

# פשיטות המתחדשים

כתב עת למקרא

גיליון שבעה עשר

חברי המערכת:

ישי הבלין

שמואל בן שלום

ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: [pshatot@gmail.com](mailto:pshatot@gmail.com)

לקבלת כתב העת באופן קבוע למייל, יש לשלוח 'צרף אותי' לכתובת הנ"ל

**כתב העת מקבל מודעות לפרסום  
בדבר כנסים תורניים וספרים חדשים**

## תוכן עניינים

מאמר מערכת.....4

### שער ראשון

#### מאמרים על ספר בראשית

- האם היום הולך אחר הלילה, או הלילה הולך אחר היום? – הרב מאיר שמחה נוימן. 7
- מותר האדם מן הבהמה במצות "פרו ורבו" – הרב מרדכי הלפרין.....11
- שילוח הגר והנער – הרב משה גרינהוט.....16
- 'קימה' כפולה לשדה המכפלה – הרב חיים מצגר.....24
- עשו הוא אדום = רומי? – הרב יחיאל ורטהימר.....29
- שורשי הקנאות של אליהו הנביא בספר בראשית – הרב נחמיה שטיינברג.....39
- ביאור פרשת המבול, פרשה שנאמרה ונשנית – הרב נפתלי סופר.....50

#### הערות והארות

הערות ומאמרים קצרים על ספר בראשית: הרב ישעיה לוי / הרב הדר יהודה מרגולין / הרב ישראל מאיר בריסקמן / הרב יצחק מאיר יעבץ / הרב נחמיה יחיאל זעירא / הרב יעקב נוימן..65

### שער שני

#### סופרים וספרים

#### מתורת הרב קופרמן זצ"ל

חסד לאברהם וחסדו של לוט.....86

#### סכנת הפְּשָׁטוֹתוֹ של מקרא – מאת הרב טוביה אפרתי

הפְּשָׁטוֹת המתחדשים בכל יום: סכנת הפְּשָׁטוֹתוֹ של מקרא.....89

#### ביקורת ספרים

– עורך הרב תומר גרינברג

ספר "אדם בגן עדן" [משיעורי הרב אליהו מאיר פייבלוזן].....98

#### ספרים שנתקבלו במערכת

ספר 'להתהלך' / ספר 'נבואות האבות – סדר מבנה ומשמעות'.....100

## מאמר מערכת

ברוך ה' שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

לאחר הפסקה של למעלה משנה, בס"ד כתב העת 'פשטות המתחדשים' חוזר להופיע, ועימו מאמרים נחמדים ומחכימים בעיון המקרא ומפרשיו על דרך רבותינו הראשונים בעלי הפשט. עיון בעומק פשט תורת ה', צריך להיעשות בענווה וברדיפת האמת, 'באימה וביראה וברתת ובזיע' (ברכות מב, א). על מנת להבטיח זאת, בהכרח נאזין ונתחקה אחר רבותינו הראשונים והאחרונים בעלי הפשט, למן הרס"ג ורש"י, רשב"ם ואבן עזרא, ועד לרבינו הגר"א ובית מדרשו (כדוגמת העמק דבר ומשך חכמה) ושאר אחרוני מפרשי המקרא.

לימוד החומש הינו רציני ומעמיק, ולא די בהפרחת וורטים ורעיונות כרס. רבותינו הראשונים פירשו וחידשו ולמדו זאת ברצינות, הם כתבו והתייחסו לכל פרט, לכל לשון, ולכל מסר, ישנם יסודות וקיימות דרכים סלולות בעסק זה. עם זאת, כמובן, 'רחבה מצוותיך עד מאוד' ואין בית מדרש שאין בו חידוש.

אף בקובץ זה נאספו כמה חידושים.

### בשער הראשון נתקבצו שבעה מאמרים ארוכים וערוכים על ספר בראשית:

**הרב מאיר שמחה נוימן** עוסק בשאלה האם לפי פשוטו של מקרא יום הולך אחר הלילה או הלילה הולך אחר היום, הוא מציע בזה חילוק למדני שעולה עם דברי חז"ל. כהארת עורך אתן הפניה לדברי הרב ישעיה לוי בגיליון "מקרא אני דורש"<sup>1</sup> על פרשת בראשית תשפ"ג. אמו"ר **הרב מרדכי הלפרין שליט"א** עוסק בפסוקי "פרו ורבו" ותמה אם זו ברכה, ציווי, או גם ברכה וגם ציווי? ומצביע על המנגנון לוידוא קיום רצון ה' בנבראים, ועל ההבדל והמשותף בין "פרו ורבו" באדם לפרו ורבו בבעלי חיים. **הרב משה גרינהוט** בוחן את פרשת שילוח הגר והקשיים הפרשניים והמוסריים שבה ומציע דרך חדשה לקריאת הפרשה. **הרב חיים מצגר** במאמרו על כפילות קניין מערת המכפלה מנסה להבין את פשר הכפילויות על ידי השוואתן זו לזו. **הרב יחיאל ורטהימר** סוקר בדברי חז"ל ובדברי הימים כיצד מגיע עשו מהר שער ושדה אדום לרומי שבאיטליה האירופית, האם הרומיים הם 'כיתים' מבני יוון או אדומים וכן האם הנוצרים הם בני בניו של עשו הרשע? **הרב נחמיה שטיינברגר** בוחן את שורשי מידת הקנאות הנגלים במעמד אליהו בהר הכרמל, ומקשר אותם לפעולות קנאיות קודמות במקרא, בכך הוא יוצר תמונה מקיפה על הרעיון הקנאי המקראי. **הרב נפתלי סופר** עומד על הקשיים העולים מתוך לימוד פרשת המבול אשר ראשיתה בקלקול המין האנושי וסופה באות הקשת. ומציע דרך ישוב לפרשה עמוקה זו על פי דרכו של בעל ה"בן מלך" בעניין 'כל פרשה שנאמרה ונשנית...', ומקשר את שני הרבדים שבפרשת המבול לשני הרבדים שביצירת האדם.

שער ראשון חותם במדור הערות ומאמרים קצרים שנתקבלו במערכת ונבחנו בידי העורכים.

<sup>1</sup> גיליון "מקרא אני דורש" יוצא מדי שבוע על ידי מכון 'חותם'. ניתן לקבלו דרך דוא"ל: chotampublishing@gmail.com  
הקובץ הנ"ל עוסק בעיון המקראות על דרך רבותינו - מתורתו של הרב ישעיה לוי שליט"א.  
בקרב מתעתד לצאת ספר חדש ממשנתו, נשתדל לעדכן על כך בגיליונות הבאים.

**השער השני** המכונה **'ספרים וסופרים'** מחולק לכמה חלקים:

השער פותח במדור **'מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל'**. במסגרת המדור אנו שמחים לפרסם כאן מחדש את מאמרו הראשון שראה אור עולם, במאמר הוא בוחן את חסדו של לוט לעומת חסדו של אברהם. המאמר לא הודפס בספריו עד כה, ניתן לראות בהדפסה חוזרת זו מעין 'גאולה' למאמר זה, קטן הכמות ורב האיכות. כבר בהיותו עול ימים נחשפת פרשנותו הבהירה כמו משנתו החינוכית אשר השתקפו לאורך חייו ובהמשך פועליו הרבים.

בשער שני מונח גם מאמר על סכנת הפְּשָׁטוֹת המקרא וקריאה אלגורית של התורה הקדושה, המאמר נקרא על ידי מחברו **הרב טוביה אפרתי** "הפְּשָׁטוֹת המתחדשים בכל יום - על סכנת הפְּשָׁטוֹת של מקרא".

הגיליון נשלם במדור **'ביקורת ספרים'** ובמדור **'ספרים שנתקבלו במערכת'**.

במדור **הביקורת**, שהפעם הוא בעריכת **הרב תומר גרינברג**, הצענו לו לסקור ולבקר חוברת חדשה ונפלאה, משיעוריו של **הרב אליהו מאיר פייבלזון שליט"א** בשם **'אדם בגן עדן'**, הספר עוסק בפרשת אדם בגן עדן שבספר בראשית ועל מה שראוי ללמוד ממנה לחיינו.

הקובץ חותם במדור **'ספרים שנתקבלו במערכת'** בו סקרנו בקצרה את דרכם של שני ספרים שהובאו בפנינו ואשר יצאו לאור בחודשים האחרונים, הלא המה:

- א. ספר **'להתהלך'** - משיעוריו של הרב אורי הולצמן על ספר בראשית.
- ב. **נבואות האבות - סדר מבנה ומשמעות**, מאת הרב חיים מצגר.

הגיליון הבא יופיע אי"ה לקראת חודש שבט תשפ"ג הבעל"ט. הגיליון ייסוב על ספר שמות. ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאוחר מכ' טבת תשפ"ג.

ישראל הלפרין

עורך

מייל המערכת: [pshatot@gmail.com](mailto:pshatot@gmail.com)

# שער ראשון

## מאמרים על ספר בראשית



הרב מאיר שמחה נוימן

מודיעין עילית

## האם היום הולך אחר הלילה, או הלילה הולך אחר היום?

**תמצית:** שמות הימים והתאריכים נועדו לימים ולא ללילות. כאשר נדרשים לציין לילה מסוים, עושים זאת באמצעות היום שלפניו, כיון שהיום שלאחריו עדיין לא בא. כאשר נדרשים להכריע לאיזה תאריך שייך לילה מסוים, הוא משויך ליום שלאחריו, כיון שהיום הוא תכלית הלילה ולא להיפך. בנוסף, ישנם עניינים שאינם תלויים בתאריך אלא במקרה שקרה באותו יום, במקרים אלו היום לא נגמר עד שמתחיל יום חדש.

**וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד.**

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

לכאורה בפשוטו של מקרא נראה דווקא להיפך, שהרי מתחילה מספרת התורה על מה שנברא ביום הראשון, ואז מסכמת התורה 'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד', כלומר שהיה הערב והגיע הבקר ואז נשלם יום אחד עם הגעת הבקר שפתח את היום השני, וכפירוש רשב"ם. ואם נפרש שהערב המדובר הוא ליל היום הראשון – שלאחריו הגיע בקר היום הראשון, הרי לא נשלם יום אחד בבקר אלא היה אחריו צהרים, ורק כשהגיע ערב היום השני נשלם היום הראשון.

מקור נוסף מהתורה לכך שהיום מתחיל בבקר ונמשך עד הבקר שלמחרתו, הוא מהפסוק בפרשת צו העוסק בקרבן תודה 'בַּיּוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יִנְיַח מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר' וכן בפרשת אמור 'בַּיּוֹם הַהוּא יֵאָכֵל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר', ופירש רש"י בחולין שם שמפסוק זה לומדת הגמ' שבקדשים הלילה הולך אחר היום, שהרי נאסר רק להותיר ממנו עד בקר, ומינה שהלילה נחשב עדיין ל'יום קרבנו'. ויש להבין את משמעות הדבר, האם התורה רואה את הלילה כשייך ליום שלפניו או ליום שלאחריו.

בענין זה ישנם עוד שני מקורות זהים באופיים: בפרשת בא נאמר 'בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מִצֹּת' והכוונה לליל ט"ו, ובפרשת אמור נאמר 'וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בְּעֶרֶב' והכוונה לליל י'. וממקורות אלו ניתן ללמוד לכאורה שהלילה הולך אחר היום, שהרי בודאי אין כוונת התורה לליל ט' בתשרי ולליל י"ד בניסן, אלא מפורש בתורה במקומות אחרים שהצום הוא בי' תשרי וחג המצות הוא בט"ו ניסן, והרי שהתורה קוראת לליל י' בתשרי – ט' בתשרי, ולליל ט"ו בניסן – י"ד בניסן. מאידך מאותם מקורות עצמם ניתן ללמוד להיפך, שהרי מפורש בתורה שהצום הוא בי' תשרי ומדוע אם כן יתחיל הצום בט' תשרי? ומדוע יסתיים הצום בליל י"א תשרי שהוא עדיין י' תשרי כמו שנאמר 'מִעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שִׁבְתְּכֶם'?

וכן מפורש בתורה שחג המצות הוא בט"ו ניסן ומדוע יתחיל בי"ד ניסן? אלא ודאי שליל י' תשרי הוא תחילתו של י' תשרי וליל ט"ו ניסן הוא תחילתו של ט"ו ניסן, ואם כן פסוקים אלו קשים בפני עצמם מדוע קוראת התורה לי' תשרי - ט' תשרי, ולט"ו ניסן - י"ד ניסן?

### תאריכים - לימים ולא ללילות.

ונראה לי לבאר, שבעקרון שמות הימים - כלומר מנין ימי השבוע והחודש - נועדו לימים ולא ללילות כלל, הלילות נועדו לשינה ואין צורך למנות אותם, אלא שישנם מקרים שבהם הלילות דורשים התייחסות וכדלהלן, ואת המקרים האלו צריכים לדון על פי הסדר שנקבע בעיקרו עבור הימים. והנה כאשר לא מדובר על נדון מעשי, אלא על הצורך לציין לילה מסוים כדי שנדע על איזה לילה מדובר, נראה שנכון יותר לציין את הלילה על פי היום שלפניו - ולומר 'ביום פלוני בערב', כי היום שלאחריו עדיין לא בא, וכפי שאנו רגילים לומר 'אחר הצהריים' ולא 'לפני הערב', וכן בשפה העממית אנו רגילים לומר 'ראשון בלילה' ולא 'ליל שני'. אבל כאשר הנדון הוא מעשי וצריכים להכריע אם הלילה שייך לתאריך שלפניו או לתאריך שלאחריו, אנו לא מסתכלים על אותו הלילה כשלעצמו, אלא צריך לקחת את לוח השנה ולסמן את הקו שמבדיל בכל יום בין יום למשנהו, ואת הקו הזה נכון יותר לסמן בתחילת הלילה, משום שאז מתחילה הפעילות של היום הבא - כלומר שבלילה ישנים לקראת היום הבא, וכן הוא הסדר כמו שנאמר 'בִּשְׁכֶּבֶךָ וּבְקוּמֶךָ', מי שיש לו משמעות בחייו הולך לישון כדי לקום ולא להיפך<sup>1</sup>.

לכן בכל דיני התורה שתלויים בתאריך מסוים או ביום בשבוע, היום הולך אחר הלילה, משום שהלילה הוא תחילת היום וכנ"ל, ומכל מקום באותו ענין עצמו כשהתורה רוצה לציין את אותו הלילה היא מציינת אותו על פי היום שלפניו.

אכילת קדשים לעומת זאת, אינה תלויה בתאריך או ביום בשבוע, אלא 'ביום קרבנו', ואותו יום לא הסתיים עד שהתחיל יום חדש. לשון אחר, באכילת קדשים הנדון הוא לא על הלילה לאיזה יום הוא שייך אלא על היום עד מתי הוא ממשיך, וכל עוד לא התחיל יום חדש ממשיך היום הקודם. מכל מקום גם בקדשים ישנה התחשבות בסדר הכללי שבו היום הולך אחר הלילה, שהרי שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, אף שנאמר בהם 'בְּיוֹם הַקָּרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֶאֱכַל וּמִמֶּחֶרֶת', ועל פי הנ"ל היה לנו לומר ש'יום הקריבו את זבחו' היינו עד שבא יום חדש שהוא בבקר ו'ממחרת' היינו היום הבא עד הבקר השלישי, אך נראה של'יום קרבנו' יש הגדרה עצמית שהוא 'יום קרבנו' ויום זה נמשך עד הבקר, אבל 'ממחרת' אינו הגדרה של יום אלא בהכרח היינו התאריך שלמחרת ההקרבה, ותאריך הרי מסתיים בתחילת הלילה.

וכעת נראה שגם במעשה בראשית, למרות שבפשוטו של מקרא 'ויהי ערב' היינו הערב שאחר היום הראשון והוא קרוי חלק מהיום הראשון, היינו משום שאין שם התייחסות לתאריך אלא למה שקרה באותו יום דהיינו שנברא האור וכו' ובהסתכלות זו באמת אותו יום נמשך עד

<sup>1</sup> אפשר שלכן כתבו הקדמונים שאצל אומות העולם הלילה הולך אחר היום, מתוך תפיסה שאצל הגוים תכלית היום הוא הלילה, כלומר שהם קמים כדי ללכת לישון.





שהתחיל יום חדש, אבל כשאנו מסתכלים למפרע על ששת ימי בראשית ורואים לפנינו סדרה של ששה ימים הקרויים בשמות 'יום אחד' 'יום שני' וכן הלאה, אנו רואים את הקו עובר בין הימים בתחילת כל לילה.

האבן עזרא, באגרת השבת שלו - שבה תקף בחריפות את פירוש רשב"ם לפסוק 'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר', הביא כמה הוכחות לכך שהיום הולך אחר הלילה:

- הטמא מקרה לילה טמא עד הערב. ויש לדקדק שבדווקא הוכיח האבן עזרא ממקרה לילה, ולא משאר טומאות שהם עד הערב, משום שטומאה שאירעה ביום אין הכרח שסיומה תלוי בהתחלפות הימים (בסיום היממה), אלא יתכן שסיומה תלוי בסיום היום, שזה הרי ודאי שהלילה הוא פרק זמן נפרד מהיום, וכל הנדון הוא מתי מתחילה היממה, לכן הוכיח האבן עזרא ממקרה לילה שזה מקרה שקרה בלילה והטומאה ממשיכה עד סוף היום, וזה ודאי משום שסיום הטומאה תלויה בהתחלפות הימים, ומוכח שבתחילת הלילה מתחיל יום חדש.

- 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון' הרי שכבר הערב נחשב היום הראשון. וזה מבואר היטב על פי מה שנתבאר, שהתאריך שהוא היום הראשון של פסח ודאי מתחיל מהלילה.

- בנוסף הביא האבן עזרא את הפסוק 'ביום הכתי כל בכור' וכתב עליו כלשון הזה 'ובמקרא היום הזה יום בשורה הוא ומכיננו עד אור הבקר'. ולא זכיתי להבין דבריו, ומה הוא מוכיח משם.

ישנם דינים נוספים בתורה שהיה אפשר לדמותם לקדשים ולומר שהם תלויים ביום ולא בתאריך:

- דין אותו ואת בנו שנאמר בו 'לא תשחטו ביום אֶחָד'. ובאמת מבואר בגמ' חולין פג. שהיה צד לומר כן, ואפשר שאילו היה נאמר 'ביום שחיטת השור לא תשחט את בנו' כן היה הדין<sup>2</sup>, שאז איסור שחיטת הבן היה תלוי בהגדרת היום כ'יום שחיטת השור', אך כיון שנאמר 'לא תשחטו ביום אֶחָד' המשמעות היא שהגדרת היום קיימת עוד לפני שחיטת השור או שחיטת הבן, ולכן מובן שמדובר בתאריך שמסתיים בתחילת הלילה.

- 'יום שמעו' שנאמר לגבי נדרים, היה נראה יותר שאינו תלוי בתאריך אלא בהגדרת היום כ'יום שמעו', אך במשנה נדרים עו: מבואר לא כך, ונראה שהבינה המשנה שבסתמא כל 'יום' הוא לפי התאריך מלבד קדשים שמוכח בהם שאינם תלויים בתאריך אלא ב'יום קרבנו', ולכן הכלל הוא שבכל התורה היום הולך אחר הלילה מלבד בקדשים. וכן יש לבאר את יום הטומאה שהביא האבן עזרא, למרות שהתורה בכלל לא תלתה את

<sup>2</sup> ואז גם לא היתה קיימת דרשת הגמ' שם 'יום אחד' ממעשה בראשית.

הטומאה ב'יום' במפורש, אבל מכך שהטומאה מסתיימת בתחילת הלילה ניתן ללמוד שהטומאה תלויה ביום כתאריך.

מעניין לציין גם את דברי האבן עזרא בשמות (טז כה), גם שם הביא את פירוש הרשב"ם והתבטא עליו בחריפות, והביא שהיו שהוכיחו שהלילה הולך אחר היום מדברי משה 'שַׁבַּת הַיּוֹם לִיקְנוֹק' משמע דווקא היום ולא בלילה שעבר, וכן אמר ביום שישי 'שַׁבְּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לִיקְנוֹק מִחֶר' (שם כג) הרי שרק מחר תהיה שבת ולא ביום שישי בלילה, ודחה האבן עזרא את דבריהם שאין רגילות לעשות מלאכה רק ביום. ולכאורה ראייתם לא מובנת, שהרי אם היום מתחיל מהלילה אז כאשר משה אומר 'מחר' הכוונה מתחילת הלילה, וכן כשאומר היום הכוונה מתחילת הלילה שעבר שהוא תחילת היום. ונראה שהיה מוסכם על כולם שכאשר אדם מתייחס ליום הנוכחי ואומר 'היום' אין כוונתו לתאריך המוגדר מראש אלא ליום הנוכחי במבט עליו בפני עצמו, וככזה הוא ודאי לא מסתיים עד שמתחיל יום חדש למחרת בבקר, וכן כשאדם אומר 'מחר' כוונתו כשיתחיל יום חדש - שזה קורה רק עם הופעתו של בקר חדש.

הרב מרדכי הלפרין

ירושלים

## מותר האדם מן הבהמה במצות "פרו ורבו"

תמצית: פרו ורבו - ברכה, ציווי, או גם ברכה וגם ציווי?  
ההבדל והמשותף בין "פרו ורבו" באדם לפרו ורבו בבעלי חיים.  
מנגנון לווידוא קיום רצון ה' בנבראים.

### פרק א' המצווה

"פרשת בראשית יש בה מצות עשה אחת, והיא מצוות פריה ורביה, שנאמר (בראשית א, כח) ויברך אותם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו.

משרשי מצוה זו, כדי שיהיה העולם מיושב, שהשם ברוך הוא חפץ בישובו כדכתיב (ישעי' מה, יח) לא תוהו בראה לשבת יצרה. והיא מצוה גדולה<sup>1</sup> שבסיבתה מתקיימות כל המצוות בעולם, כי לבני אדם נתנו ולא למלאכי השרת."

ספר החינוך, מצוה א'

### פרק ב' הקשיים

המעין במצוה זו, נתקל במספר קשיים הטעונים הבהרה:

א. הציווי מופנה גם לבעלי חיים !

בארבעה מקומות הזהירה תורה על פריה ורביה בפרשת בראשית ובפרשת נח (סמ"ג<sup>2</sup>). ארבעת המקומות הללו הם: (1) לנבראי היום החמישי - דגים, שרץ המים ועוף השמים - בלשון ברכה (בראשית א, כב); (2) לאדם, ביום השישי - בלשון ברכה (שם, א, כח); (3) אחר המבול - לנח ולבניו - בלשון ברכה (שם, ט א); (4) לנח ולבניו - בלשון ציווי (שם, ט, ז). מדברי הסמ"ג נלמד שלא רק ברכת ה' לאדם<sup>3</sup> הינה בעצם ציווי ('אזהרה'), אלא אף ברכת 'פרו ורבו' לברואי המים הינה ציווי (!). ברור שיש קושי רציני בהבנת המושג אזהרה או ציווי כשהוא מתייחס לבעלי חיים כמו דגים, עופות ושרצים.

<sup>1</sup> ראה גם ב"ב יג, א, תוד"ה כופין את רבו.

<sup>2</sup> סמ"ג, עשין מט.

<sup>3</sup> ראה בפירוש המלבי"ם בראשית א, כח, שמנסה לדייק בלשון הכתוב את ההבדל בין ברכת ברואי המים לבין הציווי הנלווה לברכת האדם.

ב. ה'ציווי' נכתב בלשון ברכה

לשון הכתוב במצוות פרייה ורבייה איננו לשון ציווי אלא לשון ברכה: "ויברך אותם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה ..."<sup>4</sup>.

ואכן, רבי אליהו מזרחי (הרא"ם) בפירושו לתורה<sup>5</sup> הביין בפשוטו של מקרא שאכן הברכה לאדם בפרשת בראשית אינה ציווי כלל אלא ברכה בלבד, והביא סיוע להבנה זו מדברי התלמוד במסכת סנהדרין<sup>6</sup>. הציווי על פריה ורביה מצוי, לדבריו, רק בפרשת נח בפסוק "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה"<sup>7</sup>. כך גם פירש התוספות ביבמות<sup>8</sup> בשיטת רב יוסף שם בגמרא. אך שיטה זו נצבת בסתירה לדברי ריב"ב במשנת יבמות<sup>9</sup> הלומד מן הפסוק בפרשת בראשית "ויברך אותם א-להים ויאמר להם ... פרו ורבו" כי מצוות פריה ורביה מוטלת על שני בני הזוג. וגם ת"ק - חכמים, הסוברים במשנה שם שרק האיש מצווה על פריה ורביה ואילו האישה איננה מחוייבת להסתכן ולהרות<sup>10</sup>, אף הם לומדים דין זה מהפסוק בפרשת בראשית, על פי ההסבר הראשון בגמרא שם - "וכבשוה" איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש.

דברי חז"ל אלו, כמו גם דברי הסמ"ג שהלך בעקבותיהם, צריכים ביאור: איך מתפרשת ברכה מאת ה' כציווי ואזהרה<sup>11</sup>?

ג. צימצום הפריין האנושי

למרות המעמד ההלכתי הגבוה של מצות פריה ורביה, בכל זאת שוללת התורה חופש ומתירנות, ומעמידה הגבלות רבות בדיני אישות. הגבלות אלו, הכוללות איסור קדשה<sup>12</sup>, דיני עריות ואיסורי חיתון<sup>13</sup>, מונעות פיזור והפצה מירבית של צאצאים בעולם, ומקטינות במידה רבה את אפשרויות הפצת הגנים הביולוגיים של הפרט. בטעמן של הגבלות אלו נאמרו הסברים שונים בדברי הראשונים<sup>14</sup>, אך ההגבלה המעשית על פריה ורביה מרבית איננה ניתנת לטשטוש. קיימות כאן הנחיות חד משמעיות המצמצמות, לכאורה, את התרבותו של המין האנושי.

<sup>4</sup> בראשית א, כח.

<sup>5</sup> הרא"ם, פרשת נח, בראשית ט, ז.

<sup>6</sup> סנהדרין, דף נט, ב.

<sup>7</sup> הרא"ם שם (שלא כדעת הסמ"ג עשין מט, וספר החינוך מצוה א).

<sup>8</sup> יבמות סב, ב, תוס' ד"ה 'ולא'. וכן משמע מהגמרא כתובות ה, א, 'הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם'.

<sup>9</sup> יבמות פרק ו, משנה ז, בסוף המשנה.

<sup>10</sup> יבמות דף סה, ב.

<sup>11</sup> ראה משנה למלך, הלכות מלכים י, ז; הערת הרב קאפח, על פירוש המשנה לרמב"ם (מוסד הרב קוק ירושלים תשכ"ה), אבות פרק ה, הע' 1; הערת הגר"י העליר, ספר המצוות (מוסד הרב קוק ירושלים תש"ו), עשין ריב, הע' 6.

<sup>12</sup> דברים כג, יח.

<sup>13</sup> ויקרא יח, א-ל.

<sup>14</sup> ריה"ל, כוזרי א, טו; רמב"ם, מורה נבוכים ג, מט; רמב"ן עה"ת שמות כ, יג; ספר החינוך מצוה לה.

## פרק ג' רצונו של מקום

לביאור הדברים יש צורך לנתח את המושג מצות ה'. נקדים, כי 'רצונו של מקום' בא לידי ביטוי, וכתוצאה מכך לידי מימוש, בכמה אופנים: 'מאמר'<sup>15</sup>, 'ציווי'<sup>16</sup>, ו'ברכה'<sup>17</sup>. המשותף לשלושתם הוא עצם גילוי רצונו של ה', כשהבדלים ביניהם הם בעיקר בשלב המימוש.

רצון ה' המובע ב'מאמר', מתמש מייד והופך לעובדה ("בעשרה מאמרות נברא העולם"<sup>18</sup>). לעומת זאת, מימושו של 'ציווי' מוטל על המצוה ואינו מתבצע באופן מידי ע"י ה', אלא על ידי המצוה, אנוס על פי הציווי.

ה'ברכה', לעומת זאת, מימושה אמור להתבצע לאחר זמן בידי שמים לטובתו של המתברך, כך שברכת ה' דומה בעצם להבטחה טובה לעתיד, כדוגמת ברכת ה' ליעקב: "... גוי וקהל גויים יהיה ממך ומלכים מחלצוך יצאו."<sup>19</sup> מכאן שאין מקום לשילוב דבר ציווי כחלק מברכת ה', שהרי הברכה הינה הבטחה למתברך, שמימושה בידי שמים, בניגוד לציווי שמימושו מוטל על המצוה. ברכת 'פרו ורבו' הינה אם כן ברכה חריגה, כבר בעצם ההבנה שדבר-ציווי משולב בתוך הברכה.

ניתן, כנראה, להבין שילוב כזה אם נניח שכאן עצם הציווי כולל בתוכו 'הבטחה'. ואכן ברכת 'פרו ורבו' כוללת בתוכה הבטחה למנגנון כפיה טבעי המוודא את קיום הציווי. מנגנון זה הינו הדחף הטבעי המוטבע בחי לפרות ולרבות, יחד עם התוצאה הטבעית של הישרדות בלעדית של מקיימי הציווי והעלמותם של מפיריו. דחף זה, יחד עם ההישרדות הבאה בעקבותיו, יש בו ברכה אמיתית ללא ספק.

שילוב מיוחד כזה של ציווי עם ברכה פותר גם שאלה נוספת: איך יתכן ציווי לבעלי חיים (דגים, שרץ המים ועוף השמים)? הקושי בהבנת ציווי לבעלי החיים נובע מכך שמימושו של ציווי מוטל על המצוה (תחת כפיה של שכר ועונש) ולא ניתן להטיל מטלה על בעל חיים, שאין בו דעת ואין לו יכולת בחירה שכלית בין טוב ורע. אולם אם נכונה הרחבת המושג 'ציווי' או 'אזהרה' גם לדרישה המלווה במנגנון כפיה פנימי בו הישרדות המצוה תלויה בקיום הציווי, אזי ניתן להבין את משמעות המושג 'ציווי' או 'אזהרה' גם כלפי בעלי חיים. שהרי גם כאן מימושו של הציווי מוטל על המצוה ומתבצע על ידי המצוה אנוס על פי מנגנון הכפייה הפנימי.

אם כנים הדברים, נרחיב כי הציווי החיובי קיים רק עד מימוש הברכה, ומי שנתקיימה בו הברכה נפטר מן הציווי החיובי. לכן היו לו בנים בהיותו גוי ונתגייר - נפטר מהחובה להמשיך ולקיים מצוות פריה ורבייה. זו שיטת רבי יוחנן ביבמות<sup>20</sup> שנפסקה להלכה.

<sup>15</sup> בעשרה מאמרות נברא העולם" - אבות ה, א, ע"פ הפסוקים בתורה כדוגמת "ויאמר א-להים יהי אור ויהי אור" (בראשית א, ג).

<sup>16</sup> כדוגמת: "ויעש נח ככל אשר צוה אותו א-להים כן עשה" - בראשית ו, כב.

<sup>17</sup> כדוגמת בראשית ה, כה; כה, יא.

<sup>18</sup> אבות, שם.

<sup>19</sup> בראשית לה, ט-יא.

<sup>20</sup> יבמות סב, א.

במילים אחרות, ע"פ עומק פשוטו של מקרא מובן יותר גדרה של מצוות 'פרו ורבו'<sup>21</sup>: משעה שיש לאדם צאצאים, שני זכרים לבית שמאי או זכר ונקבה לבית הלל, רשאי הוא ליבטל<sup>22</sup> מפריה ורביה. לא שרק אז קיים את המצווה, ולא שמעשה המצווה מסתיים רק בהולדתם, אלא שאז רשאי האדם ליבטל ממצוות זו, אשר התקיימה ומתקיימת בכל פעם שמקיים מצוות עונה.

### מותר האדם מן הבהמה

למרות הדמיון הבסיסי בין ציווי האדם לציווי בעלי החיים, קיימים, כמובן, שני הבדלים עקרוניים בין הציווי "פרו ורבו" לאדם ובין הציווי לבעלי החיים.

א. כוח הכפייה השכלית למלא את החובה קיים באדם ואינו קיים בבע"ח, בניגוד לכוח הכפייה הפנימי הקיים בכולם<sup>23</sup>.

ב. יש הבדל מעשי בין משמעות מצות פו"ר לאדם לבין משמעותה לבעלי החיים. בעלי החיים 'נצטוו' על התרבות ביולוגית בלבד. מנגנון הכפייה הפנימי כולל בתוכו את חוקי הבריירה<sup>24</sup>, המהוים בסופו של דבר, את המכשיר הא-לוקי להגשמת הציווי. מנגנון זה מביא להפצה מרבית של גנים ביולוגיים של כל מיין ומיין בתנאי הסביבה הקיימים בכל מקום ומקום.

לעומת בעלי החיים שנצטוו על התרבות ביולוגית גרידא, האדם נצטוו להעביר לדורות הבאים לא רק גנים ביולוגיים אלא גם מסרים חינוכיים<sup>25</sup>.

העברה כפולה זו אפשרית בצורה אופטימלית אך ורק במסגרת המשפחה השלמה. המעין ימצא כאן הסבר נוסף לחובת קיום המסגרת המשפחתית בבני-נח<sup>26</sup>, למצות קידושין בישראל<sup>27</sup> ולאיסור עריות לכל באי עולם<sup>28</sup>. גם ההיתר למחוק את השם המפורש שנכתב בקדושה "כדי להשכיך שלום בין איש לאשתו"<sup>29</sup> מקבל משמעות חדשה. מכאן שבהגבלות על הפצה לא מבוקרת של גנים אנושיים אין משום צמצום מצוות פרו ורבו. להפך. יש בהן תיעול והכוונה לקיום אופטימלי של המצוה הרב ממדית, הכוללת העברת גנים מחד, המשולבת בחינוך לדרך ה' ולעשיית צדקה ומשפט, מאידך. היום אנו יודעים שאפילו הישרדותו הביולוגית של האדם

<sup>21</sup> כפי שנתבאר בספרי רפואה מציאות והלכה ח"א (מכון שלזינגר, ירושלים תשע"ב) סימן כז.

<sup>22</sup> כפשט לשון המשנה ביבמות סה, ב – 'לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו...'; ולא שנינו 'לא קיים אדם מצווה אלא אם כן יש לו...!' הרי שמקיים אדם מצווה זו בכל זמן שמתעסק בה. אלא שהחובה לעסוק במצווה נמשכת ואין היתר להיבטל מהמשך קיומה אלא אם כן יש לו בנים. המשך קיום המצוה הוא המשך חיי המשפחה. דברים אלו מבוארים באיגרות משה חלק אה"ע ב' סוף סימן יח. ועיין בהפניית ההערה הקודמת.

<sup>23</sup> "מן הברכה הזאת של דגים ועופות נתברכו גם כן בעלי הנפש המתנועעת בארץ, כי כל בעלי חיים שאינם מדברים דרך אחד להם". - רבנו בחיי, בראשית א, כב.

<sup>24</sup> על ההבדל בין חקר חוקי הבריאה לבין אמונה כפרנית, ראה מ' הלפרין, רפואה מציאות והלכה, ח"א סימן לז.

<sup>25</sup> בראשית יח, יט; דברים ו, ז.

<sup>26</sup> רמב"ם, הלכות אישות א, א, ובכסף משנה שם.

<sup>27</sup> רמב"ם אישות א, א-ב.

<sup>28</sup> רמב"ם מלכים ט, ה.

<sup>29</sup> חולין קמא, א, ע"פ במדבר ה, 23.

תלויה בנכסיו הרוחניים לא פחות, ולעיתים אף יותר, מאשר בתכונותיו הביולוגיות<sup>30</sup>.

העברת הפלג החינוכי של התורשה האנושית, איננה נופלת, איפוא, בחשיבותה מהעברת הפלג הגנטי. מכאן נובע ישירות ש"כל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו - מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו"<sup>31</sup>, ואפילו לא גדלו וחינכו, אלא 'רק' למדו תורה - גם אז "מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו"<sup>32</sup>.

אם נמשיך את קו המחשבה, נוכל להתבונן מנקודת תצפית חדשה על המשמעות של עליונות האדם 'המדבר' מעל 'הצומח' ו'החי' כפי שהיא מוגדרת בספרי הראשונים<sup>33</sup>. שכן יחודו של אדם על פני בעלי החיים הוא באמת בכושר הדיבור<sup>34</sup>, המאפשר לא רק הורשה גנטית אלא גם הורשה רוחנית והעברת מסרים מופשטים מדור לדור<sup>35</sup>.

"מהו שעושה את המין האנושי שונה כל כך ומיוחד כל כך? מהו מותר האדם? תשובות רבות נתנו לשאלות האלה, אך לדעתנו המפתח לייחוד האנושי ... טמון באופן שבו אנו יכולים לארגן, להעביר ולרכוש מידע. יכולתנו לחשוב ולתקשר באמצעות מילים וסמלים אחרים - היא שעושה אותנו שונים כל כך"<sup>36</sup>.

#### לסיכום:

התורשה הרב ממדית של האדם מציגה, איפוא, פן מיוחד של מותר האדם מן הבהמה במצות 'פרו ורבו'.

**"וטעם המצוה<sup>37</sup> הוא שתהיה ההולדה הכנה לקבל הנפש השכלית כדי להכיר בוראו**

**ולעבוד עבודתו, שאם לא כן - מותר האדם מן הבהמה אין"**

(רבנו בחיי על התורה, בראשית א, כח)

<sup>30</sup> ראה: Julian Huxley, *Evolution in Action*, Harper & Brothers, NY 1953, p. 149. תמצית דבריו הובאה במחשבות 51-50, עמ' 30 (1981) ללא ציון ביבליוגרפי מלא של המקור.

<sup>31</sup> מגילה יג; סנהדרין יט.

<sup>32</sup> סנהדרין שם.

<sup>33</sup> ריה"ל, ספר הכוזרי, א, לא-לט.

<sup>34</sup> "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, ז) תרגם אונקלוס: "והות באדם לרוח ממללא". בניגוד לטעות שרוחה בעבר בקרב אנתרופולוגים רבים, שהבדילו אדם מחיה רק על יסוד כושרו של האדם ליצר מכשירים לעזרתו. דעה זו נסתרה גם בתצפיות על בעלי חיים שונים הרגילים ביצירת מכשירים לצייד או לפעילות אחרת. ראה: ג. ון לואיק-גודול, אני והשימפנזים, תרגום עברי בהוצאת עם עובד, תשל"ג 36-38.

<sup>35</sup> ח' יבלונקה ומ"ג למב, אבולוציה בארבעה מימדים (תורשה גנטית; אפיגנטית; התנהגותית; וסמלית), הוצאת עם עובד, תל אביב תשס"ט, פרק שישי - מערכות ההורשה הסמליות, עמ' 211 ואילך.

"גם ז'וליאן הקסלי שם את האצבע על ההבדל המהותי בין הפרוגרס הביולוגי הטהור, המניע את התפתחות בעלי החיים, לבין הפרוגרס האנושי. ... לאדם דרך חדשה של התפתחות: העברה מאורגנת של הנסיון באמצעות מסורת. דרך זאת איננה כפופה לתהליך המכאניסטי של הבירור הטבעי." (מחשבות 51-50, עמ' 30). מעניינת גם התבטאותו של תיאודוזיוס דובז'ינסקי (הובאה במחשבות, שם), כי "הגנים האנושיים ויתרו על בכורתם בנושאי האבולוציה האנושית לטובת סוכן חדש, לא ביולוגי, התרבות."

<sup>36</sup> ח' יבלונקה וחב', שם, עמ' 211.

<sup>37</sup> מצוות פרו ורבו.



## שילוח הגר והנער

תקציר: מאמר זה בוחן את פרשת שילוח הגר והקשיים הפרשניים והמוסריים שבה, על רקע הנבואות הקדומות שנאמרו על ישמעאל ויצחק. תוך דגש על העברת האחריות על ישמעאל, ובכלל זה על ייעודו המובטח, מידי אברהם לידי הגר, כמפתח להבנת הפרשה.

### שאלות

סביב שילוח הגר והנער ישנם קשיים רבים, בתוך הפרשה וברקע שלה. פרישת השאלות עשויה בע"ה לפתוח את הנושא ולחשוף את לב הפרשה.

1. מה עשה בן הגר המצרית שזעזע את שרה, התורה משתמשת בביטוי החביב 'מצחק' שאינו מסגיר את המעשה, מהו המעשה שהוביל לתגובה כזו?
  2. כיצד מתקשרת דאגת שרה 'כי לא יירש בן האמה הזאת' ל'צחוק'?
  3. האם אין פתרון אחר לירושת בן האמה עם יצחק מלבד שילוח האמה ובנה?
  4. 'בן האמה' 'בנו' 'הנער' 'זרעך', מה פשר השינויים?
  5. 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע' כבר מפרשת ברית מילה ידוע שברית ה' תהיה עם יצחק, מה התוספת האמורה כאן?
  6. מפני מה שילח אברהם את הגר עם לחם וחמת מים בלבד?
  7. 'ותלך ותתע במדבר באר שבע' מדוע הגיעה למדבר, ולאן היו פניה מועדות?
  8. 'ותשלך את הילך.. ותשב לה מנגד.. ותשא את קולה ותבך'. מה פשר התנהגות זו?
  9. כיצד אם מסוגלת לנטוש את בנה בנימוק 'אל אראה במות הילד'?
  10. 'וישמע אלקים את קול הנער', עד לפסוק זה לא הוזכר בכי הנער אלא רק בכיה של הגר, מהו, אפוא, קול הנער אותו שמע ה'?
  11. ה' פקח את עיני הגר למצוא באר מים שהצילה בנס את חיי בנה, האם לא די בכך? מדוע היה צריך המלאך להוסיף ולהבטיח לה הבטחות בקשר לעתיד הנער?
- אלו שאלות מתוך הפרשה. בנוסף יש לשאול שאלות מסביב לפרשה:
12. מדוע ה' הסכים לשילוח ישמעאל והגר?
  13. 'שם על שכמה ואת הילד'. תיאור השמת הילד על שכם אימו, וכן התיאור 'ותשלך את הילד' מתארים ילד קטן וחסר אונים הנישא על כתפי אימו, תיאור זה קשה שכן ישמעאל



הינו נער בן 16 לפחות, וככזה לא מתאים לשאת אותו אל הכתף?<sup>1</sup>

## הצחוק

הסיפור מתחיל בצחוק, הממשיך את הצחוק שסביב הולדת יצחק. [ויפול אברהם על פניו ויצחק. ותשחק שרה בקרבה. צחוק עשה לי אלקים. מצחק]. חז"ל ב"ר נג יא פירשו שישמעאל ניסה להרוג את יצחק בדרך שחוק, על דרך הכתוב במשלי כו יג כמתלהלה יורה זיקים חצים ומות.. ואמר משחק אני. או שעסק בע"ז וג"ע והיווה סכנה רוחנית ליצחק. אולם התורה

<sup>1</sup> ישמעאל גדול מיצחק ב14 שנה. אם המשתה נעשה כהיות יצחק בן שנתיים ומעשה ישמעאל אירע מייד אח"כ היה ישמעאל בן 16, אחרת היה מבוגר יותר. בב"ר הובאו דעות בקשר לגילו, חז"ל (ב"ר נג יג) עמדו על שאלה זו, ופירשו שישמעאל היה חולה מפני עין הרע שנתנה בו שרה. פירוש זה קשה, שהרי אי אפשר לשאת נער מגודל על הכתף למשך זמן גם אם הוא חולה. פירוש זה יוצר קושי נוסף; מדוע שילח אברהם את ישמעאל החולה ולא המתין שיבריא? בענין זה הציע ר"י בן נון הצעה מקורית. הנוטלת את דרש חז"ל שהביא רש"י 'מצחק' כעוסק בעריות שלב אחד קדימה, ומפרש שבן הגר המצחק הוא ישמעאל ומשחקו היה כשהשתעשע באחת השפחות עד שהתעברה. שרה הרואה את ישמעאל מקים לעצמו שושלת בתוך המשפחה כשיצחק עדיין ילד רך, מבקשת מאברהם לשלח את 'בן האמה', לא את ישמעאל עצמו אלא רק את בנו, לפני שייצור לעצמו משפחה חזקה שתדיר את יצחק ממקומו. הגר משולחת עם נכדה הקטן והחלש, שניתן על שכמה כתינוק, הנער מתייבש מהר יותר מהגר המתאמצת לשאת אותו משום שהוא קטן וחלש. לפי זה 'ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים' מהווה סיום ענייני של הפרשה, הנער השתקע מחוץ לבית אברהם ונשא אשה ממשפחת אמו ובכך הסתיים השילוח.

הצעה זו מחודשת, ומעוררת מספר קשיים. 1. העיקרי שבהם הוא הנס המיוחד הנעשה לנער 'כי לגוי גדול אשימנו' שלא ברור מספיק אם מדובר על בן של ישמעאל. 2. בנוסף 'אמו' של הנער שנעלמת בתחילה, מפני הגר, חוזרת בסוף ולוקחת לו אשה מארץ מצרים. 3. גם החילוף 'גרש האמה הזאת ואת בנה' שאמור להתקיים במלואו 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה', ומשתנה ל'ויתן אל הגר שם על שכמה.. קשה, שלא ברור מה הענין לשלח את הגר שהיא סבתו של הנער.

ר"י גרוסמן הציע שהתורה מתארת כאן סיפור בצורה ספרותית למרות שבפועל לא אירע כך. לדעתו אברהם לא נתן את ישמעאל על שכמה של הגר מפני שהיה נער גדל גוף שאין נושאים אותו על השכם, אולם מבחינה עניינית היה ישמעאל נער נטוש ועזוב הנתון על שכם אמו הלוקחת עליו אחריות. לדעתו התורה מתארת תיאור לא עובדתי כדי להמחיש את הרעיון. יתכן שיכולה להיות צורה ספרותית כזו בה התורה משנה במפורש! ולא בהשמטה מהסיפור שהיה כדי להעביר מסר. אולם המסר שעולה משינוי כזה אמור להיות מסר של ביקורת חריפה על השילוח, שכן לפי הסבר זה התורה מתארת את השילוח כקשה וטראומטי יותר מכפי שהיה, ומתבקש שמטרת תיאור זה כדי לשפוט את המשלח בצורה שלילית. אולם, לא זו בלבד שהתורה אינה מבקרת את מעשה השילוח כלל, ה' בעצמו מעודד אותו 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה', מה שמקשה על האפשרות שהתורה תתאמץ לתאר את השילוח כטראומטי יותר מכפי שהיה.

יתכן לפרש, שאף שהשילוח היה בדבר ה', אבל צורת השילוח לא היתה אמורה להיות באמצעים דלים של 'לחם וחמת מים', וזאת באה התורה לבקר ע"י התיאור של נער רך כזה. אפשר להרחיק לכת עם פירוש כזה ולטעון שאחרי שאברהם היה נלהב מידי לוותר על בן אחד שלו ע"י ציות לדבר ה', ניסה אותו ה' ביותר על הבן השני כעונש על ויתור זה. אולם השערות אלו מתנגדות לתיאור התורה: 'וירע מאד בעיני אברהם על אודות בנו' עד שה' הוצרך לפייס אותו. אמנם אפשר לדחות שאחרי שה' אמר לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע פסקו רחמי אברהם על ישמעאל, וזה מה שהתורה רוצה להדגיש תוך ביקורת על אברהם.

אולם העובדה שאברהם אינו נלהב לשילוח גם אחרי שנצטווה מפי ה' בולטת בלשון הפסוק. שרה אומרת 'גרש' זהו ביטוי שנאמר על אויב 'מעט מעט אגרשנו מפניך' ומתאים ליחס של שרה להגר. ואילו בפועל נאמר 'וישלח' זהו ביטוי עדין יותר, הנאמר גם בפרידות שאין בהם שום מריבה. על המלאכים נאמר 'ואברהם הולך עמם לשלחם', על יתרו נאמר 'וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו', 'את צפורה אשת אחר שלוחיה' ובפרידה מעבד 'ולא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמך.. הענק תעניק לו', ונמצאת התורה אומרת שאברהם נפרד ממנה לשלום ולא גירש אותה.

מתארת חרדה אחרת של שרה: הילד מצחק ושרה נזכרת בירושה העתידה לבוא. ישמעאל גדול מיצחק בשנים רבות, והוא מצחק סביב הולדת יצחק. זה אומר אחד משנים: או שהוא יודע כיצד ידלג על פני יצחק בשנים הקרובות. או שבלי לדעת, פער הגילאים יוביל באופן טבעי להיותו האח הגדול יותר במשפחה, ולהובלת משפחת אברהם.

אם מצינו שאברהם שלח להלן את בני הפילגשים עם מתנות, כאן הסכנה גדולה בהרבה שהרי ישמעאל גדל בבית ונהנה מהבטחה אלהית שעמו. שרה רואה את ישמעאל מצחק כנער<sup>2</sup>, מרגיש בבית, אולי אפילו בחגיגת הגמילה של יצחק, ומיד מתעוררת לסכנת הירושה, מסתבר שאינה יודעת כלום על הבטחת ה' לאברהם' ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת' לאור המנהג הידוע<sup>3</sup> בספר בראשית שלא לחלוק דברי נבואה עם אלו שנאמרו עליהם, והרי נבואה זו עצמה 'ואת בריתי אקים את יצחק' לא נאמרה לשרה לפני בא שלשת האנשים לבשרה בהולדת הבן, א"כ לא בישר לה אברהם את הבשורה שברית ה' נתונה ליצחק. האם אברהם אכן יעדיף את יצחק? מסתבר שבאופן טבעי אברהם מעוניין שיהיה בנו בן הגבירה הבן העיקרי, אבל זו השערה שעשויה להשתנות. אם שרה תמות, או שחינה יסור בעיני אברהם, הוא עלול להעדיף את בן האהובה. שרה מבקשת לקבוע עובדות בשטח, לא יירש.. עם בני עם יצחק!

הפתרון, אליבא דשרה, מתחיל מהאם, היא שורש הבעיה בעיניה כבר מהמפגש הקודם ביניהם.

שרה מתייחסת להגר בדבריה 'גרש את האמה הזאת ואת בנה, כי לא יירש בן האמה הזאת' בלשון נסתר מתעלמת, היא אינה מכנה אותה או את בנה בשם, מילותיה מתארות כיצד רואה שרה את ישמעאל: בן האמה. בכך היא אומרת לאברהם - ישמעאל אינו בנך כלל, אלא בן האמה.

אולם אברהם שבבשורת יצחק ביקש 'לו ישמעאל יחיה לפניך' אינו רואה את ישמעאל כבן האמה. רע בעיניו על אודות בנו. שבעיניו הוא כן בנו. כיצד? שהרי גם האמה אינה רק אמה, אלא היא שפחה שניתנה בחיקו<sup>4</sup> וממנה בחר ה' לתת לו זרע תחילה. אברהם יודע שאין זרע זה בעל ברית עם ה' כפי שנאמר לו בציווי ברית מילה, אבל הוא בנו, והובטח בו בשנים עשר נשיאים.

וה' אומר 'אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך' כלומר, אמת הוא שאם הגר נמצאת בבית והיא אמתך הרי ממילא הוא בנך, אבל יש לי שמעאל תפקיד אחר, לא כבנך ולא בביתך. לכן את האמה

<sup>2</sup> כפי' רש"ם ואב"ע, בתוספת ההתייחסות למשתה ע"ד ב"ר נג' יא' מצחק.. שבשעה שנולד אבינו יצחק היו הכל שמחים אמר להם ישמעאל שוטים אתם אני בכור ואני נוטל פי שנים'. יתכן שהשתלבותו הנינוחה במשתה היתה ההתגרות הגדולה ביותר.

<sup>3</sup> אברהם לא סיפר נבואה זו לשרה, שהרי הוצרכה אח"כ לבשורת המלאכים. רבקה לא סיפרה ליצחק על נבואת 'ורב יעבוד צעיר'. יעקב מקדים לסיפור התגלות המלאך נאום ארוך על הרמאות של לבן כדי לשכנע את נשיו. נראה מכך שנבואה נועדה בעיקר למקבל הנבואה ואין השאר צריכים להתחשב בה.

<sup>4</sup> ראה מה שנתבאר בענין 'הגר ושרי' שגם מבחינת אברהם הצליחה זוגיות זו.

יש לשלח, וישמעאל בעיני ה' איננו 'בן האמה' המנוכר. יש לכנות אותו 'נער', נער עצמאי שמנותק מהוריו, ויש לו תפקיד עצמי, לא כבנוך.

כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה,

וגם את בן האמה לגוי אשימנו, כאשר יצא מתחת ירך ויהיה רק בן האמה, כי גם אז זרעך הוא, זרע שזרעת במקום אחר והוא צומח בקרקע שבה נזרע, תחת אחריות אמו, גם בלי היחס האבהי שלך.

## השילוח מצד ה'

עד כאן ביארנו את דברי שרה ודאגותיה, אולם לא את דברי ה'. שכבר הבטיח 'את בריתי אקים את יצחק' מדוע יש צורך בשילוח. עוד יש להבין, אברהם אינו משיב מילה על דברי שרה, מתבקש שישב על חששותיה בדרך כלשהיא, יבטיח לה שיתן את כל אשר לו ליצחק, ויפייס אותה בציטוט הנבואה המספרת שיצחק הוא בעל הברית לה' שירושת הארץ מובטחת לו. יתכן שאברהם תיכנן לומר זאת, וה' קטע את השיחה מיד כשהיה הדבר רע בעיני אברהם בעודו עורך במחשבתו את התשובה לשרה. אולם נראה יותר, שאין לאברהם שום דברי פיוס בפיו<sup>5</sup>. התוכנית של אברהם היא הפוכה, ישמעאל ויצחק יישתלבו זה עם זה.

הן ה' הבטיח על יצחק 'ונתתיך לגוים ומלכים מחלצוך יצאו' ואילו על ישמעאל נאמר 'שנים עשר נשיאים יוליד ונתתיו לגוי גדול'. מכאן שלשניהם מובטח עתיד גדול וראוי, שמשתלב היטב עם דברי ה' 'ואת בריתי אקים את יצחק' שמשמעם שההבטחה תתקיים בעיקרה עם יצחק במודל של חיבור לאומים והתפתחות המשפחה ביחד כשיצחק עומד בראש המשפחה. אין בתוכנית כזו הפתעה, שכן משפחת אברהם מגיעה בדור השלישי למציאות כזו, שמשפחת יעקב נוצרת משנים עשר שבטים שבראשם שבט מנהיג אחד.

לשם מכוון אברהם ולשם הוא מגדל את ישמעאל. בעיניו ישמעאל הוא חלק מהצחוק והשמחה שבהולדת יצחק. הוא הילד הטבעי שנותן את הבכורה לילד הניסי.

והרי בפשטות הולדת ישמעאל היא ההגשמה הפשוטה של ברית בין הבתרים, שהרי ישמעאל נולד אחרי ברית בין הבתרים שבה הובטחו לאברהם הזרע והארץ, וישמעאל נימול עם אברהם בהדגשה שנימול אברהם וישמעאל בנו, נימול כקיום ברית הזרע, אלא שברית המילה מחדשת לאברהם ילד נוסף, ילד שנולד להיות נימול לשמונה, ונתקדש לכך מבטן<sup>6</sup>, ילד שנולד כדי להיות נימול ולא נימול בדיעבד, וילד זה הוא שעומד בראש קיבוץ הלאומים הזה שבו יתקיים 'ונתתיך לגוים' שבתוכו משתלב ישמעאל.

<sup>5</sup> רד"ק כתב שסבל מריבת שרה ולא השיב.

<sup>6</sup> בברכת המילה 'אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם' תמהו איזו קדושה יש מבטן. אבל כוונת הברכה למילה של ילד שנולד לתוך עם ישראל, ורק ממתינים ליום השמיני שבו ירצה לפני ה'.

זהו הפירוש של אברהם לכך שנאמר לו 'והיית לאב המון גויים' שיהיו ממנו שני גויים שיסתעפו ויגדלו יחד.

סביר שאברהם מכוון לפירוש הזה ונוהג עם ישמעאל בהתאם לכך. אפשר אפילו לשער שצחוקו של ישמעאל לא עם עצמו היה, אלא עם אברהם, אפשר אפילו שנהג בו מנהג ילד שעשועים.

אולם שרה - שלא במודע - אינה מפרשת כך את 'כי ביצחק יקרא לך זרע'. וגם ה' מסכים לפירוש שלה לנבואה<sup>7</sup>.

ה' אינו רואה את ישמעאל כראוי להיות מזרעו של אברהם ולהתמזג עם יצחק להיות יחד לקהל גויים משותף<sup>8</sup>. פירוש הנבואה גוי וקהל גויים איננו על ישמעאל, 'ואת בריתי אקים את יצחק' משמעו על כל הברית, על שני הגויים. וההבטחה לישמעאל היא נספח חיצוני שלא מעיקר הענין.

ודברי ה' לאברהם כאן 'וגם את בן האמה לגויי אשימנו' מפרשים את ההבטחה שבברית המילה 'ולישמעאל שמעתך'. שהבטחה זו לא תתקיים כשיהיה אצל אברהם אלא כשיהיה בן האמה. אין ישמעאל כלול בהבטחת ברית המילה בכלל, אלא בהבטחה נפרדת.

## השילוח

שרה נוקטת בביטוי 'גרש' שהוא ביטוי קשה. אולם אברהם 'משלח' את הגר בצורה רכה יותר<sup>9</sup>, אמנם ה' אמר לו 'אל ירע בעיניך' אבל לא ציווה עליו כיצד לגרש, ולכן הוא מגרש בצורה של שילוח ופרידה ידידותית<sup>10</sup> לאחר שנת לילה המחליפה כח, הוא נוטל לחם וחמת מים ושולח את הגר אל הבלתי נודע. מדוע אברהם מצייד אותה בכה מעט<sup>11</sup>? לאן היא נשלחת? מדוע תעתה הגר בדרך? כיצד ישבה הגר מרחוק והותירה את הנער למות? קשה להשיב על השאלות הראשונות מתוך הפרשה, אולם נראה שהמשך סיפור הגר נותן תשובה טובה להתנהגות של אברהם.

<sup>7</sup> חז"ל במגילה יד ב הוציאו מהכתוב 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה' ששרה היתה נביאה, ובמדרש אגדה כאן שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות. וזה הולם יפה ששרה פועלת כאן כמפרשת נבואה קדומה, שלא במודע.

<sup>8</sup> כנאמר ליעקב (בראשית לה יא) על שילוב השבטים: פרה ורבה גוי וקהל גויים ממך יהיו ומלכים מחלציק יצאו הקשר זה משמעותי במיוחד מפני שהנבואה שם היא חזרה ליעקב על הנאמר לאברהם בברית המילה ולכן ממשיכה מיד 'ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה' שתמשיך הברית עמו, ולכן נאמרה באל שדי..

<sup>9</sup> ראו לעיל סוף הערה 1.

<sup>10</sup> כלשונות הכתוב בפרידת אבימלך מיצחק להלן כו ל. בפרידת הלוי בפילגש בגבעה שופטים יט.

<sup>11</sup> אבי"ע ורד"ק כתבו שנתן לה גם כסף וזהב אלא שלא הזכירם הכתוב. ורמב"ן כתב שהיות שנצטוו אברהם לעשות כדברי שרה לא הוסיף לה רכוש ולא שלח עמה עבדים, אולם פירוש זה רק מעביר את השאלה לשרה, ואם מפרשים שה' אישר גם פרט זה בדברי שרה, השאלה עוברת לה'.

## היעד

אברהם שולח את הגר. לאן? ננסה להיכנס לנעליה של הגר, אישה בודדה עם ילד, שיוצאת מביתה המוגן והמוכר, וצריכה לחפש לה בגד, לחם ובית. לאן תלך? בחברה שבטית שאין בה שלטון מרכזי, אישה בודדה תתקשה לשרוד, וודאי תתקשה לפרנס את עצמה ואת ילדה, גם הנער אמור להתקשות לשרוד בלי רכוש ומשפחה. הצעד ההגיוני ביותר הוא לפנות לאחד השבטים הקרובים המיודדים איתם, ולהשתלב ביניהם. למצוא אצלם חסות ועבודה, ואולי גם משפחה חדשה.

יתכן שיש לה כתובת מוגדרת ביד, יתכן שהיא יודעת לפנות ל'בעלי ברית אברהם' שבאזור באר שבע<sup>12</sup>, ולמצוא מקום מגורים ומחיה אצלם. אמנם בידיה רק לחם וחמת, אבל היא יודעת לאן ללכת.

יתכן גם, שאברהם לא שלח אתה יותר צידה, מפני שאין צורך בצידה לדרך קצרה כזו. יתכן יותר מכך, שאברהם אינו רוצה שהגר תיכנס להרפתקה של מגורים עצמאיים, שתחשוף אותה לסכנות של שוד וניצול, אברהם נותן לה פחות כדי שתצליח להסתדר, יתכן שאפילו בדרך הקצרה הזו היא חשופה לסכנות אם רכושה יהיה רב יותר<sup>13</sup>.

לכאורה התכנית משתבשת בשרשרת של אירועים. הגר תועה בדרך. המים כלים. הילד מתייבש ונוטה למות. הגר מתייאשת. שרשרת של טעויות שה' מחליף את הגר ממנה. אילו לא תעתה הגר בדרך, או שהיתה מצליחה למצוא מים לא היה ה' מתגלה אליה. ומשכך ההתגלות של ה' נועדה רק להציל את המצב ואין לחלף ממנה דבר עקרוני. אולם מהבטחת המלאך 'כי לגוי גדול אשימנו' יש ללמוד שהגר היתה צריכה משהו מעבר לבקבוק מים ומפת התמצאות.

## אימוץ או נטישה?

'שם על שכמה ואת הילד וישלחה' בפשטות שם את הילד על שכמה מפני שלא היה יכול ללכת, מפני גילו הקטן. וחז"ל אמרו שהיה חולה מפני עין הרע שנתנה בו שרה, עדיין קשה כיצד תחזיק הגר על שכמה נער מגודל, ראה לעיל הערה 1.

נראה לפרש זאת ע"פ דברי ה' לאברהם על השילוח. היה רע בעיני אברהם על אודות בנו. וה' דיבר אתו על הנער. והבטיח לו על בן האמה שיהיה לגוי כי זרעו הוא. הבטחה זו תתקיים כשיהיה לבן האמה. אולם ברור שעד עכשיו היתה האמה אשתו, והיה בנה בנו. מעתה הגר לא

<sup>12</sup> בהמשך אבימלך כורת עם אברהם ברית, אולם ברית זו היא יותר כפיית נאמנות על אברהם מאשר ברית ידידות בין אנשים השווים במעמדם. לכן כנראה אין אבימלך מתאים להגדרה זו, אולם מצינו לאברהם בעלי ברית בחברון שהיו נכונים ללכת עמו למלחמה כדי להציל את בן אחיו. סביר שגם בבאר שבע היו כאלו.

<sup>13</sup> עדיין יש להבין: מדוע לא שלח איתה אברהם עשרה גמלים מגמליו כדי 'לסדר' אותה אצל השכנים. אולם זו חכמה שבדיעבד. לדרך שנלך בהמשך, יש 'לסגור' על מעשי הגר וממילא להבין יותר גם את אברהם.

תהיה אשתו, ובנה לא יהיה בנו אלא בנה. שינוי מעמד זה אינו קורה לבד, הוא נעשה ע"י הפעולות של אברהם והגר.

'שם על שכמה' לא כדי שתישא את הילד לאורך זמן, זה בלתי אפשרי, אלא כדי לאמץ אותו ולקחת עליו אחריות. זו פעולה משפטית<sup>14</sup> של העברת האחריות על הנער למי שנושא אותו בחיקו, כלשונו של משה (במדבר יא יב) 'האנכי הריתי את כל העם הזה.. כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק' הילד מסור ביד מי שנושא אותו<sup>15</sup>, כאן מסיר אברהם את אחריותו מבנו, הופך אותו לבן האמה, וככזה שולח אותו עם אימו.

מה חושבת על כך הגר? אין ספק שאינה שמחה עם המצב שנוצר, אולם יתכן שבעל כרחיה היתה מקבלת אותו. אולם היא באמת לא מצליחה להיות אם הילד, הפעולה הראשונה שהיא עושה כאימו היא לתעות בדרך ולהיתקע במדבר בלי מים.

המסקנה של הגר ברורה: היא משליכה את הילד.

הגר אינה מסכימה להיות אחראית על הנער כאימו לבדה בלי אברהם. השלכת ילד היא נטישה והסרת האחריות ממנו, כדברי ה' על ישראל (דברים כט כז) 'וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה', ובצורה מפורטת יותר על נטישת ילד ביום לידתו, ביחזקאל טז ה' ותשלכי אל פני השדה בגועל נפשך', ובתהלים כב יא 'כי עליך השלכתי מרחם'.

הגר בייאווה נוטשת את בנה, ומתעלמת מגסיסתו ומייסוריו, 'כי אמרה אל אראה במות הילד', לכאורה נועד האקט הלא אימהי הזה להגן על עצמה ולא על בנה. אולם נראה שיש בפעולתה גם אמירה כלפי שמיא, וכך אמרו חז"ל (ב"ר נג יג) 'כמטחוי קשת א"ר ברכיה מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה'.

שכן היא ששמעה את הנבואה 'ידו בכל ויד כל בו ועל פני כל אחיו ישכון' ונבואה זו מקשקשת בקרבה, אם היא לא מסוגלת לקחת אחריות על ישמעאל ולדאוג לו לחיים, ידאג לו ה'<sup>16</sup>.

והמלאך משיב להגר על ההשלכה: קומי שאי את הנער, עדיין עליך להיות אחראית עליו ולדאוג לקיום הבטחת 'לגוי גדול אשימנו' שהובטח בה. בטלי את השלכתו, והחזיקי את ירך בו, תמכי בו בהליכתו, כאשר יוכל ללכת. הביטוי 'והחזיקי את ירך' בא במשמעות כפולה, תחזיקי אותו ותחזיקי בו, תחזיקי אותו כעת ותחזיקי בו בעתיד. במובן, שהוא זה שיוליך את שניהם.

כמובן, הקול שנשמע הוא קולו של הנער, הקול שהגר סירבה לשמוע והתרחקה כמטחוי קשת ממנו, שוב ה' אומר להגר שהדאגה היא לישמעאל וקולו נשמע, מתפקידו להיות גוי גדול.

<sup>14</sup> בתחילת פרשת ויחי נתבאר מצב דומה בהוצאת ילדי יוסף מברכיו והעברתם תחת יד יעקב.

<sup>15</sup> בהושע יא ג ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותיו..

<sup>16</sup> ברורים עוד יותר הדברים ע"פ משנ"ת בענין 'הגר ושרי' שדברי המלאך להגר הם שהחירות שבה היא חירות של העובר, והיא שפחה כבתחילה. א"כ גם השילוח הזה שהפך את הגר לבת חורין בעל כרחיה, אינו שילוח שלה אלא של בנה. יהיה הוא בן חורין ויהי ה' עמו.



פקיחת העיניים היא ענין שני. ה' מועיד את ישמעאל לגדול כבן האמה, ואת אמו לדאוג לכך. לקיים את האימוץ של אברהם, ולתת לחירות של הנער להוביל גם אותה לחירות. והגר ממלאה את תפקידה נאמנה, ודואגת שיהיה לגוי גדול, בפעולה הראשונה שנועדה לכך, לוקחת לו אשה ממצרים כדי שיוליד ילדים ויגדל לגוי.

### ראייה ועין

ה' פקח את עיניה ותרם באר מים. בענין 'הגר ושרי' נתבאר שבחלק הראשון של הפרשה השורש הבולט הוא 'עין' ובשני 'ראייה'. 'עין' כמשלבת ציפייה ועינוי. וראייה שיש בה מימוש. לשון זו ממשיכה כאן, בתחילה עיניה של הגר פועלות, עד שהן בוגדות בה, היא אינה רואה את הדרך הנכונה, אומרת אל אראה במות הילד, וה' צריך לפקוח את עיניה. כדי שתראה באר מים.



הרב חיים מצגר

אחיסמך – לוד

מח"ס 'נבואות האבות – סדר מבנה ומשמעות'

## 'קימה' כפולה לשדה המכפלה

**תמצית:** סיפור קניין מערת המכפלה כפול ומכופל. כפול במקומו בשעת קניין המערה, ומכופל במקומות אחרים ששבה התורה להזכיר את מעשה הקניין. במאמר שלפנינו ננסה להבין את פשר הכפילויות על ידי השוואתן זו לזו.

### סיפור קבורת שרה חותם ב'קימה' כפולה של שדה המכפלה:

1. **יז ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא, השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר בכל גבלו סביב: יח לאברהם למקנה לעיני בני חת, בכל באי שער עירו: יט ואחרי-כן...**

2. **כ ויקם השדה והמערה אשר-בו לאברהם לאחוזת קבר, מאת בני חת.**

נציג תחילה את דרכי המפרשים, ונעיין בפרשה על פיהם. ולאחר מכן ננסה להוכיח בין הפירושים השונים.

רשב"ם ובכור שור וראב"ע פירשו שהשדה אכן 'קם' לאברהם בשני שלבים; 'קימה' ראשונה הינה קניית השדה, במעמד הקניין, ו'קימה' שניה הינה החזקתו לאחוזת קבר, למן הקבורה והלאה.

רשב"ם ובכור שור אף הוסיפו להסביר שכל 'קימה' מיוחסת בכתוב לבעליה. ה'קימה' הראשונה - קניית השדה - מיוחסת לעפרון המוכר, וה'קימה' השניה - החזקת השדה לאחוזת קבר - מיוחסת לבני חת, עם הארץ.

לעומתם, מדברי רד"ק משמע שמדובר ב'קימה' אחת בזמן אחד, והפסוק הכופל לא בא אלא להבהיר שהקניין נעשה בהסכמת בני חת:

"ויקם - מאת בני חת - כי בהסכמתם וברצונם נתן לו עפרון השדה והמערה כי טוב היה בעיני כולם שתהיה לאברהם אחוזה ביניהם"<sup>1</sup>.

וביתר הדגשה בפירוש רבינו מיוחס:

"ויקם השדה. מקרא יתר הוא, וכן דרך המקרא לשנות הדבר. וכן ויאמר א-להים זאת אות הברית... (בראשית ט יז, ראה שם במפרשים). וזהו כפל עניין האמור בספר המידות."

<sup>1</sup> גם בפסוקי הקניין מעפרון מודגש שוב ושוב שהקניין נעשה באזני ולעיני בני חת: "ויען עפרון החתי את אברהם באזני בני חת לכל באי שער עירו לאמר... לעיני בני עמי נתתיה לך... וישתחו אברהם לפני עם הארץ: וידבר אל עפרון באזני עם הארץ לאמר... הפסוק אשר דבר באזני בני חת... לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו".





בציטוט מספר המידות כוונתו כנראה לברייתא של ל"ב מידות, מידה יג:

"מכלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו שלראשון... השומע סבור שהוא מעשה אחר, ואינו אלא פרטו שלראשון."

וקניין המערה כפול מתחילתו, בבקשתו הכפולה של אברהם מבני חת, בהיענותם של בני חת, ובהשתחויתו של אברהם:

1. ג וַיִּקְם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתוֹ וַיְדַבֵּר אֶל בְּנֵי חַת לֵאמֹר.

ד גַּר וְתוֹשֵׁב אֲנֹכִי עִמָּכֶם תָּנוּ לִי אַחֲזוֹת קֶבֶר עִמָּכֶם וְאֶקְבְּרָה מִתִּי מִלְּפָנַי.

ה הַ וַיַּעֲנוּ בְנֵי חַת אֶת אַבְרָהָם לֵאמֹר לוֹ.

ו שָׁמַעְנוּ אֲדֹנָי נְשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ בְּמִבְחָר קֶבְרֵינוּ קֶבֶר אֶת מֵתְךָ אִישׁ מִמֶּנּוּ אֶת קֶבְרוֹ לֹא יִכְלֶה מִמֶּךָ מִקֶּבֶר מֵתְךָ.

ז וַיִּקְם אַבְרָהָם וַיִּשְׁתַּחוּ לְעַם הָאָרֶץ לִבְנֵי חַת.

2. ח וַיְדַבֵּר אִתָּם לֵאמֹר

אם יש את נפשכם לקבר את מתי מלפני שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צחר.

ט וַיִּתֵּן לִי אֶת מַעְרַת הַמַּכְפֵּלָה אֲשֶׁר לוֹ אֲשֶׁר בְּקֶצֶה שְׂדֵהוּ בְּכֶסֶף מְלֵא יִתְּנָה לִי בְּתוֹכְכֶם לְאַחֲזוֹת קֶבֶר.

י וַעֲפְרוֹן יָשָׁב בְּתוֹךְ בְּנֵי חַת וַיַּעַן עֲפְרוֹן הַחַתִּי אֶת אַבְרָהָם בְּאָזְנֵי בְנֵי חַת לְכָל בָּאֵי שַׁעַר עִירוֹ לֵאמֹר.

יא לא אדוני שמעני השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתי לך לעיני בני עמי נתתי לך קבר מתך.

יב וַיִּשְׁתַּחוּ אַבְרָהָם לְפָנָיו עִם הָאָרֶץ.

רשב"ם ובכור שור בדרכם הסבירו שבקשתו הכפולה של אברהם למתן קבר מקבילה ל'קימה' הכפולה שבסוף סיפור הקניין. בקשה ראשונה להסכם עקרוני לאחוזת קבר מאת בני חת: "תנו לי אחוזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני", בהקבלה ל'קימה' השניה, לאחוזת קבר; ובקשה שניה לקניין מערה מעפרון: "ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחוזת קבר" (פסוקים ח - ט), בהקבלה ל'קימה' הראשונה, לאברהם למקנה.

כך גם לדרכם של רד"ק ורבינו מיוחס נראה לפרש שבקשתו הכפולה של אברהם למתן קבר מקבילה ל'קימה' הכפולה שבסוף סיפור הקניין. בקשה ראשונה כללית מבני חת, ובקשה שניה פרטית מופנית לעפרון, ובשתיהן ביקש אברהם אחוזת קבר.

לא ברור האם היענותם של בני חת לבקשתו הראשונה של אברהם "בְּמִבְחָר קְבָרֵינוּ קְבֹר אֶת מֵתְךָ אִישׁ מִמֶּנּוּ אֶת קְבָרוֹ לֹא יִכְלֶה מִמֶּךָ מִקְבֹּר מֵתְךָ" הינה היענות מליאה או התחמקות והיענות חלקית.

רמב"ן דן את בני חת לזכות:

"...תקח כל בית הקברות שתחפוץ בו וקבור מתך שם ויהיה לך לאחוזת קבר לעולם, כי איש ממנו לא ימנעהו ממך".

ורד"ק דגם לחובה:

"והיה דעתם שישאל מהם שיתן אחד מהם לו מקום בקברו לקבור את מתו, ולא כן שאל הוא אלא שתהיה לו אחוזה ידועה לו ולמשפחתו לקבור שם מתיהם לא שיקבר מתו בקבר אחרים". דהיינו שבני חת לא נענו לתת לאברהם אחוזת קבר כבקשתו, אלא קבר פרטי בתוך אחת אחוזות קברי בני חת<sup>2</sup>.

אברהם חותם את בקשתו הבאה באזכור נוסף של אחוזת קבר: "וַיִּתֵּן לִי אֶת מְעַרְתַּת הַמִּכְפָּלָה אֲשֶׁר לֹא אֲשֶׁר בְּקֶצֶה שְׂדֵהוּ בְּכֶסֶף מְלֵא יִתְּנֶנָּה לִי בְּתוֹכְכֶם לְאַחֲזַת קְבֹר". אזכור זה יכול להתפרש הן כהמשך להסכמתם העקרונית של בני חת למתן אחוזת קבר, כדרך הרמב"ן, והן כבקשה נשנית להסכם מסורב, כדרך הרד"ק.

כך או כך, כתגובה להיענותם של בני חת קם אברהם והשתחוה, וחזר והשתחוה לאחר הסכמתו העקרונית של עפרון למתן השדה, ככתוב.

אם נקבל את ההנחה שכפילות ה'קימה' מקבילה לכפילות הבקשה, ונצרף לכך את ההנחה ששני חלקי הבקשה הכפולה נענו בחיוב ונחתמו בהשתחויה, יעלה בידינו כי הפרשה כפולה כולה: בקשה כפולה, היענות כפולה, השתחויה כפולה ו'קימה' כפולה.

●

לאחר שהתפרשה הפרשה בשתי הדרכים, מהיכן יש לנו להוכיח את פירושה? מהמשך חומש בראשית.

שכן בהמשך החומש, בשעה שהתורה חוזרת שוב ושוב על סיפור קניין שדה המכפלה, שבה ונכפלת 'קימת' השדה, ומהקבלת הכפילויות עולה כדברי רד"ק ורבינו מיוחס שכפילות ה'קימה' מתייחסת לקניין אחד בלבד, ואינה נחלקת לקניין שדה והסכם אחוזת קבר.

כדלהלן:

<sup>2</sup> והרי לנו שני נידונים דומים שאינם תלויים זה בזה: נידון אחד הוא האם בקשתו הראשונה של אברהם [ואיתה ה'קימה' הכפולה] כיוונה למכירה באופן כללי או להסכם אחוזת קבר, ונידון שני הוא האם היענותם הראשונה של בני חת הינה לקבר פרטי או לאחוזת קבר.

חזרה אחת בקבורתו של אברהם, בראשית כה:

1. ט וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וַיִּשְׁמַעֲאֵל בְּנָיו אֶל מַעֲרַת הַמְּכַפְלָה, אֶל שְׂדֵה עֶפְרוֹן בֶּן צַחַר הַחִתִּי אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִמְרָא.
2. י הַשְּׂדֵה אֲשֶׁר קָנָה אַבְרָהָם מֵאֵת בְּנֵי חַת, שָׁמָּה קָבַר אַבְרָהָם וְשָׂרָה אִשְׁתּוֹ.

וחזרה שניה בצוואתו של יעקב, בראשית מט:

**כט וַיֵּצֵאוּ אוֹתָם וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲנִי נֹאסֵף אֶל עַמִּי, קָבְרוּ אֹתִי אֶל אֲבֹתַי**

1. אֶל הַמַּעְרָה אֲשֶׁר בְּשְׂדֵה עֶפְרוֹן הַחִתִּי. ל בַּמַּעְרָה אֲשֶׁר בְּשְׂדֵה הַמְּכַפְלָה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִמְרָא בְּאֶרֶץ כְּנָעַן, אֲשֶׁר קָנָה אַבְרָהָם אֶת הַשְּׂדֵה מֵאֵת עֶפְרוֹן הַחִתִּי לְאַחֲזֹת קָבֹר. לֹא שָׁמָּה קָבְרוּ אֶת אַבְרָהָם וְאֵת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ שָׁמָּה קָבְרוּ אֶת יִצְחָק וְאֵת רַבֵּקָה אִשְׁתּוֹ וְשָׁמָּה קָבְרַתִּי אֶת לָאָה.
2. לִב מִקְנֵה הַשְּׂדֵה וְהַמַּעְרָה אֲשֶׁר בּוֹ מֵאֵת בְּנֵי חַת.

[בסיפור קבורת יעקב חוזרת התורה שוב על סיפור קניין השדה, ושם מוזכר רק הקניין מעפרון:

וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בַּמַּעֲרַת שְׂדֵה הַמְּכַפְלָה, אֲשֶׁר קָנָה אַבְרָהָם אֶת הַשְּׂדֵה לְאַחֲזֹת קָבֹר מֵאֵת עֶפְרוֹן הַחִתִּי עַל פְּנֵי מִמְרָא (נ יג)]

בשלושת הכפילויות – קבורת שרה וקבורת אברהם וצוואת יעקב – חשוב לתורה להדגיש שהקניין נעשה על שדה עפרון או מאת עפרון, ונעשה מאת בני חת.

ומכאן קשה על רשב"ם ובכור שור המחלקים את שתי ה'קימות' לקניין שדה והסכם אחוזת קבר. שהלא בכפילות שבקבורת אברהם לא מוזכר כלל עניין 'אחוזת קבר', ובכפילות שבצוואת יעקב מוזכרת 'אחוזת קבר' דווקא בקניה מעפרון! כך גם סיפור קבורת יעקב שמספר שוב רק את הקניין מעפרון – מוזכר בו 'אחוזת קבר'. הרי ש'אחוזת קבר' מתייחס לעפרון כלבני חת, כפירושם של רד"ק ורבינו מיוחס.

ורד"ק עצמו כבר הקביל בין הכפילויות בציינו על הכפילות שבפרשת קבורת אברהם: "מאת בני חת – פרשנוהו" (רד"ק, כה י).

השוואת הכפילויות תסייע בידינו גם כאשר נבחן פירושים חדשים לכפילות ה'קימה':

הרב ישעיהו לוי (מקרא אני דורש, חיי שרה תשפ"ג) העמיד את ההבדל בין שתי ה'קימות' על המקח הנקנה: בראשונה השדה עיקר והמערה טפלה לו "ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא, השדה והמערה אשר בו...", ובשניה השדה והמערה יחד מהוות את עיקר המקח "ויקם השדה והמערה...". ראה שם ביאור הפרשה בדרכו.

ומהשוואת הכפילויות עולה שלא כדבריו. נכון הדבר שבכפילות שבצוואת יעקב מודגש השדה בקניין מעפרון והשדה והמערה בקניין מבני חת – כמו בפרשת קבורת שרה, אולם בכפילות שבקבורת אברהם מוזכר השדה לבדו בשני הקניינים, ודווקא הראשון שבהם מזכר בסמיכות למערה.

והרב יהודה ראק, במאמרו לפרשת חיי שרה, העמיד את ההבדל בין שתי ה'קימות' על פירוט מיקום השדה "אשר במכפלה אשר לפני ממרא" המוזכר ב'קימה' הראשונה ולא ב'קימה' השניה. וממשיך ומחלק את שאר פסוקי המשא ומתן של אברהם ובני חת בין בחינת ה'קימה' הראשונה ובחינת ה'קימה' השניה, כדרכו [ודרך רבו הרב ברויאר זצ"ל] לפרש את הכפילויות שבתורה כפרשיות נפרדות שכל אחת נקראת לעצמה.

ההבדל שציין הרב ראק לגבי פירוט מקום השדה תקף אמנם לכל הפסוקים שציטטנו, שבכולם מפורט מיקום השדה דווקא בהקשר לקנייתו מעפרון. אולם חלוקת ה'קימות' לשתי בחינות כשני סיפורים בשתי פרשיות אינו תואם לכפילויות המקבילות בהמשך החומש, שבהן מוזכר הקניין מבני חת במשפט סיכום שאינו יכול לעמוד כסיפור בפני עצמו: "השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת, שמה קבר אברהם ושרה אשתו" (כה י); "מקנה השדה והמערה אשר בו מאת בני חת" (מט לב).

ובזאת שבנו לפירושם של רד"ק ורבינו מיוחס שמיישב היטב את כל פרשיות שדה המכפלה.

הרב יחיאל ורטהיימר

ביתר עלית

עורך ראשי במכון כתבי 'בן מלך'

## עשו הוא אדום = רומי?

כיצד מגיע עשו מהר שעיר ושדה אדום לרומי שבאיטליה האירופית • האם הרומיים הם 'כיתים' מבני יוון או אדומים • האם הנוצרים הם בני בניו של עשו הרשע.

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

### אדום = רומי

עשיו - הוא אדום - נכדו של אברהם אבינו בנו של יצחק אבינו אחיו של יעקב אבינו, הבן השעיר ואיש הצייד, הבכור שמכר את בכורתו וממרר בבכי על נטילת ברכתו, ומתפייס בברכת 'ועל חרבך תחיה'. הבא על יעקב וארבע מאות איש עמו ובסופו של דבר מתרצה בדורון תפילה ומלחמה, מנשק את יעקב וחוזר אל ארצו שעירה. ומאז ואילך הוא לכאורה איננו גורם בעל משמעות בתהליך צמיחתו של עם ישראל. מלבד מפגש זועם וסרבני, כאשר מלך אדום לא הניח לישראל לעבור בגבולו, למרות הבקשה 'כה אמר אחיך ישראל', הוא יוצא באיום 'פן בחרב אצא לקראתך'. פה ושם אנו נפגשים עם אדום כעוד אחת מהאומות שסביב ארץ ישראל אותם הכניעו דוד ושלמה, כאשר פרקו את עולם בימי יהורם מלך יהודה.

סברנו לתומנו שאדום ירדה מעל במת ההיסטוריה, אולם עם מהלך הדורות מופיעה פתאום אדום כחיה אימתנית ותקיפה, הלא היא המלכות האדירה אשר לא היה מימות תבל כמוה, האימפריה האדירה של קיסרות רומי. רומי האימתנית אשר הכניעה תחת פרסות גייסותיה וכידוני לגיונותיה את רוב העולם המוכר, המכונה בפי חז"ל בפשטות "מלכות הרשעה". זו שהחריבה את בית מקדשנו והרגה את חכמינו, טבחה ברבבותינו ובמרד ביתר גדעה את קרן

ישראל. והיתה בפי חז"ל מושג בלתי נתפס של רוע, תהום של רשע שאין לו חקר, גלות שחורה ועמוקה שאין רואים את סופה.

בכל מקורות חז"ל והמפרשים ההנחה הזאת היא כה פשוטה שרומי היא אדום, עד כי לא מצאנו בדבריהם שום צורך להזדקק להסבר על כך. כפי שנביא בהמשך, חוזרים שוב ושוב כל הביטויים והנבואות שנאמרו על אדום והר עשיו על מלכות רומי הרשעה.

יתירה על כך, כל תקופת הגלות שבה אנו שרויים היום מאז חורבן בית שני זה קרוב לאלפיים שנה נחשבת כ'גלות אדום'. מתוך הנחת יסוד שהעולם הנוצרי כולו נחשב כ'אדום', דבר שהפך לביטוי מוסכם ומקובל.

ברם, מפרשים רבים תמהים על הנחה פשוטה זו, ואינם מבינים מדוע מייחסים את רומי אשר בארץ איטליא האירופית, לבני אדום אשר ירשו את הר שעיר הסמוכה לארץ ישראל. במפרשים נאמרו מספר דרכים בביאור הדבר, ואת דבריהם נציג בהמשך.

### ייחוס רומי לאדום במאמרי חז"ל

ביטויי חז"ל בגמרא ובמדרשים המייחסים את רומי לאדום הם עקביים, וכבר מתחילת שורש הוויתו למדים חז"ל כי עומק הדברים מכוון למלכות רומי הרשעה.

כך אמרו במימרא המובאת גם ברש"י בחומש: (ברכות נז:): 'ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך אל תקרי גוים אלא גיים ואמר רב יהודה אמר רב אלו אנטונינוס ורבי שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים'. [במדרש הדברים מובאים בכמה שינויים (בראשית רבה סג, ז) שני גוים בבטנך שני גיאי גוים בבטנך, זה מתגאה בעולמו וזה מתגאה במלכותו, שני גיאי גוים בבטנך אדריאנוס בעובדי כוכבים שלמה בישראל].

כך גם בהמשך הדברים בפרשה - (בראשית רבה סג, ט) 'הגמון אחד שאל את רבן גמליאל, אמר לו מי תופס מלכות אחרינו, הביא נייר חלק נטל קולמוס וכתב עליו 'ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו' אמרו ראו דברים ישנים מפי זקן חדש, להודיעך כמה צער היה אותו צדיק מצטער'.

הסממן ה'עשווי' הבולט ביותר שחז"ל ראו ברומי הוא כמובן דברו של יצחק אבינו 'ועל חרבך תחיה'. בכח מילים אלו שלטו הרומאים בחרבם מקצה תבל ועד קצהו, כשיחד עם זאת ממתנינים לרגע ירידתו הרוחנית של יעקב, לקיים את הכתוב 'והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צווארך'.

וכך אמרו בתנא דבי אליהו רבה (פרק כ מובא בילקו"ש בראשית קטו) 'ולא גלגל הקב"ה והביא מלכות רומי לעולם שהחריבו את בית המקדש והגלו את ישראל מארצם, אלא בשכרו של עשו שהיה בוכה ומתאנח בשעה שבירך יצחק את יעקב אבינו'.

הרמב"ן (בראשית לג, טו) מציין עוד מדברי חז"ל במה שניתן ללמוד עצה מעשית ממעשי אבות שנהג יעקב עם עשו. 'למה זה אמצא חן בעיני אדני למה זה, תעשה לי טובה שאיני צריך לה



אמצא חן בעיניך, ולא תשלם עתה שום גמול, לשון רש"י וכוונת יעקב כי לא היה חפץ בהם ובחבורתם כלל, וכל שכן שהיה בדעתו ללכת דרך אחרת. ורבותינו ראו עוד בזה עצה, אמרו (ב"ר עח, טו) רבי ינאי כד הוה סליק למלכותא הוה מסתכל בהדא פרשתא ולא הוה נסיב עמיה רומאין, חד זמן לא איסתכל בה ונסיב עמיה רומאין, ולא הגיעו לעכו עד שמכר פינס שלו, מפני שהיתה קבלה בידם שזו פרשת גלות כשהיה בא ברומה בחצר מלכי אדום על עסקי הצבור היה מסתכל בפרשה זו ללכת אחרי עצת הזקן החכם, כי ממנו יראו הדורות וכן יעשו, ולא היה מקבל חברת אנשי רומי ללותו שאין מקרבין אלא להנאת עצמן ומפקירין ממונו של אדם'.

### דרשת חז"ל במושג "סנטור"

בימינו מוכר המושג "סנטור" כלומר איש ה"סנט" הלא הוא בית הנבחרים האמריקני, מקורו של שם זה הוא מהרפובליקות של יוון ורומא שבית הנבחרים שלהם נקרא כך. (האמריקאים חיקו את יוון ורומא בתרבות השלטון שלהם ואף בנייני הממשל השונים בנויים בסגנון הבניה היווני-רומי).

חז"ל במדרשיהם נתנו פירוש עמוק יותר למילה "סנטור" שמשקף את תכונתו המרכזית של עשו 'שונא ונוטר'. וכך אמרו בירושלמי (עבודה זרה פרק א הלכה א) ובבראשית רבה (סז, ח) וישטום עשו אמר ר"א בר יוסי סנטרוי ונעשה לו שונא ונוקם ונוטר, עד כדין קריין סנטרוי דרומי.

בגמרא מסופר על אחד האמוראים שסבל תחת גזירות הפרסיים, נאנק ואמר: (גיטין יז.) רחמנא או בטולך או בטולא דבר עשו. כלומר כבר עדיף תחת שלטון הרומאים, והגמרא שם תמהה עליו שהרי אמרו חכמים שהקב"ה עמד והגלה את ישראל לבלל מכיון שלא יוכלו לסבול את גזירות הרומאים.

'אדומי' היה שם הקוד הפנימי המכוון לרומאים כאשר שלחו חכמים אגרת סתרים אודות עיבור השנים הם כתבו (סנהדרין יב.) ועמוסי יריכי נחשון בקשו לקבוע נציב אחד ולא הניחן אדומי הלז, אבל בעלי אסופות נאספו וקבעו לו נציב אחד בירח שמת בו אהרן הכהן. היו אלו שנים שהשלטון הרומאי לא הניח לעבר את השנים.

מעשי הטבח המזוויעים שנגזרו על עם ישראל בעת החורבן ולאחר מכן במרד ביתר, אף הם מיוחסים לעשו ותכונותיו שהוריש לצאצאיו הרומאים.

וכך אמרו בפרק הניזקין באגדת החורבן (גיטין נו:) 'הקול קול יעקב והידיים ידי עשו, הקול זה אדריינוס קיסר שהרג באלכסנדריא של מצרים ששים רבוא על ששים רבוא כפלים כיוצאי מצרים, קול יעקב זה אספסיינוס קיסר שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא על ששים רבוא כפלים כיוצאי מצרים, קול יעקב זה אספסיינוס קיסר שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא, ואמרי לה ארבעת אלפים רבוא, והידיים ידי עשו, זו מלכות הרשעה שהחריבה את בתינו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו'.

בתלמוד ירושלמי מסכת תענית (פרק ד הלכה ה) נדרש הפסוק בסגנון זה - 'הקול קול יעקב והידיים ידי עשו - קולו של יעקב צווח ממה שעשו לו ידי עשו בביתר'.



באגדת החורבן שם (גיטין נו:): מסופר על טיטוס הרשע שהתגאה בעת חורבן בית המקדש והטיח דברים כלפי מעלה. - יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי ויתוש שמה וכו'. כאן ייחסו את טיטוס אישית כבן בנו של עשו הרשע.

[רבי צדוק הכהן מלובלין (דברי סופרים אות כח) רואה סוד נשגב בעובדא שהתנא רבי מאיר שהוא יסוד כל המשנה, הוא צאצא לנירון קיסר כמו שמסופר בגמרא שם, כלומר שהוא מזרע עשו, כשסוד הדבר מרומז בכתוב 'כי ציד בפיו'].

### רומי מייחסת את עצמה לעשו הרשע

בגמרא מובאת אגדה שהרומאים עצמם ראו את עצמם כצאצאים לעשו הוא אדום (ע"ז דף ח:): - 'אמר רב יוסף שתי תפיסות תפסה רומי, אחת בימי קלפטרא מלכתא, ואחת שתפסה בימי יונים, דכי אתא רב דימי אמר תלתין ותרין קרבי עבדו רומאי בהדי יוונאי ולא יכלו להו, עד דשתפינהו לישראל בהדיהו והכי אתנו בהדיהו, אי מינן מלכי מנייכו הפרכי אי מנייכו מלכי מינן הפרכי - - - עשרין ושית שנין קמו להו בהימנותיהו בהדי ישראל, מכאן ואילך אישתעבדו בהו, מעיקרא מאי דרוש ולבסוף מאי דרוש, מעיקרא דרוש 'נסעה ונלכה ואלכה לנגדך', ולבסוף דרוש 'יעבור נא אדני לפני עבדו'.

כלומר בתחילה היה שיתוף פעולה בין היהודים לרומאים נגד מלכות יוון, על שם הכתוב שאמר יעקב לעשיו 'נסעה ונלכה ואלכה לנגדך', ולאחר מכן בגדו הרומאים מכח הכתוב 'יעבור נא אדוני לפני עבדו', כדרך שהמלך הולך לפני עבדיו.

התייחסות מחרידה ביותר אנו מוצאים בגמרא אודות יום חג של הנכרים לרגל מאבקו של עשו ביעקב. (עבודה זרה יא:): 'אמר רב יהודה אמר שמואל עוד אחרת יש להם ברומי, אחת לשבעים שנה מביאין אדם שלם ומרכיבין אותו על אדם חיגר, [רמז לעשו הרוכב על יעקב - רש"י] ומלבישין אותו בגדי אדם הראשון [כלומר בגדי עשו החמודות] ומניחין לו בראשו קרקיפלו של רבי ישמעאל [מעשרה הרוגי מלכות שהפשיטו עור פניו ומונח בגזי רומי], ותלו ליה בצואריה מתקל ר' זוזא דפיזא [תכשיט יקר ביותר] ומחפין את השווקים באינך, ומכריזין לפניו 'סך קירי פלסתר, אחוה דמרנא זייפנא', דחמי חמי ודלא חמי לא חמי, 'מאי אהני לרמאה ברמאותיה ולזייפנא בזייפנותיה', ומסיימין בה הכי 'ווי לדין כד יקום דין'. -

למרות כל החגיגות מסתיימת ההכרזה בכך שאוי יהיה לעשו כאשר יעקב יקום מנפילתו.

### ולא יהיה שריד לבית עשו

רבים הם דברי הנבואה בנביאים המביעים את גנותו וסופו המר של אדום. במיוחד ידועה נבואת עובדיה שכולה עוסקת בשפלותו של עשו וקצו.

(עובדיה א, יח) וְהָיָה בֵּית יַעֲקֹב אֲשֶׁר וּבֵית יוֹסֵף לְהִבָּהּ וּבֵית עֵשָׂו לְקֶשׁ וְדָלְקוּ בָהֶם וְאֶכְלוּם וְלֹא יִהְיֶה שְׂרִיד לְבֵית עֵשָׂו כִּי ה' דָּבַר - - - וְעָלוּ מוֹשְׁעִים בָּהֶר צִיּוֹן לְשַׁפֵּט אֶת הָרָר עֵשָׂו וְהָיְתָה לָהּ הַמְּלוּכָה:



אך גם שאר הנביאים לא חשכו כלימות ותוכחות מבני עשו הרשע.

כמו הפסוקים הידועים בישעיה (לד, ה) - - - כי זָבַח לֵה' בְּבַצְרָה וְטָבַח גְּדוֹל בְּאַרְץ אֲדוּם. - - כי יום נָקָם לֵה' שְׁנַת שְׁלוֹמִים לְרִיב צִיּוֹן. וְנִהְפְּכוּ נַחְלִיָּה לְזֹפֶת וְעַפְרָה לְגַפְרִית וְהִיטָה אֶרְצָה לְזֹפֶת בְּעֵרָה: וּשְׁם (סג, א) מִי זֶה בָּא מֵאֲדוּם חֲמוֹץ בְּגָדִים מִבְּצָרָה זֶה הַדּוֹר בְּלָבוּשׁוֹ צִעָה בָּרַב כָּחוֹ אֲנִי מְדַבֵּר בְּצִדְקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ.

כך נאמרו נבואות נרחבות על חורבן אדום בידי יחזקאל, עמוס, ומלאכי. ובמקומות נוספים. בדברי חז"ל מובא כהנחה פשוטה שכל הדברים מכוונים למלכות רומי הרשעה, אשר מלך המשיח ינקום את נקמתה.

כך למשל מסופר בגמרא על אנטונינוס קיסר רומי היה כידוע ידידו ומקורבו של רבינו הקדוש בגמרא מסופר על עומק הקירבה וההערצה שנהג הקיסר ברבינו הקדוש, באחת הפעמים שאל אנטונינוס (עבודה זרה י): 'אמר ליה אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה אין, אמר ליה והכתיב לא יהיה שריד לבית עשו, בעושה מעשה עשו, תניא נמי הכי לא יהיה שריד לבית עשו יכול לכל, תלמוד לומר לבית עשו, בעושה מעשה עשו, אמר ליה והכתיב שמה אדום מלכיה וכל נשיאיה, אמר ליה מלכיה ולא כל מלכיה כל נשיאיה, ולא כל שריה. תניא נמי הכי מלכיה ולא כל מלכיה כל נשיאיה, ולא כל שריה, מלכיה ולא כל מלכיה, פרט לאנטונינוס בן אסורוס'.

אותה העיר 'בצרה' עליה נאמר בישעיה 'כי טבח לה' בבצרה', מבואר באברבנאל שם שמדובר בעיר רומי בעצמה. שם סבור להמלט 'שרה של רומי' בשל שלושת הטעויות כאמור במסכת מכות (דף יב). וכנאמר בזמננו ליום השבת 'ברוך ה' יום יום', 'יחשוב לו בבצרה תקלוט כבצר, ומלאך כאדם בתוכה ינצר, ומזיד כשוגג במקלט יעצר'.

על הפסוק שהוזכר בישעיה 'ונהפכו נחליה לזפת בוערה' דרשו במדרש ילמדנו - 'זו תיבריאוש וטרסינוש. כלומר הנהר טיבר החוצה את רומי'.

וכמובן שהפסוק 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה', מתפרש בפשטות על רומי הרשעה שמלך המשיח יעשה בה את נקמתו. ראה ויקרא רבה (יג, ה) 'ולמה נקרא שמה חזיר שמחזרת עטרה לבעליה, הדא הוא דכתיב (עובדיה א) ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה'. כשהכוונה היא למלכות רומי, שאחד מסמליה הקדומים היה חזיר.

## דעת האבן עזרא

כאמור עצם ההנחה שרומי היא עשו, עוררה תמיהות בין המפרשים. וכך כותב האבן עזרא בפרשת תולדות על הפסוק והיה כאשר תריד (בראשית כז, מ): וישנים שלא הקיצו משנת האיוולת יחשבו כי אנחנו בגלות אדום, ולא כן הדבר, רק אדום היה תחת יד יהודה, וכן כתוב ויפשע אדום מתחת יד יהודה, גם יואב הכרית כל זכר באדום. ובעבור שהיו תחת יד יהודה, שמחו ביום אידינו. והיו אומרים לבבליים ערו ערו עד היסוד בה. ויותר היה קשה על ישראל החרפה שהיה אדום מחרף אותם מרעתם. וכן טעם שישי ושמחי בת אדום. ג"כ אל תשמח לבני

יהודה. גם בימי הורקנוס הזקן שמם שומרי ירושלים והכניסם בברית מילה. גם בימי אגריפס כאשר נלכדה ירושלים באו גדודי אדום לעזור ליהודה. ורומי שהגלתנו היא מזרע כתים. וכן אמר המתרגם וצים מיד כתים והיא מלכות יון בעצמה, כאשר פירשתי בספר דניאל. ג"כ יקראו היום אנשי מצרים ושבא וארץ עילם ישמעאלים. ואין בהם מי שהוא מזרע ישמעאל כי אם מתי מעט.

במילותיו הקצרות הוא עובר על ההיסטוריה של אדום בתנ"ך שלפיה אדום נכנעה תחת יד דוד אשר הרג בהם כל זכר, ואחר כך מרדו בימי יהורם בן יהושפט מלך יהודה. הפסוקים המקשרים את אדום לחורבן בית המקדש כמו במזמור על נהרות בבל 'זכור ה' לבני אדום' וכן הפסוק באיכה 'שישי ושמחי בת אדום', לדעתו אין הכוונה לחורבן בית שני, אלא מכיון שהם היו שונאי ישראל הם שמחו במפלתם על ידי נבוכדנצר ועודדו את הבבלים לערות את ירושלים עד היסוד.

קושיא נוספת הוא מעורר, שהרומאים אינם כלל מבני עשו אלא הם מבני יפת דהיינו ה'כיתים' האמורים בפרשת נח. (בראשית י) בני יפת גומר ומגוג ומדי ויון ותובל ומשך ותירס - - ובני יון אלישה ותרשיש כתים ודודנים. שכן כך מתרגם אונקלוס בפסוק 'וצים מיד כיתים' בנבואת בלעם (במדבר כד, כד) 'וסיען יצטרחן מרומאי'.

על דבריו אלו חוזר הראב"ע בפירושו לתהילים בפסוק זכור ה' לבני אדום. ובפירושו לדניאל בנוגע לחזון ארבע המלכויות שראה נבוכדנצר בחלומו. ובשל כך הוא נוטה מדברי כל המפרשים בזיהוי ארבעת המלכויות. אם לדעת המפרשים ומדרשי חז"ל מדובר במלכות בבל, פרס, יון, ורומי. לדעתו רומי ויוון הם המשך אחד, שכן הוא אחד מאגפי מלכות יון שהשתלט על כל הממלכה.

## דעת הרמב"ן ונוסח ישן באבן עזרא

אולם בנוסחאות ישנות של האבן עזרא אנו מוצאים שכן קיבל את דברי חז"ל הקוראים לרומי אדום, ואולי הצנזורה מחקה מילים אלו - 'והיו אנשים מתי מספר שהאמינו באמונה חדשה [בחלק מהנוסחאות - שהאמינו באיש ששמוהו אלוה], וכאשר האמינו רומי בימי קונסטנטיין שחדש כל הדת, [ושם על דגלו צורת האיש ההוא], ולא היו בעולם שישמרו התורה החדשה חוץ מאדומיים'. דברים דומים הוא כותב בישעיה (סג, א עפ"י נוסח ישן).

לפי נוסח זה מובן המשך דבריו על ההשוואה לאנשי מצרים שנקראים ישמעאלים, כלומר שלמרות שאומת רומי עצמה היא מבני 'כיתים', היא נקראת על שם מיעוט מבני 'אדום' שהשפיעו עליה ויצרו את תרבות הנצרות.

דברים דומים נאמרו בספר הגאולה להרמב"ן - 'ודע כי אנחנו הסומכים על דעת רבותינו ז"ל חושבים כי אנו היום בגלות אדום. - - כי האדומים הם היו הטועים ראשונה אחרי האיש - - ונתבססה שם בימי קונסטנטיין המלך על רומי האדומי אשר יסד להם - - לכן תחשב רומי ואדום מלכות אחת אע"פ שהם אומות שונות'. וכך כותב גם בעל 'ספר העיקרים'.

## תירוצו של הר"ן והאברבנאל

תירוץ נוסף מובא בראשונים, לפיו ראשוני מלכי רומי היו מצאצאי עשו, ולכן למרות שעיקר העם היה מבני כיתים, הם נקראים מלכות אדום על שם המלכים הראשונים.

אנו מוצאים התייחסות לנידון בדברי הרד"ק (על יואל ד, יט, עובדיה א, א) ומלך קיסר אדומי היה, וכן כל המלכים אחריו אשר היו ברומי. - - שמלכות רומי היתה בתחלה רובם בני אדום, ומה שאמרו הנביאים בחרבן אדום באחרית הימים אמרו כמו שפירשתי בישיעה בפרשת קרבו גוים לשמוע, וכן אמר ירמיהו במגילת קינות תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך פקד עונך בת אדום וגומר:

בעל דרשות הר"ן (הדרוש השני) מתייחס לשאלה זו וכותב - 'וכאשר נפשענו מקרית עוז בפשע שומם, חגר אדום בעוז מתניו, כי כבר הודיעונו רבותינו היותנו בגלות אדום, כי עם היות אשר רומי המחצבת רהבנו, והיא מכלל ארץ יון, כמו שתרגם אנקלוס וצים מיד כתים וסיען דאיסתחראן מרומאי, וכתים הוא אחד מבני יון, עם כל זה מלכיה אשר מלכו בה היו אדומים והיו בתוכה מאדום עם רב, כמו שמתורגם 'פקד עונך בת אדום וגו' - 'אסער עוויתך רומי רשיעא דמתבנייא באיטליא ומליא אוכלוסין מן בני אדום'. הנה זה מה שנראהו במה שעבר עלינו מן הזמן בענין אדום, כי בהציב השם יתברך מטה עוזנו מטה ידו. ובשפלנו ובדברנו רתת גבר עד להשחית.

מי שמאריך בהרחבה גדולה בנידון זה הוא האברבנאל הפורש בהרחבה את הקושיות האמורות כיצד מגיע עשו לאירופה. הוא מצטט בארוכה את דבריו של משומד ידוע ומבאר שאכן קושיותיו הם חזקות וצריכים תשובה הגונה.

תירוצו של הרמב"ן שהם נקראים כך על שם האמונה הנוצרית אינו מספיק מבוסס לדבריו מבחינת המקורות. והוא נוקט בתירוץ השני שצאצאים מבני עשו התערבו בתוך עם הכיתים. אלא שהוא מבסס את דבריו על המסופר בספר יוסיפון ובספר הישר.

וכך כתב בפירושו לישעיה (לה, י): 'שעם היות שמפני אורך הזמן לא נמצא בספר דברי הימים אשר לרומיים באי זה אופן מההשתלשלות נתיישבו בני אדום ברומי ובארץ האיטליא לא מפני זה ראוי להכחיש דברי חכמינו הקדושים בקבלתם - - כל שכן שכבר מצאנו לזה סמך גדול בדברי יוסף בן גוריון שכתב שאלופי עשו נלחמו עם יוסף, וילכוד את צפו בן אליפז בן עשו ואת בחוריו ויביאם אסורים מצרימה ויברח צפו - - ואחר כך ברח צפו משם ויבא בארץ הכתים היא איטליא - - והנה הכיתים בראות הצלחותיו במלחמות וכל מעשה תקפו וגבורתו המליכוהו עליהם ויקראו את שמו צפו גאנו"ס - - והוא היה המלך הראשון אשר מלך באיטליא וכפי דעת רבים מהמספרים הוא אשר בנה גינוב"א (גנואה) וקראה על שמו ונקבר שמה היא קבורת גאנו"ס הידועה עד היום הזה.

הרי לך עדות ברורה מדברי יוסיפון שהיה ראש המספרים גם אצלם שבארץ הכתים מלכו מבני אדום ואין ספק שבמלוך שמה מלכים אדומיים יבאו עמים רבים מארץ אדום להתישב באיטליא

בסבת המלכים המולכים בה וירבו וישרצו במאד מאד ותמלא ארץ איטליא אותם, ומהם נבנית רומי.

ואתה תדע שבספר דברי הימים אשר לרומיים נמצא זכרון זה גאנו"ס - - וכן אחשוב אני שלאטינו"ס שהיה גם כן ממלכי איטליא ואמרו שהוא אשר התחיל לשון הלטי"ן ומכתבו היה מהאדומיים כי ביניהם היה מורגל זה השם כמו שאמר אלוף לוטן.

וכמו שבא סנחריב ובלבל את העולם כך נתבלבלו העמים באורך הזמן בסבות אחרות - - סוף דבר המפורסם אצל הכל אי אפשר שיכזבו לכן בהיות שזה לנו אלף חמש מאות שנו ויותר מזה שהיה שגור בפי חכמי ישראל בזמן בית שני ואחריו תמיד שרומי היתה מבני אדום מבלי חולק ולא מערער עליו מבואר הוא שהיה הדבר פשוט וברור אצלם שאדומיים נתיישבו ונתפשטו ומלכו על רומי ועל כל ארצות האיטליא ושאר הארצות הנקראות היום ארצות הנוצרים ולכן קראום כלם בני אדום ובאו ויבאו עליהם ייעודי נבואות אדום בהכרח.

### משמני הארץ יהיה מושבך - זו איטליא של יון

לאור בכייתו של עשו אמר לו יצחק 'הנה משמני הארץ יהיה מושבך'. ופירשו חז"ל (בראשית רבה סז, ו, מובא ברש"י) - 'זו איטליא של יון'. עליה אמרו חז"ל במסכת מגילה (דף ו:): 'אמר עולא איטליא של יון זה כרך גדול של רומי, והוא תלת מאה פרסה על תלת מאה פרסה, ויש בה שלש מאות ששים וחמישה שווקים וכו'.

אברבנאל מבאר שיעדו שעם היות ארצו הר שער הר שמם, הנה יזכה שזרעו יתישב בארץ שמנה וטובה שתמיד ירד עליה טל ומטר לשובע, ונתקיים היעוד הזה בזרעו לימים הבאים, והיא איטליא של יון דהיינו רומי (אברבנאל).

אולם על פי פשוטו הארץ שניתנה לו היא הר שער וכך פירש הרד"ק, שברכו שתהיה ארצו שמנה. ברם ההפנייה של רש"י למימרא מדרשית זו, מעוררת מחשבה מדוע חשוב כל כך לציין היכן הוא המקום אותו הבטיח יצחק לעשו.

יש על כך רעיון מבריק של בעל 'חנוכת התורה', על פי מה שאמרו חז"ל במסכת שבת (נו, ב) 'בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריא'ל ונעץ קנה בים ועלה בה שרטון, ונבנה עליה כרך רומי וזהו איטליא של יון'. מבאר הרבי ר' העשיל שאמר יצחק לעשו שכבר נתן כל ארצות העולם ליעקב ולא שייר כלום, ומה יעשה לו, וכאשר הרבה לבכות המציא לו ברכה מחודשת, שתינתן לו ארץ שעדיין לא היתה בעת ההיא בשעה שבירך יצחק, שעלה אחר כך שרטון בים, ולא היתה בכלל ברכת יעקב, והיה יכול יצחק לתתה לו. ולכך רמז רש"י באמרו זו 'איטליא של יון'. [זוהי דוגמא מעניינת של חשיבה מחוץ לקופסא].

ניתן להתבסס על יסוד רעיון זה, ולהוביל אותו לפירוש הקרוב יותר לדרך הפשט בדרכו של האברבנאל: (כו, מו) 'ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים' (כח, א) 'ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אתו ויצוהו

ויאמר לו לא תקח אשה מבנות כנען: (ב) קום לך פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך: (ג) ואל שדי יברך אתך ויפרך וירבך והיית לקהל עמים: (ד) ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגריך אשר נתן אלהים לאברהם.

בברכת יצחק הראשונה 'ויתן לך האלוקים מטל השמים וגו'' לא נזכר הבטחת ארץ ישראל. והביאור הוא עפ"י מה שביאר מו"ר ב'בן מלך' שברכה זו שביקש לתת יצחק לעשו אינה עולה על נתינת כללות הברכות אלא מי יהיה יותר נכבד בבית אביו, ואחיו יהיה תחתיו כמו יהודה והשבטים. אבל מה שנבחר יעקב להיות המשך ונדחה עשיו לגמרי זה היה אחר כך כשאמר לו ויתן לך את ברכת אברהם ושם אמר לו לרשתך את ארץ מגוריך. אבל תחילה היו שניהם זוכים בארץ.

ועיין מה שכתב הגרי"ז הלוי שהעתיק לשון הרמב"ם בפ"י ממלכים ה"ז. 'המילה נצטווה בה אברהם וזרעו בלבד וכו', יצא זרעו של ישמעאל שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם. המחזיק בדתו ובדרכו הישרה וכו' וכתב בשם הגר"ח שדווקא מקרא 'ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך'. ילפינן דיעקב הוא זרע אברהם.

ומבואר בדבריו שבברכה שניה זו ברכו ליעקב שהוא אשר בחר בו ה' להיות זרע אברהם, ולכן "לא תקח אשה מבנות כנען". כלומר שעד עתה היה האפשרות שגם עשו יהא "זרע אברהם", דהא לא נאמר רק דלא כל יצחק, אבל מי הוא עדיין לא נאמר וכעת נתברר שהוא יעקב בלבד.

אולם יש להבין מה הקשר בין מה ששלח יצחק את יעקב לקחת אשה מפרץ ארם, למה שנתן לו את ברכת אברהם, שמשמעותו כאמור בחירת יעקב מתוך דחיית עשיו. ומדוע נכללו שני העניינים כאחת.

עוד יש להבין שהרי יצחק בעצמו היה כל כך שמור בעניין זיווגו עד שהשביע אברהם את אליעזר לא לקחת אשה מבנות כנען, ואיך לא הקפיד על עשו שלקח מבנות כנען, עד שלא נמנע מלהעדיף לברכו על פני יעקב. ומדוע רק עתה ציוה על יעקב לא לקחת מבנות כנען.

ונראה דהנה לא מצינו בשבטים שהלכו לפרץ ארם ליקח להם נשים, ובפשטות לקחו להם נשים מבנות כנען, [וכן מפורש במדרשים לפי דעה אחת] ומצינו כן מפורש ביהודה שלקח בת איש כנעני, אם כי יש מפרשים שם סוחר.

ונראה שכיון שדרכה של אשה להיגרר אחר בעלה, ואם האיש שומר את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט אף אשתו תהיה כן בביתו, שהרי אף נחור ובתואל ולבן היו עובדי ע"ז ובנותיהם היו האמהות. [רק אחר שעם ישראל הם עם בפני עצמם אסור להם להתחתן בשאר אומות]. והאיסור ליקח אשה מבנות כנען היה רק על ה'אבות' של האומה, שכיון שהם בוני האומה מוכרחים לייסד אותה על יסודות נאמנים וזכים מכל סיג, ולא ידבק בהם מאומה מארירותו ושפלותו של כנען. אבל אחר שכבר נבחר יעקב וכבר הושתתה המשפחה כראוי, לא נאסרו להם בנות כנען.

ומעתה נראה שתחילה סבר יצחק שהוא כבר ה'אב' האחרון, בעם הנבחר, ובו עצמו כבר תתקיים שלימות הבחירה שיהיה כולו זרע אמת ומטתו שלימה, [כמו שהיה בסופו של דבר ביעקב], ולכן גם כשעשו לקח מבנות כנען לא אבד מעלתו אצל אביו, משום שאינו 'אב' אלא מה'בנים' ואינו יכול להידחות, וממילא הוא כמו השבטים ומותר לו לקחת כנעניות.

אבל עתה באה רבקה וטענה לפניו שאי אפשר לסבול את בנות חת עד שהסכימה דעתו לכך. ואולי הכוונה שאם כבר היה עשוי עצמו מגיע להיות ישראל מוחלט שאינו יכול להידחות, היה עשוי משפיע עליהם לטובה כדרך האיש בביתו שאשתו הולכת בדרכו, אבל כיון שעדיין היה מקום לעשו להידחות מכלל ישראל, על כן היה להיפך שבנות חת השפיעו עליו לרעה. ובזה הוכחה ליצחק שעדיין לא חלה שלימות הבחירה בעצמו, ועשוי צריך להידחות ושלימות הבחירה תהיה רק ביעקב וגם הוא נחשב מה'אבות'.

וכיון שכך הוא הדבר, על כן עדיין אינו יכול ליקח אשה מבנות כנען. ולכן דווקא עתה אמר לו ויתן לך את ברכת אברהם, שרק עתה נתברר ליצחק שאין הוא עצמו הנבחר בשלימות, וצריך לבחור את יעקב ולומר לו שרק הוא שיזכה לברכת אברהם.

ואכן בשלב זה כאשר נתברך מאת אביו ויצא לחרן נגלה אליו ה' במראה הסולם. שמעתה כבר נקבע בו הדבר, וחלה עליו השראת השכינה מצד ברכת אברהם שחלה בו. וכאשר הושלם בדרגות נוספות נתברך מאת ה' מצד עצמו של יעקב ונקרא שמו ישראל ואז שוב נגלה אליו ה' 'עוד בבואו מפדן ארם'.

ובזה נשוב לאמירת משמני הארץ יהיה מושבך, שיצחק הסביר לעשו שברכתו הראשונה מוכרחת להתקיים אצל יעקב, וכל עוד שעשו נמצא במערכת המשפחה של אברהם ויצחק, רק יעקב בהכרח יהיה בראש.

וכאשר עשו צעק צעקה גדולה ומרה ובכה, ולא השלים בשום אופן שהוא יהיה שני במעלה. נאלץ יצחק לגלות את אזניו שהעצה היחידה שהוא יוכל להצליח ולהתנשא היא להתנתק ממשפחת אברהם ולהתחבר לעם אחר, וזאת אכן עשה שהתחבר זרעו עם בני הכיתים, ונעשו מלכות אחת שהיא רומי, ולכן נקראת על שם אדום. וזה מה שכתב רש"י 'משמני הארץ יהיה מושבך זו איטליא של יון'. כי זאת עצמה היא העצה והברכה שנתן לו כעת.

ואכן עשו קיבל עצה זו והחליט להתנתק ממשפחת אברהם, ואמר יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי. ורק אז ייחד יצחק את ברכת אברהם עבור יעקב בלבד, ושלח אותו לחרן לשאת אשה להמשיך עמה את משפחת אברהם.



הרב נחמיה שטיינברגר  
רב בית הכנסת אהל יצחק  
ירושלים

## שורשי הקנאות של אליהו הנביא בספר בראשית

### מבוא

אליהו הנביא מופיע על במת ההיסטוריה כדמות ערטילאית המפציעה באופן מפתיע, נעלמת לתקופות ארוכות ומופיעה בעת הצורך כדי לחנך את עם ישראל ומלכיו. הופעתו הראשונה מגיעה מתוך עימות מול אחאב שהכריז מלחמה חזיתית על ה' ונביאיו. ההכרזה על פולחן הבעל כדת הרשמית של מלכות ישראל, בניין העיר יריחו והכרתת נביאי ה' הם הרקע להופעת אליהו מול אחאב והכרזתו החד משמעית: **חִי-יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִמָּדָתִי לְפָנָיו אִם-יְהִיָּה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם-לְפָנֵי דְבָרִי: (מלכים א, יז, א).** לאחר שאליהו "סוגר את הברז" הוא נעלם לשלוש שנים וחוזר רק אחרי תהליך תיקון אישי שה' מעביר אותו כפי שמתואר במלכים א', פרק י"ח.

אליהו נשלח על ידי ה' להיראות אל אחאב ולתת מטר על פני האדמה אך אליהו מחליט, על דעת עצמו, לעשות זאת דווקא דרך פעולה קנאית שתבטא נצחון מוחץ על הבעל, הכרתת נביאיו והוכחה חד משמעית שה' הוא האלוהים.

מעמד אליהו בהר הכרמל הוא האירוע שבו נעסוק במאמר זה. נבחן את שורשי מידת הקנאות הנגלים במעמד זה ונקשר אותם לפעולות קנאיות קודמות במקרא, וזאת על מנת לייצר תמונה מקיפה על הרעיון הקנאי המקראי.

### אליהו בהר הכרמל

המעמד הפומבי בהר הכרמל נועד להוכיח לעיני כול שה' הוא האלוהים, דרך ירידת האש על מזבח ה' שבונה אליהו. ישנם מספר פסוקים המתארים את הרקע וההכנות לנס עצמו: **וַיֹּאמֶר אֵלֶיהוּ לְכָל-הָעָם גִּשְׁוּ אֵלַי וַיִּגְשׁוּ כָל-הָעָם אֵלָיו וַיִּרְפָּא אֶת-מִזְבַּח יְהוָה הַקָּרוֹס: וַיִּקַּח אֵלֶיהוּ שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה אַבְנִים כַּמִּסְפָּר שִׁבְטֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֵלֶיהוּ לְאֹמֶר יִשְׂרָאֵל יְהִיָּה שָׁמָּה: (מלכים א, יח, לא)**

יש בפסוק זה מספר תמיהות:

1. מה עניינו של מזבח ה' ההרוס ומהו הריפוי שלו?
2. מה משמעות ההדגשה שהמזבח מורכב משנים עשר אבנים כנגד שנים עשר שבטי ישראל?

3. ציון העובדה "אשר היה דבר ה' אליו ישראל יהיה שמך" אומר דרשני. במקומות רבים במקרא נזכר השם "יעקב" ובאף מקום אחר אין הדגשה על שינוי השם של יעקב ל"ישראל". (ברש"י וברד"ק על אתר מיישבים עניין זה כפי שיבואר להלן.)

4. שאלה ידועה מקדמת דנא היא כיצד אליהו מקריב מחוץ לבית עולמים ועובר על איסור "שחוטי חוץ"?

### מעשה דינה בשכם

בספר בראשית, לאחר חילול כבוד אחותם דינה, באים שמעון ולוי על העיר שכם, הורגים בתחבולה את כל הזכרים שבה ואת שכם וחמור אביו. פעולה קנאית זו מעוררת את הביקורת של יעקב כלפיהם "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-שְׁמֵעוֹן וְאֶל-לְוִי עַכְרָתְכֶם אֵתִי לְהַבְאִישׁנִי בְיֹשֵׁב הָאָרֶץ בְּכַנְעַנִי וּבְפָרְזֵי וְאֲנִי מֵתִי מִסָּפֶר וְנֶאֱסַפּוּ עָלַי וְהַכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי: שְׁמֵעוֹן וְלְוִי מֵתוּכָחִים וְעוֹנִים לְאֲבִיהֶם: וַיֹּאמְרוּ הַכּוֹזְנֵה יַעֲשֶׂה אֶת-אָחוֹתֵנוּ: (בראשית ל"ד, ל)

מיד אחר כך יעקב מצווה לעלות לבית אל ולבנות מזבח לה': וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵּית-אֵל וְשִׁבְ-שָׁם וַעֲשֵׂה-שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הַנִּרְאָה אֵלֶיךָ בְּרֹחַף מִפְּנֵי עֲשׂוֹ אַחִיךָ: וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-בֵּיתוֹ וְאֵל כָּל-אֲשֶׁר עִמּוֹ הִסְרוּ אֶת-אֱלֹהֵי הַנִּכְרֹת אֲשֶׁר בְּתַכְכֶם וְהִטְהַרוּ וְהַחֲלִיפוּ שְׁמֹלְתֵיכֶם: וְנִקְוּמָה וְנַעֲלֵה בֵּית-אֵל וְאֶעֱשֶׂה-שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הָעֵנָה אֵתִי בַיּוֹם צָרְתִּי וַיְהִי עֲמֹדִי בַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הִלַּכְתִּי: וַיִּתְּנוּ אֶל-יַעֲקֹב אֶת כָּל-אֱלֹהֵי הַנִּכְרֹת אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֶת-הַנִּזְמוֹת אֲשֶׁר בְּאֲזִנֵיהֶם וַיִּטְמְנוּ אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עִם-שָׁכֶם: וַיִּסְעוּ וַיְהִי & חֲתַת אֱלֹהִים עַל-הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיהֶם וְלֹא יָרְדּוּ אַחֲרָי בְּנֵי יַעֲקֹב: (שם לה, א-ה)

דהיינו, מעשה שמעון ולוי גרר אחריו ציווי לבנות מזבח ולהסיר את אלוהי הנכר, וסופו של הוויכוח הוא שלמרות חששו המקודם של יעקב יש פחד אלוהים סביבם והם לא ניזוקים ממעשה האחים.

לאחר מכן ה' נגלה אל יעקב באותו המקום (בית אל) ומאשרר את החלפת שמו. וַיֹּאמֶר-לּוֹ אֱלֹהִים שְׁמֶךָ יַעֲקֹב לֹא יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שְׂדֵי פְרָה וְרִבְיָה גֹי וְקַהֲל גֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָ וּמְלָכִים מִחֲלָצֶיךָ יֵצְאוּ: (שם פס' י-יא)

מיד לאחר מכן רחל יולדת את בנימין, הבן האחרון של יעקב, ומתה בלדתו. הסיומת של הפרשה היא רשימת שבטי יעקב המושלמת אחר לידת בנימין: וַיְהִי בְנֵי-יַעֲקֹב שְׁנַיִם עָשָׂר: בְּנֵי לָאָה בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן וְשְׁמֵעוֹן וְלֵוִי וַיְהוּדָה וַיִּשְׁשָׁכָר וְזְבֻלֹן: בְּנֵי רָחֵל יוֹסֵף וּבְנֵימָן: וּבְנֵי בְלֵהָה שְׁפָתַת רָחֵל דָּן וְנַפְתָּלִי: וּבְנֵי זַלְפָּה שְׁפָתַת לָאָה גָד וְאֲשֶׁר אֵלֶּה בְנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר יָלְדוּ-לוֹ בְּפִתְּן אָרֶם: (שם פס' כב-כו)

רש"י מפרש את ברכת ה' ליעקב באופן הבא: "גוי וקהל גוים. שגוים עתידים בָּנוּי לְהַעֲשׂוֹת, כְּמִנְיֵן הַגּוֹיִם שֶׁהֵם ע' אֲמוֹת, וְכֵן כָּל הַסְּנֵהֲדָרִין שְׁבַעִים; דְּבַר אַחַר שְׁעֵתִידִים בָּנוּי לְהַקְרִיב אֶסוּר



בְּמוֹת כְּגוּיִם בְּיָמַי אֵלֵיהֶם: (מקורו בבראשית רבה ב, ה; אותו הפירוש מופיע גם ברש"י במלכים א' י"ח וברד"ק שם).

לאברהם אבינו הובטח בעת החלפת שמו ולא יִקְרָא עוֹד אֶת־שְׁמֹךְ אַבְרָם וְהָיָה שְׁמֹךְ אַבְרָהָם כִּי אַבְרָהָם נִתְקָה: וְהִפְרַתִּי אֶתְךָ בְּמֵאֵד מְאֹד וְנִתְתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּךָ יֵצְאוּ: (בראשית י"ז, ה'). רש"י שם מפרש: ונתתיך לגוים. וְשָׂרָא לְאָדָם, שְׁהָרִי יִשְׁמַעֵאל כְּכֹר הָיָה לוֹ, וְלֹא הָיָה מִבְּשׂוּרוֹ עָלָיו: כלומר, הבשורה שבניו יהיו "גוים" מתייחסת לריבוי נוסף שיהיה בביתו. אולם אצלנו, בהבטחה שנסמכת להחלפת שמו של יעקב, לא מובנת המשמעות של "גוים" שהרי יעקב מיטתו שלימה.

רש"י משתמש כאן במדרש פלא שדורש את משמעות המילה "גוים" במובן המוכר יותר של "עם אחר". עם ישראל עתיד להתנהג כ"גוי" שמקריב קורבנותיו בכל מקום שליבו חפץ (כמפורש בדברים יב: לא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם. [ה](#) כי אם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר וְגו'). מלבד המוזרות שבפירוש המונח "גוים", לא מובן גם מהו החיבור המהותי שבין שינוי שם יעקב לישראל וברכת ה"גוים", לבין מעמד אליהו בהר הכרמל.

### משמעות שינוי השם יעקב לישראל

שינוי שמו של יעקב לישראל שונה מהותית משינוי השם של אברהם, שהרי יעקב ממשיך להתקרא יעקב אף לאחר שינוי שמו. (עיין אור החיים על אתר שעמד בזה). ההסבר המהותי לשניות שמו של יעקב נעוצה בכך שיעקב אבינו מקפל באישיותו שתי קצוות מנוגדים. תכונת "יעקב" כשמה כן היא, תכונת עקבה ורמאות כפי שמאשימו עשו אחיו "וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פְעָמִים" (בראשית, כז, לו). תכונה זו של יעקב משמשת אותו היטב בהתמודדות מול לבן הארמי. וכמאמר הגמ' בבא בתרא קכ"ג ע"א וַיִּגַּד יַעֲקֹב לְרַחֵל כִּי אָחִי אַבְיָה הוּא וכו' אָמַר לַה' אָחִיו אֲנִי בְרַמְאוֹת. (וכן ברש"י עה"ת בראשית כ"ט, י"ב). תכונה זו תהיה בניין אב להתמודדות יהודית בגלות מול כוחות חזקים הדורשים יחס של עקבה ורמאות על מנת לשרוד בסביבה עוינת.

השם "ישראל" לעומת זאת נולד מתוך מאבקו של יעקב באיש עד עלות השחר, שבסיומו נאמר לו: וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאמָר עוֹד שְׁמֹךְ כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִיתָ עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וְתוֹכַל: (בראשית ל"ב, כ"ט). מידה זו של יעקב שורשה ביכולת לעמוד בצורה גאה וזקופה ולהילחם עם שרים ואנשים ולהצליח.

יעקב אבינו נע במהלך חייו בין הקטבים הללו של אישיותו. עוד מבטן אמו, המאבק מול עשו ושאר אויביו יגדיר את מידתו ומהותו. מאבקו מול המלאך גילה את הפן הישר והזקוף של יעקב, ואשר על כן הוא זוכה שם לתיקון של שמו מלידה ונקרא ישראל. מפגשו מול עשו אחיו בפרק ל"ג מלווה בחרדה קשה "וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ" (בראשית ל"ב, ח) ובתקווה מצד שני על רקע עמידתו הגאה והאיתנה מול המלאך. בפועל המפגש עם עשו אחיו הוא משפיל עד מאוד,

כאשר יעקב ניגש לאחיו בחרדה ומתוך זחילה על הקרקע "וְהָיָא עֵבֶר לְפָנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שִׁבְעַת פְּעָמִים עַד-גִּשְׁתוּ עַד-אָחִיו: (בראשית ל"ג, ג).

מעשה דינה ותגובת האחים לו מהווים מבחן מעשי למידתו של יעקב מול אויבים חיצוניים. יעקב שומע ומחריש ויעקב שִׁמְעַתָּה פִּי טִמְאָה אֶת-דִּינָה בְּתוֹ וּבְנָיו הָיוּ אֶת-מִקְנֵהוּ בַשָּׂדֶה וְהַחֲרַשׁ יַעֲקֹב עַד-בָּאָם: (בראשית, לד, ה) הוא חושש לתגובת העמים סביבותיהם ובכך הוא דבק במידת השם "יעקב". התנהגות שמעון ולוי נטועה במידת "ישראל", שכן הם תובעים את עלבונה של אחותם בצורה ספונטנית וישירה. יעקב כועס עליהם ומביע את ביקורתו "עֲכַרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישׁנִי בַיָּשֵׁב הָאָרֶץ בְּכַנְעֲנִי וּבְפָרְזִי וְאֲנִי מְתִי מִסָּפָר וְנֶאֱסַפּוּ עָלַי וְהַכּוֹנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי: ". (השימוש בשורש ע.כ.ר מתקשר לעניינינו, כיון שגם כאשר אחאב יבקר את אליהו על עמידתו האיתנה והנחרצת הוא יכנה אותו "עוכר ישראל". וראה להלן הסבר עניין זה). טענתם של שמעון ולוי הַכּוֹזֵנָה יַעֲשֶׂה אֶת-אָחוֹתָנוּ: (שם פס' לא) איננה זוכה למענה מיעקב, שכן זוהי קריאה נוקבת המנסרת בחלל הפחד של אביהם, ומדגישה את ישרות טענתם.

### ישראל - מידת הקנאות

תכונת הקנאות שורשה בשם "ישראל", התובע את כבוד ה' ללא משוא פנים וללא התנצלויות. הביטוי המוחשי לפער שבין מידת הקנאות לבין ההתנהגות הרגילה מופיע במעשה פנחס: וְהָיָה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיִּקְרַב אֶל-אָחִיו אֶת-הַמְדִינִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָל-עַדְתַּת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וְהָמָּה בְּכֹלִים פָּתַח אֶהֱל מוֹעֵד: "תפשה בבלוריתה והביאה אצל משה אמר לו בן עמרם זו אסורה או מותרת ואם תאמר אסורה בת יתרו מי התירה לך נתעלמה ממנו הלכה געו כולם בבכיה והיינו דכתיב (במדבר כה, ו) והמה בוכים פתח אהל מועד וכתוב (במדבר כה, ז) וירא פנחס בן אלעזר מה ראה אמר רב ראה מעשה ונזכר הלכה אמר לו אחי אבי אבא לא כך לימדתני ברדתך מהר סיני הבעל את כותית קנאין פוגעין בו אמר לו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא". (סנהדרין פ"ב ע"א)

ובגמ' שם מבואר: א"ר חסדא הבא לימלך אין מורין לו. וכן פסק בטור חושן משפט תכ"ה: הבא על הגויה מי שמקנא לשם יכול להורגו אבל אם בא לבית דין לישראל אין מורים לו להורגו. אבל אם הוא בעצמו יקנא לבו בחטאים וירצה להורגו הרשות בידו ודוקא בשעת מעשה ובפרהסיא. ההלכה הכתובה נועדה להתמודד עם מצבים נורמטיביים ולהכריע לגביהם. אולם ישנם מצבי קיצון בהם ההלכה הכתובה איננה יכולה לתת מענה, ולשם כך נדרשת פעולה דרסטית החורגת מגדרי הדין הרגיל. לו היה פועל פנחס דרך צינורות ההלכה המקובלים הוא היה נחסם מכוח החוק הנורמטיבי. דווקא ההתייצבות הספונטנית מתוך אינטואיציה בריאה, ללא חשבונות, היא המגדירה את הקנאות החיובית הנעשית לשם שמיים, ללא משוא פנים.

מידת "ישראל" מכה שורשים בקרב בני יעקב, שמעון ולוי, עד שהם יכולים אף להתייצב מול יעקב אביהם כאשר הוא תובע התנהגות שקולה ומחושבת למעשה דינה. לוי ושמעון, הפועלים מתוך דחף להגיב באופן ספונטני וקיצוני לחילול כבוד אחותם, מייצגים כאן את פריצת גבולות

הנורמה מתוך מידת הקנאות והם אכן פועלים מחוץ למסגרת ההלכה הרגילה, כיון שקנאותם היא ממידת "הלכה ואין מורין כן".

מכאן ואילך תהליך ביעור העבודה זרה מקרב משפחת יעקב, והשלמת תמונת השבטים המליאה, תהיה ביטוי לשם "ישראל", המייצג את השלימות של עם ישראל ואת עמידתו האיתנה. אם עד כה יעקב אבינו נאלץ להתמודד מול עשיו ולבן בדרכי עקבה על מנת לשרוד מולם הרי ששם "שיראל" משלים את מידת יעקב וישראל השלימה. שנים עשר בני יעקב הם הביטוי לדמותו של יעקב השלימה שממנה ואילך ניתן לבנות את עם ישראל ללא תהליכי סלקציה נוספים כפי שקרה עם יצחק מול ישמעאל ויעקב מול עשיו. מסיבה זו רק כעת אפשר לומר "יעקב מיטתו שלימה", ועל כן הסיומת של פרק זה היא "ויהיו בני יעקב שנים עשר".

יתכן שזו גם כוונת רש"י והמדרשים בביאור הפסוק **גוי וקהל גוים. שגוים עתידים בננו להעשות כמנן הגוים, שהם ע' אמות, וכן כל הסנהדרין שבעים; דבר אחר שעתידיים בננו להקריב אסור במות בגוים בימי אליהו**. המשמעות תהיה לדברינו שאותה נבואה שנאמרה לרבקה בעת הריונה "שני גוים בבטןך" (בראשית כה, כג) מהווה גם תמונת מראה לשני הגוים המתרוצצים בדמותו של יעקב עצמו. כאשר יעקב הוא במידת "ישראל", המידה של הישרות והעמידה הזקופה, אזי הוא יכול לנצח את עשו. אולם כאשר הוא במידת "יעקב" ונוהג בעקבה ורמאות, הרי שהוא בא למערכה בעמדת כניעה מול אחיו, ואז הכוח עובר לעשו. אמור מעתה, יעקב עצמו יכול להיות לעתים יעקב ולעתים ישראל, שכן הוא מקפל באישיותו והנהגתו שני גוים שונים.

### מידת הקנאות של שבט לוי

אחת מהתופעות המרתקות במעבר שבין חומש בראשית לחומש שמות היא העלייה המטאורית של שבט לוי למרכז הבמה. בספר בראשית שבט לוי אינו תופס מקום של כבוד, ובברכות יעקב הוא סופג ביקורת יחד עם אחיו שמעון על פעולתם במעשה שכם. בספר שמות, באופן מפתיע, שבט לוי תופס את הנהגת כלל ישראל דרך עמרם, משה, אהרן ומרים. הפער הזה בין שני הספרים העסיק כבר את הראשונים, כשהבולט שבהם הוא הרמב"ם. בתחילת הלכות עבודה זרה הוא מתאר את השתלשלות אמונת הייחוד ומציין את שבט לוי כמי שנבחר לרשת את תפקיד האבות ולהוביל את אמונת הייחוד בקרב עם ישראל. "ויעקב אבינו למד בננו כלם והבדיל לוי ומנהו ראש והושיבו בשיבה ללמד דרך השם ולשמר מצות אברהם. וצוה את בננו שלא יפסיקו מבני לוי ממנה אחר ממנה כדי שלא תשכח הלמוד. ... עד שארכו הימים לישראל במצרים וחרו ללמוד מעשיהן ולעבד פוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות. ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת פוכבים. (משנ"ת הל' ע"ז פ"א ה"ג).

מקורותיו של הרמב"ם אינם ברורים דיים, אך מסתבר שהוא מנסה ליישב את הפער שבין ספר בראשית לספר שמות, באמצעות התיאור של לוי כמי שנבחר כבר על ידי יעקב אבינו. נראה שלפי הרמב"ם, קו האופי הקנאי של שבט לוי הוא שהביא לבחירתו להוביל את עם ישראל, כפי

שיתבטא בספר שמות. בהמשך לכך יצוין ששבעה לכות איסורי ביאה (פי"ג ה"א) כותב הרמב"ם שכל עם ישראל ביטל ברית מילה במצרים, מלבד שבט לוי. (עיין מו"נ ח"ג פרק מ"ט על טעם מצוות המילה "ויש ב'מילה' עוד ענין אחד צריך מאד והוא שיהיה לאנשי זאת האמונה כולם - רצוני לומר מאמיני 'יחוד השם' - אות אחד גשמי שיקבצם ולא יוכל מי שאינו מהם לומר שהוא מהם והוא נכרי - כי פעמים יעשה האדם כן כדי להגיע את תועלת או כדי להתנכל אל אנשי זה הדת; אך זה הפועל לא יעשהו אדם בו או בבניו רק מתוך אמונה אמיתית - כי אין זה שרט בשוק או כויה בזרוע אבל ענין שיהיה קשה מאד מאד. וידוע גם כן רוב האהבה והעזר הנמצא באנשים שהם כולם בסימן אחד ושהוא על צורת ברית. וכן זאת ה'מילה' היא הברית אשר כרת 'אברהם אבינו' על אמונת 'יחוד השם'. וכן כל מי שימול יכנס ב'ברית אברהם' להאמין היחוד "להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריך".)

בחטא העגל אנו פוגשים את שבט לוי במיטבו, במה שעל פי הכתוב היה הסיבה לבחירתו לשרת את ה'עַת הַהוּא הַבְּדִיל יְהוָה אֶת־שֵׁבֶט הַלְוִי לְשֵׁאת אֶת־אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה לְעִמּוֹ לְפָנַי יְהוָה לְשֵׁרְתוֹ וּלְבָרֶךְ בְּשֵׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: עַל־כֵּן לֹא־הָיָה לְלוֹי חֶלֶק וְנַחֲלָה עִם־אֶחָיו יְהוָה הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵיךָ לּוֹ: (דברים י, ח)

בתגובה לחטא העגל ניתן לראות את האלמנטים המרכזיים שמופיעים בקנאות של שמעון ולוי במעשה דינה בשכם, ומאוחר יותר אצל אליהו בהר הכרמל.

1. המאבק בעבודה זרה - ויקַח אֶת־הָעֶגְלָא אֲשֶׁר עָשׂוּ וַיִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ וַיִּטְחֵן עַד אֲשֶׁר־דָּק. (שמות לב, ב)

2. הלכה ואין מורין כן, חריגה מההלכה הנורמטיבית - וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל־הַמִּצְחָה וַיִּרְא אֶת־הָעֶגְלָא וּמַחֲלַת וַיַּחֲרֵאֲף מִשָּׁה וַיִּשְׁלַף מִיָּדוֹ אֶת־הַלַּחַת וַיִּשְׂבֵּר אֶתְּם תַּנַּחַת הָהָר: (שם לב, יט)

3. הריגת החוטאים - כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שִׁימוּ אִישׁ־חַרְבּוֹ עַל־יָרְכוֹ עִבְרוּ וְשׁוּבוּ מִשְׁעַר לְשַׁעַר בְּמִצְחָה וְהָרְגוּ אִישׁ־אֶת־אֶחָיו וְאִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־קָרְבוֹ: (שם לב, כז)

התקדשות שבט לוי והבדלתו לעמוד לפני ה' נטועה במידת הקנאות שנתגלתה בחטא העגל. שורשי הקנאות הזו מגיעים מלוי עצמו במעשה שכם, והביטויים שלה נמשכים בשמירת ברית המילה והדבקות באמונת הייחוד במצרים, והיא מגיעה לשיאה בתגובה לחטא העגל, כאשר הטבע הקנאי של שבט לוי מוצא את הביטוי החיובי הן בשבירת הלוחות על ידי משה, והן הריגת החוטאים בעגל ללא חשבונות אישיים. הַאֲמַר לְאֲבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִיו וְאֶת־אֶחָיו לֹא הִפִּיר וְאֶת־בְּנָו לֹא יָדַע כִּי שָׁמְרוּ אֶמְרָתְךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצְרוּ: (דברים לג, ט).

קנאותו של פנחס מהווה המשך ישיר לקנאות בני לוי. גם היא מופיעה כתגובת נגד לחטא העבודה זרה של ההצמדות לפעור דרך הזנות של בנות מדיין וַיַּחַל הָעָם לְזַנּוֹת אֶל־בָּנוֹת מוֹאָב: וַתִּקְרָאן לָעָם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן וַיֹּאכְל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְאֱלֹהֵיהֶן: קנאותו של פנחס גם היא כוללת הריגת החוטאים, ואת המרכיב של הלכה ואין מורין כן והריגת חוטאים ספונטנית.

**ההקבלה בין קנאות בני יעקב ליעקב לקנאות אליהו בהר הכרמל**

ישנם הקבלות בולטות בין הכתובים במעשה דינה לאלו במעשה אליהו בהר הכרמל:

מלכים א יח	בראשית לד-לה
1 יח, יז: ויהי כראות אחאב את אליהו ויאמר אחאב אליו האתה זה עבד ישראל: ויאמר לא עבדתי את ישראל כי אם אתה ובית אביך בעזבכם את מצות יהוה ותלך אחרי הבעלים:	לד, ל: ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עברתם אתי להבאישני בישב הארץ בכנעני ובפרזי
2 יח, ל: וירפא את מזבח יהוה הקרוי: וגו' ויבנה את האבנים מזבח בשם יהוה וגו'	לה, ז: ויבן שם מזבח ויקרא למקום אל בית אל כי שם נגלו אליו האלהים בברחו מפני אחיו
3 יח, לא: ויקח אליהו שתים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב וגו'	לה, כב ויהיו בני יעקב שנים עשר:
4 יח, לא אשר הלה דבר יהוה אליו לאמר ישראל יהיה שמך:	לה, י: ויאמר לו אלהים שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך ויקרא את שמו ישראל:
5 יח, לט: וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו יהוה הוא האלהים יהוה הוא האלהים:	לה, ה: ויסעו ויהי חמת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב:
6 יח, מ: ויאמר אליהו להם תפשו את נביאי הבעל וגו'	לה, ב: ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו הסרו את אלהי הנכר אשר בתכם
7 יח, מ: ויורדם אליהו אל נחל קישון וישחטם שם:	לד, כה: ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרב ויבאו על העיר בטח ויהרגו כל זכר:

ההשוואה בין המעמד בהר הכרמל לבין מעשה שכם יחד עם הפרק שאחריו, מלמד אותנו שהקשר הקנאי של אליהו, שמעיד על עצמו בהר חורב "קנא קנאתי לה' אלהי צבאות פי-עזבו בריתך בני ישראל ... (מלכים א, יט, ד) יונק מפרשת דינה ושכם, כפי שנבאר.

### עוכר ישראל - למשמעות הביטוי

הוויכוח בין אליהו לאחאב בשאלת הזהות של "עוכר ישראל" נוגע בליבת הוויכוח שבין יעקב לבניו. אליהו טוען כי מי שנלחם נגד ה' ומכרית את נביאיו הוא "עוכר ישראל" וראוי להילחם בו ללא פשרות. אחאב לעומתו טוען כי מי שנלחם נגד ישראל ומביא עליהם בצורת של שלוש שנים הוא "עוכר ישראל". השאלה המהותית היא האם להעדיף את כבוד האב על כבוד הבן. כפי שנאמר במדרש "אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, שנאמר 'קנא קנאתי לה' אלקי צבאות' [מלכים א' יט']". (מכילתא דרבי ישמעאל י"ב:א:ד).

ראוי לציין בהקשר זה כי העיר יריחו משמשת כאבן בוחן לסוגיית כבוד האב וכבוד הבן. הפעולה הראשונה של אחאב עם כניסתו לשלטון היא בניית יריחו. מצד אחד, יריחו החרבה משמשת כאנדרטה לנסי ה' בכיבוש הארץ, ומסיבה זו יהושע קילל: וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש לפני יהוה אשר יקום ויבנה את העיר יריחו ובכרו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה: (יהושע ו, כו). מצד שני, אחאב בונה כאן עיר בארץ ישראל. בניית עיר בארץ ישראל יש בה מעלה ואף חז"ל ראו בה כדי ללמד זכות על עמרי אביו של אחאב "א"ר יוחנן מפני מה זכה עמרי למלכות מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל שנאמר (מלכים א טז, כד) ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף ויבן את ההר ויקרא [את] שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון (סנהדרין ק"ב ע"ב). בהופעתו הראשונה אליהו מתייצב מול אחאב ותובע את כבוד האב, ואת יישום הקללה של יהושע בנוגע לבניין יריחו.

האדם הקודם שהפר את ציווי יהושע בנוגע לעיר יריחו היה עכן, שלא ציית לאמור "והיתה העיר תרם היא וכל אשר בה ליהוה" (יהושע ו, טז). בשעת ענישתו של עכן נאמר: ויאמר יהושע מִה עֲבַרְתֶּנוּ יַעֲכָרְךָ יְהוָה בַּיּוֹם הַזֶּה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ כָּל־יִשְׂרָאֵל אֲבָן וַיִּשְׁרְפוּ אֹתָם בָּאֵשׁ וַיִּסְקְלוּ אֹתָם בְּאֲבָנִים: וַיִּקְיֵמוּ עָלָיו גִּלְ-אֲבָנִים גְּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיֵּשֶׁב יְהוָה מִחֲרוֹן אַפָּן עַל־כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא עֵמֶק עֲכוֹר עַד הַיּוֹם הַזֶּה: (יהושע ז, כו).

בספר דברי הימים עכן זוכה לאותו כינוי שמטיחים אליהו ואחאב זה בזה: וּבְנֵי פְרָמִי עֲכָר עוֹכֵר יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מְעַל בְּחֶרֶם: (דבה"י, א, ב, ז). לא מן הנמנע כי יש כאן רמז עמוק והשוואה בין עכן לבין הוויכוח של אליהו ואחאב. עכן במעילתו בחרם העדיף את האינטרס האישי שלו על קידוש שם שמיים באמצעות החרם לה'. אצל עכן הביטוי משורש ע.כ.ר מגיע על רקע העדפה אינטרסנטית אישית הפוגעת בכבוד שמיים.

יעקב אבינו גם מאשים את בניו עֲכָרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישְׁנִי בְיֵשֶׁב הָאָרֶץ. הביקורת של יעקב על בניו נוגעת אף היא בליבת הוויכוח שבין מידת הקנאות, הגורסת את העדפת כבוד האב שמתגלם בצדק הטבעי, על כבוד הבן, שמתבטא כאן ברצון לשמור על המשפחה מעמי הסביבה. יעקב



מבקר אותם על מידת הקנאות שלהם וזאת מתוך תודעת "יעקב" ותפיסתו עד כה הגורסת התנהלות זהירה ודיפלומטית מול איומים חיצוניים. שמעון ולוי מצידם פועלים במידת קנאות התובעת את כבוד הבן שכן הם כבר נמצאים בתודעת "ישראל" ומגיבים באופן ישר וגאה על מנת להגן על כבוד "ישראל".

גם בספר מלכים נראה שכוונת אחאב היא להאשים את אליהו בעקשנות, שאיננה לוקחת בחשבון את צרכי עם ישראל ומצוקותיו לנוכח הבעורת המתמשכת. מסיבה זו אחאב מכנה את אליהו "עוכר ישראל". אולם אליהו מתווכח וטוען ש: **לֹא עָכַרְתִּי אֶת-יִשְׂרָאֵל כִּי אִם-אֶתָּה וּבֵית אָבִיךָ בְּעִזְבְּכֶם אֶת-מִצְוַת יְהוָה וּתְלַךְ אַחֲרַי הַבְּעָלִים: הוויכוח של אליהו ואחאב הוא ויכוח שקול של שני צדדים קיצוניים כאשר אחד מעדיף את כבוד האב בלבד והשני מעדיף את כבוד הבן בלבד. כל צד מאשים את השני בהיותו "עוכר".**

### המזבח החרוס בכרמל והמזבח בבית אל

מימי יעקב אבינו משמשת בית אל כמקום מזבח לה'. יעקב אבינו מציב בה מצבה בבורחו מפני עשו אחיו, ונודר נדר לה': **וַיֵּדֶר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם-יְהִיֵּה אֱלֹהִים עִמָּדִי וְשָׁמַרְנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן-לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבְגָד לְלַבֵּשׁ: וְשָׁבְתִי בְשָׁלוֹם אֶל-בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים: וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר-שָׁמַתִּי מִצְבָּה יְהִיָּה בֵּית אֱלֹהִים וְכָל אֲשֶׁר תִּתֵּן-לִי עֲשֶׂה אֲעֲשֶׂהוּ לָךְ: (בראשית כח, כ).** המצבה הזו היא הבסיס למזבח שבונה יעקב אחרי מעשה שכס ומקיים שם את נדרו: **וַיֵּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לְמָקוֹם אֵל בֵּית-אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו: (בראשית לה, ז).**

המזבח בבית אל משמש את עם ישראל גם בכניסתם לארץ, כאשר במעשה פילגש בגבעה נאמר **וַיַּעֲלוּ כָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל הָעָם וַיָּבֹאוּ בֵּית אֵל וַיִּכְפוּ וַיֵּשְׁבוּ שָׁם לִפְנֵי יְהוָה וַיִּצְוּמוּ בַיּוֹם הַהוּא עַד הָעָרֶב וַיַּעֲלוּ עֹלוֹת וּשְׁלָמִים לִפְנֵי יְהוָה. וַיִּשְׁאָלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בִּיהוָה וְשָׁם אָרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים בְּיָמֵם הָהֵם (שופטים, כו).**

אותו מזבח כנראה משמש גם את ירבעם במהפיכה הדתית שהוא מוביל כנגד ממלכת יהודה: **וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֲגָלֵי זָהָב וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רַב-לְכֶם מֵעֹלוֹת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלוֹךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: וַיֵּשֶׁם אֶת-הָאֶחָד בְּבֵית-אֵל וְאֶת-הָאֶחָד נָתַן בְּדָן:**

איש האלוהים המגיע מיהודה מתייחס למזבח הסמוך לעגל בבית אל: **וְהִנֵּה אִישׁ אֱלֹהִים בָּא מִיְהוּדָה בְּדָבָר יְהוָה אֶל-בֵּית-אֵל וַיִּרְבְּעֵם עֲמֵד עַל-הַמִּזְבֵּחַ לְהִקְטִיר: וַיִּקְרָא עַל-הַמִּזְבֵּחַ בְּדָבָר יְהוָה וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ כֹּה אָמַר יְהוָה הִנֵּה-בֵן נוֹלָד לְבֵית-דָּוִד יֵאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְנִבַּח עֲלֶיךָ אֶת-כֹּהֲנֵי הַמִּקְטָרִים עֲלֶיךָ וְעִצְמוֹת אֲדָם יִשְׂרָפוּ עֲלֶיךָ: וְנָתַן בַּיּוֹם הַהוּא מוֹפֶת לְאֹמֶר זֶה הַמוֹפֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה הִנֵּה הַמִּזְבֵּחַ נִקְרָע וְנִשְׁפָּךְ הַדָּשָׁן אֲשֶׁר-עָלָיו:**

אותו מזבח שבנה יעקב וששימש את ישראל בתקופת השופטים, הופך למזבח לפולחן העגל בתקופת ירבעם ונהרס על בסיס נבואת איש האלוהים מיהודה.



אמור מעתה, המזבח של יעקב שנבנה מיד אחר מעשה הקנאות של שמעון ולוי נהרס כאשר משתמשים בו לפולחן העגל. פולחן העגל עצמו היה הטריגר למעשה הקנאות של משה ושבט לוי במדבר, והמזבח כאן נהרס בעקבות כך. אליהו, כמשקל נגד לקלקול של מזבח ה' בבית אל על ידי ירבעם, מרפא מזבח הרוס ומחזיר אותו לייעודו המקורי.

הרד"ק רומז לכל העניין הנ"ל בביאורו לפסוק וַיִּקַּח אֱלֹהֵי שְׁתֵּי עָשָׂר אַבְנִים כַּמֶּסֶפֶר שְׁבַטֵי בְנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דְבַר יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל יְהִי שְׁמִי: "שתועיל זכות השבטים בדבר הזה ויענהו השם בתפלתו או להראותם כי שנים עשר שבטי בני יעקב עליהם להיות מחוברים ודבקים בה' להעלות במזבח אחד לא כמו שהיו עושים עתה כי שני השבטים היו מעלים עולה במזבח ה' והשאר במזבח הבעל לפיכך בנה לעיניהם המזבח משנים עשר אבנים וטעם אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך כי בבית אל שבנה שם יעקב אבינו מזבח לה' נאמר שם ישראל יהיה שמך כדי להגדיל שם זרעו אם יהיו דבקים בו כי ישראל הוא שם שררה כמו שאמר כי שרית עם אלהים ועם אנשים ובו במקום שבנה יעקב אבינו מזבח לה' ונאמר לו שם שמך ישראל עשו הם עגל ובנו שם מזבח לבעל, ובדברי רבותינו ז"ל ישראל יהיה שמך למה נאמר כאן לפי שביום שנגלית שכינה על יעקב בבית אל וקראו ישראל בו ביום אמר לו גוי וקהל גוים יהיה ממך עתידים בניך להקהל כשאר הגוים ולבנות מזבח ולהקטיר קטורת עליו בשעת איסור הבמות ואני מתרצה בדבר:

## ישראל ויעקב

הצבת שנים עשר האבנים כנגד שבטי ישראל אף היא חלק מאותו התיקון. מיד לאחר שיעקב אבינו בונה את המזבח בבית אל ושמו משתנה מיעקב לישראל, הוא מגיע להשלמת פרויקט העמדת השבטים בלידת בנימין. בסמוך לכך, מניין השבטים הראשון פותח במילים: וַיְהִי בְנֵי יַעֲקֹב שְׁנַיִם עָשָׂר: הנושא הזה נטוע עמוק במעבר הבין דורי שבין יעקב לבניו, ובסיום תקופת האבות והמעבר לבנים. כבר במעשה דינה אנו רואים שיש יחס למשפחת יעקב כ'עם', הדורש סטנדרטים ייחודיים של כבוד, כמאמר הכתוב "כי נבלה עשה בישראל". השלמת דמותו האישית של יעקב דרך החותמת האלוהית על שינוי שמו, היא המזמינה את המעבר לתקופת הבנים.

אליהו, בעומדו לפני מעשה הקנאות משחזר את פעולת בני יעקב הלוחמים ללא פשרות כנגד חילול קדושת ישראל מתוך עמדה קנאית המבטאת את השם "ישראל". הוא מקים מזבח עם שנים עשר אבנים, באופן המבטא את שלימות עם ישראל וייצוגו המלא דרך שנים עשר השבטים.

## פנחס זה אליהו

כידוע, יש היתר לנביא לעקור דברי תורה לפי שעה, ולשם צורך של קידוש שם שמיים. (לשון הרמב"ם "וְכֵן לְמַדְּנוּ מִחֻמְּתֵי רֵאשׁוֹנֵי מִפִּי הַשְּׁמוּעָה בְּכָל אֵם יֹאמֶר לָהּ הַנְּבִיא עָבַר עַל דְּבָרֵי

תורה כְּאֵלֶיהוּ בְּהַר הַפְּרָמֶל שָׁמַע לוֹ חוּץ מֵעֲבוּדַת כּוֹכָבִים. וְהוּא שִׁיחָהּ הַדָּבָר לְפִי שְׁעָה. כְּגוֹן אֵלֶיהוּ בְּהַר הַפְּרָמֶל שֶׁהַקְּרִיב עוֹלָה בְּחוּץ וִירוּשָׁלַיִם נִבְחַרְתָּ לְכַף וְהַמְקָרִיב בְּחוּץ חֵיב כְּרַת. וּמִפְּנֵי שֶׁהוּא נָבִיא מִצְוָה לְשִׁמְעַע לוֹ וְגַם בְּזֶה נֶאֱמַר (דְּבָרִים יח טו) "אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן". וְאֵלּוּ שְׁאֵלוּ אֶת אֵלֶיהוּ וְאָמְרוּ לוֹ הֵי אֵךְ נֶעֱקַר מֶה שֶׁכְּתוּב בַּתּוֹרָה (דְּבָרִים יב יג) "פֶּן תַּעֲלֶה עֲלֵתֶיךָ בְּכָל מְקוֹם". הֵי אֵךְ אֵמַר לֹא נֶאֱמַר אֵלָּא הַמְקָרִיב בְּחוּץ לְעוֹלָם חֵיב כְּרַת כְּמוֹ שֶׁצְּוָה מֹשֶׁה. אָבָל אֲנִי אֶקְרִיב הַיּוֹם בְּחוּץ בְּדָבָר ה' כִּדִּי לְהַכְחִישׁ נְבִיאֵי הַבַּעַל." אֵךְ אֵין אֲנוּ פְטוּרִים מִלְּהַבִּין מֶה גֵרַם לֵאלֹהֵינוּ לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּהִיתָר זֶה.

הַחֲרִיגָה מִשׁוֹרֵת הַדִּין מִתּוֹךְ קִנְאוֹת טְהוּרָה מִגִּיעָה הֵן מִשְׁמַעוֹן וְלוֹי שֶׁנִּהְיָו מִחוּץ לְמִסְגֵּרַת הַהֲתַנְהָגוֹת הַנּוֹרְמַטִיבִית, הֵן מִמַּעֲשֵׂה הַעֲגָל בּוֹ בְּנֵי לּוֹי נִדְרָשׁוּ לְפַגּוֹעַ אֶפִּילוֹ בְּבִנֵי מִשְׁפַּחַה קְרוּבִים לֹא חֲשׁוֹנוֹת אִישִׁיִּים, הֵן מִפְּנַחַס שְׁכַפִּי שֶׁנִּתְבָּאָר לְעֵיל נִהַג כְּנִגְדַּת הַהֲלָכָה הַפּוֹרְמַלִּית וְהֵן אֲצַל אֵלֶיהוּ.

לֹא בְּכַדֵּי הַמְדַרְשִׁים מִזֵּהִים אֶת אֵלֶיהוּ כְּמִמְשִׁיכּוֹ וְכַבֵּן דְּמוּתוֹ שֶׁל פְּנַחַס: ר' אֵלִיעֶזֶר אֹמֵר, קְרָא שְׁמוֹ שֶׁל פְּנַחַס בְּשֵׁמוֹ אֵלֶיהוּ, אֵלֶיהוּ זְכוּר לְטוֹב מִתּוֹשְׁבֵי הַגִּלְעָד, שֶׁעָשָׂה יִשְׂרָאֵל תְּשׁוּבָה [עַל יִדּוֹן] בְּהַר גִּלְעָד, וְנָתַן לוֹ הַב"ה שְׁכָר טוֹב וְלִבְנָיו הַצְּדִיקִים לְמַעַן כְּהוֹנֵת עוֹלָם, שֶׁנ' וְהִיתָה לוֹ וְלִזְרַעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהַנֵּת עוֹלָם. (פְּרָקִי דֵר' אֵלִיעֶזֶר מ"ז, ח)

וְכֵן הוּבָא בְּרַד"ק שׁוֹפְטִים כ', כ"ח "וְאֵמַר וּפִינַחַס בֶּן אֵלְעָזָר בֶּן אֶהֱרָן הַכֹּהֵן מִפְּנֵי שֶׁלֹּא יֵאֱמִינוּ בְּנֵי אָדָם כִּי אוֹתוֹ פִּינַחַס הִיָּה לְפִי שֵׁשׁ לוֹ מִשְׁנוֹתָיו עַד הַזְּמַן הַהוּא יוֹתֵר מִג' מֵאוֹת שָׁנָה לְפִיכֶךָ יַחֲסוּ עַד אֶהֱרָן וְחִיָּה זְמַן רַב כִּי הָאֵל יִתְבָּרַךְ הַבְּטִיחוֹ בּוֹהַ עַל אֲשֶׁר קִנָּא בְּשִׁטִּים, וְאֵמַר: 'הַנְּנִי נוֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שְׁלוֹם' וְאֵמַר בְּרִיתִי הִיָּתָה אֶתוֹ הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם וְעַל פִּינַחַס אֵמַר. וּמִקְצַת רִז"ל אֵמְרוּ כִּי פִינַחַס זֶה אֵלֶיהוּ וּמִקְצַתָם אֵמְרוּ כִּי אֵלֶיהוּ מִבְּנֵי בְּנִימִין הִיָּה וַיֵּשׁ לָהֶם סִמְךָ בּוֹהַ בְּדַבְרֵי הַיָּמִים".

אֵין עֲסָקְנוּ כֵּאֵן בְּנִסְתָּרוֹת אֵלָּא בְּפִשְׁטוֹת הַכְּתוּבִים (הַרְמ"ע מִפְּאֲנוֹ בְּגִלְגוּלֵי נִשְׁמוֹת [אוֹת כ]: כְּתַב זְמֵרֵי מִתְּגַלְגַּל בְּאַחָאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. כְּנִרְאָה שֶׁגַם הוּא מִמְשִׁיךְ אֶת הַקּוֹ הַמְדוּבָר כֵּאֵן שֶׁל הַעִימוֹת בֵּין אֵלֶיהוּ לְאַחָאָב כְּשֶׁחֲזָרוּ שֶׁל הַעִימוֹת בֵּין פְּנַחַס לְזְמֵרֵי בֵּין סְלוּא) וְעַל כֵּן נִרְאָה שֶׁמִּשְׁמַעוֹת הַזִּיחָיוּ בִּינֵיהֶם נְעוּצָה בְּפִן זֶה שֶׁל פְּעוּלַת קִנְאוֹת שְׁשׁוֹרְשִׁיָּה וּמִאֲפִינִיָּה שׁוּוִים אֲצַל שְׁנִיָּהֶם. שׁוֹרְשֵׁי הַקִּנְאוֹת בְּעַם יִשְׂרָאֵל נוֹלְדוּ מִתּוֹךְ פְּעוּלַתָם שֶׁל שְׁמַעוֹן וְלוֹי וְהַמְשִׁיכּוֹ בְּעִיקָר בְּחֻלְקוֹ שֶׁל לּוֹי הֵן בְּמַעֲשֵׂה הַעֲגָל וְהֵן בְּקִנְאוֹת פְּנַחַס. אֵלֶיהוּ הַנְּבִיא בְּגִישְׁתּוֹ, פְּעוּלוֹתָיו וְאִישִׁיוֹתוֹ צוּעַד בְּעַקְבוֹתֵיהֶם כְּפִי שֶׁהִרְאָנוּ בְּמֵאֵמַר זֶה. מְסִיבָה זֶה הַמְדַרְשׁ רּוֹאֵה אֶת אֵלֶיהוּ כְּמִי שֶׁמְגַלֵּם בְּתוֹכוֹ אֶת אִישִׁיוֹתוֹ שֶׁל פְּנַחַס.

## ביאור פרשת המבול

### פרשה שנאמרה ונשנית

תמצית: במאמר זה נעמוד בס"ד על הקשיים העולים מתוך לימוד פרשת המבול אשר ראשיתה בקלקול המין האנושי וסופה באות הקשת. נציע דרך ישוב לפרשה עמוקה זו על פי דרכו של בעל ה"בן מלך" זצוק"ל, בביאור דברי חז"ל 'כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה', ולסיום נקשר את שני הרבדים שבפרשת המבול לשני הרבדים שביצירת האדם.

### פתיחה

כמדומה, שאחת הפרשיות הקשות ביותר לביאור בדרך הפשט, היא הפרשה העוסקת בסוגיית המבול. הקורא את הפסוקים העוסקים בסוגיית המבול, יתקל בהכרח בכתובים הנראים ככופלים זה את זה שוב ושוב ללא הסבר פשטני, ומאידיך כתובים הנראים כסותרים זה את זה. ואם אמנם מצאנו בדברי רבותינו מפרשי המקרא מספר ישובים למקצת הכפילויות והסתירות, אך ניתן לומר לכאורה, כי לעומת עומק הסוגיא, ומספר הפרטים הדורשים יישוב, אין דברי המפרשים בזה אלא זעיר שם זעיר שם, ותרופה לא מצאנו, ביאור אחד מספיק ליישב את כל הפרשה מרישא לגמירא, להסיר כל עיקש ופתלתול, וליישב את הדברים על הלב והשכל, באופן שיהיו הדברים נקראים במרוצה כקורא בספר.

הדבר מוקשה במיוחד לכל הרגיל בספר בראשית, אשר אף אם נרמזו בפסוקיו סתרי מעשה בראשית, ודלו רבותינו פרטים רבים בהליכות אבותינו כהררים התלויים בשערה, אך על פי רוב ברובד הפשט הדברים בהירים ונהירים, ומדוע יצאו מן הכלל הכתובים העוסקים בחורבן העולם והצלתם של נח ומשפחתו, להיותם דורשים עיון רב ואוקימתות מחודשות, כאשר יחזה כל המעיין בדברי המפרשים על פסוקים אלו.

### מספר קושיות

לא נמנה כאן את כל הקשיים במקראות אלו, אך נביא מקצת מהבולטים שבהם. ונתחיל בכפילויות הרבות.

א. לידתם של שם חם ויפת מוזכרת ב' פעמים (ה, לו. ו, י)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> החזקוני כתב וז"ל: 'שנאן בשביל שבא להזכיר נח שהיה צדיק בדורותיו חזר והזכיר בניו אחריו שמהם עמד העולם'. אמנם לפי"ז יקשה מדוע נמנו בפעם הראשונה.

ב. אחר שכבר הוזכר שרבה רעת האדם בארץ ואמר ה' למחותם (ו, ה-ז), שוב מוזכרת השחתת הארץ בידי יושביה (שם יא-יב).

ג. אחר שצוה ה' את נח לבוא אל התיבה (ו, יח), הוא מצווה על כך בשנית (ז, א)<sup>2</sup>.

ד. אף עצם ביאת נח ומשפחתו ובעלי החיים אל התיבה מוזכרת ב' פעמים (ז, ז-ט. ושם יג-טו).

ה. אחרי שנכתב (ז, ו): "והמבול היה מים על הארץ", ומפשטות הפסוקים נשמע כי החל המבול, לאחר מספר פסוקים המבול מתחיל שוב (שם פסוק י).

ו. גם גילו של נח שהיה בן שש מאות שנה בתחילת המבול נזכר ב' פעמים (שם פסוק ו, ופסוק יא).

ז. כך גם ירידת הגשמים במשך ארבעים יום בתחילת המבול (שם פסוק יב ופסוק יז).

ח. וכן מיתת כל בעלי החיים (שם כא, ופסוק כג)<sup>3</sup>.

ט. וכן התגברות המים במשך מאה וחמישים יום (ז, כד. ח, ג).

ללא ספק בפסוקים אלו לבד כבר יש בכדי לומר דרשני.

עוד קושיא בולטת, נוגעת למספר הפרטים שהכניס נח אל התיבה מכל מין מבעלי החיים. בציווי הראשון מצווה נח לקחת זוג מכל מין ומין, ולעומת זאת בציווי השני הוא מצווה ליקח שבעה זוגות מהמינים הטהורים והעופות, וזוג אחד ממיני הבהמות הטמאות.

אמנם ניתן היה לומר בפשטות, כי הציווי השני בא להוסיף על הציווי הראשון, אך בהמשך הפסוקים נכתב בפירוש כי נח הביא זוג אחד מכל מין, ואף מודגש שהיה זה בין מהמינים הטהורים ובין משאינם טהורים (ז, ח-ט)<sup>4</sup>.

ניתן למנות הערות רבות נוספות בלשונות הכתובים, אך נסתפק באשר כבר הערנו. כאמור בראש דברינו, ניתן אמנם למצוא בדברי הראשונים והאחרונים יישובים שונים לכל הקושיות וההערות [ועכ"פ לרובם]<sup>5</sup>, אך קשה מאד להוציא מכלל דבריהם מהלך אחד, אשר יישב את כלל הדוחקים וקשיי הלשונות.

<sup>2</sup> רש"י והרמב"ן פירשו כי הציווי הראשון היה על בניין התיבה, והוזכרה ביאתם אל התיבה רק בדרך אגב, ואילו הציווי השני היה סמוך למבול ואז נצטוו לבוא בפועל אל התיבה.

<sup>3</sup> אמנם הרמב"ן פירש כי הפסוק הראשון בו נכתב: "ויגוע כל בשר" וגו', פירושו עצם המיתה, ובפסוק השני בו נכתב: "וימח את כל היקום", כוונתו שנמחו הגופות והיו למים.

<sup>4</sup> רש"י כתב שם כי: 'כולם השוו במנין זה', והיינו שנקטה התורה מספר השווה בכולם ואף שהיו מינים מהם הובאו יותר פרטים. הרד"ק פירש כי "שנים שנים" אין פירושו שני פרטים מכל מין, אלא שכל המינים באו "זוגות זוגות" זכר ונקבה, כל מין לפי מספר הפרטים שנצטוה נח קודם לכן. לעומת זאת הרמב"ן חידש, כי זוג אחד מכל מין באו מאליהם, ואילו את ששת הזוגות הנותרים מהמינים הטהורים הוצרך נח להביא בכוחות עצמו.

<sup>5</sup> חלק מדברי הראשונים הבאנו בהערות שוליים הקודמות, ועיין גם בפירושי הרד"ק המלבי"ם ואור החיים, שעמדו על רוב הכפילויות והסתירות שבפסוקים, ויישבו איש לפי דרכו, ולעתים העמידו אוקימתות מיוחדות.

## תחילת יישוב מדברי ה"בן מלך"

על כן נבוא להציע מהלך שונה בביאור סוגיה מורכבת זו, ואף שהדברים מחודשים, ולע"ע לא מצאתי לדרך זו בית יד בדברי רבותינו הראשונים אשר מפיהם אנו חיים, אך אם יוכשרו הדברים בעיני המעיינים, להאיר באור בהיר על מקראי הקודש, וליישב אל נכון את מהלך הפסוקים, לא מן הנמנעות הוא, כי אף דרך זו הרי היא נכללת בע' פנים שבתורה.

ואתמוך יסודותי בדברי מו"ר הגאון האמיתי בעל ה"בן מלך" זצוק"ל, אשר זכה לסלול דרך לרבים באופן לימוד פשטי המקראות. ואף שבפרשה זו אין מרובים דבריו, אך כמדומה שיש באחת מהארותיו, בכדי להוציא מפתח להבנת כל הפרשה, ודבריו אשיב אל ליבי על כן אחיל.

כתב ה"בן מלך" (פרשת נח, פרק ו):

"ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר בא לפני וגו'. ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלוקים כן עשה", והנה בהמשך הפרשה נאמר שוב: "ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התיבה וגו'. ויעש נח ככל אשר ציווהו ה'".

ונתקשו המפרשים הרבה ליישב את הסתירה הבולטת בין הכתובים וכו'. אמנם ראשונה יש להתבונן מה פשר הכפילות בדברים. שכן מלבד סתירה זו ומספר שינויי לשון, נראים הכתובים כחוזרים זה אחר זה.

לאחר שכבר תיאר הכתוב דבר אלוקים אל נח לעשות התיבה ולחסות בה מפני המבול, הבאת בעלי החיים איתו, וחתימת העניין: "ויעש נח ככל אשר ציוה אותו אלוקים", חוזר הכתוב בשנית על אותם הדברים וכו', וחותר שוב: "ויעש נח ככל אשר ציווהו ה'".

ואשר נראה בזה ע"פ מה שביארנו במה שאמרנו חז"ל: כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה<sup>6</sup>, אשר ע"פ דרכינו למדנו, שכל מצוה או פרשה שבתורה שחזרה ונשנתה, היינו מפני שיש במצוה זו כמה פנים, וקיומה מתחייב משום כמה וכמה צדדים, אשר כל אחד מהם מהוה סיבה מצד עצמו לחיובה, ובכל מקום נכתבה בצורתה וסגנונה הראוי לה מצד טעמה המסוים שנתייחד בה. וכן משום זה אף נפרדו הפרשיות למקומות נפרדים לפי ענינם, והדוגמאות למכביר<sup>7</sup>.

עד כאן לשונו של בעל ה"בן מלך", והרוצה יעיין שם, היאך ביאר כי אף בעניין המבול והצלת נח ישנם ב' אופנים ששניהם אמת, וע"כ כפלה התורה וכתבה ב' פעמים את מאמר ה' לנח, ובכל פעם באו הפרטים שנצרכו באותה פרשה ע"פ השורש שמחמתו נצטוה נח לבנות את התיבה. ולא נאריך כאן בהבאת כל דבריו.

<sup>6</sup> שבועות פרק ב משנה ה.

<sup>7</sup> כוונת הגר"ל למה שנתבאר ב"בן מלך" על התורה, כרך א' – מאמרי מבוא, מאמר ג', שם מבואר באופן נפלא כלל יסודי מאד בלימוד המקראות, אשר על פיו מיושבים דברים רבים, והוא אחד מהיסודות עליהם בנויה שיטתו של הגר"ל מינצברג זצוק"ל. מי שאינו רגיל בדרך זו, יתכן ויתקשה במקצת לקבל את דבריו במאמר זה, ועל כן המלצתנו לכל מי שדרך זו נראית זרה בעיניו, לעיין במאמר הנזכר אשר ביסס את דבריו בצורה חזקה מפרשיות רבות בתורה.

ועכ"פ העולה מדבריו הוא, שציווי ה' המופיע בפרק ו' פסוק י"ג, והעשייה שבעקבותיו, וכן הציווי המופיע בתחילת פרק ז' והעשייה שבעקבותיו, אין אלו שני ציוויים נפרדים, אלא התורה מספרת את אותו הסיפור ב' פעמים, כדי להאיר בכל פעם זווית שונה של אותו הסיפור.<sup>8</sup>

### יישוב כל הפרשה בדרך זו

אם נקבל את פירושו של ה"בן מלך", נראה כי מן הראוי להרחיב את דבריו לכל סוגיית המבול, ובהתבוננות מעמיקה בלשונות הכתובים, נראה כי לאורך כל הפסוקים מספרת התורה מעין ב' סיפורים מקבילים על המבול, כאשר ניכר כי כל סיפור עוסק בזווית שונה של אותו המאורע.

ואמנם יש ששני הסיפורים הוזקקו לספר את אותו הפרט כל אחד מטעמו, ולעומת זאת יש פרטים אשר הינם שייכים רק לחלק אחד של הסיפור ואילו לחלק השני אין צורך להדגישם. כמו"כ יש ואחד הסיפורים סומך על הסיפור השני ואינו מציין פרט מסוים אשר אילו לא נזכר בסיפור השני יתכן והיה מן ההכרח להזכירו.<sup>9</sup>

שילוב זה של שני הסיפורים יחדיו, עלול ליצור תחושה אצל הקורא, כי לעתים הכתובים מכחישים זה את זה, ולעתים כופלים זה את זה, אך האמת היא שהתורה מדלגת מזווית אחת של הסיפור לזווית השנית, וחוזר חלילה כמה וכמה פעמים כפי שנבאר להלן, באופן שאם נעמיד כל סיפור בפני עצמו, ימצא לפנינו סיפור קולח היטב ללא כפילויות או סתירות.

מלבד שדרך זו מיישבת את מרבית הכפילויות, נקדים ראיה לדברינו גם מצורת ההזכרה של הקב"ה לאורך סיפור המבול. המתבונן יראה, כי מתחילת ספר בראשית, התורה משתמשת בכל נושא, באופן מיוחד של שם השם בצורה אחידה. כך בתיאור ששת ימי בראשית מוזכר רק שם אלוקים, ואילו שם הוי"ה לא מוזכר כלל. לאחר מכן בסיפור בריאת האדם משתמשת התורה בצירוף "הוי"ה אלוקים"<sup>10</sup>, ואילו לאחר גירוש האדם מגן עדן, משתמשת התורה בשם הוי"ה לבדו.<sup>11</sup>

והנה משבא נח לעולם, לפתע אין התורה משתמשת בלשון אחידה, ובכל סיפור המבול נוקטת התורה פעם בשם הוי"ה ופעם בשם אלוקים, והדבר אומר דרשני.

אכן כאשר נחלק את פרשת המבול לשני סיפורים נפרדים ומקבילים, המספרים את סיפור המבול משני זוויות שונות, נמצא לפתע כי בסיפור אחד השתמשה התורה רק בשם הוי"ה, ואילו בסיפור השני רק בשם אלוקים.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> לעת עתה לא מצאתי חבר לדבריו בדברי הראשונים או האחרונים, ואדרבה, כל הפרשנים שהיו למראה עיני, ביארו כי אכן היו ב' ציוויים נפרדים בעתים שונים (כך פירשו רש"י, אבן עזרא, רמב"ן ועוד).

<sup>9</sup> להלן נביא מספר דוגמאות לכך.

<sup>10</sup> מלבד ב'דו שיח שבין הנחש לאשה, שם הם משתמשים רק בשם אלוקים.

<sup>11</sup> ב"ספר תולדות אדם" חוזרת התורה להשתמש בשם אלוקים בפסוקים העוסקים בחנוך, ואמנם פעמים ספורות בלבד.

<sup>12</sup> מלבד פסוק אחד בו מופיעים שני השמות כפי שנדגיש בהמשך.



כמו"כ ישנם מטבעות לשון נוספות המיוחדות לכל אחד משני הסיפורים המשולבים זה בזה. בשלב זה לא נתעסק בביאור תוכן ההבדלים, אלא נסתפק בהצגת החלוקה בעצמה, ולבסוף נצביע על מטבעות הלשון הייחודיים לכל מקבילה.

### חלוקת הפסוקים לשתי פרשיות

בבואנו לשייך פסוקים מסוימים לסיפור אחד ופסוקים אחרים לסיפור השני, ערכנו בשלב הראשון חלוקה בסיסית בהתבסס על צורת איזכור שם השם, כאשר העמדנו בסיפור אחד את הפסוקים והציוויים בהם מוזכר שם הוי"ה, ובסיפור השני את אלו המכילים שם אלוקים. לאחר מכן צירפנו את שאר הפסוקים שאין בהם שם ה', בהתבסס על החלוקה הראשונית, על פי הביטויים הייחודיים לכל אחד מהסיפורים הבסיסיים [ראה דוגמא בהערה<sup>13</sup>].

תחילה נבוא לבאר מהם הפסוקים השייכים לסיפור א', ומהם השייכים לסיפור ב'<sup>14</sup>. ואף שגזרה החכמה העליונה, כי היותר נאות הוא היות ב' הסיפורים אחודים ומשולבים זה בזה, נראה כי לצורך לימוד והבנת הפסוקים, יותר לנו לסרס את המקרא וללמדו, ואחר לימוד כל אחד מהחלקים בנפרד, שוב יש להתבונן בדרך המיוחדת בה שילבה התורה הקדושה את ב' החלקים והיו לאחדים.

נעשה זאת באמצעות טבלה, בה נציג בחצי הימני את מה שכינינו סיפור א', ובחצי השמאלי את אשר כינינו סיפור ב', ונשתדל שיהיו הקטעים מקבילים אלו לאלו. מכיון שלעתים הקדימה התורה את סיפור א', ולעתים את סיפור ב', לעתים החלק הימני בטבלה נכתב בתורה לפני החלק השמאלי ולעתים להפך, על כן השארנו את מספרי הפסוקים בראש כל קטע. כעת יש לקרוא כל צד בפני עצמו, ולאחר מכן לשוב ולקרוא את כל הפרשה לפי סדר הפסוקים. הדגשנו בתוך הטקסט את הביטויים שחוזרים על עצמם בכל סיפור לפחות פעמיים [וראה גם בסיכום שערכנו לאחר הטבלה].

<sup>13</sup> לקמן נביא את רשימת המאפיינים המלאה של כל סיפור, אך כבר כעת נביא דוגמא אחת לדרך עבודתנו. על פי הכלל שקבענו, ברור שהפסוקים בסוף פרשת בראשית שייכים לסיפור א', מכיון שמופיע בהם רק שם הוי"ה, והנה בפסוקים אלו כתוב: "אָמַרְהָ אֶת הָאֵדָם אֲשֶׁר בְּרֵאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאֲדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם", לכן לקמן כאשר נכתב: "וַיִּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאֲדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם", שייכנו פסוק זה לסיפור א' אף שלא נזכר בו שם הוי"ה, מכיון שברור שפסוק זה מתכתב עם הפסוק הראשון, הן מצד עניין המחיה המוזכר בשניהם, הן מצד הביטוי "מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה", והן מצד הביטוי "מֵאֲדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם" שמופיע בשניהם.

לא ציינו בכל פסוק מדוע שייכנו אותו לכאן או לכאן, אך מהתבוננות ברשימת המאפיינים הייחודיים שנביא לקמן, יוכל הקורא לעמוד בקלות על שורש החלוקה.

<sup>14</sup> מיותר לציין כי פרשת המבול אין תחילתה בראש פרשת נח, אלא תחילתה היא בסוף פרשת בראשית (ה, לב) וסופה באות הקשת (ט, יז) ובסה"כ פ"ו פסוקים כמניין אלה"ם. [דבר פלא הוא כי לפי החלוקה שעשינו יש בסיפור א' כ"ו פסוקים כמניין הוי"ה, זאת ללא כוונה לסדר את הפסוקים על מנת להגיע לתוצאה זו, אלא לאחר שנעשתה החלוקה מסברה ועל פי מאפייני הלשון הייחודיים לכל סיפור].



סיפור א'	סיפור ב'
<p>(פרק ה', לב): ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד נח את שם את חם ואת יפת.</p>	<p>(פרק ו, ט-י): אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים הנה בדרתיו את האלהים התהלך נח. ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת.</p>
<p>(פרק ו, א-ח) ויהי פי החל האדם לרב על פני האדמה ובנות ילדו להם. ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו. ויאמר הוי"ה לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה. הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם.</p> <p>וירא הוי"ה כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום. וינחם הוי"ה כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר הוי"ה אמתה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם. ונח מצא חן בעיני הוי"ה.</p>	<p>(פרק ו, יא-יב): ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס. וירא אלהים את הארץ והנה נשחטה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ.</p>
<p>(פרק ז, א-ה): ויאמר הוי"ה לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה כי אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה. מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו ומן הבהמה אשר לא טהרה הוא שנים איש ואשתו. גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה לחיות זרע על פני כל הארץ. כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה. ויעש נח ככל אשר צוהו הוי"ה.</p>	<p>(פרק ו, יג-כב): ויאמר אלהים לנח קח כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ. עשה לך תבת עצי גפר קנים תעשה את התבה וכפרת אתה מבית ומחוץ בכפר. וזה אשר תעשה אתה שלש מאות אמה ארך התבה חמשים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה. צהר תעשה לתבה ואל אמה תכלנה מלמעלה ופתח התבה בצדה תשים תחתים שנים ושלושים תעשה. ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים כל אשר בארץ יגוע. והקמתי את בריתי אתך ובאת אל התבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך. ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחית אתך זכר ונקבה יהיו. מהעוף למינהו ומן הבהמה למינה מכל רמש האדמה למינהו שנים מכל יבאו אליך להחיות. ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך והיה לך ולהם לאכלה. ויעש נח ככל אשר צוה אתו אלהים כן עשה.</p>
<p>(פרק ז, יא-יב): בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש ביום הזה נבקעו כל מעינת תהום רבה וארבת השמים נפתחו. ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה.</p>	<p>(פרק ז, ו-י): ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ. ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התבה מפני מי המבול. מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה ומן העוף וכל אשר רמש על האדמה. שנים שנים באו אל נח אל התבה זכר ונקבה כאשר צוה אלהים את נח. ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ.</p>

<p>(פרק ז, יג-כ): בעצם היום הזה בא נח ושם וחס ויפת בני נח ואשת נח ושלשת נשי בניו אתם אל התבה. המה וכל החיה למינה וכל הבהמה למינה וכל הרמש הרמש על הארץ למינהו וכל העוף למינהו כל צפור כל כנף. ויבאו אל נח אל התבה שנים שנים מפל הבשר אשר בו רוח חיים. והבאים זכר ונקבה מפל בשר באו כאשר צוה אתו אלהים ויסגר הוי"ה<sup>15</sup> בעדו. ויהי המבול ארבעים יום על הארץ וירבו המים וישאו את התבה ותרים מעל הארץ. ויגברו המים וירבו מאד על הארץ ותלך התבה על פני המים. והמים גברו מאד מאד על הארץ ויכסו כל ההרים הגבהים אשר תחת כל השמים. חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו ההרים.</p>	
<p>(פרק ז, כא-כב) ויגוע כל בשר הרמש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השרץ על הארץ וכל האדם. כל אשר נשמת רוח חיים באפיו מפל אשר בחרבה מתו.</p>	<p>(פרק ז, כג): וימח<sup>16</sup> את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים וימחו מן הארץ וישאר אף נח ואשר אתו בתבה.</p>
<p>(פרק ז, כד. פרק ח: א): ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום. ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים.</p>	<p>(פרק ח, ב-ה): ויסכרו מעינת תהום וארבת השמים ויכלא הגשם מן השמים. וישבו המים מעל הארץ הלוח ושוב ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום. ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט. והמים היו הלוח וחסור עד החדש העשירי בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים.</p>
<p>(פרק ח, ו-יב): ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התבה<sup>17</sup> אשר עשה. וישלח את הערב ויצא יצוא ושוב עד יבשת המים מעל הארץ. וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים מעל פני האדמה. ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה ותשב אליו אל התבה כי מים על פני כל הארץ וישלח ידו ויקחה ויבא אנה אליו אל התבה. ויחל עוד שבעת ימים אחרים ויסף שלח את היונה מן התבה. ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה וידע נח כי קלו המים מעל הארץ. ויחל עוד שבעת ימים אחרים וישלח את היונה ולא יספה שוב אליו עוד.</p>	<p>(פרק ח, יג-יד): ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש הרבו המים מעל הארץ ויסר נח את מכסה התבה וירא והנה הרבו פני האדמה. ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש יבשה הארץ.</p>

<sup>15</sup> בפסוק זה מוזכרים ב' השמות הוי"ה ואלוקים, ויתכן שפסוק זה הינו סיכום לב' הסיפורים יחד, ועיין.

<sup>16</sup> לפי החלוקה המוצעת "וימח" היינו הגשם.

<sup>17</sup> בבואנו לסדר פסוקים אלו העוסקים בשילוח העורב והיונה, לא מצאנו מאפיינים המשייכים פסוקים אלו באופן חד משמעי לאחד הסיפורים. הטעם שסידרנו פסוקים אלו בסיפור ב' היא, מכיון שבסיפור ב' מופיע הציווי "צאה תעשה למתה" אשר לחד מאן דאמר פירושו חלון, וזה מתכתב יפה עם מש"כ כאן: "את חלון התיבה אשר עשה". כמו"כ הסתמכנו על כך שבסיפור א' יש חשיבות לתאריכים ואילו בסיפור ב' יש רק מספרי ימים, וכן בפסוקים אלו לא מופיעים תאריכים. אמנם מצד שני ראוי להעיר, כי מופיע כאן הביטוי "מעל פני האדמה" אשר יותר מתאים לסיפור א', ועיין.

<p>(פרק ח, טו-יט): וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ לֵאמֹר. צֵא מִן הַתֵּבָה אֲתָה וְאִשְׁתְּךָ וּבְנֵיךָ וּנְשֵׁי בְנֵיךָ<sup>18</sup> אִתְּךָ. כָּל הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּךָ מִכָּל בֶּשָׂר בְּעוֹף הַבְּהֵמָה וּבְכָל הַרְמֵשׁ הַרְמֵשׁ עַל הָאָרֶץ הִיצֵא אִתְּךָ וּשְׂרָצוֹ בְּאָרֶץ וּפְרוֹ וּרְבוּ עַל הָאָרֶץ. וַיֵּצֵא נֹחַ וּבְנָיו וְאִשְׁתּוֹ וּנְשֵׁי בְנָיו אִתּוֹ. כָּל הַחַיָּה כָּל הַרְמֵשׁ וְכָל הָעוֹף כֹּל רוֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ לְמִשְׁפַּחְתֵיהֶם יֵצְאוּ מִן הַתֵּבָה.</p>	
<p>(פרק ט, א-יז): וַיְבָרַךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ. וּמוֹרָאֲכֶם וְחַתְכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכָל אֲשֶׁר תִּרְמַשׁ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיַדְכֶם נִתְּנוּ. כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לְכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ כִּיֶּרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לְכֶם אֶת כָּל. אַךְ בֶּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ. וְאֶךְ אֶת דְּמַמְכֶם לִנְפֹשְׁתֵיכֶם אֲדַרְשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֲדַרְשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם. שִׁפְךְ דָּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפַךְ כִּי בְּצַלֵּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם. וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שְׂרָצוּ בְּאָרֶץ וּרְבוּ בָּהּ.</p>	<p>(פרק ח, כ-כב): וַיְבִן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקַּח מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכָּל הָעוֹף הַטְּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בְּמִזְבְּחוֹ. וַיִּרַח הוָי"ה אֶת רִיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר הוָי"ה אֵל לְבוֹ לֹא אֶסַף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם כִּי יַצַּר לִב הָאָדָם רַע מִנְעֻרָיו וְלֹא אֶסַף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי. עַד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זָרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקֹץ וְחֹרֶף יוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ.</p>
<p>וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ וְאֶל בְּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר. וְאַנִּי הִנְנִי מְקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאַתֶּם וְרַעְיֵכֶם אַחֲרֵיכֶם. וְאַתֶּם כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם בְּעוֹף הַבְּהֵמָה וּבְכָל חַיַּת הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכָּל יֹצְאֵי הַתֵּבָה לְכָל חַיַּת הָאָרֶץ. וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא יִפְרֹת כָּל בֶּשָׂר עוֹד מִמִּי הַמַּבּוּל וְלֹא יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחַת הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם. אֶת קִשְׁתִּי נִתַּתִּי בְּעָנָן וְהִיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ. וְהִנֵּה בְּעַנְנֵי עָנָן עַל הָאָרֶץ וּנְרָאָתָה הַקִּשְׁתׁ בְּעָנָן. וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל בֶּשָׂר וְלֹא יִהְיֶה עוֹד הַמַּיִם לְמַבּוּל לְשַׁחַת כָּל בֶּשָׂר. וְהִיְתָה הַקִּשְׁתׁ בְּעָנָן וְרָאִיתֶיהָ לְזָכֹר בְּרִית עוֹלָם בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל בֶּשָׂר אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֵל נֹחַ זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר הִקְמַתִּי בֵּינִי וּבֵין כָּל בֶּשָׂר אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ.</p>	

### סיכום ההבדלים הלשוניים בין הסיפורים

לסיכום חלק זה, נמנה את רשימת החילוקים בין שני הסיפורים, וכן את הביטויים הייחודיים לכל אחד מהחלקים [אותם רמזנו בהדגשת הטקסט בטבלה], ומזה לבד כבר ניתן לקבל רושם

<sup>18</sup> אמנם כאן נזכרה אשת נח לפני בניו, ודרשו מזה חז"ל שכאן הותרו בתשמיש.

על האופי המיוחד של כל אחד מהסיפורים, ומתוך כך נשתדל לאחר מכן להשלים את המלאכה בביאור ויישוב חלק מהפרטים השונים עד מקום שידינו מגעת.

- א. בסיפור א' מוזכר שם הוי"ה, ובסיפור ב' שם אלוקים<sup>19</sup>.
- ב. בסיפור א' סיבת הקלקול הוא "פִּי הַחַל הָאָדָם לָרֵב עַל פְּנֵי הָאָדָמָה", ועל כן ה' מוחה את האדם "מעל פני האדמה". לעומת זאת בסיפור ב' הקלקול הוא "וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ", ואף העונש הוא "וְהִנְנִי מְשַׁחֵתֶם אֶת הָאָרֶץ". לכן בסיפור א' חוזר כמה פעמים עניין המחיה מעל פני האדמה, ואילו בסיפור ב' חוזר על עצמו עניין ההשחתה פעמים רבות.
- ג. בסיפור א' מוזכר רק נח אשר "מצא חן בעני ה'", ואילו אין התייחסות כלל לבני משפחתו, מלבד התייחסות כללית פעם אחת, כאשר הוא מצווה באופן כללי: "בֹּא אִתָּה וְכָל בֵּיתְךָ אֶל הַתֶּבֶה". לעומת זאת בסיפור ב' התורה מדגישה בכל פעם כי מדובר על נח ובניו ואשתו ונשי בניו.
- ד. בסיפור א' מוזכרים רק הבהמות הטהורות והטמאות, והעופות. בסיפור ב' מוזכר גם הרמש והחיה, ובאופן כללי יש פירוט רב והדגשה של כל בעלי החיים שנכנסו אל התיבה.
- ה. בסיפור ב' יש שימוש כמה פעמים בביטוי "מבול", לעומת זאת בסיפור א' הצורה היא שיש גשם שמוחה את הכל. כמו"כ בסיפור א' מוזכרים פעמיים מעינות התהום.
- ו. בסיפור א' יש התייחסות כמה פעמים לתאריכים בלוח השנה, ואף לאחר הקרבת הקרבן יש הבטחה שלא ישתבשו עוד עונות השנה. זאת לעומת סיפור ב' שם יש רק מניני ימים ללא תאריכים.
- ז. בסיפור א' המחיה היא "מעל פני האדמה", ואילו בסיפור ב' יש השחתה של כל בשר [יחד עם הארץ] "מתחת השמים".
- ח. בסיפור ב' חוזר הביטוי "כל בשר" פעמים רבות מאד.
- ט. בסיפור ב' יש פירוט רב של צורת התיבה, מה שנעדר כליל מסיפור א'<sup>20</sup>. כמו"כ בסיפור ב' תהליך היציאה מהתיבה אורך זמן רב וכולל בדיקות בשילוח העורב והיונה, וכן לאחר היציאה יש ציווי וברכה על פריה ורבייה, אזהרה על כמה מצוות, וברית הקשת למנוע מבול נוסף.

### יישוב הקושיות והחילוקים בין ב' הסיפורים

כפי שהקדמנו להביא מדברי ה"בן מלך", עצם העמדת פרשיות אלו כ'פרשה שנאמרה ונשנית', כבר יש בה כדי ליישב את העובדה שהתורה חוזרת על רבים מן הפרטים ב' פעמים, כיון שפרטים אלו הוצרכו בין בסיפור א' מצד עצמו, ובין בסיפור ב' מצד עצמו.

<sup>19</sup> וראה רמב"ן ריש פרק ז.

<sup>20</sup> ואמנם ציינו בתחילה כי בפרטים מסוימים מוכח כי הסיפורים הסתמכו זה על זה.

כך לדוגמא העובדה שנח הוליד את שם חם ויפת נצרכת הן בסיפור א', כדי שיובן מה שכתוב לאחר מכן "בא אֶתָּה וְכָל בֵּיתְךָ אֶל הַתְּבֵּה" ולא מובן מיהם "כל ביתך". כמו"כ בסיפור ב' מוזכרים כמה פעמים "אֶתָּה וּבְנֵיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּנְשֵׁי בְנֵיךָ". כך גם הציווי לנח לבא אל התיבה עם משפחתו ובעלי החיים הוזכרה פעמיים, כיון שהיא נצרכת בכל אחת מהפרשיות מצד עצמה.

לעומת זאת יש פרטים שנצרכו רק בסיפור א' ולא בסיפור ב' או להיפך. כך לדוגמא העובדה שנח הביא שבע זוגות מהבהמות הטהורות הוצרכה רק בסיפור א', כיון ששם מוזכר בסוף הסיפור כי נח הקריב עולות, אך בסיפור השני איך צורך לספר על כך.

מעשה אף אם לא נצליח ליישב את כל הבדלי הלשוניות, די בעצם הידיעה כי יש לפנינו ב' סיפורים המשולבים זה בזה, וכל אחד מהם נושא אופי אחר ומציג זווית אחרת, כדי שלא נתקשה מדוע נכתב כאן כך וכאן אחרת, ומעשה יכולים המעיינים לבאר מהו האופי המיוחד של כל אחד מהחלקים, ומדוע זה מחייב שיהיו הדברים כתובים בכל סיפור דוקא באופן שנכתבו.

### סיפור א' המשך "ספר תולדות אדם", וסיפור ב' עומד בפני עצמו

אף שכאמור די בעצם העמדת פסוקים אלו כפרשה שנאמרה ונשנית על מנת לפתוח פתח נרחב ליישוב הפסוקים, לא נמנע מהעמדת תחילתו של מהלך מסוים בביאור אופיו המיוחד של כל אחד מהסיפורים, וביאור מקצת משינויי הלשון על פי מהלך זה.

תחילה נקדים כי נראה שסיפור א' נכתב כהמשך ל"ספר תולדות אדם", אשר במסגרתו התורה מונה את עשרת הדורות מאדם ועד נח, וזהו סיפורו של המין האנושי מבריאת האדם ואילך. במסגרת ספר תולדות אדם לא מוזכרים אירועים שאירעו לכל דור, אלא התורה מזכירה רק את שמו של כל אחד מעשרת האנשים המקשרים מאדם הראשון לנח, את גילו בעת הוליד את בנו ממשיך דרכו, את יתרת חייו והעובדה שהוליד בנים ובנות, ולבסוף סיכום של כל שנות חייו.

לעומת זאת סיפור ב' עומד כסיפור בפני עצמו על דור אשר השחית דרכו, ונענש במידה כנגד מידה בהשחתת הארץ.

מובן איפה כי סיפור א' שבא לספר את סיפור המבול מהזווית ההיסטורית, עיקרו להראות את הקלקול שהתקלקל המין האנושי במהלך השנים שמבריאת האדם ועד שה' מתנחם על עצם בריאת האדם, וכחלק מספר תולדות אדם, לכן סיפור זה עוסק בעיקר בנח ובקצרה. לעומת זאת סיפור ב' הוא סיפורם של "דור המבול", בסיפור זה יש יותר מקום לפירוט מידות התיבה, הנכנסים אליה, ועוד.

מעשה מובן מדוע בסיפור א' יש משמעות יתירה לתאריכים. כיון ש"ספר תולדות אדם" הוא "סדר הדורות" המקראי, ואחד מתפקידיו המרכזיים הוא, לתארך את ימות העולם מבריאת האדם ואילך, ע"י צירוף שנות כל אב לשנות בנו. לכן בסיפור א' יש משמעות יתירה לתאריכים שבהם התחיל המבול ["בְּשַׁנַּת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ"],

נחה התיבה על הרי אררט ["בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּשִׁבְעָה עֶשֶׂר יוֹם לַחֲדָשׁ"], נראו ראשי ההרים ["בְּעֵשִׂירֵי בְּאֶחָד לַחֲדָשׁ"], חרבו המים מעל הארץ ["בְּאַחַת יְשָׁשׁ מְאוֹת שָׁנָה בְּרֵאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֲדָשׁ"], ויבשה הארץ ["וּבַחֲדָשׁ הַשְּׁנִי בְּשִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים יוֹם לַחֲדָשׁ"]. בסיפור א' סיפור המבול חייב להופיע על ציר הזמן ההיסטורי.

לעומת זאת סיפור ב' שעומד כסיפור נפרד על דור חוטא ועונשו ללא קשר לדורות שלפניו ושלאחריו, אין בו צורך לציון תאריכים מדויקים לכל מאורע, אלא יש מניין ימים של כל חלק מהעונש של דור המבול. לכן מציינת התורה שהיו ארבעים ימי מבול, ומאה וחמישים ימי התגברות המים.<sup>21</sup>

### עוד חילוק בין ב' הסיפורים

עוד הבדל יסודי בין שני הסיפורים הוא, שבסיפור א' המבול אינו מגיע כעונש, אלא כיון שה' מתנחם על בריאת האדם ממילא אין יותר מקום לקיום המין האנושי, ומיתתו אינה כעונש, אלא כמחית כלי שאין בו חפץ. לכן התורה אינה משתמשת בסיפור זה בביטוי "מבול", אלא מספרת כי ירד גשם ונבקעו מעיינות התהום. שני מקורות אלו הם מבורכים ונצרכים לקיומו של העולם, אלא שכאן השפעתם היתה מרובה מידי עד שנמחה כל היקום.

לעומת זאת בסיפור ב' המבול מגיע כעונש, ולכן התורה משתמשת בשם אלוקים המורה על מידת הדין, המים מכונים "מבול"<sup>22</sup>, והתורה מתארת כמה פעמים את השחתתם ומיתתם של "כל בשר".

יש להוסיף על כך כי בסיפור א' בו החורבן הוא כתוצאה מההתנחמות על בריאת האדם, אף הפסוקים מזכירים ראשונה את מחייתו של האדם<sup>23</sup>, ואילו מיתתם של שאר בעלי החיים היתה רק מכיון שאחר שאין אדם, כבר אין בהם עוד צורך<sup>24</sup>. לעומת זאת בסיפור ב' מיתת האדם

<sup>21</sup> מעתה מובן מדוע בסיפור א' נכתב כי המבול החל: "בְּשָׁנַת שֶׁשׁ מְאוֹת שָׁנָה לַחַיֵּי נֹחַ", ואילו בסיפור ב' הלשון היא: "וְנֹחַ בָּן שֶׁשׁ מְאוֹת שָׁנָה וְהַמַּבּוּל הָיָה מִיָּמַי עַל הָאָרֶץ". כיון שבסיפור א' הדבר נכתב כציון תאריך, ואילו בסיפור ב' הדבר נכתב כדי ללמד את גילו של נח כפרט נוסף בסיפור הכללי.

<sup>22</sup> רש"י: 'שבלה את הכל, שבלכל את הכל, שהוביל את הכל מן הגבוה לנמוך'.

<sup>23</sup> כך נכתב בתחילה: "וַיֹּאמֶר הוִי" ה אֶמְחָה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בְּרֵאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם", וכן בסוף: "וַיֹּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם", הרי שתחילת המחיה היא באדם ורק לאחר מכן בשאר בעלי החיים.

<sup>24</sup> ע"פ זה מבואר באופן נפלא מה שאמרו בסנהדרין (ק"ח ע"ב): "וימח את כל היקום אשר על פני האדמה", אם אדם חטא בהמה מה חטאה, תנא משום רבי יהושע בן קרחה, משל לאדם שעשה חופה לבנו והתקין מכל מיני סעודה, לימים מת בנו עמד ופזר את חופתו, אמר כלום עשיתי אלא בשביל בני, עכשיו שמת חופה למה לי. אף הקב"ה אמר, כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם, עכשיו שאדם חוטא בהמה וחיה למה לי. עכ"ל. ודברים אלו סותרים לכאורה את מה שדרשו חז"ל בכמה מקומות כי אף בעלי החיים שבאותו הזמן השחיתו את דרכם. אמנם לפי דברינו מיושב היטב, כי רבי יהושע בן קרחה המשיל את משלו ע"פ "וימח את כל היקום" שמוזכר בסיפור א', ושם המבול אינו כעונש על החטאים, אלא שמכיון שבטל החפץ במין האדם הוא נמחה, וע"כ קשה מדוע נמחו אף בעלי החיים עמו, ותירצו שכולם לא נבראו אלא בשביל האדם. אך בסיפור ב' המבול הוא עונש על החטאים, א"כ אדרכה, חטאי האדם אינם סיבה להעניש את הבהמות, וממילא ביארו חז"ל כי אף בעלי החיים היו ראויים לעונש מכיון שהשחיתו את דרכם.



מוזכרת בכללות במה שכתוב "כל בשר", ואף בפעם היחידה שמפורטים כל הנספים במבול, האדם הוזכר רק לאחר שאר בעלי החיים<sup>25</sup>.

כמו"כ יש לבאר ע"פ הנ"ל, כי בסיפור א' הצלתו של נח היא כיון שמצא חן בעיני ה', ואילו בסיפור ב' הצלתו היתה מכיון ש"נח איש צדיק תמים הנה בדרתיו את האלהים התהלך נח". בסיפור א', ה' התנחם על עצם בריאת המין האנושי, ועל כן לא די בכשרון מעשים להימלט ממחייית כל בני האדם, והוצרך נח לחן מיוחד בעיני ה', לעומת זאת בסיפור ב', המבול הוא עונש על החטאים, וא"כ נח אשר לא חטא אינו מן הדין שייענש עם בני דורו<sup>26</sup>.

מעתה מובן ג"כ שבסיפור א' עיקר הציווי היה לנח לבוא אל התיבה ורק בדרך אגב הוזכרו גם אנשי ביתו ללא פירוט, ולעומת זאת בסיפור ב' מוזכרים בני משפחת נח בפירוט מספר פעמים. כיון שבסיפור א' הצלתו של נח הוא מחמת שמצא חן בעיני ה', וא"כ בני ביתו נטפלים אליו, לעומת זאת בסיפור ב' אף בני משפחתו ראויים להצלה מצד עצמם כיון שלא חטאו<sup>27</sup>.

כמו"כ מטרת הבאת בעלי החיים בסיפור א' מפורש הוא בכדי "לחיות זרע על פני כל הארץ", ולפי דברינו הביאור הוא, שאף שבעלי החיים נמחו כיון שע"י מחייית האדם כבר אין בהם צורך, אבל כיון שנח ניצל ע"י מציאת חן, א"כ בצאתו מן התיבה שוב יש מקום לבעלי החיים בעבור האדם. לעומת זאת בסיפור ב' מוזכר שהבאת בעלי החיים אל התיבה הוא "תביא אל התיבה להחיות אתך", הרי שהבאתם אינה רק בשביל ההמשכיות לאחר יציאתם מן התיבה, אלא אף בשביל עצם הצלתם שיחיו ולא ימותו במבול<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> "ויגוע כל בשר הרמש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השרץ על הארץ וכל האדם".  
<sup>26</sup> ובה יבואר מה שמצאנו לכאורה סתירה בדברי חז"ל, כי בסנהדרין (שם) אמרו: תנא דבי ר' ישמעאל, אף על נח נחתך גזר דין, אלא שמצא חן בעיני ה', שנאמר: "נחמתי כי עשיתם ונח מצא חן בעיני ה'", עכ"ל. לעומת זאת בהמשך הגמ' שם אמרו: "אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו", א"ר יוחנן בדורותיו ולא בדורות אחרים, וריש לקיש אמר בדורותיו כ"ש בדורות אחרים, עכ"ל. הרי שנח היה צדיק ועכ"פ בדורו, וא"כ מדוע נחתך עליו גזר דין והוצרך למציאת חן.

אמנם לדברינו יושב היטב, כי מצד סיפור א' לא די במה שהיה צדיק, כי המבול לא בא כעונש, אלא כמחייית כל המין האנושי מחמת ההתנחמות על עצם בריאתם, לעומת זאת על הפסוק "תמים היה בדורותיו" שמופיע בסיפור ב' אמרו חז"ל כי אכן היה צדיק ועכ"פ בדורו.

ניתכן להוסיף כי אף רבי יוחנן וריש לקיש עצמם מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי יש להקשות שלכא' דברי רבי יוחנן סותרים את עצם לשון הפסוקים, כי "בדורותיו" משמע בכמה דורות, ומה שייך לומר בדורותיו ולא בדורות אחרים. ויתכן שרבי יוחנן נסמך על הפסוק "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה", שמשמע דוקא בדור הזה ולא בדורות אחרים, ופסוק זה הרי נכתב ג"כ בסיפור א', וא"כ י"ל שמצד מציאת החן אם היה נח בדורו של אברהם 'לא היה נחשב לכולם' (לשון רש"י), כי מציאת החן הוא עניין יחסי, אבל מצד מעשיו י"ל שכ"ש בדורו של אברהם היה צדיק יותר, ועיין.]

<sup>27</sup> כך מוכח ממה שאמרו בבראשית רבה (פרשה כו): "ויולד נח", אמר רבי יודן מה טעם כל דורות הולידו למאה שנים ולמאתים שנה וזה הוליד לחמש מאות שנה, אלא אמר הקב"ה, אם רשעים הם אין רצוני שיאבדו במים, ואם צדיקים הם אטריח עליו ויעשה להם תיבות הרבה, וכיבש הקב"ה מעיינו והוליד לחמש מאות שנה, עכ"ל. הרי מוכח שבשעת המבול לא היו בניו רשעים.

<sup>28</sup> וא"ש בפרט לפי מה שדרשו חז"ל שפרטים אלו שבאו אל התיבה היו אלו שלא השחיתו דרכם, וא"כ לא היו ראויים לעונש.



[ולפי"ז מבואר שבסיפור א' לא הוזכרו בציווי אלא הבהמות והעופות ולא החיות והרמש, כיון שעיקר שימוש האדם הוא בבהמות למאכל ולעבודה ובעופות למאכל, לעומת זאת בסיפור ב' הוזכרו בפירוט הבהמות והחיות והרמש והעוף].

כך מבואר ג"כ החילוק שבתיאור יציאתם מן התיבה. כי בסיפור א' שהצלת נח היתה ע"י חן, אף ההבטחה שלא יהיה עוד מבול היה ע"י ריח הניחוח של הקרבנות<sup>29</sup>, לעומת זאת בסיפור ב' שהמבול היה עונש על החטאים, הוזהרו בצאתם מן התיבה על ז' מצוות בני נח, כדי שיישרו אורחותיהם, והוצרכו לברית ואות הקשת, כדי שאף אם שוב יהיו ראויים לעונש על ידי מעשיהם, אבל העונש לא יהיה באופן זה.

### ב' פרשיות המבול כנגד ב' פרשיות ביצירת האדם

לסיום נראה להוסיף, כי ב' הסיפורים שסיפרה התורה על המבול, מקבילים הם באופן נפלא לב' הסיפורים שסיפרה התורה על בריאת האדם.

בפרשת בראשית ישנם שני תיאורים המתארים את בריאת האדם ושאר הנבראים. התיאור הראשון הוא כחלק מששת ימי בראשית, כאשר לאחר בריאת השמים והארץ, הרקיע והמאורות, העשבים והאילנות, הדגים והעופות - בחמשת הימים הראשונים, נבראו ביום השישי בעלי החיים היבשתיים, ולסיום נברא האדם.

לאחר מכן חוזרת התורה בפרשת "תולדות השמים והארץ", לתאר בשנית את בריאת האדם, וכחלק מסיפור בריאת האדם מתוארים שוב אף בריאת הצמחים ובעלי החיים. בשונה מפרשת המבול, בפרשיות יצירת האדם מוסכם על כל הראשונים שאין מדובר על שני יצירות שונות, אלא על שני סיפורים של אותו המאורע, כאשר בסיפור הראשון בא סיפור יצירת האדם בקצרה, ואילו בסיפור השני התורה מתארת בצורה מפורטת היאך היתה צורת בריאת האדם ואשתו.

אך המתבונן בפסוקים שם יראה כי ישנם הבדלים רבים בין ב' הפרשיות, ואף שם העמיד ה"בן מלך" כי מדובר ב'פרשה שנאמרה ונשנית<sup>30</sup>. לא נעמוד כאן על כל ההבדלים בין שתי הפרשיות שם ודרך יישובם, אך נזכיר את מקצתם אשר נוגעים במישרין לאשר ביארנו בפרשיות המבול. בסדר ששת ימי בראשית [להלן סיפור א'], מוזכרת בריאת האדם לאחר בריאת כל שאר הנבראים, לעומת זאת ב"תולדות השמים והארץ" [להלן סיפור ב'], מוזכרת בריאת האדם תחילה, ורק לאחר מכן מתוארים הצמחים<sup>31</sup>, וכן יצירת בעלי החיים כיון ש"לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו".

<sup>29</sup> כי נח חן וניחוח אותיותיהם שוות ועניניהם קרובים זה לזה.  
<sup>30</sup> ראה "בן מלך" פרשת בראשית, חלק המאמרים, מאמר ז, שם עמד הגר"ל על חלק גדול מההבדלים בין הפרשיות ויישבם בצורה מסוימת, אך כאן נטינו מדרכו ביישוב החילוק המהותי שבין הפרשיות.  
<sup>31</sup> בביאור סתירה זו פירש"י על פי חז"ל כי ביום השלישי לבריאה עמדו הצמחים על פתח הארץ, ורק לאחר בריאת האדם צמחו מעל פני האדמה. לעומת זאת הרמב"ן כתב כי בדרך הפשט יש לפרש שביום השלישי אכן צמחו כל הצמחים, ואילו כאן מדובר על שלב מתקדם יותר של נטיעה וזריעה בידי אדם.

הבדל נוסף הוא, שבסיפור א' מתוארת בריאת האדם באופן של זכר ונקבה, ואילו בסיפור ב' נשמע כי תחילה נברא האדם כבריאה יחידנית, ורק לאחר מכן נבראה האשה כדי שלא יהיה האדם לבדו.

גם לגבי תפקידו של האדם יש חילוק בולט, כי בעוד בסיפור א' כתוב: "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּיִם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ", בסיפור ב' כתוב: "וַיִּקַּח הוֹי"ה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיִּנְחָהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ". הרי בסיפור א' מתואר האדם כמושל על כל הבריאה, ואילו בסיפור ב' מוזכר הוא כמי שנברא על מנת לעבוד.

### השוואת פרשיות יצירת האדם לפרשיות המבול

כאשר נתבונן נראה כי סיפור א' בבריאת האדם מקביל הוא לסיפור ב' בסיפור המבול, ואילו סיפור ב' בבריאת האדם מקביל הוא לסיפור א' של המבול. ונעמיד מספר השוואות בולטות.

בסיפור א' של בריאת העולם מוזכר רק שם אלוקים, בריאת האדם מתוארת כבריאת זכר ונקבה, בריאתו היא לאחר בריאת שאר הנבראים וכדי להיות למושל עליהם, ואלוקים מברך את האדם בברכת פרו ורבו.

כך גם בסיפור ב' של המבול, מוזכר רק שם אלוקים, נח ובניו מוזכרים תמיד יחד עם נשותיהם, כאשר התורה מפרטת את מיתת כל בעלי החיים האדם מוזכר באחרונה, וביציאתם מן התיבה אלוקים מברכם בברכת פרו ורבו. כמו"כ בשתי פרשיות אלו מוזכר כי האדם נברא בצלם אלוקים.

לעומת זאת בסיפור ב' של בריאת האדם, מוזכר שם הו"ה אלוקים, האדם נברא יחידי ורק לאחר מכן נבראו למענו בעלי החיים להיות לו לעזר<sup>32</sup>, וכן האשה נבראה כדי שלא יהיה לבדו, ובריאת האדם היא "עפר מן האדמה".

כך גם בסיפור א' של המבול, מוזכר שם הו"ה<sup>33</sup>, נח מוזכר לבדו וביתו רק כבדרך אגב, מחיית בעלי החיים היא מאחר שנמחה האדם כיון שכולם נבראו לשמשו [כפי שנתבאר לעיל], והתורה משתמשת בלשון "אֶמְחָה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי" ופירש רש"י: 'הוא עפר, ואביא עליו מים ואמחה אותו, לכך נאמר לשון מחוי'. דברים אלו תואמים להפליא את הנאמר בסיפור ב' של הבריאה כי האדם נברא "עפר מן האדמה".

ועדיין המלאכה רבה להעמיד את כל פרטי פרשת המבול אל נכון, וכן את ההשוואה לפרשיות הבריאה, ולסיום אשא תפילה: "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> ומוזכרים רק חיית השדה ועוף השמים, אך לא מוזכר הרמש.

<sup>33</sup> אמנם יש לעיין מדוע בסיפור הבריאה מוזכר שם הו"ה אלוקים ולא שם הו"ה לבדו. ויתכן שבפעם הראשונה שהתורה מזכירה שם הו"ה התורה נוקטת בלשון הו"ה אלוקים כדי להשיב פי המינים שלא יאמרו ב' רשויות הן. ועל כן השתמשה התורה בצירוף זה בכל הפרשה, כי מיושר הלשון הוא, להזכיר בכל פרשה שם אחד בכל הפרשה כשאין צורך לשנות.

<sup>34</sup> אשמח מאד לכל הערה הארה ותגובה. ניתן לפנות אל: [Onaftali01@gmail.com](mailto:Onaftali01@gmail.com).

# הערות והארות

הערות ומאמרים קצרים על ספר בראשית

## ספר בראשית

### פרשת בראשית

התרבות חיות כמזיקה לאדם - "לא אגֶרְשֶׁנוּ מִפְּנֵיךָ (את האויב הכנעני) בְּשָׁנָה אֶחָת פֶּן תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׂמֵמָה וְרָבָה עֲלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה. מֵעַט מֵעַט אֶגְרָשֶׁנוּ מִפְּנֵיךָ וְגו'" (שמות כג, כט-ל); "וְנָשַׁל ה' אֶלְהֵיךָ אֶת הַגּוֹיִם הָאֵל מִפְּנֵיךָ מֵעַט מֵעַט, לֹא תוּכַל כָּלֹתָם מִהֵרָא פֶּן תִּרְבֶּה עֲלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה (דברים ז, כב) - לא תברך אותן בפתיחתה שיתרבו. ובברכה לאדם הלא נאמר, "פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבַשְׁתֶּהּ" (בראשית א, כח), וממי יכבשוה אם לא מן החיות, ונמצאת הברכה לאדם מונעת ברכה דומה לחיית הארץ. אבל דגים שבים ועופות מעופפים "עַל פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם" אינם מתחרים עם האדם על שטח מחיה, אלא אדרבה צד האדם וניזון מהם, ולפיכך ראוי שיפרו וירבו.

#### הרב ישעיה לוי

ירושלים

\* \* \*

**וַיֹּאמֶר הָאֱדָם זֹאת הַפֶּעַם עֵצִים מַעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת. (ב, כג).**

(א) הנה בפסוק זה שילש הכתוב את המילה "זאת". הלא דבר הוא.

ואונקלוס תרגם: ואמר אדם הדא זמנא גרמא מגרמי ובסרא מבסרי וכו', ע"כ, הרי ש"זאת" הראשון נאמר על "הפעם הזאת", ולא על האשה הזאת. (וכן מבואר ברש"י: זאת הפעם - מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהן, עכ"ל, וכן מבואר בחזקוני: זאת הפעם - כלומר עכשיו יצאה אשה מן האיש, אבל מכאן ולהבא אינו כן, אלא האיש יצא מן האשה).

ולפ"ז על האשה נאמר רק פעמיים "זאת", ואף

**וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּזְעַא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וְרִמָּשׁ וְחַיְתוֹ אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי כֵן. (בראשית א, כד).**

נאמר "וַיְהִי כֵן" לאשרור המאמר הנוכחי כשאר מאמרי בראשית, חוץ מן "יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם שָׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה, וְעוֹף יַעֲוֹפֵף עַל הָאָרֶץ עַל פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם" (א, כ) של היום החמישי, ומן "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ" (א, כו) של היום הששי.<sup>1</sup> רמב"ן אמנם "תמה למה לא אמר ביום [החמישי] 'וַיְהִי כֵן'" (פירושו ל-א, כא). ובפשטות ברכת "פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ וְגו'" (א, כב; א, כח) לה זכו הדגים העופות והאדם עומדת במקום "וַיְהִי כֵן" ומייתרת אותו, שהרי בא "וַיְהִי כֵן"<sup>2</sup> לקבע מאמר ולהנציח אותו, ואילו הבטחת עתיד הדגה והעוף והאדם נעוצה בברכה. ולא בלבד שמיותר "וַיְהִי כֵן" אצל מתברכים, אלא אף לא ניתן להוסיפה כחותם המעיד על השלמתה של יצירה כאשר זו ממשיכה למעשה להתגלגל בפריה ורביה מדור לדור עד עולם.

אבל מפני שלא התברכו חיות הארץ צוין בגוף מאמרו ש"נֶפֶשׁ חַיָּה" תוצא "לְמִינָהּ" כמו "בְּהֵמָה וְרִמָּשׁ וְחַיְתוֹ אֶרֶץ לְמִינָהּ". משמעה של "לְמִינָהּ" הוא שיינטע בהן הכוח להוליד ולהשתכפל בדמותן כצלמן. כך גם גבי הצמחייה אמר "אֱלֹהִים" ביום השלישי "תִּדְרָשׁ אֶרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינֹו" (א, יא). ואילו בגוף המאמר שהשריץ את הדגה והפריח את העוף לא הוזכרה עשייה "לְמִינֹו", ורק בתיאור בריאתם בפועל הוער שהם נעשו "לְמִינֵהֶם" השונים.

אשר לשאלה מדוע אכן לא התברכו חיות הארץ ב"פְּרוּ וּרְבוּ", רש"י משיב ש"מפני הנחש שעתיד לקללה, לכן לא ברכו, שלא יהא הוא בכלל" (פירושו ל-א, כב). עוד מסתבר שאותה תורה שסופה לשלול

<sup>1</sup> אחר "יהי אור" שבפסוק ג נאמר "וַיְהִי אֹר" תחת "וַיְהִי כֵן", כי האור לא התהווה כשינוי לתשתית קיימת אלא כישות חדשה עצמאית, ואין אפוא דבר שנהפך להיות "כֵן" ולא

<sup>2</sup> או "וַיְהִי אֹר".

וצ"ל, ש"זאת הפעם" פירושו כמו "זאת הצלע"<sup>3</sup>, וכמו שמצינו ש"פעם" הוא מענין לשון "צלע", כדכתיב בשמות כה, יב: "ויצקת לו ארבע טבעות זהב ונתתה על ארבע פעמותיו ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית". עכת"ד הגר"ח הלר<sup>4</sup>.

אשר לפ"ז יש לפרש שילוש לשון "זאת" כדלקמן: "זאת הפעם" - כלומר הצלע הזאת "עצם מעצמי ובשר מבשרי", "לזאת" - לאשה הזאת "יקרא אשה", "כי מאיש לוקחה זאת" - כלומר הצלע הזאת שממנה נבנתה האשה.<sup>5</sup>

ולפ"ז נפלא ההמשך מן הפסוק הקודם דכתיב: "ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה", ופירש"י: להיות אשה, עכ"ל, כלומר שהצלע שלקח מן האדם, בנה אותה הקב"ה להיות ממנה אשה, וע"ז אמר האדם שמאחר שהאשה נבנתה מן הצלע, לכן תיקרא אשה, על שם שהצלע נלקחה מן האיש.

הרב ישראל מאיר בריסקמן  
לייקווד

כפלות זאת צ"ב, שלכאורה היה די לומר "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה".

והנה ראב"ע פירש ד"לזאת" הכונה "בעבור זאת", כלומר משום כן. ולפי פירושו יתיישב, דשוב הוצרך הכתוב לחזור ולכתוב "זאת" על האשה.

אבל הספורנו פירש ששלשתן על האשה, ומה שנשתלשו הוא מפני שכונת הכתוב מתחלפת לסירוגין, שתחילה הכתוב מדבר באשה מסוימת זאת (דהיינו חוה), ואח"כ מדבר בסתם אשה שבעולם [שתיולד בעתיד], ושוב חוזר לדבר בחוה. וז"ל: "זאת" - הנקבה הזאת, "הפעם" בפעם הזאת, היא "עצם מעצמי ובשר מבשרי", שלא תהיה כן כל נקבת האדם לעתיד, "לזאת" - לכל נקבת האדם לעתיד, "יקרא אשה" אף על פי שלא תהיה חלק איש, "כי מאיש לוקחה זאת" - הראשונה לכולן. (כלומר כי סו"ס האשה הזאת הראשונה לכל הנשים נלקחה מגוף האישה). עכ"ל.

(ב) ועל פי דרכו של הספורנו [שכונת הכתוב מתחלפת לסירוגין], נראה לפרש באופן אחר, בהקדם מה ששמעתי בשם הגאון רבי חיים הלר

## פרשת נח

כשבוחר לוט למושב את ערי הככר נזכרת צער בקצה ככר הירדן: וישא לוט את עיניו וירא את כל כפר הירדן כי כלה משקה לפני שחת ה' את סדם ואת עמרה כגן ה' כארץ מצרים באכה צער (יג, י). כן הוא לאחר מכן במלחמת המלכים: עשו מלקמה את ברע מלך סדם ואת ברשע מלך עמרה שגאב מלך אדמה ושמאבר מלך צביים צבויים ומלך בלע היא צער (יד, ב). גם בפרשת וזאת הברכה (דברים לד, ג) כשהראה הקב"ה למשה את הארץ נאמר: ואת הנגב ואת הכפר בקעת ירחו עיר התמרים עד צער. צער היא קצה ככר הירדן.

ויהי גבול הפנעני מצידו באכה גררה עד עזה באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבים עד לשע. (ברא' י, יט).

העיר לשע הנזכרת כאן כקצה הגבול הדרומי מזרחי של ארץ כנען אין לה מקבילה בתנ"ך. במדרש רבה ובירושלמי פ"ק דמגילה וכן בתרגום המיוחס ליונתן נקראת היא קלדה או קלדהי, משמע כאילו נכתב "קלשע".

באופן מקביל למדי, ארבעת הערים הנזכרות עימה - סדום ועמורה אדמה וצביים, נמנות באופן קבוע בסדר דומה עם העיר "צער". בפרשת לך לך

<sup>3</sup> פעם שהוא זויות, רק מלשון רגל, "רגלי עני פעמי דלים", "וישם לדרך פעמיו", "מה יפו פעמיך", ורבים ככה. כו'. עכ"ל. אשר לפי פירוש הגר"ח הלר נמצא שכבר בפעם הראשונה שנזכר במקרא "פעם" הרי"ז פעם שהוא זויות. ע"כ מהרב הנ"ל.

<sup>4</sup> והוא כעין מה שמצינו לקמן (כט, כז): "מלא שבוע זאת וניתנה לך גם את זאת", דב"זאת" קמא - בלאה הכתוב מדבר, וב"זאת" בתרא - ברחל.

<sup>3</sup> ומה שהכתוב בפרשה פתח ב"צלע" וסיים ב"פעם", ו"ל לדרשא שהובאה ברש"י הנ"ל.

<sup>4</sup> והראני הרה"ג ר' יעקב משה שורקין שליט"א מה שכתב בספר מצרף לכסף לרבי אברהם אבולעפיה (רבו של בעל שערי אורה), וז"ל: ואמנם הפע"ם סודו הצל"ע במספרו (כלומר שהם שוים בגימטריא), ועל כן אמר "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי" וגו'. עכ"ל.

ועוד העירני שלפ"ז תתיישב הערת הראב"ע בשמות שם שכתב וז"ל: "פעמותיו" - חפשתי בכל המקרא ולא מצאתי



עולה כי "מצער" הוא תיאור בעלמא של העיר. תמיהה קלה יש כיצד תיאור שאינו כינוי הופך לשמה של העיר "צוער".

"בלע" לדרכו של רש"י הוא שם העיר ויתכן כי הוא השם המקורי, ואילו לדברי המדרש "בלע" הוא כינוי לגנאי, ואת שמה לא ידענו.

נדמה כי לעיתים הפשט נדרש אל הרמז. מסתבר כי לשע הוא אכן שמה המקורי, דבר הגיוני לאור זאת שהוא השם הקדום הנזכר בפרשת נח אחר המבול, עשרה דורות קודם דורו של אברהם. הן "מצער" והן "בלע" הם כינויים לעיר המשמרים את שמה המקורי על דרך הרמז. "מצער" - בגימטריא 400 כמנין "לשע". "בלע" - שווה באותיותיה למילה "לשע" בהיפוך האות ש"ן בבי"ת לפי סדר א"ת ב"ש. אם כן, כשכופל לוט את השם מצער, "הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס שמה והיא מצער, אמלטה נא שמה הלא מצער היא ותחי נפשי", תחילה מכנה הוא את העיר - והיא מצער, כלומר כך מורה שמה לשע, וראויה היא להנצל. בנוסף מבקש הוא רחמים עליה מעצם היותה צעירה בעוונות - "הלא מצער היא".

אם אכן מצער זהו כינויה של העיר ולא רק תיאור, מובן כי ראוי שתקרא מעתה צוער כמו השם שהעמיד אותה לשלל.

**הרב נחמיה יחיאל זעירא**  
ירושלים

השם "צער" מפורש כי הוא שם מאוחר שניתן לה לאחר הפיכתה של סדום, על שם בקשתו של לוט: הנה נא העיר הזאת קרבה לנוס שמה והוא מצער אמלטה נא שמה הלא מצער הוא ותחי נפשי. ויאמר אליו הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכי את העיר אשר דברת. מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה על פן קרא שם העיר צוער. (יט, כ - כב). אולם שמה המקורי אינו ברור.

לוט קורא לה "מצער". אם אכן זהו שמה, מה רואה התורה צורך לספר כי שמה הנוכחי הוא גלגול של השם הראשון, וגם לאיזה צורך חזר לוט ושנה את שמה, היה לו לבקש בקצרה "הנה נא מצער קרובה לנוס שמה אמלטה נא שמה ותחי נפשי". ואכן פירשו חכמינו במדרש ובמסכת שבת י: כי היתה זו תפילתו ובקשתו של לוט להציל את העיר הצעירה והזעירה, ששיבתה מועטת ועוונותיה מועטים.

שם נוסף מצינו לה במלחמת המלכים - בלע היא צער. רש"י ועוד ראשונים פירשו כי בלע הוא שם העיר. ואכן יש שהבינו כי זהו שמה המקורי. כך כותב ר"י בכור שור (בראשית יט, כב): על כן קרא שם העיר צוער - כי עד שם היה שמה "בלע", ולפיכך הוא אומר "ומלך בלע היא צוער", שנקראת צוער לאחר זמן. אולם במדרש שם זה נדרש ע"ש שנתבלעו דיוריה, או שהיתה ראויה שתבלע דיוריה, בדומה לשמות המלכים הנזכרים בפסוק זה שנדרשו לגנאי.

## פרשת לך לך

וכך בפרקי דרבי אליעזר (פרק לא):

"השכים אברהם בבקר ולקח את ישמעאל ואת אליעזר ואת יצחק בנו וחבש את החמור. הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות",

וכן פירשו ראשונים ואחרונים.

כמו כן, בתרגום השבעים אתונות וחמורים מתורגמים אותו דבר<sup>1</sup>.

גם בערבית קוראים לנקבת החמור את'ינא (ולחמור

ויהי לו צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחות ואתנת וגמלים (בראשית יב, טז) (מאמר זה נוגע לעוד כתובים)

### ההופעות והשימושים המיוחדים של האתון

ידוע שהאתון היא נקבת החמור. כך מבואר בחז"ל שאמרו על בלעם (ע"ז ד, ב):

"בעידנא דחזו ליה דהוה רכיב אחמריה אמרו ליה מאי טעמא לא רכבתא אסוסיא אמר להו ברטיבא שדאי ליה",

פרדים, וראה בהערת משה צפור שם (עמ' 188 במהדורת).

<sup>1</sup> חוץ ממקום אחד (בפרשת לך-לך - יב, טז) שתרגם אתונות -



- האשה השונמית מבקשת (מל"ב ד, כב):  
שְׁלָחָה נָא לִי אֶחָד מִן הַנְּעָרִים וְאֶחַת  
הָאֲתָנוֹת וְאָרוּצָה עַד אִישׁ הָאֱלֹהִים וְאֲשׁוּבָה.  
- למה צריכה דווקא אתון ולא חמור?
- המפורסם מכולם הוא בלעם שרכב על  
אתונו, ובאמת חז"ל (ע"ז ד, ב) דרשו עליו,  
כידוע.
- באיוב מסופר:

וַיְהִי מִקְנֵהוּ שִׁבְעַת אֲלָפֵי צֹאן וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפֵי  
גָמְלִים וְחֲמֵשׁ מֵאוֹת צֶמֶד בָּקָר וְחֲמֵשׁ מֵאוֹת  
אֲתָנוֹת וְעֶבְדָּה רַבָּה מְאֹד וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא  
גָּדוֹל מִכָּל בְּנֵי קֶדְם: (איוב א, ג) וּמִלֶּאֱךָ בָּא  
אֵל אִיּוֹב וַיֹּאמֶר הַבָּקָר הֵיוּ הַרְשׁוֹת וְהָאֲתָנוֹת  
רְעוֹת עַל יְדֵיהֶם: וַתִּפֹּל שֶׁבַע וַתִּקְחֶם וְאֶת  
הַנְּעָרִים הִכּוּ לִפְנֵי חָרֵב וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי  
לְהַגִּיד לָךְ: עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר אִשׁ  
אֱלֹהִים נִפְלְאָה מִן הַשָּׁמַיִם וַתִּבְעַר בְּצֹאן וּבַנְּעָרִים  
וַתֹּאכְלֶם וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי לְהַגִּיד לָךְ: עוֹד  
זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר כְּשִׂדִּים שָׁמְנוּ שְׁלֹשָׁה  
רָאשִׁים וַיִּפְשְׁטוּ עַל הַגָּמְלִים וַיִּקְחוּם וְאֶת  
הַנְּעָרִים הִכּוּ לִפְנֵי חָרֵב וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי  
לְהַגִּיד לָךְ: עַד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר בְּנִיָּה  
וּבְנוֹתַיִךְ אֲכָלִים וְשִׁתִּים יַיִן בְּבֵית אֲחֵיהֶם  
הַבְּכוֹר: וְהִנֵּה רוּחַ גְּדוֹלָה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמְדַבֵּר  
וַיִּגַע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים  
וַיָּמוּתוּ וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי לְהַגִּיד לָךְ: וַיִּקָּם  
אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת מְעָלוֹ וַיִּגְזֹ אֶת רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל  
אָרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה: וַיֹּאמֶר עָרִם יְצַתִּי יִצְאֵתִי מִבֶּטֶן

- חמאר). ציינו לי יודעי דבר שכך הוא גם בשפות  
שמיות נוספות.<sup>2</sup>

(יש לציין שבתקופת חז"ל המלה **אתון** (וכן **עיר**) אינן  
בשימוש, ובע"ז כ, ב מוזכר "ולא בחמור ולא  
בחמורה", ולא אמרו 'ולא בחמור ולא באתון'.)

אולם מסקירת המקומות שהאתון מופיעה בתנ"ך  
נראה שהשימוש באתון היה אחר מאשר השימוש  
בחמור:

- בפרשת לך-לך (יב, טז): וּלְאֶבְרָם הֵיטִיב  
בְּעִבּוּרָה וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וְחֲמָרִים וְעֶבְדִּים  
וּשְׁפָחוֹת וְאֲתָנוֹת וּגְמָלִים. הסדר מאד משונה  
- עבדים ושפחות בין החמור לאתונו.  
ואמנם יש פסוקים נוספים מוקשים בדומה  
לזה: וַיִּזְבַּח אֶת אֲדֹנָי מְאֹד וַיִּגְדֹּל וַיִּתֵּן לוֹ צֹאן  
וּבָקָר וְכֶסֶף וְזָהָב וְעֶבְדִּים וּשְׁפָחוֹת וּגְמָלִים  
וְחֲמָרִים (בראשית כד, לה) - גם כאן  
העבדים ושפחות נמצאים בין הבהמות,  
ועוד פסוקים בדומה לזה, והמפרשים<sup>3</sup> ניסו  
להסביר את הסדר, אבל להפריד באותו מין  
בין הזכר לנקבה, זה לא מצאתי.<sup>4</sup>
- בפרשת וישב (בראשית מה, כג) מסופר:  
וּלְאָבִיו שָׁלַח כֹּזָאֵת עֶשְׂרֵה חֲמָרִים נִשְׂאִים  
מִטּוֹב מִצְרִים וְעֶשְׂרֵת אֲתָנוֹת נִשְׂאֵת בָּר וְלֶחֶם  
וּמִזֶּן לְאָבִיו לְדֶרֶךְ. החמור סחב דבר אחד  
והאתון דבר אחר.<sup>5</sup>
- דבורה שוררה (שופטים ה, י) רכבי אתנות  
צְחָרוֹת.
- שאול חיפש את האתונות שאבדו לאביו,  
ומצא מלוכה. כיצד אבדו רק הנקבות ולא  
הזכרים?

קנה עבדים. וכל אלה קנה עבור הצאן שהיה לו מעדר לבן,  
וכפרש"י. ולכן הקדים שפחות לעבדים להראות  
שהשפחות היו מיוחדות לצאן והעבדים לגמל וחמור, ודו"ק.  
ובזה מדויק נמי בפרשת לך לך "ולאברם היטיב בעבורה,  
ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות"  
(בראשית יב, טז), דהפסיק ב"עבדים ושפחות" בין "צאן  
ובקר וחמורים" ל"אתונות", ללמדנו דבר זה, דלחמורים נתן  
עבדים, ולאתונות שפחות.  
<sup>5</sup> ראב"ע ועוד פירשו ש"טוב מצרים" הוא בגדים, "כזאת" -  
כחליפות דלעיל. ויוצא לפי דבריו שהאתונות נושאות  
משקל כבד יותר מאשר החמורים. וצ"ב.

<sup>2</sup> באנצ"מ (ערך חמור) כתבו: "חמור — בעל חיים ממשפחת  
הסוסיים. שמו זה, וכן שמה של הנקבה — אתון, ושם בן  
החמור — עיר, מצויים גם בלשונות שמיות אחרות."  
<sup>3</sup> מעשי ה', רש"י הירש, העמק דבר ומשך חכמה.  
<sup>4</sup> המשך חכמה עמד על נקודה זו, וז"ל (בפרשת ויצא):  
ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים (וגמלים וחמורים). זרות  
רואים אנו כאן, דבכל מקום כתוב "עבדים" קודם "שפחות"  
- "ועבד ושפחה" (בראשית לב, ו), "עבד... או אמה" (שמות  
כא, לב). והנראה, על פי מה דאמרו: וכופה ליתן תבן לפני  
בקרו ולא לפני בהמתו, ופרש"י, כמו סוס וחמור שהם  
צהלים לרביעה. ולכן לצאן קנה שפחות, ולגמלים וחמורים





הרי שסיפורים רבים בבראשית נראים כ'מיותרים' לולי כלל זה, והכלל הזה הוא איפוא הטעם לכתיבתם.

מכאן נוכל ללמוד, שכלל זה - ברובד ה'פשט' הוא נאמר!

\*

### כסף וזהב עבור "סימן לבנים"

כשפרעה החזיר את שרה, נאמר: "ולאברם היטיב בעבורה, ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים". כעבור מספר פסוקים, כאשר הוא יוצא ממצרים, נאמר "ואברם כבוד מאד במקנה בכסף ובזהב".

לכאורה קשה, מנין לו כסף וזהב? והרי לא נזכרו כסף וזהב ברשימה הארוכה של דברים שנתן לו פרעה?

ופשוט לומר שמכר חלק ממה שנתן לו פרעה, והחליף עבור כסף וזהב. אלא שנראה שעומק יש בזה.

שכבר הקשו מפרשים על מה שאמר אברהם "למען ייטב לי בעבורך" ומבאר רש"י "יתנו לי מתנות". וכי דרכו של אברהם לבקש מתנות? והרי הוא שסירב לקחת מחוט ועד שרוך נעל ממלך סדום?

ומבארים בזה, עפ"י דברי הרמב"ן (יב, ו) שכל מה שאירע לאבות הוא סימן לבנים. ורצה אברהם מתנות כדי להיות סימן לבנים שייצאו ממצרים ברכוש גדול.

ונראה לפי"ז שבדוקא רצה אברהם לצאת בזהב וכסף, כדי שיציאת מצרים של בניו תהיה עם אלה, וככתוב "תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף" (שקאי על ביזת מצרים וביזת הים, כמבואר ברש"י שם).

### הרב הדר יהודה מרגולין

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

\* \* \*

אָמִי וְעָרַם אָשׁוּב שְׁמָה יִקְנֶה נָתַן וַיִּקְנֶה לְקַח  
יְהִי שֵׁם יִקְנֶה מִבְּרָךְ: כָּכֵל זֹאת לֹא חָטָא אָיֻב  
וְלֹא נָתַן תְּפִלָּה לְאֱלֹהִים: (שם יד-כב)

- האתונות סמוכות לבקר (גם בהזכרתם - פסוק ג, וגם בסיפור המעשה בהמשך - האתונות רועות על ידיהם), ולא לגמלים (כפי שמצופה מנקבת החמור), וכנראה שלכן גם השור שלהן היה יחד עם הבקר ולא עם הגמלים.

וכל זה צ"ב, מה המיוחד באתון שמצדיק את אזכורה, ואת השימוש בה, בנפרד מהחמור (וגם שם נפרד).

### הרב יעקב נוימן

בני ברק

\* \* \*

### מה שאירע לאבות סימן לבנים - זהו ברובד ה'פשט'!

ידוע יסודו של הרמב"ן (יב, ו), שכל מה שאירע לאבות - הוא סימן לבנים. יסוד זה נמצא כבר במדרש המובא ברמב"ן שם, ובמקומות רבים בספר בראשית מסביר הרמב"ן את הפרשיות בהתאם ליסוד זה.

במבט שטחי, היה אפשר לומר שזהו בגדר של 'דרוש' או 'רמז', - בודאי לא חלק מן ה'פשט' של הכתובים.

אבל ראה נא כיצד הרמב"ן עצמו מביא את הכלל הזה: "אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא ט) כל מה שאירע לאבות סימן לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד".

**ב' סוגי זריזות**

אחר שנצטוו על מצות מילה, נאמר שאברהם קיים את המצוה: "בעצם היום הזה".

מהו "בעצם היום הזה"?

מבאר רש"י, שביום זה מלאו לאברהם צ"ט שנה ולישמעאל י"ג שנה.

תמה הרמב"ן "מה טעם להזכיר זה", פי', מה ענין יש בכך.

ומבאר הרמב"ן לפי דרכו, שלמדנו כאן על זריזותו של אברהם: "סיפר הכתוב מעלתו ביראת ה', ומעלת כל בני ביתו, שכולם זריזים מקדימין למצוות".

והנה המעיין בפסוקים יראה שכתוב "בעצם היום

הזה" פעמיים, וצריך ביאור.

וי"ל שיש שני מיני זריזות. יש זריזות להתחיל את הפעולה מיד. ויש זריזות נוספת לעשות ולבצע את הכל באופן יעיל ומזורז, ולגמור את מעשה ברית המילה עבור כל מאות אנשי הבית באותו יום. וכך מצינו בדברי הרמב"ן להלן (ויקרא כג, כח) שכתב: "וכן בעצם היום הזה נימול אברהם כו", שנימולו עם רב ביום אחד, להגיד זריזותו במצוות".

והרי ששני סוגי הזריזות הללו, הן שנאמרו כאן.

**הרב הדר יהודה מרגולין**

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

**פרשת וירא**

**הַאֵף הַסִּפָּה צְדִיק עִם־רָשָׁע (בראשית יח, כג)**

מצינו שהתפלל אברהם אבינו: "האף תספה צדיק עם רשע? אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר, האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה? חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע, והיה כצדיק כרשע".

והנה המדקדק יראה שיש כאן שוני בין הפסוקים: תחילה ביקש אברהם עבור הצדיקים בלבד, "האף תספה צדיק עם רשע". אך מיד בהמשך הוא מבקש עבור כל העיר כולה בזכות הצדיקים (ואח"כ שוב רק עבור הצדיקים), וצריך ביאור א"כ מהי עצם הבקשה.

הרמב"ן הקשה זאת, ומבאר שתחילת דברי אברהם היו כלפי מדת הדין, שאי אפשר להמית את הצדיקים, וההמשך הוא כלפי מדת הרחמים, שיש לחון את כל העיר בזכות הצדיקים.

ויש לעורר לכאן דלא כל כך משמע בפסוקים שיש כאן שינוי בין תחילת הבקשה לסופה, והכל נראה כהמשך אחד. ולכן לולי דבריו היה נראה להציע ביאור אחר.

דבאמת הטעם להפוך את סדום הוא בגלל שחל על כל העיר כולה דין של רשעים, כי ההפיכה היא דין של כל העיר (כמבואר ברמב"ם הל' תשובה פרק ג', וז"ל: "וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת שנאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה").

אך אין להגדיר את כל העיר כולה כדין 'רשעים' אלא אם גם המיעוט שבה שאינם רשעים יהיו בטלים אל הרוב. וזהו דומיא דדין ב"ד, וכפי שיבואר עתה:

בב"ד בעינן שלשה דיינים, והקשה הגר"ח (ב"ק כז:): שאם יש שני דיינים נגד אחד, הרי האחד שאינו פוסק כמותם אינו מצטרף למנין (כמבואר למעיין בסנהדרין ג:), ואיך כאן שלשה? אלא מכאן למדים אנו שהוא מצטרף מדין "ביטול ברוב", ולכן יש כאן פסק שאמנם נובע הוא רק משני הדיינים – אך הוא נחשב פסק של כל השלשה. וזהו המקור לדין של "ביטול ברוב" בכל התורה, עכ"ד.

וי"ל שכך הוא גם בדין הפיכת סדום, ובזה מיושבת השאלה. כי לכך טען אברהם, "האף תספה צדיק עם רשע", פי', שאין להחיל דין 'רשע' על צדיקים, ולא נדון אותם שייקראו 'רשעים' ע"י שיתהפך המיעוט להיות כמו הרוב, ולכן ישארו הצדיקים כיחידה עצמאית הקובעת מקום בפני עצמה.

ואז, כבר אי אפשר יהיה להפוך את סדום, כי אין להפוך עיר אלא אם כולה מוגדרת בדין רשעות, ולא אם יש בה צדיקים שאינם בטלים לדין הרשע של העיר.

**הרב הדר יהודה מרגולין**

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

**פרשת חיי שרה**

(ownership), אבל עדיין יש עליו 'ריבונות' (sovereignty) של המדינה בה נמצא הבית.

מקום המערה אמנם היה שייך לעפרון כאדם פרטי, אבל היה בריבונות כללית וב'מדינה' של בני חת. ואברהם רצה שהמקום יהיה לגמרי שלו, לא רק מצד הבעלות - אלא גם מצד הריבונות. שלא יהיה שייך לבני חת כלל, אלא הוא יהיה ה"מלך" של המקום והיא תהיה 'מלכות' שלו שאינה משועבדת כלל לבני חת.

דיוק נפלא יראה המעיין בלשון הכתובים. בכל פעם, בני חת הציעו "קבר". ובכל פעם חזר אברהם ודרש (לא רק 'קבר', אלא) "אחוזת קבר". והן הן הדברים.

ולכן פנה אברהם אל בני חת, כי צריך הוא את הסכמתם כדי להוציאה - לא רק מבעלות עפרון, אלא גם מריבונות בני חת. וכשהוא הצליח בכך, אכן היתה תקומה - שיצאה מרשות הדיוט (שהוא בריבונות של מדינה) לרשות מלך (שהוא ריבונות לעצמה).

וזהו שאמר האבן עזרא שלמדנו את מעלת ארץ ישראל למתים. כי אברהם התאמץ שהקבורה תהיה לא רק בארץ המובטחת להיות שלו בעתיד, אלא בארץ שהיא אכן שלו בריבונות גמורה, שרק אז יש כאן את מלוא המעלה של ארץ ישראל. ומיושבת קו' הרמב"ן.

**הרב הדר יהודה מרגולין**

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

\* \* \*

**וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל עַמְיִי (בראשית כה, יז)**

**איך הכי כדאי למוות?**

על ישמעאל נאמר "ויגוע וימת", ומציין רש"י (והוא מדברי הגמרא): "לא נאמרה גויעה אלא בצדיקים".

הרמב"ן מביא שתי גישות, האם גויעה היא מיתה מהירה ופתאומית, או חולי ויסורים נמשכים.

**קניית מערת המכפלה - יישוב קו' הרמב"ן על האבן עזרא**

יש לעיין מה ענין כתיבת כל הסיפור של קניית מערת המכפלה, ומה למדנו מזה.

וכתב האבן עזרא שזהו להודיע מעלת ארץ ישראל לחיים ולמתים. פי', ממה שראינו כמה השקיע אברהם אבינו מאמצים בקניית מערת המכפלה, למדהו מעלת ארץ ישראל אף למתים.

על כך תמה הרמב"ן (כגיט) "כי מה מעלה לארץ בזה, כי לא יוליכנה אל ארץ אחרת לקברה". פי', כיון שמתה שם - בודאי שצריך לקבור אותה שם, ולא יעלה על הדעת להוליכה לחו"ל, וא"כ לא שמענו מכאן את מעלת ארץ ישראל לקבורה (ועיי"ש בלימודים מפרשה זו שהרמב"ן עצמו כתב).

שמעתי (בשם הרב צווייג שליט"א) ליישב את דעת האבן עזרא.

בהקדם, דיש להקשות מדוע בכלל פנה אברהם לבני חת, שכיון שרצה את מערת המכפלה - היה עליו לפנות ישר לעפרון שהוא הבעלים (קושיית האברבנאל)? ויתר על כן, דלאחר שאמר לו עפרון שיתן לו את הקבר, בודאי שהיה יכול להמשיך ולדבר רק עם עפרון, ואעפ"כ עדיין הוא ממשיך עם בני חת: "וישתחו אברהם לפני עם הארץ, וידבר אל עפרון באזני עם הארץ לאמר...".

עוד קשה בסוף הפרשה שכתוב "ויקם שדה עפרון כו' לאברהם למקנה". וברש"י, "תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך". וצ"ע מהו ענין המעלה כשנקנה לאברהם? היינו חושבים, כנראה, משום שאברהם הוא צדיק ועפרון רשע, אבל לא כך מבואר ברש"י, אלא התקומה היתה משום שאברהם 'מלך'; מה הכוונה?

ובסוף הפרשה, בקבורת אברהם, נאמר "השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת שמה קובר אברהם". ותמוה, הלא הקניה לא מבני חת היתה, אלא מעפרון?

וי"ל. כי אף שביתו של אדם היא שלו, אין זו אלא "בעלות". אבל יש גם דבר מעל בעלות, והיינו: 'ריבונות'. הבית שלי הוא 'בעלות' שלי

אוכלין ומצטערין שלושים יום, והכשרים הבשר עודנו בין שניהם".

מחלוקת זו היא, לכאורה, מקבילה לשני הצדדים של הרמב"ן שבכאן.

והנה יש מקום נוסף בו מצינו חלוקה בין שני סוגי המיתה - בקריעת ים סוף. כך הוא ברש"י שם: "ירדו במצולות כמו אבן - ובמקום אחר צללו כעופרת, ובמקום אחר יאכלמו כקש. הרשעים כקש הולכים ומטורפין עולין ויורדין. בינונים כאבן. והכשרים כעופרת, שנחו מיד".

ולכאורה זה מתאים לדרכה של המכילתא הנ"ל, ודלא כהספרי.

אך יש לצדד שכאן גם הספרי יודה. כי בודאי שהעדיפות של חולי מתמשך (לדברי הספרי) הוא רק משום שבכך מתעורר לתשובה. אבל זה לא שייך במצרים הרשעים, ושם יסכימו כולם שהעדיפות היא למות מהר.

ויצויין עוד לשבת (ק"ח): "ואמר רבי יוסי יהא חלקי ממתני בחולי מעיים (רש"י): "שמתיסרין ביסורין ומתמרקין עונותיהן". דאמר מר רובן של צדיקים מתים בחולי מעיים".

### הרב הדר יהודה מרגולין

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

וז"ל הרמב"ן: "כוונתם, כי הגויעה - מיתה בלא חולי מכאיב ובלא יסורין, ואין זוכין לה אלא הצדיקים - ואנשי דור המבול ההפוכים כמו רגע ולא חלו בהם ידים".

מאידך, הוא ממשיך: "לשון בראשית רבה (סב ב): ויגוע וימת אברהם (לעיל פסוק ח), אמר רבי יהודה בר אילעי החסידים הראשונים היו מתיסרין בחולי מעים בעשרה ובעשרים יום לומר שהחולי ממרק, רבי יהודה אומר כל מי שנאמרה בו גויעה מת בחולי מעים. ויראה שמלת גויעה אצלם, המק בשרו והוא עומד על רגליו. והיא מיתה בצדיקים".

שתי גישות, וכנ"ל. ונראה, שאין זו רק שאלה לשונית. יש כאן שאלה מהותית. שכיון שמדובר באופן המיתה של צדיקים, הרי שלכאורה נחלקו מהי הדרך המובחרת ומועדפת למות בה. האם מיתה מהירה וחטופה, או מיתה מחולי מתמשך?

נראה שיש מקום נוסף, בו נחלקו תנאים במחלוקת זו ממש. כי להלן במדבר (יא, כ) יש שני אופני מיתה בכתוב, אחד מתמשך ("עד חודש ימים, עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא"), ואחד פתאומי ("הבשר עודנו בין שניהם"). ונחלקו הספרי והמכילתא איזה מהם נאמר בצדיקים, וכך הוא ברש"י שם: "עד חדש ימים - זו בכשרים שמתמצין על מטותיהן ואח"כ נשמתם יוצאה, וברשעים הוא אומר הבשר עודנו בין שניהם, כך היא שנויה בספרי. אבל במכילתא שנויה חילוף, הרשעים

## פרשת ויצא

והנראה בביאור הפסוקים הללו, שלבן טען שתי טענות, א' על בריחת יעקב בהחבא, ב' על לקיחת בנותיו כשבויות.

והנה בתחילה כלל את שתיהן בקצרה, ואח"כ פירט כל אחת מהן בארוכה לפרש טענתו בהן.

דמה שכלל תחילה "מה עשית ותגנוב את לבבי", חזר ופירש "למה נחבאת לברוח ותגנוב אותי ולא

וַיֹּאמֶר לָבוֹן לַיַּעֲקֹב מַה עָשִׂיתָ וְתַגְנוֹב אֶת לִבִּי וְתַנְהֵג אֶת בְּנֹתַי בְּשִׁבְיוֹת חָרֵב, לָמָּה נִחַבְּאתָ לְבָרְחַ וְתַגְנוֹב אֹתִי וְלֹא הִגַּדְתָּ לִּי וְאַשְׁלַחַךְ בְּשִׁמְחָה וּבְשָׂרִים בְּתַף וּבְכַנּוּר וְלֹא נִטְשֵׁתָנִי לְנִשְׁק לָבְנִי וּלְבִנְתֵי וְגו'.

(לא, כו - כח)

א) צ"ב בכפילות הלשון ואריכות הדברים.

<sup>1</sup> וכפירוש רש"י: "ותגנוב אותי" - גנבת את דעתי, עכ"ל, דהיינו "ותגנוב את לבבי".



תתן לי ושתייתי כאשר עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים היושבים בער". עכ"ל.

ותירץ הרמב"ן וז"ל: והנראה אלי כי הכתוב הרחיק שני האחים האלה וכו', האחד שכר עליו בלעם בן בעור - והם המואבים, והאחד (ר"ל העמונים) לא קדם אותו בלחם ובמים כאשר קרבו למולו, וכו', כי היה הכתוב אומר "כאשר עשו לי בני עשו המואבים והעמונים", אבל לא הזכיר עמון, שלא קדמו אותם. וכו'. ולכך הקדים הכתוב "עמוני" והקדים להזכיר פשעו על דבר אשר לא קדמו אתכם, ואחרי כן הזכיר "מואבי" וחטאתו. עכ"ל.

אשר מבואר מדבריו שהמקרא מתחלק לשני חלקים, באופן שראש הפסוק השני הוא טעם הרחקת העמוני הנמנה ראשון בפסוק הראשון, ואילו סוף הפסוק השני הוא טעם הרחקת המואבי הנמנה שני בפסוק הראשון.

ונמצא שכאילו נאמר כך: "לא יבא עמוני בקהל ה' וגו', על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים".

ואח"כ "לא יבא מואבי בקהל ה' וגו', על דבר אשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך".<sup>3</sup>

### הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, שפירש וז"ל: "ואשר כתבתי" יחזור על הלוחות, ו"להורותם" על התורה והמצוה. ושיעור הכתוב: "ואתנה לך את הלוחות האבן אשר כתבתי, והתורה והמצוה להורותם". עכ"ל. (ומה שהוצרך לפרש כן משום שהרי רק הלוחות נכתבו ע"י ה'). וע"ע בזה ברמב"ן שמות (כ, ב) עה"כ "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", ובמה שביארנו שם. והעירוני שעוד מצינו כן ברש"י עה"כ (שמות כה, ז) אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן, שפירש וז"ל: אבני שהם לאפוד, ואבני המלואים לחשן, עכ"ל. [וע"ע בספר הכתב והקבלה (שמות יב, טו) שפירש כמה פסוקים בתורה על דרך זו].

ומצאתי עוד סמך לזה, מהכתוב בתהלים (קג, ה - ו): "מי כה' אלהינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ". וכתב האבן עזרא: אמר רבי משה וכו' כי כן הפירוש, המגביהי לשבת בשמים, המשפילי לראות בארץ, וכמוהו אבני שהם לאפוד ואבני מילואים לחשן. עכ"ל. וכ"כ הרד"ק שם: ויש מפרשים, המגביהי לשבת, בשמים, ומשפילי לראות, בארץ. עכ"ל.

הגדת לי ואשלחך בשמחה ובשירים בתוף ובכנור". (שבזה נחשב שגנבת את לבבי).

ומה שכלל תחילה "ותנהג את בנותי כשבויות חרב", חזר ופירש "ולא נטשתני לנשק לבני ולבנותי". (שבזה נחשב שניהגת אותן כשבויות חרב).

(ב) ונמצא שהמקרא מתחלק לשני חלקים, באופן שהפסוק השני הוא פירושו של ראש הפסוק הראשון, ואילו הפסוק השלישי הוא פירושו של סוף הפסוק הראשון.

וכאילו נאמר כך: "ויאמר לבן ליעקב מה עשית ותגנוב את לבבי, למה נחבאת לברוח ותגנוב אותי ולא הגדת לי ואשלחך בשמחה ובשירים בתוף ובכנור".

ואח"כ "ותנהג את בנותי כשבויות חרב, ולא נטשתני לנשק לבני ולבנותי" וגו'.<sup>2</sup>

וסמך לדרך זו בפירוש המקראות, ממה שפירש הרמב"ן עה"כ בדברים (כג, ד - ה): "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' וגו', על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך".

דהנה הקשה הרמב"ן שם וז"ל: "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" - (והרי) מצינו (לעיל ב, כח - כט) "אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף

<sup>2</sup> ונמצא שסדר הפרטים כסדר הכללים, וכענין מה שמצינו במשנה אבות (פ"ה מ"ז) ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, וכתב הרע"ב וז"ל: וכן מצינו בהקב"ה שאמר לו משה (שמות ג') מי אנכי כי אלך אל פרעה, היא הראשונה. וכי אוציא את בני ישראל, הרי שניה. והשיבו הקב"ה על הראשונה כי אהיה עמך, ועל השניה, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים. עכ"ל.

וענין אמירה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, שייך לא רק לענין שאלה ותשובה, אלא גם לענין כללים ופרטים כנידון דיין, וכמו שמצינו ברמב"ן גיטין (ז, ב) וז"ל: והיינו דגרסינן בפ' כל קרבנות במנחות תני חדא המעביר זרעים בעציץ ובספינה מביא וקורא ותניא אידך מביא ואינו קורא, ומפרקין עציץ אעציץ לא קשיא כאן בנקוב כאן בשאינו נקוב, ספינה אספינה לא קשיא כאן בשל עץ כאן בשל חרס, כלומר הך דקתני מביא וקורא בעציץ נקוב ובספינה של עץ, והך דקתני מביא ואינו קורא בעציץ שאינו נקוב ובספינה של חרס שאינה נקובה שסתם ספינה כך היא, והיינו שאמרו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. עכ"ל.

<sup>3</sup> וכן מצינו ברמב"ן שמות (כד, יב) עה"כ "ואתנה לך את הלוחות



**פרשת וישלח**

**וַיִּרְץ עֲשׂוֹ לִקְרָאתוֹ וַיַּחֲבֹקְהוּ וַיַּפֵּל עַל צְנָאָרוֹ וַיִּשְׁקְהוּ וְגו' (לג, ד)**

תפס לו שיטת רבי אליעזר, והנכון לתפוס בשיטתו של רבי עקיבא, מן המודיעים ולחזק, וכן דעת האמוראים בגמרא (פסחים צג, ב) דאמר עולא כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה, דרך רחוקה היא לו ופטור. וכו'. עכ"ל.

וכתב הרא"ם ליישב הכרעת רש"י שם וז"ל: שהנקודה בכל מקום מוציאה את הדבר ממשמעותו, ועל כרחנו לומר גם פה שמלת "רחוקה" אינה כמשמעה. עכ"ל.

כלומר שהיא הנותנת, שדוקא מה ששיטת ר"ע בזה היא פשוטו של מקרא, זהו שהביאו לרש"י לפרש שהנקודה באה להוציא מזה, ולכן הכריע כשיטת ר' אליעזר, וה"ה בנידון דידן.

ג) ורק שנחלקו התנאים מה הוא פשוטו של מקרא כאן, שחכמים סברו שפשוטו של מקרא הוא שנשקו בכל לבו, שהרי סתם נשיקה בכל לבו היא, וא"כ על כרחך שהנקודה באה לאפוקי מסתמא דקרא ולומר שלא נשקו בכל לבו.

אבל רשב"י סבר שלזה אין צריך נקודה, דהואיל והלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, א"כ בכל מקום שבנשיקת עשו ליעקב הכתוב מדבר, הרי גם לולי הנקודה ידוע שלא נשקו בכל לבו, מחמת ההלכה שבידוע, שע"פ ידיעה זו מתפרש פשוטו של מקרא, וא"כ על כרחך שהנקודה באה לאפוקי מזה<sup>1</sup>, ולומר שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו.<sup>2</sup>

א) כתב רש"י: "וישקהו" נקוד עליו, ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי (בהעלותך סט), יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. אמר ר' שמעון בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו. עכ"ל.

ויש להבין יסוד המחלוקת.

ועוד צ"ב למה רשב"י הוצרך להקדים לדבריו הא דהלכה היא בידוע עשו שונא ליעקב.

ב) ונראה דהנה לכו"ע הנקודה באה לדרשא לאפוקי מפשטיה דקרא, וכמש"כ רש"י בברכות (ד, א) וז"ל: נקוד על "לולא", לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב, וכו'. עכ"ל.

וכן מצינו ברש"י במדבר (ט, י) עה"כ (שם, י - יא) "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם וגו' ועשה פסח לה', בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו" וגו', וכתב רש"י וז"ל: "או בדרך רחוקה", נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי, אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה. עכ"ל.

ותמה עליו הרמב"ן שם למה הוציא המקרא מפשוטו, וז"ל: וטעם "בדרך רחוקה" - כתב רש"י שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן השחיטה, והוא נרמז בנקוד כפי הדעת הזאת. ואני תמה עליו למה

והעצים - עצים היו, והפירות - פירות, והאכילה - אכילה, אך פירות דקים ואכילה דקה, וכו'. עכ"ל. ויעוין בגליון הגר"ח פרידלנדר ז"ל שם שביאר בזה שכיון שנזכרו עצים ופירות בהקשר לגן עדן שידוע לנו שהוא מדור לנשמות, ממילא כך הוא פשוטו של מקרא שעצים ופירות הללו אינם גשמיים וגסים כשאר עצים ופירות. ע"כ.

וה"נ כיון שנזכרה נשיקה בהקשר לעשו שידוע לנו שהוא שונא ליעקב, ממילא כך הוא פשוטו של מקרא שנשיקה זו אינה בכל לבו, וא"כ הנקודות המוציאות המקרא מפשוטו, באו להורות שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו, וכמשנ"ת.

<sup>2</sup> והאירני הרה"ג ר' יעקב משה שורקין סמך לדברינו, ממה דאיתא באבות דרבי נתן נוסחא א (פרק לד), וירץ עשו

<sup>1</sup> וסמך לענין זה שפשוטו של מקרא משתנה מחמת ידיעה חיצונה והקשר הענין, ממה שכתב הרמח"ל בדעת תבונות אות קכו וז"ל: ותראי, כי גן עדן - מה שהיה הוא שיהיה - ודאי מקום דק ורוחני, ששם חונות הרוחות גם עתה; והתורה העידה על אדם שהיה שם, והיה אוכל ונהנה מן הפירות הצומחים שם. ואמנם כיון שהמקום אנו רואים שהוא עכשיו מדור לנשמות, צריך שהפירות שהיו שם לא היו דברים גשמיים וגסים, כמו שהם הפירות של העולם הזה, אלא יותר דקים מאוד מאוד, וכערך האוויר לגבי העפר לפחות; והאכילה לא יתכן לגוף עב וגס כאשר הוא היום הזה, אלא לגוף דק וכמעט רוחני, וכגופם של אליהו וחנוך, כמו שביארנו. וכו', ואמנם זה כלל ענין שני העצים - עץ החיים ועץ הדעת; שודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו,





מסתמא דקרא מחמת סברא או ידיעה חיצונה דלא מפרש לה קרא. [וכגון באיסור "לא תחבול בגד אלמנה", שסתם הכתוב בכל אלמנה, ומ"מ דרש ר"ש דוקא בעניה, מחמת שסבר שטעם האיסור הוא השאת שם רע, אף שאין הטעם מפורש בתורה, ור"י סבר שבין שהיא עניה בין שהיא עשירה, וכסתמא דקרא].

ומתולדת המחלוקת הנ"ל הוא, דר"י סבר דאי מפרש קרא יתורא לדרשא, דרשינן מינה לאפוקי מסתמא דקרא, [וכגון כדמפרש קרא טעמא דקרא דמפיק מסתמא דקרא], דכיון דבעלמא לא דרשינן לאפוקי מסתמא דקרא מדעתנו ע"י סברא חיצונה, ממילא יתורא דקרא צריכא לאפוקי מסתמא דקרא. [וכגון באיסור "לא ירבה לו נשים" שסתמא דקרא שבכל נשים הכתוב מדבר, ומכחמה שנתפרש בכתוב "ולא יסירו את לבבו", דרש ר"י לאפוקי מסתמא דקרא, ולומר דדוקא בנשים המסירות את לבו הכתוב מדבר].

אבל ר"ש סבר דלעולם לא צריכא יתורא דקרא לאפוקי מסתמא דקרא, כל היכא דמצינן למידרשיה מדעתן, כיון דלולי יתורא דקרא נמי יש כח ביד חכמים לאפוקי מסתמא דקרא ע"פ סברא או הלכה המסורה בידם, וע"כ דיתורא דקרא לאו להכי הוא דאתא, ואדרבה אפשר שע"י יתורא דקרא נדרוש לאפוקי מסברא החיצונה. [וכגון באיסור "לא ירבה לו נשים", שמצד הסברא היה ר"ש אומר שדוקא במסירות את לבו, ודלא כסתמא דקרא דבכל נשים הכתוב מדבר, אבל מאחר דיתר קרא וכתב בהדיא "ולא יסירו את לבבו", דרש ר"ש דקרא יתירא לאיסורא יתירא אתא, דאפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה, וא"כ מה ת"ל "לא ירבה לא נשים", דמשמע דוקא אם ירבה אסור, אלא לומר שאפילו כאביגיל לא ירבה, וכסתמא דקרא, ודלא כסברא חיצונה].<sup>3</sup>

ד) ולפי מה שנתבאר נראה שנחלקו בזה לשיטתם, דהנה בגמ' ב"מ (קטו, א) ת"ר אלמנה בין שהיא עניה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה [שנא' "לא תחבול בגד אלמנה" כדתנן במתני' שם] דברי ר' יהודה, ר' שמעון אומר עשירה ממשכנין אותה, עניה אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה. [פירש"י: שאתה יוצא ונכנס אצלה שחרית וערבית].

ופריך בגמ', למימרא דר' יהודה לא דריש טעמא דקרא ור"ש דריש טעמא דקרא, והא איפכא שמעינן להו, דתניא "ולא ירבה לא נשים", ר' יהודה אומר מרבה הוא ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, ר"ש אומר אפי' אחת והיא מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, א"כ מה ת"ל "ולא ירבה לו נשים", אפילו כאביגיל.

ומשני, לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאני הכא דמפרש קרא "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו", מאי טעמא "לא ירבה לו נשים", משום ד"לא יסור", ור"ש, מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא [פירש"י: אע"ג דלא מפרש טעמא], לכתוב רחמנא "לא ירבה" ולא בעינן "לא יסור", ואנא ידענא מאי טעמא "לא ירבה" משום דלא יסור, "לא יסור" דכתב רחמנא למה לי, אפי' אחת ומסירה את לבו הרי"ז לא ישאנה. ע"כ.

וביאר בזה הבכור שור עה"ת (דברים יז, יז) וז"ל: דר"ש לטעמיה דדריש טעמא דקרא, "ולא יסור" אינו טעם, דאינו דרך פסוק לכתוב טעם דאינו צריך, דאנו נותנים טעמא לפסוק מעצמנו, ו"לא יסור" מצוה באנפיה נפשיה היא, דלא אפילו אחת רעה. אבל ר"י ות"ק דלא דרשי טעמא דקרא אלא א"כ נכתב, אמרי, הכא נכתב הטעם, לפיכך לא דרשי ליה אם לא נכתב. כן מוכחא הסוגיא. עכ"ל.

הרי מבואר בסוגיא זו שהמחלוקת אם דרשינן טעמא דקרא, יסודה הוא האם דרשינן לאפוקי

(אמנם לפי הגירסא שם, בעל השמועה הוא רבי שמעון בן אלעזר, ודלא כגירסת הספרי שהביא רש"י הנ"ל, שהוא רבי שמעון בן יוחאי).

<sup>3</sup> וכע"ז נחלקו גם בקידושין, דהנה תנן התם (סו, ב) וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין, הולד ממזר, ואיזה זה זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה, וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין, הולד

לקראתו ויחבקהו ויפול על צוארו וישיק'הו', כולו נקוד, מלמד שלא נשקו באמת. רבי שמעון בן אלעזר אומר נשיקה זו של אמת, וכולן אינן לאמת. וכיו"ב שם נוסחא ב (פרק לז), ויפול על צוארו וישיק'הו', נקוד, יכול שהיתה נשיקה של אהבה. רבי שמעון בן אלעזר אומר והלא כל מעשיו של עשו בתחלה של שנאה היו, חוץ מזו שהיא של אהבה. ע"כ.

שניתן להוציא מידי סתימת הכתוב ע"י סברא או ידיעה חיצונית שאינה מפורשת בכתוב, א"כ לכתוב רחמנא "וישקהו" ולא בעינן לנקודה, ואנא ידענא דלא נשקו בכל לבו, משום דהלכה בידוע עשו שונא ליעקב, [שהגם שדבר זה ידוע מכח הלכה שאינה מפורשת בכתוב, מ"מ די בזה כדי לדרוש הכתוב ולהוציא מידי סתימתו, והרי"ז בכלל פשוטו של מקרא], א"כ נקודה דכתב רחמנא למה לי, אלא לומר שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו. [וכסתימת הכתוב עצמו ודלא כההלכה בידוע].

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

ה) ולפ"ז יש לפרש לשיטתם גם מה שנחלקו לענין פירוש הכתוב "וישקהו", דלעולם חכמים לא דרשי טעמא דקרא, [כלומר דלאו כל כמינן לאפוקי מסתמא דקרא ע"י סברא או ידיעה חיצונית דלא מפרש לה קרא, וא"כ לולי הנקודה היה צריך לפרש שנשקו בכל לבו כסתמא דקרא, דסתם נשיקה בכל לבו היא, ואי אפשר לאפוקי מסתמא דקרא ולפרש שלא נשקו בכל לבו ע"י ידיעה חיצונית של הלכה דלא מפרש לה קרא], ושאני הכא דמפרש קרא להיות נקוד על "וישקהו", למידרש דמאי "וישקהו", שלא נשקו בכל לבו.

ור' שמעון, מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא [וכפירש"י הנ"ל, אע"ג דלא מפרש טעמא, ונמצא

**פרשת וישב**

חייב לא עבודה, ולא בית האטורים להיות אסור כאן. עכ"ל.

וביאור דבריו, דהנה יוסף היה גם עבד וגם אסיר, שהרי היה עבד לשר הטבחים, כמו שנאמר לעיל (לט, א) "ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים

**וְהוֹצֵאתָנִי מִן הַבַּיִת הַזֶּה, כִּי גָנַבְתִּי מֵאֶרֶץ הָעֵבְרִים וְגַם פֶּה לֹא עָשִׂיתִי מְאוּמָה כִּי טָמְנוּ אֹתִי בְּבוֹר (מ, יד – טו)**

א) פירש הרשב"ם וז"ל: שהרי לא פשעתי כאן כלום כשאר אסירים, וגם לא מן הדין אני עבד, "כי גונב גונבת" וגו', "וגם פה לא עשיתי מאומה" וגו', ואיני

אתה משיאה שם רע בשכנותיה, והכי נמי דריש טעמא דחיתון משום כי יסיר, ולא איצטריך קרא לפרושי טעמא, ואייתר ליה כי יסיר לרבות שאר אומות, אלא לרבנן איצטריך קרא לפרושי טעמא בז' אומות גופייהו ולמעוטי שאר אומות שאינן אדוקין בעבודת כוכבים כמותן, כדקי"ל (חולין יג) אומות שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הן אלא מנהג אבותיהם בידיהם, ולא אייתר ליה ריבויא, ושאר אומות מנלן, ודכוותיה אמר בסנהדרין (דף כא) גבי לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, דלר"ש הוי האי לא יסור יתורא, דבלאו פירושא דקרא הוי דרשי' ביה טעמא, ולרבנן דלא דרשינן טעמא דקרא בעלמא, הכא פריש קרא טעמא. עכ"ל.

וכן פירשו תוס' שם וז"ל: הניחא לר"ש, פי' דדריש טעמא דקראי, ה"נ אמר טעמא דחיתון, דאי לא כתיב כי יסיר ה"א מסברא דמיירי משבעה עממים לפי שהם אדוקין בעבודת כוכבים יותר משאר אומות, ולפיכך לא תתחתן, וכתב רחמנא כי יסיר לרבות כל המסירין, אלא לרבנן דלא דרשי טעמא דקרא א"כ אי לאו קרא יתירא ה"א לא תתחתן מיירי בכל האומות, ואיצטריך כי יסיר לומר דוקא בשבעה עממים, א"כ בשאר אומות מנליה. עכ"ל.

כמותה, ואיזה זה, זה ולד שפחה ונכרית. [רש"י: הולד כמותה - ולד נכרית - נכרי, ואם גיירוהו הוי גר כשר ואינו ממזר, ולד שפחה - עבד ששחררו בעליו כשר ומותר בישראלית].

ובגמ' שם (סו, ב) ולדה כמותה מנלן, דאמר קרא האשה וילדיה תהיה לאדוניה. נכרית מנלן, אמר קרא לא תתחתן במ. [רש"י: לא תהא לך במ תורת חיתון]. אשכחנא דלא תפסי בה קידושי, ולדה כמותה מנלן, א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי דאמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה. [וע' רש"י שם בביאור הילפותא]. וכו'. ופר"ך בגמ', ההוא בשבעה גוים כתיב, [רש"י: האי בשבעה אומות כתיב - לא תתחתן במ וכי יסיר, בשבעה גוים שבא"י הוא דכתיב], שאר אומות מנלן, אמר קרא כי יסיר את בנך, לרבות כל המסירים, הניחא לר"ש דדריש טעמא דקרא, אלא לרבנן מאי טעמא, וכו'.

ופירש רש"י וז"ל: דדריש טעמא דקרא - בכ"מ גבי אלמנה, דקאמר עשירה ממשכנין אותה עניה לא ממשכנין אותה, דטעמא מאי אמר רחמנא לא תחבול בגד אלמנה, מפני שאתה צריך להחזיר לה עבוסה לערב, ומתוך כך שאתה יוצא ונכנס תמיד אצלה שחרית למשכן וערבית להחזיר,



"שר הטבחים" - רב קטוליא, ע"כ, ולכן היה בית הסוהר בביתו, ששם יושבים האסירים עד שיגזרו דינם אם להוציאם להריגה.

וכמו שמצינו בשר האופים שישב שם שנה תמימה, כדכתיב לעיל (שם, ד) "ויהיו ימים במשמר", ופירש רש"י: שנים עשר חודש, עכ"ל, ואח"כ הוציאוהו ליהרג, כדכתיב לקמן (שם, כב) "ואת שר האופים תלה".

וכן משמע ברשב"ם לעיל (לט, א) עה"כ "שר הטבחים" - על ידו נידונין הנרצחים והאסורים בבית הסוהר שלו. עכ"ל. וכ"מ בחזקוני לעיל (שם, ג) עה"כ "ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר", וז"ל: שכן דרכן של הורגי המחוייבים מיתה להיות ממונים על בית הסוהר. עכ"ל.

(ד) אשר לפ"ז יש לפרש שמאמר יוסף "והוצאתני מן הבית הזה", כונתו שיוציאו מן בית שר הטבחים. [שבית הסוהר בתוכו, וכנ"ל].

ונמצא שבזה ביקש שני דברים, א' להשתחרר מעבודתו בבית שר הטבחים, ב' לצאת ממאסר בית הסוהר שבתוך ביתו, שהרי מאחר שיוציאוהו מבית שר הטבחים, ממילא יצא בזה גם מבית הסוהר שבתוך ביתו, שהרי יש בכלל מאתיים מנה, ולשם כך טען שתי הטענות הנ"ל.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

אשר הורדוהו שמה", ואח"כ גם נתנו אדוניו בבית האסורים, כמו שנאמר לעיל (לט, כ) "ויקח אדוני יוסף אותו ויתנהו אל בית הסוהר מקום אשר אסירי המלך אסורים" וגו'.

ולכן טען יוסף שתי טענות, א' על היותו עבד: לא מן הדין אני עבד, "כי גונב גונבתי מארץ העברים", ואיני חייב עבודה. ב' על היותו אסיר: "וגם פה לא עשיתי מאומה כי שמו אותי בבור" - הרי לא פשעתי כאן (במצרים) כלום כשאר אסירים, ואיני חייב בית האסורים להיות אסור כאן.

(ב) ולפ"ז צ"ע למה ביקש יוסף רק "והוצאתני מן הבית הזה", כלומר מבית הסוהר, ולא ביקש שפרעה גם יוציאנו מעבודת לחרות, שהרי טען גם על עבודתו.

(ואם משום תפסת מרובה לא תפסת, א"כ לשם מה הזכיר כלל טענתו לענין העבודת, הרי אי"ז נחוץ לצורך בקשתו).

(ג) והנראה בזה דהנה כתב האבן עזרא לעיל (מ, ד) וז"ל: ולפי דעתי שבית הסוהר היה בבית שר הטבחים, ושם היה יוסף, והעדר - "ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר" מקום אשר יוסף אסור שם". עכ"ל.

והביאור בזה, כי הנה 'שר הטבחים' - ענינו השר הממונה לטבוח ולהרוג הנידונים למיתה במצות המלך, וכמו שתרגם אונקלוס לעיל (לט, א) עה"כ

**פרשת מקץ**

"ויקראו לפניו אברך". לדברי הגמ' תיבת אברך היא צמד מילים ארמיות "אבא" ו"ריכא".

אונקלוס תרגם: "דין אבא למלכא" - אב למלך, בפשטות הכוונה שיוסף הוא חבר ומסייע למלך פרעה. מסתבר כי סמך זאת על הכתוב להלן "וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומשל בכל ארץ מצרים" (מה, ח). לפי זה אף המקראות הקודמים: "אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי" "ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים" חולקים את המינוי של יוסף לאב לפרעה, לאדון בביתו, ולמושל על כל ארץ מצרים.

**וַיִּרְכַּב אוֹתוֹ בְּמִרְכַּבַּת הַמִּטְּנָה אֲשֶׁר לוֹ וַיִּקְרְאוּ לְפָנָיו אַבְרָךְ וַנִּתֶּן אוֹתוֹ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם. (מא, מג).**

בפשר תיבת אברך מצינו פירושים שונים.

במדרש דרש רבי יהודה נטריון "אב בחכמה ורך בשנים", ור"י בן דורמסקית פירש לפי פשוטו לשון ברכים, כהבנת ראב"ע ועוד ראשונים שהיה כל אדם קורא - לפניו אכרע ואשתחוה.

במסכת בבא בתרא (ד). מביאה הגמ' מקור לכך שמילת "ריכא" לשון מלכות היא, מפסוק זה

**וַיֹּאמֶר גַּם עִתָּה כְּדַבְּרֵיכֶם כִּן הוּא אֲשֶׁר יִמְצָא אֶתֹו יְהִיֶה לִי עֵבֶד וְאַתֶּם תִּהְיוּ נְקִיִּם. (מד, י)**

א) הקשה בדעת זקנים מבעלי התוס' וז"ל: תימה, והלא אין זה כדבריהם, כי הם חייבו את מי שימצא הגביע בידו מיתה והן עצמן לעבדים. עכ"ל.

דהנה אחי יוסף אמרו (לעיל שם, ט) "אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים", ואילו שלוחו של יוסף אמר "אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקיים", וא"כ למה אמר "כדבריהם כן הוא", והלא אין זה כדבריהם. (ועי"ש בתירוצו).

ב) וכבר עמד על זה רש"י, ולכן פירש וז"ל: "גם עתה כדבריהם" - אף זו מן הדין, אמת כדבריהם כן הוא, שכולכם חייבים בדבר, עשרה שנמצאת גניבה ביד אחד מהם, כולם נתפשים, אבל אני אעשה לכם לפני משורת הדין - אשר ימצא אתו יהיה לי עבד. עכ"ל.

והקשה הרמב"ן על פירוש רש"י, וז"ל: ואין לשון "גם עתה" נופל יפה על הפירוש הזה. עכ"ל. וכמו שהקשה האור החיים וז"ל: "ויאמר גם עתה" וגו', צריך לדעת אומרו "גם", מה נתחדש עתה לענין הדין. עכ"ל.

ובמשך חכמה כתב וז"ל: "גם עתה כדבריהם כן הוא" - אינו מדוקדק לכל הפירושים. עכ"ל. (ועי"ש מה שפירש).

ג) ועוד הקשה הרמב"ן על פירוש רש"י הנ"ל, וז"ל: אבל יוסף אמר "חלילה לי מעשות זאת", ויורה כי אין משפטם שיהיו כולם נתפשין בגנבה, ולכן אמר "חלילה לי", כי שופט כל הארץ אני, וחלילה לי מעשות לכם חמס, כי אין חיוב בעשרה בהמצא גנבה ביד אחד מהם, בלתי אם נועדו בה בהוסדם יחד ללכת לגנוב ולקח אחד מהם את הגנבה לדעת כולם, אז יתחייבו. עכ"ל.

וביאור קושיתו, דהנה נאמר לקמן (שם, טז - יז) "ויאמר יהודה וגו' הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו, ויאמר חלילה לי מעשות

אולם רבינו בחיי כתב: "ויש שפירשו עוד - אברך, שתי מלות, מלשון אב ואדון, מלשון האמור בהורדוס לא ריכא ולא בר ריכא". משמע כי בשונה מאונקלוס, שפירש אב למלך, רבינו בחיי מפרש זאת ככפל - אב ומלך, כאשר התואר מלך מופנה כלפי יוסף. בפירוש ר"י בכור שור כתב: "ואונקלוס תרגם כמו שאמרו רבותינו - אב למלך, שכן בכרכי הים קורין למלך - אבא". נראה כי הבין שאף לתרגומו של אונקלוס אין הכוונה כי יש אב למלך אלא האב הוא הוא המלך, ויוסף היה אב ומלך.

ניתן רק לשער כי שילוב זה - "אברך" אב ומלך, הוא הוא התואר של מלכי ארץ פלשת הסמוכה - "אבימלך"<sup>1</sup>.

לדעת רש"י ורוב הראשונים יוסף היה רק משנה למלך שהטבעת בידו כמרדכי היהודי בשעתו, ואילו פרעה הותיר לעצמו את הסמכות באמרו (מא, מד) "אני פרעה" - אני הוא המלך, והוא זה היושב על כסא המלכות ומצווה על גדולתו של יוסף. רבינו בחיי לשיטתו, מפרש את הכתוב "אני פרעה" - אני לבדי מוציא מתחת רשותך. יוסף הוא המלך אלא שפרעה יכול להוציא מתחת ידו.

להלן שמות א, ח. וַיִּקֶם מֶלֶךְ חָדָשׁ עַל מִצְרָיִם אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף. נחלקו חכמינו במסכת עירובין (נג). חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזירותיו. לדרכו של רבינו בחיי יש לפרש, שכל זמן שיוסף קיים, פרעה איננו אדוני הארץ כי אם יוסף (מב, ל - לג), אינו נושא תואר מלך מאז יוסף עמד בפניו ועד עתה, גם לא מצינו את פרעה מצווה את עמו כי אם את יוסף. אבל עתה שמת יוסף ואין מלך במצרים - קם פרעה וחדש את מלכותו על מצרים, כשכבר אין לו מחויבות לקיים את מלכותו של יוסף, כפי שתרגם אונקלוס - דלא מקיים גזירת יוסף.

**הרב נחמיה יחיאל זעירא**

ירושלים

\* \* \*

<sup>1</sup> ראה רשב"ם בראשית מא, י.



וי"ל שרצונו לומר שכשם שהם טוענים שאין לחושדם על הגניבה, הואיל וגנאי הוא לעשותה, כן גם אין להם לחושדו שיענישם כמו שהציעו עתה, הואיל וגנאי הוא לעשותו.

ועוד י"ל שבא להוכיחם בזה, שגם העונש שהצעתם גנאי הוא כמו המעשה שעשיתם.

ו) וסמך לעיקר פירוש זה, דהנה כששבו לבית יוסף, וחזרו והציעו שיעניש את כולם<sup>3</sup> כמו שנאמר לקמן (שם, טז) "הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו", השיב להם יוסף (שם, יז) "חלילה לי מעשות זאת האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם".

הרי שנקט יוסף באותו לשון "חלילה" כלפי העונש שהציעו, כמו שנקטו הם בלשון זה כלפי הגנבה שנחשדו בה, בכתוב לעיל (שם, ז) "חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה" וגו', ואח"כ אמר יוסף שלכן לא יעניש אלא האיש אשר נמצא הגביע בידו.

אשר לפי מה שנתבאר, זוהי גם כונת שלוחו של יוסף בכתוב "גם עתה כדבריהם כן הוא אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקים", שפתח בזה שחלילה להענישם בעונש שהציעו הם, כשם שלטענתם חלילה להם מלגנוב, (וכמשנ"ת לעיל בפירוש הלשון "גם עתה כדבריהם כן הוא"), ואח"כ אמר שלכן לא יעניש אלא האיש אשר ימצא הגביע אתו.

והוא פירוש יקר לענ"ד.

ז) ובזה תתיישב קושית הדעת זקנים הנ"ל על הלשון "כדבריהם כן הוא", שלכאורה אין זה כדבריהם, כי הם חייבו את מי שימצא הגביע בידו מיתה, ואת עצמן להיות עבדים, ואילו יוסף אמר ש מי שימצא הגביע בידו יהיה עבד והם יצאו בלא כלום.

אשר לפי מה שנתבאר לא קשיא מידי, שהרי אמנם לא אמר כן יוסף על דבריהם הללו, אלא על דבריהם

זאת האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם".

הרי שמדברי יוסף משמע שאף מצד שורת הדין אין מקום להעניש את כולם, [שהרי על מעשה שהוא משורת הדין, ורק שאינו לפנים משורת הדין, לא שייך לשון "חלילה"], ודלא כמו שפירש רש"י הנ"ל בתשובת יוסף ע"י שלוחו שבכתוב "ויאמר גם עתה כדבריהם כן הוא" וגו'.

ד) ונראה לפרש פירוש חדש בפסוק זה, שמה שאמר להם "גם עתה כדבריהם כן הוא", אין כונתו בזה לסוף דבריהם, שאמרו "אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים". (שהרי זה אמנם אינו כדבריהם).

אלא כונתו לתחילת דבריהם,<sup>2</sup> שאמרו (לעיל שם, ז) "חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה" וגו', ופירש רש"י שם: חלילה לעבדיך - חולין הוא לנו, לשון גנאי, עכ"ל, ורק שהם אמרו כן לענין מעשה הגנבה שנחשדו בו, ואילו הוא השיב להם כן לענין העונש שהציעו ["וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים"], שעל זה אמר להם: "גם עתה" - כלומר "גם" לענין דבר זה שאתם מציעים "עתה", שתענשו כולכם, "כדבריהם כן הוא" - ש"חלילה" מלעשות כן.

והיינו משום שגנאי הוא להעניש את כולכם על גנבת אחד מכם, וכלשון הרמב"ן הנ"ל: כי אין חיוב בעשרה בהמצא גנבה ביד אחד מהם, בלתי אם נועדו בה בהוסדם יחד ללכת לגנוב ולקח אחד מהם את הגנבה לדעת כולם, אז יתחייבו. עכ"ל.

ומאחר ש"גם עתה כדבריהם כן הוא", כלומר שגם זה גנאי הוא להעניש את כולכם, לכן "אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקים".

ה) אמנם לפ"ו עדיין יש להבין מה ראה שלוחו של יוסף לומר כן בלשון "גם עתה כדבריהם כן הוא", שבזה סמך דבריו על דבריהם לענין הגניבה, וכמשנ"ת, ולא אמר בפירוש "חלילה לי מעשות זאת".

<sup>3</sup> למציעתא, שאמרו "הן כסף" וגו', אבל לפי דרכינו כונתו לסיפא. ורק בלא חיוב מיתה.

<sup>2</sup> וגם בדעת זקנים שם כתב בתירוץ (השני, ע"ש) דאין כונתו לסיפא של דבריהם, (ודלא כרש"י), ורק שהוא כתב שכונתו



ט) ובזה גם תתיישב קושית הרמב"ן השנית על רש"י, שמדברי יוסף לקמן משמע שאף מצד שורת הדין אין מקום להעניש את כולם, ודלא כמו שפירש רש"י הנ"ל בתשובת יוסף.

אשר לפמשנ"ת לק"מ, כי אמנם אין כונת יוסף לומר ששורת הדין היא להענישם כדבריהם, אלא אדרבה שחלילה להענישם כדבריהם, וכמשנ"ת לעיל, וא"כ הן הן הדברים שאמר יוסף לקמן.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

הקודמים, שאמרו (לעיל שם, ז) "חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה" וגו', וכמשנ"ת.

ח) ובזה גם תתיישב קושית הרמב"ן על לשון "גם עתה", שלכאורה אינו מובן מה בא יוסף לומר בזה.

אשר לפי מה שנתבאר אתי שפיר, שלא רק לענין הגניבה שדיברנו בה מקודם, הרי כדבריכם כן הוא שחלילה לעשות כן, אלא "גם עתה", ר"ל גם לענין העונש שאתם מציעים עתה, כדבריכם כן הוא שחלילה לעשות כן.

**פרשת ויחי**

**לפרשת ויחי ולחנוכה**

**ביאור חטא החשמונאים; יישוב דעת הרמב"ן**

**והיערות דבש**

הרמב"ן (בפרשת ויחי) כתב שעונש החשמונאים היה מחמת שעברו על הצוואה של "לא יסור שבט מיהודה", וז"ל:

"וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל (ב"ב ג:): כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא, שנכרתו כולם בעון הזה... בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, והיה עונשם מדה כנגד מדה, שהמשיל הקדוש ברוך הוא עליהם את עבדיהם והם הכריתום".

מאידך, ביערות דבש (ח"ב סוף דרוש י"ז) כתב להסביר את הנהגת החשמונאים:

"ויש להליץ בעד צדיקים ישרים כאלה, איך לא שמו על לב לעבור על לא יסור שבט מיהודה?"

אבל אמרו בגמ' [סנהדרין ה ע"א] לא יסור שבט מיהודה - אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט. ומחוקק מבין רגליו - אלו בני בניו עכ"ד.

של הלל שמלמדין תורה ברבים. ופי' תוס' [שם ד"ה דהכא] בשם ירושלמי דנשיאי ארץ ישראל [שהם הלל ובניו] לא היו רק מנוקבא מזרעא דדוד [פי', הייחוס שלהם לשבט יהודה היה מצד האם, אבל לא התייחסו לשבט יהודה מצד האב] ע"ש. ולפי זה אף דהוא רק מצד אם מיהודה, קרי ביה שבט מיהודה, וכן היו בני בניו של הלל.

וידוע כי כל הכהנים הם שלשלת אהרן, ואשתו של אהרן היתה אחות נחשון משבט יהודה, ולכך לא חששו צדיקים חשמונאים בזה, כי הם מצד אמם מיהודה, קרי ביה שבט יהודה כמו בני הלל, עכ"ד.

והנה לכאורה דבר המתקבל נאמר כאן ביערות דבש, ואם אכן צודק היע"ד, - שוב לא יצדקו דברי הרמב"ן. אך נראה בס"ד להסביר - ששניהם צודקים!

דהנה יש שני דינים שונים: "שבט" ו"מחוקק". על ה"שבט" נאמר שיהיה "מיהודה", ואילו על ה"מחוקק" לא נאמר שיהיה מיהודה, אלא שיהיה "מבין רגליו".

ועי' רי"ז הלוי עה"ת, שדברי התוס' הנ"ל דנשיאי ארץ ישראל (שהם 'מחוקק') לא היו רק מנוקבא מזרעא דדוד - מדוקדק בפסוק, דלא כתוב שהם יהיו "מיהודה", אלא שיהיו "מבין רגליו" - דאמנם לא היו מהשבט של יהודה, דהשבט מתייחס אחר האב, אבל היו "מבין רגליו" - שהאם היתה מיהודה, עכ"ד.





וכ"מ בגמ' זבחים (נג, ב) שאמרו שם, וקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד, מ"ט, אמר ר' אלעזר לפי שלא היתה בחלקו של טורף. ופירש רש"י: טורף - בנימין, דכתיב ביה זאב יטרף, שנתנבא יעקב עליו בבקר יאכל עד, באחסנתיה תיתבני מדבחא, ואותה הקרן לא היתה בחלקו, וכו'. עכ"ל.

ובהמשך הסוגיא שם (נד, א), מאי לא הוה לה יסוד, רב אמר בבנין [רש"י: בקרן דרומית מערבית בנו היסוד אמה באורך הדרום וחדלו להם כל הדרום וכל המזרח עד אמה סמוך לקרן צפונית מזרחית כדאמרן (לקמן) אוכל במזרח אמה ובדרום אמה], לוי אמר בדמים [רש"י: יסוד היה על פני כל המזרח אבל לא נותנין דמים בחלקו של יהודה], רב מתרגם באחסנתיה יתבני מדבחא [רש"י: בניינא גופיה משמע], לוי מתרגם באחסנתיה יתבני מקדשא, מקום מקודש לדמים. (ומה שתרגם אונקלוס כאן: ובאחסנתיה יתבני מקדשא, היינו כדעת לוי בזבחים).

והיינו דלרב קרן זו לא היה לה יסוד בבנין, ותנן שם כו, א נתנו [רש"י: למתן דמון] וכו' שלא כנגד היסוד וכו' פסול, וללוי שהיה לה יסוד בבנין מ"מ לא היתה מקודשת למתן דמים, ועכ"פ לדברי שניהם קרן זו חסר בה בתורת אכילת מזבח, לפי שלא היתה בחלקו של טורף.

וכן כתב בפירוש רב שמואל בן חפני גאון עה"ת, שפסוק זה נאמר על המזבח שהוא בנחלת בנימין, והיה המזבח כאילו טורף את בעלי החיים הנקרבים עליו לקרבנות. עכ"ד.

אך עדיין צ"ב לפ"ז למה נמשלה אכילת המזבח דוקא לטריפת זאב, ולא לטריפת שאר חיות.

(ב) והנראה בזה דהנה מצינו בגמ' שלהי סוכה ת"ר מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים כשנכנסו יוונים להיכל היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזבח ואמרה לוקוס לוקוס [פירש רש"י: הוא זאב בלשון יוני] עד מתי אתה מכלה ממון של ישראל ואי אתה עומד עליהם בשעת הדחק. ע"כ.

והנה מה שאמרה מכלה ממון של ישראל, הרי כוונתה לאכילת מזבח את הקרבנות.

וא"כ הכל מבואר. דהחשמונאים לא היו מיהודה, אבל אכן היו "מבין רגליו" של יהודה (מצד האם), כמבואר ביע"ד הנ"ל. ואם היו נשארים רק בגדר שופטים ושוטרים של עם ישראל (שזה אינו 'שבט' אלא 'מחוקק'), אז לא היה איסור. וזו אכן היתה כוונתם תחילה.

אבל בסוף נשתלשל שהם נטלו כח מלכות עוד יותר מ"מחוקק", ונהיו בבחי' "שבט", וזה אי אפשר אלא מי שהוא משבט יהודה ממש על ידי האב - ולא סגי בכך שהם רק "מבין רגליו" ע"י האם. ולכן נענשו, וכדברי הרמב"ן.

נמצא ששניהם צודקים, גם הרמב"ן וגם היערות דבש.

נ.ב. ויתכן להוסיף, שלכאורה פלא הוא מדוע יעקב נתן את הצוואה שלו באופן של "צוויי דינים", וחילק בין ה'שבט' לבין ה'מחוקק'?

ויתכן לומר שזהו גופא משום שצפה ברוה"ק את הצורך שיהיו בני חשמונאי ה'מחוקקים' של עם ישראל, ולכן לא רצה שיהיו נמנעים מכך מחמת שהאב שלהם אינו משבט יהודה.

ואם כנים הדברים, הרי שבכך גופא נרמז בתורה אודות הנס של חנוכה ונצחון בית חשמונאי.

בדרך מליצה נוכל לסכם: חנוכה מן התורה מניין? שנאמר "ומחוקק מבין רגליו"!

### הרב הדר יהודה מרגולין

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

\* \* \*

**בְּנִימִין זָאב יִטְרֹף בְּבֹקֶר יֹאכֵל עַד וְלָעֶרֶב יִחְלַק שָׁלָל.**  
(מט, כז)

(א) בתרגום אונקלוס: בנימין בארעיה תשרי שכינתא ובאחסנתיה יתבני מקדשא בצפרא ובפניא יהון מקרבין כהניא קורבנא ולעדן רמשא יהון מפלגין מותר חולקהון משאר קודשיא.

ונראה מזה שענין הטריפה הוא מְשַׁל לֵאכִילת מזבח שיבנה בחלקו של בנימין.

ותמיד של בין הערבים, וכמו שתרגם בת"י שם: בצפרא יהון כהניא מקרבין אימר תדירא עד ארבע שעין, וביני שמשתא יקרבוני אימר תניין וכו', ע"כ.<sup>2</sup>

והרי זאב דרכו לטרוף הכבשים, וכמשנ"ת.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

\* \* \*

**מעשה אבות סימן לבנים**

א. ספר בראשית, לאחר שמתאר את בריאת העולם ואת התהוות האנושות עד לאחר המבול, עוסק בקורות אבות האומה, החל מאברם העברי העוזב את מולדתו אור כשדים ולאחר מכן את בית אביו שנדד לחרן, ומתיישב בארץ כנען, כגר וכתושב ההולך ונאחז בה, אך גם נודד ממנה למצרים הסמוכה ושוב בתוך גבולותיה אל ארץ פלשתים. יצחק בנו אינו עוזב את הארץ, אך גולה ממקומו מפני הרעב אל הנגב הפלשתי, סובל מקנאתם עד שלבסוף הם מבקשים את בריתו. יעקב, האב השלישי והאחרון, חי פרק נכבד מחייו בגלות קשה וארוכה, ולראשונה מאז בוא אברם אל ארץ כנען, מרחיק נדוד לבדו עד חרן, שם הוא מקים את משפחתו ועמה הוא שב לארץ אבותיו. קורותיו לאחר שובו עד רדתו זקן ויגע למצרים, מסיימות את ספר בראשית, ובכך חותמות את פרק האבות בתורה, ואנו עוברים לספר שמות עם קורותיהם של דורות הבנים.

הרמב"ן מציב כקו מנחה לאורך ספר בראשית, את מדרש חז"ל הקובע: "אתה מוצא כל מה שארע לאבות אירע לבנים". ובלשונונו – מעשה אבות סימן

ומה שקראתו לענין זה 'לוקוס' דהיינו זאב בלשון יוני, נראה שהוא על שם הכתוב "בנימין זאב יטרף", דמיירי באכילת מזבח, וכן"ל.<sup>1</sup>

ומה שמרים בת בלגה נקטה דוקא לוקוס, דהיינו זאב, פירש המהרש"א שם וז"ל: לוקוס לוקוס עד מתי כו', פרש"י זאב, ועל שם שהזאב דרכו לטרוף הכבשים אמרה כן, שמכלה ממונן של ישראל בקרבן התמידין שהיו ב' כבשים בכל יום. עכ"ל.

והיינו שעיקר הוצאת ממונן של ישראל לאכילת מזבח, הוא בעולת תמיד שהרי היא באה פעמיים בכל יום, אחד בשחר ואחד בין הערבים.

והרי קרבן תמיד בא רק מן הכבשים, והזאב דרכו לטרוף הכבשים, כמו שמצינו בישעיה יא, ו - ז "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נהג בם, ופרה ודב תרעינה" וגו', ופירש"י: וגר זאב - אף החיות לא יטרפו טרף והזאב ידור יחד עם הכבש ולא יטרפנו, עכ"ל, הרי שהבחין הכתוב בין מיני החיות, ומנה כל מין טורף עם מין אחר של נטרף, ומשמע שכל אחד נמנה עם מי שדרכו לטרפו, ועל זה נאמר שלעתיד לבא שוב לא יטרפנו. וא"כ נמצינו למדים שדב דרכו לטרוף פרה, וכפיר דרכו לטרוף עגל, וזאב דרכו לטרוף כבש. (שמין גדול טורף גדול ומין קטן טורף קטן).

ג) ובזה יוטעם היטב מה שנמשלה אכילת המזבח לטריפת זאב גם בלשון הכתוב הנ"ל, דהיינו משום דהנה כשם שבגמ' שם מיירי באכילת מזבח של קרבן התמיד, ה"ה גם הכתוב מדבר באכילת מזבח של קרבן התמיד הבא מן הכבשים.

שכן מצינו שהמשך הפסוק, שנאמר "בבוקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", מתפרש על תמיד של שחר

הכתוב הזה, והרי בתחילה נאמר רק בבוקר, וזה ודאי לא ניתן להידרש אלא לתמיד של שחר ולא של בין הערבים. ואולי י"ל שהוא על דרך מה שמצינו במנחות יט, א שמקרא נדרש לפניו ולאחריו, כלומר כאילו נאמר פעמיים "ולערב": א' "בבוקר יאכל עד ולערב", ב' "ולערב יחלק שלל". (ואף שאונקלוס דרכו לפרש על דרך הפשט, שאני הכא בברכות השבטים שנכתבו בדרך שירה, ובה אף אונקלוס מפרש לפעמים על דרך דרש, כי כן הוא דרכה של שירה שאינה אומרת אלא דרשוני). שו"ר שיש מן האחרונים מפרשי רש"י שפירשו כן.

<sup>1</sup> שוב הראוני שכ"כ הגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין בפרי צדיק (בראשית, ויגש, אות טז) וז"ל: הנה המזבח נקרא זאב הטורף, שכן קראתו לוקוס, והוא על שם אכילת הקרבנות של הבהמות, וכו', ועבור זה נקרא בנימין זאב יטרף, שעל כן בנוי בחלקו המזבח בבית עולמים וכו'. עכ"ל.  
<sup>2</sup> וכן נראה כונת תרגום אונקלוס שם, אך צ"ב במה שהוסיפו שניהם בסוף הפסוק גם אכילת כהנים משאר קרבנות כלילה, שלפ"ז נראה שהכתוב "ולערב יחלק שלל" אינו מדבר בתמיד של בין הערבים, וא"כ מהיכן נדרש תמיד של בין הערבים, שמבואר בדבריהם שגם הוא מכלל דרשת



ושתיים שנה, וטענו כי יעקב נענש מידה כנגד מידה על שביטל מצות כיבוד אב. אך הלוא יעקב ברח אל לבן מאונס אחיו, וגם בציוויו של אביו על מנת לקחת לו אשה מבית לבן, ואם כן מדוע נענש על כל תקופת גלותו?

דרשו הדרשנים על פי העקרון המבואר בגמרא (גיטין פח) שגלות שומרון באה כאשר הושע בן אלה התיר לעלות לירושלים, ואז התברר כי בני ישראל אינם עולים לרגל לא מפני האונס, כפי שניתן היה לחשוב עד אז, אלא אף מרצון, שהרי האונס בטל והעם לא שב. מעתה גלגלו עליהם את הכל. כך אצל יעקב, שכשנשא כבר את שתי נשיו, ופרע את מחויבותו ללבן, חזר בו מרצונו לשוב הביתה רק כדי לעבוד את לבן תמורת צאנו, לכן נענש על כל תקופת גלותו.

ומעשה אב סימן לבנים. אם בתחילה לא יכולנו לעלות לארץ מפני חמת המציק, הלוא לאורך הגלות הארוכה לא תמיד היה האונס קיים, ובמשך תקופות ארוכות הוזנחה המחשבה המעשית לשוב לארץ הקודש מתוך שגרה ומתוך שכחה והרגל. אפילו כשנרדפנו בארצות ניכר, נדדנו מפניה לפינה, אך לארץ אבות לא חשבנו לשוב, למשל בגלות ספרד ובפרעות סופות בנגב, למעט מתי מספר.

ד. לבן מצידו, כשהוא שומע על כוונתו של יעקב לשוב עם לידתו של יוסף, הוא מתחיל מיד במסע שכנוע להשאיר את יהודי החצר אצלו כדי לא לאבד את ברכת ה' הבאה לו בשל יעקב. אך במקביל אין הוא חושש להתל בו, לעושו ובסופו של דבר גם לרדוף אותו. הרי כאן תופעת הקונפליקט האנטישמי המוכר, בין הקנאה בהצלחתו של היהודי 'על חשבון המקומיים' ממש כבני לבן, ובין הרצון ליהנות מיכולותיהם הסגוליות ומחכמתם של היהודים המטפסים בסולם ההצלחה בקרב האצולה הנכרית.

גם סיומה של תקופת גלות יעקב, מתוך מניע כפול נעשתה. מחד - פניהם הזעופות ולשונוניהם הרעות של לבן ובניו, ומאידך - הגעגוע והתביעה הנבואית לשוב לבית אל, שם ממתין לו הנדר לבנות בית א-להים. סימן לבנים השבים לציון, מפחד

לבנים. הרמב"ן טוען כי קורותיהם של האבות נועדו להוציא אל הפועל את הצפוי לבנים ובכך נסללה הדרך להיסטוריה הלאומית שלנו. הדגש בקורות דברי ימינו מודגש בדרך כלל באמצעות הציר - גלות וגאולה. מיום היותנו לעם חיינו על אדמתנו בין גלות לגלות. שלוש גלויות עיקריות הן ושלוש גאולות מסיימות אותן. הרמב"ן מקביל את שתי הראשונות למעשה אבות, ואנו נתעכב מעט לפרט את ההקבלה של הגלות השלישית.

ב. גלות מצרים מתחילה עם תום תקופת האבות, כאשר יעקב עצמו גולה עם בניו, אך דומה שזו כבר אינה התרחשות השייכת ל'מעשה אבות' אלא היא כבר במסגרת 'סימן לבנים'. כך כותב הרמב"ן כשהוא מקביל אותה לגלותו של אברם למצרים עם הרעב הראשון, כשלקיחתה של שרה מסמלת את כבישת נשות ישראל בידי המצרים המשעבדים, ויציאתו של אברם עמוס במתנות מאת פרעה מסמלת את יציאת מצרים ברכוש גדול.

גלות בבל מקבילה אצל הרמב"ן לגלותו של יצחק לארץ פלשתים. זוהי גלות קרובה וקלה, בה מעמדו של יצחק אינו כשל גר מוחלט ובהמשך המלך המקומי אף מבקש את בריתו ומכבדו, כשם שגולי בבל שמרו באופן כללי על מעמדם וכבודם, ובסיומן של שבעים השנים קרא להם כורש לעלות ארצה בהסכמה מלאה.

ג. גלותו של יעקב לפדן ארם, יש בה דמיון רב לגלות האחרונה שגלינו מארצנו לאחר חורבן הבית השני. כמובן שיש הרבה שוני בין גלותו של אדם בודד, המתחילה בצורה חדה וברורה באירוע אחד של יציאה מגבולות הארץ, לעומת גלות של עם שהתחילה בתהליך ארוך בן מאות שנים, מיום החורבן ועד חורבן קהילות הגליל בתקופת הקיסרות הביזנטית. אך יש לא מעט נקודות דמיון, שניתן להסיק מהן גם תובנות לגבי מצבנו כיום, המקביל לשיבתו של יעקב לארץ. יש לציין שעל פי המדרש גם גלותו של יעקב התחילה בתהליך עמום ונסתר של ארבע עשרה שנות היטמנות בבית עבר.

יעקב שוהה בבית לבן עשרים שנה, ועוד שנתיים בדרך. חכמינו הקבילו את תקופת העדרו של יוסף מבית אביו, להעדרו של יעקב מבית אביו, עשרים

מזבח, את נדרו לא קיים. רק לאחר מעשה דינה עולה יעקב לבית אל כדי לקיים את הנדר, לאחר ששוב נזף בו הקב"ה על עיכובו, כפי שפירש שם רש"י. שהייה זו לצורך הבנייה הגשמית, אף שיש מקום להבינה וגם להצדיקה, עלתה לו ליעקב אבינו בסבל נוסף.

וכאן הסימן הוא לנו הבנים. אנו כבר עמוק בשלב השיבה אל הארץ. כבר הבנו שבני לבן אינם אוהבים אותנו ביניהם, כבר שבנו אל ציון ואנו מקיימים "לאכול מפריה ולשבוע מטובה", אך קומת "ונברכך עליה בקדושה ובטהרה" עדיין ממתינה לשכלולה. ארון הא-להים יושב בתוך היריעה, והאבן הזאת טרם הייתה לבית א-להים, מעשה אבות "ויקרא שם בשם ה'", סימן לבנים ללכת בדרכם. אם עלינו ארצה מתוך שתי מטרות, המטרה הגשמית עדיין דומיננטית יותר. בית לבנינו וסוכות למקנינו בנינו כבר, אך שמן על מציבה בבית א-להים טרם יצקנו. כמה עלינו עוד לסבול לשם כך?

### הרב יצחק מאיר יעבץ

בית שמש

ראש ישיבת 'דרך חיים'

שכיניהם הפורעים בהם ללא הרף, ומתוך משיכה מתעוררת לציון השוממה מכבודה וממתינה לבניה.

ה. כשגלה יעקב, הוא גלה מבית א-להים. לילו האחרון בארץ עבר עליו בבית אל ובשער השמים. חכמינו עמדו על שאלת הזיהוי בין בית אל להר המוריה, היכן עמד הסולם והיכן שכב יעקב, אך מכל מקום מדובר על לילה בעל משמעות רוחנית, שעיקרו גילוי שכינה ערב הפרידה, ולאחריו הנדר להקים מצבה לבית א-להים. כך אף הבנים, אמנם היציאה לגלות היתה תהליך ארוך, שהחל עם שקיעת מלכות בית חשמונאי בעוד בית המקדש על מכונו, והמשיך והתדרדר אף לאחר חורבן ירושלים עד כשלון מרד בר כוכבא, ועוד מאורעות קשים במשך דורות כשעדיין היו קהילות בארץ, אולם למעשה מציינים לדורות את תחילתה של גלות בפרידה מבית המקדש. בתודעה הלאומית נצרב כי משם יצאנו לדרכנו הארוכה.

ו. מששב יעקב, מתוך שני המניעים גם יחד, הבריחה מפני לבן והמחויבות לבית א-לוהים, ניצח בשלב ראשון צורך ההישרדות, ביסוס המשפחה, רכישת חלקת אדמה, וגם אם אמנם בנה שם יעקב

# שער שני

## סופרים וספרים



- מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל
- הפִּשְׁטוֹת המתחדשים בכל יום  
סכנת הפְּשָׁטוֹתוֹ של מקרא
- ביקורת ספרים [אדם בגן עדן']
- ספרים שנתקבלו במערכת

## מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

### חסד לאברהם וחסדו של לוט

במסגרת המדור – מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל, אנו שמחים לפרסם כאן מחדש את מאמרו הראשון שראה אור עולם. מאמר זה נדפס בשנת תשי"ז בספר הזכרון "הדם הקדוש", שיצא לזכרו של תלמיד ישיבה, הקדוש מרדכי דב גלצר הי"ד<sup>1</sup>, שבחודשיו האחרונים שימש כמדריך בישיבה התיכונית 'מרום ציון', שבה לימד הרב קופרמן בשנים אלו. מרדכי דב הי"ד נהרג מאש הלגיון הירדני כשנה קודם לכן בתקופת הביצורים, עת התנדב יחד בני ישיבה נוספים לסייע בהגנה על גבולות ירושלים. מאמר זה לא שב ונדפס מעולם, וגם הרעיונות שבו לא נכללו על ידי הרב קופרמן בחיבוריו הבאים, כך שניתן לראות בהדפסה חוזרת זו מעין 'גאולה' למאמר זה, קטן הכמות ורב האיכות, אשר כבר בו באים לידי ביטוי הפן הפרשני והפן החינוכי שעמדו במרכז עולמו של הרב קופרמן כל ימיו.

#### "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)

דמותו של אברהם אבינו, איש החסד, עומדת לנגד עינינו בעברנו מידי שנה בשנה על פרשיות לך לך, וירא וחיי שרה. רואים אנו את האישיות הזו בכל הדרה, אבי האומה שהכיר את בוראו כבר מגיל שלוש, ומאז ועד יומו האחרון שם לו למטרה להביא את ההכרה הזאת לאלה שעוד נדבקו לעבודת אלילים ואמונות טפלות. בצבעים ברורים וחד משמעיים התורה מציירת לנו את התמונה האמתית של אברהם: ביתו פתוח לרוחה לכל ארבע הרוחות לקבל כל עובר ושב. אנו מתפלאים ומתמלאים התרגשות מגישתו הפדגוגית לאלה "חניכיו בכח" שאולי יצליח להכניסם תחת כנפי השכינה. לא שיטת הכפייה וגם לא שיטת ההרצאות וההסברה. בפשטות יתרה הוא מגיש לחם לרעב ומים לצמא, וכשפותחים את פיהם להודות לו, אז, ורק אז, אברהם אבינו מזכיר להם שאם כבר התחילו בהכרת הטובה עליהם להביא את רגשותיהם למסקנות ההגיוניות ולהכיר בטובתו של מקור הטובה - הקב"ה. על מדת הצלחתו בעבודתו זו, על "הנפש אשר עשו בחרן", עוד נייחד את הדיבור.

ברם, מרוב התפעלות מפעולות החסד של אברהם, אנו עוברים מדי מהר על בן אחיו - לוט. מספיק לנו להזכיר שהוא בחר בסדום כמקום מגורים, ואין מי שיעלה על דעתו את האפשרות שיש למצוא גם אצלו מדה הגונה של חסד. לכאורה קשה להבין את הצעד הנועז הזה מצד לוט

<sup>1</sup> בנימה אישית אוסיף שהקדוש הנ"ל היה דודי-זקני, אח יחיד לסבתי, מרת חנה דבינקי ע"ה. הוא היה משכמו ומעלה, אהוב ונערץ על כל יודעיו ומכריו. בהלוויתו לבשה ירושלים שחורים וכל העם געה בכייה. נלב"ע במיטב שנותיו ולא הותיר אחריו זש"ק, ויהיו נא הדברים לעילוי נשמתו הטהורה. - ישראל הלפרין, עורך.



- ללכת לעיר אשר עליה מעידה התורה שאנשיה היו "רעים וחטאים לה' מאוד". אמנם התורה גם אומרת שכל האזור היה "כולה כגן ה' כארץ מצרים", ויש שיראו בזה את הכוח המושך לאזור המושחת. אבל אם נעיין קצת בהיסטוריה של לוט ניווכח לדעת שצעד כזה לא יכול היה להיות תוצאת אהבת חיי העולם הזה גרידא. עומד לפנינו בן אדם שגם הוא בעט בדרך אבותיו ובחר בדרכו של דודו אברהם. הוא עזב את כל חברי משפחתו, את חיי הסדירים (ואפשר לתאר גם נוחים) ללכת אחרי דודו אל ארץ ש"מישהו" יראה לו. אברהם אבינו בוודאי לא הבטיח לו עושר במקום החדש שגם לו טרם היה ידוע. במשך שנים הוא גר יחד עם דודו וראה מידי יום ביומו את מעשי החסד שלו - שימוש תלמידי חכמים - והשימוש הזה היה בוודאי אמצעי יעיל ביותר להורות ולחנך לתורת החסד. בירידתם למצרים הוא שמר אמונים לאברהם ושרה, ובוה שלא גילה לפרעה את היחס האמתי ביניהם הוכיח שאכן הייתה בו מדת החסד. כמו כן, לאחר שאברהם עזב את מצרים, התורה מדגישה שגם לוט לווה אותו. מצדו לא היה כל ניסיון להישאר בארץ הברוכה הזאת והוא הלך בעקבות דודו חזרה לארץ הרעב. יתר על כן: לאחר התיישבותו בסדום, רואים אנו את מסירות נפשו לקבל את שני האורחים בנוסח אברהם דודו, והוא היה מוכן להקריב את הכול על מנת להגן עליהם. אם כן, אפוא, לוט למד ועשה חסד. נשאלת השאלה, במה שונה חסדו של לוט מזה של אברהם.

כדי להשיב על שאלה זו, הבה ננסה להסביר את מעשי לוט בעברו לגור בעיר סדום. אמרנו שאי אפשר לנו להבין צעד כזה כצעד של בן אדם הרודף בצע. ואם יעלה מישהו סברה זו על דעתו איך הוא יסביר לנו את שתיקתו של אברהם אבינו? הצדיק הזה, שהתמסר לכל ערבי פשוט שהזדמן לו בכדי להעבירו מדרך סדום לדרכה של תורה, האם מתקבל על הדעת שהוא ייתן לבן אחיו, חניך ביתו, להתפרק מעול התורה בלי להתווכח ובלי להגיד לו דברי תוכחה? הלוא התורה, המקצרת בסיפוריה ושוקלת כל מילה ומילה הייתה ששה למסור לנו לפחות חלק ממילים חשובות אלה! תוכחה שכזאת הייתה בוודאי חשובה לנו כיורשי תורתו של אברהם.

נראה הדבר שאברהם לא התווכח עם לוט היות ולא היה לו על מה להתווכח - מפני שלוט גם הלך לסדום על מנת לעשות חסד. מי היה מסוגל למלאכת הקודש של עשיית נפשות לה' אם לא לוט אשר התחנך בביתו של אברהם אבינו! ידועות היו לו היטב שיטותיו ודרכיו של אברהם אבינו וניסה אף הוא להפעיל את ידיעותיו אלה. לכן, אם נניח שסיבת התיישבותו הייתה לשם שמים, ברורה לנו שתיקתו של אברהם בנידון, למרות זאת שאברהם בוודאי ראה והבין את הטעות היסודית בדבר. אולם טעות כזאת קשה להוכיחה על ידי ויכוחים אלא רק על ידי הניסיון. ובכן, שוב נחזור לשאלתנו במה שונה חסדו של אברהם מזה של לוט?

הנקודה העיקרית היא, שלוט ברצותו לעשות חסד, נכנס לתוך המחנה השני, לתוך עיר הטומאה וההרס, ושם בכוונה עלה לגדולה עד שמינוהו שופט עליהם - והכל בכדי להשפיע עליהם. במונחים של ימינו אלה, הוא נכנס ללמד בבית ספר חפשי במטרה לעשות נפשות דרך התודעה היהודית ישראלית ולימודים אחרים. ובזאת נכשל לוט. אברהם מאידך עשה חסד בתוך מבצרו הוא. הוא נטה את אהלו בית אל לבין העי - אולם לא בתוך בית אל ולא בתוך העי, וכל שכן לא בתוך סדום. הוא הבין שכדי להשפיע על השני, עליו להישאר חזק מבלי כל

אפשרות של השפעה נגדית. כמו שהאנגלים אמרו אלפיים שנה אח"כ - ביתו הוא מבצרו. איך יכול היה אברהם להסביר לבן אחיו שתורה היא נכס יקר למאוד ואין למכירה 'בשוק החופשי'! את מוסר השכל זה, למד לוט מניסיונו המר, וחובה עלינו ללמוד ממנו.

כעת נחזור לאברהם לראות באיזו מידה הצליח אברהם בעבודתו של עשיית נפשות אשר עשה אותה בזהירות והתמסרות כה רבה. לאחר נצחוננו על ארבעת המלכים ה' נראה אליו והבטיח לו שכר רב, אולם אברהם זעק לפני ה' "ה' אלוקים, מה תתן לי ואנכי הולך עירי וכן משק ביתי הוא דמשק אליעזר". איך נפרש דבריו אלה? האם אבי האומה דאג לכך שלא יהיה לו יורש טבעי לכל עשרו הרב? חושבני שהתשובה לשאלה זו היא בוודאי שלילית. הרי הנכס היקר ביותר של אברהם היה התורה, ואת העושר הרוחני הזה הוא רצה להוריש לבן טבעי. אולם למה דווקא בן טבעי? הרי אברהם הצליח במדה כה רבה בהפצת התורה ובהחדרתה ללבבות עוברים ושבים כה רבים, למה הדגיש את זאת שרק לבן טבעי ברצונו ללמד ולהוריש את התורה?

התשובה היא שהצלחתו של אברהם הייתה קצרה למדי. בכל ההיסטוריה אין כל זכר לכל הנפשות שהוא עשה בחרן ובארצות אחרות. לא על נקלה נדבקת התורה לאנשים זרים לרוחה. זה שכינוהו "נשיא אלקים" ראה שהצלחתו לא תחזיק מעמד לתקופה ארוכה, ולכן זועק אברהם לפני קונו. הרי רק בן ממש יוכל לרשת ולשמור על עשרו הרוחני של העם - על התורה. וכאן סיבת התואר "דמשק" לפני השם אליעזר. הפירוש הפשוט האומר שהוא בא מהעיר דמשק אינו עונה על השאלה למה התורה צריכה להגיד לנו את הפרט ההיסטורי-גיאוגרפי הזה. אברהם בטענתו לפני הקב"ה על הצורך בבנים מדגיש שהיורש הרוחני שלו הוא בן אדם אשר אין לו כל קשר עם משפחתו, בן אדם מעיר אחרת ומארץ אחרת אשר כל אנשיה זרים לרוח התורה. אברהם הטיל ספק בכוחו של אליעזר, אשר צמח באדמה פסולה ליהדות, לרשת את התורה בצורה כזאת שהיא תוכל להחזיק מעמד לדורי דורות. לא פלא הוא שבני אליעזר כבר סרו מדרך אביהם ומורהו. חסדו של אברהם פעל גדולות - אולם לתקופה ארעית. רק אצל בנו הוא ראה פירות נצחיים.

אנחנו, המחנכים את הדור הזה, מוטלת עלינו החובה ללמוד מחסד קדמונינו. נלמד מלוט שעלינו להרביץ תורה בהיותנו חזקים ובצורים בתוך המוסדות התורניים שלנו. ואם ישאל השואל שהניסיון של אברהם מוכיח שאין לצפות לדברים גדולים, ואפילו בתוך מבצרינו אנו, כשחניך בא ממקום זר לרוח התורה - תשובתו בצדה: מאז מתן תורה כל המלמד את בן חברו תורה כאילו ילדו, והצלחתו יכולה להיות לא פחותה מזאת של אברהם עם בנו עם יצחק.

הרב טוביה אפרתי

ירושלים

## הפְּשׁוֹת המתחדשים בכל יום: סכנת הפְּשָׁתו של מקרא

- א. פשט ואלגוריה בלימוד המקרא.
- ב. ימי בית שני: תרבות יוון והנצרות.
- ג. הפולמוס מול הנוצרים בימי הראשונים.
- ד. הפולמוס נגד הפילוסופיה בימי הרשב"א.
- ה. בדורנו.

### פשט ואלגוריה בלימוד המקרא

כמה פנים יש בלימוד המקרא. ניתן ללמדו כפשט, כסיפורים ומעשים, וניתן להתעכב על הלקחים והמסרים הרעיוניים העולים ממנו. בכל הדורות הקפידו חכמינו ורבתינו על שילוב שני הפנים יחד: מחד התנ"ך אינו ספר מעשיות ולכל מעשה בו יש תוכן ומטרה מכוונת בכתיבתו, ומאידך ראוי לידע שהמעשה אכן היה והתרחש ויש להבין פרטיו וציורו במציאות.

בהיצמדות לאחד משני הצדדים הללו ובויתור על משנהו טמונים קלקולים חמורים, אולם דומה שהויתור על הצד הראשון והיצמדות יתירה לצד השני חמורים ומסוכנים הרבה יותר, וכל גופי תורה תלויים בזה. זאת משום שפשטי הכתובים אינם ניתנים לערעור ועומדים הם לפנינו כנתינתם מסיני, ואילו המסרים והרעיונות המופשטים הגלומים בהם אווריריים יותר ונתונים לגחמות הלומד כחומר ביד היוצר, ברצותו ידרשם כך וברצותו כך, ברצונו יפיק מהם תובנה כזו וברצונו תובנה הפוכה לחלוטין. המחוייב לפשט המקרא כבול הוא בשלשלת הדוקה לקיום המצוות וקבלת התושב"כ לכל פרטיה, אולם המחוייב רק לערכים ולתכנים המצויים להבנתו במקרא יכול לעצב אותם כרצונו ולפרוק עול התורה לגמרי.

ואכן, בכל מהלך ההיסטוריה קמו כתות רבות שברצותן לפרוק מעליהם עול התורה והמצוות השתמשו בהפְּשָׁתו של מקרא דווקא, והדגישו את הרעיונות והתובנות שבמקרא מתוך התעלמות מפשטי המקראות.

### ימי בית שני: תרבות יוון והנצרות

כבר בימי בית שני חלה הידרדרות רוחנית בקרב רבים מעם ישראל, וההלניזם ששלט אז בכיפה סחף עמו רבים מאד מקרב יהודי הגולה, בעיקר יהודי מצרים – ויהודי העיר אלכסנדריה בפרט. הם הזניחו את קיום המצוות והמעשיות והאמינו באדיקות בכל דברי הפילוסופים היווניים, ושאפו רק להתאים את כל הנהגותיהם לתורת הנאורות מבית מדרשה של יוון הההלניסטית.

כדי להתיישר עם התורות היווניות עיקמו היהודים ההלניסטיים את תורת ה', ואמרו שאין ממש בפשוטי המקראות, וראוי להתייחס רק לתובנות שמאחורי המקרא, אותן פירשו כרצונם בהתאם להקפותיהם ההלניסטיות. רבים מסיפורי וייעודי התורה שלא התאימו להשקפותיהם פירשו כמשלים בלבד (עי' כתבי פילון, א', עמ' 75), ולבסוף טענו כי כל התורה כולה אינה אלא משל וסמל לרעיונות כלשהם (לדוגמה המשיח הוא משל לטהרת העולם, וכדו'). סופם של מתייוונים אלו היה ידוע מראש, הם בגדו בעמם ובאלקיהם ויצאו מכלל ישראל.

מאות ספורות של שנים לאחמ"כ החלה למשול הדת הנוצרית, שאחד מדגליה הבולטים היה אי-קיום המצוות המעשיות. הנצרות שיכללה מאד את דרשנות המקרא ואמנות השימוש האינסטרומנטלי ברעיונות שמאחוריו לצורך תורותיה המשובשות, וכבר מהמאה ה-4 והלאה טענו התיאולוגים הנוצרים שוב ושוב כי כל המצוות אינן אלא משלים וסמלים ולכן אין צורך לקיימן כפשוטן אלא לקיים רק את הרעיונות שמאחוריהן. להוכחת דעתם טענו שע"פ פשט אין שום טעם הגיוני למצוות, ומשום כך לעגו ליהודים המבינים אותן כפשוטן ולא כמשלים, ולגלגו עליהם שפירושהם 'שטחי' והפשטנות מונעת מהם להבין את הכוונה האמיתית שבעומק דברי התורה (למשל, לדעתם מצוות המילה היא סמל להסרת ערלת הלב, איסור חזיר כוונתו שעל האדם להימנע מתכונותיו המגונות של החזיר, וכדו'). בדרך זו ביטלו הנוצרים כמעט את כל המצוות, למעט כמה מצוות שטעמן המוסרי התקבל על דעתם, ופקרו לא רק בה' אלא גם בתורתו.

שתי מפלצות אלו, ההלניזם הנאור מחד והדורסנות הנוצרית מאידך ליוו מאז את כל ההיסטוריה היהודית. פעמים שהרימה ההשכלה את ראשה וניסתה להשתלב בעמ"י, ופעמים ניסו הנוצרים לשכנע את עמם ועמנו שהצדק עמם וכי אין לנו חלק בתורתנו ובחכמיה.

### הפולמוס מול הנוצרים בימי הראשונים

אחת מהתקופות הקשות יותר מבחינה זו אירעה בגולת אירופה בימיהם של רש"י ובעלי התוס'. התקופה הייתה תקופת פריחה ביצירה הנוצרית, שניסתה להוכיח אז בכל דרך את עיקריה החשובים: אי-תקפותן של המצוות המעשיות, דגש על רוחניות ואמונה ולא על מעשים, ומציאת 'ראיות' מן התנ"ך למשיחיות אותו האיש, לאמונת השילוש הטמא ושאר בדותותיהם. דרשנות ושימוש במטפורות ואלגוריות שימשו הן להוכחת הרעיונות והאמונות שמאחורי המצוות, שרק בהם יש לדבוק ולא בקיום המצוות עצמם, והן לדרישת פסוקים וסירוסם כך שיצביעו על ריבוי הא-ל או על אותו האיש ועל שאר סטיותיהם.

אחת מאבני המחלוקת השרשיות ביותר בין היהודים לנוצרים הייתה בנידון זה: כדי לטשטש את הסתירה הפנימית שבתורתם, המקבלת את התורה אולם אינה מחוייבת למצוות המפורשות בה, הוכרו כיסוד בנצרות כי היהודים אינם לומדים כראוי את התורה, עפ"ל. כבר בעוון גליון נאמר כי פשט התורה הוא 'שטחי' ואינו אלא משל, והתעקשות היהודים ללמדו כפשוטו היא החוצצת בינם לבין המשמעות הפנימית והרוחנית של דברי התורה (אותה פירשו הנוצרים כדרכם המסולפת), שהיא המשמעות היחידה שאינה מותירה מקום לפשט.

בשל "עוורון רוחני" זה כביכול לעג אחד מקדשיהם ליהודים על לימודם בדרך פשט (אוגוסטינוס), ואחר כתב כי כל 'טעותם' של "העם ההוא" [-היהודים] הוא בכך שהם מפרשים את התורה "לפי הפשר" ו"אינם מפרשים באופן רוחני את הנקרא בתורה"<sup>2</sup>. על כך ענו היהודים בכל הדורות כי הדרש קיים ונכון הוא, אולם אין בו כדי לבטל את חשיבותו של פשט התורה הקובע ברכה לעצמו כרובד עצמאי וכבסיס הכרחי לדרש.

כמצוטט ב"ספר נצחון ישן" המגן על היהדות בפני טענות הנוצרים, "אומרים המינים: שלח את אמה של תורה, כלומר אין לך להבין את התורה ככתבה אלא כפתרון רמזים" (ספר נצחון ישן עמ' 35)<sup>3</sup>. וכן מובא בפי' הספורנו לתהלים (ק"ט ס"ט): "טפלו עלי שקר זדים. באמרם שהמצוות הם משל וחידה בלבד"<sup>4</sup>. וכבר רש"י מתכוון אליהם ומפרש (ברכות יב:): "מינות. אותם ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל". ורבי אברהם אבן עזרא כתב עליהם (בהקדמת פירושו עה"ת, שיטה אחרת):

"דרך חכמי הערלים, האומרים כי כל התורה חידות ומשלים, ככה כל הדברים שהם בספר בראשית נאמרים, גם ככה כל המצוות והחוקים הישרים. כל אחד כפי מחשבתו זה יוסיף וזה יגרע, פעם להיטיב פעם להרע; כי השבעה עמים רמז לדברים נעלמים שהם בגוף האדם שמים, ואשה כי תזריע רמז לבית תפלתם, ומספר ימי הטומאה בראיתם... וכל אלה דברי תהו, הבל נדף ואין כמוהו. והאמת לפרש כל מצוה ודבר ומילה כאשר הם כתובים, אם המה אל הדעת קרובים. גם נכון הוא להיות לדברים סודות, והם בעצמם אמת גם חידות, כדבר גן עדן ועץ הדעת, ותהיה חכמת לב עם חכמת מפי אב נשמעת. והעד הנאמן בכל פירושונו, הוא שכל הלב שנטע בקרבנו קדושנו, והמכחיש הדעת כמכחש הרגשותינו, כי לאנשי לבב נתנה תורת אבותינו".

הנוצרים התאמצו מאד להחדיר את תורותיהם לבין היהודים, ומוכרות לנו משנים אלו כמה תופעות של המרת דת מאונס ומרצון. ייתכן שרעיונותיהם החלו להישמע גם בקרב היהודים, ובתקופה זו כתב מהר"י קרא בחריפות רבה נגד בעלי הדרש מבין היהודים שאינם עוסקים בפשוטו של מקרא (מהר"י קרא ש"א א' י"ז):

"כל מי שאינו יודע פשוטו של מקרא ונוטה לו אחר מדרשו של דבר, דומה לזה ששטפתהו שכולת הנהר ומעמקי מים מציפין, ואוחז כל אשר יעלה בידו להינצל. ואלו שם לבו אל דבר ה' היה חוקר אחר פשר דבר ופשוטו ומוצא, לקיים מה שנאמר 'אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא'".

<sup>2</sup> אוריגנס, בתוך GCS, origenes Vol. 7. 40, 15-19, Leipzig 1921.

<sup>3</sup> אמירה נוצרית זו גופה באה לפרש את מצוות שילוח הקן כמשל בלבד, כשהנמשל הוא האמירה המצוטטת כאן, ולעקר ממנה את תוכנה המעשי.

<sup>4</sup> ומפרשו שם כלפי עקירת המצוות המעשיות שאין להם טעם, וממשיך ומפרש הפסוקים: "אני בכל לב אצור פקודיך. ללמד ולהורות דעת עליון בטעמי מצותיו". [אף שהיו בנצרות כתות רציונליות יותר שפירשו חלקים בתורה בדרך פשט, קבעו גם הן שלחלקים רבים בתורה יש רק ביאור סמלי ואין להם כל קיום בדרך הפשט].

הכלי היעיל ביותר של היהודים להתמודדות עם התקפות הנוצרים היה פרשנות הפשט. באמצעות ההיצמדות לפשט יכלו היהודים לדחות את פירושיהם המעוותים והמגוחכים של הנוצרים למקראות, ולתת דגש על קיום דברי התורה כפי שהן בלא סטייה לתוכן ולאדיאה שמאחוריהם.

בנוסף, באמצעות הפשט הופרכה בכפליים טענת הנוצרים לפיה אין היגיון במצוות (למשל לשבת ומועדי השנה, כלאים ושעטנז, טומאה וטהרה, הלכות כשרות וכו') וע"כ שאינן אלא משל: ראשית משום שעיון בדרך פשט בתורה שולל בצורה מוחלטת את ההיתכנות שכל המצוות אינן אלא אלגוריה, שכן ניסוחן מעיד בצורה חד-משמעית שהן הוראות מעשיות ולא משלים (ואם אמנם אמת הוא שלכל מצווה יש גם תוכן רעיוני, מ"מ ברור שחובה גם לקיימן כפשוטן); ושנית שכן רבותינו הפשטנים לאורך כל הזמנים, מרשב"ם ועד הספורנו, שקדו ומצאו טעמים לכל המצוות, והוכיחו שגם בפשטן המעשי יש היגיון, וכך נטרפה כל תורת הנוצרים.

בתקופה מאוחרת יותר סיכם דבר זה בעל "פולמוס פוזנא", אחד מגדוליה של פולין (מקובל להניח שהוא רבי אברהם הלוי הורוויץ אבי השל"ה, שהיה תלמיד הרמ"א והמהרש"ל ומח"ס "חסד לאברהם" ועוד; לאחרונה הוצע<sup>5</sup> שהמחבר אינו אלא רבי ישראל ראש ישיבת לובלין, בנו של גדול הדור ר' שלום שכנא מלובלין וגיטו של הרמ"א), וכתב<sup>6</sup>: "והנה הנסיון יעיד על זה ג"כ, כי מעולם לא נצחו את המינים אלא בעלי המקרא ובעלי החכמות (-הפילוסופיה)". בעל הפולמוס כותב שם עוד כי בלימוד המקרא והפילוסופיה מקיימים הן את ציווי התורה "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", שיכירו העמים את חכמתנו, והן את הציווי "דע מה שתשיב לאפיקורוס"<sup>7</sup>.

ואכן, בתקופה זו של התגברות הדת הנוצרית אירעה פריחה כבירה בפרשנות הפשט העברית למקרא: נכתבו אז פירושיהם של גדולי רבותינו בעלי הפשט, כרש"י ורשב"ם, ר"י קרא ור"י בכור שור, ר"א מבלגנצי ור"מ בר חלבו, כל בני משפחת קמחי, ועוד. כל אלו נתנו מענה עז ובהיר לבלבולי הנוצרים, קיימו "דע מה שתשיב" בהראותם חכמתנו ובינתנו לעיני העמים, ומנעו מהם כל אפשרות להשחיל את הבליהם והזיותיהם לתורתנו הקדושה. ניתן בהחלט להמליץ ולומר כי "הפְּשָׁטוֹת המתחדשים בכל יום" ניצחו את ה"הפְּשָׁטוֹת המתחדשים בכל יום".

<sup>5</sup> עי' הרב יהודה זייבלד, "היבטים חדשים ב'פולמוס פוזנא'", ירושתנו ו', תשע"ב, עמ' רצ"ט-שי"ב.

<sup>6</sup> Ph. Bloch, 'Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jharhundert', MGWJ 47 (1903), pp. 263-264. מצוטט אצל אלחנן ריינר, "'אין צריך שום יהודי ללמוד דבר רק התלמוד לבדו'" – על לימוד ותוכני לימוד באשכנז בימי הספר הראשונים, ספר תא-שמע ב' (תשע"ב), עמ' 745-747.

<sup>7</sup> פ' בלוך הנ"ל, עמ' 167 ועמ' 263; א' ריינר, שם. הר"י זייבלד (שם עמ' ש"ח הע' 26) ציין כי פירוש זה לפס' "כי היא חכמתכם ובינתכם" כמתייחס ללימוד החכמות נאמר כבר בחוה"ל (שער היחוד פ"ג) ובס' האמונה הרמה להראב"ד הראשון (בהקדמה), וכן בהקדמת רבינו הלבוש לספריו.



אף לנגד עיניו של הרמב"ן עמדה מטרה זו, ובפירושו – הכולל תגובות מפורטות רבות ויסודיות, מפורשות או מובלעות, לטענות הנוצרים – בולטת החתירה לפרש את כל התורה, ואפילו את כל ייעודי הנביאים, בצורה שתהיה כמה שיותר קרובה לפשט, ועי"ז ניתן מענה להבלי הנוצרים (כפי שהראה הרב משה יהודה רוזנווסר<sup>8</sup>).

את ההבדל השורשי שבין צורת לימוד המקרא הנוצרית לבין זו המסורה לנו סיכם אחד מגדולי רבותינו בעלי התוס' ומחשובי בעלי הפשט, רבינו יוסף בכור שור, בפירושו עה"ת. וז"ל (במדבר י"ב ח'):

"פה אל פה אדבר בו, [ומראה ולא בחידות]. במראה, אני מראה לו הדבר ממש כמו שהוא, ולא על ידי חידה ומשל. ... ובכאן נשברו זרועם של אומות העולם שאומרים על מה שאמר משה רבינו אלגוריי"א הם, כלומר: חידה ומשל, ואינו מה שהוא אומר, ומהפכין הנבואה לדבר אחר ומוציאין הדבר ממשמעותו לגמרי; ועליהם אמר דוד<sup>9</sup>: 'מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום; שאעפ"י שהעתיקו את התורה מלשון הקודש ללשונם, לא נתן להם הקב"ה לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע, אלא מהפכין הדברים למה שאינם, כי אין [ה'] רוצה וחפץ בהם שידבקו בתורתו".

מתבאר בדברי ר"י בכור שור שגם כשאומות העולם (-הנוצרים) לומדים את התורה, הם משיגים רק את הרעיון והתוכן שמאחורי הדברים כפי השגותיהם המשובשות, אבל אין להם שום אחיזה והבנה בפשט הכתובים, שבכך נתייחד עמ"י, ועל כך אומר דוד המלך: "מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום".

### הפולמוס נגד הפילוסופיה בימי הרשב"א

זמן קצר לאחר מכן נשא שוב ההלניזם את ראשו, וכבש לו לבבות רבים בספרד ובצרפת. רבים נטו אחרי חכמת הפילוסופיה וניסו ליישב לפיה את המקראות ואת דברי חז"ל, ולשם כך טרחו להוציאן מפשטן. הם ביארו את כל אגדות חז"ל בדרך רעיונית ע"פ דרכם המתאימה להם, וניסו לכפוף לדרך זו גם את המקראות עצמם, ע"י שהפכו גם אותם לסמלים ורעיונות. מי שקם לעמוד בפרץ היה גדול הדור רבינו הרשב"א, שקינא קנאת ה' ונלחם בתופעה זו.

הרשב"א כתב על פולמוס זה מילים חריפות מאד בצורה יוצאת דופן, וז"ל (בשו"ת ח"א סי' תי"ד):

"ע"כ מקצתם לא הניחו מקרא שלא הפכוהו, ויאמרו הלא ממשל משלים הוא; ועשה לנו אברהם ושרה חומר וצורה, ועקרו כל הגבולות לפרש שנים עשר בני יעקב י"ב המזלות, ועמלק יצר הרע, ולוט השכל, ואשתו החומר, והוא שנאמר עליה שהיתה נציב מלח. ודעת

<sup>8</sup> במאמרו "פירוש הרמב"ן על התורה לאור העימות עם הנצרות", המעין, טבת תשס"ז, כרך מ"ג גיליון ב', עמ' 19-32.  
<sup>9</sup> תהלים קמ"ז, י"ט-כ'.

אנשים אלו מה' ומעבודתו נגרע, וחוזרים לסורם הרע, כי לא שמענו רק רע; האנשים האלה תיפח רוחם, ותאכלם אש לא נפה, וצורם לבלות שאול! כי אין די בזכות אבות לגאול... ואשר חקק חקקי און ואמר עם הספר שאברהם ושרה הן חומר וצורה, לא תמלט נפשו מצרה. ואם חי הוא ימות בצרה כמבכירה, ואם מת לא תהא לו כפרה. ובאמת האיש ההוא העיד ונאמן על עצמו יותר ממאה עדים שאינו מזרעו של אברהם ותפלתו לא ישמע אל, שאינו אפילו מזרעו של עשו וישמעאל, רק מאותן שדין ולילין שנולדו מחוה ואדם הראשון. על כן תקללם בכל לשון, וכל ישראל נקיים".

והוסיף וכתב עליהם (שם סי' תט"ז):

"בראו משחית לחבל, ובחבל נביאים בכנור ונבל יסובבו עיר וירדפו אחרי ההבל, כדברם רתת חשבו כי נשאו הם בישראל, ובראש כל חוצות ללא אלהי אמת אמרו אלה אלהיך ישראל. וזה ימים עוררונו מארץ פרובינס' השרידים, בקנאם את קנאתם לדת משה ויהודים, כי שם אנשים עושים התורה פלסתר, וחכם יחשב כי ישב לנפיל חומות ודברי תורה סותר, לחצוב להם בארות נשברים, ומחפאים על דברי תורה ודברי חכמים אשר לא כן דוברים, ודורשים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות משתיהן דברים לא יחיו בהן. ולמרות עיני כבוד כל ישראל פורצים לעיני הכל כל גדר התורה, ואף באבותינו הקדושים שלחו לשונם מה שלא עשו עובדי עבודה זרה. כי יאמרו על אברהם ושרה כי הוא חומר וצורה, ושנים עשר שבטי ישראל הם שנים עשר מזלות – השמע עם מיום התחלק הארץ לגבולות כדבר הרע הזה או הנשמע כמוהו, כי יחזירו הכל לתוהו ובהו! ... וללא תועלת וללא סבה חוטאין בדבה, ואומרין כי ארבעה [מלכים] אשר נלחמו את החמשה הם ארבעה יסודות וחמשה הרגשים. נפשותם של אלו יעשו כליל לאשים! ואשר אלה לו וללא תועלת ממשל משלים במקרא כלו, באמת יקלו ויהפכו במצות כלם להקל מעליהם את עול סבלם. ושמועותיהם יבהלוננו וכל הבאים חדשות ישימיעוננו, והאמת ברחוב כשל, כי יאמרו מקצתם כי כל מה שיש מפרשת בראשית עד מתן תורה הכל משל. יהיו אלה למשל ולשנינה, ולא יהיה להם משען ומשענה! ובאמת מראים עצמם שאין להם בפשטי המצות שום אמונה, וכותבין על לבם ובקירות מזבחותיהם שאין להם חלק באלהי ישראל ולא בתורה שקבלו בסיני אבותיהם. וזרים הם מן הנכרים שהם מקיימין כצורתם קצת המצות, ואלה לא תהיה שארית להם בארץ, לעקור את הכל התאו תאוות".

ועל כן הוא והרבה רבני ספרד כתבו עליהם חרם, בו נאמר (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תי"ז):

"עתה רגזנו ואין נחת, בשמענו כי יצאו אנשים דרכם יורדת היא למטה לארץ לבאר שחת, עזבו תורת השם ונחת, שלחנם ספרי הגוים עליון ומנחת, עשו תורת אמת פלסתר, זה מקעקע הבירה וזה סותר, וסותרין את הכל וכחומץ על נתר... וחקקי און בספריהם חוקקים, וממלאין בתיהן כלים רקים, לאמר כי מבראשית עד מתן תורה הכל משל; ואברהם ושרה

חומר וצורה, ושנים עשר בני יעקב שנים עשר מזלות, וארבעה מלכים אשר נלחמו את החמשה הם ארבעה יסודות וחמשה הרגשים".

בכתב החרם נאסר כליל לימוד הפילוסופיה, ואחד מתומכי הפילוסופיה הגדולים, רבי ידעיה הפניני, שלח כתב התנצלות לרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תי"ח) וניסה לשכנעו שבני סיעתו לא חטאו ולא פשעו. "ידינו לא שפכו את הדם אשר שופך בקלקולי האמונות ועינינו לא ראו, לא עבר זר בתוכנו עוזר לרעה לא אחד מעיר ולא שנים ממשפחה, אין יוצאת ואין צוחה כי היתה הרוחה". רבי ידעיה נחרד להדגיש כי איש מבני סיעתו וארצו לא כפר במציאות האבות:

"ואיך יאמן באנשים אשר מבני ישראל המה ושעמדו אבותיהם על הר סיני שיעקרו כבודם וכבוד בית אביהם בעקור בריאת האבות והשבטים מן העולם, שהיא יותר מפורסמת ממאור ניצוץ השמש בצהרים, וכל ספרי הנבואה מלאים מהם? ... חלילה חלילה שימצא אפי' בילידי ביתם של קדושי הארץ ומקנת כספם ושפחותיהם מי שפקפק על היות האבות יסוד התורה כלה שהכל תלוי עליו, ובברית החזק שכרת להם השם נצלנו כמה פעמים ונושענו מבלתי היותנו ראויים אליו מצד עצמנו בעת ההיא... ומי אפוא הוא הצד ציד לצודד נפשות ששם תהא קבורתם, שישב אלו הסודות העצומים משלים וחידות והכחשת גלוייהם? שאין אחרי זאת בודאי לבעליו חלק בזרע יעקב ולא נחלה בעדת ישראל, וגם כי מציאות האבות אשר התבאר היותו יסוד גדול התבטל מעקרו עם זאת ההאמנה המגונה רח"ל מהלכר במוקשיה".

רבי ידעיה מסביר שם כיצד אירע שיצא על סיעתו שם רע עד שאמרו שהם כופרים בהיות אברהם ושרה דמויות ממשיות, ואומר:

"הנה אשר סופר לאדננו מעשות צורה והמשל באבות הטהורים ואמרו באברהם ושרה שהם חומר וצורה, העבודה! לא כך היה. והנני מעיד על אמתת הענין אחר החקירה מפי האומר בעצמו, ומפי רבים מן השומעים שהיו במעמד".

הוא מספר שחכם אחד דרש בדברי הגמ' בב"ב (נח.), ופירש את האגדה התמוהה שם בר' בנאה ואמר שאינה כפשוטה אלא דרך משל ויש בו מוסר השכל, ואז "התקצף האלהים על קולו והרצו קצת השומעים את הדברים מבלתי הבנת הכונה, ותצא הרעה הזאת על כל יושבי הארץ הנקיים. ולנו איפוא מה תעשה אבי, השמיעוך הדברים ולא כהויתן!". גם על שאר ההאשמות משיב רבי ידעיה כיו"ב, שהיה מי שדרש שדבר-מה נועד לסמל רעיון זה או אחר, והשומעים פקרו וחשבו שרק הסמל היה במציאות ולא הדבר עצמו.

כלומר, שראשית ההידרדרות לכפירה הנוראה שדיבר עליה הרשב"א הייתה בכך שלמדו את המקראות שלא כפשוטם אלא רק כדי למצוא בהם רעיונות ותכנים ומסרים שונים, כל דרשן כפי דרכו, ומתוך כך היו שפקרו לגמרי בפשט המקרא והפכו את כולו למשל, ה"י, והכחישו כל עיקרי הדת היהודית.

## בדורנו

בדורנו שוב מתמודדים אנו עם כתות כאלו ואחרות, רפורמים קונסרבטיביים וגרועים מהם, אשר מכריזים שאין לקבל את התורה כפשוטה מסיבות שונות. עיקר מאבקם הוא בפשט המקרא ובגופי המצוות, וכפי שאמר אחד ממנהיגיהם כי "האגדה (במובן של ערכי מוסר) צריכה לשלוט בהלכה, ולא להפך", מהסיבה הנושנה והמוכרת היטב שאת 'האגדה', ערכי המוסר או הרעיונות שמאחורי המקרא והאגדה, ניתן לעצב וללוש בקלות כך שתתאים לערכיהם ותורותיהם הנקבעים ע"פ נורמות מערביות שונות, משא"כ פשטי המקראות וגופי המצוות שאינם מתאימים לתורותיהם החדשות.

כאמור, אין זו תופעה חדשה אלא בעיה מוכרת מדורי דורות. מול קלקלולים אלו עלינו להיאחז ביתר עוז בפשט המקראות וללמדו ביתר שאת, ולהיזהר מאד שלא להתמקד בתוכן והסמל שבדברים, וכפי שלימדונו קורות העבר. דווקא משום כך יש לתמוה כיצד בעת האחרונה חדר לתוככי הישיבות הנוהג המסוכן של הפְּשֻטו של מקרא, והתמקדות ברעיון המופשט תחת פשט הדברים. דומה שיש בכך משום כניעה לרוחות התקופה, וסטייה לדרכים עקלקלות מתוך אימוץ ערכים מערביים שונים.

מרן החזו"א הקפיד בזה מאוד, ועל נטייה 'כלשהי' לכיוון של הפשטה, אף לצורך מוסרי ותורני מובהק ואף מפי אחד מענקי התורה והמוסר שבדורנו, כתב בחריפות רבה<sup>10</sup>:

"אם באנו לעקם כתובים מפורשים כאלה נכרתה אמונה, כי להגות הגיון אין קץ... המקראות המפורשות שופטים ב' פס' י' י"א י"ב י"ג י"ז י"ט אומרים גלויות שעבדו ע"ז ממש, ואם הדברים המפורשים האלה אינן מספיקות על הוראה מוחלטת שעבדו ע"ז – כבר אבר האדם שפתו בבאו לספר על עובדא קימת של ע"ז, כי כל מה שהפה יכול לדבר לא יספיק, ונטולה סגולת הסיפור מלשון מדברת ומעט סופר... ונקל לקבוע פלפולים בעניני אגדה, וכבר כתב הרשב"א שאין מתישבין בדברי אגדה, ואין לנו אלא מה שבפי המון ישראל החכמים והפשוטים יחדו שנקבעו בלבות ישראל משפע קדש של פשטות המקראות ומלהבות אש היוצאות מדברי חז"ל ופועלות לקבוע אהבתו ויראתו ית' ללהב אש, דוקא בפשטותם, והמהגים להכניס מחשבותינו אנו בדבריהם גורמים עמום בגחלתם הלוחשת ומפסידים סגולתם השמימית".

החזו"א מדגיש כי דרושים כאלו ואחרים ניתנים להתהפך כחומר ביד היוצר, "כי להגות הגיון אין קץ", וניתן להוציא מהם מסקנות המנוגדות לחלוטין לדברי התורה ומסורתה; ועל כן צריך להיזהר בהם מאד, ובוודאי שאין בכוחם לשנות מאום מפשט הכתובים ח"ו, וראוי לכל בן ישראל לדבוק ב'שפע קדש של פשטות המקראות ודברי חז"ל'.

לאורו של החזו"א נכיר כי כל חיבור תורני הרואה אור, בפרט על התנ"ך, יש למדוד לפי קריטריון זה: חיבורים הנצמדים רק לפשטות המקראות ולדברי רבותינו (הן בגמ' ומדרשים,

<sup>10</sup> גזים ושו"ת חזו"א ח"ה, ירושלים תשע"ז, עמ' קנ"ב-קנ"ד.  
המכתב נסוב אודות דברי הג"ר אייזיק שר צ"ל שכתב שחטאי הע"ז של בני" במצרים ובמדבר ובתקופת השופטים אינם אלא 'בחינה' של ע"ז, שמחמת גדלותם העצומה נתבעו עליה כסגידה לפסל ממש.

והן רבותינו הראשונים והאחרונים מפרשי המקרא בכל צורותיו) – רבה מעלתם ו'סגולתם השמימית', והם 'פועלים לקבוע אהבתו ויראתו ית' ללהב אש, דוקא בפשטותם'; ולעומת זאת, חיבורים בהם יש ביאורים מחודשים ע"ד הדרוש והאגדה לפי רוחב דעתו של המחבר, ואם גדול ורב הוא (נזכור על מי כתב מרן החזו"א את דבריו!) – ראוי לדחותם ולהרחיקם, ולפעמים אף לצאת נגדם בחרב ובחנית, אם באים הם לעקם כתובים מפורשים. ובהכירנו את הצרות הצרורות שגרמו לעמ"י שיטות אלו דווקא נבין על נכונה את אמיתת דברי החזו"א.

ב"ה אין משתכחת תורה מישראל וגם כיום כמדורי דורות ישנם העוסקים כמסורת אבותינו הן בפשט התורה כרובד קיים והן בדרש כרובד שעל-גביו (והוא כמובן החשוב יותר). כמדי פעם נשמעים גם כיום קולות חירוף האוסרים את לימוד הפשט בתביעה לעסוק אך ורק ברובד הרוחני של התורה, ולועגים לפשט התורה ולדברי רבותינו הראשונים כמלאכים כביכול 'שטחי' הוא ואין לעסוק בו – קולות שנשמעו תמיד מפי צוררים וכמרים או מפי פוקרים ופורקי עול מקרב בני עמנו, וכמאז כן עתה יש לעמוד נגדם בעוז ולא לסטות מן התורה המסורה לנו על כל רבדיה ולו כמלוא נימה, שהרי בלא הפשט הופך המדרש למדרס המשמש להטותנו מן התורה לכל רוחות שבעולם.

ונסכם בדברי הרב משה יהודה רוזנווסר, חתנו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל, המזהיר<sup>11</sup>:  
 "בזמננו חזרה וניעורה גישת האלגוריה, לפחות בנוגע לחלק הסיפורי של התורה, אפילו בישיבות. עלינו להיזהר מזה מאוד, שהרי מכאן ועד עמדת הנוצרים שגם המצוות המעשיות הם אלגוריה ומשל אין כבר דרך ארוכה... הרמב"ן אף ביקר את עמדת הרמב"ם לגבי אלגוריה של הנביאים. נזכיר את דברי רוזנטל (לעיל, הע' 23) שכל עיסוקם של הראשונים בפשט הכתוב, גם בחלק הסיפורי, הוא תגובה לטענת האלגוריה של הנוצרים, ומדבריו נלמד שגם הראשונים חששו שאם נבין את סיפורי התורה כאלגוריה קיימת 'סכנה ברורה ועכשווית' שנקבל את עמדת הנוצרים שהבינו את כל המצוות כאלגוריה. אם רבים ממנהיגי הדור עמדו על הסכנה הגלומה בעמדת יהודים שומרי תורה הסוברים שהמשיח כבר בא, נפטר ושהוא עוד יחזור, קל וחומר שצריך לעמוד על סכנת הקיום הטמונה באלגוריה של התורה, שמקורה בנצרות. בל נשכח שהנוצרים הראשונים היו יהודים שומרי תורה לכל דבר, ואף השתייכו לכת הפרושים".

[עיין בהערת העורך<sup>12</sup>].

<sup>11</sup> במאמרו "תגובת הרמב"ן בפירושו לתורה לטענה הנוצרית 'אנו ישראל', "המעין, ניסן תשס"ח, כרך מ"ח גיליון ג', עמ' 66.

<sup>12</sup> הערת העורך (יה"ל) על המאמר המרתק מאת הרב טוביה אפרתי:

יוער, כי גם כשאירעו קלקולים כתוצאה מפירוש פשטי שלא כשורה – התמודדו עמם רבותינו בכל הדורות לא ע"י כתיבת פירושים דרשניים, או להבדיל, על ידי עלונים מפולפלים שאין בהם כמעט ישר ואמת, אלא באמצעות "ויגזול את החנית מיד המצרי" וכתיבת פירושים פשטיים אמיתיים ברוח המסורת היוצאים חוצץ נגד הפירושים שאינם ברוח ישראל סבא. כך בימי הקראים כתב רס"ג את פירוש הפשט על הסדר, הראשון לתנ"ך, ה'תפסיר' שלו ושאר חיבוריו, ופרסם גם את ספרי הדקדוק העבריים הראשונים כתגובת נגד לעיסוק הקראי הפורה בחכמת הדקדוק.

גם בעת האחרונה, עם עלייתה של ביקורת המקרא והרמת קרנה של הפרשנות הפשטית ע"י המשכילים, נלחמו עמם רבותינו דווקא בדרך זו של פרסום פירושי פשט ע"ד המסורה והאמת, כגון פירושי רש"ר הירש, הכתב והקבלה, העמק דבר להנצי"ב, ועד לעת האחרונה בפירוש 'דעת סופרים' המקיף על התנ"ך כולו. ישמע חכם ויוסף לקח.

## ביקורת ספרים

מסע לגן עדן ובחזרה / הרב תומר גרינברג

הרב אליהו מאיר פייבלזון, "אדם בגן עדן".  
ירושלים, תשפ"ג. 113 עמודים. בעריכת: הרב ישי הבלין.

הצעד הראשון בבואנו לכתוב ביקורת ספרים אמור להיות הגדרת הז'אנר של הספר והבנת קהל היעד שלו. כשמדובר ב"אדם בגן עדן", שתי המשימות הבסיסיות הללו מציבות אתגרים לא שגרתיים. הרב פייבלזון הינו ראש ישיבה וכולל; שומעי לקחו הרבים נמנים אף הם, ברובם המכריע, על הציבור בני התורה. עם זאת, בהסתמך על סגנון הספר ואופן הגשת הדברים, החיבור שלפנינו ממוען לקהל רחב בהרבה, שהייתי מכנה כל אֲשֶׁר נִגַּע אֱלֹהִים בְּלִבָּם (שמ"א י"ב"ו). הרב מלבן פה כמה מאושיות היהדות, לא פחות; אבל הוא עושה זאת בעברית מדוברת, מובנת ואנושית מאוד. הספר ניתן ללימוד כמעט בלי ידע קודם וללא הנחות יסוד מוקדמות – וזאת מבלי להתפשר על דיון תורני רציני השואב ממלוא העומק של ארון הספרים היהודי, החל מהתנ"ך, דרך הגמרא והמדרשים, עבור ברמב"ם וברמב"ן, במקובלים ובמהר"ל, וכלה ברבותיו של הרב המחבר – הגרי"ש זילברמן, הגרי"ל מינצברג והגר"מ שפירא.

גם הז'אנר (סוגה) של הספר קשה להגדרה. על פניו, הרב מספק פרשנות עמוקה ומקיפה לסיפור גן עדן, בראשית ב'-ג'. עם זאת, ספרנו חורג מהמובן המקובל של פרשנות לתנ"ך. הרב תופס את סיפור גן עדן כמבוא כולל לתפיסת האדם היהודית, מבוא המקפל בתוכו בזעיר אנפין את הסוגיות המרכזיות המטרידות את המין האנושי מעולם.

נאמן לתפיסתו, הרב מטפל בסוגיות היסוד הללו בזו אחר זו, בסדרה של שנים עשר שיעורים שבכל אחד מהם גרעין קטן מסיפור גן עדן נובט לכדי עץ פרי מלבלב. נסקור שלוש דוגמאות:

- בשיעור השני הרב נדרש לעצם העובדה שהקב"ה מתואר כמי שמשוחח עם האדם, ואף ממנה אותו "לעבדה ולשמרה". כאן מתגלה הרצון האלוקי בשותפות עם האדם ואף בפעולה ויוזמה אנושיים. רצון זה תובע מהאדם לפתח אישיות עצמאית, שבלעדיה לא תתכן שותפות אמיתית. ביטוי ייחודי של שותפות זו בעם ישראל הוא תורת ישראל, שבה התורה שבכתב והתורה שבעל פה חבוקות זו בזו.

- השיעורים הרביעי והחמישי מנתחים את אופן פעולתו של הנחש במטרה ללבן את שורש הרע בעולם. דברי הנחש סובבים כולם סביב תְּמָה אחת: שבירת האמון בין האדם וקונו. לשם כך הנחש משתמש בטקטיקה מתוחכמת: הוא פותח את דבריו בטענה המופרכת שה' אסר לאכול מכל עץ הגן. מדוע הוא עושה זאת? הרי זה שקר ברור, ואכן האישה מיד מפריכה אותו!



מסתבר שהנחש עושה חשבון, שמשתלם לו לשקר כדי למסגר מלכתחילה את הדיון כך שה' יושב על ספסל הנאשמים. והוא מצליח: אף שהאישה מפריכה את השקר באופן מקומי, השיחה כולה עד תומה מתנהלת באטמוספירה של חשד. בהמשך דבריו, הנחש משתמש בחצאי אמיתות ומציג את אלוקים כמי שמנסה לפגוע באדם – בעוד שזה מה שהוא עושה בעצמו.

שורש הרע טמון אפוא בחשדנות בלתי מוצדקת, בנרגנות, בשבירת האמון; ועל דרך הניגוד, הטוב בעולם מושתת על יחסי אמון. לפיכך התורה מלמדת אותנו ליצור יחסי אמון בין אדם לחברו, כמו גם לתת אמון בה'. ביטוי מרכזי לכך מצוי בספר דברים, המהדהד שוב ושוב את העיקרון שעלינו לתת אמון בכך שמצוות ה' מכוונות לחיים ולהיטיב לנו: וַיִּצְוֵנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ כִּהְיוֹם הַזֶּה (דברים ו' כ"ד).

- השיעורים השמיני והעשירי מפענחים את הסמליות של עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע, ומבררים את מקום העצים הללו בחיינו שלנו. עץ החיים המצוי "בתוך הגן" מפוענח כמקור הפנימי, הבלתי-תלוי של נביעת החיים עצמה, ממנו נובעים הרצון והמוסר. עץ הדעת, לעומת זאת, מתייחס לכל הכלים המאפשרים לאדם לתרגם את רצונו המופשט לפעולות קונקרטיים בעולם, ובראשם הדעת. הטרגדיה האנושית מתבטאת בהעדפת הכלים על פני מקור החיים, כלומר הפיתוי לאכול מעץ הדעת, בהיותו תאוה לעיניים ונחמד להשכיל, בטרם האכילה מעץ החיים שבתוך הגן. התוצאה המצערת של האכילה מעץ הדעת בעודו בעורלתו היא חסימת הדרך בחזרה לעץ החיים; אך בחסד ה' עלינו, ניתנה לנו גישה מחודשת לעץ החיים בדמותה של התורה אשר עץ חיים היא למחזיקים בה (משלי ג' י"ח), וכולה מכוונת למען תקיון וטוב לכם והארכתם ימים בארץ אשר תירשון (דברים ה' ל').

\*

אדם בגן עדן הוא ספר שאפתני. הפירוש שהוא מציע לסיפור גן עדן לא נכנס לסדר של הגדרות כמו "פשט", "דרש", "רמז" או "סוד". תחת זאת, הוא משלב בין כולם במטרה לדלות מסיפור גן עדן את עצם הלז של תפיסת האדם בתורה ולהנגישה לקהל הרחב. במידה שהרב המחבר הצליח במשימתו – הרי שספרו ראוי לתפוס מקום של כבוד בארון הספרים היהודי. אני מזמין את הקורא צמא החיים והדעת ללמוד את הספר ולחוות את דעתו בעצמו.

# ספרים שנתקבלו במערכת

ספר 'להתהלך' – משיעוריו של הרב אורי הולצמן:

ספר 'להתהלך' על חומש בראשית, הוא הראשון בסדרה מתוך ששת הכרכים העתידים לצאת לאור בס"ד; חמישה על חמשה חומשי תורה ועוד אחד על מועדי השנה. הספר מקבץ למקום אחד את שיעורי הרב אורי הולצמן שליט"א שנכתבו ופורסמו במהלך השנים על פרשיות התורה והמועדים.

הספר עוסק בלימוד המקרא, תוך הקשבה עמוקה אל מילות התורה, פסוקיה, צורת כתיבתה, ומבנה הספר והפרשיות. הלומד בספר זה ימצא עצמו מתהלך ומתפתח תמיד בהבנת דבר ה' דרך התורה, יקבל הבנה כיצד הגיעו חז"ל אל עומק דרשותיהם מתוך הקשבה אל פשט הפסוקים, ואף יקנה כלים וחווים לעצמו להקשבה עדינה אל המסרים ודרכי החיים העולים ממנה.

ספר בראשית הוא הראשון מחמישה חומשי תורה, ובו נמצאים היסודות של כל מה שעתיד להיכתב ולהתפתח בשאר החומשים ובכל אחד משאר כ"ג ספרי התנ"ך. שני הפרקים הראשונים של בראשית, מציגים שני מהלכים שונים בהנהגת הבריאה, הבאים

לידי ביטוי באינספור תחומים מתחומי התורה והחיים. ספרים שונים ודמויות שונות משתייכים אל כל אחת מדרכי ההנהגה, ואלה אינם אלא הענפים והפירות של הזרעים המושרשים בספר בראשית. מעט מן הדברים האלה, אך לא מעט מדי, ימצא וישיג הלומד בספר 'להתהלך'.

\* \* \* \*

נבואות האבות – סדר מבנה ומשמעות

מאת הרב חיים מצנר

בעיון מדוקדק בלשונות הנבואות בספר בראשית חושף המחבר מערכות פנימיות בנבואות האבות.

מערכות אלו מגלות עומק ומשמעות בנבואות, והמחבר אף מסתייע בהן כיסודות להעמקה בחומש: פירוש פסוקים, הבנת פשר שמות ה', ייחודו של כל אחד מן האבות, ועוד.

המחבר ממשיך בדרכו ומגלה הקבלות מסועפות בין חומש בראשית לחומשים הבאים ולספרי התנ"ך.

בחלקו השני של החיבור מופיעים שירים על בסיס לשון התנ"ך, בסגנון ייחודי.

שירים אלו מאירים נקודות עומק בחומש בראשית, ובפרט קשרים פנימיים בין פרשת בראשית לסיפורי האבות בהמשך החומש.

עם השירים מופיעים מקורותיהם, מן התורה שבכתב ושבעל פה.

