

היבטים לשוניים משפטיים פב

דקדוקי קריאה והזרחה לקורא בפרשת משפטים ובהפטרה לא שקלים ובראשון של תרומה

כא ד וַיִּלְדֶּה-לָּוִי: געיה ביר"ד ולמ"ד בשווא נע, הקורא נח משבש את המשמעות¹. לָוִי: הלמ"ד רפויה
כא ו וַרְצַע: יש להשמיע את העי"ן בסוף מילה, הקורא בה"א משבש את המשמעות
כא ח אַם-רָטָה: להקפיד על קריאת העי"ן, שלא יישמע מלשון ראייה. כתיב: לָא קרי: לָוִי²
כא ט יִיעַדְנָה: היר"ד בחירק מלא, אין לבטא שווא במקומו
כא יב וְשִׁמְתִי: הטעם בת"ו מלרע
כא טו וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת: ההפסקה העיקרית בטפחא, יש להחיש את קריאת
התיבה וְאִמּוֹ להסמיכה לתיבה שלפניה וכן הדבר בפסוק יד וְכִי-יָזַד אִישׁ עַל-רַעְהוֹ לְהַרְגּוֹ
בְּעֶרְמָה וכן הוא בהמשך יז וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת
כא כ עליית שני
כא כה כְּוִיָּה: הוא"ו בחירק חסר, יר"ד בדגש חזק מנוקדת בקמץ, לא: כְּוִיָּה
כא כט שׁוֹרֹ נְגַח הוּא: דגש חזק בגימ"ל שהוא שם תואר לשור ולא תאור פעולה בעבר שאז
הניקוד היה צריך להיות נו"ן בקמץ וגימ"ל בפתח וללא דגש חזק בגימ"ל: נְגַח³
כא לא יַעֲשֶׂה לָוִי: טעם נסוג אחור לעי"ן ודגש חזק בלמ"ד מדין אתי מרחיק
כא לג וְנִפְל-שָׁמָּה: געיה בנר"ן
כא לה וְכִי-יָגַף שׁוֹר-אִישׁ: לפי קורן ותורה קדומה, תיבת וכי-יגף מוטעמת במרכא, ברויאר
ואחרים, בדרגא וכן צריך לקרוא⁴
כב ד עליית שלישי
כב ח עַל-שִׁלְמָה: שי"ן שמאלית
כב יט לְאַלְהֵים: הלמ"ד בקמץ, לא בצירי!
כב כא תַּעֲנוּן: יש להקפיד על הדגש בנר"ן, מלשון ענוי וכן הוא הדבר בהמשך
כב כו וְשִׁמְעֵתִי: במלרע! הקורא במלעיל משנה משמעות
כב כז עליית רביעי
כג א אַל-תִּשָּׂא: במלעיל
כג ג תַּהַדֵּר: הה"א בשווא נח והדל"ת בדגש קל מדין בגד"כפת אחרי שווא נח, אין לקרא 'תַּדֵּר'
כג ד אִיבָדָה: אל"ף בחולם, יר"ד בחירק קטן (חסר) ובי"ת בשווא נח, יש לקרא: א – יב – ד

¹ הגעיה ביר"ד איננה בכ"י לנינגרד, בעיקר צריכים להזהר כאן מי שאינם מבחינים בין קמץ לפתח.
² בספר תורה קדומה, בחלק הדקדוק מציין המחבר כי בעדה התימנית נוהגים להבדיל בין השניים ע"י הארכה קלה בקריאת לו לעומת לא, שהצליל נחתך ע"י האל"ף. לנו הבחנה זו איננה מוכרת.
³ כבר דננו סביב הנושא של צירוף הטעמים "תלישא קטנה קדמא גרש" (לרב מוכר בשמו המשובש: קדמא ואזלא או אזלא גרש), האם הקדמא קרובה יותר לתלישא או לגרש? ובכן, לפעמים כך ולפעמים כך, במקרה שלנו: שׁוֹרֹ נְגַח - הוּא.
⁴ על פי כללי משרתי התביר היה ראוי להיות מוטעם במרכא שהרי הברה אחת בלבד מפרידה בין הברת התביר לבין הברת משרתו: וְכִי-יָגַף שׁוֹר-אִישׁ. עיין בספר טעמי המקרא של ר"מ ברויאר עמ' 92 שיש שלושה עשר חריגים, וכאן אחד מהם. וכבר הבהרנו שמחלוקת בין קורן (היידנהיים) לברויאר אינה בין כוחות שווים. מה גם שהדרגא הוא המקובל והמרכא נראה כהגהה מסברא. גם בתנ"ך ירושלים תשי"ג [העולה בדיוקו על קורן שיצא לאור כעשר שנים אחריו] בדרגא.

כג ו עליית חמישי

כג ח כִּי הַשְׁחַד יַעֲזֹר פְּקָחִים וַיִּסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקִים: להיזהר מהפסוק המקביל דברים טז יט

כִּי הַשְׁחַד יַעֲזֹר עֵינֵי חַכְמִים וַיִּסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקִים

כג טו כִּי-בֹ יֵצְאֶת מִמְצָרָיו: הטפחא בתיבה כִּי-בֹ

כג טז בְּאֶסְפָּרָה: האל"ף בקמץ קטן והפ"א דגושה

כג כ עליית ששי

וְלִהְיֶאֱדָה: וא"ו בשווא נע, געיה בלמ"ד בפתח, העמדה קלה בביל"ת בגלל המונח. יש לקרא: וְלִ-הֶבִי-אֶדָה

כג כא אֶל-תִּמְרָה בֹ: טעם מונח במ"ם, אין הוא נסוג אחור לת"ו

כג כג וְהִבְיֶאֱדָה: געיה מתחת לוא"ו המורה על העמדה קלה ומאפשר הגיה נכונה של הה"א החטופה למנוע הבלעתה.

וְהַכְחִדְתִּיו: הכ"ף בשווא נח על אף הקושי בקריאת החיל"ת שלאחריה, התיבה מוטעמת בטעם סו"פ ללא משרתים או מפסיקים לפניו ואין להאריך בה"א כאילו מוטעמת בטפחא

כג כד תְּעַבְדֶם: תי"ו בקמץ גדול, העי"ן בקמץ קטן

כג כה וְהִסְרֶתִי: במלרע, געיה בוא"ו למנוע הבלעת הה"א

כג כו עליית שביעי

כג כז וְהִמְתִּיל: וא"ו בשווא נע (אין לקרא שם פתח), דגש חזק במ"ם והטעם בתי"ו

כג כט וְרָבָה: הטעם בביל"ת, מלרע

כג לב וְלֹאֲלֵהֶם: אין להשמיע את האל"ף, לקרא 'וְלֹאֲלֵהֶם'

כד י וְכַעֲצָם: הכ"ף בשווא נח

כד יב וְהִיה־שֵׁם: הה"א בשווא נח

כד טו מפטיר

הפטרות משפטים ירמיהו לד ח-כב לג כה-כו:

לד ח יִרְמְיָהוּ: המ"ם בשווא נע ולא בחירק

לד ט חֲפָשִׁים: החיל"ת בקמץ קטן, כן הדבר בהמשך הפרק. עֲבַד-בָּם: הבי"ת בקמץ קטן. בִּיהוּדִי: הבי"ת בחירק מלא, אין לבטא שווא נע תחת היר"ד

לד יד וְעַבְדֶּךָ: הבי"ת בקמץ רחב והדל"ת אחריה בשווא נע. אֶת-אֲזָנָם: האל"ף השנייה בקמץ קטן

לד כב הַנְּנִי: על אף הקושי, נו"ן ראשונה בשווא נח

לג כו יִשְׁחַק: בשי"ן שמאלית ולא בצד"י כבדרך כלל

ראשון של תרומה:

כה ג זָהָב וְכֶסֶף: יש להקפיד על הפרדת התיבות וכן בהמשך פס' ה: אֵילָם | מְאָדְמִים וְעֵרְת |

תְּחָשִׁים

כה י שְׁנֵי בַמִּנְחָה שֶׁבֶת

כה ה מְאָדְמִים: האל"ף בקמץ חטוף (קטן)

כה ח וְעָשׂוּ לִי: טעם מרכא נסוג אחור לעי"ן

כה י שלישי במנחת שבת

וְאָמַר: אל"ף פתוחה ודגש חזק במ"ם להבדילו משפחה עברית

כה יב וַיִּצְקֶתָּ לּוֹ: טעם מונח נסוג אחור לצד"י ודגש חזק בלמ"ד

כה יד עַל צִלְעֹת הָאָרֶץ: טפחא בתיבה עַל

כה טז אֲשֶׁר אֶתֶּן אֲלֶיךָ: אין לסיים אֲשֶׁר - אֶתֶּן אֲלֶיךָ

הרב גור אריה צור נר"ו וְאֵלֶּה הַמְשַׁפְּטִים. ברש"י כל מקום שנאמר אלה פסל את הראשונים. ואלה מוסיף על הראשונים. מה אלה מסיני אף אלה מסיני. ולדברי ה"שפתי חכמים" כאן, באומרו אף אלה מסיני כוונתו שגם המשפטים נתנו במעמד כל ישראל ובקולות וברקים מה שאין כן שאר המצוות שנאמרו למשה בלבד כדי לאמרו לבני ישראל. ולעומקו של מקרא יאמר שעל כן אמר כאן בוא"ו החיבור ואלה. שהוא"ו מחברת בין שמים וארץ, ואין לך חיבור גדול ממעמד הר סיני. וכאמרו: ואלה המשפטים, אשר נאמרו גם הם במעמד כל ישראל ובקולות וברקים, תשים לפניהם כשולחן ערוך.

או כלך לדרך זו, כהמשך דברי המדרש, מאי הראשונים שמוסיף עליהם, הוי אומר הראשונים היינו מה שפיתוב למעלה עוד לפני מתן תורה בסיני: שם שם לו חק ומשפט (שמות טו, כה) והיינו במרה. כלומר, ש"אלה המשפטים" הם תוספת והמשך למה שנאמר שם שם לו חק ומשפט במרה.

ולעומקו של מקרא יאמר היינו דכתיב התם בהמשך הפסוק וְשֵׁם נִסְהוּ. ויִדְרֹשׁ כאן מלשון נִסְ לְהַתְנוּסָס כמובא בתהלים ^{סו"ו}, נִתְתָּה לִירְאִיךָ נִסְ לְהַתְנוּסָס מִפְּנֵי קִשְׁט סִלְהָ. אף כאן כמוסיף על הראשונים, מה אלו נִסְ לְהַתְנוּסָס, אף ואלה המשפטים הם נִסְ לְהַתְנוּסָס, הם דגלה של תורה, והם אמתה של תורה וכהמשך הפסוק מִפְּנֵי קִשְׁט סִלְהָ.

וכהמשך דברי המדרש שם, שהחוקים במרה הם מחד סיטריה דמתן תורה, ולעומתם ואלה המשפטים הם מאידך סיטריה דמתן תורה, ושניהם גם יחד הם כצבאותיה של התורה שניתנה בסיני, כחיילים המגינים מימין ומשמאל לפנים ומאחור על המטרוניתה, שהיא התורה שניתנה בסיני. וכדברי המדרש:

מִשָּׁל לְמִטְרוֹנָה שְׁהִיְתָה מְהֻלְכֵת הַחַיִּל מִכָּאן וְהַחַיִּל מִכָּאן, וְהִיא בְּאִמְצָע. כִּד הַתּוֹרָה, דִּינֵי מִלְפָּנֶיהָ וְדִינֵי מֵאַחֲרֶיהָ, וְהִיא בְּאִמְצָע. וְכֵן הוּא אוֹמֵר (משלי ח, כ): בְּאִרְחַ צְדָקָה אֶהְיֶה, הַתּוֹרָה אוֹמֵרֵת בְּאִיזָה נְתִיב אֲנִי מְהֻלְכֵת, אֶהְיֶה בְּדַרְכּוֹ שֶׁל עוֹשֵׂי צְדָקָה: בְּתוֹךְ נְתִיבוֹת מְשֻׁפֵּט, הַתּוֹרָה בְּאִמְצָע וְדִינֵי מִלְפָּנֶיהָ וְדִינֵי מֵאַחֲרֶיהָ, מִלְפָּנֶיהָ, שְׁנֵאמַר: שָׁם שָׁם לוֹ חֵק וּמִשְׁפָּט, וְדִינֵי מֵאַחֲרֶיהָ, שְׁנֵאמַר: וְאֵלֶּה הַמְשַׁפְּטִים.

ולפי הדברים הללו יאמר על דרך הצח: חק ומשפט אשר שם לו שם מלפניה, לפני התורה מסיני, ואלה המשפטים, אשר תשים לאחריה, לאחרי התורה מסיני, הם יחד עם התורה מסיני, אשר תשים לפניהם, לפני לומדיה.

ועל דרך הסוד, וְאֵלֶּה גִימְטְרִיָּה מ"ב. ירמוז לשם מ"ב הק' (אב"ג ית"ץ וכו') היוצא מארבעים ושתים אותיות ראשונות של בראשית, שעליה יסד רבי נחוניא בן הקנה את "אנא בכח". ולכן אמר לפניהם, כאמרו כשם שיוצא השם הק' מ"ב

מהאותיות שבתחילת התורה, הרי הוא כהולך לפניו, ללמוד שכך תלך התורה לפני לומדיה לנחותם הדרוך (שמות יג, כא).

ועוד יש לומר, ואלה בגימטריה מ"ב, כנגד מ"ב מסעות שבמדבר שבהם היתה התורה מהלכת לפני המחנה.

ועל דרך הצח, רמוזים הדברים בפסוק עצמו. שכן המילה תשים מוטעמת בטיפחא. והוא כעין הפסקה קלה. ולפיכך אינה בהכרח מחוברת עם לפנייהם. וכאילו כתוב ואלה המשפטים אשר תשים, לפנייהם. כלומר, משפטי התורה אשר תשים, ילכו לפנייהם, לפני לומדיהם, לנחותם הדרך.

כא ו זרע שמשון וְהִגִּישׁוּ אֲדָנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וַעֲבָדוּ לְעֵלֶם. אמרו חז"ל (קידושין כב:): מה נשתנו דלת ומזוזה מכל כלים שבבית, אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות, ואמרתי "כי לי בני ישראל עבדים (ויקרא כה, נה)", ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע בפניהם, ע"כ. וקשה דהיכן מצינו שאמר הקב"ה בשעה שנתנו בני ישראל מן הדם על המשקוף ופסח הקב"ה על בתי ישראל "כי לי בני ישראל עבדים" וי"ל ע"פ מה דאמרו (יבמות מו.) דישאל שקונה עבד מגוי, כשמטביל את העבד צריך לתוקפו במים. ופירש"י וז"ל: כשמטבילו לשם יהדות לעבדות, צריך שיתקפנו לתת עליו עול מלאכה במים כדי שתהא נראית כטבילת עבדות, שאפי' יאמר העבד לשם בן חורין, לא קנה עצמו בן חורין ולא יהא ממשות בדבריו, עכ"ל. והיינו דאם יטבול העבד לשם בן חורין, יקנה העבד את החירות לעצמו, כי מהגוי כבר נשתחרר, והישראל לא קנה. ונראה דאף כאן במצרים בשעה שישראל קבלו לעצמם החירות מהמצריים בשעת מכת מכורות, שהמצריים אמרו להם "קומו צאו (שמות יב, לא)", הוצרך הקב"ה לתקפם תחת רשותו, כדי שיהיו לו לעבדים ולא יקנו את עצמם לחירות. וזה מה שאמר הכתוב "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", והיינו שבאותה שעה שהוציאם ממצרים מיד קנאם לו לעבדים. וכמו שפירש החכם השלם מ"ו אפרים הכהן זצ"ל הפסוק "ימינך יי נאדרי בפנך ימינך יי תרעץ אויב (שמות טו, ו)", שבעוד שהיתה ימינו רועצת האויב בים, היתה ימינו גם נאדרת בכח לתקוף את ישראל לו לעבדים, עכ"ד. והיינו דתקף את ישראל לו לעבדים במה שהפחידם שלא יצאו איש מפתח ביתו, שאם היו יוצאים היו מתים גם הם, ואף בביתם היו בסכנה אם לא היו נותנים את הדם על המשקוף והמזוזה, נמצא שהמשקוף והמזוזה הם העדים על הפחד והשעבוד שהיה לישראל באותו שעה מהקב"ה, וזה עדות שישראל לא היו בני חורין באותו שעה אלא משועבדים לו, כדי שיתקיים "כי לי בני ישראל עבדים". וזה שאמרו דדלת ומזוזה היו עדים במצרים שבאותו שעה שהגיע הזמן לישראל להיות בני חורין, ישראל אכן היו משועבדים להקב"ה מיד באותה שעה.

כא יט על משענתו בחוברת מצורפת ביאר ידידנו פרופ' שמחה קוגוט מקרא זה על תרגומו ומפרשיו ומדרשי חז"ל בטוב טעם ודעת. יעזיב שם.

כא יט מהחוברת תורת הבטחון משפטים פב. ורפא ירפא איתא בב"ק (פה, א): "דתניא, דבי ר' ישמעאל אומר: ורפא ירפא – מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות", ע"כ. ופרש"י וז"ל: "ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי", עכ"ל. ווע"ע מש"כ רש"י בברכות (ס, א ד"ה שאין דרכן) וז"ל, "כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים", עכ"ל. הרי, דאי לאו שהתיר הכתוב ללכת ולדרוש ברופאים, היה אסור לחולה ללכת אצל הרופאים. ומי שנחלה ע"כ רצונו יתב"ש גזר עליו כן, ואופן רפואתו היה צריך להיות

רק ע"י שיבקש רחמים, כי הרפואה מסורה אך ורק ביד השי"ת, ועל זה חידשה תורה – "ורפא ירפא" – דמותר גם כן להשתדל אצל הרופאים, והא והא סגי. וכן נפסק להלכה (יו"ד סי' של"ו) ז"ל, "נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ומצוה היא. ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים וכו', ע"כ. והק' הט"ז: כיון דבאמת מצוה היא למה קרי לה תחלה רשות? ותירץ: "ונראה דהכי הוא כוונת הענין זה דרפואה האמיתית היא ע"פ בקשת רחמים דמשמיא יש לו רפואה כמ"ש "מִחְצֵתִי וְאֲנִי אֶרְפָּא (דברים לב, לט), "אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך לעשות רפואה על פי טבע העולם והוא יתברך הסכים על זה ונתן הרפואה ע"י טבע הרפואות וזהו נתינת רשות של הקדוש ב"ה וכיון שכבר בא האדם לידי כך יש חיוב על הרופא לעשות רפואתו ... ועיין ברמב"ן פ' בחקותי האריך בענין זה של רפואות ומדבריו משמע בפירוש ורפא ירפא כמ"ש: אך יש לי מקום עיון במה שכתב שם שאין מעשה רפואות בבית הצדיקים וכן אמרו כל כ"ב שנה דמלך רבה (ר' יוסף) אפילו אומנא לביתיה לא קרא⁵ עכ"ל משמע דמפרש שלא הוצרך לרפואה וכו', עכ"ל. עי"ש בכל דבריו.

וכבר ידוע שיש פלוגתא בין רבותינו ז"ל בענין הליכה לרופאים. הנה דעת הרמב"ן (ויקרא כו, יא), דלעולם לא הותר לחולה ללכת לרופא, וכוונת התלמוד "שניתן רשות לרופא לרפאות", היינו, למי שאינו בוטח בה' והוא הלך אצל רופא, לאותו איש הותר לרופא לרפאותו. אבל לעולם ליכא שום היתר לחולה ללכת אצל רופא.

אולם דעת הרמב"ם (פי' המשניות פסחים סוף פ"ד), דכמו שצריך לאכול שלא ימות מחמת חולי הרעב, כמו כן לענין רפואה צריך לעשות השתדלות בדרך הטבע לרפאות עצמו מחליו, ואין שום חסרון בזה וחלילה לומר שהאיש העושה כן אינו מאמין ובוטח בהקב"ה כראוי – וכדמשמע מהרמב"ן הנ"ל.

אמנם, כבר למדנו רבותינו ז"ל (מכתב מאליהו וח"ג, עמ' קע ואילך), חזו"א באמונה ובטחון ופ"ה אות הו, אבן ישראל ודרוש ג'ו) ואמרו שבאמת אין כאן פלוגתא בין הרמב"ן והרמב"ם, רק הרמב"ן איירי במי שהוא בוטח באמת ובתם לב בהקב"ה בדרגה גבוהה מאוד, אבל איש שאין בטחונו שלם, הכל מודים שגם לדעת הרמב"ן צריך אותו אדם לעשות השתדלות בעניני רפואה. והרמב"ם שנקט דבריו באופן זה הוא משום שכן הוא בסתם אינשי דעלמא שאין בטחונם חזק כ"כ בדרגה גבוהה מאוד עד כדי כך שיכולים לשום ידם בכפם ולבטוח בה' ית' בלי שום דאגה כלל וכלל.

כן העלו רבותינו בזה, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה, עי' בדבריהם. ונמצא דהכל תלוי כפי מדת הבטחון של כל אחד ואחד, ככל שאר עניני השתדלות. השתדלות אינו מועיל, מאחר שמבואר דאיכא חובת השתדלות לדרוש ברופאים, הרי הוא כמו שאר עניני השתדלות, שעצם ההשתדלות אינו מועיל כלל. ואין שום כח לעצם ההשתדלות. כמו שכ' החובת הלבבות (שער הבטחון פ"ד) וז"ל, "וכמו

⁵ תלמוד בבלי הוריות יד א מלך רבה עשרין ותרתין שנין, והדר מלך רב יוסף. וכל שני דמלך רבה, רב יוסף אפילו אומנא לביתיה לא חליף. רש"י. אומנא לביתיה לא קרא – שלא לנהוג שרעה צעמנו כל אותן השנים שמלך רבה אפילו צהאי שרעותא שלא לנהוג שום אומן בתוך ביתו, אלא כשהוא רוצה להקזיז דם הוא האומן על לביתיה לרבה וסם היה מקיז. ואית דגרסי שלא לנהוג שרעות צעמנו כל אותן שנים שמלך רבה כלומר שלא היה לו פנאי להקזיז עצמו אלא היה עוסק כל שעה בתורה לפני רבה. פירוש הדברים. בזמנם נחשבה הקזת דם רפואה, ובאופן קבוע אנשים היו מקיזים דם. לפי הפירוש הראשון רב יוסף לא הזמין מקיז לביתו, כיאות למי שראוי להיות ראש ישיבה אלא שויתר על הראשות. לפי הפירוש השני לא הוצרך להקזיז דם כלל במשך 22 שנה, מה שנחשב בזמנם נס רפואי וזו כוונת הט"ז.

שאמרנו בחיים ובמות, כן נאמר בחיוב תביעת סבות הבריאות והמזון והמלבוש והדירה, והמדות הטובות, ולהרחיק שכנגדם, עם ברור אמונתו כי הסבות אין מועילות אותו בזה כלום, אלא בגזרת הבורא יתברך... וכן נאמר בענין הבריאות והחולי, כי על האדם לבטוח בבורא בזה ולהשתדל בהתמדת הבריאות, בסבות אשר מטבעם זה, ולדחות המדוה במה שנהגו לדחותו, כמו שצוה הבורא יתעלה: ורפא ירפא, מבלי שיבטח על סבות הבריאות והחולי, שהן מועילות או מזיקות אלא ברשות הבורא, וכאשר יבטח בבורא, ירפאהו מחליו בסבה ובלתי סבה, כמ"ש: יִשְׁלַח דְבָרוֹ וַיִּרְפְּאֵם (תהלים קז, ט) וגו', ואפשר שירפאהו בדבר המזיק הרבה, "עכ"ל.

כלומר, הגם דאיכא חובה לעסוק בהשתדלות, מ"מ אין שום כח לעצם ההשתדלות להועיל לו, רק כל מה שמגיע לו, בין בעניני פרנסה ובין בעניני רפואה – הוא רק בגזירת הבורא ית'. וא"א בשום אופן לשנות גזירת הבורא יתברך ובריבוי השתדלות, רק ע"י זכותים, כגון ע"י בטחון, תפילה, ותשובה, ומעשים טובים. ומ"מ הגם שכל דבר כבר נגזר מאת הבורא יתברך, מ"מ החובה מוטלת על האדם להשתדל בעסק ההשתדלות המוטלת עליו לעשות. ואין לו לומר, שאילו כבר נקצבו מזונותיו מאת הבורא אמאי יעסוק בסיבות להשיג פרנסתו, דהא כך הוא רצונו של השי"ת, ואם לא יעסוק בהשתדלות, לא ישיג פרנסתו ורפואתו וכבר האריך החובת הלבבות בשער הבטחון פ"ג בביאור טעמים לחובת השתדלות, ואכמ"ל בזה.

הרופא אינו אפילו שליח, וא"כ, מאחר שמבואר דעסק בכל עניני השתדלות, וגם העסק בעניני רפואה אינו מועיל כלל, וכל מה שעוסק בזה הוא רק לקיים גזירת הבורא לעסוק בהשתדלות – ועצם ההשתדלות אינו מועיל כלל. א"כ החובה מוטלת עלינו להאמין שהרופא אין לו שום כח כלל לרפאות, ואם נתרפא ע"י מעשיו של הרופא, הרפואה איננה כלל מכח הרופא, אלא אך ורק מכח השי"ת בעצמו.

ויש להוסיף דברי המשגיח מוריניו ורבינו הגה"צ הרב מתתיהו סלומון שליט"א, שמה שהעולם רגילים לומר שהרופא הוא "שליח" – הוא טעות, ואין זה אמת כלל. שהפי' של "שליח" היינו שהמשלח מוסר להשליח הכח לעשות איזה דבר. אבל מאחר שכל הרפואה הוא כולו מהשי"ת, שאנו מאמינים "שהבורא יתברך שמו בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים", וא"כ אנו מאמינים שאין להרופא שום כח כלל, וא"כ הרופא אינו אפילו שליח. וכל מה שאנו הולכין לרופא הוא אך ורק לקיים חובת השתדלות המוטלת עלינו לעשות.

הערות והוספות יתקבלו בברכה, וגם ניתן לקבל הגליון בכל שבוע בכתובת:

torashabitachon@gmail.com

תוספת מהרב דוב קוק נר"ו מטבריה.

דברי הרמב"ן 'מה לרופא בבית יראי ה' לכאורה תמוהים, דהלא ניתנה רשות לרופא לרפאות, ובגמ' דרשין, על פסוק זה, 'ורפא ירפא', 'מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות', ומאידך גיסא ידועים דברי הרמב"ן שכתב: "מה לרופאים בבית יראי ה'", ולכאורה דבריו צ"ב, דהרי חז"ל אומרים "ניתנה רשות לרופא לרפאות", א"כ מדוע אומר הרמב"ן 'מה לרופאים בבית יראי ה', הלא הרופאים קיבלו רשות מיוחדת מה' לרפאות. אלא הביאור הוא כך, דהנה התורה אומרת כשאחד מזיק את השני, הרי שחלה עליו חובת תשלומין לשלם לניזק את נזקו, וכן כשהזיק לו בגופו, הרי זה חלק מחיוב ניזקין של חמישה דברים, שצריך הוא לברר אצל העסקנים מי הוא הרופא המומחה ביותר, ולדאוג לו לרופא הגון ומומחה שירפא אותו, וע"ז אמרו חז"ל שניתנה רשות לרופא לרפאות, (וכעין מאמר בעלי המוסר "הגשמיות של הזולת, הרי זה הרוחניות שלי"), על המזיק מוטלת החובה, להביאו לרופא שירפא אותו מהנזק שהזקתיו, ועל רופא זה נאמר שניתנה לו רשות לרפאות. אבל ליראי

ד' בעצמם אין להם מה לחפש בבית הרופאים. דהלא כל הדין של 'ניתנה רשות', הוא לרופא שירפא את הניזק מחבירו, וזה באמת לא שייך ליראי ה', שכל ימיהם נוהרים זהירות מופלגה בכל דרכיהם לבל יזיקו ח'ו את הזולת.

דקדוקי קריאה של ידידנו הרב יעקב יקובוביץ נר"ו
כב, ו וְגַב: הנו"ן דגושה מדין עי"ן-הפעל בבנין פעל (ידידי).
ממני. בספרי דקדוק חדשים מדברים על 'הסביל של הקל', אבל כמעשה אבשלום כתוב וַיִּגְבֵּב אֲבִשָׁלוֹם (שמואל ב, טו, ו), וכן כִּי גִבַּב גִּבְבֹתַי (בראשית מ, טו) אפשר לפרש פועל פשוט.
אליהו

ידידיה. ומה האלטרנטיבה? לכתוב שהדגש בנון הוא מדין "סביל של הקל"? ומי מבין אלו שההערות מופנות אליו יודע מה פירושו של המושג הזה אשר חֲדָשִׁים מִקֶּרֶב בָּאוּ לֹא שְׁעָרוּם אֲבִתֵיכֶם (דברים לב, ז).

המדקדקים שחילקו את הפעלים לבנינים חילקו אותם לפי הצורה שלהם ולא לפי התפקיד שלהם. הם יחדו פרקים נפרדים להוראתם. כך למשל בערוגת הבשם פי"ז מסביר ש"הוראת בנין פועל הוא היותו תמיד פעול על ידי אחר ולא על ידי עצמו" ואינו מזכיר במאומה אם קיים לו פועל מקביל בבנין פיעל אם לא.
אמנם במקרה זה, שיש גיבב בבנין פיעל אז כולם יוצאים מרוצים...

ישראל ידידיה
ממני. כנראה שצדקת, הסביל של הקל' אינו בניין חדש. הסביל של הקל אינו בהכרח נפעל (והרבה פעמים נפעל אינו סביל כלל), בניין פעל משמש סביל גם של פיעל וגם של קל.
נוסף לזה 'למזלנו' יש גם ג.ג.ב בפיעל ממש.

הרב יהודה אייזנשטיין נר"ו כד יד וְאֶל-הַזְקָנִים אָמַר שְׁבוּ-לָנוּ בְּזֶה עַד אֲשֶׁר-נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהָנָה אֶהְרֶן וְחֹרֶן עִמָּכֶם מִי-בְּעַל דְּבָרִים יִגֶּשׁ אֲלֵהֶם:

לפי מה שמבואר בפירש"י שגם הזקנים ישבו למשפט, קשה למה הפסיקו באתנחתא ביואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, ולמה צירפו את יוהנה אחרן וחזר עמכס' עם ימי בעל דברים יגש אליהם, [ולכאורה היה ראוי להטעים: וְאֶל-הַזְקָנִים אָמַר שְׁבוּ-לָנוּ בְּזֶה עַד אֲשֶׁר-נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהָנָה אֶהְרֶן וְחֹרֶן עִמָּכֶם - מִי-בְּעַל דְּבָרִים יִגֶּשׁ אֲלֵהֶם:].

ולכאורה מבואר שלא מינה את הזקנים על עניני המשפט, וכן משמע באבן עזרא. והכוונה במה שאמר להם ישבו לנו בזה, הוא לאסור עליהם מלעלות אל הר סיני, [חלק זה, שהיו אסורים הזקנים מלעלות למקום משה, ואפי' למקום יהושע, הוא מפורש ברמב"ן]. ובמדרש אבכיר [הובא ביתורה שלימה] אמרו, שביקשו מהזקנים, שיבקשו עליהם רחמים שיעלו בשלום וישבו בשלום.

א"ה. הזקנים ממונים ועומדים על עניני משפט, ואם מתעוררים דברי משפט בארבעים הימים הבאים, למה להעביר את הנטל רק על אהרון וחזר? גם פיסוק הטעמים כנראה לא מתנגד לזה. אם התורה העבירה את אהרון וחזר אחרי הקטע עד אֲשֶׁר נָשׁוּב אֲלֵיכֶם, קשה לגרור את האתנח עד לשם. ולפי הכלל שהאתנח חוצה את הקטע שאחרי הפתיחה, הפתיחה מסתיימת בשבו-לָנוּ בְּזֶה. והחצייה במלה אליכם.

נביא עוד דברי אגדה מידידנו הרב גור אריה צור נר"ו.
כד ז נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמַע מִי גֵלָה רַז זֶה לְבָנִי
מובא במסכת שבת פח. אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גלה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו דכתיב בְּרַכּוּ יְהוָה מִלְּאֲכָיו גְּבַרְי כַּח עֲשִׂי דְבָרוֹ לְשִׁמְעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ (תהלים קג, כ). ברישא עושי והדר

לשמע. ועדיין איני יודע אם כשיצתה בת קול ואמרה להן מי גלה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, האם לשון חיבה הוא או שמא לשון גערה הוא, אלא כשדרש ר' סימאי [שם] ואמר בשעה שהקדימו ישראל נעשה ונשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל וקשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע הוי אומר לשון חיבה הוא

ולעומת זאת, כאשר בקשו ישראל להשתמש בשבח שמשתמשים בו המלאכים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בעת קבלת מלכות שמים בקריאת שמע, לא הורשו אלא אם כן יאמרוהו בחשאי, כדי לא להטיל קנאה במעשה בראשית, ושמא יפגעו בהם מלאכי חבלה על שמשתמשים הם בשבח המלאכים.

וכמובא במדרש רבה ואתחנן פרשה ב, בַּשָּׁעָה שֶׁעָלָה מֹשֶׁה לְמִרוֹם שָׁמַע לְמַלְאֲכֵי הַשָּׁרָת שֶׁהָיוּ אוֹמְרִים לְהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד, וְהוֹרִיד אוֹתָהּ לְיִשְׂרָאֵל, וְלָמָּה אֵין יִשְׂרָאֵל אוֹמְרִים אוֹתוֹ בְּפִרְהֶסְיָא, אָמַר רַבִּי אִסִּי לָמָּה הִדְבֵּר דּוֹמָה לְאַחַד שְׂגָנֵי קוֹזְמִין מִתּוֹךְ פְּלִטִין שֶׁל מֶלֶךְ, נִתְּנָה לָהּ לְאַשְׁתּוֹ וְאָמַר לָהּ אַל תִּתְקַשְׁטִי בָּהּ בְּפִרְהֶסְיָא אֶלָּא בְּתוֹךְ בֵּיתְךָ, אֲבָל בְּיוֹם הַכַּפּוּרִים שֶׁהֵן נִקְיִים כְּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרָת, הֵן אוֹמְרִים אוֹתוֹ בְּפִרְהֶסְיָא, בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד. **א"ה.** דרשה דומה בכלי פסחים נה א.

ואם כן יש לשאול, במה שונה "נעשה ונשמע" מ"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ובפירוט השאלה יבואר: במה שונה נעשה ונשמע שמשתמשים בו מלאכי השרת ולא חששו ישראל לאומרו בקול רם במתן תורה, מ"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" שגם בו משתמשים מלאכי השרת ואין לישראל רשות להשתמש בו בקול בעת מצות ק"ש⁶, אלא בחשאי, כי יש לחשוש שלא יתקנאו בנו מלאכי חבלה (פרט ליום כפור שבו אנו כמלאכים).

ולא עוד, אלא בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע היו חביבים לפני הקב"ה ואע"פ שהשתמשו ברז שמלאכי השרת משתמשים בו, ועוד עטרו המלאכים את ראשיהם של ישראל בכתרים! ורק כשחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום. ואילו באמרום בקול "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", יש להם לישראל לחשוש ממלאכי חבלה שלא יתקנאו בהם! עד כאן השאלה.

ובהקדים, יש להבין מי גלה רז זה של נעשה ונשמע למלאכים עצמם. מאין ידעו המלאכים עצמם רז זה של הקדמת נעשה לנשמע עד שאימצוהו כביכול לעצמם. ולעומקו של מקרא יש לומר, שראו המלאכים את ענותנותו של הקב"ה כאשר אמר להם "נַעֲשֶׂה אֲדָם" (בראשית א, כו). ולמדו ממנו יסוד ההתבטלות והענוה. ובהיותם משרתי עליון דבקו בענותנותו עד שהשתמשו כביכול בלשונו ואמרו נעשה ונשמע, על כל שליחות ושליחות.

וכדפירש רש"י בבראשית: נעשה אדם. ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן. ועוד שם: אף על פי שלא סייעוהו ביצירתו, ויש מקום למינים לרדות, לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענוה, שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן.

ומעתה, יבואו ישראל וילמדו גם הם ממעשה הבריאה לומר נעשה ונשמע. ומה שיצתה בת קול ושאלה "מי גלה רז זה לבני", הרי בזה גלתה הבת קול חיבתן של ישראל, שלמדו מן התורה את היסוד של קבלת התורה: ענוה והתבטלות. ואשר על כן בזה יבואר מדוע לא יתקנאו בהם מלאכי השרת באומרם גם הם נעשה ונשמע. כי יסוד זה של ענוה והתבטלות, למדוהו המלאכים מרבוננו של עולם, ונחלת הכלל הוא ולא נחלתן של המלאכים בלבד. ובזה יובן מדוע לא סוף

⁶ יש דיון אם אפשר לאומרו בקול רם לא במסגרת קריאת שמע, למשל ביום כיפור קטן.

דבר שלא הקפידו עליהם, אלא עוד קשרו להם כתרם לכל אחד כתר של נעשה וכתר של נשמע. ורק כאשר חטאו, באו מלאכי חבלה והורידו מהם עֲדִים, כי החטא בא מגבהות הלב ואין כתר הענוה ראוי להיות בראש גבה לב. ולעומת זאת, השבח שמשתמשים בו המלאכים באמרם ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הרי שבח זה הוא תכלית בריאתם ושירתם של המלאכים קדושי עליון, המשבחים להקב"ה, מקצה השמים ועד קצה השמים בקול אדיר וחזק, וכאשר ישראל משתמשים בשבח המיוחד הזה עליהם להשתמש בזה בחשאי, כי אין זה מדרכי הענוה להשתמש בגלוי בשבח שמשתמש בו זולתו. ואע"פ ששבח זה נראה כביכול כגנוב הוא בידם, מכל מקום בהיות ישראל כמלאכים בתפילתם, בתפילת יום כפור ניתנת גם להם הרשות לומר שבח גדול זה אפילו בקול כמלאכי השרת. והקב"ה מסכים על ידם, ואף משתבח בהם. ובלבד שבימי החול יאמרוהו בחשאי, כדי לא להטיל קנאה במעשה בראשית. ואע"פ ששבח זה נועד לאמרו במרום, וכביכול על ידי המלאכים בלבד, כבר פירשוהו בגמרא [ברכות ו:] מאי פָּרַם זְלוּת לְבָנֵי אָדָם [תהלים יב, ט] אלו דברים שעומדים בְרוּם עולם ופירש"י מאי ברום עולם זו תפילה העולה למעלה.

וזה שתקנו רבותינו ז"ל לומר יוצר משרתים ואשר משרתיו עומדים ברום עולם. ולא בְּכָדֵי נאמרו משרתים ואשר משרתיו פְּעֻמִּים, אלא כדי לְפָרְשׁוֹ שהמשרתים הם לא רק המלאכים אלא גם בני עם ישראל העומדים בתפילה שהיא ברום עולם. וכן נאמר עליהם יחדיו, כולם אהובים כולם ברורים כולם גבורים כולם קדושים, וכולם, גם המלאכים משרתי עליון וגם בני ישראל יחדיו, עושים באימה וביראה יחד רצון קונם. ויש גורסים קוניהם⁷ על פי הנוסח המופיע בסידור רב עמרם גאון, מחזור ויטרי, ואבודרהם, ועוד. והגורסים רצון קוניהם, יכוונו למה שנאמר קוניהם בלשון רבים שהקב"ה קונה ובורא גם משרתי עליון וגם בני ישראל להיותם כולם יחדיו עומדים בתפילה בקדושה ובטהרה. וכפירוש המלבי"ם על הפסוק בְּרָא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיחֵם (ישעיהו מב, ה): ונוטיחם – שנטה אותם וגמר מעשיהם על תקונם.

וכן על דרך הסוד מובא בספרים הק' לכוון בראשי תיבות משרתים ואשר משרתיו את השם הק' מומ, כזה: משרתים ואשר משרתיו. הוא השם הק' מומ היוצא מע"ב שמות של ג' פסוקים ויסע ויבא ויט, והוא רמוז לנאמר בשה"ש [דוד, ז]: בְּלִדְיָהּ יִפְהַר רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בְּדָה. ומובא בזה"ק לכוונו בקריאת שמע במלה וְשִׁמְתֶם. [דברים יא, יח] וְשִׁמְתֶם אֶת-דְּבַרִי אֱלֹהִים עַל-לִבְבְּכֶם וְעַל-נַפְשֵׁיכֶם. ורמוזו בזה שהשם הק' מומ מורה על תמימות בעבודת ה', שנאמר ומום אין בך. וכן תורה המלה וְשִׁמְתֶם, שבה יש לכוון שם זה, על שִׁימָה תְּמִימָה. ובאומרו משרתים ואשר משרתיו ירמוז בזה שאותה תמימות שנמצאת במשרתי עליון נמצאת גם בישראל הדומים בתפילתם למלאכים.

ומכאן למדנו סוד נעשה ונשמע הוא סוד התמימות והענוה. שהרי ענוותנותו של הקב"ה למדנו מכאן שהוא מלך הנמלך בנמלכיו. ונמלך במלאכים אם לעשות אדם, כאומרו נעשה אדם. ומכאן אחזו המלאכים בענוותנותו ואמרו נעשה, לשמוע בקול דברו. ומכאן נמשכה שלשלת הענוה ותפסו בני ישראל אומנותם של

⁷ א"ה. פשיטא שהגרסה הקדומה והנכונה היא קוניהם. והרב אברהם דיבוטון בעל לחם משנה הצדיק נוסח זה מטענות המערערים בשו"ת לְחֵם רב. עניין זה הוזכר אצלנו בעבר.

המלאכים ואומנותו כביכול של הקב"ה, ואמרו **נעשה ונשמע**, ובזה גילו דעתם כשפלים ובעלי ענווה הראויים לקבלת התורה.
א"ה. יש לציין לדברי רש"י בפרשת וישמעו – "וקבילו מיניה" (ת"א). כל 'שמיעה' שהוא 'קבלת דברים' כגון זה, וכגון: "וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל אָבִיו (בכאשית כח, ז)"; "**נעשה ונשמע**" (סמ' כד, ז); מתורגמין: "וקבילו". כלומר בפשוטו של מקרא מתפרש נעשה ונציית.

תן לחכם ויחכם-עוד

אנא שלחו את הערותיכם!

הכתובת למשלוח: eliyahule@gmail.com

הערות מתקבלות גם באנגלית.

הודעה מאתר "לדעת" כאן תוכלו להוריד גליונות פרשת השבוע מדי שבוע (גם גליונו מופיע

שם): <http://www.ladaat.info/gilyonot.aspx>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באוצר החכמה בפורום דקדוק ומסורה

<http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=45&t=10317&p=272195#p272195>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באתר דרשו <http://www.dirshu.co.il/?p=140390>

אם אתה מתעניין

בהבטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בנושאים לשוניים

כתובת: info@maanelashon.org

☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכותבים ☺

שמחה קוגוט

הפשט, הדרש ומה שביניהם: בחינה לשונית של הצירוף "התהלך... על משענתו" (שמות כא, יט) באור המדרש

המאמר עוסק במתח שבין פרשנות הפשט לבין פרשנות הדרש לפסוק "אם יקום וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מְשַׁעְנֹתָו וְנָקָה הַמִּכָּה רַק שִׁבְתוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא" (שמות כא, יט), ומראה באמצעות דוגמה זו כיצד ניתן לגשר בין הפשט והדרש, המציגים לעתים פרשנויות קוטביות, באמצעות חשיפת הבסיס הלשוני שעליו נשען הדרש. לפי פרשנות הפשט, "על" בפסוק זה = "באמצעות" (כמו: "ועל חרבך תחיה" [בראשית כז, מ] וְהִתְהַלֵּךְ עַל מְשַׁעְנֹתָו = "התהלך בעזרת משענת, מקל"). אם כך, בשלב זה המוכח עדיין סובל מן המכה, ומדוע מכריז הכתוב "וְנָקָה הַמִּכָּה"? שאלה זו עומדת ברקעה של פרשנות הדרש לפסוק הגורסת: "על מְשַׁעְנֹתָו = "על בוריו", היינו התהלך במעב של ברי, שהוא מעב של בריאות והעדר חולי. הווי אומר: מתי אכן "וְנָקָה הַמִּכָּה"? כשהמוכה נשען על גופו־הוא, בכוחות עצמו, ללא עזרת משענת.

כיצד יכול היה המדרש לפרנס הוראה זו מעד הלשון? ברקעה של פרשנות הדרש לפסוקנו עומדים פסוקים כגון "על גִּחְזוֹן תִּלְךָ" (בראשית ג, יד) ו"כל הוֹלֵךְ עַל גִּחְזוֹן וְכָל הוֹלֵךְ עַל אֲרָבַע" (ויקרא יא, מב), שבהם און משתתף חיצוני לעד הפועל את פעולת ההליכה, וְגִחְזוֹן וְאֲרָבַע מציינים איברים אינהרנטיים של פועל הפעולה. לפיכך ניתן, לשיטת הדרשן, לפרש את "משענתו" בצירוף הִתְהַלֵּךְ עַל מְשַׁעְנֹתָו כאילו און היא גוף חיצוני נוסף להולך, אלא חלק מההולך עצמו. זאת ועוד: הדרשן מתמקד גם בכינוי החבור שב"משענתו" וטוען (בשתיקה): "התהלך על משענת" לא נאמר, אלא "על משענתו", היינו "התהלך על גופו־הוא [ללא משענת]".

* זהו נוסח עברי מעודכן ומשופר של מאמרי: Simcha Kogut (2008). "A Linguistic Analysis of the Phrase על משענתו (Exodus 21:19) and the Homiletic Sense

האם בין הפשט ובין הדרש יש בהכרח פער שאינו ניתן לגישור? הדיון בדוגמה שנעסוק בה להלן עשוי ללמד כי יש שחשיפת הבסיס הלשוני שעליו נשען הדרש מצמצמת את הפער שניכר מלכתחילה בין הפשט ובין הדרש, ובונה ביניהם גשר המקרב את הרחוקים.

דיני נזקי הגוף שבשמות פרק כא עוסקים, בין השאר, במי ש"נפל למשכב" כתוצאה ממכה שהנחית עליו רעהו "באבן או באגרופ" (פס' יח). הכתוב מציין כי: "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא" (שם, יט). פשט הכתוב מדבר בחולה הנמצא בתהליך של החלמה, אך טרם החלים לגמרי, והוא מתהלך בעזרת מקל הליכה המשמש לו משענת. צירוף היחס "על משענתו" משמש כתיאור לפועל הדורטיבי "התהלך"¹, והוראת "משענת" – על פי ההקשר כאן ובהיקריותיה האחרות במקרא – היא: מקל.

כך ביארו את הפסוק כמה ממפרשי המקרא:

ראב"ע (בפירוש הקצר):

והנה על משענתו – כמו: "ואיש משענתו בידו" (זכריה ח, ד).

רמב"ן:

... ולפי דעתי כי משענתו כפשוטו, כמו: "ואיש משענתו בידו מרוב ימים" (זכריה ח, ד) ... ויאמר הכתוב כי כאשר יתחזק המוכה והוא מתהלך תמיד בחוץ... [גם אם הוא נשען] על משענתו כמשפט החלושים שנתרפאו מחולי, [אז] "ונקה המכה".

חזקוני:

על משענתו – מקלו, כמו: "וקח משענתי בידך" (מל"ב ד, כט).

1 in: C. Cohen, V.A. Hurowitz, A. Hurvitz, Y. Muffs, B.J. Schwartz, J.H. Tigay (eds.), *Birkat Shalom (the Shalom Paul fs.)* (pp. 53–57) Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns

1 על המשמעות הדורטיבית של בניין התפעל ראו Speiser, 1955.

הוראת "משענת" במשמעות "מקל" עולה גם מתרגום השבעים: $\acute{\epsilon}\tau\acute{\iota}$ $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\upsilon$.

המפרשים הנזכרים, כמו גם תרגום השבעים, לא ראו קושי בשימוש הלשון "התהלך על X" בפסוקנו, גם כש-X מכוון בו ל"משענת = מקל הליכה", בשונה משימוש הטבעי. בדרך כלל מציין X בצירוף "הלך/התהלך על X" את המשטח שעליו הולך המתהלך. המשמע הטבעי עולה בבירור מפסוקים כגון: $\text{אִם יִשָּׁךְ נָא מִצְּלִיחַ דְּרָפִי אֲשֶׁר אָנֹכִי הֹלֵךְ עָלֶיהָ}$ (בראשית כד, מב); $\text{הֲלֹכִי עַל דְּרָךְ שִׁיחוֹ}$ (שופטים ה, י), ובמיוחד כשבמקום ה-X מוצב שם-עצם בעל הוראה מוחשית מובהקת, כגון: $\text{נִיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג פֶּיֶת הַמְּלֶךְ}$ (שמ"ב יא, ב); $\text{אִם יִהְיֶה אִישׁ עַל הַגְּחָלִים}$ (משלי ו, כח). בדוגמות אלה מציינות התיבות "דרך", "גג" ו"גחלים" את המצע שעליו דורך ההולך. כיצד אפוא נתפרשה "משענת" כמקל הליכה בצירוף "התהלך ... על משענתו"?

אין ספק שהמפרשים שהלכו בדרך זו פירשו את מילת היחס "על" בהוראה של אחד משימושיה המקראיים של "ב-", היינו "באמצעות". השווה למשל את הַתְּהַלֵּךְ ... עַל מְשַׁעֲנָתוֹ עם $\text{פִּי בְּמַקְלִי עֲבַרְתִּי אֶת הַיַּרְדֵּן}$ הַזֶּה (בראשית לב, יא).² הצירוף "במקלי עברתי" מכיל את מילת היחס המשמשת במקרא בדרך כלל להוראת "באמצעות", היינו "ב-", וכמוהו בדוגמות נוספות, כגון: $\text{נִיַּךְ אֶת הָאֶתוֹן בַּמַּקֵּל}$ (במדבר כב, כז); $\text{בַּשֶּׁבֶט יָכוֹ עַל הַלְחִי אֶת שֵׁפֶט יִשְׂרָאֵל}$ (מיכה ד, יד).³ אך בצדה של "ב-" משמשת במשמע זה גם "על", כגון: $\text{וְעַל חֲרָבָךְ תִּחְיֶה}$ (בראשית כז, מ); $\text{פִּי לֹא עַל הַלְחָם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם}$ (דברים ח, ג).⁴ אמור מעתה: בצירוף "התהלך ... על משענתו" אין המילה "משענת" – לפי הפירוש הנזכר – מציינת משטח הליכה, אלא מכשיר המסייע להליכה.

2 ראו Kautzsch and Cowley, 1910 (להלן: גוניוס), סעיף n119, עמ' 380.

3 ראו Waltke and O'Connor, 1990, § 11.2.5d (p. 197).

4 עמד על כך ילון, תשכ"ז, עמ' 283–286. ראו שורק, תשנ"ט, עמ' 62.

פירוש זה, עם שניתן לעגנו בלשון המקרא, יש בו קושי מצד העניין, ועל כן לא נתקבל על הכול. צא ולמד: אם המוכה מתהלך בעזרת מקל הליכה, הרי שעדיין הוא סובל מן המכה, ואין הצדקה לקבוע כבר בשלב זה כי "וְנִקָּה הַמֶּכֶה". כדי להקהות במקצת את הקושי הוסיף בעל פסידו-יונתן למילים המתרגמות את "וְנִקָּה הַמֶּכֶה" הרחבה: "מדין קטול", המזכה את המכה מדין מוות. אולם דבר זה היה מובן מאליה גם אלמלא ציין זאת הכתוב במפורש, וכבר העירו על כך חכמים:

וכי עלת על דעתך שיהא זה (המוכה) מהלך בשוק והלה (המכה) נהרג על ידיו? (ירושלמי, כתובות פ"ד ה"ד [כח, ע"ג]).

שאלה זו מניחה שאין לפרש את הלשון וְנִקָּה הַמֶּכֶה כמכוונת לעונש מוות, אלא לעונש כלשהו. אך אם הכתוב מדבר בחולה שהחלמתו טרם הושלמה, והוא מסתייע עדיין במקל, מדוע יהא המכה פטור כבר עתה מעונש? שאלה זו מובעת בבהירות במדרש שלהלן, והיא שהוליכה את בעל המדרש לפירוש אחר של הַתְּהַלֵּךְ ... עַל מְשַׁעֲנָתוֹ, פירוש שהתרחק מן הפשט:

שאם אתה אומר על מקלו – עדיין חולה הוא; אלא מלמד שקרא הכתוב [את] גופו כנשען על מקלו [היינו: גופו נחשב למשענתו] (משנת רבי אליעזר, פרשה ב.)⁵

כנגד הפירוש שעל דרך הפשט – "הַתְּהַלֵּךְ ... עַל מְשַׁעֲנָתוֹ" = "התהלך [ב]אמצעות [מקלו] או "התהלך [כשהוא נשען] על מקלו" – עומד עתה פירוש על דרך הדרש, ולפיו: "הַתְּהַלֵּךְ ... עַל מְשַׁעֲנָתוֹ" = "התהלך על גופו-הוא". את משמעו של פירוש זה ניסח ראב"ע כך:

והחכמים אמרו שפירוש על משענתו – בעצמו. והטעם: שלא ישען על אחר (הפירוש הקצר לשמות, על אתר)

וביתר הרחבה בפירושו הארוך לשמות:

אם יקום – על חז"ל נסמוך, שפי' על משענתו – שלא ישען על אחר, כמשפט החולים, רק על עצמו (שם).

5 משנת רבי אליעזר או מדרש שלשים ושתים מדות – ענעלאו, תרצ"ד, עמ' 36.

אמור מעתה: "הַתְּהַלֵּךְ ... עַל מְשַׁעֲנָתוֹ" = "התהלך [כשהוא נשען] על גופוֹ-הוא", ולשון "משענת" שבכתוב אינה אלא מטפורה לציון יציבותו של ההולך.

חז"ל הגדירו מטפורה זו כ"משל", בציינם:

זה אחד משלשה מקראות (= מקראות) שנאמרו בתורה כמשל. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה: ... מהו על משענתו? – על בוריו (ירושלמי, כתובות פ"ד ה"ד נכח, ע"ג).⁶

על פי דרשה זו תרגם אונקלוס את "על משענתו": "על בוריה", ובהתאם לה פירש גם רש"י על אתר: "על משענתו – על בוריו וכחו".

להבהרת משמעו של הצירוף "על בוריו" מגויס הצירוף "על בוריו וכחו". בצירוף המורחב מבארת "כוחו" את "בוריו", והווי"ו הקושרת את שתי התיבות היא וי"ו הביאור.⁷ הא למדת ש"התהלך על בוריו" = "התהלך בכוחו", היינו התהלך במצב של פרי, שהוא מצב של בריאות והעדר חולי.⁸ צא וראה מה עלה לה להלשון הכתוב "התהלך... על משענתו" שנתפרשה במדרש בהוראה הפוכה: "התהלך ללא משענת". כיצד יכול היה המדרש לפרנס הוראה זו מצד הלשון?

אין ספק שהמדרש היה מתקשה להעמיד את דרשת "על משענתו" – על בוריו" אילו נקט הכתוב את הלשון "התהלך על משענת" ולא "על משענתו". נמצא שהדרשה נשענת על הכינוי החבור שבתוכה "משענתו", כינוי שלפי הפירוש "משענת" = "מקל הליכה" אפשר היה לו לכתוב בלעדיו. התמקדות הדרשה בכינוי היא שהולידה את הפירוש: "הַתְּהַלֵּךְ ...

6 דרשת "על משענתו" – על בוריו" מובאת במקורות נוספים בספרות חז"ל, כך למשל: מכילתא דרבי ישמעאל – מסכתא דנזיקין, ו (האראוויטץ-רבין, תש"ל, עמ' 270); שם, יג (עמ' 293); מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי לשמות כא, יט (אפשטיין ומלמד, תשל"ט, עמ' 174).

7 וי"ו הביאור הוא מונח עברי ל-*waw explicativum*, והוראתו: "דהיינו, כלומר". לדוגמות ראו גזניוס, סעיף 154a, הערה 1b, עמ' 484.

8 וראו מילון בן-יהודה (בן יהודה, תש"ח-תשי"ט), ערך פרי, וראו שם גם ערך פרי, הקרוב לו בעניין, בציינו חזק ואיתנות בצירופים "ברי לי" ו"ברי ושמה".

על מְשַׁעֲנָתוֹ" = "התהלך על משענתו־הוא [ולא משענת חיצונית]" =
 "התהלך על גופו־הוא [ללא משענת]".

דומה שהלשון "התהלך על x" מקבלת עתה מובן אחר. כבר צויין לעיל שכאשר $x =$ משענת, אין אפשרות לראות בו את המשטח שעליו מתהלכים, אלא את המכשיר שבעזרתו מתהלכים. הדרשה אינה נזקקת לפירוש זה, אם כי היא יכולה להתיישב גם אתו. בעל הדרשה ער לשימוש הלשון המקראי "הלך/התהלך על x" כש-x מציין איבר(ים) אינהרנטי(ים) של פועל הפעולה. כך מצינו בדוגמות: על גֶּחֱנֶךָ תֵּלֵךְ (בראשית ג, יד); וְכָל הוֹלֵךְ עַל פְּיָיו בְּכָל הַחַיָּה הַהֹלֵכֶת עַל אַרְבָּע (ויקרא יא, כז); כָּל הוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן וְכָל הוֹלֵךְ עַל אַרְבָּע (שם, מב).⁹ בכל אלה אין לראות למעשה במשלימו של "הלך על" תוספת של משתתף חיצוני לצד ההולך, פועל הפעולה, וזאת שלא כמו במשפטים מטיפוס אִם יִהְיֶה אִישׁ עַל הַגָּחִלִים (משלי ו, כח),¹⁰ שבו מִתְּפַקְדִים שני משתתפים – "איש" ו"גחלים". לשיטת בעל המדרש, מצטרף הכתוב "הַתְּהַלֵּךְ... עַל מְשַׁעֲנָתוֹ" לדוגמות שבהן אין שני משתתפים של ממש, והמבנה "הלך/התהלך על y" מציין בהן y שאינו נבדל מ-x, אלא מהווה חלק ממנו. אפשר שהמדרש ראה את גופו של המוכה כחלק ממהותו הכוללת, שבה מהווה הגוף משענת לרוח.

משעמדנו על "המשלים האינהרנטי" של "הלך/התהלך על", אפשר לגייסו גם להבנת פשט הכתוב. אדם המהלך רק בעזרת מקל הליכה, מקל זה הוא עבורו כרגל נוספת, הנתפסת כחלק מגופו, ואין לראות אפוא ב"משענתו" (= "מקלו" = "רגלו הנוספת") מכשיר או משתתף חיצוני. כמו במקרים רבים, נמצאנו למדים אף כאן שחשיפת הבסיס הלשוני שעליו נשען הדרש מקרינה גם על הפשט ומצמצמת את הפער שביניהם, ומעתה אין הוא עוד תהומי כפי שנראה תחילה.

9 ובדומה בעוד כמה פעלים עומדים, כגון: "וְהוּא צֹלַע עַל יָכוֹ" (בראשית לב, לב); "וַיִּחַי וַיָּקָם עַל רַגְלָיו" (מל"ב יג, כא).

10 וכיוצא בזה גם בפעלים אחרים, כגון: "כִּי לֹא עַל הַלְחָם לְבַדּוֹ יִחַי הָאָדָם" (דברים ח, ג).

מקורות

אפשטיין, י"נ, ומלמד, ע"צ (מהדירים) (תשל"ט). מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי (מהדורה שנייה עם תיקונים והערות מאת ע"צ מלמד). ירושלים.

בן-יהודה, א' (תש"ח-תשי"ט). מלון העברית הישנה והחדשה. ירושלים-תל אביב.

האראוויטץ, ח"ש, ורבין, י"א (מהדירים) (תשל"ל). מכילתא דרבי ישמעאל. ירושלים.

ילון, ח' (תשכ"ז). "במקרא ובסידור (מלת היחס "על" = ב) "לשוננו, לא, עמ' 283-286.

ענעלאו, ה' (מהדיר) (תרצ"ד). משנת רבי אליעזר או מדרש שלשים ושתיים מדות. ניו-יורק.

שורק, נ' (תשנ"ט). מעמדה של "על" בין מילות היחס בעברית המקראית: כירודים

תחביריים, סמנטיים ומילוניים. עבודת גמר לתואר מוסמך (בהדרכת ש' קוגוט),

האוניברסיטה העברית, ירושלים.

Kautzsch, E. and Cowley, A. E. (1910). *Gesenius' Hebrew Grammar* (second edition). Oxford.

Speiser, E. A. (1955). "The Durative *Hithpa'el*: A *tan*-Form". *Journal of the American Oriental Society*, 75, pp. 118-121.

Waltke, B. K. and O'Connor, M. (1990). *An Introduction to Biblical Syntax*. Winona Lake, Indiana.