רש"י צריך עיון

לדרכו של רש"י בפירושו לתורה

נריה גוטל

רש"י צריך עיון

לדרכו של רש"י בפירושו לתורה

מרכז תורה ומדינה

ניצן תשפ"ג

מערכת: הרב יגאל קמינצקי
הרב ד"ר אופיר כהן
הרב אביגדור לוינגר
הרב דוד שטרן

עורך לשון: הרב הראל דביר

עיצוב כריכה: אודליה פרל

בהוצאת מרכז תורה ומדינה
ניצן, ת.ד. 15 מיקוד 7928700
טלפון: 073-2865858
דוא"ל: merkaz@toramedina.org.il
אתר: www.toramedina.org.il

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט
מנהל התרבות, המחלקה למכונים תורניים

© כל הזכויות שמורות
תורה ומדינה - מכון מחקר ע"ר
ניצן, ניסן תשפ"ג | 2023

תוכן

בשער 13

מבוא 17

"ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" | דע לפני מי - דע לפני מה

פרשת בראשית 39

א. ויכל ביום השביעי - וישבת ביום השביעי | ב. שתיים מי יודע

פרשת נח 45

א. "מאי קשיא ליה לרש"י" | ב. הצורך ב"דבר אחר" | ג. האומנם תמיד "זכר צדיק לברכה"?

פרשת לך לך 53

א. "ייתורא דקרא" | ב. "משפט הלשון" | ג. בין 'יציאה' ובין 'הליכה'

פרשת וירא 61

א. ביאורי רש"י | ב. "לגדול שבהם אמר" | ג. "ושתי הלשונות בבראשית רבה"

פרשת חיי שרה 69

א. "אכין ורקין למעט" | ב. "לו": רש"י ורמב"ן לשיטתם | ג. "הלוואי ותשמעני - הלוואי נתתי"

פרשת תולדות 75

א. "יודע ציד" | ב. "היאך מעשרין" | ג. "אם מעשרין"

פרשת ויצא 83

א. קושיא מעיקרא ליתא | ב. "עשאן הקדוש ברוך הוא אבן אחת" | ג. "מראשותיו"

פרשת וישלח 91

א. "והיה המחנה הנשאר לפליטה - אולי"? ב. "ממילת והיה מפיק לה"? | ג. השוואת מהדורות ראשונות

פרשת וישב 99

א. "וישב - לישב בשלווה" | ב. "צדיקים מבקשים לישב בשלווה" | ג. טובה טירדה בעולם הזה | ד. הש' - השטן או השי"ת? | ה. "אינו מן פרשננו רש"י ז"ל" | ו. "אמר הקב"ה"

פרשת מקץ 113

א. צריך עיון | ב. רא"ם, גור אריה | ג. נחלת יעקב | ד. ביאורים נוספים

פרשת ויגש 121

א. "מת" או "איננו"? | ב. "פירוש זה מבולבל"? | ג. האומנם "דבר שקר"?

פרשת ויחי 129

א. "קהל עמים" - "גוי וקהל גוים" | ב. פרשני רש"י | ג. נוסח דפוסים ראשונים - קושיא מעיקרא ליתא

פרשת שמות 139
א. "ותשם בסוף" | ב. אגם: "רושי"ל", "מריש"ק", "אישטניק"? | ג. קושיא מעיקרא ליתא

פרשת וארא 147
א. על מה נתבע משה? | ב. קשיים בפרשנויות רש"י | ג. ביאורי פרשני רש"י | ד. "הדרשה תדרש"

פרשת בא 157
א. "בעבור זה": רש"י | ב. "בעבור זה": רמב"ן | ג. עד שיבוא - ויכריע

פרשת בשלח 165
א. רש"י: היבט השוואתי | ב. בין רש"י לחז"ל | ג. "שיתעסקו בהם" | ד. מקורו של רש"י

פרשת יתרו 173
א. בין "שוא" ל"שוא" | ב. בין "רש"י" לרש"י | ג. "כך היא הגירסא הנכונה"

פרשת משפטים 179
א. "כך פתרונו"; ב. קשיים בביאור רש"י | ג. רש"י כ"מורה העם"

פרשת תרומה 189
א. "לי - לשמי" | ב. פרשני רש"י ופרשני פרשניו | ג. "מחמת יתור"

פרשת תצוה 197
א. "ועשית מעיל ... ולא ימות" | ב. "זאת הטענה בעצמה תיפול על רז"ל" | ג. רמב"ן | ד. גור אריה | ה. לבוש האורה | ו. מעיל מחוסר פעמונים | ז. השאלה הסמויה

פרשת כי תשא 213
א. "אך" - למעט | ב. "רש"י של קלף ישן נושן" | ג. "מיעוט ע"ד פשוטו של מקרא"

פרשת ויקהל 223
א. "חור - בנה של מרים": ייחוס | ב. השאלה הסמויה | ג. צורך נקודתי-מקומי | ד. "חור - בנה של מרים": אתגר | ה. סיכום

פרשת פקודי 233
א. "חלילה להם לעשות מעשה כך" | ב. "כמו ששמעתי - כך אמרתים" | ג. בין איש החזון לאיש המעשה | ד. "משבשין דברי רש"י" | ה. "תלמיד או מדפיס הוסיף מאמר זה מדעתו"

פרשת ויקרא 245
א. מקורות רש"י | ב. "השאלה הסמויה" | ג. דברות - אמירות - ציוויים | ד. "עומק פשוטו של מקרא"

פרשת צו 255
א. מקורות רש"י | ב. "חסרון כיס" | ג. "רבו בו הפירושים"

פרשת שמיני 261
א. "קרב אל המזבח" | ב. "אשר ציווה ד' " | ג. "לכך נבחרת"

פרשת תזריע 267
א. "לא ידעתי פירושו" | ב. "כך אני רגיל לפרש לשון רבינו" | ג. "איך וייס נישט"

פרשת מצורע 275
א. "נגע" - "כנגע" | ב. "בשורה טובה היא להם" | ג. "בכל הנגעים הדין כך"? | ד. "דווקא במסופקים - תלוי בכהן"?

פרשת אחרי מות 285
א. "שלושה רופאים"? | ב. סטיית רש"י מהמדרש | ג. "ויאמר - כבר אמר"

פרשת קדושים 293
א. "כל עדת ישראל" בפרשיות נוספות | ב. "כיצד סדר משנה"? | ג. "רוב גופי תורה תלויין בה"

פרשת אמור 303
א. בין הספרא ובין רש"י | ב. "כללי רש"י" | ג. שני חלקי המצוה

פרשת בהר 309
א. הספרא כמקור לרש"י | ב. ביאורי רש"י | ג. "דקדוקיהם"

פרשת בחוקותי 317
א. הליכה, שמירה, עשייה | ב. "סתם עמלין"? | ג. "לולא פיו הקדוש של רש"י"

פרשת במדבר 325
א. "אלה הפקודים" | ב. "בשתי שנים היו"? | ג. "אין מכל אלה טענה כלל" | ד. "נדרש להיות במדבר זה הסך"

פרשת נשא 335
א. המדרש ורש"י | ב. "פנים צהובות" | ג. "יתן לך חן"

פרשת בהעלותך 341
א. "ואין אסור חמץ אלא עמו באכילתו" | ב. "הוא אצלי דבר חדש מאוד" | ג. "מעולם לא עלה על דעת רש"י לומר כן"

פרשת שלח 349
א. כלל שאינו כללי | ב. "מקיש הליכתן לביאתן" | ג מבית מדרשו של הגר"א

פרשת קרח 357
א. פשוטו ומדרשו | ב. התגבשות נוסחי רש"י | ג. מקורי רש"י

פרשת חקת 365
א. "תמימה"? | ב. "שתי שערות" | ג. בין "שער" ובין "שעירות"

פרשת בלק 373
א. נשיאותו של זמרי | ב. "זמרי הוא שלומיאל"? | ג. "פליאה נשגבה, מאי בעי רש"י בזה"

פרשת פינחס 381
א. ייחוסו של פנחס | ב. "פנחס זה - הכל אחר אהרן" | ג. "הפסוק הזה לא נאמר אז לישראל"

פרשת מטות 389
א. משמעו של היעדר מפיק ה"א | ב. "הרב אוצר בלום - ואשתמיטתיה" | ג. "רש"י ידע"

פרשת מסעי 399
א. "רבינו זקיני פירש וצייר תחומין" | ב. מפות רש"י | ג. מפות מקבילות

פרשת דברים 407
א. בין "של שקיא" ובין "של בעל" | ב. "רש"י" בסוגיית מועד קטן | ג. תוכנה של "שנאת ד' אותנו" | ד. מבחן התנובה מול מבחן האמונה

פרשת ואתחנן 417
א. השאלה הסמויה | ב. "אחד משלושה מקומות"? | ג. "צריך עיון", "טעות סופר", "כך יראה נכון"

פרשת עקב 427
א. "הציבי לך ציונים" | ב. "שאלת ממני על מה שכתב רש"י" | ג. ה"ת ע"מ | ד. "יש לזה סוד עמוק, ואני אגלה הסוד"

פרשת ראה 439
א. מיקום הברכה והקללה | ב. "דרכו בפירוש החומש לשמור הפשוטו" | ג. "הרא"ם שכח כל הסוגיא" - "כל רז לא אניס ליה להרא"ם"

פרשת שופטים 447
א. שוטרים | ב. השאלה הסמויה | ג. מול ראבע"ז ומול רמב"ם | ד. מכין וכופתין | ה. בין הגדרה ובין יישומיה

פרשת כי תצא 455
א. "מה שמקשים על רש"י" | ב. "למה ברח רש"י מלפרש פרשה זו במלחמת מצוה" | ג. "לא יקשה מה שמקשים על רש"י"

פרשת כי תבא 465
א. בין שתי אסכולות | ב. " טען עליהם משא של מחט - טען על עצמו אלף גמלים טעונים" | ג. "בעל הטעמים הסכים עם פי' רש"י"

פרשת נצבים 473
א. רש"י לאור פרשניו | ב. "רוב המעיינים טעו" או "לא טעו כלל"? | ג. רש"י דפוס ראשון

פרשת וילך 481
א. ציטוט - כמבוא לקושי | ב. "אין מוקדם ומאוחר בתורה" | ג. דפוסים ראשונים

פרשת האזינו 487
א. "ענו אחרי אמן" או "עונין אחריו בשכמל"ו" | ב. "אחר אלף מחילות לא כן אבי, ח"ו פה קדוש יאמר דבר זה" | ג. "כי שם ד' אקרא - זהו שם המפורש" | ד. "רק ביוה"כ כשכ"ג מזכיר שם המיוחד - אז היו עונים בשכמל"ו"

פרשת וזאת הברכה 497
א. "ולכל היד החזקה" | ב. "ולכל המורא הגדול" | ג. "לעיני כל ישראל"

מפתח עניינים 505

ביבליוגרפיה 513

בשער
מבוא

בשער

כוכב דרך מצרפתה, מחנה ערך על יטבתה[1]...
פירוש נורא שם לתורה, על כן נקרא פרשן דתא,
ספרו גואל אל כל שואל, ובישראל הוא תרצתה.

ראבע"ז,[2] שפה ברורה: לר' שלמה יצחקי ז"ל

בשנת תשע"ט זיכוני בני קהילתי - קהילת 'רדליך' שבירושלים, להורותם מידי שבוע שיעור קצר שעניינו העמקה בביאור רש"י לתורה, ומיגו דזכו להו זכו לאחריני, לרבים שהאזינו להקלטת השיעור. מישכו של השיעור היה כ-40 דקות, ומועט זה היה צריך להחזיק את המרובה, מחד גיסא, ולהיות נהיר די הצורך לשומעים, מאידך גיסא. סד זמן צר למדיי זה הכתיב את המסגרת ואת ההיקף. המטרה לא הייתה מיצוי כל הנאמר בכל סוגיה, אלא הטעמה מהנאמר בכל סוגיה.

---

1. יש שקראו "ישרתה", במקום "יטבתה"; ראה ישראל דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ב, נויארק תרפ"ט, עמ' 468.

2. הדעה הרווחת היא שמחבר השיר הוא ראבע"ז, שכתב את השיר לכבודו של רש"י. עם זאת יש שפקפקו בייחוס השיר לראבע"ז כמחבר, ויש שהסיטוהו משבח לרש"י לשבח לרשב"ם. ראה בספרו של סבי-זקני, הרב משה מאיר ליבר, M. Liber, RASHI, translated From the French by A. Szold, Philadelphia, 1906, pp 206-207; דוד כהנא, קובץ חכמת הראב"ע, ורשא תרנ"ד, עמ' 59, ושם עמ' 227-228; דוד רוזין, Rime u. Geedichte, עמ' 225; הרב דוד אוקס, מונטסשריפט, 1916, עמ' 194; יהודה ליב פליישער, מזרח ומערב, ה, אב תר"ץ, עמ' 295-296 [סיני, כה, ניסן-אלול תש"ט, עמ' ריא]; יהודה רוזנטאל, פרקים, ב, תשרי תש"ך, עמ' 45-46 [מחקרים ומקורות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 117-118]; ישראל לוין, שירי החול של אברהם אבן עזרא, תל אביב תשע"ז, עמ' 40, ועוד. לשאלת יחסו של ראבע"ז לפירוש רש"י לתורה, ראה אהרן מונדשיין, ' "ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף" - לדרך ההתייחסות של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה', עיוני מקרא ופרשנות, ה (תש"ס), עמ' 221-248.

גם גיוון הפרשנים ופרשני-הפרשנים, משבוע לשבוע ומפרשה לפרשה, נבע מאותה מגמת הטעמה: יצירת היכרות עם המיגוון הפרשני העצום שנוצר במהלך הדורות סביב פירושו של רש"י לתורה, מן הקדומים ועד למאוחרים, מן הרבניים ועד למחקריים, וגם אלה שבתווך, אותם שממצעים ביניהם.

משהושלם סבב הפרשות כולן - ומשהוסב השיעור לעיון בפירוש רמב"ן על התורה (תש"ף), פירוש ה'משך חכמה' (תשפ"א), תרגום אונקלוס (תשפ"ב) ופירוש אור החיים (השתא, תשפ"ג) - נפניתי לעריכה סדורה ומתומצתת של הנלמד. הדבר נעשה ביחס לכל אחת מפרשות התורה, כולל אותן פרשות שבשל נסיבות שונות שהזמן גרמן לא ניתן שיעור בעניינן. משסבב זה הושלם גם הוא, ואחר שמאמר-פרשה כזה נשלח מידי שבוע בשבוע לתפוצת-רבים, לביקורת הערות ולהוספת הארות, הגיעה השעה לאגדם כולם כעמיר גורנה ולזכות את הרבים בחיבור מקיף זה. תיתי ליה למרכז תורה ומדינה ולעומד בראשו, ידידי הרב יגאל קמינצקי שליט"א, שהכיר בחשיבות החיבור, והעמיס על שכמו את הוצאתו לאור. מישנה-תודה לרב הראל דביר, שנתן דעתו לעריכתו הלשונית.

מגמת החיבור אינה מיצוי כל שנכתב ביחס לדבר-רש"י בו התמקדנו, שהם 'מים שאין להם סוף'. ככלל, נכון לומר דווקא את היפוכו של דבר. כמעט כל אחד ואחד מהנושאים שנדונים בחיבור זה, זכה במהלך הדורות למיגוון ניסיונות התמודדויות נוספות, להערות ולהארות, קדומות ומאוחרות, שלא צויינו כאן. הן לא צויינו, לא רק בשל ריבויין העצום, אלא בעיקר משום שמטרת-העל של החיבור היא להציג ולהדגים את לוז עניינו של הספר: **רש"י צריך עיון.**[3]

תמצית טענתנו היא כי מתקיים בו, בפירוש רש"י לתורה, פער עצום בין שני קטבים: 'פשוט' שאינו 'קל'. ואם את נפשך לשאול, כיצד זה דרים שני היגדים אלה, שלכאורה סותרים זה לזה, בכפיפה אחת? ובכן, שוברך בצידך. מצד אחד הפירוש 'פשוט' ופרוס כמפה שעל השולחן,[4] ומצד שני הפירוש אינו 'קל' כלל וכלל, כפי שיודע כל מי שבאמת ובתמים חפץ לעמוד על עומקו. הפירוש מצריך

3. חושבנא דא כחושבנא דא: מחבר נריה משה גוטל נ"י, וכהנחיית הרוקח.

4. משה ארנד, פרקי חינוך והוראה, אלון שבות תשס"א, עמ' 48: "ככל הנראה, 'פשוטו שלמקרא' מציין במקורו את עצם הטקסט המקראי הפשוט, היינו הפרוס לפנינו, כלומר את מה שכתוב בגלוי ובמפורש, למעט את מה שנמסר בעל פה להבהרת תוכן הכתוב"; וראה שם הערה 12.

עיון, אפילו עיון גדול, ומי שרק 'קורא' אותו, ולא 'לומד' אותו, הרי שהוא נמצא לוקה בחסר ולמעלה מכך. הן כך לימדנו רבי אליהו מזרחי - הרא"ם, שהקדיש את חייו לביאור פירוש רש"י שעל התורה: "המאור הגדול בפרוש החומש הגדול והמופלג - אין שום דבור מדבוריו שאינו צריך חקירה רבה ועיון נפלא".[5] תקוותי היא שפרוטה לפרוטה תצטרף לסך גדול,[6] ומפרשה לפרשה לא זו בלבד שהלומד ישתכנע בצידקת טענתנו, אלא שיהא זה עבורו עובר לעשייה וליישום.

כאן המקום להעיר כי לנוחות הלומדים, ובשל הרצון להימנע מניקוד מסרבל, פעמים רבות שמקראות הובאו לא ככתבם המקורי - החסר, היתר, השונה, הכתיב והקרי - אלא באופן שמקל על הקריאה (בהתאם: "מנורה"; "כפורת"; "נערה", ועוד כהנה אין ספור). זאת ועוד, שם השם נרשם באות ד', ולא באות ה', גם כאשר במקור נכתב ה', י"י וכיו"ב, זאת כאימוץ נוהגו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל.[7]

לבסוף, אחרון וחביב: הודיית תודה שאינה בטלה לעולם.[8] תודתי-הוקרתי לבני קהילת רדליך היקרים, להוריי הרב שלמה ומרת ססיל, לחותניי הרב אברהם יצחק ומרת שושנה, לרותי נוות ביתי ששלי ושלכם שלה, לילדינו: ינון ועינב, הדס ואלחי, דביר ואייר, ברקאי, וצאצאיהם. זכות תורת רש"י תעמוד לכולנו, להגדיל תורה ולהאדירה.

---

5. שו"ת הרא"ם, סימן פ.
6. ראה ירושלמי סוטה פ"א ה"ז: "מניין לפרוטות קטנות שהן מצטרפות לחשבון מרובה, תלמוד לומר: 'אחת לאחת למצוא חשבון' (קהלת ז, כז)".
7. ראה הקדמת הרצי"ה קוק למשפט כהן, עמ' יב: "תצוינה כאן צורות-כתיבה מיוחדות שלו: קיצור של שם אלהות באות ד' ולא באות ה' כמו שנוהגים הרבה"; וראה שם, עמ' שעג - מילואים להערות: "ע' זוהר שמות מב ע"ב - אסור למעבד ליה צורה ודיוקנא בעלמא, לא באות ה' ולא באות י' וכו'. וע' תרומת הדשן ח"ב סי' קעא במה שהוא משם המיוחד יש להחמיר יותר".
8. ויקרא רבה כז, יב, ועוד; וראה 'שעריו בתודה', שבפתח ספרי השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה (מהדו"ב - תשנ"ח), עמ' 6-7.

מבוא

ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה, פרושי רבינו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה, מוכתר בנימוסי במקרא במשנה ובגמרא, לו משפט הבכורה, בדבריו אהגה, באהבתם אשגה, ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה, בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה אשר בפירושיו זכורה.

כך התייחס רמב"ן, בהקדמת פירושו לתורה, לביאור רש"י[1] לתורה. נישא והגדיל רמב"ן[2] את פירוש רש"י לתורה מעל כל יתר פרשני המקרא, עד שקבע נחרצות:

---

1. על כינויו של רבנו שלמה כ"רש"י", ראה מה שכתב החיד"א בספרו שם הגדולים, חלק הגדולים, מערכת ש' אות לה, ערך רש"י: "מצאתי כתוב בקונטרס ישן נושן שקראוהו רש"י והוסיפו יו"ד לרמוז שם אביו ר' יצחק, כדי שלא לומר ר"ש. וכן נזהרו לכתוב על רבנו שמשון הש"ר משאנץ, וכן הש"ר מקוצי כדי שלא לכתוב ר"ש... גם נהירנא שראיתי בספר קדמון שמכנה לרש"י רבינו שלמה ירחי... ונראה שרש"י או אביו מתחילה היה מלוניל ומשו"ה קרו ליה 'ירחי'" (lune – ירח בצרפתית); וכך גם בסדר הדורות: רבנו שלמה 'ירחי' בר יצחק. וראה אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, 1995, עמ' 122, הערה 2, שסבור כי המשמעות המקורית של הכינוי רש"י הייתה 'רבנו שיחיה'. כן יצויין שהיו שפיענחו את הכינוי בצורה מליצית, כראשי תיבות: רבם של ישראל.

2. על מעמדו הייחודי של רמב"ן ביחס לשאר ראשונים - כדוגמת רשב"א - ראה מה שכתב ראש ישיבת 'חברון', הרב יחזקאל סרנא, בספר הכוזרי שבעריכתו, שער לקודש, עמ' ב: "הרמב"ן הוא משיירי המעתיקים, כי הוא היה מאבותיהם של הראשונים שבאו אחריו. אנו מוצאים באחרוני הראשונים - הרשב"א, הר"ן, נמוקי יוסף וכו' - שהם מביאים לשון הרמב"ן ז"ל כצורתו ואינם מזכירים אפילו את שמו. מפני שאין זה אצלם לימוד שלמדו מהרמב"ן אלא קבלה שקיבלו מהעתקת הרמב"ן, שהעתיק מקודמיו, ולפיכך הם מעתיקים כלשונו וכצורתו אפילו בלא הזכרת שמו... הרמב"ן עצמו שהיה אחרון המעתיקים, היה ראשון המפרשים". יצויין כי דומה שתפיסה זו השתרשה באסכולה זו, שכן דברים דומים כתב ראש ישיבת 'חברון', הרב שמחה זיסל ברוידא, ב'הסכמה' שהעניק לספרו של הרב משה גרינעס, קרן פני משה, ניו יורק תשמ"ח: "ידוע ומקובל בעולם, את תפארת גדולת תורת משה הוא ניהו אדוננו הרמב"ן, אשר תורתו אינה רק בבחינת

"לו משפט הבכורה".[3]

תיאורים מופלגים מעין אלה נכתבו שוב ושוב על ידי גדולי ישראל, במהלך הדורות,[4] בהתייחסם לביאורו של רש"י לתורה: "כל הצרפתה השלך לאשפתא, חוץ מפרשנדתא ובן פורתא"[5] כתב רבי משה ן' דאנון,[6] ו"פרשנדתא" הוא כמובן

תוספת לבנה לבנין, אלא תורתו היא חלק מגוף התורה עצמה, באשר נחשב הוא כחד ממעתיקי השמועה וממוסרי התורה הכתובה והמסורה מדור דור, אשר על כן יפה נדרשת תורת משה במדות שהתורה נדרשת בהן בהלכה ואגדה וסוד".

3. ראה אברהם גרוסמן, 'לו משפט הבכורה', עת-מול, 181, אייר תשס"ה. ראה גם רמב"ן במדבר לב, מב: "הרב אוצר בלום לתורה להלכות ולהגדות", זאת למרות ביקורתו עליו שם - "ואשתמיטיה". עם זאת, יצויינו דברי רמב"ן בדרשתו לראש השנה, כתבי רמב"ן, א, ירושלים תשל"א, עמ' ריט: "אבל הרב אינו מדקדק כל כך בפירושי החומש, וכותב האסמכתאות כמו שמוצא אותם בספרא ובספרי ובמכילתא".

4. כך, כבר במאה הי"ב, סמוך להסתלקותו של רש"י, כותב הראב"ן (דתת"נ, 1090 - ד'תתק"ל, 1170), בסימן קז של חיבורו אבן העזר: "ראיתי אנשים חכמים שבאו להפליג בדברי בדות והבאי על תשובת הזקן רבנו שלמה ן"ן [נוחו נפש] אשר מימיו אנו שותין ומפיו אנו חיין... והשומע ישמע והחי יתן אל לבו ויבין תורה שלמה של רבנו שלמה אשר אזן וחקר ותקן אזנים לתורה... לכן ישכיל המשכיל ויבין המבין והחי יתן אל לבו תשובת הגאון ודברי המשיבין עליו, ויחקור וידקדק ויתן תודה לנפשו ויודה על האמת, כי דברי תשובת הגאון נכוחים למבין וישרים ליודעי מדע ושפתותיו שמרו דעת ותורה נתבקשה ונתחדשה ונדרשה מפיו, תורת אמת הייתה בפיהו, בשלום ובמישור הלך, והעמיד לעולם רגל שלישי, הגדיל תורה והאדיר". לאמתו של דבר, כבר אחד מרבותיו של רש"י - רבי יצחק הלוי, כתב לתלמידו-רש"י: "יבורך צורינו שלא נתיתם דורינו ולא הואפס עזור ועזוב והביט בהכשר דלים ונבזים והשתיל שתילים מעמידים אדנים בהלך ובאלפי שנסתכל כי מעטו בגינו ודוגמתו אהובי חביבי עמדתי רעי יקירי נכבדי גדולי ר' שלמה בר' יצחק קרובי, כמותך ירבו בישראל וכל מן דין יסמוכו לנו, וידע כי אני אוהבו יצחק לוי שואל לכל עובר ושב שלותו וחניתו ושש אנכי על טובתו, ולפי שידוע לי קשירת חיבתו מודיע אני לו כולו" - ראה תשובות רש"י סי' סד (יצויין כי בספרים רבים שמתארים את קורות רש"י ואת שבחיו, ייחסו לר' יצחק הלוי - כציטוט - את האמירה: "אין הדור יתום שאתה שרוי בו, וכמוך ירבו בישראל". דא עקא, דומה ששגגה נפלה בידם של 'המצטטים', שכן אין זה אלא תימצות שנעשה מהמשפט הנ"ל, וזאת תוך שימוש בביטוי זה, שמקורו חז"לי - ירושלמי חגיגה פ"א ה"א, שם סוטה פ"ג ה"ד, מכילתא - מסכתא דפסחא טז, ועוד). נכדו של רש"י - רבנו תם, כתב: "מה שפירש אדוני זקני בש"ס אף אני אעשה זאת, אבל פירוש המקרא לית בחילי, כי לא אוכל עשותו", ראה שם הגדולים, שם.

5. חלוקות הדעות ביחס לזיהויו של "בן פורתא", אם הכוונה לר' יוסף בכור שור או לר' יוסף טוב עלם. בין כך ובין כך, אין כל פקפוק בזיהוי "פרשנדתא" - רש"י, ובכירותו ברורה.

6. ר' משה ן' דאנון, פורטוגל-ארץ ישראל, המאה הט"ו, תלמיד ר"י אבוהב.

רש"י;[7] "בצרפת יצא אור גדול לא נראה כמוהו לאור עינים, הוא הרב הגדול החסיד רבינו שלמה מטרוייש בר' יצחק, הוא קיבל מרבינו גרשום וישיבתו, והוא פירש כל התורה וכל הנביאים וכל הכתובים... אשר ירוץ כל קורא בהם, לא הניח דבר קטון או גדול שלא ביאר ביאור גמור, ואחרי צאת טבע פירושיו בעולם לא היה רב וגדול אשר למד זולתם... ולא נראו בכל העולם לכל גאון ורב, ישלם השם שכרו", כתב רבי אברהם ן' דאוד, הראב"ד הראשון;[8] "בכל דיבור ודיבור של רש"י יש בו נסתרים עניינים מופלאים,[9] כי חיבר החיבור שלו ברוח הקודש" כתב השל"ה;[10] "קדם אור רש"י האיר וזרח, כל דבר קשה כתב וטרח" כתב ר' יעקב כלפון,[11]

---

7. רבי אברהם ן' עזרא, בספר שפה ברורה: "פירוש נורא שם לאורה על כן נקרא פרשן דתא", וראה לעיל, 'בשער', הערה 2. וראה יום טוב ליפמן צונץ ושמשון בלאך, תולדות רש"י, ורשה תרכ"ב, דף יז: "בצדק יקראוהו גדולי בעלי האסופות המורה הגדול, רבן של כל בני הגולה, אב בתלמוד, ראש המפרשים, התייר הגדול, השכל הישר, פרשנדתא".

8. ספר הקבלה - סדר החכמים וקורות הימים, אוקספורד תרמ"ח, א, עמ' 84.

9. ראה חיד"א בשם הגדולים, שם: "נראה שרש"י כתב פירושו עפ"י הסוד ויש בדבריו רזין עילאין"; אור החיים בראשית לא, לט: "וכפי זה נזרקה רוה"ק בדברי רש"י ז"ל", ושם שמות לא, יג: "ואין כוונתנו בפירוש זה להקשות ולהשיג על הפירושים ובפרט דברי רש"י המקודשים"; וכך הביאו רבים בשם לבוש האורה, לבראשית: "כל הדברים שבפירוש רש"י יש בהם נגלה ונסתר ושניהם אמת"; וראה לבוש האורה שמות יא, ד: "אני אומר כי ודאי דברי רש"י הם דברי אלקים חיים"; רמ"מ שניאורסאהן - אדמו"ר חב"ד, אגרות קודש, כז, עמ' שה: "ידועים דברי רבותינו נשיאי חב"ד, שבפירוש רש"י גנוז יינה של תורה - סודות התורה" (וראה טוביה בלוי, כללי רש"י, כפר חב"ד תשע"ח, עמ' 53-60); הרב שאר ישוב כהן, דברי פתיחה לסידרת חומש רש"י השלם, א. וראה רש"י יחזקאל מב, ג: "ואני לא היה לי לא רב ולא עוזר בכל הבנין הזה, אלא כמו שהראוני מן השמים".

10. שני לוחות הברית, מסכת שבועות, פרק נר מצוה ד"ה כח (מהדורת ירושלים תש"ל, ל ע"ד), ושם, פרשת וזאת הברכה - תורה אור: "הנה שרתה השכינה על רש"י ז"ל, שבמלות קצרות אלו תיקן ורמז לכל מה שכתבתי". וראה חיד"א, שם הגדולים, שם: "ושמעתי מפה קדוש רב מופלג שקיבל מרבו, דרש"י התענה תרי"ג תעניות קודם שכתב פירוש התורה... ועתה ראיתי בספר מאמר העתים להרמ"ע שנדפס בדיהרנפארט שנת חמ"ן, אשר בסוף הספר ממש הביא מעשה ממקובל גדול פלא והפלא, ומכלל הדברים נראה שרש"י כחב פירושו ע"פ הסוד ויש בדבריו רזין עילאין ולכן התענה תרי"ג תעניות ומשה רבינו ע"ה אמר לו אשריך וכו', והמקובל הוא החסיד מהר"ר נחמן בר שמואל ז"ל שהפליא לעשות והלך על קבר רש"י ז"ל ועשה סיגופים והפסקות עד שגילו לו סוד מ"ש רש"י ויתנכלו אותו - אתו עמו, כלומר אליו סודות עליונות, ע"ש באריכות". וראה להלן פרשת משפטים הערה 8.

11. ר' יעקב כלפון, מתטואן שבצפון מרוקו (המאה הי"ט), בפיוטו ידידים פצחו בשיר - ראה מאיר נזרי, פיוטי הדרן, ירושלים תש"ף, עמ' 252; וראה שם עמ' 166: "עוסקים דברי רש"י אינם

וכהנה רבים וטובים.[12]

אלא שבמקביל, התקיימה בו, ברש"י, אמירתו של החכם מכל האדם: "עושר שמור לבעליו לרעתו" (קהלת ה, יב). מחד גיסא, זכה רש"י למה שלא זכה לו אף לא פרשן אחר - הוא היחיד שעליו הוכרע הלכה למעשה כי בכל שנוגע לחובת אמירת "שניים מקרא ואחד תרגום",[13] ניתן להמיר את התרגום בפירוש רש"י: "אם למד הפרשה בפירוש רש"י, חשוב כמו תרגום" (שו"ע או"ח רפה, ב).[14] הלכה כזו לא נאמרה על פירוש הרמב"ן ולא על פירוש הרשב"ם, לא על פירוש אור החיים ולא על פירוש הנצי"ב, ולא על כל מאות הפרשנים שכמותם - רק על רש"י; הלוא דבר הוא! זאת ועוד, חביב היה פירושו של רש"י על לומדי התורה, שמקטנם ועד גדולם אחזו בו ולא הירפו.[15]

בלי קושי, וילכוד את עיון ואומרים לו אישי"; וראה ר' דוד קונפורטי, קורא הדורות: "הוא נקרא אדון וראש המפרשים בכל מקום, מפני שגדלה אור תורתו ומעלת חוכמתו מאד בפירושי התורה, בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, כאשר הוא מפורסם וידוע לכל, והאיר עיני כל ישראל, ועל פי תורתו וחוכמתו העולם עומד"; הראי"ה קוק, הסכמות הראיה, ירושלים תשעז, עמ' רע: "רבינו הגדול רש"י ז"ל"; וראה יצחק אבינרי, היכל רש"י, א, פרק ד: שבחי רש"י.

12. שבחים מעין אלה נכתבו לא רק על ביאורו לתנ"ך, אלא - לא פחות - גם על ביאורו לתלמוד. ראה רבי מנחם בן זרח, בעל צידה לדרך - בהקדמת הספר: "לפניו לא קם כמוהו מורה דרך ומאיר נתיבות ים התלמוד בפירושו, בלשון צח וקצר, ואלמלא הוא נשכחת דרך תלמוד בבלי מישראל"; רבי בצלאל אשכנזי - שו"ת, סימן כו: "אביהן ורבן של ישראל רש"י ז"ל, הוא המגלה לנו כל סתום, ובלעדיו היה הגמר' כדברי הספר החתום"; רבי יעקב אבן צור (הרב יעב"ץ), פיוט שצוטט בספר קרן בן שמן (יצחק גרשון - מהדיר), עמ' עד, פיוט נו: "עת אלמד פירוש רב שלמה יצחקי, לשונו יערב לחכי בחשקי, הלא בימין צדקי אתמכה דבריו, אערכה אמריו בשפה ברורה", ועוד הרבה.

13. ברכות ח ע"א-ע"ב; שו"ע או"ח סי' רפה.

14. יתירה מזאת - דעת הסמ"ג (עשין יט) היא כי לא זו בלבד שאפשר להמיר את תרגום אונקלוס בפירושו של רש"י, אלא שאדרבה פירוש רש"י עדיף על תרגום אונקלוס, לפי שהוא מרחיב יותר ואף מביא מדרשי חז"ל. כך פסק גם המרדכי (ברכות יט). עם זאת, הסמ"ג עצמו (שם), מציין שדעת רבנו יצחק ורב עמרם היא שהתרגום עדיף, כיון שתרגום זה ניתן בסיני (ראה רש"י קידושין מט ע"א ד"ה יתרגם; מהרש"א קידושין שם; ספר העתים סי' קסח; שו"ת הרמ"א סי' קל ועוד), ולכן יש בו קדושה מיוחדת.

15. ראה שמשון מלצר, 'אשירה לרש"י', שירות ובלדות, תל אביב תש"ך, עמ' 19-24: "וישבנו כולנו לשלחן הארוך ולמדנו חומש עם רש"י... והיו הדברים מבהיקים ביותר והיו מסנוורים את עינינו, היה בם מאורם של שבעת הימים וזוהר רחוק ומוזר... ופתאום, ראה זה פלא! מבין האבנים האטומות בחומה, האבן האחת זוהרת שקופה, כאבן הקודש בחושן... אבנך היתה זו, רש"י הזקן, אבנך היקרה באבנים... וכמה אהבנוך, רש"י הזקן, וכמה חבבנו אותך... הוי שובה לפרוח, הבוסתן

לא בכדי העיד ר׳ יהודה כלאץ,[16] שבנדודיו במלכות גרנדה התבקש ללמד חומש עם פירוש רש״י, לפי שכך ״המנהג בכל ישראל להתחיל המתחילים בקריאת רש״י״.[17] בבואה לכך מהווה העובדה - הבלתי מפתיעה - שעם המצאת הדפוס על ידי גוטנברג,[18] פירוש רש״י לתורה היה החיבור העברי הראשון שהודפס[19] (ומתוארך).[20]

מאידך גיסא, ׳עושר׳ זה הביא ׳לרעתו׳. התפשטות הפירוש בקרב שכבות העם כולו - תלמידי חכמים ועמי ארצות וכל שביניהם, קטנים[21]

הגדול, להרנין את ילדי ישראל, הוי תן תנובתך הפרדס הנפלא, למחיה לתפוצות ישראל״.

16. נימנה על חכמי קסטיליה, במחצית השנייה של המאה הט״ו.

17. על הערצתו לרש״י ולביאורו, ראה משיח אלמים, ירושלים תשט״ו, עמ׳ ח: ״המאור הגדול לממשלת ליל סכלות ההולכים בחשך... הנה הוא רש״י הידוע והמפורסם לכל בחכמתו, מאור הגולה... וידוע הוא שלא היה כמוהו מפרש לשונות על כוונת אמרם. ועליו אני אומר דרך הלצה, כי ישר דבר ד׳ וכל מעשהו באמונה... אחרון הגאונים וראשם בחשיבות... ואפילו אם היה בזמן הראשונים והגאונים הקדומים היה מורה להם דרך להבין בפסוק ובתלמוד, כל שכן שאחריו לא קם כמוהו״.

18. יצויין כי לאחרונה נטען שספר עברי ראשון - תפילות ופיוטים - הודפס באביניון שבצרפת למעלה מעשר שנים קודם לתנ״ך גוטנברג, ראה יפעת ארליך, ׳דפי ההיסטוריה׳, המוסף לשבת - מקור ראשון, 21.02.20, עמ׳ 24-28.

19. דפוס רג׳יו די קלבריה (Reggio di Calabria) שבאיטליה, בשנת רל״ה (1475), באותיות שזכו מאז לכינוי ׳כתב רש״י׳. וראה הערה הסמוכה.

20. קדם לו בחמש שנים פירוש רש״י לתורה דפוס רומא ר״ל (1470), אך זה אינו מתוארך מפורשות. לעומת זאת, מהדורת רג׳יו די קלבריה היא הראשונה בה מצויינים בפירוש שנת ההדפסה, מקום הדפוס ושם הדפוס; וראה להלן הערה 57.

21. מעשה נאה סופר על ר׳ מאיר שמחה הכהן מדווינסק, שחל אצלו בצעירותו מהפך מובהק ביחסו לפירוש רש״י לתורה - ראה יתד נאמן, מוסף ׳שבת קודש׳, יג באלול תשע״ה, פרשת כי תצא (גיליון 45), עמ׳ 3: ״לפני תשע עשרה שנה כאשר מלאו 70 שנה להסתלקות מרן הגאון רבי מאיר שמחה הכהן זצוק״ל, שיגר הג״ר בערל ברקוביץ מלונדון ליתד נאמן (באנגלית) מכתב בו מסר מה ששמע מפי סבא שלו הגאון רבי יוסף אדלר זצ״ל, רבה של ׳טורדא׳, את אשר שמע מפה קדשו של האור שמח בעצמו. כשהאור שמח היה כבן אחת עשרה או שתים עשרה כבר היה בקי בכל ה׳אורים ותומים׳ על חו״מ. לעומת זאת, הוא מעולם לא למד על הסדר את פירוש רש״י על החומש. אחד מגדולי ישראל ביקר באותם ימים בעיר מגוריו של האור שמח, הוא שמע על העילוי הצעיר והחליט לבחון אותו - כמקובל באותה תקופה - כדי לאמת את השמועות המופלאות שהגיעו לאוזניו. ואכן, הילד היה בקיא היטב בכל ה׳אורים ותומים׳. אבל שמעתי - אמר הרב החשוב למאיר שמחה הצעיר - שאתה אינך יודע רש״י על החומש, האם זה נכון? ואם כן, איך זה יכול להיות? הייתי אז ילד רך בשנים - סיפר לימים האור שמח לרבה של ׳טורדא׳ - וכפי

וגדולים;[22] לשון הביאור וסגנונו, שהם שווים לכל נפש;[23] ואף העובדה ש'צריך' לסיימו מידי שבוע בשבוע על פרשת השבוע, כל אלה גרמו לכך שלא מעט מסתפקים ב'קריאת' רש"י ואינם מעמיקים ב'למידת' רש"י. ובעוד שאין בר-דעת

שאומרת הגמרא 'ילדות נזרקה בי', ועניתי כדרכם של ילדים: יש יותר חריפות בדף אחד של ה'אורים ותומים' מאשר בכל פירוש רש"י על החומש. הגדול כמובן מאליו הזדעזע, והוכיח את הנער. בעוד שנה - סיים את דבריו - אבוא לכאן שוב, אז אבחן אותך בחומש עם רש"י, ואני מצפה ממך לדעת אותו כראוי. לקראת סוף השנה חזר הרב אל העיר, ובחן את מאיר שמחה על רש"י. הפעם הילד ידע היטב את הנלמד. בשנה שעברה - אמר מאיר שמחה הצעיר - התבטאתי שיש יותר חכמה ב'אורים ותומים' מאשר בכל פירוש רש"י על החומש; השנה אני יכול לומר שיש יותר חכמה בהערה אחת ויחידה של רש"י על החומש, מאשר בכל ה'אורים ותומים'. הרשה לי לתת דוגמא, המשיך הנער. רש"י מוסיף שתי מלים על הנאמר בפרשת כי תצא... מהיכן לקח רש"י את הכלל שלו, איפה זה נמצא בפסוק? שאל ותירץ מאיר שמחה הקטן, כדרכם של גאונים: אם תתבונן היטב ברש"י תראה... וזו כוונתו של רש"י - מבנה הפסוק קשה להבנה... זהו עומק כוונתו של רש"י, אמר העילוי הצעיר... מכאן הוציא רש"י את הדין, ולכן הוא הקפיד להעתיק את דיבור המתחיל... כעת אתה יכול להבין מדוע אני אומר שבהערה אחת של רש"י יש יותר חכמה מאשר בכל ה'אורים ותומים' " (השווה משך חכמה דברים כג, יט ד"ה לכל נדר).

22. על היות פירוש רש"י רב-רובדי, כזה שמתאים ללמדנים מופלגים מחד גיסא, ולמצויים בראשית דרכם מאידך גיסא, ראה מה שכתב י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 49, גם אם ביחס לפירוש רש"י לתלמוד: "מן המופלאות היא מידת התאמתו של פירוש רש"י לכל רמת לימוד מצויה וסבירה. לומדים מן השורה וגדולי הדורות כאחד, משתעשעים היו בפירושו ומפיקים ממנו מלוא חופניים נחת. יתר על כן, תועלתו של הפירוש עומדת ביחס ישר אל רמתו של הלומד: ככל שגבוהה יותר רמתו של הלומד, כך רבה מידת התועלת היחסית שהוא מפיק מן הפירוש, בהיותו מסוגל להבחין - או לפחות לדמות כי הוא מבחין - ברמזים מכוונים ובמשקעי לשון בפירוש רש"י, במה שנאמר בו ובמה שלא נאמר בו, ולרדת יותר אל 'עומק' כוונתו. חשיבותה המעשית של תופעה זו, שהיא מיוחדת בעליל לפירוש רש"י, ולו בלבד, בכך שהיא מסייעת ביד הלומד להפיק את המיטב מעצמו". דומה כי לא פחות מכך, נאים הדברים להיאמר גם ביחס לפירוש רש"י לתורה.

23. ראה אליעזר מאיר ליפשיץ, 'רש"י', כתבים, א, תש"ז, עמ' מד: "בסגנונו כל תכונתו מתגלמת. לא מצאנוהו מתהדר בשום פעם במליצה ריקה שאין בה אלא הדורה, ושאין כוחה אלא לתפוש את הקורא בלבו. פשטותו ובהירות נפשו נשתקפו בצחות סגנונו הצלול, הקרוב להבנתם של פשוטי פשוטים... וסגנונו טהור וזך וצנוע כלבו הטהור המלא ענוה... וכפשטות סגנונו כן דיוקו, אבל אין הברור לוקה בשביל קיצורו. סגנונו של רש"י איננו כאחת המעלות הנמנות באדם גדול, סגנונו הוא חלק חשוב מגדולתו של רש"י, הוא נובע מפנימיות נפשו... לפעמים נראהו מתבל דבריו במליצה קלה, ותולה עדיים בסגנונו הצח. לפעמים שילב מליצה מקראית או משנתית בסגנונו, ליפות בה את פשטותו"; וראה יצחק אבינרי, היכל רש"י, א, עמ' 103; יוספה רחמן, אגדת רש"י, תל אביב 1991.

שמעלה בדעתו 'לקרוא' רמב"ן או ראבע"ז, רשב"ם או חזקוני, ואף מלבי"ם והעמק דבר, שכן הכל מבינים שאותם 'לומדים' ושבהם 'מעיינים', הרי שלא כן פירושו של רש"י, שעליו רבים 'עוברים', כמעט מצות אנשים מלומדה.

אם כן, זו מגמתו הראשית של החיבור שלפנינו, להדגים אחת לכל פרשה, את העומק ואת השגב, את החידוש ואת ההברקה, את הסמוי ואת הרמוז, בביאורו של רש"י, שהוא מצריך עיון; שהוא אומנם 'פשוט', אך ללא ספק אינו 'קל'.

"ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"

מה משמע שפירוש רש"י הוא 'פשוט'?

קולמוסים רבים נשברו סביב השאלה: האם רש"י הוא 'פשטן'.[24] לכאורה, מה קל

24. על הקושי שבהגדרת 'פשט' לעומת 'דרש', על אי-האחידות שבהגדרות המושגים אצל פרשנים שונים, סקירה מקיפה של דעות שונות ורבות שנאמרו בדבר, ובחינת גישת רש"י, ראה הרב מנחם מנדל כשר, 'פשוטו של מקרא', תורה שלמה, יז, ירושלים תשט"ז, עמ' רפו-שיב, מילואים - כב; הרב אביגדר נבנצל, 'פשוטו של מקרא', דעות, לו, תשכ"ו, עמ' 283-284; שרה קמין, רש"י - פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, מבוא, עמ' 11-17; נחמה ליבוביץ ומשה ארנד, פירוש רש"י לתורה - עיונים בשיטתו, ב, תש"ן, עמ' 163-406; אוריאל סימון, 'שני עקרונות יסוד של פירוש התורה לראב"ע', מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, תשנ"ו, עמ' 109-113; משה ארנד, 'להבין מה בין "פשט" ל"דרש" ולהשכיל', פרקי חינוך והוראה, אלון שבות תשס"א, עמ' 46-60; הנ"ל, פרשנות המקרא והוראתו, תשס"ו, עמ' 9-31; הנ"ל, 'על פשוטו של מקרא ומדרש ההלכה', עיוני מקרא ופרשנות, ח, תשס"ח, עמ' 19-32; מאיר לוקשין, 'עיון בגישות שונות לפתרון בעיית היחס שבין הפשט לבין מדרש ההלכה', שם, עמ' 33-45; יהושפט נבו, פרשנות המקרא הצרפתית: עיונים בדרכי פרשנותם של מפרשי המקרא בצפון צרפת בימי הביניים, תשס"ג; אברהם גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, תשס"ח, עמ' 43-60; מרדכי כהן, 'מקור ספרדי אפשרי לתפיסת "פשוטו של מקרא" אצל רש"י', רש"י: דמותו ויצירתו - פרושי רש"י למקרא, ב, תשס"ט, עמ' 353-380; יהונתן יעקבס, 'פשוטם של מקראות', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כב, תשע"ג, עמ' 255-274; וראה הפניותיו של אלעזר טויטו, בספרו רבי חיים בן עטר ופירושו אור החיים על התורה, תשמ"ב, עמ' 48 הערה 13; וראה מאמריי, 'על הגדרות ה"פשט", הגנת ה"דרש", וגבוליהם' (כולל ביקורת הגדרותיו של פרופ' מ"צ סגל בנדון), צהר, יג, חורף תשס"ג, עמ' 87-96, ומאמר המשך: 'על התקפת ה"דרש"', שם, יד, אביב תשס"ג, עמ' 161-164; הנ"ל, 'פולמוס הפשט והדרש: תיחום הוויכוח ומיקומו', ב.ד.ד, 18, ניסן תשס"ז, עמ' 5-22, ועוד.

יותר להשיב על כך חיובית, שהרי רש"י אומר זאת - או מעין זאת - פעמים הרבה:[25]

- יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו (בראשית ג, ח);
- ויש מדרשי אגדה, אבל אין מיושבין על פשוטו (שם שם, כב);
- ומדרש אגדה יש, ואני איני בא אלא לפשוטו (שם שם, כד);
- ויש בזה מדרשי אגדה אך זה ישובו של מקרא (שם ד, ח);
- ומדרש אגדה יש, וזה ישובו של מקרא (שם יט, טו);
- ורבותינו דרשוהו... ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע (ירמיהו כג, כט), מתחלקים לכמה טעמים,[26] ואני ליישב פשוטו ושמועו של מקרא באתי (שם לג, כ);
- ורבותינו דרשוהו... ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים... לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תידרש, שנאמר: 'הלא כה דברי כאש נאם ד' וכפטיש יפוצץ סלע' (ירמיהו שם, שם), מתחלקת לכמה ניצוצות (שמות ו, ט);
- זהו מדרשו, ופשוטו כמשמעו (שם כא, כח);
- יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו. מכאן דרשו... לפי דברי רבותינו כך פתרון המקרא... ואני אומר ליישבו על אופניו כפשוטו, כך פתרונו... (שם כג, ב);
- רבותינו דרשוהו... ואני ליישב המקראות על אופניהם ועל סדרם באתי (שם לג, יג),

ועוד.[27]

---

25. לא למותר לציין שרש"י ראה לנכון להיזקק לנקודה זו אפילו בביאורו לפסוק הראשון בתורה - בראשית א, א: "בראשית ברא - אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל... ואם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו...". זאת ועוד, לא בכדי איזכור הגישה בולט ביותר בשני החומשים הראשונים - בראשית ושמות, כהבעת גישה עקרונית ויידועה ללומד.
26. ראה שבת פח ע"ב, ערובין יג ע"ב, סנהדרין לד ע"א, במדבר רבה יג, טו ועוד.
27. כדוגמת רש"י לישעיהו כו, יא: "ראיתי מדרשי אגדה רבים למקראות של פרשה זו עליונה ותחתונה ואינם מיושבי' או על דקדוק הלשון או על סדר המקראות, והוצרכתי לבאר אותה

בהתאם להצהרות חוזרות ונישנות אלה מצידו של רש"י, קבעו רבים, שגם אם לא נכון להכליל את רש"י בין 'רודפי הפשט' הקיצוניים,[28] אך בהחלט כן נכון[29] להכלילו באסכולת 'בעלי הפשט'.[30]

אלא שכל השונה כהלכה את פרק ביאוריו של רש"י לתורה, נוכח לדעת שפעמים רבות מאוד[31] רש"י חורג במובהק מה'פשט' ועובר ל'דרש', פעמים שאף ל'רמז',[32] ויש הסבורים כי גם ל'סוד' יש משקל בפירושו.[33] כמו היחס ל'פשט', כך גם יחסו של רש"י ל'דרש' אינו עניין להיסק של הלומד, שכן רש"י עצמו אומר זאת בגלוי

על אפני סדרה". וראה הקדמה לפירוש שיר השירים, נדפסה בספר היובל לש"ק מירסקי, ניו יורק תשי"ט, עמ' 9: "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמעו", ועוד.

28. כדוגמת ר' אברהם ן' עזרא, רשב"ם, רד"ק, ר' יוסף ן' כספי, ועוד.

29. יודגש כי יש מהראשונים שהסתייגו מהכללת רש"י במניינם של פרשני פשט. דוגמה בולטת לכך הוא ראבע"ז, אשר במבוא לספרו שפה ברורה תיאר את פירושו של רש"י כרחוק מן הפשט: "והוא חושב כי הוא על דרך הפשט, ואין בספריו פשט אחד מני אלף". ראבע"ז אינו יחיד בטענה זו, ראה אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 53.

30. הדבר אמור גם ביחס לפירושו לתלמוד - ראה רש"י שבת י ע"ב ד"ה משקל ב' סלעים; שם קיט ע"ב ד"ה תליסר עיליתי דדינרי; פסחים צד ע"ב ד"ה בן בנו של נמרוד; סנהדרין ז ע"ב ד"ה ששים גבורים; חולין צה ע"ב ד"ה תריסר גמלי, ועוד.

31. ראה הערכתו של אייזיק הירש וייס, 'תולדות רבנו שלמה בר יצחק', בית תלמוד, ב, תרס"ב, עמ' 51: "הרוב הגדול מפירושיו [של רש"י] על התורה נוסד על דרשות התלמוד ומדרשי חכמינו הראשונים. כמעט שני שלישי ספר בראשית מבוארים לפי המדרשות, ופירושו בשאר הספרים שלושה חלקים מהם דרשות וחלק אחד פשט. אך נראה שבכל מקום שמפרש כדרשת חכמינו ואינו מעיר מאומה שפשוטו אינו כן, אז בלי ספק נחשב בעיניו זה הפירוש כמתיישב על פשוטו של מקרא... ואמנם לא לבד במקראות שעיקרם דינים כי אם גם בחלק הסיפורי שבתורה יפרש רש"י על פי מדרשות ונחשב לו פשוטו של מקרא... כללו של דבר, כשלשון המקרא סובל הכוונה שהניחו המדרשות אז לא יסור מפירושן ונחשב לו כפשוטו, ומפני זה נמצא במקומות אין מספר שרש"י יפרש כפירוש המדרשות בלי הזכרת המקור עד שנחשוב כי פירש כן מדעתו". וראה ר"י קופרמן, 'רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא', פשוטו של מקרא, ב, תשס"א, עמ' 52-71. בלשון מכלילה וגורפת כבר כתב הרא"ם שמות כב, ח: "לכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם, לא יכוונו בפירוש התורה [אלא] רק ליישב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה"; וראה לבוש האורה, בראשית ב, כא: "כבר ידעתי דרכו של רש"י, שהוא רודף לעולם פשטי הכתובים ובלבד שימצא לו עזר מן הקדמונים ואפי' דלא כהלכתא, ולא יחוש למדרשו שיתנגדו לו".

32. כדוגמת נוטריקון, שרש"י מציין לא פעם - ראה רש"י בראשית טו, ב; שם יז, ה; שם ל, ח; שם מט, כד; שמות כ, יב; במדבר יא, ח; שם כב, לב, ועוד.

33. ראה לעיל הערות 9-10.

ובמפורש, ללא כחל וסרק. נסתפק בדוגמה אחת, שבשמות (לד, ז): "לפי פשוטו משמע... ורבותינו דרשו...", וכהנה הרבה.[34] לא זו אף זו, אפילו הציטוטים שכאן מעלה, ביחס ל"פשט", מלמדים על כך, שכן מה ראה רש"י להביא גם את ה'דרש' ולא להסתפק רק בפרשנותו-הוא, פרשנות הפשט, אם לא שרצה להשמיענו גם את ה'דרש'![35]

על כרחך עליך לומר, שרש"י מבכר אומנם את ה'פשט', אך הוא אינו נמנע מהבאת ה'דרש'. כפי שנראה להלן, בעיוננו בפרשות שונות, הוא עושה זאת כאשר ה'דרש' משרת - ולו גם במידה מסויימת - את אחד מאפיקי ה''פשט''; הוא עושה זאת כאשר חשוב לו להעביר מסר חינוכי וערכי;[36] והוא עושה זאת כאשר הוא רוצה - ולו גם אגב גררא - להחכים את הלומד בהלכה משמעותית.[37]

זאת ועוד, גופה של השאלה יוצא מתוך הנחת הגדרה מסויימת ל'פשט', הגדרה שרש"י אינו בהכרח משלים איתה. רבים עסקו בשאלת הגדרתו הבסיסית

---

34. העובדה שכך נהג רש"י אף שימשה הצדקה לפרשנים אחרים, ראה רמב"ן בראשית ח, ד: "אבל כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הירשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה, ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים". (וראה חננאל מאק, 'שבעים פנים לתורה - למהלכו של ביטוי', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ב, תשנ"ב, עמ' 449-462).

35. תמיהה זו נוסחה יפה בלשונה של שרה קמין, בפתח מבוא ספרה, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, עמ' 11: "הקורא בפירושו של רש"י למקרא, בייחוד לתורה, ולו רק ברפרוף, חש מיד במקום המרכזי שתופס הביטוי 'פשוטו של מקרא' בגישתו של פרשן זה... אולם, בד בבד עם התרשמות זו, עולה התרשמות נוספת, מנוגדת ולא פחות מדוייקת. בין פירושיו של רש"י מרובים אלה, אשר גם בלא עידון ודיוק של הגדרות חש הקורא שאין הם אלא פירושים מובהקים על דרך הדרש. ואין מנוס מן התמיהה כיצד מי שאמר 'ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא...' מפרש את הכתוב... תמיהה זו היא עניינו המרכזי של חיבור זה".

36. לסקירה תמציתית, ראה אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 100-103: מגמות חינוכיות בפירושיו לתורה; וראה להלן פרשת קדושים הערה 13, פרשת בחוקותי הערה 1, פרשת נשא הערה 4.

37. במהלך חיבור זה ניווכח בכך לא פעם - ראה להלן פרשיות משפטים, תצוה, חקת ועוד (וראה ר"א נבנצל, מציון מכלל יפי, עמ' קלו). וראה שו"ת בנין ציון - החדשות, סימן נד: "בני נ"י... איעצך, הוי מרגיל עצמך להיות בקי מאד במשניות וברש"י על התורה, שהוא לתועלת גדול לכמה ענינים... פירש"י על התורה הוא לתועלת גדול להיות בקי בספרא וספרי ובמדרשים, מלבד התועלת הפשוט להבין פירוש הפסוקים על נכון, ויהי אלקים עמך".

והראשונית של 'פשט' ואבחנתו מהגדרה מקבילה של 'דרש'.[38] לענייננו כאן, די

38. שורשו של הדיון כבר בשלוש סוגיות תלמודיות, אם כי לא בהכרח במשמעות הפרשנית שלה אנחנו מתייחסים כאן. ראה שבת סג ע"א: "אמר ליה אביי לרב דימי... מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו, דכתיב: 'חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך'. אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא, האי בדברי תורה כתיב. אמר ליה, אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אמר רב כהנא, כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא"; יבמות יא ע"ב: "אף על גב דאמור רבנן טומאה בסוטה הוא דכתיב, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, או דלמא כיון דאיעקר איעקר"; שם כד ע"א: "אמר רבא, אף על גב דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי". וראה השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם, שורש ב, ד"ה והנה הרב: "כי ספר תורת י"י תמימה, אין בה אות יתר וחסר, כולם בחכמה נכתבו, ולא מצאו מדרש שהוא עיקרי במצוות מוציא מקרא מידי פשוטו, זולתי הנדרש ב'והיה הבכור אשר תלד'... כי אין הכוונה להם אלא שיהיו הכתובים אמת במליצה ומשל, כעניין שאמרו בששי של שבת (סג ע"א)... וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל ומליצה, יאמינו כי שניהם אמת, פנימי וחיצון... ואם היה ביד חכמים קבלה... והיו מרבים עם זה מן המדרש... לא היו קוראים זה מקרא יוצא מידי פשוטו כלל. אבל מפני שהם עוקרים בכאן הפשט לגמרי, נקרא להם כן. וזו היא כוונתם בכל מקום שהוזכר זה בתלמוד, לא שיתכוונו לעקור הגזרות שוות והרבויין וזולתם מן המדרשים חס ושלום... כי אין המכוון אלא שלא יוציאו אותו מפשטיה לגמרי. והוא מאמרם אין המקרא יוצא מידי פשוטו - לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת"; וראה סיכומי דברים אצל רמ"מ כשר, תורה שלמה, שם; Weiss Halivni, Peshat and Derash, New York 1991; שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, שם, פרק ראשון, עמ' 25 ואילך; ר"י קופרמן, פשוטו של מקרא, תשס"ח, ועוד. אלא שעיקר הדיון בסוגיות התלמודיות הוא ביחס להיבט ההלכתי. בכל שנוגע להיבט הפרשני, סוגיה זו העסיקה פרשנים ראשונים לא מעטים, לא פחות משהעסיקה פרשנים וחוקרים מאוחרים רבים. כך - ביחס לראשונים - ראה לדוגמה ראבע"ז בהקדמת פירושו לתורה. כך גם רשב"ם, תחילת פירושו לתורה, ובפירושו לבראשית לז, ב, ויקרא יט, יט, דברים כב, ו, ועוד. על דרכו הפרשנית של רשב"ם, ראה משה מנדלסון, בהקדמת פירושו לתורה - אור לנתיבה, עמ' 53: "הרשב"ם ז"ל מעמיק מאד בפשוטו של מקרא, ולפעמים יותר מן הראוי, עד שלאהבת הפשט הוא נוטה לפעמים מנקודת האמת"; אליעזר מאיר ליפשיץ, רש"י, שם, עמ' 241: "פשטיו הם לפעמים דרשות"; עזרא ציון מלמד, מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם, א, תשל"ה, עמ' 449-514; יחיאל צבי מושקוביץ, פרשנות המקרא לדורותיה, תשנ"ח, עמ' 52-65; אלעזר טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום - עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, תשס"ג; יהונתן יעקבס, ' "אינם דרך ארץ לפי חכמת דברי בני אדם או כפי' הפסוק": עקרונות פרשנות הפשט על פי רשב"ם', רש"י ובית מדרשו, עמ' 65-82; איתמר כסלו, ' "ואשר שם לבו לדבר יוצרינו": ההיגד המתודולוגי של רשב"ם בתחילת פירושו לספר ויקרא ותרומתו להבנת יחסו של רשב"ם לפירושו של רש"י', תרביץ עג, ב (תשס"ד), עמ' 225-238. רבי יוסף קרא, שמואל א' א, יז, ושם שם, כ, שופטים ה, ד-ה, ישעיהו ה, ט, איוב ז, כא ושם כו, יג, ועוד. על דרכו של ר"י קרא בפירוש הפשט, ראה גרשון

שנציין כי היו שקבעו כי 'פשט' משקף את ההקשר הטקסטואלי, והיו שהדגישו את המימד הפילולוגי, ובמקביל הבהירו ש'דרש' נותן דעתו ללקחים וערכים, להגות ולמסרים.[39] בתמצית, "הפשט מניח שהתורה דיברה כלשון בני אדם ויש לפרש אותה בדרכים שבהן נוהגים לפרש לשון בני האדם, הווי אומר, לפי כללי הדקדוק והלשון, בהתחשב בהקשר הטקסטואלי, וכן במסגרת הסבירות של ההיגיון האנושי, של המקובל בחברה ושל חוקיות הטבע. הדרש מניח שהתורה לא דיברה כלשון בני אדם ויש לפרשה בדרכים מיוחדות, תוך שימת לב לאריכויות, לייתורים ותוך שימוש במידות שהתורה נדרשת בהן".[40]

אשר לרש"י, דומה שלדידו ה'פשט' המקראי הוא "הטקסט הפרוס לפני הקורא, הפשוט לפניו כאיגרת".[41] ה'פשט' מציין "את מקום הילוכו וזרימתו של הנהר", וכמוהו זרימתו של המקרא. לשון אחר: כמפה הפרוסה ו'פשוטה' על השולחן,[42] כך ה'פשט' המקראי. לכך חתר רש"י, זה ה'פשט' שהעמיד לנגד עיניו-עינינו, תוך

ברין, מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא, תש"ן, עמ' 37-45; וראה פסקי ר' ישעיה אחרון ז"ל [הוא ר' ישעיהו די טראני השני], סנהדרין פי"א ס"ז, מהדו' וורטהיימר, תשנ"ד, עמ' קצד; קונטרס הראיות לר' ישעיהו אחרון ז"ל, סנהדרין צ ע"א, מהדו' וורטהיימר, שם, עמ' פא. מעין אלה גם דרכו של רבי יוסף בכור שור, ראה יהושפט נבו, בכור שור - פירושי התורה, תשס"א, מבוא, עמ' 4-5; וכן דרכו של חזקוני, ראה שרה יפת, 'פירוש החזקוני לתורה - לדמותו של החיבור ולמטרתו', דור דור ופרשניו, תשס"ח, עמ' 364-382, ועוד.

39. ראה א"מ ליפשיץ, רש"י, שם, עמ' קס-קסה; נחמה ליבוביץ, 'דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה', בשילהי ספרה עיונים חדשים בספר שמות; אהרן מונדשיין, 'רש"י - בין פשט לדרש', תלפיות - תשנ"א-תשנ"ב, עמ' 87-93; אלעזר טויטו, 'דרכו של רש"י בשימושו במדרשי חז"ל', טללי אורות, ט (תש"ס), עמ' 51-78; בנימין גלס, פשט ודרש בפרשנותו של רש"י, ירושלים תשנ"ב; שרה יפת, דור דור ופרשניו, תשס"ח, עמ' 35-54; טוביה בלוי, כללי רש"י, כפר חב"ד תש"מ; שמואל גלברד, לפשוטו של רש"י - באור לפירוש רש"י על התורה; אברהם גרוסמן, רש"י, שם, עמ' 85 ואילך, ועוד.

40. אלעזר טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום - עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, שם, עמ' 55. וראה שרה קמין, רש"י - פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, שם, עמ' 14, שהגדירה את הפשט כך: "ביאור הכתוב על פי לשונו, מבנהו התחבירי, הקשרו העניני, סוגו הספרותי ומבנהו הספרותי, תוך יחסי גומלין בין מרכיבים אלה. לשון אחר: פירוש על דרך פשט הוא פירוש המתחשב בכל היסודות הלשוניים בהתרכבותם ומקנה לכל אחר מהם מובן על פי השלמות".

41. הגדרתו הנאה של פרופ' משה ארנד, ראה מאמרו 'לבירור המושג "פשוטו של מקרא"', המקרא בראי מפרשיו - ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשל"ד, עמ' 237-259; וראה גם מאמרו 'להבין מה בין "פשט" ל"דרש" ולהשכיל', פרקי חינוך והוראה, אלון שבות תשס"א, עמ' 46-60.

42. משה ארנד, ראה לעיל, 'בשער', הערה 4.

שהוא מעשירנו רבות גם ב'דרש'.

ומה שנכון ביחס לתפיסת רש"י את ה'פשט' המקראי, נכון להיאמר לא פחות מכך גם ביחס לפירושו של רש"י. פרשנותו אכן 'פשוטה' לעיני-כל, ואין לך כהתפשטותה וכחיבתה על לומדיה כדי להעיד על כך, והרוצה ליטול נוטל. ועם זאת, ככל שהיא 'פשוטה', בוודאי שאינה 'קלה'; **רש"י צריך עיון.**

דע לפני מי - דע לפני מה

פטור בלא להתייחס - ולו גם בקצרה - לקורות חייו של רש"י, ולאמינות נוסח הפירוש שלנגד עינינו ומידת דיוקו, לא נוכל. התייחסויות אלה - שתיהן - נחוצות, משתי סיבות עיקריות. לגבי תולדותיו: רבים המחברים שכתיבתם מושפעת באופנים שונים מתקופתם, ממולדתם ומחברתם. הכרתם של אלה עשויה אפוא לזרות אור על הבנה טובה יותר של חיבורם. כך רוב-ככל המחברים, ובוודאי שכך גם רש"י, שפעמים רבות נזקק לריאליה שסביבו כדי לבאר כדבעי, באופן ש'רוח הזמן'[43] ופירושו משיקים זה לזה.[44] אשר לנוסח הטקסט שלנגד עינינו: כפי שנראה

43. Zeitgeist - מכלול הרעיונות, המוסכמות, הדעות והשקפות העולם המאפיינים יחדיו תקופה היסטורית, ולצידם גם הריאליה של התקופה.

44. אין לך כחיבורו של דודי-זקני, ד"ר משה קטן - החיים בימי רש"י, כדי להדגים זאת היטב. מדובר בחיבור שלם שכולו מבוסס על ביאור רשי (ותלמידיו), למקרא ולתלמוד. רוצה לומר, מה שהביעו רש"י (ותלמידיו) אגב גררא, כטפל המשרת את העיקר - היינו את הפרשנות, מתברר כמקיף וגדוש ומעשיר, עד שניתן היה להפוך את היוצרות ולהציג עולם ריאלי עשיר, מסועף ומפורט, על סמך אותו 'טפל'. וראה שם עמ' 10: "לא פעם נשאלתי מה ראה הרב הדגול מטרוייש, שכל מעייניו נתונים להלכה למוסר ולהגות התלמודית, לכלול בדבריו מידע שימושי על אודות אורחות חייהם ומנהגיהם של בני דורו. כמענה לשאלה זו אני נוהג להביא את נושא הגגות. פעמים אחדות (למשל בסוכה יט ע"ש) מדגיש רש"י שהגגות המוזכרים בספרינו הקדומים היו גגות שטוחים, ולא דמו לגגות הנהוגים באירופה שהם משופעים. לגבינו, כיום, אין חשיבות לפרט זה הידוע לנו ממילא, אבל יש כאן כדי להמחיש לנו כיצד רש"י, לצורך הבהרת הכתוב לתלמידיו, נזקק לתאר את המציאות העכשווית בימיו - כאן את מבנה הגגות בימיו, ובמקומות אחרים את לבושם, מזונם, מגוריהם, דרכי פרנסתם של בני דורו, שהרי ספרי המקרא, והתלמוד שבעתיים, עוסקים בכל הנעשה בעולמם של בני האדם. כאשר פרשננו עוסק בסוגיית הגגות, הוא מדגיש בדבריו את ההבדל בין הנהוג באירופה, למציאות שבה חיו אבותינו במזרח". וראה נ' שפירא , 'על הידע הטכני והטכנולוגי של רש"י והבעתו', קורות, ג, תשכ"ג, עמ' 145-161.
על הרקע החברתי והתרבותי לפעולתו של רש"י, ראה יצחק בער, 'רש"י והמציאות ההסטורית

לא פעם בפרשות שיידונו להלן, הכרת 'מיגבלות' הנוסח הכרחית. מודעות זו עשויה לתרום לא רק למתן מענה לקשיים ובעיות שהוצבו על פירוש רש"י, אלא גם להבהיר שלעתים, קושיות מסויימות - מעיקרא אינן, ולמעשה בטעות יסודן.

ככל הנראה, רש"י נולד בשנת ד'תת (או ד'תתא - 1041-1040)[45] בעיר Troyes[46] שבצפון צרפת. רבותיו העיקריים היו אביו - רבי יצחק הצרפתי מקריווש,[47] וכן תלמידיו החשובים של רבנו גרשום מאור הגולה: רבי יעקב ב"ר יקר, רבי יצחק הלוי וכן רבי יצחק ב"ר יהודה. בישיבותיהם, שבמגנצא ובוורמייזא, הסתופף רש"י ולמד כעשר שנים. עם שובו לעירו, בגיל שלושים, הצטרף לבית הדין, יסד ישיבה, השיב לשואליו הרבים הקרובים והרחוקים וחיבר את ביאוריו החשובים. שני חיבורים ראשיים הותיר אחריו רש"י: ביאור מקיף לרובו של התנ"ך וביאור מקיף לרובו של התלמוד. לצד זה הותיר גם תשובות הלכתיות, ותלמידיו ערכו חיבורים ממשנתו.[48]

אישיותו של רש"י הפעימה רבים, כבר בחייו וביותר מאז ועד היום.[49] היה בו, ברש"י,

---

של זמנו', תרביץ כ, תש"ט, עמ' 320-332; E . Taitz, the Jews of Medieval France, the Community of Champagne, London 1995; אברהם גרוסמן - רש"י, שם, עמ' 11-20. בהקשר זה יש להזכיר את ריבוי הלעזים שברש"י, שמוערכים בכ-1,300 מילה. החוקרים ארסן דרמסטר ודוד שמעון בלונדהיים תחילה, לפני כמאה שנה, ומשה קטן ויוסף אלחנן גרינברג, ואף אברהם מאיר גלאנצר, בדורנו, עשו מלאכת מחשבת בפענוחם המדוייק. וראה M. Banitt, Rashi Interpreter of the Biblical Letter, תל אביב 1985; הנ"ל, 'הלעזים בפירוש רש"י ובספרי הפתרונות', תעודה, ד, תשמ"ו, עמ' 143-168; הרב ארי יצחק שבט, 'התועלת בלימוד הלעזים שבפירוש רש"י על התנ"ך', קובץ רש"י - במלאת תשע מאות שנה לפטירתו", סיני, קלז (אדר תשס"ו), עמ' קיב-קלח.

45. ראה אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, שם, עמ' 122, שמביא עדות מכתבי יד שלפיהם רש"י נולד בשנת ד'תתא.

46. במקורות עבריים שונים: טרואה - טרוייש.

47. ראה רש"י עבודה זרה עה ע"א ד"ה "ולא פליגי - רב ושמואל... ואית דמפרשי... הכי פירושו... לשון אבא מורי מנוחתו כבוד, והוא נראה בעיני, והראשון לשון מורי, וקשיא לי בגווה... קשיא לי". וכתב החיד"א, בשם הגדולים, ערך רש"י, שם: "ודלא כמי שכתב דרבי יצחק אביו לא הוה בר אוריין". וראה אברהם גרוסמן, רש"י, שם, עמ' 22.

48. כדוגמת מחזור ויטרי, ספר האורה, איסור והיתר [המיוחס] לרש"י, סידור רש"י, ליקוטי הפרדס לרש"י, ספר הסדרים, וראה גם תשובות רש"י מהדורת י"ש אלפנביין.

49. ראה אברהם גרוסמן, רש"י, שם, עמ' 21-58; וראה יצחק אבינרי, היכל רש"י, א, פרק ב: תולדות רש"י; רפאל הלפרין, רש"י חייו ופירושו, תשנ"ז.

מיזוג מופתי של ענווה[50] ופשטות, רדיפת אמת, דאגה לכבוד הבריות, ביטחון רב ותחושת שליחות מנהיגותית.[51] המשימות העיקריות אותן העמיד רש"י לנגד עיניו היו הפצת תורה ברבים, השכנת שלום בתוככי החברה היהודית, וגם פולמוס עקיף מול תעמולה נוצרית.[52]

---

50. דוגמה קטנה לענוותנותו של רש"י, ראה גליון הש"ס ברכות כה ע"ב, שציין הפניות רבות למקומות בהן רש"י מיידע מפורשות את הלומד: "לא ידעתי", ועל פירוט זה יש עוד להוסיף הרבה; וראה תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן כב: "חלילה לי ליטול את השם ולעשותי בית דין חשוב... מי אני ליטול לי שם במקומות אחרים - הנה אני הדל ומנייני צעיר שידי ידי יתומים". וראה להלן פרשת תזריע הערה 1.

51. אברהם גרוסמן - רש"י, שם, עמ' 32-33: "רש"י זכה לפרסום רב בתפוצות ישראל לא רק הודות ליצירתו הספרותית הענפה, אלא גם הודות לאישיותו המיוחדת. חמש תכונות אופי בלטו באישיותו הלבבית והקורנת: ענווה ופשטות טבעית; רדיפת האמת; דאגה לכבוד הבריות; ביטחון רב בכוחו; ותחושת שליחות של מנהיג ציבור. התכונות האלה באו לידי ביטוי במעשיו של רש"י, ביחסו אל הזולת, בקשריו עם תלמידיו, בהשקפת עולמו, בבוז לגאוותנות, באהבתו את השלום, ביצירתו הספרותית וגם בסגנון הכתיבה שלו". וראה שם, עמ' 286-287, הבחנה בין הנמקת 'ראשונים' להנמקת 'אחרונים', להתפשטות פירוש רש"י לתורה והשפעתו הנדירה: "במרכז הדיון של הראשונים הייתה איכותה של היצירה הרוחנית והם העלו על נס את תרומתו הגדולה של רש"י לפרשנותם של מקורות קדומים מקודשים ואת התרומה הגדולה שהוא תרם ללימודם... האחרונים... שמו במרכז הנמקותיהם לפרסומו של רש"י גם 'סממנים חיצוניים' של פירושו ושל אישיותו: הענווה, צחות הלשון וסגנונו הלבבי. התכונות האלה תוארו כאלה שמשכו את הלבבות... ואולי יש אמת בהנחה... שהענווה של רש"י היא הגורם הבסיסי לפרסומו הגדול... אם יש ממש בהנחה הזאת, ראוי להרחיבה גם אל הפתיחות של רש"י - אל זיקתו למסורות רבות ומנוגדות... רש"י [שם] בראש מעייניו את האמת ואת הענווה. שתי התכונות הללו דרו בקרבו בהרמוניה מופלאה, ועליהן ביסס את משנתו. הן המסד לעשייתו וליצירתו המבורכת, ומהן צמחו ועלו תהילתו ובכורתו"; וראה שם עמ' 50-57.

52. ראה יהודה רוזנטאל, 'הפולמוס האנטי נוצרי ברש"י על התנ"ך', ש' פדרבוש (עורך), רש"י - תורתו ואישיותו, ניו יורק תשי"ח, עמ' 45-59; S. J. d. Cohen, 'Does Rashi's Torah Commentary respond to Christianity? a Comparison of RASHI with Rashbam and Bekhor Shor', in: H. Najman and J. H. Newman (Eds.), the Idea of Biblical Interpretation, Leiden-Boston, 2004, pp. 449-472. וראה אברהם גרוסמן, 'נוסח פירוש רש"י לנ"ך והפולמוס היהודי נוצרי', סיני, קלז, תשס"ו, עמ' לב-נב; הנ"ל, 'פירוש רש"י לתהלים והפולמוס היהודי נוצרי', מחקרים במקרא ובחינוך - ספר יובל לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 59-74; הנ"ל, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, תשס"ח; הנ"ל, רש"י והפולמוס היהודי-הנוצרי, תשפ"א.

רש"י הסתלק לבית עולמו ביום חמישי כ"ט בתמוז ד'תתסה (13 ביולי 1105),[53] בגיל 65, ונקבר ב-Troyes,[54] עיר הולדתו, העיר בה התקיימה עיקר פעילותו.

לדאבוננו, לא מצוי בידינו ולו גם כתב יד אחד של רש"י עצמו בביאורו לתורה. עם זאת, "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים".[55] בשל חביבותו-התקבלותו הרבה של פירוש רש"י לתורה, בידינו כתבי יד רבים של הפירוש. מהם שלמים ומהם חלקיים, מהם שנכתבו סמוך לתקופת רש"י ומהם יותר מאוחרים.[56] זאת ועוד,

---

53. "הארון הקודש, קודש הקדשים, המורה הגדול רבינו שלמה זכר צדיק לברכה, בן הקדוש ר' יצחק ז"ל צרפתי, נלקח מאתנו ביום ה' כ"ט תמוז תתס"ה ליצירה, והי' בן ס"ה כשנתבקש לישיבה של מעלה" - פירוש רש"י לתורה, כתב יד פרמה (דה רוסי 175).

54. ספר הישר, לרבנו תם, חלק השו"ת, סימן טז: "מקום רבנו שלמה ועיר קברות אבותינו". זו גם הדעה הרווחת; עם זאת ראה מה שכתב יחיאל היילפרין בספרו סדר הדורות, ערך רש"י - ד' אלפים תתס"ה: "וקבלתי מתלמידי מהר"ם מפאדווי... שהלכו לחצר הקיסר במלכות בואימיאה וראו בעיר פראגה קבורת רש"י עם מצבת אבן, וכתוב עליו דברים, ולסיבת מחיקתם לא יוכלו להבינם".

55. עבודה זרה מ' ע"ב. וראה עלי תמר ברכות פ"ט ד"ה הרואה אוכלוסין: "ולפעמים שבא לידי ספר יקר מרבותינו הראשונים ז"ל שיצא לאור מכתב יד שהיה חבוי בספריות מאות בשנים, אני אומר שתי ברכות, ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים, ברוך המקום שחלק מחכמתו ליראיו"; קובץ תשובות הרב אלישיב, ח"ב סי' קפו: "וברוך המקום שמסר עולמו לשומרים, שנשתמר כתב יד קדשו כמאתיים שנה, והכל תלוי במזל אפי' ס"ת שבהיכל".

56. כמשובח שבכתבי היד נוטים להחשיב את כ"י לייפציג 1, ספריית האוניברסיטה [Leipzig Universitätsbibliothek], ולצידו כ"י קרימונה - ארכיון המדינה 89; כ"י קרלסרוה - ארכיון המדינה 61/6252; כ"י מינכן, ספריית המדינה הבווארית 5hebr. Cod ; כ"י פריז 155, הספרייה הלאומית [Bibliothèque nationale de France]. על ערכו של כ"י לייפציג 1, ראה אלעזר טויטו, 'גלגולי הנוסח של פירוש רש"י לתורה', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 211-242; אברהם גרוסמן, 'הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 67-98; אלעזר טויטו, 'האמנם משקף כתב-יד לייפציג1 את הנוסח האותנטי של פירוש רש"י לתורה? (בעקבות מחקרו של אברהם גרוסמן)', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 85-115; אברהם גרוסמן, 'כתב-יד לייפציג1 ופירושו של רש"י לתורה', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 305-315; הנ"ל, 'עוד לטיבו של כתב-יד לייפציג1 - תגובה למאמרו של אלעזר טויטו', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 621-624; הנ"ל, חכמי צרפת הראשונים, שם, עמ' 187-193; הנ"ל, רש"י, שם, עמ' 78-81; וראה ישעיהו מאורי, 'נוסח פירוש רש"י לתורה - מצב המחקר', רש"י דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, עמ' 63-97; ירמיהו מלחי, 'פירושי רש"י לתורה, המובאים בפירושו של רמב"ן לתורה', רש"י - הפירוש לתלמוד, ירושלים תש"ע, עמ' קצה-רפח. וראה להלן פרשת מסעי הערה 8.

משקל נכבד נכון להעניק גם לדפוסים הראשונים, שכן אלה משקפים כתבי יד שהיו תחת ידי המדפיסים.[57]

ריבוי מרשים זה של כתבי יד ושל דפוסים קדומים, ובמקביל קיומם של הבדלים רבים מאוד בנוסחיהם - כאלה שלעתים רבות הם שינויים משמעותיים, מאפשר קביעה חד-משמעית ש"חלו בה ידיים",[58] באותן העתקות. דבר זה מקשה ביותר על קביעת הנוסח המדוייק של הפירוש, כפי שזו ראתה אור מתחת ידיו של רש"י.[59] אין כל ספק שהרבה ממה שנמצא לפנינו כיום, בדפוסים 'רווחים ומצויים',

57. דפוס רומא שנת ר"ל (1470); דפוס רג'יו די קלבריה שנת רל"ה (1475) - שניהם מאיטליה; ומספרד - שנה מאוחר יותר, רל"ו (1476) - דפוס ואדי אל חאג'ארה; כחמישים שנה מאוחר יותר, דפוס ונציא רפ"ד-רפ"ו (1524-1526), ועוד. הדפסת מהדורת רג'יו די קלבריה הושלמה ב-י' באדר רל"ה (17 בפברואר 1475), בדפוס אברהם בן יצחק בן גרטון, ונחתמה בקולופון מחורז: "נשלם פי' תורה שרש"י ביארה, ובו הייתה אורה לכל בני אברהם, אשיר בשיר לאל צור פודה וגואל, אשר נתן כאל בלב אברהם, אני בדת חשקתי בלב אותה חמדתי, דרשתי וחקרתי כיד אברהם, אך הניאני הזמן בקשתי מעשה אמן, בעזר אשר נתן אלוהים לאברהם, במקום למידתי ספרים כתבתי, והנם השלמתי לזרע אברהם, באמצעותם אולי אשתה מנהר אולי, הלוואי ואולי יהי כן לאברהם, רואה קרא ואל תשים ספרי לאל, כי מה שבם נגאל לא מצד אברהם, הלא מצד חברה אשר החשיך אורה, זעם גם עברה הביא על אברהם, בעזר ישלח יהו' מחזה אל תיראו, באותם יבאו מצד אברהם, להר בית רהטון יקו לב ועשתון, אני בן גרסון בן יצחק אברהם, בריגו המדינה דעל ימא מותבא, בסוף קלבריאה שם גר אברהם, ליצירת ה' אלפים ומאתים וה' ושלשים, בי' באדר סוף חודשים לחשבון אברהם". החיבור נדפס בשלוש מאות עותקים, אותם העביר לספרד מקום מולדתו. עם גירוש ספרד ועם פעולות האינקוויזיציה, אבדו כמעט כל טפסי הספר, וכיום לא מוכר ממנו אלא רק טופס בודד בספריית פארמה שבאיטליה. יצויין כי בעותק היחיד שבידינו כיום, חסר הפירוש לתחילת המקרא, שכן הוא מתחיל באמצע פסוק ד שבבראשית פרק ג. אשר למהדורת ואדי אל חאג'ארה, יוער כי לעתים היא מכונה מהדורת אלקבץ, על שם המדפיס ר' שלמה אלקבץ, סבו של ר' שלמה אלקבץ מחבר הפיוט 'לכה דודי'. (בהקשר זה תצויין דעת ר"ש גנצפריד, שבספרו קסת הסופר, ב, לשכת הספר, אות מז, ד"ה ובדברי רש"י, קיח ע"ב, קבע נחרצות ש"דפוס פורטוגאל הוא היותר מוגה שבכל הדפוסים", עד כדי הכרעה הלכתית בדיני מזוזה; וראה שו"ת דברי יציב, יו"ד סי' קצא סק"ו).

58. איכה ד, ו.

59. על קשיים בהדרת פירושו של רש"י לתורה, ראה א' זנה, 'לביקורת הטכסט של פירוש רש"י על התורה', HUCA, xv (1940), עמ' לז-נו; ספר הזכרון, מהדורת ר"מ פיליפ, עמ' י-יב; יצחק אבינרי, היכל רש"י, א, פרק ט: נוסחאות בפירש"י על התורה; שם, פרק י: שיבושי מעתיקים ומדפיסים, ועוד; אלעזר הורביץ, פירוש רש"י על התורה מכתב יד - מבוא, ניו יורק תשמ"א, עמ' 17-38; יוסף עופר, 'שינויים וחזרות של רש"י בפירושו לתורה', מגדים, כ, תשנ"ג, עמ' 83-89. וראה אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, שם, עמ' 184: "שאלה זו [של הנוסח]

אינו משל רש"י אלא הוספה וגריעה, שינוי ושיבוש, שערכו מעתיקים ומדפיסים ומגיהים שונים[60] במהלך הדורות, לעתים עד בלי הכר. כדי כך הדברים מגיעים, שחוקרים חלוקים בשאלת ההערכה, כמה מהנוסח המצוי והרווח כיום אינו מקורי משל רש"י. מהם שסבורים כי כרבע מן הפירוש המצוי בידינו אינו מקורי, ומהם שסבורים כי 'רק' כעשרה אחוז אינו מקורי. כך וכך, יהא האומדן אשר יהא, היבט זה חשוב להדגשה, שכן לא מעט פעמים ידיעה כזו עשויה לרפא שבר-תמיהה על רש"י על נקלה, בחינת 'קושיא מעיקרא ליתא'. אין צריך לומר שאין להיחפז בקביעה כזו, ובוודאי שאסור שזו תהא ברירת-מחדל מיידית לכל קושיא ולכל תמיהה,[61] ועדיין, ככל שמדובר במימצא מבוקר ובדוק וקרוב לוודאי, אין כל טעם "לעיולי פילא בקופא דמחטא",[62] והאמת תורה דרכה.[63]

עוד זווית עליה יש לתת את הדעת, היא איכות וכמות פרשני-הפרשן לה זכה רש"י.[64] התפשטותה-התקבלותה הנדירה של פרשנותו לתורה, גררה בעקבותיה

מורכבת ומסובכת ביותר. דומה שאין עוד חיבור משל חכמי ישראל בימי הביניים ששאלת נוסחו כה מסופקת ושנויה במחלוקת"; הנ"ל, רש"י, שם, עמ' 79; הנ"ל, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, שם, עמ' 9; מנחם כהן, מקראות גדולות הכתר, בראשית, א, עמ' יב: "כגודל הפופולריות של פירוש רש"י, כן גם גודלו של המגוון העצום של שינויי גרסאות ותוספות המצוי בו"; וראה גם הנ"ל, שם - יהושע שופטים, עמ' 32-42, במבוא. וראה להלן, פרשת וישב, אות ה; פרשת פקודי, אות ה; פרשת עקב, אות ג; פרשת נצבים, אותיות ב-ג, ועוד. וראה נצי"ב - העמק דבר, שמות מ, כג: "וברור שהיו שני מהדורות בפרש"י, ומה שראה הרמב"ן הוא מכת"י רש"י שחזר בזקנתו".

60. הנהגה כזו מנוגדת בתכלית לדרכו של רש"י עצמו, כפי שהעיד נכדו רבנו תם, בהקדמתו לספר הישר: "גם רבינו שלמה, אם הגיה גירסה - בפירושיו הגיה, אבל בספרו לא הגיה, כי אם שותי מימיו הגיהו על פי פירושיו אשר לא מלאו לבו לעשות כן בחייו זולתי במסכת זבחים לבדה. ובדקתי ומצאתי בספרים שלו כי לא הוגהו מכתיבת ידו"; ביחס למסכת זבחים, ראה תשובות רש"י סי' כד; וראה להלן פרשת שמות הערה 11, פרשת בהעלותך הערה 13, פרשת עקב הערה 1, פרשת נצבים הערה 7.

61. דוגמה לכך, ראה להלן פרשת כי תשא, אות ב, והערה 8 שם.

62. ראה ברכות נה ע"ב; ב"מ לח ע"ב, ועוד.

63. במאה וחמישים השנים האחרונות הושקע מאמץ לא מבוטל בניסיון גיבושו של נוסח מדוייק, ככל שרק ניתן. ראש וראשון לעושי מאמצים אלה היה אברהם ברלינר, שהוציא לאור בברלין תרכ"ז מהדורה של פירוש רש"י לתורה על פי כמאה כתבי יד שעיין בהם, ושהוציא לאור כעבור כארבעים שנה, פרנקפורט תרס"ה, מהדורה שנייה, מעודכנת ומתוקנת. בעשורים האחרונים נעשו מאמצים נוספים מעין אלה: מהדורת רש"י השלם; מהדורת מקראות גדולות הכתר, ועוד.

64. ראה יצחק אבינרי, היכל רש"י, א, פרק ח: על מפרשי רש"י.

עיסוק רב של רבנים ושל חוקרים - קדומים ומאוחרים, אשכנזים וספרדים, מעמיקים ומנגישים, תורניים ומשכילים. אלה ואלה התייחסו לפירוש כאל חיבור שאינו נילווה ונספח אלא עצמאי ומקורי. בהתאם, העמיקו בו חקר והקדישו לו ספרים, ביאורים ומאמרים. כיום ידועים לנו למעלה ממאה חיבורים כאלה,[65] של פרשנות-הפרשן,[66] כמו גם אלפי מאמרים ומחקרים שנכתבו אודות פירוש רש"י לתורה, בכלל ובפרט.[67] כדי כך מגיעים הדברים שרגליים לדבר כי על פירושו לתורה יש יותר 'סופרקומנטרים' מאשר לכל פירוש אחר שבמרחבי ארון הספרים היהודי.[68]

65. וראה לשונו המפליגה של שמעון שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, 2001, עמ' 320: "אין סוף למחקרים המוקדשים או נוגעים לפועלו של רש"י, הממשיכים לצאת לאור כמעט יום יום". וראה אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, שם, עמ' 121 הערה 1 - סקירה תמציתית של הספרות על רש"י.

66. לימים כינה העולם המחקרי תופעה פרשנית זו, כמו גם את פרשן-הפרשן שזה עניינו: 'סופרקומנטר'.

67. גם מלומדים נוצרים גילו עניין בפירושיו של רש"י - מן הידועים שבהם הוא ניקולאוס מלירה (1270-1349), שנימנה על חשובי מפרשי המקרא הנוצריים בימי הביניים. הלה ידע עברית על בוריה, הכיר היטב פירושים עבריים למקרא והירבה להסתמך על רש"י ולהזכירו בשמו. לא למותר לציין שבמאות השנים האחרונות, פירושו של רש"י תורגם למיגוון שפות זרות. וראה E. Shershevsky, 'Rashi ;H. Heilperin, RASHI and the Christian Scholars, Pittsburgh 1963 and Christian Interpretations of the Bible' ,JQR, 61, 1970 , pp. 76-86.

68. על ה"סופרקומנטרים" של פירוש רש"י לתורה, ראה A. Freimann, 'Manuscript Supercommentaries on RASHI'S Commentary of the Pentateuch', RASHI Anniversary Volume, New York 1941, pp. 73-114. ; י' שפירא, 'פרשני רש"י על התורה', בצרון, א, תש"י, עמ' 426-437.

בחיבורנו זה נתנו משקל רב לפרשני-הפרשן, ולא ראינו את עצמנו אלא כננס שעל גבי ענקים.[69]

69. מקורו הלטיני של הביטוי - Nanos Gigantum Humeris Insidentes - יוחס על ידי ג'ון מסולסברי לפילוסוף הצרפתי ברנאר משארטר (המאה ה-י"ב, שניהם). הביטוי פשט כאש בשדה קוצים, ולא ארכו הימים עד שרבים מחכמי ישראל אימצו אותו. כנראה, הראשון בהם היה ר' ישעיה דטראני, ראה לו בשו"ת הרי"ד סימן סב: "אף במקום שנראה לי שאני אומר יפה על כל אחד מדברי רבותי' הראשונים ז"ל, חלילה שיזהיהני לבי לומר אף חכמתי עמדה לי, אלא אני דן בעצמי משל הפילוסופים. שמעתי מחכמי הפילוסופים, שאלו לגדול שבהם ואמרו לו, הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, והלא אנחנו מודים שאנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו, היאך יכון הדבר הזה. השיבם, אמר להם, מי צופה למרחוק הננס או הענק, הוי אומר הענק שעיניו עומדות במקום גבוה יותר מן הננס, ואם תרכיב הננס על צווארי הענק מי צופה יותר למרחוק, הוי אומר הננס שעיניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק, כך אנחנו ננסים רכובים על צווארי הענקים, מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקי' עליה ומכח חכמתם חכמנו לומר כל מה שאנו אומרים ולא שאנו גדולים מהם"; וראה גם הקדמת שבלי הלקט; הקדמת המגילת אסתר על הרמב"ם; הקדמת ה'חוות דעת' ועוד. וראה ראי"ה קוק, שמונה קבצים - קובץ ו, כח, דרישה לענווה אל מול קדמונים: "יכולים אנו לתקן שיטתו של הרמב"ם - כננסים על גבי ענק"; והשווה לו שם - קובץ ח, לד.

בראשית

שמות

ויקרא

במדבר

דברים

בראשית

חיתום ימי הבריאה נמצא בתחילתו של פרק ב[1] (פסוקים א-ג):

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות.

רש"י על אתר (פסוק ב) ביאר:

ויכל אלהים ביום השביעי: רבי שמעון אומר, בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו, צריך להוסיף מחול על הקודש; הקדוש ברוך הוא, שיודע עתיו ורגעיו, נכנס בו כחוט השערה, ונראה כאילו כלה בו ביום. דבר אחר: מה היה העולם חסר מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה.

א. ויכל ביום השביעי – וישבת ביום השביעי

השאלה הראשונה שחובה על כל מעיין בפירוש רש"י לשאול – תמיד – היא: מה היה קשה לרש"י. מושכל ראשון הוא שרש"י לעולם אינו אומר דבר בכדי, וכל אמירותיו הן תשובות ומענים לקשיים פרשניים, גם אם מסוגים שונים. דא עקא, לרוב, שאלותיו של רש"י סמויות, ולא תמיד קל לעמוד עליהן. ואולם, לא כן בנדון דידן – כאן השאלה ברורה ומתבקשת, ואף נחשפה גלויות עוד לפני רש"י.

1. מן הידועות הוא שחלוקת הפרקים הרווחת אינה אלא מעשהו של בישוף נוצרי, לפני כ-800 שנה. נדון דנן הוא אחת הדוגמאות הבולטות לשיבוש תוכן שנגרם בשל כך – כנראה מסיבות תיאולוגיות: קיטוע מובהק של רצף שבעת ימי בראשית, שלא כחלוקתה של המסורה. וראה מה שהביאה נחמה ליבוביץ ב'גליונותיה', שנת העשרים ושתים (תשכ"ג), מדבריו של בנו יעקב, אשר עמד על כך בביאורו לבראשית (ב, ג) וקבע שהחלוקה אינה נכונה וכי היא מפרידה בין הדבקים. וראה להלן פרשת נח הערה 1, ופרשת וארא הערה 10.

בפסוקים אלה ישנה לכאורה סתירה גלויה. מחד גיסא, נאמר (בפסוק ב) שד' כילה את מלאכתו "ביום השביעי". מאידך גיסא, נאמר (פעמיים: הן בפסוק ב, הן בפסוק ג) שביום השביעי כבר הייתה 'שביתה'.[2] ובכן, האם ביום השביעי הייתה מלאכה או הייתה שביתה?[3] ובוודאי שאין להסתפק בטענה שבחלקו הראשון של היום השביעי הייתה מלאכה ובחלקו השני של היום השביעי הייתה שביתה, שהרי פסוק ג מוסב על היום כולו, ועל כולו נאמרה השביתה. ועוד – הבהיר בעל דברי דוד: "מדאמר: 'ויהי בקר יום הששי. ויכלו השמים', שמע מינה שתיכף אחר ששי כלתה המלאכה, באת מנוחה וכלתה ונגמרה המלאכה", ולא התקיימה כלל ועיקר ביום השביעי. זאת ועוד, מתוך ראייה לדורות, דומה כי נכון להוסיף ולהעיר: הן פסוק זה מנחה אותנו לדורות לשביתת-שבת, שכמובן אסורה לחלוטין במלאכה, מתחילתה[4] ועד סופה.

כך סגנן את השאלה הרא"ם – ר' אליהו מזרחי:

> קשו קראי אהדדי, כתיב: "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו", אלמא בשביעי עסק במלאכה, וכתיב: "וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו", אלמא לא עסק בשום מלאכה.

ומה תשובתו – וליתר דיוק: תשובותיו – של רש"י? ובכן, רש"י פורש לפנינו שתי תשובות: א. מדובר ב'טעות אופטית' של בן אנוש. לאמתו של דבר, לא היה ולו גם בדל של כניסה ליום השביעי, ורק עיניים אנושיות הן שרואות 'כאילו' נכנס ליום

---

2. כמובן שגם בין הפרשנים הקדומים, לא רק רש"י נתן דעתו לשאלה זו. כך לדוגמה, ראה שלוש הדעות שהובאו על-ידי נחמה ליבוביץ, 'גליונות לעיון בפרשת השבוע', שם: ר' יצחק פריפוט דוראן, ר"א ן' עזרא ור' אברהם בן הרמב"ם.

3. 'סתירה' זו אכן הייתה אחת הסיבות שבגינן נאלצו חכמים לשנות סגנון המקרא, להנחת דעתו של המלך תלמי, כמה שאמרו בבבלי מגילה (ט ע"א): "דתניא, מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת. וכתבו לו... ויכל ביום הששי וישבות ביום השביעי", וביאר רש"י (שם, ד"ה ויכל): "שלא יאמר, אם כן עשה מלאכה בשבת, דהא כתיב 'ויכל ביום השביעי', והוא לא יקבל עליו מדרש חכמים שדרשו בו". ראה גם להלן מדרש ב"ר: "וזה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך, 'ויכל אלהים ביום הששי וישבות ביום השביעי'".

4. הלכה למעשה אפילו קודם, מדין 'תוספת שבת', שלרבים מהראשונים היא מצות עשה דאורייתא – ראה שו"ע או"ח רסא, ב, וסיכומי דברים בביאור הלכה, שם, ד"ה י"א שצריך, ומשנה ברורה שם ס"ק יט.

השביעי. ב. ביום השביעי הייתה גם הייתה 'מלאכה', אלא שזו 'מלאכה' מסוג אחר לגמרי. ה'מנוחה', היא היא ש'נבראה' ביום השביעי.

בין שתי התשובות קיימים שלושה הבדלים מהותיים:

א. מהי משמעות "ויכל ביום השביעי" – האם מדובר בתיאור ריאלי[5] או בתיאור פיקטיבי? לפי הביאור הראשון אין זו אלא 'טעות אופטית' – 'נראה כאילו' הסתיים 'בו ביום' השביעי, אך האמת לאמתה היא שלא הייתה ביום השביעי כל מלאכה, וזו לא נכנסה ולו גם רגע אחד בודד וקטנטן בתוך היום השביעי. לא כן לפי הביאור השני, שלדידו כן הייתה 'מלאכה' ביום השביעי, אלא שהייתה זו מלאכה שאינה 'מלאכה'. המלאכה – היינו בריאת 'מנוחה' – שונה כמובן מהותית מכל יתר המלאכות. כל בר דעת מבין של'מלאכה' כזו ניתן להתייחס גם ככזו ש'נבראה' בשבת, ובמקביל גם ככזו שהיום שבו היא 'נבראה', הוא יום שבו לא נברא 'דבר'.

ב. הבדל משמעותי נוסף שעולה מן הפער שבין שני הביאורים הוא, שבעוד שלפי הביאור הראשון סגנון הכתוב 'מתחשב' בראייה האנושית, הגם שלאמתו של דבר היא מוטעית,[6] הרי שלפי הביאור השני סגנון הכתוב מדוייק אף אליבא דאמת.

ג. הביאור הראשון אינו רואה ב'מנוחה' בריאה אלא רק היעדר – שביתה ממלאכה; לעומת זאת, הביאור השני רואה ב'מנוחה' בריאה של ממש.[7]

כך ביאר הרא"ם:

> ואם כן, יהיה פירוש "ויכל אלהים ביום השביעי" לפי הנראה, לא לפי האמת, כי ראשית השביעי אינו שביעי, כמו שראשית הקו אינו קו. כי אילו היה

---

5. המונח 'תיאור אמתי' או שאינו 'אמתי', בשימושו העכשווי, פחות מתאים כאן, שכן ל'אמת' יותר מפן אחד, וגם 'אמת פיקטיבית' היא סוג של 'אמת'. עם זאת, רא"ם נקט מפורשות: "לא לפי האמת".

6. לתופעה כזו בתנ"ך, ראה מה שכתב הראי"ה קוק, אדר היקר, עמ' לז-לח: "כבר מפורסם למדי שהנבואה לוקחת את המשלים להדרכה האנושית, לפי המפורסם אז בלשון בני אדם באותו הזמן, לסבר את האזן מה שהיא יכולה לשמוע בהוה... וכדעת הרש"ט במורה נבוכים סוף פרק ז' משלישי, ופשטם של דברי הירושלמי שלהי תענית לעניין קלקול חשבונות של תשעה בתמוז"; וראה שלום רוזנברג, תורה ומדע בהגות היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 50 והערה 77 שם; ספרי, שלמי שמחה, עמ' 479-481.

7. דיון דומה מתקיים ביחס להוויית החושך: האם לראות בחושך בריאה כשלעצמה או רק היעדר אור; וראה רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג פרק י.

ראשית השביעי שביעי, היה בשביעי מעשה, ומפני שאינו לפי האמת, הוכרחו הזקנים בימי תלמי לכתוב "ביום הששי" במקום "ביום השביעי", כדאיתא בפרק קמא דמגילה. דבר אחר: מה היה העולם חסר מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה. ויהיה פירושו, ויכל מן המנוחה שאחר גמר מעשה בראשית. דהשתא אפילו אם תימצי לומר "ביום השביעי" שביעי ממש, אכתי לא קשיא, דמנוחה דאחר גמר מעשה בראשית אף על פי שהיא מכלל המלאכות, שהרי העולם היה חסר ממנה ונגמרה, כמו שהיה חסר משאר מלאכות מעשה בראשית, ונגמרו כל אחת ביומה, מכל מקום מאחר שכולן יגיעה וזאת מנוחה, אינה מלאכה גמורה, אלא דרך העברה. ולכן אומרו: "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", אינו אלא דרך העברה.

מהר"ל בגור אריה ביקר את פרשנותו זו של הרא"ם: "פירוש טעות הוא". לדידו, אין כל מקום לומר על 'מנוחה' שהיא 'מלאכה', וזאת גם לפי הביאור השני.

מה היה העולם חסר מנוחה וכו'. פירוש, הא דכתיב: "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו", היינו שקודם יום השביעי היה חסר מנוחה, ובשבת באה להם המנוחה. ומה שכתוב "ויכל אלהים ביום השביעי", כך פירושו: ביום ז' היה כלה המלאכה, שנתן לה מנוחה, ולפיכך כתיב "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו", שנתן מנוחה למלאכה אשר עשה, ובזה כלה המלאכה ביום השביעי.

השביתה ממלאכה, היינו המנוחה, הגיעה ביום השביעי, ועל הגעה זו נאמר: "ויכל אלהים ביום השביעי".

ב. שתיים מי יודע

משהגענו עד הלום, נכון לשאול שתי שאלות:

א. מה ראה רש"י לפרש בשני ביאורים, ולא הסתפק באחד? כלומר, מה חסר היה לו, לרש"י, בביאור הראשון, שמחמת אותו קושי ראה לנכון להוסיף ולהביא ביאור נוסף? ואם הביאור השני כה טוב, מדוע אפוא לא הסתפק בו רש"י. ולבסוף, אחר שהחליט רש"י להביא שני ביאורים, מדוע פתח בראשון וחתם בשני, ולא להיפך?

ב. ברי שלנגד עיני רש"י עמדו דברי חז"ל במדרש בראשית רבה (י, ט), שם נאמר:

> רבי שאליה לרבי ישמעאל ב"ר יוסי: א"ל, שמעת מאביך מהו "ויכל אלהים ביום השביעי", אתמהא. אלא כזה שהוא מכה בקורנוס על גבי הסדן, הגביהה מבעוד יום והורידה משתחשך. אר"ש בן יוחאי בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על הקודש, אבל הקדוש ברוך הוא שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה... וזה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך, ויכל אלהים ביום הששי וישבות ביום השביעי.

רש"י מצטט כמעט מילה במילה את המענה השני, זה של רשב"י,[8] ואם כן, ברי שמדרש זה עמד לנגד עיניו. ואולם, עובדה זו עצמה – שהמדרש מונח לנגד עיניו של רש"י, מעוררת קושי: הן המדרש נותן לשאלה שתי תשובות: הראשונה משמו של ר' יוסי, אביו של ר' ישמעאל, והשניה – זו של רשב"י. אם כן, מה ראה רש"י לדלות מן המדרש רק ודווקא את הביאור השני, של רשב"י, ולא להתייחס כלל ועיקר לביאור הראשון, זה שמיוחס לר' יוסי? יתירה מזו; לא זו בלבד שרש"י לא הביא את הביאור הראשון כלל ועיקר, אלא שלמרות שהוא נזקק בסופו של דבר לביאור נוסף, הוא פוסח על המענה הראשון שבמדרש בראשית רבה ומפנה עצמו – כנראה – למקור אחר.

ומה הוא אותו מקור?

ובכן, האמת ניתנה להיאמר שלא קל לאתרו. במדרשים שלנגד עינינו – רבה ואחרים – דברים אלה אינם מופיעים. עם זאת, אין ספק שזו אינה פרשנות מקורית של רש"י, אלא שהוא נסמך על מקור שהיה לפניו. למעשה, הדבר עולה מפורשות מרש"י על בבלי מגילה (ט ע"א ד"ה ויכל): "מדרש חכמים שדרשו בו, מה היה העולם חסר מנוחה, באתה שבת באתה מנוחה". אם כן, רש"י עצמו כותב בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים שמדובר ב"מדרש חכמים". ולא רק רש"י הכיר ביאור זה, שכן הדברים מובאים גם בתוספות לבבלי סנהדרין (לח ע"א ד"ה חצבה): "דבשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה, והיינו דכתיב: 'ויכל אלהים ביום השביעי'"; וכך גם אצל

8. בתוספת הדגשה חדה, שאינה בלשון המדרש שלפנינו: "ונראה כאילו כלה בו ביום".

ראב"ן,[9] ועוד.[10] אמור מעתה, גם אם לפנינו במדרשים ביאור זה אינו בנמצא, אין ספק שלפניהם של ראשונים, כולל רש"י, היה גם היה.

אם כן, מדוע העדיף רש"י ביאור זה על פני הביאור המיוחס לר' יוסי? יתכן שהפיצול המתואר בביאורו של ר' יוסי, בין הגבהה להכאה, לא משתמע לרש"י כתואם את הפעולה האחת והיחידה שמתוארת בכתוב. זאת ועוד, המשל שבדברי ר' יוסי כמעט הפוך מהנמשל. הן לא ההגבהה היא שדומה למלאכה אלא ההכאה, ובכל זאת, בעוד שבמשל ההגבהה היא שנעשית מבעוד יום וההכאה משתחשך, לעומת זאת בכתוב המלאכה היא שנעשית מבעוד יום והמנוחה היא שמתרחשת משתחשך. לכן, גם אם כבודו של ר' יוסי מונח כמובן במקומו, רש"י שנדרש לפשוטו של מקרא מתעדף ביאורים נוחים יותר.

אם כן, נותרו שתי שאלות: א. מה ראה רש"י להביא שני פירושים ולא הסתפק באחד; ב. אם הביאור השני כה טוב, מדוע לא לפתוח דווקא בו. דומה כי לאור האמור מעלה, נוכל להסיק שלא פשוט לומר על מנוחה שהיא ממש 'בריאה', ממש 'מלאכה'; אדרבה, נוח יותר לראות במנוחה היעדר, שביתה ממלאכה. אם כן, זו עדיפות לביאור הראשון, ולכן בו פתח רש"י. דא עקא, קושי לא קטן טמון בביאור הראשון, שכן לפי ביאור זה תיאור המקרא אינו 'ריאלי' אלא 'פיקטיבי' – רק לעיני בשר ודם כך היה נראה, בעוד שלאמתו של דבר לא זו הייתה המציאות. לכן נזקק רש"י לשני הביאורים, ובסדר זה, ומזה ומזה לא הניח ידו.

9. ספר המנהיג, הלכות שבת סי' ב, הלכות אירוסין ונשואין סי' קיב, וכן בפירושו למסכת כלה עמ' ט-י, בשם ב"ר ובשם ירושלמי (בירושלמי שלפנינו אינו נמצא); על כל זה ראה בספר רש"י השלם, א', בראשית ב, ב, הערה 3.

10. תוספות חכמי אנגליה, סנהדרין לח ע"א, כפי שציינו בספר רש"י השלם, הנ"ל, שם.

נח

כך פתח רש"י את ביאורו לפרשת נח:

אלה תולדות נח, נח איש צדיק - הואיל והזכירו ספר בשבחו, שנאמר (משלי י, ז): "זכר צדיק לברכה". דבר אחר, ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים.

דבריו אלה נכתבים על רקע הפסוק הראשון של פרשת נח:

אלה תולדת נח, נח איש צדיק תמים היה בדרתיו את האלהים התהלך נח (בראשית ו, ט[1]).

א. "מאי קשיא ליה לרש"י"

השאלה הקבועה: מה היה קשה לרש"י, תומצתה בחיבור 'עמר נקא'[2] (כאן) כך:

אלה תולדות נח - הואיל והזכירו סיפר בשבחו וכו'. קשה, מאי קשיא ליה לרש"י, שהוצרך לומר: הואיל והזכירו סיפר בשבחו. י"ל שאחר שכתב אלה תולדות נח, היה לו לכתוב שם וחם ויפת, פי' תולדות הבנים שהוליד, לכך אמר רש"י שהפסיק הענין הואיל והזכירו סיפר בשבחו.

---

1. כפי שהזכרנו לעיל, בפרשת בראשית, הערה 1, אף כאן ניכרת ההבחנה בין החלוקה 'הרווחת' - שהחלה את הפרק שמונה פסוקים קודם - בשילהי פרשת בראשית, ובין החלוקה המסורתית, שכאן פותחת פרשה חדשה.

2. שנים רבות יוחס החיבור עמר נקא לר' עובדיה מברטנורא, פרשן המשנה הנודע; אך ראה מאמרו של הרב אברהם יוסף חבצלת, 'ביאור "עמר נקא" על פירש"י לתורה', מוריה קצט-ר (תשרי תשנ"א), עמ' קיז-קכ, שהבהיר כי לאמתו של דבר החיבור אינו שלו, ורגליים לדבר שהמחבר הוא אחיינו ותלמידו, ר' עובדיה ב"ר זכריה המון [מברטנורא]; וראה ישראל מ' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, מהדורה שנייה - ירושלים תשס"ד, עמ' 248.

כלומר, כל מי שמעיין בפסוק הראשון של הפרשה ודאי נותן דעתו לפער שמתקיים, למיצער לכאורה, בין ראשיתו של הפסוק ובין חיתומו. המילים הראשונות הן "אלה תולדת נח", ואולם הפסוק אינו ממשיך במניית צאצאיו-תולדותיו, כפי שהיה מתבקש, אלא בתיאור שבחיו של נח: "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלהים התהלך נח". רק בפסוק הבא (שם שם, י) נאמר: "ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת". הדבר אומר דרשני, ואם כן, לא בכדי פתח רש"י את פירושו לפרשה בהתייחסות לקושי זה.

כאמור, רש"י נתן שני מענים לקושי זה:

[א] "הואיל והזכירו סיפר בשבחו";

[ב] "ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים".

כלומר, לביאור הראשון, הזכרת צדיק צריכה ללכת בד בבד עם הזכרת שבחיו, כמאמר החכם מכל אדם בספר משלי (י, ז): "זכר צדיק לברכה". מאחר שהוזכר הצדיק-נח, מייד הוזכרו שבחיו, ורק אחר כך, בפסוק הבא, ציינו את תולדותיו-צאצאיו. לעומת זאת, לביאור השני, "תולדותיהם" של צדיקים אינם בהכרח (ובוודאי לא רק) צאצאיהם, אלא בראש וראשונה "מעשיהם הטובים". אם כן, צויינו תחילה תולדותיו העיקריים - שבחי מעשיו טובים, ורק אחר כך נימנו תולדותיו-שאינם-עיקריים: צאצאיו.[3]

ללא ספק, בין שני הביאורים קיים פער במשמעות המילה "תולדות", לכל הפחות במה שקשור למקרא דידן.[4] לביאור הראשון, "תולדות" נותר במשמעות צאצאים;

---

3. ומדוע המעשים נחשבים 'תולדות', ומדוע הם 'עיקר' התולדות ולעומת זאת הצאצאים אינם אלא מישניים? ביאר מהר"ל בגור אריה, כאן: "מה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות' דכתיב: 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו' (ישעיהו ג, י), שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים, שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם מפני שבתולדות משותף האדם עם הקדוש ברוך הוא יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר, והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד, לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים. ועוד, כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה".

4. ככלל, קדמונים נחלקו בביאור משמעות המילה "תולדות". ראבע"ז, וכן רד"ק וספורנו, סברו שעיקר המשמעות היא קורות חיים, בעוד שרמב"ן ורשב"ם סברו שעיקר המשמעות היא צאצאים - ראה ראבע"ז, רד"ק וספורנו בראשית ו, ט ושם לז, א, וכן רד"ק ספר השרשים, ערך 'ילד', ולעומתם רמב"ן ורשב"ם בראשית שם ושם, וראה גם רמב"ן בראשית כה, יט. לעומת אלה

מכך נבעה השאלה, וגם התשובה אינה משנה זאת; ברם, לביאור השני, משמעות "תולדות" - בסופו של דבר - אינה צאצאים, אלא קורות חיים.

ב. הצורך ב"דבר אחר"

כאן צצים שני קשיים נוספים, שאולי אף הם כרוכים בכל האמור: האחד במקראות עצמם והשני בדבריו של רש"י.

א. קושי במקראות: בפסוק השני בפרשתנו, זה שאחר תיאור שבחיו של נח, נאמר: "ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת" (שם שם, י), ובכך נימנו צאצאיו-תולדותיו של נח. דא עקא, מדובר במידע שידוע ומפורש זה כבר, ומוכפל לכאורה בכדי! בשילהי פרשת בראשית (ה, לב, כלומר, מספר פסוקים זעום קודם לפסוק דנן) נאמר: "ויהי נח בן חמש מאות שנה, ויולד נח את שם את חם ואת יפת". אם כן, מה בא פסוק זה (י) שבפרשתנו, להוסיף על מה שידוע זה מכבר, ונתבאר היטב ובפרוטרוט?

ב. קושי בדברי רש"י: כאמור, שני ביאורים הוא מציין: "הואיל והזכירו" תחילה, ואחר כך "דבר אחר". ובאמת אף זו שאלה קבועה, שצריכה להישאל בכל פעם שרש"י מביא יותר מביאור אחד: מה ראה רש"י להביא שני ביאורים ולא הסתפק באחד.

בעל 'עמר נקא', שצויין לעיל, נתן דעתו לקושי השני:

ולפירוש זה קשה, שלא היה צריך לכתוב אחר כן פעם אחרת ויולד נח, ולכך פירש רש"י ד"א שעתה הוצרך לומר אחר כן ויולד נח.

רוצה לומר: לביאורו הראשון של רש"י - "הואיל והזכירו סיפר בשבחו" - קשה התייחסות ההמשך לנושא צאצאיו של נח, נושא שגם אינו קשור ל"שבחו" וגם כבר ידוע לנו. לכך הביא רש"י ביאור נוסף, "שעיקר תולדותיהם של צדיקים

וגם אלה, רש"י מכריע אחת הנה ואחת הנה, בהתאם לתוכן הכתובים בכל מקום.

אגב כך יצויין שרד"ק, בספר השרשים ערך 'ילד' כתב, כמובן, כשיטתו: "משקל אחר, אלה תלדות יעקב - הקורות אשר קרוהו בדבר יוסף וסבת ירידתו למצרים, אלה תולדות נח - כולל כל לידתו וקורותיו, לפי שזכר ויולד נח שלשה בנים ואחר כך סיפר קורותיו". כך תחילה, ועם זאת בחיתום דבריו כתב: "בכל מקום שתמצא לשון תולדות, מקומו יורה עליו אם ללידה עצמה אם למקרים" - כגישת רש"י.

מעשים טובים". ביאור זה, השני, מבהיר מדוע לצד "עיקר תולדותיהם" מצויינים גם יתר "תולדותיהם", היינו צאצאיהם. אם כן, זו עדיפותו של הביאור השני, שלכך ראה רש"י לנכון להוסיפו ולא להסתפק בביאור הראשון.

ברם, 'עמר נקא' לא הבהיר כדבעי את הצורך באיזכור חוזר ונישנה של מידע שלאמתו של דבר כבר ידוע לנו: צאצאי נח הם שם חם ויפת.

לשאלה זו נאה ביאורו של הרא"ם על אתר. אחר שגם הוא ציין שרש"י בא לענות על הקושי "פתח בתולדותיו וסיים בשבחיו", הוסיף:

> ומפני שהפסיק בשבחיו, חזר וכתב "ויולד" (פסוק י). ואף על פי שכבר הוזכרו תולדותיו בפרשה העוברת (ה, לב), חזר והזכירם פה, להודיע שלא הוליד רק אלה, כנרמז במלת "אלה", ולא שהוליד אחריהם בנים ובנות כחבריו, ולא היו הגונים לבוא אל התיבה רק אלה.

כלומר, פתיחת הפסוק השני במילה "ויולד", הגם שכבר בפיתחו של פסוק קודם נאמר "אלה תולדות", לשון לידה, אינה קשה. למעשה, סיבת הסגנון הכופל מושטת בקנה: בשל 'קטיעת' הרצף בתיאור השבחים, הוכרח הכתוב לשוב ולכתוב: "ויולד".

אשר ליידוע חוזר של מה שכבר ידוע, שצאצאיו של נח הם שם חם ויפת - מבהיר הרא"ם שבא הכתוב בשניית המידע, ובנקיטתו לשון "אלה" ולא 'ואלה',[5] ללמדך שלא היו לו לנח אלא אך ורק שלושה בנים אלה, הם ולא אחרים. אלה - ורק אלה[6] - "תולדות נח". לולא הדגשה זו, עלול היית לחשוב כי יתכן שנולדו לו לנח

---

5. ראה בראשית רבה, פרשת נח (ל, ג): "אלה - א"ר אבהו בכל מקום שנאמר 'אלה', פסל את הראשונים, 'ואלה', מוסיף על הראשונים, כאן, שנאמר 'אלה', פסל את הראשונים, דור המבול", וכן בעוד עשרות מקומות בחז"ל. וראה רש"י שמות כא, א: "ואלה המשפטים - כל מקום שנאמר 'אלה', פסל את הראשונים, 'ואלה', מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני".

6. וראה השגתו של בעל נחלת יעקב על ביאור הרא"ם: "ולא נהירא, דהא אי אפשר לומר שהוליד אחריהם ושלא היו ראוין לבא אל התיבה, דהא כבר פירש הרב לעיל שם דלכך כבש את מעיינו, שאעפ"י שיהיו רשעים לא יאבדו במים לפי שאינן ראוין לעונשין לפני המבול". לכך ביאר באופן שונה: "אלא לכך חזר והזכירם להורות שהיו צדיקים... לאפוקי שלא תאמר שהיו רשעים ואפילו הכי לא נאבדו במים לפי שלא היו בני עונשין, לפיכך חזר והזכירם וקראן תולדות ללמד שאלו נקראו תולדות אבל דור המבול לא נקראו תולדות, לפי שהיו רשעים... עוד יש לומר שאעפ"י שלא היו צדיקים גמורים לזכור זכותם, מכל מקום נקראו תולדות ופסלו את דור המבול שלא היו רשעים כמותם, ואע"ג דחם שימש בתיבה (סנהדרין קה ע"ב) יש לומר דבאותה שעה

עוד בנים נוספים, אלא שהם לא ניצלו, והשלושה שמוכרים לנו לדורות הם אלה שניצלו ממימי המבול. אם כן, בא הכתוב החוזר ונישנה ולימדך שלא כן הדבר: "אלה תולדות נח" - אלה ורק אלה צאצאיו, וכל צאצאיו ניצלו עימו.[7]

ג. האומנם תמיד "זכר צדיק לברכה"?

הכלל שהעלה רש"י: "הואיל והזכירו ספר בשבחו, שנאמר (משלי י, ז): 'זכר צדיק לברכה'", אומר דרשני. כל שבקי ולו מעט בתנ"ך יודע שמחד גיסא, הוא רווי באיזכורם של צדיקים רבים, ומאידך גיסא, ברוב ככל המקרים לא מצויינים שבחיהם בסמוך למקומות איזכורם; רחוק מכך. אם כן, כיצד קבע רש"י שאיזכור צדיקים נכרך באיזכור שבחיהם, בעוד שעובדות תנ"כיות רבות טופחות על פניו של כלל זה - מוזכרים צדיקים ולא מוזכרים שבחיהם! זאת ועוד, אפילו ביחס לרש"י עצמו עולה שאלה זו, לפי שהוא עצמו אינו עושה זאת אלא במשורה: כאן לגבי נח, ושוב להלן (בראשית יח, יח), על מה שאמר המקרא "ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ", כתב רש"י: "ואברהם היו יהיה - מדרש אגדה (משלי י, ז): 'זכר צדיק לברכה', הואיל והזכירו ברכו". אלה המקרים הנדירים, הכמעט-יחידאיים, כך שבוודאי אין מדובר ב"כלל" גורף. אם כן, נשאלת השאלה, מה הוא הכלל - מתי מזכירים ומתי אין מזכירים את שבחי הצדיקים?

מהר"ל בגור אריה (על אתר) נתן דעתו לשאלה זו, שנובעת מדבריו של רש"י, וגם השיב:

> ואם תאמר, הלא כמה פעמים הזכיר אברהם ויעקב ולא הזכיר שבחם! ויש לתרץ שאינו מספר בשבחו אלא כאשר מזכיר אצלו רשעים, כי הרשעים גורמים שהשם יתברך מסתיר פניו מן העולם, ולפיכך צריך להזכיר את הצדיק לברכה. וכן לקמן אצל "ואברהם היו יהיה וגו' ", כתב רש"י: "הואיל

כשר היה ואחר כך נתקלקל".

7. ראה לו גם שם ד"ה "שעיקר תולדותיהן... ומפני שתפש פה המתואר תמורת התואר, חזר וכתב 'ויולד'; ומפני שהוצרך להזכיר תולדותיו המעשיים, חזר והזכיר גם בניו אף על פי שהזכירם למעלה, לכלול כל תולדותיו". וראה הערתו של ה'נחלת יעקב', שם, ומענה להשגתו בספר תועפות ראם, ספר אהלי יצחק ועוד. ביאור שונה ראה ב'דברי דוד': "ואף על גב דבסוף פ' בראשית זכרו ג"כ, שאני התם שבא לספר ענינו של נח מה היה בימיו, משא"כ כאן לא בא אלא להזכיר סדר התולדות לחוד".

והזכירו סיפר בשבחו",[8] היינו טעמא לפי שמזכיר שם רשעים, וכתיב "זכר צדיק לברכה", ורוצה לומר כאשר בא לזכור אותו - ואין לשון 'זכירה', רק אחר שיכחה והסתר - אז יהא לברכה. וזה כאשר הרשעים מסלקין השכינה, ומסתיר פניו מן העולם, ואז כאשר מדבר מן הצדיק נקרא זה 'זכירה', ומזכיר אותו לברכה. אבל כשאין מדבר מן רשעים, "הנה עין ד' אל יראיו" (תהלים לג, יח), תמיד לא יסולק מהם, לא שייך בזה 'זכירה'. ומהאי טעמא אין צריך לומר על צדיק "זכר צדיק לברכה", רק כשהוא מזכיר אותו אחר מותו, שזהו נקרא 'זכירה', שנשכח כמת מלב (ע"פ תהלים לא, יג).[9]

אם כן, מהר"ל סבור שיש לצמצם ולמקד את הכלל. כביעתא בכותחא ברור שלא בכל מקום שמוזכר צדיק בתנ"ך מצויינים שבחיו; ממש לא. לאמתו של דבר, הכלל אינו אמור אלא רק כאשר קיים צורך. ומתי יש צורך? כאשר נכון להבליט את צדקת הצדיק על רקע רשעת הרשעים. אם הכתוב מזכיר רשעים, נכון לבדל מהם את הצדיק, וזאת על-ידי איזכור שבחיו. כך בנדון דנן ביחס לנח, וכך להלן ביחס לאברהם. על רקע רשעות דור המבול, נכון להחריג מהם את נח ולספר בשבחו. על רקע דור עבריינים, ובראשו אנשי סדום, נכון להבהיר שאברהם אינו כמותם. זאת ועוד, מוסיף מהר"ל, שזה גופו פשר לשון ה'זכירה', שבאה על רקע 'שכחה'. הרשעים 'נשכחים' ומסלקים שכינה, בעוד שהצדיק 'נזכר' ומבורך. לא כן כאשר העיסוק אינו אלא בצדיק, אז פשוט וברור שהוא זכור לטוב: "עין ד' אל יראיו" תמיד. חתם וכתב מהר"ל, שאגב גררא נחשפות שתי משמעויות לביטוי "זכר צדיק לברכה". משמעות אחת היא בחיי הצדיק, כאשר איזכורו בא על רקע רשעים שבעולמו; משמעות שניה היא אחר מותו, אחר שנשכח כמת מלב.

---

8. המעיין שם יראה שלא זו בדיוק לשונו של רש"י; אם כן, אפשר שלנגד עיני מהר"ל עמד נוסח שונה, ואפשר שלא התכוון לציטוט הלשון אלא לתוכן הדברים, שזה אכן עיקרם.

9. ביאור שונה ראה ב'דברי דוד' על אתר (שכנראה בשל שיטפא דלישנא ייחס את השאלה והתשובה לרא"ם, הגם שכאמור, אלה מצויים בגור אריה): "והקשה הרא"ם, הלא כמה פעמים מזכיר אברהם יצחק ויעקב, ואינו מספר בשבחם. ותירץ, דהיינו דוקא כאן שמזכירו אצל רשעים וכו'. ולי נראה דאין שייך ספור שבחו, אלא במקום שרצו לספר מה עניין היה לאנשי דורו בימיו כמו כאן, וכן באברהם, בעניין ואברהם היו יהיה לגוי גדול כו', פירש"י גם כן דזכר צדיק לברכה, כיון דשם מספר מפלת סדום ועמורה".

ובעל נחלת יעקב ביאר:

> ואע"ג דהזכירו כמה פעמים ולא סיפר בשבחו, מכל מקום הואיל וכאן מספר שניצל מן המבול, לפיכך סיפר בשבחו, להודיע מאיזה טעם ניצל הוא מן המבול יותר מכל בני דורו. ואע"ג דלקמן בפרשת וירא, בפסוק ואברהם היו יהיה, פירש הרב: הואיל והזכירו ברכו, שנאמר: "זכר צדיק לברכה", על כרחך יש לומר דהתם מפרש על פי פשוטו של מקרא של זכר צדיק לברכה - מי שזוכר הצדיק צריך לברכה, וכאן פירש על פי מדרשו של זכר צדיק לברכה - מי שזוכר הצדיק צריך לספר בברכותיו, דהיינו שבחיו.[10]

כלומר, לדידו של הנחלת יעקב, לא הרקע האנושי - נוח מול יתר הבריות - הוא שהביא לחריגה, אלא רקע האירועים: הצלתו של נח ממחיית האנושות במבול. זאת ועוד, לדידו, "זכר צדיק לברכה" סובל שתי משמעויות: פשוטו - המזכיר את הצדיק צריך לברכו; מדרשו - המזכיר את הצדיק צריך לספר בשבחו. ובכן, אצל אברהם נקט רש"י את הביאור הפשטי,[11] בעוד שכאן אצל נח נקט את הביאור המדרשי.

---

10. "וכן סיפיה דקרא 'ושם רשעים ירקב', פירש הרב לקמן בפרשת לך לך (יג, יג) בפסוק 'ואנשי סדום רעים וחטאים', שצריך לספר בגנותן של רשעים".

11. ואכן ראה רש"י למשלי י, ז: "זכר צדיק לברכה - המזכיר צדיק מברכו".

לך לך

את האמור בפתח פרשת לך לך (בראשית יב, א-ג): "ויאמר ד' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה. ואברכה מברכיך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה", מבאר רש"י כך:

> לך לך - להנאתך[1] ולטובתך, ושם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים; ועוד שאודיע טבעך בעולם.

דבריו אלה של רש"י זוקקים עיון מכמה וכמה פנים: ראש לכל, השאלה הקבועה: מה היה קשה לרש"י; שנית, מה ראה רש"י לציין שתי תועליות, גם "להנאתך" וגם "לטובתך", מה ביניהן ומה הן מוסיפות זו על זו; שלישית, ביטוי זהה - "לך לך" - נמצא גם להלן (בראשית כב, ב) בפרשת העקדה: "ולך לך אל ארץ המוריה", ושם לא זו בלבד שרש"י לא ביאר כך, אלא שביאור כזה אינו ניתן לאמירה - וכי הדבר נראה (אז) לאברהם כ"הנאתו וטובתו"?!; ולבסוף, האם רש"י נסמך בביאורו על מקור שבדברי חז"ל, או שמדובר בביאור יצירתי שלו.

א. "ייתורא דקרא"

רוב-ככל פרשני רש"י סברו שהקושי שעמד לנגד עיני רש"י היה הייתור במילה השנייה: "לך לְךָ" - וכי מה היה חסר אם היה כתוב 'לך מארצך וממולדתך'? השיב רש"י: "לך לְךָ - להנאתך ולטובתך". ומה הן אותן 'הנאה וטובה'? ובכן, בעוד

1. ראה תהייתו של הרי"מ חרל"פ, מי מרום, ט (בראשית), מאמרים טו-טז: "לכאורה יפלא הדבר, איך יתכן לומר זה על אברהם שהיה מכוון רק להנאתו וטובתו"! אלא שזה גוף עניינו של המעבר לארץ ישראל: "בא"י תוכל להגיע למדרגה שתתרומם עד שהנאתך וטובתך יהיו שלמים אתך, שלא תהיה שום סתירה בין הנאותיך לעבודת ד'. 'תמים תהיה עם ד' אלוקיך' ".

ש"כאן אי אתה זוכה לבנים" הרי שלעומת זאת "שם אעשך לגוי גדול", ונוסף לכך גם "אודיע טבעך בעולם".

כך ביאר 'עמר נקא': "פי' דדייק ליה מייתורא ד'לך', שהיה לו לכתוב לך מארצך, ועכשיו שכתב 'לך' משמע בשבילך, כלומר ההליכה תהיה להנאתך ולטובתך".

או-אז התמודד 'עמר נקא' עם הקושי של הברכה הכפולה: "להנאתך ולטובתך", וביאר: "ונראה שזה שכתב רש"י שני דברים - להנאתך ולטובתך, היינו משום דאשכחן טובה שאינה הנאה והנאה שאינה טובה, לכך השמיענו שתיהן". כלומר, עתים שאדם אומנם נהנה, אך לאמתו של דבר ההנאה אינה טובה לו; ולהיפך, עתים שנעשית לאדם טובה הגם שהיא אינה מהנה כלל ועיקר. אם כן, הובטח לאברהם, שהליכה זו תביא איתה טובה-מהנה; היינו, תביא למצב שבו הוא מקבל דבר שבאמת ובתמים מיטיב איתו וגם מהנה אותו. בין כך ובין כך, אין מדובר בשתי תועליות אלא באחת: טובה-מהנה.[2]

או-אז התמודד המחבר עם קושי נוסף: "ואי קשיא מהו 'לך', שהרי פי' אח"כ ואעשך לגוי גדול, כדפי' רש"י" - כלומר, לכאורה המקרא עצמו כבר נתן דעתו לעניינה של הטובה וכתב מפורשות "ואעשך לגוי גדול",[3] ואם כן, מה בא הכתוב להוסיף במילה "לך", לדידו של רש"י. והשיב, שאכן כן, ההנאה-הטובה כתובה, אך השאלה היא ממתי היא מתחילה. עלול היית לחשוב שאינה מתחילה אלא רק משעת ההגעה אל היעד, היינו כחלק מסגולתה ומקדושתה של ארץ ישראל. אם כן, בא הכתוב ולימדך שהברכה תחל כבר מעת היציאה לדרך: "בא להשמיענו דמשעת ההליכה תתחיל הנאה וטובה, קודם שיגיע לארץ".[4]

---

2. ביאור שונה ראה למהר"ל ב'גור אריה', כאן, אשר שת לבו לכך שגם להלן (יב, כ: "ויצו עליו - על אודותיו") מציין רש"י שני פרטים: "לשלחו ולשמרו".

3. ליישוב ההערה, ראה משכיל לדוד: "ומה שהאריך רש"י ושם וכו' וכאן וכו' בא לומר דלא תהא סבור שהליכתך שם אינו צריך אלא דווקא לעניין להיות גוי גדול, מכלל שאם לא ילך [אזיי] לגוי גדול הוא דלא יהא הא בנים מיהא יהיו לו, לכך קאמר דלאו הכי אלא שאם לא ילך לא יהיו לו בנים כלל".

4. עוד הוסיף שם: "ואין להקשות, לשתוק מ'ואעשך ואברכך' דהא כבר שמעינן מייתור ד'לך'. וי"ל שהפסוקים הבאים אחר זה היו פי' ד'לך', דהיינו ההנאה והטובה".

ב. "משפט הלשון"

לכאורה, רמב"ן קעקע מן היסוד את הבסיס לביאורו של רש"י. לדידו 'קושיא מעיקרא ליתא', שכן סגנון כזה, ומעין זה, של "לך לך", מצוי ואף רווח בתנ"ך:

> ויאמר ד' אל אברם לך לך - להנאתך ולטובתך... לשון רש"י. ואין צורך, כי משפט הלשון כן, "הגשם חלף הלך לו" (שיר השירים ב, יא), "אלכה לי אל הגדולים" (ירמיה ה, ה), "קומו ועברו לכם את נחל זרד" (דברים ב, יג), ורובם ככה.

וכי הגשם חולף ו'הולך' להנאתו ולטובתו? וכך גם ההליכה אל הגדולים ומעברם של ישראל את נחל זרד - וכי יש בהם הנאה וטובה? ברור אפוא שזה אינו אלא סגנון מקראי רווח, הא ותו לא.[5] שעה שכך הדבר, הרי שאין כל מקום להערה ולשאלה, כשל עוזר ונפל עזור, ואין מקום לכאורה לביאורו של רש"י.

בהקשר זה לא למותר לציין, שאם היו לנגד עינינו דברי חז"ל שלהם נזקק רש"י, שמהם הוא מצטט ולמיצער שעליהם הוא מתבסס, עוד ניתן היה לומר שגם אם הקושי אינו גדול, הרי שרש"י הסתמך על דברי חז"ל. ואולם, נדון דנן כלל אינו כזה, ובספרות החז"לית שלנגד עינינו (בבלי, ירושלמי ומדרשים) הוא אינו נמצא.[6] משמע, מדובר בפרשנות מקורית של רש"י, מה שמעלה ביתר-שאת את קושייתו של רמב"ן.

פרשני רש"י התמודדו עם השגת רמב"ן בשתי דרכים. האחת - היותר רווחת - יוצאת מנקודות ההנחה שהוצגו לעיל. כך כותב הרא"ם:

> לך לך להנאתך ולטובתך. הרמב"ן ז"ל טען ואמר... ודבריו אלה תמוהים בעיני מאד, שהרי כבר מצינו בתלמוד בכמה מקומות, שדרשו באלה הכנויים... ואין

---

5. רמב"ן מודע לכך שלעתים חז"ל כן דרשו את "לך", מה שעשוי היה להוכיח שאין זה רק סגנון מקראי רווח - הא ראיה שהוא נדרש! רמב"ן מבהיר שאותן דרשות אכן חריגות, וכלל אינם מעין עניינו: "רבותינו (יומא ג ע"ב, ושם עב ע"ב) עשו מדרש במה שאמר הכתוב (דברים י, א): 'ועשית לך ארון עץ', 'ועשה לך שתי חצוצרות כסף' (במדבר י, ב), בעבור שאין המלאכה שלו, והיה ראוי שיאמר כמו שאמר במשכן: 'ואת המשכן תעשה' (שמות כו, א)". בין זה לבין נדוננו, אין ולא כלום.

6. עם זאת, ראויים לציון בהקשר זה דברי הזוהר א' עח ע"א: "ויאמר ד' אל אברם לך לך - אמר ר' אלעזר לך לך לגרמך, לאתקנא גרמך, לאתקנא דרגא דילך" (תרגום: לך לך לעצמך, לתקן את עצמך, לתקן את דרגתך). דברים אלה נושקים אומנם לביאור רש"י, ואולם ברי שהזוהר שלנגד עינינו אינו "מקור" לרש"י.

> טענה מן "הגשם חלף הלך לו", המורה שמשפט הלשון כך הוא, כי אף על פי שמשפט הלשון כך הוא, היכא דאיכא למדרש דרשינן. וראיה...

הרא"ם מציב כאן טענה עקרונית, שחוזרת ונשנית אצלו פעמים רבות: "היכא דאיכא למידרש דרשינן". רוצה לומר, גם אם צודק רמב"ן בטענה "שמשפט הלשון כך הוא", אין בכך כל השגה על רש"י, שכן "מזה ומזה אל תנח". דרשה אינה נאמרת רק כאשר ישנו קושי - אם לשוני ואם אחר, אלא שדרשה מהווה רובד נוסף. לכן קושיית רמב"ן כלל וכלל אינה קושיא: סגנון בכה ודרשה בכה, ושניהם יכולים לדור בכפיפה אחת זה לצד זה.

מעין זה גם מהרש"ל,[7] אם כי דעתו לא הייתה נוחה מטענת "היכא דאיכא למדרש דרשינן" - יתכן בשל העובדה שבמקרה זה (כאמור) לא קיימת דרשת חז"ל כזו. עם זאת, גם הוא הציע פתרון בהסתמך על אותן נקודות הנחה. מהרש"ל עורך הבחנה משמעותית בין המקרים להם ציין רמב"ן ובין נדוננו, ומבהיר שמהם אין ללמוד מאומה על מה שלפנינו:

> גבי "הגשם חלף הלך לו" ר"ל לטבעו לרצונו, אבל כאן הקדוש ברוך הוא אמר לו "לך לך" והוא אין רצונו בכך, לכן אמר "לך לך להנאתך" וכו'.

רוצה לומר: גם אם צודק רמב"ן בטענתו שאין לגשם 'הנאה וטובה', אך מאחר שיש לגשם 'טבע ורצון', מתאים לסגנן ולומר "הגשם חלף הלך לו". לא כן נדון דנן, שההליכה מנוגדת לרצונו של אברהם, ואם כן, מה שייך לומר "לך לך"! לכן הוצרך רש"י לבאר: "להנאתך ולטובתך".

אף הנצי"ב, בפירושו 'העמק דבר', נתן דעתו לקושיית רמב"ן על רש"י, ויישבה כך:

> פירש רש"י... והרמב"ן הקשה מכמה קראי דמצוי זה הלשון, ואני תמה דמה לנו למרחקים הרי גם בעקידה כתיב "לך לך". אבל כוונת רש"י דבכל מקום משמעו שיהא בודד במועדו ואין לזרים אתו, ועל זה שייך לשון לך לעצמך, והכי מפרש הגמ' (כתובות עב ע"א) במה דכתיב: "וספרה לה" - לעצמה, פי' שאין צריכה להראות לחברותיה אלא היא נאמנת, וכן היה בעקידה שאברהם היה הולך בודד במחשבתו אפי' הנערים שהלכו עמו לא ידעו דבר. משא"כ כאן, שהיה בפרסום רב, ובכל מקום דרכו הוסיף לקחת לבות בני אדם להלוך עמו כדי לעמוד באמונתו לשם ד', ומש"ה פי' לך להנאתך...

---

7. הובאו דבריו בשפתי חכמים.

כלומר, לדידו של הנצי"ב,[8] בדרך כלל עיקר הדגש ב"לך" הוא בפרטנות, ביחידיות, בהיעדר פומביות. דבר זה נכון בפרשת העקידה, ואינו נכון בהליכת אברהם לארץ ישראל. אם כן, זה מה שהביא את רש"י לדרישת "להנאתך ולטובתך" בנדון דידן.

ג. בין 'יציאה' ובין 'הליכה'

כך הם, וכך עוד מפרשני רש"י שהילכו בנתיב דומה למדיי. לעומתם, בדרך שונה בתכלית הילך רבי דוד פארדו, בחיבורו 'משכיל לדוד'. לדידו, טענת הרמב"ן בטעות יסודה, לפי שכלל לא על הדגשת "לך לך" השתית רש"י את יסוד פרשנותו. אחר שהוא מציין להשגת רמב"ן ולתירוץ הרא"ם, הוא דוחה את יישוב הרא"ם:

> ואחר אלף אלפים מחילות לא ירדתי לסוף דעתו, דבשלמא אם דרשה זו היתה נמצאת במדרש חכמים היה מקום לתרץ כן, שכן מצינו כמה דרשות מיתורא דקראי וכדומה אעפ"י שכפי משפט הלשון אינו מוכרח לידרש, מ"מ היכא דאיכא למדרש וכו'. מיהו לימוד זה הוציא רש"י ז"ל מדעתו, דבמדרש לא נמצא כן,[9] כמ"ש הרא"ם גופיה, וכיון שכפי משפט הל' אין כאן שום יתור למה ליה לרש"י לבקש דרשות מדעתו. הרי כל עצמו של רש"י לא בא בפירושו אלא ליישב המקרא על פשוטו, כמו שהודיע בכמה מקומות, ואפילו דרשות רז"ל לא הביאם אלא היכא שאין הפשט מיושב כ"כ, א"כ קושיית הרמב"ן בדוכתא קיימא.

כלומר, אחר שבמקרה זה רש"י אינו נסמך על דרשת חז"ל, אלא מדובר בביאור מקורי שלו, הרי שלמיצער כאן אין מקום לאמירת "היכא דאיכא למדרש דרשינן". אם כן, שבה השגת רמב"ן למקומה. גם את ביאור מהרש"ל[10] - ש"לך" מתאים רק כאשר הדבר נעשה "לרצונו", בעוד שהליכת אברהם אינה כזו, רבי דוד פארדו אינו מקבל:

> עמו הסליחה - כלל זה אין לו רגלים, דבכמה מקומות מצינו תיבה זו אע"ג דלא הוי לרצון, ואפילו הכי לא דריש בהו רש"י ולא מידי, כגון (בפ' דברים):

---

8. וראה לו גם בפירושו 'הרחב דבר', שם.
9. עם זאת, בהמשך דבריו משער ר"ד פארדו כי "הקרוב אלי שדרשה זו לאו מדידיה דרשינן הוא אלא מצאה באיזה מדרש". כמובן שבכך נשמט בסיס השגתו על הרא"ם; וצ"ע.
10. אליו הוא מפנה דרך ה'שפתי חכמים'.

"ואתם פנו לכם וסעו המדברה וכו'", והתם ודאי שלא לרצונם אמר להם שילכו, וכן בפ' תולדות: "וקום ברח לך אל לבן אחי וכו' ", ורבים ככה.

אמור מעתה: פסוקים מפורשים מורים ש"לך - לכם" נאמרים גם בהקשרים שאינם לרצון, ואם כן שוב, גם לביאורו של מהרש"ל, עדיין אין הכרח לדבריו של רש"י.

בשל כל האמור, ר"ד פארדו עצמו נוקט בדרך שונה לחלוטין. לדידו, הקושי שעמד לפני רש"י כלל לא היה בתיבה השנייה - "לְךָ", אלא דווקא בתיבה הראשונה - "לֶך":

לעד"נ דלאו מיתורא דלך נפקא ליה לרש"י הך פירושא, דלפי האמת אין כאן יתרון לדרוש שכן משפט הלשון, אלא הכרחו של רש"י שהרי משפט הלשון היא דבכל מקום שהזכיר לשון הליכה, לא הזכירה על היציאה ממקום שהוא בו, אלא על המקום שהולך בו, אבל על מקום שיוצא - שייך לשון יציאה וכדומה, כמו "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" הרי ההליכה קאי על חרנה וכן רבים, ובהך פרשה גופה "ויצאו ללכת ארצה כנען", א"כ הכא היל"ל צא מארצך וכו' ולך לך אל הארץ אשר אראך. אלא משו"ה כתיב הליכה זו חוץ למקומו לידרש, ומשום דכתיב: "לך לך" דרשינן תרתי מילי להנאתך ולטובתך, הנאה היא שיהיו לו בנים והטובה שיודע טבעו בעולם.

אם כן, ר"ד פארדו מבחין בין 'יציאה' ובין 'הליכה': יוצאים ממקום[11] - הולכים למקום. "ויצא יעקב מבאר שבע - וילך חרנה" (בראשית כח, י). בהתאם, בנדון דנן, לכאורה נכון היה לומר לאברהם "צא מארצך", ולא "לך מארצך"! אין זה אלא ששינוי הלשון בא "לידרש",[12] ומאחר שהלשון הוכפלה, הרי שגם הדרשה הוכפלה: "לך לך - להנאתך ולטובך".

עתה גם ברור מדוע ב'פרשת העקידה' לא ביאר רש"י דבר וחצי דבר ביחס ל"לך לך אל ארץ המוריה". לפי שאומנם כן יש שם הכפלה - "לך לך", ולפי הרא"ם היה אמור להתפרש, אך לא כן לדרכו של ר"ד פארדו, שכן שם לשון ההליכה מובנת ואינה מתמיהה: הר המוריה לא היה נקודת המוצא אלא נקודת היעד, שביחס אליה אכן מתאימה לשון 'הולכים'.

---

11. ראה גם להלן פרשת כי תצא, ג.

12. עם זאת, לכאורה לא ברור מה הקשר בין שינוי הלשון ובין אופי הדרשה. גם אם השינוי מורה על 'דרישה', מדוע שהדרישה תהא דווקא זו - וכי יש קשר בין לשון 'הליכה' להנאה לטובה? צ"ע.

סוף דבר: הסטתו של ר"ד פארדו את מוקד הקושי איתו התמודד רש"י מ"לְךָ" ל"לֶך", שמטה מעיקרא את השגת רמב"ן והציבה את דברי רש"י דבר דבור על אופניו. צא ולמד עד כמה חשובה תשובה מדוייקת לשאלה הקבועה: 'מה היה קשה לרש"י'.

וירא

סוגיה הלכתית-פרשנית שבפתח פרשת וירא, הטרידה את דעתם של חז"ל ושל פרשנים. כך נפתחת הפרשה (בראשית יח, א-ה):

> וירא אליו ד' באלני ממרא, והוא ישב פתח האהל כחם היום. וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו, וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה. ויאמר, אֲדֹנָי, אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבר מעל עבדך. יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ. ואקחה פת לחם וסעדו לבכם אחר תעברו כי על כן עברתם על עבדכם, ויאמרו כן תעשה כאשר דברת.

ובכן, ביחס לפנייה שבפסוק ג - "אֲדֹנָי, אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבר מעל עבדך": "אֲדֹנָי" זה, למי הוא מכוון: לבורא עולם שהוזכר בתחילת הפסוק הראשון, או ל"אנשים" שמוזכרים בפסוק השני. לשאלה זו השלכה הלכתית: אם הפנייה מוסבת לקב"ה, הרי שמדובר ב"שם קודש" על כל המשתמע מכך הלכתית; לעומת זאת, אם הפנייה מוסבת ל"אנשים", הרי שמדובר בלשון חול על כל המשתמע מכך הלכתית.[1] במקביל, לשאלה זו השלכה פרשנית - למי כוונה פניית אברהם, ומשמעות הפסוק משתנה הילך והילך.

---

1. ראה בבלי שבועות לה ע"ב: "כל שמות האמורים בתורה באברהם קדש, חוץ מזה שהוא חול, שנאמר: 'ויאמר ד' אם נא מצאתי חן בעיניך'; חנינא בן אחי רבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה משום רבי אלעזר המודעי אמרו אף זה קדש. כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחין יותר מהקבלת פני שכינה, כמאן, כאותו הזוג"; מסכת ספר תורה פ"ד ה"ה: "כל שמות האמורים באברהם קדש, חוץ מן הראשון; רבי חנינא בן אחיו של רבי יהושע אומר קדש"; רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ט: "כל השמות האמורים באברהם קדש אף זה שנאמר: 'אדני אם נא מצאתי חן', הרי הוא קדש".

זאת ועוד, אם הפנייה הייתה ל"אנשים", היינו לשלושת האנשים, אזיי המשך הכתוב - "אל נא תעבור" - אומר דרשני: בדין פתח הכתוב בלשון רבים: "אֲדֹנָי", שאכן כוון לרבים, אך כיצד זה חתם הפסוק בלשון יחיד: "תעבור"!

א. ביאורי רש"י

רש"י (פסוק ג) נתן דעתו לשאלות אלה, והציב שתי אפשרויות.

> ויאמר אֲדֹנָי אם נא וגו': לגדול שבהם אמר, וקראם כולם אדונים, ולגדול אמר אל נא תעבור, וכיון שלא יעבור הוא, יעמדו חבריו עמו, ובלשון זה הוא חול. דבר אחר קודש הוא, והיה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים. ואף על פי שכתוב אחר וירץ לקראתם (פסוק ב), האמירה קודם לכן היתה, ודרך המקראות לדבר כן, כמו שפירשתי אצל לא ידון רוחי באדם (בראשית ו, ג), שנכתב אחר ויולד נח (שם ה, לב), ואי אפשר לומר אלא אם כן קודם גזירת מאה עשרים שנה,[2] ושתי הלשונות בבראשית רבה.[3]

בתמצית: הביאור הראשון סבור שהפנייה כוונה לשלושת האנשים. לדידו של ביאור זה, "אֲדֹנָי" הוא רבים של "אֲדוֹנִי", אדונים שלי.[4] הסיום בלשון יחיד - "תעבור" -

---

2. על "אין מוקדם ומאוחר בתורה", ראה אנציקלופדיה תלמודית, א', טורים תרמז-תרמט. יצויין שהחלת הכלל על נדון דנן אינה מובנת מאליה, ולו רק בשל היות הפסוקים-שניהם מצויים באותה פרשייה ובצמידות; ראה אנצי"ת שם, וראה להלן 'משכיל לדוד'; וראה גם חזקוני, ריב"א ומהרש"א, שלהלן הערה 14.

3. ביאור חלופי, ראה רמב"ן, כאן: "מצינו אותו בספרים קמוץ, והנה קראם בשם רבם באל"ף דל"ת, כי הכיר בהם שהם מלאכי עליון כאשר יקראו אלהים ואלים ולכן השתחווה להם ארצה. אל נא תעבור מעל עבדך - עם כל אחד ידבר, כדרך כל התורה... ורבותינו אמרו לגדול שבהם אמר, וגם זה יתכן... והנכון בעיני שקרא את כולם אדונים, ופנה אל כל אחד ואחד, לראשון אמר אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור, וכן אמר לשני, וכן אמר לשלישי, לכל אחד בפני עצמו יתחנן... וזה דרך מוסר וכבוד מרוב חפצו להתנדב עמהם". וראה רד"ק, רבנו בחיי, מלבי"ם, חידושי הגרי"ז עה"ת ועוד.

4. גור אריה תמה: "ואם תאמר אי לשון רבים הוי למכתב אדני בפתח, דמשמע לשון רבים", והיפנה לדבריו של רבנו בחיי "שהקמץ משמע לשון יחיד וגם לשון רבים, וכן מורה הנקודה, שהקמץ הוא מורכב מן פתח שהוא לשון רבים, ומן חיריק שהוא לשון יחיד, לפיכך השם שהוא קודש נקוד בקמץ, לפי שהקב"ה יחיד, ודרך כבוד אומרים לו לשון רבים שהוא כולל הכל, ומפני שכאן הוא מדבר לגדול - וקראם כולם אדונים - לכך קאמר 'אדני' בקמץ, שהוא לשון יחיד, ומדבר לכולם בלשון רבים. וזה שפירש רש"י על 'ויאמר ד' - לגדול שבהם אמר וקראם כולם

מופנה לגדול שבהם, זאת מתוך הנחה שאם הגדול יתעכב הרי שגם חבריו יתעכבו. לביאור זה: "אֲדֹנָי" - חול. הביאור השני, לעומת זאת, סבור שהפנייה כוונה לקב"ה. או-אז, "תעבור" בלשון יחיד מובן היטב, ו"אֲדֹנָי" הוא שם השם - קודש.

רש"י עצמו מקשה על הביאור השני, שלכאורה הדבר אינו מתאים לסדר הפסוקים: וכי יתכן שקודם "רץ" (פסוק ב) ורק אחר כך פנה וביקש מהקב"ה שימתין (פסוק ג)? ודאי שהסדר הפוך! על כך משיב רש"י, שאכן סדר הכתובים אינו משקף את סדר האירועים. תוכן פסוק ג קדם לתוכן פסוק ב - קודם פנה אברהם לקב"ה וביקשו להמתין, ורק אחר כך רץ. ואם תאמר שסדר הכתובים טופח על פניו של ביאור זה, שוברך בצדך: "דרך המקראות לדבר כן". ראיה לדבר מביא רש"י משילהי פרשת בראשית - לדידו, גם שם תוכן הפסוק המאוחר (ו, ג) קדם לתוכן הפסוק המוקדם (ה, לב).[5] חתם רש"י ואמר ש"שתי הלשונות בבראשית רבה".

דבריו של רש"י טעונים בירור מכמה פנים:

א. הביאור השני מאלץ את רש"י להקדים את תוכן פסוק ג לתוכן פסוק ב, כלומר לסטות מסדר המקראות. אמת, רש"י מוצא לכך תקדים, ועדיין ברי שמדובר בדוחק לא מבוטל. אם כן, מה ריעותא מצא רש"י בביאור הראשון, עד שראה לנכון לציין גם את הביאור השני, הגם שדוחקו בולט?

ב. מהר"ל בגור אריה הקשה: "ואם תאמר, אי לשון רבים הוי למכתב אדני בפתח, דמשמע לשון רבים",[6] בעוד שבכתוב הניקוד הוא קמץ!

ג. לביאור הראשון, ש"לגדול שבהם אמר": כיצד ידע אברהם לזהות מי הוא "הגדול שבהם"?

אדונים', כדי לתרץ לשון 'אדני' בקמץ". ברם גור אריה העיר עליו ש"כל זה אינו מוכרח, שכן הרבה מקומות מצאנו שהפתח נהפך לקמץ, בפרט בטעמים המפסיקין, שהרי המילה בנגינת רביעי"; וראה שפתי חכמים אות נ: "ואין חילוק בין קמ"ץ לפת"ח כי כולם לשון רבים הם"; וראה פרדס יוסף (פאצאוונסקי) כאן, מספר פתגמין קדישין.

5. ראה רש"י בראשית ו, ג: "והיו ימיו וגו' - עד מאה ועשרים שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול. ואם תאמר משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה - אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות, וכן מצינו בסדר עולם (פרק כח)"; וראה גם ראבע"ז - הפירוש הקצר, שם. אך השווה פירושי הרא"ש, חזקוני והעמק דבר, שם.

6. ראה רבנו בחיי, בראשית יח, ג: "מפני שמצאנוהו קמוץ בכל הספרים, יש לנו לומר שהוא קדש".

ד. עיון במדרש בראשית רבה, שלפנינו,[7] אינו מוצא בו את שני הביאורים אלא רק את הראשון: "תני ר' חייא, לגדול שביניהם אמר - זה מיכאל", ולא את הביאור השני. אם כן, כיצד כתב רש"י ש"שתי הלשונות בבראשית רבה" - האומנם לפניו הייתה גירסה מדרשית שונה משלנו? ובכלל, מה ראה רש"י לחרוג ממנהגו הרווח ולהפנות למקור?

ב. "לגדול שבהם אמר"

התמודדות עם השאלה השלישית עשויה לתת מענה לשאלה הראשונה. ביחס לשאלת זיהויו של "הגדול שבהם" מצאנו פרשני-רש"י[8] שהיפנו לסוגיית יומא (לז ע"א), שנפסקה להלכה,[9] שם נאמרה הנחייה כיצד נכון להלך בדרך:

> שלושה שהיו מהלכין בדרך - הרב באמצע, גדול בימינו, וקטן משמאלו. וכן מצינו בשלושה מלאכי השרת שבאו אצל אברהם: מיכאל באמצע, גבריאל בימינו, ורפאל בשמאלו.

אם כן, לאברהם לא היה קשה לזהות את ה"גדול שבהם" - את "מיכאל", שכן הוא זה שהיה "באמצע".[10]

ואולם, דעתו של ה'משכיל לדוד', על אתר, לא נחה בביאור זה. לא זו אף זו, ואדרבה: מתוך הקושי שבהערה זו, הבהיר רבי דוד פארדו מה ראה רש"י להיזקק לביאור נוסף, ולא הסתפק בביאור הראשון:

---

7. בראשית רבה - מהדורת תיאודור-אלבק, מח, ג; מהדורת וילנא, שם, י.
8. ראה חזקוני, עמר נקא ועוד.
9. רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ו ה"ה; שו"ע יו"ד רמב, יז: "שלושה שהיו הולכין בדרך, הרב באמצע גדול מימינו וקטן משמאלו".
10. וראה פרדס יוסף, הנ"ל, בשם ספר אדני פז: "הקשה דמנא ידע אברהם אבינו שיש גדול, דילמא כולם שווים. ואין לומר אותו שבאמצע כמו שאמרו ביומא (לז)... כיון דשלושה הולכים מוכרח אחד להיות באמצע. וי"ל דאיתא ברש"י (פסוק ב) כד חזו דשרי ואסר פרשו ממנו, מיד וירץ לקראתם, ואחר שפרשו הפכו פניהם ופנו אליו עורף וראה שהיו מהלכים בצדו של אמצעי, החליפו עצמם זה לצד זה וזה לצד זה, ואז חקר למה חלפו ועברו, שמע מינא שהמהלך באמצע הגדול, וקיימא לן (יומא שם) שהרב באמצע וקטן מימינו וגדול משמאלו, ונמצא כשהיו מהלכין אצל אברהם ופניהם אצלו היה הגדול משמאל האמצעי, וכשהפכו פניהם אז בא הגדול לימין האמצעי, ובהכרח החליפו הצדדים הקטן לכאן והגדול לכאן, וכשראה החליפין שעשו הבין שהאמצע הגדול".

ויאמר וכו׳ דבר אחר וכו׳. דלפירוש ראשון קשה דמהיכא ידע דאיהו הגדול שדיבר לו בלבד. ואע״ג דכתבו המפרשים לפי שראהו באמצע, קשה דהא קי״ל אין מכבדין בדרכים אלא בפתח הראוי למזוזה.[11] ואעפ״י שהתוס׳ בשבת פרק במה בהמה[12] ובברכות[13] חילקו דהיכא שיצאו לדרך ביחד מכבדין גם בדרכין, ומה שאין מכבדין היינו כשפגעו זה בזה והולכים אח״כ ביחד, מכל מקום, מנא ליה לאברהם שהללו יצאו ביחד, ודלמא לא היא אלא פגעו זה בזה ולעולם אותו שבאמצע אינו הגדול אלא אחרינא, דהא אין מכבדין. וגם כן משום הך ספקא, הוי ליה לדבר עם כולם, כיון דליכא לברורי מי היה הגדול, לכך פירש דבר אחר.

ואם את נפשך לשאול, שאם כן הדבר, אזיי יסתפק רש״י בביאור השני, שמרווח יותר; אם כן, מה ראה רש״י להביא את הביאור הראשון, ועוד לפתוח בו! אף לכך נתן דעתו ה׳משכיל לדוד׳, וכך השיב:

ולדבר אחר קשה, שהפסוק מהופך. ואע״פ שמביא רש״י ראיה מההיא דויולד נח, התם הם שני עניינים נפרדים, וכהאי גוונא ודאי אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה, אבל הכא שמספר ענין א׳ עובדא היכי הוה, א״א לומר שהפסוק מהופך. וכן מבואר בגמרא פ׳ קמא דפסחים (דף ו), דכי אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה הני מילי בתרי ענייני אבל בחדא עניינא מה דמוקדם מוקדם ומה דמאוחר מאוחר, דאי לא תימא הכי בכלל ופרט דילמא פרט וכלל הוא ע״ש.[14]

---

11. ברכות מז ע״א: ״אמר רבי יוחנן, אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה. דאית בה מזוזה אין דלית בה מזוזה לא? אלא מעתה, בית הכנסת ובית המדרש דלית בהו מזוזה, הכי נמי דאין מכבדין? אלא אימא בפתח הראוי למזוזה״.

12. תוספות שבת נא ע״ב ד״ה קדמיה חמרא דלוי: ״והקשה ר״ת דבפ׳ שלשה שאכלו מסיק דאין מכבדין אלא בפתח הראוי למזוזה. ותירץ רבינו תם, דהתם כשאין הולכים בחבורה אחת אלא כל אחד הולך לצורך עצמו אבל כשהולכים בחבורה אחת מכבדים בכל מקום״.

13. תוספות ברכות מו ע״ב ד״ה אין מכבדין.

14. כך היקשה גם מהרש״א - חידושי אגדות בבא מציעא פו ע״ב ד״ה והיינו דכתיב: ״ומ״ש רש״י בחומש דדרך המקראות לדבר כן הוא דחוק, דאמרינן פ״ק דפסחים דבחד עניינא לא אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה״. חזקוני, כאן, יישב: ״ואם תאמר הא אמרינן בפסחים דבחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר. אלא מאי דפרש״י הכא לא דיינינן ליה כדין מוקדם ומאוחר אלא כדין מקרא מסורס״. ובפירוש הריב״א הוסיף: ״ועוד י״ל לפי מה שפי׳ ר״ת מאורליינש ניחא, שפי׳ בפר׳ יתרו דהיכא דאיכא טעמא דיינינן ליה כתרי ענייני והכא איכא טעמא, דבעל כרחין כיון

סוף דבר: הסיבה שרש"י מפרש בשני ביאורים שונים, היא משום שכל אחד מהביאורים גורר ריעותא מסויימת. לביאור הראשון קשה שאלת זיהויו של ה"גדול", וזאת אפילו אם הילך בין השניים; לביאור השני קשה סדר המקראות, וזאת אפילו אם ככלל, "אין מוקדם ומאוחר בתורה". בשל כך ציין רש"י שני ביאורים שונים, שלכל אחד 'יתרונו'.

ג. "ושתי הלשונות בבראשית רבה"

את ביאורו חתם רש"י בקביעה ש"שתי הלשונות בבראשית רבא". דא עקא שכאמור, במדרש בראשית רבה שלנגד עינינו נמצא רק הביאור הראשון, ואין זכר לביאור השני. זאת ועוד, עצם ההפנייה למקור הביאור אינה רווחת בפירוש רש"י; מה ראה אפוא לעשות זאת כאן.

בעל 'דברי דוד' כרך את שתי ההערות זו בזו:

> ושתיהן בב"ר: בב"ר שלפנינו אין שם רק לשון אחד, לשון חול. ואולי ט"ס הוא ויש שם חסרון, ואפשר שמשום הכי כתב רש"י ששתיהן בב"ר, לגלות החסרון שישנו שם.

כלומר, לדידו, לנגד עיני רש"י מצוי נוסח מדרש שונה משלנו, והוא אכן כולל את שני הביאורים. אלא שרש"י מודע לכך שנוסח כזה אינו מצוי לרבים. אם כן, ביקש רש"י ללמד - ולו בעקיפין - לא רק את שני הביאורים, לגופם, אלא ליידע את מי שמחזיק בידיו את הנוסח 'המקוצר', שלנגד עיניו 'טעות סופר', ונדרשת השלמה בהוספת הביאור השני.

ביושר צריך לומר שדוחק גדול בביאור זה, ומשתי סיבות. ראשית, גם היום, אחר שניגלו לנו אוצרות רבים של גנוזות - כתבי יד ודפוסים קדומים, עדיין לא מוכר לנו נוסח כזה, שמכיל שני ביאורים. שנית, אין זו דרכו של רש"י ליידע בדרך עקיפה כזו על הימצאותה של 'טעות סופר'.

שאנו מפרשין שמה שכתוב ויאמר אדני הוא קדש, א"כ צריך לומר מה שכתוב אל נא תעבור מעל עבדך שאמר אברהם להקב"ה שלא יעבור מעליו וימתין עד שירוץ ויכניס האורחים, וא"כ צ"ל שהאמירה קודם לכן היתה".

בין כך ובין כך, הרא"ם נקט דרך שונה:

> ושתי הלשונות בבראשית רבה - לאו אשתי לשונות ד"ויאמר ד' לא ידון רוחי" (ו, ג) ו"ויאמר אדני אל נא תעבור"[15] שבאו מאוחרות וצריך להיותן מוקדמות קאמר, דאלה הלשונות אינן בבראשית רבה אלא בסדר עולם,[16] וכן כתב רש"י בפרשת בראשית גבי "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" (ו, ג), אלא אשתי לשונות דלשון קדש ולשון חול. ואף על פי שהלשון שמפרש אותו קדש אינו מפורש בבראשית רבה, מכל מקום, מלשון "כיון שראה השכינה ממתנת אותם ידע שהם בני אנשים הגונים" שכתב [גבי] "והנה שלשה אנשים" (פסוק ב), למדנו זה.

אם כן, תחילה מבהיר הרא"ם שכוונת רש"י ב"שתי לשונות" אינה מוסבת לסדר פסוקי פרשת בראשית (ו, ג - ה, לב), הגם שזו הנקודה האחרונה שמוזכרת ברש"י לפני מילים אלה. לא כן, אלא דבריו של רש"י מוסבים על מה שכתב תחילה, בראש הפסוק: פנייה ל"אנשים" ולשון חול, או פנייה לקב"ה ולשון קודש. דא עקא, גם הרא"ם לא מצא זאת במדרש בראשית רבה שלנגד עיניו. אם כן, ביאר הרא"ם שרש"י אינו מכוון ל"לשון" מפורשת אלא ל"לשון" רמוזה, שנמצאת במדרש בראשית רבתי:[17]

---

15. איזכור זה אינו ברור, שכן להלן כתב "אלא אשתי לשונות דלשון קדש ולשון חול", והרי זה ממש היינו הך; וצ"ע.

16. צ"ע היכן מצויים הדברים ב'סדר עולם'.

17. במדרש בראשית רבה, שם, לא מופיע ציטוט זה במדוייק, אלא: "אמר, אם רואה אני ששכינה ממתנת עליהם אני יודע שהן בני אדם גדולים, ואם אני רואה אותן חולקים כבוד אלו לאלו אני יודע שהן בני אדם מהוגנין, וכיון שראה אותן חולקין כבוד אלו לאלו ידע שהן בני אדם מהוגנין", ולא נכתב מה שרש"י מצטט: "כיון שראה השכינה ממתנת אותם". ברם במדרש בראשית רבתי, פרשת וירא, אכן נאמר בדיוק כך: "וכיון שראה שכינה ממתנת עליהן ידע שהן בני אדם הגונים". לא מופרך להניח שאכן למדרש בראשית רבתי כיוון רש"י. מדרש זה מוכר היה לרש"י היטב והוא מרבה להזכירו בפירושו לתנ"ך (27 פעמים). זאת ועוד, עורך המדרש - רבי משה הדרשן, קיבץ לתוכו גם מדרשים שבידינו אינם נמצאים. אם כן, לא מופרך להניח שזו כוונת רש"י: אומנם בבראשית רבה לא רשומה אלא רק לשון אחת, אך מאחר שבבראשית רבתי מצויות שתי הלשונות, הרי שיש להניח שכך ראה רבי משה הדרשן במדרש שלנגד עיניו. וראה ויקרא רבה, פרשת שמיני יא, ה: "אימתי בא בחסידות? בשעה שאמר: 'אל נא תעבור מעל עבדך'... א"ר סימון: תקנת סופרים, שכינה היתה ממתנת לו".

דבר אחר, מהו וירץ לקראתם, מה ראה אברהם? אלא אמר אברהם אם רואה אני שכינה ממתנת יודע אני שהם בני אדם הגונים, ואם אין שכינה ממתנת עליהם יודע אני שאינן בני אדם מהוגנין, וכיון שראה שכינה ממתנת עליהן, ידע שהן בני אדם הגונים, ומיד וירץ לקראתם.

אמור מעתה - השכינה היא שהמתינה, משמע אליה פנה אברהם בבקשת התעכבות. הא לך אפוא הלשון השנייה, והובהרו אפוא דברי רש"י.

חיי שרה

פרשת קנייתה של מערת המכפלה, לקבורת שרה (בראשית כג, א-טז), לוותה בדו-שיח מורכב ומפותל שהתנהל בין אברהם ובין עפרון:

ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה. ותמת שרה... ויקם אברהם מעל פני מתו וידבר אל בני חת לאמר. גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני... וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם לקבר את מתי מלפני שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צחר. ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוככם לאחזת קבר... ויען עפרון החתי את אברהם באזני בני חת... לא אדני שמעני השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה לעיני בני עמי נתתיה לך קבר מתך. וישתחו אברהם... וידבר אל עפרון באזני עם הארץ לאמר אך אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח ממני ואקברה את מתי שמה. ויען עפרון את אברהם לאמר לו. אדני שמעני, ארץ ארבע מאת שקל כסף ביני ובינך מה הוא ואת מתך קבר. וישמע אברהם אל עפרון וישקל אברהם לעפרן את הכסף אשר דבר באזני בני חת ארבע מאות שקל כסף עבר לסחר.

רש"י (לפסוק יג) כתב:

אך אם אתה לו שמעני - אתה אומר לי לשמוע לך וליקח בחנם, אני אי אפשי בכך, אך אם אתה לו שמעני הלואי ותשמעני. נתתי - דונא"י בלע"ז[1] [נתתי] מוכן הוא אצלי והלוואי נתתי לך כבר.

1. ראה משה קטן, אוצר לעזי רש"י - תנ"ך, עמ' 2: נתתי - דונא"י [donai]; וראה להלן.

א. "אכין ורקין למעט"

השאלה הקבועה - מה היה קשה לו, לרש"י - נענתה על ידי לא מעט מפרשניו בדרך זהה: המילה "אך" היא שהטרידה אותו. בהקשרו של הפסוק שלפנינו: "אך אם אתה לו שמעני", מה משמע "אך"? מאחר שהביאור הרווח של "אך" - במשמע "אבל" - אינו מתאים בנדון דנן, אם כן מה ביאורו כאן? על כך השיב רש"י: "אתה אומר לי לשמוע לך וליקח בחינם, אני אי אפשי בכך".

מהר"ל בגור אריה לא הסתפק בכך, והיפנה לכלל קבוע של רש"י:

> אני אי אפשי בכך וכו' - הוצרך להוסיף זה מפני מלת "אך", שלעולם הוא סותר דבר הראשון (רש"י שמות לא, יג), וכאן הוא סותר דבר הראשון שאמר אני אי אפשי בכך.[2]

כלומר: רש"י כפרשן[3] לימדנו כי "כל אכין ורקין מיעוטין" (שמות לא, יג). בדרך זו ביאר רש"י את שאמור שם: "אך את שבתתי תשמרו - אף על פי שתהיו רדופין וזריזין בזריזות, מלאכה שבת אל תדחה מפניה... למעט שבת ממלאכת המשכן". רוצה לומר, למרות הציווי על מלאכת המשכן - הוא עיקר עניינה של אותה פרשייה, ברם את השבת יש למעט ולהחריג מהציווי: "למעט שבת ממלאכת המשכן". אם כן, הא לך דוגמה מובהקת ל"אך" שממעט.[4] הוא הדין אם כן בנדון דנן: עפרון אמר לאברהם "השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה" חינם, ובא אברהם 'למעט', כלומר לסתור ולהתנגד לכך, לעמוד על כך שלא יקבל בחינם אלא יתן תשלום:[5]

---

2. דומה לכך גם רא"ם, שפתי חכמים ועוד.

3. בעקבות חז"ל שאמרו זאת בהקשרים שונים: ראה בבלי ר"ה יז ע"ב וסנהדרין מט ע"א (בלשון שונה במקצת), ורש"י שם ושם; וראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה וסוטה פ"ה ה"ה (בלשון זהה) ועוד [לא זה המקום להיכנס לשאלה המחקרית אודות הכרתו של רש"י את מכלול הירושלמי שלנגד עינינו, ואולם ראויה לתשומת לב העובדה שבנדון דנן לשונו זהה דווקא למצוי בירושלמי. וראה לייב מוסקוביץ', 'על מובאה אחת מן הירושלמי בפירוש רש"י לתלמוד', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 381-387; ישעיהו מאורי, 'הירושלמי הכתוב בפירושי רש"י והרמב"ן לבמדבר ד:16 ונוסח דברי רש"י', עיוני מקרא ופרשנות, ז, תשס"ה, עמ' 385-397]. רש"י עצמו חוזר לכלל זה פעמים רבות: ראה ויקרא כג, כז; תהלים קז, יז ועוד.

4. וראה להלן, פרשת כי תשא.

5. דרך אחרת ראה באור החיים: "אך וגו' - פי' שימעט בריבוי דברים". אף הוא מקבל את הנחת "אך - למעט", ואולם לדידו המיעוט הוא "בריבוי דברים"; אברהם מבקש שיהיה משא ומתן קצר ולעניין. דרך נוספת ראה בפירושו של האלשיך: "וידבר אל עפרון... ואמר אך כו' לומר הלא

"אך... נתתי כסף השדה קח ממני". כך תואם "אך" זה שלפנינו את יתר 'אכין' שבתורה.[6]

או אז קשה לרש"י המילה "לו"; וכי מה היה חסר אם היה כתוב: "אך אם אתה שמעני", ולא "אך אם אתה לו שמעני" - "לו" זה מה עניינו? ועוד, מה פשר המילה "נתתי" - לשון עבר, בעוד שבשלב זה עדיין לא נתן אברהם לעפרון מאומה.

הרא"ם נתן דעתו לכך, וביאר ברצף את שלושת המונחים - "אך", "לו", "נתתי":

> [אך אם אתה לו שמעני] אני אי אפשי בכך. הוצרך לזה בעבור מלת "אך", שלעולם הוא בא למעט מהדברים האמורים למעלה, אף כאן אי אפשי במה שאמרת שאקחנה וגם בחינם, אך שמעני ותנה לי בכסף שוויה. ולפי זה היה לו לומר: אך אם אתה שמעני וכסף השדה קח ממני, אלא דאגב אורחיה הוסיף מילת "לו" ומילת "נתתי". מילת "לו" לומר: הלוואי שתשמעני לתת אותה לי, כי אני מסופק שמא לא תתנה לי אפילו בכסף שווייה. ומילת "נתתי", לומר שמה שאמר לו "כסף השדה קח ממני" אינו בדבור בעלמא אלא מוכן הוא אצלי כאלו נתתיו. ופירוש "אם אתה" - אם אתה נותנה לי.

א. "אך": בניגוד לאמירת עפרון, שימסור בחינם, אברהם עומד על כך שיימסר תשלום כפי השווי. ב. ועדיין היה אברהם מסופק אם עפרון יבצע את המכירה, ואפילו בתשלום, לכך אמר: "לו שמעני" - הלוואי שתשמעני. ג. אשר למילה "נתתי" - ובכן, העובדה שהכסף כבר מוכן[7] ומזומן ועומד למסירה, מאפשרת התייחסות כביכול כבר ניתן.[8]

תלית בכל באי שער עירך לעניין אחוזת קבר למתים רבים, והריני אומר באזניהם אך אם אתה לו שמעני, לומר אך בך לבדך תלוי הדבר". ועוד דרך בפירושו של הספורנו: "אך... אנכי אעשה כדברך לקבור שם המת אך אם נתתי כסף השדה ולא אקבור בו באופן אחר".

6. מעין נדון דנן ראה רש"י בראשית כט, יד, בדברי לבן ליעקב: "אך עצמי ובשרי - מעתה אין לי לאסופך הביתה הואיל ואין בידך כלום, אלא מפני קורבה אטפל בך חודש ימים". כלומר, נכון היה לא לאסופך, "אך" אצמצם במעט החלטה זו וכן אאסוף אותך ולו גם לפרק זמן קצר של חודש ימים.

7. זאת הגם שהסכום המדוייק עצמו טרם נקבע! אולי הכוונה היא שהניח שם אברהם סך כזה שבכל מקרה יענה על כל דרישה שתבוא מצד עפרון, תהא מופרזת ככל שתהא.

8. אך ראה אוצר לעזי רש"י, הנ"ל, שכוונת רש"י בהבאת התרגום הלועזי נועדה "להראות שבצרפתית כמו בלשון המקרא, אפשר לבטא בעבר פעולה שטרם התקיימה אבל נחשבת כאילו התקיימה כבר".

ב. "לו": רש"י ורמב"ן לשיטתם

בנוגע לפרשנות "לו" - "אם אתה לו שמעני", השיג רמב"ן על רש"י. בשונה מרש"י שביאר "הלוואי שתשמעני", רמב"ן סבר שיש בכך משום הכפלה נחוצה:

> אם אתה לו שמעני - שיעורו, אם אתה אם תשמעני, ועניינו כמו אם אתה תשמעני, ובא הכפל לנחץ הענין, כמו "סורה אדני סורה אלי" (שופטים ד, יח), "הטוב טוב אתה" (שם יא, כה), וכן "ולאמר עליו לאמר" (דהי"ב לב, יז), וכן "ואני אנה אני בא" (להלן לז, ל), "ופניתי אני... וראיתי אני" (קהלת ב, יב-יג), "כי כל העדה כולם קדושים" (במדבר טז, ג), כולם רידוף הענין. וכן, על דעתי, "אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח" (בראשית יד, כג), שיעורו אם מחוט ועד שרוך נעל אקח מכל אשר לך. או יאמר, אם אתה כאשר אמרת, כלומר שפיך ולבך שווים בעניין, ואם תשמעני. וכן "ויאמרו להם אחיהם מה אתם" (שופטים יח, ח), ודומה ללשון הזה, על דעתי, "למה זה אנכי" (בראשית כה, כב). אולי זה דעת אונקלוס שאמר: אם את עבד לי טיבו, שתעשה רצוני כאשר אמרת.

לדידו של רמב"ן, דרך הכתובים לשנות שוב את דברם כאשר נדרשת הדגשה או מיידיות: "לנחץ הענין - רידוף הענין". רמב"ן מציין לכך שפע דוגמאות, שרובן חזרה מילולית גמורה (שופטים - פעמיים, דברי הימים, בראשית - פעמיים, קהלת, במדבר ועוד). בנדון דנן: "אך אם אתה לו שמעני" - "לו" במשמע "אם". כלומר, המילה "אם" - וליתר דיוק, משמעה של המילה "אם" - חוזרת ונשנית פעמיים: "אם... לו". "אם אתה לו שמעני" מתבאר כ"אם אתה אם תשמעני". סוף דבר, חלוקים הם רש"י ורמב"ן במשמעות המילה "לו": לרש"י - הלוואי; לרמב"ן - אם.

מחלוקת זו, של רש"י ורמב"ן, בשאלת משמעות המילה "לו", שיטתית וחוזרת ונשנית. להלן (בראשית יז, יח) נאמר: "ויאמר אברהם אל האלהים, לו ישמעאל יחיה לפניך". מה פשר המילה "לו", בהקשר זה? רש"י - נאמן לשיטתו - ביאר "הלוואי": "לו ישמעאל יחיה - הלוואי שיחיה ישמעאל, איני כדאי לקבל מתן שכר כזה". במקביל, גם רמב"ן נאמן לשיטתו החולקת, מבאר "אם":

> לו ישמעאל יחיה לפניך - פירוש המילה הזאת בכל מקום כטעם "אם", והורכבה במילת "לולי" (בראשית לא, מב), וטעמה "אם לא"... ועניין המלה "אם לו", וטעמה כמו "אם אם", ובא הכפל לחיזוק... כמו "הרק אך במשה" (במדבר יב, ב), "המבלי אין קברים" (שמות יד, יא), ודומיהם.

אם כן, רש"י ורמב"ן עקביים במילונם: "לו - הלוואי" לרש"י, "לו - אם" לרמב"ן.

ג. "הלוואי ותשמעני – הלוואי נתתי"

בסמיכות מילים כתב רש"י פעמיים "הלוואי": "אם אתה לו שמעני הלוואי ותשמעני... מוכן הוא אצלי והלוואי נתתי לך כבר". תהה הרא"ם: "לא הבינותי, כי תחילה כתב 'הלוואי ותשמעני', ואחר כך כתב 'הלוואי נתתיו' "! זאת ועוד, בנדון דידן, המילה "נתתי" מתפרשת אצל רש"י בשני אופנים: בפסוק יא - "נתתי לך, הרי הוא כמו שנתתיה לך", בעוד שבפסוק יג - "נתתי... מוכן הוא אצלי, והלוואי נתתי לך כבר". מדוע לא ביאר רש"י בדרך זהה אותה מילה?

מהר"ל בגור אריה השיב:

> אין לפרש כמו שפירש למעלה (פסוק יא) 'הרי הוא כמו שנתתי לך', דזה לא הוי צריך לומר, שאם לא יתן לו הכסף לא יתן לו המערה. וגבי עפרון לא יתכן לפרש 'הלוואי ונתתי לך', מפני שלא היה לעפרון הנאה במה שיתן המערה לאברהם שיאמר 'הלוואי ונתתי', ולפיכך פירש 'הרי הוא כמו שנתתיה'... והרא"ם כתב לא שמעתי פירושו, והכל הוא נכון כמו שהתבאר. וגם כאן הוצרך רש"י להוסיף רוצה לומר 'מוכן הוא אצלי הלוואי ונתתי', ולא כתב שהוא עבר במקום הווה, דבהא לא סגי, דהוי ליה למכתב לשון הווה כדלעיל. ומה שכתב תרוייהו 'מוכן - והלוואי ונתתי', מפני שלא יתכן לומר 'הלוואי ונתתי' אם לא היה מוכן תחילה, שאם אינו מוכן אצלו, והוא יאמר 'הלוואי ונתתי', כל אדם יאמר 'הלוואי ונתתי' מאחר שאין לו מעות, ולפיכך צריך לומר 'מוכן הוא אצלי הלוואי וכו'. והרא"ם הבין 'הלוואי ונתתי' הוא פירוש "לו שמעני", ואין זה כן.

כלומר, ראש לכל הכרחי להבחין בין "נתתי" הראשון ל"נתתי" השני,[9] שהראשון נאמר על-ידי עפרון בעוד שהשני נאמר על-ידי אברהם. לכן, גם אם המילה זהה, הרי שהמשמעות שונה, בשל ההקשר. מחד גיסא, וכי בדבריו של עפרון שייך לומר "הלוואי ונתתיה לך", שעה שאותה שעה הוא עדיין מסתייג מהמכירה? ומאידך גיסא, וכי בדבריו של אברהם יש טעם להדגיש את נתינת כסף, בעוד שברור שבלי כסף הרכישה לא תתבצע? לכן, גם אם המילה זהה, הפרשנות חייבת להיות שונה,

---

9. הבחנה שונה ראה בפירושו של חזקוני: "נתתי כסף השדה קח ממני - תיבת נתתי לעיל קאי, שאמר עפרון השדה נתתי לך, ואברהם השיב לו שמעני נתתי - בתמיה, אתה אמרת נתתי לך אך אתה כסף השדה קח ממני שבמתנה לא אקבלנה, והטעם שבנתתי מוכיח שיש בו גרש להפרידו מכסף השדה".

ולו במעט. אשר להערת הרא"ם בנוגע ל"הלוואי ותשמעני - הלוואי נתתיו", מבהיר מהר"ל שהשני אינו ביאור ל"לו שמעני" אלא המשך ל"מוכן הוא אצלי", מוכן וזמין ולוואי וכבר היינו אחרי נתינתו.

ועוד נתן מהר"ל דעתו לשאלה מדוע לעיל (כג, יא) ביאר רש"י: "נתתי לך - הרי הוא כמו שנתתיה לך", ולעומת זאת כאן (כג, יג) ביאר רש"י: "נתתי - מוכן הוא אצלי והלוואי נתתי לך כבר". מהר"ל יישב כפי שיישב (ראה שם), אך ראויה לציון התייחסותו של בעל עמר נקא:

> נתתי כסף מוכן הוא אצלי והלוואי נתתיו כבר. קשה למה לא פירש בכאן גבי כסף כמו שפי' למעלה גבי שדה, שאמר שם הרי היא כמו שנתתיה לך. י"ל דלעיל לענין שדה אמר הרי היא כמו שנתתיה לך, לפי שבמכירת השדה אין בה שינוי שאינו יוצא מיד ליד. לכך אמר הרי היא כמו שנתתיה לך. אבל בכסף שיצא מידו של זה ונכנס בידו של זה, לא שייך לומר הרי היא כמו שנתתיו לך, ולכך פי' בו מוכן הוא אצלי והלוואי נתתיו לך כבר.

אם כן, מבחין עמר נקא בין הנושאים השונים שבשני הפסוקים. פסוק יא מתמקד בשדה, בקרקע, שכמובן אינה מתניידת ובה עצמה לא חל שינוי, שהרי "אינו יוצא מיד ליד". לגביה מתאים לומר "הרי היא כמו שנתתיה לך", אכן ללא כל שינוי. לא כן פסוק יג שמתמקד "בכסף, שיצא מידו של זה [אברהם] ונכנס בידו של זה [עפרון]", וחל בו אם כן שינוי. לגביו לא שייך לומר "הרי הוא כמו שנתתיו", שהרי אינו כמו שניתן. כאן הכרח אפוא לבאר אחרת: "הלוואי נתתיו לך כבר".

תולדות

"ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו וגו' " (בראשית כה, כח). אם כן, אהבת יצחק את עשו מנומקת מפורשות: "כי ציד בפיו". כריכה זו של האהבה בצידה, היא המשך ישיר לתיאור דמותו של עשו פסוק אחד קודם: "ויהי עשו איש ידע ציד איש שדה" (שם שם, כז). אמור מעתה: "איש יודע ציד" מביא מצידתו לאביו, וזוכה באהבתו.

רש"י על אתר מציין שני ביאורים למילה "בפיו", כמו גם לטיבה של הצידה המדוברת:

> בפיו - כתרגומו, בפיו של יצחק; ומדרשו, בפיו של עשו, שהיה צד אותו ומרמהו בדבריו.

"כתרגומו" - כלומר כתרגום אונקלוס, שכתב: "ורחים יצחק ית עשו ארי מצידיה הוה אכיל".

אם כן שני ביאורי רש"י מובחנים זה מזה בשתי נקודות מהותיות: א. על מי מוסב "בפיו" - על יצחק או על עשו; ב. מה טיבה של ה"צידה" המדוברת. הביאור הראשון סבור כי [א] "בפיו" מוסב על יצחק; [ב] בציד חיות מדובר, והן הן שהגיעו לפיו של יצחק. אם כן, ידיעת הציד מתארת מיומנות. הביאור השני סבור כי [א] "בפיו" מוסב על עשו; [ב] "ציד" - מתפרש מטאפורית, והכוונה היא לעורמה מילולית, להולכת שולל של עשו את יצחק. אם כן, ידיעת ציד מתארת אופי. ביאור זה, השני, חייב[1] את רש"י להבהיר כבר בפסוק כז שמשמעות "יודע ציד" אינה ציד חיות אלא

1. הביאור הראשון אינו מצריך ביאור, שכן "איש יודע ציד איש שדה" נותר כפשוטו: צייד חיות. בשל כך, למרות שבפסוק כח מביא רש"י שני ביאורים, בפסוק כז לא נזקק רש"י אלא רק לביאור אחד - הביאור השני, המדרשי.

היא ידיעה "לצוד ולרמות את אביו בפיו, ושואלו אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן,[2] כסבור אביו שהוא מדקדק במצות".

א. "יודע ציד"

שני הביאורים צריכים להיבחן גם בשאלה האם הם 'פשט' או 'דרש', למיצער לדעת רש"י. ובכן, במקרה זה רש"י כותב מפורשות שהביאור השני הוא "מדרש", משמע אפוא שהראשון - 'פשט'.[3] לאמתו של דבר, ענין זה מוכח, ושב ומוכח, מהמשכה של הפרשה (פרק כז), שחוזרת ושונה עניינה של צידה, והכל בהקשר ממשי של ציד חיות:

> ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת ויקרא את עשו בנו הגדל... ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצודה לי (צידה) [ציד]. ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי והביאה לי ואכלה... וילך עשו השדה לצוד ציד להביא. ורבקה אמרה אל יעקב... הנה שמעתי את אביך מדבר אל עשו אחיך לאמר. הביאה לי ציד ועשה לי מטעמים... ותתן את המטעמים... ביד יעקב בנה... ויבא אל אביו ויאמר... קום נא שבה ואכלה מצידי... ויאמר יצחק אל בנו... הגישה לי ואכלה מציד בני למען תברכך נפשי... ויהי אך יצא יצא יעקב... ועשו אחיו בא מצידו. ויעש גם הוא מטעמים ויבא לאביו ויאמר לאביו יקום אבי ויאכל מציד בנו... ויחרד יצחק... ויאמר מי אפוא הוא הצד ציד ויבא לי ואכל מכל.

בכל זה ברי ש"ציד" - פשוטו כמשמעו, וכאמור, רש"י עצמו ציין שהביאור השני מסווג כ'מדרש'. דבר זה מעורר בדין שאלה, מה ראה רש"י להוסיף ביאור מדרשי, בעוד שיכול היה להסתפק בביאור "פשטי".

מבין פרשני רש"י שנתנו דעתם לשאלה, יצויינו דברי הרא"ם:

> "יודע ציד" - לצוד ולרמות את אביו בפיו. ולא כמשמעו, דאם כן היינו "איש שדה". ועוד "איש ציד" מיבעי ליה, דומיא ד"איש שדה" ו"איש תם", מאי

---

2. למקורו של ביאור זה, ראה בראשית רבה - תולדות, סג, י: "ויהי עשו איש יודע ציד - צד את הבריות בפיו... צד בבית צד בשדה, בבית היך מתקנין מילחא בשדה היך מתקנין תבנא".
3. ראה רשב"ם, כאן: "כי ציד בפיו - פשוטו כתרגומו".

"יודע ציד" - יודע לצוד ולרמות. ועוד, דלגבי יעקב כתיב "תם" במקום "יודע ציד", ו"יושב אהלים" במקום "איש שדה", והפך ה"תם" הוא המלא מרמות.

רוצה לומר: מה פשר תיאור הכתוב את עשו "איש יודע ציד איש שדה" - האין זו הכפלה בכדי של אותו איפיון? ועוד, מה משמעה של "ידיעת" ציד - האם לא נכון היה לכתוב "איש ציד", במקביל ל"איש שדה" ול"איש תם", ולא להוסיף את עניינה של ה"ידיעה" - "איש יודע ציד"?[4] אם כן, זה יתרונו של הביאור השני: ידיעת ציד - במשמעות ידיעה כיצד לרמות את אביו. כך זו ודאי אינה הכפלה של התיאור, וכך גם מובנת משמעות הידיעה. חיזוק לדבר מביא הרא"ם מההקבלה הניגודית שמציג הכתוב בין עשו ובין יעקב. ואחר שדבר זה קיים, מה מתאים יותר מפרשנות "איש יודע ציד" כהיפוך "איש תם" של יעקב - מרמה.

ועוד יתרונות יש לביאור המדרשי:[5] א. עשו הוא הסמוך בפסוק ל"בפיו", ולא יצחק: "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו". לביאור הראשון, ש"בפיו" מוסב על יצחק, הניסוח מעט פחות נוח מזה של הביאור השני, שלפיו "בפיו" מוסב אל האדם שמוזכר יותר סמוך אליו: עשו. ב. לביאור הפשטי, הפסוק חסר פועל: "כי ציד [הביא, הניח] בפיו", מה שלא קשה לביאור המדרשי. בין כך ובין כך נמצאת למד שיש קשיים מסויימים בביאור הראשון, שקלים יותר בביאור השני. לא פלא אפוא שלמרות חתירתו של רש"י ל'פשט', ככלל, במקרה זה מצא לנכון להביא גם ביאור מדרשי, בשל יתרונותיו.

ואם את נפשך לשאול על הביאור השני, שהוא מוציא לחלוטין את "צידה" מפשטה המילולי! ובכן, שוברך בצדך: בלא מעט פסוקי תנ"ך, משמעות "צידה" ונגזרותיה היא מטאפורית במובהק. כך לדוגמה:

ואתה בן אדם שים פניך אל בנות עמך... ואמרת... הוי למתפרות כסתות על כל אצילי ידי ועשות המספחות על ראש כל קומה לצודד נפשות הנפשות

---

4. בסגנון שונה ראה משכיל לדוד: "יודע ציד - דאילו כפשוטו, 'יודע לצוד' מיבעי ליה", ומכאן יתרונו של הביאור השני. לא למותר להעיר שתיתכנה תשובות אחרות לשאלה. כזו לדוגמה היא פרשנותו של חזקוני: "איש ידע ציד - אומנותו ברמאות, שאין צידת חיה ועוף בלא רמיה". כלומר, ציד מקצועי הוא זה ש"יודע" ציד, כלומר שאינו רק מיומן באחיזת הקשת והחנית אלא גם מפעיל מחשבה - 'ידיעה' - כיצד לרמות את בעלי החיים.

5. ראה נחמה ליבוביץ ומשה ארנד, פירוש רש"י לתורה - עיונים בשיטתו, א, עמ' 150-152: אי בהירות תחבירית.

תצודדנה לעמי ונפשות לכנה תחיינה... הנני אל כסתותיכנה אשר אתנה מצדדות שם את הנפשות לפרחות וקרעתי אתם מעל זרועתיכם ושלחתי את הנפשות אשר אתם מצדדות את נפשים לפרחת (יחזקאל יג, יז-כ).

כי בעד אשה זונה עד ככר לחם ואשת איש נפש יקרה תצוד (משלי ו, כו).

חמד רשע מצוד רעים ושרש צדיקים יתן (שם יב, יב).

אמור מעתה: הגם שהביאור השני הוא ללא ספק 'מדרשי', כדברי רש"י המפורשים, גם לו יש יתרונות פשטיים.

ב. "היאך מעשרין"

כאמור, בשל הביאור השני - המדרשי, שבפסוק כח, הוצרך רש"י כבר בפסוק כז להבהיר כיצד הערים עשו על יצחק: "לצוד ולרמות את אביו בפיו, שואלו: אבא, היאך מעשרין את המלח ואת התבן, כסבור אביו שהוא מדקדק במצות". ניסוח זה של שאלת עשו את יצחק עורר כמה וכמה מפרשניו של רש"י לשתי תהיות: א. מדוע בחר עשו לשאול דווקא על תבן ומלח? ב. מדוע לא תהה עשו 'אם' בכלל לעשר, אלא "היאך" לעשר?

כך השיב רא"ם על השאלה הראשונה:

היאך מעשרין את המלח, היאך מעשרין את התבן... נקט תבן ומלח מכל שאר דברים, משום דאינן חייבין במעשר, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, מה שאין כן ירקות, דאף על גב דמדאורייתא אינן חייבין במעשר... מכל מקום מדרבנן מיהא מחייבי.

אם כן, לא בכדי שאל עשו על עישור תבן ומלח דווקא, שכן זו הייתה מגמתו, להיראות צדיק ומחמיר במה שפטור לחלוטין ממעשרות, ולא במה שמחוייב אם מדאורייתא ואם מדרבנן. בדרך זו הילך גם 'עמר נקא', אשר בשל כך ביאר את "היאך" במשמע 'אם' מעשרין, או 'מה טעם' מעשרין: "היה שואל מה טעם מעשרין את התבן שאינו ראוי למאכל אדם, והמלח שאינו מגידולי קרקע, וכסבור אביו שהוא מעשרן מפני היותו מדקדק במצוות. ואין לפרש היאך מעשרין כמשמעו, כיצד מעשרין התבן והמלח, שאם באנו לעשרן נוציא מהן אחד מעשרה כשאר הדברים המתעשרין, ומה טעם לשאלה זו".

אלא מאי, אם זו הכוונה, ובכן מדוע ניסוח השאלה הוא "היאך" ולא 'אם'?

דרך אחת הייתה להותיר ניסוח זה, ומילים אלה, כמות שהם, אך לפסק את המשפט בדרך מעט שונה. בספר 'מכתם לדוד', לרב דוד יהודה הכהן קריסטל,[6] סיפר:

> לכאורה קשה, מה שייך לשאול "האיך" - כמו שנותנין מכל דבר אחד מעשר, כך גם ממלח ותבן! בילדותי שמעתי מהמורה הלשיין ממלאבה, שאמר שצריך לעשות הפסק בין תיבת "האיך" לבין תיבת "מעשרין". והכוונה: אבא, האיך, כלומר איך נפסק הדין - מעשרין את המלח ואת התבן (או לא)?

הוא מוסיף ומספר שגישה זו לא מצאה חן "בין הרבה חסידים ויר"ש, עד שהגיע לידי 'אגרות הרמב"ם' באגרת השמד או קידוש השם, כותב הרמב"ם ז"ל בין השאר על עשו: נתעטף בטליתו ונכנס אצל אביו יצחק, אמר לו: אבא, יש מעשר למלח?[7]". לאמתו של דבר, ברמב"ם שלנגד עינינו לא מופיעה המילה "האיך", ובוודאי שלא הפיסוק היצירתי, ואולם מכלל דברי הרמב"ם נמצאת למד שהשאלה אכן לא נסבה על הדרך - כיצד לעשר, אלא על חובת המעשר עצמה - האם לעשר.[8] ועדיין, הפיסוק המוצע, ואף בחירת המילה "האיך", אומרים דרשני.

בשל כך, פרשנים אחרים הילכו בדרך שונה, תוך שהם מותירים גם את הפיסוק כמות שהוא וגם את המילה "היאך" במשמעה המקורי: כיצד. ומה הייתה השאלה? בעל דברי דוד ביאר כך:

> האיך מעשרין המלח - משמע דלא מספקא ליה אם חייב במעשר, ובאמת הוא פטור אפילו מדרבנן דלאו פירא הוא, אלא דהראה לפני אביו שהוא מחמיר על עצמו לחייבו במעשר, אלא דמספקא ליה במה שאמרו (אבות פ"א מט"ז): "אל תרבה לעשר אומדות", ומספקא ליה בהך מעשר שאינו אלא חומרא מהו שיתן המעשר ע"פ האומד, וע"כ סבר אביו דהוא מדקדק במצוות, דאילו היה מספק בגוף החיוב אין זה קרוי מדקדק במצוות אלא ספק אם חייב או לא.

---

6. חלק א', בני ברק תשנ"ו, עמ' פט.
7. רמב"ם, איגרת השמד: "ועשו הרשע שהעיד השם באיבתו... נתעטף בטליתו ונכנס אצל יצחק אביו, אמר לו, אבא, יש מעשר למלח? אמר לו, כמה בני מדקדק במצוות".
8. ביאור זהה לחלוטין ראה מש"כ אברהם טוביאס, בספר הזכרון לר"ח טוביאס - כל הכתוב לחיים, ירושלים תשמ"ד, עמ' פב: "אזכיר לפחות פרוש נאה אחד ששמעתי בויעודים אלה... ודבר זה קשה... אלא כך יש לקרא את המשפט: 'ושואלו: אבא, היאך? מעשרין את התבן ואת המלח?', כלומר שהוא שאל לא על אופן העישור אלא על הדין עצמו, ואז הכל אתי שפיר, ודוק".

כלומר, אם הייתה השאלה על עצם החיוב, שאלה כזו אינה מעידה כלל ועיקר על דקדוק במצוות אלא רק על שמירת מצוות. על כרחך, עשו ידע גם ידע שלפי שורת הדין אין מעשרין תבן ומלח, אלא שהוא הציג את עצמו כמחמיר, כמי שמעשר גם את מה שאינו חייב במעשר. השאלה כיצד לעשר נבעה מהנחיית חז"ל שלא להרבות בעישור לפי אומד אלא למדוד במדוייק.[9] השאלה הייתה אם גם כאשר מעשרים כחומרה, ולא מעיקר הדין, יש להקפיד על ההנחייה, או שבמקרה זה ניתן לעשר גם באומד.

גם ה'משכיל לדוד' סבר שהשאלה לא נסבה על עצם הפרשת המעשר - ממנה בוודאי פטור, וגם הוא סבר שהשאלה אינה אלא על הדרך. לדידו השאלה הייתה, אם מאחר שמדובר בהפרשה לחומרא ולא הפרשה מעיקר הדין, האם נכון לעשות היכר של הבחנה:

> היה שואל היאך מעשרין וכו' - הכי פירושו, שהיה ידענא דהתבן פטור מדינא, מיהו הרוצה להחמיר ולעשרו היאך יעשה, דמסתברא דיש לו לעשות איזה חילוק ושינוי כדי שיורה דהא לאו מדינא הוא, אלא חומרא בעלמא, ולא ליתי מינה חורבה לעשר מן הפטור על החיוב - זוהי כוונת ערמתו, דאם לא כן, מה זו שאלה היאך מעשרין, כמו מעשרין כל שאר הדברים. ותו, דאי לא תימא הכי, הרי בשאלתו זאת היה מורה שהוא עם הארץ, ושאינו יודע הדין דתבן פטור ממעשר, ואין זו ערמה, דאדרבא יאמר אביו שאינו נותן לבו לשמוע בלימודים, דאם לא כן, היה ידע מה חייב ומה פטור, אבל למאי דאמרן היא ערמה גמורה.

גם בדורנו, הרב חיים קנייבסקי נתן דעתו לשאלה , בספרו טעמא דקרא[10]. אף לו ברור שהשאלה לא נסבה על עצם חיוב המעשר אלא רק על אופן העישור:

> פשוט היה לו כי התבן ומלח חייבים במעשר, ובא לדון באופן המעשר... נתכוין עשו לשאלה חכמה... במה ששאל על התבן, היה כוונתו לשאול היאך מאכילין תבן לבהמה, לפי מה דקיי"ל שאסור להאכילה טבל... והרי אי אפשר לעשר עליהם משיבולים אחרים, כי השיבולים שבתוך התבן בטלים ברוב, מעיקר דין התורה, והרי זה כמעשר מן החיוב על הפטור... והוא אשר דקדק

9. לטעמה של הנחייה זו, ראה ר"ע מברטנורא, תוי"ט, תפא"י ועוד, שם.
10. טעמא דקרא, מהדורת תשע"ג, עמ' לג-לד.

לשאול 'היאך' מעשרין את התבן... גם מה ששאל על המלח, נתכוין למלח שנתבשל עם מאכל של טבל, ובלע טעם טבל ונתחייב במעשר, ובא לשאול 'היאך' יעשר היינו מה שיעור יתן במעשר... ועל הטעם לא נתבאר מה שיעור צריך ליתן... ובכח שאלות אלו, נתכוין להטעות את יצחק אביו ולהראותו רוב דקדוקו במצוות.

כלומר, מדובר בשתי שאלות למדניות ומפולפלות. ביחס לתבן - מאחר שאסור להאכיל בהמה טבל, ומאחר ששיבולי התבן בטלים ברוב, הרי נוצרת כאן בעיה של מעשר מחיוב על פטור. וביחס למלח - מדובר במצב ייחודי של מלח שנתבשל עם טבל ובלע ממנו ולכן התחייב במעשר, והשאלה מה הוא שיעור המעשר כאשר אין מדובר אלא ב'טעם'.

בין כך ובין כך, מכנה משותף לביאורים אלה, שהם מעמידים לפנינו את עשו כלמדן מופלג שידיו רב לו בשקלא וטריא בסוגיות ש"ס החמורות.

ג. "אם מעשרין"

ואולם יתכן שפתרון השאלה מונח בעקירתה מן היסוד. הניסוח הרווח "היאך מעשרין" מצוי במספר דפוסים קדומים של פירוש רש"י לתורה: ונציה רפ"ה, בולוניה רמ"ב, שונצינו רמ"ז, אויגשפורג רצ"ד. ואולם לא כך הדבר בדפוס ראשון - ואדי אל חאג'ארה, רל"ו[11] - שם הנוסח הוא: "אם מעשרין את התבן והמלח"! לא "היאך" אלא "אם", ואם כן, כאמור, בטלה הקושיה מעיקרה.

תימוכין לקיומה של גירסה כזו מצוי בכמה מקורות קדומים:

... שהיה בא עשו מן החוץ היה אומר לאביו אבא המלח מהו שתהא חייבת במעשר (תנחומא תולדות, ח);

... שבשעה שבא יצחק לברך את עשו, ולא היה יודע שיצא לתרבות רעה, שהיה עשו בא ושואל את אביו מים ומלח צריכין מעשר או לאו, והיה יצחק אומר ומה מים ומלח הוא רוצה לעשר, שאר מעשרות על אחת וכמה... (פסיקתא דרב כהנא - מנדלבוים, נספחים א', וזאת הברכה);

ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו, כשהיה בא מן החוץ היה אביו שואלו: היכן

11. המכונה גם "אלקבץ", ע"ש המדפיס, סבו של בעל ה'לכה דודי'. וראה לעיל מבוא הערה 57.

היית היום, ואו' לו: בבית המדרש... ואומר לאביו: אבי, המלח מהו שיתעשר, והיה יצחק תמה ואומר: ראה כמה בני מדקדק במצוות... (מדרש ילמדנו - ילקוט תלמוד תורה, בראשית, קיז);

כשהיה בא מבית עבר אמר לו אביו במה עסקת היום? אמר לו בתרומות ומעשרות, אלא אבא: מלח מהו במעשרות? (בתי מדרשות ב' - מדרש איוב ד, יב).

בכל אלה השאלה אינה "כיצד" אלא "אם", ולכן הקושיה בטלה. בכך, אולי אין ביטוי לצידקות-יתרה מצדו של עשו, אך יש בכך ביטוי להקפדה על שמירת ההלכה, ולפי הביאור המדרשי זה מה שעשו רצה להנכיח במגעיו עם אביו.

ויצא

אחר שיצא יעקב מבאר שבע, והעריב שמשו, הוא לן "במקום", והכתוב (בראשית כח, יא) מתאר בפרוטרוט את אופן משכבו: "ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו וישכב במקום ההוא". עם שחר - אחר שבלילה חלם מה שחלם, ממשיך הכתוב (שם שם, יח) ומתאר: "וישכם יעקב בבקר ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אתה מצבה ויצק שמן על ראשה". אם כן, פתח הכתוב - "מאבני המקום וישם מראשותיו", וחתם - "האבן אשר שם מראשותיו". לא מעט מפרשני המקרא שיברו קולמוסיהם כדי לענות על השאלה: כיצד זה פתח הכתוב בלשון רבים - "מאבני המקום", וחתם בלשון יחיד - "האבן".

א. קושיא מעיקרא ליתא

יש מהפרשנים - ו"רודפי הפשט" בראשם - שסברו כי קושיא מעיקרא ליתא. כך ראבע"ז (שם שם, יא): "מאבני המקום - טעמו אחת מאבני המקום". כלומר, מדובר היה באבן אחת בלבד מתוך מיצבור האבנים שהיה שם, אותה שם מראשותיו תחילה ואותה עשה מצבה לבסוף. הוא שאמר הכתוב לבסוף "את האבן אשר שם מראשותיו", ולכך גם כיוון הכתוב תחילה באומרו "ויקח מאבני המקום", כרוצה לומר: מבין האבנים הרבות שהיו שם, יעקב בחר אבן אחת, ואותה שם מראשותיו. אם כן, כך צריך לבאר את הכתוב: "ויקח [אבן] מאבני המקום וישם מראשותיו". בדיוק כך גם רשב"ם: "ויקח - אחת; מאבני המקום - כדכתיב, ויקח את האבן אשר שם מראשותיו"; וכך גם רד"ק,[1] רלב"ג, אברבנאל ועוד. גם תוספות (חולין צא ע"ב

1. רד"ק: "ויקח מאבני המקום - אחת מאבני המקום, כי לא נכנס בעיר ללון בה אלא לן חוץ לעיר בשדה ושם אבן אחת מראשותיו וישכב שם".

ד"ה כתיב) הבהירו כי בשונה מהמדרש שמובא בסוגיה שם (ושיידון להלן), הרי ש"לפי פשוטו יש לפרש שלקח אבן אחת מאבני המקום".[2]

דרך שונה, אשר גם היא מעקרת את ההערה מיסודה, היא זו של הנצי"ב בהעמק דבר (כאן). לדידו, מדובר בשני נושאים שונים: "ויקח מאבני המקום - עשה לו מצע ארוך כאורך גופו שלא יישן על הארץ ממש. וישם מראשותיו - עוד אבן אחת גבוה מעט למראשותיו". רוצה לומר, האבנים שימשו לשתי מטרות. תחילה לקח כמה וכמה אבנים מאבני המקום, ולא רק אחת, ומהן יצר את ה"מזרן" עליו שכב; ועוד לקח אבן אחת נוספת, וממנה יצר את ה"כרית" עליה הניח את ראשו.

בין כך ובין כך, לפרשנות הראשונה וגם לזו השנייה, סמי כל הערה מהכא, וקושיית 'פתח ברבים וסיים ביחיד' נעקרה מיסודה.

ב. "עשאן הקדוש ברוך הוא אבן אחת"

רש"י, לעומת זאת, התמודד עם הקושי - שלדידו קיים גם קיים - בדרך שונה, בדרכם של חז"ל. בבבלי חולין (צא ע"ב) אמרו:

> אמר ר' עקיבא, שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע... כתיב: "ויקח מאבני המקום", וכתיב: "ויקח את האבן"! אמר רבי יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו; תנא, וכולן נבלעו באחד.[3]

כלומר, לדידה של סוגיה זו כן קיימת סתירה בין הרישא לסיפא, וסתירה זו מיושבת בכך שהאבנים הרבות, והנפרדות, נעשו בסופו של דבר מיקשה אחת. בהתאם לכך כתב רש"י (כאן כח, יא):

> וישם מראשותיו - עשאן כמין מרזב סביב לראשו שהיה ירא מפני חיות רעות. התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו וזאת אומרת

---

2. וראה שו"ת קול מבשר ח"א סי' ל, שהאריך לדון ולפלפל בליבון דברי תוס'.

3. ראה גם בראשית רבה סח, יא: "ויקח מאבני המקום - ר' יהודה אומר, שתים עשרה אבנים נטל. אמר, כך גזר הקב"ה שאני מעמיד שנים עשר שבטים, אברהם לא העמידן, יצחק לא העמידן, ואני, אם מתאחות זו לזו יודע אני שאני מעמיד שנים עשר שבטים, וכיון שנתאחו ידע שהוא מעמיד יב שבטים". וראה מהרש"א - חידושי אגדות חולין צא ע"ב: "בב"ר מפורש שעשאן כמין מרזב וכו' כפרש"י בחומש".

עלי יניח, מיד עשאן הקדוש ברוך הוא אבן אחת, וזהו שנאמר: "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו".[4]

ניסוחו שונה אומנם במעט מזה של סוגיית הש"ס, ברם התיאור-הביאור זהים: אכן, תחילה היו אלה אבנים רבות ולבסוף הייתה זו אבן אחת. לפנות ערב לקח יעקב כמה וכמה אבנים "מאבני המקום", ומשקם בבוקר ראה לנגד עיניו אבן אחת: "עשאן הקב"ה אבן אחת".

השאלה הבסיסית שנכון לשאול על רש"י היא, שגם אם אומנם חז"ל כך ביארו בדרשתם, אך מה ראה רש"י להעדיף 'מדרש' על 'פשט'. כלומר, גם אם ככלל, רש"י אינו מסתייג מהיזקקות למדרשי חז"ל, ובכל זאת, ככל שאין בעיה עם ביאור פשטי, רש"י נזקק לו ומבאר לפיו, ולמיצער גם לפיו. אם כן, מה ראה רש"י במקרה זה, לא להביא כלל ועיקר את הביאור הפשטי הנ"ל, וכן להביא ביאור מדרשי.

כך תמה הרא"ם (על אתר):[5] "ואם תאמר, מנא ליה לומר שלקח אבנים הרבה, דילמא ויקח אבן אחת מאבני המקום הוא דקאמר, והיינו דכתיב בתריה: 'ויקח את האבן אשר שם מראשותיו'". ביישוב השאלה ציין הרא"ם לדברים של תוספות:

> כבר תרצו התוספות בפרק גיד הנשה (חולין, שם) שזהו לפי פשוטו של מקרא, אבל לפי מדרשו לא היה לו לכתוב אלא "ויקח אבן" כמו "ויקחו אבן וישימו תחתיו", שהרי הכתוב לא בא לסתום אלא לפרש, אלא מדכתיב: "מאבני" שמע מיניה אבנים טובא הוו... ומה שתרצו בקושיית כתיב "מאבני" וכתיב "האבן", שנבלעו ונעשו כולן אבן אחת, ולא אמרו מאי "מאבני" אבני המרזב ומאי "האבן" האבן שהיתה תחת ראשו, הוא מפני שבשניהם יחד כתוב "מראשותיו" ומשמע שהאבן הכתוב באחרונה הוא האבן הכתוב בראשונה.

---

4. ראה דברי דוד שם: "וישם מראשותיו - עשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות. קשה, מה מועיל המרזב סביב לראשו, הלא יוכלו חיות רעות לשלוט בשאר גופו. ותו לאיזה צורך הביא רש"י כאן 'התחילו מריבות וכו' ', אם לתרץ מה שאמר אחר זה, האבן וכו', היה לו לכתוב זה במקום שיש קושיא, וכאן ל"ק מידי. ונראה דבאמת הקיף כל גופו באבנים מפני חיות, והא דנקט קרא 'מראשותיו' דהיינו סביב ראשו, הוא בשביל שהיה שם חידוש שהתחילו מריבות, שכ"א שהיתה סביב הראש הית' רוצ' להיות תחת ראשו ממש ונעשו אבן אחת. משא"כ בהיקף שאר אבנים לא היה שם חידוש זה, כי היו רחוקות מן הראש גם בתחילה ע"י סדור של יעקב, וע"כ לא הזכיר הכתוב מאותו היקף כי לא היו מריבות זו עם זו".

5. בעקבותיו גם בשפתי חכמים.

להוציא הרישא של דבריו - שצוטטה לעיל, הרי שהמשכם אינו נמצא לנגד עינינו. אפשר שהרא"ם ראה זאת לנגד עיניו במהדורה שאינה מוכרת לנו, ואפשר - ויותר מסתבר - שהרא"ם פירש והרחיב את המילים הספורות שברישא והוא הוא שפיתח אותן עד לכלל אמירה כוללת. מכל מקום, מענה זה מפנה למקרא שנאמר אצל משה (שמות יז, יב): "וידי משה כבדים, ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, ואהרן וחור תמכו בידיו". בשונה מהמקרא שלפנינו, שאצל יעקב, הרי שכתוב זה, שאצל משה, לא טרח לציין ולהדגיש את המובן מאליו, כנראה - שאותה אבן נלקחה "מאבני המקום". לא נאמר "ויקחו אבן מאבני המקום וישימו תחתיו וישב עליה" אלא רק "ויקחו אבן וישימו תחתיו", ובדין: וכי מהיכן נלקחה האבן אם לא מ"המקום"? על כרחך[6] שהדגשת הכתוב אצלנו - "מאבני המקום", לא באה ללמד על מיקום האבנים אלא על כמות האבנים: "הכתוב לא בא לסתום אלא לפרש - מדכתיב: 'מאבני', שמע מיניה אבנים טובא הוו". כך נשלל הביאור הפשטי הראשון, זה של ראבע"ז ואסכולתו. וגם הביאור הפשטי השני - זה שעתיד היה הנצי"ב לכתוב - נשלל על-ידו. אחר שהכתוב מציין פעמיים את המילה "מראשותיו", הן ביחס לאבנים שברישא (פסוק יא) והן ביחס לאבן שבסיפא (פסוק יח), על כרחך הן הן אותן אבנים, ששימשו לאותה מטרה.

גם מהר"ל בגור אריה הילך בנתיב דומה,[7] אלא שהוא הוסיף ותקף במילים נוקבות וחריפות את האסכולה הראשונה. את דיונו הוא פותח אומנם בשאלה הגותית, אך היבט הגותי זה כרוך אצלו עם ההיבט הפרשני:

> ואם תאמר, מה ריב היה לאבנים שאין בהם דעת, כך שואלים בני אדם, ולא ידעו אלו בני אדם דעת חכמים, ואכתוב אלו דברים. והנה אם היה המריבה לאלו האבנים בלי ענין ובלי סיבה היה קשה מה ענין המריבה, אבל המריבה היתה לסיבה גדולה... דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל ענייני העולם... וזהו שדרשו רבותינו ז"ל (חולין, שם) כתיב "ויקח מאבני המקום", ולבסוף כתיב "ויקח את האבן", אלא התחילו מריבות וכו'. ויש מפרשים מאי "מאבני

---

6. אסכולת רודפי הפשט עשויה להשיב בדרכו של ספורנו: "מאבני המקום - שהיו מוכנות שם לאורחים לאכול ולשבת עליהם". עם זאת, עדיין יש מקום לשאול מה חשיבות ראתה תורה להשכילנו במידע זה.

7. ראה גם תורה תמימה בראשית כח הערה ט.

המקום" - 'אחד מאבני המקום', ואלו האנשים מצאו תורה של הפקר לפרש בה כרצונם, כי אף הדיוט אינו מדבר כדברים האלו, דמאחר שלא לקח רק אבן אחד לא הוי ליה למכתב רק 'ויקח אבן', כי אחר שלקח אבן יחידי מה לו לכתוב ולהשתתף אותו עם שאר אבני המקום לכתוב "מאבני". אבל אם רבים לקח, מרבים שייך בו "מאבני המקום", כי לקח מקצת אבנים, כי רבים מרבים הם "מאבני המקום", אבל אבן יחידי אין זה מקצת, ודבר זה ברור למשכיל, רק מפני שרדפו אחר פשט הכתוב נהגו בתורה הפקר. אבל חכמי האמת פירשו האמת... הוכרחתי לכתוב דברים אלו להראות לאנשים עוורי לב, אשר שמים דברים אשר הם כבשונו של עולם לדברי תוהו, כאילו אין בהם ממש, ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח לדברים אשר הם ברומו של עולם, כי איך לא יביטו אל המראה הגדול שהתורה פירשה כי לקח "מאבני המקום", כי מה לנו בזה, רק כל דבור ודבור במראה הזה הוא דבר מופלא. ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין. ודיין האמת אשר היינו כעוורים ממשמשים בצהרים.[8]

לדידו, אם כן, האסכולה הפשטית היא של "אנשים עוורי לב" שרודפים אחר פשט, שנוהגים בתורה "הפקר" ועושים בה "כרצונם", שהופכים עליון לתחתון ותחתון לעליון - "דברים אשר הם כבשונו של עולם" הם מהפכים ל"תוהו", ובמקביל "דברים שהם תפל בלי טעם וריח" הם הופכים "לדברים אשר הם ברומו של עולם". אם רק היו "בני אדם" אלה מקבלים דברי חכמים, וביותר דברי "חכמים ומשכילים בחכמה", הרי שלא זו בלבד שהיו יורדים לעומק משמעות שיח האבנים, אלא שגם היו נחשפים לפשט המקראות. וכאמור, פשט המקראות הוא שמאבנים רבות נוצרה אבן אחת, כפי שניתן לדייק מהדגשת הכתוב "מאבני המקום". מהר"ל מכיר את ראיית הרא"ם ממשה, והוא מוסיף עליה שגם הביטוי "מאבני המקום" כשלעצמו מורה על לקיחת יותר מאבן אחת: "רבים מרבים הם 'מאבני המקום', אבל אבן יחידי אין זה מקצת - דבר זה ברור למשכיל". מהר"ל מדגיש שהפשט וההגות מתלכדים: ה'פשט' כאמור, וגם "חכמי האמת פירשו האמת... כל דבור ודבור במראה הזה הוא דבר מופלא... ברוך הנותן חכמה לחכימין".

8. דברים דומים ותמציתיים, ראה גם חידושי אגדות למהר"ל, חולין צא ע"ב.

ג. "מראשותיו"

גישה שונה להבהרת דברי רש"י כחושפים - דווקא הם - את עומק הפשט, העלה הרוו"ה - ר' בנימין זאב (וולף) היידנהיים,[9] בביאורו לתורה: 'הבנת המקרא'. רוו"ה טען נגד אסכולת רודפי הפשט, לא רק את טענת ייתור "מאבני המקום" - לביאורם, אלא שהוסיף וטען כי תיבת "מראשותיו" כלל וכלל אינה מתפרשת כהלכה לשיטתם: "לא יסבול פירושם כלל".

שכן, צא ולמד, ככלל, מה משמעה של תיבה זו, "מראשותיו": האם היא מכוונת למה שמונח תחת ראשו של אדם, או דווקא למה שמונח סביב ראשו ולא תחת ראשו. מאחר שתיבה זו מופיעה לא פעם בתנ"ך, הרי שלא קשה להתחקות אחר משמעה. הנה בספר שמואל (א', כו), נכתב "מראשותיו" ארבע פעמים:

> ויקם דוד ויבא אל המקום אשר חנה שם שאול... ואבנר בן נר שר צבאו ושאול שכב במעגל והעם חנים סביבותיו... ויבא דוד ואבישי אל העם לילה והנה שאול שכב ישן במעגל וחניתו מעוכה בארץ מראשתיו, ואבנר והעם שכבים סביבתיו... ויאמר דוד... חלילה לי מד' משלח ידי במשיח ד', ועתה קח נא את החנית אשר מראשתיו ואת צפחת המים ונלכה לנו... ויקח דוד את החנית ואת צפחת המים מראשתי שאול וילכו להם... ויאמר דוד אל אבנר... לא טוב הדבר הזה אשר עשית... ראה אי חנית המלך ואת צפחת המים אשר מראשתיו...

ובכן, שוב ושוב חוזר ונישנה תיאור מיקום חניתו של שאול ומיקום צפחת המים שלו - "מראשתיו". תהה הרוו"ה: "היתכן שהניח שאול את ראשו על החנית וצפחת המים"? האם לא ברור שאלה הונחו סביב הראש ולא תחת הראש!

ועוד נאמר על אליהו: "ויבט והנה מראשתיו עוגת רצפים וצפחת מים, ויאכל וישת וישב וישכב" (מלכים א' יט, ו). ושוב, הייתכן שהעוגה והמים היו מונחים ממש תחת ראשו של אליהו, ולא סמוך לראשו? "מכל זה נראה ברור" - הסיק רוו"ה - "כי טעם מראשותיו הדברים הנתונים סביבות הראש";[10] סביבות הראש, ולא תחת

---

9. רוו"ה - ר' בנימין זאב (וולף) היידנהיים, גרמניה, תקיז-תקצב (1757-1832), חוקר מסורה, בלשן, מהדיר ופרשן, מייסד ומו"ל הוצאת הספרים רעדלהיים.

10. עם זאת, דומה שיש להעיר מן האמור בשמואל (א' יט, יג): "ותקח מיכל את התרפים ותשם על המטה, ואת כביר העזים שמה מראשתיו, ותכס בבגד". דומה כי "מראשתיו" כאן מכוון למיקום

הראש.[11] ואם כך הדבר הרי שבוודאי לא מדובר באבן אחת, שמטבע הדברים אינה יכולה להתמקם סביב הראש, אלא במספר אבנים. רוו"ה הוסיף שזו גם הסיבה לכך שלעולם אינך מוצא את "מראשותיו" בלשון יחיד, אלא תמיד בלשון רבים, שכן זו צורת ראשו של אדם, שהיא מעוגלת. בשל כל האמור מסכם, אם כן, רוו"ה: "ולכן הנכון מה שפירש"י ז"ל בשם רז"ל, שלקח רבים מאבני המקום ועשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות".[12]

אמור מעתה: דווקא פירוש רש"י, שהיה נראה לכאורה מדרשי ולא פשטי, לאמתו של דבר הוא הוא עומק פשוטו של מקרא.

הראש עצמו, ולא למה שסביבו או לצידו, שהרי המטרה הייתה ליצור מעין דמות אדם.

11. בעקבות ביאור זה של "מראשותיו", רוו"ה מוסיף שמעין זה הוא גם ביאור המילה "מרגלותיו". משמעה של מילה זו אינה תחת הרגליים, אלא סביב הרגליים. ראיה לדבר מה שנאמר ברות (רות ג, ד-ז): "ויהי בשכבו וידעת את המקום אשר ישכב שם ובאת וגלית מרגלתיו... ויאכל בעז וישת וייטב לבו ויבא לשכב בקצה הערמה ותבא בלט ותגל מרגלתיו". והרי ודאי שרות לא שכבה תחת רגליו של בעז, אלא סמוך לרגליו. וראה גם הפנייתו לדניאל י, ו.

12. בעל הכתב והקבלה, שהביא את פרשנות רוו"ה ואף צידד בה, היפנה למכילתא דרשב"י (קמז ע"ב) שמחזקת תפיסה זו. דא עקא, דומה שחל שיבוש בהפנייה, והכוונה היא למה שנמצא בזוהר (א, קמח): "וישם מראשותיו - מאי מראשותיו, אי תימא כמאן דשוי תחות רישיה לא, אלא מראשותיו לארבע סטרין דעלמא, תלת אבנין לסטר צפון ותלת לסטר מערב ותלת לסטר דרום ותלת לסטר מזרח" (תרגום: וישם מראשותיו - מה זה מראשותיו, אם תאמר כמי ששם תחת ראשו - לא, אלא מראשותיו - לארבעה צדדי העולם, שלוש אבנים לצד צפון ושלוש לצד מערב ושלוש לצד דרום ושלוש לצד מזרח) - שלילת ביאור שמדובר היה באבן אחת, ותמיכה בביאור שמדובר היה במיקבץ אבנים אותן הניח סביבו. עם זאת ציין בעל הכתב והקבלה שיש תימוכין גם לסוברים שמדובר היה באבן אחת בלבד: "אמנם במדרש הנעלם דעת ר' אלעזר ב"ע כמפרשי הפשט, מאבני - אחת מאבני המקום. וכן אר"י שם אבן אחת ממש היתה, משמע דכתיב מאבני ולא אבני, כד"א לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני - אחת מהן".

וישלח

היערכותו של יעקב למיפגש עם עשו (בראשית לב, ד-כב), כללה מרכיבים שונים:

> וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום. ויצו אתם לאמר כה תאמרון לאדני לעשו, כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי ואחר עד עתה. ויהי לי שור וחמור... ואשלחה להגיד לאדני למצוא חן בעיניך. וישובו המלאכים אל יעקב לאמר, באנו אל אחיך אל עשו וגם הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו. ויירא יעקב מאד ויצר לו, ויחץ את העם אשר אתו ואת הצאן ואת הבקר והגמלים לשני מחנות. ויאמר אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו, והיה המחנה הנשאר לפליטה. ויאמר יעקב, אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק ד׳ האמר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך... הצילני נא מיד אחי מיד עשו... ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו... כי אמר אכפרה פניו במנחה... ותעבור המנחה על פניו.

רש״י על-אתר (שם, ט) זיהה בהיערכות זו שלושה רכיבים - דורון, תפילה, מלחמה:

> והיה המחנה הנשאר לפליטה - על כרחו כי אלחם עמו. התקין עצמו לשלושה דברים - לדורון, לתפילה ולמלחמה. לדורון (להלן פסוק כב) ותעבור המנחה על פניו; לתפילה (פסוק י) אלהי אבי אברהם; למלחמה (פסוק ט) והיה המחנה הנשאר לפליטה.[1]

---

1. מקור לרש״י מצוי בתנחומא ישן - וישלח, ו: ״התקין עצמו לשלושה דברים - לתפילה ולדורון ולמלחמה. לדורון מנין, ותעבור המנחה על פניו וגו׳; למלחמה מנין, ויאמר אם יבא עשו וגו׳; לתפילה מנין, ויאמר יעקב אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק וגו׳ ״. רבנו בחיי ראה בכך מסר לדורות: ״ובמדרש... כוונתם לומר כי יודע היה יעקב אבינו כי המחנה האחת ישאר לפלטה על כל פנים, והוא רמז לדורות שאין כל זרעו נופל ביד בני עשו ולא יכלו כולם באורך גלותם, אבל ישארו לפליטה על כרחו של עשו. וכן דרשו רז״ל: ׳והיה המחנה הנשאר לפליטה׳ - על כרחו. והכוונה, כי אם יקום מלך ויגזור עלינו גרושין, או אובדן גוף וממון באחת הארצות, הנה מלך אחר במקום

רש"י מקפיד לציין מקור לכל אחד ואחד מהרכיבים: דורון - "ותעבור המנחה על פניו"; תפילה - "אלהי אבי אברהם"; מלחמה - "והיה המחנה הנשאר לפליטה".

א. "והיה המחנה הנשאר לפליטה - אולי"?

ביחס לרכיב השלישי, ולמקורו, יש מקום לתהות בשלוש: א. מנין לו לרש"י שיעקב ידע בוודאות שמחנה אחד יישאר "על כרחו" לפליטה? ב. ואף אם ברי לרש"י שידוע ליעקב כי לפחות מחנה אחד יינצל, מנין לו לרש"י שההצלה תיעשה בזכות מלחמה דווקא, כלשונו "כי אלחם עמו"? ג. בשונה מדורון ותפילה שיישומם מפורש בכתובים - יעקב שולח דורון וגם מתפלל, הרי שלא זו בלבד שבסופו של דבר יעקב לא נלחם, אלא שבכתובים עצמם איננו מוצאים שהוא בכלל נערך למלחמה. הפסוק "והיה המחנה הנשאר לפליטה" אינו אלא תוצאה, לא הליך. אם כן, מנין לרש"י - ועוד קודם: מנין לחז"ל - שיעקב נערך ל"שלושה דברים" ולא לשניים בלבד?[2]

ההערות הראשונות הוצבו מפורשות על ידי ראבע"ז (כאן):

> והיה המחנה הנשאר לפליטה - אולי יהיה שיברחו, או תשוך חמת אחיו בהכותו המחנה האחת, או יבוא להם רווח והצלה מד', וכמוהו אם תחזק ארם ממני והיִתה לי לישועה (שמואל ב' י, יא). ומה שאמר רבינו שלמה שיהיה לפליטה בעל כרחו, הוא דרך דרש. ואם השם אמר לו והיה זרעך כעפר הארץ (בראשית כח, יד), לא ידע אם על אלה או על אחרים. כי הנה יוסף כאשר נמכר היה יעקב

אחר יקבץ וירחם, ולזה כיוונו רז"ל במדרש זה".

2. אכן מצאנו מדרש שאינו נוקב בהיערכות יעקב אלא רק לשני דברים ולא לשלושה. ראה תנחומא קדמון מכ"י - נדפס בקובץ גנזי שכטר, א, עמ' 60: "מה הוא והיה המחנה הנשאר לפליטה, אלא ראה גבורה שהיתה בידו שאמר והיה המחנה הנשאר לפליטה, ומהיכן היה יודע שהמחנה האחרת פליטה, אלא שהתקין עצמו לשני דברים לשלום ולמלחמה עם עשו, אם בא לשלום הרי אני מתוקן לו, ואם בא למלחמה הרי אני בהבטחה, דבר בריא לי שאני עומד עליו והורגו ומציל מידו את המחנה האחרת". עם זאת, מדרש זה שונה מהותית מדברי רש"י, שכן הוא אינו מזכיר אלא רק שלום ומלחמה, לא דורון ולא תפילה; זאת ועוד, כל הדרשה שם אינה מוסבת אלא על "והיה המחנה הנשאר לפליטה" ולא על מרכיבי ההיערכות כולם. במקביל, מדרש זה כן תומך בתפיסה שגורסת בטחון וודאי בהצלחת ההצלה: "היה יודע שהמחנה האחרת פליטה... הרי אני בהבטחה, דבר בריא לי".

חי, והוא לא ידע, כי אין הנביא יודע הנסתרות, אם לא יגלה לו השם. ואלישע אמר וד׳ העלים ממני (מלכים ב׳ ד, כז). גם זאת תשובה לשואלים איך פחד יעקב והשם הבטיחו, והוא אומרו ואהיה עמך (בראשית לא, ג), גם זה פי׳ ואיטיבה עמך, שיתכן שימלט הוא לבדו. ועוד ידענו כי כל עוון קטן וגדול כנגד העושה, ע״כ העוון הקל לגדול יקרא גדול. ויעקב פחד שמא חטא או שגג במחשבתו, ובעבור זה לא יהיה השם עמו. ואל תתמה, כי הנה משה שאין למעלה ממנו, והוא שלחו להוציא את ישראל ממצרים, ובעבור שגגתו שלח מלאך להמיתו.

פרשנותו של ראבע״ז אינה מייחסת ליעקב וודאות אלא ספקנות. לא היה ליעקב בטחון מוחלט שהמחנה הנותר יישאר לפליטה, אלא ״אולי״, וגם זה לאו דווקא בדרך של לחימה אלא ייתכנו גם חלופות אחרות: אם כזו של בריחה, אם כזו של רגיעת עשו, ואם כזו של ״רווח והצלה״ בידי שמים. ואם את נפשך לומר שהמילה ״והיה״ היא היא שהצביעה לרש״י על בטחון ההצלה, הרי שוברך בצידך טוען ראבע״ז. מן האמור בספר שמואל ב׳ (י, יא): ״אם תחזק ארם ממני והיִתה לי לישועה״ עולה כי הגם ששם בוודאי לא היה בטחון בהצלחה, ובכל זאת נאמרה לשון ״והיִתה לי לישועה״. ואחר שכך הדבר, ולשון הכתובים מורה אפוא ש״והיה״ אינו בהכרח וודאות מוחלטת, טוען ראבע״ז שדבריו של ״רבינו שלמה״ – רש״י, מכלל ״דרש״ לא יצאו. ועוד הוא מוסיף, שלא ניתן לומר כי וודאות יעקב בהצלה נסמכה על הבטחת ״והיה זרעך כעפר הארץ״, וזאת למרות היות יעקב נביא. הסיבה לכך כפולה: ראשית, גם נביא אינו יכול לדעת במי תתממש ההבטחה, ״אם על אלה או על אחרים״; שנית, גם נביא אינו יכול לדעת אם חטא בשגגה, מה שעלול להביא לביטול ההבטחה.[3] סוף דבר, שבה למקומה השאלה לפשר מקורו של רש״י לוודאות ההצלה באמצעות לחימה.

על הערת ראבע״ז נכון להוסיף, שלכאורה רש״י עצמו אינו עיקבי בדרך ביאורו, שכן אנחנו מוצאים סתירה בשאלה באיזו מידה ניסוח מעין זה מעיד על וודאות ובטחון. להלן (בראשית מד, כב) אומר יהודה ליוסף: ״ונאמר אל אדני לא יוכל הנער לעזב את אביו, ועזב את אביו ומת״. לכאורה, לדידו של רש״י שאצלנו, נראה היה להעמיד זאת כוודאות: בוודאי ימות. ברם לא כך פירש רש״י, שכתב שם: ״ומת, אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך, שהרי אמו מתה בדרך״, כלומר לא לשון וודאית אלא לשון ספקנית – ״דואגים... שמא...״. מדוע אם כן אצלנו נקט

3. אך ראה ברכות ז ע״א ורמב״ם הלכות יסודי התורה פ״י ה״ד, ואכמ״ל.

רש"י לשון וודאות? במקביל - ולעומת זאת - להלן (שמות א, י) אומרים המצרים: "הבה נתחכמה לו, פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ", ושם ביאר רש"י בלשון וודאית: "ועלה מן הארץ - על כרחנו", דומה לביאורו אצלנו. ובכן מה דרכו של רש"י בסגנון כזה: האם משמעו וודאות או ספקנות?

ב. "ממילת והיה מפיק לה"?

נושאי כליו של רש"י נתנו דעתם לתמיהות, אם לכולן ואם לחלקן, ונחלקו ביישובן. הרא"ם דחה מעיקרא את טענת ראבע"ז, כמו גם את טענת הסתירה, בכך שהבהיר כי כלל לא מילת "והיה" היא שהיוותה בסיס לביאורו של רש"י בנוגע לבטחונו של יעקב.

> לאו ממילת "והיה" מפיק לה, כמו שחשב החכם אבן עזרא ז"ל וטען עליו מן "והיִתה לי לישועה", שפירושו אולי תהיה לי לישועה, שהרי גבי "ועזב את אביו ומת" פירש רש"י ז"ל "אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות". אלא מדברי רבותינו ז"ל, שאמרו "התקין עצמו לשלשה דברים - לדורון למלחמה ולתפילה" הוא דמפיק לה, דכיון דלא אשכחן בשום דוכתא קרא דמיירי במלחמה אלא על התפילה ועל הדורון בלבד, הוכרח לומר דפירוש "והיה המחנה הנשאר לפליטה - בעל כרחו כי אלחם עמו". ורבותינו ז"ל שאמרו "התקין עצמו לשלשה דברים", אף על פי שהמקראות הללו אינם מורות רק על התפילה והדורון בלבד, קבלה היתה בידם. והא דפירש גבי (שמות א, י) "ועלה מן הארץ - בעל כרחנו", לאו ממלת "ועלה" הוא דמפיק לה, אלא משום דאינו נופל לומר: דואגים אנו שמא יעלה מן הארץ, כי אם יעלה היא טובתנו יותר ממה שילחם ולא יעלה מן הארץ אבל יהיה עומד ולוחם בנו. הוכרח רש"י לומר "בעל כורחנו", שאף על פי שהיא טובה לנו מצד אחד, היא רעה לנו מצד אחר שהם משועבדים לנו ועכשיו ילכו מתחת שעבודנו בעל כורחנו.

לדידו, לא תיבה מקראית אלא מסורת חז"לית היא היא שמהווה את בסיס ביאורו של רש"י. צודק ראבע"ז בטענתו שמילת "והיה" כשלעצמה יכולה להתפרש גם במשמעות ספקנית, הא ראיה שלעתים רש"י עצמו כך נוקט (דוגמת בראשית מד, כב). ומה שרש"י נוקט לעתים לשון וודאית (שמות א, י), הדבר אינו נובע מפרשנות

המילה, אלא מהקשר כללי.[4] ואחר שהסקנו אפוא כי המילה "והיה", כשלעצמה, אינה מעלה ואינה מורידה, ברי שלא היא בסיס ביאור רש"י. על כרחך - טוען הרא"ם - אם פרשנות רש"י אינה מבוססת על מקרא, היא בוודאי מבוססת על חז"ל. כלומר, מאחר שחז"ל כתבו מפורשות שיעקב התקין עצמו גם למלחמה, ומאחר שבפסוקים עצמם איננו מוצאים לכך תימוכין, על כרחך "קבלה היתה בידם". בכך נשמטה כמו מאליה טענת ראבע"ז, כמו גם טענת הסתירה.

דרכו של הרא"ם נשללה על הסף על ידי המהר"ל, ב'גור אריה'. לדידו "דברי תימה אלו הדברים" שכתב הרא"ם - "הרי בפירוש כתיב דהיה רוצה ללחום, דכתיב (פסוק ז): 'וייצר - שמא יהרוג אחרים' (רש"י שם)",[5] וכי כיצד יהרגם אם לא במלחמה? ומכאן שלדידו של מהר"ל, במקראות עצמם - וליתר דיוק: במקראות עצמם לפי ביאור חז"ל ורש"י - יש תימוכין למלחמה, שלא כטענת רא"ם. אם כן, טענת ראבע"ז על רש"י שבה למקומה: מנין לו שיעקב היה בטוח בהצלת מחנה אחד (לפחות), והרי לא די בתיבת "והיה" כדי להוכיח זאת! מהר"ל מיישב בדרך שונה:

> ומיהא יש לתרץ קושיית הראב"ע, דגם זה דכתיב: "והִיתה לי לישועה", שאף על גב שלא היה נגמר לגמרי הישועה מכל מקום כאשר יעזור לו נקרא 'ישועה', כי אי אפשר שלא יהיה לו ישועה מה, וכל מה שיהיה ישועתו נתקיים "והִיתה לי לישועה", אבל כאן שכתיב "והיה המחנה הנשאר לפליטה" פירושו בוודאי יהיה לפליטה.

כלומר, ראש לכל - ובשונה מהרא"ם - תיבת "והיה" היא היא שאכן מוכיחה על וודאות ובטחון. שנית, נכון הוא שבאירוע שבספר שמואל ההצלחה לא הייתה מובטחת, ואולם למיצער הייתה מובטחת "ישועה מה", שכן לחימה עם עזרה ודאי טובה יותר מלחימה בלא עזרה. שלישית, יש להבחין בין הסגנון בספר שמואל שאינו אומר אלא רק 'אתה תסייע לי', ובין הסגנון אצלנו שקובע חד-משמעית "והיה המחנה הנשאר לפליטה".

בדרך דומה הילך גם ה'דברי דוד'. גם הוא, בשונה מהרא"ם, מדגיש כי רש"י "מלשון 'והיה' קדייק, דמשמע שכן יהיה בוודאי", ולא "מלשון הגמרא דייק

---

4. מאחר שלא מתקבל על הדעת שהמצרים יעדיפו לחימה עם ישראל בארצם מאשר 'עלייתם מהארץ' ויציאה ממצרים, לכן במקרה זה ההקשר מלמד שהעניין אינו מסופק ("דואגים אנו שמא"), אלא וודאי - "בעל כרחנו".

5. רש"י בראשית לב, ח: "ויירא ויצר - ויירא שמא יהרג, ויצר לו אם יהרוג הוא את אחרים".

רש"י". גם הוא מבהיר ש"בחינם כתב דברים אלו שאינן מיושבין", וגם הוא סבור שהאמור אצל יואב ואבישי "והיִתה לי לישועה" משמעו "שאע"פ שאין הישועה בוודאי, מ"מ הווייתו לעמוד עצמו לישועה היה ודאי". מוסיף ה'דברי דוד' - וזאת בשונה ממהר"ל - שלמעשה, ממש אותו דבר מתרחש אצל יעקב. אכן יעקב לא היה מובטח שתהיה הצלה גמורה, ואולם "אמר שתיכף שתתחיל המלחמה תהיה פליטה למחנה הנשאר. וזהו הוא בוודאי, שבידו לנוס משם אף על פי שספק אם תועיל הפליטה". עצם כניסתו של מחנה אחד להליך מלחמתי, תאפשר למחנה השני לנסות ולהימלט. כלומר, נכון הדבר שההצלה אינה וודאית, אך ברור לחלוטין שחלוקה לשני מחנות וכניסת מחנה אחד ללחימה, משפרת בוודאות את סיכוייו של המחנה השני. מבחינה זו "והיה" הוא בהחלט וודאות.

ג. השוואת מהדורות ראשונות

אם כן, חלוקים הם רא"ם מזה ומהר"ל ו'דברי דוד' מזה, בשאלה מה הוא מקור רש"י לבטחונו של יעקב: בעוד שלרא"ם אלה הם דברי חז"ל, הרי שלמהר"ל ו'דברי דוד' זו המילה "והיה". יתכן שמחלוקת זו כרוכה בשוני שמצוי בין הדפוסים הקדומים של ביאור רש"י לתורה.

במהדורת רג'יו די קלבריה (רל"ה), כמו גם במהדורת אלקבץ - ואדי אל חאג'ארה (רל"ו), וכך גם במהדורות רווחות המצויות כיום, הגירסה היא כך:

> והיה המחנה הנשאר לפליטה - על כרחו כי אלחם עמו. התקין עצמו לשלושה דברים, לדורון...

כלומר, קיים ד"ה אחד, המשכי ורצוף, שכולו בפסוק ח.

לא כן הדבר במהדורה היותר קדומה, זו של דפוס רומא (ר"ל). שם הגירסה היא כך:

> לפליטה - כי אלחם בו. ויאמר יעקב - התקין עצמו לשלושה דברים, לדורון...

כלומר, מדובר בשני ד"ה, השייכים לשני פסוקים: הראשון, שבפסוק ח, מסתיים במילים "כי אלחם בו"; השני, שבפסוק ט, מתחיל בד"ה חדש: "ויאמר יעקב - התקין עצמו...".

עתה צא ואמור: פרשנות הרא"ם מתאימה ביותר למהדורות המצויות, לרצף של ד"ה אחד, שכן לדידו הכל מבוסס על חז"ל. חז"ל הם שביארו שאלחם בו ובעל

כרחו יישאר מחנה אחד לפלטה, וזאת על ידי היערכותו של יעקב לשלושה דברים, ומהם הלחימה. פתח רש"י את ביאורו ב"והיה המחנה הנשאר לפליטה" ובו גם חתם.

לא כן פרשנות מהר"ל וה'דברי דוד', שלדידם אלה שני עניינים נפרדים בתכלית. מקור הבטחון הוא במילה "והיה... לפליטה", ועל כך אומר רש"י: "כי אלחם בו". או-אז מביא רש"י מדברי חז"ל "התקין עצמו לשלשה דברים..." כד"ה נפרד.[6]

אם כן, יתכן שמהדורות שונות שעמדו לנגד עיני הפרשנים השונים, הן שהביאו בעקבות זאת גם לפרשנות שונה.

6. אגב גררא יצויין כי במהדורה זו, סדר הדברים הוא: דורון, מלחמה, תפילה.

וישב

תחילת פרשת וישב (בראשית לז, א-ב) מתארת את שיבתו של יעקב לארץ כנען ואת ישיבתו בה, זאת כפתיח ל'פרשיית יוסף ואחיו' שעתידה להימשך עד שילהי ספר בראשית:

> וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען. אלה תולדות יעקב, יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו.

רש"י נתן דעתו תחילה, בפסוק א, לזיקת הפסוק הראשון לאמור לעיל (פרק לו) ולאמור להלן (פרק לז ואילך). בהתאם לכך כתב: "וישב יעקב וגו' - אחר שכתב לך ישובי עשו ותולדותיו בדרך קצרה... פירש לך ישובי יעקב ותולדותיו בדרך ארוכה". בפסוק שלאחר מכן, פסוק ב, רש"י נותן דעתו להבהרת המילה "תולדות", שלדידו, לפי "פשוטו של מקרא", היא מתפרשת כ'היסטוריה':

> אלה תולדות יעקב - אלה של תולדות יעקב, אלה ישוביהם וגלגוליהם עד שבאו לכלל יישוב.[1] סיבה ראשונה יוסף בן שבע עשרה וגו' על ידי זה נתגלגלו

1. נכדו - רשב"ם, על אתר - יצא חוצץ נגד ביאור זה. תחילה הקדים להבהיר את דרכו הפרשנית, ככלל: "ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדונו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו... והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא... 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". או-אז ציטט רשב"ם את ביאור רש"י, והגיב בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים: "אלה תולדות יעקב - אלה מקראות ומאורעות שאירעו ליעקב, והנה זה הבל הוא. כי כל אלה תולדות האמור בתורה [ובנביאים] ובכתובים יש מהם שמפרשים בני האדם ויש מהם רבים שמפרשים בני בנים, כאשר פירשתי... כן ביעקב למעלה כת' ויהיו בני יעקב שנים עשר וגו', ומפרש לבסוף אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם ויבוא [יעקב] אל יצחק אביו וגו', הרי פיר' בניו של יעקב והיכן

> וירדו למצרים. זהו אחר פשוטו של מקרא להיות [דבר][2] דבור על אופניו.

או-אז עובר רש"י לדברי אגדה, אשר באמצעותם הוא מבאר באריכות את עניינה של הפרשייה כולה:

> ומדרש אגדה דורש, תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים. אחת שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל, ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו, וכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להרגו וזה אחיו מבקשים להרגו, וכן הרבה בבראשית רבה (פד ו). ועוד נדרש בו: וישב ביקש יעקב לישב בשלווה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלווה אומר הקדוש ברוך הוא לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלווה בעולם הזה.[3]

אריכות דברים זו של רש"י, כבר היא כשלעצמה אומרת דרשני: אחר שקבע רש"י שביאורו הראשון מספק ל"פשוטו של מקרא להיות [דבר] דבור על אופניו", מה ראה להוסיף מדרש אגדה? ואף אם את נפשך לומר שיש מקום למדרש אגדה אחד, להבעת מסר ערכי, ואולם מה ראה רש"י להוסיף לכך עוד מדרש, מה שרחוק מאוד מדרכו הקבועה.

א. "וישב - לישב בשלווה"

חיתום דבריו של רש"י שב ומתייחס למילה שבפסוק הקודם: "וישב יעקב". במקרה זה, דעת לנבון נקל לידע מה ראה רש"י להיזקק לתיבת "וישב" ולבארה. ככלל, את

נולדו כאשר עשה בבני עשו, ועתה כותב אלה תולדות יעקב, בני בניו שהיו שבעים והיאך נולדו. כיצד? יוסף בן שבע עשרה שנה ונתקנאו בו אחיו ומתוך כך ירד יהודה מאת אחיו והיו לו בנים בכזיב ובעדולם שלה ופרץ וזרח, ונתגלגל הדבר שיוסף הורד מצרימה ונולדו לו במצרים מנשה ואפרים ושלח יוסף בשביל אביו וביתו עד שהיו שבעים".

2. המילה "דבר" נמצאת בדפוס ואדי אל חאג'רה - אלקבץ, ונעדרת במהדורות דפוס רומא ודפוס רג'יו די קלבריה. וראה לעיל, מבוא הערה 57.

3. אשר לשאלה מה ראה רש"י לדחות דברים אלה לפסוק ב', בעוד שהם מתאימים היו להיאמר כבר בפסוק א', על מילת "וישב", ראה מה שכתב ר"ד פארדו - משכיל לדוד: "ואין להקשות, דכיון שדרשה זו היא על וישב הו"ל לאתויי בקרא דלעיל, דאדרבא ה"ק ועוד נדרש בו בפ' ואלה תולדות ג"כ דפי' תולדות אין ר"ל בנים רק מקרים, דבשביל שביקש לישב בשלווה באו עליו המקרים הללו".

המונח 'ישיבה' אנחנו מוצאים בשתי משמעויות עיקריות: א. ישיבה פיסית - על כסא, לדוגמה; ב. ישיבה מטאפורית - שלווה ובטחון. מן הסוג הראשון, לדוגמה, ישיבתו של עלי הכהן על כסא: "ותקם חנה אחרי אכלה בשלה ואחרי שתה ועלי הכהן יושב על הכסא על מזוזת היכל ד' " (שמואל א' א, ט); וכך גם "וישבת על מטה כבודה ושלחן ערוך לפניה" (יחזקאל כג, מא). מן הסוג השני, לדוגמה, נאמר על ישראל: "כי אתם עוברים את הירדן לבוא לרשת את הארץ... וירשתם אותה וישבתם בה" (דברים לא, יא); וכך גם "וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו" (מלכים א' ה, ה). וכבר ברכה תורה את ישראל ואמרה "והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע ואכלתם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם" (ויקרא כו, ה). מעין זה גם הדגשת ההלכה את הלכת הישיבה בסוכה. התורה אמרה (ויקרא כג, מב): "בסכת תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכת" - באיזו 'ישיבה' מדבר הכתוב? האומנם עיקר הציווי מכוון בדווקא לישיבה פיסית על כסא? לא כן לימדונו חז"ל (סוכה כח ע"ב) שדרשו כי עיקר העניין הוא: "תשבו כעין תדורו".[4]

אמור מעתה: ככלל, "וישב" עשוי להתבאר כישיבה פיסית ועשוי להתבאר כשלווה ובטחון. ובכן בנדון דנן, במה דברים אמורים? אם כן, מבהיר רש"י - וכאמור, בדין מבהיר - שהכוונה כאן אינה לישיבה פיסית, אלא לישיבה בשלווה: "וישב - ביקש יעקב לישב בשלווה... צדיקים מבקשים לישב בשלווה... אלא שמבקשים לישב בשלווה". ולא יחיד הוא רש"י בהבהרה זו - כך מצא לנכון לבאר גם תרגום יונתן (על אתר): "ויתיב יעקב בשלויתא בארעא".

ב. "צדיקים מבקשים לישב בשלווה"

דבריו האחרונים של רש"י מבטאים ביקורת נוקבת על רצונם של צדיקים לישב בשלווה: "ביקש יעקב לישב בשלווה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים

4. נכון הוא שיש מהפוסקים שעמדו על לשון 'ישיבה' שבחרה בה תורה והדגישו כי נכון לישב בסוכה, וגם נוסח הברכה "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לישב בסוכה" חוזר לזה, ואולם ודאי שזו אינה אלא הנהגה טובה לכתחילה. ברי שאם מסיבה כזו ואחרת נותר האדם לעמוד בסוכה ולא ישב, בכל זאת קיים את המצוה במלואה. וראה על כל זה רמב"ם, הלכות סוכה פ"ו הי"ב והשגת הרא"ש סוכה פ"ד סי' ג. עם זאת, יצויין חידושו מרחיק-הלכת של ה'תורה תמימה' ויקרא כג, מב אות קסח, שלדידו "אם אכל אדם בסוכה מעומד או גם שהה שם ולא ישב כלל, אינו יוצא ידי חובתו"!

לישב בשלווה אומר הקדוש ברוך הוא לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלווה בעולם הזה".

לאמתו של דבר, ביקורת זו מצריכה עיון: וכי מדוע לא ישבו צדיקים בשלווה בעולם הזה - האם הדבר יגרע מאומה משכרם ומישיבתם בשלווה בעולם הבא?

ולא רק מסברה הדבר תמוה, אלא אף מגמרא מפורשת, שכן כך שנינו במסכת הוריות (י ע"ב):

> אמר רבא, אטו צדיקי אי אכלי תרי עלמי מי סני להו? אלא אמר רבא, אשריהם לצדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים של עולם הזה בעולם הזה,[5] אוי להם לרשעים...

הא לך מפורשות, כדבר חיובי וללא שמץ ביקורת, שצדיקים עשויים לזכות לשני עולמות - עולם הבא ועולם הזה כאחד, ואין האחד בא על חשבון השני.

ואף רש"י עצמו ביאר זאת באותה סוגיית-הוריות:

> צדיקים אי אכלי תרי עלמי מי סני להו - מי שנאוי הוא להם [כלומר, כלום רע להם] לצדיקים שאוכלים שני עולמות שיש להם טובה בעוה"ז ובעוה"ב. אלא אמר רבא אשריהם לצדיקים שמגיע להם - טובות כמעשה הרשעים שבעוה"ז שיש להם טובה... דכך מגיע לצדיקים בעוה"ז אשריהם שיש להם טובה בעולם הזה ולעוה"ב.

וכך גם סברו תוספות (ברכות ה ע"ב), שעל האמור בגמרא (שם): "לא כל אדם זוכה לשתי שולחנות" נזעקו לשלול גירסה שכנראה ראוה נגד עיניהם:

> ה"ג לא כל אדם זוכה לשתי שולחנות - אבל אין לגרוס 'אין אדם זוכה', דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות, כגון רבי[6].

---

5. הוסיפו ותיארו שם ביטוי מעשי לדבר: "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אתו לקמיה דרבא, אמר להו אוקימתון מסכתא פלן ומסכתא פלן? אמרו ליה אין. איעתריתו פורתא? אמרו ליה אין, דזבנן קטינא דארעא. קרי עלייהו: אשריהם לצדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים שבעולם הזה בעולם הזה".

6. ראה גיטין נט ע"א וסנהדרין לו ע"א: "מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד"; עבודה זרה יא ע"א: "זה אנטונינוס ורבי, שלא פסקו מעל שולחנם לא חזרת ולא קישות ולא צנון לא בימות החמה ולא בימות הגשמים"; בבא בתרא ח ע"א: "רבי פתח אוצרות בשני בצורת"; שבת קיג ע"ב: "אהוריריה דרבי הוה עתיר משבור מלכא", ועוד.

אם כן, מפורש שתוספות לא היו יכולים להעלות על דעתם שלילה מוחלטת של "שתי שולחנות", הא ראיה שרבי יהודה הנשיא - רבנו הקדוש - זכה גם זכה "לשתי שולחנות". ושוב רואים אנחנו שאין שלילה מוחלטת לשלוות צדיקים בעולם הזה ובעולם הבא באחד. אם כן, מה ראה רש"י - וליתר דיוק, המדרש שאותו הביא רש"י - לבקר את יעקב על שביקש "לישב בשלווה"!

ג. טובה טירדה בעולם הזה

אסכולה אחת לפתרון הקושי, באה לידי ביטוי בספרי חסידות ומוסר. כך לדוגמה כתב האדמו"ר בעל 'ערבי נחל':[7]

> ונ"ל שעם זה יובן מה שאמרו רז"ל ביקש יעקב לישב לשלווה, אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים... והוא תמוה, וכי ח"ו אין הקדוש ברוך הוא רוצה בשלוות הצדיקים והרבות שכרן בעוה"ז ובעוה"ב עד שיאמר לא דיין כו'. אלא העניין הוא שיעקב אבינו היה תמיד מוטרד כנודע, ואעפ"כ קנה שלמות והיה מובחר שבאבות, וחשק מאד לישב בשלווה כדי שיוסיף בעבודה כהנה וכהנה. אבל האמת דאדרבה, עיקר עבודת האדם הוא כשהוא מתוך טירדא רבה, ואותו המעט חשוב יותר לפני השי"ת מהרבה שיעשה האדם בהיות הדרך מתוקן לפניו בלי שום טירדא, וזהו עיקר השכר לעוה"ב. ולזה אמרו רז"ל: אמר הקב"ה לא דיין כו', ר"ל אין די להם שכר לעתיד לבא אם הדרך התורה יהיה מתוקן לפניהם בלי שום טירדא, שזה השכר הוא מעט לפניהם, וזהו לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם, ר"ל המצוות שעושין בהיות הדרך מתוקן לפניהם אין די להם לעתיד לבא, וק"ל.

לדידו אפוא, אכן טוב יותר להם לצדיקים להיות בעוה"ז במצב של "טירדא" ולא במצב של שלווה. יש אומנם מהצדיקים שזכו לשני שולחנות - עוה"ז ועוה"ב כאחד, ברם אלה היוצאים מהכלל. ככלל "עיקר עבודת האדם הוא כשהוא מתוך טירדא רבה, ואותו המעט חשוב יותר לפני השי"ת מהרבה שיעשה האדם בהיות הדרך מתוקן לפניו בלי שום טירדא". לכן העדיף הקב"ה שיעקב "יוטרד" ולא ישב בשלווה.

---

7. ערבי נחל, פרשת אמור, דרוש רביעי.

לא רחוקים מכך דברי בעל ה'שיעורי דעת' (לפרשתנו):

> הביאור הוא כי באמת כשהצדיקים מבקשים לישב בשלווה בעולם הזה, מגרעת היא במעלת נפשם ואות הוא כי עדיין לא יספיק להם מה שמתוקן להם לעולם הבא, אינם מוצאים די מרגוע ונועם לנפשם במה שמוכן לפניהם ועדיין הם מבקשים שלווה גופנית פשוטה, וזה מפני שחסרה להם ההשגה הראויה בעניינים רוחניים, הכרתם אינה בהירה במידה שלמה והסכמתם עליהם איננה תופסת את מקומה הראוי במחשבתם ובלבם, ועוד נשאר מקום אצלם לעניינים הפשוטים, לתור להם מנוחה בעולם הזה, והקב"ה הבוחן לבבות רואה אותו הפחת והחסרון ונתבעים המה על זה.

אם כן, לגישתו, גם אם בקשת השלווה כשלעצמה אינה בהכרח מגרעת שכר, ואולם היא סימן לכך שהצדיק עדיין לא הגיע למדרגה אליה הוא ראוי. העובדה שהצדיק מבקש "שלווה גופנית פשוטה" מעידה שעדיין חסר הוא ברבדים הרוחניים. לכן, אם יעקב מבקש שלווה גשמית פשוטה, הרי שזה עצמו אות וסימן שהוא עוד צריך להתעלות - מה שאכן קרה בפרשיית יוסף ואחיו.

ומעין זה גם בעל ה'דעת תורה' (לפרשתנו). הוא מקדים להבהיר כי "שלווה" של יעקב בוודאי שאינה כ"שלווה" שלנו, במושגינו-אנו: "בכלל, כיצד מבינים את אופן השלווה של יעקב אבינו, האם כשלווה שלנו המדובר - חלילה וחלילה, הלא גם בשלוותו זו ודאי היה מקיים את ה'וישכב במקום ההוא - אבל כל י"ד שנים ששמש בבית עבר לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה' ", מה שאצלנו אינו מוגדר כ"שלווה". אלא שאם כך, הרי שהשאלה מתעצמת: וכי מה פסול יש בה ב"שלווה" במושגיו של יעקב אבינו - "מה באמת כל כהאי טענה על הצדיקים שמבקשים לעבוד עבודת הקודש באין כל רוגז ובמה נתפס כאן יעקב"?

> הנה מזה יסוד כי זהו כל סוד של עוה"ב מעוה"ז: עוה"ז הוא העולם של קשיים ועיכובים, אולם המלא רוגז, ומצב של בלעדי רוגזו של יוסף הרי זה כבר בחינה של עוה"ב כלפי המצב של רוגזו של יוסף, והרי זה אפוא כמבקש לזכות בעוה"ב בדילוג עוה"ז וזה ודאי לא מישתרשי ליה לאינש.

כל עוד אדם - ולו גם אדם כיעקב ובמדרגתו - עודנו בעולם הזה, הרי שהוא נמצא, בהגדרה, ב"אולם המלא רוגז". אסור לו לאדם לדלג על שלב זה ולהגיע בעודו בעולם הזה לאולם שאין בו קשיים ועיכובים, היינו לעולם הבא. אם כן, זו הייתה התביעה מיעקב, שכל עוד הוא "כאן", אל לו לכסוף לשלווה, גם "שלווה"

שבמושגיו.[8] בין כך ובין כך, הם - ועוד רבים כמותם[9] - מאמצים את האמור ומאשרים שאכן הייתה קפידא לקב"ה על בקשתו של יעקב ל"שלווה".

ד. הש' - השטן או השי"ת ?

אסכולה שנייה מקעקעת מן היסוד את השאלה ועוקרת אותה, וכנראה גם את התפיסה שגלומה בה. נקודת המוצא שלה מתחילה לא רק בהבעת התמיהה על הביקורת נגד בקשתו של יעקב לישב בשלווה, אלא בכך שמקור ראשוני שמן הסתם היה לנגד עיני רש"י טוען ממש את ההיפך הגמור!

כך שנינו במדרש בראשית רבה (פד, ג) שעל פרשתנו, ממש על אתר:

> א"ר אחא, בשעה שהצדיקים יושבים בשלווה ומבקשים לישב בשלווה בעולם הזה, השטן בא ומקטרג, אמר לא דיין שהוא מתוקן להם לעולם הבא, אלא שהם מבקשים לישב בשלווה בעולם הזה, תדע לך שהוא כן, יעקב אבינו ע"י שביקש לישב בשלווה בעוה"ז נזדווג לו שטנו של יוסף.

גם אם התוכן הכללי של דברי רש"י ושל דברי המדרש נראה דומה, הרי שלאמתו של דבר ההבדל עצום ורב. במדרש, לא הקב"ה הוא שמטיח ביקורת ביעקב שרוצה לישב בשלווה, אלא השטן הוא שמקטרג: "נזדווג לו שטנו של עשו"! גירסה כזו משנה כמובן את התמונה כולה. אם הקטרוג הוא מצדו של "שטן", הרי שניתן להסיק שלקב"ה אין כל ביקורת. כך יובנו היטב אותן סוגיות שהוזכרו לעיל אודות

---

8. וראה שפת אמת - וישב, תרל"ה, שעניין "רוגזו של יוסף" אינו עונש אלא עמידה בניסיון כדי לתקן את כל העבר: "ביקש לישב בשלווה... לא דיין שמתוקן להם עוה"ב וכו'... קפץ עליו רוגזו של יוסף. מקודם עבר על יעקב אע"ה מה שעבר להינצל מעשו ולבן... ואח"כ כשניצל מהם והפריש עצמו מסט"א, עתה בא לתקן את כל אשר עבר עליו. ודבר זה נוהג בכל אדם, כי מקודם צריכין ללחום עם היצה"ר ולפרוש עצמו ממנו ולגבור נגד כל המחשבות והרצונות אשר לא לה' המה ואז נעשה בן חורין והוא בן עוה"ב... אבל הצדיק לא די לו זה, אבל צריך לחזור ולתקן את כל אשר עבר עליו מעודו עד היום הזה שנעשה צדיק, והוא עניין לישב בשלווה בעוה"ז ג"כ... ומ"ש קפץ עליו רוגזו של יוסף, לא הי' עונש על זה רק שא"א לתקן הכל בלי נסיונות רבות כאלו, ורצה יעקב אבינו לתקן כל ימות החול להיות כמו לעתיד יום שכולו שבת, ולא עלה בידו כי לא הגיע הזמן עדיין, אבל פעל בזה שיוכלו בנ"י למצוא בחי' מנוחת שבת גם בימות החול בזמנים מיוחדים כעניין חנוכה ופורים"; וראה גם שם תרל"ב.

9. ראה צידה לדרך, מעשה ה', משכיל לדוד, חת"ס - תורת משה, חכמה ומוסר ח"א מאמר ריד, דעת חכמה ומוסר ח"ג מאמר צב, אור יהל ח"ב עמ' סו, מכתב מאליהו ח"ב עמ' 221 ועוד.

אפשרות חיובית לזכות לשני שולחנות, שכן רק הסיטרא אחרא היא שמבקרת, וכמובן שממנה אין ללמוד הנהגות חיוביות.

בדרך זו ביקש בעל ה'תורה תמימה', בחיבורו 'תוספת ברכה', ליישב את הקושי:

> ואיך יתכן כאן שיסבב הקב"ה ליעקב צער על שביקש לישב בשלווה, הלא זה פלא ולא ניתן להתיישב. אך מה נאמר ראשי סחרחר ולבי ידאב, למראה טעות אחת במילה אחת ברש"י כאן, טעות מגונה ובזויה, והיא הנותנת לכל הקושי שבזה. כי נוסח המדרש שמביא רש"י הוא במ"ר לפנינו בזה הלשון... בשעה שהצדיקים מבקשים לישב בשלווה בא השטן ומקטרג ואומר לא דיין לצדיקים מה שמוכן להם לעולם הבא... ומסיים עוד המדרש: תדע לך שהוא כה, שהרי יעקב אבינו ביקש לישב בשלווה, נזדווג אליו רוגזו של יוסף. ומבואר מזה דהגירסא ברש"י אמר הקב"ה הוא טעות מגונה ע"י אחד מעתיקים - תחת אמר השטן, וחבל מאוד על מפרשי רש"י, שלא עמדו על זה, בעת שהטעות מתגלה לא מרחוק כי אם במ"ר כאן על אתר; והמעתיק את דברי רש"י אלה, גם אם עשה מעשה בלא דעת היה ראוי לקבל נזיפה על התרשלות ואי השגחה כזה, וגם ראוי מאוד להודיע ולהזהיר בפומבי את כל מדפיסי ספרי ישראל בכל העולם, כי בעת שידפיסו חומשים עם פירש"י, יזדרזו לתקן טעות מכוערה זאת.

כלומר, בוודאי שהגירסה הנכונה היא זו שבמדרש. לא הקב"ה הוא שביקר את מעשה יעקב, חלילה, אלא השטן הוא שהעלה ביקורת על הנהגת יעקב. גירסת "אמר הקב"ה" אינה אלא "טעות מגונה שנעשתה ע"י אחד מהמעתיקים". לכן "חבל מאוד על מפרשי רש"י שלא עמדו על זה בעת שהטעות מתגלה... וגם ראוי מאוד להודיע ולהזהיר בפומבי את כל מדפיסי ספרי ישראל בכל העולם כי בעת שידפיסו חומשים עם פירש"י יזדרזו לתקן טעות מכוערה זאת".[10]

גם בשו"ת לב דוד (פעלדמאן, ח"ב - ליקוטים סי' פח) העלה דברים דומים. לדידו אין זה אלא קצה קרחון שמשקף תופעה רחבה ומצערת. הוא גם מנסה לזהות את תהליך היווצרות השיבוש:

---

10. ראה גם בספר זכרון בספר (גינצבורג; קונטרס טעות העולם, לז): "בפ' וישב ברש"י ז"ל ביקש יעקב לישב בשלווה אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים... וקשה שיאמר הקב"ה כזאת על הצדיקים, אדרבה הקב"ה יש לו נחת רוח משלוות הצדיקים שנאה להם ונאה לעולם. אך במדרש איתא בלשון אחר, אמר השטן לא דיין לצדיקים וכו' ונכון מאד".

תמיד הי׳ קשה לי עמ״ש רש״י ז״ל... אמר הקב״ה לא דיין לצדיקים... והי׳ קשה לי קושית חז״ל, מי סני לי׳ להקב״ה דירתי תרי עלמא, עד שמצאתי בספר אחד שטעות הדפוס היא, ומתחילה הי׳ כתוב אמר הש׳ ורצ״ל אמר השטן, והמדפיס תיקן וכתב אמר השם, ואח״כ כתבו אמר השי״ת, ואח״כ הדפיסו אמר הקב״ה, ומצאתי סעד לדבריו במדרש בפ׳ וישב... השטן בא ומקטרג ואומר... והרבה כיוצא בזה מצאנו ששינו המדפיסים שלא הבינו הראשי תיבות, ורשום אצלי במקום אחר. גם לפעמים נעתקו האותיות או תיבות משורה עליונה לשורה שתחתיה, ששכיח הרבה... ועי״ז נלאו לפרש כפשוטו, וכמו שאירע לי בבקרי לרב וגאון מפורסם, והראה לי קושי הבנה בפירש״י בש״ס, ודחקתי ליישבו, והוא אמר לי כי הוא טעות הדפוס, והיה לו לגעור בי בנזיפה, כי באמת הביא הרבה ראיות לדבריו, והוא השיב לי כדרך החכמים שדבריהם בנחת נשמעים: בני, עכ״פ תודה על האמת שפירושך דחוק בכוונת רש״י ז״ל, ותדע שלאחר אריכות ימים ושנים בעולם האמת נקדם את פני רש״י ז״ל ואת המדפיס הבחור הזעצער, לי יתן רש״י יישר כח שתליתי את הטעות בהמדפיס ויישבתי את דבריו באופן ישר ומובן בלי דוחק, ולך יתן המדפיס יישר כח, שלא תלית הטעות בו ודחקת עצמך בפרצות דחוקות כדי ליישבו, ודפח״ח.

כלומר, בדפוסים ראשונים של כתבי רש״י היה כתוב ״אמר הש׳ ״ והכוונה הייתה לשטן, כאמור במדרש. לא ארכו הימים, ומדפיס ״תיקן״ (כלומר קלקל), ובמקום ש׳ – שטן, הוא קרא ש׳ – השם, שהתפתח להשי״ת, שעם הזמן הפך לקב״ה.[11] הוא מוסיף שטעויות כאלה מצויות לא מעט, והסיפור רק מוכיח עד כמה עקשנות פלפלנית עלולה לעקם פשט.

פתרון דומה נמצא במאמר של הרב יהושע חיים קאסטען.[12] הוא מוסיף על האמור, בכך שהוא מיידע אותנו שלפני כמאה שנים התקיים שיג ושיח ענף בין חכמי פולין בענין זה, ולצד המצדדים היו כאלה שהסתייגו נחרצות ממהלך זה ושכמותו:

11. ראה גם קובץ אור ישראל (מאנסי) גיליון טו עמ׳ ר, מכתב מאת ר׳ משה הלל סאמעט שמספר כי שמע שר״י הוטנר עלה על הבימה בש״ק פר׳ וישב והכריז כי לפי דעתו יש כאן טעות בדברי רש״י ויש לתקנה ע״פ דברי המדרש.

12. דבריו הודפסו בקובץ נזר התורה, גליון טז, עמ׳ שעה.

אחד מגדולי פולין, הרה"ג רבי אברהם יעלין ז"ל מחבר ספר ארך אפים, נתקשה מאוד בדברי רש"י בפר' וישב... האם הקב"ה אינו רוצה שהצדיקים ישבו בשלווה? וכאשר מצא מקור דברי רש"י בבראשית רבה, נדהם מאוד למצוא שם גירסא אחרת לגמרי... מיד חיפש בדפוסים ישנים של פירוש רש"י, עד שמצא דפוס ראשון שכתוב שם בנוסח: "אמר הש' ", מיד הבין שה-ש' נשתרבב להשם, עד שבאו מדפיסים ו'תקנו' הקב"ה, לכאורה, טעות כואבת מאוד מאוד. מיד שינס את מתניו והכין קול קורא והחתים עליו כמה גדולי וגאוני הדור ההוא לתקן העיוות הגדולה, ולהחזיר העטרה ליושנה, שהלא טעות מוכחת וודאית נפלה בכל הדפוסים של פירוש רש"י. כשבא אל הגאון הקדוש מאוסטרובצא זצוק"ל להחתימו על הקול קורא, ביקש הגה"ק שימתין עד למחר. כאשר בא למחרת לקבל חתימתו, אמר לו הגה"ק שבשום אופן לא יחתום על זה, ולהיפך אם יפרסם הקול קורא יצא נגדו בחרב וחנית, ויפרסם שגירסתנו צודקת. והסביר לו את טעמו, שאם כ"כ הרבה שנים תינוקות של בית רבן לומדים כן, וגם יש הרבה פשטים מגאוני הדורות על דברי רש"י אלו, ואמרו ע"ז דברי תורה גדולים וקדושים, א"א לומר שגירסא זו מוטעית היא. ודאי ש'אמר הקב"ה' היא היא הגירסא הנכונה והאמיתית ברש"י.

מחד גיסא "כמה גדולי וגאוני הדור ההוא" קיבלו את הצעתו וצידדו בה. מאידך גיסא האדמו"ר מאוסטרבצא שלל זאת על הסף, ובטיעון עקרוני: "אם כ"כ הרבה שנים תינוקות של בית רבן לומדים כן, וגם יש הרבה פשטים מגאוני הדורות על דברי רש"י אלו, ואמרו ע"ז דברי תורה גדולים וקדושים, א"א לומר שגירסא זו מוטעית היא".[13] האדמו"ר לא הסתפק בכך אלא הזהירו בלשון שאינה משתמעת

13. קיימות עוד דוגמאות רבות למדיניות מעין זו - נסתפק באחת: הטור (חו"מ סי' ר"פ) מביא הלכה בשם הרמ"ה, ב"י מקשה עליו, דרכי משה מיישב אותו ומביא את דבריו להלכה ברמ"א על השו"ע שם. בספר שערי יושר (שער ה' פי"א, עמ' רלג-רלו) כתב ר' שמעון שקאפ כי "כאשר זכינו שיצא בזמננו לאור ספרו של הרמ"ה על מסכת ב"ב... כל רואה יראה שדברי הטור בשמו מתפרשים באופן אחר לגמרי להיפוך מדברי הרמ"א... והנה אף שירא אנכי לסתור דברי הרמ"א ז"ל שכל בית ישראל סמכו עליו, אבל בדבר הנראה לעינים כזה מצוה לומר דהוראת רמ"א ז"ל בזה אינה נכונה... וזה ברור... והב"י שתמה על הטור נראה ברור שלא היה לנגד עיניו ספרו של הרמ"ה על ב"ב הנ"ל, והדברים המובאים בטור בשמו הם מחוסרי הבנה ע"י השמטת הבבא העיקרית, וכן הרמ"א ז"ל והפרישה והגר"א ז"ל והנתיבות כולם לא ראו את ספר הרמ"ה, ועי"ז יצאה כל המבוכה בהוראה זו, שכתבו בשם הרמ"ה... ומה שכתב הט"ז בסימן ש"צ... נדחים דבריו

לשתי פנים: אם חלילה, הוא בכל זאת יפרסם את כרוז-הטעות, הרי שהוא "יצא נגדו בחרב וחנית, ויפרסם שגירסתנו צודקת".[14] לדידו, "ודאי ש'אמר הקב"ה' היא היא הגירסא הנכונה והאמיתית ברש"י".

פתרון-ביניים הוצע על ידי ר"א קרול.[15] לדידו, רש"י בא להבהיר את המדרש:

> רש"י הוא שהורה לנו ביאור בדברי המדרש. לפי שמהמדרש נראה כי לשון "אמר לא דיין" הם דברי השטן, לכך מפרש רש"י ד"אמר" הוא הקב"ה שהשיב לשטן על קיטרוגו מקודם. וזו כוונת דברי המדרש בשעה שהצדיקים מבקשים לישב בשלווה, בא השטן ומקטרג, כי השטן כסבור שכל כוונתם היא להתענג בתענוגי עולם הזה, לפיכך הוא מקטרג עליהם, משיב לו הקב"ה לשטן שאין כוונתם כמו שהוא סובר שהם חפצים תענוגי עולם הזה אלא שלא יתבטלו מתורה ועבודה, והוא שאמר לא דיין להם לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם

מדברי הרמ"ה אלו... ושיטת הש"ך מוכחת מדין זה של הרמ"ה והטור דפסק כמותו בלי חולק". בכך הוא חולק - בסופו של דבר - על הרמ"א, הפרישה, הט"ז, הגר"א, הנתיבות, וכל זאת משום שלנגד עיניהם לא עמד ספרו של הרמ"ה, ולכן הם כתבו את דבריהם על סמך מידע מוטעה. כנגדו כתב החזון איש (חו"מ סי' טו): "בל' הטור סי' ר"פ נפלה ט"ס וכן צריך לומר... וכן הוא ברמ"ה הנדפס, ומפני שב"י ורמ"א לא היה בידם ספר הרמ"ה נתקשו בלשון הטור, אבל כשזכינו לספר הרמ"ה נתגלה לנו דהוא ט"ס, ולפ"ז לכאורה גם פסק הרמ"א לדינא תמוה, וכמו שתמהו חכמי הדור יחיו (כלומר ר' שמעון שקאפ, שאותה שעה היה חי). אמנם יש לדון... וזה דעת כל הפוסקים שסתמו, והוראת רמ"א אמיתית". ובספר רבי ועלוול - דער איידל מאן, עמ' 247, מסופר שבהספד שנשא ר' נחום מאיר קרליץ - גיס החזו"א - הוא סיפר, שכשהודפס הרמ"ה מתוך כתב היד, מצאו שם דבר אחד הפוך ממה שמביא הרמ"א בשמו, ורעש על זה כל העולם. החזו"א אמר שלא יתכן שהלכה שלאורה הולך כל עם ישראל במשך מאות שנים תהיה מוטעית, והסתגר שבועיים עד שמצא תירוץ. וראה ש"ז הבלין, מסורת התורה שבעל פה, עמ' 296.

14. דומה כי גישה כזו רווחת - ככלל - בחסידות, שכן מצאנו עוד אדמו"רים שהתבטאו בסגנון דומה. בחידושי תורות של האדמו"ר מסאטמר הובא שהכרעתו הייתה כי "פלא הוא שיתחלף כ"כ הנוסח, ובוודאי רש"י מצא כן הנוסח בדברי חז"ל". מעין זה, ובלשון נחרצת נמצא באגרות קודש של האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש, חלק כח - תשל"ג - עמ' רנו, שבהתייחסו להצעת ה'תוספת ברכה' כתב: "אין לשבש כל הספרים, ולא ראינו אינה ראיה". כאמור להלן - אכן דברים בגו.

15. בפקודיך אשיחה - וישב, עמ' צ. יתכן שמקור הדברים אצל האדמו"ר הרא"ם מגור, שמעין זה הובא בשמו בספר ליקוטי יהודה - היינה, זכרון בספר - גינצבורג, ליקוטים יקרים עמ' ט. וראה בספר הזכרון לרב שילה רפאל, עמ' תקצז, מה שהביא בשם האדמו"ר ה'בית ישראל' מגור. וראה אהרן סורסקי, מרביצי תורה מעולם החסידות, ב, בני ברק תשמ"ו, עמ' קלה, בשם מאדמו"ר ר' שלמה הלברשטאם (הראשון) מבאבוב; ספר עשר זכיות, ד"צ בני ברק תשל"ד, דף כו, אות יד, מכתבי הרב יוסף לעוינשטיין מסראצק בשם האדמו"ר רי"א מראדזימין.

הבא, רצה לומר שאין מספיקין עצמן בזה שיהיה להם שכר הרבה בעולם הבא כי יותר יקר להם שעושין רצון קונם בעולם הזה מכל חיי עולם הבא, ומטעם זה, מבקשים לישב בשלווה בעולם הזה, שבלי שלווה קשה לקיים מצוות ד', שכן אמרו באבות (ד, טו): ר' ינאי אומר אין בידינו לא משלוות רשעים ולא מיסורי צדיקים. בפירוש שני בברטנורא מפרש וזה לשונו יצאנו מכלל רשעים שאין לנו השלווה שיש לרשעים ולכלל צדיקים לא הגענו שהיסורים שלנו אינן של אהבה כיסורי צדיקים, עיין שם.

אם כן, הטענה היא של השטן; המענה הוא של הקב"ה; הגירסה במדרש נותרת כמות שהיא; גירסת רש"י נותרת על מכונה; ואם באמת ובתמים מדובר ב"שלוות צדיקים" שמסייעת לעבודת ד', הרי שהדבר מבורך.

ה. "אינו מן פרשננו רש"י ז"ל"

אסכולה שלישית, גם היא עוקרת את הקושי מן היסוד, אלא שבמהלכה, היא פותרת גם שאלות נוספות. כזכור, לעיל תהינו על אריכות דבריו של רש"י שזוקק פעמיים לדברי אגדה, וזאת אחר שכבר כתב את שנראה לו כפשוטו של מקרא. לתמיהה זו הצטרפה הקושיא: מה רע נמצא בבקשתו של יעקב לישב בשלווה.

והנה, המעיין באחד מן הדפוסים הראשונים והקדומים של רש"י על התורה - רג'יו די קלבריה (רל"ה),[16] ימצא שהפיסקה האחרונה כולה נעדרת ואינה מצויה כלל ועיקר. מה שנמצא שם אינו אלא:

אלה תולדות יעקב - אלה של תולדות יעקב, אלה יישוביהן וגלגוליהן עד שבאו לכלל יישוב. סיבה ראשונה יוסף בן שבע עשרה וגו', על ידי זה נתגלגלו וירדו למצרים. זהו אחר פשוטו של מקרא להיות דבור על אופניו. ומדרש אגדה דורש הכתוב, תלה תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים, אחת שכל עצמו לא עבד אצל לבן אלא ברחל, ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו, וכל

16. גם בכתבי היד וויימר 651 ופריס 155, הפיסקה אינה מצויה. לעומת זאת בכ"י מינכן 5 כתוב: "יעקב ביקש לישב בשלווה ובאת עליו צרת יוסף". גם בכ"י לייפציג 1 הפיסקה נמצאת, אך מצויין שם שזו תוספת של ר' שמעיה תלמיד רש"י. הפיסקה מצויה בשני דפוסים ראשונים: רומא ר"ל, ואדי אל חאג'רה (אלקבץ) רל"ו.

מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להרגו וזה אחיו מבקשים להרגו, וכן הרבה בבראשית רבה.

הא ותו לא. לעומת זאת, הפיסקה שבה נאמר: "ועוד נדרש בו, וישב ביקש יעקב לישב בשלווה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלווה, אומר הקדוש ברוך הוא לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלווה בעולם הזה", נעדרת לחלוטין.

אם כן, כך נכתב בספר משנת יעקב (ווינפלד):[17]

המתבונן בדברי רש"י אלו יראה מיד שכל הקטע בדברי רש"י מן "ועוד נדרש בו" ועד סופו, אינו מן פרשננו רש"י ז"ל. רש"י הורה את דרכו בפירושו עה"ת פרשת בראשית (ג, ח), וז"ל: "ואני המפרש לא באתי לפרש אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". גם כאן, בא רש"י מקודם ומפרש ע"פ פשוטו... ואח"כ מיישב המקרא גם לפי מדרש אגדה... וכשסיים דבריו, כתב שיש לנו עוד הרבה דרשות בבראשית רבה ותוכל לראותם שם. אם כן, יש להתפלא שבא מיד כמתחרט ואומר ועוד נדרש בו, הרי לפני כן כתב שיש עוד הרבה דרשות בב"ר ואפשר ללומדם משם, כי למטרתו לפרש המקרא גם לפי מ"א גם אחת מספקת, ואם להוסיף בא הרי יש הרבה מ"א במד"ר, ואם היה בא להוסיף עוד מ"א היה מביאו תיכף אחרי מ"א ראשון לפני שכתב שיש עוד הרבה. ואם כן, רואים בעליל שמן "ועוד נדרש בו" עד סופו אינו מן דברי רש"י, אלא מן מעתיק טועה, שהוסיף דרש נוסף מן המדרש ובטעות. ומה מאוד שמחתי שמצאתי אח"כ ברש"י מן דפוס ראשון, שאין בו כל הקטע הנ"ל, ודברי רש"י מסתיימים במלים אלה: "וכן הרבה בבראשית רבה". ואח"כ מתחיל הדיבור "והוא נער".

אם אכן אין זו אלא הוספה מאוחרת, שלא מתחת ידיו של רש"י יצאה, אזיי הכל בא על מכונו בשלום: רש"י הסתפק בביאור הפשט והעשיר את היריעה בדבר אגדה אחד, ולא שניים; לא זו אף זו - מעולם לא העלה רש"י על דעתו שיש מקום לקטרג על רצון צדיק כיעקב לישב בשלווה.

---

17. תחילה נדפס בקובץ אוצרות ירושלים, חלק רפד (תשמ"א), סימן תקנא, עמ' תתתקלה-תתתקלז.

ו. "אמר הקב"ה"

ואחר הכל, צריך לומר ביושר שכן קיימים מקורות קדומים שמצביעים על ביקורת הקב"ה - ולא השטן - על רצון יעקב לישב בשלווה. אמת, אלה לא המקורות היותר ישירים ומצויים, ובדין ניתן לתהות אם אלה עמדו לנגד עיני רש"י, ועדיין האמת צריכה להיאמר שלא ניתן לטעון בוודאות שאמירה מסוג זה מופרכת בעליל.

כך אנחנו מוצאים בתנחומא 'ישן':[18]

> ד"א וישב יעקב, אמר יעקב ראיתי צרת עשו, צרת לבן, צרת דינה, צרת רחל, לא נחתי מימי, מעתה אני אניח ואני יושב. אמר הקב"ה ליעקב, ביקשת לישב עצמך, לא דיין לצדיקים לעולם הבא, בעולם הזה אינן ראויין לישיבה, מיד קפצה עליו צרת יוסף.

וכך נמצא גם באסופת תוספות השלם (בראשית לז אות ג):

> וישב יעקב - ביקש להיות בשלווה ולישב, בשביל הטורח שהיה לו בבית לבן, אמר הקב"ה לא די להם לצדיקים לעולם הבא, חייך אי אתה זוכה לשתי שולחנות, מיד טרדו הקב"ה ביוסף.

שני המקורות[19] מתנבאים, אם כן, בסגנון אחד. בשניהם הטענה אינה מפיו של "השטן" אלא מפיו של "הקב"ה", ובשניהם אכן מוטחת ביקורת על רצונו של יעקב לישב בשלווה. נכון הוא שהימצאות מקורות אלה אינה מובילה בהכרח לרש"י, ברם כבר לא ניתן לטעון להיעדר מוחלט של אמירה כזו.

סוף דבר: דומה שנוח יותר ומבוסס יותר, להניח שהמצוי בסוף דברי רש"י אינו אלא תוספת, ולא מתחת קולמוסו של רש"י יצאו הדברים. עם זאת, לא ניתן לשלול באופן מוחלט את ההנחה שאלה בכל זאת דברי רש"י.

אם כן, כך וכך ראינו ארבע דרכי ביאור ברש"י. דומה כי דרכים אלה, לא רק בפרשנות הן חלוקות אלא גם בהשקפת עולם: שלווה לצדיקים - הטובה היא אם רעה?

---

18. תנחומא - כת"י ג', מודפס במסגרת מבואו של ר"ש בובר לתנחומא ישן, עמ' 128 אות יג.
19. ראה גם רבנו בחיי, אלשיך, וב'תורה שלמה' על אתר.

מקץ

הפסוק הראשון בפרשתנו (בראשית מא, א) מתארך מועד: "ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חולם...". המועד אינו מתוארך אפוא ללוח שנה כלשהו, אלא מתייחס למה שהוזכר בשילהי הפרשה הקודמת (שם מ, כג): "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו". רש"י על אתר ראה לנכון להבהיר את משמעו של אותו "מקץ" וכתב:

ויהי מקץ - כתרגומו מסוף, וכל לשון קץ סוף הוא.

ואכן, תרגום אונקלוס (כאן) כותב: "והוה מסוף תרתין שנין ופרעה חלם". רש"י מבהיר אפוא שהוא מאמץ את ביאורו.

אמור מעתה, רש"י מיידע אותנו בשלושה פרטים: א. הוא נצמד ל"תרגומו" של אונקלוס והוא לו בסיס לפרשנותו; ב. המשמעות המקומית, הנקודתית, בפרשייה זו היא ש"קץ" הוא סוף, "מקץ - מסוף", ואם כן כל שאמור להלן בפרשה אירע בסוף שנתיים ימים ל"שיכחת" יוסף; ג. משמעות זו של "קץ - סוף" אינה נקודתית, לפסוק זה, אלא זו המשמעות ככלל: "כל לשון קץ סוף הוא".

א. צריך עיון

דבריו של רש"י אומרים דרשני, מהיבטים שונים. ראש לכל, מה ראה רש"י לדחות פרשנות כללית זו של המילה "קץ" עד לכאן - היינו למעלה מארבעים פרקים מתחילת ספר בראשית, בעוד שתיבה זו מופיעה לא מעט פעמים קודם. כך בראשית ד, ג: "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לד' "; שם ו, יג: "ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני"; שם ח, ו: "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התבה"; שם טז, ג: "ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען". אם כן, הא לך פסוקים רבים, שקדמו לפרשתנו, ובהם רש"י לא ביאר דבר וחצי דבר. אם רש"י טוען להכללת הביאור

"קץ - סוף", כלומר שהביאור מתייחס גם לפסוקים שקדמו (ופסוקים שיבואו), אם כן מדוע דחה את ביאורו עד לכאן.

שנית, רש"י פותח בהדגשה שביאורו הוא "כתרגומו", היינו כמה שביאר אונקלוס "והוה מסוף". אם כך הדבר, קשה - מחד גיסא, מה ראה רש"י צורך להוסיף ולהבהיר ש"לשון קץ סוף הוא", מה שלמעשה כבר נכלל באמירת "כתרגומו". ולאידך גיסא, אם רש"י טוען מעצמו את הסיפא - "כל לשון קץ סוף הוא", מה צורך הוא רואה ביידועו שכך תרגם אונקלוס? ובתמצית, אחר שרש"י ידוע כחסכן במילותיו, מה ראה במקרה זה להכפיל אותה אמירה, לכאורה בכדי.

שלישית, ולמעשה, זו אולי השאלה הראשונה שצריכה תמיד להישאל: על איזה קושי רש"י בא לענות? כלומר איזו פרשנות חלופית רש"י בא לשלול על ידי ביאורו, וכי לא פשוט וברור ש"מקץ" משמעו "מסוף"?

רביעית, ואחרון,[1] האומנם הכרחי לבאר שמדובר בסוף אותם שנתיים ימים - אולי "מקץ" מתבאר אחרת,[2] והדבר קרה במהלך השנה השנייה?

ב. רא"ם, גור אריה

לא מעט מפרשני רש"י נתנו דעתם לקשיים אלה, אם לכולם ואם לחלקם. רא"ם הבהיר שעיקר הדגשת רש"י אינו ביאור העניין הכללי בפרשה, אלא "לפרש המילה". אחר שכך הדבר, הרי שצץ ועולה הקושי: מה ראה רש"י לדחות את הביאור עד כאן. על כך משיב הרא"ם שלמעשה קושיא מעיקרא ליתא ויש לדחותה על הסף. לדידו, "אף על פי שנכתבה קודם זה בכמה מקומות - אין קושי מזה, כי כמוהו רבים". כלומר, לדידו זו דרכו של רש"י, שהוא לא מקפיד להבהיר דווקא ובהכרח במופע הראשון של תיבה מה פישרה. לא כן הדבר, אלא פעמים הרבה

1. ראה להלן הערה 13: הערה נוספת של האדמו"ר רמ"מ שניאורסאהן מליובאוויטש. עם זאת - כפי שהערנו שם - אותה שאלה אינה קיימת אלא רק לפי גישתו וכלליו.

2. ראה ראבע"ז דברים טו, א: "וטעם מקץ שבע שנים תעשה שמטה - בתחילת השנה, כאשר פירשתי, והעד וכו' "; וראה ראבע"ז כאן - בראשית מא, א: "ויהי מקץ - לא פירש הכתוב תחילת זה החשבון, וכן ויהי מקץ ארבעים שנה (שמואל ב' טו, ז), וכן ובעוד ששים וחמש שנה (ישעיה ז, ח), וכן ויהי בשלשים שנה (יחזקאל א, א). ויתכן להיות שזה החשבון ליציאת שר המשקים מבית הסהר, או לשבת יוסף שם". וראה רד"ק וכן ספר זכרון - לר"א באקראט - כאן, ועוד להלן.

שהוא דוחה זאת למופע מאוחר יותר. זאת עשה גם כאן, כדרכו, וסמי כל קושיא מהכא.

ביושר צריך לומר שספק אם מענה זה מניח את הדעת די הצורך. לא זו בלבד שהא גופא קשיא - אכן מדוע לא להקפיד לבאר כבר במופע הראשון, אלא שאם כבר בחר לדחות, מדוע לבחור דווקא בפסוק זה שלפנינו?

מכל מקום, לדעת הרא"ם מגמת רש"י היא לדחות פרשנות חלופית למילה "קץ", פרשנות שמזהה את "קץ" עם "קצה". לדעתו, רש"י הוכרח להדגיש זאת, משום שהמילה "קצה" מתפרשת במיגוון משמעויות ולאו דווקא "סוף":

> מילת קצה מתפרשת על פנים רבים - פעם סוף כמו "מקצה שלש שנים" (דברים יד, כח), פעם קצה כמו "כרוב אחד מקצה מזה" (שמות כה, יט), פעם קצת כמו "מקצה אחיו לקח" (בראשית מז, ב),

כאשר הכתוב אומר "כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה", על כרחך "קצה" זה שקול לחלוטין לשני צידיו, הן להתחלה והן לסוף. וכך כאשר הכתוב אומר "מקצה אחיו", על כרחך לא מדובר ב"סוף אחד" אלא הכוונה היא "מקצת אחיו". הוא שהבהיר הרא"ם, אם כן, שלמילה "קצה" קיים מיגוון פרשנויות, לא כן "לשון קץ - לעולם סוף הוא".[3] אם כן, זה מה שהדגיש רש"י: "וכל לשון קץ סוף הוא"; דוק בלשונו "לשון קץ", לא לשון קצה.

גם מהר"ל בגור אריה אימץ את ההבחנה שבין "קץ" ובין "קצה". זאת ועוד, גם הוא מסביר כרא"ם, שהסיבה לכך שרש"י אינו מסתפק בכתיבת "כתרגומו" היא כדי להבהיר שאין מדובר ב"כוונת העניין" אלא ב"פירוש המילה". עניין זה חשוב ביותר, שכן מכך נובע בהכרח שמשמעות "קץ - סוף" היא מילונאית-כללית, לא רק נקודתית לפרשייה זו שלפנינו. לדידו של מהר"ל, סדר הדברים היה שרש"י בדק תחילה את כל מופעי "קץ", ואחר שהגיע למסקנה שהמשמעות היא תמיד

---

3. רא"ם עצמו מעיר שלכאורה קיים קושי מסגנון הכתוב בפרשת שמיטה שבדברים (טו, א): "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה". כלומר, כתובה המילה "מקץ", הגם "שפירושו מתחילת השנה השביעית, כדכתיב (שמות כג, יא): 'והשביעית תשמטנה ונטשתה' ". לשון אחר: שמיטה מתחילה בראש השנה ולא בסופה של השנה, ובכל זאת כתובה המילה "מקץ". תשובת הרא"ם היא שהנושא שם אינו שמיטת קרקעות אלא שמיטת כספים, "והשמטת כספים אינה משמטת אלא בסופה, כדתניא בספרי דבי רב", מה שאכן מתאים למילה "מקץ", במשמע מסוף. וראה שם דיונו בשיטת ראבע"ז בעניין שמיטה זו שבפרשת ראה.

"סוף", הרי שזה גופו הוכיח לו שמילה זו אינה יכולה להשתמע כלל וכלל ואף פעם כ"קצה", שכן "קצה" יכול להיאמר גם על התחלה.

עם זאת, בשונה מהרא"ם, מהר"ל אינו מקבל את ההנחה שרש"י אינו מקפיד על מיקום ביאור דווקא במופע הראשון. בשל כך הוא מבהיר שהסיבה שרש"י לא ציין את משמעות "קץ - סוף" כבר לעיל (טז, ג) - "מקץ עשר שנים לשבת אברהם",[4] היא משום ששם אין זה משנה אם הקורא יחשוב שהכוונה היא ל"קצה" או ל"סוף".[5] לא כן בנדון דנן, בו נדרש יוסף להשלים את מלוא השנתיים, מיום ליום - "שרש"י פירש למעלה (מ, כג) כי נגזר על יוסף להיות עוד בבית הסוהר ב' שנים,[6] וגזירת הקדוש ברוך הוא בלא גירעון יום אחד ושעה אחת". לכן כאן הוצרך רש"י להדגיש: "קץ - סוף", ושבהתאם לכך "מקץ שנתים ימים" משמעם תום מלוא שתי השנים, מיום ליום.

ג. נחלת יעקב

מכנה משותף לשני הביאורים - הן זה של הרא"ם והן זה של המהר"ל - ולרבים שכמותם,[7] הוא שלדידם הקושי שעמד לנגד עיני רש"י התמקד בשאלה מה משמעה של המילה "מקץ", כאן וככלל. לא כן בעל נחלת יעקב, שלדידו הקושי של רש"י היה שאלת ייתורה-המרתה של המילה "מקץ":

> הוקשה להרב, דהוה ליה למימר ויהי אחר הדברים האלה ופרעה חולם, כמו בכל מקום, ולא יאמר תיבת מקץ.

כלומר, מה פסול נמצא בפסוק אם הוא היה נכתב בלשון פשוטה ויותר רווחת "כמו בכל מקום": ויהי אחר הדברים האלה, ולא בלשון חריגה וייחודית: "ויהי מקץ שנתיים ימים". זה הקושי שאיתו רש"י מתמודד -

---

4. צ"ב מדוע מהר"ל מתמודד רק עם איזכור "מקץ" זה - בראשית טז, ג - וכלל אינו מזכיר את יתר המופעים שהוזכרו לעיל ואשר כולם קדמו לנדון דנן: בראשית ד, ג; שם ו, יג; שם ח, ו.
5. אך השווה 'נחלת יעקב', שלהלן, שלדידו מניין מדוקדק זה של עשר שנים, משמעותי ביותר.
6. רש"י בראשית מ, כג: "מפני שתלה בו יוסף בטחונו לזכרו, הוזקק להיות אסור עוד שתי שנים".
7. כן ראה גם עמר נקא, כאן. הוא מוסיף עוד נימוק לכך שבוודאי לא מדובר ב"מקצת", לפי שכלל נקוט בידינו "שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ואילו היה אומר מקצת לא היינו יודעים כמה הוא אותו קצת".

ועל זה תירץ, שהכתוב בא להורות שמפני חטאו שתלה בטחונו בשר המשקים, נגזר עליו להיות אסור עוד שתי שנים, וזהו מקץ רצה לומר שהגזירה יש לה סוף, שבדבר קבוע שייך לומר ראש וסוף. ואילו אמר ויהי אחר הדברים האלה, הייתי אומר שבמקרה הזדמן וארעו הדברים האלה, ולא הזמן גרמא, לפיכך אמר מקץ להורות שהגיע הקץ. ועל זה סיים הרב: וכל לשון קץ סוף הוא, רצה לומר סוף זמן קבוע. וכן הוא בהדיא במגילת אסתר (ב, יב): "מקץ היות לה כדת הנשים". ומעתה תבין כוונת הרב לעיל פרשת לך לך (טז, ג), בפסוק "מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען", ועיין שם.

לדידו של הנחלת יעקב, ישנו פער מהותי ביותר בין "ויהי מקץ" ובין "ויהי אחר". הראשון מתייחס למועד שנקבע מראש, והוא תחום ומוגבל - כבנדוננו: שנתיים ימים, מיום ליום בדיוק. זה פרק הזמן שנקבע מראש, ופרק זמן זה בא אל קצו: "ויהי מקץ". לא כן "ויהי אחר", שבסך הכל מתייחס לעובדה ש"במקרה" בא דבר שני אחר שבא דבר ראשון. לא שהראשון הגיע לקצו המתוכנן אלא "שבמקרה הזדמן וארעו הדברים האלה". לכן חשוב היה למקרא לכתוב כאן בדווקא "מקץ", שכן בזה בדיוק מדובר - קץ פרק הזמן של שנתיים שנקבעו מראש, ולכן מדגיש רש"י שמדובר ב"סוף".[8]

מוסיף הנחלת יעקב ומחזק את דבריו במה שאמור במגילת אסתר (ב, יב). הן גם שם נקבע מראש פרק הזמן: "ובהגיע תור נערה ונערה לבוא אל המלך אחשורוש, מקץ היות לה כדת הנשים שנים עשר חדש, כי כן ימלאו ימי מרוקיהן, ששה חדשים בשמן המור וששה חדשים בבשמים ובתמרוקי הנשים". בהתאם, כאשר פרק הזמן הקבוע מראש הסתיים, נכון ומדוייק לומר "מקץ".

ועוד הוא מוסיף שכך יהיה ניתן לבאר גם את דברי רש"י שלעיל (טז, ג), על מה שאמר הכתוב: "מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ". רש"י (שם) מבאר כך: "מקץ עשר שנים - מועד הקבוע לאשה ששהתה עשר שנים ולא ילדה לבעלה, חייב לישא אחרת". נחלת יעקב חסך במילים אך דומה שכוונתו היא זו: מה ראה רש"י לציין הלכה זו, שלכאורה אין בינה ובין פשוטו של מקרא ולא כלום. תשובת רש"י - לשיטת הנחלת יעקב - היא זו: הכתוב נקט שם לשון "מקץ", והרי ה'נחלת יעקב' ביאר ש"מקץ" משמעו סוף פרק זמן שנקבע, ואם כן, מה שייך "מקץ" שם, וכי היכן

8. דרך דומה ראה גם בביאור 'אור החמה', כאן, תוך שהוא מוסיף הבחנה בין "קץ" ובין "מקץ".

נקבע שם מלכתחילה פרק זמן של עשר שנים? זאת בדיוק מה שבא רש"י ליישב ולבאר: אכן כן, הלכה פסוקה היא שפרק זמן זה - עשר שנים - הוא הוא "מועד הקבוע לאשה ששהתה עשר שנים ולא ילדה לבעלה, חייב לישא אחרת". ואם אכן בפרק זמן מוגדר מדובר, אין לך מתאים כ"מקץ" כדי להביע את סיומו.[9]

ד. ביאורים נוספים

בשונה משלושתם - רא"ם, גור אריה, נחלת יעקב - הרי שבעל שפתי חכמים סבר שהקושי כלל אינו במילה "מקץ". לדידו, הקושי הוא במילה "ימים": וכי מה היה חסר המקרא אם היה כתוב "ויהי מקץ שנתיים ופרעה חולם"! בהקשר זה הוא מפנה למקרא שנושק ל"מקץ": מקצה. להלן (בראשית מז, ב) נאמר: "מקצה אחיו לקח חמשה אנשים". במקרא זה, ברי שהמשמעות אינה "סוף" האחים אלא "מקצת" האחים.[10] אם גם המקרא שלפנינו היה מתפרש כך - "מקץ - מקצת", אזיי היה צורך במילה "ימים", להדגיש שהכוונה היא לימים שלמים, היינו שתי שנים מלאות, ולא "מקצת" שנים. אך דווקא אם "מקץ" משמעו "סוף", נראה היה שהמילה "ימים" מיותרת. אלא אם כן מילה זו באה ללמדך "בנין אב" לכל "קץ" שבתורה, שתמיד משמעו "סוף": "קץ קץ לגזרה שווה".[11]

לפי זה, לא רק שהמילה "מקץ" כשלעצמה לא הייתה קשה, וייתורה של המילה "ימים" היא שהייתה קשה לרש"י, אלא שברור מדוע דווקא כאן ציין רש"י את הביאור הכללי: "קץ - סוף". הדבר נובע מכך שהמילה עצמה יכולה הייתה להתפרש כך וגם אחרת, אך הפסוק שלפנינו הוא הוא זה שבהכרח מתפרש כ"סוף", והוא הוא שהפך 'בניין אב' שמלמד לתורה כולה.

---

9. יש להעיר ש'נחלת יעקב' לא התייחס לשני פסוקים נוספים שהוזכרו לעיל, פסוקים שנאמר בהם "מקץ" ובכל זאת דומה שאינם נוחים לפרשנותו. האחד: "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לד' " (בראשית ד, ג) - וכי נקבע מראש סך מסויים של ימים? והשני: "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התבה" (שם ח, ו) - ושוב, האם סך זה של ארבעים יום היה ידוע מתחילה, כך שניתן לומר עליו "מקץ"? וצ"ב.

10. ראה גם 'באר מים חיים', לר' חיים אחי המהר"ל.

11. אין הכוונה ל"גזרה שווה" במשמעה ההלכתי הצרוף, שאותה אין אדם דורש מעצמו (בבלי פסחים סו ע"א; ירושלמי פסחים פ"ו ה"א ועוד), אלא ל"בנין אב" מילונאי של מילה.

ביאור נוסף ושונה נתן האדמו"ר רמ"מ שניאורסאהן מליובאוויטש.[12] לדידו, "ויהי מקץ" מתפרש דרך כלל במשמע שהעניין הנוכחי הוא תוצאה של מה שתואר קודם. כך לדוגמה "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה" (בראשית ד, ג) הוא תוצאה של מה שנאמר קודם: "וקין היה עובד אדמה" (שם שם, ב); וכך גם "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התיבה" (שם ח, ו) הוא תוצאה של מה שנאמר קודם: "נראו ראשי ההרים" (שם שם, ה). לא כן בנדון דנן:

> "ויהי מקץ" הנאמר כאן (חלומו של פרעה ודברי שר המשקים בשבחו של יוסף) אינו תוצאה של המאורע המסופר לפני זה ("ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו"). משום כך, היינו אומרים ש"מקץ" זה אינו לשון "מסוף", אלא לשון "תחילה"... ופירוש הכתוב כך הוא: בתחילת השנתיים חלם פרעה חלומות אלו, אחר כך קרא ליוסף וכו', ולאחר השנתיים, החלו שנות השובע ושנות הרעב. לכן הוצרך רש"י לפרש שגם "מקץ" הנאמר בפסוק שלנו, פירושו "מסוף", וכן הוצרך להביא הוכחות לכך.[13]

ועוד נתן השפתי חכמים דעתו, לקושי בכך שרש"י אינו מסתפק בהפנייה לאונקלוס, וזאת יישב על נקלה: מן הידועות ש"אונקלוס אינו מפרש תמיד בדרך הפשט". לעומת זאת, רש"י רצה להדגיש שזיהוי "מקץ" עם "סוף" הוא פשט, מה שבציטוט מאונקלוס אינו ברור. אם כן, זאת עשה רש"י בהדגשה: "כל לשון קץ סוף הוא".

---

12. דבריו נתפרסמו תחילה בלקוטי שיחותיו, ולימים כונסו לספר ביאורים לפירוש רש"י לתורה ועוד.

13. ראה שם גם ביאור לשאלה מה ראה רש"י לצטט בד"ה גם את המילה "ויהי", בעוד שעיקר הקושי אינו אלא במילה "מקץ". בהקשר זה נכון להעיר כי ככלל, לא מעט חלוקים על הערה זו, ושכמותה, שרווחות בפרשנותו, שכן 'דיבורים מתחילים' שברש"י שלפנינו, אינם מצויים בכל כתבי היד ולא בכל הדפוסים, וספק אם יצאו מתחת ידיו של רש"י. הדבר נכון גם בנדון דנן, שכן לדוגמה בדפו"ר רג'יו די קלבריה (רל"ה), אין כל ד"ה.

ויגש

שיח מתמשך מתנהל בין "האחים" ובין יוסף. שיח זה החל במעשים - בפרשת וישב, המשיך במיפגשים - בפרשת מקץ, ונחתם ב"נאומו" הנוקב של יהודה - בפרשת ויגש. כדרכו של שיח מתפתח כזה, הוא מזמין בדיקה דקדקנית: האם קיימת עקביות מלאה או שנגלית אי-התאמה, ואם אכן נגלית אי-התאמה הרי שבוודאי הדבר אומר דרשני. שבעתיים אומר הדבר דרשני, כאשר אי-התאמה כזו כוללת בתוכה אמירה ש"אינה אמת".

א. "מת" או "איננו"?

בתחילת פרשת ויגש (בראשית מד, יח-כג) נאמר:

> ויגש אליו יהודה ויאמר בי אדני ידבר נא עבדך דבר באזני אדני ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה. אדני שאל את עבדיו לאמר היש לכם אב או אח. ונאמר אל אדני יש לנו אב זקן וילד זקנים קטן ואחיו מת ויותר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו. ותאמר אל עבדיך... ונאמר אל אדני... ותאמר אל עבדיך...

אם כן, יהודה מתייחס למה שכבר נאמר ליוסף על ידי האחים בעבר: "אדני שאל... ונאמר אל אדני... ונאמר אל אדני...". דומה שהכל מבינים כי התייחסות כזו מחייבת התאמה למה שאכן כבר נאמר - לא להיתפס חלילה בהיעדר עקביות.[1] זאת ועוד, דומה שנכון להקפיד ביותר על אמירת אמת, שלא להיתפס באמירת שקר.

דא עקא, לכאורה, דבריו של יהודה חוטאים בשניים, גם בזה וגם בזה. לעיל, בפרשת מקץ (בראשית מב, יג) אמרו האחים ליוסף: "שנים עשר עבדיך אחים אנחנו

1. ראה פירוש הטור הארוך על התורה: "ואחיו מת - פירש"י מפני היראה הוציא שקר מפיו, ומכל מקום תימה היאך היה רשאי לשנות דבריו ממה שאמר לו כבר".

בני איש אחד בארץ כנען, והנה הקטן את אבינו היום והאחד איננו". הם לא אמרו "האחד מת", אלא דייקו בלשונם: "האחד איננו". רש"י עצמו הבהיר (שם) שהייתה זו אמירה מדוייקת ומדוקדקת מצידם, שבאה להסביר את התנהלותם: "בשביל אותו אחד שאיננו נתפזרנו בעיר לבקשו". אם הוא "מת", מה טעם לחפשו? רק משום שהוא "איננו" התנהלותם מוסברת.

שעה שכך הדבר, ולעיל דייקו באומרם "איננו", כיצד לא חש יהודה מהיעדר עקביות בתיאור גורלו של האח, שעתה הוא מתארו כ"מת"? זאת ועוד, לנו גלוי וידוע שאמירתו החד-שמעית של יהודה - "אחיו מת", לו עצמו לא הייתה ידועה בוודאות. לא בכדי, בפרשה הקודמת נזהרו האחים בלשונם ואמרו שאותו אח "איננו". אם כן, מה ראה יהודה לסכן עצמו באמירה שהוא עצמו יודע שספק אם היא נכונה (ולמעשה אנחנו יודעים שלא הייתה נכונה, וכמובן שיוסף ידע זאת היטב[2]).

רש"י, בפרשתנו (מד, כ), נתן דעתו לשאלה השנייה - שאלת 'השקר', וכתב:

> ואחיו מת - מפני היראה[3] היה מוציא דבר שקר[4] מפיו, אמר אם אומר לו שהוא קיים, יאמר הביאוהו אצלי.

אם כן, רש"י מבהיר בלא כחל וסרק, שיהודה מודע לכך שעתה הוא "מוציא דבר שקר מפיו" - למיצער ספק-שקר, אלא שסבר יהודה כי במצב הנוכחי הדבר הכרחי: "אם אומר לו שהוא קיים, יאמר הביאוהו אצלי", בדיוק כמו שעשה ביחס לבנימין. לכן התיר לעצמו יהודה לומר "דבר שקר".

---

2. במדרש אגדה (בובר) פרשת ויגש (מד, כ), מפותחת נקודה זאת היטב, בתיאור דו-שיח נוקב שמנהל יוסף עם יהודה: "ואחיו מת - אמר לו יוסף, ראיתו מת? אמר לו מת; עמדת על קברו? אמר לו הין; נתת עפר על עיניו? אמר לו לא; אמר לו יוסף ולמה תשקר? הנה יוסף אצלי". כלומר, יוסף לא נותר שווה נפש מול טענת יהודה "ואחיו מת", אלא מתעמת איתו דווקא בנקודה זו שמי כמוהו ידע עד כמה אינה אמת.
3. לדידו של מהרש"ל, לא היה מקום לשום יראה: "מפני היראה היה אומר דבר שאינו ברור לו כשמש, אבל יראה שלא יתפשוהו ויאמרו לו והלא לנו אמרת מת אין בזו תפישה, שיאמר בתחילה הייתי סובר שהוא חי ועכשיו אני רואה לפי קושי מזל שלנו שהוא מת מאתנו, שהרי כך אירע לנו בוודאי עמנו ק"ו בספק נאבד מאתנו".
4. ראה מדרש חמדת הימים: "ואחיו מת - מכאן שמותר לשנות בדברי שלום".

דא עקא, נכון הוא שבכך עונה רש"י על השאלה השנייה, ברם בכך הוא לכאורה מחזק ומעצים את השאלה הראשונה: וכי לא חש יהודה שיוסף עלול לזכור את מה שהאחים עצמם אמרו לו רק לפני זמן קצר, שאותו אח לא "מת" אלא "איננו"? וכי אינו בדין שאותה "יראה" שהביאה אותו להוציא מפיו "דבר שקר", היא היא שתביא אותו דווקא להיצמד למה שכבר נאמר?

ב. "פירוש זה מבולבל"?

פרשני רש"י נתנו דעתם לדבר, ונחלקו בביאורם. הרא"ם העלה את הקושי, וכדי ליישב היפך לחלוטין את סדר האמירות:

> ואחיו מת - מפני היראה, הוציא דבר שקר מפיו... והוא תמוה מאד, כי יותר יראה היא לומר לו "ונאמר אל אדוני ואחיו מת", שהוא היפך מה שאמרו לו בתחילה, שלפיכך נכנסו בעשרה שערי העיר כדי לבקשו, כדפירש רש"י לעיל... וכתב שם שזהו לפי פשוטו של מקרא,[5] ממה שיאמרו לו כמו שאמרו לו בתחילה (מב, יג) "והאחד איננו"... ושמא יש לומר, שבבואם לפניו עם המנחה וישאל להם לשלום ויאמר "השלום אביכם הזקן" (מג, כז), אז שאל גם בעד אחיהם שהיו מבקשים אותו בתחילה מה נהיה ממנו, ואמרו לו מפני היראה של בנימין, שכבר שמענו שמת. אך קשה, אם כן מאי "מפני היראה היה מוציא שקר מפיו" והרי כבר אמרו לו כן, ומאמר יהודה "ונאמר אל אדוני ואחיו מת" הוא אמת, אבל השקר לא היה אלא בתחילה כשאמרו לו זה. ויש לומר, דהאי "מפני היראה הוציא שקר מפיו" אינו אלא בעד מה שאמרו לו בתחילה, לא בעד מה שאמרו לו עתה, אלא שפירשו רש"י כאן מפני שלא הזכירו הכתוב במקומו. ומה שאמרו בבראשית רבה: "אלא כך אמר יהודה: אם אני אומר לו שהוא קיים וכו' ", אינו אלא בעד מה שאמר בבואם לפניו עם המנחה, שגם בפעם ההיא יהודה לבדו הוא שאמר זה, ומשום הכי תלו השקר ליהודה לבדו. ומה שאמר יהודה "ונאמר" לשון רבים, אף על פי שלא אמרו אלא הוא לבדו, הוא מפני שרצה לתלות כל דבריו אל כל האחין, שלא יראה שהם דברי עצמו.

---

5. רש"י - שלפנינו - לא כתב מפורשות את שטוען לו הרא"ם: "כתב שם שזהו לפי פשוטו של מקרא". דומה כי כוונת הרא"ם היא שיש להניח שרש"י כתב זאת שם לפי "פשוטו", שלא כדבריו כאן, אותם הוא מבסס על מדרש בראשית רבה (צג, ח), כהדגשת הרא"ם.

אם כן, ראש לכל, מעמיס הרא"ם על הדו-שיח הקודם - זה שבשילהי פרשת מקץ (פרק מב-מג) - שאלה שכלל אינה מוזכרת בכתובים. לנגד עינינו נמצאת השאלה "השלום אביכם הזקן". עתה טוען הרא"ם, שזו בעצם רק 'כותרת כללית' לשאלה נוספת: "שאל גם בעד אחיהם שהיו מבקשים אותו בתחילה, מה נהיה ממנו". יש להניח כי משום שנושא זה מאוד מטריד את האב, לכן בכלל שאלת "השלום אביכם הזקן" ניתן להטעין גם שאלה זו.[6]

ומה הייתה תשובתם לשאלה זו? משיב הרא"ם שכבר באותו דו-שיח, שלעיל, הם ענו: "שמענו שמת". או-אז תוהה הרא"ם, אם כך, אזיי לא כאן - בויגש - "מפני היראה הוציא דבר שקר" , אלא לעיל, בשילהי מקץ, ואם כן, מדוע מציין זאת רש"י כאן ולא שם, במקום הנכון! משיב הרא"ם שאין הכי נמי, באמת כך הדבר - היראה והשקר קרו לעיל, בפרשת מקץ. הסיבה שרש"י לא ציין זאת שם, אינה אלא משום ששם אין פסוק מפורש כזה ומדובר רק בהסקה שעולה מתוך הקשיים. אם כן, רש"י המתין לפרשת ויגש, וכאן כתב את שלמעשה מתייחס לעיל. ועוד מוסיף הרא"ם - כדי להתאים את הדברים עם המדרש - שיהודה לבדו הוא שאמר "ואחיו מת" גם כאן וגם לעיל, ולשון הרבים "ונאמר" לא באה אלא כדי "לתלות כל דבריו אל כל האחין".

דומה שהדבר הבולט ביותר מכל דברי הרא"ם הוא, שכנראה, לדידו דברי רש"י מאוד קשים, עד שאין ברירה אלא להידחק כדי ליישבו. אחרת, קשה להבין לאלו "דחוקים" נכון הרא"ם להיכנס בביאורו: א. הוא מוסיף פסוק-שאלה, שכלל אינם נמצאים; ב. הוא מנייד את דברי רש"י ממקומם; ג. הוא מייחס אמירה ליחיד, למרות שהכתוב הוא ברבים.

לא בכדי חלק עליו מהר"ל בגור אריה, וגם אם לא ציין את ג' הקשיים הנ"ל, הוא קבע ש"פירוש זה מבולבל":

---

6. ראה שפתי חכמים, שהילך בעקבי הרא"ם, והוסיף: "ואף שלא נכתב בהדיא ששאל לו על אחיו שנאבד מה היה בו, מכל מקום יכולנו לומר ששאל לו, דבלאו הכי אנו מוכרחים לומר כן, דהא כתיב הכא איך שיוסף אמר להם הורידוהו אלי ואשימה עיני עליו, ולא מצינו שיוסף היה אומר להם כן, אלא על כרחך צריך לומר דהיה אומר להם כן אף על פי שלא נכתב לעיל מידי, אם כן הכי נמי צריכין אנו לפרש כן שבירידה שניה כששאל על אביהם שאל נמי על אחיהם שנאבד, ואז השיבו לו שמת מפני היראה, כיון שראו שציוה להם להביא את בנימין שמא יצוה להם שיחפשו אחר הנאבד ויביאו לו, ומשום הכי השיבו לו שבאה להם השמועה אחר החיפוש שהוא מת, וק"ל".

והרא"ם תירץ... ופירוש זה מבולבל, דלמה ליוסף לשאול מה היה מאחיכם אם נמצא או לא, ששאלה כזו לא יתכן מחכם אלא מסכלות היה ממנו, כי מה ביקש שיאמרו לו שהרי הוא עצמו היה. ולפיכך נראה שכך פירושו ש"הוציא שקר מפיו", שכך אמרו לו: מה שאמרנו לך ש"האחד איננו" כלומר אנחנו סבורים שהוא מת בשביל שיצא לדרך והיה לו לבוא ולא בא, ובשביל זה אמרנו שהוא "איננו", ומכל מקום כיון שלא ידענו בוודאי - נכנסנו בי' שערים, אולי יהיה נמצא, ופירשו עתה כי "איננו" שאמרנו - שהוא אבוד ממנו עד שאנו חושבים שהוא מת, לאפוקי שאין אנו יודעין באיזה מדינה ובאיזה מקום הוא ואינו בחזקה שהוא מת. וזהו השקר, שהרי לא היה הדבר כן, אלא שהיה להם בחזקת חי, שלמה יהיה בחזקת מת - שהרי מכרוהו.

אם כן, מהר"ל העלה קושי נוסף בדברי הרא"ם: וכי מה ציפה יוסף לשמוע מיהודה בתשובה לשאלה "מה היה מאחיכם, אם נמצא או לא", בעוד שהוא עצמו יודע גם יודע את התשובה: "הוא עצמו היה". כלומר, השאלה "הסמויה", זו שאינה בכתובים והרא"ם הוא הוא ש"יצר" אותה, לא בכדי אינה בכתובים, שכן אין זו אלא "סכלות" לשאול שאלה כזו, ולא מתקבל על הדעת ששאלת "סכלות" תישאל על-ידי יוסף ה"חכם".

מהר"ל דוחה אפוא את פרשנות הרא"ם, ומציע ביאור חלופי. לדידו, שלא כרא"ם, הפסוקים כסדרם ועליהם אין להוסיף. תחילה אמרו "איננו", שנעלם מעינינו ולכן נכנסנו בעשרה שערים לחפשו. ואולם עתה, אחר שחיפשנוהו ולא מצאנוהו, סבורים אנחנו שמן הסתם "מת". כלומר, איננו סבורים שאולי הגיע לארץ אחרת ועודנו חי - יותר סביר ש"מת". "וזהו השקר", שהרי הם יודעים היטב ש"מכרוהו" בעודו חי, ומדוע שיאבד מחזקת חיותו?[7]

ג. האומנם "דבר שקר"?

כך רש"י וכך פרשניו, שלדידם יהודה הוציא "דבר שקר" מפיו. ברם יש שהילכו בנתיבים אחרים ולדידם לא היה בדברי יהודה שום "דבר שקר". מהם שהילכו בנתיב לשונאי, מהם שהילכו בנתיב הלכתי, ומהם שהילכו בנתיב הגותי.

7. דרך נוספת להבהיר מה היה ה'שקר', ראה דברי דוד, שם.

נתיב לשונאי: בעל 'הכתב והקבלה' סבר שאין הכרח להגיע לפרשנות רש"י, שהוציא יהודה דבר שקר מפיו. את ההשוואה בין "איננו" ובין "מת", ניתן לבאר בדרך אחרת:

> באמת אין כאן שקר, כי יש במשמעות לשון מיתה ענין הפסק ובטול ונפילת המדרגה, כמ"ש במכדרשב"י (קלה,ב) כל מאן דנחית מדרגה קדמאה דהויה ביה מיתה, ואמר (בראשית רבה, ויחי) אין מיתה אלא לשון השפלה, ובע"ז (ה ע"א) ד' חשובים כמתים, עני,[8] מצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים; ועל אמרו ית' למשה, כי מתו כל האנשים וגו' אמרו ז"ל לא מתו אלא הענו. וזהו ג"כ המכוון כאן, ואחיו מת, ירצה בלשון מת לישנא דמשתמע לתרי אנפי, אם מיתה ממשית, אם נפילתו ממדרגת מעלתו שהיה לו בבית אביו, להימכר לעבד שפל ונבזה... ובילקוט איתא, אפשר אדם גדול כיהודה מדבר דבר שאינו ברור ואחיו מת, אלא כך אמר יהודה אם אני אומר לו שהוא חי הוא אומר לי הביאהו אלי, לפיכך אמר ואחיו מת, ע"כ.[9] לא אמר שדברי יהודה הם שקר אבל דבר שאינו ברור הוא, כיון שהוא כולל תרי אנפי - לדעת השומע מיתה ממשית, ולדעת המשמיע נפילת המדרגה לבד.[10]

כלומר, בלשון המקרא ובלשון חכמים, המונח 'מיתה' אינו בהכרח מוות. מקורות שונים מצביעים על כך ש"נפילת המדרגה" חשובה "מיתה" וקרויה מיתה. כך עולה ממכילתא דרשב"י, מגמרא וממדרש, ואם כן, זו הכוונה גם כאן: יהודה בחר במונח "מת" דווקא משום שהוא דו-משמעי. יתכן שאחינו מת "מיתה ממשית", וגם יתכן שנפל ממדרגתו - מאדם בן חורין "לעבד שפל ונבזה". ואם כך הדבר, הרי שאין בהכרח ניגוד בין מה שאמרו תחילה "איננו" ובין מה שאמר עתה "מת".[11]

---

8. ראה גם אמרי שפר: "ואחיו מת - ואיך הוציא יהודה שקר מפיו... אלא חשב יהודה אף אם לא מת עני הוא ועני חשוב כמת".

9. ראה גם מדרש שכל טוב (בובר) בראשית (מקץ-ויגש) פרק מד: "ואחיו מת - אפשר אדם כיהודה אומר דבר שאינו ברור לו? אלא כיון שהרחיק נדוד ואיננו, הרי הוא חשוב כמו מת, ודומה לדבר 'נשכחתי כמת מלב' (תהלים לא, יג)".

10. קדמו ר' חיים פלטיאל, שכתב: "ואחיו מת - פי' רש"י... ונר' למורי אבי לא שיקר, שהיה סבור שהיה עבד ועבד חשוב כמת".

11. היפוכו של דבר ראה בפירוש הריב"א: "ואחיו מת. פרש"י... וקשיא... וי"ל שלשון 'והאחד איננו' משמע שמת, שנא' ואיננו כי לקח אותו אלהים". כך גם אצל ר' חיים פלטיאל, הנ"ל: "ואחיו מת - וא"ת והיכן אמרו כך? וי"ל מדכתיב: והאחד איננו, דכלל איננו משמע נמי מת כמו אבותינו

נתיב הלכתי: גם בעל ה'משך חכמה' סבר ש"אחיו מת" שלפנינו אינו "דבר שקר", אלא שהוא העמיד את דבריו על אדני עולם ההלכה:

> ואחיו מת. אמרו כן, דלפי ידיעתם איך היה מקושר יוסף לאביו, בטח אילו היה בחיים היה מודיע לאביו במכתב מקומו. וזה מקרי ברי, רש"י בכתובות... ועיין ר"ן שם, ודו"ק.

כלומר, בכתובות (כב ע"ב) אמרו: "ת"ר, שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תינשא, ואם נשאת לא תצא". על כך שאלה (שם) הגמרא: "מכדי תרי ותרי נינהו, הבא עליה באשם תלוי קאי",[12] והשיבה "באומרת ברי לי", ו"ברי לי" זה יוצר וודאות, ולכך אינה באשם תלוי.

ראשונים נחלקו בביאור "ברי" זה. רש"י ביאר: "באומרת ברי לי - אין לבי נוקפי, שברי לי אילו היה קיים היה בא". אשה זו מכירה היטב את בעלה ויודעת בו שאם היה קיים, בוודאי שהיה בא, ולכן מבחינתה היעדרו מוכיח בעליל, ובוודאות גמורה, שמת. לא כן הר"ן,[13] שחלק על רש"י: "כ' רש"י ז"ל... ואין פירושו מחוור, דוודאי כיון שאינה יודעת הדבר בבירור באשם תלוי קיימא. אלא ודאי הכי פירושו - באומרת ברי לי שראיתיו שמת, וכי אמרינן שהאשה שאמרה מת בעלי נאמנת". לדידו אם כן, כדי שייאמר "ברי לי", על כל המשתמע מכך הלכתית, הכרח הוא שייראה בעיניים ממש שהוא מת; לא סברות ולא היגיון ולא היכרות אישית, אלא ראייה בעיניים.

אמור מעתה: לשיטת רש"י בכתובות,[14] יכולים היו האחים לומר בוודאות גמורה שיוסף מת: "לפי ידיעתם איך היה מקושר יוסף לאביו, בטח אילו היה בחיים היה

חטאו ואינם, וכן אהל רשעים ואיננו". כלומר - "מת" הוא בוודאי מיתה, וגם "איננו" יכול להתפרש כ"מיתה" (עם זאת, נכון להעיר שבמידה מסוימת, ראייתו של הריב"א מאליהו היא ראיה לסתור, שהרי אליהו 'נעלם' אך לא מת).

12. רש"י: "אשם תלוי - בא על ספק כרת... למי שלבו נוקפו".

13. ר"ן על הרי"ף, כתובות ט ע"ב בדפיו.

14. לפי ביאור זה, מתגלעת סתירה בין פירוש רש"י על התורה שסבר שיהודה כן הוציא דבר שקר מפיו, ובין פירוש רש"י על הגמרא ממנו עולה שיהודה לא הוציא דבר שקר מפיו. לא קשה ליישב זאת, אך מעניין שה'משך חכמה' עצמו כלל לא העיר על כך.

מודיע לאביו במכתב מקומו, וזה מקרי ברי". בהתאם, לא הוציא יהודה שקר מפיו, שכן "ברי" לו לחלוטין שיוסף בוודאי מת.

נתיב הגותי: בעל ה'שפת אמת' (פרשת ויגש, תר"מ) סבר גם הוא שיהודה לא הוציא דבר שקר מפיו. יהודה "ידע" בוודאות שיוסף מת, וזאת בשל סיבה רוחנית:

> ויגש אליו - ליוסף, כי באמת אז סרה קנאת השבטים על יוסף, וידע יהודה כי כבר תיקנו החטא של מכירת יוסף, ולכן יש לומר שאמר "ואחיו מת", שעל ידי שידע שכבר נתקן החטא, אם כן, אם עודנו בחיים, היה מתגלה להם, וראיה, שמיד כתיב: "ולא יכול יוסף להתאפק".

לא היה ליהודה כל ספק שכל מה שקרה להם הוא מידה כנגד מידה על שנאתם ליוסף. ואם כן עתה ש"סרה קנאת השבטים על יוסף", שוב אין כל סיבה 'רוחנית' להיעדרו של יוסף. ואם בכל זאת אינו ניגלה, על כרחך שבוודאי "מת".

בין כך ובין כך, לדידם-שלושתם ושלא כרש"י, לא הוציא יהודה מפיו "דבר שקר".

ויחי

ברי כי כאשר רש"י נזקק ל"ענין" זהה במקומות שונים מתבקשת השוואה, וככל שאין הפרשנות זהה במקומות השונים, הרי שהדבר אומר דרשני. כך ככלל, וכך שבעתיים אם רש"י עצמו הוא שמפנה במקום אחד למקום האחר. ובכן, כך בדיוק הדבר בפרשתנו: הפנייה, ומה שלכאורה נראה כאי-התאמה.

א. "קהל עמים" - "גוי וקהל גוים"

כאשר יוסף שומע על מחלתו של יעקב, הוא מגיע אליו מלווה בשני בניו - מנשה ואפרים. או-אז פותח יעקב בתיאור קבורת רחל, ומשלים בברכתו ליוסף ששני בניו ייחשבו על שנים עשר שבטי ישראל:

> ויהי אחרי הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חולה, ויקח את שני בניו עמו את מנשה ואת אפרים. ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך, ויתחזק ישראל וישב על המטה. ויאמר יעקב אל יוסף, אל שדי נראה אלי בלוז בארץ כנען ויברך אתי. ויאמר אלי הנני מפרך והרביתך ונתתיך לקהל עמים, ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחריך אחזת עולם. ועתה, שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד באי אליך מצרימה לי הם, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי. ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו, על שם אחיהם יקראו בנחלתם (בראשית מח, א-ו).

אם כן, נראה שיעקב תולה את הברכה ליוסף בברכה שהוא עצמו קיבל בעבר: הברכה שקיבל - "ויברך אותי... הנני מפרך... ונתתיך לקהל עמים"; המימוש עתה - "שני בניך... לי הם, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". ואם תשאל את

עצמך: כיצד מימוש זה מהווה יישום של אותה ברכה?[1] זאת מבהיר רש"י כאן (מח, ד) מפורשות:

> ונתתיך לקהל עמים - בשרני שעתידים לצאת ממני עוד קהל ועמים. ואף על פי שאמר לי (לעיל לה, יא) גוי וקהל גוים, גוי אמר לי על בנימין, קהל גוים הרי שנים לבד בנימין, ושוב לא נולד לי בן, למדני שעתיד אחד משבטי ליחלק, ועתה אותה מתנה אני נותן לך.

אם כן, רש"י מפנה למקרא שלעיל, פרשת וישלח (לה, יא), בו הובטח יעקב כי "גוי וקהל גוים יהיה ממך".[2] רש"י (כאן מח, ד) תוהה - בשאלה סמויה: מדוע במקרא שלפנינו נשמטה הבטחת ה"גוי" ולא צויינה אלא רק הבטחת "קהל גוים"? והוא משיב, שבשעתו "גוי" היה מוסב על בנימין, שמאז ועד עתה כבר נולד ואין טעם לשוב ולהזכירו עתה בדיבור עם יוסף. זאת לעומת "קהל גוים", שמוסיף שניים ועדיין לא מומש. ומאחר שליעקב לא נולדו עוד בנים אחרי בנימין, על כרחך עתידים "להיווצר" שני שבטים בדרך אחרת: "עתיד אחד משבטי ליחלק". איזה מהשבטים? "עתה אותה מתנה אני נותן לך".

דא עקא, מילים אלה עצמן התבארו על ידי רש"י במקומן (לה, יא) באופן שונה: "גוים - מנשה ואפרים שעתידים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים". כלומר, לא "קהל גוים" הוא הבסיס להבטחת שני שבטים - כאמור אצלנו, אלא "גוים". אם כן, קשה,

---

1. ראה משכיל לדוד (פארדו) שסבר כי הקושי שהביא את רש"י לפרש מה שפירש היה "לאיזו נפקותא הוא מספר זה כאן ליוסף" - כלומר, די היה ליעקב שיתן ליוסף את מה שהוא רוצה לתת לו, מה צורך היה לו לאזכר את ההבטחה שקיבל? אין זה אלא שקיימת זיקה בין ההבטחה ובין המימוש. אגב גררא הוסיף והעיר המשכיל לדוד: "ואע"ג דכשמתחלק שבט א' לשנים נמצא שאין כאן תוספת אלא א' בלבד", עם זאת "מאחר שלשנים נתחדש שם בפ"ע, שהרי לא נקרא שום א' שבט יוסף לבד אלא זה נקרא מטה אפרים וזה מטה מנשה, הרי שניהם מחודשים".
2. יצויין כי רש"י מפנה לאמור לעיל (לה, יא) "גוי וקהל גוים יהיה ממך", ולא לאמור עוד קודם (כח, ג) "והיית לקהל עמים". כלומר, למרות שהקבלה לשונית זו עם האמור אצלנו - "ונתתיך לקהל עמים" - תואמת יותר מהמקבילה לה רש"י מציין, בכל זאת ביכר רש"י את ההקבלה הפחות זהה. רש"י עושה זאת, הגם שהדבר מעורר קושי לא מבוטל, שיידון בהרחבה להלן. יש להניח שבחירתו נובעת מהעובדה שההקבלה המאוד-תואמת (כח, ג) אינה ברכת ד' ליעקב אלא ברכת יצחק ליעקב, בעוד שההקבלה לה רש"י מציין (לה, יא), גם אם היא פחות תואמת בלשונה, היא בכל זאת עדיפה, בשל היותה ברכת ד' ליעקב. החתירה לברכת ד' ליעקב, אינה אלא פועל-יוצא מלשון הפסוק המפורשת: "ויאמר אלי" - ד', לא יצחק. עם זאת, התעלמות הפרשנים מהערה זו, אומרת דרשני.

כיצד רש"י מבאר בדרך שונה אותו "ענין", ושבעתיים הדבר קשה כאשר הוא עצמו מפנה מהכא להתם!

ב. פרשני רש"י

כמובן שפרשני רש"י נתנו דעתם לקושי זה. בעיקרו של דבר הם חלוקים בשאלה אם כפל המילים "קהל עמים" הוא המקור לשני שבטים, או שהריבוי שבמילה "עמים" הוא הוא המקור לשני שבטים.

הרא"ם התייחס לכך פעמיים - כאן, בפרשתנו, וקודם לכן לעיל, לשם הוא מפנה:

> בראשית מח, ד... לא הזכיר כאן "גוי" המורה על בנימין, כי כבר נולד. ונקרא האחד "עמים" בלשון רבים, כמו "אף חובב עמים" (דברים לג, ג) המורה על עם ישראל לבדו, וכתיב "אחריך בנימין בעממיך" (שופטים ה, יד). אבל בפרשת וישלח, גבי "גוי וקהל גוים" (לה, יא), כתב: "גוים - מנשה ואפרים", ולא הוצרך להוסיף וי"ו על מלת גוים כמו שהוסיף פה, וכבר הארכתי שם על זה, עיין שם.

כלומר, פסוק דנן לעומת פסוק דלעיל, יש בו היעדר ויש בו שינוי. היעדר: לעיל מוזכר "גוי" ולא כאן, זאת משום שלעיל קדמה ההבטחה ללידת בנימין, הוא ה"גוי", בעוד שכאן מדובר אחר לידתו זה כבר, ואם כן, אין טעם להזכיר חלק זה של הברכה. שינוי: לעיל נאמר "קהל גוים", בעוד שכאן נאמר "קהל עמים". לדידו של הרא"ם, דרך הלימוד כאן היא זו: "קהל" משמע אחד, "עמים" משמע אחד, וצירופם מורה על הוספת שני שבטים. ואם תשאל: "עמים" הוא לשון רבים! הרי שוברך בצידך - מוכיח הרא"ם מפסוקים שונים, שבלשון המקרא עשוי "עמים" להתייחס גם ליחיד.[3] בין כך ובין כך, שני השבטים גלומים בצירוף שתי המילים: "קהל - גוים".

---

3. ראה מה שהביא בספר 'צידה לדרך' ממהרש"ל: "הקשה הרא"ם... והרא"ם תירץ... ובוודאי לא דקדק בזה היטב, בשלמא אגוים לחוד דייק שפיר, מדכתיב לעיל מיניה 'גוי' אבנימין, אם כן משמע היכא שמורה על עם אחד כתיב בלשון יחיד, ממילא גוים מורה על שני עמים, אבל הכא דכתיב 'לקהל עמים' לחוד, ולא כתיב הכא עם, שהוא מורה לשון יחיד, מי יכריח אותו לומר דעמים הם שנים. ובפרט שמצינו כמה פעמים שאמר על עם אחד 'עמים', לכך מדקדק רש"י מקהל ועמים וכו'. מהרש"ל".

או-אז מעיר הרא"ם שרש"י עצמו, לעיל, למד על שני השבטים ממילה אחת: "גוים" - לשון רבים, ולא משתי מילים. כדי להתמודד עם קושי זה, מפנה הרא"ם לדבריו שלעיל:

> בראשית לה, יא: גוים - מנשה ואפרים. מהכא משמע דמ"גוים" לחודיה מפיק מנשה ואפרים ד"גוים" תרתי משמע, ואילו בפרשת ויחי כתב "ונתתיך לקהל עמים - בשרני שעתידים לצאת ממני עוד קהל ועמים", הוסיף וי"ו על מלת "עמים" דלהוי "קהל" - חד, ו"עמים" - חד. וזהו שאמר אחר זה "ואף על פי שאמר לי 'גוי וקהל גוים', 'גוי' אמר לי על בנימין, 'קהל גוים' הרי שנים לבד מבנימין", משמע דדריש "קהל" חד ו"עמים" חד, ו"קהל עמים" היינו קהל גוים. וליכא למימר... ואם כן הדרא קושיא לדוכתיה, למה פירש כאן "קהל גוים" בלא וי"ו, כאילו אמר: קהל של גוים, ו"גוים" לחודיה מורה על מנשה ואפרים, ואלו התם פירש ל"קהל עמים" לקהל ועמים בתוספת וי"ו קהל חד ועמים חד, "קהל" - אפרים, ו"עמים" - מנשה. לפיכך צריך לומר שהגירסאות הן משובשות בהכרח, וצריך לגרוס בשני המקומות באופן אחד, או בשניהם בתוספת וי"ו או בשניהם בלא תוספת וי"ו.

הרא"ם מדייק ומדקדק במשמעה של האות וי"ו שברש"י - "קהל ועמים". באות זו הוא רואה ראיה מוצקה לכך שמדובר בחיבור שני רכיבים, חיבור שהוא הביטוי לשני שבטים. אלא שמאחר שביטוי זה מקביל ל"קהל גוים", תמה הרא"ם מדוע לא הוסיף רש"י את האות וי"ו גם לעיל: קהל וגוים! כלומר: לעומת פרשת וישלח, בה לשון הרבים "גוים" היא שמבטאת שני שבטים, הרי שבפרשת ויחי צירוף "קהל" עם "עמים" הוא שמבטא שני שבטים: "קהל - אפרים, עמים - מנשה". הייתכן שרש"י אינו עיקבי בלימודו? בשל כך סבור הרא"ם שיש להתאים את הגירסאות בשתי ההתייחסויות, וזאת באחת משתי חלופות: א. הוספת וי"ו לשתיהן, ואז צירוף "קהל" עם "גוים", כצירוף "קהל" עם "עמים", הוא שמבטא שני שבטים; ב. השמטת וי"ו בשתיהן, ואז לשון הרבים "גוים", כמו גם לשון הרבים "עמים", היא שמבטאת שני שבטים.

גם המשכיל לדוד (פארדו) נתן דעתו לשני הקשיים שברש"י, ועליהם הוסיף עוד קושי. כרא"ם, גם הוא ציין את הקושי שלשון יחיד - "קהל" - נחשב יחיד, וגם לשון רבים - "עמים" ו"גויים" - נחשב יחיד; וגם הוא ציין את קושי השינוי שבין דברי רש"י בויחי ובין דבריו בוישלח. על כך הוא מוסיף עוד קושי, שניקוד המילה "קהל"

מקשה מאוד לקבל את דברי רש"י:

> ותו קשה אעיקרא דמלתא, דהכא היכי אפשר לפרש קהל לחוד ועמים לחוד, בשלמא אי הוה כתיב קהל בקמ"ץ הקו"ף ניחא, דאע"ג דכתיב גוים בלא וי"ו, מצינן לפרש כמאן דכתיב בוי"ו, כמו ראובן שמעון, אבל השתא דכתיב קהל בשב"א הקו"ף, על כרחך דבוק הוא קהל של עמים.

הניקוד של "קהל [עמים]" מורה על סמיכות ואינו מאפשר התייחסות נפרדת למילה "קהל".

לכן מזדהה ר"ד פארדו עם מסקנת הרא"ם, וגם הוא סבור שקיימת טעות סופר בדברי רש"י. אלא שבשונה מהרא"ם שהציע שתי חלופות ולא הכריע ביניהם, ר"ד פארדו נוקט הכרעה ברורה:

> אשר על כן, נראה ברור דאיכו הכא ט"ס וצ"ל קהל עמים, ואה"נ, דתרווייהו מעמים או מגוים נפקי, וכדכתב רש"י בפרשת וישלח. והא דכתיב קהל קאי על יוסף, שהוא קהל של גוים דשבט איקרי קהל כדאיתא בשבועות ובשאר דוכתי. והאי דלא כתיב 'עמים' או 'גוים' לחוד, דאם כן הוה משמע שיעקר שם יוסף לגמרי מן השבטים, וחלילה, אלא שניהם נקראים על שבט יוסף, וכדכתיב: "לבני יוסף לאפרים אלישמע וכו' למנשה גמליאל" וכו'. ושוב ראיתי להרא"ם ז"ל כאן ובפרשת וישלח, שהרגיש בב' הקושיות הראשונו' שהקשינו, והאריך בדבר, ולבסוף מסיק דצ"ל שהגירסאות משובשות, וצריך לגרוס בב' המקומות באופן א' או בשתיהן בוי"ו או בשתיהן בלא וי"ו ע"ש, ואילו היה הרב מרגיש הקו' השלישית אין ספק שהיה מכריח דדוקא בלא וי"ו צריך לגרוס וכדאמרן. ואע"ג דבגמ' דפ"ק דהוריות דרשו קרא דונתתיך לקהל עמים על בנימין, רש"י תפס שיטת הב"ר שהיא קרובה לפשט המקרא, דלפי הגמ', קצת קשה לאיזה תכלית סיפר יעקב זה השתא ליוסף.

לדידו, אין אפשרות לחלופת שימור הוי"ו אלא רק לחלופת ההשמטה, הן בוישלח והן בויחי.[4] ולמרות לשון הרבים - "גוים", "עמים" - עדיין יש צורך במילה "קהל",

---

4. ראה גם בספר שעשועי אפרים (קונטרמאן): "פירש רש"י ז"ל... הנה בדברי רש"י ז"ל אלו ישגו קוראים רבים, ואחר העיון היטב נראה שמה שכתוב 'ועמים' הוא טעות הדפוס, ורש"י ז"ל לא גריס רק 'עמים', ועתה יתפרשו הדברים באר היטב... והמעיין בצדק ובדעת ברורה יודה ויאמר כי כנים דברי בדברי רש"י ז"ל אלו". לעומת זאת, גישה הפוכה בתכלית ראה בספר 'צידה לדרך',

אם כי למטרה אחרת לגמרי: בלעדיה היה מקום לחשוב ששמו של יוסף נמחק לגמרי; ולא כן הדבר.

מכנה משותף לשניהם - טענה לטעות סופר ברש"י. דרך כזו של שינוי גירסה בדברי רש"י, מסברה וללא כל תיעוד, לא התקבלה על דעתו של מהר"ל בגור אריה, והוא דחאה בקנה: "הרא"ם שיבש הגירסא בפרשת וישלח, ואין דבריו צריכין". הוא עצמו מהלך אפוא בדרך שונה:

> קהל ועמים: אין הפירוש כי "קהל" אחד ו"עמים" נמי אחד - הרי ב', דלא כתיב 'קהל ועמים' אלא "קהל עמים". ועוד דבפרשת וישלח דכתיב: "קהל גוים" לא הוסיף וי"ו, רק מן "גוים" בעצמו משמע שנים, ואם כן גם כאן מן לשון "עמים" משמע שנים. ויראה דוודאי מן לשון "עמים" משמע שנים, אלא שהוסיף וי"ו על לשון 'ועמים' כדי שלא תאמר כי פירושו 'קהל של עמים', ויהיה פירושו יותר משני עמים, כי שנים לא יקראו 'קהל של עמים', לכך פירש שכך פירושו 'קהל ועמים', והשתא לא יהיה פירושו רק שני עמים. אבל לעיל בפרשת וישלח על "גוי וקהל גוים" לא הוצרך להוסיף וי"ו על 'וגוים', שלא תפרש אותו 'קהל של גוים' רוצה לומר הרבה גוים, שזה אי אפשר, דאם כן למה אמר "גוי" - לכתוב "קהל גוים" בלחוד, ויהיה הרבה גוים, וכיון דכתיב: "גוי" בפני עצמו, שמע מינה דבלשון "קהל גוים" לא יכלל רק שני גוים, ופירושו "קהל" והם "גוים", שהקהל הם משני גוים, ולכך לא הוצרך לפרש. ופירוש 'קהל ועמים' שהקב"ה הבטיח אותו שיהיה לקהל, והקהל הוא מעמים, וזה שפירש 'קהל ועמים', כאילו כתיב קהל יהיה ועמים יהיה, והשתא לא הוי רק שני עמים.

לדידו, אם כן,[5] בשני המקומות, לשון הרבים הוא הביטוי לשני שבטים - כך "עמים" שכאן וכך "גוים" שלעיל. בכך מובנת היטב גירסתו של רש"י לעיל - "קהל גוים", ללא וי"ו, אך אם כך הדבר, כיצד תתבאר הוספת רש"י וי"ו כאן: "קהל ועמים"? תשובת מהר"ל מבחינה בין "עמים" ובין "גוים": "קהל עמים" עלול היה להתפרש "קהל של עמים", שמשמעו יותר משניים, וזאת בא רש"י לשלול באמצעות הוספת וי"ו. לא כן "קהל גוים", שאינו יכול להתפרש כך, לפי שהמילה "גוי" הוזכרה קודם - "גוי וקהל גוים". כלומר, אם כוונת "קהל גוים" הייתה ליותר משניים, אזיי די היה

שלדידו ההכרעה צריכה להיות עם וי"ו בשני האיזכורים.

5. דברים דומים ראה גם ב'באר יצחק' (הורוויץ).

לכתוב "קהל גוים"! על כרחך "גוים", לעיל, אינו יכול להיות יותר משניים - קהל שהם שני גוים.

ואחר הכל, דומה שהדעת אינה נוחה מביאוריהם הדחוקים למדיי של פרשנים אלה.

ג. נוסח דפוסים ראשונים - קושיא מעיקרא ליתא

אלא שבדיקת דפוסים ראשונים מעלה כי יתכן שקושיא מעיקרא ליתא.[6] בשניים מהדפוסים הראשונים של פירוש רש"י לתורה,[7] הגירסה שונה בתכלית מנוסח הדפוסים הרווחים שלנגד עינינו.[8] בדפוס רג'יו די קלבריה (שנת רל"ה) ובדפוס "אלקבץ" - ואדי אל חאג'ארה (שנת רל"ו),[9] נכתב כך:

> ונתתיך לקהל עמים - בשרני שעתידין לצאת ממני עוד קהל ועמים, הרי שלושה, וכבר נולדו אחד עשר בני, בשרני שעתיד אחד משבטי ליחלק, ועתה אותה ברכה אני נותנה לך.[10]

לא זו בלבד שהוי"ו - "קהל ועמים" - קיימת בשניהם, אלא כשמש בצהריים ברור שהלימוד הוא מ"עמים" - לשון רבים. שכן כך הוא כותב מפורשות, ובלשון שאינה משתמעת לשתי פנים: "קהל ועמים - הרי שלושה"! כלומר: "קהל" - אחד, "עמים" - שניים, ובסך הכל שלושה. לא זו אף זו, ההפנייה לפרשת וישלח, שבדפוסים הרווחים שלפנינו - "ואף על פי שאמר... עתיד אחד משבטי ליחלק" - כלל אינה נמצאת בדברי רש"י, ו"נחשדת" אפוא כתוספת מאוחרת.[11] היעדרה של ההפנייה

---

6. ראה רש"י השלם, בראשית - ג, עמ' קסה-קסו, רעג-רעד, שז.
7. כך גם ביפה תואר על מדרש בראשית רבה פב, ד, בשם "נוסחא ישנה".
8. נוסח הדפוסים הרווחים נמצא בדפוס רומא ר"ל, וככזה ודאי עמד לנגד עיני רא"ם, מהר"ל, ר"ד פארדו ועוד.
9. ראה לעיל, מבוא, הערה 57.
10. כך בדיוק - מילה במילה - בדפוס 'אלקבץ'; בדפוס רג'יו די קלבריה, השינוי קל: "בשרני שעתידין לצאת ממני עדיין קהל ועמים הרי שלושה, וכבר נולדו לי אחד עשר בנים על בנימין, ורמז לי יהו בני בני במנין השבטי', ועתה אותה ברכה אני נותן לך".
11. בספר לחם אבירים (פישמאן) כתב: "עי' רש"י... עכ"ד רש"י. אמרו ואעפ"י שאמר לי גוי וקהל גוים וגו' כמו זר נחשב, אשר יעקב בעצמו בדברו עשה שקלא וטריא זאת. ולולא דמסתפינא הייתי מגיה תיבת 'ואף על פי' וגורס במקומו תיבת פי', שרש"י מפרש היכן הבטיח לו השי"ת ונתתיך

- ברור: שעה שכאן מדובר על "שלושה", הרי שבנימין גם הוא כלול, והרי זה זהה למה שנמצא בפרשת וישלח, ואם כן, אין כל מקום להנגיד בין המקראות!

חיזוק לדברי רש"י בנוסח זה, ואולי אף מקורו של רש"י, ניתן למצוא בגמרא הוריות (ה ע"ב):

> שבט אחד דאקרי קהל מנא להו... אמר רב אחא בר יעקב, דכתיב: "ויאמר אלי הנני מפרך והרביתיך ונתתיך לקהל עמים" וגו', מאן אתייליד ליה ההיא שעתא? בנימין, ש"מ הכי קאמר רחמנא מתייליד לך השתא קהל אחרינא.[12]

סוגיה זו מלמדת שני דברים: א. הפסוק שלפנינו הוא הוא המקור שקובע כי גם "שבט אחד" נקרא "קהל"; ב. בפסוק שלפנינו - "קהל" הוא "בנימין". זה בדיוק מה שכתב רש"י, לפי נוסח מהדורות קדומות אלה: "קהל ועמים הרי שלושה" כולל בנימין.[13]

לקהל עמים שהבטחה זאת לא מצינו בפסוק, לכן פרש"י שקאי על הבטחת גוי וקהל גוים יהיו ממך. או אפשר שמן תיבת ואעפ"י עד מבנימין הוא מאיזה מגיה שהציג דבריו תוך דברי רש"י וצריך להיות מוקף בחצאי לבנה בלשון הזה: (ואעפ"י שאמר ל"ו [ל"ו בוא"ו - לא ביו"ד] גוי וקהל גוים, גוי אמר ל"ו [לו בוא"ו - לא ביו"ד] על בנימין קהל גוים, הרי שנים לבד מבנימין) ושוב לא נולד וגו' ". אם כן, המחבר הציע - בביאורו השני - השערה כזו, מדעתו, בלא שנחשף (כנראה) לדפוסים הראשונים.

12. וראה תוספות הרא"ש הוריות, שם: "אמר רב אחא בר יעקב מהכא הנני מפרך והרביתיך ונתתיך לקהל עמים. תימה דמייתי האי קרא דליכא למשמע מיניה, וה"ל לאתויי מהאי קרא דכתיב: "גוי וקהל גוים יהיה ממך", כי זה הפסוק נאמר על לידת בנימין לבד, והאי קרא מייתי בירושלמי כל שבט ושבט קרוי קהל שנאמר: 'גוי וקהל גוים יהיה ממך', ועדיין לא נולד בנימין. ומה שפי' רש"י בפרשת ויחי יעקב ונתתיך לקהל עמים בשרני שעתיד לצאת ממני קהל ועמים לפי שאמר [לי] גוי וקהל גוים, על מי אמר גוי לא על בנימין, כשהוא אומר וקהל גוים הרי שנים לבד מבנימין, ושוב לא נולד לי בן אלא שעתיד א' משבטי ליחלק, ומעתה אותה מתנה אני נותן לך. מה שכתב כשהוא אומר וקהל גוים הרי שנים, דמשמע דיש ב' אחרים לבד מבנימין, לא מוקהל קדריש, דע"כ אבנימין קאי, דהא מוכח מיני' רבא דשבט א' איקרי קהל, אלא מגוים קדריש". וראה הרחב דבר, כאן: "דעת רבינו רש"י, שכלל יעקב דבר ד' 'גוי וקהל גויים' בקיצור בתיבת 'ונתתיך לקהל עמים', ויהיה 'קהל' בפני עצמו שהוא בנימין ו'עמים' בפני עצמו דהיינו בני יוסף, ולמד רבינו זה הפירוש מסוגיא דהוריות ה ע"ב... אבל כל זה הוא לפי... אבל בירושלמי... דס"ל לירושלמי שאין מקום לחלק בין שבט אחד לשני שבטים".

13. לעומת זאת, האמור בפסיקתא רבתי (איש שלום) פיסקא ג - ביום השמיני, עשוי להוות מקור לביאור רש"י בנוסח הרווח: "אנו מוצאים כשנגלה עליו בבית אל בבאו מפדן ארם... אני אל שדי פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך (בראשית לה, יא) והיה צריך לומר ליוסף הנני מפרך והרביתיך

סוף דבר: עמידה על נוסח מהדורות ראשונות עשויה לענות בשופי על שאלות שהתחבטו בהן רבות פרשני-רש"י, שלא הכירו את הנוסח הקדום. דבר שאין צריך לומר הוא שדוגמה זו שלפנינו, לא על עצמה בלבד יצאה ללמד, וממנה יתד ובנין אב.

ונתתיך לגוי ולקהל עמים, ולמה לא אמר לו אלא לקהל עמים בלבד, אלא אמר יעקב כשאמר לי הקדוש ברוך הוא הדבר הזה היה לי אחד עשר שבטים וכיון שנולד בנימין אמרתי הרי מה שאמר לי קהל גוים, והוא שאומר לו שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם (בראשית מח, ה) אמר לו אינם שלך אלא שלי שאמר לי גוי וקהל גוים ולא נתן לי אלא את בנימין, הרי אינן שלך אלא שלי הרי אפרים ומנשה שבטים הם כראובן ושמעון".

שמות

היותנו דוברי עברית - לשון הקודש, עתים שהיא לנו דווקא לרועץ. פעמים רבות שהעברית שלנו, היינו העברית של אליעזר בן-יהודה וממשיכי דרכו, אינה תואמת במלואה את לשון הקודש של המקרא. בהתאם, מילה ששגורה על לשוננו במשמעות אחת, אינה מתפרשת בהכרח באותה משמעות בפסוקי תנ"ך.[1] מבחינה זו, כאמור, יתרוננו - חסרוננו.

האתגר שעמד לפני פרשנים-קדמונים, היה הפוך בתכלית. לשון הקודש לא הייתה שגורה בפיות רבים מאנשי מקומם, בזמנם, וככל שמדובר במילים פחות רווחות, היה צורך להבהיר את משמעות המילה. אותם פרשנים ביארו מילים אלה בדרכים שונות, אם בתיאור מילולי ואם בתרגום ללשון לע"ז[2] המדוברת (גם אם באותיות עבריות). לע"ז זה, שלנו כיום כבר כמעט שאינו תורם דבר, בשעתו היה חשוב ביותר. עתה התהפכו היוצרות, ובמאה האחרונה נכתבו מספר חיבורים שעניינם הוא המרת הלע"ז - לעברית.[3] לחיבורים אלה תרומה רבה, להבהרת מושגים עמומים.

---

1. אגב, כך גם ביחס ללשון המשנה והגמרא.
2. היו שרצו לראות בגרשיים אלה ביטוי לראשי תיבות: ל'שון ע'ם ז'ר, ברם ככל הנראה זו פרשנות-דיעבדית. במקור, כלל אין מדובר בראשי תיבות אלא משמעות מילולית של 'דבר סתום' או 'מילים שאינן ברורות' (בדומה לערבית: لغز לע'ז - חידה). זו המשמעות בתהלים קיד: "בצאת ישראל ממצרים, בית יעקב מעם לועז" - בית יעקב יוצא מעם שדובר שפה זרה, כלומר עם זר. כך גם במשנה (מגילה פ"ב מ"א): "אבל קורין [את המגילה] ללעוזות בלעז", וכן בגמרא (סוטה מט ע"ב) סיפרו על זקן שהיה "מכיר בחכמת יוונית ולעז להם בלשון יוונית". אם כן, הגרשיים אינם אלא סימון שהיה מקובל בכתבי יד ובדפוסים קדומים להדגשת מילה מיוחדת. וראה א' ברלינר, 'לתולדות פירושי רש"י', ספר רש"י, ירושלים תשט"ז, עמ' קנו.
3. יוזכר חיבורו המופתי של דודי-זקני, ד"ר משה קטן - אוצר לעזי רש"י, שעל התנ"ך ואף על התלמוד. כן יוזכר חיבורו של יוסף אלחנן גרינברג - לעזי רש"י בתנ"ך, וכן עבודתם הקדומה של א' דרמסטטר וד"ש בלונדהיים; וראה גם רא"מ גלנצר, מעייני אגם, אנטוורפן תשס"ג; רא"י שבט, 'התועלת בלימוד הלעזים שבפירוש רש"י על התנ"ך', סיני - קלז (תשס"ו), עמ' קיב-קלח.

ברור לחלוטין שמצופה מפרשן להיות שיטתי ועיקבי בביאורו לכל מילה. שעה שבמקום אחד הוא ביאר, או תירגם, מילה באופן מסויים, מצופה ממנו לבאר ולתרגם בדיוק באותה צורה במקום אחר, אלא אם כן המילה אומנם זהה אך המשמעות שונה.[4] דא עקא, פרשנות רש"י לפרשתנו, והשוואתה למקומות נוספים, טופחת לכאורה על פניה של הנחה כה מתבקשת זו.

א. "ותשם בסוף"

בתחילת פרק ב של ספר שמות (פסוקים א-ג) מתוארים נישואיה של יוכבד, הריונה, לידתה את משה, ובעיקר אילוצה להחביאו בשל גזרות המצרים וחיפושיהם אחר ילדי ישראל:

> וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי. ותהר האשה ותלד בן... ותצפנהו שלשה ירחים. ולא יכלה עוד הצפינו, ותקח לו תבת גמא ותחמרה בחמר ובזפת, ותשם בה את הילד, ותשם בסוף על שפת היאר.

מהו "סוף" זה? רש"י על אתר (פסוק ג) מבאר:

> ותשם בסוף - הוא לשון אגם, רושי"ל בלעז,[5] ודומה לו (ישעיהו יט, ו): "קנה וסוף קמלו".

מה כוונת רש"י בזיהויו את "סוף" עם "אגם" ובתרגומו: "רושי"ל"?

---

4. ראה גיטין צ ע"א (ועוד): "דאמר ריש לקיש, 'כי' משמש בד' לשונות - אי, דלמא, אלא, דהא", וראה רש"י שם שהאריך להדגים זאת; וראה רש"י בראשית כד, לג: "עד אם דברתי - הרי אם משמש בלשון אשר ובלשון כי... וזה שאמרו חכמינו ז"ל כי משמש בארבע לשונות, והאחת אי, והוא אם". (בפירושו לתורה נזקק רש"י לעניין זה, ישירות, שבע פעמים). וראה תשובות רש"י - אלפנביין, תש"ג - סימן רנא. יצויין כי ר' יונה ן' ג'נאח ציין, בספר השרשים שלו (ברלין תרנ"ו, עמ' 217-220) לא פחות משבע עשרה משמעויות למילה "כי". וראה נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, עמ' 172-173, הערה 3, מה שהביאה בשם "מדקדק קדמון בן המאה השלוש עשרה": "מילת 'כי', אע"פ שהיא בת שתים אותיות כמה רבו פירושיה וטעמיה, צריכה עיון גדול". וראה יוחנן ברויאר, 'כי משמש בארבע לשונות', תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 505-522; חנוך גמליאל, רש"י כפרשן וכבלשן, ירושלים תש"ע, פרק חמישי, עמ' 141 ואילך, ושם עמ' 216-218.

5. אוצר לעזי רש"י: rosel.

רש"י מפנה למה שנכתב בישעיהו (יט, א-ח):

> משא מצרים, הנה ד' רכב על עב קל ובא מצרים ונעו אלילי מצרים מפניו ולבב מצרים ימס בקרבו. וסכסכתי מצרים במצרים ונלחמו איש באחיו ואיש ברעהו עיר בעיר ממלכה בממלכה. ונבקה רוח מצרים בקרבו... וסכרתי את מצרים... והאזניחו נהרות דללו וחרבו יארי מצור, קנה וסוף קמלו. ערות על יאור על פי יאור וכל מזרע יאור ייבש נדף ואיננו. ואנו הדיגים ואבלו כל משליכי ביאור חכה.

דומה כי אין חולק ש"סוף" כאן (פסוק ו) משמעו צמח, מקביל ל"קנה" שבוודאי משמעו צמח, והנביא מנבא כי שניהם "קמלו". אם כך הדבר, אזיי כיצד מילה זו - "סוף" - נכרכה לדעת רש"י עם המילה "אגם"?

לאמתו של דבר, הפנייה זו של רש"י, יסודה כבר בגמרא. כך אמרו בבבלי סוטה (יב ע"א-ע"ב):

> ותשם בה את הילד ותשם בסוף - רבי אלעזר אומר ים סוף; רבי שמואל בר נחמני אמר אגם, כדכתיב: "קנה וסוף קמלו".

לדעת ר' אלעזר, "סוף" שבפסוקנו מכוון לים סוף. לעומת זאת, לדעת ר' שמואל בר נחמני,- קיימת השוואה ואף זהות בין "סוף" ובין "אגם", והוא כורך זאת עם אותו פסוק בישעיהו שלימים אימץ רש"י. על אתר (סוטה, שם) ביאר רש"י: "אגם - של עצי ערבה וקנים דקין, והוא קנה וסוף דקרא, קנה קנים סוף ערבה דקה". כלומר, "אגם" מורכב מסוגי צמחים שונים: "עצי ערבה וקנים דקים"; משמע "ערבה דקה" היא הקרויה במקרא "סוף".

אמור מעתה, כוונת רש"י בפרשתנו היא שיוכבד הניחה את משה באגם, היינו מקום שמכיל צמחי קנה וצמחי ערבה דקה הקרויים סוף. אגם כזה נקרא "סוף", שהרי כך נאמר בפרשתנו: "ותשם בסוף".[6]

---

6. יתכן שרש"י ורמב"ן חלוקים בשאלה אם האגם קרוי "סוף" בשל צמחים מסויימים שגדלים בו, שזה שמם, או שהצמחייה היא שקרויה "סוף" בשל גידולה באגם, שזה שמו. כאמור, בפרשת מקץ (בראשית מא, ב) כתב רש"י: "באחו - אגם, כמו ישגא אחו (איוב ח יא)". רמב"ן על אתר השיג: "ואיננו נכון", זאת משום ש"אחו שם העשב הגדל, כמו היגאה גומא בלא ביצה, ישגא אחו בלי מים עודנו באבו לא יקטף (איוב ח, יא-יב), והנה איננו האגם". רמב"ן מציע ליישב את רש"י כך: "ואולי ירצה לומר שיקרא העשב הנעשה באגמים על שם האגם". כלומר, הצמח שגדל שמו "סוף", ושם

מעין זה כתב רש"י גם בתחילת פרשת בשלח (שמות יג, יח). את האמור שם "ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף" מבאר רש"י כך: "סוף הוא לשון אגם שגדלים בו קנים, כמו ותשם בסוף (שמות ב, ג), קנה וסוף קמלו (ישעיהו יט, ו)". אם כן, גם בפסוק זה מזהה רש"י את "סוף" עם "אגם שגדלים בו קנים", והוא נסמך על אותם מקראות, שאצלנו ושבישעיהו. כך גם בביאורו של רש"י לשמואל א' (יד, כז): "סוף הם קנים של אגם".[7]

האגם נקרא על שם הצמח. רמב"ן עצמו סבור אחרת: "והנכון שיהיה אחו שם כולל הדשא והעשב הנעשה על שפת הנהרות והאגמים, ויהיה בי"ת באחו כמו בי"ת לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי (משלי ט, ה), כי על שפת היאור היו רועות, כמו שאמר אצל הפרות על שפת היאור. ואולי הוא מלשון אחוה, בעבור היות מיני העשבים רבים גדלים יחד". לדידו אפוא "אחו" אינו האגם אלא הצמחייה המגוונת שגדלה יחד, באחווה, דשאים עם עשבים. ברם יתכן שלא מדובר במחלוקת, ודאי לא משמעותית. באר יצחק - בראשית, שם - מבאר שלאמתו של דבר גם רש"י סבור שהצמחים הם העיקר, אלא שרש"י סבור כי המקום בו הם גדלים קרוי על-שמם. לכן - בסופו של דבר - "אחו" הוא "שם למקום עשבים וצמחים, כמו אגם שהוראתו מקום שגדלין בו הקנים... נקרא המקום אחו על שם הצמח שגדל בו ששמו אחו". לפי זה המחלוקת אינה בשם עצמו אלא בהשאלתו - מעבר משם הצמח לשם המקום. וראה ספר הזכרון, לר"א בקראט, בראשית שם. אגב גררא יצויין כי לדידו של הבאר יצחק, רש"י מבחין בין "אחו" ובין "אגם": אגם שמגדל עשבים נמוכים נקרא "אחו", על שם העשבים; אגם שמגדל קנה וסוף גבוהים נקרא "סוף" על שם צמח הסוף הבולט, שגדל בו.

7. אגב גררא יש מקום להוסיף שדברים דומים כתב רש"י גם בביאורו לתלמוד. בקידושין (סב ע"ב) נכתב: "א"ר אליעזר בן יעקב, אפילו אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברת, פירות ערוגה זו מחוברת יהיו תרומה על פירות ערוגה זו תלושין לכשיביאו שליש ויתלשו, והביאו שליש ונתלשו - דבריו קיימין. אמר רבה, לא א"ר אליעזר בן יעקב אלא בשחת, אבל באגם לא. רב יוסף אמר, אפילו באגם. מאי משמע דהאי אגם לישנא דבוצלנא הוא? אר"א, דאמר קרא 'הלכוף כאגמון ראשו' ". רש"י שם ביאר: "אבל באגם - שאינה אלא צמחים רכים, ולקמן מפרש מאי לשון אגם... דבוצלנא - שהוא מבצל ועולה מן הארץ ויש בו כדי לכוף, וחברו בערובין (כט ע"ב) דלא איבצול זירתא שלא גדל זרת". אם כן, גם כאן מזהה רש"י אגם עם צמחים, וליתר דיוק "צמחים רכים", כקנה וכסוף. וראה רש"י תענית כב ע"א ד"ה אגם (וראה להלן, פרשת האזינו הערה 7), יבמות קכא ע"א ד"ה אגמא, ב"מ עד ע"א ד"ה כגון, סנהדרין ה ע"ב ד"ה מי בצעים, שם צו ע"א ד"ה בצעי מים, שבועות טו ע"א ד"ה שני בצעים. וגם אם נכון הוא שאין זהות מליאה בין "לשון מקרא" ובין "לשון חכמים", דומה כי במקרה של תרגום מילה ההשוואה מתבקשת.

ב. אגם: "רושי"ל", "מריש"ק", "אישטניק"?

כאמור, בפרשתנו תרגם רש"י את המילה אגם - "רושי"ל". ואולם, במקומות אחרים, בעקביות ובשיטתיות, רש"י מתרגם את המילה אגם: "מריש"ק"!

בתחילת פרשת מקץ (בראשית מא, א-ב) נכתב: "ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חולם והנה עומד על היאר. והנה מן היאר עולות שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר ותרעינה באחו". מה הוא "אחו"? רש"י על אתר כתב: "באחו - באגם, מריש"ק בלע"ז, כמו (איוב ח, יא) ישגא אחו".[8] ואכן, באיוב (שם, שם) כתב רש"י: "היגאה גומא... אין הגומא גדל אלא בעוד שהביצה לחה במימיה ובליחלוחיה, ביצה מריש"ק בלע"ז". כך כתב רש"י גם בביאורו ליחזקאל (מז, יא): "בצאתיו - של ים כמו (איוב שם, שם) היגאה גומא בלא ביצה וגו', מרש"ק בלע"ז". מעין זה כתב רש"י גם בביאורו לשופטים (ד, יא): "אילון בצעננים - מישר אגניא, מקום מישר של בצעים, מריש"ק בלע"ז, והוא אגניא, גבים כמין גומות שהמים נקבצים שם אגני דארעא מקרון". הוא שאמרנו - אגם אינו מתורגם על ידו במילה "רושי"ל" אלא במילה "מריש"ק", וזאת באופן עיקבי ושיטתי.

קושי זה עוד מתעצם לאור תרגום שלישי של רש"י למילה אגם. בפרשת וארא (שמות ז, יט) נכתב: "ויאמר ד' אל משה, אמר אל אהרן, קח מטך ונטה ידך על מימי מצרים על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם, והיה דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים". וכך פירש רש"י, שם: "נהרתם - הם נהרות המושכים כעין נהרות שלנו. יאריהם - הם בריכות ונגרים העשויות בידי אדם משפת הנהר לשדות... אגמיהם - קבוצת מים שאינן נובעין ואינן מושכין, אלא עומדין במקום אחד, וקורין לו אישטנ"ק". הא לך, אם כן, עוד תרגום לאגם, שונה משני קודמיו: "אישטניק" - הלוא דבר הוא!

בחיבורו של הרב מנחם מנדל ברכפלד - יוסף הלל (שמות ב, ג), התקשה מאוד בדבר, ציין לכמה וכמה מקומות בהם רש"י נזקק למילה אגם ולביאורים השונים שלו למילה זו, ואולם בסופו של דבר הוא מותיר את התסבוכת ללא פתרון:

---

8. על השוואה מוחלטת של "אחו" ל"סוף", ניתן ללמוד מתרגום יונתן. בשמות ב, ג הוא כותב: "ושויתא בגו גומיא על גיף נהרא", כלומר תרגומו של "סוף" הוא "גומיא"; ובבראשית מא, ב הוא כותב: "ורעיין בגו גומיא", כלומר תרגום "אחו" הוא "גומיא". אמור מעתה: "סוף" ו"אחו" זהים.

ע"כ האי אגם אינו מלשון אגם מים, שהם מים מכונסין שאינם נובעין כמ"ש לקמן ז, יט... אבל ממה שלועז בו רושי"ל בלע"ז אינו אגם מלשון זה, שהרי בפרשת מקץ (מא, ב)... פירש"י באחו באגם מריש"ק בלע"ז, וכן בתענית... וכן בפסוק היגאה גמא בלא בצה (איוב ח, יא) לועז על בצה מריש"ק בלע"ז, וכן בהושע... מהר"י קרא מרש"ק בלע"ז... עכ"פ נשמע דהאי אגם - בקעה לועזין מריש"ק ואין זה מרושי"ל שכתב רש"י כאן. ואולי הוא מלשון אגם שאמרו בקידושין (סב ע"ב)... ועיין בשיר השירים (ה, א)... הרי שסוף אינו האגם רק הקנין. וכן כתב הרד"ק ביונה (ב, ו). אבל לכאורה אא"ל כן, שהרי רש"י בפ' בשלח (יג, יח) כתב וסוף הוא לשון אגם שגדלים בו קנים כמו ותשם בסוף, קנה וסוף קמלו, הרי שאגם הוא המקום שגדלים בו הקנים ולא הקנה עצמו... סוף סוף דברי רש"י שכתב סוף לשון אגם רושי"ל בלע"ז צריכין ביאור, כי האגם הוא מריש"ק.

כלומר, תחילה הוא מנסה להבחין בין 'אגם' שבפרשתנו, שסביר להניח שהוא מקום צמחייה שמאפשרת הסתרה, ובין 'אגם' שבמכת דם, שמכוון למקום בו נמצא מאגר של מים צבורים. בהתאם, התרגום בשני המקומות עשוי להיות שונה ("רושי"ל", "אישטניק"), וזאת בשל הסוג השונה והמשמעות השונה. ואולם הוא עצמו מעיר שפתרון זה אינו יכול לעלות יפה בהשוואה עם פרשת מקץ - "מריש"ק", כמו גם מקומות רבים נוספים. חתם אם כן וכתב: "סוף סוף דברי רש"י... צריכין ביאור".

גם בספר אוצר לעזי רש"י, לפרשתנו, העיר על הקושי, ולא מצא פתרון:

רושיל - rosel : דברי רש"י "הוא לשון אגם" קשים לפענוח, בעיקר לאור הלעז, וגם לאור הפסוק של ישעיהו, שהוא מביא, אבל יש גם במקרא "אגם" במשמעות צמח (ירמיהו נא, לב).[9]

ג. קושיא מעיקרא ליתא

ברם, האמת ניתנה לומר כי ככל הנראה, לתסבוכת זו אין לא ידיים ולא רגליים. בדיקת כלל הדפוסים הקדומים המשמעותיים[10] מעלה, שבפירוש רש"י לפרשתנו, אין ולו גם אחד מהם בו מופיע התרגום שבו דנו!

9. ירמיהו נא, לב: "והמעברות נתפשו ואת האגמים שרפו באש ואנשי המלחמה נבהלו".
10. ראה לעיל, מבוא הערה 57.

- דפוס רומא (ר"ל): ותשם בסוף - הוא אגם, ודומה לו קנה וסוף קמלו.
- דפוס רג'יו די קלבריה (רל"ה): ותשם בסוף - הוא לשון אגם ודומה לו קנה וסוף קמלו.
- דפוס אלקבץ - ואדי אל חאג'ארה (רל"ו): ותשם בסוף - הוא לשון אגמי מים שגדלים בו קנים, ודומה לו קנה וסוף קמלו.

יתירה מזאת; הוא הדין גם ביחס לאמור להלן, במכת דם (ז, יט), גם שם אין ולו גם אחד שבו מופיע התרגום שבו דנו:

- דפוס רומא (ר"ל): אגמיהם - קבוצת המים שאינן נובעין ולא מושכין אלא עומדין במקום אחד.
- דפוס רג'יו די קלבריה (רל"ה): אגמיהם - קבוצת מים שאינן נובעים אלא עומדים במקום אחד.
- דפוס אלקבץ - ואדי אל חאג'ארה (רל"ו): אגמיהם - קבוצת מים שאינם נובעים ואינם מושכים אלא עומדים במקום אחד.

כלומר, רש"י עצמו מעולם לא כתב שתרגום אגם הוא "רושי"ל", כשם שמעולם לא כתב רש"י שתרגום אגם הוא "אישטניק". אין זה אלא שבמהלך הדורות היו 'חכמים בעיניהם' שסברו להועיל לקוראים ועשו בכתבי רש"י כבשלהם. 'חכמים' אלה, לא תיקנו ולא שיפרו ולא טייבו, אלא קלקלו.[11] רש"י עצמו - כמצופה ממנו - אכן עיקבי ושיטתי, וככל שהוא נזקק לתרגום המילה אגם, הוא מתרגמה תמיד: "מריש"ק".

---

11. כך הצדיק רבנו תם את שם חיבורו ספר הישר: "ספר הישר - קראתי בשם את הספר, יען כל פקודי כל ישרתי בו שמועות הראשונות וגירסות הספרים אשר מעולם. כי ראיתים שותים מים הרעים לקראת מגיהי ספרים בלי שכר תרומת הלשכה ואיש לזרועו היו. כי הזריז הרי זה משובח. ואף על גב דלט רבנו גרשום מאור הגולה, ואמר כל מאן דמשבש תלמוד הכי והכי תהוי לא נמנעו מלשבש. ולא די להם בגרסות הנראין פירוש לשבש, כי אם דברי האמוראין והתנאין עצמן, ולא יתכן כן לכל יראי השם... ויהיו דברי אלה קרובים לכל יראי השם לבלתי ישבשו הספרים למחקם ולא לעשות לאו הין והין לאו. וכל שכן שמתוך סברת האדם לא יסתור שמועתו וסברת התלמוד, כי מתוך שלא נודע טעמם של ראשונים לא עמדו האחרונים בשמועתם, כאשר אפרש לך בזה הספר באונא ואומא". וראה מבוא הערה 60, פרשת בהעלותך הערה 13, פרשת עקב הערה 1, פרשת נצבים הערה 7. וראה יעקב שמואל שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי - הגהות ומגיהים, רמת גן תשס"ה, פרק חמישי: 'יחס רבינו תם להגהות', עמ' 127 ואילך.

וארא

זה כבר מילתנו - כמילת רבים - אמורה: מחד גיסא רש"י אינו נימנה על אסכולת 'רודפי הפשט' הקיצונים, ומאידך גיסא הוא מצהיר פעמים הרבה שעיקר עניינו 'פשט'. בשל כך, דברי רש"י מכילים לא מעט דרשות, בעיקר אותן שתורמות לדעתו להבנת המקרא. מה שנדיר עד בלתי מצוי, הוא שרש"י יביא תחילה ביאור פשטי, אחריו יביא ביאור דרושי, ואותו ידחה. מקרה כזה ודאי אומר דרשני: וכי למה לו לרש"י להביא מדרש, אותו הוא עצמו דוחה, וזאת כאשר מצוי לנגד עיניו ביאור פשטי!

דא עקא, לכאורה בדיוק כך עושה רש"י בפרשתנו.

א. על מה נתבע משה?

בתחילת פרשת וארא (שמות ו, ב-ט) נאמר:

> וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ד'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ד' לא נודעתי להם... וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקצר רוח ומעבודה קשה.

פסוקים אלה מתבארים כביקורת - אולי אף כנזיפה - של הקב"ה במשה. ומה אמר משה, שהביא לביקורת-נזיפה זו? התבוננות בפסוקים שנאמרו לעיל מעלה כי קיימות שתי אפשרויות:

א. שמות ה, כב-כג: "וישב משה אל ד' ויאמר, אדני למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחתני. ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך".

ב. שמות ג, יג-יד: "ויאמר משה אל האלהים, הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי

להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם. ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה...".

הסמיכות תומכת באפשרות הראשונה - תחילת פרק ו, שתוכף את שילהי פרק ה; התוכן, לעומת זאת, תומך באפשרות השנייה - שאלת "מה שמו" נענית "אני ד'... אל שדי".

בהתייחסו לפסוקים שבתחילת הפרשה, ובהתייחסו לשאלה זו - למה הם מכוונים, רש"י מציג שני מהלכים סדורים למכלול הפסוקים: הראשון משמו של רבי ברוך ברבי אליעזר,[1] והשני "רבותינו דרשוהו":

> וידבר אלהים אל משה - דיבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר (לעיל ה, כב) למה הרעותה לעם הזה. ויאמר אליו אני ד' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחינם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים... וארא - אל האבות. באל שדי - הבטחתים הבטחות ובכולן אמרתי להם אני אל שדי. ושמי ד' לא נודעתי להם... הבטחתים ולא קיימתי.[2] וגם הקמתי את בריתי וגו'... העמדתי בריתי ביני וביניהם... נדרתי להם ולא קיימתי. וגם אני - כמו שהצבתי והעמדתי הברית יש עלי לקיים, לפיכך שמעתי את נאקת בני ישראל הנואקים... ואזכור - אותו הברית... לכן - על פי אותה השבועה. אמור לבני ישראל אני ד' - הנאמן בהבטחתי. והוצאתי אתכם - כי כן הבטחתיו... קרוב לענין זה שמעתי פרשה זו מרבי ברוך ברבי אליעזר, והביא לי ראיה ממקרא זה (ירמיהו טז, כא) בפעם הזאת אודיעם את ידי ואת גבורתי וידעו כי

1. לא ידוע דבר על חכם זה, שאינו מוזכר אלא כאן. לא בכדי, כל שכתב עליו החיד"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, אות ב סעיף ל, אינו אלא: "רבינו ברוך ברבי אליעזר - הזכירו רש"י בפ' וארא"; הא ותו לא.

2. ראה בבלי סנהדרין קיא ע"א: "ועל דבר זה נענש משה רבנו, שנאמר: 'ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה'. אמר לו הקדוש ברוך הוא: חבל על דאבדין ולא משתכחין - הרי כמה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב באל שדי, ולא הרהרו על מדותי, ולא אמרו לי: 'מה שמך'. אמרתי לאברהם: 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', ביקש מקום לקבור את שרה ולא מצא, עד שקנה בארבע מאות שקל כסף, ולא הרהר על מדותי. אמרתי ליצחק: 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך', בקשו עבדיו מים לשתות ולא מצאו עד שעשו מריבה... ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב: 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה', ביקש מקום לנטוע אהלו ולא מצא, עד שקנה במאה קשיטה ולא הרהר אחר מדותי, ולא אמרו לי מה שמך. ואתה אמרת לי 'מה שמך' בתחילה, ועכשיו אתה אומר לי: 'והצל לא הצלת את עמך'. עתה תראה (את) אשר אעשה לפרעה - במלחמת פרעה אתה רואה, ואי אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים".

שמי ד׳, למדנו כשהקב״ה מאמן את דבריו אפילו לפורענות מודיע ששמו ד׳, וכל שכן האמנה לטובה. ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה, שאמר משה (לעיל ה, כב) למה הרעותה, אמר לו הקדוש ברוך הוא חבל על דאבדין ולא משתכחין. יש לי להתאונן על מיתת האבות, הרבה פעמים נגליתי אליהם באל שדי ולא אמרו לי מה שמך, ואתה אמרת (לעיל ג, יג) מה שמו מה אומר אליהם. וגם הקמתי וגו׳ - וכשביקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קבר עד שקנה בדמים מרובים, וכן ביצחק ערערו עליו על הבארות אשר חפר, וכן ביעקב ויקן את חלקת השדה, לנטות אהלו, ולא הרהרו אחר מדותי, ואתה אמרת (ה, כב) למה הרעותה. ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים. אחת, שלא נאמר, ושמי ד׳ לא שאלו לי. ואם תאמר לא הודיעם שכך שמו, הרי תחילה כשנגלה לאברהם בין הבתרים נאמר (בראשית טו, ז): ״אני ד׳... אשר הוצאתיך מאור כשדים״. ועוד, היאך הסמיכה נמשכת בדברים שהוא סומך לכאן (פסוק ה-ו): ״וגם אני שמעתי וגו׳. לכן אמור לבני ישראל״. לכך אני אומר, יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תידרש, שנאמר (ירמיה כג, כט): ״הלא כה דברי כאש נאום ד׳ וכפטיש יפוצץ סלע״, מתחלקת לכמה ניצוצות.[3]

כלומר, ביחס לשאלה לאיזה מדברי משה מכוונת הביקורת, שני הביאורים מסכימים שהכוונה לשאלת ״למה הרעות״, הסמוכה. עם זאת, במסגרת הביאור השני, מזכיר רש״י גם את שאלת ״מה שמו״.

ב. קשיים בפרשנויות רש״י

דברי רש״י אומרים דרשני: אם אמירת ״למה הרעות״ היא הבעייתית גם לפי הביאור השני, מה לו לרש״י לציין בביאור זה גם את ״מה שמו מה אומר אליהם״?

3. ראה שבת פח ע״ב: ״תני דבי רבי ישמעאל, וכפטיש יפוצץ סלע, מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נחלק לשבעים לשונות״; רש״י שם: ״מה פטיש - מתחלק הסלע על ידו לכמה ניצוצות״. וראה שם תוספות ד״ה ״מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - הקשה רבינו שמואל והא קרא משמע דהפטיש מפוצץ את הסלע מדלא כתיב והפטיש יפוצצנו סלע, וכן אנו רואין שהפטיש מפוצץ סלעים... ובקונטרס פי׳... ואינו מיושב, שהדיבור הוא עצמו מתחלק ואינו דמיון גמור. ואומר ר״ת דקרא מיירי באבן המפוצץ ברזל״. וראה רא״ם, דברי דוד, וכן רמ״מ שניאורסהן שיצויינו להלן, על הפסוק שכאן.

ואם אמירת "מה שמו מה אומר אליהם" היא המשמעותית, אזיי מה ראה לציין את הראשון? ואם שניהם יחד הם שיוצרים את "הבעיה", מדוע הדבר לא מבואר, עד שנראה שהעיקר חסר מן הספר!

יתירה מזאת, גופה של הבחנת רש"י בין הפירושים, אינה ברורה דיה. בפתח הביאור השני כותב רש"י: "ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה, שאמר משה (לעיל ה, כב) למה הרעותה". משמע, לפי הביאור השני, ורק לפי הביאור השני, "נזיפת" הקב"ה במשה נובעת מאמירתו "למה הרעות". והרי זה פלא, שכן כאמור, כך בדיוק הדבר גם לפי הביאור הראשון, כמה שפתח רש"י את כלל דבריו: "דיבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר (לעיל ה, כב) למה הרעותה לעם הזה". מה פשרם אפוא של דברי רש"י, מהם עולה שכביכול רק הביאור השני "דרשו לענין של מעלה".

לאמתו של דבר, עיקרי דבריו של רש"י מחייבים בירור. כאמור לעיל, במבוא ספרנו, רש"י אינו נמנע לחלוטין מהבאת דרשות, וזאת שלא כאסכולת 'רודפי הפשט'. עם זאת, ככלל נכון לומר שרש"י מגביל עצמו בהבאת דרשות, והוא עושה זאת בעיקר כאשר הן נותנות מענה לקושי אותו ה"פשט" אינו נותן, או להעברת מסר שנראה לו משמעותי. ברם בנדון דנן, המצב שונה לחלוטין ואף הפוך. לא זו בלבד שרש"י אינו מביע הסתייגות מהביאור הראשון - אותו הוא מכתיר "פשוטו", אלא שהוא עצמו דוחה את הביאור השני: "אין המדרש מתיישב אחר המקרא". אם כך, למה מלכתחילה הביא רש"י את הביאור השני, הביאור המדרשי? ואם כבר הביאו, ודחאו, מדוע הוא בכל זאת אומר עליו "הדרשה תידרש"? ובכלל, מה ראה רש"י דווקא כאן לציין את היחס הנכון למדרשים - "כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקת לכמה ניצוצות", בעוד שענייני אגדה הובאו על ידו זה כבר לא מעט לכל אורכו של חומש בראשית.

ג. ביאורי פרשני רש"י

הרא"ם (שמות ו, ב ושם ט) נתן דעתו לחלק מהשאלות, וביקש ליישבן כך:

> הנראה בעיני בזה הוא, ש"וידבר אלהים אל משה" דבק עם הפרשה הקודמת, ו"דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה", והוא העונש הנזכר למעלה במאמר: "עתה תראה ולא באחד ושלשים מלכים", ועכשיו הודיע הכתוב שזה העונש בא עליו מפני ש"אלהים", שהוא מדת הדין, עמד

עמו במשפט, שאין "אלהים" בכל מקום אלא דיין. ואל יקשה עליך ממה שהפסיקה הפרשה בין "עתה תראה" ובין "וידבר אלהים אל משה", כי יש פרשה אחרת דומה לזו... גם יש כדמות ראיה על זה, שאחר "וידבר אלהים אל משה" התחיל ואמר "ויאמר אליו", ואילו היה כולו דבור אחד, היה לו לומר: וידבר אלהים אל משה לאמר אני ד', כמו "וידבר ד' אל משה לאמר אני ד' " (ו, כט) וכמנהג הכתוב בכל מקום. לכן נראה בהכרח, שמאמר "וידבר אלהים אל משה" הוא מאמר לעצמו, ומאמר "ויאמר אליו אני ד' " הוא מאמר לעצמו; הראשון דבק עם הפרשה הקודמת, והשני דבק עם "וארא" הבא אחריו. ואל תשיבני... ויש מפרשים שמה שאמר הרב "דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה" הוא על פי המדרש שאמרו שהוא שב לעניין שלמעלה, שאמר משה "למה הרעותה", אבל לפי פשוטו של מקרא הוא תשובה על "למה זה שלחתני". וזה הבל, כי מה טעם להזכיר זה פה, שהרי כבר זכר אותו אחר סיום דבריו ואמר "ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה, שאמר משה למה הרעותה". ועוד, שאם כן היה ראוי לומר אחר זה ולפי פשוטו היא תשובה על "למה זה שלחתני". לכן מה שפירשנו הוא הנכון.

הרא"ם קושר אפוא פרשייה זו שלפנינו, לפרשייה שבשילהי פרשת שמות. בפסוק האחרון שם (ו, א) נאמר: "ויאמר ד' אל משה, עתה תראה אשר אעשה לפרעה, כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו". על אתר ביאר רש"י את משמעות "עתה תראה" כך:

עתה תראה וגו' - הרהרת על מדותי, לא כאברהם שאמרתי לו "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יב) ואחר כך אמרתי לו "העלהו לעולה" (שם כב, ב), ולא הרהר אחרי, לפיכך, עתה תראה - העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי שבעה אומות, כשאביאם לארץ.

כלומר, כבר שם מובעת תרעומת הקב"ה על משה, בהשוואה עם האבות, אלא ששם גם מפורט עונשו של משה: את "העשוי לפרעה תראה" ביציאת מצרים, ולעומת זאת את "העשוי למלכי שבעה אומות" וכיבוש ארץ ישראל, זאת לא תראה. הרא"ם מודע כמובן לשאלה המתבקשת - הפרדת פרשה בין הרישא (שילהי שמות) לסיפא (תחילת וארא), אך הערה זו אינה קשה בעיניו, שכן יש לכך תקדימים, ומה גם שהוא סבור כי סגנון המקרא מסייעו. אלא שכאן מחדש הרא"ם חידוש פרשני משמעותי, דחוק למדיי: יש לפצל לשניים את הפסוק הראשון שבפרשתנו:

"מאמר וידבר אלהים אל משה הוא מאמר לעצמו, ומאמר ויאמר אליו אני ד' הוא מאמר לעצמו - הראשון דבק עם הפרשה הקודמת, והשני דבק עם וארא הבא אחריו".

רא"ם מציין חלופה פרשנית, שלפיה גם תחילת דברי רש"י, שבביאור הראשון - "דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה" - נסמכים על דברי רש"י שלהלן, שבביאור השני - "על פי המדרש שאמרו שהוא שב לעניין שלמעלה", וכל זה אינו כפשוטו, שמתייחס ל"למה זה שלחתני". לא מפתיע שחלופה מפולפלת וקשה זו, שסומכת רישא על סיפא, שמותירה את שתיהן כמדרשו ולא כפשוטו, ושעיקרה - פשוטו - לוקה בחסר, נדחית על ידי הרא"ם בתקיפות: "זה הבל". אם כן, הרא"ם חוזר לביאורו שלעיל, ומסכם: "לכן מה שפירשנו הוא הנכון".

בהמשך דבריו (ו, ט) מפנה הרא"ם לסוגיית סנהדרין (קיא ע"א), ממנה עולה שהביקורת על משה ממוקדת באומרו "ואמרו לי מה שמו" (שמות ג, יג), ולא ל"למה הרעות"! ויישב, שהדברים משולבים: "עיקר התוכחה לא היתה רק על 'למה הרעותה', ואגב גררא הוכיחו גם על 'ואמרו לי מה שמו' ", הא ראיה שהנזיפה למשה לא נאמרה בשעתה ונדחתה עד עתה.

מהר"ל בגור אריה (שמות ו, ב) שלל מכל וכל את ביאור הרא"ם וקבע כי "לא הועיל כלום בפירושו". מהר"ל מקשה עליו, שלפי פשוטו של מקרא לא נכון לפצל את הפסוק הראשון, כמו שסבר הרא"ם. לדידו, החלק השני של הפסוק - "וארא אל אברהם..." גם הוא מוסב לעיל, לא פחות מאשר החלק הראשון.[4]

אם כן, כדי לפתור את הקושי, מהר"ל מבאר בדרך שונה לחלוטין את הביטוי "ענין של מעלה". בעוד שרוב-ככל פרשני רש"י סבורים שהכוונה "למעלה" - לעיל, הרי שמהר"ל סבור שהכוונה דווקא להלן: "היינו אל לכן אמור לבני ישראל (פסוק ו), וזהו נקרא שהוא נדרש לשל מעלה". בכך מתקיים הבדל משמעותי בין הביאור הראשון ובין הביאור השני: לראשון, הדברים מוסבים לעיל, ו"מה בכך, הלא כל התורה כך הוא שכל פרשה סמוכה אל שלפניה, ולא נקרא שהיא נדרשת לשל מעלה". לא כן לשני - מדרשו, שלדידו הדברים מוסבים להלן.

---

4. ראה גם השגת מהרש"ל, שצוטטה בשפתי חכמים: "והנה דברי הרא"ם בפ' זה ארוכים מאוד ונלאיתי לכתבם", וראה שם ביאורו.

פרשנות ייחודית זו מרחיקת-לכת, ולא בכדי פרשנים אחרים הילכו בדרכים אחרות, לא כרא"ם ולא כמהר"ל. בעל דברי דוד (שמות ו, ט) כתב:

> ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה - אף על פי שגם לפירוש הראשון ג"כ קאי אשל מעלה כמו שזכרנו, מ"מ יש חילוק, דלפירוש קמא יהיה מאמר "אני ד' " תירוץ על קושיית משה ומודיע להם דבר חדש מה שצריך שיהיה עוד לפניהם, שעל זה מורה שם בן ד' ברוך הוא, משא"כ לפירוש רבותינו ז"ל אין שם בן ד' דכאן להשמיע דבר חדש אלא דרך קושיא על מ"ש משה "למה הרעותה" שהרהר אחר מדות השי"ת.

לדידו, נכון הוא שלשני הביאורים הדברים מוסבים לעיל - "של מעלה", ובכל זאת קיימת ביניהם הבחנה בשאלה מה משמעות האמירה אני ד' שבפסוק הראשון: "ויאמר אליו אני ד' ". לפי הביאור הראשון, זו תשובה לשאלת משה "למה הרעות" ופתיחה לבשורה על הטוב שעתיד להיות; בעוד שלפי הביאור השני, זה חלק מהתרעומת על משה, שהתבטא שלא כשורה. כלומר, אכן כן, שני הביאורים מתייחסים ל"למה הרעות", אלא שהאחד עושה זאת בניחותא בעוד שהשני עושה זאת בקשיא.[5]

ד. "הדרשה תדרש"

ועדיין, על כל הביאורים מרחפת השאלה הכללית, מה ראה רש"י להביא מדרש, שאותו הוא דוחה, ומה ראה לציין דווקא במקום זה את "כפטיש יפוצץ סלע", שפשט ומדרש יכולים לדור בכפיפה אחת. רמ"מ שניאורסאהן, אדמו"ר חב"ד,[6] נתן דעתו לדבר, וביאר את צידוקו של מקרה חריג ביותר זה:

> ההסבר הוא... פשוטו של מקרא כאן מחייב את "והדרשה תדרש"... הפשט עצמו מחייב שהפסוק כולל בתוכו הן את הפירוש הפשוט, והן את הפירוש של "והדרשה תידרש"... כאשר בן החמש[7] למקרא לומד על דברי משה "למה הרעות"... מובן אצלו בפשטות שבוודאי אמר הקב"ה למשה את הענין של

5. וראה עוד עמר נקא, כאן.
6. ראה לקוטי שיחות, טז, וארא - א; ביאורים לפירוש רש"י, א, עמ' 195-197; ביאורים לפירוש רש"י על התורה, שמות, עמ' 28-30, ועוד.
7. ראה להלן פרשת במדבר הערה 1.

"חבל על דאבדין ולא משתכחין"... כלומר לפי פשוטו של מקרא מסופר כאן בפסוק על שני דיבורים של הקב"ה למשה: א. הדיבורים המפורשים בפסוק... ב. דברי המשפט הנרמזים לפי הדרש באותם המילים... הניצוצות היוצאים מן האש נראים כולם שוים, הן בכמות והן באיכות... לשני הפירושים יש אותו 'טעם' - תוכן והכרח של דרך הפשט.

כלומר, דרך כלל נבחין בין רובד הפשט ובין רובד הדרש. אלו ואלו דברי אלקים חיים, ואולם זה בכה וזה בכה. כך דרך כלל, ולא כן כאן. בנדון דנן, רובד הפשט עצמו זקוק לרובד הדרש. אמירת משה "למה הרעות" אינה יכולה להיוותר בלא תגובת "חבל על דאבדין ולא משתכחין". העובדה שתוכן זה אינו מפורש בכתוב, מחייבת גם לפי פשוטו של מקרא את 'העמסתו' על הכתוב, בחינת סמוי שהוא הכרחי. לכן, פתח רש"י בפשוטו, הביא את מדרשו, דחה את הניסיון לטעון שגם הוא 'פשט', אך הותירו על מקומו משום שהוא הכרחי להבנה מלאה של תוכן הכתוב. זו גם הסיבה שדווקא כאן רש"י מדגיש את המישורים השונים בפרשנות המקרא - "כה דברי כאש נאום ד' וכפטיש יפוצץ סלע, מתחלקת לכמה ניצוצות", ניצוצות שעם שונותם הם שווים בערכם.

בדרך שונה הילכו אחדים מחוקרי רש"י. הם ראו בהבאת המדרש היבט ערכי, מסר שרש"י היה סבור שאין להתעלם ממנו וחשוב למוסרו לציבור, גם אם אינו "פשט":

לפנינו דוגמה נדירה של מדרש המובא על ידי רש"י כדי לענות לבעיה פרשנית... רש"י עצמו מעיד עליו שאיננו פשוטו, ומטעים שהמקרא יתיישב על פשוטו והדרשה תידרש. כלומר, הפסוק סובל יותר מדרך פרשנית אחת... דוגמא זו יכולה להצביע על דרכו של רש"י בהבאת מדרשים. רש"י אמנם משתדל להביא מדרשים הנזקקים להבנת הכתוב והמיישבים את המקרא... אולם במקומות מסויימים, הוא מרשה לעצמו להביא גם מדרש שאיננו מתיישב אחר לשון המקרא, אבל נושא בשורה רעיונית-לקחית.[8]

נחמה ליבוביץ ביארה[9] בדרך דומה את דרכם של בעלי המסורה בחלוקת הפרשיות שלפנינו. אלה הפרידו באיבחה חדה בין פרשיות שמות-וארא, ואף הציבו 'פרשה סתומה' ביניהן, וזאת במקום שאינו מובן מאליו: "ויאמר ד' אל משה עתה תראה

8. יהושפט נבו, פרשנות המקרא הצרפתית, עמ' קנה.
9. נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, עמ' 86.

אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו" - הוא סיום פרשת שמות. או-אז מתחילה פרשת וארא: "וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ד'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ד' לא נודעתי להם". לעומת זאת, החלוקה 'הרווחת'[10] ראתה כאן רצף: פרק ו' מתחיל בפסוק האחרון של פרשת שמות, ופרשת וארא מתחילה בפסוק ב'. לכאורה, רצף כזה בדין הוא נעשה, אם כן, מדוע בחרו בעלי המסורה לסטות מכך ולהפסיק בין הדבקים?

השיבה נחמה:

> בדין חילקו בעלי המסורה את הפרשיות בין תשובה ראשונה ["עתה תראה"] לשנייה ["אני ד'. וארא... ואזכור את בריתי"], אע"פ שהכל שיחה אחת, כי המאמר השני כה נשגב, בעל משקל כבד כל כך, עד שמצאוהו ראוי לפתוח בו פרשה חדשה.[11]

כך, אם כן, המקרא עצמו, וכך כאמור גם רש"י, ללמדך שהיבט ערכי חשוב לרש"י לא פחות מהיבט פרשני.

---

10. ראה לעיל פרשת בראשית הערה 1.

11. וראה נחמה ליבוביץ, שם, הערה 4: "אמנם אחרת לגמרי דעת באר יצחק - מפני שלא רצו הקהילות לסיים הפרשה הקודמת ב'למה הרעות' שהוא מאמר תרעומת, לכן הוסיפו הפסוק 'ויאמר ד'...' (ו, א) כדי לסיים בטוב. ואם כי באמת פעמים הרבה חלוקת הסדרות והפרשיות היא מתוך נימוקים כאלה ('כדי לסיים בטוב'), הפעם אין הסברו נראה לנו".

בא

האמת צריכה להיאמר: פעמים שהחולקים על רש"י, ואפילו פרשני רש"י, לא ירדו לסוף עומק דעתו. בנדון שלפנינו, היו צריכות לעבור מאות רבות של שנים עד שסוף סוף נחשפה פרשנות רש"י לאשורה. אך עתה, משנחשפה, כדי כך היא משכנעת בפשטותה, אפילו הכרחה, עד שאתה עומד ומשתאה איך לא בלטו הדברים עד הנה.

א. "בעבור זה": רש"י

פרשיית "קדש לי כל בכור" (שמות יג, א-י) נחתמת במצות "והגדת לבנך":

> וידבר ד' אל משה לאמר. קדש לי כל בכור... ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחוזק יד הוציא ד' אתכם מזה ולא יאכל חמץ... והיה כי יביאך ד' אל ארץ הכנעני... ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה. שבעת ימים תאכל מצות... ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך. והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים. והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך... ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה.

תוכן הדברים שאומר, אם כן, האב לבנו, קצר ותמציתי: "בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים". השאלה בה נתמקד היא מה משמעות המילה "בעבור", ועל מה מוסבת המילה "זה". רש"י על אתר (שם, פסוק ח) מבאר כך:

> בעבור זה - בעבור שאקיים מצוותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו.

מדבריו נמצאנו למדים שלוש נקודות:

א. "בעבור" הוא ענין עתידי; תוכן הפסוק הוא, שד' הוציא את עם ישראל ממצרים כדי שאחר היציאה עם ישראל יקיים את מצוות ד'.[1]

ב. דוגמה למצוות שעם ישראל עתיד לקיים,[2] בהקשר זה של יציאת מצרים: "פסח מצה ומרור[3] הללו".[4]

---

1. ראה רא"ם, כאן: "בעבור צאתי ממצרים, שבי"ת 'בצאתי' כבי"ת 'ויעבוד יעקב ברחל' (בראשית כט, כ), וכן כתוב 'ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לאלהיכם. אני ד' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים' (במדבר טו, מ-מא)". כלומר, "ויעבוד יעקב ברחל" - בעבור רחל. עם זאת, לא ברורה כוונתו ביחס לנדון דנן, שכן אצלנו המילה "בעבור" כבר כתובה מפורשות, ואם כן, מה פשר "בעבור זה עשה ד' לי [בעבור] צאתי ממצרים"?

2. רא"ם, שם: "בעבור שנקיים מצותיו יתברך, כגון פסח, מצה ומרור הללו ודומיהן".

3. ראה פנים יפות, שם, שהדגש המרכזי מוסב על מצות סיפור יציאת מצרים. תחילה הסביר את דברי חז"ל, שהדגש הוא על פסח מצה ומרור: "אף שלא נזכר בפסוקים הקודמים מצות מצה ומרור בלילה הראשונה, נראה דילפי מג"ש זה זה מואכלו את הבשר בלילה הזה". עם זאת, "לפי פשוטו נראה לפרש דבעבור זה לא קאי אלא על ההגדה עצמה, דגדולה מצוה לספר ביציאת מצרים יותר מסיפור כל הניסים, מפני שכל הניסים שעשה הקדוש ברוך הוא בעשר מכות לא היה הכרח לזה, כי אלולי הכביד ד' את לב פרעה לבלתי שלחם היה משלחם במכות הראשונות מיד, אלא שהקב"ה הכביד את לבו כדי לעשות נפלאות גדולות וכ"ז היה בשביל סיפור הניסים לדורי דורות, כמפורש בריש הפ' כי אני הכבדתי את לבו וגו' ולמען תספר באזני בנך וגו', וכיון שכל הניסים היו בשביל הסיפור, חובה עלינו להרבות בסיפור נסים אלו יותר מכל הנסים שעשה הקדוש ברוך הוא שהיו מוכרחים באותה שעה ולא בשביל הסיפור, והיינו דקאמר בעבור זה בעבור הסיפור עצמו".

לעומת זאת, ראה הדגשת רש"ר הירש, שם, את המצוות המעשיות דווקא: "בעבור זה - עבור מצוות מעשיות אלה, ועבור כל מעשי המצוות שאתה רואה בי. שעה שיצאתי מעבדות לחירות, היתה תרומתי היחידה להשגת החירות, התחייבותי לקיים מצוות אלה לעד. קבלת-עול זו היתה הסיבה היחידה לגאולה, וקיומה של ההתחייבות - תכליתה היחידה. בכל השאר פעל עבורי האלהים. מכאן תבין מה גדול לאין שיעור הוא ערכן של הליכותינו אלה. כל קיומנו המבוסס על ד' והתלוי בד' - מושתת עליהם". קשה לנתק את שוני הפרשנויות מרוח הזמן (ה-Zeitgeist) של כל אחד מהפרשנים, מקומם ותקופתם, ואולם מכנה משותף להם שהם מבינים את המילה "בעבור" כרש"י.

4. העמק דבר העיר, שאם הכוונה היא לכל ימי הפסח, הרי ש"בעבור זה" אינו יכול להיות מוסב על מצוות שנוהגות רק בליל ט"ו: "בעבור זה - לפי פשוטו של מקרא דקאי על כל שבעה, פי' בעבור זה שאנו אוכלים מצה שבעת הימים לזכרון האמונה בהשגחה עלינו בפרטות, עשה ד' לי וגו'. שהרי לא נגאלו ישראל אלא בשביל אמונה כדתניא במכילתא, זהו פשוטו של מקרא". עם זאת יש מקום גם לדרשת חז"ל, זאת בהתייחס לאמירת "ביום ההוא": "ודרשת חז"ל דקאי על ספור יציאת מצרים בלילה הראשון, ובעבור זה בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך, ג"כ ברור

ג. "זה" מכוון לענין מוחשי, מציאותי, שנמצא לנגד עיני המתבונן.[5]

ב. "בעבור זה": רמב"ן

רמב"ן (שם, על אתר) חלק על רש"י וסבר שלא ביחס לעתיד מדובר אלא דווקא ביחס לעבר:

> בעבור זה עשה ד' לי - בעבור זה שעשה ד' לי בצאתי ממצרים, וכן והודעת להם את הדרך ילכו בה (להלן יח, כ), ורבים כן. יאמר, כי בעבור זה שעשה ד' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת, כענין שאמר למטה (בפסוק טו) על כן אני זובח לד' כל פטר רחם. ואמר "זה", כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ד' לך בצאתך ממצרים. ורבותינו דרשו (במכילתא כאן) כי על מצה ומרור שמונחים לפניו ירמוז. ויתכן שיהיה שיעורו והגדת לבנך בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים, כאומר כך וכך עשה ד' לי, כי מילת בעבור תשמש גם "בעצם ענין", כמו "בעבור הילד חי צמת ותבך" (שמואל ב' יב, כא), אינו בגלל. ורבי אברהם אמר כי בעבור זה שאני עושה ועובד לפניו באכילת הפסח והמצה עשה ד' לי אותות עד שהוציאני ממצרים. ואינו נכון. ועוד אפרש הכתוב (להלן פסוק טז).

ע"פ קבלת חז"ל, והכי דייק לשון ביום ההוא, וכל מקרא הוא מצוה בפ"ע ג"כ". אף הוא מבין את המילה "בעבור" כרש"י. וראה עוד אור החיים כאן, שהילך בדרך רמז: "בעבור זה - אולי שרמז בתיבת זה י"ב מצוות הרשומים בחג הפסח, ג' דברים פסח מצה ומרור, והגדה, וז' ימי החג, וקידוש יום א' וב', הרי י"ב כמספר ז"ה, והוא אומרו בעבור זה עשה וגו', והגם שז' ימי החג לעניין תרי"ג מצוות אינם נמנים לז' מצוות".

5. השווה רש"י לעיל שמות ג, יב: "ויאמר כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה... וזה המראה אשר ראית בסנה לך האות כי אנכי שלחתיך". וראה רד"ק - ספר השרשים, ערך 'זה': "על הודעת הדבר הנמצא בקרוב". וראה רש"י שמות יב, ב: "החודש הזה - נתקשה משה על מולד הלבנה... והראה לו באצבע... ואמר לו כזה ראה וקדש"; רש"י שם ל, יג: "זה יתנו - הראה לו כמין מטבע של אש, ומשקלה מחצית השקל, ואומר לו כזה יתנו"; רש"י במדבר ח, ד: "וזה מעשה המנורה - שהראהו הקדוש ברוך הוא באצבע לפי שנתקשה בה, לכך נאמר וזה" (וראה גם רש"י שמות כה, מ). וראה בבלי מנחות כט ע"א: "תנא דבי רבי ישמעאל, שלושה דברים היו קשין לו למשה, עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא באצבעו, ואלו הן, מנורה וראש חדש ושרצים. מנורה, דכתיב: "וזה מעשה המנורה"; ראש חודש, דכתיב: "החודש הזה לכם ראש חדשים"; שרצים, דכתיב: "וזה לכם הטמא"; ויש אומרים אף הלכות שחיטה, שנאמר: 'וזה אשר תעשה על המזבח' ". וראה מלבי"ם, כאן: "מבואר אצלי... שכינוי הרומז 'זה', 'זאת', מציין דבר העומד נכחו, ע"כ בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

כלומר, אחר יציאת מצרים עתיד האב לומר לבנו כי הסיבה שהוא מקיים עתה את מצוות הפסח נובעת ממה שד' עשה לו בעבר, בהוצאה ממצרים. משמעות "בעבור" היא בגלל שד' עשה לי. לשם כך צריך רמב"ן להוסיף את האות ש', כביכול כתוב: בעבור זה שעשה ד' לי. רמב"ן מבהיר שהוספה מעין זו אינה נדירה במקרא, אדרבה - היא שגרתית, ודוגמה לדבר: "והודעת להם את הדרך ילכו בה" (שמות יח, כ), שכמובן מחייבת גם היא הוספת אות ש': את הדרך שילכו בה,[6] וכך "רבים". מבחינת התוכן, רמב"ן משווה זאת לאמור להלן (טו) בהנמקת מצות קרבן בכור בהמה: "על כן אני זובח לד' כל פטר רחם". שם ודאי אין ספק ש"על כן" משמעו בגלל. הוא הדין אפוא גם לנדון שלפנינו: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים" פירושו שעבודת ד' נעשית בשל ההוצאה ממצרים.

שעה שבכך מדובר, הרי שגם ביאורו של "זה" שבמקרא משתנה. בעוד שרש"י ביאר ש"זה" מכוון למצוות הפסח - "פסח מצה ומרור הללו", הרי שלרמב"ן "זה" מכוון ליציאת מצרים עצמה, אותה חווה האב ואותה הוא מתאר לבנו. דבר שאין צריך לומר הוא שרמב"ן מודע לכך שדברי רש"י מבוססים על דברי חז"ל שבנדון, ואולם הוא רואה זאת כרמז ותו לא, לא כ"פשט".

רמב"ן חותם את דבריו בהצעת ביאור נוסף משלו ובדחיית ביאור ראבע"ז. הצעתו הנוספת - שגם היא שונה מרש"י: "בעבור" במשמע "בעצם הענין", כלומר פיתוח והדגשה של סיפור היציאה. גם להצעה זו מביא רמב"ן תימוכין. ועוד הזכיר רמב"ן את פרשנותו של ראבע"ז: "בעבור זה שאני עושה ועובד לפניו באכילת הפסח והמצה, עשה ד' לי אותות עד שהוציאני ממצרים". כלומר, מחד גיסא - כרמב"ן - גם לדידו מדובר ביחס לעבר: בגלל שאני מקיים עבודת ד' באכילת הפסח הוציאני ד' ממצרים. מאידך גיסא - ושלא כרמב"ן - "התמורה" אינה רק היציאה ממצרים אלא גם האותות, שזה שילוב של מה שכבר קרה ומה שעתיד לקרות. כנראה ששילוב זה אינו נראה לרמב"ן, שקבע כי פירוש זה "אינו נכון".

בביאורו, מהפך רמב"ן במידה רבה את סדר מילות המקרא. בעוד שבתורה נאמר "בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים", הרי שלפי רמב"ן כתוב, כביכול: זה בעבור עשה ד' לי. נכון הוא שרמב"ן לא ניסח זאת כך, ואולם לאמתו של דבר בדיוק כך

---

6. ראה רמב"ן שמות יח, כ: "והזהרת אתהם את החוקים ואת התורות - ותודיע להם את הדרך אשר ילכו בה על פי התורה והמצוה, שתזהירם אתה מאד ותלמדם התורה והמצוה".

כתב הבלשן ר׳ יונה ן׳ ג׳אנח[7] בספר הרקמה (שער לב: ׳מן ההפוך׳): ״בעבור זה עשה ד׳ לי - השיעור, זה בעבור עשה ד׳ לי, כלומר זאת העבודה בעבור כך וכך״. לדידם, בלשון המקרא סגנון כזה הוא תחביר תקין.

האמת צריכה להיאמר כי בכל מה שנוגע לציטוט ראבע״ז על ידי רמב״ן, מה שלפנינו בפירוש ראבע״ז אינו בדיוק מה שייחס לו רמב״ן. ראבע״ז (שמות יג, ח) הביא תחילה את ביאורו של רבי מרינוס,[8] ביאור אותו הוא דוחה, ואז הוא כותב את ביאורו-הוא ששונה במידה רבה ומשמעותית ממה שייחס לו רמב״ן:

> בעבור זה - אמר רבי מרינוס, פירוש בעבור זה, היה ראוי להיותו הפוך, זה בעבור שעשה ד׳ לי, והביא רבים כמוהו לדעתו. ולפי דעתי אין אחד מהם נכון, כי איך נהפוך דברי אלהים חיים. וטעם הפסוק היפך מחשבתו, כי אין אנו אוכלים מצות בעבור זה, רק פי׳ בעבור זה, בעבור זאת העבודה שהוא אכילת המצה ולא יאכל חמץ שהוא תחילת המצוות שציווה לנו השם, עשה לנו השם אותות עד שהוציאנו ממצרים. והטעם לא הוציאנו ממצרים רק לעבדו, ככתוב: ״בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה״ (שמות ג, יב), וכתוב: ״אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים״ (במדבר טו, מא).

אמור מעתה: ביאורו של ר׳ מרינוס, כמו גם מבנה המשפט, דומים לזה של רמב״ן. אלא שראבע״ז עצמו דוחה ביאור זה בסכינא חריפא: ״איך נהפוך דברי אלהים חיים״! כאומר: אם הכתוב ראה לנכון לסגנן דברים בלשון מסויימת, היעלה על הדעת שפרשן ייטול לעצמו חירות להופכם! לכן, ראבע״ז עצמו מבאר ״היפך מחשבתו״ של ר׳ מרינוס. לדידו, הביאור הוא שד׳ מוציא את עם ישראל ממצרים כדי לעובדו. נכון הוא שעבודה זו - מצות אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ - כבר החלה עוד לפני היציאה, ברם עיקרה של עבודת ד׳ עוד עתידה להתבאר ״על ההר

---

7. ר׳ יונה ן׳ ג׳נאח נימנה על חשובי המדקדקים העבריים בימי הביניים. חי ופעל בקורדובה ובסרגוסה שבספרד, בשילהי המאה ה-10 ותחילת המאה ה-11. הוכר על ידי ראבע״ז, רמב״ם, רבנו בחיי ועוד מחכמי ימי הביניים שעסקו בדקדוק ובפרשנות המקרא. עם זאת, רש״י לא יכול היה להתבסס על משנתו הדקדוקית, משום שחיבוריו נכתבו בערבית. לימים תורגמו החיבורים לעברית, על ידי רבי יהודה ן׳ תיבון. ר׳ יונה נקרא בערבית אבו אלוליד או מרואן בן ג׳נאח, בלטינית - מרינוס, וכך כינה אותו ראבע״ז; וראה הערה 8.

8. הוא ר׳ יונה ן׳ גנאח, כאמור לעיל סוף הערה 7.

הזה" במתן תורה. בכך דבריו של ראבע"ז אינם רחוקים מאלה של רש"י: "בעבור" במשמע עתידי של המשך עבודת ד', אם כי יש בכך גם התייחסות לעבר, לעבודת ד' שכבר החלה ונעשתה.

ג. עד שיבוא - ויכריע

אם כן, רש"י ורמב"ן חלוקים חזיתית בשאלת משמעה של המילה "בעבור", אם הכוונה כלפי העתיד (רש"י) או כלפי העבר (רמב"ן). ככלל, אין זו דרכנו לשפוט ולהכריע בין אדירי-דעה אלה, ו"אלו ואלו דברי אלהים חיים", אך במקרה זה נהלך בעקבי ר' זאב (וולף) היידנהיים, שבחיבורו 'מודע לבינה - הבנת המקרא' קבע כי "חובה עלינו לחקור הדין עם מי" - עם רש"י או עם רמב"ן. הכרעתו של היידנהיים חד משמעית - כרש"י:

> אחר העיון, נתברר לנו כי עיקר מליצת הכתוב עם פתרון תיבותיו, הוא מסכים עם פירוש רש"י וראב"ע ומתנגד אל יתר הפירושים, וזה מטעמים אלה: דרך הכתוב להשתמש במילת "בעבור" ובמילת "בגלל" להורות על התקשרות הסיבה עם המסובב ממנה. פעם יאמר "ויברכני ד' בגללך" (בראשית ל, כז), ופעם יאמר "בעבור תברכני נפשך" (שם כז, יט). ולא נוכל לאמר שישמש בהם הכתוב בערבוביה, כי אמנם יש הבדל ביניהם. מילת בגלל מתקשרת לעולם עם הסיבה הגורמת להשגת דבר אחר זולתה, ומילת בעבור מתקשרת עם המתאחר. ולשון "בגלל" מן התגלגלות, דוגמת אמרם ז"ל: "בשביל כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים", הנה על זה תאמר "בגלל כתנת פסים ירדו". ואילו תאמר "בעבור כתונת פסים ירדו", יהיה משמעו: ירדו למצרים בכדי שישיגו כתונת פסים, והוא הפך המכוון... ולא תמצא לעולם מילת "בגלל" מחובר עם פועל עתיד כמו שמצאנוהו מקושר עם מילת "בעבור", וזה לפי שהדבר אשר נופל עליו "בגלל" הוא מוקדם לעולם, להיותו כדמות הכנה וכלי להשגת המבוקש. ובאמרנו "בעבור זה" תהיה מילת "זה" רומזת על המבוקש הנרצה אשר בעבורו או לתכליתו נתקדם עניין אחר, וככה "בעבור זאת העמדתיך" (שמות ט, טז) וביאר: איזה "זאת"? בעבור הראותך את כוחי. וכן בנדון דידן: אילו היה אומר "בגלל זה עשה ד' ", היה אפשר לפרש מילת "זה" על המעשה המוקדם אשר עשה ד' לי, עכשיו דכתיב: "בעבור זה", על כרחך מילת "זה" רומזת על התכלית

אשר בעבורו עשה ד׳ לי. ולכן פי׳ רש״י וראב״ע עיקר ומיוסד בעומק הלשון והמליצה.

מעין זה כתב גם המלבי״ם:

לכן אמר בעבור זה, והראב״ע פירש, בעבור זה שקיימתי מצוותיו בעת יצ״מ נגאלתי, והיל״ל בגלל זה, שמילת בגלל מציין הסיבה הקודמת, ומילת בעבור מורה כפרש״י, בעבור שאקיים מצותיו בעתיד.[9]

גישת היידנהיים-מלבי״ם גורסת, אם כן, שקיימת הבחנה ברורה בין המילה ״בעבור״ ובין המילה ״בגלל״, ולשתיהן משמעות שונה באופן מובהק. בעוד שמשמעות ״בעבור״ היא תכלית (תוצאה), הרי שמשמעות ״בגלל״ היא סיבה (עילה). צא ולמד במשפט הבא: האם נכון לומר ׳בגלל כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים׳, או שיותר נכון לומר ׳בעבור כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים׳? ברור שהחלופה הראשונה - בגלל - היא הנכונה, שכן בסיבה מדובר ולא בתכלית.

ומכאן לנדון דנן: הכתוב נקט במילה ״בעבור״ ולא במילה ״בגלל״ - ״והגדת... בעבור זה עשה ד׳ לי בצאתי ממצרים״. מעתה, על כרחך, בתכלית מדובר ולא בסיבה, והרי זה בדיוק מה שכתב רש״י: ״בעבור זה - בעבור שאקיים מצוותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו״; כלומר, ד׳ הוציא אותי ממצרים כדי שאקיים מצוותיו. זאת, בשונה מרמב״ן, שראה זאת כסיבה: ״בעבור זה שעשה ד׳ לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת״; אני מקיים את עבודת ד׳ בגלל שד׳ הוציא אותי ממצרים. ומאחר שהכתוב דקדק ודייק לכתוב ״בעבור״, הרי שביאורו של רש״י הוא זה שתואם את פשוטו של מקרא.

9. ביקורתו של מלבי״ם על ראבע״ז אומרת דרשני, שכן דומה כי ראבע״ז נוטה יותר לרש״י מאשר לרמב״ן, וכאמור כך גם הביאו והבינו ר״ז היידנהיים.

בשלח

בתום קריעת ים סוף מגיע עם ישראל למרה. שם, לצד הנס הגשמי של הפיכת מים מרים למתוקים, מתקיים גם היבט רוחני מובהק שכולל קבלת מצוות:

> ויסע משה את ישראל מים סוף... וילונו העם על משה לאמר מה נשתה. ויצעק אל ד׳ ויורהו ד׳ עץ וישלך אל המים וימתקו המים שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. ויאמר אם שמוע תשמע לקול ד׳ אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו, כל המחלה... לא אשים עליך... (שמות טו, כב-כו).

אלו מצוות קיבל עם ישראל במרה - מה כלול ב"חק ומשפט"?

רש"י, על אתר (שם שם, כה) נותן מענה מפורט:

> שם שם לו - במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת[1] ופרה אדומה ודינין.

אם כן, מפורטות כאן במדוייק שלוש מצוות: שבת, פרה אדומה, דינין. בהקשר זה בוודאי נכון לתת את הדעת לשאלות הבאות: א. מה מקורו של רש"י לפירוט זה דווקא; ב. מה בלשון המקרא תומך בכך; ג. מדוע נבחרו דווקא שלוש אלה; ד. מה פשר הסגנון "שיתעסקו", ולא - לדוגמה - שיקיימו.

---

1. השווה עם דברי רש"י להלן טז, כב: "ויגידו למשה - שאלוהו מה היום מיומיים, ומכאן יש ללמוד שעדיין לא הגיד להם משה פרשת שבת שנצטווה לומר להם (שם, ה) והיה ביום הששי והכינו וגו׳, עד ששאלו את זאת, אמר להם (שם, כג) הוא אשר דבר ד׳, שנצטוויתי לומר לכם, ולכך ענשו הכתוב, שאמר לו (שם, כח) עד אנה מאנתם, ולא הוציאו מן הכלל". על ההיבט ההלכתי - שמירת שבת קודם מתן תורה, לכאורה בניגוד להלכת "נכרי ששבת חייב מיתה" (סנהדרין נח ע"ב), ראה אור זרוע, הלכות ערב שבת סי׳ א; נחלת יעקב על רש"י, כאן, בשם משאת בנימין; חתם סופר שבת פז ע"ב; פנים יפות לפרשת יתרו; כלי חמדה לפרשת בשלח; וראה שיעורי הרב אשר וייס, שנה כג קובץ טז - פרשת בשלח תשפ"א.

א. רש"י: היבט השוואתי

אלא שעוד קודם להתמודדות עם שאלות אלה, יש לתת את הדעת לקושי בדברי רש"י עצמו, שכאן נקט "כך", בעוד שהוא עצמו, במקומות אחרים, נקט "אחרת". שכן, רש"י נותן דעתו לענין זה עצמו לא רק כאן אלא בעוד שני מקומות. בשמות כד, ג נאמר: "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים, ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ד' נעשה". רש"י על אתר כותב:

> ואת כל המשפטים - שבע מצות שנצטוו בני נח, ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין[2] שניתנו להם במרה.

כלומר, לפי האמור כאן, במרה ניתנו לישראל לא שלוש אלא ארבע מצוות ייחודיות - זאת בנוסף לשבע מצוות בני נח, בהן התחייבו זה כבר כל באי עולם. ארבע המצוות הייחודיות מפורטות, והן: שבת, כבוד אב ואם, פרה אדומה, דינין. אמת, שלוש מהן חופפות לאמור לעיל, בפרשתנו: שבת, פרה אדומה, דינין; ואולם כיצד צצה כאן לפתע מצוה נוספת - כבוד אב ואם?

הקושי עוד גדל כאשר מתבוננים במקום השלישי שבו מזכיר רש"י ומפרט את המצוות שניתנו במרה. במסגרת עשרת הדברות שבספר דברים (ה, טז) מוזכרת מצות כבוד אב ואם: "כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ד' אלהיך". ומהו "כאשר צוך", שמשמיענו שעל מצוה זו כבר הצטוו בעבר? ובכן, רש"י (שם) מבאר, שאכן מצות כבוד אב ואם קדמה למתן תורה:

> כאשר צוך - אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה, שנאמר: "שם שם לו חוק ומשפט" (שמות טו, כה).[3]

והרי זה פלא, שכן דווקא מצות כבוד אב ואם לא נכללה בפירוט המצוות שמנה רש"י במקרא זה עצמו של "שם שם לו חק ומשפט"!

---

2. הכוונה כמובן למצות "דינין" שייחודית לישראל, ואשר שונה מהותית - בתכולה, בענישה, בהליכים וכו' - ממצות "דינים" שהיא אחת משבע מצוות בני נח, שכבר הוזכרו. ועי' בבלי סנהדרין נו ע"ב; רמב"ם, הלכות מלכים פ"ט הי"ד; רמב"ן בראשית לד, יג; שו"ת הרמ"א סי' י ועוד; ור' אנציקלופדיה תלמודית, ג, ערך 'בן נח', עמ' שמח ואילך.

3. עוד קודם לכן - דברים ה, יב - רש"י מפרש כך גם ביחס למצות שבת: "כאשר צוך - קודם מתן תורה, במרה", וכאמור בסוגיית סנהדרין שלהלן. אלא שכמובן זה לא קשה כלל ועיקר, שכן הדבר דווקא תואם את מצוות-מרה שנימנו אצלנו. לעומת זאת, הקושי הוא ממצוות כבוד אב ואם, שאותה, אצלנו, רש"י לא הזכיר.

לשון אחר: רש"י מתייחס למצוות-מרה שלוש פעמים, ואולם לכאורה, משנתו אינה עקבית: א. שמות טו, כה - "שבת, פרה אדומה, דינין"; ב. שם כד, ג - "שבת, כבוד אב ואם, פרה אדומה, דינין"; ג. דברים ה, טז - "כבוד אב ואם... במרה"; הלוא דבר הוא!

ב. בין רש"י לחז"ל

השוואת דברי רש"י לדברי חז"ל, שבעניין זה, מעצימה את הקושי. בבבלי סנהדרין (נו ע"ב) נזקקו חז"ל לפירוט המצוות שניתנו במרה:

> עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם. דינין, דכתיב: "שם שם לו חק ומשפט"; שבת וכיבוד אב ואם, דכתיב: "כאשר צוך ד' אלהיך", ואמר רב יהודה: כאשר צוך במרה.

ובכן, א. מנויות כאן שלוש מצוות ולא ארבע, שלא כרש"י שבשמות כד, ג; ב. המצוות שנימנו אינן כוללות את פרה אדומה, שלא כרש"י שבשמות טו, כה. בהנחה שדברי חז"ל שבסנהדרין עמדו לנגד עיני רש"י, מה ראה אם כן רש"י לסטות מהם ולא לאמצם!

זאת ועוד, גם השוואת דברי רש"י לדברי חז"ל שבמכילתא,[4] אינה פותרת את הקושי:

> שם שם לו חוק ומשפט - חוק זה השבת ומשפט זה כיבוד אב ואם, דברי ר' יהושע; ר' אלעזר המודעי אומר חוק אלו עריות... ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסיות ודיני חבלות.

ברי אפוא שדעת ר' יהושע אינה הולמת את האמור ברש"י, וכל שכן דעת ר' אלעזר המודעי.

ואכן, רמב"ן (דברים ה, יב) טען נגד רש"י, כיצד הוא מבאר את "כאשר צוך" - במצות כיבוד אב ואם - כמכוון למרה, בעוד שרש"י עצמו "לא הזכיר שם אלא שבת פרה אדומה ודינין". הרא"ם (שמות טו, כה) ביקש ליישב קושי זה, תוך שהוא מבחין בין הקושי מפרה אדומה ובין הקושי מכיבוד אב ואם:

---

4. מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויסע, א.

פרה לא נזכרה לא בברייתא דמכילתא ולא בברייתא דסנהדרין. אבל מכבוד אב ואם שלא הזכיר הרב בפירושו זה אלא שבת ופרה ודינין, איכא למימר דרש"י לא בא להזכיר כל מה שנאמר במרה, אלא לפרש קרא ד"שם שם לו חק ומשפט", דמיירי במצוות שנתנו במרה, כגון שבת ודינין, ולא חשש להזכיר גם כבוד אב ואם. תדע... ולכן מה שטען הרמב"ן על דברי הרב בפרשת ואתחנן בפסוק "כאשר צוך ד' אלהיך" שגם מצות כבוד אב ואם היה במרה, והרב לא הזכיר שם אלא שבת ופרה ודינין, אינה טענה.

כלומר, נכון הוא שהקושי מפרה אדומה נותר בעינו, ואולם את הקושי מכיבוד אב ואם ניתן ליישב. לדידו של הרא"ם, מעולם לא הייתה כוונת רש"י (בשמות טו, כה) למנות כרוכל את כל המצוות שניתנו במרה, אלא רק לציין דוגמאות: "כגון שבת ודינין, ולא חשש להזכיר גם כבוד אב ואם". בכך סרה לפחות טענת רמב"ן מכיבוד אב ואם.

ואם את נפשך לשאול מדוע בחר רש"י דווקא בדוגמאות אלה? ובכן בעל דברי דוד (שמות טו, כה) ראה בכך היצמדות ללשון המקרא - "חוק ומשפט":

שבת ופרה אדומה ודינין. זה יליף מדכתיב: "חוק ומשפט", חוק - זה פרה דאין בה טעם, ושבת - נראה דהוי חוק, מדאסרינן לאבות מלאכות דוקא, מחמת שהיו במשכן, ואי בטירחא תליא מילתא, היה לאסור דברים במטלטלין מאי דהוא טירחא יתירה... אלא דגזירת הכתוב הוא, ו"משפט" היינו דינים. אלא דקשה דבמכילתא לא חשיב פרה, רק כבוד אב ואם, ובפרק ד' מיתות חשיב עשר מצוות קבלו במרה... ורש"י עצמו חשיב בפרשת ואתחנן... כבוד אב ואם... וכאן לא חשיב כבוד אב. ונראה דבפשט הפסוק של "חוק ומשפט" אין נרמז כבוד אב, אלא מדכתיב: "כאשר צוך" בכבוד אב, ילפינן שגם כבוד אב נאמר שם. וכאן לא בא רש"י לפרש אלא קרא דכאן, אבל באמת היה גם כבוד אב נלמד מן "כאשר צוך"... אך צ"ע, מהיכן למד רש"י דפרה אדומה נאמר במרה, דאינו בגמרא ומכילתא, ואם אמרה מסברא דנפשיה היה לו לומר גם כלאים וחזיר דנקט בתר הכי.

כלומר, אין לך כפרה אדומה ששמה יצא לפניה כ"חוק",[5] ולכן בוודאי שבדין

5. כך גם אצל רש"י - ראה דבריו בבמדבר יט, ב: "זאת חקת התורה - לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חקה, גזירה היא

הוזכרה. גם במצות שבת יש מימד מסויים של "חוק" לא מוסבר - לדוגמה העובדה שנאסרו בשבת אבות מלאכה וזאת ללא זיקה לעוצמת הטירחה. ובאשר ל"דינים", ודאי שהדבר תואם את "משפט". מסיבה זו לא הזכיר רש"י את מצות כבוד אב ואם, הגם שהוא כמובן מודע לכך שהיא הוזכרה בגמרא. טעמה של ההשמטה נובע מכך שמדובר במצוה שאינה תואמת את לשון המקרא - "חוק ומשפט". אם כן, רש"י ביכר דוגמאות אחרות, כאלה שהן יותר תואמות את לשון המקרא. עם זאת, בעל דברי דוד נשאר בקושיא על רש"י בשאלת איתור מקורו לאיזכור פרה אדומה, שכן כאמור, בגמרא ובמכילתא הדבר אינו נמצא, ולכן ודאי לא שם המקור. ואם תטען שרש"י כתב זאת ללא מקור אלא מדעתו וסברתו, אזיי מדוע רש"י מזכיר פרה אדומה כ"חוק" ולא חוקים אחרים, דוגמת כלאים וחזיר.[6]

בשל קשיים אלה, בעל תורה תמימה (שמות טו, הערה לו) הציע פתרון שונה בתכלית - פתרון שהאמת צריכה להיאמר לגביו: הוא מבריק מחד גיסא ומופרך בעליל מאידך גיסא. הרב ברוך עפשטיין סבר שלמעשה כל השאלה בטעות יסודה, וליתר-דיוק בטעות סופר יסודה:

> עי' בפירש"י בפסוק זה, כתב שנצטוו במרה על דינין ושבת ופרה אדומה, ונלאו המפרשים למצוא מקור לדבריו. ולדעתי נראה ברור שט"ס קל נפל בדבריו, שהיה כתוב שבת ודינין וכ"א [ר"ת וכבוד אב], וכמו בגמרא ומכילתא, ובטעות נשתרבב הכ' לפ', ואיזה מעתיק הוסיף טעות על טעות ופירש הר"ת ופרה אדומה. ולפלא הוא, כי גם רמב"ן בנמוקיו כאן הביא בשם רש"י ככתוב לפנינו.[7]

אם השערת התורה תמימה הייתה נכונה, אזיי היה בא לציון גואל. אמת ויציב: רש"י לא הזכיר את פרה אדומה, ורש"י כן הזכיר את כיבוד אב, ואם כן, רש"י נצמד

מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה".

6. מה גם שרש"י עצמו, בפרשתנו - שמות טו, כו - פירט זאת: "כל חקיו - דברים שאינן אלא גזירת מלך בלא שום טעם, ויצר הרע מקנטר עליהם מה איסור באלו, למה נאסרו, כגון לבישת כלאים ואכילת חזיר ופרה אדומה וכיוצא בהם".

7. דוגמה דומה, ראה אברהם ברלינר, פירוש רש"י לתורה - זכור לאברהם, שמות ט, יד, מהדורת תרכ"ז, עמ' נב, בהערת השוליים אות ז: "נתהוי הטעות ברש"י כאן, באופן שלפני המדפיס היה כתוב מכת ברד כזה מ"ב, ונתחלף לו משתי אותיות הללו למכת בכורות"; וראה שם על חלופת "מכת בצורת" שבנוסחאות שונות; וראה אצלו בשילהי מהדורה תנינא - לקוטים, עמ' 425, מס' 5.

לסוגיית הש"ס, כמתבקש. אלא שרמ"מ כשר (תורה שלמה, בשלח - מילואים, יא, עמ' רצה) פרך באיבחה חדה הצעה זו: "במחילת כבודו, נעלם ממנו לשון רש"י (שמות כד, ג) שכתוב פרה אדומה וכבוד אב ואם, וכן... דברי הראשונים שהיו לפניהם כת"י שונים ובכולם הגירסא פרה אדומה". כלומר, גם אם השערה זו יוצרת התאמה נאה עם סוגיית הש"ס, ואולם מרש"י עצמו מוכח בעליל לא כך. זאת ועוד, ההשערה אינה נתמכת בשום כתבי-יד ודפוסים קדומים, והיא גם לא עולה בקנה אחד עם ראשונים שציטטו את רש"י.[8] סוף דבר: ההמצאה נאה, ואולם אינה נכונה.

ג. "שיתעסקו בהם"

מהר"ל (גור אריה שמות טו, כה) הילך בנתיב דומה לזה של הרא"ם, תוך שהוא מוסיף עליו ביאור להדגשת רש"י את "עיסוקם" - ולא את "קיומם" - של אותן מצוות. גם לדידו, רש"י נצמד ככל שניתן ללשון המקרא, ולכן רש"י מציין מצוות שתואמות את "חוק" ואת "משפט". כך פרה אדומה, שבוודאי תואמת "חוק", וכאמור גם בשבת יש היבטים מסויימים שהם "חוק". מאחר שבדברים (ה, יב) נאמר "כאשר צוך" - בעבר - על שבת, על כרחך ששבת כבר ניתנה במרה. דבר שאין צריך לומר הוא ש"דינין" ודאי תואמים את "משפט". לעומת זאת, מצות כיבוד אב ואם מוסברת בשכל אנושי, ולכן אינה "חוק".

ואם עדיין הדברים אינם מוסברים כל צורכם, הרי שמהר"ל מחדד וטוען שיש לתת את הדעת למונח בו רש"י משתמש: "נתן להם מקצת מצוות להתעסק". חז"ל (ב"ק פב ע"א)[9] ביארו את הפסוק (שמות טו, כב) "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים - אין מים אלא תורה... כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו"; או-אז "נתן להם אלו שלשה פרשיות, לפי שהם הלכות גדולות מאוד". כלומר, לא בכדי נבחרו דווקא שלוש מצוות אלה, פרשיות אלה, שכן הן פרשיות עמוסות וטעונות ולהן נתח נכבד של 'עיסוק', מה שהיה נצרך ביותר לעם ישראל באותה נקודת זמן.

דברים דומים כתב רבי אברהם בקראט בספר הזכרון, תוך שהוא גם מעגן אותם בלשון הכתוב:

---

8. וראה יעקב לויפר, בעניין השיבושים בפיענוח ראשי תיבות, בית אהרן וישראל, קנג, שבט-אדר א' תשע"א, עמ' קנו-קנז.
9. ראה גם מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויסע, פרשה א.

> יראה לי שמה שאמר נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהן, ולא אמר שם ציוום במצוות שבת ודינין ופרה, לפי שכך משמע לשון הכתוב שלא אמר ציוום בחוק ומשפט, אלא בלשון שימה, על דרך אומרם אשר תשים לפניהם, שלא תאמר אשנה להם הפרק פעם אחת וכו׳ אלא תשים כשולחן ערוך, אם כן, לשון שימה הוא רמז להתעסקות בפרשיות.

מכל מקום, גם אחרי ביאורו, דעת מהר״ל לא נחה:

> אך יש לתמוה מאד על פירוש רש״י כי נטה מדברי המכילתא ומדרך הגמרא... דבריו תמוהים, שהיה לו לפרש הכתוב כמו שפרשו חכמים ולא לעשות פירוש מסברת הלב, שכאשר אדם יתבונן במחלוקת החכמים במכילתא או במה שנזכר בגמרא יש טעם נפלא ועמוק מאד למה בחרו באלו, והכל בחכמה ובהשכל... רש״י נטה מדברי חכמים ז״ל והוסיף עליהם וגרע הרבה.

שכן יותר מכל בולטת השאלה בדבר מקורו של רש״י לשיוך פרה אדומה למצוות שנצטוו במרה. שאלה קשה זו, אשר (להוציא הברקתו המופרכת של בעל התורה תמימה, הנ״ל) כלל וכלל לא באה לידי פתרונה, מחייבת התייחסות.

ד. מקורו של רש״י

בשל כך, קבע בעל לבוש האורה: ״על כן אני אומר שודאי מצא רש״י מדרש המקובל, והוא נעלם ממנו״. בסגנון דומה כתב גם בעל נחלת יעקב: ״דברי הרב הם קרובים לפשוטו, ודעתו רחבה, בוודאי מצא כן באיזה מדרש״. ביושר צריך לומר ששני פרשנים נכבדים אלה לא איתרו מקור ולא שמו על כך אצבע, ברם למיצער הם קבעו שחזקה על רש״י שבוודאי לא היה כותב זאת רק מסברת-לבו וללא מקור. על כרחך היה לו מקור, גם אם מעינינו הוא נעלם.

ואולם האמת היא שלפחות ׳רושם׳ של מקור כזה כן נמצא בידינו. במסגרת מערכת ה׳יוצרות׳ לפרשת פרה - השלישית בין ׳ארבע פרשיות׳ - ישנו פיוט שמיוחס לר׳ אלעזר הקליר, ובו נאמר:

> ממרה חקה גזר, מגבנון אמרה נגזר.

אין לך יותר מפורש מזה: ״חקה״, כלומר חוקת פרה אדומה, גזרה הקב״ה כבר ״ממרה״! והרי זה בדיוק כמה שכתב רש״י: מצות פרה אדומה ניתנה כבר במרה.

וכך גם בסדר עולם זוטא, פרק ד:

באותה השנה בחודש השני, [נתנו] לישראל [במרה מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם - שבת ופרה אדומה ודינים], ובאותה שנה בחודש השלישי, נתנו לישראל עשרת הדברות.

אם כן, גם שם מפורש שבין הפרשיות שניתנו לישראל במרה להתעסק בהן, נמנית פרה אדומה. ואם כך הדבר, אזיי רש"י לא בדה את הדברים מלבו, ולא סמך על מקור עלום, אלא על מקורות שמוכרים לנו, ולמיצער על אמירות שהותירו רישומם במקורות שמוכרים לנו.

דא עקא, רמ"מ כשר, בחיבורו תורה שלמה (בשלח - מילואים, יא) טען שלא סדר עולם זוטא הוא שהיה מקור לרש"י, אלא להיפך: דברי רש"י הם שאומצו בסדר עולם זוטא.[10] אם כך הדבר, אזיי 'כשל עוזר ונפל עזור', כמובן.

אלא שרמ"מ כשר עצמו ציין (שם) כמה וכמה מקורות בספרות הראשונים, אשר מצביעים על כך שלפני הקדמונים הייתה גירסה שונה בגמרא סנהדרין (הנ"ל), ואותה גירסה כללה מפורשות את מצות פרה אדומה:

> וראיתי בחמרא וחיי, מביא מתלמידי רבינו פרץ בשיטה לסנהדרין נו ע"ב: ולי נראה לפרש"י, דהא במרה נמי כתיב משפט, ואע"ג דכתיב חוק, ההוא לפרה אדומה הוא דאתא כו'; נראה מלשונו כאילו היה לפניו בגמ' שילפינן פרה אדומה מחוק. גם רבנו בחיי כאן מזכיר פירש"י ששבת ופרה אדומה נקראים חוק. ולפי זה, מסתבר לומר שלפני רש"י היתה הגירסא בגמ' "פרה אדומה"... ברור שרש"י לא היה מחדש מעצמו דרש כזה נגד המכילתא והגמ', ובטח היתה הגי' לפניו בגמ' סנהדרין: פרה אדומה וכבוד אב ואם.

או אז כבר לא מופרך לומר שכך הייתה הגירסה בגמרא שלפני רש"י. מעתה אמור, חלילה לא בדה רש"י ביאורו מלבו ומסברתו, אלא שסוגיה ערוכה כזו הייתה לפניו.

---

10. "נראה ברור שהוסיפו בסדר עולם זוטא שלפנינו מלשון רש"י כאן. כי בסדר עולם זוטא הנדפס מכתב-יד (אוכספורד תרנ"ג) הגי': בחדש השני נתנה תורה לישראל, ובאותה שנה בחדש השלישי נתנו לישראל עשרת הדברות ובשנה השנית נתנה להם התורה ביוה"כ. ובשאר דפוסים מחקו המלים: תורה לישראל, והוסיפו לפרש הלשון: בחדש השני נתנה [במרה לישראל י' מצות, ז' מהן שנצטוו לב"נ ושבת ודינים וכיבוד אב ואם], ויש שהוסיפו לשון רש"י כאן. והנה ברש"י שלפנינו כאן לא מוזכר כיבוד אב ואם. אמנם הרע"ב בפי' התורה מביא לשון רש"י ומוסיף ובהרבה נוסחאות כתוב בהן ג"כ כבוד אב ואם (ותימה שדבר זה נעלם מר"א ברלינר), ומפרש בשלמא פרה אדומה דכתיב: 'חוק'".

יתרו

במצות "לא תשא" שבעשרת הדברות (שמות כ, ז),[1] נמצאת המילה "שוא" פעמיים: לא תשא את שם ד' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ד' את אשר ישא את שמו לשוא.

מטבע הדברים מתחייבת שאלה, אם המשמעות זהה בשני המופעים - כלומר פתח באיסור וחתם בהנמקה, או שהמשמעות אינה זהה ובשני סוגי "שבועת שוא" עסקינן.

א. בין "שוא" ל"שוא"

רש"י - שלנגד עינינו - מבחין באופן ברור וחד בין השניים:

> לשוא - השני לשון שקר כתרגומו, כמא דתימר אי זהו שבועת שוא, נשבע לשנות את הידוע, על עמוד של אבן שהוא של זהב. הראשון לשון מגן, כתרגומו, זה הנשבע לחינם ולהבל, על של עץ עץ ועל אבן אבן.

אם כן, מדובר בשתי משמעויות שונות בתכלית. בעוד שמשמעות "שוא" הראשון היא "מגן - חינם והבל", הרי שמשמעות "שוא" השני היא "שקר".[2] לשון אחר:

---

1. כך גם בדברים ה, יא: "לא תשא את שם ד' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ד' את אשר ישא את שמו לשוא".

2. ראה ר' וולף היידנהיים, מודע לבינה - הבנת הנקרא, כאן: "והעד על זה [שיש במשמעות "שוא" - שניהם] שבדברות הראשונות נאמר 'לא תענה ברעך עד שקר' ובדברות אחרונות (דברים ה, יז) אמר תמורתו 'עד שוא', ושלמה אמר 'אל תהי עד חנם ברעך' (משלי כד, כח), הרי לך כי 'חינם' ו'שקר' שניהם ב'שוא'. אלא שלשון 'חינם' נופל בייחוד על דבר שוא מצד שאין בו שום תועלת, לא תועלת ממון ולא תועלת ידיעה, כמו שנשבע על זהב שהוא זהב ועל עץ שהוא עץ; ולשון שקר נופל בייחוד על דבר שוא, מצד שאין בו שום העמדה וקיום, וכאמרם ז"ל 'קושטא קאי שקרא לא קאי', ומזה הצד הוא 'הבל', כי אין 'הבל' כי אם לשון בלה וכלה ובטל כמעט רגע כהבל היוצא מפי האדם"; וראה גם מלבי"ם, כאן.

איסור שבועת שוא שבעשרת הדברות כולל שני סוגים, שכן גם "שקר" הוא סוג של שבועת שוא.

רש"י מדגיש שתימוכיו, לשתי המשמעויות, בתרגום אונקלוס: "לשון שקר כתרגומו... לשון מגן כתרגומו". ואכן, אונקלוס מתרגם את "שוא" בשתי המשמעויות: "לא תימי בשמא דיי אלהך למגנא, ארי לא יזכי יי ית דיימי בשמיה לשקרא". עם זאת, יש הבדל-מה בין רש"י לאונקלוס. רש"י כתב שני תיאורים - "חינם והבל", ולעומתו אונקלוס הסתפק באחד - "למגנא". ההכפלה ברש"י אומרת אם כן דרשני. כך גם הסגנון המפותל קימעא שנוקט רש"י - פתח ב"שוא" השני וסיים ב"שוא" הראשון - אף הוא אינו מתאים כל-כך לסגנונו המלוטש, הבהיר והצח, של רש"י.

לצד זה, בעניינו של "שוא" הראשון רש"י מזכיר תימוכין נוספים: "כמא דתימר". בכך הוא מפנה - מן הסתם - למשנה שעוסקת בכך במסכת שבועות (פ"ג מ"ח): "איזו היא שבועת שוא, נשבע לשנות את הידוע לאדם, אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב ועל האיש שהוא אשה ועל האשה שהיא איש". דא עקא, דומה שהפנייה זו דווקא יוצרת קושי, שכן כאמור, המשנה שואלת "איזו היא שבועת שוא"[3] ובתשובתה היא מפרטת דוגמאות רבות,[4] אלא שאף לא אחת מהן אינה "שקר"![5]

להבחנה בין שתי משמעויותיה של המילה "שוא", ובעיקר להסקה שמשמעות "שוא" השני שונה, נכון להפנות לסוגייה שבבבלי תמורה (ג ע"א-ע"ב):

> נשבע מנלן? א"ר יוחנן משום ר' מאיר, אמר קרא כי לא ינקה ד' את אשר ישא את שמו לשוא, בית דין של מעלה אין מנקין אותו, אבל בית דין של מטה מלקין אותו ומנקין אותו... אשכחן שבועת שוא, שבועת שקר מנלן? רבי יוחנן

---

3. ואף מדגישה זאת פעמיים, שכן היא חותמת במילים "זו היא שבועת שוא"; ר' להלן.

4. "איזו היא שבועת שוא, נשבע לשנות את הידוע לאדם, אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב ועל האיש שהוא אשה ועל האשה שהיא איש, נשבע על דבר שאי אפשר אם לא ראיתי גמל שפורח באויר ואם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד, אמר לעדים בואו והעידוני שבועה שלא נעידך, נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה ושלא ליטול לולב ושלא להניח תפילין, זו היא שבועה שוא שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה פטור".

5. וראה שבועות כא ע"א: "אי זו היא שבועת שוא? נשבע לשנות את הידוע לאדם, שבועת שקר - נשבע להחליף! אימא נשבע ומחליף. כי אתא רבין א"ר ירמיה א"ר אבהו א"ר יוחנן, אכלתי ולא אכלתי - שקר, ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר, אוכל ולא אוכל עובר בלא יחל דברו. ואי זו היא שבועת שוא? נשבע לשנות את הידוע לאדם".

> דידיה אמר, לשוא לשוא שני פעמים, אם אינו ענין לשבועת שוא - תנהו ענין לשבועת שקר, דלוקה.[6]

כלומר, כפילות "לשוא... לשוא" היא היא שהביאה את רבי יוחנן להסיק שמשמעות "שוא" השני אינה זהה לראשון. ואחר שברי לו כי המשמעות שונה, או-אז הבהיר שהראשון "שבועת שוא" והשני "שבועת שקר".[7] גישה זו אכן מובילה בסופו של דבר למה שכתב אונקלוס ולמה שצויין ברש"י.

ב. בין "רש"י" לרש"י

ציטוטו זה של רש"י, כפי שהובא לעיל, הוא מהדפוסים המצויים והרווחים לנגד עינינו כיום. ואולם, לחלוטין ברור שלא זה הנוסח שעמד לנגד עיני רבים מפרשני רש"י, קדומים ומאוחרים כאחד. דבר זה עולה ברורות מהתייחסות רבים מהם לדבריו של רש"י.

צא ולמד - הרא"ם:

> לשוא - חינם, להבל. ואי זהו שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע - על עמוד של אבן שהוא של זהב. הוצרך לפרש שוא בשתי לשונות: "חינם, להבל", מפני שאונקלוס תרגם "שוא - למגנא", שפירושו חינם, כי תרגום חינם בכל מקום "מגן" (בראשית כט, טו, ועוד). ולהיות שלשון חינם מלשון חן, ואין לשון חן נופל בזה, הוצרך לומר להבל, להורות שהעניין הנרצה בשבועתו הוא להבל, שאין בו תועלת כלל. ומה שאמר "ואי זהו שבועת שוא - נשבע לשנות את הידוע", לאו דוקא לשנות אלא אף אם נשבע על עמוד של אבן שהוא של אבן,

---

6. ראה גם רמב"ם הלכות שבועות פ"א ה"ד-ה"ז: "שבועת שוא נחלקת לארבע מחלוקות. האחת, שנשבע על דבר הידוע שאין כן, כיצד, כגון שנשבע על האיש שהוא אשה, ועל האשה שהוא איש, ועל עמוד של שיש שהוא של זהב, וכן כל כיוצא בזה. השניה, שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם שהוא כן, כגון שנשבע על השמים שהוא שמים, ועל האבן זו שהיא אבן, ועל השנים שהם שנים וכן כל כיוצא בזה, שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם כדי לצדק הדבר בשבועה. שלישית שנשבע לבטל את המצוה... רביעית שנשבע על דבר שאין כח בו לעשות". השניים האחרונים אינם מעניינו, והשניים הראשונים הם נדון דנן.

7. בדברי דוד, כאן, הבחין בין סוגיית הש"ס ובין התרגום: "אבל התרגום משמע ליה דלא ס"ל האי 'אם אינו עניין', דהוא מתרץ הכפל חד למגנא וחד לשיקרא".

אלא שתפש לשון המשנה בשבועות. ושבועת שוא נחלקת לארבע חלקים,[8] וזו אחת מהן.

עיקר עיונו של הרא"ם - בהכפלה שברש"י: "חינם, להבל". מה ראה רש"י לכפילות זו, ומדוע לא הסתפק ב"חינם" כאונקלוס? מבאר הרא"ם שהדבר נובע מכך שדרך כלל "חינם" הוא מלשון "חן", מונח שבנדוננו אינו ממין העניין כלל ועיקר. הווי אומר, נכון הוא שמילולית רש"י נצמד לתרגום - "מגנא", היינו "חינם", אך הוא לא היה יכול להסתפק בכך, בשל לשון "חן". לכן הוסיף רש"י הבהרה, שמן הבחינה התוכנית הכוונה היא "להבל, שאין בו תועלת כלל". עוד מבהיר הרא"ם שבכלל שבועת שוא לא רק "שינוי הידוע" אלא גם שבועת "אבן שהוא אבן".

בין כך ובין כך, ברורות עולה מפתיחתו של הרא"ם שלנגד עיניו עמד נוסח שונה ברש"י. בנוסח שלו אין כל איזכור ל"לשון שקר" ולמעשה כלל לא קיימת פרשנות כפולה למילה "שוא", למופע הראשון ולמופע השני. האיסור מוסב רק על איסור שינוי הידוע ואיסור שבועת "חינם", היינו שלילת שבועת "אבן שהוא של זהב" ושבועת "אבן שהוא אבן". לעומת זאת, שבועת שקר מאן דכר שמה והיא כלל אינה עניין לפסוק זה.

כך עולה גם מדברי מהר"ל בגור אריה. גם הוא נזקק לענין זה של ההכפלה - "חינם, הבל" - אותה הוא מבאר כצורך בהסרת טעות: שמא יאמר אדם שרק שבועה "לחינם" היא שאסורה, אך אם אינה "חינם", שכן ישנה "הנאה", אזיי לא יהא איסור! אם כן, באה תוספת "הבל" להבהיר שזה אסור וגם זה אסור.[9] בין כך ובין כך גם גור אריה כלל לא נזקק לענין זה של "שקר".

וכך עולה גם מהנחלת יעקב שציטט את לשון רש"י: "לשוא, לחינם, ואי זו שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע לאדם, עמוד של אבן שהוא של זהב"; שהיפנה לסוגיית הש"ס; שהסביר שבכלל "חינם" גם "שקר"; ושציין את אונקלוס כמייצג פרשנות שונה מזו של רש"י בהבחינו בין "שוא" ראשון ו"שוא" שני. אם כן, גם ממנו עולה ברורות שלנגד עיניו נוסח שונה ברש"י. וממש מעין דבריו גם אצל בעל

8. כדברי רמב"ם, לעיל.

9. ראה גם דברי דוד, כאן: "כתב תחילה 'חינם' והוסיף 'להבל', משום דחינם משמע דבממון תליא מלתא, דכל שאין ריוח ממון שבועת חינם הוא אף על פי שיש בו צורך אחר, כגון שצריך להתנצל בפני חבירו ונשבע לאמיתות הדבר, מש"ה כתב רש"י 'להבל', כלומר דהאי דמגנא שפירושו חינם היינו להבל בעלמא שאין בו צורך כלל".

באר בשדה, ואף ממנו עולה שגירסתו ברש"י אינה כשלנו. וכך גם פרשני-רש"י נוספים.[10]

ג. "כך היא הגירסא הנכונה"

לא בכדי כתב רבי אברהם בקראט בספר הזכרון שלו:

> לשוא - לחינם ולהבל, ואי זו היא שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע, על איש שהוא אשה, ועל עמוד של אבן שהוא של זהב, כך היא הגירסא הנכונה בפירושי הרב ז"ל, וכך הוא לשון המשנה, גם הגמרא בפ"ג דשבועות, ורצה לומר ששבועה כזה היא שבועת חינם והבל דהיינו שוא כלומר דבר שאינו כלום ולשעתו ניכר שהבל הוא וחינם, אבל שבועת שקר היא השבועה שאין ניכר בה אם אמת אם לאו כשבועת ביטוי אכלתי ולא אכל... והרב ז"ל כתב שם בשבועות דאכלתי ולא אכלתי לא מקריא שוא לפי שאין הכל מכירין בה אם אמת אם לאו אבל מקריא שקר.

"הגירסא הנכונה", שכן יש גירסא שאינה נכונה, היא היא הגירסה שרווחת בדפוסים המצויים ושאותה ציטטנו בתחילת דברינו. "הגירסא הנכונה", לעומתה, אינה מבחינה בין "שוא" ראשון ל"שוא" שני, אינה מתייחסת כלל ועיקר ל"שקר" אלא רק "לחינם ולהבל", ואינה מזכירה את תרגומו של אונקלוס. ואכן, כך הוא הנוסח בכל הדפוסים הראשונים:[11]

> לשוא - לחינם, להבל, ואי זהו שבועת שוא, נשבע לשנות את הידוע על עמוד של אבן שהוא של זהב.

כך, בגירסה זו, פורחת מאליה ההשגה על רש"י ממשנת שבועות שלא ציינה "שקר" כשבועת שוא. אכן כן, גם רש"י נהג בדיוק באותו אופן וכלל לא ציין "שקר" כשבועת שוא. כבודו של אונקלוס - שכן הבחין בין "שוא" קמא ל"שוא" בתרא, ושכלל במצוה זו גם את "שקר" - במקומו מונח, ומה גם שמעין שיטתו טען ר'

---

10. ראה גם דברי דוד, שבמהלך דבריו כותב "ורש"י תופס כתרגום". מובן מאליו שהבהרה זו לא הייתה צריכה להיכתב, אם לנגד עיניו היו עומדים דברי רש"י שלפנינו, שכתב זאת בעצמו, ולא פעם אלא פעמיים.

11. ראה רש"י השלם: "לפני רבים מן המפרשים היתה גירסא שונה ברש"י וכ"ה בדפוסים מצויים... אולם בכל הדפוסים הקדמונים לא נמצאת גירסא זו".

יוחנן בסוגיית-תמורה, ואולם בכל זה אין כדי לחייב את רש"י. רש"י פירש "שוא" קמא ו"שוא" בתרא באותה משמעות: איסור בתחילת הפסוק והנמקה בסופו של הפסוק, ומשנת שבועות מסייעתו.

משפטים

רבים הפרשנים ששיברו קולמוסיהם כדי לבאר פסוק מורכב וקשה שבפרשתנו (שמות כג, ב):

לא תהיה אחרי רבים לרעות ולא תענה על ריב לנטות אחרי רבים להטות.

בעיניו של רש"י, כדי כך היה פסוק זה קשה, שהוא הביא בעניינו לא פחות משלושה פירושים, דחה שניים מהם מהתאמה לפשט הכתובים, ונותר עם השלישי - ביאורו-הוא:

לא תהיה אחרי רבים לרעות - יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו. מכאן דרשו שאין מטין לחובה בהכרעת דיין אחד, וסוף המקרא דרשו אחרי רבים להטות, שאם יש שניים במחייבין יותר על המזכין, הטה הדין על פיהם לחובה, ובדיני נפשות הכתוב מדבר, ואמצע המקרא דרשו ולא תענה על ריב, על רב, שאין חולקין על מופלא שבבית דין, לפיכך מתחילין בדיני נפשות מן הצד, לקטנים שבהן שואלין תחלה, שיאמרו את דעתם. לפי דברי רבותינו כך פתרון המקרא - לא תהיה אחרי רבים לרעות לחייב מיתה בשביל דיין אחד, שירבו המחייבין על המזכין, ולא תענה על הרב לנטות מדבריו, ולפי שהוא חסר יו"ד דרשו בו כן, אחרי רבים להטות ויש רבים שאתה נוטה אחריהם, ואימתי, בזמן שהן שניים המכריעין במחייבין יותר מן המזכין, וממשמע שנאמר: לא תהיה אחרי רבים לרעות, שומע אני אבל היה עמהם לטובה, מכאן אמרו דיני נפשות מטין על פי אחד לזכות ועל פי שניים לחובה. ואונקלוס תרגם לא תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא,[1] ולשון העברי, לפי התרגום,

1. ברש"י דפוס ראשון הנוסח הוא: "ואונקלוס תרגם לא תתמנע מלאלפא מא דמתבעי לך על דינא", ובדומה גרסו גם תוספות קידושין מט ע"א ד"ה המתרגם, אך בספר מרפא לשון שלל נוסח זה.

כך הוא נדרש,[2] לא תענה על ריב לנטות, אם ישאלך דבר למשפט, לא תענה לנטות לצד אחד ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמתו. ואני אומר ליישבו על אופניו כפשוטו, כך פתרונו: לא תהיה אחרי רבים לרעות - אם ראית רשעים מטין משפט, לא תאמר הואיל ורבים הם הנני נוטה אחריהם. ולא תענה על ריב לנטת וגו' - ואם ישאל הנדון על אותו המשפט, אל תענני על הריב, דבר הנוטה אחרי אותן רבים להטות את המשפט מאמתו, אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר יהא תלוי בצואר הרבים.

א. "כך פתרונו"

בתמצית, אם כן, אלה הביאורים:

א. ביאור "רבותינו", אשר מחלקים את המקרא לשלושה חלקים: "לא תהיה אחרי רבים לרעות" - אין לחייב מיתה בדיין אחד כאשר ההכרעה היא לרעה; "ולא תענה על ריב" - אין חולקין על מופלא שבבית דין; "אחרי רבים להטות" - רבים (שניים) יוצרים הכרעה שיפוטית בדיני נפשות.

הקשיים בפירוש זה עולים מאליהם: ראש לכל, החלק השני מקטע את הרצף העניינִי שמתקיים בין החלק הראשון ובין החלק השלישי. שנית, הסתמכות על הכתיב - "רב" - למרות שהקרי הוא "ריב", יכולה להיאמר כ"דרשה" אך אינה יכולה להתקבל כ"פשט". אמור מעתה: בכל שנוגע להלכה - דעת "רבותינו" מחייבת, ואולם בכך אין די להגדרת הדברים כפשט הכתוב.

ב. ביאור אונקלוס - ממנו ציטט רש"י רק את החלק האמצעי - חילק גם הוא את המקרא לשלושה חלקים: "לא תהי בתר סגיאי לאבאשא, ולא תתמנע מלאלפא מא דבעינך על דינא, בתר סגיאי שלים דינא". כלומר, "לא תהיה אחרי רבים לרעות" - אל תיגרר אחרי רשעים ותעשה כמעשיהם; "ולא תענה על ריב" - בהיותך דיין אל תחמוק מלדון אלא דון כהלכה; "אחרי רבים להטות" - הכרע כדעת הרוב.

אונקלוס לא הסתפק אפוא בתרגום מילולי של הפסוק, אלא הוסיף בביאורו מילים ללשון המקרא.[3]

---

2. אך ראה השגת פנים יפות שמות כג, ב.
3. נכון לציין כי כאשר רצה רש"י להדגים מה היא כוונת ר' יהודה שקבע (קידושין מט ע"א) כי

בכך - מיותר לומר - אונקלוס הביע הלכה-הדרכה חשובה, אך לא כזו שניתן לראות בה "פשט".[4]

סיכם אפוא רש"י וקבע ששני הביאורים אינם מספקים את מי שמבקש לדעת מה הוא פשוטו של המקרא: "אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו". שעה שכך הדבר, וזה המצב, מודיענו רש"י: "אני אומר ליישבו על אופניו כפשוטו - כך פתרונו".

ג. ביאור רש"י, שבבסיסו נמצאת חלוקה אחרת של הפסוק, חלוקה שונה משתי הפרשנויות הנ"ל. בעוד שהראשונים קיטעו את הפסוק לשלושה חלקים, רש"י סבור שרצף הפסוק, לפי פשוטו, הוא כזה שאין לחלקו אלא לשני חלקים. לא זו אף זו, לדידו של רש"י קיים רצף ענייני בין שני החלקים, לפי ששניהם עניינם משפט: א. "לא תהיה אחרי רבים לרעות" - גם אם רוב הדיינים הם רשעים ומטים משפט, אל לך להיגרר אחריהם; ב. "ולא תענה על ריב לנטת אחרי רבים להטות" - גם כאשר תישאל[5] בענייני של אותו משפט,

---

"המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי", הוא נזקק לתרגום אונקלוס שעל פסוק זה: "שבא לחסר תוספת התרגום שלנו, לומר לא אתרגם פסוק זה אלא כצורתו, כגון לא תענה על ריב - לא תסהיד על דינא, הרי זה בדאי". נמצאת למד כי רש"י מעריך ומשבח ביותר את תרגום אונקלוס, בכלל, ואת תרגומו לפסוק זה שלפנינו בפרט. יחד עם זאת, רש"י רואה כאן דוגמה מובהקת להוספת מילים, ולכן לכלל "פשט" אין הביאור מגיע. אם כן, משלימים שני ההיבטים זה לזה.

4. ראה פרשגן, שמות, עמ' 461-462: "המפרשים מסכימים שתרגום אונקלוס... אינו פשוטו של מקרא, על כן ניסו ליישב תרגומו בטעמים לשוניים רחוקים (כגון לחם ושמלה ונתינה לגר). אבל אין צורך לדחוקם. כבר התבאר שת"א מטעים פעמים רבות את חשיבות משפט הצדק, ובמיוחד בהליכים שתוצאתם היא גזר דין מוות. לכן הוסיף גם אצלנו רעיון חשוב, אף על פי שלא נאמר בתורה בפירוש. לפי רש"י הכתוב מדבר באחד הדיינים היושבים בדין, וכוונת הכתוב היא לדעתו שבשעה שהדיין עומד בפני הכרעה בין הצטרפות לעמדת הרוב הנראית בעיניו בלתי צודקת לבין הישארות במיעוט מתוך דבקות בצדק כפי שהדבר נראה בעיניו, עליו להעדיף את הצדק. אבל אונקלוס מרחיק לכת מרש"י ומחיל את הדין על כל אדם. גם אדם שאין לו נגיעה למשפט אולם יש לו דעה מבוססת בעניין הנדון, חייב להביע את דעתו ואפילו אם לא נשאל. לכן תרגם... אל תמנע מללמד מה שנראה בעיניך כתואם את הדין, כפנייה לכל אדם. ועל פי תרגום אונקלוס, פירש מהרי"ל דיסקין (בחידושיו על התורה) השגת הראב"ד בהלכות סנהדרין פ"ח ה"ב". וראה מלבי"ם שמות כג, ב: "מדברי המכלתין למדתי שפי' כפי פשוטו של מקרא שתרגם אונקלוס ויונתן".

5. בנוגע לשאלה מי הוא השואל, ראה חידושי הרח"ה (הירשנזון), שמות כג אות תכז: "אמנם לשון רש"י ז"ל ואם ישאלך הנדון על אותו משפט אל תעננו על הריב... אלא אמור את המשפט

הישאר יציב בעמדתך.[6]

ב. קשיים בביאור רש"י

דבריו הארוכים של רש"י אומרים דרשונו:

א. אחר שרש"י עצמו מקדים וקובע בתחילת דבריו ש"מדרשי חכמי ישראל" אינם מיישבים כדבעי את "לשון המקרא", מה ראה אם כן להביאם בפירושו לתורה,[7] שאינו ספר הלכה - וכי רש"י רואה לעצמו תפקיד להיות מאסף לדברי חז"ל?

ב. דבריו של רש"י בחיתום הביאור הראשון - "ממשמע שנאמר: לא תהיה אחרי רבים לרעות, שומע אני אבל היה עמהם לטובה, מכאן אמרו דיני נפשות מטין על פי אחד לזכות ועל פי שנים לחובה" - אינם עניין כלל ועיקר למקרא עצמו. אין זה אלא היסק הלכתי, שכבודו ההלכתי-מעשי במקומו מונח, אך מה לו לרש"י

כאשר הוא, אשר נראה לכאורה שהאיש הנדון ישאלך, וזה דבר שא"א להישמע שרש"י ז"ל יכתוב כן, שאסור לומר להנדון אשר ישאל כי דעתי הי' כן אבל הרבים דנו באופן אחר, כי זה בכלל לא תלך רכיל בעמך... אמנם אין ספק שנשמט מילה אחת בדברי רש"י ז"ל, וצ"ל ואם ישאלך "את" הנדון במקום אשר ישאלך הנדון, ואין הכוונה בהנדון האיש השופט רק כמו לשון אין הנדון דומה לראיה, ר"ל הפרינציפ שלומדים ממנו ומתווכחים בו... וכוונת רש"י שבעת שדנין הרבים שאלו אותו על הנדון לא יאמר בלבו שאענה כמו הרבים, כמו שאנו רואים בכמה בוחרים באמעריקא אשר אומרים בלבם בין כך ובין כך לא יבחר האיש אשר אני חושב אותו לנכון ובוחרים כמו שחושבים שהרבים יבחור, דבר כזה בדין אסור. כל אדם צריך להגיד דעתו או לבחור כמו שהוא חושב לצדק ויושר, ואם הרבים לא כמוהו אין הקולר תלוי בצווארו".

6. פרשנות רש"י מסתייעת בטעמי המקרא: "לנטות" בתביר, "אחרי רבים להטות" במרכא-טיפחא וסוף פסוק. פרשנות תחבירית דומה, ראה ראבע"ז ורשב"ם. וראה שמחה קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, עמ' 79-80, 140, 167-168.

7. ראה רא"ם ויקרא ה, י: "רש"י ז"ל פירש זה על פי פשוטו של מקרא, כמנהגו תמיד לפרש המקראות לפי פשוטן, ולא על פי מדרשי רז"ל, כשהן רחוקין מפשוטו של מקרא". דומה שזו אכן התפיסה הרווחת, ולה ראיות רבות, שבפירושו למקרא רש"י נוטה לא פעם מהלכת-חז"ל. לעומת זאת - ובהקשר ישיר עם נדון דידן - ראה שו"ת קול מבשר ח"ב סי' כא: "ובאמת נפלאתי מאוד על רבותינו הגדולים רש"י ורשב"ם שמפרשים נגד ההלכה, וגם האור החיים פ' משפטים כתב שם רז"ל הרבו לדרוש בפסוק זה אבל אין המקרא מתיישב לפי פשוטו, ולקח דרך לעצמו לפרש באריכות פירוש חדש, וגם הגר"א באדרת אליהו פ' משפטים הסכים לפירוש רשב"ם. ומי נתן לנו רשות לפרש פירוש שמתנגד לקבלת חז"ל להלכה ולדינא, וכמו שסיים הרמב"ם בלשונו רפ"ח מה' סנהדרין: 'וכל אלו הדברים קבלה הם', וזה תמוה בעיני מאוד"; וראה לו גם שם, בסי' כג.

להביאו במסגרת פרשנות המקרא?

ג. ככלל, אריכות דברי רש"י חריגה ואינו תואמת סגנונו השיגרתי, שהוא לרוב קצר ותמציתי.[8]

זאת ועוד, בפירושו גור אריה תהה מהר"ל מה דוחק ראה רש"י בביאור הראשון - בפרשנות חז"ל, עד שכתב כי "אין המקרא מיושב על אופניו" בביאורם:

> לא ידעתי למה אין המקרא מיושב על אופניו, אם בשביל שנכתב באמצעיתו "לא תענה על ריב לנטות", וכי בשביל שהכתוב רוצה לחבר יחד הלאוין "לא תהיה אחרי רבים לרעות ולא תענה על ריב לנטות", נקרא זה "אין המקרא מיושב על אופניו". ואם בשביל שהמקרא הוא חסר, שלא נזכר בקרא החילוק שלא יהיה אחר רבים לרעות בדיין אחד ועל ידי שני דיינין יהא אחריהם, שנראה לי דבסיפא דקרא כתיב "אחרי רבים להטות", ולא שייך הטייה בדיין אחד, כי כאשר אחד עשר מזכין ואחד עשר מחייבין ועוד אחד מחייב, לא נקרא זה הטייה רק מכריע. וחילוק יש בין מכריע ובין הטייה, כי 'מכריע' נקרא כאשר יש דיין אחד במחייבין יותר מן המזכין, ואין הכרעה רוב גמור. אבל בשני דיינין לא נקרא הכרעה רק הטייה, שהוא נוטה לגמרי אל המחייבין, מאחר שיש שני דיינין מחייבין יותר. והשתא הוי שפיר, דכתיב בסיפא דקרא: "אחרי רבים להטות". ומכל שכן שקשה לדברי רש"י, שפירש ש'אם ראית רבים רשעים מטים משפט לא תאמר הואיל ורבים הם הנני אטה אחריהם וכו', דדבר זה פשוט הוא, איך מצרף אל רשעים. וכן מה שאמר (רש"י) 'אם ישאלך הנדון על אותו משפט אל תעננו דבר הנוטה אחריהם וכו', הרי זה בכלל "לא תהיה אחרי רבים לרעות" '. והניח רש"י פירוש רז"ל משנה פשוטה (סנהדרין פ"א מ"ו), שדברי חכמים במשנה הם קרובים אל הפשט, ולכך אין לזוז מפירושם.

---

8. ראה מה שכתב ר' מנחם בן זרח, בהקדמת ספרו צידה לדרך: "ושרתה רוח הקודש על רבינו שלמה... וחיבר פירושים... בלשון צח לקצר" (וראה לעיל, מבוא, הערות 9-10), אם כי שם הזכיר זאת לא ביחס לפירוש רש"י לתורה אלא ביחס לפירוש רש"י לתלמוד. כן ראה מה שכתב ר' יהודה כלץ - ממגורשי קשטיליה - בפתח ספרו משיח אלמים: "רש"י - דבר ד' וכל מעשהו באמונה בלשון מועט כולל דברים מרובים מעט שהוא מחזיק את המרובה". לא למותר לציין שהרא"ם, שדרכו לעמוד על כל פרט ופרט שבדברי רש"י, ולא פעם באריכות, במקרה זה לא פירש דבר, אולי בדיוק מסיבה זו - אם רש"י פירש והאריך, מה לו להוסיף!

כלומר, למהר"ל, חיבור שני לאוין לפסוק אחד, והוספת "פרט" שלישי בשילהי אותו פסוק, אינו דוחק. גם הוספת הלכה שבתורה עצמה אינה כתובה - היינו אפשרות הכרעה לרעה בשניים, גם בכך אין דוחק, ומה גם שיש לכך רמז במקרא. יתרה מזאת, דווקא בפירוש רש"י הוא רואה קושי: באי-היגררות אחרי רשעים אין כל רבותא ואין צורך לצוות על כך, ובוודאי שלא לציין זאת פעמיים. סוף דבר, דעתו היא שביאורי חז"ל לחלקי פסוק זה "הם קרובים אל הפשט אין לזוז מפירושם".

ברי שמהר"ל חדור רצון ומגמה "להגן" על חז"ל ולעגן את דבריהם במקרא. במקביל, יש להניח שרש"י ידחה את טענותיו - ככל שהן נוגעות לפשוטו של מקרא - בדרך הבאה: בוודאי שחיבור שני לאוין לפסוק אחד, ועוד הוספת "פרט", הוא דבר שאינו מתיישב עם פשוטו של מקרא. כך גם הוספת הלכה שאינה כתובה במקרא עצמו, בוודאי שאינה מתיישבת עם פשוטו של מקרא. זאת ועוד: כן, יש צורך לצוות על אי-היגררות אחרי רבים-רשעים, ואין לך ראיה ברורה לדבר מחששו של חזקיה אל מול שבנא והדגשת הגמרא (סנהדרין כו ע"א) ש"קשר רשעים אינו מן המנין":

> מאי קשר רשעים? שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא, חזקיה הוה דריש בחד סר רבוותא. כי אתא סנחריב וצר עלה דירושלים, כתב שבנא פתקא, שדא בגירא: שבנא וסיעתו השלימו, חזקיה וסיעתו לא השלימו... הוה קא מסתפי חזקיה, אמר דילמא חס ושלום נטיה דעתיה דקודשא בריך הוא בתר רובא, כיון דרובא מימסרי אינהו נמי מימסרי. בא נביא ואמר לו: לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר, כלומר קשר רשעים הוא וקשר רשעים אינו מן המנין.[9]

בספרו משיח אלמים העלה ר' יהודה כלץ קושי נוסף בביאורם של חז"ל. המקרא שלפנינו נקט פעמיים במונח "רבים": "לא תהיה אחרי רבים לרעת... אחרי רבים להטת". יש להניח שאצל כל קורא ישנה ציפייה סבירה שמילה זהה שנמצאת פעמיים באותו פסוק, תקבל אותה משמעות בשני המופעים. ואולם - העיר ר"י כלץ - לפי רש"י אכן משמעות המילה זהה, והן ברישא והן בסיפא מדובר באותו רוב דיינים שאל לך להיגרר אחריו. לא כן לפי חז"ל, ש"רבים" הראשון הוא אחד, בעוד ש"רבים" השני הוא שניים. אמת, גם זה וגם זה יוצרים רוב, וכשלעצמו גם

9. ראה גם פנים יפות שמות כג, ב.

זה וגם זה יכולים להיקרא "רבים", ועדיין בוודאי שיש דוחק בכך שבאותו פסוק נמצאת מילה מסויימת פעמיים ומשמעה - בסופו של דבר - שונה.

נחמה ליבוביץ ומשה ארנד[10] ציינו עוד קושי בדברי חז"ל: "אין הפסוק פונה אל בית הדין כולו או אל נשיאו אלא אל הדיין כפרט, והוא הלוא אינו מכריע את הדין למעשה, אלא אומר את דעתו שלו בלבד". לכן, סגנון הכתוב, שמופנה אל הפרט, מחד גיסא, ותוכנו המהותי, שעניינו הכרעה, מאידך גיסא, אינם מתיישבים זה עם זה.[11]

סוף דבר, בהחלט ניתן להבין את הקשיים שרש"י ראה - לפשוטו של מקרא - בפרשנות חז"ל, ומובן היטב מדוע נדרש אפוא להציע את חלופתו-הוא.

ג. רש"י כ"מורה העם"

או אז נשאלת השאלה, מה ראה רש"י להאריך מאוד בדברים ולהביא שני ביאורים שלדבריו אינם מתיישבים עם פשוטו של מקרא, בעוד שיכול היה להסתפק בביאורו-הוא.

ר' דוד פארדו, בחיבורו משכיל לדוד, סבר שרש"י עשה זאת משום שהוא עצמו ראה קושי מסויים בביאורו-הוא:

> יש בזה דוחק גדול, דלא תענה על ריב לנטות אחרי רבים, הוא עצמו מה שכתב בתחילה, לא תהיה אחרי רבים וכו', ונמצא זה כפל העניין במילים שונות, הלכך הביא תחילה המדרש, אף שאינו מיושב על לשון המקרא.

כלומר, ביושר ובהוגנות 'הודה' רש"י שאין להתעלם מיתרון מסויים שיש לפרשנות חז"ל. השוני הגדול שבין חלקי הפסוק מהווה הצדקה לקיומם של חלקים שונים בפסוק, נבדלים ונפרדים זה מזה. לכן, עם כל הקושי שיש בדברים במישור הפשט, עם זאת, בשל יתרון-מה שיש בביאור חז"ל, לא זו בלבד שרש"י הביאו אלא שאפילו פתח בו.

---

10. נ' ליבוביץ ומ' ארנד, פירוש רש"י לתורה - עיונים בשיטתו, ב', עמ' 418.

11. בדרך אגב העירו ליבוביץ וארנד (שם, עמ' 419), כי "לפי דעת רש"י, הכלל המשפטי המפורסם 'אחרי רבים להטות' אינו כתוב בתורה לפי פשוטה כל עיקר, שכן הפסוק מתחלק תחבירית לפי החלוקה הבאה: לא תהיה אחרי רבים לרעות / ולא תענה על ריב / לנטות אחרי רבים / להטות (משפט)".

דומה שדוחק לא מבוטל קיים בביאור המשכיל לדוד, שכן לדידו רש"י מקדיש דברים ארוכים מאוד - למעלה ממחצית דבריו - לביאור שעיקרו דחוי אצלו, כזה שבסופו של דבר כל יתרונו בפרט מסויים. לא זו אף זו, רש"י פותח בביאור שעיקרו דחוי אצלו מבחינת פשוטו של מקרא.

בדרך שונה לחלוטין הילך ר' פנחס דורון, שבספרו 'ביאור סתומות ברש"י' הציג גישה עקרונית וכללית בנדון:

> פרשת משפטים היא דוגמא טובה לכלל חשוב בפירושי רש"י על התורה, והוא: כאשר פסוק או חלק ממנו נוגע להלכה, אין רש"י מקפיד לפרש עפ"י הפשט הפשוט היוצא מן המלים שבפסוק, אלא מביא את מדרש ההלכה לפסוק, בתנאי שהמדרש אינו רחוק מאד מפשוטו של מקרא. כאשר המדרש הוא רחוק מפשוטו, עשוי רש"י גם אז להביא את דרשת חז"ל (כי היא נוגעת להלכה), אולם, אז הוא מציין שכך דרשו רז"ל, אבל לפי פשוטו יש לפרש כך וכך, או שהוא מציין שההלכה הנלמדת ממקרא היא רק "מדברי סופרים". בשיטה זו, רואים אנו ברור שרש"י שם לו למטרה להיות 'מורה העם' פשוטו כמשמעו, מאחר ש"דבר ד' זו הלכה", והיות שחלק גדול מן העם אינו מסוגל להגיע להלכה באמצעות התלמוד, או הלכות אלפסי הידוע בפי הרבים בשם הרי"ף, רואה רש"י צורך להסמיך את ההלכה לפסוק - לפחות בחלקה ועד כמה שהדבר ניתן לעשות בפירוש - בלי לחרוג יותר מדי מפשוטו של מקרא. בעניין זה הוא נוהג בדיוק בשיטתם של מדרשי ההלכה הקדומים, מכילתא ספרא וספרי... כמעט כל פרשת משפטים מלאה דוגמאות לכלל זה... כאן (שמות כג, ב) ברור לעין כל שדרשות רז"ל רחוקות מאד מן הפשט הן, ולכן מציין רש"י שליישבו על אופניו כפשוטו כך פתרונו. אם כן, למה הוא מביא את מדרשי חז"ל? משום שהם חשובים להלכה, ולכן הוא אף מקדים אותם לפשוטו של מקרא.

אמור מעתה: מן המפורסמות[12] הוא שרש"י אינו נימנה על אסכולת 'רודפי הפשט' כראבע"ז, רשב"ם, ר"י טוב עלם ועוד. עתה מתברר שלאמתו של דבר רש"י כלל לא רואה עצמו 'רק' פרשן מקרא. בוודאי שבמסגרת ביאורו למקרא, הפרשנות

12. ראה במאמריהם ובחיבוריהם של ע"צ מלמד, נ' ליבוביץ, מ' ארנד, א' גרוסמן, א' טויטו ועוד, על פירוש רש"י לתורה, ולעיל במבוא ספרנו.

היא היא משימתו הראשונה והחשובה, ואולם היא אינה משימתו הבלבדית. רש"י מנצל את ביאורו כדי להשכיל את העם, ולו גם אגב גררא, במידעים חשובים, אם ערכיים ואם - כבדוגמה זו - הלכתיים.[13] במקרים אלה חשוב לרש"י להדגיש מה הוא הרובד ההלכתי ומה הוא "פשוטו", ששניהם אמת, גם אם שונה.

כך נהג רש"י, אם כן, בפסוק שלפנינו: פתח בדברי חז"ל שהם משמעותיים להלכה; הבהיר שדבריהם אינם תואמים את פשוטו של מקרא זה, וכך גם תרגומו של אונקלוס; ואחר כל זה הבליט כיצד מבואר המקרא בדרכו-שלו לפי פשוטו. כך, מזה ומזה, הלכה ופרשנות כאחד, לא הניח רש"י ידיו.

13. ראה לעיל, מבוא הערה 37; ראה גם להלן - פרשיות תצוה וחקת.

תרומה

זה כבר לימדונו רבותינו, פרשני רש"י ופרשני-פרשניו, רבניים ומחקריים כאחד, שחובה על הלומד את פירושו של רש"י לתורה לאתר את 'השאלה הסמויה': מה היה קשה לרש"י, וזאת כנקודת מפתח. שכן, לא זו בלבד שרש"י כמעט ואינו אומר דבר אם אינו סבור ש'משהו' קשה במקרא, אלא שבאמצעות איתור 'השאלה הסמויה' מתבהרים דבריו של רש"י בכפל-כפליים, לפי שהם נחשפים כתשובה לשאלה ולא כ'עוד' אמירה.

פעמים רבות שאיתור אותה 'שאלה סמויה' אינו מן הדברים הקלים, ולא פעם נחלקו פרשנים בדבר זה. כלומר, גם אם דברי רש"י כשלעצמם נראים ברורים, ואולם בהינתן שמדובר ב'תשובה', יש לתת את הדעת לשאלה על מה הם משיבים. דברי רש"י שבתחילת פרשתנו הם מופת ודוגמה לענין זה.

א. "לי - לשמי"

פתח ואמר הכתוב (שמות כה, א-ב):

> וידבר ד' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי.

על כך כתב רש"י:

> ויקחו לי תרומה - לי לשמי.[1]

מה היה קשה לרש"י עד שהוצרך להבהיר ש"לי" זה עניינו "לשמי"? ועוד, מנין לו לרש"י ש"לי" מתבאר "לשמי" - האם זו פרשנות תלויית-סברה או שלרש"י היה מקור?

1. על ההיבט ההלכתי של ההקדשה "לשמי", ראה העמק דבר, כאן.

התייחסות לשאלות אלה מחייבת בדיקה השוואתית מקדמית: כיצד נוהג רש"י במקרים דומים של שימוש המקרא במילה "לי". בהקשר זה של משכן-מקדש וכליו, מוצאים אנחנו את התורה כותבת מספר פעמים "לי" ואת רש"י מבאר שוב ושוב בדיוק באותו אופן: "לשמי". כך אצלנו, כאמור, וכך גם להלן בסמיכות קרובה ביותר (להלן, ח): "ועשו לי מקדש", ורש"י מבאר "ועשו לשמי בית קדושה". כך גם לעיל (כ, כא) בעניינו של מזבח: "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית", ורש"י מבאר: "תעשה לי - שתהא תחילת עשייתו לשמי". כלומר מכנה משותף לכל השלושה: כולם מענייני מקדש; בכולם נאמר "לי"; וכולם התבארו על ידי רש"י בדרך זהה: "לשמי".

עם זאת, אלה אינן הפעמים היחידות בהן רש"י נזקק - או לא - לענין זה של "לי", אלא שבמקומות אחרים רש"י מבאר בדרך שונה, או שאינו מבאר כלל. הנה שלוש דוגמאות מספר בראשית: א. אמר הכתוב (שם טו, ט) "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל". רש"י על אתר הסתפק בכך שכתב: "עגלה משולשת - שלושה עגלים... ועז משולשת - רמז... ואיל משולש... ותור וגוזל - תור ובן יונה", ולא אמר רש"י דבר וחצי דבר על "לי" שבפסוק זה. ושוב (שם כז, ט) אמרה רבקה ליעקב "לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים ואעשה אותם מטעמים לאביך כאשר אהב", וביאר רש"י: "וקח לי - משלי הם ואינם גזל, שכך כתב לה יצחק בכתובתה ליטול שני גדיי עזים בכל יום". בשונה מהמקרה הקודם, שרש"י סתם ולא פירש, הרי שכאן כן נזקק רש"י לביאור עניינו של "לי" זה, אך ביאורו שונה מדוגמאות המשכן בהן פתחנו. ושוב אמר הכתוב (שם לא, יג) "אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר, עתה קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך", ומבאר רש"י: "אשר נדרת לי - וצריך אתה לשלמו, שאמרת יהיה בית אלהים, שתקריב שם קרבנות", ולא נזקק רש"י כלל ועיקר לענייני של "לי".

היעדר עקיבות זה אומר כמובן דרשני: כיצד זה אותה מילה מתפרשת פעמים כך ופעמים אחרת; מה מביא לביאורה על ידי רש"י "כך" במקום אחד ו"אחרת" במקום אחר; ומדוע פעמים שרש"י נזקק לה ופעמים שאינו נזקק לה.

ב. פרשני רש"י ופרשני פרשניו

מובן מאליו שפרשני רש"י נתנו דעתם לדבר, מהם בקצרה ומהם בהרחבה, מהם שהתייחסו להיקרות אחת ומהם שליותר, ומהם שהתייחסו וביקרו האחד את דברי רעהו שקדמו.

מהר"ל בגור אריה, לתחילת פרשתנו, כתב שבכל שנוגע לעניינו של משכן-מקדש, אכן יש הכרח בהבהרת "לי - לשמי":

> ויקחו לי לשמי - דאם לא כן הרי "לד' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א), וכתיב "אם ארעב לא אומר לך" (שם נ, יב), "כי לי כל חיתו יער וגו'" (שם שם, ט), ולפיכך צריך לומר "לי לשמי".[2]

כאומר, מה שייך לומר קחו "לי" ביחס למי שבין כך הכל שלו - וכי קודם לאותה נתינה 'לו', לא היו הדברים לחלוטין שלו? והלוא כמה וכמה מקראות שציטט מהר"ל מצביעים, ושבים ומצביעים, שהכל-בכל-כל הוא של בורא עולם! נתינה 'לו' יכולה להיאמר ביחס לאדם, שקודם לכן הדבר אינו שלו ואחר שיינתן 'לו' יהיה שלו, מה שאינו יכול להיאמר ביחס לנתינה לבורא עולם. כדי להשיב על תמיהה זו הוכרח רש"י לומר כאן, וכן בכל שנוגע לענייני משכן-מקדש,[3] ש"לי" זה אין משמעו 'שייכות', אלא "לשמי".

גם הרא"ם, שקדמו, הילך בנתיב דומה: "לי לשמי - לא כסתם 'לי' שבמקרא המורה להבאת דבר אל העצם, כי כתוב 'אם ארעב לא אומר לך' (תהלים נ, יב). ומזה הטעם עצמו פירש גבי 'ועשו לי מקדש - לשמי', כי כתוב: 'השמים ושמי השמים לא יכלכלוך ואף כי הבית הזה' (מלכים א' ח, כז)". אלא שהרא"ם הוסיף התייחסות למקומות בהם רש"י ביאר אחרת, או סתם ולא פירש:

> אבל גבי "אשר נדרת לי" (בראשית לא, יג), ו"כי ידור נדר לד' " (במדבר ל, ג) לא פירש כלום, לפי שאין שם אלא אמירה, שצריך להזכיר השם בנדרו,[4] בין בנדרי גבוה,

---

2. כך גם בשפתי חכמים, שם: "דהא כל דבר שבעולם שלו הוא".

3. נכון הוא שנקודה זו לא הובלטה בדברי מהר"ל, ברם דומה שהיא מתבקשת, שכן בעניינים אלה - משכן ומקדש, קרבנות ותרומות - שייכת (כביכול) נתינה לד'. לא בכדי אפוא הדבר, ששלוש המקומות בהם כתב זאת רש"י, כולם עניינם בקודש.

4. קביעה זו של הרא"ם אומרת דרשני. אמת שבלשונה של תורה נאמר "איש כי ידור נדר לד'" (במדבר ל, ג), וראבע"ז שם כתב "לד' - שהזכיר השם והנדר", ואולם אין זה אלא פשוטו של

בין בנדרי הדיוט, לומר אני נודר לשם לתת למזבח או לבדק הבית כך וכך, או לתת לראובן כך וכך. אבל לא מפני שמילת "לי" אינה נופלת על הלקיחה, כי מצאנו "קחה לי עגלה משולשת" (בראשית טו, ט), "וקח לי משם שני גדיי עיזים" (בראשית כז, ט) וכמוהו רבים. ועוד, דאם כן גבי "ועשו לי מקדש" (שמות כה, ח) למה לא פירש אותו כמשמעו.

אם כן, הרא"ם עורך שתי הבחנות: א. הסיבה שרש"י שותק ולא מפרש כאשר מדובר בענייני נדרים - הן בבראשית והן במדבר - היא משום ש"לי" ששם נצרך בשל כורח הלכתי. מאחר "שצריך להזכיר השם בנדרו", הרי שזו כוונת הכתוב "לי" שבבראשית, ובוודאי שזו כוונת "לד' " שבבמדבר. זאת ועוד, שלא כדבר חומרי וגשמי - כתרומה - שאין כל משמעות ל'מסירתו' לד', הרי ש'אמירה' - כנדר - כן יכולה 'להימסר' לד'. לכן, באותם מקומות בהם "לי" יכול להתפרש פשוטו כמשמעו, רש"י אינו צריך להוסיף כל ביאור. ב. היה מקום לטעון - ולהלן אכן ייטען - שבכלל, המילה "לי" אינה יכולה להיאמר ביחס ללקיחה אלא רק ביחס לנתינה. זאת מדוע? משום שנראה היה לומר שלשון 'קיחה' משמעה דרך כלל 'לקיחה מ...', לא 'לקיחה אל...', שזו קרויה נתינה. אם הנחה זו הייתה נכונה, אזיי בנדון דידן נכון היה לכתוב 'ויתנו לי תרומה' ולא "ויקחו לי תרומה". ובכן, רא"ם שולל הנחה שזה מה שהיה קשה לרש"י, ואף מוכיח: צא ולמד, עובדה היא שבבראשית נאמר פעמיים "לי" בהתייחס ללקיחה! ועוד, אם זו הייתה השאלה שניצבה לפני רש"י, אזיי הוא היה מבאר "לשמי" רק במקום בו נקט הכתוב לשון 'לקיחה', ומדוע אפוא ביאר רש"י "לשמי" גם בפסוק שאין בו "לקיחה", כדוגמת "ועשו לי מקדש"! על כרחך לא לשון 'לקיחה לי' היא שהטרידה את רש"י.

דבריו אלה של הרא"ם עוררו משא ומתן רב בין פרשני רש"י שאחריו. בעל דברי דוד הקשה על הרא"ם, ולמעשה שיכלל את פירושו. תחילה תמה משני פסוקים בדברי הימים (ב' ו) שנאמרים ביחס לשלמה. תחילה נאמר (שם שם, ט) "כי אם בנך היוצא מחלציך הוא יבנה הבית לשמי", ואח"כ (שם שם, יח) נאמר "הנה השמים ושמי

מקרא. הלכה למעשה, לעומת זאת, קבעו חז"ל (ספרי במדבר - פרשת מטות, פיסקה קנג) שנדר חל גם ללא איזכור שם ד': "כי ידור נדר לד' - את שהסמיך נדרו לדבר שאיפשר לו הרי זה נדר ואם לאו אינו נדר. אתה אומר את שהסמיך את נדרו לדבר שאיפשר לו הרי זה נדר ואם לאו אינו נדר, או אינו אלא עד שיזכיר לשם, ת"ל לאסור אסר על נפשו מכל מקום, הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון את שהסמיך את נדרו לדבר שאיפשר לו הרי זה נדר ואם לאו אינו נדר". ור' הכתב והקבלה במדבר, שם.

השמים לא יכלכלוך". מאחר שתחילה - בפסוק הראשון - לא נאמר "לי" אלא נאמר מפורשות "לשמי", מה הייתה "קושיית" שלמה - בפסוק האחרון - שאין מקום לעשות מקדש משום שאפילו השמים לא מכלכלים את ד', והרי אין כל סתירה בין "לשמי" ובין יצירת מקום! כלומר, סגנונו של שלמה, והשימוש לימים בדבריו, מורים בעליל שלא זו הייתה כוונת "הנה השמים... לא יכלכלוך". יתירה מזאת, אם "לי" ו"לשמי" זהים, מה ראה הכתוב לכתוב כאן "לשמי" ולא הסתפק בדרכו השגרתית, לכתוב "לי".

בעומק הענין דומה שעיקר מה שהטריד את הדברי דוד היה קושי ביחס למקורו של רש"י: מנין לו לרש"י ש"לי" עשוי להתבאר כ"לשמי", האומנם רק מסברה הסיק זאת רש"י?

הדברי דוד הבהיר שמקורו של רש"י במקרא - כמעט - מפורש. בספר שמואל (ב' ז) נאמר תחילה (שם, ה) "כה אמר ד' האתה תבנה לי בית לשבתי", ואח"כ (שם, יב-יג) נאמר "והקימותי את זרעך אחריך... הוא יבנה בית לשמי". אם כן, פתח הכתוב במילה "לי" וחתם הכתוב במילה "לשמי". כתובים אלה משלימים הם זה לזה - "הבן [שלמה] קם תחת אביו [דוד] לאותה מצוה, וא"כ גם 'לי' האמור באביו הוי ממש מה שנאמר בבנו". הא לך ראיה ברורה שמשמעו של "לי" - לפחות בהקשר כזה של מקדש - הוא "לשמי". אם כן, סיכם הדברי דוד, מכאן "רש"י יליף לה", ומכאן השליך זאת רש"י על ענייני מקדש בכלל, תרומה ומזבח: "וא"כ ה"ה בתרומה, דהא תרומה היא צורכי בנין המקדש, וכן 'מזבח אדמה תעשה לי', פירש"י לשמי, הוא ג"כ בכלל מקדש".

לבוש האורה ביקר גם הוא את דברי הרא"ם, תוך מיקוד הביקורת בעניינה של 'לקיחה'. כזכור, רא"ם טען שבוודאי לא הטרידה את רש"י העובדה ש"לי" צמוד ללקיחה בעוד שהיה צפוי ש"לי" ייצמד רק ל"נתינה", שכן מצאנו גם מצאנו (בספר בראשית, הן בפרשיית יעקב ורבקה והן בפרשיית אברהם בברית בין הבתרים) "לי" שצמוד ללקיחה. כנגדו כתב הלבוש שהראיות אינן טובות ושצמידות "לי" ללקיחה אינה פשוטה:

> נ"ל דלא דק שם (בראשית כז, ט - רבקה ויעקב) בדברי רש"י ז"ל, שאם כדבריו מי יכריח לרש"י ז"ל לפרש על וקח לי משם שני גדיי עזים - קח לי משלי הם ואינם גזל, דשמא אינו אלא כמשמעו הבאת דבר אל העצם, אם לא נאמר שקשה לרש"י היאך נופל מלת לי על מלת קח, ושם אין שייך לומר לשמי.

כלומר, אם כל כך פשוט להצמיד "לי" ללקיחה, מה ראה רש"י לבאר "משלי הם ואינם גזל", בעוד שלא קיים כל קושי. על כרחך "לי" זה כן היה קשה לרש"י, בשל הצמידות ללקיחה. ומאחר שביאור "לי - לשמי" בוודאי שלא שייך שם, לכך ביאר שם רש"י "משלי הם ואינם גזל". כך גם ביחס לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט), "לי" שצמוד ללקיחה צריך להתבאר 'קח והפרש מן עדרך לשמי'. נכון הוא שרש"י שם לא נזקק להבהיר את הדבר, "מפני שמובן מאליו שם מעניין כל הפרשה הנאמרת קודם, מה שאין כן כאן שהוא התחלת ענין, הוצרך רש"י לפרש".

ועוד הוא מוסיף, שבכלל, אות ל' שנסמכת לשם ד' - כגון "כי ידור נדר לד' " - מתבאר תמיד 'לשם ד' ', שכן "אין שייך לומר שנודרין לו או שעושין לו וכה"ג, כי הכל פירושו לשמו". זה מה שרש"י מלמד כאן, בפרשת תרומה, ביוצרו 'בנין אב' לכל התורה כולה. הסיבה שרש"י יוצר את "בנין האב" לתורה כולה דווקא כאן, נובעת מכך ש"כאן הוא מוכרח יותר, מדכתיב: 'אם ארעב לא אומר לך', וכתיב 'השמים ושמי השמים לא יכלכלו', והיאך יעשה לו מקדש. אלא הכוונה לשמו, והוא הדין כל למ"ד הנאמרת עליו ית' ".

ג. "מחמת יתור"

בעל צידה לדרך פתח באיזכור השגה על הרא"ם, והמשיך בהצעת שני ביאורים חלופיים: א. בספר הואיל משה, לר' משה מת, הקשה על הרא"ם, מדוע רש"י לא ביאר בברית בין הבתרים: קחה לי עגלה משולשת - לי לשמי; ב. מהרש"ל ביאר שהקושי של רש"י נעוץ במילה "ויקחו", שכן נכון יותר היה לומר 'קחו', לשון ציווי. "לכן פירש ויקחו לי לשמי, כלומר לא על עצם הקיחה הוא, רק שיהיה הקיחה לשמו". ג. מהר"ם יפה, בעל לבוש האורה הנ"ל, ביאר שלשון לקיחה היא שהייתה קשה לרש"י, שכן היה צריך לנקוט לשון נתינה.

על כל אלה השיג בעל צידה לדרך, בשתי תמיהות: ראשית, "ואני תמה מאד על שלשת הרועים האלה, איך נשכח ונעלם מהם מה שפירש רש"י לעיל בסוף פרשת יתרו (כ, כא) גבי מזבח אדמה תעשה לי שתהא לשמי... ושם לא שייך כלל לומר הנך טעמי שפירשו רמ"מ ומהרש"ל ומורי מהר"ם יפה ז"ל הנזכרים". והרי ברור שצריך לבאר את המקומות כולם בהם כתב רש"י "לי - לשמי" בדרך זהה. שנית, על הרא"ם הוא מקשה:

מה יאמר הרב ז"ל בפסוק (דברים כב, יב) "גדילים תעשה לך", שאמרו חז"ל (במנחות מב, ובפ"ק דסוכה ט) לך לשם חובך, שיהיו החוטין טוויין לשם ציצית, שם אין טעם אחר אלא מחמת יתור מלת לך, ומזה הטעם עצמו אמרו (גיטין כ) עה"פ (דברים כד, א) גבי "וכתב לה ספר כריתות - לה לשמה" מחמת יתור מלת "לה". וכן מה שדרשו רש"י (במדבר יט, ב) "ויקחו אליך פרה אדומה - לעולם היא נקראת על שמך", דאם לא כן "אליך" למה לי, וכן מה שדרשו (פסחים לח) "ולקחתם לכם - משלכם", וכן "קח לך עגל - לך משלך", וכן "ועשו להם ציצית - להם משלהם", וכאלה רבים, כולם לא נפקא להו אלא מחמת יתור, והוא הדין הכא דקשה לרש"י מילת "לי" למה לי, לכן פירש "לי" לשמי, כן נראה לי.

בכך מרחיב בעל צידה לדרך את בחינת המילה "לי", מעבר לציונו רק במקום שהוא מיוחס לד'. לדידו יש לבחון את המילה גם בהופעתה כלפי אדם, וכפי שהוא מוכיח אכן כך מדייקים חז"ל שוב ושוב. בציצית - "תעשה לך", בגטין - "וכתב לה", בפרה אדומה - "ויקחו אליך", בקרבן הפסח - "ולקחם לכם" ועוד. מכנה משותף לכל אלה הוא שהפסוק היה יכול להיקרא כהלכתו גם ללא מילת השיוך. לדידו, יתור זה הוא שהטריד את חז"ל והביאם לדרוש כפי שדרשו. ואם כך הדבר שם, הרי שכך הדבר גם כאן - זה מה שהיה קשה לרש"י: וכי מה היה הכתוב חסר אם היה כתוב "דבר אל בני ישראל ויקחו תרומה"? ייתורה של המילה "לי" הוא שהביא, אם כן, את רש"י לבאר "לי - לשמי".

ממש מעין דברים אלה נכתב גם ב'עמר נקא':

ויקחו לי לשמי - פי' דהל"ל ויקחו תרומה, ולמה היה צריך לכתוב לי, להשמיענו שתהא התרומה לי כלומר מקודשת לשמי.

אמור מעתה: רש"י עצמו כתב בסך הכל שתי מילים - "לי לשמי", וראה כמה קולמוסים נשברו בעניינם. באמור לעיל הוצגו ארבעה ניסיונות לאיתורה של השאלה הסמויה עליה בא רש"י להשיב:

א. מה שייך לקחת משהו עבור ד', אחר שבין כך הכל שלו;

ב. המילה "ויקחו" אינה תואמת - נכון יותר היה לכתוב "ויתנו";

ג. היעדר לשון ציווי - "קחו";

ד. ייתורה של המילה "לי";
ועוד היד נטויה.[5]

5. ראה גם מה שכתב ר"א בקראט בספר זכרון - הצבעה על קושי בשל איזכור כפול של לקיחה: "ויקחו לי תרומה... תקחו את תרומתי"; וראה תרגום אונקלוס, שאכן ביאר את שני האיזכורים בשני מונחים שונים.

תצוה

ארבעה בגדי כהונה לובש כהן הדיוט: כתונת ואבנט, מגבעת ומכנסיים; מוסיף עליו כהן גדול עוד ארבעה: חושן ואפוד, מעיל וציץ,[1] ובסך הכל שמונה בגדים. בסדר הציווי על הכנת בגדי הכהן הגדול (שמות כח, ו-לה), הכנת המעיל נמנית שלישית:

> ועשו את האפד... ועשית חשן... ועשית את מעיל האפוד... ועשית על שוליו רימוני תכלת וארגמן ותולעת שני על שוליו סביב, ופעמוני זהב בתוכם סביב. פעמון זהב ורימון פעמון זהב ורימון, על שולי המעיל סביב. והיה על אהרן לשרת, ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ד׳ ובצאתו, ולא ימות.

רש״י על אתר (פסוק לה) ׳מנצל׳ את איזכור איום המיתה שנמצא אחר הציווי על המעיל - ״ולא ימות״, ומלמד כי קיים חיוב מיתה בידי שמים לכהן שנכנס בלא מלוא בגדיו:

> ולא ימות - מכלל לאו אתה שומע הן, אם יהיו לו לא יתחייב מיתה, הא אם ייכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה בידי שמים.

רש״י מלמד כאן הנחייה כללית שנוגעת לאותו ש״מחוסר אחד מן הבגדים הללו״. ללמדך, שהגם שבמקרא עצמו, איום המיתה אינו מוסב אלא על המעיל, לאמתו של דבר אין זה אלא פרט המלמד על כלל הבגדים. ״מחוסר אחד מן הבגדים״ - יהא הבגד אשר יהא, ״חייב מיתה בידי שמים״.

---

1. מצנפת הכהן הגדול (שמות כח, ד) אינה בגד נוסף אלא המרה למגבעתו של כהן הדיוט (שם שם, מ); ועי׳ בספר שערי היכל - יומא (מהדו׳ תשע״ד) עמ׳ שפו-שפט: ״מגבעת ומצנפת - האם יש הבדל ביניהן?״, שם נסקרו השיטות השונות בשאלה זו.

א. "ועשית מעיל... ולא ימות"

דבריו של רש"י אומרים דרשני:

א. כאמור, איזכור המיתה כאן על ידי רש"י, ולמעשה איזכור המיתה במקרא עצמו, נאמרים אחרי מנייתו של הבגד השלישי - המעיל. אם אכן מדובר בדין כללי - כלשונו המפורשת של רש"י - דומה שנכון יותר היה להזכיר זאת באחד משני הקצוות, או אחרי הבגד הראשון או אחרי הבגד האחרון (כפי שאכן נעשה, כדלהלן). לעומת זאת, איזכור הלכה כללית דווקא אחרי הבגד השלישי, אינו מובן ומצריך עיון.

ב. איזכור מיתה בהקשר זה של היעדר בגדים חוזר ונישנה בכתובים - במישרין ובעקיפין - שלוש פעמים. ראשית, כאמור, אחרי המעיל. שנית, להלן, בסוף הפרק (פסוק מג) אחר השלמת הציווי על הבגדים כולם: "והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקודש, ולא ישאו עוון ומתו". אלה שניים מפורשים, ואליהם מתווסף עוד אחד - שלישי - לפי פרשנות חז"ל. אמר הכתוב (להלן כט, ט): "וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו, וחבשת להם מגבעות, והיתה להם כהונה לחוקת עולם, ומלאת יד אהרן ויד בניו". בהקשר זה שאלו חז"ל (בבלי, סנהדרין פג ע"ב וזבחים יז ע"ב): "ומחוסר בגדים מנלן [שעונשו במיתה]?[2] אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, ומטו בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון, 'וחגרת אתם אבנט' - בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, והוו להו זרים, ואמר מר זר ששימש במיתה".[3] אם כן, גם מקרא זה בא ללמד שאם "אין בגדיהם עליהם" והם מחוסרי בגדים, דינם מיתה. ושוב עומד אתה תוהה, מה נחיצות ראתה תורה לחזור ולשנות עניין זה - לדידם של חז"ל - שוב ושוב ושוב, שלוש פעמים.

ג. רש"י עצמו נזקק פעמיים לעניין זה של דין "מחוסר בגדים" במיתה. ראשית, כאן, אחרי מצות המעיל, ושנית להלן בסוף הפרק (פסוק מג): "והיו על אהרן - כל הבגדים האלה על אהרן הראויין לו, ועל בניו האמורים בהם... ומתו - הא למדת,

---

2. ראה תוספתא זבחים יב, יז: "ואלו הן שבמיתה, האוכל טבל, וזר שאכל תרומה, וכהן טמא שאכל תרומה טהורה, וזר, וטבול יום, מחוסר בגדים, ומחוסר כיפורים, ושלא רחוץ ידיים ורגליים, ופרועי ראש, ושתויי יין ששימשו, כולן במיתה. אבל ערל ואונן ויושב, הרי אלו באזהרה".

3. ראה רש"י זבחים יז ע"ב: "והיתה להם - הלבישה הזאת לכהונה, אלמא כהונתן תלויה בבגדיהן ואי לא הוו להו זרים, ובזר אשכחן דמחיל עבודה".

שהמשמש מחוסר בגדים במיתה". והרי זה מתמיה, מה ראה רש"י לשוב ולשנות זאת פעם שנייה, בעוד שהוא עצמו השמיענו דבר זה פסוקים ספורים קודם.

ד. לבסוף, מה הייתה 'השאלה הסמויה' שהטרידה את רש"י ושאותה בא ליישב בדבריו, ושמא לא בא אלא ללמדנו הלכה?

מיקבץ תמיהות זה מחייב ליבון ובירור משנת רש"י.

ב. "זאת הטענה בעצמה תיפול על רז"ל"

אמת, למיצער ביחס לשאלה הראשונה, לכאורה היה ניתן לפטור את רש"י מעולה של הקושיה, ולהטילה על חז"ל, שקדמוהו, שאולי עליהם נסמך.[4] לפי שכך אמרו במדרש ויקרא רבה (פרשת אחרי מות כ, ט):[5]

> ר' מני דשאב ורבי יהושע דסכנין ור' יוחנן בשם ר' לוי אמרו, בשביל ד' דברים מתו בני אהרן ובכולן כתיב בהם מיתה... ועל ידי שהיו מחוסרי בגדים וכתיב בו מיתה, שנאמר: "והיו על אהרן ועל בניו", ומה היו חסרין, מעיל, שכתוב בו מיתה, שנאמר: "והיה על אהרן לשרת".

אם כן, מדרש זה מצביע על המעיל כבגד שעליו נאמרה מיתה במקרא זה של "והיה על אהרן לשרת". לגישתו של מדרש זה, מבחינת היעדר בגדים, דווקא בגינו של המעיל התחייבו נדב ואביהו בני אהרן ונענשו מיתה. אם כך הדבר, לכאורה ניתן היה לכאורה לטעון, שלא על רש"י התמיהה שנבעה מצמידות מעיל-מיתה, אלא על חז"ל, שעליהם הוא נסמך.

ולא כן הדבר. ניסיון יישוב כזה קשה בארבע: א. מדוע שרש"י יתעדף מדרש על סוגיית בבלי ערוכה (ולא פעם אלא פעמיים, בסנהדרין ובזבחים, כנ"ל); ב. וכי מה בכך שהתמיהה הוסבה והוטלה לפתחו של המדרש, וכי המדרש אינו צריך יישוב?; ג. דוק במדרש זה והיווכח שהוא מלמד על "מחוסר בגדים" ככלל ולא רק על המעיל. כל שאמר המדרש אינו אלא שהמעיל גם הוא בכלל זה, והוא שאותו חסרו בני אהרן באותו אירוע; הא ותו לא. ברם מכאן ועד לטענה שכביכול למעיל

---

4. ראה רא"ם שמות כח, לה: "ונראה לי שמה שטען [רמב"ן, שלהלן] תחילה... אינה טענה, שאם כן זאת הטענה בעצמה תיפול על רז"ל שאמרו...".
5. ראה גם מדרש תנחומא (בובר) פרשת אחרי מות, ז.

ישנו דין ייחודי ושונה מכל יתר הבגדים, אין ולו בדל ראיה; ד. מדרש זה קשה כשלעצמו, שכן הוא טוען לחיוב מיתה של נדב ואביהו בשל היותם מחוסרי מעיל, בעוד שאותה שעה השניים לא היו כהנים גדולים, ומדוע שיהיו חייבים מיתה בשל היעדר בגד שייחודי לכהן גדול ואינו ממין בגדיהם-הם, ההדיוטות?

סוף דבר, הדרא גם קושיא זו - הראשונה - לדוכתא, ונותרו ארבע התמיהות במקומן.

ג. רמב"ן

רמב"ן על אתר (כח, לה) אכן תמה על רש"י, ואף חלק עליו.

> ולא ימות - מכלל לאו אתה שומע הן... לשון רש"י. ואינו נכון בעיני, שהיה לו לכתוב פסוק זה לאחר שיזכיר כל שמונה בגדים, ולמה הזכיר זה בשלושה בגדים חושן ואפוד ומעיל קודם שיזכיר ציץ וכתונת מצנפת ואבנט ומכנסיים. וכן אמר ובצאתו ולא ימות, ואין ביציאה עבודה שיתחייב עליה משום מחוסר בגדים. וכן "והיו על אהרן ועל בניו" (להלן פסוק מג), כתב רש"י: והיו כל הבגדים האלה על אהרן ועל בניו הראויים לו והאמורים בהם, ומתו, הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים חייב מיתה. וכן נראה זה בדרך הפשט.
>
> אבל לפי העולה מן הסוגיות שבגמרא, אין דעת רבותינו כן, אבל אצלם המצוה הזאת שווה בכולם, באהרן ובבניו, והיא על המכנסיים, והעונש גם כן בהם. כי ציווה בעשייה ועשה להם מכנסי בד, וציווה על הלבישה והיו על אהרן ועל בניו, כי בשאר הבגדים ציווה למעלה בעשייתם וציווה בלבישה: "והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו", אם כן, הצוואה הזו (שבפסוק מג) כולה על המכנסיים, ועליהן יהיה העונש.
>
> ולמדנו זה ממה שאמרו בסנהדרין (פג ע"ב) ובשחיטת קדשים (זבחים יז ע"ב) מחוסר בגדים ששימש מנא לן דבמיתה, א"ר אבהו... "וחגרת אותם אבנט"... בזמן שבגדיהם עליהם, כהונתם עליהם; אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם, והוו להם זרים; ואמר מר: זר ששימש במיתה. ואם היה הכתוב הזה (פסוק מג) אצלם בכל הבגדים, הנה בכאן עונש מפורש למחוסר בגדים, כמאמר הרב, אבל היא במכנסיים בלבד, והכתוב האחר (להלן כט, ט) בשאר הבגדים, ולא הוזכרו שם המכנסיים. והראיה על דעתם שלא הזכיר למטה (כט ה-ט)

בסדר הלבישה מכנסיים כלל, כי בעבור שענש עליהם בכאן אין צורך לחזור ולהזכירם, כי בידוע שילבשם.

בתמצית, רמב"ן מעלה שלוש קושיות על רש"י, שתיים מהן דומות למוצג לעיל:

א. לא מתקבל על הדעת שיילמד דין "מחוסר בגדים" ככלל מן האמור כאן בצמוד למעיל. אם מדובר בהלכה כללית, נכון היה לציינה אחר השלמת מנייתם של כל הבגדים - אם ארבעה ואם שמונה, ולא רק שלושה בגדים.

ב. הפסוק אינו מציין מפורשות כניסה לעבודה אלא דווקא יציאה מהעבודה: "ובצאתו ולא ימות". דא עקא, הלכת "מחוסר בגדים" שדינה מיתה בידי שמים, אינה אמורה אלא ביחס לכהן בשעת עבודתו, בעוד שיציאה אינה עבודה, ואם כן דווקא על "היוצא מחוסר בגדים" לא אמורה לחול הלכה זו ועונש זה.

ג. רש"י עצמו מציין להלן (פסוק מג) את דין "מחוסר בגדים" שבמיתה, ושם אכן המיקום מתאים, שכן הדבר אמור בתום מנייתם של כלל הבגדים. אם כן, שם "נראה זה בדרך הפשט"; מה ראה אם כן רש"י, לחרוג מהפשט ולהקדים ולציין זאת גם אחר איזכור המעיל. כרוצה לומר, גם לו יצוייר שדבר כזה היה מצויין על ידי חז"ל, מדוע רש"י - כפרשן מקרא - מהלך בנתיב זה, שאינו פשט?[6]

רמב"ן חולק אפוא על רש"י, ולא רק בפרשנות אלא גם בהלכה. לדידו, לא נאמרו הלכה זו ועונש זה אלא רק ביחס למחוסר מכנסיים. על בגד זה הצטוו אהרן ובניו בנפרד מיתר הבגדים: "ועשה להם מכנסי בד" (שם כח, מב). דוק ותשכח שתחילה מנו שבעה מבגדי כהן גדול (שם פסוקים ו-לט), אחר כך מנו שלושה מבגדי כהן הדיוט (שם פסוק מ), ואחר כך הובא פסוק מסכם: "והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו איתו... ומילאת את ידם וקדשת אותם וכיהנו לי" (שם פסוק מא). רק אחרי פסוק מסכם זה נאמר הציווי על מכנסיים לאהרן ולבניו: "ועשה להם מכנסי בד" (שם פסוק מב), ורק אחריו צויין דין "מחוסר בגדים" שבמיתה: "והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אוהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקודש ולא ישאו עוון ומתו" (שם פסוק מג). הא לך אפוא - טוען הרמב"ן - שרק בנוגע למכנסיים נאמר עניין זה: "הצוואה הזו כולה על המכנסיים, ועליהן יהיה העונש", ולא על כל יתר הבגדים. ובהמשך לאמור לעיל נכון להוסיף, כי לא בכדי בפסוק זה צויינה הכניסה לאוהל מועד ולא היציאה ממנו, שכן הכניסה היא המבוא לעבודה.

---

6. ליישוב רש"י, ולהשגות על רמב"ן, ראה רא"ם על אתר.

נכון הוא שלצד איסור זה ועניש זו, שייחודיים לכניסה ללא מכנסיים, ישנו עוד איסור נוסף של "מחוסר בגדים" ככלל. רמב"ן מוכיח דבריו מסוגיות סנהדרין וזבחים הנ"ל, שמהוות לו תימוכין. הן שם תהו: "מחוסר בגדים ששימש מנא לן דבמיתה", והסיקו זאת מן האמור להלן (כט, ט): "וחגרת אותם אבנט - בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוו להם זרים, ואמר מר זר ששימש במיתה". ברור שבהיסק זה יש מידה מסויימת של דוחק, שכן לא נאמרה בו מפורשות מיתה. אם כן, היקשה רמב"ן על רש"י, שאם פסוק-המעיל (כח, לה) והפסוק המסכם (שם, מג) מורים על מיתה ביחס לכל הבגדים, כפי שהבין רש"י, אזיי מה לה לגמרא להסיק הלכה זו מפסוק שבו מיתה אינה מפורשת, בעוד שלנגד עיניה נמצאים פסוקים בהם המיתה מפורשת! על כרחך - הסיק רמב"ן - לגמרא ברור ששני פסוקים אלה אינם נוגעים לכלל הבגדים, ושלא כרש"י.

בדרך זו מוסיף רמב"ן ומבאר את העובדה שבסדר הלבשתם של אהרן ובניו (כט, ה-ט), המכנסיים אינם מוזכרים כלל ועיקר: "ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן את הכתונת ואת מעיל האפוד ואת האפוד ואת החושן... ושמת המצנפת על ראשו ונתת את נזר הקודש על המצנפת... ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות. וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות". טעמו של דבר, מבאר רמב"ן, שהמכנסיים נפרדו מיתר הבגדים, בחיובם ובעונשם: "בעבור שענש עליהם בכאן אין צורך לחזור ולהזכירם, כי בידוע שילבשם".

אם כן, רמב"ן חלוק על רש"י הן במקורות ההלכה והן בפרשנות המקראות. במקור ההלכה, שלדידו איסור מכנסיים והענישה בהיעדרם, מקורם נפרד ושונה מזה של כל יתר הבגדים; בפרשנות המקרא, שלדידו, עניינו של פסוק מג אינו מכוון אלא רק למכנסיים ולא לכל יתר הבגדים.

לא רק רמב"ן בפירושו לתורה חלוק על רש"י, אלא גם בעלי תוספות בפירושם לתלמוד. הן בסוגיית סנהדרין (פג ע"ב ד"ה אין בגדיהן עליהן) והן בסוגיית יומא (ה ע"ב ד"ה להביא) הביאו תוספות את קושייתו ואת יישובו של רבי יעקב מאורליניש (Orléans), מגדולי תלמידיו של רבנו תם:

> אין בגדיהן עליהן וכו' - הקשה ה"ר יעקב דאורליני"ש: והא מיתה כתב בהדיא גבי מחוסר בגדים, בפ' ואתה תצוה. ותירץ דההוא מיתה אמכנסיים כתיבא כדמשמע פשטיה דקרא, וקרא דוחגרת דדרשינן מיניה אין בגדיהם עליהן

> אין כהונתם עליהם איצטריך לשאר בגדים, ומיניה לא הוה ילפינן מכנסיים דלא כתיבי התם.[7]

הרי זה בדיוק כרמב"ן: כח, מג - מכנסיים; כט, ט - יתר שבעת הבגדים.[8]

ד. גור אריה

ומה עם דעת רש"י?

בביאורו גור אריה, ביאר מהר"ל בטוב טעם את משנת רש"י, תוך שהוא פותח בהשגה על רמב"ן, ואחר כך מבאר את רש"י:

> ותימה על דברי הרמב"ן, כי לפי דבריו יהיה כהן גדול שנכנס בלא מעיל, אף על גב שלא עבד, חייב מיתה, ובאיזה מקום נמצא זה דחייב מיתה כהן גדול שנכנס בלא מעיל. ועוד, דמנה "ואלו הן שבמיתה"... וחשיב שם כולהו שהם במיתה, ולמה לא מנה כהן גדול הנכנס בלא מעיל. ומזה הטעם סבירא ליה לרש"י "ולא ימות" דכתיב אצל מעיל איירי כששימש בלא מעיל.

כלומר, אם לפי רמב"ן ישנו חיוב מיתה על כלל מחוסרי בגדים (כט, ט), וישנו ציווי ייחודי וחיוב מיתה על היעדר מכנסיים (כח, מג), אזיי לשם מה נאמר חיוב מיתה ייחודי בגין היעדר מעיל (כח, לה) - וכי מדוע שלא יהיה גם הוא בכלל כל יתר הבגדים? על כרחך יש למעיל - כלומר להיעדרו - דין מיוחד. לדעת מהר"ל בשיטת רמב"ן, דין זה הוא, שבשונה מיתר הבגדים, בהם רק אם שימש בעבודה "מחוסר בגדים" חייב מיתה, הרי שביחס למעיל די בכניסה ללא מעיל כדי לחייב

---

7. ביאור לדעה זו, ראה משך חכמה (שמות כח מ, ד"ה והנה): "והנה כל דבר שיש בו כבוד בהיותו לא יהיה בחסרונו פחיתות, אבל דבר שבהיעדרו יהיה פחיתות לא יהיה בהיותו שלמות וכבוד. והנה בגדים אלו יהיו בהוייתם כבוד, אבל על המכנסיים בלבשו אותם אינם בגדי כבוד, אולם בהעדרם הוא פחיתות. לכן כתב מיתה על המכנסיים, שאם לא ילבש אותם יהיה פחיתות וחייב מיתה. וזה כדברי הר"י דאורליינוס, וחייב על ביאה ריקנית באוהל מועד בלי מכנסיים. אבל על שאר בגדי כהונה אינו חייב בחסרונם, ורק על עבודה משום זרות ד'אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוו כזרים', ולא על ביאה ריקנית באהל מועד".

8. ראה גם בספר תוספות השלם - שמות כח, לה אות ז ד"ה ובצאתו ולא ימות, מכת"י המבורג: "אין להקשות מה צריך לקמן גבי בגדים והיו על אהרן ובניו וגו' ולא ישאו עון ומתו והא הוי מחוסר בגדים. י"ל, דאיצטריך למכנסיים, דלא אשכחן דאיקרי בגדים, דכתב לעיל ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד ומעיל וכתונת תשבץ ומצנפת ואבנט".

מיתה, וזאת אפילו אם לא שימש בעבודה. או-אז תמה מהר"ל, מהיכן יודע זאת רמב"ן - "באיזה מקום נמצא זה דחייב מיתה כהן גדול שנכנס בלא מעיל"? אדרבה, מכלל מנייתם המפורטת של חז"ל (בתוספתא ובבבלי הנ"ל) את כל מה שמחייב מיתה בידי שמים, ואי-מנייתה של כניסה ללא מעיל, מוכח בעליל שמעשה כזה אינו מחייב מיתה; והרי זו קושיא על רמב"ן.[9]

מכאן פונה מהר"ל ל'הגנתו' של רש"י:

> ומה שהקשה, דלמה הזכיר הכתוב הזה על ג' בגדים ולא על כל הבגדים, בוודאי הוצרך למכתב כאן להזהיר על הפעמונים, שאם חסרו הפעמונים כאילו חסר המעיל לגמרי, ולא תאמר כי אין הפעמונים מעכבים, שאינם רק לנוי, ולכך אמר כי הפעמונים מעכבים, ואם נכנס במעיל בלא פעמונים חייב מיתה... ואף על גב דקרא דהכא איירי דוקא בפעמונים, פירש "הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים חייב מיתה", דהא כיון דקושטא דמילתא שמחוסר בגדים מן כל אחד מהבגדים חייב מיתה... ופירש רש"י לפי האמת, וכן הוא דרכו של רש"י לפרש הכתוב אחר האמת, לכך אמר (רש"י כאן) "הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים חייב מיתה". וכן לקמן (פסוק מג) דפירש "והיו על אהרן ובניו - בגדים הללו וכו' ", דמשמע דקאי על כל הבגדים, ואם כן למה הוצרך למילף (סנהדרין פג ע"ב) מחוסר בגדים ששימש חייב מיתה מן "והיתה להם כהונה לחקת עולם" (כט, ט), היינו בוודאי אי לא קרא "והיתה להם כהונה" היינו מפרשים קרא "והיו על אהרן" במכנסיים בלבד, והשתא דכתיב: "והיתה להם כהונה", דבכל הבגדים חייב מיתה אם שימש מחוסר בגדים, אם כן למה נפרש הכתוב במכנסיים בלבד, ואם כן יתפרש הכתוב בכל הבגדים. ואי לאו "והיו על אהרן" לא היה חייב מיתה במכנסיים, דהא אצל "והיתה להם כהונה" לא קאי רק על שבעה בגדים - כתונת, ואפוד, ומעיל, ואבנט, חושן, וציץ, ומצנפת, ולא על מכנסיים. והוצרך "והיה על אהרן" כדי לכלול גם כן המכנסיים.

בתמצית: רמב"ן - כרבים - הקשה על רש"י, מה ראה הכתוב לציין אחר השלישי משמונת הבגדים הלכה שנוהגת בכל הבגדים כולם. תשובת מהר"ל מהווה חידוש

---

9. לביאור רש"י הדבר אינו קשה כלל ועיקר, שכן רש"י הבהיר היטב שפסוק זה אינו מתייחס ייחודית למעיל אלא לכל הבגדים.

הלכתי בדינו של כהן גדול שנכנס עם מעיל חסר פעמונים: האם דינו כנכנס במעיל שרק חסר משהו מהנוי שלו ולא יתחייב מיתה, או שהפעמונים מהותיים למעיל ולכן אם הם חסרים הרי שזה כנכנס בלא מעיל בכלל וחייב מיתה. מהר"ל גורס כצד השני, וכהן גדול ש"כך" נכנס, הרי הוא שקול ל"מחוסר בגדים" שדינו מיתה. אם כן, זה היה הצורך לציון ייחודי של חיוב מיתה במעיל, שכן זאת לא היינו יכולים לדעת מיתר הבגדים.

אלא שלכאורה, דבריו המפורשים של רש"י, על אתר, מהווים פירכה מיניה וביה לביאור זה. הן אם כך הדבר, ופסוק זה אכן עוסק בדין ייחודי למעיל, אזיי מדוע רש"י מציין שם, ממש בפסוק זה, את הלכת כלל הבגדים - "אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה בידי שמים", והרי כל עניינו של פסוק זה אינו אלא המעיל! מיישב מהר"ל בהבהירו את אחד מכלליו העקרוניים של רש"י: היותו מורה הוראה.[10] לאמור, רש"י 'מנצל' הזדמנות זו כדי להשמיענו הלכה אמתית, גם אם אינה "מתחברת" במישרין לפסוק: "פירש רש"י לפי האמת, וכן הוא דרכו של רש"י לפרש הכתוב אחר האמת". מצד הפסוק עצמו, אכן היה צריך רש"י לתחום את התייחסותו למעיל בלבד, אך משום שרש"י רואה לעצמו לא רק משימה פרשנית אלא גם משימה הוראתית, לכן הוא 'מנצל' הזדמנות זו כדי ללמד את קוראיו הלכה ברורה: מחוסר כל בגד חייב מיתה בידי שמים.

ועוד הוסיף מהר"ל, שרק מכלל האיזכור הכפול, בשני כתובים - כח, מג; כט, ט - ניתן להסיק שבכל הבגדים כולם מתקיים דין "מחוסר בגדים". לעומת זאת, לו יצוייר שהיה רק איזכור אחד, אזיי הוא היה מורה בלעדיות למכנסיים ומוציא את יתר הבגדים, או להיפך - כולל את הבגדים כולם חוץ ממכנסיים. רק איזכור כפול, בשני הפסוקים, הוא שמביא להכרעת הלכה: כל הבגדים בכלל הלכת "מחוסר בגדים" במיתה.

לפי זה נמצאת אומר, כי לדידו של רש"י: א. בכל הבגדים כולם - הארבעה של כהן הדיוט והשמונה של כהן גדול - מתקיימת הלכת "מחוסר בגדים"; ב. ייחודי הוא המעיל, שבהיעדר פעמונים נחשב כאילו אינו בכלל, והלובשו כך הרי הוא "מחוסר בגדים", הגם שהוא לבוש במעיל עצמו.

ה. לבוש האורה

10. ראה לעיל, מבוא הערה 37; כן ראה לעיל פרשת משפטים, ולהלן פרשת חקת.

בעל לבוש האורה לא הגיע עד לחידוש הלכתי זה, אך גם הוא הבהיר שהפסוקים כולם נחוצים, ושבלעדי כל אחד ואחד מהם לא היית יודע שעל כל שמונת הבגדים כולם קיים דין "מחוסר בגדים".[11] וכל זאת למה? לפי שה'לבוש' עורך שתי הבחנות: א. מיקום כל אחד ואחד מפסוקי המיתה; ב. 'דירוג' בגדים. כלומר, אם לא היה נכתב אלא רק הפסוק שסמוך למעיל, אזיי היינו עלולים לומר שרק הבגדים שקדמו לו - חושן, אפוד ומעיל - כלולים באזהרה זו ובעונש מיתה זה, ולא יתר חמשת הבגדים. ואם היה לפנינו רק הפסוק שלהלן (כח, מג), היינו עלולים לומר שרק המכנסיים כלולים בהלכה זו, שכן, כאמור, עליהם הוא מוסב.[12] ואם לא היה נכתב אלא רק הפסוק האחרון (כט, ט), אזיי היינו עלולים לומר שרק הבגדים 'המשותפים' לכהן הדיוט ולכהן גדול - כתונת, אבנט ומצנפת-מגבעת - שנזכרו שם, הם הם שבכלל הלכה זו, ולא כל יתר חמשת הבגדים, לכן נזקקו כולם.

שמא תאמר, מדוע היינו מבחינים ביניהם? וכי אם היינו יודעים על אחד מהבגדים, לא היינו מסיקים על היתר? ה'לבוש' שולל זאת:

> דכבר ידעת, שכל בגדי כהונה לא היתה קדושתם שווה, שקצתן והם הששה מהם היו עשויין לכהנים לכבוד ולתפארת, והמכנסיים לא נעשים אלא לכסות בשר ערוה. וגם אפילו באותן שהיו עשויין לכבוד ולתפארת, לא היתה קדושתן שווה; שקצתם לא היו נעשים אלא לקדושת כהן גדול לבדו כגון החושן והאפוד והמעיל, וקצתן היו עשויין בין לכהן גדול בין לכהן הדיוט והם הכתונת והאבנט והמצנפת. וכיון שכן, צריך לכולהו קראי, ללמוד מהם שלא

---

11. עיקרון דומה, ביישום שונה, ראה רא"ם שמות כח, לה: "אי מהתם, הוה אמינא מחוסר בגדים ששימש אינו במיתה אלא באותן עבודות שזר מחוייב עליהם מיתה, מכיון דמחוסר בגדים אינו מחוייב מיתה אלא משום דהוי כזר, אבל בשאר עבודות שאין הזר מחוייב עליהם מיתה, אימא מחוסר בגדים נמי לא, קא משמע לן 'ומתו' (פסוק מג), לחייב על כל העבודות. ואי לאו קרא ד'והיתה להם כהונה', הוה אמינא דקרא ד'ומתו' לא קאי אלא אמכנסיים בלבד, כתב רחמנא קרא ד'והיתה להם כהונה' לומר בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, ואם לאו הם כזרים... כך היה נראה בעיני לפרש המקראות הללו". עם זאת, רא"ם עצמו הקשה על ביאורו, עד שלבסוף כתב "ולפי זה איני יכול ליישב המקראות הללו".

12. בהקשר זה, ראה דברי דוד שמות כח, לה: "ונראה דרש"י ס"ל דגבי מכנסיים יש סברא לחיוב ביותר משאר בגדים כיון שהוא לכסות בשר ערוה, ויש סברא לפטור ביותר שאינו בגד גמור ואינו נראה מבחוץ, מש"ה ניחא, דאי לא כתיב אלא 'בצאתו ולא ימות' הו"א דווקא שאר בגדים שהם בגדים גמורים ונראים בחוץ משא"כ מכנסיים; ואי לא כתיב אלא 'והיו על אהרן' הו"א דווקא על מכנסיים קאמר שהוא הכרח לכסות בשר ערוה, קמשמע לן קרא קמא".

ישמשו במחוסר אחד מהם.

לכן, מאחר שקיימות הבחנות בין הבגדים, לא היית יכול להסיק שהלכה זו נוהגת בכל הבגדים כולם. רק שעה שנכתבו כל שלוש הפסוקים כולם, ניתן להסיק שבכל השמונה ישנו דין "מחוסר בגדים". "ובאמת, בכל מקום שהזכירו חיוב מיתה ב'מחוסר בגדים' והזכירו מקור אחד בלבד, כוונת חז"ל לכל הפסוקים האלו".

בכך מבאר ה'לבוש' מדוע גם לרש"י יש צורך בכל שלוש הפסוקים, גם בלי להגיע לחידוש ההלכתי שאמרו מהר"ל ביחס לייחודו של המעיל.[13]

ו. מעיל מחוסר פעמונים

בין אם בשל הערה זו, ובין אם בשל סיבה אחרת, מהר"ל ביאר אחרת וחידש הלכה בדינו של המעיל. כאמור, לדידו, מעיל בלא פעמונים אינו מעיל פגום אלא כלל אינו מעיל, והלובשו כך הוא "מחוסר בגדים". ולא יחיד הוא מהר"ל בקביעה הלכתית זו - כך כתבו כבר בעלי תוספות, בביאור על התורה,[14] בהתייחסם ל"ולא ימות" שאחרי המעיל:[15]

> אין להקשות, והא ה"ל מחוסר בגדים והוי זר וחייב מיתה, דהכא איצטריך לאשמועינן דאפילו נחסרו הענבלין דאינם משמיעים קול ולא הוי מחוסר בגדים אפי' הכי חייב מיתה.

גם הם סבורים אפוא שמעיל ללא ענבלים, גם אם מחד גיסא הבגד ישנו ולכן לא ניתן לומר שהכהן ממש מחוסר בגדים, אך הלכה למעשה דינו של כהן זה כ"מחוסר בגדים" וחייב מיתה.

כך כתב גם בעל אור החיים (שמות כח, לה):

---

13. יש להעיר, שבביאורו של ה'לבוש' יש כדי להבהיר מדוע נצרכים הפסוקים אחר שכך נכתבו, ובסדר בו נכתבו, ואולם דומה שאין בכך כדי להבהיר מדוע נכתב הפסוק שאחרי המעיל (כח, לה). וכי מה לא היינו יודעים אם שני פסוקים (כח, מג; כט, ט) כן היו נכתבים, ורק זה של המעיל (כח, לה) היה מושמט. יש להניח שהלבוש היה מודע לכך, ודייק בלשונו, בפתח דבריו, לומר שיישובו מבאר את העניין כאשר "תתבונן היטב במקומות שכתובין בהם אלו הפסוקים", כלומר אחר שהם כתובים "כך" ניתן לבארם, ולא אם היה שינוי, והראשון - כח, לה - כלל לא היה נכתב.

14. הדברים לא היו ידועים למהר"ל, שכן הם התגלו והתפרסמו מכת"י.

15. תוספות השלם, שמות כח, לה [ז] ד"ה ובצאתו ולא ימות, מכת"י המבורג.

ובצאתו ולא ימות - נראה שאם לא היו לו הפעמונים שמשמיעים את הקול, חייב מיתה לשמים, שאם לא כן ולא היתה כוונתו אלא למחוסר בגדים היה אומר ולא ימות אחר תשלום הבגדים, או לפחות אחר תשלום ד' בגדי כהן גדול ולא באמצע, אלא ללמד על הפרט בא, שחייב אפילו על הפעמונים, ובפסוק האמור בסוף מעשה הבגדים דכתיב: "והיו על אהרן וגו' ולא ישאו עון ומתו", שם חייב על העובד מחוסר בגדים.

אור החיים טען בדיוק את שנאמר לעיל: איזכור חיוב מיתה אחרי המעיל, ולא בסוף כל שמונת הבגדים, ולמיצער אחרי הבגדים שייחודיים לכהן גדול, מורה שיש למעיל דין ייחודי: חיוב מיתה בהיעדר פעמונים.[16]

קרוב לכך, גם אם לא זהה לחלוטין, כתב גם רמב"ן. לעיל ציינו את מחלוקתו על רש"י, הן בהלכה והן בפרשנות. בהמשך לכך כתב רמב"ן:

ומה שאמר למעלה: "ונשמע קולו בבואו אל הקדש ולא ימות", הוא על דעתי ביאור למצות הפעמונים, כי מפני שאין בהם צורך בלבישה, ואין דרך הנכבדים לעשות להם כן, לכך אמר כי ציווה בהם בעבור שיישמע קולו בקודש, ויכנס לפני אדוניו כאילו ברשות, כי הבא בהיכל מלך פתאום חייב מיתה בטכסיסי המלכות, כענין אחשורוש. על כן ציווה להשמיע קולו, כמי שיקרא: 'הוציאו כל איש מעלי', ויבוא לעבוד את המלך ביחוד, וכן בצאתו, לצאת ברשות, ושייוודע הדבר כדי שיוכלו משרתי המלך לשוב לפניו... והזהיר זה בכהן גדול למעלתו, וזה טעם לפני ד', כי הוא העובד לפניו שתשרה שכינתו בעבודתו, "כי מלאך ד' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז), כי ההדיוטים [לא] יכנסו בהיכל להקטיר ולהטיב.[17]

---

16. כן ראה בחידושי הרח"ה (הירשנזון), נימוקי רש"י - שמות עמ' קסה: "לענ"ד רק השמטת שתי אותיות ומילת הוא בלשון רש"י גרם לכל הכובד הזה, ובאמת צ"ל בלשון רש"י שלנו - הא אם יכנס הוא במחוסר אחד מן הבגדים הללו ויחייב מיתה בידי שמים, ר"ל לא רק מחוסר בגד שלם מהבגדים הללו לשרת חייב מיתה בידי שמים אך גם אם חסרין הפעמונים ורימונים ולא נשמע קולו בבואו אל הקודש לשרת חייב מיתה בידי שמים כמו מחוסר בגדים, ואין לזה עניין כלל עם למודי דין מחוסר בגדים שפוסל בעבודה, שזה רק על חסרון השמיעת קול בבואו לשרת".

17. רמב"ן הוסיף והעיר שם: "ואף על פי שלא היה נכנס לפני ולפנים בבגדים אלו" - כלומר, אם הבעיה היא בכניסה "לפני ולפנים", לקודש הקדשים ביום הכיפורים, הרי לשם היה נכנס כהן גדול בבגדי לבן, ללא מעיל. ויישב: "אף באוהל מועד הוצרך לכך ביום הכפורים, שהרי כתיב (ויקרא טז, יז) וכל אדם לא יהיה באהל מועד".

בשונה מתוספות, מהר"ל ואור החיים, רמב"ן אינו כותב שהלכה למעשה די בהיעדר הפעמונים כדי להתחייב מיתה[18] אלא נדרש היעדר הבגד עצמו, ועם זאת הוא כן רואה בכך "ביאור למצות הפעמונים". היינו, עלול היה שואל לשאול: מה עניינם של פעמונים בשולי מעיל, והרי לא זו בלבד ש"אין בהם צורך בלבישה", אלא שגם "אין דרך הנכבדים לעשות להם כן"! ובכן - מבהיר רמב"ן - שובר-תשובתך בצדך: "ציווה בהם בעבור שיישמע קולו בקודש וייכנס לפני אדוניו כאילו ברשותו". כלומר, אמנם "ולא ימות" שנאמר במעיל לא בא לומר שיש חיוב מיתה בהיעדר פעמונים, שכן רק "מחוסר בגדים" ממש, מחייב מיתה והיעדר פעמונים עדיין אינו בגדר "מחוסר בגדים". עם זאת, "ולא ימות" זה בא ליישב שאלה בטעמה של מצוה, להסביר שמן הידועות הוא כי הבא להיכלו של מלך "פתאום", הרי ש"בטכסיסי המלכות" ומנהגיהם הוא "חייב מיתה - כענין אחשורוש".[19]

לאור דברים אלה יישב רמ"ל שחור[20] קושיה שמהדהדת זה כבר מאות בשנים. בבסיסה, מה שנאמר במדרש ויקרא רבה (פרשת אחרי מות כ, ט), בנוגע לנסיבות מותם של נדב ואביהו בני אהרן:

> ר' מני דשאב ורבי יהושע דסכנין ור' יוחנן בשם ר' לוי אמרו, בשביל ד' דברים מתו בני אהרן, ובכולן כתיב בהם מיתה - על שהיו שתויי יין וכתיב בו מיתה... ועל ידי שהיו מחוסרי בגדים וכתיב בו מיתה, שנאמר (שמות כח, מג): "והיו על אהרן ועל בניו", ומה היו חסרין מעיל שכתוב בו מיתה שנאמר (שם שם, לה)

---

18. רמ"ל שחור, שלהלן, כתב לא כך, אלא ש"מדבריהם - רמב"ן, אור החיים - למדנו דעיקר הקפידא היא על הרימונים והפעמונים, ובשבילם הזהירה תורה באזהרת מיתה על חסרון המעיל... בדברי הרמב"ן מבואר דבחסרון הפעמונים מתחייב גם אביאה ריקנית ולא על עבודה שעבד, וראה בתחילת דבריו דמדייק לה מדאמר ובצאתו ולא ימות ואין ביציאה עבודה שיתחייב עליה משום מחוסר בגדים, אלא עיקר עניינם להשמיע קולו כשהוא נכנס לפני המלך וכשהוא יוצא מלפניו". בענ"ד לא ראיתי ברמב"ן שמחייב מיתה על היעדר פעמונים, אלא רק שמנמק כך את המצוה.

19. ראה אסתר ד, י-יא: "ותאמר אסתר להתך ותצוהו אל מרדכי. כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא, אחת דתו להמית, לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחיה"; ושם ה, א-ב: "ותלבש אסתר מלכות ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית נוכח בית המלך, והמלך יושב על כסא מלכותו בבית המלכות נוכח פתח הבית. ויהי כראות המלך את אסתר המלכה עומדת בחצר נשאה חן בעיניו, ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו ותקרב אסתר ותיגע בראש השרביט".

20. רמ"ל שחור, בגדי כהונה, עמ' צא-צג.

"והיה על אהרן לשרת", וע"י שנכנסו בלא רחיצת ידיים ורגליים... וע"י שלא היו להם בנים... אבא חנין אומר: ע"י שלא היה להם נשים.

ובכן, אחד מאותם ארבעה דברים בגינם מתו בני אהרן הוא "מחוסר בגדים", והבגד שחסר הוא המעיל. על כך נשאל הרא"ש:[21] "ומה ששאלת הא דאמר רבי לוי מעיל היו חסרין, והלא מעיל הוא מבגדי כהן גדול", ומאחר שבני אהרן לא היו כהנים גדולים, מה שייך לומר שהם מחוסרי בגדים בשל היעדר מעיל! ויישב הרא"ש בשתי דרכים.[22]

רמ"ל שחור הילך בנתיב אותו ייסדו קדמונים באומרם שהיעדר פעמונים מחייב מיתה, ובעיקר בנתיב שהיתווה רמב"ן בהנמקתו לשילוב הפעמונים, ש"הבא בהיכל מלך פתאום חייב מיתה בטכסיסי המלכות". בהתאם לכך ביאר רמ"ל שחור:

דחובת המיתה על חסרון המעיל אינו כחובת המיתה על חסרון שאר בגדי הכהונה, דהתם מטעם זרות אתינן עלה ואינו אלא כשעשה עבודה, אבל בחסרון המעיל חייבין גם על ביאה ריקנית... השתא ניחא למה נתחייבו מיתה על חסרון המעיל, והלא המעיל אינו אלא בגד מבגדי כהן גדול, והם כהנים הדיוטות היו. דאזהרת מיתה זו דחסרון מעיל, כיון שהוא להשמעת קול להיכנס לפני האדון ד' כאילו ברשות, וכמי שיקרא הוציאו כל איש מעלי, לכן אינה מתייחסת לאהרן בלבד, דכך היא המידה לכל שנכנס אל היכל מלך

פתאום שמתחייב מיתה בטכסיסי המלכות, ולכן נתחייבו נדב ואביהו מיתה

---

21. שו"ת הרא"ש, כלל יג סימן כא.

22. "הילך תשובה על זה - תניא בפרק טבול יום (זבחים קב ע"א) חמש שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל... ואישה כהן גדול בנה סגן... וסגן הוא הממונה לשמש תחת כהן גדול כשאירע לו טומאה, כדאמרינן בנזיר פרק כהן גדול (מז ע"ב). ולעניין טומאה סגן עדיף, דתניא (נזיר שם) אמר רבי חנינא למה תקנו סגן לכהן גדול שאם אירע לו קרי נכנס ומשמש תחתיו. ואמרינן בהוריות (יב ע"ב) דסגן משמש בשמונה בגדים וקרי ליה התם משוח שעבר. ואם בנפשך לומר דמשמע דוקא היכא דאירע פסול בכהן גדול ונכנס ושימש תחתיו משום דמעלין בקדש ולא מורידין כדמוכח התם (נזיר שם), וגם תינח נדב שהיה סגן, אביהוא למה, איכא למימר טעמא אחרינא, כיון שהקטירו קטורת אשר לא ציווה השם, ולא מצינו הקטורת לפני ולפנים אלא כהן גדול, ולפי טעותם עברו גם על ונשמע קולו בבואו אל הקודש. והאי טעמא סגי, שכך דרך בעלי אגדה על סמך כל דהו בונין דבריהם". וראה גם מתנות כהונה וכן ידי משה, על המדרש, שם.

על כניסתם אל הקודש פנימה בחסרון המעיל.

בהתאם, חריגה היא כניסה ללא פעמונים, שאיסורה ועונשה נוגע לכל שייכנס כך, יהא כהן גדול, יהא כהן הדיוט או זר.

ז. השאלה הסמויה

בין כך ובין כך נמצאת אומר שעל שאלה משמעותית בא רש"י (כח, לה) לענות, שאלה שכל לומד אמור להתחבט בה: מה ראה הכתוב לציין חיוב מיתה אחר הציווי על המעיל, מה שלא עשה ביחס לאף לא בגד אחר. זאת ועוד, אם מדובר בלומד שגם יודע את שעתיד לבוא בהמשך, הרי שהוא אמור להוסיף ולשאול את עצמו, מה ראה הכתוב לציין במישרין ובעקיפין את חיוב המיתה שלוש פעמים, ולא הסתפק באחת. תשובתו של רש"י עשויה להתבאר בשלוש דרכים: א. להורות שוב ושוב את הלכת "מחוסר בגדים"; ב. לולא האיזכור שלוש פעמים עלול היית לחשוב שיש מהבגדים עליהם לא חל דין "מחוסר בגדים"; ג. ללמדך שלמעיל דין מיוחד, ודי בהיעדר פעמונים כדי להיחשב "מחוסר בגדים".

כי תשא

פרשיות המשכן שלפני חטא העגל - תרומה ותצוה, נחתמות בתחילת פרשת כי תשא, במינויים של המופקדים על המלאכה: "וידבר ד' אל משה לאמר. ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור... ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך... ובלב כל חכם לב נתתי חכמה ועשו את כל אשר צויתך. את אוהל מועד... ואת כל כליו... ואת בגדי הקודש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו... ככל אשר צויתיך יעשו" (שמות לא, א-יא). או-אז[1] מגיעה פרשיית שמירת השבת (שם שם, יב-יז):

ויאמר ד' אל משה לאמר. ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתותי תשמרו, כי אות הוא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ד' מקדשכם. ושמרתם את השבת כי קודש הוא לכם, מחלליה מות יומת כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה. ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון קדש לד'... ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם, כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש.

1. על מיקום פרשיית השבת אחרי פרשיות המשכן, בפרשתנו, והיפוכו של דבר להלן בפרשיות ויקהל-פקודי, שם פרשיית השבת קודמת לפרשיות המשכן, ראה ספר חסידים סי' תקסח; בית הלוי על התורה, תחילת כי תשא; משך חכמה שמות לה, ב ד"ה הנה בפרשת תשא; הקדמת שו"ת באר משה - דנישבסקי, ד"ה בפ' תשא, ועוד. וראה רא"ם, כאן: "בפרשת ויקהל (לה, ד), ששם הציווי שציווה משה לישראל במלאכת המשכן, הקדים אזהרת שבת למלאכת המשכן, לומר שאינה דוחה שבת... ובפרשת כי תשא, ששם ציווי ד' למשה במלאכת המשכן, הקדים מלאכת המשכן לאזהרת שבת, ונראה מזה שהמשכן דוחה שבת. לפיכך הוכרח רש"י לפרש המיעוט של אך, למעט שבת ממלאכת המשכן, לומר שאין השבת מכלל ימי מלאכת המשכן. שנמצא מזה, שמה שעשתה קדימת השבת למלאכת המשכן בציווי משה לישראל, עשה המיעוט של "אך" בציווי ד' למשה, אף על פי שהשבת היא מאוחרת ממלאכת המשכן".

א. "אך" - למעט

פרשיית-שבת זו פותחת, אם כן, במילה "אך". דבר זה עורר את תשומת לבם של רבים - חז"ל ופרשנים כאחד, וכמובן גם של רש"י. מן הידועות הוא ש"כל אכין ורקין מיעוטין" הם,[2] מה בא אפוא "אך" זה למעט?

תשובת רש"י (שם שם, יג):

"ואתה דבר אל בני ישראל" - ואתה, אף על פי שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן, אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה. "אך את שבתותי תשמרו" - אף על פי שתהיו רדופין וזריזין בזריזות, מלאכה שבת אל תדחה מפניה.[3] כל אכין ורקין מיעוטין, למעט שבת ממלאכת המשכן.[4]

כלומר, "אך" זה בא ללמדנו ששמירת שבת 'גוברת' על בניית משכן (ומקדש).[5] "אך" הוא אכן מיעוט, והוא בא למעט את מלאכת המשכן, להורות הלכה שהקמת המשכן תיעשה בכל ימות השבוע - להוציא שבת.

---

2. ראה בבלי ר"ה יז ע"ב וסנהדרין מט ע"א (בלשון שונה במקצת), ורש"י שם ושם; וראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה וסוטה פ"ה ה"ה (בלשון זהה) ועוד. רש"י עצמו חוזר לכלל זה פעמים רבות: ראה ויקרא כג, כז; תהלים קז , יז, ועוד. וראה לעיל חיי שרה - א.

3. ראה עמר נקא: "וקשה, פשיטא דמלאכת המשכן לא תדחה השבת, שהרי אינה רק עשה ושבת עשה ולא תעשה ויש בה כרת וסקילה, ולמה הוצרך למעט. י"ל, דבא להשמיענו דלא דחי שבת אפי' לחמר אחר בהמתו דליכא איסורא אלא לאו בעלמא". וראה צידה לדרך: "אף על פי שמלאכת המשכן עשה גרידא ושבת לא תעשה ועשה שיש בו סקילה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אפילו הכי איצטריך אך למעט שבת ממלאכת המשכן, משום דמלאכת המשכן צורך גבוה היא, והוה אמינא דדחייה שבת, דומיא דפסח ותמיד, קמ"ל - כן כתב הרא"ם ז"ל בפרשת קדושים (ויקרא יט, ג) בפסוק 'איש אמו ואביו תיראו'. וקשה לי על דבריו, הלא איכא למיפרך... ובריש פרשת ויקהל (לה, ב) כתב הרא"ם ז"ל תירוץ אחר... הוה אמינא דמלאכת המשכן דוחה שבת מדאקדים מלאכת המשכן לשמירת שבת, דמאי דמוקדם חשיב טפי מהמאוחר. ולי נראה לתרץ בעניין אחר, דכיון דמלאכת המשכן מכפר על מעשה העגל... הוה אמינא דדחייה שבת, דומיא דקרבנות שהם באים לכפרה, קמ"ל; כן נראה לי, ועדיין צריכין אנו למודעי...". וראה גם אברבנאל, בתחילת פרשתנו.

4. וראה רש"י ויקרא יט, ל, שציין להלכה זו מקור אחר: "ומקדשי תיראו... ואף על פי שאני מזהירכם על המקדש את שבתותי תשמורו, אין בנין בית המקדש דוחה שבת".

5. ספרא קדושים ג, ז: "יכול יהיה בנין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו". והשווה מכילתא דרבי ישמעאל - ויקהל, מסכתא דשבתא, פרשה א.

פרשנות זו של רש"י עוררה עליו תמיהה שחוזרת ונשנית - בסגנון כזה ואחר - בפיהם של פרשנים רבים. דוגמה להם - רמב"ן:

> אך את שבתותי תשמורו... למעט שבת ממלאכת המשכן, לשון רש"י. ולא נתכוון אצלי, כי לפי מדרש רבותינו באכין ורקין ימעט בשמירת השבת, כי המיעוטים אצלם בכל מקום ימעטו בדבר המצווה בו, ואם תדרוש המיעוט בעניין מלאכת המשכן יהיה מותר לעשותה בשבת. אבל המיעוט הזה למילה או לפיקוח נפש וכיוצא בהן, שהן דוחין את השבת. וכך אמרו במסכת יומא (ירושלמי פ"ח ה"ה) ומנין שספק נפשות דוחה שבת, רבי אבהו אמר רבי יוחנן אך את שבתותי תשמורו, מיעוט. ומלאכת המשכן שאינה דוחה שבת, מפני שהזהיר בה בכאן, ועל דרך הפשט הוא כן, יאמר תעשו מלאכת אוהל מועד אבל שבתותי תשמורו לעולם. ובתורת כהנים (ויקרא יא, ל) יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר: "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ד'".

טענת רמב"ן ופרשנים נוספים, היא ש"אך" אמור למעט את הנושא שבו הוא "נמצא"[6] ושלגביו הוא נאמר, לא נושא אחר. בנדון דנן נושא הפסוקים הוא שבת, ולגביו נאמר "אך" שממעט: "אך את שבתותי תשמרו". מכאן שהשבת היא זו שצריכה להתמעט, בעוד שאדרבה ואדרבה, לא זו בלבד שאינה מתמעטת - היא דווקא מתחזקת. היא היא ש"גוברת" על מלאכת המשכן, ומלאכת הקמת המשכן היא שמתמעטת, שאינה נעשית בשבת. אם כך הדבר, אזי "אך" זה, כמיעוט, אינו תואם את דגם "כל אכין... מיעוטין הם" שמוכר לנו ממכלול רחב של מקורות.

---

6. ואכן, ראה מלבי"ם - התורה והמצוה כי תשא, לא, ד"ה אך את שבתותי, שמבחין בין "אך" ובין "רק": "הכלל המבואר אצלי, בהבדל בין מילת 'רק' ובין מילת 'אך', שמילת 'רק' ממעט במשפט הקודם ומילת 'אך' ממעט במשפט הזה עצמו", ושמח להסתייע ברמב"ן; וראה לו בספרו אילת השחר, כלל תקצא. כל זאת לעומת אברבנאל, שכתב: "ואין לקבל מה שהקשה הרמב"ן על רש"י שמילת 'אך' לעולם ימעט מהדבר עצמו אשר התחבר בו, ואם כן מילת 'אך' במקום הזה ממעט משמירת השבת לא ממלאכת המשכן, כי הנה לא יוכל להכחיש הרמב"ן שמילת 'אך' במקרא תמעט ממה שנזכר למעלה, ושזה הוא שימושה המיוחד והיותה ממעטת בדבר עצמו הוא פרשת רז"ל. כי הנה נאמר לנח אחר שהתיר לו אכילת הבשר 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו', שעניינו אף על פי שהתרתי לך הבשר, לא התרתי רק השחוט לא החי. וכן 'אך בזאת יאותו לנו האנשים', וכן מילת 'רק' זה שימושה המפורסם".

רמב"ן אינו מסתפק בקושיא על רש"י אלא מציע חלופה, בה אכן השבת היא ש"ממועטת": מילה או פיקוח נפש. כלומר, כאשר מילה בזמנה דוחה שבת, או כאשר פיקוח נפש דוחה שבת, הרי שבאמת השבת היא שמתמעטת, שכן הלכה אחרת "גוברת" עליה. לעניין זה אכן מתאים "אך את שבתותי תשמרו" - מיעוט השבת. ואם את נפשך לשאול, אם כן מה המקור לכך שלא תיעשה מלאכת הקמת משכן בשבת? ובכן, תשובתך ברורה: "על דרך הפשט הוא כן". הרי זה בדיוק מה שאמר הכתוב: עשו מלאכת אוהל מועד אבל את שבתותי תשמרו לעולם. לא בכדי כך אמרו חז"ל, כפי שציין רמב"ן: "יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ד' " - זה המקור וללא מיעוט "אך". ובאמת, דבר שבעובדה הוא, שדרשה מעין זו של רש"י, שממעט הקמת המשכן בשבת מ"אך", אינה מוכרת לנו. ההלכה - כן; התבססות על מקור זה - לא. כמובן שגם זה אומר דרשני: מה ראה רש"י לבכר ביאור יצירתי משלו על דברי חז"ל.

רבנו בחיי גם הוא הילך בנתיב דומה. גם הוא הזכיר את פיקוח נפש שממעט שבת, ועוד הוסיף על כך את עבודת הקרבנות שנעשית בשבת - הן במשכן והן במקדש - ובכך מתמעטת השבת: "נראה לי לפרש שבא למעט שמירת שבת בענין הקרבנות שהיו דוחים את השבת[7]... ומילת 'אך' למעט השמירה בענין הקרבנות".

בין כך וכין כך, גם רמב"ן וגם רבנו בחיי, ועוד, מציבים קושי על ביאור רש"י שסבר כי "אך" זה בא למעט עשיית המשכן בשבת. לדידם, דרשה כזו אינה תואמת את דגם "אך למעט" שמוכר לנו, ואינה תואמת את שאמור במקראות אלה.

ב. "רש"י של קלף ישן נושן"

בשל כך הכריע בעל צידה לדרך (כאן) שללא ספק ישנו שיבוש בלשון רש"י, ולא יתכן שהאמור אצלנו ראה אור מתחת ידיו:

---

7. "וכמו שדרשו רז"ל (פסחים סו ע"א) 'במועדו' ואפילו בשבת". הפנייה זו אומרת דרשני, שכן בהמשך אותה סוגייה (שם) נידחה מקור זה והוצע אחר: "ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת? אילימא משום דכתיב ביה: 'במועדו', פסח נמי הא כתיב ביה 'מועדו'. אלא 'מועדו' לא משמע ליה, הכא נמי 'מועדו' לא משמע ליה. אלא אמר קרא 'עולת שבת בשבתו על עולת התמיד', מכלל [עולה] דתמיד קרבה בשבת".

נראה לי שדברים הללו לא יצאו מפה קדוש רש"י, וזה מכמה טעמים: חדא שהרי כבר כתב רבינו בחיי ז"ל על פירוש רש"י דלפי זה לא תהיה מילת אך דהכא מיעוט אלא פירושו כמו אכן, והכי קאמר, הנה צויתי לכם במלאכת המשכן, אמנם את שבתותי תשמרו ולא תדחו את השבת מפני מלאכת המשכן וכו'. ועוד, כי מלבד הטענות חזקות שטען עליו הרמב"ן ז"ל עיי"ש אלא גם הלשון גופיה מזוייף מתוכו, דלא יפול לומר למעט שבת אלא במקום שנידחה שבת, אבל כאן להיפך שמלאכת המשכן נידחה מפני השבת, כן נראה לי. אחר זמן רב שכתבתי זה, כתב לי הר"ר מיכל כ"ץ שי' מק"ק טרישט, איך שהוא ראה ברש"י של קלף ישן נושן שלא היה כתוב ברש"י שם כלל לשון זה, ושמחתי כמוצא שלל רב, כי נחני אלקים בדרך אמת.

אם כן, פתח בעל צידה לדרך בסברה, וחתם בביסוס טקסטואלי. אחר שאימץ את תמיהתם של רמב"ן ורבנו בחיי, שמח כמוצא שלל רב על תגליתו של הרב מיכל כ"ץ. הלה עידכן אותו שראה כתב יד קדום של רש"י ובו "לא היה כתוב כלל לשון זה". אם כן, כך סרה התמיהה ונעקרה לחלוטין - לא היה ולא נברא.

דא עקא, כנראה, לטענה זו אין לא ידיים ולא רגליים, והאמור ברש"י כנראה גם היה וגם נברא. ראשית, ברי שלנגד עיני ראשונים - רמב"ן, רבנו בחיי ועוד - כן עמדו דברים אלה של רש"י, ובנוסח זה, שהרי אין לך כביקורתם כדי להעיד על כך. שנית, גם כיום, אחר שגלויים לנו שלל כתבי יד ומיגוון דפוסים קדומים, בכולם דבריו אלה של רש"י נמצאים גם נמצאים.

כך ציינו בספר רש"י השלם:

בצידה לדרך כתב ליישב קושיית הרמב"ן דלהלן, שבכ"י קלף של פירוש רש"י ליתא תוספת זו: 'אכין ורקין מיעוטין'. אכן בכל הדפוסים הראשונים נמצא פירוש זה.

אם כן, קשה לקבל טענה זו של הוספה משובשת בדברי רש"י, בעוד שהעובדות טופחות על פניה של הטענה, הן מכתבי ראשונים והן מדפוסים קדומים. יותר סביר להניח שההיפך הוא הנכון - שהיה מי שהשמיט את דבריו אלה של רש"י בשל הקושי,[8] וזה מה שראה הרב מיכל כ"ץ.

8. מעין כלל הגירסה הקשה (lectio difficilior potior) אשר מבוסס על הנחה לפיה מעתיקים נוטים 'לתקן' טקסטים שנראו קשים וליישבם על ידי 'תיקון' הטקסט. וראה ספר הישר - חלק

ואחר שכך הדבר, הרי שהדרא קושיא לדוכתא ודברי רש"י מחייבים הבהרה.

ג. "מיעוט ע"ד פשוטו של מקרא"

פרשני רש"י התמודדו כמובן עם השאלה, ומהם שדחאוה על הסף. הרא"ם - לדוגמה - ערער מן היסוד על הנחתו של רמב"ן:

> אך את שבתותי תשמורו... כל אכין ורקין מעוטין, למעט שבת ממלאכת המשכן. הרמב"ן ז"ל טען ואמר... ונראה לי, שאין המעוטין בכל מקום בדבר המצווה בו, כאשר אמר, עד שיחייב מזה שיהיה המיעוט על שמירת שבת, שהרי בפרשת מטות (במדבר לא, כב-כג), דכתיב: "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת כו' כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר", ומיירי בטהרת הכלים מגיעולי גוים, אי אפשר לפרש המיעוט ההוא בדבר המצווה בו, שהוא הגיעול, אלא כמו שפירש רש"י שם - "ממועטין אתם מלהשתמש בכלים אפילו אחר טהרתן מטומאת המת עד שיטהרו מבליעת איסור נבלות", אבל חיוב מצות גיעול נוהג בכל מקום ובכל זמן, ואינו נופל בו מיעוט כלל... וכן בפרשת נח (בראשית ט, ה), דכתיב: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", אי אפשר לפרש המיעוט ההוא בדבר המצווה בו, שהוא דין הרציחה, אלא כמו שפירש רש"י שם - "אף על פי שהתרתי לכם נטילת נשמה בבהמה, את דמכם אדרוש", כלומר שרציחת האדם ממועט מהיתר נטילת נשמת שאר הבעלי חיים, שכולם בכלל ההיתר, וזו יצאת מכללם, אבל דין הרציחה נוהג בכל מקום ובכל זמן ואינו נופל בו מיעוט כלל. וכיוצא בזה פירש פה בפרשת השבת: אף על פי שתהיו רדופין בזריזות מלאכת המשכן, אל תדחו שבת מפניה, שהשבת היא ממועטת ממלאכת המשכן, שאין מלאכת המשכן נוהגת בה, כמו שנוהגת בשאר הימים, שכולם בכלל עשיית מלאכת המשכן, והשבת יצאת מכללם, שאין אנו רשאין לעשות בה מלאכת המשכן... אלא שאם רצו לדרוש המיעוט אף בדבר המצווה בו, שהיא שמירת שבת, לומר ששמירתה ממועטת, שפעמים שאין אנו מצווים בשמירתה, כגון בפיקוח נפש, הרשות

השו"ת, מהדו' רוזנטל (ברלין תרנ"ח) עמ' 75 (סי' מד): "ובעלי התלמוד כתבו שתלמידים המגיהים אינם מגיהים דברים של תימא"; רמב"ן גטין מז ע"א (ועוד): "וכך היא הגרסא בירושלמי, שלא עבר עליו קולמוסן של מגיהי ספרים".

בידם, שהרי במכילתא אמרו: "כבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי וישמעאל בנו של ר' אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהם. ונשאלה שאלה ביניהם, מניין לפיקוח הנפש שדוחה את השבת". נענה כל אחד מהם והביא ראייתו. "אמר רבי יוסי הגלילי, כשהוא אומר 'אך את שבתותי' - אך חלק, יש שבתות שאתה שובת, ויש שבתות שאין אתה שובת, ואיזה זה, זה פיקוח הנפש". ומה שהכריח את רש"י ז"ל לפרש המיעוט הזה למעט שבת ממלאכת המשכן, שאין זה ממדרש רז"ל, והניח מדרשו של ר' יוסי הגלילי שפירש אותו למעט שבת משמירתו בפיקוח הנפש, הוא מפני שבפרשת ויקהל (לה, ד), ששם הציווי שציווה משה לישראל במלאכת המשכן, הקדים אזהרת שבת למלאכת המשכן, לומר שאינה דוחה שבת, כדתניא במכילתא, ובפרשת כי תשא, ששם ציווי ד' למשה במלאכת המשכן, הקדים מלאכת המשכן לאזהרת שבת, ונראה מזה שהמשכן דוחה שבת. לפיכך הוכרח רש"י לפרש המיעוט של אך, למעט שבת ממלאכת המשכן, לומר שאין השבת מכלל ימי מלאכת המשכן. שנמצא מזה, שמה שעשתה קדימת השבת למלאכת המשכן בציווי משה לישראל, עשה המיעוט של "אך" בציווי ד' למשה, אף על פי שהשבת היא מאוחרת ממלאכת המשכן.

לדידו של הרא"ם, לא נכון לומר שמיעוט "אך" מתייחס בהכרח ורק לנושא הפסוקים בהם הוא "נמצא". עובדה היא שבפרשת גיעולי מדין (במדבר לא) נמצאת המילה "אך" (שם שם, כב), והיא לא באה למעט את ההגעלה - נושא הפסוקים - אלא את השימוש המיידי בכלים סמוך להגעלה. נכון הוא שגם זה חלק מדיני ההגעלה, ואולם לא נכון לומר ש"זה" נושא הפסוקים. ועוד דוגמה, מאיסור רציחה שבפרשת נח (בראשית ט, ה), שם המילה "אך" לא באה לצמצם ולו במשהו את איסור הרציחה, והיא אינה מוסבת אלא על ההשוואה לבעלי חיים, שהיתרם בהריגה ממועט ואינו חל בני אדם. ושוב, נכון הוא שגם זה חלק מדיני ההריגה, ואולם לא נכון לומר ש"זה" נושא הפסוקים. הרא"ם מדגיש, כי בהתאם לכך, הן הגעלת כלים והן רציחה, שאינם ממועטים כלל ועיקר, הרי שבשל כך דינם "נוהג בכל מקום ובכל זמן ואינו נופל בו מיעוט כלל".

אם כן, הוא שאמר רש"י בפרשתנו, ביחס לשבת, מעין אותו מיבנה של דרשה: השבת - כהגעלה וכרציחה - נוהגת במלואה, בכל מקום ובכל שעה, והמיעוט אינו אלא בגבולות שסביבה: הפקעת הקמת המשכן משבת. נכון הוא שבשל סגנון הפרשה - שמיקמה כאן את "אך" - הוסיפו ולמדו עוד עניין, שהוא אכן מצמצם

את השבת - פיקוח נפש (וקרבנות) שדוחים שבת. ואולם, לדעת הרא"ם, דרשה זו מישנית לעיקר, והעיקר הוא כדברי רש"י.

מהר"ל בגור אריה - גם הוא נזקק להשגת הרמב"ן, השגה אותה אף דירג כ"קושיא גדולה". כדי ליישב את רש"י, דחה גם מהר"ל מעיקרה את הנחת רמב"ן ואת הכלל אותו קבע. כנראה, מהר"ל מבחין בין הכלל במשמעו ההלכתי, שעליו הצביע רמב"ן ואותו מהר"ל מקבל, ובין הכלל במשמעו הפרשני, ביחס ל"פשוטו של מקרא", שעניינו שונה:

> ויראה, כי פשוטו של מקרא בכל מקום "אך" הוא מוציא וסותר את שלפניו, "שאו את ראש כל עדת בני ישראל" (במדבר א, ב) "אך את מטה לוי לא תפקוד" (שם שם, מט), הרי הוא סותר דבר הראשון אשר נאמר לפני זה. ואצל בלעם (שם כב, כ) "קום לך אתם ואך את הדבר אשר אדבר אליך", הרי ממעט את הליכתו - תלך אתם, אבל מכל מקום לא יהיה הכל ברשותך לעשות. "ואיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא וגו', אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי" (דברים יח, יט-כ), וכן כולם לשון "אך" הוא סותר מה שנאמר לפני זה. וגם כן כאן סותר את הדבר שנאמר לפני זה, שציווה על מלאכת המשכן (פסוקים ו-יא), ועליו אמר "אך את שבתותי", כלומר למעט מלאכת המשכן בא, שעליו קאי מלת "אך".

למהר"ל, מקומה של דרשת חז"ל במקומה מונח, ומבחינה הלכתית "אך" ממעט. עם זאת, פסוקים רבים מוכיחים שבכל שנוגע לפשוטו של מקרא, "אך" בא כסתירה וכניגוד למה שנאמר לפניו. דוק: לא 'למעט' אלא 'לסתור'. מיפקד שבטי ישראל מחד גיסא - ואי מניית בני לוי מאידך גיסא; היתר בלעם ללכת עם שרי מואב מחד גיסא - והגבלת צעדיו מה יוכל ומה לא יוכל לעשות מאידך גיסא; מעמדו של נביא אמת וחובת הציות לדבריו מחד גיסא - עונשו של נביא שקר מאידך גיסא; "וכן כולם, לשון 'אך' הוא סותר מה שנאמר לפני זה". מעתה, כך גם בנדון דנן, לפי פשוטו: מלאכת הקמת המשכן מחד גיסא - צמצום ימי ההקמה והפקעתם משבת מאידך גיסא.

מהר"ל מוסיף שחז"ל חרגו מביאור זה, בשל המילה "אך", שמיותרת.[9] וכי מה

---

9. עיין בדברי דוד, כאן, שהילך בדרך דומה של ייתור, אם כי לדידו המילה "ואתה" היא שמיותרת, והיא שהביאה לדרשת חז"ל. ועוד הוסיף שהמיעוט אמור להיות מוסב על מה שלפניו, לא על מה שאחריו, ואף זה יתרון לביאור רש"י על דרשתם של חז"ל; וראה גם עמר נקא, כאן.

היה חסר המקרא אם היה כותב "את שבתותי תשמרו", בלי "אך", והיה משתמע שמלאכת המשכן שנזכרה קודם אינה נעשית בשבת, לפי שעליה הצטוו לשמור. על כרחך - הסיקו חז"ל - יש בתיבה זו ללמדנו מיעוט בשבת עצמה: פיקוח נפש וקרבנות.[10]

כך, אין כל סתירה בין פשוטו של מקרא ובין דרשת חז"ל. פשוטו של מקרא נצמד לעניינה של המילה "אך" במופעיה הרבים במקרא, בעוד שדרשת חז"ל נתנה ליבה לייתור של המילה "אך" בנדוננו.

תפיסה כזו באה לידי ביטוי כבר אצל אברבנאל, אשר אחר שדחה את טענת הרמב"ן, כתב: "רש"י פירש הכתוב על דרך הפשט, ולא כיוון למדרש, וצדקו דבריו ש'אך את שבתותי' בא להודיעם שמלאכת המשכן לא תהיה דוחה את השבת". שעה שכך הדבר, הרי שבוודאי אין כל קושיה על רש"י שביאר לפי פשוטו - "ורש"י פירש פשוטו... וזהו נכון".

הבחנה כזו, בין "אך" לפי מדרשו ובין "אך" לפי פשוטו, מוצגת מפורשות בספר באר יצחק:

> באמת, אין כוונת רש"י ז"ל כאן שמילת 'אך' הוא למיעוט על דרך מדרש רז"ל, רק כוונתו שהוא למיעוט ע"ד פשוטו של מקרא, כי אכין ורקין הם מיעוטין גם כן לפי פשוטו של מקרא, כי כן הוא פתרון מילות אך ורק בכל מקום שנתמעט פרט הזה מכלל הקודם, כמו אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש שנטילת חיי האדם נתמעטה מכלל היתר נטילת נשמת שאר בעלי החיים שזכר מקודם. אבל לפי שאין מקום להוראת המיעוט כפי פשוטו בכאן, תיקן רש"י ז"ל את הכוונה באופן שיתכן המיעוט גם כפי פשוטו שהוא למעט מכלל הקודם, למעט שבת מכלל שאר הימים לענין בנין המקדש הנזכר קודם, למעט שבת ממלאכת המשכן שאין מלאכת המשכן דוחה שבת.

בעיניי דומה כי על כל זה צריך להוסיף, שיתרונו הגדול של ביאור רש"י - בוודאי לפי פשוטו של מקרא - הוא שכל רכיבי התייחסותו נמצאים במקורות שלפנינו.

---

10. דוגמה לשתי דרשות כאלה, ששתיהן דרות בכפיפה אחת, מוצא מהר"ל באמור אצל נח: "וישאר אך נח" (בראשית ז, כג). פשוטו של מקרא הוא "דהכל נמחה חוץ מן נח, שהוא נשאר", ואולם חז"ל התייחסו לשימוש המקרא במילה "אך", ודרשו (תנחומא, ט) שנח "התמעט" - "גם נח לא נשאר הכל, והיה כוהה דם מטורח הבהמות והחיות".

הן משכן והן שבת הם מענייני הפרשה, מה שלא נכון ביחס לדרשות המיעוט החז"ליות - לא פיקוח נפש ולא קרבנות אינם מצויינים בפרשתנו כלל ועיקר. לחז"ל דרשה כזו אינה קשה, וזה לחם-חוקם, אך בוודאי שמבחינת רש"י ישנה עדיפות לביאור שנצמד לאמור בפסוק עצמו.

סוף דבר נמצאת אומר, כי לדידו של רש"י, כבוד דרשת חז"ל, ובוודאי יישומה ההלכתי, במקומם מונחים ואף מחייבים. ואולם, במקביל, כאשר ניתן לבאר את המקרא לפי פשוטו - במונחיו ובהקשרו - הרי שלמשימת רש"י בביאורו לתורה, הדבר עדיף.

ויקהל

בתחילת פרשתנו (שמות לה, ל-לה) מצויינים בשמם שני האישים שהופקדו על מלאכת הקמת המשכן - בצלאל ואהליאב. לא זו אף זו, מתוארות בפרוטרוט התכונות הסגוליות שהיו להם, אשר בגינן הם מתאימים לתפקידם הנכבד:

> ויאמר משה אל בני ישראל, ראו קרא ד' בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה. וימלא אתו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה. ולחשוב מחשבות, לעשות בזהב ובכסף ובנחושת. ובחרושת אבן למלאת, ובחרושת עץ לעשות בכל מלאכת מחשבת. ולהורות נתן בלבו, הוא ואהליאב בן אחיסמך למטה דן. מלא אותם חכמת לב לעשות כל מלאכת חרש וחושב ורוקם בתכלת ובארגמן בתולעת השני ובשש ואורג, עושי כל מלאכה וחושבי מחשבות.

רש"י על אתר (שם שם, ל) כתב:

> חור - בנה של מרים היה.

דבריו של רש"י מצריכים מספר הבהרות - ראשונה שבהן: מה הייתה השאלה הסמויה שניצבה לפני רש"י, עד שנזקק ללמדנו כי "חור - בנה של מרים היה".

א. "חור - בנה של מרים": ייחוס

דברי רש"י אומרים דרשני מסיבה נוספת: ללומד שיטתי של פירוש רש"י על התורה, מידע זה אמור להיות ידוע זה כבר. צא ולמד:

א. בפרשיית חטא העגל נכתב: "וירא אהרן... ויבן מזבח... ויאמר חג לד' מחר" (שמות לב, ה). רש"י על אתר כתב: "ומדרשו, דברים הרבה ראה אהרן, ראה חור בן אחותו שהיה מוכיחם והרגוהו". אם כן, כל שלמד דברים אלה של רש"י, שם, יודע זה כבר שחור הוא בנה של מרים אחות אהרן.

ב. עוד קודם לכן אמר הכתוב: "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם" (שם כד, יד). רש"י על

אתר כתב: "חור - בנה של מרים היה, ואביו כלב בן יפנה, שנאמר (דברי הימים א' ב, יט): 'ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור'. אפרת זו מרים, כדאיתא בסוטה (יא ע"ב)".[1] הוא שאמרנו, זה כבר יודע הלומד שחור הוא בנה של מרים אחות אהרן ומשה.

ג. למעשה, עוד קודם לכן, כבר סמוך ליציאת מצרים, נכתב: "ויעש יהושע כאשר אמר לו משה להילחם בעמלק, ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה" (שם יז, י). על אתר כתב רש"י: "חור - בנה של מרים היה, וכלב בעלה".

אם כן, הא לך, שאיזכור פרט ביוגרפי זה בפרשתנו, אודות ייחוסו של חור, נעשה בפעם הרביעית, אחר שיודענו אודותיו זה כבר שלוש פעמים. ואם על הפעם השנייה נכון היה לתמוה, הרי שבוודאי כך על הפעם השלישית, ומכל שכן וקל וחומר על הפעם הרביעית. אם כן, מה ראה רש"י צורך לשוב ולשנות זאת, ולא פעם ולא פעמיים ואפילו לא שלוש - הלוא דבר הוא!

במקביל, לא פחות מכך יש לתמוה על השמטת האיזכור. כלומר, אם - מסיבה כזו ואחרת - יש עניין לציין מידע זה שוב ושוב, אזיי יש לתמוה מדוע לעיל (שם לא, א-ג), במקום בו צויין שמו של בצלאל לראשונה, הדבר לא מצויין: "וידבר ד' אל משה לאמר. ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה. ואמלא אותו... בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה" - על איזכור זה רש"י לא כתב דבר וחצי דבר. והרי זה תמוה: אם נכון להבהיר את הייחוס שוב ושוב, ובוודאי שאם יש עניין לציין זאת בעניינו של המשכן ושל התאמת בצלאל למלאכה, מדוע דווקא כאן[2] הדבר לא הובהר.

---

1. ראה ספרי במדבר, פיסקה עח: "נשאת מרים לכלב, שנאמר: 'ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור' (דה"י א' ב, יט), 'ואלה היו בני כלב בן חור' (שם, נ)"; בבלי סוטה יא ע"ב - יב ע"א: "דכתיב: 'ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור'... עזובה - זו מרים, ולמה נקרא שמה עזובה, שהכל עזבוה מתחילתה"; פרקי דרבי אליעזר (היגר), פרק מד: "הלכו להם אצל עושי דברו של משה ואהרן וחור בן אחותו, ומניין שהיה חור בן אחותו, שנאמר 'ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור', ולמה נקרא שמה של מרים אפרת, אלא פלטני של בת מלכים גדולי הדור, שכל נשיא וגדול שעמד בישראל נקרא שמו אפרתי".
2. השאלה פחות חמורה ביחס לאיזכור נוסף, שלהלן תחילת פרשת פקודי (לח, כא-כג): "אלה פקודי המשכן... ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את כל אשר צוה ד' את משה. ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן חרש וחושב ורוקם". מאחר שעניינו של הייחוס התבאר לעיל (לה, ל), הרי שאין הכרח לשוב ולהזכירו; לא כן ביחס לאיזכור הראשון (לא, ב), שכן - כאמור להלן - דומה היה שזה המקום הנכון להבהירו.

ב. השאלה הסמויה

נושאי כליו של רש"י, שמטבע הדברים רבים מהם נתנו דעתם לתהיות אלה, השיבו במיגוון דרכים. בעל דברי דוד (שמות לה, ל), נתן דעתו לשאלה הראשונה - מה הייתה 'השאלה הסמויה' שעמדה לפני רש"י ושעליה השיב:

> [חור] בנה של מרים היה - דקשה למה הוצרך הכתוב לייחס אחר דור שלישי שהוא חור, אלא ש"מ שיש איזה מעלה בו.

מן הידועות, כי - ככלל -[3] דרכה של תורה לציין ייחוס בן דור אחד: פלוני בן אלמוני, הא ותו לא, ולא שני דורות, פלוני בן אלמוני בן פלמוני. לא כן כאן, שלא הסתפקה תורה בייחוסו של בצלאל אחר אביו - אורי, אלא הוסיפה גם את ייחוס סבו - חור: "בצלאל בן אורי בן חור". דוק ותשכח שבכל התורה כולה, אפילו לא פעם אחת נזכר 'בצלאל בן אורי', אלא או "בצלאל בן אורי בן חור" או "בצלאל" לבדו. כל זאת למה - מה החשיבות באיזכורו של חור?[4] על כך השיב רש"י: "חור בנה של מרים היה", ומסיבה כזו ואחרת - שתידון להלן - מן העניין הוא לציין מידע זה כאן.

בעל נחלת יעקב, וכן המשכיל לדוד, נימקו את סיבת איזכור המידע דווקא כאן, ובהקשר זה, כך: הייחוס למרים הוא משום שבזכותה זכה בצלאל לחכמתו. כוונת הכתוב ליידענו, שכשרונותיו הייחודיים של בצלאל אינם מקריים, אלא נובעים מייחוסו. לכן, בדין נכון לציין את המידע. ומעין זה גם בשפתי חכמים: "חור בנה של מרים היה, שהיתה נביאה, לכך זכה לזה". ובאמת כך נאמר במדרש שמות רבה (מח, ד):

> ומהיכן זכה לכל החכמה הזאת - בזכות מרים, שנאמר (שמות א, כא): "ויעש להם בתים", ומה היו הבתים - בית הכהונה ובית המלכות; יוכבד נטלה כהונה ומלכות - אהרן כהן גדול, משה מלך שנאמר: "ויהי בישורון מלך", ומרים

---

3. יוצאים מן הכלל אכן נדונו - לדוגמה: "... קרח בן יצהר בן קהת בן לוי" (במדבר טז, א); וראה רש"י שם, ובבראשית מט, ו.

4. בספר אמרי שפר, השיב בפשטות כי משום שחור - כבנה של מרים - היה מפורסם הרבה יותר מבנו, אורי אבי בצלאל, לכן ייחסו אליו. כן ראה גם גור אריה, כביאור שני: "בוודאי כי חור היה עיקר ייחוס של בצלאל, ולכך מייחס אותו אחריו". ברם דומה כי מענה זה קשה, משום שאותה טענה יכולה להיטען ביחס לאהליאב: וכי "אחיסמך" מוכר? ובכל זאת ייחסו אליו, ובכן אותו דבר יכול היה להיכתב ביחס לבצלאל, גם אם אורי אינו מוכר.

> נטלה חכמה שהעמידה בצלאל... שנאמר (דבה"י א', ב): "ותלד לו (אפרת) את חור"... שבא מן מרים שנקראת אפרת.

בספר באר בשדה, כמו גם בספר הואיל משה יישבו, שנתונים אלה - העובדה שבצלאל הוא נכדו של חור, שמוכר לנו - מביאים למסקנה שבאותו זמן היה בצלאל בן לא יותר מ-י"ג שנה. הן כך אמרו חז"ל בסנהדרין (סט ע"ב): "וכי עבד בצלאל משכן בר כמה הוי - בר תליסר",[5] ולכן הדבר צויין, כדי להעצים את גדולת חכמתו.

ברם, דומה שעל ביאורים אלה, כולם, יש להקשות בשתיים: ראשית, מדוע לדחות איזכור זה עד עתה (לה, ל), בעוד שממש אותו ייחוס כבר נאמר לעיל (לא, ב): "ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור" - מדוע שם לא ציין רש"י את הייחוס למרים. שנית, אם כך הדבר, והכשרון אינו מקרי אלא נובע מזכות אמהית של הסבתא-רבתא, ובכן במה זכה אהליאב באותה חכמה, בעוד שייחוסו שלו 'שיגרתי' - שני דורות בלבד - ולא ידוע לנו משהו מיוחד אודות אחיסמך אביו; ובכן מה הביא לכשרונו-הוא!

מענה לשאלות יכול להינתן בדרכו של מהר"ל. בגור אריה כאן, הוא משיב לשאלת איזכור הייחוס, בדרך שונה:

> חור בנה של מרים. יראה שפירש זה כאן, משום דמביא ראיה על פירוש הנזכר למעלה (רש"י לה, כז), דהנשיאים מפני שנתעצלו במלאכת המשכן חיסר אות אחת משמם; ולפיכך, בצלאל שהוא מסר נפשו על מלאכת המשכן, כמו שיתבאר לקמן (רש"י לז, א), הוסיף לו הקדוש ברוך הוא יחוס לייחס את "בצלאל

---

5. וראה רא"ם שמות לה, ל: "אין לתמוה היאך אפשר זה, והלא בשנה ההיא שולחו המרגלים והיה כלב בעלה של מרים אז בן ארבעים שנה... ואיך יתכן שבתוך ארבעים שנה יוליד את חור, וחור את אורי ואורי את בצלאל, ושיהיה הוא האומן הגדול אשר מלא אותו ד' 'רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת'. והלא אף אם נאמר שבצלאל האומן הגדול השלם בכל המעלות הנזכרות לא היה רק בן עשר שנה, עדיין צריך שיהא כל אחד מכלב וחור ואורי בן תשע שנה כשעיברו את נשותיהן. כי כבר נמצא כזה בפסוק (בראשית לח, א) 'ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו' שנכתב פרשתו ופרשת יוסף, והם עשרים ושתים שנה עד שירדו למצרים, ובתוך אלה העשרים ושתיים שנה הוליד יהודה את ער ואונן וגדל אונן עד שהיה לו זרע, וכתיב (בראשית לח, יב) 'וירבו הימים' ואחר כך הרתה תמר וילדה פרץ וזרח, ובא אל מצרים ולו שני בנים חצרון וחמול (בראשית מו, יב). ואמרו רז"ל בפרק בן סורר (סנהדרין סט ע"ב), שבדורות הראשונים היו מולידים מבן שמונה ותשע שנה". וראה תוס' סנהדרין שם ע"א ד"ה בידוע שאין לו גואלים, ובספרי השתנות הטבעים בהלכה, עמ' יח-כ.

בן אורי בן חור", ואילו אהליאב אין מייחס אותו רק "אהליאב בן אחיסמך" (לה, לד). ומפני שקשה מה הוא מעלת הייחוס השלישי "בן חור", אמר כי הוא בנה של מרים, לכך ייחס אותו עד אחר חור.

בדרך זו עשויות להתיישב שתי הקושיות. ראשית, יש צידוק למיקום הביאור דווקא כאן, ולא לעיל (לא, ב). רק כאן מובא ייחוסו של בצלאל בצמוד לאיזכורם של הנשיאים, ולכן רק כאן בא לידי ביטוי הפער המהותי בינם ובינו - הם "נתעצלו" בעוד שהוא "מסר את נפשו".[6] שנית, בדרכו גם עשוי להתיישב היעדר הייחוס המיוחד אצל אהליאב, שכן גם אם אין ספק שאהליאב התמסר למלאכה, אך כנראה לא היה זה עד כדי 'מסירות נפש', כעמיתו, ולכן לגביו תואר ייחוס 'רגיל'.

ג. צורך נקודתי-מקומי

בדרך שונה הילך הרא"ם, והוא עושה זאת לעיל (שמות יז, י), כאשר חור נזכר בפעם הראשונה:

הוצרך להודיע זה - ש"חור בנה של מרים היה" - מפני שחור לא נזכר בשום מקום קודם זה, ואיך יכתבנו כמו ידוע, באמרו "ומשה ואהרן וחור", ולפיכך הוצרך לומר "בנה של מרים היה", שהיה מפורסם בימים ההם.

כמובן שנימוק זה, אין כוחו יפה אלא רק ביחס לאיזכור הראשון, לא כן ביחס לאלה שאחריו. לכן, לא זו בלבד שאין סתירה בין ההנמקות שנזכרו לעיל להנמקה זו - אדרבה הן משלימות זו לזו. באיזכורו הראשון של חור, צריך להבהיר מי היא אישיות זו, וכך נעשה שם. ואולם, מידע זה אינו תורם דבר ביחס לאיזכורו של בצלאל וייחוסו אחר חור, שכן כאן המטרה היא להצביע על 'מקור' כשרונותיו, ליידענו שהם נובעים מן הייחוס למרים.

גם מהר"ל בגור אריה נתן דעתו (שם) לאותו איזכור שמייחס את חור למרים, ולדידו אין זה רק כדי "להכירו", אלא בעיקר כדי להבהיר במה זכה דווקא הוא להצטרף למשה ולאהרן - " ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה":

---

6. יש להניח שאיזכורו של חור בהקשר זה אינו מיקרי. הן במסירות נפש עסקינן, מצידו של בצלאל, ומי לנו כחור שאכן מסר נפשו - פשוטו כמשמעו - כאשר נהרג על קידוש ד' בחטא העגל (סנהדרין ז ע"א, ועוד).

חור בנה של מרים היה - דאם לא כן, למה חור ולא נדב ואביהו! אלא מפני שהוא בנה של מרים, ובזכות משה ואהרן ומרים ינצחו האויב, כי הם שלושה רועי ישראל, ולפיכך היה חור שיש לו זכות מרים.

גם נימוקו אינו שייך אלא לאירוע ייחודי זה, לא ככלל. במקרה מסויים זה, שנוגע לתשועת ישראל ביציאתם ממצרים, היה צורך בשילוב שלושת מנהיגי ישראל: משה, אהרן, ואיתם אישיות שנמצאת בזיקה מהותית למרים.[7]

בכל אופן, בדרך זו אנחנו מבינים היטב לפחות שניים מאיזכורי רש"י - הראשון והאחרון, שכל אחד מהם בא להשיב על שאלה אחרת, נקודתית, לפי מקומו.

בדרך זו ניתן להסביר גם איזכור נוסף, זה שנאמר סמוך לעליית משה להר סיני: "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם" (שמות כד, יד). בהקשר זה כתב (שם) בספר באר בשדה: "היה קשה לרש"י, למה פירט את חור יותר משאר הזקנים! לכן הודיענו כאן את חשיבותו וייחוסו". ובעל אמרי שפר (שם) כתב: "להודיע שאהרן וחור קרובים היו, וממילא אין הכוונה שהם בלבד יהיו בית דין אחד, שהרי אם שניים שדנו דינם דין מכל מקום נקראו 'בית דין חצוף' (סנהדרין ג ע"א), אלא כל אחד היה דן בפני עצמו כיחיד מומחה". כך וכך, מובן היטב הצורך הייחודי באיזכור ייחוסו של חור, וזיקתו למרים, כאן. בעובדה שהמידע כשלעצמו ידוע לנו זה כבר, לא היה כדי לתת מענה לשאלה הסמויה שכאן - תהא זו העדפתו על הזקנים או תהא זו 'הלכת קרובים' והשלכתה. לכן מובן האיזכור החוזר, ולמעשה עתה כבר ברורים שלושה איזכורים.

ד. "חור - בנה של מרים": אתגר

בעל לבוש האורה התמודד עם שאלת איזכור הייחוס, תוך שהוא משלב זאת עם קושי נוסף, שנוגע דווקא לאהליאב. בשילהי פרק זה נכתב: "ולהורות נתן בלבו, הוא ואהליאב בן אחיסמך למטה דן" (שמות לה, לד). על אתר כתב רש"י: "ואהליאב - משבט דן, מן הירודין שבשבטים מבני השפחות, והשווהו המקום לבצלאל למלאכת המשכן, והוא מגדולי השבטים, לקיים מה שנאמר: 'ולא נכר שוע לפני

7. ראה מיכה ו, ד: "כי העלתיך מארץ מצרים ומבית עבדים פדיתיך, ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים".

דל׳ (איוב לד, יט)״.[8] אף כאן נשאלת שאלה דומה לזו שבה אנחנו עוסקים: מה ראה רש״י לציין זאת כאן, בעוד שממש אותו ייחוס מצויין כבר לעיל (לא, ו): ״ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן״; אם כן, מה ראה רש״י לדחות עד לכאן את אמירתו ביחס לאהליאב.

ה׳לבוש׳ חיבר את השאלות, וביאר:

נ״ל שרש״י רוצה לתרץ כאן קושיא בכתוב זה, שיש לדקדק, למה אמר משה לישראל: ״ראו קרא ד׳ בשם בצלאל״ וגו׳, דראו משמע כאלו נמלך עמהם אם יסכימו, שאמר להם דרך הכנעה וענווה: ראו קרא ד׳, כלומר שמא תאמרו אלי מה זה שאתה מרים ומגביה את בצלאל מעלה גדולה כזו שיהיה אומן על כל האומנים במלאכה חשובה וגדולה הזאת שיעשה משכן לד׳ ית׳ והוא עודנו נער רך בשנים, שלא היה עדיין י״ג שנה כידוע... לכך אמר להם משה: אתם ראו כי קרא ד׳ בשמו, כלומר אתם בעצמכם תנו השגחתכם עליו וראו והתבוננו בחכמתו הגדולה ותראו שראוי הוא לכך, ולכך קרא ד׳ בשמו. ומקשה רש״י למה עשה משה כל זה, דבשלמא למעלה גבי הש״י שאמר למשה כך ראה קראתי בשם בצלאל, דמשמע שנמלך במשה שיראה שהוא ראוי לכך אין להקשות זה מה הוצרך הש״י לומר כן, שזהו מדתו וענוותנותו ית׳ שנמלך בפמליא שלו ומשה ע״ה כאחד מהם, אבל משה כשהגיד זה לישראל שבחר הש״י בצלאל, מה הוצרך לימלך בהם ולומר להם ראו קרא ד׳ וגומר, אם הוא ציווי השי״ת לבחור אותו לאומן על האומנים, בעל כרחם יקבלוהו ישראל לאומן על האומנים. וזה מתרץ רש״י, שהוצרך משה לומר כן, חור בנה של מרים אחותו היה, והיה חושש משה פן יחשדוהו קצת מהם, ויאמרו: מעצמך אתה בוחר בו, ולא בשליחותו של מקום, רק מחמת שהוא בנה של מרים אחותך אתה מגביהו בגדולה זו. לכך התחיל דרך פיוס לפייסם, ואמר: ראו אתם בעצמכם שהוא ראוי לכך, ובשליחות של מקום אני עושה זה. ומפני שמזה משמע שמעלה גדולה וחשיבות גדול יש לבצלאל ואהליאב במינוי זה, שהם יהיו ראש על כל האומנים, פירש רש״י גם כן גבי אהליאב כאן אף על פי שהיה מן הירודים שבשבטים, זכה למעלה גדולה זו, לקיים מה שנאמר: ״לא

8. ראה רש״י השלם, עמ׳ רמ: ״לקיים מה שנאמר: ׳לא נכר שוע לפני דל׳ – לא מצאנו המשך זה בדברי חז״ל״.

נכר שוע לפני דל".[9] ולא הוצרך לפרש זה למעלה בפרשת כי תשא, דשם לא ידענו עדיין שהיה להם זה לחשיבות ומעלה גדולה כל כך, עד עכשיו שראינו שחשבה משה למעלה גדולה. נ"ל עוד יש לפרש מה שהמתין רש"י במאמר אהליאב משבט דן מן הירודים שבשבטים כו' עד עכשיו, היינו משום דלמעלה כתיב ואני הנה נתתי אתו את אהליאב וגו',[10] ו'אתו' סובל פירושו גם כן שנתנו עמו לשרתו במלאכה זו לא שיהיה ראש אומנים כמוהו, אבל עכשיו, אמר משה, להורות נתן בלבו הוא ואהליאב משמע שיהא שווה לבצלאל בהוראת מלאכה זו לאומנים ויהא ראש כמוהו, לכך פרש כאן אהליאב משבט וכו', לקיים מה שנאמר: "לא נכר שוע לפני דל".

הלבוש מחדד, אם כן, את ההבדל שבין איזכור עושי המלאכה בפרק לא ובין איזכורם בפרק לה. בעוד שפרק לא עוסק בציווי ד' את משה, הרי שפרק לה הוא דיבור משה עם ישראל. סגנון "ראה" שבפרק לא מובן, שכן זו דרכו של הקב"ה - "מדתו וענוותנותו שנמלך בפמליא שלו ומשה ע"ה כאחד מהם"; לעומת זאת, סגנון זה בפרק לה נובע מחששו של משה שמא ייטען נגדו ל'נפוטיזם', להטבה יתרה שהוא נוהג עם בני משפחתו, שהרי "חור בנה של מרים היה". לכך אמר להם "ראו", היווכחו בעצמכם בכישוריו ויכולותיו. כך ברור מדוע אין סיבה לציין זאת לעיל, בפרק לא, ויש צורך לציין זאת כאן, בפרק לה, גם אם הדבר כבר ידוע. כלומר, לדידו, השאלה הסמויה שעמדה לפני רש"י היא מדוע נצרך משה "להיוועץ" בישראל ולומר להם "ראו". או אז גם ברור מדוע דווקא כאן ציין רש"י את שבטו של אהליאב - "מן הירודים... והשווהו" - שכן עניין כזה נכון לציינו כאשר מודגשת המעלה הגדולה שבעשיית המלאכה.

בנוגע לשאלה אודות דחיית איזכור שבטו הירוד של אהליאב והשוואתו וכו', מציע הלבוש מענה נוסף. המילה "אתו" יכולה להתפרש בשתי דרכים: א. שוליה שמשרת את האומן; ב. אומן מקביל, שווה ערך ומעמד. בפרק לא נאמר "אתו" וניתן היה לחשוב שאהליאב אינו אלא שוליה של בצלאל, ולזה אין רבותא בהיותו נימנה על "שבט ירוד". לא כן בפרק לה, שם נאמר "להורות נתן בלבו הוא ואהליאב", משמע

9. ראה גם משכיל לדוד: "להלן פירש רש"י שאהליאב היה מן המשפחות הירודות שבישראל והשווהו המקום לבצלאל, לפיכך צריך לפרש ייחוסו של בצלאל".

10. נכון הוא ש"ואתו" נאמר גם להלן (לח, כג), ואולם אחר שכבר הובהר כאן שאין הכוונה לשוליה, הרי שהקורא כבר יודע זאת ולא יטעה.

שהוא ממש שווה לבצלאל. אם כן, כאן אכן מתאים להדגיש "השוווהו המקום לבצלאל למלאכת המשכן, והוא מגדולי השבטים".

ה. סיכום

אם כן, נמצאנו מסכמים ואומרים, כי נכון הוא שהמידע על היות חור בנה של מרים ידוע זה כבר, וממילא ברור שנכדו, בצלאל, אינו אלא נין של מרים. בכל זאת רש"י רואה צורך לציין זאת שוב ושוב, זאת כדי לתת מענה נקודתי לשאלות פרשניות שונות, כאלה שנוגעות לכל פסוק לפי עניינו והקשרו: בנוגע לחור - בפעם הראשונה שחור מוזכר, בוודאי שנכון ליידע מי הוא. זאת ועוד, באותו מקום נכון להבהיר שבשילובו נוצר חיבור של שלושת מנהיגי ישראל; באיזכורו השני של חור נכון לציין זאת שוב, כדי להסביר את העדפתו על הזקנים, כמו גם את הרכב בית הדין. בנוגע לבצלאל - מיקום איזכור ייחוסו נובע מהרצון להדגיש את הפער בין הנהגת בצלאל להנהגת הנשיאים, ומההבחנה שבין שיח ד' עם משה לעומת שיח משה עם ישראל. אמור מעתה, לא הכפיל רש"י דבריו, ובוודאי שלא שילש ולא ריבע, אלא נתן מענה נקודתי, מקום מקום לפי עניינו.

פקודי

בתחילת הפרשה מודגש יישומם של בצלאל ואהליאב את ציוויו של משה: "אלה פקודי המשכן... אשר פקד על פי משה... ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את כל אשר צוה ד' את משה. ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן" (שמות לח, כא-כג). המילים "כל אשר ציווה ד' את משה", הביאו את רש"י לדייק:

> אשר ציווה משה אין כתיב כאן, אלא כל אשר ציווה ד' את משה, אפילו דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני,[1] כי משה ציווה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל: מנהג עולם לעשות תחילה בית, ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו: כך שמעתי מפי הקב"ה. אמר לו משה בצל אל היית, כי בוודאי כך ציווה לי הקב"ה, וכן עשה המשכן תחילה ואחר כך עשה הכלים.

כלומר, דקדק הכתוב לומר שבצלאל יישם את ציווי ד' למשה, בעוד שהיינו מצפים לשמוע שבצלאל יישם את ציווי משה אליו. אם כן, משתמע שהתקיים פער בין שני הציוויים, וציווי משה לבצלאל היה שונה מציווי ד' למשה. זכה בצלאל להסיב את תשומת לבו של משה לשינוי, ומשה החמיא לו שצדק: "בצל אל היית, בוודאי כך ציווה לי הקב"ה".

---

1. ראה ירושלמי פאה פ"א ה"א: "רבי תנחומא בשם רב הונא, ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את כל אשר צוה ד' את משה, אותו משה אין כתיב כאן אלא אשר צוה ד' את משה, אפי' דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו כמה שנאמר למשה מסיני"; ולא זה המקום לדון אם לנגד עיני רש"י מצוי היה ירושלמי דנן, או שהוא ניזון ממקורות מקבילים - ראה שדי חמד, ט, כללי הפוסקים, סימן ח אות י; אגרות חזון איש, ג, איגרת קעח; שו"ת משנה הלכות, ג, סי' קפז; סידרת מאמרי הרא"י ברומברג: 'רש"י וירושלמי', סיני, טז (תש"ה) ועוד.

א. "חלילה להם לעשות מעשה כך"

בין פרשני רש"י, רבים תמהו על דברים קשים אלה[2] - דוגמה לדבר, לשונו הנחרצת של בעל לבוש האורה:

> היכי יעלו על דעתם, גם בצלאל ח"ו, לשנות דברי הש"י, אעפ"י שהיה להם סברות וטעמים מדעתם לעשות המשכן תחילה, חלילה להם לעשות מעשה כך לשנות דברי הש"י אם לא בשאלת מפי הש"י, וכמו שעשה באנשים הטמאים שאמר: "עמדו ואשמעה מה יצוה ד' " וגו' (במדבר ט, ח),[3] דשמא כך היה גזירת המלך לעשות הכלים תחילה, ולא חש ית' לסברת בצלאל או משה, כי חוק מלפניו כך היה.[4]

כלומר, בהנחה שמשה אמר לבצלאל לעשות כלים תחילה, ובצלאל וכל עם ישראל יודעים גם יודעים זה כבר שדבר-משה הוא ציווי ד' מפורש וחלוט,[5] היעלה על הדעת שבצלאל ישנה ולו גם פסיק מהציווי? וגם לו יצוייר שיש לו קושיות ותמיהות, הערות והשגות, "חלילה להם לעשות מעשה כך לשנות דברי הש"י"; וכי לא יתכן שזו "גזירת מלך" שנימוקה אינו ידוע "כי חוק מלפניו כך"!

זאת ועוד; לצד קושיא מהותית-עקרונית זו, דבריו של רש"י מעוררים קושי נוסף: סדר המקראות מציב תהייה על דבריו. רש"י כתב ש"משה ציווה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן... כך ("לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו") שמעתי מפי הקב"ה... בוודאי כך (בית תחילה ואחר כך כלים) ציווה לי הקב"ה, וכן עשה המשכן תחילה ואחר כך עשה הכלים". דא עקא, סדר המקראות אינו תומך בתיאור זה:

---

2. ראה דברי דוד, כאן: "רבו הקושיות בזה, האיך... ותו... ותו... ותו...".
3. אין זה אלא דימוי, שכן המקרה שם אינו זהה לנדון דנן. בעניינם של "האנשים הטמאים" התקיימה אי-ידיעה, שאותה צריך היה לברר. לא כן הנידון שלפנינו, בו הכל ידוע אך לכאורה מתעוררת סתירה.
4. ראה גם רבי אליעזר אשכנזי, מעשי ה' - מעשי תורה, פרק טו: "ויש לשאול היאך הוא אומר שכך שמע מפי הקב"ה ואחר כך יאמר כי ודאי כך ציווה לי, היפך ממה שאמר ששמע, ולא יתכן לומר מפני שכך מנהג העולם יעשה היפך ממה שאמר לו הש"י, גם לא יתכן שחשב ששמע כך מפי הקב"ה ונזכר שאמר לו להיפך, שזה יהיה חסרון בחוק אדון הנביאים".
5. ראה פירוש הרמב"ם למשנה - סנהדרין, הקדמה לפרק חלק: יג עיקרי האמונה, ושם עיקר שביעי, שמיני ותשיעי.

א. בתחילת פרשת תרומה (שמות כה) - הדיבור הראשוני של ד׳ למשה בעניינו של משכן, פורטו תחילה הכלים: ״ועשו ארון... ועשית כפורת... ועשית שלחן... ועשית מנורת זהב טהור״; רק אחרי כן (שם כו) פורט מיבנה המשכן: ״ואת המשכן תעשה עשר יריעת... והיה המשכן אחד... ועשית את הקרשים למשכן... והקמת את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר״. כלומר, בדיבור ד׳ אל משה: כלים תחילה ומשכן אחריו.

ב. בפרשת כי תשא (שם לא) - הנחיית ד׳ למשה על הציווי לבצלאל ולאהליאב, פורט תחילה המשכן ואחר כך הכלים: ״וידבר ד׳ אל משה... ראה קראתי בשם בצלאל... ואני הנה נתתי אתו את אהליאב... ועשו את כל אשר צויתך. את אהל מועד ואת הארון לעדות ואת הכפורת... ואת השלחן... ואת המנורה הטהורה״. כלומר, ד׳ מצווה להנחות את בצלאל ואת אהליאב: אהל מועד - משכן - תחילה וכלים אחריו.

ג. בפרשת ויקהל (שם, לה) - דיבור משה לישראל, פורט תחילה המשכן ואחר כך הכלים: ״ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל... וכל חכם לב בכם יבואו ויעשו את כל אשר צוה ד׳. את המשכן את אהלו ואת מכסהו את קרסיו ואת קרשיו... את הארון ואת בדיו... את השולחן... ואת מנורת המאור...״. כלומר, בציווי משה לישראל: משכן תחילה וכלים אחריו. כך אכן גם היה סדר הביצוע (שם, לו-לח): ״ויעשו כל חכם לב... את המשכן עשר יריעות... ויעש את הקרשים למשכן... ויעש מסך... ויעש בצלאל את הארון... את השולחן... את המנורה... את מזבח הקטורת... את מזבח העולה... את הכיור״ (ואחר כך את החצר, שאינה מעניינו). אם כן, גם היישום: משכן תחילה וכלים אחריו.

עתה, נעמת את הדברים עם מה שכתב רש״י, שמשה ציווה לבצלאל עשיית כלים תחילה ואחר כך משכן, והרי לא זה מה שעולה מסדר המקראות! אמת, כך אמר ד׳ למשה, בפרשת תרומה, ואולם לא זה מה שאמר משה לבצלאל. כמפורט לעיל, באמירת משה לבצלאל הוא דווקא הקדים משכן לכלים, בדיוק כמה שאכן יישם בצלאל. זאת ועוד, רש״י כתב שמשה אמר לבצלאל כי מפי הגבורה אכן שמע - כטענת בצלאל - הקדמת משכן לכלים. והרי זה שוב פלא, שכן הדבר לא תואם את הסדר שבפרשת תרומה - היינו את ציווי ד׳ למשה, שדווקא פתח בכלים ורק אחר כך משכן.

לשון אחר, שני תיאוריו של רש"י - הן זה של מצות ד' למשה והן זה של מצות משה לבצלאל - אינם עולים בקנה אחד עם מה שעולה מן הכתובים עצמם. לא בכדי כתב "החכם המופלא"[6] רבי אליעזר אשכנזי על דברים אלה של רש"י: "והנה אין לשון רש"י ז"ל מדוקדק".[7] כמובן שבנוסף לכך חייבים להעלות את התמיהה המהותית: כיצד זה עולה על דעתו של משה לשנות ממה שהורהו ד'.

ועוד קושי ממנו אין להתעלם הוא סגנון לשונו של רש"י בחיתום דבריו. לפי האמור ברש"י, תשובת משה לבצלאל הייתה: "אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה. אמר לו משה בצל אל היית". כפילות לשון זו של "אמר לו... אמר לו" תמוהה, שכן מדובר ברצף לשוני אחד של תגובת משה לבצלאל, ואם כן, מה ראה רש"י - צח הלשון - לסרבל ולכתוב פעמיים "אמר לו".

ב. "כמו ששמעתי - כך אמרתים"

בספרו מעשי ה'[8] ביאר רבי אליעזר אשכנזי שהטעות לא הייתה של משה אלא של בצלאל:

> אבל לדעתי, נראה שאמת כך אמר לו הקדוש ברוך הוא: עשה כלים ואחר כך משכן, וגם משה אמר לבצלאל: עשה כלים ואחר כך משכן, כמו שאמר לו הקב"ה, אבל הקב"ה אמר לו: ראה קראתי בשם בצלאל וגו' לחשוב מחשבות, ולפי שתחילת המחשבה הוא סוף המעשה, אם כן, כאשר ירצה לעשות בית וכלי, צריך לחשוב על הכלים ומידתם בגובה ואורך ורוחב, כדי שיעשה הבית נאות לקבל אותם הכלים, ולכן ציווה לו הקב"ה על הכלים, ואחר כך על המשכן, ומשה גם כן הבין הדברים, ואמר אותן לבצלאל כמו שאמר לו הקב"ה שיעשה כלים תחילה, וגם משה כך הייתה כוונתו, שיחשוב תחילה על הכלים קודם שיעשה המשכן, אבל בצלאל חשב שמשה אומר לו שיעשה בפועל הכלים קודם, ולכן אמר: מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו, ועל זה השיב לו משה: כך שמעתי מפי הקב"ה, כלומר, כמו ששמעתי הדברים מפיו של הקב"ה, כך אמרתים לך, בחושבי שתכינם כמו

6. נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר ויקרא, עמ' 38.
7. רבי אליעזר אשכנזי, שם.
8. מעשי ה' - מעשי תורה, שם.

שהבנתים אני, ולכן, כאשר ראה משה שאמר לו כך שמעתי מפיו של הקב"ה ושתק, אמר לו שנית: בצל אל היית, כי בוודאי כך ציווה לי, רוצה לומר, הציווי על המעשה בפועל היה משכן תחילה ואחר כך כלים, אבל הדברים ששמעתי היו כלים ואחר כך משכן, מפני שסוף המעשה הוא תחילת המחשבה.

אם כן, לדידו, סדר הדברים וכוונת הציוויים, מלכתחילה, היו כך: הקב"ה מצווה למשה על כלים תחילה ואחר כך משכן; כך גם מצווה משה לבצלאל - כלים תחילה ואחר כך משכן; משה שומע שהקב"ה מאפיין את בצלאל כ"חושב מחשבות", וככזה בצלאל אמור לדעת שסוף מעשה במחשבה תחילה. כל מתכנן מיבנה יודע שתחילה הוא צריך לדעת מה ייעודו של המיבנה ומה תהא תכולתו, ומכך הוא אמור לגזור את מידותיו של המיבנה. בהתאם, ברור למשה שהקב"ה אמר לו תחילה את התכולה, ואף הוא אמר לבצלאל תחילה את התכולה, כדי שבצלאל יתכנן כדבעי את מידות המיבנה. ואולם בצלאל טעה לחשוב שהוא צריך להיצמד לסדר דבריו של משה ובאמת להתחיל עם יצירת התכולה, ועל כך הביע תמיהה. או-אז הבהיר לו משה שלא זו הייתה כוונתו, אף לא זו הייתה כוונת הקב"ה. ציון התכולה תחילה לא היה כדי לייצרם תחילה אלא כדי שיוכל לגזור מכך את מידות המיבנה, ובו אכן יתחיל.

לפרשנות בעל מעשי ה', תשובת משה לבצלאל "כך שמעתי מפי הקב"ה", אין כוונתה שמעתי מפי הקב"ה את מילותיך, אלא כוונתה: אני אמרתי לך בדיוק את מה שאמר לי הקב"ה, אלא שסבור הייתי שמעצמך תבין את עומק הכוונה. כלומר, אמרתי לך כלים תחילה ואחר כך משכן, בהנחה שתבין שלמעשה יש להקדים את המשכן לכלים. עתה, שלא הבנת, הרי אני אומר לך בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים: משכן תחילה ואחר כך כלים; וכך אכן נעשה.

יתרונו של ביאור זה ברור: משה לא שינה מאומה מדבר ד', גם בצלאל לא שינה מאומה מעומק עניינו של הציווי, ולבצלאל הייתה אי הבנה - לא למשה. אלא שגם קשיי הביאור ברורים, שכן לא זו בלבד שהוא אינו הולם את רהיטות לשון רש"י ומוציאו מפשוטו, אלא שלפי זה בצלאל אינו כה חכם כפי שעולה מהמקראות ומדברי חז"ל ופרשנים.

ג. בין איש החזון לאיש המעשה

שאלה מיקדמית שנכון לתת עליה את הדעת היא מה בין הכלים למשכן - מה כל כך חשוב ייצורו של מי קודם, ובהתאם מה פשר קדימת הכלים למשכן הן בדבר ד' למשה והן בדבר משה לבצלאל.

מהר"ל[9] נתן לכך דעתו, ובחיבורו גור אריה, על אתר, הוא רואה בתפיסותיהם השונות של משה ושל בצלאל, בבואה לשונות שבאישיותם:

> ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת (במדבר ד, טו), והמשכן במשא בני מררי (שם שם לא-לב), ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בעניין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצווה, התחיל בכלים תחילה, אבל עניין העשייה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשייה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה: שמא בצל אל היית"; כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשייה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בעניין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם.

אם כן, בין כלים למשכן קיים דירוג ערכי, והכלים חשובים מן המשכן.[10] הכלים - מטרה, ובאמצעותם מתקיימת עבודת ד'; המשכן - אמצעי להכלת הכלים במקום הולם. במקביל, משה הוא איש החזון, ולכן הוא מתמקד בראש וראשונה בכלים, שהם המטרה, בעוד שבצלאל הוא איש המעשה, והוא מבין שיישומית נכון להתחיל באמצעי, במיבנה - המשכן.

---

9. מהר"ל התמנה לרבנותה של פראג אחר מותו של רבי אליעזר אשכנזי, ואולי נחשף לדבריו.
10. ראה גם רשב"ם שמות כה, י: "ואעפ"י שבמעשה בצלאל מצינו שעשה תחילה משכן ואחר כך כלים... שהיכן יכניס את הארון והשולחן כל זמן שאין משכן עשוי? אלא בציווי הוצרך לפרש עשיית הארון והשולחן [תחילה], שבשביל הארון שהוא עיקר של ועשו לי מקדש הוצרך לעשות משכן".

מהר"ל אינו מהסס לייחס למשה 'שיכחה': "עניין העשייה מה יקדים במעשה נשכח ממנו". בלבוש האורה, מחה נמרצות על סגנון זה:

> והרב גור אריה כתב כאן דברים אשר אין ראוי לשום בר דעת לאומרו, אפי' על קטן הנביאים, ק"ו על משה רבנו עליו השלום אב הנביאים והחכמים, כי כתב שמשה נשכח ממנו ציווי הש"י שציוהו לעשות המשכן תחילה, חלילה חלילה שישכח משה דברי הש"י, ואדרבה, הוא [כלומר מהר"ל] שכח פרשת ויקהל, ששם ציווה משה בפירוש על המשכן תחילה.[11]

בכל אופן, ביחס לעיקר דברי מהר"ל, הרי שגם בעל דברי דוד איבחן את "כלים" ואת "משכן" כ"תכלית" וכ"אמצעי", אלא שהוא לא ייחס למשה שיכחה: "משה לא נכשל ח"ו". אדרבה ואדרבה, משה ניהל את הכל בכוונת-מכוון, בהנחיית ד':

> ונ"ל דמשה לא נכשל ח"ו בזה, אלא הבין האמת בדבריו יתברך, במה שאמר בפרשת תרומה: כלים תחילה, לא הייתה כוונתו יתברך על סדר עשייתן, רק זכר שם התכלית במשכן שיעשה כלים ויניח שם, ובפרשת תשא, אמר שם עיקר הסדר, וע"כ אמר שם בלשון זה: ראה קראתי בשם בצלאל וגו', ועוד אמר שם: "ועשו את כל אשר צוותיך את אהל מועד" וכו', ר"ל בזה תראה חכמתו של בצלאל, במה שידע הוא לעשות המשכן תחילה, אף על פי שאתה תאמר לו כסדר הנזכר בפרשת תרומה, כלים תחילה. ובכוונה מכוונת ציווה השי"ת למשה שיאמר הסדר הנזכר בפרשת תרומה, כדי שירגיש בקושיא בזה ויבין הענין, כי שם מדבר מן התכלית לא מסדר העשייה, ועל ידי זה יתפרסם חכמתו. וע"כ אמר "ראה קראתי בשם" פירוש שתראה שהוא הגון. וע"כ אמר "ועשו את כל אשר צויתיך" פירוש שידעו עיקר הציווי כפי אשר אני מצווה אותך. וכן עשה משה, ואמר לו כלים תחילה, והקשה לו בצלאל: הא מנהג העולם וכו', השיב לו משה: כך שמעתי, ר"ל, כל מה שאמרתי לך,

---

11. יישוב למיתקפה קשה זו, ראה בספר ביאור סתומות ברש"י, בראשית-שמות, עמ' 245 הערה 6: "מה שנתרגש כל כך בעל לבוש האורה על הרב גור אריה על שטפל שיכחה למשה רבנו, לא אדע טעמו, הרי בפירוש כתב רש"י בפרשת מטות: ויאמר אלעזר הכהן וגו' - לפי שבא לכלל כעס בא לכלל טעות שנתעלמו ממנו הלכות גיעולי גויים; וכן אתה מוצא בשמיני למלואים שנאמר: 'ויקצוף על אלעזר ועל איתמר' (ויקרא י, טז) - בא לכלל כעס בא לכלל טעות; וכן ב'שמעו נא המורים... ויך את הסלע' (במדבר כ, י-יא) - ע"י הכעס טעה. אם כן, אפשר שמשה רבנו ישכח כמה וכמה הלכות". אלא שהוא ציין ריעותא ביחס ליישוב זה: "אלא שלא מצאנו שמשה בא לכלל כעס במלאכת המשכן", וכשל אם כן עוזר, ונפל אפוא עזור.

ומה שאתה מקשה עלי, ודעתך לעשות המשכן תחילה - הכל שמעתי מפי הקב"ה, כמו שזכרתי שרמז לו הקב"ה, שע"י קושייתו של בצלאל והבנת העניין לאמתו תתברר חכמתו, וכן יהיה באמת. ואח"כ אמר לו משה פעם שנית בפירוש: 'בצל אל היית וכך ציווה לי השי"ת בוודאי', כמו בדעתך. וע"כ עשה משה שני מאמרים מזה, דאם לא עשה אלא מאמר אחד, הוה אמינא מה שאמר תחילה "כך שמעתי", פירושו כמו שאמרתי, כלים תחילה, אלא שאתה בצל אל היית, על כן עשה שני מאמרים מזה להורות שמה שאמר תחילה "כך שמעתי" פירושו כמו שאתה מקשה לי כן שמעתי, וכמו שזכרנו. נמצא שמה שאמר תחילה "כך שמעתי", הוא ממש כפי מה שאמר אח"כ "בצל אל היית", אלא שתחילה אמרו דרך רמז ואח"כ אמרו בפירוש, וע"כ עשה תחילה מאמר מיוחד לפי שהוא לבדו כולל תשובה מספקת אלא שצריך אח"כ פירוש, וזה לא היה מובן אם היה אומר הכל בפעם אחת, דהו"א שאין כאן פירוש. זהו דרך נכון מאוד בדברי רש"י בס"ד. ובפרק הרואה, איתא בהדיא שהלך משה והפך, וא"ל עשה ארון כו', משמע כדברי, דמשה הפך בכוונה.

בתמצית: הקדמת הכלים בדברי ד' למשה נבעה מהיותם התכלית, זאת למרות שבו-בזמן היה ברור שלא הם שיהיו הראשונים בסדר העשייה. הקדמת משכן לכלים בציווי ד' למשה לומר לישראל, נובעת מכך שבפועל, מעשית, כך יהיה. עם זאת, משה משמר את הסדר של כלים תחילה בדבריו עם בצלאל, הגם שהוא יודע - מפי הגבורה ומן הסתם גם מסברה - שמעשית לא כך ייעשה, זאת כדי לגרום לבצלאל להעיר ולתהות ובכך תיחשף חכמתו ותבונתו לעיני כל. גישה זו כבר נרמזה-נאמרה לו על ידי הקב"ה, שאמר לו: "ראה קראתי בשם... ועשו את כל אשר צוויתיך את אהל מועד", והרי לכאורה אין זה מדוייק: "כל אשר צוויתיך" אינו "אהל מועד" תחילה! אלא שזה עומק הענין: כדי שיראו ויבינו את גדלותו, חכמתו ותבונתו, של בצלאל, תאמר לו אתה "כל[12] אשר צוויתיך" - כלים תחילה, והוא בתבונתו יסיק שלמעשה הכוונה היא "אהל מועד" תחילה. תשובת משה לבצלאל "כך שמעתי", אין כוונתה חזרה של משה ממה שאמר תחילה, אלא "כך שמעתי" את המהלך כולו. כלומר, מה שאני אמרתי לך ומה שאתה משיבני, הכל כבר היה

12. יתכן שכך תתבאר ההדגשה שבתוספת המילה "כל" - וכי היה עולה על הדעת שמשה יסנן ולא יאמר לבצלאל "כל" מה שאמר לו ד'? אלא שיכול היה משה להפעיל שיקול דעת ולמסור אומנם את כל התכנים אך לשנות את הסדר, בשל ההיבט המעשי. אם כן ההדגשה "כל" באה ללמדך שמשה לא שינה דבר, לא בתוכן ולא בסדר.

ברור לפניי וידוע מראש. או-אז אמר לו משה את תוכנית הביצוע המעשית: משכן תחילה.

בכך מבאר הדברי דוד את שתי הפעמים בהם כותב רש"י "אמר לו" - הראשון כנגד הרמז והשני כנגד הביאור המפורט. בעל דברי דוד מסכם שביאורו הוא "דרך נכון מאוד בדברי רש"י בס"ד", ביאור שגם מסתייע מסוגיית ברכות (נה ע"א) בה נאמר:

> אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים,[13] הלך משה והפך, ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו, משה רבנו, מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן, כלים שאני עושה להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים. אמר לו, שמא בצל אל היית וידעת.[14]

המילים "הלך משה והפך" אין משמען טעות או שיכחה, אלא הפיכה יזומה. בכך רואה הדברי דוד חיזוק לביאורו, שמשה הוא הוא שמבצע מהפך. למרות שמשה יודע שבצלאל מצפה לקבל כרגע סדר עבודה, הוא מציג לו סדר חשיבות.

ד. "משבשין דברי רש"י"

כנגד ביאורים שכאלה, אשר סבורים כי לאמתו של דבר משה אמר לבצלאל כלים תחילה - תהא הסיבה אשר תהא - יוצא חוצץ בעל לבוש האורה:

---

13. ראה תוספות שם: "לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים - ואם תאמר היכא אשכחן שציווה הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחילה, הרי בפרשת תרומה כתיב ארון תחילה. ויש לומר דבפרשת כי תשא כתיב את אהל מועד ואת הארון לעדות", כמבואר לעיל. וראה מהרש"א שם, בחידושי אגדות, שהעיר עליהם, וכתב כי "יותר נראה לפרש דאפרשת ויקהל קסמיך"; וראה לו שם גם בחידושי הלכות.

14. ראה תורה תמימה, שמות לח הערה ד: "בא לרמז בזה, שכל דבר שאדם עושה במכוון לצאת ידי המקום ולשם שמים מסייעין אותו שיכוון הדבר לאמתו. וי"ל עוד דמרמז מאמר זה לאגדה דבבלי ברכות נ"ה ע"א שאמר משה לבצלאל שיעשה מקודם הארון וכלים ואח"כ יעשה את המשכן, ואמר לו בצלאל... שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא... והודה לו משה רבינו עיין שם, ולפנינו בפ' תשא ל"א ב', וזה מורה שלהיות שבצלאל עשה הכל לשם שמים ובכוונה לצאת ידי המקום, כיוונה דעתו לדעת המקום אפילו דברים שלא שמע מפי משה... ללמדך שכל דבר שב"ד נותנים נפשם עליו לסוף מתקיים בידם".

יען ראיתי מפרשי דברי רש"י משבשין דברי רש"י בדברים אשר לא עלו על לבו, ומפרשין מה שכתב אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה פירושו שאמר לו משה לבצלאל כך, כמו שאמרתי לך לעשות הכלים תחילה, ואח"כ אמר לו: אבל אתה בצלאל, בצל אל היית, שאמרת לעשות המשכן תחילה ואח"כ הכלים, ומייפים דבריהם בטעמים חלושים ושיבושים הרבה, יעויין בדבריהם, אבל אני קורא עליהם לא ידעו ולא יבינו בחשכה הלכו[15]... ועיקר מה שהכניס לדוחקם ולטעויות הללו, לא באו ליה אלא מתוך קושיא שהיה קשה להם לפי טעותם, היאך יעלה על הדעת שטעה משה ויאמר לישראל היפך ממה ששמע מפי הש"י, כי היה זה חסרון בחוק אדון הנביאים חלילה, על כן יאמרו מה שיאמרו מן השיבושים לתקן את זה, אבל נפלו בעיוות גדול יותר מזה כאשר הראיתיך.

כלומר, לדעת ה'לבוש', פשוט וברור שמשה לא אמר לבצלאל כלים תחילה אלא משכן תחילה.

אלא שתלמידו שלו - בעל הצידה לדרך, העיר עליו, ועל הגור אריה, מדבריו המפורשים של רש"י לתלמוד: "ואני אומר בלי ספק דשני מלכים גדולים האלה לא ראו תלמוד ערוך ברור מללו בברכות בפרק הרואה וז"ל... ופירש רש"י וז"ל... ומי יודע לפרש דברי רש"י יותר טוב מרש"י גופיה". כוונתו היא לדברי רש"י בברכות נה ע"א, שם כתב:

לך אמור לו לבצלאל עשה משכן ארון וכלים - שכן הם סדורים בפרשת כי תשא... ומשה אמר לו עשה ארון וכלים, כגון שולחן ומנורה ואחר כך משכן, דסבירא ליה לרבי יונתן שכסדר שהם סדורים בויקחו לי תרומה אמר לו.

---

15. "כי לא ראו אפי' דברי רש"י בהתחלת המאמר הזה שכתב 'אפי' דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני', הרי בפי' כתב רש"י ז"ל שכך נאמר למשה בסיני שיעשה המשכן תחילה ואח"כ הכלים שיעשה... מקרא מלא הוא בפרשת ויקהל זה הדבר אשר ציווה ד' לאמר קחו מאתכם וגו' עד וכל חכם לב בכם יבואו ויעשו את כל אשר ציווה ד' את המשכן את אהלו וגו' (לעיל לה, ד-י) ואח"כ את הארון ואת בדיו וגו', וזו הפרשה נאמרה לישראל מיד מחרת יום כיפורים ברדת משה מן ההר כמו שפרש"י שם, והרי בפי' הקדים שם משה המשכן לכלים כמו שנאמר לו בסיני, ואיך יאמרו אלו האנשים כאן שמשה אמר לבצלאל כך שמעתי כמו שאמרתי הכלים תחילה ואח"כ המשכן".

אין לך יותר מפורש מזה. רש"י עצמו מבאר שמשה אמר לבצלאל כלים תחילה, "ומי יודע לפרש דברי רש"י יותר טוב מרש"י גופיה"! אלא שאם כך הדבר אזיי הדרא קושיא לדוכתא, ושבות למקומן ההערות הנ"ל: א. סדר המקראות אינו תואם לכך; ב. איך עולה בדעתו של בצלאל לשנות מהוראת משה; ג. כפילות "אמר לו".

ה. "תלמיד או מדפיס הוסיף מאמר זה מדעתו"

ואולם האמת צריכה להיאמר: יתכן שמכלול דיונים אלה, בטעות ובשגגה יסודם. חזקוני - שמן הידועות הוא כי פעמים רבות נצמד לרש"י - כותב (שמות לח, כב): "ובצלאל בן אורי בן חור וגו' - פרש"י אפילו דברים שלא אמר לו רבו וכו' כגון ציפוי ראשי העמודים". ממש כך הוא גם כותב כבר לעיל (שם לו, לח): "וציפה ראשיהם וחשוקיהם זהב - הוא שפרש"י בפרשת פקודי אפילו דברים שלא אמר לו רבו". רוצה לומר: מהיכן ידע בצלאל שיש לצפות בזהב את ראשי העמודים?[16] הן דוק ותשכח, בשום מקום לא נמצא ציווי כזה! אלא שידע בצלאל לעשות דברים שנצרכו, אפילו שלא אמר לו רבו.

כך חזקוני, ועתה שאל עצמך: אם לנגד עיניו של חזקוני היו מצויים דברי רש"י כמו שהם לפנינו, הרי שדבריו תמוהים בעליל. לנגד עינינו מפורש מה הוא אותו דבר "שלא אמר לו רבו" - הקדמת משכן לכלים, ומה אפוא פשר דבריו על "ציפוי ראשי העמודים"? על כרחך עליך לומר, שלפני חזקוני כלל לא מופיע עניין זה של "כלים תחילה - משכן תחילה".

ובאמת, בדיקת דפוסים ראשונים חשובים מעלה שכל הפיסקה מ"כי משה ציווה" ועד סוף הפסוק, כלל אינם נמצאים. כך הוא הציטוט בדפוס רומא (ר"ל):

---

16. יתכן שלשאלה זו יש גם היבט הלכתי: כיצד זה מותר היה להם לעשות מה שלא צוו, והרי "הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל" (דברי הימים א' כח, יט; וראה בבלי פסחים פו ע"א, סוכה נא ע"ב ועוד; וראה הקדמת הרמב"ם למשנה; תוספות זבחים לג ע"א, ד"ה וליעבד ועוד). וגם אם נכון הוא שפסוק זה נאמר על בית עולמים, ואולם יש להניח שהוא חל באותה מידה גם על משכן משה. אם כך הדבר, אזיי בוודאי שהכרחי לומר שכל מה שעשה בצלאל ולא היה בציווי משה, על כרחך כיוונה דעתו למה שנאמר למשה ממרום הגם שמשה לא השמיעם לבצלאל.

בצלאל עשה את כל אשר ציווה ד' את משה - 'את כל אשר ציווה אותו' אין כתוב כאן, אלא כאשר ציווה ד' את משה, אפילו דברים שלא אמר לו רבו, הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני.

ובדיוק כך בדפוס ריג'יו די קלבריה (רל"ה), בדפוס ואדי אל חג'ארה (רל"ו) ובדפוסים קדומים נוספים.[17] אמת, לא כולם; אף אמת שכאמור לעיל, לנגד עיני פרשני-רש"י חשובים עמד הנוסח "הרווח", ועם זאת, דומה שה"עיקולי ופשורי" והדחקים אליהם נאלצו אותם פרשנים להיכנס, מטה את הכף להנחה שמדובר ב"תוספת" שלא יצאה מתחת ידיו של רש"י.

מעתה, סרה כל טענה על רש"י, שמעולם לא כתב דברים קשים ותמוהים אלה שיוחסו לו. רש"י - כדרכו - בהיר, נהיר, ואף צהיר.

17. ראה רש"י השלם, עמ' רסא-רסב: "קטע זה מ'כי משה צוה' עד סוף הדיבור אינו בדפו"ר ולא בדפוסי רומי אלקבץ סונצינו ונפולי, והובא בדפוסי זמורה ויניציאה, ובזכור לאברהם כתב שאינו בכתבי יד, וכן לא היה לפני חזקוני ומהרא"י, אבל היה לפני המפרשים גו"א לבוש האורה ועוד שדנו עליו". וראה בספר ביאור סתומות ברש"י, שם: "כל המאמר המוסגר [כי משה... הכלים] איננו בדפוס ראשון של רש"י... כנראה שאיזה תלמיד או מדפיס הוסיף מאמר זה מדעתו".

ויקרא

רש"י "מנצל" את הפסוקים הראשונים בפרשתנו, כדי ללמדנו כלל שנכון לתורה כולה. על מה שאמרה תורה: "ויקרא אל משה, וידבר ד' אליו מאוהל מועד לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם...", כתב רש"י:

> לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים, קדמה קריאה, לשון חיבה, לשון שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר: "וקרא זה אל זה" (ישעיה ו, ג), אבל לנביאי אומות העולם, נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה, שנאמר: "ויקר אלהים אל בלעם" (במדבר כג, ד).

לצד השאלה הראשונית, המתבקשת והקבועה: מה היא "השאלה הסמויה" שאיתה רש"י מתמודד, נכון להציב כאן שלוש שאלות נוספות:

א. בהנחה שלא על סברה עצמית, או ביאור מקורי, כתב רש"י מה שכתב, נכון לשאול מה מקורו ועל מה התבסס; כפי שיתברר, העניין אינו פשוט.

ב. רש"י מתייחס "לכל דברות, לכל אמירות, לכל ציוויים" - ובכן, מה הוא ראה בפסוקים שלפנינו שהביא אותו להכללה כה מקיפה.

ג. מה היא ההבחנה בין "דברות", "אמירות", "ציוויים" - מה מגדיר ומה מאפיין כל אחד מהם.

א. מקורות רש"י

דומה כי בשני מקורות עיקריים[1] עושה רש"י שימוש בנדון שלפנינו: האחד מדרש

1. מקור נוסף, שקשור להלכת-קריאה אך אינו נכרך ישירות בענייננו, ראה יומא ד ע"ב: "ויקרא אל משה וידבר - למה הקדים קריאה לדבור? לימדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם דבר לחברו אלא אם כן קורהו". וראה ר"ש ישראלי, חוות בנימין, א, סימן עה; ר"ש גורן, תורת המדינה, עמ' 402 ואילך; שו"ת בצל החכמה, ד, סימן פד; שו"ת משנה הלכות, ה, סימן קצד; שו"ת אגרות משה,

הלכה והשני מדרש אגדה, אותם רש"י ממזג ומשלב למיקשה אחת.

בספרא ויקרא - דבורא דנדבה (א, א), נאמר:

> ויקרא וידבר - הקדים קריאה לדבור, הלא דין הוא, נאמר כאן דבור ונאמר בסנה דבור, מה דבור האמור בסנה הקדים קריאה לדבור, אף דבור האמור כאן הקדים קריאה לדבור. לא, אם אמרת בדבור הסנה שהוא תחילה לדברות, תאמר בדבור אהל מועד שאינו תחילה לדברות; דבור הר סיני יוכיח שאינו תחילה לדברות והקדים בו קריאה לדבור. לא, אם אמרת בדבור הר סיני שהוא לכל ישראל, תאמר בדבור אוהל מועד שאינו לכל ישראל. הרי אתה דן מבניין אב, לא דבור הסנה שהוא תחילה לדברות כהרי דבור הר סיני שאינו תחילה לדברות, ולא דבור הר סיני שהוא לכל ישראל, כהרי דבור הסנה שאינו לכל ישראל, הצד השווה שבהן שהן דבור ומפי קודש למשה, והקדים קריאה לדבור, אף כל שהוא דבור ומפי קודש למשה, הקדים בו קריאה לדבור. אי מה הצד השווה שבהן, שהן דבור ובאש ומפי קודש למשה, והקדים בהן קריאה לדבור, אף כל שהוא דבור ובאש ומפי קדש למשה, נקדים קריאה לדבור, יצא דבור אוהל מועד שאינו באש, ת"ל: "ויקרא... וידבר" - הקדים קריאה לדבור. יכול לא היה קריאה אלא לדבור זה בלבד, ומנין לכל הדברות שבתורה, ת"ל מאוהל מועד, כל שהוא מאוהל מועד נקדים בו קריאה לדבור. יכול לא היתה הקריאה אלא לדברות בלבד, ומנין אף לאמירות ולציוויין, אמר רבי שמעון: תלמוד לומר: "דבר... וידבר", לרבות אף לאמירות ולציוויין... משה משה, אברהם אברהם, יעקב יעקב, שמואל שמואל, לשון חיבה ולשון זירוז.

מדרש זה מזכיר שלושה אירועים, אשר מכנה משותף להם. לא זו בלבד שהם מכילים הן "קריאה" והן "דבור", או "אמירה", או "ציווי", אלא שהקריאה מקדימה את הדבור, או את האמירה, או את הציווי.

א. בפרשיית ההתגלות שבסנה נאמר: "וירא מלאך ד' אליו... מתוך הסנה... ויאמר משה אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה... ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני" (שמות ג, ב-ד) - קריאה שאחריה אמירה. והרי יכול אתה לשאול את עצמך, מה מוסיפה הקריאה? וכי מה היה חסר המקרא אם היה כתוב "ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה משה משה ויאמר הנני"?

או"ח - ד, סימן מ אות יט; חשוקי חמד, עבודה זרה יט ע"א. ביאור נוסף, ראה רמב"ן ויקרא א, א.

ב. בפרשיית מתן תורה נאמר: "ויקרא ד' למשה אל ראש ההר ויעל משה. ויאמר ד' אל משה רד העד בעם" (שם יט, כ-כא). אף כאן, מה היה חסר אם היה כתוב: "ויאמר ד' למשה עלה אלי ההרה ורד העד בעם".[2]

ג. בפרשתנו: "ויקרא אל משה וידבר ד' אליו" - מה היה חסר אם היה כתוב "וידבר ד' אל משה".

המדרש - שאומנם אינו מפרט את הפסוקים אך כן מפרט את האירועים - מאריך בהשוואת השלושה ומבהיר שהם נצרכים כולם[3] כדי ללמד, בדרך של 'בניין אב', שכלל קבוע הוא: "כל שהוא דבור - כולל גם 'אמירות וציוויין' - ומפי קודש למשה, הקדים בו קריאה לדבור". המדרש מוסיף ומלמד שסגנון הכפלת שם מבטא חיבה.

אם נחזור לרש"י, הרי שמדרש זה אכן מכיל את הכלל אותו ציין: "לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה". מדרש זה גם מבהיר שכפילת שם מורה על "חיבה". עם זאת, מדרש זה כלל אינו מתייחס להבחנה שציין רש"י, בין דבור ד' למשה ובין דבורו עם "נביאי אומות העולם". זאת ועוד, מדרש זה אומנם מזכיר את עניינה של חיבה, אך הוא כורך זאת בכפילת שם - דבר שאינו נמצא בפסוק של פרשתנו, ומכאן שאינו תואם את דברי רש"י, שבדין - כמובן - לא ציין כפילת שם. ובכן, מהיכן שאב רש"י דבריו אלה?

ככל הנראה, מדרש ויקרא רבה לתחילת פרשתנו [א], הוא שמהווה השלמה - ולו גם חלקית - לדברי רש"י. במדרש זה נאמר:

> אין לשון ויקר אלא לשון טומאה... אבל נביאי ישראל בלשון קדושה, בלשון טהרה, בלשון ברור, בלשון שמלאכי השרת מקלסין בו להקב"ה, כמה דתימר: "וקרא זה אל זה ואמר".

אם כן, הא לך השוואה עם אומות העולם, אותה ציין רש"י. אשר ל"חיבה", נכון הוא שהמילה 'חיבה' לא הוזכרה כאן מפורשות, אך היא בוודאי משתמעת.

---

2. היו שהפנו בהקשר זה לשמות יט, ג: "ומשה עלה אל האלהים, ויקרא אליו ד' מן ההר לאמר, כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" - קדימת "ויקרא" שאחריו "תאמר"; וראה עמר נקא שלהלן. דומה שדוגמה זו פחות דומה לנדון דנן, שכן הקריאה היא למשה, בעוד שהאמירה היא לישראל, שלא כנדוננו בו הקריאה והאמירה הן למשה, מה שמעורר את הקושי.

3. ראה רא"ם, כאן, שהאריך לבאר מדוע אכן הכרחיים כל שלוש האיזכורים; וראה בספר קרבן אהרן, על הספרא, שהשיג עליו; וראה גור אריה, וכן צידה לדרך, כאן.

ואכן, הרא"ם ביקש להתאים את החיבה שבין שני המקורות ולראותם במשמעות דומה. תחילה העיר הרא"ם שבספרא זיהו את החיבה עם ההכפלה בעוד שבויקרא רבה זיהו אותה עם הקריאה עצמה. הערה זו הוא מציע ליישב כך: "ושמא יש לומר, דסבירא ליה לרש"י דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דבין לשון קריאה בין כפל השמות, תרווייהו לשון חיבה הוו". ברם, הוא עצמו העיר: "לא ידעתי למה הביא האגדה של ויקרא רבה, שהיא רחוקה מפשוטו של מקרא, כי למה תשתנה הקריאה הזאת משאר הקריאות שבתורה, כמו 'לקרוא לו לאמר' (במדבר כב, ה), 'קראן לו ויאכל לחם' (שמות ב, כ)". גם ההנגדה עם בלעם הוקשתה בעיניו: "ואם בעבור שמצא 'ויקר אלהים אל בלעם' (במדבר כג, ד), ובנביאי ישראל לשון ויקרא, דילמא לא כיוונה התורה בזה רק להודיענו שנבואתו לא הייתה אלא דרך מקרה ועראי, מפני חיבתן של ישראל, כמו שפרש"י שם (במדבר כג, ד), אבל לא מפני שהקריאה לשון חיבה, ובבלעם לא הייתה חיבה". רוצה לומר, זו עשויה להיות ראיה על ארעיות לעומת קביעות, לאו דווקא ראיה לחיבה לעומת היעדר חיבה. סוף דבר, רא"ם עצמו לא היה שבע רצון מביאורו.

על כך יש להוסיף ולהעיר: הספרא ציינה את ה"כלל" כחל גם על פסוקים שבספר שמות. מה ראה אפוא רש"י לדחות את חשיפת ה"כלל" עד לתחילת ספר ויקרא, בעוד שהוא נכון לא פחות כבר לעיל![4]

ב. "השאלה הסמויה"

בעל דברי דוד נתן דעתו לזיהוי 'השאלה הסמויה' שהטרידה את רש"י. לדידו, סגנון הכתוב אומר דרשני: "ויקרא אל משה" - מי הוא שקרא למשה? ואם הפנייה

4. בהקשר זה של סדר כתובים, היה מקום להעיר שתופעת קיומה של קריאה לצד אמירה, וקדימת קריאה לאמירה, קיימת לא רק בספר שמות אלא כבר בספר בראשית: "ויקרא ד' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה" (בראשית ג, ט) - קריאה שאחריה אמירה; ושוב: "ויקרא אליו מלאך ד' מן השמים ויאמר אברהם אברהם, ויאמר הנני" (בראשית כב, יא) - קריאה שאחריה אמירה (וראה שם גם בהמשך (טו-טז): "ויקרא מלאך ד' אל אברהם... ויאמר בי נשבעתי נאם ד' " - קריאה שאחריה אמירה). ובכן, מדוע שה'כלל' לא יחול גם שם? ואדרבה, האין זו ראיה לסתור, שכן קשה לומר שקריאת ד' לאדם "איכה" הייתה לשון חיבה! ואולם, דומה כי שוברה של הערה זו מונח בצידה: בשונה ממה שצויין לעיל, איזכורים אלה אינם "מפי קודש למשה", ולכן מעיקרא אינם בכלל אותו בניין אב.

מתבססת על ההמשך - "וידבר ד' אליו", אזיי נשאלת השאלה מדוע לא נכתב: "ויקרא ד' אל משה וידבר אליו", כדוגמת "ויקרא ד'... אל האדם ויאמר לו איכה". אם כן, זו התמיהה אותה בא רש"י ליישב, והוא עושה זאת באמצעות הבחנה בין שתי 'קריאות' - קריאה של חיבה לעומת קריאה של יראה:

לזה תירץ דמרמז בזה לשון חיבה, דיש חילוק בין אדון שקורא אל עבדו ומצווה עליו, זהו דרך מורא ואין כאן דבוק אלא קרוב אליו בשעת הקריאה, ולא אח"כ, משא"כ אם שני אוהבים קוראים זה לזה, הוא לאהבה חלוטה ודבוק ביניהם. ע"כ אמר רש"י, דפסוק הוא מורה שבכל מקום שיש דבור או ציווי היתה קריאה בלשון חיבה, כאוהב לאוהבו, לא כאדון לעבדו, והוא לשון שמלאכי השרת משתמשין בו, דכתיב: "וקרא זה אל זה", לא זה לזה כאדון לעבדו אלא דרך חיבה וריעות. אבל לנביאי או"ה נאמר "ויקר אלהים אל בלעם", דהיינו דרך מורא, כציווי האדון לעבדו, וממילא הוה דרך ארעי לא דרך דיבוק כאוהבים זה לזה. וע"כ לא הזכיר כאן ד' אצל הקריאה, דהוה משמע דרך ציווי כאדון לעבדו, אלא לשון שאוהב קורא לחבירו. ויש עוד חילוק בין קריאות האלו, דבקריאת אדון לעבדו הוא שייכא דווקא אם אין העבד אצלו קורא שיבוא אליו, אבל אם הוא כבר אצלו, א"צ קריאה, אבל בקריאה של חיבה שזכרנו היא אפילו עומד אצלו ומפני החיבה הוא זוכר שמו, וזה מבואר גבי מלאכי השרת, שנאמר: "וקרא זה אל זה", משמע לשון "זה אל זה" דהם סמוכים זה לזה, ואפילו הכי קוראים אחד לחבירו.

אם כן, קיימות שתי הבחנות בין קריאה של יראה ובין קריאה של חיבה: א. קריאה של יראה היא סמכותית ונוקבת בשם "האדון", בעוד שקריאה של חיבה אינה מצריכה נקיבה בשם הדובר, המוכר והאהוב; ב. קריאה של יראה נעשית רק אם השומע אינו בנמצא סמוך לקורא, לא כן קריאה של חיבה שבה השם מוזכר בכל מקרה, ואפילו בהכפלה. כך ניתן מענה לאותה 'שאלה סמויה', שכן דווקא כך באה החיבה לידי ביטוי, בהעלמת שם הקורא ובעובדה שהקריאה נעשית למצוי סמוך לו.[5]

5. ראה עוד גור אריה, כאן: "לשון חיבה... כאשר יקרא אותו בשמו הוא הוראה על שחפץ בנקרא וידוע אליו בשמו, שהרי קורא לו בשמו המיוחד לו. אבל כשמדבר עמו בלא קריאה, מורה כי אין מכירו ויודעו בשמו, ולפיכך הקריאה בשמו הוא חיבה... ומכל שכן כאשר יקרא אותו בכפל השם 'משה משה' (שמות ג, ד) שהוא מורה על ידיעה והכרה יתירה כשכפל שמו. ולפיכך הקריאה היא

ג. דברות – אמירות – ציוויים

בביאור עמר נקא, נתן דעתו להבחנה שבין סוגי הפניות השונות שהוזכרו ברש"י. זאת ועוד, במקביל לאיפיון סוגי הדיבור והמשמעות הייחודית של כל אחד מהם, הוא נותן דעתו לשאלה מנין יודע רש"י הכללה זו. בתשובה לכך הוא נצמד לספרא, אותה הוא מנתח ומבאר בדקדקנות:

> ויקרא – לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה; נ"ל דיליף לכל דברות מהכא דכתי' "ויקרא" ואח"כ "וידבר", וקרוי דברות הדברים שנאמרו לו למשה לאומרם לישראל כדכתי' הכא "דבר אל בני ישראל". ולכל אמירות יליף מדכתי' בפרשת ואלה שמות "וירא ד' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה משה", וקרי אמירות דבר שאין בו ציווי מצווה כי ההיא דהתם. אי נמי, יליף ליה מדכתיב בפרשת יתרו: "ומשה עלה אל האלהים ויקרא אליו ד' מן ההר לאמר כה תאמר לבית יעקב", והתם לא הוי אלא סיפור דברים בעלמא. ולכל ציוויים יליף ליה מדכתי' בפ' יתרו "ויקרא ד' אל משה אל ראש ההר", וכתו' בתריה "ויאמר ד' אל משה רד העם בעם פן יהרסו", וזה קרוי ציווי כי הוא לפי שעה. ולפי זה קרי דברות המידות שהם נוהגות לדורות, וקרי אמירות הדברי' שאינן רק סיפור שאינן אלא לו לבדו, כמו "אל תקרב הלום", וקרי ציוויים האזהרות שהן לפי שעה. ובתורת כהנים דריש ליה ר' שמעון מדכתיב: "וידבר" – דבר לכל אמירות וציוויים.

א. מקור "דברות" הוא מהפסוק שבפתח ספר ויקרא בו נאמר "ויקרא – וידבר", שאחריו נכתב "דבר אל בני ישראל", ועניינו "לדורות";

ב. מקור "אמירות" הוא מפרשיית הסנה, שם נאמר "ויאמר משה משה", וסגנון זה של פנייה משמעו "דבר שאין בו ציווי מצווה", "סיפור שאינן אלא לו לבדו"; לעניין זה הוא מציע גם חלופה, מפרשיית מתן תורה, שם נאמר "ויקרא אליו ד' מן ההר לאמר, כה תאמר", שאינו אלא "סיפור דברים בעלמא";

ג. מקור "ציוויים" הוא מפרשיית מתן תורה, שם נאמר תחילה "ויקרא" שאחריו "ויאמר", ועניינו "ציוויים האזהרות שהן לפי שעה", כדוגמת "רד העם בעם", "אל תקרב הלום".

לשון חיבה לאותו שנקרא אליו והוא ידוע אצלו. ואם לא יקרא אותו בשמו אין זה רק שהוא חפץ בדיבור מה שהוא רוצה לדבר אליו, אבל כשקרא אליו בשמו לומר 'משה' מורה על שהוא מחבב הנקרא וידוע אצלו".

לדידו אפוא, נכון הוא שרש"י ביטא את הכלל בפסוק שלפנינו, שבויקרא, אך האמת היא שרוב מקורותיו נמצאים בספר שמות, מראשיתו. ברם, אם כך הדבר, אזיי שוב חוזרת השאלה: מה ראה רש"י לדחות הכללה זו עד עתה.[6]

ד. "עומק פשוטו של מקרא"

בביאורו השיטתי למקרא: הבנת המקרא - מודע לבינה והרכסים לבקעה, נתן דעתו ר' בנימין זאב (וולף) היידנהיים לסוגייה זו. תחילה ציין את הקשיים שבדברי קודמיו:

> והדברים צריכים ביאור וכבר האריך בביאורם הרב הרא"ם ז"ל, אלא שהרב בעל קרבן אהרן ז"ל בדק אחריו ומצא תפיסות בדבריו, לכן בחר לו דרך אחרת גם היא ארוכה ורחבה מני ים, וגם היא דרך לא סלולה כי יפגעו בה ספרא וספרי ותנחומא ורבות, ואיש את אחיו ידחקון ולא יוכלו לשבת יחדיו, והוצרכו לומר כי מדרשות חלוקות יש, וזה קם וזה נופל.

שעה שזה המצב, כתב רוו"ה: "כל זה איננו שווה לי, וגם אין צורך לו, כי לדעתי כל דברי חז"ל מיוסדים על עומק פשוטו של מקרא. אלא שהם דקדקו ומצאו מליצת הכתוב הזה זרה וקשה מאוד".

כלומר, לדידו, "עומק פשוטו של מקרא" הוא שהביא את חז"ל לאותה הכללה של "לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה, לשון חיבה". גם הוא פותח ומדגיש שלפי סגנונה הרגיל של התורה, היה נכון לכתוב "ויקרא ד' אל משה מאוהל מועד, וידבר אליו לאמר".[7] שעה שכתוב אחרת, הרי ש"בעלי הפשט" הסיקו כי שם ד' שכתוב אחרי "וידבר" מוסב על ראש הפסוק, וכך גם "מאוהל מועד" שחוזר למילת "ויקרא". כלומר, כאילו היה כתוב "ויקרא ד' אל משה מאוהל מועד".[8] אלא שמאחר שמושכל ראשון הוא שהתורה אינה "מסרסת" מקראות בכדי, על כרחך

---

6. וראה רמב"ן, שם: "והנה על דעתם, הזכיר זה בכאן בעבור שהוא תחילת הדבור אשר היה אליו מאוהל מועד ללמד על כולם, כי כן יהיה משפטו כל הימים בכל התורה".
7. לעניין זה, ראה גם מלבי"ם.
8. ראה רמב"ן ויקרא א, א: "ושיעור הכתוב כפי פשוטו ומשמעו - ויקרא ד' אל משה וידבר אליו מאוהל מועד".

נרמז כאן "עניין שלא היינו יכולים לעמוד עליו עפ"י הסגנון הפשוט". או-אז עובר רוו"ה לבאר את רש"י, דבר דבור על אופניו באריכות, שלהלן עיקרם:

א. לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה לשון חיבה וכו' - והמפרשים שאלו, הרי אין בפסוק זה שום 'אמירה' או 'ציווי' רק 'דבור', ומנין לחז"ל שגם לאמירות וציוויים קדמה קריאה? ויש לומר שזה מונח במשמעות לשון 'דבור', שהוא כולל מיני דבורים שונים: אמירות, הגדות, שיחות, ציוויים ואחרים. (כבר הורה רבנו הרמב"ם ז"ל בפ' י"ד מהגיון שלו,[9] כי השם "דיבר" הוא שם שכולל כל מיני "דבורים" מאיזה אופן שיהיו, אם אמירות או הגדות או שיחות או ציוויים ודומיהם, כי כולם נכנסים בכלל דבור והם ממיניו).

ב. לשון חיבה ולשון זרוז וכו' - יש הבדל בין השימוש "ויקרא אל פלוני" ובין "ויקרא לפלוני". השימוש במילה "אל" מצביע על הזכרת שמו או תוארו של הנקרא מתוך אהבה וחיבה, כגון "ויקרא יעקב אל בניו האספו ואגידה..." (ב"ר מט, א), פירושו שקרא להם: בניי, האספו; וכן "ויקרא אל משה" פירושו שקרא לו 'משה משה'. בסגנון זה, הזכרת שם הנקרא נעשית מתוך אהבה וחיבה או זרוז. לא כן קריאה לפלוני עם למ"ד השמוש, שפירושו זימון "ענייני" ולא לשון חיבה, כגון "ויקרא פרעה למשה ולאהרן" - פירושו שהזמינם לבוא אליו. התורה הודיעה לנו את עניין החיבה כאן, כי זה היה הדבור הראשון מאוהל מועד והוא משמש בניין אב לכל הדברות מאוהל מועד שהיו בקריאת השם 'משה' (מתוך חיבה וזרוז).

זו תמצית דברי רוו"ה, ויתרון גדול לביאורו, שאין צורך להסתמך על שום מקרא בנוסף לפסוקים שלפנינו, בהם נאמר: "ויקרא... וידבר... דבר...". מאחר שהמילה "דבור" היא מילה שכוללת מיגוון סוגי דבור - "אמירות או הגדות או שיחות או ציוויים ודומיהם" - לכן הכלל שנוגע לפתיחה בקריאה שאחריה דבור, נכון לסוגים אלה כולם: קריאה שאחריה דבור, ולא פחות מכך קריאה שאחריה אמירה, וכן קריאה שאחריה ציווי, שכן כולן "חדא מחתא" הן.

ועוד מבחין רוו"ה בין 'קריאה אל...' ובין 'קריאה ל...'.[10] בעוד שהראשונה 'חמה' ומבטאת חיבה, הרי שהשנייה 'קרה' ואינה אלא 'ענייינית ומקצועית'. רוו"ה מוכיח

---

9. ספר מילות הגיון מיוחס לרמב"ם, כחיבורו הראשון, שנכתב כאשר היה בגילאי שש עשרה - שבע עשרה.

10. בהבחנתו זו הוא יוצא חוצץ נגד הבחנה חלופית אותה הציע רנ"ה וייזל.

זאת ממיגוון פסוקים, שמבססים שיטתית את ההבחנה. ואם את נפשך לשאול: מדוע צויין כלל זה דווקא כאן, בעוד שכאמור לעיל יש לו כבר תקדימים קודמים? הרי ששובר בצדך: "כי זה היה הדבור הראשון מאוהל מועד".

ואחר הכל, בעיניי דומה שנקודה משמעותית נוספת ראויה לציון, נקודה שעשויה להבהיר מדוע אכן מיקם רש"י את הכלל דווקא כאן. דוק ותשכח: בתורה כולה אין כפסוק שפותח את פרשתנו - פסוק שמכיל בתוכו הן קריאה, הן דיבור, הן אמירה: "ויקרא... וידבר... לאמר" - הלוא דבר הוא! ואחר שזה המצב, הייפלא שביכר רש"י לציין את הכלל דווקא במקום זה, על פסוק זה!

צו

פתיחת פרשת צו (ויקרא ו, א-ו), שעניינה "תורת העולה" - עולת התמיד, הרמת הדשן והוצאתו אל מחוץ למחנה, מסוגננת בלשון שונה מכל יתר הקרבנות ועבודות המשכן-מקדש:

> וידבר ד' אל משה לאמר. צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה... ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח... והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה... והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה... וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים. אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה.

לא נאמר "צו" בתחילת ספר ויקרא ביחס לקרבן העולה, לא נאמר "צו" במנחות, ולא בשלמים ולא בחטאות ולא באשמות; רק כאן: "צו את אהרן ואת בניו" - הלוא דבר הוא.

א. מקורות רש"י

שאלה זו הטרידה כמובן את רש"י, שכתב:

> צו את אהרן - אין צו אלא לשון זרוז מיד[1] ולדורות. אמר ר' שמעון ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס.

עוד קודם לכן הטרידה שאלה זו את חז"ל, ולמעשה רש"י מביא את דבריהם. כך אמרו בספרא לתחילת פרשתנו (צו - א, א): "צו - אין צוואה אלא זרוז, מיד ולדורות;

1. הדגשה זו של המיידיות התבארה בדרך נאה על ידי בעל תורה תמימה, כאן, הערה א: "משום דהכא מיירי בעולת תמיד, ולכן שייך לצוות על זירוזה מיד, ולא כמו בשאר קרבנות שיש בהם קרבנות מתנדבים וקרבנות חוטאים, שלא שייך לצוות על זירוזה מיד, דשמא לא יהיו מתנדבים וחוטאים לשעה".

אמר ר' שמעון, ביותר כל מקום שיש חסרון כיס". גם בגמרא (קידושין כט ע"א) הובא הדגש הראשון, זה של חכמים: "דכתיב: כאשר ציווה אותו אלהים... אשכחן מיד, לדורות מנלן, תנא דבי ר' ישמעאל, כל מקום שנאמר צו, אינו אלא זרוז מיד ולדורות, זרוז דכתיב: 'וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו'; מיד ולדורות, דכתיב: 'מן היום אשר ציווה ד' והלאה לדורותיכם' ".

פיתוח רחב יותר של הנושא, נמצא בספרי לפרשת נשא (א), שכן גם שם (במדבר ה, ב) נפתחת הפרשה בציווי: "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש". דרשו שם חז"ל:

צו - הציווי מיד בשעת מעשה ולדורות. אתה אומר הציווי מיד בשעת מעשה ולדורות, או אינו אלא לאחר זמן, ת"ל צו את בני ישראל וישלחו וגו' מזכר ועד נקבה תשלחו וגו' ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם אל מחוץ למחנה, הא למדנו שהציווי מיד בשעת מעשה; ולדורות מנין, ת"ל צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך וגו' (ויקרא כד, ב) מחוץ לפרוכת העדות וגו', הא למדנו שהציווי מיד בשעת מעשה ולדורות. מציווי הזה, מנין לכל הצוואות שבתורה, היה ר' ישמעאל אומר הואיל ונאמרו צוואות בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא מיד בשעת מעשה ולדורות, אף פורטני בכל הצוואות שבתורה שלא יהו אלא מיד בשעת מעשה ולדורות. רבי יהודה בן בתירה אומר אין הציווי בכל מקום אלא זרוז, שנאמר: "וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו" (דברים ג, כח)...[2] רבי שמעון בן יוחי אומר, אין ציווי בכל מקום אלא חסרון כיס, שנאמר: "צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך" (ויקרא שם, שם), "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה", "צו את בני ישראל ונתנו ללוים מנחלת אחוזתם" (במדבר לה, ב), "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי" (במדבר כח, ב), הא אין ציווי בכל מקום אלא חסרון כיס, חוץ מאחד, ואיזה זה, זה צו את בני ישראל ואמרת אליהם כי אתם באים אל הארץ כנען (במדבר לד, ב), תזרזם לענין חילוק הארץ. ורבי אומר, אין ציווי בכל מקום אלא אזהרה, שנאמר: "ויצו ד' אלהים על האדם לאמר... ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בראשית ב, טז-יז).

---

2. וראה חזקוני, כאן: "זרוז - מדכתיב בפרשת דברים: 'ואצו את שופטיכם', ואמרו רבותינו ז"ל כנגד מקל ורצועה תהא זרוז".

פסוקים הרבה, שבכולם ציווי, הוזכרו כאן,[3] ודגשים שונים הוסבו כדי להבהיר את עניינו של לשון ציווי: אם במשמעות של עשייה מיידית - בשעת מעשה - שתקפה ומחייבת גם לדורות; אם במשמעות של זרוז; אם בשל חסרון כיס שכרוך באותה עשייה; ואם כאזהרה. אם כן, כפי שנוכחנו לדעת, רש"י מהלך בעקבי הספרא לפרשתנו, ומאמץ שניים מהדגשים: מיד ולדורות; מקום שיש חסרון כיס.

ומה ראה רש"י להביא שני דגשים - מדוע לא הסתפק בראשון, שהוא דעה 'סתמית' של חכמים, ונזקק גם לדעתו של ר' שמעון? בעל דברי דוד שאל זאת, וגם השיב:

> נראה דבא לתרץ למה נאמר דווקא כאן דבר זה, דהא כל הקרבנות נוהגין מיד ולדורות. לזה תירץ דכל הקרבנות יש בהם הנאה לכהנים במה שמגיע לחלקם מן הקרבן, א"כ בוודאי יזדרז כל אחד שלא להתעצל בעבודה פן יקדמנו אחר, משא"כ בעולה שכולה כליל ואין לכהנים חלק בבשרה, הו"א שיתעצל בה, וזהו חסרון כיס לכהן של אותו משמר. וזה מיקרי חסרון כיס, על דרך 'המבטל כיסו של חבירו', שפירושו שמבטל ממנו הרווח שמגיע לו. ע"כ אמר כאן גבי עולה לשון זרוז. זה נראה יותר נכון מן הדברים שנאמרו בזה במפרשים.

כלומר, רש"י אינו מסתפק בהדגשה הראשונה - "מיד ולדורות" - שכן הדגשה זו עדיין אינה מבארת מדוע דווקא כאן, בפרשתנו, נאמר "צו", בעוד ש"מיד ולדורות" נכון לא פחות גם ביחס לכל הקרבנות כולם! לזה הוסיף רש"י את עניינו של חסרון הכיס, כאומר: בכל הקרבנות בהם זוכה הכהן במתנות כהונה, חזקה עליו שגם ללא "צו" יזדרז כדבעי. לא כן עולה, שכולה כליל ובשרה אינו נאכל לכהנים, בה עלול להיווצר חשש שמא לא יזדרזו הכהנים אלא ישתהו. אם כן, באה הוראת "צו" והדגישה להם את חובת הזריזות גם בקרבן עולה.

ב. "חסרון כיס"

בעל דברי דוד מודע לקושי הגדול, עליו נשברו זה כבר קולמוסים רבים: מה פשר אותו "חסרון כיס" שהדגיש ר' שמעון ואשר צויין על ידי רש"י. גם אם נכון הוא שבקרבן עולה, הבשר כולו מוקרב לגבוה והכהנים אינם זוכים בו, ואולם בעור

3. קשה להתעלם מהעובדה שדווקא פסוק דנן - ויקרא ו, ב - כלל לא צויין.

הם כן זוכים, ומדוע אפוא נחשב הדבר "חסרון כיס", כזה שעלול לטרפד את הזדרזותם - וכי העור מילתא זוטרתא הוא? הייתכן שזכייה בו תיחשב "חסרון כיס"! אם כן, מבהיר הדברי דוד שמשמעות חסרון הכיס בהקשר זה אכן אינו הפסד, אלא רק צמצום רווח. בעוד שביתר הקרבנות הרווח גדול, הרי שבעולה הרווח מצומצם. לכן, לולא "צו", היה מקום לחשוש שההנעה אינה מספקת ולא יזדרזו כדבעי. הדברי דוד טוען שביאור זה -"נראה יותר נכון מן הדברים שנאמרו בזה במפרשים".

ומה אמרו בזה המפרשים?

ראשון המתקשים בכך - ביחס לרש"י - היה רמב"ן, כאן, שתהה: "כאן אין בו חסרון כיס לבני אהרן המצווים בה, אבל יש להם ריווח ושכר בכל הקרבנות, גם בעולה"! בשל כך, רמב"ן עצמו היטה את אמירת ר' שמעון[4] על חסרון כיס מפרשייתנו, והסיב אותה לפרשיות אחרות: על "הצוואה האמורה בשמן המאור" (ויקרא כד, ב), ועל נתינת ערים ללויים (במדבר לה, ב). הדוחק שבביאור כזה ברור, שכן "צו" נאמר כאן, בפרשתנו, הגם שהוא מוסב על פרשיות שהן הרבה-הרבה להלן. יש להניח שבשל כך מציע רמב"ן חלופה, שהדברים מוסבים על "קרבן אהרן ובניו", כלומר מנחת חביתין ומנחת חינוך, שסמוכות לכך, ובפרשתנו - פסוק יג. אלא שגם על חלופה זו נכון לשאול מדוע "צו" נכתב בעולה, בעוד שהוא מוסב על מנחות הכהנים.

לרש"י, שמיקם את חסרון הכיס על פרשייתנו, הערות אלה אומנם אינן קשות, ברם הדרא קושיא לדוכתא: מה חסרון כיס יש בדבר.

על דרך ההפרזה נאמר שכמעט ואין בין פרשני רש"י מי שלא ניסה ליישב את הקושי;[5] נסתפק אפוא בהצגת טעימה, מקצת שבמקצת.

---

4. לדידו של רמב"ן, ר' שמעון חלוק על ת"ק. יצויין שהנחה זו אינה מוסכמת, ולא מעט מן הפרשנים סבורים שאינו חלוק אלא מוסיף עליהם. וראה תורה תמימה, שם: "ומה דלא ניחא ליה לר"ש בטעמא דת"ק, י"ל דפליגי בפלוגתא דר' אלעזר ור' עקיבא בחגיגה ו ע"ב, דר"א ס"ל דעולת תמיד הנאמרה בפרשה זו לא היתה קרבה במדבר, משום דישראל נזופים היו ממעשה העגל, ולא הקריבו אותה רק בבואם לארץ, ור"ע סבר דקרבה היתה במדבר, יעו"ש, ולפי"ז י"ל דת"ק ס"ל כר"ע, ולכן שייך לדרוש כוונת הציווי מיד ולדורות, ור"ש ס"ל כר"א דלא היתה קרבה כלל עולת תמיד במדבר וא"כ לא שייך הציווי מיד ולדורות, ולכן דריש הפעם משום שיש בו חסרון כיס, כמבואר".

5. ראה ספר הזכרון, רא"ם, גור אריה, לבוש האורה, עמר נקא, מלבי"ם, חנוכת התורה (אות קה, שבפלפול נאה קישר בין דעת ת"ק לדעת ר' שמעון), באר יצחק, כלי יקר, משכיל לדוד, דבק טוב,

חזקוני, שנתן דעתו לשאלה, נתן שני מענים:

ולפי שבדין מערכה ובדין הרמת הדשן שייך בהן עצלות, כתיב בהן לשון זירוז. ועוד פירש"י, אמר ר"ש ביותר צריך הכתוב לזרז מקום שיש בו חסרון כיס, פי' אם לא עשה הענין כמשפט צריך לעשות אחר, והראשון בטל ואבד, והרי הוא חסרון כיס.

חזקוני עצמו מסיט את חסרון הכיס מהקרבן - לעבודה. העיסוק במערכות המזבח, כמו גם העיסוק בהרמת הדשן, הן עבודות שאין שכרן בצידן,[6] וציווי הזירוז לא בא אלא כנגד חשש ההשתהות בעבודות אלה. אשר לרש"י - ממנו משתמע שחסרון הכיס קשור לקרבן - ובכן מדובר במקרה של תקלה: "אם לא עשה הענין כמשפט", שאז צריך להביא את תחליפו בעוד שהראשון "בטל", וזה אכן חסרון כיס.

ג. "רבו בו הפירושים"

אור החיים הציג מיגוון פתרונות לאותו חסרון כיס - ארבעה פתרונות שאותם אינו מקבל, ועוד שניים שהוא עצמו מעלה:

וחסרון כיס שאמר רבי שמעון רבו בו הפירושים. יש אומרים לאו דווקא חסרון כיס אלא הוא הדין ריבוי הצער. ויש אומרים כי היה בטל ממלאכתו כל הלילה והוא חסרון כיס. ויש אומרים חסרון כיס הוא לישראל, שאברי עולה נשרפין על המזבח ואינם נהנים מהם. ויש אומרים חסרון כיס לכהן, שהוא ירצה להקריב קרבנות אחרים שיש לו זכות בהם, מה שאין כן העולה שכולה כליל ואין לו בה אלא העור. וכל הדברים רחוקים בעיני. ואולי נראה שהוא על התמדת עצים שאמרו ז"ל (יומא מה ע"א) ג' מערכות של אש היו שם וכו', שלישית אין עליה כלום אלא לקיים אש תמיד תוקד וגו' עד כאן, על פרט זה אמר חסרון כיס, פירוש ללא דבר שאין בו אחד מהקרבנות אלא שתהיה האש אוכלת עצים כל הלילה, וגם הם שווים ממון. עוד נראה כי חסרון כיס הוא לצד שמצות עולת תמיד עשה בה הכתוב דבר גדול דכתיב (פסוק ה): "וביער עליה הכהן וגו' וערך עליה העולה", ותנו רבנן בתורת כהנים, מנין שלא יהיה

משמרת הקודש, תורת משה, שם אפרים, עיוני תורה (ברזל), גרש כרמל, אמת ליעקב ועוד הרבה.

6. עדיין לא ברור מדוע הדבר מצויין דווקא ביחס לעבודות אלה, בעוד שהדבר נוגע לכל העבודות כולן, שהרי בכולן אינם משתכרים. הערה דומה תיאמר להלן גם ביחס לביאורו ברש"י.

דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר: "עליה העולה", עד כאן. ותניא בתוספתא דפסחים (פ"ד) כל הקדשים שהקריבן קודם לתמיד של שחר וכו' פסולים וכו', עד כאן, הא למדת אם אין עולה כל הנעשה קודם לה פסול, ומזה ישתלשלו דברים רבים שיש בהם חסרון כיס - הרי שהביא כבש בן שנתו ואם היה מקריבו סמוך להבאתו היה כשר, ולצד שאומרים לו עמוד (עד) שיקרב תמיד של שחר הרי זה הפסידו בשהיית שעה אחת... וכן משכחת לה אם קמץ והקטיר קודם הרי זה פסול, גם משכחת לה שיהיה זמן שלא היה להם כבשים להקריב בזמן שהיתה ירושלים במצור ואין מציאות לעבודת בית אלהינו להקריב קרבן מהקרבנות הבאים משאר בעלי חיים והמנחות והקטורת וצריכין ישראל לתת ממון רב בכבש לצד שאין מציאות להקריב עד שיקדים.

נכון הוא שאור החיים אינו מצביע על פתרון שמתאים דווקא לרש"י, ואולם בכלל דבריו גם הבהרה לרש"י.

בספר נחלת יעקב הציע פתרון נוסף:

... ולי נראה דשפיר מקרי חסרון כיס, דבשאר קרבנות טרחתן מועטת שאין מקריבין אלא חלב ודם והנאתן מרובה שהבשר נאכל לכהנים, וקרבן עולה הוא בהיפך שטרחתה מרובה שטעונה הפשט ונתוח וכליל לאישים והנאתה מועטת שאין לכהנים אלא עורה בלבדה...

שוב, גם בנוגע לביאור זה נכונה ההערה הכללית, שלא מדובר בחסרון כיס במשמע הפסד. עם זאת, מדובר ב"חסרון כיס" מבחינת היחסיות - היקף הטירחה לעומת גודל השכר, שבכך קיימת הבחנה בין העולה ובין יתר הקרבנות.

שמיני

ביום השמיני ל'מילואים' (ויקרא ט) "קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל" וציווה אותם על קרבנותיהם, "כי היום ד' נראה אליכם"; כך נעשה, ומשה בישרם: "זה הדבר אשר צוה ד' תעשו וירא אליכם כבוד ד' " (שם שם, א-ו). או-אז אמר משה לאהרן: "קרב אל המזבח, ועשה את חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך ובעד העם, ועשה את קרבן העם וכפר בעדם" (שם שם, ז), וכך אכן עשה אהרן: "ויקרב אהרן אל המזבח וישחט... ויטבול... ויתן... וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם... וירא כבוד ד' אל כל העם. ותצא אש מלפני ד' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים, וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם" (שם שם, ח-כד).

רש"י על אתר (שם ט, ז) כתב:

> קרב אל המזבח - שהיה אהרן בוש וירא לגשת, אמר לו משה למה אתה בוש, לכך נבחרת.

א. "קרב אל המזבח"

דומה שבמקרה זה, "השאלה הסמויה" - מה היה קשה לרש"י - ברורה ומתבקשת: סגנון ציוויו של משה לאהרן "קרב אל המזבח ועשה", חריג, וללא ספק אומר דרשני; כלשון הרא"ם:

> מה שנתעוררו לדרוש זה, הוא מפני שלא היה לו לומר "קרב אל המזבח", אלא ויאמר משה אל אהרן עשה את חטאתך ואת עולתך וגו', ומזה מובן שיקרב אל המזבח לזרוק דמן ולהקטיר האמורים של החטאת והנתחים של עולה על המזבח, כפי מה שהורגל בשבעת ימי המלואים.[1]

1. ראה גם גור אריה, שם: " 'קרב אל המזבח' למה לי, הוי למכתב 'עשה חטאתך'"; וכן דברי דוד:

שעה שזו השאלה, הרי שמענה רש"י ברור: "שהיה אהרן בוש וירא לגשת, אמר לו משה למה אתה בוש, לכך נבחרת". כלומר, כאן אכן היה צורך בהדגשה מיוחדת - "קרב אל המזבח", לפי שאהרן נמנע מגישה אל המזבח, בשל בושתו. כך גם מתבארים כדבעי דברי רש"י שבתחילת פרשייה זו (ט, ב): "קח לך עגל - להודיע שמכפר לו הקדוש ברוך הוא ע"י עגל זה על מעשה העגל שעשה". הא לך אם כן, העילה שהביאה את אהרן להיות "בוש וירא", ופשר הצורך לומר לו "קרב אל המזבח".

בעל דברי דוד העלה שתי שאלות בהקשר זה של דברי רש"י:

> קשה, מאי נינהו שני לשונות 'בושה' ו'יראה'. ותו, לשון רש"י "לכך נבחרת", וכי בשביל שהוא נבחר תתבטל הבושה ממנו, אין זה ביטול הבושה שהיא מן טבע האדם, כמו שמצינו בשאול שהיה "נחבא אל הכלים" (שמואל א' י, כב) אף על פי שהיה נבחר למלוכה.

כלומר, א. מה פשר סגנון לשונו של רש"י "שהיה אהרן בוש וירא לגשת" - מה מוסיף "ירא" על "בוש" ומה מוסיף "בוש" על "ירא"; ב. וכי אם "לכך" הוא "נבחר" הדבר מבטל רגש של בושה "שהיא מן טבע האדם"? צא ולמד משאול, שלמרות שנבחר לגדולה, למלוכה, ובכל זאת עדיין היה בוש.

כרך הדברי דוד את שתי השאלות זו בזו, והשיב:

> ונראה דאהרן היה בוש מצד טבעו להיכנס לגדולה, וגם ירא מצד יראה שהיא מעלת המלאכים שכל הנהגתם ביראה כמ"ש "עונים ואומרים ביראה". והשיב לו משה, דבשלמא היראה נאה לך כמו שזכרנו, אלא הבושה שלך מצד טבעך צריך אתה לבטל טבעך, דאיתא במזרחי לעיל בפרשה זו (רא"ם סוף פסוק ב) די"מ מפני שהחוטא בדבר אחד ונזוף בו אין מדרכו שישתמש בדבר ואפילו בהזכרה בפה כל עוד שלא נתכפר בו, וא"כ כשיראו שאהרן מביא עגל לחטאת ואינו בוש שמא ייזכר עוונו, נודע שנתכפר, ע"כ אמר כאן "למה אתה בוש הלא לכך נבחרת", מרמז בזה כיון שאין אתה בוש נראה לכל שנמחל לך ונבחרת, וא"כ א"א לך להיות בוש דאתה מבטל הבחירה בזה, אבל היראה שלך היא נאה לך מצד מעלת השכינה פני אלהים אדירים הוא יתברך.

"זה מוכרח מיתור לשון 'קרב אל המזבח' והיה די לומר 'עשה חטאתך', ודאי אין עשיית חטאת אם לא שיקרב אל המזבח, אלא ע"כ שהיה בוש לקרב"; וכך אצל רבים מפרשני רש"י.

לדידו, קיימת הבחנה ברורה בין רגש הבושה ובין תודעת היראה. בעוד שהבושה נבעה מטבעו של אהרן, הרי שהיראה נבעה ממעלתו של אהרן. בהתאם לכך, משה התייחס לשני ההיבטים: את מעלת היראה שיבח והותיר במקומה, ולעומת זאת על רגש הבושה הורה לו להתגבר. כך אמר לו משה: עצם הדבר שאתה מביא "עגל לחטאת", וזאת הגם שבעברך ישנו "עגל" בעייתי - חטא העגל, זה עצמו יוכיח לעם שנתכפר לך אותו עוון. לשון אחר: מאחר שהבחירה בך מזה ובושתך מזה, סותרים זה לזה, לכן הקרבתך את קורבנותיך מחייבת שלא תהא בוש.

בספר אור החמה ציין לדבריו אלה של הדברי דוד, אך תמה שהדבר אינו תואם את שנאמר בתורת כהנים על אתר (שמיני - מכילתא דמילואים, ח):[2]

> קרב אל המזבח - משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שנשא אשה והיתה מתביישת מלפניו, ונכנסה אחותה אצלה, אמר' לה על מה נכנסת לדבר זה אלא שתשמשי את המלך, הגיסי דעתיך ובואי ושמשי את המלך. כך אמר משה לאהרן, אהרן אחי על מה נתבחרת להיות כהן גדול אלא שתשרת לפני הקדוש ברוך הוא, הגיס דעתך ובוא ועבוד עבודתך.

והרי לביאור הדברי דוד, אין המשל דומה כלל ועיקר לנמשל, שכן "במשל לא היה בה דבר חטא לדמותו לענין של אהרן בדבר העגל"![3] על כרחך, עיקר הבושה לא נבעה מעניינו של חטא העגל אלא מענוותנותו של אהרן - "ביוש אהרן היה מצד מה שהיה קטן בעיניו, וחשב שמעלת המזבח גדולה ממדרגתו ולכך אין לו לשמש עם המזבח. ולכך א"ל משה לכך נבחרת להיות מדרגתך גדולה ממעלתו, ולכך אין לך לירא וליבוש מפניו". שעה שזה העניין, הרי שהדבר תואם לחלוטין את משל האשה שנישאת למלך "והייתה מחזקת עצמה למדרגה פחותה ממשרתים שבבית המלך ויראה ובושה לשמש את המלך, וא"ל אחותה דכיון דנבחרת להינשא למלך הרי דמדרגתך גדולה משלהם".

---

2. ראה גם רא"ם, שם, שנזקק למדרש זה.

3. לאמתו של דבר, הערה זו אינה קיימת אלא ביחס לתחילת המדרש - מה שצוטט, בעוד שלפי המשך המדרש המשל והנמשל בהחלט דומים. שכן הובאה שם חלופה: "ויש אומרים, היה אהרן רואה את המזבח כתבנית שור והיה מתיירא ממנו, וא"ל משה אחי לא ממה שאתה מתיירא ממנו, הגיס דעתך וקרב אליו, לכך נאמר קרב אל המזבח". ביאור זה תואם לחלוטין את ביאור הדברי דוד.

והגם שעניינו של חטא העגל נזכר מפורשות בביאורו של הדברי דוד, נראה שבעל אור החמה סבר שעיקר העניין הוא תחושתו של אהרן שמא בגין אותו חטא הוא אינו במדרגה הראויה.[4]

ב. "אשר ציווה ד' "

דרך שונה העמיד בעל תוספת ברכה. ראש לכל הוא מזהה אחרת את 'השאלה הסמויה' שהעסיקה את רש"י. לדידו, המילים "אשר ציווה ד' " (שם שם, ז), ועוד קודם (שם שם, ו) "זה הדבר אשר ציווה ד' ", הן מקור הקושי: "שאין לשון זה מוכרח לבוא, דהא כל הפרשה מוסבת ונסמכת על ציווי ד'"! אלא שהלכה היא בידוע שעל הנקרא לעבור לפני התיבה ולשמש שליח ציבור, לכלכל תגובתו בשום-שכל ולאורה של הדרכת חז"ל (ברכות לד ע"א):

> תנו רבנן, העובר לפני התיבה צריך לסרב, ואם אינו מסרב דומה לתבשיל שאין בו מלח, ואם מסרב יותר מדאי דומה לתבשיל שהקדיחתו מלח. כיצד הוא עושה, פעם ראשונה יסרב, שניה מהבהב, שלישית פושט את רגליו ויורד. תנו רבנן, שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן שאור, ומלח, וסרבנות.

וכך נפסקה הלכה למעשה בשו"ע (או"ח נג, טו-טז): "ש"צ קבוע יורד לפני התיבה מעצמו, ולא ימתין שיאמרו לו. מי שאינו ש"צ קבוע צריך לסרב מעט קודם שירד לפני התיבה". והוסיף בעל עטרת צבי (שם, ס"ק כא) כי ככל שמדובר בש"ץ קבוע, "אין ראוי להמתין עד שיאמרו לו שיעבור לפני התיבה, שנראה שאינו סומך על דיבור הציבור שמינהו לכך". לא כן ש"ץ שאינו קבוע, שרק בשלישית "פושט את רגליו ויורד".

לאור כל זאת, ביאר התוספת ברכה את שאמור אצלנו:

> הנה כאן היה לאהרן לגשת אל המזבח להקריב בפעם הראשונה לאחר ימי המלואים, כמבואר בפרשה, ואמרו במס' ברכות דמי שמזמנין אותו לעבור

---

4. הדגש על 'בעייתיות' שכרוכה דווקא בעגל, בשל הרמז לחטא העגל, מיישבת קושי נוסף - ראה בספר עיוני רש"י, על אתר: "והנה, אף שבאותו יום כבר הקריבו קרבן תמיד, וי"א גם קרבן ר"ח, ולכאורה אהרן היה המקריב... א"כ כבר התקרב היום אל המזבח. אולם כשהיה צריך להקריב עגל לחטאת לכפרתו אז היה ירא ובוש, עד שאמר לו משה לכך נבחרת". וראה משך חכמה, ויקרא ט, ז.

לפני התיבה צריך לסרב, ולכן היה אהרן מסרב לגשת לעבודה. אך עוד מבואר באו"ח[5] דהא דצריך לסרב הוא רק בש"ץ שאינו קבוע אבל ש"ץ קבוע יורד מעצמו, וזהו שאמר לו משה קרב אל המזבח בלא סירוב יען כי לכך נבחרת, כי כן ציווה ד', ודינך כש"ץ קבוע שאינו מסרב.

כלומר, מאחר שמדובר בזימון הראשון שאחר ימי המילואים, סבר אהרן שנכון לנהוג כהלכת שליח ציבור, ותחילה לסרב. או-אז הבהיר לו משה שמעמדו אינו כשל ש"ץ שאינו קבוע אלא כשל ש"ץ קבוע, שהלכתו של זה היא שאינו מסרב כלל אלא ניגש מיד.[6] אם כן, לשון הציווי בא לבטא את זימונו, ואת סירובו, מה שיצר את הצורך בהדגשת "קרב".

ג. "לכך נבחרת"

דרך שונה, דרושית-חסידית, הובעה בשם הבעש"ט וממשיכי דרכו, שהוציאו את "לכך נבחרת" ממשמעו הפשוט. דרך כלל סבורים ש"לכך נבחרת" משמעו טענת משה לאהרן שאין לך מה לירא ומה לבוש, שכן הקב"ה בחר בך וזו מצוותך. לא כן לדידה של פרשנות זו, שלדידה המשמעות היא שנבחרת דווקא בשל היראה ובשל הבושה.

כך כתב נכדו של הבעש"ט - ר' משה חיים אפרים, בספרו דגל מחנה אפרים:

> והנה שמעתי מן אדוני אבי זלה"ה פירוש על זה, מפני שיש לך יראה ובושה מן ד' יתברך - לכך נבחרת, כי "זבחי אלוהים רוח נשברה".[7]

בעל פנים יפות חיבר את "לכך" זה, שכאן, עם עצם בחירתו הקדומה של אהרן לכהונה גדולה:

---

5. קיימת שם שגיאה בהפנייה.
6. כד איתינן להכי, ניתן היה להוסיף, שמאחר והמזמן במקרה זה הוא הקב"ה, ולמיצער משה, הרי שחלה כאן הלכת "אין מסרבין לגדול" (כלה רבתי פ"ז ה"ג; פסחים פו ע"ב; ב"מ פז ע"א ועוד). ראה מה שכתב מרן בשו"ע (שם, טז), שהלכת הסירוב לירד לפני התיבה אינה אמורה אלא רק כאשר הבקשה מגיעה מאדם 'רגיל', ברם "אם האומר לו שירד הוא אדם גדול, אינו מסרב לו כלל".
7. ראה גם בספר בעל שם טוב, כאן - בשם האריז"ל, וכן מובא בשם האדמו"ר ר' יצחק מוורקא; כן ראה גם בספר עיוני רש"י, שם: "וי"מ שבגלל שאתה ירא לכן נבחרת, וזה ע"ד דרוש".

בפרשת שמות, כשביקש הקב"ה ממשה ללכת ולהוציא את עם ישראל ממצרים, סירב משה כמה פעמים עד שחרה אף ד' בו, ככתוב: "ויחר אף ד' במשה ויאמר הלא אהרון אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא וגו' ". וברש"י שם מביא המדרש, דלכאורה יש כאן "חרון אף" ללא עונש, שלא כבכל מקום. אך יש אומרים כי היה כאן עונש, דהכהונה הגדולה הייתה אמורה להיות של משה, ומכיון שסירב ללכת כמה פעמים, נטלה הקב"ה ממשה ונתנה לאהרן, וזהו מה שמסיים הפסוק: "הלא אהרן אחיך הלוי", שעתה הוא זה שיהיה כהן גדול. ומעתה מובן מה שמשה רבנו אומר כאן לאהרן: "קרב אל המזבח", כי אם תצטנע כשם שעשיתי אנכי בזמנו, וסירבתי כמה פעמים, הרי שיקחו ממך הכהונה כשם שלקחו זאת ממני; ועל כן, אל תסרב בדבר, כי לכך נבחרת, היינו ש"לכך" - בגלל סירוב נשנה שלי - "נבחרת" אתה על פני.

אם כן, לביאורו, "לכך נבחרת" שלפנינו חוזר אחורה, להענקת הכהונה הגדולה לאהרן ולא למשה. אומר משה לאהרן: "לכך נבחרת" אתה בשעתו לכהונה גדולה, בשל סירובי החוזר ונישנה. אם כן, הפק לקח, ואתה עתה אל תסרב - "קרב אל המזבח".

תזריע

ענוותנותו של רש"י היא מן המפורסמות, והדבר אף הפך לאחד מסימני ההיכר שלו.[1] אחד מביטויי אותה ענווה הוא שימושו החוזר ונישנה בהודעה-הודאה "לא ידעתי", הן בביאורו לתורה והן בביאורו לתלמוד.[2] בהגהותיו של רעק"א על מסכת

1. ראה רי"ל מימון, ספר רש"י, עמ' י: "במקום גדולתו מוצאים אנו גם מידת ענוותנותו, כמו שקוראים אנו בתשובה אחת שכותב להרב יעקב דורבל אשר פנה אליו בשאלה, ורש"י השיב לו כדברים האלה: 'אנכי חדל אישים ושפל להכניס ראשי אצל הר גבוה ותלול, המחלק שלל לאגפיו בשורות ענף ועשיית פרי, ומה עלתה על לב רבינו הזקן ראש נדיבי פאתי יעקב ר' דורבל להזקיק צעיר לימים לענות על ריב, אמר לי לבי מאשר יקרתי בעיניו מאז חבבני ובא להתפנק בבנו קטנו לתהות בקנקן ריקן אולי אחכמה'... ואמנם גודל ענוותנותו ניכר ביחוד מתוך פירושיו לתנ"ך ולתלמוד. בפירושיו אלה שנתקבלו ונתחבבו כל כך מאת כל חכמי גדולי הדורות, מוצאים אנו כמה פעמים שהוא איננו בוש לומר 'לא ידעתי', מה שאין אנו מוצאים הודעה כזאת". וראה אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 222 ואילך; הנ"ל, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, אלון שבות תשס"ח, עמ' 190 ואילך; לעיל מבוא הערה 50.

2. ביחס לשאלה מה מטרת רש"י בהודעתו לרבים שאינו יודע דבר זה או אחר, מצאנו שתי גישות עיקריות. גישה אחת סבורה שזו מחד גיסא הבעת צער, ומאידך גיסא זו הבעת תקווה שמישהו אחר כן יצליח לפצח את הקושי. כך ראה בשדי חמד - כללי הפוסקים, סי' ח ס"ק יא: "לא כיוון לשום כוונה עמוקה... שיתנו אחרים לב להבין הדבר"; וראה מה שכתב הרב שלמה חזן, המעלות לשלמה, נא-אמון תרנ"ד, מערכת גדולים, עמ' צ-צא: "רש"י ז"ל בפירושו על התורה ועל הש"ס לפעמים כותב על איזה דיבור לא ידעתי פירושו, או איני יודע מה מלמדנו וכיוצא, והמפרשים ז"ל הקשו עליו מה בא להודיענו שאינו יודע, אם לא ידע ישתוק, וכל אחד לדרכו פנה ליישב דברי רשי ז"ל... ולפע"ד נ"ל פשוט וברור שכוונת רש"י ז"ל לפי רוב ענוותנותו וקדושתו מודיע צערו לרבים שלא ידע דבר זה כדי לקיים דברי התנא שכתב ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי. א"נ כותב כן כדי ללמד את הבריות שיתנו לב לעיין בדבר ההוא ולידע פירושו... וזה ג"כ מורה על רוב ענוותנותו שאפי' הוא לא ידע אפשר אדם אחר כשיעיין יכול לידע טעם הדבר ההוא ופירושו, זה נ"ל פשוט בכוונת דברי הרב ז"ל... ומאחר שכן שבהרבה מקומות כותב כן, הא ודאי מוכרח אתה לומר כמ"ש אני הדל שכותב כן לפי רוב הענווה דווקא ולא לסיבה אחרת, דאם כוונתו לרמוז איזה דבר וכמ"ש איזה מהמפרשים ז"ל לא היה כותב כ"כ בתנ"ך ובש"ס, ומה גם

ברכות[3] הוא מפרט דוגמאות רבות בהן נקט רש"י סגנון זה, ומעין זה. לימים כתב ר' רפאל הלפרין, כי אחר בדיקה ממצה, מסקנתו היא כי "יש 217 לשונות של 'לא ידעתי' בפירושי רש"י, ומהם 77 במקראות ו-140 בתלמוד".[4] עם זאת, יתכן שלמיצער חלק מהמקומות עשוי להתפרש בדרך שונה.

שהוא בא לפרש ולבאר ביאור רחב וק"ל ולא לסתום דבריו, וזה פשוט וברור".

לעומת זאת, גישה שנייה סבורה שהבעה זו משמעותית לקיומה של אפשרות היסק מ"שתיקותיו" של רש"י. ראה מה שכתב בספר מעייני אגם (גלאנצר), עמ' קמט: "ובנוגע לשאלה הגדולה איני יודע מה מלמדנו... אולי מותר להוסיף נקודה... והיא שרש"י מלמדנו בזה לע"ד כלל גדול בפירושיו, והוא הכלל דמדשתק ש"מ דניחא ליה. מראשוני מפרשי רש"י... לומדים שיטות ופשטות ברש"י משתיקתו מהעדר פירוש על הפסוק או על העניין, ומסיקים שאם היה רש"י סובר כך או כך היה אומר את זה במפורש, ואם רש"י אינו מפרש דבר סימן שהעניין אינו מצריך פירוש או שאין בו פירוש אחר... וממילא אלמלא הודיענו רש"י במקומות מסויימים לא ידעתי פירושו, איך נלמוד משתיקתו דניחא ליה בפשטות הדברים בלי ביאור נוסף או פירוש אחר, שמא סיבת שתיקתו היא מחמת שלא ידע פירושו. השתא דפרט לן בהדיא את המקומות בהם לא ידע, אפשר לן לקיים את הכלל הנ"ל של מפרשיו בכלל המקומות האחרים. ואולי זאת היתה כוונת הגרע"א ברשימתו בגליון הש"ס של כל הלא ידעתי". וראה להלן בדברי המשכיל לדוד.

3. גיליון הש"ס, ברכות כה ע"ב ד"ה מאן שמעת ליה וכו', על מה שכתב שם רש"י "לא ידעתי היכן היא".

4. רפאל הלפרין, רש"י - חייו ופירושיו, ד, עמ' 858. פשר ההבדל הכמותי הגדול שבין פירוטו המצומצם של רעק"א ובין מניינו הגדול של הלפרין, נעוץ - בראש וראשונה - בכך שהשני כלל "גם לשונות דומים שמשמעותם אי ידיעה, אי ודאות וכדו', כגון לא ידענא, איני יודע, לא נודע לי, וכן לשונות כמו לא פירש לי, לא איתפרש, לא שמעתי ועוד". הלפרין הוסיף והבהיר כי "משמעויות רבות יש ללשון לא ידעתי בפירושי רש"י, והלומד עלול לטעות בהן, שכן הכוונה של רש"י בלא ידעתי משתנה לפי העניין הנדון: אי ידיעה, הסתייגות, קושיא, ספק, תמיה, מתחבט ועוד". וראה לו שם, עמ' 862, עשר משמעויות ללשון לא ידעתי בפרש"י: [א] תמה מה מלמדנו, [ב] שואל, מקשה או תמה, [ג] מסתפק בעובדות או בפירוש, [ד] מתחבט בפירוש המילולי, [ה] פותח בלא ידעתי ומפרש בסוף, [ו] ידע ושינה גירסה, [ז] ידע ופירש אך לא מצא סיוע, [ח] ידע ומבהיר שפירושו נכון, [ט] לא ידע ולא פירש, [י] לא ידע את המקור הראשוני והעיקרי. וראה אבחנתו של בעל דברי דוד - ביחס לפסוק שלפנינו - בין "לא ידעתי פירושו" ובין "איני יודע פירושו: "ואפשר לי לומר, דגם רש"י ס"ל דרך זה [של ביאור הדברי דוד, שם], אלא שאין לנו ראיה מן המשניות על זה החילוק, ע"כ אמר רש"י 'לא ידעתי פירושו' ולא אמר 'איני יודע פירושו' כמו שאמר בסוף תולדות על פסוק 'אם יעקב ועשו, איני יודע מה מלמדנו', אלא דכאן יש לו פירוש על הפסוק כמו שזכרנו, אלא שאינו יודע לו יסוד וראיה, כי דרכו של רש"י לכתוב כל דבריו ע"פ הגמרא או ת"כ, משא"כ כאן, כנלע"ד נכון".

א. "לא ידעתי פירושו"

דוגמה אחת ל"לא ידעתי" מורכב שכזה, נמצאת בפרשתנו. בתחילת פרק יג (פסוקים א-ח) תואר ההליך ההלכתי שנוגע לצרעת העור:

> וידבר ד' אל משה ואל אהרן לאמר. אדם כי יהיה בעור בשרו... נגע צרעת... וראה הכהן את הנגע בעור הבשר ושער בנגע הפך לבן ומראה הנגע עמוק מעור בשרו נגע צרעת הוא, וראהו הכהן וטמא אתו. ואם בהרת לבנה הוא בעור בשרו ועמוק אין מראה מן העור ושערה לא הפך לבן, והסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים.

אם כן, איבחונו של הכהן כולל שלב בו הוא רואה לנגד עיניו מראה "עמוק מעור בשרו" ואז "נגע צרעת הוא"; לחילופין הוא רואה ש"עמוק אין מראה מן העור" ואז "והסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים". על האפשרות השנייה - "עמוק אין מראה מן העור" כתב רש"י (שם שם, ד):

> ועמוק אין מראה - לא ידעתי פירושו.

שתי שאלות מיקדמיות שבוודאי מתבקשות הן: א. מה כה קשה לרש"י עד שכתב שאינו יודע מה פירושו; ב. מה תועלת יש בהודעה כזו מצידו של רש"י, שהוא אינו יודע מה הפירוש, הרי "אם לא ידע - שתיקותו יפה מדיבורו" (משכיל לדוד, להלן).

רמב"ן על אתר ביקר את דברי רש"י. הוא פותח באיזכור דברי רש"י על מה שנאמר בפסוק קודם (שם שם, ג): "ושער בנגע הפך לבן... עמוק מעור בשרו", שעל כך כתב רש"י: "כל מראה לבן עמוק הוא, כמראה חמה עמוקה מן הצל". כלומר, רש"י מלמד כי כשם שאור על רקע צל נראה "עמוק", כך גם בצרעת - מראה לבן נראה "עמוק". אם כן, הוא שאמר הכתוב "ושער בנגע הפך לבן... עמוק מעור בשרו".

לאור זאת, מגיעה ביקורתו של רמב"ן (שם שם, ג):

> עמוק מעור בשרו - כל מראה לבן עמוק הוא, כמראה חמה עמוקה מן הצל - לשון רש"י. ומפני זה, כשהגיע הרב אצל הכתוב השני, שאמר: "ואם בהרת לבנה היא ועמוק אין מראה מן העור", כתב הרב: לא ידעתי פירושו. פירוש, הוקשה אצלו, כיון שהיא בהרת לבנה, אי אפשר לו שלא יהיה מראה עמוק, כמראה חמה עמוקה מן הצל. והנה אנחנו יכולין לתקן הקושיא הזו, שלא יאמרו הכתובים במראה נגע שיהיה עמוק מן העור, אלא כשיהפך בו שער לבן, אבל כשאמר: "ושערה לא הפך לבן", יאמר: "ועמוק אין מראה מן העור",

שכן מראה החמה, אם יהיה במקום ההוא דבר שחור מפוזר בו, לא יהיה המראה להמסתכל בו עמוק. והנה השער בתולדתו שחור ומבטל עומק הנגע, וכשיהפוך לבן או צהוב, יהיה הלובן כולו מזהיר, ויראה כעמוק לכל מביט בו מרחוק. עם כל זה, מה שאמר הרב כל מראה לבן עמוק הוא, אינו נכון בעיני.

כלומר, לדידו של רמב"ן, "לא ידעתי פירושו" של רש"י, אין משמעו אי-ידיעת פירוש המילים וכדו', אלא משמעו הצבעה על ייתור לא מוסבר. שכן, אם כבר ידענו - מפסוק ג - שמראה לבן נראה "עמוק", אזיי מובן מאליו שבהרת לבנה נראית "עמוק", ומה ראה הכתוב - בפסוק ד - צורך לומר זאת! אם כן, הוא שכתב רש"י: "לא ידעתי פירושו".

רמב"ן עצמו חולק על רש"י ולא מקבל את הנחתו: "מה שאמר הרב כל מראה לבן עמוק הוא, אינו נכון בעיני". רמב"ן מציע "לתקן הקושיא הזו" בביאור חלופי, שמתחשב בצבע השיער.[5]

ב. "כך אני רגיל לפרש לשון רבינו"

אלא שכל זה נובע מהבנתו של רמב"ן את דבריו של רש"י - "לא ידעתי פירושו" - כמכוונים להביע תמיהה על הייתור. ואולם, יש מפרשני רש"י שהבינו את הדברים בדרך שונה לחלוטין. מייצג נאמן להם, בעל הנחלת יעקב, שכתב:

נראה דהוקשה לו דהוה ליה למימר 'ואין מראה עמוק מן העור', ועל זה תירץ, דאי הוי כתב הכי, הוי משמע דאין עמוק כלל, ואם כן הוי קשה, למה צריך הסגר, הואיל ואין בה מראה לבן, ושערה לא הפך לבן, אבל השתא דכתיב: "ועמוק אין מראה", משמע דיש לו קצת עמקות, אבל אין עמוק לגמרי מן העור, ולא כדי שיעורו, שלא הגיע לכלל ארבע מראות, ומכל מקום הוא

5. פרשני רש"י יצאו כמובן 'להגנתו', ודחו את פרשנות רמב"ן. כך לדוגמה הרא"ם, שכתב שפרשנות הרמב"ן "זה הטעם רחוק מאוד, כי זה לא יצדק אלא כשיהיו בתוך הנגע שערות שחורות רבות מפוזרות. אבל לדעת רז"ל שדרשו מיעוט שיער שנים, איך יעלה על הדעת שהשתי שערות שבתוך הנגע אשר העין כמעט לא ישלוט בהן, שיבטלו עומק הנגע. ועוד, הרי בהדיא אמרו (נגעים פ"ד מ"ג) שאם היו שתי שערות לבנות בתוך הנגע אף על פי שיש שיער שחור ביניהן והן מפוזרות אחת כאן ואחת כאן, הרי אלו סימן טומאה"; וראה נמוקי שמואל, דברי דוד, דברי שאול, עמר נקא, הכתב והקבלה, העמק דבר - על אתר, ועוד, ובחידושי רבינו הגרי"מ (פיינשטיין) על התורה, א, עמ' רמו; וראה שו"ת הרדב"ז חלק ו סימן ב' אלפים קצג.

עמוק, ולפיכך "והסגיר". ועל זה קאמר: "לא ידעתי פירושו", ר"ל, פירוש שיעורו איזה עמקות צריך הסגר ואיזה עמקות לא צריך הסגר. וכיו"ב אמרינן פ"ב דמסכת תענית יז ע"א: "כהן הדיוט מסתפר אחד לשלשים יום וכו' אמר ליה רב פפא לאביי ודלמא ה"ק רחמנא לא לירבו כלל, א"ל אי הוי כתב 'לא ישלחו פרע' כדקאמרת, השתא דכתיב: 'ופרע לא ישלחו' פרע ליהוי שילוחי הוא דלא לישלחו", עד כאן.

כלומר, שסגנון הכתוב "עמוק אין מראה מן העור" הוא שהיה קשה לרש"י, שכן נכון היה לכתוב "אין מראה עמוק מן העור"! זאת ועוד, אם הנגע נעדר כל עמקות, וכי מדוע שיוסגר? קושי זה נפתר לרש"י בהבהרה שהסגנון הייחודי בא ללמד ש"יש לו קצת עמקות" אך לא די עמקות. אם היה כתוב "אין מראה עמוק מן העור" היינו מבינים שחסרה כל עמקות; עתה שכתוב "אין מראה עמוק מן העור" הרי זה בא ללמדנו[6] שיש בכל זאת מעט עמקות, ומצב זה מצדיק הסגר. אלא שאז תהה רש"י מה שיעורה ההלכתי של אותה עמקות שמצריכה הסגר. לתהייה זו התכוון רש"י באומרו "לא ידעתי פירושו" - רוצה לומר "פירוש שיעורו איזה עמקות צריך הסגר ואיזה עמקות לא צריך הסגר". חתם הנחלת יעקב וכתב שלימים מצא שכדבריו כבר כתב הכסף משנה.[7]

דא עקא, דומה שעיקרה של פרשנות זו חסרה מן הספר - וכי היכן מצאנו, ולו גם רמז, בדבריו של רש"י על ענין זה של שיעור העמקות.

עם זאת, לא רחוקה מכך גם פרשנותו של בעל המשכיל לדוד, גם אם ללא ענין שיעור העמקות:

---

6. ראיה לדבר הביא הנחלת יעקב מסוגיית תענית יז ע"א, שם הבחינו בין סגנון "לא ישלחו פרע" ובין סגנון "ופרע לא ישלחו", מעין נדון דנן, והסיקו מכך את הלכת תספורת כהן הדיוט אחת לשלושים יום.

7. "אחר כתבי זה כמה שנים מצאתי להרמב"ם פ"א מהלכות טומאת צרעת ה"ו שכתב... ופירש הכסף משנה". וזו לשונו של הכס"מ, שם: "כל מראה צרעת עור הבשר וכו'... אפשר לומר שסובר רבינו דכיון דבהרת צריכה להיות עמוקה, הוא הדין לשאת. ומ"ש בספרי שהיא גבוהה, לאו למימרא שהיא גבוהה ממש אלא שהיא גבוהה יותר מבהרת, כלומר שאינה עמוקה כמותה, אבל לעולם עמוקה היא, ובזה עלה ארוכה למ"ש רש"י בפירוש התורה 'ומראה אין עמוק מן העור - לא ידעתי פירושו', דוק ותשכח".

ועמוק אין מראהו מן העור - לא ידעתי פירושו. כוונת הרב ז"ל, דאיכא למידק בלשון הכתוב, דהוה ליה למימר 'ואין עמוק מראהו', אי נמי 'ואין מראהו עמוק', ואמאי כתיב בלשון מסורס: "ועמוק אין מראהו מן העור". ומתרץ, דאי הוה כתיב 'ואין מראהו עמוק', היה משמע שאינו נראה עמוק כלל, ואפילו הכי "והסגיר", וליתא, שאם אינו נראה עמוק כלל, אינו נקרא נגע כלל ועיקר, אלא צמח, וא"צ הסגר מכל וכל... אלא הכא במאי עסקינן, שנראה עמוק, ואינו נראה, באופן שאם נשאל לכהן יאמר לא ידעתי, ושיעור לשון הפסוק כך הוא: ועמוק, כלומר והוא נראה עמוק, ושוב כתב: אין מראהו וכו', כלומר ואינו נראה עמוק, הא כיצד - נראה ואינו נראה, בזה הוא שכתוב והסגיר. וזוהי כוונת רבינו באמרו לא ידעתי פירושו, כלומר, 'לא ידעתי' - הוי פירושו של לשון הכתוב. כך אני רגיל לפרש לשון רבינו בכל כה"ג, שאין כוונתו להודיע צערו ברבים שלא ידע פירוש דבר זה, שאם לא ידע, הרי שתיקותו יפה מדיבורו.

ביאור הפסוק הוא אפוא כך: "ועמוק" - הנגע נראה עמוק, "אין מראהו" - הנגע לא נראה עמוק; כיצד יתיישבו דברים סותרים אלה? על כרחך מדובר במצב-ביניים, ובשל כך הוא מחייב הסגרה. או-אז מתבאר לשון רש"י "לא ידעתי פירושו" כמתייחס לקושי האבחנה של הכהן, שמוצא עצמו נבוך ואינו יודע מה פישרו של מצב זה, ולכך הוא מסגיר.

חתם המשכיל לדוד ועבר להכללה: טעות בידי הסוברים ש"לא ידעתי" ששגור לא מעט בלשון רש"י משמעו חשיפת אי-ידיעתו דבר-מה וענוותנותו. אם כך היה הדבר, אזיי - תהה המשכיל לדוד - "הרי שתיקותו יפה מדיבורו"! על כרחך "אין כוונתו להודיע צערו ברבים שלא ידע פירוש דבר זה", אלא כשם שבנדון שלפנינו "לא ידעתי" הוא הוא עצם הפירוש, "כך אני רגיל לפרש לשון רבינו בכל כהאי גוונא".

חייבים לומר שזו אמירה מרחיקת-לכת ביותר, שמאוד קשה ליישמה על למעלה ממאתיים פעם בהם - כאמור - רש"י מציין אי ידיעה.[8]

8. ראה הערתו של ר' יונה עמנואל, המעין לא [א], עמ' 58-59: "אין להניח שבעל משכיל לדוד פירש תמיד את כוונת רש"י בלא ידעתי פירושו בדרך זו... בוודאי יש כאן גילוי של ענווה מופלגת ויש בו לימוד לדורות לא להשתמש בלשון מדברת גדולות אלא להדגיש את החסר, כמו שרש"י ציין כל מקום שמצא שפירושו לקוי בחסר. כמה ענווה אפשר ללמוד מפירוש רש"י לש"ס. לכן בא

ג. "איך וייס נישט"

בשם הגר"א[9] הובא ביאור שונה. גם הוא אינו משלים עם ההנחה שלא בא רש"י אלא להביע אי ידיעה גרידא, ואולם הוא נוקט גישה אחרת ל"לא ידעתי" שלפנינו:

> שמעתי בשם הגר"א ז"ל לפרש, שהוקשה לרש"י לשון הכתוב: "ועמוק אין מראה", ולפי משפטי הלשון היה צריך לכתוב 'ואין מראה עמוק'. לזאת תיקן רש"י בלשונו הזך: "לא ידעתי פירושו". הרצון, כמו תיבות "לא ידעתי" מתפרשת תיבת "ידעתי" קודם תיבת "לא", בהיפך כפי שנכתב (בלע"ז: איך וייס נישט), כמו כן מתפרשות התיבות "ועמוק אין מראה" בהיפך כפי שנכתבו (בלע"ז: דיא מראה איז נישט טיף). וזהו לא ידעתי, כמו הפירוש של "לא ידעתי", פירושו של "ועמוק אין מראה", ורש"י מפרש פשט הכתוב.

השאלה הסגנונית - "עמוק אין מראה" ולא "אין מראה עמוק" - מקבלת זווית בלשנית. בלשון השגורה בפינו, איננו אומרים "ידעתי לא" אלא מקדימים אנחנו את מילת השלילה ואומרים "לא ידעתי". השוואה לכמה לשונות לועזיות - יידיש במקרה שלו - מבליטה את ההבדל. ביידיש: "איך וייס נישט" - כלומר 'יודע לא', בעוד שבעברית[10] "לא יודע". אם כן, בא רש"י להבהיר וליישב את סגנון הכתוב שהקדים "אין" ל"מראה", כדרך לשון הקודש בו מקדימים "לא" ל"ידעתי". אמור מעתה: "לא ידעתי" הוא ביאור "עמוק אין מראה". אם כן, רש"י מפרש את "פשט הכתוב".

סוף דבר, גם אם ענוותנותו של רש"י היא מן המפורסמות, ולה ראיות רבות, עדיין אין זה אומר בהכרח שכל מקום בו הוא מציין 'אי ידיעה' מתפרש בדרך זו. פעמים שאמירה זו היא היא עצמה חלק מפירושו, ובהחלט יתכן שכך הדבר בנדון דנן.

הגרע"א וזיכה אותנו ברשימה מרשימה של לא ידעתי של רש"י למען ישמעו וילמדו, למען דעת כל עמי הארץ". וראה הרב משה בוצ'קו, מכתבים ומאמרים, עמ' 198-200.

9. ספר הגר"א - ילקוט ביאורי הגר"א לתנ"ך, עמ' מא. ביאור זהה, ראה גם בספר פרדס יוסף, ויקרא, שם, בשם הגה"צ ר' שלום צבי ז"ל מזגערש.

10. כך גם בצרפתית - ראה בספר מעייני אגם (גלאנצר), עמ' קמט: "אך מן המותר להעיר כי גם בצרפתית (לשון לעז של רש"י) אומרים איך נישט ווייס - je ne sais pas, מילת השלילה ne תמיד לפני הפועל, כמו בלה"ק וכן בהרבה שפות".

מצורע

אחר שפירטה תורה את הלכות נגעי העור (ויקרא יג) ואת הלכות נגעי הבגד (שם שם), עברה לפרט את הלכות נגעי הבית (שם יד, לג-לו):

> וידבר ד׳ אל משה ואל אהרן לאמר. כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם לאחזה, ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם. ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר, כנגע נראה לי בבית. וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית, ואחר כן יבא הכהן לראות את הבית.

מאליה עולה ההבחנה שבין "נגע" שבתחילה (לד) ובין "כנגע" שבהמשך (לה). זאת ועוד, השוואה עם נגעי העור ונגעי הבגד מעלה שרק כאן, בנגעי הבית, נאמר "כנגע", בעוד שביתר הנגעים נאמר "נגע".

רש"י, שנתן דעתו לייחודו של "כנגע" זה, כתב (שם שם, לה):

> כנגע נראה לי בבית - אפילו תלמיד חכם שיודע שהוא נגע ודאי, לא יפסוק דבר ברור לומר נגע נראה לי, אלא כנגע נראה לי.

יסודם של דברי רש"י, בדברי חז"ל שבמשנת נגעים (יב, ה):

> כיצד ראיית הבית? "ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית" - אפילו תלמיד חכם ויודע שהוא נגע ודאי,[1] לא יגזור ויאמר: 'נגע נראה לי בבית', אלא: "כנגע נראה לי בבית".

לא מעט מפרשני רש"י, כמו גם פרשני משנה, נתנו דעתם לעניין זה.

---

1. ראה תוספות יום טוב, נגעים, שם: "כנגע נראה לי בבית - אפילו ת"ח ויודע כו', דאי אינו יודע, מהיכי תיתי שיאמר נגע נראה לי והא לא ידע".

א. "נגע" - "כנגע"

שאלה אחת שהטרידה פרשנים רבים הייתה, מה פשר ההבחנה בין מצב בו אומר בעל הבית לכהן 'נגע' נראה לי ובין מצב בו הוא אומר "כנגע" נראה לי. כך ניסח זאת הרא"ם:

> לא ידעתי טעם בזה, דמה הפרש יש בין "כנגע נראה לי" בין 'נגע נראה לי', בשלמא אם היה הדבר תלוי בידו לטמא ולטהר, הוה אמינא שצריך לומר "כנגע", המורה על הספק, ולא 'נגע' המורה על הוודאי, מפני שאם יאמר אותו בלשון ודאי, כבר נטמא כל מה שבבית טרם שפינו את הבית. אבל כיון שאין טומאת הנגע וטהרתו תלויה אלא בכהן... וכמו שכתב אחר זה (פסוק לו), גבי: "בטרם יבא הכהן", שכל זמן שאין כהן נזקק לו אין שם תורת טומאה, מאי נפקא מיניה בין שיאמר אותו בלשון ודאי או בלשון ספק, אפילו אם יאמר אותו בלשון ודאי, אין הנגע טמא עד שיאמר הכהן: 'טמא הוא'.

כלומר, מאחר שקביעת הכהן היא, ורק היא, שמכרעת בשאלת טהרתו או טומאתו של הבית, אם כן, מה משנה סגנון ניסוח הפנייה. וכי אם היה בעל הבית פונה לכהן ואומר "נגע נראה לי בבית", הדבר היה משנה? ודאי שלא, שכן גם אז יכול היה הכהן לחלוק על אמירה זו ולקבוע שהבית אינו טמא כלל ועיקר. ובכן, מה פשר הקפידא לומר דווקא "כנגע".

רא"ם בשם רבותיו יישב כך את תמיהתו:

> אבל שמעתי מרבותי, שאין הכתוב מקפיד כאן בין ודאי לספק מפני טומאת הנגע וטהרתו, אלא מפני דרך ארץ בלבד, שלא יאמר אדם טומאה, אפילו על הדבר הברור לו ודאי, אלא ספק, וזהו שאמרו חז"ל: "למד לשונך לומר איני יודע" (ברכות ד ע"א), ונכון הוא.

לדידם של רא"ם ורבותיו, אכן אין להדגשת סגנון זו כל נפקות הלכתית. אין מדובר אלא בהנחייה ערכית-מוסרית, דרך ארץ, כיצד נכון להתנסח. כאשר מדובר בעניינים שליליים, כטומאה, הרי שכל עוד לא הוכרע הדבר לשלילה,[2] נכון לא

---

2. מעין זה ידועה ההבחנה בין הימנעות התורה מנקיטת לשון 'טמאה', בפרשת נח, אלא "אשר איננה טהורה", וכדרשת ר' יהושע בן לוי: "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר: 'מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה'" (פסחים ג ע"א). לעומת זאת, כאשר התורה עוסקת - בפרשיות שמיני וראה

לנקוט לשון וודאית אלא לשון מסופקת.

מהר"ל בגור אריה (שם) עמד אף הוא על אותו קושי, ויישבו בדרך שונה:

> טעם הדבר: "דובר שקרים לא יכון" (תהלים קא, ז), דהא כל זמן שלא נזקק לו הכהן, לאו נגע הוא, ואיך יאמר: 'נגע נראה לי בבית'.

אדם חייב לדקדק בלשונו ולומר אמת מדוייקת. האמירה "נגע נראה לי" - אינה אמת, שהרי בנקודת-זמן זו הבית אינו טמא, שכן הכהן לא קבע זאת. אם כן, חובה עליו לומר "כנגע", שכן זו, ורק זו, האמת.

בעל 'דברי דוד' על אתר, שגם הוא חש לאותו קושי, דייק בלשון רש"י והוספתו - פעמיים - את האות שי"ן, וזאת כדי להבהיר שאין זו אלא גזירת הכתוב:

> [כנגע נראה לי בבית] שאפילו הוא חכם ויודע וכו'. לא נקט 'אפילו', אלא "שאפילו" בשי"ן, ומשמעות זה הכתוב מתכוון להשמיענו דבר זה, וכן אח"כ בסמוך: "שכל זמן שאין כהן נזקק", גם כן הכוונה היא כן, ועל כן אמר: "שכל זמן" בשי"ן. והיינו, דכאן מתרץ, דתחילה אמר: "ונתתי נגע צרעת", דהיינו ודאי נגע לפי ראות עיני הרואה, ואיך אמר אחר כך שיאמר "כנגע", לשון ספק. אלא דהכתוב מורה לנו שאפילו אם הוא חכם ויודע ודאי שזהו נגע המטמא, אפילו הכי, גזירת הכתוב שלא יאמר אלא לשון ספק. ואף על פי שאפילו אם יאמר לשון ודאי אין טומאה, שדווקא ע"פ כהן הטומאה באה כדלעיל, אפילו הכי, גזירת הכתוב היא שלא יאמר אלא לשון מסופק.

הוא סבור אפוא, כי העובדה שרש"י דייק לכתוב "שאפילו הוא חכם", "שכל זמן שאין כהן נזקק", משמעה שמדובר בגזירת הכתוב.[3] לשון אחר: קושיא מעיקרא

- בהלכות בהמה וחיה טהורה וטמאה, היא נוקטת לשון חד-משמעית וברורה. ביאר זאת בעל המאור, פסחים שם, כך: "וטמא דכתב באורייתא איננו לשון מגונה, לפי שצריך הכתוב לומר להזהיר את ישראל ולהפרישם מכל טומאה, כדכתיב: 'והזרתם את בני ישראל' וגו', וכההיא דדרשינן גבי שרצים, דכתיב בהו: 'אני ד' המעלה', אמר הקב"ה: אלמלא הוצאתי את ישראל ממצרים אלא בשביל דבר זה דיים. אבל בפרשת המבול, שלא בא הכתוב להזהיר מן הטומאה אלא להראות מין שבעה ומין שניים, עיקם הכתוב ואמר אשר איננה טהורה". וראה רש"י ומאירי, שם; שערי תשובה שער ג אות רל; שיחות הרצי"ה - בראשית, עמ' 90-92, ובהערות שם; לקוטי שיחות, י', עמ' 26 ואילך, ועוד.

3. דא עקא, דיוקו של ה'דברי דוד' עומד על בלימה, שכן בדפוסים רבים מאוד הגירסה ברש"י אינה כוללת שי"ן זו, ואם כך הדבר אזיי כשל עוזר ונפל עזור.

ליתא; אין מה לחפש נפקות - זה הנוסח שקבעה תורה שעל בעל הבית לומר, הוא ואין בלתו.

ב. "בשורה טובה היא להם"

כאמור, לא רק פרשני רש"י עמדו על הקושי, אלא גם פרשני משנה. כך לדוגמה, כתב בעל תוספות יום טוב (נגעים, שם), שתחילה הביא את מענהו של בעל קרבן אהרן, שהוא מעין דברי מהר"ל לעיל: "שכשיאמר נגע, המכוון ממנו מה שקוראין נגע, והיינו נגע טמא, ומכיון שעדיין אינו טמא, הרי דובר שקרים".[4] תוי"ט עצמו סבור אחרת:

> ולי נראה בהיפך, דלהכי הקפידה התורה מלומר נגע, כדי שלא לפתוח פיו לשטן לו, כדדרשינן בפרק מי שמתו, מאמרו: "שמעו... קציני סדום",[5] והרי אפשר שיחזור ויכהה טרם בוא הכהן.

לדידו, לאמתו של דבר אין לבעל הבית כל אפשרות לומר "נגע", שכן עד בואו של הכהן מצב הנגע עשוי להשתנות - "אפשר שיחזור ויכהה טרם בוא הכהן", ואז אינו טמא. כלומר, לפי הביאור הראשון - של בעל קרבן אהרן ומהר"ל, המציאות העכשווית היא אכן של "נגע", ורק "הלכת הנגע" עדיין לא חלה עליו, לפי שהכהן

---

4. ראה קרבן אהרן - מצורע ה, י: "לי נראה, שהטעם הוא מפני דרך ארץ שצריך לנהוג עם הכהן, וזה דאף על גב שאין דבריו מועילים לטמא הנגע שאין הנגע טמא עד שיגזור עליו הכהן ויאמר טמא, עם כל זה שני דברים יצטרך לכל נגע, האחד ההוראה, והשני הגזרה על טומאתו, וההוראה אינה תלויה בכהן, שאם היה כהן עם הארץ אשר לא ידע להבדיל בין הטהור והטמא ילך לו אצל תלמיד חכם ויורנו והכהן גוזר על הטומאה או על הטהרה שיאמר טמא הוא או טהור. ולזה, מפני שלא יראה כמורה הוראה לפני הכהן שאין דרך ארץ להיות מורה לפניו, וגם שבזה מורה שהכהן אינו מוחזק אצלו לחכם, לזה אפילו שהוא תלמיד חכם יאמר כנגע בלשון ספק. והרצון, לא מבעיא עם הארץ שאינו יכול להורות, אלא אפילו תלמיד חכם שכאשר הכהן אינו יודע הוא המורה לא יורה. אי נמי הטעם הוא מפני הטומאה, וזה שהתורה חסה עליו שלא יראה הכהן את הנגע עד שיפנו הבית, וזה מפני שאם יראנו, כאשר יאמר שהוא נגע, בהכרח יגזור על טומאתו, ולזה לא הירשהו לראותו מבלי שיאמר טמא, אלא שלא יראנו כלל מהטעם שאמרנו, והוא הדין גם כן כאשר יאמר לו התלמיד חכם שהוא נגע ודאי, שלזה אמר שיאמר כנגע ולא נגע".

5. ברכות יט ע"א: "דאמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא משמיה דרבי יוסי, לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, ואמר רב יוסף מאי קראה, שנאמר: 'כמעט כסדום היינו' (ישעיהו א, ט), מאי אהדר להו נביא, 'שמעו דבר ד' קציני סדום' (שם שם, י)". וראה תורה שלמה, ויקרא, עמ' ריג אות קסד: "מכאן שאין פותחין פה לשטן".

עדיין לא אמר את דברו. לא כן לפי הביאור השני, שסבור כי המציאות העכשווית עצמה אינה חלוטה אלא עשויה להשתנות, ואל לו לבעל הבית "לפתוח פה לשטן" ולהביא על עצמו הכרעת טומאה.[6]

בעל תורה תמימה (ויקרא שם, הערה קכד) השיג על ביאורו של התוי"ט:

> עי' בתוי"ט שחקר טעם דבר זה, וכתב: אפשר הוא כדי שלא יפתח פיו לשטן. ולדעתי יש להעיר בטעם זה, ע"פ המבואר בהוריות י' ע"א: בשורה טובה היא לישראל שנגעים באים בבתיהם, וכמבואר לפנינו בריש פ' הקודם בפ' ונתתי.[7]

---

6. ראה גם מהרש"א - חידושים על המשנה, נגעים יב, ה: "כנגע נראה לי בבית אפילו ת"ח כו' לא יגזור כו'. רש"י בחומש הביא זה הדרש, וכתב הרא"ם שלקחו מת"כ, ונעלם ממנו שהוא משנה שלימה כאן. ועוד כתב הרא"ם ולא ידעתי טעם בזה... אבל שמעתי וכו' אלא מפני דרך ארץ שלא יאמר אדם ודאי אלא ספק וז"ש חז"ל למוד לשונך לומר איני יודע עכ"ל, ואני אומר, הטעם הזה פשוט מזה הטעם בעצמו, כיון דהדבר תלוי בכהן, ושמא לא יראה בעיניו נגע טמא ויתבדה בעל הבית בדבריו, גם שלא יפתח פיו לשטן דאפשר שישתנה לסימן טהרה קודם ראיית הכהן ודו"ק". וראה נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר ויקרא, עמ' 172: "אם נרצה לתרגם דבריו ללשון רציונאלית נוכל לומר, שאל לו לאדם להיות פסימי, רואה שחורות, חסר תקווה, אלא עליו להיעזר בתקווה לקוות לד', ועל כן אל יאמר 'נגע', שהרי אפשר שיחזור ויכהה ולא יהיה נגע". חתמה וכתבה: "ראה כמה לומדים חכמינו מאות אחת - כל שלושת הלקחים נלמדים מאות אחת, מכ"ף של 'כנגע' ".

7. זו כשלעצמה הערה שאינה מחוייבת, שכן מצאנו שתי גישות סותרות בעניינם של נגעי הבתים: האחת היא שזו אכן בשורה טובה - ראה תורת כהנים וכן ויקרא רבה יז, ו; אך השנייה דווקא מצביעה על חטאים - ראה משנה נגעים פי"ב מ"ו, תו"כ על נגעי בתים, וכן רמב"ן ויקרא יג, מז; והשווה מה שנאמר בערכין טז ע"ב עם מה שנאמר בהוריות י ע"א. עם זאת, יש להניח שהערת התורה תמימה נובעת מהתייחסותו הדווקאית לרש"י, ואכן נכון הוא שרש"י עצמו (ויקרא יג, לד) צידד בגישה הראשונה, זו של הבשורה. (ועי' בספר אמרי שפר, לר"ש קלוגר, שתיאם בין שתי הגישות וביאר שהן מתייחסות למצבים שונים. ועי' בספר אור הישר, על הרמב"ם שילהי הלכות טומאת צרעת, שציין למקורות בהם נאמר שהגעת נגעים היא "בשורה להם שנגעים באים עליהם... שלא יחשוב מי שאירע נגע בקירות ביתו שבא עליו עונש מן השמים, אלא אדרבה ידע כי זו היא לטובתו אזהרה שלא יבוא גם לנגעי בגדים ונגעי בשר, ובעיקר להימנע תיכף מלספר בלשון הרע, הוא שמירת הלשון"). וראה ענף יוסף - על ויקרא רבה, כאן, שמבחין בין שני מצבים, ולאור זאת מבהיר את הסיבה לאמירת "כנגע": "נגעים בהם לטובה אם לא חטא, ולחטאים לרעה, ולזה אמרה תורה שלא יאמר נגע שמכוון שהוא לרעה אלא כנגע, שלא ידע אם הוא לרעה אם הוא לטובה". כמובן שהוא מהלך בשיטה שסבורה שאמירת "כנגע" ייחודית לנגעי בתים, שכן לא מצאנו "בשורה טובה" אלא רק לגביהם, ולא לגבי נגעי העור והבגד.

והרמב"ם כתב הטעם, משום למד לשונך לומר איני יודע.[8] ולולא דבריהם היה אפשר לומר הטעם, כדי שלא יראה כמורה הלכה בפני הכהן, דכן משמע לשון נגע, נגע ודאי, וזה צריך הכהן להורות ולהחליט.

אם "בשורה טובה היא לישראל", הרי שכמובן זו אינה פתיחת פה לשטן. לכן מציע התו"ת, שהלשון הספקנית עניינה הימנעות מהוראת הלכה בפני הכהן.

וכבר קדמו בספר צידה לדרך:

כדי שלא יראה כמורה הוראה לפני הכהן, שאין דרך ארץ להיות מורה הוראה לפניו. וגם, שבזה מורה שהכהן אינו מוחזק אצלו לחכם, שיודע להורות בעצמו בטומאת הנגע וטהרתו, לכן... אפילו אם בעל הבית הוא התלמיד חכם, וכאשר הכהן אינו יודע הוא המורה ההוראה, לא יורה.

וכך כתב גם בעל נחלת יעקב:

במשנה... ובתורת כהנים... והרא"ם... ובתוי"ט הרבה לכתוב טעמים... ולי נראה דרבותא קמ"ל, דאפילו נגעי בתים שהן לטובתן, כמו שפירש הרב: "בשורה היא להן", אפילו הכי, יהא נזהר שלא יבהל על פיו נגע, משום דהוי כמורה הלכה בפני רבו, וכל שכן שאר נגעים.

ג. "בכל הנגעים הדין כך"?

בכך כורך הנחלת יעקב את שאלת "נגע - כנגע" עם שאלה נוספת שהעסיקה לא מעט פרשנים. כאמור, רק בנגעי בתים הקפידה התורה לכתוב "כנגע", מה שלא מצאנו ביתר הנגעים. השאלה היא אם אמירת "כנגע" מהווה דין ייחודי לנגעי בתים, או שפרט זה בא ללמד על הכלל כולו, והלכה היא שגם בנגעי העור ונגעי הבגד צריך להקפיד לומר "כנגע" ולא "נגע".

כפי שראינו, בעל נחלת יעקב סבור שאכן זו הלכה שנוגעת לכלל הנגעים, ובכולם צריך לומר "כנגע". לדידו זהו קל וחומר: אם אפילו בנגעי בתים, ש"בשורה היא להם", צריך להיזהר בסגנון האמירה ולנקוט לשון ספקנית, הרי ודאי ומכל שכן שצריך להיזהר ולא לנקוט לשון וודאית במה שרע הוא להם.

---

8. הפנייה זו אומרת דרשני, שכן רמב"ם לא כתב זאת בפירושו למשנת נגעים פי"ב מ"ה, אף לא בהלכות טומאת צרעת פי"ד ה"ד.

בעל תוספות יום טוב (שם) אף הוא סבור שזו הלכה שנוהגת בכל הנגעים כולם. עם זאת, הוא מציין שהרמב"ם אינו מציין אמירת "כנגע" אלא רק בנגעי בתים, ולכן הוא מבאר גם גישה זו:

> נראה לי שבכל הנגעים הדין כך, שלא יאמר 'נגע' עד שיטמאנו הכהן. ואפילו אם תמצי לומר דאין הדין הזה אלא בנגעי בתים, וכן הרמב"ם לא כתב שיהא נוהג גם בשאר הנגעים, י"ל דנגעי בתים - הואיל וקודמין בזמן, כדלקמן, לכך הקפידה התורה ביותר, משא"כ בשכבר בא עליו נגע הבית, כשאח"כ בא עליו נגע בגדיו וכן גופו, שוב לא הקפידה בכך.

מכאן שהוא עצמו סבור שזו הלכה כללית,[9] ואת הדעה החולקת הוא מסביר בכך ש"הלקח" כבר הופנם. הן סדר פורענות הנגעים שבאים על האדם הוא מהיותר חיצוני לו ועד למה שממש נוגע בו: בית - בגד - עור.[10] לכן, עיקר הקפדת התורה הייתה על הראשון - נגע הבית, ובו קבעה שייאמר "כנגע".

לעומתם, בעל חידושי מהרי"ח, על משניות נגעים (שם), סבר שהלכת "כנגע" ייחודית דווקא לנגעי בתים. את גישתו הוא מנמק באופן מעשי ביותר:

---

9. ראה גם אזנים לתורה, שם: "לפי שאדם קרוב אצל עצמו, וכנוגע בדבר אסור לו להכריע בדבר הנוגע לעצמו"; ברי שטעם זה שייך לכל הנגעים.

10. ראה ויקרא רבה - מצורע יז, ד: "אף נגעים הבאים על האדם, תחילה הן באים בביתו, חזר בו טעון חליצה ואם לאו טעון נתיצה, הרי הן באים על בגדיו, חזר בו טעון כביסה ואם לאו טעון שריפה, הרי הם באים על גופו, חזר בו יטהר ואם לאו בדד ישב"; ומעין זה גם רות רבה ב, י; וראה רמב"ם, שילהי הלכות טומאת צרעת: "שהמספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו, אם חזר בו יטהר הבית, אם עמד ברשעו עד שהותץ הבית משתנין כלי העור שבביתו שהוא יושב ושוכב עליהן, אם חזר בו יטהרו, ואם עמד ברשעו עד שישרפו משתנין הבגדים שעליו, אם חזר בו יטהרו ואם עמד ברשעו עד שישרפו משתנה עורו ויצטרע ויהיה מובדל ומפורסם לבדו". וראה רבנו בחיי כאן יג, נח, וכן יד, נד-נו, שנימק את השינוי מהסדר שבתורה: "אין סידור העניין כן בפרשיות, לפי שהתורה כל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, וכדי שלא יהא הסידור מסודר בפורענות הולך וגדל וכמו שהיה העניין, אלא הולך ומתמעט כנתבאר לנו מסדר הפרשיות"; וראה נחמה ליבוביץ, שם, עמ' 155-156, ומה שהביאה מהיפה תואר לגבי השינוי מסדר התורה. לאור זאת טעונים בחינה דברי הספורנו (יג, מז), שכתב כי נגעי בגדים קודמים לנגעי בתים: "אמר לעורר היחידים מהם, ראשונה בנגעי בגדים... וכשלא יספיק זה יעוררם בנגעי בתים". נכון הוא שמבחינת סדרי הכתובים, אכן נגעי בגד קודמים לנגעי בית, ברם לא זו בלבד שחז"ל שונים סדר אחר, אלא שאם כך, אזיי נגעי העור היו צריכים להיות ראשונים, וזאת הוא לא כותב; וצ"ע.

ולי אפשר לומר, אדרבה, דבשלמא נגע בית, שאין הבית יכול לילך להכהן, וצריך לקרוא שילך הכהן אל הבית, אז צריך לומר עכ"פ "כנגע" וכו', כדי להודיע אל הכהן מה הוא קורא אותו, אבל נגע גופו - שהולך בעצמו אל הכהן, או נגעי בגדים - שיכול להוליך הבגד אל הכהן, לא יאמר לו כלום, רק יראה להכהן, וק"ל.

בנגעי העור, כמו גם בנגעי הבגד, אין הנגוע צריך בכלל לפתוח את פיו ולומר מאומה. די שיגיע אל הכהן ויראה לו את המקום הנגוע - יהא זה עורו או יהא זה בגדו, ולא יפצה את פיו לא באמירת "נגע" ולא באמירת "כנגע". לא כן בנגעי הבית, שכן במקרה זה הוא נאלץ לזמן את הכהן לילך אל הבית. במקרה זה, בוודאי שהוא חייב לפתוח את פיו ולומר. או אז נשאלת השאלה מה יאמר, והוכרע: "כנגע". ביאורו - שמתאים לפסיקת הרמב"ם - מבהיר ש"כנגע" הוא דין בנגעי בתים ולא בנגעי העור והבגד.[11]

גם בעל באר בשדה (על התורה, ויקרא שם) סבור כך, אם כי מטעם אחר:

נלע"ד דדווקא בנגע בתים קפיד שלא יגזור לומר 'נגע', משום תקלה, דלאו כו"ע דינא גמירי, דהטומאה תלויה ביד כהן, וכשישמעו לחכם שאמר נגע נראה לי, ויראה אח"כ שיפנו את הבית, יאמרו שאין כלים שבבית טמאים אע"פ שהיו בבית המנוגע. לזה אמר קרא שלא יאמר אלא "כנגע", כמסתפק.

לדידו, החשש הוא שמא מאן דהו ישמע את הנגוע אומר "נגע" וגם יראה את פינוי הכלים מהבית, או-אז עלול אותו אדם לחשוב שניתן לפנות כלים מבית שהוכרז כנגוע. לא כן כאשר בעל הבית מקפיד לומר "כנגע", שאז השומע מבין שהוצאת הכלים מהבית הותרה רק משום שהבית עדיין לא הוכרע כטמא. בין כך ובין כך, זהו דין ייחודי לנגעי הבתים, שכן אי-הבנה מעין זו אינה שייכת בנגעי העור והבגד.

בהקשר זה הרחיק לכת בעל מעשה רקח (שעל הרמב"ם, הלכות טומאת צרעת פי"ד ה"ד). גם הוא סבור כי הלכת "כנגע" ייחודית לנגעי בתים, אלא שהוא הציב נפקות הלכתית שעולה במישרין מהסגנון אותו נוקט בעל הבית.

לענ"ד יש נפקותא בדבר, דרבינו דייק לכתוב: "כשיראה נגע בבית", ומדלא כתב כשיראה נגע סתמא, משמע דבנגעי בתים דווקא נוהג דין זה. ולכך נראה

11. עם זאת, דומה שבמקרה בו הנגוע בכל זאת פוצה את פיו, נכון שיאמר "כנגע", ולמיצער בוודאי שאין מניעה שיאמר "כנגע".

דהטעם הוא כדי שלא יטמאו הכלים, כמ"ש כאן מדכתיב: "וציווה הכהן" וכו', דאם יגזור ויאמר 'נגע נראה לי', אף שאין הטומאה והטהרה תלויה בו אלא בכהן, וכמ"ש רבינו פ"ט ה"ב, מכל מקום, כיון דשוויה נפשיה חתיכה דאיסורא במה שאמר 'נגע ודאי נראה לי', תו לא מצי כהן להתיר לו הפינוי, דהא איהו העיד דהויא טומאה ודאית.

תוצאתה של אמירת "נגע" היא "שוייה אנפשיה חתיכא דאיסורא",[12] בעוד שאמירת "כנגע" אינה כזו. לכן, גם אם מבחינת הלכת הצרעת היא אינה חלה עד הכרזת הכהן, אך מבחינת בעל הבית הדובר הוא אוסר על עצמו, וכלי הבית שלא פונו יהיו טמאים. ומאחר שטומאה 'נילווית' כזו אינה שייכת אלא רק בבית, ולא בעור ולא בבגד, לכן הלכת "כנגע" לא נאמרה אלא רק ביחס לבית ולא ביחס לעור ובגד.

ד. "דווקא במסופקים - תלוי בכהן"?

שאלה זו עצמה - אם הקפדה על אמירת "כנגע" ייחודית לנגעי בתים או כללית לנגעים כולם - נכרכת על ידי אחדים מהפרשנים בשאלה נוספת: ממתי חלה הטומאה. ר' יעקב עמדין (שו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' קלח) העלה ספק בשאלות אלה:

צל"ע טובא בהאי עניינא, היך הוא דבר זה שהטומאה והטהרה בידי כהן... דלא ידענא היכי מיירי, אי אפילו בסימני טומאה מובהקין, או דילמא דווקא במסופקים בשואל, אז תלוי בכהן להורות על פיו דווקא, וכל זמן שלא אמר טמא לא מטמינן ליה מעיקרא, אף על גב דכי חזא ליה כהן איטמי ליה, באותן סימני טומאה שהיו בו קודם שנזקק לו, אפילו הכי, אינו מטמא למפרע, רצוני משעה שנראו בו, לפי שלא היו ודאין לטומאה, אבל בסימנין מובהקין לטומאה, מכי חזי להו - אפילו ישראל - מיטמא מאותה שעה ואילך... ולא תותיב עלוואי מהא דתנינן גבי טומאת בתים: "אף על פי שהוא ת"ח ויודע שהוא נגע ודאי אל יגזור ויאמר נגע נראה לי אלא כנגע", דמשמע מהא דאפילו בנגע ודאי אינו מיטמא קודם שיבוא הכהן, דשמא שניא היא טומאת נגעי בתים, דחידוש הוא שחידשה תורה.

12. דוגמה לכלל הלכתי זה, ראה משנה קדושין פ"ג מ"י; לליבון גדריו, ראה הרב אחיקם קשת, קובץ יסודות וחקירות, תשע"ג, עמ' 944-946.

כל עוד מדובר בסימנים שאינם מובהקים לטומאה, ברי שיש להמתין להכרעת הכהן. ואולם, אחר שהלכה היא שהכהן הוא המטמא גם כאשר הסימנים מובהקים וחד-משמעיים, יש לדון אם הוא נותן גושפנקה לטומאה שכבר קיימת, ואם כן הטומאה חלה למפרע, או שגם במקרה כזה הכהן הוא המטמא, ולכן גם במקרה כזה, רק משעה שהכריע לטומאה - טמא. תחילה סבר ר"י עמדין לנסות ולהכריע את השאלה מהלכת "כנגע", שכן הלכה זו מורה כי גם כאשר הסימנים ברורים לחלוטין, בכל זאת אין הבית טמא עד הכרעת הכהן, ומוכח אפוא שהטומאה אינה חלה למפרע. הוא עצמו דוחה את הראיה, "דשמא שניא היא טומאת נגעי בתים, דחידוש הוא שחידשה תורה".[13] אם כן, גם הוא סבור שנגעי בתים ייחודיים, ורק בהם קיימת הקפדה לומר "כנגע".[14]

13. השווה קרבן אהרן - מצורע ה, י, לו פשוט "שהכהן אינו עושה אותו נגע, אלא מה שעושה בו הכהן הוא הטומאה, שהיותו נגע קודם שיבוא הכהן נגע הוא".

14. ביחס לשאלה אם קיימת מצוה לבוא אל הכהן או שעיקר הדבר הוא שהכהן יראה ויכריע, ראה משנה למלך הלכות טומאת צרעת פט"ו ה"ב; ובמנחת חינוך מצוה קעז אות ג, כתב: "והנה לכאורה לא ברירא לי אם הוא מצוה שיאמר לכהן כלשון הזה ולא יקרא לו בסתם והכהן יבוא ויראה בעצמו, או באמת אינו מצוה כלל אלא אם רצה קורא לכהן ואינו מודיע לו כלל ובא ורואה, אך אם אומר לו לא יאמר בלשון נגע... וראיתי בפט"ו מה' הנ"ל מביא המשל"מ ברייתא דתו"כ שלא ישלח לו על ידי שליח, נראה מזה דמצוה הוא שיאמר לו בלשון הכתוב... דאל"ה לא גרע מאם קרא לו סתם, נראה מזה דהוא מצוה עליו לאמר לו בלשון הזה". וראה אור החיים, כאן: "כנגע, ולא אמר נגע, כי חש הכתוב לומר נגע שתבין שלא חייבתו תורה לבוא אצל הכהן ולהגיד אלא אם תלמיד חכם הוא וידע שהוא ודאי נגע, אבל אם נסתפק בו אם הוא נגע או לא לא יבוא לכהן, לזה אמר כנגע שיבוא על הספק כוודאי. אכן דרשת התנא היא שלא היה לו לומר אלא והגיד לכהן, והדבר מובן שההגדה היא הנגע המוזכר בסמוך, ולזה דרש כי הייתור בא על הדקדוק כנגע ולא נגע, שאפילו תלמיד חכם וכו' לא יאמר נגע אלא כנגע, וכל זה לדעת התנא". וראה דברי דוד, כאן: "ועוד תיקן בזה, דלפי משמעות הלשון הוה אמינא דזהו מצוה מן הקדוש ברוך הוא שיבוא אשר לו הבית שחייב לבוא ולומר כן, וזה ודאי אינו, דאטו אם יהיה הכהן בלאו הכי שם או שלא יאמר כלשון הזה "כנגע" לאו שפיר עביד, קמ"ל רש"י דאין זה אלא אזהרה שלא יפסוק דבר ברור, אבל אם ישתוק לגמרי לית לן בה". וראה חפץ חיים, על תורת כהנים, כאן; חזו"א נגעים סי' י' סק"ח; ועי' במרשתת, מאמרו של הרב צבי וינברג, 'האם אפשר לומר לכהן בטלפון "כנגע נראה לי בבית"?'.

אחרי מות

תחילת פרשת אחרי מות (ויקרא טז, א-ב) מכילה - באופן חריג למדיי - פסוק מבוא, שמקדים את עיקרם של דברים.

> וידבר ד׳ אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ד׳ וימתו. ויאמר ד׳ אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרכת, אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, כי בענן אראה על הכפורת.

בהתייחסותו של רש״י לפסוק הראשון, הוא נזקק - לפי עדותו - לדברי חז״ל ולמשל שנתנו בעניין:

> וידבר ד׳ אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו׳ - מה תלמוד לומר, היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו, משל לחולה שנכנס אצלו רופא. אמר לו, אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו, אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, שלא תמות כדרך שמת פלוני.[1] זה זרזו יותר מן הראשון, לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן.

---

1. דוק ותשכח שהרופא הראשון, לא זו בלבד שאינו מתרה בו ״כדרך שמת פלוני״, אלא שכלל אינו מזכיר בדבריו מיתה. וראה מה שכתב מהר״ל בגור אריה, בעניין זה: ״הרופא הראשון אינו אומר שודאי ימות, כי אפשר על ידי משקין וכיוצא בזה מן הרפואות לרפאות את חוליו אף אם ישכב בטחב. והרופא השני אומר ׳כדרך שמת פלוני׳, ומאחר שהוא יודע שפלוני מת בעניין זה בוודאי, היה דבר נראה בחוש כי תיכף שאוכל צונן - מת, ואם כן אין תקנה לזה, כי מאחר שהוא מת מיד אינו בא לידי רפואה. שאם לא מת מיד, מהיכן נדע שבשביל שאכל צונן - מת, שמא בשביל דבר אחר מת, אלא שתיכף שאכל צונן מת. ולפיכך הדבור הראשון שאמר ״ולא ימות״ אין זה מיתה בוודאי, רק שיש מיתה אם לא יתקן בתשובה ובמעשים טובים. ומה שאמר בדבור השני ׳כמו שמתו שני בני אהרן׳ שמתו תיכף בבואם לקודש, שכיון שהם מתו מיד, אין תקנה לזה. ולפיכך השמיט רש״י המיתה מן הרופא הראשון, כדי להודיע ההפרש שבין שני הרופאים״. וראה בספר עיוני רש״י (ברזל), דיוק ההבחנה בין סגנונות אזהרת הרופאים.

ברוח זו ממשיך רש"י וכותב, בהתייחסו לפסוק ב:[2] "ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא - שלא ימות כדרך שמתו בניו; ולא ימות - שאם בא הוא מת".[3]

פרשני רש"י חלוקים ביניהם לא רק בשאלה מה היא 'השאלה הסמויה' שהייתה קשה לרש"י, אלא גם בשאלת התאמתם זה לזה של המשל לנמשל. זאת ועוד, הם גם בוחנים את מקורו של רש"י בדברי חז"ל[4] ואת מידת החפיפה שבין דבריו לדבריהם.

א. "שלושה רופאים"?

הרא"ם גרס את דברי רש"י בסגנון שונה, שכולל תוספת משמעותית: "הכי גרסינן, ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא - אין אנו יודעים מה נאמר לו בדבור ראשון... עד כאן לשון רש"י". לפי גירסה זו, הקושי שרואה רש"י לנגד עיניו אינו סמוי כלל ועיקר, אלא חשוף מפורשות בלשונו של רש"י עצמו: "אין אנו יודעים מה נאמר לו בדבור ראשון". כוונת השאלה היא זו: הפסוק הראשון פותח במילים "וידבר ד' אל משה", הגם שהוא אינו מכיל כל תוכן דיבורי - רק בפסוק השני ישנו תוכן דיבורי: "ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא...". אם כן, מה היה הדיבור בפסוק הראשון? על כך באה התשובה: דבר הרופא הראשון - "אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב". והגם שבמילות הפסוק לא נמצא שום תוכן דיבורי, מילת הפתיחה "וידבר" מרמזת לכך.

---

2. אך ראה באר יצחק שכתב "שהוא ט"ס והכל דבור אחד", שכן מדובר ברצף עם מה שצוטט לעיל; ועי' בספר אור החמה, כאן.

3. ראה הדגשת שפתי חכמים, שאין מדובר בהודעה גרידא למשה, אלא ציווי למשה שיאמר מפורשות לאהרן: "אם לא תבוא אל המקדש לא תמות כדרך שמתו בניך, אבל אם תבוא אל המקדש כמו בניך תמות גם כן כמו הם".

4. ראה ספרא אחרי מות א, א, ג: "ויאמר ד' אל משה, דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת, ואין אנו יודעים מה נאמר לו בדבור הראשון, היה ר' אלעזר בן עזריה אומר משלו משל למה הדבר דומה לחולה שנכנס אצל הרופא אומר לו אל תשתה צונן ואל תשכב בטחב, בא אחר ואמר לו אל תשתה צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני, וזה זרזו יותר מכולם, לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת"; וראה להלן גירסאות רא"ם ומהר"ל במדרש; וראה צידה לדרך וכן באר יצחק, שעל רש"י; וראה נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר ויקרא, עמ' 182-183.

רא"ם עצמו מעיר שבמדרש תורת כהנים שלנגד עיניו, המשל מכיל לא שני 'דיבורים', מצידם של שני רופאים, אלא שלושה 'דיבורים', מצידם של שלושה רופאים:

> אבל בתורת כהנים שנינו... אין אנו יודעין מה נאמר לו בדבור ראשון. היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו משל, לחולה שנכנס אצלו רופא ואמר לו: 'אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב'. בא אחר ואמר לו: 'אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, שלא תמות'. בא אחר ואמר לו: 'אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, שלא תמות כדרך שמת פלוני'. זה זרזו יותר מכולן. לכך נאמר: "אחרי מות שני בני אהרן... ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש", שאם בא הוא מת, כדרך שמתו שני בני אהרן.

דוק ותשכח: "[א] רופא... [ב] בא אחר... [ג] בא אחר..." - שלושה רופאים, שלוש אמירות.

את הסיבה שרש"י השמיט את אזהרת אחד הרופאים, רא"ם מנמק בכך שבכתובים עצמם אין אלא שתי 'אמירות', לא שלוש. "הדיבור השלישי אינו מובן רק מכח השלוש מדרגות... כפי המשל, והוא רחוק מפשוטו של מקרא",[5] והרי פשוטו של מקרא הוא חתירתו הקבועה של רש"י ולא ציטוט מדרשים. אם כן, בחר רש"י להיזקק אומנם למדרש, אך לסטות ממנו קימעא, ובלבד שהקושי המקראי ייושב. רא"ם מוסיף שלולא היו שתי פתיחות: "וידבר ד'... ויאמר ד'...", היינו עלולים לומר ש"אחרי מות שני בני אהרן" אינו אלא תיארוך מועד האמירה, ותו לא. אם כן, באה הכפלת האמירות ללמד שמדובר בעניין מהותי אשר מבטא זיקה ישירה בין האירוע ובין המצוה, וכך להעצים את האיסור: אם תנהג כך, לא תמות כשם שבניך מתו. עם זאת, דעת רא"ם אינה שלימה עם ביאור זה - הוא עצמו מציין מיצבור לא מבוטל של הערות וקושיות על הביאור,[6] שכנראה גם בעיניו דחוק למדיי.

---

5. "ורש"י ז"ל לא רצה להביא האגדה של רבי אלעזר כמו שהיא, מפני שהיא רחוקה מפשוטו של מקרא, כי הכתוב לא הזכיר רק שני דבורים. וכבר כתב בפרשת בראשית (בראשית ג, ו) שלא יביא בפירושו רק מהאגדות הקרובות לפשוטו של מקרא".

6. הערה אחת היא, מדוע כאן נזקקו לשאלה זו, מה שלא עשו בפרשת וארא (שמות ו, ב) ביחס ל"וידבר אלהים אל משה - ויאמר אליו"; לעניין שאלה זו, ר' גם גור אריה ובספר אור החמה. הערה נוספת היא על כך "שהקדים הכתוב הדבור השלישי לדבור השני", וזאת יישב ש"אין בכך כלום, דאין מוקדם ומאוחר בתורה"; וכך גם בגור אריה, שהוסיף "ואפילו אם תאמר שהמוקדם מוקדם והמאוחר מאוחר, אין בזה קשיא, כיון שגם הרופא השני הוצרך לומר כל דברי הרופא הראשון,

ב. סטיית רש"י מהמדרש

מהר"ל בגור אריה, ראה לנגד עיניו נוסח מדרשי שונה מזה של הרא"ם, כזה שכן תואם את דברי רש"י. לגירסה שלפניו, המדרש מציין שני 'דיבורים', של שני רופאים בלבד. ואולם, גם מהר"ל סבור שלאמתו של דבר כן מדובר בשלושה רופאים:

> הרא"ם הביא נוסחא של תורת כהנים, שיש שלושה רופאים... ובנוסחאות תורת כהנים שלנו, לא הזכיר רק שני רופאים, כמו שכתב רש"י. רק שנראה שהוא טעות סופר,[7] מפני שמסיים אצל רופא השני: "זה זרזו יותר מכולם",[8] אם כן, יותר מרופא אחד היה לפניו, וחסר הרופא השני. ואפילו אם הגירסא שהם שלושה רופאים, יש לומר דעל כרחך עיקר המשל בשביל הרופא השלישי, שהרי לא קשה, רק למה לי הדבור של "אחרי מות", ובשביל כך הביא המשל, ובא לתרץ במשל שהביא משלושה רופאים, שהרופא השלישי זרזו יותר מכולם, ולפיכך, זה שאמר הכתוב: "אחרי מות שני בני אהרן" זרזו יותר מכולם. ולא שבכתוב שלושה רופאים, שאין בכתוב רק שני רופאים, רק שמפני שיש בפסוק שלושה דברים - "אל יבוא", "ולא ימות", "אחרי מות" - קאמר, כמו שהרופא שאמר (אחרי מות) "כדרך שמת פלוני" מזהירו יותר מכולם, כך מה שאמר הכתוב "אחרי מות", הוא אזהרה יותר מכולם, אבל בפסוק זה אין כאן רק שני דברים. ורש"י בא לתרץ הדבור של "אחרי מות", ולפיכך אמר שהוא משל לשני רופאים, כלומר שני דבורים - משל לשני רופאים, ואין צריך יותר, רק לשני רופאים.

אלא שמוסיף שלא ימות כדרך שמת פלוני, הזכירו ראשון, שבכלל דבריו דברי הרופא הראשון. לכן כלל הכתוב דברי הרופא הראשון בכלל דברי הרופא השני... והשתא הוי הכתוב כסדר". עוד קושי שהרא"ם מציין הוא, שלפי ביאורו ברש"י צריך לפצל את הפסוקים - להקדים פסוק שני לראשון, ולחבר את הפסוקים בדרך חדשה: "יישוב המקראות לפי דרכו של רש"י ז"ל כן הוא - תחילה 'וידבר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקדש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון'; ואחר כך 'אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ד' וימותו, ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא וגו' ולא ימות', שפירושו מאחר שמתו שני בני אהרן בקרבתם לפני ד', דבר אל אהרן אחיך ולא יבוא, שלא ימות גם הוא כמותם". לא למותר לציין שרא"ם עצמו ראה קושי בדרך זו: "לא ידעתי מי הכריח את רש"י ז"ל... ושמא י"ל...".

7. כוונתו: טעות סופר בתורת כהנים.

8. כלומר - לשון רבים. יצויין שרש"י נשמר מכך, ודייק לכתוב "זה זרזו יותר מן הראשון" - לשון יחיד.

כך מבהיר מהר"ל מדוע המדרש מתייחס לשלושה רופאים, בעוד שרש"י מתייחס לשני רופאים בלבד. הפער נובע ממורכבות הפסוקים שלפנינו: מחד גיסא, הפסוקים כוללים שלושה ביטויי אזהרה: "אחרי מות", "אל יבוא", "ולא ימות", מה שתואם שלושה רופאים. מאידך גיסא, הפסוקים כוללים רק שני "דיבורים": "וידבר... אחרי מות... ויאמר... דבר אל אהרן", מה שמתאים יותר לשני רופאים בלבד. אמור מעתה: המדרש התייחס לאזהרות ולכן ציין שלושה רופאים, בעוד שאת רש"י הטריד בעיקר תוכנו החסר של הדיבור הראשון, ועניין זה מתיישב כהלכה עם שני רופאים ושתי אזהרות בלבד.

נקודה נוספת לה נזקק מהר"ל היא זיהוי 'השאלה הסמויה'. מהר"ל טוען שזו שונה מזו שעליה הצביע הרא"ם. לדידו, הקושי אינו היעדר תוכן דיבורי בפסוק הראשון, אלא איזכור "בקרבתם לפני ד' וימותו". אם מטרת הפסוק אינה אלא תיארוך מועד האמירה, הרי שדי היה לכתוב "אחרי מות שני בני אהרן", ולא היה כל צורך להוסיף "בקרבתם לפני ד' וימותו". זו השאלה עליה ביקש רש"י לענות באמצעות משל הרופאים.[9]

ג. "ויאמר - כבר אמר"

בין כך ובין כך - הן לרא"ם והן למהר"ל, דיבור "הרופא הראשון" כלול בפרשתנו, וגם אם אינו מפורש, הרי שלמיצער הוא נרמז. לא כן היא דעת 'עמר נקא', שהניח את האצבע על אזהרה מיקדמית מפורשת. זאת ועוד, הוא מקשה על זיקת המשל לנמשל ועל זיקת "אל יבוא בכל עת" עם מקרה נדב ואביהו. תהא סיבת מותם של בני אהרן אשר תהא - והרי נאמרו בזה דברים רבים,[10] כניסה "בכל עת אל הקודש" אינה אחת מהם. מה מקום אפוא להשוואה בין אזהרת אהרן ובין מעשיהם!

צריך ליישב, אי זה דבור הוא שנאמר לו שתי פעמים, שאם נאמר שיהיה הדבור מ"ואל יבוא בכל עת", הלוא לא מת שום אדם בעבור ביאתו אל הקודש קודם לכן, ואין הנמשל דומה למשל. ואם הוא להמשיל מפני שמתו

9. אך ראה שם בהמשך דברי מהר"ל, שלא נוח לו בביאור זה.

10. ראה ספרא אחרי מות א, ב; ויקרא רבה כ, ו-י; ערובין סג ע"א; רש"י ויקרא י, ב, רשב"ם וספורנו וכן צידה לדרך, רנה"ו ב'ביאור', רשר"ה וכן העמק דבר והרחב דבר, שם; רד"צ הופמן, ויקרא - א, עמ' כד; נחמה ליבוביץ, שם, עמ' 99-105, ועוד הרבה.

בני אהרן בעבור עוון אחד, אם כן לא היה צריך לומר שני דבורים, רק היה לו לכתוב: 'ויהי אחרי מות שני בני אהרן ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא', והוה שמעינן מיניה שרוצה להזהירו ולא ימות כדרך שמתו בניו, מדכתיב אחרי מות. וי"ל לפרש לפי פירוש רש"י, שהדבור ראשון מ"וידבר ד'... אחרי מות", הוא הדבור האמור בפרשת השמיני: "יין ושכר אל תשת", והאזהרה הכתובה שם היא נמשלת לרופא הראשון, והאזהרה הזאת נמשלת לרופא השני. ולזה אמר בה: "אחרי מות", כלומר שלא ימות אם יכנס שתוי יין כמו שמתו בניו שנכנסו שתויי יין, כדברי רבי ישמעאל דאמר שתויי יין נכנסו למקדש, ולזה אמר בה: "אחרי מות" ויזהירם אח"כ: "יין ושכר אל תשת", כמו שפי' רש"י...[11] וסעד מצאתי לדברי - שזה הדבור ראשון הוא מפרשת שתויי יין - בפירוש רלב"ג ז"ל: "ואפשר שרמז בזה המקום אל הדבור הנזכר בפרשת שמיני, שהיה אחרי מות שני בני אהרן, והם האזהרות הנזכרות שם, שנתחייבו כהנים עליהם מיתה", עכ"ל. וכן מצאתי גם בתורת כהנים וז"ל: "משום ר' ישמעאל אמרו: הואיל ונאמרו שני דברות זה בצד זה, אחד פתוח ואחד סתום - ילמד הפתוח מהסתום, מה הפתוח דבר ביד משה, שיאמר לאהרן על ביאת מקדש, אף סתום דבר ביד משה, שיאמר לאהרן על ביאת מקדש, ואיזה, דכוס של יין ושכר אל תשת, שנאמר: 'ואחיכם כל בית ישראל יבכו וכו' וידבר ד' אל אהרן יין ושכר' ".

אם כן, ביאור זה מחזיר אותנו לפרשת שמיני, לאזהרת "יין ושכר אל תשת" (ויקרא י, ט).[12] לדידו, שם נמצאת אזהרת הרופא הראשון, וכאן הוא ההמשך. כאן אכן נמצאת

---

11. "ואפילו למאן דאמר שמתו מפני שהורו הלכה לפני רבן, כדכתיב: 'אשר לא צוה אותם', נוכל לומר שמה שהיו שתויי יין גרם להם להורות הלכה בפני רבן. אמנם מאמ' הכתוב אשר לא ציווה אותם הכריחו לומר שמתו בעבור ההוראה. ועוד שנראה לו לומר שלא מתו בעבור שנכנסו שתויי יין, שלא מצינו שהוזהרו עדיין על זה".

12. את הפער הגדול בין שתי הפרשיות, והיותן לא רצופות בכתובים, מנמק עמר נקא כך: "ואי קשיא לך, אם היה הדבור הזה ציווי מ'יין ושכר אל תשת' למה הפסיק כל הפרשיות האלה באמצע. הרי כבר פי' רש"י הטעם ברובן, ונסדירם על הסדר לפי שיטתו. ראשונה התחיל בפרש' קחו את המנחה הנותרת וגו' שהיא היתה מצוה הצריכה לשעתה, וכן כל אותה הפרשה, ובת"כ פרשת מאכלות אסורות לפי שכל אותן הפרשיות נאמרו למשה ולאהרן לומר לאלעזר ולאיתמר שיאמרו אותן אל בני ישראל בעבור שהושוו בדמימה... ולכך הוצרך לסמיכה, נ"ל שכל הפרשיות עד סוף פרשת ביום השמיני כמו כן נאמרו לאמר אל אלעזר ואל איתמר... ואח"כ התחיל בפרש' אשה כי תזריע כמו שפי' רש"י לדברי ר' שמלאי וכו', וכיון שהתחיל בדברי נגעים הוצרך לסיים דין נגע

אזהרה אחת בלבד - זו של הרופא השני. אזהרה זו כוללת שני נושאים: הימנעות מכניסת שתוי יין למקדש כולו בכל ימות השנה, וכן הימנעות מכניסת כהן גדול לפניי ולפנים "בכל עת" אלא רק ביום הכיפורים.

בעל לבוש האורה התקשה גם הוא בביאורי קודמיו "המפרשים דברי רש"י". כעמר נקא, גם הוא סבור שהאזהרה- של הרופא הראשון קדמה לפרשתנו, אלא שלדידו אותה אזהרה קדמה אפילו למותם של בני אהרן:

> לכן נ"ל לפרש דעת רש"י ז"ל, דס"ל לרש"י שכבר קודם שמתו בני אהרן הזהיר הש"י את אהרן, שאל יבא בכל עת אל הקודש וגו', ואז ודאי לא הזכיר לו מיתה, רק הזהירו בלאו לבדו, כדרך כל האזהרות הבאים בלא תעשה. ואע"פ שלא מצינו זה בפירוש בתורה, מכאן אנו לומדים אותו כמו שאבאר... דמילת "אחרי" מושך עצמו ואחר עמו,[13] ומילת "ויאמר" הוא לשון עבר ופירושו וכבר אמר... ותדע שכן הוא, שכבר הוזהרו אהרן ובניו קודם מיתת בניו שלא יבוא בכל עת אל הקודש, דאם לא כן, היאך נענשו בניו משום שבאו אל הקודש, כדכתיב "בקרבתם", והלוא אין עונשין אלא אם כן מזהירין וכו'. אלא ודאי הוזהרו מקודם על זה, לכך היו חייבים בעונש... ועכשיו יבוא הכל על הסדר כפשוטו, ואין כאן מוקדם ומאוחר כלל... זהו לפי פשוטו לדעת רש"י.

אם כן, בחיתום דבריו הוא מוסיף ומיישב לפי דרכו קושי הלכתי: כיצד זה נענשו בני אהרן, והרי כלל נקוט בידינו ש"אין עונשין אלא אם כן מזהירין"![14]

בתים ונגעי בגדים וסיים כל טומאת אדם וטהרתו כמו נדה וזב וזבה עד סוף פרש' מצורע, ואח"כ חזר לעניין ראשון למצות יין ושכר אל תשת, וכתב וידבר ד' אל משה אחרי מות, ואח"כ סמך אליו ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת, לומר שאעפ"י שהזהרתיך מלכנס למקדש שתויי יין, עוד יש מקום במקדש שאעפ"י שאינך שתוי אינך יכול לבוא שם בכל עת והוא לפני ולפנים". גם בכך נסמך כנראה עמר נקא על רלב"ג, ראה שם.

13. "ואל תתמה דתיבות 'ואל יבוא אל הקודש' נקראים שני פעמים, בתחילה חוזרים למעלה ואח"כ חוזרים למטה, שכן מצינו הרבה כתובים, ושנים אני מביא לך... וא"כ ה"נ דריש ר' אליעזר כאילו כתיב ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש, ואל יבוא בכל עת... ולא ימות, זהו הנ' אליבא דר' אליעזר דמשלו משל לשני רופאים".

14. ראה אנציקלופדיה תלמודית, א, ערך 'אזהרה', אות ד, טורים תיח-תיט.

אלא שלשיטתו אכן קדמה לענישה אזהרה - שאינה כתובה.[15] ואדרבה, ענישתם מוכיחה בעליל שקדמה לכך אזהרה, גם אם היא אינה כתובה.

15. נכון להעיר מסוגיית בבלי ערוכה שביומא נג ע"א: "תניא, רבי אליעזר אומר, ולא ימות - עונש, כי בענן אראה - אזהרה. יכול יהיו שניהם אמורין קודם מיתת בני אהרן, תלמוד לומר אחרי מות שני בני אהרן; יכול יהיו שניהם אמורים אחר מיתת שני בני אהרן, תלמוד לומר כי בענן אראה על הכפורת. הא כיצד? אזהרה קודם מיתה, ועונש אחר מיתה... ואלא מאי טעמא איענוש? כדתניא, רבי אליעזר אומר, לא מתו בני אהרן אלא על שהורו הלכה בפני משה רבן".

קדושים

השאלה איתה מתמודד רש"י בפתח פרשתנו אינה כתובה מפורשות, ועם זאת דומה שכמעט ואין גלויה ומפורשת ממנה. על מה שנאמר (ויקרא יט, א-ב): "וידבר ד' אל משה לאמר. דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו, כי קדוש אני ד' אלהיכם", כתב רש"י:

> דבר אל כל עדת בני ישראל - מלמד שנאמרה פרשה זו[1] בהקהל, מפני שרוב גופי תורה תלויין בה.

---

1. שאלה שלא מצאתי לה - לפי שעה - התייחסות באף לא אחד מהדנים בפרשייתנו, נוגעת להיקפה של "פרשה" זו שעליה נאמר כי "רוב גופי תורה תלויים בה". כפי שנראה להלן, עיקר דברי חז"ל שנוגעים לכך נמצאים במדרשים ארצישראליים; כך הדבר ביחס לספרא ההלכתי וכך הדבר ביחס לויקרא רבה האגדי. והרי מן הידועות הוא שהיקף 'פרשה' שהייתה נקראת מידי שבת בשבתו בארץ ישראל היה כשליש מהיקף 'פרשה' שהייתה נקראת מידי שבת בשבתו בבבל - ראה מגילה כט ע"ב: "בני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שנין", ורש"י שם: "מסיימין חמישה חומשין פעם אחת לשלש שנים, ולא בכל שנה כמו שאנו עושין"; ספר החילוקים בין בני מזרח ובני ארץ ישראל, סי' מח (מובא בסוף יש"ש לב"ק): "אנשי מזרח עושין שמחת תורה בכל שנה, ובני א"י לג' שנים ומחצה"; רמב"ם, הלכות תפילה ונשיאת כפים פי"ג ה"א: "המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת... ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים", ועוד, זאת בחלוקה ל-154 סדרים. בהנחה שמדרשים ארצישראליים אלה מתייחסים ל"פרשה" במובן הארצישראלי של קריאת התורה, צ"ב האומנם היקף מצומצם - יחסית - זה אכן מכיל "רוב גופי תורה". שאלה זו עוד מתעצמת, לביאור שלהלן שמדגיש את הימצאות מצוות ש"איכותן" סגולית וייחודית בפרשה, והרי ודאי שאלה אינן מצויות בשליש פרשה בלבד.
עם זאת, יתכן שמלכתחילה לא הייתה הכוונה אלא לפרשייה שמשתרעת בין שני דיבורי ד' למשה, היינו לפרק יט לבדו (ויקרא יט, א - שם שם, לז). אם כך הדבר, אזיי קושיא מעיקרא ליתא, שכן יתכן שאכן זה היה היקפה של הפרשה הארצישראלית אליה התייחסו המדרשים ורש"י. עם זאת, יישוב זה אינו יכול להיאמר ביחס לפרשנים שציינו "מצוות שגופי תורה תלויין בהן" מפרק כ. זאת ועוד, דומה שביאור זה נשלל על הסף, שכן היקף זה אינו תואם את חלוקת הסדרים הארצישראליים שמוכרים לנו (ומונגשים - לדוגמה - בתנ"ך מהדורות קורן וברויאר). צא ולמד: סדר טו משתרע על יט, א - שם, כב (בחלוקה הרווחת), בעוד שסדר טז משתרע על יט, כג - כ, כז (בחלוקה הרווחת). משמע, הסדר הראשון, זה שבתוכו כלול מקרא דנן - "דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם" - אינו מכיל אלא 22 פסוקים בלבד, והדרא קושיא לדוכתא.

ברור שרש"י כיוון לתת מענה לשאלת סגנונה של תורה, שכאן כתבה "אל כל עדת בני ישראל", ולא כנוהגה השיגרתי: "אל בני ישראל". בתשובתו, רש"י מהלך בעקבות דברי חז"ל שבספרא (קדושים א, א): "וידבר ד' אל משה לאמר, דבר אל בני ישראל[2] ואמרת אליהם קדושים תהיו - מלמד שהפרשה נאמרה בהקהל, ומפני מה נאמרה בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלוים בה".

א. "כל עדת ישראל" בפרשיות נוספות

דברי רש"י - כמו גם דברי חז"ל - אומרים דירשונו:

א. וכי זה המקרה היחידאי שבו הפנייה היא ל"כל" ישראל, וכי לא ממש כך נאמר בפרשת בא (שמות יב, א-ג): "ויאמר ד' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. החודש הזה לכם ראש חדשים... דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחודש הזה..." - "כל עדת ישראל"? וכך גם בפרשת ויקהל (שם לה, א-ה): "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם, אלה הדברים אשר צוה ד' לעשות אתם. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש... ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמר, זה הדבר אשר צוה ד' לאמר. קחו מאתכם תרומה לד' כל נדיב לבו יביאה..." - "כל עדת בני ישראל", ולא פעם אלא פעמיים.

ב. חז"ל (ערובין נד ע"ב) מתארים בפרוטרוט את סדר מסירת התורה ממשה לישראל, ואף רש"י עצמו בפירושו לתורה (שמות לד, לב) ציין סדר זה:

> תנו רבנן, כיצד סדר משנה? משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן וישב לשמאל משה. נכנסו בניו ושנה להן משה פירקן. נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. רבי יהודה אומר, לעולם אהרן לימין משה חוזר. נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקן. נסתלקו זקנים, נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן. נמצאו ביד אהרן ארבעה, ביד בניו שלשה, וביד הזקנים שנים, וביד כל העם אחד. נסתלק משה, ושנה להן אהרן פירקו. נסתלק אהרן, שנו להן בניו פירקן. נסתלקו בניו, שנו להן זקנים פירקן. נמצא ביד הכל ארבעה. מכאן אמר רבי אליעזר, חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים, וקל וחומר - ומה אהרן שלמד מפי משה, ומשה מפי הגבורה כך, הדיוט מפי הדיוט על אחת כמה וכמה.

---

2. בהחלט מעניין לציין שדווקא עיקר הציטוט - "כל עדת" - נשמט בשיטפת לשון הספרא.

אם סדר מסירה כזה טוב לכל התורה כולה, ואם בדרך זו מגיעה התורה לעם כולו, מדוע פרשייתנו תהא שונה - מה יש בהם, באותם "גופי תורה", שמצדיק דרך שונה של מסירה? ועוד, כיצד נעשתה אותה מסירה ל"כל עדת בני ישראל" - מי נכח בה, בשונה ממסירת יתר התורה?

ב. "כיצד סדר משנה"?

לשאלת הפער שבין הפסוק שלפנינו ובין סוגיית ערובין, ניתנו מענים רבים, ולהלן טעימות אחדות מביניהן.

הרא"ם ביאר את ייחודו של סדר מסירה זה בשני אופנים; אגב כך הוא גם נימק את הצורך בקיומו של סדר ייחודי ל"גופי התורה":

> [אל כל עדת בני ישראל] מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל. אבל שאר פרשיות, אף על פי שנאמרו לכל ישראל... מכל מקום לא היו כולם יחד בהקהל אחד, אלא היו נכנסים לפניו כת אחר כת, אבל כאן שלא נאמר 'דבר אל בני ישראל' כשאר הפרשיות, אלא "אל כל עדת בני ישראל", למדנו שהיו כולם בהקהל לפניו, ואז נאמרה להם. מפני שרוב גופי תורה תלויין בה וצריך להיות כולם יחד, שאם יפול לקצתם שום ספק בהלכה, יהיו האחרים משיבים להם: לא כך וכך אמר בפניכם. אבל אם היו נכנסים כת אחר כת, לא היו יכולים אנשי הכת האחת להשיב לאנשי הכת האחרת: לא כך וכך אמר לכם, מפני שהיו אומרים להם: לא אמר לנו כזה. וגם יתכן לומר, שפירוש "בהקהל" - אנשים ונשים וטף, כפרשת הקהל, דכתיב ביה: "האנשים והנשים והטף" (דברים לא, יב), ונתן הטעם: "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד'" (שם). ומפני שרוב גופי תורה תלויין בה, ציווה להיות בהקהל, למען ישמעו ולמען ילמדו, מה שאין כן בשאר פרשיות, שלא נאמרו אלא לאנשים בלבד.

על "גופי תורה" להימסר באופן שלא יהיה בעניינם שום פקפוק וכל ערעור. לכן - לפי ביאורו הראשון - בשונה מרוב פרשיות התורה שנמסרו "כת אחר כת", הרי שפרשיות-גופי-תורה נמסרו כאשר הכל נקבצים יחד. הדבר נובע מכך שעל מה שנמסר לכל "כת" לחוד, עלולה כת אחת לומר לכת שנייה שהיא שמעה וקיבלה אחרת; דבר זה חייב להישלל בפרשיות-גופי-תורה. זאת ועוד - לפי ביאורו השני - בעוד שרוב פרשיות התורה נמסרו לגברים בלבד, והם אלה שעדכנו את

בני ביתם, הרי שפרשיות-גופי-תורה נמסרו "כפרשת הקהל" לעם ישראל כולו: "האנשים והנשים והטף".

על ביאורו הראשון של הרא"ם הקשה אור החיים:[3]

> וקשה לדבריו, אם כוונתו באומרו שהיו נכנסים כת אחר כת על ישראל שהיו באים אחר הזקנים, אם כן משה הי' אומר יותר מחמישה וששה פעמים, ולפי חשבון הפעמים שמנה התנא שם שיש ביד כל אחד ד' אינו משמע כן, שכתבו וזה לשונם נכנסו כל העם וכו' נמצאו ביד אהרן ד'. ואם כוונת הרב באומרו "כת אחר כת", הוא על כת של אהרן, ונדב ואביהוא, וכת של הזקנים וכו', שבשאר הציוויים היו נכנסים זה אחר זה וכאן נכנסו יחד, אהרן נדב ואביהוא והזקנים והישראלים - הנה במה שנעמוד על עיקרן של דברים למה משה נהג בכל המצוות בסדר זה, ולא היה שונה לכולם יחד ד' פעמים, ונמצאו לכל אחד מישראל ד' פעמים מפי משה, שהוא יותר טוב מלשמוע הד' פעמים פעם ממשה וב' וג' פעמים מזולתו. אלא הטעם הוא לא' מב' דברים, או לעשות כבוד להדרגת ישראל - כבוד לאהרן, כבוד לבניו, כבוד לזקנים, ואחר כך לישראל, או לצד שכל אחד למד בפני עצמו מפי משה, כשיחזור אהרן לבניו וכשיחזרו בניו לזקנים והזקנים לישראל, מאמצעות זה יהיה ניכר ונרגש אם יש השתנות בנשמע בין הכתות כשיחזרו הדברים זה לזה, מה שלא היה הרגש זה אם היו כולם שומעים מפי משה הד' פעמים, ודבר זה יושכל בלב שומע. אם כן, לב' הדרכים יותר נכון לעשות בסדר זה גם במצוה זו, בין לטעם לעשות כבוד לאהרן וכו', למה יגרע כבוד אהרן וכו' כאן, בין לטעם שיכוון הדברים לשומעים, אדרבה, כאן יצטרך להיות הדבר יותר לצד שהם גופי התורה. ואם לצד שיאמר משה המצוה בדרך כללי לכל ישראל, הלא גם בסדר הראשונות ישנה לבחינה זו, שישנו לדיבורו של משה כללי לכל ישראל כשנכנסין כל ישראל, ושונה להם משה במעמד גם אהרן ובניו והזקנים, ואם כן, מה כיעור בסדר הרגיל שציווה ד' לשנות, שאין זה אלא גרעון.

בשל מיצבור שאלות זה ביכר אור החיים לצדד בביאורו השני של הרא"ם: "אכן הנכון בעיני הוא, כי בסדר הראשון לא היה מדבר משה אלא לאנשים, וכאן ציווה ד' שידבר לכל עדת ישראל אנשים ונשים וטף כסדר שהיו מקובצים במתן תורה...

---

3. ראה גם קרבן אהרן על הספרא, כאן א, א.

לבל יאמר אדם שאין מצוה זו הגדולה לכל איש ישראל ולא דבר הכתוב אלא ליחידי סגולה, לזה אמר אל כל עדת וגו׳ שכולם ישנם בגדר מצוה זו, והוא מאמרם ז״ל יכול אדם לעשות עצמו כמשה רבנו״.

כאור החיים, גם בעל פנים יפות (על אתר) הקשה על הרא״ם מתיאורה של סוגיית ערובין - ״לשון הסוגיא לא משמע כן״. יישובו הוא:

> אלא העיקר הוא, דהתם לא קתני ברייתא לשון ׳כל ישראל׳, אלא ״כל העם״, היינו אותן שהיו ראויים ללמוד מפי משה והם למדו לאחרים, והכא היו כל ישראל כאחד.

לדידו, דייקה סוגיית ערובין והתייחסה ל״עם״ ולא ל״ישראל״: ״נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן״ ולא ״נכנסו כל ישראל ושנה להן משה פירקן״. לעומת זאת, בפסוק שלפנינו הודגש עם ישראל: ״כל עדת בני ישראל״. התואר ״עם״ והתואר ״ישראל״ נבדלים בהגדרתם זה מזה: הראשון מכוון לאנשי מעלה; השני מכוון לכול.[4] בהתאם, בעל פנים יפות סבור כי בעוד שמסירת תורה ככלל לא הייתה אלא רק ל״אותן שהיו ראויים ללמוד מפי משה״ והם שהעבירוה אחר כך לציבור, הרי שמסירת ״גופי תורה״ נמסרה מלכתחילה לכל ישראל כאחד.

מהר״ל בגור אריה, שגם הוא נזקק לאותה שאלה, השיב בהבחנה שונה:

> שאני התם שלא היה מחוייבים שיבואו כל ישראל, שאם לא היה להם פנאי לא היו באים, שלא קאמר התם אלא ״כיצד סדר משנה״, אבל בפרשה הזאת היה מקהיל כל ישראל, והיו צריכין לבוא.

בעוד שבמסירת התורה, ככלל, נכח רק מי שהיה לו פנאי ויכול היה להגיע, הרי שלמסירת גופי תורה הוקהלו ״כל ישראל והיו צריכים לבוא״.

---

4. אין לכחד שהגדרות אלה בהחלט חריגות, שכן לדעת רבים מהפרשנים וההוגים, מושגים אלה מתארים דרך כלל את ההיפך הגמור. ראה לדוגמה אצל הנצי״ב, שבפירושו העמק דבר כותב זאת שוב ושוב: שמות א, יב: ״בני ישראל - החשובים שבהם, אנשים גדולי הערך״; שם ה, ג: ״ישראל - משמעו אנשי מעלה ביחוד״; במדבר ח, י: ״בני ישראל - איזה מגדולי ישראל״; ולעומת זאת שמות לב, א: ״העם - הם דלת העם מבני ישראל״, וכהנה הרבה. כן ראה מלבי״ם, בספרו יאיר אור, עמ׳ 90, אות ה, ערך ׳עם - ישראל׳: ״העם תמיד לגנאי, ישראל לשבח״, במכלול ראיות. עם זאת, ראה אדרת אליהו לגר״א, נחום ב, ג: ״ישראל המופלאים שבדור״, ובביאור הגר״א למשלי יד, כח: ״עם - מורה על החכמים״.

בשונה מפרשנים אחרים, בביאור 'עמר נקא' לא הבדיל בין התיאורים אלא דווקא חיבר ביניהן. לדידו, שני הדברים התקיימו, זה אחר זה:

> נאמרה פרשה זו לכל ישראל בהקהל, קודם שיאמר אותה לאהרן ולבניו ולזקנים ולעם... ואחר שנאמר בהקהל, שנאה להן על הסדר כמנהגו בשאר הפרשיות, וזה היה מפני שרוב גופי תורה תלויין בה.

התורה כולה נמסרה כסדר שמתואר בסוגיית ערובין וגם "גופי תורה" נמסרו בסדר זה, אלא שלהם התווספה מסירה נוספת "בהקהל". ואדרבה, המסירה הייחודית לכלל ישראל היא שקדמה, ורק אחריה שב ושנה משה פרקו בסדר "השגרתי" לאהרן, לבניו וכו'.[5]

ג. "רוב גופי תורה תלויין בה"

או-אז יש לתת את הדעת לשאלת זיהויים של "גופי התורה" שנכללים בפרשתנו; לשאלת ההנמקה מדוע נכון להחריגם מדרך המסירה הרגילה ולצוותם בנוכחות כלל ישראל; ואף לשאלה מדוע לא ציינו חז"ל הדגשה כזו ביחס לפרשת החודש ולפרשת תרומת המשכן.

ר"ש משאנץ, בפירושו על הספרא שם, נתן דעתו לשאלה האחרונה, והשיב:

> ואם תאמר, הרי פרשת החודש כתיב בה "דברו אל כל עדת ישראל"; וי"ל לפי שהיה צורך לכל ישראל באותה שעה להתעסק במצות הפסח. וכן "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל וגו' ", צורך היה להם לגבות התרומה, אבל שאר המצוות אינם לצורך השעה, ולא נאמרו בהקהל, לבד מפרשה זו, שיש בה מצוות הרבה ורוב עונשים של כריתות.

צורך השעה המיידי הוא שהביא למסירתן הפומבית, הציבורית, של פרשת החודש ושל פרשת התרומה.[6] לא כן מצוות התורה כולה, שאינן צורך השעה אלא מצוות

---

5. יש להניח כי בשל היותם "גופי תורה" היה צורך לפרסמם ישירות לכלל ישראל וגם להעמיק בהם ל"יודעי דבר"; וראה עוד תפארת ציון על מדרש ויקרא רבה - קדושים כד, ה.

6. השווה תורה תמימה, כאן, אשר לא זו בלבד שלא ציין לפרשת החודש, אלא שגם ביחס לפרשת ויקהל הסתפק באומרו: "ומה דכתיב בר"פ ויקהל: 'ויקהל משה את כל עדת בני ישראל', יש שם טעם אחר במדרשים".

לדורות, ומבחינה זו גם פרשתנו לא שונה מהן, וראויה הייתה להימסר ככל התורה כולה. אם כן, זו חריגות פרשתנו מכל התורה כולה ואף מאותן שתי פרשיות, שהיא היחידה שאינה "צורך השעה", ובכל זאת נמסרת בפרהסיא, בשל "גופי התורה" שכלולים בה.

ומה הם אותם "גופי תורה"?

מהרז"ו,[7] פרשן המדרש, משיב על כך, תוך התבססות על האמור במדרש ויקרא רבה (קדושים כד, ה). מדרש זה מתייחס בפרוטרוט לתכני פרשתנו ומקבילם אחד לאחד עם עשרת הדברות. לא זו אף זו, המדרש מביא דעות שכוללות במצוות שבפרשתנו עוד עשרות תתי-מצוות, אם ששים ואם שבעים:

> תני ר' חייא: מלמד שפרשה זו נאמרה בהקהל. ומפני מה נאמרה בהקהל, מפני שרוב גופי תורה תלויין בה. ר' לוי אמר,[8] מפני שעשרת הדברות כלולין בתוכה: "אנכי ד' אלהיך" וכתיב הכא "אני ד' אלהיכם"; "לא יהיה לך" וכתיב הכא "ואלהי מסכה לא תעשו לכם"; "לא תשא" וכתיב הכא "ולא תשבעו בשמי לשקר"; "זכור את יום השבת" וכתיב הכא "ואת שבתותי תשמרו"; "כבד את אביך ואת אמך" וכתיב הכא "איש אמו ואביו תיראו"; "לא תרצח" וכתיב הכא "לא תעמד על דם רעך"; "לא תנאף" וכתיב הכא "אל תחלל את בתך להזנותה"; "לא תגנב" וכתיב הכא "לא תגנבו ולא תכחשו"; "לא תענה" וכתיב הכא "לא תלך רכיל בעמך"; "לא תחמד" וכתיב הכא "ואהבת לרעך כמוך". ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי, שלוש פרשיות הכתיב לנו משה בתורה וכל אחת ואחת מהן יש בה מששים ששים מצות, ואלו הן - פרשת פסחים ופרשת נזיקין ופרשת קדושים תהיו. ר' לוי בשם ר' שילא דכפר תמרתא אמ' משבעים שבעים.[9] אמ' ר' תנחומא: ולא פליגין, מן דעבד פרשת פסחים

---

7. הרב זאב וולף איינהורן.

8. לדידו של מהרז"ו, שמחבר בין "גופי תורה" שבדברי ר' חייא ובין "עשרת הדברות" שבדברי ר' לוי, כנראה שלא מדובר בדעות חלוקות אלא בדעות שמתווספות זו לזו.

9. דומה כי המספרים "ששים... שבעים" אינם דווקאיים, שכן מניין המצוות הכללי בפרשה, לדידם של מוני המצוות, אינו מגיע לסך זה. כך לדוגמה, בהקדמת ספר החינוך לפרשתנו: "קדושים תהיו - יש בה נ"א מצוות, י"ג מצוות עשה ול"ח מצוות לא תעשה" (ביחס לפירוט עצמו, אמו"ר שליט"א היפנה אותי למחזור רעדלהיים לפסח, דפים ט ע"ב - י ע"ב, ואולם הפירוט שם נסוב על מצוות הפסח בלבד).

שבעים כלל עמה פרשת תפילין, ומן דעבד פרשת נזיקין שבעים כלל עמה פרשת שמיטה, ומן דעבד פרשת קדושים שבעים כלל עמה פרשת עריות.

בהתאם לכך הבהיר מהרז"ו כי כשם שעשרת הדברות הם בוודאי גופי תורה, שלא בכדי נאמרו אל מול כלל ישראל במתן תורה, כך גם נכון הוא שמקביליהם שבפרשת קדושים ייאמרו באופן דומה "אל כל עדת בני ישראל". שבעתיים נכון הדבר אם מצוות פרשתנו מסתעפות לעשרות רבות של תתי-מצוות, שאז בוודאי נכון למוסרם ציבורית.

ומדוע שדבר דומה לא ייעשה עם "פרשת פסחים ופרשת נזיקין", שלפי המדרש גם הן כוללות עשרות רבות של תתי-מצוות? כך שאל, ועל כך השיב, האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש:[10]

לכאורה, דרוש ביאור והסבר, מהו העניין המיוחד בפרשה זו לגבי שאר פרשיות שיש בהם כמה וכמה גופי תורה, ובלשון המדרשים: "ג' פרשיות הכתיב לנו משה רבינו בתורה וכל אחת ואחת מהן יש בה מששים ששים מצוות, ואלו הן - פרשת פסחים ופרשת נזיקין ופרשת קדושים", ואעפ"כ לא מצינו הדגשה זו נאמרה וכו' בהקהל בפרשת פסחים ופרשת נזיקין. והביאור בזה, בדיוק הלשון רוב גופי תורה תלויין בה, ולא כלולין בה וכיו"ב. המעלה המיוחדת של פרשת קדושים, שלכן נאמרה פרשה זו בהקהל, היא לא מפני שכוללת ריבוי גופי תורה, היינו שיש בה ריבוי פרטי דינים, שהרי עניין זה מצינו גם בפרשת פסחים ופרשת נזיקין וכיו"ב, אלא מפני שרוב גופי תורה תלויין בה, כלומר ציווי בעניין כללי שבו תלויין גופי תורה, כמובן בפשטות שקיומם של גופי תורה תלוי בציווי הכלל "קדושים תהיו כי קדוש אני".

דיוקו בסגנון חז"ל:[11] "תלויין בה" - ולא "כלולין בה" - מבהיר שלא מדובר בריבוי[12] אלא בסיווג. פרשיות פסחים ונזיקין אכן כוללות ריבוי גדול של תתי-מצוות, אך

10. תורת מנחם, ג, עמ' 282 - משיחות ש"פ אחו"ק, י"ג אייר תשמ"ח; וראה תורת מנחם - התוועדויות, מג, ג, תשכ"ה, עמ' 274 ואילך.

11. על דיוקים נוספים בלשון חז"ל - "אומרו שרוב גופי תורה ולא אמר שרוב התורה", "תלויים בה" ולא "תלויים בהם", ראה קרבן אהרן על הספרא, שם, ומשכיל לדוד בתחילת פרשתנו.

12. דבר שאין צריך לאומרו הוא שפרשת קדושים כלל וכלל אינה הפרשייה מרובת המצוות ביותר - השווה פרשיות משפטים, אמור, ראה, כי תצא.

זה עצמו עדיין אינו עילה למסירתן ברבים. לא כן פרשת קדושים שבה "תלויין גופי תורה", ותלות זו היא שמצדיקה מסירה ברבים.

נוסיף ונציין שמהרז"ו עצמו הבליט עוד מימד של "גופי תורה שבפרשתנו: "שבת וכבוד אב ואם וגזל, לאו לא תקום ולא תטור ומצות ואהבת לרעך כמוך, שהוא כלל גדול בתורה". כלומר, פרשתנו כוללת מצוות ש"איכותן" סגולית וייחודית, ועולה על כולן "מצות ואהבת לרעך כמוך" עליה נקבע שהיא "כלל גדול בתורה".[13] אם כן, לא בכדי נקראו אלה, ודווקא אלה, "גופי תורה".

אשר לצורך שבמסירה ישירה לכלל ישראל, כתב התורה תמימה שהדבר נובע מהיות רבות ממצוות פרשייתנו כאלה שנוגעות ליחסי אדם וחברו:

> הכוונה שרוב הדינים שבפרשה זו שייכים לידיעת כל המון העם בדרכי החיים, כמו שיתבאר לעיני המעיין, ולא כמו שאר מצוות שאין היחיד עושה אותם בלי הוראת רב ומורה.

מצוות כמילה ותרומה, שעטנז וצרעת, ציצית ותפילין, ושכמותם, לא יכריע בהם אדם הלכה "בלי הוראת רב ומורה". אין הכרח אפוא למוסרן ישירות לציבור, ודי בכך ש"רב ומורה" הוא שידעם על בוריים. לא כן גזל ונקימה ונטירה, קללת חרש ונתינת מכשול לפני עיוור, רכילות ושנאת ישראל, והרבה מדיני פרשה זו, שהם לא רק מעשים שבשיגרה אלא תחומם הוא בין אדם לחברו, שכאן ההלכות צריכות להיות לחם-חוקו הברור והתדירי של כל אדם.

---

13. ראה גם תורה תמימה: "י"ל ע"ד הדרש, כוונת הלשון שרוב גופי תורה תלויין בה, מפני דכתיב בפרשה זו המצוה 'ואהבת לרעך כמוך', שעליה אמרו (שבת לא ע"א) זו היא כל התורה". (אגב גררא יצויין כי ככל הנראה, ביאור רש"י ל"לא תלך רכיל" הוא הארוך ביותר בתורה כולה, אולי בשל מגמתו החינוכית להבלטת החומרה שבלשון הרע; וראה להלן, פרשת בחוקותי הערה 1).

אמור

פרשתנו נחתמת בפרשיית המקלל (ויקרא כד, י ואילך):

> ויצא בן אשה ישראלית... ויקב... את השם ויקלל, ויביאו אותו אל משה... ויניחהו במשמר לפרש להם על פי ד׳. וידבר ד׳ אל משה לאמר. הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אתו כל העדה. ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו. ונקב שם ד׳ מות יומת, רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח בנקבו שם יומת.

הפסוק שחותם את הפרשייה (שם שם, כג) מביא לידי ביטוי את ביצוע הענישה, הלכה למעשה:

> וידבר משה אל בני ישראל, ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אתו אבן, ובני ישראל עשו כאשר צוה ד׳ את משה.

על אתר כתב רש״י:

> ובני ישראל עשו - כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר, דחייה רגימה ותלייה.

א. בין הספרא ובין רש״י

אין ספק שלנגד עיני רש״י עמדו דברי הספרא (אמור יד, כ, י): ״ובני ישראל עשו כאשר צוה ד׳ את משה - אף לסמיכה, אף לדחייה, אף לתלייה, אף ללא תלין נבלתו על העץ״. אלא שהשוואת הספרא לרש״י מעלה שרש״י סטה מן האמור בספרא. בעוד שבספרא ציינו ״סמיכה... דחייה... תלייה... לא תלין״, הרי שרש״י ציין ״דחייה, רגימה, תלייה״. כלומר, מחד גיסא רש״י השמיט סמיכה והלנה, ומאידך גיסא הוא

הוסיף רגימה - הלוא דבר הוא. הערה נוספת עליה יש לתת את הדעת היא השאלה הקבועה - זיהוי "השאלה הסמויה": מה היה קשה לרש"י עד שראה צורך לפרש כפי שפירש.

אולי מפתיע, אך עובדה היא שמרבית פרשני רש"י לא נתנו דעתם לפסוק זה בכלל, לשאלות אלה בפרט. מהמעטים שכן נתנו דעתם לפסוק, הרא"ם - לדוגמה - הסתפק בהפניות: "התלייה מפורשת (דברים כא, כב),[1] וממנה למדו שכל הנסקלין נתלין; ודחייה ורגימה נפקא לן מקרא ד'סקול יסקל או ירה יירה' (שמות יט, יג), ושם הארכתי הרבה".[2] במקביל לרא"ם שהצביע על מקראות כרקע לדברי חז"ל ורש"י, הרי שבעל הפנים יפות סבר שהרקע הוא דווקא "דינים המסתעפים" מתוך תורה שבעל פה.[3] בין כך ובין כך, לשאלות שהוצגו לעיל הם לא התייחסו.

ויש שכן התייחסו. כך, ר' אברהם בקראט, ב'ספר הזכרון' שלו, שנתן דעתו לאיתור הקושי שעמד לפני חז"ל ורש"י. לדידו, הקושי הוא, שמאחר שברישא של הפסוק נאמר מפורשות שהענישה בוצעה - "ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אתו אבן", אם כן, מה מוסיפה הסיפא של הפסוק - "ובני ישראל עשו כאשר ציווה ד' את משה". זו השאלה, ועליה באה התשובה: חלק זה בא להדגיש שלא רק

---

1. ראה הערת הגרי"ז בחידושיו על התורה, לפרשתנו (ויקרא כד, יב): "ולכאורה צ"ע, דהרי הפרשה דתלי' ולינת נבלתו על העץ כתיבא בפרשת כי תצא! ואי משום דאין מוקדם ומאוחר בתורה וכבר נאמרה פרשה זו, א"כ אמאי הניחו אותו במשמר הרי... בפרשה זו נאמר כבר דין מקלל שהוא בסקילה, שהרי נתלה כדין כל הנסקלין, וא"כ אמאי הניחוהו במשמר, ודוחק לומר דעכשיו נאמרו לו שתי פרשיות אלו עונש המגדף ופר' לא תלין הכתובה בפ' כי תצא"; ור' שם ביאורו.
2. דבריו שם כוללים בעיקר הפנייה לסוגיית סנהדרין מה ע"א, ורש"י שם, שמהם מתבאר שמדובר בענישה לדורות, ושהענישה כוללת הן דחייה והן רגימת סקילה. כן תהה שם, "כיון שהדחייה קודמת לסקילה, לא הוה ליה למכתב סקילה ברישא", והשיב: "יש לומר, משום דעיקר מיתת הנסקלין היא הסקילה, ולא הדחייה, שרוב הפעמים לא היו מתים בדחייה והיו צריכין סקילה, נקט סקילה ברישא".
3. פנים יפות ויקרא כד, כג: "ובני ישראל עשו וגו' - כבר כתבנו, בכל מקום דכתיב לשון דיבור ואמירה כדכתיב הכא: 'ואל ב"י תדבר לאמר', דהיינו שהיה צריך לומר לישראל תורה שבכתב בלשון ששמע מן הש"י לא פחות ולא יותר, ואח"כ אמר להם פירוש הדברים כפי מה ששמע הפירוש מפי הש"י והיא תורה שבע"פ, והיינו תדבר הפרשה ככתבה וכלשונה ולאמר להם פירוש הדברים והדינים המסתעפים בה, והיינו דכתיב הכא: 'ובני ישראל עשו' היינו תורה שבעל פה, כפירש"י כל מצוה האמורה בסקילה במקום אחר דחייב רגימה ותלייה".

רגמוהו, כמפורש בכתוב, אלא עשו אתו מכלול שלם של דברים: דחייה, רגימה ותלייה (לרש"י).

גם בעל נחלת יעקב הצביע על קושי זהה, שאתו ביקש רש"י להתמודד, אלא שהוא אינו משלים עם המענה. הוא מציב סידרה של תמיהות: א. רש"י לא היה צריך להזכיר בדבריו "רגימה", כיון שחלק זה צויין מפורשות במקרא עצמו, הן בציווי והן בעשייה: "ורגמו אתו כל העדה... רגום ירגמו בו כל העדה... ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אתו אבן". כשם שרש"י לא מנה את ההוצאה, שכן היא מפורשת בציווי ובעשייה כאחד, כך גם לא היה צריך רש"י להזכיר את הרגימה. ב. למה הסמיכה אינה מצויינת בדברי רש"י, ביחס לעשייה, הגם שזו הוזכרה בציווי (פסוק יד). ג. כפי שראינו, רש"י אינו נצמד לפירוט שבספרא, אך האמת היא שהוא גם לא נצמד לפירוט שבגמרא (סנהדרין מג ע"א), שכן שם ציין רב אשי רק סמיכה ודחייה. פירוט מצומצם זה, שבגמרא, מובן, שכן הוא כולל רק את מה שקודם לרגימה ולא את מה שאחריה. כלומר, ציינו בגמרא רק מעשים שהיה מקום לומר שהיעדרם יעכב את הרגימה, ולא ראו צורך לפרט את מה שאחר הרגימה - תלייה ולינה. כמו כן לא ראו צורך לפרט את שמפורש במקרא - הוצאה ורגימה. כך ביחס לגמרא, וכך גם ביחס לספרא, שפירוטה הכולל מובן, שכן שם המטרה היא להציג פירוט מלא. לעומת זאת, פירוטו של רש"י אינו מובן, שכן לכאורה הוא לוקה הן בחסר (יחסית לספרא) והן ביתר (יחסית לגמרא). ד. אם רש"י מזכיר תלייה, שהיא אחר רגימה, מדוע הוא אינו מזכיר לינה. סוף דבר, בשל מיצבור רב זה של תמיהות, מטה הנחלת יעקב את הכף לביאור חז"ל בספרא, ואת רש"י הוא מותיר בקושי גדול.

ב. "כללי רש"י"

בשנת תשכ"ה[4] עסק הרב מנחם מנדל שניאורסאהן - אדמו"ר חב"ד, רבות, בעיון מעמיק בפירושו של רש"י לתורה. האדמו"ר ראה לנגד עיניו מערכת מסועפת של 'כללי רש"י',[5] דרכם ניסח שאלות[6] ובאמצעותם התמודד עם מיגוון רב של קשיים.

4. שנת אבלו על אמו, הרבנית חנה; באותה שנה עשה זאת האדמו"ר בתדירות ובעקביות, וגם בשנים מאוחרות יותר עסק בכך לא מעט.
5. ראה טוביה בלוי - כללי רש"י.
6. חלק מהשאלות הן פועל-יוצא של כלליו, ולכן אינן מוסכמות כשאלות למי שאינו מקבל

סוגייתנו השתלבה בכך.[7]

ראש לכל, הוא דוחה את הצעת 'השאלה הסמויה' שהוצגה לעיל, לפי שהוא סבור כי על דרך הפשט זו כלל אינה קשה. צא ולמד: רמב"ן - שגם הוא נתן דעתו לפסוק זה - ציטט תחילה את דברי הספרא; הביא את פרשנות ראבע"ז - אותה הוא דוחה;[8] הוסיף ביאור לפי "פשוטו", שמדובר בסגנון מקראי מצוי;[9] ולבסוף ביאר את שנכון בעיניו:

> והנכון בעיניי בכאן, מפני שפרט בתחילה הסקילה, ואחר כן חזר ואמר "ובני ישראל עשו", כי טעם הכתוב לומר כי כאשר דבר משה אל בני ישראל, הוציאו מיד את המקלל ורגמו אותו, ועשו כן כל בני ישראל לשמור ולעשות כאשר ציווה השם את משה, ולא לשנאת בן המצרי שניצה עם הישראלי אלא לבער הפגום מתוכם.

כלומר, הדגש בחלק הסיפא של הפסוק טמון במילים "כאשר צוה ד' את משה". מילים אלה באו לחדד ולהבהיר מה הייתה כוונת בני ישראל בעת שקיימו את המצוה. עלול היית לחשוב שהענישו את המקלל בשל שנאה אישית לבן מצרי שרב עם ישראלי. אם כן, בא הכתוב והדגיש שהענישוהו רק משום שכך "ציווה ד' את משה", בקבלת עול מלכות שמים. בעקבותיו, גם ספורנו כך ביאר: "שלא רגמוהו מפני שנאה על שהיה גר ושהתגרה באזרח, אבל עשו לבלתי סור מן המצוה". ובכן - טען האדמו"ר - אם זה הדגש, הרי שאף לפי פשוטו אין בפסוק שום הכפלה ושום

אותם כללים; וראה להלן פרשת במדבר הערה 1. חלק אחר של השאלות מקובלות ומוסכמות על רבים מפרשני רש"י, אליהם הוא מרבה להפנות ובדבריהם הוא דן ומפלפל.

7. המקור בלקוטי שיחות, ז, אמור - ג, עמ' 158 ואילך; משם - בתרגום לעברית, ובעיבודים שונים - הובאו הדברים בספרים רבים: עומק הפשט - עיונים ברש"י, פ' אמור, עמ' יא-טו; ביאורים לפירוש רש"י על התורה - ויקרא (תשס"ב), עמ' 172-174; לקראת שבת, שנה ה גיליון קעח, עמ' ה-ח; כללי רש"י, שם, מהדו' תשנ"א, עמ' 232-235, תמצית טז; מעייני רש"י, עמ' 561-571 ועוד; וראה תורת מנחם - התוועדויות, מג, ח"ג תשכ"ה, עמ' 294.

8. "ור"א אמר בפשוטו כי עשו מאותו היום והלאה כמשפט הזה בחובל, ואינו נכון שיהיה כתוב על העתיד".

9. "ופשוטו, וירגמו אותו אבן, כי עשו בני ישראל המצוה אשר צוה ד' את משה, כי כן יכפול בכל השומרים מצות השם, כמו שנאמר בפרשת הפסח (שמות יב, כח), וכמו שאמר בפרשת הפקודים (במדבר א, נד): 'ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ד' את משה כן עשו', וכן במטות הנשיאים (שם יז, כו): 'ויעש משה כאשר צוה ד' אותו כן עשה' ".

יתור, שכן מדובר בהדגשה נצרכת. על כרחך, לא זו 'השאלה הסמויה' שעליה בא רש"י להשיב.

אם כן, מה היא 'השאלה הסמויה'? תשובת האדמו"ר היא:

> ביאור הענין: הקושי שעמד בפני רש"י הוא בתיבות "ובני ישראל", שמקומם בפסוק אומר דרשני. כי הנה, הפסוק מתחיל ואומר "וידבר משה אל בני ישראל", ואם כן מובן כבר שהמשך הפסוק מדבר על בני ישראל; למה אפוא חוזר הכתוב ואומר "ובני ישראל עשו", ואינו אומר בקיצור "ויעשו"? ואם הכתוב רוצה לחזור ולהזכיר את "בני ישראל" גם כאשר מסופר על קיום הציווי בפועל, היה צריך להקדים ולהזכיר את "בני ישראל" כבר בתחילת הענין: "ויוציאו בני ישראל את המקלל... וירגמו... ויעשו"! מדוע אפוא כאשר מדובר על ההוצאה והרגימה לא מזכיר את "בני ישראל", ורק לאחר מכן, באמצע הענין, אז מדגיש "ובני ישראל עשו"?

ג. שני חלקי המצוה

מכך הסיק האדמו"ר שלקיום המצוה, הלכה למעשה, היו שני חלקים: חלק אחד שנעשה רק על ידי העדים והדיינים,[10] וחלק שני שנעשה על ידי כל ישראל.[11] בשל כך, תחילה נכתב "ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אותו אבן" בלא לציין שבני ישראל הם שהוציאו והם שרגמו, שכן אכן לא "בני ישראל" עשו זאת אלא רק העדים והדיינים. בהמשך, לעומת זאת, הודגש "וידבר משה אל בני ישראל ויוציאו את המקלל... וירגמו אתו אבן, ובני ישראל עשו...", שכן חלק זה אכן בוצע על ידי "בני ישראל".

עתה מובן מדוע רש"י אינו מזכיר בדבריו גם את ה"סמיכה". דברי רש"י מוסבים על הסיפא - החלק של "בני ישראל", והרי ציווי הסמיכה יוחד דווקא ל"שומעים"

---

10. רש"י כד, יד: "השומעים - אלו העדים; כל - להביא את הדיינים". וראה אצל האדמו"ר: "כמפורש לעיל בציווי ד', 'וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אותו', שהכוונה היא דווקא לעדים ולדיינים (כפרש"י שם), ואף שהכתוב שם מסיים 'ורגמו אותו כל העדה', הרי פירש רש"י שם שאין הכוונה ל'כל העדה' כפשוטו, אלא רק 'במעמד כל העדה, ששלוחו של אדם כמותו' " (ראה להלן הערה 11).

11. ראה רש"י כד, יד: "כל העדה - במעמד כל העדה, מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

(פסוק יד), לא לכל ישראל. מאחר שכאמור, הסיפא מוסבת - לכל ישראל, הרי שלשם הסמיכה אינה שייכת.[12] ואם את נפשך לשאול, מדוע רש"י כן מציין את הרגימה, הגם שזו נזכרה מפורשות בכתוב והגם שיישומה כבר נעשה בידי העדים והדיינים. לאור האמור, שוברך בצדך: מדובר בשתי רגימות שונות - הראשונה בוצעה על ידי "כל השומעים", בעוד שהשנייה יושמה על ידי כל ישראל, ובוודאי שהכרחי לציין שגם האחרונים רגמו.[13] לאמתו של דבר, כך מפורשות הורתה תורה (דברים יז, ז): "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, ויד כל העם באחרונה". כלומר, "אם המחוייב סקילה לא מת כתוצאה מהאבן הראשונה שזרקו העדים, צריכים כל העם לזרוק עליו אבנים נוספות",[14] מה שבוצע הלכה למעשה.

סוף דבר: דבריו של רש"י מדוייקים כפתור ופרח דבר דבור על אופניו, במה שהשמיט ובמה שהזכיר ובמה שיישב.

---

12. ראה שם גם ביאורו ביחס להשמטת הסמיכה מן הפסוק עצמו, בחלק העשייה.

13. מעין זה כבר כתב שפתי כהן, כאן: "עוד נאמר שאמר הוצא את המקלל ורגמו אותו כל העדה, בדין סקילה שהעדים ירגמו, עד אחד אבן, לא מת עד השני גם כן אבן, לא מת אז כל העדה, וכן אמר כאן ורגמו לא אמר ורגמוהו כל העדה. זה לכפר על הקללה, אבל על הנקיבה אמר ואל בני ישראל תדבר וגו' רגום ירגמו בו, כלומר אחר שרגמוהו העדים על הקללה זהו רגום, ירגמו גם כן בו כל העדה ויאמרו בפירוש שרגימה זו על הנקיבה, ולזה אמר ויוציאו את המקלל וירגמו אותו אבן, לא אמר באבנים אלא אבן שהיא האבן של כל אחד ואחד מהעדים, ואחר כך ובני ישראל עשו כאשר צוה ד', שאמר ואל בני ישראל תדבר שירגמו בו כל העדה על הנקיבה". וראה גם רש"ר הירש: "נראה אפוא ש'ויוציאו... וירגמו' מתייחס לעדים, ידם היתה בו בראשונה להמיתו, והם שקיימו בו דחייה ואולי גם רגימה. 'ובני ישראל עשו' - העם נצטרף אליהם כמסייעים".

14. ראה רש"י דברים יג, י: "ידך תהיה בו בראשונה - מצוה ביד הניסת להמיתו; לא מת בידו, ימות ביד אחרים, שנאמר: 'ויד כל העם' "; אך ראה סנהדרין מה ע"ב: "מעולם לא שנה בה אדם". בהתייחסותו של האדמו"ר, שם, לעניין זה, הוא מבאר שמקרה המקלל במדבר אכן היה ייחודי. וראה שם ביאורו להערות נוספות: תחילת הפסוק: "וידבר משה אל בני ישראל", הגם שלא התפרש מה היה תוכנו של אותו "דיבור"; איזכור "מיתה" רק בחלק "לדורות", בעוד שביחס למקלל שבמדבר צויינה "רגימה" ולא המתה, ועוד.

בהר

הפסוק שפותח את פרשתנו (ויקרא כה, א) מדגיש שהמצוה הראשונה שמוזכרת - מצות שמיטה (שם שם, ב-ז), ניתנה למשה "בהר סיני":

> וידבר ד' אל משה בהר סיני לאמר... כי תבאו אל הארץ... ושבתה הארץ שבת לד'. שש שנים תזרע שדך... ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לד', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר. את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר, שנת שבתון יהיה לארץ. והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך. ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל.

רש"י על אתר (פסוק א) תהה "מה ענין שמיטה אצל הר סיני,[1] והלא כל המצוות נאמרו מסיני",[2] והשיב, בהסתמכו - כאמירתו המפורשת - על תורת כהנים:

> אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן[3] מסיני, כך שנויה בתורת כהנים. ונראה לי שכך

---

1. בגיליונה (לשנת תשי"ט) הסבה נחמה ליבוביץ תשומת לב לשינוי שחל במשמעות הניב הרווח "מה עניין שמיטה אצל הר סיני", מהמשמעות המקורית ועד למשמעות הרווחת בשפת הדיבור.
2. על סגנון שאלתו של רש"י, כמו גם שאלת הספרא, ומיקודה, תהה מהר"ל בגור אריה: "אין להקשות, דהוי ליה לומר בהר סיני למה לי, דהא עיקר הקושיא כי בהר סיני למה לי", ויישב "דכיון שהתירוץ שהוא מתרץ 'מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה', ולכך הקושיא על שמיטה 'מה עניין שמיטה אצל הר סיני' יותר משאר מצוות, 'והלא כל המצוות וכו' ". כלומר, התשובה היא שהכתיבה את סגנון השאלה. בשל מגמת הקביעה שכל פרטי מצות שמיטה נאמרו בסיני, ובשל המגמה של השוואת כל המצוות לשמיטה, נוסחה השאלה כך: "מה עניין שמיטה אצל הר סיני", ולא "בהר סיני למה לי". וראה ביאורים לפירוש רש"י על התורה, ויקרא (תשס"ב), עמ' 175-176, דיוקו בסגנון רש"י שפתח ב"הר סיני" והמשיך וחתם "מסיני".
3. בחלק זה לא ציין רש"י "פרטותיהן" - ראה ביאורים לפירוש רש"י על התורה, שם, עמ' 178.

פירושה: לפי שלא מצינו שמיטת קרקעות שנשנית בערבות מואב במשנה תורה, למדנו שכללותיה ופרטותיה כולן נאמרו מסיני, ובא הכתוב ולימד כאן על כל דבור שנדבר למשה שמסיני היו כולם כללותיהן ודקדוקיהן, וחזרו ונשנו בערבות מואב.

אם כן, רש"י מזדהה עם שאלת הספרא - תורת כהנים, ומצטט אותה. רש"י סבור שדברי הספרא כשלעצמם אינם מספיקים והם מחייבים ביאור - "כך פירושה".

א. הספרא כמקור לרש"י

הכרחי אפוא לעיין בספרא עצמה ולהשוות את שאמור בה עם ציטוטו של רש"י ועם ביאורו. לא פחות מכך הכרחי להבהיר מה השאלה - שבמקרה זה אינה סמויה - שהטרידה את רש"י, ושלדבריו הטרידה זה כבר גם את חז"ל בספרא.

בספרא (בהר, א) נאמר:

"וידבר ד' אל משה בהר סיני לאמר" - מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני. אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני.

אם כן, השאלה היא בדיוק אותה שאלה שציטט רש"י, וגם התשובה דומה ביותר.

אלא שרש"י לא הסתפק בציטוט הספרא - שאלה ותשובה - אלא טרח לבארם, משמע סבר שהם טעונים ביאור. לדידו, שאלת הספרא "מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני" מבוססת על התבוננות קדימה, לעברו של ספר דברים. דוק בספר דברים ותיווכח ששמיטה אומנם נזכרת בו (דברים טו, א-ג),[4] אך זאת רק ביחס לדיני שמיטת כספים. לעומת זאת, שמיטת קרקעות כלל אינה מוזכרת ב'משנה תורה'. על כרחך - טוען הספרא, לביאורו של רש"י - בערבות מואב לא התחדש ולא התווסף דבר וחצי דבר בהלכות שמיטת קרקעות ביחס למה שנאמר כאן בפרשתנו; לשון אחר, לא התחדש ולא התווסף מאומה מעבר למה שנאמר "בהר סיני". מכאן שלא רק עיקר מצות שמיטת קרקעות נאמר "בהר

4. "מקץ שבע שנים תעשה שמטה. וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לד'. את הנכרי תגש ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך".

סיני", אלא כל עניינה של המצוה וכל הלכותיה נאמרו "בהר סיני", עד שכבר לא היה צריך להוסיף מאומה בערבות מואב. עתה, צא והקש ממצוה זו על כל יתר מצוות התורה: "כל דבור שנדבר למשה שמסיני היו כולם כללותיהן ודקדוקיהן, וחזרו ונשנו בערבות מואב".

לכאורה, קשה להלום את דברי רש"י הללו.[5] ראשית, וכי זה המקרא היחיד בו מודגש מקורו של ציווי "בהר סיני"? הנה אחדים: "אלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ד' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה" (ויקרא כו, מו); ועוד: "אלה המצוות אשר ציווה ד' את משה אל בני ישראל בהר סיני" (שם כז, לד). ובכן, מה יש בו, ב"בהר סיני" של שמיטה, שדווקא אליו התייחסו בפליאה-יתרה. שנית, מה טיבו ומה עניינו של היקש זה שמלמד משמיטה על כל המצוות, ומה גם שלא מעט מצוות כן נישנו בערבות מואב, האם גם הן ניתנו במלוא פרטיהם ודקדוקיהם "בהר סיני"?

כך אכן תהה רמב"ן:

> ... לשון רש"י; ואינו נכון בעיני כלל, שהרבה מצוות כשמיטה[6] שלא נשנו בערבות מואב, ונדע בהן שנאמרו כללותיהן ופרטיהן מסיני או באוהל מועד.[7] ועוד, מנין שהוקשו שאר הדברות שנשנו בערבות מואב לשמיטה ולא היו כללותיהן מסיני ופרטיהם בערבות מואב, וכן היה ראוי יותר לומר, כי הנשנות נשנו לבאר פרטיהם כי לא נאמרו בסיני אלא כללותיה.[8]

---

5. ראה ברא"ם, מיקבץ גדול של תמיהות על רש"י.
6. על דיוקה של הגירסה, ראה ברמב"ן, מהדורת רח"ד שעוועל, שם.
7. פרשני רמב"ן נזקקו לתמיהתו זו, וביארוה בדרכים שונות: א. העובדה שמצוות נוספות לא נישנו בערבות מואב אינה אומרת אלא רק שהתבארו כדבעי קודם, ואולם מנין לרש"י לקבוע שביאור זה נאמר בהכרח בהר סיני ולא באוהל מועד; ב. נכון היה לכתוב מפורשות "בהר סיני" גם במצוות נוספות שקדמו לשמיטה, לא להמתין עד כאן; ועוד.
8. בשל כך, רמב"ן ביאר את דברי הספרא בדרך שונה מרש"י: "אבל הברייתא השנויה בתורת כהנים פירושה ברור, שהשמיטה נאמרו כללותיה מסיני דכתיב בפרשת ואלה המשפטים (שמות כג, יא): 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך' וגו', ואלו דיני השמיטה בדרך כלל, ובכאן חזר ואמר כי בהר סיני עוד נאמרו כל פרטיה שהרי כולם נזכרו בפרשה הזאת, ובסוף העניין (להלן כז, לד) כתיב אלה המצוות אשר צוה ד' את משה אל בני ישראל בהר סיני, להקיש כל המצוות אל השמיטה הנזכרת שכולן היו כן שנאמרו בכלל ופרט והכל מסיני. וכן שנו שם בתורת כהנים (סוף הספרא), אלה המצוות - אין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה. אשר ציווה ד' את משה, כדאי השליח לשולחו. את משה אל בני ישראל, זכות ישראל גרמה. בהר סיני, שכולם נאמרו

ב. ביאורי רש"י

רא"ם ביקש ליישב את תמיהותיו של רמב"ן:

> הרמב"ן ז"ל טען על דברי הרב ואמר... עד כאן דבריו. ולא הבינותי כוונתו ז"ל, במה שטען "שהרבה מצוות כשמיטה שלא נשנו בערבות מואב ונדע בהם שאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני או באהל מועד", דאדרבה היא הנותנת, שמפני שאותן שלא נשנו בערבות מואב - אין אנו יודעים אם נאמרו כללותיהם ופרטותיהם מסיני או באהל מועד, הוכרחו ללמוד מהשמיטה שנאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, שגם הם כללותיהן ופרטותיהן בסיני נאמרו, כמו השמיטה, ולא באהל מועד. ואם כוונתו לומר שהרבה מצוות כשמיטה לא נשנו בערבות מואב, ועם כל זה אנו מסופקין בה אם נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני או באהל מועד, ולמה בעניין השמיטה הכריע לומר שכללותיה ופרטותיה נאמרו מסיני, הנה ההפרש בין השמיטה ובין שאר המצוות שלא נשנו בערבות מואב מבואר מאד, כי השמיטה שכתוב בה בהר סיני, ידענו שהמקום שנאמרו בו כללותיהן ופרטותיהן הוא הר סיני, אבל שאר המצוות שלא נשנו בערבות מואב ואין כתוב בם לא אהל מועד ולא הר סיני, לא ידענו המקום שנאמרו בו, אם הוא הר סיני או אהל מועד. ומה שטען עוד "מניין שהוקשו שאר הדברות שנשנו בערבות מואב לשמיטה ולא יהיו כללותיהן מסיני ופרטותיהן בערבות מואב", הנה כבר בארנו, שידעו זה מכח המידה דדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל.[9]

שמיטה היא 'בניין אב' לכל מצוות שכמותה - היינו כל אותן מצוות שלא נשנו בערבות מואב. כפועל-יוצא ממידת "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו", יש להסיק כי כשמיטה שנאמרה כולה "בהר סיני" כך גם כלל המצוות; ומה שמיטה - "בהר סיני" ולא באהל מועד, כך גם הם.

מסיני. עד כאן בתו"כ. אבל עניין ערבות מואב, שנצטווה שם משה לבאר התורה לבנים; כך נראה לי, וזה כפתור ופרח".

9. כן ראה גם בעמר נקא. אך ראה דברי דוד, כאן: "והרבה מפרשים אמרו כאן דהוא על דרך המדה בתורה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא... וזה אינו".

ג. "דקדוקיהם"

מהר"ל בגור אריה התעכב על ליבון עניינה של המילה "דקדוקיהם". ברור לו שהכוונה לתורה שבעל פה, והשאלה היא "היכן מוכח שדקדוקיה שבעל פה נאמרו כאן, לפירוש הרמב"ן ז"ל". בשל כך העדיף את פירושו של רש"י, אותו ביאר כך:

> ולי היה נראה פירוש הברייתא דתורת כהנים: "מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה", דהרי בסוף פרשת הברית בפרשת בחוקותי, כתב (להלן כו, מו): "אלה החוקים המשפטים והתורות אשר נתן ד' בינו ובין בני ישראל בהר סיני", וזה קאי על המצוות שנזכרו מן "בהר סיני" (פסוקנו) עד כאן, ושם בתורת כהנים, "ביד משה" (שם), מלמד שנאמרו למשה הלכות ודקדוקיהם ופירושיהם מסיני. וכך פירושו לפי דעתי: שלכך כתב "בהר סיני" אצל שמיטה, אף על גב דכל המצוות נאמרו בהר סיני, ללמדך כמו ששמיטה המצוה נאמרה בסיני ודקדוקיה עמה, ולפיכך מה שכתוב כאן "בהר סיני" אצל עיקר המצוה פירושו שעם המצוה נאמרו מסיני כללותיה ופרטותיה, אף כל המצוה שנאמרה המצוה מסיני - נאמרו פרטיהן ודקדוקיהן עמהן. ואין זה ב'אם אינו ענין' לשמיטה תניהו ענין לדבר אחר,[10] דהא צריך למכתב כאן ללמוד שכל מקום שנאמר: "בהר סיני" אצל מצוה אחת, נאמרו כל פרטותיה ודקדוקיה עמה, כמו גבי שמיטה דכתיב: "בהר סיני". ואין רוצה לומר שכללותיה בלבד נאמרו מסיני, אלא פרטותיהן ודקדוקיהן עמה, אף בכל מצוה כן. וכך פרשנו למעלה (ד"ה לכך) לפירוש רש"י גם כן, והוא היקש, לא ב'אם אינו ענין'. ופירוש זה נראה בעיני כפתור ופרח.

אם כן, עיקר השאלה הוא ייתור "בהר סיני" במצות שמיטה, אחר שכל המצוות נאמרו בסיני. התשובה מבוססת על הפסוק שחתם את "פרשת הברית" (ויקרא כו, מו) ומוסב על הפרשה כולה, ממצות שמיטה (שם כה, א) ואילך. תוכנו של פסוק חתימה זה כולל "הלכות ודקדוקיהם ופירושיהם", שעל כולם נאמר שניתנו "בהר סיני", וכמובן שבכללם שמיטה. ומכאן ש"בהר סיני" שבשמיטה כולל את המצוה כולה, על כלליה ופרטיה ודקדוקיה, ומה שאמור בשמיטה אמור גם ביחס לכל המצוות, כעניינו של פסוק מסכם. כדי כך נאים דבריו בעיניו, שלא נמנע מהר"ל מהכתרת פירושו: "כפתור ופרח".

---

10. השווה עמר נקא: "נ"ל שלמדנו ששאר הדברות נאמרו בסיני באם אינו עניין, ודרשינן הכי".

גם שפתי חכמים חתר לומר ששמיטה היא בנין אב, אך הפרש יש בינו ובין מהר"ל:

> לכך פירש רש"י, ונ"ל שכך פירושה, לפי שלא מצינו שמיטת קרקעות שנשנית בערבות מואב במשנה תורה, שכללותיהן נאמרו בפרשת משפטים, אם כן, יכול אני לבוא לידי טעות, ויכול לומר דלכך נשנו כל המצוות בערבות מואב משום פרטותיהן ודקדוקיהן אבל אינם מסיני, והא דכתיב לקמן בסוף הספר: "אלה המצוות" וגו', דמשמע דכל המצוות נאמרו בסיני,[11] דלמא אכללות של מצוות קאי ולא על הפרטות, אבל כיון דשמיטה לא נשנית שם אלא ברמיזה, שמוט תשמוט, אם כן צריך אני לומר שכללותיה ופרטותיה נאמרו כולן מסיני, וא"כ, למה נאמר כאן בהר סיני, אלא בא ללמד כאן על כל דבור ודבור שנאמרה למשה, שמסיני היו כללותיהן ודקדוקיהן, והרי בנין אב לכל התורה כולה.

כלומר, תמונת המצב היא שבפרשת משפטים נאמרה מצות שמיטת קרקעות דרך כלל;[12] בפרשת ראה נאמרה מצות שמיטת קרקעות דרך רמז בלבד; נותרה אם כן פרשתנו כמקור היחיד, המקיף, למצות שמיטת קרקעות. בהנחה שעם ישראל אמור לדעת כל מצוה ומצוה על בוריה, על כרחך פרשתנו טומנת בחובה את כל מה שצריך לומר לעם ישראל בעניינה של המצוה: כלליה, פרטיה, דקדוקיה. ומתי דבר זה נאמר? אחר שבערבות מואב הוא לא נאמר, אף לא במשפטים, הרי שנותר הר סיני. או-אז מגיעה התמיהה: אם הסקה זו כל כך ברורה ומתבקשת, מה צורך יש לכתוב את המובן מאליו! על כרחך ייתור זה בא ללמד "בנין אב לכל התורה כולה".

---

11. השווה רא"ם, שמבחין בעניין זה בין דברי חז"ל ובין פשוטו של מקרא: "לפי פשוטו של מקרא אין פירוש 'אלה המצוות' אלא על אותן שבסוף החומש עד פרשת שמיטה שנכתב בהן בהר סיני, שלא תאמר באוהל מועד, כדכתיב בראש החומש; לפי הקבלה על כל המצוות כולן קמיירי, ואין שום חולק בזה". וראה דיונו בזה של מהר"ל בגור אריה, בהתייחס לסוגיית הגמרא מגילה ב ע"ב: "והכתיב, אלה המצוות - שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", דרשה שבוודאי מוסבת על כל התורה כולה.

12. שמות כג, י-יא: "ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה. והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה, כן תעשה לכרמך לזיתך".

אמור מעתה: שלא כגור אריה שסבר כי צמידות שמיטה להר סיני היא שהטרידה את חז"ל ואת רש"י, הרי שלדידו של השפתי חכמים, הדגש הוא דווקא הייתור[13] שבאיזכור "בהר סיני".

13. ראה ביאורים בפירוש רש"י על התורה, שם, עמ' 179: "יש מפרשים שכוונת רש"י היא שהדבר נלמד במידת כל דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא - רע"ב, רא"ם, קרבן אהרן לתורת כהנים, לבוש, דבק טוב ועוד; ויש שכתבו שהלימוד הוא מהיקש או מגזירה שוה - ראב"ד לתורת כהנים, גו"א, ט"ז, משכיל לדוד ועוד. אבל... פשוט שהכוונה היא שהלימוד הוא מיתור דקרא... וכפי שהאריך בנימוקי שמואל... וראה גם מהרי"ק ורע"ב בפירוש הראשון".

בחוקותי

פרשני רש"י, כמו גם חוקרי רש"י, חלוקים בשאלה עד כמה נתונים היו כל מעייניו - בפירושו לתורה - רק לחתור לפרשנות, או שהוא הציב לנגד עיניו גם משימות נוספות, ולו רק אגב גררא, כדוגמת חינוך, הגות ואמונה.[1] כך וכך, דבר שאין צריך לומר הוא שבוודאי רש"י לא יפרש בדרך שמנוגדת לערכי תורה ולהלכותיה. דא עקא, לכאורה פרשתנו מזמנת מקרה שהוא כזה; הכרחי אפוא ללבנו ולהעמידו על מקומו.

א. הליכה, שמירה, עשייה

בתחילת הפרשה מציין רש"י את חשיבות העמל בתורה ואת הנחייתה של תורה לחייב את האדם לא להסתפק בלמידת תורה אלא לדרוש ממנו עמל תורה.[2] הפרשה נפתחת בפסוק "אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם" (ויקרא כו, ג). אם כן, פסוק זה מכיל שלושה רכיבים: הליכה בחוקות ד'; שמירת מצוות ד'; עשיית מצוות ד' וחוקיו. חזקה על הכתוב שלא כפל ושילש אמירתו בכדי - אם כן צריך להבהיר מה עניינו של כל אחד מהרכיבים ובמה הוא נבדל מן היתר.

1. לסקירה תמציתית, ראה אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 100-103: מגמות חינוכיות בפירושיו לתורה; וראה לעיל פרשת קדושים הערה 13, ולהלן פרשת נשא הערה 4.
2. ראה דברי דוד: "אם בחוקותי תלכו - שתהיו עמלים בתורה, לא אמר 'לומדים בתורה' אלא לטרוח בה הרבה, ויליף לה מן לשון 'תלכו'... דפירושו עמל ויגיעה". כן ראה גור אריה, כאן: "ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', היינו מפני שכתוב הלימוד בלשון הליכה, כי ההליכה יש בה טורח ועמל, כך תהיו עמלים ויגעים. ויש לפרש גם כן שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה".

רש"י התייחס לשני הרכיבים הראשונים:

> אם בחוקתי תלכו - יכול זה קיום המצוות,[3] כשהוא אומר "ואת מצוותי תשמרו", הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחוקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה. ואת מצוותי תשמרו - הוו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים, כמו שנאמר (דברים ה, א): "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם".

סמוך לכך (ויקרא שם, יד) רש"י שב והתייחס לנושא. על הפסוק "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה" הוא כותב:

> ואם לא תשמעו לי - להיות עמלים בתורה, לדעת מדרש חכמים. יכול לקיום המצוות, כשהוא אומר "ולא תעשו" וגו', הרי קיום מצוות אמור, הא מה אני מקיים ואם לא תשמעו לי, להיות עמלים בתורה... ולא תעשו - משלא תלמדו לא תעשו, הרי שתי עבירות.

אם כן, קיום המצוות מובע הן בהתייחסות הראשונה והן בהתייחסות השנייה, אם במילים "את מצוותי תשמרו" ואם במילים "ולא תעשו". שעה שכך הדבר, הרי שעל כרחך המילים "אם בחוקותי תלכו", כמו גם המילים "ואם לא תשמעו לי", אינן מוסבות על קיום המצוות אלא על היבט אחר - החובה להיות עמל בתורה.

אין ספק שמקורו של רש"י בספרא - תורת כהנים על אתר (בחוקותי א, ב), שם נאמר: "אם בחוקותי תלכו - יכול אלו המצוות, כשהוא אומר ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם הרי מצוות אמורות, הא מה אני מקיים אם בחוקותי תלכו, להיות עמלים בתורה". אומנם קיימים שינויים קלים בין לשון המדרש שלפנינו ובין לשון רש"י, ואולם עיקרי הדברים, ואף סגנונם, חופפים למדיי. עם זאת, נקודה אחת בולטת כפער בין רש"י ובין המדרש. רש"י אינו מסתפק בהבהרה שנדרש הן קיום מצוות והן עמל בתורה, אלא מוסיף שהעמל בתורה צריך להיעשות "על מנת לשמור ולקיים".[4] נכון לתהות מה ראה רש"י להוספה זו, ומה גם שלעניין זה הוא נזקק להביא ממרחק לחמו - מקרא שבספר דברים (ה, א).

---

3. ראה עמר נקא: "קשה, מאי קא מהדר לפרושי קרא בקיום מצוות. י"ל, דלישנא דתלכו הכי משמע, דלקיים המצוות צריך אדם להיות יוצא אנה ואנה, אבל לעמילת התורה לא שייך הליכה, לכך היה נראה יותר לפרש דמיירי בקיום המצוות לולא שכתוב אחר כן ועשיתם אותם והרי קיום מצוות אמור".
4. להלן נראה שהתוכן עצמו כן נמצא במדרש, אך בסגנון אחר ובמקום אחר.

הוספה זו של רש"י מצריכה הבהרה כשלעצמה, גם ללא ההשוואה עם הספרא. דוק ותשכח שבהתייחסות הראשונה של רש"י הוא נזקק פעמיים למילים "ואת מצוותי תשמרו". תחילה דרש בהם את קיום המצוות, ולבסוף דרש בהם "על מנת לשמור ולקיים". מאליה עולות השאלות - האם אלה שתי דרשות לאותן תיבות, ומה מוסיפה האחת על השנייה? ועוד: כאמור, רש"י התייחס רק לשני הרכיבים הראשונים והתעלם מהשלישי - "ועשיתם אותם". בעוד שהספרא למדה את חובת קיום המצוות משילוב שני הרכיבים האחרונים - "את מצוותי תשמרו ועשיתם אותם", הרי שרש"י לא למד דבר מהרכיב השלישי ולא נזקק לו;[5] מה עניינו אפוא של רכיב זה? לבסוף, יש לתת את הדעת לזיהוי השאלה הסמויה שהייתה קשה לו לרש"י.

ב. "סתם עמלין"?

רא"ם דן כדרכו בדברי רש"י, ואולם האמת צריכה להיאמר שהתמודדותו מעלה שאלה הלכתית-ערכית חמורה:

> אם בחוקותי תלכו - יכול זה קיום מצוות, כשהוא אומר "ועשיתם אותם" הרי קיום מצוות אמור, הא מה אני מקיים "אם בחקותי תלכו", שיהו עמלים בתורה; בתורת כהנים. פירוש: "אם בחקותי תלכו" וכן "ואת מצוותי תשמרו" - אי אפשר לפרש לא זה ולא זה בקיום המצוות, שהרי כתוב אחריהם "ועשיתם אותם", שמורה על קיום המצוות, אם כן על כרחך לומר ד"אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו" תרווייהו ב"יהו עמלים בתורה" קמיירי, אלא דחד מינייהו בסתם עמלין וחד מינייהו בעמלין על מנת לשמור ולקיים.

שלושה דברים עולים מהרא"ם. ראש לכל נקל לראות שלנגד עיני הרא"ם נוסח שונה בספרא,[6] ולדידו קיום המצוות נלמד מהרכיב השלישי לבדו - "ועשיתם

---

5. ראה דברי דוד שאכן איחד את שני הרכיבים האחרונים ליחידה אחת.

6. ראה צידה לדרך, כאן: "הרא"ם ז"ל כתב על פירוש רש"י והכי תניא בתורת כהנים, ובלי ספק דבתורת כהנים שהיה לפניו היה גורס כן, אבל בתורת כהנים שלפנינו יש גירסא אחרת... ולפי גירסא זו אין אנו צריכים לכל זה אלא שהמצוות להיותם נחלקים לשניים, השמירה מעשות מה שנצטווינו שלא לעשות והשנייה העשייה במה שנצטווינו לעשות, והם מצוות עשה ומצוות לא תעשה. על זה אמר, כשהוא אומר ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם הרי מה שיצטרך לומר במצוות שהוא לא תעשה ועשה אמור, ואם כן מה אני מקיים ואם בחוקותי תלכו - שתהיו עמלים

אותם". שנית, רא"ם סבור שהכרחם של המדרש ושל רש"י לומר ש"בחוקותי תלכו" מכוון לעמל בתורה ולא לקיום מצוות, נובע מלשון "ועשיתם אותם" - לשון שמבטאת מעשיות, היינו קיום מצוות. ואם חלק זה כבר מוצה בכתוב, הרי ש"בחוקותי תלכו" וכן "מצוותי תשמרו" יתועלו למשמעות אחרת: עמל בתורה. או-אז מתחייבת השאלה השלישית: מדוע יש להכפיל את העמל בתורה.

ובכן, לדידו, בדברי רש"י טמון מענה ברור לשאלה זו, שכן רש"י עצמו מזכיר פעמיים את העמל בתורה. משפטו הראשון נחתם בעמל בתורה: "הא מה אני מקיים אם בחוקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה", ובעמל תורה עוסק גם המשפט השני - "ואת מצוותי תשמרו, הוו עמלים בתורה". וכי מה בין העמל הראשון לעמל השני, שאל הרא"ם, והשיב: "חד מינייהו בסתם עמלין, וחד מינייהו בעמלין על מנת לשמור ולקיים". בכך מבהיר הרא"ם לא רק מה ההפרש בין שני "עמל בתורה" אלה, אלא גם מה ראה רש"י להביא את ה"תוספת". עתה מתברר שזו תוספת הכרחית, לפי שהיא שמבהירה את הכפלת העמל: "בחוקותי תלכו" - עמל, "מצוותי תשמרו" - עמל, אך אין עמל קמא כעמל בתרא. בעוד שהאחד "בסתם עמלין", הרי שהאחר "בעמלין על מנת לשמור ולקיים". אמור מעתה, שלוש הרכיבים נצרכים: אחד לקיום מצוות; אחד לעמל "סתם"; ועוד אחד לעמל "על מנת לשמור ולקיים".

דבריו אלה של הרא"ם מתמיהים ביותר, שכן לכאורה הם מנוגדים לתפיסה ערכית-הלכתית בסיסית. מושכל ראשון הוא שלימוד תורה, ועמל תורה, שאינם נעשים על מנת לקיים, הרי הם אסורים בתכלית וחמורים ביותר. כך לימדונו חז"ל פעמים הרבה: "הלומד שלא לעשות, נוח לו אילו נהפכה שולייתו על פניו ולא יצא לעולם".[7] יתירה מזאת; מסר עקרוני זה מוצג בספרא (בחוקותי א, ה) על פסוק זה עצמו שבפרשתנו: "אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם - הלמד לעשות, לא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא".[8]

בעיון התורה. וקרא לעיון התורה הליכה כפי זה, לפי שאין התכלית בלימוד הלימוד אלא המעשה הוא התכלית, ואם כן בהיות האדם לומד ועמל בתורה הוא הולך להשיג תכלית חוצה לו והוא המעשה".

7. ירושלמי ברכות פ"א ה"ב; וראה שם, שבת פ"א ה"א; כן ראה כלה רבתי פ"ה: "דתניא ר' עקיבא אומר, כל הקורא שלא לשמה נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו, שנאמר: 'ושמרתם מצוותי ועשיתם אותם', לעשייה נתתים ולא לדבר אחר", ועוד; וראה הערה 8.

8. ראה גם ויקרא רבה, לפרשתנו (לה, ז): "תני ר' חייא, הלמד לעשות לא הלמד שלא לעשות,

מה שייך אם כן, לדבר בשבחו של עמל תורה "סתם", כזה שאינו על מנת לשמור ולקיים!

בעל צידה לדרך דן ארוכות בדברי הרא"ם, וציין גם קושיא זו:

> כתב הרא"ם ז"ל, ואני שמעתי ולא אבין, איך אפשר לחלק הלימוד גופיה לב' חלקים הללו ולפרש אם בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה כדי ללמוד לחוד, לדעת התורה שלא על מנת לשמור ולקיים, שהרי לימוד זה איסור גמור הוא, הס כי לא להזכיר... אין לנו אלא שני חלקים, והם הלימוד והמעשה, כיון דהא בהא תליא, ר"ל הלימוד במעשה, כי אסור ללמוד שלא לעשות, אם כן קשה הלא חדא מינייהו מיותר, כי די היה לו לומר 'אם בחוקותי תלכו ועשיתם אותם', או 'אם את מצוותי תשמרו ועשיתם אותם', להורות דקרא "ועשיתם אותם" הוא תנאי שתהיו עמלים בתורה על מנת ועשיתם אותם, דלא סגי בלאו הכי כמו שנתבאר. וכי תימה דלשון תלכו דווקא מורה על חיוב העמל שתהיו עמלים בתורה, כי כל זמן שהאדם הולך הוא עמל, ולכך דייקו אם בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה, אכתי קשה ואת מצוותי תשמרו למה לי.

ג. "לולא פיו הקדוש של רש"י"

כדי כך קשים לו הדברים, שהוא מבקש להציע ביאור חלופי להבחנת הרכיבים, שלא כרש"י:

> ולולא פיו הקדוש של רש"י, היה נראה לי לחלק הלימוד גופיה לשני חלקים באופן אחר, והם אלו: האחד, לימוד והבנת סודות התורה והחכמה הכמוסה בה, ועל זה אמר "אם בחוקותי תלכו", ולפי שבזה הלימוד מעולם לא יושג הסוף והתכלית בו, שכל מה שישיג האדם מזה, עדיין יש בה יותר ויותר, באופן שתמיד האדם הולך בה, כי כל עוד שלא יושג תכלית התנועה לא נפסק התנועה, ולכן אמר בלימוד זה "תלכו", ואמרו רז"ל עמלים, לפי שהוא טורח גדול ודבר קשה ההשגה. והשני, הלימוד בפשטי התורה ובהבנת הדינים

הלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. א"ר יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם".

> והמצוות לעשותם כתיקונם, ולזה הלימוד קרא 'שמירה', שהוא שמירת הדין וההלכה בלב כדי לעשות אותו, כי לא עם הארץ חסיד.

כלומר, חלילה לא עולה על הדעת להכשיר לימוד שלא על מנת לעשות; ח"ו. עם זאת, נכון הוא שיש להבחין בין שני סוגי לימוד תורה: סוג אחד הוא לימוד סודות התורה, וסוג זה של תלמוד תורה אין לו סוף ואין לו תיכלה. סוג שני הוא "פשטי התורה והבנת הדינים", וסוג זה של תלמוד תורה ניתן לכימות ואף לסיום.[9] המונחים שבפסוק תואמים להבחנה זו: לסודות התורה נאה המילה "הליכה" - מושג של תנועה מתמשכת; להכרת ההלכות וקיומם נאה המילה "שמירה". או-אז תוסב הוראת העמל שבדברי חז"ל רק ביחס לסוג הראשון, "לפי שהוא טורח גדול ודבר קשה ההשגה".

דא עקא, כפי שהוא עצמו מציין, ביאורו הוא "לולא פיו הקדוש של רש"י", אך אין בדבריו כדי לבאר את רש"י. יתכן שבשל כך, בעל צידה לדרך מצביע על פירוש אחר שהתגלגל אליו. לפי אותו פירוש, השאלה הסמויה שעמדה לנגד עיני רש"י אינה הבחנה בין הרכיבים:

> שוב ראיתי מי שפירש וז"ל: אם בחוקותי תלכו - קשה לרש"י מלת אם, משמע שהוא רשות, אם כן משמע שיש רשות בידינו לעשות ולקיים המצוות, וזה אינו, שמחוייבים אנחנו לעשות, כמו שפירש רש"י בסוף שלח (במדבר טו, מא). לכן פירש יכול זה קיום מצוות, ור"ל אם כן קאי שקאי אמצוות משמע שרשות לעשותם, וזה אינו, לכן פירש "כשהוא אומר" וכו' עכ"ל.

המילה "אם" - שלא פעם משמעה אפשרות, ולא מחוייבות - היא שהטרידה את רש"י, והיא שהכריחה לומר שבוודאי לא מדובר בקיום מצוות, שכן קיום מצוות הוא חובה ולא רשות.

בעל צידה לדרך דוחה על הסף הצעה זו אשר "אין לה לא יד ורגל כלל":

> ואני אומר, מעולם לא הוקשה לרש"י ז"ל קושיא זו, כי אין לה לא יד ורגל כלל, שהרי כל התורה כולה מלאה מזה... וכן מתחלת התוכחה השנייה שבפרשת כי תבא (דברים כח, א): "והיה אם שמוע תשמע" וכו'. ועוד, דאם כן מה צריך

---

9. מעין הבחנה זו, שבין שני מישורי תלמוד תורה, שהאחד ניתן למיצוי והשני אינו כלה לעולם, ראה שו"ע רש"ז, הלכות תלמוד תורה פרקים ב-ג, וקונטרס אחרון, שם; ר"ש ישראלי, עמוד הימיני, סימן נה, ועוד.

לסתור את "יכול זה קיום המצוות" מכח "כשהוא אומר 'ועשיתם אותם', הרי קיום המצוות אמור" וכו', הלא כבר סתור ועומד מכח משמעות מילת "אם", דמשמע שהוא רשות לעשות המצוות.

בשל כך הוא מסכם: "אלא מחוורתא כדפרשתי כן", מה שמותיר את דברי רש"י בקושי.

בספר אור החמה הילך ר"ז קרוזר בדרך שונה בהבחנתו בין שני סוגי עמל התורה, ודומה שביאורו מיישב כהלכה את דברי רש"י. לדידו, ברור שבשניהם מדובר בעמל וברור שבשניהם ישנה מחוייבות לקיום מצוות, אלא שיש להבחין בין עמל שעניינו להשכיל ככל שניתן בטעמי המצוות ובשורשן ההגותי, ובין עמל להבין את פרטי המצוות, לעשייתן ולקיימן כהלכתן.

ואפשר דהכוונה, דהרי חוקים היינו דברים שאין עליהם טעם נגלה, אם כן, איך יכול האדם לדעת אם הוא בגדר חוק, רק לאחר שיעמול הרבה למצוא טעם, ואם לא ימצא הרי הוא חוק... דרק לאחר נסיון להחכים נקבע שהוא חוק... וזהו דמתחלק לרש"י לשני לימודים, דהראשון הוא עמלות כדי למצוא טעם בכל המצוות, והשני הוא עמלות לדעת פרטי המצוות, וזהו הנקרא לימוד ע"מ לעשות, דהיינו למעוטי שלא ע"מ לדעת את הטעמים.

אם כן, זו ההבחנה בין שלושת הרכיבים: "אם בחוקותי תלכו" מוסב על העמל ההגותי; "את מצוותי תשמרו" מוסב על העמל ההלכתי; "ועשיתם אותם" מוסב על קיום המצוות.[10] כך מובהר שאכן מדובר בשלושה רכיבים שונים, נבדלים ומובחנים זה מזה, ושלושתם מחוייבים והכרחיים.

10. עוד העיר, שם: "והא דהקדים רש"י מקודם את עמלות הטעמים ואף דלכאורה שייך טפי להקדים את זה של פרט' הדינין, אפשר דפרטי הדינין תליין הרבה בטעמים כדי שידעו לדמות מילתא למילתא".

במדבר

עתים שדברי רש"י במקום אחד מבארים מקראות שבמקום אחר. רש"י מצפה שנזכור את שכבר פירש, למיצער תכנים עקרוניים ובולטים, ולכן אינו מוצא לנכון להיזקק להם שוב.[1] פרשתנו מזמנת דוגמה נאה לדבר: פרשנות רש"י בספר שמות מאוד משמעותית להתמודדות עם קושי שבספר במדבר.

א. "אלה הפקודים"

שמו הרווח של החומש[2] הרביעי הוא "במדבר".

---

1. הרב מנחם מנדל שניאורסאהן - אדמו"ר חב"ד, הרחיק לכת וסבר שאותו "בן חמש למקרא" אליו מפנה רש"י את פירושו הוא "בור סיד שאינו מאבד טיפה" (אבות פ"ב מ"ח), כזה שזוכר היטב את כל אשר למד. ראה כללי רש"י, תשנ"א, עמ' 81-83: "מאחר ובן החמש לומד את התורה לפי סדר, סומך רש"י בכל מקום בתורה על דברים האמורים בתורה לפני כן, הן כדי להימנע מביאור עניין מסויים שכבר הופיע לפני כן, והן כדי ליישב קושי המתעורר מדברים האמורים לפני כן. כן הוא נמנע מלפרט ידיעות מוקדמות הדרושות לביאורו באם ידיעות אלה כלולות בדברים שכבר נלמדו... משום כך סומך רש"י על דברים שפירש הוא עצמו או שהם מובנים מפירושו בהזדמנות קודמת... עניין כללי או סיפור מפורש במקרא, זוכר בן החמש גם בהפרש של כמה חומשים". האמת צריכה להיאמר שבכלל, פרשני רש"י לא הפליגו כדי כך, כפי שמוכח על כל צעד ושעל. עם זאת, בכל מה שנוגע לעניינים עקרוניים ומהותיים, אין ספק שרש"י אכן מצפה מהלומד לזוכרם. פרשתנו היא דוגמה טובה לכך. יש להניח שרש"י מצפה מכל ששונה את פרק המיפקד שבפרשתנו, שיבין אותו לאשורו. למרות זאת הוא אינו כותב כאן דבר וחצי דבר ביחס לקושי שעולה מהשוואת המיפקדים, להוציא חיבת מנייתם "כל שעה - כשיצאו ממצרים... וכשנפלו בעגל... כשבא להשרות שכינתו עליהם... באחד באייר" (רש"י במדבר א, א). אין זה אלא שברי לרש"י שהלומד "שם" זוכר "כאן".
2. תצויין הדעה שאינה רואה בתורה "חמישה חומשים" אלא שבעה ספרים, תוך פיצולו של ספר הפקודים לשלושה חלקים. ראה שבת קטז ע"א; ספרי במדבר, פד; מסכת סופרים פ"ו ה"ב; פיהמ"ש לרמב"ם, ידים פ"ג מ"ה; ועי' בספרו של אמו"ר שליט"א - לכתך אחרי במדבר, עמ' 13 ואילך.

עם זאת, חז"ל,[3] כמו גם לא מעט קדמונים,[4] קראוהו "חומש הפקודים". הם עשו זאת בשל שני המיפקדים שנמצאים בו, הראשון בתחילתו של הספר (פרקים א-ב) והשני לקראת סופו (פרק כו). חז"ל ראו במיפקדים אלה את הנקודה הארכימדית של הספר,[5] ולכן הכתירוהו על שמם: "פקודים".

שלושה מיפקדים נעשו לעם ישראל משך תקופת המדבר, וכאמור שניים מהם בחומש שלפנינו. בתחילת פרשתנו (במדבר א, א-לג) מוצג מניין מפורט:

> וידבר ד' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר. שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחתם לבית אבתם במספר שמות כל זכר לגלגלתם. מבן עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל תפקדו אתם לצבאתם אתה ואהרן... אלה הפקדים אשר פקד משה ואהרן ונשיאי ישראל... ויהיו כל פקודי בני ישראל לבית אבתם מבן עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל. ויהיו כל הפקדים שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. והלוים למטה אבתם לא התפקדו בתוכם... אלה פקודי בני ישראל לבית אבתם כל פקודי המחנת לצבאתם שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. והלוים לא התפקדו בתוך בני ישראל כאשר צוה ד' את משה.

אם כן, התורה נוקבת במדוייק, הן בתאריך עריכתו של המיפקד והן במניין הסוכם. המיפקד נערך "באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים", והמניין הסוכם היה "שש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמשים".

בשילהי החומש (במדבר כו, ב-נא) נערך מניין נוסף:

---

3. ראה משנה יומא פ"ז מ"א, ושם מנחות פ"ד מ"ג: חומש הפקודים.
4. ספר הלכות גדולות סימן עו: "חמשה חומשי תורה - ספר בראשית וחומש שיני וספר כהנים וחומש הפקודים ומשנה תורה"; וראה נצי"ב - העמק דבר, פתיחה לספר במדבר.
5. ראה נצי"ב, שם, שמבאר את עומק עניינם של שני המיפקדים. השינויים שבין שני המיפקדים מבטאים בצורה מזוקקת את עניינו המהותי של החומש כולו: הפער שבין דור יוצאי מצרים לדור הנכנסים לארץ והבידול שבין הנהגת ד' עם הראשונים לעומת הנהגתו עם האחרונים. הנצי"ב מוכיח טענה זו במיגוון דוגמאות: דרכי עריכת מלחמות - אם בדרך נס או בדרך הטבע; סדרי הדגלים; מיקומו של המטה ועוד. וראה לו גם בבמדבר כ, ה; וראה נחמה ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, עמ' 11-12.

> שאו את ראש כל עדת בני ישראל מבן עשרים שנה ומעלה לבית אבותם כל יוצא צבא בישראל. וידבר משה ואלעזר הכהן אתם בערבת מואב על ירדן ירחו לאמר. מבן עשרים שנה ומעלה כאשר צוה ד׳ את משה ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים... אלה פקודי בני ישראל שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים.

אם כן, המיפקד נערך בשנה הארבעים, כאשר עם ישראל כבר נמצא "בערבות מואב על ירדן יריחו", והמניין הסוכם היה "שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים".

מניין נוסף קדם לשניים אלה, והוא מתואר בספר שמות. תחילה (ל, יא-יב) הצטוו על הליך המנייה - המותר והאסור: "וידבר ד׳ אל משה... כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם, ונתנו איש כפר נפשו לד׳ בפקוד אתם, ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם". המניין אכן נערך בהליך ייחודי, וסיכומו (לח, כה-כו) מתואר בהקשר של תרומות המשכן:

> וכסף פקודי העדה מאת ככר ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל בשקל הקדש. בקע לגלגלת מחצית השקל בשקל הקדש, לכל העבר על הפקדים מבן עשרים שנה ומעלה, לשש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים.

ברי שתיארוך מנין זה קדם לבניית המשכן, שכן מפורש שהקמתו נתמכה, בין השאר, בכספי המניין. אשר לסכום, אמר הכתוב שהוא היה "שש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמשים".

הוא שאמרנו - שלושה מיפקדים, שלושה מועדים, ושני סכומים:

א.	לפני בניית המשכן	603,550
ב.	א׳ באייר שנה שניה ליציאת מצרים	603,550
ג.	בשנה הארבעים	601,730

השוואת שני המניינים הראשונים זה לזה, מעלה שני קשיים גדולים, אשר נוסחו בתמציתיות על ידי ראבע"ז (הפירוש הקצר - שמות לח, כה):

> והתימה, שהיה מספרם בשנה השנית כמו בשנה הראשונה. גם הוא נכון, כי הנה אחר תשע ושלשים שנה אין בין שני המספרים רק אלף ושמנה מאות ועשרים.

קושי אחד נובע מכך שכל בר דעת מבין ששתי ספירות ציבוריות שנערכות בפער של למעלה מחצי שנה אמורות לתת סכום שונה. בפרק זמן כזה יש נולדים ויש נפטרים, ומן הסתם לא במספרים זהים במדוייק. אם בכל זאת הסכום זהה לחלוטין הדבר אומר דרשני, והרי זה בדיוק מה שקרה בשני המניינים הראשונים.[6] קושי נוסף מתייחס למיפקד השלישי. עברו קרוב לארבעים שנה בין שני המניינים הראשונים ובין המניין השלישי, ובכל זאת הפער ביניהם קטן למדיי - 1,820 נפש. האומנם מתקבל על הדעת שבכך מסתכם סך כל המתים בקיזוז כל הנולדים בתקופה שקרובה לארבעים שנה!

ב. "בשתי שנים היו"?

רש"י נזקק לשאלות אלה לעיל, בספר שמות (ל, טז), בציווי המיפקד הראשון:

> ונתת אותו על עבודת אהל מועד - למדת שנצטווה למנותם בתחילת נדבת המשכן אחר מעשה העגל, מפני שנכנס בהם מגפה... ואי אפשר לומר שהמנין הזה הוא האמור בחומש הפקודים, שהרי נאמר בו (במדבר א, א): "באחד לחדש השני", והמשכן הוקם באחד לחודש הראשון, שנאמר (שמות מ, ב): "ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים" וגו'... הא למדת שתים היו, אחת בתחילת נדבתן אחר יום הכפורים בשנה ראשונה, ואחת בשנה שנייה באייר משהוקם המשכן. ואם תאמר, וכי אפשר שבשניהם היו ישראל שווים, שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים, שהרי בכסף פקודי העדה נאמר כן, ובחומש הפקודים אף בו נאמר כן... והלוא בשתי שנים היו, ואי אפשר שלא היו בשעת מנין הראשון בני תשע עשרה שנה שלא נמנו ובשנייה נעשו בני עשרים. תשובה לדבר, אצל שנות האנשים בשנה אחת נמנו, אבל למנין יציאת מצרים היו שתי שנים, לפי שליציאת מצרים מונין מניסן, כמו ששנינו במסכת ראש השנה (ב ע"ב), ונבנה המשכן בראשונה והוקם בשנייה שנתחדשה שנה באחד בניסן, אבל שנות האנשים מנויין למניין שנות עולם המתחילין מתשרי, נמצאו שני המניינים בשנה אחת - המניין הראשון היה

---

6. שאלה זו נוסחה בבהירות כבר במדרש במדבר רבה א, י: "ויהיו כל הפקודים שש מאות אלף וגו' - את מוצא המניין הזה שווה למניין שנמנו ישראל במלאכת המשכן... והוא היה בשנה ראשונה... ואימתי היה המנין הזה באחד באייר בשנה שנייה", וראה שם ביאורו של המדרש.

בתשרי לאחר יום הכפורים, שנתרצה המקום לישראל לסלוח להם, ונצטוו על המשכן, והשני באחד באייר.

תחילה מוכיח רש"י שהמנין שבספר שמות והמנין שבספר במדבר, לא נערכו באותו מועד. הראשון נעשה אחר יום הכיפור של השנה הראשונה ולפני הקמת המשכן בניסן; השני נעשה בתחילת אייר של השנה השניה, אחר הקמת המשכן. או אז תוהה רש"י על הזהות המספרית שבשני המניינים: "אי אפשר שלא היו בשעת מנין הראשון בני תשע עשרה שנה שלא נמנו ובשנייה נעשו בני עשרים". בתשובתו רש"י מציג שני חישובים שמתקיימים במקביל, זה לצד זה: בעוד ששנתון האדם מוכרע בראש השנה, הרי שלוח השנה נימנה מניסן. זו הסיבה שהמנין זהה: אותם אנשים שהגיעו לגיל עשרים ומעלה בראש השנה, הם הם שנחשבים בני שנתון הבוגרים באייר, בעוד שמי שלא הגיע לגיל עשרים בתשרי, גם באייר אינו נחשב בן שנתון בוגרי-עשרים.

רמב"ן (שם שם, יב) ביקר את פרשנות רש"י:

> ואני תמיה, ואיך יתכן שיהיה קהל גדול כמוהו ולא ימותו בו, בחצי שנה למאות ולאלפים. והנה לפי דברי הרב עמדו כשבעה חדשים ולא מת אחד, וכתיב (במדבר ט, ח): "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". ועוד קשה לי, כי מנין שנות האנשים איננו למניין שנות עולם מתשרי, אבל הוא מעת לעת מיום היוולדו, לכך נאמר בהם עשרים שנה ומעלה, שיהיו שנים שלימות להם. וכן בכל מנייני התורה בשנות האדם כך הם נמנין מעת לעת, כמו שאמרו במס' ערכין (יח ע"ב) שנה האמורה בקדשים... ושבבן ושבבת כולן מעת לעת... כל הנולדים מתשרי ועד אייר השלימו שנה בינתיים, ונתרבו בין שני המניינים עם רב.

ראש לכל הוא תמיה שהמנין כן היה חייב להשתנות - אם לא בשל אותם שהגיעו לגיל עשרים בין תשרי לאייר, אזיי למיצער בשל אותם שמתו בפרק זמן זה, ולכן חסרו. ושמא תאמר שבאותה תקופה כלל לא מתו, ולו גם אחד - ובכן שוברך בצדך: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם", היינו נטמאו לאדם שמת! זאת ועוד, "בכל מנייני התורה בשנות האדם" גיל האנשים אינו נעשה לפי שנתונים אלא מעת לעת של לידתו האישית של כל אדם ואדם. מדוע אפוא שדווקא כאן תתקיים חריגה, והספירה תיעשה לפי שנתון. בהתאם, שעה שכך הדבר וספירה

נעשית בהתאם לגיל אישי, יש להניח כי בוודאי "נתרבו בין שני המניינים עם רב". כך תמה רמב"ן על רש"י, והילך בדרכו.[7]

ג. "אין מכל אלה טענה כלל"

כמובן, פרשני רש"י יצאו להגנתו. רא"ם (שמות ל, טז) דחה בפרוטרוט ובאריכות את השגות רמב"ן:

> ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל. כי מה שטען "איך יתכן בקהל גדול כמוהו שלא ימותו בחצי שנה למאות ולאלפים", אינה טענה, כי יותר תימה הוא מה שנעשה להם מירידת המן בכל יום ומהקפת עניני הכבוד... והתינוק היה מתגדל עם שמלותיו ומנעליו, והבאר שהיתה עשויה כמין סלע היתה מתגלגלת והולכת עמהם אחריהם בכל מסעיהם... והביא להם השליו... אם כן למי שעשה להם כל אלה הנפלאות בכל יום וכל ענייניהם שלא כנוהג העולם, איך יתמה לומר איך יתכן קהל גדול כמוהו שלא ימותו בחצי שנה למאות ולאלפים לפי נוהג העולם. והנה זה הרב עצמו כתב בפרשת בחוקותי (רמב"ן ויקרא כו, יא): "והכלל כי בהיות ישראל שלמים וכן רבים לא יתנהג עניינם בטבע כלל, לא בגופם ולא בארצם ולא ביחיד מהם... שלא יצטרכו לרופא

---

7. ראה שם, פרשנותו החלופית של רמב"ן עצמו: "אבל יותר נכון שנאמר שכן אירע מעשה, שהיו ישראל בשעת מנין ראשון תר"ג אל"ף ותק"ן, ומתו מהם הרבה בשבעה החודשים כנוהג שבעולם, ובני עשרים משלימים שנתם מתשרי ועד אייר, ואירע הדבר שהיו המשלימים כמנין המתים" - השלמה מדוייקת, אחד לאחד, על דרך נס ומופת. עוד הוסיף רמב"ן כי "לפי דעתי אין השוואת המניינין האלה שאלה כלל, כי במניין הראשון נימנה שבט לוי עמהן, כי עדיין לא נבחר ולא יצא מכלל העם, ובמניין שני נאמר לו אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא (במדבר א, מט). והנה אותם המשלימים שנתם שנעשו בין שני המניינין בני עשרים שנה היו קרוב לעשרים אלף. וזה דבר ברור, כי ממה שהוצרך לומר במניין שני אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא, ראיה שהיה נימנה עמהם עד הנה, ועתה נבחר השבט ההוא ונימנה לעצמו להיות לגיון למלך". וראה לבוש האורה שמות ל, טז: "מה שכתב רמב"ן... דבר תימה וחלוש מאוד ואין הדעת סובלתו, ואני תמיה מאוד מאיש נבון וחכם גדול כמוהו איך ידבר כדברים האלה, דברים שבמקרה ימלאו סך כזה שווה בשווה. באמת בעיניי הוא אחת מן הנמנעים, אם לא על ידי הנס". וראה השגותיו של הרא"ם על ביאור הרמב"ן; דברי דוד שביקש ליישב; וראה גם גור אריה. אגב גררא יצויין שהרא"ם מציין לסתירה בדעת רש"י, אך לגביה קבע כי "אין זה כל כך קשה, שמנהגו של רש"י ז"ל בפירוש החומש הוא לפרש פעם כמאן דאמר ופעם כמאן דאמר, כפי המקומות, וכבר פירשתי זה בפרשת בראשית (ג, ח), עיין שם".

ולא להשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל", וכל זה היפך מנהג העולם. וכתב עוד בפרשת בראשית (רמב"ן בראשית ה, ד): "הצדיקים בדורותם יראת ד' תוסיף ימים", שהוא היפך המנהג. וכתב עוד בפרשת ויגש (רמב"ן בראשית מו, טו), ש"כל יסודות התורה בנסים נסתרים היא, ועם התורה אין בכל ענייניו רק נסים, לא טבע ומנהג", וכיון שכן הוא, איך יתמה על דור המדבר שכל ענייניהם היו שלא כמנהג העולם, לומר איך יתכן לקהל גדול כמוהו שלא ימותו בחצי שנה למאות ולאלפים. והראיה שהביאו מן "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם", איננה ראיה, כי כבר אמרו בספרי (במדבר ט, ו) "מי היו, מישאל ואלצפן היו", שזה מורה שלא הייתה המיתה מצויה בהם, שאילו הייתה מצויה בהם כנוהג העולם, כדעת הרמב"ן, מה שאלה היא זו ששאלו מי היו. גם מה תשובה היא זו שאמרו מישאל ואלצפן היו, ומניין לו לומר שמישאל ואלצפן היו ולא אחרים. אבל זאת ראיה, שהם היו סוברים שלא הייתה המיתה מצויה בהם, ולפיכך שאלו מה ששאלו והשיבו מה שהשיבו... וכן מה שטען עוד "כי מניין שנות האנשים איננו למניין שנות העולם מתשרי, אבל הם מעת לעת מיום היוולדם", נראה לי שאינה טענה, דדווקא למניין הערכין ולמניין הפרקים דיוצא דופן הוא דהוו מעת לעת, אבל למניין שני נח ולשנות הדורות לא... ששנות נח הן מתשרי... ובמדבר רבה (א, י) אמרו בפירוש גבי "ויהיו כל הפקודים שש מאות אלף" (במדבר א, מו), שאין מונין להם אלא מתשרי, שהוא ראש השנה לבריאתו של אדם הראשון.

אם כן, רא"ם דוחה אחת לאחת את השגות רמב"ן. א. הטענה על היות היעדר מיתה - נס, אינה טענה כלפי דור יוצאי מצרים בתקופת המדבר. וכי זה יותר נס מירידת המן וקבלת השליו, מענני הכבוד ומהבאר, ממלבושיהם ש"צמחו" איתם; מדוע אפוא שלתקופה נסית כזו לא ייוחס נס נוסף.[8] ואדרבה, רמב"ן עצמו כתב כמה וכמה פעמים שבשעה שישראל "שלמים וכן רבים", אזיי ההנהגה הרגילה איתם נסית ולא טבעית, וכי יש עת כזו יותר מתקופת ישראל במדבר. ב. אשר

8. ראה מהר"ל בגור אריה - שמות ל, טז, שנימק את היעדר המיתה: "יראה שאין זה קשיא כלל, דאיכא למימר דהחשבון הזה מבן כ' ועד בן ס', אבל בני ס' לא נימנו, וכיון דלא נימנו בני ס' לא מת אחד מהם בפחות מבני ס', דכל שמת מפחות מבן ס' הוא מת בהיכרת, ולא מת באותו הדור בהיכרת כלל. ולא עוד, אלא אף כשחטאו במרגלים, נגזר עליהם ארבעים שנה שלא יהיה מת אחד מהם בפחות מבן ס' (רש"י במדבר יד, לג), שיצא מכלל כרת, ואיך יהיו מתים בלא חטא בהיכרת. ואדרבה, צריך לומר כך דלא מת אחד מהם, דאם לא כן יקשה לך...".

לטענה מטומאת מישאל ואלצפן - סבור הרא"ם כי זו דווקא ראיה לסתור. עצם הדבר ששואלים ומבררים מי היה המת שבגינו הם נטמאו, הרי זה מוכיח בעליל "שלא הייתה המיתה מצויה בהם", ומקרה זה חריג. ג. גם הטענה מדרכה של תורה למנות מעת לעת לגילו של אדם ולא לשנתון, נדחית על ידו, מתוך הבחנה בין נושאים שונים: ערכין ו'יוצא דופן' אכן נמנים אישית, אך שנות הדורות נמנים לפי שנתונים. חיזוק לכך מוצא הרא"ם בדברים מפורשים שבמדרש במדבר רבה (א, י): "מתשרי מנו להם עשרים שהוא ראש השנה לברייתו של אדם הראשון... לומר לך שאין מונין להן מניסן אלא מתשרי".

סוף דבר: משנת רש"י יציבה במקומה וסמי השגות מהכא.

ד. "נדרש להיות במדבר זה הסך"

פטור בלא להזכיר את גישתו המיוחדת של הנצי"ב לקשיי השוואת המיפקדים, לא ניתן.[9] בפירושו העמק דבר לתחילת פרשתנו (במדבר א, א) הוא פותח בציון עיסוקם של קדמונים בשאלת השוואת המניינים. או אז הוא כותב ביאור מקורי, שונה לחלוטין מרש"י ומרמב"ן כאחד:

> לדעתי, באשר לא נימנו כי אם יוצאי צבא, היינו ראויים להימנות בחיל המלך למלחמת הכנענים, והיה במניין הראשון שש מאות אלף וג' אלפים וחמש מאות וחמשים ונקבע על זה הסך השראת השכינה, והיה ידוע דנדרש להיות במדבר זה הסך, ומאז ואילך אפילו נעשו עוד הרבה בני עשרים, מכל מקום לא נכנסו לצבא להימנות, כי אם בהיפקד על ידי מיתה או סיבה אחרת שיצאו חוץ למחנה, היו נצרכים למלאות זה הסך מבני עשרים אחרים. וגם זאת דבהיותם עומדים במקום אחד לא חש הקדוש ברוך הוא לצוות למלאות הצבא, עד שהגיע קרוב לעשרים יום בחודש השני שאז היו מיועדים לצאת לדרך וד'

9. גישה ייחודית נוספת, ראה גור אריה שם: "ויותר היה נראה לומר כי היה זה מספר אחד עם מספר אשר הוא אחר שהוקם המשכן... ולפי זה היה שפיר שאמר הכתוב 'כי תשא את ראש בני ישראל', ולא היה מצוה 'שאו את ראש בני ישראל' כמו שאמר בחומש הפקודים (במדבר א, ב) 'שאו את ראש', ולא היה כאן מנין בפני עצמו, רק 'כי תשא' בסוף, אחר שהוקם המשכן, והמנין היה אחר שהוקם המשכן. וכן משמע בתנחומא (שמות ט)"; עם זאת, מהר"ל מדגיש שזו בוודאי אינה גישת רש"י.

בראשם כמלך בראש צבאיו, על כן בא הציווי לחזור ולמנות ולמלאות זה הסך. ומלכותא דרקיעא כמלכותא דארעא, שכל מלך לפי ערכו יודע כמה יהיו יוצאי צבא בחילו וכמה גדודים, ואיזה סך בכל גדוד עד שנתמלא הסך שנדרש, ומכל מקום בעת מנוחה במדינה אינו חושש במה שנעדרים על ידי מיתת כמה בני אדם בכל גדוד, אך בעת שנדרש לצאת למלחמה והוא בראשם, מצווה לפקוד את כל הגדודים ולמלאות משארי בני מדינתו מספר הידוע, עד שנכנס בעומק המלחמה והמלך כבר יצא בראש, שוב אינו מקפיד להשלים הנעדרים במלחמה. וכך היה בישראל, ידוע היה סך יוצאי צבא בכלל, אך נחסרו בזה המשך על ידי העגל וכדומה, וגם יצאו מן המחנה כל צרוע וכל זב, וגם הלויים יצאו מכלל יוצא צבא, ונצטוו כעת למלאות, וגם לדעת ראשי כל גדוד כאשר יובא בסמוך. וכל זה היה המקום והשעה גורם, משום הכי פירש הכתוב שהיה במדבר סיני, ובאחד לחודש השני לא רחוק משעת היציאה לדרך, ואחר כך אף על גב שנחסר הרבה על ידי מתאוננים ומרגלים ועוד, מכל מקום כבר הופיע ד׳ בכבודו ית׳ על זה האופן.

לדידו, המנין הראשון קבע את המיכסה הנדרשת להשראת שכינה במדבר - 603,550, לא פחות וגם לא יותר. כל שאמר הכתוב במנין השני אינו אלא ששבו ומילאו את המיכסה. כל עוד חנו במקום אחד ולא היו בתנועה, לא היה צורך לשוב ולמלא את השורות; לא כן עתה "שאז היו מיועדים לצאת לדרך וד׳ בראשם כמלך בראש צבאיו, על כן בא הציווי לחזור ולמנות ולמלאות זה הסך". לשיטה זו כמובן שאין כל קושי בהתאמת המספרים, כשם שאין כל קושי בסבירות שנולדו ומתו במספר כזה ואחר. כל שנדרש היה להגיע לאותו מספר, ולכך אכן הגיעו.

נשא

זאת כבר ידענו: לשונו הזהב של רש"י מדוייקת, אין בה חסר ואין בה יתר. בשל כך, אם רש"י מבאר דבר-מה בהכפלה, ודאי שדברים בגו. בשל כך, ביאור רש"י על ברכת כהנים שבפרשתנו (במדבר ו, כב-כז) מעורר תהייה:

> וידבר ד' אל משה לאמר. דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם. יברכך ד' וישמרך. יאר ד' פניו אליך ויחנך. ישא ד' פניו אליך וישם לך שלום. ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם.

את הברכה האמצעית - "יאר ד' פניו אליך ויחנך" - ביאר רש"י (שם שם, כה) כך:

> יאר ד' פניו אליך: יראה לך פנים שוחקות, פנים צהובות; ויחנך: יתן לך חן.

אם כן, בעוד שהפסוק הסתפק באחת: "יאר", רש"י לא הסתפק בפחות משתיים: "פנים שוחקות, פנים צהובות" - על מה ולמה? מה מוסיפות "פנים צהובות" ל"פנים שוחקות", ומה ביניהן?

א. המדרש ורש"י

ללא ספק, לנגד עיני רש"י עמד מדרש במדבר רבה (נשא - יא, ו). מדרש זה מציין ביאורים רבים מאוד לעניינה של ברכת "יאר ד' פניו אליך ויחנך":

> יאר ד' פניו אליך - יתן לך מאור עינים; דבר אחר, יאר ד' וגו' - שיביט בך בפנים מאירות ולא בפנים זעומות; ד"א, יאר - זה מאור תורה, שיאיר עיניך ולבך בתורה ויתן לך בני תורה, כמה דתימא, "כי נר מצוה ותורה אור"; ד"א, יאר ד' פניו - יעמיד ממך כהנים שמאירים את המזבח, כמה דתימא "ולא תאירו מזבחי חנם", ואומר, "והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה", ויחנך - הרי הם מבורכים ושמורים ושכינה ביניהם. ומנין אף חנוני בדעת בבינה,

ת"ל ויחונך, כמה דמצלינן אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה; ד"א, ויחנך - יתן בכם דעת שתהיו חוננים זה את זה ומרחמים זה את זה, כענין שנאמר "ונתן לך רחמים" וגו'; ד"א, ויחנך - יחון אותך בבנים, כמה דתימא "הילדים אשר חנן אלהים את עבדך", ואומר "אלהים יחנך בני"; ד"א, ויחנך - כמה דתימא "אלהים יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו סלה"; ד"א, ויחנך - יחנך במשאלותיך, וכן הוא אומר "חנון יחנך לקול זעקך כשמעתו ענך"; ד"א, ויחנך - שנה רבי חייא הגדול, יחנה ד' אצלך; ד"א, ויחנך - יעמיד ממך נביאים, כמה דתימא "ושפכתי על בית דוד רוח חן ותחנונים"; ד"א, ויחנך וגו' - יתן חנו עליך בכל מקום שאתה הולך, כמה דתימא "ויתן חנו בעיני" וגו', "ותהי אסתר נשאת חן" וגו', "ויתן אלהים חן את דניאל" וגו', "ומצא חן ושכל טוב" וגו'; ד"א, ויחנך - בתלמוד תורה, וכן הוא אומר, "תתן לראשך לוית חן" וגו', "כי לוית חן הם לראשך" וגו'; ד"א, ויחנך - במתנת חינם, וכן הוא אומר, "חננו ד' חננו" וגו', "כן עינינו אל ד' אלהינו עד שיחננו"; ד"א, ויחנך - להוציאך משיעבוד מלכיות, כמה דתימא "חננו ד' חננו כי רב שבענו בוז"; ד"א, ויחנך - לגאול אותך, כמה דתימא "ד' חננו לך" וגו'.

שניים מהביאורים דומים למדיי לדבריו של רש"י שבשני חלקי הפסוק: "יאר ד' וגו' שיביט בך בפנים מאירות[1] ולא בפנים זעומות"; "ויחנך וגו' יתן חנו עליך". אלא שדווקא היא הנותנת להעצמת הקושי: א. מה ראה רש"י לברור מתוך שלל הביאורים דווקא את אלה; ב. מה ראה רש"י לשנות מסגנון המדרש "פנים מאירות" ולבכר לכתוב "פנים שוחקות, פנים צהובות".

בעיוניה לפרשתנו[2] הצביעה נחמה ליבוביץ על הבחנה מהותית בין רוב ביאורי המדרש ובין הביאור אותו אימץ רש"י:

במדרשים אלה לא בחר רש"י, ולא כך פירשו - לא אור תורה ולא אור החכמה והדעת... כאן שוב אנו רואים שהקובע בשביל רש"י בבחירת המדרשים הוא הקירבה ללשון הכתוב. הרי לא נאמר 'יאר פניך' (כמו בקהלת ח, א): "חכמת אדם תאיר פניו"[3] (פני האדם), אלא נאמר "יאר פניו"... ולכן בחר רש"י לפירושו בשני ביטויים "פנים שוחקות, פנים צהובות" ולא הסתפק בראשון בלבד -

1. מעין זה גם במדרש תנחומא - נשא, י: "יאר ד' פניו אליך - יאר לך מאור פניו".
2. נחמה ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, עמ' 86-88.
3. קהלת ח, א: "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר, חכמת אדם תאיר פניו ועז פניו ישנא".

נראה מפני שרוב שימוש "שחק" במקרא הוא ללעג, לבוז, ורק מיעוטם לשון שמחה, וכן כל הפסוקים המייחסים את ה"שחוק" ליושב בשמים, בכולם (תהלים ב, ד; שם לז, יג; שם נט, ט) השחוק הוא של לעג, ולכן הביא רש"י את התוספת "יראה לך פנים צהובות", כדי להבליט את המשמעות החיובית.

רוצה לומר: בעוד שעיקר מטרת הדרשן היא חינוכית, הרי שעיקר מטרת רש"י היא פרשנית. גם אם רש"י נוטל לידיו - לעתים ובזהירות - את שרביט המחנך, ברי שאת עיקר משימתו הוא רואה בביאור המקראות כמות שהם.[4] אם כן, דייק רש"י בלשון הכתוב: אין מדובר בברכה לאדם שפניו הם שיאירו - "יאר ד' פניך", אלא ברכה שפני ד' יאירו כלפי האדם - "יאר ד' פניו אליך", היינו ש"פני" הבורא הם הם שמאירים. בשל כך ביכר רש"י[5] את הביאור האחד שמבטא את הארת פני הבורא, על פני ביאורים רבים שמבטאים את הארת פני האדם.

עוד היא מוסיפה ומבהירה, שבדרך זו תבוא על פתרונה גם השאלה אודות ההכפלה - מה ראה רש"י לכתוב "פנים שוחקות, פנים צהובות". אין זה אלא שרש"י חשש שמא יהיו שיטעו לסבור ש"שוחקות" משמעו שלילי, שכן רוב 'שחק' במקרא מתבאר כלעז ובוז. יתירה מזאת, כאשר ה"שחק" מכוון כלפי שמיא, הרי שכל ההקשרים בלא יוצא מן הכלל מעידים שמדובר בלעג. הוכרח אפוא רש"י להבהיר למעיין בפרשתנו, שלא זה המצב בנדון דנן. כאן, "פנים שוחקות" מתפרש במשמעות זהה ל"פנים צהובות", במשמעו החיובי של המושג.

---

4. ראה מאמרה של נחמה ליבוביץ, 'דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה', שבספרה ללמוד וללמד תנ"ך, עמ' 106-143, שם סקרה בהרחבה אישים ושיטות בשאלה זו: דעה א' - כל היכא דאיכא למדרש דרשינן, בה מצדדים רא"ם, באר יצחק, א' גרוסמן, מ' ארנד; דעה ב' - הבאת מדרש אך ורק לצורך פרשני, בה מצדדים ר' דוד פארדו, ספר הזכרון, רוו"ה, אברהם ברלינר, א"מ ליפשיץ. נחמה עצמה מצדדת באסכולה השנייה: "ונראה שצדקו דבריהם מדברי מתנגדיהם... ניתן להוכיח... להביא ראיה...". לעומתה, ראה מאמרו של יהושפט נבו, 'דרכו של רש"י בהבאת מדרשים - עיון בדרכו של רש"י בשימוש במדרשים על פי הסברי מפרשיו', שבספרו פרשנות המקרא הצרפתית, עמ' 11-30: "בין פרשני רש"י המסורתיים יש מחלוקת אודות דרכו בהבאת מדרשים, האם רש"י מביא מדרש רק כאשר הוא זקוק לו לצורך פרשני או גם לשם הפצת מסרים רעיוניים חנוכיים ומוסריים. רש"י עצמו מעיד על דרכו הפרשנית בכמה מקומות בחיבורו... לפנינו אפוא כמה דוגמאות בהן נראה לענ"ד כי רש"י נדרש למדרשים כשמטרתו איננה פרשנית אלא לקחית... רש"י מביא מדרשים בעלי בשורה רעיונית בתחומים מוגדרים שחשיבותם רבה". וראה לעיל פרשת בחוקותי, הערה 1.

5. כך גם ראבע"ז, שם: "יאר ד' פניו אליך, כטעם באור פני מלך חיים (משלי טז, טו)".

ב. "פנים צהובות"

דא עקא, דבריה הנאים של נחמה ליבוביץ מצריכים עיון דווקא בשל התייחסותה החיובית המוחלטת לביטוי "צהובות", כביכול משמעו בהכרח חיובי. האמת היא שהיזקקותו של רש"י למונח "פנים צהובות" קשה, לא רק משום שהביטוי אינו מופיע במדרש, אלא בעיקר משום שמדובר בביטוי שלדידו של רש"י עצמו משתמע דו-אנפין.

א. בגמרא בבא בתרא (ח ע"א) דרשו חז"ל: " 'אף חובב עמים כל קדושיו בידך' (דברים לג, ג) - אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה מחבב עמים - כל קדושיו יהיו בידך". רש"י על אתר ביאר: "שאתה מחבב עמים - שאתה מצהיב להם פניך להשליטן על בניך"; משמע "מצהיב" הוא ביטוי חיובי.[6]

ב. לעומת זאת אמרו בגמרא סנהדרין (קה ע"א): "'וילכו זקני מואב וזקני מדין' - תנא, מדין ומואב לא היה להם שלום מעולם. משל לשני כלבים שהיו בעדר והיו צהובין זה לזה, בא זאב על האחד, אמר האחד, אם איני עוזרו היום הורג אותו ולמחר בא עלי. הלכו שניהם והרגו הזאב". רש"י על אתר ביאר: "צהובין - כעוסין, כאדם שכועס פניו צהובין"; משמע "צהובין" הוא ביטוי שלילי.[7]

היעלה על הדעת שרש"י סותר עצמו בפרשנות המונח?[8] ומה פשר הביטוי -"פנים צהובות" בנדון דנן? ולדידה של נחמה ליבוביץ, האומנם נכון להבהיר מונח מורכב ("שוחקות") באמצעות מונח מורכב לא פחות ("צהובות")?

בעל תורה תמימה (במדבר ו, כה אות קמו) סבר שההקשר המקומי של השימוש במונח הוא שמבהיר את המשמעות:

> יאר ד' פניו... עיין בפירש"י בפסוק זה שכתב... יראה לך פנים שוחקות פנים צהובות, עכ"ל, ולכאורה הוא פלא, שהרי הלשון צהובות, מצינו שהוא לשון

---

6. ראה גם מנחות סח ע"ב: "צהבו פניו של רבי יהודה בן נחמיה. אמר לו רבי עקיבא, יהודה, צהבו פניך שהשבת את זקן, תמהני אם תאריך ימים"; נדרים מט ע"ב: "יהודה הוה יתיב קמיה דרבי טרפון, אמר ליה רבי טרפון היום פניך צהובין, אמר ליה אמש יצאו עבדיך לשדה והביאו לנו תרדין ואכלנום בלא מלח, ואם אכלנום במלח כל שכן שהיו פנינו צהובין"; כתובות קג ע"ב: "פניו ירוקין סימן רע לו, פניו צהובין ואדומים סימן יפה לו".
7. ראה גם אבות דרבי נתן נוס' ב', כד: "וכן איש שהיה צהוב עם אשתו ומשלחה מביתו, והיה אהרן הולך אצלו ואומר לו בני למה צהבת עם אשתך. אומר לו על שסרחה עלי".
8. ראה יצחק אבינרי - היכל רש"י, א, עמ' תתרצו.

סתירה וכעס, כמו בסנהדרין ק"ה א': "משל לשנים שהיו צהובין זה לזה", ופירש"י צהובין כועסין, כאדם שכועס פניו צהובין, וכן בתנחומא פרשת וארא סי' י"ד: "אש וברד צהובין זה עם זה", וכן מתרגמינן: "וכעסתה צרתה" (ש"א א') - "ומצהבא לה". אמנם אמיתת הענין הוא, כי שורש צהב פירושו מאירת הפנים, ויש שמאיר הפנים מתוך שמחה, ויש שמאיר מתוך כעס, וכמ"ש בנדרים מ"ט ב': "היום פניך צהובים", כלומר ניכר שלבך טוב עליך, וכן בכתובות ק"ג ב': "פניו צהובין, סימן יפה לו". ולכן בכל מקום בוא הפועל הזה, צריך לפרשו לפי עניינו, וכאן פירושו פנים צהובות, פנים מאירות מתוך שמחה ורצון.

כלומר, נכון הוא שבכלל, משמעות "צהוב" היא הארת פנים, אך יש צהוב ויש צהוב, ויש הארת פנים טובה ויש הארת פנים רעה. "שנים שהיו צהובין" - ההקשר מלמד שמדובר במצב שלילי; לעומת זאת "פניו צהובין סימן יפה לו" - ההקשר מלמד שמדובר במצב חיובי. הוא הדין לנדוננו, שההקשר בוודאי מלמד שמדובר בענין חיובי.

דרך שונה מובאת בשמו של הרב חיים קנייבסקי:[9]

צ"ב ממאמרי חז"ל בכמה מקומות בש"ס, צהובות משמע כעוסין, (מו"ק כד ע"ב) מצהיבין עליו, ועוד. תשובה: יש חילוק בין צוהבות לצהובין.

אם אכן כך הדבר - "צהובין" משמעו שלילי ו"צהובות" משמעו חיובי - הרי שההערות מיושבות כדבעי. בנדון דנן אין כל מקום לטעות, וכל קורא אמור להבין שמדובר בענין חיובי.

בין כך ובין כך, משני הביאורים עולה שרש"י לא סתר עצמו, כמובן, ושהמושג "צהובות" אינו מורכב וקשה. שעה שכך הדבר, הרי שמונח זה בהחלט יכול להבהיר את המונח "שוחקות" שכשלעצמו היה פחות ברור.

---

9. אשיחה - תשובות וביאורים מהר"ח קנייבסקי, תשע"ב, עמ' קכ-קכא; וראה גם רמ"מ שניאורסאהן - אדמו"ר חב"ד, ביאורים לפירוש רש"י על התורה, תשס"ב, במדבר, עמ' 59; ר' יהודה קוק, נופת צופים, ב"ב סי' א.

ג. "יתן לך חן"

את המילה האחרונה בפסוק - "ויחנך", ביאר רש"י: "יתן לך חן". בעל נחלת יעקב הסביר שרש"י בא להכריע כאחד משני ביאורים שבספרי (נשא, מא):

> ויחונך - יחונך במשאלותיך, וכן הוא אומר: "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם" (שמות לג, יט); דבר אחר, יתן חנך בעיני הבריות, וכן הוא אומר: "ויהי ד' את יוסף ויט אליו חסד ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר" (בראשית לט, כא), ואומר: "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה" (אסתר ב, טו), ואומר: "ויתן האלהים את דניאל לחן ולחסד ולרחמים" (דניאל א, ט), ואומר: "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם" (משלי ג, ד).[10]

אם כן, בעל הנחלת יעקב הבהיר שכאשר רש"י כותב "יתן לך חן", מטרתו "לאפוקי מלשון אחר דאיתא בספרי - יחונן אותך במשאלותיך". ובאמת, מה בין זה לזה?

ובכן, "במשאלותיך" משמע היבטים נקודתיים, פרטניים מעשיים. ברוח זו ביאר ראבע"ז:

> יאר ד' פניו אליך... והטעם, וכל אשר תבקש ממנו ובשעה שתדרשו יאר פניו, והטעם - יקבל אותך ונרצה למלאות שאלתך מיד, ואם בקשת אותו בעת צרה הוא יחנך. גם יתכן היות ויחנך - ויתן לך בקשתך, כטעם "חנוני אתם" (איוב יט, כא), "אשר חנן אלהים" (בראשית לג, ה), מגזרת חנן.

לא כן "יתן חנך בעיני הבריות" שבמדרש, וביותר "יתן חנך" שברש"י, שעניינם כללי ביותר. בהתאם, העירה נחמה ליבוביץ: "נראה שיש בפירוש זה של הראבע"ז משהו המכהה את האור הגדול הזורח בברכה זו, אם נפרשה כרש"י".[11] לשון אחר: אינו דומה אור המנותב דרך מנסרה לקווים ונקודות פרטניים - פרשנות ראבע"ז, לאור הגדול של המקור עצמו - פרשנות רש"י.

---

10. ספרי, שם, מציין ביאורים נוספים: "ד"א ויחונך בדעת ובבינה ובהשכל ובמוסר ובחכמה; ד"א ויחונך יחנך בתלמוד תורה וכן הוא אומר תתן לראשך לוית חן (שם ד, ט) ואומר כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותך (שם א, ט); ד"א ויחונך יחנך במתנת חנם וכן הוא אומר הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם וכעיני שפחה אל יד גבירתה כן עינינו אל ד' אלהינו עד שיחנינו (תהלים קכג, ב) ואומר חננו ד' חננו כי רב שבענו בוז (שם שם, ג) ואומר ד' חנינו לך קוינו (ישעיה לג, ב)"; וראה תורה תמימה, שם, אות קמז.

11. עוד הוסיפה, שם: "נראה שאותו הבדל שראינו בין רש"י וראב"ע בפירוש המילה יאר, הוא גם בפירוש המילה האחרונה של ברכה זו ויחנך".

בהעלותך

לא פעם עמדנו על כך שיש ממדפיסי פירוש רש"י לתורה שעשו בו כבתוך שלהם, אם ב'תיקון' ואם בקלקול, אם בהוספה ואם בהשמטה, אם בניקוד ואם בפיסוק. אפילו הפיסוק אל יהיה זניח וקל בעינינו, שכן פעמים ש'תזוזה' קלה יכולה להביא למסקנה משמעותית, הילך והילך. יד קלה על הדק הגהות ו'תיקונים' חמורה, בראש ובראשונה, בשל פרשנות שהיא 'כופה' מדעתה - או מחוסר דעתה - על החיבור. שבעתיים חמור הדבר, כאשר גופי הלכה עלולים להיות מוטים בעקבות פיסוק. דוגמה לדבר בפרשתנו: מחלוקת פרשנים ופוסקים בהבנת דברי רש"י, ובעיקר בהשלכה הלכתית שנובעת מהם. מחלוקת זו כרוכה - למיצער במידה מסויימת - בפיסוק דבריו.

א. "ואין אסור חמץ אלא עמו באכילתו"

תיאור הלכות פסח שני שבפרשתנו (במדבר ט, ט-יא), נפתח כך:

> וידבר ד' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר, איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח לד'. בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו, על מצות ומרורים יאכלהו.

רש"י (שם שם, י) לא הסתפק בביאור גידרה של "דרך רחוקה", אלא הוסיף ללמדנו מהלכות פסח שני:

> או בדרך רחוקה - נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי, אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה. פסח שני מצה וחמץ עמו בבית ואין שם יום טוב ואין אסור חמץ אלא עמו באכילתו.

אם כן, המשפט האחרון כולל שלוש מהלכות פסח שני: "פסח שני [א] מצה וחמץ עמו בבית, [ב] אין שם יום טוב, [ג] אין אסור חמץ אלא עמו באכילתו". מקור דברי

רש"י במשנה פסחים (פ"ט מ"ג), שפירטה חמש מהלכות פסח שני:

> מה בין פסח הראשון לשני? הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני מצה וחמץ עמו בבית, הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו, זה וזה טעון הלל בעשייתן, ונאכלין צלי על מצה ומרורים, ודוחין את השבת.

המשנה כללה אם כן חמש הלכות, ויש להניח שרש"י, כפרשן-מקרא, בחר לציין מתוכן את אותן אשר יותר 'צמודות' לפסוקים שלפנינו.[1]

לעומת "הפחתה" זו מן ההלכות שמנויות במשנה, רש"י הוסיף הלכה שבמשנה אינה נמצאת כלל ועיקר: "אין אסור חמץ אלא עמו באכילתו". אמירה זו של רש"י מצריכה ביאור: האם כוונתו לומר שאומנם, ככלל, אין איסור[2] חמץ בפסח שני אך "עמו באכילתו" אסור שיהיה בפיו חמץ, או שכוונתו לומר שאין כל איסור חמץ בפסח שני ולכן יכול להיות איתו חמץ אפילו "עמו באכילתו". לשון אחר: האם הפיסוק הנכון הוא "ואין איסור חמץ, אלא עמו באכילתו", או שהפיסוק הנכון הוא דווקא "ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו"?

ב. "הוא אצלי דבר חדש מאוד"

הלכה זו נדונה על ידי בעל המנחת חינוך (מצוה שפא), במהלך ליבונו את הלכות פסח שני:

> והנה דין זה היה פשוט אצלי תמיד, דזה מצות עשה שיאכל כזית פסח בליל ט"ו[3] ויוצא ידי חובה, וגם מצה ומרור או בבת אחת או זה אחר זה... אבל

---

1. השווה רמב"ם הלכות קרבן פסח פ"י הט"ו, שמנה הבחנות אלה, ונוספות עליהן, וגם פירט את המשותף: "מה בין פסח ראשון לפסח שני? הראשון אסור בחמץ בבל יראה ובל ימצא, ואינו נשחט על חמץ, ואין מוציאין ממנו חוץ לחבורה, וטעון הלל באכילתו, ומביאין עמו חגיגה, ואפשר שיבוא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שביארנו. אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואינו טעון הלל באכילתו, ומוציאין אותו חוץ לחבורתו, ואין מביאין עמו חגיגה, ואינו בא בטומאה, ושניהם דוחין את השבת, וטעונין הלל בעשייתן ונאכלין צלי בבית אחד על מצה ומרור, ואין מותירין מהן, ואין שוברין בהן את העצם".
2. בשונה מהדיון בשאלת הפיסוק, שיבוא להלן, דומה שלשאלת הניקוד - "אסור", בפתח, או "איסור", בחיריק - לא התייחסו פרשנים ופוסקים, וזאת למרות קיומם של הבדלים בין מהדורות. יש להניח שהדבר נובע מכך שמהיבט זה לא נובעת נפקות.
3. באייר.

איסור חמץ ליכא כלל, דאם אוכל כזית פסח יוצא ידי חובה, ואם יש עוד הרבה פסח שצריך לאכול שלא יהיה נותר, בוודאי מותר לאכול הפסח עם החמץ, ואחרי זה יאכל כזית מצה ומרור, או קודם הפסח, כמבואר ברמב"ם בהל' חמץ ומצה. הכלל, דמ"ע עליו לאכול פסח ומצה ומרור כל אחד כזית, ויוצא ידי חובה, ועם הפסח עצמו אותו הכזית שיוצא גם כן מותר לאכול עם חמץ, אי לאו הטעם דרשות מבטל למצוה.[4] אבל אם יצא ידי חובה כבר או רוצה שיצא ידי חובה בכזית אחרון, מותר לאכול כל הפסח עם החמץ, כי לא מצינו בשום מקום איסור חמץ בפסח שני רק מ"ע לאכול כזית פסח ומצה ומרור ויוצא י"ח.

וראיתי ברש"י בחומש פ' בהעלותך... פסח שני חמץ ומצה עמו בבית ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו עכ"ל; מבואר דאסור לאכול חמץ עם הפסח שני, והוא אצלי דבר חדש מאוד ולא ידעתי מהיכן יצא לרבנו זה, דנראה דאין איסור כלל, ולא ראיתי בשום מקום, דנראה פשוט אם יצא בוודאי מותר כל הפסח עם החמץ. ואפי' אם נאמר דכוונת רש"י באותו זית שיוצא בו, גם כן לא ידעתי שום איסור אם אכל קודם מצה או אח"כ, ואי מטעם ביטול רשות למצוה זה הוא לאו דווקא חמץ אפי' בשר רשות, ובפרט שאני כבר פלפלתי לעיל[5] בדיני פסח ראשון דלא שייך ביטול. אבל איסור חמץ עם הפסח לא ראיתי ואיני יודע הטעם, רק דמצוה עליו לאכול כזית פסח וכזית מצה וכזית מרור, ואפי' בלא מצה ומרור יצא, אבל שיהי' אסור בחמץ דבר זה הוא תמוה אצלי מאוד, ולא ראיתי למפרשי' שירגישו בזה וצריך עיון, וזה כמה שנים שכתבתי זה על הגליון בחומש שלי, וצע"ג.

למנ"ח אין אפוא כל ספק בהבנת דברי רש"י; פשוט וברור לו שכוונת רש"י היא שקיים איסור אכילת חמץ יחד עם אכילת פסח שני. המשפט "ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו" נקרא כרצף, ומשמעו ש"עמו באכילתו" יש איסור חמץ. אלא שתמה המנ"ח על הלכה מחודשת זו שיוצאת מרש"י, שכן הוא אינו מוצא לה כל תימוכין.[6] כל שההלכה דורשת אינו אלא אכילת כזית פסח. שעה שעשה זאת ואכל

4. ראה פסחים קטו ע"א ועוד.
5. מנחת חינוך, מצוה ו אות ב.
6. הערה נאה כתב רב"ז הלוי פראג, בקובץ המועדים - פסח א' (תשס"ה), עמ' תתלג. הוא מסיב תשומת לב לכך שרבנו בחיי (במדבר, שם) מצטט את לשון רש"י מילה במילה, בלא חסר ובלא

כזית פסח, יצא ידי חובה ללא כל קשר לשאלה מה הוא אוכל עם אותו כזית, ולו גם חמץ.

לאמתו של דבר, בהבנה כזו את דברי רש"י כבר קדמו הפני יהושע, שבביאורו למסכת קידושין (לח ע"א) כתב:

> בפרשת בהעלותך כתיב בפסח מדבר: "על מצות ומרורים יאכלוהו", נראה לי דהאי לאו לשון עשה דמצה הוא אלא עשה דפסח שני שיאכלו מצה עמה, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל להדיא (הל' קרבן פסח פ"ח ה"ב), דאין מעכבין הפסח, אלא למצוה בעלמא דאכילת פסח לאכול מצה עמו; ובפרש"י בחומש מפרש להדיא שלא בא אלא לאסור אכילת חמץ עם הפסח בפסח שני.

כלומר, גם לפנ"י פשוט וברור שרש"י סבור כי עם פסח שני עצמו אסור לאכול חמץ. בשונה מפסח ראשון, בפסח שני ניתן לאכול חמץ לפני אכילת הקרבן, כמו גם אחר אכילתו, אך אין לאכול חמץ בו-זמנית עם הקרבן. הפנ"י מוסיף - וכך מתיישבת תמיהת המנ"ח - שהלכה זו נובעת מהוראת הכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו", שהיא הנחיית 'עשה' אשר 'לאו' בצידה: אכול פסח שני עם מצות; אל תאכל פסח שני עם חמץ. עם זאת, אין לכחד שלא מצאנו דרשה מפורשת כזו.[7]

בדרך דומה הילך גם המשך חכמה (במדבר שם, יא):

> על מצות ומרורים יאכלוהו - פירוש, שיאכלו אותו רק עם מצה, לא עם חמץ, והוי לאו הבא מכלל עשה. וכן פירש רש"י... וכן במשנה... ובתוספתא (פסחים ח, ג) פסח ראשון נוהג כל שבעה ופסח שני נוהג יום אחד, וכמו דכל שבעה על איסור חמץ קאי, כן יום אחד הוא שאינו נאכל עם חמץ, ופשוט.

אם כן גם הוא רואה בכך "לאו הבא מכלל עשה", ואף הוא סבור שרש"י שולל אכילת פסח עם החמץ. הוא גם מסתייע בדיוק מהתוספתא, שמקבילה את שבעת הימים שבפסח ראשון ליום האחד שבפסח שני, ללמדך כי כשם שישנם שבעה ימי איסור חמץ בפסח ראשון, כך ישנו יום אחד של אי-אכילת חמץ בפסח שני.[8]

יתר. ומדוע עשה זאת? אין זה אלא שכוונתו הייתה להבליט חידוש גדול זה של רש"י; אלא שזה גופו "פלא", שלא הדגיש את הדבר ולא העיר בעניינו.

7. אם כי ראה להלן מה שציין רמ"מ כשר, ממדרש תנאים.

8. דא עקא - תקבולת זו קשה למדיי, שכן אין חולק על כך שהלכות חמץ של פסח ראשון רחוקות מאוד מהלכות חמץ של פסח שני. בעוד שבפסח ראשון אסורה הימצאות חמץ בביתו

ג. "מעולם לא עלה על דעת רש"י לומר כן"

ואולם, יש מה'אחרונים' שפקפקו בפרשנות זו של דברי רש"י ואף בקריאה זו של לשונו. בספר אמבוהא דספרי[9] כתב:

> ודברי הגאון ז"ל מנחת חינוך תמוהים, דמעולם לא עלה על דעת רש"י ז"ל לומר כן, דהיכן נמצא זה ומאי טעמא יש בדבר; ועיין עוד ברש"י סוכה (מז ע"ב ד"ה ופנית בבוקר): "וסמיך ליה ששת ימים וגו' - פסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד", עד כאן לשון רש"י. אבל ברור בכוונת רש"י ז"ל לפרש הלשון דחמץ ומצה "עמו" בבית, דלא תימא ד"עמו" היינו דרשאי להחזיקו בבית ואינו עובר בבל יראה, ועל כן פי' רש"י ז"ל דלשון "עמו" היינו עמו באכילתו, דרשאי גם לאכול חמץ עם המצה, וזה דבר פשוט בלי פקפוק.

קריאתו את דברי רש"י היא: "אין איסור חמץ, אלא עמו באכילתו"; כלומר, אין בפסח שני כל איסור חמץ. החמץ מותר לחלוטין, אפילו "עמו באכילתו". ראיה לכך שאכן זו דעתו ההלכתית של רש"י הוא מביא מדברי רש"י למסכת סוכה, שם רש"י כותב אגב גררא: "פסח שני אינו אסור בחמץ, אלא שטעון מצה למצוה, ואוכל חמץ מיד" - משמע, כל שאכל מקרבן הפסח יצא ידי חובה, והחמץ אינו מעכב כלל ועיקר. והוסיף שאדרבה, זו בדיוק מגמתו של רש"י, להבהיר שהמילים "עמו בבית" שבמשנה, לא באו רק להתיר הימצאות חמץ בבית (שלא כפסח ראשון), אלא להתיר אפילו את אכילת החמץ עם הקרבן.

לימים, גם הרב שך הילך בנתיב זה. בספרו אבי עזרי[10] כתב:

> הנה רש"י בפי' התורה - פסח שני וחמץ עמו בבית ואין שם יו"ט ואין איסור

של האדם כל שבעה, הרי שבפסח שני אין כל מניעה מהחזקת חמץ בביתו; ובעוד שבפסח ראשון אסורה לחלוטין אכילת חמץ, הרי שבפסח שני לצד חובת אכילת הפסח והמצה והמרור, אין מניעה מאכילת חמץ אותו יום.

9. רבי יעקב זאב יאסקאוויטץ מפאביאניץ, אמבוהא דספרי, א, עמ' 254.

10. אבי עזרי - חמישאה, הלכות קרבן פסח פ"י הט"ו; וראה גם בגיליוני מנ"ח שלו (יוער - בצער - שבקובץ הערות התמימים מאריסטאון [תשמ"ט], ויקהל, עמ' 15 ואילך, ביקרו את דברי הרב שך בסגנון בוטה שמקומו לא יכירנו בבית המדרש. בשל כך לא ראיתי מקום להתייחס אליהם, ודאי לא לצטטם). וראה בספר ענפי משה - פסח, עמ' תקיד: "וכתבתי למו"ר מרן הגר"ח קניבסקי להעיר מדברי מרן האבי עזרי, וכתב לי... ידעתי שמרן חולק ע"ז, אבל האחרונים לא ס"ל כן".

חמץ אלא עמו באכילתו עכ"ל. ברור שהכוונה, לא שיש איסור בשעת אכילת הפסח שיאכל גם חמץ, אלא להיפך, ואין איסור חמץ כלל אלא עמו באכילתו מותר, דמנ"ל לחדש איסור לאכול חמץ ביחד עם בשר הפסח. וראיתי במנ"ח מצוה שפא שהבין בדעת רש"י שאסור לאכול חמץ ביחד עם הפסח, ותמה ג"כ מנ"ל לרש"י איסור זה, ואיני יודע מה הכריחו לפרש כן ברש"י ולהקשות, ובקל אפשר לפרש כמ"ש. ובספר משך חכמה להגרמ"ש זצק"ל כתב גם כן לפרש ברש"י כמו שכתב המנ"ח, שיש איסור לאכול עם הפסח חמץ, שהכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו, הפירוש שיאכלו אותו רק עם מצות ולא עם חמץ ולאו הבא מכלל עשה הוא, וזהו שכתב רש"י ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו ע"ש. ואינו מובן, הלא לא מחויב לאכול פסח מצה ומרור ביחד, דקי"ל דלא כהלל, ולא צריך כורך אלא אפילו בזה אחר זה, אם כן, מה שאוכל חמץ ביחד עם הפסח, אין כאן ביטול מצות אכילת מצה, שיכול לאכול מצה אח"כ, ומה שלא אכל מצה אח"כ אין זה ע"י שיאכל חמץ בשעת אכילת הפסח, ומה שייך לומר שאסור חמץ עמו באכילתו. והמחוור כמ"ש בדעת רש"י.

אם כן גם לו פשוט וברור שרש"י בא ללמדנו היתר מוחלט - רשות לאכול חמץ אפילו עם הקרבן.

וכך 'אחרונים' נוספים, מאז ועד ימינו, התחבטו בדבר ופירשו את דברי רש"י, וגם פיסקו אותם, בשתי הדרכים - כך וגם כך.[11]

---

11. ראה הרב נאמ"ן ס"ט, אור תורה - סיון תשנ"ג, סי' קכד, עמ' תרפד: "ולענ"ד הפשט ברש"י הוא להיפך, דא"כ הול"ל ואין איסור חמץ אפי' עמו באכילתו, וכלשונו ז"ל הצח והברור בכל מקום, ויפה הבינו הגאונים מנ"ח ומש"ח, רק שלא הסבירו מנ"ל לרש"י. ובמק"א כתבתי בס"ד שלמד כן ממילה מיותרת ממשנה פסחים 'מצה וחמץ עמו בית', הא עמו באכילתו לא, דקרא קפיד לאוכלו על מצות ולא על חמץ... ומ"ש רש"י (סוכה מז) ואוכל חמץ מיד, הכוונה אחרי אכילת הפסח והמצה, דלא קאמר ואוכל חמץ עמו, וכ"ז פשוט". פרשנות דומה גם לרב אביגדר נבנצל, שם - אב תשנ"ג, סי' קסב, עמ' תתסב; כך גם בביאורי רמ"מ שניאורסאהן - אדמו"ר חב"ד, בביאוריו לתורה. וראה דיונו של הרב מ"מ כשר, בשו"ת דברי מנחם ח"ג סי' לו עמ' קלד, ובספרו תורה שלמה, כרך י-יא, מילואים סי' כו, וכן בספרו הגדה שלמה עמ' קצו ואילך. הרב כשר ביקש לאתר תימוכין ומקור להלכה זו במדרש תנאים - דברים טז, ג: "ד"א לא תאכל עליו חמץ - עליו אי אתה אוכל חמץ, על פסח שני אתה אוכל חמץ"; וראה שו"ת עני בן פחמא, סי' כח. עוד ראה חמדת ישראל, נר מצוה, אות לג (כו ע"ב); שו"ת התעוררות תשובה ח"ג סי' יא; שו"ת אהל משה ח"ב סי' סו; שו"ת שאלת שלמה ח"ב סי' נח; שו"ת תפארת אדם (אסטרייכער) סי' לח; הקדמה לספר אהל שלמה - ראדומסק; בד קודש - מועדים, עמ' קכב; אוצרות ירושלים סוף חלק רסז;

הא לך, אם כן, דוגמה לטענה בדבר חשיבות הזהירות מכל הגהה ושינוי בכתובים עצמם. כדי כך מגיעים הדברים, שאפילו מיקומו של פסיק עשוי להיות משמעותי, וזאת לא רק לפרשנות אלא גם להלכה ואפילו הלכה למעשה.

תהא דעת המהדיר והמו"ל אשר תהא - בפיסוק ובניקוד, ביתר ובחסר, בהגהה ובניסוח - ברור ופשוט שאל להם להכריע על דעת עצמם כיצד לנקד וכיצד לפסק, מה להשמיט ומה להוסיף, מה 'לשפר' ומה 'לתקן'. לא להם לפסוק אם הנכון הוא "ואין אסור חמץ אלא עמו באכילתו", או שהנכון יותר הוא דווקא "ואין איסור חמץ, אלא עמו באכילתו".[12] על 'תיקונים' מעין אלה נאה להיאמר אזהרת חז"ל ביחס ללבלרים: "הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה מחסר אות אחת או מייתר אות אחת - נמצאת מחריב את כל העולם כולו".[13]

הפרדס - שבט תרפ"ב, שנה ד' חוב' ה סוס"י קמג וחוב' ו-ז סי' קנ; רשימות שיעורים על מסכת סוכה מז ע"ב, בשם רי"ד סולובייצ'יק; אוצר מפרשי התלמוד - סוכה, ב, עמ' תשכח; שיירי מנחה על המנ"ח, שם; שו"ת משנה הלכות מהדו"ת ח"ב סי' תעד; שמואל אשכנזי, המעין, לב, עמ' 47-49; מקראי קודש סי' עט; מוריה, חוב' קכט-קל עמ' עא; קובץ המועדים - פסח א', עמ' תתלג-תתלו, ועוד הרבה; וראה מאמרי, 'על חובה עיונית ביחידה בקיאותית', נתיבי מרחבים, א (תשנ"ד), עמ' 121-128.

12. יש שאף הכריעו מדעתם כיצד לנקד: "ואין שָׂם יום טוב" - בקמץ, או "ואין שֵׂם יום טוב" - בצירי; מיותר לומר שאף לכך אין מקום וגם לא בדל תימוכין.

13. ערובין יג ע"א; וראה מה שכתב רבנו תם בהקדמתו לספר הישר: "ואע"ג דלט רבנו גרשום מאור הגולה כל מאן דמשבש... הכי והכי תהוי, לא נמנעו מלשבש... ולא ייתכן כן לכל יראי השם... ויהיו דברי אלה קרובים לכל יראי השם לבלתי ישבשו הספרים למחקם ולא לעשות לאו הין והין לאו. וכל שכן שמתוך סברת האדם לא יסתור שמועתו וסברת התלמוד, כי מתוך שלא נודע טעמם של ראשונים לא עמדו האחרונים בשמועתם"; וראה מבוא הערה 60, פרשת שמות הערה 11, פרשת עקב הערה 1, פרשת נצבים הערה 7.

שלח

לא מעט קולמוסים פרשניים, כמו גם הגותיים, נשתברו, לאורך הדורות כולם, במהלך ניסיונות ביאור מהותו של חטא המרגלים.[1] אחד מן הקשיים המשמעותיים נובע מהפער הגדול שבין תיאור הכתוב עצמו את מעמדם הנכבד של המרגלים - "כולם אנשים ראשי בני ישראל המה" (במדבר יג, ג),[2] מחד גיסא, ובין חומרתו הגדולה של החטא - כפי שעולה מהענישה הקשה למרגלים ולעם, מאידך גיסא.

מטבע הדברים, כמובן שגם רש"י נתן דעתו לקושי. את אמירת הכתוב "כולם אנשים" הוא מבאר: "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות,[3] ואותה שעה כשרים היו". כרוצה לומר: שני הדברים אמת. נכון אמר הכתוב "כולם אנשים" וכיוון לבטא בכך מעמד של "חשיבות", וגם נכון הוא שחטאם קשה ביותר. ואם אתה שואל את עצמך כיצד מתיישבים שני הדברים זה עם זה? ובכן, שוברך בצדך: "אותה שעה כשרים היו". בהתאם, אכן "כולם אנשים" אותה שעה, ואולם הם עצמם הפכו חוטאים ומחטיאים אחר אותה שעה.

---

1. דוגמה בולטת - התייחסותו הרחבה של רמב"ן, במדבר יג, לנושא, ורבים כמותו.
2. כדי כך מגיעים הדברים, שלהלכה נפסק כי לדורות עולם ראוי להתענות על מותם - ראה שו"ע (או"ח תק"פ, א-ב, ע"פ בה"ג): "אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם... בי"ז באלול מתו מוציאי דבת הארץ". ובאמת התקשה בדבר הב"י, על הטור, שם: "הא קשיא לי, למה התקינו להתענות ביום שמתו מוציאי דיבת הארץ, שמחה מיבעי באותו יום דבאבוד רשעים רינה (משלי יא, י)", והשיב "שמא מפני שלא זכו שתתקבל תשובתם מצטערינן, דמסתמא שבו ולא נתקבלו"; ועיין בהוספות להעמק דבר, במדבר יד, לז: "כתב בעל הלכות גדולות בהלכות תענית דביום י"ז באלול מתו מוציאי דבת הארץ רעה... באותו יום שמתו הודיע משה לישראל כל זה המאמר שנצטווה לומר להם, והיו באבל מאוד באותו יום, ומשום הכי נקבע אותו יום בתענית צדיקים, ולא כמו שכתב הבית יוסף... אלא משום שמיתתם גרמה אבל לישראל, כמו שכתוב בפסוק לט, משום הכי נזכר יום התענית על מיתת המרגלים".
3. המשך לשון רש"י מלמד ש"חשיבות" זו אינה מעמדית גרידא, כזו שיכולה להתמקד גם במשמעות שלילית, אלא שמדובר בחשיבות שמשמעה חיובי.

דבריו אלה של רש"י מעוררים שני קשיים: א. הכלל שמציין רש"י אומר דרשני, שכן פשוט וברור שבניסוחו המכליל, ובקריאתו ללא הבהרה, הוא אינו עומד במבחן; ב. לכאורה, רש"י - סותר עצמו ביחס לעניינה של "אותה שעה".

א. כלל שאינו כללי

כאמור, רש"י ניסח כלל גורף: "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות". דא עקא, כלל כזה אינו עולה בקנה אחד עם מקראות מפורשים. כך, לדוגמה, ביחס לאנשי סדום, עליהם מעיד הכתוב שהיו "רעים וחטאים" גדולים,[4] ובכל זאת נאמר עליהם "ויאמרו האנשים אל לוט" (בראשית יט, ב), ושוב נאמר עליהם "ואת האנשים אשר פתח הבית" (שם שם, יא); כך גם ביחס לדתן ואבירם הרשעים, שעליהם[5] נאמר "שני אנשים עברים נצים" (שמות ב, יג); וכך הוא הדין ביחס לבני ראובן וגד, שעליהם נאמר - בשלב בו הם עדיין נחשדים במאיסת ארץ חמדה: "תרבות אנשים חטאים" (במדבר לב, יד); ועוד כאלה. הא לך, אם כן, "אנשים" במקרא, שבוודאי אינו מכוון ללשון חשיבות במשמעו החיובי. מה אפוא פשרו של הכלל שהציג לפנינו רש"י?

הרא"ם כאן נתן דעתו לקושי זה, וערך הבחנה בין שני סוגי איזכור של המילה "אנשים" במקרא: באחד הוא מוזכר כתואר, בעוד שבשני הוא מוזכר כעובדה.[6] דוגמה לראשון - דברי דוד לשלמה בנו: "וחזקת והיית לאיש" (מלכים א' ב, ב), שללא ספק משמעו אינו תיאור עובדה אלא הבעה מובהקת של מעמד ושל חשיבות. כך גם בנדון דנן, כאשר נאמר "כולם אנשים ראשי בני ישראל המה", בוודאי ש"אנשים" מכוון לתואר. ודאות זו אף מקבלת חיזוק מהכפלת איזכור "אנשים" בפסוקים שלפנינו: "שלח לך אנשים... כולם אנשים..." - והרי כבר מהרישא ידענו שהם אנשים, ואם כן, מה באה להוסיף הסיפא? אלא ללמדך שבנדון זה "אנשים - לשון חשיבות". לא כן באנשי סדום, בדתן ואבירם ובבני ראובן וגד - "ויאמרו האנשים אל לוט", "אנשים עברים נצים", "תרבות אנשים חטאים" - שם אין זה אלא איזכור עובדה מציאותית, כזו שאינה מלמדת דבר וחצי דבר על מעמד ועל חשיבות.

---

4. בראשית יג, יג: "רעים וחטאים לד' מאד".
5. נדרים סד ע"ב: "כל מקום שנאמר 'נצים', 'נצבים', אינו אלא דתן ואבירם"; וראה רש"י שמות ה, כ.
6. בניסוחו של הרא"ם: "לשון אנשים ממש - לא חשובים".

כך יינתן מענה לקושי נוסף ברש"י: מה ראה לנסח את כללו הגורף רק באיזכור השני של "אנשים" - "כולם אנשים", ולא שני פסוקים קודם, באיזכור הראשון - "שלח לך אנשים". אין זה אלא שרש"י מבחין בין "אנשים" קמא ל"אנשים" בתרא. בעוד שהראשון אינו אלא תיאור מצב עובדתי, הרי שהשני מבטא "לשון חשיבות".[7]

סוף דבר, כללו של רש"י נוסח בדייקנות, ובלבד שהוא יונח במיסגור ותיחום.

ב. "מקיש הליכתן לביאתן"

לכאורה, טענתו של רש"י כי "אותה שעה כשרים היו" עומדת בסתירה מיניה וביה לדבריו עצמו, הן בפירושו למקרא והן בפירושו לתלמוד. המשך הפרשה (במדבר יג, כא-כז) מתאר את עליית המרגלים לארץ ישראל, את מעשיהם בה, ואת שיבתם:

> ויעלו ויתרו את הארץ ממדבר צן עד רחב לבא חמת. ויעלו בנגב ויבא עד חברון... ויבאו עד נחל אשכל... וישבו מתור הארץ מקץ ארבעים יום. וילכו ויבאו אל משה ואל אהרן ואל כל עדת בני ישראל אל מדבר פארן קדשה וישיבו אותם דבר ואת כל העדה ויראום את פרי הארץ. ויספרו לו ויאמרו...

רש"י על אתר כתב:

> וילכו ויבואו - מהו וילכו, להקיש הליכתן לביאתן, מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה.

סתם רש"י ולא ביאר עם איזו שאלה סמויה הוא מתמודד. עם זאת, ברי שרש"י נסמך על האמור בבבלי סוטה (לה ע"א): "וישבו מתור הארץ, וילכו ויבאו - א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מקיש הליכה לביאה, מה ביאה בעצה רעה אף הליכה בעצה רעה". שם, רש"י חידד והבהיר מה היא הנוסחה הנכונה בגמרא:

---

7. עם זאת, הרא"ם מעיר שלא כך סברו ראבע"ז ומדרש במדבר רבה, שכן לדידם גם "אנשים" קמא מבטא ייחוד משמעותי: "ומהתימה מהחכם ר' אברהם בן עזרא, שפירש גבי שלח לך אנשים - טעם אנשים, שהם ידועים גיבורים, וכן כולם אנשים. אך מצאתי בבמדבר רבה (טז, ה) שאמרו וכי כסילים היו המרגלים, והלא כבר נאמר שלח לך אנשים, וכל מקום שנאמר 'אנשים', אינו אלא אנשים צדיקים וכשרים. ונראה שהם סוברים שגם זה לתואר הוא, דאם לא כן אנשים למה לי". אלא שבעיניו, ביאורם אכן קשה: "אם כן למה חזר ואמר כולם אנשים".

> וילכו ויבואו - לא גרסינן וכתיב, [אלא] וילכו יתירא הוא, כיון דכתיב [לעיל] וישובו, לא הוה ליה למימר אלא ויבואו אל משה וגו'. מקיש הליכתן - שהלכו לתור, לביאתן. אף הליכתן בעצה רעה - שמתחילה להוציא דיבה נתכוונו.

אם כן, לפני רש"י עמדה גירסה שממנה עולה כי היקש ההליכה והשיבה - ששתיהן היו "בעצה רעה" - נובע מכפילות המילים "וילכו ויבואו". רש"י דוחה גירסה זו ומבהיר שההיקש נובע מייתור איזכור ההליכה. רוצה לומר: "וילכו ויבואו" נאמר בפסוק כו, בעוד שכבר בפסוק כה נאמר "וישובו מתור הארץ" - והרי זה מתמיה: אחר שכבר נאמר ששבו, מה עניין יש באיזכור "וילכו"? אלא ללמדך היקש הליכה - ביאה: "מה ביאה בעצה רעה, אף הליכה בעצה רעה".[8]

עתה אנחנו גם מבינים מה הייתה השאלה הסמויה עליה ביקש רש"י להשיב בביאורו למקרא. "מהו וילכו" אין משמעו הכפלת המילים "וילכו ויבואו", אלא משמעו התייחסות לפסוק שלפניו, שציין כי כבר שבו. אם כבר ידענו ששבו, מה אם כן עניינו של "וילכו" - להקיש וכו'. אמור מעתה: רש"י לתלמוד סייע בהנהרת רש"י למקרא.

בין כך ובין כך, דברי חז"ל בגמרא, וביותר דברי רש"י הן בגמרא והן במקרא, מורים בעליל שכבר הליכתם של המרגלים הייתה "בעצה רעה". ובכן, כיצד דברים אלה עולים בקנה אחד עם מה שרש"י עצמו כתב כי "אותה שעה - היינו שעת יציאתם ותחילת הליכתם - כשרים היו"! כל בר דעת מבין ש"עצה רעה" מזה ו"כשרים היו" מזה, אינם מתיישבים האחד עם השני.

פתרונות רבים הוצעו ליישובה של תמיהה זו, חלקם פשטיים יותר וחלקם מחודדים ביותר; נציין אחדים: א. מהרש"א - בחידושי אגדות לבבלי סוטה, שם - צמצם את שעת כשרותם לשעת בחירתם בלבד, והדיר ממנה אפילו את פסיעתם הראשונה: "דבתחילה אנשים כשרים היו - היינו בשעה שנבחרו, אבל בהליכתן בעצה רעה היו";[9] ב. לא רחוקה מכך גם גישת מהר"ל, שבגור אריה כתב כי נקודת המעבר בין הכשרות לרשעות עוברת בין המינוי לשליחות: "באותה שעה כשרים היו, אבל

---

8. ראה נחלת יעקב, לפרשתנו: "פירש"י בגמרא... פירוש לפירושו, כיון דקודם לזה סיפר וישובו מתור הארץ, דהיינו סיפור חזרתן, למה הזכיר אחר כך וילכו, ועל זה תירץ להקיש וכו' ". לא כן בתורה תמימה, כאן, אות טו: "פשוט דמדייק כאן יתור המילה וילכו, דהא כבר כתיב ויעלו ויתורו ואתיא להקישא".
9. ראה גם תורה תמימה, שם.

משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו כשרים היו, ואחר המינוי מיד רשעים היו"; ג. הרא"ם סבר שאין לדקדק יתר על המידה בביטויים: "מה שאמר 'ואותה שעה כשרים היו', אינו אלא לאפוקי אחר אותה שעה, שהרי אף הליכתן בעצה רעה היו"; ד. בשם האדמו"ר הרא"ם מגור התווסף נופך הלכתי: "שאין דנין על מחשבה רעה אלא עד שיעשה גם מעשה (קידושין לט ע"א), וזה הוא הפירוש באותה שעה כשרים היו, שעדיין לא עשו מעשה רעה, אלא אח"כ כשעשו גם מעשה רעה מקיש הליכתם לביאתם מה ביאתם בעצה רעה אף הליכתם בעצה רעה";[10] ועוד נאמרו בזה דברים הרבה - פרשניים והגותיים, דרושיים וחינוכיים.[11]

ג. מבית מדרשו של הגר"א

בשמו של הגר"א מושמעת גישה שונה. לדידו, יש להסמיך להערה זו שביחס ל"אותה שעה" הערה נוספת שנוגעת למנין שנות ישראל במדבר, אשר לאמתו של

10. אמרי שמאי - במדבר, מהדורת תשס"ח, עמ' פט. על ביאור זה יש מקום להעיר: האומנם "מחשבה רעה", ולו גם כזו שאינה מצטרפת למעשה, היא בבחינת "כשרים"?

11. ראה אבן ישראל: "ועוד י"ל דרק אותה שעה כשרים היו, הוא משום דאמרינן במדרש שמואל שלושה הקב"ה מוחל להם עוונותיהם ואחד מהם נשיא, ולכך כיון שנעשו נשיאים ועלו לגדולה מחלו להם עוונותיהם ולהכי כשרים היו באותה שעה, אבל באמת היו בשעת הליכתן בעצה רעה, כמו שאמרו חז"ל אף הליכתן בעצה רעה"; נר למאור: "על דברי רש"י קשה מן הכתוב בהמשך וילכו ויבואו מה ביאתן בעצה רעה אף הליכתן בעצה רעה, וכי כשרים היו באותה עת שהליכתן היתה בעצה רעה, הא כיצד. אולם כך הוא הדבר, האנשים כשרים היו ואילו עצתם רעה הייתה, עצתם רעה משום שהם החליטו להודיע לעם ולתאר לפניו את המציאות כמו שהיא אמת לאמתה. זה היה חטא חמור. את כל האמת צריך לדעת רק משה רבנו - מפקד צריך לדעת את המצב כמות שהוא, עתים ימסור על כך לחיילים ישתף אותם ולעתים יעלים מהם, כי יש אשר האמת תרפה את הידיים כבעת קרב קשה וקרוב לאיבוד, במקרה זה מניעת האינפורמציה לציבור שמצבו קשה מסייעת לניהול הקרב, רוח הגבורה והלחימה של הלוחמים אינה נפגעת, במצב זה דווקא אי הידיעה יש בה סיוע לאפשרות נצחון". יצויין כי על ביאור זה נכון להעיר, שהבחנה בין האנשים שהיו כשרים ובין העצה שהייתה רעה, אינה תואמת לא את הנאמר בהלכה, לא את המתואר במקרא, ואף לא את הענישה, שמכולם משמע שהם עצמם לא היו כשרים; שיחת חכמים: "לכאורה הרי סתירה כאן לדברי רש"י... להקיש הליכתן וביאתן, מה ביאתן בעצה רעה אף הליכתן בעצה רעה? אלא לאמתו של דבר, למן הרגע הראשון היו בעצה רעה, ונראו כשרים באותה שעה בלבד, רק באותו רגע שנבחרו להיות שליחים. שאמנם כך הוא דרכו של עולם: משהגיעו הבחירות, הכול נעשים ראויים וטובים, הכול מעמידים פני כשרים"; ועוד הרבה.

דבר לא מימשו מלוא ארבעים שנות גזרה. זאת ועוד, לדידו, המונח "שעה" אותו נקבו חז"ל ורש"י, הוא ביטוי דווקאי לחלוטין:

> הגר"א הקשה מסוף הארבעים שנה, שלא היו שלמים, שהרי הדרך שהוא מסיני עד ארץ כנען שהיו צריכין ממילא ללכת זה לא נקרא שהתעכבו בגלל הגזרה, ואם כן לא התעכבו ארבעים שנה שלמים. ותירץ, כיון שגם החטא לא היה ארבעים יום שלמים, כמו שכתב רש"י על הפסוק כולם אנשים באותו שעה כשרים היו, ונגד אותה שעה שלא חטאו שיורד מחשבון הארבעים יום שהלכו המרגלים, כמו"כ יש לנכות מהארבעים שנה חמשה עשר ימי ההליכה, שממילא היו צריכים ללכת אותם, וזה אחד עשר יום מחורב ושלושת ימי ההכנה עד שעברו את הירדן ויום שעברו בו.[12]

ומדוע המקבילה היא בדיוק "שעה" [אחת] כנגד "חמישה עשר יום"? ובכן, רבי יצחק הורוויץ[13] ערך בזה חשבון מדוקדק ומפורט:

> כידוע, בשל ארבעים הימים שעשו המרגלים בדרך, נגזר על בני ישראל להיות תועים במדבר ארבעים שנה תמימות, ולארץ ישראל נכנסו ב-י' בניסן, כנאמר: "יום לשנה יום לשנה תשאו את עוונותיכם". ואם נעשה את החשבון לפי שעות, יוצא שכנגד כל שעה סבלו בני ישראל מחצית החודש (40 יום = 960 שעות; 40 שנה = 480 חודשים). אך למעשה, לפי החשבון, לא היו ביציאתם ממצרים ארבעים שנה תמימות, שכן יציאתם ממצרים היתה בי"ד בניסן,[14] ולארץ ישראל נכנסו ב-י' בניסן, כנאמר בספר יהושע: "והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש", חסרים אפוא בחשבון ארבעה ימים. ולבד מכך חסרים עוד אחד עשר יום שמכל מקום, אף ללא חטא המרגלים, היה להם ללכת במדבר, כמו שנאמר: "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר". בסך הכול חסרו אפוא לחשבון העונש חמישה עשר יום, מחצית החודש. במה יתיישב הדבר? על כך עומד רש"י ואומר: "אותה שעה כשרים היו", זו השעה האחת בארבעים הימים היו כשרים, וכנגד השעה הזאת הוחסר מעונשם לאחר מכן

12. הרב אביגדור אלבום, ואתה תחזה, א, במדבר, עמ' כח.
13. ראה רי"מ שטרן, פניני קדם, ב, עמ' תז-תח.
14. אין ספק שהכוונה היא כי היום האחרון בגלות מצרים היה י"ד בניסן, שכן היציאה עצמה מפורשת בכתוב: ט"ו בניסן.

חצי חודש, שהם חמישה עשר יום, והרי כך הוא לפי החשבון - כפי שראינו - מחצית החודש של עונש כנגד כל שעה של החטא.[15]

אמור מעתה: משך "שעה" בדיוק "כשרים היו", וכנגד "אותה שעה" אכן לא נענשו. הופחתו להם בדיוק חמישה עשר יום, מנין שמקביל ל"שעה", ללא חסר וללא יתר.

15. בספר ואתה תחזה, שם, העיר: "אף על פי שעדיין יש לדקדק שהרי הלכו כל האחד עשר יום בשלושה ימים, כמו שפרש"י (דברים א, ב), ואם כן נתעכבו עוד ח' ימים שלא היו בגזרה. אבל אפשר לומר בכוונת רש"י במה שכתב באותה שעה כשרים היו, היינו שעה מועטת בלבד ולא שעה שלמה כמשמעה ורק זמן מועט, זה יורד מחשבון הארבעים יום, ולכן גם מחשבון הארבעים שנה יורד פחות. אבל מ"מ על תחילת הארבעים עדיין יש להקשות, שהם לא היו בכלל העונש וחסר מן העונש, כנ"ל. ואולי אפשר לומר על פי דרך הגר"א זצ"ל הנ"ל, דהיינו שאותו זמן שהתעכב כלב בחברון להשתטח על קברי אבות אותו זמן ירד לכולם מחשבון הארבעים יום, כיון שנתעכבו בשבילו, שלולא העיכוב היו יכולים לחזור ולהגיע מוקדם יותר בכמה שעות אל המחנה, ולכן ירד מחשבון הארבעים שנה. גם אותן הימים שהיו צריכין לשהות בין כך במדבר בשביל קבלת התורה, שלא נקראין עיכוב בגלל החטא. אבל בפשטות אפ"ל שהימים של שנה ראשונה שעד העגל, שלא היו בחטא אפילו במחשבה, אינם לא בחטא ולא בעונש, וארבעים שנה לאו דוקא שלמים".

קרח

בתום מעשה קרח, ואחר שמאתיים וחמישים האיש מקריבי הקטורת נשרפו (במדבר טז), הצטווה משה (שם יז, א-ה) לנהוג כבוד במחתותיהם, לצפות בהן את המזבח "לאות לבני ישראל":

> וידבר ד' אל משה לאמר. אמור אל אלעזר בן אהרן הכהן וירם את המחתות מבין השרפה ואת האש זרה הלאה כי קדשו... ועשו אותם רקעי פחים צפוי למזבח כי הקריבום לפני ד' ויקדשו, ויהיו לאות לבני ישראל. ויקח אלעזר הכהן את מחתות הנחשת אשר הקריבו השרפים וירקעום צפוי למזבח. זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ד' ולא יהיה כקרח וכעדתו כאשר דבר ד' ביד משה לו.

הפסוק האחרון הטריד את מנוחתם של פרשנים רבים, בהם כמובן גם רש"י.

א. פשוטו ומדרשו

בביאור רש"י שבדפוסים הרווחים, כתוב כך:

> ולא יהיה כקרח - כדי שלא יהיה כקרח. כאשר דבר ד' ביד משה לו - כמו עליו, על אהרן דבר אל משה, שיהיה הוא ובניו כהנים, לפיכך לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן וגו', וכן כל 'לי' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל דבור, פתרונם כמו 'על'. ומדרשו על קרח, ומהו "ביד משה", ולא כתב אל משה, רמז לחולקים על הכהונה שלוקין בצרעת, כמו שלקה משה בידו, שנאמר (שמות ד, ו): "ויוציאה והנה ידו מצורעת כשלג",[1]

1. שמות ד, ו: "ויאמר ד' לו עוד הבא נא ידך בחיקך, ויבא ידו בחיקו ויוצאה והנה ידו מצרעת כשלג".

ועל כן לקה עוזיה בצרעת.[2]

אם כן, רש"י מציין שני ביאורים, ואחר שהשני מכונה על ידו "מדרשו" הרי שיש להניח כי הראשון נוטה יותר לפשוטו. נקל להיווכח שרש"י מתמודד עם שלושה קשיים: א. המילה "לו", שחותמת את הפסוק, כלפי מי היא מוסבת: כלפי אהרן או כלפי קרח;[3] ב. מה פישרה של המילה "לו" - מדוע לא נכתבה המילה "אליו", כסגנון שרווח בכל התורה כולה; ג. הדגשת "ביד משה" אומרת דרשני, גם אם אינה יחידאית.[4]

לדידו של רש"י - בנוסחו שלעיל - הביאורים חלוקים ביניהם בנוגע למענה השאלה הראשונה. לפי הביאור הראשון "לו" מוסב על אהרן, בעוד שלפי הביאור השני "לו" מוסב על קרח. אשר לשאלה השנייה והשאלה השלישית: בעוד שהביאור הראשון מתייחס לשאלה השנייה הרי שהביאור השני מתייחס לשאלה השלישית, ויש להניח שזו הסיבה שרש"י מביא את שניהם - ביאור ביאור ויתרונו. הראשון קובע כי לא צריכה להיות כל פליאה על השימוש במילה "לו", שכן זו דרכה של תורה, ש"כל לי ולו ולהם הסמוכים אצל דבור פתרונם כמו על". השני מבהיר שהדגשת "יד" לא בכדי היא באה, אלא לרמז לנגע הצרעת, שהוא מנת חלקם של החולקים על הכהונה. כן חלוקים הביאורים בשאלה כיצד "דיבר" ד': לביאור הראשון - בפה, בעוד שלביאור השני - ביד. ועוד הם חלוקים ביניהם, שלביאור השני נצרכת הוספת המילה "אך" - "ולא יהיה כקרח וכעדתו [אך] כאשר דבר ד' ביד משה לו", מה שאינו נצרך לביאור הראשון.

הביאור השני, המדרשי, מצריך בירור. ראשית, איזכורו של רש"י נגע צרעת לחולקים על הכהונה, נתמך באיזכור צרעתו של המלך עוזיה, שחלק על הכהונה ואכן הצטרע. דא עקא, עוזיה הצטרע בכל גופו, לא רק בידו, ואם כן ביחס אליו "ביד" אינו מתאים. אשר למשה, שאכן הצטרע בידו, הרי שם לא הייתה כל

---

2. דברי הימים ב' כו, טז-יט, ביחס לעוזיה מלך יהודה: "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בד' אלהיו ויבא אל היכל ד' להקטיר על מזבח הקטרת. ויבא אחריו עזריהו הכהן ועמו כהנים לד' שמונים בני חיל. ויעמדו על עזיהו המלך ויאמרו לו לא לך עזיהו להקטיר לד' כי לכהנים בני אהרן המקדשים להקטיר, צא מן המקדש כי מעלת ולא לך לכבוד מד' אלהים. ויזעף עזיהו ובידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים בבית ד' מעל למזבח הקטרת".
3. אפשרות שלישית - ראה רמב"ן ורשב"ם, שלהלן: הדברים מכוונים לאלעזר.
4. כ-30 מופעים בתנ"ך, כמחציתם בתורה - ראה שמות ט, לה; ויקרא ח, לו; במדבר ד, לז ועוד.

מחלוקת על הכהונה, כך שגם דוגמה זו אינה הולמת במדוייק. זאת ועוד, בעיקר תמוה עצם הדבר: לא מצאנו שום איזכור לענישתו של קרח בצרעת! מעתה, אם ראש החולקים על הכהונה - נשוא פרשתנו גופה, לא הצטרע, אזיי מה פישרם של דברי המדרש "רמז לחולקים על הכהונה שלוקין בצרעת" שבפרשתנו, בעוד שאצל החולק הראשי עצמו הדבר לא קרה.

שנית, שאלה נוספת, שהעסיקה את הרא"ם, הייתה איתור מקורו של רש"י בביאורו השני, המדרשי. הרא"ם עיין במדרש במדבר רבה ולא איתר שם את טענת רש"י: "לא אמרו במדרש של במדבר רבה (יח, כ) שפירוש 'לו' הוא על קרח", ואם כן מהיכן שאב רש"י ביאור 'מדרשי' זה.

ליישוב פליאה זו, היפנה הרא"ם את פניו מן המדרש אל התלמוד - סוגיית הש"ס שבסנהדרין (קי ע"א). באותה סוגיה נאמרו דברים חמורים בגנותה של מחלוקת ובעונשם של המחזיקים במחלוקת: "דאמר רב, כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו, שנאמר: 'ולא יהיה כקרח וכעדתו'. רב אשי אמר ראוי ליצטרע, כתיב הכא 'ביד משה לו', וכתיב התם 'ויאמר ד' לו עוד הבא נא ידך בחיקך' ". הסיק אפוא הרא"ם:

> למדנו שהם סוברים שפירוש "לו" אינו שב על אהרן, דמה ענין צרעת לענין אהרן. לפיכך על כרחך לומר שהם סוברים שפירוש "לו" שב על החולק על כהונתו של אהרן, דהיינו קרח שהוא חולק על הכהונה. וכאילו אמר: כאשר דבר ד' ביד משה שילקה בצרעת, כדכתיב (שמות ד, ו): "והנה ידו מצורעת כשלג", כן יקרה לו, פירוש לכל מי שיחלוק על הכהונה. ומה שאמרו "על קרח" לאו דווקא, אלא כל החולק על הכהונה כקרח.

כלומר, הגם שבסוגייה עצמה לא נאמר מפורשות שהמילה "לו" מוסבת על קרח, ואולם - סבור הרא"ם - הדבר עולה ממנה בעליל. וכי "מה ענין צרעת [שבסוגיה] לענין אהרן" - על כרחך עליך לומר שאם בצרעת עסקינן, ודאי שהיא מוסבת לבעל המחלוקת, היינו לקרח. ולמרות שהרא"ם מודע לכך שבשום מקום לא נאמר על קרח שהצטרע, ואולם "קרח" - לעניין זה - הוא בבחינת מייצג: "מה שאמרו 'על קרח' לאו דווקא, אלא כל החולק על הכהונה כקרח".

אין לכחד מלומר שדברי הרא"ם קשים: א. "מדרשו", שבלשון רש"י, אינו במדרש אלא בתלמוד; ב. הסוגיה התלמודית אינה אומרת מפורשות את שרש"י ייחס לה; ג. הסוגיה גם אינה אומרת מפורשות שקרח הצטרע; ד. דבריו של רש"י - "על קרח" - אינם מדוייקים, שכן האמת היא שעל קרח עצמו דווקא אינם מוסבים;

ה. הסוגיה התלמודית עוסקת במחזיק במחלוקת ככלל, לאו דווקא בחולק על הכהונה, כמובלט ברש"י. ואם כוונת הרא"ם לא הייתה אלא לציין 'דחוקים' בביאורו השני של רש"י, וכך לתעדף את הביאור הראשון, או-אז תישאל השאלה מה ראה רש"י לציין פירוש שני שהוא פחות טוב מהראשון.

על הקושי ביחס לצרעתו של קרח, עמד מהר"ל, שבביאורו גור אריה כתב:

> ומדרשו על קרח ומהו ביד משה וכו' - וקשה, דאם כן היה משמע שקרח נצטרע, שהרי כתיב "כאשר דבר ד' ביד משה לו" לקרח, והיכן מצאנו שנצטרע קרח. ויש לומר, שהמצורע נחשב כמת (נדרים סד ע"ב), דכתיב (במדבר יב, יב): "אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו", ולקרח באה המיתה לגמרי. ו"מצורע" דקאמר - כלומר שבא עליו עונש דחשוב כמת, וזה כשלא חטא כל כך, אבל מחלוקת קרח, שחטא הרבה, שהרי הביא עמו במחלוקת ר"ן איש, הביא עליו מיתה גמורה, שנבלע חיים.

אמור מעתה: אומנם נכון הוא שקרח עצמו לא נצטרע, אך אין זה אלא משום שלקה בעונש חמור הרבה - "מיתה גמורה, שנבלע חיים", ובכלל מאתיים מנה. לא בא הכתוב אלא ללמדך, שקרח "שחטא הרבה, שהרי הביא עמו במחלוקת ר"ן איש" נענש ביתר-חומרה, ומי ש"רק" חולק על הכהונה יסתפק בעונש פחות חמור - צרעת, שמחשיבה את האדם "כמת".

אף על כך צריך לומר שהדברים קשים, ולמעשה העיקר חסר מן הספר: א. כיצד אתה למד ענישת צרעת לבעל מחלוקת על הכהונה, מאותו אדם שכלל לא הצטרע (תהא הסיבה אשר תהא); ב. באותה סוגיית נדרים - שאליה מהר"ל עצמו מפנה - לא נאמר שרק מצורע חשוב כמת אלא כך גם שלושה נוספים: עני, סומא ומי שאין לו בנים;[5] אם כן, מדוע ציינו דווקא צרעת ולא אחת מיתר שלוש הפורענויות.

ב. התגבשות נוסחי רש"י

עיון בציטוטו של רמב"ן את רש"י מעלה שלנגד עיניו עמד נוסח שונה בתכלית:

> כאשר דבר ד' ביד משה לו - כמו עליו על קרח, ומהו "ביד משה" ולא כתב "אל משה", רמז לחולקים על הכהונה שלוקין בצרעת כמו שלקה משה בידו, ועל

5. בבלי נדרים סד ע"ב: "תניא, ארבעה חשובין כמת - עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים". וראה להלן פרשת כי תבא הערה 4.

זה לקה עזיהו בצרעת. ולפי פשוטו, ולא יהיה בלוע ושרוף כקרח וכעדתו, אך כאשר נעשה למשה בידו שלקה בצרעת. ויש פותרים, למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא, כאשר דבר ד׳ ביד משה לאהרן שיהיו הוא ובניו כהנים ולא זר, לשון רש״י. והנכון שהוא רומז אל אלעזר הנזכר, שאמר הכתוב (פסוק ב): ״אמור אל אלעזר בן אהרן״ וגו׳. ושיעורו, ויקח אלעזר הכהן את מחתות הנחושת אשר הקריבו השרופים וירקעום צפוי למזבח כאשר דבר ד׳ ביד משה לו, זכרון לבני ישראל וגו׳.

עניינו כאן אינו בפרשנות רמב״ן,[6] אך כאמור, מה שהביא מרש״י שונה בתכלית מהמודפס אצלנו.[7] ראשית, הסדר הפוך - פתח במדרשו וחתם בפשוטו; שנית, אינו מציין שני פירושים אלא שלושה; שלישית, לפירוש האמצעי אין זכר ברש״י שלפנינו. לפי פירוש זה, האמצעי, משמעות הכתוב היא יצירת הבחנה בין עונשם של קרח ועדתו - בלועים ושרופים, ובין ענישה עתידית - צרעת: ״ולא יהיה כקרח וכעדתו״ אלא כ״ביד משה״.

בין כך ובין כך, פער ניכר זה שבין רש״י הנדפס ובין רש״י שברמב״ן מלמד שככל הנראה ״חלו בה ידיים״ בפרשנות רש״י לפסוק. שבעתיים עולה תובנה זו מתוך עיון בדבריו של תלמיד רש״י - רבי יוסף קרא,[8] לפסוק זה. גם הוא מתמודד עם קשיי הפסוק, אלא שלא זו בלבד שהוא נותן להם מענה אלא שהוא מספר מפורשות שרש״י אימץ את ביאורו:

אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא - שיבוא ויערער על הכהונה. כאשר דבר ד׳ ביד משה לו - על אהרן ועל זרעו שלא יכנס עוד אחר בגדולה זו תחתיו; והיכן דבר, והזר הקרב יומת. ולא יהיה כקרח - שעירער על הכהונה.

---

6. לרמב״ן, ״לו - רומז אל אלעזר״, שלא כשתי האפשרויות שברש״י, לא אהרן ולא קרח. כך גם רשב״ם: ״כאשר דבר ד׳ ביד משה לו - מוסב למעלה, ויקח אלעזר הכהן את מחתת הנחשת מבין השריפה, כאשר דבר ד׳ ביד משה לו לאלעזר, שכך ציוהו הק׳ למשה אמר אל אלעזר בן אהרן הכהן וירם את המחתת״.

7. ראה ירמיהו מלחי, רש״י - הפירוש לתלמוד, עמ׳ רסז-רסח, הערה 8: ״לשון דברי רש״י המובאים ברמב״ן שונים שינוי גדול מן הדברים ברש״י שלפנינו״.

8. רבי יוסף קרא הוא מחשובי תלמידיו של רש״י, שאף מזכירו מספר פעמים. את עיקר פרשנותו הקדיש ר״י קרא לספרי נביאים, איוב וחמש מגילות. פירושו לתורה הגיע אלינו בעיקר דרך מובאות, ולמעשה כלל לא ברור אם כתב פירוש רציף לתורה או שהסתפק בפירוש עשרות פסוקים בלבד. יש הטוענים שלפירוש רש״י שבידינו השתרבבו לעתים פירושי ר״י קרא - המקרה שלפנינו עשוי לתמוך בהשערה זו.

כאשר דיבר ד' ביד משה לו - כמו עליו שנכרתה לו לאהרן ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם, שלא יהא בירייה חלוקה עליו שיבא ליטול הכהונה עליו, כדי שלא ילקה כשם שלקה קרח ועדתו. כך פירשתי אני המעתיק, יוסף ב"ר שמעון, והודה ר' שלמה המפרש לדבריי. ואאלפך מקור הכתובים, כי רוב קינצי המילין באים לחתום על תחילת הדיבור וליתן טעם בתחילת הדיבור אע"פ שרחוקים מן הדיבור שנים ושלשה מקראות, אף כאן כאשר דיבר ד' ביד משה לו מוסב על למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטורת לפני ד' ולא יהיה כקרח וכעדתו, שעירער על הכהונה שניתנה לו לאהרן על פי הדיבר, הה"ד כאשר דבר ד' ביד משה לו.[9]

העולה מפרשנות ר"י קרא הוא: א. "לו" מוסב על אהרן; ב. "כאשר דבר" מוסב על מה שנאמר לעיל:[10] "והזר הקרב יומת"; ג. "לו" - במשמע עליו; ד. כלל זה יהיה נקוט בידך: ביטוי בתראי עשוי להיות מוסב על מילים שאינן צמודות לו. כך בענייננו: "כאשר דבר ד' ביד משה לו" אינו מוסב על המילים שממש סמוכות לו, אלא על תחילת הפסוק: "למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא - כאשר דבר ד' ביד משה לו".[11]

ר"י קרא מדגיש שהביא פירוש זה לידיעת רש"י, "והודה ר' שלמה המפרש לדבריי". משפט זה מורה בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים, כי קודם לכן רש"י לא ביאר כך, ורק אחרי שהפירוש הובא לידיעתו, הוא גמר עליו את ההלל. אמור מעתה: תחילה כתב רש"י רק את הביאור השני - המדרשי, ורק מאוחר יותר הושפע מתלמידו והקדים לו את הביאור הראשון - הפשטי. נכון הוא שהמשנה הראשונה - המדרשית, לא זזה ממקומה, הן מסיבה פרשנית והן מסיבה חינוכית, אך מטבע הדברים רש"י בחר להקדים לה את הביאור הפשטי.

---

9. לדיוקה של הגירסה והשוואה עם רש"י, ראה כ"י ברסלאו 11 (סרוול 5), ברלין 1221, סינסינטי 1, מוסקבה 1628, וטיקן 94, וינה 2; והשווה כ"י לייפציג 1, ברלין 1221, פיזרו 16, וינה 24, ברסלאו 102 (סרוול 12), ברסלאו 10 (סרוול 7), פריס 157; כן ראה מה שכתב אברהם ברלינר - פליטת סופרים, עמ' 21; וכבר נשברו בעניין זה לא מעט קולמוסים.

10. אמירה זו - "והזר הקרב יומת" - כתובה לעיל שלוש פעמים: במדבר א, נא; שם ג, י; שם שם, לח (ועוד תשוב ותיאמר להלן, יח, ז). לא ברור לאיזה מהשלושה הוא מכוון, ואולי לשלושתם.

11. כאמור, לדידו של ר"י קרא, אין מניעה מהסבה למילים שאינן ממש סמוכות ורצופות. יצויין כי לדידם של רמב"ן ורשב"ם - הנ"ל - אין מניעה מהסבה לא רק על מילים רחוקות אלא אפילו על פסוקים שאינם צמודים. בנדון דנן, פסוק ה מוסב על פסוק ב.

ג. מקורי רש"י

ומהיכן שאב רש"י את הזיקה שבין מחלוקת על הכהונה ובין צרעת? כאמור, רא"ם שלא איתר זאת במדרש, נדחק לאתר זאת בתלמוד, ברם אף שם הדברים אינם מפורשים. ואולם, האמת ניתנה להיאמר, ש"רושם" לתפיסה כזו ישנו במדרש תנחומא, אם כי לא על פרשתנו אלא בתנחומא לפרשת צו (יא). שם נאמר:

> ואת כל העדה הקהל - אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: חלוק לו [לאהרן] כבוד כנגד ישראל, כדי שיראוהו היום נכנס לכהונה גדולה, והתרה בהם התראה שלא יחלקו על הכהונה כקרח וכעדתו שנבלעו; שאני יודע שעתיד עוזיה לחלוק ולעמוד על הכהונה, שנאמר (במדבר יז, ה): "זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר", הוא אינו מזרע לוי כשם שהיה קרח ולא מזרע אהרן הוא, מיד, "ויזעף עוזיהו בידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו" (דברי הימים ב' כו, יט). א"ל: וכדין שעשית לקרח, אתה עושה לו? א"ל "ולא יהיה כקרח וכעדתו". א"ל והיאך אתה עושה לו, א"ל "כאשר דבר ד' ביד משה לו", ומהו, א"ל כשם שעשיתי לידך, "ויוציאה והנה ידו מצורעת כשלג", כך אני עושה לו, לפיכך "ואת כל העדה הקהל".[12]

הא לך כאן מפורשות זיקת צרעת למחלוקת על הכהונה, ואף הבחנה בין הענישה המחמירה לקרח ובין הענישה הקלה - יחסית - לעוזיה, תוך איזכור "יד משה" שהצטרעה, ותוך איזכור פסוקנו-אנו: "כאשר דבר ד' ביד משה לו". יש להניח אפוא שזה המדרש אותו הכיר רש"י, וממרחק - פרשת צו - הביא לחמו לכאן.

"רושם" כזה נותר גם ברמב"ם, שבספר המצוות (שורש ח) כתב "שאין ראוי למנות שלילת החיוב עם האזהרה", לפי "שהאזהרה היא אחד משני חלקי הציווי". אחת מהראיות שרמב"ם מביא לביסוסו של כלל זה, היא מפרשיית קרח ועדתו:

> וכן אמרו "ולא יהיה כקרח וכעדתו" הוא שלילה... ופירשו עניינו ואמרו שהוא יתעלה סיפר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה, לא יחול בו מה

---

12. וראה כבר תרגום 'המיוחס' ליונתן, במדבר יז, ה: "דוכרנא לבני ישראל, מן בגלל דלא יקרב גבר חלוני דלא מן בני אהרן לאסקא קטורת בוסמין קדם ד', ולא יהי גבר מתנטל למפלוג על עיסק כהונתא כקרח וככנישת סעדוי וסופיה להובדא, ולא כמיתותא דקרח וככנשתיה ביקידת אשא ובליעת ארעא אלהן למלקי בסגירותא היכמא דמליל ד' למשה שוי ידך בעיטפך ולקת ידיה בצורעא היכדין ימטי ליה".

שהגיע בקרח ובעדתו מן הבליעה והשריפה, אבל אמנם יהיה עונשו כאשר דבר ד' ביד משה, ר"ל הצרעת, והוא אמרו ית' אליו "הבא נא ידך בחיקך", והביאו ראיה במה שקרה בעוזיה מלך יהודה.

הנה גם הוא כורך זו בזו את המחלוקת על הכהונה עם צרעת ועם "ידו" של משה.

ואחר הכל, דומה שאת הניסיונות לאיתור מקורו של רש"י, נכון לחתום באיזכור דרשה ייחודית שהתגלתה רק בדור האחרון. פרופ' ח"ז דימיטרובסקי הוציא לאור בשנים תשל"ט-תש"ם את הקובץ 'שרידי בבלי', קובץ שמשקף נוסח ספרדי של התלמוד הבבלי ושל פירוש רש"י לתלמוד. שם, בדבריו של רש"י למסכת ברכות (סג ע"ב, ד"ה "ולא עוד אלא שנצרך להן"), מצוי נוסח ייחודי שאינו רשום בספרינו:

הוא גופו נצרך לכהן ע"י נגעים, שנאמר: "ואיש את קדשיו לו יהיה" (במדבר ה, י) - מי שמעכב את קדשיו לו יהיה, שיצטרך לכהן ע"י "לו" דהיינו צרעת, כדכתיב: "ויאמר ד' 'לו' עוד" (שמות ד, ו).

כלומר, כלל זה יהיה נקוט בידיך: המילה "לו" מהווה רמז לצרעת.

עתה צא ולמד: וכי לא המילה "לו" היא היא זו שחותמת את פסוקנו: "כאשר דבר ד' ביד משה לו"? בהתאם לכך הציע ד"ר ירמיהו מלחי,[13] כי "יש כאן רמז, שבמקור כלשהו שהיה מצוי בבתי המדרש שבספרד, מקור שכיום לא נמצא בידינו, הייתה כעין דרשה שמילת 'לו' רומזת על צרעת, וזה יכול להסביר גם את הקשר בין החולק על הכהונה לבין הצרעת... מילת 'לו' שבסוף הפסוק כמכוונת כלפי הצרעת, כפי שדרשו את מילת 'לו' שנאמרה ביחס למשה שלקה בצרעת".

13. ירמיהו מלחי, ' "החולקים על הכהונה" - למקורה של דרשה עמומה', סיני, קמ (תמוז-אלול תשס"ז), עמ' ג-ח.

חקת

מצות פרה אדומה פותחת (במדבר יט, א-ב) בדרישה הלכתית שאותה פרה תהא "אדומה תמימה":

> וידבר ד' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חקת התורה אשר צוה ד' לאמר, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה על.

רש"י על-אתר ביאר:

> אדומה תמימה - שתהא תמימה באדמימות, שאם היו בה שתי שערות שחורות פסולה.

א. "תמימה"?

הרא"ם ביאר שרש"י בא בדבריו להוציא מלב מי שיטעה לחשוב כי "תמימה" בנדון זה של הפרה האדומה, כברוב-המקומות שבתורה, משמעה תמימה באבריה, היינו שאינה בעלת מום. נכון הוא שלאמתו של דבר פרשנות כזו בלתי אפשרית, שהרי היבט זה של תמימות ממומים מודגש מפורשות מייד בסמוך: "אשר אין בה מום". ובכל זאת, רש"י רואה לעצמו חובה להבהיר זאת בדרך שאינה משתמעת לשתי פנים, ולכל לומד - גדול כקטן, שבנדון דנן לא לכך הכוונה אלא ל"תמימה באדמימות":

> אדומה תמימה שתהא תמימה באדמימות. לא תמימה ממום, כפירוש תמים בכל מקום, שהרי כתיב בה "אשר אין בה מום"; ולא תמימת הקומה, שאף אם היתה ננסת, כשרה היא, כשאר כל הקדשים, כדתנן בפרק שני דפרה; אלא

"תמימה באדמימות", פירושו שלימת האדמימות, שלא יהיה בה שערות[1] בלתי אדומות.

אין ספק שלנגד עיני רש"י עמדו דברי הספרי (חקת, קכג), שאכן הדגיש נקודה זו של שלילת "תמימות" במשמעות הרווחת:

פרה, שומע אני שחורה או לבנה, ת"ל "תמימה" - תמימה לאדמימות; או תמימה למומים, כשהוא אומר "אשר אין בה מום" הרי מומים אמורים, הא מה ת"ל "תמימה" - תמימה לאדמימות.

אם כן, הספרי שלל פרשנות "תמימה" - באבריה, תוך שהוא גם מבהיר את הסיבה: "כשהוא אומר 'אשר אין בה מום' הרי מומים אמורים", ולכן על כרחך לא לכך מכוונת הדרישה "תמימה". כך גם מתבאר הכרחו של רש"י להבהיר זאת, שכן זו לא "רק" הלכה אלא גם ביאור הכרחי במילות המקרא עצמן, מילים שעלולות היו להתפרש אחרת.

כך הספרי, ששלל "תמימה" בהתייחסות לאיברים. הרא"ם עצמו הוסיף על כך עוד שלילה: "תמימת הקומה". שלילה זו, אומנם לא נובעת מן המקרא עצמו - כדוגמת איברים, אך היא נכונה אליבא דהלכתא, שכן כך שנינו מפורשות במשנת פרה (פ"ב מ"ב): "פרה... הננסת כשרה".[2]

אם כן, לדידו של הרא"ם, 'השאלה הסמויה' איתה התמודד רש"י הייתה ביאור משמעות המילה "תמימה", בהקשר זה. לעומתו, בעל הכתב והקבלה הציג - בעקבות רוו"ה[3] - 'שאלה סמויה' שונה:

אדומה תמימה - שתהא תמימה באדמימות (רש"י), וכ"א בספרי... וכוונתו כמ"ש הרוו"ה, ששתי תיבות האלה אדומה תמימה שתיהם שמות תארים, ואפשר נמי לפרש שניהם נפרדים כל אחד לעצמו תואר לפרה, שתהא אדומה

1. מיעוט רבים - שתיים; וראה להלן.
2. ראה רמב"ם, הלכות פרה אדומה פ"א ה"ב, שגם כן איחד את שני ההיבטים: "זה שנאמר בתורה: 'תמימה' - תמימת אדמימות, לא תמימת קומה אלא אם היתה ננסה כשרה כשאר הקדשים; היו בה שתי שערות לבנות או שחורות... פסולה". עם זאת, את החובה לשלמות איברים ציין רמב"ם בהלכה נפרדת, שם שם ה"ז: "כל המומין הפוסלין בקדשים פוסלין בפרה, שנאמר: 'אשר אין בה מום', שכל הפוסלין את הקדשים למזבח פוסלין את הפרה, ואע"פ שהיא כקדשי בדק הבית, הואיל וקראה הכתוב חטאת".
3. רוו"ה: הבנת המקרא - הרכסים לבקעה, כאן.

ושתהא תמימה בלי מום. לזה אמר כשהוא אומר אשר אין בה מום הרי מומים אמורים, הא מה תלמוד לומר תמימה לאדמות, וא"כ תמימה איננה תואר לפרה מצד עצמה כי אם מצד תוארה, אדומה שתהא תמימה לאדמות. ולזאת גם בעל הטעמים הטעים תמימה ברביע אחר הטרס, וככה הטעים נח איש צדיק תמים[4] הי' בתביר וטפחא[5] שהם אדוקים לעולם.

כלומר, המילים "אדומה תמימה" יכולות להתפרש בשתי דרכים: א. דרישת שני תנאים שונים שמצטרפים זה לזה - על הפרה להיות אדומה ועליה להיות גם תמימה; ב. לחלופין, דרישת תנאי אחד בלבד - על הפרה להיות תמימה באדמומיתה. לדידו, זו 'השאלה הסמויה' שניצבה לפני רש"י, ובה הכריע כחלופה השנייה: "שתהא תמימה באדמימות".[6]

ב. "שתי שערות"

רש"י לא הסתפק בהדגשת "תמימה באדמומית", אלא הוסיף והבהיר את הפועל-היוצא: "שאם היו בה שתי שערות שחורות פסולה". ניסוח זה מצריך שלושה בירורים: ראשית, רש"י מדקדק לכתוב "שתי שערות", כך שנראה כי הוא אינו

---

4. בראשית ו, ט: "אלה תולדת נח, נח איש צדיק תמים היה בדורתיו, את האלהים התהלך נח". וראה הכתב והקבלה בראשית ו, ט: "איש צדיק - אלו שני התוארים אפשר שיצדקו נפרדים, איש צדיק ותמים, ויהיה דוגמת שמש ירח עמד זבולה (חבקוק ג, יא) שיחסר וי"ו התוספת, גם אפשר שיצדקו מחוברים באיש כלומר שהיה צדיק ושלם בצדקות, כי כל תואר איננו בשלוח במתואר כי אם בצירוף זולתו. ולכן בא תמים להודיענו שצדקת נח היתה שלימה, ותמים הוא תואר על תואר, ואין הכרע לאחד משני הפירושים. והרש"ד רוצה להכריע הפי' הראשון בעבור המפסיק שבתיבת צדיק, והנה עומד לנגדו פרה אדומה תמימה שפי' לרבותינו שתהיה תמימה באדמימות אף שהפסיקו הטעמים (רוו"ה), והנה אימה חשכה גדולה (בראשית טו, יב) פי' הרש"ד בעצמו שתיבת חשכה גדולה שמות התוארים לתיבת אימה ע"ש, אף שתיבת אימה מופסקת בתביר". והשווה תורה תמימה בראשית ו, הערה יג.

5. לאמתו של דבר המילים "צדיק תמים" אינם בתביר וטפחא אלא בתביר ומרכא, ברם כוונתו - יש להניח - לטפחא שבמילה "היה", במשמע שנח הוא "איש צדיק תמים היה", תיאור "אדוק לעולם".

6. ביאור שונה להלכת "תמימה באדמימות", ראה מה שכתב הרב מאיר אריק בספרו מנחת קנאות, סוטה (מז ע"א): "דכיון דהקפידה התורה בפרה אדומה תמימה שתהיה תמימה באדמומית, כל שהיא אדומה ביותר היא מצוה מן המובחר"; וראה מה שהעירו על כך במהדורת לייקווד (תשע"ו), שם, עמ' קנ אות רמט.

רואה בעיה כאשר מדובר בשערה שחורה אחת בלבד. דא עקא, לאור דרישת "תמימה באדמומית", הדבר אומר דרשני: וכי פרה שלה שערה שחורה אחת, עדיין נחשבת "אדומה תמימה"? שנית, רש"י מדגיש בלשונו שהפסול הוא בשערות שהן "שחורות". ובכן, מה יהיה דינה של פרה ששתיים משערותיה אומנם אינן שחורות, אך גם אינן אדומות - יהיו אלה שתי שערות לבנות או ירוקות וכיו"ב, האומנם פרה כזו תיחשב "אדומה תמימה"? שלישית, קושי יסודי, שיורד לעומק השיתין של פרשנות רש"י, צריך להיאמר: יודעים אנו היטב שמטרתו העיקרית של רש"י, בביאורו למקרא, אינה הוראת הלכה, ודאי לא הכרעת פרטים נקודתיים שאינם מעיקרי ההלכה.[7] מה ראה אפוא רש"י להתעכב על היבט זה של "שתי שערות שחורות" - האומנם יש בכך תרומה לפרשנות המקרא מקושי מסויים? לשון אחר: מה היא "השאלה הסמויה" שניצבה לנגד עיני רש"י, השאלה שאיתה הוא מתמודד ושאותה הוא פותר בהדגשתו את הלכת "שתי שערות שחורות"?

הרא"ם מתייחס לשתי השאלות הראשונות, אם כי מענה הוא נותן רק לשנייה:

> והאי דקאמר "שחורות", לאו דוקא, אלא כל שאינם אדומות, קרי להו שחורות, וכן שנינו בפרק שני דמסכת פרה (מ"ה): "היו בה שתי שערות שחורות או לבנות פסולה". ואף על גב דמתמימה באדמימות משמע שאם היה בה אפילו שער אחד שחור או לבן פסולה, אתא הלכתא ואוקמה אשתי שערות, דכל השיעורין הלכה למשה מסיני הם.

את השאלה הראשונה פטר הרא"ם בקביעה שכך הדבר: כל צבע שאינו אדום פוסל, ו"שחורות" אינו אלא צבע מייצג של כל מה שאינו אדום; מדוע דווקא "שחור" נבחר לייצג - על כך הרא"ם אינו משיב. אשר לשאלה השנייה, אותה פטר הרא"ם בקביעה מנומקת: לדידו, שתי שערות ולא אחת הוא ענין ל"הלכתא", לגזירת הכתוב ולהלכה למשה מסיני, ככל שיעורי התורה. נכון הוא שמצד דין "תמימות" היה נראה שאפילו שערה אחת תפסול, ואולם "הלכתא" קבעה אחרת - הכשירה שערה אחת ופסלה שתיים; "גזירה היא מלפניו".

השפתי חכמים (אות ו), שלא איתר בספרות החז"לית כל מקור ל"הלכתא" זו, התמודד עם השאלה השנייה ופתר אותה בדרך שונה.

---

7. ראה לעיל מבוא הערה 37, ובפרשיות משפטים ותצוה.

ואם תאמר, דלמא אפילו שער אחד נמי. ויש לומר, דהא אף כשלא הוה כתיב תמימה אלא אדומה בלבד, הוה ידענא דצריך שתהא כולה אדומה, ואפילו אם לא היה בה אלא שער אחד שחור היתה פסולה. וחזר הכתוב וכתב תמימה, ללמד שתהא כולה תמימה באדמימות, דמשמע הא אם יש בה אפילו שער אחד שחור פסולה. הוה מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, שניים פסולה ואחד כשרה. אבל הרא"ם פירש שתי שערות הלכה למשה מסיני.

לדידו, לא הלכה חיצונית, אלא המקרא עצמו הוא שמורה על כשרותה של שערה אחת ועל פסלותן של שתי שערות. כל זאת למה, לפי שהמקרא לא היה חסר דבר אם היה כתוב "פרה אדומה" בלא "תמימה". וכי אם כך היה כתוב, לא היינו יודעים שנצרכת פרה שכל-כולה אדומה, ושאפילו שערה אחת שאינה אדומה פוסלת - הרי נדרשת "פרה אדומה", בעוד שהפרה שלפנינו אינה כזו! ואם כך הדבר, אזיי למה נצרכה המילה "תמימה", שגם היא ממעטת כל שערה שאינה אדומה! על כרחך נמצאת אומר שמדובר ב"מיעוט אחר מיעוט". ואחר שכלל נקוט בידינו[8] כי "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", לכן, בנדון דנן: "שניים פסולה ואחד כשרה".

דא עקא, דומה שגם ביאורו לוקה בלקות דומה לזו שלה הוא עצמו טען ביחס לרא"ם. כאמור, טענתו נגד ביאור הרא"ם הייתה, שהוא אינו מוצא בספרות החז"לית מקור לאותה "הלכתא" לה ציין הרא"ם. ובכן, האמת היא שבדיוק כך ניתן לטעון גם על ביאורו של השפתי חכמים, שכן לא מצינו בספרות חז"לית דרשת "מיעוט אחר מיעוט" שמהווה מקור להלכת מנין השערות שפוסל.

ג. בין "שער" ובין "שעירות"

מהר"ל ביקש להלך בנתיב שונה לחלוטין. בביאורו גור אריה הוא נותן מענה יסודי לשאלה אודות שתי השערות, מענה שמושתת על עומק הכתוב עצמו. אחר שהוא מציין לביאור הרא"ם שמדובר ב"הלכתא", הוא מציע כחלופה את ביאורו-הוא:

8. משנת רבי אליעזר פרשה א: "כל מקום שאתה מוצא דבריו שלרבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בהגדה עשה אזנך כאפרכסת... שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. למוד לך הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את התורה ודרכי בוראך, ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו... מדות ההגדה נדרשת בהן... ממיעוט אחר מיעוט".

אמנם לי נראה שאין פחות משתי שערות נקרא שעירות, וכבר פרשנו זה בפרשת תזריע (ויקרא יג, ג, אות ג) אצל "ושער אין בו". כללא דמילתא, שהגוף של בעל השער אינו נושא לשער אחד, אלא לשעירות. ולפיכך פרה שיש בה שער שחור, כיון שכל פרה יש לה שעירות, אין פוסל בה אלא אם כן יש בה שעירות שאינו אדום.

מהר"ל מבחין בחדות בין שני מופעים של המילה "שער". מופע אחד מכוון להצביע על כל שערה ושערה בודדה כשלעצמה, בעוד שמופע אחר מכוון להצביע על תופעת השעירות בכלל. הוא מפנה להתייחסותו הקודמת להבחנה זו, כאשר דן בצרעת העור. שם (ויקרא יג, ב-ג) נאמר: "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת... נגע צרעת... וראה הכהן את הנגע בעור הבשר ושער בנגע הפך לבן... וראהו הכהן וטמא אתו". בהקשר זה כתב (שם) מהר"ל:

כי "שער" הוא לשון שעירות, ואין שעירות פחות משנים. אבל כאשר ירצה לומר על השערות בעצמם, לא על שעירות שבגוף, מלת "שער" בפתח, וכאן דכתיב: "ושער בנגע" בצירי, פרושו שעירות, והוא אינו פחות משנים. וזהו טעם רז"ל כי צריך שתי שערות להורות על גוף האדם שהוא גדול (נדה מו ע"א), וכן בפרה אדומה שתי שערות [שחורות] פסולות, פחות משתי שערות - לא (פרה פ"ב מ"ה), והיינו אף על גב ד"שער" מקרי אף שער יחיד, אבל שיהיה נקרא שעירות - זה אינו. ומפני שהגוף המקבל השער מקבל אותו דרך ריבוי, שהוא שעירות, ולא נקרא שעירות אלא שתים, שזהו שעירות.

מהר"ל סבור כי ניקוד האות שי"ן במילה "שער", אם בפתח ואם בצירי, הוא הוא ביטויו של ההבדל. "שער" בפתח - כל שערה ושערה;[9] "שער" בצירי - תופעת השעירות. בהתאם, מאחר שהכתוב (ויקרא, שם) מנקד את "שער" בצירי, הרי שמוכח כי אינו מדבר בשערה בודדה אלא בתופעת השעירות, ומכאן ששערה בודדה אינה בכלל.

כך בצרעת, וכך גם בפרה אדומה. נכון הוא שבעניינה לא כתובה המילה "שער", אלא שדווקא היא הנותנת ומלמדת שעיקר עניינה של הפרשה נסוב על אדמימות גוף הפרה בכלל, ו"הגוף של בעל השער אינו נושא לשער אחד". אחר שכבר שנינו פרקנו ולמדנו - בהלכות צרעת, כמו גם בהלכות "גדלות" - ששערה אחת אינה

9. ראה ישעיה ז, כ; שיר השירים ד, א ושם ו, ה ועוד.

משמעותית לתופעת השעירות בכללה, הרי שגם אם התורה הקפידה שגוף הפרה יהיה אדום, שערה אחת אינה אמורה לפסול.

לדידו של מהר"ל, אין אפוא כל מקום לייסד "הלכתא", שמקורה עלום, כשם שאין כורח לחדש ילפותא של "מיעוט אחר מיעוט" שאינה מוכרת. העובדה שהתורה לא התייחסה לשער הפרה אלא לגוף הפרה, מלמדת שתופעת אדמימות השער ככלל, היא שנדרשת. ואחר שלמדנו זה כבר כי בכל שנוגע לתופעת השעירות רק שתי שערות משמעותיות, הרי שמאליו נובעת הלכת "שתי שערות - פסולה" בעוד ששערה אחת כשרה.

מעתה גם ברור מדוע רש"י הדגיש הלכה זו בביאורו, הגם שיידוע פרטי הלכות אינו עיקר מטרתו בביאורו לתורה. הוא עושה זאת משום שהדבר נובע ישירות מן המקרא עצמו. "פרה אדומה תמימה" אין פירושו שכל שערות גופה אדומות אלא שכללות גופה אדום, וכללות גופה משמעו שאם רק שערה אחת אינה אדומה - אינה נפסלת. מאחר שמדובר בביאור מילות הפסוק עצמו, אין זה מתמיה כלל ועיקר שרש"י נתן דעתו לדבר וביארו מפורשות.

או אז, ודאי את נפשך לשאול, מה ראה רש"י לבחור דווקא את הצבע השחור כמייצג, בעוד שברי כי להלכה כל צבע שאינו אדום פוסל, בין שחור ובין אחר. ובכן, עמר נקא, כאן, יישב זאת, תוך הפנייה לכמה סוגיות ש"ס[10] שקבעו כי "שחור - אדום הוא, אלא שלקה". אמור מעתה:

> לרבותא נקט רש"י שערות שחורות, משום דאמרינן האי שחור אדום הוא אלא שלקה, ואם כן, הייתי סבור שאם היו שחורות תהיה כשרה, שהרי עיקרן ותחילתן היו אדומות, לכך אמר שחורות.

ואם כך דינן של שערות שתחילה היו אדומות ועתה הושחרו, הרי שבוודאי - על אחת כמה וכמה ומכל שכן - שכך הדין בכל יתר הצבעים שלהם אין כל זיקה לאדום.[11]

---

10. ראה סוכה לג ע"א, חולין מז ע"ב, נדה יט ע"א ושם כ ע"א.

11. רגליים לדבר שפרשנות זו התגלגלה לידיו של בעל תורה תמימה, שכתב גם הוא מעין אותה "'הברקה' - ראה לו במדבר יט, ח, בהערות: "דריש שהתואר תמימה אינו מוסב על הפרה רק על אדומה. וכתבו המפרשים במשנה ה' פ"ב דפרה דהכוונה היא ששתי שערות שחורות פוסלות בה, יעו"ש. ולדעתי אם זו היתה כוונת הכתוב הוה ליה למימר אדומה כולה, שכן רגילין אנו בכל התורה למעט מקצת או כל שהוא מריבוי מילת כל, כנודע, אבל ממילת תמימה כמדומה לי שלא

אם כן, בדין בחר רש"י להזכיר דווקא צבע שחור, שכן ממנו יתד וממנו פינה לכל שאר הצבעים, שכולם פסולים, ורק "תמימה באדמימותה" כשרה.[12]

מצינו דוגמתו. ולי נראה דכוונת הדרשה תמימה באדמימות למעט הכשר שחורה בכלל, והוא ע"פ מ"ד בעלמא דמתכונת מראה שחור שיסודה היא מראה אדום אלא שהמראה האדום לקתה ונעשית שחורה... וא"כ הוה אמינא דגם פרה שחורה כשרה, כיון דבעיקרה ותולדתה היא אדומה, קמ"ל שתהא תמימה באדמימות, כלומר שתהא האדמימות נכרת ונראית ולא בלקותא ע"פ מראה שחור".

12. בספר עלי תמר - על ירושלמי מגילה פ"ד ה"ה, נתן לכך נופך דרושי, ביחס לתמימותה של תורה: "אבל תורת ד' תמימה בשלימות יותר משמש, כי אין בה כל פגם שזהו גדר של תמימה. עיין כזה בספרי ורש"י פרשת חוקת, פרה אדומה תמימה 'שתהא תמימה באדמימות', שאם היו בה שתי שערות שחורות פסולה. ואם לא היה כתוב תמימה היינו אומרים ומה בכך שיש לה כמה שערות שחורות, מ"מ נקראת פרה אדומה אצל כל אדם - ברם איננה תמימה" (אגב גררא ייאמר שלו יצוייר והייתה זו השוואה מוחלטת, היה מקום להעיר שבפרה אדומה שערה שחורה אחת אינה פוסלת, וכי יעלה על הדעת שכך ייאמר - חלילה - גם ביחס לתורה, להכשיר פגימה כלשהי! אלא ש'אין משיבין על הדרוש').

בלק

סופה של פרשת בלק, כמו גם תחילתה של פרשת פנחס, עוסקות בחטא ישראל עם בנות מואב ומדין[1] (במדבר כה, א-טו). מן הכתובים עולה שלא רק המון העם חטא, אלא גם מנהיג בכיר התריס פומבית נגד משה ונגד כל העם:

> וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן. ויצמד ישראל לבעל פעור ויחר אף ד׳ בישראל... והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל... וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו. ויבא אחר איש ישראל אל הקבה וידקר את שניהם את איש ישראל ואת האשה... ותעצר המגפה מעל בני ישראל... ושם איש ישראל המוכה אשר הכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעני. ושם האשה המוכה המדינית כזבי בת צור ראש אומות בית אב במדין הוא.

זהותו של אותו מנהיג, שהייתה סמויה למדיי בתיאור הראשון שבשילהי פרשת בלק ואף בתיאור השני שבתחילת פרשת פנחס - ״איש מבני ישראל... איש ישראל... איש ישראל״ - נחשפת מפורשות בשילהי הפרשייה: ״ושם איש ישראל

1. ביחס לבנות מדין, ראה אור החיים במדבר כה, טו: ״המדינית - אמר בה״א הידיעה, נראה לומר כי לא היתה אשה אחרת מדינית במופקרות זולתה, ולזה גם כן בפרשת בלק (במדבר שם, ו) כשהזכיר ויקרב אל אחיו אמר את המדינית בה״א הידיעה לומר אותה מדינית שהיתה במופקרות, וכפי זה לא הפקירו מדין בנותיהם, ואם היו המדיניות במופקרות היה ד׳ מצוה עליהם להורגם, וכן תמצא כשאמר הכתוב (שם שם, א) ויחל העם לזנות אל בנות מואב, הא למדת כי המופקרות מואביות היו... אלא שבא לידי מדרש (ילקוט מטות) וזה לשונם - הן הנה, מלמד שהיו מכירין אותם ואומרים זה לזה זו היא שחטא עמה פלוני עד כאן, כפי מדרש זה לא אחת ולא שתים היו. ואפשר לומר שמדין לא הפקירו מבנות הגדולים אלא מהמוניהם, ולזה הורידו בלק שהפקיר בתו והוא היה מלך, ולדרך זה אומרו המדינית פירוש המכובדת שבכולן שלא יצאה ממדין בת מלך אלא היא״.

- זמרי בן סלוא".[2] ולא רק שמו ושם אביו נחשפו, אלא גם בכירות מעמדו: "נשיא בית אב לשמעוני".

דא עקא - בהינתן שלכל שבט היה גם נשיא אחד וגם מספר ראשי בתי אב, הרי שמעמדו ותפקידו של זמרי בן סלוא אומר דרשני: האם הוא היה נשיא השבט כולו או שהוא היה 'רק' ראש אחד מבתי האב שבשבט.[3]

א. נשיאותו של זמרי

לרש"י שלוש התייחסויות משמעותיות לנושא - שתיים בביאורו לתורה, אחת בביאורו לתלמוד:

> במדבר כה, ו: והנה איש מבני ישראל בא - נתקבצו שבטו של שמעון אצל זמרי שהיה נשיא שלהם, אמרו לו...
>
> שם שם, יד: נשיא בית אב לשמעוני - לאחד מחמשת בתי אבות שהיו לשבט שמעון. דבר אחר להודיע שבחו של פינחס, שאע"פ שזה היה נשיא, לא מנע את עצמו מלקנא לחילול השם, לכך הודיעך הכתוב מי הוא המוכה.
>
> סנהדרין פב ע"א: זמרי - הוא שלומיאל.

אם כן, בשילהי בלק - "נשיא שלהם", משמע נשיא השבט; בתחילת פנחס - "נשיא... אחד מחמשת בתי אבות"; בסנהדרין - שלומיאל [בן צורישדי], היינו נשיא השבט.

התייחסות נוספת לו, לרש"י - גם אם עקיפה - נמצאת כבר לעיל, בפרשת קרח (במדבר טז, א):

---

2. רש"י (לפסוק יד) מבאר את הסיבה לדחיית הזיהוי המפורש עד לכאן: "ושם איש ישראל וגו' - במקום שייחס את הצדיק לשבח ייחס את הרשע לגנאי"; ור' משכיל לדוד, והשגתו על בעל דבק טוב.

3. על חמש משפחות בתי האב בשבט שמעון, ראה במדבר כו, יב-יד: "בני שמעון למשפחותם... משפחת הנמואלי... משפחת הימיני... משפחת היכיני... משפחת הזרחי... משפחת השאולי. אלה משפחת השמעני..."; והשווה לבראשית מו, י - ששה בנים לשמעון: "ובני שמעון, ימואל וימין ואהד ויכין וצחר ושאול בן הכנענית"; וראה רש"י במדבר כו, יג.

מה עשה, עמד וכנס מאתים חמישים ראשי סנהדראות... והם אליצור בן שדיאור וחבריו וכיוצא בו, שנאמר: נשיאי עדה קריאי מועד, ולהלן[4] הוא אומר (במדבר א, טז): "אלה קרואי העדה".

נכון הוא ששמו של שלומיאל לא נזכר כאן מפורשות, אך מן המדרש עולה שגם הוא - כאליצור בין שדיאור ויתר עמיתיהם "נשיאי עדה" - נימנה על אותה קבוצה. על מה שנאמר בפרשיית קרח, שהצטרפו לעדת קרח "אנשים מבני ישראל חמשים ומאתים, נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם" (במדבר טז, ב) אמרו במדרש במדבר רבה (קרח, יח), ובלשון דומה גם במדרש תנחומא (קרח, ב):

ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים - מי הם, אליצור בן שדיאור וחבריו האנשים אשר נקבו בשמות, אף על פי שלא פרסמן הכתוב נתן סימניהן ומתוך המקראות את מבין אותם. משל למה הדבר דומה, לבן טובים שנמצא גונב כלים מבית המרחץ ולא היה רוצה בעל הגניבה לפרסמו, התחיל נותן סימניו, אמרו לו מי גנב כליך, אמר להם אותו בן טובים בעל קומה ושיניו נאות ושערו שחור וחוטמו נאה, משנתן סימניו ידעו מי הוא, אף כאן אף על פי שסתמן הכתוב בא ונתן סימניהן ואתה יודע מי הם. נאמר להלן "אלה קריאי העדה נשיאי מטות אבותם ראשי אלפי ישראל הם ויקח משה ואהרן את האנשים האלה אשר נקבו בשמות", ונאמר כאן "נשיאי עדה קרואי מועד אנשי שם".

ובכן, אם שלומיאל בן צורישדי - כאליצור בן שדיאור וחבריו - נימנה על אותה קבוצה, הרי שהוא ניספה איתם: "ואש יצאה מאת ד' ותאכל את החמשים ומאתים איש" (במדבר טז, לה). שעה שהוא ניספה, כמובן שאינו יכול להיות זמרי.[5] אם כן, כיצד יכול רש"י (בסוגיית סנהדרין) לזהות את זמרי עם שלומיאל, בעוד שהוא עצמו (בביאורו לתורה) סבור שגם הוא כבר ניספה, כאליצור.

סוף דבר, דעת רש"י קשה עד לאחת, לפי שנטה לכאורה הילך והילך בשאלה זו.

---

4. כלומר: לעיל, כמובן. תופעה זו - "להלן" במשמע "לעיל" - רווחת למדיי ברש"י; ראה דבריו לבראשית יט, א; שם כה, יח; שם לב, י; דברים ז, ט ועוד.

5. ראה ביאור מהרז"ו על במדבר רבה - קרח, יח, ד"ה אליצור בן שדיאור וחבריו. וראה בעל הטורים, במדבר לא, ו: "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא ואת פנחס - והנשיאים לא שלח עמהם כדי שלא יתבייש שבט שמעון שנהרג נשיאו".

ב. "זמרי הוא שלומיאל"?

בין פרשני מקרא הדעות חלוקות, לכאן ולכאן, בשאלת מעמדו של זמרי, אם כנשיא ואם רק כראש בית אב. רס"ג (במדבר שם, יד) הכריע שזמרי היה נשיא השבט כולו: "נשיא בית אב לשמעוני - נשיא בית אביו השמעוני". היפוכו של דבר ראבע"ז (שם שם, יב) שהכריע כי זמרי לא היה אלא ראש אחד מבתי האב: "זמרי... הוא נשיא בית אב", גם אם בבכירות וראשוניות על יתר ראשי בתי האב: "נשיא בית אב - אחד מחמשת אבות בני שמעון, וראש לבית אבותיו גדול ממנו" (שם שם, יד).[6]

למעשה, עוד קודם לפרשני המקרא, שדעותיהם חלוקות, דומה כי כבר חז"ל חלוקים בדבר. מחד גיסא, מסוגיית הבבלי, ממדרש במדבר רבה וכן ממדרש תנחומא, עולה שזמרי היה נשיא השבט כולו. כך אמרו בסנהדרין (פב ע"א-ע"ב):

> ויאמר משה אל שופטי ישראל וגו' - הלך שבטו של שמעון אצל זמרי בן סלוא, אמרו לו, הן דנין דיני נפשות, ואתה יושב ושותק... עמד וקיבץ עשרים וארבעה אלף מישראל, והלך אצל כזבי, אמר לה השמיעי לי. אמרה לו בת מלך אני, וכן ציווה לי אבי לא תשמעי אלא לגדול שבהם. אמר לה, אף הוא נשיא שבט הוא, ולא עוד אלא שהוא גדול ממנו, שהוא שני לבטן והוא שלישי לבטן... התחילו שבטים מבזין אותו - ראיתם בן פוטי זה, שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה, והרג נשיא שבט מישראל... אמר רבי יוחנן, חמישה שמות יש לו - זמרי, ובן סלוא, ושאול, ובן הכנענית, ושלומיאל בן צורי שדי,[7] זמרי - על שנעשה כביצה המוזרת, בן סלוא - על שהסליא עוונות של

---

6. יש להניח כי לפרשנותו זו ראבע"ז הסתמך על לשון הכתובים שבתחילת ספר במדבר: "ואתכם יהיו איש איש למטה איש ראש לבית אבותיו הוא" (במדבר א, ד), "איש אחד לבית אבותיו היו" (שם שם, מ); וראה מהרש"א שלהלן.

7. יש מהפרשנים שתהו על זיהויו של זמרי עם שאול בן הכנענית, שאם כך הדבר, אזיי זמרי אמור להיות בן כמאתיים וחמשים שנה, אם לא למעלה מזה. הן מקרא מפורש הוא ששאול בן הכנענית נימנה עם היורדים למצרים (בראשית מו, ח-י): "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה, יעקב ובניו... ובני שמעון... ושאול בן הכנענית" (וראה גם שמות ו, טו). עתה צא וחשב: רד"ו שנים היו ישראל במצרים, ארבעים שנה היו ישראל במדבר, ופרשייה זו שלפנינו מתרחשת בשנה הארבעים, כך ששאול-זמרי אמור להיות לפחות בן מאתיים חמשים שנה. הנחה שזה גילו של זמרי קשה כמובן. וראה מהרש"א - חידושי אגדות, סנהדרין כאן: "ודע דלפי הדרש צ"ל דלכל הפחות היה זמרי במעשה הזה בן ר"נ שנה... ואין זה תימה שהיה חיה כ"כ, כמו שפרש"י במנחות גבי פתחיה על הקינין שהוא מרדכי, ועיין בתוספות שם". וראה חת"ס - תורת משה במדבר כה,

משפחתו, שאול - על שהשאיל עצמו לדבר עבירה, בן הכנענית - על שעשה מעשה כנען, ומה שמו - שלומיאל בן צורי שדי[8] שמו.

אם כן, לא זו בלבד שצויין פעמיים שזמרי היה "נשיא שבט", אלא שהוסיפו וגם זיהו אותו מפורשות: זמרי הוא אחד משמותיו של נשיא שבט שמעון שמוכר לנו היטב - שלומיאל בן צורישדי. כך הבבלי, וכך במדרש תנחומא (פנחס, ב), גם אם בצמצום מספר שמותיו לשלושה: "ארז"ל שלושה שמות היו לזמרי ואלו הן, זמרי בן סלוא ושאול בן הכנענית ושלומיאל בן צורישדי"; וכך גם במדרש במדבר רבה (פינחס כא, ג), שם דווקא הגדילו את מספר השמות לששה: "אמרו חכמים, ו' שמות יש לו לזמרי - זמרי, בן סלוא, ושאול, בן כנענית, ושלומיאל, בן צורי שדי". מכל מקום, יהא מספר השמות אשר יהא, מכנה משותף לשלושתם: זמרי מזוהה עם שלומיאל בן צורישדי, מי שמוכר לנו היטב זה מכבר, כנשיא שבט שמעון.[9]

מאידך גיסא, מן האמור במדרשים אחרים, שצוטטו לעיל, עולה קושי בזיהויו של זמרי עם שלומיאל, שכן הלה כבר ניספה בפרשיית קרח. מכאן, כי כשם שפרשני מקרא חלוקים בשאלת זיהויו של זמרי ובשאלת מעמדו אם כנשיא ואם כראש בית אב, כך כבר חז"ל חלוקים בשאלת הזיהוי.

האמת צריכה להיאמר, כי כל עוד במחלוקת עסקינן, ומדרש זה בכה ופרשן זה בכה - ניחא, שהרי זו דרכה של תורה, שהיא רוויית מחלוקות.[10] לא כן כאשר פרשן מסויים מתבטא בעצמו פעם כך ופעם כך, שאז לא במחלוקת עסקינן אלא בסתירה מיניה וביה. ואחר שכאמור, לכאורה זה בדיוק מה שקורה עם פרשנותו של רש"י, הדבר אומר דרשני.

יד: "ושם איש ישראל המוכה - תרגום אונקלוס ושום גברא בר ישראל קטילא די אתקטל, כי אחז"ל שהי' זה שלומיאל בן צורישדי, וא"כ ע"כ הי' בגזירת מרגלים בן ס', מדלא מת במדבר, וא"כ הי' עתה בן מאה ויותר, והוה כאלו מת ועבר ובטל מן העולם (אבות פ"ה מכ"א), והיינו גברא קטילא שכבר בטלו כל עשתונותיו, ואפ"ה אש תאוותו הביאו לידי כך".

8. על כתיב השם "צורישדי" - איחודו, או פיצולו ל'צורי שדי' - ראה דעת כהן סימן קסד, ובספרי חדשים גם ישנים, עמ' 72-74.

9. במדבר א, ו; שם ב, יב; שם ז, לו; שם שם, מא; שם י, יט.

10. אשר לשאלה כיצד תיתכן מחלוקת בנושאים עובדתיים-מציאותיים, ראה בספרי שלמי שמחה, עמ' 258-263.

ג. "פליאה נשגבה, מאי בעי רש"י בזה"

דומה כי בשאלה זו של ליבון דעת רש"י, אם הוא סבור שזמרי היה נשיא השבט כולו או רק ראש בית אב בשבט, ניתן להלך בדרכו של מהרש"א, וכך ליישב. בחידושי אגדות לסוגיית סנהדרין (שם), מהרש"א מעיר:

> ה' שמות יש לו זמרי כו'... ודרשו נמי שלומיאל וגו' שהוא היה נשיא שבט שמעון ובמעשה זמרי נמי כתיב נשיא בית אב לשמעוני, ואף על גב דה' בתי אבות היו לשמעון וכל אחד מהם היה נשיא, למדו לומר שהוא היה ג"כ נשיא השבט, כדאמרינן לעיל שהלכו שבט שמעון אצל זמרי בן סלוא נשיאם... ואף על גב שיש לבעל דין לחלוק בזה ולומר שאחר שמת שלומיאל בן צורישדי נתמנה זמרי להיות נשיא השבט, דהא בין מעשה דנשיאים ובין מעשה זמרי היה כמו ל"ח שנים, שזה היה בשנה שניה ליציאת מצרים ומעשה זמרי היה בשנת מ', מ"מ כיון שלא נזכר בתורה שנתמנו נשיאים אחרים עד לסוף בפרשת מסעי בחלוקת ארץ, לא נאמר כן בלי ראיה שנתמנו גם כן אחרים קודם זה, אלא שכ"ז שהיו ישראל במדבר עד חלוקת הארץ לא נתמנו אחרים, וא"כ ע"כ שלומיאל הוא זמרי.

מעתה, לדידו של מהרש"א, קושיא מעיקרא ליתא - לא על הסוגייה, אף לא על רש"י. הנוהג שרווח היה שבמקום למנות נשיא שזה - ורק זה - תפקידו, הרי שאחד מראשי בתי האבות היה מקבל מינוי נוסף ומתמנה כנשיא השבט. זמרי נשא אפוא בכפל תפקידים,[11] ולצד היותו ראש בית אב היה - גם - נשיא שבט שמעון.[12] נכון הוא שניתן היה לטעון כי זמרי התמנה לנשיא רק עם מותו של שלומיאל, ואולם מהרש"א דוחה טענה כזו, לפי שלא מצאנו לכך ולו גם בדל ביסוס - "לא נאמר כן בלי ראיה".[13] סביר יותר להניח "שכל זמן שהיו ישראל במדבר עד חלוקת הארץ לא נתמנו אחרים, וא"כ ע"כ שלומיאל הוא זמרי".

---

11. כך גם תכלת מרדכי: "וע"כ היה תחילה אחד מה' בתי אבות ואח"כ נתמנה גם לראש ונשיא השבט"; יצויין שלא כך סבר שפתי חכמים.

12. ראה משכיל לדוד, כאן, שהסביר כי למרות שזמרי הוא צאצא של בית האב היותר צעיר - משפחת השאולי, בכל זאת מינוהו נשיא לשבט כולו, מצד גילו המופלג והיותו נימנה על יורדי מצרים.

13. ראה מה שהעיר עליו החיד"א - פתח עינים, סנהדרין, שם.

בדרך זו הילכו פרשנים שביקשו להשיב על תמיהתו של הרב ישעיה פיק-ברלין, בהגהותיו לסנהדרין (שם):

> רש"י ד"ה זמרי הוא שלומיאל - פליאה נשגבה, מאי בעי רש"י בזה ולאיזה תועלת כתב הכי.

בספר ברוך מרדכי (שם) השיב כי "כוונת רש"י בזה לתרץ, איך טען זמרי לפני כזבי שגם הוא נשיא שבט, הלא כתוב נשיא בית אב לשמעוני, משמע שהיה רק נשיא לאחד מחמישה בתי אב של שבט שמעון. לכן מדגיש רש"י שזמרי הוא שלומיאל בן צורישדי, שהיה נשיא לכל השבט, בנוסף למה שהיה נשיא בית אב אחד היה גם הנשיא הכולל של שבט שמעון"; ועוד שהילכו בדרך זו.[14]

מעתה אין כל סתירה בדברי רש"י. נכון כתב רש"י שזמרי היה נשיא השבט, ונכון כתב רש"י שזמרי היה גם נשיא בית אב. אלא שעל ביאור כזה הכרחי להעיר: מה ראה רש"י להדגיש במקומות שונים היבטים שונים.

ואולם, דומה כי ניתן להציע מענה שונה, כזה שיבהיר כי מעיקרא ליתא כל סתירה בין דבריו של רש"י בביאורו לגמרא ובין דבריו של רש"י בביאורו למקרא. כלל נקוט בידינו, שבביאורו לתורה רש"י אינו רואה כל סיבה להיזקק לאגדות שבגמרא, אלא אם כן יש בהן תרומה לעיקר משימתו - יישוב המקראות. והרי דומה שבנדון דנן, אין חולק על כך שזיהויו של זמרי עם אישים אחרים שאינם רמוזים בכתובים, אין בו כל תרומה ליישוב מקראות. יתרה מזאת, ואדרבה - יש באגדות אלה כדי להוות קושי למקראות עצמם. וכי לפי פשוטי המקראות יש סיבה להיזקק לקושי שבמותו זה כבר של זמרי-שלומיאל? וכי לפי פשוטי המקראות יש סיבה להיזקק לקושי שבגילו המופלג של זמרי-שאול בן הכנענית? זיהויים אלה, כבודם במקומם מונח, כמובן, ברם מכלל דברי אגדה לא יצאו ולפשוטי מקרא אינם נצרכים.

ביכר אפוא רש"י, בביאורו לתורה, להתעלם מכך, להיצמד למקראות עצמם ולבאר ללומד המקרא את הנצרך לענייננו. מבחינה זו, "נשיא שלהם" שברש"י בלק, ו"נשיא ... לאחד מחמשת בתי אבות שהיו לשבט שמעון" שברש"י פנחס, אינם סתירה כלל ועיקר, שהרי מצינו מפורשות, ולא פעם, "נשיא בית אב" שאינו נשיא השבט - הן

---

14. ראה זרח ורהפטיג, אור המזרח, מח [ג-ד], עמ' 115; וראה ביאורים לפירוש רש"י לתורה, במדבר כה, יד, עמ' 228; הרב דוד הבלין, ונצדק קודש, עמ' תקנה ואילך; יואל פלורסהיים - רש"י למקרא בפירושו לתלמוד, במדבר כה, יד.

בישראל[15] והן באומות העולם.[16] אם כן, יכול רש"י לסבור בשופי שזמרי לא היה נשיא השבט כולו אלא רק נשיא בית אב. פרשנות זו תואמת את כל המקראות, כמו גם את כל ביאורי רש"י למקראות. אשר לדבריו בסנהדרין, ובכן שם לא כתב זאת רש"י אלא לביאור אותם דברי אגדה שבש"ס, דברי אגדה שחשיבותם הגותית-ערכית, אך לעניינו של מקרא אינם מעלים ואינם מורידים.

15. במדבר ג כד, ל, לה; וראה גם דברי הימים א' ה, כד, ושם שם ז, ב, ד, ט ועוד.

16. בפרשתנו עצמה, ובנדון דנן - רש"י במדבר כה, טו: "ראש אומות - אחד מחמשת מלכי מדין, את אוי ואת רקם ואת צור וגו', והוא היה חשוב מכולם, שנאמר: 'ראש אומות... בית אב'. חמשה בתי אבות היו למדין: עיפה ועפר וחנוך ואבידע ואלדעה, וזה היה מלך לאחד מהם".

פינחס

לייחוס מפורט זכה פנחס בתחילת הפרשה (במדבר כה, י-יא):

> וידבר ד׳ אל משה לאמר. פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם, ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי.

אם כן, מדובר בייחוס שאינו מתמצה בשמו ובשם אביו, כיחוס הרווח, אלא מוסיף גם את סבו ואף את שבטו ומעמדו: "בן אלעזר בן אהרן הכהן".

ייחוס כה מפורט ודאי אומר דרשני, ורש"י על אתר נימק זאת:

> פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן - לפי שהיו השבטים[1] מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו[2] עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט מישראל,[3]

---

1. על הדגשת המונח "השבטים" ולא 'הבריות', ראה גור אריה: "הא דנקט 'השבטים היו מבזין אותו', ולא נקט שהיו הבריות מבזין אותו, מפני כי עיקר הייחוס הוא תולה בשבטים, שיודע כל אחד ייחוס שבטו ממי הוא, כדאמרינן בעלמא (קידושין ע ע"ב) עתיד הקדוש ברוך הוא שיהיה מעיד על השבטים, וכדכתיב (תהלים קכב, ד): 'שבטי יה עדות לישראל', והיו מבזין אותו שהם מיוחסים והוא אינו מיוחס".
2. ראה גור אריה: "הך 'אבי אמו' לאו דוקא, דהא בסוטה (מג ע"א) מיבעיא אי אבוה דאימיה מיתרו ואימיה דאימיה מיוסף, או איפכא. ועוד, גבי פנחס אמרו (ספרי לא, ו) מפני מה הלך פנחס לנקום נקמת מדין, שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, ואם כן אבי אמו מיוסף היה. אלא פירושו 'אבי אמו' או 'אבי אם אמו', דגם אבי אם אמו נקרא 'אבי אמו', כדכתיב (שמות ב, יח): 'ותבואנה אל רעואל אביהן' ".
3. ראה דברי דוד, שפלפל בדבר מבחינה הלכתית: "יש לדקדק אם הוא מן הדין שאותו הנשיא היה חייב מיתה, מה זה שביזו אותו והוא היה נשיא, הלוא תורה אחת היא לנשיא ושאר ישראל באם חייב מיתה ואין משוא פנים בדבר; ואי לא היה חייב מיתה, היה להם להתרעם על ההריגה שלא כדין. ותו, מאי איכפת לן במה שאבי אמו פיטם עגלים לע"ז לעניין שהרג מי שחייב מיתה. ונראה לתרץ להקדים דקי"ל בחו"מ סי' ב, אם רואים בי"ד שצורך שעה שהעם פרוצים בעבירות, דנין בין מיתה בין ממון. ומסיק הטור, אף על פי שאין מתחייב בדין אם יש בו צורך שעה. ותו איתא בפרק הגוזל קמא, דרב נחמן קניס לחד גברא לשלם טפי ממה שהדין נותן, כיון דידע בו דגזלנא

לפיכך בא הכתוב וייחסו אחר אהרן.

א. ייחוסו של פנחס

ברם, לכאורה במענה זה אין די, שכן את כל האמור כאן ידענו גם ידענו זה כבר. הן פסוקים ספורים קודם - בשילהי הפרשה הקודמת (שם שם, ו-ז), נאמר מפורשות: "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל... וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו" - אף שם נמצא, אם כן, בדיוק אותו ייחוס מלא ומפורט: "בן אלעזר בן אהרן הכהן". אם כן, הכרחי לשאול: אם כאמור ברש"י, שייחוס כה מפורט לא נעשה אלא בשל קינטור "השבטים", אזיי מדוע פורט מלוא ייחוס זה בשילהי הפרשה הקודמת? ואם ייחוס מפורט זה נאמר שם מאותה סיבה, אזיי מדוע רש"י לא נימק זאת שם? ולבסוף, בין כך ובין כך, מה צורך יש בהכפלת אותו ייחוס מפורט?

שאלה נוספת, בסיסית ומקדמית, שראויה להישאל: מדוע לא לטעון שהצורך בייחוס כה מפורט אינו אלא לשם זיהוי מדוייק במי מדובר, שכן לא מופרך להניח שהיו עוד "פנחס בן אלעזר" במחנה ישראל!

שמא תאמר, פירוט כזה הוא הדרך הקבועה לאזכר את פנחס, ולכן הערה מעיקרא ליתא - ובכן, דבר זה בוודאי שאינו נכון. צא וראה להלן (שם לא, א-ו), ביחס למלחמת מדין:

עתיקא הוה. ותו כתב הטור שם, ודווקא גדול הדור כמו רב נחמן דחתנא דבי נשיאה הוה, וממונה לדון ע"פ הנשיא או טובי העיר שהימחום רבים עליהם, אבל דייני דעלמא לא, עכ"ל. ועפ"ז ניחא כאן, דלפי הדין אין כאן חיוב מיתה בבא על ארמית, ואף על גב דאמרינן בגמרא פרק הנשרפין שזהו הלכה למשה מסיני, מ"מ הם לא ידעו מזה, דהא גם משה לא ידע, אלא דרבנן גזרו על נשג"ז, אלא דהיה צורך שעה כיון שהיו העם פרוצים בזה... נמצא דמשום הכי הרגו פנחס, בפרט שהוא היה פרוץ להביאה לפני משה ולפני כל ישראל. והיו השבטים מבזים אותו באומרם שדווקא גדול הדור ומיוחס וממונה לדון ע"פ הנשיא וכאן אין שלושה אלו, דזה פנחס בן אלעזר אבי אמו פיטם עגלים לע"ז; ותו דבשלמא אם הנהרג הוא מוחזק כבר לבעל עבירה יש לקנוס אותו כמו שזכרנו, אבל כאן אין זה כי היה מוחזק לנשיא שבט רק שעכשיו קלקל; ותו דצריך שיהיה מומחה לדין על פי הנשיא, וכאן אין דבר זה, כי מי שם אותו לאיש שר ושופט. ע"ז בא הכתוב לתרץ זה דוודאי גדול הדור הוא, פנחס בן אלעזר היה מפורסם לזה, ותו דאדרבה מיוחס הוא שייחסו אחר אהרן הכהן ממילא ראוי לכך, ומה שאמרו שאין לו רשות לדון, ע"ז אמר הקדוש ברוך הוא 'בקנאו את קנאתי' ושליחותי עשה, ע"כ שפיר עשה מה שעשה".

> וידבר ד׳ אל משה לאמר. נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים... וידבר משה אל העם לאמר החלצו מאתכם אנשים לצבא ויהיו על מדין לתת נקמת ד׳ במדין... וימסרו מאלפי ישראל... וישלח אתם משה אלף למטה לצבא, אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וכלי הקדש וחצוצרות התרועה בידו.

הנה מוזכר פנחס בייחוס "רגיל" - שמו ושם אביו בלבד. אמור מעתה: ייחוסו של פנחס אחר הסב - אהרן, אינו מובן מאליו והוא מחייב הנמקה. העובדה שרש"י מבאר את הצורך שבפירוט הייחוס רק באיזכור השני, שבפרשתנו, ולא באיזכור הראשון, שבפרשה הקודמת, אומרת דרשני.

עוד קושי בדבריו של רש"י, נעוץ בתשובתו: "היו השבטים מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו... לפיכך בא הכתוב וייחסו אחר אהרן". והרי זה תמוה: אם בייחוס עסקינן, הרי שהלכה היא בידוע כי בהלכות אלה[4] נגרר האדם רק אחר

---

4. זאת בשונה מקביעת יהדות, שהיא אחר האם; ייחוס פנים-שבטי, לעומת זאת, הוא אחר האב. לקביעתה של הלכה זו, ולהשתלשלותה, ראה עזרא י, ב-ה: "ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא, אנחנו מעלנו באלהינו ונשב נשים נכריות מעמי הארץ, ועתה יש מקוה לישראל על זאת. ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל נשים והנולד מהם... וכתורה יעשה. קום כי עליך הדבר ואנחנו עמך חזק ועשה. ויקם עזרא וישבע את שרי הכהנים הלוים וכל ישראל לעשות כדבר הזה וישבעו"; קידושין סח ע"ב; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה טו, ג, וכן שו"ע אבהע"ז ד, יט; רמב"ן ויקרא כד, י: "וטעם בן הישראלית ואיש הישראלי - להורות כי העו"ג הבא על בת ישראל הולד אינו ישראלי. ואף על פי שפסקנו בגמרא (יבמות מה ע"א) דעו"ג הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש, הרי אמרו מזהמין את הולד שהוא פגום לכהונה, וכל שכן שאינו ישראלי בשמו לעניין היחס בדגלים ובנחלת הארץ, כי 'לשמות מטות אבותם' כתוב בהן (במדבר כו, נה)... והצרפתים אומרים כי... היה משפטו לילך אחר הזכר ממה שאמרו (יבמות עח ע"ב) באומות הלך אחר הזכר... ואין דעתי כך"; הרב י"י ויינברג, 'לשאלת מיהו יהודי', בספרו שרידי אש, חלק ד, עמ' שפג: "לפי דיני התורה, הולך הולד אחרי האם. אין אנו יודעים טעמי התורה. יש אומרים שהוא טעם ביולוגי ביצירת הולד ותכונתו הגופנית והנפשית, ויש אומרים שיש בזה טעם מוסרי, שכן האם והשפעתה התמידית מכריעה בחינוך הבנים, וטעם זה מרומז בתורה... ואחרים רואים את הטעם בוודאות הבלתי-מפוקפקת בהשתייכות הילד הנולד לאמו. אבל יהיו הטעמים איך שיהיו, כאן מכריע לא היסוד הראציונלי של החקירה המדעית, אלא היסוד הדתי שהוא היה הגורם המכריע בעיצוב דמות האומה ובעיצוב המשפחה העברית. ואין הדבר צריך להיאמר כי הלכה זו של תורתנו נשתרשה בנפש האומה והשפיעה על התפתחותה ההיסטורית ועל יציבותה של התודעה הלאומית"; שופט בית המשפט העליון משה זילברג, בג"ץ 58/68 - שליט נ' שר הפנים: "גם היסטוריון שאינו מאמין בדברי חז"ל... יודה - שאם לא כן, בור ועם הארץ יהיה - כי ההלכה של התייחסות הילד אחרי האם קיימת בישראל לפחות החל מתקופת עזרא"; מיכאל קורינאלדי, 'לשאלת מיהו יהודי?', דעת - פרשת אמור, תשס"ב, גיליון מס' 72; מאמרי,

ייחוס האב וכלל לא אחר ייחוס האם. כך נפתח ספר במדבר (א, א-ב): "וידבר ד' אל משה במדבר סיני... שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם במספר שמות כל זכר לגלגלתם". וביאר רש"י על אתר (שם שם, ב): "לבית אבותם - מי שאביו משבט אחד ואמו משבט אחר, יקום על שבט אביו". ואף בפרשתנו גופה (שם כו, ב) רש"י שב ומדגיש זאת: "לבית אבותם - על שבט האב יתייחסו, ולא אחר האם". אם כן, לאמתו של דבר, לא היה לשבטים ולו גם בדל טענה ביחס לפנחס ול"אבי אמו", שכן זיקתו לאמו אינה מעלה ואינה מורידה - מה אפוא פשר קינטורם אותו!

ב. "פנחס זה - הכל אחר אהרן"

הרא"ם, שדן בדברים, התחיל בשאלה המיקדמית שהוצגה לעיל: מדוע להניח שסיבת פירוט הייחוס היא כנגד קינטור השבטים, ולא לומר שהמטרה אינה אלא זיהויו המדוייק של פנחס-דנן, שכן ברי כי "כמה פנחס איכא בשוקא". זאת ועוד, אחר ש"אורחיה דקרא בכל מקום לייחס את האיש אחר ראש משפחת אביו", מה מקום יש לה לדרשה ייחודית בעניינו של פנחס. תלה אפוא הרא"ם את הדרשה, לא בפסוק שלפנינו כשלעצמו, אלא בהכפלת הייחוס בשני המקראות - זה שלפנינו וזה שבשילהי פרשת בלק:

> יש לומר, דמייתורא דקרא הוא דקא מפיק לה, דלעיל מיניה כתיב "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", מה תלמוד לומר עוד "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", אלא שבא לייחסו אחר אהרן, לאפוקי מהמבזים אותו... תדע שהרי גבי "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" לא דרשו בו כלום, משום דההוא לגופיה הוא דאתא להודיעך אי זה פנחס הוא. ואם תאמר, למה לי קרא יתירא, תיפוק ליה מקרא [קמא], דאף על גב דלגופיה הוא דאתא, מכל מקום כיון דייחסו אחר אהרן, למדנו דאין לייחסו אחר אבי אמו שפיטם עגלים לעבודה זרה. ותו, בלאו האי קרא נמי תיפוק ליה מקרא ד"לבית אבותם", דפרש"י שם "על שבט האב יתייחסו, ולא אחר האם", אלמא משפחת האם אינה קרויה משפחה ואין לייחסו רק אחר אהרן, שהוא משפחת אביו. יש לומר, דאי לאו

'יחסי הורות במשפחה: ביולוגיה או פסיכולוגיה, תורשה או חינוך', ספר עמדו"ת, ד (תשע"ג), עמ' 143-155, ועוד.

האי קרא יתירא, נהי דהוה ידעינן דייחוסו של פנחס אינו רק אחר אהרן, מכל מקום לא הוה ידעינן שבא הכתוב פה לייחסו אחר אהרן לאפוקי מהמבזין אותו מאבי אמו, אלא להודיע אי זה פנחס הוא זה. השתא דאתא קרא יתירא, למדנו שלא בא אלא לשבחו, לאפוקי מהמבזים אותו. אי נמי, הוה אמינא הוא הדין נמי שמתייחס אחר אבי אמו, והא דייחסו לעיל אחר משפחת אביו, חדא מינייהו נקט; השתא דכתיב קרא יתירא, למדנו שאין לייחסו רק למשפחת אביו, ולא למשפחת אמו.

אמור מעתה: הייחוס באיזכור הראשון נצרך כדי שנדע בדיוק ובוודאות באיזה פנחס מדובר; רק האיזכור השני - "המיותר" - הוא שהביא לדרשת מניעת הקינטור. והגם שכבר האיזכור הראשון שולל את הקינטור בעצם ייחוסו אחר אהרן, עדיין לא היה בכך די מול המון העם; המון זה נזקק להדגשה מיוחדת, שבאה לידי ביטוי באמצעות ההכפלה. ועוד הוסיף הרא"ם, שלא היה די בייחוס אחר אהרן, שכן ניתן היה לטעון "זה וזה גורם" - גם אם לא הלכתית אך מציאותית. אם כן, באה ההכפלה לומר שפנחס נגרר כל-כולו אחר אהרן, ורק אחר אהרן, ולאם ולמשפחה לא הייתה שום השפעה.

מהר"ל בגור אריה ביקר תשובה זו של הרא"ם. טען מהר"ל: א. אם ההכפלה היא שהביאה לדרשה, מדוע לא נאמר שכדרכם של כתובים רבים, מקרא זה משבחו בשל קיומו מצוה לא-קלה, ולא בשל קינטור כזה ואחר; ב. ברי שגם המון העם ידעו שהייחוס ההלכתי הוא אחר האב, וכל טענתם לא הייתה אלא שמצד האם הוא חסר ייחוס - ואם זו טענתם הרי שלכך לא ניתן כל מענה.

אם כן, מהר"ל נקט גישה שונה. לדידו, גם הייחוס המפורט שבפרשה הקודמת בוודאי לא בא למטרת זיהוי. אם כל מטרת הייחוס לא הייתה אלא לזהותו ולבדלו מיתר "פנחס" שבישראל, די היה לומר "פנחס בן אלעזר הכהן", שכן אותה שעה לא היה אלא מספר מצומצם ביותר של כהנים ורק אחד מהם נקרא פנחס. על כרחך אפוא, פירוט הייחוס אחר אהרן שבאיזכור הראשון, לא בא לזיהויו אלא לשבחו. ואם שבח הייחוס כבר ניתן, הרי שהפירוט שבאיזכור השני בא להדגיש את מניעת הקינטור.

זאת ועוד, מהר"ל מבחין ברורות בין שני הייחוסים: בעוד שהראשון הוא תיאור עובדתי, הרי שהשני הוא דבר ד' למשה. במסגרת תיאור עובדתי ניתן לדבר על "שבח", לא כן בדבר ד' - "לא שייך לומר שמספר בשבחו, דאין זה שייך בדבור

הקדוש ברוך הוא למשה". אם בכל זאת נאמר ייחוס מפורט בדבר ד', אין זה אלא למניעת קינטור.

עם זאת, מהותית, גם מהר"ל חוזר בסופו של דבר לעיקרון עליו הצביע הרא"ם:

> דאף על גב דגם הם ידעו דייחוס האדם אחר אביו, ומכל מקום אמרינן (קידושין ע ע"א), הנושא אשה שאינה הוגנת לו פוסל את זרעו. ואמרו (בבא בתרא קט ע"ב): לעולם ידבק בטובים, שהרי משה נשא בת יתרו (שמות ב, כא), יצא ממנה יהונתן. ולפיכך היו השבטים מבזין אותו, שפנחס מיתרו שפיטם עגלים לעבודה זרה, ומסתמא הוא נמשך אחרי אבי אמו. ולפיכך בא הכתוב ומייחס אותו אחר אהרן הכהן, כלומר שפנחס זה - הכל אחר אהרן, כל כך היה ייחוס אהרן גדול, שבטל אצלו ייחוס יתרו, ואין בו שמץ פסול מיתרו שפיטם עגלים לעבודה זרה. ואי לאו האי קרא "פנחס בן אלעזר בן אהרן", לא הוי ילפינן מייחוס דלעיל רק שהוא מיוחס אחר אהרן, ומכל מקום יש בו ייחוס אחר יתרו גם כן, לכך אמר עוד "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", שהכל אחר אהרן, ולא אחר יתרו כלל.

ג. "הפסוק הזה לא נאמר אז לישראל"

בעל באר יצחק הדגיש גם הוא הבחנה זו שבין הכתובים - בין "לשון המספר" ובין "לשון הסיפור". אלא שהוא מוסיף, שהייחוס שבפרשתנו נראה מיותר לחלוטין: "וכי לא היו משה וכל ישראל יודעין מי הוא בעל המעשה, הרי עשהו לפניהם"!

> לכן פירשו ז"ל שהיו השבטים מבזים אותו, ואמרו: בן פוטי, זה שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז יהרוג נשיא שבט מישראל, ור"ל לפי שפנחס הוא מזרע יתרו... ולפי שהיו השבטים מכעסם עליו מכנים אותו בחמתם אחרי זקנו יתרו, לכך אמר הקב"ה למשה "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי", והוא כאומר - נאות אליו המעשה ההוא מפאת תולדותיו לבית אבותיו, כי הוא מזרע אלעזר ואהרן, וא"כ כשיאמר משה אח"כ בשורת השלום הזה לפנחס בפני כל ישראל... יבינו כל ישראל... הדברים האלה נוגעין אליהם להמרותם, לא בן פוטי עשה זה - בן אהרן עשהו... שמהפסוק שבסוף סדר הקודם לא נשמע זה, שהרי שם הוא לשם המספר והוצרך לייחסו כדי להודיענו מי הוא בעל המעשה.

עוד מוסיף ומציין בעל באר יצחק, שבין שתי הפרשיות קיימת הבחנה, שלנו - כקוראים מאוחרים - אינה תמיד נהירה. דוק ותשכח, שהאיזכור הראשון לא נאמר לישראל אלא מתאר עובדתית את האירוע שקרה לנגד עיניהם. האיזכור השני, לעומת זאת, הוא ציווי ד׳ למשה לומר לישראל. בהתאם: "הפסוק הזה - שבשילהי פרשת בלק - לא נאמר אז לישראל בעל פה כדי שיבינו מתוכו לאיזה תכלית נתייחס ולהוציא מלבם, וכל זה אינו מובן רק מפסוק הזה שלפנינו". רק הפסוק שלפנינו - הפסוק המאוחר, שהוא אמירה שהושמעה באוזני כל ישראל, הוא ורק הוא יכול להביע את מהות עניינו של הייחוס.

מטות

הפסוקים שחותמים את פרשתנו (במדבר לב, לג-מב) עוסקים בנחלתם של בני גד, בני ראובן ובני חצי שבט המנשה. נחלות אלה מצויות כולן בעבר הירדן המזרחי וכולן נכבשו בשילהי שנת הארבעים, טרם חציית עם ישראל את הירדן וכיבוש עבר הירדן המערבי. הכתוב מפרט את הכיבושים ואת שמות הערים, והוא חותם בכיבושיהם ובעריהם של יאיר בן מנשה ושל נבח:

> ויתן להם משה לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה בן יוסף את ממלכת סיחן מלך האמרי ואת ממלכת עוג מלך הבשן, הארץ לעריה בגבלת ערי הארץ סביב. ויבנו בני גד... ובני ראובן בנו... ויקראו בשמות את שמות הערים אשר בנו. וילכו בני מכיר בן מנשה גלעדה וילכדוה ויורש את האמורי אשר בה. ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה וישב בה. ויאיר בן מנשה הלך וילכד את חותיהם ויקרא אתהן חות יאיר. ונבח הלך וילכד את קנת ואת בנתיה ויקרא לה נבח בשמו.

א. משמעו של היעדר מפיק ה"א

על הפסוק האחרון, זה שמתייחס לנבח, כתב רש"י:

> ויקרא לה נבח - לה אינו מפיק ה"א. וראיתי ביסודו של רבי משה הדרשן, לפי שלא נתקיים לה שם זה, לפיכך הוא רפה, שמשמע מדרשו כמו לא. ותמהני מה ידרוש בשתי תיבות הדומות לה - "ויאמר לה בועז" (רות ב, יד),[1] "לבנות לה בית" (זכריה ה, יא).[2]

---

1. "ויאמר לה בעז לעת האוכל, גשי הלם ואכלת מן הלחם וטבלת פתך בחמץ, ותשב מצד הקוצרים, ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר".
2. "ויאמר אלי לבנות לה בית בארץ שנער והוכן והניחה שם על מכנתה". ועיין בספר דיוקי

אם כן, רש"י נותן דעתו לחריגה הלשונית שבפסוק זה: "לה" - ללא מפיק באות ה"א, שלא כמה שרווח בתנ"ך כולו. רש"י עצמו אינו מנמק ואינו מבאר טעמו של דבר, אך הוא מביא ביאור דרשני, פרי "יסודו של רבי משה הדרשן". לדידו, "לה" ללא מפיק ה"א נשמע כמו "לא", ומאחר שהשם "נבח" לא התייצב ולא נתקיים במהלך הדורות, לכן מתאים להחיל עליו את המילה "לא", ולו גם ברמיזה: "לה" ללא מפיק. רש"י עצמו תמיה על הדרשה, שכן הוא מפנה לשני מקרים חריגים נוספים - האחד במגילת רות והשני בספר זכריה. גם בהם ישנה אותה מילה טעונת-מפיק, ללא מפיק, וזאת הגם שהסבר "לה" במשמע "לא" אינו שייך בהם; וכשל עוזר ונפל עזור.

ומהיכן הסיק רבי משה הדרשן "שלא נתקיים לה שם זה"? יש להניח שאת אי-יציבות השם "נבח" ואת שימור השם הקודם - "קנת", הוא למד מהשוואת שני כתובים שמתייחסים לאותה עיר. מחד גיסא נאמר בספר שופטים (ח, יא): "ויעל גדעון דרך השכוני באהלים מקדם לנבח ויגבהה, ויך את המחנה והמחנה היה בטח" - בתקופה זו שם העיר הוא אפוא "נבח". לעומת זאת, בספר דברי הימים (א' ב, כב-כג) נאמר: "ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלוש ערים בארץ הגלעד. ויקח גשור וארם את חות יאיר מאתם, את קנת ואת בנתיה ששים עיר כל אלה בני מכיר אבי גלעד" - בתקופה זו שם העיר הוא אפוא "קנת". מוכח אפוא "שלא כל הזמן היה שמה קבוע 'נבח', וזו כוונת רש"י שלא נתקיים לה שם זה".[3]

ב. "הרב אוצר בלום - ואשתמיטתיה"

דבריו של רש"י מעלים שתי תמיהות:

א. למרות הכרזתו החוזרת ונשנית של רש"י, שעיקר מגמתו אינו אלא ביאור 'פשט' הכתובים, פעמים הרבה הוא בכל זאת מביא דברי אגדה. רש"י עושה זאת, בעיקר כאשר בדרך זו בא פתרון לקושי מסויים, או שבדרך זו מתווסף נופך ערכי

רש"י, שהעיר על סדר הפסוקים אותם רש"י מציין.

3. ראה הרב אליהו כ"ץ, אמר ואמרת, עמ' 148, ושם הוסיף - ביחס לדברי הימים - כי "לא ברור אם מספר על שמה שהיה בתקופת כתיבת דברי הימים, וכפי שכתב רש"י שם... או על שמה שהיה בתקופת משה".

חשוב,[4] וכבר ראינו לא מעט דוגמאות לכך ולכך. ואולם, המקרה שלפנינו אומר דרשני: מה ראה רש"י להביא דבר-אגדה של רבי משה הדרשן - אחר שהוא עצמו דוחה את הביאור, למה הביאו? ועוד - אחר שדחאו, אם כן, מה הוא ביאור רש"י עצמו לשאלת היעדר המפיק.

ב. מה ראה רש"י להדגיש את היעדר אותו מפיק ה"א, בעוד שברי כי הדבר אינו משפיע על ביאור המקרא, למיצער לפי פשוטו. אמת, פעמים שהימצאות מפיק, או היעדרו, עשויים להיות משמעותיים ביותר. דוגמה נאה לכך בתחילת פרשה זו עצמה - הלכות נדרים, שם אכן הכרחי לקיים הבחנה חדה בין "אישה" נטול מפיק ה"א,[5] ובין "אישה" שעם מפיק ה"א.[6] כדי כך משמעותית שם ההבחנה, שקורא בתורה שישבש ויחליף, הרי זה משנה לחלוטין את משמעות הפסוק, ולדעת רבים מהפוסקים צריך יהיה לחזור ולקרוא כהלכה.[7] ברם לא כן נדון דנן, שהיעדר המפיק אינו משנה את המשמעות - מה לו לרש"י, כפרשן מקרא, להיזקק לדבר.

רמב"ן על אתר אכן השיג על רש"י:

> ויקרא לה נבח - לא מפיק ה"א. וראיתי ביסודו של ר' משה הדרשן... ותמיה אני מה ידרוש שתי תיבות הדומות לזו... לשון רש"י. והרי הרב אוצר בלום לתורה להלכות ולהגדות, ואשתמיטתיה זו שאמרו במדרש רות (רבה ה, ה): "ואנכי לא אהיה כאחת שפחותיך" (רות ב, יג), אמר לה: חס ושלום אין את מן האמהות אלא מן האימהות; ודכוותיה: "ונבח הלך וילכד את קנת... ויקרא לה נבח בשמו", מלמד שלא עמד לה אותו השם; ודכוותיה: "ויאמר אלי לבנות

---

4. ראה לעיל מבוא הערה 36.
5. במדבר ל, ד: "ואישה כי תדור נדר".
6. שם שם, ח: "ושמע אישה ביום שמעו", ועוד שם בהמשך הפרק.
7. ראה ירושלמי מגילה פ"ד ה"ה וקרבן העדה שם; שיר השירים רבה, ב; רמב"ם, הלכות תפילה ונשיאת כפים פי"ב ה"ו, והגהות מיימוניות שם; ספר המנהיג, הלכות שבת, סי' לא; תרומת הדשן - פסקים וכתבים, קפא; טור וב"י וב"ח או"ח סי' קמב; מחבר ורמ"א, שו"ע או"ח שם; ערוך השולחן שם, ב-ה; אליה רבה שם סק"ב; משנה ברורה שם סק"ד וביאור הלכה, שם; שו"ת אפרקסתא דעניא, ב, או"ח סי' כג; שו"ת משנה הלכות ז, סי' כג; תשובות והנהגות, א, סי' קמז, ושם, ב, סי' צד; נפש הרב, עמ' קל; ר"י רזיאל, תחומין, לה, עמ' 470; אחד היה אברהם - אודות הרב אברהם צדוק, עמ' צז, ועוד. וראה כף החיים, או"ח שם סק"ט, שמבהיר כי פעמים שינוי בדגש גורם לשינוי משמעות ומחייב חזרה.

לה בית בארץ שנער", מלמד שאין לשקר תשועה, עד כאן באגדה.[8] וכן בגמרא של מסכת סנהדרין (כד ע"א) אמרו, זו חנופה וגסות הרוח שירדו לבבל, לבבל נחות ואשתרבובי אשתרבוב לעילם, דיקא נמי דכתיב: "לבנות לה בית", שמע מינה,[9] והוא מדרש מן חסרון המפיק הזה שלא עמד לה הבית בארץ שנער.

אם כן, לצד ביטויי ההערצה של רמב"ן לרש"י,[10] ויתכן שדווקא לאורם, תמה רמב"ן על רש"י: מה ראה להשיג על רבי משה הדרשן ביחס לאותם שני פסוקים שברות ושבזכריה, בעוד שאלה נדרשו זה כבר על ידי חז"ל (במדרש ובגמרא), שנתנו פשר להחרגתם גם הם. מעתה, טוען רמב"ן, הכל בא על מקומו בשלום, שכן היעדר המפיק אכן נדרש בכל אחד משלושת הפסוקים.

תמיהת רמב"ן על רש"י אכן הטרידה לא מעט פרשנים, מהם שנכנסו בגינה לדחוקים לא קלים. היו שסברו שהמדרש נעלם מעיניו של רש"י. בספר עמר נקא כתב: "נראה שלא הרגיש רש"י במה שנמצא כתוב במדרש". ביטוי חד ונוקב עוד יותר כתב יצחק אבינרי: "ברור שמדרש זה נשמט מזכרון רבנו בשעה שכתב את פירושו, וכבר עמד על כך הרמב"ן... גם בעלי התוספות[11] לא זכרו אותו מדרש שברות רבה".[12] סגנון מתון יותר נקט הרב מונק: "אולי רש"י ז"ל לא ראה למדרש רות",[13] שכן המדרש כלל לא היה לנגד עיניו.

---

8. ראה רות רבה (לרנר) ה, ה: "ותאמר אמצא חן בעיניך אדוני כי ניחמתני [וכי דברת על לב שפחתך ואנכי לא אהיה כאחת שפחותיך], אמר לה, חס ושלום, מן האמהות, אין את נקראת מן האמהות. ודכוותה, ונבח הלך וילכד את קנת [ואת בנותיה ויקרא לה נבח בשמו], מלמד שלא עמד לה אותו השם. ודכוותה, ויאמר אלי לבנות לה בית בארץ שנער, מלמד שאין לשקר עמידה".
9. סנהדרין כד ע"א: "ואשא עיני וארא והנה שתים נשים יוצאות... ואמר אל המלאך הדובר בי אנה המה מולכות את האיפה, ויאמר אלי לבנות לה בית בארץ שנער. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, זו חנופה וגסות הרוח שירדו לבבל. וגסות הרוח לבבל נחית, והאמר מר עשרה קבין גסות ירדו לעולם, תשעה נטלה עילם ואחת כל העולם כולו. אין, לבבל נחית, ואישתרבובי דאישתרבב לעילם. דיקא נמי, דכתיב: 'לבנות לה בית בארץ שנער', שמע מינה".
10. וראה הקדמת פירושו של רמב"ן לתורה, שם כתב על רש"י "ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה, פרושי רבינו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה, מוכתר בנמוסי במקרא במשנה ובגמרא, לו משפט הבכורה, בדבריו אהגה, באהבתם אשגה, ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה, בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה, אשר בפירושיו זכורה".
11. תוספות קידושין מט ע"ב; וראה להלן.
12. יצחק אבינרי, היכל רש"י, ד, עמ' רלז.
13. הרב שמואל דוד הכהן מונק, שיח שדך, עמ' שסא.

דא עקא, טענה כזו קשה לאמירה, שכן רש"י עצמו מפנה למדרש רות לא פעם וגם לא פעמיים.[14]

יותר מתקבלת אפוא על הדעת טענתו של הרב י"ח סופר:

> מדרש רות רבה שהיה לפני רש"י ז"ל לא גרס לה, והיא הוספה למדרש... לא כל רבותינו הראשונים נ"ע גרסו במדרש רות כאשר הביא הרמב"ן... וכסא רש"י ז"ל נקי ומשנתו שלימה.[15]

אמור מעתה: כפי שהוכח, אין ספק שרש"י הכיר את המדרש שעל מגילת רות. עם זאת, נוסח המדרש שעמד לנגד עיניו היה שונה וחסר, ביחס לנוסח המדרש שעמד לנגד עיני רמב"ן, ושמוכר לנו. הפיסקה שצוטטה על ידי הרמב"ן, היא שלא הייתה מוכרת לרש"י, ולכן טען רש"י נגד רבי משה הדרשן מה שטען.

למסקנה דומה ניתן להגיע גם דרך בעלי התוספות, שבקידושין (מט ע"ב) כתבו:

> לבנות לה בית... וי"מ מדכתיב לה בלא מפיק ה"א, דכל לה שבמקרא מפיק ה"א בר משלושה וזה אחד מהם, הוי כמו לא באל"ף ואשמועינן דלא נתקיים לה שם זה; וכן פירש רש"י גבי "ויקרא לה נבח בשמו" (במדבר לב), שהוא רפה לפי שלא נתקיים לה שם זה.

אף הם סבורים אפוא ש"לה" בלא מפיק ה"א משמעו "לא", והם מסתייעים ברש"י דנן. אלא שלכאורה דבריהם תמוהים ביותר, שכן זו אומנם דרשתו של רבי משה הדרשן, ואולם ראינו שרש"י עצמו תמה עליו ודחה את דבריו. אם כן, כיצד טענו תוספות כי "כן פירש רש"י", בעוד שדעת רש"י הפוכה!

ברוח זו אכן תמה בספר דברי אליהו:[16] "דברי תוס' דילן צ"ע מה שהביאו מרש"י בחומש, שלהדיא לגבי לה דידן לא רצה לפרש כן", ולא נחה דעתו עד שכתב כי "מוכרח שכוונתם רק להביא דוגמא". ואולם ר"ח הכהן ארנטרוי[17] השיב, שבעצם קושיא מעיקרא ליתא: "הטענה מן הגמרא בסנהדרין נדחית בזה, שרש"י פירש שם בדרך אחרת. לדעת רש"י נדרש שם 'לבנות לה בית' ולא כתוב 'להן', אלא

---

14. ראה רש"י רות ב, ג: "ותבא ותלקט בשדה - מצינו במדרש רות"; רש"י דניאל ח, יד: "ואני מצאתי כך במדרש רות"; רש"י שם יב, יב: "וכן מצינו במדרש רות".
15. הרב יעקב חיים סופר, מנוחת שלום ח"ד עמ' לב-לג.
16. הרב אליהו שמרלר, דברי אליהו, קידושין, עמ' שעז.
17. הרב חנוך הכהן ארנטרוי, עיונים בדברי חז"ל ובלשונם, עמ' רעה.

האחת לבדה...[18] וכן מפרש רבנו חננאל, שם". ובאשר למדרש רות - כנראה "הספר היה מצוי תחת ידי רש"י רק לעתים נדירות - עד כמה שידוע לי לא הביאו אלא שתי[19] פעמים".

ג. "רש"י ידע"

בין כך ובין כך, יישובים אלה מותירים את עיקר תמיהת רמב"ן על מכונה. יישובם רק מבהיר שלנגד עיני רש"י לא עמד - מסיבה כזו ואחרת - לפחות חלקו של המדרש למגילת רות, ושפרשנותו לסוגיית סנהדרין שונה. אך למותר להבהיר עד כמה דחוקים מענים אלה.

דרך שונה לחלוטין הציב בעל שפתי חכמים.[20] לדידו, רש"י הכיר גם הכיר הן את המדרש והן את הגמרא, ואולם תמיהתו לא הייתה אלא "לשיטת רבי משה הדרשן":

> הקשה הרמב"ן, וכן שאר מפרשים, איך לא ראה במדרש רות... ולי נראה דגם רש"י ידע המדרש, אך מה שכתב: "ותמהני" כו', הוא לפי מה שדרש רבי משה הדרשן, שלא עמד השם של עיר בכך, לכן כתיב לה רפה, כאלו כתיב לא נבח, שלא נתקיים זה השם אלא שם אחר. וכן צריך לדרוש נמי בהאי דיוקא: "ויאמר לה בועז", לא בועז אלא שליח, וזה אינו, וכן "לבנות לה בית", לא בית אלא אהל, וזה אינו. ולכן דקדק רש"י בדבריו, ואמר מה ידרוש, כלומר, לפי הדרש שדרש פה יש לדרוש גם כן התם, וזה אינו, ובאמת לא נשתנה שם העיר שקרא בשם נבח. והא דכתיב "לה" רפה, יש לומר דנבח ואחרים קראו את העיר בשם נבח, אבל בניו לא קראו אותה נבח, כמו שכתב הרמב"ם והביאו טור יורה דעה סימן ר"ס: "היה שם אביו כשם אחרים, ישנה את שמם", כלומר שמם של אחרים. כן נראה לי ליישב דברי רש"י.

לדידו, רש"י תובע מרבי משה הדרשן להיות שיטתי ועיקבי. אם בפרשתנו טענת ש"לה" שאין בו מפיק ה"א משמעו "לא", מצופה ממך לדרוש דרשה זהה גם ברות וגם בזכריה, וזאת אינך עושה. נכון הוא שהמדרש והגמרא דורשים בדרכם, אך

---

18. ראה רש"י סנהדרין כד ע"א ד"ה לבנות לה בית: "ולא כתיב (להם) [מסורת הש"ס: להן], אלמא האחת לבדה נתיישבה שם".
19. שיטפא דלישנא, שכן לעיל ציינו שלוש פעמים.
20. שפתי חכמים במדבר לב, מב, אות ע.

דרשתם אינה זהה לזו של רבי משה הדרשן. לכן רש"י אינו מקבל את דברי רבי משה הדרשן, ולדידו שם העיר נותר יציב ועומד ולא השתנה.

ואם את נפשך לשאול עתה, אם כן, כיצד יבאר רש"י עצמו את היעדר אותו מפיק ה"א בפרשתנו - גם את זה מבהיר השפתי חכמים, והוא עושה זאת בדרך הלכתית. הלכה היא בידוע, שלא זו בלבד שאסור לבנים לקרוא לאביהם בשמו, אלא אף אחרים ששמם כשם האב גם אותם אסורים הבנים לקוראם כך. מעתה, מה יעשו בניו של נבח כאשר הם נזקקים לאיזכור שם העיר, ששמה כשם אביהם! על כרחך, גם כאשר העולם כולו קרא לעיר "נבח", בניו נמנעו מכך ולא קראו לה כך. לדידו של רש"י, זה אם כן הטעם ששם העיר נבח היה "רפה", לפי שחלק לא מבוטל מאוכלוסייתה נמנע מלקוראה כך. "כן נראה לי ליישב דברי רש"י".

בספר זכר בנימין הילך בעקבי השפתי חכמים ופיתח את דבריו. הוא נתן דעתו לשאלה מה בין שם העיר "חות יאיר" שכן נתקיים, ובין שם העיר "נבח" שנותר רפה ולא נתקיים:

> בטעם השפתי חכמים, מיושב למה באמת שמו של חות יאיר נתקיים ושם נבח לא נתקיים, מפני שליאיר לא היו לו בנים,[21] נמצא כל העולם קראו אתהן חות יאיר, אבל נבח שהיה לו בנים, והבנים בעצמם לא יכלו לקרותן נבח כשם אביהם, ולאו כולי עלמא דיני גמירא לדעת הטעם שאין הבנים קוראין אותן נבח, וממילא כבר אחרים נמנעו מלקרותן נבח, לכן לא נתקיים שמה של נבח.

כלומר, דווקא משום שלנבח היו בנים, לכן שם העיר לא השתרש. במקביל - כתמונת ראי, דווקא היות יאיר ערירי ללא בנים, הביא לכך[22] ששם העיר השתרש בפי כל.[23]

---

21. רש"י במדבר לב, מא: "ויקרא אתהן חות יאיר - לפי שלא היו לו בנים קראם בשמו לזכרון".
22. השלכה נוספת מעובדת היות יאיר ערירי ללא בנים, ראה משך חכמה במדבר כו, כט.
23. דברים הפוכים בתכלית ראה בספר אמרי שמאי - במדבר, עמ' רמא: "ויאיר בן מנשה הלך וילכוד את חוותיהם ויקרא אתהן חות יאיר... לפי שלא היו לו בנים קראם בשמם לזכרון... הנה בסנהדרין צב ע"ב אמרינן מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חבליה אמרינהו, ונחמיה בן חכליה מאי טעמא לא איקרי סיפרא על שמיה, א"ר ירמיה בר אבא מפני שהחזיק טובה לעצמו שנאמר: 'זכרה לי אלוקי לטובה' (נחמיה ה, יט). מפרש רש"י שם, רוב דברים שבספר עזרא נחמיה אמרם ע"כ, כלומר מפני שנחמיה רצה שיזכרו את שמו לטובה נענש וספרי עזרא ונחמיה נקראים רק על שם עזרא. היינו, בזמן הגמרא ספרי עזרא ונחמיה נקראו רק בשם ספר עזרא, ובמשך הדורות נעשתה החלוקה של ספר עזרא וספר נחמיה. יוצא אפוא שמי שמבקש ששמו יזכר נענש ואין זוכרים

יצויין כי בשפתי חכמים ובזכר בנימין, לא ביארו אם, וכיצד, מהלכם מיישב את כלל השאלות שהוצבו לעיל בראש דברינו. עם זאת, יתכן שכיוונו ליישב - ולו בעקיפין - גם את התמיהה על היזקקותו של רש"י להיעדר אותו מפיק ה"א וגם את התמיהה על איזכורו את ביאור רבי משה הדרשן למרות שתמה עליו.[24] אולי סברו שרש"י תהה בפשוטו של מקרא, הכיצד זה, למרות שנבח קרא לעיר "נבח בשמו", השם נעלם במהלך הדורות, ומה ההבדל בין מה שקרה לשם זה של העיר ובין מה שקרה לשם העיר "חות יאיר", שנותר יציב וקיים. לפתרון שאלה זו נזקק רש"י לדרשת רבי משה הדרשן, וליתר-דיוק לעיקרון שהוא מביע. כלומר, רש"י אינו מאמץ את מלוא הדרשה, אך הוא כן מאמץ את עיקרון ריפיון השם. עיקרון זה מסביר היטב מה אירע עם שם העיר "נבח",[25] כמו גם מה היו הנסיבות.

כך, אם נהלך בעקבי השפתי חכמים והזכר בנימין ו"נעמיס" מה שלא כתבו, ודאי לא מפורשות. ואולם, אין להתעלם מכך שבדרך זו "העיקר חסר מן הספר", והרי זו ממש לא דרכו של רש"י.

בעיניי דומה שנוכל להציע גישה שונה. צא ולמד, מה היה קורה אם רש"י לא היה מיסב תשומת לבנו להיעדר מפיק ה"א במילה "לה". מן הסתם היינו סבורים שדברים בגו, ובוודאי משמעות הכתוב אינה רגילה - הא ראיה שאין מפיק בה"א!

אותו. משום כך יאיר בן מנשה קרא את המקום חות יאיר כדי שיזכרו אותו, וזה שלא כתוב כאן עד היום הזה מפני ששם זה לא התקיים לתמיד על שמו של יאיר בן מנשה, כמו שכתוב ויקם אחריו יאיר הגלעדי וגו' ושלשים עירים להם יקראו חות יאיר עד היום הזה (שופטים י, ג-ד, וביומא נד ע"א: "כל מקום שנאמר: 'עד היום הזה', לעולם הוא", ע"כ). היינו השם חוות יאיר אינו נקרא על שם יאיר בן מנשה שרצה שיזכרו את שמו כי אם על שם השופט יאיר הגלעדי, עיין ברד"ק שם, וכן כתוב להלן פסוק מב: ויקרא לה נובח בשמו, מפרש רש"י לה אינו מפיק ה"א וראיתי ביסודו של ר' משה הדרשן לפי שלא נתקיים לה שם זה לפיכך הוא רפה, שמשמע מדרשו כמו לא, וכן איתא במדרש רות פרשה ה' אות ה' מלמד שלא עמד לה אותו שם, ע"כ, בגלל שקרא לה נבח בשמו כדי שיזכרו את שמו, לכן שם זה לא נתקיים".

24. ראה גם ר"פ דורון, ביאור סתומות ברש"י, כאן.

25. פתרון חלופי ראה העמק דבר במדבר לב, מב: "ויקרא לה נבח - בלי מפיק, משום שהיה ראוי לכתוב ויקרא להן, דגם עיר קנת וגם בנותיה נקראו על שם נבח, ומכל מקום נשאר שם קנת בפרט כמו שהיה, וכן שמות הבנות, ובאשר העיר קנת היתה העיקר כתיב לה, ומשום שנכללו הבנות כתיב בלי מפיק ה"א כאלו כתיב להן. ונוכל עוד לומר דהנו"ן של נבח קאי על סוף התיבה של לה, והוי כאלו כתיב להן נבח, וזה מצוי במקרא גם באותיות גם בתיבות כמש"כ כמה פעמים". על תופעה זו של גרירת אות לפניה ולאחריה, ראה גם הרב ראובן מרגליות, 'עולה ויורד', המקרא והמסורה, עמ' סו-ע.

או-אז היינו תרים ומתאמצים לחפש, ואף להמציא, משמעות ייחודית למילה "לה" שנעדרת מפיק - דבר שכלל וכלל אינו נכון. בשל כך, רש"י ראה לעצמו הכרח להבהיר שלאמתו של דבר המשמעות רגילה לחלוטין, וכאילו יש מפיק. ולמה באמת אין מפיק? ביושר מביא רש"י את רבי משה הדרשן שנתן לכך דעתו; ביושר תהה עליו; ולו עצמו השאלה עדיין במקומה עומדת, וצ"ע. לרש"י, כאיש אמת, הדבר אינו משנה את העיקר, והעיקר הוא שהלומד ידע כי לפשוטו של מקרא, "לה" זה שאינו מכיל דגש בה"א משמעו רגיל לגמרי, וכאילו יש מפיק בה"א.

מסעי

כבר ראינו, שיש מהמוציאים לאור שנהגו בביאור רש"י לתורה כבתוך שלהם - הוסיפו, גרעו, שינו. ואחר הכל, הדוגמה שלפנינו מרחיקת-לכת ביותר, שכן אין ולו גם דפוס אחד[1] - עד לעת האחרונה ממש[2] - שהותיר את ביאור רש"י כמות שהוא; כולם השמיטו!

א. "רבינו זקיני פירש וצייר תחומין"

במה דברים אמורים?

ככל הנראה, רש"י הוא ראשון הפרשנים שהוציא מתחת ידיו שירטוט של מפת ארץ ישראל.[3] ככלל, חמש מפות גאוגרפיות מצויות בביאורו של רש"י לתנ"ך כולו,[4]

1. על יוצא מן הכלל אחד - ולו גם חלקי - ראה דוד שניאור, 'סוגיית מפות רש"י למקרא: מחקרן והיעדרן ממהדורות הדפוס של פירושו', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כד (תשע"ו), עמ' 262. שניאור העיר שבחמישה חומשי תורה עם מגילות והפטרות, פרנקפורט-די-אודר תפ"ה (1725), כן מודפסת אחת המפות - זו של במדבר לד, ג, אם כי בטעות נרשם שרשב"ם הוא שציירה.
2. תצויין לשבח מהדורת מקראות גדולות הכתר, שכללה את המפות, שיידונו להלן. עם זאת, גם שם לא מיקמו אותן במקומן, אלא רק כנספח בסופו של הספר - שילהי כרך במדבר, עמ' 228. ועיין במהדורות א' ברלינר לפירוש רש"י לתורה: במהדורה קמא, אות ה, העיר כי "בכילמ"ס העמידו בפרשה זו ציורים של תחומי הארץ הנצרכים לפירוש רש"י, וממה שכתב הרשב"ם... נראה שגם רש"י בעצמו עשה ציורים מגבולי הארץ לבאר יותר את דבריו על ידם"; וראה שם אות ו. לעומת זאת, במהדורה תניינא, אות ג, הדברים הושמטו כמעט לחלוטין; וראה לו שם בהערתו לפסוק ח. וראה חומש עוז והדר, במדבר, עמ' תצה-תצו, ושם אותיות ח, טו, יח, כא, כח, לד - הבהרת דגשים בפרשנות רש"י, שמסתייעים ומתבארים כהלכה באמצעות המפות.
3. ליחסו של רש"י לארץ ישראל, ראה אברהם גרוסמן, 'ארץ ישראל במשנתו של רש"י', שלם, ז, ירושלים תשס"ב, עמ' 15-31.
4. במדבר לד, ג וכן שם שם, יא, שיידונו להלן. מפות נוספות - ראה שופטים כא, יט: תיאור

שתיים מהן כלולות בביאורו לתורה - שתיהן בפרשתנו. בהינתן שפרשת מסעי עוסקת באופן ממוקד בגבולות הארץ, הרי שמיקום זה אינו מפתיע. אחר שנות גלות ממושכת, ברי שהגאוגרפיה המדוייקת של ארץ ישראל לא הייתה נהירה לרבים, ולכן שירטוטן של מפות עשוי להיות שימושי ויעיל.

כאמור, למרות חשיבות זו, ברוב-ככול פירושי רש"י לתורה המודפסים, אין ולו גם זכר לאותן מפות; הן פשוט לא קיימות. תופעה זו קורית, למרות שבכתבי היד הנחשבים למדוייקים ולחשובים ביותר של פירוש רש"י לתורה,[5] מפות משורטטות אלה מצויות גם מצויות.[6] לא זו בלבד, אלא שעל קיומן של המפות אנחנו למדים גם מתיעוד שנעשה על ידי נכדו של רש"י - רשב"ם, שראה אותן לנגד עיניו. כך כתב רשב"ם בפירושו לפרשתנו (במדבר לד, ב):

> זאת הארץ אשר תפול לכם בנחלה - רבינו זקיני פירש וצייר תחומין, ואף על פי כן אפרש בקוצר...

דוק: זקני לא רק "פירש", אלא גם "צייר".

ב. מפות רש"י

כאמור, בפרשתנו נמצאות שתי המפות ששירטט רש"י בפירושו לתורה. הראשונה מוסבת על מאמר הכתוב: "והיה לכם פאת נגב ממדבר צן על ידי אדום, והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה" (במדבר לד, ג). רש"י האריך לבאר ולהסביר זאת, במלל מפורט:

> והיה לכם פאת נגב - רוח דרומי אשר מן המזרח למערב. ממדבר צן על ידי - אצל אדום, מתחיל מקצוע דרומית מזרחית של ארץ תשעת המטות. כיצד,

---

מיקומה של שילה בדרך שבין בית אל ושכם (על מפה זו, ראה דוד שניאור, 'הדרך מבית־אל לשכם: עיון במפת רש"י בפירושו למקרא ולתלמוד', קתדרה, 155, ניסן תשע"ה, עמ' 1-7); שם יח, מה: תיאור הנחלות שישראל צריכים לתת לכוהנים, ללוויים ולנשיאים; יחזקאל מה, ה: תיאור מיקום נחלות השבטים. יועד כי גם בפירושו של רש"י לתלמוד הבבלי מצויים מספר תרשימים גאוגרפיים - ראה זבחים כ ע"א; ערובין נג ע"א; שם סא ע"א; גיטין ז ע"ב, ועוד.

5. כגון לייפציג 1, מינכן 5, פריס 155.

6. על הסיבות להשמטה - אם הן טכניות גרידא או שהן נובעות מסיבות דתיות שעניינן "קדושת הטקסט", ראה דוד שניאור, 'סוגיית מפות רש"י למקרא', לעיל הערה 1, עמ' 262-266.

שלש ארצות יושבות בדרומה של ארץ ישראל זו אצל זו, קצת ארץ מצרים, וארץ אדום כולה, וארץ מואב כולה. ארץ מצרים במקצוע דרומית מערבית, שנאמר בפרשה זו: "מעצמון נחלה מצרים, והיו תוצאותיו הימה" (במדבר לד, ה) ונחל מצרים היה מהלך על פני כל ארץ מצרים, שנאמר: "מן השיחור אשר על פני ארץ מצרים" (יהושע יג, ג), ומפסיק בין ארץ מצרים לארץ ישראל. וארץ אדום אצלה לצד המזרחי, וארץ מואב אצל ארץ אדום בסוף הדרום למזרח. וכשיצאו ישראל ממצרים, אם רצה המקום לקרב את כניסתן לארץ היה מעבירן את הנילוס לצד צפון מארץ מצרים, ובאין לארץ ישראל, ולא עשה כן, שנאמר: "ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא" (שמות יג, יז) שהם יושבים על הים במערבה של ארץ כנען, כעניין שנאמר בפלשתים: "יושבי חבל הים גוי כרתים" (צפניה ב, ה). אלא הסיבן והוציאן דרך דרומה אל המדבר, והוא שקראו יחזקאל: "מדבר העמים" (יחזקאל כ, לה), לפי שהיו כמה אומות יושבות בצידו, והולכין ישראל אצל דרומה מן המערב כלפי המזרח, עד בואם לדרומה של ארץ אדום. ובקשו ממלך אדום שיניחם ליכנס בארצו ולעבור דרך רחבה וליכנס לארץ ולא אבה, והוצרכו לסבב את כל דרומה של אדום עד בואם בדרומה של ארץ מואב. "וגם אל מלך מואב שלח ולא אבה" (שופטים יא, יז), והילכו כל דרומה של מואב עד סופו, ומשם הפכו פניהם לצפון עד שסיבבו כל מצר מזרחי שלה לרחבה. וכשכילו את מזרחה מצאו את ארץ סיחון ועוג שהיו יושבין במזרחה של ארץ כנען, והירדן מפסיק ביניהם, וזהו שנאמר ביפתח: "וילך במדבר ויסב את ארץ אדום ואת ארץ מואב, ויבא ממזרח שמש לארץ מואב" (שופטים יא, יח). וכבשו את ארץ סיחון ועוג שהיא בצפונה של ארץ מואב, וקרבו עד הירדן, והוא כנגד מקצוע צפונה מערבה של ארץ מואב. נמצא שארץ כנען שבעבר הירדן למערב היה מקצוע דרומית מזרחית שלה אצל אדום.

אלא שרש"י לא הסתפק במלל. כנראה, סבר כי יתכן שהדברים עדיין אינם מובנים די הצורך לקוראיו, ולכן טרח לשרטט את המפה[7] שלהלן:[8]

---

7. מעתיק כתב היד רשם מתחת למפה: "מצ[אתי] בזה הציור שכת' רבנו שמעיה זה הפסוק מוילך כאשר התחלתיו ומפני הטורח כתבתיו כך. ונ'ל' שלפי שכך הילוכם ממצרים לדרומית אדום ומואב הפכו. מכיר". בעניינו של כיתוב זה האריך לדון יוסף עופר במאמרו 'מפות ארץ ישראל בפירוש רש"י לתורה ומעמדו של כ"י לייפציג 1', תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 435-443.

8. המפה משורטטת באחד מכתבי היד היותר משובחים של פירוש רש"י לתורה - כ"י לייפציג,

ספריית האוניברסיטה [Leipzig Universitätsbibliothek] - 1, דף 160 ע"ב. וראה ז' וילנאי, המפה העברית של ארץ ישראל, ירושלים תש"ה; במהדורה שנייה מורחבת לספרו, תשכ"ח, הובא לראשונה תצלום שתי מפות רש"י מפרשת מסעי לפי כ"י מינכן, ספריית המדינה הבווארית 5. hebr. Cod, דף 140 ע"ב. וראה ב' נרקיס, 'רש"י ומפותיו', ספר זאב וילנאי, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 435-439; א' גרוסמן, 'הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה', תרביץ ס, תשנ"א, עמ' 67-97; הנ"ל, בספרו חכמי צרפת הראשונים; הנ"ל, 'ארץ ישראל במשנתו של רש"י', שלם, שם; הנ"ל וב"ז קדר, 'מפות ארץ ישראל שצייר רש"י ומשמעותן ההיסטורית', איגרת, 25 (תשס"ד), עמ' 26-29; א' טויטו, 'האמנם משקף כתב-יד לייפציג 1 את הנוסח המקורי של פירוש רש"י לתורה?', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 85-115; וראה המשך הדיון בגיליונות הבאים של תרביץ: גרוסמן, שם, עמ' 305-315; טויטו, שם, סב (תשנ"ג), עמ' 297-303; גרוסמן, שם, עמ' 621-624; וראה בספרו של גרוסמן - רש"י, עמ' 179-180; י' עופר, במאמרו הנ"ל, ועוד. גרוסמן סבר תחילה שכ"י לייפציג 1 הועתק כולו מספרו של ר' שמעיה, זאת בעקבות עדותו של הסופר הדייקן ר' מכיר בן קרשביא, שלפניו היה טופס של פירוש רש"י שהיה שייך לר' שמעיה, תלמידו של רש"י: כ"י זה "הוא נוסח רש"י שנכתב בידי ר' שמעיה עצמו, וככל הנראה עוד בחייו של רש"י". בעקבות ביקורתו של טויטו, כמו גם מלומדים נוספים, מיתן גרוסמן לימים את דבריו, ראה בספרו חכמי צרפת הראשונים, עמ' 187-193; וראה גם בספרו - רש"י, עמ' 80-81, 179-180. וראה לעיל מבוא הערה 56. לעומתו, מסקנת י' עופר שונה, והוא סבור שדווקא מפות רש"י שבכ"י פריס 155 משקפות טוב יותר את פירושו של רש"י. ד' שניאור מצדד במסקנת עופר, ולמרות שכתב יד זה מאוחר לכ"י לייפציג 1, הוא סבור שהמפה עצמה מבוססת על אב טיפוס מדוייק ומקורי יותר. וראה נסים אליקים, 'הגאוגרפיה של ארץ ישראל וסביבותיה בפירושי רש"י לתנ"ך', אורשת א, תש"ע, עמ' 21-45; אוריאל טויטו, 'מפת ארץ ישראל שצייר רש"י', אורשת, ב, תשע"א, עמ' 295-302.

המפה השנייה שרש"י שירטט מוסבת על מאמר הכתוב (שם שם, יא): "וירד הגבול משפם הרבלה מקדם לעין, וירד הגבול ומחה על כתף ים כנרת קדמה". על כך כתב רש"י:

> ים כנרת קדמה - שהיה ים כנרת תוך לגבול במערבו. והגבול הולך במזרח ים כנרת כתף אל עבר ים כנרת, ומשם ירד אל הירדן, והירדן מושך ובא מן הצפון לדרום באלכסון, נוטה לצד מזרח ומתקרב לצד ארץ כנען קדמה כנגד ים כנרת, ומושך למזרחה של ארץ ישראל כנגד ים כנרת עד שנופל בים המלח, ומשם כלה הגבול בתוצאותיו אל ים המלח, שממנו התחלת מצר מקצוע דרומית מזרחית, הרי סובבת אותה לארבע רוחותיה.

גם כאן לא הסתפק רש"י במלל. נראה שאף כאן סבר שהדברים עלולים להיות לא מובנים די הצורך, לכן טרח לשרטט את המפה[9] שלהלן:[10]

9. מתחת למפה כתוב: "אני מכיר הכותב מצ[אתי] זה הפיר[וש] מהר ההר כאשר ראותיו וכדי לראות שלא להפוך הספר כתבתיו כך". בצד המפה כתוב: "בפירוש שכת' רבנו שמעי' מצא[אתי] נקרע זה הקרן ומפי[רוש] אח[ר] העתק[תי] אילו הפסו'[קים] וזה. והיו. ויצא. ויהי". אף בעניינם של כיתובים אלה האריך לדון י' עופר, במאמרו הנ"ל, עמ' 436-443.

10. מפת גבולות הארץ, כ"י פריז, הספרייה הלאומית [Bibliothèque nationale de France] - 155, דף 179 ע"ב.

ג. מפות מקבילות

היו שטענו[11] כי תיעוד כזה, על קיומן של מפות-רש"י עולה גם מדברי אחדים מפרשני רש"י - הרא"ם ור' מרדכי יפה בעל הלבושים. ברם, דומה שאדרבה, מדבריהם עולה דווקא היפוכם של דברים, ושהם לא ראו לנגד עיניהם מפות-רש"י.

על ביאורו של רש"י לפסוק ג, כתב הרא"ם: "כיצד שלש ארצות וכו' - כל דבריו מבוארים לכל מעיין הצורה הזאת", והוא מצרף את המפה שלהלן:

ארץ ישראל
ים הגדול
ים הגדול
ים הגדול
ים
ים
ים

רש"י, שלעיל, מעלה את השונות שביניהן, ועל כרחך מפת-רש"י בוודאי לא עמדה לנגד עיני הרא"ם.

הוא הדין לבוש האורה, שהשיג בתקיפות ובנחרצות על מפת הרא"ם. כדי כך צרם שירטוט הרא"ם את הבנתו של הלבוש בדברי רש"י, עד שקבע כי ללא ספק "תלמיד טועה" הוא ששירטט את מפת הרא"ם, שכן המפה אינה תואמת כלל ועיקר את שיטת רש"י. הלבוש לא הסתפק בכך, ולא נחה דעתו עד שגם הוא עצמו שירטט מפה חלופית:[12]

12. לא למותר לציין שגם ביחס למפת הלבוש קרתה תקלה. מדפיס פירושו של הלבוש כתב כי "מחמת שצר המקום פה [פרשת מסעי], הצגתי הציור למעלה בתחילת הכרך מעל"ד [מעבר לדף] השער". כך אכן עשה המדפיס, ובלא מעט דפוסים המפה אכן נמצאת בצדו השני של עמוד השער. דא עקא, היו מהמדפיסים שסברו, כנראה בשל המיקום, שאין זה אלא עיטור קישוטי, עד שהרשו לעצמם להשמיט את המפה, וכן לא ייעשה.

ושוב, גם מכך מוכח שהלבוש לא ראה לנגד עיניו מפת-רש"י. לכן ביקר את הרא"ם, ולכן טרח לשרטט מפה.

מכל מקום, בכל שנוגע למפותיו של רש"י, נכון לסכם: אחר שרגליים לדבר, ואף ידיים מוכיחות, שרש"י עצמו טרח ושירטט מפות, הרי שהן חלק ממשי מפירוש רש"י לתורה. לא עולה על הדעת שיעשה אדם בביאורו של רש"י כבתוך שלו. אם כן, הגיעה השעה להחזיר עטרה ליושנה - להדפיסן ולמקמן במקומן, כראוי לכל טיפת דיו שיצאה מקולמוסו של פרשן-דתא.[13]

13. ראה לעיל מבוא הערה 7.

דברים

זכינו, ובידינו פירושו של רש"י לא רק למקרא אלא גם לתלמוד, מה שמאפשר לא פעם השוואה בין ביאוריו. כמובן שקיימת ציפייה מיקדמית לעקיבות ולהאחדה עניינית ותוכנית בפרשנותו הכוללת של רש"י, ושבעתיים כאשר מדובר בביאורי מושגים. לכן, ככל שמתגלה פער, הדבר אומר דרשני. ואם על פער שבין ביאור למקרא לביאור לתלמוד עוד ניתן לטעון - לעתים - ש"המקום" וההקשר הנקודתי משפיע, הרי שדבר זה קשה יותר לאמירה ביחס לפער שמתגלה בביאורו לתורה עצמו, על אחת כמה וכמה כאשר השונות סמוכה למדיי. תהייה כזו נכונה ביחס לכל פרשן, בוודאי ביחס לפרשן-דתא,[1] "המנורה הטהורה" אשר "לו משפט הבכורה".[2] דא עקא, לכאורה, תופעה כזו קורית בפרשתנו.

א. בין "של שקיא" ובין "של בעל"

במסגרת תיאור משה בפרשתנו את חטא המרגלים, הוא סוקר את טענותיהם החמורות של עם ישראל. אחת מהטענות הקשות נסובה אודות עדיפותה - לדבריהם - של ארץ מצרים על פני ארץ ישראל, והתנכלות ד' לעם ישראל בכך שהוציאם ממצרים (דברים א, כב-כח):

> ותקרבון אלי כולכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן. וייטב בעיני הדבר, ואקח מכם שנים עשר אנשים איש אחד לשבט... וישיבו אתנו דבר ויאמרו טובה הארץ אשר ד' אלהינו נתן לנו. ולא אביתם לעלות ותמרו את פי ד' אלהיכם. ותרגנו באהליכם ותאמרו בשנאת ד' אותנו

1. ראה לעיל מבוא הערה 7.
2. רמב"ן, בהקדמת פירושו לתורה; וראה לעיל במבוא, הערה 3.

הוציאנו מארץ מצרים לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו. אנה אנחנו עולים, אחינו המסו את לבבנו.

אם כן, טוען עם ישראל לשנאת ד' אותו, דבר שבא לידי ביטוי בהוצאה ממצרים ובהולכה לארץ ישראל. רש"י (שם שם, כז) הבהיר את עניינה של אותה 'שנאה' באמצעות משל:

בשנאת ד' אותנו הוציאנו מארץ מצרים - הוצאתו לשנאה היתה. משל למלך בשר ודם שהיו לו שני בנים ויש לו שתי שדות אחת של שקיא ואחת של בעל, למי שהוא אוהב נותן של שקיא ולמי שהוא שונא נותן לו של בעל. ארץ מצרים, של שקיא היא, שנילוס עולה ומשקה אותה, וארץ כנען של בעל, והוציאנו ממצרים לתת לנו את ארץ כנען.

נראה שמקורו של רש"י במדרש:[3]

בשנאת ד' אותנו - היו דורשים ואומרים תדע לך שהוא שונא אותנו, מלך בשר ודם שיש לו ב' בנים ויש לו ב' שדות אחת שקי ואחת של בעל, למי שהמלך אוהב הוא נותן של שקי ולאותו ששונא הוא נותן לו אותה של בעל; ארץ מצרים של שקי והיינו בתוכה, וארץ כנען של בעל, והוציאנו ממצרים [לתת לנו את ארץ כנען].

מן המדרש, כמו גם מרש"י, נמצאנו למדים כי עדיפה היא שדה "של שקיא" על שדה "של בעל", ובהתאם - טען עם ישראל - עדיפה ארץ מצרים על ארץ כנען. ומה פשר "של שקיא"? דבריו של רש"י לימדונו שהמשמעות היא כי "נילוס עולה ומשקה אותה" באופן טבעי, ללא מאמץ אנושי. לא כן "של בעל", שהשקייתה מחייבת מאמץ אנושי.[4]

ביאור זה ועדיפות זו, אומרים שניהם דרשני, שכן לשניהם סתירות מיניה וביה. צא ולמד: בניגוד לפרשייתנו, שעניינה טרוניות על טיבה של ארץ ישראל, הרי שלהלן

---

3. מדרש זה אינו על פרשתנו אלא נכלל כ'הוספה' למדרש תנחומא [ישן] (בובר) - פרשת שלח; יש להניח שבשל כך יש מפרשני רש"י שלא הכירוהו.

4. ראה הערתו של ר"א כ"ץ, בחיבורו אמר ואמרת, ב, לפרשתנו: "במנחת יהודה פי' של בעל - שדה שהיא בעמק ואינו צריך להשקותה ואין בה הפסד אם אינו משקה אותה, ושל שקיא שדה שעומדת בהר וצריך להשקותה תמיד. ודבריו ודאי מעורבבים, בגלל שארץ מצרים אינה בהר, ורש"י כתב שארץ מצרים של שקיא".

בפרשת עקב (דברים יא, י-יב) בא לידי ביטוי שבחה של ארץ ישראל. במסגרת אותם שבחים נערכת השוואה בין הארצות, ושם באה לידי ביטוי דווקא עדיפותה של ארץ כנען, זאת הגם שמדובר בהיבט דומה:

> כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה, ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ד׳ אלהיך דורש אתה, תמיד עיני ד׳ אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה.

רש״י על אתר (שם שם, י) ביאר כיצד מושקית ארץ מצרים:

> והשקית ברגלך - ארץ מצרים היתה צריכה להביא מים מנילוס ברגלך ולהשקותה, וצריך אתה לנדד משנתך ולעמול, והנמוך שותה ולא הגבוה, ואתה מעלה המים מן הנמוך לגבוה... אין די לו בגשמים ומשקין אותו ברגל ובכתף.

זאת לעומת ארץ ישראל:

> אבל זו למטר השמים תשתה מים - אתה ישן על מטתך, והקב״ה משקה נמוך וגבוה, גלוי ושאינו גלוי כאחת.

והרי זו סתירה גלויה, ממש מיניה וביה: בפרשתנו תוארה עדיפותה של ארץ מצרים, שהנילוס עולה ומשקה את השדות ואין החקלאי צריך לטרוח, שלא כעמיתו הארצישראלי שנדרש למאמץ. בפרשת עקב, לעומת זאת, תואר דווקא המאמץ שצריך לעשות החקלאי המצרי, לעומת היעדר טירחה מצידו של החקלאי הארצישראלי. ובכן, האם ״זו״ המציאות או ״זו״ המציאות, ובהתאם - אליבא דאמת - איזו ארץ עדיפה על זולתה?

רבי מלאכי הכהן[5] ניסה ליישב ולומר ״דהם אמרו כן לקנתר״. כלומר, האמת היא כפרשת עקב, וארץ ישראל היא המשובחת והעדיפה, לפי שהיא זו שאינה טעונה טירחה. לא כן ארץ מצרים, שהיא פחות טובה, לפי שהיא כן מצריכה טירחה. בניגוד לכך, מה שנאמר בפרשתנו אינו אמת אלא חלק מטרוניות עם ישראל שבמסגרת

---

5. בעל ה״יד מלאכי״ - כללי הש״ס; הערותיו וביאוריו לפירוש רש״י על התורה הודפסו לראשונה מכ״י, בקובץ אור עולם, א, תשנ״ה, עמ׳ 150.

חטא המרגלים, טרוניה שאינה משקפת מציאות עובדתית.[6] אלא שהוא עצמו דוחה פתרון כזה, שכן "לא הוו משקרי בדבר הגלוי וידוע לכל, שהרי כבר ישבו בארץ מצרים וראו הטובה היא אם רעה". כלומר, גם בטרוניה צריך להיות ולו גם בדל של אמת,[7] מה שבמקרה זה לחלוטין לא קיים, לא מיניה ולא מקצתיה. שעה שכך הדבר, שבה התמיהה למקומה.

ב. "רש"י" בסוגיית מועד קטן

קושי נוסף עליו צריך לתת את הדעת נעוץ בעצם הגדרתם של "שקיא" ושל "בעל". במהלך עיונו של הרא"ם בדבריו של רש"י - עיון שעוד ניזקק לו להלן - הוא כותב בהאי לישנא: "הוציאנו מארץ של שקיא והביאנו בארץ של בעל, שהוא מקום יבש וארץ צמאה". אם כן, מגדיר הרא"ם[8] "שדה בעל" כמקום צחיח.

דא עקא, היפוכו של דבר עולה מדבריו של רש"י למסכת מועד קטן (ב ע"א). שם, על הלכת-המשנה "משקין בית השלחין במועד ובשביעית", נאמר בגמרא: "הוה אמינא, הכא הוא דבית השלחין אין, בית הבעל לא". רש"י על אתר ביאר:

> בית השלחין - שדה שהיא עומדת בהר, וצריך להשקותה תמיד... בית הבעל - שדה הוא בעמק, ואינו צריך להשקותה.

והרי זה ממש ניגוד מוחלט למה שכתב הרא"ם. בעוד שלרא"ם, שדה בעל הוא "מקום יבש וארץ צמאה", הרי שרש"י כותב ששדה בעל היא שדה משובחת

---

6. כך יישב בספר פרדס שמאי, שם: "וארץ כנען של בעל - וזה היה רק הוצאת שם רע על ארץ ישראל, אבל האמת הוא כמש"כ רש"י לקמן (יא) בד"ה והשקית ברגליך, דארץ מצרים היתה צריכה להביא מים מנילוס וכו' אבל זו למטר השמים תשתה מים, אתה ישן על מטתך והקב"ה משקה נמוך וגבוה". כן ראה בספר באר מרים (וויס), שם, שראה זאת כחלק מהתוכחה: "הרי דארץ ששותה למטר השמים עדיפה! וצ"ל דאה"נ, הכא כתיב תוכחה גם על דבר זה גופא שאמרו שארץ מצרים טובה, ולא דהיא באמת יותר טובה, ובאמת א"י עדיפא, וכדכתב רש"י בפר' עקב". וראה להלן, דחייתו של רבי מלאכי הכהן יישוב זה.
7. ראה רש"י במדבר יג, כז: "כל דבר שקר שאין אומרין בו דבר אמת בתחילתו, אין מתקיים בסופו".
8. בעקבותיו גם שפתי חכמים, כאן, אות פ: "ופירוש של 'בעל', מקום יבש וארץ צמאה שצריכין להשקותה".

שדווקא אינה טעונה כל השקייה! ואכן כך תמה רבי מלאכי הכהן, ולא יישב:[9]

> בוודאי לאיש אשר כמוהו [הרא"ם], לא אישתמיטתיה מיניה גמרא ערוכה במו"ק דף ב' דמשמע משם איפכא, דבעל הוא שדה שאין צורך להשקותו, וגם דרש"י עצמו יהיה נראה כסותר את דבריו... ואם פירש כן הרא"ם מפני שאם לא כן, לא יהיה המשל דומה לנמשל ואין דברי רש"י מובנים, מכל מקום לא היה לו לפרש היפך משמעות הגמרא ורש"י עצמו שפירש בהדיא איפכא.

כלומר, גם ניסיון יישוב בטענה שרק כך הולם המשל את הנמשל נידחה על ידו, שכן אין בכך הצדקה לסתירה מיניה וביה עם סוגיית הש"ס, וביותר עם הגדרת רש"י עצמו.

ברם, האמת צריכה להיאמר: ספק אם לקושיא זו יש מקום, שכן זה כבר רבו הפקפוקים בשאלת אמינות ייחוסו של ביאור "רש"י" למסכת מועד קטן - לרש"י.[10] ואם אינו לרש"י, הרי שגברא אגברא ודאי לא קא רמית.

ג. תוכנה של "שנאת ד' אותנו"

מתוך עיונו בכתובים עצמם, העלה הרא"ם קושי נוסף. לשון הכתוב הוא: "בשנאת ד' אותנו הוציאנו מארץ מצרים לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו", ורש"י - כאמור - הצביע על פערי האיכות שבין הארצות. יש להניח שבכך רצה רש"י לתת ביאור להדגשת הכתוב את המילה "הוציאנו" - הוציא אותנו ממקום טוב למקום פחות טוב. ואולם, דומה שבכל הכבוד לפיחות בערך איכותי של ארץ, הרי זה מתגמד וזניח יחסית להיבט קשה הרבה יותר: "לתת אותנו ביד האמרי להשמידנו" - וכי מה יש לדון בפערי איכויות, אם עומדים חלילה לפני הכחדה!

> בשנאת ד' אותנו הוציאנו מארץ מצרים - הוצאתו לשנאה היתה. משל למלך בשר ודם כו'. דאם לא כן, מאי "בשנאת ד' אותנו הוציאנו", וכי מפני שנאתו

---

9. בקובץ אור עולם, שם, עמ' 149. ראה גם ביאורים לפירוש רש"י על התורה, ה, על פסוק זה: "וארץ כנען של בעל - כתב השפתי חכמים שהוא מקום יבש וארץ צמאה, וצריך עיון גדול שהרי הוא מפרש שבעל היינו בית השלחין, ובגמרא (ריש מו"ק) מפורש להיפך (שבית השלחין היינו שקיא)".

10. ראה יעקב פוקס, פירוש רש"י למסכת מועד קטן - בירורים בזיהויו, בדרכי מסירתו ובעיצובו, עבודה לשם קבלת תואר ד"ר, אוניברסיטת בר אילן תשס"ז, פרק א, עמ' 4-5.

אותנו הוציאנו לחירות? אלא על כרחך לומר דהכי קאמר, מפני שנאתו אותנו הוציאנו מארץ "של שקיא" והביאנו בארץ "של בעל", שהוא[11] מקום יבש וארץ צמאה.[12] ויש לתמוה, למה פירשו המקרא הזה בשל בעל ושל שקיא - אם בעבור שמורה שהוצאתו לשנאה היתה, יותר שנאה היא שהיתה הוצאתו להוליכם ביד האמורי להשמידם; וצריך עיון.[13]

"צריך עיון" זה של הרא"ם, בעל נחלת יעקב ניסה ליישבו:

הקשה הרא"ם... וצ"ע, עכ"ל. ולי נראה דאין צריך עיון כלל, דכבר נזהר הרב מזה וכתב "הוצאתו לשנאה היתה", ואילו להרא"ם הבאתו בלבד היתה לשנאה, מה שאין כן להרב, דגם ההוצאה היתה לשנאה, והרב דקדק לשון המקרא דכתיב: "בשנאת ד' אותנו הוציאנו".

---

11. ראה לעיל - ב.

12. צמצום דומה של מימד ה"שנאה", ראה גם בבאר בשדה, כאן: "לענד"נ שרז"ל המה ראו כן תמהו, איך יתכן לומר ח"ו שעלה בדעת ישראל סברא נפסדת כזו שמשנאת ד' אותם הוציאם כדי לתת אותם ביד האמורי להשמידם, חלילה חלילה לישראל לומר שכך עלה בדעתם, שאם היה רוצה ד' להשמידם מי מעכב בידו להשמידם במצרים או במדבר ולמה עשה עמהם ניסים ונפלאות וסיפק כל צרכיהם במדבר, ואפילו אומות העולם לא היו אומרים כן שהוציא אותם להשמידם אלא מבלי יכולת להביא את העם אל הארץ וישחטם במדבר, מעולם לא עלה בדעתם שההוצאה ממצרים היה לעשות בישראל נקמה, וא"כ איך יאמרו ישראל שמשנאת ד' אותם לתת אותם ביד האמורי. אלא ודאי בהכרח לומר שמשנאת ד' אותם הוציאם ממצרים ארץ טובה לתת להם ארץ גרועה ממנה, וזה היה סיבה לתת אותם ביד האמורי, שאם היה מניח אותם במצרים לא היו צריכים להילחם עם האמורי".

13. ראה גור אריה שם: "והקשה הרא"ם, שמא הכתוב כפשוטו, בשביל שנאתן הוציאן מצרים כדי לתת אותם ביד האמורי, ולמה צריך משל. ואני אומר שדברי רז"ל אמת, כי הוקשה להם הכתוב שאמרו הקב"ה הוציאם לתת אותם ביד האמורי, ואיך יהיה עולה על לבבם זה, שאם כן למה לא נתן אותם ביד פרעה כשרדפו אחריהם (שמות יד, ח), וביד עמלק (שם יז, ח), וביד שאר שבאו להילחם נגדם, ולמה בקע להם הים (שם יד, כא). אלא על כרחך פירושו שישראל אמרו שכל כוונתו של הקב"ה להוציאם ממצרים, שאין ראוי להם הארץ הטובה, הוא מצרים, ומכל מקום אינו כל כך שונא אותם שיהיה רוצה להשמיד אותם לגמרי, אין הדבר כן, אלא ששנאתו הוא להוציאם ממצרים, שלא להניח אותם במצרים, וליתן להם הארץ כנען, שהיא אינה כל כך טובה. ומה שכתוב 'לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו', אין פירוש שיהיה האמורי הורג אותם, אלא פירושו לתת אותם ביד האמורי, כלומר אע"ג שיוכל להשמיד אותם, ואם הם ישמידו האמורי - טוב ומקובל להקב"ה, שהרי אינו מבקש להשמיד אותם, אדרבה, תמיד היה מציל אותם. ואמרו שהקב"ה נותן אותם ביד האמורי - שאפשר שישמיד אותם, כל זה בשנאתו להם, שלא היה רוצה להניחם בארץ מצרים, ומשום אותה שנאה - שאינו רוצה להניח אותם בארץ מצרים - אינו מקפיד אף אם הוא מוסר אותם לסכנה של האמורי".

אם כן, מדייק הנחלת יעקב בלשון הכתוב, כמו גם בלשון רש"י, שהדגישו את היציאה ולא את ההבאה. היינו, ברור שבעייתיות יתירה יש בחשש הכחדה על ידי האמורי, ואולם לצד זה לא 'הזניח' עם ישראל גם את הטרוניה היותר קטנה, זו שבעצם היציאה, זו שהביאה - לטענתם - לעקירה מנווה יפה לנווה רע.[14] עם ישראל לא הניח אפוא ידיו משתי טענות - על זה התלוננו וגם[15] על זה,[16] מה גם שבסופו של דבר לא תיתכן 'הבאה' בלא 'יציאה'.[17]

דרך שונה הציע רבי יהודה כלץ, בספרו משיח אלמים. לדידו, הטענה הייתה שניתן היה להוציא ממצרים את האומה המצרית, ולהשאיר בארץ משובחת זו את עם ישראל.

> כיוונו לומר, אם היה דעתו לעשות לנו טוב, מאחר שארץ מצרים היתה ארץ טובה, היה לו לעשות מלחמה עם המצריים ולגרש אותם משם כדי שתהיה הארץ נשארת אלינו, מאחר שהיא ארץ שקיא שנילוס עולה ומשקה אותה; אלא מתחילה הוצאתו לשנאה היתה.

כך מוסבר היטב הדגש שמוסב על ההוצאה, שכן היא היא לב הטרוניה, בעוד שההבאה הייתה מתייתרת מאליה.

בעל דברי דוד כרך זו בזו את שתי הטרוניות, כאומרים: מכלל זה שהוצאת אותנו מארץ טובה להביאנו לארץ שאינה טובה, יכולים אנחנו להסיק שעומדים אנחנו לפני אבדון במלחמה אל מול האמורי שבארץ ישראל:

---

14. השווה משנה כתובות יג, י.

15. ראה ר"י כהן - קיצור מזרחי, שם: "ולפי זה יהיה לתת ביד האמורי חסר וי"ו, כאילו כתב ולתת אותנו".

16. כביכול מוכפלת המילה "שנאה" - ראה לבוש האורה, שם: "הוצאתו לשנאה היתה וכו' פירוש דאם לא כן 'הוציאנו מארץ מצרים' למה לי, בשנאת ד' אותנו לתת ביד האמורי וגו' היה לו לומר, אלא ודאי שתי תלונות הם, ומילת 'בשנאת' מושך לשניהם, והכי קאמר: בשנאת ד' הוציאנו ממצרים משום משל למלך וכו', ועוד שנאה יתירה יש לו עלינו לתת אותנו ביד האמורי וגו' כי עם חזק וגדול הוא ואי אפשר שנכבוש אותם".

17. ראה פי הבאר, שם: "וקשיא לי על הנחלת יעקב, דהא אי אפשר לזכור ההבאה ולא יזכור ההוצאה, שהרי אם היו בארץ מצרים לא היו יראים מן האמורי וא"כ ההוצאה עיקר. וי"ל, דכוונת נחלת יעקב, למה לי שיזכור מ'ארץ', והול"ל הוציאנו ממצרים לתת אותנו ביד האמורי. אלא דייק מ'ארץ' ר"ל ארץ שקיא; והוא דוחק".

קשה, דרש"י נקט התרעומת משום דא"י היא בית הבעל, והכתוב אומר לתת אותנו ביד האמורי, ואי הא לאו הא. ויש לומר דהכי קאמר, ודאי אם היה הקב"ה בעזרנו לא היינו יראים מן אנשי א"י, אלא דאנו רואין שהש"י שונא אותנו מאחר שחלק לנו בית הבעל, ממילא תהיה המלחמה שלנו דרך הטבע בלי ישועת ד', ממילא נותן אותנו ביד האמורי, כי אנה אנחנו עולים. כך פירוש, כיון שאנו רואים השנאה מחמת שהוציא אותנו ממצרים, שהיא בית שקיא.

ד. מבחן התנובה מול מבחן האמונה

ואחר הכל, דומה שעיקרי הקשיים נותרו בעינם, וגם אם ניתנו ביאורים כאלה ואחרים, מכלל דוחק לא יצאנו. ברם מכלל דבריו של החזקוני - שפעמים הרבה מהלך בעקבי רש"י[18] - נוכל להצביע על פרשנות חלופית, שלדידה קושיא מעיקרא ליתא.

נקדים ונציין לדבריו של רש"י עצמו בסוגיית בבא בתרא (כח ע"א):

> בית השלחין - מתוך שהמעיין בתוכו, שמשקים אותה ממנו תדיר, עושה פירות תדיר... שדה בית הבעל - המסתפקת במי גשמים, אינה עושה פירות אלא פעם אחת בשנה.

הבדל מהותי קיים אם כן בין שדה "בית השלחין" לשדה "בית הבעל": תדירות התנובה. שדה שהשקייתה תדירה "עושה פירות תדיר", בעוד ששדה שהשקייתה פחות תדירה "אינה עושה פירות אלא פעם אחת בשנה". בין אם דברים אלה של רש"י לתלמוד עמדו לנגד עיניו של חזקוני ובין אם לאו, ברוח פרשנות זו הוא 'קורא' את דבריו של רש"י שבפרשתנו:

> הוציאנו מארץ מצרים - פרש"י הוצאתו לשנאה היתה וכו', כלומר שדה הבעל פחותה משל שקיא, משום דשל בעל אינה טוענת פירות רק במי גשמים, וכשאין לה גשמים פוסקת, אבל של שקיא אינה פוסקת, שהרי משקים אותה תמיד.

---

18. חזקוני כותב בהקדמת פירושו, שכדי לעורכו הוא נזקק לכתביהם של כעשרים פרשנים, תוך שהוא מנמק ומבהיר את הסיבה מחמתה הוא נמנע מלנקוב בשמותיהם. היחיד שאת שמו הוא מזכיר מפורשות, פעמים הרבה מאוד, אינו אלא רש"י.

עם ישראל טען שעדיפותה של ארץ מצרים באה לידי ביטוי בתנובת-היתר שיש לה, בשל ההשקייה התדירה מהנילוס, בהיותה "שקיא". ארץ ישראל, לעומת זאת, "אינה טוענת פירות רק במי גשמים", כך שתנובתה פחותה.

לדידו של חזקוני, וכנראה גם של רש"י, טענה זו של תנובה, אין לה דבר וחצי דבר עם מה שנאמר להלן בפרשת עקב, שכן כך ביאר חזקוני שם (דברים יא, י-יא):

> י: כי הארץ אשר אתה בא שמה וגו' - צריכים אתם לשמור מצוותיו. "כי הארץ אשר אתה בא שמה, לא כארץ מצרים היא אשר תזרע בה את זרעך" וגו', אלא מאי, הרי יש לך צורך שישים הקדוש ברוך הוא עיניו עליו תמיד, לפיכך "והיה אם שמוע תשמע ונתתי מטר ארצכם" וגו'...
>
> יא: ארץ הרים ובקעות - ואין אדם יכול להשקותה מן הנהרות, ולפי שאתם צריכים לי ע"י גשמים בעתם, היזהרו במצוותי, כדי שאתן לכם גשמיכם בעתם.

לאור זאת, וכי יש בדל סתירה בין הדברים שבפרשתנו לדברים שבפרשת עקב?

מחד גיסא, אכן הנילוס משקה תדיר את אדמת מצרים והתנובה נמשכת לאורך השנה כולה, בעוד שמי הגשמים משקים את השדות בארץ ישראל רק "בעתם" והתנובה היא עונתית. מאידך גיסא, אכן החקלאי המצרי נאלץ למשוך תעלה מהנילוס עד שדהו, לנדד משנתו ולעמול בתיחזוקה של התעלה, וגם אחרי מאמץ זה עדיין "נמוך שותה ולא הגבוה", ו"אין די לו בגשמים ומשקין אותו ברגל ובכתף". החקלאי הארצישראלי לעומתו, ישן על מיטתו "והקב"ה משקה נמוך וגבוה, גלוי ושאינו גלוי כאחת".

גם אם לא נכריע בשאלת העדיפות, ויתכן שיש מי שיראה צד לכאן ואחר שיראה צד לשם, ברי שמבחינה אמונית הדגם הארצישראלי הוא הראוי.[19] זו הייתה הדגשתו של חזקוני: "יש לך צורך שישים הקדוש ברוך הוא עיניו עליו תמיד, לפיכך והיה

---

19. ראה בספר אלקי אבי בעזרי, א, עמ' קד: "ובזה טעו המרגלים, שלא השכילו לראות מעלת ארץ ישראל שהיא המקום של אמונה בהשי"ת ארץ אשר ד' אלהיך דורש אותה תמיד, והם העדיפו ארץ מצרים שחשבו דכיון שהיא של שקיא שהנילוס עולה ומשקה אותה זה עושהו יותר טוב מארץ ישראל. ואף שלכאורה קצת אמת יש בזה, מכל מקום כ' בצידה לדרך (פרשת עקב יא, י) שבחה של ארץ ישראל היא שבדרך הטבע אינה מגדלת זרעים כי אם בהשגחת השם והיפך הטבע, וזהו גם שבח לישראל שיזונו בדרך נס ושנכנסו לארץ ישראל אף על פי דבטבע אינה טובה היא כארץ מצרים".

אם שמוע תשמע ונתתי מטר ארצכם... ולפי שאתם צריכים לי ע"י גשמים בעתם היזהרו במצוותי כדי שאתן לכם גשמיכם בעתם".

אם כן, תמימים ותואמים הם דברי רש"י, הן בפרשתנו והן בפרשת עקב והן בסוגיית בבא בתרא (ואף מועד קטן). הוא שהבטיחם הקב"ה לעם ישראל את ארץ ישראל, שהיא "לא כארץ מצרים היא - אלא טובה הימנה" (רש"י דברים יא, י).

ואתחנן

"ואתחנן אל ד' בעת ההוא לאמר... אתה החלות להראות את עבדך את גדלך..." (דברים ג, כג-כד). המילה "לאמר" הייתה קשה לרש"י, שלכן כתב:

לאמר - זה אחד משלושה מקומות שאמר משה לפני המקום: איני מניחך, עד שתודיעני אם תעשה שאלתי אם לאו.[1]

דבריו אלה של רש"י מעלים שתי תהיות: ראש לכל - השאלה הקבועה, מה היה קשה לרש"י, עד שנזקק להתייחסות-מענה זה? שנית, האומנם עיקרון זה תקף רק ביחס ל"שלושה מקומות", כמנין שרש"י נוקב? מן הכתובים עצמם, מדברי חז"ל ואפילו מדברי רש"י עצמו עולה - לכאורה - שישנם לפחות ארבעה מקראות כאלה, ואולי גם חמישה!

א. השאלה הסמויה

בהתייחסו לשאלה הראשונה, בעל דברי דוד סבר שמוקד 'השאלה הסמויה' נמצא בהמשך הפרשייה, במילים "אל תוסף דבר אליי עוד בדבר הזה" (שם שם, כו):

[לאמר] - זה אחד מג' מקומות. הביא זה כאן, כי קשה מה שאמר השי"ת: "אל תוסף דבר", הא לא זכר משה כלל מן הוספת דבור. וע"כ לומר שהקב"ה ידע מה בלב משה עוד לדבר, א"כ גם קודם התחלת דברי משה היה לו להקב"ה לומר אל תדבר מזה כלל. ע"כ הביא זה דאמר משה "איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה את שאלתי אם לאו", דקשה מאי "איני מניחך", ע"כ לפרש שאיני

1. לעניינו של "אם לאו" זה - שלכאורה אינו מוסיף דבר - ראה רי"מ חרל"פ, מי מרום, יב, עמ' לו.

מניח מלהתפלל, כמו "ועתה הניחה לי", שקאי על התפילה,[2] ה"נ אמר דאם תודיעני אם לא תעשה שאלתי דהיינו שאכניס את ישראל לא"י, אז עכ"פ אתפלל עוד על ראייה בעלמא את הארץ. והשיב לו הש"י "אל תוסף דבר אלי", דהיינו שאתה מבקש אח"כ על ראייה בעלמא, דדבר זה אני עושה לך בלא תפילה שנית - "עלה ראש הפסגה וראה".

לדידו, הקושי שעמד לפני רש"י נעוץ באמירת ד' למשה: "אל תוסף דברי אלי עוד בדבר הזה" - וכי היכן ראינו בכתובים שמשה רבנו שנה ו"הוסיף" להפציר? על כרחך אין מדובר אלא בנבכי לבו של משה, שגלויים לפני בורא עולם. סבר משה להמשיך ולהפציר, אם לא על כניסה ממש לארץ ישראל, הרי שלמיצער על ראייתה. על כך השיבו ד', שבכל שנוגע ל"ראייה בעלמא" כלל אינו צריך לבקש ולהתפלל, שכן "דבר זה אני עושה לך בלא תפילה שנית".[3]

דומה כי ביאור זה כרוך בשלושה קשיים. קושי אחד נעוץ בתליית השאלה הסמויה שבפסוק הראשון (כג) עם מה שעתיד להיאמר שלושה פסוקים יותר מאוחר (כו). קושי שני נעוץ בכך שביאור רש"י מוסב על המילה "לאמר", מה שלביאור הדברי דוד אינו ממין הקושי כלל ועיקר. קושי שלישי נעוץ בכך שרש"י מדגיש כי "לאמר" זה מצריך עיון לא רק כאן אלא גם במקומות נוספים, הדגשה שאינה משמעותית לפי ביאורו.

לאמתו של דבר, כבר הרא"ם - שקדמו בכמאה שנה - נתן דעתו לזיהוי 'השאלה הסמויה'. יתכן שגישת הרא"ם לא הוכרה לדברי דוד, לפי שדברי הרא"ם אינם כאן, על מקומם, בפרשתנו, אלא במסגרת ביאורו לבמדבר (כז, טו). בין כך ובין כך, דומה שגישת הרא"ם נוחה יותר:

הכי פירושו, שכל "לאמר" האמור בתורה אחר דבור ד' ואמירתו, כגון "וידבר ד' אל משה לאמר" (שמות ו, י ועוד), "ויאמר ד' אל משה לאמר" (שמות לא, יב ועוד),

---

2. יש להניח שבעל דברי דוד מכוון למקבילה של "איני מניחך" אותה אנחנו מוצאים ביחס ל"הניחה לי". שכן כך אמרו בבבלי ברכות (לב ע"א): " 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול', אמר רבי אבהו, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו; מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חברו בבגדו, ואמר לפניו רבונו של עולם, אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם".

3. הנחתו שזו הייתה בקשת משה ושזו הייתה תשובת ד', נובעת - מן הסתם - מסמיכות המקראות: "אל תוסף דבר אליי... עלה ראש הפסגה ושא עיניך... וראה בעיניך, כי לא תעבור".

לא באו אלא לדרשא, או צא ואמור להם לישראל דברי כיבושין, או צא ואמור להם דברי והשיבני אם קבלום, כמו שנאמר: "וישב משה את דברי העם אל ד'" (שמות יט, ח), והביאו רש"י בתחילת ויקרא, דאם לא כן מה תלמוד לומר "לאמר", הרי כבר נאמר "וידבר ד' אל משה", "ויאמר ד' אל משה". ולפיכך הוכרחו רז"ל לדרוש גם כן גבי "ואמרת", שאחר דבור משה לישראל, כגון "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם" (ויקרא יח, ב), דבר להם ותחזור ותאמר להם, שצריך שיאמר להם הפרק פעם ופעמיים כדי להבינם... ומפני זה הוקשה להם לרז"ל גם כן בכל "לאמר" בדברי משה, כגון... "ואתחנן אל ד' בעת ההיא לאמר"... והוצרכו לומר... ביקש משה מלפני המקום שישיבנו ד' על שאלותיו, והשיבו כדלעיל, שנמצא בזה שכמו שפירוש "לאמר" של ד' הוא שישיבנו אם קבלו דבריו אם לאו, כדכתיב: "וישב משה את דברי העם אל ד'" (שמות שם), כך פירוש "לאמר" של משה הוא, שביקש מד' שישיבנו על שאלתו.

צא ולמד, מבהיר הרא"ם: ככלל, משמעה הרווח של המילה "לאמר", בתורה כולה, מכוון לציווי ד' את משה לומר לישראל. ציווי כזה נדרש בשל מיגוון מטרות: אם "לדרשא", אם "דברי כיבושין", ואם "אמור להם דברי והשיבני אם קבלום", כל מקרא לפי עניינו-הוא.[4] אלא שמשמעויות אלה נוגעות רק למקראות בהם "לאמר" בא בסמוך לדבר ד' למשה. אמת, אלה רוב המקראות, אך אלה לא כל המקראות. אם כן, מה תהא משמעות המילה במקראות בהם "לאמר" בא בסמוך לדבר משה לישראל, וביותר במקרא שבו משה הוא הדובר, כדוגמת פרשתנו: "ואתחנן אל ד'... לאמר". במקרה-מקרא זה, כל מיגוון שלוש המטרות הנ"ל אינו שייך!

אם כן, זו 'השאלה הסמויה' שהטרידה את רש"י, ועליה השיב "שאמר משה לפני המקום איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה שאלתי אם לאו". נמצאת למד כי זו

---

4. זאת לצד משמעות הלכתית, ראה יומא ד ע"ב: " 'לאמר' - אמר רבי (מוסיא בר בריה דרבי מסיא משמיה דרבי מוסיא) רבה, מנין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר: 'וידבר ד' אליו מאהל מועד לאמר' "; וראה ר"ש ישראלי, חוות בנימין, ב, סי' עה. אשר למשמעות הפשטית של "לאמר", ראה ראבע"ז חגי א, ג; רמב"ן שמות ו, י; רשב"ם בראשית ח, טו וויקרא א, א; רד"ק, ספר השרשים, שרש אמר; אברבנאל שמות ו, יב; אור החיים שמות ו, י-יא; רש"ר הירש בראשית א, כב; הכתב והקבלה ויקרא א, א, ועוד; וראה אלעזר טויטו, רבי חיים בן עטר ופירושו אור החיים על התורה, עמ' 81-92; פנינה טרומר, 'המקור הנטוי "לאמר" - עיון תחבירי, סמנטי ופרגמטי בלשון המקרא', תעודה, ז (תשנ"א), עמ' 75-93.

משמעות נוספת של המילה "לאמר", משמעות שלמעשה מקבילה למדיי למטרה השלישית שלעיל: מה שם - מלעילא לתתא - "אמור להם דברי והשיבני אם קבלום", אף כאן במקביל - מלתתא לעילא - "תודיעני אם תעשה שאלתי". וכדי שלא יעלה על דעתך שמדובר במקרה יחידאי ובפרשנות יחידאית, הדגיש רש"י שישנם עוד מספר מקראות שזה משמעם.

יצויין כי גישות הדברי דוד והרא"ם שונות לא רק בזיהוי 'השאלה הסמויה', אלא גם בביאור "איני מניחך". בעוד שלרא"ם המשמעות פשוטה: איני מרפה, הרי שלדברי דוד המשמעות דרושית: איני מפסיק להתפלל, שכן "הנחה" משמעה גם תפילה.[5]

ב. "אחד משלושה מקומות"?

רש"י הדגיש כי נדון דנן אינו המקום היחיד בו מתעוררת השאלה ושלגביו חלה אמירת משה "איני מניחך עד שתודיעני". לא זו אף זו, רש"י נקב במניין מדוייק: "זה אחד משלושה מקומות" - בדיוק שלושה. מספר מדוייק זה מחייב בירור כפול: הן מעקב אחר מקראות מעין אלה - האומנם בשלושה מדובר, לא פחות ולא יותר; והן מעקב אחר מקורות שעמדו לנגד עיני רש"י ואשר בחרו לסגנן דברם שבנדון בדרך שונה.

כנראה, שתי פיסקאות בספרי עמדו לנגד עיני רש"י, האחת בפרשתנו והאחרת בפרשת פנחס. בפרשתנו (ספרי - ואתחנן, כו) נאמר:

> לאמר, זה אחד מן הדברים שאמר משה לפני המקום הודיעני אם אתה עושה לי אם אי אתה עושה לי, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה. "ויצעק משה אל ד' לאמר מה אעשה לעם הזה" (שמות יז, ד),[6] שאין תלמוד לומר "לאמר" ומה תלמוד לומר "'לאמר", אמר לו הודיעני אם נופל אני בידם אם לאו. כיוצא בו אתה אומר "וידבר משה לפני ד'" (שמות ו, יב),[7] שאין תלמוד לומר "לאמר",

---

5. השווה דברים רבה - ואתחנן, ב: "א"ר יוחנן עשרה לשונות נקראת תפלה ואלו הן, שוועה, צעקה, נאקה, רינה, פגיעה, ביצור, קריאה, ניפול, ופילול, ותחנונים... תחנונים דכתיב: 'ואתחנן אל ד' ', ומכולן לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים". יתכן שהדברי דוד כרך את "איני מניחך" עם תחנונים אלה.
6. שמות יז, ד: "ויצעק משה אל ד' לאמר, מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלני".
7. שמות ו, יב: "וידבר משה לפני ד' לאמר, הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני

ומה תלמוד לומר "לאמר", אמר לו הודיעני אם אתה גואלם אם לאו. כיוצא בו אתה אומר "ויצעק משה אל ד' לאמר אל נא רפא" (במדבר יב, יג),[8] שאין תלמוד לומר "לאמר" ומה תלמוד לומר "לאמר", הודיעני אם אתה מרפא אותה ואם לאו. כיוצא בו אתה אומר "וידבר משה אל ד' לאמר יפקד ד' " (במדבר כז, טו-טז),[9] שאין תלמוד לומר "לאמר", ומה תלמוד לומר "לאמר", אמר לו הודיעני אם אתה ממנה עליהם פרנסים אם לאו. אף כאן, אתה אומר "בעת ההיא לאמר", שאין תלמוד לומר "לאמר", ומה תלמוד לומר "לאמר", אמר לו הודיעני אם אכנס לארץ אם לאו.

אם כן, הספרי "נזהר" ולא נקב במספר מפורש, אלא כתב "זה אחד מן הדברים". לא זו אף זו, הספרי מונה מפורשות חמישה מקראות מ"סוג" זה: זה שבפרשתנו, כמובן; זה שבשמות יז; זה שבשמות ו;[10] זה שבבמדבר יב, וזה שבבמדבר כז. אם כן, מה ראה רש"י לחרוג מדרכו של הספרי, הגם שמן הסתם, מדרש הלכה זה עמד לנגד עיניו? יתירה מזאת; אחר שככל הנראה, הספרי עמד לנגד עיניו, לאילו שלושה מבין החמישה רש"י מכוון, ומה בין השלושה שכן נכללו במניינו ובין השניים שלא נכללו במניינו.

עוד קודם, כבר בפרשת פנחס, אמר הספרי (קלח) דברים דומים:

["וידבר משה אל ד' לאמר. יפקוד ד' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה"] - אין תלמוד לומר "לאמר", מה תלמוד לומר "לאמר", אלא אמר לו הודיעני נא אם אתה ממנה עליהם פרנסים אם לאו, עד שהשיבו הקב"ה ואמר לו: "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח אלהים בו וסמכת את ידך עליו". ר' אלעזר בן עזריה אומר, בארבעה מקומות ביקש משה לפני הקב"ה והשיבו על שאלותיו. כיוצא בו אתה אומר... (שמות ו, יב)... עד שהשיבו המקום על שאלותיו, שנאמר: "ויאמר ד' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו" (שמות ו, א). כיוצא בו אתה אומר... (במדבר יב, יג)... כיוצא בו אתה אומר: "ואתחנן אל ד' בעת ההיא לאמר"

ערל שפתים".

8. במדבר יב, יג: "ויצעק משה אל ד' לאמר, אל נא רפא נא לה".

9. במדבר כז, טו-טז: "וידבר משה אל ד' לאמר. יפקוד ד' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה".

10. צ"ע מדוע הוקדם איזכור שמות יז לשמות ו.

(דברים ג, כג)... הודיעני אם אכנס לארץ אם לאו, עד שהשיבו המקום "ויאמר ד' אלי רב לך" (דברים ג, כו), אף כאן.

אמת, כמה הבדלים בין שתי הדרשות. לדוגמה: שמות יז אינו מופיע אלא רק בראשון ולא בשני; המענה לנדון דנן, שונה;[11] בספרי פנחס, המענה בשמות ו (פסוק א) קודם לדרישה עצמה (פסוק יב), ועוד. ברם לענייננו, כך וכך, גם מדרש זה אינו מונה שלושה מקראות מ"סוג" זה, כרש"י, אלא מפרט מפורשות ארבעה.[12]

שמא תאמר, רש"י - כפרשן מקראי - אינו כבול למדרשי הלכה. ובכן, גם אם אמת בטענה זו,[13] ברור ששינוי שהוא עורך אינו אקראי אלא מכוון, ולכן שינוי כזה אומר דרשני ומצריך ביאור. יתירה מזאת; כאן הקושי מתעצם, שכן במקום אחר רש"י עצמו מאמץ מדרש זה, והוא עצמו נוקב במניין ארבעה!

כך כתב רש"י (במדבר יב, יג) במסגרת פרשת מרים:

[ויצעק משה אל ד' לאמר, אל נא רפא נא לה] - לאמר, מה תלמוד לומר, אמר לו השיבני אם אתה מרפא אותה אם לאו, עד שהשיבו ואביה ירק ירק וגו'. רבי אלעזר בן עזריה אומר בארבעה מקומות ביקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא להשיבו אם יעשה שאלותיו אם לאו... שמות ו, יב... במדבר כז טו-טז... דברים ג, כג.

הא לך שרש"י עצמו נוקב במניין הארבעה ואף מפרט אותם - אם כן, הכיצד זה הוא סותר את עצמו ובפרשתנו נוקב רק בשלושה!

ג. "צריך עיון", "טעות סופר", "כך יראה נכון"

מיותר לומר שפרשני רש"י נתנו דעתם לדבר. דרך אחת הותירה את השאלה ב"צריך עיון", והרא"ם (דברים ג, כג) מייצגה נאמנה:

לאמר - זה אחד משלושה מקומות... אבל בספרי, לא שנו אלא... ואם כן זה אחד מחמישה מקומות שאמר משה לפני המקום "איני מניחך עד שתודיעני

11. שונה מהותית: בעוד שבספרי לפרשתנו המענה חיובי - "אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה", הרי שבספרי לפרשת פנחס המענה שלילי - "השיבו המקום 'ויאמר ד' אלי רב לך' ".
12. כאמור, שמות יז לא נימנה; להנמקת ההשמטה ראה להלן.
13. ראה לעיל, בפרק המבוא.

אם תעשה שאלתי" מיבעי ליה. אבל בפסוק (במדבר כז, טו-טז)... שנו בספרי... בארבעה מקומות... והביאם כולם, והשמיט מהחמישה דלעיל המקום של (שמות יז, ד)... ולא ידעתי למה. ולפי זה יהיה "לאמר" האמור כאן אחד מארבעה מקומות שאמר משה לפני המקום: "איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה שאלתי אם לאו", לא אחד משלושה מקומות, כמו שכתב רש"י ז"ל, וצריך עיון.

דרך שנייה טענה שכל העניין בטעות יסודו, ור' אברהם בקראט ב'ספר הזכרון' מייצגה נאמנה:

הנוסחאות שכתוב בהן זה אחד מג' מקומות אינן נכונות,[14] שבספרי היא שנויה והם יותר משלושה, ולכן ראוי לומר זה אחד מן המקומות.

לא רחוקים מכך דבריו של המשכיל לדוד: "נ"ל דהכא צ"ל חדא מתרתי, אי שיש בכאן ט"ס בדברי רש"י וצ"ל 'ארבע' .. א"נ דר"ל מג' מקומות בר מן דין".

לעומתם, מהר"ל בגור אריה, הילך בנתיב שונה:

זה אחד משלושה מקומות וכו'... והקשה הרא"ם... ויראה דרש"י לא הביא רק אותם שהיה משה מתפלל עליהן, והם אלו שלושה, דכתיב: "ואתחנן אל ד' בעת ההיא". וכן היה מתפלל על מרים, והיה מבקש מלפניו "יפקוד ד' אלהי הרוחות איש על העדה", ולא הביא עמהן "וידבר משה לפני ד' " דפרשת וארא (שמות ו, יב), כי אותה בקשה - שיודיע לו אם גואל אותם אם לאו - לא היה בקשה גמורה, שלא היה מבקש עתה שיגאל ישראל, רק שרצה לדעת אם יגאל ישראל, ולכך לא חשיב אותו עמהם. אבל בספרי בפרשת פנחס... מנה אלו שלושה, ומנה גם כן עמהם "וידבר משה לפני ד' " דבפרשת וארא, אף על גב שלא היה מבקש עתה על גאולתם, מכל מקום היה חפץ בגאולתם, ורצה לדעת אם יגאל אותם. ומכל מקום, לא חשיב (ספרי שם) עמהן "ויצעק משה אל ד' " דבפרשת בשלח (שמות יז, ד), משום דשם היה מבקש להודיע אותו אם יפול בידיהם אם לא, ולא היה זה שאלה ראויה, שהרי השיב לו הקדוש ברוך הוא, אתה אמרת "עוד מעט וסקלוני" (שם), ואמר לו "לך עבור לפני העם (שם שם, ה) וראה אם יסקלוך, [למה] הוצאת לעז על בני" (רש"י שם), ולכך לא חשיב

14. בהתאם, הוסיף: "גם לבעל שפתי חכמים אשתמיטיה ל' רש"י דבהעלותך וטרח לבקש טעם למה רש"י לא מנה אלא ג' לבד".

> זה. אבל בספרי בפרשת ואתחנן חשיב שם גם זה עמהם, ששם בא למנות כל המקומות שאמר משה להקב"ה שיודיעהו תשובה על דבריו; כך יראה נכון.[15]

אם כן, מהר"ל בוחן בדקדקנות את חמש המקראות ועורך ביניהם הבחנה. נכון הוא שכולם נאמרים על ידי משה ואת כולם הוא מפנה כלפי שמיא, ועם זאת יש ביניהם הבדל מהותי. אמת הבוחן היא האם מדובר בתחינת תפילה או שמדובר בבקשת יידוע. מקרא דנן - "ואתחנן אל ד' ", בוודאי שהוא תפילה; כך גם התפילה על מרים (במדבר יב, יג) וכך גם הבקשה על מינוי מנהיג (שם כז, טו-טז). לא כן בקשת משה "לדעת אם יגאל ישראל" (שמות ו), כמו גם בקשתו "להודיע אותו אם יפול בידיהם" (שם יז).

אין לכחד שהספרי לא ערך הבחנה כזו, אלא מנה - כאמור - חמישה או ארבעה,[16] ובכל זאת אין להתפלא על איזכורו של רש"י, כאן בפרשתנו, רק שלושה. לדידו של מהר"ל, טעם הדבר הוא, שבפרשתנו, כאשר מוקד העניין הוא "לאמר" בזיקה של פניית-תפילה, סבר רש"י שנכון להציג רק את מה שתואם לכך בזיקה מליאה, זיקה שאכן קיימת רק בשלושה.[17]

ועדיין, גם אחר ביאורו זה של מהר"ל, עדיין לא ברור מדוע בתפילה על מרים רש"י מזכיר ארבעה, ולעומת זאת כאן שלושה. הרי גם שם - בתפילה על מרים, מדובר בפניית תפילה ממוקדת, בדיוק כמקרה דנן, מדוע אפוא שם מציין רש"י ארבעה וכאן רק שלושה.

מענה אחר נתן מהרי"ק, תוך שהוא מפרט את המקראות בדרך שונה:

> יש ליישב, דלעיל אמר בד' מקומות שאמר משה לפני הקב"ה איני מניחך עד וכו', אבל יש אחד מאלו הד' מקומות דלא שייך ביה למימר "איני מניחך" אלא ביקש להודיעו, והיינו הך דדרשינן גבי "לאמר" ד"הן בני ישראל לא שמעו אלי", שהרי הקב"ה הקדים לדבר למשה על זה ומשה לא היה רק

---

15. ראה גם שפתי חכמים, כאן, אות ז: "נראה לי הא דכתב רש"י הכא זה אחד מג' מקומות כו' ר"ל שהתפלל משה עליהם וביקש מהקדוש ברוך הוא שימלא שאלותיו ושיודיענו אם יעשה שאלתו ובקשתו... אבל השניים האחרים שמביא שמה... אותן שני דברים אינן אלא הודעה בעלמא ולא בקשה ותפילה שימלא את שאלתו, וכן הוא בדברי רש"י אם תדקדק בלשונו הכא".

16. כאמור, את ההבדל בין שתי פיסקאות הספרי, ואת המקום לגרוע אחד ולפרט רק ארבעה ולא חמישה, מסביר מהר"ל בשל הביקורת על פניית משה בשמות יז.

17. דומה שעדיין אין בכך כדי לבאר את איזכור רש"י ארבעה בתפילה על מרים, שהרי גם שם מדובר בפניית תפילה ממוקדת, וא"כ מדוע שם הוא מציין ארבעה ולעומת זאת כאן רק שלושה.

כמשיב ונושא ונותן על דבריו, הלכך לא שייך בזה לשון "איני מניחך". וקשה דבפרשת בשלח כתיב "ויצעק משה אל ד' לאמר מה אעשה לעם הזה". י"ל דאותו "לאמר" הכתוב שם הוא היה דרך שאלה, אבל אלו האמורים כאן הם דרך בקשה.

אם כן, מהרי"ק אינו עורך השוואה בין רש"י לספרי אלא בין דברי רש"י עצמו, שלעיל [במדבר] מנה ארבעה וכאן [דברים] מנה חמישה. לדידו, החריג בין הארבעה הוא: "הן בני ישראל לא שמעו אלי" (שמות ו), שם כלל לא שייך לומר "איני מניחך" שכן אין מדובר אלא בחילופי דברים, במשא ומתן: "הקב"ה הקדים לדבר למשה על זה, ומשה לא היה רק כמשיב ונושא ונותן על דבריו, הלכך לא שייך בזה לשון איני מניחך". לכן, גם אם קיים מכנה משותף של "לאמר", מה שמסביר את איזכור רש"י ארבעה בבמדבר, קיים גם מכנה שונה, מה שמסביר את איזכורו רק שלושה בדברים. אשר ל"לאמר" שבצעקת משה אל ד' (שמות יז), זאת הוא דוחה בטענה שהוא שונה לחלוטין: "הכתוב שם הוא היה דרך שאלה, אבל אלו האמורים כאן הם דרך בקשה".

אמור מעתה:[18] רש"י לא נזקק לספרי-דברים שמנה חמישה, כיון שקיימת שונות

---

18. דרך נוספת ליישב את דברי רש"י נמצאת בספר איש מבית לוי: "נראה לי ליישב... כי רש"י סובר ש'לאמר' שמשה אמר כאן הוא לצורך לימוד קל וחומר, והוא אחד מעשרה קל וחומר שבתורה, וכך אמר רש"י על הפסוק 'הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה - זה אחד מעשרה קל וחומר שבתורה'. זאת ועוד, התשובה של ד' אל משה 'עתה תראה אשר אעשה לפרעה' כתובה בשמות (ו, א) לפני הדבור של משה 'הן בני ישראל לא שמעו אלי', והתשובה של ד' אל משה אינה מתייחסת לדברי משה (בפסוק ו, יב) 'הן בני ישראל לא שמעו אלי' אלא לתלונה של משה 'למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתני' (שמות ה, כב-כג), לפיכך אומר רש"י זה אחד משלושה מקומות שאמר משה לפני המקום".

ברם, הדברים תמוהים בשני חלקיהם: א. ה'קלים וחמורים' מנויים ומפורטים אחד לאחד במדרש בראשית רבה, מקץ, צב [ז]: "הן כסף וגו', תני רבי ישמעאל זה אחד מעשרה קלים וחמורין שכתובים בתורה, הן כסף וגו' השיבנו אליך ק"ו ואיך נגנב (בראשית מד), הן בני ישראל לא שמעו אלי וק"ו ואיך ישמעני פרעה (שמות ו), ויאמר ד' אל משה ואביה ירוק ירק בפניה (במדבר יב) ק"ו לשכינה י"ד יום, הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם ק"ו ואף כי אחרי מותי (דברים לא), כי את רגלים רצתה וילאוך ק"ו ואיך תתחרה את הסוסים (ירמיה יב), ובארץ שלום אתה בוטח וק"ו ואיך תעשה בגאון הירדן (ירמיה שם), הנה אנחנו פה ביהודה יראים וק"ו ואף כי נלך קעילה (שמואל א' כג), הן צדיק בארץ ישולם ק"ו ואף כי רשע וחוטא (משלי יא), ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה וגו', וק"ו בשאר מדינות המלך מה עשו (אסתר ט), הנה בהיותו תמים לא יעשה למלאכה ק"ו אף כי אש אכלתהו ויחר (יחזקאל טו)". אם כן, חז"ל סבורים במפורש, שמקרא דנן אינו אחד

בולטת בין החמישה לשלושה, ומבחינת פרשנות מקרא ממוקדת לפרשתנו קיים מכנה משותף של שלושה. עם זאת, בפרשיית מרים רש"י כן נזקק לספרי-במדבר, כיון ששם הדגש אינו על "איני מניחך";[19] דוק ותשכח שמילים אלה אינן נמצאות שם, ודאי לא בכדי.

מאותם עשרה 'קלים וחמורים'. ב. בדבריו של רש"י לבמדבר יב, הוא מציין מפורשות את שמות ו.

19. ראה אור החמה, כאן: "ואפשר עוד דהנה רש"י הוסיף על לשון הספרי, דנקט התם רק שאמר משה הודיעני ורש"י הוסיף איני מניחך, וא"כ אפשר לפרש דמשה ביקש מלבד הבקשה העיקרית גם ביקש שיודיענו, אבל רש"י דמפרש דאמר איני מניחך אפשר דלשון זה שייך לפרשו רק על ג' מקומות, והיינו רק בדבר שהי' בזה מעין לקיחת חזקה ממשה, וע"ז שייך ליפול לשון איני מניחך, כלומר שאיני מוותר על חזקתי אם לא תודיעני לכהפ"ח וזה שייך הכא, וכן גבי מינוי הפרנסים שגם הם יבואו במקומו של משה שהולך למות, וכן בהא דמה אעשה לעם הזה דקאי במה ששלחו הקב"ה אצל העם ולסכן את חייו ולכך שייך טענת איני מניחך, משא"כ בשני המקומות שהם אם אתה גואלן הרי דכיון דמשה לא רצה ללכת לא שייך טענה, וכן גבי מרים לא שייך רק לבקש שהוא רוצה לדעת".

עקב

אין עוררין על העובדה שנוסח פירוש רש"י שלפנינו אינו מן המשופרים - לשון המעטה - שכן עלו בו חרולים וקמשונים רבים במהלך הדורות. עובדה זו, שהוכחה לעיל פעמים לא מעטות, הקלה על פרשנים לפתור קשיים ולהסיר מעקשים בדרך של הצעת שינוי גירסא בנוסח רש"י שעמד לנגד עיניהם. ברם, גם אם העובדה שתוארה נכונה - ואכן היא נכונה - עדיין אין זה אומר שפתרון מסוג זה הוא היחיד שאפשרי, אפילו לא שהוא הראשוני והיותר מוצלח. אדרבה ואדרבה, פעמים שצריך לומר, בלא כחל וסרק, שפתרון כזה מופרך. יתירה מזאת, לא פעם דווקא הגירסה הקשה מתבררת כיותר סבירה,[1] יותר נוחה. דוגמה מובהקת לכך בפרשתנו.

א. "הציבי לך ציונים"

כך נוסחה מצות הנחת תפילין בפרשתנו: "ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם, וקשרתם אתם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם" (דברים יא, יח).[2] רש"י על אתר כתב:

> ושמתם את דברי - אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו, וכן הוא אומר "הציבי לך **ציונים**" (ירמיהו לא, כ).

1. גישה זו משתלבת עם 'כלל הגירסה הקשה' (lectio difficilior potior) אשר רווח - גם אם אינו מוסכם - בעולם המדע שעוסק בביקורת טקסטים. 'כלל' זה מבוסס על הנחה לפיה סופרים מאוחרים נטו ליישב' טקסטים שנראו בעיניהם קשים, על ידי 'תיקון' הטקסט. וראה לעיל פרשת כי תשא הערה 8.
2. השווה שמות יג, טז.

את השאלה הקבועה "מה היה קשה לרש"י" יישב הרדב"ז[3] בהצביעו על סמיכותו של פסוק זה לפסוקים שקדמוהו (דברים שם, יג ואילך) שהם מעניינה של ארץ ישראל, לברכה, וחלילה לקללה: "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי אשר אנכי מצוה אתכם היום... ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירשך ויצהרך. ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת. השמרו לכם פן יפתה לבבכם... וחרה אף ד' בכם ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולה, ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה". או אז נמצא, כאמור, מקרא דנן: "ושמתם את דברי אלה... וקשרתם... על ידכם... לטוטפת בין עיניכם". וכי מה הקשר בין מצות תפילין - דווקא - לעניינה זה של ארץ ישראל, ומה ראתה תורה להסמיכן? אם כן, רש"י בא להבהיר כי אכן קיימת זיקה בין תפילין ומזוזה ובין קללת הגלות: "אף לאחר שתגלו [מן הארץ] היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין, עשו מזוזות".

אלא שלא זו הייתה התמיהה העיקרית איתה התמודד רדב"ז, ואיתה התמודדו פרשנים רבים. צא ולמד: רש"י מלמד שחובת הנחת תפילין וחובת קביעת מזוזה אינן קיימות אך ורק בארץ ישראל אלא הן תקפות גם בחו"ל, וזאת "כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו". אמירה זו, ממנה משתמע שבחו"ל אין חובה עצמית על קיומן של מצוות אלה, ואין עושים אותן אלא רק "כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו", קשה ביותר ואינה מתיישבת עם סיווגי המצוות.

במשנה קדושין (פ"א מ"ט) שנינו:

> כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ ובין בחוצה לארץ.

ובגמרא (שם לז ע"א), אחר שקלא וטריא, ביאר רב יהודה את משמעות הסיווג "תלויה בארץ - שאינה תלויה בארץ":

---

3. שו"ת רדב"ז ח"ו סי' ב'אלפים קנד: "מה שכתב רש"י ז"ל בפרשת והיה עקב ושמתם את דברי אלה אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו... מספרי היא, ודרשו כן מפני סמיכות הכתובים"; וכך כבר רמב"ן דברים יא, יח: "וכוונת המדרש, מפני שסמך ושמתם אל ואבדתם". וראה א' רביצקי, 'הציבי לך ציונים' לציון: גלגולו של רעיון', ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 1-39, ומה שהעירו עליו יצחק ספיר במאמרו 'קיום מצוות בארץ ישראל', טללי אורות, ז (תשנ"ז), עמ' 255, וכן הרב יואל פרידמן, במאמרו 'ערכן של המצוות בארץ ישראל ובחו"ל', אמונת עתיך, 84 (תש"ע), עמ' 13-18. אשר לעיקר דברי הרדב"ז, ראה להלן.

> כל מצוה שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חובת קרקע אינה נוהגת אלא בארץ.

מכאן שמצוות מסוג תלמוד תורה ושבת, אהבת ד׳ וציצית וכו׳, שהן כולן "חובת הגוף", הרי הן "נוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ". לעומת זאת, מצוות מסוג תרומות ומעשרות, שמיטין ויובלות וכו׳, שהן כולן "חובת קרקע", הרי שאלה "אינן נוהגות אלא בארץ". בהתאם, כביעתא בכותחא פשוט וברור, שמצות תפילין ומצות מזוזה צריכות לנהוג גם בחו"ל, בהיותן "חובת גוף" מובהקת. אם כן, כיצד כותב רש"י שהסיבה לחובת קיומן בחו"ל אינה אלא בבחינת "הציבי לך ציונים", בעוד שכאמור חובת קיומן בחו"ל היא מעיקר הדין.

ב. "שאלת ממני על מה שכתב רש"י"

זו הייתה השאלה העיקרית אותה נשאל רדב"ז:[4]

> שאלת ממני על מה שכתב רש"י ז"ל בפרשת והיה עקב, "ושמתם את דברי אלה" - אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות; הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וקשיא לך, והלא מצוות אלו חובת הגוף הם, ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ.

ועל כך השיב:

> תשובה - מספרי היא, ודרשו כן מפני סמיכות הכתובים. והוצרך להזהירם אף על פי שהם חובת הגוף, שלא יפרקו מעליהם עול המצוות, מפני דוחק שעבוד הגלות וגזירות השמדות, כאשר אירע בימי היוונים והכשדים ואדום הרשעה ובכל הדורות, שהיו גוזרים עליהם לבטל המצוות,[5] ואפשר כי מצד האונס

---

4. שו"ת רדב"ז, שם.

5. ראה מה שכתב ר׳ אברהם סבע בחיבורו צרור המור, דברים ו, ו: "וקשרתם לאות על ידך ובין עינך - כי זהו בתפילין ובמזוזות שכתוב בה פרשת שמע ישראל... ואם יגזרו שלא יניחו תפילין כמו שקרה בימי חכמי התלמוד וקרה ג"כ בפורטוגאל, ראוי שתעשה לך סימנים... בעניין שתמסור נפשך על קדושת השם וזהו ע"ד הציבי לך ציונים". א׳ רביצקי, שם, היפנה למקורות מהם עולה שבדורות שלאחר רש"י התרופף מעמדן של מצוות תפילין ומזוזה, ורבים וטובים התרשלו בקיומן - דוגמה בולטת לדבר ראה סמ"ג סוף עשה ג׳; וראה מאמרי ׳מצוות שאינן תלויות בארץ - ורבים אינם מקיימים אותן בחו"ל׳, האוצר, כסלו תשפ"ג, גיליון עב, עמ׳ רכג-רכד. בהנחה שריפיון זה

יבטלו אותם, הזהירם שיהיו מצויינים במצוות, כדי שלא יהיו עליהם חדשות כשיחזרו, ויהיה להם טורח בעשייתם. ולא מפני שהיו פטורים בחו"ל הוא מזהיר עליהם, אלא מהטעם שכתבתי. ובספרי מסיים בה הכי, משל למלך שכעס על אשתו וטרפה לבית אביה, אמר לה הוי מתקשטת בתכשיטים, שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים, כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל וכו'. הוא שירמיה אומר: "הציבי לך ציונים" וגו'. וזו בשורה טובה לחזרה אגב האזהרה, ופשוט הוא.

אם כן, ראש לכל, מבהיר רדב"ז שהדברים אינם חידושו של רש"י, אלא מקורם בספרי ומשם שאבם רש"י. ואכן, בספרי (עקב - מג, יז) נמצאים דברים קרובים מאוד[6] לאלה של רש"י:

אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ, היו מצוינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה בבית אביה, אמר לה, הוי מקושטת בתכשיטיך, שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים. כך אמר הקב"ה לישראל, בני, היו מצויינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. הוא שירמיהו אומר: "הציבי לך ציונים", אלו המצוות שישראל מצוינים בהם.

אשר לצורך באזהרה ייחודית לתקופת הגלות, הגם שפשוט וברור שמדובר בחובה גמורה גם בחו"ל, רדב"ז מנמק זאת בכך שקשיי הגלות, הגזירות והשמדות, עלולים להביא לריפיון בקיום מצוות אלה, אפילו לביטולן "מצד האונס". אם כן, הכתוב בא להזהיר על קיום המצוות במסירות, גם במצבים קשים אלה.

ואכן, מסוגיית סנהדרין (קה ע"א) אנחנו למדים שבתקופת גלות בבל הייתה הוה-אמינא ממשית לביטול המצוות כולן:

באו עשרה בני אדם וישבו לפניו, אמר להם חזרו בתשובה. אמרו לו, עבד שמכרו רבו ואישה שגירשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום?[7] אמר לו הקב"ה

היה קיים אף בזמן רש"י, יתכן שדבריו באו כדי להיאבק נגד הזנחתן של שתי מצוות אלו ולהביע תביעה להקפיד בקיומן.

6. גם אם לא זהים, כפי שיבוא להלן.

7. רש"י סנהדרין, שם: "ומאחר שמכרנו הקדוש ברוך הוא לנבוכדנצר וגרשנו מעליו, יש לו עלינו כלום?".

לנביא, לך אמור להם: "כה אמר ד', אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו, הן בעוונתיכם נמכרתם ובפשעיכם שולחה אמכם" (ישעיה נ, א). והיינו דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב: "דוד עבדי", "נבוכדנצר עבדי"? גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתידים ישראל לומר כך, לפיכך הקדים הקדוש ברוך הוא וקראו עבדו - עבד שקנה נכסים, עבד למי, נכסים למי.[8] "והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. חי אני נאם אדני ד', אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם" (יחזקאל כ, לב-לג).

דא עקא, דומה כי פרשנותו של רדב"ז, על שני חלקיה, קשה למדיי. ראשית, מדוע צויינו דווקא מצוות אלה - תפילין ומזוזה, וכי בשעת "שעבוד הגלות וגזירות השמדות" קיום יתר המצוות[9] יותר קל? נכון הוא ששאלה זו ניתנת ליישוב, אם נצרף לדברי רדב"ז את מה שכתב מהר"ל בגור אריה, בהתייחסו [המקדמית][10] לאותו קושי שברש"י:

ויש מפרשים, כי כאשר גלו בין האומות, ואין לישראל מקומות ובתים בפני עצמם, רק על דרך שאלה ושכירות, ואם כן לא יקיימו ישראל מצות מזוזה בגלות, שאין להם בתים מיוחדים. וכן תפילין, מפני שצריך שלא יסיח דעתו מן התפילין (מנחות לו ע"ב), דבימיהם דאגת וטרדת הגלות יותר, וגורם היה היסח הדעת. ובגלות גדול כמו שהיה להם, ראוי שיהיה פטורים מתפילין, כי איך לא יהיה להם היסח הדעת. ואם כן, יהיו המצוות עליהם חדשים כשיחזרו לארץ. לכך אמר שאף בחוצה לארץ יקנו להם בתים, כדי שיעשו מזוזה. וגם בגלות יסירו הטרדות ויתחייבו בתפילין, כדי שלא יהיו נראים חדשים מזוזה ותפילין עליהם.

לדידו, אכן כן, ישנו ייחוד בשתי מצוות אלה,[11] והיה מקום לטעון לביטולן בגלות

---

8. רש"י: "כלומר נבוכדנצר עבדי הוא וכל מה שקנה - לי הוא, ועדיין לא יצאתם מרשותי".
9. השווה - לדוגמה - מגילת אנטיוכס, פסוק ט: "עתה בואו ונעלה עליהם ונבטל מהם הברית הכרותה עליהם - שבת וחודש ומילה"; ושם פסוקים לב, לד, מה.
10. ראה להלן ביאורו העיקרי של מהר"ל.
11. ייחוד נוסף לשתי מצוות אלה: היותן חיצוניות-פומביות גם מול אומות העולם. כך כתב ר"י אייבשיץ, נפש יהונתן, ג, עמ' צד-צה: "אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצוות אשר כל רואה יכיר אתכם כי אתם יהודים... ובזכות זה נזכה לשוב לירושלים ברחמים גדולים". וראה אלכסנדר קליין, 'הציבי לך ציונים', הדף השבועי - בר אילן, פרשת עקב, תשע"ב, גיליון מס' 979.

יותר מיתר המצוות: מזוזה - "אין להם בתים מיוחדים"; תפילין - "היסח הדעת". אם כן, בא הכתוב והורה "שאף בחוצה לארץ יקנו להם בתים, כדי שיעשו מזוזה. וגם בגלות יסירו הטרדות ויתחייבו בתפילין, כדי שלא יהיו נראים חדשים מזוזה ותפילין עליהם".

אלא שגם אם על שאלה זו ניתן מענה, שאלה נוספת קשה ביותר. טענת רדב"ז הייתה שהספרי הוא ששימש מקור לרש"י ועליו הוא נסמך. טענה זו אומרת דרשני, שכן מה שביותר קשה על רש"י, על הספרי אינו קשה כלל ועיקר.[12] דוק ותשכח: ישנו פער סגנוני משמעותי בין רש"י ובין הספרי. בעוד שרש"י זיהה מפורשות שתי מצוות 'מסויימות' וציינן בדבריו, הרי שהספרי לא ציין מצוות 'מסויימות', אלא כתב ככלל: "אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ, היו מצוינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים". אחר שכך הדבר, והספרי סתם ולא פירש, אין כל מניעה למקד את דברי הספרי במצוות שתלויות בארץ.

ובאמת, כך אכן ביאר אחד מגדולי פרשני הספרי - רבנו הלל, על אתר:

> אף על גב דאיכא מצוות שתלויות בארץ, כגון תרומה וחלה וכיוצא בהן, הוו מצויינים במצוות בחוצה לארץ, שכשתחזרו לא יהיו עליכם חדשים, שכבר הייתם נוהגים בהם בחוצה לארץ, דהוו מדרבנן.

חידוש גדול טמון בדברי רבנו הלל.[13] לדידו, הוטלה חובה על הדר בחו"ל לקיים את המצוות התלויות בארץ, ולו גם מתקנה דרבנן. לשיטה זו ניתן להביא תימוכין, ממדרש איכה רבה (א, נד):

> רבי שמעון בר יוחאי[14] פתר קרייה בנביאי האמת, שהיו מאהבים אותי להקב"ה, "המה רמוני", שהיו מרמים בי ואומרים לי הפרישו תרומה ומעשרות. וכי יש תרומה ומעשרות בבבל? אלא בשביל לאהבני להקב"ה. הוא שירמיה אומר "הציבי לך ציונים", הצטייני במצוות שהיו ישראל מצויינים בהם.[15]

---

12. השוואה נוספת בין הספרי ובין רש"י, ראה תורה תמימה דברים יא, מא.
13. ראה גם עמק הנצי"ב, על הספרי, שם.
14. יפה העיר בהקשר זה בעל הכתב והקבלה, כאן: "הנה בזה יהיו דברי ר"ש דמדרש (איכ"ר) מתאחדים עם דברי הספרי, דסתם ספרי ר"ש".
15. הצעת תימוכין נוספים, ראה בספר אמרי שמאי - דברים, מהדו' תשס"ח, עמ' קד: "אולי אפשר להביא קצת ראיה לזה דבחו"ל הפרישו תרומה כדי שלא תשתכח המצוה, מהא דאמרינן בירושלמי ערובין פ"ג ה"ט, ובמדרש רבה שיר השירים...".

או-אז, על הספרי אין כל קושי, שכן אכן מדובר במצוות שקיומן בחו"ל אינו אלא מדרבנן, בבחינת "הציבי לך ציונים" שלא יישכחו. לא כן רש"י, שציין מפורשות שתי מצוות שהן חובת הגוף - תפילין ומזוזה, לגביו השאלה קיימת במלוא תוקפה. לשון אחר: אם הספרי עמד לנגד עיניו של רש"י - כטענת רדב"ז, יש לתהות מה ראה רש"י לסטות ממנו וכך ליצור קושי; ואם הספרי לא עמד לנגד עיניו - שלא כטענת רדב"ז, אזיי הדרא קושיא לדוכתא, מה הוה אמינא יש לפטור חו"ל מחובת קיום מצוות תפילין ומזוזה. סוף דבר, מענה הרדב"ז צ"ע.

ג. ה"ת ע"מ

לא בכדי הוצעו אפוא פרשנויות חלופיות ליישוב רש"י. אחת מהן - שחוזרת ונשנית אצל מחברים שונים - מיוחסת לגר"א. בספרים קול אליהו וכן דברי אליהו - חיבורים שמתעדים 'שמועות' שונות בשם הגר"א ומבית מדרשו - נמסר כי למעשה כל הענין בטעות יסודו. אין מדובר אלא בשגיאה בפענוח ראשי תיבות:

> יש בזה טעות הדפוס, כי היה לפני המדפיס הראשי תיבות ה"ת ע"מ וטעה וחשב שהם ראשי תיבות של "הניחו תפילין עשו מזוזות", אך באמת הם ראשי תיבות של "הפרישו תרומות עשרו מעשרות", שהם מצוות התלויות בארץ.

אם אמת הדבר, אזיי כמובן שקושיא מעיקרא ליתא. מעולם לא העלה רש"י על דעתו שמצוות מסוג "חובת הגוף" לא ינהגו בחו"ל, וזאת מעיקר הדין. כל שרש"י סבר אינו אלא שאפילו מצוות שתלויות בארץ נכון לקיים גם בחו"ל, ולו גם בבחינת "הציבי לך ציונים". תפישה כזו ודאי אינה מופרכת, אחר שכבר נחשפנו לעיל לשיטה כזו. וכיצד הגיע השיבוש? הכל נבע מפענוח שגוי של ראשי תיבות. במקור היה כתוב "ה"ת ע"מ", במשמע "הפרישו תרומות עשרו מעשרות", ואולם מדפיס רשלן פענח בשגגה ראשי תיבות אלה במשמע "הניחו תפילין עשו מזוזות". עתה, בפענוח הנכון, הוחזרה עטרה ליושנה והכל בא על פתרונו בשלום.

בעל הכתב והקבלה אימץ פתרון זה, גם אם בשינוי-מה של ראשי התיבות: "היה כתוב בהעתקה ראשונה ראשי תיבות כזה - הוו מצוינין במצוות תו"מ, והוא ראשי תיבות 'תרומות ומעשרות', והמעתיק טעה שהם ראשי תיבות 'תפילין ומזוזה', ומפני זה הוסיף בלשון רש"י". כלומר, לדידו המדפיס חטא בכפליים: לא זו בלבד שפענח באופן שגוי את ראשי התיבות, אלא שהוסיף חטא על פשע בהוסיפו

מדעתו מילים שלא יצאו מקולמוסו של רש"י.[16]

ואולם, למרות שבסגנון דומה מתבטאים לא מעט פרשנים-מאוחרים, ולמרות היותו פתרון 'מבריק', האמת היא שמדובר במענה קשה. ראש לכל, עיון בכתבי יד רבים של ביאור רש"י לתורה, כמו גם בציטוט דברי רש"י על ידי פרשנים קדומים,[17] מעלה שאף לא באחד מהם ישנו פענוח כזה של ראשי התיבות. לא זו אף זו, באף לא אחד מהם מצויים כאן ראשי תיבות - בכולם המילים כתובות במלואן: תפילין ומזוזות. זאת ועוד, גם מבחינה עניינית, פענוח כזה אינו מתיישב עם 'השאלה הסמויה' עליה הצבענו לעיל, ועם הקשר הכתובים. כך טען בשו"ת ציץ אליעזר (יב, סי' מג), בדחייתו את פתרון ראשי התיבות:

> אינו נראה כלל לפרש כן את הספרי, כי הלא כוונת הספרי הוא לפרש את המשך הכתובים ואבדתם מהרה וכו' - וגם אז - ושמתם את דברי אלה וכו', והכתובים הרי מדברים בתפילין ומזוזה - וקשרתם אותם וכו' וכתבתם וכו', ולא מיירי מתרומות ומעשרות.

ומה שנכון לספרי נכון גם לרש"י. אם כן, קשה להניח שרש"י התכוון למצוות התלויות בארץ כתרומות ומעשרות, שאינן ממין עניינם של מקראות אלה כלל ועיקר.

ד. "יש לזה סוד עמוק, ואני אגלה הסוד"

בחיבורו גור אריה הציע מהר"ל ביאור שונה לחלוטין. הוא עושה זאת בהסתמכו על מילים ספורות של רמב"ן (כאן) ועל משנה סדורה של רמב"ן (במקומות נוספים). רמב"ן (כאן) ציטט את לשון רש"י, והגיב עליו:

---

16. יצחק ספיר במאמרו, שם, עמ' 250-251 כתב כי "שתי ראיות מביא בעל הכתב והקבלה לדבריו - לשונו של רש"י 'עשו מזוזות' אינה סבירה שכן במזוזה לא שייך לשון עשייה אלא לשון כתיבה או קביעה". ספיר דוחה ראיה זו: "אך עיין מנחות מד ע"א - 'אבל השוכר בית בארץ ישראל עושה מזוזה משום ישוב ארץ ישראל', וראה רש"י ברכות יד ע"ב ד"ה וכתבתם: 'דמזוזה עשיה היא' ". אלא שבפירוש הכתב והקבלה שלנגד עינינו, "ראיה" כזו כלל לא צויינה, ולא בכדי.

17. רמב"ן, רבנו בחיי ועוד. וראה יעקב לויפר, בעניין השיבושים בפיענוח ראשי תיבות, בית אהרן וישראל, קנג, שבט - אדר א' תשע"א, עמ' קנו-קנז.

ושמתם את דברי אלה - אף לאחר שתגלו היו מצויינין במצוות, הניחו תפילין עשו מזוזה... לשון רש"י. וכבר כתבתי פירוש הענין, כי המצוות האלה חובת הגוף הם ודינם בכל מקום כמו בארץ. אבל יש בו במדרש הזה סוד עמוק, וכבר רמזתי ממנו (ויקרא יח, כה).[18] והנה החזיר במצוות האלה תפילין ודברי תורה ומזוזה כאן פעם שנית, לרמוז בהיקש הזה שנהיה חייבים בהם לאחר הגלות בחוצה לארץ, ומהם נלמוד לכל המצוות שהן חובת הגוף שחיובן בכל מקום, ושנהיה פטורין בחוצה לארץ מחובת הקרקע כגון תרומה ומעשרות, כך הוא נדרש בספרי (עקב - מג, יז). וכוונת המדרש, מפני שסמך ושמתם אל ואבדתם. אבל עיקר הכתוב בארץ, דכתיב (פסוק כא): "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה". או יאמר: "למען ירבו ימיכם", שתשובו ותאריכו בה ימים לעולם.

מילים תמציתיות אלה של רמב"ן, ובעיקר אמירתו שמדובר ב"סוד עמוק", הביאו את מהר"ל לחשיפת הסוד ולגילויו:

הרמב"ן נתעורר בזה ואמר שיש לזה סוד עמוק, ואני אגלה הסוד.[19] כתב

---

18. רמב"ן ויקרא יח, כה: "ומן העניין הזה אמרו בספרי (עקב מג, יז): " 'ואבדתם מהרה' (דברים יא, יז), אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ, היו מצויינין במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים"... וכן אמר ירמיה (לא, כ) הציבי לך ציונים, אלו המצוות שישראל מצויינין בהם. והנה הכתוב שאמר (דברים שם, שם) "ואבדתם מהרה ושמתם את דברי אלה" וגו', אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בהן כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ד'. ולפיכך אמרו בספרי (ראה פ): "וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות" (דברים יא, לא-לב), ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, וכך הוא בתוספתא דע"ז (פ"ה ה"ב). וזו היא מחשבת הרשעים (סנהדרין קה ע"א), שהיו אומרים ליחזקאל: רבנו יחזקאל, עבד שמכרו רבו יש עליו כלום".
תפיסה דומה ראה גם בשו"ת הרשב"א סי' קלד: "שאלת, מה שאמרו כל הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה. תשובה, לפי שארץ ישראל נקראת נחלת ד'... והוא יתברך נקרא אלוה הארץ, ומיוחדת לו לא לשרי מעלה... ועיקר מצוות התורה כולן בארץ הן עוד, כי כמה מצוות אינן נהוגות כלל אלא בארץ כמו שאמרו במפורש הציבי לך ציונים"; רבנו בחיי, דברים יא, יח: "דרשו חז"ל אף לאחר שתגלו מן הארץ הוו מצוינין במצוות הניחו תפילין ועשו מזוזות... הכוונה בזה לומר כי אף על פי שאנו עושים המצוות בחו"ל והם חובת הגוף לעשותם בכל מקום, למדום חז"ל שאין עיקר עשייתן אלא בארץ הקדושה"; וראה גם ראבע"ז דברים ד, ח ועוד; וראה א' רביצקי, שם.
19. ראה גם הכתב והקבלה: "ואני בעניי לא זכיתי להיות מאנשי הסוד, אמנם נפקחו עיני מעט כאשר הסתכלתי בדרז"ל בספרי שאמרו בזה וז"ל משל למלך שכעס על אשתו וחזרה בבית אביה אמר לה אביה... כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל... כמה גדולים דברי רז"ל במשל זה, כי

הרמב"ן בפרשת תולדות (בראשית כו, ה) כי התורה היא "משפט אלהי הארץ" (מלכים ב' יז, כו), ולפיכך היו האבות שומרים את התורה דווקא בארץ, לא בחוצה לארץ, לפי שלא נצטוו בה. אבל ישראל, כל מצוה שהיא חובת הגוף חייב לעשות, ולא היה ראוי שישראל ישמרו המצוות בחוצה לארץ, כיון שהם "משפט אלהי הארץ". אבל אם לא נתן השם יתברך שישמרו המצוות בחוצה לארץ ושיקיימו אותם כמו בארץ, היה בבואם לארץ אחר כך נתינה חדשה, כיון שכבר נתבטלו המצוות חס ושלום, ואין כאן נתינה חדשה. ולכך אמר שלכך יקיימו המצוות בחוצה לארץ גם כן, שאם לא כן, היה צריך שיהיו המצוות בבואם לארץ חדשים, ואין כאן דבר חדש כלל, שפעם אחת נתנה התורה מן השם יתברך, ולא שתי פעמים. ולפיכך כל מצוות שהם חובת הגוף חייבין בחוצה לארץ. ומה שאמר "כדי שלא יהיו חדשים עליכם", הוא בעצמו טעם הכתוב שחייב כל מצוות שהם חובת הגוף, וחייבים עליהם בחוצה לארץ כמו בארץ, שהרי אין כאן מצוות חדשות, וחיוב הראשון לא נתבטל, כדי שלא יהיו חדשים כשיחזרו לארץ; ונכון הוא מאד.[20]

תפיסה זו גורסת שמבחינה מהותית, כל המצוות כולן - הן אלה שתלויות בארץ והן גם אלה שהן "חובת הגוף" ואינן תלויות בארץ - עיקר עניינן דווקא ורק בארץ ישראל. גם אם נכון הוא שמבחינה הלכתית קיימת חובה דאורייתא על קיום מצוות מסוג "חובת הגוף" בחו"ל, ברם מבחינת עומק עניינן המהותי, גם הן "משפט אלהי הארץ". הסיבה הגלויה לקיומן נמצאת במישור ההלכתי-פסיקתי, כמובן, אך

הודיעונו בזה גודל חיוב מצוות התלויות בגוף אף בחו"ל, כמו שהאשה מחוייבת להתקשט לכבוד בעלה המלך אף כשהיא מרוחקת מביתו ויושבת בבית אביה, כי אם אז תפרוק עדיה מעליה ותסיר תכשיטיה הנה היא משפלת כבוד בעלה, כאילו היא מתייאשת ממנו לעולם שלא תחזור אליו עוד, אמנם אם גם בעת רחוקה תתקשט בתכשיטיה כמו בבית בעלה, הנה היא מראה בזה גודל דבקות אהבתה אליו ותשוקתה למצוא חן בעיניו להחזירה ולשוב אל ביתו כמקדם. ככה בקיום מצוות חובת הגוף בחו"ל יראה לעיני כל שאין כאן יאוש מן הגאולה אבל יש תקוה ותוחלת לשוב מהרה אל בית מלך עולמים כבימי קדם. ובתלמוד ירושלמי, אלה החוקים והמשפטים, שומע אני בארץ, יכול אפילו תלמוד תורה ותפילין, כשהוא אומר ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה ושמתם את דברי אלה והיו לטוטפות בין עיניכם ולמדתם אותם, הא למדת לתלמוד תורה ותפילין שנוהגין בין בארץ בין בחוצה לארץ (ועי' ריטב"א בחי' לקדושין לו ע"ב ד"ה הא)".

20. נכון הוא שרמב"ן עצמו לא כתב שביאורו עשוי ליישב את רש"י; אדרבה שטף לשונו מעלה שסבר שפרשנות רש"י שונה מזו שלו. עם זאת, מהר"ל מחבר את הפרשנויות, ובאמצעות רמב"ן הוא מנהיר את רש"י.

הסיבה הנסתרת והעמוקה לקיומן אינה אלא רק "כדי שלא יהיו חדשים כשיחזרו לארץ", הא ותו לא.

לימים, הראי"ה קוק בחר לפתוח את חיבורו עץ הדר[21] בהבעת תפיסה זו:

> יסוד קיום כל המצוות כולן, מצד עניינן הפנימי והתכליתי, הוא רק בארץ. ולפי זה, המצוות שאינן תלויות בארץ, הנוהגות גם בחוץ לארץ, אינן מכוונות לתכליתן בחוץ לארץ, כי אם מפני שהם מביאים את ישראל לשוב לארץ, והם משמרים את קדושתם, שבשובם לארץ לא יהיו צריכים להתחיל את סדרי החיים מחדש כעם צעיר... שהנשמה הפנימית של כל המצוות כולן, אפילו של אותן שאינן תלויות בארץ, היא תלויה גם היא באמת בארץ, ומאווירה המחיה נשמות הנה יונקות מרחוק כפי היכולת, לצורך העמדת חיותם גם בחוץ לארץ.

משנה הגותית זו מיישבת כדבעי את דברי רש"י "הניחו תפילין עשו מזוזות", בלא נפתל ובלא עיקש.[22] אין חולק על קיומה של חובה דאורייתא לקבוע מזוזה ולהניח תפילין בחו"ל, ורש"י אינו מערער על כך. כל שבא רש"י להבהיר אינו אלא שבעומק העניין ובטעמו הרוחני מדובר ב"קיום מישני", שכן גם מצוות אלה - עיקר קיומן בארץ ישראל. בכך מהלך רש"י בעקבות הספרי, גם אם בשונה מהספרי שלא ציין מצוות מסויימות, רש"י כן מפרט באלו מצוות מדובר. זאת הוא עושה בשל היותו - בשונה מהספרי - פרשן למקרא, שבא להשיב על 'השאלה הסמויה' שבפרשה זו: זיקת תפילין ומזוזה לארץ ישראל.

---

21. עץ הדר - ראש אמיר, עמ' א.

22. משלי ח, ח-ט: "בצדק כל אמרי פי, אין בהם נפתל ועקש. כולם נכוחים למבין, וישרים למוצאי דעת".

ראה

לא מעט פעמים נתנו דעתנו בחיבור זה להשוואות מתבקשות בין דברי רש"י בביאורו לתורה ובין דברי חז"ל בתלמוד. פרשתנו מזמנת מקרה נוסף שכזה, שמצריך גם הוא עיון.

א. מיקום הברכה והקללה

מיקום מפורש ומדוייק ניתן לישראל, היכן להתמקם בעת נתינת הברכות והקללות (דברים יא, כט-ל):

> והיה כי יביאך ד' אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונתתה את הברכה על הר גרזים ואת הקללה על הר עיבל. הלא המה בעבר הירדן, אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני היושב בערבה, מול הגלגל אצל אלוני מורה.

אם כן, דקדק הכתוב היטב בזיהוי המיקום ובאיתורו. לא הסתפק בשמותיהם של ההרים הנקובים - "הר גריזים... הר עיבל", אלא הוסיף ונתן בהם לא פחות משישה סימנים, לבל יהיה ולו גם בדל ספק: "הלא המה - א. בעבר הירדן; ב. אחרי;[1] ג. דרך מבוא השמש; ד. בארץ הכנעני היושב בערבה; ה. מול הגלגל; ו. אצל אלוני מורה".

רש"י (כאן, ל) נתן דעתו לא רק לביטוי הייחודי "אחרי דרך...", אלא גם לייחוד שבטעמי המקרא על אתר, שכן טעמים אלה טומנים בחובם פרשנות:

> אחרי - אחרי העברת הירדן הרבה והלאה למרחוק, וזהו לשון אחרי, כל מקום שנאמר 'אחרי', מופלג הוא. דרך מבוא השמש - להלן מן הירדן לצד מערב, וטעם המקרא מוכיח שהם שני דברים, שננקדו בשני טעמים, אחרי

1. הפרדת "אחרי" מ"דרך מבוא השמש", וראיית כל אחד מהם כסימן לעצמו, מתבארת מפורשות ברש"י, כפי שיבוא להלן.

> נקוד בפשטא ודרך נקוד במשפל [יתיב] והוא דגוש, ואם היה אחרי דרך דבור אחד היה נקוד אחרי במשרת בשופר הפוך [מהפך] ודרך בפשטא ורפה.

רש"י מלמדנו אפוא, כי המיקום עליו מדובר רחוק משמעותית מהירדן: "אחרי העברת הירדן הרבה והלאה למרחוק". זאת ועוד רש"י מוסיף ללמדנו, שהכיוון הוא מערבית לירדן. כאמור, רש"י מסתייע בטעמים כדי לחלק את הביטוי לשניים, להבהיר שמדובר בשני סימנים: א. "אחרי"; ב. "דרך מבוא השמש".

הרא"ם, על אתר, חידד את הדברים:

> דרך מבוא השמש - להלן מן הירדן לצד המערב. והוא דבור בפני עצמו, כאילו אמר: הלא המה בעבר הירדן, הרבה הלאה למרחוק לצד מבוא השמש, שהוא הצד המערבי. מול הגלגל - רחוק מן הגלגל,[2] כי מילת "מול" פירושו כמו נוכח, והנוכח הוא קרוב או רחוק. ואחר שכתוב אחר זה "אצל אלוני מורה", שפירושו סמוך לאלוני מורה, ידענו שהנוכח האמור פה הוא רחוק מן הגלגל, שאילו היה קרוב, לא היה צריך לומר אחריו קרוב לאלוני מורה.

נוסף להבהרה שמדובר - כאמור - בשני "דבורים", רא"ם מבהיר את הרקע לקביעה שמדובר באתר מרוחק, כמו גם את הצורך בהבהרה זו. המילה "מול" משמעה "נוכח", ואולם "נוכח" יכול להיות "קרוב" כשם שהוא יכול להיות "רחוק". אם כן, בא סימן נוסף - "אצל אלוני מורה" [כלומר "קרוב לאלוני מורה"] והכריע "שהנוכח האמור פה הוא רחוק". לשון אחר, לדידו של הרא"ם, רש"י בביאורו בא לא רק להורות היכן הוא המיקום, אלא גם לבאר מדוע יש צורך בכל-כך הרבה סימנים. כך וכך, לדידו של הרא"ם, רש"י סבור שהמיקום המדובר רחוק מהירדן ומערבי לו.

לא ניתן להתעלם מן העובדה שהרא"ם הסתפק בפענוח דברי רש"י על אתר, תוך שהוא מתעלם לחלוטין - שלא כדרכו - מסוגיה תלמודית ערוכה שעוסקת ישירות בעניין זה, ואשר אינה עולה בקנה אחד עם ביאור רש"י. כך שנינו בבבלי סוטה (לג ע"ב):

---

2. אך השווה תוס' סוטה לג ע"ב ד"ה "מול הגלגל סמוך לגלגל", מהם עולה ש"מול" עיקרו דווקא קרוב: "משמע מקום הרואה את הגלגל כדאמר (חולין יט ע"ב) ממול ערפו מול הרואה את העורף, ולהכי אמר רבי אלעזר מול הגלגל והלא לא ראו את הגלגל"; ברם יתכן שהם אומרים זאת דווקא לר' אלעזר, שם.

תנו רבנן, "הלא המה בעבר הירדן" - מעבר לירדן ואילך, דברי רבי יהודה; "אחרי דרך מבוא השמש" - מקום שחמה זורחת... רבי אלעזר אמר, "הלא המה בעבר הירדן" - סמוך לירדן, דאי מעבר הירדן ואילך, הלא כתיב: "והיה בעברכם את הירדן"; "אחרי דרך מבוא השמש" - מקום שהחמה שוקעת.

אם כן, נחלקו תנאים בשאלת ביאור המקרא, ובהתאם בשאלת המיקום.[3] כל אחד מהם מתייחס לשתי שאלות: א. האם המקום קרוב או רחוק; ב. מה משמעו של "מבוא השמש". רבי יהודה סבור שמדובר במקום שהוא "רחוק", ו"מבוא השמש" הוא מזרח - "מקום שחמה זורחת".[4] לעומתו, רבי אלעזר סבור שמדובר במקום "סמוך", ו"מבוא השמש" הוא מערב - "מקום שהחמה שוקעת".[5] מכל מקום, ברור שאף לא אחד מהתנאים החולקים אינו מבטא שיטה שסבורה שמדובר במקום רחוק וש"מבוא השמש" הוא מערב. לרבי יהודה - רחוק ומזרח; לרבי אלעזר - קרוב ומערב; ואין מי שסבר - רחוק ומערב. אלא שזה בדיוק מה שכתב רש"י בביאורו לפרשתנו: "אחרי העברת הירדן הרבה והלאה למרחוק... מבוא השמש... לצד מערב". אם כן, פליאה היא על הרא"ם שהתעלם מן הסתירה וכלל לא העיר עליה, ושבעתיים פליאה על רש"י: מה ראה לסטות מדעות שני התנאים ולאמץ לו דרך לעצמו, שלא כזה ושלא כזה.

---

3. כמו מאליו עולה קושי, שלכאורה 'מחלוקת במציאות' לפנינו - היכן הם הר גריזים והר עיבל! פתרון לקושי זה ניתן להעלות לפי מה שנכתב בירושלמי סוטה (פ"ז ה"ג, שהוזכרו בתוס' סוטה שם ד"ה מול הגלגל): "מה מקיים ר' אלעזר הר גריזים והר עיבל, שתי גבשושיות עשו וקראו זה הר גריזים וזה הר עיבל. על דעתיה דרבי יהודה מאה ועשרים מיל הלכו באותו היום, על דעתיה דרבי אלעזר לא זזו ממקומן". כלומר, אין חולק בשאלה היכן הם - אליבא דאמת - ההרים עצמם, אלא שלדעת ר' אלעזר, עם מעבר הירדן יצר עם ישראל שתי גבשושיות, וקרא להן "הר גריזים והר עיבל", למרות היותן גבשושיות מלאכותיות בעליל ורחוקות מההרים המקוריים. או-אז אין כל מחלוקת בשאלת מיקום ההרים, אלא רק במיקום מעמד הברכות והקללות, וסמי "מחלוקת במציאות מהכא". וראה להלן הערה 9.

4. רש"י: "אחרי דרך מבוא השמש - ומהו מבוא השמש, זהו מזרח שהשמש באה משם, כלומר רחוק ממזרחו של ירדן, ומצינו בבראשית רבה כל מקום שנאמר: 'אחרי', מופלג".

5. רש"י: "אחרי דרך - מופלג מן המערב, דאחרי לשון הפלגה והאי מבוא השמש מערב הוא, לשון כי בא השמש (בראשית כח) מקום שחמה שוקעת מופלג משקיעתה, והיינו לצד מזרח סמוך לירדן מיד".

ב. "דרכו בפירוש החומש לשמור הפשוטו"

בסגנון זה תמה מהרש"א, בחידושי הלכותיו לסוגיית סוטה (שם) - תמה, לא השיב, ונשאר ב"צ"ע":

> מבוא השמש מקום שהחמה זורחת כו', ורש"י פירש בחומש: אחרי - אחר העברת הירדן הרבה מהלאה למרחוק כו', ודרך מבוא השמש - לצד מערב, דהיינו שקיעת החמה, וכמ"ש הרא"ם, וצ"ע שזה דלא כמאן מהני תנאי, דלמ"ד דרחוקים מן הירדן היה מפרש מבוא השמש היינו זריחת השמש, ולמאן דמפרש מבוא השמש שקיעת החמה הא קאמר דסמוך לירדן הוי. גם מה שפרש"י: בחומש מול הגלגל - רחוק מן הגלגל, הוא דלא כמאן, דלכו"ע מול הגלגל סמוך לגלגל, וצ"ע למה תפס לו שיטה אחרת.

גם בחידושי האגדות שלו (סוטה, שם) נזקק מהרש"א לאותו קושי,[6] אלא ששם הוא מציע פתרון עקרוני וכללי לתמיהה זו, כמו גם לתמיהות שדומות לה, ושנדונו אצלנו זה כבר:

> ואפשר שדרכו בפירוש החומש לשמור הפשוטו, ולפי הניקוד בב' טעמים, משמע ליה לפרש בב' דבורים, כמו שפירש שם.

אמור מעתה: משימתו של רש"י בביאורו למקרא אינה אלא ביאור המקרא; הא ותו לא. מבחינה זו, אין לרש"י ב"כובעו" זה כל מחוייבות לספרות התלמודית. מובן מאליו שכבודה של זו במקומה מונח, ובכל שנוגע אליה היא צריכה להתבאר כדבעי, ואולם במקביל, כבוד המקרא מונח גם הוא במקומו. כך ככלל, וכך גם בנדון דנן. כמובן, רש"י מודע היטב לסוגיית הש"ס, אותה גם פירש, ואולם אחר שהוא

---

6. מהרש"א שם מוסיף ומחדד שהסתירה בין הסוגייה התלמודית ובין ביאור רש"י לתורה, נסובה גם על השאלה אם "אחרי דרך מבוא השמש" הוא "שני דיבורים" - רש"י לתורה, או "דיבור אחד" - סוגיית הש"ס: "אחרי דרך מבוא השמש מקום שהחמה זורחת כו'... ויהיה לפי זה אחרי דרך מבוא גו' הכל דבור אחד, ר"ל אחרי מופלג ורחוק מן מבוא השמש דהיינו מן המזרח לצד מערב, ומ"ד לקמן מבוא השמש מקום שהחמה שוקעת יהיה ג"כ הכל דבור א' אחרי מופלג ורחוק מן מבוא השמש דהיינו מן המערב סמוך לירדן שהוא מזרח א"י. אבל רש"י בחומש לקח לעצמו דרך אחרת שפירש אחרי רחוק מן המזרח ודרך מבוא השמש לצד מערב, וב' דבורים הם, והוא דלא כמאן מהני תנאי דשמעתין".

סבור כי פשט המקראות שונה, הרי שדברי חז"ל אינם מעלים ואינם מורידים מכך מאומה; רש"י נצמד לפשט המקרא[7] כפי שהוא מבין אותו.

אם גם הרא"ם סבר כמהרש"א - בחידושי האגדות, הרי שהתמיהה עליו מעיקרא ליתא. לא ראה הרא"ם לנכון להפנות לסוגיית סוטה ולעמת בין האמור בה ובין מה שכתב רש"י, לפי שנהיר לו שאכן הביאורים שונים בתכלית, ואם כן מה טעם בדבר. מאחר שחזקה על רש"י שהיה מודע היטב לסוגיית סוטה, ובכל זאת בחר לסטות ממנה, וזאת משיקוליו הפרשניים-פשטיים, התרכז הרא"ם בביאור דברי רש"י כאן, וקנצין למיליו.

ג. "הרא"ם שכח כל הסוגיא" - "כל רז לא אניס ליה להרא"ם"

פתרון זה לא התקבל, כלל ועיקר, בעיניו של בעל נחלת יעקב.

> לאהבת החיוב שאמרו ז"ל: "לעולם ישנה דרך קצרה", אומר אני שהרא"ם שכח כל הסוגיא שבפרק אלו נאמרין (סוטה לג ע"ב), ופירש כוונת הרב מסברת עצמו, ולא כן עמדי,[8] אלא כוונת הרב כמ"ש שם אליבא דר' יהודה, דהר גריזים והר עיבל היו רחוקים מן הירדן לצד מערב, וישראל היו במזרחו של ירדן בארץ סיחון ועוג, ולפי שהר גריזים ועיבל היו רחוקים מן הירדן, הוצרך הכתוב ליתן בהם סימן שיכירום ישראל - "אחרי", ר"ל, מופלג מן הירדן, דהיינו מן מבוא השמש שהוא זריחת החמה היו מופלגין לצד מערב, וזהו "דרך מבוא השמש" דהיינו מזריחת החמה, ולא סמוך לירדן אלא אחרי מופלג לצד מערב מקום שהכותיים שרויים וזהו אצל אלוני מורה דהיינו שכם, וכן הוא כוונת הרב.

לדידו של הנחלת יעקב, לא עולה על הדעת שרש"י התעלם מסוגיית ש"ס ערוכה שעוסקת ישירות ומפורשות בנדון שלו. ברי אפוא שרש"י נצמד לאחת מדעות

---

7. יתכן שתיעדופו של רש"י, לפשוטו של מקרא, את "מבוא השמש - מערב", ולא מזרח, נובע מיתר המקראות בהם מופיע ביטוי זה: ראה יהושע א, ד; שם כג, ד; וביותר זכריה ח, ז: "הנני מושיע את עמי מארץ מזרח, ומארץ מבוא השמש" - היש יותר ברור מזה?

8. עוד הקשה הנחלת יעקב על הרא"ם "דאין שייך לומר דזהו סימן שהוא רחוק ממקום פלוני, דהא עד סוף כל העולם הוא רחוק, אבל על הקרוב שייך לומר שנתן סימן שהוא קרוב למקום פלוני".

התנאים - דעת ר' יהודה. אלא שדעת ר' יהודה טעונה חידוד, שאומנם הוא סבור שהגדרת "מבוא השמש" היא מזרח, אך מעשית, מאחר שהמרחק גדול, הרי שהמיקום נוטה הרבה לצד מערב. כלומר, כאשר רש"י כותב "דרך מבוא השמש - להלן מן הירדן לצד מערב", אין כוונתו לומר שהגדרת "מבוא השמש" היא מערב, אלא שמעשית, בפועל, צריכים ללכת דרך ארוכה מערבה. בכך, מחד גיסא רש"י מאמץ את דעת ר' יהודה ביחס לריחוקו של המקום, תוך שמאידך גיסא אינו סותר את ביאורו ביחס ל"מבוא השמש" - מזרח. "כן הוא כוונת הרב... ומעתה מ"ש הרא"ם... כל זה ליתא".[9]

האמת צריכה להיאמר, שלבד מהעובדה שסגנון ביקורתו על הרא"ם נוקב וקשה, גם ההבחנה בין "מבוא השמש" כהגדרה מילולית של אחד מכיווני השמים - מזרח או מערב, ובין "מבוא השמש" כציון כיוון הליכה גרידא, תמוה.[10] דומה שקריאה רהוטה של דברי רש"י "דרך מבוא השמש - להלן מן הירדן לצד מערב" מלמדת שבא לבאר מהו "מבוא השמש".

לא בכדי דחה ר"ד פארדו על הסף את דברי הנחלת יעקב - את תוכנם, ושבעתיים את סגנונם. בפירושו לספרי דבי רב (ראה, נו), הוא כותב בהאי לישנא:

> והנחלת יעקב שלח שבט לשונו כדרכו נגד הגאון הרא"ם, ולא העלה בידו מאומה, והמעיין יראה כי דבריו נגד מ"ש רש"י, והאמת דכל רז לא אניס ליה להרא"ם ז"ל אלא שלא הזכיר הסוגיא כלל לפי שהיה צריך להאריך הרבה ולכך הניח חלק, כמאן דאמר דרש"י פי' המקרא כשיטתיה, וס"ס היה מקום

9. נחלת יעקב עצמו מעלה קושי אחר ברש"י: "אך מ"ש הרב 'מול הגלגל - רחוק מן הגלגל' הוא דבר תמוה, דהא בהדיא אמרו אליבא דר' יהודה סמוך לגלגל... והדבר ידוע שגלגל הוא קרוב לשכם, וכן הגירסא בספרי". כדי ליישב כתב כי "צריך לומר כמו שכתבתי לעיל (פסוק כו) בשם הספרי אין והיה אלא מיד, ור' יהודה ס"ל דאותו היום הלכו ק"ך מיל כמ"ש התוספות שם והיינו מיד, ולר"א אין לפרש 'הלא המה - נתן בהם סימן', דהא לא הוצרכו לסימן כיון שהיו סמוכין לירדן, ואע"פ שאי אפשר לחלוק על המציאות ופשוט הוא שהיו הר גריזים והר עיבל אצל שכם, מ"מ התורה לא נתכוונה לאלו הר גריזים והר עיבל אלא כמ"ש התוספות שם שתי גבשושיות היו סמוך לירדן וקראו זה הר גריזים וזה הר עיבל, וזה הפסוק של הלא המה בא להראות להן דרך בשניה וכו' כדאיתא שם בהדיא, ואחרי דרך מבוא השמש ר"ל אחרי מופלג מן מבוא השמש ר"ל מופלג מן המערב מקום שהחמה שוקעת כמו 'כי בא השמש' (בראשית כח, י)". ביחס לטענתו "שאי אפשר לחלוק על המציאות", ראה לעיל הערה 3 ולהלן הערה 12; ובספרי שלמי שמחה, עמ' 258-263.

10. מה גם שלדידו, "מזרח" של הגמ' הוא "מערב" של רש"י עה"ת.

להקשות על רש"י ז"ל דזיכה שטרא לבי תרי, ולכך הניח חלק כמ"ד דרש"י פי' המקרא כפשטיה ולא השגיח לא לפי' ריה"ו ולא לפי' ר"א.

פשוט וברור לר"ד פארדו שמעיני הבדולח של הרא"ם בוודאי לא נעלמה סוגיה ערוכה שקשורה לנדוננו. אלא שלדידו, במודע בחר רש"י להתעלם ממנה, משום שהיזקקות לה הייתה מאלצת אותו לא רק להאריך בדברים הרבה אלא גם לסטות מהביאור הפשטי שאליו הוא חותר בביאורו. "רש"י פי' המקרא כפשטיה,[11] ולא השגיח לא לפי' ריה"ו ולא לפי' ר"א", מעין מה שראינו במהרש"א.[12]

אמור מעתה: בשתי אסכולות פרשני-פרשניו של רש"י עסקינן. נחלת יעקב מייצג את הדורשים התאמה של פירוש רש"י לתורה עם דברי חז"ל, ולשם כך מוכנים גם להידחק בדבריו. לעומת זאת, מהרש"א ור"ד פארדו מייצגים את הסוברים שבביאורו לתורה, חתירת רש"י היא לפרשנות מקראית שנוחה להבנת המקראות עצמם. ולא בא 'פרט' זה שבפרשתנו אלא ללמד על הכלל כולו.

---

11. ראה גם באר בשדה: "רש"י פי' המקרא לפי פשטו המתיישב יותר, כדרכו בכמה מקומות, וכ"כ המפרשים, דלא כנחלת יעקב". בעל באר בשדה גם חידד שהדגשת ההליכה מערבה באה "לאפוקי שלא יטו לצדדין לצד דרום או לצד צפון אלא ילכו לצד מערב".

12. ר"ד פארדו מציין שקושי אחד כן קיים ברש"י: "אלא דהא מיהא נראה דקשה לרש"י, במ"ש מול הגלגל רחוק מן הגלגל והוא ממש להיפך ממ"ש בגמרא סמוך לגלגל, ולא עוד אלא דנראה מחלוקת במציאות". הוא גם מיידע אותנו ש"בספרי משכיל לדוד הנחתי זה בצ"ע". ברם "עכשיו רואה אני שיש ליישב, דהש"ס אליביה דריה"ו מפרש דמול הגלגל לא קאי על ההרים, דל"ל ליתן שני סימנים על ההרים מול הגלגל ואצל אלוני מורה, לכך מפרש דמול הגלגל לא קאי אלא על דרך מבוא השמש, שפירושו אליבא דריה"ו מזרח, וקאמר שדרך זה דמזרח דהיינו מיד אחר עבור הירדן היה סמוך לגלגל, ומקרא מלא הוא ביאושע[!]... וממילא דהר גריזים ועיבל שהם להלאה אצל אלוני מורה רחוקים מן המזרח הרי הם רחוקים ג"כ מן הגלגל. ועל סימן של ההרים הוא שפירש"י רחוק מן הגלגל, והדר קאמר עד כמה היו רחוקים ופי' אצל אלוני מורה. והשתא דברי הש"ס ודברי רש"י שווין נינהו ממש אלא דמשמעות דורשים איכא בינייהו, ורש"י ז"ל לפי שיטתו דמפ' דרך מבוא השמש מערב לא מצי לפרש מול סמוך אלא רחוק". וראה באר בשדה שכתב "אע"ג דשם בסוטה מפ' ר"י מול הגלגל קרוב לגלגל, אפשר דרש"י לא הוה גריס ליה, וכן בתלמוד ירושלמי ליתיה, וכן בספרי ליתיה, ומתוך הפסוק ביהושע מוכח שהגלגל רחוק מהר גריזים והר עיבל... וע"כ צ"ל דגרסי' בסוטה מול הגלגל רחוק לגלגל ולא קרוב כגירסת התוס' וכן פרש"י שם בדברי ר"א... וז"ל מול הגלגל רחוקים מן הגלגל... ואיך אפשר דפליגי במציאות... אלא מחמת שה"ג וה"ע הם גבוהים ונראה משם הגלגל להכי קרי ליה סמוך". וראה לעיל הערה 3.

שופטים

היקרותה של תיבה מסויימת פעמים רבות במקרא, ובמקביל היזקקותו של רש"י לביאור אותה תיבה רק בחלק מהפעמים, העניקה בקעה נאה לפרשני רש"י להתגדר בה. תחילת פרשתנו (דברים טז, יח) מדגימה זאת היטב.

א. שוטרים

שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ד' אלהיך נתן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק.

"שוטרים" אלה, מה עניינם ומה תפקידם? רש"י על אתר, הגדיר ברורות את עניינם ואת תפקידם של השופטים מחד גיסא, ושל השוטרים מאידך גיסא:

שופטים ושוטרים - שופטים, דיינים הפוסקים את הדין;[1] ושוטרים, הרודין את העם אחר מצוותם, שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט.

אם כן, ביחס לשוטרים, רש"י מציין שלושה היבטים: "רודין את העם אחר מצוות" השופטים; רדייה זו נעשית באמצעות הכאה וכפיתה במקל וברצועה; ואת כל זה הם עושים עד שתתקבל ותבוצע הכרעת דינו של השופט. היבטים אלה טעונים ליבון.

1. ראה מהר"ל בגור אריה, כאן: "דיינין הפוסקין את הדין - מה שהוסיף 'הפוסקים את הדין', אף על גב דידוע שכל דיין פוסק את הדין, כדי לבאר לך למה הוצרך לומר עוד 'שוטרים', ולפיכך פירש שזה הדיין אינו עושה רק פסק הדין, ותו לא, דאינו כופה אותו, ושוטר הוא שכופה ורודהו לקיים מצות השופט. ואיפכא ליכא למימר, דשופט הוא הרודה וכו', דמתחילה הוא פוסק הדין, ואחר כך כופין אותו לקיים. אם כן, הראשון הוא הפוסק הדין, ו'שוטרים' שנכתב אחר כך, הוא הרודה וכופה אחר מצות השופט. אי נמי...".

עצם היזקקותו של רש"י כאן להגדרת "שוטרים" אומרת דרשני, שכן לעתים הוא עושה זאת ועתים לא. לא זו אף זו, אחר שכבר הגדיר זאת רש"י במקראות קודמים, מה ראה לשוב ולהגדיר כאן. הן צא וראה: לעיל בתחילת ספר דברים (א, טו), על מאמר המקרא "ואקח את ראשי שבטיכם... ואתן אותם ראשים עליכם, שרי אלפים... ושוטרים לשבטיכם", ביאר רש"י: "ושוטרים... אלו הכופתין והמכין ברצועה על פי הדיינין".[2] מעתה, מה ראה רש"י צורך לשוב ולהבהיר זאת כאן, פרשיות ספורות יותר מאוחר?

זאת ועוד, למעשה כבר מספר שמות אנחנו יודעים זאת. שם (שמות ה, ו), נאמר "ויצו פרעה ביום ההוא את הנוגשים בעם ואת שוטריו", וביאר רש"י כי "הנוגשים - מצריים היו, והשוטרים היו ישראלים", והגדרת תפקידיהם: "הנוגש ממונה על כמה שוטרים, והשוטר ממונה לרדות בעושי המלאכה".[3] גם אם נכון הוא שהנוגשים שונים מהדיינים, ואולם ביחס לשוטרים התפקיד דומה. אם כן, מה ראה רש"י להבהיר אצלנו שוב את שאמור להיות ידוע לנו זה כבר.

אדרבה, לא מעט פעמים שהמקרא מזכיר "שוטרים" ורש"י כלל לא נזקק להבהרה - דוגמה לדבר להלן (דברים כ, א-ט): איזכור "שוטרים" שלוש פעמים, ורש"י אינו נזקק כלל ועיקר לכל הגדרה והבהרה:

> כי תצא למלחמה על אויבך... והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם... ודברו השטרים אל העם לאמר... ויספו השטרים לדבר אל העם... והיה ככלות השטרים לדבר אל העם ופקדו שרי צבאות בראש העם.

---

2. ראה רמ"מ שניאורסאהן, באורי החומש, דברים א, טו.

3. ראה גם במיוחס לרש"י, דברי הימים ב' יז, ח: "על הכהנים והלויים ללמד ולהורות... והשרים הלכו עמהם לפי שלא ימרו את פיהם ולהכריחם לשמוע להם ולשמור לעשות כמצות השופטים, דוגמת (דברים טז) שופטים ושוטרים תתן לך - שופטים לשפוט את העם ושוטרים להכריחם ולעשות ציווי השופטים"; וראה רש"י סנהדרין טז ע"ב: "שוטרים - גוליירים חובטין במקלות על פי השופטים לכל מי שאינו שומע". וראה גם במדבר יא, טז: "ויאמר ד' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו", ורש"י שם: "אשר ידעת כי הם וגו' - אותם שאתה מכיר שנתמנו עליהם שוטרים במצרים בעבודת פרך והיו מרחמים עליהם ומוכים על ידם, שנאמר (שמות ה, יד): 'ויוכו שוטרי בני ישראל', עתה יתמנו בגדולתן כדרך שנצטערו בצרתן". וראה ספורנו דברים כט, ט: "אתם נצבים... ראשיכם... ושוטריכם - שוטריכם, אשר להם כח להכריח בעלי הדין".

ובדין לא ביאר, שכן כאמור, ידענו זאת זה כבר. ברם, אם כן, מדוע רש"י עתים מבהיר עתים לא, ובעיקר - מה ראה בפרשתנו כן להבהיר.

ב. השאלה הסמויה

ובכן, ביחס לפרשתנו: בעל עמר נקא השיב על כך בטענה שדווקא ההשוואה היא שחייבה את רש"י להבהרה:

> שופטים - דיינין הפוסקין את הדין, ושוטרין - ממונין אחר מצוותן וכו'. קשה, למה הוצרך לפרש כן, אטו איני יודע פתרון מילות הנ"ל. וי"ל, משום דכתיב לעיל בפרשת דברים: "ואתן אותם ראשים עליכם וכו' ושוטרים לשבטיכם", הייתי אומר שאם לא ימצאו שופטים שישים השוטרים לפחות, כדכתיב התם: "ושוטרים לשבטיכם", ולא הזכיר שופטים כלל. לכך כתב בכאן פי' שניהם, לומר שמעכבין השוטרים, כי השוטרים אינם אלא ממונין אחר מצוותן של דיינים, ואם לא ימצאו השופטים שפוסקים את הדין מה צורך למנות השוטרים.

כלומר, מן האמור לעיל, בפרשת דברים, עלולים היינו להסיק שלשוטרים מוקנה מעמד עצמאי, הא ראיה שהשופטים אינם נזכרים שם כלל אלא רק השוטרים. אם כן, בא המקרא שלפנינו, ובא רש"י, להבהיר, שללא שופטים אין כל מקום לשוטרים. מאחר שהגדרת שוטרים היא יישום וביצוע של החלטות השופטים, הרי שבלי שופטים אין כל משמעות לשוטרים. זה מה שהוצרך רש"י ללמדנו, ולכך נזקק להגדרה דווקא כאן.

בדומה, גם בעל שפתי חכמים סבר, כי בשל איזכור שוטרים במקראות נוספים הוכרח רש"י לבאר מה משמעות "שוטרים" כאן. עם זאת, בשונה מ'עמר נקא', ההשוואה שהוא עשה היא דווקא למה שמובא להלן (דברים כ):

> לפי שמצינו שוטרים על אותם הממונים על המלחמה, כמו: "ודברו השוטרים", ותרגום: "וימללון סרכיא".

שכן ברי שה"שוטרים" שנזכרים להלן, ביחס ליציאה למלחמה, אינם מבצעי דבר השופטים, שכלל אינם שייכים שם. על כרחך יש שוטרים ויש שוטרים, והתפקידים שונים. אם כן, הוכרח רש"י להבהיר כאן, שסמיכות "שוטרים" ל"שופטים" מלמדת מה הוא תפקיד ה"שוטרים" שבפרשייתנו, ששונה מתפקיד "שוטרים" אחרים.

חיזוק לדבריו הוא מוצא בדיוק השוואתי בלשונו של אונקלוס. בפרשייתנו (טז, יח) הוא כותב "דיינין ופורענין תמני לך בכל קירווך". לעומת זאת, להלן (כ, ה-ט) הוא מתרגם "וימללון סרכיא עם עמא... וייספון סרכיא למללא... ויהי כד ישיצון סרכיא למללא עם עמא", ומעין זה גם לעיל (במדבר יא, טז): "ואמר ד' למשה כנוש קדמי שבעין גוברא... דידעת ארי אנון סבי עמא וסרכוהי". כלומר, בפרשתנו אונקלוס מקפיד שלא לתרגם כדרכו "סרכוהי", אלא "פורענין".[4] ללמדך כי יש להבחין בין שוטרים אלה לשוטרים אלה - כך אונקלוס, וכך גם רש"י.

בעל באר בשדה סבר שהמילה "שופטים", שקדמה ל"שוטרים", היא שהצריכה את רש"י להבהרה:

> שופטים, דיינים הפוסקים את הדין - משום דמילת משפט משמשת פעמים לדין פעמים לעונש, דגם העונש נקרא משפט, ואם כן, שופטים גם כן נקראים בין הפוסקים את הדין בין המענשים, לזה פירש דהכא פירוש שופטים הם הפוסקים את הדין, והמענשים קרי להו שוטרים.

כלומר, 'משפט' - ולכן גם 'שופט' - מתפרשים גם ביחס להכרעת דין וגם ביחס לענישה. אם כן, הבהיר רש"י שהאיזכור הכפול - "שופטים ושוטרים" - מלמד שבנדוננו, שופטים הם המכריעים בעוד ששוטרים הם המבצעים.

קיצורו של דבר, גם אם חלוקים הם שלושה פרשני-רש"י אלה בביאורם, עם זאת מכנה משותף להם: לא בכדי טרח רש"י להבהיר דווקא כאן מי הם ה"שוטרים" שבהם מדובר, ומה תפקידם. תהא זו השוואה ל"שוטרים" שלעיל (עמר נקא) או ל"שוטרים" שלהלן (שפתי חכמים) או בתוככי מקרא זה עצמו (באר בשדה), בין כך ובין כך רש"י אכן בא להשיב על שאלה סמויה.

ג. מול ראבע"ז ומול רמב"ם

פרשנות רש"י לתפקיד השוטרים שבפרשתנו, אינה מובנת מאליה. למעשה היא חושפת מחלוקת פרשנית, וליתר דיוק שתי מחלוקות. האחת, מול ראבע"ז (דברים טז, יח), שכתב:

---

4. זאת בשונה מתרגום ירושלמי, שגם בפרשייתנו (דברים טז, יח) תרגם "דיינין וסרכין"; וכן גם תרגום יונתן, כאן: "דיינין קשוטין וסרכין אלימין תמנון לכון".

ושוטרים - הם המושלים, מגזרת "שוטר ומושל" (משלי ו, ז), וכן "משטרו בארץ" (איוב לח, לג). והטעם, כי השופט ישפוט והשוטר יכריח המעוות.

אם כן, לדידו של ראבע"ז, מעמד השוטר-המושל גבוה מזה של השופט. השוטר-המושל הוא זה שמעניק סמכות לשופט. בלשונו של מלבי"ם (כאן): "בפי' שוטרים פירש הראב"ע שהם הפרנסים המושלים... והם הנותנים כח להשופטים לכוף את בע"ד לקיים משפטיהם". לא כן רש"י, שלדידו מעמד השופט גבוה מזה של השוטר,[5] והשוטר מוציא אל הפועל ומבצע את הכרעת השופט.

מחלוקת שנייה - מול רמב"ם. את הלכות סנהדרין (פ"א ה"א) פותח הרמב"ם בהגדרת המצוה ובזיהוי התפקידים השונים:

מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה... שנאמר: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", שופטים - אלו הדיינים הקבועין בבית דין ובעלי דינין באים לפניהם, שוטרים - אלו בעלי מקל ורצועה, והם עומדים לפני הדיינין, המסבבין בשווקים וברחובות ועל החנויות לתקן השערים והמדות, ולהכות כל מעוות, וכל מעשיהם ע"פ הדיינים, וכל שיראו בו עוות דבר - מביאין אותו לבית דין, ודנין אותו כפי רשעו.[6]

---

5. ראה השגת מהר"ל בגור אריה, על ראבע"ז: "ויש מפרשים (ראב"ע כאן), כי השופט אין לו כח וממשלה על בעלי הדינין, נמצא לדבריהם השוטר יותר חשוב מן השופט. וזה אינו, דאחר שהם שופטים, אם כן חשובים הם, שאין ממנין שופטים אלא שיש לו המדות החשובות הנזכרים בפרשת דברים (א, טו) 'אנשים חכמים וידועים', ואם כן למה לא היה להם הממשלה לרדות. אלא על כרחך השוטר הוא שליח הדיינין, שאין כבוד לבית דין שהם ירדו המסרבים, ולכך יש להם שוטרים הכופתים במקל ורצועה. ועוד, בהדיא אמרינן (סוטה מב ע"א) 'מה שוטר ממונה אחר עליו', והוא השופט". וראה הערה 6.

6. וראה רא"ם דברים טז, יח: "שופטים ושוטרים... הרמב"ם ז"ל (הלכות סנהדרין פ"א ה"א) כתב... וכן כתב גם הטור בחושן המשפט (סי' א)... משמע שהשוטרים הם הנערים העומדים לפני הדיינים, לצוות אותן להכות ולרדות את המעוותים, על פי מצות הדיינים, שכל הממשלה והכח הוא לשופטים בלבד, ולשוטרים אין להם שום כח ושום ממשלה מעצמם, אלא מצוואת השופטים. [ונקראו] 'שוטרים' מעניין ממשלה, אף על פי שאין להם שום ממשלה מעצמם, כמו ויוכו שוטרי בני ישראל אשר שמו עליהם נוגשי פרעה (שמות ה, יד), שפירושו שוטרים על ישראל, אף כאן נקראו שוטרים, מפני הממשלה שיש להם על אותם שנתחייבו בבית דין להכותם ולרדותם עד שיקבלו עליהם את הדין, וכן על שאר העם, לתקן השערים והמדות שלהם, על פי הדיינים. וזהו המובן מפירוש רש"י ז"ל ממה שאמר 'הרודין אחר מצוותן', ולא אמר אחר הוראתן. וכך אמרו בהדיא בפרק משוח מלחמה (סוטה מב ע"א ורש"י ד"ה דומיא דשוטר) 'מה שוטר, שיש ממונה על

ובהלכות גניבה (פ"ח ה"כ) כתב הרמב"ם:

חייבין בית דין להעמיד שוטרים בכל מדינה... שיהיו מחזרין על החנויות ומצדקין את המאזנים ואת המדות, ופוסקין את השערים, וכל מי שנמצא עמו משקל חסר או מדה חסרה, או מאזנים מקולקלין - רשות יש להן להכותו כפי כוחו, ולקנסו כפי ראות בית דין לחזק הדבר. וכל מי שמפקיע את השער ומוכר ביוקר - מכין אותו וכופין אותו, ומוכר כשער השוק.

כלומר, תפקידם העיקרי של השוטרים הוא עצמאי: פיקוח על התנהגות ראויה של הסוחרים במסחרם.[7] נכון הוא שהם גם "עומדים לפני הדיינים", ואולם תפקיד זה נילווה לעיקר משימתם. לא כן רש"י, שלדידו תפקיד ההוצאה לפועל של הכרעת הדיינים הוא הוא עיקר תפקידם.[8]

גביו', ופירש רש"י השופט ממונה על השוטר, שהשוטר עשוי לנגוש ולכוף את מי שיצוה השופט לכוף".

7. ראה גם רבנו בחיי דברים טז, יח: "ושופטים הם החכמים יודעי דת ודין שנותנין את הדין, ושוטרים הם המכריחין את הדין, אלו בעלי מקל ורצועה הסובבים בעיר ומשוטטים בחוצותיה לתקן כל מעוות ולצדק המדות והמשקלות, וכל זה על פי השופטים ומצוותם".

8. על נפקות שנובעת מהמחלוקת, ראה רא"י ברזל - עיוני רש"י, כאן: "ולפי"ז מה שכתב רש"י כאן דשוטרים הם הרודין את העם אחר מצוותן, הרי באמת מצוה זו נוהגת רק בבי"ד מומחין וסמוכין, ועי' בלשון רש"י בסוף הפסוק מנה דיינין מומחין וצדיקים. אבל לפי הרמב"ם שהשוטרים הם הממונים על תקנת הציבור, כגון המידות והמשקלות ולהכות כל מעוות, זה מצוה בפנ"ע, ונוהגת לכאורה בכל בי"ד ואפי' אינם סמוכין, וכמו שנראה מלשון הרמב"ם פכ"ד מסנהדרין ה"ה שכ' וכן יש לבי"ד בכל מקום ובכל זמן להלקות אדם ששמועתו רעה וכו' וכן יש לדיין להפקיר ממון, שזה נוהג תמיד, ממילא גם השוטרים שהם ממונים על זה נוהג תמיד, וא"כ פרש"י והרמב"ם הם ב' פירושים".

וראה זרע אברהם, כאן: "ונ"ל להביא ראיה לפירוש קמא מן מדרש תנחומא פרשה זו, וז"ל שופטים אלו הדיינים ושוטרים אלו הפרנסים שמנהיגין את העדה, אם אין שוטר אין שופט. כיצד, כיון שנתחייב אדם לחבירו בבי"ד, אם אין שוטר שמוציא ממנו אין סיפק ביד הדיין לעשות לו כלום; אלמלא משטרו של יואב לא היה דוד יכול לעשות דין, וכן הוא אומר 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה בכל עת ויואב בן צרויה על הצבא', כל שאינו שומע לדוד מוסרין אותו ביד יואב עכ"ל. הרי מדקרי לשוטרים פרנסים, ש"מ שיש להם כח וממשלה להוציא לאור משפט הדיינים, משום הכי מביא ראיה מיואב. אבל רש"י בגמרא שפירש שוטרים אלו גוליירין החובטין במקלות על פי השופטים, משמע דס"ל כפירוש ב', דשוטרים הם הנערים העומדים לפני הדיינים, ובע"כ לומר דאגדות חלוקות הן".

ד. מכין וכופתין

בהגדרת תפקיד השוטר, רש"י כתב "שמכין וכופתין במקל וברצועה". התנסחות זו אומרת דרשני: א. הלכה היא בידוע, שאין מכין במקל אלא רק ברצועה; ב. סדר הדברים הוא שתחילה כופתין ורק אח"כ מכין.

לאמתו של דבר, בציטוטו של הרא"ם את דברי רש"י לא נאמר אלא "שופטים ושוטרים הרודין את העם אחר מצוותן במקל וברצועה, עד שיקבל עליו דין השופט", כך שלדידו שתי ההערות כלל אינן קיימות. נכון הוא שבעל נחלת יעקב העיר עליו: "בגירסת הרא"ם חסרים אלו השני תיבות 'שמכין וכופתין', לפיכך כתב מה שכתב", והוא עצמו העדיף את הגירסה שלפנינו. עם זאת, הנוסח בדפוס ראשון אכן קרוב דווקא לנוסח הרא"ם: "שוטרים הם הרודים את העם אחר מצוותם במקל וברצועה, עד שיקבל עליו דין הטובים".

לצד הפתרון הגירסאי - בדרכו של הרא"ם, יש שהציעו להשאיר את הנוסח הרווח, גם אם בשינוי של אות אחת. כך כתב ר' צמח הכהן בספרו צפנת פענח:

> פירש רש"י, דיינין הפוסקים את הדין ושוטרים הרודין את העם אחר מצוותן, שמכין וכופתין במקל וברצועה. יש מקשים על מלת "וכופתין", דלא שייך לומר שכופתין במקל וברצועה, ומתרצין: במקל וברצועה חוזר על שמכין. אבל עדיין קשה, שהרי כופתין קודם שמכין, כדרך כל המכין הצריך לכפיתה, וכן אמרינן בשלהי מכות (כב ע"ב) בענין המלקות. ואע"פ שעכשיו אינו מדבר בהכאות המלקות, מכל מקום המפורסם אינו צריך ראיה. אבל זימן ד' לפני בדפוס רש"י שעמו דבק טוב, שכתוב שם "שמכין וכופין", והנאתני, שזהו פירוש הרודין אחר מצוותן, שמכין וכופין את הנידון עד שיקבל דין השופט, וק"ל.

בהשמטה "קלה" של אות אחת - תי"ו, משתנית המשמעות. לא ב"כפיתה" מדובר אלא בכפייה, וזו אכן יכולה להיעשות - בהתאם לצרכי המקום והזמן והאפשרויות שקיימות - גם במקל וגם ברצועה, וללא כל נגיעה לשאלת הסדר.

בדרך דומה הילך - מדעת עצמו - גם הרב אליהו כ"ץ, בחיבורו אמר ואמרת:

> שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט, מכאן משמע שהמקל משמש להכאה והרצועה לכפיתה, ובמשנה מכות (פ"ג מ"ב): כיצד מלקין אותו, כופה שתי ידיו על העמוד הילך והילך וכו', חזן הכנסת

עומד עליו ורצועה בידו של עגל כפולה וכו', ומשמע שהרצועה משמשת להכאה. וחוץ מזה, איך יכה אותו ואח"כ יכפות אותו. ע"כ נראה שצ"ל שמכין וכופין במקום וכופתים, דהיינו שע"י ההכאה במקל לא בחיוב מלקות דוקא, וברצועה בחייבי מלקות, כופין את העם לשמוע פסק השופט.[9]

ה. בין הגדרה ובין יישומיה

כך פרשנים אלה, איש איש בדרכו ובסגנונו. ואולם, אחר הכל, דומה שנכון לחזור לראשונות ולתהות האומנם לרש"י פרשנויות שונות ל"שוטרים"? האומנם סביר שבמקומות שונים יבאר רש"י אותו מושג בדרכים שונות?

דומה כי נכון יותר לערוך הבחנה בין המושג עצמו ובין יישומיו. נראה כי לדידו של רש"י, "שוטרים" - מלשון 'משטר', היינו היבט מנהלי-ארגוני[10] ועשיית סדר בכלל. זו ההגדרה הבסיסית אשר ממנה נגזרים יישומים שונים, שאותם נכון להגדיר נקודתית בהתאם להקשר. לשון אחר: כאשר "שוטר" כתוב בצמוד ל"שופט", הרי שמשמעות המשטר היא ביצוע והוצאה לפועל של דבר השופט. לא כן במקום אחר, כדוגמת העמדת שוטרים בראשי הצבאות היוצאים למלחמה, ששם תפקיד המשטר שונה לגמרי. הוא הדין גם ביחס לשוטרי ישראל במצרים, שהופכים לסנהדרין, והלאה על זו הדרך.

אמור מעתה: בעוד שההגדרה זהה ואחידה - יישומיה משתנים. לא פלא אפוא אם בשל היישומים המשתנים, צריך רש"י להבהיר - נקודתית - באיזה מהיישומים עסקינן.

---

9. בהקשר זה הוסיף שם פרפרת נאה ומחודדת. בבראשית כג, י כותב רש"י: "ועפרון ישב - כתיב חסר, אותו היום מינוהו שוטר עליהם, מפני חשיבותו של אברהם שהיה צריך לו עלה לגדולה". תמה ר"א כ"ץ: "וכי תפקיד השוטר היא כזו גדולה, והרי רש"י כ' בפ' שופטים... ושוטרים הרודין את העם אחר מצוותן של השופטים שמכין וכופין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט". ויישב כי "כנראה שצ"ל שנפלה כאן טעות המעתיקים, והיה כתוב אותו היום מינוהו שופט וראש עליהם, וכתוב בקיצור שו' ור', ומשני הקיצורים שיבשו המעתיקים למילת שוטר".

10 ראה פנחס ארצי, דף שבועי - פרשת שופטים תשנ"ז (גיליון 200): "מהי הוראת המונח 'שוטר', וברבים 'שוטרים', בישראל הקדומה? תופעה בולטת היא שמונח זה בא רק בספרים אחדים במקרא, שמות, במדבר, דברים, יהושע, דברי הימים ופעם אחת במשלי. הצד השווה בין כל ההבאות... שכולן עוסקות בענייני מינהל, ומתייחסות למונח שוטר רק כתפקיד מינהלי"; וראה עלי תמר, קידושין פ"ד ה"ה. על פרשנות רש"י לתפקידי השוטרים, כפי שנזכרו בתלמוד, ראה שלום אלבק, בתי הדין בימי התלמוד, רמת גן 1980, עמ' 13.

כי תצא

פרשתנו נפתחת בדינה של "אשת יפת תואר". קודם להלכותיה מתוארות הנסיבות: "כי תצא למלחמה על איביך, ונתנו ד' אלהיך בידך ושבית שביו. וראית בשביה אשת יפת תאר..." (דברים כא, י-יא). על אתר הבהיר רש"י באיזו מלחמה מדובר, ומכללא אתה למד באיזו מלחמה לא מדובר:

> כי תצא למלחמה - במלחמת הרשות הכתוב מדבר, שבמלחמת ארץ ישראל אין לומר "ושבית שביו", שהרי כבר נאמר (לעיל, שם כ, טז): "לא תחיה כל נשמה". ושבית שביו - לרבות כנענים שבתוכה, ואף על פי שהם משבעה אומות.[1]

ומה היא 'מלחמת רשות'?[2] לדידו של רש"י (סנהדרין ב ע"א ד"ה במלחמת הרשות): "כל מלחמה קרי רשות לבד ממלחמת יהושע,[3] שהיתה לכבוש את ארץ ישראל".[4] מעתה צא ואמור כי לרש"י, בכיבוש ארץ ישראל - שהיא[5] 'מלחמת מצוה' - לא

---

1. למקורו של רש"י, ראה ספרי - כי תצא, ריא: "כי תצא למלחמה, במלחמת הרשות הכתוב מדבר... ושבית שביו, לרבות כנענים שבתוכה". מכאן, שההלכות שברש"י אינן מחידושיו, זאת לעומת הנמקותיו, שבספרי אינן מצויות ורש"י הוא שהוסיפן.
2. לעניינן של מלחמות ישראל והנובע מהגדרתן, ראה משנה סוטה פ"ח מ"ז וגמרא שם מד ע"ב.
3. וראה גם דברי רש"י ערובין יז ע"א ד"ה למלחמת הרשות: "סתם מלחמת רשות ממלחמת יהושע ואילך, שהיא היתה מלחמת מצוה".
4. לא כן לרמב"ם, שבהלכות מלכים ומלחמות פ"ה ה"א הגדיר שלושה מצבי מלחמת מצוה ומה היא מלחמת רשות: "אי זו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו"; והשווה פיהמ"ש סנהדרין פ"א מ"ה, שם פ"ב מ"ד, סוטה פ"ח מ"ו. וראה בספרי ממשפטי המלוכה, פרק ו, עמ' 151-155.
5. בנוגע לשאלה אם לדעת רש"י רק כיבוש הארץ בתקופת יהושע מוגדר מלחמת מצוה או שגם מלחמה לכיבוש ארץ ישראל במהלך הדורות היא מלחמת מצוה, ראה ערוך לנר סנהדרין ב ע"א ד"ה במלחמת, שו"ת היכל יצחק או"ח סי' לז (פסקים וכתבים, או"ח א' סי' מח; וראה מאמרי,

נוהג דין "יפת תואר", שאינו נוהג אלא ביתר המלחמות, שהן מלחמות "רשות".

רש"י מנמק את הכרעתו שפרשייה זו אינה נוהגת במלחמת מצוה, בטענה שהאמור בה עומד בסתירה להלכה אחרת: "לא תחיה כל נשמה". ברי שאם אינך מחיה כל נשמה, לא יתכן "שבי" ואין שייכות ל"יפת תואר". על כרחך, אין מדובר אלא במלחמת רשות.

עם זאת, רש"י מוסיף שבמצב מסויים ייתכן שבי, ולכן גם ייתכן דין "יפת תואר", אפילו באומה שעליה נאמר "לא תחיה כל נשמה". אם האומה שנכבשה עתה על ידי ישראל, מחזיקה בידה זה כבר שבי שאותו היא עצמה כבשה קודם, הרי ש"יפת תואר" כזו מותרת, ואפילו אם בכנענית מדובר. הוא שדייק הכתוב בלשונו ואמר "ושבית שביו" - ולא 'ושבית' גרידא או 'ושבית שבי', כאומר: אתה שובה את השבי שלו. היינו, עם ישראל שובה עתה לא רק אומה מסויימת שאיתה הוא נלחם, אלא גם את השבי שאותה אומה עצמה קדמה ושבתה. חידוש חידשה תורה אפוא, שבמצב כזה יש היתר "יפת תואר" אפילו בכנענים.

א. "מה שמקשים על רש"י"

שלוש שאלות עיקריות הטרידו לא מעט מפרשני רש"י בעיינם בפסוקנו: א. העובדה שרש"י נזקק להגדרת מלחמה דווקא כאן; ב. ליבון הנמקתו של רש"י, שלכאורה אין זיקה הכרחית בינה ובין מה שמתואר כנובע ממנה; ג. כתמיד, איתור 'השאלה הסמויה'.

ביחס לשאלה הראשונה - דוק ותשכח, שלשון זו של יציאה למלחמה אינה ייחודית לפרשייה זו שלפנינו, אלא היא חוזרת ונשנית לא מעט, ובכל זאת רק כאן מוצא רש"י לנכון להבהיר במאי עסקינן. הנה לעיל (דברים כ, א-ב): "כי תצא למלחמה על אויבך, וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם כי ד' אלהיך עמך המעלך מארץ מצרים. והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם...", ולא הגדיר שם רש"י באיזו מלחמה מדובר - מצוה או רשות.[6] ושוב להלן (שם כג, י): "כי תצא מחנה

'הגדרתן ההלכתית של מלחמות מדינת ישראל במשנת הרב הרצוג', ספר הזכרון משואה ליצחק, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 311-322), שו"ת בני בנים ח"א סי' מג, משפט המלחמה עמ' יב, הצבא כהלכה עמ' ז-ח ועוד, וראה בספרי שלמי שמחה, סי' יט.

6. ראה רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמות פ"ז ה"א: "אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות

על אויביך, ונשמרת מכל דבר רע", ואף שם לא הגדיר רש"י באיזו מלחמה מדובר. אם כן, מה ראה רש"י להגדיר דווקא כאן באיזו מלחמה מדובר.

נניח לפי שעה לשאלה זו, וניתן דעתנו תחילה לשאלה השנייה שכרוכה גם בשאלה השלישית.

ב. "למה ברח רש"י מלפרש פרשה זו במלחמת מצוה"

הרא"ם (כאן) תמה על רש"י:

> ואם תאמר, דילמא במלחמת חובה הכתוב מדבר, ומאי "ושבית שביו" בשבי ששבה הוא משאר האומות שאינם בכלל "לא תחיה", כדמשמע מיתורא ד"שביו".[7]

כלומר, לכאורה ניתן להעמיד את המקרא גם במלחמת מצוה, וגם אז יתקיים "ושבית שביו". כיצד? ובכן, אם האומה הנכבשת עתה על-ידך נמנית על שבעת העממים, ואומה זו קדמה ושבתה שבי מאומה שאינה נמנית על שבעת העממים. במקרה כזה, אין מניעה מיישום דין "יפת תואר" בשבי המיקדמי, ומתקיים תיאור "ושבית שביו". אם כן, מה ראה רש"י להכריח שמדובר במלחמת רשות בשל "ושבית שביו" שמתיר "יפת תואר", בעוד שממש אותו דבר יכול להיאמר גם במלחמת מצוה.

תשובת הרא"ם אינה סותרת הנחה זו, אך היא מבהירה שדרכו של רש"י סלולה ונוחה יותר.

> יש לומר, כיון דעיקר הפרשה אינה אלא להתיר יפת תואר, היה לו להתירה במלחמת הרשות, שכל הנשים בהיתר, לא במלחמת חובה שכל הנשים באיסור, מלבד אותן ששבה הוא, ושמא לא שבה, ואם תרצה לומר דשבה, הוה ליה מיעוטא דמיעוטא.[8]

ממנין כהן לדבר אל העם בשעת המלחמה", וראה שם השגת הראב"ד: "אפשר להיות זה לעניין אל ירך לבבכם, אבל לעניין השאר החוזרים מעורכי המלחמה לא נאמר אלא למלחמת הרשות אבל לא למלחמת מצוה".

7. ראה פלפולו המסועף של המשנה למלך, הלכות מלכים ומלחמות פ"ה ה"ד, בדברי הרא"ם.

8. ראה מה שכתב צידה לדרך, שלהלן, ביחס לרא"ם: "משמע מדבריו שאין דין יפת תואר נוהג אלא דווקא במלחמת הרשות ולא במלחמת חובה, וכן איתא בהדיא בירושלמי דלא הותרה

רוצה לומר: כאשר מדובר במלחמת מצוה, רוב-ככל הנשים אסורות, שהרי הן בכלל "לא תחיה כל נשמה". יתירה מזאת, אם אותה אומה כלל לא קדמה ושבתה נשים מאומה אחרת, הרי שכל הנשים כולן אסורות וכלל לא יכול להתקיים דין "יפת תואר". וגם אם אותה אומה כן קדמה ושבתה, הרי בוודאי שאותן שבויות הן "מיעוטא דמיעוטא" מכלל הנשים. לא כן כאשר מדובר במלחמת רשות, שאז בנשים כולן נוהג דין "יפת תואר". מעתה, מאחר שעיקר עניינה של פרשייה זו ללמדך דין "יפת תואר", ודאי סביר יותר להניח שההתייחסות תהיה לריבוי נשים כאלה, ולא למיעוט שבמיעוט אם בכלל. אם כן, הוא שאמר רש"י: נכון הוא שיש דרך להעמיד את הפרשייה גם במלחמת מצוה, ואולם ברור שנוח הרבה יותר להעמידה במלחמת רשות.

בביאורו גור אריה (כאן), דחה מהר"ל את הערתו הראשונית של הרא"ם:

> ונראה דלא קשה מידי, דאם עיקר קרא איירי בשבעה אומות, אם כן למה לי למכתב "שביו" יתירה, דלא לכתוב רק "ושבית", ובוודאי לא איירי רק בשאר אומות, דהא בשבעה אומות לא שייך "ושבית", שהרי הם ב"לא תחיה", ואם כן יתורא ד"שביו" למה לי. ועוד, כיון דכתיב: "ונתנו ד' אלהיך בידך", אם כן קרא בוודאי איירי גם כן באומה שהיה עליה מלחמה, דאם לא כן, הרי לא איירי רק באומה שבתוכה, ולמה לי למכתב "ונתנו ד' אלהיך בידיך", וכך הוי ליה למכתב 'כי תצא למלחמה על אויבך ושבית שביו'. לכך צריך לומר שכך פירוש הכתוב, "כי תצא למלחמה" על שאר אומות, "ונתנו ד' אלהיך בידך" שאר אומות, "ושבית שביו" כנענים שבתוכה. ועוד, דלא שייך בזה "לא דברה [תורה] אלא כנגד יצר הרע" (רש"י פסוק יא), דבשביל יחידים שנמצאו במלחמה בשאר אומות אין לומר שיישאנה באיסור, דכשם שלא ישא אותה

להם יפת תואר אלא אחר כיבוש ארץ ישראל, וכן כתב בספר החינוך מצוה תקלב עיי"ש, אם כן כל שכן וקל וחומר שלא הותרה להם יפת תואר במדין שהיא חמורה יותר, והראיה שלא התיר להם להחיות אלא דוקא הטף בנשים שאינם ראויין להיבעל כלל, לכן נפלאתי הפלא ופלא על מה שכתבו התוספות בפרק במה אשה (שבת סד ע"א) גבי לכפר על הרהור הלב וכו' וז"ל וא"ת והא אפילו יפת תואר הותרה להם. וי"ל דמכל מקום שייך בה איסור כדאמרינן קדושין (כב ע"א) וחשקת בה ולא בחברתה עכ"ל. משמע מדבריהם, דבמלחמת מדין הותרה להם יפת תואר. ומי שדעתו רחבה מדעתי יתרץ דבריהם וישא ברכה". ואולם, לאמתו של דבר, מלחמת מדין עשויה להיות מוגדרת 'מצות לחימה' ולא 'מלחמת מצוה', על שלל נפקויות שנובעות מכך - ראה בספרו של אמו"ר שליט"א, לכתך אחרי במדבר, עמ' 255-257, ובספרי שלמי שמחה, עמ' 199-201.

שהיא משבעה אומות, כך לא יישא אותה שהיא משאר אומות, ולמה יישאנה באיסור. והשתא אתי שפיר שמהפך רש"י הפירוש, שאחר שפירש "לרבות כנענים שבתוכה", הוקשה לו אם כן מנא לן דאיירי במלחמת רשות, דלמא איירי במלחמת מצוה, וקאי על שאר אומות שבתוכה. לכך מביא ראיה ד'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע', ולא שייך ביחידים שימצאו שם ש'דברה תורה נגד יצר הרע' - שאם לא יתיר אותה ישאנה באיסור, דכשם שלא ישא אותה שהיא מז' אומות, הכי נמי לא ישא אותה שהיא משאר אומות.

שלושה טיעונים למהר"ל. ראשית, יש לתת את הדעת לביטוי "ושבית שביו". לא הסתפקה תורה בציון שבי - "ושבית", אלא הוסיפה "שביו". מעתה, לו יצוייר שמדובר היה במלחמת מצוה כנגד שבעת העממים, כל בר דעת היה מבין שלא יתכן שדין "יפת תואר" ינהג בשבי של אומה זו הנכבשת, שכן אותה אסור בתכלית לקיים. על כרחך היה הלה מבין ש"ושבית" זה מוסב על שבי מיקדמי שאותה אומה כבשה, שרק לגבי אותו שבי יכול להתקיים דין "יפת תואר". מה הוסיפה אפוא תיבת "שביו"! מהר"ל מבהיר בדעת רש"י, שעל כרחך אין מדובר בכיבוש אומה משבעת העממים אלא במלחמת רשות נגד אומה אחרת, ובא הכתוב ללמדך שגם אם אותה אומה קדמה וכבשה "כנענים", שכשלעצמם היו אסורים, הרי שבמקרה כזה כן נוהג דין "יפת תואר" גם בכנעניות שבתוכה.

שנית, מהר"ל מוסיף ומדייק גם מלשון הכתוב "ונתנו ד' אלהיך בידיך" - וכי מה היה הכתוב חסר אם היה מסתפק באמירה "כי תצא למלחמה על אויבך ושבית שביו".[9] על כרחך בא הכתוב ללמדך שעיקר עניינו, ראש וראשונה, בעם העיקרי שנכבש, באותו ש"נתנו ד' אלהיך בידיך", ולא רק בשבי שמצאת אצלו. ואם כך הדבר, וגם בנשות האומה שאתה כובש חל דין "יפת תואר", על כרחך לא מדובר במלחמת מצוה אלא במלחמת רשות, שאינה מול שבעת העממים אלא מול יתר האומות.

שלישית, רש"י (דברים כא, יא) מבהיר שטעמה של הלכת "יפת תואר" הוא "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקדוש ברוך הוא מתירה יישאנה באיסור". מעתה, אם מדובר במלחמת מצוה, רוב-ככל הנשים אסורות לחלוטין, לפי שהן משבעת העממים. ביחס אליהן לא נאמר "דברה תורה כנגד יצר הרע", ולא חששה

9. ביאור שונה - כולל נפקות הלכתית מחודשת, ראה משך חכמה דברים כא, י.

תורה שיישא באיסור. במצב כזה בו התורה אינה חוששת ליצר הרע ביחס לרוב-ככל הנשים, לא סביר שהיא כן תחשוש ליצר הרע ביחס למיעוט קטן ומיזערי. לא כן אם מדובר במלחמת רשות, שבה הנשים כולן אינן אסורות, כאן אכן "דברה תורה כנגד יצר הרע" והתירה "יפת תואר".[10]

גם בפירוש 'עמר נקא', סבר ש"ושבית שביו" הוא עילת פרשנותו של רש"י וזו השאלה הסמויה, אם כי בהצבעה על נקודה שונה:

> כי תצא ושבית שביו לרבות כנענים שבתוכה וכו' - קשה, מנא לו. וי"ל מדכתיב: "ושבית שביו", ושבי באדם, כדפירש רש"י לעיל בסדר מטות, ושביו משמע דבר השבוי אצלו, והיינו כנעניים שבתוכה. וקשה לפי זה, שאם כן, אף במלחמת ארץ ישראל יכולין אנו לומר ושבית שביו, דהיינו דבר השבוי אצלו, ואם כן, למה ברח רש"י מלפרש פרשה זו במלחמת מצוה. וי"ל, דכיון דכתיב ושבית שביו, משמע שתי שביות, אחת שביית עם הארץ ההיא, והשנית שביית דבר השבוי אצלו והיינו כנענים שבתוכה. ואם תפרש הפרשה במלחמת מצוה, אין אתה מוצא אלא שביית דבר השבוי אצלו, אבל שביית עם הארץ ממש אינך מוצא, שהרי נאמר בהן "לא תחיה כל נשמה", ואינך יכול לשבות מהן להחיות אותן.

לדידו, "ושבית שביו" - בשתי שביות הכתוב מדבר. והרי, אם במלחמת שבעת העמים מדובר, על כרחך "יפת תואר" יכולה להימנות רק על השבי הקדום ולא על שבייך-שלך, שאסור בתכלית. מדובר אפוא במלחמת הרשות, שהאומה הנכבשת מותרת, וחידשה תורה שגם השבי המיקדמי שלה, גם הוא מותר, ואפילו אלה הם "כנענים שבתוכה".

בין כך ובין כך, לדידם של פרשנים אלה, ושכמותם, השאלה הסמויה העיקרית שהטרידה את רש"י הייתה התוספת "שביו", ולחלקם גם "ונתנו... בידיך". ביטויים אלה מזהים את האומה הנכבשת כמי שלא נמנית על שבעת העממים, ולעומת זאת השבי המקדמי, שזה כבר נמצא בידיה, מזוהה עם "כנענים שבתוכה".

---

10. חתם וסיכם מהר"ל: "והשתא אתי שפיר שמהפך רש"י הפירוש, שאחר שפירש 'לרבות כנענים שבתוכה', הוקשה לו, אם כן, מנא לן דאיירי במלחמת רשות, דלמא איירי במלחמת מצוה, וקאי על שאר אומות שבתוכה. לכך מביא ראיה ד'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע', ולא שייך ביחידים שימצאו שם ש'דברה תורה נגד יצר הרע' - שאם לא יתיר אותה ישאנה באיסור, דכשם שלא ישא אותה שהיא מז' אומות, הכי נמי לא ישא אותה שהיא משאר אומות".

ג. "לא יקשה מה שמקשים על רש"י"

דרך שונה לחלוטין מביא הצידה לדרך בשם מהר"ם יפה - בעל ה'לבושים', שציין לדברי מהרש"ל. מהרש"ל סבור, כי גם אם נכון הוא שרש"י מבקש להבהיר את עניינו של "ושבית שביו", הוא אינו עושה זאת לפני שהוא נזקק למילים הראשונות של הפרשה - "כי תצא":

> כתב מורי הגאון מהר"ם יפה וז"ל, שמעתי מפי רבינו שלמה לוריא ז"ל, דהכי פירושו: דקשה לרש"י מיד בתחילת הפסוק, אם במלחמת ארץ ישראל שהיא חובה הכתוב מדבר, לא שייך לומר "כי תצא" וגו', דאין נופל לומר כי תצא אלא כשיצא האדם מארצו, או ממקום קבוע שלו, וילך למקום אחר להילחם שם, אבל עכשיו - שהם, לא היה להם מקום קבוע שדרים שם, אלא היו באים לארץ, לכבוש אותה לשבת שם - היה לו לומר 'כי תבא אל הארץ ונלחמת עמהם' וגו', מאי "כי תצא"? אלא הכי קאמר, כי תצא מארצך שאתה תדור שם לחו"ל למלחמה וגו', והרי במלחמת הרשות הכתוב מדבר. ואחר כך אמר רש"י: וכי תימה, היא גופה קשיא, למה לא קבע הכתוב דין של פרשה זו על מלחמת ארץ ישראל, ועל זה משיב שבמלחמת ארץ ישראל אין לומר "ושבית שביו" וכו'.

כשם שאין 'ביאה' אלא אל המקום שאליו אתה חותר להגיע, כך אין 'יציאה' אלא מהמקום שבו אתה נמצא וששם קביעות מושבך.[11] והנה, בשלב זה עם ישראל נמצא במדבר והוא שואף להגיע אל ארץ כנען - האם מצב כזה ייקרא "יציאה"? האומנם לא מתאים יותר לבטא זאת בסגנון "כי תבוא", ולא בסגנון "כי תצא"? ואם כך הדבר, אזיי משנקטה תורה לשון "כי תצא", עליך לומר שהפסוקים אינם מוסבים על המצב הנוכחי של כיבוש ארץ ישראל אלא מדובר באמירה עתידית: אחר שתתיישב בארצך ותיאחז בה, אם תחליט 'לצאת' מארצך ולכבוש ארצות נוספות, במלחמת רשות, יתקיים בך דין "יפת תואר". או-אז תהה רש"י, אכן מדוע לא נקבעה הלכה זו במלחמת מצוה אלא רק במלחמת רשות, והשיב שבמלחמת שבעת העממין אין שייכות לדין "יפת תואר".

---

11. ראה גם לעיל פרשת לך לך, ג: בין 'יציאה' ובין 'הליכה'.

בכך מבקש מהרש"ל להשיב גם על השאלה הראשונה שהוצעה לעיל: מה ראה רש"י להגדיר דווקא כאן באיזו מלחמה עסקינן, מה שלא עשה לעיל (כ, א) ולא להלן (כג, י).

ונראה לי שמעתה לא יקשה מה שמקשים על רש"י, למה לא פירש כן לעיל בפרשת שופטים (כ, א) גבי "כי תצא למלחמה וגו' וראית סוס ורכב" וגו', שהרי שם גם כן מדבר במלחמת הרשות, דבמלחמת ארץ ישראל אין לומר אחריו "והיה בקרבכם אל המלחמה וגו' ודברו השוטרים" וגו' וכל אותה הפרשה, אלא במלחמת הרשות,[12] שלא פירש רש"י כן למעלה, שאין כוונתו לפרש כאן מילת "כי תצא", דפירוש "כי תצא" כמו שפירשתיו הוא פשוט בעיניו ואין צריך לפרש, ואין כוונת רש"י בכאן לפרש אלא לסיים דבריו בפירוש דושבית שביו וכו' שפירושו לרבות כנענים שבתוכה וכו', עכ"ל.

כלומר, ההנחה שכאשר ננקט לשון יציאה הכוונה לעזיבת מקום קבוע, היא מושכל ראשון שאינו טעון ביאור. מבחינה זו, כל מקום שכתוב בו "כי תצא למלחמה", על כרחך מדובר במלחמת רשות ולא במלחמת מצוה, כפי שמעיד עצם השימוש במונח 'יציאה'.[13] זאת לא היה צריך רש"י לומר לא כאן, לא לעיל ולא להלן. אלא שבנדון שלפנינו, בשל המילים "ושבית שביו" שבאו לחדש ולרבות "כנענים שבתוכה", נזקק רש"י להקדים ולהבהיר שבמלחמת הרשות עסקינן. מילים אלה, שאינן מופיעות לא לעיל ולא להלן, פוטרות אותו - שם ושם - מהיזקקות להבהרה באיזו מלחמה עסקינן.

כך כאמור שמע בעל צידה לדרך מרבו, שהביא זאת בשם רבו. ואולם, בעל הצידה לדרך עצמו תהה על הבסיס, על המושכל הראשון:

---

12. על כך העיר בעל צידה לדרך: "ומה שכתב מורי ז"ל דבמלחמת ארץ ישראל אין לומר אחריו והיה בקרבכם אל המלחמה וגו', משמע מדבריו דאפילו ונגש הכהן ודבר אל העם ואמר אליהם שמע ישראל אתם קרבים היום וכו' עד להושיע אתכם אין שייך לומר במלחמת ארץ ישראל, דאם לא כן לא היה לו למורי ז"ל לכתוב רק דבמלחמת ארץ ישראל אין לומר אחריו ודברו השוטרים וגו', ואישתמיטתיה מיניה מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהלכות מלכים דאפילו במלחמת מצוה היה כהן משוח מלחמה אומר שמע ישראל וגו' עד להושיע אתכם".

13. ראה גם בביאורו של מהרי"ק לפרשתנו: "כי תצא, במלחמת הרשות הכתוב מדבר - לשון כי תצא מסייע לו, דמשמע כי תצא מגבול א"י להילחם בחו"ל, ומשום הכי נקיט למילתיה גבי כי תצא אפילו שמסתייע מושבית שביו".

ואני שמעתי ולא אבין, שהרי מצינו מקרא מלא כתוב לקמן (כג, י) בפרשה זו עצמה: "כי תצא מחנה על אויבך" והתם קאי על מלחמת מצוה כמו על מלחמת הרשות; ועוד שהרי כתוב "אל יצא איש ממקומו" (שמות טז, כט), וכן "וצא הלחם בעמלק" (שם יז, ט), וכן "ויצא משה לקראת חותנו" (שם יח, ז), וכן "והיה כצאת משה" (שם לג, ח), וכאלה רבים, אם כן למה לא יהיה "כי תצא" דהכא כמוהם, ויהיה פירושו כי תצא מן המחנה. ועוד, כיון שאפילו קודם ציווי דגלים הם מעצמם היו נוהגים לשבת כל שבט ושבטו במקום מיוחד ולא היו מעורבין זה בזה כפי מה שציוום יעקב אבינו במשא מיטתו, כדכתב רש"י ז"ל בפרשת ויחי (בראשית נ, יג), שקבע להם מקום ג' למזרח וכו' וכן לד' רוחות וכסדרן למסע מחנה של דגלים נקבעו וכו' וזהו "איש על דגלו באותות" (במדבר ב, ב), אם כן נוכל שפיר לומר: כי תצא ממקום הקבוע ומיוחד לך, לפי הסדר מסע מחנה של דגלים.

הא לך פירוט מיקבץ לא קטן של מקראות, שבכולם "יציאה" אינה מתפרשת בהכרח עזיבת המקום הקבוע, אלא יציאה מהמחנה או מהמיתחם השבטי ותו לא. יתירה מזאת, אפילו להלן בפרשתנו (כג, י) נאמר "כי תצא מחנה על אויבך", בעוד שהתוכן מלמד שמדובר בהלכות מלחמת מצוה לא פחות מאשר מלחמת רשות.[14] ובכלל, מי קבע ששיעור הקביעות הנצרך ליציאה הוא ממש היאחזות בת-קיימא, אולי די בכך שיוצאים מהסדר השיגרתי, הרווח והתדירי, כמיקומו הייחודי של כל שבט ושבט במדבר. לכן, משהמושכל הראשוני אינו קיים, כשל עוזר ונפל עזור, וכבר אין הכרח להניח שמדובר במלחמת רשות, שכן הוכח שמצד הביטוי "כי תצא" ניתן היה להעמיד גם במלחמת מצוה.

בשל כל זה חתם וכתב בעל צידה לדרך כי "לא ידעתי מי הכניסו - את מהרש"ל - בדוחק זה", בעוד שניתן להלך בדרכם של רא"ם ומהר"ל: "מה חסר לנו לומר שרש"י גופיה הוכיח דבמלחמת הרשות הכתוב מדבר ממה שסיים ואמר שבמלחמת ארץ ישראל אין לומר ושבית שביו שהרי וכו'...". עם זאת, הוא עצמו מפנה לדברי רש"י שעל הגמרא (סוטה לה ע"ב), שם רש"י מבאר בדומה למהרש"ל:

---

14. מן הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמות פ"ו הי"ד-הט"ו, עולה שמצות יתד נוהגת הן במלחמת מצוה והן במלחמת רשות, אך השווה תוספתא מגילה פ"ג הט"ו ומצפה שמואל שם, ספר החינוך מצוה תקסו, ועי' בספר משפט המלחמה עמ' צא-צב.

ה"ג ושבית שביו לרבות כנענים שבחו"ל - דקרא בחו"ל כתיב, כי תצא למלחמה מארץ לחוצה לארץ, והכי תניא בספרי כי תצא למלחמה במלחמת הרשות הכתוב מדבר, דכי תצא משמע כשתעלה על דעתך לצאת, ושבית שביו לרבות כנענים שבתוכה, בא הכתוב להתיר כנענים שבחוצה לארץ ולקיים מהם יפת תואר, שלא יהיו בכלל לא תחיה כל נשמה, דהאי ושבית קרא יתירא הוא.

אין לכחד שבכך אכן יש חיזוק לדרכו של מהרש"ל, "דכי תצא משמע כשתעלה על דעתך לצאת". אלא שכבר ראינו לא פעם, שפרשנות רש"י לתלמוד אינה בהכרח זהה עם פרשנותו לתורה. זאת ועוד, כבר הוכח שלפשוטו של מקרא, הביטוי 'יציאה' אינו בהכרח עזיבת המקום הקבוע.

אלא שעתה נוכל לומר שבנדון דנן מתמזגות פרשנויות רש"י למקרא ולתלמוד, זו בזו: "ושבית שביו" מוכיח שבמלחמת הרשות עסקינן, שכן זה חידושה של תורה, שמדובר בכנענים שנישבו על ידי אומה אחרת שאינה משבעת עממים. לכן, גם אם ככלל, נכון הוא ש"יציאה" עשויה להתבאר כעזיבת מחנה עראי, שבטי וכדו', ברי שכאן מדובר ביציאה מארצך. תואמים אפוא דברי רש"י בפרשנותו לתלמוד לדבריו בפירושו למקרא.

כי תבא

מקורו של הביטוי "ארמי אובד אבי" - שמוכר לרבים מן ההגדה של פסח - בפרשתנו, שפותחת במצות הבאת ביכורים ומקרא ביכורים (דברים כו, א-ה):

> והיה כי תבא אל הארץ אשר ד' אלהיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה... ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ד' אלהיך לשכן שמו שם... וענית ואמרת לפני ד' אלהיך ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב.

א. בין שתי אסכולות

לפשרם של המילים "ארמי אובד אבי" נתנו דעתם פרשנים רבים, והם חלוקים לשתי אסכולות עיקריות. אסכולה אחת מיוצגת היטב על ידי רש"י, שעל אתר כתב כך:

> ארמי אובד אבי - מזכיר חסדי המקום; ארמי אובד אבי, לבן בקש לעקור את הכל, כשרדף אחר יעקב. ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאלו עשה, שאומות העולם [עובדי אלילים] חושב להם הקדוש ברוך הוא מחשבה [רעה] כמעשה.

תיאור חסדיו של הקב"ה לעם ישראל מתחיל אפוא בהצלתו של יעקב מלבן, חותנו. לבן "ביקש לעקור את הכל", ולמרות שלא הייתה זו אלא רק מחשבה - מחשבת רשעים נחשבת לפני המקום כאילו הוצאה אל הפועל, והקב"ה הציל את אבינו יעקב ממזימה קשה זו. לענייננו: "ארמי אובד אבי" הוא לבן, שארמי היה, ו"אובד אבי" היה.

אסכולה שנייה מיוצגת על ידי ראבע"ז, שעל אתר ביקר את האסכולה הראשונה והציב לה חלופה:

אובד אבי - מילת אובד, מהפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה ארמי על לבן, היה הכתוב אומר מאביד או מאבד. ועוד, מה טעם לאמר 'לבן ביקש להאביד אבי' וירד מצרימה, ולבן לא סיבב לרדת אל מצרים? והקרוב, שארמי הוא יעקב. כאילו אמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם, היה אובד, והטעם - עני בלא ממון. וכן "תנו שכר לאובד" (משלי לא, ו). והעד: "ישתה וישכח רישו" (שם שם, ז).[1] והנה הוא ארמי אובד היה אבי, והטעם, כי לא ירשתי הארץ מאבי, כי עני היה כאשר בא אל ארם. גם גר היה במצרים, והוא היה במתי מעט, ואחר כן שב לגוי גדול, ואתה ד' הוצאתנו מעבדות ותתן לנו ארץ טובה. ואל יטעון טוען, איך יקרא ארמי? והנה כמוהו "יתרא הישמעאלי" (דברי הימים א' ב, יז), והוא ישראלי, כי כן כתוב.

נקדים ונבאר בקצרה, מה הוא 'פועל יוצא' ומה הוא 'פועל עומד' (או 'שאינו יוצא'),[2] אותם מזכיר ראבע"ז. דונש בן לברט[3] הוא שערך הבחנה זו, בבארו כי פועל שמצריך מושא הוא 'פועל יוצא', בעוד שפועל שאינו מצריך מושא הוא 'פועל עומד'. בהתאם, דוגמה לפועל יוצא: 'אני רוצה', שמצריך מושא - 'אני רוצה את הספר'; בעוד ש'אני הולך' אינו מצריך מושא, ולכן זו דוגמה ל'פועל עומד'.

אם כן, ראבע"ז שולל על הסף, ובמפורש, את אסכולת רש"י. הוא סבור שבמקרא כולו "אובד" הוא 'פועל עומד' - כזה שאינו מצריך מושא - ולכן אינו חסר כלום. הוא מקשה אפוא על אסכולת רש"י, שלדידה היה נכון לתאר את לבן כ'מאביד' או כ'מאבד', לא "אובד". זאת ועוד, גם אם לבן ביקש להאביד את יעקב, הוא לא חתר להורידו מצריימה, ואם כן, מה היא הזיקה בין שני חלקי הפסוק: "ארמי אובד אבי - וירד מצרימה"?

אם כן, מבאר ראבע"ז שה"ארמי" שבפסוק אינו אלא יעקב עצמו, שהיה "ארמי אובד". ומדוע נקרא יעקב "ארמי אובד"? ובכן, "ארמי" - משום שההתייחסות היא

1. משלי לא, ו-ז: "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש. ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד". מכאן מוכיח ראבע"ז שהרש (שבפסוק ז) נקרא "אובד" (בפסוק ו).
2. פועל עומד - פועל אינטרנזיטיבי; פועל יוצא - פועל טרנזיטיבי.
3. דונש בן לברט - אדונים הלוי (מרוקו, 920 - ספרד, 990), מדקדק ומשורר. למד בישיבות בבל אצל רס"ג והוזמן ע"י ר' חסדאי ן' שפרוט לספרד (ושם פגש את מנחם בן סרוק - בר הפלוגתא). וראה אהרן מירסקי, 'רש"י ומחברת מנחם', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תקעט-תקפו.

לתקופת היותו גולה בארם, ו"אובד" בשל היותו עני[4] באותה תקופה. בא הכתוב והישווה את נקודת השפל ואת נקודת הגובה - מבירא עמיקתא בה היה אבינו בארם, לאיגרא רמא שאליה הביא הקב"ה את עם ישראל.

פרשנות דומה לזו של ראבע"ז נמצאת גם בתרגום ה'מיוחס' ליונתן,[5] כמו גם בפרשנותו של ספורנו[6] ועוד. גם רשב"ם - נכדו של רש"י - הילך בדרך דומה, בשינוי אחד: לדידו, אותו "ארמי אובד" אינו מוסב על יעקב אלא אל סבו, אברהם:

> ארמי אובד אבי - אבי אברהם ארמי היה, אובד וגולה מארץ ארם, כדכתיב: "לך לך מארצך", וכדכתיב: "ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי". לשון אובד ותועה אחד הם באדם הגולה, כדכתיב (תהלים קיט, קעו): "תעיתי כשה אובד בקש עבדך", "צאן אובדות היו עמי רועיהם התעום (ירמיה נ, א). כלומר מארץ נכריה באו אבותינו לארץ הזאת ונתנה הקב"ה לנו.

מן הסתם, לא היה נוח לרשב"ם לבאר שיעקב הוא שמכונה "ארמי", וזאת רק בשל היותו גולה בארם פרק זמן מסויים. נוח לו יותר להסיב זאת לאברהם, שמוצאו מארם, ושאכן היה "אובד וגולה מארץ ארם", היא ארץ מולדתו.[7]

לעומת זאת, פרשנות רש"י מסתייעת מן האמור בספרי (כי תבא, שא):

> ואמרת לפני ד' אלהיך ארמי אובד אבי - מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד, ומעלה על לבן הארמי כאילו איבדו.

פרשנות זו מסתייעת גם מן האמור בהגדה של פסח:

> צא ולמד, מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן ביקש לעקור את הכל, שנאמר: "ארמי אובד אבי וירד מצרימה".

---

4. עני חשוב כמת - ראה נדרים סד ע"ב: "ותניא, ארבעה חשובין כמת - עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים; עני, דכתיב: 'כי מתו כל האנשים'...", ושם ז ע"ב "עניות כמיתה", ובע"ז ה ע"א ועוד; וראה רש"י שמות ד, יט, ולעיל פרשת קרח הערה 5.
5. "ותתיבון ותימרון קדם יי אלהכון, לארם נהריא נחתת אבונן יעקב מן שירויא ובעא לאובדותיה ושזביה מימרא דיי מן ידוי".
6. "ארמי אובד אבי - הנה אבי שהיה יעקב היה זמן מה ארמי אובד, שלא היה לו בית מושב, ובכן לא היה מוכן להעמיד גוי ראוי לרשת ארץ".
7. ראה עוד נחמה ליבוביץ - עיונים בספר דברים, עמ' 250-254: 'ארמי אובד אבי'.

ובשונה מן התרגום ה'מיוחס' ליונתן, הרי שתרגום אונקלוס - כרש"י:

ותתיב ותימר קדם יי אלהך, לבן ארמאה בעא לאבדא ית אבא.

הוא שאמרנו, שבשתי אסכולות ובשלוש פרשנויות עסקינן: א. רש"י: ארמי - לבן, אובד - אובדן; ב. 1. ראבע"ז: ארמי - יעקב, אובד - עני; 2. רשב"ם: ארמי - אברהם, אובד - תועה.

ב. " טען עליהם משא של מחט - טען על עצמו אלף גמלים טעונים"

הרא"ם נתן דעתו להשיב להשגות ראבע"ז. ראש לכל ציין הרא"ם שהמסורת תומכת ברש"י: "חכמינו ז"ל העתיקו על פי קבלתם האמתית איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הגבורה". עובדה היא שהספרות התנאית - ספרי ואונקלוס, וכן ההגדה, כרש"י, "שארמי הוא לבן ושאובד הוא יוצא". אלא מאי, ראבע"ז סבר שבתנ"ך כולו הפועל "אבד" הוא תמיד 'פועל עומד' ולא 'פועל יוצא' - על כך משיב הרא"ם שחזקה על חז"ל שידעו כי לכלל זה יש יוצא מן הכלל:

אע"פ שלא נמצא בכל המקרא יוצא מזה השורש, והנה קבלתם תספיק, לומר שזה בודד. והנה הרד"ק ז"ל כתב בהקדמתו (לספר מכלול) בחלק הדקדוק: "והיום גלו אבותינו בארץ לא להם, בין הגוים ההם, וילמדו לשונם, וישכחו לשון הקדש, ולא נמצא בידינו רק מה שנשאר אצלנו עשרים וארבעה ספרים, ומילין מועטין בדברי המשנה", שהורה בזה שנפסדו ממנו כמה וכמה ספרים אחרים, חוץ מהעשרים וארבעה ספרים שבידינו. ודברי המשנה שאצלנו היום, הם כדברי המקרא בעצמם, מפני שחכמי המשנה קבלו הלשון מפי רואה הספרים הראשונים אשר היו טרם גלותנו ונפסדו ממנו. ולא בין בודד לעובר בלבד, אלא גם בשרשים בעצמם, בשורש תרם, שאין שורש תרם בכל המקרא, רק בדברי המשנה: "אין תורמין אלא מן המוקף",[8] וכמוהו רבים. ואם אנחנו סומכים על לשונם בשורש חדש, שלא נמצא כמוהו בכל המקרא, איך לא נסמוך על השורש הנמצא לענין עומד ויוצא, אף על פי שלא נמצא בכל המקרא רק עומד בלבד... גם מה שטען (ראבע"ז) עוד, "מה טעם לומר לבן בקש

8. ראה רמב"ם - פירוש המשנה, תרומות פ"א מ"א; וראה מאמרי, 'דרך המלך במשנה', קובץ הרמב"ם - במלאות שמונה מאות שנה לפטירתו, תשס"ה [סיני, כרכים קלה-קלו], עמ' קמב-קמג.

להאביד אבי וירד מצרימה, ולבן לא סבב לרדת אל מצרים", אינה טענה, כי מי גילה לו ש"וירד" הוא דבק עם "אובד אבי". והנה כבר פירש רש"י ש"וירד מצרימה" אינו דבק עם הקודם לו, רק הוא דבור בפני עצמו, כאילו אמר, וחוץ מלבן שבקש לאבד את אבי, וכל אשר לו, באו עוד אחרים לכלותנו, כי ירד אבי למצרים וירעו אותנו המצרים ויענונו וגו'... וניצלנו מטענת החכם הנזכר.

אם כן, הרא"ם למד מסגנונו של רד"ק, שברבות העתים "נפסדו ממנו כמה וכמה ספרים אחרים, חוץ מהעשרים וארבעה ספרים שבידינו". לדידו, לא מופרך להניח שבאותם ספרים שאבדו היו גם דוגמאות של "אבד" כ'פועל יוצא'. הן מעין זה ראינו במשנה פעלים שאינם מוכרים מהמקרא, וזאת הגם שבין לשון המקרא ללשון המשנה אמור להתקיים רצף לשוני - "שחכמי המשנה קבלו הלשון מפי רואה הספרים הראשונים אשר היו טרם גלותנו ונפסדו ממנו". על כרחך יש שורשים ופעלים מקראיים שנעלמו מאיתנו, ומכל שכן הטיות כאלה ואחרות: "איך לא נסמוך על השורש הנמצא לענין עומד ויוצא, אף על פי שלא נמצא בכל המקרא רק עומד בלבד".[9]

אשר לתמיהת ראבע"ז על רש"י, שלבן לא חתר להוריד את יעקב מצריימה, הרא"ם דוחה אותה משום שראבע"ז "הניח את המבוקש". וכי מי לידו תקע שלדעת רש"י הצלע השנייה - "וירד מצרימה", מתחברת וממשיכה את הצלע הראשונה - "ארמי אובד אבי"? אדרבה, רש"י עצמו פירש ש"וירד מצרימה... הוא דבור בפני עצמו", שמתייחס ליתר תלאותיו של יעקב אבינו.[10]

---

9. לא זו אף זו, רא"ם סבור שכן מצינו "אבד" כ'פועל יוצא': "ועוד, הנה מצאנו 'ורדפוך עד אבדך' (דברים כח, כב), שפירושו עד אבד אותך, שהוא קל יוצא, כי מי יוכל לחלוק ולומר שפירושו אבוד אתה". גם מהר"ל דלהלן איתר פסוקים כאלה: "מילה זאת שתמצא אותה פועל עומד וצריך לפרשו יוצא - 'כי גוי אובד עצות המה' (דברים לב, כח), וכן 'ותאבדו דרך' (תהלים ב, יב), אף כי הוא (ראבע"ז דברים לב, כח) נדחק בפירוש המילה לפרשה עד שיעשה אותה פועל עומד, הרי הסכים למתרגם שתרגם (שם) 'מאבדי עצות אינון', ואם כן עשה מן עומד - יוצא. וכן ראוי לו, ולרד"ק אשר הלך אחריו, לפרש המילה הזאת בכאן, ולא לילך אחר דעתם לחלוק על דברי חכמים ועל המתרגם גם כן".

10. ביאור חלופי שנותן מענה להשגת ראבע"ז, ושלא כדרך רש"י, ראה הכתב והקבלה כאן: "דבאמת לבן היה הסיבה הראשונה לירידת מצרים, כי אם לא היה נוהג ברמאות עם יעקב, והיה נותן לו רחל בתו לאשה מיד, לא היה משטמה בין האחים אם היה אוהב את יוסף יותר משאר בניו, כי אז היה יוסף בכור מנישואי ראשונה, ורק ע"י שנישאת לאה תחילה ברמיה ונולדו שאר האחים תחילה, ויוסף לא היה רק מנישואי שניה מאוחר לכל אחיו, זה היה הגורם לשנוא אותו

כך וכך "ניצלנו מטענת החכם הנזכר".[11]

גם מהר"ל בגור אריה התרעם על ראבע"ז אשר "רצה להשיב על חכמי האמת", הם חז"ל. יתירה מזאת, מהר"ל סבור שביאור ראבע"ז קשה פי כמה מביאור חז"ל ורש"י: "הנה הוא השיב על חכמים וטען עליהם משא של מחט, וטען על עצמו אלף גמלים טעונים".

כי קושיא שהקשה על חכמים ז"ל, יש לתרץ בהרבה פנים.[12] ונוכל לומר כי "אובד" הוא שם דבר, כמו שיתבאר בסמוך, שלכך כתב "אובד אבי", רוצה לומר כי ארמי הוא אבידת אבי. פירוש, כי "ארמי" שהוא לבן, הוא בעצמו אבידת יעקב, כי היה חושב עליו תמיד להאבידו. ולכן נקרא "ארמי אובד של אבי". ואילו כתב 'ארמי מאבד אבי', לא היה משמע רק שפעם אחד חשב עליו רע, לכך כתב "אובד אבי", כאילו ארמי היה אבידתו. והוא שם דבר על משקל "ואחריתו עדי אובד" (במדבר כד, כ), כמו שכתב הרד"ק (ספר השורשים שורש אבד) בשם החכם רבי יעקב בן אליעזר. ופירושו, כי תמיד חושב לאבדו, ולכך נקרא "אובד" שלו. כי בהרבה מקומות יקרא סיבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן - כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם - "מכשול" (ישעיה ח, יד), על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'. והכי נמי נקרא "אובד אבי" על שם שהוא אבידת יעקב. וכן בהרבה דברים נקרא פועל הדבר על שם הדבר, ושם דבר לא יסור ממנו, ותמיד הוא כך. אבל הפועל פועל פעולה אחת, ולכך קראו בשם דבר "אובד אבי", ולא היה נקרא בשם 'מאבד

בראותם שהוא נאהב לאביו יותר מהם, ונתיילדה המכירה, ונסתבבה הירידה למצרים. ומצאתי בזרע אברהם שהביא מהר"ם אלשיך כדברי, וכעין זה פירש בסוף כלי יקר".

11. רא"ם עצמו מקשה על רש"י, "אם 'ארמי אובד אבי' הוא לבן, שביקש לעקור הכל, והזכיר אותו בהבאת הבכורים כדי להזכיר חסדי המקום, למה לא הזכיר אחריו 'ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה ויאמר לו הישמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע' (בראשית לא, כד), שהוא החסד שעשה עמנו והצילנו מידו, כמו שהזכיר אחר 'וירעו אותנו המצרים וגו' וישמע ד' את קולנו וגו' ויוציאנו ד' ממצרים', אבל הזכיר הרעה ולא ההצלה. אם תאמר מפני שלבן ביקש להרע ולא הרע כלום, לפיכך לא הוצרך הכתוב להזכיר ההצלה, אם כן מה תועלת לזכור דעת מחשבתו". ויישב: "אבל אם נפרש ש'וירד מצרימה' דבק עם הקודם לו, כאילו אמר ולבן ביקש לעקור את הכל ולא עלה בידו, רק ניצל ממנו וירד למצרים, ושם עוד הרעו אותנו המצרים ויענונו וישמע ד' את קולנו וניצלנו גם מהם. וניצלנו מטענת החכם הנזכר, ומטענתנו זאת".

12. ככל הנראה אין זו אלא אמירה מליצית, שכן בסופו של דבר מהר"ל אינו מציע אלא רק יישוב אחד בלבד.

אבי'. וכך אני משיב לבעלי הדקדוק אשר קשה עליהם להוציא המילה מלשון הדקדוק, אף כי הרבה פעמים כתבו על מילות שהם מילה זרה, ונמצא כאשר הוא עומד, וצריך לפרשו יוצא... כי לא מילה זרה אחת כזאת תמצא במקרא, וכולם יש להם טעם אמת גמור, אף זאת כאחת מהם, כי טעם אשר אמרנו אינו רחוק, ולא בשמים הוא, כמו שפירשנו לעיל... אבל פירוש הראב"ע אין לו ידיים ורגליים, כי הוא כתב שיעקב יקרא "ארמי". ולמה יקרא אותו "ארמי", ואברהם היה נקרא "אברהם העברי" (בראשית יד, יג), אף שהיה בארץ ישראל, נקרא על שם הקודם, ולמה יקרא הוא ליעקב "ארמי". ולמה לא כתב 'בארם היה אובד אבי'. וקושיא זאת הוא יותר גדולה מן הקושיא שהקשה הוא על רבותינו ז"ל, שהיה לו לכתוב 'מאבד'. ועוד, באיזה מקום מצא שיהיה פירוש "אובד" - עני, כי הראיות שהביא מן "תנו שכר לאובד" (משלי לא, ו), אינו ראיה, דמה שכתוב אחריו (שם שם, ז) "ישכח רישו ועמלו לא יזכור", אין פירושו שהוא חסרון ממון, אלא פירוש "ישכח רישו" הוא דבר שחסר לו יקרא "רישו" כל מה שהוא חסר. והנה כל מי שחסר דבר יקרא "ריש", דאפילו אם לא יחסר לו רק ממון נקרא "ריש", כל שכן כאשר יחסר לו יותר. אבל שיקרא חסר ממון "אובד" - זה אינו.

מהר"ל סבור שאת השגת ראבע"ז על רש"י ניתן ליישב בנקל, תוך הבחנה בין 'מאביד' ובין 'אובד', כהבדל שבין 'משקר' ובין 'שקרן', בין 'מלמד' ובין 'למדן' וכיו"ב. בעוד שהראשונים עשויים להיות מיקריים, חד-פעמיים, הרי שהשניים הפכו לתכונת-נפש ולהנהגה קבועה. כזה היה לבן: "אובד אבי - היה חושב עליו תמיד להאבידו".[13] גם הטענה הבלשנית אינה מטרידה אותו, שכן המקרא רווי מילים שאינן מהלכות בדיוק בתלם הדקדוקי הצר.[14]

לא כן ביאורו של ראבע"ז, שלדידו של מהר"ל קשה ביותר - "אין לו ידיים ורגליים". כינויו של יעקב "ארמי" אינו מתקבל על הדעת. אם אפילו אברהם, שמוצאו מארם, נקרא "אברהם העברי" ולא 'הארמי', הרי שמכל שכן וקל וחומר שיעקב לא ייקרא

13. בלשון רוו"ה שלהלן: "ידמה לי שלזאת הוא נבנה על משקל בינוני קל, לרמז על תדירת התשוקה ההיא בפועל".

14. מהר"ל מוסיף: "עוד יש לומר, מאחר שלא יצאה המחשבה לפועל, שלא איבדו, נאמר אצל זה פועל עומד, רוצה לומר כי הפעולה עמדה ולא יצאת, לכך נאמר לשון פועל עומד, שהפועל לא היה יוצא לאחר להיות נאבד, לכך כתב לשון פועל עומד".

'ארמי'! "קושיא זאת הוא יותר גדולה מן הקושיא שהקשה הוא על רבותינו ז"ל". גם ראיות ראבע"ז ממשלי פרק לא, ש"אובד" מוסב על עוני, אינן מתקבלות על דעת מהר"ל. המילה "רישו" (שבמשלי), אינה מתורגמת בהכרח על היעדר ממון אלא על כל חיסרון, ולכן אין להוכיח ממנה דבר וחצי דבר על המילה "אובד" שברישא (שם). סוף דבר, לא זו בלבד שדברי רש"י מתבארים כהלכה, אלא שדווקא דברי ראבע"ז הם שמצריכים עיון.

ג. "בעל הטעמים הסכים עם פי' רש"י"

חיזוק נוסף לפרשנות רש"י, מצא הרוו"ה[15] בפיסוק הטעמים:

> ארמי אבד אבי - לבן בקש לעקור את הכל, וכן הוא בספרי... ובעלי הפשט... טענו על הפירוש הזה... ולכאורה הדין עם בעלי הפשט. אכן המעיין בפסקי הטעמים ישכיל ויבין שגם בעל הטעמים הסכים עם פי' רש"י ות"א, שהרי הפסיק מילת ארמי בפשטא, ואובד במשרת, להצמידו עם אבי, ואילו לדעת בעלי הפשט, ה"ל להטעים ארמי אובד במהפך פשטא. לכן פי' רש"י עיקר שאובד פועל (כלומר נושא) ואבי פעול (כלומר נשוא)... ואחרי שת"א והספרי ופסיקתא ורש"י פירשו הכתוב ע"פ הבנין הזה, לכן גם אנחנו אשרנוהו וקיימנוהו כדחזי, ובו נמלטו כמה תיבות מזרותם.

דוק ותשכח, שהטעמים של "ארמי אובד אבי", הם פשטא על "ארמי", ומונח וזקף קטן על "אובד אבי". לשון אחר, הטעמים יוצרים הפרדה בין המילה "ארמי" ובין המילים "אובד אבי". חלוקה זו אינה תואמת את פרשנות אסכולת ראבע"ז, שכן לדידה הצירוף היה אמור להיות "ארמי אובד" כיחידה אחת ואח"כ "אבי". לעומת זאת, חלוקת המילים של בעל הטעמים, מחזקת את פרשנותו של רש"י כפתור ופרח.

---

15. מודע לבינה והרכסים לבקעה, חלק הבנת המקרא, כאן; עיקרי דבריו הובאו בהכתב והקבלה, כאן; וראה נחמה ליבוביץ, שם.

נצבים

לא פעם ציינו, שלעתים אינך יכול לעמוד על סוף דעתם של פרשני רש"י, אם מחזיק אתה לנגד עיניך את רש"י המודפס, הרווח. הערותיהם והארותיהם של אותם פרשני רש"י אינן הולמות את שכתוב בדפוסים השכיחים שלנגד עינינו, וכך גם קושיותיהם וביאוריהם. מכאן שרק בדיקה והשוואה עם דפוסים ראשונים עשויות לתת פשר ולהבהיר מה באמת עמד לנגד עיניהם, ובהתאם - מדוע כתבו מה שכתבו. דוגמה נאה לכך, בתחילת פרשתנו.

א. רש"י לאור פרשניו

אמר הכתוב (דברים כט, טו-יז):

> כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים ואת אשר עברנו בקרב הגוים אשר עברתם. ותראו את שקוציהם ואת גלליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם. פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פנה היום מעם ד' אלהינו ללכת לעבוד את אלהי הגוים ההם, פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה.

רש"י - המודפס - על אתר, התייחס לפסוקים אלה בביאורים הבאים:

> טו. כי אתם ידעתם וגו' - לפי שראיתם האומות עובדי עבודה זרה, ושמא השיא לב אחד מכם אותו ללכת אחריהם. טז. ותראו את שקוציהם - על שם שהם מאוסים כשקצים. גלוליהם - שמוסרחים ומאוסין כגלל. עץ ואבן - אותן של עצים ושל אבנים ראיתם בגלוי, לפי שאין הגוים יראים שמא יגנבו, אבל של כסף וזהב עמהם בחדרי משכיתם הם, לפי שהם יראים שמא יגנבו. יז. פן יש בכם - לפיכך אני צריך להשביעכם. פן יש

בכם - שמא יש בכם.[1] אשר לבבו פונה היום - מלקבל עליו הברית. שרש פרה ראש ולענה - שרש מגדל עשב מרע כגידין, שהם מרים, כלומר מפרה ומרבה רשע בקרבכם.

נקל להבחין שכבר בביאורו לפסוק הראשון (טו) רש"י מתייחס לכל שלוש הפסוקים. בעוד שהפסוק הראשון התייחס לידיעה, רש"י כבר מזכיר את הראייה, הגם שזו אינה מוזכרת אלא רק בפסוק השני (טז). לא זו אף זו, נראה שרש"י מתייחס בפסוק הראשון גם לחשש ["ושמא"], הגם שזה ["פן יש בכם"] נמצא רק בפסוק השלישי (יז). והרי זה אומר דרשני, מה ראה רש"י להקדים התייחסות כוללת, ולא הסתפק בביאור כל פסוק לגופו. זאת ועוד, רש"י מתייחס פעמיים ל"פן יש בכם": בפסוק הראשון (טו) "שמא השיא לב אחד מכם...", ושוב בפסוק השלישי (יז) "שמא יש בכם" - האין מדובר בהכפלה מיותרת?

לאמתו של דבר, בהקשר זה של הכפלה יש לתהות על המקרא עצמו. דוק ותשכח שהמילים "פן יש בכם" מופיעות בפסוק השלישי (יז) פעמיים: "פן יש בכם... פן יש בכם". אם כן, לא רק ביחס לרש"י אלא גם ביחס לפסוק גופו יש לתהות על ההכפלה: למה מכוונים הדברים הראשונים, למה השניים, והאם 'הכפלה' שברש"י כרוכה בהכפלה שבפסוק.

ר' אברהם בקראט נימנה על המוקדמים שבין פרשני רש"י, ו'ספר הזכרון' שלו הוא מן החשובים שבסוגה זו. בהיזקקו (כאן) לדברי רש"י הוא כותב את הדברים הבאים:

---

1. בספר הזכרון, לר' אברהם בקראט, תהה מה בא רש"י להוסיף במילים אלה "פן יש בכם - שמא יש בכם", ולא מצא מענה: "לא ידעתי טעמו". מהר"ל בגור אריה, יישב כך: "נראה שרוצה לומר שאין פירוש 'פן' כמו 'פן יפתה לבבכם' (דברים יא, טז), דשם פירושו דלמא יפתה לבבכם - לא יהיה כך. אבל כאן פירושו שהוא לשון שמא, כלומר שיש לחוש, וספק שמא יש בכם אשר לבבו פונה היום". והרחיב הבאר יצחק: "עכשיו מפרש תיבת פן שפירושו שמא, משום דתיבת פן יש מהם שא"א לפרשם לשון שמא, כמו 'פן תמותון' דכתיב בחוה, דאינו לשון שמא שהרי הקב"ה אמר 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות', ובהכרח לפרשו שלא תמותון כמ"ש השרשים, וכן 'פן בחרב אצא לקראתך' ועוד אחרים, וכפי מ"ש ת"ל דכל מקום שנאמר: 'הישמר', 'פן' ו'אל', אינו אלא ל"ת רובא דרובא מתפרשין שלא. אמנם היינו דוקא היכא דמדבר בלשון עתיד - פן תעשה פן תשכח פן תאמר פן יהיה וכיוצא, אבל הכא 'פן יש בכם' ולא קאמר פן על הספק בעתיד, כמו 'פן תאכל ושבעת וגו' ורם לבבך', וכן 'השמרו לכם פן יפתה לבבכם', וכאן הוא לספק בהווה שמא יש בכם"; וראה שמואל גלברד, לפשוטו של רש"י, כאן.

כי אתם ידעתם וכו׳ לפי שראיתם וכו׳. ראה הרב שאין לפסוקים אלו קשר זה עם זה, וגם אין טעם לפרש כל אחד בפני עצמו, לזה פירש אותם ז״ל בקישור אחד, מ״כי אתם ידעתם״ עד ״פן יש בכם״, והכל הוא לשון הרב נמשך והולך עד להשביעכם; ועתה אין מקום להקשות למה פירש ״פן יש בכם״ שתי פעמים, או למה הקדימו לפירוש ״ותראו את שקוציהם״.

ראש לכל, נותן ר׳ אברהם דעתו לשאלת התייחסותו של רש״י בפסוק הראשון למה שיבוא בשני הפסוקים שאחריו. לדידו, רש״י הפעיל כאן שיקול דעת פדגוגי, שכן סבר שנכון להקדים ולתת ללומד תמונה כוללת: ״ראה הרב שאין לפסוקים אלו קשר זה עם זה, וגם אין טעם לפרש כל אחד בפני עצמו, לזה פי׳ אותם ז״ל בקישור אחד״.[2] ומה הוא אותו ״קישור אחד״? ר׳ אברהם מפרט אותו במדוייק: ״מכי אתם ידעתם עד פן יש בכם, והכל הוא לשון הרב נמשך והולך עד להשביעכם״.

דא עקא, לכאורה, דבריו אלה של ר׳ אברהם תמוהים ביותר, וכלל אינם תואמים את שנמצא ברש״י שלפנינו. נכון הוא שרש״י מתחיל ב״כי אתם ידעתם״, ואולם לא נכון הוא שרש״י חותם ב״להשביעכם״, שאינו כתוב אלא בתחילת פירושו של הפסוק השלישי, ואח״כ עוד הוסיף על כך דברים הרבה!

זאת ועוד; השאלה השנייה אליה נותן ר׳ אברהם דעתו היא ״למה פי׳ פן יש בכם שתי פעמים״. שאלה זו גם היא נפתרת על ידו בהמשך לאותה תפיסה: מאחר שרש״י הקדים להעניק ללומד תמונה כוללת, לכן הזכיר את ביאור ״פן יש בכם״ במסגרת התמונה הכוללת, ושוב שנה זאת כביאור נקודתי בפסוק עצמו. כל זה טוב ויפה, אלא שר׳ אברהם מציין שבאותו מענה תיפתר גם שאלה שלישית: ״למה הקדימו [את הביאור ל׳פן יש בכם׳] לפי׳ ותראו את שקוציהם״, ובהמשך לאותה גישה, המענה יהיה: כלל ואח״כ פרט. ואולם, עיון בדברי רש״י מעלה ששני הביאורים ל״פן יש בכם״ אינם מופיעים אלא רק אחר ״ותראו את שיקוציהם״, שלא כתיאורו.

קושי דומה קיים גם ביחס לפרשנו הנודע של רש״י - הרא״ם. הוא פותח בהבהרת מיבנה הפרשנות של רש״י:

---

2. דוגמה מובהקת ומפורשת לגישה פדגוגית כזו מצידו של רש״י, ראה דבריו לשמות כח, ו, בנוגע לאפוד ולחושן: ״אם באתי לפרש מעשה האפוד והחושן על סדר המקראות, הרי פירושן פרקים פרקים וישגה הקורא בצרופן, לכך אני כותב מעשיהם כמות שהוא, למען ירוץ הקורא בו, ואחר כך אפרש על סדר המקראות״. וראה גם דבריו לויקרא כז, טז: ״זהו המשפט האמור במקדיש שדה, ועכשיו אפרשנו על סדר המקראות״.

פן יש בכם וגו' לפיכך אני צריך להשביעכם. זהו סיום דבריו דלעיל, שלפי שראיתם האומות עובדי עבודה זרה, ושמא יש בכם איש או אשה וגו', לפיכך אני צריך להשביעכם. ולפיכך, אחר שסיים דבריו, חזר ופירש: "ותראו את שקוציהם ואת גלוליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם", שהם קודם "פן יש בכם".

אלא שבין תיאור מיבני זה זה של סדר דברי רש"י, ובין מה שלפנינו, אין ולא כלום. לרא"ם, "לפיכך אני צריך להשביעכם" הוא "סיום דבריו דלעיל", ולא כן אצלנו; לרא"ם, "אחר שסיים דבריו חזר ופירש 'ותראו את שיקוציהם...' שהם קודם 'פן יש בכם' ", וגם זה לא כך אצלנו.

ובכן, האין זה ברור בעליל שהן ר' אברהם בקראט והן ר' אליהו מזרחי ראו לנגד עיניהם רש"י "אחר"?

ב. "רוב המעיינים טעו" או "לא טעו כלל"?

לגופם של תכנים, הרא"ם בוחן ומבקר פרשנות שגויה לדעתו של דברי רש"י, כפי שזו באה לידי ביטוי מצידם של "רוב המעיינים". ביקורת זו מוטחת בהם, על רקע הכפלת הפרשנות ל"פן יש בכם":

פן יש בכם - שמא יש בכם אשר לבבו פונה היום מלקבל עליו הברית. רוב המעיינים טעו בזה וחשבו ש"פן יש בכם" הכתוב פה הוא הראשון, מפני שראו שכתוב אחריו "אשר לבבו פונה היום", שזה אינו רק בראשון. והוא שיבוש גמור, שאם כן למה חזר ופירש עוד "פן יש בכם - שמא יש בכם" הרי כבר פירש אותו למעלה (רש"י פסוק טו) "ושמא השיא לב אחד מכם אותו ללכת אחריהם". ועוד, איך פירש פה "אשר לבבו פונה היום מלקבל עליו הברית" ולמעלה פירש אותו "ושמא השיא לב אחד מכם אותו ללכת אחריהם", דמשמע שפירוש "אשר לבבו פונה" הוא ללכת אחרי העבודה זרה, לא מלקבל עליו הברית. ועוד, איך אפשר לו לפרש קרא ד"אשר לבבו פונה - מלקבל עליו הברית" והרי הכתוב מכחישו, שהרי אחריו כתוב "מעם ד' אלהינו ללכת לעבוד את אלהי הגוים ההם". אבל "פן יש" הכתוב פה הוא השני, שכתוב בו "שורש פורה ראש ולענה", ו"אשר לבבו פונה" הכתוב אחריו הוא לשונו של רש"י ז"ל, כי רצה לפרש שמה שחזר וכתב:

> פן יש בכם פעם אחרת, הוא מפני שהראשון מדבר בעבודה זרה והשני בקבלת הברית, כאילו אמר: שמא יש בכם אשר לבבו פונה היום מעם ד׳ ללכת אחרי העבודה זרה, או שמא יש בכם אשר לבבו פונה היום מלקבל עליו הברית. ומאמר "והיה בשמעו" אתרווייהו קאי, ששניהם יחד אינם חפצים לקבל הברית, ובשמעם הברית מתברכים בלבבם לאמר "שלום יהיה לי".

לדידו של הרא"ם, "רוב המעיינים" טעו לחשוב שהפרשנות השנייה של רש"י - "פונה היום מלקבל עליו הברית" - מוסבת על האיזכור הראשון בכתוב, שכן צמוד לו "אשר לבבו פונה היום". הרא"ם סבור שפרשנות כזו היא "שיבוש גמור", לא רק בשל ההכפלה המיותרת אלא גם בשל שינוי הפרשנות: האם החשש הוא מהיגררות אחר עבודה זרה או שהחשש הוא מאי-קבלת הברית. זאת ועוד, כיצד ניתן לומר שהחשש הוא מאי-קבלת הברית, בעוד שהכתוב צווח ואומר מפורשות שהחשש הוא מהיגררות אחר עבודה זרה. על כרחך - מבאר הרא"ם - הפרשנות השנייה מוסבת על האיזכור השני, ורש"י בא ללמדנו שאין כל הכפלה אלא שמדובר בשני חששות: "הראשון מדבר בעבודה זרה, והשני בקבלת הברית". הסיפא לעומת זאת, "והיה בשמעו - אתרווייהו קאי".

אם כן, כך מבאר הרא"ם את ההכפלה בפסוק, כמו גם את ההכפלה ברש"י, תוך שהוא מבחין בין שני חששות שונים.[3] ואולם, כל דבריו מוכיחים בעליל שהוא ראה לנגד עיניו נוסח שונה לחלוטין של ביאור רש"י לפסוקים אלה מאשר זה שמצוי לנגד עינינו.

כדבר זה קורה גם עם ביאור מהר"ל בגור אריה, שגם הוא אינו תואם את שלפנינו. מהר"ל פותח בהבהרה שרש"י הקדים תמונה כללית: "כל הפסוקים - מחובר למעלה... ואחר כך חוזר ומפרש המקראות כסדר". במקביל, הוא חלוק על הרא"ם, ודווקא מסנגר על אותם שהרא"ם ראה בהם "טועים":

> ואני אומר כי המעיינים לא טעו כלל, וכל קושיותיו אינם קושיא כלל; כי לעיל שפירש "שמא השיא לב אחד מכם", אין פירושו של "פן יש בכם", אבל הוא פירוש למה הזכיר כאן הכתוב "ותראו את שקוציהם". וקאמר דכך פירושו, "ותראו את שקוציהם - ושמא השיא לב אחד מכם". וזה

3. ראה התייחסות דברי דוד לפרשנות הרא"ם.

פירש אותו קודם "פן יש בכם", ואיך נאמר שהוא פירוש של "פן יש בכם". ומפני שלא פירש את המילה "פן יש בכם", פירש "שמא יש בכם" כאן, שכל הכתובים מפרש אותם כאן. ומה שהקשה, דלעיל (רש"י פסוק טו) פירש אותו "פן יש בכם" שרוצה לעבוד עבודה זרה, וכאן פירש אותו "פן יש בכם" פונה לבבו מלקבל הברית. דלעיל, מפני שלא היה צריך רק לחבר הפסוקים ביחד, ואיך הכתובים מקושרים, [ד]"כי אתם ידעתם" הוא נתינת טעם למעלה, די לו בזה הפירוש, דכך הוא מחובר למעלה "כי אתם וגו' פן יש בכם" הא, ולפיכך אני צריך כך להשביעכם. וכאן מפני שמדקדק בלשון "אשר לבבו פונה היום", ולמה קאמר "היום", והוי ליה למכתב ולומר 'אשר לבבו פונה', לכך הוצרך לומר "אשר לבבו פונה היום", ולא ירצה לקבל הברית. והא דקאמר לעיל (שם) "לפיכך אני צריך להשביעכם", היינו להשביע אתכם בשבועת האלה, דשמא יש בכם שפונה לבבו מלקבל הברית, לכך אני משביע אתכם באלה, כמו שמפרש אחריו. ופירוש פשוט הוא, דאיך יתכן לומר ולפרש "אשר לבבו פונה היום" על עבודה זרה, דאם כן "היום" למה לי. ונכון הוא זה, ולא טעו כלל.

בשונה מהרא"ם, לדידו של מהר"ל כלל אין מדובר בהכפלה. לשון רש"י בפסוק הראשון: "שמא השיא לב אחד מכם", אינו ביאור מילולי ל"פן יש בכם", אלא הבעת חשש כללי ממה שעלול לקרות כתוצאה מהיחשפות לעבודה זרה. ובשונה מהרא"ם, השונות בין החששות השונים - אי קבלת ברית או עבודה זרה - מתבארת לאור העובדה שהראשון מבטא חשש כללי בעוד שהשני נצמד למילות הפסוק עצמו. לענייננו, מכל מקום, גם אצלו ניכר שביאור רש"י שלנגד עיניו שונה בתכלית ממה שלפנינו.

והוא הדין, ואף שבעתיים, אצל בעל דברי דוד, שסקר את ביאור רש"י שלפניו וניכר שלחלוטין אינו תואם את שלפנינו:

[כי אתם ידעתם] רש"י מרשים[4] זה ולא פירש בו כלום, אלא ממשיכו לפסוק ותראו את שקוציהם, מה כוונתו; ועוד יש לדקדק מה שמרשים רש"י בפ' פן יש בכם, ומפסיק ביניהם בפירוש ותראו את שקוציהם וכו' ואח"כ חוזר לפרש פן יש בכם.[5]

4. כלומר: רושם.
5. עוד לו הערה נוספת, שנכונה גם לנוסח דפוס ראשון, שלהלן: "ותו יש לדקדק, בראשונה

סוף דבר, מכנה משותף לארבעה פרשנים אלה - ר׳ אברהם בקראט, ר׳ אליהו מזרחי, מהר״ל ור׳ דוד הלוי סגל - ועוד רבים, שלנגד עיניהם היה מונח רש״י ״אחר״.

ג. רש״י דפוס ראשון

נעלה מכל ספק, שלנגד עיניהם עמד דפוס ראשון של רש״י,[6] שזו לשונו:

> כי אתם ידעתם וגו׳ ותראו את שקוציהם, לפי שראיתם האומות עובדי ע״ז, ושמא השיא לב אחד מכם אותו ללכת אחריהם. פן יש בכם איש או אשה, לפיכך אני צריך להשביעכם. ותראו את שקוציהם, על שם שהם מאוסים כשקצים. ואת גלוליהם, מאוסים כגלל מוסרח. עץ ואבן, אותם של עצים ואבנים ראיתם בגלוי לפי שאין ירא הגוי שמא יגנב, אבל של כסף ושל זהב בחדר משכבותם הם, לפי שהם יראים שמא יגנב. פן יש בכם, שמא יש בכם איש אשר לבבו פונה היום מלקבל עליו הברית.

עתה הכל ברור, כפתור ופרח. א. אכן פתח רש״י בד״ה שמפנה לשני הפסוקים הראשונים: ״כי אתם ידעתם - ותראו את שיקוציהם״; ב. תחילה התייחס כללית: ״שמא השיא לב אחד...״, לא כביאור מילולי ל״פן יש בכם״; ג. ״להשביעכם״ אכן מופיע בחיתום ביאורו לפסוק השני; ד. אכן הקדים רש״י ביאור לחשש לפני ״ותראו את שיקוציהם״; ה. רש״י אכן מתייחס פעמיים ל״פן יש בכם״, מה שהוביל להערת הפרשנים ולביאוריהם.

אמר ושמא וכו׳ בוי״ו ובפעם שנית אמר שמא יש וכו׳ בלא וי״ו״; וראה שם ביאורו.

6. קודם לכן, כך גם בכתבי היד - ראה עיוני רש״י, עמ׳ רנ; יוסף הלל, ב, עמ׳ רפב.

מה שלצערנו קרה כאן - ולא בפעם הראשונה - הוא "שהמדפיסים חשבו לתקן והעמידו את דברי רש"י על סדר המקראות, ויצא מזה קלקול[7] ולא תיקון".[8]

7. וראה כתובות יט ע"ב: "ספר שאינו מוגה - אסור לשהותו, משום שנאמר: 'אל תשכן באהליך עולה' "; ועי' בהקדמת ר"ת לספר הישר: "דלט רבנו גרשום מאור הגולה כל מאן דמשבש תלמוד הכי והכי תהוי... לבלתי ישבשו הספרים למחקם ולא לעשות לאו הין והין לאו... ובעוונתינו שרבו, רבו מגיהי ספרים בתלמוד ואין מדקדקין בדבר", וראה שם הבחנתו בין דרכו של רש"י לדרכו של רשב"ם, ועיי"ש בסי' תרב; ועי' בב"י יו"ד סי' רעט; ובדרכי משה שם: "ואני שמעתי שיש חרם קדמונים שלא להגיה שום ספר ע"פ סברא"; ביאור הגר"א שם סק"א; ועי' בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' רכה, שו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' מח סק"ה, שו"ת משנה הלכות חי"ב סי' רח ושם חט"ו סי' רטז, ועוד. וראה לעיל מבוא הערה 60, פרשת שמות הערה 11, פרשת בהעלותך הערה 13, פרשת עקב הערה 1.

8. יוסף הלל, כאן, "וע"פ נוסחה זו נבין לאשורו כל דברי הרא"ם, וגם הגו"א היתה לפניו הנוסחה הזאת".

וילך

מילותיו הראשונות של רש"י בתחילת פרשתנו תמוהות עד לאחת, שכן לכאורה, הן אינן 'אומרות' ולא כלום. הפסוקים שפותחים את הפרשה (דברים לא, א-ב) מהווים תיאור מסגרת למה שייאמר מכאן ועד השלמת התורה - יומו האחרון של משה רבנו: "וילך משה, וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל. ויאמר אליהם, בן מאה ועשרים שנה אנכי היום...".

בהתייחסו לפסוק הראשון, רש"י כותב שלוש מילים:

וילך משה - וגו'.

הא ותו לא.

או-אז, מיידית, רש"י מפנה פניו לפסוק ב': "אנכי היום - היום מלאו ימי ושנותי, ביום זה נולדתי וביום זה אמות; לא אוכל עוד לצאת ולבא - יכול שתשש כחו...".[1] כדרכו, ביאר רש"י בפסוק זה מה שביאר, פירש מה שפירש, ונתן מענה לשאלות סמויות שונות, כאלה ואחרות. ואולם, מה הייתה כוונת רש"י בהתייחסותו לפסוק א', בצטטו את המילים "וילך משה וגו' ", בלא שהוסיף על הציטוט ולו גם מילה אחת!

א. ציטוט - כמבוא לקושי

ר' שלמה הכהן[2] - המו"צ הנודע של וילנא - כלל בפתח חיבורו בנין שלמה, ביאורים

1. כך במהדורות רווחות ומצויות, בפרוייקט השו"ת, במהדורת ברלינר - זכור לאברהם, במהדורת רח"ד שעוועל ועוד; וראה להלן.
2. ר' שלמה הכהן מוילנא (תקפ"ח - תרס"ו), מחבר חשק שלמה על הש"ס, שו"ת בנין שלמה ועוד.

וחידושים על התורה, משל אביו[3] ומשלו. שם[4] גם נתן דעתו לשאלתנו:

> ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבוא, ופרש"י על זה יכול שתשש כוחו ת"ל לא כהתה עינו וגו', ואח"כ מציין רש"י על פסוק המוקדם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום. וצריך להבין מאיזה טעם הקדים רש"י לפרש הפסוק השני מקודם. ואמר מו"ר אבי ז"ל דרש"י מציין באמת על פסוק ראשון וילך משה, וכוונתו להקשות שני הכתובים אהדדי, דמתחילה אמר וילך משה הרי שהיה בכוחו לילך ולצוות בני ישראל, ותוך כ"ד אמר לא אוכל עוד לצאת ולבוא. ולכן פירש"י יכול שתשש כוחו וכו', אלא לא אוכל לצאת ולבא בד"ת.

כלומר, ציטוטו של רש"י את המילים הראשונות - "וילך משה" - הכרחי, שכן מילים אלה הן חלק מהשאלה הסמויה איתה רש"י מתמודד. שורשה של השאלה בסתירה שמתגלעת בין שני פסוקים: עובדת הליכתו של משה - "וילך משה", שמקבילה לעובדת מיגבלת הליכתו של משה, כעדותו שלו עצמו - "לא אוכל עוד לצאת ולבוא". על סתירה זו משיב רש"י באומרו שהמיגבלה לא הייתה פיסית אלא רק רוחנית. מעשית ותפקודית - "וילך משה", ברם רוחנית, בדברי תורה, "לא אוכל עוד לצאת ולבוא".

כך מתבאר כהלכה ציטוטו של רש"י את מילות הפתיחה "וילך משה". הגם שרש"י לא ביאר בעניינם כלום, ברם מאחר שמילים אלה הן שיוצרות את השאלה הסמויה שנחשפת בפסוק ב', נכון היה לציינם.

דא עקא, תיאורו של הבנין שלמה את מיבנה רש"י - "פרש"י על זה יכול שתשש כוחו ת"ל לא כהתה עינו וגו', ואח"כ מציין רש"י על פסוק המוקדם... הקדים רש"י לפרש הפסוק השני מקודם" - אינו תואם את שלפנינו. לפנינו, רש"י עוקב בקפידה אחר סדר הפסוק כסדרו: "אנכי היום - היום מלאו ימי ושנותי", ורק אח"כ "לא אוכל עוד לצאת ולבוא - יכול שתשש כוחו... בדברי תורה", כך שאליבא דאמת רש"י - שלפנינו - לא "הקדים... לפרש הפסוק השני מקודם".

עם זאת, ברי שלפני הבנין שלמה עמד נוסח שונה, ולא רק לפניו. צא ולמד מה שהעיר בעל 'עמר נקא' (דברים לא, ב): "לא אוכל עוד לצאת ולבא וכו' וד' אמר אלי

---

3. ר' ישראל משה הכהן.
4. בנין שלמה, א, מהדורת תשנ"ב, עמ' י.

וכו׳ אנכי היום היום מלאו ימי וכו׳ - קשה למה סרס המקרא, שפי׳ לא אוכל עוד וד׳ אמר אלי קודם שיפרש אנכי היום הקודם לו בפסוק״,[5] מה שלחלוטין לא נמצא בנוסח שלפנינו. על כרחך שלפניהם עמד נוסח שונה (שיידון להלן). ומכל מקום, גם אם להערת שאלתם של הבנין שלמה והעמר נקא אין מקום, לפי מה שמצוי בנוסח שלפנינו, ברם עצם ביאורו של הבנין שלמה את הציטוט ׳המיותר׳ שבפתח הפרשה, שריר וקיים, תקף ועומד על תילו.

ב. "אין מוקדם ומאוחר בתורה"

עמר נקא (שם, שם א) פתר את הקושי שבציטוטו של רש״י את מילות הפסוק "וילך משה", בדרך שונה מהבנין שלמה. לדידו, רש״י לא רק ציטט אלא ממש ביאר:

> וילך משה - אין מוקדם ומאוחר בתורה, פירוש, דהוה ליה למימר אקרא זה בתחילת הפרשה, שכן דרך המקרא בשאר מקומות לכתוב כן בראש העניין.

לדידו, הגירסא שלנגד עינינו בדברי רש״י, משובשת וחסרה. בוודאי שלא הסתפק רש״י בציטוט גרידא, אלא מייד הבהיר: "אין מוקדם ומאוחר בתורה". בכך רצה רש״י לתת מענה לשאלה שהטרידה פרשנים ביחס למיקומו של פסוק א. הן כבר לעיל, בתחילת פרשת נצבים (דברים כט, ט-יא), נאמר מפורשות תיארוך "היום": "אתם נצבים היום כולכם לפני ד׳ אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל... לעברך בברית ד׳ אלהיך ובאלתו אשר ד׳ אלהיך כורת עמך היום". ובכן, שעה שאנחנו כבר יודעים שכל המדובר התקיים "היום", ושעה שהכל כבר נצבים לפני משה, מה ראה הכתוב לשוב ולציין "וילך משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל. ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"!

צא ולמד - לדוגמה - מה שהשיב רמב״ן (דברים לא, א) לשאלה זו:

---

5. ראה שם מה שהאריך ליישב: "וי״ל שעשה כן כדי לחזק טעמו שפירש גבי לא אוכל עוד איני רשאי ולא מחמת תשות כח, והכי קאמ׳, לא אוכל מפני שאיני רשאי שד׳ אמר אלי לא תעבור וכו׳. והראיה שזה פירושו של לא אוכל עוד, שהרי כתיב קודם לכן אנכי היום דמשמע היום מלאו ימי ושנותי, ואי מחמת תשות כח אין דרך אדם להיות מוכיח לרבים ומרבה בדברים ביום מיתתו. אלא על כרחך צריך אתה לומר שלא תשש כוחו כלל, ולכך פי׳ אנכי היום קודם שיפרש הד״א על לא אוכל לצאת ולבא, משום שלא היה צריך לפרש אנכי היום אלא לחזק פי׳ הראשון שלא אוכל לצאת ולבא ר״ל במילי דעלמא".

> וילך משה - כאשר השלים כל דבריו, אז הלכו כל הניצבים לפניו והטף והנשים איש לאהליו, ולא הוצרך הכתוב להזכיר זה, כי כבר אמר (לעיל כט, ט-יא): "אתם נצבים היום כולכם לפני ד' אלהיכם וגו' לעברך בברית ד' אלהיך", ואחר עברם בברית ילכו מפניו. ויאמר הכתוב עתה, כי משה הלך ממחנה לויה אל מחנה ישראל לכבדם, כמי שירצה להיפטר מחברו ובא ליטול רשות ממנו.

כך מסביר רמב"ן, ומה רש"י משיב לשאלה זו? ובכן, לפי הנוסח שלפנינו, רש"י לא מתייחס ולא משיב. לא כן לפי הנוסח שהיה מצוי לפני בעל עמר נקא: "וילך משה - אין מוקדם ומאוחר בתורה... שכן דרך המקרא בשאר מקומות לכתוב כן בראש העניין".[6]

בין כך ובין נמצאת למד כי לדידו, הקושיא על המילים הראשונות שברש"י - מעיקרא ליתא, שכן רש"י לא רק ציטט אלא גם ביאר.

עוד נציין כי היה מי שהציע לראות באותן מילים ראשונות שבתחילת הפרשה לא יותר מסימון גרידא לתחילת הפרשה.[7] אלא שדומה כי זו אינה דרכו של רש"י, לצטט את המילים הראשונות של הפרשה רק כדי לסמן תחילת פרשה.[8]

---

6. רא"י ברזל, בספרו עיוני רש"י, דברים - ב, על אתר, הציע פרשנות מעין זו גם לפי הנוסח שלפנינו: "רש"י וילך משה וגו', צ"ב מה כוונת רש"י במה שהוסיף וגו'. ויתכן שרוצה לומר, שלא נפרש דוילך משה מוסב על מה שכתוב בפרשת נצבים, שאחרי שגמר לכרות הברית הכתוב בפרשת נצבים הוא הלך והליכה הזו היא היתה הסיום של אתם נצבים, כי לא כתוב מה היה כשסיים לדבר עמם דברי הברית, ואחרי זה מתחיל עניין חדש מה שאמר להם הדברים שכתוב בפרשה זו, ואומר רש"י שהולך וגו' שכאן זה עניין חדש, שהלך כדי לומר להם הדברים שכתוב כאן, והדברים האלה צריכים ליאמר באופן של וילך משה וכו' ".
7. יוסף הלל, ב, עמ' רפד: "וילך משה וגו' רש"י לא פירש בו כלום, רק שבא לסמן תחילת הסדרא". אגב כך הוסיף כי "גם מה שכתב בסוף הפרשה שלמעלה חסלת פ' נצבים, אינו. ובשורה אחת הוא סיום הפרשה דלעיל, והתחלת פרשה זו, בלי שום הפסק. ובסוף פ' זו כתוב חסלת אתם נצבים, ובזה יובן מה שנרשם בסוף הסדרא ע' פסוקים אדני סימן, והם רק ל', אלא שאם נחברם לסדרא אחת אז ישנם ע' פסוקים. ובכל שאר המקרים שפעמים הם מחוברין נרשם סכום הפסוקים על כל אחר בפ"ע". הוא עצמו מציין לגירסת הדפוסים הראשונים, כדלהלן.
8. ראה לדוגמה תחילת פרשיות תרומה, כי תשא, צו, תזריע, מצורע ועוד.

ג. דפוסים ראשונים

אחר כל האמור, אין להתעלם מן העובדה שבדפוסים הראשונים - אלקבץ, רומא ועוד - מילות פתיחה אלה אינן מופיעות כלל ועיקר. לא זו אף זו, נוסח הדפוסים הראשונים אף מבהיר את הערת הסדר עליה עמדו הבנין שלמה ועמר נקא. הנה, כך נפתח פירוש רש"י לפרשתנו במהדורת 'הכתר', שמשקפת דפוסים ראשונים אלה:

> לא אוכל עוד לצאת ולבוא - יכול שתשש כחו? תלמוד לומר: "לא כהתה עינו ולא נס לחה" (דברים לד, ז), [אלא מהו לא אוכל? איני רשאי, שנטלה ממני הרשות ונתנה ליהושע]. ויי אמר אלי - זהו פירוש לא אוכל עוד לצאת ולבא,[9] לפי שיי אמר אלי. אנכי היום - היום מלאו ימי ושנותי, ביום זה נולדתי וביום זה אמות. [דבר אחר, לצאת ולבוא בדברי תורה, מלמד שנסתמו ממנו מסורות חכמה].

נמצאת אומר: א. הציטוט "וילך משה וגו' " כלל אינו רשום, וסמי אפוא בדל קושיא מהכא. ב. סדר התייחסות רש"י הוא תחילה לסיפא ("לא אוכל עוד לצאת ולבוא") ורק אח"כ לרישא ("אנכי היום"), וכפי שאכן העירו וכיוונו לכך מדעתם הבנין שלמה ועמר נקא.

---

9. בכל הדפוסים הראשונים, מילים אלה - "זהו פירוש לא אוכל עוד לצאת ולבוא" - אינן מצויות.

האזינו

על הפסוק שבתחילת פרשתנו (דברים לב, ג) – "כי שם ד' אקרא, הבו גודל לאלהינו", כתב רש"י:

> כי שם ד' אקרא – הרי כי משמש בלשון כאשר, כמו "כי תבואו אל הארץ" (ויקרא כג, י); כשאקרא ואזכיר שם ד', אתם הבו גודל לאלהינו וברכו שמו. מכאן אמרו שעונין 'ברוך שם כבוד מלכותו' אחר ברכה שבמקדש.

שלושה חלקים בדבריו אלה של רש"י, מהם השניים הראשונים נותנים מענה לשאלות מתבקשות גם אם סמויות: א. מה פשרו של "כי" זה, וכי יש באמור כדי לנמק ולתת סיבה למה שנאמר קודם: "האזינו השמים... ותשמע הארץ. יערוף כמטר... תיזל כטל..."? על כך משיב רש"י בשלילה, ונותן דוגמה לתופעה מקראית שכיחה למדיי[1] של "כי" במשמע "כאשר"; ב. מה תוכנו של הפסוק "כי שם... הבו גודל", איזו הוראה ציוויית ("הבו") נובעת ממנו? על כך משיב רש"י, שהוראת משה לעם ישראל היא שבכל פעם שייקרא שם ד', השומעים נדרשים לתת "גודל" לד' ולברך את שמו.

דא עקא, לעומת שניים אלה, הרי שהחלק השלישי אינו מוסיף דבר לפרשנות המקרא עצמה, אלא גוזר מכל האמור הלכה: "מכאן אמרו שעונין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש".

מאחר שכבר עמדנו לא פעם על כך שרש"י רואה לעצמו גם משימה חינוכית-הלכתית בחיבורו,[2] ולו גם כמשימה מישנית-אגבית, אין להתפלא שגם כאן עשה כך, לפי שאכן מדובר בהיבט שאינו רק הלכתי אלא גם חינוכי-אמוני. וגם אם נכון

1. אותה רש"י עצמו הזכיר פעמים רבות, ראה לעיל פרשת שמות הערה 4.
2. ראה לעיל פרשת בחוקותי הערה 1.

הוא שלפי האמור מדובר בהלכת-מקדש,[3] שלפי שעה גם לדורו של רש"י וגם לדורנו אינה מעשית,[4] הרי שבע"ה בעגלא ובזמן קריב היא עתידה להיות מעשית, מה גם שחינוכית-אמונית היא ודאי משמעותית גם עתה. מבחינה זו, אין אפוא קושי באיזכור הלכה זו, ואולם מבחינה אחרת יש בחלק שלישי זה היבט שמעורר תהייה לא מבוטלת.

א. "ענו אחרי אמן" או "עונין אחריו בשכמל"ו"

רש"י כתב כי העניינה שעליה מדובר היא "ברוך שם כבוד מלכותו...". דא עקא, בפירושו לתלמוד (ברכות כא ע"א) רש"י כותב שהוראת הפסוק אינה מוסבת לעניית בשכמל"ו אלא לעניית "אמן":

> כי שם ד' אקרא - כשבא משה לפתוח בדברי שירה, אמר להם לישראל: אני אברך תחילה, ואתם ענו אחרי אמן. כי שם ד' אקרא בברכה, אתם הבו גודל לאלהינו באמן. הכי מפרשי לה במסכת יומא (לז ע"א).

אם כן, הא לך שההנחייה היא לעניית "אמן", לא לעניית בשכמל"ו. לא זו אף זו, גם ההפנייה לבבלי יומא אינה נותנת מענה, שכן הסוגיה שם סתמה ולא פירשה באיזה מענה מדובר: "תניא, רבי אומר, כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלהינו - אמר להם משה לישראל, בשעה שאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם הבו גודל", בלא פירוט אם הכוונה לבשכמל"ו או ל"אמן".

שמא תאמר, אולי בשונה מדבריו שבסוגיית ברכות, מקורו של רש"י בפרשתנו כלל אינו בבבלי יומא אלא במכילתא בא (מסכתא דפסחא, פרשה טז), שם שנינו:

> ר' חנינא בן אחי ר' יהושע אומר, הרי הוא אומר: "כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלהינו", כי שם השם אקרא - זה המברך, הבו גודל לאלהינו - אלו העונים

---

3. "מכאן אמרו... ברכה שבמקדש"; אך ראה להלן, שלפי חלק מהפרשנויות, להלכת-מקדש זו יש השלכות גם לזמן הזה.

4. להוציא מנהגנו ב"סדר העבודה" שבתפילת יום הכיפורים (שלפי יומא פ"ו מ"ב): "וכך היה אומר אנא השם... אנא בשם... ככתוב בתורת משה עבדך... כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ד' תטהרו. והכהנים והעם העומדים בעזרה, כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול, היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

אחריו: ומה הן עונים אחריו, ברוך יי המבורך לעולם: וכשהוא קורא, בשמו יהו עונין אחריו בשכמל"ו, וכן דוד אומר: "גדלו ליי' אתי ונרוממה שמו יחדיו" (תהלים לד, ד).

אם כן, בשונה מהבבלי, כאן אכן מצויינת אמירת בשכמל"ו, והרי זה תואם לרש"י. ואולם המכילתא אינה זהה עם רש"י, לפי שבמכילתא לא אוזכר שזהו דין במקדש דווקא, שלא כאמור ברש"י. אם כן, התהייה נותרה בעינה. ועוד - אגב כך - נכון לעמוד על השאלה, האומנם חלוקים הם המכילתא והבבלי לגבי לשון הענייה ולגבי מיקום הענייה.

שאלה נוספת עליה נכון לתת את הדעת היא, שלדידו של רש"י שמדובר בענייה שייחודית למקדש, הרי שכנראה הפסוק מכיל ביטוי מסויים שרומז לכך, וממנו הדבר נלמד. ואולם, מהו אותו ביטוי? היכן נרמז בפסוק זה עניינו הייחודי של המקדש? אדרבה, נכון הוא שהלכה זו, שמבחינה בין מקדש ובין 'גבולין' ידועה, אך מקורה שונה. צא וראה מה שאמרו בתענית (טז ע"ב):

הוא אומר: 'מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה ברוך גואל ישראל', והן עונין אחריו אמן, וחזן הכנסת אומר להם: 'תקעו בני אהרן', תקעו, וחוזר ואומר... 'ברוך זוכר הנשכחות', והן עונין אחריו אמן... במה דברים אמורים - בגבולין, אבל במקדש אינו כן, לפי שאין עונין אמן במקדש. ומנין שאין עונין אמן במקדש, שנאמר (נחמיה ט, ה): "קומו ברכו את ד' אלהיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהילה"[5]... ואלא במקדש מהו אומר, 'ברוך ד' אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל', והן עונין אחריו: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. וחזן הכנסת אומר להם... וחוזר ואומר... 'ברוך ד' אלהי ישראל זוכר הנשכחות', והם עונים אחריו: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד... וכן בכל ברכה וברכה... עד שגומר את כולן. וכך הנהיג רבי חלפתא בצפורי ורבי חנניה בן תרדיון בסיכני, וכשבא דבר לפני חכמים,

5. ראה רש"י נחמיה שם: "ויברכו שם כבודך - עכשיו דברו הלויים כלפי שכינה בתפילה ויברכו שם כבודך, כי הוא גדול ומרומם על כל ברכה ותהילה, כי כל הברכות ותהילות שלו הם; ד"א, ומרומם על כל ברכה ותהילה, שאין בריה יכולה לברכו ולהללו כפי גדלו ורוממותו שהוא מרומם ונישא יותר מה שאין הפה יכולה לדבר"; וראה להלן.

אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח, ובהר הבית.[6] ואית דאמרי... והן עונין אחריו אמן על כל ברכה וברכה, וכך היו נוהגין בגבולין, אבל במקדש היו אומרים: 'ברוך ד' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל', ולא היו עונין אחריו אמן. וכל כך למה, לפי שאין עונין אמן במקדש. ומנין שאין עונין אמן במקדש, שנאמר: "קומו ברכו את ד' אלהיכם מן העולם עד העולם ויברכו (את) שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהילה" - על כל ברכה וברכה, תן לו תהילה.

אם כן, מפורש בסוגיה זו שהתשובה לשאלה "מנין שאין עונין אמן במקדש", אינה נענית בפסוק שבמקרא שלפנינו אלא בפסוק שבנביאים (נחמיה ט, ה)[7]. והרי זה אומר דרשני, שכן מרש"י שלפנינו עולה אחרת.

ב. "אחר אלף מחילות לא כן אבי, ח"ו פה קדוש יאמר דבר זה"

הרא"ם (כאן, על אתר) נתן דעתו לשאלה מהותית: מה בין עניית אמן ובין עניית בשכמל"ו, ומדוע השנייה היא שנבחרה למקדש. את תשובתו הוא מבסס על משמעות "אמן" כפי שזו באה לידי ביטוי בסוגיית שבועות (לו ע"א): "אמן - בו שבועה, בו קבלת דברים, בו האמנת דברים". בהתאם לכך כתב הרא"ם -

מכאן שעונין 'ברוך שם כבוד מלכותו' אחר ברכה שבמקדש - אמר "במקדש", מפני שבגבולין אינן צריכים לענות אלא אמן, שהוא קיום דברים בעלמא, שמאמין דברי המברך, אבל הגדלה והתרוממות ליכא, ואין זה בכלל "הבו גודל לאלהינו". אבל במקדש, שאינן עונין אמן, כדתניא בפרק סדר תעניות (תענית טז ע"ב): "במקדש מהו אומר... ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שזהו הגדלה והתרוממות לאל, הרמוז בפסוק: "הבו גודל לאלהינו", לפיכך כתב רש"י: "מכאן שעונין ברוך שם כבוד מלכותו", ואחר הברכה שבמקדש

6. רש"י שם: "וכך הנהיג - כל מנהג זה רבי חלפתא בצפורי. לא היו נוהגין כך - שיהו עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אלא עונין אמן בגבולין".

7. וראה רש"י תענית שם, ד"ה מניין, שזו "תפלת עזרא בבית שני". לשאלת זיהויו של רש"י למסכת תענית, ראה מאמר אאמו"ר שליט"א - Guttel, J.P, Remarques sur le pseudo rasi Taanit, REJ, 125, 1966, pp. 93-100.

דוקא, אבל בגבולין לא. אבל בספרי שנו: "ומניין לעונין אמן אחר המברך, תלמוד לומר: 'הבו גודל לאלהינו' ",[8] וצריך עיון.

כלומר, "אמן" אינו אלא רק "קיום דברים בעלמא", בעוד שבשכמל"ו כולל "הגדלה והתרוממות".[9] לכן, הפסוק שדרש "הבו גודל", על כרחך אינו מסתפק ב"קיום" גרידא אלא דורש "הגדלה", היינו בשכמל"ו.

אגב כך, עימת הרא"ם בין דבריו של רש"י למה שאמור בספרי על אתר. בעוד שלרש"י, "הבו גודל" מכוון לעניית בשכמל"ו, הרי שלעומת זאת, בספרי "הבו גודל" כוון לעניית אמן,[10] ונותר הרא"ם בצ"ע.[11]

דבריו של הרא"ם 'זכו' לביקורת קשה מצידו של בעל צידה לדרך: "ואני אומר אחר אלף מחילות לא כן אבי, ח"ו פה קדוש יאמר דבר זה". הוא מפנה לדברי רש"י בסוגיית ברכות (הנ"ל) ממנו הוא מסיק:

הרי קמן מבואר באר היטב שעניית אמן הוא בכלל הבו גודל לאלקינו, דאם לא כן, היאך יליף לברכת התורה לפניה מן התורה מן הפסוק "כי שם ד' אקרא

---

8. ספרי דברים - פרשת האזינו, שו: "ומנין שעונים אמן אחר המברך שנאמר: 'הבו גודל לאלהינו' ". אך ראה נחלת יעקב, כאן: "ומ"ש עוד הרא"ם אבל בספרי שנו ומנין לעונין אמן אחר המברך ת"ל הבו גודל לאלהינו וצ"ע עכ"ל, אבל בספרי שלפנינו אין כתוב תיבת אמן אלא סתם 'ומנין שעונין אחר המברך', ויש לפרש דקאי אעניית בשכמל"ו, ולגירסתו צריך לפרש דאמן נמי מיקרי גודל". ואולם כאמור, גירסת הספרי שלפנינו דווקא תואמת את גירסת הרא"ם.

9. ראה גם עמר נקא: "וממה שאמ' גודל אנו למדין שעונין בשכמל"ו, דהיינו גדולה ומעלה יותר מן הברכה שאמר המברך, דאילו אמן לאו גודל הוא ולא מעלה מוספת על דברי הברכה אלא קיום ואיסור, כד"א יאמן נא דבריך, אבל בשכמל"ו גודל הוא שאו' שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דלא הוזכר כן בנוסח הברכה".

10. לאמתו של דבר, עיון במלוא דברי הספרי מעלה שהדברים שם כוללים גם עניית בשכמל"ו, שכן המשיכו ואמרו "ומנין שאומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שנאמר: 'כי שם ד' אקרא' ". אלא שהרא"ם לשיטתו, שאחר שקבע כי "הבו גודל" הוא המקור לעניית בשכמל"ו נתקל בקושי בספרי, שאומנם גם הוא ציין בשכמל"ו אך למד זאת מ"כי שם ד' אקרא" ולא מ"הבו גודל". ואכן, רהיטות לשון רש"י הולמת את פרשנות הרא"ם: "כשאקרא ואזכיר שם ד', אתם הבו גודל לאלהינו וברכו שמו, מכאן אמרו שעונין בשכמל"ו".

11. ראה עוד נחלת יעקב, כאן, בהתייחסו לרא"ם: "ולפי זה אין ללמוד מהכא כלום, דהא מהכא מנא לו לחלק בין מקדש לגבולין. אלא הכי קאמר, דמהכא נמי יש ללמוד דהבו גודל. ומה שסיים 'במקדש' סמך אילפותא דלעיל, דלא כהרא"ם".

הבו גודל לאלקינו", הלא לא קאי הבו גודל לאלקינו אלא דוקא במקדש, לפי מה שכתב הרא"ם.

הוא גם מתייחס להפניית רש"י (שם) לסוגיית יומא (הנ"ל), שגם היא אינה תומכת בגישת הרא"ם:

ועוד, שהרי סיים רש"י "הכי מפרשי לה במסכת יומא", ואני חיפשתי בכל מסכת יומא ולא מצאתי כלום, אלא זה מצאתי (בפ"ג דיומא דף לז)... ואתה ברוך ד' השקיפה ממעון עיונך, היאך פירש רש"י הכי מפרשי ליה במסכת יומא, הלא במסכת יומא לא זכר ולא פקד כלל עניית אמן על "כי שם ד' אקרא" וגו' רק על עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אחר ברכה שבמקדש.

בשל כך, נוקט הצידה לדרך גישה שונה:

אלא על כרחך צריך לומר דרש"י סבירא ליה דעניית אמן אחר הברכה בגבולין רמוז בפסוק "הבו גודל לאלקינו", כמו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' אחר ברכה שבמקדש, דתרווייהו שוין, לפי שגם בעניית אמן איכא הגדלה והתרוממות, כדאמרינן בסנהדרין (קיא ע"א): מאי אמן, אמר רבי חנינא אל מלך נאמן, ולכך אמרו רז"ל (ברכות נג ע"ב) גדול העונה אמן יותר מן המברך. ועוד, שהרי כתב הרמב"ן בהדיא בספר המצוות שלו, מצוה ט, וכן כתב בקרית ספר, דעניית אמן אחר ברכת המזון ואחר ברכת התורה לפניה הוא מצות עשה מן התורה, שנאמר: "כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקינו", עיי"ש. והא דנקט רש"י: מכאן שעונין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש, לא בא למעוטי עניית אמן אחר הברכה בגבולים אלא חדא מינייהו נקט, כן נראה לי.

אמור מעתה כי שלא כרא"ם, לדידו אין כל הבחנה מהותית בין בשכמל"ו שבמקדש ובין אמן שבגבולין. ראיה לדבר הוא מביא מסוגיות סנהדרין וברכות וגם מדברי 'ראשון' (רמב"ן) ו'אחרון' (קרית ספר). אין כל סיבה להניח שרש"י אינו סבור כך, שכן אין לראות בהתייחסותו לבשכמל"ו אלא רק דוגמה. אמן לא גרע מכך וגם הוא כלול ב"הבו גודל". כך גם מיושבת הערת הרא"ם מהספרי, הערה שבגינה נותר בצ"ע, בעוד שלפי הצידה לדרך קושיא מעיקרא ליתא: בשכמל"ו שברש"י ואמן שבספרי, שקולים ושווים זה לזה ושניהם מיישמים את "הבו גודל".

אלא שיישובו-ביאורו של בעל הצידה לדרך אינו נוח כלל ועיקר. אם אכן השניים שקולים ושווים, אזיי לא ברור מדוע נשלל אמן מהמקדש ויוחד לו דווקא בשכמל"ו, ולהיפך ב"גבולין", והרי "תרווייהו שוין". זאת ועוד, מדוע בחר רש"י להבליט את הדוגמה הפחות שכיחה - מקדש ובשכמל"ו, ולא ביכר דווקא את הדוגמה היותר רווחת, שקיימת גם כיום - אמן ו"גבולין".[12]

ג. "כי שם ד' אקרא - זהו שם המפורש"

בגור אריה, התמודד מהר"ל עם הקשיים בדרך שונה. ראש לכל הבהיר את קיומה של זיקת המקרא למקדש דווקא:

> מכאן שעונין ברוך שם כבוד מלכותו וכו', אבל שלא במקדש עונין אמן, והטעם, כי מפני שכתב "כי שם ד' אקרא", וזהו שם המפורש, ושם המפורש לא נקרא ככתבו רק במקדש (יומא סט ע"ב), ולכן עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו' במקדש דוקא.

אם "שם ד' " שבמקרא מכוון ל"שם המפורש", הרי שכאן נרמז המיקום הייחודי - בית המקדש, שכן זה המקום היחיד בו "שם המפורש נקרא ככתבו".[13] אם כן, דייק רש"י במילותיו וכיוון דווקא למקדש, וזאת שלא כצידה לדרך. ושמא תשאל את

---

12. הערה זו עשויה להתיישב בהשערתו של ר"י איסרליין, ביאורי מהרא"י על רש"י: "ואפשר משה היה מזכירו בכל מקום".

13. ראה גם עמר נקא: "כי שם ד' אקרא כששם ד' אקרא וכו' מכאן שעונין בשכמל"ו אחר ברכה שבמקדש. קשה מנא לו מכאן דבר זה ושבמקדש הכתוב מדבר. וי"ל משום דכתיב שם ד', ולא כתיב כי לד' אקרא, אלא שם ד' דמשמע שמו המיוחד, והיינו שם בן ארבע אותיות שאינו נקרא ככתבו אלא במקדש בלבד" (לשיטת רש"י בזיהוי שם המפורש, ראה דבריו שבסוכה מה ע"א: "אני והו... משבעים ושתים שמות הן, הנקובים בשלוש מקראות הסמוכין בפרשת ויהי בשלח - ויסע וגו' ויבא בין מחנה ויט משה את ידו, ושלושתן בני שבעים ושתים אותיות, ומהן שם המפורש: אות ראשונה של פסוק ראשון, ואחרונה של אמצעי, וראשונה של אחרון, וכן בזה הסדר כולן, השם הראשון והו: וי"ו של ויסע, ה"א דכל הלילה, וי"ו דויט, ושם השלושים ושבע הוא אני: אל"ף דמאחריהם, ונו"ן ראשון דהענן בחשבון של מפרע, ויו"ד דרוח קדים"; וראה גם רש"י סנהדרין ס ע"א: "שם בן ארבע אותיות - שם הוא, ולא בעינן שם המפורש בן ארבעים ושתים אותיות"; וראה רמב"ן בראשית א, א; ראבע"ז שמות יד, יט; רמב"ם, הל' עבודת כוכבים פ"ב ה"ז, וכסף משנה שם; פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, פרק ב; צל"ח פסחים נו ע"א; וראה הרב דוד כהן - 'הנזיר', קול הנבואה עמ' רכד, ושם הערה רמה).

עצמך היכן המקור לבשכמל"ו, ועוד תשאל את עצמך - כרא"ם - לפשר הסתירה עם הספרי, אף על כך נתן מהר"ל דעתו:

> והא דקאמר בספרי "מנין שעונין אמן אחר המברך, תלמוד לומר הבו גודל לאלהינו", לא דכתיב בקרא שעונין אמן, דאדרבה, עיקר קרא איירי שעונין ברוך שם כבוד מלכותו, דכן משמע "הבו גודל", שזהו גדולה כאשר אמר ברוך שם כבוד מלכותו. רק דבא ללמוד שעונין אחר המברך, ומייתי דכתיב: "כי שם ד' אקרא", שיש לומר ברוך שם כבוד מלכותו אחר שם המפורש, כך יש לומר אמן אחר כל ברכה.

כרא"ם, גם מהר"ל סבור ש"הבו גודל" מכוון לבשכמל"ו ולא לאמן, שכן רק בשכמל"ו הוא "גדולה". אלא שבשונה מהרא"ם, מהר"ל סבור שמכלל עניית בשכמל"ו אחר שם המפורש ניתן להסיק על עניית אמן אחר שם "רגיל", שכן ככלל "עונין אחר המברך".[14] אם כן, לא קיימת כל סתירה בין רש"י לספרי, שכן רש"י דיבר על ביאור הפסוק ומה שנובע ממנו - מקדש ובשכמל"ו, בעוד שהספרי דיבר על תוצאה הלכתית רווחת - "גבולין" ואמן.

ד. "רק ביוה"כ כשכ"ג מזכיר שם המיוחד - אז היו עונים בשכמל"ו"

בעל דברי דוד הילך בנתיב אחר, מופלג בחידושו. תחילה פירש את דברי רש"י כפרשנות הרווחת, שבמקדש עונים תמיד בשכמל"ו, ואף נימק זאת:

> במקום שיהיה רשות להזכיר שם ד' ככתיבתו, דהיינו במקדש שיש רשות לכהן גדול להזכיר השם ברוך הוא ביום הכפורים, שם אתם חייבים כל השנה כשמזכירים שמו של הקדוש ברוך הוא כמו שהוא נקרא חייבים אתם ליתן לו גודל טפי מהשאר מקומות שעונים אמן, אבל במקדש תתנו שבח יותר גדול ותאמרו בשכמל"ו. דא"ל דוקא ביוה"כ ששמו נקרא ככתיבתו תתנו גודל לו, דא"כ קשה, למה אמר "גודל לאלהינו" היה לו לומר "הבו גודל לו", אלא דאמר "לאלהינו" דהיינו שאר שמות לא על שם המיוחד לבד רק שיהיה

---

14. ראה עיוני רש"י לרא"י ברזל: "ויל"ע אם כוונתו דתרתי ילפינן מיניה, או שודאי הבו גודל הולך על בשכמל"ו אלא דיש מכאן אסמכתא שכל שבח שאומר הוי בכלל הבו גודל, ולכן יש לומר אמן אחרי ברכה. ויותר מזה מצינו בטור סי' קכ"ד דיש לומר ברוך הוא וברוך שמו, וגם זה נלמד מכי שם ד' אקרא וכו', ולכאורא גם זה הוי בדרך אסמכתא".

במקום ראוי להזכיר שם המיוחד בעת שלו. זה נראה לכאורה לפי הדרש שמביא רש"י.

אלא שאז היקשה מעין האמור לעיל, מדברי רש"י בסוגיית ברכות ומהפנייתו ליומא, "הרי דרש"י סמיך על ההיא דיומא שזכרנו, ושם נזכר בשכמל"ו ולא אמן". לכן חידש הדברי דוד, שגם בבית המקדש היו עונים בדרך כלל אמן, ולא בשכמל"ו,[15] זאת להוציא ענייה על שם המפורש של כהן גדול ביום הכיפורים:

ונראה מזה דאף במקדש אמרו אמן על הברכות, רק ביוה"כ כשכ"ג מזכיר שם המיוחד דהיינו שם המפורש, אז היו עונים בשכמל"ו על הזכרת כ"ג. ואם היה בכל הברכות כך במקדש, למה הוצרך להזכיר בהזכרת כ"ג, הא בכל הברכות היו אומרים כך, אלא ע"כ כמו שזכרתי. ויש לזה עוד הוכחה דביומא לא זכר רק "גודל" ולא סיים "לאלהינו", ובפרק מי שמתו זכר תיבת "לאלהינו" שאמר "גודל לאלהינו". אלא דביומא קאי על שם המיוחד, ובמי שמתו קאי על שאר שמות, זה דקדוק נכון. וגם מדברי חנניא שזכרתי משמע דאבשכמל"ו קאמר מדסיים "אתם תנו ברכה", היינו בשכמל"ו, דאילו באמן לא נזכר "ברכה" שעונים, והיינו ביוה"כ, מדאמר "צדיק עולמים", למה אמר כינוי זה, אלא דמיירי ביוה"כ שהוא שופט צדק לכל עולמים.

בהתאם לחידוש מופלג זה - שגם במקדש היו עונים רוב השנה "אמן" ולא בשכמל"ו - הוא מבאר את דברי רש"י ומתאימם לספרי:

נמצא דפסוק כי שם ד' אקרא כולל שני דברים, ומילת "גודל"' שייך לפניו ולאחריו, ויש לזה הוכחה דהתחיל בשם ד' וסיים בשם אלהינו, אלא דמיירי בב' דברים שיתנו "גודל", דהיינו ביוה"כ, שכ"ג מזכיר שם המפורש, הוה הגודל בשכמל"ו, ובשאר ברכות הוה הגודל עניית אמן, וזהו שם של אלהינו, כנ"ל נכון בס"ד.

15. דברים הפוכים ראה בתפארת ישראל, תענית פ"ב מ"ה אות נו: "שבמקדש לעולם לא ענו אמן רק בשכמל"ו, דשם כל המברך ברכה מזכיר את שם המפורש". וראה ניסיון הבחנתו של הרא"י ברזל, שם, בין שני סוגי עניות שבמקדש: "יתכן שגם במקדש, בברכה שהשומע יוצא יד"ח, צריך לענות אמן דוקא, ולכן רש"י בברכות לא הזכיר בשכמל"ו כ"א אמן, אבל לפי מש"כ רש"י כאן שהבו גודל זה אמירת בשכמל"ו ע"כ שזה עניין אחר, שכך דין שומע הזכרת השם, ואין זה שייך לדין שומע ברכה, וצ"ב".

אם כן, הפסוק מכוון לשתי העניות - לבשכמל"ו ולאמן; לשני מיקומים - מקדש ו"גבולין"; ולשני זמנים - יוהכ"פ וכל השנה. אמור מעתה: נכון הוא שרש"י נקט דוגמה אחת והספרי נקט דוגמה אחרת, ואולם הלכתית ומעשית הם תואמים.

וזאת הברכה

הפסוקים שחותמים את פרשתנו, כמו גם את התורה כולה (דברים לד, י-יב), מתארים את משה רבנו:

> ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ד׳ פנים אל פנים. לכל האותות והמופתים אשר שלחו ד׳ לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו. ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל.

בביאורו לפסוק האחרון (יב), התייחס רש״י לשלושה חלקים:

> א. ולכל היד החזקה - שקיבל את התורה בלוחות בידיו.[1] ב. ולכל המורא הגדול - נסים וגבורות שבמדבר הגדול והנורא. ג. לעיני כל ישראל - שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר: ״ואשברם לעיניכם״ (דברים ט, יז), והסכימה דעת הקדוש ברוך הוא לדעתו, שנאמר: ״אשר שברת״ (שמות לד, א), יישר כחך ששברת.[2]

מהן ׳השאלות הסמויות׳ איתן ביקש רש״י להתמודד בביאורים אלה, שאינם ׳גלויים׳ בכתוב?

א. ״ולכל היד החזקה״

״ולכל היד החזקה״ - על מי מוסב חלק זה של הפסוק: על ידו החזקה של משה

1. כהדגשת הכתוב: ״וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידו״ (שמות לב, טו).
2. ראה ספרי דברים - וזאת הברכה, פיסקא שנז: ״רבי אלעזר אומר לכל האותות והמופתים, ומנין אף לפני הר סיני תלמוד לומר ולכל היד החזקה, ומנין אף במדבר תלמוד לומר ולכל המורא הגדול, ומנין אף בשיבור הלוחות, נאמר להלן ואשברם לעיניכם (דברים ט, יז) וכאן הוא אומר אשר עשה משה לעיני כל ישראל״; וראה להלן ירושלמי תענית ואבות דר׳ נתן.

או על "ידו החזקה" של בורא עולם?[3] ואם את נפשך לשאול, וכי מדוע שיעלה על הדעת להסיט את ההקשר הכללי של הפרשייה, שכל עניינה משה,[4] אל הקב"ה - ובכן התשובה ברורה: מצאנו במקרא לא מעט איזכורים של "ידו החזקה" של הקב"ה,[5] אך לא מצאנו איזכור כזה, ולו גם פעם אחת, ביחס למשה!

לדידו של הרא"ם, זו השאלה הסמויה עליה ביקש רש"י להשיב:

> פירוש "היד החזקה" - על ידו של משה, שהיתה חזקה כל כך עד שקיבלה הלוחות, שהיתה כל אחת אמה על אמה ברום אמה, והיו מאבן סנפירינון.[6]

לשון אחר, גם אם נכון הוא שבכתובי המקרא עצמם לא מצאנו תימוכין ל"יד חזקה" שהייתה לו, למשה, בדברי חז"ל כן מצאנו לכך סימוכין. כך מדגישה סוגיית נדרים (לח ע"א) את גבורתו של משה:

> אמר ר' יוחנן, אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממשה. גבור... מן הדין קרא,[7] דכתיב: "ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם", ותניא: הלוחות אורכן ששה ורוחבן ששה ועוביין שלושה.[8]

---

3. ראה י' חרל"פ, 'שבירת הלוחות על ידי משה בעיונם של חז"ל', שמעתין גיליון 127 (אלול-כסלו תשנ"ז); עידו שטובר, 'ולכל היד החזקה', דף שבועי - חוה"מ סוכות ושמחת תורה, תשנ"ט, גיליון 257; יעקב טירקל, 'שבירת הלוחות', פרשת השבוע - עקב תשס"א, גיליון 38.
4. ראה שפתי חכמים, כאן, אות נ: "פי', ולכל היד החזקה קאי על משה... אבל אין פירושו כמו בכל מקום שקאי על הקדוש ברוך הוא, דא"כ הל"ל ולכל היד החזקה אשר עשה משה על פי ד' ".
5. ראה שמות יג, ט-טז: "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך... כי ביד חזקה הוציאך ד' ממצרים... והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ד' ממצרים מבית עבדים... והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ד' ממצרים"; וראה שם לב, יא; דברים ד, לד; שם ה, טו; שם ו, כא; שם ז, יח-יט; שם ט, כו; שם כו, ח, ועוד.
6. ראה רש"י שמות לד, א: "פסול לך - הראהו מחצב סנפירינון מתוך אוהלו ואמר לו הפסולת יהיה שלך, ומשם נתעשר משה הרבה"; וראה גם רש"י שיר השירים ה, טז; וראה ויקרא רבה - אמור, לב: "ומהיכן העשיר משה, א"ר חנין מחצב של סנפירינון ברא לו הקדוש ברוך הוא בתוך אהלו ומשם העשיר, הה"ד פסול לך - הפסולת שלך"; וראה תנחומא - כי תשא; פרקי דרבי אליעזר, מו, ועוד.
7. תחילה סברה שם הגמרא להציע תימוכין לגבורת משה מהקמת המשכן: "דכתיב: 'ויפרוש את האהל על המשכן', ואמר מר משה רבנו פרסו, וכתיב: 'עשר אמות אורך הקרש' ", אך דחתה זאת: "אימא, דאריך וקטין" (רש"י: "שלא היה גופני ולא היה בעל כח").
8. ראה רא"ש דברים לד, יב: "לכל היד החזקה - א"ר ברכיה בשם ר' חלבו הכהן בשם ר"ש בר

אם כן, לדידו של הרא"ם, יכולת נשיאתו של משה משקל כה כבד, היא "ידו החזקה".[9]

פרשנות זו של הרא"ם הוקשתה לו, למהר"ל, שבביאורו גור אריה טען כי ביאור זה "לא יתכן", וזאת משתי סיבות: "חדא, דלא הוי צריך לומר שקיבל את התורה בלוחות בידיו, רק שהיה משה סובל את הלוחות; ועוד, במדרש אמר שהיה הכתב של הלוחות סובלן".[10] כלומר, לא זו בלבד שסגנון רש"י אינו תואם את פרשנות הרא"ם, גם דברי חז"ל ותיאורם את הלוחות אינם הולמים זאת. הילך אפוא מהר"ל בעקבי הירושלמי[11] (תענית פ"ד ה"ה),[12] שם תואר 'מאבקו' של משה על הלוחות:

> ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן, הלוחות היו אורכן ששה טפחים ורחבן שלושה, והיה משה תפיש בטפחיים והקב"ה בטפחיים, וטפחיים ריוח באמצע. כיון שעשו ישראל אותו מעשה, ביקש הקדוש ברוך הוא לחוטפן

נחמני, ראה מה גבורה היתה ביד משה, שהלוחות ו' טפחים ועוביין מסנפירינון היו, והיו ב' טפחים ביד משה וב' טפחים ביד הקדוש ברוך הוא וב' טפחים היו באמצע, וכשראה שעשו יש' העגל ביקש הקדוש ברוך הוא לעכבן, מיד נתן הקדוש ברוך הוא כח וגבורה בידיו של משה ונטלן והלך וירד מן ההר".

9. עם זאת, בעיוני רש"י העיר רא"י ברזל "אמנם שם (בנדרים) משמע דהתפיסה כדי לשוברן היא הראיה על הגבורה שלו, וכאן (מקרא שלפנינו) כתוב מה שקיבל את הלוחות בידיו", ולא יישב. ברם, נראה שגבורת נשיאתן, למרות כובד משקלן, היא מכנה משותף לכך ולכך.

10. ראה ירושלמי תענית פ"ד ה"ה: "הלוחות היו מבקשין לפרוח והיה משה תופשן דכתיב: 'ואתפוש בשני הלוחות'. תני בשם ר' נחמיה: הכתב עצמו פרח. ר' עזרה בשם ר' יהודה בי רבי סימון, הלוחות היו משאוי ארבעים סאה והכתב היה סובלן, כיון שפרח הכתב כבדו על ידיו של משה ונפלו ונשתברו". וראה פרקי דר' אליעזר, מה: "לקח משם את הלוחות והיה יורד והיו הלוחות סובלין את עמ"י עצמן ואת משה עצמו עמן, וכשראו העגל ואת המחולות ברחו הכתובים מעל הלוחות, נמצאו כבדים על ידו משה ולא היה משה יכול לסבול את עצמו ולא את הלוחות והשליכן מידו ונשתברו תחת ההר".

11. ראה גם אבות דרבי נתן, נוסח א', פרק ב: "חזר לאחוריו וראו אותו שבעים זקנים ורצו אחריו. הוא אחז בראש הלוחות והן אחזו בראש הלוחות. חזק כוחו של משה מכולן, שנאמר: 'ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל'. נסתכל בהן וראה שפרח כתב מעליהן, אמר היאך אני נותן להם לישראל את הלוחות שאין בהן ממש? אלא אאחוז ואשברם, שנאמר: 'ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם' (דברים ט, יז)"; וראה שמות רבה, כי תשא, מו, ג.

12. בגור אריה שלפנינו ההפנייה היא ל"ירושלמי במסכת שקלים פ"ו ה"ה", וצ"ע.

מידו של משה, וגברה ידו של משה וחטפן ממנו, הוא שהכתוב משבחו בסוף ואומר: ולכל היד החזקה, ייא שלמא על ידה דגברת עליה מינאי.

למהר"ל, לא משקל הלוחות הוא שמבטא את גבורתו של משה, אלא הצלחתו לגבור ולשמר אצלו, בידיו, את הלוחות. הוסיף והבהיר מהר"ל, כי "הוצרך לומר כך, דאם פירוש 'היד החזקה' שעשה במצרים, זה כבר כתיב לכל האותות והמופתים".

כך וכך, הובהר היטב הצורך שהיה לרש"י להבהיר מה היא אותה "יד חזקה", שמתייחסת לא לקב"ה אלא למשה.

ב. "ולכל המורא הגדול"

רש"י מזהה את "המורא הגדול" עם "נסים וגבורות שבמדבר הגדול והנורא".[13] אף כאן, לא זו בלבד שההקשר הכללי של הפרשייה מורה שה"מורא" מוסב על משה, אלא שבהקשר זה מדובר בכתוב מפורש: "ולכל המורא הגדול אשר עשה משה".

דא עקא, פרשנות כזו טומנת בחובה את השאלה הסמויה עליה רש"י משיב: נאמר בתנ"ך "מורא גדול" ביחס לקב"ה,[14] אך היכן נאמר אי-פעם "מורא גדול" ביחס למשה?[15] השיב אפוא רש"י, שאכן - כמאמר הכתוב - הדברים בוודאי מתייחסים למשה, אלא שהוא היה שליח לעשיית "נסים וגבורות שבמדבר הגדול והנורא". כלומר, "המורא הגדול" אינו מוסב לא על ד' וגם לא על משה, אלא על ה"מדבר הגדול והנורא".[16]

בדרך זו הילך הרא"ם, תוך שהוא מבסס את ביאורו על דיוק לשון הכתוב:

> גם פירוש "המורא הגדול" על המדבר הגדול והנורא, דהיינו על הנסים וגבורות שעשה שם משה, מפני שכתוב בם "אשר עשה משה", ואילו היתה היד החזקה בעד ידו של ד', והמורא הגדול בעד מוראו, היה לו לכתוב אשר עשה ד' ביד משה.

---

13. תימוכיו בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב), לפרשתנו: "ולכל המורא הגדול - להביא מעשה המדבר".
14. ראה ירמיהו לב, כא: "ותוצא את עמך את ישראל מארץ מצרים... וביד חזקה ובאזרוע נטויה ובמורא גדול". וראה שמות יד, י וכן שם שם, לא.
15. אך ראה שמות לד, ל.
16. ראה דברים א, יט: "ונסע מחרב ונלך את כל המדבר הגדול והנורא ההוא אשר ראיתם"; שם ח, טו: "המוליכך במדבר הגדול והנורא".

לעומת הרא"ם, מהר"ל בגור אריה זיהה שאלה סמויה שונה איתה מתמודד רש"י. לדידו, רש"י בא לשלול פרשנות שעלולה הייתה לטעון כי "המורא הגדול" מוסב על הנסים והנפלאות שעשה משה במצרים, ולא אותם נסים ונפלאות שאירעו במדבר. אם כן, רש"י בא לשלול פרשנות כזו, בנימוק "דאם מה שעשה במצרים, הרי כבר כתיב (פסוק יא): 'לכל האותות והמופתים', אלא פירושו נסים וגבורות שעשה במדבר הגדול והנורא, לכך כתיב: 'המורא הגדול' ".

כך וכך, הובהר היטב הצורך שהיה לרש"י להבהיר מה הוא אותו "מורא גדול" וכלפי מה הוא מוסב.

ג. "לעיני כל ישראל"

מילים אלה מוקדו על-ידי רש"י בשבירת הלוחות, לעיני ישראל ובהסכמת הקב"ה:

> לעיני כל ישראל - שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם,[17] שנאמר: "ואשברם לעיניכם" (לעיל ט, יז), והסכימה דעת הקדוש ברוך הוא לדעתו, שנאמר: "אשר שברת" (שמות לד, א), יישר כחך ששברת.[18]

אם כן, רש"י קישר את "לעיני" שלפנינו להדגשת "לעיניכם" שבשבירת הלוחות בחטא העגל: "מדהוה ליה למכתב אשר עשה משה לכל ישראל וכתב 'לעיני כל ישראל', דרשו אותו על שבירת הלוחות לעיניהם".[19] מאחר שלומד רגיל בוודאי יתקשה להניח שעל מעשה זה מוסב "לעיני כל ישראל", צריך היה רש"י לבאר זאת.

אלא שנכון לתהות מה ראה רש"י לציין את הסכמת הקב"ה לשבירת הלוחות, בעוד שההסכמה אינה מוזכרת בפסוק שלפנינו. זאת ועוד נכון לתהות, מה ראה רש"י

---

17. ראה עיוני רש"י, שם: "צ"ב מה שפרש"י... לעיני כל ישראל שנשאו לבו לשבור את הלוחות לעיניהם, ומדוע זה נכתב בסוף והיה לו ליכתב אחרי היד החזקה, שכך הם סדר הדברים שקיבל את התורה בלוחות שבידיו ואז שבר לעיני כל ישראל ואח"כ הניסים שהיו במדבר"; וראה שם יישובו: "אבל באמת הכל זה עניין אחד...".

18. ראה שבת פז ע"א, יבמות סב ע"א, בבא בתרא יד ע"ב (ורש"י שם), מנחות צט ע"ב ורש"י שם ד"ה "שביטולה של תורה... זהו יסודה, כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה, שנאמר: 'אשר שברת', ולא אמר ליה בלשון כעס, שמע מינה הסכימה עמו דעת השכינה כשביטל תורה ושיברן, כיון דנתכוון לטובה". וראה רמב"ן ב"ב, שם: "אילו היתה שבירתן קשה לפניו, לא היה אומר לשומם בארון, שאין קטיגור נעשה סניגור, ומשום סמוכין דריש האי אשר לשון אשרי".

19. רא"ם, על אתר.

להסיב את המילים האחרונות של התורה, את נעילת תיאור פועלו המבורך של משה, דווקא לשבירת הלוחות - האומנם זה 'המכה בפטיש' של מעשי משה רבנו?

הרא"ם כרך זו בזו את שתי השאלות, והשיב בחדא מחתא: "מפני שאין שבירתם מעלה למשה, כמו היד החזקה והנסים וגבורות שנעשו על ידו, אמר שנשאו לבו לשבור הלוחות של מעשה אלהים והסכים ד' על ידו". כך מיושבות שתי השאלות: על כרחך עליך לומר שניתנה הסכמה מהקב"ה למעשה משה, שכן אחרת לא היה מוזכר מעשה זה בכלל מעשיו המשובחים של משה, ובוודאי שלא מתואר כגולת-כותרת. ואולם עתה, אחר שניתנה הסכמת הקב"ה ליוזמת ילוד-אשה, ודאי שהדבר מבטא מעלה ייחודית; אם כן, הוא שאמר הכתוב: "ולא קם... כמשה".[20]

ועדיין לא נחה דעתם של מדפיסים אחדים מכך שמילותיו האחרונות של רש"י מוסבות על שבירת הלוחות.[21] הירשו אפוא לעצמם מדפיסי ביאור רש"י לתורה בדפוס הראשון להוסיף מדעתם מילים מליציות,[22] ובהן לחתום את פירוש רש"י לתורה: "אשריך בן עמרם"![23]

סליק ביאור על רש"י על התורה,

בעזרת א' הגדול והנורא,

ברוך ד' לעולם אמן ואמן,[24]

יהי שם ד' מבורך לעולם אמן ואמן[25].[26]

---

20. ראה נחלת יעקב: "כל זה חוזר למעלה שאמר ולא קם נביא".
21. מה גם שיש לסיים בדבר טוב, ראה תוס' נדה עג ע"א ד"ה "תנא דבי אליהו... נראה דאיידי דאיירי לעיל בהלכתא מייתי לה לסיים בדבר טוב, ואיתא נמי כן במגילה פרק בתרא (כח ע"ב) והכי נמי אמרינן באין עומדין (ברכות לא ע"א) שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהן בדברי שבח ותנחומין"; וראה גם תוספות כתובות קיב ע"ב ד"ה "עתידין... לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לה הכא"; תוספות מו"ק כח ע"ב ד"ה "בלע המות - כדי לסיים בדבר הטוב", ועוד; והשווה מהרש"א - חידוא"ג, ב"ק קיט ע"ב ד"ה "בסיום המסכת".
22. המילים אומנם מטושטשות, אך עיון שם מעלה שזו הקריאה היותר סבירה.
23. בדפוסים אחרים הסתפקו בהוספת מילה אחת: "אשריך", ויש שהוסיפו "אשרי תלמיד שרבו מודה לו".
24. תהלים פט, נג.
25. ע"פ תהלים קיג, ב.
26. מהר"ל בגור אריה, חתימת הפירוש.

מפתח עניינים
ביבליוגרפיה

מפתח עניינים

עיקרו של חיבור זה ממוקד בפרשות התורה, ולכן כל מה שנוגע לפרשות עצמן אינו כלול במפתח הנושאים. מפתח זה ממוקד בנושאים מישניים, כאלה שנילווים לעיקרה של הפרשה, שחורגים מהפרשה עצמה, או שיש להם השלכה כללית אם ביחס לפרשות נוספות ואם ביחס לתורה שבכתב בכללה, לתורה שבעל פה, למונחים, לאישים פחות-ידועים וכיו"ב.

הפנייה לעמוד כוללת הן את התוכן הראשי שבאותו עמוד והן את התוכן שבהערות השוליים שם.

הפנייה ייחודית להערה נעשית רק כאשר הכלול בה חורג מעיקר נושא העמוד. הפנייה כזו נעשית בציון (מספר ההערה בסוגריים) אחר ציון העמוד.

א

אגם | 140-145

אדני, פתח, קמץ | 62-63

אונקלוס | 14, 20 (14), 72, 75, 113-114, 119, 174-181, 187, 196 (5), 377 (7), 450, 468

"אין מוקדם ומאוחר בתורה" | 62 (2), 63 (5), 65-66, 287 (6), 304 (1), 483-484

"אין עונשין אלא אם כן מזהירין" | 291-292

"אכין ורקין" | 70-71, 214-221

"אלה", "ואלה" | 48

"אם" | 322

אמירה, דיבור, ציווי | 245-253, 304 (3)

אמירת דבר לחברו | 245 (1)

אמן | 488-496

אמת | 41

"אנשים", חשיבות | 349-355

"ארמי אובד אבי" | 465-472

ארץ ישראל | 399-406, 407-416, 428-437, 455-464

אשכנזי ר' אליעזר | 234 (4), 236-238

ב

בחירות | 353 (11)

בן פורתא | 18

בראשית רבתי | 67, 389-397

ברוך ברבי אליעזר ר' | 148

ברוך שם כבוד מלכותו | 487-496

ג

גבולין - ע"ע מקדש
גירסא מסורתית | 108-109
ג'נאח ר' יונה ן' | 161 (7)

ד

ד' - ע"ע שם השם
דונש בן לברט | 466 (3)
דיבור - ע"ע אמירה
דינים | 166 (2)
דפוסי רש"י על התורה | 21, 33, 50 (8), 66, 81, 96, 100 (2), 107-110, 119 (13), 132-137, 139, 144-145, 170, 172 (10), 175-177, 179 (1), 217, 243-244, 277 (3), 357, 360-361, 399, 405 (12), 427, 453, 473, 478 (5), 479, 482-485, 502, 513, 518
דרש - ע"ע פשט ודרש

ה

ה' - ע"ע ד', שם השם
הגהות ושיבושים | 33-34, 50 (8), 105-110, 132-137, 145, 169-170, 179, 182 (5), 208 (16), 241-244, 273 (3), 286-288, 341, 347 (13), 361, 399, 422-426, 427-434, 453-454, 480
היידנהיים, ר' זאב וולף, רוו"ה | 88-89, 162-163, 173 (2), 251-253, 366-367, 471-472
"היכא דאיכא למידרש דרשינן" | 56-57, 337 (4)
הליכה - ע"ע יציאה, הליכה
הר גריזים | 439-445
הר עיבל - ע"ע הר גריזים
"השאלה הסמויה" | 125, 130, 189, 195, 199, 211, 223, 225, 228, 230, 245, 248-249, 261, 264, 286, 289, 304, 306-307, 310, 319, 322, 351-352, 366-368, 373, 417-420, 434, 437, 449-450, 456, 460, 482, 487, 498, 500-501

ז

"זה" | 159-160
זכר צדיק לברכה | 45-51
זמרי | 376-377

ח

חומש הפקודים | 326
חוק | 168-169
חור, בן מרים | 223-231
חושך | 41

חזקוני | 414
חמץ - ע"ע פסח שני
חסרון כיס | 255-260
חרם על מגיהים-משבשים | 480 (7)

ט

טעות דפוס | 30, 66, 106-111, 133-134, 169, 243, 288, 422-423, 433, 454 (9)
טעמי מקרא | 182 (6), 472

י

יום כיפור | 494-496
יוצרות | 171
ייחוס | 383-384
יפת תואר | 455
יציאה, הליכה | 54, 57-59, 461-464
ישיבה | 101
ישראל, עם | 297

כ

כהן מחוסר בגדים | 197-211
כי, ד' לשונות | 140 (4), 487
כלל הגירסה הקשה | 217 (8), 427 (1)
כתבי יד רש"י על התורה | 32-34, 66, 139 (2), 216-217, 244 (17), 434, 513, 515

ל

"לא ידעתי" | 31 (50), 267 (1-2), 268-273
"לאמר" | 417-426
להלן - ע"ע לעיל
"לו", הלוואי | 69-74
לוחות הברית | 498-501
"לי" | 189-196
"למד לשונך לומר איני יודע" | 276-280
לע"ז | 30 (44), 69, 71 (8), 139-145, 273
לעיל | 375 (4)
לשון הקודש | 139

מ

"מול" | 440 (2)

מחלוקת במציאות | 377 (10), 441 (3), 444 (9), 445 (12)
מילות הגיון, ספר | 252 (9)
מיתה | 126
מלחמה, מצוה, רשות, מדין | 455-464
מעיל | 197-211
מעשי ה' - ע"ע אשכנזי ר' אליעזר
מפיק ה"א | 389-397
מצוות - ע"ע ארץ ישראל, דינים, פרה אדומה
מקדש | 487-496
מקץ - ע"ע קץ
מראשותיו | 83-89
מרגלותיו - ע"ע מראשותיו
מרגלים | 349-355
משה הדרשן, ר' - ע"ע בראשית רבתי

נ

נביא, נבואה | 41 (6), 93
נגעים, בשורה טובה | 279
נגעים, הליכה לכהן | 284 (14)
נגעים, סדר | 281 (10)
נוצרים מלומדים | 35 (67)
נחמיה - ע"ע עזרא
ננס על גבי ענק | 36 (69)

ס

סדר העבודה | 488 (4)
סוף | 140-145
סיום | 502 (21)
ספר עברי ראשון | 21 (18-20)
ספר שאינו מוגה | 480 (7)

ע

עברית - ע"ע לשון הקודש
עזרא | 395 (23)
עמר נקא | 45 (2)
עני חשוב כמת | 126 (8), 467 (4)

פ

פועל עומד, יוצא | 466
פטיש יפוצץ סלע | 149
פנים צהובות, שוחקות | 335-339
פסח שני | 341-347
פקודי מדבר | 325-333
פרה אדומה | 165-172, 365-372
פרשן דתא - ע"ע פרשנדתא
פרשנדתא | 18, 19 (7)
פרשנות, הפקר | 87
פרשנות לא אחידה | 330 (7)
פשוטו של מקרא - ע"ע פשט ודרש
פשט ודרש | 13 (2), 23-29, 44, 51, 56-57, 76-78, 83-89, 99-100, 107, 110, 117, 119, 123, 147-154, 158, 160, 163, 179-187, 200-202, 215-216, 218, 220-221, 248, 251, 273, 287, 306, 314 (11), 346 (11), 358, 362, 390, 396-397, 443-445, 464, 472, 515-517

צ

צבאות ד' | 332-333
צדיקים | 45-51, 78, 84, 100-112, 331, 349 (2), 351 (7), 367
ציווי - ע"ע אמירה

ק

קץ | 113-119
קרא, ר' יוסף | 361 (8)
קריאת אב בשמו | 395

ר

ראשי תיבות - ע"ע הגהות ושיבושים
רמב"ן, מעמדו הייחודי | 17 (2)
רמב"ן, נוסח רש"י | 361
רש"י
אישיותו ופרשנותו, הערכה | 17-21, 30-31, 392
אריכות | 301 (13)
ארץ ישראל | 399-406
דיבור המתחיל | 119 (13)
דפוסים - ע"ע דפוסי רש"י על התורה
הגהות ושיבושים - ע"ע הגהות ושיבושים

ההדרת הפירוש - ע"ע הגהות ושיבושים
הלכה, פרשנות | 182 (7), 422, 445
הלכה, הוראתה | 26, 117-118, 182-187, 198-209, 368-371
חינוך וערכים | 24, 26, 154, 301 (13), 317, 337, 353, 362, 487-488
ירושלמי | 70 (3), 233 (1), 516
כינויו | 17 (1)
כתבי יד - ע"ע כתבי יד רש"י על התורה
כתיבה ברוח הקודש, ע"פ הסוד | 19, 25, 183 (8)
לעז - ע"ע לע"ז
מדרש, נוסחאות, פרשנות | 64-67, 109-110, 288, 319
מועד קטן, בבלי | 410-411
מילה, מופע ראשון | 114-116, 176, 221, 358 (4), 370
מפות | 399-406
נצרות, פולמוס | 31
סדר עולם זוטא | 172
סוד - ע"ע נכתב ברוח הקודש
סופר-קומנטר | 34-35
ענוותנותו | 30-31, 267, 272 (8)
ערכים - ע"ע רש"י, חינוך
פדגוגיה - ע"ע רש"י, חינוך
פשטן? - ע"ע פשט ודרש
קברו | 32
קורות חייו | 27-30
רות רבה | 392-394
ריאלייה, חברה ותרבות | 29, 507
ריבוי פירושים | 42-44, 61-67, 75-78, 150-154, 179-187, 358-361
רמז - ע"ע נכתב ברוח הקודש
שאלה סמויה - ע"ע "השאלה הסמויה"
שווה לכל נפש | 20-22, 183 (8), 325 (1), 365
תלמוד - פירושו | 20 (12), 22 (22), 183 (8), 242, 352, 361 (7), 364, 379, 400 (4), 407, 414, 464, 488
תענית, בבלי | 490 (7)
תרגום הפירוש | 35 (67)

ש

שבעה עממים - ע"ע מלחמה
שבת | 39-44, 165 (1)
שדה | 407-416

שווא | 173-178
"שוייה אנפשיה חתיכא דאיסורא" | 283
"שוטר" | 447-454
שטן, פתיחת פה | 278-279
שיבושים - ע"ע הגהות ושיבושים
שכינה, מניין להשראה | 332
שלומיאל - ע"ע זמרי
שליח ציבור | 264-265
שם המפורש, המיוחד | 487-495
שם השם, אופן כתיבה | 15, 63, 488
שמיטה אצל הר סיני | 309-315
שניאורסאהן רמ"מ אדמו"ר חב"ד, שיטתו | 19 (9), 28 (39), 114 (1), 119, 153-154, 305-308, 325 (1), 339 (9), 346 (11), 448 (2)
שניים מקרא ואחד "רש"י" | 20-22
"שעה" | 353-354
שער | 369-371

ת

תולדות | 45-51
תורה
גופי- | 293-301
חלוקת פרקים | 39 (1), 154-155, 293 (1)
סגנון | 40 (3)
סדר מסירתה | 294-298
עמל | 317-323
שבעה ספרים | 325 (2)
שלימה | 372 (12)
תלמוד תורה | 320-322
תרגום אונקלוס - ע"ע אונקלוס

ביבליוגרפיה

א. רש"י, פרשניו וחוקריו

• כתבי יד

כ"י לייפציג 1, ספריית האוניברסיטה [Leipzig Universitätsbibliothek]

כ"י מינכן, ספריית המדינה הבווארית 5hebr. Cod

כ"י פריז 155, הספרייה הלאומית [Bibliothèque nationale de France]

כ"י קרימונה - ארכיון המדינה 89

כ"י קרלסרוה - ארכיון המדינה 61/6252

• דפוסים ראשונים

דפוס רומא, ר"ל (1470)

דפוס רג'יו די קלבריה, רל"ה (1475)

דפוס ואדי אל חאג'ארה, רל"ו (1476)

דפוס ונציא [אלקבץ], רפ"ד-רפ"ו (1524-1526)

• חומשים

חומש רש"י המבואר - עוז והדר, ניו יורק תשס"ז

מקראות גדולות - הכתר, א-כא, ירושלים תשנ"ב-תש"פ

פירוש רש"י לתורה - זכור לאברהם, אברהם ברלינר, מהדורה ראשונה ברלין תרכ"ז; מהדורה שניה פרנקפורט תרס"ה

פירוש רש"י על התורה - מהדורת ח"ד שעוועל ירושלים תשמ"ב

רש"י השלם, א-ז, ירושלים תשמ"ו-תשס"ה

תורת חיים - חמישה חומשי תורה, בעריכת מ"ל קצנלנבוגן, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ג

• פרשני רש"י

אור החמה, ר' זונדל קרוזר, ירושלים תשמ"א

אמר ואמרת, ר' אליהו כ"ץ, א-ב, באר שבע, תשנ"ד

באור סתומות ברש"י, פינחס דורון, א-ד, תשמ"ה-תשנ"ד

באר בשדה, ר' מאיר בנימין מנחם דאנון, ירושלים תר"ו

באר יצחק, ר' יצחק הורביץ, ירושלים תשכ"ז

באר רחובות, ר' אייזק אויערבאך, אמשטרדם תקכב

ביאור על רש"י ופסוקי התורה, ר' יוסף מקרעמניץ, פראג שע"ה
ביאורים לפירוש רש"י על התורה, ר' מנחם מנדל שניאורסאהן, כפר חב"ד תשס"ב
גור אריה, ר' יהודה ליווא ב"ר בצלאל - מהר"ל, וארשא תרכ"ב
גנוזות רש"י, ר' יוסף סגל, ירושלים תשל"ט
דברי דוד, ר' דוד הלוי גנז, ירושלים תשל"ח
הבנת המקרא - מודע לבינה, ר' בנימין זאב (וולף) היידנהיים, וילנא תרנ"ד
יוסף הלל, ר' מנחם מנדל בראכפעלד, ניו יורק תשמ"ז
כללי רש"י - על פי שיטת הרבי מלובביץ', טוביה בלוי, כפר חב"ד תשע"ח
לבוש האורה, ר' מרדכי יפה - בעל הלבושים, וארשא תרכ"ב
מונחי רש"י, ר' חיים שלום סג"ל, ירושלים תשמ"ט
מזרחי, ר' אליהו מזרחי, וארשא תרכ"ב
מירא דכיא, ר' מרדכי ב"ר יחיאל מיכל מסלאויטיש, פראנקפורט שע"ג
משיח אלמים, ר' יהודה כלץ, ירושלים תשמ"ו
משכיל לדוד, ר' דוד פארדו, ויניציאה תקכ"א
נמוקי רש"י, א-ד, ר' חיים הירשענזאהן, סעאיני תרפ"ט-תרצ"ד
ספר זכרון על פירוש רש"י לחומש, ר' אברהם בקראט, פתח תקוה תשל"ח
עיוני רש"י, ר' אברהם יצחק ברזל, א-י, קרית ספר תשנ"ז-תשס"ג
עמר נקא, ר' עובדיה ב"ר זכריה המון [מברטנורא], בתוך רבותינו בעלי התוספות
פירוש רש"י לאיוב, מהדורת אברהם שושנה, ירושלים תש"ס
פירוש רש"י ליהושע-שופטים, מהדורת מרדכי לייב קצנלנבוגן, ירושלים תשמ"ז
פירוש רש"י לשיר השירים, מהדורת יהודה רוזנטאל, ניו יורק תשי"ט
פרשנ-דתא - פירוש רש"י על תרי עשר, יצחק מאהרשען, אמסטרדם תר"צ
פרשנ-דתא - פירוש רש"י על ישעיהו, יצחק מאהרשען, ירושלים תרצ"ג
פרשנ-דתא - פירוש רש"י על תהלים, יצחק מאהרשען, ירושלים תרצ"ו
צידה לדרך, ר' יששכר בר איילינבורג, פראג שכ"ג
צפנת פענח, ר' צמח הכהן, ירושלים תשס"ד
קובץ מפרשי רש"י על התורה, פרדס כץ תשס"ד
שיעורי חומש רש"י, ר' יצחק דוב קופלמאן, קרית ספר תשס"ט
שערי אהרן, ר' אהרן ישעיה ראטער, בני ברק תשל"ח
שפתי חכמים, ר' שבתי משורר בס, ווארשא תרכ"ב
תוספת רש"י, ר' חיים שלום הלוי סגל, ירושלים תשל"א

• חקרי רש"י

יצחק אבינרי, היכל רש"י, מהדורה חדשה, א-ב, ירושלים תש"ם-תשמ"ה
נסים אליקים, 'הגאוגרפיה של ארץ ישראל וסביבותיה בפירושי רש"י לתנ"ך', אורשת, א, תש"ע, עמ' 21-45
משה ארנד, 'לדרכו של רש"י בביאור מלים', רש"י - עיונים ביצירתו, צ"א שטיינפלד (עורך), רמת גן תשנ"ג, עמ' 9-19

משה ארנד, 'לבירור המושג "פשוטו של מקרא" ', המקרא בראי מפרשיו - ספר זיכרון לשרה קמין, שרה יפת (עורכת), ירושלים תשנ"ד, עמ' 237-259
משה ארנד, 'להבין מה בין "פשט" ל"דרש" ולהשכיל', פרקי חינוך והוראה, אלון שבות תשס"א, עמ' 46-60
משה ארנד, פרשנות המקרא והוראתו, תשס"ו
משה ארנד, 'על פשוטו של מקרא ומדרש ההלכה', עיוני מקרא ופרשנות, ח, תשס"ח, עמ' 19-32
יצחק בער, 'רש"י והמציאות ההסטורית של זמנו', תרביץ, כ, תש"ט, עמ' 320-332
אברהם ברלינר, 'לתולדות פירושי רש"י', כתבים נבחרים, ב, ירושלים תש"ט, עמ' 226-270
נריה גוטל, 'על חובה עיונית ביחידה בקיאותית', נתיבי מרחבים, א, תשנ"ד, עמ' 121-128
נריה גוטל, 'על הגדרות ה"פשט", הגנת ה"דרש", וגבוליהם', צהר, יג, חורף תשס"ג, עמ' 87-96
נריה גוטל, 'על התקפת ה"דרש" ', צהר, יד, אביב תשס"ג, עמ' 161-164
נריה גוטל, 'פולמוס הפשט והדרש: תיחום הוויכוח ומיקומו', ב.ד.ד, 18, ניסן תשס"ז, עמ' 5-22
שמואל יהושע גולד, עיונים ברש"י, בני ברק תשס"ט
גלעד יעקב יוסף גבריהו, 'נוסחאות רש"י לתהלים והצנזורה', מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל - ספר יובל לחיים משה יצחק גבריהו, בן ציון לוריא (עורך), ירושלים תשמ"ט, עמ' 248-261
בנימין גלס, פשט ודרש בפרשנותו של רש"י, ירושלים תשנ"ב
חנוך גמליאל, רש"י כפרשן וכבלשן, ירושלים תש"ע
אברהם גרוסמן, 'הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 67-98
אברהם גרוסמן, 'כתב-יד לייפציג 1 ופירושו של רש"י לתורה', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 305-315
אברהם גרוסמן, 'עוד לטיבו של כתב-יד לייפציג 1 - תגובה למאמרו של אלעזר טויטו', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 621-624
אברהם גרוסמן, 'פולמוס דתי ומגמה חינוכית בפירוש רש"י לתורה', פרקי נחמה - ספר זיכרון לנחמה ליבוביץ, ירושלים תשס"א, עמ' 187-205
אברהם גרוסמן, 'ארץ ישראל במשנתו של רש"י, שלם, ז, תשס"ב, עמ' 15-31
אברהם גרוסמן, 'לו משפט הבכורה', עת-מול, 181, אייר תשס"ה
אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים[3], ירושלים תשס"ג
אברהם גרוסמן, 'נוסח פירוש רש"י לנ"ך והפולמוס היהודי נוצרי', סיני, קלז, תשס"ו, עמ' לב-נב
אברהם גרוסמן 'פירוש רש"י לתהלים והפולמוס היהודי נוצרי', מחקרים במקרא ובחינוך - ספר יובל לפרופ' משה ארנד, דב רפל (עורך), ירושלים תשנ"ו, עמ' 59-74
אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו
אברהם גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, תשס"ח
אברהם גרוסמן, רש"י והפולמוס היהודי-נוצרי, רמת גן תשפ"א
אברהם גרוסמן ובנימין זאב קדר, 'מפות ארץ ישראל שצייר רש"י ומשמעותן ההיסטורית', איגרת, 25, תשס"ד, עמ' 26-29
אברהם גרוסמן ושרה יפת (עורכים), רש"י - דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט
משה גרינברג, פרשני צרפת, אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 689-703
אלעזר הורביץ, פירוש רש"י על התורה מכתב יד - מבוא, ניו יורק תשמ"א, עמ' 17-38
זאב וגנר, אוצר רש"י - ליקוט ביאורי המילים במקרא ובתלמוד מכל פירושי רש"י והמיוחסים לו, מאנסי תשפ"ג

אשר וייזר, הערות על פירוש רש"י לתורה, ירושלים תש"ם
זאב וילנאי, המפה העברית של ארץ ישראל[2], ירושלים תשכ"ח
ישעיהו זנה, 'לביקורת הטכסט של פירוש רש"י על התורה', HUCA, xv,1940 , עמ' לז-נו
אברהם יוסף חבצלת, 'ביאור "עמר נקא" על פירש"י לתורה', מוריה קצט-ר (תשרי תשנ"א), עמ' קיז-קכ
אפרים חזן, 'מלאות הסגנון בפירוש רש"י למקרא', רש"י - עיונים ביצירתו, צבי אריה שטיינפלד (עורך), רמת גן תשנ"ג, עמ' 87-95
אוריאל טויטו, 'מפת ארץ ישראל שצייר רש"י', אורשת, ב, תשע"א, עמ' 295-302
אלעזר טויטו, רבי חיים בן עטר ופירושו אור החיים על התורה, תשמ"ב
אלעזר טויטו, 'גלגולי הנוסח של פירוש רש"י לתורה', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 211-242
אלעזר טויטו, 'האמנם משקף כתב-יד לייפציג 1 את הנוסח האותנטי של פירוש רש"י לתורה? (בעקבות מחקרו של אברהם גרוסמן)', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 85-115; [המשך] שם, סב (תשנ"ג), עמ' 297-303
אלעזר טויטו, 'בין פרשנות לאתיקה: השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י', המקרא בראי מפרשיו - ספר זיכרון לשרה קמין, שרה יפת (עורכת), ירושלים תשנ"ד, עמ' 312-334
אלעזר טויטו, 'דרכו של רש"י בשימושו במדרשי חז"ל', טללי אורות, ט (תש"ס), עמ' 51-78
אלעזר טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום - עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג
יהונתן יעקבס, 'פשוטם של מקראות', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כב, תשע"ג, עמ' 255-274
שרה יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו - ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד
מרדכי כהן, 'מקור ספרדי אפשרי לתפיסת "פשוטו של מקרא" אצל רש"י', רש"י דמותו ויצירתו, ב, תשס"ט, אברהם גרוסמן שרה יפת (עורכים), עמ' 353-380
מאיר לוקשין, 'עיון בגישות שונות לפתרון בעיית היחס שבין הפשט לבין מדרש ההלכה', רש"י דמותו ויצירתו, ב, תשס"ט, אברהם גרוסמן ושרה יפת (עורכים), עמ' 33-45
נחמה ליבוביץ ומשה ארנד, פירוש רש"י לתורה - עיונים בשיטתו, תש"ן
נחמה ליבוביץ, עיונים [חדשים] בספרים: בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים, ירושלים תשכ"ו-תשנ"ד
נחמה ליבוביץ, 'דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה', ללמוד וללמד תנ"ך, ירושלים תשנ"ה, עמ' 106-143
אליעזר מאיר ליפשיץ, כתבים - א: רש"י, ירושלים תש"ז
ישעיהו מאורי, 'הירושלמי הכתוב בפירושי רש"י והרמב"ן לבמדבר ד:16 ונוסח דברי רש"י', עיוני מקרא ופרשנות, ז, תשס"ה, עמ' 385-397
ישעיהו מאורי, 'נוסח פירוש רש"י לתורה - מצב המחקר', רש"י דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, עמ' 63-97
אהרן מונדשיין, 'רש"י - בין פשט לדרש', שנתון מכללת תלפיות, תל אביב תשנ"א-תשנ"ב, עמ' 87-93
אהרן מונדשיין, ' "ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף" - לדרך ההתייחסות של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה', עיוני מקרא ופרשנות, ה (תש"ס), עמ' 221-248
יהודה לייב מיימון (עורך), ספר רש"י, ירושלים תש"א
יהודה לייב מיימון (עורך), ספר רש"י, ירושלים תשט"ז
יהודה לייב מיימון, 'רבן של ישראל', ספר רש"י, ירושלים תשט"ז, עמ' ו-קכח
אהרן מירסקי, 'רש"י ומחברת מנחם', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תקעט-תקפו

ירמיהו מלחי, 'פירושי רש"י לתורה המובאים בפירושו של רמב"ן לתורה', רש"י - הפירוש לתלמוד, ירושלים תש"ע, עמ' קצה-רפח
אביגדר נבנצל, 'פשוטו של מקרא', דעות, לו, תשכ"ו, עמ' 283-284
בצלאל נרקיס, 'רש"י ומפותיו', ספר זאב וילנאי, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 435-439
אוריאל סימון, 'שני עקרונות יסוד של פירוש התורה לראב"ע', מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, תשנ"ו, עמ' 109-113
אברהם עובדיה, 'פירוש רש"י לתורה ומפרשיו', ספר רש"י, יהודה לייב מיימון (עורך), ירושלים תשט"ז, עמ' תקמג-תקסט
יוסף עופר, 'שינויים וחזרות של רש"י בפירושו לתורה', מגדים, כ, תשנ"ג, עמ' 83-89
יוסף עופר, 'מפות ארץ ישראל בפירוש רש"י לתורה ומעמדו של כ"י לייפציג 1', תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 435-443
אברהם עפשטיין, 'ר' שמעיה תלמידו וסופרו של רש"י', כתבים - א, ירושלים תש"י, עמ' רסט-ש
עזרא ציון מלמד, 'פירוש רש"י למקרא', מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ח, עמ' 447-453
יהושפט נבו, פרשנות המקרא הצרפתית, רחובות תשס"ג
שמעון פדרבוש (עורך), רש"י - תורתו ואישיותו, ניו יורק תשי"ח
שמואל אברהם פוזננסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא[2], ירושלים תשכ"ה
יואל פלורסהיים, רש"י למקרא בפירושו לתלמוד, א-ג, ירושלים תשמ"א-תשמ"ט
יונה פרנקל, 'הפיוט והפירוש - למקורות האגדה בפירושו של רש"י לתורה', עיוני מקרא ופרשנות, ז, תשס"ה, עמ' 475-490
יום טוב ליפמן צונץ ושמשון בלאך, תולדות רש"י, ורשה תרכ"ב
יהודה קופרמן, 'רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא', פשוטו של מקרא, ב, ירושלים תשס"א, עמ' 52-71
יחיאל מיכל פיינשטיין, חידושי רבינו הגרי"מ על התורה, א, בני ברק תשס"ח
משה קטן, הלעזים שבפירושי רש"י על התלמוד, ירושלים תשמ"ח
משה קטן, הלעזים שבפירושי רש"י על המקרא, ירושלים תשנ"א
משה קטן, החיים בימי רש"י, ירושלים תשנ"ז
שרה קמין, רש"י - פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו
שרה קמין, בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשנ"ב
יהודה רוזנטאל, 'הפולמוס האנטי נוצרי ברש"י על התנ"ך', רש"י - תורתו ואישיותו, שמעון פדרבוש (עורך), ניו יורק תשי"ח, עמ' 45-59
ריכב (בוני) רובין, צורת הארץ: ארץ ישראל במפה העברית, מרש"י ועד ראשית המאה העשרים, ירושלים תשע"ד
יוספה רחמן, אגדת רש"י, תל אביב 1991
דב רפל, רש"י - תמונת עולמו היהודית, ירושלים תשנ"ה
שמעון שוורצפוקס, 'ראשית דרכו של רש"י', רש"י - עיונים ביצירתו, צבי אריה שטיינפלד (עורך), ירושלים תשנ"ג , עמ' 177-183
שמעון שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, תל אביב 2001
צבי אריה שטיינפלד (עורך), רש"י - עיונים ביצירתו, רמת גן תשנ"ג

דוד שניאור, 'הדרך מבית־אל לשכם: עיון במפת רש"י בפירושו למקרא ולתלמוד', קתדרה, 155, ניסן תשע"ה, עמ' 1-7
דוד שניאור, 'סוגיית מפות רש"י למקרא: מחקרן והיעדרן ממהדורות הדפוס של פירושו', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כד (תשע"ו), עמ' 253-266
אמנון שפירא, 'הפירוש הכפול אצל רש"י: נטייה לדואליזם?', המקרא בראי מפרשיו - ספר זיכרון לשרה קמין, שרה יפת (עורכת), ירושלים תשנ"ד, עמ' 287-311
יהודה שפירא, 'פרשני רש"י על התורה', בצרון, א, תש"י, עמ' 426-437
ישראל משה תא-שמע, 'ר' משה הדרשן והספרות החיצונית', עיונים בהיסטוריה היהודית וספרותה, כרמי הורוביץ (עורך), ירושלים תשס"א, עמ' 57-17

M . Banitt, RASHI Interpreter of the Biblical Letter, Tel Aviv 1985
S. W. Baron, 'Rashi and the Community of Troyes', RASHI Anniversary Volume, New York 1941, pp. 47-71
D. S . Blondheim, 'Liste des manuscrits des commentaires bibliques De Raschi', REJ 91, 1931, pp. 71-101, 155-174
M. Catane, 'Le monde intellectuel De RASHI - Les juifs au regard De l'histoire',G. Dahan (ed.), in: Melanges en Honneur De Bernhard Blumenkranz, Paris 1985, pp. 63-85
S. J. D. Cohen, 'Does Rashi's Torah Commentary respond to Christianity? a Comparison of RASHI with Rashbam and Bekhor Shor', in: H. Najman and J. H. Newman (Eds.), the Idea of Biblical Interpretation, Leiden-Boston 2004, pp. 449-472
G. Dahan, G. Nation & E. Nicolas (Eds.), RASHI et la culture juive en France du nord au moyen Age, Paris 1997
A. Darmesteter & D.S. Blondheim, Les gloses frangaises dans Les commentaires talmudiques De Raschi 1-2, Paris 1929-1937
A. Freimann, 'Manuscript Supercommentaries on RASHI'S Commentary of the Pentateuch', RASHI Anniversary Volume, New York 1941, pp. 73-114
Guttel, J.P,Remarques sur le pseudo rasi Taanit, REJ, 125, 1966, pp. 93-100
M. Liber, RASHI, translated From the French by A. Szold, Philadelphia, 1906
A. Marx, 'The Life and Work of Rashi' , RASHI Anniversary Volume, New York 1941, pp. 9-30
J. P. Mendoza, RASHI As Philologist, Manchester 1940
A. K. Offenberg, 'The Earliest Printed editions of RASHI'S , Commentary on the Pentateuch, Sed-Rajna (ed.), RASHI, Paris 1993, pp. 493-506
G. Sed-Rajna (ed.), RASHI, Paris 1993
S. Schwarzfuchs, RASHI De Troyes, Paris 1991
E . Shershevsky, RASHI: the man and His World, New York 1982
E. Shershevsky, 'Rashi and Christian Interpretations of the Bible' ,JQR, 61, 1970, pp. 76-86
D. Weiss Halivni, Peshat and Derash, New York 1991

ב. כללי

אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, ניו יורק תשכ"ז[2]

אוצר האגדה, מ"ד גרוס, ירושלים תשי"ד

אמרי נעם, ר' יעקב דיליישקאש, ירושלים תש"ל

אמרי שפר, ר' נתן שפירא אשכנזי, ד"צ ירושלים תשמ"ו

אנציקלופדיה תלמודית, א-נ, רש"י זוין (עורך ראשון), ירושלים תש"ז-תשפ"ג

באר מים חיים, ר' חיים ב"ר בצלאל, לונדון תשל"ה

בנין שלמה, ר' שלמה הכהן מוילנא, א, ירושלים תשנ"ב

בעלי התוספות א-ב[4], אפרים אלימלך אורבך, ירושלים תש"ם

בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה

בתי מדרשות, ר' שלמה אהרן ורטהיימר, ירושלים תשי"ג

דברים רבה, מהדורת וילנה, תרמ"ז[2]

דברים רבה, מהדורת שאול ליברמן, ירושלים תשל"ד

דעת זקנים - פירוש בעלי התוספות, ליוורנו תקמ"ב

דקדוקי סופרים, רפאל נתן נטע, מינכן תרכ"ח-תרל"ט

הכתב והקבלה, ר' יעקב מקלנבורג, ירושלים תש"ס

הסכמות הראיה, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשע"ז

העמק דבר והרחב דבר, ר' נפתלי צכי יהודה ברלין, ירושלים תרצ"ז

התורה והמצוה, ר' מאיר ליבוש - מלבי"ם, ירושלים תשל"ח

ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשי"ד

זוהר, וילנא תרפ"ד

זוהר חדש, ניו יורק תשמ"א

חז"ל - פרקי אמונות ודעות, אפרים אלימלך אורבך, ירושלים תשל"א

חומש מחוקקי יהודה, י"ל קרינסקי, בני ברק תשכ"א

חכמת הראב"ע, כהנא דוד, ורשא תרנ"ד

חמש מגילות - עם פירושים עתיקים, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ב

יוסף דעת, ר' יוסף ב"ר יששכר, פראג שס"ט

ילקוט מעם לועז, ר' יעקב כולי, ירושלים תשכ"ח

ילקוט שמעוני, מהדורת הימן - שילוני, ירושלים תשל"ג-תשנ"ט

יפה תואר על בראשית רבה, ר' שמואל יפה אשכנזי, פיורדא תנ"ב

ישועות משיחו, ר' יצחק אברבנאל, קניגסברג תרכ"ב

כל בו, נאפולי ר"ן

מדרש הגדול - בראשית, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשל"ה

מדרש ר' דוד הנגיד, ירושלים תשכ"ד

מדרש רבה - תורה, וילנא תרל"ח

מדרש תהלים, מהדורת שלמה בובר, וילנה תרנ"א

מהרז"ו, ר' זאב וולף איינהורן, מדרש רבה וילנא תרל"ח

מהרי"פ, ר' יחזקאל פייוויל מוילנא, מדרש רבה וילנא תרל"ח
מהרש"א - על הש"ס, ר' שמואל איידלש, תלמוד בבלי וילנא
מורה נבוכים - רמב"ם, מהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשל"ג
מושב זקנים - פירוש בעלי התוספות על התורה, מהדורת ששון, לונדון תשי"ט
מחזור ויטרי, מהדורת שאול הורוויץ, נירנברג תרפ"ג
מחזור ליום ראשון ושני של פסח, רעדלהיים, תק"ע
מכילתא דר' ישמעאל מהדורת הורוביץ - רבין, ירושלים תש"ל
מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין, ירושלים תשל"ט
מנורת המאור, ר' ישראל אלנקאווה, מהדורת ענעלאו, ניו יורק תרפ"ט-תרצ"ב
מנחת יהודה, ראה בראשית רבה תיאודור-אלבק
מנחת שי, ר' ידידיה מנורצי, בתוך מקראות גדולות
מסכתות זעירות, מהדורת מיכאל היגער, ירושלים תש"ל
מערבי - על הרא"ם, ר' אברהם שטרן, פראג תקנ"ג
מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם, ע"צ מלמד, ירושלים תשל"ה
משנה תורה - רמב"ם, מהדורת פרנקל, בני ברק תשל"ה-תשס"ה
משנת ר' אליעזר על מדרש רבה, ר' אליעזר מבינטשוב, בתוך מדרש רבה וילנא
משנת רבי אליעזר - או מדרש ל"ב מדות, מהדורת ענעלאו, ניו יורק תרצ"ד
משפט כהן, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תרצ"ו
מתנות כהונה, ר' יששכר בער אשכנזי משענערשין, בתוך מדרש רבה וילנא
מתתיה על המדרש, ר' מתתיהו שטראשון, וילנא תרנ"ג
נחלת יעקב, ר' יעקב סאלניק, קונסטנטין תכ"ו
נתינה לגר - על תרגום אונקלוס, ר' נתן אדלר, ד"צ תשכ"ח
סדר הקבלה, ר' מנחם המאירי, מהדורת שלמה זלמן הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ב
סדר עולם רבה[2], מהד' דב בער רטנר, ניו יורק תשכ"ו
סידור רש"י, מהדורת שלמה בובר ויעקב פריימן, ברלין תרע"ב
ספר האורה, מהדורת שלמה בובר, לבוב תרס"ה
ספר הישר - חלק התשובות, ר' יעקב תם, מהדורת רוזנטל, ברלין תרנ"ח; חלק החידושים, הנ"ל, מהדורת שלזינגר, ירושלים תשל"ד; מהדורת דבליצקי, בני ברק תש"פ
ספר המנהיג לר' אברהם בן נתן הירחי, מהדורת רפאל, א-ב, ירושלים תשל"ח
ספר הפרדס, מהדורת ערנרייך, בודפשט תרפ"ד
ספר הקבלה - סדר החכמים וקורות הימים, אוקספורד תרמ"ח
ספר השרשים לר' יונה בן ג'נאח, מתורגם ללה"ק ע"י ר' יהודה בן תבון, ב"ז באכער, ברלין תרנ"ו
ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי, פרנקפורט תרפ"ד
ספרי במדבר, מהדורת הורוביץ, ירושלים תשכ"ו
ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט
ערוך, רבי נתן ב"ר יחיאל מרומא, עם ערוך השלם, מהדורת קאהוט, א-ח, וינה תרל"ח-תרנ"ב
פירוש הטור הארוך על התורה, רבי יעקב ב"ר אשר [בעל הטורים], ירושלים תשכ"א
פירוש הרא"ש על התורה, בתוך הדר זקנים

פירוש הרשב״ם לתורה, מהדורת דוד רוזין, ברסלוי תרמ״ב
פירוש התורה לרבי דוד ב״ר יוסף קמחי, מהדורת ר״מ קמלהר, ירושלים תש״ל
פירושי התורה לרבי חזקיה ב״ר מנוח - חזקוני, מהדורת ח״ד שעוועל, ירושלים תשמ״ח
פירוש התורה לרבי יוסף בכור שור, ירושלים תשט״ז
פירוש התורה לרבי יצחק אברבנאל, ירושלים תשט״ז
פירוש התורה לרבי משה בן נחמן - רמב״ן, מהדורת ח״ד שעוועל ירושלים תשי״ט-תש״ך פירוש התורה לרמב״ן מהדורת רמ״ד אייזינשטט, ניו יורק תשי״ט-תשכ״א
פירוש התורה לר׳ סעדיה גאון, מהדורת ר״י קאפח, ירושלים תשכ״ג
פירוש ספורנו על התורה, מהדורת ר״י קופרמן, ירושלים תשנ״ב
פירוש רבנו אברהם בן הרמב״ם על בראשית - שמות, מהדורת ששון, לונדון תשי״ח
פירושי התורה לרבי אברהם אבן עזרא, מהדורת אשר וייזר, ירושלים תשל״ו
פרקי דרבי אליעזר, מהדורת מיכאל היגער, ניו יורק תש״ד
פרקים, ב, תשרי תש״ך, רוזנטאל יהודה [מחקרים ומקורות, ירושלים תשכ״ז]
פרשנות המקרא היהודית - פרקי מבוא, ירושלים תשמ״ג [אנציקלופדיה מקראית, ערך תנ״ך - פרשנות]
פרשני המקרא, אביגיל ראק, ירושלים תשפ״א
ציוני, ר׳ מנחם ב״ר מאיר ציוני, ירושלים תשכ״ד
צרור המור, ר׳ אברהם ב״ר יעקב סבע, וארשא תרל״ט
רבי ועלוול - דער איידל מאן, בני ברק תשס״ג
רב פעלים, ר׳ אברהם בן הגר״א, וארשא תרנ״ד
רבנו בחיי על התורה, מהדורת רח״ד שעוועל, ירושלים תשכ״ח
רבותינו בעלי התוספות, ד״צ ירושלים תשי״ד
רד״ל - על מדרש רבה, בתוך מדרש רבה וילנא
ריקאנטי, רבנו מנחם ריקאנטי עם ביאור הלבוש, ד״צ ירושלים תשכ״א
שאילתות דרב אחאי גאון, עם העמק שאלה לר׳ נפתלי צבי יהודה ברלין, ירושלים תש״ה
שולחן ערוך, ר׳ יוסף קארו, ירושלים תשנ״ג
שלמי שמחה, נריה גוטל, ירושלים תשע״ו
שם הגדולים, חיים יוסף דוד אזולאי, ליוורנו תקל״ד
שמות רבה, מהדורת אביגדור שנאן, ירושלים-תל אביב תשמ״ד
שני לוחות הברית, ירושלים תש״ל
ששה סדרי משנה - מפורשים בידי חנוך אלבק, א-ו, ירושלים-תל אביב תשי״ט
תוספות הרא״ש על התורה, ירושלים תשכ״ג
תוספות השלם - אוצר פירושי בעלי חתוספות, יעקב גליס, א-טז, ירושלים תשמ״ב-תשע״ט
תוספתא כפשוטה, א-י, שאול ליברמן, ניו יורק תשט״ו-תשמ״ח
תורה הכתובה והמסורה, אהרן היימן, מהדורה מורחבת ע״י בנו דב היימן, תל אביב תשל״ט
תורה שלמה - אנציקלופדיה תלמודית מדרשית, א-מב, ר׳ מנחם מנדל כשר, ירושלים תרפ״ז-תשנ״א
תורה תמימה, ר׳ ברוך עפשטיין, ירושלים תשס״ו
תורת כוהנים, מהדורת א״ה ווייס, וינה 1862
תורת משה, ר׳ משה אלשיך, וארשא תרכ״א

תיקוני זוהר עם ניצוצי זוהר, ר' ראובן מרגליות, תל אביב תש"ח
תלמוד בבלי, מהדורת וילנא תר"מ-תרמ"ו
תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, ירושלים תשל"ב-תשמ"ה
תלמוד ירושלמי - וילנא, מהדורת מאורי אור, ירושלים תשס"ה
תלמוד ירושלמי - ונציה, רפ"ג
תנא דבי אליהו - סדר עולם רבה, ירושלים תשט"ז
תנחומא, מהדורת ורשה תר"ע
תנחומא הקדום והישן, מהדורת שלמה באבער, ווילנא תרמ"ה
תפארת ציון - על מדרש רבה, יצחק זאב יאדלר, ט, תשי"ט
תשובות דונש בן לברט על מחברת מנחם, מהדורת צבי ביליכאווסקי, לונדון תרט"ו
תשובות רש"י, מהדורת אלפנביין, ניו יורק תש"ג

לעילוי נשמת

הר"ר **אברהם** בן הר"ר **יצחק אריה** ז"ל

"איש חסיד היה"

לעילוי נשמת

חמדת דקלה ע"ה בת **רות** תבלטו"א

"מרגניתא דלית בה טימא"

לעילוי נשמת

פנחס בן הרב דוד צבי ז"ל
חיה בת שלום ע"ה
אברהם בן נחום ז"ל
רבקה בת ליצמן ע"ה
דינה בת אברהם ע"ה

לעילוי נשמת

מנחם בן רפאל ז"ל
חנה בת יונה ע"ה
אורי בן זאב ז"ל
חנה לאה בת אברהם ע"ה

להצלחה ובריאות איתנה

למשפחת בן יעקב

אבישי, אילת, אורה, אדווה,
אביתר, אביעד, אליקים

לשוהם ומוריה
ממשפחת ישפה

יהי רצון שתבורכו מפי עליון
בבריאות והצלחה
אמן

לעילוי נשמת

חוה ומשה קנורוביץ ז"ל

דבורה ויוסף גרינר ז"ל

ומשפחתם אשר נספתה בשואה

לע"נ הילדים הרכים

יצחק ומנחם גרינר הי"ד

לעילוי נשמת

הרצל ניסים בן זמירה-זמורדה ז"ל

להצלחת

עופר בן שושנה הי"ו

לאחדות עם ישראל בארצו

לעילוי נשמת

דבורה בת **בנימין** ע״ה

נלב״ע ג׳ באלול התשד״ם

לעילוי נשמת

מאיר דוד בן
שמחה יששכר דב ז״ל
ופנינה בת אהרן ע״ה

למשפחת פרייריך

לעילוי נשמת

הרב מרדכי בן הרב
משה שלמה ז״ל

להצלחת
משפחת גולדברג

דביר בן שרה
לזיווג הגון

נצר אברהם בן שרה
לזיווג הגון
ובריאות הנפש והגוף

שרה בת רחל
להצלחה בכל מעשי ידיה

להצלחת
משפחת כהן
ליראת שמים
ותלמידי חכמים

אדרת, נריה, איתמר,
זוהר, שילו
בני דנה

לעילוי נשמת

אלכסנדר פרץ בן אהרן ז"ל
יצחק בן שמואל ליב ז"ל
שרה בת ישעיהו ע"ה
רות רחל בת
אברהם אלברט ע"ה

להצלחת
עם ישראל
ואחדותו

לעילוי נשמת
משה משיח בן שרה ז"ל

לעילוי נשמת
אליהו רבן בן רבי מאיר
ז"ל

לרפואת
שרה בת אסתר הי"ו

ולהצלחת
משפחת רבן

לעילוי נשמת
שלמה זלמן בן גרשון
קנדלר ז"ל

למשפחת זייגר הילדים הנכדים והצאצאים
בריאות, אושר, אריכות ימים ועיסוק בתורה ובמצוות

לבריאות והצלחה לרונן בן מרדכי

לע"נ אברהם ומלכה שאנאנס ז"ל

לע"נ הרב אשר והדסה אילוז ז"ל

לע"נ חיים בן יהודה חיים ז"ל

להצלחת שי מאיר בן רחל

להצלחת משפחת בירנבאום - יקנעם, בתוך כל עם ישראל

להצלחת משפחת הופמן

לע"נ הורינו היקרים - חי ברוך ותמר בוארון ז"ל