקידן הוא תחבירי בלבד, לצורך הקשר המשפט. אותיות הבאות לאחר השם לעומת זאת, הופכות לחלק מן השם. הרמב"ם נותן את הטעם כפי שהוא בגמרא, 'שכבר קדשו השם'. מהו קידוש זה ומדוע הוא מקדש רק את מה שאחריו?

ביאור הדברים הוא, שאכן יש הטיות שונות לכינוי אלוקים. אלוקות היא בעלת יחס ישיר ליצורים. לכן כאשר אנו אומרים 'אלוקינו', כל המילה היא שם קודש, שהרי אנו מבטאים בה את יחסינו עם הבורא. הויה לעומת זאת היא שם מופשט העומד בפני עצמו. גם כאשר המשפט מחייב תוספת אות לפניו, אין השם עצמו מתרחב. כמו כן באותיות שלפני אלוקים.

יתר שמות הקודש דומים להויה בכך. אין להם הטיה. חוץ מאל שניתן להטותו, אלי אתה ואודך, אלי אלי למה עזבתני. נעמוד על משמעות הדברים לאחר שנביא הבדל הלכתי נוסף בין השמות.

לעומת החומרא שיש בשם אלוקים שהוא תופס ומקדש בקדושת השם את אותיות ההטיה שלאחריו, יש בו קולא - האפשרות שהוא יהיה שם חול. בהויה דבר כזה אינו יכול להיות. צירוף י-ה-ו-ה הרי הוא קודש כפי שהוא. באלוקות לעומת זאת יש מקרים רבים כאלו: אלוקי אברהם ואלוהי נחור; כמובן, לא יהיה לך אלוהים אחרים; אף השופטים והגדולים נקראו אלוהים. כמובן שזו אינה קולא בהגדרת השם, אלא משום שזו מילה משותפת לקודש ולהבדיל לחול. כמו כן בשם אל: יש לאל ידי; ואת אלי הארץ לקח, מלשון כוח וחוזק.

גם מילת אדוני יכולה להיות חול כריבוי של אדון שלי, ובכרייתא בשבועות יש מי שסובר שהפסוק אצל אברהם 'אל נא אדוני' הוא חול. כמו כן אצל לוט נאמרה מילה זו במשמעות של חול. ההבדל הוא בין מילה שיש לה שימוש חיצוני ואנו משתמשים בה כלפי הבורא יתברך, לבין מילה שכל כולה היא כינויו של הבורא יתברך.

¹ אמנם הרשב"ם מפרש את השם אהיה אשר אהיה כגוף ראשון של שם הויה, אך במניין שבע שמות הוא נחשב בפני עצמו.

אמנם 'אלהים', לבד מכך שהוא יכול לבא במשמעות של בני אדם מושלים, הוא אף משמש לאלים ואלילים שונים, לא רק חול אלא אף היפוכה של קדושה. משום כך, שם אלוהות יש לה יחס והטיה למאמיניה. כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו בשם ה' לעולם ועד. אומה, אומה ואלוהיה וישראל דבקה באלוקיה.²

ג. אמונת היחוד

שמע ישראל הויה אלוקינו הויה אחד.

משמעות הפסוק על פי פשוטו, משה פונה אל איש ישראל:

שמע עם ישראל!

אלים רבים ושונים יש בעולם: כמוש אלוהי מואב; צפון אלוהי מצרים; עשתורת אלוהי צידון, ואתה אלוך אחר לך. האל המוכר בשם הויה הוא הוא אלוךך. אך מעבר לכך. לא תאמר כשם שאני מאמין בהויה אלוךי ועובד אותו, כך העמוני, המצרי ויתר עובדי אלילים, ואין בינינו ויכוח מהותי חלילה. האמת הצרופה שעדיין אינה מוכרת לכולם ועליך לזכור ולדעת: הויה אלוךך אחד ויחיד הוא, אין עוד בלתו במציאות כולה.

שני שלבים באמונה יש כאן: בשלב ראשון, אתה כישראלי מאמין באלוךי ישראל, האל המוכר בכינויו הויה. בשלב שני, אינך מעמידו חלילה בדרגת האמונה של שאר העמים באלוהי ההבל שלהם. אתה מצהיר ויודע כי לפניו לא נוצר אל ואחריו לא יהיה.

אמירה זו משקפת רקע וסביבה של עובדי אלילים, בעולם בו אלוהות היא דבר שבטי ולאומי. אין העמים בסביבה שוללים זה את אלוהיו של זה, אלא כשם שלכל אחד אב ואם משלו, כך לכל אומה או שבט אלוה משלהם. לא כן ישראל. בספר יונה, המלחים קוראים בו זמנית איש אל אלהיו, אין כאן סתירה תיאולוגית. כל אחד מנסה לפנות אל גיבורו שיציל אותו ואת הספינה. אין ביניהם ויכוח של אמת ושקר, אלא כל המציל יבוא ויציל. רב החובל פונה אל יונה ודורש ממנו לקרוא גם הוא אל אלהיו, אם יתעשת הוא יתעשת. רק לאחר שראו את כוח הויה בתקפו, הכירו בו ונדרו לו נדרים, ונראה שזנחו את אליליהם.

² ראה ירושלמי ברכות פרק ט הלכה א, אל אלהים ה' כאינש דאמר בסילינוס קיסר אגוסטוס.

גיורה של רות ודביקותה באלהי האמת, באו אחרי שביקשה לבדוק בנעמי, ואמרה "עמך עמי ואלהיך אלהי". המעבר ממואב לישראל בהכרח כרוך בהחלפת האל, אלא שרות השכילה לראות את ההבדל בין שקר לאמת, ובכך היתה לגרת צדק. לצד הידיעה כי אין עוד מלבדו, המקרא מתייחס לאלוקי ישראל כאלוקי הארץ (מלכים ב' יז; עזרא א' ג), בעיקר בפי האומות, משום שזו זהותו בעולם ההוא. הכל יודעים כי במואב מאמינים בכמוש ובישראל באלוקי ישראל.

ד. פוסחים על שתי הסעיפים

"וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו הויה הוא האלהים הויה הוא האלהים". אליהו אוסף את כל העם אל הר הכרמל. הוא מזמין עימות כביכול בין שתי האלוהות ביניהן פוסחים העם. אם הויה הוא האלוהים לכו אחריו ואם הבעל הוא האלוהים לכו אחריו.³ לאחר המחזה המרהיב, בו נוכחו לראות באפסותו של האליל ובכוחו של הא-ל הקדוש, מודה כל העם בנצחוננו של אלוקי אליהו ומצהיר: הויה הוא האלוקים האמיתי ולא הבעל. אלוקים כאן הוא במשמעותו הכללית, האלוק בן נאמן ואותו נעבוד. הם זיהו את האל המוכר בשם הויה כאל הנכון והאמיתי, ובכך שללו את הבעל וכל אל אחר.

ה. עבודה זרה בזנות

החטא המרכזי לאורך ספרי המקרא, הוא חטא עבודה זרה. הדימוי הרווח בפי הנביאים, החל כבר ממשה רבינו, כלפי עבודת גילולים של העם, היא זנות. וקם העם הזה וזנה אחרי אלוהי נכר הארץ; והזנו את בניך אחרי אלוהיהן.⁴ הנביאים מוכיחים את ישראל העובדים לאלילים וממשילים אותם לאשה זונה תחת בעלה. לא כפירה

³ יש לעיין אם שם אלוהות כאן הוא קודש או חול. הלא לפי תחביר המשפט הוא מושך עצמו ואחר עמו, כפי שנכתב כאן. אם כך הרי הוא כמי שאומר: אחד מהשניים אלוהים הוא, או זה או זה. האם שם כזה הוא קודש?

⁴ אמנם שם מופיע הדימוי גם כלפי הנכריות - וזנו בנותיו אחרי אלוהיהן ואף בפסוק הקודם - פן תכרות ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלוהיהם. יתכן שכיון שהם גרים בין ישראל ובעלי ברייתם הם, לאחר מכן בנותיהן אף נישאות לבן ישראל ונכנסות לבית ישראל, נחשב להם המשך פולחן האלילים כזנות תחת האל של סביבתם ומשפחתן החדשה שקבלו עליהן.

באל יש כאן, אלא החלפת אל אמת באלוהי שקר מושא אמונת עם אחר. אומה המחליפה אל היא בוגדת בו כאשר מנאפת. כי שתיים רעות עשה עמי, אותי עזבו לחצוב להם בורות, בגדו באלוקי אבותם לטובת אלוה זר ובלתי מוכר, עברו על קריאת הויה אלוקינו. את מקור מים חיים הם עזבו והבורות נשברים הם, הם שכחו את הצהרת הויה אחד.

ו. ביאור פרשת בראשית, שני שלבים באמונה

המקרא מתאר את בריאת העולם, במגמה ללמד לישראל ולבני האדם את אמונת חידוש העולם. ראשית מתואר בקצרה ובהכללה עולם שלא היה ונוצר יש מאין על ידי האלוהות, לא פורש איזו. עליך לדעת, בן אדם, כי לא מאלוה נוצרה תבל, לא מאז מקדם עמד היקום. בורא הוא שברא אותו, אלוה יצרו מן התוהו וההעדר. הוא נטה שמים ויסד ארץ, הוא עשה את הים ואת היבשה, הוא כונן אנוש מראש ולו כל חיתו ארץ.

פרק זה יכול מואבי לקרוא אותו, לקבלו כפי שהוא ולהשאיר באמונת האלילים. הוא למד מכאן רק לשלול קדמות או מקריות, הוא לא למד כאן לזהות את הבורא ולשלול את גלולי אבותיו.

תיאור נוסף וממוקד בא לאחר מכן. כאן למד הקורא ביתר פירוט על יחס הבורא ליציר כפיו, נזר תפארת הבריאה, האדם. כאן מבוארת בהרחבה יתירה, פרשת הופעת אבי האנושות ואמה לפרטי פרטים. כל הטבע, הדומם והצומח מסביב, משמשים אך כתפאורה, רק למען לא יבא האדם לתוהו ובוהו. כאן, כאשר את אלוקיו שלו מגלה האדם, יש כבר אלוה מזוהה, אלוהות שהאדם עובד אותה ושולל בהכרתה כל כזב ודמיון אחר, אלוקי המקרא, אלוקי ישראל, הויה האלוקים.

המקום היחיד במקרא בו מופיעים לאורך כל הסיפור שני הכינויים יחד הוא כאן. השם השולט הוא הויה אלוקים. בהופעתו הראשונה של הויה לעיני הקורא, על הקורא להפנים ולשנן כי הויה הוא האלוקים עליו קרא מקודם בתיאור הכללי, ועליו ילמד מכאן בכל אשר יקרא. עד שמתחילים הדורות להמנות, הויה הוא האלוקים, זכור זאת. מכאן ואילך יכול שם הויה לשמש לבדו, כבר זוכר הקורא כי הוא האלוקים ואין עוד מלבדו.

ז. ההתגלות הראשונה בחר סיני, למשה ולישראל

אף בהמשך התורה, במקום שיש התגלות חדשה, היכרות עם אדם או עם שאינו מכיר עדיין את ה' באותו אופן שהוא עומד להכיר עכשיו, מתגלה לו תחילה האלוקות ורק אחר כך הוא מזהה את הויה.

כך אצל משה בסנה. הקורא שכבר מכיר את השם, אליו פונה הכתוב בהויה. אך הפניה אל משה עצמו היא באלוקים תחילה. וירא הויה כי סר לראות – ויקרא אליו אלוקים. כלומר: אתה הקורא יודע כי הויה ראה, אך משה נקרא על ידי אלוקים. בראשונה, דע לך משה כי אלוקות היא הדובר – אנכי אלוקי אביך. משה מסתיר את פניו, כי ירא מהביט אל האלוקים – אלוקים באשר הוא. משה אף משיב אל האלוקים – אותו הוא יודע כעת, בטרם נגלה לו בשמו המיוחד. לנו התורה כבר אומרת ויאמר הויה בסתם, אך בכל פניה ישירה אל משה נאמר ויאמר אלוקים אל משה, משום שזה מה שמשה שמע. רק כאשר הוא שואל מה שמו, הוא נענה אה-יה אשר אה-יה; הויה אלוקי אבותיכם זה שמי לעולם.

כמו כן במעמד הר סיני, שם נגלה אלוקי ישראל לאומתו. תחילה, ומשה עלה, לעיני העם, אל האלוקים. ויקרא אליו, אל הנביא שכבר יודע, הויה מן ההר לאמר. משה מדבר אל העם בשמו של הויה, כאשר עשה כבר בעבר – הוא שם לפניהם את כל הדברים אשר צוהו הויה. העם משיב בשפתו – כל אשר דבר הויה נעשה. ביום השלישי בהיות הבוקר העם יוצא לקראת האלוקים, גילוי הויה עוד לא ראו עין בעין, אינם מכירים אלא שאלוקות היא.

אז ברגע הנשגב – וידבר אלוקים – אנוכי הויה אלוקיך. אלוקות שידעתם והבנתם, הויה הוא האלוקים ואין עוד.

עקודים, נקודים, ברודים - מדע, מוסר ואמונה

ה ר ב א ל ע ז ר נ א ה

רב מושב קשת (לשעבר)

תמצית: המחבר מבאר את סיפור שכרו של יעקב. על פי המאמר, יעקב אבינו השיג תוצאות מפתיעות ע"י ניצול חוקי התורשה, אותם הצליח לגלות עקב היותו איש אמונה מוסרי. עבודתו, הייתה בנאמנות ובמסירות כפי שאמר ללבן: "זֶה עֲשָׂרִים שָׁנָה אֲנִי עֹמֵד רִחְלִיךָ וְעֵזְיךָ לֹא שָׁכַלְוּ ... אֲנִי אֶחָטָנָה מִיָּדֶי תְּבַקֶּשְׁנָה וְגִבְתִּי יוֹם וָגִבְתִּי לַיְלָה". כאשר טלה איבד את אימו, היה יעקב לוקח אותו בחמלה על כתפיו והולך לחפש את אימו. כך הכיר את כל פריטי הצאן באופן מלא. רבו המקרים ורבו התצפיות, ויעקב התוודע לחוקי התורשה בעדרי צאנו. **על מוסרו של יעקב ועל מדעו.**¹

מעדר גדול של כבשים לבנות ועיזים בצבע אחיד, הצליח יעקב אבינו להוציא, עדרים של כבשים ועיזים עקודים ונקודים וטלואים. היו להם כתמים וצורות שונות על גופם ועל רגליהם. השבחה מוצלחת שהרבחה את שכרו. כיצד יעקב גילה את הטכניקה של השבחה גנטית? עיון בפרשה לפי פשוטו של מקרא, תומך בהסבר כי יעקב הצליח לגלות עקרונות של חוקי התורשה, (גנטיקה), וניצל אותם כדי להגיע לתוצאות שביקש.²

¹ - יה"ל.

² התמצית וההערות נכתבו על ידי העורך.

² ביאור מעשה יעקב כהשתדלות על דרך הטבע, כבר נמצא אצל רבותינו. כגון בפירוש הרד"ק על דרך המדע המוכר בזמנו - "ותלדן הצאן - כי כח הדמיון במוח והזרע תחלתו מהמוח לפיכך ילדו לפי הדמיון". הטור בפירושו ע"ת קובע כי זוהי דעת רבותינו: "ודאי טבע הוא וכן דעת רבותינו ז"ל". לפי שיטה אחרת, הנמצאת בכמה מדרשים [מדרש לקח טוב ועוד] היה זה נס גמור, ופעולות יעקב היו רק עשיית מעשה שיחול עליו הנס: "...כן דרך האות שיבוא על עשיית המעשה, כמו שעשה משה רבינו במצרים בשחין שזרק פיה כבשן ונעשה שחין, וכן הכנים, וכיוצא בהן, ואלישע שחתך עץ, וזרק בתוך המים ויצף הברזל, וכן ביריחו ששם המלח בתוך המים ונמחקו, כך עשה יעקב אבינו על ידי מעשה, והיה המלאך מסייע לו...".

אחרי שעבד ארבע עשרה שנים במסירות בפיתוח עדריו של לבן, הגיע הזמן שיקבל יעקב את שכרו. יעקב הציע שכל הטלאים והגדיים אשר להם ציורים וכתמים יהיו שלו, ולבן הסכים:

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב... כֹּל שֶׁהָנֶקֶד וְטָלוּא וְכָל שֶׁהָחוּם בְּכִשְׁבִּים וְטָלוּא וְנֶקֶד בְּעֵיזִים וְהָיָה שְׂכָרִי, וַיֹּאמֶר לָבֵן הֵן לוֹ יְהִי כְדָבָרְךָ" (שם לא-לד).

באותו יום, לבן הברית מהעדר את כל הכבשים והעזים שסוכם שיהיו בחלקו של יעקב:

"וַיִּסֶר בַּיּוֹם הַהוּא אֶת הַתֵּינִשִּׁים הָעֹקְדִים וְהַטָּלָאִים וְאֶת כָּל הָעֵיזִים הַנֶּקֶדוֹת וְהַטָּלָאִת כֹּל אֲשֶׁר לָבֵן בּוֹ וְכָל חוּם בְּכִשְׁבִּים וַיִּתֵּן בְּיַד בְּנָיו, וַיֵּשֶׁם דָּרָךְ שְׁלֶשֶׁת יָמִים בֵּינוֹ וּבֵין יַעֲקֹב, וַיַּעֲקֹב רָעָה אֶת צֹאן לָבֵן הַנּוֹתֶרֶת" (שם לה-לו).

לבן חיכך את כפותיו בהנאה, ליעקב התמים נשארו רק כבשים ועזים לבנות לגמרי, העקודים והנקודים נמצאים במרחק שלושה ימים! הצאן שנשאר אצל יעקב ימליטו רק לבנים, וכולם יהיו של לבן.

הגנה מרמאותו של לבן

אך כפי שחוקי התורשה עובדים, יעקב גילה שגם בעדר שכולו לבן, אפשר למצוא כבשים ועזים שאינם הייתה עקודה או נקודה. הוא ידע שהן מיעוט קטן בעדר שכזה, ושכדי שיוולדו טלאים וגדיים כרצונו, הוא חייב לאתר אותם ולהפגיש בין הזכרים והנקבות שאינם הייתה עקודה/נקודה, אחרת יהיו כמעט כל הוולדות לבנים.

קיימת גם דעה שלישית אשר סוברת שיעקב עצמו ידע שאין זה מעשה השתדלות אלא עשה זאת כדי להסתיר את הנס [ראה ברבינו בחיי: "... ענין המקלות שהוא מעשה טבע כדי להעלים מעשה הנס שלא יבינו לבן ואנשיו ושלא ישלוט בו עין הרע"]. או כדי להטעות ללבן שהוא נוהג כשאר הרועים [פרופ' פליקס במאמרו המצויין להלן].

גנטיקה

מדע הגנטיקה מסביר את דרכי העברת התכונות מהורים לצאצאים. "הורים וצאצאים" יש במרבית הצמחים וכמעט בכל בעלי החיים, אפילו היותר ירודים. גנן גרמני בשם יוהן גרגורי מנדל, שחי לפני כמאה וחמישים שנה, נחשב לאבי תורת התורשה – הראשון בספרות המדעית שתיאר את חוקי התורשה. כגנן הוא עבד עם צמחי אפונים בעלי פרחים בצבעים שונים, הכליא בין זנים טהורים שונים ובחן את צאצאיהם. הן בדור הראשון אחרי ההכלאה והן בדור השני שאחריו.

הגדרות:

ה"גנוטיפ" הוא המטען הגנטי שכל יצור נושא בקרבו. המטען הגנטי כולל שתי מערכות שלמות של תכונות הקובעות את צורתו ומהלך החיים שלו. מערכת אחת מקבל כל יצור מהאם ואחת מן האב. כל אחת מהתכונות היא שלטת או נשלטת (דומיננטית או רצסיבית). ה"גנוטיפ" כולל את המטען הגנטי, הן זה שבא לידי ביטוי, והן זה שלא בא לידי ביטוי למרות קיומו. ה"פנוטיפ" הוא הצורה בה כל יצור נראה ופועל, ומראה לנו רק את השפעת המטען הגנטי שבא לידי ביטוי. תכונה דומיננטית (תכונה שלטת) היא תכונה שבאה לידי ביטוי גם אם נתקבלה רק מאחד משני ה"הורים". תכונה רצסיבית (תכונה נשלטת) היא תכונה שבאה לידי ביטוי רק אם נתקבלה משני ה"הורים". אם נתקבלה רק מהורה אחד, היא נשארת "חבויה" אצל הצאצא, אף שהוא יכול להוריש אתה הלאה.

מנדל הבחין כי בדור השני אחרי ההכלאה, התכונה הדומיננטית (התכונה השלטת) הופיעה ב-75%. לעומת התכונה הרצסיבית (נשלטת) שהוסתרה בדור הראשון, שבה בדור השני היא בייצוג של 25% מהמקרים. הסבר: כאשר לכל אחד משני ההורים יש תכונה חבויה מסויימת, רק רבע מצאצאיהם יקבלו תכונה זו משני ההורים, ואז התכונה שהיתה חבויה בדור ההורים, תהיה גלויה אצל הרבע הזה.

חזרה לשכרו של יעקב.

לאור האמור, כאשר כבש נראה לבן כולו, ייתכן שבשתי המערכות הגנטיות שלו הוא לבן, ייתכן גם שאחת המערכות היא תכונה של עקוד-נקוד, תכונה חבויה (נשלטת). במקרה כזה הפנוטיפ הוא לבן והגנוטיפ מורכב מלבן ועקוד-נקוד. במצב כזה, יהיה הטלה לבן, אפילו שקיבל גם גנים של עקוד-נקוד.

לעומת זאת, כדי להיות עם פנוטיפ של עקוד-נקוד, חייב הטלה להיות כזה שתכונה זו תהיה בשתי המערכות. וזה יתכן רק אם לשני הוריו תהיה תכונה כזו, והם יורישו אותה לו.

לכן, חלק מהכבשים הלבנים, נולדו מהורים שאצל אחד מהם הייתה חבויה התכונה של עקוד-נקוד.

בעדר בו כל הכבשים הם עקודים נקודים, אז גם הצאצאים יהיו עקודים נקודים, כי כל אחד מהם חייב לשאת בגנוטיפ שלו את שתי תכונות העקוד-נקוד, וממילא כל הצאצאים בעדר מקבלים רק תכונת עקוד-נקוד.

אך בעדר לבן, רק מזיווג של פרטים לבנים ששניהם נושאים את התכונה החבויה, יוכל להיוולד פרט עקוד נקוד.

המשימה של יעקב

המשימה של יעקב תהיה, איפוא, לאתר בין הפרטים הלבנים את נושאי התכונה החבויה, ולזווג ביניהם. אז, 25% מהצאצאים יהיו עקודים-נקודים.

פליקס³ פתר את בעיית איתור פרטים לבנים אלו על פי חוק "יתר האון להתרוזים" כלומר הפריטים "המעורבים" הללו ממהרים להתייחס, ולכן בעת "יחס הצאן המקושרות" [= המבכירות. ת"א] זיווג ביניהם. לשיטתו של פליקס, המקלות המפוצלים היו אך ורק מהלך הטעיה כלפי לבן. עיי"ש. להלן נציע פיתרון בו למקלות המפוצלים היה חלק חשוב באיתור הכבשים הלבנים המעורבים.

³ פרופסור יהודה פליקס 'תורשה וסביבה במעשה יעקב בצאן לבן' בתחומין ג, תשמ"ב. הובא גם בספרו 'טבע וארץ בתנ"ך', פרקים באקולוגיה מקראית, הוצאת ראובן מס. אציין גם למאמר נוסף שראיתי ברשת מאת הרב ד"ר אלכסנדר קליין, 'שכרו של יעקב'.

המקלות בשקתות המים – איתור באמצעות זכרון רגלי האימהות העקודות – נקודות

נראה להציע, שיעקב גילה ממצא נוסף: הטלה והגדי מכירים את אימם דרך רגליה, שלידן מקום היניקה של הטלאים, צמוד לרגלי האימהות. כשהעדר יוצא לדרכו נצמדים הטלאים והגדיים אל אחורי אימותיהם.

בעת יחס הצאן לקח יעקב מקלות וגילף בהם צורות כדוגמת רגלי הכבשים והעיזים העקודות והנקודות.

את המקלות הוא שם רק בחלק משקתות המים, כדי שליד אותן שקתות, יתקבצו דווקא אלו שאינם הייתה עקודה נקודה. כך הוא הצליח לגרום לאיתור כבשים זכרים ונקבות, שאמותיהן היו עקודות-נקודות. מאמציו צלחו והוא זכה להרבה המלטות של טלאים וגדיים עקודים ונקודים, זכרים ונקבות.

נזכיר כי גם ללא המקלות בשקתות המים היה יעקב מקבל גם מכבשים לבנות טלאים עקודים נקודים אבל באחוזים זעירים.

"וַיֵּשֶׁת לוֹ עֲדָרִים לְבָדוֹ וְלֹא שָׁתָם עַל צֹאן לֶבֶן" (שם מ).

יעקב ידע שחשוב לשמור על העדר העקוד-נקוד, שלא יתערבבו בו לבנים. בעדר כזה כל הוולדות שלהם יהיו כולם עקודים נקודים. הוא בנה את העדרים שלו לבדם, לא עם העדר של לבן.

אם כן, יתכן וזה המקור הקדום ביותר המתעד ידיעה אנושית מדעית מדויקת מהעולם הקדום בתחום הגנטיקה. יעברו אלפי שנים עד שאנשי מדע יגלו שוב את חוקי התורשה. חוקי הגנטיקה התגלו לפני פחות ממאתיים שנים. קודם לכן היה מדע זה עלום כמעט⁴ לגמרי.

⁴ אחת הדוגמאות המרשימות של ידע רפואי שהיה בידי חכמי התלמוד מאות שנים לפני שנתגלה על ידי הרופאים המודרניים הוא הידע על דרכי תורשת מחלת ההמופיליה. היום אנו יודעים כי חז"ל הבחינו בכללי התורשה הגנטית של המחלה כ-1500 שנה לפני הקהיליה הרפואית. דימום קל עלול לסכן חיים אם מערכת הקרישה של הגוף אינה תקינה. הדוגמא השכיחה יותר (בממוצע 1:10,000 מהאוכלוסייה) היא מחלת ההמופיליה מסוג A, בה חסר גורם הקרישה מס' VIII. חולה המופילי עלול לדמם למות לאחר פציעה או חתך, ובעבר היו מקרים בהם אובחנה המופיליה רק לאחר מות הנימול מדימום. המופיליה היא מחלה חד גנטית רצסיבית, הקשורה

ביצר הגיע יעקב הצליח יעקב לפענח חוקים אלה?

נראה להציע, כי פעילותו כאיש אמונה ומוסר, היא שאפשרה לנפש חוקרת, להכיר את הטבע, ולגעת במציאות ברגישות ובאהבה. כדלהלן.
מורשת אבותיו ואמונתם בה' ית' יוצר עולם ומלואו, שפיעמה בו, היא שעמדה לנגד עיני יעקב אבינו בהנהגתו בעדרי לבן:

עצמות החפץ של היות טוב לכל, בלא שום הגבלה בעולם קלל, בין בכמות הנשבים ובין באיכותו של הטוב, זהו הגרעין הפנימי של מהות נשמתה של כנסת-ישראל. זאת היא ירשתה ונחלת אבותיה. כנסת-ישראל... תפצה בהיותה את החפץ האלהי של "טוב ד' לכל ורחמי על כל מעשיו" (אורות ישראל א ד)

שכר התנהגות מוסרית-ערכית

עבודתו של יעקב הייתה בנאמנות ובמסירות, אשר מעידים על רמת מוסר ואמונה גבוהים למכביר. כך עולה מתוך דבריו ללבן:

"זה עשרים שנה אנכי עמך רחליך ועזיך לא שכלו ואילי צאנך לא אכלתי, טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחשנה מדי תבקשנה גנבתי יום וגנבתי לילה" (בראשית לא).

כאשר טלה איבר את אימו, היה יעקב לוקח אותו בחמלה על כתפיו והולך לחפש את אימו⁵. עולה הרים ויורד גאיות. בעדר רחוק מצאו הטלה ואימו זה את זה, הטלה רץ לאימו והאם מקבלת את בנה לחזור ולהניק אותו בשמחה.

לכרומוזום X. כתוצאה מכך, בדרך כלל, נשאי המחלה הם הנקבות, והחולים הם הזכרים שירשו מאמם את הכרומוזום X הפגום. התצפית המתועדת הראשונה על משפחות המופליות פורסמה בספרות הרפואית רק בשנת 1784 על ידי רופא אמריקאי בשם פורדיס – Fordyce (קצנלסון י"ל, התלמוד והכמות הרפואה, הוצאת "חיים", ברלין, 1928, עמ' 227) והתיאור הרפואי המודרני הראשון של המחלה נעשה על ידי אוטו (Otto John Conrad, 1774-1844) בשנת 1803 (Otto JC, Med Respiratory 6: 1, 1803).

לאור יכולת התצפית המיוחדת של חז"ל והנסיון הקליני הרב בביצוע ברייתות, לא מפתיע שעינו ביבמות סד, ב, ובספרות הפוסקים, מדגים את זיהוי דרכי תורשת הליקוי המסוכן – מן האמהות לבניהם. בעיקבות תצפית מקורית זו אשר קדמה לתצפיות הרפואה המודרנית בכ-1500 שנה, קבעו חכמים (שם) שאסור למול לא רק תינוק שמתו אחיו מחמת מילה אלא גם תינוק אשר בני דודיו מצד אמו מתו אחרי כריתת העורלה, עקב החשש שאף הוא, כקרוביו מצד אמו, נושא את הפגם התורשתי, ומשום כך הוא עלול למות לאחר המילה. ראה בספר 'רפואה מציאות והלכה' ח"א סימן לח, פרק י.

⁵ כעין שמסופר על משה רבנו בשמות רבה פרשה ב, ב ובעוד מקומות בחז"ל על משה ועל דוד.

נראה אם כן להציע, כי אז יעקב שם אל ליבו, שהיו פעמים שהאם היא עקודה נקודה והטלה לבן, ופעמים שהטלה עקוד-נקוד ואימו לבנה. כך שם ליבו לזהות זאת פעמים רבות אחרות בשגרה [גם כשטלה לא איבד את אימו].

תוך 14 שנה הבין יעקב שיש כאן חוק מחוקי התורשה. כך למד יעקב על התורשה שבין הורים ובניהם בתוך הצאן, והחל לגלות את קיומם של חוקים מסודרים להפליא.

לעומת זאת, טלה שהלך לאיבוד אצל רועי לבן – אבדו סיכוייו. אף אחד לא יטרח לחפש את אימו. הטלה היה נותר חסר ישע והרועים היו עושים "על האש" מהטלה האובד. נהנו מ"בשר טלה" טעים לחיך.

יעקב קיים בנפשו "עלות ניהל". העוללים הקטנים הזקוקים לאימותיהם והאימהות הזקוקות להניק את עולליהן. ולכן דווקא כאשר טלה הלך לאיבוד ניכר ההבדל בין רועי לבן ליעקב. אצלם זה עמל וטורח לחפש את אימו, שהרי בין כה וכה יש מה לאכול. אצל יעקב זו סיבה למסירות נפש על העדר, כאשר הטלה הקטן פוגש את אימו זו חוויה ליעקב. זה זמן מיוחד לשים לב שטלה לבן יכול להיות שונה מאימו בצורתו החיצונית, ובכל אופן הוא דבק באימו.

עם הידע הרב שרכש במסירותו, פיתח יעקב ושכלל את העדרים שלו ושל לבן והביא אותם לשיאים של פוריות ובריאות. כשהיה צריך, ידע גם להשתמש בידע כדי להגן על עצמו מרמאותו ורשעותו של לבן.

עוד הגנה מנובלות לבן ושינוי משכורתו של יעקב

כאשר גילה לבן שנולדים ליעקב הרבה עקודים נקודים, הוא שינה את החוזה שביניהם, גם העקודים נקודים יישארו של לבן, ויעקב יקבל טלאים וגדיים בעלי מראה אחר.

יעקב לקח מקלות חדשים וגילף בהם צורות לפי ההסכם החדש, ושוב הציב אותם בחלק משקתות המים, לשם התקבצו הצאן שלאימותיהן היה מראה כמראה החדש, והצאן המליטו טלאים וגדיים כרצונו, כך סיפר לרחל ולאה:

"אָבִיכֶן הִתֵּל בִּי וְהִחֲלֵף אֶת מִשְׁכְּרָתִי עֲשֶׂרֶת מָנִים וְלֹא נִתְּנָו אֱלֹהִים לְהִרְעַ עֲמָדִי.
אִם כֹּה יֹאמֶר נִקְדִּים יִהְיֶה שְׂכָרְךָ וְיִלְדוּ כָּל הַצֹּאן נִקְדִּים וְאִם כֹּה יֹאמֶר עֲקָדִים
יִהְיֶה שְׂכָרְךָ וְיִלְדוּ כָּל הַצֹּאן עֲקָדִים" (שם לא ז-ח).

השבחה

בעדר הגדול היו כבשים מקשרות ועטופות. המקשרות היו כבשים חזקות ובריאות, מלאות חיים ומתעברות בזריזות. העטופות היו חלשות, ולא מעוניינות להתעבר. יעקב ידע שטוב להתחיל בעדר חזק מבחינה תורשתית אפילו שהעדר קטן, מאשר בעדר גדול שיש בו חזקים וחלשים מעורבבים זה עם זה:

"וְהָיָה בְּכָל יָחַם הַצֹּאן הַמִּקְשָׁרוֹת, וְשֵׁם יַעֲקֹב אֶת הַמִּקְלוֹת לְעֵינֵי הַצֹּאן, בְּרִהָטִים, לְיַחְמָנָה בַּמִּקְלוֹת. וּבִהְעֵטִיף הַצֹּאן לֹא יֵשִׁים, וְהָיָה הָעֵטָפִים לְלֶבֶן וְהַקְשָׁרִים לְיַעֲקֹב" (שם ל מא-מב).

יעקב שם את המקלות רק בזמן שהצאן המקשרות היו מוכנות להתעבר, וזכה בטלאים ובגדיים שלהם. ובהגיע זמן העטופות, הוא לא שם את המקלות, והשאר בעדר לבן את כל העטופות. עד כאן המדע של יעקב אבינו עליו השלום, נובע מהאמונה ומהמוסר, ונאמן להם.

לסיכום

עיון בפרשת שכרו של יעקב מול הונאות לבן הארמי, מלמד אתנו לא רק פרק בחוקי התורשה, אלא גם מדגים כיצד התנהגות מוסרית-ערכית לאורך זמן, היונקת מאמונה בד' ית' בורא העולם, הטוב ומטיב, יכולה להביא גם להבנה מדעית משמעותית וגם למניעת עוולות מוסריות של נוכלים.

הערות

הרב משה דוד שפיצר *

לונדון, בריטניה

וירא – וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו (יח, ב)
וירא – ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק (כא, ט)
חיי שרה – אחותנו את היי לאלפי רבבה (כד, ס)
תולדות – ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא (כה, כא)
תולדות – ויתן לך את ברכת אברהם (כח, ד)
וישלח – על כן לא יאכלו בניי את גיד הנשה (לב, לג)
וישב – הפשטות המתחדשים בכל יום (רשב"ם ר"פ וישב)
וישב – והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד (לז, כה)
וישב – וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף (לז, כח)
מקץ – לא כייערנת הארץ באתם לראות (מב, יב)
מקץ – ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו... (מב, כא)

וירא: וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו (יח, ב)

פירש"י בתחילת הפרשה: מלאכים בדמות אנשים. האם ידע אברהם שהיו מלאכים?
לכאורה משמע שלא ידע מעיקרא שהיו מלאכים, דא"כ אמאי בקש שירחצו רגליהם,
והגיש להם אוכל. כן מבואר מרש"י, ולדעתו לא ידע אפילו אחר שעזבו והלכו
לסדום, כמו שכתוב לקמן (פט"ז) "ויקמו משם האנשים וישקפו על פני סדם ואברהם
הלך עמם לשלחם", ופירש"י "לשלחם – לוייה, כסבור אורחים הם". ומסתמא חשב
אברהם שהיו אצטגנינים שידעו העתידות שתולד שרה בן, או השתא חשב שלא היו
ערביים אלא נביאים, וכ"כ המזרחי שם כשליווה אותם "עדיין סבור היה שהם
אורחים אנשים נביאים שלוחי ה' לו ולשרה".¹

* הערות תחבולנה ברצון: davidspitzer1@gmail.com

¹ עי' רש"י יח:ה "וסעדו לבכם – א"ר חמא לבבכם אין כתיב כאן אלא לבכם, מגיד שאין יצה"ר שולט במלאכים" – ומשמע שידע שהיו מלאכים. אבל כ' הנחלת יעקב "ואע"פ שאברהם לא ידע עדיין שהם מלאכים, א"פ"ה נפל בפיו לומר כן, ומצינו כיצא בזה בהרבה מקומות, ניבא ולא ידע מה ניבא".

והנה אברהם בקש משרה "לושי ועשי עוגות", אבל לבסוף לא הביא לחם, ומבארת הגמ' ב"מ פז. שאברהם אבינו היה אוכל חולין בטהרה, ושרה אמנו אותו היום פרסה נדה, לכן לא הביא לחם. והקשו התוס' בר"ה יא: (בהג"ה) דאם כבר פרסה נדה, מדוע כתיב אח"כ "חדל להיות לשרה אורח כנשים, ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה".

והמהרש"א בח"א נדה ו: תירץ: "דודאי אחר הבשורה פרסה נדה, אלא שהמלאכים ידעו שבאותו יום תפרוס נדה והגידו כן לאברהם, ולכך לא אכלו מן הלחם שנטמא למפרע במעת לעת שבנדה" עיי"ש. ולדברי המהרש"א י"ל דחשב אברהם שהיו האנשים נביאים או אצטגנינים, וכנ"ל בדעת רש"י.

אבל בערוך לנר (נדה שם) הבין בדעת המהרש"א שהשתא ידע שהיו מלאכים (ועיי"ש מה שהוסיף). ולכאורה נראה כחידוש גדול. אבל באמת כן איתא בכמה מפרשי התורה, ויתירה מזו: שידע אברהם מעיקרא שהיו מלאכים – כן כ' הרמב"ן להדיא (יח:ג), ולכן קראם א-דני בשם קודש והשתחוה לפניהם. וכן דעת ר' בחיי (יח:ה) והאור החיים.² (ולפי"ז יוצא שכל הסעודה שהביא להם היה הכל נראה כעין "שפיעל", המלאכים באו בדמות אנשים, והוא ידע שהיו מלאכים, ומפני שבאו בדמות אנשים הגיש להם לאכול, והם אכלו משום אל ישנה ממנהג המקום (ב"מ פו:), ומן התימה הוא.)

ואפשר שהוא מחלוקת תנאים בגמ' קדושין (לב:):

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם, נתן הכוס לרבי אליעזר ולא נטלו, נתנו לרבי יהושע וקיבלו, אמר לו רבי אליעזר "מה זה יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל בריבי עומד ומשקה עלינו?", אמר ליה "מצינו גדול ממנו שמשם, אברהם גדול ממנו שמשם, אברהם גדול הדור היה וכתוב בו והוא עמד עליהם, ושם תאמרו כמלאכי השרת נדמו לו, לא נדמו לו אלא לערביים, ואנו לא יהא רבן גמליאל בריבי עומד ומשקה עלינו?"

ויותר נראה מה שכתב בבאר בשדה: "הדבר פשוט שלא דיבר עמהם בלשון הקודש... והתורה העתיקה דברי אברהם מלשון ערבי או כנעני ללשון הקודש, וכתב לבכם בבי"ת אחת" ² וכ"כ האמת ליעקב (יח:ח) בדעת תרגום יונתן בן עוזיאל.

לרבי יהושע לא ידע אברהם שהיו מלאכים – אבל אפשר שלר' אליעזר הוא כן ידע (או מעיקרא כהרמב"ן, או משעה שלא הביא לחם כהערוך לנר).

ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק (כא, ט)

"מצחק" – פירש"י לשון עבודה זרה, גילוי עריות ורציחה³.

ומדוע א"כ סתמה התורה ולא פירשה, והשתמשה בלשון "מצחק"?

וי"ל מפני ש"מצחק" הוא כ"יצחק" – וזה דוגמא לכלל שהבאתי במק"א, שמדרך התורה להשתמש במילים דומים אפי' כשפירושם שונה זה מזה (כמו בפ' בראשית "ויהיו שניהם ערומים... והנחש היה ערום", ר"פ בשלח "ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם א-לקים... פן ינחם העם", ר"פ ואתחנן "אעברה נא... ויתעבר ה' בי למענכם"⁴ וכהנה רבות ואכ"מ). (והשוה לפ' תולדות "והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו").

(ואולי יש עוד דוגמא בפרשה: "ויקרא מלאך אלהים אל הגר מן השמים ויאמר לה מה לך הגר").

חיי שרה: אחותנו את היי לאלפי רבבה (כד, ט)

כך נוהגים לברך כלה קודם החופה בשעה שמכסין פניה ("באדעקען"). ולכאורה תמוה שמברכים אותה במה שאמרו לבן ואמו.

ומיושב לפי' ר' אפרים: "נ"ל כי המלויים אותה אמרו, כי אין נכון לפרשו על לבן, שהרי כתיב "ויברכו" לשון רבים". (אלא שצ"ע ראייתו, כי הרי הפסוקים הקודמים מדברים על לבן ואמו, וכולם בלשון רבים).

וכ' האברבנאל "שהם דברי א-ל חי ששם אותם בפיהם" (וטעמו מפני שאמרו לה "ויירש זרעך את שער שנאיו" ובזה הלשון עצמו נאמר לאברהם בשעת העקדה "ויירש זרעך את שער שנאיו").

³ ועי' רש"י בפסוק הבא ש"היה מריב עם יצחק על הירושה... ויוצאים בשדה ונוטל קשתו ויורה בו חצים... ואמר הלא משחק אני", ואפשר שכוונתו לפרש "מצחק" בד"א, כ"משחק".

⁴ דוגמא אחרונה זו ע"י מו"ר הר"י קופרמן זצ"ל

[וראיתי בס' טעמי המנהגים שהקשה כן, והביא תירוצן נאה, שכוונת לבן היה לרעה, כי רוב בנים דומים לאחי האם, והיה מברך אותה שכל בניה יהיו כמותו. ומדה טובה מרובה, רבני וחשובי העיר מברכים את הכלה "אחותינו", היינו שהיא כאחותם, שתהיה לאלפי רבבה וירבו כמותם מורי הוראה בישראל.]

תולדות: ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא (כה, כא)

הקשה רש"י (כה: כו) מדוע לא נתנה רבקה את שפחתה לבעלה כדי להבנות ממנה, כאשר עשו שאר האמהות? ותי' "שפחה לא רצה לישא, לפי שנתקדש בהר המוריה להיות עולה תמימה".

ועוד אפשר ליישב ע"פ הגמ' יבמות סד. שיצחק עקור היה, וכן בתיב"ע בפסוק דידן (בתוך דבריו הנפלאים עי"ש) "דאף הוא הוה עקר", וע"ע בבעל הטורים דיש כאן קרי כתיב, הקרי "כי עקרה היא" אבל "הוא כתיב, לומר לך כי אף הוא היה עקר". מסתמא רבקה ידעה זה, וא"כ ידעה שלא יועיל אם תתן את שפחתה לו. וא"ת הרי גם אברהם היה עקר כדאי' ביבמות שם, ומדוע נתנה שרה לו את הגר? עי' פנים יפות פ' לך (טז: ג) שבשעת ברית בין הבתרים נתרפא אברהם ונעשה ראוי להוליד.

ויתן לך את ברכת אברהם (כה, ד)

בחיובות נתינת ברכת אברהם, מבאר הגרי"ז ע"פ אביו הגר"ח דעת הרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ז, מי הם "זרעו של אברהם". לאברהם הובטח "כי ביצחק יקרא לך זרע", יצא זרעו של ישמעאל. וכתיב "ביצחק" ולא כל יצחק, רק אחד מבני יצחק יזכה לברכת אברהם, אבל עדיין לא נתברר אם יעקב או עשו – עד שבסוף נבחר יעקב, כשברכו יצחק "ויתן לך את ברכת אברהם". עי"ש דבריו המאירים ומה שהוסיף בזה.⁵

⁵ ע"ע בית הלוי תולדות ד"ה איתא. ורש"י כח: ד ובר"פ ויצא כח: טו ד"ה דברתי לך, ורמב"ן כו: ג. וערוך לנר סנהדרין נט: ד"ה ביצחק

אבל יל"ע, בברכות הראשונות שניתנו ליעקב (שנדמה ליצחק כעשו) "ויתן לך האלקים מטל השמים וכו'" לא נזכר להדיא שזה ברכת אברהם. רק אחרי ככלות הכל, הברכות ניתנו ויעקב הולך לדרכו, מברכו עוד "ויתן לך את ברכת אברהם".⁶ והיה נראה להציע שכל המחלוקת על הברכות לא היתה על הברכה המיוחדת "ברכת אברהם" אלא על ברכות סתם שרצה לברך יצחק את בנו לפני מותו. אבל אין זה הפשטות המקובל, וגם הרמב"ן בתחילת המעשה (כז:ד) כ' להדיא "היה בדעתו לברך אותו [ר"ל עשו] שיזכה הוא בברכת אברהם לנחול את הארץ, ולהיות הוא בעל הברית לאלקים כי הוא הבכור". וא"כ הדרא קושיא, מדוע לא נזכר בברכה הראשונה שזה ברכת אברהם.⁷

ושמא יש לבאר, בהקדם קושיית הבית הלוי הידועה: אם "הקול קול יעקב והידים ידי עשו", מדוע אם כן ברכו, היה לו לבדוק ולברר מי הוא זה ואיזהו (עי"ש תירוץ המפורסם). ואפ"ל דהא גופא. מעיקרא אכן נתכוון יצחק לתת לעשו את ברכת אברהם, אבל כשנולד לו ספק מי עומד לפניו, השתא אי אפשר עד שיברר הדבר, ולכן ברכו ברכה אחרת "ויתן לך האלקים מטל השמים".

אבל לפי"ז יש לשאול, כשבסוף נכנס עשו ונתברר ליצחק שלקח יעקב את הברכות, מדוע "ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד" – הרי עוד לא נתן את ברכת אברהם ליעקב, ועדיין יכול לתתו לעשו?

ויש לבאר ע"פ דרכו הנפלא של הרב הירש, ששואל מדוע צותה רבקה ליעקב שיקח הברכות במרמה, ולא פשוט הגידה ליצחק האמת מה טבעו של עשו. ותי' שכל כך הצליח עשו לרמות את אביו שהוא צדיק ראוי לברכת אברהם, היה יצחק משוכנע כ"כ שלא היתה רבקה מצליחה להוכיח לו האמת ולשנות את דעתו באופן ישיר. לכן סיבבה דרך להוכיח ליצחק מינייה וביה שאפשר לו להיות נלכד ברמאות. יבא יעקב במרמה ויקח הברכות, וכשיבא עשו ויתברר ליצחק שהוטעה ע"י יעקב – אז ייוכח שכל מה שהיה עשו בעיניו, גם זה היה מרמה.

⁶ יש אמנם רמזים בברכה הראשונה – "הוי גביר לאחייך", וכיותר "אורריך ארור ומברכיך ברוך" שמזכיר ברכת ה' לאברהם ר"פ לך "ואברהם מברכיך ומקללך אאר" – אבל לא נזכר במפורש "ברכת אברהם" עד לבסוף. ושמא מה שברכו לבסוף בברכת אברהם, היה כוונתו לחזור על הראשונות, שיתן לו את ברכת אברהם שכבר ברכו בהם בפעם הראשון.

⁷ בפי' בית היין על הרמב"ן נגע בזה.

כשנולד בלב יצחק ספק מי עומד לפניו, התעכב מלברך ברכת אברהם, כי רצה לברר הדבר. וכשבא עשו ונתברר לו המרמה של יעקב, תיכף נתברר לו עוד את כל הרמאות של עשו כל ימי חייו עד כה – ועל זה חרד חרדה גדולה עד מאד. עכשיו הבין שעשו הרשע אינו ראוי כלל לברכת אברהם, ואמר על יעקב "גם ברוך יהיה", הוא הוא שבאמת ראוי לקבל את ברכת אברהם. ובהזדמנות אחרת, בסוף המעשה, כנפרד יעקב ממנו בצאתו לבית לבן – אז אכן ברכו "ויתן לך את ברכת אברהם".

וישלה – על בן לא יאכלו בני" את גיד הנשה (לב:לג)

בחזקוני כתב:

כלומר בדין הוא שיש לקנוס ולענוש בני ישראל מאכילת גיד הנשה, שהניחו את אביהם הולך יחידי כדכתיב "ויותר יעקב לבדו". והן היו גבורים והיה להם להמתין אביהם ולסייעו אם יצטרך, והם לא עשו לו לוויה והוזק על דם, ומכאן ואילך יהיה להם לזכר ויהיו זריזים במצות לוויה, ולכך לווה יעקב את יוסף.

וכן מצינו בעוד כמה ראשונים שאיסור אכילת גיד הנשה קנס הוא (פי' הרא"ש, פי' הטור הארוך, פענח רזא ועוד. ע"ע ס' חסידים סי' רלא: "כי אמרו הואיל ופשענו שהנחנו הלילה הזקן לבדו לכך אירע לו בשבילנו, לכך נדרו שלא לאכול גיד הנשה").

ויל"ע בזה הרי קי"ל אין בגידין בנותן טעם, אין הנאה באכילתו, ואיזה קנס הוא זה. וראה זה מצאתי שהק' כע"ז במושב זקנים מבעלי התוספות: "ותימה, לר' שמעון (פסחים כב.) אין בגידין בנותן טעם, א"כ אינו אסור ובמה קנסם. ונ"ל לישב פי' אבי [כנראה זה הערת בנו של בעל התוס' שהקשה הקושיא] שבזה קנסם, שאם יתערב בשאר גידים או בקדירה אסור ואפי' באלף לא בטיל, דבריה הוא ולא בטלה. וגם אי אפשר שאין בגידין רכין קצת טעם. ועוד תימה, דהאי לא בטיל מדרכנן הוא, אבל מדאורייתא בטיל."

שו"ר שנגע בזה מו"ר הג"ר חיים קויפמאן זצ"ל במשחת שמן עה"ת, ותי' ב' ר' ברוך שניאורסון בברכת שמעון שהקנס היא הטירחא שיש בניקור הגיד – ומדה כנגד מדה, הם לא רצו להטריח עצמם ללותו, לכן נקנסו בטורח ניקור הגיד. והוסיף ר' חיים תוכחת מוסר, שלפעמים מזדמן לאיש איזו טירחא וחושב לעצמו לחסוך הטירחא

ע"י שיתבטל מן התורה (כגון הממהרים לאיזה מקום מסוים ימהרו לילך לשם על חשבון סדר הלימוד וכיו"ב), אבל שוכח הוא אזהרת חז"ל (אבות פ"ג) כל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, ונמצא שלא חסך כלום, ואולי אף יוסיפו לו טירחא נוספת על זו שכבר יש בידו.

אבל יש להעיר מלשון הרא"ש: "פי' על שהניחוהו לילך יחיד ונכשל בדבריו, והפסידו אותו מאכל טוב לדור דורים להיות להם למזכרת עון."

[מענין לענין: באבן עזרא הביא פירוש מחודש על מנת לדחותו, ב"גיד הנשה": בגיד הנשה ידוע כאשר העתיקו קדמונינו ז"ל, ואין בו ספק כי אם לחסרי הדעת ותולדות שמפרשים שהוא האבר, ויפרשו "הנשה" מגזרת נשים.]

הפשטות המתחדשים בכל יום (רשב"ם ר"פ וישב)

מפורסמים דברי הרשב"ם ר"פ וישב, שהאריך בענין לימוד תורה ע"ד הפשט, ובסו"ד כתב:

וגם רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום.

ויש לדעת כוונת הרשב"ם (ואולי הם דברי רש"י עצמו!) במש"כ "הפשטות המתחדשים בכל יום". וחשבתי לבאר, שבא הרשב"ם להדגיש ההבדל בין פשט לדרש.⁸

כדי ללמוד התורה בדרך הדרש, הדרך סלולה ע"י חז"ל, ב"ג מדות דר' ישמעאל ול"ב מדות דר' אליעזר ב"ר יוסי הגלילי. ולא כל הרוצה ליטול את השם יטול, כי צריך לקבל במסורה איש מפי איש הבנה נכונה במדות שהתורה נדרשת בהם, וכיצד להשתמש בהם (וגזירה שוה בפרט, שאי אפשר ללמדו בלי קבלה מרבתי). לימוד בדרך הדרש כמעט ולא מצאנו אחר סגירת התלמוד.

אבל שערי הפשט לא ננעלו. ללמוד בדרך הפשט הוא "פשוט" פי כמה מהדרש – כי אינו אלא לקרוא ולהבין את המילים, הפסוקים והפרשיות ("טקסט וקונטקסט")

⁸ ע"פ הדרך שקבלתי ממו"ר הר"י קופרמן ז"ל, ובעזר משא ומתן עם תלמידו הרב עמנואל ברנשטיין שליט"א

כדברי הרב קופרמן). הכללים אינם "prescriptive" אלא הם כמו מסגרת שבתוכה לומדים הפשט.⁹ ואין הכרח בקבלה ומסורה איך ללמוד.

והרבה דרכים יש בפשוטי המקראות וכדמצינו אצל רבותינו בעלי הפשט – רש"י רשב"ם אבן עזרא רמב"ן וחזקוני, והמפרשים שבכל דור ודור עד עצם היום הזה – הנחלקים כמעט בכל פסוק מהו הפשט. וזהו גופא טבע הפשט – הרבה פנים יש לו, כל עוד שהמקרא הולם הפירוש.

בודאי שדרוש תנאי מוקדם, כמו שלימדנו רבותינו העוסקים בעניין: הנסיון הראויה בשאר תחומי התורה (ובעיקר בהבנת דרך הדרש בתלמוד ומפרשיו, שהוא העיקר), התבטלות לעקרי האמונה, והגישה הנכונה להבין ולהשכיל מהו תפקודו של הפשט ואיך הוא משתלב בתורה כחלק מפרד"ס, וכא' משבעים פניה. [עי' דברי האור החיים ר"פ בראשית, וכן להלן מו:ח].

אבל אחרי ככלות הכל אין לימוד בדרך הפשט כמו הדרש. כל איש אשר נדבה רוחו אותו – וגם אנו במך ערכינו – יכול לגשת אל המלאכה ללכת בדרכי אותם המפרשים ללמוד פירושי הפסוקים על הדרך הפשט – איך הוא עצמו מרגיש ומבחין מה הפשט (ומה מלמד הפשט). ולא עוד אלא שהרשות נתונה ללומד אחד ללמוד בדרכים שונים בין יום ליומיים כפי דעתו ואיך הוא בוחר לקרוא את דברי הכתוב, וכולם מוצאים את מקומם הראוי תחת כנפי "פשוטו של מקרא".

ואמנם כי כן: **הדרשות** אינם מתחדשים בכל יום – אבל **הפשטות** כן מתחדשים בכל יום.

וישב – והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד (לו, כה)

יש להבין מה מלמדנו במה שבאה מגלעד.

כתיב בר"פ תבא "ארמי אובד אבי", ואחז"ל שזה לבן שבקש לעקור את הכל, ופי' המפרשים שזה היה כשרדף אחר יעקב ומשפחתו בסו"פ ויצא ואמר להם "יש לאל ידי לעשות עמכם רע" (לא, כט). וזה היה בהר הגלעד, כמפורש שם: "וידבק אותו בהר הגלעד" (לא, כג).

The rules of drash need to be applied, while the rules of pshat just need to be ⁹ adhered to

והמשך הפסוק "ארמי אובד אבי" הוא "וירד מצרימה". משמע שיש קשר בין זה לזה.

ואולי זה משמעות הכתוב כאן – הקשר הזה מרומז במה שירד יוסף למצרים ע"י ארחת ישמעאלים שבאה מ...גלעד.

ושוב מצאתי שכ' כע"ז הרבי ר' העשיל בחנוכת התורה פ' תבא. הביא מס' גליא רזיא שמפני שיעקב הכניס לשון תרגום בתורה יגר שהדותא-גלעד, בשביל כך נגלו בניו למצרים. כמו שהארכתי במק"א, יש קשר בין "גלעד" ל"גלעד" – ולפי"ז פי' פסוק דידן: "באה מגלעד – גלעד – הולכים להוריד מצרימה". וגם פי' בזה "ארמי – לשון ארמי – אובד אבי וירד מצרימה".

וישב: וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף (לז, כח)

נחלקו הראשונים מי מכר, ולמי. רש"י לומד שהאחים מכרוהו לישמעאלים, והם למדינים, והם למצרים. אבל הרשב"ם כ'

קודם שבאו הישמעאלים עברו אנשים מדינים אחרים דרך שם, וראוהו בבור ומשכוהו, ומכרוהו המדינים לישמעאלים, ויש לומר שאחים לא ידעו, ואעפ"י שכתוב (מהד: "[אני יוסף אחיכם] אשר מכרתם אותי מצרימה", יש לומר שהגרמת מעשיהם סייעה במכירתו, זה נראה לי לפי עומק פשוטו של מקרא.

לכאורה פשוט ליישב קושית הרשב"ם, שמש"כ "אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצרימה" זה דיבור הישיר של יוסף עצמו – הוא היה בבור ולא ראה המכירה ולא ידע האמת שלא מכרוהו אחיו.

שו"ר שכיוונתי קרוב למש"כ המרא דשמעתתא של "הדיבור הישיר" מו"ר הרב יהודה קורפרמן ז"ל בס' פשוטו של מקרא (ח"א עמ' 245): "אמנם את המכירה הפיזית עשו המדינים, אבל בחשבוננו של יוסף האחים הם אשמים, ועליהם לתת את הדין".

מקץ: לא כיערנות הארץ באתם לראות (מב, יב)

ובהפטר מקץ: "לא כי בני החי ובנך המת.. לא כי בנך המת ובני החי" (מלכים א, ג) בהפטרה נדירה זו, מופיע כמה פעמים לשון "לא כי", ומוכח מטעמי המקרא שהתיבות מקושרות יחדו – "לא כי", כלומר "לא כן". "לא כי בנך המת ובנך המת..."

לֹא לִי בְּנֵי הַמֶּת וּבְנֵי הָעִי. וכן בתרגום – "לא כן". (וכן ראינו לשון כזה במשנה ב"ק פ"ג מ"א – "וזה אומר לא כי, אלא בסלע", וכן בכתובות פ"א מ"ו, ועוד.) וכן העיר באמת ליעקב (על נ"ך) כאן, וכתב דכן מוכח ממה דהכ"ף אינו מודגש ("לא כ"י ולא "לא כ"י") שהיה משמע הפסק בין התיבות. (ויש להעיר בדומה לליל שבת "צמאה נפשי" מראב"ע, לא תמיד דייקו המדפיסים ע"ז והדפיסו עם כ"ף מודגש – "לא כ"י בנך המת ובני החי").¹⁰

אבל בשאר מקומות בתנ"ך שבא לשון זה, יש הפסק אחר תיבת "לא", ו"כ"י קשור לתיבה שלאחריה, כדמוכח מהטעמים ומהדגש שבכ"ף. וכמו בפרשה דידן: "לא כ"י ערנת הארץ באתם לראות", ומשמעותו "לא, אלא".

ולא מצאתי במפרשים שביארו ההבדל ביניהם. ויישב ידידי הרב נחמיה שיינפלד שליט"א, שבכל טענה כזאת, יש חלק שלילי ("לא") ואח"כ חלק חיובי. כשאומרים "לא כן", עיקר הכוונה הוא על מה ש"לא". בדרך כלל כששני צדדים חולקים זע"ז, לא סגי לומר שטענת עצמו אמת, אלא העיקר שצריך לפסול ולבטל את טענת האידך, וממילא זוכים. כאן, כל אשה טענה שטענת חברתה שקר, לפיכך אמרו "לא כי (= לא כן) מה שאת טוענת".

משא"כ ב"לא, אלא" – הדגש הוא על ה"אלא". אצל יוסף עיקר מטרתו היה להאשים את אחיו כמרגלים, ובתור משנה למלך אין לו צורך בהוכחות נגד טענותיהם – לכן אמר "לא, כ"י (= אלא) ערות הארץ באתם לראות".¹¹

ע"פ יסוד זאת מובן מה שמצינו ת"ח מוכנים כ"בעלי תריסין",¹² ופירש"י "בעלי תריסין – חכמים המנצחים זה את זה בהלכה". תריס פי' מגן ("תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות" – אבות ד:יא), ולכאורה היה עדיף לקרוthem "בעלי חרב" או "בעלי חצים" וכדומה.¹³ אלא שבמלחמתה של תורה העיקר אינו לפסול

¹⁰ וכן בישעיה ל:טז "וְאֶמְרֵנוּ לֹא־כִי עֲלִיסִים נָנוּס עֲלֵיכֶן תְּנוֹסָן".

¹¹ עוד יש בתורה שתי דוגמאות, שתיהם בפ' וירא: "ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה ויאמר לֹא כִי צָחַקְתָּ" (יח:טו), "וְאֶמְרֵנוּ לֹא כִי בִרְחוּב גִּלְיָן" (יט:ב), ויש ליישב עפ"ז ואכמ"ל.

¹² "המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש" (ברכות כו. ובכורות לו.), ובפיוט במוסף דיו"כ "ארזי הלבנון אדירי התורה בעלי תריסין במשנה ובגמרא".

¹³ יצוין כי פירוש אחר לשורש ת.ר.ס הוא לשון לחלוק וללחום, כגון "התריס כנגדו" שמופיע בראשונים (עי' רש"י סנהדרין קא: ד"ה שחליץ "לבא להתריס כנגדו בחזקה") וברירושלמי (ע"ז ב:ג: רבי חנינה מתרס לקיבליה) ולפי"ז לק"מ נ"ר"נ שיינפלד שליט"א.

ולנצח את הזולת ("לא כי – לא כן"),¹⁴ אלא ללמוד הסוגיא כפי הבנתו ואז להגן על המסקנא שלו נגד כל אתקפתא ("לא, כי – לא, אלא") ובמילא לנצח.

ובזה ניתן להבין דברי הגמ' בקדושין ל: מאי את אויבים בשער (תהלים קכז: ה), אמר רבי חייא בר אבא אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר (במדבר כא: יד) את והב בסופה, אל תקרי בסופה אלא בסופה. ונראה שזו סגולת מלחמתה של תורה: בשאר ויכוחים שהעיקר היא לבטל צד השני או יצא זולתו בפחי נפש, אבל בעסק התורה שהעיקר הוא להגן על עמדתו, לא יבאו בכך לידי שנאה אלא לידי אהבה.

מקין: ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת (מב, כא)

זה ה"ל למכתב בסיפור המכירה פ' וישב. וכבר נתעורר הרמב"ן בזה: והכתוב לא סיפר זה שם, או מפני שהדבר ידוע בטבע כי יתחנן אדם לאחיו בבואו לידם להרע לו, וישיבעם בחיי אביהם, ויעשה כל אשר יוכל להציל נפשו ממות. או שירצה הכתוב לקצר בסרחונם. או מדרך הכתובים שמקצרים במקום אחד ומאריכים בו במקום אחר.

במש"כ "שירצה הכתוב לקצר בסרחונם", נראה כוונתו שאם היה כתוב בפ' וישב היה הדבר בולט יותר, לכן הבליעז התורה כאן.

ויש להוסיף שיש שנוי בסגנון הכתוב. כאן מסר לנו התורה מידע זה דרך דיבור האחים ("ויאמרו איש אל אחיו וכו'"), משא"כ אילו היה בפ' וישב היה נכתב בלשון הכתוב כשאר כל הפרשה שם ("ויתחנן יוסף אל אחיו ולא שמעו אליו" וכדו'). אבל כתיבתה בדיבור ישיר מוריד העוצמה. וזה עוד דרך ש"רצה הכתוב לקצר בסרחונם." (ועי' מש"כ הרב קופרמן בענין זה ע"פ הספורנו, בפשוטו של מקרא ח"א מדור ב פרק 4, ובקדושת פשוטו של מקרא כאן.)

(גם פסוק הבא "ויען ראובן אתם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם" – לכאורה גם דברים אלו ה"ל למכתב בפ' וישב.)

¹⁴ ואפילו אם זכה להפריך עמדת מתנגדו, אין זה מכריח שהוא צודק, כי אפשר שהאמת עם דרך אחר לגמרי, דרך שלישי.

כמה פנינים לספר בראשית

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

לפרשת וירא: הכנסת אורחים – בין אברהם ללוט

בטבלה המצורפת [להלן לאחר ההערה] הצבנו זה לעומת זה את תיאור הכנסת האורחים של אברהם מול זה של לוט, בדרך זו קל לדלות מתוך הניתוח הספרותי את היחס ביניהם. ההבדלים העקרוניים ברורים, אברהם מקבל את אורחיו כחום היום ואילו לוט - בערב. מסיבה זו אברהם רץ לפניהם כיון שלא התכוונו להתעכב במקומו אלא להמשיך הלאה ולכן מיהר לעצור אותם ולהציע להם את עזרתו. מנגד אורחיו של לוט התכוונו ממילא להגיע לסדום ולא היה נדרש אלא לקום בפניהם. ההתרחשות של הכנסת האורחים אצל אברהם היא תחת העץ, לעומת לוט שאירח בבית, אך יש לכך טעם ברור: אברהם חיפש להם מקום מוצל לסעודה בלבד בעוד לוט הציע בעיקר מקום לינה, שכן באו בערב. גם המשותף לשניהם ברור, שניהם הכניסו אורחים זרים, הציעו מעט ובפועל עשו הרבה [אברהם הציע לחם מן המוכן - "ואקחה" - כביכול אינו מתכוון לטרוח במיוחד בשבילם, ולבסוף דאג לעוגות במתכון מהיר משלוש סאים קמח סולת, גם לוט הכין במיוחד מצות עבור האורחים], אם כי אברהם הכין סעודה גדולה מאוד בתכונה יתירה ביחס ללוט, אך גם את זה אפשר להבין שהרי כאמור אברהם הציע סעודה בעוד לוט - בעיקר מקום לינה. אנו ננסה להצביע בכל זאת על נקודת הבדל עקרונית שהיתה בין שתי הכנסות האורחים.

מהצגת המאורעות נראה הבדל בולט בתגובת האורחים להזמנתו של אברהם לעומת זו של לוט. להצעתו של אברהם הם ממהרים להסכים ורוצים לקבל, מאידך את הזמנתו של לוט הם דוחים, עד שהפציר בהם מאוד.

מה הסיבה לכך? לאורחים הללו היתה שליחות בבואם סדומה. אנשי סדום היו רעים וחטאים וזעקת המעונים הגיעה לשמיים, ה' ביקש לרדת ולראות האם אכן כזעקתה

או לא. נראה שאותם מלאכים היו כעין מרגלים לבדוק את הקורה בסדרם. התוכנית שלהם היתה ללון ברחוב, כפי שהצהירו במפורש וניסו לשכנע בכך את לוט, וכך לעקוב אחר מנהג המקום. לא היה להם כל עניין ללון בביתו של לוט, הוא יינצל בכל מקרה בזכותו של אברהם ולא אחריו באו לבלוש. אלא שתכניותיהם השתבשו כיון שלוט לא נתן להם ברירה אלא לישון בביתו, ובכך בעצם הסגיר אותם ישירות לאנשי המקום. אכן בסופו של דבר הם למדו מכך באופן סופי על אותה צעקה המגיעה מסדרם ודינה של העיר נחרץ.

סכנה ידועה ישנה אצל אנשי חסד אם לא משלבים יחד עם החסד את מידת הדין והמשפט, ומקפידים על שמירת הגבולות מפני עירוב תחומין, טשטוש מושגים ועיוות ערכים. מידת שלי שלך ושלך שלך עלולה לגלוש לשלי שלך ושלך שלי, הבית והחוץ מתערבים, וכך גבולות המרחב האישי לעומת המרחב של האחר כבר לא ברורים מספיק.

אברהם יודע לשמור על הגבול המדויק של האוהל שלו לעומת העץ אשר תחתיו שיכן את אורחיו. הם לא נכנסו אליו לאוהל, שם שהתה שרה ושאר אנשי ביתו; הוא טיפל באורחיו במסירות רבה אך "תחת העץ", ולא על חשבון המרחב הפרטי של ביתו. לעומת זאת לוט הפקיר את ביתו בפני הזרים, ובעצמו יצא בגפו מחוץ לבית להתעמת עם אנשי העיר הרעים, לא זו בלבד אלא הסכים (אולי באירוניה) להוציא מהבית את בנותיו חוצה ובלבד שהאורחים הבאים מן החוץ ישארו אצלו בבית. אברהם משתחוה בכבוד כלפי אורחיו, אך לוט ממש מבטל עצמו כלפיהם ומשתחוה אפיים ארצה.

אברהם שומר על רצונם של אורחיו שלא להתעכב וממהר מאוד בהכנת הסעודה כדי שלא יצטרכו לשנות את תכניותיהם בגלל הכנסת האורחים שלו. לעומת זאת לוט כופה על האורחים את אירוחו ומכריח אותם בהפצרותיו הרבות להכנס לביתו נגד רצונם. אולי לכן לקה מידה כנגד מידה באיום "עתה נרע לך מהם ויפצירו באיש בלוט מאוד".

לא פלא שטשטוש הגבולות הזה הביא בהמשך לנישואין אסורים בתוך המשפחה. גם מי שמלא רצון טוב וכנה להיטיב חייב לפקוח עין האם המוטב מעוניין בטובה שמציע לו, או שהיא עליו כעת לזרה. פעמים רבות קשה לקבל שהזולת לא מעוניין בטובתי המגיעה באמת משוב לב ומידות נאצלות, אך כבודו של הָרַע מחייב לפעמים דווקא להתעלם ולהרפות.

מזמנינו אנו מכירים את ארחות חייהם של שוכני המדבר הבדואים, המפורסמים לטובה בהכנסת האורחים שלהם. הם מייחסים הנהגה נאצלה זו לאברהם אבינו אך נראה שבמובן רב הולכים הם בעקבות לוט, שהכניס אורחים בהידור רב אך לפי טעמו וההבנה שלו מה צריך האורח, ובכך מטשטש את האיוון הנכון שבין החסד הראוי לבין חסד-חרפה של התבטלות מוזרה מחד ופריצת גבולות מאידך.

מקומו של המארח	פרק יח	פרק יט
מקומו של המארח	(א) וַיָּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֶיךָ מִמָּרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כַּחַם הַיּוֹם:	(א) וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֹמָה בְּעָרָב וְלוֹט יֹשֵׁב בְּשַׁעַר סְדֹם
קבלת האורחים	(ב) וַיֵּשָׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אָנָשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיִּרְץ לִקְרָאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה:	(ב) וַיֵּרָא לוֹט וַיִּקָּם לִקְרָאתָם וַיִּשְׁתַּחוּ אִפְסִים אַרְצָה:
ההזמנה	(ג) וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא מְצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֵל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עֲבָדֶיךָ: (ד) יָקַח נָא מֵעַט מִיָּם וַרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ: (ה) וְאָקַחְתָּה פֶתַח לְחֵם וְסַעַדְו לְבָכֶם אַחֵר תַּעֲבֹרוּ כִּי עַל כֵּן עָבַרְתֶּם עַל עֲבָדֶיכֶם	(ב) וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא אֲדֹנָי סוּרוּ נָא אֶל בֵּית עֲבָדְכֶם וְלִינֹו וַרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁפַּקְתֶּם וְהִלַּכְתֶּם לְדֶרֶכְכֶם
תגובת האורחים	וַיֹּאמְרוּ כֵּן תַּעֲשֶׂה בְּאִשְׁרֵי דְבָרְךָ:	וַיֹּאמְרוּ לֹא כִי בְּרָחוּב זָלִין: (ג) וַיִּפְצֹר כָּם מֵאֹד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּיתוֹ
תיאור הכנסת האורחים בפועל	(ו) וַיִּמְהַר אַבְרָהָם הָאֵהָלָה אֶל שָׂרָה וַיֹּאמֶר מִהָרִי שְׁלֹשׁ סָאִים קָמַח סִלְתָּ לְוִישִׁי וְעֲשִׂי עֲגוֹת: (ז) וְאֵל הַבָּקָר רִץ אַבְרָהָם וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר רֶךְ וְטוֹב וַיִּתֵּן אֶל הַנַּעַר וַיִּמְהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ: (ח) וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחֹלֵב וַיִּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לַפְּנִיָּהם וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ:	וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתָּה וּמִצּוֹת אָפָה וַיֹּאכְלוּ:

לפרשת תולדות

בראשית כה, כה:

וַיֵּצֵא הָרֹאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כָּלֹו כְּאֶדְרֶת שַׁעַר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו

שמואל א' טז, יב:

וְהוּא אֲדָמוֹנִי עִם יִפֶּה עֵינָיו וְטוֹב רָאִי

שני האישים היחידים בתנ"ך שנאמר עליהם שהיו "אדמוניים" הם עשיו ולהבדיל דוד המלך. אלא שישנה הסתייגות, עשיו כולו אדמוני, ודוד "עם יפה עינים וטוב רואי".

מקובל לפרש ש"אדמוני" הוא מלשון צבע אדום [ובהקשר לכך מביאים בעלי התוספות את דברי המדרש שכיון שעשיו היה אדום לא רצה אביו למול אותו עד שגדל], אך הרבה מפרשים - וכך מסתבר מההקשר בפסוק - מבארים שהוא מלשון "אדם", דהיינו שהיה כבר כאדם מבוגר ועשוי, ולכן קראו לו "עשיו". וזה לשון החזקוני: "אדמוני לשון אדם. אדם נגמר כולו היה עשו שעיר כאדרת שער ואין לפרש אדמוני לשון אדמומית כי מה ענין אדמומית גבי אדרת שער".

ובזה מיושב מה שהקשה רבי שמעון בן הכתב סופר בביאורו לתורה שיר מעון: "ויצא הראשון אדמוני. וקשה למה לא קראו אותו אדום על שהי' בגופו אדמוני, ולמה משום שאמר הלעיטני נא מן האדום האדום הזה על כן קראו שמו אדום. ועוד למה כפל האדום האדום", שאכן אלו שני נושאים נפרדים. [והוא עצמו יישב "וי"ל בעת שיצא אדמוני אמרו מקרה היא אבל איננו דבר המראה על פעולת טבעו, אבל אח"כ שקרא להעדשים לא בשמם עדשים, וגם לא אמר הלעיטני נא מניד זה רק קראו אדום, וכפל עוד אדום אדום, מזה נראה שחלקו ותאוותו מצד טבעו לדבר אדומי, לכן קרא שמו אדום וק"ל"].

לפי זה גם דוד היה נראה כבר עשוי ובנוי בכח ומראה, ואף הוא כעשיו מהבחינה הזאת היה גיבור חיל ויכלו לשלוח אותו לשדה להלחם בחיות הטרף שבאו לטרוף את הצאן. אך לא כולו - עיניו ותואר מראיתו היו טובים ונאים. כלומר לא היה הוא איש גס והמוני, אלא איש רוח ועדין נפש [עדינות מתבטאת כידוע בעיניים].

עשיו היה כולו [כולל הנפש] "אדם" במשמעותו הגשמית - אדם מאדמה. משוכלל בגופו ובנוי באבריו, גיבור ואיש מלחמה. החיסרון הוא שכולו היה כך. תכונה זו של

“אדם” גבר בגוברין יפה ונאה אך ורק אם היא משולבת בעדינות הנפש ובהשלמת הקומה הרוחנית של האדם.

דוד היה מושלם בכך שגשמיותו הייתה מעולה ורוחניותו לא נפגמה בכהוא זה, ויעידו על כך כמובן מזמורי התהילים ששורר. זו הסיבה שדווקא הוא נבחר להיות מלך על ישראל. זו מטרת המלך להוביל את העם בהנהגה בטחונת וכלכלית בחיי המעשה ולחזקם ולעודדם בחיי הרוח.

וַיִּשְׁלַח וַיְבִיאָהוּ וְהוּא אֶדְמוֹנִי עִם יָפֶה עֵינָיִם וְטוֹב רֹאִי. וַיֹּאמֶר ה' קוּם מִשְׁחָהוּ כִּי זֶה הוּא. זה הוא המשלב אדמה ויופי עיניים, גשם ורוח.

יעקב, ששם לו למטרה כבר מראשית דרכו לאחוז בעקב עשיו, להשיגו ולרשת את מעמדו, היה איש תם יושב אוהלים. הוא היה אך ורק איש הרוח ובכך היה ההיפך מעשיו שהיה רק איש החומר.

וכך כתב רבנו בחיי (בראשית כה, כז):

ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אוהלים. כוון הכתוב לומר, כי אף על פי שהיו האחים האלה תאומים נוצרו בבטן בזמן אחד, אין מעשיהם דומים זה לזה, אבל הם שני הפכים, וכל מדותיהם חלוקות זו מזו, כי עשו נמשך אחר תענוגי הגוף ויעקב נמשך אחר עצת הנפש, ועל כן אמר: ויהי עשו איש יודע ציד, והוא אומנותו של אדם בטל ומי שרודף אחר תאוות העולם. איש שדה, כאלו אמר איש האדמה, ומזה נקרא שמו 'אדום' נגזר מן: אדום, ומן: אדמה, כלומר שהיה עפריי. ודבר ידוע כי השתדלותו של אדם במאכל ובמשתה והיותו משתעשע בציד שהם תענוגי הגוף בעולם הזה, הלא היא סיבה לבזות עבודת השי"ת ויראתו, לעשותם טפל ותענוגי הגוף עקר, וזאת היתה מדתו של עשו, הוא שאמר: ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכורה...

אבל דרכו ומדתו של יעקב בהפך זה, כי "איש תם" הפך "יודע ציד", ו"יושב אוהלים" הפך "איש שדה", ועוד כי מה שרצה עשו לקנות רצה יעקב למכור, והוא רדיפת התאוות ובקשת תענוגי העולם שהמשילם לנזיר עדשים, לפי שטוב העולם ושלותו וכבודו אינו אלא גלגל כעדשה שהיא עגולה, וע"כ רצה למכור ולהחליף חיי שעה בחיי העולם, היא עבודת השי"ת שהיתה בבכורות.

ואכן יעקב לקח לו לנשים את לאה אשר עיניה רכות [וכפירוש התרגום: יפות ונאות], ואת רחל אשר הייתה יפת תואר וטובת מראה (שם כט, יז). בדיוק התכונות העדינות שהיו לדוד, ושהשלימו את "אדמוניותו". אלו הן התכונות שהרשימו את יעקב.

אך דוד גילם את שתי התכונות, את השלמות החיצונית והדרושה לחיי המעשה בעולם הזה, ואת השלמות הפנימית וטוהר הנפש הדרושים לחיי העולם הבא. נסיים בדברי בעל הטורים אשר מביא את דברי המדרש המשווה בין עשוי לדוד: "אדמוני. ב' במסורת. ויצא הראשון אדמוני. והוא אדמוני עם יפה עינים (ש"א טז יב) גבי דוד. כשראה שמואל את דוד אדמוני, אמר זה שופך דמים כעשו. ועל כן נאמר "עם יפה עינים", כלומר עם דעת סנהדרין הוא עושה, שנקראו עינים שנאמר (במדבר טו כד) אם מעיני העדה (ב"ר סג יא)".

דוד משלב את העיניים עם גבורת המלחמה שלו. וכדברי הגמרא הידועים (מור"ק טז:): בשבחו: "הוא עדינו העצני - כשהיה יושב ועוסק בתורה - היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה - היה מקשה עצמו כעץ".

לפרשת וישלח: יעקב, ישראל ומוינת רבקה

במהלך חזרתו של יעקב לבית אביו אירעו כמה אירועים. משמעותית במיוחד היתה פגישתו עם עשו, שבאירוע המקדים לה - היאבקותו עם ה"איש" - התבשר שייאמר שמו: ישראל (בראשית לב, כט). ואכן בהמשך, לאחר הפגישה הארוכה עם עשו ולאחר שהיטהר יעקב ובניו ביתו מאלוהי הנכר, התגלה אליו הקב"ה וקרא את שמו ישראל (לה, י).

לפני כן מופיע פסוק שהקשרו לכאן נראה קשה מאוד ונתמך בדבר מיינת רבקה ונתקבר מתחת לבית אל תחת תחת האלון ויקרא שמו אלון בכות (פס' ח). כך תמה הרמב"ן: "לא ידעתי למה נכנס הפסוק הזה בין 'ויקרא למקום אל בית אל', ובין 'וירא אלהים אל יעקב עוד' והפסיק בענין אחר שהיה בבית אל ובמקום אחד, כי יעקב בבאו לזוהר בית אל, בנה מזבח וקרא למקום אל בית אל, ונראה לו האלהים שם ויברך אותו, ולמה הושם הכתוב הזה בתוך ענין אחד".

נראה לבאר את העניין כך: במאבקו עם אחיו, על כל המשתמע מכך כממשיך מורשת אברהם ויצחק, השתמש יעקב בדרך של עקיבה ומרמה. לא היתה זו מלחמה פנים בפנים - יעקב מול עשו - אלא אחר בפנים, יעקב מזנב באחיו עוד מלידה ועוקב אותו בהמשך פעמיים תוך ניצול מצב והתחזות.

על הפסוק בירמיהו (ט, ג) איש מרעהו השמרו ועל כל אִחְ אֶל תִּבְטְחוּ כִּי כָל אִחְ עֲקֹב יַעֲקֹב וְכָל רֵעַ רֵעִיל יִהְיֶה. כותב רד"ק: "איש מרעהו עקוב יעקב - ענין התרמית

והערמה כמו ויעקבני זה פעמים". המצודות ציון פירש: "עקוב יעקב - ענין עקום ועיות וכן 'והיה העקוב למישור'". וכן מלבי"ם: "עקוב יעקב - מענין מרמה, וענינו שמסבב אותו במעגלים סבוכים לרמאות (ולקח מליצתו מן האח שאמר עליו הכי קרא שמו יעקב ויעקבני)".

כך המשיך יעקב לנהוג גם בבית לבן כאשר התנהלותו מולו היתה בדרך של גניבה ועקיבה, כפי שהעיד עליו הכתוב "ויגנוב את לב לבן". אמת נכון הדבר שהתנהגות זאת מובנת מאוד מול לבן הרמאי אשר החליף את משכורתו עשרת מונים, אך התנהגות זו מתאימה ליעקב אשר בפחדו מלבן פן יגזול את בנותיו מעמו לא עמד מולו למלחמה פנים בפנים אלא בחר בדרך של בריחה במרמה.

אין זו מלחמה שיש בה כבוד, ולא ניצחון שיש בו שררה. רק בפעם הראשונה שיעקב נלחם פנים בפנים מול נציגו של עשו, ואף ניצח, זכה לראשונה לשם ישראל. לא יעקב המסמל את דרך ההנהגה של עקיבה ומרמה, אלא ישראל הניצב בגאון מול האויב ונלחם בו. ואכן את המפגש הטעון עם עשו ניהל יעקב בחכמה ותבונה כשהוא ניצב מול אחיו - "ואראה פניו". נכון שלא הגיע למצב של מלחמה אך עמד מולו והתפייס איתו כשר ומנהיג אחראי¹⁵.

בשלב הבא משתמשים בני יעקב, שמעון ולוי, בדרך עקיבה ומרמה כדי לנצח את בני שכם, אך יעקב מתרעם עליהם. הש"ך על התורה פירש שזו גופא היתה טענתו: "ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אותי וגו'. למה כעס יעקב אם הם חייבים הריגה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל? אלא כעס שבאו עליהם בערמה, כי אם היו הורגים אותם בלא זאת הערמה אלא בפרהסיא, היו מראים גבורתם ששני אנשים הרגו עיר אחת, אבל עתה שבאו עליהם בערמה יאמרו חלשים הם שאין להם כח ולזה באו עליהם בהיותם כואבים, אם כן עכרתם צלולה היתה החבית ועכרתוה". יעקב של עכשיו מעדיף מלחמה "בפרהסיא" על פני מלחמה בהערמה.

¹⁵ כשהראתי את הדברים לידידי ר"ש שפירא, הוסיף עליהם: "אבל מה גרם ליעקב לשנות את דרך התנהלותו? אולי היה זה המפגש עם לבן אחרי המרדף, כשאמר לו 'יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלהי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך...', כאשר ראה שהעקבה לא הצילה אותו, ואילו ה' נחלץ לעזרתו גם בדרך של פנים כנגד פנים. ואכן הפעולה הראשונה של 'פנים כנגד פנים' היתה מול לבן, כאשר כרתו ברית, בדומה לאברהם ויצחק שכרתו ברית עם מלכי פלשת. אלא שאותו מפגש עם לבן תחילתו היתה בעקבה, ולא היה ראוי עדיין ליקרא ישראל, ולכן הומתן עד מאבקו עם המלאך".

האם עתה כבר יכול לבוא אליו הקב"ה ולהנציח את שמו החדש, ישראל? מסתבר שיש עוד מכשול אחד בדרך לשררה של יעקב - רבקה אמו. היא זאת שאהבה את יעקב בעוד יצחק אוהב את עשו, והיא זאת שעודדה אותו לעקוף את אחיו במרמה. כל עוד ישאר יעקב מחובר וקשור לאמו לא יוכל לעזוב את ה"יעקוביות" שבו ולהתקדם לישראל.

על רבקה עצמה לא מוסרת התורה שום פרט מאז עזב אותה יעקב, איננו יודעים עליה כלום ואף יעקב לא פגש אותה עוד מעולם. אך המייצגת שלה בפמלייתו של יעקב היתה מניקתה - דבורה, וכל עוד דבורה נמצאת כאילו רבקה עומדת לפני יעקב ומונעת ממנו כביכול לשנות את צורת ההתנהלות שלו מיעקב לישראל. רק לאחר מותה וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שְׁמֶךָ יַעֲקֹב לֹא יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל.

במיתתה של מינקת רבקה נולד ליעקב שמו ודרגתו החדשה - ישראל.

שער שני

מאמרים והערות לחגים

מהות התרועה כזיכרון לטובה או כהמלכת ה'

הרב יוסף גולדברג

בני ברק

דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש (כג כד).

בביאור 'זכרון תרועה' כתב הרמב"ן - אבל "זכרון תרועה", כמו יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט א), יאמר שנריע ביום הזה ויהיה לנו לזכרון לפני השם, כמו שנאמר להלן (שם י י) ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם, עכ"ד.

והנה במהות התרועה כתבו המפרשים והבן מלך (ר"ה עמ' קמז) שעניינו הוא לקדם פני הופעת המלך, ולהמליכו עלינו, ומכוח זכות ההמלכה אנו נזכרים לפניו לטובה עיי"ש באריכות.

אך לענ"ד דבר זה צע"ג ואינו מסתבר כלל, כי העיקר חסר מן הספר שלא נתפרשה כלל ועיקר בפסוקים עניין ההמלכה, ואף שכתב בבן מלך שזהו לרוב פשטותו, לא מסתבר כלל, ועוד יש לתמוה שמה עניין המלכת ה' בראש השנה, ואף שכתב בבן מלך שבראשית השנה יש להמליך את הקב"ה מחדש, צ"ע כי היכן מצאנו עניין המלכת מלך כל שנה מחדש, ובכלל הרי לא מצינו המלכת הקב"ה בפעם הראשונה, שעתה חוזרים וממליכים אותו, ובכלל לא מצינו נזכר כלל ענין המלכת ה' בכל כתבי הקודש.

ובפרט יש לתמוה שדבר זה שנמשל הקב"ה כמלך ישראל, הוא רק במקצת כתובים ועיקר היחס בין ישראל להקב"ה הוא כעם ואלוקיו כמבואר בכל התורה כולה פעמים אין ספור, וא"כ תמוה לומר שחוגגים את המלכתו בו בשעה שיחסנו העיקרי אל ה' הוא כאלוקים ולא כמלך העולם, זאת ועוד מצינו בכמה מקומות שחידשו בני ישראל את הברית עם הקב"ה שאנו עמו והוא אלוקינו, במעמד הר סיני ובחומש דברים, ואצל יהושע ויאשיהו וכדומה, ומעולם לא נחשב כהמלכה ולא היה בו תקיעת שופר וכדומה אלא נחשב ככריתת ברית.

מכל הטעמים האלו נראה שיש לפרש הפסוק פשוטו כמשמעו, ולמה לנו להוסיף טעם על המבואר בפירוש במקרא, שהתרועה בשופר עניינה להעלות זכרוננו לפניו

לטובה, והוא כעין אמירה אנה תזכרנו לטובה, והתרועה בא להעלות זכרוננו והברית שכרתנו עימו לטובה, ע"י עצם פעולת התרועה. וכן כתבו הרשב"ם כאן וכן והרמב"ן בפירושו ובדרשתו לר"ה ולא הזכירו כלל ענין ההמלכה.

וענין הזיכרון לפני הקב"ה בא במקומות רבים ונביא חלק מהם, נאמר (ירמיהו יד כא) – 'זכר אל תפר בריתך אתנו'. שהקב"ה יזכור את הברית והחסד שכרת עם ישראל, ונאמר (תהלים קה ח) – 'זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור'. ונאמר (תהלים קו מה) – 'ויזכר להם בריתו וינחם כרב חסדיו'. ונאמר (תהלים קיא ה) – 'טרף נתן ליראיו יזכר לעולם בריתו'. וכע"ז נאמר בעמוס (א ט) בדברי תוכחתו לצור שמאשימם – 'ולא זכרו ברית אחים'. ובשעה שהקב"ה שומע תרועתם של ישראל ונזכר בעמו מתקיים מה שנאמר (ירמיהו לא יט) – כי מדי דברי בו זכר אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאם ה'. ונאמר (תהלים קטו יב – יג) ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן. יברך יראי ה' הקטנים עם הגדלים.

והזיכרון ע"י תרועה נתפרשה בחומש במדבר ג"כ כמו שכתבו הראשונים במדבר (י ט-י) – 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעתם בחצצרת ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאיביכם. וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם.

ולכן אומרים ועושים עניין הזיכרון תרועה בעת צרה של עצירת גשמים כמבואר במשנה במסכת תענית (טו). 'ומוסיף עליהן עוד שש. ואלו הן: זכרונות ושופרות'.

והנה יש הבדל בין התרועה של היציאה למלחמה והתרועה של מעמד ההקרבה ביו"ט בביהמ"ק, שזהו תרועה מתוך פחד ואימה, וזהו תרועה מתוך שמחה וחג, ובשניהם המטרה הוא להיזכר לפני ה' לטובה, ונראה לומר שבראש השנה הוא שילוב של שני סוגי התרועות שמצד אחד התרועה באה בבקשה שיגזור עלינו שנה טובה, מתוך יראת המשפט ומצד שני התרועה הוא לנו שמחה גדולה שהקב"ה זוכרנו לטובה כי אנו עמו והוא אלוקינו, וזהו העיקר שאנו מזכירים לפניו את בריתו עימנו ושמחים וטובי לב על אשר זכינו לכך, כמו שנאמר בנחמיה (ח ט – יב) – 'ויאמר נחמיה הוא התרשתא ועזרא הכהן הספר והלויים המבינים את העם לכל העם היום קדש הוא לה' אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו כי בוכים כל העם כשמעם את

דברי התורה. ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם. והלויים מחשים לכל העם לאמר הסו כי היום קדש ואל תעצבו. וילכו כל העם לאכל ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם'.

וכן מפורש בפסוקי תהלים שהתרועה בראש השנה משולבת בכלי זמר ושירה מתוך שמחה והודאה להקב"ה, כנאמר (תהלים פא ב – ה) – 'הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב. שאו זמרה ותנו תף כנור נעים עם נבל. תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו. כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב.

והנה יש מביאים ראיה מפרקי תהילים שעניין התרועה הוא המלכה, ולכל ענין המלכת ה', כגון – 'הריעו לה' כל הארץ פצחו ורננו וזמרו. זמרו לה' בכנור בכנור וקול זמרה. בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. ירעם הים ומלאו תבל וישבי בה. נהרות ימחאו כף יחד הרים ירננו. לפני ה' כי בא לשפט הארץ ישפט תבל בצדק ועמים במישרים' (צח ד-ט). ושאר מזמורים מעין אלו שבתהילים מזו וכן צו-צט

אך התרועה והשמחה הכתובה בפרק זה והפסוקים הדומים לזה, אינם תרועה לכבוד המלכת ה' אלא בטוי שמחה עצומה שמלכו של עולם בא לעשות צדק ומשפט ולהעניש את הרשעים ולגמול טוב לצדיקים, ושמחה זו היא המפורשת בתפילתינו בימים נוראים, - 'ובכן תן כבוד לעמך, תהלה ליראיך ותקוה טובה לדורשיך, ופתחון פה למיחלים לך. שמחה לארצך, וששון לעירך, וצמיחת קרן לדוד עבדך, ועריכת נר לבן ישי משיחך במהרה בימינו. ובכן צדיקים יראו וישמחו, וישרים יעלוזו, וחסידים ברינה יגילו, ועולתה תקפץ פיה. וכל הרשעה כלה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ'. והוא השמחה הגדולה הכוללת של השמים והארץ הים והנהרות ותבל ויושבי בה, כי כל הברואה מתלבשת בששון ושמחה, בניצחון הצדיקים ומפלת הרשעים בעת הופעת ה' למשפט עמים.

והטעם בזה שלא שמחים על עצם ההמלכה של ה', נראה שבשונה ממלך רגיל שלפני מלוכתו לא היה מלך ועתה נהיה מלך ולכן שמחים בזה, אך הקב"ה בורא העולם ומנהיגו, אין שנוי שחל במלכותו, וממילא אין מה לשמוח בזה, והשמחה הוא רק על בואו לשפוט את כל יושבי תבל בצדק ובמשפט, ולהושיע את עם ישראל ולבער

את הרשעים. (ורק ביום השבת מצינו ששמחים בו על עצם מלכותו וכאמרנו ישמחו במלכותך, כי זה לגבי בריאת העולם שאזי מלך שמו נקרא).

והשמחה הוא דייקא בעת הגאולה ולא בזמן הגלות שמלכותו בהסתר פנים, ובזה"ז לשמחה מה זו עושה .

והנה חז"ל קבעו בתפילות ימים אלו, שנבקש בתפילותינו על גלוי מלכותו ית', ועל ישועת ה' לעם ישראל, ובפרט באמירת מלכויות. ולפי דברינו יש להתבונן מה עניינו ביום ראש השנה.

ונראה שהרי קיבלו חז"ל שיום זה הוא יום הדין והמשפט לכל ברואי עולם. כמו שאמרו במשנה (ר"ה טז.) – 'בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון. ועל כן הוא יום בבחינת יראה ופחד שכן מי יצדק לפניו בדין כמאמר הכתוב (תהלים קמג ב) – 'ואל תבוא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי'. אך בפסוקי תהילים נתבאר שיום הדין והמשפט שיהיה לעתיד לבוא הוא יום גלוי מלכותו בכל העולם, ויום ישועת ישראל וסיום הגלות המר והנמחר ומפלת אומות העולם הרשעים, ולכן יום הדין הוא יום שמחה עד למאוד, וכל ברואי תבל ישמחו ויעלצו וירננו לפני הקב"ה על בואו למשפט, כנאמר בתהלים פרק צח

מזמור שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו. הודיע ה' ישועתו לעיני הגוים גלה צדקתו. זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו. הריעו לה' כל הארץ פצחו ורננו וזמרו. זמרו לה' בכנור בכנור וקול זמרה. בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. ירעם הים ומלאו תבל וישבי בה. נהרות ימחאו כף יחד הרים ירננו. לפני ה' כי בא לשפט הארץ ישפט תבל בצדק ועמים במישרים

כי בשעה נשגבת זו שהקב"ה בא לשפוט את הארץ בעת הגאולה יתמו כל הרשעים, וכל הצדיקים יזכו לשכר טוב הצפון להם, ומתמלאת תכלית הבריאה.

והנה בכל שנה ושנה ביום הדין אף שעדיין לא הגיע עת הגאולה השלימה עכ"פ במידה מועטת, יום זה מוקדש לעונש ולמפלה לרשעים ולחיים טובים לצדיקים כמו שאמרו בגמ' (ראש השנה טז:) – 'אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של

בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה'.

ואשר על כן בכל שנה ושנה יש לשמוח בכל מאודינו על עשיית צדק ויושר בעולם, וזהו הטעם שיום זה יום שמחה גדולה כנאמר בנחמיה (ח ט – יב) – לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם. והלויים מחשים לכל העם לאמר הסו כי היום קדש ואל תעצבו. וילכו כל העם לאכל ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם'.

וכן מפורש בפסוקי תהלים שהתרועה בראש השנה משולבת בכלי זמר ושירה מתוך שמחה והודאה להקב"ה, כנאמר (תהלים פא ב – ה) – 'הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב. שאו זמרה ותנו תף כנור נעים עם נבל. תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו. כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב.

וזהו הטעם שבכל תפילותינו בימי ר"ה העיקר הוא בקשה על גלוי מלכותו ית' בשלימות כי ביום המשפט בזעיר אנפין הזמן גרמא להתעורר ולבקש על יום המשפט הגדול והנורא, שאז תהיה הישועה בשלימות ולכן אנו מבקשים זאת בתפילותינו בימים נוראים, – 'ובכן תן כבוד לעמך, תהלה ליראיך ותקוה טובה לדורשיך, ופתחון פה למיחלים לך. שמחה לארצך, וששון לעירך, וצמיחת קרן לדוד עבדך, ועריכת נר לבן ישי משיחך במהרה בימינו. ובכן צדיקים יראו וישמחו, וישרים יעלוזו, וחסידיים ברינה יגילו, ועולתה תקפץ פיה. וכל הרשעה כלה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ'.

ואף שבימינו ר"ה הוא יום חיל ורעדה כי רק כשאנו מתבוננים בכללות על כל אנשי העולם אזי הוא יום שמחה, אך כאשר האדם הפרטי מתבונן בנפשו אזי אם חטא ונכשל בעבירות ועבר על איסורי התורה הרי הוא מתמלא חיל ורעדה איך יצדק בדין. ולכן נחשב יום זה כיום נורא ואיום.

ספר יונה

הרב משה גרינהוט

ירושלים

תמצית: המאמר מנסה להשיב על השאלה העיקרית שבספר יונה: מדוע ברח יונה? דרך בחינת שאלות נוספות: האם יונה נחשב חוטא? מדוע לא בחר יונה בדרך אחרת מלבד בריחה? מוצע כי בריחת יונה היא בריחה רועמת ומלאת הבעה ולא בריחה מתעלמת.

בריחה בתקשורת – יונה

א[הסיפור שמספר ספר יונה הוא מסתורי מאד, וההסבר שבכתובים הינו חלקי. יונה מבקש לברוח מפני ה' כשה' מצוה אותו ציווי 'רגיל' למדי בשביל נביא, ללכת לנינוה ולקרוא עליה קריאה שה' קורא עליה. הספר אינו מסביר מדוע יונה אינו רוצה ללכת לנינוה.

יותר מסתורית היא הבריחה לתרשיש מלפני ה', כיצד מעלה יונה על דעתו לברוח מלפני ה'? בין אם הבריחה היא מה' ובין אם היא מהנבואה, בטכניקה של עזיבת ארץ ישראל.

לא פחות מכך צריך להבין למה יונה בוחר בדרך שונה מנביאים אחרים. כשה' מודיע לאברהם על הפיכת סדום אברהם מבקש על סדום רחמים בטענה 'השופט כל הארץ לא יעשה משפט', את משה אנו שומעים אומר לה' 'למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחתני, ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך'¹, ירמיהו יב אומר 'צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך..', שלא לדבר על איוב. ואילו יונה שבוחר בצעד החריף מכולם: לברוח מה', אינו עושה את המתבקש, ואינו טוען לה' את הטענות שיש לו על השליחות לנינוה.

¹ לפי הפשט אין חטא בדברים, וכד' חז"ל (יומא סט. בלשון אחרת) על ירמיהו ודניאל 'יודעים הצדיקים באלקיהם שאמיתי הוא לפיכך לא החניפו לו'. גם 'הצאן ובקר ישחט להם' אמר משה, ונחלקו בתוספתא סוטה ו ד אם הוא חטא, אבל בכ"א משה אמר אותו.

הקושי מחריף שכן מן הכתובים אין ספק שיונה מבין היטב 'כי בשלו הסער', ואיננו חושב שבריחתו היא ענין תמים שהולך לעבור בשקט. גם כשהים סוער יונה מסרב לומר לה: הנני בשליחותך, ומעדיף את הגלים. אם סירובו חזק כל כך, מדוע איננו מדבר? מדוע איננו טוען לה' את אשר עמו.

הטענה של יונה מובעת בפרק ד:

אָנָה ה' הֲלוֹא זֶה דְּבָרִי עַד הַיּוֹתִי עַל אֲדָמָתִי עַל כֵּן קִדְמָתִי לְבָרַח תִּרְשִׁישָׁה כִּי יִדְעָתִי כִּי אַתָּה אֵל חַנוּן וְרַחוּם אֶרְךָ אַפִּים וְרַב חֶסֶד וְנֶחֱם עַל הָרָעָה: וְעַתָּה ה' קַח נָא אֶת נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי

על פניו יונה אינו מקבל את האפשרות של החוטא לשוב בתשובה, ומסרב לחיות בעולם נטול צדק שבו ה' מרחם על החוטאים. אולם הדבר תמוה, שהרי התורה כוללת כמה וכמה פרשיות בענין תשובת החוטא, ונותנת לחוטא אפשרות כפרה בקרבן (ויקרא, צו נשא ושלח) ובידוי (נשא). ולחטאי עם ישראל בתשובה (ואתחנן נצבים וילך). כיצד יכל אפוא יונה לחיות כיהודי מאמין בלי להכיר בתשובה?

יתר על כן, מילותיו של יונה על ה': 'אֵל חַנוּן וְרַחוּם אֶרְךָ אַפִּים וְרַב חֶסֶד וְנֶחֱם עַל הָרָעָה' הן המילים שבהם ה' מתאר את עצמו בפ' כי תשא, והן שמשמשות את משה להתפלל לה' בפ' שלח, האם יונה מתכוון שה' אמור לכעוס על ישראל ולא לסלוח להם על עוון העגל? האם יונה מבין שישראל צריכים למות במדבר?, אלו דברים מופלאים².

ב[הבריחה של יונה מסתורית אף היא, יונה בורח מה', ואינו נרתע גם כשהים סוער בשלו. למרות הסער הוא פונה לישון ואף נרדם, הוא יודע שה' אשר עשה את הים ואת היבשה יכול לתפוס אותו, אולם הוא עדיין בורח.

גם בים, ובמעיי הדגה, יונה איננו משנה את דעתו, ואינו מודיע שילך לנינוה. תפילתו לה' ממעי הדגה היא תפילת הודאה על הצלתו מהים הסוער והמפחיד, והבנה שעוד יוסיף להביט אל היכל קדשו של ה'³.

² חז"ל אמרו (תנחומא ויקרא עה"פ ויקרא אל משה והביאם רש"י א ב) שיונה רצה שלא לקטרג על ישראל שאינם שבים בתשובה, אולם פירוש זה ק' במקרא, שנראה שיונה מערער על רחמי ה' בכלל כדבריו כִּי יִדְעָתִי כִּי אַתָּה אֵל רַחוּם וְחַנוּן אֶרְךָ אַפִּים... ולהלן יבו' בע"ה קצת עומק בדבריהם.

³ אשר נדרתי אשלמה משמעו הקרבנות שנדר לזכוח לה', כדבריו קודם 'ואני בקול תודה אזבחה לך', שאלו היה נודר שישבו לעשות הטוב בעיני ה' וללכת לנינוה, לא היה ה' צריך לדבר אתו שנית שילך לנינוה.

אם כן, התפילה אינה כוללת חרטה על הברירה מה'. מדוע למרות זאת, כשה' אומר לו שוב 'קום לך אל נינוה' יונה הולך. מדוע? מה השתנה? אם השהייה בים ובמעיי הדגה לא שינתה את דעתו, מפני מה הוא שומע אל דברי ה' האחרים ואינו מוסיף לברוח. אם היה מוכן לשלם בחייו על הברירה בראשונה, מה מונע ממנו לברוח שנית?

ג] התמוה מכל הוא, שמן הכתובים לא נראה שהברירה של יונה מלפני ה' היא חטא. יונה איננו נענש עליה, ואנשי הספינה עדיין רואים במותו שפיכת דם נקיא ומנסים לחתור אל היבשה, וכשנאלצים להשליכו הם מתנצלים ותולים בה' 'כי אתה ה' אשר חפצת עשית'. אילו היה חייב מיתה מפני בריחתו מה', אין דמו נקי⁴.

מתבקשת השאלה: הכיצד? אפשר לשאול מבחינה הלכתית שהכובש נבואתו מיתו בידי שמים (ברייטא סנהדרין פט.). וע"ז יל"ד שאינו בכלל כובש נבואתו שהרי הוא בוחר שלא לשמוע עוד את הנבואה ע"י בריחתו למקום שאין בו נבואה, ואפשר שכובש נבואתו הוא רק מי שעדיין שומע את דבר ה'. בכל אופן, חטא חמור הוא שלא לשמוע לה', אולם למרבה הפלא, ה' אינו מוכיחו על חטא זה, הנביא אינו אומר 'ויחר אף ה' כי בורח הוא' כמו אצל בלעם, ויונה אינו מתחרט על הברירה.

היה אפשר להבין שהסערה היא עונש, אולם מרגע שיונה ניצל למרות שאינו מקבל ע"ע לשוב ולומר את נבואתו, לא יתכן שהסערה היא עונש, שהרי יונה ניצל ממנה גם בלי לתקן את החטא⁵.

ומשמע שאי"כ חטא, והדבר צריך פירוש.

ד] סיפור הקיקיון ממחיש ליונה את הערך⁶ שיש בעיניו לקיקיון, למרות שלא עמל בו, וכך ה' ממחיש לו את הערך שיש בעיניו לאנשי נינוה. אולם הדברים צריכים

⁴ בסנהדרין פט. הביאו כדוגמא לכובש נבואתו שעונשו מיתה בידי שמים את יונה בן אמיתי, אולם יל"ד אם כוונתם שהוא חטא שיונה התחייב עליו מיתה. או שרק נתנו דוגמא לכבישת נבואה, אולם אצל יונה לא נחשבה חטא מהסיבות המבוארות להלן, וכמשמעות המקראות.

⁵ החוליה של 'חרטה ושיבה בתשובה' של יונה כ"כ מתבקשת, עד שיוסף בן מתתיהו (שמנהגו לספור את המקרא בצורה חופשית) כותב: ולאחר שלושה ימים ושלושה לילות הוקא חי ושלם בגופו אל חוף ים אבכסינוס. אז ביקש מאת אלהים שיסלח לו על עוונותיו, והלך אל נינוה העיר.. (קדמוניות, ספר שביעי פרק י').

⁶ אתה חסד... ואני לא אחוס, לחוס בדרך כלל משמע לרחם, אולם אין אלו רחמים רגילים, אלא רחמים של נתינת ערך לדבר, וכך דברי נחמיה יג גם זאת זכרה לי אלקי חוסה עלי ברוב חסדך.

ביאור, הקיקיון אין בו רע ולא חטא, ואילו אנשי נינוה הם חוטאים. אם הטענה של יונה מתמקדת באי הצדק שיש בקבלת חוטאים בתשובה, הערך שה' מעריך את מה שהוא יוצר איננו פתרון לכך.

אפשר להבין שה' ממחיש ליונה המחשה כעין: אילו היה זה הבן שלך היית מדבר אחרת, כעין שאחז"ל (פסחים פז.) על הושע, אולם א"כ לכאו' א"צ בהמחשה הזו, די לומר ליונה את הדברים על עם ישראל, בלי להגיע לקיקיון שההמחשה שבו אינה מדויקת.

ה] הקריאה הפשוטה של ספר יונה מספרת שני סיפורים: האחד, הוא הסיפור של ה' עם אנשי נינוה. השני, הוא הסיפור של יונה עם ה'. אפשר לדון מה המסר העיקרי של הספר: האם שא"א לברוח מה' בשום אופן, או שה' חפץ בתשובת כל אחד?

כל זאת בהנחה שהבריחה של יונה היא שבירת כלים בקשר שלו עם ה', בגלל הטענות שיש ליונה על שליחותו, ולכן ה' מנסה -ומצליח- להחזיר את יונה לשליחותו, ואילו הטענות של יונה ודבריו נחשפות רק בהמשך.

אמנם יש לראות את הבריחה של יונה כתגובה מן הענין לשליחות שה' שולח אותו, ולא רק כביטול מצער של היחס של יונה לה'.

יונה -כמוער לעיל- לא עונה כלום לה', אלא עם שמיעת דברי ה' הולך לברוח תרשישה. דבריו הראשונים לה' נאמרים מתוך הדגה. נעייך בהם, ונלמד מה למד יונה במעי הדגה.

קראתי מצרה לי אל ה' ויענני מבטן שאול שועתי שמעת קולי: {ד} ותשליכני מצולה בלבב ימים ונהר יסבבני כל משבריד וגליד עלי עברו: {ה} ואני אמתתי נגרשתי מנגד עיניך אד אוקיף להביט אל היכל קדשך: {ו} אפפוני מים עד נפש תהום יסבבני סוף חבוש לראשי: {ז} לקצבי הרים ירדתי הארץ ברחיק בעדי לעולם ותעל משחת חיי ה' אלהי: {ח} בהתעטף עלי נפשי את ה' זכרתי ותבוא אליך תפילתי אל היכל קדשך: {ט} משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו: {י} ואני בקול תודה אזבחה לך אשר נדרתי אשלמה ישועתה לה'

[אולי משתלב עם המושג מחסה ולחסות תחת דבר אחר, שענינו שלחוס על משהו פירושו להגן עליו ולתת לו מחסה תחתך].

⁷ ראה בלבוש או"ח תרכב ששילב את הדברים.

יונה פותח בעובדה שה' שמע לתפילתו ועדיין תקוה לו להמשיך להיות בקשר עם ה', ומשלב בדבריו את הצרה הגדולה שעמד בה. יונה איננו מתעלם מכך שמי שהביא עליו את הצרה הוא ה' [נתשליכני מצולה בלבב ימים.. משבריי וגלייך עלי עברו], ולא סתם צרה אלא צרה ממוקדת מטרה: 'בשלי הפער הזה'. אולם בכ"ז הוא מודה לה'.

ההודאה היא על יצירת הקשר החדש מצד ה'. ולכן המבנה של התפילה הוא טור ימני על היענות ה' לתפילה וטור שמאלי על הצרה. היה מתבקש שהטור הראשון יעסוק בצרה של יונה ואח"כ בהיענות של ה' כסדר ההתרחשות, אולם הצרה איננה רק צרה פיזית, משמעה הקשר המתגלם במצבו של יונה בלבד, ואילו היענות ה' מייצגת את הקשר מצד ה', הוא הקשר השלם. לכן הטור הימני הינו הראשון, הוא מדבר על הקשר מצד ה', ואילו הטור השני הוא הקשר רק מצד יונה, הוא שבתחילה עוזב בלבב ים, ובהמשך מתייחס בכ"ז לה'.

קראתי מצרה לי אל ה' ויעניי מבטן שאול שועתי שמעתי קולי	ותשליכני מצולה בלבב ימים ונהר יסבבני כל משבריי וגלייך עלי עברו
ואני אמתתי נגרשתי מנגד עינייך אף אוסףי להביט אל היכל קדשך	אפפוני מים עד נפש תהום יסבבני סוף חבוש לראשי: { ז } לקצבי הרים ירדתי הארץ ברחיה בעדי לעולם
ותעל משחת חיי ה' אליהי	בהתעטף עלי נפשי את ה' וקרתי
ותבוא אלייך תפילתי אל היכל קדשך	משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו: { י } ואני בקול תודה אזבחה לך אשר נדרתי אשלמה ישועתה לה'

ו] נראה לכנוס את הדברים כך. ה' אומר ליונה לקרוא על נינוה את הקריאה שה' דובר אליה. יונה מתקומם, הרי אנשי נינוה אינם עומדים בקשר עם ה', ואין להם דבר אתו, אינם יודעים אותו ואינם דורשים אותו, ובכל זאת ה' מתעניין בהם. הקשר של ה' אליהם הוא קשר חד צדדי.

יונה, מסרב לראות ערך בקשר החד צדדי הזה, שבו ה' עומד בקשר עם מי שאינו מתעניין בקשר אתו. מתבקש שיטען זאת לה', והוא אכן טוען זאת לה', אולם את הטענה שלו לה' הוא מנסח בצורה מיוחדת: לא במילים אלא בניתוק, הוא בורח⁸. בריחתו אינה 'שקטה' היא בריחה מלאת אמירה, באמצעותה הוא אומר לה': אין אפשרות לכונן קשר חד צדדי, קשר שרק צד אחד מעוניין בו, אפילו הקשר העוצמתי שיש בין ה' לנביא לא יכול להתקיים כשהנביא קם והולך, ואינו מעוניין בקשר הזה⁹. וה' איננו מוותר על הקשר עם יונה. הים סוער, דומע, ויונה בשלוותו ישן¹⁰. וכשהרצון של ה' בקשר מוביל את יונה אל המוות ואל הים¹¹, הוא נמלט לגלים. וה' מזמין דג, ויונה נמצא בו. עד שהגעגוע ניצת אצל יונה. יונה חוזר ובוחר בקשר עם ה', מתוך כך שה' אינו מוותר על הקשר אתו, מזה שה' מסעיר את כל העולם בשביל הקשר החד צדדי הזה, הערך שה' נותן לקשר ומחפש אותו הוא זה שיוצר את הגעגוע אצל יונה. ההשלכה ללב הים וההתייחסות במשברים וגלים, היא זו שנותנת ליונה את ההבנה שגם הוא מעוניין בקשר "ואני אמרתי נגרשתי מנגד עיניך, אך אוסיף להביט אל היכל קדשך"¹².

יונה מבין שבסיבוב הזה הוא הוכרח להיות קשור לה', ולא רק להיות קשור, אלא גם לרצות את הקשר. בכל זאת הוא מסיים 'משמרים הבלי שוא חסדם יעזובו, ואני בקול תודה אזבחה לך אשר נדרתי אשלמה' דהיינו שאחרי שה' הוסיף לכונן ולחדש את הקשר בינו ליונה, הקשר הזה יצליח, משום שיונה יעמוד בדיבורו ובנדריה לה',

⁸ בפרק ד אומר יונה: הלא זה דברי עד היותי על אדמתי, על כן קדמתי לברוח תרשישה. ז"א, זה היה דברי הראשון (דבר = עמדה מובעת), אולם לא אמרתי אותו, אלא בגללו ובגלל העמדה שלי קדמתי לברוח.

⁹ הבריחה לתרשיש מבטאת זאת מן נוסף. תרשיש הינה בכיוון ההפוך מנינוה, היא פונה לאפריקה. ומסמלת גם השתקעות חומרית בזהב וכסף (כמבר' במ"א י אצל שלמה וחירם) והתעלמות מהפן הרוחני ושמיעת דברי ה'. גם ישעיה סו מציין את תרשיש בכלל האיים הרהוקים אשר לא שמעו את שמי.

¹⁰ ישן וליבו איננו ער, בניגוד לרעהיה בשח"ש ה.

¹¹ קרקעית הים היא מקום מסתור מה' ככתוב בעמוס ט אם יסתרו מנגד עיני בקרקע הים משם אצוה את הנחש ונשכם.

¹² בתהלים לא יאני אמרתי בחפזי נגרוזתי מנגד עיניך אכן שמעת קול תחנוני... מבטא גם הוא את המחשבה שהקשר ניתק. [נגרשתי נגרוזתי מקבילות בחילוף זסר"ץ].

ויוסיף לקיים את הקשר הלאה. בניגוד למשמרים הבלי שוא, אלו שאינם מבינים מיהו ה' ופונים אל ההבל והשוא דהיינו לעבודת אלילים¹³, שא"א להמשיך ולקיים אתם קשר כשזה לא קיים מצידם.

ז] מכיון שיונה נשאר בעמדתו הראשונה, הרי שמדברי ה' הראשונים הוא ברח, והקשר שלו עם ה' עכשיו הוא קשר חדש. לכן ה' חוזר ומצוה את יונה לקרוא את קריאתו על נינוה.

כעת יונה מציית והולך לנינוה. לברוך כבר אינו רוצה ולסרב לה' אי אפשר. להתווכח? ! הרי ה' כבר יצר את המשוואה. קשר שה' משקיע בו לבדו מוביל בהמשך לקשר פעיל משני הצדדים.

אנשי נינוה מאמינים באלקים ומשנים את מעשיהם. כבר אין סיבה להעניש אותם, אבל זה הכל. לא נוצר קשר בינם לבין ה'. הם אינם פונים אליו עוד, אינם שואלים מה הוא רוצה ולמה הוא חותר. הם מסתפקים בכך שהאיום הוסר.

יונה פונה לה' ולא מוכן לחיות בעולם כזה. עולם שבו ה' בעצם 'מנוצל' ע"י ברואיו. כי ידעתי כי אתה ה' א-ל רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד וניחם על הרעה, עולם שבו אין דין רק מפני שה' רוצה לרחם, ולא מפני שיש מי שמקבל את רחמי ה' וחי אתם ולאורם¹⁴.

יונה מבין שה' יוצר קשר חד צדדי וממנף אותו, כמו הקשר אתו, אולם במקרה של אנשי נינוה אין שום מינוף, למרות שה' השקיע בהם הם אינם יוצרים איתו שום קשר. משכך טוען יונה שגם הקשר בינו לבין ה' מאבד את ערכו, אם ה' מוכן להיות קשור ולהטיב גם למי שאינו מגיב להטבה זו, כשהקשר הזה נשאר חד צדדי, אין טעם לפנות אל ה' גם כשהקשר הוא משני הצדדים. טוב למות ולהתנכר בצדק, מלחיות שלא בצדק.

ח] כאן ה' מלמד את יונה עומק נוסף במשמעות של קשר מצד אחד.

¹³ במשמעות זו על הבל בירמיה ב וי, והבלי שוא כעזיבת ה' בתהלים לא שנאתי חשומרים הבלי שוא ואני אל ה' בטחתי.

¹⁴ בפרשת כי תשא שה' הודיע את דרכיו למשה, הודעת הדרכים מסתיימת בכך שישראל ילכו בעקבות דרכי ה'. וכך מה שה' הולך לפניו להוליכם במדבר משמש במשמעות רחבה הרבה יותר, שה' מוביל את הדרכים בעולם שבעקבותם ילכו ישראל, כך ה' מעדכן את 'דרך ה' שישראל נדרשים ללכת בה.

את הקיקיון זימן ה', והוא אשר זימן את התולעת. יונה ידע זאת, שאל"כ לא היה שואל את נפשו למות מפני החום, אלא קם והולך לעיר בנחת. הקיקיון היה חיוך, אולם לא רק חיוך שמימי, בנקודה הזו יונה כבר עבר: הוא התמודד עם דמעות הים, וודאי יכל להתמודד עם חום הרוח. הקיקיון היה חיוך של הקיקיון. למרות שה' הוא שזימן אותו ליונה, בכ"ז היה לקיקיון אופי משלו. ויונה שמח ואהב את הקיקיון המצל עליו. מות הקיקיון היה ליונה מוות של חבר יקר, היחיד בנינוה הרחוקה. בזמן שטוב מותו מחייו עדיין הצליח יונה לתת ערך לקיקיון, ערך קיומי של חברות ואהבה. ובמות הקיקיון, מת העולם סופית ליונה, ולא היה עוד דבר בעל ערך עבורו. אפשר לומר, שכשצמח הקיקיון הפסיק יונה לומר 'קח נא את נפשי כי טוב מותי מחי' ומצא בחייו טעם כלשהוא. ואילו מות הקיקיון היה ה'מכה בפטיש' של העולם שיונה איננו רוצה לחיות בו: יונה חזר לעולם שטוב מותו מחייו בו. כאן פנה אליו ה' ואמר לו: **אתה חסרת.. ואני לא אחוס**, אני חס על האדם שאינו יודע בין ימינו לשמאלו, האדם שאינו מסוגל להיות קשור לה', הקיים כמות שהוא, דוקא בו אני מוצא ערך, כאשר ידעת, לאדם הזה שאינו מבין הרבה ואינו יכול להיות קשור לה' בצורה אקטיבית, הוא שה' מוצא בו ענין וערך¹⁵.

¹⁵ חז"ל (תנחומא תחילת ויקרא) אמרו שיונה ביקש שלא לקטרג על ישראל שאינם שבים, ולמתבאר ג"כ הבדיל יונה בין הקשר עם ישראל שה' דורש מהם לשמוע ולכן סולח להם, לבין הסליחה למי שאין אליו שום קשר, שאף שבשיבתו אין עמו עוון, בכ"ז לקרוא לו לשוב לא מתאים. ונראה שדברי נחום בבוא יום פורענות נינוה **אֵל קְנוּא וְנָקָם ה' נָקָם ה' וּבָעַל חֲמָה נָקָם ה' לְעִרְיוּ וְנוֹטָר הוּא לְאִיִּבּוֹ: ה' אֶרֶץ אֲפִים (וגרדל) וְגָדֵל בַּח וְנָקָה לֹא יִנָּקָה, שמתייחסים אף הם ל"ג מידות שבכי תשא ומשתמשים בחלק אחר מהם, הם סיומו של הסיפור הזה, מלמדות שתם יחס הסליחה לאנשי נינוה, ובא במקומו יחס הנקמה.**

ליסוד השיטה שסוכות ענני כבוד היו

הרב משה גינצלר

ירושלים

ידועה מחלוקת התנאים (סוכה יא:), "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, ענני כבוד היו, דברי ר' אליעזר. ר"ע אומר, סוכות ממש עשו להם".

ודבר פשוט הוא שלא רק דברי ר"ע, אלא אף דברי ר"א אינם אלא פשט הכתוב ממש, על אף האמור "כי בסוכות הושבתי" ולא 'כי בעננים הושבתי'. וזאת לפי שהמילה "סוכה" בתנ"ך משמשת לא רק במשמעות של מבנה ארעי, אלא גם במשמעות "ענן". כך בש"ב (כ"ב י"ב): "וַיֵּט שָׁמַיִם וַיֵּרֶד וַעֲרַפֵּל תַּחַת רִגְלָיו, וַיִּרְפָּב עַל כְּרוֹב וַיַּעַף וַיִּרָא עַל כְּנָפֵי רוּחַ, וַיֵּשֶׁת חֲשָׁן סְבִיבֹתָיו סָבֹת חֲשֹׁרֶת מִים עֲבֵי שְׁחָקִים", ובמקבילה שבתהילים (י"ח י"ב): "וַיֵּשֶׁת חֲשָׁן סְבִיבֹתָיו סָבֹתוֹ, חֲשֹׁכֶת מִים עֲבֵי שְׁחָקִים. מִגֹּה נִגְדּוּ עֲבָיו עָבְרוּ בְּרֶד וְגִחְלִי אֶשׁ...". כפי שניתן לראות, כל הקטע עוסק בחושך וסערה, עב וערפל, רוח וחשירות מים, ואין ספק שהמילה "סוכה" משמשת שם במשמעות "ענן".

כך גם באיוב (ל"ו כ"ט): "כִּי יִגְרַע נְטָפֵי מַיִם זָקוּ מִטָּר לְאֵדוֹ, אֲשֶׁר יִזְלוּ שְׁחָקִים יִרְעֲפוּ עָלֵי אָדָם רָב, אֶף אִם יִבִּין מִפְּרִשֵּׁי עֵב, תִּשְׁאֹת סָבֹתוֹ". וד"ז מוסכם על המפרשים בכל המקומות הנ"ל.

ברור שעל כך מתבסס ר' אליעזר כאשר הוא מסביר שאף באמור "כי בסוכות הושבתי" אין משמעות 'סוכות' מבני עראי, אלא עננים. ואולי לא היה ניחא ליה לפרש כר"ע מחמת הקושיות הידועות, מניין תימצא במדבר צמחייה מתאימה לבניית סוכות, ועוד שלא מצינו מעולם שישבו בנ"י בסוכות בתקופת המדבר, ועוד שהוזכר במפורש כמה פעמים שישבו באוהלים דווקא, ועוד שנראה שהמקרא "כי בסוכות הושבתי" חוזר על פרט מוכר וידוע ולפי פירוש ר"ע הרי זה מידע חדש המתגלה רק כאן; וכנגד זאת מצינו שוב ושוב, עשרות פעמים, שבכל תקופת המדבר שכן ה' על בנ"י בענן, "ובמקום אֲשֶׁר יִשְׁכֵּן שָׁם הָעֵנָן שָׁם יִחַנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר ט"ז), ואם כך סובר ר"א דמסתבר הרבה יותר שכאן משמשת המילה 'סוכות' במובנה השני, 'עננים'.

בסוכות תשבו

ענני הכבוד או סוכות ממש (פשוטו של מקרא)

הרב משה דוד שפיצר

לונדון, בריטניה

”בסוכות תשבו שבעת ימים... למען ידעו דורותכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל.” (ותניא בגמ' (יא:)) ענני הכבוד היו דברי ר' אליעזר, ר"ע אומר סוכות ממש עשו להם.

לכאורה נראה שפירוש ”סוכות ממש” קרוב יותר לפשוטו של מקרא. וכן מפרשים הראשונים בעלי הפשט רשב"ם וראב"ע. אבל רש"י פי' ענני הכבוד, וכן הסכים הרמב"ן עה"ת ”והוא הנכון בעיני על דרך הפשט”, וכ"פ החזקוני שגם הוא מבעלי הפשט.¹ ולכאורה תמוה הוא.

ונראה שישנם שני דיוקים בפסוק, שבגללם נטה רש"י לומר שענני הכבוד הוא פשוטו של מקרא.

(א) המזרחי הסביר ש”הושבתי” משמע ענני הכבוד – דלמ”ד סוכות ממש, היה צריך לומר ”ישבו”.

אבל נראה לומר, דהנה בשלמא למ”ד ענני הכבוד, התורה צותה ישיבת סוכה להזכיר לנו לדורות נס הגדול דענני הכבוד. אבל למ”ד סוכות ממש, מה תכלית הזכרון? כבר

¹ וכן כ' רש"י על הש"ס ריש סוכה. תנן התם, סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה. והגמרא מביאה פלוגתא אמוראים בטעם הפסול, ושיטת רבה דאמר קרא למען ידעו דריתכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא. ופי' רש"י: ”למען ידעו - עשה סוכה שישיתה ניכרת לך, דכתיב ידעו כי בסוכות הושבתי - צויתי לישב, הכי דריש ליה, ואף על גב דאין יוצא מידי פשוטו דחיקף ענני כבוד, מיהו דרשינן ליה לדרשה, עכ"ל רש"י. ור"ל, ע"ד הפשט, הפסוק מלמד שתכלית מצות ישיבת סוכה הוא להזכיר ענני הכבוד, וע"ד הדרש, מסביר רבה שצוה הקב"ה לישב בסוכה באופן ש”ידעו” ש”הושבתי”, שיוכלו לראות הסכך ולדעת (”ידעו”) שהם יושבים בסוכה

נתעורר הרמב"ן בזה (למ"ד סוכות ממש)² וכ' "והזכרון, שידעו ויזכרו שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, והשם היה עמם לא חסרו דבר". ר"ל שזוכרים באופן כללי כל הטובות שהטיב הקב"ה עמנו שסיפק צרכינו במדבר ארבעים שנה. וא"כ יל"פ "הושבתי" עד"ז, שהקב"ה נתן להם כל צרכיהם אף אם בפועל הם בנו הסוכות בידיהם³. (ולולא דמיסתפינא הייתי מציע שפי' "בסוכות הושבתי" הוא שהקב"ה הזמין להם חומרי הבנייה בדרך נס כעין המן והמים והשליח (וכו').

(ב) כי בסוכות הושבתי – משמע סוכות הנזכרות כבר, ולא ראינו עד כה שהתורה הזכירה שישבו בסוכות ממש, אבל עננים הוזכרו בתורה⁴. כך מבואר מדברי הרמב"ן⁵.

וליישב, פשוט לומר דקאי על הפסוק הקודם: "בסוכת תשבו שבעת ימים" – שם בודאי לא מיירי בעננים! תשבו שבעת ימים בסוכות ממש, למען ידעו כי בסוכות כאלו, סוכות ממש, הושבתי את בני במדבר.

אבל הנה גם בפסוק הקודם "בסוכת תשבו שבעת ימים", גם שם נקוד "בסוכות" – וצ"ע על מה קאי, כי לפני פסוק זה לא נזכר בתורה סוכות עד כה?⁶ ויש ליישב ע"פ פירוש נפלא מהרש"ר הירש:

² ע"ע רשב"ם בד"א.

³ "I provided for you whilst you lived in the desert".

⁴ "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך... לא ימים עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם" (שמות יג: כא-כב), "כי ענן ה' על המשכן יומם" (שם מ: לח). אבל יש להעיר שלא נזכרו באופן מפורש ענני הכבוד שבהם הושיבם הקב"ה, ואפשר שמפני זה מיאנו רשב"ם וראב"ע לפרש ענני הכבוד.

⁵ פי' בית היין ופי' ארטסקרול על הרמב"ן.

⁶ נ"ב: ביעקב כתוב ש"נסע סכתה" ולמקנהו עשה סוכות. ועוד כתיב כשיצאו בני"מ מצרים "ויסעו בני"מ מרעמסס סכתה" – ועי' ס' הזכרון על פירש"י כאן וז"ל: וה' דוד קמחי ז"ל [שמואל א יט: כב] ואביו פירשו האי בסוכות על דרך הפשט, שר"ל בעיר סכות, דכתיב "ויסעו בני"מ מרעמסס סכתה" וגו'. כלומר כי בעיר סוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים. והוא המקום הראשון שחנו בו בצאתם. והיינו דכתיב "בהוציא אותם מארץ מצרים" כלומר תיכף ליציאתם עכ"ל (עיי"ש המשך דבריו)

והנה לא נאמר כאן "בסוכות" סתם, אלא "בסוכות": בסוכות הידועות במינן ובמיבניהן. ברור, שתורה שבכתב מניחה כאן, שדברי תורה שבעל פה ידועים.⁷ לפי"ז, הפסוק הראשון ("בסוכות תשבו שבעת ימים") מיירי בסוכות ממש שהוזכרו כבר (בתורה שבע"פ) – ולכן אפשר לפרש גם הפסוק השני ("כי בסוכות הושבתי") דקאי על הסוכות ממש שכבר הוזכרו (בפסוק הקודם).⁸

⁷ ר"ל, זה אות על אמינות תורה שבע"פ.

⁸ היוצא מדברינו, שישנם שני דרכים לפנינו בפשוטו של מקרא של "כי בסוכות הושבתי", ענני הכבוד או סוכות ממש, פלוגתת ר"א ור"ע – שהיא היא מחלוקת מפרשי המקרא, רש"י ורמב"ן נגד רשב"ם ורשב"ע. והנה נראה לומר שפשט "סוכות ממש" הוא פשוט יותר "פשוט" מ"ענני הכבוד". ואין זה מן התימה מדוע רש"י (שכותב בכ"מ "ואני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא") לא בחר בדרך היותר "פשוט" כהרשב"ם – כי כבר כ' הרשב"ם ר"פ וישב דבריו הידועים: "וגם רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום".

וגם יש להוסיף ע"פ מה שלימדנו הרב יהודה קופרמן ז"ל, שבפירושו רש"י עה"ת לא בא רש"י ללמדנו "חומש" – אלא ללמדנו "רש"י". ר"ל, רש"י חיבר פירוש מבוסס על דברי חז"ל, ובחר פירושים שלדעתו חשוב שכל מי שלומד תורה ידעם, בתנאי שהם גם אליבא דפשוטו של מקרא (אף אם הם אינם בגדר פשוט "פשוט"). עפ"ז יש לומר שיש בפשט "ענני הכבוד" יותר לימודים שהוצרכו לדורות, וכפי שדרשו הדרשנים ואכמ"ל, מפשט "סוכות ממש". ולכן בחר רש"י לפרש "ענני הכבוד".

ואולי יש להוסיף: דהנה בסוכה ד"ב פעמיים מביא רש"י שיטת ר"א ענני הכבוד, ושבק שיטת ר"ע סוכות ממש, במקום שהיה לו להביא שתי השיטות (ע"א ד"ה למען ידעו (ושם יש לדחות ואכ"מ) וע"ב ד"ה ההוא). ואולי אזיל רש"י על הש"ס כשיטתו עה"ת, ויש לעיין בזה. (גם הטור ושו"ע כ' ענני הכבוד אבל אין זה לענינו ליכנס בדרכי הפסק, וכבר הק' בבכורי יעקב ריש ס' תרכה דהו"ל לפסוק כר"ע – ומה שהעיר כמו כן על רש"י עה"ת צ"ע, כי אין דרכו של רש"י עה"ת לפרש אליבא להלכתא.).

שער שלישי

תקצירי מאמרי 'פשטות'

בראשית

ספר בראשית

תקצירי מאמרים שפורסמו בגיליונות 'פשטות'*

מה הוא הרקיע? / האם היום הולך אחר הלילה, או הלילה הולך אחר היום? / והלא במאמר אחד יכול להיבראות? / מותר האדם מן הבהמה במצות 'פרו ורבו' / מעשה גן העדן – כפשוטו או כדרך משל? / סוד חטא קין ובניו ותיקונו במעשי אברהם / ביאור פרשת המבול - פרשה שנאמרה ונשנית / בביאור עניין ההליכה לפני ה' / משפחת אברהם ומשפחת נחור / על שלושה רבדים העולם עומד – אברהם יצחק ויעקב / שילוח הגר והנער / באר לחי רואי – בחירת יצחק על פני ישמעאל / גבולות ארץ כנען בפרשת מסעי – פש"מ / שורשי הקנאות של אליהו הנביא בספר בראשית / פרשיות 'תולדות' בבראשית / תולדות עשיו וחילופי שמות נשותיו / עשו הוא אדום = רומי? / מעשה יהודה ומעשה יוסף / ועל השנות החלום - חלומות יוסף ופתרונם / חידושו של הרב סמט שנמצא בכת"י ה'דובר ישרים' / "הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מְשׁוּל תִּמְשַׁל בָּנוּ" – היש מלך בלא עם? / 'איך לא שלח יוסף לאביו להודיעו ולנחמו? / ביאור מהלכי יוסף / "וַיִּפְשְׁטוּ אֶת־יוֹסֵף אֶת־תְּכֵתֶהוּ" – פשטו את יוסף או את הקֶתֶנֶת? / על הפועל 'פשט' – יישור או גילוי / "ויכינו את המנחה", "והכינו את אשר יביא" – תרגומו הנפלא של החזקוני / לתולדותיו של שבט שמעון / ויבא ישראל מצרים ויעקב גר בארץ חם / "עד כי יבוא שילה" – האם משכן שילה נועד להתקיים לעולם, וחורבנו עונש על חטא. או שמא נועד להתחלף בירושלים?

מה הוא הרקיע? / הרב ישראל הלפרין / פשטות א'

המחבר מנסה להבין את פשר בריאת הרקיע והמים העליונים כפי שמתוארים בספר בראשית על דרך המציאות. פירוש המשלב בין פשט הכתובים לבין הידע המדעי המודרני. עיקרי הדברים:

'הרקיע' מתפרש כאטמוספירה של כדור הארץ, המכילה חלקיקים המפזרים את אור השמש ויוצרים את מראה השמים הכחולים, ו'המים העליונים' מפורשים כאדי המים והעננים הנמצאים באטמוספירה.

* בעריכת העורך יה"ל ועל אחריותו בלבד.

המחבר תומך את הצעתו וטוען כי כך דוד המלך פירש בספר תהילים במזמור 'ברכי נפשי' (פרק ק"ד) המתאר את השמים כ"יריעה" מטאפורית בגלל האור שנראה כשמלה - "עֵטָה אֹר פְּשֻלְמָה, נוֹטָה שָׁמַיִם פִּירְיָה".

כך הוא ממשיך לפרש את ה'מים העליונים' על פי מזמור זה כאדי מים המתרוצצים בשכבות האטמוספירה - "הַמְקָרָה בְּמִים עֲלִיּוֹתָיו הַשָּׁם עֲבִים רְכוּבוֹ, הַמְהַלֵּךְ עַל פְּנֵי רוּחַ". כך שבתיאור ציורי זה, מבוארים שלושת שכבות של 'שמים'.

לפי פירוש זה, מטרת המים העליונים היא להשקות את הארץ באמצעות גשמים, כך שיש מטרה בהבהרת ה'מים העליונים' בתכנית הבריאה. - "מִשְׁקָה הָרִים מְעֲלִיּוֹתָיו". המחבר גם מסביר את דברי רבי יהושע (תענית ט:) התמוהים על כך שהגשמים באים מ'המים העליונים'. ע"פ המוכר לנו מענני הגשם הקומולו-נימבוס (או בר"ת – Cb) המצויים באזורנו. שלפי ראות עיננו העב עולה ואז מוריד מלמעלה את המטר. דהיינו בשביל להוריד את המים אנו זקוקים לעבים הקומולונימבוסים [שנוצרים מהלחות האזורית - ממש כאן על הים, "אד יעלה מן הארץ"] אשר עולים ונזרקים לגובה רב מאד ומורידים לנו גשם 'מן השמים'. או בלשונו של רבי יהושע:

"רבי יהושע אומר: כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה, שנאמר למטר השמים תשתה מים. אלא מה אני מקיים 'ואד יעלה מן הארץ' ? - מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע, ופותחין פיהן כנוד, ומקבלין מי מטר." ידוע ומפורסם כי העומד בהר הכרמל יחוזה תיאור זה.

בין השאר, המחבר מזכיר גם פירושים אחרים, כמו זה של פרופ' נתן אביעזר, המפרש את המים העליונים כמים בחלל החיצון.

האם היום הולך אחר הלילה, או הלילה הולך אחר היום? / הרב מאיר שמחה נוימן / פשטות י"ז

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד - חז"ל (חולין פג.) למדו מפסוק זה שהיום הולך אחר הלילה, כלומר שהמעבר מיום למשנהו הוא בתחילת הלילה, שהרי נאמר כאן תחילה ערב ואחר כך בוקר.

לכאורה בפשוטו של מקרא נראה דווקא להיפך, שהרי מתחילה מספרת התורה על מה שנברא ביום הראשון, ואז מסכמת התורה 'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד', כלומר שהיה הערב והגיע הבקר ואז נשלם יום אחד עם הגעת הבקר שפתח את היום השני,

וכפירוש רשב"ם. מקור נוסף מהתורה לכך שהיום מתחיל בבקר ונמשך עד הבקר שלמחרתו, הוא מהפסוק בפרשת צו העוסק בקרבן תודה 'ביום קָרְבְּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יָנִיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר' וכן בפרשת אמור 'ביום ההוא יֵאָכֵל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר', ופירוש רש"י בחולין שם שמפסוק זה לומדת הגמ' שבקדשים הלילה הולך אחר היום, שהרי נאסר רק להותיר ממנו עד בקר, ומינה שהלילה נחשב עדיין ל'יום קרבנו'.

לעומת זאת במקומות אחרים בתורה, וכן ברוב דיני התורה ע"פ ההלכה המסורה, היום הולך אחר הלילה. יש להבין את משמעות הדבר, האם התורה רואה את הלילה כשייך ליום שלפניו או ליום שלאחריו?

אלא בע"כ, שמות הימים והתאריכים נועדו לימים ולא ללילות. כאשר נדרשים לציין לילה מסוים, עושים זאת באמצעות היום שלפניו, כיון שהיום שלאחריו עדיין לא בא. כאשר נדרשים להכריע לאיזה תאריך שייך לילה מסוים, הוא משויך ליום שלאחריו, כיון שהיום הוא תכלית הלילה ולא להיפך. בנוסף, ישנם עניינים שאינם תלויים בתאריך אלא במקרה שקרה באותו יום, במקרים אלו היום לא נגמר עד שמתחיל יום חדש. בדברים אלו גם מוצעת תשובה לטענות האב"ע על הרשב"ם בפולמוס הנודע.

והלא במאמר אחד יכול להיבראות / הרב יחיאל מאיר / פשטות א'

את בריאת העולם יש לראות כהופעה של הטוב האלוקי בעולם. מכיוון שכך, נראה שיש למצוא ביטוי לכך גם בסדר אירועי ששת ימי הבריאה, ובבריאה ההדרגתית של העולם. חז"ל אמרו שבריאת העולם בעשרה מאמרות באה להגביר את שכר הצדיקים ועונש הרשעים, והדבר צריך ביאור, שכן לכאורה המדד לשכר ולעונש לא אמור להיות תלוי במספר המאמרות שבהם נברא העולם אלא בגורמים אחרים.

נראה שסוד הבנת הדברים הוא במציאות שמתוארת בתחילת הבריאה: 'ותהו ובוהו', כלומר, כוחות שונים ומנוגדים המעורבבים זה בזה, ומופיעים ללא הגבלה וללא הגדרת תפקידים וייעודם בעולם. עשרת המאמרות מצטרפים ליצירת תיקון ואיזון בין הכוחות השונים שבעולם, ולהסדרת היחסים בין ארבעת היסודות: מים, אש, רוח ועפר.

יצירת איזון בין הכוחות השונים שבעולם נמצאת בלב עשייתם של הצדיקים, והפרת האיזון היא שנגרמת בחטאי הרשעים. לאור זה מובן שעבודת האדם בעולמו מהווה מימוש והשלמה של תכלית בריאת העולם, על עשרה מאמרותיו.

מותר האדם מן הבהמה במצות 'פרו ורבו' / הרב מרדכי הלפרין / פשטות י"ז

"ויברך אותם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה..." - האם "פרו ורבו" האמור כאן הוא ברכה או ציווי, או שמא - גם ברכה וגם ציווי? בגמרא ביבמות מבואר שבפסוק זה נאמרה מצות 'פרו ורבו'. זאת למרות המשתמע מן הפשט וכדברי הרא"ם עה"ת (והתוספות ביבמות בשיטת רב יוסף), שע"פ פש"מ הברכה לאדם שבפרשת בראשית אינה ציווי כלל אלא ברכה בלבד. מדברי חז"ל, כמו גם דברי הסמ"ג שהלך בעקבותיהם, צריך להבין: איך מתפרשת בבע"ח ברכה מאת ה' כציווי ואזהרה? האם זה מרמז על המנגנון לוידוא קיום רצון ה' בנבראים? וגם על ההבדל והמשותף בין "פרו ורבו" באדם לפרו ורבו בבעלי חיים.

מעשה גן העדן – כפשוטו או כדרך משל? / הרב שמואל בן שלום / פשטות א'

מעשה גן עדן עורר במפרשים מספר שאלות: א. היכן נמצא גן עדן, ומהו הנהר היוצא ממנו ומתפצל לארבעה נהרות? ב. היכן עץ הדעת ועץ החיים? ג. כיצד יכול היה הנחש לדבר? ד. מה פשר התיאור של ה' 'מתהלך בגן'? ה. כיצד חשב אברהם להסתתר מהשכינה?

רוב המפרשים פירשו את מעשה גן עדן כפשוטו, ויישבו את הקשיים בדרכים שונות, ובכללם רס"ג, ראב"ע ורמב"ן. לעומתם, הרמב"ם פירש את תיאורי גן עדן שלא כפשוטם, ומעין דבריו כתב הרלב"ג, ואף הספורנו פירש כך את דיבור הנחש אל חווה.

המחבר טוען שהמרחק בין שתי הסיעות אינו גדול כל כך, שכן מצד אחד נראה שגם המפרשים את המעשה כפשוטו מודים לרמב"ם שעיקר משמעותו עבורנו טמונה במסר הרוחני והמוסרי שלו, ומצד שני נראה שגם הרמב"ם לא הגיע לפירושו אלא מתוך העיון בפרטי המעשה הממשיים. נמצא שבכל אחד מהפירושים טמון לא מעט מדברי הפירוש האחר, והדברים מעשירים אלה את אלה.

סוד חטא קין ובניו ותיקונו במעשי אברהם / הרב משה גרינחוט / פשטות א'

המחבר מציג מבט כולל על מעשי אבות העולם, הכורך בין חטא קין ובניו ובין מעשי נח ובעיקר אברהם שבאו לתקן אותם. המחבר עומד על המורכבות שבהבנת חטאו של קין, שאי-קבלת מנחתו מתוארת בפסוקים ללא נימוק. המחבר מוצא בעניין זה

עצמו את החטא: בציפייה-דרישה מה' שיקבל את מנחתו, ואף במחשבה שבכך ייושבו ההדורים וישכון השלום בין ה' לבריאה ולאדמה, שנפגע בחטא עץ הדעת. מתוך מבט זה מובן גם חטא הריגת הבל כמעשה שבא מתוך מחשבה שגויה שבכך יזכה קין להתייחסות אלוקית, גם אם שלילית – מה שאכן קרה כשה' התגלה אליו, גער בו והעניש אותו על הריגת קין.

אולם, קללת האדמה שנמסרה לקין, והיוותה המשך ל'ארורה האדמה בעבורך' שנאמר לאדם הראשון אחרי חטא עץ הדעת, לא הביאה אותו להעלות רוחנית כנדרש: קין התפתח בכיוונים מעשיים שונים, אך לא בקרבת ה'. למך, צאצאו, אף נשא שתי נשים, מעשה שהתפרש על ידי חז"ל כהפרדה שגויה בין שני חלקים שבקשר בין איש לאשתו: הילודה ועצם האישות. הקלקול המוסרי והמשפחתי המשיך והוביל למבול.

לאחר המבול נאמר: 'לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם'. האדמה 'הופקעה' מבעלות המין האנושי, וקיבלה מעין מעמד עצמי, כשייכת לכלל הבריאה. התיקון לכך בא על ידי אברהם, שנהג להיפך מקין בעניינים אלו: אברהם הלך 'אל הארץ אשר אראך', והפך את האדמה לכלי להתקשרות והתבטלות לה'. אברהם כיבד את אשתו, שרה, שמע בקולה והעניק לה מעמד מרכזי בהחלטותיהם המשותפות. ביחסיו עם לוט שימר את האחווה המשפחתית למרות הקושי והמחירים שנדרש לשלם על כך. ברית המילה, ההפוכה בעניינה מאות קין, מסיימת את תקופת הנוודות שהחלה בחטא אדם הראשון, ויוצרת חיבור קבע למקום ממשי – ארץ ישראל.

ביאור פרשת המבול – פרשה שנאמרה ונשנית / הרב נפתלי סופר / פשטות י"ז

המחבר עומד על הקשיים העולים מתוך לימוד פרשת המבול אשר ראשיתה בקלקול המין האנושי וסופה באות הקשת. הקורא את הפסוקים העוסקים בסוגיית המבול, יתקל בהכרח בכתובים הנראים ככופלים זה את זה שוב ושוב ללא הסבר פשטני, ומאידך בכתובים הנראים כסותרים זה את זה.

המחבר מונה מספר קשיים, ואחר שפורטם, הוא מציע דרך לשוב פרשה עמוקה זו "על פי דרכו של בעל ה'בן מלך' זצ"ל" – כלשונו. המיוסדת על דברי חז"ל 'כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנחדש בה'. לסיום הוא מקשר את שני הרבדים שבפרשת המבול לשני הרבדים שביצירת האדם.

בביאור עניין ההליכה לפני ה' / הרב אליהו מאיר פייבלזון / פשטות א'

הרב המחבר מתחקה אחר ביטויי 'הליכה לפני השם' המופיעים בתורה, ובחילוק בין שלוש הלשונות: "התהלך לפני", "אחרי ה' תלכו", ו"את האלוקים התהלך". כך הוא מסביר את ההבדלים בין אברהם, נח ועם ישראל. אברהם אבינו במעלתו המיוחדת שהגיע לאמונה בה' מתוך התבוננות עצמית [כמבואר במדרש שלמד דרך כליותיו או מעצמו], זכה לכינוי 'לפני השם', לעומת בני ישראל שקיבלו את התורה, נאמר עליהם 'אחרי השם'. המחבר ממשיך בנבואת ירמיהו לעת"ל, כאשר דרכי התורה יהיו טבועים בלבנו לגמרי – "נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה... ולא ילמדו עוד איש את רעהו..."

המחבר מביא עוד שני פירושים ל'הליכה לפני השם'. האחת מפירוש הרמ"א לפסוק "שיותי ה' לנגדי תמיד" כעיקרון של מודעות תמידית לנוכחות ה' כיושב ומתהלך לפני מלך גדול. והשניה על פי ביאור הגר"א שם שהוא עניין הביטחון וההישענות עליו יתברך בענייני החיים בתמימות. המאמר מסתיים במשפט שמתחיל כך: "ועומק הדברים שעיקר התורה היא היחס המתמיד לקב"ה, והוא הנקרא ידיעת ה', ועיקר ידיעתנו את ה' היא מידת הטבתו..."

משפחת אברהם ומשפחת נחור / הרב מרדכי פראנק / פשטות ב'

המחבר פותח בפרשת "ויוגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך" ובתובנה העולה מהפרשה כי נתרבה ברכת אברהם לכל משפחתו, ואף לאחיו נחור נתרבה זרעו עד שנים עשר בנים שהוא מספר שלם המבטא תחילת הקמת עם שלם, כבית יעקב וכמנין נשיאי ישמעאל. המחבר גם מסביר מסר רחב לעניין זה.

כך הוא גם ממשיך להנגיד את בית יעקב אל מול בית לבן ובהדגשים בפרשת תולדות "אם יעקב ועשיו" ו"אחות לבן הארמי" ובחשיבות של לבן בפרשות אלו כנציג משפחת נחור.

כך הוא מראה, כי בתחילה, בית אברהם ובית יצחק טרם עמדו ברשות עצמם במנותק ממשפחתם ומכלל שבטי העברים אשר משם מוצאם, ודבר זה בא לידי ביטוי בשידוך הכפול שנשתדכו עם בית נחור. אלא רק יעקב בצאתו מבית לבן עם כל

משפחתו השלמה [לבד מבנימין] בא לידי ניתוק משאר שבטי העברים ומעתה יצא שבט ישראל לדרך עצמאית כעם אשר לבדד ישכון. זה פשר אריכות פרשת הפרידה של יעקב מלבן, כי אכן מאורע היסטורי יש כאן שבו עם ישראל יוצא לראשונה לדרך עצמאית, תוך פרידה של שלום משאר בני שבט העברים.

ולא על חינום אנו מוצאים שמיד בפרידתו מלבן הוא נפגש בעשו, ואף ממנו הוא נפרד לשלום בסוף המעשה. כי בהיות שכעת יעקב עוסק בקביעת מעמדו כעומד לעצמו, אזי עליו לקבוע את פרידתו וניתוקו אף מאחיו ההולך לדרכו להר שער. ואף דמיון יש בלשונות הפרידה של לבן ועשו, שבלבן נאמר: וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב לְבֶן לְמָקְמוֹ, וַיַּעֲקֹב הָלַךְ לְדֶרְכּוֹ, ובעשו נאמר: וַיֵּשֶׁב בְּיֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדֶרְכּוֹ שְׁעִירָה, וַיַּעֲקֹב נָסַע סְפֹתָהּ.

על שלושה רבדים העולם עומד – אברהם יצחק ויעקב / הרב יחיאל משה ורטהיימר / פשטות א'

המחבר פותח בפירוש מושג אהבה כמצב שבו שני צדדים אינם מרוכזים לא בעצם הנתינה לזולת (שהיא 'חסד' ואינה בהכרח אהבה, ואין בה הדדיות) וגם לא בקבלה ממנו (שהיא דאגה-עצמית ואינה אהבה לזולת), אלא בעצם הקשר המשותף שביניהם.

לאור זאת, הוא ממשיך ומבאר את פרשיות האבות שבחומש בראשית: אברהם הנקרא 'נדיב' עבד את ה' מנדיבות ליבו, וגם ה' היטיב עמו והבטיח לו כל טוב בנדיבות וללא תמורה. הקשר האלוקי עם יצחק כבר התבסס על 'ברית' והתחייבות הדדית. יעקב כבר הוסיף ודבק בה' מעבר למחויבות, קבע את ה' לאלוקיו וקידש את מקום שכיבתו.

מתוך כך מתבארים דגשים נוספים של האבות, ומוארים הבדלים נוספים ביניהם – בדרכי עבודתם ובהנהגתם ה' עימם.

שילוח הגר והנער / הרב משה גרינהוט / פשטות י"ז

המחבר מנסה להבין מהו ה'יצחק' שבשלו שולח הנער, מהי נקודת הויכוח בין אברהם שרע בעיניו לשלח את הנער לשרה שמתעקשת ומדוע ה' מאשר את השילוח. המחבר מפרש מאורעות אלו על רקע הנבואה הקדומה לאברהם על ישמעאל 'ולישמעאל שמעתין' לצד 'ואת בריתי אקים את יצחק', נבואה שנאמרה לאברהם

ולא לשרה, אותה פירש אברהם כך שיצחק הוא בעל הברית לה' וממילא יורש נכסי ומורשת אברהם, וישמעאל נספח אליו בבית אברהם. שרה שלא קיבלה נבואה זו, חוששת לירושת יצחק, פן יישמר או יוחזר מעמדו של ישמעאל כיורש יחיד. הצחוק של ישמעאל הוא תחושת הביתיות המשוחררת שלו.

ה' מאשר את הפירוש הבלתי מודע של שרה לנבואה, שמקומו של ישמעאל מחוץ לבית אברהם. שם תתקיים עמו הנבואה.

בחלק השני פונה המחבר לפרש את שילוח הגר. מדייק את לשון הכתוב 'שילוח' המעודן מגירוש, כשילוח רך ומלא דאגה. ומתוך כך מפרש את 'שם על שכמה' כפעולה משפטית של מסירת הילד לאחריותה של הגר, אחריות שבה היא איננה עומדת כאשר היא 'משליכה' את הילד ובכך מסירה את האחריות שנתן לה אברהם. השלכת הגר היא גם ביטול האחריות שהטיל עליה ה' בנבואה קודמת לגדל את הנער, ואכן, שמיעת ה' את קול הנער היא בדרישה שהגר תישא אותו שנית.

באר לחי רואי – בחירת יצחק על פני ישמעאל / הרב דוד לייבל / פשטות ב'

המאמר עוסק בבחירת יצחק על פני ישמעאל כממשיך דרכו של אברהם. המחבר פותח בחשיבות "באר לחי רואי" בחיי יצחק, ומעלה שאלות לגבי משמעות המקום עבורו. וַיִּצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לַחֵי רְאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֵרֶץ הַנֶּגֶב: (בראשית כד, סב) כלומר, יצחק נוהג לבוא פעמים רבות לבאר לחי ראי, וכעת הוא שב מבווא שמה. מדוע התורה מספרת שיצחק בא משם, ולשם מה נחוץ לציין שהוא רגיל במקום זה? כך גם אנו מוצאים אותו שם גם אחרי מות אברהם: וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אֲבִרְהָם וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיֵּשֶׁב יִצְחָק עִם בְּאֵר לַחֵי רְאִי: (כה, יא). מה משמעות ציון מקום זה? המחבר מסביר כיצד 'באר לחי רואי' הוא המקום בו יצחק מברר את ייחודיותו על פני ישמעאל.

כל זה מתחבר לתשובת המאמר, כי אברהם מתקשה לקבל את הדחת ישמעאל מתפקיד יורשו הרוחני. זה ניכר בתגובותיו לבשורת לידת יצחק ולגירוש ישמעאל. הקב"ה צריך לחזור ולהדגיש לאברהם שיצחק הוא הנבחר להמשיך את הברית המיוחדת. ההבדל בין יצחק לישמעאל טמון ב"ייחודיות" של יצחק [שמתגלה אחר העקדה ובמידת 'פחד יצחק'] כדי שהברית תמשיך דרך יצחק דווקא, עליו להוסיף ממד חדש לקריאה של אברהם.

גבולות ארץ כנען בפרשת מסעי – פש"מ/ הרב מרדכי הלפרין / פשטות ח'

[גרסה מתוקנת עם הוספות מובאת בחלק ב' של ספרו 'רפואה מציאות והלכה', סימן כ"ט, וראה להלן]

בעבודה מקיפה המשלבת שימוש בדיסציפלינות רבות, מראה המחבר כי על פי פשוטו של מקרא – גבול הכנעני (פרשת נח), גבולות ארץ כנען בפרשת מסעי, גבולות ראיית משה בפרשת וזאת הברכה, וגבולות הכיבוש והחלוקה של יהושע – הם גבולות זהים. בניגוד לגבולות ברית בין הבתרים (פרשת לך לך), גבולות השיתה (פרשת משפטים) וגבולות ההרחבה (פרשת עקב) שהן מערכת גבולות שניה השונה מהמערכת הראשונה, והיא אמורה להתגשם רק לעתיד לבוא [כנראה בעקבות חטא המרגלים].

מאחר ורבו הפסוקים הנדרשים לבירור הסוגיא, מקדים המחבר כי צריכים להנחות אותנו שלושה כללי פרשנות בסיסיים: 1. "אין מקרא יוצא מדי פשוטו". 2. העדפת הסבר כולל יחיד על פני מספר הסברים פרטניים [ע"ד דברי הגר"ח. בהערה הוא מציין כי עקרון זה מכונה בספרות העולם כ"תערו של אוקאם" או כ"עיקרון הפעולה המינימלית"] 3. העדפת פירוש על פיו דברי חז"ל מתאימים למציאות, כמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים.

במאמר הוא מראה כי ע"פ פש"מ קיימת זהות כמעט מלאה בין גבולות פרשת נח ומסעי לגבולות הכיבוש והחלוקה של יהושע, וכי לא ניתן לטעון שה'גישא המרחיבה' מתיישבת עם פשוטי המקראות.

המאמר בגיליון ח' מסתיים בדברי המחבר, כי אע"פ שהדברים מתיישבים היטב במקראות ועם דברי חז"ל וגדולי הדורות, הם לכאורה בניגוד לפירוש של תרגומי א"י המתרגמים את הפסוק "מהר ההר תתאו לכם לבא חמת" – "מן טוורוס מנוס תכוונון למעלי אנטוכייה". אך בחלק ב' של ספרו 'רפואה מציאות והלכה', הוסיף המחבר סימן נוסף (סימן ל') המלמד כי גם התרגומים הללו לא סטו מפשוטו של מקרא כפי שנראה במבט ראשון, ודבריהם יכולים להתפרש בשופי כמתאימים לגבולות הכנעני בפרשת נח ובספר יהושע. פרק זה רואה אור בגיליון זה.

שורשי הקנאות של אליהו הנביא בספר בראשית / הרב נחמיה שטיינברגר / פשטות י"ז

אליהו הנביא מופיע על במת ההיסטוריה כדמות ערטילאית המפציעה באופן מפתיע, נעלמת לתקופות ארוכות ומופיעה בעת הצורך כדי לחנך את עם ישראל

ומלכיו. הופעתו הראשונה מגיעה מתוך עימות מול אחאב שהכריז מלחמה חזיתית על ה' ונביאיו. ההכרזה על פולחן הבעל כדת הרשמית של מלכות ישראל, בניין העיר יריחו והכרתת נביאי ה' הם הרקע להופעת אליהו מול אחאב והכרזתו החד משמעית: **חִי-ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִמָּדָי לְפָנָי אֲסִיְהֶיָה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אֲסִלְפִי דְבָרִי:** (מלכים א, יז). לאחר שאליהו "סוגר את הברז" הוא נעלם לשלוש שנים וחוזר רק אחרי תהליך תיקון אישי שה' מעביר אותו כפי שמתואר במלכים א, פרק י"ח.

אליהו נשלח על ידי ה' להיראות אל אחאב ולתת מטר על פני האדמה אך אליהו מחליט, על דעת עצמו, לעשות זאת דווקא דרך פעולה קנאית שתבטא נצחון מוחץ על הבעל, הכרתת נביאיו והוכחה חד משמעית שה' הוא האלוהים. המאמר עוסק במעמד אליהו בהר הכרמל, בוחן את שורשי מידת הקנאות הנגלים במעמד זה וקושר אותם לפעולות קנאיות קודמות במקרא בכלל ובספר בראשית בפרט, זאת על מנת לייצר תמונה מקיפה על הרעיון הקנאי המקראי.

פרשיות 'תולדות' בבראשית / הרב שלמה זלמן שיינברגר / פשטות ג'

המאמר דן במשמעות המונח "תולדות" המופיע בספר בראשית בפרשיות 'אלה תולדות', מדוע לא מופיעה פרשת "תולדות אברהם", בעוד דווקא תרח זכה לפרשת תולדות משלו? במפרשים מצאנו שיש שתי משמעויות עיקריות: ייחוס וצאצאים (לידה והולדה), סיפור מאורעות וקורות חיים. המשמעות המקורית היא ייחוס וצאצאים, אך התרחבה גם לכלול סיפורי מאורעות.

ה'תולדות' אינן בהכרח מופיעות בתחילת סיפור חייו של האדם. לעתים מופיעות באמצע או לקראת סוף הסיפור, כיוון שהן מתמקדות ב'מסקנא דמילתא' - מה 'נולד' מחייו, מהי מורשתו אחריו. ורק לאחר שכבר נתפרשו מאורעות חייו, מלחמותיו ונצחונותיו, והגיע הזמן לעסוק במה **שאחריו**, או אז עובר הפסוק ופונה מעם קורות חייו, ועובר לספר בתולדתו ומורשתו אשר השאיר אחריו, מעתה 'עולים על הבמה' בניו וממשיכי דרכו. ולפעמים עדיין הוא חי וגם חותמו ניכר בכל מאורעות בניו, אבל שוב אין הנידון בחייו ה'פרטיים' בינו לבין סביבתו ולבין אביו ואחיו, אלא במה שיש להם השפעה לדורות, ומה שקשור כבר לבניו וממשיכיו.

"תולדות תרח" כוללות את בניו, אברהם ואחיו, ומספקות הקדמה לסיפור חיי האבות. פרשת 'תולדות תרח' נמשכת לסירוגין, ואף שנכנסו בתוכה תולדות ישמעאל ותולדות יצחק, עדיין גם סיפור לקיחת רחל ולאה שהן מתולדותיו של תרח המשך הוא ל'תולדות תרח' במובן מסוים.

ולא אבתה התורה להכניס את ישמעאל בין תולדות אברהם, כי בן השפחה הוא, ולא נקרא עליו שם זרע אברהם, ככתוב 'כִּי בְּיָצָחַק יִקְרָא לָךְ זֶרַע'. ואף איסור 'לא תתעב' לא נאמר בו, כי לא אחינו הוא. לאברהם ושרה לא היה כי אם בן אחד, ובן אחד אי אפשר להחיל עליו שם 'תולדות', כמו שביארנו שצריך שתהא הסתעפות התולדות והתייחסות ביניהם כדי לקרוא למאורעות בשם 'תולדות'. לא הייתה כאן מערכה בין אחים על הירושה, כדוגמת יעקב ועשיו, ולהבדיל אא"ה מעשה יוסף ואחיו, והבן היטב.

תולדות עשיו וחילופי שמות נשותיו / הרב שמואל קלופפר / פשטות י'

המאמר פותח בשאלת שינוי שמות נשותיו של עשיו בין הפרשיות. אחר שהמחבר מציג מספר גישות [א. יש מהמפרשים שפירשו שמדובר בנשים שונות, כאשר חלק מהן מתו או לא ילדו. ב. רש"י, בעקבות חז"ל, מפרש שמדובר באותן נשים ששמותיהן השתנו]. הכותב מציע הסבר דרשני על דרך עומק הפשט ו'חספוסו':

- עשיו נהג כמנהג דור המבול ולקח שתי נשים: אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש.

- "עדה" (שקודם נקראה "בשמת") נועדה לפריה ורביה.

- "אהליבמה" (שקודם נקראה יהודית) נועדה לתשמיש ולכן ישבה באוהל תמיד.

הכותב מסביר את שינויי השמות:

- "בשמת" הפכה ל"עדה" כי הוסרה ממנו לצורך הולדת ילדים.

- "יהודית" הפכה ל"אהליבמה" כי ישבה באוהל ("אהלי-בה").

הסדר השונה בו מוזכרות הנשים בפרשות השונות מוסבר על פי תפקידן: בסיפור הנישואין, "יהודית" מוזכרת ראשונה כי היא העיקרית מבחינת הקשר האישי. בתיאור התולדות, "עדה" מוזכרת ראשונה כי היא זו שנועדה להולדת בנים.

בסוף המאמר הוא מביא מדרש המספר דברים זהים, בלי שהמדרש מגלה את המקור. המאמר מדגים כיצד ניתן לראות בעומק הפשט את דרשות חז"ל.

עשו הוא אדום = רומי? / הרב יחיאל ורטהימר / פשטות י"ז

כיצד מגיע עשו מחר שעיר ושדה אדום לרומי שבאיטליה האירופית • האם הרומיים הם 'כיתים' מבני יוון או אדומים • האם הנוצרים הם בני בניו של עשו הרשע. המאמר עוסק בזיהוי ההיסטורי והדרשני בין עשו הרשע לבין רומי והנצרות, תוך התבססות על מקורות חז"ל וגאוני הדורות.

בחז"ל מופיע אין סוף פעמים שמלכות רומי היא אדום, המפרשים מתקשים בכך מבחינה היסטורית מציאותית, שכן הרומאים הם עם אירופי מבני יפת, וכיצד צאצאי עשו האדומי מחוברים אליהם. לפי גירסא אחת באבן עזרא קראו כך חז"ל למלכות רומי בשל דת הנצרות שהיתה מבוססת על קבוצת אדומיים והיתה לה השפעה מהותית על המלכות כולה, מפרשים אחרים מסתמכים על מקורות היסטוריים שצאצאי עשו התערבו במשפחת המלוכה שייסדה את העם הרומאי. יתכן שהדברים רמוזים בסוף פרשת תולדות בהתמודדות של עשו מול תוצאות המאורע שיצחק ברח את יעקב.

מעשה יהודה ומעשה יוסף / הרב רפאל ספייער / פשטות ג'

המאמר עוסק בפרשת ירידת יהודה, בקשיים ובנקודות שהתורה באה להדגיש, ומתרחב להבין את מבט התורה [שבכתב ובע"פ] על אופיו של יהודה לעומת אופיו של יוסף, הבדל הניכר גם אצל צאצאיהם - שאול ודוד.

כמו כן, הוא מראה [גם בטבלה] הקבלה מרתקת בין סיפורי יהודה ותמר לרות. הוא מצביע על הדמיון בין הסיפורים, כשהיבום מוביל למלוכה בישראל. דרך סיפור תמר ורות, הוא מראה שאפילו ל'ירידה' ולמוות יש אפשרות להודאה ותיקון.

בסוף המאמר, בנספח קצר, הוא מראה כי אע"פ שמצות ייבום נהגה עוד בזמן האבות, עדיין, משניתנה תורה הוקלה מצות הייבום. כגון, שבזמן האבות לא היה האפשרות להימנע מייבום. אך התורה הקילה שאם ממאן היבם להקים לאחיו שם בישראל, אין מחייבים אותו. אלא שנוהגים בו מנהג בזיון, כמבואר בדברים פרשת "כי-יָשְׁבוּ אֲחִים יְחָדָו" (דברים כה). עוד התחדש במתן תורה להקל מהזמנים ההם, שבזמן יהודה ובניו משמע שכל הזרע הוא על שם האב, והתורה בפרשת ייבום בספר דברים לא נתנה לאח אלא את הבכור. וכן שונה חומרת עונשו, שבפרשתנו אצל תמר מבואר שאם היבמה הייתה לאיש זר הרי זו זנות ודינה בשריפה, ואילו התורה לא הזכירה עונש בדבר.

ועל השנות החלום – חלומות יוסף ופתרונו / הרב אליהו איזנברג / פשטות ג'

המחבר עוסק בניתוח חלומות יוסף ופתרונו. יוסף חולם שני חלומות: חלום האלומות, וחלום הכוכבים. במבט ראשון נראה ששניהם מנבאים את עלייתו למנהיגות, אך יש הבדל בתוכן ובמשמעות שלהם, כמו גם הבדל בין הבנת יוסף את פתרונו שרואה בהם חלום אחד לבין הבנת האחים הרואים בהם חלומות שונים [בין התיאור האובייקטיבי של התורה - 'חלום אחר' לבין פרשנותו של יוסף 'חלום עוד']. חלום האלומות מנבא את ההצלחה הכלכלית של יוסף, כאשר האלומות של האחים משתחוות לאלומתו. האחים מפרשים זאת כהצלחה גשמית, ולא כמנהיגות יוסף עליהם כפי שהוא פותר, ולכן התגובה היא 'שנאה' ולא 'קנאה'.

לעומת זאת חלום הכוכבים, כאשר השמש הירח והכוכבים משתחוים ליוסף עצמו, זהו חלום על מנהיגות יוסף על אחיו. יש כאן משמעות רוחנית. חששם היה שיוסף עתיד להיבחר על פניהם להמשיך את דרך אברהם, והם יידחו, כישמעאל ועשיו, ולא יהיה להם חלק באלקי ישראל. חלום זה גורם ל'קנאה'. עתה האחים מקנאים בו.

אם כן, שני החלומות מדברים על שני תחומים שונים: הצלחה כלכלית, ומנהיגות רוחנית. החלום הראשון אכן התגשם כשיוסף הצליח כלכלית במצרים, ואף הנהיגם בדור הראשון רוחנית – כאשר הוא מתווה את הדרך בה תוכל משפחת יעקב להתמודד רוחנית מול תרבות מצרים בישיבה נבדלת בארץ גושן, כפי שחזה החלום השני - חלום הכוכבים. אך חלק זה של הנהגה על ישראל לא נמשך על פני דורות. והמתח בין יהודה ויוסף הוסיף ללוות את עם ישראל עוד דורות רבים, עד אשר לעתיד לבוא יהיו עץ יהודה ועץ יוסף לאחדים, ועבדי דוד מלך עליהם.

חידושו של הרב סמט שנמצא בכת"י ח'דובר ישרים' / 'סופרים וספרים' / פשטות י'

פרשת ברכות אפרים ומנשה (בראשית מח ח - כ) העלתה כמה תמיהות גדולות בקרב המפרשים. חלקן יושבו וחלקן נותרו פתוחים. בדור האחרון העלה הרב אלחנן סמט הצעה מחודשת שעונה כמעט על כל הקשיים. הצעה זו היא מחודשת גם בגלל השימוש בכלים שלא הרבו להשתמש בהם – עירוב (פיצול) פרשיות ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

גילינו ופרסמנו במדור, שכבר הקדימו בחידוש זה אחד ומיוחד מגדולי בריסק וירושלים (בכת"י שיצא לאחרונה בשם 'דובר ישרים') לפני כמאה שלושים שנה, הלא הוא הרב נתנאל חיים פאפע זצ"ל. המחבר אשר הורתו, לידתו וגדילתו בעיירה הסמוכה לבריסק, ספג את שיטת הלימוד הליטאית המוכרת לנו מבית מדרשו של הגאון מוילנא ותלמידיו.

הגאון ה'דובר ישרים' הכביר בסוגייתנו לא פחות מעשרים וחמש קושיות! עד שלבסוף נאלץ לגלות פירוש באופן חדש. דבריו מובאים בשלימותם.

מחמת האריכות וכפל הדברים, דברי הרב אלחנן סמט שליט"א אשר כיון לחידוש בעל ה'דובר ישרים' הובאו בתמצית. את התמצית כתב העורך הרב שמואל בן שלום. מאמר נוסף חשוב מובא שם במדור, תימוכין לדרכי פרשנות מסוג זה וגילוי 'קוד לשוני' מפליא, מנכד נכדתו של הגאון ה'דובר ישרים', הרב ישראל שחור שליט"א, שהוציא לאור את כתבי זקנו.

במקביל לחידוש הנ"ל, הצגנו במדור את מאמרו של הרב ישעיה לוי שליט"א אשר מציע פירוש שונה לפרשה זו, בדרכו הייחודית, מבלי להזדקק לחידוש המסעיר הנ"ל. כך הוא מיישב מהשאלות שהוקשו.

"הַמֶּלֶךְ תְּמַלֵּךְ עָלֵינוּ אִם מְשׁוּל תְּמַשֵּׁל בָּנוּ" – הִישׁ מֶלֶךְ בְּלֹא עֵם? / הרב מרדכי הלפרין / פשטות י'

המאמר דן על לשון 'מלך' - האם יש מלך ללא עם. הוא מתחיל בהצגת דעות של פרשנים כמו אבן עזרא, רמב"ן ורבנו בחי, הטוענים שאין מלך ללא עם. לפי גישה זו, מלוכה תלויה בקיומו של עם. לעומת זאת, המחבר מקשה מהפסוק "מלכותך מלכות כל עולמים" שבתהילים ומהפיוט "אדון עולם", המתארים את מלכות ה' כקיימת גם לפני בריאת העולם וגם אחרי שיכלה הכל.

המאמר מציע פתרון לסתירה זו על ידי הבחנה בין מלכות בשר ודם למלכות הקב"ה: מלך אנושי זקוק לעם כדי להיות מומלך ולאייש את צבאו.

מלכות ה' היא "סגולה עצמית" שאינה תלויה בדבר.

המאמר מזכיר את דברי אדמו"רי חב"ד שעמדו על סתירה זו, והציעו הבחנה דומה בין "מלכותא דארעא" (מלכות ארצית) ל"מלכותא דרקיעא" (מלכות שמימית).

על מאמר זה נשלחו למערכת שני מאמרי תגובה שפורסמו ב'פשטות' י"א, האחד מאת הרב יוסף אביב"י אשר מביא את דברי הגר"א (מביאור ספרא דצניעותא) ומבארם היטב, על מנת ליישב את הסתירה. והשני, היא תגובת הרב חיים אשר ברמן. שני המאמרים מציעים פתרונות שונים לקושיה שהעלה הרב מרדכי הלפרין, תוך שימוש במקורות מתורת הנסתר.

'איך לא שלח יוסף לאביו להודיעו ולנחמו? / מתורת רבותינו / פשטות ג'

בפרשת מקץ ובריש פרשת ויגש, עולה תמיהה עצומה – מדוע יוסף לא שלח לאביו כי הוא חי וקיים ומושל בכל מצרים. התמיהה מתעצמת ומחריפה כאשר יוסף מתנכל אל אחיו ושם להם עלילות דברים וגורם בזה צער גדול לאביו [יעויין בספר 'הדר התורה' לג"ר איתן שנדורפי שהביא בזה שלוש עשרה שיטות בטוב טעם ודעת]. במדור 'מתורתם של רבותינו' הבאנו בס"ד מהלך מפתיע שהציע אחד מגדולי תלמידי החכמים בדור שלפני למעלה ממאה שנה, הרב ברוך פרידנברג זצ"ל, 'חברותא' למרן ה'משך חכמה'. הגר"ב פרידנברג עסק גם בפשוטו של מקרא וחידש בתחום זה חידושים נפלאים ומקוריים, אשר נדפסו על ידי בנו בשנת תרפ"ט בספר 'מקור ברוך'. יש להוסיף, כי החידוש מוכר כיום בשם כמה תלמידי חכמים בני דורנו, אך הוא קדם להם. עוד צויין במדור, כי ר' שמואל שרגא פייגנזון אשר נודע בכינויו הספרותי 'שפ"ן הסופר', מנהל דפוס ווילנא הידוע של האחים ראם, כתב מהלך זה ופרסם את חידושו זה בשנת תרפ"ב [חידוש זה ועוד חידושים משלו הדפיס בסוף התלמוד ירושלמי – מסכת ברכות, דפוס ווילנא תרפ"ב].

הדמיון בין שני הקטעים מדהים, ואחר בחינת הסוגיא, קשה לומר כי האחד שמע מחבירו, ולכן יש להסביר זאת על דרך 'שני נביאים המתנבאים בסגנון אחד'. עכ"פ, בכל הזהירות המתבקשת יתכן שזכות הראשונים אכן שמורה ל'מקור ברוך' - שהרי הוא נפטר בתרפ"א, ואם כן, לכאורה הוא כתב את הדברים לפני שפ"ן הסופר שהדפיס חידושו רק בתרפ"ב.

ביאור מהלכי יוסף / הרב מרדכי אלתר / פשטות י'

המאמר דן בהתנהגותו של יוסף כלפי אחיו ואביו לאחר שהגיע למצרים, ועוסק בשתי שאלות מרכזיות: א. מדוע יוסף לא שלח הודעה לאביו שהוא חי במשך כל

השנים עד שאחיו הגיעו למצרים? ב. מה הייתה המטרה בכל העלילות והמבחנים שיוסף העמיד בפני אחיו, ומדוע גרם להם ולאביו צער רב?

המאמר מציג מספר תשובות לשאלות אלו. את המפורסמות ואת שאינם:

- רמב"ן: שיוסף פעל כך כדי לקיים את חלומותיו, אך פרשנים אחרים דחו זאת.
- יוסף חשב שאחיו עדיין מבקשים להורגו, ולכן לא הודיע לאביו על מקום הימצאו.

- יוסף רצה לבחון האם אחיו חזרו בתשובה ולהחזיר את שלמות האחוזה במשפחה.
- יוסף רצה לתת לאחיו הזדמנות לתקן את מעשיהם ולמנוע מהם בושה בעתיד.
- גישה חדשה מציעה שיוסף חשב תחילה שרק הוא ובנימין ראויים להמשיך את בית יעקב, אך שינה את דעתו כשראה את מסירות הנפש של אחיו.

המאמר מציין שכל ההסברים הללו מעלים קשיים מסוימים, ומציע שיוסף חשב שאחיו עדיין עלולים להפוך את לב יעקב נגדו עד שיינתק מבית אברהם, כיוון שהוא התיישב במצרים בעוד יעקב ושאר האחים היו בכנען. המחבר מפרש את פעולותיו של יוסף (האשמת אחיו בריגול, דרישה להביא את בנימין וכו') כתוכנית מחושבת להביא בסופו של דבר את יעקב וכל המשפחה למצרים. וזו הדרך היחידה לאחד את בית יוסף עם בית יעקב ולהבטיח שצאצאיו של יוסף יישארו חלק מבית אברהם.

ההצדקה בגרימת צער זמני למשפחתו כי זה מנע טרגדיה גדולה יותר של ניתוק וזרעו ממשפחת אברהם. והחלומות היו רק ה'מתיר' לפעול כך שיגרום להם לרדת מצרימה שהרי זו התוכנית האלוקית הרצויה כפי שחזה בחלומותיו. וה' אישר את תוכניתו של יוסף, כפי שמוכח מכך שה' אמר ליעקב 'אל תירא מרדה מצרימה'.

וסיוע גדול וראיה למהלך הזה, הוא מדברי יוסף מיד בהיגלותו לאחיו "....מהרו ועלו אל אבי... רדה אלי אל תעמוד... ומהרתם והורדתם את אבי הנה".

"וַיִּפְשְׁטוּ אֶת־יֹסֵף אֶת־יַבְתָּנָתוֹ" – פשטו את יוסף או את הבתנת? / על הפועל 'פשט' – יישור או גילוי / הרב ישראל הלפרין / פשטות ג'

ראשית, מראה כי השרש 'פשט' בלשון חכמים, פירושו הוא 'ישר'. כגון: 'פשוטי כלי עץ', וכן 'פשט ידו', 'פשוט ידיים ורגלים', 'יד פשוטה', וכו'. בכל המובאות האלה השימוש הוא מלשון 'ישר', במונח הפשטני והגשמי של המילה. כך גם מצאנו שימושים תיאורטיים – 'לפשוט ספק'. שהוא מלשון 'יישור' העקל והבעיה, וכמו

שאמרו 'לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב'. ומשם, לשימושים דומים, וכולם על דרך - 'פשוט' בניגוד ל'מיוחד': 'פשוט' בניגוד ל'בכור', 'פשוט' בניגוד ל'כפול', 'שנה פשוטה' לעומת 'שנה מעוברת'.

ומכאן לכאורה קיים הביטוי 'פשטיה דקרא' [פשוטו של מקרא]. גם כאן הוא 'פשוט' בניגוד ל'מורכב' והנדרש בפלפול. או 'פשוט' בניגוד למסובך.

חזרה ל'פשטות בגדים' במקרא. מה המשמעות של יישור ופשטיחה בהסרת בגדים? כאשר פושטים את הבגד המצוי (בזמנם, שהוא ארבע כנפות) העוטה והעוטף את האדם, הבגד מתיישר, ובכך הוא סר מהמולבש. ועל דרך זה - 'הפשטת העור' – שהעור המסורבל על הבהמה מתיישר ומשתטח. לכן, המילה 'פשט' תמיד תתייחס לבגד [או לעור], ולא ללובש. ובלשון הראשונים – ה'פעול' כאן הוא הבגד.

אך לעיתים מצינו בתנ"ך שהפועל 'פשט' מתייחס גם למולבש, כמו בפרשת וישב - "וַיִּפְשְׁטוּ אֶת־יֹסֵף אֶת־בִּגְדֵי־נָתַן", ובבמדבר - "וַיִּפְשְׁט מֶלֶכָה אֶת־אַחֶרֶן אֶת־בִּגְדָיו", ובשמואל - "וַיִּתְּפֹשֶׁט יְהוֹנָתָן אֶת־הַמָּעִיל אֲשֶׁר עָלָיו". הישוב הפשוט: השפה שואלת מילות ומשתמשת במשמעות הנוספת התואמת את הפעולה, ומצוי לרוב בלה"ק כאשר מטילים את השרש בבניין אחר. הצעה: כשביל להפשיט אדם אחר, בד"כ יפשיטו ויישרו את האדם עצמו - את אבריו [כדוגמת הסרת סוודר מילד]. כל שכן כשמדובר בעל כרחו [- אצל יוסף]. ואולי נאמר כן אף בהתפשטות האדם עצמו, כאשר הדבר נעשה בהתרגשות ובמהירות - תצויין הפעולה בבנין התפעל שאז בוודאי הפעול הוא האדם, כביכול הוא עצמו מתיישר במהירות ומסיר בגדיו, [ועיין מה שכתב הרד"ק שם בשמואל "ואמר בלשון התפעל, כי ברצון גדול ובאהבה רבה התפשט בגדיו ונתנם לו"].

"ויכינו את המנחה", "והכינו את אשר יביאו" – תרגומו הנפלא של

החזקוני / הרב אברהם מנחם הורוויץ / פשטות ג'

המפרשים כתבו שאחי יוסף הכינו את המנחה במובן של התקנתה לקראת הגשה ליוסף, אך יש בכך קושי: מדוע לא הכינו אותה קודם לכן? ומדוע תלתה התורה את ההכנה באירוע של הגעת יוסף בצהריים?

נראה שיש מקום לפרש "ויכינו" – הצניעו, וזאת על פי הגמרא במסכת עבודה זרה שמפרשת כך את "הכנו" שנאמר על כלי המקדש שחוללו על ידי אחז, שגזזם. לפי זה יש לפרש שאחי יוסף הצניעו את המנחה עד להוצאתה בזמן הנדרש, כשיוסף ישב

עימם לאכול, כדי להימנע מחשיפתה לאנשים נוספים בבית יוסף. ונראה שכך פירש החזקוני.

לתולדותיו של שבט שמעון / הרב משה גינצלר / פשטות י'

המאמר עוסק בתולדות שבט שמעון ובמקומו בהיסטוריה היהודית, ובעיקר – כיצד נתקיימו בו דברי יעקב "שָׁמְעוֹן וְלֹאֵי אֲחִים ... אֲחֻלָּקֶם בְּיַעֲקֹב וְאֶפִּיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל". הכותב מציין כי שבט שמעון אכן לא זכה בפועל בנחלה עצמאית אלא היה מפוזר בתוך נחלת יהודה. הוא מתאר את האי נוכחות של שמעון בתנ"ך, במיוחד לאחר תקופת הכיבוש של יהושע, ומדגיש את חוסר המידע על השבט, ועל נביאים או שופטים ממנו. עכ"פ, העובדה שנחל ערים בתוך נחלת יהודה, וחוסר נוכחותו המשווע, מרמזים על קיום ברכת יעקב בדבר פיזור השבט.

בחלק השני המחבר מנסה להבין מדוע באמת זכרו לא מופיע. והוא תולה זאת בפילוג הממלכה: עם פיצול ממלכת שלמה, קיימות בכתוב אינדיקציות סותרות. מצד אחד משמע שבני שמעון נשתייכו לעשרת השבטים, אך מבחינה גאוגרפית נצטרך לומר שגלו ממקום מושבם אצל בני יהודה. ומצד שני מבואר בימי חזקיהו שהיו יושבים בני שמעון בנחלתם? ועל כן המחבר מציע שתי אפשרויות: האחת, שאכן עזבו כל בני שמעון את ארצם צפונה, ומה שנמצאו שוב בנחלתם בימי חזקיהו הוא מחמת שבאותו הזמן כבר חזרו לשם; אולם לפי"ז תמוהה סיבת עזיבתם וסיבת חזרתם. אפשרות שניה, שאכן נדרו מקצתם צפונה אל עשרת השבטים עם הקמת ממלכת ישראל, אך מקצתם נותרו בעריהם שביהודה, ולפיכך נחשב כאילו נקרע אף שבט שמעון מעל יהודה (שהרי לא היה כולו עם יהודה), ומאידך נותרו בני שמעון שביהודה בתוך ממלכת יהודה, ואלו אותם בני שמעון שנמצאו שם בימי חזקיהו.

המאמר מסתיים עם גילוי בלתי צפוי, שם הוא מראה כי הדרך הראשונה נתמכת בפירוש מפתיע של כמה מהראשונים, המגלים בפנינו פרשייה קשה ונשכחת בדברי ימי ישראל, הרמוזה בכמה מילים בודדות בספר דברי הימים (ע"פ הפרשן המיוחס לרש"י על דה"י) – במניין ערי שמעון המופיע בספר דברי הימים (דה"א ד' ל"א), כתיב: "אֵלֶּה עָרֵיהֶם עַד מֶלֶךְ דָּוִיד". מה פשרן של מילים אלו, ומה אירע במלך דוד? ראה במאמר.

ויבא ישראל מצרים ויעקב גר בארץ חם – הרב משה גינצלר – פשטות ג'

המחבר עומד על הפער ביחס של פרעה לביאת משפחת יוסף למצרים, לפני בואם למצרים, לבין יחסו של פרעה אליהם לאחר בואם למצרים. כאשר לפני בואם פרעה שמח לקראתם ומגלה נדיבות יוצאת דופן כלפיהם, ואילו אחרי בואם דברי פרעה מצומצמים יותר.

המחבר מראה ששינוי היחס קיים גם בתודעת אחי יוסף החוששים מפרעה וטורחים להרגיעו, וגם בתודעת יוסף החושש גם הוא מפרעה. הנימוק לכך, לדעתו, הינו נבואת יעקב על הירידה למצרים בה נאמר לו שירידה זו היא כגלות. נבואה שאליה, כדברי רמב"ן, נכנס כ"ישראל" גאולי, ויצא כ"יעקב" גלותי.

המחבר מוסיף להראות שגם במעמדו של יוסף עצמו מול בית פרעה חל שינוי, כך שאחרי פטירת יעקב יוסף אף לא נהנה מגישה ישירה לפרעה והוצרך להעביר את בקשותיו אליו דרך בני בית פרעה. גם זאת תולה המחבר בהתחלת הגלות, המשפיעה על מעמדו ותודעתו של יוסף מול פרעה.

בהערה מרחיב המחבר, שדברי חז"ל לפיהם ארבע מאות שנה של ברית בין הבתרים נמנים מלידת יצחק, יש בהם כדי לפרש את ההתנהגות המעיין גלותית של יצחק בכמה נושאים.

"עד כי יבוא שילה" – האם משכן שילה נועד להתקיים לעולם, וחורבנו עונש על חטא. או שמא נועד להתחלף בירושלים? / ספרים וספרים / פשטות י'

במדור מובא קטעי התכתבות מרתקים בין הגאון רמ"מ שולזינגר זצ"ל, בעמח"ס משמר הלוי, לגאון ר' שמואל חיים דומב יבלח"א, בעמח"ס בניין חיים. עם הקדמה של הרב ישראל שפירא.

שער רביעי

סופרים וספרים

מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל

סקירת ספרים

לימוד הלכות מפשוטו של מקרא

פרק שני בסדרת 'הלכות היוצאות מן הפשט'

מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל
מתוך הספרים – 'על מקומו של פשט' מ בשלימות התורה ובקדושתה' *

הקדמה: תפקידי הפשט

כפי שראינו במדור, הרב מיקד אותנו אל השאלה הרלוונטית ביותר בלימוד פשוטו של מקרא, והיא שאלת ה'מדוע'¹:

מדוע התורה התנסחה על פי פשוטה בשונה מהדרשה המקובלת?
שאלה יסודית זו, שימשה את הגר"א ובית מדרשו אחריו בפירושיהם לתורה, להוכיח כי אף למסר העולה מן הפשט קיימות משמעויות תורניות ולעיתים רבות אף הלכתיות.²

במאמרים שפורסמו כאן במדור, ראינו כמה דוגמאות מחודשות ל'תפקיד' הפשט. בסדרה זו בת שלושה פרקים, אנחנו בוחנים 'תפקיד' נוסף ומצוי יותר של פשוטו של מקרא, והוא, לימוד הלכות מפשט הכתוב. בפרק הקודם עסקנו בהלכות הנלמדות ישירות מפשוטו של מקרא, כאשר עדיין קיימת במקביל הלכה הנובעת מדרשת חז"ל על אותו פסוק, הבאנו לכך דוגמאות רבות. בפרק זה, השני בסדרה, נראה דוגמאות כיצד ניתן ללמוד הלכות ישירות מפשוטו של מקרא. והפעם בפסוקים שאין עליהם דרשה או התייחסות מפורשת של חז"ל.

* פרקים אלו נערכים מחדש עבור 'פשטות המתחדשים' על ידי העורך יה"ל, ועליו השגיאות.
¹ לעומת השאלה אשר עסקו בה בכל הדורות - שאלת ה'כיצד' - 'כיצד הדרשה יוצאת מהכתוב?'. ראה בפרק הפותח את הספר 'פשט"מ' פרק המכונה 'שאלת הכיצד ושאלת המדוע'. וראה עוד במדור ה' פרק 5 'עיון בשני בתי מדרש בסוגית היחס בין הפשט והמדרש'.
² יסודות שעלו לאור שאלה זו מצויים במאמרי של הרב קופרמן הכנוסים בספרו 'פשוטו של מקרא – על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה', שם נתבאר מעשה אומן, כי נותן התורה העביר לנו מסרים נוספים דרך פשוטו של מקרא. דהיינו, במקביל לתפקיד הדרש קיים תפקיד לפשט, ובא ללמדנו לעיתים הלכה ולעיתים השקפה, במקביל לפירוש הנמסר מסיני ובא בדרשה.

הלכה דאורייתא במקביל למדרש

דוגמא א: דין יום או יומיים במכה עבדו בסיוף

בפרשת משפטים לאחר פרשות רוצח בשגגה ובזדון, נאמרה פרשה מחודשת העוסקת בדין הריגת עבד ביד אדוניו בשגגה:

וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אִמָּתוֹ בְּשִׁבְטוֹ וּמַת תַּחַת יָדוֹ נָקַם יְנָקָם.
אֵךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יָקָם כִּי כֶסֶף הוּא. (שמות כא, כ-כא)

דהיינו, היות ועבד [כנעני] הינו כספו של אדם, בעליו פטור כאשר הכהו בשבט ומת אחרי יותר מיממה מההכאה. הרמב"ם בהלכות רוצח (פ"ב הי"ד) מסייג עוד את ההלכה הזו, מדיוק בפשט הכתוב, וכך הוא כותב:

ייראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף, או באבן ואגרופ וכיוצא בהן, ואמדהו למיתו ומת, אינו בדין יום או יומים, ואפילו מת לאחר שנה, נהרג עליו. לכך נאמר "בשבט" שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן, לא הכיית רציחה:

הרמב"ם מקדים את המילים "ייראה לי", כי הלכה זו הוא למד בדעתו מהפסוקים, ולא נזכר כן בבבלי או בירושלמי או בשאר מסורת חכמינו [ראה הערה³]. וכן כתב בנו רבי אברהם בפירושו לתורה:

ולאבא מרי ז"ל הוכחה ממאמר 'בשבט' שאין רשות לאדון לייסר את עבדו אלא בשבט וכיוצא בו, לא ב'דבוס' וכיוצא בה שממית ומשחית, ביאר זה בהלכות רוצח ושמירת הנפש מן החיבור.

³ ראוי להעתיק כאן את אשר כתב הרמב"ם באגרת לרבי פנחס הדיין: "... גלה אותן חכמתך ודע שכל הדברים הסתם שבו תלמוד ערוך הוא בפירוש בבלי או בירושלמי או מספרא וספרי או משנה ערוכה או תוספתא, על אלו סמכתי ומהן חברתי. ודבר שהוא מתשובת הגאונים אומר בפירוש: הורו הגאונים, או תקנת אחרונים היא וכו' וכיוצא בזה. ודבר שהוא מפלפולי אומר בפירוש: יראה לי שהדבר כך וכך. או: אני אומר, מכאן אתה למד שהדבר כך וכך..." (קובץ תשובות הרמבם סי' ק"מ)

פסק זה של הרמב"ם שונה מפירושו הרמב"ן על התורה שם, שפירש זאת יותר על דרך 'דיבר הכתוב בהווה':

ואמר **בשבט** – בידיעה, כי דרך מושל ואדון להיות בידו שבט, והזהיר כי אף על פי שהוא שבט מוסר ואיננו מקל יד, ישמר ממנו ולא יכה בו אפילו העבד הכנעני מכה בלתי סרה.

בין 'דיבר הכתוב בהווה' של הרמב"ן לפסק ההלכה של הרמב"ם, עומדים דבריו של הרשב"ם:

בשבט – בדבר שאדם רגיל להכות את עבדו להוכיחו. אבל בחרב, לפי הפשט: אפילו לאחר יום או יומים, אם ימות, חייב מיתה, שאין זה דרך תוכיחה אלא דרך רציחה.

הרשב"ם מתחיל לכאורה עם דרך הרמב"ן, אך באמצע דבריו נוטה לשיטת הרמב"ם תוך שהוא מציין שזה 'לפי הפשט'. לשון זו מרמזת, כי לא בהכרח סבור זאת הרשב"ם להלכה⁴ כמו שסבר הרמב"ם. בעקבות הרמב"ם, מחדש בעל ה'אור החיים' גם הוא אליבא דהלכתא:

בשבט - כתב רמב"ם...

ולוי נראה שאומרו בשבט לומר שאם מעשיו מוכיחים כי ליסרו בשבט מוסר הוא שנתן ה' זכות יום אחד וכו', אבל אם מעשיו מוכיחים שמתכוין להורגו כגון שתוחב לו סכין בבטנו ובסימניו שזה מגיד שאינו מיסרו אלא ממיתו ומת אפילו אחר שנה חייב עליו.

המילה "בשבט" לימדה את הרמב"ם אודות **סוג הכלי** שפוטר את האדון, בעוד שרבי חיים בן עטר למד את **סוג הפעולה**. אלו ואלו דברי הלכה מתוך פשוטו של מקרא הם, ויש מקום לומר שהלכה כשניהם אע"פ שאין להם יסוד או זכר אצל חז"ל.

⁴ ראוי לציין שהחזקוני שלכאורה העתיק פירושו זה מהרשב"ם, השמיט מילים אלו - "לפי הפשט": "בשבט – בדבר שבני אדם רגילים להכות בו את העבד להוכיחו, לכך הבי"ת פתוחה, אבל אם הכהו בחרב אפילו אם עמד יום או יומים האדון חייב מיתה שאין זה תוכחה אלא דרך רציחה."

דוגמא ב: סתם מוכר עצמו לעבד עד היובל – שיטת הריטב"א

הברייתא בקידושין (יד:) מלמדת את ההבדלים בין מוכר עצמו לעבד (עברי) לבין מכרוהו ב"ד, אחד מההבדלים הוא:

תניא: המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, מכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לשש.

רגילים לפרש כי "יתר על שש" הוא רק כאשר מפרש זאת, כגון שנמכר מראש לעשר שנים. וכן כתב רש"י. אך מהריטב"א מבואר [וגם מובא במאירי 'לדעת קצת'], כי סתם מכירת עצמו היא עד היובל! כיוון שלא פורש בשום מקום בתורה שיעור שש שנים במוכר עצמו. ומבואר אף להפך:

וכי ימוך אֶחָיד עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ... כְּשֶׁכִּיר כְּתוּשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ.

הרי שנלמדה הלכה מפשוטו של מקרא, והיא, ש'סתם מכירה' של עבד עברי המוכר עצמו, היא עד היובל, אלא אם כן פורש אחרת.

דוגמא ג: לא תצא כצאת העבדים - הטור, ושו"ת מהר"י מבריינא

בריש פרשת משפטים במוכר את בתו לאמה, נאמר:

וכי ימכר איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים.

הפירוש הידוע של יציאה זו המדוברת כאן, הוא כדרשת חכמינו ההולכת על יציאתה לחירות, שאין דינה שווה ליציאת עבדים כנענים, וכפירש"י:

לא תצא כצאת העבדים - כיציאת עבדים כנענים, שיוצאין בשן ועין. אבל זו לא תצא בשן ועין, אלא עובדת שש, או עד יובל, או עד סימנין.

אך רבי יעקב בן הרא"ש ('הטור') פירש על פי פשוטו וחדש הלכה נוספת, וז"ל:

אי נמי כפשטיה, לא תצא כצאת העבדים שלא ישלחנה בחוץ לעשות לו מלאכתו אלא תשמשנו בביתו:

בשו"ת מהר"י מברונא (סימן רמב) הביא דברים אלו הלכה למעשה, בתשובה לשאלה על מעסיק ששכר משרתת נערה, והיה שולח אותה אל השוק ובבתי הגויים

יחידית, והמשרתת טענה כי 'השכרתי לשרת כדרך המשרתות בבית ולא כדרך האנשים היוצאים בחוץ', ופסק לטובת טענתה ואף הוסיף כי יש איסור בדבר מהפסוק הנזכר:

ונראה לי דאף איסור יש בדבר שנאמר 'לא תצא כצאת העבדים'. וכתב בפירוש התורה לרבי יעקב בר אשר ז"ל, שנקרא נזיר, וזו לשונו: יש מפרשים שלא ישלחנה בחוץ לעשות מלאכתו אלא תשמשנו בבית, עכ"ל.

הנה שוב נמצאנו למדים הלכה מפש"מ.

דוגמא ד: ויצאה חנם אין כסף – הלימוד החלכתי של החזקוני

בסוף סוגיית אמה העבריה נאמר "וַיֵּצֵאָה חֲנָם אֵין כֶּסֶף", ייתור לשון זה לכאורה אומר דרשני. החזקוני נוטל יתור זה ללמוד הלכה מחודשת – "אם חלתה בסוף שש ולא יכלה לצאת, והוא ממציא לה מזונות, אינה משלמת"⁵.

החזקוני מציין בסוף, כי הלכה זו מופיעה בירושלמי. אך צריך להדגיש כי כל המפרשים ראו את דברי הירושלמי על תקופת היותה אצלו בתוך שש שנים. הדברים של החזקוני הם מחודשים מאוד ביחסי אדון – אמה. הא ניהא לחייב אדון בטיפולה בתוך שש שנים, שהרי זה מתנאי עבודתה, כשם שצריך לפרנסה, ואולי אף מכלל "כי טוב לו עמך". אבל מהו הבסיס המשפטי לחייבו לפרנס את האמה לאחר שש השנים, רק משום שחלתה בסוף שש השנים?⁶

דוגמא ה: מה בין ששת ערי מקלט לערי הלויים – חרושי אחרונים

עתה נדגים מסוגיא שחז"ל עצמם כבר עסקו בה בהרחבה, וקבעו בה את גבולותיה. והנה אחרי כל זאת, באו האחרונים והרחיבו את הגבולות.

⁵ גם ראב"ע מביא דברים אלו בשם רס"ג: "אמר הגאון – מה טעם לומר 'אין כסף', אחר שאמר 'ויצאה חנם'? והוא השיב: כי אם חלתה בביתו והוציא עליה ברפואות לא תפרע לו כלום. ולפי דעתי: אין צורך כי תוספת ביאור הוא, כדרך 'כי מת אתה ולא תחיה' (מלכים ב, כ, א)". ראוי לציין כי גם החזקוני מסיים: "ולפי פשוטו: אין כסף – יתור לשון הוא, כמו מת אתה ולא תחיה".

⁶ ומן התימה על החזקוני של ציין לספרי פרשת כי תצא (כא, יד) פסקא ריד בסוגית יפת תואר, ד"ה ושלחת: "בגט, כדברי רבי יונתן, ואם היתה חולה – ימתין לה עד שתבריא, קל וחומר לבנות ישראל שהן קדושות וטהורות". עכ"ל.

בסוגית ערי מקלט לימדונו חז"ל, שמלבד ששת ערי מקלט, גם ארבעים ושתיים ערי הלויים קולטות. נשאלת אפוא השאלה, מה בין קליטת ערי הלויים ובין קליטת שש ערי מקלט. בעקבות הדיון במסכת מכות מסכם הרמב"ם (הלכות רוצח פ"ח ה"י):

ומה הפרש יש בין ערי מקלט שהובדלו למקלט ובין שאר ערי הלויים? שערי מקלט קולטות בין לדעת בין שלא לדעת הואיל ונכנס בהן נקלט. ושאר ערי הלויים אינן קולטות אלא לדעת. ורוצח הדר בערי מקלט אינו נותן שכר ביתו. והדר בשאר ערי הלויים נותן שכר לבעל הבית.

כעת נראה כי כמה מבין גדולי האחרונים לא נרתעו לחדש עוד דינים בהבדל שבין שני סוגי ערי לויים אלו, וכל זה מתוך הבנתם הייחודית בפשוטם של מקראות.

א] בספר 'פנים יפות' (במדבר לה, יד ד"ה את שלוש הערים) כתב לחדש מתוך פשוטי המקראות אשר משתמע מהם שרק "שש ערי מקלט תהיינה לכם"? ! על כרחך, הוא מחדש, שמ"ב ערי לויים לא מיוחדות למקלט כאותן שש ערים, ולכן לדינא אין הלויים נדחים מפניהם כאשר אין מקום. וז"ל:

לעניות דעתי אין לדמות מ"ב ערי הלויים לו' ערי מקלט. כי ערי הלויים היו מיוחדות ללויים להיות שלהם - מוכרים לעולם וגואלים לעולם, אלא שהיה להם מעלה זו שהיו קולטות את הרוצח, אבל פשיטא שאין הלויים נדחים מעריהם מפני דירת הרוצח אם לא היה להם (לרוצחים) מקום לדור. לא מיבעיא למאן דאמר (מכות יג, א) שהיו מעלים שכר ללויים, אלא אפילו למ"ד שלא היו מעלים שכר ללויים, היינו אם היה להם מקום פנוי לדור, אע"פ שהיו הלויים יכולים להשכיר לשאר ישראל הם קודמים, אבל לכולי עלמא אין הלויים נדחים מפניהם, שלא היה המקום מיוחד לרוצחים. תדע: דבשש ערי מקלט כתיב "שש ערי מקלט תהיינה לכם" (במדבר לה, יא, יג) ... שהן היו מיוחדות למקלט, אלא שהיו הלויים דרים שם בשעה שאין שם רוצחים, אבל הרוצח דוחה את הלוי מפני שהוא מיוחד לרוצחים.

ב] גם הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק מציע ללמוד ממשמעות הפרשה חידוש הלכתי נוסף. והוא, שכאשר אין העיר שייכת לבני לוי, היא אינה קולטת את הרוצחים. וזה לשונו:

יתכן דאמרו בסוטה (מח, ב) שמשחרב מקדש ראשון בטלו ערי מגרש ללויים (ופסקו אורים ותומים). ואם כן, אז לא היו בבית שני שייכים ללויים הערים שלהם. ואז לפי דעתי לא קלטו רק השש הערים בלבד. שמה שקולטים הערי מקלט, נראה

דאינו אלא דוקא אם הן מחנה לוי'... ואף ערי מקלט יהיו ערי לוי', אמנם המ"ב עיר, כיון שלא ניתנו בבית שני ללויים, לא היו קולטים רק השש בלבד, שקליטת המ"ב עיר ילפינן (פסוק ו) "ועליהן תתנו ארבעים ושתיים עיר" (מכות י, יא). וכל זה כשהן של לויים, אבל לא כשהן של ישראל. לכן בשש ערים הללו אמר (פסוק יג) "שש ערי מקלט תהיינה לכם", פירוש, אף שהן שלכם ולא של לויים.

ועוד לא יבש הדיו בחידוש הלכתי הסטורי זה, ועוד ידו של רמ"ש מושכת בקולמוס לחדש לנו באותה סוגיא עוד הלכה מתוך פשוטו של מקרא, והפעם בסוגית מדעת או שלא מדעת בקליטת ערים אלה. וזה לשונו:

עוד יראה לי, דהשש ערי מקלט קלטו אע"פ שבא שם הרוצח שלא לדעת, ושלא להציל את עצמו, כדאמרו בגמרא (מכות י, א), זה דוקא בישראל, לכן אמר (פסוק יג) "שש ערי מקלט תהיינו לכם", אבל בגר תושב, רק אם בא לשם להימלט על נפשו, וכן אמר (פסוק טו) "לבני ישראל ולגר ולתושב (בתוכם תהיינה שש הערים האלה למקלט)" במכוון מדעת דוקא, שבא להימלט נפשו.

בית מדרשו של ה'משך חכמה'

אחר שנכנסנו לבית מדרשו של ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, נלך בעקבותיו לטעום את טעמו המיוחד בחידוש הלכות מתוך פשוטו של מקרא, תוך כדי כך שהוא עצמו מודיע לנו שהוא מודע לחידוש שבשיטתו, בכתבו "ואמינא דבר חדש מאוד" (במדבר כט, יד-טז⁷), או בפשטות "וזה דין חדש" (במדבר יח, כו⁸). האמת היא, שראוי להקדיש לכך פרקים בפני עצמם כפי שעשה הרב קופרמן במאמרו וספריו ובההדרת כתבי ה'משך חכמה', אך לעת עתה נסתפק בדוגמאות בודדות, ומספר חידושים אלו, יהיו בבחינת דבר שהיה בכלל הבא ללמד על הכלל כולו.

כמו כן, נציין כי אנו רואים כאן ב"משך חכמה" נציג בלבד של כל אותם גדולי האחרונים אשר גילו לנו הלכות חדשות מתוך פשוטו של מקרא. אחרונים כגון: הנצי"ב, בעל הכתב והקבלה, בעל אור החיים הקדוש, בעל רביד הזהב ועוד.

⁷ ד"ה ומנחתם וכו' מלבד עולת וכו' ונסכה. שם חידש ה'משך חכמה' בענין היוצא מן הכלל בקרבנות חג הסוכות, בהם עולה קודמת לחטאת (שלא כמו בכל התורה כולה שהחטאת קודמת לעולה - פרט לקרבן שגגת עבודה זרה). רבינו מחדש שיוצא. מן הכלל זה נוהג רק אם המנחות והנסכים באים יחד עם העולה כמשפטם.

⁸ ד"ה והרמותם ממנו. שם מחדש ("ולולא דמסתפינא") שאין מפרישים מפירות חו"ל שנכנסו לארץ על פירות הארץ, אע"פ שאותם פירות חו"ל חייבים במעשר בהגיעם ארצה.

א] בסוגית נדרים (במדבר ל, ג) פושט ה'משך חכמה' את חקירתו של הר"ן אשר מסתפק: "ומספקא לי, מאן דמעל בקונמות, אי מישתרי ההוא קונם לבתר דמעיל, כמו הקדש שיוצא לחולין". ומכריע רמ"ש ש"לא נפקע על ידי המעילה", את ההכרעה הוא מבסס על פשוטו של הפסוק, כפי שהוא מפרש: "לא יחל דברו", ואם חילל את דברו, בכל זאת - "ככל היוצא מפיו יעשה".

ב] את הספק של בעלי התוספות במסכת בבא קמא (מח, א סוף ד"ה אע"ג) בחופר בור ברשות אחר, אשר מציעים (ונשארים בצריך עיון) ש'אפילו אם חפרו אדם דבר חיובא הוא, חייב בעל החצר בנזקי בור, ועליו למלאו, והחופר משלם. בנזקי החצר', מכריע רמ"ש מדייק בפסוק ש"בעל הבור" כולל גם בעל החצר שידע על הבור ועליו היה מוטל למלאו.

ג] בסוגית קרבן פסח (שמות יב, מו-מז ד"ה "ועצם לא תשברו בו, כל עדת ישראל יעשו אותו") מחדש רמ"ש שפסוק מז מוסב על הסיפא של פסוק מז, כך שהכתוב מלמד שאפילו אם "כל עדת ישראל" נמנים על קרבן פסח אחד, כך שאין אפשרות לחלק לכל אחד כזית, בכל זאת "עצם לא תשברו בו".

ד] בסוגית פרה אדומה (במדבר יט, ז ד"ה "וכבס בגדיו ואחר יבא אל המחנה") מחדש רמ"ש מזה שלא כתוב "ואחר יבא (הכהן) אל המחנה", כי אע"פ שצריכים כהן ובגדי כהונה בשריפת הפרה ושחיטתה, מכל מקום מותר לעשות על ידי בעל מום.

ה] בסוגית קרבנות המוספים של קרבן פסח (במדבר כח, טז-יז ד"ה "ובחודש הראשון ובחמשה עשר לחודש הזה") מדייק רמ"ש מזה שלא כתוב "ובחמשה עשר לחודש הראשון", שהתורה באה ללמד כי כאשר כל בני ישראל לא הביאו קרבן פסח ראשון" ומביאים כולם בפסח שני, אז חוגגים את חג המצות שבעת ימים, ולא ליל ט"ו בלבד כדין יחיד שנדחה לפסח שני.

ו] רמ"ש מוכן לתרץ מתוך פשוטו של מקרא את מה שהגמרא השאירה ב'קשיא'!⁹ בסוגית שה דאבידה (דברים כב, א), שלשיטת הגמרא "לדברי הכל קשיא", מחדש רמ"ש כי המלים אינן מיותרות. החידוש הנלמד ממלים אלה הוא שאע"פ שאסור לגדל בהמה דקה וראינו בארץ ישראל, בכל זאת אם מצא שה אבוד חייב להחזיר אותו מדין השבת אבידה.

⁹ כידוע, ההבדל בין 'קשיא' לבין 'תויבתא' הוא בכך שלראשונה יש תשובה.

[ז] בדין "ונמכר בגניבתו", מפנה ה'משך חכמה' את תשומת לבנו לכך כי בתחילת סוגית המחותר (שמות כב, א) כתוב "אם במחותר ימצא הגנב", ושם (פסוק ב) "ונמכר בגניבתו". ואילו בסוף הסוגיא העוסקת בתשלומי כפל כתוב (שם פסוק ג) "אם המצא תמצא בידו הגניבה שניים ישלם". מכאן מסיק רמ"ש על פי עומק פשוטו של מקרא שיש כאן 'שני דינים' - הדין של "ונמכר בגניבתו" תופס כאשר מצאנו את הגנב, ואילו הדין של "שניים ישלם" תופס גם כאשר לא מצאנו את הגנב אלא מצאנו את הגניבה!¹⁰ הא כיצד? כאשר הגנב בא אל רשות הגנב ומשם גנב, זהו דין של "ימצא הגנב", ואז ורק אז חל הדין של "ונמכר בגניבתו", במקרה ואין לו לשלם את הגניבה", אבל אם לא מצאנו את הגנב, כלומר, שהגניבה הגיעה לרשותו של הגנב, אשר שם עשה בה מעשה גניבה, אז תופס הדין של כפל ("שניים ישלם") שהוא הדין הכללי של כל גנב. במקרה כזה, אם אין לו לשלם את הקרן", אין מוכרים אותו בגניבתו¹⁰.

גבולות מלאכה זו

כל הספרות העניפה של גדולי האחרונים, אשר יצאו בעקבות האריות שבחבורת הראשונים, היא חלק בלתי נפרד מספרות "הפשטות המתחדשים"¹¹. הנה אם כן, היד נטויה לדלות מעומק פשוטו של מקרא הלכות מחייבות מדאורייתא¹². נשאר לנו כעת לברר מהם הגבולות (אם בכלל) למלאכת הקודש הזאת של לימוד מפי הגבורה באמצעות פשוטו של מקרא.

מדברי ה'משך חכמה' בדרך אגב, מצאנו את נוסחת הגבולות. בדוגמא האחרונה שהבאנו ממנו, הוא מסיים בדברים האלו:

"כן נראה לי לפרש פשט המקרא, ואין סתירה לזה מדברי רז"ל¹³".

¹⁰ עיין שם בדבריו בפרשת משפטים, ועיין בביאור הרחב במהדורת הרב קופרמן. ¹¹ כלשון הרשב"ם ריש פרשת וישב. חבל שפרשנים בני ימינו מייחסים מונח - מושג זה רק לפירושים הבנויים על מימצאים ארכיאולוגיים וכדו'. מתעלמים הם מכל בית המדרש המיוצג כאן, וכן מבית המדרש של הכתב והקבלה, המלבי"ם ועוד, אשר מרוב חסידותם להגן על דברי חז"ל, חידשו לנו מושגים חדשים שלא שערום אבותינו, בלשון, בתחביר, בדקדוק ועוד. חידושי לשון אלה תרמו תרומה ייחודית לחקר לשון הקודש, וראויים לעלות על שולחן מלכים. ועיין בהרחבה בספר 'פשוטו של מקרא' מדור ד פרק ב בביאור דברי הרשב"ם ריש פרשת וישב.

¹² טרם מצאנו בספרות הזאת לימוד של מצוה חדשה בכיכול במסגרת תרי"ג. כל הלימודים שדוגמאותיהם הובאו לעיל הינם פרטים במסגרת מצוה קיימת (אמנם דאורייתא). ושמא זאת הסבה שבעל הכתב והקבלה הסתייג כפי שהסתייג מחידושו של הרנ"ב בענין "וכתב לו את משנה התורה" (עיין בפרק הקודם).

¹³ וסביר להניח כי בזה ייכלל גם מה שמקובל אצלנו מגדולי הפוסקים הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש.

הרי נמצא הגדר והגבול לחידושי בית מדרשו של הפשט בלימוד תורה על טהרת הקודש - שאין החידוש סותר את המקובל אצלנו מחז"ל.

גם רבינו חיים בן עטר בעל ה'אור החיים' ניסח במלים דומות את הגבולות המחייבים את הפרשן, וכך לשונו ריש פרשת בראשית:

דע כי הרשות נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון וישוב הדעת, הגם שקדמונו ראשונים וישבו באופן אחר, כי 'שבעים פנים לתורה', ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים **אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהם**. ולזה תמצא שהאמוראים אין כח בהם לחלוק על התנאים במשפטי ה'. אבל בישוב הכתובים ובמשמעותם מצינו להם בכמה מקומות שיפרשו בענין אחר.

עד כאן לשון הזהב של בעל אור החיים על התורה. והנה נוסף על קביעתו הנ"ל, מצינו שהניח יסוד חשוב זה כבר בהקדמתו לפירושו לתורה, וזה לשונו:

ולפעמים אמשוך בקסת הסופר בפשטי הכתובים בדרך משונה (= שונה) מדרשת חז"ל. וכבר גיליתי דעתי שאין אני חולק ח"ו על הראשונים אפילו כמלוא הנימא, **אלא שהרשות נתונה לדורשי תורה לעבדה ולזרעה 'אור זרוע לצדיק' (תהלים צו, יא).** וארץ החיים מעלת פירות ל"כל זרע זרוע אשר יזרע" בה בעלה בן תורה¹⁴. רק לדבר הלכה – אל אשר יהיה שמה הרוח אשר תכנו הראשונים, אחריהם לא ישנו¹⁵. גם שלא לבדות מדעת אנוש דברים חדשים אשר לא שערום נוהל התורה מפה אל פה, אלא על פי הקדמותיהם אשר קבלו דלי מדלי אשר דלה לנו 'איש האלקים' (דברים לג, א). מהם יקחו הקדמותיהם¹⁶ בני תורה לעמול ולעשות מסילת הכתובים, ואורח ודרך ושביל ונתיב, ולהכניס בכתובים דברים שנאמרו בעל פה".

¹⁴ כלומר, כל בן תורה יכול לזרוע את זרעו באדמת התורה, משם להוציא את הפירות המיוחדים שלו.

¹⁵ וכן ראה בדבריו לבראשית מו, ז. וזה לשונו:

"ולא יקשה בעיניך שיהיה פירושנו הפך דברי חז"ל, כי כבר הודעתך כי בפשטי התורה שאין הלכה יוצאת מהם, רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש, ועליהם נאמר (שיר השירים ה, טז) 'חכו ממתקים וכולו מחמדים'".

¹⁶ כלומר, היסודות אשר מהם אי אפשר לסטות.

גדר 'גיעולי נכרים' העולה מעומק הפשט

הגדרת ה'בן מלך' וה'מעמקי ים' בסוגיית 'כלי מדיין'

עיון בסימן קס"ה בספר 'מעמקי ים' - או"ח - הלכה ודעת / הרב יחיאל מאיר /
תת"פ"ט עמודים / אדר א' תשפ"ד / ירושלים

[הרב ישראל הלפרין]

בשלהי חורף תשפ"ד יצא לאור הספר 'מעמקי ים' על חלק או"ח – פרי עמלו של המחבר הרב יחיאל מאיר שליט"א אשר בירר וליבן סוגיות הקשורות לאו"ח, בשכל ישר ובצורה מרתקת המשלבת עיון למדני, הלכתי ומהותי עד שורשי ההלכה בש"ס ולעיתים עד פשט פסוקי התורה. לא אתיימר כאן לסקור את הספר המקיף והמעמיק בן המאה ואלף עמודים, כי אם להצביע על חידוש שראיתי מיד עם פתיחת הספר. חידוש אשר מורה על שילוב נדיר של למדנות ועיון בעומק הפשט.

אך מעניין הוא, שבסוגיא זו ראיתי שכבר הגר"ל מינצברג זצ"ל הצביע על קושיות דומות ואף צעד בדרך דומה.

על השאלות ועל פתרונן, והצעת גדר חדש בסוגיא, משני ת"ח הנותנים דעת גם לעומק פשט הכתוב, כל נביא בסגנונו, במאמר שלפנינו.

בסוגיית הגעלת כלים ראיתי חידוש יפה אצל מחברים ת"ח בני זמנינו, ולא ראיתם עד היום בספרים אחרים. גידולם של מחברים אלו בבית המדרש הלמדני והעיוני, אך מכירים הם גם בחשיבות העיון בפרשיות התורה בעומק הפשט.

כולנו מכירים את הלכות טבילת כלים והלכות הגעלת כלים בשו"ע יורה דעה סימנים ק"כ-קכ"ב (ומש"ס פסחים, ע"ז ונזיר). מי שלא זכה לבקיאות בשו"ע, מכיר זאת מהחומש ופירש"י בפרשת מטות, ואף עמי הארצות מכירים מצוות אלו ממטלות ערב פסח, וכבר אין תינוק ותינוקת בישראל שלא מכירים הלכות טהרת כלים.

כפי שכבר ציינתי, הפרשה בה נתחדשו שתי הלכות אלו - הגעלת כלים וטבילת כלים - היא פרשת כלי מדיין שבמסעי. שתי הלכות מאותה פרשה, אחת מפשט הכתוב - הגעלה, והשניה מדרשה - טבילה.

אך למעיין, יתעורר קושי וסתירה בין ההלכה הנפסקת, לפשט הכתוב. בפרט במהות דין הגעלת כלים – ששורשה לכאורה מדיני תערובת איסור והיתר. קשיים אלו שנראה להלן לא נשארים בלימוד החומש, ניווכח שהראשונים ובראשם הרמב"ם [ע"פ ה'מעמקי ים'] או הרמב"ן [ע"פ ה'בן מלך'] הניחו מחמת הקשויות את היסוד הראשון להגדרה המחודשת והחלקה שמתגלה בשני ספרים של מחברים בני זמנינו, הלא המה (להבחלה"ח) הגר"ל מינצברג בעל ה'בן מלך' והרב יחיאל מאיר בספרו החדש, כל אחד בדרכו הייחודית.

* * *

סימן קס"ה בספר 'מעמקי ים' פותח בפסוקים "ויאמר אלעזר הכהן... אך את הזהב ואת הכסף" וכו', ובמבואר בש"ס ע"ז דף עה: שכלים שאינם בן יומם אסורים רק מגזרת חכמים שהרי זה נותן טעם לפגם. מיד חותר המחבר לשאלה שעולה מפשט הכתובים על ההלכה, שלכאורה פשט הפרשה הוא שכלי מדין כבר לא היו בני יומן כשנצטוו על טהרתם מאלעזר הכהן? ! שהרי לקח זמן מאז שהרגום ועד שלקחו את השלל, ומאז שאספו ועד ששבו למחנה¹. ראשית, המחבר מפנה אותנו לדברי הראשונים שמכח קושיא זו סברו שגזרה זו מדאורייתא היא ונושא ונתן בדבריהם. עוד מצביע הרב 'מעמקי ים', שלמ"ד טעם כעיקר לאו דאורייתא, יש להבין מדוע אסרה תורה גיעולי נכרים, הרי אין זה אלא טעם בעלמא?

מתוך קושיות אלו ומתוך דברי הבבלי (בפסחים מד: ובנזיר לז:) "התם חידוש הוא, דהא בכל התורה נותן טעם לפגם מותר, וגבי גיעולי נכרים אסור... קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמא פורתא", ומתוך דברי הירושלמי (ע"ז ה, טו) "חומר הוא בגיעולי נכרים", ובפרט משיטת הרמב"ם ומדבריו המדוקדקים, מחדד המחבר את ההגדרה, כי מצוות הגעלת כלים איננה בכל פליטה ותערובת, אלא הוא דין מיוחד בכלים המגועלים ממאכלות משוקצים המצויים אצל הנכרים ובאיסורים השייכים לשיקוץ ולטומאה ולתועבה. אבל שאר איסורים שאינם שייכים לזה, כמו בשר וחלב וחמץ, שייך בהם הגדר הפשוט אם נותן טעם אסור, ואם לאו מותר.

והסברה בהגדרה זו מובנת היטב. שבשיקוצים וטומאת גילולים כל סרך מהם אוסר, כפי שנוהג אדם בכל דבר משוקץ שבודל אף מסרך של סרך ממנו [כך הוא מראה

¹ עיין גם במאמרי "פרשת כלי מדיין לפי ההלכה שנותן טעם לפגם מותר", התפרסם ב'פשטות' יב, סיון תש"פ. במאמר מובאות תשובות על דרך הפשט, ותשובות ע"ד הפוסקים.

מפסוקים בתנ"ך בכמה מקומות שלאיסורים אלו יש בהם גועל מיוחד. כגון בישעיה "האוכלים בשר החזיר ומרק פיגולים כליהם" וביחזקאל "הנה נפשי לא מטומאה ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה ולא בא בפי בשר פיגול" ועוד.

בין השאר, הוא גם יורד לשורשה של מילה 'גיעולי נכרים', שאף שרש"י פירש בכמה מקומות ש'הגעלת כלים' הוא מלשון 'פליטת כלים', אבל באמת בד"כ הלשון 'געל' משמשת בדברים שנפשו של אדם קצה בו ומחמת כן הוא פולטו, כעין "ולא תגעל נפשי אתכם" (ויקרא כו), ומשמש אף ללשון טינוף ושיקוץ אף שאינו דבר הנפלט כעין "ותושלכי על פני השדה בגועל נפשך" (יחזקאל טז, ה) וכן "שם נגעל מגן גיבורים" (שמואל ב, א, כא), וכפירוש רד"ק ורלב"ג "נמאס והושלך".

ומה שמצינו בש"ס לשון 'הגעלה' גבי קדשים, היא לשון מושאלת מ'גיעולי נכרים'. ועיין שם בהערה 655 שמאריך המחבר להסביר מדוע קדשים נכללו בהלכה זו, ובקצרה: 'פיגול' גם כן נחשב לממאס את הכלי כגיעול ותיעוב. יעוי"ש.

והיינו שאין זה רק מדין 'תערובת', שהרי בסתם תבשיל שניתן בו טעם איסור, איננו נאסר כל שאין הוא נטעם. ואף כשנטעם, לרמב"ם הוא אינו מן התורה. אלא פרשה מיוחדת היא ומצווה מוגדרת היא **בכלים המגועלים**, וכהסבר המחבר - "דבבישול, כל האוכל מוכשר על ידי הכלי המגועל".

המחבר מודה שלכאורה שיטת הרמב"ם והירושלמי (והבבלי בפסחים ובנזיר), דלא כהסוגיא בבלי במסכת ע"ז, אך לא מתייאש הוא מלהסביר גם את הסוגיא שם כפי שהעלנו, יעוי"ש.

הסימן ממשיך להקיף את סוגיית הגעלת כלי נכרים, כלי קדשים ושאר איסורים, ומרחיב להעמיק בהלכות רבות בנושא. לקראת סוף דבריו, המחבר דן בבליעת כלים בזמננו. לא ארחיב בדבריו, אך בנוגע לחידוש לעיל המחבר מבהיר כי **בכלי נכרים** לא שייך דיוני ההיתר המדוברים, שאין זה רק כדי שלא יהיה טעם באוכל, אלא דין הגעלת כלי נכרים הוא כדי לנקות ולטהר הכלי משיקוצי הנכרים, וזה מכלל דין ד'שקץ הם' ו'לא תאכל כל תועבה', שאיסורים אלו נצטוונו אף לשקצם ולתעבם, וכשם שאדם לא ישתמש בכלי שהתבשל בו עכבר או חתול אף אם יהיה ברור לו שלא בלע כלום, אלא יחטאנו וינקנו ויטהרנו ככל שיש לאל ידו, כך אף צריך להיות היחס לכל המאכלות שהם מכלל שיקוצי אכילה.

אמת היא שכבר מו"ר הגאון ר' ליב מינצברג זצ"ל בסימן האחרון בספרו על הש"ס [בן מלך על סוגיות הש"ס סימן ס], דן בשאלות אלו ובשאלות נוספות, ומעלה מהן ומתוך דברי הרמב"ן מסקנה חדשה ויפייפיה בסוגיא זו, אינני יודע אם מחבר ה'מעמקי ים' הושפע מתורתו, כמו כן אני משער שסימן זה לא עמד לנגד עיניו, כי הלך בדרך דומה ולא התייחס לטיעונים נוספים שנגע בהם ר' ליב.

עכ"פ, ר' ליב מגדיר מחדש את דין גיעולי נכרים כי אינו דין ב'טעם' אלא הוא דין ב'כלי גויים'. אך בתוספת חידוד והגדרה שלא הופיעה ב'מעמקי ים', והיא, שדין 'הגעלת כלים' איננו דין הנובע מדיני 'תערובת' ["יורה דעה"], אלא הוא מדין טהרת כלים – כמצוות טבילת כלים.

על פי הגדרה זו, מתיישבות כמה שאלות קשות נוספות עליהן ר' ליב נתן את הדעת. הראשונה היא ההכללה של שתי מצוות מסוגים שונים – תערובת [יו"ד] וטבילת כלים [טהרות], באותה פרשה ובאותן מילים !

שנית, מפשטות לשון הפרשה, היה מקום לפרש שהתורה מורה על דרכי טהרתם של כלים טמאים למיניהם. אך חכמינו נמנעו מלפרש כן משום שלא מצינו כלל שאש מטהרת מטומאה, וכמו שכתב הרמב"ן: "תעבירו באש וטהר – אין הכלי שנגע במת או בנבלה נטהר באש, שאין טבילת התורה אלא במים, ולפיכך הוצרכו רבותינו לפרש שזו הטהרה להגעילם מאיסורי המאכלות שבלעו ביד הגויים".

כלומר שפשטות לשון המקרא "תעבירו באש וטהר" היה מורה לכאורה שהעברה באש היא בכדי לטהר את הכלים מטומאתם, אולם קים להו לחז"ל לפרש את המקרא שכוונתו להגעלת כלים דהיינו להוציא מהכלי את בליעת מאכלי האיסור שנבלעו בהם בעת שאכלו בהם הגויים. אלא שלפי זה תמוה הלשון 'וטהר', שאם העברה באש היא בכדי להפליט בליעת מאכלי איסור, מדוע אפוא נקטה התורה בלשון "וטהר" המורה על טהרה מטומאה. ודרשו מכאן חז"ל שתיבת 'וטהר' בא ללמדנו דין טבילת כלים הנקחים מן העכו"ם, כדאמרו בגמרא - **וכולן צריכין טבילה בארבעים סאה. מנחני מילי, אמר רבא דאמר קרא כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר, הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת (ע"ז עה:)**.

אך כאמור, עדיין קשה, כי בפשטות באה תיבת "וטהר" כהמשך להגעלה באש כדי לטהר את הכלים מבליעת איסור. ומשמע מזה שדין טבילת כלי נכרים מקושר לדין הגעלת כלים מבליעת איסור. וגם בלשון חז"ל בדרשתם משמע שטבילת כלים באה

להוסיף טהרה באותו עניין שתיקנה ההגעלה, כמו שאמרו 'הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת'. והדבר צריך ביאור שהרי לכאורה ההגעלה מבליעת מאכלי איסור והטבילה מטומאת כלי נכרים, הם שני עניינים שונים ונפרדים.²

עוד טען ר' ליב, כי קצת קשה לומר שהתורה באה להורות לנו דרכי הכשרת כלים מבליעות איסור. דאטו הזהיר אלעזר הכהן את הבאים מהמלחמה על כל הלכות מצויות כגון בגדי שעטנז ושאר איסורים שנמצאו ברשות העכו"ם?

מכח זה, סובר ר' ליב כי דין הגעלת כלים מקושר עם דין טבילת כלי נכרי!

כך הוא מסביר את שיטת הראשונים³ שאין להטביל לפני הגעלה, ואם הטבילו הרי זה כטובל ושרץ בידו! להדיא משמע מדבריהם שקיים קשר בין הדינים.

ה'בן מלך' לא שקט עד אשר מצא את דברי הרמב"ן [המובאים ב'בדק הבית' לרא"ה על תורת הבית לרשב"א בית ד שער א]:

'ויש כאן שאלה חזקה, כיון דאמרינן בגיעולי נכרים דטעמו ולא ממשו אסור היאך אפשר לומר דבשאר איסורין מותר וכי גיעולי נכרים משם אחר הוא, גיעולי נכרים משום כל איסורין שבתורה הוא דמיתסר, וכיון דבגיעולי נכרים מתסרי כל איסורין שבתורה בטעמו ולא ממשו, היכי אפשר דלא מתסרי בעלמא. וזו קושיא הקשה בה מורי הרב רבינו משה ז"ל'.

ועיין שם שמביא תירוצו של הרמב"ן, וזה לשונו:

'ותירץ דאפשר דמשום מעלה הוא, דכיון דנבלע הכלי מאיסור אף על פי שעכשיו כשפולט אין כאן אלא טעם לא יבטל ברוב, שהכלי נאסר עלינו משום מעלה, ולפיכך אסר פליטתו כל היכא דחשיבא פליטה כלל, כלומר דאיכא טעמא דהוי בשאינו מינו, דומיא בטבילה דאצרכה קרא אפילו לכלים חדשים, דמסתמא דטבילה דאורייתא היא משום מעלה, ואף על גב דבמחוסר טבילה לא שמעינן דאם עבר ובישל בדיעבד יהא אסור, הני מילי ראוי לטבילה, אבל האי דוודאי לא חזאי לטבילה, כל היכא דבליע מאיסורא עד דאיתכשר - כל שאינו ראוי לטבילה טבילה מעכבת בו'.

² גם בהמשך הכתוב "אך במי נדה יתחטא", ש"א בגמ' שזהו המקור לטבילת כלים, לשון "אך" מורה שאין די בהעברה באש אלא צריך עדיין להוסיף עליה טהרה נוספת להשלמת הטהרה, ואם כל מטרות ההעברה באש היא רק בכדי להכשיר את הכלי מבליעת מאכלי איסור, קשה להלום את ריהטת הלשון, שהרי לכאורה אין שום קשר בין ההעברה באש שמטרתה להפליט את בליעת מאכלי האיסור שבכלי, לבין החיטוי והטהרה במי נדה שהוא דין שונה לגמרי.

³ סמ"ג וסמ"ק ואו"ז ומרדכי במסכת ע"ז שם בשם הרשב"ם, ספר המנהיג, ריטב"א ע"ז שם, ר"ן פסחים מד. תורת הבית הארוך בית ד' שער א, ועיין בשו"ע יו"ד סימן קכא סעיף ב שהביא שני הדעות.

ומסיים – 'ואפשר שלא חילק הכתוב בהם ואפילו בכלים שלנו אסר כן, ואפשר דאפילו בכלים שלנו עבד בהו רחמנא מעלה בכלים, דכיון שנבלעו מאיסור שוב אין חזרין להיתרן אלא בהכשר. זו היא שיטת מורי רבינו משה ז"ל וזויה מבהיק ועליה ראוי לסמוך ולעשות מעשה לכתחילה, ושלא כדברי המחבר'.

ר' ליב מצביע על כמה קשיים בדברי הרמב"ן נעייך למשל ב'אור שמח', מאכלות אסורות פ"ט, שכתב על דברי ה'בדק הבית' אלו – 'וכמה עמומה שמועה זו ביד רבינו לחדש מסברא דראוי לטבילה בעי' עד שמוכיח כי חיוב ההגעלה אינו כפשוטו להפליט מן הכלי את האיסור הבלוע בו בכדי שלא יאסור את המאכל, אלא שכלים הבלועים במאכלי איסור נתפס עליהם 'שם כלי איסור'. ושם הכלי הוא המצריך את ההגעלה, ולא משום עצם הטעם הבלוע.

כך הוא מנסח את ההגדרה העולה מפשט הכתובים ומעומק ההלכה, שהפרשה כולה עוסקת בטהרת כלי מדין 'טומאה', אלא שאין מדובר בטומאת שרץ ומת, אלא נתחדש כאן דין טומאה מיוחדת החלה על כלי מאכל של נכרים⁴, שעל כן הם מאוסים ונתעבים להשתמשות בן ישראל למאכליו⁵. יעויי"ש כפתור ופרח.

* * *

סוף דבר, ראינו דוגמא שלענ"ד ממחישה ומלמדת על עיון ושימת לב לכל חלקי הסוגיא, בצורה ישרה ושורשית, אשר נותנת מקום לשכל הישר ולהבנת הפרשה לפי ההלכה. החידוש הוא, שעיון כזה מזקק הגדרות ישרות ולמדניות אשר נמצא כי מושגות על ההלכה והש"ס.

אם כבר נודע שמו של בעל ה'בן מלך' בדבריו המאירים והחלקים המתיישרים בפשט"מ, הרי שבספר החדש של הרב יחיאל מאיר מתגלה אור חדש של הקף חסר תקדים בשילוב מקוריות ושורשיות. נגענו בסימן אחד, אפס קצהו. אני מזמין את שוחרי התורה ללמוד בספר הזה, יש בו ידע עצום ומקוריות נדירה.

⁴ "והטעם שכלי נכרים צריכים הגעלה רק כשנבלעו בהם מאכלות אסורות, היינו משום שדווקא ע"י מאכלות אסורות נתפס בכלים שם 'כלי מאכל של גוי', שהם מאכלים השייכים רק לגויים", וטעם מאכל האיסור הדבוק בכלי גורם להתפיס בו את שם הגוי, משא"כ כלים שבישל בהם הגוי מאכלים כשרים, הריהם ככלים חדשים שצריכים רק טבילה. והבן" בן מלך שם.

⁵ עיי"ש מדוע ע"פ פשט"מ נצטוו דווקא אצל מלחמת מדין, שהיה להם לתעב את מדין וכו' אמנם להלכה למדו משם לגבי כל כלי נכרים.

ספר 'למועד מועדים וחצי'

בענין סדר זמנים במקרא, מוקדם ומאוחר בתורה, ועוד / הרב יוסף מיכאל
יוסקוביץ / ot0548496207@gmail.com / שכ"ד עמודים / שילחי תשפ"ד

[הרב יהודה שימל *]

מיום שנחתם התנ"ך לא הפסיקו חכמי ישראל לפרש סדרי זמניו ותאריכיו, החל ברבי יוסי בן חלפתא בסדר עולם רבה וכלה בגר"ח קניבסקי בספרו למכסה עתיק. הקשיים העומדים בפני הרוצה להכנס למלאכה גדולה מעין זו הינם רבים. בתורה עצמה חסרים תאריכים רבים, והכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' גורם שגם סדר ודאי לא ניתן להשליט. ואף בדברי קדמונינו בחז"ל ובראשונים למן הסדר עולם והלאה רבו המחלוקות והשיטות, מהם במקומות נידחים ומהם אשר לא נכתב במפורש ורק באמצעות דיוק ניתן לידע אימתי שיטה זו סוברת שאירע המעשה. מלאכה גדולה זו לקח על עצמו הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ שליט"א יו"ר אגודת מטמוני ארץ; בספרו החדש 'למועד מועדים וחצי' הוא עובר פרשה פרשה ומברר כל מאורע מתי היה, באיזה תאריך והיכן הוא משתלב בסדר סיפורי התורה. בבקאות רבה הוא עורך שיטות שונות כשולחן ערוך; כך למשל הוא מביא שבע שיטות שונות מתי החלו י' המכות (מלבד הצעה כי ע"פ פשוטו של מקרא היו כולן סמוכות זו לזו), החל משיטת חז"ל המפורסמת בסד"ע שמכות מצרים י"ב חודש, מה שאומר שהמכות החלו בניסן, וכלה בשיטות הפייטנים רבי פנחס הכהן ורבי שמעון ברבי מיגס.

כך גם לגבי מיתת משה הוא מביא מלבד שיטת חז"ל המפורסמת שמת בז' באדר, את שיטת מדרש אסת"ר שנפטר בא' אדר¹; שיטת ר"א במכילתא שמת בז' שבט; ושיטת י"א בראב"ע שלה הוא מוצא חיזוק בקה"ר שנפטר בא' שבט.

* תודה לאחי הרב רפאל שימל על עזרתו בסקירה זו (ולא רק בה).

¹ בקיאותו של הרב יוסקוביץ בביבליוגרפיה של הספרים מועילה לו גם כאן, שיטתו של האסת"ר נמצאת גם בספר קדמוניות ליוסף בן מתתיהו, הרב יוסקוביץ דן האם יתכן כי בעל אסת"ר ראה את הדברים אצל יב"מ.

הקורא בספר יגלה שיטות מחודשות, כמו שיטת הרס"ג (שהובא גם אצל ר"ש אלסאנג'רי ור"י החסיד) כי יציאת מצרים הייתה בט"ז ניסן ולא בט"ו כמקובל; שיטת הרשב"א שיש לה מקורות רבים בדברי חז"ל שבנ"י אכן היו במצרים 400 שנה²; שיטת הרא"ש שיצחק נשא את רבקה בן ל"ח ולא בן ארבעים כמפורש בכתוב; חידושו של המחבר כי רחל עוד חיה בזמן חלוש יוסף ובנימין עוד לא נולד; או חידושו הגאוני של הרב נתנאל פאפו³ שברכת יעקב לאפרים ומנשה הייתה מיד בפגישתו הראשונה עם יוסף ולא לפני מותו.

תוך כדי העיסוק בסדר הזמנים מבאר הרב יוסקוביץ פרשיות שלמות בתורה. כך למשל הוא מאריך לבסס כי מחלוקת קרח הייתה במהלך ז' ימי המילואים⁴, הוא עומד על ההקבלות הרבות בפסוקים בין ציווי שמירת המקדש בפרשת במדבר לציווי בפרשת קרח, ובכך הוא מתרץ את תעלומת מניינם הנמוך של בני לוי שאע"פ שנמנו מבין חודש הם השבט הקטן ביותר, הוא מעלה השערה כי רוב המתים במגפה היו מבני לוי ומשכך במניינם נחסרו מהם חמשה עשר אלף.

בפרשת וישלח הוא מדקדק ששלושת בניה הראשונים של לאה נקראים ע"ש אהבת יעקב אליה, ואילו יהודה ויששכר נקראים כהודיה לה', ובזבולון חוזרת לקרוא ע"ש אהבת יעקב. הרב יוסקוביץ מציע לפרש ע"פ מדרש שנות השבטים מן הגניזה שחידש כי יוסף נולד קודם זבולון, כי לאחר שלושה בנים לאה כבר לא הרגישה שנואה וע"כ רק הודתה לה', ואילו לאחר לידת יוסף חששה שוב לאה שעתה יאהב יעקב את רחל, וע"כ קראה את שמו על שם אהבת יעקב.

בפרשת תצוה הוא יוצא לדון בדבר חדש, שהציווי על מזבח הקטורת ניתן רק לאחר מות שני בני אהרון, ובכך הוא מבאר קושיות רבות הן בפשוטו של מקרא, והן מדברי חז"ל והמפרשים.

למחבר יש ידע רב בארכיאולוגיה, וגם בה הוא משתמש להאיר דברים סתומים; בפרשת וישלח הוא כותב:

² אגב, טענות הרב יוסקוביץ בנספח על יצי"מ נכונות רק אם נניח שבנ"י היו במצרים 210 שנה.

³ מרבני ירושלים לפני כמאה שנה.

⁴ ומעניין לציון לתנא דמסייע ליה, הרב ישעיהו לוי, בגליונו מקרא אני דורש לפרשת קרח, שהאריך אף הוא לבאר פרשה זו כך.

להבנת העניין, ניתן את לבנו לנאמר אצל בני גד ובני ראובן גִּדְרַת צֶאן נִבְנָה לְמִקְנֵנוּ פֶּה וְעָרִים לְטָפְנוּ. יכולים אנו להבחין בתרבות מגורים בה יש ערים (=בתים) לבני האדם, וגדרות (=סוכות) לצאן. כעין אנו מוצאים בתעודות מארי, בהם מסופר על בני שבט השותו דרומית מזרחית לארץ ישראל שהיה להם ערים לשבת וגדרות לצאנם...

נראה כי ברחבי עבר הירדן והסהר הפורה היה מצוי דרך מגורים של הפרדה בין האדם לצאן, ובין היתר אף בעיר סוכות נהוג היה תמיד אצל כל בני המקום לעשות סוכות למקניהם, כשהם יושבים בבתים, מה שמהווה סיבה טובה ליעקב לקרוא למקום היחודי כך.

לאחר הבנה זו, יתכן ויעלה בדינו להבין את מהותה וטעמה של מצוות חג הסוכות, ... מהממצאים הארכאולוגיים עולה, כי סוכות המצרית הייתה אף היא עיר הצאן, ולפיכך הייתה מחוץ למצרים, כמובן שבני ישראל הנודדים אף הם ישבו בסוכות, אך ההתרגשות הייתה החירות שבוטאה בין היתר ביכולת לגדל צאן באופן חופשי.

בפרשת ויקהל הוא כותב:

הכתוב מונה כמה היה מניין הזהב אותו הניפו ישראל לנדבה, וכמה נחושת הובא. אבל בכסף לא אמר הכתוב אלא את מניין הכסף שהביאו ישראל למחצית השקל. והנה, רכושם של בני ישראל היה בעיקר ממה שנטלו מממונם של המצרים, וממצרים העתיקה ידוע לנו, כי הזהב היה מצוי הרבה יותר מהכסף, ... לפיכך, מובן כי מהזהב והנחושת יכלו בני ישראל להפריש תרומה רבה, אך הכסף לא היה כל כך מצוי בידם.

יש לתמוה, לגבי היחס לספרים החיצונים, המחבר דולה מלא חפנים מידע מצוואות השבטים, יוסף בן מתתיהו ופילון, אך מספר היובלים שהינו חיבור מלא תאריכים הוא מצטט רק פעם אחת. בפרט תמוהה ההשמטה של מקור המסורת על מות רחל ב"א מרחשוון שידוע שלקוחה מספר זה.

בשולי הדברים רק אעיר כמה הערות קטנות.

המחבר לא דן אימתי היה מעשה מילת אברהם בשעה שיש ע"ז פדר"א שהיה ביוה"כ, וראה עוד במאמרו המצוין של הרב י"י סטל, סגולה 23. כמו"כ הוא אינו דן מתי אירע מעשה העקידה דאי' בשבה"ל (שפ"ח) ועו"ר שהיה בר"ה, עי' מש"כ בזה בספר תורת הקדמונים ח"א עמ' תקע"ז.

בפרשת וארא המחבר מביא את שיטת יוספוס בקדמוניות, שהיו במצרים 215 שנה. לכאורה יב"מ אמר זאת כדי ליצור חלוקה שווה של 430 ; 215 עד שירדו למצרים ו- 215 במצרים. מעניין לציין שבפדר"א פרק מ"ח יוצר חלוקה דומה באמצעות הוספת חמש שנים מלידת מנשה ואפרים.⁵

בפרשת חוקת הוא מביא את שיטת הרלב"ג שמשנה אהרן ומרים נפטרו מא' שבט ועד א' אדר. יש להעיר כי הרלב"ג עצמו ביהושע (ד' י"ט) מקיים דברי רז"ל שמשנה מת בו' אדר, כמו"כ יש לציין לדברי הגמ' בתענית (ט.), ואכחיד את שלשת הרועים בירח אחד וכי בירח אחד מתו והלא מרים מתה בניסן ואהרן באב ומשה באדר.

בסוף הספר בא נספח על יצי"מ בארכיאולוגיה, שם נמנה המחבר בין המקדימים את זמן יצי"מ אותה הוא מתארך לימי אחנתון ולא כמקובל לימי רעמסס השני. במסגרת נספח קצר זה המחבר אינו מתייחס לקושיות על שיטה זו, כגון איחור חורבן חצור ותיארוך מזבח הר עיבל, ובודאי עוד חזון למועד.⁶

אעיר רק על טענה אחת שכתב כי פרעה היה היקסוסי (מהגר כנעני) ורצה להוכיח זאת מכך שיוסף אומר לפרעה שאחיו הם רועי צאן ואילו למצרים הלא תועבת מצרים כל רועה צאן. שמעתי בעבר מהרב יהודה לנדי ז"ל כי המדייק בפסוקים יראה שינוי מעניין, יוסף כשמדבר אחיו הוא אומר "וְהָאֲנָשִׁים רֹעִי צֹאן כִּי אֲנִשִּׁי מִקְנֶה הָיוּ וְצֹאנָם וּבָקָרָם וכו' הֵבִיאוּ", צאן זה כבשים ומקנה זה בקר. ואילו לפרעה הוא מעוניין שהאחים יאמרו "וְאָמַר מֶה מַעֲשִׂיכֶם וְאָמַרְתֶּם אֲנִשִּׁי מִקְנֶה הָיוּ עֲבָדֶיךָ מִנְעוּרֵינוּ וְעַד עַתָּה ... כִּי תוֹעֵבַת מִצְרַיִם כָּל רֹעֵה צֹאן", כלומר שיזכירו רק את המקנה בלי להזכיר את הצאן. אבל האחים מדברים לפרעה "וַיֹּאמְרוּ אֵל פְּרֹעֶה רֹעֵה צֹאן עֲבָדֶיךָ", מתוך רצון לא לשכון בסמוך לפרעה אלא שירחיק אותם, ואילו פרעה מבקש "וְאִם יִדְעָתָּ וְיֵשׁ בָּם אֲנִשִּׁי חֵיל וְשִׁמְתָם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי", רק מקנה ואילו צאן לא מוזכר. ודפח"ח.

⁵ הפניה זו ראיתי במחקרו של פרופ' מנחם קיסטר, אהור וקדם, עמ' 312 ואילך, שם הוא דן על השיטות השונות בחז"ל ובספרות הבית השני. (כמובן שהרב יוסקוביץ הביא את הפרדר"א במקומו לגבי לידת מנשה ואפרים).

⁶ אמנם רוב הראיות של השיטה המאחרת הן לקביעת יצי"מ בימי רעמסס השני, אך אין ראיות לאיחור ירידת האבות למצרים, ויתכן א"כ כי אכן האבות ירדו בזמן החיקסוס ואילו היציאה הייתה בזמן רעמסס השני, מה שמחייב לקבל את שיטת הרשב"א שאכן היו במצרים 400 שנה.

חסרון בולט אחד בספר הוא חסר הפנייות ברורות - קורא שאיננו בקי יתקשה לדעת היכן נדפס מדרש שנות השבטים מן הגניזה, או היכן נמצאות קדושתאותיו של ר"ש אלסאנג'ארי⁷, הפניה מדויקת כמקובל במחקר הייתה עוזרת רבות.

שני דברים נוספים שהיו יכולים להביא תועלת רבה – מפתחות, ומפת המאורעות על ציר הזמן, נקווה כי יוספו במהדורות הבאות.

לא נותר אלא לברך את הרב המחבר שיזכה להמשיך להו"ל ספר גם על שאר ספרי הנ"ך ובמהרה נראה בהגלות קץ הסתום למועד מועדים וחצי "לְבֹא לְקָץ וְלְמוֹעֵד ... לִישָׁב בְּהָר מוֹעֵד / בְּיַרְכָּתִי צִפּוֹן קִרְיַת מוֹעֵד / קְדוּשִׁים בְּתוֹכָהּ לְוֹעֵד / לְמוֹעֵד מוֹעֲדִים וְחֻצֵי מוֹעֵד / לְהַתְּהַלֵּךְ בְּתוֹכָם וְלִהְיוֹעֵד / לְהוֹשִׁיבָם בְּאֵהָלִים כִּימֵי מוֹעֵד / וְעֲנִתָּה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד"⁸: "הֲלֹא הוּא כָּמֶס עֲמָדֵי חֲתוּם בְּאוֹצְרוֹתֵי, לִי נֶקֶם וְשָׁלֹם לְעַתְּ תִּמְוֹט רִגְלָם כִּי קְרוֹב יוֹם אֵידֶם וְחֹשׁ עֲתֵדֶת לְמוֹ" "וּבִעֵת הַהִיא יִמְלֹט עֲמָךְ כָּל הַנִּמְצָא כְּתוּב בְּסֵפֶר וְהַמְשָׁכִלִים יִזְהָרוּ בְּזֶהֱרֵךְ הַרְקִיעַ וּמִצְדִּיקֵי הָרַבִּים כְּפֹכֻכִּים לְעוֹלָם וָעֵד".

⁷ גם כשבאה הפניה לא תמיד היא למהדורה הנוחה והמעודכנת, כך למשל ההפניה לפיוטי רבי ינאי היא למהדורת ברלין תרח"ץ במקום למהדורת ירושלים תשמ"ה הנפוצה ממנה.

⁸ סילוק מתוך הקדושתא 'ארחץ בנקיון כפות' לרבינו אלעזר בירבי קליר, מתוך המהדורה החדשה שי"ל ע"י פרופ' שולמית אליצור.