

**פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי – דרכי הפרשנות**

**ומהדורה מדעית מבוארת של מצרף לכסף לבראשית**

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מ א ת

אביגיל ראק

המחלקה לתנ"ך

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

רמת-גן      שבט ה'תשס"ז

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של ד"ר יוסף עופר מהמחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר-אילן.

## שלמי תודה

ראשית חכמה, שבח לבורא עולם שזיכני לברך על המוגמר.  
ברצוני להודות לד"ר יוסף עופר אשר הנחני במסירות בכל שלבי המחקר והכתיבה, והשפיע עלי מאוצרות חכמתו ועצתו.  
לפרופ' שמואל הרווי אשר השיב לשאלותיי בסבלנות רבה, ולא חסך מזמנו לסייע בהערותיו המועילות.  
לטובה ייזכרו מזכירות המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן הגב' חדוה מינצר והגב' חניה שפונגין על עצותיהן וידידותן.  
עבודת דוקטור זו נעשתה במסגרת מפעל מלגות הנשיא והדיקן לדוקטורנטים מצטיינים.  
ברצוני להודות לנשיא האוניברסיטה ולדיקן הפקולטה על מלגת מצוינות שזכיתי בה ואשר סייעה לי לסיים את הדוקטורט בפרק זמן קצר.  
ספר זה נסמך על תצלומי כתבי-יד שנמסרו לי באדיבותם של עובדי המכון לתצלומי כתבי-היד העבריים שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.  
תודה לבני משפחתי היקרים, ובמיוחד להורי הרב משה וחנה פופקו, לאחיותי רחל ושרה ולחמי ולחמותי שמחה וברברה ראק, על העזרה, התמיכה וההבנה הרבה שגילו לאורך כל הדרך הארוכה.  
לסיום, אביע תודה מיוחדת לאישי יהודה. שעות רבות השקיע בהגהה ובעריכה של עבודתי, והכל מתוך סבלנות ואהבה. גם עומק ידיעותיו הניח את רישומו בעבודתי זו. העידוד הרב ששאבתי ממנו בשעות רפיון, ועמלו ומסירותו אין קץ, הביאוני לסיים עבודה זו. ייתן ה' ונזכה ולא ימוש ספר התורה מפינו ומפי זרענו עד עולם.

# תוכן העניינים

הקדמה ותקציר העבודה.....	ז
חלק ראשון: פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי.....	1
א. ר' יוסף אבן כספי ויצירתו הפרשנית והפילוסופית.....	1
1. מקומו וזמנו של ר' יוסף אבן כספי.....	1
2. אישיותו של ר' יוסף אבן כספי.....	1
3. יצירתו של ר' יוסף אבן כספי ומעמדו כפרשן.....	6
4. תפקיד החיבורים הפרשניים וקהל היעד שלהם.....	10
5. סגנונו של ר' יוסף אבן כספי בחיבורים הפרשניים.....	12
חידתיות ומסתוריות.....	12
השלמה לחיבורים אחרים.....	13
שאלת ביטויים.....	14
אמירות מתודולוגיות ומוסריות.....	18
מקוריות בנושאים הנידונים.....	20
ב. עקרונות פרשניים של ר' יוסף אבן כספי.....	23
1. מטרות המקרא וקהל ייעדו.....	23
2. פשט.....	26
פירוש על פי הריאליה המצרית ועל פי הריאליה בימיו.....	28
3. היחס למסורת חז"ל ולמדרשיהם.....	32
4. מסורת המקרא.....	37
היחס לטעמי המקרא.....	37
עקרונות טעמי המקרא.....	41
חלוקת התורה לחומשים, לפרשיות ולפרשות.....	42
הניקוד.....	45
קרי וכתב.....	45

48.....	5. לוגיקה ופילוסופיה
54.....	6. סמנטיקה ובלשנות
55.....	אחדות משמעות של שורש – שיתוף משמעות של מילים משורש אחד
59.....	ייחוד משמעות של שורש – הבחנה בין נרדפים
61.....	ביקורת על תרגומי המקרא הלועזיים
64.....	7. כלים ספרותיים וסגנוניים
65.....	האקספוזיציה
67.....	סדר ומבנה בתורה
69.....	כמות העיסוק של התורה
70.....	דיאלקטיקה וריבוי משמעות
75.....	אלגוריה
78.....	'דברה תורה בלשון בני אדם'
81.....	8. רטוריקה
82.....	9. 'טבע האפשרי' – מאפיינים בלתי הכרחיים בסגנון המקראי ובלשון
87.....	ג. הפרשנות של ר' יוסף אבן קספי לספר בראשית
87.....	1. ייחודה של פרשנותו של ר' יוסף אבן קספי לספר בראשית
90.....	2. חיבוריו השונים של ר' יוסף אבן קספי העוסקים בבראשית
98.....	3. יחסו של ר' יוסף אבן קספי לאבות האומה
104.....	4. יחסו המיוחד של ר' יוסף אבן קספי ליוסף המקראי: התמקדות מתוך הזדהות
112.....	ד. ההקשר של הפרשנות למקרא של ר' יוסף אבן קספי
112.....	1. פרשנותו של ר' יוסף אבן קספי על רקע הפולמוס על הפילוסופיה בתקופתו
115.....	2. פרשנותו של ר' יוסף אבן קספי על רקע הנצרות בתקופתו
117.....	3. שימוש ר' יוסף אבן קספי בפרשנות שקדמה לו
122.....	4. מקורותיו של ר' יוסף אבן קספי בספרות הפילוסופית והבלשנית
123.....	6. יחסם של חכמים אחרים לפירושו של ר' יוסף אבן קספי
127.....	8. השוואת פירוש ריא"כ לפירוש רלב"ג

131.....	חלק שני: מצרף לכסף לספר בראשית - מהדורה מדעית מבוארת
131.....	יתרונות המהדורה הנוכחית על המהדורה הקודמת
135.....	העקרונות המנחים של המהדורה
138.....	מילון מונחים, ביטויים וראשי תיבות למצרף לכסף
140.....	מצרף לכסף לספר בראשית
140.....	פרשת בראשית
183.....	פרשת אלה תולדות נח
215.....	פרשת לך לך
234.....	פרשת וירא אליו
253.....	פרשת ויהיו חיי שרה
260.....	פרשת ואלה תולדות יצחק
266.....	פרשת ויצא יעקב
280.....	פרשת וישלח יעקב
290.....	פרשת וישב יעקב
302.....	פרשת ויהי מקץ
316.....	פרשת ויגש אליו יהודה
323.....	פרשת ויחי יעקב
342.....	רשימות ביבליוגרפיות
342.....	חיבוריו של ר' יוסף אבן כספי הנמצאים בידינו
344.....	חיבוריו של ר' יוסף אבן כספי שאינם בידינו
345.....	ביבליוגרפיה כללית
.....iv	הקדמה ותקציר העבודה – באנגלית
i.....	שער ותוכן עניינים – באנגלית

## הקדמה ותקציר העבודה

העבודה המוגשת בזה כוללת שני חלקים עיקריים.

החלק הראשון הינו מחקר שיטתי של הפרשנות למקרא של ר' יוסף אבן כספי, הכולל עיון בפרשן ובאישיותו, בעקרונות הפרשניים ובמתודולוגיה הפרשנית שלו, בפרשנות הספציפית שלו לספר בראשית, ובהקשר הכללי יותר של הפרשנות.

החלק השני של העבודה מגיש בפני הקורא מהדורה מדעית מבוארת של **מצרף לכסף** (= פירושו הליניארי של ר' יוסף אבן כספי לתורה) לספר בראשית, עם הקדמות ומפתחות למהדורה. בסוף העבודה נמצאות הרשימות הביבליוגרפיות.

ר' יוסף אבן כספי (להלן: ריא"כ) חי בפרובנס במאה השלוש עשרה והארבע עשרה, וחיבר חיבורים רבים בתחום פרשנות המקרא, בתחום הפילוסופיה ובתחום הבלשנות. בסך הכול במשך כשבעים שנות חייו חיבר למעלה מעשרים חיבורים. ריא"כ כתב פירושים לכול ספרי המקרא.

מבחינת עיסוקו הפילוסופי, ניתן לשייך את ריא"כ לאסכולה הפילוסופית שבעקבות הרמב"ם, אשר דגלה בשילוב הפילוסופיה האריסטוטלית עם עקרונות הדת היהודית, ואשר אף פירשה את המקרא כספר המלמד תכנים פילוסופיים. מבחינת עיסוקו הבלשני, הוא משתייך לזרם הבלשני הספרדי שאחרי ר' יונה אבן ג'נאח. בפרשנותו המקראית, הוא פשטן מובהק, השואב בעיקר מר' אברהם אבן עזרא. הפילוסופיה, בעיקר בתחום הלוגיקה, והבלשנות, מופיעות לעיתים קרובות בפירושים של ריא"כ ומשפיעות רבות על הפרשנות.

ריא"כ הוא חדשן גדול בתחום הפרשנות הפשטית ומקורי במיוחד. ריא"כ הוא בעל חוש ספרותי חד ובעל מודעות מתודולוגית גבוהה. הפירושים מלאים בהערות מתודולוגיות כלליות. בכמה מהערותיו ומפירושיו עולות תפיסות המקדימות השקפות שבדרך כלל נחשבות למודרניות. כך, לדוגמא, בעניין הפרשות האטיולוגיות, ובעניין כפילות המשמעות המתבטאת, לדעתו, בקרי וכתב.

ריא"כ חיבר שני פירושים שונים על התורה. **טירת כסף**, המכונה גם 'ספר הסוד', הוא פירוש נושאי וענייני על סדר סיפורי התורה. **מצרף לכסף** הוא פירוש ליניארי על סדר פסוקי התורה. בשני הספרים, ניכר שספר בראשית תופס מקום מיוחד, לא רק מבחינה איכותית אלא גם מבחינה כמותית: הפירוש לספר בראשית הוא יותר משליש **מצרף לכסף** ויותר משלושת-רבעי **טירת כסף**! בנוסף, הספר **מזרק כסף** של ריא"כ מוקדש לחמשת הפרקים הראשונים של ספר בראשית, וספרו **גביע כסף** עוסק בעיקר בנושאים מתוך ספר בראשית. אם כן, ספר בראשית תופס מקום מיוחד בכתיבה של ריא"כ. ההסבר לכך, כפי שהוא מסביר בעצמו, הוא שבספר זה מצויים סתרי התורה, כלומר, התכנים הפילוסופיים אשר ידיעתם מביאה את האדם לידיעת השם.

מלבד היחס המיוחד של ריא"כ לספר בראשית בכללותו, ניכר גם יחס מיוחד של ריא"כ ליוסף המקראי. ריא"כ מתמקד בדמותו של יוסף המקראי מתוך הזדהות עם חכמתו, עם שמו ועם ניכורו מסיבתו חסרת החכמה.

בפרשנותו של ריא"כ ישנם הדים להקשר התרבותי שהיה ריא"כ שרוי בו. ישנם בפרשנותו רמזים לפולמוס האנטי-פילוסופי בימיו, והתפלמסות מפורשת ונרחבת עם הנצרות. בתקופתו של ריא"כ הייתה ביקורת רבה כלפיו, הן כלפי השקפותיו הפילוסופיות הקיצוניות והן כלפי סגנונו החריף והתוקפני. עובדה זו, יחד עם הקושי הגדול בפענוח הפירושים, בעלי הסגנון החידתי, הם כנראה שגרמו לכך שפירושו של ריא"כ כמעט ולא נלמדו במשך הדורות. הפרשן הידוע היחיד שהרבה להשתמש בפירושי ריא"כ היה אברבנאל, בדרך כלל מבלי להזכירו בשמו.

לפני כמאה שנה החל יצחק לאסט בהוצאה לאור של פירושי ריא"כ למקרא, ובכלל זה הפירושים לתורה **מצרף לכסף** ו**טירת כסף**. שני חיבורים אלו נדפסו יחד על ידי לאסט תחת הכותרת **משנה כסף**. למהדורה של לאסט חסרונות רבים: הנוסח איננו נאמן למצוי בכתב היד הבודד אשר בידינו, חסרים מראי מקומות רבים ואין כמעט ביאורים לפירושו החידתיים של ריא"כ. משום כך, מוגשת כאן מהדורה חדשה, מדעית ומבוארת, של **מצרף לכסף** לספר בראשית. מהדורה זו משתדלת למלא את התפקיד הכפול של הצגה נאמנה של המצוי בכתב



היד ושל הגשת ספר שימושי ונוח ללמידה בפני הקורא. למהדורה מצורף מילון מונחיו של  
ריא"כ במצורף לכסף.

## חלק ראשון: פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי

### א. ר' יוסף אבן כספי ויצירתו הפרשנית והפילוסופית

#### 1. מקומו וזמנו של ר' יוסף אבן כספי<sup>1</sup>

הרבה תיארו את חייו של ר' יוסף אבן כספי (להלן: ריא"כ)<sup>2</sup>. ריא"כ עצמו כתב בהקדמתו לאחד מספריו, (טירת כסף, עמ' 4): "אין רצוני בזה הספר, ולא בזולתו, שאהיה מעתיק ספרים או מגבב דברים. אבל כונתי לחדש דברים". על כן, נאמנה לשיטת ריא"כ, לא אחזור על כול הדברים שנאמרו כבר, אלא אביא כאן בקצרה את תולדות חייו הרלוונטיות להבנת אופי פירושו.

ריא"כ נולד בשנת 1279 בארגנטירה (Argentiére) שבפרובנס, ונפטר אחרי שנת 1340. הוא נקרא 'כספי' על שם עירו.<sup>3</sup> הוא עסק רבות בדקדוק, בפילוסופיה, ובפרשנות המקרא, ואף חיבר חיבורים רבים בנושאים אלו. ריא"כ החל בכתבה כבר בהיותו בן שבע-עשרה, ובמשך כשבעים שנות חייו חיבר קרוב לשלושים חיבורים (ראה לקמן).

#### 2. אישיותו של ר' יוסף אבן כספי

אישיותו של אדם ניתנת לאפיון באחת משלוש דרכים: באמצעות היגדיו על עצמו, באמצעות אופי סגנונו ודבריו, ובאמצעות תיאורו על ידי מכריו. תופעה שניתן למצאה בכתבי ריא"כ, ואשר לא מצאתי לה אח ורע אצל פרשני מקרא אחרים בני זמנו של ריא"כ, היא המספר הרב של המקומות שבהם ריא"כ מדבר על עצמו. משום כך

<sup>1</sup> לתולדות חייו ראה: טברסקי, "אבן כספי"; הקדמתה של ח. כשר לשולחן כסף, עמ' 11-15; הרינג, גביע כסף, בהקדמה עמ' 3-13; הכהן, סוגיות, עמ' 99-102.

<sup>2</sup> ריא"כ מכנה עצמו לעתים בשם 'יוסף' בלבד. כך למשל פעמים רבות בחיבורו קבוצת כסף (רנן) עמ' 535 "אמר יוסף לעשות קצור עם באור ספר המדות...", ובפתיחה לטירת כסף עמ' 1. ריא"כ מכנה עצמו גם 'אבן כספי'. ראה למשל במצורף לכסף לבראשית ב, א "אמר אבן כספי...". וגם נוהג להשתמש בתואר המלא 'יוסף אבן כספי'. כך למשל במצורף לכסף לבראשית לז, א: "אמר יוסף אבן כספי..."

<sup>3</sup> כך כותב ריא"כ בקבוצת כסף (לאסט) עמ' XXII. וראה גם מחקרים עמ' 1 הערה 1.

ניתן ללמוד על אופיו של ריא"כ הן מתוך דבריו על עצמו והן מתוך סגנון כתיבתו. כמעט אין אנו מוצאים תיאורים של ריא"כ בידי אחרים; אתייחס לכך בהמשך.

מתוך דבריו הציניים בצורה בלתי רגילה עולה כי הוא ראה את עצמו אדם בודד אשר אין לו חבר לדעה, וככל שהוא מחפש יותר אנשי קומה בשיעורו, כן הוא מתאכזב יותר מחוסר מציאותם.

בקטע הבא (מסירת כסף עמ' 8) מצהיר ריא"כ על תופעת התרחקותו מבני האדם (תופעה שכלל הנראה הייתה ידועה לשכניו ומכיריו כפי שעולה מהדברים, וראה להלן). את הצורך להימנע מהתקרבות לבני אדם תולה ריא"כ בכך שאין ברצונו "לקבץ בין שני הפכים", דהיינו, החכם (הוא עצמו) והסכלים (שאר בני אדם). ומגדיל לעשות ריא"כ בכך שמתאר את המון העם כבעלי חיים: 'סוסים ופרדים'.

"כבר ידע שכני ומכירי כי לא השתדלתי מימי להראות לכלל בני אדם, מאשר אין רצוני לקבץ בין שני הפכים, ואני יודע שבכלל – משכילים וסכלים, וגם הסכלים הם הרבים... לכן היה מנהגי מעט החברה עם בני אדם עד שנשמרתי מאד מעשות או דבר גבוהות... ולא אתנחם כלל ליתרוני על הסוסים והפרדים..."<sup>4</sup>

הן מתוכן אמירותיו הנ"ל והן מצורת ניסוחן, נראה כי ריא"כ דגל באמת וכלל לא חשש מתגובת שליליות אליו ואל כתביו. אולי אף סבר וקיווה כי סגנונו ידחה את אילו ש"אינם ראויים" מבחינה שכלית להבנת פירושו.

ייתכן שגם סגנונו הקצר והחידתי בכתביו השונים (ראה לקמן בפרק על 'השוואת פירוש ריא"כ לפירוש רלב"ג') נועד באופן מכוון לדחות את המון העם מהבנת פירושו.

כאמור, דרך נוספת לעמוד על אישיותו של ריא"כ הוא מתוך סגנון כתיבתו. בהמשך נקדיש פרק לסגנון חיבוריו הפרשניים של ריא"כ, וכאן נזכיר רק מאפיינים סגנוניים המשקפים את אישיות המחבר.

ריא"כ אף מתבטא בהתנשאות ומזלזל בהמון העם, בנשים ובגויים. פרופ' נחמה ליבוביץ מתארת באחד ממכתביה את ריא"כ כך: "ר' יוסף אבן כספי מן המאה ה-14 הוא מן הפרשנים

<sup>4</sup> ראה: קלונימוס, **תשובה שהשיב**, עמ' 24, ביקורת חריפה של קלונימוס בן ר' קלונימוס על התבטאות זו.

החשובים, אלא שהוא פולמוסי ועוקצני בדרך בלתי רגילה. אבל כפרשן וכפילוסוף הוא נחשב גדול" (פרקי נחמה עמ' 652).

יחסו המזלזל של ריא"כ כלפי פשוטי העם 'הסכלים' בא לידי ביטוי בהבחינו בין חלום נבואי לחלום שאין בו נבואה (טירת כסף עמ' 90):

"וכמה פעמים יקרה להמונינו שיראו בחלומותם שצוו שיחנקו עצמם או שיטבעו במים, ומי יתן ויקיימו אלו המצוות".

התנשאות זו איננה באה לידי ביטוי רק לגבי פשוטי העם. ליחס דומה זכו אף הנשים, אשר מעמדם בעיני ריא"כ דומה למעמד הסכלים. עניין זה נדון במחקרו המקיף של גרוסמן (גרוסמן, "זלזול בנשים"). לשם הטעמה נביא כאן שני ציטוטים מתוך דברי ריא"כ בעניין זה:

טירת כסף עמ' 95, על בנות לוט:

"ואין ספק, שעצת הנשים תכליתה לרע, אם לפגם, אם לגנאי כמו זאת, אם למות כעצת חוה שנתנה לאשה מהעץ וכעצת אשת איוב. אשרי מי שנמלט מהן".

טירת כסף, עמ' 118:

"והנה יעקב אבינו... נתחלף ממנו ביתרון ההשגה, כי גם אנחנו מתחלפים מנשותינו ביתרון ההשגה".

כלומר, כשם שליעקב אבינו עדיפות אינטלקטואלית על פני רוב שאר בני האדם, כך יש לגבר עדיפות אינטלקטואלית על פני האישה.

ריא"כ מרבה להפגין זלזול בנשים,<sup>5</sup> ומבכה את חסרונם של בני אדם ברמתם השכלית.<sup>6</sup> אף מעמדם של הגויים בעיני ריא"כ לא שפר, דוגמא ליחסו לגויים ניתן למצוא במצרף לכסף עמ' 81, בעניין הריגת בני יעקב את אנשי העיר שכם:

"ולמה יתרעמו מפרשינו על זה? ואין אני מתרעם רק ממה שנשאר" (!).<sup>7</sup>

דברים דומים כתב בטירת כסף עמ' 119-120:

<sup>5</sup> טירת כסף עמ' 84, 114.

<sup>6</sup> טירת כסף עמ' 6, 47, 57.

<sup>7</sup> וראה גם טירת כסף עמ' 119-120.

"כי זה העם צאן אדם היה, עם הדומה לחמור, ואין עון בהריגתם... ואילו השלימו כלותם, כמה בהלות וכמה טרדות הקלו מעל זרעם..."

ריא"כ מפנה את חציו אף כלפי פירוש אשר מקורו בחז"ל (ר"ה ג.)<sup>8</sup> (מצרף לכסף לבמדבר כא, א):

"וישמע הכנעני – למה נבקש מה שנמצא איתנו, אין זה אלא כרוכב על החמור ויבקשהו, כמו שקרה לאיש שחמורו בביתו, ונדמה לו כי נאבד ממנו, ואסרו, ולקח צדה לדרכו לימים שנים ושלושה, ורכב עליו הולך מעיר לעיר, עומד וצווח לבקש את החמור ההוא שהיה רוכב עליו. וגם אנחנו נעשה כן? הנה בכאן מבואר כתוב בפרוש כי הכנעני שמע כי בא ישראל דרך האתרים ולכן 'וילחם'. ובהיות זה לעינינו [למה]<sup>9</sup> נלך ונבקש מה שמע?..."

ריא"כ הוא 'נחתום המעיד על עיסתו', ומרבה לתאר את כישוריו בפרשנות, העולים על כישורי קודמיו. כך, למשל, בטירת כסף עמ' 64:

"בני, הוציאו מאוצרותיכם הכסף והזהב ושימו זה בהם, כי זה סגולת המלכים ממלכת כהנים וגוי קדוש".

הגדיל לעשות בטירת כסף עמ' 90:

"ראו בני, גליתי לכם מה שגלה לנו ה' מסודות תורתנו ולא גילה זה לכל בעל חי. ודעו כי אני נותן לכם בחנם מה שהגיתי בהתבודדות ושקידה בטורחי יומי ולילי, ואתם שמרו לכן אלו הענינים, כי הם יצילו אתכם ממבוכות גדולות ומטרדות רבות ועצומות".<sup>10</sup>

<sup>8</sup> ייתכן שריא"כ ראה את הפירוש ברש"י ולא בגמרא בגמרא מופיע: "וישמע הכנעני מלך ערד – מה שמועה שמע? שמע שמת אהרן ונסתלקו עניי כבוד...."

<sup>9</sup> לא מופיע בכה"י.

<sup>10</sup> דברים דומים כתב בטירת כסף עמ' 86.

יחד עם ביקורתיותו הרבה, ניחן ריא"כ בחוש הומור מצויין.<sup>11</sup> כך, למשל, במצורף לכסף לבראשית מא, מ, בעניין מנהג מצרי הידוע לו מתקופת שהותו במצרים, ואשר יכול לשמש הסבר לפסוק "ועל פיך ישק כל עמי" (בראשית שם), הוא כותב:

"ומי שירצה לדעת זה ממני, יפרע חלקו בהוצאות שעשיתי כשגליתי למקום תורה..."

במצורף לכסף בסוף דבריו לבראשית יא, י, הוא עומד על תופעת הפלגנות בקרב עם ישראל, וכותב:

"עדים אנחנו היום אל הכבודה אמנו אשת פלג כי צדקת הייתה ולא זנתה."

כלומר, התנהגותנו בריב ומדון מעידה כי ייחוסנו אחר פלג הוא אמיתי. בדומה בטירת כסף שם:

"ועדים נאמנים אנחנו עד היום לאמנו הבכורה אשת פלג, כי באמת בני פלג אנחנו, להיות ההסכמה נעדרת ממנו על כל משפחות האדמה".

ובטירת כסף עמ' 64:

"וכבר הודעתיך שאין אני קם ממשכבי בבקר השכם להתהלל ולהשתגע, כי די לי בחצי היום..."

מידה נוספת של ריא"כ עליה ניתן ללמוד מתוך דברי ריא"כ על עצמו היא ההקפדה המוסרית. במצורף לכסף לבראשית מב, ט, על הימנעותו מנקימה ונטירה:

"וחלילה לו ולנקרא בשמו<sup>12</sup> ולדומה לו<sup>13</sup>, כי חלילה שיהיו פעולותיו כולם שיזכור עוד עם אחיו להקניטם דרך הנקמות..."

וכן שם יח, יג, ריא"כ אף מספר לקורא על מעלתו המוסרית, כפי שהיא מתבטאת בהימנעותו משיחה עם נשים:

"ויאמר ה' אל אברהם וכו' – לא אמר זה לשרה, כי אין נאה לנכבד ולקדוש שידבר עם הנשים, ולכן נשמרתי אני מזה כל ימי".

<sup>11</sup> ראה גם טירת כסף עמ' 163-164 בקטע הפותח "אמנם אגיד לך..."

<sup>12</sup> אף כאן הכונה לו עצמו.

<sup>13</sup> חכמים.

כאמור, הדרך השלישית לאיפיון אישיותו של אדם, היא הפריזמה של החברה. באופן כללי אין כמעט התייחסות לריא"כ בכתבים בני זמנו ואף לאחר זמנו. ייתכן להסיק כי סגנונו הבוטה הוא שדחק את רגליו של ריא"כ מבין לומדי פרשני ישראל. גם העובדה ששרד רק כתב-יד אחד של פירושו לתורה **מצרף לכסף** מעיד כאלף עדים על יחס החברה לפירושו.<sup>14</sup>

למרות השתיקה הכללית, מקור חשוב המלמד לכל הפחות על יחס קבוצה מלומדת מסויימת לכתבי ריא"כ הוא חיבורו של קלונימוס בן קלונימוס **תשובה שהשיב**. כותב המכתב נתבקש על ידי רבני דורו משה בן שלמה מבוקייר ואבא מארי<sup>15</sup> להתנצח עם ריא"כ. במכתב, מלבד הביקורות הענייניות, מועלית גם ביקורת לגבי סגנונו הבוטה. כך, למשל, לגבי כינויו את המון העם 'בעלי חיים' (קלונימוס, **תשובה שהשיב** עמ' 24). כן קובל קלונימוס על סגנונו הרברבני של ריא"כ, שמכנה את עצמו 'יוסף בעל הסוד' (שם, עמ' 25). ככל הנראה, ריא"כ כתב הגנה למתקפה נגדו. כך עולה מ**מצרף לכסף** לשמות ז, ט:

"וכבר כתבנו זה בספר הסוד, גם עוד ע"ז בחבור טענות טענתי להשיב על חכמי זמני

שבקשו להשיג על הנחותי. וברוך היוודע האמת".<sup>16</sup>

### 3. יצירתו של ר' יוסף אבן כספי ומעמדו כפרשן

כאמור, ריא"כ חיבר קרוב לשלושים חיבורים (קשה לקבוע מספר מדוייק, בגלל ספקות מסויימים בזהוי כותרות עם חיבורים, ובגלל קושי להכריע לעיתים האם קבוצת חיבורים בעלת כותרת אחת נמנית כספר אחד או כספרים רבים). רשימה מלאה של חיבוריו הנמצאים בדפוס או בכתב יד נמצאת לקמן, בביבליוגרפיה. ניתן לראות שאלו כוללים מגוון רחב של חיבורים בשלושה תחומים: פילוסופיה, דקדוק ופרשנות המקרא.

ריא"כ כתב חיבור אוטוביוגרפי, אותו כינה 'קבוצת כסף'.<sup>17</sup> קיימים שתי גרסאות לחיבור זה. גרסא אחת היא ע"פ כ"י פרמא וגרסא שניה ע"פ כ"י מינכן. ברי מש במחקרו (מש, **מחקרים**) תרגם לאנגלית את שתי הגרסאות של החיבור האוטוביוגרפי של ריא"כ 'קבוצת כסף' ועוסק

<sup>14</sup> בהמשך נדון ביתר הרחבה בסיבות למיעוט העיסוק בכתבי ריא"כ.

<sup>15</sup> ר' אבא מארי בן משה בן יוסף הירחי (על שם עירו לוניל - ירח בצרפתית), שנקרא גם דון אסתרוק, חכם יהודי פרובנסלי בן סוף המאה ה-13.

<sup>16</sup> ראה הערת לאסט שם.

<sup>17</sup> ע"פ דברי הימים ב' כד, ה: "וקבצו מכל ישראל כסף..."

בהרחבה בהשוואה בין שתי הגרסאות השונות המופיעות בשני כתבי יד שונים. כמו כן, בהקדמתה של חנה כשר לשולחן כסף, מופיעה רשימה מפורטת של החיבורים השונים, בתוספת טבלאות המסכמות את ההבדלים בין הגרסאות השונות של 'קבוצת כסף'.

מש וכשר מסכימים על כך ששתי הגרסאות אינן חילופי נוסח של אותה יצירה, אלא שתי מהדורות שיצר ריא"כ עצמו בתקופות שונות של חייו. ריא"כ שמר בשתי המהדורות על מסגרת של עשרים ספרים – כפי שהוא מסביר בתחילת החיבור, על פי הפסוק "וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף" (בראשית ל"ז, כח). במהדורה השניה (כ"י פרמה) קיבץ מספר כותרות לחיבור אחד, השמיט חלק מן החיבורים, שינה חלק מן השמות, ושינה את הדגשים מבחינת המגמה הכללית של ספריו כקבוצה. שינוי המגמה הכתיב את השינויים בתכניות הספרים, באופן קיבוץ וסידור הנושאים בספרים, ובכותרותיהם.

לדעת מש, החידוש במהדורה השניה הוא שריא"כ כבר איננו מעוניין רק בפרשנות ובהסבר השקפות הפילוסופיה והיהדות באופן כללי, אלא מדגיש יותר התפלמסות אנטי-נוצרית והתגוננות מפני התקפות נוצריות על בסיס פסוקי המקרא. לדעת כשר, מדובר בשינוי ממגמה פרשנית למגמה פילוסופית-תיאולוגית.

כאן המקום להתייחס לשאלה, מדוע לא נתפרסמו כתביו של ריא"כ? אפילו החיבורים הנמצאים בדפוס אינם מוכרים בקרב הלומדים, ויתירה מזו, לא זו בלבד שחלק מכתביו לא יצאו לאור, אלא חלק מכתביו כלל אינם בידינו אפילו בכתב-יד, כגון פירושו לתהלים 'מזמרות כסף', 'מזרק לכסף' (חיבור הדן במעשה בראשית), ו'כפורי כסף'. לעיתים רק כתב יד בודד שרד (כגון **מצרף לכסף**). ריא"כ כמעט איננו מצוטט בפירושי אחרים.<sup>18</sup> ואילו פרשנים אחרים בני זמנו כן התפרסמו, כגון רלב"ג. מדוע, אם כן, לא זכו פירושיו של ריא"כ לאותה התפוצה? הכמות הגדולה של חיבוריו מונעת את האפשרות שמדובר בתופעה מקרית.

כפי שנרחיב להלן (בפרק על 'פרשנותו של ר' יוסף אבן כספי על רקע תקופתו'), ריא"כ חי בתקופה קנאית ביותר, בתקופה בה לדרך פרשנות המקרא ישנן השלכות מרחיקות לכת, והדרך

<sup>18</sup> בהמשך נרחיב על תופעה ראויה לציון, והיא, שריא"כ מצוטט עשרות פעמים על ידי אברבנאל בפירושו לתורה. אך למעט במקרים בודדים, אברבנאל נמנע מלהזכיר את ריא"כ בשמו, אם כי ברור כי העתיק מדברים מחיבורו.



הפרשנית מביעה השקפת עולם והלך רוח. ריא"כ מתייחס בספר המוסר (פרק ט"ו) לפולמוס על כתבי הרמב"ם:

"מדוע ידיעת הראיות במצוות – חובה, וידיעת הראיות במצוות הלביות – רשות, או מקום פטור? אבל אסור גמור? ומה חטאו אלו הארבעה מצות הלביות שזכרתי, שלא תעזו בהם כמו זה הדרך, אבל יספיק לכם הקבלה החלושה במעט דברים, וגם עם העדר הבנת העניינים כמו שזכרתי, או לנו כי חטאנו. היהודים מואסים או עוזבים היום את ספר המורה, שכל האי עצמו להביא מופתים על מציאות אלהינו ב"ה ואחדותו וקדמותו, והנוצרים יכבדוהו וינשאוהו והעתיקוהו. וכל שכן הישמעאלים, בפאס ובשאר ארצות קבעו שם מדרשות ללמוד ספר המורה מפי סופרים יהודים."

ריא"כ קובל על כך שבשאר העמים לומדים פילוסופיה ואפילו את ספר מורה הנבוכים, ואילו היהודים הם המואסים בה. והוא מרבה לשבח את חכמי הפילוסופיה היהודים, אף כי מעטים המה.

נראה כי ההסבר להעדרותם של חיבורי ריא"כ מתודעת עם ישראל הוא נטיותיו הפילוסופיות הבלתי מקובלות של הפרשן,<sup>19</sup> יחד עם סגנונו העוקצני והמזלזל. ונראה עוד שריא"כ עצמו היה מודע כבר בתחילת כתיבת חיבורו על התורה **טירת כסף**, כי החיבור יביא להתנגדות בקרב ציבור מסויים. בטירת כסף ריא"כ מרבה הן באפולוגטיקה פילוסופית והן בהתקפת מחנה

<sup>19</sup> תופעה דומה ניתן למצוא אצל גדולי הלכה פילוסופים בפרובנס, בתקופת ריא"כ, שכתביהם כמעט ואבדו מתודעת עמ"י. כך כותב הלברטל, **בין תורה לחכמה** (עמ' 17): "גורלם של אישים אלו (בעלי ההלכה הפילוסופיים - א.ר.) לא שפר לא רק במקור, אלא הוא ניכר גם במיעוט העקבות שהם הותירו בעולם ההלכה וההגות במאות הבאות...". אחד הנימוקים לתופעה זו לדעתו של הלברטל היא: "ברקע הדיון בפילוסופיה היהודית בימי הביניים עומדת ההנחה - לעיתים גלויה, לעיתים מובלעת - שהפילוסופיה היהודית בימי הביניים הייתה נטע זר, ויוצרה היו משכילים שעיסוקם בפילוסופיה נגס בזהותם היהודית". הלברטל מציין את התופעה המעניינת, שבעוד בעלי ההלכה הפילוסופים בפרובנס מרבים לצטט את חכמי ספרד, הרי חכמי ספרד כמעט ואינם מזכירים את חכמי פרובנס (עמ' 220): "תופעה זו היא מדהימה, משום שהרמב"ן ותלמידיו ניהלו שיג ושיח מקיף עם העולם האשכנזי ועם עולמם של בעלי התוספות. לעומת זאת, דווקא לגבי פרובנס הסמוכה להם קיימת התעלמות ושתיקה רועמת. קיימת אסימטריה מפתיעה בין הנוכחות של כתבי בעלי הלכה הקטלונים בחיבורים הפרובנסליים לבין היעדרותם של חיבורים פרובנסליים מחיבורים כמו חידושי ותשובות הרשב"א. בספרות התלמוד הקטלונית מצויים למכביר דיונים על דבריהם של הראב"ד ושל בעל המאור הפרובנסליים, אולם תופעה זו מבליטה עוד יותר את השתיקה הנוגעת לכל החיבורים שנכתבו אחריהם. התעלמות זו ודאי שאינה תוצר של מקרה ואין להסבירה בהקשר הפרטי של חיבור זה או אחר שלא התמזל מזלו וגבולות תפוצתו היו מצומצמים. כמו כן, קשה לטעון שהיעדרותם של חיבורים אלו נובעת מכך שלא היו בהם חידושים של ממש הראויים לטיפול שיטתי... היעדרות כזאת ניתן להסביר ככל הנראה על רקע של מרחק תרבותי עמוק שגרם לבעלי ההלכה הקטלונים להתנכר לשכניהם הפרובנסלים".

מתנגדי הפילוסופיה. בהקדמתו לטירת כסף (עמ' 7) מתייחס ריא"כ להתנגדות פוטנציאלית לחיבורו אשר עלולה להביא לסילוף דבריו:

"...וחלילה לי שאונה את עצמי ואגנוב דעתי כשאחשוב שזה יועיל לנו להנצל משפת לשון ודבת עם. אבל יודע אני שבכלל ספרי זה ידברו בו רבים לסבות רבות, ובפרט אחשוב שיקרה בדברי מה שסיפר המורה ז"ל במאמר תחית המתים... וספר על עצמו שרבים יחסו דבר נמצא בדבריו שאינו נמצא בהם, ואין אני חושש בזה אך בתנאי שאהיה אני מסכים עם האמת..."

חששו של ריא"כ פן ספרו יעורר תרעומת, לא נתבדה, ככל הנראה. לפירוש ריא"כ הייתה תפוצה מסויימת, אך תפוצה זו הייתה אך ורק בקרב יהודי פרובנס. העד לתפוצה זו הוא מכתבו המפורסם של קלונימוס ב"ר קלונימוס (שנזכר לעיל). קלונימוס נתבקש על ידי רבני פרובנס לבקר את ספרו של ריא"כ. בקשה זו מעידה שריא"כ היה בעל השפעה מסויימת, שהרי אם לא כן לא היה קלונימוס בר' קלונימוס נזקק לבקר את חיבורי ריא"כ. יחד עם זאת, נראה כי המעמד הרבני הוא שהשפיע על דחיקתו של חיבורי ריא"כ. כראה לדבר, ישמשו דברי קלונימוס, תשובה שהשיב (עמ' 26-27):

"אלה הם קצת גדולי הספקות שנפלו לראשונים החכמים ולאחרונים מלבד מיניהם ומיני מיניהם. ואלו היה המלאך הדובר בך דוחה את ידך ומניע קולמסך בגלויים אז הגדיל לעשות עמנו ועמך היינו שמחים... מי יתן איפא יכתבון מלי בקירות לבבך... ואותן שגאות יבוערו מספר ויומחקו, חדל לך אחינו מזאת המלאכה".

אם כן ייתכן שבפועל יזמו חכמי פרובנס את דחיקתם של כתבי ריא"כ אל השוליים, כך שמחוץ לפרובנס כמעט ואין התייחסות לחיבוריו, אף לא בביקורתיות.<sup>20</sup> וללא מפעלו החשוב של יצחק לאסט לפני כמאה שנה, ייתכן ולא היה נגאל כלל מהנשיה.

<sup>20</sup> ראה להלן פרק 6ד.

בעניין מעמדו של ריא"כ כפרשן נחלקו החוקרים. י' טברסקי (טברסקי, "אבן כספי") טוען כי ביאור הכתובים לא היווה מטרה בפני עצמה של פרשנותו של ריא"כ, אלא היווה אמצעי למטרה, כאשר המטרה העיקרית היא הצגת משנתו הפילוסופית. כך כותב טברסקי בעמ' 233:

"However, from a substantive-typological point of view, he should be characterized as a "Maimonidean," as an energetic zealous intellectual, a broker of rationalistic ideas and ideals rather than as a Bible commentator or grammarian: exegesis was the vehicle for his philosophic activity".

בניגוד לכך, פרופ' נחמה ליבוביץ מתארת באחד ממכתביה את ריא"כ כך:

"ר' יוסף אבן כספי מן המאה ה-14 הוא מן הפרשנים החשובים... כפרשן וכפילוסוף הוא נחשב גדול" (פרקי נחמה עמ' 652).

כך כותב גם ש' ליימן:<sup>21</sup>

"כשאר חכמי דורו ומקומו עסק בפירושיו בבעיות פילוסופיות-תיאולוגיות ובפולמוס נגד פרשנות הנוצרים. עם זה מצא לנכון לעסוק גם בפשוטו של מקרא, ודווקא בתחום זה תרומתו חשובה".

אין ספק שהצדק הוא עם ליבוביץ וליימן. עצם התרומה והחידוש שבמפעלו הפרשני יתוארו בפרקים בהמשך. אשר לשאלה האם הפרשנות הייתה עבור ריא"כ אמצעי או מטרה – נשוב לעניין זה לקמן, בפרק על 'חיבוריו השונים של ר' יוסף אבן כספי העוסקים בבראשית'.

#### 4. תפקיד החיבורים הפרשניים וקהל היעד שלהם

נראה, שריא"כ מעולם לא התכוון ליצור פירוש שישמש ביאור רציף לצורך לימוד סדיר של התורה. תפקיד הפרשנות של ריא"כ הוא לתרום לדיון הלימודי על בעיות פרשניות. כך עולה, ראשית, מכך שקהל היעד של החיבורים הפרשניים הוא באופן ברור הקורא המשכיל והמלומד, הבקי בפילוסופיה ובפרשנות המקרא. כך עולה מסגנונו הקשה של ריא"כ, השזור

<sup>21</sup> באנציקלופדיה מקראית, כרך ח, ערך 'תנ"ך', פרשנות, עמ' 709.

כולו במונחים הדורשים ידע מוקדם בפילוסופיה, והדורש מחשבה מעמיקה להבנת הפירוש, ואיזכור פרשנים ללא ציטוטם, שהנחת היסוד היא שקורא פירושו הוא בעל כישורי ניתוח, ושיש לו ידע מוקדם הן בפילוסופיה והן בפרשנות המקרא.

**במצרף לכסף לשמות כג, ל כותב ריא"כ:**

"...ולא אאריך, כי הוא מבואר אצל היודעים במושכלות הראשונות לכל, ואם הוא עמוק ורחוק אצל הסכלים. ואין לי חפץ בכסילים (ע"פ קהלת ה, ג) . ואם אאריך בפרושי, לא יבינו הסכלים, ולא יצטרך פרוש כלל למשכילים, לכן אעזוב הפרוש, וברוך דיהיב חכמתא לחכימין (ע"פ דניאל ב, כא)".

ניתן ללמוד על אופי החיבור הפרשני גם מהעובדה שריא"כ איננו חוזר על דברי אחרים במקום שהוא מסכים עמם. כך מצהיר על עצמו ריא"כ בהקדמתו למגילת אסתר (עשרה כלי כסף ב עמ' 31):

"הנה המגלה זאת פירשו מאמריה רבים לפני, ואין כונתי להעתיק דברי זולתי, כי אין מנהגי לחבר ספר רק לאחת משתי תכליות, אם לסתור פרושי הקודמים, אם לחדש ענינים לא זכרום כלל".

על פי רוב, כאשר קיים פירוש שריא"כ מסכים עימו, לא יזכירנו, שכן מטרת פירושו הוא חידוש, ולא סיכום דברים שנאמרו לפניו. לכן ניתן לומר כי במידה מרובה, פירושי ריא"כ הם חידושים.

כאשר לפירושים שדוחה ריא"כ, מנהגו אינו לצטט את הפירוש הנדחה, אלא להתייחס אל הפירוש כדבר ידוע לקורא (שהרי, כאמור, הקורא שאליו פונה ריא"כ הוא בקי בפרשנות). בטירת כסף עמ' 4 כתב ריא"כ:

"דע, שכוונתנו לקצר דברנו תכלית הקצור, כי אין ספק לכל משכיל כי הקצור בכל דבר היא מהבחינה הטובה... וכן נלך אנחנו בזה הדרך ונקצר כמות ספרנו בכל יכלתנו. וזה נעשה בשני צדדים: האחד, שנשמר מזכירת מה שקדם לזולתנו, והאחד, שנקצר מאד מה שנחדשהו. וזה, כי אין רצוני בזה הספר ולא בזולתו שאהיה מעתיק ספרים או מגבב דברים, אבל, כוונתי לבד לחדש עניינים. ואולם אפשר שארמוז על מקומות ספרי

זולתי רמיזות קצרות להעיר הקורא שיקחהו משם. וזה, אם במה שקדם לזולתי שהוא טוב בעיני, ואם במה שיראה לי חלופו".

בדומה כתב במצרף לכסף לשמות כ, ה:

"אמר המחבר: כל עצמי בכל ספרי לקצר. לכן, אתרחק מזכירת דברי שאר המפרשים הקודמים. האם אחבר ספר להעתיק דברי האחרים?"

## 5. סגנונו של ר' יוסף אבן כספי בחיבורים הפרשניים

כבר כתבנו לעיל על סגנונו העוקצני והמזלזל של ריא"כ. נעבור עתה לתאר מאפיינים נוספים של סגנונו.

### חידתיות ומסתוריות

ריא"כ כותב בסגנון קשה וחידתי. הקושי נובע לא רק מריבוי השימוש במונחים לוגיים ובלשניים, אלא נראה שלא חשוב לריא"כ לספק לקורא באופן מלא את הפירוש. הוא מסתפק ברמיזה, ולעיתים אף בפחות מזה. אומנם תופעה זו קיימת אצל פרשני ימה"ב כראב"ע ורמב"ן, אך התכיפות שבה מגלה ריא"כ טפח ומסתיר טפחיים גדולה בהרבה מאשר אצל אלו האחרים שהזכרנו.

סגנון זה מקנה לפירוש אופי חידתי ומסתורי. לעיתים ניתן לפענח את כוונתו מתוך דבריו בספרים אחרים, ולעיתים גם זה אינו מספיק. מספר דוגמאות:

מצרף לכסף לבראשית ד, א:

"ותאמר קניתי איש את ה' – הנה בזה הטעם הודיענו ענין יקר מאד".<sup>22</sup>

שם, שם ב:

<sup>22</sup> מנורת כסף כ"א, (עשרה כלי כסף ב', עמ' 108-109): "...מבואר כי בזה הפך אותיות, כי מקניתי יאמר קני, לא קין, ואין בעברי שורש קין..."

"וטעם רועה צאן, ועובד אדמה – פורש עוד בתורה<sup>23</sup> ויותר בספרי הנביאים

בארוכה.<sup>24</sup>"

מצרף לכסף לבראשית ו, ח:

"אמנם אמרו ונח מצא חן בעיני ה', ידוע.<sup>25</sup>"

לעיתים, ריא"כ איננו מבאר כלום אלא כותב את המלה 'כטעם' ומצטט פסוק, ועל הקורא להבין את הקשר בין הפסוק המצוטט לפירוש. כך, למשל:

מצרף לכסף לבראשית ד, יד:

"ומפניך אסתר – כטעם "מפני ידך בדד ישבתי" (ירמיהו טו, יז).<sup>26</sup>"

מצרף לכסף לבראשית כז, מה:

"למה אשכל גם שניכם יום אחד – כטעם "ואבנה גם אנכי ממנה" (ל, ג).<sup>27</sup>"

מצרף לכסף לבראשית מ, כ:

"ויהי ביום השלישי – מי שקרא וידע ספר החוש והמוחש שזכר שם יוסף הצדיק,

וידע ספר המורה, ידע טעם זה הפסוק.<sup>28</sup>"

### השלמה לחיבורים אחרים

ריא"כ רואה את ספריו כהוספות והשלמה, הן לספרות שלפניו והן לחיבוריו האחרים.

כבר הבאנו את דברי ריא"כ בהקדמתו לטירת כסף (עמ' 4):

<sup>23</sup> אולי כוונתו למה שכתב בשלחן כסף פכ"ו: "ואמרו "ויהיה הבל רועה הצאן וקין היה עובד אדמה" אין בכאן קדימת זמן או סיבה, כי אין היות הבל רועה צאן סיבה להיות קין עובד אדמה...".

<sup>24</sup> המקור שריא"כ מתכוון אליו הוא שמואל ב' כד, יא, טענתו של ריא"כ שם היא כי אין כל יחס סיבתי בין קימת דוד ובין ההתגלות אל גד. וראה הערותיה של ח' כשר לשלחן כסף פכ"ו.

<sup>25</sup> כנראה כוונתו למה שכתב בפרושו למשלי א, ד: "כי ידוע שהשגת הלחם קלה מהשגת העושר, והשגת העושר קלה מהשגת החן, כי החן ענינו, שיהיה קרוב למלכות, כטעם: ונח מצא חן בעיני יי'. (בר' ו, ח)."

<sup>26</sup> כלומר, בגלל פניך – אסתר מבני אדם.

<sup>27</sup> כונת רבקה היא 'שמה אשכל שניכם' כשם שכונת רחל בדבריה "ואבנה גם אנכי ממנה" על דרך האפשרי 'שמה אבנה גם אנכי ממנה'. ראה גם שולחן כסף, סע' סה (עמ' 122) ובהערותיה של ח' כשר שם.

<sup>28</sup> אבן רשד, החוש והמוחש, עמ' 55: (לאחר הזכרת יוסף כפותר חלומות), ממשיך: "ואולם הפותר הוא האדם אשר נפשו מוכנת בטבע להבין החיקויים אשר יהיו בחלומותיו והוא אשר ישפיע עליו השכל העניינים הגשמיים אשר נתחקו בשינה בעניינים הרוחניים". לא ברור לי לאיזה מקור במורה נבוכים התכוון ריא"כ, הרמב"ם עוסק בנבואה ובחלומות במורה הנבוכים חלק ב', פרק לב ואילך.

"אין רצוני בזה הספר, ולא בזולתו, שאהיה מעתיק ספרים או מגבב דברים. אבל כונתי לחדש דברים". וכן **במצרף לכסף לבראשית** מו, כ: "אמנם מספר יעקב ובניו הכתוב כאן, אין אחר דעת א"ע כלום. ואין מנהגי להעתיק ספרים, ויעוין בספרו".<sup>29</sup>

ריא"כ מרבה להפנות לחיבוריו האחרים, ורואה את חיבוריו השונים כמשלימים זה את זה. למשל:

**מצרף לכסף לבראשית יג, ה:**

**"וגם ללוט ההולך את אברם – דע כלל אחד, כי אם תרצה לעמוד על דעותי**

**בפירוש התורה, יהיו מונחים לפניך ספרי זה וספר טירת כסף לפחות. וזכור זה".**<sup>30</sup>

**מצרף לכסף לבראשית יג, טו:**

**"ואמרו עד עולם – כבר כת' המורה פרק כ"ח<sup>31</sup> משני על לשון 'עד' עם 'עולם'<sup>32</sup> ענינים**

**נפלאו מהם; כתבתי זה במקום אחר.<sup>33</sup> אם לא שנאמר שזה הונח בעיון גם ממין הסבה**

**החמישית".**<sup>34</sup>

### שאלת ביטויים

ריא"כ מרבה לשאול ביטויים מן המקרא ומספרות חז"ל, ולעיתים רבות משתמש בהם

במשמעות אחרת מהמקורית.

מספר דוגמאות לשימוש בביטויים מקראיים:

<sup>29</sup> בעניין חישוב שבעים הנפש על פי הפסוק "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים" (כז), אין מה להוסיף או לחלוק אחר פירושו של ראב"ע, כלומר, הוא הנכון. ראה דברי ראב"ע כאן בסוף הפרשה.

<sup>30</sup> **בטירת כסף**, עמ' 74 מרחיב ריא"כ על המריבה בין רועי לוט לרועי אברם.

<sup>31</sup> מראה המקום אינו מדויק, מקור הדברים במורה הנבוכים הוא פרק כ"ט ולא כ"ח.

<sup>32</sup> לשון הרמב"ם שם: "ואשר תדע כי 'עולם' אין במשמעו הנצחיות אלא אם נצמד לו 'עד' – אם אחריו, כגון אמרו 'עולם ועד' (תהלים י, טז ועוד), או לפניו, כגון אמרו 'עד עולם'".

<sup>33</sup> **בעמודי כסף** על מורה הנבוכים שם, כתב ריא"כ: "ואני תמיה מה יאמרו במאמר דוד וג' – מכאן ועד שסיים 'באמרו עולם ועד', אמר ז"ל כפי הסבה השביעית". לדעת ריא"כ, דברי הרמב"ם הם מוטעים (מהסיבות שכתב ריא"כ בהמשך דבריו, עיי"ש) עד כדי שלא ייתכן שהרמב"ם באמת סבר אותם; אלא בוודאי כתב הרמב"ם את דבריו על סמך הנחה מוטעית, שהיה מוכרח להמשיך את הנחתה בכתיבתו כדי להסתיר עניין עמוק מן ההמון, כפי שכתב הרמב"ם בהקדמתו למורה הנבוכים שלעיתים עושים מחברי ספרים, וכך עשה הוא (הרמב"ם) במורה הנבוכים. אופן זה של כתיבה לא מדויקת במטרה להסתיר דבר עמוק מן ההמון נמנה על ידי הרמב"ם שם כסיבה השביעית מבין הסיבות לסתירות ולניגודים המצויים בספרים, והוא פירוש דבריו בעמודי כסף "אמר ז"ל כפי הסבה השביעית". ונראה שזהו פירוש דבריו כאן 'עניינים נפלאו מהם', כלומר, מההמון.

<sup>34</sup> דברי הרמב"ם הלא-מדויקים נאמרו על פי הסיבה השביעית מהסיבות לסתירות ולניגודים שבספרים, אלא אם כן נאמרו על פי הסיבה החמישית, שהיא כתיבה על פי הנחה מוטעית על מנת להסביר את הדבר הנכון בשלב מאוחר יותר בספר.

## מצרף לכסף לבראשית א, ב:

"ואין אנו מכונים בזה הספר רק הזכרות לנו ולבנינו (ע"פ דברים כט, כח) אם יהיה

אלהים עמם (ע"פ בראשית כח, כ)."

## מצרף לכסף לבראשית ח, כה:

"אוי נא לנו בזה, את רגלים רצנו וילאנו<sup>35</sup> בפירוש "עשה" ובפירוש "הקטן" ובפירוש

"ארור כנען", כי המפרשים טרחו בזה<sup>36</sup> ומה נעשה בגאון הסודות<sup>37</sup> במאמרים ובמלות

ממעשה בראשית ומעשה מרכבה."

## מצרף לכסף לבראשית יב, ו:

"והכנעני אז בארץ – וכן אמרו עוד "והכנעני והפריזי אז יושב בארץ" (יג, ז). מה

נבקש בזה סודות וחידות כמו שאמ' א"ע?<sup>38</sup> אבל אמר זה בכאן לסבות:<sup>39</sup> תחלה,<sup>40</sup>

לומר כי עם היותו<sup>41</sup> חזק ומושל ומחזיק בארץ, הבטיח השם לאברהם כי עוד תהיה

לזרעו (ז),<sup>42</sup> ואברהם עצמו היה הולך בארץ ההיא כאילו הייתה שלו (ז-ט), ומחלק אותה

<sup>35</sup> על פי ירמיהו יב, ה: "כי את רגלים רצתה וילאוך", וכוונתו שהמפרשים לא הבינו משמעות 'עשה' ולכן לשווא הטריחו את הקוראים.

<sup>36</sup> ריא"כ מתלונן על המפרשים הקודמים שהלאו אותנו בפירושיהם על משמעות העשייה שעשה חם לנח, על משמעות קטנותו של חם, ועל סיבת קללת כנען. ריא"כ יורה את חיצו ברב"ע, שפירש שראיית חם את אביו והגדתו לאחיו אינה עשייה, אלא כנען עשה לנח דבר שלא נתפרש, ועל כנען נאמר "בנו הקטן" כלומר של חם, ומשום כך נתקלל כנען.

<sup>37</sup> ריבוי ('גאון') הדברים העמוקים הנסתרים. ריא"כ כאן ממשיך בפרפרזה לפסוק שצוטט לעיל "כי את רגלים רצתה וילאוך...ומה תעשה בגאון הירדן" (ירמיהו יב, ה).

<sup>38</sup> זה לשון רב"ע כאן: "יתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר. ואם איננו כן, יש לו סוד, והמשכיל ידום". כלומר, לדעת רב"ע, ההדגשה 'אז' מציינת את היות הכנעני בארץ באותה תקופה דווקא, בניגוד לתקופה אחרת. אם הניגוד הוא לתקופה קדומה יותר – אז המשמעות היא שכנען תפס את הארץ מיד עם אחר, כך שבתקופה קדומה לא היה כנען בארץ. אם הניגוד הוא לתקופה מאוחרת יותר, אז ההנגדה היא לתקופה שלאחר כיבוש הארץ על ידי ישראל, והפסוק כתוב מנחות מבט של זמן המאוחר מזמן מתן תורה, ולכן 'יש לו סוד' (ב'פירוש הסודות של הראב"ע על התורה לר' יוסף אבן כספי', דברי רב"ע מבוארים באופן אחר, אך כפי שהעיר לאסט בפתחת מהדורתו ל'פירוש הסודות של הראב"ע על התורה לר' יוסף אבן כספי', עשרה כלי כסף ב', עמ' 146 ברור שיחוס הספר לריא"כ הוא מוטעה).

<sup>39</sup> לדעת ריא"כ אין צורך בסוד. לדעתו ההדגשה 'אז' אינה באה כניגוד לתקופה אחרת כלל, אלא הפסוק בא להדגיש שהכנעני היה אז בארץ, משום שנוכחות הכנעני בארץ בתקופת אברהם היא משמעותית, וכפי הסיבות המבוארות בהמשך דבריו.

<sup>40</sup> סיבה ראשונה להדגשת היות כנען בארץ בתקופת אברהם.

<sup>41</sup> היות כנען.

<sup>42</sup> הסיבה הראשונה לכתיבת הפסוק היא לבאר את הצורך בחיזוק לאברהם, כי למרות שכנען שולט בארץ, זרעו של אברהם יירשנה. בטידת כסף, עמ' 73, ריא"כ מצרף לסיבה זו גם את ההטרדות לבני כנען, הנזכרים כאן בסיבה השנייה, ורואה אותם כקיום קללת כנען, מה שמוסיף לחיזוק אברהם: "אמנם אמרו והכנעני אז בארץ, וכן אמרו עוד "והכנעני והפריזי אז יושב בארץ", מורה שאלו היו נטרדים שם לפעמים כי קללת נח התחילה להראות, והנה אע"פ שזרע כנען היה מתחזק בארץ ההיא, יעזור עוד השם לאברהם שתהיה נחלתו לזרעו".



עם לוט (יג, ח-ט). וזה כאילו אמ' בזה השם לאברהם: 'אל תירא ואל תחת בעבור היות

כגובה ארזים גובהו'<sup>43</sup> והוא מושל בגיאות'<sup>44</sup>.

מצרף לכסף לבראשית יא, ד:

"כי בוטח ומסתפק במה שכתוב בתורה, ואם עוד ידעו רבותי ז"ל דרך קבלה, גם את

הטוב נקבל."<sup>45</sup>

מצרף לכסף לבראשית ט, ח:

"גם מבואר ליודעי דת ודין היותו ית' אומר בכאן כי כרת ברית עם החיות והבהמות

והעופות..."

מצרף לכסף לבראשית ט, ו:

"ובזה עמוקות והוראות שונות כולם צדקו יחדיו"<sup>46</sup> (על פי תהלים יט, י).

מצרף לכסף לבראשית לט, כב:

"ואת כל אשר עושים [שם] הוא היה עושה – די למבינים בזה ביאור לכל מה

שנזכר בתורה ובמקרא יחס הסבה הפועלת,<sup>47</sup> ולא הטיב א"ע במה שכתב 'כאילו הוא

היה עושה',<sup>48</sup> וחלילה אבל עושה גמור, וכן "ויעש העץ" (אסתר ה', יד), וכן "ויאסור

יוסף" (מו, כט), "ויבן שלמה" (מלכים א' ו', יד).<sup>49</sup> פקח עיניך וראה את שוממותינך".<sup>50</sup>

כאמור, ריא"כ שוזר בדבריו לא רק ביטויים מקראיים אלא גם ניבים תלמודיים:

"ויקרא שמה שטנה – לא זכר בזה טעם כי נִמְקו עמו כמו שם 'הבל'.<sup>51</sup>

מצרף לכסף לבראשית ח, א:

<sup>43</sup> על פי עמוס ב, ט: "ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם אשר כגבה ארזים גבהו...". והכוונה כאן היא לכנען.

<sup>44</sup> על פי תהלים פט, י: "אתה מושל בגאות הים...".

<sup>45</sup> על פי איוב ב, י: "גם את הטוב נקבל".

<sup>46</sup> ריא"כ מרבה לצטט פסוק זה לציין דיאלקטיקה. עיין לקמן, "דיאלקטיקה וריבוי משמעות".

<sup>47</sup> פירוש הפסוק הוא שיוסף היה העושה של כל המעשים אשר עשו האסירים, מכיוון שהיה מופקד עליהם. ואף על פי שיוסף היה גורם עקיף למעשיהם, אף זו נקראת 'עשייה', והתורה מייחסת כך את הפעולה ליוסף.

<sup>48</sup> זוהי עשייה ממש ולא 'כאילו'.

<sup>49</sup> בשלוש הדוגמאות ברור כי העושה לא עשה בידיו אלא על ידי עבדיו. וראה לקמן על מו, כט.

<sup>50</sup> על פי דניאל ט, יח. ביטוי לתיסכול של ריא"כ מפירושי קודמיו.

<sup>51</sup> שלא כמו הבאות "עשק" ו"רחבות" שמובא נימוק מפורש למתן שמות אלו, לשם הבאר 'שטנה' לא ניתן נימוק, הואיל ושמו מובן מאליו ('נימוקו עמו' – על פי גיטין סז), כמו השם 'הבל' (לעיל ד, ב), שלא ניתן לו הסבר כי הוא מובן מאליו (בניגוד לשם 'קין' שניתן לו הסבר לעיל ד, א ותאמר קניתי איש את ה').

"וגם בזה צריכין אנו למודעי רוצה לומר ההיגיון."<sup>52</sup>

מצרף לכסף לבראשית כב, יט:

"וישב אברהם אל נערו – כי הוא הראש ואין צורך לזכור הנטפלים לו כמו יצחק בנו.<sup>53</sup> ומזה המין בתורה למאות ולאלפים. האמנם בהיותי בעיר ולנציאה זה שנים<sup>54</sup>, היה מחסדי השם עלי כי פגע בי חסיד אחד וזקן וגדול<sup>55</sup> עם זקן גדול כולו לבן, ואמר אלי כי לא שב יצחק, כי בשכר מה שסבל להשחט שלחו השם בגן עדן ועמד שם עד שנשא הנעימה רבקה, ולכן לא נזכר שמו בכתוב במיתת שרה ולא בשליחות אליעזר עד ששב<sup>56</sup> עם רבקה, וכתו' שם "ויצחק בא מבא באר לחי רואי" (כד, סב). אמרתי לו, תנוח דעתך כמו שהנחת דעתך.<sup>57</sup>

מצרף לכסף לבראשית כט, יז:

"ואולם אין תמה כי נותן התורה לא ביאר לנו סבת פחיתות לאה ויופי רחל, ואין צריך כאלוהינו.<sup>58</sup> ואולם מה שהוא תמה גדול בחקינו ובחק כל חסיד איך יעקב אבינו היה בוחר בחורות יפות.<sup>59</sup>

מצרף לכסף לבראשית ל, ד:

"ויבא אליה יעקב – הראה בזה אהבה עזה לרחל. גם עוד הפליג חסד, כי עשה כן לזלפה שפחת לאה.<sup>60</sup> אשרי יולדתו.<sup>61</sup>

מצרף לכסף לבראשית מד, יז:

<sup>52</sup> על מנת להבין פסוק זה יש צורך להשתמש במידות ההיגיון. שימוש בלשון חז"ל: "ועדיין אנו צריכין למודעי" (שבת נה, ע"ב).  
<sup>53</sup> משום כך נאמר בפסוק רק שאברהם שב אל נערו, ויצחק לא נזכר. וראה ראב"ע כאן.  
<sup>54</sup> בעניין מסעיו של ריא"כ, ראה הקדמתה של ח. כשר לשולחן כסף, עמ' 12-13.  
<sup>55</sup> חסיד אחד שהוא זקן מופלג.  
<sup>56</sup> עד ששב אליעזר.  
<sup>57</sup> נראה שהתכוון לעקיצה נסתרת, כלומר, תנוח דעתך בדיוק במידה שהנחת את דעתך, ע"פ יומא סו ע"ב.  
<sup>58</sup> הלשון כאן על פי לשון חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דשירה פרשה ח ד"ה 'מי כמוכה'.  
<sup>59</sup> יש לתמוה על יעקב אבינו שנמשך אחר מראה חיצוני.  
<sup>60</sup> בכך שיעקב הסכים לקחת את בלהה שפחת רחל ביטא את אהבה עזה לרחל. לקיחת זלפה שפחת לאה, שהייתה אהובה פחות, היא חסד של יעקב.  
<sup>61</sup> הלשון כאן על פי לשון חז"ל במסכת אבות פ"ב, משנה ח.

**"ואתם עלו לשלום אל אביכם** – ראה חכמת יוסף אבינו וטוב לבבו, כי לא חפץ

להמיתם מכאב לב ומשבר רוח, לכן היה מנהיג הכאבותיו בהמזגות משקיטים כדרך

הרופא האומן.<sup>62</sup> אשרי יולדתו".

**מצרף לכסף לבראשית לד, כז:**

**"אשר טמאו אחותם** – בזה סרה כל תלונה, אחר שנותן התורה העיד כי יד כולם הייתה

במעל, וכדאי הוא לסמוך עליו.<sup>63</sup> והנה ידוע מיני הסבות הפועלות ושנוייהם ופירש יחזקאל

ואמר "ולא הזהרתו ולא דברת להשיב רשע מדרכו... ודמו מידך אבקש" (יחזקאל ג', יח). ועוד

כתי' בתורה ענין עיר הנדחת (דברים יג, יג-יט). וכתו' מה שעשה גדעון לסכות ופניאל, ומה

שאמ' יפתח לכלל גלעד.<sup>64</sup> ויותר מזה<sup>65</sup> מי יתן וכן עשו אז מכל בני כנען אחר שהוא נתנם להם

כמו שקדם, ומה שעשה היה עשוי<sup>66</sup>, ולמה יתרעמו מפרשינו על זה? ואין אני מתרעם רק ממה

שנשאר".<sup>67</sup>

### אמירות מתודולוגיות ומוסריות

חלק ניכר מדבריו של ריא"כ נוטה לחרוג מהעניין שהוא דן בו, להיגדים כלליים יותר. ריא"כ

הוא בעל מודעות מתודולוגית גבוהה, ולכן לעיתים אלו הם היגדים מתודולוגיים כלליים

<sup>62</sup> מיד לאחר שהודיעם על עונש בנימין, אמר להם "ואתם עלו לשלום...". יוסף היה ממתן ומרכך את הכאבים שגרם לאחים, על ידי שעירב בתוך ההכאבות דברים משקיטים ומרגיעים. השווה **סירת כסף** עמ' 127: "אבל ראה חכמתו וצדקתו, כי כל החרדות שעשה לאחיו במצרים היו בהם הברקות מהנחות, כי החרדות היו משוערות עם ההשקטות שעור מופלג כאלו הם מזוגות כמו שיעשה הרופא השלם...".

<sup>63</sup> אין לבקר את אחי דינה על כך שפגעו מלבד בחמור ובשכם, באנשי שכם החפים מפשע, כיוון שהתורה מעידה שיד כולם הייתה במעשה "אשר טמאו את אחותם". פשעם של אנשי העיר היה בכך שלא מחו בשכם ובגביע כסף פרק כ"ג כתב: "...ולכן אין ספק שאם כל בני העיר לא שתקו לא היה שכם יכול על זה". ומוסיף שם ואומר: "כל שכן שנראה שהם צחקו על זה, במה שרמז התורה "אשר טמאו אחותם". וכן הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ט הי"ד: "...ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו".

<sup>64</sup> ריא"כ מביא פסוקים אלו כדוגמאות לכך שאשמה מוטלת אף על זה שלא חטא אלא שלא מיחה בחוטא. ביחזקאל נאמר כי בנוסף למות הרשע בעבור חטאו, יתבע אף יחזקאל אם לא יזהירנו. אנשי עיר הנדחת נענשים כולם אף אלו שלא עבדו כיון שלא מחו בשאר בני העיר. גדעון הורג את כל אנשי סכות ופנואל (שופטים ח', טז-יז), שוב כנראה לדעת ריא"כ בעבור שהחפים מפשע בעיר לא מחו באשמים. והדוגמא האחרונה היא דברי יפתח לזקני גלעד: "ותגרשוני מבית אבי" (שופטים יא, ז) והרי לא זקני גלעד גירשוהו אלא אחיו "ויברח יפתח מפני אחיו" (שם ג) אלא אשמים הם שלא מיחו באחיו.

<sup>65</sup> נוסף על כך, לא זו בלבד שלא חטאו בני יעקב בהרגם את אנשי העיר, אלא אומר ריא"כ, הלואי והיו בני יעקב נוהגים כמעשיהם בשכם גם בכל יושבי ארץ כנען, הואיל ונתנם ה' בדינו.

<sup>66</sup> ע"פ ר"ה כה ע"א.

<sup>67</sup> כאן באה לידי ביטוי קיצוניותו של ריא"כ ביחסו לגויים.

הרלוונטיים ליישום המקומי שהוא נמצא בו. אך לעיתים אלו הם אמירות מוסריות וערכיות הנגזרים מהעניין המקומי או מתקשרים אליו.

התופעה בולטת במיוחד **במצרף לכסף**, שהרי, כפירוש מקראי לינארי פשטי, המתפקד במקביל לפירוש אחר – **טירת כסף** – אשר אמור למלא את תפקיד הפירוש הענייני, היינו מצפים להתמקדות בפירוש המילולי המצומצם של הפסוקים. אולם אין הדבר כן, ולהלן מספר דוגמאות לכך:

**מצרף לכסף לבראשית ט, יז:**

**"ויאמר אלהים אל נח זאת [אות] הברית** – מזה למדו החכמים בספריהם שכאשר

האריכו בספור מה, שיסיימו באחרית<sup>68</sup>: 'סוף דבר' או 'כללו', או 'העולה מכל מה

שזכרנו'. וזה ענין נכבד".<sup>69</sup>

**מצרף לכסף לבראשית לד, ג:**

**"... והפליגו<sup>70</sup> בעשותם קרי וכתוב במאמר דוד: "אשר לא נשא לשוא נפשו" (תהלים**

**כ"ד, ד) בכתוב, וקרי – 'נפשי'. הנה הכתוב מבואר, אבל הקרי יקר מאד, כי הוא תואר**

**על משקל 'ארמי', 'עברי', 'מצרי', וזה תואר לכח מכחות האדם.<sup>71</sup> ותכלית<sup>72</sup> השמירה מן**

**השוא הוא בכח הנפשי, לא בחמרי, כמו המדמה וכל שכן היותר חומריים ממנו.<sup>73</sup> וכל**

**ספרי החכמים מלאים מזה, וגם מזה הוא אמרם ז"ל: 'הרהורי עבירה קשו מעבירה'**

**(יומא כט, ע"א), כמו שפירשו המורה (מורה הנבוכים ג', ח'). וזכור זה והקש על זה.<sup>74</sup>**

**מצרף לכסף לבראשית מ, ח:**

<sup>68</sup> בסוף דבריהם.

<sup>69</sup> הואיל ופסוק זה לכאורה אינו אלא חזרה מיותרת על הנאמר בפסוק יב: "זאת אות הברית...", והואיל והוא פותח שוב ב"ויאמר", אף על פי שלא היה שום הפסק מדיבורו הקודם, לכן מפרש ריא"כ שפסוק זה אינו אלא פסוק מסכם לכל הפיסקה. ולומד מכאן שבסוף סיפור ארוך יש לסיים ב'סוף דבר', כלומר עניין המתאים לסיום או ב'כללו', כלומר סיכום כולל, או במסקנת הדברים ('העולה מכל מה שזכרנו').

<sup>70</sup> הגדילו לעשות בחכמתם.

<sup>71</sup> פירוש 'נפשי' שבקרי אינו 'נפש שלי' אלא 'השייך לנפש', כמשקל 'ישראלי' וכיוצא בזה, כלומר, השייך לכוחות הנפש.

<sup>72</sup> 'תכלית' כאן לא במובן מטרה אלא במובן סוף ועיקר.

<sup>73</sup> לחלקי הנפש השונים ראה: שמונה פרקים לרמב"ם (ההקדמה למסכת אבות בתוך פירוש המשניות), פרק ראשון. היותר חומריים מהכח המדמה הם הכח הזן והכח המרגיש.

<sup>74</sup> שם מרחיב הרמב"ם על הפגיעה בכח הנפשי לעומת הפגיעה בגוף האדם.

**"הלא לאלהים פתרנים** – כמאמר דניאל (ב, כח)<sup>75</sup>, וכן יאמר עוד "אלהים יענה את שלום פרעה" (מא, טז), וזה מנהג כל חכם ליחס כל מעשיו לשם, לפרסם ולהתודות כי הוא יתברך הסבה הראשונה לכל".

**מצרף לכסף לבראשית נ, כו:**

**"וימת יוסף בן מאה ועשר שנים** – סוף אדם למות, ואם קודם זה "ויצבור יוסף בר כחול הים" (מא, מט), "וילקט יוסף את כל הכסף" (מז, יד). ולא נשאר לו מכל עמלו רק השארות נפשו שבאה גן עדן.<sup>76</sup> ולכן אמר שלמה "כל אשר תמצא ידך [לעשות בכחך] עשה" (קהלת ט, י), כלומר, השגת החכמה המעשית והעיונית, כמו שסיים דברו ואמר "כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הלך שמה" (שם). ואלו הם הארבעה מיני שלמויות שזכרו אריסטו<sup>77</sup> ואפלאטון<sup>78</sup>. ובכלל, "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם" (שם יב, יג).

### מקוריות בנושאים הנידונים

הנושאים שריא"כ דן בהם במסגרת הפרשנות, והשאלות שהוא מעלה, לעיתים חורגים מהעניינים הסטנדרטיים הנידונים על ידי מפרשים אחרים. במידה רבה זוהי תוצאה של המודעות הלוגית, הבלשנית והמתודולוגיות הגבוהה של ריא"כ; אך נראה שגם מעבר לזה משתקפת כאן מקוריות חשיבתית רבה.

מספר דוגמאות:

**מצרף לכסף לבראשית ט, ב:**

<sup>75</sup> "ברם איתי אלה בשמיא גלא רזין...".

<sup>76</sup> סופו של כל אדם למות, אף על פי שאסף רכוש רב במשך חייו, ורכוש זה לא ישאר לו לאחר מותו, אלא נשאר הוא רק עם נפשו שבאה לגן עדן.

<sup>77</sup> האתיקה ניקומאכית, ספר א', פרק 8, <sup>b</sup>1098.

<sup>78</sup> ארבעת השלמויות נזכרות במורה הנבוכים ג', נד, והם: הרכוש; הבריאות והכח הפיסי; שלמות המידות; ושלמות שכלית בידעת ה'. על האדם להשקיע בהשגת השלמויות הנשארות לאחר המיתה, ולא בדברים שקיימים רק בחייו. בדברי ריא"כ משמע שאף החכמה המעשית ממשיכה עם האדם לאחר מיתתו; וזוהי חריגה גדולה משיטת הרמב"ם.

**"בִּידְכֶם נַתְנוּ – ...וְאִמְנָם אֵין קוֹשִׁיא מִמָּה שֶׁנִּרְאָה כִּמָּה פַעֲמִים שִׁקְצַת בְּעֵלֵי חַיִּים**

יִגְבְּרוּ עַל בְּנֵי אָדָם מַעֲטִים וְרַבִּים כִּמוֹ שִׁיאֲמַר עוֹד "וְאֵךְ אֶת דַּמְכֶם" (ה), כִּי זֶה מוֹבֵן

לְבַעֲלֵי הָעִבְרִי וְהַיִּגְיוֹן".<sup>79</sup>

ריא"כ מוטרד מכך שהמציאות איננה תואמת את המשמעות המילולית של לשון הברכה לנח.

נראה שמודעותו היתירה של ריא"כ ללוגיקה היא שהביאה אותו לחשוב בכלל על האפשרות

שעל הברכה להתקיים באופן מילולי מדויק בכל מקרה.

**מצרף לכסף לבראשית כט, יא:**

**"וַיִּשֶׁק יַעֲקֹב לְרַחֵל – רֵאִיתִי אֶת הָעַם הַזֶּה כְּמִתְאַוֹנִים עַל יַעֲקֹב שֶׁעָשָׂה זֶה הַפְּרִיצוֹת,**

וּבִפְרֵט הַחֲסִידִים מְעַמְּנוּ וְהַזְקִנִּים. וְאִם חֵי יִי' אֵינִי מַצְטַעֵר עַל מִקְרָא זֶה אֲבָל אֹמֵר עִם

זֶה שֶׁאֵין מִנְהַג הָאָרֶץ לְנִשּׁוֹק בְּפֶה אוֹ בְּלֶחִי, וְחִלְיָה לּוֹ וְלָנוּ שִׁיחִיהָ זֶה בְּפֶה רַחֲמָנָא

לִיצֵלן.<sup>80</sup> וְאִם חֵס וְשָׁלוֹם עָשָׂה זֶה יַעֲקֹב מִה נֹכַח לַעֲשׂוֹת, וְיוֹתֵר חֶזֶק מִזֶּה עָשָׂה מִשִּׁיחַ

אֱלוֹהֵי יַעֲקֹב.<sup>81</sup> "וְהִרְבָּה עִמּוֹ פְּדוּת" (תהלים קל, ז) ית' וית'".<sup>82</sup>

כאן ריא"כ מתגלה כמי שמנסה לתת תשובה לא רק לשאלות פרשניות קלאסיות, מהסוג

המטרידות פרשני מקרא אחרים, אלא כמי שבתוך הפרשנות מנסה להלחם בסכלות המתגלה

בחברה.

**מצרף לכסף לבראשית כט, יז:**

**"וְאוֹלָם אֵין תִּמָּה כִּי נֹתֵן הַתּוֹרָה לֹא בִּיָּאֵר לָנוּ סִבַּת פְּחִיתוֹת לֹאָה וְיוֹפִי רַחֵל, וְאֵין צִיָּר**

כְּאֱלוֹהֵינוּ.<sup>83</sup> וְאוֹלָם מִה שֶׁהוּא תִּמָּה גָּדוֹל בַּחֲקִינוֹ וּבַחֶק כָּל חֲסִיד אֵיךְ יַעֲקֹב אֲבִינוּ הִיָּה

בּוֹחֵר בַּחֲוֵרוֹת יִפּוֹת".<sup>84</sup>

שתי השאלות אלו אינן מהסוג שפרשני מקרא קלאסיים מוטרדים מהם.

<sup>79</sup> אין סתירה בין העובדה שבני נח נתברכו בשליטה על עולם החי, לבין מצבים בהם בעלי החיים מתגברים על אדם יחיד או על בני אדם רבים, כגון המצב העולה מפסוק ה, בו דמי האדם נדרשים מיד החיה, משום שברור הן מצד כללי הדקדוק האוניברסליים והן מצד ייחודיות הלשון העברית, שלא מדובר כאן בכלל גורף מדויק, אלא בברכה המתקיימת על הרוב.

<sup>80</sup> אלא נישק את ידה.  
<sup>81</sup> אם בכל אופן נשק לה בפה, הרי דוד המלך 'משיח אלוהי יעקב' חטא ביצרו בחטא חמור מזה כאשר בעל את בת שבע אשת אוריה.

<sup>82</sup> ה' מרבה לכפר על החוטאים. כנראה כוונתו לחטא דוד ובת-שבע.

<sup>83</sup> הלשון כאן על פי לשון חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דשירה פרשה ח ד"ה מי כמוכה.

<sup>84</sup> יש לתמוה על יעקב אבינו שנמשך אחר מראה חיצוני.

מצרף לכסף לבראשית יט, כו:

"ותהי נציב מלח – כי במקום שיש שם גופרית ואש יש שם מלח, או טבעה. וכן כתו'

עוד: "גופרית ומלח וכו' כמהפכת סדום וכו' "(דברים כט, כב).<sup>85</sup>

ריא"כ כאן מוטרד מהיכן הגיע המלח!

---

<sup>85</sup> שאלתו של ריא"כ היא, איך הפכה אשת לוט לנציב מלח, והרי בפסוק לא מוזכר מלח כלל? ותשובתו היא: מהפסוק בספר דברים (כ"ט, כב) "גפרית ומלח...כמהפכת סדום" מוכח שיחד עם מטר הגפרית בסדום היה גם מלח, וזו הסיבה שנהייתה נציב מלח דווקא. אפשרות אחרת שמעלה ריא"כ היא שטבע המלח כטבע הגפרית על כן נכון לומר שהפכה לנציב מלח כאשר בפועל הפכה לנציב גפרית.

## ב. עקרונות פרשניים של ר' יוסף אבן כספי

### 1. מטרות המקרא וקהל ייעדו

במשנתו של ריא"כ, קהל היעד העיקרי של התורה אינו המשכילים ויחידי הסגולה, אלא התורה נכתבה דווקא להמונים. רק במספר מקומות הוכנסו עניינים נשגבים שנועדו לפילוסופים המשכילים. כלומר, היעד המרכזי של ספר התורה הוא תיקון חלקי ויחסי של ההמון, בעוד הקניית מושכלות נשגבות למבינים הוא יעד משני.

כך קובע ריא"כ **במצרף לכסף** בהקדמה לפרשת בחוקותי:

"גם זאת הפרשה אקצר בה, כי כבר קדמוני המפרשים. רק אחדש מעט ואומר, כי מבואר בעצמו כי זאת התורה נמסרה להמון העם כלו להגות בה תמיד, ואין ההמון מבין המושכלות, עד שיחבר להם משה כמו ספר הנפש, או מה שאחר הטבע, שיהגו בו תמיד. ומהכרח לתיקון ההמון הוא שיהיה להם ספר יהגו בו בכל עת, לכן חבר להם זה הספר. ולמען לא יהיה זה הספר ריק מן המושכלות, שם בו במקומות נפרדים מאמרים נפלאים מחכמת הטבע ומחכמות האלהות, כדי שיהיה הספר שלם... אם כן, מבואר כי מן ההכרח היה שיהיה המפורסם יותר רב בזה הספר מן המושכל, כמו שהמשתמשים במפורסמות רבים מהמשתמשים במושכלות. אף כי צום "הקהל את העם האנשים הנשים והטף" (דב' לא, יב) בקריאת הספר הזה. אם כן, ראוי מעתה שיהיו הברכות והקללות סובבים על עניינים גשמיים, וכן רוב יעודי התורה....".

לעיתים התורה במקום אחד כותבת גם להמון וגם למשכילים, באופן ריבודי, כלומר, שתי הקבוצות אמורות להבין באופנים שונים את אותם הדברים עצמם. כך, **במצרף לכסף** לבראשית

א, ב:



"...ונעשה כל זה להסתיר מן ההמון, כדי שיקחום ההמון כפי מדרגתם, והיחידים יבינו

בכל זה המעשה הנכבד שני פנים, כמשל תפוחי זהב במשכיות כסף".<sup>86</sup>

אולם לעיתים התורה 'מקריבה' את השיקול של הלימוד למשכילים עבור תועלת ההמון. כך כותב ריא"כ בהמשך דבריו הנ"ל, בפירוש שם, שם לפסוק ל:

"ונתתי פגריכם על פגרי גילוליתם וגעלה נפשי אתכם – ...ומה יועיל להמון, כל שכן

לדור ההוא גסי המוח, כי יאמר להם 'אם בחוקותי תלכו תזכו לחיי העולם הבא, ואם

לא תשמעו לא תזכו להם, אין זה רק כצועק אל הצלמים או כמנגן בין המתים".

**שלחן כסף פרק סד (עמ' 120):**

"...מאשר ספרי הקדש שלנו חוברו להמסר להמון כלו טף ונשים..."

החשיבות של יסוד זה מבחינה פרשנית הוא לא רק להבנת משמעות הכתובים, אלא גם להבנת בחירת התורה אלו מרכיבים סיפוריים לתעד ואלו לא. **במצרף לכסף לשמות כד, יב:**

"...ואיננו מחויב שיזכור בזה כל מה שיעשה משה עם השם בזה המעמד שהיה ארבעים

יום, ומה ידבר עמו השם ומה ישיב לו, כי מי יודע, אבל יזכור המצטרף להמון העם..."

להרחבה בעניין היעדים החינוכיים של התורה על פי ריא"כ, ראה: כשר, פרשן פילוסופי, עמ' 12 ואילך.

לדעת ריא"כ, מטרה מרכזית של ספרי הנביאים הוא פירוש התורה, עד כדי כך שאם מבינים נכון את ספרי נבואה, הרי שפרשני המקרא מיותרים.

**מצרף לכסף לבראשית א, ב:**

"ובכלל רוב שמות זה המעשה הנכבד פירשו לנו הנביאים, ולא זה בלבד, אבל התורה

כולה, עד שאם נבינם לא נצטרך לפי' אבן עזרא וזולתו".

**מצרף לכסף לבראשית ב, ז-ח:**

<sup>86</sup> ראה: רמב"ם, מורה הנבוכים, פתיחה.

"והכלל, כי כל פי' התורה בא ביתר ספרי הקודש.<sup>87</sup> וזה ענין כולל ויקר ונשגב. ולא די זה לבד, אבל גם בתורה עצמה יבואו בדברים מאוחרים שבה פרושים רבים על דברים קודמים שבה, כמו שבא עוד בתורה 'גן עדן' – באמרו 'גן ה' " (יג), וכן "הבדולח" (יב) – באמרו "ועינו כעין הבדולח" (במדבר יא, ז). כל שכן פירש "עץ החיים" (ט), ו"עץ הדעת טוב ורע" (ט), כל שכן ביתר ספרי הקודש בנביאים ובכתובים, וכל שכן בדברי רבותי' הקדושים. אבל מי ירגיש כל זה? וזכור זה והקש על זה".<sup>88</sup>

דוגמא נוספת במצרף לכסף לבראשית ד:

"וטעם רועה צאן, ועובד אדמה – פורש עוד בתורה<sup>89</sup> ויותר בספרי הנביאים בארוכה.<sup>90</sup>

לדעת ריא"כ הנביאים באופן יסודי אינם מחדשים דברים מעבר לנאמר בתורה. כך, במצרף לכסף לבראשית טז, יב, כתב:

"וכבר הודעתך<sup>91</sup> כי אחד משלמות תורתנו הוא כי כל מה שהתנבאו הנביאים מיעודים עתידיים, הוא כתוב בתורה, במין אחד מובן אצל הבקאים בעברי ובהגיון עד שאין ספרי הנביאים רק פירושים לספר התורה. וזה ענין יקר וזכרהו."

וכן במצרף לכסף לבראשית י', ו:

"ודע ענין נכבד: כי אין בכל ספרי הנביאים דבר ומאורע שלא כתב התורה, ואף כי ביאת המשיח שאנו מחכים היום".

לעומת זאת, במצרף לכסף לבראשית א, א כתב:

<sup>87</sup> כשם שכאן למדנו על היות סיפור גן-עדן משל, למרות היות 'עדן' מקום ריאלי, מהדוגמא בישעיהו, כך באופן כללי ניתן לפרש את התורה על פי הנמצא ביתר כתבי הקודש.

<sup>88</sup> לא רק בדברי הנביאים ניתן למצוא ביאורים לדברים בתורה, אלא גם בתורה עצמה ניתן למצוא ביאורים לדברים שבאו קודם לכן בתורה. כך מצינו בתורה 'גן עדן', ומאוחר יותר התבאר כי המדובר בגן ה'. ובדומה לגבי "הבדולח". ובוודאי 'עץ החיים' ו'עץ הדעת טוב ורע' מבוארים בהמשך התורה (על פי דבריו בטירת כסף, כוונתו לדברים ל', טו: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, את המות ואת הרע"), ווודאי וודאי שיש ביאורים לדברי תורה בדברי נביאים וכתובים, וכל שכן בדברי חז"ל, אף על פי שרוב האנשים אינם רגישים לביאורים.

<sup>89</sup> אולי כוונתו למה שכתב בשלחן כסף פכ"ו: "ואמרו "ויהיה הבל רועה הצאן וקין היה עובד אדמה" אין בכאן קדימת זמן או סיבה, כי אין היות הבל רועה צאן סיבה להיות קין עובד אדמה...".

<sup>90</sup> המקור אליו מתכוון ריא"כ הוא שמואל ב' כד', יא. וראה הערותיה של פרופ' ח'. כשר לשלחן כסף שם.

<sup>91</sup> לעיל על י', ו.

"ואילו כתב השם ית' כל מה שידע, לא יכילו הספרים, כמו שקצר באמרו לנו עשרת הדברות, ואילו כוון ורצה לדרוש לנו אז כל מה שיודע או חציו, עדיין היה יושב ודורש בהר ההוא. וממנו יראה וכן יעשה כל מחבר ספר וכל דורש".

כנראה ריא"כ סבור שהכל רמוז בתורה, אבל לא נאמר בפירוש. זוהי כוונת דבריו 'במין אחד מובן אצל הבקיאים וכו'!. תפקיד הנביאים הוא להרחיב ולבאר את הדברים.

## 2. פשט

המתודולוגיה הפרשנית של ריא"כ **במצרף לכסף** היא בהחלט לבאר את המקראות על דרך הפשט, וזאת למרות שרבים מן הפילוסופים בני דורו נטו לדרך אלגוריסטית קיצונית (ראה לקמן: פרשנותו של ר' יוסף אבן כספי על רקע תקופתו). ריא"כ מדגיש את הצורך לבאר מקראות על פי פשוטן וליהמנע מלתת להן משמעויות אלגוריסטיות. זוהי ייחודיותו, שכן דווקא הרציונליסטים בתקופתו דגלו באלגוריה קיצונית של המקראות, ואילו אצל ריא"כ, למרות שראה עצמו כפילוסוף, גברה הנאמנות לפשט על הנאמנות למחנה הרציונליסטי. **בסירת כסף** (עמ' 20) רומז ריא"כ לכלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ומרחיב בעניינה, בהקשר הספציפי של פרשנות סיפורי מקרא כחלומות:

"ועתה שמע בני מה שאומר אני, והוא: כי אין ראוי לפי דעתי להוציא סיפור מידי פשוטו אלא אם כן יביא לזה ההכרח. לכן הסיפור שיבוא בכתובים על מאמר שנאמר, או מעשה שנעשה, הנה ראוי לנו שנעמידהו על חזקתו: נפרשהו שהוא עניין היה בהקיק ובשמוש החושים על מנהגיהם; אלא אם כן יוציאנו מזה אחד משני דברים, או שניהם יחד, והם: שהשכל יחייב המנע היותו בהקיק, או הכתוב עצמו מעיד שלא היה בהקיק, כמו שפירש שהיה במראה או במחזה או בחלום. לכן דעתי לפרש כל מאמר נמלט משני אלו העניינים, שהוא בהקיק ובשמוש החושים".

לעיתים, דוחה ריא"כ בחריפות רבה פירושים שאינם עולים בקנה אחד עם הפשט, על אף היותם מקובלים מקדמא דנא על פרשני המקרא הקלאסיים. הדוגמא המפורסמת ביותר היא פירוש ריא"כ לדבריהם של מרים ואהרן נגד משה. שם מאשים ריא"כ את פרשני המקרא

הקודמים לו בפירוש המקרא בצורה שרירותית, ויתירה מזאת, ריא"כ טוען כי הפירוש סותר במפורש את כוונת נותן התורה. הוא אף רומז (בסוף המובאה כאן בהמשך) כי יש בפירושים מעין אלו דמיון לפרשנות הנוצרית. מפאת חשיבות הדברים נצטט אותם כמעט במלואם.

**מצרף לכסף לבמדבר יב, א:**

"...על אודות האשה הכושית אשר לקח – אמר יוסף: מפליא אני על הקדמונים, שלמים הם כולם ממני, לא אגיע לפרסת כף רגלם.<sup>92</sup> איך נפל לעולם בדמיונם שיפרשו דבר מן התורה הפך מה שכתוב, אם שיחליפו שם אל שם הפכי לו, או יוסיפו מלות הפכיות? וזה, כי ידוע מה שפרש אונקלוס – ואמר רבינו משה,<sup>93</sup> אונקלוס הגר, חכם גדול היה – ומאין לו לפרש 'כושית' – יפה, שהם הפכים כ'שחור' ו'לבן'? ועוד, מאין לו להסיף מלות הפכיות, אחר כי אשה כושית לקח, כאלו כתוב בתורה כי אשה כושית שלקח, עזב או הרחיק? ואם הייתה זאת כוונת נותן התורה, למה לא כתב כן? למה כתב הפכו? ועוד, מי התיר לנו לעשות זה? מדוע אונקלוס כחו גדול לעשות זה, או חכמי התלמוד או אבן עזרא שכולם הסכימו בזה, ומדוע לא נעשה כן אנחנו, ואיש הישר בעיניו יעשה? עד שנחליף 'ואהבת את ה' אלהיך' באמרנו – חלילה – 'ושנאת את ה' אלהיך! או, 'ואת אשר אהב ה' תשנאהו'? ואם תאמר: קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע והודיעו על פה שכן פרוש זה הפסוק, התשובה: נשוב אל הטענה הראשונה: למה לא נכתב בכתב כמו שהוא הענין, ולא לכתוב מלה שכונה בה ההפך? היקרא 'פרוש' המרת המילות הפך בהפך? אבל יקרא 'פרוש', כשיפרשו המלות כמשמעם איך שיפרשו, כמו שפרשו 'לא תבערו אש' ו'לא תאכלו על הדם' בפרושים עמוקים יהי הכתוב סובל להם, כל שכן שאין בס הפכות. אבל זולת זה יקרא 'תמורה' ו'הפכות' ו'מחיקה' ו'נסיחה' ו'נתיצה'. וזה בכל לשון שאתה שומע – מדוע לא נאמר כי אמרו 'ואתכם לקח ה' פרושו 'עזב'? וכן 'ולקח הוא ושכנו' – מה יתרון לנו בין זה לזה? חי ה' נשגבה בעיני זאת הדרך, המוסכמת מכל הקדמונים עמודי עולם והאמונה והחזוק לתורת משה. לא אוכל לה. חלילה לי מעשות כדבר הזה, או אעזוב לגמרי תורת משה

<sup>92</sup> לא ברור לי האם יש כאן ביטוי לענווה אמיתית של ריא"כ כלפי חז"ל או מעין מס שפתיים בהקשר העובדה שהוא עומד להתקיף את פירושים.

<sup>93</sup> הרמב"ם, במורה הנבוכים א', כז: "אונקלוס הגר שלם מאוד בשפה העברית והארמית".

ואמין בתורה חדשה, חלילה, כבר נעשית, או אעשה גם אני כמו שיעשו אלה חס ושלום..."

ריא"כ דוחה גם מדרשים, שאינם סותרים את הכתוב אלא שאינם מתבקשים מן הכתוב ואינן מחוייבים מן התורה. וזה לשונו **בטירת כסף** עמ' 62:

"אבל מה שצרפו קצת רבותינו ז"ל לזה... ואע"פ שאפשר שיהיה כן, ואף הוא שם אפשר קרוב, הנה אין לשון ספר התורה מחייב זה..."

דוגמא נוספת: **מצרף לכסף** לבראשית מב, יב:

"אמנם יתר הפליאות הכתובות בקצת פרושי רש"י<sup>94</sup> ז"ל ממחלוקת יוסף עם אחיו ובפרט שדלג על ההרים וקפץ על הגבעות חושים בן דן<sup>95</sup> אין ראוי לנו שנבאר בזה טעמים וסבות"<sup>96</sup>.

### פירוש על פי הריאליה המצרית ועל פי הריאליה בימיו

המתודולוגיה הפשטית, אף על פי שהיא נמנעת באופן עקרוני משימוש בתכנים אשר מקורם איננו בטקסט המקראי, דוגלת בפירוש הטקסט על פי הקשר חברתי טבעי. מנהג חברתי של התקופה המקראית, שלא כמו דרשה חז"לית, הוא מקור לגיטימי לפירוש הכתובים. גם בכך ריא"כ נאמן לאסכולה הפשטית.

ריא"כ שאב השראה רבה בעניין זה מביקורו במצרים, ומשם למד על מנהגים שראה אותם כמקוריים מזמן המקרא, ופירש על פיהם את הכתובים.

להלן המקומות בהן מזכיר ריא"כ את המנהג המצרי, ולאורו מבאר את הפשט:

**מצרף לכסף** לבראשית מא, מ:

"ועל פיך ישק כל עמי – אין מנהג הארץ ההיא לנשק על הפה ממש, אבל ידוע

המנהג לכל הבא שמה, עד שנכון זה הלשון מאד.<sup>97</sup> ומי שירצה לדעת זה ממני יפרע

<sup>94</sup> ריא"כ רומז על כך שלא בכל כתבי היד של רש"י בא הסיפור הזה אלא רק בקצתם.  
<sup>95</sup> על פי האגדה בסוטה יג, ע"א. בדקתי בגרסאות רבות של רש"י ולא מצאתי ציטוט מדרש זה, אולי ריא"כ טעה בכך שייחס פירוש זה לרש"י, או אכן הייתה לו גרסה אחרת מהמצויות בידינו לפרוש רש"י וראה הערתי הקודמת.  
<sup>96</sup> ביטול דברי המדרשים שאינם עולים בקנה אחד עם פשוטו של מקרא.

חלקו בהוצאות שעשיתי כשגליתי שם למקום תורה בית הרב המורה<sup>98</sup> זה לי עשרים שנה".<sup>99</sup>

**מצרף לכסף לבראשית מד, ה:**

"והוא נחש ינחש בו – ידוע למי שהלך במצרים כמוני, כי הם מתנשאים ומתפארים מאד במלאכת נחש וקסם, וקצת מלאכתם הוא ההבטה בגוף קלל<sup>100</sup> ממורט<sup>101</sup> אם מנחשת וכסף או זולת זה, לפי שהוא כְּמִדָּאָה, גם יש בו להט כמו שכתוב "בלהטיהם" (שמות ז, יא),<sup>102</sup> וכן היה זה הגביע עם היותו כלי משתה.<sup>103</sup> ובכלל היה כלי נכבד אצלו יותר מאשר עשיתי אני".<sup>104</sup>

**מצרף לכסף לשמות ה, יד:**

"ויכו – הוא מן ההכאה הנהוג בארץ ההיא, והוא להפילו לארץ ולהכותו בשוטים".

**מצרף לכסף לשמות ז, טו:**

"הנה פרעה יוצא המימה..." ראיתי מנהג מלך מצרים גם היום<sup>105</sup>, כי שני ימים בשבוע, הוא יום שלישי ויום שביעי יצא מלך מצרים עם רכבו ופרשיו, במקום ידוע על שפת

<sup>97</sup> המילה "ישק" היא מלשון נשיקה. וכן הביא ראב"ע פירוש זה בשם "יש אומרים". אמנם לדעה המובאת בראב"ע, הנשיקה היא 'בדרך רחוקה', בעוד מלשון ריא"כ 'אין מנהג הארץ ההיא לנשק על הפה ממש' משמע קצת שמדובר בנשיקה בפנים. וכן דעת רד"ק בספר השורשים. רש"י בעקבות התרגום ביאר את המילה מלשון משק, כלומר, מלשון תזונה. רשב"ם, ראב"ע ורד"ק פירשו שהיא מלשון נשק.

<sup>98</sup> על מטרת ביקורו במצרים ואכזבתו ממנו כותב ריא"כ בסירת כסף עמ' 18: "דע כי זה כמו שנתים ימים ואני אז כבן שלושנים וחמש שנים, הניעני כְּסָפִי (מלשון כיסופים – א.ר.), שהוצאתי מכספי, ללכת לעבר הים ובאתי במצרים, עד עמדו רגלי בבית מדרשו של המורה ז"ל, ושם בניו דור רביעי וחמישי לו עליו השלום. סבת מהלכי היה מה שספרו לי בני אדם חסרי הבחינה, ששם חכמים גדולים. וכאשר באתי לשם לא מצאתי מה שקיוותי..."

<sup>99</sup> מי שירצה לדעת ביאור מדויק יותר לאופי הנשיקה המתוארת בפסוק, מתבקש בהלצה להשתתף בהוצאות נסיעתו למצרים. ההוכחה לכך כי מדובר כאן במליצה גרידא מתוך מה שכתב בטירת כסף עמ' 20: ובאמת ישמע אלי כל רואה ספרנו ויקרה לו מן המצוה שצוה החכם לתלמידו במה שאמר: שמע למי שנסה הדברים, ויתן לך בחנם מה שקנה בדמים יקרים.

<sup>100</sup> מבריק (על פי יחזקאל א, ז: "ונצצים כעין נחשת קלל"), וראה גם מצרף לכסף לויקרא יט, כו.

<sup>101</sup> מצוחצח.

<sup>102</sup> ריא"כ כנראה מפרש "בלהטיהם" בשמות כניחוש בגוף מבריק, בדומה ל"להט החרב המתהפכת" (ג, כד). הגביע בנוסף להיותו כלי שתייה, היה גם כלי ניחוש, כאשר האופן בו נעשה קסם ניחוש במצרים הוא בין השאר הסתכלות בחפץ ממתכת מבריקה מצוחצחת. וכיוון שהמצרים מתפארים מאוד בכלי ניחושיהם, היה הגביע יקר מאוד ליוסף, לפי הדברים שצוה יוסף לומר לאחים.

<sup>104</sup> ריא"כ מתכוון לחיבורו 'גביע הכסף'.

<sup>105</sup> אגב, אברבנאל בפירושו לפסוקים אלו מצטט את פירוש ריא"כ ומזכירו בשמו. ראה אברבנאל, פירוש לשמות (שוטלנד), עמ' 103.

היאור לשחוק שם כל היום בכדור הקטן, ואולי לא היה יכול משה לדבר עם פרעה רק

באותן הימים כי בשאר הימים הוא יושב בחדרו...<sup>106</sup>

המנהג מסייע בידי ריא"כ לא רק בהבנת הסיפור עצמו, אלא גם בענייני לשון. כך למשל בהבחינו בין שני פעלים במקרא המבטאים הסרת הנעל, 'של' ו'חלץ', בטירת כסף עמ' 19:

"וכן לא יבינו אנשי הארץ הזאת אמרו במשה "של נעליך" (שמות ג,ה) ועל עניין בועז, "שלף איש נעלו" (רות ד,ז) ועל היבמה "וחלצה נעלו" (דברים כה,ט). והעניין, כי מנהג הארץ הוא לשאת ברגליהם נעלים מעור קשה, והנעלים ההם בלתי קשורים בדבר, ולכן כשירצו לעזוב הנעל ינענעו רגליהם ויפול הנעל מאליו, וזה לשון 'של' כטעם "ונשל הברזל" (דברים יט,א). וזה אמרו "שלף איש נעלו ונתן לרעהו" (רות ד,ז). אבל, אם היה הנעל קשור ונדבק על הרגל ברצועות, יאמר עליו לשון חליצה כטעם "וחלצו את האבנים" (ויקרא יד,מ)..."

ריא"כ מסיים פירושו זה באמירה כללית לגבי חשיבות הלימוד ממנהג מצרים לצורך ביאור הפסוקים:

"ואלו ארצה לזכור<sup>107</sup> כל העיניינים הנמצאים בכתובים שלא יבינם רק מי שידע מנהג הארצות ההם, יאריך מאד ספורם".

אגב, קלונימוס ב"ר קלונימוס במכתב מחאה נגד כתבי ריא"כ, התנגד מאד למתודה של פירוש הפסוקים על סמך מנהג קיים. כך הוא כותב (קלונימוס, תשובה שהשיב עמ' 10):

"הנה עיינתי בזה מאד והשלכתי מעלי המנהגים, כי אין להם אצלי במ תועלת. וזה, לפי שהמנהגים שם אולי אינם היום אותם שהיו בעת ההיא, כי המנהג שהוא בדברים הבחיריים אינו תלוי בסבה פועלת הכרחית לא רחוקה ולא קרובה, כאילו נאמר מימות ואורים או מצב גלגלי שנאמר שישאר באופן מה לנצח בתכונה אחת, ואם יש להם רשם בזה הוא מועט מאד. אבל המנהג הוא דבר מסכים ביותר ומתייחס אל הדת. והנה עתקה הארץ ההיא מדת לדת מאז עד היום שלשה פעמים ואולי יותר בשלוט עם על

<sup>106</sup> ראה גם טירת כסף עמ' 19.

<sup>107</sup> להזכיר, לציין.

עם... ובהשתנות הדתות, נשתנו המנהגים. גם בארץ אחת ואומה אחת ישתנו המנהגים  
מזמן לזמן.

ריא"כ גם נשען על הנוהג בימיו הוא. כך במצורף לכסף לבראשית כז, ו:

**"ורבקה אמרה כו' – תמה אני על המעמיקים עצה ופירושים ושאלות ותשובות על  
זה כל שכן במה שמנהג פשוט בכל התורה ובכל העולם ואצלנו היום מעשים בכל יום  
ר"ל ענין הברכות והקללות וכי אנחנו היום נשמח מאד כי יברכנו זקן וחסיד כל שכן  
נביא כיצחק אף כי בנים לו.**<sup>108</sup>

ריא"כ גם הופך את הקערה על פיה, ומניח קיומו של מנהג עתיק כדי לבאר את הכתובים. כך  
במצורף לכסף לבראשית כח, יח: **"וישם אותה מצבה – לזכר לו ולאות לכל עובר ושב  
לפרסם כבוד השם.**<sup>109</sup> ולכן יצק שמן על ראשה, כלומר, שמן עטרן או זולתו מן השמנים,  
שרשומן ניכר וקיים ולא ימחק מצד המטר.<sup>110</sup> וכן עשה גם בשובו כמו שכתו' (לה, יד)<sup>111</sup>, ושם  
הוסיף ביאור<sup>112</sup>, "נסך", וחלילה נסך ליי' רק משקה מה ידוע אצלם ונוהגים כן תמיד.<sup>113</sup> ושאר  
הדורות היו נוהגים כן לע"ז או לענייני הבל, ואבותינו היו עושים זה לתכליות אלהיות  
נכבדות.<sup>114</sup> ובכלל כי שימת ההזכרות והציונים בדרכים נהוגים בכל העולם לסבות רבות, ולכן  
כתוב "הציבי לך ציונים שימי לך תמרורים" (ירמיה לא, כ). ותוארו הציונים בלשון תמרורים כי  
היו מקימים שם צמח מר ורע<sup>115</sup> בטעם וריח למען לא יבערוהו<sup>116</sup> הולכי דרכים. והאמת – כמו

<sup>108</sup> אין צורך לחפש טעמים מיוחדים לכך שרצו את הברכה, שהרי עובדה פשוטה היא שאכן אנשים חפצים  
בברכות, ובייחוד כאשר הוא מאדם קדוש. בגביע כסף פרק כ' כתב: "די כי ענין הברכה והקללה הוא מהכרח ההמון  
שיהיה זה אמונה כוללת שהברכה תועיל והקללה תזיק, וכל שכן מפי החסידים והרצויים להשם. וכן הוא גם היום,  
והוא ישיב ההמון ההכרחי ומושכל לשתי תכליות שכתב המורה בפתיחת המשנה, והם לצוות לשירות המשכיל  
השלם. ובכלל צריך שיונח אמונה חזקה בדמיון ההמון. כלומר תועלת ברכות והזיק קללות. וכ"ש כי יעשו בצורות  
המיוחדות כמו שאנו עושים היום...". וראה גם **טירת כסף**, עמ' 42. וכן **בתם הכסף**, עמ' 24-33, אך שם נראה כי  
ריא"כ חזר בו וסובר כי הברכות בתורה הן הגדת ייעודים בלבד.

<sup>109</sup> אף כי בנים לו, כלומר, כל אדם ישמח לברכה מיצחק וקל וחומר שבניו ישמחו לקבל ברכה מאביהם.  
מטרת המצבה היא להזכיר ליעקב את כבוד השם (הידוע לו כבר) ולפרסם ולחדש לעוברים ולשבים את כבוד  
ה'.

<sup>110</sup> מטרת סיכת המצבה בשמן, היא משום שהשמן אינו נמחק בגשמים, וכך תישאר המצבה לזיכרון לדורות.

<sup>111</sup> "ויצב יעקב מצבה... ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן".

<sup>112</sup> הרחבה, פירוט יתר.

<sup>113</sup> יעקב נסך רק באופן מקובל ונהוג ולא חידש בזה דבר.

<sup>114</sup> אין סתירה בין העובדה שיעקב עשה מצבה לבין "ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלהיך" (דברים טז, כב),

משום שהדבר תלוי באופי המצבה ובמטרתה.

<sup>115</sup> 'תמרורים' מלשון 'מר', על שם הצמח הנ"ל.

<sup>116</sup> 'יאכלוהו ויכלוהו. השווה שמות כב, ד.



שאמ' אריסטו – עד לעצמו ומסכים מכל צד.<sup>117</sup> וכבר הארכנו על זה ועל המזבחות שעשו אבותינו.<sup>118</sup>

### 3. היחס למסורת חז"ל ולמדרשיהם

היחס של ריא"כ לפירושי חז"ל למקראות דומה ליחס של ראב"ע אליהם. בניגוד לרש"י, המשתמש באופן עקבי בדרשות חז"ל (אם כי גם מציע פירושים חילופיים), ובניגוד לרשב"ם, המוכן לפרש את המקראות בניגוד לפירושי חז"ל גם בתחום ההלכה, ראב"ע וריא"כ שניהם מחלקים באופן חד בין תחום ההלכה לתחום הסיפורים המקראיים: ניתן לחלוק על פירושי חז"ל לפסוקים תיאוריים-סיפוריים ולא על פירושי חז"ל לפסוקים הקובעים הלכות. כך מצהיר ריא"כ בפירוש (טירת כסף עמ' 6):

"אל יחשוב אדם שיהיה סתירה באמונתנו בעשתי פירושים בספורי התורה זולת מה שפירשו רבותינו ז"ל – רצוני, בחלק האומר וגוזר לבד, שאין בו מצוה – אבל, זה מותר לכל אדם".

'אומר וגוזר' פירושו – משפטים תיאוריים, קביעות עובדתיות, בניגוד לציוויים ואזהרות. ריא"כ משתמש בעקרון זה לנמק את העובדה שהוא ממעט לפרש את הקטעים ההלכתיים בתורה (מצרף כסף לשמות כא, ז):

"אין בידי לפרש המאמרים התלויים במצוות כמחויב בטבע הלשון, כי אם אעשה כן, אחדש מצות ואשנה מטבע שטבעו חכמי התלמוד,<sup>119</sup> והנה מנהג אבותינו בידינו נכנעו לפרושיהם, וגם אנחנו בניהם נהיה כאחד ממנו. לכן אם בפרושי זה אקצר ואעלה בדברי המצוות – יעוין בתלמוד או בפרוש רש"י ז"ל. אבל בזולת המצות לא אשא פני איש, והאמת יעשה דרכו".

גם בטירת כסף עמ' 159 ריא"כ קובע את סמכות חז"ל בהבנת הפסוקים בתחום המצווה:

<sup>117</sup> כל אופני גילוי האמת תואמים זה את זה ואין ביניהם סתירה.

<sup>118</sup> לעיל על ח, כ.

<sup>119</sup> כוונת ריא"כ כאן היא כנראה שכיוון שאיננו בקי בהלכה (כפי שמצהיר על עצמו בספר המוסר, פרק יד), אם יפרש את החלקים ההלכתיים, עלול לפרש באופן המנוגד להלכה.

"הביטו העורים, שמעו החרשים, דלגו הפסחים, הקיצו ישנים, הבינו פתאים – האם אחרי כל זאת תמנעו מלמידת ספרי התלמוד? ואם לא היה הספרים ההם מחוברים מה היינו יודעים בזו המצוה?"

בטירת כסף עמ' 138, ריא"כ קובע שבתחום ההלכה אין לקבל פירושים המנוגדים לחז"ל:

"אבל במצות הלשוניות והמעשיות לא תאבה לו<sup>120</sup> ולזולתו, רק לרבותינו הנכבדים ז"ל.

ואין רצוני לשמוע לכולם,<sup>121</sup> כי זה אי אפשר, אבל למי שפסקה הלכה כמותו."

אלא שבסיבת ההבדל בעניין זה בין החלק התיאורי בתורה לבין החלק ההלכתי, יש הבדל גדול בין עמדת ראב"ע לבין עמדת ריא"כ.

ראב"ע בהקדמתו לתורה (ב'דרך הרביעית') מסביר שדרשות חז"ל אינן מתיימרות להיות ביאורים לפשטי הפסוקים, אלא כל כוונתם לבטא 'סוד דרך הנעלם'. לעומת זאת לגבי פירושי פסוקים של חז"ל הקובעים הלכה, ראב"ע (שם, ב'דרך החמישית') מכנה את חז"ל 'מעתיקים'. נראה שראב"ע סובר שבאופן עקרוני, מסורת חז"ל בכל מקום שבו הם אכן באים לבטא את פשט הפסוקים לדעתם, מחייבת (כיוון שמקורה במסורת תורה שבעל פה); אלא שמחוץ לתחום ההלכה, גם במקום שבו דברי חז"ל כתובים בסגנון פרשני, הכוונה היא רק לבטא דרש חינוכי. ממילא, רק בתחום ההלכתי ראב"ע רואה את עצמו מחוייב לפירושי חז"ל. משום כך, בקטעים התיאוריים בתורה ראב"ע מתעלם בדרך כלל מדברי חז"ל ואפילו איננו טורח להזכירם.

אולם ברור שזו איננה עמדת ריא"כ. שהרי כפי שראינו בפרק הקודם, וכפי שנראה בדוגמאות הבאות, במקומות שבהם ריא"כ חולק על פירושי חז"ל (בקטעים הסיפוריים של התורה) הוא איננו מתעלם מהם ומזניח את פירושיהם כדרשות אשר אינן שייכות למלאכת הפרשנות במובנה הטהור, אלא מביא את דבריהם ומתפלמס עמהם, לעיתים תוך השמעת דברי ביקורת נגדם.

כך, למשל, במצורף לכסף לבראשית לט, ח:

<sup>120</sup> הכונה לראב"ע.

<sup>121</sup> כלומר: אין כוונתי שצריך לשמוע לכולם.

"...ומה היה נעלם מרבותינו ז"ל שאמרו על יהודה שמלאך ה' דוחה אותו, וביוסף אמרו

ביקש עצמו ולא מצא? אשרי מי שידע להכיר מעלת דבריהם".

נראה שעיקר דברי ריא"כ כאן הוא ביקורת על חז"ל אשר 'נעלם' מהם הפירוש האמיתי של הפסוקים, והמשפט האחרון 'אשרי מי שידע להכיר מעלת דבריהם' נאמר בציניות.

**מצרף לכסף לשמות יח, טו:**

"...מה שאמרו חכמי התלמוד 'הוסיף משה יום מדעתו' אינו כלום, כי מה טעם מדעתו,

ואין לו דעת כלל רק הנקשר והנאחז בדעת השם? ואיך נחרף את השם לומר כי משה

היה חכם ממנו?".

**מצרף לכסף לשמות כ, ה:**

"...ואומר כי החכם אבן עזרא ואונקלוס נמשכו בזה המאמר לפרוש חכמי התלמוד

ז"ל... ואני נוטה מפרושי אלה ומפליא על אלה החכמים..."

**במצרף לכסף לשמות לב, כ על הפסוק "ויזר על פני המים", מתייחס ריא"כ לדברי התלמוד "לא נתכוין אלא לבדוקן כסוטות" (עבודה זרה מד ע"א). רש"י, ראב"ע, רשב"ם ורמב"ן פירשו את פעולת ההשקאה של משה את העם על פי דברי התלמוד הנ"ל. ריא"כ מתנגד לכך בחריפות:**

"הוא הנחל שהיה יורד מההר כמו שכתוב במשנה תורה (דברים ט, כא), ואם לא נזכר

בזה מציאות זה הנחל שם, ובאמת ממנו שתו ישראל כל ימי עמדם שם, ואם לא נזכר

כי אינו הכרח, ואין במשנה תורה 'וישק את בני ישראל', אם כן זה לעד נאמן על

**שגיאות הקדמונים** בטעם זאת ההשקאה כמו שמפורש בספריהם, אבל אחר שכולם

היו נזונים מאותו הנחל ומשם פזר האבק הוא באותו הנחל, אם כן הם שתו אותו

האבן מעורב עם אותו המים, ואם כן משה בפזרו האבן ההוא בנחל, השקה בני ישראל

מאותן המים עם ערוב האבן בם, ואם לא כון בזה תכלית אחרת... ואני תמה איך נעלם

**זה מחכמים ממני בזולת ערך, עד שדמו שמשה היה משקה להם בכוס איש ואיש והיה**

מחדש אות בעובדים כמו מי סוטה, וכל זה הפך האמת..."

אם כן, ברור שריא"כ רואה את פירושי חז"ל כמתיימרים לפרש את משמעות הפסוקים, והוא חולק עליהם. אמנם ברור שריא"כ היה מודע לתופעה של אגדות חז"ל בעלות משמעות

אלגורית (ראה למשל: **ספר המוסר** פרק יז), אלא שהוא כנראה סובר שאין זה נוגע לדברי חז"ל המסוגגנים כפירושי פסוקים. אם כן, אף על פי שבפועל ריא"כ מחלק בין התחומים כראב"ע, ההצדקה לכך היא בהכרח שונה.

נראה שריא"כ סובר שדברי חז"ל מחוץ לתחום ההלכתי אינם מיוסדים על מסורת תורה שבעל פה. כך עולה מהעובדה שבמספר מקומות ריא"כ מבדיל בין אנשי כנסת הגדולה, כלומר, חכמי ראשית תקופת בית שני, אשר לדעתו היו מייסדי מערכת טעמי המקרא בהתאם לפירושים מקובלים ממש, לבין חכמים מדורות מאוחרים יותר. כך **במצרף לכסף** לבראשית לט, ח:

"וימאן – גם טעם השלשלת הוא מפרושי אנשי כנסת הגדולה שלמדו ממש... ומה היה נעלם מרבתינו ז"ל שאמרו...". גם בפירושו **אדני כסף** לישעיהו א, ט ריא"כ מדגיש שהחכמים שהיו בידיהם קבלה ממש רבינו הם אנשי כנסת הגדולה: "כמעט – תואר ל'שריד', כי אנשי כנסת הגדולה ידעו שכן כונת מחבר הספר, ואין לנו אחריהם ז"ל כלום בכל ספרי הקדש".

אך נקודה זו לבדה מספקת תמונה חלקית בלבד. המפתח להבנת שיטתו הוא דבריו בתחילת **סירת כסף** (עמ' 50). שם הוא מדבר על כך שאין בכוונתו לחזור על דברים שנאמרו כבר על ידי אבן עזרא, הרמב"ם או חז"ל. והוא מנמק:

"כי אין ספק שרבתינו ז"ל ל שהם חכמי המשנה והתלמוד ומחברי שאר ספרי המדרשות הכוללים פי' המקרא, הנה היו מספר רב מאישים, כלם תחת מין האדם,<sup>122</sup> ולכן נכנסו ביניהם חלוקות מדעות. וזה, אם בסוג ה'אומר הבלתי גוזר', כמו שמפורסם שהאחד על דרך משל אוסר והאחד מתיר, ואם בסוג ה'אומר הגוזר', היא סוג ה'אימרה' כמו שקדם לנו,<sup>123</sup> עד שזה הסוג הוא תחת סוג מצות הלב, באו בו גם כן חלופים רבים מדעות. ולכן, כמו שאנחנו נמשך בענין האסור והמותר על דרך משל אחר מי שנפסקה הלכה כמותו, כן נעשה בעניני מצות הלב. ואין ספק שספרי התורה כלם הם תחת זה הסוג...".

<sup>122</sup> מספר רב של אינדיבידואלים השייכים למין האדם.

<sup>123</sup> 'אומר גוזר' – קביעה עובדתית. 'אומר בלתי גוזר' – קביעה שאיננה עובדתית, כגון ציווי ואזהרה, המכונים בפי ריא"כ גם 'אימרה'.

דברי ריא"כ תמוהים לכאורה: אם יש 'פסק הלכה' בתחום פרשנות הסיפורים המקראיים כמו בתחום ההלכה, כיצד הוא מרשה לעצמו לחלוק על חז"ל בתחום זה? ועוד, מה עניין זה לעובדה שאיננו מתכוון לחזור על דברי ראב"ע והרמב"ם? אלא ברור שאין כוונתו למנגנון פסיקה פורמלי, אלא להכרעה מתוך התבררות אמיתית של דברים. ריא"כ מבין שמנגנון פסיקה ההלכה הוא מנגנון של בירור אמיתי. כיוון שחכמים רבים ביררו ובקרו כל הלכה, יש להניח שהגיעו למסקנות אמיתיות ונכונות. ריא"כ בא לומר בקטע זה האחרון, שכשם שבתחום ההלכה, לאחר שנעשה בירור מעמיק ויסודי (על ידי קבוצות של חכמים בדורות השונים) של ההלכה, ההלכה המתקבלת מחייבת, כך גם במקום שבו חכמים אינדיבידואליים – אם מתקופת חז"ל ואם מתקופת הראשונים, כראב"ע וכרמב"ם – עיינו היטב והגיעו למסקנות אמיתיות בתחום פרשנות הסיפורים, יש לקבל את מסקנותיהם.

מעתה ברור מדוע ריא"כ מחלק בין תחום ההלכה לתחום פרשנות הסיפורים בעניין האפשרות לחלוק על חז"ל. בתחום ההלכתי נעשו במשך הדורות בירורים יסודיים ובקורתיים על ידי קבוצות גדולות של תלמידי חכמים, ולפיכך יש להניח שמסקנותיהם נכונות. מה שאין כן בתחום פרשנות הסיפורים, שם, אף על פי שבמקרים ספציפיים יש לקבל את מסקנות החכמים, מכל מקום בדרך כלל מדובר בדעות של אינדיבידואלים מקרב החכמים שניתן לבקר את דבריהם.

נמצא, שכל אחד משני גורמים יכול להעיד על אמיתותה של פרשנות: מערכת הניקוד והטעמים משקפת פרשנות של אנשי כנסת הגדולה, המושתתת על מסורות מנותן התורה דרך משה רבינו, ולפיכך משקפת את כוונת כותב ספר התורה; המערכת ההלכתית, גם במקום שאיננה מושתתת באופן ישיר על מסורת משה, משקפת פרשנות שהיא פרי מנגנוני בירור רחבים, ולפיכך היא אמיתית ונכונה; בעוד דרשות חז"ל בתחום פרשנות הסיפורים אין בהם לא מסורת מנותן התורה ולא גושפנקה של מערכת בירורית יסודית, ועל כן יש לגיטימציה מלאה לחלוק עליהם במקום שאינם מתיישבים עם פשטי המקראות.

## 4. מסורת המקרא

## היחס לטעמי המקרא

ריא"כ מיד בתחילת מצרף לכסף, לבראשית א, א, מציג את משנתו בנוגע למידת מחוייבותו הפרשנית למערכת טעמי המקרא:

"[...ואחר] שהונח זה, אומר כי 'בראשית' הוא מוכרת.<sup>124</sup> ומי שהוא [אומר] שהוא סמוך, הוא חולק עם נותן התורה<sup>125</sup> או ממציא ספר אחר.<sup>126</sup> והעד הנאמן הטרחה שבו ששמוהו אנשי כנסת הגדולה, שעשו הטעמים לפרש לנו המובן, והם המקבלים פירוש התורה הקרובים מאד, והם ראשי דתינו ואין אחר פירושם כלום".<sup>127</sup>

ובמצרף לכסף לבראשית ב, כג:

"...כי כן הודיעונו אנשי כנסת הגדולה שהיה כוונת נותן התורה וכותבה".

וכן במקומות נוספים (לרשימה מלאה ראה: כהן, על טעם ועל רי"כ).

כלומר, אנשי כנסת הגדולה יצרו בהתאם למסורת של פירושי פסוקים את טעמי המקרא. מסורת פרשנית זו מקורה מה', נותן התורה, ולכן אין לגיטימציה לחלוק על הפירוש המשתקף מתוך הטעמים.

פעמים רבות מפנה ריא"כ את הקורא לטעמי המקרא. במצרף לכסף לבראשית בלבד מציין ריא"כ לפחות שש פעמים את השקפתו זו כי אין לחלוק על הטעמים הואיל והם משקפים את אמיתתה של תורה.

בדיקת המקומות בהם ריא"כ נזקק לטעמי המקרא מעלה כי ריא"כ מציין כלל זה של המחויבות לפרשנות על פי הטעמים, כאשר קיימת אפשרות פרשנית לפרש את המקרא שלא על פי

<sup>124</sup> כלומר המילה 'בראשית' אינה מחוברת למילה 'ברא' הבאה אחריה. וראה בהרחבה להלן הערה 5.

<sup>125</sup> לדעת ריא"כ טעמי המקרא אינם פירוש בשר ודם גרידא, אלא משקפים את דעתו של נותן התורה.

<sup>126</sup> להתבטאויותיו של ריא"כ לגבי המחויבות לטעמי המקרא ראה כהן, על טעם ועל רי"כ עמ' 7-8. ובמבוא בפרק העוסק בטעמי המקרא.

<sup>127</sup> אין לומר שהמלה 'ראשית' כאן צורת סמיכות, כלומר 'ראש של', ושל 'בראשית' נסמכת ל'ברא אלהים' (כדעת רש"י, רשב"ם וראב"ע, המפרשים שמשמעות הפסוק היא 'בתחילת בריאת השמים והארץ...'), אלא כדעת רס"ג, רד"ק ורמב"ן, ש'ראשית' היא צורה נפרדת, במובן 'ראש'. 'בראשית' הוא תיאור זמן למשפט "ברא אלהים את השמים ואת הארץ". לדעת ריא"כ, החולק על פירוש זה חולק על נותן התורה, כיוון שלדעתו פירושי הפסוקים, שעל פיהם קבעו אנשי כנסת הגדולה את טעמי המקרא, נמסרו להם מסיני, ובמילה "בראשית" שמו טעם מפסיק ('טרחה', המכונה גם 'טפחא'), המעיד על כך שאין צורת נסמך. וראה כהן, על טעם ועל רי"כ עמ' 12.

הטעמים, ובייחוד כאשר פירוש זה מועלה על ידי מפרשים קודמים, כגון חז"ל, רש"י, ראב"ע, הרמב"ם או רד"ק, והפירוש הוא הגיוני ומתקבל על הדעת. רק במקרים אלו פונה ריא"כ לטעמי המקרא ומדגיש את סמכותם.

מספר דוגמאות לכך:

כמובא לעיל, **במצרף לכסף** לבראשית א, א:

"[...ואחר] שהונח זה, אומר כי בראשית הוא מוכרת. ומי שהוא [אומר] שהוא סמוך,

הוא חולק עם נותן התורה או ממציא ספר אחר....".

ריא"כ כאן בא לשלול צורת סמיכות, כלומר 'ראש של', כלומר, ש'בראשית' נסמכת ל'ברא'. דעה זו האחרונה הייתה מקובלת על רוב מפרשי המקרא כרש"י, רשב"ם וראב"ע, והיא אף נוחה יותר מבחינה דקדוקית. לכן ריא"כ משתמש בטעמי המקרא בכדי לשלול פירוש זה.

הדוגמא הבאה מופיעה **במצרף לכסף** לבראשית א, כז:

"ויברא אלוהים את האדם בצלמו – בעבור היות 'בצלמו' סובל שירמוז לאדם, כמו

שטעו רבים, שב לומר 'בצלם אלוהים'... ולבאר כונת כל זה החכימו החכמים הנכבדים

אנשי כנסת הגדולה ושמם זקף במילת 'בצלמו'..."

השאלה כאן היא, האם המילה 'בצלמו' מתארת את צלם אלוהים או את צלם האדם? ראב"ע כאן מתמודד עם האפשרות ש'בצלמו' מתייחס לאדם, וטורח להביא ראיות שונות שאין הדבר כך. ראיות אלו לדעת ריא"כ מיותרות לחלוטין, הואיל וטעמי המקרא כבר קבעו כי הקריאה הנכונה של הפסוק הוא: 'בצלמו - בצלם אלוהים'.

שוב רואים כאן, ראשית, שהמחויבות הפרשנית של ריא"כ למערכת הטעמים כפי שהבינם היא מוחלטת, מה שאין כן כלפי פרשנים כראב"ע; ושנית, שריא"כ טורח להביא את מערכת הטעמים כבסיס פרשני, במקום שמפרשים שקדמו לו פירשו באופן אחר את הפסוקים.

דוגמא נוספת, אף היא מבראשית, מופיעה **במצרף לכסף** לבראשית ב, כג. על הפסוק

"ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי כותב ריא"כ: "זאת הפעם – הנה

זאת' רמז ל'פעם', כי כן הודיעונו אנשי כנסת הגדולה שהיה כוונת נותן התורה

כותבה".

השאלה העולה כאן היא: האם 'זאת' מתייחסת ל'הפעם', כלומר, בפעם הזאת עצם מעצמי ובשר ומבשר, או שמא 'זאת' מתייחסת לאשה, כלומר, האשה היא הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי? מבחינה תחבירית גרידא שתי הדרכים לגיטימיות. ריא"כ קובע שהואיל ובעלי הטעמים חברו 'זאת' ל'הפעם', הרי שמוכרחים לפרש כך, ולא ניתן לפרש כי 'זאת' רומז לאשה. ישנם שני מקורות לאפשרות – הנדחית על ידי ריא"כ – לפרש ש'זאת' רומז לאשה. הראשון מופיע בפסיקתא זוטריתא (לקח טוב) לבראשית ב, כג:

"...ד"א זאת הפעם - כלומר זאת האשה..."

מקור נוסף בו מופיע פירוש זה (אך מאוחר לריא"כ) היא פירוש הספורנו:

"זאת – הנקבה הזאת..."

הדוגמא הבאה מופיעה במצרף לכסף לבראשית ג, כב. בפסוק נאמר:

"ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע..." מפרש ריא"כ שם

**במצרף לכסף:** "לא נוכל להבין מילת 'ממנו' אלא כמו שהודיעונו אנשכה"ג, שהיא

כוונת נותן התורה, ר"ל, שהוא מוכרת בטעם..."

כלומר, במלה 'ממנו' יש טעם מפסיק, ולכן יש לפרש את המילה 'ממנו' כמחוברת ל'אחד', ולא להמשך הפסוק 'לדעת טוב ורע'.

מקור הפירוש הנדחה כאן על ידי ריא"כ הוא בתרגום אונקלוס:

"ואמר ה' אלהים האדם הוה יחידי בעלמא, מניה למידע טב וביש".

פירוש זה אומץ בהתלהבות על ידי הרמב"ם, והרמב"ם מביאו בשני מקומות. הראשון הוא בפירוש המשניות בהקדמה למסכת אבות, פרק ח' (תרגום שילת):

"כמו שבאר בספר האמת ואמר, מבאר זה הענין: 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב

ורע וכו', וכבר באר התרגום הפרוש ששעורו אמנם הוא 'ממנו לדעת טוב ורע וכו',

רצונו לומר, שהוא היה אחד בעולם, כלומר, מין שאין מין כמותו שישתתף עמו בזה

**הענין** אשר הגיעו, ומה הוא, שהוא בעצמו מנפשו ידע הטובות והרעות וישעה איזו

מהן שירצה ואין מונע לו מזה".



וכן בהלכות תשובה פרק ה הלכה א:

"רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', כלומר, הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו, בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע".

ריא"כ בדרך כלל אינו חולק על הרמב"ם אלא אם יש צורך גדול בכך. רק משום הסמכות הגדולה שמייחס ריא"כ לטעמי המקרא חולק ריא"כ בנחרצות על הרמב"ם. בבראשית י', כא, בפסוק: "ולשם יולד גם הוא אבי כל בני עבר, אחי יפת הגדול", השאלה היא האם 'גדול' הוא תואר ל'יפת' או ל'שם'? ריא"כ במצורף לכסף מבאר על פי טעמי המקרא כי 'גדול' הוא תואר ליפת:

"...ואולם 'הגדול' היה כוונת נותן התורה כי הוא תואר ל'יפת', כאשר העידו עליו עדים נאמנים אנשכה"ג....".

נראה כי ריא"כ הביא את כללו זה כתשובה לשאלת רש"י כאן:

"איני יודע אם יפת הגדול או אם שם..." (על פי בר"ר לז, ז).

בא ריא"כ ועונה על פי טעמי המקרא:

"היה כוונת נותן התורה כי הוא תואר ליפת".

דוגמא נוספת. מצורף לכסף לבראשית כד, כא:

"ואם לא אדעה" – אחר ששמו אנשכה"ג טרחא במילת 'לא', פירושו לפי דעתי: אם עשו אם לא, כטעם 'ההצליח ה' דרכי אם לא' (כד, כא)....".

נראה מלשונו של ריא"כ שגם בעקבות הטרחא הפירוש לפסוק זה איננו חד משמעי. נראה שריא"כ מביא את טעמי המקרא כדי לשלול את דעתו של ראב"ע שפירש:

"ואם לא אדעה – ארחם אותם".

כלומר, 'אם' כאן איננו לשון התניה אלא מעין לשון שבועה, כלומר, אם עשו כצעקתה – לא ארחם עליהם. לפי פירוש זה של ראב"ע, 'לא' כאן שולל את 'אדעה', ואז היה צריך להיות טעם משרת במלה 'לא'. אולם גם אחרי דחיית פירוש ראב"ע השאלה פתוחה האם לפרש 'ואם לא' כתנאי (כפירוש רש"י) או כפי שמפרשו ריא"כ. משום כך מוסיף ריא"כ את הביטוי 'לפי דעתי'.

**מצרף לכסף לבראשית לח, כו:**

"צדקה ממני – אנשי כנסת הגדולה הודיעונו פירושו כפי כוונת נותן התורה, ומה יש עוד, כי אנחנו לא נעשה התורה".

פסוק זה ניתן להתפרש על פי כללי התחביר באחת משתי דרכים: 'היא צדקה יותר ממני', או כשני משפטים: 'היא צדקה; היא מעוברת ממני'. האפשרות הראשונה היא דעת רש"י, והיא נשללת על ידי טעמי המקרא, המחברים את המילים 'צדקה ממני', שהרי תחת המילה 'צדקה' יש מונח, שהוא טעם מחבר. כך פירשו גם רשב"ם ורמב"ן.

אף מבדיקת מקומות אחרים בהם מציין ריא"כ את מידת מחוייבותו לטעמי המקרא<sup>128</sup> עולה כי הכלל מצויין על ידו כאשר האפשרות לפרש בניגוד לטעמי המקרא היא סבירה ומתקבלת על הדעת והמניע העיקרי לדחות אחד מהפירושים הוא המחוייבות לטעמי המקרא.

### עקרונות טעמי המקרא

לא נרחיב כאן את הדיבור באשר לעקרונות הפיסוק של מערכת טעמי המקרא על פי ריא"כ. דיון מקיף בעניין ניתן למצוא אצל: כהן, **על טעם ועל רי"כ**. נעיר רק על תופעה אחת מעניינת (שגם היא נדונה שם, עמ' 41-44) שיש בה משום חידוש.

ריא"כ נוהג במקרים מסויימים לייחס משמעות לטעם על פי צורתו ושמו, כלומר, נתינת הטעם בפסוק מסויים משקף את העובדה שבעלי הטעמים ראו בפסוק משמעות מסויימת הקשורה לצורת הטעם ושמו. הדוגמא המפורסמת ביותר היא צורתו המזוגזגת של ה'שלשלת'. לדעת ריא"כ, צורה זו מציינת התלבטות הלוח ושוב, חוסר וודאות כיצד לפעול. לדעת ריא"כ, הקשר בין צורת השלשלת ושמה לבין חוסר וודאות זה נובע מכך שהאדם במצב של חוסר וודאות נוטה לנוע הלוח ושוב.

<sup>128</sup> ראה **מצרף לכסף לבראשית יח, כא; לח, כו; כט, מט.ט.**

כך במצורף לכסף לבראשית יט, טז:

"ראה הפלגת אנשי כנסת הגדולה, כי שמו טעם שלשלת במלת 'ויתמהמה', למה שאמרנו שכל עצמם היה לחקות בדבור ובכתב מה שנמצא חוץ לנפש, ואין ספק שזה<sup>129</sup> היה עושה תנועה מעוותת פעם לפניו ופעם לאחר, ולכן שמו עליו שלשלת, שכן ענינה בצורתה.<sup>130</sup> וזאת המלה<sup>131</sup> מצד עצמה מורה על כמו זה, כי היא כפל 'מה'. וכן שמו שלשלת במלת 'וימאן' (לט, ח) בענין יוסף.<sup>132</sup> והעד הנאמן כי לא שמו שלשלת במלת 'וימאן' הכתו' על יעקב (לז, לה; מח, יט).<sup>133</sup> וזכור זה והקש על זה....<sup>134</sup>"

וראה גם מצורף לכסף לבראשית כד, יב:

"ויאמר – שמו בו שלשלת להיות העבד פוסח היאמר כזה או לא, כי אינו סימן בטוח."<sup>135</sup>

יש לציין כי כלל זה איננו עקבי כך במקומות הבאים מופיע טעם השלשלת אך כללו הפרשני של ריא"כ אינו מתאים להקשר הפסוק: בפרושו לויקרא ח, כג, ישעיה יג, ח ובפרושו לעזרא ה, טז. ואכן ריא"כ לא ביאר את טעם השלשלת במקומות אלו.<sup>136</sup>

### חלוקת התורה לחומשים, לפרשיות ולפרשות

בניגוד לטעמי המקרא, אותם רואה ריא"כ באופן ברור כיצירה של אנשי כנסת הגדולה (אם כי על פי מסורת פרשנית ממתן תורה), את החלוקה הפנימית של התורה לחומשים ולפרשיות (המכונות בלשוננו כיום 'פתוחות' ו'סתומות'), רואה ריא"כ כמקורית לחלוטין. אמנם, ריא"כ איננו בטוח בזה אלא מתלבט.

את ההתלבטות ניתן לראות במצורף לכסף, בפתיחה לספר שמות:

<sup>129</sup> לוט.

<sup>130</sup> צורת השלשלת היא שלוש פעמים הסימן: <, זה על גבי זה. השלשלת היא סימן של הלך ושוב.

<sup>131</sup> גם המילה עצמה "ויתמהמה" היא מילה בה חוזרת על עצמה השאלה 'מה' מספר פעמים המעידה על התלבטות.

<sup>132</sup> לומר שיוסף התחבט בפיתוי.

<sup>133</sup> שם לא היו התלבטויות ולכן לא שמו ב"וימאן" טעם שלשלת.

<sup>134</sup> השווה לקמן על ל"ט, ח.

<sup>135</sup> אנשי כנסת הגדולה אשר קבעו את טעמי המקרא שמו טעם שלשלת כאן ללמד על התלבטות העבד. וראה דבריו בהרחבה לעיל על י"ט, טז.

<sup>136</sup> טעם השלשלת מופיע במקום נוסף, בעמוס א, ד אך אין לנו פירוש ריא"כ לתרי עשר

"לא נדע מי היה ראשון להפסיק הפרשיות, גם לעשות מהתורה חמשת חלקים, ונכון מאד שהיה משה עצמו מפי השם".

**במצרף לכסף לשמות ו, כו (בסופו), ריא"כ בטוח בכך:**

"...כי מפסיק הפרשיות בזה לפי דעתי, כמו שקדם, משה עצמו, שהוא מחבר הספר מפי הגבורה".

הסיבה לדעה זו של ריא"כ היא כנראה העובדה שחלוקות אלו באות לידי ביטוי בכתיבת ספר התורה: בין חומש לחומש רווח של ארבע שורות, ורווח קטן יותר בין פרשיה לפרשיה. **במצרף לכסף**, בהקדמה לפרשת ויצא, ריא"כ תולה את חלוקת החומשים לפרשות השבוע (חלוקה שאיננה באה לידי ביטוי בספר התורה הכתוב, אלא רק בנוהג הקריאה השבועית)<sup>137</sup> באנשי כנסת הגדולה (וכן גם **במצרף לכסף** לבראשית לב, ד). בהקדמה לפרשת ויצא הוא גם מסביר את השיקולים המנחים את החלוקה לפרשות:

"אנשי כנסת הגדולה שחלקו התורה לסדרים לשבועות השנה, לא ראו מקום ראוי לעשות בו התחלת סדר כמו זה המקום, לסבות רבות אין צריך פירוש, עם שמרם שיעור הסדרים שלא יהיה האחד ארוך מאד והאחד קצר מאד, כי לא מחכמה יהיה זה.<sup>138</sup> אמנם היות זאת הפרשה סתומה<sup>139</sup> היה בעבור שהיה קשה בעיניהם לעשות בזה פרשה והפסקה, להיותו ביאור אל "וילך פדנה ארם" שקדם זכרו (ז), עם היותו הכרחי לעשות בזה פרשה. לכן אחזו בזה וגם מזה לא הניחו ידיהם<sup>140</sup>, ומזגו הדבר מחבור שני הפכים, ר"ל פרשה וסתומה<sup>141</sup>".

לעומת זאת, בפתיחה לפרשת בא ריא"כ תולה את החלוקה לפרשות השבוע ב'כותב התורה':

<sup>137</sup> כנראה ריא"כ לא היה מודע לכך שבארץ ישראל היה נהוג סדר אחר לקריאה השבועית. <sup>138</sup> שיקולי אנשי כנסת הגדולה בחלוקת הפרשות הם ענייניים וגם טכניים, מצד אורך הפרשות. <sup>139</sup> מדברי ריא"כ בתחילת פרשת ויחי ברור שמכנה 'סתומה' כבלשון חז"ל (בר"ר צ"ו, א) רצף ללא הפסקת פרשיה כלל, לא פתוחה (רווח עד סוף השורה) ולא המכונה בלשוננו סתומה (רווח ולאחריו המשך כתיבה באותה שורה). ומשום כך בתחילת פרשת ויגש, בה יש מה שמכונה בלשוננו 'סתומה', לא העיר כלום. אם כן לפני ריא"כ היה כאן בתחילת פרשת ויצא רצף ללא הפסקת פרשיה כלל, המכונה בלשון חז"ל ובלשוננו 'סתומה', ולא כבנוסח המסורה שלנו שבו יש 'סתומה' של לשוננו. ראה **מנחת שי**.

<sup>140</sup> ע"פ קהלת ז, יח. <sup>141</sup> השיקול הענייני עם השיקול הטכני של אורך הפרשה חייבו להפסיק כאן, ומאידך רצוי היה לא להפסיק, משום שתחילת הפרשה היא פירוט של פסוק ז, ולכן יצרו פשרה וקבעו תחילת פרשה, אבל 'סתומה'.

"מאד הייתה בחירת מסדר התורה טובה בעשותו בזה תחלת פרשה. כי עתה אחר יחל פרעה להכנע טרם חול המכה. ואולם לר' יהודה הנותן סימנים, שכלל ארבעה במין אחד, הייתה בחירה אחרת. כי אלו ארבעה האחרונות הם בתכלית הרע. אבל בחירת כותב התורה הייתה יותר טובה."

מדברי ריא"כ בהקדמתו לפרשת ויצא (לעיל) עולה כי החלוקה לפרשות השבוע נקבעת על פי שילוב של שיקולי אורך עם שיקולים ענייניים התלויים במידת הרציפות או הנתק בין קטעים בתורה. **במצרף לכסף** לבמדבר ד, כב ריא"כ מדבר על סוג שיקול אחר – שימוש בחלוקה לפרשות להעברת מסר תוכני:

"...כי מן הראוי היה להחל הפרשה הזאת אם מ'נשא את בני קהת' אם מ'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה', כי ספור שלשת משפחות בני לוי הוא תחת מין אחד. אבל הַבְּדֵל ביניהם ושם קהת בסוף הפרשה הקודמת, והחל הפרשה הזאת בגרשום ואחריו במררי בלי הפסק, להעירנו על הקדימה והאיחור שנעשה לאלו. רצוני, שקהת, שהוא מאוחר בזמן מגרשום, הושם קודם בסדר. והיה זה לקדימת המעלה שהיה לו, רצוני, למשפחתו, וכל שכן להיות ממשפחתו אהרן ובניו שעליהם קצת העבודה היא היותר נכבדת כמ"ש 'ובא אהרן ובניו'. וראה הפלגת כותב התורה כי בספירת הלויים מבין חודש ומעלה וזכרם ותולדותם – גרשום קהת ומררי, שאותה הספירה לא נעשית מצד עבודתם. אבל כאשר ספרם מצד עבודתם מבין שלשים שנה עד בן חמשים, הקדים קהת. א"כ מבואר כי מן הראוי היה שיקדים בסדר ספור עבודת קהת לספור גרשום. ולעשות לגרשום תשלום מה מהשפלות שהגיע לו, ולהעירנו על חלוף הסדור הזה, עשה בעל הפרשיות בגרשום זאת התחלת הפרשה".

בשתי המובאות האחרונות מ**מצרף לכסף** עולה גם עקרון פרשני חשוב שהוא בעל אופי כללי יותר. לדעת ריא"כ, מסר מורכב מועבר לעיתים על ידי שימוש בכלים ספרותיים הפוכים. כך, כדי לבטא שיציאת יעקב פותחת עניין חדש, מחד, אבל גם מהווה פירוט של 'וילך פדנה ארם' שנאמר קודם לכן, יציאת יעקב פותחת פרשה חדשה בפרשות השבוע, אך היא 'סתומה', כלומר, אין רווח בספר התורה. כמו כן, כדי לבטא את העובדה שקהת הוא בעל חשיבות גדולה יותר לעניין העבודה, אבל גרשון הוא הבכור, קהת נזכר לפני גרשון אך גרשון זוכה לפתוח פרשה.

רעיון זה בא לידי ביטוי מובהק בהשקפת ריא"כ על תפקידי הקרי והכתיב, כדלקמן.

### הניקוד

גם את מערכת הניקוד תולה ריא"כ באנשי כנסת הגדולה:

מצרף לכסף לבראשית כב, יד:

"י' יראה אשר יאמר היום בהר י' יראה – מי הודיענו זה החלוף בין "יראה"

הראשון ובין השני, רק אנשי כנסת הגדולה בנקודם, והעירונו בזה הערה גדולה על

מקומות אחרים. וזה אחד ממיני שתוף השמות.<sup>142</sup> ואם נאמר הי"ד בחיריק ואל"ף

בקמץ יהיה הוראה אחרת.<sup>143</sup> וכבר מנו זה בספר ההטעאה.<sup>144</sup> כמו על בקמץ הלמד

ועל בצרי הלמד וזולת זה משלים<sup>145</sup> רבים."

מן הסתם כוונתו היא שייסדו את הניקוד בהתאם למסורת פרשנית מקורית, כדוגמת טעמי המקרא.

### קרי וכתיב

ריא"כ מתייחס לעניין הקרי והכתיב במספר מקומות. אחד הוא המרכזיים בו דן ריא"כ בהרחבה

בנושא באדני כסף לישעיהו ט, ה-ו:

"ועתה ראה איך אודיעך אמתת הדברים, ואיך יהיה האמת עד לעצמו. דע כלל גדול –

ואף על פי שאינו מכונת זה הספר – כי אנשי כנסת הגדולה העירונו עם ידיעת ספרי

הקדש בכמה מינים: גם בנקודים, גם בטעמים, גם בכתיב וקרי. וזה האחרון הוא ענין

יקר, ולא עמד על זה שום אדם לפני, ששמעתי או ראיתי. אבל נטה אבן עזרא, שאמר

(פירוש הארוך לשמות כא, ח): 'בדרך קריאתם - טעמים וענינים'<sup>146</sup>; וחלילה, אבל היה

<sup>142</sup> לדעת ריא"כ, התורה ניתנה ללא מסורת הגיה (אף לא על פה). אם כן, שתי המילים 'יראה' בפסוק היו זהות בצורתן, ונבדלו רק במשמעותן (ואנשי כנסת הגדולה העירו לנו על הבדל זה). מכאן שגם מילים הזהות לגמרי בצורתן, אף בהגייתן, ואפילו בסמיכות זו לזו, יכולות להיות בעלות משמעויות שונות.

<sup>143</sup> משמעות נוספת של צירוף האותיות 'ראה' היא 'ראה'.

<sup>144</sup> לא ברור האם ריא"כ מתכוון לספר המקורי של אריסטו (באחד העיבודים הערביים, בתרגום לעברית): אריסטו, **הטעאה**; או לקיצור שעשה הוא עצמו לספר זה. (ואז צריך להיות כאן לעיל: 'מנינו' ולא 'מנו'). העניין הנדון כאן מופיע בקיצור של ריא"כ **צורר הכסף**, עמ' 281.

<sup>145</sup> דוגמאות.

<sup>146</sup> סטה הראב"ע מן האמת בטענו שהפרוש הנכון של הפסוק הוא תמיד כפי שעולה מהקרי בלבד.

כונת אנשי כנסת הגדולה שיהיה טעמם ופרושם כדרך כתיבתם וכדרך קריאתם. ואף על פי שיהיו מתנגדים, הנה הכל יובן והכל צדקו יחדיו, אבל משני צדדים.<sup>147</sup> וזה ענין דק מאד, ובמקום אחר אקבץ כולם".<sup>148</sup>

ובאדני כסף לישעיהו סג, ט:

"לא צר' - כן כתיב, ובקרי 'לו', עם ו'. וכבר העירותי על סוג זה הענין לפני.<sup>149</sup> והסבה בכאן: כי כמו הקרי הוא כטעם "ותקצר נפשו בעמל ישראל" (שופטים י, טז), וכן "והייתה לי כאריאל" (ישעיהו כט, ב). והכל נכון, אך על דרך 'דברה תורה כלשון בני אדם'. ואך חלילה שיפליגו בהעברה עד שיאמרו "ותקצר נפשו למות" כמו שכתוב בשמשון (שופטים טז, טז). ואולם להעירנו שעל דרך האמת אין יחס צר וצוקה בשם יתברך - היה הכתב 'לא' באל"ף. ומדעתי, כי אין זה הפעל מאנשי כנסת הגדולה כלל, אבל כל מחבר ספר היה עושה כן.<sup>150</sup> והראש לכלם משה אדון השלמים מפי האלהים בראש, יתברך ויתעלה...".

במקור הראשון הנ"ל, ברור שריא"כ סובר שהקרי והכתיב, כמו טעמי המקרא, מקורם באנשי כנסת הגדולה. לא ברור מה הייתה הגירסה לפני אנשי כנסת הגדולה לפי זה. לעומת זאת, במקור השני הנ"ל, ריא"כ סבור שכפילות הקרי והכתיב הוא מקורי בכל אחד מספרי התנ"ך בו תופעה זו קיימת, ובכלל זה התורה, בה משה עצמו מפי הגבורה קבע קרי וכתב. מבחינה פרשנית, בניגוד לדעת ראב"ע, הסובר שפשט הפסוק הוא תמיד כקרי, סובר ריא"כ שתמיד יש תפקיד לקרי ויש תפקיד לכתב, ושניהם במישור הפשוט. שניהם מהווים פירוש אמיתי לפסוק וביטוי מקורי לכוונת הכותב, והם באים יחד לבטא צדדים שונים של מסר מורכב.

<sup>147</sup> גם צורת הקרי וגם צורת הכתיב מבטאים פירושים נכונים של המקרא, כאשר המקרא באופן זה משקף שני צדדים של מסר מורכב. יש לציין כי תמוה הדבר שריא"כ ראה זאת חידוש שלו "ולא עמד על זה דום אדם לפני", שהרי הראב"ע בפירושו לשם' כא, ח שמצטט ריא"כ "בדרך קריאתם - טעמם וענינם" מביא את פירוש הרס"ג הלך בדרך הזאת של פירוש דו-משמעי!

<sup>148</sup> לא מצאתי היכן קבצם.

<sup>149</sup> ריא"כ כבר העיר על ענין הקרי והכתיב קודם לכן. כנראה כונתו למה שהבאנו מפירושו לישעיהו ט, ה-ו.

<sup>150</sup> מנגנון הקרי והכתיב איננו תוספת של אנשי כנסת הגדולה, אלא נעשה על ידי מחבר כל ספר מספרי המקרא.

במקום אחר ריא"כ מבטא את ספקו האם מקור הקרי והכתיב הוא בכתיבה המקורית של הספר או באנשי כנסת הגדולה, והוא מפרש שתפקיד הכתיב הוא ללמד עקרונות דקדוקיים ופילוסופיים. במצורף לכסף לבראשית לד, ג:

**"ויהאב את הנערה וידבר על לב הנערה – ראה כי רוב 'הנערה' הכתו' בכל**

התורה הוא כתו' בלא ה"א וקרי ה"א.<sup>151</sup> ואמרו מפרשי קדמונינו<sup>152</sup> כי כולם כדרך קריאתם הוא טעמים.<sup>153</sup> ונראה לי כי ברוב, ואולי בכל, נכון שיהיה הכונה ששני הטעמים כל אחד נכון, כמו שאמר דוד: "משפטי ה' אמת צדקו יחדיו" (תהלים יט, י).<sup>154</sup> והענין בזה להעירנו על ענין יתבאר עוד על ידי בספר נקודות הכסף,<sup>155</sup> ורמזתיו לפניו, והוא, כי סימן הזכר וסימן הנקבה הוא על הרוב אבל אינו דבר הכרחי.<sup>156</sup> ולכן נטו המפרשים שאמרו "ותכל דוד" (שמואל ב' יג, לט) חסר 'נפש', אבל נכון ואפשרי זה כמשמעו. וכן 'ויכל בת שבע'. לכן נכון לומר לנקבה 'נער' כמו 'נערה', כאשר פירשנו לפניו. ובעבור זה המין<sup>157</sup> עשה נותן התורה עצמו או אנשי כנסת הגדולה כתיב וקרי בכל התורה והמקרא. והפליגו בעשותם קרי וכתיב במאמר דוד: "אשר לא נשא לשוא נפשו" (תהלים כד, ד) בכתיב, וקרי – 'נפשי'.<sup>158</sup> הנה הכתוב מבואר, אבל הקרי יקר מאד, כי הוא תואר על משקל 'ארמי', 'עברי', 'מצרי', וזה תואר לכח מכחות האדם.<sup>159</sup> ותכלית השמירה מן השוא הוא בכח הנפשי, לא בחמרי, כמו המדמה וכל שכן היותר חומריים ממנו. וכל ספרי החכמים מלאים מזה, וגם מזה הוא אמרם ז"ל: 'הרהורי

<sup>151</sup> כתוב "נער", וקוראים 'נער', כאילו היה כתוב 'נערה'.

<sup>152</sup> ראב"ע לשמות כא, ח.

<sup>153</sup> משמעות הפסוק ('טעמו') הוא על פי הקרי ולא על פי הכתיב.

<sup>154</sup> ריא"כ משתמש בפסוק זה כאשר רצונו לומר כי שתי הצורות נכונות. ראה גם פירושו לבראשית ח', יז.

<sup>155</sup> לא ידוע לנו לאיזה חיבור הכוונה, שכן החיבור נקודות כסף בתחילתו אמור היה להיות פירוש אזורי למורה הנבוכים ע"פ כ"י מינכן ואילו ע"פ כ"י פרמה החיבור מבאר את נושא הברכה והקללה וספירת בני' – חיבור זה נכלל בסופו של דבר בחיבור 'תם הכסף' ראה מש, **מוחקרים** עמ' 35-36, וכשר, **שלחן כסף** 29, 34-35.

<sup>156</sup> תפקיד הקרי והכתיב בדרך כלל ('ברוב, ואולי בכל') הוא להורות על שתי משמעויות בו-זמנית. כאן זהו מפני שכל החילוק הדקדוקי בין לשון זכר לבין לשון נקבה מלכתחילה איננו הכרחי אלא הוא רק על דרך הרוב, ולכן אף על פי שעל פי דרך הרוב מתאימה לנקבה המלה 'נערה', אפשרית גם המילה 'נער'.

<sup>157</sup> נכונות שתי המילים במקביל.

<sup>158</sup> הכתיב 'נפשו' מצוי במקראות גדולות דפוס ונציה, אבל בכתיב יד לינגרד ומהמסורה הגדולה של מקראות גדולות דפוס ונציה עולה שאף הכתיב הוא 'נפשי' (ברויאר, "הנוסח ומקורותיו" לתהלים). וראה גם מנחת שי.

<sup>159</sup> פירוש 'נפשי' שבקרי אינו 'נפש שלי' אלא 'השייך לנפש', כמשקל 'שראלי' וכיוצא בזה, כלומר, השייך לכוחות הנפש.



עבירה קשה מעבירה' (יומא כט ע"א), כמו שפירשו המורה (מורה הנבוכים ג, ח). וזכור זה והקש על זה".

## 5. לוגיקה ופילוסופיה

התחום הפילוסופי הבא לידי ביטוי ביותר בפרשנות המקראית של ריא"כ הוא תחום הלוגיקה, ובו נעסוק בהרחבה.

מלבד הלוגיקה, אשר, כאמור, נעסוק בה לקמן, השפעה חשובה נוספת של הפילוסופיה על הפרשנות של ריא"כ היא בתחום הקוסמולוגיה. ריא"כ מפרש את מעשי הבריאה בהתאם לתפיסות קוסמולוגיות מתוך הפילוסופיה הקלאסית. בגישה עקרונית זו הוא איננו שונה מפרשנים אחרים בימי הביניים, כגון ראב"ע, הרמב"ם בחלק השני של מורה הנבוכים, ורמב"ן בפירושו לבראשית, שאף הם פירשו את המקראות בהתאם לתפיסות קוסמולוגיות השאובות מעולם הפילוסופיה. כמובן, יש הבדלים בין הפרשנים בתכנים הקוסמולוגיים והפרשניים הספציפיים.

גם בתורת הנבואה שלו ובהשפעות הפרשניות של תורה זו ריא"כ צועד בעקבות התפיסות הפילוסופיות של הרמב"ם (רמב"ם, מורה הנבוכים, בעיקר בחלק השני; הקדמות, הקדמה למסכת אבות).

באופן כללי, נושאים פילוסופיים מלבד הלוגיקה אינם משפיעים על המתודולוגיה הפרשנית הכללית של ריא"כ, אלא משפיעים על תוכן הפרשנות במקומות המסויימים במקרא הנוגעים לעניינים אלו.

עניינים פילוסופיים אלו, המופיעים בפרשנותו של ריא"כ ובחיבוריו הפילוסופיים, הם התחום הנחקר ביותר עד עתה בכתבי ריא"כ.<sup>160</sup>

'מלאכת ההגיון', הלוגיקה, היא עבור ריא"כ – ובכך הוא תלמיד נאמן למסורת הפילוסופית האריסטוטלית – תורת הבלשנות הכללית. הסיבה לכך היא, שטבע השפות הוא שישנה

<sup>160</sup> ראה: בכר, "כפרשן המקרא"; טברסקי, "אבן כספי"; מש, מחקרים; דימנט, פרשנות ופילוסופיה; הרינג, גביע כסף; כשר, פרשן פילוסופי.

התאמה חד-חד ערכית בין מילים למשמעויות יסוד. וכיוון שהתכנים המופשטים של המחשבה משותפים לכלל השפות, ממילא, ישנם מאפיינים משותפים לכלל השפות. מאפיינים משותפים אלו מתוארים על ידי תורת הלוגיקה. מלבד מאפיינים כלליים אלו ישנם מאפיינים ספציפיים לכל שפה ושפה, הנגזרים מהסכמה חברתית של דוברי השפה. זהו 'מלאכת הדקדוק', ובמקרה של השפה העברית – 'הסכמת העברי'.

משום כך, עבור ריא"כ המפתח להבנת פסוקי המקרא הוא ידיעה מעמיקה הן במלאכת ההגיון הכללית והן במלאכת הדקדוק העברי. אי ידיעת ההגיון הכללי והלשון העברית הם, לדעת ריא"כ, אשר הובילו פרשני מקרא לטעות בהבנת הכתובים.

ריא"כ חוזר על השקפתו זו במקומות מספר (כגון: **טירת כסף** עמ' 10-11; **מצרף לכסף** לבראשית א, ט **מצרף לכסף** בסוף דבריו לבראשית ב, יז; **פירוש לאסתר** עמ' 32), ביניהם **במצרף לכסף** לבראשית ב, ה ד"ה ואדם אין:

"אל ידמה שום אדם לבא עד תכלית שלמות ידיעת דברי התורה, ופירושה אשר באו על ידי הנביאים, אלא אם כן הוא בקי בקיאות גמורה בהסכמת לשון העברי אשר בו חוברו הספרים האלה הקדושים ובקיאות גמורה במלאכת ההגיון המישרת כל לשון וכל מחשבה, ר"ל, דבור – חיצוני ופנימי<sup>161</sup>."

דוגמא לשימוש של ריא"כ בלוגיקה ניתן למצוא **במצרף לכסף** לבראשית לח, טו:

"ויחשבה לזונה כי כסתה פניה – אין זה סבה בעצם ובכונה ראשונה כמו "כי ראתה כי גדל שלה" (יד), אבל פירוש זה כתב נותן התורה, והוא אומרו עוד "כי לא ידע כי כלתו היא" (טז).<sup>162</sup> אמנם זאת הסבה הקודמת לזה הוא כסוי הפנים,<sup>163</sup> כמו שקדם "ותכס בצעיף" (יד). ובכלל כי העדר ידיעתו כי כלתו היא, היה סבה קרובה לחשבה אותה

<sup>161</sup> לא ניתן להבין את התורה ואת פירושה באופן שלם ללא ידיעת כללי ההגיון. ה'הגיון' הוא שם תורת הדקדוק של כלל השפות ('כל לשון', 'דיבור חיצוני'), והיא עצמה תורת הלוגיקה, כלומר, כללי החשיבה ('דיבור פנימי') המדויקת.

<sup>162</sup> כסוי הפנים לא היה הבסיס החיובי להחשבת יהודה את תמר לזונה, אלא באופן שלילי, אם היה יודע שהיא כלתו, אז היה מבין שאיננה זונה, אבל לא ידע כי היא כלתו, כיוון שכסתה פניה. כל זה בניגוד לרמב"ן שפירש: "והנכון עוד לפי הפשט שיאמר שחשבה לזונה בעבור שתכסה הפנים... והטעם כי דרך הזונה לשבת בפתח עינים מעולף הצעיף, מכסה קצת השער וקצת הפנים... כי בעבור שתעזיז פניה ותאמר לו ותחזק בו ונשקה לו תכסה קצת הפנים. ועוד כי הקדשות היושבות על דרך בעבור שתזננה גם עם הקרובים יכסו פניהן, וכן יעשו הקדשים גם היום בארצותינו ובשובם לעיר לא נודעו". אף ראב"ע חלק על פירוש כפירוש רמב"ן: "והמפרש כי כסתה פניה במיני צבעונין... הבל הוא".

<sup>163</sup> הסיבה לאי-ידיעתו כי כלתו היא היא כסוי הפנים.

לזונה ולתבעה, וכיסוי הפנים היה סבה רחוקה לזה, אבל קרובה להעדר ידעתו כי כלתו

היא.<sup>164</sup> וזה מבואר נגלה פשוט ליודעי ההיגיון. וזכור זה והקש על זה".

ריא"כ מחדד כאן שתי נקודות לוגיות: האחת, שהתורה יכולה לציין כסיבה דבר שאיננו גורם חיובי ('בעצם ובכונה ראשונה') אלא רק מונע מניעה (ככיסוי פני תמר שאיננו הבסיס של יהודה להחשבתה זונה אלא המונע הכרתה ככלתו); והשנית, שהתורה יכולה לציין כסיבה דבר שאיננו סיבה ישירה אלא סיבה עקיפה (ככיסוי הפנים שהוא הסיבה לאי הכרתה ככלתו, בעוד אי הכרתה ככלתו הוא סיבה (שלילית, כאמור) לכך שחשבה לזונה). בכך הוא מחדד את ההבדל הלוגי שבין שתי האפשרויות הפרשניות המובאות ברמב"ן.

תשומת הלב המיוחדת של ריא"כ למבנים לוגיים אפשרה לו לבנות מודלים שבהם הוא יכול לשוב ולהשתמש במקומות אחרים. כך במצורף לכסף לבראשית מב, כג:

"כי המליץ בינותם – כטעם "כי כסתה פניה" (לח, טו)."<sup>165</sup>

כאן ריא"כ מנצל את המודל הלוגי (הראשון) שהציג בפירושו ל'כי כסתה פניה' לשם פירוש הפסוק 'כי המליץ בינותם' (ראה הערה קודמת).<sup>166</sup>

כאמור, ריא"כ גם מסתמך על הסכמת הלשון העברית, הקובעת מאפיינים ייחודיים לשפה העברית. כך, למשל, בפירושו למילה 'עולם' במצורף לכסף לשמות כא, ו:

"זאת המלה בהסכמת לשון העברי נאמרת במקומות מה על זמן מוגבל, כמו שהוא

במקום הזה שטעמו עד היובל, ואין לטעון על מה שהוא בהסכמה".

דוגמא נוספת היא במצורף לכסף לשמות יב, טו:

<sup>164</sup> מכיוון שכיסוי הפנים הוא סיבה לא-ידיעתו כי היא כלתו, ואי-ידיעתו כי היא כלתו סיבה לכך שחשבה לזונה, הרי שכיסוי הפנים הוא 'סיבה רחוקה', עקיפה, לחשיבתה לזונה. כיסוי הפנים הוא 'סיבה קרובה', כלומר, ישירה, לא-ידיעתו כי כלתו היא.

<sup>165</sup> ראה פירושו שם. כוונתו כאן היא שהיות המליץ בינותם איננו הגורם החיובי לכך שחשבו שיוסף איננו מבין עברית (כפי שמפרש רש"י כאן: "כי כשהיו מדברים עמו היה המליץ ביניהם... לכך היו סבורים שאין יוסף מכיר בלשון עברי"), אלא רק הסיבה לכך שלא ידעו מתוך שיחתם עמו שהוא מבין עברית (כאשר הסיבה החיובית לכך שחשבו שאיננו מבין עברית הוא מן הסתם פשוט עצם העובדה שהוא מצרי במצרים).

<sup>166</sup> דוגמא נוספת לשימוש בעקרונות לוגיים ראה למשל מצורף לכסף לבראשית מח, ה.

"... ואחר שהלשון אינו טבעי כי אם הסכמי, מה לנו לטעון או לתמוה מעתה בשום

דבר שימצא במקרא!! ואין לנו רק לומר כן הייתה הסכמתם".

נמצא, שכדי להבין את פסוקי המקרא יש צורך בידיעת שני התחומים: הלוגיקה הכללית והסכמת השפה העברית. משום כך ריא"כ מרבה לסכם: 'זזה נכון בעברי ובהגיון'.<sup>167</sup>

כאמור, ריא"כ מודע ביותר לכך שהסכמה חברתית היא הצדקה מספקת לשימוש פילולוגי כלשהו. אף על פי כן, הוא מרבה לטרוח בהבנת יסודותיהם של שימושים מושאלים שונים.

כך, במצורף לכסף לבראשית ד, יג:

"גדול עוני מנשוא – ...וכל שרש 'נשא' בעברי – מטעם הרמה, כמו "וישא עיניו" (יח,

ב), "וישא יעקב רגליו" (כט, א). והמוחל הוא כאילו הוא מרים העון מעל החוטא להקל

משאו. ולכן אמר קין: מכיר אני כי גדול חטאי משתהיה מרים אותו כלל מעל כתפי או

ראשי, כי קללתני קללות נמרצות.<sup>168</sup>

ובדומה, במצורף לכסף לשמות ל, יב:

"כי תשא את ראש בני ישראל – טעם 'תשא', כי הנפקד ירם ראשו כדי שיהיה גבוה

מכל העם וירגישהו הפוקד".

ובמצורף לכסף לשמות לב, ט:

"עם קשה עורף – ידוע כי מי שצוארו עב הוא גם קשה לשמוע".

נסיים במספר דוגמאות נוספות לשימוש בלוגיקה ולהבחנה בין העברי להגיון:

מצורף לכסף לבראשית ב, ה:

"...כי יתכן היותם מאשר יצדקו בהפרד כמו בהתחבר, כאמרנו על ראובן המת 'ראובן

בלתי נמצא מעופף'. וזה שלא יצדק בהפרד כמו בהתחבר – כאמרו על ראובן החי

<sup>167</sup> ראה למשל מצורף לכסף לבראשית כא, ד, שם מא, יג, שם מג, טז.  
<sup>168</sup> פירוש שורש 'נשא' הוא להרים. 'נשיאת עוון' היא מחילת חטא, משום שהמוחל כביכול מרים מעל החוטא את חטאו, כלומר, מסיר ממנו את עול העוון. כך יש להבין את דברי קין "גדול עוני מנשא" – 'גדול חטאי משייכול להמחל'. פירוש זה אינו כפירוש רש"י, שפירש שפסוק יג נאמר בתמיהה: "גדול עוני מנשא?" וגם לא כפירוש השני של ראב"ע לפיו קובל קין על חומרת עונשו ואומר שהעונש כבד מידי. לפי ריא"כ ורש"י הנושא את העוון הוא ה', בעוד לפי פירושו של ראב"ע הוא קין.

‘ראובן בלתי נמצא מעופף’.<sup>169</sup> ולכן צריך שנבחין בכל מקום.<sup>170</sup> ומזה נטה אבן עזרא בפירוש “ואיש אין בארץ לבוא עלינו”.<sup>171</sup>

מצרף לכסף לבראשית ח, ז:

“עד יבשת המים – ידוע בעברי ובהיגיון מְטָבַע תחת-ההפכיות, כי הַגְבִּילונו ענין מה בלשון ‘עד’ אינו מחייב ולא מונע דבר מן הגבול והלאה.<sup>172</sup> ויפורש כל אחד לפי מקומו, והכל תלוי בבורר,<sup>173</sup> זה פורש לחיים וזה פורש למיתה.”<sup>174</sup>

מצרף לכסף לבראשית כח, טו:

“עד אשר אם עשיתי – ידוע מדרך ההגיון מטבע תחת-ההפכיות<sup>175</sup> כי זה סובל שני מינים.<sup>176</sup> והקש על זה.”

מצרף לכסף לבראשית יב, ב:

“והיה ברכה – בא “וְהָיָה” לשון ציווי, כי כן נכון בהסכמת העברי, וכזה בלשונו לשון לעז.”<sup>177</sup>

מצרף לכסף לבראשית ב, א:

<sup>169</sup> משפטים כאלו יכולים להיות מסוג המשפטים שהם נכונים (‘אשר יצדקו’) גם בלי ההגבלה על הנושא. כך המשפט (בעברית מודרנית יותר) ‘ראובן כמעופף - איננו’, אם ראובן הוא מת, הוא נכון גם ללא הגבלת הנושא (‘מעופף’), שהרי ראובן איננו כלל, ולא רק ראובן המעופף איננו. והדוגמא למשפט שאיננו נכון בניתוק הגבלת הנושא, אלא נכון רק בצירוף הגבלת הנושא, הוא אותו משפט עצמו, אבל כאשר מדובר בראובן החי. שהרי אז אין זה נכון לומר ‘ראובן איננו’ אלא רק ‘ראובן המעופף - איננו’.

<sup>170</sup> בכל משפט במבנה זה יש להבחין לאיזה משני הסוגים הוא שייך. כך אצלנו, בפסוק “ואדם אין לעבד את האדמה”, ברור שהכוונה היא שאין אדם כלל.

<sup>171</sup> ראב”ע בבראשית יט, לא כתב: “..והבנות חשבו כי אש וגפרית היה בכל הארץ כמבול המים”.

<sup>172</sup> המשפט “ויצא יצוא ושוב עד יבשת המים” אינו סותר את האפשרות שיצא גם אחרי יבשת המים, אלא היחס בין משפט זה לבין משפט אפשרי כמו ‘הוא יצא גם אחרי יבשת המים’ הוא של ‘תחת-הפכיות’, כלומר, אי-סתירה. ראה מלות ההגיון שער ד’.

<sup>173</sup> אין השמוש במילה ‘עד’ מלמד האם הפעולה נפסקה בזמן המצויין או המשיכה אף אחריה, והכל תלוי בהקשר, המברר את המשמעות.

<sup>174</sup> היות הלשון פתוח לאפשרויות פרשניות שונות גורם לכך שפרשנים שונים מפרשים אותו באופנים שונים. יש מי שמפרש באופן נכון, כפי הכוונה המקורית של הכתוב (‘פורש לחיים’), ויש מי שמפרש לא נכון (‘פורש למיתה’). ריא”כ משתמש כאן במטאפורה קיצונית בהקשר של פרשנות המנוגדת לכוונה המקורית, וייתכן שיש כאן גם משחק מילים – ‘מפרש-’פורש’. לדעת ד”ר עופר יתכן כי המשפט “זה פורש לחיים וזה פורש למיתה, הוא ניב מקביל לדברי הרמב”ן “אם יזור הגוזר חיים”, כלומר אם יזכני ה’ לגיע ולפרש את הכל.

<sup>175</sup> אי-סתירה בין משפטים הנובע מכך שהם מתייחסים לחלקים שונים של תחום.

<sup>176</sup> אין שום יחס בין המשפט ‘לא אעזבך קודם שאעשה את אשר דברתי’ לבין הזמן אחר שיעשה את אשר דיבר, ולכן הפסוק אינו קובע מאומה על אודות הזמן אחר שיעשה ה’ את אשר דיבר; אין להסיק שה’ יעזוב את יעקב בשלב ההוא.

<sup>177</sup> לשון ציווי יכול לשמש במובן עתיד פשוט (כמו: ויהיה).

"וכבר ידוע לבקיאיים בעברי כי מן ההסכמה הוא לעשות כל שמוש בהעדר כמו בקנין, כאמרנו 'יחריש' 'יעור' 'יחשיך' 'יסכל'. גם אם אמר 'ויעש פלוי', 'ויעש שביתה', 'ויעש מנוחה' היה נכון."<sup>178</sup>

**מצרף לכסף לבראשית ב, ה:**

"...אל ידמה שום אדם לבא עד תכלית שלמות ידיעת דברי התורה, ופירושה אשר באו על ידי הנביאים, אלא אם כן הוא בקי בקיאות גמורה בהסכמת לשון העברי אשר בו חוברו הספרים האלה הקדושים ובקיאות גמורה במלאכת ההגיון המישרת כל לשון וכל מחשבה, ר"ל, דבור – חיצוני ופנימי."<sup>179</sup>

**מצרף לכסף לבראשית יב, יא:**

"הנה נא ידעתי – תמה אני מקדמוני המפרשים, איך התחכמו בכאן באמרו 'נא'. וזה כי ידוע מן ההגיון שאין הגבלת דבר בסתם מונע זולתו,<sup>180</sup> ולכן צדקו יחד התחת-הפכיות.<sup>181</sup> ועוד, מה יש לו לאברהם לומר רק מה שהיה בעת ההיא.<sup>182</sup> ועוד, כי כן דרך העברי, כטעם "אל נא רפא נא לה" (במדבר יב, יג), ויותר מבואר "הנה נא לי שתי בנות" (יט, ח), וכבר היו לו קודם אותו המאורע."<sup>183</sup>

**מצרף לכסף לבר יג, טז:**

**"ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ"**

**גם זרעך ימנה – מי יבין זולת הבקי בהגיון כי הקדים בכאן שהזרע והעפר מתהפכים**

<sup>178</sup> בעברית ניתן לתאר מעבר למצב של חוסר ('העדר') דבר כפעולה חיובית, כאילו היה הווצרות דבר ('קנין') ולא חוסר דבר, לא רק בפעלים ייעודיים, כגון 'יחריש', אלא גם על ידי שימוש במלה 'עשייה'. והשווה לעיל ב', ב ד"ה 'חשך'.

<sup>179</sup> לא ניתן להבין את התורה ואת פירושה באופן שלם ללא ידיעת כללי ההגיון. ה'הגיון' הוא שם תורת הדקדוק של כלל השפות ('כל לשון', 'דיבור חיצוני'), והיא עצמה תורת הלוגיקה, כלומר, כללי החשיבה ('דיבור פנימי') המדויקת.

<sup>180</sup> פירוש המילה 'נא' בלשון המקרא הוא 'עתה' (ראה ספר השרשים לאבן ג'נאח וספר השרשים לרד"ק, וכן רש"י וראב"ע כאן), אלא שריא"כ דוחה את הבנת רש"י וראב"ע כאן הסוברים שמשמעות 'עתה' בפסוק זה הוא דווקא, בניגוד למצב בעבר.

<sup>181</sup> ניתן לומר שעכשיו ידע, וגם שקודם לכן ידע, ואין סתירה בין שני משפטים אלו שכל אחד מהם אינו כולל את כלל הזמן אלא מתייחס לזמן חלקי מסוים ושליכך הם בלתי-סותרים ('תחת-הפכיים'). ראה רמב"ם, מלות ההגיון, שער ד.

<sup>182</sup> לא רק מתורת ההגיון יש לומר שאין לשלול את ידיעת אברהם את יפי שרי קודם לכן, אלא גם מההקשר הספציפי כאן, שהרי אין סיבה שאברהם ידבר על מה שהיה קודם לכן, אלא רק על מה שרלוונטי עכשיו.

<sup>183</sup> דרך העברית הוא להשתמש במלה 'נא', כמילת קישור, בדומה ל'אפוא', ולא במשמעות הספציפית 'עתה'.

במשא לפי הכמות.<sup>184</sup> ואחר עשה הקש תנאי מתדבק מחובר משתי מחייבות, ולא נדע

המתחייב מזה עד שְנִשְׁנָה נגזר הקודם, וְיִנְלָד נגזר הנמשך, שזה צודק בזה המין,<sup>185</sup>

ואונקילוס פירש זה ולא אוכל לכתוב בכאן מה שכתו' בחכמות.<sup>186</sup>

**מצרף לכסף לבראשית ל, כז:**

**"אם נא מצאתי חן בעיניך נחשתי – ידוע ענין הקדימה והאיחור בהגיון."**<sup>187</sup> וזה

נכון כאילו [אמר]: 'נחשתי ויברכני יי' בגללך ואם נא מצאתי חן בעיניך נקבה שכרך עלי

ואתנה'.<sup>188</sup> ולכן שב לומר "ויאמר" (כח), בעבור שהפסיק.<sup>189</sup> וזכור זה והקש על זה.

**מצרף לכסף לבראשית ז', י:**

**"רבים מכאובים לאשר אינם בקיאים בלשונו לשון הקודש ובמלאכת ההגיון המישרת**

**כל לשון..."**

## 6. סמנטיקה ובלשנות

ריא"כ משתמש כמובן בכלים בלשניים מלבד הסמנטיקה באופן נקודתי, כיתר הפרשנים

הפשטניים. בעניין זה הוא איננו שונה מראב"ע, למשל. חידושו הבלשני המרכזי של ריא"כ הוא

בתחום הסמנטיקה.

<sup>184</sup> החלק הראשון בפסוק קובע השוואה כמותית בין הזרע לעפר, באופן שהם מתחלפים זה בזה בנשיאת אותה כמות.

<sup>185</sup> החלק השני בפסוק קובע תנאי: אם יוכל איש למנות את עפר הארץ, אז גם זרעך ימנה. משמעות 'אם' כאן היא 'אם ורק אם', כלומר, 'אם ורק אם יוכל איש למנות את עפר הארץ, אז ורק אז גם זרעך ימנה'. תנאי ממין זה מכונה 'תנאי מתדבק', משום שהוא 'מחובר משתי מחייבות', כלומר, הוא כולל בתוכו שני משפטים המחייבים היגדים מותניים: אם יוכל איש למנות את עפר הארץ, אז גם זרעך ימנה; וגם, אם לא יוכל איש למנות את עפר הארץ, אז גם זרעך לא ימנה. התורה מתכוונת לבנות על 'תנאי מתדבק' זה, היסק ('היקש'). המסקנה המתבקשת ('המתחייב מזה', 'נגזר הנמשך'), היא 'זרעך לא יוכל להמנות', ואת זה ניתן להסיק מה'תנאי המתדבק' רק בצירוף הנחה מוקדמת ('נגזר הקודם') שאינה כתובה, והיא הכרחית לצורך ההיסק: ההנחה ש'לא יוכל איש למנות את עפר הארץ'. אונקילוס השלים חסרון זה: "...כמא דלית אפשר לגבר לממני ית עפרא דארעא, אף בנך לא יתמנון" (= 'כמו שלא יכול איש למנות את עפר הארץ, אף זרעך לא ימנה').

<sup>186</sup> אולי כונת ריא"כ לומר שאין בכוונתו לבאר לקורא את פרטי תורת הלוגיקה אלא יסמוך על ידע מוקדם של הקורא בספרי הפילוסופיה.

<sup>187</sup> 'ההגיון' הוא חכמת הדקדוק הכללי של השפות. על פי ההגיון, ניתן להקדים ולאחר חלקים במשפט.

<sup>188</sup> פירוש הפסוק הוא כאילו היה כתוב 'נחשתי ויברכני יי' בגללך ואם נא מצאתי חן בעיניך נקבה שכרך עלי

ואתנה'.<sup>189</sup> כיוון שהפסיק אחרי 'אם נא מצאתי חן בעיניך', שהוא הקדמה לבקשה, לבין הבקשה עצמו הבאה בפסוק כח,

חזרה התורה על המלה 'ויאמר'.

כאמור, עבור ריא"כ ישנו קשר הדוק בין הלוגיקה לבין הסמנטיקה. לדעתו ישנה התאמה חד-חד ערכית בין מילים לבין משמעויות יסוד, בשפות בכלל ובעברית בפרט. מהתאמה זו גוזר ריא"כ שתי השלכות:

1. למילים עבריות הגזורות משורש אחד יש תמיד שיתוף משמעות בסיסי (עם גיוון משמעות של בניינים ומשקלים, כמובן). במילים אחרות: אין הומונימים 'טהורים'.
2. בין שורשים שונים יש תמיד הבדל משמעות, גם כאשר נראה כי הן מילים נרדפות לאותו מושג.

### אחדות משמעות של שורש – שיתוף משמעות של מילים משורש אחד

ההשלכה הראשונה שמנינו לעיל היא התיזה המרכזית של ספרו של ריא"כ 'שרשות כסף', שהוא מעין מילון מקראי שבו ריא"כ טורח לעמוד על משמעויות בסיסיות משותפות לשרשים דומים.

#### בשרשות כסף (שורש 'באר') כותב ריא"כ:

"...כי כאשר נרצה לעמוד על הוראת שרש אחד, נראה הדומים לו בכל העברי מאי זה שיהיה מן הדמיון, ובזה נשיג הטבע הכולל לכל הנכנסים תחת אותו הדמיון. ואחר הטבע הכולל לכל הנכנסים תחת שרש אחד לבדו..."

העקרון מנוסח בהרחבה גם במצורף לכסף לבראשית ב, ה:

"דע ממני דבר אחד כולל לכל התורה והמקרא ובכלל לשון העברי, כי אין אני מרבה ענינים בשורש אחד כמו שנהגו המפרשים הקודמים<sup>190</sup>, אבל על כל פנים כונתי שמייסדי לשוננו הקדוש הניחו כל שורש שיהיה לו ענין אחד כולל ומשותף, אי זה שתוף שיהיה, שהוא מורה אם על אחת מן הד' סבות אשר לכל דבר ואם על אחד מסגולותיו או ממקרו<sup>191</sup> והמשל<sup>192</sup> בזה בקצרה – שורש 'לחם': דע כי ענינו הכולל

<sup>190</sup> אבן ג'נאח ורד"ק בספרי שרשיהם.

<sup>191</sup> לדעת ריא"כ אין בעברית 'שיתוף גמור' (ראה מלות ההגיון שער י"ג), כלומר, שני עניינים שיש ביניהם שיתוף שם או שורש השם, בלי שיתוף ענייני בכלל, אלא בכל שיתוף שם ושורש בין שני עניינים יהיה תמיד שיתוף ענייני נוסף: או שיתוף בגורמים של שני הדברים (חומריהם, פועליהם, צורותיהם או תכליותיהם – ראה מילות ההגיון שער ט'), או שיתוף בתכונות שני הדברים, בין אם מדובר בתכונות קבועות בדברים הנושאים את שמות



הוא התנגדות והפך, כאומרו "השם ילחם לכם" (שמות יד, יד), ובכלל ענין מלחמה.<sup>193</sup> וכן נקרא המזון 'לחם' מצד היותו כן מדרך היותו הפך, ר"ל, בהיותו לפנינו, שעדיין לא התדמה.<sup>194</sup> וכן בשרש 'כלה': ענינו הכולל<sup>5</sup> – כלוי ותכלית.<sup>195</sup> ונקרא האבר הידוע, 'כליות', מצד היות בו תכלית הדם ותמציתו.<sup>196</sup> וכן שרש 'כסף' – ענינו הכולל מחשק,<sup>197</sup> ונקרא זה המתכת הידוע 'כסף' מצד שהוא נחמד וחשוק לכל.<sup>198</sup> וכן שרש 'עפר' – ענינו ידוע,<sup>199</sup> ונקרא המתכת הידוע, 'עופרת', כי הוא עפרי מאד, עד שיגדל בהיותו טמון בארץ,<sup>200</sup> הפך שאר המתכות. וכן שורש 'שור',<sup>201</sup> – ענינו הכולל מהבטה, ונקרא המין הידוע, 'שור', כי יש לו הבטה גדולה, להיות עינו גבוהה וגדולה.<sup>203</sup> וכבר רמז המורה בענין מעשה מרכבה (מורה הנבוכים ג', א). וזה בכאן "שיח" ו'שיחים', מצד היותם משמיעים קול כי יתנועעו תמיד כטעם "כשמעך את קול הצעדה" (שמואל ב' ה, כד).<sup>204</sup> ונקרא הענף העליון 'אמיר' להיותו יותר מופלג בזה, מטעם 'ויאמר'.<sup>205</sup>

(סגולות), בין אם בתכונות שלא תמיד קיימות בדברים הנושאים את השמות ('מקרים'). ראה הרחבה של הרינג, **גביע כסף** עמ' 52-54.  
192 והדוגמא.

<sup>193</sup> השורש 'לחם' באופן כללי (=ענינו הכולל) מבטא הפך והתנגדות ('התנגדות' במובן הפכיות). בהקשר מלחמה – משום שהלוחם שואף להפוך ולנגד את מצבו של האויב, כמו בפסוק בשמות: "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראתם עוד עד עולם, ה' ילחם לכם..."<sup>194</sup>, וכן ענין מלחמה בכלל.  
<sup>194</sup> המזון נקרא 'לחם' משום שבהיותו לפנינו הוא במצב הפוך למצבו לאחר מכן, שהרי הוא עדיין לא נכנס לגוף האדם ועדיין לא קבל את צורתו ('התדמה'). וכן כותב ריא"כ בשרשת כסף שרש 'לחם': "ראה הפלגה איך המפרשים סובבים סביב לנקודת האמת להניח בכל שרש ענין אחד כולל ולא ימצאו זה רק ביחידים מעטים וכי ימצאו, לא ימצאו רק דברים קלים. כמו שאמר אבן קמחי בזה כי לחם ומלחמה הם תחת סוג זה כי המלחמה חרב לזה ולזה". ובאמת זה טוב ומי יתן וכן יעשה בכל שרש. אבל ראה כי עם היות זה הדמיון ביניהם הנה מצורף לזה יש דמיון אחר, יותר דק והוא ענין פילוסופי, ולא שת זה החכם את לבו לזה, ואם היה חכם בפילוסופיא. "ולגופו של ענין בהמשך דבריו כתוב ריא"כ: "ולכן הניחו לו שם מצד מה שהוא הפך, כי זה מוחש וידוע לכל, טף ונשים שרואים הלחם על השלחן וידעו כי הוא מזון להם בכח, כי מיד יאכלוהו ויחיו בו ואז הוא הפך ויתחלף לניזון. ולכן הסכימו כי חיבור הלמ"ד החי"ת והמ"ם, רוצה לומר שרש 'לחם', יהיה שם משותף כולל על ענין הפכות והתנגדות...".  
<sup>195</sup> 'תכלית' כאן במובן סוף וסיום.

<sup>196</sup> בשרשות כסף שרש כלה: "גם בזה באר ענין כללות הדבר ותכלית התנועה, איזו תנועה שיהיה ואי זה ענין שיהיה...".  
<sup>197</sup> מלשון כיסופים.

<sup>198</sup> מלשון נכסף. ובשרשות כסף שרש כסף כתב ריא"כ: "ענין חמוד וחמדה".  
<sup>199</sup> שרשות כסף שרש עפר: מונח לדקות חלקים מן באדמה, ולדברים שהאדמה גובר במזגם, או לעינים.  
<sup>200</sup> רעיון זה מרחיב ריא"כ בשרשות כסף שרש עפר: "וידוע כי כל המתכות כשיטמנו בעפר יחסרו, וזה יוסיף". רעיון זה מופיע גם ברד"ק, **שורשים**, שורש עפ"ר: "...כי כל המתכות יאכלם העפר ויפחתו בהיותם בו אבל העופרת תוסיף בעפר...".

<sup>201</sup> ראה אסלנוב, **מילון השורשים** עמ' 140, 164. לא מצאתי את הדברים הנ"ל בשרשות כסף.  
<sup>202</sup> כגון: "כי מראש צדים אראנו ומגבעות אשורנו" (במדבר כ"ג, ט).  
<sup>203</sup> השור נקרא בשם זה משום שענינו הם גדולות וגבוהות, ולכן כאילו ראייתו גדולה.  
<sup>204</sup> בפירושו לשמואל ל"קול הצעדה" כתב ריא"כ: "קול נענוע הענפים היותר גבוהים". בפסוק זה רואים שתנועת ענפי העץ משמיעה קולות. לכן נקרא ה'שיח' בשם זה, מלשון שיחה.  
<sup>205</sup> הענף העליון בעץ נקרא 'אמיר', משורש 'אמר', שהרי האמיר גבוה יותר מהשיח והענף העליון משמיע קול חזק יותר מיתר הענפים בעת שהרוח נושבת, ואמירה היא יותר משיחה. בשרשות כסף שרש 'שוח' מסביר ריא"כ את השימוש בפעלי הדיבור לתיאור תנועות הצמחים הוא עקב הדמיון הקיים בין שניהם: "וכי נהגו ליחס השמעת קול

והקש על זה בכל לשון העברי, ויתגלו לך מזה כמה פנות מטבעי הנמצאות אשר ארכו בזה הפילוסופים, כמו שהתחלתי בפירוש "שמים" ו"ארץ".<sup>206</sup> והנה גילה לנו זה נותן התורה באמרו (ז) כי 'אדם' נגזר מ'אדמה'.<sup>207</sup> ודי במשל<sup>208</sup> אחד כמו באלף, ולכן 'אדם' אין לעזו על דרך הדיוק 'אומי', רק תאר מ'אדמה' "209 210".

**מצרף לכסף לבראשית א, א:**

"והארץ – ...ודע בכלל כי לשוננו הקדוש והשלם הונח כל מלה ושם שבו, להורות על הנקרא לפי טבעו, אם מצד אחת מארבע סיבותיו ואם מצד אחד ממשיגיו".

**מצרף לכסף לבראשית ב, יט:**

"וטעם קריאת השמות – כמו שכתבתי למעלה, שכל שם בעברי מורה על טבע מה מהנקרא..."

**מצרף לכסף לבראשית מא, לד:**

"וחמש – פעל מן חָמַש, שגם זה דומה למה שעשה בסוף (מ"ז, כד).<sup>211</sup> ודע כלל אחד כי תשומת התאר בדבר או הסרתו ממנו הכל נכון בשם אחד, לפי שהכל תנועה, וזה התנגדות הוא בתנועת האיכות,<sup>212</sup> כמו שזכר בפירוש מאמרות ובספרי הטבע. ולכן נכון לומר "וחמש" על שם החומש או הסרתו.<sup>213</sup> וכן "תשרש" (תהלים פ', י; איוב ל"א, יב),<sup>214</sup> "תעולל" (ויקרא י"ט, י),<sup>215</sup> "תעקר" (יהושע י"א, ו),<sup>216</sup> "תפאר" (דברים כ"ד, כ).<sup>217</sup>

ולשון אמירה לצמחים מפני שיורגש בהם זה כשיתנוודו ברוח, כמו שקדם אמרם 'קול הצעדה בראשי הבכאים...' (שמואל ב ה, כד).

<sup>206</sup> ראה לעיל על א', א ד"ה שמים וד"ה "ארץ", שם דן ריא"כ בשורשי מילים אלו.

<sup>207</sup> "ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה".

<sup>208</sup> בדוגמא.

<sup>209</sup> הכוונה כנראה לטינית.

<sup>210</sup> כיוון שהכתוב מתאר את היות האדם נקרא בשמו זה על שום היותו עשוי מאדמה, על התרגום לשקף קשר

אטימולוגי זה. לעומת זאת הנוצרים בוולגטה תרגמו 'האדם' – hominem, ו'עפר מן האדמה' – de limo terrae.

<sup>211</sup> 'חמש' הוא פועל משורש המספר חָמַש, כלומר, על פרעה לגבות או לקנות חמישית מיבול ארץ מצרים, כפי

שעשה לבסוף לקמן מ"ז, כד: "ונתתם חמישית לפרעה". וכן פירשו ראב"ע ורד"ק, בניגוד לרש"י בעקבות התרגום

שפירש 'ויזדון'.<sup>212</sup>

<sup>213</sup> ניתן להשתמש באותה מלה בסיסית (כלומר, באותו שורש) להשמת מאפיין ('תואר') או להסרתו, משום

שהמשותף לשניהם הוא השינוי והתנועה באותו הדבר. ההפכיות (ה'התנגדות') בין שני הכיוונים היא רק בכיוון

התנועה של המאפיין (ה'איכות').<sup>214</sup>

<sup>215</sup> 'חמש' פירושו שעשה תנועה ושינוי בחמישית, וזה או בשימת החמישית, כלומר, הוספתו, או בלקיחת

החמישית והסרתה. לא ברור מהו היחס בין הקביעה הכללית של ריא"כ בעניין תוספת וגרעון של מאפיינים

בעצמים לבין היישום כאן לעניין תוספת וגרעון של חמישית, שאיננו מאפיין של עצם אלא דבר נפרד נוסף.

<sup>216</sup> בתהלים פירשו הוא להכניס שורש. באיוב פירשו הוא להוציא את השורש.

וחלילה שיהיה שורש אחד נושא או מורה שני הפכים<sup>218</sup> כמו שאמרו המפרשים להעלם מהם בחינת ההגיון בספרי הקודש, אבל הענין אחד בעצמו, וההתנגדות יתחדש מצד שנוי יחס השמוש שיבא אחריו כמו אמרנו 'אל' ו'מן' וזולת זה,<sup>219</sup> כטעם "סורה אלי".

בהשקפה זו ריא"כ מתרחק מהמדקדקים העבריים הקודמים. ר' יונה אבן ג'אנח ב'ספר השרשים' שלו לעיתים קרובות בתוך ערך שרשי מסויים כותב 'וענין אחר' ובכך עובר ממשמעות אחת לאחרת (מה שאין הוא עושה במעבר מבנין לבנין כאשר יש שיתוף משמעות בסיסי). וכן נוהג רד"ק ב'ספר השרשים' שלו. אליהם רומז ריא"כ כבאמרו (בציטוט האחרון לעיל) "אין אני מרבה ענינים בשורש אחד כמו שנהגו המפרשים הקודמים".<sup>220</sup>

ריא"כ כנראה שואב את השקפתו בעניין זה ממדקדקים ערביים. אלו דבריו באדני כסף לישעיהו כז, ח:

"ופירוש הגה – מסוג 'ציאה'; וכן כל שרש זה אין בו רק ענין אחד, כמו שהודעתך שכן דעתי בכל התורה והמקרא, ואין ביניהם, רק קרוב אל דיוק אבו חאמד (אלגזאלי)<sup>221</sup> בשמות הנרדפים, ואין זה מקום ביאור".

ריא"כ חוזר על השקפה זו ומיישמה לפרשנות המקרא במספר מקומות נוספים. כך, באדני כסף ליחזקאל טז, לז:

"אשר ערבת עליהם – דע באמת, כמו שהודעתך כמה פעמים, כי בכלל שרש ראוי שיונח שרש ענין אחד וטבע יחיד כולל, לא כמו שנעלם זה מן המפרשים, רוצה לומר: שלא יניחו תחלה טבע אחד כולל; ולכן אומר, כי שרש 'ערב' טבעו הכולל מענין התדבקות והתערבות – כמו שגדרו הפילוסופים הדברים המתערבים, שהוא קרוב

<sup>215</sup> פירוש הוא הסרת העוללות מהכרם.

<sup>216</sup> פירוש הוא הסרת ה'עיקר'.

<sup>217</sup> פירוש הוא הסרת הפארות.

<sup>218</sup> לשורש אחד אין שתי משמעויות בסיסיות שונות הפוכות, אלא המשמעות הבסיסית היא אחת, ורק הכיוון הפוך.

<sup>219</sup> ההפכיות נובעת משינוי הכיוון, אותו ניתן להבין ממילות היחס כגון 'אל', 'מן', וכו' המצורפות לפועל. יש להוסיף על דברי ריא"כ, שלא רק מילות היחס מבדילות בין הכיוונים, אלא אף חילוק הבניינים: 'תשרש' בבניין פיעל מציינת עקירת שורש, ובבניין הפעיל – הכנסת שורש.

<sup>220</sup> וראה הקדמת ריא"כ לשרשות כסף: "...וברב השרשים נראה איך טעו – ובפרט החכם אבן ג'נאח והחכם אבן קמחי – בכמה מקומות שראינו דבריהם מפוזרים וגרם להם זה סכלותם במלאכת הגיון...".

<sup>221</sup> פילוסוף מוסלמי פרסי (1058-1111). כתב בערבית, והרבה מכתביו תורגמו לעברית, לדעת אסלנוב, "כמה ערבית" עמ' 259, ריא"כ קרא את כתבי אלגזאלי במקור הערבי.

למתמזגים, כהתערב החמץ עם הדבש בסכנגבין – ולכן נאמר "עֲרַב לַאִישׁ לֶחֶם שֶׁקָּר" (משלי כ, יז), כי כן הוא ענין הטעם, במושג בלשון והלחות שבו עם המאכל; וכן דבוק חזק לְעֶרְבֹן. ולכן אמר "בני אם ערבת לרעיק" (משלי ו, א); וכן "עֲרַב וּבָקֵר" (תהלים נה, יח), כי יתערבו הענינים ויתדבקו ואין מבדיל ומבקר ביניהם, הפך בָּקֵר – שהוא מטעם "לא יבקר הכהן" (ויקרא יג, לד). וזכור זה והקש על זה תמיד, תמצא פלאות מידיעת הלשון ומטבע הנמצאות. ומדעתי, כי אמרו בכאן ערבת – כולל כל המינים; ובאור זה הסוג בכלל אוצר יי' יבא".

ריא"כ מרחיק לכת בהשקפתו זו, וסובר שישנו שיתוף משמעות מסויים גם בשורשים שונים, אם אותיותיהם הן אותן אותיות בהיפוך סדר. כך, במצורף לכסף לבראשית כז, לו:

**"את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי"** – הערה לנו על הפוך השמות, שהוא מן

הסודות הסתומים. וכן אמרו "פאר תחת אפר" (ישעיה סא, ג).<sup>222</sup>

### ייחוד משמעות של שורש – הבחנה בין נרדפים

כאמור, להתאמה בין מילים למושגים יש פן שני. בין מילים שהן לכאורה נרדפות יש הבדלי משמעות, באופן שהשימוש במילה מסויימת דווקא מבטאת ייחוד משמעות. המקום שבו ריא"כ מבטא השקפה זו בצורה המלאה ביותר היא במצורף לכסף לשמות י, ב על המלה 'התעללתי'. שם ריא"כ דווקא איננו מוצא ייחוד משמעות של 'עלל' על פני 'פעל'. ריא"כ פורש שם את השקפתו הכללית בעניין זה, וקובע כי אף על פי שאין ייחוד משמעות ידוע, ואף על פי שמשום הדמיון במשמעות ניתן לכנות את המלה 'נרדפת', אף על פי כן בהכרח ישנו ייחוד משמעות אשר איננו ידוע לנו כיוון שאיננו דוברי עברית מקראית מקורית. כך הוא כותב שם:

**"זה השורש, רצוני: 'עלל', הוא כמו שם נרדף במוחלט, לחשבי כי רוב השמות הנרדפים**

**יש בהם הבדל מה.**"<sup>223</sup> כי 'חרב', 'מאכלת' ו'סכין', שהם שלשה שמות לכלי אחד מברזל,

<sup>222</sup> בעברית יש קשר סמנטי בין שורשים אשר אותיותיהם זהות אך בסדר הפוך. 'בכור' הוא בעל ה'ברכה' במשפחה, ו'פאר' ו'אפר' הם מילים בעלות משמעויות הפוכות. על דברי הימים א ד', ט כתב: "...מנהג העברי לעשות בשמות הפוך אותיות..."

<sup>223</sup> השורש 'עלל' יכול לחלוטין להחשב שורש נרדף – לשורש 'פעל', כפי שיתבאר בהמשך הדברים – אף על פי שיש גוון משמעות מסויים בינו לבין שורש 'פעל', שהרי תמיד למילה נרדפת יש משמעות ייחודית כשלהי המבחינה בינה לבין מילה לה היא נרדפת.

אמת הם נקראים שמות נרדפים מצד שכולם שם לפרט גשם אחד, אבל הוראת כולם אינה אחת פשוטה. כי הוראת שמוש 'חרב' ושמוש 'אכל' ושמוש 'סכין' הם שלשה הוראות נבדלות.<sup>224</sup> ועוד, על דרך משל, נקראה האשה בכלל בשם 'אשה' ו'נקבה', והם שמות נרדפים עם היות הוראותיהם נבדלות.<sup>225</sup> וכן הוא אצל[י] ברובם או אף בכולם, רק כי לא יקל עלינו בכולן להבין הבדלות הענינים.<sup>226</sup> וכן אומר כי 'ברא' ו'יצר' ו'פעל' ו'עשה' ו'עלל' הם: אף על פי שכל אלו יונחו על ענין אחד(ר)[ד], הנה הוראת אחד אחד מהם מיוחדת בעצמו, אבל לא נוכל לעמוד על אמתתם מצד העלם ממנו לשון העברי. ואמנם כשתעיין תמצא כן בלשון רומי. גם ראה בערבי כי 'צנע' ו'פעל' ו'עמל' הם כמו שמות נרדפים אבל הוראותיהם נבדלות עד שישתמשו באחד אחד מהם במקום מיוחד, וזה ידוע. ועוד אבאר התרדפות 'תלה' בה"א ובאל"ף. ואחר שהונח זה למשל לכל הלשון אומר כי 'עלל' הוא קרוב לענין 'פעל'...".<sup>227</sup>

גם את שיטתו בענין שמות נרדפים שאב ריא"כ מאותם מדקדקים ערביים. כך באדני כסף לישעיהו נד, ד:

"כי לא תבושי – כי דעי באמת שלא תבושי. ואל תכלמי כי לא תחפירי – אלו שני השמות, אע"פ שהם כמו שמות נרדפים, או שמות נרדפים אמורים, כמו "וחפרה הלבנה ובושה החמה" (יש' כד, כג), הנה כבר אמרנו מפי הפילוסוף אבו חאמד (אלגזאלי) כי השמות הנרדפים, כמו שנאמר על דרך משל 'חרב', 'סכין', 'מאכלת', הנה לכל אחד הוראה מה מיוחדת כי ידקדק – וכן הוא לפי דעתי ענין כל שרש אחד בכל העברי – רק שהאחדות פעם במין קרוב ופעם במין רחוק; והקש על זה במקומות החמורים, ובאור זה 'אוצר יי' יבא".

<sup>224</sup> למשל, שלוש המילים הנרדפות: 'מאכל', 'סכין' ו'חרב', למרות שכולן מתארות את אותו החפץ, כל אחת מהן מדגישה מאפיין אחר של החפץ.

<sup>225</sup> וכן המילים נקבה ואשה מלים נרדפות הן, אך לכל אחת מהמילים משמעות ספציפית.

<sup>226</sup> יש להניח גיוון משמעות בין מילים נרדפות גם כאשר קשה לנו לעמוד עליו כיוון שאיננו בקיאים בשפה העברית.

<sup>227</sup> ראה גם מצרף לכסף לויקרא יט, טז.

חרף ההתאמה החד-חד ערכית בין שורשים למשמעויות בהשקפת ריא"כ, ריא"כ דווקא טורח להדגיש שבענייני תחביר אין הדבר כן, אלא השימוש במילות יחס, למשל, נגזרת מ'הסכמת העברי' ואין לו חוקים הגיוניים ברורים.

### ביקורת על תרגומי המקרא הלועזיים

ריא"כ במקומות רבים מחדד נקודות לשוניות על ידי שהוא מבקר תרגומים לועזיים. לדעתו המתרגמים טעו בשתי הנקודות הנ"ל. בהתאם לכך, הביקורות של ריא"כ על המתרגמים הן משני סוגים הפוכים:

א. המתרגמים לא שיקפו כראוי את ההתאמה הנכונה בין משמעויות מילים לבין משמעויותיהן. במקום שהיו צריכים לבחור מלה שתשקף את משמעות היסוד של השורש, בחרו במלה המשמשת במובן דומה למלה העברית אבל אשר משמעותה היסודית שונה.

ב. המתרגמים ניסו 'לזווג הלשונות', ולהתאים באופן עקבי מילות יחס לועזיות עם עבריות. זוהי טעות לדעת ריא"כ.

נביא דוגמאות לשתי הנקודות:

**מצרף לכסף לבראשית ב, ה:**

"...ואמרו **טרם** בכאן בענין הגדה שוללת לפי הסכמת העברי,<sup>228</sup> כמו "ושמואל טרם ידע את ה' וטרם יגלה אליו דבר ה' " (שמואל א ג', ז).<sup>229</sup> אבל הלועזים וההעתקות יטעו המעיניים, 'וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם' (על פי הושע י"ד, י).<sup>230</sup> והיותר קשה, כי המפרשים הקודמים רוצים לאחד ולזווג לשון העברי עם הלעז<sup>231</sup> והלטי, הפך מה שרצה השם לחלק הלשונות<sup>א</sup>, וכל אחד בהסכמה מיוחדת, כמו שהוא הענין

<sup>228</sup> פירוש 'טרם' כאן איננו 'לפני' (כדעת מפרשים אחרים), אלא 'לא' ('הגדה שוללת'). ריא"כ כנראה סובר ש'טרם' במובן 'לפני' משמש כציון זמן, ולכן יבוא רק כאשר כבר ידוע וסופר על ארוע מאוחר שעתה מסופר על מה שארע לפניו, שהרי רק אז ציון הזמן שלפני הארוע הוא ציון זמן משמעותי.

<sup>229</sup> ההוכחה מהפסוק בשמואל מבוססת על ההנחה הנ"ל, שציון הזמן שלפני התגלות ה' לשמואל הוא משמעותי רק אם כבר סופר על התגלות ה' (אחרת) לשמואל.

<sup>230</sup> בוולגטה: antequam = לפני. התרגומים יכולים לעזור, וניתן 'ללכת' בהם, אך ניתן גם 'להכשל' ולטעות בהם. <sup>231</sup> במונח לעז על פי מחקרו של אסלנוב ריא"כ מתכוון ללשון הפרובנסאלית. ראה אסלנוב, **מילון השורשים**, עמ' 114-108.

במלבושים ובמדות הבר והיין.<sup>232</sup> ולכן תמצא כל המפרשים מיחסים תוספות ותמורות

ושנויים והבלים בלשוננו, והכל טעות, ואיש אין בארץ בקי בלשון הקודש שלנו.<sup>233</sup>

מצרף לכסף לבראשית ב, ה:

"...והנה גילה לנו זה נותן התורה באמרו (ז) כי 'אדם' נגזר מ'אדמה'.<sup>234</sup> ודי במשל<sup>235</sup>

אחד כמו באלף, ולכן 'אדם' אין לעזו על דרך הדיוק 'אומי', רק תאר מ'אדמה'.<sup>236</sup> וראה

מה בין הענין לפי הלשון שדבר השם ובין המועתק אל אי זה לשון.<sup>237</sup> וכל שכן בשמות

האל ית', כי 'אלהים', שהוא שם משותף,<sup>238</sup> העתיקו 'דיאוש',<sup>239</sup> שהוא שם מיוחד, וגם

אינו עושה ההוראה שיעשה שם 'אלהים', שהוא דבור השם.<sup>240</sup> והפך זה בשם ה'

הנכבד<sup>241</sup>, עם היותו מיוחד לו ית', שהעתיקו 'דומינוש',<sup>242</sup> ככנויו, שהוא שם משותף.<sup>243</sup>

<sup>232</sup> ראה כשר, פרשן פילוסופי, עמ' 123-124.

<sup>233</sup> לדעת ריא"כ, ההנחה העומדת בבסיס שיטת הפרשנות של המפרשים הקודמים (ראה לקמן על ו', יג ד"ה והנני), אשר ייחסו לפסוקים במקרא 'תוספות ותמורות ושנויים', כלומר, שאמרו שהפסוק כתוב באופן שכאילו כתוב אחרת, היא, שיש הקבלה חד-חד ערכית בין המילים בשפות שונות, כגון בין העברית מחד לבין הצרפתית והלטינית מאידך. הנחה זו היא גם הטעות של המתרגמים, אשר את המלה 'טרם', שבדרך כלל ראוייה להתרגם למלה לועזית אשר משמעותה 'לפני' (בתרגום הצרפתי – "encore", ובתרגום הלטיני (הוולגטה) – "antequam" וגם "priusquam"), תרגמו בכל מקום למלה לועזית זו וטעו בזה, שהרי אותה המלה בשפה הזרה אינה משמשת אף פעם במובן 'לא' גרידא, מה שאין כן המלה העברית 'טרם'. הנחתם של הקבלה מדויקת זו היא הפוכה לרצון ה' שתהייה שפות שונות, כל שפה בעלת חוקיות מוסכמת עצמאית, כמו שגם צורת הלבוש היא שונה מתרבות לתרבות, וגם מידות המשקל (המשמשות לתבואה – 'בר') והנפח (המשמשות ליין) הן שונות בתרבויות שונות. כתוצאה מהנחה מוטעית זו של אותם מפרשים קודמים, הם נאלצים במקומות שונים לומר שהכתוב מתפרש 'כאילו' כתוב אחרת – בתוספת אות או מלה, בהחלפת אות או מלה ('תמורה'), וכיוצא באלו שינויים לא הגיוניים. וטעויות אלו נובעות מהעובדה שאין העברית שפה מדוברת.

<sup>234</sup> "ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה".

<sup>235</sup> בדוגמא.

<sup>236</sup> כיוון שהכתוב מתאר את היות האדם נקרא בשמו זה על שום היותו עשוי מאדמה, על התרגום לשקף קשר אטימולוגי זה. לעומת זאת הנוצרים בוולגטה תרגמו 'האדם' – hominem, ו'עפר מן האדמה' – de limo terrae. <sup>237</sup> בשולחן כסף סע' ד, עמ' 59-60, מתייחס ריא"כ לשאלת עדיפות התורה על פני תרגומה כאשר אחד הנימוקים שמביא הוא לכך הוא כי התרגום לא יכול לשמר בצורה מדויקת את כוונת התרגום וז"ל שם: "...כי המכוון מן המליצה קבל שנוי וחסרון בכמה מקומות, עד שאין מובן הספרים המועתקים כמובן העושה אותן, והוא האל ית'. אם כן, ספר תורת משה המועתק אל לשון אחרת וסדר כתיבה אחרת איננו בשום פנים הספר נתן האל לו, אחר שכוונתו אינו ככוונתו...".

<sup>238</sup> המלה 'אלהים' מבחינה צורנית אינה ייחודית לשם ה'. ראה לעיל על א', א ד"ה אלהים וד"ה הארץ.

<sup>239</sup> בוולגטה: Deus.

<sup>240</sup> כלומר, התרגום הנוצרי אבד גם את עצם ריבוי- המשמעות שבשם 'אלוהים', וגם את ההוראה הספציפית בשימוש לגבי ה', שהוא 'דבור השם'. לעיל על א', א כתב ששם 'אלוהים' הוא מלשון שבועה, כלומר, אשר נשבעים בו, וזהו לשון גדלות. ובאמת לא מובן מה עניין צורת שם 'אלוהים' לדיבור. אולי צריך להיות כאן 'גבורת' במקום 'דבור'.

<sup>241</sup> שם הויה.

<sup>242</sup> בוולגטה: Dominus.

<sup>243</sup> Dominus הוא לשון שלטון, והוא תרגום של כינוי אדנות של ה' ('אדוני'), שהוא צורת הקרי בלבד במקומות שכתוב בהם שם הויה. כינוי זה הוא משותף, כלומר, משמעותו אינה ייחודית כשם של ה', בניגוד לשם הויה.

ולכן הכיר זה המעתיק, וכאשר הגיע לפרשת "וארא" (ו, ג) הניחו בעברי.<sup>244</sup> וכל אלו הענינים כתבתי במקום אחר בארוכה.<sup>245</sup> אבל זכור זה תמיד ותביט נפלאות מתורתנו הקדושה."

**מצרף לכסף לבראשית א, ו:**

"וזה, כי ה'רקיע' הוא מטעם ריקוע, כמו "רקעי פחים" (במדבר י"ז, ג), והוא בלעז 'טינד"א'.<sup>246</sup> לא כמו 'קיום' או 'יקום' עד שיהיה לעזו 'פרמימנט' כמו ששגה בזה המעתיק לנוצרים."<sup>247</sup>

**מצרף לכסף לבראשית א, א:**

"אך מכאן תבין איך המעתיקים התורה אל לשון אחרת לא יכלו להעתיק שלמות כונתה..."

**מצרף לכסף לבראשית ב, א:**

**"ויכלו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלהים... (ב) וישובות ביום השביעי –**  
כל אלו השמות והמלות הם העדרים לפי העברי, ומה לנו להעתקת שאר הלשונות, והתורה לא נתנה רק בעברי."<sup>248</sup>

**מצרף לכסף לבראשית מ, יד:**

**"כי אם זכרתי אתך – כמו "כי אם תם הכסף" (מז, יח), וזה הלשון נכון בהסכמת העברי ואם אינו נכון בלשון לעז כי הוא יוצא דרך הקש תנאי."<sup>249</sup>**

<sup>244</sup> המתרגם הנוצרי הבין Dominus הוא שם משותף, ותוכן הפסוק בוארא מתייחס לשם ייחודי לה', ולכן השאיר את כינוי אדנות בעברית (Adonai), שעבור הקורא הלטיני אין לו משמעות אחרת מאשר שם של ה'. אמנם ראה לעיל על א, א ד"ה הארץ, שייתכן שלפני ריא"כ עמד בתרגום הנוצרי שם הווה ממשי.

<sup>245</sup> **שולחן כסף**, עמ' 61-65.

<sup>246</sup> השווה רש"י לבמדבר יז, ג – 'טינד"ש' = Tenues. שורש 'רקע' מציין רדידה ושיטות. כך כאן ה'רקיע', כפי שמבואר בהמשך, הוא האטמוספירה, שהיא שכבת האוויר שבין הארץ, המים התחתונים, והאוויר המימי המכונה 'חושך' לבין המים שמעל לרקיע והאוויר היבש המכונה 'אור'.

<sup>247</sup> **פועלים** 'ויכלו', 'וישובות' מצינים חוסר ('העדר') עשייה. לעומת זאת בוולגטה תרגום 'ויכלו' הוא perfecti, לשון השלמה ושלמות. יש לציין שגם אונקלוס תרגם 'ואשתכללו', ואף רס"ג תרגם לשון השלמה. גם ראב"ע פירש 'וטעמו – נשלמו'.

<sup>249</sup> פירוש "כי אם" כאן ולקמן מז, יח אינו מילת תנאי, אלא ביטוי קישור, אף על פי ש'אם' בדרך כלל משמש במובן תנאי, ואם היינו מתרגמים מילולית היינו מקבלים כאן משפט תנאי.



נראה שהלהט של ריא"כ בביקורת שלו על המתרגמים הלועזיים מעורה בפולמוס האנטי-נוצרי המאפיין את כתביו. ואכן, מצינו שריא"כ מבקר את התרגומים הלועזיים בפירוש בהקשר פולמוסי, בפירושו לישעיהו ט, ה:

"...כי תמה אני איך יפרשו הנוצרים אלה היעודים על משיחם, וזה לסבות רבות, וכבר זכרום הקודמים, אבל באחת או בשנים אדבר, כי הם התאמצו על "העלמה הרה" (ישעיה ז, יז) כי המעתיק העתיק להם 'וירגו' כלומר בתולה, ויעזבו העברי ויחזיקו בלטיין...והתשובה ביותר קצר שנוכל הוא, שאין להשגיח כלל בכל ספרי הקדש אל המועתק, אם לטין אם ערבי או יוני או זולת זה מכל הלשונות, כי משה והנביאים כותבי הספרים ומדברי הדברים, לא כתבו ולא דברו רק<sup>250</sup> יהודית. וגם השם עצמו כשדבר במעמד הר סיני, ומה שכתב על הלוחות וכל התורה מידו, הכל כתוב ומדובר יהודית".

## 7. כלים ספרותיים וסגנוניים

אחד החידושים הבולטים בפירוש ריא"כ הוא ניתוח הטקסט מבחינה ספרותית. בעצם הניתוח הספרותי וכן בשימוש בכלים ספרותיים מסוימים, ריא"כ מקדים תפיסות מודרניות אשר איננו רגילים ליחס אותן לפרשנים מימי הביניים. משמעות הניתוח הספרותי היא שריא"כ מקדיש תשומת לב מיוחדת לתופעות צורניות במקרא ולקשר שבין הצורה לתוכן. מלבד חידושים נקודתיים של ריא"כ מסוג זה, הרי גם כשמדובר בתופעות אשר גם פרשנים אחרים העירו עליהם, יש חידוש אצל ריא"כ בהתמקדות בתופעה הספרותית או הסגנונית הכללית, תוך הדגשתו את המודל החוזר על עצמו במקומות שונים, מעבר לפירוש המקומי.

<sup>250</sup> אלא.

## האקספוזיציה

התופעה הספרותית הראשונה שנדון בה היא האקספוזיציה, אותה הוא מכנה 'הצעה'. המונח 'הצעה' משמש אצל ריא"כ עבור שלוש תופעות. הראשונה היא מסירת אינפורמציה על ידי התורה שאיננה נצרכת במקומה אלא עבור ההמשך. העמידה על התופעה הזו איננה חידוש של ריא"כ; רשב"ם<sup>251</sup>, ראב"ע ואחרים עמדו עליה. חידוש מסויים יש בריבוי המקרים בהם ריא"כ מנצל עקרון פרשני זה, שנראה שהוא מעבר למצוי אצל מפרשים אחרים (ראה **מצרף לכסף** לבראשית יג, יג; יד, יב; יח, יא; כה, כח; כט, יז; לט, ו). התופעה השנייה המכונה 'הצעה' בפי ריא"כ היא חזרה על דבר שנאמר קודם 'לדבק הענינים', דהיינו, לחבר בין הקטע הבא לדברים שנאמרו לפני כן. כך כותב ריא"כ **במצרף לכסף** לשמות ו, כט:

"עד כמה פעמים אני שונה לזכור, כי דרך הפילוסופים והחכמים כולם בספריהם, כאריסטו וחבריו, לשנות ענין ועניינים, ואם קדם זכרם. וזה, רק להציע ולדבק הענינים ולקבצם בלב הרואים. וכן נהגה התורה בכמה מקומות, כמו שקדם לנו בספר הזה, גם בספר הסוד..."

גם העמידה על תופעה זו השנייה איננה חידוש של ריא"כ, אלא הייתה ידועה למפרשים שקדמו לו.<sup>252</sup> ריא"כ טוען טענה מעניינת לגבי סגנון זה: הוא מאפיין את התורה אבל לא את הנביאים: **מצרף לכסף** לבראשית לט, א:

"ויוסף הורד מצרימה – מזה למדו החכמים והמורה<sup>253</sup> שאומרים תמיד: 'ונשוב לכונתנו'. וזה הענין בכאן כאילו אמר זה.<sup>254</sup> אבל אין נסח זה מורגל לנביאים. וזכור זה והקש על זה".

<sup>251</sup> רשב"ם לבראשית א, א: "...זהו עיקר פשוטו לפי דרך המקראות, שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר, כדכתיב 'שם חם ויפת', וכתיב 'וחם הוא אבי כנען' (בראשית ט, יח), אלא מפני שכתוב לפניו (שם פסוק כה) 'ארור כנען', ואילו לא פורש תחילה מי כנען לא היינו יודעים למה קללו נח". בהמשך דבריו מביא הרשב"ם דוגמאות נוספות לתופעה זו. וראה גם: טויטו, **הפשטות המתחדשים**, עמ' 116-112.

<sup>252</sup> ראה: מירסקי, **פיסוק**, עמ' נג-נה.  
<sup>253</sup> כגון מורה הנבוכים ב', ב': "ואחר שהקדמתי הקדמה זו אשוב להשלים מה שהחלונתי".  
<sup>254</sup> פסוק זה אינו אלא חזרה על הנאמר לעיל ל"ז, לו. סיבת החזרה היא להחזיר את הקורא לנושא הקודם אשר הכוונה היא להמשיך בעניינו, וכאילו אמרה התורה: 'נשוב לענייננו'. ריא"כ מרחיב בעניין זה לקמן על שמות ו, כט: "ודבר ה' אל משה לאמר – עד כמה אני שונה לזכור, כי דרך הפילוסופים והחכמים כולם בספריהם כאריסטו

דוגמא לשימוש של ריא"כ בשתי התופעות הנ"ל גם יחד נמצא במצורף לכסף לבראשית ט, יח:

"ויהיו בני נח היוצאים מן התיבה וכו' – גם זה מהמין שכבר זכרנו,<sup>255</sup> ר"ל שנשנו

דברים להצעה.<sup>256</sup> וגם כתב וחס הוא אבי כנען כדי שנדע מי הוא, כי עוד עתיד

לדבר.<sup>257</sup> וכזה אמרו "ותהי שרי עקרה וכו' " (יא, ל).<sup>258</sup> וכן "ואנשי סדום רעים וחטאים

לה" (יג, יג).<sup>259</sup> וכן עשה כותב ספר שמואל<sup>260</sup> שהקדים וכתב "ושם שני בני עלי וכו' "

(שמואל א ד, ד).<sup>261</sup> מצורף לזה לגנאי הפך "אבי כל [בני] עבר" (י, כא).<sup>262</sup>

התופעה השלישית שניתן להגדירה כאקספוזיציה היא המבנה הנפוץ במקרא הוא פתיחה

בעיקר העניין, ולאחר מכן פירוטו.<sup>263</sup> באופן נקודתי מצאנו פירושים כאלו גם במפרשים

קודמים. כך, למשל, ברש"י לבראשית א, כז:

"זכר ונקבה ברא אותם – ולהלן הוא אומר 'ויקח אחת מצלעותיו וגו'... ופשוטו של

מקרא – כאן הודיעך שנבראו שניהם בששי, ולא פירש לך כיצד ברייתו, ופירש לך

במקום אחר".

אולם רק ריא"כ מנסח ומתאר בהרחבה תופעה כללית כזו, ורק ריא"כ עומד על תפקידה

הספרותי: 'לדבק התחלתו ותכליתו', כלומר, שימת ה'תכלית', עיקר העניין, ב'התחלה', יוצרת

הדגשה על תכלית זו באופן שניכר לקורא שהיא אמנם ה'תכלית'.

וחבריו לשנות ענין וענינים ואם קדם זכרם, וזה רק להציע ולדבק הענינים ולקבצם בלב הרואים. וכן נהגה התורה בכמה מקומות כמו שקדם לנו בספר הזה, גם בספר הסוד, וכן עשתה בזה... בדומה לפירוש זה פירש רש"י כאן: "ויסוף הורד – חוזר לענין ראשון אלא שהפסיק בו".<sup>255</sup>

<sup>256</sup> ראה פירושו לבראשית ב, א. <sup>257</sup> תיאור יציאת נח ובניו מן התיבה אינו אלא חזרה על הנאמר לעיל ח', יח. לכן תפקיד התיאור כאן אינו אלא כאקספוזיציה (הבהרה מקדימה) להמשך הסיפור. <sup>258</sup> תולדות בני נח כתובים לקמן פרק י, ואין כאן מקומו המתאים של "וחם הוא אבי כנען", ונכתב כאן כאקספוזיציה לקללת נח את כנען בהמשך הסיפור עקב מעשהו של חם. וכן ברש"י כאן. והשווה גם רשב"ם על א,

א; כד, א; כו, טו; שמות ג, א; יח, ב. <sup>259</sup> אקספוזיציה ל-טו, ב, וכן לפרק טז. <sup>260</sup> ראה לקמן בפירוש שם. <sup>261</sup> אין להקשות על ריא"כ את הקושיה הבאה: בפירושו לבר' לט, א כתב ריא"כ לגבי סוג זה של אקספוזיציות ('הצעה'): "אבל אין נוסח זה רגיל לנביאים" ואילו כאן מביא ריא"כ דוגמא ל'הצעה' דווקא מספרי נביאים. שכן

התופעה של הצעה שאינה מפועה בספרי נביאים היא התופעה השנייה שהזכרנו, חזרה על דבר שנאמר קודם 'לדבק הענינים', ואילו הדוגמא מספר שמואל שמביא ריא"כ היא דוגמא לתופעה הראשונה של הצעה שכן מופיעה בספרי נביאים, היינו מסירת אינפורמציה על ידי התורה שאיננה נצרכת במקומה אלא עבור ההמשך. <sup>262</sup> אקספוזיציה ל-ד, יא-יז. <sup>263</sup> סיבה נוספת לכתיבת הפסוק היא שבא הפסוק להדגיש את גנותו של חם, לעומת שם המשובח בכך שהוא אבי כל בני עבר, אשר בכללם אברהם העברי אבינו. והשווה לקמן על י, כא.

תופעה זו היא שונה מתופעת 'וחם הוא אבי כנען'. שם מדובר במסירת אינפורמציה הנחוצה להבנת ההמשך; כאן מדובר בתיאור ראשוני של עיקר העניין הנדון בהמשך, כמעין כותרת ליחידה הספרותית הנדונה, או "כלל ופרט".

ריא"כ מלמדנו בבהירות רבה על עקרון האקספוזיציות המקראיות. במצורף לכסף לבמדבר ט, ב:

"...וזה לשון נפלא מהסכמת העברי, ר"ל מנהגם לומר בתחילת הענין התכלית, רצוני, לדבק התחלתו ותכליתו, כמו שפרשנו התחלת התורה, שאמר: 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ', ואחר שב לבאר איך היה זה, וכמה, ולמה, ומתי, ובכלל ספור סבותיו. וכן 'יצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה'. והיותר נפלא מכולם, זה שאנו בו, כי ספר שלמות הדבר בדבוק התחלתו ותכליתו, ואמר 'ויעשו', ומה טעם 'ויעשו' אחר 'לאמר', גם מה טעם 'תעשו' אחר 'ויעשו', אבל זה הפלגת שלמות מנהג לשון העברי, לספר בתחילת הדברים שלמות הספור. ויהיה זה משל לכל המקרא".

מצורף לכסף לבראשית א, ב:

"ובכלל כי דרך העברי וכל לשון נאות בזה, כי המספר דברים ותנועת מה, יניח תחלה בקצור מופלג תחלת התנועה ותכליתה, ואחר ישוב לספר איך היה במה שבין ובכל המאורע..."

מצורף לכסף לבראשית לז, ה:

"ויחלם יוסף חלום ויגד לאחיו – זה הפסוק עם הפסוק הבא אחריו והנמשך עד שסיים "אם משול תמשול בנו" (ח) הוא כענין פסוק "בראשית" (א, א) עם הבא אחריו והנמשך עד שסיים "ויקרא אלהים ליבשה ארץ" (שם י),<sup>265</sup> כמו שפירשנו.<sup>266</sup>

### סדר ומבנה בתורה

תופעה ספרותית נוספת, שמדגיש ריא"כ, היא הסדר והמבנה בתורה. כך, במצורף לכסף

לבראשית ב, א:

<sup>264</sup> כלומר, עד סוף הפסוק הפותח "ויקרא אלהים ליבשה ארץ".  
<sup>265</sup> היגד כללי ופירוטו, כאשר בין הכלל לבין הפרט יש שלב נוסף בסיפור. "ויגד לאחיו" הוא הכלל, ופסוקים ו-ח (עד "תמשול בנו") הם הפירוט של דו-השיח בין יוסף לבין האחים. ביניהם מתוארת תגובת האחים, 'ויוספו עוד שנה אתו'. על פי זה יש לשער שריא"כ פירש את בראשית כך: בראשית א', א הוא היגד כללי של בריאת השמים והארץ, ופירוטו בא בבראשית א', ג-י. בפסוק ב, בין הכלל לבין הפרט מתואר שלאחר בריאת השמים והארץ, שהתרחשה עד אמצע היום השלישי, מתואר מצב הארץ והמים בעקבות בריאה זו.  
<sup>266</sup> פירוש זה לבראשית שאליו מתייחס ריא"כ אינו מופיע לא בטירת כסף ולא בחלק שנשתמר מכה"י של המצורף לכסף. ייתכן כי זה נמצא בחלק של כתב היד שלא נשתמר בידינו.

**"אמר אבן כספי:** דע, כי זה הסדר, שתחלתו מאמר "בראשית ברא" (א, א) עד שסיים "ונח מצא חן בעיני ה'" (ו, ח), נחלק לשלשה חלקים, ואם<sup>267</sup> לא נכתב בו 'החלק הראשון' ו'החלק השני' ו'החלק השלישי' כמו שנהגו הפילוסופים, כי אין דרך ספרי הנביאים כדרך ספרי הפילוסופים.<sup>268</sup> ואמנם בחלק השלישי יש בו פרקים.<sup>269</sup> וכבר הארכתני על זה בספר מזרק כסף, כי התחלת כל הבנת הספר הוא הבנת חלוקתו<sup>270</sup>.

על פי העקרון הנ"ל של הבנת החלוקה לצורך הבנת התוכן, מבאר ריא"כ מספר נושאים בתורה. כך, למשל, בעשרת הדברות, מבאר ריא"כ את החלוקה של הדברות כך (מצרף לכסף לשמות כ, א):

"...כי תחילה הזהיר על עצמו וכבוד שמו ועל היום המקודש לו, ואחר הזהיר על כבוד המולידים, כמו שהוא המוליד, ואחר הזהיר על הרעים שהם עוזרים ומועילים. הנה זה כאלו צום בכלל: הכנע לאל ולהוריק ולרעיק וזה כל האדם..."

מצרף לכסף לבראשית ד, א:

**"והאדם ידע את חוה אשתו וגו' –** גם זהו החלק השלישי ממעשה בראשית עד סוף הסדר.<sup>271</sup> אבל יש בזה החלק שלשה פרקים, והפרק הראשון הוא מכאן עד שסיים "אז הוחל לקרוא בשם ה'" (כו), כי זה כולל הולדת קין והבל ושת, ואחר יתחיל פרק אחר ויתחיל "זה ספר תולדות אדם" (ה, א) עד שסיים "ושבע מאות שנה וימת" (ה, לא), שזה כולל ענין שת ותולדותיו, ואחר יתחיל פרק אחר בהתחילו "ויהי נח" (ה, לב) עד שסיים "ונח מצא חן בעיני ה'" (ו, ח), שזה כולל טוב ענין נח ורוע ענין בני זמנו בקצור.<sup>272</sup> ואלו החלוקות עמוקות ודקות, וכבר הארכנו על זה במזרק כסף".

<sup>267</sup> 'ואם' = ואע"פ ש.

<sup>268</sup> בפרשת בראשית יש חלוקה עניינית, אף על פי שאין כותרות כדרך ספרי הפילוסופיה. כאן נשלם החלק הראשון ומתחיל השני.

<sup>269</sup> החלק השלישי של פרשת בראשית מחולק לפרקים. ראה להלן על ד', א.

<sup>270</sup> בכל ספר, על מנת להבין את תוכנו של הספר יש להבין תחילה את מבנהו.

<sup>271</sup> כאמור לעיל לפני הפירוש ל-ב', ד, פרשת בראשית מחולקת לשלשה חלקים. פסוק זה פותח את החלק השלישי, אשר מסתיים עם סוף פרשת בראשית.

<sup>272</sup> פרקי החלק השלישי הם: I ד', א – ד', כו הולדת קין והבל ושת.

II ה', א – ה', לא עניין שת ותולדותיו.

III ה', לב – ו', ח טוב ענין נח ורוע ענין בני זמנו בקיצור.

ריא"כ לצורך הניתוח ליחידות מעיר לקורא לגבי התחלת פרק חדש שהוא נושא חדש. כך למשל במצורף לכסף לבראשית ה, לב:

"ויהי נח בן חמש מאות שנה וכו' – זה תחלת פרק עד סוף הסדר, כמו שכתבתי למעלה".<sup>273</sup>

דוגמא נוספת מופיעה במצורף לכסף לשמות, בפתיחה לפרשת בא:

"מאד הייתה בחירת מסדר התורה טובה בעשותו בזה תחלת פרשה. כי עתה אחר יחל פרעה להכנע טרם חול המכה. ואולם לר' יהודה הנותן סימנים, שכלל ארבעה במין אחד, הייתה בחירה אחרת. כי אלו ארבעה האחרונות הם בתכלית הרע. אבל בחירת כותב התורה הייתה יותר טובה".<sup>274</sup>

עניין החלוקה והסדר בתורה בא לידי ביטוי גם במקומות בהם ריא"כ מעיר על כמות העיסוק של התורה בדמויות ובנושאים השונים, כפי שנתאר בהמשך.

### כמות העיסוק של התורה

לדעת ריא"כ, מידת העיסוק של התורה בדמויות המקראיות היא אמצעי ספרותי מכוון המבטא את מידת המרכזיות של כל אחת מהדמויות. כך, במצורף לכסף לשמות ו, טז:

"הנה כבר קדם לנו בתחילת בראשית ובמקומות אחרים, כי התורה בספורה תורה לנו אי זה דבר הוא עיקר הספור ואי זה לא, במה שיאריך בעיקר ויקצר במה שאינו לעיקר. וכן עשה בזה הספור, כי האריך להודיע שני חיי לוי, ולא חיי ראובן ושמעון אחיו, וכן שני חיי קהת ולא שני חיי גרשם ומררי אחיו. גם הודיע אשת עמרם ושניו. לא כן

<sup>273</sup> מכאן ועד סוף הפרשה – הפרק השלישי של החלק השלישי של פרשת בראשית. ראה לעיל על ד, א.  
<sup>274</sup> ד"ר עופר העיר כאן על האירוניה ההיסטורית: המנהג הקדום בחלוקת הפרשיות שנהוג בבבל היה לפתוח את הפרשה השלישית בספר שמות בפסוק "ויאמר ה' אל משה השכם", ולכלול בפרשה השלישית את מכת הברד, המנהג להתחיל בבא הוא מנהג מאוחר יותר שהתפתח כנראה בארץ ישראל (כמובן שריא"כ לא ידע זאת). וראה על כך בהרחבה בעופר, **המסורה הבבלית** עמ' 187-203.

ביצהר וחברון ועוזיאל אחיו. כל שכן שראוי לו להאריך באהרן ובניו, כי הוא העיקר".<sup>275</sup>

ובמצרף לכסף, בהקדמה לפרשת וישב:

"ונחלק הספר לשנים עשר סדרים: הראשון – מעשה בראשית הכולל מאדם עד נח. השני – כולל מנח עד אברהם. השלישי והרביעי והחמישי – בענין אברהם הראש. השישי בענין יצחק שהיה חלוש במדרגתו ממדרגת אביו ובנו, השביעי והשמיני בענין יעקב הנכבד. התשיעי והעשירי והאחד עשר והשנים עשר בענין יוסף החכם. ואחר כך צמח משה האדון על הכל,<sup>276</sup> ולו יוחד כל ספר ואלה שמות."

### דיאלקטיקה וריבוי משמעות

הכלי הספרותי הבא הוא עקרון פרשני חשוב. לדעת ריא"כ, מסר מורכב מועבר לעיתים על ידי שימוש בכלים ספרותיים כפולים המדגישים מסרים הפוכים. הזכרנו עקרון זה לעיל, בעניין חלוקת התורה ובעיין הקרי והכתיב. נחזור על עיקרי הדברים משם, ונרחיב עליהם. אין ספק שבעניין זה ריא"כ מחדש תפיסה דיאלקטית מודרנית ביותר. במצרף לכסף, בהקדמה לפרשת ויצא, ריא"כ מסביר את השיקולים המנחים את החלוקה לפרשות:

"אנשי כנסת הגדולה שחלקו התורה לסדרים לשבועות השנה, לא ראו מקום ראוי לעשות בו התחלת סדר כמו זה המקום, לסבות רבות אין צריך פירוש, עם שמרם שיעור הסדרים שלא יהיה האחד ארוך מאד והאחד קצר מאד, כי לא מחכמה יהיה זה.<sup>277</sup> אמנם היות זאת הפרשה סתומה<sup>278</sup> היה בעבור שהיה קשה בעיניהם לעשות בזה פרשה והפסקה, להיותו ביאור אל "וילך פדנה ארם" שקדם זכרו (ז), עם היותו הכרחי

<sup>275</sup> רעיון דומה מופיע גם רש"י לבראשית לז, ד.ה. "וישב יעקב... אחר שכתב לך ישובי עשו ותולדותיו בדרך קצרה שלא היו ספונים וחשובים לפרש היאך נתייבשו וסדר מלחמותיהם, איך הורישו את החורי, פירש לך ישובי יעקב ותולדותיו בדרך ארוכה כל גלגולי סבתם".  
<sup>276</sup> הנכבד יותר מכולם.

<sup>277</sup> שיקולי אנשי כנסת הגדולה בחלוקת הפרשות הם ענייניים וגם טכניים, מצד אורך הפרשות.  
<sup>278</sup> מדברי ריא"כ בתחילת פרשת ויחי ברור שמכנה 'סתומה' כבלשון חז"ל (בר"ר צ"ו, א) רצף ללא הפסקת פרשה כלל, לא פתוחה (רווח עד סוף השורה) ולא המכונה בלשוננו 'סתומה' (רווח ולאחריו המשך כתיבה באותה שורה). ומשום כך בתחילת פרשת ויגש, בה יש מה שמכונה בלשוננו 'סתומה', לא העיר כלום. אם כן לפני ריא"כ היה כאן בתחילת פרשת ויצא רצף ללא הפסקת פרשה כלל, המכונה בלשון חז"ל ובלשוננו 'סתומה', ולא כבנוסח המסורה שלנו שבו יש 'סתומה' של לשוננו. ראה מנחת שי (בסוף חומש מקראות גדולות) על אתר.

לעשות בזה פרשה. לכן אחזו בזה וגם מזה לא הניחו ידיהם<sup>279</sup>, ומזגו הדבר מחבור שני הפכים, ר"ל פרשה וסתומה<sup>280</sup>.

כלומר, החלוקה לפרשות השבוע היא שילוב של שיקולי אורך עם שיקולים ענייניים התלויים במידת הרציפות או הנתק בין קטעים בתורה. אותם סוגי שיקולים בדיוק הנחו את אנשי כנסת הגדולה גם בפרשת ויחי (מצרף לכסף, פתיחה לפרשת ויחי):

"הטעם והסבה בהיות זאת הפרשה סתומה<sup>281</sup> – כענין מה שכתבתי בפרשת ויצא יעקב (פתיחה לפרשת ויצא)."<sup>282</sup>

במצרף לכסף לבמדבר ד, כב ריא"כ מדבר על סוג שיקול אחר – שימוש בחלוקה לפרשות להעברת מסר תוכני:

"...כי מן הראוי היה להחל הפרשה הזאת אם מ'נשא את בני קהת' אם מ'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה', כי ספור שלשת משפחות בני לוי הוא תחת מין אחד. אבל הַבְּדֵל ביניהם ושם קהת בסוף הפרשה הקודמת, והחל הפרשה הזאת בגרשום ואחריו במררי בלי הפסק, להעירנו על הקדימה והאיחור שנעשה לאלו. רצוני, שקהת, שהוא מאוחר בזמן מגרשום, הושם קודם בסדר. והיה זה לקדימת המעלה שהיה לו, רצוני, למשפחתו, וכל שכן להיות ממשפחתו אהרן ובניו שעליהם קצת העבודה ההיא היותר נכבדת כמ"ש 'ובא אהרן ובניו'. וראה הפלגת כותב התורה כי בספירת הלויים מבין חודש ומעלה וזכרם ותולדותם – גרשום קהת ומררי, שאותה הספירה לא נעשית מצד עבודתם. אבל כאשר ספרם מצד עבודתם מבין שלשים שנה עד בן חמשים, הקדים קהת. א"כ מבואר כי מן הראוי היה שיקדים בסדר ספור עבודת קהת לספור גרשום. ולעשות לגרשום תשלום מה מהשפלות שהגיע לו, ולהעירנו על חלופי הסדור הזה, עשה בעל הפרשיות בגרשום זאת התחלת הפרשה".

<sup>279</sup> ע"פ קהלת ז, יח.

<sup>280</sup> השיקול הענייני עם השיקול הטכני של אורך הפרשה חייבו להפסיק כאן, ומאידך רצוי היה לא להפסיק, משום שתחילת הפרשה היא פירוט של פסוק ז, ולכן יצרו פשרה וקבעו תחילת פרשה, אבל 'סתומה'.

<sup>281</sup> פירוש 'סתומה' כאן כבלשון חז"ל (בראשית רבה צ"ו, א), רצף ללא הפסקת פרשיה כלל, לא פתוחה (רווח עד סוף שורה) ולא המכונה בלשוננו סתומה (רווח ולאחריו המשך כתיבה באותה שורה).

<sup>282</sup> שם מבואר שהיו שיקולים בעד ונגד חלוקה כאן, ולכן מצד אחד יצרו הפסקה בפרשות של הקריאה השבועית, ומאידך לא הפסיקו בפרשיות.



בשתי המובאות האחרונות ממצרף לכסף עולה עקרון פרשני חשוב שהוא בעל אופי כללי יותר. לדעת ריא"כ, מסר מורכב מועבר לעיתים על ידי שימוש בכלים ספרותיים הפוכים ומנוגדים. כך, כדי לבטא שיציאת יעקב פותחת עניין חדש, מחד, אבל גם מהווה פירוט של 'וילך פדנה ארם' שנאמר קודם לכן, יציאת יעקב פותחת פרשה חדשה בפרשות השבוע, אך היא 'סתומה', כלומר, אין רווח בספר התורה. כמו כן, כדי לבטא את העובדה שקהת הוא בעל חשיבות גדולה יותר לעניין העבודה, אבל גרשון הוא הבכור, קהת נזכר לפני גרשון אך גרשון זוכה לפתוח פרשה.

רעיון זה בא לידי ביטוי מובהק בהשקפת ריא"כ על תפקידי הקרי והכתיב. ריא"כ מתייחס לעניין הקרי והכתיב במספר מקומות. אחד הוא באדני כסף לישעיהו ט, ה-ו:

"ועתה ראה איך אודיעך אמתת הדברים, ואיך יהיה האמת עד לעצמו. דע כלל גדול – ואף על פי שאינו מכונת זה הספר – כי אנשי כנסת הגדולה העירונו עם ידיעת ספרי הקדש בכמה מינים: גם בנקודים, גם בטעמים, גם בכתיב וקרי. וזה האחרון הוא ענין יקר, ולא עמד על זה שום אדם לפני, ששמעתי או ראיתי. אבל נטה אבן עזרא, שאמר (פירוש הארוך לשמות כא, ח): 'בדרך קריאתם - טעמים וענינם';<sup>283</sup> וחלילה, אבל היה כונת אנשי כנסת הגדולה שיהיה טעמים ופרושים כדרך כתיבתם וכדרך קריאתם. ואף על פי שיהיו מתנגדים, הנה הכל יובן והכל צדקו יחדיו, אבל משני צדדים.<sup>284</sup> וזה ענין דק מאד, ובמקום אחר אקבץ כולם".

ובאדני כסף לישעיהו סג, ט:

"לא צר' - כן כתיב, ובקרי 'לו', עם ו'ו. וכבר העירותי על סוג זה הענין לפני.<sup>285</sup> והסבה בכאן: כי כמו הקרי הוא כטעם "ותקצר נפשו בעמל ישראל" (שופטים י, טז), וכן "והייתה לי כאריאל" (ישעיהו כט, ב). והכל נכון, אך על דרך 'דברה תורה כלשון בני אדם'. ואך חלילה שיפליגו בהעברה עד שיאמרו "ותקצר נפשו למות" כמו שכתוב בשמשון (שופטים טז, טז). ואולם להעירנו שעל דרך האמת אין יחס צר וצוקה בשם

<sup>283</sup> סטה הראב"ע מן האמת בטענו שהפרוש הנכון של הפסוק הוא תמיד כפי שעולה מהקרי בלבד.  
<sup>284</sup> גם צורת הקרי וגם צורת הכתיב מבטאים פירושים נכונים של המקרא, כאשר המקרא באופן זה משקף שני צדדים של מסר מורכב.  
<sup>285</sup> ריא"כ כבר העיר על ענין הקרי והכתיב קודם לכן. כנראה כונתו למה שהבאנו מפירושו לישעיהו ט, ה-ו.

יתברך - היה הכתב 'לא' באל"ף. ומדעתי, כי אין זה הפעל מאנשי כנסת הגדולה כלל, אבל כל מחבר ספר היה עושה כן.<sup>286</sup> והראש לכלם משה אדון השלמים מפי האלהים בראש, יתברך ויתעלה...".

מבחינה פרשנית, בניגוד לדעת ראב"ע, הסובר שפשט הפסוק הוא תמיד כקרי, סובר ריא"כ שתמיד יש תפקיד לקרי ויש תפקיד לכתוב, ושניהם במישור הפשוט. שניהם מהווים פירוש אמיתי לפסוק וביטוי מקורי לכוונת הכותב, והם באים יחד לבטא צדדים שונים של מסר מורכב.

כאמור, עולה כאן עקרון פרשני חשוב. לדעת ריא"כ, מסר מורכב מועבר לעיתים על ידי שימוש בכלים ספרותיים המדגישים מסרים הפוכים, או צדדים הפוכים של מסר מורכב. אין ספק שבעניין זה ריא"כ מחדש תפיסה דיאלקטית מודרנית ביותר.<sup>287</sup> דברי ריא"כ במצורף לכסף לבראשית ט, ו הם מאלפים:

**"בצלם אלהים עשה את האדם** – הנה 'אלוהים' דבק עם 'בצלם',<sup>288</sup> כי אין אחרי אנשי כנסת הגדולה כלום, שעשו מאריך במלת 'בצלם' וזקף במלת 'אלוהים'.<sup>289</sup> אם כן 'עשה' רומז לעושה,<sup>290</sup> ואין ספק שהשם 'ית' הוא העושה הראש.<sup>291</sup> גם 'אלוהים' הכתוב כאן משרת גם לזה כמו שיש רבים במשלי כן.<sup>292</sup> ובזה עמוקות והוראות שונות כולם צדקו יחדיו (תהלים יט, י), ולזה כיון נותן התורה בזה ובזולת זה בכמה מקומות, כי כמו שדבר בשמות משותפות למען יהיו מורים ענינים רבים,<sup>293</sup> כן דבר במאמרים

<sup>286</sup> מנגנון הקרי והכתיב איננו תוספת של אנשי כנסת הגדולה, אלא נעשה על ידי מחבר כל ספר מספרי המקרא.

<sup>287</sup> ראה למשל: ברויאר, **פרקי בראשית**.

<sup>288</sup> המלים 'בצלם אלוהים' מחוברות יחד בסמיכות. 'צלם' – נסמך ו'אלוהים' – סומך.

<sup>289</sup> במלה 'בצלם' יש טעם מחבר, ולכן על פי טעמי המקרא היא מחוברת עם 'אלוהים'. טעמי המקרא שנמסרו

מאנשי כנסת הגדולה מחייבים מבחינה פרשנית ואין לערער אחריהם.

<sup>290</sup> כיוון ש'אלוהים' סומך ל'בצלם', אין 'אלוהים' נושא הפועל 'עשה', אלא הנושא חסר במשפט, והפירוש הוא כמו 'עשה העושה'.

<sup>291</sup> ברור כי ה' נחשב העושה הראשוני של כל אדם ואדם, אף על פי שגם אביו ואמו הם גורמי ביניים ביצירתו.

<sup>292</sup> בנוסף ניתן לומר שהמילה 'אלהים' מתפקדת פעמיים, גם כסומך ל'בצלם', וגם כנושא עשית האדם, כאילו

כתוב 'בצלם אלהים, אלהים עשה את האדם'. במשלי קיימים דוגמאות רבות של פסוקים בהם מילה אחת משמשת לשני חלקי המשפט.

<sup>293</sup> התורה משתמשת לעיתים במילים רבות-משמעות כדי ששמע שתי משמעויות בו-זמנית.

סובלים הוראות רבות יחד כולם אמת, וזהו הפלגת הלשון. אבל אין זה בכל, אבל

לברור מין מין היא הסכנה. וזכור זה".<sup>294</sup>

ריא"כ כאן מעיר על תופעות של ריבוי משמעות באמצעות שני סוגי אמצעים לשוניים: הראשון הוא התחביר. מבנה המשפט 'בצלם אלהים עשה את האדם' יכול להקרא בשני אופנים שונים, ולדעת ריא"כ התורה מתכוונת לשניהם גם יחד. הסוג השני הוא הסמנטיקה – ריבוי משמעות של 'שמות משותפים' גם הוא מאפשר לתורה לבטא שני דברים בו זמנית, באופן ששניהם נאמרו בדיבור אחד.

ריא"כ מודע לסכנה שבשימוש בכלי פרשני זה. 'לברור מין מין היא הסכנה'. הסכנה היא, כמובן, שמא פסוק המכוון כוונה אחת יתפרש בשתי משמעויות, אשר אחת מהן איננה מכוונת. אולם חרף הסכנה, ריא"כ איננו נרתע מלאחוז בשיטה באופן כללי.

דמיון מסויים לתופעה הנדונה יש גם לפירוש של ריא"כ ל'גר ותושב' (מצרף לכסף לבראשית כג, ד):

"גר ותושב – אלו הפכים.<sup>295</sup> וקבוץ שניהם הוא הממוצע, או שוללות שניהם, כמו

שידוע לידועי ההגיון.<sup>296</sup> וכן "כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כ"ה, כג).

גם בדוגמא הבאה ניתן לראות כיצד הדיאלקטיקה באה לידי ביטוי (מצרף לכסף לבראשית כה, כג):

**ורב יעבוד צעיר** – אילו אמר את צעיר או את רב היה מבואר המכון יותר. אבל

הפליג נותן התורה להניח זה בלי הכרע, בעבור שפעם יגבר עשו ופעם יגבר יעקב, כמו

שסיים יצחק ברכותיו (כ"ז, מ),<sup>297</sup> ולכן מבואר כי 'ורב', וכן הפכו, משותף.<sup>298</sup> ודי בזה.

<sup>294</sup> לא תמיד קיים רב משמעות, ויש לנקוט זהירות כאשר מפרשים פסוק, שמא נפרשו שלא ככוונתו.

<sup>295</sup> לשון 'גר' מציין ארעיות ולשון 'תושב' מציין קביעות.

<sup>296</sup> משמעות 'גר' ו'תושב' יחד היא של מעמד ביניים בין גר לתושב, או משום שצירוף המילים מציין את האמצע בין שניהם, או משום שהוא מציין את שלילת שני המעמדות הקיצוניים, כלומר, לא לגמרי גר ולא לגמרי תושב.

<sup>297</sup> במשפט "ורב יעבוד צעיר" לא ברור מי הוא הנושא ומי המושא הישיר – האם הכוונה היא שהרב יעבוד את הצעיר, או שמא הכוונה היא שאת הרב יעבוד הצעיר? דו-משמעות זו היא מכוונת, כיוון שלעיתים עשו יעבוד את יעקב, ולפעמים את עשיו יעבוד יעקב, כמו שאמר יצחק בברכתו לעשו: "...ואת אחיך תעבד, והיה כאשר תריד, ופרקת עלו מעל צוארך" (כ"ז, מ). כך פירש רד"ק, ולא כראב"ע ורשב"ם.

<sup>298</sup> המלה 'ורב', וכן הפכו, כלומר, המלה 'צעיר', היא בעלת דו-משמעות – גם משמעות של נושא המשפט וגם משמעות של מושאו הישיר של פעולת העבודה במשפט.

## אלגוריה

עקרון נוסף הוא שריא"כ מפרש פרשות כפרשות איטיולוגיות, כלומר, סיפורים אשר נתכוננו כדי להעביר מסר בעל משמעות לארועים עתידיים.

הרמב"ם במורה הנבוכים כותב במספר מקומות שיש שפרשות בתורה הם 'משלים', כלומר, הם בעלי משמעות אלגורית בלבד. ריא"כ בעניין זה צועד בעקבות הרמב"ם, ומרחיק לכת יותר ממנו, הן בכך שהוא רומז על פרשות ספציפיות והן בכך שמשמע מדבריו שהמשמעות האלגורית קשורה לארועים עתידיים.

השקפה זו של ריא"כ באה לידי ביטוי מובהק בהקשר של סיפור דור הפלגה. סיפור דור הפלגה הוא קשה מבחינת יחסו הכרונולוגי לפרק הקודם, שהרי שם כבר מסופר על פירוד לעמים וללשונות, באופן הדרגתי על ידי הריבוי הטבעי בכל דור ודור, בעוד שכאן הסיפור פותח באחדות ובאחידות לשונית של בני אדם, ומספר כיצד לאחר מכן נתבלבלה השפה ונפוצו בני האדם, כתגובה של ה' על מעשיהם. **במצרף לכסף לבראשית יא**, א ריא"כ רומז לבעיה, אך איננו מפרט כיצד יתיישבו המקראות:

**"ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים – אין בזה פלא, ואם כבר קדם וכתב**

בבני יפת ואחיו (י, ה, כ, לא) "איש ללשונו" (י, ה)."

אולם **בגביע כסף**, סוף פרק ו', ריא"כ מבאר שהסיפור על פרטיו הספציפיים הוא מטאפורי ולא היסטורי. הנקודה ההיסטורית בסיפור הוא רק המודל הכללי של התפלגות והתפזרות ממקום מצומצם כפקידה של ה' את מעשיהם. מודל זה אירע פעמים רבות, בדורות השונים המנויים בפרק הקודם, ואין סתירה בין ייחוס ההתפזרות וההתפלגות לסיבות טבעיות בפרק הקודם לבין ייחוס ההתפזרות וההתפלגות להשגחה בפרק הקודם, שהרי סיבות שונות יכולות להתקיים במקביל ברבדים שונים. היישום הספציפי בסיפור שלנו, של כלל האנושות ('כל הארץ'), ושל היות הציבור הראשוני בארץ שנער – אזור נחיתת התיבה (ראה לעיל על ח', ד, ובהערה), הוא מכשיר ספרותי בלבד, שנועד לקשר את הסיפור לסוף סיפור המבול. אלו דבריו שם:

**"אמנם מה שכתבתי בזאת השאלה היה כי יש מבוכה בענין נח ובניו בשנפלגה. הנה,**

כמו שמבואר התועלת הגדול המגיע לנו ממה שכתב ספור המבול וכל פרטיו, וכ"ש כמו

שאמר המורה (ג', נ') שיקרא ספרי הנבואה לספר כי ה' פקד מעשיהם, ובאמת שכל הסיפור היה כן ואיך נכחישו, וכן אנו רואים תמיד כן (=ההסטוריות של סיפור המבול הוא במודל של פקידת ה' את חטאי בני האדם, דבר שהוא בוודאי אמיתי). וגם חלופים בין רב למעט, ובין חלק גדול מן הארץ לחלק קטן (=התורה בסיפור דור הפלגה מחליפה מודל המתרחש באמת במעט אנשים בחלק קטן מן הארץ, בסיפור מטאפורי המסופר כמתרחש באנשים רבים בחלק גדול מן הארץ), ואין זה אלא כמו שאמר המורה (ג', כב) על איוב: "בין היה בין שלא היה הנה בכמו ענינו הנמצא תמיד...". הנה, כן אומר בסיפור שכתב בהתגלות נח ומעשה בניו עמו, וכבר כתבנו כל ההכרחי (=בעניין סיפור מעשה חם) בספר טירת כסף ומצרף לכסף. וכן אמר בסיפור דור הפלגה, וכבר הודעתיו בספר מזרק כסף כונת 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', ואין הענין תמיד שיהיה הקודם בסדר קודם בסבה, אבל פעמים אינו סבה כלל, ופעמים יהיה סבה מה, אבל במקרה כמו שיברק ברק ויזבח שור או שה, וכאלה רבות. אבל היה מן ההכרח שיקח זה הספור (סיפור הפלגה) כל ההמון בדרך שיבינו – כי כל העולם מחודש ויש מאין אבל לא בדרך הגס שיבינו זה ההמון... לכן היה מן ההכרח ממה שכתב במעשה בראשית וממה שכתוב מענין המבול וכי התיבה נחה על הרי אררט שהוא בארצות בבל ושנער, כמו שכתוב (ישעיה ל"ז, לח) על סנחריב שהעם היוצא ממנה נתישבו שם, והפליג כותב התורה כי קודם הפלגה כלל כתב בשלשת בני נח ארצות ולשונות אם כן אמרו אחרי זה "ויהיה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" אין הארץ בכאן דרך אומה כוללת...".

שימוש אלגורי הבנוי על גרעין הסטורי מופיע גם במצרף לכסף לבראשית ב, ח:

"והנה **עדן** הוא גבול ידוע שם, כמו שזכרו זה ישעיה (נא, ג) ויחזקאל (כח, יג). ועל דרך משל היה אמרנו "גן בעדן" כמו כרם "בקרן בן שמן" (ישעיה ה, א).<sup>299</sup> והוא גבול אינו

<sup>299</sup> 'עדן' הוא שם מקום ריאלי שהיה אז ידוע, שהרי ישעיהו ויחזקאל מזכירים אותו, בדומה לכך ש'קרן בן שמן' בסיפור בישעיהו הוא מקום ריאלי ידוע. ובטירת כסף עמ' 52 כתב: "והנה תוכל לדעת כי גן עדן הוא גן בתוכו אילנות רבות וכלל הגבול שהוא בו יקרא עדן... אבל אין זה הגן עדן וגהנם המעותדים לעם ישראל כפי מעשיהם, אבל הם ענינים נפלאים ממנו לא נוכל להשיגם, כל שכן כלל העם, רק כשיונחו להם שמות יהיו דמיונים ומשלים..."

מרחוק לחרון לפי הכתובים, או בַּתְּלָסָר.<sup>300</sup> וכן 'גיהנם', שהוא כנגדו, הוא מקום ידוע, כמו שמבואר ביהושע (טו, ח; יח, טז) וביתר ספרי הנביאים<sup>301</sup>, ובעונותינו היה זה המקום קרוב לארצנו, ושם היו עושים עבודת המולך, שהיא לאש.<sup>302</sup> ובכלל כי הדברים האלה כולם כפשוטם, כמו הכרם שהיה בקרן בן שמן, בדברי ישעיה (ישעיה ה', א), וכמו הנשר (יחזקאל יז, ג) והכפיר (שם יט, ג) והגפן (שם, י) בדברי יחזקאל, אבל עם זה, הם משלים לענינים אחרים, כמו שמפורש שם, ואין כן בזה כי אין ראוי.<sup>303</sup>

ריא"כ בטירת כסף עמ' 57 מרחיב בהצדקת אליגוריזציה המבוססת על גרעין הסטורי:

"ואחר שהונח כל זה אומר: שהמפרשים הקודמים, ובפרט המורה ז"ל הבין בספור זאת הפרשה, הוראות לענינים אני מכון זולתם. אמנם כמו שקדם לנו אל יחשוב אדם שזה כפירה כלל בפשטי התורה, כי עד"מ מה שאמר המורה ז"ל (בפתיחה למו"נ) שעניין אשת איש והנמשך אליו הנזכר בספר משלי, הוא משל לחומר בעל הצורה, אינו מכחיש בזה מציאות אשת איש ועניינה במוחש כפשוטו, כי אין ספק שאשת איש עניין נמצא בעולם במוחש בעונותינו, ודי בזה ובמה שקדם לנו התנצלות לנו, ואם אין אנחנו צריכים להתנצלות אחר שנמשך לדעת הגדולים ממיסדי תורתנו כמו המורה ז"ל וסיעתו. והנה כמו שעשינו בענין אדם כן נעשה בזה הספור, אבל אאמין שכלם כפשוטיהם אבל אצל מביניהם, לא כמו שיבינום עם הארץ הבלתי יודעים לשון הקודש..."

השקפת ריא"כ בדבר סיפורים אלגוריים המכוונים כלפי ארועים עתידיים באה לידי ביטוי במצורף לכסף לבראשית ט, כה: "ואמנם מדוע בכעסו על חם קלל זרעו באמרו 'ארור כנען'... גם בחר נותן תורתנו לכתוב זה לנו כי זה טוב לנו, אשר אנו עתידים להלחם עמו". וראה גם שם על פסוק כז.

<sup>300</sup> באשר למיקומו הגיאוגרפי של עדן מתבסס ריא"כ על דברי ישעיה לז, יב: "...את גוזן ואת חרן ורצף ובני עדן אשר בתלשר". אם כן עדן הוא ממקום סמוך לחרן, והוא בתוך תלשר. לא ברור למה כתב כאן 'או' בתלשר.

<sup>301</sup> למשל: מלכים ב כג, י; ירמיה ז, לא.

<sup>302</sup> אף 'גיהנם', שנתפס כמקום העונש, בדומה לכך שגן-עדן נתפס כמקום השכר (ראה למשל עירובין יט, ע"א תקנת גיהנם לרשעים גן עדן לצדיקים"), הוא שם מקום ריאלי ידוע שבו היו עובדים את עבודת המולך.

<sup>303</sup> האלמנטים בתוך סיפורי המשלים הם אלמנטים ראליים, כגון 'עדן' ו'קרן בן שמן' שהם מקומות ראליים, ונשר וכפיר וגפן שהם דברים ראליים, ואף על פי כן הנביא עושה שימוש בהם במסגרת סיפור המהווה משל לעניין אחר. לגבי קרן בן שמן בישיבה, מפורש שמדובר במשל, אבל לא כך הוא אצלנו (אלא צריך הקורא להבין לבד שמדובר במשל). וראה גם גביע כסף, סוף פרק כב.

**'דברה תורה בלשון בני אדם'**

הכלל 'דברה תורה בלשון בני אדם' נוסח בתקופת חז"ל על ידי ר' ישמעאל (ספרי במדבר קיב, ובמקומות נוספים) ביישום מצומצם: לשונות כפולים דוגמת 'המצא תמצא' אינם מהווים מקורות לריבויים הלכתיים, אלא 'דברה תורה כלשון (או: בלשון) בני אדם'. ביישום זה, משמעות הכלל היא שהתורה משתמשת בביטויים לשוניים אנושיים. כל פשטן באשר הוא שם בוודאי דוגל ביישום זה, וכעין זה אכן מצאנו פעמים רבות אצל ריא"כ:<sup>304</sup>

**מצרף לכסף לבראשית כד, טז:**

**"בתולה ואיש לא ידעה" – מנהג מיסדי לשון העברי לומר מחייבת ושוללת בענין**

אחד כמו זה,<sup>304</sup> וכן "וחיו ולא ימותו" (במדבר ד, יט), "ונחיה ולא נמות" (מז, יט), והפך זה "כי מת אתה ולא תחיה" (מלכים ב כ, א), וכן "בנים סכלים המה ולא נבונים המה" (ירמיה ד, כב), וכן "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו" (מ, כג), ורבים כן. ומי שיפרש בזה חדושים הוא מכיון כונות לא כיון במ אומרם".<sup>305</sup>

וכן במצרף לכסף לבראשית מב, ב:

**"ונחיה ולא נמות" – גם זה הכפל לחזוק ממנהג העברי כמו שקדם לנו.**<sup>306</sup>

הרמב"ם במורה הנבוכים (א, כו, ועוד) מרחיב כלל זה ומיישמו לתיאורים אנתרופומורפיים של ה'. יישום זה מרחיב את משמעות הכלל מהצדקת ביטויים לשוניים אנושיים להצדקת שימושים אנתרופומורפיים לגבי ה', כלומר: התורה דברה בלשון הרלוונטית לבני אדם. בעניין זה ריא"כ צועד בעקבות הרמב"ם. כך לדוגמא במצרף לכסף לשמות י, ב:

"...ולכן דברה תורה כלשון ב"א, כמו שהוא העיקר בעברי ובכל לשון, כי זולת זה לא נוכל לדבר כלל בענינים הגבוהים הרוחניים אלא א"כ נורידם ונמשילם אלינו הגשמיים".

<sup>304</sup> מנהג השפה העברית לומר משהו ולאחר מכן את אותו ההיגד על דרך השלילה, אף על פי שהמשמעות (ה'ענין') זהה ואין חידוש בחלק השני של האמירה.

<sup>305</sup> הם רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורד"ק, שדייקו מ"ואיש לא ידעה" משמעות נוספת על משמעות "בתולה".  
<sup>306</sup> הכפילות וכתובת הדבר פעמיים בפסוק זה היא לחיזוק ולהדגשה, כדרך הלשון העברית ובאופן הרגיל בשפה העברית, כמבואר לעיל על מ, כג.

אך נראה שגם בתחום זה יש חידוש של ריא"כ. הרמב"ם מיישם את הכלל רק עבור מילים וביטויים אנתרופומורפיים, כאשר הוא מייחס משמעות מטפיסית מדויקת לכל ביטוי אנתרופומורפי. לעומת זאת, ריא"כ מיישם את העקרון גם למהלכים סיפוריים נרחבים יותר, לעיתים מבלי לספק ביאור מקומי של משמעות מטפיסית אלגורית. נראה שעבור ריא"כ, ההצדקה לאנתרופומורפיזם איננה משמעות אלגורית מסויימת של הביטוי, אלא תרומת הביטוי לסיפור הכללי, כאשר המסר והמשמעות מבוטאים בסיפור הכללי ולא דווקא בפרטיו. הדוגמא המובהקת לכך היא דברי ריא"כ בעניין העקידה, בהם ריא"כ מתעמת עם דברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, כד). אלו דברי ריא"כ בטירת כסף עמ' 46:

"גם כן ראוי עלי לבאר בכאן סוג אחד כולל כללים רבים, והוא עניין הנסיון שנזכר בתורה ובשאר ספרי המקרא. וכבר ידוע כי המורה ז"ל דבר עליו, התחיל בו: 'עניין הנסיון ג"כ מסופק מאד והוא הגדול שבמסופקי התורה'. וגם החכם אבן עזרא זכר פירושי הקודמים ופירושי עד שכלם נלאו למצוא הדרך. ואני לתמה ע"ז וחרד חרדה גדולה על חסרוני, כי חי האמת אין לי בזה מבוכה כלל, אבל הוא אצלי דבר מבואר בעצמו ממה שבאר לנו המורה ז"ל על 'רחום' וחבריו. והוא, מה שאמר שכינצא בפעולה ההיא לא תבא מן האדם כי אם אחר ההתפעלות והמית הרחמים, וכן כל הדומה לזה בכל השאלות הנופלות על השם ית', שסוגם – 'דברה תורה כלשון בני אדם'. ולמה היה נשגב בעיני המפרשים הקודמים בנפול לשון 'נסיון' על השם ית' יותר מלשון 'ויתעצב', 'וינחם'?"

לאחר דברים אלו, ריא"כ מביא ביאור מקומי למושג הנסיון, ואז מוסיף:

"ואמנם סוף דבר, אנחנו בארנו האמת בידיעת גדר הנסיון ובארנו מהותו. וכן הוא פירושו בכל המקומות שנזכר. אבל איך שיהיה תמה אני איך נשארה שום מבוכה אחר דעתנו 'דברה תורה כלשון ב"א' כמו שזכרנו, ולכן אחר שבני אדם מנסים הדברים בפנים רבים, וגם הם מנסים השם ית', הנה נכון לשם ג"כ שינסה הוא בני אדם, כמו שאמר הכתוב על דרך משל 'הם קנאוני ואני אקניאם', 'כעסוני ואני אכעיסם' (ע"פ דברים לב, כא), וכבר זכרנו השאלות האחרות כמו 'וינחם', 'ויתעצב', 'וינפש', ודי בזה



משל לכל השאלה שתפול בהשם ית', ויהיה פירושו בכל מקום כמו שלמדנו המורה בהשאלות 'רחום' וחביריו כמו שזכרנו".

מבואר בדברי ריא"כ שהשימוש בכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' איננו מותנה בקיום משמעות מטפיסית מדויקת לביטוי האנתרופומורפי המסויים, אלא מדובר בתופעה ספרותית וסגנונית כללית, לפיה התורה מעצבת את הסיפורים תוך תיאור הקב"ה כדמות אנושית. דוגמא נוספת היא במצרף לכסף לשמות לב, יד:

"וינחם ה' – אין בזה תמה כלל מיתר ההשאלות, אחר שההתר לכולם דברה תורה כלשון בנ"א".

ריא"כ כאן איננו טורח כלל לספק ביאור מקומי, אלא מסתפק בציון הכלל. וראה דבריו גם במצרף לשמות יב, יב; יג, יז; לג, ג; לג, כג; במדבר י, ט. ריא"כ מרחיב את הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם' באופן נוסף. הרמב"ם במורה הנבוכים (ב), (מז) מביא מחז"ל את הכלל 'דברה תורה כלשון הבאי', ומפרש שהתורה והנביאים נוקטים בלשון הגזמה. אף ריא"כ משתמש בכלל זה באותו האופן, אלא שהוא רואה בו יישום של הכלל 'דברה תורה כלשון בני אדם'. כך במצרף לכסף לשמות י, יד:

"והנה יאמר עוד 'לא נשאר ארבה אחד'. היחשוב אדם שזה שלילה מדקדקת בתכלית עד שבכל גבול מצרים, שהיא ארץ גדולה מאד, לא נמצא ארבה אחד באחד מן הנעצוצים?! ומה התכלית לזה הדקדוק? ...וההתר לכולם: 'דברה תורה כלשון הבאי', גם: 'דברה תורה כלשון בני אדם'. כי גם ההבאי דרך לשון ב"א, וכן אף אצלנו היום. ולמה אאריך, והאמת עד לעצמו".

בדומה לכך גם במצרף לכסף לשמות י, כג:

"ולא קמו איש מתחתיו – עד כמה פעמים אני שונה 'דברה תורה כלשון הבאי', 'דברה תורה כלשון ב"א'".

וראה גם מצרף לכסף לשמות י, ה; יב, כט-ל.

על פי זה, 'דברה תורה כלשון בני אדם' במובן שפה קונבנציונלית (בניגוד למובן של אנתרופומורפיזמים) מתייחס לא רק לביטויים לשוניים האופייניים לשפה, אלא גם לסגנון דיבור כללי, ובכלל זה חוסר דיוק המאפיין התבטאויות אנושיות.

## 8. רטוריקה

מספר לא מבוטל של פעמים מעיר ריא"כ כי הכתוב משתמש בטכניקה של 'מליצת שיר'.<sup>307</sup> ריא"כ משתמש בביטוי זה בשני מובנים שונים.<sup>308</sup> משמעות אחת היא של מטאפורה:

סירת כסף עמ' 55:

"וראוי שתרגיש ג"כ אמרו: "קול דמי אחיך צועקים וגו'" וזה בלי ספק מליצת שיר כמו שאמר איוב "אם עלי אדמתי תזעק..." (איוב לא, לח) וכן "אבן מקיר תזעק" (חבקוק ב, יא).

משמעות אחרת של 'מליצת שיר' היא השאלה הרטורית:  
אדני כסף לישעיהו כג, ט:

"... צבאות יעצה לחלל וגו' – זה יורה כי מה שקדם "מי יעץ" (לעיל, ח), לא היה שאלה על ספק, אבל כן מליצת שיר; וכן "מי מלל ליעקב" (לפנינו: לאברהם) (ראה בר' כא, ז), וכל שכן "מי נתן למשסה יעקב" וגו', ואחריו "הלא יי" וגו' (יש' מב, כד); ורבים כן, והקש על זה."

באופן דומה יש לפרש את מצרף לכסף לבראשית כז, לו:

"הכי קרא שמו יעקב ויעקבני – האם בעבור ששמו יעקב עקבני זה פעמים? כלומר,

האם שמא גרים? וזה מליצת שיר."<sup>309</sup>

<sup>307</sup> בספרי הנביאים בלבד מופיע הביטוי כ-20 פעם.

<sup>308</sup> לעיתים מופיע 'מליצת' בלבד.

<sup>309</sup> האם השם יעקב שניתן לו הוא שגרם ליעקב לעקב את עשו? האם שמו של אדם משפיע על התנהגותו ('שמו גרים' ע"פ בבלי ברכות ז, ע"ב)?!! וכל זה הוא לשון מליצת, כלומר, אין עשו מתכוון ברצינות לומר כי השם של יעקב הוא שגרם ליעקב לרמותו.

ובמצרף לכסף לבראשית כט, טו:

**"הכי אחי אתה ועבדתני חנם – הטעם: האם בעבור שאחי אתה תעבדני דרך**

חנם?<sup>310</sup> וזה דרך צחות ומליצת שיר נכבד מאד."

9. 'טבע האפשרי' – מאפיינים בלתי הכרחיים בסגנון המקראי ובלשון

ריא"כ בהקשרים שונים, מהם לשוניים ומהם סגנוניים, קובע שמאפיין מסוים או תופעה מסוימת, על אף היותו שכיח, איננו הכרחי. חשיבות הדבר מבחינה פרשנית היא למקרים שבהם יש התנגשות בין מה שעולה מתוך הקשר הפסוק לבין מה שמתבקש לפי איזושהו כלל. במקרים אלו ריא"כ מעדיף את העולה מתוך ההקשר על פני הכלל.

ריא"כ מוצא הצדקה פילוסופית לשיטה זו במושג 'טבע האפשרי', אשר משמעותו בהקשר הפילוסופי היא שלמרות שהעולם נעשה באופן השלם ביותר, וזה מכריח במידה רבה את התכנים של העולם, עדיין יש בו דברים שהם 'אפשריים', כלומר, אין שום סיבה המכריחה אותם להיות באופן זה או אחר, והתוכן של רצון ה' במקרה זה נקבע באופן שרירותי. ריא"כ מיישם השקפה פילוסופית זו לפרשנות המקרא, ואומר, שכשם שה' ברא את העולם כאשר יש בו תכנים מסויימים שהם 'מטבע האפשרי' ולא היו צריכים להיות באופן הכרחי כך או אחרת, כך גם תורת ה' כוללת בה נתונים 'בלתי הכרחיים' כלשונו.

ריא"כ בעניין זה שואב את השראתו מהרמב"ם, שיישם עקרון פילוסופי זה לשאלת טעמי פרטי המצוות. ריא"כ מרחיב את היישום לתופעות מקראיות בכלל. אלו דבריו במצרף לכסף לבראשית ז, ח:

**"מן הבהמה הטהורה – מי יתן טעם וסבה הכרחית או שום בחירה<sup>311</sup> בשנויים**

שעשה נותן התורה בספור זה, והוא, כי למעלה בתחלה זכר עוף ולא זכר רמש (ג),

ובשלישית – היא פה – זכר בהמה ועוף ורמש,<sup>312</sup> ועוד רביעית (פסוק יד) יסדר חיה

<sup>310</sup> אין להבין שלבן תמה על היות יעקב אחיו, אלא רק על כך שהאחווה תגרום לכך שיעבוד חנם.

<sup>311</sup> טעם הכרחי או אפילו שיקול כלשהו.

<sup>312</sup> ריא"כ מכנה את הפסוק שלנו כאן: 'בשלישית', אף על פי שהזכיר רק פסוק אחד קודם ('למעלה בתחלה'). אמנם אכן ישנם שני פסוקים הקודמים לפסוק שלנו, בהם יש מיני בעלי חיים. הראשון הוא ו', כ, והשני הוא ז', ג.

בהמה רמש עוף, ועוד חמישית (פסוק כא) יסדר רמש עוף בהמה חיה שרץ ואדם, ועוד ששית (פסוק כג) יסדר אדם בהמה רמש<sup>313</sup>, ועוד שביעית ביציאה (ח, יז) יסדר חיה עוף בהמה רמש, ועוד שמינית (ח, יט) יסדר חיה רמש עוף. ובכלל כי מי שיתן סבה לכל אלו השנויים מצד שנויי הסדור שבא בכאן וגם תוספות וגרעונות, הוא – כמו שיאמר המורה בכמו זה<sup>314</sup> – **מכין כונות לא כיון במ אומרם**. אבל לפי דעתי בחר וכיון נותן התורה לעשות אלו השנויים בזה, וכדומה לזה בדברים הקלים, להעירנו על עשותו כמו זה בקצת הענינים החמורים, עד שנדע כי קצת אלו השנויים אין לתת במ טעם, כי הם **מטבע האפשרי** בשווי אין אחד יותר ראוי מן האחר, ובשאר ענינים ילמדנו כי יש מן האפשרי על הרוב, ובשאר ענינים ילמדנו כי יש מן האפשרי על המעט, וגם בקצת ענינים וסדורים ילמדנו, כי יש מן ההכרחי<sup>315</sup>. וכל זה צריך עיון, אחר הניחנו החלוקות והמינים, הנה הסכנה הוא פן נחליף מין במין ונחליף חי במת. וזכור זה והקש על זה<sup>316</sup>.

ולגבי כלל לשוני, במצורף לכסף לבראשית ב, כג:

"והענין הזה בקצרה, כי סימני הזכר וסימני הנקבה הם הבדלים בלתי הכרחיים<sup>316</sup>. והעד הנאמן, כי ביסוד הלשון יש מלות אין במ הבדל בין זכר ונקבה, כמו הפעל הרומז לרבים נסתרים בעבר, וכן למדבר בעדו. ואילו היה יחוד הזכר ויחוד הנקבה דבר הכרחי, היה תמידי לא יסור. אבל הוא אפשרי על הרוב, ולכן אפשר – אבל על המעט – שלא לתת יסוד. כי ההבדל, ממנו – כולל, וממנו – מיחד, וממנו – מיחד מן המיחד<sup>317</sup>".

מספר דוגמאות נוספות:

בראשון נזכר אף הרמש, והוא (הרמש) נשמט מהשני. לכן נראה שחסר כאן, וצריך להוסיף משהו כמו: 'כי למעלה בתחלה זכר עוף ובהמה ורמש, ובשניה זכר בהמה ועוף ולא זכר רמש', ונשמט מפני הדמיון 'עוף... עוף... עוף'.

<sup>313</sup> נראה שחסר כאן 'עוף'.

<sup>314</sup> מורה הנבוכים ג', כ"ו, בענין טעמי פרטי המצוות.

<sup>315</sup> משקל השרירותיות לעומת המכוון משתנה ממקרה למקרה.

<sup>316</sup> שימושי לשונות זכר ונקבה כמאפיינים של דברים שהם זכר ונקבה, אינם קבועים ומתמידים אלא באים על דרך הרוב.

<sup>317</sup> ההוכחה לכך שלשונות זכר ונקבה, כמאפיינים של דברים שהם זכר ונקבה, אינם מאפיינים הכרחיים (ומשום כך – אינם קבועים ותמידים), הוא העובדה שבקביעת השפה העברית, נקבעו מילים אשר אין בהם מאפיינים של לשונות זכר ונקבה כלל, כגון הטיית הפועל בנסתרים עבר (כגון: 'פָּעַל', 'נִפְעַל') ובמדבר עבר ועתיד (כגון: 'פָּעַלְתִּי', 'נִפְעַלְתִּי', 'אֶפְעֵל', 'אִפְעֵל'). כיוון שלשונות זכר ונקבה הם מאפיינים אפשריים בלבד של דברים, יכלו מייסדי הלשון העברית שלא לקבוע יסוד זה של הטיית זכר ונקבה במיעוט המקרים כנ"ל. המאפיין הייחודי (ה'הבדל') בכלל, יש בו סוגים שונים.

**מצרף לכסף לבראשית לז, ה:**

"... וראה חכמת נותן התורה יתברך, ואיך כל עצמו להורותינו דרך הגיון וטבעי הדברים האפשריים, כי בחלום השני עשה דרך אחרת, כי לא זכר שנאת אחיו וקנאתם לו עד שכתב סיפור החלום. ושני הדרכים נכונים בעברי ובהגיון, ואין איש יכול לתת טעם וסיבה למה היה הראשון בדרך אחת והשני בדרך אחרת, ואין זה רק מטבע האפשרי בשוה. ומי שיחשוב לתת בזה טעם, כמו שאמר המורה (מורה הנבוכים ג', כ"ו)<sup>318</sup> – מכין כוונות לא כון במ אומרם. וזכור זה והקש על זה".

**מצרף לכסף לבראשית מב, טז:**

"**בצהרים** – זה יקרא בהיות השמש בחצי השמים או פחות או יותר, כי הוא כפל 'צהר', והטעם אור כפול.<sup>319</sup> ואין הכונה כפל בצמצום, אבל הטעם – חזק מאד. וכן 'ערבים' מן ערב<sup>320</sup> ו'עצלתים' מן עצלה. וכל זה נכון בעברי וגם בהגיון, ובכלל רוב השמות לפי דרך ההגיון נכון להניחם אם על דרך האמת והדקדוק, ואם על דרך ההעברה.<sup>321</sup> ולחנם טרח א"ע בשם 'ערבים'.<sup>322</sup> ובכלל בא וראה מה בין דברי ודברי מי שקדמני מן המפרשים, ואתה בחר לך קבל לך קח לך".

**מצרף לכסף לבראשית ד, טו:**

"**שבעתים** – בעבור היות שבעה מספר נהוג בעברי להניח, ודרך רבוי גדול. כל שכן שהוא יותר גדול אמרו "שבעתים" – שתעמוד שבעות רבות.<sup>323</sup> ואין זה הסימן בעברי

<sup>318</sup> בעניין טעמי פרטי המצוות: "וכל מי שמעסיק עצמו לדעתי בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו הרי הוא הוזה הזיה גדולה".

<sup>319</sup> הצהרים הוא הזמן בו השמש נמצא באמצע ('חצי') השמים, משום כפל ה'צהר', כלומר האור, באמצע היום.

<sup>320</sup> 'ערבים' – נוטה מאוד לערב. 'עצלתים' – מאוד עצל.  
<sup>321</sup> תצורות לשוניות בנויות על הערכות, ולא על מדידות מדויקות, כגון ים שפירושו כפל אבל לאו דווקא שנים במדויק.

<sup>322</sup> ראב"ע בפירושו הארוך וגם בפירושו הקצר לשמות יב, ו: "...דע כי משקל 'ערבים' לעולם נופל על משקל שנים... והנה יש לנו שני ערבים, האחד עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ, והשני ביאת אורו הנראה בעבים...".

<sup>323</sup> המספר שבע בשפה העברית הוא נפוץ, ומשמש כאשר רוצים לבטא ריבוי. כאן התורה מבטאת ריבוי גדול יותר על ידי המלה "שבעתים", שפירושה כמה פעמים שבע. את הפסוק מבאר ריא"כ ביתר הרחבה בטירת כסף עמ' 55: "הנוקם יקם מהורגו נקמות גדולה, כי דרך המדברים להלפיג במספר שבעה...". פירוש זה הוא נגד פירוש רש"י וראב"ע, שעשו חישוב מדויק של שבעה דורות שבהם לא ינקמו מקין.

תמיד על דקדוק שנים כמו 'ידים', 'רגלים', 'אזנים', אבל לפעמים על רבים וכפל רב, כמו 'צהרים', 'ערבים', לפי דעתי שהטעם: צהר מופלג, וערב מופלג. והעד – "בעצלתים" (קהלת י, יח). וזולת זה הרבה, כל שכן שפירש זה דוד באמרו "מזוקק שבעתים" (תהלים יב, ז).<sup>324</sup>

מצרף לכסף לבראשית ו, כ:

"מהעוף למינהו וגו' – זה ביאור לגזירה הכוללת שקדם אמרו "ומכל החי" (יט), כאילו אמר ר"ל: מהעוף למינהו.<sup>325</sup> והנה נותן תורתנו פעם יעשה אלו הביאורים, ואין לנו עליו בזה רק חסד,<sup>326</sup> ופעם ישימם ואין לנו עליו בזה תרעומת ובקשת חסד.<sup>327</sup> והקש על זה תמיד ומן הדברים הקלים תביא ראיה לדברים הדקים".

מצרף לכסף לבראשית יג, י:

"וישא לוט את עיניו וירא – כותב התורה יכתוב כמה ענינים בדברים קלים כדי שנתעורר בדברים החמורים, ולכן פעמים יזכור סבת הדבר ופעם ישימם, ומזה אמרו הנה "וישא לוט את עיניו וירא" וכן "וישא יעקב רגליו"<sup>328</sup> (כט, א), וכן "וישא את קולו ויבך" (שם יא), כי כל לשון 'נשא' הוא בעברי מטעם הרמה, ובמקומות כתו' 'וירא', 'וילך', 'ויבך', מבלי שיקדים לו 'וישא', והכל נכון".<sup>329</sup>

אדני כסף לשמואל ב כד, ט:

"ותהי ישראל – נכון זה כמו שנכון 'ויהי', 'ויהיו'".

<sup>324</sup> לעיתים הסימות ים מציינת שנים, כמספר מכוון: 'ידים', 'רגלים', 'אזנים'. אך לא תמיד היא מציינת שנים כמספר מכוון, אלא לפעמים פירוש הסימות ים – הרבה, כמו במילה "צהרים" שבו ה'צהר', כלומר, האור, הוא רב. ראה לקמן על ו', טז. כך כאן 'שבעתים' אינו בהכרח ארבע-עשרה, וגם לא שני ריבויים מדויקים, אלא מבטא ריבוי על גבי ריבוי. הוכחה למשמעות זו של ים ניתן להביא מ"בעצלתים", שהרי לא ניתן למדוד עצלות ולכוון כפל מדויק שלו. ויש ראיה למשמעות זו של "שבעתים" מהפסוק בתהלים בו מתוארות "אמרות ה' אמרות טהורות... מזוקק שבעתים" והרי לא ניתן למדוד זיקוק של אמרה ולכוון כפל מדויק שלו. וראה דיאנמט, פרשנות ופילוסופיה, עמ' 36. דיאנמט ניסה להוכיח מכאן לגבי תפיסת הזמן של בריאת העולם במשנתו של ריא"כ, נראה כי הוכחותיו קלושות.

<sup>325</sup> פסוק כ מכיל חזרה מפורטת על פסוק יט.

<sup>326</sup> ביאור מופלג הוא מחווה, מתנה שאינה מחוייבת מצד המספר.

<sup>327</sup> תוספת ביאור של התורה אינה מחוייבת, אלא ניתנת באופן מקרי, 'לפנים משורת הדין'. ראה: כד, ג; כח, יב;

מו, ב.  
<sup>328</sup> המשך הפסוק: "וילך".

<sup>329</sup> הגורם המכאני ('סיבת הדבר') לראיה היא נשיאת העיניים, להליכה – נשיאת הרגלים, ולבכי – נשיאת הקול. לעיתים התורה כותבת את הגורם המכאני, ולעיתים לא, ואין הבדל משמעותי בין המקרים.

מצרף לכסף לבראשית יב, טו:

"ותוקח האשה בית פרעה – לא היה מחוייב שיכתוב בכאן 'ופרעה לא קרב אליה'

או זולת זה כמו שכתב באבימלך (כ, ד), וכבר הודעתך כי הספור פעמים בא בארוכה

פעמים בא בקצרה והכל נכון".<sup>330</sup>

מצרף לכסף לבראשית לג, ח:

"מי לך – אמת כי מילת 'מי' יאמר על הרוב על האדם, כדרך כל אפשרי על הרוב, אבל

על המעט נכון להאמר על זולתו כמו שנכון להיות חום בחורף. והקש על זה".<sup>331</sup>

<sup>330</sup> אין הכרח כי התורה תכתוב בפירוש שפרעה לא קרב אליה, כפי שכתבה התורה באבימלך (בר, כ, ד), אלא התורה לפעמים מאריכה ולפעמים מקצרת, ושני הסגנונות מתאימים.

<sup>331</sup> אף על פי שבדרך כלל המילה 'מי' מוסבת על בני אדם, לעיתים לא כך, כמו במקרה שלפנינו, שלא שאל על זהות אדם כלשהו. זה בניגוד לראב"ע שכתב כאן: " 'מי' לעולם ימצא על אדם...".

## ג. הפרשנות של ר' יוסף אבן כספי לספר בראשית

### 1. ייחודה של פרשנותו של ר' יוסף אבן כספי לספר בראשית

לריא"כ יש יחס מיוחד לספר בראשית, וישנם מאפיינים ייחודיים של פרשנותו לספר בראשית. זהו נושא חשוב שטרם נחקר כלל, למעט הערות פזורות בודדות. ניתן ללמוד על חשיבות ספר בראשית בעיני ריא"כ, ראשית, מהכתיבה הרבה שהקדיש לספר זה. כידוע, ריא"כ חיבר פירושים על רוב ספרי התנ"ך, אך ספר בראשית הוא היחיד מבין ספרי התנ"ך שעליו כתב ריא"כ בארבעה חיבורים שונים. מלבד הפירושים לתורה **מצרף לכסף וטירת כסף**, גם **גביע כסף ומזרק כסף** הוקדשו בעיקר לספר בראשית. נעמוד תחילה על אופיו ועל ייחודו של כל אחד מארבעת החיבורים הנ"ל באופן כללי, ועל מידת העיסוק של כל אחד מהם בספר בראשית. ספר **מצרף לכסף** הוא פירוש נקודתי רציף על התורה. הוא מתייחס בדרך כלל לעניינים נקודתיים, במישור המילה, הפסוק או העניין המצומצם, אם כי לעתים גולש לנושאים רחבים יותר. תפקיד הספר על פי חיבורו האוטוביוגרפי **קבוצת כסף (לאסט)**<sup>332</sup> הוא: "כונתי בו לפרש התורה כמו שעשה רש"י וא"ע ז"ל, אך בדרך אחרת ולא בארתי בספר זה מה שראוי להמנות עם סתרי התורה, ובהתחלת זה הספר בארתי כוונת ספר התורה וכונת כל חלק ממנה, כי כן ראוי לכתוב כונת ספר ספר כמו שהניחו החכמים"<sup>333</sup>. מאפיין נוסף של החיבור הוא הקיצור. וכך **במצרף לכסף** לבראשית ב, (כג): "כי לא חברנו זה הספר רק לדעת המובן מן הכתוב בתורה ביותר קצר שאפשר לנו." אורך הפירוש לספר בראשית הוא יותר מכפול האורך הממוצע של הפירושים לארבעת החומשים האחרים על משמעות הדבר נעמוד בהמשך דברינו.<sup>334</sup>

<sup>332</sup> עמ' XXIII.

<sup>333</sup> תחילת כה"י היחיד של פירוש מצרף לכסף ועמו הקדמה שכתב לפירוש זה חסרים, וחבל על דאבדן.  
<sup>334</sup> בפירוש **מצרף לכסף** של מהדורת לאסט, מתוך 330 עמודים, הפירוש לספר בראשית מתפרס על פני 111 עמוד.



ספר **טירת כסף** עוסק בנושאים מטאפיזיים ובפרשנות הסיפורים על פי סדר התורה. המטרה העיקרית של החיבור הייתה לבאר נושאים מטאפיזיים בתורה. **בקבוצת כסף (לאסט)**<sup>335</sup> כותב ריא"כ:

"הכונה בו להודיע סוגים כוללים מקיפים רוב סתרי התורה ולבאר טעמי הסיפורים

שבאו בתורה שהם תחת מין האומר הגוזר, המיוחד בשם אמירה..."

בפתיחת **טירת כסף** (עמ' 38) כותב ריא"כ מעין 'הצהרת כוונות':

"כי לא אזכיר בזה הספר רק מה שהוא סודות וסתרי תורתנו או מה שהוא הצעה ודמיון להם".

כלומר, הנושא הוא סתרי תורה, כלומר, מטאפיזיקה, ונושאים מקדימים ודומים לאותם סתרי תורה.

אך קטגוריה זו של 'מה שהוא הצעה ודמיון להם' היא כנראה רחבה, שכן לא בסתרי תורה בלבד עסק ריא"כ בחיבור זה, אלא גם בסיפורי התורה בכלל, ובפרט בסיפורי ספר בראשית. כך, ב**טירת כסף** (עמ' 64) כתב ריא"כ:

"...כבר הודעתך, שאחת מכוונותי בספרנו זה הואיל גילוי טעמי הסיפורים.."

וכבר העירה ח' כשר<sup>336</sup> על כפל תפקידים של חיבורו 'טירת כסף': האחד – קטגוריזציה של רוב סתרי התורה; השני – ביאור טעמי סיפורי התורה.

אורך הפירוש לספר בראשית ב'**טירת כסף**' הוא יותר מפי שלושה מאורך הפירוש לארבעת החומשים האחרים יחדיו!

ספר **מזרק כסף** היה פירוש עצמאי של ריא"כ לחמשת הפרקים הראשונים של ספר בראשית, המכונים בפיו 'מעשה בראשית'.<sup>337</sup> לצערנו, פירוש זה אינו נמצא בידינו, וחבל על דאבדין. ספר זה היה תורם רבות לא רק להבנת פרשנותו לספר בראשית בכלל, אלא גם בפרט להבנת פירושים במצורף לכסף, שבו על בראשית בלבד ישנם כשלושים ושש הפניות למזרק כסף.

<sup>335</sup> עמ' XXII

<sup>336</sup> שולחן **כסף** עמ' 18-19 ובהערות שם.

<sup>337</sup> ראה **קבוצת כסף (רנן)**, עמ' 539.

נעבור לספר גביע כסף. בקבוצת כסף (לאסט)<sup>338</sup> כתוב ריא"כ:

"גביע כסף הוא אשר ישתה אדוני בו, ויכונה גם כן אוצר ה' יבוא, כונתי בו ביאור המופתים והנפלאות שבאו בתורה אל האבות וביתר ספרי הנביאים, וביתר ספרי הקדש לנביאים, וביאור ענינים דקים מן התורה והנביאים אין ראוי לפרסם כונת לכל".

בהקדמתו ל'גביע כסף' כתב ריא"כ:

"...אתחיל ואומר: הכוונה בספר הזה לכתוב כל מה שנוכל מסתרי התורה שלא ראינו לכתוב בספר 'מצרף כסף' ו'טירת כסף' ו'מזרק כסף' ו'מנורת כסף'".<sup>339</sup>

גביע כסף נועד בעיקרו לתת מענה לשאלות בתחום הפילוסופיה שעולות בספר בראשית, אם כי ישנם נושאים אחרים בחיבור שאינם בהכרח לקוחים מספר בראשית. חלק הארי של חיבור גביע כסף עוסק במראות אברהם. נושאים אחרים הנידונים בחיבור הם: שמותיו של ה', הקרבנות, דרגות הנבואה, ונס וטבע.<sup>340</sup>

על יחסו של המיוחד של ריא"כ לספר בראשית ניתן ללמוד לא רק מהעיסוק הרב שלו בנושאים מספר בראשית, אלא גם מעדות עצמו. דבריו בעניין זה יספקו לנו גם הסבר ליחס מיוחד זה. על חשיבות הספר כותב ריא"כ בצורה מפורשת במצרף לכסף, בהקדמה לפרשת וישב:

"...וראה איך זה החלק מחמשה חומשי תורה, ר"ל – חלק ספר בראשית, הוא הנכבד... ואלו השנים חומשים, ר"ל – בראשית ואלה שמות, הם היותר נכבדים מן השאר... והכל לתכלית אחת, והוא ידיעת השם הנכבד ית' וית'".

ובגביע כסף פרק י"א כותב ריא"כ:

"...אמנם הרב והעקר (= של תורה שבעל פה, א.ר.) היה במצוות הלבויות העיוניות ובסיפורים, שהם ספר בראשית, שהכל הוא ביאור להם".

שם פרק י"ט כותב ריא"כ:

<sup>338</sup> קבוצת כסף (לאסט) XXIII.

<sup>339</sup> מנורת כסף חיבור העוסק במעשה מרכבה. קבוצת כסף (לאסט) XXIII.

<sup>340</sup> לתיאור מפורט יותר של תוכן גביע כסף ראה הרינג, גביע כסף, עמ' 125-134.

"ובאר זה כי התורה נחלקת לחומשים וגם לפרשיות, אשר קצתם הוא להמון לבד. כי בעבור שהספר הזה מסור להמון וליחידים – שהם הפכיים – הוצרך לכתוב ענינים הם כולם ליחידים, וענינים הם כולם להמון. ומה שהוא ליחיד האמת לבדם, הוא מה שבא מענין מעשה בראשית ומעשה מרכבה. וזה רוב חומש בראשית. ומה שהוא להמון לבדו הוא רוב חומש ויקרא, שרובו זבחים והדומה להם..."<sup>341</sup>

נמצאנו למדים, שלדעת ריא"כ תכלית התורה היא ידיעת ה', באמצעות ידיעת ענינים מטפיסיים, 'סתרי תורה'; ושתכלית זו מושגת באופן הישיר ביותר באמצעות לימוד ספר בראשית, אם דרך סתרי התורה הישירים הנמצאים בה, ואם דרך הסיפורים המהווים אמצעים אליהם.

יש להדגיש, שאף על פי שהמניע של ריא"כ לעיסוק בספר בראשית הוא העניין הפילוסופי שהוא מגלה בו, הרי המעשה הפרשני שלו אינו מצטמצם לפרשנות פילוסופית, אלא עוסק בצדדים לשוניים, טקסטואליים וספרותיים שונים של הטקסט.

## 2. חיבוריו השונים של ר' יוסף אבן כספי העוסקים בבראשית

כאמור, ריא"כ חיבר מספר חיבורים העוסקים בספר בראשית. נדון תחילה ביחס הכרונולוגי בין החיבורים השונים, ולאחר מכן נשווה ביניהם מבחינת תכניהם.

כאמור, ריא"כ נולד בשנת 1279 בערך. בזמן כתיבת תחילת **טירת כסף** היה ריא"כ בן כשלושים ושבע,<sup>342</sup> וכתבתו הסתיימה בשנת 1317.<sup>343</sup>

ספר **מצרף לכסף** נכתב אחרי **טירת כסף**, שהרי אף על פי שריא"כ מרבה בכתיבתו להפנות מחיבור לחיבור אחר, וב**מצרף לכסף** מזכיר פעמים רבות את **טירת כסף** בלשון עבר ('כמו שבארתי'), ב**טירת כסף** איננו מזכיר את **מצרף לכסף** כלל. אבל **מצרף לכסף** נכתב בערך באותה

<sup>341</sup> אולי כאן המקום להעיר על יחסו השלילי של ריא"כ לספר ויקרא. בהמשך לדברי השבח לספרים בראשית ושמות (**במצרף לכסף** בהקדמה לפרשת וישב), כותב ריא"כ: "אמנם חומש ויקרא הוא היותר חלוש מכולם".

<sup>342</sup> לקראת תחילת **טירת כסף**, בעמ' 18 כתב: "דע כי זה כמו שנתיים ימים ואני אז כבן שלושים וחמש שנים...".

<sup>343</sup> בסיומו של **טירת כסף** כתב: "נשלם ספר הסוד ערב חג השבועות, זמן מתן תורתנו הקדושה בשנת שבעים ושבע לפרט האלף השישי ליצירה, במקום תחנותי העיר הגדולה ארלדי".

תקופה בחיי ריא"כ בה כתב את טירת כסף,<sup>344</sup> כלומר, בשנות השלושים המאוחרות או הארבעים המוקדמות לחייו. אולם ברור שהמשיך להוסיף לפירוש בתקופה מאוחרת יותר בחייו. פירוש אחד במצורף לכסף נכתב בהיותו בגיל חמישים וחמש.<sup>345</sup> הוכחה נוספת לכך שמצורף לכסף נכתב בתקופה מוקדמת של חייו של ריא"כ היא שכאשר ריא"כ במצורף לכסף מפנה לטירת כסף, הוא מכנה את החיבור בשמו הקדום 'ספר הסוד' ולא בשמו המאוחר הנוכחי טירת כסף. אם כן, מצורף לכסף נכתב לפני 1331 – השנה בה הסב את שמות כל ספריו לשמות בעלי סיומת 'כסף'. דיונים מורחבים בנושא ניתן למצוא אצל ח. כשר בהקדמתה לשולחן כסף עמ' 51-15.

ריא"כ תיכנן להוסיף לטירת כסף. כך עולה מאיזכורים שונים במצורף לכסף ביחס לטירת כסף בלשון עתיד, כגון: "כמו שאבאר בטיירת כסף". אלא שככל הנראה לא השלים חפצו, שהרי לעיתים הדברים אינם מופיעים בטיירת כסף. לשם הדגמה, התכנון הנזכר במצורף לכסף לבראשית כ"ד, כג הוצא לפועל ומופיע בטיירת כסף עמ' 106; התכנון המופיע במצורף לכסף לבראשית כד, לח הוצא לפועל ומופיע בטיירת כסף עמ' 107; לעומת זאת התכנונים המופיעים במצורף לכסף לבראשית כג, יב ולבראשית כד, טז לא יצאו לפועל.

מההפניות הרבות למזרק כסף המופיעות במצורף לכסף נראה ברור כי מזרק כסף נכתב קודם למצורף לכסף. מזרק כסף איננו נזכר בטיירת כסף, ועל כן יש להניח שחובר בין טירת כסף לבין מצורף לכסף.<sup>346</sup> כאמור, מזרק כסף איננו בידינו.

לגבי גביע כסף, זמן חיבורו ביחס לחיבורים האחרים ידוע לנו בצורה מפורשת. בפתיחה לגביע כסף כותב ריא"כ:

<sup>344</sup> בהקדמה של ריא"כ לפירושו לקהלת: "נער הייתי גם זקנתי, והנה הקדמתי לעשות פירושים רבים. ראשונה בבחרותי עשיתי ביאור לפירוש החכם בן עזרא בתורה, ולספר הרקמה שעשה החכם בן ג'נאח. ואחר בזקנותי עשיתי ספר הסוד (=טירת כסף, א.ר.), וספר המצורף, וספר המשל. ואחר עשיתי פירוש מיהושע ומישעיה ומרות ואיוב ומשלי, כי כן שמתני מחשבותי ובחרותי. ועתה בהיותי בן חמשים ושיבה זרקא בי, ואנכי ידעתי, עשיתי פירוש קהלת...".

<sup>345</sup> במצורף לכסף לבראשית מא, מ כתב: "כשגליתי שם למקום תורה בית הרב המורה זה לי עשרים שנה...", כלומר, פירוש זה נכתב עשרים שנה לאחר מסעו למצרים, אשר ידוע לנו (מטירת כסף עמ' 18) שהיה בהיותו בגיל שלושים וחמש.

<sup>346</sup> 'מזרק כסף' איננו נזכר בהקדמה לקהלת הנ"ל. נראה שהרשימה הנזכרת בהקדמה לקהלת כוללת רק חיבורים שהם פירושים לספרים.

"אמר יוסף אבן כספי... אתחיל ואומר: הכונה בספר הזה לכתוב כל מה שנוכל מסתרי

התורה שלא ראינו לכתוב בספר מצרף כסף וטירת כסף ומזרק כסף ומנורת כסף".

אם כן, **גביע כסף** הוא המאוחר מכולם, לפחות מבחינת עיקר כתיבתו.

הרינג במחקרו (הרינג, **גביע כסף** עמ' 131) מוכיח ש**גביע כסף** הוא בין חיבוריו האחרונים של ריא"כ בכלל. טענתו העיקרית היא ש**גביע כסף** מוזכר בפירושי ריא"כ על מורה הנבוכים (עמודי **כסף ומשכיות כסף**) כחיבור שטרם נכתב. המסקנה המתבקשת מכך היא ש**גביע כסף** נכתב לאחר **עמודי כסף ומשכיות כסף**. וממחקרו של מש (מש, **מחקרים** עמ' 53) עולה כי שני חיבורים אלו נכתבו לקראת סוף ימיו של ריא"כ.

במצרף **לכסף** יש הפניות לא מעטות ל**גביע כסף**. מכמות ההפניות נראה שלא מדובר (רק) בהוספות מאוחרות למצרף **לכסף** שנכתבו לאחר **גביע כסף** (אם כי בהחלט ייתכן שהיו גם הוספות כאלו), אלא כבר בזמן כתיבת מצרף **לכסף** ריא"כ תכנן את התכנים של **גביע כסף** (ואולי גם התחיל ברמה מסויימת של יצירה), וההפניות במצרף **לכסף** מתייחסות כנראה לתכנון זה. הסבר זה מוכח גם מהעובדה שחלק מהעניינים המוזכרים במצרף **לכסף** כעניינים המצויים ב**גביע כסף**, בפועל אינם מופיעים ב**גביע כסף**. במקרים אלו כנראה ריא"כ לא השלים את תכניותיו.

'גביע כסף' הוא השם שנתן ריא"כ לספר זה (המתוכנן) בשנת 1331, אז הסב את שמות כל ספריו לשמות בעלי סיומת '**כסף**'. במספר אזכורים במצרף **לכסף** ריא"כ משתמש בשם זה; אזכורים אלו הם בהכרח הוספות למצרף **לכסף** שנכתבו אחרי שנת 1331. ברוב האזכורים במצרף **לכסף** ריא"כ מכנה את הספר רק 'הגביע' (למשל, מצרף **לכסף** לבראשית א, א; שם, פסוק ב; שם, יח, א; ועוד רבים). מכאן נראה שמלבד השם 'אוצר ה' – שהוא השם המופיע בקבוצת **כסף** (לאסט) בתור שמו הקדום של **גביע כסף** – כינה ריא"כ ספר זה גם בשם 'הגביע', בדומה לכך שמצרף **לכסף** כונה לפני 1331 'ספר המצרף'.<sup>347</sup>

לסיכום, נראה כי סדרם הכרונולוגי של ארבעת חיבורים אלו הוא:

<sup>347</sup> מתוך דברי ריא"כ בהקדמתו לקהלת: "ואחר בזקנותי עשיתי ספר הסוד, וספר המצרף, וספר המשל".

1. טירת כסף

2. מזרק כסף

3. מצרף לכסף

4. גביע כסף

נעבור להשוואה בין החיבורים השונים מבחינת תכניהם וסגנונותיהם. לצערנו, **מזרק כסף** איננו בידינו, ועל כן לא נכלול אותו במסגרת זו.

על מנת להמחיש את ההבדלים בין פירושי השונים על פי מגמות החיבורים השונים, נציג להלן שתי דוגמאות לפירושינו על קטעים מספר בראשית המתפרשים בכל שלשת החיבורים. ראשית, סיפור העקידה בבראשית פרק כב.

#### **גביע כסף פרק יד:**

"בביאור המראה הרביעית מאברהם "ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם" בזה ענינים עמוקים יכתבו במקום אחר, אבל אכתוב בכאן מה שראוי לפי כונת זה הספר. ואומר כי הסיבות התכליתיות אשר כוון להם נותן התורה כשכתב זה הם רבות. תחילה, להודיענו כי האלקים ינסה בני אדם היש בם אוהבים אותו אם לא, כמו שיאמר עוד בתורה במקומות רבים. ואע"פ שהכל הוא דרך 'דברה תורה כלשון בני אדם', מה טוב מאד הטיב המורה שאמר כי הכונה לפרסם ולהודיע... והתועלת השנית, כי נכון אצל ה' אף כי אצלינו לצוות על דבר, ואחר זמן מה על הפכו, כמו שהיה בזה, והכל נכון לפי הזמן, ודבר בעתו מה טוב. אין בזה כזב, כי האומר הבלתי גוזר לא יתגזר באמת ובשקר. והתועלת השלישית זולת התועלת שזכר המורה הוא יקר מאד, והוא העקר היותר גדול אשר לתכלית זה הנכתב, והוא המניעה מעשות זה כשקרוב אל המעשה. ולכן התנצל הכתוב כשצוה ית' לעשות זה כי זה דרך נסיון לבד, וחלילה שיצוה [יחס] על מנת לקיים. והכוונה בזה לשרש ולעקר ולרפות מלבות העם ההוא החל הנאמן שהיה להם, כי המהדרין מן המהדרין יעשו עולות מבניהם לאלוהיהם. ועוד שאע"פ שמצד העונש התיר להם נותן התורה לעשות כן לשם אלוקינו משאר בעלי חיים, חלילה שיעשו כן ממין החי המדבר. ואף לא ההעברה באש. ולכן הפליג בזה שלא זכר שימת אש, ואם כהן גדול היה עושה זה...".

**טירת כסף עמ' 46:**

"ועתה שמע דברי, דע כי שם הנסיון ושם הבחינה שמות נרדפים הם כאמרו: "בחנני ה' ונסני" וגו' (תהלים כו, ב), אמנם זאת הבחינה אשר בנסיון גדרוה הפלוסופים בשהיא מורכבת מן הידיעה אשר בחוש ומן הידיעה אשר בשכל, רצוני זכרון המושג בחוש כמו שהתבאר במקומו, א"כ אמרנו 'נסה' כאמרנו 'ראה' וידע', כאמרו "וינסם ימים עשרה" (דניאל א, יד), אם כן אין הבדל בין "והאלהים נסה" ובין אמרנו "והאלהים בחן" שכתוב על ה' שהוא "בוחן כליות ולב" (ירמיה יא, כ) או בין אמרנו "והאלהים ראה וידע", כמ"ש "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים" (שמות ב, כה)... ולכן נכון שאע"פ שה' ידע ידיעת שכל טרם זה המעשה שאברהם היה ירא ה', הנה רצה עתה לדעת זה ידיעת נסיון, וכ"ז בדרך 'דברה תורה כלשון בני אדם'..."

**מצרף לכסף לבראשית פרק כב:**

"(א) ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם – הנה מה שאוכל לכתוב בזה ימצא בגביע<sup>348</sup> ובספר טירת כסף<sup>349</sup>. ובפרט פירוש "נסה" ו"עתה ידעתי" (יב) ימצא בגביע.

(ב) ואמרו **בנך** – הוא סתום ואמר אחריו ביאורים שלשה זה אחר זה, וכולם לטעם חזוק לפי המכוון, ובכל אחד כטעם ר"ל.<sup>350</sup>

**והעלהו שם לעולה** – הוא כפשוטו, אבל לא היה רצון השם אז שישלם זה הפעל, כי כבר קדם "והאלהים נסה" (א).<sup>351</sup>

<sup>348</sup> גביע כסף, פרקים י"ד, י"ח.<sup>349</sup> טירת כסף, עמ' 46-47.<sup>350</sup> הציווי "קח נא את בנך" אינו מובן, שהרי לאברהם שני בנים, ולכן לאחר ההגדרה הסתומה 'בנך' באו שלשה תארים המבארים במי מדובר, כאילו כתוב: 'קח נא את בנך, רצוני לומר: את יחידך, רצוני לומר: אשר אהבת, רצוני לומר: את יצחק'.<sup>351</sup> כוונת הציווי של "והעלהו" הייתה כפשוטה המילולי, להעלות את יצחק על מזבח במטרת הקרבתו לעולה, אך כבר אז התכוון ה' שלא יקיים בפועל את מטרת ההעלאה, כלומר, לשחטו, שהרי לא ציווה ה' דבר שלא רצה בו. דברים דומים כתב בגביע כסף, פרק י"ח: "...ואולם "והעלהו שם לעלה" אין בו ספק, מצד שידוע שכל לשון תנועה בלשון עברי, וגם בהגיון, אינו מוכרח תמיד על תכלית התנועה בשלימותה, אבל פעמים בהיות מה שבין, ופעמים בהתחלה, ופעמים קודם ההתחלה... ובכלל כל תאר וכל פעל פעם יונח על הכח כמו על הפועל, כי על הכל יאמר שם נמצא והיה, ר"ל על הכח כמו על הפועל".

על אחד ההרים אשר אומר אליך – כטעם "אל הארץ אשר אראך" (יב, א), וכבר

פירשתיו.<sup>352</sup>

(ג) וישכם אברהם בבקר – זה הלשון כתוב לפנינו על מהפכת סדום (יט, כז), ועל

שלחו הגר (כא, יד), ובמקום אחר "וישכם אבימלך בבקר" (כ, ח).<sup>353</sup> ובמקום אחר

"וישכם יעקב בבקר" (כח, יח) אבל קדם לו "ויקץ יעקב משנתו" (כח, טז).

(יב) ואל תעש לו מאומה – יותר מבואר מזה אמרו בירמיה "ואל תעש לו מאומה

רע" (ירמיה לט, יב).<sup>354</sup>

ההבדל בין שלושת החיבורים בולט. בגביע כסף, כאמור, המגמה היא לכתוב על נושאים כללים בעניינים אזוטריים. בהתייחסו לניסיון העקדה בגביע כסף, נקודת המוצא של ריא"כ היא פילוסופית. השאלה הפילוסופית העיקרית שעליה משיב ריא"כ היא: מהי מטרת הניסיון? לשם מה נסה האלוקים את אברהם? ריא"כ בגביע כסף מציג בצורה שיטתית שלושה פירושים למטרת הניסיון.

בטירת כסף, שגם עניינו פירוש על דרך הסוד, אך גם כללים ללימוד הטקסט של התורה, מתייחס ריא"כ בעיקר למונח 'נסיון' בלשון מקרא, תוך שימוש בכלל הפרשני 'דברה תורה כלשון בני אדם'.

במצרף לכסף, אשר מטרתו היא פירוש רציף לפסוקים, ריא"כ איננו חוזר על דברים שאמר בחיבוריו הקודמים, אלא מפנה את הקורא אליהם: "הנה מה שאוכל לכתוב בזה ימצא בגביע ובספר טירת כסף, ובפרט פירוש 'נסה' ו'עתה ידעתי' ימצא בגביע". בהמשך הפרק ריא"כ עוסק בנקודות ספרותיות בפסוקי הפרק. עיקר המגמה במצרף לכסף היא לפרש הפסוקים על דרך הפשט ובקצרה.

דוגמא נוספת: ביאוריו של ריא"כ לבראשית יח – התגלות המלאכים לאברהם:

גביע כסף פרק יג:

<sup>352</sup> ראה לעיל על יב, א.

<sup>353</sup> ראה לעיל על כא, יד. כל ההשכמות הללו באות לאחר התגלויות. ההשכמה מורה על כך שההתגלות הייתה בחלום הלילה.

<sup>354</sup> מהפסוק בירמיהו יש ללמוד ש'אל תעש לו מאומה' הוא בדבר רע דווקא.



"ואמנם 'וירא והנה ג' אנשים נצבים עליו' – נכון אצלי כי מכאן עד 'ויאכלו' אינו רק סיפור המשל אשר כללו הוא מה שקדם לנו ר"ל סיפור שלימותו בפילוסופיא המעשית, שהיא המדריגה לפילוסופיא העיונית. וטוב שהיה עם זה בכאן קצת מילות מהעיוניות. ולכן אמר כי אלה הג' אנשים הנצבים עליו הם מה שאמר המורה תחילת פרק לו משני באמרו 'דע כי אמיתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מה', ר"ל באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי תחילה, ואח"כ על הכח המדמה'. לכן אלו הג' אנשים או אישים או פרטים הם שלשת הנמצאים האלה, ר"ל השכל הפועל, והכח הדברי והכח המדמה".

#### טירת כסף (עמ' 91):

"...הנה אין ספק שהוא היה רואה תמונה לנגד עיניו. הייתה זאת התמונה בתחלת החלום שלשה אנשים... לכן אומר הנה, כי אחר ששורש זאת הנבואה הנזכרת בזה לאברהם הוא ראיית שלשה אנשים, אין לשאול מעתה טעם לסעיפי זה הסיפור, עד אמרו ויאכלו, כי אחר שתחלת דמיונו היה שראה שלשה אנשים נצבים עליו, היה מחוייב מעתה שרץ לקראתם ושהתאמץ עמהם שיתאכסנו בביתו..."

#### מצרף לכסף לבראשית יח, ב:

"(ב) **נצבים עליו** – כטעם "וכל עבדי שאול נצבים עליו"<sup>355</sup> (שמואל א כב, ו), כי כן

ראוי בערך העומד אל היושב.<sup>356</sup>

(ג) **אל נא תעבור מעל עבדך** – אע"פ שידוע בכל ספרי הקודש כי [דרך העברי]<sup>3</sup>

לדבר פעם ליחיד פעם לרבים,<sup>357</sup> הטיבו מאד רבותינו שאמרו: "לגדול שבהם אמר"

(בראשית רבה מ"ח, י).<sup>358</sup> וגם מה שאמ' ז"ל "אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו כדמות

<sup>355</sup> בפרושו לשמואל א כב, ו כתב ריא"כ: "נכון זה הלשון מאד מצד היותו יושב ועבדיו מעומד..."

<sup>356</sup> הנחות ניצב על הרם, כעבד על אדונו. כך נצבו על אברהם האנשים בגישה של כבוד.

<sup>357</sup> לשון יחיד משמש לרבים, ולהיפך. לכן כאן ניתן היה לומר שדיבר אל כולם, אף על פי שדיבר בלשון יחיד.

<sup>358</sup> ולכן דיבר בלשון יחיד.

אנשים, לוט שהיה כחו רע נדמו לו כדמות מלאכים" (בראשית רבה נ', ב).<sup>359</sup> אולם לא

יבין זה אחד מני אלף, מצורף למה שכת' הרב במדרגות הנבואה.<sup>360</sup>

(ד) **יוקח נא מעט מים** – נכון כמו שהיה נכון אם כתוב 'אקח נא מעט מים' כי נכון

לרמוז אל הפועל או אל הפעול.<sup>361</sup>

גם בדוגמא זו בולטים ההבדלים שתיארנו לעיל. **בגביע כסף**, כאמור, המגמה היא לכתוב על נושאים כלליים בעניינים אזוטריים. בהתייחסו להתגלות המלאכים **בגביע כסף**, נקודת המוצא של ריא"כ היא פילוסופית. השאלות הפילוסופיות העיקריות עליהן משיב ריא"כ היא: מהו מנגנון הנבואה בהתגלות? מהם מלאכים? לשם מה נסה האלוקים את אברהם? **בטירת כסף**, שגם עינינו פירוש על דרך הסוד, אך גם כללים ללימוד הטקסט של התורה, מתייחס ריא"כ בעיקר לתוכן המראה שנתגלה לאברהם. **במצרף לכסף**, אשר מטרתו היא פירוש רציף לפסוקים, ריא"כ איננו חוזר על דברים שאמר בחיבוריו הקודמים. ריא"כ עוסק בנקודות לשוניות וספרותיות בפסוקי הפרק. עיקר המגמה במצרף לכסף היא לפרש הפסוקים על דרך הפשט ובקצרה. במצרף לכסף ריא"כ מסתפק ברמיזה לנושא פילוסופי: "אולם לא יבין זה אחד מני אלף, מצורף למה שכת' הרב במדרגות הנבואה".

י' טברסקי (טברסקי, "אבן כספי") טוען כי ביאור הכתובים לא היווה מטרה בפני עצמה של פרשנותו של ריא"כ, אלא היווה אמצעי למטרה, כאשר המטרה העיקרית היא הצגת משנתו הפילוסופית. משום כך, טוען טברסקי, יש להתייחס לפירושו כאל פירושים בעלי אופי מגמתי גרידא, ולא כאל פירוש מובהק. כך כותב טברסקי בעמ' 233:

"However, from a substantive-typological point of view, he should be characterized as a

"Maimonidean," as an energetic zealous intellectual, a broker of rationalistic ideas and

<sup>359</sup> גם במאמר זה הטיבו רבותינו.

<sup>360</sup> **מורה הנבוכים** ב', ו': "...אתה מוצא נביאים רואים את המלאכים כאלו הוא איש אדם "והנה שלשה אנשים, ומהם מי שרואהו כאלו הוא אדם מבעית ומבהיל... ושם נאמר: "אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו כדמות אנשים, לוט שהיה כחו רע נדמו לו כדמות מלאכים". וזה סוד נבואי עצום, ויבואו דברים בנבואה במה שראוי..."

<sup>361</sup> אין להסיק מלשונו של אברהם שלא יהיה זה הוא אשר יקח את המים, שאין מניעה מלעשות את מושא הפעולה נושא של משפט סביל, אף על פי שעושה הפעולה ידוע.

ideals rather than as a Bible commentator or grammarian: **exegesis was the vehicle for his philosophic activity**" (הדגשה שלי, א.ר.).

כמדומני, עצם קיומם של החיבורים השונים כאשר לכל אחת מהם מגמה יחודית בולטת, ובפרט, הפירוש **מצרף לכסף** אשר שונה באופן בולט בסגנונו, במבנהו ובתוכנו, מפירושו הפילוסופיים לבראשית, יש בכך כדי להפריך את טענתו של טברסקי. ההשוואה הנ"ל מוכיחה כי מגמת הפירוש איננה פילוסופיה, אלא בהחלט פרשנות פשטנית לשמה. כך עולה מתוכן הפירוש, בו ריא"כ ממעט בנושאים פילוסופיים ומתמקד בעיקר בנושאים פילולוגיים וספרותיים. כך עולה גם ממבנה הפירוש, שהוא פירוש רציף לפסוקי התורה, במבנה של הבאת הדיבור המתחיל בתוספת ביאור קצר, בדומה למבני פירושיהם של הפשטנים הקלאסיים, רשב"ם ראב"ע ורד"ק. זה, בניגוד לסגנון הארוך של ביאורים פילוסופיים ונושאים כפי שמוציאם **בטירת כסף**, **בגביע כסף**, ואצל פרשנים פילוסופיים ונושאים אחרים כרלב"ג וכרמב"ן.

### 3. יחסו של ר' יוסף אבן כספי לאבות האומה

יחסו של ריא"כ אל האבות הוא מורכב. מחד, אנו מוצאים שהוא מוכן לקבל אפשרות של חטא אצל האבות. כך לגבי יעקב:

בבראשית כט, יד נאמר: "וישק יעקב לרחל". כותב ריא"כ **במצרף לכסף**:

"ראיתי את העם כמתאוננים על יעקב שעשה זה הפריצות, ובפרט החסידים מעמנו והזקנים. ואני, חי ה', איני מצטער על מקרא זה. אבל אומר עם זה שאין מנהג הארץ לנשוק בפה או בלחי, וחלילה לו ולנו שהיה זה בפה רחמנא ליצלן. ואם חס ושלוש עשה זה יעקב מה נוכל לעשות, ויותר חזק מזה עשה משיח אלהי יעקב והרבה עמו פדות ית' וית'".

אמנם ריא"כ מציע אפשרות המצדיקה (חלקית) את יעקב, אך הוא אינו עומד על כך. הוא מוכן לקבל אפשרות שאכן חטא יעקב, תוך השוואת חטאו זה של יעקב לחטא דוד בבת שבע: "ויותר

חזק מזה עשה משיח אלהי יעקב". לבסוף מציין ריא"כ שהקב"ה יסלח לחטאים אלו, "והרבה עמו פדות".

בהקשר זה מעניין לציין את הניסיון של יוסף עם אשת פוטיפר. שם, למרות עמידתו של יוסף בניסיון, ריא"כ מדגיש דווקא את הגדולה שבחולשה האנושית, ומגדיל לעשות בכך שמוסיף שאולי הוא עצמו לא היה עומד בניסיון זה. **במצרף לכסף** לבראשית לט, ח כתב ריא"כ:

"ואין תמה אם יוסף החכם פוסח בזה הענין המסוכן אם לפניו אם לאחר, כי כן ראוי לכל חכם, ואולי זולתו ששמו כשמו לקח דרך אחרת".

לעומת שתי דוגמאות אלו, במקומות אחרים אנו מוצאים שהוא טורח להצדיק וליישב חטאים לכאורה. כך לגבי שרה אמנו. **במצרף לכסף** לבראשית יב, יז, בעניין אמירת שרה למצרים שהיא אחות אברם:

"...גם אין להקשות איך צדקת כשרה וצנועה תאמר כזב, כי בלא ספק לא היה כזב, כי 'אח' ו'אחות' שם משותף. ואין ספק שאע"פ שיהיה כזב כבר נכנעה שרה לכמו זה הענין לאהבת אישה, וזה ראוי לדרוש לנשים".

למרות שרוב פרשני ימי הביניים לא עסקו בשקר זה של שרי, מוצא ריא"כ לנכון להצדיק את המרמה לכאורה, על בסיס ההנחה ששרי היא 'צדקת... וצנועה'. והוא מתעלם לחלוטין מהעובדה ששרה מכניסה את עצמה לסכנת חטא של גילוי עריות!<sup>362</sup> בדיקה יסודית מגלה, שהצדקת ריא"כ את חטאי האבות מתמקדת בתחום צר של חטאים, תוך התעלמות מחטאים אחרים. התחום המעסיק את ריא"כ הוא מעשי מרמה לכאורה של האבות. לעומת זאת, בתחום בין אדם למקום ובתחום העריות, לא זו בלבד שהוא מותיר חטאים על כנם, אלא הוא אף מוסיף ביקורת משלו.

לפני שנעבור לדון בשאלת המניע של ריא"כ להתמקד בתופעה זו, נביא כמה דוגמאות לעצם התופעה של הטרחה היתירה שמשקיע ריא"כ בהצדקת מעשי מרמה.

בבראשית כז, יט, אומר יעקב ליצחק: "אנכי עשו בכרך". מעיר ריא"כ **במצרף לכסף**:

<sup>362</sup> השווה רמב"ן לבראשית יב, י ד"ה "ויהי רעב בארץ": "ודע, כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה, שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוה. והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש באלוהים כח לעזור ולהציל".

"אם כיחש או אם יתכן שיכחש כדומה לזה, הנה אדבר על זה בספר אחר בארוכה".

אף על פי שאינו עוסק בשאלה כאן, הוא טורח להעלותה ולהפנות לדיון במקום אחר. דומני, שהמקום האחר בו דבר בעניין זה הוא בטיירת כסף, מאמר ראשון, פרק כו, עמ' 38 שם דן ריא"כ על ה'ערמה'. שם הוא כותב:

"...כי שם הערמה והתחבולה הנה כל אחד מאלה הוראתו טובה, כאמרו: "כל ערום יעשה בדעת" (משלי יג, טז), וכן "ונבון תחבולות יקנה" (שם א, ה), ואם אפשר שיהיה בקצת המקומות לרע, כי גם שם החכמה ענינו כן. וזה, מאשר שכל האדם הוא אחד בכח, אמנם נוכל להשתמש בו בפועל אם בטוב או ברע. לכן נכון וראוי לחכמים ולנביאים לעשות בקצת הפעמים ערמות ותחבולות, והנה מיני אלו רבים, וכבר רמזנו על קצתם. ומה שאכזיב לרמוז בכאן הוא שנוי הדבר החצוני, ואומר כי אינו חסרון לאברהם אבינו כאשר אמר לנערי "ונשובה אליכם" (בראשית כב, ה), להסתר סודו, וכן ביעקב כאשר אמר "אנכי עשו בכורך" (שם כז יט), על צד התחבולה גם כן, למען הגיע אל מבוקשו".

מצרף לכסף לבראשית ל, מג, על התנהגות יעקב בעסקיו עם לבן:

"...ויש חסידים גנבים<sup>363</sup> מעמינו מתאוננים בפנינו איך עשה יעקב זאת המרמה, כמו שהתאבלו על בני יעקב כמו שכתוב עליהם עוד "ויענו בני יעקב... במרמה" (לד, יג). והתשובה אצל החכמים מבוארת מן התורה, כי נאמר על כל זה 'מרמה' בצירוף אל לבן וכן אל שכם, אבל אצל יעקב או בניו לא היה מרמה אבל ערמה ותחבולה, ונאמר "וערום יבין לאשורו" (משלי יד, טו), וכן "ונבון תחבולות יקנה" (שם א, ה). ודי לנו עדות מנותן התורה שהעיד וכתב "ואביכן התל בי" (לא, ז), וכן הנבלה שעשה שכם וכל עירם כמו שאבאר שם. והעד הנאמן כל העורמות והתחבולות שציוה השם למשה בימיו ובפרט "דבר אל בני ישראל וישבו וכו'" (שמות יד, ב), אף מה שציוה ליהושע בעי וביתר המלחמות, ולזולתו, כמו שמבואר למי שהוא בתורה ובנביאים ולא ימצא בארץ החיים".

<sup>363</sup> המלה 'גנבים' בהקשר זה לא מובנת.

בבראשית מב, ט מאשים יוסף את אחיו: "ויאמר אליהם מרגלים אתם". ריא"כ במצורף לכסף טורח להצדיק בזה את יוסף, בשני פנים:

"אף על פי שנכון לשלם לומר כזה ואם אינו אמת גמור, כמו שאמר אריסטו, כי נכון לגדול הנפש שיכזב בהיות זה הכרחי, וגם המורה רמז זה הסוד החתום במקום גנוז, נכון לומר שבזה אין כזב אצל מי שהוא בקי בהגיון..."

עד כמה שידוע לי, מעולם לא העלה על דעתו איש מהמפרשים הקלאסיים שיש בהאשמה זו של יוסף משום מרמה! דוגמא זו היא הוכחה ברורה לכך שריא"כ שם דגש מיוחד על הצדקתן של מעשי מרמה לכאורה דווקא של גדולי האומה. בדומה לכך, במצורף לכסף לבראשית מב, טו:

"חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה – גם זה חלילה שיצא דבר כזב מפי יוסף אבינו, כל שכן כי ישבע במלכו. אמנם הוא היה חכם גדול ומופלג בהגיון, לכן צדק זה מכמה פנים לפי ההגיון, ולא אוכל לפרש הכל".<sup>364</sup>

מצורף לכסף לבראשית נ, טז:

"אביך צוה וכו' – נכון [הן] שהיה אמת והן לא. הנה אמר אריסטו כי נכון לגדולי הנפש שיכזבו אם הוא הכרחי מאד".<sup>365</sup>

לא זו בלבד שאינו מגנה את האחים, אלא משבחם, בכנותו אותם "גדולי הנפש".

דוגמא נוספת: מצורף לכסף לבראשית כו, ט:

<sup>364</sup> בניגוד לרש"י, שפירש שיוסף נשבע לשקר כאן: "כשהיה נשבע לשקר היה נשבע בחיי פרעה", ריא"כ מפרש שיש איזו הצדקה לוגית לדבריו. נראה שכוונתו היא שהתלות שבין יציאתם לבין בוא אחיהם יכולה להתפרש כתלות סיבתית ללא תלות כרונולוגית, כלומר, הם יצאו רק אם אכן יבוא אחיהם (בזמן כלשהו, ולא דווקא לפני שיצאו). אפשרות אחרת הציע ד"ר יוסף עופר: אף על פי שפשט המשמעות של לשון השבועה 'אם' הוא 'אענש אם', כך שהמשך תוכן השבועה נשלל על ידי השבועה, ולשון 'חי פרעה' לפי זה הוא לשון שבועה נוסף, המהווה תוספת חיזוק ללשון השבועה 'אם', מכל מקום המלה 'אם' ניתנת להתפרש גם מילולית, כמילת יחס המצרפת את המשך תוכן השבועה ללשון השבועה הבודד 'חי פרעה', וכך נוצרת שבועה מחייבת (במקום שבועה שוללת): שבועה בחיי פרעה שאכן תצאו מזה מבלי בוא אחיכם הקטן הנה. ייתכן שריא"כ כיוון לשני הדברים, וזו כוונת דבריו 'מכמה פנים'.

<sup>365</sup> אבן רשד, ספר המידות, עמ' 159.

**"כי אמרתי פן אמות עליה – הטעם: דברתי בשם משותף, כדי שיתכן לטעות בו**

ותקוהו, אבל לא כחשתי. ואולם מאמר אברהם לאבימלך היה יותר דק. והנה זאת

החכמה ירש יצחק מאביו".<sup>366</sup>

לדוגמאות אלו מספר בראשית יש להוסיף דוגמא נוספת מספר שמות העוסקת אף היא בהגנה על שקר לכאורה, כאשר משה אומר לפרעה על כוונתו ללכת לשלשה ימים בעוד ברור שכלל לא היה בכוונתו לחזור למצרים. ריא"כ במצורף לכסף לשמות יד, ג כותב:

"...ומשה נביא האמת לא שיקר בדבריו, כי הוא לא אמר לפרעה שילך וישוב, אבל אמר

שילך, ואם פרעה מצד סכלותו בהגיון דמה שישוב, מה פשע בזה למשה..."

הסיבה העיקרית להגנה על האבות, הן על ידי חז"ל והן על ידי פרשני ימי הביניים, הייתה שימוש האבות דוגמא אישית עבור העם. השיקול החינוכי הכתיב את הפרשנות.<sup>367</sup> אולם לאור העובדה שריא"כ מתמקד בהגנה על תופעת המרמה, ואיננו טורח להגן על האבות בעניינים אחרים, לא נוכל לקבל את התיזה כי מטרתו הייתה ל'חפות' על האבות המשמשים דוגמא אישית לבני דורו.

נראה כי מטרת ריא"כ היא להגן על בני דורו מפני טענות הנצרות.

בהמשך, בפרק על "פרשנותו של ר' יוסף אבן כספי על רקע תקופתו", נראה שריא"כ בכתביו הפרשניים הרבה להתפלמס עם הנצרות. בתקופת ריא"כ יהודים הואשמו על ידי הנוצרים בהחזקה במעשי אבותיהם בתחום השקר והרמאות (ראה למשל: גרוסמן, **חכמי צרפת**, עמ' 489).<sup>368</sup> לכן נראה שעל רקע פולמוס זה ריא"כ מנסה לפרש את הפסוקים באופן שלא תשתמע מהפסוקים ביקורת כזו כלפי גדולי האומה.

במקום אחד אנו מוצאים הגנה של ריא"כ על חטא לכאורה שאיננו מתחום השקר והמרמה. **במצורף לכסף על בראשית לד, פסוקים יג ו-כז, מתייחס ריא"כ לעניין המרמה שרימו בני יעקב**

<sup>366</sup> אין כוונת דברי יצחק ששיקר כדי להנצל, אלא לא שיקר, שהרי 'אחות' היא מלה רב-משמעית ('שם משותף'), והרי רבקה היא קרובת משפחה של יצחק, מעין אחות (ראה לעיל פירושו לבראשית יב, יז). כוונת יצחק, אף על פי שלא כתוב כן בפירוש, הייתה, שעל ידי השימוש ברב-המשמעות של 'אחות', הטעה את אנשי המקום בתקווה שיקחוהו מבלי להורגו. אמנם דברי אברהם לאבימלך לעיל כ', יג היו מפורטים ומדויקים יותר בעניין זה.

<sup>367</sup> ראה למשל: היינמן, **דרכי האגדה**, עמ' 154.

<sup>368</sup> ראה גם: יוסף ב"ר נתן, **יוסף המקנא**, עמ' 40.

את שכם (פסוק יג): "ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה וידברו אשר טמא את דינה אחתם"), ולאחר מכן עוסק בעניין ההצדקה להריגת אנשי שכם:

"במרמה – אינו במרמה בצרוף אל בני יעקב, רק בצרוף לשכם. ואביו והנה התנצלות זה בצדו באמרו 'אשר טמא', וכבר דברנו על זה, ואמר דוד 'ועם עקש תתפתל' (תהלים יח, כג). ואולם אמרו עוד על בני העיר כולם 'אשר טמאו אחותם' (כז), ואם לא שכבו עמה, הנה זה התנצלות על מיתתם כמו שאכתוב שם... (כז) אשר טמאו אחותם – בזה סרה כל תלונה, אחר שנותן התורה העיד כי יד כולם הייתה במעל. וכדאי הוא לסמוך עליו. והנה ידוע מיני הסבות הפועלות ושנויהם, ופירש יחזקאל ואמר 'ולא הזהרתו ולא דברת להזהיר רשע מדרכו וכו' ודמו מידך אבקש' (יחזקאל ג, יח). עוד כתוב בתורה ענין עיר הנדחת, וכתוב מה שעשה גדעון לסכות פניאל (שופטים ח, טז), ומה שאמר יפתח לכלל גלעד (שם יא, ז), ויותר מזה מי יתן וכן עשו כזאת לכל בני כנען, אחר שהאל נתנם להם כמו שקדם, ומה שעשה היה עשוי, ולמה יתרעמו מפרשינו על זה ואין אני מתרעם רק ממה שנשאר".

ריא"כ טורח להצדיק לא רק את אלמנט המרמה שבמעשה בני יעקב אלא גם את ההריגה. אולם נראה, שזהו משום שהנוצרים השתמשו בסיפור מעשה זה על כל מרכיביו להאשמת היהודים. אחת מטענות הנוצרים הייתה: "בני יעקב עשו רמאות לבני שכם שהרגום אחר שנמולו" (יוסף ב"ר נתן, **יוסף המקנא**, עמ' 42).

יש להדגיש, כי למרות שייתכן שמגמתו להצדיק את מעשי המרמה של האבות מכרסמת באובייקטיביות המלאה של הפרשנות, אין ריא"כ עושה זאת על חשבון המתודולוגיה הפרשנית הפשטנית, אלא נשאר נאמן למתודולוגית הפשט. אין הוא מוסיף אינפורמציה נוספת על הכתובים, כפי שעשו פשטנים מסויימים בנסיונותיהם להגן על האבות; ואין הוא קורא קריאה דחוקה את הפסוקים, אלא הוא מנסה לסנגר על האבות על ידי מתן פירוש אלטרנטיבי במסגרת המובן המקובל של מילות הפסוק.



## 4. יחסו המיוחד של ר' יוסף אבן כספי ליוסף המקראי: התמקדות מתוך

## הזדהות

בפירושי ריא"כ לפרקי סיפור יוסף ואחיו (בראשית לז-נ), קיימת בצורה ברורה מגמת הרחבה. ריא"כ מרחיב בפרקים אלו, יותר מאשר בסיפורי התורה האחרים, בניתוח ובערכה של הדמויות הפועלות, של מניעיהם ושל מידת מוסריותם. מגמה זו באה לידי ביטוי לא רק במצורף לכסף, אלא גם בטירת כסף, כפי שנראה בהמשך דברינו. נראה כי דמותו של יוסף הייתה דמות מוערצת אצל ריא"כ, ומתוך כך הרחיב את היריעה בסיפורי יוסף. כבר בפתיחת דבריו במצורף לכסף לבראשית לז, מקדיש ריא"כ דיון מפורט וארוך ל'דירוג' של האבות. זהו חלק מדבריו שם:

"אמר יוסף אבן כספי: כונתי להאריך בענין יוסף, שהוא מזה עד סוף ספר בראשית,<sup>369</sup> כי הוא אבינו הראשון הנקרא 'צפנת פענח' (מא, מה) – שענינו 'הסודות הצפונות מגלה'. וזה הנכבד היה חכם גדול, כמו שנבאר, וגם ארסטו זכרו בענין פתרון החלומות, והוא היה מושל אשר משל זמן ארוך יותר מכל המושלים עלינו מעמינו, כי עמד בגדולתו שמונים שנה. וראה איך זה החלק מחמשה חומשי תורה, ר"ל: חלק ספר בראשית, הוא הנכבד. ונחלק הספר לשנים עשר סדרים: הראשון – מעשה בראשית הכולל מאדם עד נח. השני – כולל מנח עד אברהם. השלישי והרביעי והחמישי – בענין אברהם הראש. השישי – בענין יצחק שהיה חלוש במדרגתו ממדרגת אביו ובנו. השביעי והשמיני – בענין יעקב הנכבד. התשיעי והעשירי והאחד עשר והשנים עשר – בענין יוסף החכם. ואחר כך צמח משה, האדון על הכל, ולו יוחד כל ספר ואלה שמות".<sup>370</sup>

קטע זה הינו יוצא דופן משלוש סיבות:

ראשית, אין דרכו של ריא"כ באופן עקבי להקדים הקדמות בפירושו.

<sup>369</sup> יוסף הוא הדמות העיקרית מכאן ועד סוף ספר בראשית.  
<sup>370</sup> אריכות הסיפור היא פרופורציונלית לחשיבות הדמות העיקרית בו: למשה ספר שלם, ליוסף ארבע פרשות ('סדרים'), לאברהם שלוש, ליעקב שתיים, ליצחק אחת, ולאדם ולנח אחת כל אחד.

שנית, לרוב ריא"כ במצורף לכסף עוסק בבעיות פרשניות גרידא, בעוד שבפירושו לפרקים לז-נ בכלל, ובדבריו לבראשית לז, א (או, ליתר דיוק, בהקדמתו לסיפורי יוסף, הבאה לפני הפירוש לבראשית לז) בפרט, קיימת מגמה ברורה של עיסוק בפן האישי של הדמויות הפועלות, מעבר לבעיות הפרשניות.

הדבר השלישי המייחד את פירושו לבראשית לז, א הוא ההערכה הרבה לה זוכה יוסף. כפי שנראה להלן, ריא"כ רואה את יוסף כאחד האבות (שלא כמקובל בחז"ל<sup>371</sup>), ואף כמי שעולה עליהם בערכו.

לפי ריא"כ, מידת הערכת התורה לאדם מסויים או לעניין מסויים באה לידי ביטוי במידת עיסוק התורה באותו האדם או העניין. ממילא, ניתן ללמוד את מידת הערכת התורה אל אותו האדם או העניין מתוך כמות העיסוק בו בתורה. על כן, העובדה שליוסף הוקדשו ארבע פרשות (יותר מאשר לכל אחד מיתר האבות) מעידה על חשיבותו של יוסף, שקודמת לה רק חשיבותו של משה רבינו. ואכן, ריא"כ מעניק ליוסף מספר לא מבוטל של כינויים חיוביים. בקטע הפתיחה של ריא"כ לפרק בלבד מכונה יוסף: 'הנכבד', 'אבינו הראשון הנקרא צפנת פענח', ו'החכם'. יוסף בעיני ריא"כ עולה על כל יתר האבות.

חכמתו של יוסף מוזכרת בפירושי ריא"כ עשרות פעמים, עד כי ניתן לומר כי הכינוי בה"א הידיעה של יוסף בפי ריא"כ הוא "יוסף החכם". לא אביא את כל הדוגמאות הרבות, אלא אציין מתוכן רק שלוש:

את חכמתם של עבדי יוסף תולה ריא"כ בחכמת יוסף, במצורף לכסף לבראשית מג, כג:

"...ואל תפלא איך השיג משרת יוסף לחכמה בזאת, כי הנה כן אמרה מלכת שבא

לשלמה "אשרי עבדיך אלה העומדים לפניך תמיד השומעים את חכמתך" (מלכים א י,

ח)<sup>372</sup>.

במצורף לכסף לבראשית לט, ט, מהלל ריא"כ את דרגתו הרוחנית הגבוהה של יוסף:

<sup>371</sup> מסכת ברכות דף טז ע"ב: תנו רבנן: אין קורין אבות אלא לשלשה.  
<sup>372</sup> אין לתמוה על חכמת משרתו המצרי של יוסף שידע ליחס פעולה זו להקב"ה, משום שעבדי האדם החכם יונקים מחכמתו.

"ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים – ... ואמנם מזה ומזולת זה בתורה למד דוד שאמר "לך לבדך חטאתי" (תהלים נא, ו) במזמור שבנה על דבר הנעימה בת שבע, לפרסם לנו שלא חטא בדבר אחר זולתה.<sup>373</sup> וזהו תכלית מעלת הנכבד, כמו שכתב משה בתורתו על עצמו<sup>374</sup>..."

ריא"כ רואה בפסוק זה כעין הצהרה של יוסף כי נקי הוא לחלוטין מחטאים, וכי אם יכשל בחטא זה הרי שזה יהיה חטאו היחיד: "ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת". כאן שוב רואה ריא"כ את יוסף בקטגוריה אחת עם משה רבינו (ואף יותר ממנו, שהרי יוסף כאן לא חטא בפועל).

ובמצרף לכסף לבראשית נ, יט-כא:

"ויאמר אלהם יוסף – ראה חכמת יוסף אבינו בחכמת הטבע והאלהות, עד שהיה

[יודע לברור] בין האפשרי וההכרחי שהם שני מינים הכוללים כל המציאות".<sup>375</sup>

לא רק את מידותיו ומעלתו הרוחנית של יוסף משבח ריא"כ, אלא אף את כישוריו. כך בטירת כסף עמוד 125:

"...כי פתרון חלומות הוא לבעלי הכח המשער, אשר זה הכח הוא בנביאים חזק גם כן, ולכן חשב ושער יוסף בלבד, איך יצאו לפועל החלומות ההם אשר זכרנו העולה מהם..."

ובהמשך דבריו שם עמ' 126:

"...הנה יוסף שאמרנו שהיה שלם הכח המשער וחכם גדול..."

<sup>373</sup> ריא"כ מבין, כנראה, שתפקיד הסיפור כאן הוא ללמדנו שגם לו היה יוסף מתפתה, היה זה אירוע חריג בחייו; וזהו שבחו של יוסף, שלא זו בלבד שלא חטא כאן, אלא אפילו אם היה חוטא, הייתה זו חריגה מהתנהגותו הכללית, ובאופן כללי הוא צדיק שלא חטא. מכאן, וממקומות דומים בתורה, למד דוד שציון חטא בודד כחריגה מהווה שבח. המזמור מודיע לנו שדוד לא חטא בשום דבר מלבד בחטא בת-שבע. על חטא דוד ובת-שבע כתב ריא"כ באדני כסף על שמואל ב יא, יט: "...אבל אומר כלל אחד כי שבח גדול ותפארת עצום יש לשלם כי ייוחס לו עון או עונות יחידים, והעד: משה אדון השלמים, כי בלא כלום אי אפשר אחר שאינו מלא, ואוי לו למי שכלו עון ועברה, ודי בזה לפי הכונה בספר זה".

<sup>374</sup> בכל חיי משה לא מייחס לו חטא מלבד חטא מי מריבה.

<sup>375</sup> ניתן לראות כאן את חכמתו של יוסף שידע להבחין בין דבר שאינו מחוייב המציאות שיתקיים (ה'אפשרי') לבין דבר מחוייב המציאות (ה'הכרחי'). כלל המציאות מתחלקת בין הדברים האפשריים לבין הדברים ההכרחיים.

יוסף בפירוש ריא"כ אינו בעל אינטלקט בלבד, אלא דמותו כאדם רגיש באה לידי ביטוי

בפרושים הבאים:

**בטירת כסף עמ' 127:**

"אבל ראה חכמתו וצדקתו, כי כל החרדות שעשה לאחיו במצרים היו בהם הברקות מהנחות. כי החרדות היו משוערות עם ההשקטות שיעור מופלג כאלו הם מזוגות, כמו שיעשה הרופא השלם... וגם החרדה האחרונה נתמזגה, שלא רצה לומר: 'כלכם תהיו לי עבדים כי בהסכמת כלכם נגנב הגביע', אבל אף על פי שאמרו הם זה, אמר הוא: 'חלילה לי מעשות זאת וגו'". ולא די לו זה שאמר הוא בעצמו, כי גם אשר על ביתו אמר כן להם כאשר השיגם בדרך, כמו שמפורש, כדי שלא יהיו בזמן ההוא עד בואם אליו בחרדה בלתי מזוגה בהנחה...<sup>376</sup>

מאפיין זה של 'מזיגה', המעיד על רגישותו הרבה של יוסף, מציין ריא"כ גם בדוגמא נוספת,

**במצרף לכסף לבראשית מד, יז:**

"ואתם עלו לשלום אל אביכם – ראה חכמת יוסף אבינו וטוב לבבו, כי לא חפץ להמיתם מכאב לב ומשבר רוח. לכן היה מנהיג הכאבותיו בהמזגות משקיטים, כדרך הרופא האומן.<sup>377</sup> אשרי יולדתו<sup>378</sup>."

ריא"כ מרבה להשוות בין האחים ליוסף:

**טירת כסף עמ' 128:**

"ואף על פי שאחיו היו חכמים וערומים, הנה היה הוא יותר חכם וערום מהם."

ובאותו מקום:

"אז השיבו החסרי דעת בערכו...<sup>379</sup>"

<sup>376</sup> ה'חרדות' הם החרדות של האחים, שנגרמו על ידי מעשי יוסף כלפיהם, וה'השקטות' הם ההקלות והרגיעות של האחים, שנגרמו כתוצאה מהקלות של יוסף כלפיהם. יוסף דאג שהחרדות שגרם להם תהיינה מעורגות ומזוגות בהקלות, כדי שהחרדה לא תהיה קיצונית.

<sup>377</sup> מיד לאחר שהודיעם על עונש בנימין, אמר להם "ואתם עלו לשלום...". יוסף היה ממתן ומרכך את הכאבים שגרם לאחים, על ידי שעירב בתוך ההכאבות דברים משקיטים ומרגיעים.

<sup>378</sup> הלשון כאן על פי לשון חז"ל במסכת אבות פ"ב, משנה ח.

<sup>379</sup> 'חסרי הדעת' הם האחים, ביחס (=בערכו) אל יוסף.

בכל מקום שבו קיימת אפשרות למתוח ביקורת על התנהגות יוסף, מיד נרתם ריא"כ להגנתו. כך, בעוד היו ממפרשי המקרא שהסבירו את התנכרותו של יוסף אל אחיו כנובע מרצון להנקם מהם, ביאר ריא"כ במצרף לכסף לבראשית מב, ט:

"ויזכור יוסף את החלמות אשר חלם להם – אין כתוב כאן 'ויזכור יוסף את הרעות אשר עשו לו', וחלילה לו ולנקרא בשמו<sup>380</sup> ולדומה לו<sup>381</sup>, כי חלילה שיהיו פעולותיו כולם שיזכור עוד עם אחיו להקניטם דרך נקמות הסכלים בענייני העולם. ואיך יכתוב זה נותן התורה, והוא עתיד לצותינו "לא תקום ולא תטור" (ויקרא יט, יח)? וכבר באר המורה בספר המדע (הלכות דעות ז', ז-ח) פחיתות הנקימה והנטירה... ולכן יוסף זקנינו, יען אשר ידע מדבריהם ומעשיהם בבית אביו עמו סכלותם בענייני הפילוסופיאה, רוצה לומר [העדר מהם] בחינת האפשריות והנמנעות כל אחת למינו, כיון עתה לעשות שני ענינים: האחד – להראות להם כמה ענינים, שיראו נמנעים אצלם והם אפשריים, כמו השבת הכסף באמתחותיהם ולהושיבם הבכר כבכרתו והצעיר כצערתו (מ"ג, לג), ככתוב שם "ויתמהו האנשים", וכאלה רבות מפעולותיו. והאחר – לאמת חלומותיו, רוצה לומר, שימלוך למשול עליהם, והם יכנעו לו.<sup>382</sup> ונתאמת זה כמה פעמים טרם שהכירוהו, ואחר כך גם אחר מות יעקב (נ, יח)..."

וכן בהמשך הפסוק הנ"ל, כאשר יש חשש שנחשוד ביוסף כי שיקר לאחיו באמרם להם "מרגלים אתם", יוצא מיד ריא"כ להגנתו:

"ויאמר אלהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם – אף על פי שנכון לשלם לומר כזה, ואם אינו אמת גמור, כמו שאמר אריסטו כי נכון לגדול הנפש שיכזב בהיות זה הכרחי, וגם המורה רמז זה הסוד החתום במקום גנוז, נכון לומר שבזה אין כזב אצל מי שהוא בקי בהגיון.<sup>383</sup> וכבר כתבנו שאלה זאת בספר כסף סיגים,<sup>384</sup> ולא אוכל לפרש. וזכור זה".

<sup>380</sup> ריא"כ עצמו.

<sup>381</sup> חכמים.

<sup>382</sup> הפעילות השנייה של יוסף הייתה לאמת את החלומות על ידי שימשול עליהם.

<sup>383</sup> למרות שמבחינה מוסרית מותר ונכון לומר דבר שאינו אמת במצבים מסויימים, בכל אופן בסיטואציה זו לא שיקר יוסף על פי כללי הדקדוק הכללי.

נראה כי ההתעסקות הרבה בדמותו של יוסף אינה בכדי. נראה כי הרחבת היריעה נעשתה לא רק מתוך הערצה אלא גם מתוך הזדהות. נראה שהגורמים לתחושת ההזדהות של ריא"כ עם יוסף הם שלושה: ראשית, מתוך הרעפת השבחים הרבים ברור כי ריא"כ העריץ את יוסף. נראה, שהערצתו הרבה כלפי יוסף היא זו שהביאה את ריא"כ להזדהות עמו. שנית, נראה שהזדהות בשמותיהם היווה בסיס להזדהות. נראה שהגורם השלישי הוא, שייתכן שריא"כ ראה ביוסף אח לצרה. שניהם מנוכרים מסביבתם, שניהם חכמים בסביבה של המון עם שאינו חכם. הזדהות זו נמצאת במפורש במספר מקומות, אם כי לעיתים היא משתקפת דווקא מתוך ההנגדה. כך במצרף לכסף לבראשית לט, ח:

"ואין תמה אם יוסף החכם פוסח בזה הענין המסוכן אם לפנים אם לאחר, כי כן ראוי לכל חכם,<sup>385</sup> ואולי זולתו ששמו כשמו לקח דרך אחרת".<sup>386</sup>

מצרף לכסף על מד, ה:

"והוא נחש ינחש בו – ידוע למי שהלך במצרים כמוני, כי הם מתנשאים ומתפארים מאד במלאכת נחש וקסם, וקצת מלאכתם הוא ההבטה בגוף קלל<sup>387</sup> ממורט<sup>388</sup> אם מנחשת וכסף או זולת זה, לפי שהוא כְּמִרְאָה, גם יש בו להט כמו שכתוב "בלהטיהם" (שמות ז', יא),<sup>389</sup> וכן היה זה הגביע, עם היותו כלי משתה.<sup>390</sup> ובכלל היה כלי נכבד אצלו יותר מאשר עשיתי אני".<sup>391</sup>

<sup>384</sup> ספר זה איננו בידינו, הוא עוסק ב'שאלות עמוקות שראוי לעיין בתורה ובנביאים' קבוצת כסף (לאסט) עמ' XX

<sup>385</sup> אין לומר שחכם כיוסף הוא נטול יצר, אלא אדרבה, כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו.

<sup>386</sup> ייתכן ש'יוסף' אחר, כלומר, ריא"כ עצמו, היה נכשל בזה. מבריק (על פי יחזקאל א', ז: "ונצצים כעין נחשת קלל").

<sup>387</sup> מצוחצח. <sup>388</sup> ריא"כ כנראה מפרש "בלהטיהם" בשמות כניחוש בגוף מבריק, בדומה ל"להט החרב המתהפכת" (ג', כד).

<sup>389</sup> הגביע בנוסף להיותו כלי שתיה, היה גם כלי ניחוש, כאשר האופן בו נעשה קסם ניחוש במצרים הוא בין השאר הסתכלות בחפץ ממתכת מבריקה מצוחצח. וכיוון שהמצרים מתפארים מאוד בכלי ניחושיהם, היה הגביע יקר מאוד ליוסף, לפי הדברים שצוה יוסף לומר לאחים. <sup>390</sup> כנראה ריא"כ לא היה מרוצה מספרו גביע כסף. <sup>391</sup>

אף כאן נראה שאף על פי שאין תוכן ההשוואה מלמד על דמיון אמיתי, מכל מקום עצם מחשבת ההשוואה מלמדת על כך שהדמיון ביניהם העסיק את ריא"כ. כמדומני, תופעה זו של הזדהות עם יוסף, בולטת ביותר בחיבורו קבוצת כסף. אצטט מספר ציטוטים:

"אמר יוסף אבן כספי. כאשר בא יוסף באנשים, ונן לבו לדעת חכמה ומוסר, להבין אמרי בינה. ויוסף בן שלשים שנה בעמדו על מלאכת ההגיון וקצת החכמות העיוניות....ומה גם עתה עשינו ספר מקבץ ק"י שאלות עמוקות שראוי לעיין בתורה ובנביאים המכונה 'כסף סיגים', סימן להם: 'ויחי יוסף מאה ועשר' (עפ"י בר' נ, כו).".

"ויבקש יוסף ללכת מעבר לים, כי יש שם שבר במצרים, לראש משביר זרע קדש החכם המורה ז"ל, ויוסף הורד מצרימה עד בואו האהלה בית אלהים..ויהי ה' את יוסף (בר' לט, ב), וישב אל ביתו ואל עמו...וליוסף יולד שני בנים (בר' מא, נ), ההודאה ליוצרים לחכמות היו נכונים...ויוסף אמר לקרבה אל המלאכה הזאת, שנת תשעם ואחת לפרט האלף הששי למנין, וישם יוסף אותה לחוק (בר' מז, כו), וידר נדר: אם אבא באהל ביתי פרובינצא עד אם כליתי המלאכה הזאת, ויבא יוסף את הכסף בית ה' (עפ"י בר' מז, יד), ויעש לו מכספו כלי כסף לשרת בקודש וכלים מכלים שונים".

"אמר אבן כספי, אחר אשר עד כה ברכני ה' ורב הכסף אתי להבין בתורה וביתר ספרי המקרא על דרך העיוני ההגיוני...ראיתי בלבי לחבר בזה עשרים ספרים קצרים מאד...בעבור הזכיר שם אבינו הראשון אשר לעבד נמכר יוסף בעשרים כסף" (עפ"י בראשית לז, כח ותהלים קה, יז).

ובדברי הסיכום לקבוצת כסף כותב ריא"כ:

"הנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך שדה (בר' לז, ז) הספר הזה, וזכרנו העשרים הספרים שהתחלנו לעשותם ונשלימם בע"ה... וידו כל בני הזמן, כי לא כחדתי כונתי תחת לשוני לטמון בחובי, ולא חפצי עתה בהתגלות לבי, אך בהתחדש הסברות לא עת לחשות ועת לעשות... על כן שלח להם לפניו יוסף את הספר הזה, על דבר הכסף הגו סגים ויהי להם 'לעבד נמכר יוסף' (תהלים קה, יז) אולי יחנן ה' צבאות שארית יוסף, בהתודע יוסף" (בר' מה, א).

את נימת ההזדהות של ריא"כ עם יוסף ניתן לראות גם בדבריו שהבאנו לעיל, במצרף לכסף לבראשית מב, ט בעניין מניעי יוסף בפעולותיו כלפי האחים:

"ויזכור יוסף את החלמות אשר חלם להם – אין כתוב כאן 'ויזכור יוסף את הרעות אשר עשו לו', וחלילה לו, ולנקרא בשמו, ולדומה לו, כי חלילה שיהיו פעולותיו כולם שיזכור עוד עם אחיו להקניטם דרך נקמות הסכלים בענייני העולם".<sup>392</sup>

ואסיים בדברי קלונימוס בן קלונימוס לריא"כ (תשובה שהשיב, עמוד 23):

"סוף דבר לא ראיתי אחי שנשתעשעת רק בסיפורי יוסף על חלומותיו ועל דבריו, להודיענו חכמת יוסף הגדולה וכן האמת, גם להראותינו כי נחלת שמו ונחלת חכמתו..."

<sup>392</sup> חלילה שכל פעולות יוסף הנזכרות בהמשך הפרקים תהיינה דרך נקמה, המתאימה רק לסכלים ולא לחכמים.



## ד. ההקשר של הפרשנות למקרא של ר' יוסף אבן כספי

### 1. פרשנותו של ר' יוסף אבן כספי על רקע הפולמוס על הפילוסופיה

#### בתקופתו

בכל כתביו של ריא"כ בולטת השקפת עולמו הפילוסופית, אשר הושפעה רבות מהרמב"ם, כפי שניתן להיווכח מהמובאות הרבות מכתבי הרמב"ם בחיבוריו. ריא"כ אף חיבר שני פירושים למורה הנבוכים לרמב"ם. התענינותו הרבה של ריא"כ בהשקפת הרמב"ם אף הביאה אותו בגיל שלושים וחמש לנדוד למצרים, במטרה ללמוד מצאצאיו של הרמב"ם. כך מספר ריא"כ בטירת כסף (עמ' 18-19):

"דע, כי זה כמו שנתים ימים, ואני אז כבן שלושים וחמש שנים, הניעני כספי (לשון כיסופים, א.ר.), שהוצאתי מכספי (לשון כֶּסֶף, א.ר.) ללכת לעבר הים, ובאתי במצרים, עדי עמדו רגלי בבית מדרשו של המורה ז"ל, ושם בניו דור רביעי וחמישי לו, ע"ה. אבל סבת מהלכי היה מה שספרו לי בני אדם חסרי הבחינה, ששם חכמים גדולים, וכאשר באתי לשם לא מצאתי מה שקויתי, ונחמתי במה שאמר החכם, 'אין אחר ההשתדלות אשם'..."<sup>393</sup>

בחיבוריו הרבים ובשיטתו הפרשנית של ריא"כ מצויים הדים לפולמוס האנטי פילוסופי. החל במאה השלש עשרה ועד לתחילת המאה הארבע עשרה, 'השתולל' בפרובנס קרב רוחני, הקרב על לימוד הפילוסופיה.<sup>394</sup> אחד מכלי הנשק במלחמה זו היה החרם. מתנגדי לימוד הפילוסופיה יצאו בחרם נגד לומדי הפילוסופיה בכלל ונגד כתביו הפילוסופיים של הרמב"ם בפרט. לחרם זה לא היה ככל הנראה אוזן קשבת בקרב יהודי פרובנס, ואלו שלמדו פילוסופיה המשיכו בה. המאבק הגיע לשיאו בשנת 1305 עם הטלת החרמות בברצלונה,<sup>395</sup> שכוונו בעיקרם נגד יהודי פרובנס, מקום מגוריו של ריא"כ, בו גברה רוח הרציונליזם. בחרם אחד גזרו "לבלי ילמוד איש

<sup>393</sup> ראה גם טירת כסף עמ' 42.

<sup>394</sup> על הרקע לפולמוס זה, ראה: הברטל, *בין תורה לחכמה*, עמ' 21-11.

<sup>395</sup> לרקע לפולמוס בפרובנס ראה: בנדיקט, *התורה בפרבאנס*, וכן: לסקר, "נצרות".

מבני קהלנו בספרי היוונים אשר חיברו בחכמת הטבע וחכמת האלהות, בין המחוברים בלשונם בין שהועתקו בלשון אחרת, מהיום ועד חמישים שנה – עד היותו בן חמש ועשרים שנה...".

החרם השני יצא נגד הדרשנים האליגוריסטים הקיצוניים.<sup>396</sup>

הנוצרים והיהודים בפרובנס השתמשו שניהם באותה תקופה באלגוריה, אם כי הם הגיעו כמובן לתוצאות שונות. הרמב"ם לימד שהבנה מילולית של המקורות עלולה להביא לטעויות אמונה מרחיקות לכת, ושמסורם כך יש לעיתים לפרש את המקורות באופן אלגורי. שיטה זו של פרשנות אלגורית הלכה והתרחבה באופן קיצוני, במגמה למצוא תכנים פילוסופיים במקורות.

השימוש היהודי באלגוריה עמד במרכז הפולמוס על הפילוסופיה במאות ה"ג וה"ד. האלגוריה הותקפה מכמה סיבות. ראשית, היא נראתה כסותרת את ההיסטוריות של המסורת היהודית. שנית, הדמיון למתודולוגיה הנוצרית העלה את החשש לאישור ואישוש תכניה של הפרשנות הנצרית, אשר כמובן כללו הגדים בתחום האמוני הנוצרי. באופן מיוחד

היה חשש לאלגוריה של המצוות באופן שהן לא תתפרשנה כמחייבות ברובד המעשי.<sup>397</sup>

מחד, ריא"כ, כפרשן פילוסופי, נאלץ בעל כורחו להתמודד עם שאלות אלו. לא אחת נמצא בפירושו אפולוגטיקה פרשנית, הבאה להגן על חכמי הפילוסופיה היהודים מטענות שהועלו נגדם. באופן זה ריא"כ עקבי בכך שהוא מזדהה עם הרציונליסטים,<sup>398</sup> משבחם,<sup>399</sup> ורואה בפילוסופיה כלי הכרחי להבנת התורה.<sup>400</sup> מאידך, כפרשן פשטני ודקדקן, ניתן לראות בכתביו התנגדות לאלגוריה שאינה הכרחית להבנת המקראות ואיננה עולה מתוך מתודולוגיה פשטנית.<sup>401</sup> כך הוא כותב בסירת כסף עמ' 20:

<sup>396</sup> ראה: "מנחת קנאות", בתוך: רשב"א, **תשובות הרשב"א** עמ' תשכ"ד.  
<sup>397</sup> הערה לגבי הקשר שבין הפרשנות האליגוריסטית לבין הפילוסופיה: תפיסת הרמב"ם הטוענת שיש לראות בדברי ההגשמה במקרא אליגוריה לתוכן עמוק יותר, יצרה באווירת חוגים קיצוניים בספרד תפיסה מרחיקת לכת, בעוד שהרמב"ם נקט בגישתו לצורך ההגשמה בלבד, היו שנקטו בה גם לגבי המצוות המעשיות. כלומר נוצרה אסכולה הטוענת שהמשכיל היודע את הכוונות אינו חייב לקיים את המצוות, וכי די לו בכוונה. וראה גם שלום, **זרמים במיסטיקה**, עמ' 391, שם ציטט את ר' משה די ליאון (מתוך כ"י): "...ועוד ראיתי להם בימי חג הסוכות שעומדים במקומם בבית הכנסת ורואים עבדי האלוהים סובבים בלולבים סביב ספר תורה והם שוחקים ומלעיגים עליהם ואומרים כי סכלים הם חסרי דעת, ולהם אין לולב ואתרוג. ואמרו בטענתם, הלא התורה אמרה שלקחה זו בשביל שכתוב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', אתם חושבים שיבוא אלו המינים לשמחנו? הלא טוב כלי כסף וכלי זהב ושמלות לשמחנו ולענגנו...". כמובן שחסידי הרמב"ם דחו האשמות אלו מכל וכל, אך הוויכוח היה על עצם השיטה שהובילה לדעות קיצוניות אלו. ראה בן ששון, **תולדות ישראל**, עמ' 220-226.

<sup>398</sup> **סירת כסף** עמ' 7. ראה גם **עשרה כלי כסף** א עמ' 19.

<sup>399</sup> **סירת כסף** עמ' 7.

<sup>400</sup> **סירת כסף** עמ' 10-12.

<sup>401</sup> **פירוש למשלי** א עמ' 19, **ספר המוסר** עמ' 67.

"ועתה שמע בני מה שאומר אני, והוא, כי אין ראוי לפי דעתי להוציא סיפור מידיו פשוטו אלא אם כן יביא לזה ההכרח. לכן הסיפור שיבא בכתובים על מאמר שנאמר, או מעשה שנעשה, הנה ראוי שנעמידהו על חזקתו ונפרשהו שהוא ענין היה בהקיץ ובשמוש החושים על מנהגיהם..."<sup>402</sup>.

ברור כי לדעת ריא"כ במספר מקומות עיקר משמעות הכתוב הוא ברובד העמוק, הרומז לחכמות הטבע והאלהות.<sup>403</sup> עם זאת, חזקת הסיפור המקראי הוא כסיפור ריאלי, ורק כאשר ישנו הכרח, ניתן לפרשו באופן אלגוריסטי.

לעיתים ריא"כ מזכיר בפירוש ויכוחים סביב הפילוסופיה. כך **במצרף לכסף** לבראשית יג, ד:

**"ויקרא שם אברם בשם יי"** – גם זה תפלה, אם סידור שמונה עשרה שהוא בידינו היום או זולת זה.<sup>404</sup> ואני תמה מהמון העם האומרים כי הפילוסופים מבני דתנו אינם מתפללים, ואולם הביאם לזה חשבם כי אין בתפלה רק בקשת צרכים, כי אינם שמים לב זולת זה, עם היותם חושבים שהפילוסופים אינם מאמינים בהשגחה.<sup>405</sup> וכמה הם רחוקים מן האמת, וזה תחלה כי אין יודע ומאמין בהשגחה על השלמות הגמור כמו הפילוסופים מבני דתנו, והעד המורה.<sup>406</sup> והשנית, כי הדבר היותר נקל בתפלתנו הוא בקשת הצרכים, אבל העיקרים הגדולים הוא ההודאות לשם<sup>407</sup> עם סדור יוצר<sup>408</sup> שבאו בכלל זה פנות נכבדות מחכמות הטבע והאלוקות<sup>409</sup>, ובכלל, ביאור לדעת שיש שם

<sup>402</sup> וראה גם רמב"ם, **מורה הנבוכים** א', ח, ומשכיות כסף על אתר.

<sup>403</sup> למשל: **גביע כסף** פרק טו.

<sup>404</sup> קריאה בשם ה' כאן, כמו לעיל יב, ח (ראה בפירוש שם), היא תפילה (ולא קרבן), בין אם הייתה תפילה שמונה עשרה המצויה בידינו היום בין אם הייתה בנוסח אחר. ריא"כ רומז כאן לגמרא בברכות כו ע"ב: "אברהם תקן תפלת שחרית..."

<sup>405</sup> המון העם סברו שהפילוסופים היהודים אינם מתפללים, משום שצירפו שתי טעויות: האחת, כי כל מהות התפילה היא בקשת הצרכים, והשניה, כי הפילוסופים אינם מאמינים בהשגחה. על כן סברו כי אין הפילוסופים רואים טעם ותועלת בתפלה. דברים דומים כתב ריא"כ בטירת כסף עמ' 7, ובפירושו למשלי א, בעשרה כלי כסף ח"א עמ' 16-17.

<sup>406</sup> כנגד הטעות השנייה של המון העם, קובע ריא"כ כי הפילוסופים היהודים מאמינים בהשגחה בשלמות, והראיה לכך היא הרמב"ם אשר היה מגדולי המאמינים בהשגחה. ראה **מורה הנבוכים** ג', י"ז.

<sup>407</sup> כנגד הטעות הראשונה, טוען ריא"כ כי בקשת הצרכים בתפילה היא החלק השולי שבה, והעיקר בתפילה הוא ההודאה לה'.

<sup>408</sup> הברכה הראשונה של קריאת שמע, ברכת 'יוצר אור', שענינה שבח ה' על המאורות.

<sup>409</sup> בברכת יוצר יש תכנים של תיאור טבע העולם, וגם של מטפיסיקה, בקשר בין הטבע לבין סיבתו – ה'.

מצוי ראשון והוא אחד<sup>410</sup> שהם השתי מצות הראשיות שיש לנו,<sup>411</sup> ומי שיבין מה שהוא אומר בתפלה ידע זה".

## 2. פרשנותו של ר' יוסף אבן כספי על רקע הנצרות בתקופתו

אחד מהנושאים החוזרים על עצמם בספריו של ריא"כ הוא התפלמסותו עם הנצרות. דוגמא בולטת לכך הוא הפסוק המפורסם "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י). כידוע מפסוק זה ניסו הנוצרים להוכיח כי המשיח כבר הגיע. ריא"כ מתייחס באריכות לטענת הנצרות בביאור "עד כי יבא שילה" (ראה **מצרף לכסף שם**). ולאחר פירושו לפסוק, מוסיף ריא"כ את הדברים הבאים:

"...עמדתי על אמרת תורתנו הקדושה וגלותי טענות הנוצרים מעלינו".

וכהערת אגב ממשיך ריא"כ ומדבר על ניסיונו האישי בהתפלמסות עם הנוצרים:

"אחרי אשר עד כה ברכני ה' אצרך לזה עוד תשובה למה שיאשימונו הנוצרים על פגענו בישו, ואכתוב בכאן מה שקרה לי מזה הוכוח בולנציה עם חכמי הנוצרים, וכה אמרתי, דעו כי שמעתי שיתנצלו בני עמנו מזה, ויכחשו לומר לא עשיתי אני ולא בני, והוא הבל, אבל אני אומר כי אני עשיתי הכל, וכן אעשה מחר אם יזדמן... (!)".

סיגנונו הבוטה בקטע הנ"ל הביא את הרינג (הרינג, **גביע כסף עמ' 13**) לידי ההשערה, שהסיבה שחיבוריו לא זכו לפרסום היא דעותיו הקיצוניות לא רק כלפי פשוטי העם אלא גם כלפי הנצרות.

התייחסות נוספת לטענות הנצרות מופיעה **במצרף לכסף לשמות ג**, ח על הפסוק "אל ארץ זבת חלב ודבש". ריא"כ שם עוסק בשאלת ייעודי התורה, האם הם גשמיים בלבד:

"אמר יוסף, חכמי הנוצרים טוענים עליו<sup>412</sup> בהיות עיקר היעודים לנו בתורתנו אל ארץ

זבת חלב ודבש. והתשובה: חלילה זה, אבל הוא הטפל...<sup>413</sup>

<sup>410</sup> בקריאת שמע מצהירים עלידיעת מציאות ה' וייחודו.

<sup>411</sup> ראה ספר המצוות לרמב"ם – שתי מצוות העשה הראשונות הם ידיעת מציאות ה' וייחודו.

<sup>412</sup> אולי צ"ל עלינו.

באדני כסף לישעיהו, ריא"כ משיב באריכות רבה לטענת הנוצרים המבארים את התגשמות נבואות ישעיהו בתקופת ישו. ריא"כ מבקר בציניות לא רק את הנצרות אלא את מפרשי המקרא היהודים, המבארים את התגשמות נבואות ישעיה (כדוגמת "ויצא חטר") בתקופת בית שלישי. לדעת ריא"כ, פרשנות מסוג זה, המתעלמת מהמציאות הנוכחית בתקופת הנביא, נותנת לגיטימציה לנוצרים לייחס את נבואות ישעיה לתקופה מאוחרת כל כך. ואלו דבריו (אדני כסף לישעיהו ט, ה-ו):

"אמר אבן כספי: לא על הנוצרים תלונתי כי יפרשו אלה היעודים והדומים להם על משיחם, כי עלינו תלונתי, אשר אותם הפרושים פרו לנו הקודמים לפנינו על משיחנו, וכן "ויצא חטר" וגו' (ישעיהו יא, א); כי אם אנחנו נדלג על ההרים ונקפץ המשיח חזקיה והמשיח זרובבל, וקודם שנתנבא לנו חורבן בית ראשון, כל שכן בנין בית שני, כל שכן חרבנו אנחנו, נניח שנתנבא בנין בית שלישי והמשיח ההוא, והנה כן הרשות לנוצרים לדלג על יעוד משיחם שבא באחרית בנין בית שני. וכבר הארכתי על זה בספר 'מטות כסף'<sup>414</sup>, ושם כתבתי המקומות ששם יעוד לנו על בנין בית שלישי והמשיח שיבנה אותו בעזרת יי', שלא יוכל שום נוצרי לחלוק עלינו, אף שיהיה בקי בעברי ובהגיון. אבל על כל זה אכתוב בכאן בקצור, כי תמה אני איך יפרשו הנוצרים אלה היעודים על משיחם, וזה לסבות רבות; וכבר זכרום הקודמים, אבל באחת או בשתיים אדבר..."

משם ממשיך ריא"כ להתייחס לטענות הנוצרים אחת אל אחת, באריכות רבה ביותר.<sup>415</sup> מלבד הוויכוחים הארוכים של ריא"כ המצויים בפירושו, יש גם רמזים אגביים לויכוחים מעין אלו. דוגמא אחת היא במצרף לכסף לבראשית א, כו: "אמנם מה שכתו' **ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו** – למה ניגע תחלה באמרו "נעשה" בלשון רבים, וכן כנוי

<sup>413</sup> וראה גם טירת כסף עמ' 136.

<sup>414</sup> איננו נמצא בדינו.

<sup>415</sup> ראה פירושו שם.

"בצלמנו כדמותנו",<sup>416</sup> ומה שיטענו עלינו זולתנו, ואחר ש'אלהים', המדבר, הוא לשון רבים, הנה מהיותר נכון שימשיך הלשון כן".<sup>417</sup>

ח' כשר (שלחן כסף עמ' 13) מעלה את ההשערה כי נדודיו הרבים נגרמו כתוצאה מוויכוחיו עם הנצרות,<sup>418</sup> ואולי בגלל הסגנון הבוטא של דבריו נגד הנצרות (כמו מצרף לכסף לבראשית מט, י שצוטט לעיל).<sup>419</sup>

עם כל ההתפלמסות של ריא"כ נגד הנצרות, יש להדגיש כי התפלמסותו לא גרמה לו לשלם מחיר פרשני.<sup>420</sup> ריא"כ איננו נוטש כלל את דרך הפשט. הוא איננו מתפלמס במחיר הכנסת דברים לכתובים שעיקריהם חסרים מן הספר. זאת, בניגוד לר' יוסף קרא ולר' יוסף בכור שור, פשטנים צרפתיים בני זמנו של ריא"כ, שהתפלמסותם עם הנצרות גרמה להם לעיתים לסור מדרך הפשט.<sup>421</sup>

### 3. שימוש ר' יוסף אבן כספי בפרשנות שקדמה לו

כאמור לעיל, אין ריא"כ רואה עליונות פרשנית כל שהיא בדברי חז"ל מחוץ לתחום ההלכה, ואף אין הוא מרבה לצטט את פירושיהם לפסוקים. הוא מתייחס לחז"ל באחד משני המקרים: אם דבריהם הציקו לו עד שלא יכול היה להתעלם מכך, או אם דבריהם חיזקו פירוש שהציע. בתחום ההלכתי, ריא"כ מקבל את פירושי חז"ל, ומשום כך אין הוא רואה תפקיד לעצמו לחדש בתחום זה, וממילא גם בתחום זה איננו טורח להביא את דבריהם. לעומת זאת, ניתן לומר שמחוץ לתחום הפרשני ריא"כ מרבה לצטטם – פתגמים, הנהגות וכדומה (עיין הרינג, גביע כסף, עמ' 65).

<sup>416</sup> אף כינוי השייכות 'נז' במלה 'בצלמנו' ובמלה 'כדמותנו' הוא בלשון רבים.  
<sup>417</sup> אף על פי שה' הוא יחיד, כיוון שהמלה 'אלוהים' היא בצורתה לשון רבים, מוצדק ולגיטימי לבנות את המשפט בלשון רבים.

<sup>418</sup> בניגוד לכך, מש במחקרים עמ' 57, טוען כי ריא"כ כלל לא סבל מרדיפות דת, וכי כל התפלמסותו של ריא"כ עם הנוצרים המוזכרים בפרושי אינם פולמוסים פומביים, אלא וויכוחים אישיים שהיו לו עם חכמי נצרות.

<sup>419</sup> להרחבת נושא הפילוסופיה והפולמוס בפרובנס, ראה: לסקר, "נצרות".

<sup>420</sup> ראה מה שכתבתי בפרק הקודם 'יחס ריא"כ לאבות האומה'.

<sup>421</sup> ראה חכמי צרפת, עמ' 457-496.

בתחום הפילוסופי, ריא"כ מזהה את עצמו בראש ובראשונה כתלמיד הרמב"ם.<sup>422</sup> הוא מרבה לצטטו ולשבחו. יש לציין, כי כאשר הוא חולק על הרמב"ם, אין הוא מתעמת עימו אלא חולק זאת מתוך יראת כבוד<sup>423</sup> (שלא כהרגלו ביחסו לאחרים).

כך למשל בגביע כסף פרק יד, בביאור שמות ה':

"אמנם י-ה' מבואר שהוא מיוחד בו, שאין לו הוראה כלל, כי הוא חצי השם המפורש.

כל שכן שאין ענינו 'נצחי' כמו שאמר המורה, כבודו במקומו מונח".

במקומות רבים מרעיף ריא"כ שבחים על הרמב"ם. כך במצרף לכסף לבראשית מה, ז:

"זכור לטוב אותו צדיק רבינו משה אשר העיר עינינו בזה..."

בסירת כסף עמ' 26, בהתייחסו לדברי הרמב"ם, כותב ריא"כ:

"כי אחר שאמר ז"ל שהיא דעת תורתנו, שאני מאמין בזה בקבלה ממנו".

בסירת כסף עמ' 57 כתב:

"...בגדולים ממיסדי תורתנו כמו המורה ז"ל וסיעתו..."

ריא"כ חיבר שני פירושים על מורה הנבוכים: עמודי כסף ומשכיות כסף. מטרת כתיבת שתי פירושים דומה לכתיבת שתי פירושיו לתורה סירת כסף ומצרף לכסף. החיבור 'עמודי כסף' נועד לבאר נושאים במורה הנבוכים שאינם על דרך הסוד, ואילו חיבורו משכיות כסף נועד לחבר את כל העניינים שהם על דרך הסוד.

הרמב"ם, במורה הנבוכים וביתר כתביו, מרבה לפרש פסוקים. אולם בתחום הפרשני איננו מוצאים שריא"כ מרבה להזכיר את הרמב"ם. ייתכן שריא"כ ראה את הרמב"ם רק כסמכות פילוסופית ולא כסמכות פרשנית.

הפירוש העיקרי שעליו מתבסס ריא"כ ועמו הוא מתמודד הוא פירוש של ר' אברהם אבן עזרא. ריא"כ התמצא בפרוש זה היטב, ואף חיבר סופרקומנטר לפירוש אבן עזרא לתורה בשם פרשת

<sup>422</sup> ראה בהרחבה: שולחן כסף עמ' 15-16, והרינג, גביע כסף עמ' 20-23.  
<sup>423</sup> ראה למשל: סירת כסף עמ' 25.

**הכסף.**<sup>424</sup> בידינו נמצאים מספר כ"י לפירוש זה.<sup>425</sup> בהקדמת ריא"כ לקבוצת כסף (לאסט),<sup>426</sup> מעיד ריא"כ על עצמו כי פירוש **פרשת הכסף** נכתב בצעירותו: "אחר אשר בימי בחורותיו עשה פירוש לספר הרקמה וספר אבן עזרא בתורה המכונה **פרשת הכסף**". בפירוש **פרשת הכסף** בד"כ אין ריא"כ חולק על האבן עזרא, אלא מפרש אותו בלבד. ייתכן ובזמן כתיבת הסופרקומנטר, ריא"כ לא גיבש לעצמו עמדה בפרשנות המקרא במקומות שריא"כ חולק בפירושו לתורה עליו, אין הוא מעיר דבר בפירוש **פרשת הכסף**. כמו נראה כי ריא"כ מתייחס לפירושי הראב"ע במעין חרדת קודש, ונמנע מלהעביר ביקורת על פירושו. לא מצאתי בפירוש **פרשת הכסף** את אותם אמירות בוטות המאפיינות את פירושי ריא"כ (ראה על כך להלן) בפירושו **מצרף לכסף**, אמירות שחיציהן הופנו גם כלפי הראב"ע:  
בפרשת נח (בר' ד.ה. **לימים עוד שבעה** כותב ריא"כ על פירוש הראב"ע:  
"איני חושב בזה על הא"ע רק כשגגה היוצא מלפני השליט"

ריא"כ בפירושו השונים, מתייחס לפירוש ראב"ע באופן כללי כאל פירוש מוצלח. פעמים רבות ניתן למצוא בפירושו אמירה בסגנון: 'אין אחר דעת א"ע כלום'. כך, למשל, **במצרף לכסף** לבראשית כח, יא ולבראשית מו, כ.  
**בטירת כסף** עמ' 134 רואה ריא"כ את לימוד פירוש ראב"ע לתורה, כתנאי הכרחי לפני לימוד פירושו, וכותב:

"לכן אני מצוה לכל אדם בכלל...יעיין לו תחילה פי' החכם הגדול רש"י ז"ל וכן א"ע ז"ל..."

ריא"כ מכנה את ראב"ע בתואר 'החכם', **בטירת כסף** עמ' 138:

"אני מצוה לשקוד בהבנת דברי החכם א"ע, כי חכם גדול היה, כמו שהעיד עליו המורה באחת מאגרותיו..."

<sup>424</sup> נמצא בכ"י טרם יצא לאור.

<sup>425</sup> ההפניות במחקר זה הם לכ"י New York, JTS, Lutzki 840/ENA.

<sup>426</sup> עמ' XX.



על פי רוב, נוהג ריא"כ כבוד באבן עזרא. כך, במצורף לכסף לשמות ג, ד:

"אמר יוסף: יודע אני ויודע כל מבין ספרנו זה, כי אין יחס כלל למה שאנו משתדלים בפירוש דברי התורה, עם מה שהשתדל עליו א"ע וזולתו מן המחברים פרושים בה..."<sup>427</sup>.

אך גם אבן עזרא לא נמלט מחיצי לשונו החדה של ריא"כ. במצורף לכסף לשמות א, ח:

"אמר א"ע... ואני תמה מאין לו אלו הנבואות..."

ובסגנון דומה מתנסח ריא"כ נגד פירוש הא"ע במצורף לכסף לשמות א, יד:

"לא אשית לב לנבואות המפרשים, שאינם נביאים..."

וכן במצורף לכסף לשמות ג, יט:

"תמה אני מנבואת א"ע, ומעולם לא שמענו שהיה נביא, וא"כ מאין לו ז"ל...?"

את פירוש רש"י ריא"כ מצטט פעמים בודדות בלבד. למרות זאת, במספר הפעמים הבודדות שרש"י מוזכר, ההקשר הוא חיובי ומתוך כבוד וההערכה (הלא כל כך אופייניים לריא"כ). כך, למשל בטירת כסף עמ' 134:

"לכן אני מצוה לכל אדם בכלל, ספרי זה בפרשה ופרשה, יעיין לו תחילה פירוש החכם הגדול רש"י ז"ל..."

וראה גם טירת כסף עמ' 89.

ההסבר לכך הוא כנראה שריא"כ רואה בפירוש רש"י למצוות מקור מוסמך של פירוש תורה שבעל פה, ואף מפנה את קוראיו לפירושי רש"י שם. ראה: הרינג, גביע כסף, עמ' 24. כל פירושו של ריא"כ במצורף לכסף על הפסוקים ההלכתיים בפרשת משפטים משמות כא, כ עד כג, יט מסתכם בהערה הבאה:

"וכי יכה איש את עבדו – יעויין בתלמוד, כי בזה ובבא אחריו<sup>428</sup> די לנו כונתנו, אם היה הרשות בידינו נפרשנו, לכן נעזוב הכל עד אמרו "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כ"ג,

<sup>427</sup> אם כי לא מן הנמנע שכוונת ריא"כ הפוכה – היינו שהוא ריא"כ השתדל בפרושו הרבה יותר מראב"ע.

<sup>428</sup> בדיון זה ובדינים הבאים בתורה אחר הדין של "וכי יכה איש את עבדו..."

יט), יעויין הכל בפרוש רש"י ובספרי התלמוד ובפרוש החכם א"ע, כי לא אוכל לחדש דבר, ולא ארצה להעתיק מה שאמרו אשר לפני. ודי בזה".

**מצרף לכסף לויקרא יט, כ:**

"ואיש כי ישכב את אשה – יעויין בפרוש רבינו שלמה קבלת התלמוד, כי לא אוכל לעבור את פיר".

**מצרף לכסף לויקרא כא, א:**

"גם בזאת הפרשה אהיה מקצר ועולה, כי רוב דבריה במצות, ויעויין פירוש רש"י ז"ל".

וראה גם דבריו במצרף להקדמה לפרשת בהר.

אלו הפרשנים העיקריים המוזכרים בפירושי ריא"כ.

ריא"כ איננו מזכיר את רשב"ם, אך נראה ממקום אחד לפחות כי הכיר פירושים בודדים שלו.

כך כותב ריא"כ במצרף לכסף לבמדבר יז, ה:

"כאשר דבר ה' ביד משה לו – כל המפרשים הקדמונים נלאו בפרוש 'לו', ולא מצאתי

מי מכלם אליו האמת... זולת אחד מזקני הדור שלפני, לא הייתה חכמתו נשגבה, והוגד

לי כי יפרש שאמרו 'לו' – כינוי לאלעזר...".

רשב"ם נפטר בשנת 1160, ואם כן חי דור אחד לפני ריא"כ. אולי ריא"כ הכיר פירושים בודדים של רשב"ם רק מפני השמועה. אם אכן הכוונה לרשב"ם, נראה שריא"כ לא ייחס חשיבות רבה לפירוש הרשב"ם.

ריא"כ מזכיר לעיתים בודדות את רד"ק. בטירת כסף עמ' 25 רד"ק מכונה "המפרש הטוב אבן קמחי ז"ל". במצרף לכסף לבראשית לז, לב ריא"כ מתעמת עם ספר השרשים של רד"ק, מבלי להזכירו בפירוש, ולעיתים מקבל ריא"כ את רד"ק מבלי להזכירו (ראה למשל פרושו לבראשית א', א ד.ה. "והארץ"). ככל הנראה ריא"כ הכיר ספרים אלו, שכן רד"ק חי ופעל בפרובנס כ-100 שנה לפני ריא"כ (1160-1235 בקירוב).

ריא"כ מזכיר את תרגום אונקלוס מספר פעמים, כגון במצרף לכסף לבראשית לט, יב:

**"ויצא החוצה** – החכים המתרגם זה 'לשוקא' ותרגם "ויוצא אותו החוצה" (ט"ו, ה) 'לברא'.<sup>429</sup> ולכן טעו זקנינו שִׁיִּדְנוּ<sup>430</sup> שבעבור מה שכתוב בפרקי ר' אליעזר (סוף פרק ט"ז)<sup>431</sup> שהחתן אינו יוצא לשוק, יזכירו לחתן שלא יצא מפתח ביתו שבע ימים,<sup>432</sup> כאלו הם שבעת ימי אבלות. ואולי כן הדבר לרבים.<sup>433</sup>

ובמצרף לכסף לשמות יט, ד: "על כנפי נשרים – כתרגומו".

**מצרף לכסף** לבראשית מא, מד:

**"לא ירים איש את ידו ואת רגלו** – לגוזמא והפלגה כדרך התורה [והסכמת העברי,

אבל דעת] אונקלוס – כפי מנהג הארץ היא".<sup>434</sup>

ריא"כ מזכיר את התרגום הערבי של רס"ג לתורה, **במצרף לכסף** לבראשית לז, ב. ריא"כ מזכיר את שיטות הגאון המובאות בפירוש ראב"ע, **במצרף לכסף** לשמות ג, יט; שם יב, ו.<sup>435</sup>

#### 4. מקורותיו של ר' יוסף אבן כספי בספרות הפילוסופית והבלשנית

אריסטו הוא העיקרי שבמקורות הלא-יהודיים הרבים שמצטט ריא"כ. ריא"כ למד את תורותיו של אריסטו בעיקר מתוך תרגומים עבריים של תרגומים ופירושים ערביים (בעיקר של אבן רשד).<sup>436</sup> משום כך, ריא"כ מייחס לעיתים את דברי אבן רשד לאריסטו.<sup>437</sup> במהדורת **מצרף לכסף**

<sup>429</sup> אונקלוס לא תרגם כאן את המילה "החוצה" באופן מילולי 'לברא' כפי שעשה אצל אברהם כאשר הוציאו הקב"ה אל מחוץ לביתו כדי לספור את הכוכבים, אלא 'לשוקא', כלומר, לשוק, במובן של מקום ציבורי, משום שיוסף היה מעוניין להתרחק ולהסתיר, ולכן לא היה מועיל לו רק לצאת אל מחוץ לבית אלא היה עליו לברוח למקום ציבורי.

<sup>430</sup> שהסיקו ('דין' במובן היסק, כמו: 'אין עונשין מן הדין').  
<sup>431</sup> "החתן דומה למלך, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו, כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו".

<sup>432</sup> זקנים אלו טעו לחשוב ש'לשוק' פירושו 'החוצה', ואין הדבר כן, אלא 'לשוק' פירושו למקום ציבורי דווקא. התייחסות מאוחרת למנהג זה מופיע בפרישה לאה"ע סימן סד לאחר שצטט את פרקי דרבי אליעזר הנ"ל וז"ל שם: "מכאן משמע מה שנוהגין בזמן הזה שהחתן אינו יוצא לבית הכנסת כל ז' ימים עד השבת הבאה הוא מנהג שטות...".

<sup>433</sup> אולי הנישואים עבור רבים ראויים לאבלות. על יחסו של ריא"כ לנשים בכלל ולנישואים בפרט ראה רבינוביץ, **רבי יוסף כספי** עמ' 352-359. והקדמתה של פרופ' ח. כשר **לשולחן כסף** עמ' 11.

<sup>434</sup> אין פרוש הפסוק שאדם צריך לבקש רשות מיוסף להרים את ידו ורגלו, אלא זו לשון הגזמה, כדרך התורה לכתוב דברים בלשון בני אדם. לעומת זאת אונקלוס תרגם: "לא ירים גבר ית ידה למיחד זין וית רגליה למרכב על סוסיא", כלומר, הוא פירש את הפסוק על פי הנחת מנהג ארץ מצרים.

<sup>435</sup> ממחקרו של אסלנוב "כמה ערבית", עמ' 259-270, עולה כי ריא"כ היה ידע מכובד בשפה הערבית.

<sup>436</sup> בעניין התרגומים הקיימים בתקופת ריא"כ, ראה: הרינג, **גביע כסף**, עמ' 26-27 הערה 177.

<sup>437</sup> למשל, **במצרף לכסף** בפתחה לפרשת וישב.

לקמן, כאשר ריא"כ מזכיר עקרונות מהפילוסופיה האריסטוטלית, השתדלתי להפנות לאבן רשד במקום שביאורו נמצא בדפוס. במקומות אחרים הפניתי לאריסטו. ריא"כ נמנה עם האסכולה הרדיקלית של תלמידי הרמב"ם אשר סברו כי יש להבין את כתבי הקודש על רקע ההגות האריסטוטלית. לדעת ריא"כ, אריסטו הכיר את התורה והושפע ממנה. כך, במצרף לכסף לבראשית כח, יב:

"גם אריסטו ותלמידיו למדו מן התורה, וזכרו זה המשל בספריהם. אוי לנו כי הם ידעו התורה שלנו יותר ממנו".

ריא"כ הושפע גם מאפלטון, אם כי במידה מועטת. השפעה זו, כמו גם אצל הרמב"ם, הייתה מוגבלת בעיקר לתחום הפוליטי.

ריא"כ מזכיר חכמים אחרים רק באופן ספורדי. הוא מרבה להזכיר קבוצות חכמים על פי נושא, כגון, 'חכמי התכונה'. לרשימה מלאה ראה: הרינג, **גביע כסף עמ' 29-30**. במקום אחד מצטט ריא"כ מאבן גבירול, מבלי להזכירו בשמו. במצרף לכסף לבראשית טו, טו: "העולם הזה כולו יגונים, ומה שיש בו מששון הוא ריוח".

לסיכום נרחב יותר של מקורותיו החיצוניים של ריא"כ, ראה: הרינג, **גביע כסף, עמ' 25-31**. המקור העיקרי של ריא"כ לבלשנות עברית הוא ר' יונה אבן ג'נאח, אותו מזכיר ריא"כ מספר פעמים. ריא"כ כנראה השתמש גם בספר השרשים לרד"ק, שהרי הוא מתייחס לפירוש אשר מקורו הוא כנראה מספר זה, במצרף לכסף לבראשית לז, לב. ריא"כ הכיר גם את הבלשנות הערבית,<sup>438</sup> והסיק ממנה מסקנות ללשון העברית. ראה לעיל בפרק על 'סמנטיקה ובלשנות'.

## 6. יחסם של חכמים אחרים לפירושו של ר' יוסף אבן כספי

כמעט שאיננו מוצאים התייחסויות של בני דורו של ריא"כ לפירושו. למרות השתיקה הכללית, מקור חשוב המלמד לכל הפחות על יחס קבוצה מלומדת מסויימת לכתבי ריא"כ הוא חיבורו של קלונימוס בן קלונימוס **תשובה שהשיב**. כותב המכתב נתבקש על ידי רבני דורו משה בן

<sup>438</sup> ראה אסלנוב, "כמה ערבית".

שלמה מבוקייר ואבא מארי להתנצח עם ריא"כ. במכתב, מלבד הביקורות העיניניות, מועלית גם ביקורת לגבי סגנונו הבוטה. כך, למשל, לגבי כינויו את המון העם 'בעלי חיים' (קלונימוס, תשובה שהשיב עמ' 24). כן קובל קלונימוס על סגנונו הרברבני של ריא"כ, שמכנה את עצמו 'יוסף בעל הסוד' (שם, עמ' 25). ככל הנראה, ריא"כ כתב הגנה למתקפה נגדו. כך עולה ממצרף לכסף לשמות ז, ט: "וכבר כתבנו זה בספר הסוד, גם עוד ע"ז בחבור טענות טענתי להשיב על חכמי זמני שבקשו להשיג על הנחותי. וברוך היודע האמת".<sup>439</sup>

פרשני המקרא שאחר זמנו של ריא"כ כמעט שאינם מצטטים אותו. הפרשן היחיד הנודע שכן מתייחס אליו הוא אברבנאל, המזכיר את פירושי ריא"כ עשרות פעמים, ברוב המקרים ריא"כ אינו מוזכר בשמו. ריא"כ מוזכר בשמו בפירושי אברבנאל, 14 פעמים.<sup>440</sup> לא מצאתי שאברבנאל מצטט את דברי ריא"כ מילה במילה, אלא הוא עושה פרפרזה לדברי ריא"כ, במידות שונות של קירוב ללשון המקורי של ריא"כ. בעניין צורת ייחוס הדברים לריא"כ, נבדלים המופעים זה מזה. פירושי ריא"כ מופיעים בפירוש האברבנאל בשלושה אופנים שונים: אופן אחד כאמור, הוא הזכרת ריא"כ בשמו. כך, למשל, כותב האברבנאל בפירושו לשמות ז, טו: "והאבן כספי כתב שהיה מנהג מלך מצרים, ועוד היום הוא כן, ששתי פעמים בכל שבוע יצא המלך מארמונו: יום שלישי ויום ז'. וילך הוא ועבדיו אל מקום ידוע על שפת היאור לשחוק שם בכדור הקטן ומטייל שם מן הבוקר עד עת המאכל...". דברי אברבנאל אלו הם פרפרזה ולא ציטוט, ואברבנאל גם מוסיף משלו את עניין הטיול מן הבוקר עד עת המאכל. לשונו המקורי של ריא"כ במצרף לכסף שם הוא:

"ראיתי מנהג מלך מצרים גם היום כי שני ימים בשבוע – הוא יום שלישי ויום שביעי – יצא מלך מצרים עם רכבו ופרשיו במקום ידוע על שפת היאור לשחוק שם כל היום בכדור הקטן".

האופן השני בו מזכיר האברבנאל את דברי ריא"כ הוא בשם 'יש מפרשים', מבלי להזכירו בשמו. כך, למשל, בפירושו לשמות א, טז, בביאור המילה 'אֲבָנִים'. שם כותב האברבנאל:

<sup>439</sup> ראה הערת לאסט שם.

<sup>440</sup> תודה לארז סלע ממפעל 'אוצר החכמה' שסייע לי באסיפת נתונים אלו.

"ויש אומרים שהוא כלי עשוי מאבנים על צורת שני חלקים והאשה עומדת ביניהם. ואחרים אומרים שהאל"ף נוספת, וישאר 'בנים', כלומר: איש הבנים". שני פירושים אלו שהביא האברבנאל לקוחים מדברי ריא"כ **במצרף לכסף** לשמות א, טז: **האבנים** – נכון שהוא כלי עשוי מאבן מה, והוא על צורת שני חלקים, והאשה עומדת ביניהם. או האל"ף נוסף וישאר 'בנים', כאמרו "איש הבנים" (שמואל א' יז, ד)."

האופן השלישי בו מזכיר האברבנאל את דברי ריא"כ הוא הזכרת הפירוש עצמו מבלי לייחסו לפרשן אחר כלל. כך מצאנו בפירושו לשמות יב, כא-מב:

"והזהירים עוד, שעם היותם בוטחים בה' בזה, הנה לא יעצרו כח בלילה ההוא לצאת מביתם וללכת בתוך העיר. וזהו: "לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" רוצה לומר, שלא יצאו מהבתים מפני המצריים, כדי שלא יראו אותם בעת קלקלתם ומות בכוריהם ויחררו ריב עמהם לאמר: אתם המתם עמנו".

פירוש האברבנאל כאן, מבוסס על פירוש ריא"כ **למצרף לכסף** לשמות יב, כב, וזה לשונו שם: "ואתם לא תצאו איש – זה לסבות רבות, אם כדי שלא יתקוטטו עם המצרים, כי יהיו מרי נפש במות בכוריהם..."

מכל מקום, תופעה זו של הציטוט בעילום שם איננה ייחודית לריא"כ, אלא אף פירושי ר' יצחק עראמה ואחרים מובאים לרוב בפירושי אברבנאל מבלי להזכיר את מקור הדברים. במקרים הנ"ל האברבנאל אימץ את הפירוש שלקח מריא"כ. אך האברבנאל גם מצטט את ריא"כ על מנת לחלוק על דבריו. כך, למשל, בפרושו לבראשית א, א (עמ' לו):

"ואמרם שקצוות הרקיע דבוקים באוקיינוס שזה לא יצדק כי אם באויר לא בגלגל, וזה היה דעת המורה, ואחריהם בפיהם ירצו סלה (עפ"י תה' מט, יד) אבן תבון ואבן קספי ואבן לטוב... לא כן אנכי עמדי שהדעת הזו בעיני הוא שוא ידבר כזב".

וביתר חריפות בפירושו ליהושע (עמ' נד):

"...ועם זה שלחו יד בתורת משה איש האלהים... ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן ודברו אשר לא כדת על ה' ועל משיחו... ואנשים מבני ישראל מבני הנביאים

עושים כוונות למלאכת השמים, ר' אבנר, ר' יהושע הנרבוני, אבן כספי, ר' יצחק אלבלג, ר' חנוך פרסה ורבים אחרים. גם בלא דעת הראו עצמם חכמים בדברים על ה' תועה, כל אחד מתנשא לאמר אני אמלוק... בגלותם פנים בתורה שלא כהלכה...".

האברבנאל הכיר לא רק את פירוש ריא"כ לתורה 'מצרף לכסף', אלא אף הכיר את כתביו האחרים של ריא"כ. כך, למשל, מצטט האברבנאל את **טירת כסף** (בשמו המקורי – ספר הסוד). כך בפירוש האברבנאל לדברים כה (עמ' רל):

"לפי שבארץ מצרים גם בכל ארץ ישמעאל נהגו האנשים לשאת ברגליהם מנעל עור קשה, כמו שכתב החכם אבן כספי בספר הסוד אשר לו..."

(מקור דברי ריא"כ ב**טירת כסף** עמ' 136).

האברבנאל נעזר גם בפירושי ריא"כ לנביאים **באדני כסף**. דוגמא לכך בפירוש האברבנאל לישעיהו מה, ב:

"והחכם אבן כספי פירש..."

האברבנאל מסתייע גם במסה של ריא"כ בעיניני לשון **שרשות כסף**. הנה שתי דוגמאות: בפירושו של האברבנאל לשמות ז (עמ' נז):

"וכמו שהעיר על זה אבן כספי בשרשאות כסף אשר עשה"<sup>441</sup>.

ובפירושו לישעיהו נד (עמ' רנו):

"וכן כתב אבן כספי בשרשיו, ש'גור' הוא המתנועע בטלטול בלי נחת..."

האברבנאל מצטט את **תם הכסף** (חיבור העוסק בחורבן וגאולה) של ריא"כ. כך, למשל, בפירושו לישעיהו לט כותב האברבנאל:

"וכבר ראיתי בדברי החכם אבן כספי במאמר תם הכסף בדרוש ז'..."

עם יציאתם לאור של הרבה מכתבי ריא"כ לפני כמאה שנה על ידי יצחק לאסט, התחילה התעוררות מסויימת של לימוד פרשנותו של ריא"כ. אולם מלבד זכותו של יצחק לאסט

<sup>441</sup> שם בפירוש האברבנאל (שוטלנד) המילים 'בשרשאות כסף' כתובים בטעות כך: 'בשרש אות כסף', ובהתאם לכך כתב המהדיר בהערות שוליים: "ברשימת ספרי ריא"כ המצויים בידינו לא נמצא הספר 'אות כסף'".

בהחייאתו מחדש של פירושי ריא"כ על ידי הוצאתו לאור, יש להכיר גם בתרומתה הגדולה של פרופ' נחמה ליבוביץ עליה השלום ללימוד פרשנותו של ריא"כ, בכך שציטטה את ריא"כ עשרות פעמים בגיליונותיה, ספריה ושיעוריה, ובכך נתנה לפירושו גושפנקה כפרשן שפירושו נלמדים ומושויים יחד עם גדולי הפרשנים, מה שריא"כ לא זכה לו במשך למעלה משש מאות שנה.

## 8. השוואת פירוש ריא"כ לפירוש רלב"ג

פרשן פילוסופי הדומה לריא"כ בהתייחסותו הרבה לעקרונות הפילוסופיה הוא רלב"ג (1344-1288), שהיה בן זמנו של ריא"כ, ואף בן אותו אזור גיאוגרפי כללי (באניול בפרובנס). רלב"ג התפרסם בעיקר בזכות תרומותיו האסטרנומיות, ונודע כפילוסוף דגול כפרשן מקרא. למרות הקרבה הגיאוגרפית ככל הנראה רלב"ג וריא"כ לא הכירו זה את זה. רלב"ג, כריא"כ, הקדיש לספר בראשית חלק ניכר מפירושו; הרבה לפרש את התורה באמצעות כלים פילוסופיים; ובעיקר את פרקי בראשית העוסקים בבריאה. עם זאת, רב השונה בין שני הפירושים. רלב"ג נעזר בעיקר בתורות הפילוסופיה הלקוחות מתחומי הפיסיקה ומטפיסיקה, בעוד ריא"כ נעזר גם ובעיקר בתחום הלוגיקה. מעניינת היא התופעה של שני תלמידי חכמים מפרשי המקרא מאותו המקום ובאותן השנים ובעלי סגנון דומה, ועם זאת, האחד (רלב"ג) התפרסם והתקבל מאוד, בעוד האחר (ריא"כ) כמעט שלא נודע ולא נעשה שימוש בכתביו. דומני כי ההשוואה בין שתי הדמויות תוכל להעלות את ההשערה הבאה:

רלב"ג היה תלמיד חכם הבקי לא רק בתורה שבכתב, אלא גם בתורה שבעל פה, והיה סמכות הלכתית מוכרת; מה שאין כן ריא"כ, שמצהיר על עצמו שאינו תלמיד חכם,<sup>442</sup> וכך גם עולה מחיבוריו בו ניכר כי נמנע מלהתעמק בנושאים הלכתיים.<sup>443</sup>

נוסף לכך, פרופ' חנה כשר<sup>444</sup> העלתה את ההשערה הבאה בהשוואתה בין ריא"כ לרלב"ג:

<sup>442</sup> 'ספר המוסר' עמ' 151.

<sup>443</sup> דיון בנושא זה ראה טברסקי, "אבן כספי" עמ' 243-246.

<sup>444</sup> ראה כשר, פרשן פילוסופי, עמ' 152-157.



"אין הבנת פירושי הרלב"ג מצריכה ידיעה קודמת, והיא מהווה ספר עזר קריא למדי.

כספי נקט בדרך אחרת לחלוטין. פירושו הם בגדר רמזים המובנים רק ליודע פרק

בתורת השפה וההיגיון....".

הבנת פירושי ריא"כ דורשת ידע מוקדם לא רק בלוגיקה פילוסופית, אלא גם בפרשנות ובדברי ריא"כ עצמו במקומות אחרים. ייתכן אמנם שקורא שאינו מתמצא לחלוטין בעולם הפילוסופי של ימי הביניים יתקשה גם בהבנת פירוש רלב"ג, אבל אין ספק שהבנת פירושו של ריא"כ היא משימה קשה בהרבה.

רלב"ג, כריא"כ, מרבה להזכיר ולסמוך עצמו על הפילוסופיה האריסטוטלית. גם מבחינת מבנית, יש דמיון רב של פירוש רלב"ג לתורה לפירושי ריא"כ לתורה. רלב"ג, בדומה לריא"כ, חיבר שלושה חלקים שונים של פירוש למקרא, כאשר כל אחד ואחד מהם מתמקד בתחום אחר, ויחדיו מהווים יחידה אחת. שלשת החלקים בפירושי רלב"ג הם: "ביאור המילות", "ביאור הפרשה", וה"תועלות". אצל רלב"ג הם באים על כל קטע בתורה בזה אחר זה, בעוד אצל ריא"כ מדובר בשלושה ספרים שונים.

'ביאור המילות' מופיע על פי המבנה של פתיחה בדיבור המתחיל ואחריו ביאור קצר של הפסוק. 'ביאור הפרשה' הוא ביאור ענייני של הנושא הכללי. ולבסוף, ה'תועלות', כלומר, המסרים העולים מתוך הפרשה. חלוקה זאת דומה מאד לחלוקה של פירושי ריא"כ לתורה: הפרוש הלינארי **מצרף לכסף**; הביאור הענייני הכללי **טירת כסף**; וה'תועלות' של רלב"ג מקבילות **לגביע כסף**, החיבור הפרשני-פילוסופי של ריא"כ.

אולם כפי שנראה, רב השוני בין פירושי רלב"ג לפירושי ריא"כ על המשותף. הבדל אחד הוא שאצל רלב"ג נמצאת בקיאות רבה יותר בספרות הרבנית. לא זו בלבד שהוא מרבה יותר לצטט את חז"ל, בין אם לדחות דבריהם ובין אם לקבלם, אלא שבהרבה מקרים מצביע רלב"ג על מראה מקום ספציפי, "ואמרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה...", מה שלא מצינו אצל ריא"כ. ריא"כ כנראה מזכיר את דברי חז"ל שהיו מוכרים ופופולריים בתקופתו.

הבדל שני הוא הבדל בין סגנונותיהם של רלב"ג וריא"כ. כאמור, הבנת פירושי ריא"כ דורשת ידע מוקדם לא רק בלוגיקה פילוסופית, אלא גם בפרשנות ובדברי ריא"כ עצמו במקומות אחרים. ריא"כ לעיתים קרובות במקום לבאר את הפסוק הספציפי עליו מוסב הפירוש, רומז

לעקרון פרשני או למבנה לוגי אשר על פיו יש, לדעתו, להבין את הפסוק. ריא"כ מותיר לקורא להבין לאיזה עקרון הכוונה, וכיצד יש ליישמו בפסוק הנדון. לשם הדגמה, נשווה בין שני פירושים בכתבי ריא"כ, לפרושים לפסוקים מקבילים בפרושו של רלב"ג. השוואה זו לא זו בלבד שתלמדנו על השונה הקיים בין שני הפרשנים, אלא תחדד את המיוחד בפירוש ריא"כ. נשווה בין פירוש ריא"כ לפירוש רלב"ג, על הפסוק בבראשית לח, כו ד"ה "צדקה ממני". לשון רלב"ג הוא:

"צדקה יותר ממני בזה העסק כי כבר עשיתי ממנה חוקה, כשלא נתתיה לשלה בני".

אף כאן במצרף לכסף פרושו של ריא"כ דומה בתכנון לפרושו של רלב"ג, אך נשים לב לניסוח הדברים החידתי של ריא"כ:

"אנשי כנסת הגדולה הודיעונו פרושו כפי כונת נותן התורה ומה יש עוד, כי אנחנו לא נעשה התורה".

כוונת ריא"כ כאן היא שטעמי המקרא, שנקבעו על ידי אנשי כנסת הגדולה בהתאם לפירושים מקובלים מסיני, לדעת ריא"כ, מכריעים שהמלה 'ממני' היא מושא של הפועל 'צדקה', ולא משפט עצמאי המתאר את מקור עיבורה של תמר. כאן נדרש הקורא, מתוך הכרתו את דברי ריא"כ במקומות אחרים,<sup>445</sup> לדעת שהוא רומז לטעמי המקרא, לעיין בטעמי המקרא, ומתוך התחשבות באופציות הפרשניות הקיימות בפסוק להבין כיצד טעמי המקרא מכריעים ביניהם. קורא ללא ידיעות מקדימות בפרשנות, בטעמי המקרא ובדברי ריא"כ עצמו במקומות אחרים, לא יוכל להבין בקלות פירוש זה.

דוגמא נוספת: בראשית לט, ו: "ויהי יוסף יפה תואר...". השאלה העולה מפסוק זה היא: מה הקשר בין תיאור הצלחותיו של יוסף בבית פוטיפר לבין יופיו? רלב"ג וריא"כ שניהם מפרשים כי הפסוק מהווה הקדמה לנושא הבא – נשיאת אשת פוטיפר עיניה אל יוסף. רלב"ג בלשונו הפשוטה מבאר:

<sup>445</sup> בפירושו לבראשית מו, ח כותב ריא"כ מייחס ריא"כ בצורה מפורשת שאנכה"ג הם אלו שקבעו את טעמי המקרא וז"ל: "ומצאתי שכן למדנו אנשי כנסת הגדולה ששמו עליו געיא שענינו מטעם "יגעא שור" (איוב ו, ה), כלומר, שהוא קריאה, כטעם הגעיא אשר במלת "אחותינו את היי" (כד, ס). ורבים כן."

"הנה סיפר זה, כי לזאת הסיבה חשקה בו אשת אדוניו".

ריא"כ, לעומתו, מבאר אותם הדברים אך בלשונו הקשה:

"להצעה ונתינת סבה למה שעתיד, וכבר קדמו לנו רבים כן".

דוגמא נוספת: רלב"ג לבראשית מ, ה ד"ה "איש כפתרון חלומר":

"רוצה לומר שאלו החלומר היו צודקין, והיו מסכימין אל מה שנכון שיקרה להם, והוא

הפתרון".

לעומת זאת, לשון ריא"כ, המפרש באותו אופן את הפסוק, הוא:

"איש כפתרון חלומר – זה הכ"ף אינו כ"ף האימות רק כ"ף הדמיון. וידוע מספרי מה

שאחר הטבע ביאור שם דומה מבואר זה, וכן "איש (אשר) כברכתו" (מט, כח), כי בכל

קצת משל ודמיון".

[לביאור דבריו, ראה הערותינו שם].

## חלק שני: מצרף לכסף לספר בראשית - מהדורה מדעית

### מבוארת

#### יתרונות המהדורה הנוכחית על המהדורה הקודמת

פירוש **מצרף לכסף** הוצא לאור על ידי יצחק לאסט בשנת 1906 (תחת הכותרת 'משנה כסף ב'),<sup>1</sup> על פי כ"י המבורג, ספריית המדינה 8 Levy. לפרקים לז-נ של הפירוש לספר בראשית יצרתי אני מהדורה מבוארת בעבודת המ"א שלי, על פי אותו כתב-יד עצמו. לצערנו, לא נתגלה כתב-יד נוסף, שלם או חלקי, לפירוש זה. כתב היד הושלם ביום 18 באפריל בשנת 1434, כפי שכתוב בקולופון: "נשלם ספר מצרף לכסף לחכם... ר' יוסף אבן כספי יום אחרון לניסן לשנת הקצ"ד". למעט תחילת הפירוש לבראשית א, א (ואולי גם וההקדמה לפירוש<sup>2</sup>), כתב-היד נמצא בשלמותו, והוא קריא וברור. אך קיימות שגיאות מעתיק רבות, ביניהם: קפיצות עין, ציטוט פסוקים שאינו מתאים לנוסח המסורה, השמטת מילים והכפלתן. שתי המטרות העיקריות שצריכות להיות ביצירת מהדורה הן: הצגה מהימנה של הנוסח הקיים בעדי הנוסח, והגשה בפני הקורא בן-זמננו ספר נוח ללימוד. מהדורתו של לאסט איננה משקפת במהימנות את נוסח כתב-היד, ולוקה בחסר במה שנוגע להגשת הפירוש בפני הקורא בן זמננו. החסרונות של מהדורת לאסט רבים וחמורים, ואלה העיקריים שבהם:<sup>3</sup>

מהדורת לאסט איננה משקפת נאמנה את המצוי בכתב-היד, וסוטה ממנו בפרטים רבים. חלקן של סטיות אלה בוודאי נובע מטעויות בקריאת כתב-היד או בתהליך ההבאה לדפוס. סטיות רבות אחרות הן בגדר שינויים או 'תיקונים' מכוונים מסוגים שונים שהכניס לאסט. חלק מן

<sup>1</sup> הספרים **טירת כסף ומצרף לכסף** הוצאו לאור על ידי יצחק לאסט תחת הכותרת הכוללת 'משנה כסף', כאשר הכרך הראשון הכיל את **טירת כסף** (פרעסבורג תרס"ה) והשני את **מצרף לכסף** (קראקא תרס"ו). קיים גם דפוס צילום המכיל את שני הכרכים יחד.

<sup>2</sup> על קיומו של ההקדמה לפירוש **מצרף לכסף** ידוע לנו מחיבורו **קבוצת כסף (לאסט)** עמ' XXIII, שם כתב: "ובהתחלת זה הספר בארתי כוונת ספר התורה וכוונת כל חלק ממנה, כי כן ראוי לכתוב כונת ספר ספר כמו שהניחו החכמים".

<sup>3</sup> ראה גם: 'מבוא למהדורת הכתר', בתוך: **מקראות גדולות 'הכתר'**, יהושע-שופטים, עמ' 86-87. שם עמד מ' כהן על הליקויים הרבים במהדורת לאסט לפירוש ריא"כ לנביאים ראשונים.

השינויים הם תיקוני שגיאות שנמצאו בכתב-היד, ואילו אחרים הם בגדר 'שיפורים' לשוניים למה שמצוי בכתב-היד. לעיתים ניתן להצדיק את דעתו של לאסט בתיקוניו, ולעיתים לא; מכל מקום מלבד מקרים בודדים מאוד, אין המהדיר מיידע את הקורא לגבי התערבותו, מה שלא מאפשר לקורא לשפוט בעצמו. דבר זה פוגע מאוד בטיב המהדורה.

כדי להמחיש עד כמה מהדורת לאסט אינה מדויקת, נציין מספר סטיות בין כתב-היד לבין מהדורת לאסט. שיבושים אלו כולם לקוחים מתוך הפירוש לפרק אחד, בראשית יב:

פירוש לפסוק	במהד' לאסט	בכה"י	הערות
א	-----	אם	תיקן עפ"י נה"מ (ללא ציון)
ב	והיה	ואהיה	
ב	נעלך	נעל	
ה	אי	-----	
טז	-----	וגמלים	ע"י בהמשך.
יז	אחותו	אחותי	

למרות שלאסט לעיתים מתקן ציטוטי פסוקים על פי נוסח המסורה (מבלי לציין זאת), הוא אינו עקבי בכך. כך, בפירוש לפסוק ב, בכה"י ובלאסט: "והכרתי קומת ארזיו ומבחר ברושיו אגדע"; בנוסח המסורה (ישעיהו לז, כד): "ואכרת קומת ארזיו מבחר ברשיו". לכן, מלבד עצם הפגם בכך שלאסט אינו מציג את המצוי בכה"י, יש פגם נוסף באי-העקביות. דוגמה נוספת: בפירוש לפסוק יז: "עת לדבר ועת לחשות"; נסה"מ הוא: "עת לחשות ועת לדבר". לאסט לא תיקן ולא העיר דבר.

דוגמא להחלפת שיבוש המצוי בכה"י בשיבוש אחר: בפירוש לפסוק טז בכה"י מופיע: "וחמורים וגמלים ועבדים ושפחות וגמלים ואתונות". בנוסח המסורה מופיעה רק 'וגמלים' השנייה, ולא הראשונה; לאסט השמיט את מילת 'וגמלים' השניה, ולא את הראשונה, ומבלי להעיר על כך.

אין הקפדה על ה'דיבור המתחיל' – לעיתים לאסט מרחיב אותו ולעיתים מקצר. למשל, בבראשית יב, ח, מופיע בכה"י הדיבור המתחיל: "ויקרא"; לאסט הרחיב את הדיבור המתחיל ל: "ויקרא בשם ה'".

נוסף לכך, לאסט לעיתים קרובות אינו מדגיש דיבור המתחיל הנמצא באמצע פירוש לפסוק. כך למשל לאסט אינו מדגיש את המילה 'עשו' המופיעה באמצע הפירוש לפסוק ה שבפרק יב. וכן באמצע הפירוש לפסוק טז, לאסט מציג את המילים 'צאן ובקר' כהמשך רציף בדיבור, ולא כדיבור חדש.

האפארט הביקורתי המתלווה למהדורתו של לאסט הוא דל ביותר, וכולל אך מספר מועט של הפניות פרשניות (בפרק יב הביא שתי הפניות פרשניות בלבד). חסרות בו הפניות לספרי דקדוק ולספרי הפילוסופיה (בעיקר לספר מורה הנבוכים) שהשתמש בהם ריא"כ. למשל, בפירוש לבראשית לז, ה: "כמו שאמר המורה" – לאסט לא ציין היכן.

הפירוש מצרף לכסף קשה במיוחד להבנה, הן בגלל לשונו המליצית והמתומצתת באופן קיצוני, והן בגלל ריבוי המונחים הפילוסופיים והלשוניים הטכניים. במקרים בודדים בלבד לאסט מציע ביאור לפירוש – בפרק יב כולו יש חמש הערות תמציתיות בלבד. לדוגמה, בסוף הפירוש לפסוק ו בכה"י מופיע: "וצמחה הצלחת החיה הראשונה ר"ל התחלת פיל והיותר גדול שבה אשר היה נבוכד נצר". הביטוי 'התחלת פיל' הוא חסר מובן, ודורש הצעת תיקון וביאור; או למצער, הערה על הקושי (ראה במהדורתנו מה שהצענו).

מכלול החסרונות הנ"ל מצדיק הוצאה לאור מחדש של הפירוש. אני מגישה, אם כן, מהדורה חדשה, אשר משתדלת להציג נאמנה את המצוי בכתב-היד, מחד גיסא, ואשר מאידך גיסא, מגישה בפני הלומד חיבור נוח לשימוש, בצירוף אפארט מדעי מלא, בתוספת הצעת תיקוני נוסח וסופרקומנטר.

חשוב להדגיש שמלבד יצירת הנוסח המדויק במהדורה, ביאור הפירוש היה מלאכה מרובה שהצריכה לעתים מחקר מעמיק ומקיף, בגלל הקושי והתמציתיות של הפירוש.

התחלתי במלאכה של מילוי חסרון זה בעבודת המ"א שלי, שם יצרתי מהדורה מבוארת של הפירוש לפרקים לז-נ בספר בראשית. המהדורה היא הייתה קטנה יחסית לא רק בהיקפה המוחלט, אלא גם בהיותה חלק קטן מחיבור שלם. כאן אני מגישה מהדורה מבוארת של

הפירוש לכל ספר בראשית (השווה באורכו ליותר ממחצית אורך הפירוש לכל ארבעת החומשים האחרים יחד), המהווה יחידה משמעותית הרבה יותר.

## העקרונות המנחים של המהדורה

כתב-היד שמור בספריית אוניברסיטת המבורג. אני השתמשתי במחקרי זה בצילום שהועמד לרשותי – באישורה של ספריית המבורג – על ידי המכון לתצלומי כתבי-יד עבריים של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. לשם בדיקת קריאות מסופקות (כגון: ד' לעומת ר'), וכן לשם קריאת כמה מילים, שכיום כבר אינן ברורות בתחילת כתב-היד, נעזרתי במהדורתו של לאסט, שהשתמש לצורך מהדורתו באותו כתב-יד עצמו,<sup>4</sup> אשר ייתכן שהיה במצב טוב יותר בזמנו של לאסט.<sup>5</sup>

להלן העקרונות שהנחו אותי בכתיבת המהדורה החדשה.

נקודת המוצא העקרונית של המהדורה, בכל הקשור לנוסח הפנים, היא בגילוי נאמנות הן כלפי הפרשן והן כלפי כתב-היד, על ידי הצגה נאמנה של המצוי בכתב-היד. אשר על כן, הטקסט מובא בפנים כפי שהוא בכתב-היד, ובמקרים מסויימים (ראה בהמשך) ישונה בפנים ויוער על כך בהערות שוליים.

כאשר שינוי הכרחי הוכנס לפנים (ראה בהמשך), נוסח כתב-היד מובא בהערה. בנוסף לכך, כאשר מדובר בהוספה על המצוי בכתב היד, ההוספה בפנים המהדורה מוקפת בסוגריים מרובעים.

ההתערבות במצוי בכתב-היד מצומצמת למקרים הבאים:

- הסופר הבחין בטעותו ותיקן אותה בכתב-היד באמצעות נקודות, קווים וכדומה. במקרים אלו הטקסט המתוקן יובא בגוף נוסח הפנים, ובהערת שוליים מוער על כך.
  - טעויות סופר ברורות, כגון, כאשר ניתן לייחסן לעצם פעולת הכתיבה (כגון החלפת אותיות דומות, דיטוגרפיה, קפיצת עין והשמטות), או, כאשר יש מילה חסרת מובן לחלוטין. התיקון מובא בגוף נוסח הפנים, ובהערת שוליים מוער על כך.
- במקרים שאינם ברורים, התיקון מוצע בהערת שוליים אך לא בגוף נוסח הפנים.

<sup>4</sup> ראה הקדמתו למשנה כסף, עמ' IV.

<sup>5</sup> אם כי, כפי שציינו לעיל, נהג לאסט לתקן מסברה, ולכן לא ניתן לסמוך לגמרי על הנוסח של מהדורתו.



קיצורים וראשי תיבות נפוצים ומובנים נשארו כפי שהם בכה"י. קיצורים וראשי תיבות לא שכיחים נפתחו, כאשר התוספות מוקפות בסוגריים מרובעים.

מכיוון שמצויות טעויות רבות וגדולות בציטוט פסוקים (אין המדובר בסטיות קטנות אשר ניתן לתלותן באופן סביר בשינויים מנוסח המסורה בנוסח המקרא אשר עמד לפני ריא"כ), סביר להניח כי ציטט ריא"כ פסוקים מזיכרוננו ולא הקפיד על דיוקם. על חריגות מנוסח המסורה בציטוט פסוקים, שאינן בחסרות ויתירות גרידא, הערתי בהערות שוליים. בכתב היד גם אין הקפדה על מלאות וחסרות, אלא בדרך כלל הפסוקים כתובים בכתב מלא, כמו בכתב-יד רבים של ימי הביניים. מכיוון שתיקון הכתיב על פי נוסח המסורה גם במקרים של חסרות ויתירות היה מחייב שאעיר על כך במנגנון הביקורת, דבר שהיה מעמיס על המנגנון הביקורתי יתר על הצורך, לא תקנתי את הכתיב במקרים של סטיות מנוסח המסורה של מלאות וחסרות על פי נוסח המסורה, ואף לא הערתי על סטיות אלו.

למהדורה מצורף סופרקומנטר, הכולל ביאורים לפירושים קשים; הפניות והשוואות לדברי חז"ל, לפרשני ימי הביניים, לספרי דקדוק, לכתבי הרמב"ם ולספרות הפילוסופית; והשלמה עניינית מתוך חיבוריו האחרים של ריא"כ.

הערות נוסח מסומנות באותיות עבריות קטנות, ומצויות בסוף כל פרשה; הערות הסופרקומנטר מסומנות במספרים ומצויות בתחתית העמוד.

מראי מקומות לפסוקים מהתנ"ך, למקורות חז"ל ולספרים אחרים שנזכרים על ידי ריא"כ משובצים אל תוך הפנים, בסוגריים עגולים.

נוסח הפירוש מודפס תוך הבלטת הדיבור המתחיל והבלטת מילות הפסוק כשהן משובצות בתוך הביאור.

לפירוש מוסף פיסוק מודרני – מרכאות לכל המובאות ויתר סימני הפיסוק שהקורא בן ימינו זקוק להם.

כותרות הפרשות מובאות כפי שהם בכה"י. נוספו ציוני פרקים ופסוקים (שכמובן, אינם מופיעים בכה"י). הפרקים – בפונט מוגדל בשורה עצמאית, הפסוקים – משולבים בפירוש, בסוגריים.

בכתב היד כמובן לא מופיע ניקוד. במקרים בהם תיתכן אפשרות לקריאה מוטעית של הפירוש, הוספתי ניקוד.

בכתב היד לא ניתן כלל להבחין בין האות ב' לאות כ'. הכרעתי על פי הבנתי ומתוך ההקשר, ועל הקורא לדעת שאין ההכרעה בין ב' לכ' תלויה במצוי בכה"י כלל.

## מילון מונחים, ביטויים וראשי תיבות למצרף לכסף

אבל	אלא
אומר בלתי גוזר	משפט (ציווי) שאין בו חיווי
אומר גוזר	משפט חיווי, אמיתי או שקרי
אוצר ימי	א. ספק גביע כסף ב. כתבים אזוטריים של ריא"כ בכלל
אמ'	אמר
ואם	ואף על פי ש
אע"פ	אף על פי
אפשרי רחוק	לא סביר, אבל אפשרי
דיבור פנימי	מחשבה, בניגוד ל'דיבור חיצוני' (דיבור)
הגיון	הדקדוק של כלל השפות, הנובע מחוקיות המחשבה
הכל נכון	שתי הדרכים לגיטימיות באותה מידה מבחינה לוגית ודקדוקית, והבחירה ביניהן שרירותית
הנחה	שימוש במילה, משמעות
הסכמת העברי	כללי הדקדוק הייחודיים לשפה העברית, הנובעים מהמוסכמות החברתיות העומדות בבסיס השפה
הפליג	הרחיק לכת
הצעה	מבוא, הקדמה
השגה	הבנה
טבע האפשר	מטבע העולם שיש דברים שהבחירה ביניהם היא שרירותית
ית'	יתברך? יתעלה?
כלו', כלומ'	כלומר
מאמר המצטרף	קטגוריית המושגים המוגדרים רק ביחס לדבר אחר
מאוחר בסדר מוקדם	סדר האירועים בפסוק איננו מסיבה לתוצאה, אלא להיפך בסיבה
נמנע	בלתי אפשרי

מאפשר	סובל
התכלית, המהווה גורם בדבר עצמו	סיבה תכליתית
'רוצה לומר', כלומר	ר"ל
כוונה, משמעות	רמז
כוונתי לומר	רצוני
פעולה שהסתיימה	שלמות התנועה
שם עצם מופשט של מאפיין (כגון: 'חכמה')	שם דמיון ראשון
תואר השם (כגון: 'חכם')	שם נגזר
ריבוי-משמעות של מילה	שתוף השם
אי-סתירה בין משפטים הנובע מכך שהם על נושאים שונים, או חלקים שונים של קטגוריה נושאית	תחת-ההפכיות
אסטרונומיה	תכונה

## מצרף לכסף לספר בראשית

### פרשת בראשית

#### פרק א

(בכה"י חסרה תחילת הפירוש)<sup>1</sup>

(א) [...] הכלל [...] "ם ביאור איך זה ומה זה ימצא במזרק כסף, וימצא בגביע.<sup>2</sup>

[...] ואחר שהונח זה, אומר כי **בראשית** הוא מוכרת.<sup>3</sup> ומי שהוא אומר שהוא סמוך, הוא חולק

עם נותן התורה<sup>4</sup> או ממציא ספר אחר.<sup>5</sup> והעד הנאמן הטרחא שבו ששמוהו אנשי כנסת

הגדולה, שעשו הטעמים לפרש לנו המובן, והם המקבלים פירוש התורה הקרובים מאד, והם

ראשי דתינו ואין אחר פירושם כלום.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> ע"פ החיבור האוטוביוגרפי **קבוצת כסף** של ריא"כ ידוע לנו כי ריא"כ חיבר הקדמה לפירוש זה (ראה **קבוצת כסף (לאסט)** עמ' XXIII. ההקדמה וכן חלק מתחילת הפירוש חסרים בכה"י היחיד שבידינו וחבל על דאבדין.

<sup>2</sup> ספר מזרק כסף הוא ספר שכתב ריא"כ על מעשה בראשית, ואיננו בידינו; וראה מבוא. 'הגביע' הוא ספר גביע כסף של ריא"כ, ספר אזוטרי העוסק גם בעניינים הקשורים לספר בראשית, יצא לאור על ידי הרינג (ניו יורק, תשמ"ב). פעמים רבות כאן במצרף לכסף מפנה ריא"כ לספרים אלו.

<sup>3</sup> כלומר המילה 'בראשית' אינה מחוברת למילה 'ברא' הבאה אחריה. וראה בהרחבה להלן הערה 5.

<sup>4</sup> לדעת ריא"כ טעמי המקרא אינם פירוש בשר ודם גרידא, אלא משקפים את דעתו של נותן התורה. פרופר שמואל הרווי הפנה את תשומת ליבי לכך שהביטוי השגור בפי ריא"כ 'נותן התורה' אינו ברור כלל, האם הוא מכוון אל ה' או אל משה רבינו. ריא"כ נוהג להשתמש בתואר 'נותן התורה' בין אם זה מכוון כלפי ה' ובין אם זה מכוון כלפי משה, לא מתוך היות המושג אמביוולנטי, אלא מתוך הבנה כי המשמעויות זהות. (ראה למשל פירוש **מצרף לכסף** לבר' מו, כט) ככל הנראה, לפי ריא"כ הקב"ה נתן למשה את התורה, אך לא הכתיבה לו מילה במילה, אך התורה שכתב משה עלתה בקנה אחד עם רצון הקב"ה עקב דרגת נבואתו הגבוהה. כלומר, מנגנון הנבואה הוא כדעת הרמב"ם, הכרה ברמה גבוהה המתמזגת עם דעת ה', ובמקרה של משה, ברמה של הכרה מוחלטת, באופן שהתוכן הוא לגמרי דבר ה' וגם דבר משה, כך שנכון המושג 'נותן התורה' הן כמכוון לה' והן כמכוון למשה. וראה למשל **סירת כסף** עמ' 4: "וכלל הדבר כי ענין המעשה יורה על ענין העושה, ולכן מי שיבין כלל תורתנו הקדושה יאמין שמשו רבינו עליו השלום אשר היה אדון הנביאים, קבלה מעם השם ית' או מן השמים שהכל אחד, ולא יסופק להיות משה מגיע לנקודה האחרונה משלימות שכל מין האדם, שזאת הנקודה הוא תכלית השלימות האחרון משלימות הנבואה ובהיותו ע"ה בזאת הנקודה מסר לו השם ית' שהוא השכל הגמור תורתו הקדושה, ולא נמלט מזה איש, לא פסוק ולא מלה כי המעש כמו שאמרנו יורה על העושה כמו שכתב החכם: כתב אדם עד נאמן לשכלו...".

<sup>5</sup> להתבטאויותיו של ריא"כ לגבי המחויבות לטעמי המקרא ראה כהן, **על טעם ועל ר"כ** עמ' 7-8. ובמבוא בפרק העוסק בטעמי המקרא.

<sup>6</sup> אין לומר שהמלה 'ראשית' כאן צורת סמיכות, כלומר 'ראש של', ושל 'בראשית' נסמכת ל'ברא אלהים' (כדעת רש"י, רשב"ם וראב"ע, המפרשים שמשמעות הפסוק היא 'בתחילת בריאת השמים והארץ...'), אלא כדעת רס"ג, רד"ק ורמב"ן, ש'ראשית' היא צורה נפרדת, במובן 'ראש'. 'בראשית' הוא תיאור זמן למשפט "ברא אלהים את השמים ואת הארץ". לדעת ריא"כ, החולק על פירוש זה חולק על נותן התורה, כיוון שלדעתו פירושי הפסוקים, שעל פיהם קבעו אנשי כנסת הגדולה את טעמי המקרא, נמסרו להם מסיני, ובמילה "בראשית" שמו טעם מפסיק ('טרחא', המכונה גם 'טפחא'), המעיד על כך שאין צורת נסמך. וראה כהן, **על טעם ועל ר"כ** עמ' 12.

ואמנם פירוש זאת המלה – כמו שתרגם אונקילוס: "בקדמין". וראשית [ו]קדימה יאמרו על מינים רבים, כמו שידוע אצל חכמי ההגיון<sup>7</sup>, המישר כל לשון ודבור חצוני וגם דבור פנימי<sup>8</sup>, ומבואר אצל הבקאים בלשון העברי<sup>9</sup>, ואם הם מעטים, ודי אם יהיה אדם אחד מאלף (ע"פ קהלת ז, כח).<sup>10</sup> ופירוש זאת המלה לפי דעת המורה (מורה הנבוכים ב', ל), והוא האמת – קדימת סבה.<sup>11</sup> והכונה בזה להניח כי השם ית' סבה על דרך הצורה והתכלית לכל המציאות, וגם סבה פועלת, ר"ל, שהוא הבורא אותה<sup>12</sup> והפועל לו.<sup>13</sup> ולא רצה המורה שיהיה זה בכלל קדימת<sup>14</sup> זמן, ואם דוד אמר "לפנים הארץ יסדת" (תהלים קב, כו), שזה הוא פי' זה הפסוק, למען הציל אותנו מכל צד אמונת הקדמות, כמו שיבין<sup>15</sup> מי שהבין ספר המורה אך אם קדמה לו ידיעה בספרי הטבע והאלהות.<sup>16</sup> וכבר הארכנו בזה בספר מזרק כסף.<sup>17</sup> ומדעתי – אחר שדוד, שהיה אחד ממפרשי התורה, אמר זה הלשון, נכון אצלי לומר כי "בראשית", שטעמו: בהתחלה וסבה, כולל חמשת מיני הקדימות יחדו.<sup>18</sup>

<sup>7</sup> ראה: אבן רשד, ספר המאמרות, עמ' 86-88; אריסטו, מטפיסיקה, תחילת ספר חמישי; מלות ההגיון, שער י"ב, עמ' 82-86.  
<sup>8</sup> מהותה ותפקידה של ההגיון הוא לדאוג לתקינות המחשבה (הדיבור הפנימי), והביטוי הלשוני (הדיבור החיצוני).  
<sup>9</sup> ראה מורה הנבוכים במקום המצויין בהמשך.  
<sup>10</sup> על פי תרגום אונקלוס, ראשית היא קדימה, אך ישנם, על פי תורת ההגיון של אריסטו (ראה לעיל, הערה 6), ועל פי העברית, מספר סוגי קדימות ("יאמרו על מינים רבים"). ולכן יש לבאר באיזה סוג קדימה מדובר, ויבואר בהמשך. ראה גם שולחן כסף, סע' ו' עמ' 61-64, ובהערות שם.  
<sup>11</sup> לפי הרמב"ם, הקדימות המצויינת במלה 'בראשית' היא קדימות סיבתית, כלומר, הקב"ה הוא סיבת שמים וארץ.  
<sup>12</sup> אריסטו דן בארבע הסיבות – החומר, הצורה, הפועל, והתכלית -- בפיסיקה, ספר ב', פרקים ג' וז'. ריא"כ מן הסתם ראה את התרגום העברי של הביאור האמצעי של אבן רשד. המילה 'בראשית' מציינת קדימות בשלושה סוגי סיבתיות מתוך ארבעה. הראשון – 'על דרך הצורה'. 'צורת' דבר בדברים טבעיים מוגדרת כ'מעמד' (ייחודי למין, אבל זה לא רלוונטי כשמדובר בעולם בכללותו), כלומר, המרכיב המטפיסי בדבר שמגדיר את הדבר בתור מה שהוא, כלומר, הוא מקיים את הדבר בזהותו (ראה מלות ההגיון, שער ט', עמ' 55-61). כך הקב"ה מקיים תמיד את העולם בתור שכזה. סוג הסיבתיות השני המתקיים בין הקב"ה לעולם הוא 'על דרך התכלית'. על פי הקוסמולוגיה האריסטוטלית, תנועת הגלגלים (המקיימת את העולם) נעשית לא כתוצאה מדחף מכניסטי, אלא לקראת תכלית טלולוגית, כאשר התכלית האחרונה, של הגלגל העליון הוא הקב"ה עצמו (האל כתכלית העולם – מורה הנבוכים א', סט. האל כסיבת הגלגל העליון – הלכות יסודי התורה א', ב). סוג הסיבתיות השלישי המתקיים בין הקב"ה לעולם הוא 'סיבה פועלת', כלומר, הקב"ה ברצונו בורא את העולם. לא ברור האם כוונתו רק לבריאה הראשונה או גם להמשך קיומו המתמיד.  
<sup>13</sup> אף על פי שדוד פירש את פסוק זה (בראשית א, א) בתהלים במובן של קדימה כרונולוגית, לא רצה הרמב"ם לכלול בקדימות בפסוק קדימות כרונולוגית, כדי להרחיקנו מכל צד אפשרי של אמונה בקדמות העולם, כפי שמבין מי שמבין את ספר מורה הנבוכים, בתנאי שקדמה לו ידיעה בפיסיקה ובמטפיסיקה האריסטוטליים. ביאור הדבר הוא שהרמב"ם הבין שאם מדובר בקדימה כרונולוגית, אז משמע שמדובר בציון זמן של הבריאה הראשונה, ומזה משמע שהבריאה ארעה בתוך מסגרת זמן, ואם כן, מסגרת הזמן עצמה קדמה לאירוע הבריאה. וכיוון שבתפיסה האריסטוטלית, עצם הזמן נובע מתנועת הגלגל, נמצא שקדימות הזמן פירושה קדמות העולם. לכן העדיף הרמב"ם לפרש שלא מדובר בקדימה כרונולוגית כלל.  
<sup>14</sup> ראה הערה 1.  
<sup>15</sup> הואיל ודוד המלך פירש את הפסוק שלנו כקדימת זמן, ודוד הוא אחד ממפרשי התורה על פי המסורה (=קבלה מסיני), יש לקבל כי פסוק זה כולל בתוכו את כל חמש סוגי הקדימות, ובכללם קדימות זמן (ומן הסתם יפרש שמדובר רק בקדימה למה שבא אחר כך, ולא בציון זמן הבריאה, במשמעות היות הבריאה בתוך זמן אשר כבר

**ברא** – הנחת זאת המלה לפי דיוקה בעברי – חדוש דבר והמציאו יש מאין, כמו שכתב עוד בזאת הפרשה "ויברא אלהים את התנינים" (כא), "ויברא אלהים את האדם" (כז), וכן "אם בריאה יברא יי' ופצתה האדמה את פיה" (במדבר טז, ל).<sup>16</sup> אבל מצורף לזה הוא מורה שזה החדוש וההמצאה הוא בתכלית השלמות לפי הראוי לו במינו ומזה הוציאו רבותי ז"ל שאמרו "בצביון נבראו" (ראש השנה יא, ע"א).<sup>17</sup> והשורש לכל<sup>18</sup> – אמרו בשבולים "בריות" (מא, ז) ו"מלאות" (שם).<sup>19</sup> ובזאת המילה הקצרה התיר נותן התורה ית' הספק הכולל לפילוסופים מה תכלית זאת המציאות.<sup>20</sup> ובכלל כי 'ברא' מונח על כל ענין שנמצא בשלמות אי זה ענין שיהיה, ולא כן 'יצר' ועשה. וביאור כל זה ימצא במזרק כסף.

**אלהים** – הוראת זאת המלה לפי דיוקה בעברי כמו 'מושבעים' מטעם "לאלה ולשבועה" (במדבר ה, כא). ר"ל, הנהוג להשבע בם, כמו שהיה אז המנהג להשבע בכל גדול, כל שכן באל, וכן הוא היום.<sup>21</sup> והנה נאמר 'אלוה' 'אלהים' על משקל 'גבוה', 'גבהים'.<sup>22</sup> ואמנם 'אל' ו'אלים' הוא מטעם "יש לאל ידי" (לא, כט), "אילי מואב" (שמות טו, טו), "כגבר אין איל" (תהלים פח,

קיים). חמשת סוגי הקדימות הם על פי אריסטו: קדימה בזמן, קדימה בטבע, קדימה במדרגה, קדימה במעלה, וקדימה בסבה (ראה **מלות ההגיון**, שער י"ב, עמ' 82-86, ואבן רשד, **ספר המאמרות**, עמ' 86-88).<sup>16</sup> פירוש 'ברא' הוא חידוש דבר יש מאין. ריא"כ מביא דוגמאות לשמוש בשורש ברא לגבי דברים שלא היו קודם לכן. וכן פירש רד"ק, **שורשים**, שרש ברא וז"ל: וכל לשון בריאה הוא התחדש הדבר וצאתו מאין ליש". ולא כג'נאח בספר השורשים, שורש 'ברא', שביאר ברא – 'יצר'.

<sup>17</sup> לשרש 'ברא' יש משמעות הנוספת על משמעות יצירת דבר יש מאין, והיא משמעות של שלמות. כך מסביר ריא"כ את דרשת ר' יהושע בן לוי (ר"ה יא, ע"א): "דא"ר יהושע בן לוי: כל מעשה בראשית בקומתו נבראו לדעתן נבראו לצביון נבראו, שנא' ויכלו השמים והארץ וכל צבאם" – אל תקרי 'צבאם' אלא 'צביונם'. לדעת ריא"כ, אף על פי שריב"ל דרש את המלה "צבאם", באמת למד את דרשתו מהמילה "ברא".<sup>18</sup> ובשרשות כסף שרש ברא: "הסוג העליון והטבע הכולל לזה השורש הוא עשיית הדבר או המצאת הדבר וחדוש היותו, עם היות הדבר סוג גדול, וכן מעשה והמצאה סוג גדול מאד, כמו שנפרש בשרש עשה, אבל לא כל המצאה כמו פעל ועשה. רק המצאה על תכלית השלימות לפי מינו ואין ספק שכן ברא השם ית' כל העולם מין מין, כמו שהוציאו רז"ל מזה בצביון נבראו או נמצאו כמ"ש המורה – בפ"ל משני – והאריך בפ"ג משלישי בביאור איך המציא השם מין מין מכל הנמצאות על תכלית השלימות שאפשר לו במינו...".

<sup>19</sup> המקור ('השורש'), ממנו ניתן ללמוד על משמעות שלמות במלה 'ברא', הוא השימוש במלה "בריות" במובן "מלאות" לגבי השבילים בחלום פרעה.

<sup>20</sup> נראה מדבריו כי ביאור המילה 'ברא' עקרונית כאן, כיוון שממנה משתמע תפיסתו של ריא"כ בשאלת חידוש העולם. שכן אם 'ברא' פירושה יש מאין, הרי שהבריאה היא פעולה חד פעמית. אך לדעת ראב"ע פירוש 'ברא' הוא מתן צורה לחומר, וניתן להבין זאת באחת משתי דרכים:

א. העולם נברא יש מיש, והעולם אם כן קדמון. או ב. הפעל ברא איננו מורה על הענקה חד פעמת של צורה לחומר, ע"פ פירוש זה סיפור הבריאה מבראשית א:ב ואילך הוא תיאור העולם הקדום אשר צורתו נאצלות מן האל באופן מתמיד. וראה על כך בהרחבה, קליין-ברסלוי "חלום הסולם".

<sup>21</sup> לדעת ריא"כ המשמעות השורשית של שורש 'אלה' הוא שבועה, כמו בפסוק המובא במדבר. המילה 'אלהים' פירושה 'מושבעים' במובן 'אלו אשר נשבעים בהם' (לא 'משבעים אותם', כמו בן). כינוי ה' בעניין זה שנשבעים בו, מבטא את גדלותו, שהרי נשבעים בגדולים ובאלים, ולכן העובדה שנשבעים בו היא סימן לגדולתו. בשרשות כסף שרש 'אלה' כותב ריא"כ: "תמה אני על הקמחי שעשה מזה שני שרשים, האחד באמרו 'תהי נא אלה בינותינו'... והאחר שאמרו 'אלוה מתמן יבוא'". ואצלי הכל ענין אחד [מילה לא ברורה] וזה כי הטביעו מיסדי הלשון שחבור האל"ף ולמ"ד וה"א יורה על קללה, ורוב הקללות הם על שבועה, ולכן נאמר "לאלה ולשבועה". ולא כרד"ק,

**שורשים**, שפירש שורש 'אלה' – שופט.  
<sup>22</sup> 'גבה' הוא דוגמא לשורש המסתיים באות ה', והטייתו דומה לזו של שרש 'אלה' במילים 'אלוה' ו'אלוהים'. במקביל, 'אלוהים' הוא צורת רבים של 'אלוה'.

(ה), שטעמו מתוקף.<sup>23</sup> ואמר "אל גבור" (ישעיה ט, ה) שענינו תקיף גבור, כמו שכתו' "מעשה תוקפו וגבורתו" (אסתר י', ב). אמנם מדוע כתב בכאן "אלהים" עם רוב שתופו, לא י־י' השם הנכבד, וכן בכל מעשה ששת הימים וביום השביעי, וכן למה היה לשון רבים עם היות ברור, אצלנו כשמש כי השם הנכבד העליון ית' הוא הבורא לכל עם היותו אחד שאין אחדות כמוהו, אמנם ידע ויבין זה על השלמות מי שהוא בקי בעברי ובהגיון ובטבע ובאלהות. ואנחנו מה נעשה רק שנשמור תורתנו הקדושה ונבין מה שנוכל עם פירושה האמתי שהודיעונו רבותי ז"ל והאחרון שבחכמינו בזמן לפי מה שרמזו בספרו הנכבד המכונה מורה הנבוכים,<sup>24</sup> כן יאמר י־י' [אלהי השמים (בראשית כד, ז)].<sup>25</sup>

**השמים** – הנחתו הראשונה לגשם השמימי, מצד היותו כדורי ומת[נועע] בסבוב. כי בעבור היותו כן הוא כפול המקומות מכמה פנים, כמו שהתבאר בספר השמים והעולם.<sup>26</sup> וזה, כי נאמר 'שם' 'שמים' על משקל 'יד' 'ידיים', ו'שם' רמז למקום לפי העברי.<sup>27</sup> ואמנם נאמר זה השם בשתוף על כל יריעה מיסוד האש והאוויר.<sup>28</sup> ואמנם הודיענו נותן תורתנו בהניחו זה השם

<sup>23</sup> שרש 'אל', להבדיל משורש 'אלה', אין משמעותו היסודית שבועה אלא תוקף וכח, וראה גם 'מצרף לכסף' לשמות ט"ו, יא).

<sup>24</sup> ריא"כ מעלה כאן שתי קושיות באשר לשמוש בשם 'אלהים': האחת, מדוע במעשה בראשית (א, א – ב, ג) יש שימוש בשם 'אלהים', למרות שזהו שם משותף, כלומר, אין משמעותה ייחודית לה', ושנית, מדוע שם 'אלהים' הוא בצורת רבים, והרי האל הוא יחיד? ריא"כ כאן אינו עונה על שאלות אלו, אלא קובע שלשם הבנת התשובות עליהם יש צורך בדיעת לשון עברית, לוגיקה (תורת הדקדוק הכללי וההגיון), פסיקה (מדעי הטבע) ומטפיסיקה. ריא"כ מפנה את הקורא למורה הנבוכים – כנראה א', סא. ריא"כ התייחס לשאלות אלו ב**גביע כסף** פרקים ב', ה', עמוד ו-טז, במשכיות כסף א', סא, ובמנורת כסף פרקים א', ה'-ו' (עכ"ל ב, עמוד 78, 88-91). ראה גם בהרחבה הרינג, **גביע כסף** עמ' 77-97.

<sup>25</sup> ע"פ **מורה הנבוכים** ב', יט.  
<sup>26</sup> אריסטו, **על השמים**, ספר השני. ריא"כ הכיר את התרגום העברי לפירוש הערבי של אבן רשד על ספר זה, (המצוי בכתב יד ולא יצא לאור).

<sup>27</sup> ה'שמים' כאן הם הגלגל (=מעטפת כדורית) הגשמי המקיף את העולם. הוא נקרא בשם 'שמים' משום היותו בתנועה סיבובית מתמדת, שעל ידי כך כל נקודה בו עוברת במקומות שונים. מבחינה צורנית, 'שמים' = 'שם' + 'ים' (סופית הזוג), כלומר, הרבה כפילות 'שם', ריבוי מקומות. דברים דומים כתב ר"א בשורש כסף, שורש 'שם': "...וראה, כי נבהלו אלופי כל מפרשינו בפירוש 'שמים', כי לא שתו לב למה שהתבאר בספר השמים והעולם מענין המקום הזה, והוא מה שנאמר שם כי לכל בע"ח ששה מקומות – או, אמור 'פאות' או 'צדדים' – והם: פנים ואחור, ימין ושמאל, מעלה ומטה. וזה כלו באדם מבואר. ולכן, אחר שהתבאר כי הגשם השמימי הוא בע"ח, הנה מחוייב שימצאו אלה הששה מקומות. אבל לא יורשם (א.ר. מלשון רשם) אחד מהם במקום מצוין כמו באדם שלא יוכל איש להחליף אחד באחד. וזה, מפני שהוא גשם כדורי והוא מתנועע בסבוב, ולכן נצייר בו אחד אחד מאלה הששה, וכלם מצד שנצייר איש עומד בתוכו מונח על גבו שיהיה ראשו לקוטב הדרומי ורגליו לצפוני, והוא יסוב הגלגל ביד ימינו על עצמו מן המזרח למערב. ושם התבאר בארוכה. אבל די לנו בזה שנדע כי הנקודה מן הגשם השמימי המתוארת בימין תתואר בשמאל, וא"כ הוא אותה הנקודה הוא כפילת המקומות ההפכים".

<sup>28</sup> מעל הארץ והימים יש שכבות שונות של אוויר, ומעליהם שכבות שונות של אש. ניתן להשתמש במלה 'שמים' לא רק לחומר הגלגלים, אלא גם על כל אחד מהשכבות ביסוד האוויר וביסוד האש. ראה לקמן על פסוקים ו', יד, כ. בדומה כתב ריא"כ גם בשורש כסף (שם): "וראה עוד הפלגה אחרת שאמר 'ויקרא אלקים לרקיע שמים וכו' " כי זה ענין יקר מאד, והוא כי השמים הנזכר בפסוק ראשון איך שיהיה פירושו, הנה האמת בזה, כי זה השם מונח בעברי בשתוף. ותחלה, על הגלגלים, ואחר, על כל היריעות שנוכל לצייר ביסוד האש והאוויר. וזה ידוע לבקיאם בספרי הקדש. ואולם העיקר והכוונה בכל שם שמים הנזכר ביום הראשון, הוא היריעה מיסוד האוויר המיוחדת



הנפרד לגשם השמימי כי הוא כמו שאמרנו, גשם כדורי ומתנועע בסבוב, אשר כבר חלקו בזה הפילוסופים הראשונים, ואמתו זה האחרונים,<sup>29</sup> כמו שמבואר בספרי הטבע מאריסטו וספרי התכונה מבטלמייאס.<sup>30</sup> ואמנם ביאור כל זה ימצא במזרק כסף.

**הארץ** – שרשו רצץ, והאל"ף נוספת כמנהג.<sup>31</sup> והונח זה השם לזה היסוד השפל להורות על טבעו שהוא קר ויבש ולכן הוא מתרופץ ומתפוצץ, ולהורות על מקומו שהוא במצוק, מונח באמצע ודחוק שם, כמו שבארתי בספר מזרק.<sup>32</sup> ודע בכלל, כי לשוננו הקדוש והשלם – הונח כל מלה ושם שבו להורות על הנקרא לפי טבעו, אם מצד אחת מארבע סבותיו<sup>33</sup> ואם מצד אחד ממשיגיו.<sup>34</sup> וזהו הענין "ויקרא האדם שמות" (ב', כ).<sup>35</sup> ומזה הצד נכלל בספרינו הקדושים כל פנות חכמות הטבע והאלהות, כמו שפירשנו אלה החמשה תיבות שהם בזה הפסוק.<sup>36</sup> והקש על זה בכל התורה והמקרא והחכמה. ואמנם זה ענין עמוק להנהיגו ומי יודע.<sup>37</sup> אך מכאן תבין איך המעתיקים התורה אל לשון אחרת לא יכלו להעתיק שלמות כונתה. ותבין זה בזה הפסוק הראשון איך המלות שהועתקו בנצרי בלשון<sup>38</sup> מורות השלמויות מן הפנות הנכבדות שכתבנו שמורה העברי.<sup>39</sup> ואין ספק שהמעתיק הנוצרי ידע זה, כי העיד על עצמו בשם הנכבד שהוא

בשם רקיע, לא המיוחדת בשם חשך, ולא המיוחדת בשם אור, ולא המיוחדת בשם מים, כי ארבע חלוקות חלק **נותן התורה את יסוד האויר**.

<sup>29</sup> ריא"כ בשרשות כסף (שם) מפרט יותר בענין זה: "א"כ הפליג נותן תורתנו בתחילת מעשה בראשית והודיענו עיקר גדול מזה הגשם השמימי, שנחלקו בו כל הפילוסופים, ר"ל אם הוא כדורי, ואם הוא מתנועע בסבוב, ואם גלגל חוזר ומזל קבוע...". הלשון 'גלגל חוזר ומזל קבוע' לקוח מגמרא בפסחים (צד, ע"ב). שם מבואר ש'חכמים ישראל' נחלקו עם 'חכמי אומות העולם' האם 'גלגל חוזר ומזלות קבועין', או 'גלגל קבוע ומזלות חוזרין', כלומר, האם הגלגל כולו מסתובב, כאשר הכוכבים קבועים בו ומסתובבים עמו, או שהגלגל קבוע במקומו, והכוכבים נעים לאורכו. כמו כן נחלקו האם השמש בלילה חוזרת אחורנית ומהלכת מעל לרקיע (ובמקרה זה הרקיע אינו צריך להיות כדור שלם, אלא רק כיפה), או שהשמש ממשיכה במסלולה 'למטה מן הקרקע'. ריא"כ מכנה חכמים אלו 'פילוסופים', ומבין שההכרעה בגמרא היא כדעה שאכן יש גלגל כדורי שלם המסתובב (עיי' שם בגמרא). תודה לד"ר שלמה בר סלע אשר ליבן עימי הדברים.

<sup>30</sup> אריסטו, **על השמים**, ספר השני; פטולמי, **אלמגסט**. שניהם דוגלים בגלגלים כדוריים מסתובבים.  
<sup>31</sup> א' היא מוספית נפוצה. כמו כן קיימת תופעה התלכדות של ע' הפועל ו-ל' הפועל בגזרת הכפולים. לכן השורש של 'ארץ' יכול להיות 'רצצ' (דעה זו מובאת ברד"ק, **שורשים**, שרש ארץ, רד"ק סבר כי השרש הוא ר"ץ, והאלף נוספת).

<sup>32</sup> שרש 'רצץ' של 'ארץ' מורה על תכונותיו של הארץ, שהוא היסוד הקר והיבש ביותר, ומשום כך הוא נשבר ומתרופץ.

<sup>33</sup> חומר, פועל, צורתו או תכליתו.

<sup>34</sup> מאפיין שמשיג את הדבר.

<sup>35</sup> כל מילה בעברית מורה על טבעה, אם טבעה היסודי ואם מצד מאפיין לא מהותי. ראה להלן על ב', יט.  
<sup>36</sup> יסודות חכמת הטבע והמטפיסיקה משתקפים באטימולוגיות המילים בשפה העברית, ועל ידי כך כלולים בתורה יסודות אלו. דוגמאות לכך הם פירושי ריא"כ לחמש המילים העיקריות בפסוק זה – ראשית, ברא, אלהים, שמים, ארץ.

<sup>37</sup> ייתכן שבביטוי זה מודיע ריא"כ שאינו יכול לפרש מכאן ואילך כל מילה ומילה.

<sup>38</sup> אולי צ"ל בלשון לטין.

<sup>39</sup> מכיוון שהאטימולוגיות של המילים הם מעיקר כוונת התורה, ואין האטימולוגיות נשמרות בתרגום לשפה אחרת, נמצא שכל תרגום, ובכלל זה התרגום הנצרי, לא יצליח לשמר את כוונת נוסח המקור. דוגמא לכך היא התרגום לפסוק שלנו. ראה בהרחבה **בשלחן כסף**, סע' ו, עמ' 61-64. וראה להלן על ב', ה.

היותר יקר, וזה באמרו "ושמי יי' לא נודעתי להם" (שמות ו', ג), כי לא העתיקו כמו שהעתיקו במקומות אחרות, אבל עזבו בעברי כמו שיצא מפי האל ית'.<sup>40</sup> וביאור כל זה עמוק ודק ואין זה מקומו.<sup>41</sup>

ואולם מה שהכרח הוא שאומר בכאן, כי כונת נותן התורה בזה הפסוק שתי הוראות, כולם אמת יחד:<sup>42</sup> האחת – מיוחדת, והיא – שהאל ברא יסוד האויר, ויסוד הארץ, ר"ל, היבשה.<sup>43</sup> ואין זה פי' אבן עזרא, רק פי' כותב התורה עצמו, כמו שיפרש זה לנו אחר כן "ויקרא אלהים לרקיע שמים" (ח) "ויקרא אלהים ליבשה ארץ" (י).<sup>44</sup> וההוראה השנית היא כוללת, והיא – שהשם ברא העליונים והתחתונים, רק כי על כל פנים היה מזה הפסוק. והנה לא יחד כל פרטי זאת ההוראה הכוללת בכלל, כי אילו היה כן היה אומר "יהי מלאכים", ואחר – "יהי גלגלים", אבל דלג אל העולם השפל לפי ההוראה המיוחדת, כי בחר הקצור.<sup>45</sup> ואילו כתב השם ית' כל מה שידע, לא יכילו הספרים. כמו שקצר באמרו לנו עשרת הדברות, ואילו כיון ורצה לדרוש לנו אז כל מה שידע, או חציו, עדיין היה יושב ודורש בהר ההוא. וממנו יראה וכן יעשה כל מחבר ספר וכל דורש. ובכלל כי מן התורה שלנו עם הפלגת קצורה נדע כי נבינה על השלמות כל האמתות שימצאו בחכמות השלמות. והוא מה שיכלול משל סולם יעקב אבינו אשר התכלית הוא "והנה יי' נצב עליו" (כ"ח, יג) ובכלל שתי המצות הראשיות שזכר המורה.<sup>46</sup> שהם יסוד התורה והם לדעת שהוא נמצא ושהוא אחד וכל השאר הוא מחוייב והכרחי לאלה, מצוה קלה וחמורה, אמנם איך כל זה מי יבין.<sup>47</sup>

ובכאן נשלם פי' זה הפסוק הראשון לפי כונתינו בספר הזה.<sup>48</sup>

<sup>40</sup> בשמות ו', ג, בו מדובר באופן ישיר על שם ה' עצמו, המתרגם הנוצרי חרג מהרגלו לתרגם את שם הוויה Dominus, שהוא תרגום של שם אדנות, והשאיר את שם הוויה. בוולגטה שלפנינו – Adonai, שהוא שם אדנות ולא שם הוויה.

<sup>41</sup> ראה גביע כסף, סוף פ"ג, עמ' י.

<sup>42</sup> פסוק א בכללותו בא ללמדנו שני דברים.

<sup>43</sup> המשמעות הספציפית הישירה של הפסוק היא בריאת יסודות האויר והארץ.

<sup>44</sup> לא חידש ראב"ע דבר באמרו: "ולפי דעתי, כי אלה השמים והארץ הם הרקיע והיבשה", אלא זה מפורש בתורה.

<sup>45</sup> בכלל הפסוק הראשון גם משמעות כללית של בריאת העליונים בכלל והתחתונים בכלל, אלא שהתורה קצרה והזכירה בפירוש ובאופן ספציפי רק את יסודות האויר והארץ.

<sup>46</sup> ע"פ מ"נ ח"א פט"ו, ושם ח"ב פ"י: ענייננו של סולם יעקב הוא סתרי התורה. ראה גם: קליין-ברסלבי, סולם.

וראה לקמן על כ"ח, יב, ובהערה. וראה גם: אלטמן, סולם, עמ' 22-24. אבל ראה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות

יסודי התורה ז', ג.

<sup>47</sup> מי יבין כיצד מצויות חכמות אלו בדברי התורה.

<sup>48</sup> כלומר לפרש פירוש על דרך הפשט בלבד.

## (ב) והארץ הייתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני

**המים** – כבר כתב המורה (מורה הנבוכים ב', כט)<sup>49</sup>, והוא האמת, כי כל מלות ושמות זה הסדר המכונה 'מעשה בראשית', שהוא מתחלת הספר עד שסיים "ונח מצא חן בעיני יי' " (ו', ח), אשר היו מנשאים אותו רבותי ז"ל (משנה חגיגה ב', א), הנה הם משותפות באחד ממיני השתוף. ונעשה כל זה – להסתיר מן ההמון, כדי שיקחום ההמון כפי מדרגתם והיחידים כפי מדרגתם.<sup>50</sup> וגם היחידים יבינו בכל זה המעשה הנכבד שני פנים כמשל "תפוחי זהב במשכיות כסף" (משלי כ"ה, יא), כי מה שיבינו ממנו הסכלים הבלתי בקיאים בשלמות העברי וביתר הדברים המודיעים האמתות אינו כסף אף כי זהב אף<sup>51</sup> הוא נחשת.<sup>51</sup> ואולם הפליג כותב התורה שחברה<sup>52</sup> בשלמות בשמות ומלות נאותות לזהב ולכסף ולנחושת. וביאור כל זה ימצא במזרק כסף, וימצא בגביע<sup>53</sup>, ואין אנו מכונים בזה הספר רק הזכרות לנו ולבנינו, אם יהיה אלהים עמם.<sup>54</sup>

ואחר זאת ההערה, אומר כי פירוש **תהו ובהו** כתוב בספרי הנביאים, ובכלל רוב שמות זה המעשה הנכבד פירשו לנו הנביאים, ולא זה בלבד אבל התורה כולה, עד שאם נבינם לא נצרך לפי' אבן עזרא וזולתו.<sup>55</sup>

וטעם **חשך** בזה הוא צלילת אדים עבים מימיים מן האויר<sup>56</sup>, הממשש **לתהום**, שעניינו עמוק, מים או מימיים. כי 'חשך' בעברי שני מינים, כמו הסכלות, וכן בהגיון, ר"ל, על דרך הקנין ועל דרך

<sup>49</sup> "שכל מה שזכר במעשה בראשית בתורה אינו כולו על פשוטו כפי מה שדמו ממנו ההמון, שאילו היה הענין כן לא היו מסתירים אותו אנשי החכמה ולא היו החכמים ממריצים מליצות בהעלימו ומניעת הספור בו בפני ההמון".

<sup>50</sup> סגנון כתיבת מעשה בראשית הוא בלשונות דו-משמעיים. צורת כתיבה זו מאפשרת ליחיד סגולה להבין ממנו את הסודות העמוקים תוך כדי הסתרתם מעיני הסכלים, ומאידך מאפשרת לסכלים להבין את מעשה בראשית ברובד נמוך ופשוט בלי עומק הדברים. וראה במבוא 'מטרת התורה וקהל ייעדה'.

<sup>51</sup> הפסוק "תפוחי זהב במשכיות כסף" על פי דברי הרמב"ם בפתיחה למורה הנבוכים מדבר על כתיבה אלגורית, כלומר, 'תפוחי זהב', הרעיונות העמוקים, מוסתרים ב'משכיות כסף', הרובד הפשוט הנמוך. לדעת ריא"כ גם רובד הכסף הוא רובד משמעותי המובן רק ליחידים, בעוד הבנת ההמון אף לכלל כסף אינה מגיעה, אלא היא בבחינת נחושת. נמצאו במעשה בראשית שלושה רבדים: רובד ה'נחושת', כלומר, המובן להמון; רובד ה'כסף', כלומר, הרובד הפשוט המובן ליחידים; ורובד ה'זהב', כלומר, הרובד העמוק המוסתר שהיחידים מבינים מתוך רובד הכסף.

<sup>52</sup> שחיבר את התורה במעשה בראשית.

<sup>53</sup> גביע כסף פרקים ח ו"ד.

<sup>54</sup> פירוש מורחב למעשה בראשית כתב ריא"כ בספר מזרק כסף, שהוא ספר המוקדש למעשה בראשית, אשר איננו בידינו. וכן כתב על מעשה בראשית בספר גביע כסף. כאן במצרף לכסף יפרש רק נקודות קצרות אשר תהווה בסיס להבנה רחבה יותר ('הזכרות') ליחיד סגולה (לנו ולבנינו אם יהיה אלהים עמם).

<sup>55</sup> המלים "תהו ובהו" מתפרשות על פי ירמיה ד', כג: "ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם". מהתקבולת בפסוק (ומהקשר פסוקי ההמשך, עיין שם) ברור כי פירוש "תהו ובהו" הוא ארץ ריקה ושוממה. וזה לשון ראב"ע כאן: "תהו: ארץ ריקה ושוממה". ומוסיף ריא"כ שהתורה בכלל מתפרשת על פי דברי נביאים, והמבינים דברי הנביאים לא יצטרכו פירושים אחרים כלל.

ההעדר. והנזכר בזה ביום ראשון הוא קניין, כמו "וימש חשך" (שמות י', כא), ר"ל, עובי אויר וחשכו.<sup>57</sup> והפכו – 'אור', שהוא זכך אויר<sup>58</sup> וטהרו.<sup>58</sup> ולא כן הנזכרים ביום רביעי, כמו שאפרש במקומו (יח).<sup>59</sup>

ואולם **"על פני"** בכל העברי יאמר על המתמששים.<sup>60</sup> ואין שם גשם, יאמר כן על דרך 'דברה תורה כלשון בני אדם' (יבמות עא, ע"א).<sup>61</sup> ורבים מזה המין בזאת הפרשה ופרשת נח.<sup>62</sup> ואמנם 'על' לבדו יאמר על הסמוכים.<sup>63</sup> וכבר התבארו אלו התארים בספר השמע.<sup>64</sup> והעד הנאמן על שתי המלות האלה הוא בפסוק אחר והוא אמרו "ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים" (כ).<sup>65</sup> והפליג השם לומר "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" (שמות כ, ב), כאילו הוא ממש אותנו, כטעם "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית" (אסתר ז, ח).<sup>66</sup>

**ורוח אלהים** – בעבור היות 'רוח' שם משותף לרבים, ידענו כי זאת היא ברוח המנשבת ההווה מן האד העשני,<sup>67</sup> כאמרו "מרחפת", כי זה<sup>68</sup> התואר מיוחד לכל תנועה סבובית מעוותת, ותנועת הרוח כך היא, כמו שאמ' אריסטו. והעד בלשון 'רחף' – אמרו "על גזליו ירחף" (דברים

<sup>56</sup> כלומר, ערפל הנוצר מאידי המים.

בכל הדיון מכאן ואילך בשכבות האוויר השונות, ריא"כ בונה כנראה על התרגום העברי של שמואל אבן תיבון לגירסה הערבית של אריסטו. ראה: אריסטו, **אותות השמים**.

<sup>57</sup> למלה 'חושך' ישנן שתי משמעויות, הן בשפה העברית והן ב'הגיון' – תורת הדקדוק המשותפת לכלל השפות. האחת – העדר אור. המלה 'חושך' כאן משמשת במשמעות השנייה – 'על דרך הקניין', כלומר, לא מצב המוגדר כחסרון, אלא מציאות חיובית. 'חושך' במשמעות זו הוא סוג אוויר שהוא מימי אך צלול. 'חושך' זה היה ממש ונוגע ב'תהום' ('חושך על פני תהום'), שפירושו הוא מקום עמוק ובו מים או אוויר מימי (יותר מן ה'חושך'). דו-משמעות זה של 'חושך' דומה לדו-משמעות של המלה 'סכלות', אשר אף היא משמשת במשמעות של 'העדר' (חסרון חכמה) או של 'קניין' (תופעה חיובית, עצמאית של השקפות מוטעות ושליליות).

<sup>58</sup> 'אור' כאן אף הוא מיסוד האוויר, אך לא המימי אלא היבש הקרוב לאש. ראה לקמן על פסוק ג.

<sup>59</sup> בפרק זה פסוק יח כתב ריא"כ: "והחשך בכאן הוא העדר, לא קניין כמו שהיה ביום הראשון.

<sup>60</sup> הביטוי 'על פני' מציין לא סמיכות מקום גרידא, אלא מגע ממש.

<sup>61</sup> הביטוי 'על פני' בהקשר של דברים לא-גשמיים הוא מטאפורי.

<sup>62</sup> הביטוי 'על פני' במשמעות מתמששים מופיע פעמים רבות בפרשות בראשית-נח.

<sup>63</sup> 'על' ללא 'פני' מציין סמיכות ללא מגע.

<sup>64</sup> אריסטו בספר הפיזיקה, ספר חמישי, פרק 3, מגדיר את המושגים מגע ('התמששות') וסמיכות. מקורו של ריא"כ כנראה בתרגום העברי לאבן רשד. ראה: אבן רשד, **ספר השמע**, מאמר חמישי כלל ג פרקים ה-ז. וראה גם: אבן רשד, **ההויה וההפסד**, מאמר א, כלל ו, פרק ב.

<sup>65</sup> מפסוק כ הוכחה לחילוק שבין 'על פני' לבין 'על', שהרי כאשר העוף מעופף, אין מגע בינו לבין הארץ, אבל הוא נמצא בתוך 'רקיע השמים', שפירושו בפסוק כ – האטמוספירה (ראה לקמן על פסוקים יד, כ).

<sup>66</sup> נראה שריא"כ כאן מפרש שהביטוי 'על פני' בפסוק בשמות הוא תיאור מצב של הנוכח, כלומר: 'לא יהיה לך, שאתה על פני, אלהים אחרים'. והפירוש הוא: אתה, העומד עם ה', לא יהיה לך אלהים אחרים. חומרת הבגידה גדולה במיוחד משום שהיא בנוכחות ה', כשם שחומרת מעשה הן בכבישת אסתר הייתה גדולה במיוחד משום שהייתה עם אחשוורוש בבית. אמנם ריא"כ במצרף לכסף על שמות כ', ב אינו מפרש כך את הביטוי 'על פני'.

<sup>67</sup> ראה: אריסטו, **אותות השמים**, מאמר שני, עמ' 102-104.

לב, יא), וכן "רחפו כל עצמותי" (ירמיה כג, ט).<sup>68</sup> וזה – כטעם "ויעבר אלהים רוח על הארץ" (ח),  
(א).<sup>69</sup> וכתוב גם כן "סובב סובב הולך הרוח" (קהלת א, ו).<sup>70</sup> והכל אמת ונכון.<sup>71</sup>

**על פני המים** – יסוד המים, כי עתה נבראו יסוד הארץ והמים.<sup>72</sup> ולא הוצרך ביום שלישי רק הקוות המים והראות הארץ.

וטעם **הייתה**<sup>73</sup> – אע"פ שכל לשון 'היה' זר בכאן, כמו שאמ' המורה,<sup>74</sup> הנה נכון על כל פנים, והטעם – שכל זה קודם שברא אלהים את השמים ואת הארץ.<sup>75</sup> כי מכאן, ר"ל, מאמרו "והארץ הייתה" עד "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" (ה) הוא התחלות המציאות השפל. אמנם הקשר זה הפסוק השני והנמשך לו עם הראשון, עם היות וא"ו במלת "והארץ", הוא שוה בשוה כהקשר פסוק "ויפגע" במקום" (כח, יא) והנמשך לו עם פסוק "ויצא יעקב" (שם י) הקודם לו.<sup>76</sup> ובכלל כי דרך העברי וכל לשון נאות בזה כי המספר דברים ותנועה מה יניח תחלה בקצור מופלג תחלת התנועה ותכליתה, ואחר ישוב לספר איך היה במה שבין ובכל המאורע. ולכן אחר שכלל

<sup>68</sup> המילה 'רוח' היא מילה בעלת משמעויות רבות (ראה: **מורה הנבוכים** א', מ) – משמעות רוחנית, spirit, או פיסית, wind. כאן משמעותה היא השנייה. והראיה לכך היא ייחוס פעולת ה'ריחוף' לרוח כאן, והרי ה'ריחוף' הוא תנועה בלתי-סדירה ('סבובית מעוותת'), כפי שמוכח מהפסוקים בדברים (תנועת הנשר סביב גוליו אשר בקנו) ובירמיהו (תנועתו של איש שכור, שהרי בהמשך הפסוק ההקבלה ל"רחפו כל עצמותי" הוא "הייתי כאיש שכור"), וכן היא תנועת הרוח. ואין פירוש הפסוק כאן הרוח במובן של spirit of God. אלא הרוח שהביא ה'.  
<sup>69</sup> ביטוי זה של "רוח אלהים", אשר בו נסמך 'רוח' במובן משב רוח אל 'אלהים', משמעותו רוח מאת ה', שהועבר על ידי ה'.

<sup>70</sup> לא רק אריסטו אמר שכך היא תנועת הרוח, סבובית מעוותת, אלא גם כן כתוב כך בפסוק בקוהלת.  
<sup>71</sup> ייתכן שכוונת ריא"כ במשפט זה לומר שאין חילוק בין הבאת הראיה לאופן תנועת הרוח מאריסטו או מפסוק בקוהלת, שהרי מדובר בכל מקרה בעובדה אמיתית.

<sup>72</sup> אף על פי שלא נכתב משפט בריאה מפורש ליסוד המים, בריאה זו כלולה במשפט "ורוח אלהים מרחפת על פני המים". וכן בריאת יסוד הארץ כלולה במשפט המתאר את היות הארץ "והארץ הייתה..."<sup>73</sup>, וכפי המבואר בדיבור הבא, שהמתואר בפסוק א אינו קודם למתואר בפסוק ב, ופסוק ב מתאר את תחילת הבריאה.

<sup>73</sup> לא ברור מדוע את הדיבור הזה, המוסב על חלקו הראשון של הפסוק, הניח ריא"כ עד אחרי השלמת פירוש הפסוק, באופן שעתה הוא חוזר אחורנית לפרש את תחילת הפסוק. ייתכן שזה משום שכיוון שבריאת המים, שאינה נזכרת בפירוש כלל, מוכרחת להכלל בעצם תיאור היות המים ("...על פני המים"), לכן יש בסיס מוצק לאפשרות לפרש שאף בריאת הארץ כלולה בעצם תיאור היות הארץ. ורק כך יכול ריא"כ לפרש שפסוק ב קודם כרונולוגית לפסוק א, ומהווה תחילת תיאור מפורט של התהליך אשר השלמתו מתוארת בפסוק א, כפי שמבואר כאן. לכן המתין מלבאר את "והארץ הייתה" עד אחרי שביאר ש"על פני המים" כולל את עצם בריאת המים.

<sup>74</sup> במורה הנבוכים ב', ל מבואר שהתורה בפסוק א נקטה לשון "ראשית" ולא לשון 'תחלה', משום שלשון 'תחלה' היה מורה על בריאה בתוך מסגרת של זמן, כאילו הבריאה ארעה בתוך זמן מסויים, כאשר מושג הזמן מונח ברקע וקודם לבריאה, והיה נראה שאין הזמן עצמו מכלל הנבראים. כוונת ריא"כ כאן היא כנראה שהמלה "הייתה", ככל לשון כ'היה' המציין זמן עבר, איננו שייך ('זר') כאן, מאותה הסיבה שלשון 'תחלה' איננה שייכת בפסוק א.

<sup>75</sup> השימוש בלשון עבר כאן לגבי הבריאה הראשונית לגיטימית כאן, לא כתיאור הזמן של הבריאה (שממנו היה משתמע שהזמן קודם לבריאה) אלא כהדגשת קדימה כרונולוגית ביחס לזמן **שלאחר** מכן, שהרי המתואר בפסוק ב קודם למתואר בפסוק א, כפי שהולך ומבאר בהמשך.

<sup>76</sup> ראה לקמן על כ"ח, יא. פסוקים ב-ה, הפותחים ב-ו' ('והארץ') חוזרים ומפרטים את אשר ארע קודם למתואר בפסוק א, כהקדמה למתואר מפסוק ו ואילך, המקביל למתואר בפסוק א (בריאת שמים וארץ), כשם שמפסוק יא בפרק כ"ח יש חזרה לאשר ארע קודם למתואר בסוף פסוק י שם ('וילך חרנה'), כהקדמה למתואר ב-כט, א ('וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם', המקביל למתואר ב-כח, י ('וילך חרנה')).

ואמר בכאן "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" לפי הכונה המיוחדת,<sup>77</sup> שב לבאר איך היה זה עד שביאר שזה בדרך כך וכך, עד תשלום יום שלישי, ויותר נשלם באחרית ששת ימים. ולכן שב לומר ביום השביעי בענין הפסוק הראשון ואמר "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם" (ב, א). והפליג לבאר, כי הוסיף "וכל צבאם", ואם הכל מובן גם בפסוק הראשון.<sup>78</sup> ודע, כי בעבור היות עיקר כונת נותן התורה לספר לנו בכאן איך נמצא האדם השלם אשר כל העולם השפל לא נמצא אלא בשבילו, לשתי הסבות שזכר המורה בפתיחת פירוש המשנה<sup>79</sup>, והם: לצוות, ולשרות, והיה הודעת מציאות זה<sup>80</sup> בזולת סבותיו ידיעה חסרה, ולספר כל סבותיו עד השם ית' היה תכונה ארוכה יותר מדאי, לכך לקח נותן התורה דרך ממוצע וזכר קצתם ועזב קצתם.<sup>81</sup> ולכן התחיל מן הגשם השפל שהוא סוג עליון<sup>81</sup> לעולם השפל, וסיים באדם. וכל מה שהיה הולך וקרוב לאדם, שהוא התכלית, יאריך יותר. ולהודיענו זה<sup>82</sup> עשה כמו כן בפרשת וארא (שמות ו, יד-כז), כאשר כיון לספר לנו מציאות משה, שהוא האדם השלם, לא זכר מציאותו בזולת סבה כלל וגם לא התחיל מנח או אברהם, אבל התחיל מראובן. וכל מה שהיה הולך וקרוב למשה יאריך יותר.<sup>83</sup> וכל אלו הענינים בתכלית הדקות והתבארו יותר בספר המזרק כסף ובזה נשלם פירוש שני הפסוקים הראשונים.

(ג) **ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור** – כמה נגלה מבואר פירוש "ויאמר" לחכמים. כי ה'אמירה' וה'דבור' בעברי וגם ברומי<sup>84</sup>, מונח לדבור הפנימי שהוא הציור וכן לחיצוני. ופעמים ביאר ויצרף "בלבו".<sup>85</sup>

<sup>77</sup> תחילה כתבה התורה בקיצור את שלמות תהליך הבריאה עם תכליתה, כלומר, ייעודה הסופי לפי התכנון והכוונה המיוחדת והמיועדת של הבורא, שהיא בריאה של שמים וארץ מלאים.

<sup>78</sup> פירוט בריאת שמים וארץ, הנזכרת בפסוק א, ממשיך עד סוף בריאת ששת הימים. ב, א הוא פסוק סיכום לפירוט זה, ובו מבואר (אף על פי שזה פשוט ואמור להיות מובן כבר מהפסוק הראשון) שכל הדברים שנבראו בששת הימים הם בכלל 'שמים וארץ', שהרי הם כל צבא השמים והארץ.

<sup>79</sup> רמב"ם, הקדמות, עמ' נט-ס. הדגשת ריא"כ 'העולם השפל' הוא כנראה בעקבות מורה הנבוכים ג', יב-יד.

<sup>80</sup> תכלית יתר העולם הוא לשמש לאדם חברה ולשרתו, ומשום כך רצתה התורה לתאר את העולם על כל השתלשלותו, אך מחמת אריכות הדברים קצרה התורה ותארה רק חלק משלבי הבריאה.

<sup>81</sup> קטגוריה כללית ביותר.

<sup>82</sup> כדי שנדע שזהו סגנון התורה, ובהתאם לכך נפרש כאן את הפרק.

<sup>83</sup> התורה מדגישה את חשיבותו של משה על ידי תיאור השתלשלות התהוותו, ועל ידי הארכה יתירה ככל שמתקרבת למשה עצמו.

<sup>84</sup> בולגטה 'dixitque'.

<sup>85</sup> אין האמירה כאן אמירה בקול ('דיבור חיצוני') אלא דיבור לעצמו, כלומר, מחשבה ('דיבור פנימי'). 'אמירה' ו'דיבור' סובלים את שתי המשמעויות, ולפעמים, אך לא תמיד, כאשר הכוונה היא למחשבה, נוספת המלה 'בלבו', כגון בראשית יז, יז: "ויאמר בלבו".

ודע, אחר שהודעתך כי בספר כפורי כסף<sup>86</sup> חברתי סתירות הכרחיות לפירושי הקודמים, די לי במה שאכתוב בכאן מה שהוא ברור אצלי שהוא כונת התורה, כל שכן עם מה שביארתי יותר בספר מזרק כסף.<sup>87</sup> ואומר בכאן, כי קודם זה נזכרו התחלות אחרות לזה המציאות והם ארץ, וחשך, ותהום, ורוח, ומים. אבל בחר נותן התורה לכמה סבות להתחיל אמירות האל באור, כמו שהעירנו דוד ואמר "פתח דבריך יאיר מִבֵּין פתאים"<sup>88</sup> (תהלים קי"ט, קל).<sup>89</sup> וזה ענין נכבד לצורות שכתבתי במזרק כסף.

והאור בכאן הוא ההפכי ל'חשך' שקדם זכרו (ב),<sup>89</sup> כי הוא זכוכ אויר מופלג וטהור עם היות בו אור ונר. וזה רומז לחלק העליון מן האויר הממשש ליסוד האש, אשר שם זכוכ מופלג, כי טבעו חם ויבש, וגם שם אורה ונר, כי שם יתהוו תמיד האותות הנקראות נרות ולפידים וברקים, ואמ' דוד ע"ה "האירו ברקיו תבל" (תהלים צז, ד).<sup>90</sup> והפך זה – ה'חשך' שקדם זכרו, שהוא החלק השפל מן האויר הממשש לתהום ולמים, והוא עב וחשוך בהכרח, כי טבעו קר ולח בתכלית כטבע המים. וכן הוא המובן ב'אור' ו'חשך' בכל זה היום הראשון.<sup>91</sup>

(ד) ואמרו **ויבדל אלהים בין האור ובין החשך** – הוא הבדל במקום בטבע.<sup>92</sup> והשם ית' הוא הפועל הראשון לכל. וזה, כי בין אלו השני קצוות מן האויר יש אמצעיים חלקים מאויר אינם מטבע אלו, כמו שנבאר עוד (לקמן על פסוק ו).<sup>93</sup> ובא ה'הבדל' כטעם "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים" (שמות כו, לג).<sup>94</sup>

<sup>86</sup> חיבור זה אינו בידינו

<sup>87</sup> הספרים 'כפורי כסף', אשר עסק, כפי הנראה מהכתוב כאן, בויכוח עם פרשנים קודמים, ו'מזרק כסף', אשר עסק במעשה בראשית, אינם בידינו.

<sup>88</sup> בפסוק ב כבר מתוארת בריאה של ארץ, חושך, תהום, רוח ומים, כך שהאור אינו הבריאה הראשונה, ואף על פי כן המתינה התורה מלהשתמש בלשון 'אמירה' בראשונים וייחודה לשון זה לנבראים מן האור ואילך.

<sup>89</sup> ראה לעיל על פסוק ב ד"ה וטעם חשך.

<sup>90</sup> ה'אור' כאן אין פירושו האור הנראה, אלא הוא יסוד האויר בהופעתו החמה, היבשה והצלולה יחסית, מתחת ליסוד האש, שהוא החם, היבש והצלול ביותר. ונקרא כאן 'אור' מחמת יבשו וחומו, ומחמת כך ששם מתהווים הברקים המאירים, וכפי הפסוק בתהלים המצרף לשון 'אור' עם ברקים. כמובן, הנחת הרקע בכל הדיון הזה הוא על פי ההשקפה האריסטוטלית הרווחת שלארבע היסודות (אש, רוח, מים, אדמה) מקומות אנכיים 'טבעיים', באופן שהרוח, האויר, הוא מתחת ליסוד האש.

<sup>91</sup> 'אור' ו'חושך' בפסוקים ב-ה אינם אור נראה והעדרו, אלא הופעות שונות או מצבים שונים של יסוד האויר – החם והיבש יותר, הדומה ליסוד האש ונוגע בו מתחתיו, והקר והלח ביותר, הדומה ליסוד המים ונוגע בו מעליו.

<sup>92</sup> קביעת טבע השכבות השונות להבדל זו מזו במקומם האנכי.

<sup>93</sup> לא מדובר כאן בהבדלה הנובעת מפעולה ישירה של רצון ה' להפריד בין ה'אור' לבין ה'חושך', אלא ה' כגורם הראשוני לבריאת כל מערכת הטבע הטביע במבנה העולם את החוקיות לפיה בין בין ה'אור' ל'חושך' ישנם רבדים נוספים, כך שה'אור' וה'חושך' הם במקומות שונים.

<sup>94</sup> כשם שלא היו הקודש וקודש הקודשים מעורבים לפני נתינת הפרוכת, אלא הפרוכת היא פשוט הנמצאת ביניהם, כך אין פעולת ההבדלה הזו של ה' בין ה'אור' לבין ה'חושך' מעבר ממצב של אור וחושך המשמשים בערבוביה למצב שהם נפרדים זה מזה, אלא פשוט יצירת המצב של דברים החוצצים ביניהם.

(ה) והנה השם ית', שהוא הפועל הראשון לכל, קרא בלשון העברי לזה האור הנזכר **יום** ולזה החשך הנזכר **לילה**. ואלו השמות הם על דרך האמת, ואם אחר כן נתרחב הלשון.<sup>95</sup> וזה, כי עיקר קראינו העת 'יום' להיות אויריו המקיף אותנו צח<sup>96</sup> וזך ועיקר קראנו העת 'לילה' להיות אויריו עב ועכור.<sup>96</sup>

ואולם לא היה זה ולא דבר ממה שנזכר עד הנה סבה כלל אל "ויהי ערב ויהי בקר"<sup>97</sup> יום אחד, והעד הנאמן שאר הימים. אבל כל אחת מאלו ההגבלות היא הגדה בעצמה.<sup>97</sup> וכבר ביארנו בספר אחר<sup>98</sup> דקות אמרם ז"ל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (פסחים ו', ע"ב), לא יבינוהו אחד מני אלף (איוב לג, כג).<sup>99</sup>

ובכאן נשלם<sup>100</sup> ביאור יום ראשון לפי הכונה בספר הזה שהוא כמר מדלי<sup>100</sup> לפי מה שראוי, כמו שהארכנו יותר בספר מזרק כסף וגביע הכסף.

(ו) **ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים** – אחר שקדם לנו כי נותן התורה הודיע לנו מציאות שני קצות יסוד האויר, שהם הפכים בתכלית, הכרח הוא שיודיע לנו עתה מציאות שני חלקים אמצעיים ממנו. האחד מתואר ב'רקיע', והאחר מתואר באמרו "למים", שהוא המים אשר מעל לרקיע. וזה, כי ה'רקיע' הוא מטעם ריקוע, כמו "רקעי פחים" (במדבר יז, ג), והוא בלעז 'טינד'א'.<sup>101</sup> לא כמו 'קיום' או 'קום' עד שיהיה לעזו 'פרמימנט' כמו ששגה בזה המעתיק לנוצרים.<sup>102</sup> ונטו מזה ופרשו – הגלגל הנקרא 'גלגל

<sup>95</sup> ריא"כ כאן לשיטתו שהשפה העברית אינה מוסכמה חסרת משמעויות, אלא משמעויותיהן המקוריות של מילים מבטאות את מהויות הדברים המתוארים (ראה למשל דבריו לעיל א', א ד"ה "הארץ").

<sup>96</sup> המשמעויות הראשונות של 'יום' ו'לילה' הם 'אור', כלומר, אוויר חם, יבש וצלול, ו'חושך', כלומר, אוויר קר, לח ועכור, בהתאמה. 'יום' ו'לילה' נאמרים (לא בפסוק זה, אלא בפסוקים הבאים ובשפה המדוברת) בהשאלה על זמן האור וזמן החשך, בהתאמה, משום שבזמן האור האוויר הוא בדרך כלל 'אורי', כלומר, חם, יבש וצלול, ובזמן החושך האוויר הוא בדרך כלל 'חושכי', כלומר, קר, לח, ועכור.

<sup>97</sup> אין מניעה מלפרש 'יום' ו'לילה' בחלק הראשון של פסוק ה כסוגי אוויר שונים, אף על פי שבחלק השני של הפסוק מילים אלו משמשות לזמנים, משום שאין קשר סיבתי בין שני חלקי הפסוק, כפי שמוכח מהעובדה שאף בשאר הימים יש משפטים המקבילים לחלקו השני של פסוק ה, ובימים האחרים אין משפט רקע כגון החלק הראשון של פסוק ה.

<sup>98</sup> כונתו כנראה למזרק כסף וראה להלן הערותינו ל-ב, ז-ח.

<sup>99</sup> כנראה כוונת ריא"כ לפרש ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' מתייחס לקדימות ואיחור סיבתיים (ראה לעיל על 'בראשית'), כלומר, אין בהכרח קשר סיבתי בין משפטים רצופים בתורה.

<sup>100</sup> על פי ישעיה מ, טו. בפירוש ריא"כ לישעיה מ', טו, ד.ה. "כמר מדלי": הנה מר הוא שרש בעצמו מונח בעברי על הטיפה הקטנה הנופלת מהדלי הגדול. כלומר, ריא"כ מציין לקורא, כי ביאורו ליום הראשון היא רק כטיפה בים ממה שניתן לבאר.

<sup>101</sup> השווה רש"י לבמדבר יז, ג – "טינד"ש = Tenues. שורש 'רקע' מציין רדידה ושיטות. כך כאן ה'רקיע', כפי שמבואר בהמשך, הוא האטמוספירה, שהיא שכבת האוויר שבין הארץ, המים התחתונים, והאוויר המימי המכונה 'חושך' לבין המים שמעל לרקיע והאוויר היבש המכונה 'אור'.

<sup>102</sup> בוולגטה: firmamentum, לשון חוזק וקיום.



לכוכבים הקיימים,<sup>103</sup> כמו שנטו בשם 'אור', שפירושו – אור שמש. וכבר הארכת בסתירת כל זה בספר כפורי כסף. ובכלל, הנה זה השם נזכר בכאן ובתהלים (קלו, ו) ודניאל (יב, ג) ויחזקאל (א, כה). והוא לקוח ביחזקאל על הגשם השמימי, הגלגל העליון החלק, על הספוק<sup>104</sup> בשם המדובר לאדם, ולמצוייר, ובשם 'שמים'.<sup>105</sup> ועל כל פנים הוא לקוח בכאן בענין שהוא מורה לאויר המאהיל עלינו ומקיף אותנו מכל צד. והמים שעליו – הוא החלק מן האויר ששם יתהוה המטר והשלג, ששם תמיד מים בכח, כמו שכתו' בפירוש ארסטו בספר אותות עליונות<sup>106</sup>. וקודם לו<sup>107</sup> ביאר לנו זה החכם השלם<sup>108</sup> שנכנס לפרדס בשלום ויצא בשלום באמרו "כשתגיעו לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים" (חגיגה יד, ע"ב). אמנם החכמה בקוראו זה המקום אבני שיש טהור ובהזיהור מלומר "מים מים" – לא 'מים' פעם אחת – הנה כתבנו כל זה בארוכה במזרק כסף, עם היות כל אלו הדברים עמוקים, אבל בָּאוֹר המורה ראינו אור.<sup>109</sup>

והיוצא מדברינו, כי אמרו **בתוך המים** – כאמרו "יושב בתוך היריעה" (שמואל ב ז, ב).<sup>110</sup>

ואמנם אמרו **בין מים** – הוא המים אשר מתחת לרקיע. ואמרו **למים** – הוא המים אשר מעל לרקיע.

העולה מאמירות אלו השני ימים הוא<sup>כא</sup> מציאות יסוד האויר עם ארבעת חלקיו שזכרנו. ונזכרו שנים ביום ראשון ושנים ביום שני<sup>כב</sup> <sup>111</sup> לכמה טעמים הכרחיים אין מכונת זה הספר לכתוב בכאן עוד. ואחר שהכרח הוא שכונת נותן התורה היא זאת, כמו שאמרנו ביתר ספרי וסתרנו דעות הקודמים, הכרח הוא מעתה כי לא נאמר 'כי טוב' בשני, והסבה הכרחית בזה, מבוארת בעצמה, כי אחר שבשני ימים אלו לא נברא רק יסוד אחד, אין ראוי, אם כן, להיות גם 'כי טוב'

<sup>103</sup> פרשנים נוצרים שהשתמשו בתרגום הוולגטה הלטיני פירשו שלשון חוזק וקיום שבמלה 'רקיע' = firmamentum הוא משום שמדובר בגלגל אשר בו קבועים כוכבי השבת.

<sup>104</sup> 'ספוק', על פי **מלות ההגיון**, שער י"ג, הוא שיתוף ענייני בין שני דברים, כאשר העניין המשותף אינו מהותי לדברים אלא תכונה שולית שלהם.

<sup>105</sup> יחזקאל משתמש במלה 'רקיע' לא במובן המדויק של האטמוספירה המקיפה, אלא במובן הגלגל הגשמי העליון (המקיף ביותר). ההצדקה לשימוש זה הוא המשותף לאטמוספירה ולגלגל העליון, הן במישור השפה המדוברת (כלומר, הנביא מרשה לעצמו לעשות שימוש לא מדויק במלה 'רקיע', משום שההמון משתמשים במלה זו גם לגלגל העליון), הן במישור הדמיון החזותי (ה'מצוייר') והן מצד זה ששני הדברים מכונים גם 'שמים' (ראה לעיל על פסוק א, ד"ה השמים).

<sup>106</sup> אריסטו, **אותות השמים**, עמ' 46-56.

<sup>107</sup> לפני אריסטו. ריא"כ כאן כנראה טועה בכרונולוגיה (אלא אם כן כוונתו לא לאריסטו עצמו אלא לאבן רשד).

<sup>108</sup> התנא רבי עקיבא.

<sup>109</sup> על פי "באורך נראה אור" (תה' לו, י). **במורה הנבוכים** ב', ל, באר הרמב"ם בכוונת רבי עקיבא ש'המים אשר מעל לרקיע' אינם ממין המים.

<sup>110</sup> בשני המקומות פירוש היות דבר אחד בתוך משנהו הוא היות הדבר האחד מוקף בשני תחתיו.

<sup>111</sup> 'אור' ו'חושך' ביום הראשון; 'רקיע' ו'מים אשר מעל לרקיע' ביום השני.

רק פעם אחת.<sup>112</sup> הנה לכמה סבות היה יותר ראוי שיהיה זאת הפעם ביום ראשון.<sup>113</sup> וכבר ביארנו כל זה בספר מזרק כסף.

ובכאן נשלם יום שני.

**(ט) ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי**

**כן** – אחר שקדם מציאות עצם הארץ והמים ביום ראשון (ב), מבואר שאין צורך עתה רק למציאות אלו המקרים במ, ר"ל, ההקוות במים, וההראות בארץ ושתהיה יבשה.<sup>114</sup> והנה ידוע כי הנמצא – סוג לעצם ולמקרה, ולכן כל לשון 'מציאות' ו'הויה' ו'בריאה' ו'מעשה' וכל פעל יונח על המקרה כמו על העצם.<sup>115</sup> ולכן נאמר בזה "כי טוב" (י) כמו ביתר הנבראות.<sup>116</sup> ומכאן מבואר לשון אמרו "וימהר לעשות אותך" (יח, ז), "עשה רגליו", "עשה שפמו" (שמואל ב יט, כה), "ועשתה את ציפורניה" (דברים כא, יב), שבכל הוא מעשה גמור כפשטו ואיך לא יקרא מעשה גמור חדוש מקרה.<sup>117</sup> והנה נהוג וקבוע בכל העברי לומר כל לשון מעשה אף כ<sup>118</sup> בהעדר וכל זה נעלם מן רבים הקודמים להעלם מהם ידיעת ההגיון והבקיאות בעברי.<sup>118</sup>

ואמנם סמך מציאות הצמחים למציאות היבשה כי מציאותם תלוי בה.<sup>119</sup> ואולם הפלגת השאלות אשר כתבתי בספר כסף סיגים מן היום הראשון עד סוף זה היום השלישי הנה היתרם ימצא כתוב בספר מזרק כסף ואין לכותבם בכאן מכונת זה הספר. ואולם מה שתמצא<sup>120</sup> שאומר בכאן הוא כי נאמר בזה "כי טוב" שני פעמים להיות הבדל ויתרון גדול בין הצמחים שהם בעלי

<sup>112</sup> כיוון שבשני הימים הראשונים מפורטת בריאת יסוד אחד בלבד (אוויר, על ארבעת רבדיו) מארבעת יסודות העולם הגשמי (אש, אוויר, מים, אדמה), צריך להאמר בהם רק פעם אחת 'וירא אלהים כי טוב'.

<sup>113</sup> הפעם האחת שראוי לכתוב 'כי טוב' בשני הימים הראשונים, ראוי שתהיה ביום הראשון דווקא (ולא בשני), מכה סיבות לא מפורטות.

<sup>114</sup> לאחר בריאת המים והארץ, על תכונותיהם הקבועות להם באשר עצם היותם מים וארץ ('עצם'), לא נותר אלא לחדש בהם מאפיינים נוספים אשר אינם מהותיים לעצם היותם מים וארץ ('מקרים'), במקרה זה – הקוות המים, הראות הארץ ויבשות הארץ.

<sup>115</sup> לא רק 'עצמים' אלא גם 'מקרים' כלולים ב'סוג' הכללי יותר של ה'נמצא', כלומר, אף מקרים נחשבים דברים קיימים, ולכן לשונות עשייה נאמרים אף על מקרים.

<sup>116</sup> על יום השלישי נאמר "כי טוב" (י), למרות שלא נעשתה ביום שלישי בריאה אלא פעולה בדבר שכבר נברא לפני כן, כיוון שנכון לומר גם על המקרה פעלים של בריאה ועשייה, למרות שאין בהם בריאה ועשייה.

<sup>117</sup> כל אלו הם דוגמאות מקראיות בהם מופיע פעל 'עשייה' כאשר הכונה אינה ליצירת דבר אלא לאפיון עצם הקיים כבר כגון הכנת הבקר, עיצוב הציפורניים.

<sup>118</sup> נכון בעברי ובכל הלשונות להשתמש בפעל עשה גם כאשר הכוונה היא הימנעות מעשייה.

<sup>119</sup> נסמכה הוצאת הצמחיה להראות היבשה הואיל ומציאות הצמחיה תלויה ביבשה.

נפש ובין הדומם<sup>120</sup> כמו שהוא גבול בין החי המדבר ובין הבלתי מדבר מה שאין כן גבול בין החי המימי ובין האוירי שכולם תחת הבלתי מדבר.<sup>121</sup> ובכאן נשלם יום שלישי.

(טו) **ויאמר אלהים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים** – איך אאריך בכאן<sup>כ</sup> ואשנה כל מה שכתבתי בספר מזרק כסף או אביא ראיות ומופתים לחזק דעתי ולסתור דעות רבים מן הקודמים כמו שכתבתים בספר כפורי כסף ומי שרצה להאמין בי יאמין, או יורנו שכלו מעצמו. ולכן אין לי בספר זה רק לבאר עניינים בקצור כאשר בחנתים ביתר ספרי.<sup>122</sup> ואחרי זאת אומר, כי הכונה בזה בעצם לזכור מציאות וממשלה לאורות הכוכבים באויר המקיף אותנו, הנקרא 'רקיע', כמו שכתו' בכאן והיו למאורות ברקיע השמים. אבל אלו האורים הם מקרים, והם מצויים בהכרח בכוכבים שהם עצמים, ולכן הוצרך לומר 'מאורות'. אבל להעירנו כי אין הכונה בכאן להודיענו מציאות עצם הכוכבים וטענות רבות<sup>123</sup>, הוסיף למ"ד ואמר "והיו למאורות", כלומר, לאורות.<sup>124</sup> ופירש זה דוד ואמר "לעושה אורים" (תהלים קל"ו, ז).<sup>125</sup> גם פירש לנו כי אלו שני המאורות הם השמש והירח. וגם הוא פירש לנו כי אמרו הנה "ואת הכוכבים" דבק בטעם עם המאור הקטן.<sup>126</sup> ובכלל, כי מטבע הענין ומן<sup>כ</sup> הלשון מבואר ההבדל הגדול שבין יום ראשון ובין יום זה, כי שם כתו' "אור" ובלשון יחיד ופה כתו'

<sup>120</sup> על היום השלישי נאמר פעמים "כי טוב" בפס' י ובפס' יב, וזאת בכדי הצביע על יתרון עולם הצומח שיש בהם חיות (בעלי הנפש) על עולם הדומם שנברא בימים ראשון שני. יתרון זה דומה ליתרון החי המדבר (האדם) לבין בעלי החיים ולכן גם ביום הששי נאמר על האדם "טוב מאד" (לא). וראה בכר, "כפרשן המקרא" עמ' 132, פרק שביעי) בפרק זה חוקר בכר את ההשוואה שעורך ריא"כ בין האדם לבין הצומח.  
<sup>121</sup> אבל לבעלי החיים המימיים והאויריים אין יתרון האחד על משנהו, כולם בגדר החי שאינו מדבר.  
<sup>122</sup> אין ריא"כ רואה צורך להאריך בפסוק זה הואיל וכבר עסק בו בספריו האחרים, ומי שרוצה לקבל דבריו יקבל, ואם והרוצה לדחותם יציע סברה משל עצמו. כונת ספר מצרף לכסף הוא להביא הדברים בקצרה.  
<sup>123</sup> הביטוי 'וטענות רבות' כאן לא ברור. אולי כוונתו היא שמלבד המטרה 'להעירנו כי אין הכונה בכאן להודיענו מציאות עצם הכוכבים', יש גם מטרות נוספות לתוספת ה-ל' במלה 'למאורות'.  
<sup>124</sup> עיקר מטרת הפסוק הוא לחדש את בריאת האור המגיע מן הכוכבים אל האטמוספירה שסביבנו (ה'אויר המקיף אותנו הנקרא 'רקיע' – ראה לעיל על פסוק ו), ולא את בריאת הכוכבים עצמם. אך כיוון שרק הכוכבים עצמם הם עצמים, בעוד האור הוא מאפיין ('מקרה') קבוע ותמידי ('הכרחי') של הכוכבים, לכן מאמר הבריאה הראשוני נאמר על הכוכבים עצמם ('יהי מאורות'), ולאחר מכן באה התורה להדגיש שעיקר המטרה בכוכבים היא לא בעצם קיומם אלא בפונקציה שעל שמה הם נקראו – להארה: "והיו למאורות... להאיר על הארץ".  
<sup>125</sup> דוד כינה את המאורות 'אורים', ובכך למדנו שעיקר מטרתם הוא באור שהם מפיקים.  
<sup>126</sup> בפסוקים ז-ט בתהלים קלו כתוב: "לעשה אורים גדלים... את השמש לממשלת ביום... את הירח וכוכבים לממשלות בלילה...". מכאן למדנו שני דברים (נוסף על הנאמר בהערה הקודמת): ראשית, מכך שדוד מפרט את המאורות, ואומר שהם השמש והירח, למדנו ששני המאורות שמדובר עליהם כאן בבראשית הם השמש והירח (שלא נזכרו כאן בבראשית בשמותיהם, אלא רק כונו 'המאור הגדול' ו'המאור הקטן'). שנית, מדברי דוד "את הירח וכוכבים לממשלות בלילה" למדנו שכאן בפסוק טז "ואת הכוכבים" מצורפים תחבירית ל"ואת המאור הקטן", באופן שהתפקיד "לממשלת הלילה" מוסב גם על הכוכבים.

'מאור', ובלשון רבים, רוצה לומר, 'מאורות', זולת כמה הבדלים בין הכתוב שם ובין הכתוב בזה כמו שכתבנו בספר מזרק כסף.

(יח) ואולם מה שסיים בזה ולמשול ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החשך – הנה

אין האור בכאן סמוך ליום ולא החשך ללילה, כי סתירת זה בצדו, שאמר שגם הלילה אור.<sup>127</sup>

אבל הכונה בכאן שביום היה הבדל בין אור וחשך וכן בלילה מצד עצמה היה הבדל בין האור

והחשך כדרך כל הבדל מתנגדים.<sup>128</sup> והחשך בכאן הוא העדר, לא קנין כמו שהיה ביום ראשון,<sup>129</sup>

וכבר הארכנו על כל זה בספר מזרק כסף, ודי לנו אם נכתוב בכאן רמיזות קצרות אל הזכרות

והעומד על אלו הענינים הנזכרים באלו הד' ימים יעמוד על נפלאות גדולות.

ואולם התר השאלות הרבות אשר כתבתי בענין אלו הד' ימים בספר כסף סיגים, הנה הכל

ימצא בספר מזרק כסף. ובכאן נשלם ענין יום רביעי.

(כ) ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע

השמים – הנה אין ספק שנותן התורה, עם היותו אומר שהפועל לדגים הוא המים, וכן אחר

כן שהפעל לבהמה הוא הארץ (כד), הוא רוצה<sup>130</sup> שהשם ית' הוא הפועל לרחוק.<sup>131</sup>

וטעם **רקיע השמים** – כמו שקדם "ברקיע השמים" (יד), כאמרנו 'שטח התקרה'<sup>132</sup> זו שטח

היריעה.<sup>132</sup>

וראה כי נותן התורה לא כתב שהאל בירך דבר מבריאות הד' ימים הקודמים. אכן התחיל זה

ביום זה.<sup>133</sup>

<sup>127</sup> אין כאן הקבלה בין חלקי הפסוק, באופן ש'יום' מקביל ל'אור' ו'לילה' ל'חושך', שהרי אז ישתמע שהיום הוא זמן אור והלילה – זמן חושך, וזה נסתר מהפסוק הקובע שאף הלילה הוא זמן אור: "ואת המאור הקטן לממשלת הלילה".

<sup>128</sup> הן ביום עצמו והן בלילה עצמו, יש הבדל בין אור לחושך, כדרך כל המושגים ה'מתנגדים', שיש להם גם מצבי ביניים, ובין מצבי ביניים אלו יש 'הבדל' יחסי (ראה גם **מלות ההגיון**, סוף שער י"א).

<sup>129</sup> 'חושך' כאן הוא העדר האור. ה'חושך' שנזכר ביום הראשון הוא מציאות חיובית. ראה לעיל על פסוק ב, ד"ה וטעם חשך.

<sup>130</sup> רוצה לומר, מתכוון.

<sup>131</sup> למרות הכתובים "ישרצו המים שרץ נפש חיה", ו"תוצא הארץ נפש חיה למינה", מהם משמע שלא ה' גרם להווצרות הדגים ובעלי החיים, אלא המים והארץ, ברור שכוונת התורה בכתובתה שדברים אלו ארעו בעקבות אמירה של ה' לומר שה' הוא הגורם העקיף לכל.

<sup>132</sup> אף על פי שהמבנה התחבירי כאן לא ברור, כוונת ריא"כ ברורה. הביטוי 'רקיע השמים' כאן וביום הרביעי הוא צורת סמיכות שבה הנסמך ('רקיע') הוא שם עצם המציין את צורת הדבר המתואר, והסומך ('השמים') הוא שם עצם מיועד המציין את הדבר הספציפי המתואר. כך כשם ש'שטח התקרה' מתפרש במובן 'שטחיות התקרה', כך 'רקיע השמים' מתפרש במובן 'ריקוע השמים', כלומר, השמים כשכבה, כיריעה.

<sup>133</sup> ברכה נזכרת לראשונה ביום זה החמישי.

וגם ביום זה שאלות אחדות כתבתי בספר כסף סיגים. ואולם ההתירים לכל כתבתי בספר מזרק כסף.<sup>134</sup>

ודי לנו בכאן מה שאמרנו, ובכאן נשלם יום חמישי.

**(כד) ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה**

**ויהי כן** – בחר נותן התורה לשום ביום אחד מציאות הבהמה והאדם, כי הם, בְּעֹנֹת, קרובים

מצד.<sup>135</sup> ולכן אמר בכולם "כי טוב" (כה, לא), ואמנם לא בירך הבהמה כמו שבירך האדם, כי הם רחוקים מצד, ואע"פ שבירך הדגים והעופות.<sup>136</sup> וכל אלו העניינים יקרים, והארכנו בם בספר מזרק כסף.

**(כו) אמנם מה שכתו' ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו** – למה ניגע תחלה

באמרו "נעשה" בלשון רבים, וכן כנוי "בצלמנו כדמותנו",<sup>137</sup> ומה שיטענו עלינו זולתנו,<sup>138</sup> כח ואחר ש'אלהים', המדבר, הוא לשון רבים, הנה מהיותר נכון שימשיך הלשון כן.<sup>139</sup> ואילו אמר 'בראו אלהים' היה נכון, כמו "הלכו אלהים" (שמואל ב ז, כג). והעד הנאמן על כל זה מה שאמר נותן

התורה "אלהים קדשים" (יהושע כד, יט), "אלהים קרבים" (דברים ד, ז), "אלהים חיים" (ירמיה י, י), שהוא רומז בהכרח על השם ית' לדחות כל גשמות שהיא לאלוה יתר האומות.<sup>140</sup> כל שכן שנמצא כתוב על השם ית' פעם "ארדה נא ואראה" (י"ח, כא) ופעם "הבה נרדה ונבלה" (יא,

<sup>134</sup> **כסף סיגים** הוא ספר שאלות שאיננו בידינו. התשובות לשאלות בעניין מעשה בראשית נתנו בספר מזרק כסף, אף הוא איננו בידינו. התשובות לשאלות בעניין מעשה מרכבה נתנו בספר מנורת כסף, ותשובות לשאלות אחרות נתנו בספר **גביע כסף** מפרק ט"ו ואילך.

<sup>135</sup> בעלי-החיים והאדם נבראו שניהם ביום אחד, היום השישי, משום שגם באדם יש גוף בהמי (והוא הגורם לאדם לחטוא ולעשות עוונות), וההבדל הוא רק בחלק השכלי של הנפש.

<sup>136</sup> אף על פי שגם בבעלי-החיים נאמר "כי טוב", הבדיל הכתוב בין בעלי-החיים לבין האדם בכך שנכתבה ברכה לאדם ולא לבעלי-החיים (אף על פי שבירך את הדגים ואת העופות), משום השוני שבין האדם לבין בעלי-החיים.

<sup>137</sup> אף כינוי השייכות 'נ' במלה 'בצלמנו' ובמלה 'כדמותנו' הוא בלשון רבים.

<sup>138</sup> זולתנו, הכוונה לטענות הנצרים המוכחים את אמונתם בשילוש מצורת הרבים 'נעשה' ו'צלמנו' ו'כדמותנו'. וראה יוסף המקנא עמ' 31.

<sup>139</sup> אף על פי שה' הוא יחיד, כיוון שהמלה 'אלוהים' היא בצורתה לשון רבים, מוצדק ולגיטימי לבנות את המשפט בלשון רבים.

<sup>140</sup> מדוגמאות מקראיות אלו מוכיח ריא"כ כי התייחסות המקרא אל אלוהים בלשון רבים היא לשונית גרידא ואינה משקפת השקפת ריבוי, חלילה, שהרי שימוש בלשון רבים ביחס לאלוהים נמצא בפסוקים אשר הקשרם הוא הדגשה של שלילת גשמות ודמיון לאילי האומות. כך ביהושע: "כי אלהים קדשים הוא אל קנוא... כי תעזבו את ה' ועבדתם אלהי נכר..." (ראה גם בראשית רבה ח', ט); בדברים: "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו..." ובירמיהו: "וה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם".

ז).<sup>141</sup> ובכלל, כי אלו העניינים עמוקים בתכלית. ורבותי' ז"ל נתנו טעם אחר בכל זה, ובפרט באמרו על השם ית' "את" כט אשר כבר עשוהו" (קהלת ב, יב), כי אך הכלל הוא על פמליאה שלו.<sup>142</sup> והנה, מצורף לזה הענין האמתי, כתבתי אני עניינים אחרים, ימצא בספר מזרק<sup>ל</sup> כסף, וימצא בגביע, כי הם לבות חכמת האלהות.<sup>143</sup> וגם כתבתי בספר כפורי כסף כמה טענות סותרות דעות א"ע וזולתו בזה.

ואולם ביאור שם 'צלם' ו'דמות' – הנה היטיב המורה (מורה הנבוכים א', א) לבאר זה, אבל מצד אחר. ואולם שתק לבארו מצד מה יותר נעלם, ואנחנו כתבנו זה, והכל ימצא בספר מזרק כסף וימצא בגביע.<sup>144</sup>

(כז) **ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא**

**אותם** – בעבור היות "בצלמו" סובל שירמוז לאדם, כמו שטעו רבים, שב לומר "בצלם אלהים", כמו שיאמרו החכמים 'ר"ל: כך וכך'.<sup>145</sup> מזה המין בתורה ובמקרא לאלפים ולמאות.<sup>146</sup> ולבאר

כונת כל זה החכימו הנכבדים אנשי כנסת הגדולה ושמו זקף במלת "בצלמו" ומאריך "בצלם" וטרחא במלת "אלהים".<sup>147</sup> ומה לנו עוד פי' א"ע וזולתו.<sup>148</sup> ואמר **אותו**, ואמר **אותם**, והכל נכון באמת.<sup>149</sup>

אך זכור ענין מופלג כי בזאת הפרשה בשני מקומות<sup>150</sup> ובפרשת נח<sup>151</sup> ובפרשת ואתחנן<sup>152</sup> כתב שהאדם נברא ונעשה בצלם 'אלהים', לא בצלם השם<sup>ל</sup> הנכבד.<sup>153</sup>

<sup>141</sup> הביטוי השני, מפרשת נח, הוא בלשון רבים, והוא מקביל בדיוק לביטוי הראשון, שהוא בלשון יחיד. מכאן ראייה שהריבוי הוא סגנוני גרידא.  
<sup>142</sup> לדעת חז"ל התייחסות אל ה' בלשון רבים נובעת מענוונותו של ה' שנמלך במלאכים. סנהדרין לח, ע"ב: "דא"ר יוחנן: אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך הוא בפמליא של מעלה".  
<sup>143</sup> מקומם של אותם 'עניינים אחרים' (כנראה בעניין הריבוי של שם 'אלהים'), שהם בלב חכמת האלהות, הוא בספרים מזרק כסף וגביע כסף, משום שספרים אלו עוסקים בחכמת האלהות.  
<sup>144</sup> לא מצאתי בגביע כסף התייחסות לעניין זה.  
<sup>145</sup> כיוון שניתן להבין את המלה "בצלמו" במונח 'בצלם האדם', כפי שטעה בזה ישועה הקראי (מובא ראב"ע בפרוש הארוך), בא הביטוי "בצלם אלהים" לבאר את "בצלמו", לומר שפירושו הוא 'בצלם אלהים' ולא 'בצלם האדם'.  
<sup>146</sup> ראה למשל לקמן י, א.  
<sup>147</sup> הזקף והטרחא הם טעמים מפסיקים, והמאריך – משרת (מחבר). נמצאו הטעמים מפסיקים בין "בצלמו" לבין "בצלם אלהים", ומחברים את "אלהים" ל"בצלם".  
<sup>148</sup> אין לנו צורך בהוכחות של ראב"ע ואחרים נגד הפירוש המוטעה של ישועה הקראי, כיון שהפסוק כבר נתבאר על ידי אנשי כנסת הגדולה.  
<sup>149</sup> לגיטימי להשתמש הן בלשון יחיד והן בלשון רבים ביחס לאדם שהוא זכר ונקבה.  
<sup>150</sup> כאן; ולהלן ה, א.

(לא) וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד – חלילה שיאמר "טוב מאד" על כלל הנמצאות שנזכרו.<sup>154</sup> גם חלילה שתפחת מעלת האדם שהוא הנכבד מכולם שלא נאמר בו ביחוד 'כי טוב'.<sup>155</sup> לכן זה בהכרח רומז לאדם לבדו.<sup>156</sup> ואמר בו לבדו "כל", כי הוא בכל, ר"ל – כל העולם השפל הזה, כי "אין לו להב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה" (ברכות ח, ע"א), ר"ל, עולמו השפל, כי הוא שלו והכל שלו.<sup>157</sup>

ואולם מה שהוסיף ה"א ביום זה, ר"ל, באמרו **הששי** – כבר זכר אבן ג'אנח ברקמה ד' מיני הדבוק מן המתואר והתאר, ובזאת הפרשה שלשה מינים: האחד – יום הראשון<sup>158</sup> עד יום חמישי, ר"ל, שאין כתוב ה"א הודעה לא במתואר ולא בתואר.<sup>159</sup> והמין האחר הוא "ביום השביעי" (ב, א), שענינו כמו 'בהיום השביעי', ועל כל פנים יש הודעה במתואר ובתואר.<sup>160</sup> ואולם המין הרביעי הוא כמו "הכבש אחד" (במדבר כח, ד),<sup>161</sup> ואין זה המין בזאת הפרשה.<sup>162</sup> ובכלל, כי איזה שיהיה – נכון, ואין לתת טעם הכרחי.<sup>163</sup> אבל קצת בחירה היה לנותן התורה בזה לעשות הודעה ביום הששי – להיותו מיוחד, שהוא סוף ימי המעשה, וכן בשביעי – להיותו יום מיוחד למנוחה ולקדושה.<sup>164</sup>

והנה בספר מזרק כסף כתבתי עוד כמה ענינים. ובזה נשלם ענין יום ששי.

<sup>151</sup> להלן ט, ו.

<sup>152</sup> לא נמצא בפרשת ואתחנן, ואף לא במקום אחר.

<sup>153</sup> ענין הצלם האלוהי מצורף תמיד לשם 'אלוהים' ולא לשם הוויה. וראה לעיל על פסוק א ד"ה אלהים, ששם 'אלוהים' הוא לשון גדולה. כנראה כוונת ריא"כ כאן היא שדמיון האדם לה' הוא מצד גדולתו (יחסית לאחרים), ולא למהותו.

<sup>154</sup> שהרי על יתר הנבראים אמרה תורה רק "טוב" ולא 'טוב מאוד'. ולגבי החושך הדגיש התורה בפסוק ה שרק האור, ולא החושך, נראה כי טוב.

<sup>155</sup> אם נפרש שפסוק זה מוסב על כלל הבריאה, נמצא שדווקא על האדם, שהוא הבריאה החשובה ביותר, לא נאמר באופן ספציפי 'כי טוב' כלל.

<sup>156</sup> פסוק זה מתייחס לאדם בלבד ולא לכלל הבריאה.

<sup>157</sup> ריא"כ מסביר כאן מדוע נאמר 'כל' באדם ולא בנבראים האחרים. דבריו לא לגמרי ברורים, אך נראה שכוונתו היא שהתורה רוצה להדגיש דמיון בין העולם הזה לבין האדם, שכשם שנוכחות ה' הגלויה בעולם מועטת, ואף על פי כן העולם הוא של ה', כך האדם, אף על פי שחוטא נגד רצון ה', וכך נראה שאינו משועבד לה' (ורק כאשר מקיים את ההלכה אז ניכר שהוא לה'), מכל מקום הוא של ה'.

<sup>158</sup> בחמשת הימים הראשונים אין ה' היידוע לא בשם העצם המתואר ('יום') ולא בתואר (העונה לשאלה: איזה יום? כלומר, 'אחד', 'שני' וכו').

<sup>159</sup> יש יידוע גם במלה 'יום', שהרי היידוע עולה מתנועת הפתח ( ) באות ב' במלה "ביום", וגם במלה "השביעי".

<sup>160</sup> בביטוי "הכבש אחד", שם העצם המתואר ('הכבש') הוא מיודע, אך התואר ('אחד') אינו מיודע.

<sup>161</sup> אלא רק השניים הראשונים, עם השלישי שהוא יידוע התואר ללא יידוע שם העצם המתואר, וזה כאן בביטוי "יום הששי".

<sup>162</sup> כל ארבע השיטות לגיטימיות, ואין לתת לשינויים בין המקומות השונים טעם לפיו בהכרח היה צריך להיות כתוב כך.

<sup>163</sup> התורה בחרה לנקוט בשיטות ייחודיות (ביחס ליתר הפרשה) ביום השישי וביום השביעי בגלל ייחוד בכל אחד מהם.

## פרק ב

(א) ויכלו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלהים... (ב) וישבות ביום השביעי – כל

אלו השמות והמלות הם העדרים לפי העברי, ומה לנו להעתקת שאר הלשונות, והתורה לא נתנה רק בעברי.<sup>164</sup> וכבר ידוע לבקיאם בעברי כי מן ההסכמה הוא לעשות כל שמוש בהעדר כמו בקנין, כאמרנו 'חריש' 'עור' 'חשיך' 'יסכל'. גם אם<sup>165</sup> אמר 'ויעש כליו', 'ויעש שביתה', 'ויעש מנוחה' היה נכון.<sup>166</sup> וכבר הארכתי על זה בספר מזרק כסף.

ובכאן נשלם החלק הראשון ממעשה בראשית.

אמר אבן כספי: דע, כי זה הסדר, שתחלתו מאמר "בראשית ברא" (א, א) עד שסיים "ונח מצא חן בעיני יי" (ו, ח), נחלק לשלשה חלקים, ואם לא נכתב בו 'החלק הראשון' ו'החלק השני' ו'החלק השלישי' כמו שנהגו הפילוסופים, כי אין דרך ספרי הנביאים כדרך ספרי הפילוסופים.<sup>166</sup> ואמנם בחלק השלישי יש בו פרקים.<sup>167</sup> וכבר הארכתי על זה בספר מזרק כסף, כי התחלת כל<sup>168</sup> הבנת הספר הוא הבנת חלוקתו.

(ד) ואחר זה אמר כי הפילוסופים רצו לחקות ספר תורתנו הקדושה, ולא חקוהו אלא כמו שיחקה הקוף פעולת האדם.<sup>169</sup> ולכן ארסטו כשהתחיל 'ספר השמים והעולם',<sup>170</sup> על דרך משל, הציע<sup>171</sup> בראשו דברים קדמו לו ב'ספר השמע'.<sup>172</sup> וכן כשהתחיל 'ספר אותות עליונות',<sup>173</sup> הציע בראשו קצת דברים קדמו לו ב'ספר השמים והעולם' ו'ספר השמע',<sup>174</sup> וכל זה להזכרה ולצרף

<sup>164</sup> הפעלים 'ויכלו', 'וישבות' מצינים חוסר ('העדר') עשייה. לעומת זאת בוולגטה תרגום 'ויכלו' הוא perfecti, לשון השלמה ושלמות. יש לציין שגם אונקלוס תרגם 'ואשתכללו', ואף רס"ג תרגם לשון השלמה. גם ראב"ע פירש 'וטעמו' – נשלמו.

<sup>165</sup> בעברית ניתן לתאר מעבר למצב של חוסר ('העדר') דבר כפעולה חיובית, כאילו היה הווצרות דבר ('קנין') ולא חוסר דבר, לא רק בפעלים ייעודיים, כגון 'חריש', אלא גם על ידי שימוש במלה 'עשייה'. והשווה לעיל ב, ב ד"ה 'חשך'.

<sup>166</sup> בפרשת בראשית יש חלוקה עניינית, אף על פי שאין כותרות כדרך ספרי הפילוסופיה. כאן נשלם החלק הראשון ומתחיל השני.

<sup>167</sup> החלק השלישי של פרשת בראשית מחולק לפרקים. ראה להלן על ד, א.

<sup>168</sup> בכל ספר, על מנת להבין את תוכנו של הספר יש להבין תחילה את מבנהו.

<sup>169</sup> הפילוסופים בצורת כתיבתן רצו לחקות את המבנה בתורה (כפי שיבאר להלן) אך החיקוי היה צורני בלבד, "כדרך שיחקה הקוף פעולת האדם" ומבלי שימת לב למשמעות המבנה.

<sup>170</sup> אריסטו, על השמים.

<sup>171</sup> הקדים.

<sup>172</sup> 'ספר השמע' הוא ספר הפיסיקה של אריסטו, העוסק בענייני הטבע. 'ספר השמים והעולם' הוא על השמים,

הפותח: "...We may say that the science of nature is for the most part plainly concerned with..."

<sup>173</sup> אריסטו, אותות השמים.

<sup>174</sup> אותות השמים פותח: "בעבור שהקדמנו לזכור הסבות הטבעיות הראשונות והתנועה הטבעית כלה והכוכבים המסדרים לעולם והגדנו עניין הגשם העליון והיסוד הנכבד..."



הענינים.<sup>175</sup> וכל זה למדו מספר תורתנו – הלא תראה כי בזה החלק השני, שהוא מאמרו **אלה תולדות השמים והארץ** עד שסיים "לשמור את דרך עץ החיים" (ג, כד), הציע בראש זה החלק קצת דברים קדמו לו<sup>176</sup> בחלק הראשון.<sup>177</sup> וכן כאשר יתחיל פתח<sup>178</sup> אחר באמרו "זה ספר תולדות אדם" (ה, א), הציע שני דברים קדמו לו כבר.<sup>179</sup> וכן כאשר יתחיל "אלה תולדות נח" (ו, ט), זה הצעה ממה שקדם לנו כבר (ה, לב).<sup>180</sup> וכן רבים בתורה. אכן ראה הפלגת שלמות נותן תורתנו על כל מחבר ספר, כי הפילוסופים כשיכתבו אלו ההצעות – לא יכתבו שום חדוש. ולא כן מעשה אלהים, נותן תורתנו, אבל בכל הצעה מן ההצעות, בעבור שיהיה נמלט מכל השנות ומותר, יעשה חדוש מועיל מה, אם לשינוי מלות, אם בתוספת, אם בגרעון. ועינך תראנה.<sup>181</sup> ולכן פסוק "אלה תולדות השמים והארץ" הוא שווה בשווה לפי הענין עם הפסוק הראשון (א, א) ועם פסוק "ויכלו וכו' " (א-ג), אבל ביניהם שינוי מלות ושינוי סדר בקדימה ואיחור.<sup>182</sup> והכל להערות יקרות.

וטעם **אלה** – רומז בעצם אל ענין האדם.<sup>183</sup>

ואולם היתר השאלה השנית בספר כסף סיגים<sup>184</sup> על התחילו בכאן "ימי אלהים" וכן בכל זה החלק השני, זולת מקומות, מה שבחלק שקדם נהג "אלהים" לבד, ובחלק השלישי ינהיג "ימי" לבד, זולת מקומות, וכל זה כתבתי בספר מזרק כסף.<sup>185</sup>

(ה) **וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ** – דע ממני דבר אחד כולל לכל התורה והמקרא ובכלל לכל לשון העברי, כי אין אני מרבה ענינים בשורש אחד כמו שנהגו המפרשים

<sup>175</sup> מטרות פתיחת כל ספר בדברים אשר נאמרו כבר בספרים קודמים הן רענון הזכרון ויצירת רצף בין הספרים.

<sup>176</sup> לעיל א, א; ב, א-ג.

<sup>177</sup> לפי המשתמע מדברי ריא"כ לקמן על פסוקים ז-ח, גם פסוקים ו-ז הם חזרה על הידוע מפרק א.

<sup>178</sup> פתיחת קטע. ראה לקמן על ד, א.

<sup>179</sup> עניין בריאת האדם בדמות אלוהים, זכר ונקבה, ועניין ברכתם, נזכרו כבר בפרק א פס' כז-כח.

<sup>180</sup> כנראה כוונתו היא שפירוט תולדות נח, כלומר, שמות בניו (ו', י), נכתב כבר (ה', לב). אפשרות אחרת היא שכוונתו היא שצדקותו של נח (ו, ט) נזכרה כבר: "ונח מצא חן בעיני ה'" (ו, ח).

<sup>181</sup> יש יתרון להקדמות המחזירות של התורה על ההקדמות המחזירות של הפילוסופים בכך שהתורה בחזרותיה מחדשת חידוש שיש בו תועלת כלשהי, כפי שניתן לראות בדוגמאות הנ"ל.

<sup>182</sup> אין בפסוק כאן חידוש תוכני על פני א', א (בריאת שמים וארץ) עם ב, א-ג (השלמת שמים וארץ; לשון 'עשייה' לגבי בריאה זו), אך המילים שונות.

<sup>183</sup> המילה "ואלה" רומזת לפסוק "וייצר ה' אלקים את האדם" האדם הוא תולדות השמים והארץ. אולי משום שנוצר מן האדמה.

<sup>184</sup> ספר כסף סיגים היה רשימת שאלות, עליהן ענה בחיבורים שונים, והוא איננו בידינו.

<sup>185</sup> ריא"כ מתייחס כאן לשאלת השימוש בשמות ה' השונים – בחלק הראשון של פרשת בראשית (א, א – ב, ג) בשם 'אלוהים', בחלק השני (ב, ד – ג, כד) בשם 'ה' אלוהים' (מלבד ג, א-ד), ובחלק השלישי (ד, א – ו, ח) בשם 'ה' (מלבד ד, כה; ה, א, כב; ו, א, ד) ראה בהרחבה הרינג, **גביע כסף** עמ' 97-77.

הקודמים<sup>186</sup>, אבל על כל פנים כונתי שמייסדי לשוננו הקדוש הניחו כל שורש שיהיה לו ענין אחד כולל ומשותף, אי זה שתוף שיהיה, שהוא מורה אם על אחת מן הד' סבות אשר לכל דבר אם על אחד מסגולותיו או ממקורו.<sup>187</sup> והמשל<sup>188</sup> בזה בקצרה – שורש 'לחם': דע כי ענינו הכולל הוא התנגדות והפך, זה מבואר<sup>189</sup> באומרו "השם ילחם לך" (שמות יד, יד), ובכל ענין מלחמה.<sup>190</sup> וכן נקרא המזון 'לחם' מצד היותו כן מדרך היותו הפך, ר"ל, בהיותו לפנינו, שעדיין לא התדמה.<sup>191</sup> וכן בשרש 'כלה': ענינו הכולל<sup>192</sup> – כלוי ותכלית.<sup>193</sup> ונקרא האבר הידוע, 'כליות', מצד היות בו תכלית הדם ותמציתו.<sup>194</sup> וכן שרש 'כסף' – ענינו הכולל מחשק,<sup>195</sup> ונקרא זה המתכת הידוע 'כסף' מצד שהוא נחמד וחשוק לכל.<sup>196</sup> וכן שרש 'עפר' – ענינו ידוע<sup>197</sup>, ונקרא המתכת הידוע, 'עופרת', כי הוא עפרי מאד, עד שיגדל בהיותו טמון בארץ,<sup>198</sup> הפך שאר המתכות. וכן שורש 'שור' – ענינו הכולל מִהֶבֶטָה,<sup>199</sup> ונקרא המין הידוע, 'שור', כי יש לו הבטה גדולה, להיות עינו גבוהה וגדולה.<sup>200</sup> וכבר רמז המורה בענין מעשה מרכבה (מורה

<sup>186</sup> כנראה אבן ג'נאח ורד"ק בספרי שרשיהם.

<sup>187</sup> לדעת ריא"כ אין בעברית 'שיתוף גמור' (ראה **מלות ההגיון** שער י"ג), כלומר, שני עניינים שיש ביניהם שיתוף שם או שורש השם, בלי שיתוף ענייני בכלל, אלא בכל שיתוף שם ושורש בין שני עניינים יהיה תמיד שיתוף ענייני נוסף: או שיתוף בגורמים של שני הדברים (חומריות, פועליות, צורותיהם או תכליותיהם – ראה מילות ההגיון שער ט'), או שיתוף בתכונות שני הדברים, בין אם מדובר בתכונות קבועות בדברים הנושאים את שמות ('סגולות'), בין אם בתכונות שלא תמיד קיימות בדברים הנושאים את השמות ('מקרים'). ראה הרחבה של הרענ, **גביע כסף** עמ' 52-54.

<sup>188</sup> והדוגמא.

<sup>189</sup> השורש 'לחם' באופן כללי (=ענינו הכולל) מבטא הפך והתנגדות ('התנגדות' במובן הפכיות). בהקשר מלחמה – משום שהלוחם שואף להפוך ולנגד את מצבו של האויב, כמו בפסוק בשמות: "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראתם עוד עד עולם, ה' ילחם לכם..."

<sup>190</sup> המזון נקרא 'לחם' משום שבהיותו לפנינו הוא במצב הפוך למצבו לאחר מכן, שהרי הוא עדיין לא נכנס לגוף האדם ועדיין לא קבל את צורתו ('התדמה'). וכך כותב ריא"כ בשרשת כסף שרש 'לחם': "ראה הפלגה איך המפרשים סובבים סביב לנקודת האמת להניח בכל שרש ענין אחד כולל ולא ימצאו זה רק ביחידים מעטים וכי ימצאו, לא ימצאו רק דברים קלים. כמו שאמר אבן קמחי בזה כי לחם ומלחמה הם תחת סוג זה כי המלחמה חרב לזה ולזה". ובאמת זה טוב ומי יתן וכן יעשה בכל שרש. אבל ראה כי עם היות זה הדמיון ביניהם הנה מצורף לזה יש דמיון אחר, יותר דק והוא ענין פילוסופי, ולא שת זה החכם את לבו לזה, ואם היה חכם בפילוסופיא. "ולגופו של ענין בהמשך דבריו כוב ריא"כ: "ולכן הניחו לו שם מצד מה שהוא הפך, כי זה מוחש וידוע לכל, טף ונשים שרואים הלחם על השלחן וידעו כי הוא מזון להם בכה, כי מיד; יאכלוהו ויחיו בו ואז הוא הפך ותחלף לניזון... ולכן הסכימו כי חיבור הלמ"ד החי"ת והמ"ם רוצה לומר שרש לחם יהיה שם משותף כולל על ענין הפכות והתנגדות..."

<sup>191</sup> 'תכלית' כאן במובן סוף וסיום.

<sup>192</sup> בשרשות כסף שרש כלה: "גם בזה באר ענין כללות הדבר ותכלית התנועה, איזו תנועה שיהיה ואי זה ענין שיהיה..."

<sup>193</sup> מלשון כיסופים.

<sup>194</sup> מלשון נכסף. ובשרשות כסף שרש כסף כתב ריא"כ: "ענין חמוד וחמדה".

<sup>195</sup> שרשות כסף שרש עפר: מונח לדקות חלקים מן באדמה, ולדברים שהאדמה גובר במזגם, או לעניינים.

<sup>196</sup> רעיון זה מרחיב ריא"כ בשרשות כסף שרש עפר: "וידוע כי כל המתכות כשיטמנו בעפר יחסרו, וזה יוסיף". רעיון זה מופיע גם ברד"ק, **שורשים**, שורש עפ"ר: "...כי כל המתכות יאכלם העפר ויפחתו בהיותם בו אבל העופרת תוסיף בעפר..."

<sup>197</sup> ראה אסלנוב, **מילון השורשים** עמ' 140, 164. לא מצאתי את הדברים הנ"ל בשרשות כסף.

<sup>198</sup> כגון: "כי מראש צרים אראנו ומגבעות אשורנו" (במדבר כ"ג, ט).

<sup>199</sup> השור נקרא בשם זה משום שענינו הם גדולות וגבוהות, ולכן כאילו ראייתו גדולה.

הנבוכים ג', א). וכזה בכאן "שיח" ו'שיחים', מצד היותם משמיעים קול כי יתנועעו תמיד כטעם "כשמעך את קול הצעדה" (שמואל ב ה, כד).<sup>200</sup> ונקרא הענף העליון 'אמיר' להיותו יותר מופלג בזה, מטעם 'ויאמר'.<sup>201</sup> והקש על זה בכל לשון העברי, ויתגלו לך מזה כמה פנות מטבְעי הנמצאות אשר ארכו בזה הפילוסופים, כמו שהתחלתי בפירוש "שמים" ו'ארץ'.<sup>202</sup> והנה גילה לנו זה נותן התורה באמרו (ז) כי 'אדם' נגזר מ'אדמה'.<sup>203</sup> ודי במשל<sup>204</sup> אחד כמו באלף, ולכן 'אדם' אין לעזו על דרך הדיק 'אומי', רק תאר מ'אדמה'.<sup>205</sup> וראה מה בין הענין לפי הלשון שדבר השם ובין המועתק אל אי זה לשון.<sup>206</sup> וכל שכן בשמות האל ית', כי 'אלהים', שהוא שם משותף,<sup>207</sup> העתיקו 'דיאוש',<sup>208</sup> שהוא שם מיוחד, וגם אינו עושה ההוראה שיעשה שם 'אלהים', שהוא דבור השם.<sup>209</sup> והפך זה בשם ימי הנכבד,<sup>210</sup> עם היותו מיוחד לו ית', שהעתיקו 'דומינוש',<sup>211</sup> ככנויו, שהוא שם משותף.<sup>212</sup> ולכן הכיר זה המעתיק, וכאשר הגיע לפרשת "וארא" (ו, ג) הניחו בעברי.<sup>213</sup> וכל אלו הענינים כתבתי במקום אחר בארוכה.<sup>214</sup> אבל זכור זה תמיד ותביט נפלאות מתורתנו הקדושה.

<sup>200</sup> בפירושו על שמואל ל"קול הצעדה" כתב ריא"כ: "קול נענוע הענפים היותר גבוהים". בפסוק זה רואים שתנועות ענפי העץ משמיעה קולות. לכן נקרא ה'שיח' בשם זה, מלשון שיחה.

<sup>201</sup> הענף העליון בעץ נקרא 'אמיר', משורש 'אמר', שהרי האמיר גבוה יותר מהשיח והענף העליון משמיע קול חזק יותר מיתר הענפים בעת שהרוח נושבת, ואמירה היא יותר משיחה. בשרשות כסף שרש 'שוח' מסביר ריא"כ את השימוש בפעלי הדיבור לתיאור תנועות הצמחים הוא עקב הדמיון הקיים בין שניהם וז"ל: "וכי נהגו ליחס השמעת קול ולשון אמירה לצמחים מפני שיורגש בם זה כשיתנוודדו ברוח כמו שקדם אמרם קול הצעדה בראשי הבכאים ובראש אמיר.

<sup>202</sup> ראה לעיל על א, א ד"ה שמים וד"ה "ארץ", שם דן ריא"כ בשורשי מילים אלו.

<sup>203</sup> "ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה".

<sup>204</sup> בדוגמא.

<sup>205</sup> כיוון שהכתוב מתאר את היות האדם נקרא בשמו זה על שום היותו עשוי מאדמה, על התרגום לשקף קשר אטימולוגי זה. לעומת זאת הנוצרים בוולגטה תרגמו 'האדם' – hominem, ו'עפר מן האדמה' – de limo terrae. <sup>206</sup> **בשולחן כסף סע'** ד, עמ' 59-60, מתייחס ריא"כ לשאלת עדיפות התורה על פני תרגומה כאשר אחד הנימוקים שמביא הוא לכך הוא כי התרגום לא יכול לשמר בצורה מדויקת את כוונת התרגום וז"ל שם: "...כי המכוון מן המליצה קבל שנוי וחסרון בכמה מקומות, עד שאין מובן הספרים המועתקים כמובן העושה אותן, והוא האל ית'. אם כן, ספר תורת משה המועתק אל לשון אחרת וסדר כתיבה אחרת איננו בשום פנים הספר נתן האל לו, אחר שכוונתו אינו ככוונתו...".

<sup>207</sup> המלה 'אלהים' מבחינה צורנית אינה ייחודית לשם ה'. ראה לעיל על א, א ד"ה אלהים וד"ה הארץ.

<sup>208</sup> בוולגטה: Deus.

<sup>209</sup> כלומר, התרגום הנוצרי אבד גם את עצם ריבוי- המשמעות שבשם 'אלוהים', וגם את ההוראה הספציפית בשימוש לגבי ה', שהוא 'דבור השם'. לעיל על א, א כתב ששם 'אלוהים' הוא מלשון שבועה, כלומר, אשר נשבעים בו, וזהו לשון גדלות. ובאמת לא מובן מה עניין צורת שם 'אלוהים' לדיבור. אולי צריך להיות כאן 'גבורת' במקום 'דבור'.

<sup>210</sup> שם הווייה.

<sup>211</sup> בוולגטה: Dominus.

<sup>212</sup> Dominus הוא לשון שלטון, והוא תרגום של כינוי אדנות של ה' ('אדוני'), שהוא צורת הקרי בלבד במקומות שכתוב בהם שם הויה. כינוי זה הוא משותף, כלומר, משמעותו אינה ייחודית כשם של ה', בניגוד לשם הווייה.

<sup>213</sup> המתרגם הנוצרי הבין Dominus הוא שם משותף, ותוכן הפסוק בוארא מתייחס לשם 'ייחודי לה', ולכן השאיר את כינוי אדנות בעברית (Adonai), שעבור הקורא הלטיני אין לו משמעות אחרת מאשר שם של ה'. אמנם ראה לעיל על א, א ד"ה הארץ, שייתכן שלפני ריא"כ עמד בתרגום הנוצרי שם הווייה ממש.

ואמרו **טרם** בכאן בענין הגדה שוללת לפי הסכמת העברי,<sup>215</sup> כמו "ושמואל טרם ידע את יי" וטרם יגלה אליו דבר יי" (שמואל א ג, ז).<sup>216</sup> אבל הלועזים וההעתיקות יטעו המעיינים, 'וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם' (על פי הושע יד, י).<sup>217</sup> והיותר קשה, כי המפרשים הקודמים רוצים לאחד ולזווג לשון העברי עם הלעז<sup>218</sup> והלטי, הפך מה שרצה השם לחלק הלשוניות<sup>219</sup>, וכל אחד בהסכמה מיוחדת, כמו שהוא הענין במלבושים ובמדות הבר והיין.<sup>219</sup> ולכן תמצא כל המפרשים מיחסים תוספות ותמורות ושנויים והבלים בלשונו, והכל טעות, ואיש אין בארץ בקי בלשון הקודש שלנו.<sup>220</sup>

**ואדם אין לעבד את האדמה** – אל ידמה שום אדם לבא עד תכלית שלמות ידיעת דברי התורה, ופירושה אשר באו על ידי הנביאים, אלא אם כן הוא בקי בקיאות גמורה בהסכמת לשון העברי אשר בו חוברו הספרים האלה הקדושים ובקיאות גמורה במלאכת ההגיון המישרת כל לשון וכל מחשבה, ר"ל: דבור חיצוני ופנימי.<sup>221</sup> ומדברינו תמיד יתבאר זה. ואומר בכאן: כי זה הלשון שאנו בו, ר"ל, אמרו "ואדם אין לעבד את האדמה", וכן "ואיש אין בארץ לבוא עלינו" (יט, לא), "כי אין איש בארץ"<sup>222</sup> אשר יעשה טוב" (על פי קהלת ז, כ), הנה אלו והדומים להם

<sup>214</sup> **שולחן כסף**, עמ' 65-61.

<sup>215</sup> פירוש 'טרם' כאן איננו 'לפני' (כדעת מפרשים אחרים), אלא 'לא' ('הגדה שוללת'). ריא"כ כנראה סובר ש'טרם' במובן 'לפני' משמש כציון זמן, ולכן יבוא רק כאשר כבר ידוע וסופר על ארוע מאוחר שעתה מסופר על מה שארוע לפני, שהרי רק אז ציון הזמן שלפני הארוע הוא ציון זמן משמעותי.

<sup>216</sup> ההוכחה מהפסוק בשמואל מבוססת על ההנחה הנ"ל, שציון הזמן שלפני התגלות ה' לשמואל הוא משמעותי רק אם כבר סופר על התגלות ה' (אחרת) לשמואל.

<sup>217</sup> בוולגטה: *antequam* = לפני. התרגומים יכולים לעזור, וניתן 'ללכת' בהם, אך ניתן גם 'להכשל' ולטעות בהם. <sup>218</sup> במונח לעז על פי מחקרו של אסלנוב ריא"כ מתכוון ללשון הפרובנסאלית. ראה אסלנוב, **מילון השורשים**, עמ' 114-108.

<sup>219</sup> ראה כשר, **פרשן פילוסופי**, עמ' 124-123.

<sup>220</sup> לדעת ריא"כ, ההנחה העומדת בבסיס שיטת הפרשנות של המפרשים הקודמים (ראה לקמן על ו', יג ד"ה והנני), אשר ייחסו לפסוקים במקרא 'תוספות ותמורות ושנויים', כלומר, שאמרו שהפסוק כתוב באופן שכאילו כתוב אחרת, היא, שיש הקבלה חד-חד ערכית בין המילים בשפות שונות, כגון בין העברית מחד לבין הצרפתית והלטינית מאידך. הנחה זו היא גם הטעות של המתרגמים, אשר את המלה 'טרם', שבדרך כלל ראוייה להתרגם למלה לועזית אשר משמעותה 'לפני' (בתרגום הצרפתי – "encore", ובתרגום הלטיני (הוולגטה) – "antequam" וגם "priusquam"), תרגמו בכל מקום למלה לועזית זו וטעו בזה, שהרי אותה המלה בשפה הזרה אינה משמשת אף פעם במובן 'לא' גרידא, מה שאין כן המלה העברית 'טרם'. הנחתם של הקבלה מדויקת זו היא הפוכה לרצון ה' שתהיינה שפות שונות, כל שפה בעלת חוקיות מוסכמת עצמאית, כמו שגם צורת הלבוש היא שונה מתרבות לתרבות, וגם מידות המשקל (המשמשות לתבואה – 'בר') והנפח (המשמשות ליין) הן שונות בתרבויות שונות. כתוצאה מהנחה מוטעית זו של אותם מפרשים קודמים, הם נאלצים במקומות שונים לומר שהכתוב מתפרש 'כאילו' כתוב אחרת – בתוספת אות או מלה, בהחלפת אות או מלה ('תמורה'), וכיוצא באלו שינויים לא הגיוניים. וטעויות אלו נובעות מהעובדה שאין העברית שפה מדוברת.

<sup>221</sup> לא ניתן להבין את התורה ואת פירושה באופן שלם ללא ידיעת כללי ההגיון. ה'הגיון' הוא שם תורת הדקדוק של כלל השפות ('כל לשון', 'דיבור חיצוני'), והיא עצמה תורת הלוגיקה, כלומר, כללי החשיבה ('דיבור פנימי') המדויקת.

סובלים פנים.<sup>222</sup> כי יתכן היותם מאשר יצדקו בהפרד כמו בהתחבר, כאמרנו על ראובן המת 'ראובן בלתי נמצא מעופף'. וזה שלא יצדק בהפרד כמו בהתחבר – כאמרו על ראובן החי 'ראובן בלתי נמצא מעופף'.<sup>223</sup> ולכן צריך שנבחין בכל מקום.<sup>224</sup> ומזה נטה אבן עזרא בפירוש "ואיש אין בארץ לבוא עלינו".<sup>225</sup>

(ז-ח) **וייצר יי אלהים... ויטע יי אלהים** – לחנם יאמר א"ע בזה, ובכל התורה והמקרא, 'וכבר היה כך וכך'.<sup>226</sup> כי רבותי' גילו זה הסוד באמרם "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (פסחים ו, ע"ב), וכבר פירשתי זה המאמר הנכבד בדרך פילוסופי דק מאד.<sup>227</sup> ובכלל כי מה לנו לומר בשום מקום "וכבר היה" והנה אין הקדימה והאיחור בסדר מחייב אחת ממני הקדימות האחרות, אבל נכון זה ונכון זה.<sup>228</sup> כל שכן שנטה בזה א"ע, כי בזה הולך כענין הסדר ענין הזמן.<sup>229</sup> וזה, כי אחר כאשר<sup>ל</sup> שקד לעלות אד מן הארץ, והשקה את פני האדמה, והתחילו הצמחים להראות על הארץ, ואם תחלה היו בארץ, הנה אז יצר יי אלהים את האדם וכו'.<sup>230</sup> ומה טעם לומר 'וכבר יצר' ביום ששי? והנה זה הספור מה שקדם – דרך הצעה,<sup>231</sup> כמו

<sup>222</sup> משפטים מעין אלו, כלומר, משפטי שלילה אשר בהם נושא המשפט מוגבל, ניתנים להבנה ('סובלים') בשתי דרכים ('פנים'), כפי שמבואר בהמשך.

<sup>223</sup> משפטים כאלו יכולים להיות מסוג המשפטים שהם נכונים ('אשר יצדקו') גם בלי ההגבלה על הנושא. כך המשפט (בעברית מודרנית יותר) 'ראובן כמעופף - איננו', אם ראובן הוא מת, הוא נכון גם ללא הגבלת הנושא ('מעופף'), שהרי ראובן איננו כלל, ולא רק ראובן המעופף איננו. והדוגמא למשפט שאיננו נכון בניתוק הגבלת הנושא, אלא נכון רק בצירוף הגבלת הנושא, הוא אותו משפט עצמו, אבל כאשר מדובר בראובן החי. שהרי אז אין זה נכון לומר 'ראובן איננו' אלא רק 'ראובן המעופף - איננו'.

<sup>224</sup> בכל משפט במבנה זה יש להבחין לאיזה משני הסוגים הוא שייך. כך אצלנו, בפסוק "ואדם אין לעבד את האדמה", ברור שהכוונה היא שאין אדם כלל.

<sup>225</sup> ראה לקמן על "ט", לא ובהערותנו שם.

<sup>226</sup> לשון ראב"ע לפסוק ו: "כי עלה אד מן הארץ... והשקה האדמה והצמיחה". ראב"ע לפסוק ח: "וכבר נטע גן... ועתה שם בו האדם". כיוון שהבין ראב"ע שמטרת ההשקיה על ידי האד היא לשם הצמחה (כמו ההשקיה על ידי הנהר בפסוק ו), נמצא שעסק ה' בהכנת הגן כבר בפסוק ו, עוד לפני יצירת האדם. והוקשה לראב"ע לומר שבאמצע העיסוק במלאכת הצמחת הגן (על ידי העלאת האד, שהוא לצורך ההצמחה) פנה ה' ליצירת האדם, ושלאחר מכן חזר להשלים את מלאכת הגן (בהצמחת הצמחים בפועל). לכן פירש שתחילה השקה ה' את האדמה והצמיחה, ונטע את הגן, ורק אז יצר את האדם, ומיד שם אותו בגן. ולדעת ראב"ע הרישא של פסוק ח אינו מתאר את המשך המאורעות בעקבות פסוק ז, אלא ה' - במלה "ויטע" מציינת עבר רחוק, כאילו נאמר 'וכבר נטע גן'.

<sup>227</sup> לפי דבריו בגביע כסף בהערה להלן נראה כי כונתו למזרק כסף.

<sup>228</sup> בגביע כסף, סע' ו' כתב: "וכבר הודעתך בספר מזרק כסף כונת 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', ואין הענין תמיד שיהיה הקודם בסדר קודם בסבה, אבל פעמים אינו סבה כלל, ופעמים יהיה סבה מה...". כלומר, לדעת ראב"ע, אין צורך לפרש שכאילו נאמר עבר רחוק, אלא מלכתחילה אין להבין שסדר הפסוקים משמיע סדר מאורעות. וזהו פירוש "אין מוקדם ומאוחר בתורה", לדעתו, כלומר, לא שלעיתים התורה משנה מסדר המאורעות, אלא שבאופן עקרוני אין סדר הכתובים משקף בהכרח סדר כרונולוגי של המאורעות.

<sup>229</sup> טעות שניה טעה ראב"ע לפרש שנטיעת הגן קדמה ליצירת האדם, אלא במקרה זה כסדר הפסוקים אכן הולך הסדר הכרונולוגי של המאורעות המתוארים בהם, כפי שיבאר בהמשך.

<sup>230</sup> אין בעיה לפרש שהמאורעות המתוארים בפסוקים ארעו כסדר כתיבתן, ולא פנה ה' לאחר השקיית האדמה, לפני הצמחת צמחים בפועל, ליצירת האדם, אלא כאשר השקה את האדמה באמצעות האד, אכן התחילו צמחים להראות על הארץ (אלא שלא היו אלו נטיעות גן עדן).

<sup>231</sup> אין צורך לומר שכאילו נאמר 'וכבר יצר', כלומר, שיצירת האדם הייתה לפני ההשקיה וההצמחה באמצעות האד (כדי שתהיה ההצמחה באמצעות האד קשורה לנטיעות הגן, שבהמשך) – וגם לא ניתן לומר כן, שהרי יצירת

שפירשנו, אם כן "וייצר" מונח במקומו בזמנו כפי סדרו,<sup>232</sup> וכן "וייטע יי אלהים גן בעדן מקדם", לפי האמת, כי אע"פ שהשם לפני יצירת האדם נטע גנות ופרדסים, לא נטע זה הגן והפרדס בעולמנו זה עד שיצר האדם.<sup>233</sup> וזה מבואר לבעלי העינים.

והנה **עדן** הוא גבול<sup>234</sup> ידוע שם, כמו שזכרו זה ישעיה (נ"א, ג) ויחזקאל (כח, יג). ועל דרך משל היה אמרנו "גן בעדן" כמו כרם "בקרן בן שמן" (ישעיה ה, א).<sup>234</sup>

והוא גבול אינו מרחוק לחרן לפי הכתובים, או בתלסר<sup>235</sup>. וכן 'גיהנם', שהוא כנגדו, הוא מקום ידוע, כמו שמבואר ביהושע (טו, ח; יח, טז) וביתר ספרי הנביאים<sup>236</sup>, ובעונותינו היה זה המקום קרוב לארצנו, ושם היו עושים עבודת המולך, שהיא לאש.<sup>237</sup> ובכלל כי הדברים האלה כולם כפשוטם, כמו הכרם שהיה בקרן בן שמן, בדברי ישעיה (ישעיה ה, א), וכמו הנשר (יחזקאל יז, ג) והכפיר (שם יט, ג) והגפן (שם י) בדברי יחזקאל, אבל עם זה, הם משלים לענינים אחרים, כמו שמפורש שם, ואין כן בזה כי אין ראוי.<sup>238</sup> והכלל כי כל פי' התורה בא ביתר ספרי הקודש.<sup>239</sup> וזה ענין כולל ויקר ונשגב. ולא די זה לבד, אבל גם בתורה עצמה יבואו בדברים מאוחרים שבה פרושים רבים על דברים קודמים שבה, כמו שבא עוד בתורה 'גן עדן' – באמרו "גן יי" (יג י), וכן "הבדולח" (יב) – באמרו "ועינו כעין הבדולח" (במדבר יא, ז). כל שכן

האדם הייתה ביום השישי, כמבואר בפרק א, ולכן בהכרח הייתה אחרי הצמחת צמחים, שהרי זו הייתה ביום השלישי. אלא עד פסוק ז ('הספור מה שקדם') התורה חוזרת על המתואר בפרק א, כהקדמה ('הצעה') למאורעות השייכים לפרק ב'. המתואר בפסוק ו ארע ביום השלישי, והמתואר בפסוק ז ארע ביום השישי, והוא המתואר בפרק א'.

<sup>232</sup> לעיל על פסוק ד.

<sup>233</sup> אין צורך לומר שיצירת האדם הייתה לפני ההצמחה באמצעות האד, כדי שתהיה ההצמחה באמצעות האד קשורה לנטיעות הגן, שבהמשך, וגם אין צורך להקדים את תיאור נטיעת הגן כדי שיהיה קודם יצירת האדם (כדעת ראב"ע), וכך יהיה רצף בין ההצמחה באמצעות האד לבין נטיעות הגן, משום שאין קשר בין ההשקיה באמצעות האד לבין נטיעות הגן, אלא ההשקיה באמצעות האד, המתוארת לפי יצירת האדם, הצמיחה צמחים, כמתואר ביום השלישי בפרק א', ויכולים להיות כלולים בזה גם גנות ופרדסים, אלא שאין אלו נטיעות גן עדן המתוארות בפסוק ח כאן. לכן תיאור נטיעת הגן בא בזמנו לפי סדר כתיבת הפסוקים.

<sup>234</sup> 'עדן' הוא שם מקום ריאלי שהיה אז ידוע, שהרי ישעיהו ויחזקאל מזכירים אותו, בדומה לכך ש'קרן בן שמן' בסיפור בישעיהו הוא מקום ריאלי ידוע.

וב**טירת כסף** עמ' 52 כתב: "והנה תוכל לדעת כי גן עדן הוא גן בתוכו אילנות רבות וכלל הגבול שהוא בו יקרא עדן... אבל אין זה הגן עדן וגהנם המעוותים לעם ישראל כפי מעשיהם, אבל הם ענינים נפלאים ממנו לא נוכל להשיגם, כל שכן כלל העם, רק כשיונחו להם שמות יהיו דמיונים ומשלים..."

<sup>235</sup> באשר למיקומו הגיאוגרפי של עדן מתבסס ריא"כ על דברי ישעיה לז, יב: "...את גוזן ואת חרן ורצף ובני עדן אשר בתלשר". אם כן עדן הוא ממקום סמוך לחרן, והוא בתוך תלשר. לא ברור למה כתב כאן 'או' בתלשר.

<sup>236</sup> למשל: מלכים ב כג, י; ירמיה ז, לא.

<sup>237</sup> אף 'גיהנם', שנתפס כמקום העונש, בדומה לכך שגן-עדן נתפס כמקום השכר (ראה למשל עירובין יט, ע"א "תקנת גיהנם לרשעים גן עדן לצדיקים"), הוא שם מקום ריאלי ידוע שבו היו עובדים את עבודת המולך.

<sup>238</sup> האלמנטים בתוך סיפורי המשלים הם אלמנטים ריאליים, כגון 'עדן' ו'קרן בן שמן' שהם מקומות ריאליים, ונשר וכפיר וגפן שהם דברים ריאליים, ואף על פי כן הנביא עושה שימוש בהם במסגרת סיפור המהווה משל לענין אחר. לגבי קרן בן שמן בישעיהו, מפורש שמדובר במשל, אבל לא כך הוא אצלנו (אלא צריך הקורא להבין לבד שמדובר במשל).

<sup>239</sup> כשם שכאן למדנו על היות סיפור גן-עדן משל, למרות היות 'עדן' מקום ריאלי, מהדוגמא בישעיהו, כך באופן כללי ניתן לפרש את התורה על פי הנמצא ביתר כתבי הקודש.

פי' "עץ החיים" (ט), ו"עץ הדעת טוב ורע" (ט), כל שכן ביתר ספרי הקודש בנביאים ובכתובים, וכל שכן בדברי רבותי' הקדושים. אבל מי ירגיש כל זה? וזכור זה והקש על זה.<sup>240</sup>

(י) ונהר יוצא מעדן וכו' – גם פלו אמת כפשוטו, ואולם עם היותו כן הכל, הוא מורה על ענינים אלהיים, וביאור זה ימצא בספר מזרק כסף וימצא בגביע.<sup>241</sup>

(טז) ויצו ה' אלהים על האדם – גם בזה נטה א"ע, כי עם היותו בקשר מלת 'על', הנה בכאן מצות עשה חמורה ומצות לא תעשה.<sup>242</sup>

(יז) כי ביום אכלך ממנו מות תמות – הנה, כמו זה הלשון אמר שלמה לשמע (מלכים א ב, לז) עניינים לא אמרם השם לאדם.<sup>243</sup> ובזה ענינים נפלאים. ואיך שהיה רִאָה<sup>מב</sup> האמת בכאן, כי "ביום" עם היותו משותף לזמן קצר ורחב, הנה פי' זה כמו "ביום ההוא כרת יי את אברם ברית" (ט"ו, יח) שטעמו באותו רגע בדקדוק וצמצום.<sup>244</sup> ואולם "מות תמות", שהוא גזרה מחייבת עתידה, הנה זה הלשון סובל פנים, מצד מה שידוע ליודעי העברי וההגיון וחכמת הטבע והאלהות כי המאמר והדבור אם חיצוני אם פנימי יונח בכמה מינים שונים, אם מצד הפעל והכח,<sup>245</sup> אם מצד צדדי הגזרה, אם מצד מה שיונח לכלל בעבור החלק או הפך זה.<sup>246</sup> וכל

<sup>240</sup> לא רק בדברי הנביאים ניתן למצוא ביאורים לדברים בתורה, אלא גם בתורה עצמה ניתן למצוא ביאורים לדברים שבאו קודם לכן בתורה. כך מצינו בתורה "גן בעדן", ומאוחר יותר התבאר כי המדובר בגן ה'. ובדומה לגבי "הבדלח". ובוודאי 'עץ החיים' ו'עץ הדעת טוב ורע' מבוארים בהמשך התורה (על פי דבריו בטירת כסף, כוונתו לדברים ל, טו: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, את המות ואת הרע"), ובוודאי וודאי יש ביאורים לדברי תורה בדברי נביאים וכתובים, וכל שכן בדברי חז"ל, אף על פי שרוב האנשים אינם רגילים לביאורים. תיאור הנהרות הוא תיאור ריאלי של הקיים במקום הריאלי עדן, ואף על פי כן זהו גם משל לעניינים מטפיסיים, אשר לדברי ריא"כ ימצאו במזרק כסף (איננו בידינו) ובגביע כסף. בגביע כסף אין התייחסות ספציפית לפסוק זה, ולכן ככל הנראה כוונת ההפניה היא לשיטתו האליגורסטית על סיפור הבריאה בכלל.

<sup>242</sup> לדעת ראב"ע: "מלת צווי עם 'על' – מצות לא תעשה", כלומר, לשון 'ציווי' יחד עם המילה 'על' מורה על מצוות לא תעשה, כלומר, על איסור. ריא"כ אינו מקבל כלל זה, וסובר שיש כאן גם מצות עשה וגם מצות לא תעשה, כאשר מצוות העשה היא: "מכל עץ הגן אכל תאכל".

<sup>243</sup> מלכים א ב, לז: "והיה ביום צאתך ועברת את נחל קדרון – ידע תדע כי מות תמות, דמך יהיה בראשך". לשון ריא"כ שם בפסוק מב הוא: "ועוד ראה המאמר הראשון משלמה לשמע, רוצה לומר, אמרו לו "ביום צאתך" וגו' "מות תמות", איך הוא שוה למאמר השם לאדם "ביום אכלך ממנו מות תמות", אבל הבדל יש בהוכחות אחר החטא". נראה שכוונתו היא, שאין קושייה מזה שלא מת האדם מיד עם חטאו, משום שלשון זה של 'ביום... מות תמות' נאמר גם בפסוק במלכים, ושם מפורש שמשמעות 'מות תמות' אינה מיתה ממש מיידית אלא "דמך יהיה בראשך", כלומר, אז תגזר עליך מיתה. התוספת "דמך יהיה בראשך" שמופיעה במלכים ולא בבראשית היא העניינים לא אמרם השם לאדם' שנזכרו כאן בדברי ריא"כ. 'הבדל יש בהוכחות אחר החטא' בדברי ריא"כ במלכים, נראה שפירושו הוא שבמלכים שמעי אכן נהרג בפועל באופן מייד, מה שאין כן בבראשית.

<sup>244</sup> אף על פי שהמלה 'ביום' יכולה להתפרש כמציינת משך זמן קצר או משך זמן ארוך, משמעות פסוק זה היא שבא להדגיש את המיידיות, כמו בפסוק מברית בין הבתרים, כלומר, מדובר בזמן מדויק – מייד עם האכילה "מות תמות". לכן העובדה שבפועל לא מת האדם מיד עם האכילה, אינה משום דו-משמעות של 'ביום', אלא משום דו-המשמעות של "מות תמות", כפי שמבואר בהמשך הדברים.

<sup>245</sup> כיוון ש"מות תמות" הוא ביטוי בלשון עתיד (גזרה מחייבת עתידה), לכן לשון זה סובל משמעויות שונות, שהרי ידוע ליודעי העברית והלוגיקה והפיסיקה והמטפיסיקה שמושג אחד, הן בדיבור והן במחשבה, יכול לכלול כמה מינים שונים. סוג דו-המשמעות שרלוונטי לענייננו נראה שהוא דו-משמעות מצד 'הפועל והכח', כלומר, ניתן

אלו הענינים – סודות אלהיות אין כמותם. וביאור כל זה ימצא במזרק כסף וימצא בגביע, אבל

למה יעיין שם שום אדם אלא אם כן עמד על אלה המלאכות והחכמות שרמזתי.<sup>247</sup>

(יח) **עזר כנגדו** – מ<sup>ג</sup> הנה 'כנגדו' שם משותף, פעם לענין נכח מבלי התנגדות, ופעם עם

התנגדות, וצדקו יחדו בכאן.<sup>248</sup>

(יט) **ויבא אל האדם וכו'** – הוא הדין לשאר הנמצאות כולם אשר בעולם השפל. אבל זכר

אלה – למשל, כי רוב התורה הולכת על סדר זה, כטעם "ועשית מעקה לגגך" (דברים כב, ח).

ופעם יבאר זה כטעם "וכן תעשה לכל אבדת אחיך" (שם, ג).<sup>249</sup> ובחר לזכור אלה להיותם

קרובים לו.<sup>250</sup>

וטעם **לראות מה יקרא לו** – הנה הרוואה והקורא בכאן הוא האדם.<sup>251</sup> והקריאות האלה

כולם היו בלשון העברי, כמו שמבואר.<sup>252</sup> וטעם קריאת השמות – כמו שכתבתי למעלה, שכל

שם בעברי מורה על טבע מה מהנקרא, כמו שגילה לנו זה, למשל לכל, באמרו "לזאת יקרא

אשה כי מאיש וכו' " (כג), וכן "ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא הייתה אם כל חי" (ג, כ).<sup>253</sup>

לתאר ארוע כמתרחש בפועל אף על פי שהוא איננו רק בכח, בפוטנציאל, כיוון שהוא עתיד לבוא. כך נאמר כאן "מות תמות", כאשר לא תארע המיתה בפועל מיד עם האכילה, אלא רק תגזר עליו מיתה, וכך תהפוך המיתה להיות לגביו ארוע הכרחי עתידי, וזה נחשב שמיד ארע בכוח.

<sup>246</sup> דוגמאות נוספות לדו-משמעות של מושגים בדיבור ובמחשבה, הן 'מצד צדדי הגזרה' (?), ו'מצד מה שיונח לכלל בעבור החלק או הפך זה', כלומר, ניתן לייחס מאפיין לכלל, אף על פי שאין המאפיין קיים אלא בחלק מאותו כלל, או להיפך, לאפיין את החלק במאפייני הכלל.

<sup>247</sup> אין טעם לעיין בספרים מזרק כסף וגביע כסף אלא למי שיודע עברית, לוגיקה, פסיקה ומטפיסיקה. <sup>248</sup> 'כנגדו' היא מילה רב-משמעית, אשר משמעותה תמיד לנוכח, מול; אבל לעיתים כולל משמעות של מתח והתנגדות, ולעיתים לא. בפסוק זה שתי המשמעויות של המילה נכונות, כלומר, האשה עומדת מול האדם, לעיתים מסייעת לו ולעיתים מתנגדת לו. לדעת לאסטריא"כ רומז לדרשת חז"ל ביבמות סג, ע"ב: "זכה – עזר, לא זכה – כנגדו" (אף על פי שריא"כ מעמיס את שני העניינים בתוך המלה 'כנגדו').

<sup>249</sup> לא רק בעלי-החיים הובאו אל האדם, ולא רק להם קרא שמות, אלא לכל מה שנברא בעולם התחתון אשר תחת השמים. אולם בעלי החיים בלבד נזכרו, כדוגמא ('משל') לכל השאר. באופן כללי התורה כותבת בדוגמאות, ועל הקורא להבין שמדובר בדוגמא לכלל רחב יותר, כגון הפסוק "ועשית מעקה לגגך", שאיננו ציווי ספציפי לעשות מעקה בלבד, אלא מצווה כללית להסתר מכשולים. וכן פירש ריא"כ בדברים שם: "...ולכן רבינו משה כאשר מנה זאת המצוה עשה גזרה בכלל להסיר המכשולים מכל רשותנו". דברים אלו מבוססים על דברי חז"ל בספרי דברים פסקא רכט: "ועשית מעקה לגגך – אין לי אלא גג מנין לרבות בורות שיחים ומערות חריצים וניציצים תלמוד לומר ולא תשים דמים בביתך". לעיתים התורה מבארת בפירוש שמדובר במשל, כגון בפסוק העוסק באבדה: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך... וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך...".

<sup>250</sup> התורה בחרה בתור דוגמא את בעלי החיים דווקא מחמת קרבתם אל האדם. <sup>251</sup> "לראות" נאמר על האדם, כלומר, ה' הביא לא כדי לראות מה יקרא האדם, ולא כדי שיראו אחרים מה יקרא האדם (כדעת רד"ק), אלא כדי שיראה האדם עצמו מה יקרא.

<sup>252</sup> מקריאות השמות 'אשה' ו'חוה' על פי טעמים הקשורים לשמות אלו בעברית, מוכח שהשמות נתנו בעברית. <sup>253</sup> טעם סיפור קריאת שמות הוא כדי ללמדנו דבר-מה על אופיים של הדברים אשר נקראו בשמות, כמו שגלתה לנו התורה בנימוקים לשמות 'אשה' ו'חוה', כדוגמא ('משל') לכל קריאות השמות שבתורה, שאף על פי שלא נתנו להם נימוקים מפורשים, יש לעמוד על נימוקי השמות כמוסרי משמעויות על אופיי הדברים הנקראים באותם שמות. השווה לקמן ד, א על 'קין', וכן לעיל על א, א ד"ה השמים וד"ה הארץ.



וכבר העירנו המורה (מורה הנבוכים ב', ל) בזה<sup>254</sup> ובמה שאמ' שם בדיוק "ברקיע השמים" (א),<sup>255</sup> כי כונת התורה העיקרית ללמדנו ברמיזות כל פנות חכמות הטבע והאלהות ועל זה בנה המורה יסוד ספרו הנכבד כמו שאמ' תמיד שכולו סובב על קוטב מעשה בראשית ומעשה מרכבה שהם חכמת הטבע והאלהות.

(כ) ויקרא האדם שמות לכל הבהמה וכל עוף<sup>מ</sup> השמים ולכל חיית השדה וכו' – דע ענין כולל ונכבד, כי סדור התורה הוא מעשה אלהים, ולכן הוא הולך על דרך שאר מעשיו, ולכן, כמו שבשאר מעשיו יש ענין הכרחי ויש אפשרי, ומן האפשרי מינים, כן הענין בסדור דברי התורה. אבל הסכנה היא לנו כי נחליף חי במת. ודי בזה משל לכל התורה. הנה בפסוק הקודם לזה אמר שהשם הביא אל האדם חיה ועוף, ופה הוסיף עם אלה בהמה. ומי יתן בזה טעם וסדור הכרחי?<sup>256</sup> וכזה רבים בתחלת פרשת נח.<sup>257</sup> וכזה לאלפים ולמאות בכל התורה.<sup>258</sup> ופעמים יש בכמו זה טעם נכון וסבה בחירית על צד היותר טוב, ופעם על צד ההכרח והחיוב.<sup>259</sup> והנה מענין הדברים הקלים נתעורר בדברים החמורים העמוקים, ואלו סודות נפלאות.<sup>260</sup>

**לא מצא** – רק לאדם עצמו.<sup>261</sup> ואין עניינו רק כמו 'נמצא' ו'היה'.<sup>262</sup> והיא הגדה בעצמה, אינה מיוחסת בעצם למה שקדם, כמו שהעירונו באמרו "ויהי ערב ויהי בקר" בכל ששת הימים.<sup>263</sup> וכבר התבאר במה שאחר הטבע פירוש שם ה'נמצא'.<sup>264</sup>

<sup>254</sup> הרמב"ם במורה הנבוכים למדנו ששמות דברים בתורה מלמדים על טבעיהם.  
<sup>255</sup> הרמב"ם שם גם העיר לנו הערה נוספת בענין קריאת שמות, והיא על הדיוק שבביטוי 'רקיע השמים', שהוא מלמדנו שהרקיע שנקרא 'שמים' ב-א, ח אינו ה'שמים' שנזכרו ב-א, א.  
<sup>256</sup> בדברים אשר ברא ה' ישנם דברים אשר לא היו מוכרחים להבא באופן שהם, אלא יכולים היו להיות גם באופן אחר, והם נקראים 'אפשרי', ובתוך קטגוריית ה'אפשרי' יש מינים שונים (יש דברים אשר הבחירה באופן הקיים שלהם על פני האלטרנטיבה היא שרירותית לחלוטין, ויש דברים אשר טוב יותר שהם כך מאשר אחרת, אבל אין זה הכרחי). כך גם בתורה אשר כתב ה' יש דברים 'אפשריים', אשר יכולים היו להיות גם אחרת. כך בפסוק יט נמנו רק החיה והעוף בבעלי-החיים שהובאו אל האדם, ובפסוק כ, בבעלי-החיים אשר קרא להם האדם שמות, נמנתה גם הבהמה. בחירה זו, לכתוב בכל פסוק באופן שונה, היא שרירותית לחלוטין.  
<sup>257</sup> רשימות סוגי בעלי-חיים שמשתנות מפסוק לפסוק קיימות לרוב בפרשת נח ראה למשל.  
<sup>258</sup> שינויים שרירותיים קיימים לרוב בתורה.  
<sup>259</sup> בחלק מהשינויים אכן יש שיקול הגיוני, ולעיתים זהו אף שיקול הכרחי.  
<sup>260</sup> מכללים ספרותיים אלו כאן יש להקיש לפרשות העוסקות בדברים עמוקים (כמעשה בראשית ומעשה מרכבה).  
<sup>261</sup> ריא"כ שולל את הפירוש שהנושא של "לא מצא" הוא האדם, וטוען שהנושא סתמי, ומשמעו "לא נמצא". המשפט "ולאדם לא מצא עזר כנגדו" מהווה ניגוד לענין הקודם: האדם עמד על טבעי כל היצורים, ועדיין לא היה לו לאדם עזר כנגדו.  
<sup>262</sup> אין פירוש 'מצא' כאן מציאת דבר שאבד, באופן שישתמע מכאן שה' חיפש וניסה ולא הצליח, אלא עצם קיום הדבר, כמו 'היה', ומשמעות המשפט הוא שבפועל לאדם עצמו לא היה עזר כנגדו. וראה לקמן על יא, ב.  
<sup>263</sup> ה'מציאה' כאן אין פירושה מציאה בעקבות חיפוש, באופן שישתמע שקריאת שמות בעלי-החיים הייתה נסיון כושל למציאת עזר לאדם, אלא פירושה המצאות, קיום, כלומר, לאדם לא היה עזר כנגדו. ואין סדר הפסוקים כאן

(כב) **הצלע** – די לנו במה שפירשו המורה (מורה הנבוכים ב', ל) 'צד'.<sup>265</sup>

**ויביאה אל האדם** – נכון לומר זה ממקום רחוק ואף מקרוב כשעור רוחב חוט השערה, כמו שכתו' על בתשבע "ותבא לפני המלך" (מלכים א א, כח) ואם הייתה עמו בחדרו, ואולי נוגעת בצד מטתו.<sup>266</sup> ויותר מופלג מזה, שנכון להניח כל פעם בעברי בבלתי היות שם פעל שכנגדו או העדרו, כמו "החיה יהושע" (יהושע ו, כה) ואינו כמו "החיה אלישע" (מלכים ב ח, ה).<sup>267</sup> והקש על זה בכל התורה ובכל המקרא. וכבר העיר על זה המורה<sup>268</sup> במקום אחד בספרו. ואלו סודות נפלאות, וביאורם יותר ימצא בספר מזרק כסף וימצא בגביע.<sup>269</sup>

(כג) **זאת הפעם** – הנה "זאת" רמז ל"פעם", כי כן הודיעונו אנשי כנסת הגדולה שהיה כונת נותן התורה וכותבה.<sup>270</sup>

**לזאת יקרא אשה** – כל המפרשי' הקודמים נטו כמה נטיות, להעלם מהם ידיעת העברי על אמתתו וידיעת ההגיון.<sup>271</sup> וזה מבואר בדבריהם בכמה מקומות. והמשל בזה, נבוכו במה שכתו' "ותכל דוד" (שמואל ב י"ג, לט), ואמרו שחסר משם 'נפש'.<sup>272</sup> וכן נבוכו באמרו בכאן "יקרא" על

מצייץ קשר סיבתי ('בעצם') בין קריאת שמות בעלי-החיים לבין אי-המצאות עזר לאדם, בדומה למה שכתב לעיל (על א, ה ד"ה ואולם) שאין קשר סיבתי בין הבריות בששת הימים לבין היות הערב והבוקר בסוף הימים.<sup>264</sup> ראה הערה לקמן על יא, ב.

<sup>265</sup> מורה הנבוכים ב', ל: "ואמרו 'אחת מצלעותיו' – רוצה לומר אחד צדדיו, ולמדו מן צלע המשכן, אשר תרגומו סטר משכנא, וכך אמרו מן סטרוהי", על פי בראשית רבה ח', א: "א"ר שמואל בר נחמן: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, דיו פרצופים בראו, ונסרו ועשאו גביים, גב לכאן וגב לכאן. איתבון ליה, והכתיב 'ויקח אחת מצלעותיו', אמר להון: מתרין סטרוהי, היך מה דאת אמר 'ולצלע המשכן', דמתרגמינן ולסטר משכנא".

<sup>266</sup> הפעל 'בוא' יכול לתאר גישה ממרחק רב או ממרחק קצר ביותר (כחוט השערה). נאמר על בתשבע "ותבא לפני המלך", ושם ברור כי המדובר הוא ממרחק מועט שהרי היא נמצאת בחדר כבר, שכן שם בפסוק טו כבר נאמר "ותבא בת שבע אל המלך החדרה". ולמרות שהיא נמצאת במרחק קרוב ביותר, ואולי נוגעת בצד מטתו, המקרא השתמש בפעל 'בוא'. ראה להלן גם בראשית מ"ד, יח.

<sup>267</sup> המשפט כאן לא ברור, אך הדוגמא ברורה. ניתן להשתמש בפועל גם כאשר הפעולה מתקיימת בפועל רק כהתמדת מצבה, והפעולה בהשגרת המצב על כנו. כך הפועל 'להחיות' משמש גם כאשר לא מדובר בהחיה ממיתה (כמו ב'אלישע'), אלא כמו שנאמר על יהושע שמנע מיתת רחב ומשפחתה "אשר החיה יהושע". וראה גביע כסף פרק כ"ג. כנראה ריא"כ מתכוון להקיש גם לכאן, שההבאה אל האדם וביאת בתשבע אל המלך יכולים להתבטא בכך שגשאו במצבם הקודם שכבר היו אצל האדם ואצל המלך.

<sup>268</sup> אולי הכוונה היא למורה הנבוכים, ג', מ.

<sup>269</sup> גביע כסף, עמ' מד.

<sup>270</sup> אנשי כנסת הגדולה, אשר קבלו במסורת מסיני את פירושי התורה, והם אשר קבעו את טעמי המקרא (ראה מבוא ב'עמדתו כלפי נוסח המסורה'), קבעו טעם מחבר (מונח) במלה "זאת" וטעם מפסיק במלה "הפעם", ולכן ה"זאת" היא ה'פעם' ולא האשה, כלומר, לא 'זאת, האשה, היא הפעם עצם מעצמי וכו', אלא 'הפעם הזאת, יש כאן עצם מעצמי וכו'.

<sup>271</sup> המפרשים הקודמים (ראה להלן ראב"ע ורד"ק) נטו מן האמת מתוך חוסר ידיעת כללי השפה העברית וכללי ההגיון, אשרו הוא מלאכת הדקדוק המשותפת לכלל השפות ולמחשבה עצמה.

<sup>272</sup> רש"י ורד"ק השלימו את המלה 'נפש', כיוון ש'דוד' זכר, ו'ותכל' לשון נקבה, לעומתם ביאר הראב"ע (וריא"כ בעקבותיו) כי לא חסרה כאן המילה 'נפש'. וזה לשון ראב"ע בפירושו לדברים כ"ח, לב: "ואינו חסר נפש כאשר פירש חסר הדעת, כי ותכל פועל יוצא, ולא נזכר הפועל...".

אשה,<sup>273</sup> וכמה מאלו הענינים והדומים להם, כמו שנבוכו באמרו "ותצפנו" (יהושע ב', ד) על שני האנשים,<sup>274</sup> ובכלל בכמה ענינים, עם היות מבואר ליודעי העברי וההגיון. והענין הזה בקצרה, כי סימני הזכר וסימני הנקבה הם הבדלים בלתי הכרחיים.<sup>275</sup> והעד הנאמן, כי ביסוד הלשון יש מלות אין בם הבדל בין זכר ונקבה, כמו הפעל הרומז לרבים נסתרים בעבר, וכן למדבר בעדו. ואילו היה יחוד הזכר ויחוד הנקבה דבר הכרחי, היה תמידי לא יסור. אבל הוא אפשרי על הרוב, ולכן אפשר – אבל על המעט – שלא לתת יסוד. כי ההבדל, ממנו – כולל, וממנו – מיחד, וממנו – מיחד מן המיחד.<sup>276</sup> כל שכן שנכון על כל זכר לשון נקבה כמו "ותכל דוד" (שמואל ב יג, לט), כי הוא על כל פנים בריאה, ומציאה, וגופה כמו "גופת שאול" (דברי הימים א י, יב). וכן נכון לומר על דרך משל 'ויכל בת שבע' כי הוא גשם וגוף ויש דבר.<sup>277</sup> ובכמו זה הענין תמשיך על יחוד יחיד ורבים, כי על כל רבים או שם כלל אם סוג או מין נכון לומר לשון רבים כי רבים הם וכן לשון יחיד, כי היא קבוצה וחבור מה. ולכן נאמר "ויען איש ישראל" (שמואל ב יט, מד), "ויאמר מצרים" (שמות יד, כה), וכת' "ותצפנו" (יהושע ב, ד) על כלל, משנים או האלף.<sup>278</sup> וראה הפלגה, בפסוק אחד "נסו ואין רודף רשע, וצדיק<sup>מה</sup> ככפיר יבטח" (משלי כח, א).<sup>279</sup> וכזה בכל פרט ופרט. ואיש יחיד – נכון לומר לשון יחיד, כי הוא אחד מצד מה, וגם נכון לומר עליו לשון רבים, כי הוא גשם, וכל גשם הוא בעל חלקים. ולא די, כי אף

<sup>273</sup> התקשו בכך שכתוב 'יקרא' לשון זכר על האשה, ראה למשל פירוש ראב"ע שם "וטעם יקרא על שם" כלומר המקרא הוא מקרא חסר וכאילו כתוב בו 'לזאת יקרא שם אשה'... וכן רד"ק.

<sup>274</sup> "ותקח האשה את שני האנשים ותצפנו" – 'ותצפנו' לשון יחיד על שני המרגלים. וזה לשון רש"י שם: "יש מקראות מדברים על הרבים כי יחיד. לפי שמיהרה בהטמנתם ובמקום צר, כאילו היה יחיד. ומדרש אגדת תנחומא ישן – פנחס וכלב היו, ופנחס עמד לפנייהם ולא ראוהו לפי שהיה כמלאך. דבר אחר: ותצפנו – כל אחד ואחד בפני עצמו".

<sup>275</sup> שימושי לשונות זכר ונקבה כמאפיינים של דברים שהם זכר ונקבה, אינם קבועים ומתמידים אלא באים על דרך הרוב.

<sup>276</sup> ההוכחה לכך שלשונות זכר ונקבה, כמאפיינים של דברים שהם זכר ונקבה, אינם מאפיינים הכרחיים (ומשום כך – אינם קבועים ותמידיים), הוא העובדה שבקביעת השפה העברית, נקבעו מילים אשר אין בהם מאפיינים של לשונות זכר ונקבה כלל, כגון הטיית הפועל בנסתרים עבר (כגון: 'פָּעַל', 'נִפְעַל') ובמדבר עבר ועתיד (כגון: 'פָּעַלְתִּי', 'נִפְעַלְתִּי', 'אֶפְעֵל', 'אֶפְעַל'). כיוון שלשונות זכר ונקבה הם מאפיינים אפשריים בלבד של דברים, יכלו מייסדי הלשון העברית שלא לקבוע יסוד זה של הטיית זכר ונקבה במיעוט המקרים כנ"ל. המאפיין הייחודי ('ה'הבדל') בכלל, יש בו סוגים שונים.

<sup>277</sup> כל זכר יכול להיחשב נקבה, כי אפשר להתייחס ל'בריאה, מציאה, גופה' שלו והם שמות במין נקבה. כל נקבה יכולה להיחשב זכר, כי אפשר להתייחס ל'גשם, גוף, דבר' שלו, והם שמות ממין זכר. ההתייחסות הזאת אין פירושה שצריך להניח שמילים חסרות מן הטקסט אמירה שריא"כ מתנגד לה עקרונית.

<sup>278</sup> יש בסיס לוגי אף לשימוש בלשון יחיד לגבי רבים, שכן כל רבים הם קבוצה יחידה.

<sup>279</sup> בפסוק אחד יש שימוש בלשון רבים לגבי יחיד ('נסו' לגבי 'רשע') וגם שימוש בלשון יחיד לגבי רבים ('יבטח' לגבי 'צדיקים'). עייו הערת נוסח לעיל.

בשכל הנפרד נאמר לשון רבים מצד, ובכלל, בכל נמצא זולת השם ית' לבדו.<sup>280</sup> ואלו הענינים עיקרים יקרים, ואין זה מקום ביאורם, כי לא חברנו זה הספר רק לדעת המובן מן הכתוב בתורה ביותר קצר שאפשר לנו, רק אכתוב על זה הערות ורמיזות על סודות נפלאות להזכרה. (כד) **על כן** וכו' – כל לשון וטעם נתינת סבה<sup>281</sup> הוא לכמה ענינים, כבר נזכרו כולם בספרי החכמות, כי מיני הסבות רבות. ולכן נבין מזה בתורה סודות וסתרים אין כמותם. רק זה מקום מסוכן פן נחליף מין במין ונחליף חי במת.<sup>281</sup>

### פרק ג

(ב, כה) **ויהיו שניהם ערומים** וכו' (ג, א) **והנחש היה ערום** – מי עמד בסוד ימי באלו הספורים? ואין זה מקום ביאורם, והכל ימצא בספר מזרק כסף וימצא בגביע.<sup>282</sup> וגם זה כתבתי כל היתר השאלות והספקות אשר בכל זה החלק השני.<sup>283</sup> אך מה שאומר בכאן הוא, כי ראוי לנו על כל פנים שנדע אמתת כל דרכי העברי וההגיון,<sup>284</sup> ובזה נדע המובן בשם 'ערום', והמובן בשם 'ערומים',<sup>284</sup> והמובן במה שמיוחס לשון אמירה ודבור לנחש. ולא חלילה שיהיה הכל אחד כמין קרוב, ואם הוא אחד בסוג, אבל בסוג רחוק.<sup>285</sup> ונדע איך הנחש והאשה לא אמרו כזב כלל, ונבין מה הוסיפה האשה מדעתה בביאור ופירוש, ונבין מלת 'פן' שטעמה בעברי כמו 'אולי' ו'שמא' ו'אפשר',<sup>286</sup> ונדע מיני הגזרות שאינן בעלות צדדין,<sup>287</sup> וכאלה רבות מכל המצטרך בזה.

<sup>280</sup> יש בסיס לוגי לשימוש בלשון רבים לגבי יחיד, שכן כל יחיד הוא ריבוי חלקיו. וזה ייתכן לגבי כל יש, ואפילו לגבי השכלים חסרי הגוף המובילים את תנועת הגלגלים, רק לא לגבי הקב"ה עצמו.

<sup>281</sup> ישנם סוגים שונים של קשרים סיבתיים, ולכן כל נתינת סיבה בתורה יכולה להיות לאחד מכמה משמעויות. הסכנה היא לטעות בסוג הסיבה ולהחליפם זה בזה.

<sup>282</sup> לא מופיע בגביע כסף שבידינו.

<sup>283</sup> בפרוש 'מצרף לכסף' אין ביאור לסיפור חטא האדם. ריא"כ עסק בנושא זה בספרים **מזרק כסף** (אשר עסק במעשה בראשית, ואיננו בידינו) וגביע כסף (לא מצאתי שם). לא רק ביאורים סתמיים, אלא גם פתרון השאלות והקשיים אשר בסיפור זה (שהוא החלק השני של פרשת בראשית – ראה לעיל לפני הפירוש לפסוק ד). ייתכן שהכוונה היא לשאלות שכתב בספר כסף סיגים.

<sup>284</sup> **בשרשות כסף** שרש ערם, מבאר ריא"כ בהרחבה את המשותף לכל המילות בעלות השרש הבסיסי "ערם" וז"ל: "עצמות זה השרש מונח לקיבוץ חלקים רבים ודבוקים יחד במקום אחד" בהמשך דבריו שם מבאר ריא"כ את הפועל ערמה: "...ואחר כן ראו שהאיש הנבון הוא המקבץ בלבו תחבולות רבות גדולות ורבות לטובה כמו שאמרו "ונבון תחבולות יקנה"... וגם כן אשר לרעה". ולגבי הערום מבגדים, ממשיך ריא"כ וטוען כי הערום מבגדים אף הוא עוסק בקיבוץ דבר מה וז"ל: "מקבץ חלקי אבריו ומדביקם יחד, ומכסה נקביו כיכלתו בידי או בכפיפתו על עצמו".

<sup>285</sup> 'ערום' לגבי הנחש ו'ערומים' לגבי האדם ואשתו שייכים לאותו מרחב סמנטי כללי ('סוג' – קטגוריה כללית יותר מ'מין'), אבל עדיין יש ביניהם מרחק.

<sup>286</sup> המלה 'פן' מורה לא על תוצאה הכרחית אלא על תוצאה אפשרית.

<sup>287</sup> נדע אלו לשונות מהווים משפטים מוחלטים ולא מותנים. ראה: **צורר הכסף** (13b): "ולפי שהגזרות מהם בעלו צדדים ומהם מה שהם בלתי בעלות צדדים".

(ה) **כי יודע אלהים** – כטעם "אל אלהים... יודע" (יהושע כב, כב).<sup>288</sup>

**והייתם כאלהים ידעי טוב ורע** – אין אחר המורה (מורה הנבוכים א', ב) בזה כלום.<sup>289</sup>

(ו) **להשכיל** – ההשכל המבואר בספר המדות<sup>290</sup>, שהוא מונח על השכל המעשי, ר"ל, בענין שהם בבחירת האדם ואינו במושכל.<sup>291</sup>

**עמה** – בזה הפלגה.<sup>292</sup>

(ז) **ואירא** – אין כתו' כאן 'ואבוש' מ"ח, והטעם – ואירא ממזיקין.<sup>293</sup>

(זז) **תאכלנה** – אין הטעם שיאכל האדמה ממש כמו "ועפר תאכל כל ימי חיך" (יד). והנה מבואר בעברי ובהגיון ובלעז כי נכון לקחת הארץ בכונת יושביה או לענינים אחרים נמצאים בה.<sup>294</sup>

(יח) **ואכלת את עשב השדה** – אינו מחוייב ממה שקדם "וקוץ ודרדר תצמיח לך", אבל היא גזירה נקראת בעצמה. והטעם – כמו "תאכל לחם", רק שהוסיף "בזעת אפך".<sup>295</sup>

(יט) **עד שובך אל האדמה, וכן אל עפר תשוב** – גם בזה השורש טועים הקודמים<sup>296</sup> מן המפרשים כי 'ילעזוהו' 'טורנר' כאילו כן כתי' בעברי.<sup>297</sup> ואמת כי זה השורש מונח על זה לפעמים, ופעמים על התחלת תנועה, ורבים כן. ועוד אבאר זה.

<sup>288</sup> שם: "אל אלהים ה', אל אלהים ה' הוא ידע". כלומר, ה' הוא אל אלהים, ובתור שכזה הוא יודע. מידת הגבורה המצוינת על ידי שם אלהים היא היסוד לידיעת ה'. כך גם כאן, אף על פי שבפרק כולו משמשים השמות ה' אלהים יחד, כאן שם אלהים בלבד.

<sup>289</sup> לדעת הרמב"ם שם 'טוב ורע', בניגוד ל'אמת ושקר', מציינים נורמות חברתיות ('מפורסמות'), בניגוד לערכים אובייקטיביים מוחלטים ('מושכלות').

<sup>290</sup> אבן רשד, **ספר המידות**, המאמר הששי.

<sup>291</sup> במורה הנבוכים (שם) מבואר שחידוש האוריינטציה של פעולה לפי 'מפורסמות', נורמות חברתיות, יכול להקנות סוג חדש של שיקולים על כיווני פעולה של האדם, אבל לא השכלה של קניית מושכלות, כלומר, ידע אובייקטיבי אמיתי משמעותי. ריא"כ כאן מבאר מדוע נאמר על חידוש אוריינטציוני זה 'להשכיל': זהו משום שגם שיקול ובחירה מוגדרים בספר המידות כ'מחשבה מעשית' (אבן רשד, **ספר המידות** שם).

<sup>292</sup> התורה הוסיפה לבאר שאכל עמה, אף על פי שזה מובן מתוך מה שנאמר "ותתן גם לאישה".

<sup>293</sup> ההסתרות של האדם לא הייתה מחמת בושה, אלא מפחד. נראה שכוונתו היא שהאדם לא זיהה את הקול כקול

התלכות ה' בגן, ולפיכך חשש ממזיקין.

<sup>294</sup> אין פירוש קללת האדם "ארורה האדמה בעבורך, בעצבון תאכלנה כל ימי חיך" שיאכל את האדמה ממש, כקללת הנחש "עפר תאכל כל ימי חיך" (על אף הדמיון הסגנוני), אלא שיאכל את אשר נמצא על האדמה וגדל ממנה. זוהי מטונימיה, כלומר, כינוי דבר בשם המצוי בסביבתו הקרובה. מכאן למדנו שניתן לכוונת גם את יושבי הארץ בכינוי 'הארץ'. ראה לקמן על מ"א, לו, נז.

<sup>295</sup> אכילת עשב השדה אינה תוצאה של הצמחת האדמה קוץ ודרדר (כשיטת רש"י) אלא היגד עצמאי, אשר פירושו הוא כמו במשפט הבא "תאכל לחם" (אלא ששם נוסף גם עניין זיעת האפים). הקללה אשר באכילת הלחם היא ביחס למה שהיה בגן עדן, שם אכל מפרי העץ (אשר אינו מצריך עבודה), כשיטת ראב"ע: "וטעם 'את עשב השדה' – הוא הלחם, כי בגן חיותו מפרי העץ".

<sup>296</sup> נגד רד"ק. ראה **שרשות כסף** שרש שוב.

(כ) **כל חי** – די בזה משל ושתוף 'כל' בכל המקרא.<sup>298</sup>

(כא) **כתנות עור וילבשם** – מפורש באחד מספרי הנביאים ובאחד מספרי הכתובים.<sup>299</sup>

(כב) **ויאמר יי אלהים הן האדם היה כאחד ממנו** – לא נוכל להבין מלת "ממנו" אלא כמו שהודיעונו אנשי כנסת הגדולה, שהוא כונת נותן התורה, ר"ל, שהוא מוכרת בטעם, והעד הנאמן הזקף קטן שבו.<sup>300</sup>

ואמנם שתוף שם **אחד** מפורש במה שאחר הטבע.<sup>301</sup>

ואמרו **לדעת טוב ורע** – היא גזרה נפרדת בעצמה.<sup>302</sup> וכבר ביארתי כל זה בספר מזרק כסף.

(כד) **את הכרבים** – מדעתי לא עמד איש אתי בהתודעתי.<sup>303</sup> בהוראת זה השם, והוא ענין יקר אין כמוהו.<sup>304</sup>

**להט החרב המתהפכת** – פירשו המורה (מורה הנבוכים א', מט).<sup>305</sup>

**לשמר מט דרך עץ החיים** – דבק בכונה ראשונה עם הכרובים.<sup>306</sup> וטעמו כמו "ושמרו דרך ה'

לעשות וכו' " (יח, יט).<sup>307</sup> ואמנם פירוש זה, והיתר כל השאלות הנופלות בזה כמו שהעירותי על

רובם בספר כסף סיגים, ימצא במזרק כסף וימצא בגביע.<sup>308</sup>

<sup>297</sup> כלומר, לשון חזרה. וזה טעות, משום שאף על פי שלשון 'שיבה' לעיתים פירושה חזרה, במקומות רבים פירושה תנועה שלא אל מקום מקורי, כגון ששב האדם על עפר ואדמה, אף על פי שלא בא משם.  
<sup>298</sup> פסוק זה יכול לשמש דוגמא מספיקה לכל המקרא כולו לרב-המשמעות של המלה 'כל', שלפעמים פירושה הכל ממש, ופעמים לא כל ממש. נראה שאין כוונת ריא"כ כאן לעובדה שחיה לא הייתה אמם של בעלי-החיים, שהרי אם כן אין זה אפילו רוב, וקשה להעמיס את המיעוט של בני-האדם בקרב כלל החיים במלה 'כל'. העובדה שכתוב 'כל חי' כאשר הכוונה היא רק לבני האדם, נראה שהיא לא משום שתוף 'כל' אלא משום שתוף 'חי'. נראה שכוונת ריא"כ כאן היא לעובדה שחיה לא הייתה אמו של אדם הראשון, וגם לא שלה עצמה, ולכן לא הייתה אמם של 'כל' חי ממש באופן מדויק. ובטירת **כסף** עמ' 63 כותב ריא"כ: "וכבר ענין מילת כל בלשון הקודש כי הוא לפעמים להפלגה..".

<sup>299</sup> נראה שכוונתו ליחזקאל ל"ו, ז: "וקרמתי עליכם עור", ולא יוב יא: "עור ובשר תלבישני", והפירוש הוא שלא מדובר כאן על לבוש חיצוני, אלא זהו סיפור יצירת עורו של אדם.

<sup>300</sup> הזקף הקטן במלה "ממנו" הוא טעם מפסיק, ולכן היא מנותקת מ"לדעת טוב ורע". לכן אין לפרש, כפי שפירשו אונקלוס ("הא אדם הוה יחידאי בעלמא מניה למדע טב וביש) והרמב"ם (**משנה תורה**, הלכות תשובה ה', א; ובמורה הנבוכים ח"א, פ"ב), את "ממנו" במובן "בעניין זה", כלומר, 'הן האדם היה כאחד (=מיוחד), בעניין זה שהוא יודע טוב ורע'. אלא יש לפרשו: כאחד ממנו, כמו הקב"ה והמלאכים. וראה כהן, **על טעם ועל רי"ב**, עמ' 13.

<sup>301</sup> המטפיזיקה לאריסטו, ספר חמישי פרק ו', שם מפורטים המשמעויות השונות של 'אחד'.

<sup>302</sup> אמירה עצמאית על אודות האדם, ולא מחוברת עם "ממנו", כפי שנתבאר.

<sup>303</sup> מבוסס על דברי יוסף בבראשית מה, א: "לא עמד איש אתי בהתודעתי".

<sup>304</sup> **במנורת כסף** כ"א (עככ"ב עמ' 109): "...כי כרובים מהופך וענינו רכובים...הנה באר לנו ולדומים לנו, כי כרובים נגזר ממרכבה.

<sup>305</sup> לשון הרמב"ם שם: "בבראשית רבה אמרו: 'להט החרב המתהפכת' – על שם 'משרתיו אש לווהט' (תהלים ק"ד, ד), 'המתהפכת' – שהם מתהפכים, פעמים אנשים, פעמים נשים, פעמים רוחות, פעמים מלאכים. הנה כבר בארו בזה המאמר שהם אינם בעלי חומר ואין להם תכונה קיימת גשמית חוץ לשכל. אבל הכל במראה הנבואה, ולפי פעל הכח המדמה כמו שיזכר בענין אמתת הנבואה". כלומר, מדובר במלאכים חסרי צורה גשמית אשר נתפסים רק בכח השכל באמצעות כח הדמיון, ובמראה הנבואה.

ובכאן נשלם החלק השני ממעשה בראשית.

## פרק ד

(א) והאדם ידע את חוה אשתו וגו' – גם זהו החלק השלישי ממעשה בראשית עד סוף הסדר.<sup>309</sup> אבל יש בזה החלק שלשה פרקים, והפרק הראשון הוא מכאן עד שסיים "אז הוהל לקרוא בשם יי" (כו), כי זה כולל הולדת קין והבל ושת, ואחר יתחיל פרק אחר ויתחיל "זה ספר תולדות אדם" (ה, א) עד שסיים "ושבע מאות שנה וימת" (ה, לא), שזה כולל ענין שת ותולדותיו, ואחר יתחיל פרק אחר בהתחילו "ויהי נח" (ה, לב) עד שסיים "ונח מצא חן בעיני יי" (ו, ח), שזה כולל טוב ענין נח ורוע ענין בני זמנו בקצור.<sup>310</sup> ואלו החלוקות עמוקות ודקות, וכבר הארכתי על זה בספר מזרק כסף.

ותאמר קניתי איש את יי – הנה בזה הטעם הודיענו ענין יקר מאד.<sup>311</sup>

(ב) ותוסף ללדת את אחיו – באמרו "אחיו", מה שאין דרך לשון ליחס הנולד לאחיו, אלא אם כן היו תאומים כמו שבא בעשו ויעקב (כה, כו) וכן בפרץ וזרח (לח, כט), למדנו דבר נכבד. ובפרט כי קין גם הוא הבל כטעם "אח הוא לבעל משחית" (משלי יח, ט), וכן ביאר זה שלמה בארוכה.<sup>312</sup> ולא נתן בזה טעם לשם הבל כי נמקו עמו.<sup>313</sup>

<sup>306</sup> שמירת דרך עץ החיים היא תיאור מעשה הכרובים ולא תיאור תכלית השכנת הכרובים מקדם לגן עדן.  
<sup>307</sup> ההשוואה לפסוק מפרק י"ח אינו לשוני, שהרי אף בטיבת כסף עמ' 52 השווה לפסוק זה מבלי להעיר על כך ש"לשמר" דבק עם הכרובים: "והם, רצוני – המלאכים, שומרים תמיד דרך עץ החיים, כטעם 'ושמרו דרך ה' וגו'".  
לכן נראה שכונתו היא שמשמעות שמירת דרך עץ החיים אינה מניעת כניסת אנשים, אלא להיפך, שמירה על כך שאנשים ילכו בדרך ההתנהגות האמיתית המושכלת, דרך עץ החיים (ראה טירת כסף עמ' 53).

<sup>308</sup> לא מופיע בגביע הכסף.  
<sup>309</sup> כאמור לעיל לפני הפירוש ל-ב', ד, פרשת בראשית מחולקת לשלשה חלקים. פסוק זה פותח את החלק השלישי, אשר מסתיים עם סוף פרשת בראשית.

<sup>310</sup> פרקי החלק השלישי הם: I ד, א – ד, כו הולדת קין והבל ושת.

II ה, א – ה, לא עניין שת ותולדותיו.

III ה, לב – ו, ח טוב ענין נח ורוע ענין בני זמנו בקיצור.

<sup>311</sup> מנורת כסף כ"א, (עככ"ב, עמ' 108-109): "...מבואר כי בזה הפך אותיות, כי מקניתי יאמר קני, לא קין, ואין בעברי שורש קין..."

<sup>312</sup> כונתו לדברי שלמה במשלי על הפסוק: "גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית" בפרושו למשלי יח, ט כתב ריא"כ: "הנה בכל משחית הוא המשחית קנינו בידים, כאלו יאמר שהוא זורקם לים ואמנם המתרפה ומהתעצל במלאכת עסקיו הנה אינו משחיתם בידים, אבל אח הוא למשחית, כלומר, דומה לו מאד...". בדרך כלל התורה מייחסת את הנולד לאחיו רק אם הם התאומים, כמו אצל יעקב ועשו: "ואחרי כן יצא אחיו", וכן אצל זרח ופרץ: "ואחר יצא אחיו". אצלנו מכונה הבל "אחיו" של קין, למרות שאינם תאומים, משום שגם בקין התקיים מאפיין ההבל. תיאור קשר האחיה משמש כתיאור של מאפיין משותף, המשיך את שני ה'אחים' לאותה 'משפחה' או קטגוריה, כפי שעולה מהפסוק במשלי: "גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית", כלומר, אף המתרפה הפאסיבי מאופיין בהשחתה. כך כתב ריא"כ בעניין אחוות קין והבל הנזכרת כאן, בטיבת כסף עמ' 54: "וכבר ידוע ענין 'אח' בלשון הקודש, וגם בכל לשון, כי אחר שהסוג הוא כמו אב, אם כן מיני הסוג ואישיו הם אחים... והנה אמר שלמה: "גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית", רוצה לומר כי המתרפה במלאכתו הוא משחית ענינו גם כן, ואם אינו עושה מעשה בהשחתה".

וטעם **רועה צאן, ועובד אדמה** – פורש עוד בתורה<sup>314</sup> ויותר בספרי הנביאים בארוכה.<sup>315</sup>

(ד) **וישע** – אינו ריצוי גמור – 'וַיִּרְצֶה' – כמו שיבא עוד בענין קרבנותינו,<sup>316</sup> גם אין כתוב "וירח יִי את ריח הניחוח" (ח, כא), גם אין כתוב בתורה כי אדם הקריב מנחה, וגם לא בשת הבן הטוב מאדם. ובכל זה הערות כמו שאבאר במקום אחר.<sup>317</sup> גם לא<sup>318</sup> באר הכתוב מה חטא קין כי לא שעה השם.<sup>318</sup> ועל הכל – פירוש במקום אחר.<sup>319</sup>

(ז) **הלא אם תטיב שאת** – כמו שפירשו לנו רבותינו "אם יש לך אוטיב לך"<sup>320</sup> (עירובין נד, ע"א), כטעם "כי אז תשא פניך" (איוב יא, טו) הפך "ויפלו פניו" (ה).<sup>321</sup>

**תשוקתו** – וכן כנוי "בר" הוא אל החטאת.<sup>322</sup> וטעם זה המאמר – כי כן ראוי, ואם אין זה תמיד. וזה כמו שנ' בתורה באשה "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (ג, טז), ואם פעמים נראה מי שאשתו מושלת עליו.<sup>323</sup>

(ח) **ויאמר קין** – נמשך על "ויהרגהו" שהוא תכלית הספור הזה, כמו "ויאמר להכות את דוד" (שמואל ב כא, טז).<sup>324</sup>

<sup>313</sup> התורה לא נתנה הסבר לשמו של הבל משום ששם זה מובן מאליו.

<sup>314</sup> אולי כוונתו למה שכתב בשלחן **כסף** פכ"ו: "ואמרו" ויהיה הבל רועה הצאן וקין היה עובד אדמה" אין בכאן קדימת זמן או סיבה, כי אין היות הבל רועה צאן סיבה להיות קין עובד אדמה...".

<sup>315</sup> המקור אליו מתכוון ריא"כ הוא שמואל ב' כד', יא, טענתו של ריא"כ שם היא כי אין כל יחס סיבתי בין קימת דוד ובין ההתגלות אל גד. וראה הערותיה של פרופ' ח' כשר לשלחן **כסף** פכ"ו.

<sup>316</sup> יש להבחין בין הפועל 'שעה' לפועל 'רצה'. הפועל 'שעה' הוא 'פניה אל', אך אינה מציינת קבלה רצויה של הקרבן, בעוד הפועל 'רצה' (כגון: ויקרא א', ד) משמשת לתאור קבלה רצויה של קורבן.

<sup>317</sup> לא כתוב כאן לא לשון ריצוי ולא לשון ריח ניחח (שניהם ביטויים של רצון לגבי הקרבן), ובאדם הראשון לא כתב שהביא מנחה, וגם לא בשת. ראה בהרחבה לקמן על ח', כ. הקשר האידיאלי עם ה' הוא ללא הקורבן אלא בצורה ישירה, על ידי תפילה.

<sup>318</sup> בסיפור קין והבל אין נימוק מדוע דחה ה' את מנחתו של קין וקבל את של הבל.

<sup>319</sup> **סירת כסף** עמ' 54 וראה להלן בהערה הבאה.

<sup>320</sup> עירובין נד, ע"א: "אמר ליה רב לרב המנונא: בני, אם יש לך – היטב לך, שאין בשאול תענוג ואין למות התמהמה". כלומר, השתמש ברכושך אם יש לך ואל תאגור אותו. **בסירת כסף** עמ' 54 כתב ריא"כ: "והכונה בזה לפי דעתי כי אמר השם לקין שהיה בעל הקנינים החצונים כמו שמבואר במלאכתו סוגה היא עבודת האדמה... והכונה בזה שיאמר השם לקין אם תוציא קנייך במה שייטיב לנפשך...". כלומר, לשון הטבה משמשת במובן ניצול הממון לצורך עבודת ה', משום שזוהי טובת הנפש. וזה דומה לגמרא בעירובין, אשר אף שם, לדעת ריא"כ, מדובר בניצול הממון לצורך עבודת ה', וניצול זה מכונה הטבה על שם ההטבה לנפש.

<sup>321</sup> יש לקרא את הפסוק: "הלא אם תטיב – שאת". אם תטיב (לנפשך), על ידי ניצול ממון לצורך עבודת ה' – תוכל לשאת פניך, כלומר, להרים פניך בכבוד ולא להתבייש. 'נשיאת פנים' כנגד 'נפילת פנים', שפירושה – בושה.

<sup>322</sup> "תשוקתו" = תשוקת החטאת; "בר" = בחטאת.

<sup>323</sup> אין סתירה בין "ואתה תמשל בו" לבין העובדה שפעמים רבות אין אנשים מושלים ביצר החטא, כשם שאין סתירה בין "והוא ימשל בך" לבין העובדה שלעיתים אשה מושלת על בעלה, משום שבשני הפסוקים לא מדובר בהבטחה אלא בקביעת הרצוי והראוי.

<sup>324</sup> קין אמר דברים המובילים להריגת הבל. לשון ריא"כ **בסירת כסף** עמ' 55: "וראוי שתרגיש גם כן אמרו" ויאמר קין אל הבל אחי' ולא באר מה אמר, כי די באור לפי דעתי במה שזכר שאחר המאמרים ההם הרגו, אם כן היו דברי ריבות והיותו מתחזק בדעתו הרע, ושהוא חכם בעיניו מהבל".



(יב) **לא תסף תת כחה לך** – זה הלשון וכל הדומה לו, בלשון העברי וכן מצד ההגיון, סובל פעם לעולם ופעם לזמן מה, אם ארוך ואם קצר,<sup>325</sup> והעד 'לא יספו פלשתים לבא בגבול ישראל'<sup>326</sup> (שמואל א ז, יג), 'ולא יספוג' גדודי ארם' (מלכים ב ו, כג) וכן נמצא 'ולא יוסיפו בני עולה לענותו' (שמואל ב ז, י) 'לא יוסיף להגלותיך' (איכה ד, כב).<sup>326</sup> וכל זה קל אצל בעלי העינים.

(יג) **גדול עוני** – כפשוטו, מטעם עון ממש. וכן "לא שלם עון האמרי" (טו, טז).<sup>327</sup>

וטעם **מנשוא** וכל שרש נשא בעברי – מטעם הרמה, כמו "וישא עיניו" (יח, ב ועוד), "וישא... רגליו" (כט, א). והמוחל הוא כאילו הוא מרים העון מעל החוטא להקל משאו, ולכן אמר קין: 'מכיר אני כי גדול חטאי משתהיה מרים אותו כלל מעל כתפי, או ראשי, כי קללתני קללות נמרצות'.<sup>328</sup>

(יד) **ומפניך אסתר** – כטעם "מפני ידך בדרך יושבתי" (ירמיה טו, יז).<sup>329</sup>

(טו) **שבעתים** – בעבור היות שבעה מספר נהוג בעברי להניח, ודרך רבוי גדול. כל שכן שהוא יותר גדול אמרו "שבעתים" – שתעמוד שבעיות רבות.<sup>330</sup> ואין זה הסימן בעברי תמיד על דקדוק שנים כמו 'ידים', 'רגלים', 'אזנים', אבל לפעמים על רבים וכפל רב, כמו 'צהרים', 'ערבים', לפי

<sup>325</sup> הלשון "לא תוסף" יכולה להתפרש באופן מוחלט, כלומר, לא תוסף עוד כלל, לעולם. או יכולה להתפרש כמתייחסת לשלב זה, כלומר, כרגע באופן זמני לא תוסף, בין אם לזמן קצר ובין אם לתקופה ממושכת.  
<sup>326</sup> ריא"כ מביא מספר ראיות מקראיות לכך שלשון "לא תוסף" אין פירושה תמיד לעולם. בפסוק הראשון נאמר "ולא יספו פלשתים...", וכמה שנים אחר כך בימי שאול נמצא שיש נציב פלישתים בגבע (שמואל א יג, ג). בפסוק במלכים נאמר "ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל", ומיד לאחר מכן (שם, כד) בן הדד מלך ארם נלחם בישראל. המקור השלישי הוא נבואת נתן הנביא לדוד המלך שלא יוסיפו בני עולה לענות את ישראל, והרי מאז היו הרבה בני עולה שעינו את עם ישראל. הדוגמא האחרונה היא מדברי ירמיהו באיכה "לא יוסיף להגלותך", והרי אחר זה עוד הייתה גלות שניה.

<sup>327</sup> אין פירוש 'עון' – עונש, כפי שפירש ראב"ע בפרושו השני: "והטעם – כי זה העונש גדול לא אוכל לסבלו. ויורה על אמתית זה הפי' הפסוק הבא אחריו". אלא 'עוון' כפשוטו, חטא. וגם בפסוק "כי לא שלם עון האמרי" 'עוון' כפשוטו, ולא כדעת ראב"ע שהביא ראיה לשיטתו מהפסוק שם.

<sup>328</sup> פירוש שורש 'נשא' הוא להרים. 'נשיאת עוון' היא מחילת חטא, משום שהמוחל כביכול מרים מעל החוטא את חטאו, כלומר, מסיר ממנו את עול העוון. כך יש להבין את דברי קין "גדול עוני מנשא" – 'גדול חטאי משיוכל להמחל'. פירוש זה אינו כפירוש רש"י, שפירש שפסוק יג נאמר בתמיהה: "גדול עוני מנשוא?" וגם לא כפירושו השני של ראב"ע לפיו קובל קין על חומרת עונשו ואומר שהעונש כבד מידי. לפי ריא"כ ורש"י הנושא את העוון הוא ה', בעוד לפי פירושו של ראב"ע הוא קין.

<sup>329</sup> כלומר, בגלל פניך – אסתר מבני אדם.  
<sup>330</sup> המספר שבע בשפה העברית הוא נפוץ, ומשמש כאשר רוצים לבטא ריבוי. כאן התורה מבטאת ריבוי גדול יותר על ידי המלה "שבעתים", שפירושה כמה פעמים שבע. את הפסוק מבאר ריא"כ ביתר הרחבה בטירת כסף עמ' 55: "הנוקם יקם מהורגו נקמות גדולות, כי דרך המדברים להלפיג במספר שבעה...". פירוש זה הוא נגד פירוש רש"י וראב"ע, שעשו חישוב מדויק של שבע דורות בהן לא ינקמו מקין.

דעתי שהטעם: צהר מופלג, וערב מופלג. והעד – "בעצלתים" (קהלת י, יח). וזולת זה הרבה, כל

שכן שפירש זה דוד באמרו "מזוקק שבעתים" (תהלים יב, ז).<sup>331</sup>

**וישם יִי לקין אות** – לא כתב זה האות בפירוש גמור, ולא<sup>332</sup> פירש זה ישעיה באמרו

"ושמתי בהם אות" (ישעיה סו, יט).<sup>332</sup> אמנם רב ליחידים פירוש גדול בזה לא לאיש כמוני.<sup>333</sup>

(טז) **קדמת עדן** – אבל אין פה כרובים.<sup>334</sup>

(יז) **וידע קין את אשתו** – אין הכרח שנותן התורה יכתוב הכל, כן לא הוצרך שיבאר לנו בת

מי היא אשת קין כי לא הייתה אשת אהרן ואלעזר. ואם בשת השלם לא הודיענו זה ולא

בתולדותיו איך יודיענו זה בקין הנבל הרוצח ותולדותיו שהיו כולם רשעים?<sup>335</sup>

(יז) **ויהי בונה עיר** – העירנו באמרו "ויהי בונה" ולא אמר 'ויבן', להעירנו כי היה כן מלאכתו

תמיד.<sup>336</sup> וגם כן אין הכונה עיר אחת לבדה, אבל נכון כמה עיירות, כי עיר שם מין או סוג, כמו

"ותעל הצפרדע" (שמות ח, ב), שהוא כמו "ויעלו... הצפרדעים" (שם ג). וכן "הנחש" (במדבר

כא, ז) – כמו "הנחשים" (שם ו), וכן "עבד ושפחה" (לב, ו) – כמו 'עבדים ושפחות'. ורבים כן

בתורה,

<sup>331</sup> לעיתים הסימות ים מצינת שנים, כמספר מכוון: 'ידים', 'רגלים', 'אזנים'. אך לא תמיד היא מצינת שניים כמספר מכוון, אלא לפעמים פירוש הסימות ים – הרבה, כמו במילה "צהרים" שבו ה'צהר', כלומר, האור, הוא רב. ראה לקמן על ו, טז. כך כאן 'שבעתים' אינו בהכרח ארבע-עשרה, וגם לא שני ריבויים מדויקים, אלא מבטא ריבוי על גבי ריבוי. הוכחה למשמעות זו של ים ניתן להביא מ"בעצלתים", שהרי לא ניתן למדוד עצלות ולכוון כפל מדויק שלו. ויש ראה למשמעות זו של "שבעתים" מהפסוק בתהלים בו מתוארות "אמרות ה' אמרות טהורות... מזוקק שבעתים" והרי לא ניתן למדוד זיקוק של אמרה ולכוון כפל מדויק שלו. וראה דיאמנט, פרשנות ופילוסופיה, עמ' 36. דיאמנט ניסה להוכיח מכאן לגבי תפיסת הזמן של בריאת העולם במשנתו של ריא"כ, נראה כי הוכחותיו קלושות.

<sup>332</sup> לא מפורש מהו האות.

<sup>333</sup> יחידי סגולה יסתפקו בפירוש גדול לפסוק זה, אך ריא"כ עצמו טוען שהאות לא מבואר בתורה, וכך כתב גם ראב"ע בפירושו לפסוק זה וז"ל: בפירושו לישעיה כתב על זה: "ובאור כל זה אוצר ה' יבוא". כלומר, יש כאן עניין של סוד.

<sup>334</sup> נראה שכוונתו להבחין בין קדמת עדן ובין עדן עצמו, ההבדל הוא בכל שבקדמת עדן אין כרובים. <sup>335</sup> אין צורך שהתורה תגיד לנו את ייחוסה של אשת קין, משום שקין אינו חשוב מספיק לכך. לעומת זאת מסופר מי היו נשותיהן של אהרן ואלעזר (שמות ו, כג, כה), מפני חשיבותם. ואם לא סופר מי הייתה אשתו של שת השלם, קל וחומר לקין הרוצח. חשוב להדגיש כי ברקע לדיון זה על זהותה של אשת קין עומדת הבעיה מניין הגיעה אישה זו, הלא היא חייבת להיות בתם של אדם וחווה, נראה כי כספי מתחמק מן הבעיה באמרו שזהותה אינה חשובה.

<sup>336</sup> נאמר על קין "ויהי בנה עיר", בזמן הווה מתמשך, באופן שמדגיש את בניית עיר כמאפיין של קין, ולא 'ויבן עיר', באופן שהיה מתאר רק את הארוע של בניית העיר, לומר שבניית ערים הייתה עיסוקו של קין.

וזוה נכון בהגיון ובעברי.<sup>337</sup> ודע ענין כולל, כי כל שמות תולדות קין יש להם גזרה והוראה בעברי כמו שמות בני יעקב. ובכל – הוראות, כמו שפירש הכת' בבני יעקב. ולא כן בבני קין, כי אין ראוי לכמה סבות.<sup>338</sup> ובספר מזרק כסף ימצא האמת.

(כג) **ויאמר למך לנשיו** – כענין המאמר הראשון מהמן לאשתו (אסתר ה, יא).<sup>339</sup>

**כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי** – כן עשה אחת ושתים, וכן עושה תמיד על מי שירים ידו בו.<sup>340</sup>

(כד) **וטעם שבעים ושבעה** – קבוץ שבעיות משני מיני מספר, ר"ל אחדים ועשרות להורות על הריבוי המופלג. ויותר מופלג מזה כי ימצא בכת' קבוץ שבעיות שלשת מיני מספר ר"ל אחדים ועשרות ומאות ובכל זה סודות וחידות.<sup>341</sup>

(כו) **אז הוחל לקרוא בשם ימי** – לשבח, מטעם התחלה.<sup>342</sup>

<sup>337</sup> היות בניית ערים מלאכתו של קין מתיישבת עם לשון יחיד של 'עיר', מכיוון שלשון יחיד יכול להתייחס לרבים, והשימוש בלשון 'עיר' לגיטימית לגבי כמה עיירות. וזה משום שלשון היחיד מתייחס לקטגוריה הכללית ('מין' או 'סוג'). כך משווה התורה את "ותעל הצפרדע" ל"ויעלו את הצפרדעים": "ותעל הצפרדע... ועישו כן החרטמים בלטיהם ויעלו את הצפרדעים..." וכן משתמשת התורה במלה "הנחש" במובן 'הנחשים': "וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים... ויבא העם אל משה ויאמרו... התפלל אל ה' ויסר מעלינו את הנחש". וכן "ויהי לי שור וחסור צאן ועבד ושפחה" – כשם ש"צאן" הוא כבשים רבים, וברור שכן גם "שור" ו"חסור", כך גם "ועבד ושפחה" פירושו כמו 'ועבדים ושפחות'.

<sup>338</sup> בכל שמות תולדות קין יש אטימולוגיה עברית, כמו שיש בשמות בני יעקב, והתורה מכוונת להורות לנו על טבעיהם, כמו בבני יעקב, כמו שמפורש בשמות בני יעקב (מלבד שם בנימין), שאת טעמיהם התורה הסבירה בפירוש (כט, לב – ל, כד). את שמות תולדות קין התורה לא הסבירה, מכמה סיבות. סיבות אלו, וכן כנראה עצם הטעמים לשמות תולדות קין, פורטו על ידי ריא"כ בספר מזרק כסף, שעסק במעשה בראשית ואיננו בידינו.<sup>339</sup> שם י-א: "וישלח ויבא את אהביו ואת זרש אשתו, ויספר להם המן את כבוד עשרו ורב בניו ואת כל אשר גדולו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך". כאן בא המן להתרברב בפני אשתו ובפני אוהביו לא על מקרה ספציפי אלא באופן כללי, כך בפסוקנו אין למך מתרברב על רצח מסוים, אלא מתרברב במעשי הרצח רבים שלו, כל זאת בניגוד לפירוש רש"י שביאר כי פסוק זה עוסק במעשי רצח ספציפיים וז"ל של רש"י לפסוק זה: שהיה למך סומא ותובל קין מושכו, וראה את קין ונדמה לו כחיה ואמר לאביו למשוך בקשת, והרגו. וכיון שידע שהוא קין זקנו, הכה כף אל כף וספק את בנו ביניהם והרגו. פרוש פשטני יותר מצאתי בנספחים שהוסיף יצחק לאסט להוצאת משנה כסף. הנספחים כוללים בעיקר מכתבי הערות שהתקבלו ע"י לאסט, לבקשתו ובהם מופיעים הערות הן לטירת כסף והן למצרף לכסף. המכתב האחרון בנספח מופיע ב'משנה כסף' עמ' 328, ע"י חנוך הכהן עהרענטרייז וז"ל שם: "ולי נראה שר"ל (כספי א.ר.) שהתפאר בגבורתו לפני נשיו כאשר התפאר המן (לפני א.ר.) אשתו במאמרו הראשון באמרו "אף לא הביאה אסתר וכו'..."

<sup>340</sup> למך מתאר מעשה שעשה פעם-פעמיים ('אחת ושתים'), לומר על ידי כך שכן עושה ויעשה תמיד למי שפוגע בו, שזוהי מידתו. **בטירת כסף** עמ' 54 כתב ריא"כ: "כי אמרו 'הרגתי', אף על פי שהוא לשון עבר, נכון היותו ענינו להוה ולנמצא תמיד או לעתיד".

<sup>341</sup> ראה לעיל על פסוק טו. למך מבטא ריבוי מופלג, יותר מהריבוי שנאמר לגבי קין, על ידי שמשמש בשני סוגים של שבע – בעשרות (שבעים) ואחדות (שבעה). ריבוי עוד יותר גדול מתבטא בשנות חייו של למך אחר, השייך לתולדות שת: "ויהי כל ימי למך שבע ושבעים שנה ושבע מאות שנה וימת" (ה', לא).

<sup>342</sup> "הוחל" = "הותחל", כלומר, אז התחילו לקרוא בשם ה'. פסוק זה הוא שבח לאותו הדור. ולא כרש"י שפירש (על פי בראשית רבה כ"ג, ז) "הוחל" מלשון 'חול' ו'חילול', כלומר, אז נעשה חילול על ידי קריאת דברים גשמיים בשם ה'.

## פרק ה

(א) **זה ספר תולדות אדם** וכו' – זה התחלת פרק, <sup>343</sup> כאילו אמר נניח ענין קין והבל, ונחזיק בענין שת שהוא "בן חכם ישמח אב" (משלי י, א). <sup>344</sup> רק הציע מציאות אדם, והפליג לומר על זה הבן "ויולד בדמותו כצלמו". <sup>345</sup> ואולם כל שכן שלבני שת יש הוראה וגזרה בעברי לכל שמותם, ואם הכתו' לא ביאר זה רק בשת (ד, כה) ובנח (כט) הסוף, ודי בזה להערה לשאר. <sup>346</sup> ומה אאריך עוד בכאן לפי כונת זה הספר ואין זה מקום. וכבר כתבתי בספר מזרק כסף כל המצטרך, וגם שם התרתי כל השאלות והספקות שכתבתי בספר כסף סיגים. <sup>347</sup>

(לב) **ויהי נח בן חמש מאות שנה** וכו' – זה תחלת פרק עד סוף <sup>348</sup> הסדר, כמו שכתבתי למעלה. <sup>348</sup> והדברים כפשטן – מבוארים, וכבר קדם כל זה למפרשים. אמנם הכסף והזהב, אם ימצא – בספר מזרק כסף, וימצא בגביע. <sup>349</sup>

## פרק ו

(ג) ומה שאומ' בכאן הוא, כי מה שכתו' בכאן **ויאמר יי לא ידון רוחי** – עוד יפרשהו נותן התורה עצמו. <sup>350</sup>

(ז) ומה שכתו' בכאן **ויאמר יי אמה** <sup>351</sup> וכו' – עוד יפרשהו נותן התורה עצמו, <sup>352</sup> וגם פרשהו ירמיה וצפניה. <sup>353</sup>

<sup>343</sup> כאן תחילת הפרק השני של החלק השלישי של פרשת בראשית. ראה לעיל על ד, א.

<sup>344</sup> כאן התורה עוברת מנושא קין והבל בפרקים הקודמים, ופותחת נושא חדש – תולדות שת, בנו המובחר של אדם.

<sup>345</sup> הכתוב הקדים ('הציע') בפסוקים א-ב קיצור סיפור בריאת אדם, כהקשר לציון שלמותו של שת, על ידי האמירה שנולד בדמותו כצלמו של אדם.

<sup>346</sup> לשמות תולדותיו של שת יש אטימולוגיות בעלות משמעות, אף על פי שלא פירט הכתוב מה הן. התורה ביארה את המשמעות רק אצל שת, הראשון ברשימה, ואצל נח, סוף התולדות, כדי שנלמד מהם לשאר, כלומר, כשם שלשמותיהם של שת ונח יש משמעויות, כך לשמותיהם של יתר תולדות שת יש משמעויות.

<sup>347</sup> מגמת ספר **מצרף לכסף** הוא פירוש נקודתי ולא נושאי, ולכן לא יאריך כאן, כיוון שאין זה מקומו. פירוש נושאי מלא כתב במזרק כסף, אשר איננו בדינו, וגם שם כתב תשובות לשאלות בעניין מעשה בראשית שכתב בספר כסף סיגים.

<sup>348</sup> מכאן ועד סוף הפרשה – הפרק השלישי של החלק השלישי של פרשת בראשית. ראה לעיל על ד, א.

<sup>349</sup> פשטי הדברים בחלק זה, כלומר, פירושם המילולי – פשוטים ומבוארים, וכבר פירשוהו מפרשים קודמים. 'הכסף והזהב', כלומר, הפירוש הנושאי הגלוי והרובד הסודי העמוק (ראה לעיל על א, ב), אין מקומם בספר זה אלא **במזרק כסף ובגביע כסף**. וראה על כך בהרחבה במבוא בפרק העוסק במטרתה התורה ע"י ריא"כ.

<sup>350</sup> נראה שכוונתו היא ש"ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם" מתפרש על פי המשך הפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה". השווה לדברי ראב"ע כאן.

<sup>351</sup> ריא"כ ככל הנראה התכוון לבאר את המשך הפסוק "מעל פני האדמה".

<sup>352</sup> נראה שכוונתו לשמות לב, יב: "ולכלותם מעל פני האדמה" – ושם הכוונה היא מיתה.

<sup>353</sup> ירמיה כח, טז וצפניה א, ב-ג. כאמור, בהערה הקודמת, ריא"כ מביא ראיה מפסוקים אלו כי משמעות הביטוי 'מחיה מעל פני האדמה' היא מיתה.

(ח) אמנם אמרו ונח מצא חן בעיני יי, ידוע.<sup>354</sup>

ברוך דיהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה.<sup>355</sup>

ובכאן נשלם פירוש מעשה בראשית לפי כונתינו בספר הזה.

#### הערות נוסח

<sup>א</sup> בכה"י לא ניתן לקרוא מילים אלו.

<sup>ב</sup> לא מופיע בכה"י.

<sup>ג</sup> אולי צ"ל – אותו.

<sup>ד</sup> אולי צ"ל – בכלל זה.

<sup>ה</sup> בכה"י – המילה 'מצוה' נמחקה ע"י המעתיק.

<sup>ו</sup> בכה"י – המילה 'אם' נמחקה ע"י המעתיק.

<sup>ז</sup> אותיות אלו משובשות בכה"י. הושלמו ע"פ סוף דבריו לפסוק זה: 'כי הוא כמו שאמרנו גשם כדורי ומתנועע בסבוב'.

<sup>ח</sup> נראה שחסרה מילה המביעה שלילה, אולי צ"ל 'אינן'.

<sup>ט</sup> בכה"י המילה 'הנה' מופיעה פעם נוספת.

<sup>י</sup> בכה"י 'והיחידים כפי מדרגתם' מופיע פעם נוספת.

<sup>יא</sup> אולי צ"ל – אך.

<sup>יב</sup> בכה"י – אור – תוקן ע"פ תחילת המשפט המתאר את החושך "עובי אויר וחשכו" ובסוף פירושו לפס' ג "כי הוא זכך אויר מופלג".

<sup>יג</sup> המילה 'זה' משובשת ותוקנה בשולי כה"י.

<sup>יד</sup> המילה 'ויפגע' משובשת ותוקנה בשולי כה"י.

<sup>טו</sup> מילה מחוקה בכה"י.

<sup>טז</sup> בנסח"מ – פתיים.

<sup>יז</sup> בכה"י – צך.

<sup>יח</sup> בכה"י – ויהי בקר ויהי ערב.

<sup>יט</sup> בכה"י – המלה 'נשלם' מופיעה פעם נוספת.

(המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

<sup>354</sup> כנראה כוונתו למה שכתב בפרושו למשלי א, ד: "כי ידוע שהשגת הלחם קלה מהשגת העושר, והשגת העושר קלה מהשגת החן, כי החן ענינו, שיהיה קרוב למלכות, כטעם: ונח מצא חן בעיני יי." <sup>355</sup> על פי דניאל ב, כא, ותרגומו: 'ברוך שנתן חכמה לחכמים ודעת ליודעי בינה'.

## הערות נוסח

<sup>כ</sup> בכה"י – ל מיותרת.

<sup>כא</sup> המשפט: 'הוא המים אשר מעל לרקיע' נכתב בטעות פעמיים, ותוקן ע"י המעתיק.

<sup>כב</sup> כאן ארעה קפיצת עין של המעתיק, בשולי הדף מופיע 'ביום ראשון ושנים'.

<sup>כג</sup> בכה"י – המילה 'בהכרח' נמחקה ע"י המעתיק.

<sup>כד</sup> בכה"י – שמצא.

<sup>כה</sup> בכה"י – המילה 'השמים' נמחקה ע"י המעתיק.

<sup>כו</sup> בכה"י – המילה "מן" משובשת ותוקנה בשולי כה"י.

<sup>כז</sup> בכה"י – המילה "הוא" נמחקה ע"י המעתיק.

<sup>כח</sup> בכה"י – זולתו.

<sup>כט</sup> המילה 'את' מופיעה בכה"י פעם נוספת.

<sup>ל</sup> בכה"י – המילה 'מצרף' נמחקה, ותוקנה ל 'מזרק' בשולי כה"י.

<sup>לא</sup> המילה יִשְׁ נמחקה ותוקנה ל'השם' בשולי כה"י.

<sup>לב</sup> בכה"י – הראשון. מעל האות ה' יש נקודה המסמנת מחיקה של האות ה תיקון הכרחי להבנת דבריו.

<sup>לג</sup> מופיע בשולי כה"י.

<sup>לד</sup> מופיע בשולי כה"י. ואולי הייתה צריכה להופיע לפני המילה התחלת.

<sup>לה</sup> מופיע בשולי כה"י.

<sup>לו</sup> בכה"י – המילה מחשק מחוקה. כנראה קפיצת עין של המעתיק מהמשפט הבא "ענינו הכולל מחשק".

<sup>לז</sup> המלה 'הלשון' נמחקה, ותוקנה ל"הלשונות" בשולי כה"י.

<sup>לח</sup> בכה"י – תחילת הפסוק "כי אין איש בארץ" מופיע בשולי כה"י. נסה"מ- "כי אדם אין צדיק בארץ".

<sup>לט</sup> אולי צ"ל – אשר.

<sup>מ</sup> בכה"י – גדול.

<sup>מא</sup> נסה"מ – בתלשר.

<sup>מב</sup> בכה"י – מופיע 'רצה'.

<sup>מג</sup> בכה"י – מופיע 'אין'.

<sup>מד</sup> נסה"מ - ולעוף.

<sup>מה</sup> נסה"מ - וצדיקים.

(המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

## הערות נוסח

<sup>מו</sup> אולי צ"ל - 'כל לשון על כן טעם ונתינת סיבה'.

<sup>מז</sup> בכה"י – המילה 'ואז' נמחקה ע"י המעתיק.

<sup>מח</sup> בכה"י – ואדוש.

<sup>מט</sup> נסה"מ – את.

<sup>י</sup> בכה"י - המילה 'לא' משובשת ותוקנה בשולי הדף.

<sup>נא</sup> בכה"י - המילה 'אחר' משובשת ותוקנה בסמוך לה.

<sup>נב</sup> נסה"מ – "ולא יספו עוד לבוא בגבול ישראל".

<sup>נג</sup> נסה"מ - 'ולא יספו עוד גדודי ארם'.

<sup>נד</sup> בכה"י – שלא ומופיע סימון מחיקה של המעתיק מעל האות ש.

<sup>נה</sup> המילה 'הספר' נמחקה ע"י המעתיק.

## פרשת אלה תולדות נח

(ט) 'תמים' ו'תם', ענין כל אחד – שלם. אבל 'תמים' מופלג מ'תם', כמו ש'יוםם' מופלג מ'יום'.<sup>1</sup> ובעבור כי הדבר נחלק לשני חלקים מעשי ועיוני, הנה יאמר על כל אחד מאלו 'תמים' ו'שלם'.<sup>2</sup> 'בדורותיו' או 'בדורו' – כמו שיאמר "בדור הזה" (ז', א) – הכל אחד.<sup>3</sup> רק שהאחד לקוח מצד ריבוי האישים או המינים והאחר מצד קבוצת הכלל והסוג.<sup>4</sup> וכבר קדם לנו זה.<sup>5</sup>

**התהלך** – כמו שקדם על חנוך "ויתהלך" (ה', כד). וכן אמר עוד בענין אינו עיוני על טוב מאלה כמו שכתבתי במקום אחר.<sup>6</sup> אבל מה שאומר בכאן, כי כל שמוש התפעל בעברי הוא ממאמר שיתפעל,<sup>7</sup> הידוע בהגיון גדרו ובכלל היות הענין בתנועה שזהו במה שבין כמו שהתבאר יותר בספר השמע.<sup>8</sup> והעד לכל<sup>9</sup> אמרו "והתמכרתם שם... לעבדים ולשפחות" (דברים כ"ח, סח), והמופת בזה אמרו (שם) "ואין קונה", ואילו נשלם המכר היה שם קונה. ולכן לא אמר 'ונמכרתם' כי זה יהיה טעות.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> על שמות י"ג, כא פירש: "יוםם" – לפי הנראה מיוחד לעת עלות השמש על האופק עד שקעו. אבל 'יוםם' לפעמים יאמר על כלל תנועת הגלגל היומי. כלומר, המלה 'יוםם' משמשת גם ליממה השלמה, מה שאין כן 'יוםם' שמתייחסת רק לעיצומו של יום, מזריחת השמש עד השקיעה. אף כאן תוספת 'ם' למלה מחזקת את משמעותה, כלומר, 'תמים' מציינת שלמות גדולה יותר מאשר 'תם'.  
<sup>2</sup> עניין השלמות ('הדבר') יכול להתקיים בשתי רמות: כשלמות פיסית של חפץ, או כשלמות מופשטת. משום כך המילים 'תמים' ו'שלם' משמשים בשני אופנים אלו. 'תמים' במובן 'עיוני' – כגון כאן; 'מעשי' – כגון "שה תמים זכר בן שנה" (שמות י"ב, ה); 'שלם' במובן 'עיוני' – כגון "כי לא שלם עון האמרי"; 'מעשי' – כגון "אבנים שלמות תבנה את מזבח ה'" (דברים כ"ז, ו).

<sup>3</sup> אין הבדל משמעותי במלה 'דור' בין השימוש בלשון יחיד לבין השימוש בלשון רבים.

<sup>4</sup> 'סוג' הוא כללי יותר מ'מין'.

<sup>5</sup> ראה דבריו לבראשית ד', יז.

<sup>6</sup> כתב הרמב"ם במורה הנבוכים ג', כ"ב: "שלא תאר את איוב בחכמה, ולא אמר איש חכם או מבין או משכיל, אלא תארו במעלה מדותית ויושר מעשים, כי אילו היה חכם לא היה ענינו קשה עליו". ואלו הם דברי ריא"כ בגביע כסף פרק ב': "כוון להניח שהיה נח צדיק לא חכם, כלומר כמו איוב". אף כאן מפרש ריא"כ שהתורה ייחסה לחנוך ולנח צדקות ולא חכמה, כמו שנאמר עוד שבח מוסרי ולא עיוני (=חכמה) על איוב שהיה טוב מחנוך ומנח.  
<sup>7</sup> פועל בבניין 'התפעל' מציין פעילות השואפת לעתיד. כך התהלכות חנוך ונח עם אלהים מציינת את שאיפתם להליכה עם אלהים, ולא מצב בפועל של הליכה עם אלהים.

<sup>8</sup> ספר הפסיקה של אריסטו, ספר שלישי, 201<sup>a-b</sup>. שם מבואר שתנועה, כלומר תהליך של שינוי, מתקיימת בשלב הביניים שבין היות הפוטנציאל פוטנציאל בלבד שאינו יוצא אל הפועל, לבין השלב שבו הכח כבר יצא אל הפועל לגמרי עד שכבר אין כאן פוטנציאל של שינוי. בשלב ביניים זה הכח יוצא אל הפועל ומתרחש שינוי. כך נח שאף ופעל לקראת קרבת אלוקים, ומכאן שלא מימש אותה.

<sup>9</sup> 'והעד', כלומר, ההוכחה היא מהפסוק "והתמכרתם... לעבדים... ואין קונה...". דרך היסק ההוכחה הוא: אילו המכירה הייתה פעולה שהושלמה, לא היה מצב של "ואין קונה". מכאן ש"והתמכרתם" היא פעולה לפני השלמה. וראה דבריו לדברים כ"ח, סח.



(יא) **ותשחת הארץ לפני האלהים** – לא לפניהם<sup>10</sup>, כזה הלשון "ונגד פניהם נבונים" (ישעיה ה', כא) שטעמו כמו "הוי חכמים בעיניהם" (שם).<sup>11</sup> ואמ' שלמה "כל דרכי איש זך בעיניו" (משלי ט"ז, ב), ויותר נמרץ<sup>12</sup> "דרך אויל ישר בעיניו" (שם י"ב, טו).  
(יב) **כי השחית כל בשר את דרכו** – כטעם עיות דרכו, וכתו' "השחיתו התעיבו עלילה אין עושה טוב" (תהלים י"ד, א).<sup>13</sup>

(יג) **חמס** – סוג כולל לכמה ענינים וכתו' "חמסו תורתו" (יחזקאל כ"ב, כו).<sup>14</sup> ובלשון חכמים 'חומס האמת'.<sup>15</sup>

**כל בשר** – מונח בעברי פעם על סוג החי ופעם על מין האדם לבדו אם כולו או קצתו, וכתו' "יבוא כל בשר להשתחות לפני" (ישעיה ס"ו, כג).<sup>16</sup>  
וגם מלת **כל** בעברי משותפת וזה ידוע לבקיאם בעברי.<sup>17</sup>

**מפניהם** – מצדם ומסבתם, כלומ' סבה פועלת, והם היו עושים זה בבחירה.<sup>18</sup>

**והנני משחיתם את הארץ** – אמרו רבים מן המפרשים כי 'את' במקום 'מן', וכן "הנותר בבשר ובלחם" (ויקרא ח', לב) תמורת 'מן'.<sup>19</sup> וכל זה הבל, אבל הלשון והענין עומד במקומו ואין

<sup>10</sup> כלומר לפי דעתם לא היו משחיתים, אלא בעיני ה' נחשבו משחיתים.  
<sup>11</sup> לשון 'לפני' פירושו 'בעיני', כפי שמוכח מהקבלת צלעות הפסוק בישעיהו. וזה לשון ריא"כ על ישעיה ה', כא: "בעיניהם – לא בעיני השם, כטעם "כל דרכי איש זך בעיניו", וכן "ונגד פניהם", והפך זה "ותשחת הארץ לפני האלוהים".

<sup>12</sup> באופן ברור יותר.  
<sup>13</sup> השחתה כאן אינה משמשת במובן הריסה וכליו, אלא במובן עיוות והטיה לכיוון רע, כפי שמוכח מההקבלה בתהלים של "השחיתו... עלילה" ל"אין עושה טוב".

<sup>14</sup> לחמס מובן כללי ('סוג כולל'), מלבד המובן הספציפי של גזל. המובן הכללי של חמס הוא העדר, חסרון, כפי שעולה מדברי ריא"כ ב**פירוש לרות ולאיכה** על איכה ב', ו: "...והנה סוג שמוש ההעדר יש תחתיו מינים לאין מספר, וכל אחד בענין מיוחד, ולכן שם 'חמס' הוא תחת סוג העדר מציאות הדבר, ולכן נאמר: "חמסו תורה" (צפניה ג, ד), ואמרו החכמים: 'חמסו האמת'". לפי זה, פירוש הפסוק כאן הוא שהארץ התמלאה בשחיתות, אשר היא בעצם העדר צדק.

<sup>15</sup> לא ברור היכן אמרו זאת חכמים ולאילו חכמים כונתו. ביטוי דומה מופיע בפירוש הראב"ע למשלי ח, לו "חומס נפשו מן האמת".

<sup>16</sup> הביטוי 'כל בשר' משמש הן לכל החי ('סוג החי'), ובכללם בעלי החיים (כמו ו', יט: "ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחיות אתך"), והן ספציפית לאדם, כמו בפסוק בישעיהו (שהרי אין בעלי החיים משתחווים לה'). נראה שכוונת ריא"כ כאן היא לומר שאף על פי שפירוש 'כל בשר' בפסוק הקודם הוא האדם בלבד (כפירוש רמב"ן: "ועל דרך הפשט כל בשר זה כל האדם..."), ובניגוד לפירוש רש"י: "אפילו בהמה חיה ועוף"), אף על פי כן הביטוי כאן כולל אף את בעלי החיים, שאף קצם בא לפני ה'.

<sup>17</sup> המילה 'כל' יכולה להתפרש גם כרוב ולא כל ממש, שהרי כאן לא בא קצם של באי התבה.  
<sup>18</sup> אף על פי שבלשון הפסוק הנושא הוא הארץ, ומשמע שסיבת הגזירה היא עצם מצב הארץ, אף על פי כן מודגש בפסוק 'מפניהם', וכוונת הכתוב היא שסיבת הגזירה היא משום מעשה האדם שגרם למצב זה. ועל מעשה זה שעשה האדם בבחירה ראוי לו להעניש.

(סיבה פועלת: ישנן ארבע סיבות (תנאים) ע"פ אריסטו: סיבה חומרית, פועלת, תכליתית, וצורנית. למשל: הסיבה הפועלת של השלחן היא הנגר).

שם תמורה, כי אופני היחסים משתנים כפי הסכמות לשון לשון, ואיך נוכל אנחנו לזווג ולאחד הלשוניות.<sup>20</sup> והקש על זה.

(יד) **גופר** – מין<sup>21</sup> עץ ידוע אצלם בעברי ולא נוכל לתרגמו בלעז כי לא נודע.

**וכפרת אותה וכו'** – כאילו אמר 'וכסית אותו בכיסוי', ואין הכרח שיבאר מין כיסוי.<sup>21</sup> ודע כי השרש בכל המקרא מטעם כיסוי וכן "כופר נפש איש עשרו" (משלי י"ג, ח) כמו שאמרו הפילוסופים<sup>22</sup> 'עושר האדם מכסה את מומיו'.

(טו) **וזה אשר תעשה את התיבה**<sup>23</sup> – מלת 'זה' רומז אל דבר או אל נמצא, וכל אחד מאלה – כמו שהתבאר במה שאחר הטבע – רומז אם אל העצם אם על המקרה<sup>23</sup>, ולכן מבאר מעתה כי בכאן רמז למקרה. ובאמרו "וזה הדבר אשר מל יהושע" (יהושע ה', ד) רומז לעצם, כאילו אמר 'וזה הנמצא, שזה שוה עם 'ואלו הנמצאים אשר מל יהושע'.<sup>24</sup>

(טז) **צהר** – כמו זהר ואור. ו'צהרים' הוא כפל וחוזק אור, כמו 'בעצלתים' (קהלת י"ח), וכן 'ערבים' (שמות יב, ו) חוזק 'ערב' ואין בזה דקדוק לשנים.<sup>25</sup>

(יז) **המבול מים** או 'מי המבול' הכל אחד בענין, כמו "שני התולעת" (ויקרא י"ד, ו), "ותולעת שני" (שמות כ"ה, ד), וכן "גן בעדן" (בראשית ב', ח), "בעדן גן" (יחזקאל כ"ח, יג), וכן "בפשתי

<sup>19</sup> לדעת רבים המלה 'את' בפסוק שלנו משמש במובן 'מן', כאילו נאמר 'והנני משחיתם מן הארץ' (כפירוש רש"י בפירוש ראשון), וכן 'ב' משמשת במובן 'מן', כמו בפסוק בויקרא, כאילו כתוב 'הנותר מן הבשר ומן הלחם' ראה ראב"ע על ויקרא ז, לו.

<sup>20</sup> מלות היחס משתנות בהתאם לפעלים ולמושאים הספציפיים, ולכן אין הקבלה חד-חד ערכית מלאה בין מלות היחס בשפה אחת למלות היחס בשפה אחרת. והשווה לעיל על ב', ה ד"ה ואמרו טרם.

<sup>21</sup> 'כופר' פירושו – הכיפור (=הכיסוי) שכפר בו את התבה, ואינו שם חומר מסויים (כפי שפירש רש"י: "בכפר – זפת בלשון ארמי").

<sup>22</sup> ריא"כ מוכיח כי גם בפסוק במשלי פרוש השרש כפר הוא כיסוי: "כפר נפש איש עשרו" ופרושו כי כספו של האדם הוא כיסוי לאישיותו, או כפי שמצטט את אבן גבירול (ספר מבחר הפנינים, וארשא תרכ"ד, פרק לו - שער העושר): "ואמר עושר האדם מכסה את מומיו ומצדיקו בכזביו ושכל הרש נבזה. וחכמתו נחשבת לאולת".

<sup>23</sup> "מה שאחר הטבע" – המטפיזיקה לאריסטו, ספר חמישי (דלתא), 8 עצם = substance 30 מקרה = accident.

<sup>24</sup> המלה 'זה' משמעותה כמו 'דבר' או 'נמצא', וכל מלה משלשת יכולה להתייחס לעצם, כלומר לאובייקט, או למקרה, כלומר לאירוע או מעשה. מכיוון שכן, הוסיף הכתוב כאן את המילים 'אשר תעשה', כדי לבאר שכאן המלה 'זה' מתייחסת למעשה ולא לאובייקט. בפסוק ביהושע 'וזה הדבר' מתייחס לאובייקט. 'הדבר' אינו מוכרח להתייחס לפריט פיסית בודד, משום ש'הדבר' הוא כמו 'הנמצא', שאין הבדל בינו לבין 'הנמצאים', ויכול להתייחס לאובייקט קבוצתי, כמו בפסוק ביהושע שבו 'הדבר' הוא הבנים הנמולים. וזה לשון ריא"כ על יהושע שם: "הנה 'זה הדבר' נכון אם על העצם ואם על המקרה כמו שם ה'נמצא', ולכן פה על העצם כאילו אמר 'זה הנמצא'..."

ורמז באמרו "וזה הדבר אשר מל יהושע" על הבא אחריו ברוחוק והוא "ואת בניהם וגו'..."

<sup>25</sup> הסיומת 'ים' איננה מציינת בהכרח שניים, אלא מחזקת את המשמעות הבסיסית של המילה שאליה היא נוספת. (וראה פירושו לבראשית ד', טו)

העץ" (יהושע ב', ו) ו'עצי פשתים'.<sup>26</sup> ואולם אין בזה חסרון 'מבול', כמו שאמרו המפרשים, אבל הוא סמוך כאלו כתיב 'המבול ממים', וכן "והנבואה עודד הנביא" (דברי הימים ב ט"ו, ח) כמו מעודד הנביא, ואע"פ שאינו סמוך, נכון כן, כי אותיות השמוש נכון לחסרם בפעל, כמו שהתבאר בהגיון.<sup>27</sup>

(יח) **והקמותי את בריתי אתך וגו'** – אין הכרח שיזכר ההכת' כריתת ברית מהשם עמו קודם זה, כי אע"פ שלא היה קודם זה הנה נכון עתה זה הלשון.<sup>28</sup> ואולם ענין כריתת ברית בחק השם או שבועתו כבר רמזו רבותינו ז"ל ואמרו כי גזר דין שאין עמו שבועה מקרע וגזר דין שיש עמו שבועה לא מיקרע (יבמות קה ע"א), וזה סוד גדול ימצא ביאורו בספר מזרק כסף<sup>29</sup> וימצא בגביע.<sup>30</sup>

(כ) **מהעוף למינהו וגו'** – זה ביאור לגזירה הכוללת שקדם אמרו "ומכל החי" (יט), כאילו אמר 'ר'ל מהעוף למינהו'.<sup>31</sup> והנה נותן תורתנו פעם יעשה אלו הביאורים, ואין לנו עליו בזה רק חסד, ופעם ישמיטם ואין לנו עליו בזה תרעומת ובקשת חמס.<sup>32</sup> והקש על זה תמיד ומן הדברים הקלים תביא ראיה לדברים הדקים.

**יבואו** – רמז לבאים, ומה שקדם "תביא" (יט) רמז למביא הפועל והוא נח.<sup>33</sup> והכל נכון וגם הכרח ר"ל כי כל פועל ומניע יש לו פעול והפך זה, כמו שיאמר עוד "שנים שנים באו אל נח" (ז'), (ט) וסיים (שם) "כאשר צוה אלהים אל" נח.<sup>34</sup> ואין ספק שהשם היה המביא הראשון לכל

<sup>26</sup> אין במקרא 'עצי פשתים'. ייתכן שריא"כ כתב מזכרוננו, ומשום שזכר את דברי רד"ק בספר השרשים, שורש פשת: "בפשתי העץ, וימצא כסמיכות הזה בלשון הקודש כי פעמים ישוב הסומך נסמך והנסמך סומך כמו תולעת שני, ואת שני התולעת ... טעה וחשב שיש מקרא מפורש של סמיכות הפוכה בדוגמא זו.  
<sup>27</sup> אין כאן צורת סמיכות, שהרי בסמיכות ה' היידוע בא בסומך ולא בנסמך, והיה צריך להיות: 'מבול המים'. לכן לדעת ראב"ע כאילו חסרה המלה 'מבול': "וטעם 'המבול מים' – דרך קצרה, וכן הוא: 'המבול: מבול מים'...".  
ריא"כ, לעומת זאת, סבור שתתכן משמעות של סמיכות גם ללא צורה דקדוקית של סמיכות. ואף על פי שחסרה מילת יחס, כגון מ' השימוש, כלומר, המבול העשוי ממים, ניתן להחסיר את מילת היחס.  
<sup>28</sup> לדעת ראב"ע פירוש 'והקמת' הוא הבטחה על קיום שבועה קיימת, ולכן מוכח מכאן שכבר נשבע לו בעבר. ולדעת ריא"כ אין הכרח לכך, אלא הפירוש הוא שעתה כורת עמו ברית.  
<sup>29</sup> ספר מזרק כסף של ריא"כ איננו בידינו.

<sup>30</sup> **בגביע כסף פרק ט'**, עמ' כתב: "וכן כל לשון שבועה שהוא על דרך "דברה תורה כלשון בני אדם" להורות כי הוא דבר קיים והכרחי".  
<sup>31</sup> פסוק כ מכל חזרה מפורטת על פסוק יט.

<sup>32</sup> תוספת ביאור של התורה אינה מחוייבת, אלא ניתנת באופן מקרי, 'לפנים משורת הדין'. ראה: כד, ג; כח, יב; מו,

הנושא בפסוק כ הוא בעלי החיים הבאים, בעוד בפסוק יט הנושא הוא נח המביאם.  
<sup>33</sup> אין ייחוס ביאת בעלי החיים לפעולת עצמם שולל את העובדה שנח הוא שהביאם, ואדרבה, בכל פעולה יש

שרשרת סיבתית, ולכן ניתן לומר על כל גורם בשרשרת הסיבתית שהוא סיבת תוצאת הפעולה. בהמשך הדברים מבאר ריא"כ שגם נח אינו סיבה ראשונה לביאת בעלי החיים אלא רק גורם מסויים, כאשר הסיבה הראשונה היא

הרחוק ונח היה המביא הקרוב וזה מכמה פנים, ולפי ענין מין מין מהבעלי החיים, כי קצתם היה די לו בהכינו התיבה פתוחה, וגם קצתם היה די לו שלא הכריחם בבואם לו, וקצתם היה הכרח לו שיקחם עם עוזרים בראשיהם וכרעיהם וזנביהם להכניסם בתיבה, וגם יש מניע לזה יותר קרוב מנח, והוא טבע הבעלי חיים או רצונם, והקש על זה כי על הכל נקרא נח מביא.

**להחיות** – כטעם "להחיות אתך" שקדם (יט), והטעם – שהוא החיה אותם, ואם לא – היו מתים, וזה כטעם "החיה יהושע" (יהושע ו, כה) "החיה ימי אותי" (שם יד, י) ולא כמו "החיה אלישע" (מלכים ב ח, ה).<sup>35</sup>

(כא) **מכל מאכל** – גם בזה אין מלת 'כל' לדקדוק.<sup>36</sup>

## פרק ז

(א) **ויאמר יי לנח בא אתה וכל ביתך** וכו' – אין תמה כלל בריבוי אמירות לשם אל הנביא,<sup>37</sup> כי נכון<sup>38</sup> שהיו בזמנים שונים, אם רחוקים קצתם מקצת<sup>39</sup> או קרובים, ונכון שהיו בחלום אחד, אבל יבואו האמירות זו אחר זו, אם להבדל הענינים אם לפירוש המאמר הראשון,<sup>40</sup> כמו שיש מאלו המינים הרבה כאשר אבאר עוד במראות<sup>41</sup> אברהם<sup>42</sup>, וזכור זה והקש על זה.

(ב) **לא טהורה** – שם בלתי נשלם, "איננה טהורה" (ח) הוא שלילה.<sup>42</sup> ואולם מספר זה בבהמה ובעוף עם היות בזה שנוי, הנה השאלה ימצא בספר כסף סיגים,<sup>43</sup> וההתר ימצא בגביע.<sup>44</sup> ובזה נטה א"ע, כבודו מונח במקומו.<sup>45</sup>

ה', למרות שהגרימה של ה' את ביאת בעלי החיים היא עקיפה ('רחוק') ולא ישירה ('קרוב'), ונח גם אינו הסיבה האחרונה, הקרובה והישירה ביותר, שהרי הוא ניצל נתונים טבעיים כגון רצון בעלי החיים או טבעם.<sup>35</sup>  
נח איפשר לבעלי החיים לחיות, שהרי בלעדיו היו מתים, ועל זה ניתן לומר 'החיה', אף על פי שלא החיה מתים ממש כאלישע. (וראה לעיל בראשית ב', כב)  
שהרי בוודאי לא לקח כל מאכל אפשרי הקיים עלי אדמות.<sup>36</sup>  
ריבוי דיבורים אל הנביא המיוחסים לה', אשר בשניהם ציווי על התיבה: ו', יז-כא; ז', א-ד.<sup>37</sup>  
'נכון' = אפשרי.<sup>38</sup>  
ונצרכה חזרה מפאת ריחוק הזמן.<sup>39</sup>  
ייתכן שאמנם באו האמירות באותו זמן, אלא שנבדלו בנושא או שהאחרון מפרש את הראשון.<sup>40</sup>  
מראות אברהם: ההתגלויות אל אברהם. ראה למשל **גביע כסף**, פרק ז'. ריבוי המראות שם אינו מעיד על עיתויים שונים של התגלויות אלא על נושאי התגלות שונים.<sup>41</sup>  
**מלות ההגיון**, שער י"ג: "ואולם השם אשר נקראהו בלתי מגיע הוא שם מורכב ממלת "לא" והקנין, כאמרך "לא רואה" ו"לא חכם"..."<sup>42</sup>  
אינו נמצא בידינו.<sup>43</sup>  
שאלה בעניין מספר כל מין שעל נח לקחת מן הבהמה ומן העוף, עם עניין השינוי בין המינים בעניין זה, תמצא בספר כסף סיגים, ופתרון השאלה ימצא בספר גביע כסף. השינוי האמור הוא בין המינים הטהורים והעופות, מהם

(ג) **לחיות זרע** – אע"פ שרמז הפועל בכאן הוא לבעלי חיים, ר"ל כי יהיו הם המחיים, הנה על

כל פנים היה גם נח המחיה הרחוק, אף כי השם יתברך היותר רחוק וראשון.<sup>46</sup>

(ד) **כי לימים עוד שבעה** – זה הלשון מהסכמת העברי, אם שיהיה מלת 'עוד' לפני הימים

אם אחריו, הנה הכל לבאר ולחייב שיהיה היום הנזכר הוא המוגבל.<sup>47</sup> כי כתו' "בעוד שלשת

ימים" (מ', יג), אחר כתו' "ויהי ביום השלישי" (מ', כ). וכתוב ברחבעם "לכו עוד שלשת ימים

ושובו אלי" (מלכים א' י"ב, ה), ואחר כתו' "ויבא ירבעם וכל העם אל רחבעם ביום השלישי

כאשר דבר המלך לאמר ושובו אלי ביום השלישי" (שם יב).<sup>48</sup> והנה, אע"פ שאין בו מלת 'עוד',

כן נכון הענין אבל אינו מחוייב.<sup>49</sup> ובכאן כתו' עוד "ויהי לשבעת הימים" (י), שזה בהכרח טעמו

ביום השביעי, כמו "ושלש עשרה שנה מרד" (י"ד, ד).<sup>50</sup> וכן במעמד הר סיני צוה השם "והיו

נכונים ליום השלישי" (שמות י"ט, יא), ואחר אמר משה "היו נכונים לשלשת ימים" (שם טו), כי

גם זה בהכרח טעמו ליום השלישי, כל שכן כי אחריו בסמוך כתו' "ויהי ביום השלישי" (שם

טז).<sup>51</sup> **אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה** – וכן כתו' אחר "ויהי הגשם

על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה" (יב), וכן מה שיאמר עוד "ויהי המבול ארבעים יום על

נדרש לקחת שבעה שבעה, לבין המינים הטמאים, מהם נדרש לקחת רק שנים. בגביע כסף פרק ו' מבאר ריא"כ: "ואין הכרח בדקדוק מספר ז' או מספר שניים, אבל הכונה בשניים – שזה יהיה לפחות, כי זהו הכרחי זכר ונקבה לחיות זרע. והכונה במספר שבע – רבים כפי ראות עינו, כי כן דרך בעברי לרבות בשבעה. ובעבור היות צורך האדם לבהמה הטהורה גדול בעבור המזון, לכן צוהו ה' שיקח מהם רבים, כי יאכלו מהם נח ובניו בתיבה..."

<sup>45</sup> בעניין זה נטה ראב"ע מן האמת. לדעת ראב"ע על ו', יט-כ, מטרת לקיחת שבעה שבעה מן החיות הטהורות ומן העופות, הייתה לשם הקרבתן: "ובעבור צריכת הקרבן צוה ה' הנכבד שיקח מן הבהמה הטהורה ומן העוף הטהור שבעה זכרים ושבעה נקבות". נמצא שלדעת ראב"ע המספר הוא מדויק ומכוון. ריא"כ אינו מקבל את דעתו של ראב"ע (כנראה, משום שאינו מיחס חשיבות לקרבנות – ראה לקמן על ח', כ), וסובר שהצורך בטהורים רבים היה למזון עבור האדם, והמספר שבע הוא מספר המבטא ריבוי.

<sup>46</sup> מבחינה תחבירית, על הבהמה ועל העוף נאמר כאן "לחיות זרע", אולם נח איפשר להם לעשות זאת, ולכן נחשב גורם עקיף, והקב"ה גורם עקיף יותר, גורם ראשון, כמבואר לעיל על ו', כ.

<sup>47</sup> המלה 'עוד' המצורפת לתקופת זמן (לפניה או אחריה בסדר המילים בפסוק) מציינת תיחום והגדרה ('הגבלה') של סוף תקופת הזמן, כלומר, 'בעוד X ימים' פירושו 'ביום ה-X' (ולא את היום שלאחר X ימים).

<sup>48</sup> משני מקומות אלו מוכח שפירוש 'בעוד שלושת ימים' הוא 'ביום השלישי'.

<sup>49</sup> אף על פי שהכתוב נוקט בלשון המתאימה לתקופת זמן, על ידי שם המספר בריבוי יחידות הזמן (כגון 'שלושה ימים', או בסמיכות – 'שלושת ימים'), ולא במספר סידורי עם שם יחידת הזמן הבודדת, (כגון 'יום השלישי'), אין הכרח להוסיף את המלה 'עוד' כדי לציין את יחידת הזמן האחרונה של התקופה, אלא אף ללא המלה 'עוד' ייתכן (אך לא הכרחי, כמובן) שהכוונה היא לסוף התקופה בהגבלה מכוונת.

<sup>50</sup> תחילת המבול וכן מרד חמשת המלכים הם אירועים ממוקדים, ולא מצבים מתמשכים, ולכן תיאורי הזמן בפסוקים אלו הם בהכרח ציוני זמן ממוקדים ולא תקופות זמן, אף על פי שאינם כתובים כיחידת זמן סידורית ולא כתוב בהם המלה 'עוד'. לפי ריא"כ, חמשת המלכים מרדו בשנת השלש-עשרה, ואין הכוונה שהיו במצב של מרד במשך שלש-עשרה שנה. ריא"כ בעניין זה מפרש כדעת רס"ג, ראב"ע ורד"ק שם, ובניגוד לדעת בעל סדר עולם בפרק א ולדעת רש"י לפסוק ה שם. וכן כתב לקמן על י"ד, ד.

<sup>51</sup> דברי משה בפסוק טו "לשלשת ימים" פירושו 'ליום השלישי', על סמך ההקבלה לדברי ה' בפסוק יא ולארוע עצמו בפסוק טז, אף על פי שבפסוק טו לא מתוארת יחידת זמן סידורית וגם חסרה המלה 'עוד'.

הארץ" (יז), ואם עזב 'לילה', לקצר,<sup>52</sup> הנה אין הכרח מכל זה לא מצד העברי ולא מצד ההגיון ולא מצד הסכמת לשון הלעז, שיהיה ענין זה השקידה תמיד מבלי הפסק רגע או רגעים, אבל אף על פי שהיו שם הפסקים שעה או שעות רבות, נכון ואמת זה הלשון. וזכור זה והקש על זה, כי כבר הודעתך כי נותן התורה כותב אלה המלות והגזרות בדברים הקלים כדי שנלמוד הביאור בדברים החמורים.<sup>53</sup>

**יקום** – שרשו קים כי הו"ד הראשונה מתוספת השמות,<sup>54</sup> והטעם כאמרנו מתנועע.<sup>55</sup>

(ח) **מן הבהמה הטהורה** – מי יתן טעם וסבה הכרחית או שום בחירה<sup>56</sup> בשנויים שעשה נותן התורה בספור זה, והוא, כי למעלה בתחלה זכר עוף ולא זכר רמש (ג), ובשלישית – היא פה – זכר בהמה ועוף ורמש,<sup>57</sup> ועוד רביעית (פסוק יד) יסדר חיה בהמה רמש עוף, ועוד חמישית (פסוק כא) יסדר רמש עוף בהמה חיה שרץ ואדם, ועוד ששית (פסוק כג) יסדר אדם בהמה רמש,<sup>58</sup> ועוד שביעית ביציאה (ח', יז) יסדר חיה עוף בהמה רמש, ועוד שמינית (ח', יט) יסדר חיה רמש עוף. ובכלל כי מי שיתן סבה לכל אלו השנויים מצד שנויי הסדור שבא בכאן וגם תוספות וגרעונות, הוא – כמו שיאמר המורה בכמו זה<sup>59</sup> – מכיון כונות לא כיון במ אומרם. אבל לפי דעתי בחר וכיון נותן התורה לעשות אלו השנויים בזה, וכדומה לזה בדברים הקלים, להעירנו על עשותו כמו זה בקצת הענינים החמורים, עד שנדע כי קצת אלו השנויים אין לתת במ טעם, כי הם מטבע האפשרי בשווי אין אחד יותר ראוי מן האחר, ובשאר ענינים ילמדנו כי יש מן האפשרי על הרוב, ובשאר ענינים ילמדנו כי יש מן האפשרי על המעט, וגם בקצת ענינים

<sup>52</sup> המילה "ואם" במשפט זה, בא במשמעות "ואע"פ" ופירוש המשפט: בפסוק יז אע"פ שלא נזכרו הלילות, אין הכוונה כי לא ירד גשם בלילות, הכתוב נקט דרך קצרה.

<sup>53</sup> פסוק זה אינו מחייב כי הגשם ירד רצוף "ארבעים יום וארבעים לילה" ללא כל הפסק, אלא אף אם היו הפסקות בירידת גשם עדיין נכון לומר כי באופן כללי ירד גשם במשך ארבעים יום.

<sup>54</sup> כדעת רד"ק בספר השורשים, שורש קום, ובניגוד לדעת אבן ג'אנח בספר השורשים, שורש יקם. וראב"ע הביא את שתי הדעות.

<sup>55</sup> "יקום" אולי: כמו "קיים", נמצא, והכוונה: הנמצא המתנועע. שכן החי מאופיין כ"נמצא מתנועע".

<sup>56</sup> טעם הכרחי או אפילו שיקול כלשהו.

<sup>57</sup> ריא"כ מכנה את הפסוק שלנו כאן: 'בשלישית', אף על פי שהזכיר רק פסוק אחד קודם ('למעלה בתחלה'). אמנם אכן ישנם שני פסוקים הקודמים לפסוק שלנו, בהם יש מיני בעלי חיים. הראשון הוא ו', כ, והשני הוא ז', ג. בראשון נזכר אף הרמש, והוא (הרמש) נשמט מהשני. לכן נראה שחסר כאן, וצריך להוסיף משהו כמו: 'כי למעלה בתחלה זכר עוף ובהמה ורמש, ובשניה זכר בהמה ועוף ולא זכר רמש', ונשמט מפני הדמיון '...עוף... עוף...'.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> נראה שחסר כאן 'עוף'.  
<sup>59</sup> מורה הנבוכים ג', כ"ו, בעניין טעמי פרטי המצוות.

וסדורים ילמדנו, כי יש מן ההכרחי.<sup>60</sup> וכל זה צריך עיון, אחר הניחנו החלוקות והמינים, הנה הסכנה הוא פן נחליף מין במין ונחליף חי במת.<sup>61</sup> וזכור זה והקש על זה.

(יא) **בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש** – נכון אצלי מאד, והוא האמת לפי דעתי, מאמר קצת מחכמינו ז"ל כי מתשרי היה החשבון בכאן עד יציאת מצרים,<sup>62</sup> וא"כ היה המבול בירח בול.<sup>63</sup> והפליג נותן התורה,<sup>64</sup> להוציא מלבן של שוטים, אשר לא ידעו לבחור בין הנמצא על הרוב למעט, שהודיענו כי גם בזה החדש "יבשה הארץ" (ח', יד), וגם באחד בתשרי "חרבו המים" (שם יג), וגם בתשרי נברא העולם, ונעשה האור והרקיע ונקוו המים ויבשה הארץ ונראו הצמחים, והיה זרע וקציר ושלטו המאורות עד שיום ולילה לא שבתו ונמצאו בעלי חיים בארץ. והבן זה.<sup>65</sup>

**וארובות השמים** – אחר שקדם לנו כי 'שמים' שם משותף, מבואר שעניינו בכאן החלק מן האויר הנקרא במעשה בראשית "המים אשר מעל לרקיע" (א', ז), ובלשון חכמינו "אבני שיש טהור" (חגיגה יד, ע"ב),<sup>66</sup> כי הגשמים השמימים לא ירד מהם מים, כל שכן שלא יעשה יי ארובות שם, ואמרו אנשי כנסת הגדולה בתפלה "הפותח חלוני רקיע".<sup>67</sup> ולכן מה נכבד לשוננו שאמרו ויכלא הגשם מן השמים (בראשית ח', ב), כלומר נמנע מלרדת בארץ ונעצר שם בבית כלא, כטעם "ועצר את השמים" (דברים י"א, יז), וכטעם "כי עצור עצר יי בעד כל רחם" (כ',

<sup>60</sup> משקל השרירותיות לעומת המכוון משתנה ממקרה למקרה.

<sup>61</sup> ביטוי זה שגור בפיו של ריא"כ (ראה: **אדני כסף** למלכים ב, ט-י; **פירוש לשיר השירים** בהקדמה). פירושו הוא שיש סכנה להחליף בין דברים שדומים מבחינה חיצונית אך שונים מהותית.

<sup>62</sup> כדעת ר' אליעזר (ראש השנה יא ע"ב): "רבי יהושע אומר אותו היום י"ז אייר היה... ר' אליעזר אומר אותו היום י"ז במרחשון היה". רק החל מיציאת מצרים התחילו למנות מניסן (שמות יב, ב).

<sup>63</sup> חודש חשוון בלשון חז"ל ואולי התכוון ריא"כ לציין קשר מילולי בין המילים 'בול' ו'מבול'.

<sup>64</sup> האריכה התורה בענין תארוך האירועים.

<sup>65</sup> סיום המבול מקביל לסיפור בריאת העולם, בכך שבשני הסיפורים הולכים ונוצרים התנאים להמשך הקיום הטבעי של עולם הצומח והחי. ושני תהליכים אלו ארעו בתקופת תשרי-חשוון, בה מתחילה עונת הגשמים, השנה החקלאית והתהליך הטבעי של הצמיחה והקיום בכל שנה ושנה, ללמדנו שאף בבריאת העולם ובמבול לא מדובר בתופעות נסיות במהותם, אלא בתופעות המצויות באופן טבעי ('על הרוב'), כאשר יד ה' מתבטא בקצב ובקנה-המידה של התופעות. וראה גם להלן פירושו לבראשית ח, כב.

<sup>66</sup> ראה שרשות כסף שרש "שמים", ולעיל על א', א ד"ה השמים וכן לעיל על א, ו. שם נתבארו שתי משמעויות של 'שמים': הראשון, החומר הממשי ('גשם') השמימי העליון אשר בו קבועים המאורות, ואשר תנועתו הסיבובית היא שגורמת לתנועת המאורות, והשני, מרחב האויר המבדיל בין פני הארץ והימים לבין האויר הנוזלי יותר אשר מעליו. כאן מבוארת משמעות שלישית: אותו אויר נוזלי אשר לעיל א, ו-ז מכונה 'המים אשר מעל לרקיע'. על אויר זה כתב שם: "החלק מן האויר ששם יתהווה המטר והשלג ששם תמיד מים בכח...".

<sup>67</sup> בברכה ראשונה של קריאת שמע בשבת. בסדר רב עמרם גאון ובמנהגים שלנו (אשכנז, עדות המזרח ותימן) אומרים 'הבוקע' ולא 'הפותח'. כמו כן יש לציין שייחוס קטע פיוטי זה, הנוסף בברכה בשבת ולא בחול, ושאינו מופיע כלל בסדור רב סעדיה גאון, לאנשי כנסת הגדולה, הוא מפוקפק.

יח), והפך זה "פטר רחם" (שמות י"ג, יב), כטעם "פטר מים" (משלי י"ז, יד).<sup>68</sup> ובכלל מבואר בכאן הוראת שמים כמו שאמרנו.<sup>69</sup> ואולם הנזכר בענין סדום ("ט, כד) שהיה תגבורת יסוד האש, הכונה שם החלק העליון מן האויר הממשש לאש המכונה בשם 'אור' במעשה בראשית, או אף יסוד האש, והנה במקום אחר יהיה לחלק אחר.<sup>70</sup> וזכור זה מאד.

(יג-יד) **ביום**<sup>א</sup> **הזה בא נח ושם וחס ויפת בני נח ואשת נח** – הנה היה יותר קצר אם אמר 'בא נח ובניו ואשתו', אבל זכר 'נח' בביאור<sup>71</sup> שלשה פעמים להעירנו כי בזכותו נמלטו הסרים למשמעתו ועצתו, כטעם "ומלט הוא את העיר בחכמתו" (קהלת ט', טו). ואין הכרח שיעשה אלו ההערות תמיד ודי באחת או שתיים בכל התורה.<sup>72</sup> גם הפליג לומר כי בזכותו נמלטו הבהמות והרמש והעופות,<sup>73</sup> ועוד יבאר זה יותר ביציאה כמו שאכתוב שם<sup>74</sup>. אבל אומר בכאן עוד, כי מה שזכר פה שנח הציל בנים ובנות וגם הבהמות, הנה הפך זה אמר יחזקאל עליו ועל רעיו עמו,<sup>75</sup> וכבר כתבנו שאלה זאת בס' כסף סיגים ואולם ההיתר ימצא בגביע.<sup>76</sup>

## פרק ח

(א) **ויזכור אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתיבה** – חלילה שיהיה זכירת השם לנח האיש וגם צדיק, וזכירתו יתברך לחיה ולבהמה על מדרגה אחת, וגם

<sup>68</sup> ראה לקמן על כ, יח.  
<sup>69</sup> לשונות כליאה ועצירה לגבי הגשם מוכיחים שהגשם קיים בכח בשמים, וירידתם תלויה רק בפתיחה וסגירה של הארובות והחלונות שבשמים. ומזה מוכח ש'שמים' כאן הם האויר המימי כאמור.  
<sup>70</sup> הגפרית והאש שהמטיר ה' מן השמים, לא באו מ'שמים' אלו של האויר המימי, אלא מהאויר שעוד למעלה ממנו, והוא קרוב ליסוד האש, והוא המכונה 'אור' לעיל א', ג, כמבואר שם, או שהגיע מיסוד האש ממש (הנמצא כנראה עוד למעלה מה'אור'). ואיכות המטר תלויה במקום ממנו בא, לפי היסוד הקיים בכל רובד ורובד.  
<sup>71</sup> בפירוש.  
<sup>72</sup> אין התורה מעירה כך בכל מקום, ואין לחפש עקביות הכרחית בבחירת התורה את המקומות בהם היא מעירה כך.  
<sup>73</sup> האריכה התורה וכתבה "המה וכל החיה למינה וכל הבהמה למינה וכל הרמש הרמש על הארץ למינהו וכל העוף למינהו כל צפור כל כנף".  
<sup>74</sup> רשימת היוצאים מן התיבה כתובה פעמיים לקמן ח', טז-יט (בציווי וביציאה בפועל), ולא פירש שם ריא"כ כלום בענין זה.  
<sup>75</sup> ביחזקאל י"ד, יג-כ קובע הנביא שאפילו שלושה צדיקים כנח אין בזכותם כדי להציל בעיר יותר מאשר את עצמם: "...ארץ כי תחטא לי... ונטיתי ידי עליה... והכרתי ממנה אדם ובהמה, והיו שלשת האנשים האלה בתוכה: נח, דנאל ואיוב... חי אני נאם אדני ה' אם בנים ואם בנות יצילו. המה לבדם ינצלו והארץ תהיה שממה...". מכאן ניגוד, לכאורה, לעובדה שבזכות נח ה' אכן הציל את משפחתו ואת בעלי החיים שנכנסו לתיבה.  
<sup>76</sup> **בגביע כסף** פרק י"ז (עמ' לט) כתב: "גם מה שאמר במקום אחר כי שלשה אנשים לא יצילו העיר רק עצמם לבדם אם הם צדיקים, אין בזה סתירה. כי הגזירות פעם הם הכרחיות ופעם הם אפשריות בחמר, והטעם פעם אחת כן ופעם אחרת כן, לפי הזמן והמקום...". כלומר, קביעות ('גזירות') הן מטבען לא תמיד מתיימרות להיות מוחלטות, עבור כל זמן ומצב, אלא 'אפשריות'. כנראה הכוונה כאן היא שיחזקאל רק בא לקבוע שאין בזכות שלושה צדיקים כדי להציל בהכרח יותר מאשר את עצמו, אלא ייתכן שרק הם עצמם ינצלו. אמנם במקרה של נח אכן החליט ה' להציל גם את משפחתו ואת בעלי החיים שנכנסו לתיבה.



בזה צריכין אנו למודעי רוצה לומר ההיגיון,<sup>77</sup> ויותר נמרץ מזה אמרו עוד בחיה ובבהמה כריתת ברית,<sup>78</sup> וכל זה מבואר נגלה לבעלי העינים.<sup>79</sup>

**ויעבר אלהים רוח על הארץ** – אין הבדל בין זה הלשון ובין שיאמר ויעבר רוח אלהים על הארץ.<sup>80</sup>

**וישוכו המים** – מטעם "וחמת המלך שככה" (אסתר ז', י),<sup>81</sup> וכן כתו' "ויעמד הים מזעפר" (יונה א', טו).<sup>82</sup>

(ב) **ויסכרו מעיינות תהום וארובות השמים** – על אלה נופל לשון 'סכר'<sup>83</sup> כי הפך זה "נבקעו" (ז', יא) "נפתחו" (שם). אמנם<sup>84</sup> על הגשם נופל לשון 'כלא' הפך 'ממטיר'.<sup>85</sup>

(ד) **אררט** – זה ביאר ישעיה (ל"ז, לח) כי הוא בגבול שנער ובבל.<sup>86</sup>

(ז) **עד יבשת המים** – ידוע בעברי ובהיגיון מְטַבֵּעַ תחת-ההפכיות, כי הַגְבִּילוֹנוּ ענין מה בלשון 'עד' אינו מחייב ולא מונע דבר מן הגבול והלאה.<sup>86</sup> ויפורש כל אחד לפי מקומו, והכל תלוי בבורר,<sup>87</sup> זה פורש לחיים וזה פורש למיתה.<sup>88</sup>

<sup>77</sup> על מנת להבין פסוק זה יש צורך להשתמש במידות ההיגיון. שימוש בלשון חז"ל: "ועדיין אנו צריכין למודעי" (שבת נה, ע"ב).

<sup>78</sup> בראשית ט', ט-י.

<sup>79</sup> בפירושו לבראשית ט', ח כתב ריא"כ: "ומה גדול ההבדל בין בריתו ית' עם האדם המשכיל, ובין הבהמות. אבל על הכל נכון לומר לשון ברית בשתוף השם, וגם הוא על שאר בעלי החיים באמצעות האדם ובכונה שנית, וזה שוה לאבוד ולהצלה".

<sup>80</sup> אף 'רוח אלהים' פירושו רוח שהעבירו אלהים. ברוב ההופעות של הביטוי בתנ"ך, המשמעות הברורה היא רוח נבואה. כוונת ריא"כ היא ללעיל א', ב, כפירושו שם וכפירוש רוב המפרשים שפירושו "רוח אלהים מרחפת על פני המים" במובן של רוח מאת ה' המנשבת על פני המים, ובניגוד לפירוש רש"י שפירש שם שרוח האלהים היא כסא הכבוד.

<sup>81</sup> שורש שכך הוא לשון רגיעה.

<sup>82</sup> דוגמא לעניין רגיעה לגבי ים.

<sup>83</sup> לשון סכירה במובן סגירה מתאים למעיינות תהום ולארובות השמים.

<sup>84</sup> "ויכלא הגשם" (כאן) מקביל (במשמעות הפוכה) להמטרת גשם. אמנם פועל משורש מטר לא מופיע יחד עם שם העצם 'גשם' בכל הפרשה (אלא רק כל אחד לחוד), ולכן הקבלה טקסטואלית בין 'כלא' לבין 'ממטיר' אינה מדויקת.

<sup>85</sup> בפירושו לישעיה ל"ז, לח כתב: "ארץ אררט – מבואר מזה אמרו "ותנח התיבה" "על הרי אררט", ובאור יותר 'אוצר ה' יבא, אך כן הוא האמת, חי ה' ". בפירושו למלכים ב' י"ט, לז כתב: "ארץ אררט – מבואר מזה כי הרי אררט הכתובים בתורה הוא מתחום מחוז בבל ושנער אשר שם היה דור הפלגה". ועיין לקמן בהערה לפירוש על י"א, א.

<sup>86</sup> המשפט "ויצא יצוא ושוב עד יבשת המים" אינו סותר את האפשרות שיצא גם אחרי יבשת המים, אלא היחס בין משפט זה לבין משפט אפשרי כמו 'הוא יצא גם אחרי יבשת המים' הוא של 'תחת-הפכיות', כלומר, אי-סתירה. ראה מלות ההגיון שער ד'.

<sup>87</sup> אין השמוש במילה 'עד' מלמד האם הפעולה נפסקה בזמן המצויין או המשיכה אף אחריה, והכל תלוי בהקשר, המברר את המשמעות.

<sup>88</sup> היות הלשון פתוח לאפשרויות פרשניות שונות גורם לכך שפרשנים שונים מפרשים אותו באופנים שונים. יש מי שמפרש באופן נכון, כפי הכוונה המקורית של הכתוב ('פורש לחיים'), ויש מי שמפרש לא נכון ('פורש למיתה').

(י) **ויחל עוד שבעת ימים אחרים ויוסף שלח את היונה** – רבים מכאובים לאשר אינם בקיאים בלשוננו לשון הקודש ובמלאכת ההיגיון המישרת כל לשון. וזה כי כבר הודעתך<sup>89</sup> כי רבים מן הקודמים נטו נטייה גדולה, לפי שרצו לחבר הלשונות, הפך רצון ימי שהיה לחלקם. לכן הם חולקים בגזירת 'שיבה'<sup>90</sup> ובענין 'עוד'<sup>91</sup> ובענין 'אחרים', וכן 'ויסף'. וכל זה הטורח לריק, כי רובם אנו לועזים בטעות, כי נבין הענין בטעות, כמו שקדם לנו<sup>92</sup> בלשון 'שיבה' ובכלל כי 'וישב', 'ותשב' וכל מה שהוא משמוש זה נכון ואפשר בכל התחלת תנועה.<sup>93</sup> וכן אומר כי אינו מחוייב לפי ייחוד לשון העברי וכפי<sup>94</sup> כללות ההיגיון שנח הוחיל קודם זה, כענין זה שבעת ימים כי די אם הוחיל קודם זה שבעת ימים לשכב עם אשתו או זולת זה, וכן אם היו שנים או שלשה ימים או עשרה ועשרים [וכן אם לא]<sup>95</sup> הוחיל לימים כלל, אבל הוחיל לסעוד או לישן ויותר מופלג מזה, אע"פ שלא הוחיל לדבר מעולם.<sup>96</sup> וכן הענין באמרו "ויסף שלח את היונה" כי נכון זה אע"פ שלא שלח מעולם יונה גם אם לא שלח מעולם דבר. ובכלל אלו ענינים<sup>97</sup> גלויים לידועי העברי וההיגיון. וכל אלו ענינים מתיחסים אל הדומה והוא הוא, שהתבאר ענינם במה שאחר הטבע.<sup>98</sup> וזכור זה והקש על זה.

(יא) **טרף** – שם נגזר כמו טורף.<sup>99</sup>

(יג) **חרבו המים, חרבו פני האדמה** – הכל אמת ויציב.<sup>100</sup>

ריא"כ משתמש כאן במטאפורה קיצונית בהקשר של פרשנות המנוגדת לכוונה המקורית, וייתכן שיש כאן גם משחק מילים – 'מפרש'-'פורש'.  
<sup>89</sup> לעיל על ב', ה ד"ה ואמרו טרם, וכן על ו', יג ד"ה והנני משחיתם את הארץ.  
<sup>90</sup> נזכרו לעיל על ג', יט ולקמן על כ"ד, ה.  
<sup>91</sup> אולי בפירושו ל-ז', ד בא לחלוק עליהם.  
<sup>92</sup> לעיל על ג', יט.

<sup>93</sup> קודמים אלו הניחו הקבלה חד-חד ערכית בין המילים בשפות שונות, ולכן כאשר תרגמו מלה עברית מסויימת למלה לועזית מסויימת, נשארו עם אותו התרגום גם במקום שזה לא מתאים. כך 'שיבה' בדרך כלל משמעותה שיבה אל מקום בו כבר היה השב, אך לעיתים משמעותה תנועה סתם. והמלה הלועזית אשר שמשמה תרגום למלה 'שיבה', אין במשמעותה כלל תנועה סתם שלא אל מקום מקורי, ולכן הנחת ההתאמה בין העברית לתרגום גורם לחשוב שבכל מקום 'שיבה' משמעותה חזרה אל מקום מקורי.  
<sup>94</sup> הקודמים כנראה תרגמו 'עוד' כמו 'שוב', 'שנית', ולפי זה פירשו 'ויחל עוד' שהוחיל שוב שבעת ימים, בנוסף על כך שהוחיל קודם לכן שבעת ימים. ריא"כ לעומת זאת מפרש שניתן לנקוט בלשון זה גם אם מה שהוחיל קודם לכן לא היה שבעת ימים אלא פחות או יותר; גם אם הוחיל קודם לכן לדבר אחר ולא לימים; וגם אם לא הוחיל כלל קודם לכן.

<sup>95</sup> בעלי משמעויות שונות ומתפרשים לפי ההקשר.  
<sup>96</sup> בספר המטפיסיקה של אריסטו, בספר החמישי, אשר את כותרתו ניתן לתרגם 'על המתיחסים', בפרק השישי (ואריסטו חוזר לעניין זה בתחילת הספר העשירי), מבואר שיש סוגים שונים של 'אחדות', אשר אחד מהם הוא דמיון במאפיין מסויים (מקרי או מהותי). המונח הערבי (כגון באבן רושד) ל'אחדות' זו הוא בתרגום עברי 'הוא'. כוונת ריא"כ כאן היא כנראה לומר שכיוון שיש דמיון יסודי בין תנועה חזרה או נוספת לבין תנועה ראשונית, לכן שני סוגי תנועה אלו הם בעצם אחד, וזהו הבסיס לשימוש הלשוני הנדון כאן.  
<sup>97</sup> נראה שכוונתו לפרש ש'טרף' הוא שם תואר המוסב על עלה הזית, ושם תואר זה נגזר מפועל. כך פירש ראב"ע בפירושו השלישי, וכן רמב"ן ורד"ק. אלא שהם פירשו שהתואר נגזר מצורת סביל של בניין קל 'טרף', בעוד ריא"כ מפרש שהתואר נגזר מבניין פעל 'טרף'.

(יד) **יבשה הארץ** – יותר חזק מחברו.<sup>99</sup>

(יז) **ופרו ורבו** – לשון עתיד.<sup>100</sup> ונכון זה כמו שנכון מה שבא עליהם בלשון צווי במעשה בראשית,<sup>101</sup> וכן נכון מה שיאמר עוד בכאן "ויברך אלהים את נח וכו' " (ט', א).<sup>102</sup> ו"משפט"י ימי אמת צדקו יחדיו".<sup>103</sup> (תהילים יט, ו).

(כ-כא) **ויבן נח מזבח לימי... וירח ימי את ריח הניחח** – ידוע מדברי רבותינו הקדושים, כי משה כתב ספרו וספר איוב (בבא בתרא יד, ע"ב), והוא כתב אם כן באיוב כי העלה עולות<sup>104</sup> (איוב א', ה), וגם לפניו כתב כן בקין והבל (ד', ג-ד).<sup>105</sup> אמנם אחרי התודע השם לאיוב וחרה אפו באליפז וברעיו, ציוה להם שיעלו עולות. הם עולות, לא הוא, ואמנם הוא יעשה תפילה (איוב מ"ב, ח). כל שכן שלא נכתב בתורה שאדם וגם בנו שת עשו זבח, גם לא אבותינו הקדושים, גם לא משה בתחילה, רק בנו מזבח על דרך בני גד ובני ראובן<sup>106</sup>, "לא לעולה ולא לזבח" (יהושע כ"ב, כו), והמזבח הראשון שבנה גדעון (שופטים ו', כד).<sup>106</sup> וכבר הודיענו המורה (מורה הנבוכים ג', ל"ב) כי בנין ההיכל ועשות התפלה, דברים יותר ראויים מן הזבח,<sup>107</sup> אבל היה הזבח לכלל עמינו מן המוכרח. ולפי זה היה ראוי לנותן תורתנו שיספר לעם כי קצת הקודמים ובפרט נח שהיה צדיק ותמים עשה עולות והיו לריח ניחוח לימי הנכבד וכן נעשה אנחנו.<sup>108</sup> ונשמיט זכירת זה ליותר טובים מנח להעיר הטובים מכלל העם.<sup>109</sup> ובמקום אחר<sup>110</sup>

<sup>98</sup> לשון חריבה יכול להיות מוסב על הדבר המסתלק (המים) או על הדבר המתרוקן (האדמה).

<sup>99</sup> לשון יבישה הוא מתאר התיבשות חזקה יותר מאשר לשון חריבה.

<sup>100</sup> צורת עבר עם ו' ההיפוך

<sup>101</sup> בראשית א', כב: "פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ... פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה...".

<sup>102</sup> לא ברור האם כוונת ריא"כ היא שמשמעות הציונים בפרק א' ובפרק ט' אינן אלא ביטוי לרצון ה' לתכלית ומטרה של פריה ורביה, או שמא כוונתו היא שאף לשון עתיד כאן משמש במשמעות ציווי.

<sup>103</sup> על פי תהלים י"ט, י: "משפטי ימי אמת צדקו יחדיו".

<sup>104</sup> משה, שכתב את ספר איוב, תיאר שם בתחילת הסיפור שאיוב העלה עולות. וכן לאחר שה' כעס על רעי איוב, דרש ה' מרעיו שהם יקריבו עולות, אבל שאיוב יתפלל. המסקנה היא שהקרבנות קורבנות היא דרך להמונים, ואינו רצוי לכתחילה. עבודת ה' היותר טובה היא התפילה.

<sup>105</sup> ראה גביע כסף פרק ו'.

<sup>106</sup> אף מזבח גדעון לא נעשה לשם קרבן.

<sup>107</sup> אמנם שם במורה בניין ההיכל כלול עם הקרבנות ולא עם התפלה.

<sup>108</sup> כדי לעודד את המון העם בהקרבנות קורבנות, היה צורך לצייר את הקרבנות הקרבנות כבעלת ערך עצמאי, 'לכתחילה', ולכן נכתב כי צדיק ותמים כנח הקריב קרבנות. **בסירת כסף**, עמ' 160 כתב ריא"כ: "...שאריות הלשון נמצא ברוב בספר תורתנו במה שהוא נתלה בענין שכונתו הראשונה הוא להמון העם ולא ליחידים השרידים...". יש לציין כי ריא"כ סובר כאן שסיפורי התורה אינם תמיד מספרים אמת הסטורית אלא תכניהם נכתבו בכדי להעביר מסרים שונים.

<sup>109</sup> הקרבנות קורבנות אינה מיוחסת בתורה לאנשים גדולים מנח, כאדם וכאבות, כדי להעיר ליחידים כי באופן עקרוני אין הקרבנות רצויים לפני הקב"ה.

<sup>110</sup> גביע הכסף פרק ו'.

אכתוב על זה בארוכה ואביא ראיות גמורות מן הנמשך לזה לאמת במופתים גמורים דעת המורה.<sup>111</sup>

**ויאמר יי אל לבו** – הנה כן כתו' במעשה בראשית (ו', ו).<sup>112</sup> וכל זה על דרך 'דברה תורה בלשון בני אדם',<sup>113</sup> כי כתו' באברהם "ויאמר בלבו" (יז, יז). וכן באליעזר אף על פי שכתו' בסתם<sup>114</sup> "ויאמר יי אלהי אדני אברם"<sup>115</sup> (כ"ד, יב), הנה היה זה בלבו כמו שכתו' בכאן, והעד על זה מה שפירש הוא "טרם אכלה לדבר אל לבי" (שם מה). אמנם איך נופל זה בשם ית' להדמות להמון על דרך דבורם הנה זה ביאר המורה<sup>115</sup> בפנים מה, ואני מצורף לזה כתבתי כונה ותכלית אחרת, ויעויין בספר טירת כסף.<sup>116</sup>

**כי יצר לב האדם רע מנעוריו** – נכון אצלי שיהיה נתינת טעם אל "לא אוסיף".<sup>117</sup>

(כב) **עוד כל ימי הארץ** – אין זה מחייב לא לפי העברי ולא לפי ההגיון שיש לה קץ כמו שאמר א"ע.<sup>118</sup> ואולם דעת המורה (מורה הנבוכים ב', כ"ח) והוא האמת שהארץ בכללה לעולם עומדת ובכלל כי העולם נצחי בזמן העתיד כי נודה לארסטו בחצי מדעתו.<sup>119</sup>

**ויום ולילה לא ישבותו** – להעירנו כי קודם זה ר"ל בעת המבול שבתו יום ולילה כי לא שלטו המאורות באויר הנקרא רקיע לעובי ולחשך האדים.<sup>120</sup> וכן היה הענין במכת מצרים בחשך.<sup>121</sup> וכן לא היה אז בזאת השנה הבדל איכות ארבע תקופות באויר זה מה שהמציא השם כל זה ביום הרביעי.<sup>122</sup>

<sup>111</sup> ראה גם דבריו בטירת כסף, עמ' 160, ובמצרף לכסף לויקרא א, א.  
<sup>112</sup> "וינחם ה'... ויתעצב אל לבו". ריא"כ מכנה את כל פרשת בראשית 'מעשה בראשית' (ראה גביע כסף פרק ח').  
<sup>113</sup> על פי ברכות לא, ע"ב ועוד.  
<sup>114</sup> ללא 'בלבו' או 'אל לבו'.  
<sup>115</sup> מורה הנבוכים א, כו; א', לט.  
<sup>116</sup> **טירת כסף**, עמ' 19.  
<sup>117</sup> אין לפרש שהיות לב האדם רע מנעוריו הוא נימוק למלה "לקלל", כלומר, שמה שלא יוסיף ה' לעשות הוא: לקלל את האדמה בעבור האדם על שיצר האדם רע מנעוריו, אלא יש לפרש שהיות לב האדם רע מנעוריו הוא נימוק ל"לא אוסיף", כלומר, זו הסיבה שלא יקללנו. וכן פירשו המפרשים.  
<sup>118</sup> 'עוד כל' פירושו כמו 'כל עוד', ולדעת ראב"ע משמע שהעולם מוגבל בזמן, וז"ל: "עוד כל ימי הארץ – לאות כי יש לה קץ קצוב".  
<sup>119</sup> אריסטו 'על השמים' ספר א' פרק 3, סבר שהעולם הוא קדמון (בעבר) וגם בלתי מוגבל (בעתיד). 'נודה לו בחצי דעתו' פרוש שאנו מסכימים רק לתפיסה שהעולם בלתי מוגבל, ולא לקביעה שהעולם קדמון.  
<sup>120</sup> בזמן המבול אור המאורות לא הגיע עד האויר הנמוך (המכונה 'רקיע'; ראה לעיל על א', ו), מחמת התעבות האויר הגבוה יותר, הנוזלי יותר (ראה לעיל על ז', יא ד"ה וארובות השמים).  
<sup>121</sup> ראה לקמן בפירוש על שמות י', כא ד"ה וימש.  
<sup>122</sup> ההבדלים שבין ארבע עונות השנה, אותם סידר ה' בהשלטת המאורות ביום הרביעי של הבריאה, לא התקיימו בזמן המבול. לכן רק מעתה אף "זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף" לא ישבתו.

## פרק ט

- (ב) **בידכם נתנו** – אין ספק שזאת הגזירה נפרדת בעצמה.<sup>123</sup> ואמנם אין קושיא ממה שנראה כמה פעמים שקצת בעלי חיים יגברו על בני אדם מעטים ורבים כמו שיאמר עוד "ואך את דמכם" (ה), כי זה מובן לבעלי העברי וההיגיון.<sup>124</sup>
- (ג) **כל רמש אשר הוא חי** – לפניו בסדר בראשית (א', כט) התיר לאדם ירק עשב ולא כת' שם שיאכל שאר בעלי חיים, ופה זכרם.<sup>125</sup> וטעם זה ימצא בספר טירת כסף.<sup>126</sup>
- (ד) **בנפשו דמו** – כאילו אמ': 'ר"ל דמו'.<sup>127</sup> וזה הביאור היה מן הצורך כי 'נפש' שם משותף לדם ולזולתו כמו שכתב המורה (מורה הנבוכים א', מ"א).<sup>128</sup>
- (ה) **אדרוש** – כמו שכתוב על הנביא<sup>129</sup> "אנכי אדרוש מעמו" (דברים י"ח, יט), כטעם "ירא יי וידרוש" (דברי הימים ב כ"ד, כב), או "יי הוא יבקש" (יהושע כ"ב, כג). והכונה בכל זה<sup>130</sup> שהש' יקח הנקמה. וזה, כשיצוה לאחר שיהרגנו, והעד אמרו "מיד כל חיה אדרשנו".<sup>130</sup> והפליג א"ע שאמר אצוה לאחרת שיהרגנה'. וזה טעם "כהתימך שודד תושד" (ישעיה ל"ג, א), וכן "כי אתה שלות גוים רבים", על כן<sup>131</sup> "ישלוח" (חבקוק ב', ח).<sup>132</sup>

<sup>123</sup> יש לציין כי ריא"כ חורג כאן משיטתו בכך שהוא מפרש פסוק זה בניגוד לטעמי המקרא. על פי טעמי המקרא "על כל חית הארץ" ו"ועל כל עוף השמים" בלבד הם מושאים עקיפים ל"ומוראכם וחתכם יהיה", ואילו "בכל אשר תרמש האדמה" ו"ובכל דגי הים" מצורפים ל"בידכם נתנו". הקושי בחלוקה זו של הפסוק הוא, שלאור הנושא "נתנו", המושאים "בכל אשר תרמש האדמה" ו"ובכל דגי הים" היו צריכים להיות נושאים ולא מושאים. משום כך מפרש ריא"כ כראב"ע, שאלו הם מושאים עקיפים נוספים ל"ומוראכם וחתכם". ההבדל בין פירוש ראב"ע לבין פירוש ריא"כ הוא, שראב"ע "בידכם נתנו" הוא משפט טפל, המנמק את החלק הראשון של הפסוק, כלומר, "ומוראכם וחתכם יהיה על כל..." כי "בידכם נתנו". לריא"כ יש כאן משפט עצמאי, המקביל במשמעותו לחלק הראשון של הפסוק.

<sup>124</sup> אין סתירה בין העובדה שבני נח נתברכו בשליטה על עולם החי, לבין מצבים בהם בעלי החיים מתגברים על אדם יחיד או על בני אדם רבים, כגון המצב העולה מפסוק ה, בו דמי האדם נדרשים מיד החיה, משום שברור הן מצד כללי הדקדוק האוניברסליים והן מצד ייחודיות הלשון העברית, שלא מדובר כאן בכלל גורף מדויק, אלא בברכה המתקיימת על הרוב.

<sup>125</sup> לא ברור האם כוונת ריא"כ היא שאכילת הבשר לא הותרה לאדם הראשון, אלא רק כאן לראשונה לנח, כפי שמקובל אצל הפרשנים, או רק שכאן נכתב בפירוש מה שלא נזכר בפירוש בבראשית משום מה. השווה לדיון בגמרא סנהדרין נט, ע"ב.

<sup>126</sup> לא נמצא שם.

<sup>127</sup> תוספת המלה 'דמו' היא ביאור ל'נפשו', כאילו אמר הכתוב: 'נפשו' – רוצה לומר, 'דמו'.

<sup>128</sup> ביאור המילה 'נפש' בפסוק נצרך, משום ש'נפש' היא מילה רב משמעית, כאשר דם הוא רק משמעות אחת שלה.

<sup>129</sup> בעניין הנביא, על אשר לא ישמע אל דברי הנביא בשם ה'.

<sup>130</sup> שאין טעם בהענשת החיה, שהרי אינה בעלת דעה ובחירה, אלא על כרחך הפירוש הוא שה' ידרוש מהאדם וינקם בו, נקמה שתבוא לו מיד החיה, כלומר על ידי החיה. וכן פירש רמב"ן כאן בפירושו השני.

<sup>131</sup> ריא"כ שילב כאן את המלים 'על כן' לשם תוספת ביאור לפסוק.

<sup>132</sup> לדעת ראב"ע כונת הפסוק "מיד כל חיה אדרשנו" הוא שה' יתנקם בחיה על הריגתה אדם, על ידי חיה אחרת. ריא"כ מפרש שהוא מטעם מדה כנגד מדה. הרעיון המשותף לשני הפסוקים המובאים הוא מידה כנגד מידה, המודגש בחזרה הלשונית. בישיבה: 'שודד'-'תושד', ובחבקוק 'שלוח'-'ישלוח'. בגביע כסף פרק ט"ו באר עוד שזהו

(ו) באדם – על ידי אדם.<sup>133</sup>

**בצלם אלהים עשה את האדם** – הנה 'אלוהים' דבק עם 'בצלם',<sup>134</sup> כי אין אחרי אנשי כנסת הגדולה כלום, שעשו מאריך במלת 'בצלם' וזקף במלת 'אלוהים'.<sup>135</sup> אם כן 'עשה' רומז לעושה,<sup>136</sup> ואין ספק שהשם 'ית' הוא העושה הראש.<sup>137</sup> גם 'אלוהים' הכתו' כאן משרת גם לזה כמו שיש רבים במשלי כן.<sup>138</sup> ובזה עמוקות והוראות שונות כולם צדקו יחדיו (תהלים יט, י), ולזה כיון נותן התורה בזה ובזולת זה בכמה מקומות, כי כמו שדבר בשמות משותפות למען יהיו מורים ענינים רבים,<sup>139</sup> כן דבר במאמרים סובלים הוראות רבות יחד כולם אמת, וזהו הפלגת הלשון. אבל אין זה בכל, אבל לברור מין מין היא הסכנה וזכור זה.<sup>140</sup>

(ח) **ויאמר אלהים אל נח ואל בניו** – אחר שידענו שהאומר הראש<sup>141</sup> לכל הוא האל, וידענו מה שכתב המורה פרק אחרון משני (מורה הנבוכים ב', מ"ח), וידענו מה שידוע בהיגיון וסדר החכמות, אין זה צריך פירוש.<sup>142</sup> גם מבואר ליודעי דת ודין היותו 'ית' אומר בכאן כי כרת ברית עם החיות והבהמות והעופות ואין זה כמו "ביום ההוא כרת יי את אברם ברית" (טו, יח), ומה גדול ההבדל בין בריתו 'ית' עם האדם המשכיל ובין הבהמות, אבל על הכל נכון לומר לשון

חוק ההשגחה, "...ולכן אמר אבן עזרא על אמרו "מיד כל חיה אדרשנו": 'שאצוה לאחרת שיהרוג זה'... וזהו שבע (מלשון משביע, כלומר משביע רצון) ודין גמור בעולם כי המשחית, אם שיהיה אדם אם שיהיה משאר בעלי חיים, הנה יאספו אליו רעים ויתנכלו אתו להמיתו. וכן אמר ישעיהו "בכלותך לבגד ובגדו בך בהתימך שודד תושד". וכתב חבוקק ג'כ... ואחר כתוב עליו "הלא פתע יקומו נושכך כי שלות גוים רבים ישלך כל יתר עמים".<sup>133</sup> נגד ראב"ע, שכתב: "מן הסתם כוונת ריא"כ כפירוש רש"י ורד"ק (על פי תרגום אונקלוס) שהוא במיתת בית

דין.

<sup>134</sup> המלים 'בצלם אלוקים' מחוברות יחד בסמיכות. 'צלם' – נסמך ו'אלוקים' – סומך.  
<sup>135</sup> במלה 'בצלם' יש טעם מחבר, ולכן על פי טעמי המקרא היא מחוברת עם 'אלוקים'. טעמי המקרא שנמסרו מאנשי כנסת הגדולה מחייבים מבחינה פרשנית ואין לערער אחריהם.  
<sup>136</sup> כיוון ש'אלוקים' סומך ל'בצלם', אין 'אלוקים' נושא הפועל 'עשה', אלא הנושא חסר במשפט, והפירוש הוא כמו 'עשה העושה'.

<sup>137</sup> ברור כי ה' נחשב העושה הראשוני של כל אדם ואדם, אף על פי שגם אביו ואמו הם גורמי ביניים ביצירתו.  
<sup>138</sup> בנוסף ניתן לומר שהמילה 'אלהים' מתפקדת פעמיים, גם כסומך ל'בצלם', וגם כנושא עשית האדם, כאילו כתוב 'בצלם אלהים, אלהים עשה את האדם'. במשלי קיימים דוגמאות רבות של פסוקים בהם מילה אחת משמשת לשני חלקי המשפט.

<sup>139</sup> התורה משתמשת לעיתים במילים רבות-משמעות כדי שנשמע שתי משמעויות בו-זמנית.  
<sup>140</sup> לא תמיד קיים רב משמעות, ויש לנקוט זהירות כאשר מפרשים פסוק, שמא נפרשו שלא ככוונתו.  
<sup>141</sup> האומר הראשון, כלומר, הגורם הראשון לדיבור.

<sup>142</sup> זה לשון הרמב"ם שם: "...ולפיכך פעמים נשמטים בדבר הנביאים כל אותם הסבות האמצעיות, ומיחסים לה' אותה הפעולה...". אין הכרח שה' דבר ישירות אל בני נח, אלא יתכן שהדבור הגיע אליהם באמצעות נח, אך הואיל והקב"ה הוא הגורם לדבור נאמר שה' דבר אל בני נח. ריא"כ בפרושו לפסוק זה בא לפתור את הבעיה שמתייחס אליה הא"ע לפסוק זה: האם היו בני נח נביאים?

ברית בשתוף השם גם הוא על שאר בעלי החיים באמצעות האדם ובכונה שנית וזה שוה לאבוד ולהצלה.<sup>143</sup>

(יא) **יכרת כל בשר** – כמו "לשחת כל בשר" (ו, יז; ט, טו) וכענין "ויגוע כל בשר" (ז, כא) "וימח את כל היקום" (ז, כג) וכזה "ויאבדו מתוך הקהל" (במדבר טז, לג) ובכלל ענין זה הוא ענין כל שמוש כרת ואבוד בעברי, <sup>144</sup> ובמקום אחר נאריך בזה.<sup>145</sup>

(יג) **את קשתי נתתי בענן** – חכמה גדולה יסדו מיסדי לשון העברי ופֶשֶׁט המנהג בתורה – לשון עבר בדבר עתיד, והפך זה. וחלילה שיהיה בכאן דבר תמורת דבר כמו שיאמרו הקודמים.<sup>146</sup> אבל זה נכון מאד מצד שאלו הסימנים שהם הבדלים מיחדים אינם ממין המיוחד מן המיוחד כמו שאמרתי על סימני הזכר והנקבה ויחיד ורבים ובכלל אינו דבר הכרחי.<sup>147</sup> מצורף לזה בכאן כי אחר שהגלגל היומי סובב תמיד אחר שנברא העולם,<sup>148</sup> הנה כל עתיד יתואר בהכרח בעבר וכל עבר בעתיד כי אלה השני זמנים נאמרים בהיקש אל העתה.<sup>149</sup> ורבים כן לאין מספר בתורה ובמקרא, ויותר בדברים העתידיים הכתובים בנבואה. והפליג יעקב, אמר: "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי" (מ"ח, כב),<sup>150</sup> ועל כל זה סבות וטעמים אינם מכונת זה הספר.<sup>151</sup>

<sup>143</sup> אין הברית עם בעלי-החיים כברית עם האדם, אלא או שהוא שיתוף השם בלבד, כלומר, השימוש במלה 'ברית' בשני ההקשרים הוא במשמעויות שונות, או שבעלי-החיים כלולים באופן משני ('בכונה שנית') בהשלכות של הברית עם האדם, שהרי לעניין הצלתם מאבדון התוצאות דומות.

<sup>144</sup> פירוש הפועל כרת, שווה לפירוש הפעלים: גוע, מחה, אבד. נראה שכוונתו לבאר שאין לפרש כריתה כחיתוך גרידא, המותיר את הנכרת קיים, אלא כסילוק המאבד את הנכרת.

<sup>145</sup> ככל הנראה אין כוונתו לשרשות כסף שכן זה לשונו שם: כרת-... ובמקום אחר אפרש עם שאחבר רוב מה שנמצא שידינו מלשון 'כרת' ומלשון 'נפש' ושם אפשר מה שכון אבן עזרא כאומרו יש הפרש בין ונכרתה ובין והאבדתי ולא אוכל לפרש ..".

<sup>146</sup> ניתן להשתמש בלשון עבר ('נתתי', ללא ו' ההיפוך) לשם תיאור זמן עתידי (כפי שרואים כאן בהמשך, "והיה בענני ענן..."), ולהיפך, להשתמש בלשון עתיד לשם תיאור זמן עבר. וכן פירש כאן רד"ק, ולא כרס"ג ורמב"ן שפירשו שמדובר בעבר הרחוק, בסידור החוק המוליד את הקשת מששת ימי בראשית, ואף לא כראב"ע שפירש "הנה נתתי עתה קשת בענן", כלומר בעבר הקרוב. תופעה לשונית זו של שימוש בלשון עבר לשם עתיד ולהיפך, יסדוהו מיסדי הלשון העברי, והתורה נכתבה בהתאם, ואין צורך לדבר על החלפה של דבר תמורת דבר, אלא זהו דרך הלשון. וראה דבריו לעיל ב', כג.

<sup>147</sup> הטיות לשוניות שונות, אשר בדרך כלל מורים על סוג משמעות מסויים, כגון זמן, מין או מספר, אינם סימנים מובהקים ייחודיים, אלא יש שימושים היוצאים מן הכלל הרגיל.

<sup>148</sup> הזמן מתקדם באופן מתמיד.

<sup>149</sup> עבר ועתיד מוגדרים באופן יחסי לזמן הנחשב עכשוי, וכל עבר הוא עתיד מנקודת ייחוס של זמן מוקדם יותר, וכל עתיד הוא עבר מנקודת ייחוס של זמן מאוחר יותר. זוהי הצדקה נוספת לשימוש 'הפוך' בלשוניות עבר ועתיד.

<sup>150</sup> יעקב משתמש בלשון עבר 'לקחתי' אף על פי שזה יקרה רק בעתיד.

<sup>151</sup> השווה גם **גביע כסף**, פרק י'; ולקמן על מ"ח, כב, וכן על מ"ט, ח, שם מבואר טעם נוסף לשימוש בלשון עבר עבור העתיד, והוא שבנבואות שבהכרח יתקיימו, יש דמיון זה של הכרחיות בין העתיד לעבר.

(טו) **וזכרתי את בריתי וכו'** – חלילה שהשם ישכח עד שיצטרך להזכרה והזכרות, כל שכן מה שיאמר עוד "וראיתיה לזכור ברית עולם" (טז).<sup>152</sup> אמנם פשט הכתוב אין בו פלא יותר משאר ההעברות הכתובות על השם<sup>153</sup>, אשר ההיתר<sup>154</sup> לכל הוא: 'דברה תורה כלשון בני אדם'<sup>155</sup> כמו שביארתי זה המאמר הנכבד בספר מזרק כסף. אולם מה שאמר בכאן "והייתה לאות" (יג) וכן "זאת אות הברית" (פסוק יז) הנה זהו בבחינת האדם, כי הקשת לא לשם.<sup>156</sup> והעד<sup>157</sup> "והיה הדם הזה<sup>כא</sup> לכם לאות" (שמות י"ב, יג), ואם קדם<sup>158</sup> אמרו "וראיתי את הדם ופסחתי עליכם" (שם).<sup>159</sup> וזכור זה, והכל מבואר למשכילים ונעלם מן הסכלים.<sup>160</sup> ואולם ביאור יותר על זה ימצא בגביע.<sup>161</sup>

(יז) **ויאמר אלהים אל נח זאת<sup>כב</sup> הברית** – מזה למדו החכמים בספריהם שכאשר האריכו בספור מה, שיסיימו באחרית<sup>162</sup> "סוף דבר" או "כלל" או "העולה מכל מה שזכרנו" וזה ענין נכבד.<sup>163</sup>

(יח) **ויהיו בני נח היוצאים מן התיבה וכו'** – גם זה מהמין שכבר זכרנו,<sup>164</sup> ר"ל שנשנו דברים להצעה.<sup>165</sup> וגם כתב **וחם הוא אבי כנען** כדי שנדע מי הוא, כי עוד עתיד לדבר.<sup>166</sup> וכזה

<sup>152</sup> אין ה' זקוק לראית הקשת כדי לזכור בריתו, שהרי ה' תמיד זוכר כל. לא ברור במה חמור פסוק טז מפסוקנו. העברות - euphemism, פסוק זה אינו יותר תמוה משאר פסוקים בהן קיימים העברות.<sup>153</sup> ההיתר – פירושו התרה, פתרון – תשובה לבעיה.<sup>154</sup> על פי ברכות לא, ע"ב, ועוד. הפסוק שלנו אינו חריג ביחס לכלל הלשונות המטאפוריים שהתורה נוקטת בהם על פי הכלל הפרשני, 'דברה תורה כלשון בני אדם'.<sup>155</sup> אף על פי שאין בפסוק זה קושיה, שהרי כאמור, ניתן לפרשו באופן מטאפורי, מכל מקום יש לומר כאן שהאות הוא אות לבני האדם, ואין הקשת עבור ה'.<sup>156</sup> הראיה כי האותות הן לא לה' אלא לבני האדם.<sup>157</sup> כדרכו ציטט כאן ריא"כ מזכרוננו, והיא הטעתו לומר 'קדם אמרו', שהרי בפסוק – "והיה הדם" קודם ל"וראיתי".<sup>158</sup> על דם הפסח אמרה התורה שיהיה אות "לכם", אף על פי שראיית הדם מתוארת כגורמת לפסיחת ה' עליהם.<sup>159</sup> כך אף אצלנו פירוש התיאור של ראית ה' את הקשת הגורמת לזכירתו, הוא בעצם של אות לבני אדם כי ה' זוכר.<sup>160</sup> התורה נוקטת בלשונות סותרים או דו-משמעיים, כדי ליצור משמעות אחת למשכילים ואחרת לסכלים. כך כאן הסכלים מבינים את הקשת כגורם ממש לזכירת הקב"ה, והמשכילים מבינים שזהו אות עבור בני-האדם. השווה **גביע כסף, פרק י'.**

<sup>161</sup> **גביע כסף פרק י"ח** הרחיב ריא"כ על שיטתו בענין 'דברה תורה כלשון בני אדם'.<sup>162</sup> בסוף דבריהם.

<sup>163</sup> הואיל ופסוק זה לכאורה אינו אלא חזרה מיותרת על הנאמר בפסוק יב: "זאת אות הברית...", והואיל והוא פותח שוב ב"ויאמר", אף על פי שלא היה שום הפסק מדיבורו הקודם, לכן מפרש ריא"כ שפסוק זה אינו אלא פסוק מסכם לכל הפיסקה. ולומד מכאן שבסוף סיפור ארוך יש לסיים ב'סוף דבר', כלומר עניין המתאים לסיום או ב'כלל', כלומר סיכום כולל, או במסקנת הדברים ('העולה מכל מה שזכרנו').<sup>164</sup> ראה פירושו לבראשית ב, א.

<sup>165</sup> תיאור יציאת נח ובניו מן התיבה אינו אלא חזרה על הנאמר לעיל ח', יח. לכן תפקיד התיאור כאן אינו אלא כאקספוזיציה (הבהרה מקדימה) להמשך הסיפור.<sup>166</sup> תולדות בני נח כתובים לקמן פרק י', ואין כאן מקומו המתאים של "וחם הוא אבי כנען", ונכתב כאן כאקספוזיציה לקללת נח את כנען בהמשך הסיפור עקב מעשהו של חם. וכן ברש"י כאן. והשווה גם רשב"ם על א,

א; כד, א; כו, טו; שמות ג, א; יח, ב.



אמרו "ותהי שרי עקרה וכו' " (י"א, ל).<sup>167</sup> וכן "ואנשי סדום רעים וחטאים לי־י " (י"ג, יג).<sup>168</sup> וכן עשה כותב ספר שמואל שהקדים וכתב "ושם שני בני עלי וכו' " (שמואל א' ד', ד).<sup>169</sup> מצורף לזה לגנאי הפך "אבי כל בני עבר" (י', כא).<sup>170</sup>

(כ) **ויחל נח איש האדמה** – ידוע כי לשון תחילה הוא ממאמר המצטרף, אם כן נכון זה ואם קדם לו קין ובניו וזולתם.<sup>171</sup>

(כד) **וידע את אשר עשה לו בנו הקטן** – כבר קדם לנו<sup>172</sup> כי הנמצא והמציאות סוג כולל לאי זה מקרה שיהיה.<sup>173</sup> ולכן יקרא ממציא אי זה מקרה שיהיה 'עושה' ו'פועל' ו'בורא', ובכלל בכל לשון שאתה שומע.<sup>174</sup> וכן בדבור חיצוני או פנימי כמו המעשה בידים.<sup>175</sup> והנה כתו' "בדבר י־י שמים נעשו" (תהלים ל"ג, ו), וכן הענין בלעז, וגם בספרי הפילוסופים כתו' תמיד כי המחשבות אשר בנפש הם פעולות ומעשים לה, כל שכן שפעולות הלשון יקראו מעשיות. ולכן אמר השם לנחש: "כי עשית זאת" (ג', יד)<sup>176</sup> וכן על יוסף: "אותי השיב על כני ואותו תלה" (מ"א, יג).<sup>177</sup> ובכלל כל פֿעל וכל שמוש<sup>178</sup> פֿעל.<sup>179</sup> אם [כן]<sup>180</sup> נכון אמרו הִנֵּה על חם "אשר עשה" במה שכתב לנו נותן התורה שראה והגיד כאילו רבעו וסרסו יחד או אם צחק והלעיג.<sup>179</sup> וכל זה מבואר בעברי ובהגיון.

<sup>167</sup> אקספוזיציה ל-ט"ו, ב, וכן לפרק ט"ז.

<sup>168</sup> ראה לקמן בפירוש שם.

<sup>169</sup> אקספוזיציה ל-ד', יא-יז.

<sup>170</sup> סיבה נוספת לכתיבת הפסוק היא שבא הפסוק להדגיש את גנותו של חם, לעומת שם המשובח בכך שהוא אבי כל בני עבר, אשר בכללם אברהם העברי אבינו. והשווה לקמן על י', כא.

<sup>171</sup> ריא"כ מפרש כרס"ג שהתחלה המשתמעת מלשון 'ויחל' הוא בהיותו איש אדמה, ולא כפירוש רמב"ן ורד"ק שפירשו שהחל בנטיעת כרם. ואומר שלשון התחלה כאן אינו מחייב שנח היה איש האדמה הראשון, שהרי קין היה עובד אדמה (ד', ב), אלא לשון תחילה הוא מושג יחסי ('מאמר המצטרף'), כלומר, נח היה איש אדמה הראשון בתקופה זו.

<sup>172</sup> לעיל על ו', טו.

<sup>173</sup> לא רק עצמים אלא גם אירועים ומעשים הינם ישויות קיימות.

<sup>174</sup> 'בכל לשון שאתה שומע' על פי ברכות יג, ע"א, במובן שפות זרות. אף הגורם לאירוע או למעשה יכול להיקרא 'עושה', 'פועל' או 'בורא', וכל מילה מקבילה בשפות אחרות. משום כך נאמר על מעשה חם 'אשר עשה', אף על פי שרק ראה את ערות אביו והגיד לאחיו, ובאופן מעשי לא עשה כלום.

<sup>175</sup> לשון עשייה מתאים לא רק כאשר יצירת המעשה היא בידיים, אלא גם כאשר הוא בדיבור ('חיצוני') או במחשבה ('דיבור פנימי').

<sup>176</sup> אף על פי שרק דיבר.

<sup>177</sup> ייחס התליה ליוסף אף על פי שברור שיוסף רק פתר את החלומות ולא תלהו בידיים או השיבו על כנו וראה פירוש ריא"כ לבראשית מ"א, יג.

<sup>178</sup> עקרון זה נכון לא רק לגבי 'עשה', אלא אף לגבי כל פֿעל המשמש במובן פֿעל, כלומר במובן של עשייה כלשהי, כגון 'תלה' כנ"ל.

<sup>179</sup> לשון עשייה מתאים כאן לראיה והגדה באותה מידה כמו אם היה חם רובע את אביו או מסרסו (כדעות השונות בסנהדרין ע, ע"א וברש"י כאן), או כמו אם היה צוחק ומלעיג עליו (כפירוש רד"ק כאן). השווה גם טירת כסף, עמ' 68.

ואולם **בנו הקטן** רומז אל חם והוא קטן בערך אל שם ואין הכרח בהגיון שיהיה היותר קטן משלשתן.<sup>180</sup> מצורף לזה כי 'קטן' תאר גנאי, כמו 'נער קטן', כל שכן כי יאמר לקטן הנפש, כטעם "הנה קטן נתתיך בגוים"<sup>181</sup> (ירמיה מ"ט, טו).<sup>182</sup> ודרך התורה לתאר האדם בשם שבח ובשם גנאי.<sup>183</sup>

כמו שיאמר לשבח: "אחי יפת הגדול" (י', כא) כאשר אבאר,<sup>184</sup> וכן "אברם העברי" (י"ד, יג).<sup>185</sup> ופעמים לגנאי, כמו: "ולא אחר הנער" (ל"ד, יט).<sup>186</sup> [וכן]<sup>187</sup> אמר ארסטו בספר באור המדות.<sup>188</sup>

(כה) ואמנם מדוע בכעסו על חם קלל זרעו באמרו **ארור כנען**, מבואר לבעלי העינים כי כל עמל אדם הוא לזרעו, וקשה לכל אדם כשיקללו בני אדם את זרעו, והעד בקללות "ארור פרי בטןך" (דברים כ"ח, יח), והפך זה "ברוך פרי בטןך" (שם כ"ח, ד).<sup>188</sup> ויותר נמרץ אמרו "ויברך את יוסף ויאמר" "ויברך את הנערים וכו' " (מ"ח, טו-טז).<sup>189</sup> אולם בחר נח לקלל כנען על שאר בני חם.<sup>190</sup> כי אולי היה בן זקונים לו.<sup>191</sup> גם בחר נותן תורתנו לכתוב זה לנו כי זה טוב לנו, אשר אנו עתידים להלחם עמו.<sup>192</sup>

<sup>180</sup> הכתוב מכנה את חם "בנו הקטן" של נח, למרות שבסדר תולדותיהם, חם הוא הבן האמצעי, אחרי שם אבל לפני יפת (ו', י; ט', יח). ריא"כ מבאר שחם היה קטן באופן יחסי ('בערך') לשם. כיוון ש'קטן' הוא מושג יחסי ולא מוחלט, מצד תורת הדקדוק הכללית, המשותפת לכל השפות ('ההגיון') אין הכרח שיהיה הקטן היותר מבין השלושה. עיין בכל זה ב**טירת כסף**, עמ' 68-69.

<sup>181</sup> המשך הפסוק בירמיהו הוא: "בזוי באדם". נמצא 'קטן' מקביל ל'בזוי'. כך גם פירש רש"י בד"ה בנו הקטן: "בנו הקטן – הפסול והבזוי, כמו: הנה קטן נתתיך בגוים בזוי באדם".

<sup>182</sup> חם מכונה 'קטן' לא רק בשל היותו צעיר משם, אלא גם משום ש'קטן' הוא תואר גנאי, במיוחד כאשר הגנות היא במישור אישיות האדם ('קטן הנפש').

<sup>183</sup> התורה מכנה אנשים על פי ייחוסם, גילם וכיוצא באלו, לשם שבח או גנאי.

<sup>184</sup> לקמן על י', כא.

<sup>185</sup> השווה לדבריו לקמן על י"ד, יג.

<sup>186</sup> ראה לקמן על ל"ד, יט.

<sup>187</sup> אבן רשד, **ספר המידות**, עמוד 110.

<sup>188</sup> התורה מברכת ומקללת את האדם בילדיו, ומזה מוכח שאכן גורל הילדים מהווה שכר או עונש להורים. וראה לקמן על מ"ח, טו.

<sup>189</sup> תפילת יעקב לברכת מלאך לנערים היא עצמה ברכה ליוסף.

<sup>190</sup> לחם היא שלושה בנים נוספים על כנען (י', ו).

<sup>191</sup> פגיעה בכנען בן-הזקונים היא פגיעה גדולה יותר בחם, משום שאדם אוהב יותר את בן-זקוניו, כמו שנאמר: "וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקנים הוא לו" (ל"ז, ב).

<sup>192</sup> סיבה נוספת לקללת כנען מתוך כל בני חם היא החשיבות של קללת כנען לבני ישראל מקבלי התורה הנכנסים לארץ להלחם עם עמי כנען. ניתן לראות כאן את שיטתו של ריא"כ שעובדות הסיפורים יכולים להיות תלויים בשיקולים של המסר הרצוי של הסיפור לבדם, ואינם בהכרח משקפים היסטוריה מדויקת. ראה גם לקמן בפירוש לפסוק כז ובהערה עליו. בשאלת קללת כנען על פני אחיו, השווה **טירת כסף** עמ' 69.

אוי נא לנו בזה, את רגלים רצנו וילאנו<sup>193</sup> בפירוש "עשה" ובפירוש "הקטן" ובפירוש "ארור כנען" כי המפרשים טרחו בזה<sup>194</sup> ומה נעשה בגאון הסודות<sup>195</sup> במאמרים ובמלות ממעשה בראשית ומעשה מרכבה.<sup>196</sup>

**עבד עבדים** – זה מונח לשון בעברי ובהיגיון<sup>197</sup> על כל הפלגת תואר כמו "קדש קדשים" (שמות כ"ט, לז ועוד).<sup>198</sup> והטעם<sup>199</sup> בזה: עבד מופלג יהיה לאחיו.<sup>200</sup>

אמנם פירוש **אחיו** וכן 'אב' ו'בן' הם כמו סוג ומין,<sup>201</sup> ומינים שיש מהם – אם קרוב ואם רחוק, וכל אחד מאלה מתחלף בפחות ויתר.<sup>202</sup>

(כו) **ברוך ימי אלהי שם** – נתן תודה לא-ל הנכבד בעבור היות שם, המאמין בו, נכבד. וכל שכן שהוא אברהם, וראוי לנותן התורה שיכתוב לנו זה.<sup>203</sup>

וטעם **למו** – שם, ואע"פ שלא יהיה המכוון בכאן רק איש יחיד כמו שהודעתך כבר,<sup>204</sup> כל שכן שאין המכוון בכאן רק לכלל שם וזרעו.<sup>205</sup> וכן יפת וזרעו.<sup>206</sup> ואף כל העיקר הוא על העם

<sup>193</sup> על פי ירמיה "ב, ה": "כי את רגלים רצתה וילאון", וכוונתו שהמפרשים לא הבינו משמעות 'עשה'. (ראה להלן).  
<sup>194</sup> ריא"כ מתלונן על המפרשים הקודמים שהלאו אותנו בפירושיהם על משמעות העשייה שעשה חם לנח, על משמעות קטנותו של חם, ועל סיבת קללת כנען. ריא"כ יורה את חיצו בראב"ע, שפירש שראיית חם את אביו והגדתו לאחיו אינה עשייה, אלא כנען עשה לנח דבר שלא נתפרש, ועל כנען נאמר "בנו הקטן" כלומר של חם, ומשום כך נתקלל כנען.  
<sup>195</sup> ריבוי ('גאון') הדברים העמוקים הנסתרים. פרפראזה על הפסוק שצוטט לעיל (הערה 192) "כי את רגלים רצתה וילאון...ומה תעשה בגאון הירדן" (ירמיה "ב, ה").  
<sup>196</sup> אם טעו בפרשה פשוטה כמו זו, מה נעשה בפרשות קשות בעלות סודות רבים כמו מעשה בראשית ומעשה מרכבה.

<sup>197</sup> דרך השפה, בעברית ותורת הדקדוק הכללית המשותפת לשפות.  
<sup>198</sup> לשון של כפילת תואר בסמיכות, משמעותו חיזוק ('הפלגה') של התואר הבודד, כגון 'קדש קדשים' שפירושו קדוש ביותר.  
<sup>199</sup> משמעות הפסוק.  
<sup>200</sup> ולא כראב"ע שפירש כאן "עבד כאחד העבדים", ואף לא כרד"ק שפירש כאן שיהיה כנען עבד לאחיו שאף הם יהיו עבדים.

<sup>201</sup> 'סוג' כולל כמה 'מינים'.  
<sup>202</sup> המונחים 'אח', 'אב' ו'בן' הם מנוחים כלליים ('סוגים') הכוללים כל אחד כמה תת-משמעויות ('מינים'). תת-משמעויות אלה של שלושת מונחים אלו ('מינים שיש מהם') נבדלות זו מזו לפי הקרבה או הריחוק היחסיים. משום כך כל אחד ממונחים אלו מחליף משמעות לפי ההקשר, ולעיתים בא במשמעות קרובה יותר ולעיתים רחוקה יותר. כך 'אח' הוא לאו דווקא אח ביולוגי, אלא אף קרוב רחוק יותר, כגון כאן שכנען הוא עבד לאחי אביו.  
<sup>203</sup> סיבת ההודאה כאן היא גם משום שם אבי כל בני עבר מזהה עם אברהם העברי אביו, ולכן יש להודאה חשיבות תכליתית עבורנו. וראה לעיל בהערה על הפירוש לפסוק כה.

<sup>204</sup> אף על פי ש'למו' – פירושו 'להם', לשון רבים, אין מניעה מלהשתמש בלשון רבים עבור יחיד, ראה פירוש לבראשית ב', כג. בזה חולק ריא"כ על ראב"ע כאן שפירש למו: "לשם וליפת".  
<sup>205</sup> עוד מתאים כאן לשון רבים, כי אין הכוונה לשם כאיש יחיד, אלא לשם ולזרעו יחד.  
<sup>206</sup> "למו" המופיע בפסוק כז אף הוא עבור יפת וזרעו.

הנולדים באחרית מכל אחד מאלה,<sup>207</sup> ודע כי אחד מסודות התורה הוא שנהג ליחס דבר מה לאב במה שראוי לבן וכן הפך זה. וזכור זה והקש על זה.

(כז) **יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם** – אחר שהודיענו נותן התורה עוד הצלחת זרע שם ונפילת זרע חם,<sup>208</sup> והוא כשנכבוש ארץ כנען וישחתו אז בני כנען וקצתם יהיו למס, הודיענו גם כן כי עם הצלחתנו<sup>209</sup> יהיה טוב לבני יפת ויבואו לגור בארצנו וייטב להם עמנו. וטעם **למו** בכאן ליפת לבדו, כי שם כבר נאמר.<sup>210</sup>

ובכלל כי הודיענו נותן תורתנו בכאן בספור ענין נח יעודנו הטוב לכבוש ארץ כנען,<sup>211</sup> כמו שיודיענו עוד בספר יעקב ברכות לבניו (פרק מ"ט), וגם הוא יכתוב זה באחרית מצד עצמו.<sup>212</sup>

## פרק י

(א) **ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת** – כאילו כתב: 'ר"ל שם וחם ויפת', כי 'ואלה' רומז אל "ויולדו להם בנים וכו'".<sup>213</sup>

ואין לשאול טעם ב"ו ויולדו, כי כן נכון בעברי כמו שנכון בלא ו"ו בלעז וזכור זה והקש על זה.<sup>214</sup>

(ב) **בני יפת** – התחיל במאי<sup>כז</sup> דסליק<sup>215</sup> ושב לאחור,<sup>216</sup> כי כן נכון, ופעם כראשון ואחר כסדר.<sup>217</sup> מצורף לזה כי היה יותר נכון,<sup>218</sup> בעבור שיסיים בשם אבי אברהם לצרף לו ספור אברהם.<sup>219</sup>

<sup>207</sup> לא זו בלבד שאין העבדות מתייחסת לשם עצמו לבדו, אלא אף אין עיקר העבדות מתייחסת אליו כלל, אלא דווקא לזרעו, וכן לזרעו של יפת.

<sup>208</sup> מלבד מה שהודיענו כבודו של שם שכיבד את אביו, ובזיונו של חם שנתקלל כנען (פסוק כה), הודיענו בפסוק כו הצלחת שם ונפילת חם.

<sup>209</sup> בעקבות כיבוש הארץ.

<sup>210</sup> עבדותו של כנען לשם כבר נאמרה בפסוק כו, ולכן פסוק כז מתייחס רק לעבדותו של כנען ליפת.

<sup>211</sup> לא רק פסוקים אלו של קללת כנען וברכת שם, אלא כלל הסיפור של מעשה חם, הוא סיפור איטי ולוגי שנועד לחזק את בני ישראל בייעודם בכיבוש ארץ כנען. וכן **בגביע כסף**, סוף פרק ו': "...ואין זה אלא כמו שאמר המורה (ג', כ"ב) על איוב: 'בין היה בין שלא היה, הנה בכמו ענינו הנמצא תמיד...'. הנה כן אומר בספור שכתב בהתגלות נח ומעשה בניו עמו. וכבר כתבנו כל ההכרחי בספר טירת כסף ומצרף לכסף". השווה גם טירת כסף עמ' 67 בעניין המטפוריות של סיפורי פרשת בראשית, וגביע כסף פרק ח'.

<sup>212</sup> גם בברכות יעקב יש נבואה והבטחה על כיבוש הארץ ("לא יסור שבט מיהודה", "זבולן לחוף ימים ישכון"), וגם שם הדברים נכתבו על ידי נותן תורתנו כמטרה בפני עצמה.

<sup>213</sup> המילים "שם חם ויפת" הם ביאור ל"בני נח", כאילו אמר הכתוב: 'בני נח – רוצה לומר, שם, חם ויפת'. אין לקרוא את הפסוק כך: "ואלה תולדות בני נח: שם חם ויפת...", אלא יש לקרוא: 'ואלה תולדות בני נח (שהם: שם חם ויפת): ויולדו להם בנים אחר המבול'. וכן פירש רד"ק כאן.

<sup>214</sup> אף על פי שמתבקשת כאן פירוט התולדות, ולא התחלה חדשה של משפט ועניין, אין ו' ההיפוך מציין תחילת עניין דווקא, אלא תפקידו רק להפך את הזמן מעתיד לעבר, ואין לו תפקיד המקביל לקיים בשפות אחרות.

<sup>215</sup> על פי ב"ק יז, ע"ב: "אידי דסליק מרגל פתח ברגל", ובדומה בכמה מקומות בש"ס.

<sup>216</sup> פתח בפירוט סדר תולדות יפת, שהוא האחרון שנזכר ברשימה בפסוק א, והמשיך בפירוט התולדות בסדר הפוך לסדר הרשימה בפסוק א – יפת, חם, שם.

והנה אלה **בני יפת** כבר התבארו יותר ביוסיפון,<sup>220</sup> ומבואר לנו משם ומן התורה מי הם: יון; ורומי שהוא "כתים ודודנים" (ד),<sup>221</sup> או "רודנים" כמו שכת' דברי הימים (דברי הימים א א', ז); וגוג ומגוג הם התחלת בני יפת;<sup>222</sup> וכן אשכנז.<sup>223</sup> ואמר יחזקאל (ל"ח, ב) על גוג ומגוג: "נשיא ראש משך ותובל".<sup>224</sup> ומה נבקש מה שהוא לפנינו ובין ידינו, כי יון ורומי וכל אחיו אשר ראשם הוא יפת, מבואר שכולם חרדו לקראתנו ובאו לארצנו לגור ולסחורה בעת הצלחתנו, כי גם אלו מהנכרים שזכר שלמה בתפלתו במקדש (מלכים א ח', מא).<sup>225</sup> וגם זה היחס הרע לנו אחרי כן, כי היא החיה השלישית שזכר דניאל ונחשת הצלם שהיה התחלת זה אלכסנדר בימי חשמונאי בזמן בית שני ואחריהם אחיהם בני רומי שהחריבו בית שני.<sup>226</sup> ולכן מבואר כי אנחנו בכל אקלימנו<sup>227</sup> זה – בגלות בני יפת, כי רומי היה הראש.<sup>228</sup> ואשר מעבר לים הם תחת ישמעאל

<sup>217</sup> לפעמים התורה בחזרה על סדרה אינה מסדרת כמו כאן בסדר הפוך, אלא מתחילה מהראשון ברשימה השנייה, וממשיכה אחר כך לפי סדר ישר מקביל, ושני הדרכים לגיטימיות ('נכון').

<sup>218</sup> הסיפור ההפוך כאן הוא לא רק מתאים ('נכון'), אלא צריך להיות דווקא כך ('יותר נכון').  
<sup>219</sup> סיבה נוספת לכך שתולדות בני נח סודרו בסדר הפוך לסדר לידתן היא רצון הכתוב לסיים דווקא בתולדות שם, כדי שפרק התולדות יסתיים בתרח אבי אברהם, ומשם ימשיך בסיפור אברהם (פרק י"ב).

<sup>220</sup> **יוסיפון**, עמ' 3-9. יוסיפון, הולך ומבאר את זהויות העמים השונים שנקראו בשמות הנזכרים בתולדות בני נח. בזהויו רומי כ'כתים ודודנים', ריא"כ חולק על יוספוס, המזהה את 'כתים' עם קפריסין. יוספוס אינו מזכיר את 'דודנים' כלל, וכותב שליוון היו רק שלושה בנים – אלישה, תרשיש וכתים. אמנם מבואר ביוספוס לגבי ארץ בני יפת בכלל, שהיא נמשכה מערבה "לאירופה עד גדירה". 'גדירה' זו מזוהה עם העיר קדיס בספרד. לפי זה איטליה אכן שייכת לתחום הכללי של בני יפת. שיטה זו של ריא"כ, שכיתים הוא רומי, מבוססת על מסורת חז"ל ב"ר ל"ז, א (כגרסת תיאודור-אלבק): "ובני יון אלישה ותרשיש כתים ודודנים – אלס וטרסוס איטליא ודדניא". וכן בתרגומים לבמדבר כ"ד, כד.

<sup>222</sup> גוג לא נזכר כאן, אלא שביחזקאל ל"ח, ב גוג מובא יחד עם מגוג: "אל גוג ארץ המגוג". נראה שריא"כ מזהה את 'גוג' ביחזקאל עם 'גומר' כאן, וכוונתו כאן היא שגוג ומגוג הם בניו הראשונים של יפת.

<sup>223</sup> גם אשכנז בן גומר (כאן פסוק ג) הוא מהתחלת בני יפת, שהרי אשכנז הוא בכור בכורו של יפת. משמע שריא"כ מזהה 'אשכנז' זה עם האשכנז של ימיו, האירופאית. יוספוס זיהה את האשכנזים כ'רגינים'. זיהוי ה'רגינים' אינו ברור. חז"ל ב"ר ל"ז, א מזהים את 'אשכנז' כ'אסיא', כלומר 'אשכנז' היא באסיה הקטנה (תורקיה).

<sup>224</sup> שם ביחזקאל מבואר שגוג ומגוג ישעבדו את ישראל. ריא"כ מוכיח שהגלות הנוכחית היא גלות גוג ומגוג המתוארת ביחזקאל, מהעובדה שגלות גוג ומגוג היא גלות של בני יפת (שהרי גוג ומגוג שייכים לבני יפת, וביחזקאל גוג ומגוג נזכרו כ"נשיא ראש משך ותובל", ומשך ותובל אף הם בני יפת), ואף הגלות הנוכחית האירופאית, היא מחמת מלכויות יון ורומי, שהם מבני יפת, ועתה באשכנז, שהוא בכור בכורו של יפת. בהמשך דבריו ריא"כ מביא ראיות נוספות לכך שהגלות הנוכחית היא גלות בני יפת.

<sup>225</sup> אף יון ורומי ויתר בני יפת הם בכלל הנכרים הנזכרים שם במלכים.

<sup>226</sup> יון ורומי שניהם הם המלכות השלישית בספר דניאל, שהיא הנחושת בצלם בחזון בדניאל ב', והיא החיה השלישית בחזון בדניאל ז'. חז"ל כנראה זיהו את המלכות השלישית עם יון בלבד, ואת רומי זיהו כמלכות הרביעית (ראה במבוא לדעת מקרא דניאל, עמ' 87-89). ריא"כ לעומת זאת מאחד את יון עם רומי, כאמור, ואת המלכות הרביעית מזהה כערבים בני ישמעאל, לקמן על ט"ז, יב. ריא"כ כאן הולך בעקבות ראב"ע (ראה ראב"ע לבראשית טז, יב) שמזהה את החיה הרביעית עם הישמעאלים. הרמב"ן חולק עליו, ומזהה את החיה הרביעית עם אדום (ראה רמב"ן לבראשית ל"ו, מג). ב'תם הכסף' בדרוש השמיני כותב ריא"כ: "ועוד הנה הארץ הזאת, רצוני ארץ ישראל וירושלים, אנחנו לקחנוה מיד כנען, כי כן רצה האל, ואחר לקחוה מידנו בני החיה הראשונה, ואחר לקחוה מידם החיה השנייה ונתנוה לנו, ואחר לקחוה מידם בני החיה השלישית היא מלכות רומי שהוא מאבדי יון...".

<sup>227</sup> סביבתנו.  
<sup>228</sup> רומי היה הגורם הראשון לגלות, ולכן נחשבת הגלות לגלות רומי (ולכן, גלות בני יפת, גלות גוג ומגוג), אף על פי שחלק מן העמים המשעבדים אינם בני יפת.

ורבים תחת מלכות בבל ואשור הנקרא היום תת"ר, ומה לנו לאדום.<sup>229</sup> והנה נבוכד נצר לא הניח לו שארית כמו שמבואר בישעיה בספור מופלג אין כמוהו בכל התורה והמקרא.<sup>230</sup> ומה יחס אדום ושעיר שהוא סמוך לארץ ישראל, אל רומי שהגלתנו על יד אספסינוס וטיטוס, וזה מיחס יון ויפת הראש. כל שכן שכתב על זה לנו נותן התורה כי הכל צפוי לפניו ומבואר, שעוד כתו': "וצים מיד כתים וענו אשור וענו עבר" (במדבר כ"ד, כד), כי הם כבשו כל הארץ שלנו וגם שלטו על מלכות אשור, וכל זה מבואר ביוסיפון.<sup>231</sup> ושם אפרש.<sup>232</sup>

(ו) **ובני חם כוש ומצרים וכו'** – אף על פי שהיה מן הנכון לנותן התורה להודיענו יחס מצרים ובבל ואשור ונינוה ופלשתים, כי היה גלוי וידוע לפניו כי אלה יהיה להם סבך<sup>233</sup> גדול במאורעות עמנו, הנה העיקר היה בעבור כנען וזרעו.<sup>234</sup> והעירנו על זה בעל ההפסקות אם שהיה נותן התורה עצמו כמו שיראה לי בלי ספק, אם שהיו אנשי כנסת הגדולה, כי לא עשו תחילת הפרשה באמרו ובני חם רק באמרו "וכנען ילד" (טו).<sup>235</sup>

ודע ענין נכבד: כי אין בכל ספרי הנביאים דבר ומאורע שלא כתב בתורה, ואף כי ביאת המשיח שאנו מחכים היום.<sup>236</sup> ואמנם לא יבין זה רק מי שידע בבקיות גמורה לשון העברי ומלאכת ההגיון,<sup>237</sup> כי זה לבדו יבין בשלמות המלות והגזרות הכתובות בתורה, ויבין איך החלקי בכח בכללי, ואיך התולדה בכח בהקדמות.<sup>238</sup> ואלו ענינים דקים ונכבדים. על זה אמר ישעיה אחר

<sup>229</sup> היהודים בצפון אפריקה (מעבר לים התיכון מאירופה) הם תחת שעבוד הערבים בני ישמעאל, ויהודים רבים חיים תחת שעבוד האימפריה המונגולית (המונגולים הכובשים כונו במערב 'טטרים'), ובכל מקרה אין זה גלות אדום כפי המקובל.

<sup>230</sup> בישעיה י"ג-ד מבואר שנבוכדנצר השמיד לגמרי את אדום, ולכן לא ייתכן שרומי הוא אדום.

<sup>231</sup> רומי כבשה את ארץ ישראל וגם את הארצות שהיו לפני מלכות אשור, כפי שניבא בלעם על כתים, שיענו את אשור וגם את עבר, כלומר ישראל בני אברהם העברי, ומזה מוכח שרומי הוא כתים (ולא אדום). לקמן על במדבר כ"ד, כד.

<sup>232</sup> מנע, מפגש.

<sup>233</sup> מטרה אחת של הפרשה היא ידיעת שושלת העמים שעם ישראל הגיע עמם במגע מאוחר יותר; אך עיקר החשיבות היא לגבי עמי כנען, לדעת שנכבוש את עמי כנען בארץ. והשווה **סירת כסף**, עמ' 68: "... אבל תכלית זה הסיפור כמו שקדם לנו, הוא, שכנען אשר תחום ארצו מה שיפרש עוד, נגזר עליו הטרדה מכל האומות..."

<sup>234</sup> מי שחילק את התורה לפרשיות פתוחות וסתומות, בין אם זהו ה' נותן התורה, כדעת ריא"כ, בין אם אלו הם אנשי כנסת הגדולה, התחיל פרשה חדשה בתולדות כנען בתוך הקטע של תולדות חם, בעוד בתחילת תולדות חם אין הפסקת פרשה. עובדה זו מורה לנו כי בתולדות כנען עיקר הסיפור ולא ביתר תולדות חם.

<sup>235</sup> כל האירועים שהנביאים נבאו אותם נצפו מראש בתורה ורמזים בה, ובכלל זה ביאת המשיח. נראה שריא"כ אומר דברם אלו אגב פירושו שקללת כנען ותולדותיו באו לרמוז על כיבוש הארץ, וכן אגב הזכירו את הפסוק בבמדבר הרומז לכיבוש רומי.

<sup>236</sup> רק אדם המבין היטב את הלשון העברית ואת תורת הדקדוק הכללית יבין באופן שלם את הרמזים בתורה. ידיעת הלשון וההגיון נחוצה הן לשם הבנה מילולית של המילים והמשפטים בתורה, והן כיצד הגידים כלליים ועניינים מקדימים רומזים על תכנים ספציפיים ('החלקי') ועל השלכות נוספות ('התולדה').

ספרו נפילת האומות: "דרשו מעל ספר ימי וקראו אחת מהנה לא נעדרה" (ישעיה ל"ד, טז), וספר ימי הוא תורת משה.<sup>239</sup> וזכור זה והקש על זה.

(יא) **מן הארץ ההיא יצא אשור** – הנה לא ביאר כן מי זה, כי לא חשש. ונראה שהכונה שהיה מבני כוש ונמרוד ואיננו אשור הנזכר בבני שם.<sup>240</sup>

(כא) **ולשם יולד גם הוא אבי כל בני עבר אחי יפת הגדול** – שני היחסים האלה לשם הוא לשבח, הפך שני היחסים שכתו' בחם.<sup>241</sup>

ואולם **הגדול** היה כונת נותן התורה כי הוא תואר ליפת<sup>242</sup> כאשר העידו עליו עדים נאמנים, אנשי כנסת הגדולה.<sup>243</sup> ואין תימה מאמרנו "הגדול", כי אין הכרח שיהיה הצרוף לחם ושם<sup>244</sup>, כל שכן שכיון לבאר זה כי עיקר הדבוק בענין האדם בקטן וגדול הוא מצד הנפש,<sup>245</sup> כי "לא בשוקי האיש ירצה" (תהלים קמ"ז, י), וכתו' "אל תבט אל מראהו ואל גבוה קומתו כי מאסתיו"<sup>כח</sup> (שמואל א ט"ז, ז),<sup>246</sup> כלומר כי מאוס הוא לשם מצד נפשו, והוא ית' יודע נפש כל חי.<sup>247</sup>

<sup>239</sup> ישעיהו קובע כי דבריו על אודות נפילת האומות רמוזים כבר בתורה. וזה לשונו בפירוש על ישעיהו שם: "דרשו מעל ספר ה' – זה ספר תורת משה, בלי ספק, וכבר כתבתי במקום אחר (=אצלנו) כי אין דבר, אף מהיעודים הרעים לכל האומות, אף כי לישראל, ובכלל כל ממשלות ארבע חיות זו אחר זו, שאינו כתוב בתורת משה שהיא תורת ה'. ואמנם מי יכיר ומי יבין זה בה?...".

<sup>240</sup> מן הפסוקים לא ברור מהו הייחוס של אשור, משום שמוצאו של אשור זה אינו חשוב. כנראה אשור בפסוק זה הוא מבני כוש ונמרוד, על פי ההקשר. ואין זה אותו אשור שהוא מבני שם הנזכר לקמן בפסוק כב כפי שפירש רמב"ן.

<sup>241</sup> כתיבת שני התארים לשם: 'אבי כל בני עבר' ו'אחי יפת הגדול', היא לשבחיו של שם, כניגוד לשני תוארי הגנאי שנאמרו על חם: "וחם הוא אבי כנען" (ט', יח) ו'בנו הקטן' (ט', כד). ראה לעיל בפירושים על ט', יח, כד.

<sup>242</sup> 'הגדול' הוא תואר ליפת ולא לשם. אין כוונת הפסוק ששם הוא אחיו הגדול של יפת, אלא ששם הוא אחיו של יפת הגדול. לעומת זאת ראב"ע בשם יש מפרשים פירש: "אחי יפת הגדול ממנו הוא שם". כאן חזר בו ריא"כ מפירושו ב**טירת כסף**, עמ' 70, שם פירש כפירוש הנ"ל שהביא ראב"ע: "אמנם אמרו אחי יפת הגדול, ר"ל לפי דעתי באמרו 'הגדול', תאר לשם. כלומר כי שם הוא אחיו הגדול יותר...".

<sup>243</sup> אנשי כנסת הגדול, שהם לדעת ריא"כ קבעו את טעמי המקרא, ייסדו במלה "יפת" טעם מחבר, ונמצא "הגדול" מחובר ל"יפת". לפי זה "יפת הגדול" היא יחידה אחת, אשר "אחי" נסמך אל כולה.

<sup>244</sup> אף על פי שיפת צעיר משם וחס, יכול הוא להכנות 'הגדול', שהרי גדלות היא מושג יחסי, וגדלותו של יפת לא הייתה ביחס לאחיו.

<sup>245</sup> הצדקה גדולה יותר לשימוש בתואר 'הגדול' ביחס ליפת היא שהתורה אמרה במכוון שיפת הוא הגדול (כיון לבאר זה) משום שבדרך כלל התארים 'גדול' ו'קטן' ביחס לאדם מתארים את גדלות נפשו, ולא את גילו או את גדלו הפיסי. לכן כאן הפירוש הוא שיפת היה אדם גדול בנפשו.

<sup>246</sup> מובאות כאן דוגמאות לכך שה' מחשיב את נפש האדם ולא את כוחותיו הפיסיים.

<sup>247</sup> ריא"כ בא כאן לחלוק על הפירוש שהביא בפירושו על שמואל שם בשם ר"י אבן ג'נאח, שפסוק זה מוסב על שאול, כלומר, אל לך לבקש להשאיר את המלוכה בידי שאול משום מראהו וגובה קומתו, שהרי אני ה' כבר דחיני אותו ממלוכה. לפי פירוש זה 'מאסתיו' פירושו עצם דחיית שאול. לדעת ריא"כ הפירוש הוא שאף על פי שמבחינה חיצונית אליאב הוא יפה, בנפשו הוא מאוס, ומשום כך ממשיך הפסוק לומר "כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב", כלומר ה' יודע בנפשו של אליאב שהוא מאוס.

(כג) **ובני ארם עוץ** – זכר זה כי צורך הוא לו כי עתיד לזכרו בכתבו ספר איוב, ואחר שזכר זה

זכר אחיו.<sup>248</sup>

(כה) **כי בימיו נפלגה הארץ** – להעירנו כי גם לכולם בשמות נקראו ולטעם. אבל אין צורך

להכתב הכל בתורה.<sup>249</sup>

## פרק יא

(א) **ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים** – אין בזה פלא, ואם כבר קדם וכתב בבני

יפת ואחיו (י', ה, כ, לא) "איש ללשונו" (י', ה).<sup>250</sup>

(ב) **וימצאו** – אינו מטעם מציאה כטעם 'נמצאת האבדה', ופירוש זה השורש במה שאחר

הטבע תמצאנו.<sup>251</sup>

<sup>248</sup> ריא"כ הולך כאן לפי השיטה שמשנה כתב ספר איוב (ב"ב יד, ע"א - טו, ע"ב), ומפרש שנכתב כאן שעוץ הוא בן ארם, לצורך הזיהוי של 'ארץ עוץ' באיוב א', א, ואגב כך מנה אף את יתר בני ארם. שהרי לולא סיבה זו, לא היה צריך להזכיר אלא את ארפכשד, כדרך שהולך וממשיך ומזכיר רק אחד בשני הדורות הבאים עד בני יקטן, בהם מסתיים הקטע של תולדות שם.

<sup>249</sup> פסוק זה בא ללמדנו כי כל השמות כאן היו בעלי משמעות, ונתנו לאיזו סיבה ('טעם'). אבל אין צורך שהתורה תכתוב את סיבות כל השמות. ראה לקמן בפירוש על י"א, י.

<sup>250</sup> סיפור דור הפלגה קשה מבחינת יחסו הכרונולוגי לפרק הקודם, שהרי שם כבר מסופר על פירוד לעמים וללשונות, באופן הדרגתי על ידי הריבוי הטבעי בכל דור ודור, בעוד שכאן הסיפור פותח באחדות ובאחידות לשונית של בני אדם, ומספר כיצד לאחר מכן נתבלבלה השפה ונפוצו בני האדם, כתגובה של ה' על מעשיהם. כאן ריא"כ אינו מפרט כיצד תתיישבנה המקראות. **בגביע כסף**, סוף פרק ו', מבאר ריא"כ שהסיפור על פרטיו הספציפיים הוא מטאפורי ולא הסטורי. הנקודה ההיסטורית בסיפור הוא רק המודל הכללי של התפלגות והתפזרות ממקום מצומצם כפקידה של ה' את מעשיהם. מודל זה ארע פעמים רבות, בדורות השונים המנויים בפרק הקודם, ואין סתירה בין ייחוס ההתפזרות וההתפלגות לסיבות טבעיות בפרק הקודם לבין ייחוס ההתפזרות וההתפלגות להשגחה בפרק הקודם, שהרי סיבות שונות יכולות להתקיים במקביל ברבדים שונים. היישום הספציפי בסיפור שלנו, של כלל האנושות ('כל הארץ'), ושל היות הציבור הראשוני בארץ שנער – אזור נחיתת התיבה (ראה לעיל על ח', ד, ובהערה), הוא מכשיר ספרותי בלבד, שנועד לקשר את הסיפור לסוף סיפור המבול. וזה לשונו בגביע כסף: "אמנם מה שכתבתי בזאת השאלה היה כי יש מבוכה בענין נח ובניו בשנפלה. הנה, כמו שמבואר התועלת הגדול המגיע לנו ממה שכתב ספור המבול וכל פרטיו, וכ"ש כמו שאמר המורה (ג', נ') שיקרא ספרי הנבואה לספר כי ה' פקד מעשיהם, ובאמת שכל הסיפור היה כן ואיך נכחישו, וכן אנו רואים תמיד כן (=ההיסטוריות של סיפור המבול הוא במודל של פקידת ה' את חטאי בני האדם, דבר שהוא בוודאי אמיתי). וגם חלופים בין רב למעט, ובין חלק גדול מן הארץ לחלק קטן (=התורה בסיפור דור הפלגה מחליפה מודל המתרחש באמת במעט אנשים בחלק קטן מן הארץ, בסיפור מטפורי המסופר כמתרחש באנשים רבים בחלק גדול מן הארץ), ואין זה אלא כמו שאמר המורה (ג', כב) על איוב: "בין היה בין שלא היה הנה בכמו ענינו הנמצא תמיד...". הנה, כן אומר בספור שכתב בהתגלות נח ומעשה בניו עמו, וכבר כתבנו כל ההכרחי (=בענין סיפור מעשה חם) בספר טירת כסף ומצרף לכסף. וכן אמר בספור דור הפלגה, וכבר הודעתך בספר מזרק כסף כונת 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', ואין הענין תמיד שיהיה הקודם בסדר קודם בסבה, אבל פעמים אינו סבה כלל, ופעמים יהיה סבה מה, אבל במקרה כמו שיברק ברק ויזבח שור או שה, וכאלה רבות. אבל היה מן ההכרח שיקח זה הספור (סיפור הפלגה) כל ההמון בדרך שיבינו – כי כל העולם מחודש ויש מאין אבל לא בדרך הגס שיבינו זה ההמון... לכן היה מן ההכרח ממה שכתב במעשה בראשית וממה שכתב מענין המבול וכי התיבה נחה על הרי אררט שהוא בארצות בבל ושנער, כמו שכתב (ישעיה ל"ז, לח) על סנחריב שהעם היוצא ממנה נתישבו שם, והפליג כותב התורה כי קודם הפלגה כלל כתב בשלשת בני נח ארצות ולשונות אם כן אמרו אחרי זה "ויהיה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" אין הארץ בכאן דרך אומה כוללת...".

<sup>251</sup> בשרשות כסף שרש אבד: "...קניית הדבר והמצאו לא רמז כלל על יחוד מציאת אבדה כמו שנהוג ללעז ערובאר, וזה על מינים כי הנמצא יש ממנו חוץ לנפש ויש ממנו בנפש ויש בפועל ויש בכח... ואין הבדל בין אמרו "ולאדם לא מצא ובין אמרו 'לא נמצא' או 'לא היה', וכן אין הבדל בין אמרו "ולא מצאה היונה מנוח" ובין אמרנו



(ד) ודע, כי אין אני טורח כלל לדעת מה כיונו אלה ומה עשו אלה, כמו שלא טרחת בדור המבול,<sup>252</sup> ובענין חם,<sup>253</sup> כי בוטח ומסתפק במה שכתו' בתורה, ואם עוד ידעו רבותי' ז"ל דרך קבלה, גם את הטוב נקבל,<sup>254</sup> ואולם<sup>255</sup> מובן מה שכתו' בתורה בכאן מבואר הוא.<sup>255</sup> והאמת היו סכלים כמו שהיו סכלים בני המבול.

והנה אין הבדל בין אמרו בזה **וראשו בשמים** ובין אמרו "ערים גדולות ובצורות בשמים" (דברים א', כח),<sup>256</sup> וכבר זכרנו שתוף שמים<sup>257</sup>, וגם ביאר המורה זה הענין הכללי פרק מ"ז משני. ואמרו **ונעשה לנו שם** – כטעם "לעשות לך שם" (ישעיה ס"ג יד).<sup>258</sup> וכן מבואר שחשבו לדחות האפשרי שרצה השם כמו שקדם זכרו בשלשת בני נח ר"ל הפיזור בארצות לישב כולם.<sup>259</sup> וכן עשה יי אשר זמם כמו שסיים "ויפץ אותם" (פסוק ח), כי אלו עצמם נפוצו.<sup>260</sup>

(ו) ואמרו **ועתה לא יבצר מהם וכו'** – דע כי אף על פי שמטבע הדבור ומן הנכון שיקבל שני מצד הערות ורמיזות המדבר, אף דרך תמה או גיזום או כעס,<sup>261</sup> כמו שכתבו אריסטו<sup>262</sup> ואפלטון<sup>263</sup>, עד שבעבור זה אמרו חכמינו מפי סופרים ולא מפי ספרים,<sup>264</sup> וכבר נמצא מזה

<sup>252</sup> 'ולא היה ליונה מנוח'. במטפיסיקה של אריסטו יש בספר חמישי סדרה של ביאורי מונחים, אבל אין שם מונח המקביל ל'מצא'. אולי עמד בפני ריא"כ ביאור של אבן רשד שבו הופיע עניין זה. וראה לעיל על ב, כ.

<sup>253</sup> השווה לעיל על ו, יג.

<sup>254</sup> השווה לעיל על ט, כד.

<sup>255</sup> על פי איוב ב, י: "גם את הטוב נקבל".

<sup>256</sup> אין ריא"כ טורח לדעת מה עשו אנשי דור הפלגה, כיוון שאין התורה מפרטת, אלא מסתפק במה שכתוב, אך אם יש בידי חז"ל ידיעות ברורות נוספות במסורת, ניתן לקבלן. המעט שכן כתוב בתורה, הוא מובן, וזה העיקר.

<sup>257</sup> שני פסוקים אלו הם ביטויים על דרך ההגזמה.

<sup>258</sup> ראה פירושו לבראשית א, ו.

<sup>259</sup> פירוש המלה 'שם' מבואר בפסוק בישעיהו על פי המשכו: "לעשות לך שם תפארת". פירוש 'שם' הוא פרסום חיובי.

<sup>260</sup> בני דור הפלגה רצו להתיישב כולם יחד ולא להפרד לארצות ("פן נפוצ על פני כל הארץ"), בניגוד לרצון ה' אשר תכנן כי צאצאיהם של בני נח יתפרדו בכל העולם, כפי שניתן לראות לעיל ט', יט: "ומאלה נפצה כל הארץ" וכן בכל פרק י'.

<sup>261</sup> ה' גרם לכך שבני דור הפלגה כן יפוצו כפי שתכנן, וכך מסתיים סיפור זה במלים "ויפץ ה' אתם...". השווה רש"י לפסוק ח.

<sup>262</sup> אחת מתכונות הדיבור הוא האינטונציה, אשר בהתאם אליה משתנה משמעות המילים, אם היא שאלה ('תמה') או הגזמה או כעס או כיוצא באלו. וראה גם דבריו ב**טירת כסף**, עמ' 124; עמ' 163.

<sup>263</sup> אריסטו בספר ההטאעה – ראה בקיצורו של כספי לספר ההטאעה **צור הכסף**, רוזנברג עמ' 281.

<sup>264</sup> על אפלטון מציין ריא"כ ענין זה, בשולחן כסף, סע' פט: "ועל אפלטון החכם סופר מעשה אחד מזה המין קרהו לו עם תלמידיו כשחלה. (ראה ספר היסודות לישראל, דהאביטש תר"ס, (ד"צ ירושלים תשכ"ח), וראה: **בטירת כסף**, עמ' 163.

<sup>265</sup> סופרים (חכמים) יכולים להעביר מסר מדויק יותר מאשר הספרים, משום שהדיבור מלווה באינטונציה. מאמר זה לא נמצא בספרות חז"ל, ומובא בריה"ל, **ספר הכוזרי** ב', עב בתור 'מאמר הידוע'. ייתכן שזה מבוסס על ההלכה שאין מקבלים עדות מן הכתב: "מפיהם ולא מפי כתבם" (יבמות לא, ע"ב).

בתורה בהכרח במקום אחד נעלם כמו שאכתוב,<sup>265</sup> וכל שכן רבים בנביאים ובכתובים, הנה בזה אינו כלל לתמה וגזום.<sup>266</sup> אבל המובן בזה כי השם אמר לעצמו או לפמליא שלו, ראו בני האדם השוטים כי אינו דבר גדול ורם ונשגב ונבצר כל העולה על רוחם לעשות.<sup>267</sup> ואמר זה אם על הנמנע אם על האפשרי הרחוק אשר הוא לפעמים יתואר בנמנע מצד הסכמת העברי ומצד מלאכת ההיגיון וספרי הטבע והאלהות.<sup>268</sup> אשרי מי שהאמין.<sup>269</sup>

(ט) **על כן קרא שמה בבל כי שם בבל** – גם זה מענין הפלגת ריבוי שינוי המינים בעברי בקריאת השמות<sup>270</sup> ויותר נפלא מזה 'ששך' שזכר ירמיה (נ"א, מא ועוד).<sup>271</sup> ואלו הערות גדולות בדברים הקלים לשמות, נזכרו במעשה בראשית<sup>272</sup> ומעשה מרכבה.<sup>273</sup> אשרי מי שבא לכאן.<sup>274</sup>

(י) **אלה תולדות שם וכו'** – כענין "אלה תולדות נח"<sup>א</sup> איש צדיק" (ו', ט), ר"ל כי אמרו "איש צדיק" אינו מתלדותיו וכן לא כזה היותו בן "מאת שנה".<sup>275</sup> והנה הטיב כותב התורה בזאת ההתחלה, כמו שעשה בַּשֵּׁת (פרק ה'), כאילו אמר בזה נניח הכל ונחזיק בשם, שתכליתו אברהם.<sup>276</sup> ולכן כאשר הגיע לתרח האב (כו-לב) הקרוב לאברהם האריך בענינו.

ודע ענין נכבד, כי שם וכל בניו הנזכרים בכאן עד אברהם יש להם גזרה והוראה בעברי כמו שהיה לשם ולכל בניו וגם לקין ולכל בניו, כל שכן ליעקב וכל בניו, אבל מנהג התורה לבאר זה ביחידים למשל כדי שנתעורר אל האחרים. ולכן העירנו על כל בני קין ועל כל בני שת בפרשו

<sup>265</sup> בפירוש על במדבר כ"ב, כב מבואר שדברי ה' אל בלעם "לך אתם" (שם כ) נאמרו דרך כעס, ובטאו את רצון ה' שלא ילך, ומשום כך כעס עליו ה' כאשר הלך. וכן בטירת כסף עמ' 163.  
<sup>266</sup> אף על פי שניתן לפרש פסוקים כבאים דרך תימה או הגזמה, כאן אין לפרש כך. ריא"כ בא כאן לחלוק על רש"י, שפירש כאן "בתמיה".  
<sup>267</sup> ה' מדבר כאן על פי מחשבת בני האדם, אשר חשבו שלא הייתה בניית העיר והמגדל קשה כל כך, ולא נבצר מהם מה שרצו לעשות, וכן כל מה שירצו לעשות. המלה 'אינו' בדברי ריא"כ מוסב על כל המשך המשפט 'דבר גדול... לעשות'.

<sup>268</sup> מחשבת בני האדם, שלא יבצר מהם כל אשר ייזמו לעשות, לא הייתה בהכרח שיהיה זה בלתי אפשרי ('הנמנע') שיבצר מהם, אלא אפילו אם הכוונה היא שלא סביר ('האפשרי הרחוק') שיבצר מהם, עדיין מתאים לשון זה.  
<sup>269</sup> נראה שהמשפט 'אשר מי שהאמין' בדברי ריא"כ הוא לשון סג' נהור, ומדובר על בני האדם אשר האמינו שלא יבצר מהם כל אשר ירצו לעשות.

<sup>270</sup> 'קריאת שמות' כוללת כמה מינים, ובכלל זה קריאת שם על פי קשר צלילי בבל-בלל, אף על פי שאין כאן דיוק לשוני, שהרי אלו שורשים שונים.

<sup>271</sup> 'ששך' הוא כינוי לבבל, לפי אתב"ש – ב' האות השנייה, ש' השנייה מהסוף; ל' האות השנים-עשר, כ' השנים-עשר מהסוף. קשר זה בין הכינוי לטעמו הוא חלש יותר מאשר אצלנו.

<sup>272</sup> ראה פירושו לבראשית ב', יט.  
<sup>273</sup> ראה מו"נ ב', כ"ט; ב', מ"ג; ג', ז'.

<sup>274</sup> "אשרי מי שבא לכאן" – על פי "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו" פסחים נ, ע"א ועוד. הכוונה: אשרי מי שהגיע עד כאן והוא בקיא בפיסיקה ומטאפיסיקה, ואז יבין את הרמזים.

<sup>275</sup> כשם ששם אין צדקותו של נח מתולדותיו (צאצאיו) אלא מעין מאמר מוסגר, והתולדות מנויים לאחר מכן, כך גם כאן אין גילו של שם מתולדותיו, אלא התולדות מתחילות ב: "ויולד את ארפכשד".

<sup>276</sup> בניגוד לפרק י', העוקב אחר תולדות נח בכיוונים שונים, פרק י"א, בדומה לפרק ה', עוקב אחרי קו גניאולוגי בודד, משום שמטרת הפרק ('תכליתו') היא להגיע עד אברהם. יתכן שכוונתו כי תכליתו של שם היא אברהם: שם נוצר עבור אברהם, ולא רק מטרת הפרק.

הוראת 'שת', וכן העירנו פה על כל אלה בפרשו הוראת 'פלג' שהוא מבני שם.<sup>277</sup> אולם רמז על הוראת 'שם' בכתבו "ונעשה לנו שם" (ד), גם הקדים לומר "אנשי השם" (ו', ד).<sup>278</sup> ובכלל כי שם וכל תוצאותיו<sup>279</sup> הנזכרים עד אברם, וכל שכן 'אברם' עצמו, יש להם הוראה בעברי. וכולם מבוארים ליודעי העברי, זולת 'ארפכשד' כי אין לנו כמו שאמר המורה מלשון העברי כי אם מעט.<sup>280</sup> ואולם המכוון בשם 'תרח' ידוע אצל מי שיבין דיוק 'קין', וידע שם 'למך', ואין ראוי לבאר יותר בכאן. אבל מה שאומר בכאן הוא כי נותן התורה העירנו ברמזים בשמות אבותינו הקודמים כי פושעים מבטן היינו בני קטטה ומחלוקת והעדר הסכמה כמו שסיים להם משה<sup>281</sup> ושקדו הנביאים בזה<sup>282</sup>, כל שכן שהיה מן הדין שהיה אברהם מיוחס לפלג עד שאמר 'אברם הפלגי' לא "העברי" ("ד, יג),<sup>283</sup> אבל לא רצה נותן התורה לעשות פרסום גדול בזה לגנאי ולשמצה ושם רע בקמינו<sup>284</sup>,<sup>285</sup> ויחסו אל עבר שיש לו צד שתוף מטוב, כמו "לעברך בברית יי" (דברים כ"ט, יא), "ויעבור מלכם" (מיכה ב', יג),<sup>286</sup> מצורף לענין אמרו "ואקח את אביכם מעבר הנהר" (יהושע כ"ד, ג).<sup>287</sup> ואמנם על דרך האמת הנה התחלת יחסנו המיוחד הוא מפלג כי בני יקטן וכל זרעו גם הם מעבר אבל כוסה קלון ערום<sup>288</sup>.<sup>289</sup> ואמנם אע"פ שהעלמנו קריאת השם

<sup>277</sup> שמותיהם של כל תולדות שם עד אברהם נגזרים מעניין המעניק להם משמעות. התורה מפרשת את משמעות השמות במקרים בודדים, כדי שנבין שגם ליתר השמות יש משמעות. כך התורה פירשה את שמותיהם של יעקב וזרעו, וכן פירשה את שמותיהם של שת (ד', כה), של נח (ה', כט), ושל פלג (י', כה) כדי שנבין שיש משמעות אף לכל שמות זרעו של שת ולכן שמות זרעו של שם. ראה גם בפירוש על י', כה.

<sup>278</sup> ראה לעיל בפירוש על פסוק ד.  
<sup>279</sup> צאצאיו.  
<sup>280</sup> העברית הידועה לנו מהתנ"ך היא חלק קטן מכלל השפה, ולכן קשה לנו לדעת פירושים של מילים נדירות. וזה לשון הרמב"ם מו"נ א', ס"ז: "עם דעתנו שאנחנו היום בלתי יודעים לשוננו".

<sup>281</sup> השמות נועדו ללמד על תכונותיהם של אבותינו הקדומים שהיו בני מחלוקת, כפי שאמר עלינו משה לפני מותו (דברים א', יא): "איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם". ריא"כ לא באר לנו את משמעויות השמות. רבו הנביאים לדבר על הקטטה והמחלוקת בישראל.

<sup>283</sup> ריא"כ מנמק מדוע ראוי היה יותר שנתייחס לפלג מאשר לעבר בטירת כסף עמ' 71: "...היה ראוי לקחת התחלתו מפלג, כי עבר כמו שמפורש הוליד שני בנים, "שם האחד פלג" "ושם אחיו יקטן" (י', כה), והנה נתפשט זרע יקטן לעמים המפורשים אשר נתייחסו אליו בלי ספק, כמו שכתוב "כל אלה בני יקטן" (י', כט), וכן היה ראוי שיתיחס אברהם וזרעו אחריו לפלג, כי הוא נשאר אבינו אשר ממנו נפרדו...". אולם כאן נראה שהנימוק לכך שראוי היה לייחס את אברהם אחר פלג הוא גם משום שמשמעות השם 'עבר' היא שלילית בעיקרה, וכמו שכתב לעיל על כלל שמות אבותינו הקדומים שמשמעותן היא קטטה ומחלוקת. אך בפועל יוחס לעבר להיות בזה השם גם משמעות חיובית.

<sup>284</sup> על פי "לשמצה בקמיהם" (שמות ל"ב, כה).  
<sup>285</sup> נמנעה התורה בפועל מלקרוא לאברהם 'אברם הפלגי', משום שעניין הגנאי בשם 'פלג' מפורש בתורה ולכן מפורסם.

<sup>286</sup> עם המשכו: "ויעבר מלכם לפניכם וה' בראשם".  
<sup>287</sup> לשם 'עבר' יש גם משמעות חיובית, נוסף על המשמעות היסודית השלילית, כפי שעולה מהדוגמאות שמביא, ולכן לא הייתה בעיה לייחס את אברהם אחר עבר.  
<sup>288</sup> על פי משלי י"ב, טז.

<sup>289</sup> ראה טירת כסף עמ' 71 (מצוטט לעיל בהערה).

תגלה רעתינו בקהל כי עדיין בני פלג אנחנו, כולנו בני ריב ומדון.<sup>290</sup> ומחלוקת היא שהחריבה את בתינו,<sup>291</sup> ועדיין במקומה עומדת,<sup>292</sup> עדים אנחנו היום אל הכבודה אמנו אשת פלג כי צדקת הייתה ולא זנתה.<sup>293</sup>

(כז) **ואלה תולדות תרח וכו'** – כדמות התחלה, אבל אין צורך לעשות בזה תחלת פרשה.<sup>294</sup>

(כט) **שם אשת אברם שרי וכו'** – דע בלי ספק כי היא הייתה בת תרח ואחות אברם מאב לא מאם, כמו שהעיד נותן התורה בכתבו לנו מה שאמר אברם: "וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי" (כ', יב), והעד אמרו "וגם אמנה"<sup>295</sup> כטעם "אמנה אנכי חטאתי" (יהושע ז', כ).<sup>296</sup> וכן אמרו רז"ל במקום אחד.<sup>297</sup> ולא רצה הכתוב לזכור זה בכאן, גם אמר "כלתו" (לא) ולא אמר 'בתו'.<sup>298</sup> וכמו זה עשה בענין יוכבד, כי במקומו הטבעי סתם הכתוב ואמר "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" (שמות ב', א), ואחר, שלא במקומו, כתב: "ויקח עמרם את יוכבד דודתו" (שמות ו', כ). ואין קושיא כי לא יעשה זה תמיד, כמו ביעקב בלוקחו שתי אחיות,<sup>299</sup> כי אין זה הכרחי, אבל בחירי על צד ההערות היקרות,<sup>300</sup> כל שכן כי ילמד סתום ממפורש ר"ל כשנגיע למעשה בראשית ומעשה מרכבה.<sup>301</sup> ומזה למד המורה שאמר בפתיחת ספרו (צוואת מורה הנבוכים): "ולא נזכר דבר בזולת מקומו אלא להעיר על דבר במקומו".<sup>302</sup> ובכלל כי ספר המורה

<sup>290</sup> אף על פי שהתורה נמנעה מלייחס את אברהם אחר פלג, עדיין תכונתו של פלג, תכונת המחלוקת, גלויה היא בעם ישראל.

<sup>291</sup> המחלוקת היא זו שגרמה לחורבן בית המקדש. על פי חז"ל במסכת יומא ט, ע"ב: "אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהייתה בו שנאת חנם".

<sup>292</sup> המחלוקת עדיין קיימת בתוך עם ישראל.

<sup>293</sup> התנהגותנו בריב ומדון מעידה כי ייחוסנו אחר פלג הוא אמיתי. בדומה בטירת כסף שם: "ועדים נאמנים אנחנו עד היום לאמנו הבכורה אשת פלג, כי באמת בני פלג אנחנו, להיות ההסכמה נעדרת ממנו על כל משפחות האדמה".

<sup>294</sup> סגנון הפתיחה "ואלה תולדות..." משמשת בדרך כלל תחילת עניין, ואף על פי כן אין הכרח לפתוח את הקטע בפרשה חדשה, פתוחה או סתומה.

<sup>295</sup> וראה להלן פרושו לבראשית כ', ט.

<sup>296</sup> פירש ריא"כ על יהושע שם: "אמנה – כטעם 'אמן'. והכונה על היות הענין אמת וודאי...". ממשמעות 'אמנה' מוכיח ריא"כ שדברי אברם נאמרו בדרך חיזוק ואימות.

<sup>297</sup> הגמרא בסנהדרין נח, ע"ב דנה בעניין זה, אך שם הגמרא סוברת ששרה הייתה בת אחיו של אברהם ולא אחותו ממש. וראה גם מגילה יד, ע"א.

<sup>298</sup> התורה לא כתבה כאן ששרי הייתה אחות אברם, ותארה את יחסה לתרח ככלתו ולא כבתו.

<sup>299</sup> את היחס בין שתי נשות יעקב, שהיו אחיות, התורה פרשה כבר בזמן נישואיהם.

<sup>300</sup> השיקול האם לפרש את הקרבה המשפחתית של האשה כבר בזמן הנישואין, או להזכירו רק כאשר זה נהיה רלוונטי, אינו תלוי בגורם המכריח קריטריון ברור, אלא "אבל בחירי על צד ההערות היקרות". משמע: המחבר בוחר כדי להעיר הערות משמעותיות וחשובות.

<sup>301</sup> מדרך זו של התורה ניתן ללמוד שהתורה לעיתים מספקת אינפורמציה מסוגים שונים שלא במקום המתאים, וזה חשוב ללימוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה.

<sup>302</sup> הרמב"ם בצוואה למורה הנבוכים מדבר על שיטת כתיבת ספרו, ואומר שגם דברים שנכתבו בדרך אגב הם חשובים לעניינים ששייכים למקומות אחרים. ריא"כ משליך כלל זה גם על המקרא.

חובר על מנהג ספר התורה בכל דרכיו, וזכור זה מאד כי המורה בפתיחתו הודיענו דרכיו בספרו כדי שנתעורר כי כן דרכי יי בספר התורה, ומהם למד הוא ז"ל בלי ספק.<sup>303</sup>

(לא) ויקח תרח וכו' – אין הכרח שיכתו' נותן התורה בכל מקום סבות הדבר כי אם עשה כן בכל היה ספר ארוך, ויקוצו בו<sup>304</sup> היחידים אף כי ההמון.<sup>305</sup> ובכלל מה לנו צורך בזה, רק שנדע כי איך שהיה הנה אברם אבינו הקדוש הראש יצא מארץ מולדתו מאור כשדים כמו שירמוז עוד בסבת קטטה באמרו "ומקללך אאור" (י"ב, ג),<sup>306</sup> והיה זה אם כשהיה הוא המניע לתרח אביו, או היה המניע תרח אביו כי חמל על בנו ועל בתו, או כולם הוכרחו מטעם המלך נמרוד או זולתו.<sup>307</sup> ואיך שהיה הנה נכון אמרו "ויקח תרח" וכו',<sup>308</sup> ויותר נמרץ מזה "ויקח יוחנן בן קרח וכו' ואת ירמיה הנביא וכו' ואת ברוך בן נריה וגו' " (ירמיה מ"ג, ה-ז), ואלו הערות יקרות.<sup>309</sup> וראה הפלגה, כי אין ספק שכל שכן שלקח עמו נחור וביתו ובאו עד חרן, והעד כי שם ישב לבן ובתואל, אבל לא כתב זה כי אינו עיקר במכוון.<sup>310</sup> וזכור כל זה והקש על זה.

ובכאן נשלם פירוש פרשת אלה תולדות נח לפי כונת הספר הזה. ובמקומות אחדים נכתוב על ענינים מזאת הפרשה. אבל חלילה לי שאשער כלל בזאת הפרשה ציור נסתר כל שכן במה שיבא אחר זה, רק במראות הנבואה.<sup>311</sup>

#### הערות נוסח

<sup>a</sup> מופיע בשולי כה"י.

(המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

<sup>303</sup> מדרכי ה' בספר התורה למד הרמב"ם את דרכי כתיבתו בספרו מורה הנבוכים.  
<sup>304</sup> אם הייתה התורה מפרטת את המניעים של כל מעשי הדמויות, היה הספר ארוך מאוד, והיו יחידי הסגולה החכמים מאבדים את סבלנותם, וקל וחומר המון הסכלים, כי הם חסרי סבלנות יותר מהחכמים.  
<sup>305</sup> אין לנו צורך בדיעת המניעים לעזיבת תרח את אור כשדים.  
<sup>306</sup> די לנו לדעת כי אברם עזב את אור כשדים, וככל הנראה עשה זאת מפאת איזו קטטה, שהרי ה' אמר לו: "ומקללך אאור", ואם כן היו לו שונאים.  
<sup>307</sup> הקשר בין הקטטה של אברם לבין עזיבת תרח, יכולה להיות שאברם הניע את אביו לצאת, או שתרח עזב מיזמתו, אבל לשם האינטרס של אברם ושרי, או שמא המתקוטט היה בעל כח כנמרוד והוא אלצם לעזוב (ראה גם לקמן על כ', יג).  
<sup>308</sup> הניסוח "ויקח תרח" מתאים גם אם לא תרח היה יוזם היציאה.  
<sup>309</sup> בפרושו לירמיה כתב: "מבואר כי אלו [אולי צ"ל לא] לקחם בכונה ראשונה, גם הם לא הלכו לשם בבחירה, אבל לא יכלו להשאר בארץ יהודה יחידים, ועם כל זה נכון מה שכתב בזה "ויקח".." כלומר, אפילו במקרה שלא רצה הלוקח (יוחנן) לקחת את ירמיה עמו אלא ירמיה ירד, נחשב כאילו לקחו.  
<sup>310</sup> ברור כי תרח לקח עמו גם את נחור, והראיה היא שאנו מוצאים את בתואל ולבן, בנו ונכדו של נחור, יושבים בחרן. אף על פי כן לא נכתב כאן על כך, משום שאין זה נוגע למטרת הסיפור.  
<sup>311</sup> אין לפרש את סיפורי אברהם כאן בסוף פרשת נח ובפרשת לך באופן מטאפורי חלילה, אלא יש להבינם כפשוטם, 'בגביע כסף' פרק ז' כתוב שאע"פ שאת הדו-שיח בין ה' לאברם בברית בין הבתרים ניתן לראות כמטפורי, מכל מקום זה לשונו שם: "ואע"פ שיוכל לומר בגוף איוב וריעיו כי לא היו ולא נבראו, לא נוכל לומר כן באברהם יצחק ויעקב ובניהם כי על כל פנים היו לנו אבות קודמות כי לא צמחנו מעפר" אמנם ניתן לייחס חלק מהסיפורים למראות נבואה, כגון בהתגלויות אל אברהם, ראה למשל **גביע כסף**, פרק י'.

## הערות נוסח

- <sup>ב</sup> המילה 'מין' מופיעה בשולי כה"י.
- <sup>ג</sup> נסה"מ – "וזה אשר תעשה אתה".
- <sup>ד</sup> נסה"מ – את.
- <sup>ה</sup> בכה"י המילה 'במאמר' נמחקה, ותוקנה במילה 'במראות' המופיעה בשולי כה"י.
- <sup>ו</sup> נסה"מ - שלשה.
- <sup>ז</sup> נסה"מ – שובו.
- <sup>ח</sup> בכה"י – משפט זה "וכן כתו' אחר....וכן" מופיע בשולי כה"י, וכנראה הושמט תחילה עקב קפיצת עין של המעתיק, שהרי משפט זה והבא אחריו פותחים שניהם ב'וכן', ובאים מיד לאחר 'ארבעים יום וארבעים לילה'.
- <sup>ט</sup> בכה"י – ידע.
- <sup>י</sup> מופיע בשולי כה"י.
- <sup>יא</sup> נסה"מ – היום.
- <sup>יב</sup> בכה"י מופיע הפרוש לפסוק ד לפני הפרוש לפסוק ב.
- <sup>יג</sup> בכה"י – המילה 'אמנם' נכפלה.
- <sup>יד</sup> בכה"י – נמחק 'לפי' ותוקן בשוליים 'וכפי'.
- <sup>טו</sup> בכה"י – 'וכל אם אם'.
- <sup>טז</sup> בכה"י – המילה העיניינים נמחקה ותוקנה לעינינים.
- <sup>יז</sup> נסה"מ – משפטי.
- <sup>יח</sup> בכה"י – גד (קפיצת עין).
- <sup>יט</sup> נסה"מ – אברהם.
- <sup>כ</sup> המילה 'בזה' נמחקה ותוקנה בשולי כה"י ל'בכל זה'.
- <sup>כא</sup> נסה"מ – "והיה הדם לכם".
- <sup>כב</sup> נסה"מ – "זאת אות הברית".
- <sup>כג</sup> בכה"י – לו.
- <sup>כד</sup> בכה"י – 'וכל שמוש' תוקן בשולי כה"י.
- <sup>כה</sup> בכה"י חסר.
- <sup>כו</sup> בכה"י חסר.
- (המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

---

הערות נוסח

<sup>כ</sup> בכה"י – למאי.

<sup>כח</sup> בנסה"מ – מאסתיהו.

<sup>כט</sup> המילה משובשת בכה"י ותוקנה בשולי כה"י.

<sup>ל</sup> נסה"מ - "ויפץ ימי אותם".

<sup>לא</sup> נסה"מ – "אלה תלדות נח נח איש צדיק".

<sup>לב</sup> בכה"י המילה 'בו' נכפלה.

## פרשת לך לך

## פרק יב

(א) **וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ וְגו'** – אחר שידענו כל מיני האמירות שזכר המורה פרק אחרון משני (מורה הנבוכים ב', מ"ח), הנה עלינו להביא<sup>1</sup> מין מין כפי הראוי לו.<sup>1</sup> אבל נראה לי כי אחרי שידענו שאברם היה נביא,<sup>2</sup> שיותר נכון לנו להבין האמירות במדרגה מה<sup>3</sup> מן הנבואה. וכן בכל הנביאים.<sup>4</sup>

ואמנם זמן זאת האמירה יותר נכון אצלי שהיה אַחֲרֵי "וימת תרח בחרן" (י"א, לב), כמו שאמ' עוד על צאתו מחרן "כאשר דבר אליו השם" (ד).<sup>5</sup> והנה כתו' שאמ' אברהם על חרן "כי אם<sup>6</sup> אל ארצי ואל מולדתי תלך" (כ"ד, ד), וידוע מן העברי ומן ההגיון כי אלו השמות שהם הוראות על מקומות ממנו כולל וממנו מיחד, וכל אחד מאלה התארים יתחלף בפחות ויתר.<sup>6</sup>

וטעם **אשר אראך** – ולא ביאר הכל ביחוד,<sup>7</sup> כי כן התחלת כל נבואה, וגם כל עיון יותר סתום מן האחרונות ותמיד הולך וגדל ומוסיף,<sup>8</sup> הפך השגת החושים.<sup>9</sup> וזכור זה תמיד. ויותר מבואר מזה: "שכון בארץ אשר אומר אליך" (כ"ו, ב) ותיכף: "גור בארץ הזאת" (כ"ו, ג), וכן כתוב: "על

<sup>1</sup> זה לשון הרמב"ם שם: "...ולפיכך פעמים נשמטים בדבר הנביאים כל אותם הסבות האמצעיות, ומיחסים לה' אותה הפעולה...". כונתו היא שגם אם האדם בחר במעשה מרצונו ומבחירתו, המקראות עשויות לייחס את המעשה לדבר ה', ולומר כי ה' אמר לו לעשות כן, מכיון שה' הוא סיבת הסיבות. לפי זה, גם כאשר דיבור מיוחס לה', אין הכרח שמדובר בנבואה ממש. ריא"כ, ככל הנראה מבין שזוהי אמירה מרחיקת לכת, ולכן מציע לקרוא אפשרות אחרת היא והיא, כי אכן הייתה כאן התגלות נבואית, גם אם ברמתה הראשונית.

<sup>2</sup> שכן נאמר במפורש "כי נביא הוא" (בר' כ', ז).  
<sup>3</sup> כנראה הכוונה היא לאחת ממדרגות הנבואה המנויות במורה הנבוכים ב', מה.  
<sup>4</sup> כיוון שאברם הוא נביא, סביר להניח כי דיבור זה אליו היה בנבואה, וכן הדבר לגבי כל הדיבורים אל נביאים ידועים. וכן כתב בסירת כסף, עמ' 71.

<sup>5</sup> ריא"כ דן כאן בשאלה הפרשנית מתי קבל אברם את הציווי "לך לך", האם בעודו באור כשדים, כדעת ראב"ע כאן, או לאחר שעזב את אור כשדים, בהיותו בחרן, כדעת רמב"ן כאן. ריא"כ, למרות שמקובל עליו הכלל של "אין מוקדם ומאוחר בתורה", סובר כי סדר הפסוקים כאן כרונולוגי, והציווי של "לך לך" ניתן לו בחרן, שהרי בפסוק ד נאמר: "וילך אברם כאשר דבר אליו ה'... ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן".

<sup>6</sup> ריא"כ מגיב כאן להוכחת הראב"ע, שהביא הוכחה לדעתו, שאברם נצטוו ב"לך לך" באור כשדים, מהעובדה שמקום הציווי מכונה ארצו ומולדתו של אברם, והרי אברם גדל באור כשדים וחי שם לפחות עד גיל נישואיו. על זה מגיב ריא"כ, שהעובדה היא שחרן אכן נקראת בפי אברהם ארצו ומולדתו. חרן נקראת ארצו של אברם, במובן הרחב ('כולל') של המלה 'ארץ', כלומר, חרן שייכת לאותו אזור כללי אליו שייכת גם אור כשדים, ואזור זה נקרא ארצו של אברם. נוסף על זה, שתי המילים 'ארץ' ו'מולדת' יש להן משמעויות בדרגות שונות ('פחות או יותר'), כלומר, אין לאדם ארץ אחת בלבד, וגם מולדת יש יותר מאחת, בדרגות שונות. חרן הייתה ארצו ומולדתו של אברם בדרגה פחותה מאשר אור כשדים. השווה סירת כסף עמ' 71-72.

<sup>7</sup> ה' לא פירש לאברם מיד באופן ספציפי את המקום אליו עליו ללכת.

<sup>8</sup> כל נבואה דומה לעיון שכלי, בכך שהיא פותחת בצורה כללית וסתומה והולכת ומתבהרת ומתחדדת, ואין בפסוק זה משמעות ייחודית של היכה למקום בלתי ידוע כחלק מהניסיון אלא כך היא דרכה של הנבואה לפיכך, אין צורך להגיד שלא גילה לו עד שהגיע לארץ, ייתכן וכעבור רגעים מספר מתחילת ההתגלות כבר הבין לאן יעודו.

<sup>9</sup> החושים קולטים מיידיית את כל המידע ולאחר מכן הזכרון הולך ומטשטש.



אחד ההרים אשר אומר אליך" (כ"ב, ב) ואחר כתוב: "ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים" (כ"ב, ג).<sup>10</sup>

(ב) והיה ברכה – בא "וְהָיָה" לשון ציווי, כי כן נכון בהסכמת העברי, וכזה בלשוננו לשון לעז.<sup>11</sup>

ואמנם "ברכה" חסר ב"ת השירות,<sup>12</sup> כלומר 'בברכה'. וזה שוה עם אמרנו 'והיה מבורך'. וכבר הודעתך כי אין בכל התורה והמקרא חסרון רק מאותיות השירות אשר אמרו בהגיון שנכון לחסרם בפעל ולהניחם בכח. כל שכן שנוכל לומר בזה שאין בו חסרון כלל, אבל נכון אצל העברי ואצל בעלי ההגיון, כמו שמבואר בספריהם, כי נכון לפעמים להניח שם דמיון ראשון תמורת שם נגזר,<sup>13</sup> כאמרם 'המעה הכאת' האדון.<sup>14</sup> ורבים מזה במקרא, כמו "תועבה יבחר בכם" (ישעיהו מ"א, כד),<sup>15</sup> וכן "והכרתי קומת ארזיו ומבחר ברושיו אגדע" (שם ל"ז, כד),<sup>16</sup> וכתו' "במבחר קברינו וכו' " (כ"ג, ו),<sup>17</sup> וכתו' "אם יתן לי בלק מלא ביתו" (במדבר כ"ב, יח).<sup>18</sup>

<sup>10</sup> גם בדוגמאות אלו הנבואה פתחה בתיאור כללי: "בארץ אשר אומר אליך", וסיימה בהגדרה ספציפית: "גור בארץ הזאת"; תיאור כללי: "אחד ההרים אשר אמר אליך", ומ-כ"ב, ג מוכח שה' אמר לו לאחר מכן מקום ספציפי.  
<sup>11</sup> לשון ציווי יכול לשמש במובן עתיד פשוט (כמו: ויהיה). עקרון זה איננו עקרון יסודי של 'ההגיון', כלומר, של המשותף לכלל השפות, אלא שייך ל'הסכמת העברי', כלומר, הוא מאפיין של השפה העברית באופן ספציפי. ריא"כ מציין שאף בלשון זמנו יש 'הסכמה' דומה.  
<sup>12</sup> ב' השימוש.

<sup>13</sup> שם נגזר' הוא שם תואר, המתאר שם (אחר) כבעלת תכונה (כגון: 'חכם'). שם דמיון ראשון' הוא שם התכונה עצמה, כשם עצם של מאפיין מופשט (כגון: 'חכמה'). כך 'ברכה' כאן לדעת ריא"כ אינה שם הפעולה של ה' המברך, אלא שם האיכות, כלומר, התכונה, המאפיין, אשר יתווסף לאברם המבורך. דרך השפה העברית וכן דרך ההגיון, כלומר, תורת הדקדוק של המחשבה ושל כלל השפות, להשתמש בשם העצם המופשט של התכונה במקום ('תמורת') השימוש בתכונה כתואר השם, ולכן כאן במקום לומר שאברם יהיה 'מבורך', נאמר שתהיה ברכה, כלומר, תהיה איכות זו של ברכה (באברם).

<sup>14</sup> תקנתי 'הכאת' על פי פירוש ריא"כ לישעיה מא, כד (מהדורת 'הכתר') ועל פי צרור הכסף, ספר המאמרות, המאמר הראשון. פירוש המשפט הוא כנראה שהמטבע מבטא את סמכות המלך על ידי זה שהמלך הוא שגרם לו להיות מוכה, כלומר, מוטבע כמטבע. בצרור הכסף הוסיף ריא"כ על משפט זה: "והיה ראוי לומר 'מוכת האדון'". כלומר, המעה (=המטבע) היא מושא ההכאה, ואף על פי כן מכונה בשם פעולת ההכאה. ומקורו כנראה באבן רשד, ספר המאמרות, עמ' 40: "וכבר יקרה בקצת המקומות שינשא השם מבלעדי הגדר, כמו שיאמרו בלשון הערבי 'המעה הכאת האדון', כי גדר ההכאה לא ינשא על המעה". תודה לפרופ' חנה כשר שהביאה לתשומת לבי מקור זה.

<sup>15</sup> במקום לומר 'תהיו מתועבים', נאמר 'תועבה יבחר בכם' – שם המאפיין במקום שימוש בשם תואר. וכן כתב בפירושו לישעיה על פסוק זה. ייתכן שריא"כ בחר בדוגמא זו, משום שלא זו בלבד שיש כאן שימוש בשם העצם של המאפיין המופשט 'תועבה' כתחליף ל'מתועב', אלא ייתכן שיש כאן הסבר והצדקה לשימוש בשם דמיון ראשון תמורת שם נגזר – התכונה 'בוחרת' בנושא התכונה, כלומר, מתלבשת עליו ונישאת בו.

<sup>16</sup> בפסוק זה יש שתי דוגמאות לתופעה של השימוש בשם דמיון ראשון תמורת שם נגזר: ראשית, התיאור של כריתת 'קומת' הארזים, כאשר הכוונה היא כמובן שיכרתו ארזים גבוהים (ולא שתכונת הגבהות המופשטת תכרת). שנית, כינוי הברושים בעלי התכונה של היותם מובחרים, לא בביטוי 'ברושים מובחרים', אלא 'מבחר ברושיו', כאשר ברור שאין הכוונה לתכונה המופשטת 'מבחר'.

<sup>17</sup> גם כאן 'מבחר קברינו' במקום 'קברים מובחרים'.  
<sup>18</sup> 'מלוא בית', כלומר, 'מלואות של בית', במקום 'בית מלא'.

ואם כל שכן<sup>19</sup> שידוע מן ההגיון כי שמות דמיוניים ראשונים מן המקרים הם לקוחים מאשר הם מופשטים בנושא, אך כי בהכרח הם בנושא.<sup>20</sup> ואלו ענינים נכבדים בלשון.

(ג) **ואברכה מברכך ומקללך אאור** – כל מחשב בזה סבה כלל באומרו "מברכך" לשון רבים "ומקללך" לשון יחיד הוא מכיון כונות - כמו שאמר המורה<sup>21</sup> (מורה הנבוכים ג', כ"ו) -<sup>22</sup> לא כיון במ אומרם. אבל<sup>1</sup> כל אלו הפנים נכונים וכזה "נעליך" (שמות ג', ד) נעלן<sup>1</sup> (יהושע ה', טו), ורבים לאין מספר.<sup>23</sup>

**ונברכו** – על שלמות התנועה, ואולם "והתברכו" (כ"ב, יח) על מה שבין, ואין סבה למה בכאן "ונברכו" ובמקום אחר "והתברכו", אבל הכל נכון.<sup>24</sup> ברוך הנותן לשכוי בינה.<sup>25</sup>

(ד) **וילך אתו לוט** – ואחר כך כתוב "ויקח אברם... ואת לוט" (ה), והכל אמת ונכון.<sup>26</sup>

(ה) **ואת הנפש אשר עשו בחרן** – כטעם "תן לי הנפש" (י"ד, כ"א).<sup>27</sup> ואע"פ שיהיה פירושו נפש ממש, נכון ללקחו על הבעל נפש,<sup>28</sup> ואילו אמר 'ואת הבשר' או 'ואת העצם' היה נכון, כמו שקדם "השחית כל בשר" (ו', יב) וכתוב "יבא כל בשר" (ישעיה ס"ו, כג). אבל יבין זה מי שידע

<sup>19</sup> הביטוי 'ואם כל שכן' לא ברור. נראה שיש כאן שיבוש, וצריך להיות רק 'וכל שכן'.  
<sup>20</sup> ההצדקה לשימוש בשם דמיון ראשון תמורת שם נגזר, מעבר לעובדת היותו דרך העברית והדקדוק הכללי, היא שכל תכונה מופשטת מושגת רק מתוך תכונות חיצוניות ('מקרים', כלומר, תכונות נוספות על עצמיות הדברים) שהן 'מופשטים בנושא', כלומר, הן קיימות בתוך גוף הנושא אותם, וכך מתפשטות בו, אך הן חיצוניות לעצם הנושא, אף על פי שחלק מן התכונות קיימות באופן הכרחי וקבוע בנושאייהן. כיוון שהן מופשטות בנושא, הן נתפסות כמושגים עצמאיים.

<sup>21</sup> מקומן הטבעי של המילים 'כמו שאמר המורה' הוא בסוף המשפט לאחר המילה 'אומרם'. ייתכן ושלש מילים אלו הם גלוסה מאוחרת שנכנסה שלא במקומה.

<sup>22</sup> בעניין טעמי פרטי המצוות.

<sup>23</sup> אין צורך לנמק מדוע התורה כתבה "מברכך" בלשון רבים אבל "מקללך" לשון יחיד, אלא השימוש בזה על פני זה הוא שרירותי. שתי האפשרויות, שימוש בלשון רבים או שימוש בלשון יחיד ('כל אלו הפנים'), נכונות מבחינה לשונית, שכן ניתן להשתמש בזה תמורת זה. השווה לעיל על ט', כו ובהערה.

<sup>24</sup> בניין נפעל מציין – פעולה שכבר נסתיימה ('שלמות התנועה'). בניין התפעל מציין פעולה מתמשכת ('מה שבין', כלומר בשלב ביניים בין תוצאה שהיא עדיין רק בכח לבין תוצאה הקיימת כבר בפועל). ראה לעיל על ו', ט ולקמן על דברים כ"ח, סח. "ונברכו" פירושו שיהיו מבורכים, ופירוש "והתברכו" הוא שה' יעשה מעשה ויברך אותם. ואין סיבה הכרחית להעדפת זה על זה במקומות שונים. ברתוקות כסף באור ב: ההתפעל הוא תנועה חלקית בלתי מושלמת.

<sup>25</sup> ברוך שנתן ללב להבין את פירוש הפסוק ('שכוי' הוא לב – ראה רש"י וראב"ע על איוב ל"ח, לו). השווה לקמן על מ"ט, י, סוף ד"ה אמר המחבר אחר שזוהי כונת נותן התורה.

<sup>26</sup> אין הבדל משמעותי בין ייחוס יזמת עזיבה עצמאית ללוט כפי שמתואר בפסוק זה, לבין תיאורו כסביל כפי שמתואר בפסוק ה'. וכן בסירת כסף, עמ' 72.

<sup>27</sup> אין פירוש המלה 'נפש' כאן רוח האדם בלבד, אלא פירושו הוא בני-אדם, כמו "תן לי הנפש" בפי מלך סדום לאברם.

<sup>28</sup> את המילה 'נפש' ניתן להבין לא כמשמעות חדשה 'בני אדם', אלא כמשמעות הרגילה של נפש ממש, כלומר רוח האדם, ואף על פי כן משמעות הפסוק הוא של בני אדם, שהרי ניתן לכנות דבר שלם בחלקו או בתכונה שלו.

מה שיתבאר בספרי הטבע כי נכון לקחת חלק מן הגשם לרמוז על כלל הגשם. והיותר מופלג בתורה אמרו "לא תשאר פרסה" (שמות י', כו) כי רמז לגוף החי בלתי מדבר שיש ברגלו פרסה.<sup>29</sup> ואולם פירוש **עשו** – כבר קדם לנו בכתוב "עשה את כל הכבוד הזה" (ל"א, א), "עושה חיל" במדבר כ"ד, יח), ובכלל כי 'עשה' יאמר על כל פעל, אם שיהיה הפעול מצדו עצם או מקרה, אי זה מקרה שיהיה.<sup>30</sup> ואחר שאברהם קנה אלו העבדים והשפחות הנה עשה מקרה הקניין.<sup>31</sup> והוא הדין אם השיבם לדתו, כי אין הבדל בין שיהיה ממאמר לו או ממאמר האיכות,<sup>32</sup> כל שכן אם הולידם שהוא המצאת הגשם.<sup>33</sup> אבל על כל פנים כי 'המציא' ו'עשה' ו'פעל' וכל הדומה לזה נאמר בכלל.<sup>34</sup>

(ו) **והכנעני אז בארץ** – וכן אמרו עוד "והכנעני והפריזי אז יושב בארץ" (י"ג, ז). מה נבקש בזה סודות וחידות כמו שאמ' א"ע?<sup>35</sup> אבל אמר זה בכאן לסבות:<sup>36</sup> תחלה,<sup>37</sup> לומר כי עם היותו<sup>38</sup> חזק ומושל ומחזיק בארץ, הבטיח השם לאברהם כי עוד תהיה לזרעו (ז),<sup>39</sup> ואברהם עצמו היה הולך בארץ ההיא כאילו הייתה שלו (ז-ט), ומחלק אותה עם לוט (י"ג, ח-ט). וזה

<sup>29</sup> ניתן לכנות דבר שלם בחלקו שלו, כגון 'בשר' או 'עצם' ככינוי לבני-אדם, ואפילו ניתן להשתמש במרכיב שולי כ'פרסה' ככינוי לבעלי-חיים בעלי פרסה. יש לציין כי זהו חידוש מהותי של ריא"כ והבחנה סמנטית חשובה.  
<sup>30</sup> 'עשייה' אינה דווקא יצירת חפץ ('עצם'), אלא גם גרימת חידוש מצב או תכונה ואיכות כלשהן ('מקרה') בגוף כלשהו. לכן 'עשייה' יכולה לשמש במובן פועל כלשהו. השווה לעיל על ט', כד.  
<sup>31</sup> על ידי קניית העבדים, חידוש בהם את האיכות והתכונה ('מקרה') של היותם קנויים לו.  
<sup>32</sup> ייתכן גם לקבל את פירוש רש"י, המפרש שהשיבם לדתו, ולפי זה חידוש בהם לא את התכונה של היותם קנויים לו ('מאמר לו' = תכונת הקניין), אלא תכונה איכותית אחרת ('מאמר האיכות') של היותם בני דתו. (ראה אבן תיבון, **פירוש המילים הזרות**, עמ' 27, 30).  
<sup>33</sup> ניתן גם לומר שמדובר בילדים שהיו לו מנשים אחרות בחור, ולפי זה אברהם 'עשה' את חומר גופם.  
<sup>34</sup> הפעלים 'המציא', 'עשה' ו'פעל' נכון להשתמש בהם גם כאשר מדובר ביצירת מקרה ולא רק ביצירת עצמו של הדבר.

<sup>35</sup> זה לשון ראב"ע כאן: "יתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר. ואם איננו כן, יש לו סוד, והמשכיל ידום". כלומר, לדעת ראב"ע, ההדגשה 'אז' מציינת את היות הכנעני בארץ באותה תקופה דווקא, בניגוד לתקופה אחרת. אם הניגוד הוא לתקופה קדומה יותר – אז המשמעות היא שכנען תפס את הארץ מיד עם אחר, כך שבתקופה קדומה לא היה כנען בארץ. אם הניגוד הוא לתקופה מאוחרת יותר, אז ההנגדה היא לתקופה שלאחר כיבוש הארץ על ידי ישראל, והפסוק כתוב מנודת מבט של זמן המאוחר מזמן מתן תורה, ולכן 'יש לו סוד' (ב'פירוש הסודות של הראב"ע על התורה לר' יוסף אבן כספי', דברי ראב"ע מבוארים באופן אחר, אך כפי שהעיר לאסט בפתחת הספר, ברור שייחוס הספר לריא"כ הוא מוטעה).

<sup>36</sup> לדעת ריא"כ אין צורך בסוד. לדעתו ההדגשה 'אז' אינה באה כניגוד לתקופה אחרת כלל, אלא הפסוק בא להדגיש שהכנעני היה אז בארץ, משום שנוכחות הכנעני בארץ בתקופת אברהם היא משמעותית, וכפי הסיבות המבוארות בהמשך דבריו.

<sup>37</sup> סיבה ראשונה להדגשת היות כנען בארץ בתקופת אברהם.

<sup>38</sup> היות כנען.

<sup>39</sup> הסיבה הראשונה לכתיבת הפסוק היא לבאר את הצורך בחיזוק לאברהם, כי למרות שכנען שולט בארץ, זרעו של אברהם יירשנה. **בטירת כסף**, עמ' 73, ריא"כ מצרף לסיבה זו גם את ההטרדות לבני כנען, הנזכרים כאן בסיבה השנייה, ורואה אותם כקיום קללת כנען, מה שמוסיף לחיזוק אברהם: "אמנם אמרו והכנעני אז בארץ, וכן אמרו עוד "והכנעני והפריזי אז יושב בארץ", מורה שאלו היו נטרדים שם לפעמים כי קללת נח התחילה להראות, והנה אע"פ שזרע כנען היה מתחזק בארץ ההיא, יעזור עוד השם לאברהם שתהיה נחלתו לזרעו".

כאילו אמ' בזה השם לאברהם: 'אל תירא ואל תחת בעבור היות כגובה ארזים גובהו'<sup>40</sup> והוא מושל בגאות'.<sup>41</sup> ודומה לזה מה שאמר השם למשה על פרעה בעת שהיה מתאמץ יותר "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" (שמות ו', א).<sup>42</sup> ושנית,<sup>43</sup> להעירנו שכנען ואחיו היו תמיד נטרדים בסבת מלכי אשור העולים עליהם כמו שיעיד על זה באמרו עוד ענין אמרפל (פרק י"ד), וכאשר התבאר עוד בעניינינו בספרי הנביאים, וכן הענין גם היום.<sup>44</sup> והפליג השם כי עם היות טבע המחזו ההוא<sup>45</sup> כן הנה השם יַעֲדוֹ לָנוּ וְשָׁמְרוּ לָנוּ מִכָּל מַלְכֵי אֲשׁוּר.<sup>46</sup> רק כי שבנו לענין הקודם כאשר חטאנו לו ית', וצמחה הצלחת החיה הראשונה, ר"ל – התחלת פולחן,<sup>47</sup> והיותר גדול שבה אשר היה נבוכד נצר.<sup>48</sup>

(ח) **וּיקרא בשם יְיָ** – תפלה.<sup>49</sup> וכבר העירנו המורה (מורה הנבוכים ג', ל"ב) על היות התפלה יותר ראויה מבניין ההיכלות, כל שכן מעשיית הקרבנות. אבל על כל פנים אין בכאן עשיית קרבן.<sup>50</sup>

(י) **וַיְהִי רַעַב בָּאָרֶץ וַיֵּרֶד אַבְרָם מִצְרִימָה** – מבואר שהקודם בסדר בכאן, קודם בסבה, ואין כן בכל מקום.<sup>51</sup>

<sup>40</sup> על פי עמוס ב', ט: "ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם אשר כגבה ארזים גבהו...". והכוונה כאן היא לכנען.  
<sup>41</sup> על פי תהלים פ"ט, י: "אתה מושל בגאות הים..." אך בשינוי משמעות.  
<sup>42</sup> בשעה שהכביד פרעה יותר על בני ישראל, וחלשה דעתו של משה (שמות ו', כב-כג), חזקו ה'.  
<sup>43</sup> הסיבה השנייה להדגשת היות כנען בארץ בתקופת אברהם.  
<sup>44</sup> השווה לעיל על י', ב: "מלכות בבל ואשור הנקרא היום תת"ר".  
<sup>45</sup> ארץ כנען.  
<sup>46</sup> אע"פ שטבעו של ארץ ישראל היה שאשור מרבה להלחם ביושבים בו, ושמר ה' את הארץ לבני אברהם מפני מלכי אשור. זוהי השקפה מעניינת על טבעה של הארץ – בכל הדורות מאברהם ועד היום. בעת הגלות – מתעורר הטבע הרגיל של הארץ.  
<sup>47</sup> פול היה מלך אשור אשר במלכים ב ט"ו, יט התחיל את הצרות לישראל אשר המשיכו עד לגלות ישראל בידי תגלת פלאסר ושלמנאסר (מלכים ב ט"ז-י"ז). באשר לזיהוי פול כתחילת הופעת החיה הראשונה מדניאל ז', ראה פרושו של ריא"כ למלכים ב ט"ו, יט ד"ה בא פול מלך אשור: 'בזה התחילה הצלחת החיה הראשונה. ואם העיקר והתכלית היה נבוכדנצר, אבל צמחו לפניו פול ותגלת ושלמנאסר וסנחריב, וכל אחד היה הולך וחזק...".  
<sup>48</sup> כאשר שבנו להתנהג כמו בני כנען, אז קמו ממלכות אשור (מפול ואילך) ובבל (נבוכדנצר, אשר הגלה את יהודה), שהן החיה הראשונה בדניאל ז', ובייחוד הגדול שבהן שהוא נבוכדנצר, והגלו אותנו.  
<sup>49</sup> מהקשר הדברים כאן מוכח כי החיה הראשונה היא אשור. בדבריו **בגביע כסף** פרק ט"ו ("כמו שרמז יחזקאל" עד בא עתו" על נבוכדנצר, כלומר, זמן תיכף החיה הראשונה השחיתה גם היא את ישראל המשחיתים") החיה הראשונה היא בבל. נראה שריא"כ כולל יחד את אשור עם בבל, כפי העולה מפירושו על ט' ב, בו הוא מזהה את התתרים הכובשים של זמנו כמלכות בבל ואשור יחד, וכפי העולה מדבריו בפירושו למלכים המצוטט כאן בהערה הקודמת.

<sup>49</sup> כן דעת התרגום: "וצלי בשמא דה'". וכן ברש"י: "...התפלל שם עליהם", וכן פירוש אחד בראב"ע.  
<sup>50</sup> ראה לעיל על ח', כ.

<sup>51</sup> "ויהי רעב בארץ" הוא הסיבה ל"וירד אברם מצרימה", אך לא כל תיאור של סדרת פעולות או אירועים מעיד על קשר סיבתי ישר ביניהם. אריסטו מנה חמישה סוגי קדימות: בזמן, בטבע, במדרגה, במעלה ובסבה (הרמב"ם, מלות ההגיון, שער יב). לעתים, א' קודם לב' בסיבה אך לא בזמן: לשיטתם, השמש היא סיבת האור אך איננה

(יא) **הנה נא ידעתי** – תמה אני מקדמוני המפרשים, איך התחכמו בכאן באמרו 'נא'. וזה כי ידוע מן ההגיון שאין הגבלת דבר בסתם מונע זולתו,<sup>52</sup> ולכן צדקו יחד התחת-הפכיות.<sup>53</sup> ועוד, מה יש לו לאברהם לומר רק מה שהיה בעת ההיא.<sup>54</sup> ועוד, כי כן דרך העברי, כטעם "אל נא רפא נא לה" (במדבר י"ב, ג), ויותר מבואר "הנה נא לי שתי בנות" (י"ט, ח), וכבר היו לו קודם אותו המאורע.<sup>55</sup>

(יב) **ואותך יחיו** – לא הייתה מתה,<sup>56</sup> וכבר קדם י"א "להחיות".<sup>57</sup> וביאור זה ימצא בגביע.<sup>58</sup>

(ג) **אמרי נא אחותי את** – כן היה נכון אם אמר 'אחותי' אני.<sup>59</sup>

(למען ייטב לי בעבורך) – דע כי מלת 'למען' בעברי, וכן 'בעבור', יאמר על הסבה הפועלת והתכליתית,<sup>60</sup> ופה היה "למען" על התכליתית ו"בעבורך" על הסבה הפועלת, וכן 'בגלל' ו"בגללך".<sup>61</sup>

ובכלל, כי 'בגלל', ו'יען', ו'על מה', הנה אין אני זוכר בכל ספרי הקודש שיהיו רק על הסבה הפועלת,<sup>62</sup> כמו: "בגלל יוסף" (ל"ט, ה); "בגלל חטאת ירובעם" (מלכים א י"ד, טז); "בגלל מנשה" (ירמיה ט"ו, ד); "יען וביען במשפטי מאסר" (ויקרא כ"ו, מג); "על מה עשה יי"י" (דברים כ"ט, כג). ויש עיון רק באמרו "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך" (שם ט"ו, י).<sup>63</sup> ובכלל כי הסבות

קודמת לאור. ברור שלא כל הקודם בזמן, קודם בסיבה, והקודם אינו בהכרח סיבת המאוחר (משה רבנו אינו סיבת דוד המלך). במקרה שלפנינו, החלק הראשון הקודם בפסוק הוא גם סיבת החלק השני המאוחר בו.  
<sup>52</sup> פירוש המילה 'נא' בלשון המקרא הוא 'עתה' (ראה ספר השרשים לאבן ג'נאח וספר השרשים לרד"ק, וכן רש"י וראב"ע כאן), אלא שריא"כ דוחה את הבנת רש"י וראב"ע כאן הסוברים שמשמעות 'עתה' בפסוק זה הוא דווקא, בניגוד למצב בעבר.

<sup>53</sup> ניתן לומר שעכשיו ידע, וגם שקודם לכן ידע, ואין סתירה בין שני משפטים אלו שכל אחד מהם אינו כולל את כלל הזמן אלא מתייחס לזמן חלקי מסוים ושליפכך הם בלתי-סותרים ('תחת-הפכיים'). ראה רמב"ם, **מלות ההגיון**, שער ד.

<sup>54</sup> לא רק מתורת ההגיון יש לומר שאין לשלול את ידיעת אברם את יפי שרי קודם לכן, אלא גם מההקשר הספציפי כאן, שהרי אין סיבה שאברם ידבר על מה שהיה קודם לכן, אלא רק על מה שרלוונטי עכשיו.  
<sup>55</sup> דרך העברית הוא להשתמש במלה 'נא', כמילת קישור, בדומה ל'אפוא', ולא במשמעות הספציפית 'עתה'.

<sup>56</sup> אין פירוש "יחיו" שיחיה ממיתה, אלא שיאפשרו לה להמשיך לחיות.  
<sup>57</sup> השווה לעיל על ב' כב; ו', כ.

<sup>58</sup> **גביע כסף**, פרק כ"ג.  
<sup>59</sup> אין הבדל בין אם אמר אברהם לשרה: "אמרי נא אחתי את" לבין אם אמר לה: "אמרי נא: "אחותו אני", שזה בדיבור עקיף וזה בדיבור ישיר, אבל המשמעות דומה.

<sup>60</sup> המילים 'למען' ו'בעבור' יכולים לציין גורם ('סיבה פועלת') או יעד ומטרה ('סיבה תכליתית').  
<sup>61</sup> ההטבה לאברם היא מטרת אמירת שרי, ובאה אחריה, בעוד פעולת שרי (הרמוזה בכינוי המילים "בעבורך" ו"בגללך") היא סיבת ההטבה ובאה לפנייה.

<sup>62</sup> מילים אלה אינן מופיעות בציון מטרה אלא רק בציון סיבה 'פועלת'.  
<sup>63</sup> האם הפירוש הוא, שה' יברך כשכר על מעשה הצדקה, ולפי זה מדובר ב'סיבה פועלת', או שהפירוש הוא, שה' יברך כדי שיהיה לך מה לתת בצדקה, ולפי זה מדובר ב'סיבה תכליתית'.

ארבעה, וגם אלה, מהם – בעצם, ומהם – במקרה, ולכן יש עיון מופלג בכל נתינת סבה שנמצא בתורה וביתר ספרי הקדש איך שינתן.<sup>64</sup> ואלו עניינים עמוקים ודקים בתכלית והם סתרי תורה. (יד) **ויהי כבא אברם מצרימה** – לא היה צורך גדול לכותב התורה לכתוב מה ענתה שרה לדברי אברהם, כי ידוע הוא.<sup>65</sup>

(טו) **ותוקח האשה בית פרעה** – לא היה מחוייב שיכתוב בכאן 'ופרעה לא קרב אליה' או זולת זה כמו שכתב באבימלך (כ', ד), וכבר הודעתך כי הספור פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה והכל נכון.<sup>66</sup>

(טז) **ולאברם היטיב בעבורה** – כאשר דימה אברם כן היה, ר"ל מה שאמ' "למען ייטב לי" (יג).<sup>67</sup> ופירש זאת ההטבה באמרו "ויהי לו צאן ובקר".<sup>68</sup> וכן כתו' על אבימלך: "הנה נתתי אלף כסף לאחיק" (כ', טז).<sup>69</sup>

**צאן ובקר** – בלשון יחיד, **וחמורים ועבדים ושפחות וגמלים ואתונות**<sup>70</sup> – לשון רבים, והכל נכון.<sup>70</sup>

(יז) **על דבר שרי אשת אברם** – זה היה קודם בסבה ואם הוא מואחר<sup>71</sup> בסדר, אבל היטיב" (טז) הקודם בסדר אינו קודם בסבה אל "וינגע" (טז), והקש על זה.<sup>71</sup> והנה זכר בזה נגעי

<sup>64</sup> לכל דבר ישנם ארבע 'סיבות', כלומר, גורמים המגדירים את הדבר: חומר (החומר ממנו עשוי הדבר), פועל (הגורם והיוצר את הדבר), צורה (הצורה הפיסית של דבר מלאכותי, או מרכיב הדבר הטבעי המגדיר את מכלול תכונותיו הייחודיות ההכרחיות להגדרת מין הדבר) ותכלית (מטרת הדבר, תפקידו) (ראה מלות ההגיון, פרק תשיעי; מורה הנבוכים א', ס"ט). כל סיבה מארבעת הסוגים יכולה להיות סיבה של מהות הדבר ('עצם') או של תכונה חיצונית, 'מקריית' שלו. לכן יש בסך הכל שמונה אופני 'סיבות', ובכל לשון סיבה במקרא יש לבדוק את סוג הסיבה.

<sup>65</sup> אין התורה צריכה לכתוב בפירוש את הסכמת שרי, שהרי הסכמתה ברורה. מהמשך הסיפור אכן לא הומת אברם, וגם "ולאברם היטיב בעבורה" (טז).

<sup>66</sup> אין הכרח כי התורה תכתוב בפירוש שפרעה לא קרב אליה, כפי שכתבה התורה באבימלך (בר, כ', ד), אלא התורה לפעמים מאריכה ולפעמים מקצרת, ושני הסגנונות מתאימים.

<sup>67</sup> הפסוק כאן מתאר את התקיימות התכנית של אברם.

<sup>68</sup> "ויהי לו צאן ובקר" הוא פירוש ופירוט של ההטבה המתוארת באופן כללי בתחילת הפסוק.

<sup>69</sup> אף אבימלך הטיב לאברהם בגלל אמירת 'אחתי היא', כמתוכנן (אף על פי שחלק זה של התכנית לא כתוב שם בפירוש).

<sup>70</sup> אין הבדל משמעותי בין שם קטגורי בלשון יחיד, כ'צאן' ו'בקר', לבין צורת רבים של השם הפרטי של בעל-החיים, כמו 'חמורים' וכו'. וראה דבריו לבראשית ד', יז.

<sup>71</sup> אף על פי ש"דבר שרי אשת אברם" כתוב בפסוק אחרי "וינגע ה' את פרעה", דבר שרי הוא הסיבה לניגוע. לעומת זאת בין "ולאברם היטיב" לבין "וינגע" לא קיים קשר סיבתי כלל. נמצא, שלא כל קשר סיבתי כתוב לפי הסדר הסיבתי, ולא כל סדרת אירועים בכתוב מציינת קשר סיבתי.

פרעה קודם קרותו לאברם, ובאבימלך הפך, והכל נכון.<sup>72</sup> ודומה לזה היה מכת פלשתים על דבר הארון (שמואל א ה', ו-יב).<sup>73</sup> והנה בזה לא סיפר הכתוב שבא השם בחלום אל פרעה. גם לא ביאר מדוע קרא פרעה לאברם.<sup>74</sup> גם שינוי אחר יש בכאן עם מעשה אבימלך, כי שם השיב אברם תשובות לאבימלך על שאלותיו (כ', יא-יג), ופה שתק, וכל אחד נכון וראוי לפי מקומו וזהו מה שאמ' שלמה "עת לדבר ועת לחשות"<sup>75</sup> (קהלת ג', ז).<sup>75</sup> ואולם אין ראוי לתת טעם על השינוי שכתוב בזה ובין אבימלך כי פה ציוה אברהם לשרה שהיא תאמר (יג), ובאבימלך כתב שהוא אמר (כ', ב), והכל נכון. גם אין לשאול מדוע אין כתו' כאן 'וישאלו המצרים לה ותאמר אחותו'<sup>76</sup> אני' כי אין הכרח שיבאר זה. גם אין להקשות איך צדקת כשרה צנועה תאמר כזב,<sup>76</sup> כי בלא ספק לא היה כזב, כי 'אח' ו'אחות' שם משותף.<sup>77</sup> ואין ספק שאע"פ שהיה כזב, כבר נכנעה שרה לכמו זה הענין לאהבת אישה,<sup>78</sup> וזה ראוי לדרוש לנשים.<sup>79</sup>

(כ) **ויצו עליו** – הנה כל מצוה נכון בקשר 'אל' או 'על' לפי הסכמת העברי, אם שיהיה מצות עשה או לא תעשה, ואם שיהיה למצוה הנזכר או לאחרים עליו.<sup>80</sup>

## פרק יג

(ב) **ואברם כבד מאד** – ישתבח הנותן לשכוי בינה שנתן לאבינו עושר וכבוד בישיבתו מצרים.

(ד) **ויקרא שם אברם בשם ימי** – גם זה תפלה, אם סידור שמונה עשרה שהוא בידינו היום או זולת זה.<sup>81</sup> ואני תמה מהמון העם האומרים כי הפילוסופים מבני דתנו אינם מתפללים,

<sup>72</sup> לקמן פרק כ' בסיפור אבימלך, מסופר "כי עצר עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר אשת אברהם", וזה כתוב רק בסוף הסיפור, לאחר שכבר שחרר את שרה וכבר רפא ה' את נשי בית אבימלך. לדעת ריא"כ אין הבדל משמעותי בין שני הסגנונות. ראה לקמן על כ', יז.

<sup>73</sup> לא פירש ריא"כ לעניין מה מדמה את שני המקרים. ייתכן שהכוונה היא לכך שבשני המקרים ה' העניש בפגיעה גופנית את מי שהיה ברשותו דבר שלא ברשות.

<sup>74</sup> האם הבין מעצמו שהנגעים הם מה' על דבר שרי, או שמא אף לפרעה התגלה ה' בחלום.

<sup>75</sup> אברם פעל בכל מקרה לפי המתאים לנסיבות, כאן שתק ושם ענה.

<sup>76</sup> כאן מתמודד ריא"כ עם שאלת חטאי גדולי האומה.

<sup>77</sup> 'אחות' היא מילה רב משמעית, כמפורש בדברי אברם לאבימלך (כ', יב): "וגם אמנה אחתי בת אבי הוא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה". והשווה לעיל על י"א, כט.

<sup>78</sup> גם לו היה זה שקר, הייתה שרה נכנעת ומשקרת לשם אהבת בעלה.

<sup>79</sup> ראוי ללמד את הנשים לתת יקר לבעליהן, גם אם תצטרך לשקר לשם כך.

<sup>80</sup> כל מצוה בין מצות עשה בין מצות לא תעשה ניתן לומר לצוות 'אליו' או לצוות 'עליו', ושתי הדרכים נכונות, וראה דבריו לבראשית ב', טז. המושא המצויין במילה 'אליו' או 'עליו' לעיתים מכונן אל המצווה ולעיתים אדם אחר, אובייקט הפעולה המצווה. כך למשל בפסוק "ותצווהו אל מרדכי" (אסתר ד', ט).

ואולם הביאם לזה חשבם כי אין בתפלה רק בקשת צרכים, כי אינם שמים לב זולת זה, עם היותם חושבים שהפילוסופי' אינם מאמינים בהשגחה.<sup>82</sup> וכמה הם רחוקים מן האמת, וזה תחלה כי אין יודע ומאמין בהשגחה על השלמות הגמור כמו הפילוסופים מבני דתנו, והעד המורה.<sup>83</sup> והשנית, כי הדבר היותר נקל בתפלתנו הוא בקשת הצרכים, אבל העיקרים הנכבדים<sup>84</sup> הוא ההודאות לשם<sup>85</sup> עם סדור יוצר<sup>86</sup> שבאו בכלל זה פנות נכבדות מחכמות הטבע והאלוקות<sup>86</sup>, ובכלל, ביאור לדעת שיש שם מצי ראונו והוא אחד<sup>87</sup> שהם השתי מצות הראשיות שיש לנו,<sup>88</sup> ומי שיבין מה שהוא אומר בתפלה ידע זה.

(ה) וגם ללוט ההולך את אברם – דע כלל אחד, כי אם תרצה לעמוד על דעותי בפירוש התורה, יהיו מונחים לפניך ספרי זה וספר טירת כסף לפחות וזכור זה.<sup>89</sup>

(ו) וישא לוט את עיניו וירא – כותב התורה יכתוב כמה ענינים בדברים קלים כדי שנתעורר בדברים החמורים, ולכן פעמים יזכור סבת הדבר ופעם ישמיטם<sup>90</sup>, ומזה אמרו הנה "וישא לוט את עיניו וירא" וכן "וישא יעקב רגליו"<sup>90</sup> (כ"ט, א), וכן "וישא את קולו ויבך" (שם יא), כי כל לשון 'נשא' הוא בעברי מטעם הרמה, ובמקומות כתו' 'וירא', 'וילך', 'ויבך', מבלי שיקדים לו 'וישא', והכל נכון.<sup>91</sup>

משקה – שם נגזר.<sup>92</sup>

כגן ימי – הוא גן עדן, וכתו' במקום אחר "גן אלהים" (יחזקאל כ"ח, יג).<sup>93</sup>

<sup>81</sup> קריאה בשם ה' כאן, כמו לעיל י"ב, ח (ראה בפירוש שם), היא תפילה (ולא קרבן), בין אם הייתה תפילה שמונה עשרה המצויה בידינו היום בין אם הייתה בנוסח אחר. ריא"כ רומז כאן לגמרא בברכות כו ע"ב: "אברהם תקן תפלת שחרית...".

<sup>82</sup> המון העם סברו שהפילוסופים היהודים אינם מתפללים, משום שצירפו שתי טעויות: האחת, כי כל מהות התפילה היא בקשת הצרכים, והשניה, כי הפילוסופים אינם מאמינים בהשגחה. על כן סברו כי אין הפילוסופים רואים טעם ותועלת בתפלה. דברים דומים כתב ריא"כ בטירת כסף עמ' 7, ובפירושו למשלי א', בעשרה כלי כסף ח"א עמ' 16-17.

<sup>83</sup> כנגד הטעות השנייה של המון העם, קובע ריא"כ כי הפילוסופים היהודים מאמינים בהשגחה בשלמות, והראיה לכך היא הרמב"ם אשר היה מגדולי המאמינים בהשגחה. ראה מורה הנבוכים ג', י"ז.

<sup>84</sup> כנגד הטעות הראשונה, טוען ריא"כ כי בקשת הצרכים בתפילה היא החלק השולי שבה, והעיקר בתפילה הוא ההודאה לה'.

<sup>85</sup> הברכה הראשונה של קריאת שמע, ברכת 'יוצר אור', שענינה שבח ה' על המאורות.

<sup>86</sup> בברכת 'יוצר יש תכנים של תיאור טבע העולם, וגם של מטפיסיקה, בקשר בין הטבע לבין סיבתו – ה'.

<sup>87</sup> בקריאת שמע מצהירים עלידיעת מציאות ה' וייחודו.

<sup>88</sup> ראה ספר המצוות לרמב"ם – שתי מצוות העשה הראשונות הם ידיעת מציאות ה' וייחודו.

<sup>89</sup> בסירת כסף, עמ' 74 מרחיב ריא"כ על המריבה בין רועי לוט לרועי אברם.

<sup>90</sup> המשך הפסוק: "וילך".

<sup>91</sup> הגורם המכאני ('סיבת הדבר') לראיה היא נשיאת העיניים, להליכה – נשיאת הרגלים, ולבכי – נשיאת הקול. לעיתים התורה כותבת את הגורם המכאני, ולעיתים לא, ואין הבדל משמעותי בין המקרים.

<sup>92</sup> ה'משקה' כאן הוא שם תואר ולא פועל.



(יא) **ויפרדו איש מעל אחיו** – זה מבואר לחכמי ההגיון ולאשר קראו הספר הנקרא שמע טבעי,<sup>94</sup> ר"ל, כי אע"פ שלא זו אברהם ממקומו נכון זה הלשון כמו שנכון עוד אמרו "אחרי הפרד לוט מעמו" (יד).<sup>95</sup>

(יג) **ואנשי סדם רעים וחטאים לימי מאד** – זה ענין נכבד בתורה ובכל ספרי הקודש שלנו, להקדים זכירת דבר בקיצור על דרך הקדמת הידיעה וההצעה למה שעתיד לזכור במקום אחר ואם הוא רחוק.<sup>96</sup> וכן "ושרי" עקרה" (ע"פ י"א, ל), וכן "ויאהב יצחק" (כ"ה, כח), וכן "ושם שני בני עלי וכו'" (שמואל א ד', ד).<sup>97</sup>

(טו) **לך אתננה ולזרעך** – תוספת ביאור, כי במקום אחר הסתפק באחד.<sup>98</sup>

ואמרו **עד עולם** – כבר כת' המורה פרק כ"ח<sup>99</sup> משני על" לשון 'עד' עם 'עולם'<sup>100</sup> ענינים נפלאו מהם; כתבתי זה במקום אחר.<sup>101</sup> אם לא שנאמר שזה הונח בעיון גם ממין הסבה החמישית.<sup>102</sup>

(טז) **ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם**

**זרעך ימנה** – מי יבין זולת הבקי בהגיון כי הקדים בכאן שהזרע והעפר מתהפכים במשא לפי

<sup>93</sup> לשון הפסוק כולו ביחזקאל הוא: "בעדן גן אלהים", ולכן מוכח כי "גן ה'" הוא כינוי לגן עדן וראה הערותינו לבראשית ב', ז-ח.

<sup>94</sup> אריסטו בספר הפיסיקה, ספרים 3, ו-5, עוסק בנושא התנועה.

<sup>95</sup> בסירת כסף עמ' 74 הרחיב ריא"כ: "ואל תתמה על אמרו ויפרדו איש מעל אחיו, ואברהם לא מש ממקומו, כי ה' נפרד' – ממאמר המצטרף... והנה אחר שלוש נסע משם, הנה נשאר שכל אחד נפרד מחבירו, ואינו מחוייב שכל אחד מהמצטרפים יעשה פועל בצרוף". כלומר, הפרדות אינה תיאור של המעשה הפיסי של העזיבה, אלא של הפער היחסי הנוצר בין שניים, ולכן עזיבת לוט יצרה מצב שאף אברהם נפרד מלוט.

<sup>96</sup> דרך הכתוב להקדים מידע הנחוץ עבור ההמשך, אף על פי שיש מרחק רב בין המידע לבין ההמשך המצריכו. השווה לעיל על ט', יח ובהערה שם.

<sup>97</sup> דוגמאות למידע שאינו נצרך במקומו, אלא עבור ההמשך. ראה לעיל על ט', יח.

<sup>98</sup> בבראשית י"ב, ז, נאמר לאברהם רק: "לזרעך אתן את הארץ הזאת", בלי 'לך', ולקמן בפסוק יז אמר לו: "כי לך אתננה", בלי 'לזרעך', ואילו כאן אמר לו את שני הדברים לשם תוספת ביאור, אף על פי שאין היא הכרחית. ראה בהרחבה בגביע כסף פרק ז'.

<sup>99</sup> מראה המקום אינו מדויק, מקור הדברים במורה הנבוכים הוא פרק כ"ט ולא כ"ח.

<sup>100</sup> לשון הרמב"ם שם: "ואשר תדע כי 'עולם' אין במשמעו הנצחיות אלא אם נצמד לו 'עד' – אם אחריו, כגון אמרו 'עולם ועד' (תהלים י', טז ועוד), או לפניו, כגון אמרו 'עד עולם'".

<sup>101</sup> בעמודי כסף על מורה הנבוכים שם, כתב ריא"כ: "ואני תמיה מה יאמרו במאמר דוד וג' – מכאן ועד שסיים 'באמרו עולם ועד', אמר ז"ל כפי הסבה השביעית". לדעת ריא"כ, דברי הרמב"ם הם מוטעים (מהסיבות שכתב ריא"כ בהמשך דבריו, עיי"ש) עד כדי שלא ייתכן שהרמב"ם באמת סבר אותם; אלא בוודאי כתב הרמב"ם את דבריו על סמן הנחה מוטעית, שהיה מוכרח להמשיך את הנחתה בכתיבתו כדי להסתיר עניין עמוק מן ההמון, כפי שכתב הרמב"ם בהקדמתו למורה הנבוכים שלעיתים עושים מחברי ספרים, וכך עשה הוא (הרמב"ם) במורה הנבוכים. אופן זה של כתיבה לא מדויקת במטרה להסתיר דבר עמוק מן ההמון נמנה על ידי הרמב"ם שם כסיבה השביעית מבין הסיבות לסתירות ולניגודים המצויים בספרים, וזהו פירוש דבריו בעמודי כסף "אמר ז"ל כפי הסבה השביעית". ונראה שזהו פירוש דבריו כאן 'עניינים נפלאו מהם', כלומר, מההמון.

<sup>102</sup> דברי הרמב"ם הלא-מדויקים נאמרו על פי הסיבה השביעית מהסיבות לסתירות ולניגודים שבספרים, אלא אם כן נאמרו על פי הסיבה החמישית, שהיא כתיבה על פי הנחה מוטעית על מנת להסביר את הדבר הנכון בשלב מאוחר יותר בספר.

הכמות.<sup>103</sup> ואחר עשה הקש תנאי מתדבק מחובר משתי מחייבות, ולא נדע המתחייב מזה עד

שְׁשִׁנָּה נגזר הקודם, וְיִלְד נגזר הנמשך, שזה צודק בזה המין,<sup>104</sup> ואונקילוס פירש זה ולא אוכל

לכתוב בכאן מה שכתו' בחכמות.<sup>105</sup>

(יז) **קום התהלך** – לפני ימי.<sup>106</sup>

## פרק יד

(ג) **חברו** – כטעם התחברו.

(ד) **ושלש עשרה** – כטעם ובשלש עשרה.<sup>107</sup>

(ח) **השדים** – כטעם שיד וסיד.<sup>108</sup>

(י) **ויפלו שמה** – ה'נפילה' בעברי עיקר הַנְּחָתָה<sup>109</sup> לתנועה מצד המקיף על המרכז,<sup>110</sup> ואין

הבדל בין שיהיה זה בטבע או בבחירה או במקרה.<sup>111</sup>

(יב) **בן אחי אברם** – תארו בזה להצעה במה שעתיד לזכור התעוררות אברם עליו.<sup>112</sup>

<sup>103</sup> החלק הראשון בפסוק קובע השוואה כמותית בין הזרע לעפר, באופן שהם מתחלפים זה בזה בנשיאת אותה כמות.

<sup>104</sup> החלק השני בפסוק קובע תנאי: אם יוכל איש למנות את עפר הארץ, אז גם זרעך ימנה. משמעות 'אם' כאן היא 'אם ורק אם', כלומר, 'אם ורק אם יוכל איש למנות את עפר הארץ, אז ורק אז גם זרעך ימנה'. תנאי ממין זה מכונה 'תנאי מתדבק', משום שהוא 'מחובר משתי מחייבות', כלומר, הוא כולל בתוכו שני משפטים המחייבים היגדים מותנים: אם יוכל איש למנות את עפר הארץ, אז גם זרעך ימנה; וגם, אם לא יוכל איש למנות את עפר הארץ, אז גם זרעך לא ימנה. התורה מתכוונת לבנות על 'תנאי מתדבק' זה, היסק ('היקש'). המסקנה המתבקשת ('המתחייב מזה', 'נגזר הנמשך'), היא 'זרעך לא יוכל להמנות', ואת זה ניתן להסיק מה'תנאי המתדבק' רק בצירוף הנחה מוקדמת ('נגזר הקודם') שאינה כתובה, והיא הכרחית לצורך ההיסק: ההנחה ש'לא יוכל איש למנות את עפר הארץ'. אונקילוס השלים חסרון זה: "...כמא דלית אפשר לגבר לממני ית עפרא דארעא, אף בנך לא יתמנון" (= 'כמו שלא יכול איש למנות את עפר הארץ, אף זרעך לא ימנה').

<sup>105</sup> אולי כונת ריא"כ לומר שאין בכוונתו לבאר לקורא את פרטי תורת הלגיקה אלא יסמוך על ידע מוקדם ש הקורא בספרי הפילסופיה.

<sup>106</sup> נראה כי ריא"כ מבאר כי ההתלהכות כאן איננה הליכה ממש במובן הפיזי בלבד, אלא מלשון התהלכות לפני ה' כמו שנאמר מאוחר יותר לאברהם "התהלך לפני והיה תמים" (בר' יז, א).

<sup>107</sup> בשנה השלש עשרה מרדו, כדעת רס"ג, ראב"ע ורד"ק, ולא כדעת חז"ל שפירשו שבמשך שלש-עשרה שנה לא עבדו את כדורלעמר אלא מרדו בו (סדר עולם פרק א'; שבת יא'; וכן ברש"י לפסוק ה). השווה לעיל על ז', ד.

<sup>108</sup> עמק השדים נקרא כך מלשון סיד (המאויית בתנ"ך 'שיד', כגון דברים כ"ז, ב, ובלשון חז"ל 'סיד', כגון משנה בבא בתרא ב', א), בניגוד לדעת רש"י מוצאו מהמילה שדות.

<sup>109</sup> עיקר שימושה.

<sup>110</sup> תנועה לכיוון הארץ, אשר היא במרכז גרמים וגלגלים המקיפים אותה.

<sup>111</sup> לשון 'נפילה' משמשת לתנועה כלפי הארץ בין כאשר זה מכח התכונה הטבעית של חפץ כבד לרדת, בין כאשר זו פעולה מכוונת של ירידה, ובין כאשר זה משום פעולת כח מסויים במקרה ספציפי, כגון כאן שלא נפלו מכח הכבידה ולא ירדו בכוונה, אלא נמשכו על ידי החמר.

<sup>112</sup> התורה מתארת כאן את יחס הקרבה של לוט לאברם, כהקדמה (אקספוזיציה) להבנת המניע של אברם בהצלת לוט.

(יג) **לאברם העברי** – תארו בזה התואר כי מצד זה נתעורר לשוב, ואילו היה כנעני לא עשה

כן.<sup>113</sup>

**אחי אשכל ואחי ענר** – מבואר בזה שתוף 'אח' ו'אחות' וכו'. אלו התארים – אם קרוב אם

רחוק, וכל אחד מאלה מתחלף בפחות ויתר,<sup>114</sup> וכתוב בכאן על לוט – "אחיר" (יד), וקודם זה –

"בן אחיר" (יב, ה), והכל נכון.<sup>115</sup>

(יד) **וירק** – ציוה להם<sup>116</sup> שיריקו חרבם מתערה<sup>117</sup> להיות נכונים למלחמה.

**חניכיו**<sup>כא</sup> – למודיו,<sup>118</sup> כטעם "מלומדי מלחמה" (שיר השירים ג, ח).

**וירדוף עד דן** – אין ספק שלא רדף הוא לבדו, והעד "ויחלק עליהם וכו'" (טו).<sup>119</sup> וכן אפשר

שהיה כמו "ויגל את האבן" (כ"ט, י).<sup>120</sup> וכן: "וילחם יהושע",<sup>121</sup> "ויקח יהושע" (יהושע י"א, טז

ועוד). ובמקום אחר יבאר ויאמר: "ויעל יהושע מן הגלגל הוא וכל עם המלחמה" (שם י', ז).<sup>122</sup>

וכתו: "וילחם יהושע" לבד בכמה מקומות.<sup>123</sup>

(טו) **ויחלק עליהם לילה** – כמו בהפכו "ויאור להם בחברון" (שמואל ב' ב', לב), כלומר, בא

עליהם חלק הלילה.<sup>124</sup>

<sup>113</sup> התואר 'עברי' מקדים לרמז למידותיו החיוביות של אברם, כאקספוזיציה לכך שהלך אחר כך לסדום (טז-יז) כדי להשיב את השלל, ואילו היה כנעני לא היה נוהג כן.

<sup>114</sup> 'אח' ו'אחות' הן מילים רבות-משמעות, ומשתמשים בהן בין במשמעות אח ביולוגי ממש ('קרוב') ובין במשמעות של קשר רחוקה יותר. השווה לעיל על י"ב, יז.

<sup>115</sup> אין התורה מקפידה, אלא פעם מתארת את הקרבה המדויקת, תוך שימוש במשמעות ה'קרובה' של 'אח', ופעם משתמשת במשמעות ה'רחוקה' ומכנה את לוט 'אחיר'.

<sup>116</sup> אף על פי שלא הוא הריק בעצמו, אלא צוה לחניכיו, מכל מקום הכתוב מייחס את הפעולה לאברם עצמו, משום שהוא היוזם והגורם העקיף.

<sup>117</sup> פירוש "וירק" הוא הוצאת החרב מהנדן. וכן פירש ראב"ע בפירושו השני (ראה שם המקבילות המקראיות למשמעות זו של 'וירק').

<sup>118</sup> תלמידיו למלחמה.

<sup>119</sup> אין ספק שאברם לא רדף לבד, והראיה לכך היא מ"ויחלק עליהם לילה". בדיבור הבא מפרש ריא"כ "ויחלק עליהם לילה", שבהיותם רודפים נהיה לילה. ו'עליהם' הוא לשון רבים. נמצא שהכתוב משתמש בלשון יחיד, למרות שהיו רבים.

<sup>120</sup> ייתכן שלמרות שנכתב בלשון יחיד "ויגל", אין הכוונה ליעקב בלבד, אלא ליעקב עם אנשים רבים אחרים. ראה פירושו שם.

<sup>121</sup> אין פסוק כזה, וראה בהמשך בהערה.

<sup>122</sup> הפסוק פותח בלשון יחיד "ויעל יהושע", ובסיומו מפורש "הוא וכל עם המלחמה".

<sup>123</sup> למרות שברור שיהושע לא נלחם לבדו. הלשון 'וילחם יהושע' אינו מופיע בתנ"ך. אמנם מופיע לשון "וילחם לגבי יהושע": "ויעבר יהושע... וילחם עם לבנה" (יהושע י', כט); ויעבר יהושע... וילחם בה" (שם י', לא); "וישב יהושע... וילחם עליה" (שם י', לח).

<sup>124</sup> השימוש במילה "עליהם" כאן, כמו במילה "להם" בפסוק "ויאור להם בחברון" (שמואל ב' ב', לב), אע"פ שמשמע ממנו שהלילה נחלק עבורם בלבד, הוא סגנון בשפה העברית, לציין שהדבר אירע להם. וראה חז"ל בב"ר מ"ג, ג.

(יט) **קונה שמים וארץ** – הפך דעת הצאבא.<sup>125</sup>

(כא) **תן לי הנפש** – רמז לגוף בכלל,<sup>126</sup> ובזה רמז לבני אדם לבד.<sup>127</sup>

(כג) **חוט ושרוך** הם דברים נמצאים באשפה.<sup>128</sup>

(כד) **בלעדי** – כטעם לא יגיע דבר מזה עדי.<sup>129</sup>

**רק אשר אכלו הנערים** – נערי.<sup>130</sup>

## פרק טו

(א) **אחר הדברים האלה היה דבר יי אל אברם במחזה לאמר** – זאת המראה מפורשת

בספר גביע כסף,<sup>131</sup> הוא אשר ישתה אדני בו.<sup>132</sup> אבל אזכור בכאן קצת ביאורים ראויים בספר

זה,<sup>133</sup> ואומר: **כי מִגֵּן** כפשטו, ודימיונו מבואר<sup>134</sup>: "מִגֵּן עֶזְרָךְ וְחֶרֶב גְּאוֹתֶךָ" (ע"פ דברים ל"ג,

כט).<sup>135</sup> ואמרו "אשר מִגֵּן צֶרֶךְ בִּידֶךָ" ("ד", כ), פירושו: הניע מגיני צריך בידך, כלומר נתנם

בידיך.<sup>136</sup> ובכלל כי דרך העברי לעשות מכל שם – פועל שהוא תנועה,<sup>137</sup> כי על דרך משל אמרו

"ויקד" (כ"ד, כו) על תנועת הקדקד, ואמרו "וַיִּרְגֵּל" (שמואל ב' י"ט, כח) על תנועת הרגל, ואמרו

"וַיִּבְרַךְ" (כ"ד, יא) על תנועת הברכים, "וַיִּכְרַע" (מלכים ב' א', יג) על תנועת הכרעיים, ואמרו

<sup>125</sup> דעת כת הצאבא הפגאנית מבוארת בהרחבה במורה הנבוכים ג', כט. עיקרי הדברים: "שאיין שם אלוה כי אם הכוכבים... מהם אמרם בפירוש כי הכוכבים הם האלוה, והשמש היא האלוה הגדול...". כלומר הם ייחסו אלוהות לגרמי השמים. כנגד זה בא הביטוי המונותאיסטי 'קונה שמים וארץ', כלומר, אף גרמי השמים מצויים מכח אל עליון.

<sup>126</sup> אין פירוש 'נפש' כאן רוח האדם בלבד, אלא לכל הגוף. ראה לעיל על י"ב, ה.  
<sup>127</sup> כאן הכוונה לבני-אדם בלבד, שלא כמו לעיל א', ל, שם 'נפש' שייכת לכלל בעלי-החיים. השווה מורה הנבוכים א', מא.

<sup>128</sup> פירוש דברי אברם הוא, שאפילו דברים חסרי-ערך הנזרקים באשפה לא יקח ממנו.  
<sup>129</sup> 'בלעדי' היא מלה מרוכבת: 'בל עדי', כלומר, לא (יגיע) אלי.

<sup>130</sup> שלא תאמר שהפירוש הוא נערי ענר אשכול וממרא, ועיכב אברם ונמנע מלקבל מאכל אף מנעריהם. וגם לא תאמר שנערי אברם קבלו חלק ושכר. אלא ענר אשכול וממרא קבלו חלק ושכר, ונערי אברם קבלו רק את אוכלם. השווה רד"ק כאן.

<sup>131</sup> פרקים ז'-ט'.

<sup>132</sup> על פי בראשית מ"ד, ב-ה: "ואת גביעי גביע הכסף... הלוא זה אשר ישתה אדני בו והוא נחש ינחש ב'". נראה שריא"כ רומז כאן שמקום הסודות הם בספר גביע כסף, כניחושו של יוסף שעלו מן הגביע.

<sup>133</sup> כאן יביא פירוש פשט הלשון בלבד.

<sup>134</sup> לשון דומה לו מתבאר במקום אחר.

<sup>135</sup> 'מִגֵּן' הוא שם עצם, בניגוד לדעת המפרשים, שפרשו 'מִגֵּן' כפועל. ההוכחה היא מהפסוק בדברים, בו 'מִגֵּן' מקביל ל'חרב'. ראה **טירת כסף**, עמ' 78.

<sup>136</sup> 'מִגֵּן' הוא ביטוי שם עצם, ו'מִגֵּן' הוא פועל אשר משמעותו היא הנעת מגינים. נתינת מגיני האויב בידי אברם היא ביטוי אשר משמעותו היא נתינת האויבים בידי אברם.

<sup>137</sup> העברית גוזרת פעלים משמות, כך שמשמעות הפועל היא תנועה של העצם.

"עֵינַי" (שמואל א י"ח, ט) על תנועת העיניים,<sup>138</sup> "ואזן" (קהלת י"ב, ט) על תנועת האזניים, ו"אחטם" (ישעיה מ"ח, ט) על תנועת החוטם, וכן<sup>139</sup> הכל. כי אין כל לשוננו בידינו.<sup>139</sup> וזכור זה והקש ע"ז.

**שכר הרבה מאד** – דבר בכאן על ענייני העולם הזה והעד תשובת אברם.<sup>140</sup>

(ב) **משק**<sup>141</sup> – תנועת השוקיים, כטעם "ישתקשקון" (נחום ב', ה).<sup>141</sup>

(ד) **ממעיק** – אינו רמז לקרוב אליו האבר המוליד,<sup>142</sup> אבל כמשמעו כמו "מחלציק" (ל"ה, יא) ואילו אמ' מברכיק<sup>143</sup> או 'מראשך' היה נכון.<sup>143</sup>

(ה) **אם תוכל לספור אותם** – בקיצור, כי הביאור 'ולא תוכל לספור'.<sup>144</sup> ובאמת הם בעלי תכלית במספר, אבל שנספרם אנחנו הוא אם נמנע אם אפשר רחוק.<sup>145</sup>

(ו) **ויחשבה לו צדקה** – הכינוי ממלת "לו" לאברם,<sup>146</sup> כמו שרומז לפנחס באמרו "ותחשב לו לצדקה" (תהלים ק"ו, לא),<sup>147</sup> וכבר פירש זה המורה פרק נ"ג<sup>148</sup> משלישי.<sup>148</sup> ובכלל כל שרש 'צדק' מטעם אמרנו צודק, ויצדק, שהוא קרוב ל'אמת'.<sup>149</sup>

(ט) **משולשת וכן משולש** – הכונה שיקח שלשה במספר,<sup>150</sup> ולא כן מתור וגוזל, כי לא לקח רק אחד.

<sup>138</sup> "ויהי שאול עוין את דוד מהיום ההוא והלאה", כלומר, שם עליו עין.  
<sup>139</sup> אין כל תופעות הלשון העברית בידינו, אלא אנו מסיקים את משמעויות הלשון לפי המדגם המצוי בתנ"ך. ולכן ידיעתנו מוגבלת.  
<sup>140</sup> לא מדובר כאן על שכר בעולם הבא, אלא על שכר בעולם הזה, שהרי אברם מגיב: "מה תתן לי ואנכי הולך ערירי", כלומר, מדובר בדברים הנשארים לזרעו אחר כך בעולם הזה. ראה גם **טירת כסף**, עמ' 79.  
<sup>141</sup> 'משק' הוא שם הפעולה של ריצה ברגליים, כמו "ישתקשקון" בנחום שמשמעויות התרוצצות. כך כאן הפירוש הוא 'בן משק ביתי' – בן ריצת ביתי, כלומר, מי שמתרוצץ בביתי, עבדי המתרוצץ ברגליו למלא רצון אדונו.  
<sup>142</sup> נגד ראב"ע, המפרש ש'מעים' הוא: "כינוי לאבר, בעבור היותו קרוב".  
<sup>143</sup> הכתוב מכנה את האדם כולו בחלקו (ראה לעיל על י"ב, ה), ולכן 'ממעיק', 'מחלציק', 'מברכיק' או 'מראשך', פירוש כולם הוא 'ממך'. וכן כתב לקמן על ל"ה, יא.  
<sup>144</sup> לשון הפסוק "אם תוכל לספר אתם" הוא לשון קצרה, שמשמעותה היא: לא תוכל לספור.  
<sup>145</sup> יש מספר סופי לכוכבים, אך ספירת הכוכבים בפועל על ידי אדם בלתי אפשרית או קרובה להיות בלתי אפשרית.  
<sup>146</sup> פסוק זה הוא משפט מחובר, אשר בחלקו השני לא ברור מי הנושא: האם נושא המשפט הראשון (אברם) הוא גם נושא המשפט השני, והפירוש הוא שאברם החשיב לה' לצדקה, או האם נושא המשפט השני הוא המושא העקיף של המשפט הראשון, והפירוש הוא שה' החשיב לאברם צדקה. ריא"כ פירש כאן כאפשרות השנייה. כך פירשו גם רש"י ורד"ק. **בטירת כסף**, עמ' 78 כתב ריא"כ להיפך: "וטעם צדקה לזה כמו צדק שטעמו אמת, ופי' שאברם חשב לשם זאת הגזירה הנאמרת מפיו שהוא צדקה, רצוני אמיתית...". ובדומה פירש רמב"ן.  
<sup>147</sup> בפסוק זה ברור כי הכונה לו מתייחס לפנחס.  
<sup>148</sup> מורה הנבוכים ג', נ"ג: "וכיון שכל מעלה מדותית נקראת צדקה אמר והאמין בה' ויחשבה לו צדקה".  
<sup>149</sup> משמעות 'צדק' היא קרובה למשמעות 'אמת'. לפי זה, המשמעות כאן היא שה' החשיב לאברם שצדק והאמין אמונה אמיתית. השווה גם שרשות כסף שרש 'צדק'.

(י) **בְּתוֹךְ** – באמצעי.<sup>151</sup>

(יא) **העיט** – כלל לעופות הדורסים.<sup>152</sup>

(יג) **וענו אותם ארבע מאות שנה** – כבר ביאר א"ע זה המספר.<sup>153</sup>

(טו) **ואתה תבוא אל אבותיך בשלום** – נאמר בהסכמת העברי על מינים, כי כמו זה נאמ'

ביאשיהו (מלכים ב כ"ב, כ), ונאמר על צדקיהו (ירמיה ל"ד, ה), וכל זה נכון מצד מה שאמר

החכם: "העולם הזה כולו יגונים, ומה שיש בו מששון הוא ריוח".<sup>154</sup>

(טז) **כי לא שלם עון האמורי** – כפשטו, כי אין יסורין בלא עון,<sup>155</sup> וזה סבה מצד הפעול,

ובמקום אחר ימצא מצד הפועל.<sup>156</sup> כמו שאמ' יחזקאל: "גם או" לא היה עד בא אשר לו

המשפט ונתתיו" (ע"פ יחזקאל כ"א, לב).<sup>157</sup>

**עד הנה** – מלה משותפת לרמז לזמן ולמקום.<sup>158</sup>

ודי בזה בפירוש מלות זאת המראה.<sup>159</sup>

## פרק טז

(ב) **עצרני** – הפך זה פטר רחם.<sup>159</sup>

**אולי אבנה** – זה יותר מבואר ממאמר רחל "ואבנה" (ל', ג).<sup>160</sup>

<sup>150</sup> שלושה מכל מין. וכן פירש התרגום, רש"י ועוד. ולא כראב"ע שפירש בת שלוש שנים. ובגביע כסף, פרק ט' וכן **בטירת כסף**, עמ' 80 פירש ש'משולש' פירושו שליש, כלומר כל בהמה היא שליש של השלישיה של שלושת המינים.

<sup>151</sup> נראה שכוונת ריא"כ היא שבתר את הבהמה האמצעית מכל שלושה ממין אחד.

<sup>152</sup> אינו שם עוף ספציפי אלא שם כללי לעופות דורסים, וכן רד"ק. ולא כרש"י שביאר בד"ה. העיט: "הוא עוף על שם שהוא עט ושואף אל הנבלות..."

<sup>153</sup> ראב"ע לשמות י"ב, מ מחשב את הארבע מאות שנה.

<sup>154</sup> מיתה 'בשלום' נאמרת על סוגים שונים של מיתה, ולא דווקא על מיתה טובה ממש, אלא גם מיתה רעה יכולה להחשב בשלום יחסי, משום שהמצב הרגיל של העולם הוא של סבל. השווה גם אבן גבירול, ספר מבחר הפנינים מ"ד, טו, שער הפרישות מעולם הזה: "ומי שהוא יודע העולם הידיעה הזאת לא ישמח לטובו ולא ידאג לרעתו, כאשר אמר החכם: 'העולם רבו יגונים ומה שיהיה בו מששון הוא ריוח' ". ריא"כ מוכיח ש'בשלום' אינו מציין דווקא מיתה טובה מכך שמיתה 'בשלום' נאמרה על יאשיהו, שלבסוף מת במלחמה במגדו (מלכים ב כ"ג, כט), ועל צדקיהו, שמת לאחר שנשחטו בניו ועיניו הוא עוררו, ונאסר ונלקח לבבל (מלכים ב כ"ה, ו-ז).

<sup>155</sup> שבת נ"ה, ע"א

<sup>156</sup> זמן גאולת מצרים וכיבוש הארץ תלוי הן בשלמות עוון האמורי ('צד הפעול'), והן בחישוב קץ גלות מצרים מצד ישראל ('הפועל'). זה לשון ריא"כ בגביע כסף פרק ט': "וזה מצד הפועל והמקבל. ר"ל צד ישראל, כמו שאמרו רז"ל בהלל 'מלמד שהקב"ה מחשב את הקץ', כמו שאבאר במראות הסנה, ומצד האמורי וחביריו כמו שיאמר בזה "כי לא שלם עון האמרי עד הנה" ". השווה גם גביע כסף פרק ט"ו.

<sup>157</sup> יחזקאל מייחס את זמן ביאת נבוכדנצר לא רק לשלמות חטאי ישראל, אלא גם לזכותו של נבוכדנצר. השווה

<sup>158</sup> **גביע כסף** שם פרק ט' ופרק ט"ו.

<sup>159</sup> הביטוי 'עד הנה' פירושו: זמן זה וגם מקום זה. כאן פירושו: זמן זה.

<sup>159</sup> 'עצירה' היא חסימה, ו'פטר' הוא הוצאה, ומשמשים לשונות אלו בעקרות וילודה.

(ה) **חמסי עליך** – אין צורך שנותן התורה יכתוב כל הדברים, אבל על כל פנים היה אברם

מראה חבה להגר עד שהייתה שרה קלה בעיניה.<sup>161</sup>

(ח) **מפני שרי גברתי אנכי בורחת** – זה תשובה לשתי השאלות.<sup>162</sup>

(ט) **והתעני** – ככלל כל זה מטעם עוני, וכן "עניתי בצום נפשי" (תהלים ל"ה, יג).<sup>163</sup>

(יא) **הנך הרה** – הוא סיפור מה שכבר היה אבל הודיעה העתיד, והוא: "ויולדת בן".<sup>164</sup>

(יב) **והוא יהיה פרא אדם** – כאילו אמר אדם פרא.<sup>165</sup> והענין – אדם מדברי, וזה יעוד לעתיד

באחרית כענין ייעודים לאברהם ליצחק וליעקב.<sup>166</sup> וכתב בזה נותן התורה על ישמעאל שהיא

החיה הרביעית, כל מה שהאריך בו דניאל בספרו.<sup>167</sup> וכבר הודעתך<sup>168</sup> כי אחד משלמות תורתנו

הוא כי כל מה שהתנבאו הנביאים מיעודים עתידיים, הוא כתוב בתורה, במין אחד מובן אצל

הבקיאים בעברי ובהגיון עד שאין ספרי הנביאים רק פירושים לספר התורה. וזה ענין יקר

וזכרהו.

(יג) **אחרי רואי** – אחרי שהיה רואה אותי.<sup>169</sup>

(טו) **ויקרא אברם שם בנו** – כי הגר ספרה לו המראה.<sup>170</sup>

<sup>160</sup> שרה בהצעתה מבארת כי אין ההיבנות מהגר מוכרחת אלא אפשרית ("אולי"). אף בדברי רחל ההבנות היא רק בגדר האפשרי, אך אין היא מבארת זאת. ראה **שולחן כסף**, סעיף סה.

<sup>161</sup> אין התורה כותבת על מה כעסה שרה על אברם, אלא עלינו להסיק שאברם הראה חיבה להגר, וזה גרם לזלזול הגר בשרה. ריא"כ עונה על הקושי: אם הגר חטאה, למה כועסת שרה על אברהם?

<sup>162</sup> השאלה הראשונה שנשאלה הייתה: "אי מזה באת", והשניה: "ואנה תלכי". תשובת הגר עונה על שתי השאלות: היא באה משרי, ואין לה יעד, אלא היא בורחת.

<sup>163</sup> משמעות עינוי של שורש ענה אינה מנותקת ממשמעות עוני של שורש ענה, אלא כיוון שהעני אין לו מה שיאכל, הרי תמיד הוא מתענה, ולכן לשונות עינוי משמשים לכלל העינויים, אפילו שלא מחמת רעב.

<sup>164</sup> דברי המלאך "הנך הרה" אינה הודעה עתידית שמבשר לה עתה, אלא תיאור ההווה הקיים כבר מהעבר, שהרי כבר היא הרה (ד). לידת הבן היא הבשורה העתידית.

<sup>165</sup> 'פרא' הוא שם תואר לשם העצם 'אדם'. בדרך כלל נאמר התואר לאחר שם העצם, וכאן להיפך.

<sup>166</sup> אין דברי המלאך מתייחסים לישמעאל עצמו אלא לישמעאל כאומה, בעתיד הרחוק ('באחרית'), כשם שברכות הזרע והארץ שנאמרו לאבות עתידות להתקיים רק בזרעם. זה בניגוד לרש"י, שביאר כי דברי המלאך נוגעים לישמעאל עצמו.

<sup>167</sup> התורה רומזת כאן לעתידו של ישמעאל, ודברים אלו עתיד דניאל להרחיב בהם מאוחר יותר בנבואתו על החיה הרביעית בדניאל ז', שהיא לדעת ריא"כ ישמעאל. השווה לעיל י, ב ובהערה שם.

<sup>168</sup> לעיל על י, ו.

<sup>169</sup> כאמור קודם לכן, "אל ראי", כלומר, ה' הרואה אותי.

<sup>170</sup> הגר ספרה לאברם את המראה שראתה, בו המלאך אמר לה: "וקראת שמו ישמעאל" (יא).

## פרק יז

(א) **ויהי אברם בן תשעים שנה** וכו' – גם ביאור זאת המראה ימצא בגביע<sup>171</sup>, אבל על כל

פנים אפרש בכאן פרטים.

ואומר, כי שם **שדי** נכון בריבוי הזרע, וכן בא בענין יעקב (לה, יא).<sup>172</sup>

**התהלך לפני** – גם זה מענין מאמר שיתפעל<sup>173</sup>, ונכון בזה לפי מקומו כמו שנכון בנח (ו', ט)

בכלל.<sup>174</sup> וכן **תמים** במקום הזה כמו בנח<sup>כח</sup> (ו', ט).<sup>175</sup>

(יד) **ונכרתה הנפש ההיא מעמיה** – ענין הכרת בכל התורה פירשו רז"ל<sup>176</sup>, וכן הוא האבוד

בכל התורה ר"ל אמרו "והאבדתי את הנפש ההיא" (ויקרא כ"ג, ל).<sup>177</sup> וכבר זכרנו ענין **נפש**

באמרו "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (י"ב, ה), וכן "תן לי הנפש" (י"ד, כא).<sup>178</sup> וכבר הסתבכו בזה

הנוצרים וטענו עלינו<sup>179</sup>, ואין בטענותיהם ממש, ובמקום אחר אכתוב זה.<sup>180</sup> ובכלל כי הכונה

בזה כמו שאמרו רז"ל כי הגדול כשימצא עצמו ולא ימול הנה הוא בן מות כרת (קידושין כט,

ע"א). ואין אזהרה ועונש ליונקי שדים, גם לא תענית יום הכפורים, ורבים כמוהו בתורה.<sup>181</sup>

ואיך יאמר לקטן "את בריתי הפר", ואין לו פעל כלל בנפשו המדברת.<sup>182</sup>

<sup>171</sup> **גביע כסף** פרקים י"ג. וכן פירש ריא"כ פרק זה בהרחבה **בטירת כסף**, עמ' 86-90.

<sup>172</sup> ראה **גביע כסף**, תחילת פרק ג' ותחילת פרק י'.

<sup>173</sup> משמעות פעלים בבניין התפעל היא של תהליך קודם השלמתו. ראה לעיל על ו, ט.

<sup>174</sup> 'התהלכות' פירושה שאיפה לקרבת אלהים והתקדמות לקראתה, כאשר ההשלכה היא שרמת המתהלך נמוכה מהליכה ממש עם ה'. לגבי נח, זהו ציון של רמתו הכללית, שלא הגיע לקרבת אלהים אלא רק שאף אליה. לגבי אברם השימוש בלשון 'התהלכות' משליך רק על רמתו בשעה זו של נבואה זו. כך **בגביע כסף**, פרק י': "וגם כבר קדם לנו הוראת 'התהלך לפני והיה תמים', ואין קושיא מהיות אלו התארים החלושים באברהם אם ואם כבר קדם לו שלימות גמור ושלימות נבואה, כי כבר גלה זה המורה בספרו בפרק הנבואה, ר"ל שיקרה לנביא חולשת מה בנבואה מאוחרת יותר מן הקודמת".

<sup>175</sup> לעיל על ו', ט לא פירש ריא"כ 'תמים' במשמעות של רמה נמוכה, אולם מדבריו בגביע כסף (ראה ציטוט בהערה

קודמת) עולה שאכן יש לה משמעות כזו, והיא נכונה לגבי נח בכלל ולגבי אברם רק בהקשר ספציפי זה.

<sup>176</sup> הגדרת כרת בדעת חז"ל אינה ברורה. מהמשך הדברים כאן משמע שריא"כ מפרש את הכרתות הנפש, לא בנפש הרוחנית בלבד (כדעת הרמב"ם בפרק ח' מהלכות תשובה), אלא במיתת האדם, או בגיל צעיר, על פי מועד קטן כח, ע"א, ו/או ערירי בלא בנים, על פי יבמות נה, ע"א (וראה רש"י שם ד"ה ערירים, ותוספות שם ב, ע"א, ד"ה אשת).

<sup>177</sup> ספרא אמור פרק י"ד, ד: "והאבדתי" – מה תלמוד לומר, לפי שהוא אומר 'כרת' בכל מקום ואיני יודע מהו,

כשהוא אומר 'והאבדתי', לימד על הכרת שאינו אלא אבדן. אמנם לקמן על ויקרא כג, ל כתב: "...כי כרת הוא

המחת זרעו ושמו, וזה עונש גופני. והאבוד חמור מזה...". וראה הערותינו לבראשית יא, ב.

<sup>178</sup> שם פירש כי 'נפש' פירושו בן אדם, ולא דווקא רוח האדם בלבד.

<sup>179</sup> ריא"כ אינו מפרש כאן את טענת הנוצרים ואת טעותם. אולי כוונתו למה שהביא כאן ראב"ע, עיין שם.

<sup>180</sup> לא ברור היכן. בגביע כסף פרק ט"ז ציין לכאן וראה הערות לבראשית ט', יא.

<sup>181</sup> חיוב כרת רבים בתורה על עבירות של מעשה, שלא רלוונטיים לקטן. כך אף כאן, אף על פי שחיוב הכרת אינו

על מעשה אלא על המצב הסביל של הערלות, הקיים אצל קטן, מכל מקום לא חל עליו חיוב הכרת עד שיגדיל.

<sup>182</sup> הכח השכלי של נפש הקטן היא פוטנציאל בלבד, ואיננו עדיין שכל בפועל ('אין לו פועל').



(טו) **כי שרה שמה** כט – זה העלוי ידוע ליודעי העברי וההגיון, ובפירוש שמות האל אבאר

זה.<sup>183</sup>

#### הערות נוסח

<sup>א</sup> נראה שצ"ל להבין.

<sup>ב</sup> בנהס"מ לא מופיעה המלה אם. והשווה לבר' כד, לב "אם לא אל בית אבי...".

<sup>ג</sup> בכה"י – ואהיה. וזה שיבוש, שהרי לא רק בנסה"מ אלא גם בדיבור המתחיל כאן – והיה. וגם מתוך פירושו (לשון ציווי) ניכר שגרס בפסוק 'והיה'.

<sup>ד</sup> בכה"י – התאהת. ראה הערה.

<sup>ה</sup> נסה"מ – "ואכרת קומת ארזיו מבחר ברשיו".

<sup>ו</sup> בכה"י המילה 'על' נמחקה.

<sup>ז</sup> בכה"י – 'נעל', ואחריו רווח, אשר ייתכן כי נועד לאות כ.

<sup>ח</sup> בכה"י – פיל.

<sup>ט</sup> מופיע בשולי כה"י.

<sup>י</sup> בכה"י – היה.

<sup>יא</sup> בכה"י מופיעה המילה 'לחיות' פעם נוספת.

<sup>יב</sup> בכה"י – אחותי.

<sup>יג</sup> נסה"מ – "וחמרים ועבדים ושפחת ואתנת וגמלים".

<sup>יד</sup> כנראה צריך להיות: מאוחר.

<sup>טו</sup> בנסה"מ הפוך: "עת לחשות ועת לדבר".

<sup>טז</sup> בכה"י – אחותי.

<sup>יז</sup> המילה גדולים מופיעה בכה"י ותוקנה ל'הנכבדים' בשולי כה"י.

<sup>יח</sup> צ"ל – ישמיטנה.

<sup>יט</sup> נסה"מ – "ותהי שרי עקרה". (הטעות נפלה כנראה ע"פ הפסוק "ורחל עקרה" (בר' כ"ט, לא).

<sup>כ</sup> בכה"י – עד.

(המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

<sup>183</sup> בגביע כסף פרק ד' מבואר ש'שרי', שיכול להשמע כ'שרה שלי', ממעטת בכבודו, שהרי אין המשמעות אלא ששרי היא שרתו של אברהם. מה שאין כן 'שרה', שמשמעותה היא ייחודית ואבסולוטית, ולכן משתמעת ממנו כבודו של אברהם, שאשתו היא שרה.

## הערות נוסח

<sup>א</sup> בכה"י מופיע דיבור זה בסוף הפרק ולא במקומו בפסוק י"ד.

<sup>ב</sup> בכה"י – הכל.

<sup>ג</sup> בכה"י – נשק.

<sup>ד</sup> בכה"י – מבכריך.

<sup>ה</sup> בכה"י – י"ג.

<sup>ו</sup> נסה"מ - זאת.

<sup>ז</sup> בכה"י – ההוראה, ותוקן בשולי הדף.

<sup>ח</sup> בכה"י מופיע פעם נוספת 'זכן תמים במקום הזה כמו בנח בכלל'. ככל הנראה חלה כאן דיטוגרפיה.

<sup>ט</sup> בכה"י הפירוש לפס' זה מופיע לפני פירושו לפס' יד.

## פרשת וירא אליו

האיש אשר ימצא בידו הגביע<sup>1</sup> ידע כונתי בזאת המראה,<sup>2</sup> אבל אף על זאת אומר פירושים בזה לפי כונת זה הספר.<sup>3</sup>

## פרק יח

(ב) **נצבים עליו** – כטעם "וכל עבדי שאול"<sup>4</sup> נצבים עליו<sup>4</sup> (שמואל א כ"ב, ו), כי כן ראוי בערך העומד אל היושב.<sup>5</sup>

(ג) **אל נא תעבור מעל עבדך** – אע"פ שידוע בכל ספרי הקודש כי [דרך העברי]<sup>6</sup> לדבר פעם ליחיד פעם לרבים,<sup>6</sup> הטיבו מאד רבותינו שאמרו: "לגדול שבהם אמר" (בראשית רבה מ"ח, י).<sup>7</sup> וגם מה שאמ' ז"ל "אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו כדמות אנשים, לוט שהיה כחו רע נדמו לו כדמות מלאכים" (בראשית רבה נ', ב).<sup>8</sup> אולם לא יבין זה אחד מני אלף, מצורף למה שכת' הרב במדרגות הנבואה.<sup>9</sup>

(ד) **יוקח נא מעט מים** – נכון כמו שהיה נכון אם כתוב 'אקח נא מעט מים' כי נכון לרמוז אל הפועל או אל הפעול.<sup>10</sup>

(ה) **כי על כן עברתם** – כי לתכלית זה עברתם וזה אם מצדי אם מצדכם.<sup>11</sup>

**כן תעשה כאשר דברת** – הטיב א"ע שאמ': "שִׁפְתָּ לַחֵם דִּי".<sup>12</sup>

<sup>1</sup> על פי בר' מ"ד, יז: "האיש אשר נמצא הגביע בידו". כאן הכונה היא למי שמחזיק את ספרו גביע כסף.  
<sup>2</sup> גביע כסף פרק י"ג. פרק זה נתפרש גם בספרו **טירת כסף**, עמ' 90-93. לדעת ריא"כ התגלות המלאכים הייתה במראה נבואי ולא ראה אנשים ממש. בכך הלך בעקבות הרמב"ם ב**מורה הנבוכים** ב', מ"ב. והרמב"ן כאן חולק על זה.

<sup>3</sup> כאן יבואו רק פירושי פשט, בהתאם למגמת הספר.

<sup>4</sup> בפרושו לשמואל א כ"ב, ו כתב ריא"כ: "נכון זה הלשון מאד מצד היותו יושב ועבדיו מעומד..."

<sup>5</sup> הנחות ניצב על הרם, כעבד על אדונו. כך נצבו על אברהם האנשים בגישה של כבוד.

<sup>6</sup> לשון יחיד משמש לרבים, ולהיפך. לכן כאן ניתן היה לומר שדיבר אל כולם, אף על פי שדיבר בלשון יחיד.

<sup>7</sup> ולכן דיבר בלשון יחיד.

<sup>8</sup> גם במאמר זה הטיבו רבותינו.

<sup>9</sup> **מורה הנבוכים** ב', ו': "...אתה מוצא נביאים רואים את המלאכים כאלו הוא איש אדם" והנה שלשה אנשים, ומהם מי שרואהו כאלו הוא אדם מבעית ומבהיל... ושם נאמר: "אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו כדמות אנשים, לוט שהיה כחו רע נדמו לו כדמות מלאכים". וזה סוד נבואי עצום, ויבואו דברים בנבואה במה שראוי..."

<sup>10</sup> אין להסיק מלשונו של אברהם שלא יהיה זה הוא אשר יקח את המים, שאין מניעה מלעשות את מושא הפעולה נושא של משפט סביל, אף על פי שעושה הפעולה ידוע.

<sup>11</sup> ההשגחה סבבה את הגעתכם הנה, כדי שאזכה להכניס אורחים, או כדי שתזכו בסעודה. ולא כרש"י וכראב"ע שפירשו: הואיל ועברתם.

- (ו) **מהרי שלש סאין**<sup>13</sup> – נכון זה הלשון כמו אם אמר: 'מהרי קחי שלש סאין'.<sup>13</sup>
- (ז) **בן בקר** – הנה כל בקר וכן שור ועגל הוא<sup>14</sup> בן בקר, וכל זה הפלגה מסדור לשוננו, להפליג שיהיה הדבור החיצוני חקוי מה שנמצא חוץ לנפש ולכן כמו שהילד מן הבקר הוא סמוך למוליד חוץ לנפש, כן הניחו הענין בכתב ובדבור החצוני.<sup>14</sup>
- וימהר לעשות אותו**<sup>15</sup> – כפשטו, וכן "ועשי עוגות" (ו), ונכון זה כאילו עשה העצם,<sup>15</sup> וכבר כתבנו זה.<sup>16</sup>
- (ח) **ויקח חמאה וחלב** – חלילה שאכלו המלאכים בשר בחלב.<sup>17</sup>
- (י) **והוא אחריו** – הנרמז במלת "והוא", הנה הוא לפתח האהל. וכינוי "אחריו"<sup>18</sup> – למלאך המדבר,<sup>19</sup> ואם סובל הענין הפך זה והענין אחד.<sup>20</sup>
- (יא) **ואברהם ושרה זקנים** – זה הפסוק אינו מן המראה אבל נותן התורה כתב זה להצעה,<sup>21</sup> כמו: "ותהי שרי עקרה" (י"א, ל)<sup>22</sup>, וכן: "ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה" (ל"ט, ו),<sup>23</sup> ורבים כן.<sup>24</sup>
- (יב) **הייתה לי** – רבים כן בעברי משמוש העבר והעתיד,<sup>25</sup> וכבר כתבנו איך זה נכון.<sup>26</sup>

<sup>12</sup> 'כן תעשה' = 'כך תעשה', כלומר כך ולא יותר. לשון ראב"ע: "כן תעשה – דרך מוסר שפת לחם די".

<sup>13</sup> "שלש סאים קמח סלת" אינם מושא ישיר של הפועל "לושי" (כלומר, 'את שלוש סאים קמח סולת – לושי'), אלא משפט עצמאי במשמעות של ציווי הבאה, כאילו אמר: 'מהרי קחי שלש סאים'.

<sup>14</sup> אמנם מבחינה הגיונית כל בקר ושור ועגל הוא בן של בקר, ולא רק הצעירים. אף על פי כן, שלא במישור החשיבה ההגיונית המדויקת ('חוץ לנפש'), אלא במישור ההתבטאות המקובלת, בין בכתיבה ובין בדיבור ('דבור החצוני', בניגוד ל'דיבור פנימי', שהוא חשיבה), מכנים דווקא את הצעיר 'בן בקר', הבן הצעיר נוהג להיות צמוד פיזית למוליד, ולכן "בן" רמז לצעיר.

<sup>15</sup> לשון עשייה משמע לאו דווקא ליצירת עצם שלא היה קודם לכן, אלא אף להכנת דבר ולכל מעשה.

<sup>16</sup> לעיל ט', כד, וכן י"ב, ה.

<sup>17</sup> ובגביע כסף פרק י"ג (עמ' כח) כתב על נדון דידן: "ואולם 'חמאה וחלב' – כן בדבר הנביאים תמיד על הדבר הטוב, כמו: 'שתיתי ייני עם חלבי' (שיר השירים ה', א), ואמר משה: 'חמאת בקר וחלב צאן' (דברים ל"ב, יד) על טוב בכלל" פירוש דבריו: דבר משובח מכונה במקרא 'חמאה וחלב' ולא דווקא חמאה וחלב ממש..

<sup>18</sup> הכינוי המוסב "יו" במלה "אחריו".

<sup>19</sup> פירוש הפסוק הוא: 'ופתח האוהל מאחורי המלאך'.

<sup>20</sup> ההקשר מאפשר לפרש גם שהמלאך מאחורי פתח האוהל, שהרי בכל מקרה התורה מספרת כאן שאף על פי שהמלאך לא יכל לראות את הבעות פניה של שרה, ידע שצחקה בקרבה.

<sup>21</sup> פסוק זה המשולב בסיפור מראה הנבואה, אינו מתאר חלק מהמראה שראה אברהם, אלא הוא הקדמה (אקספוזיציה) להבנת צחוקה של שרה בפסוק הבא. כך גם רד"ק.

<sup>22</sup> ראה לעיל בפירוש שם.

<sup>23</sup> ראה לעיל בפירוש שם.

<sup>24</sup> ראה גם לעיל ט', יח. וכל זה כתב גם בגביע כסף פרק י"ג.

<sup>25</sup> לשון עבר יכול לשמש במובן עתיד, (הייתה לי=תהיה לי), כמו כאן, שהרי שרה תמהה על האפשרות שתלד בעתיד. וכן פירש כאן ראב"ע.

<sup>26</sup> לעיל ט', יג: "את קשתי נתתי בענן".

(יג) **וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל אַבְרָם** וכו' – לא אמ' זה לשרה, כי אין לנכבד ולקדוש שידבר עם הנשים,<sup>27</sup> ולכן נשמרתי אני מזה כל ימי.

**למה זה צחקה שרה** – הוא כתוב על אברהם: "ויצחק" (י"ז, יז),<sup>28</sup> ולא גער בו השם. אין זו קושיא,<sup>29</sup> כי הפעל האחד יתואר בחכמה ובסכלות מצד הפועל.<sup>30</sup> והעד הנאמן כי אמר אברהם עוד "האף תספה" (כג) כמו שאמרה שרה "האף אמנם אלד".<sup>31</sup>

**האף אמנם אלד** – לא כונו רז"ל שבכאן שנוי במלות המאמר, רק חסרון וגרעון.<sup>32</sup> וכן הוא האמת לפי העברי וההגיון.<sup>33</sup> והכרח שלא ישמיט האל דבר מדבריה, ודי אם זכר היותר רחוק היותו.<sup>34</sup>

(יד) **היפלא מי־י דבר** – וכתו' בזכריה: "גם בעיני יפלא נאום יְיָ צבאות" (זכריה ח', ו),<sup>35</sup> והכל נכון מכמה צדדין.<sup>36</sup> לפי העברי וההגיון. ואם לא נדע אחד מהם מה נוכל להבין.<sup>37</sup>

<sup>27</sup> כן כתב בגביע כסף פרק י"ג (עמ' כח), והוסיף: "אף כי פה בעת טעותם לפני ה' " (=במיוחד כגון כאן בזמן שטועה האשה לפני ה').

<sup>28</sup> עניין זה עצמו כתוב גם על אברהם: "ויצחק".

<sup>29</sup> מדוע לא גער ה' באברהם כאשר צחק בהתבשרו על לידת בנו, כפי שצחקה שרה. אותה הפעולה יכולה להיות בתכונת החכמה של 'הפועל' עושה הפעולה, או בתכונת הסכלות שלו. צחוקה של שרה היה צחוק של סכלות, מתוך חוסר אמונה, בעוד צחוקו של אברהם היה צחוק של חכמה. וזה לשונו בסירת כסף, עמ' 89-90: "כי להיות זה הענין הסודי עמוק מאד ויקר, חשד אברהם רעיוני ושכלו, ולא האמין האמונה קיימת ולא דחהו גם כן, אבל אמר מה שאמר במלות מסופקות, כמו שאמר משה ג"כ: "הצאן ובקר ישחט להם וגו' " (במדבר י"א, כב), והשם חזק לו, רצוני – למשה, יעודו, ואמר לו: "היד ה' תקצר עתה תראה וגו' (שם כג), וכן אמר הנה לאברהם: "אבל שרה אשתך וגו' ", והנה השלמים בהיותם חוקרים הדברים עד שיעמדו עליהם מעמד אמת, אינם מקטני אמנה חלילה, והמאמרים לו ישפטו זה רק הרעיונים, ומבואר זה בשרה, כי מאמרה היה שוה בלי ספק למאמר הזה מאברהם, וכאלה רבים אין מספר".

<sup>31</sup> התורה השתמשה באותו לשון, 'האף', אצל אברהם ואצל שרה, כדי להראות להשוות ביניהם. כמו שאברהם כיוון לומר שהדבר בלתי אפשרי לספות צדיק עם רשע, כך שרה לא האמינה בדברי המלאך וסברה כי הלידה בלתי אפשרית בגילה. וגם פה זה שבח לאברהם וגנאי לשרה.

<sup>32</sup> בבא מציעא פז, ע"א: "...תנא דבי רבי ישמעאל: גדול השלום, שאפילו הקב"ה שינה בו, שנאמר: "ותצחק שרה בקרבה וגו' ואדוני זקן", וכתבי: "ויאמר ה' אל אברהם וגו' ואני זקנת". השינוי (=שקר) שחז"ל מעירים עליו כאן הוא לא השינוי במילים בין "אחרי בלתי הייתה לי עדנה" לבין "האף אמנם אלד ואני זקנת", אלא השמטת "ואדני זקן".

<sup>33</sup> "האף אמנם אלד ואני זקנת" שווה במשמעות ל"אחרי בלתי הייתה לי עדנה", ולכן באמת בחלק זה של דבריה לא שינה ה'.

<sup>34</sup> ריא"כ חולק כאן על חז"ל, המצדיקים שקר של הקב"ה מפני השלום. לדעת ריא"כ לא ייתכן שהקב"ה ישנה באופן משמעותי, אפילו בדרך השמטה. אלא שכאן היה זה מוצדק מפני שהחלק השני של דברי שרה הוא שולי, ועיקר דבריה הוא הפלא הגדול יותר ('היותר רחוק') שתלד היא אחרי בלותה, ולא הולדת אברהם בזקנותו.

<sup>35</sup> המשמעות אצלנו היא שלא יפלא מה' דבר; לעומת זאת בזכריה מופיע דבר שיפלא בעיני ה'.

<sup>36</sup> המשמעות בזכריה היא שהדבר מפליא, מצד שהוא דבר שעד אז היה נראה אפשרות רחוקה, ולא שהוא נעלם ולא ידוע.

<sup>37</sup> מי שאינו מבין אף אחד מהחילוקים בין הפסוק בזכריה לבין הפסוק שלנו, לא יבין כלום.

כעת חיה – הנה "חיה" תאר לעת, כי הטעם – 'קִיִּימָת', כי כן הוא ענין 'חי'.<sup>38</sup> וכן "כה לחי" (שמואל א כ"ה, ו) – לזמן הקיים.<sup>39</sup> והנה כתו' 'ונחיה אנחנו ואדמתנו' (מ"ז, יט),<sup>40</sup> וכן "ואתה מחיה את כולם" (נחמיה ט', ו).<sup>41</sup>

(יח) **ואברהם היו יהיה** – הטעם שיהיה שכרו בעולם הזה כי עוד יהיה לגוי ואם<sup>42</sup> עתה הוא ואשתו עקרים.<sup>43</sup>

**בו** – רמז לגוי שקדם זכרו.<sup>44</sup>

(יט) **כי ידעתיו** – כטעם "ידעתיך בשם" (שמות ל"ג, יב).<sup>45</sup>

**למען אשר יצוה...למען הביא** – שניהם על הסבה התכליתית.<sup>46</sup>

(כ) **ויאמר יְיָ זעקת וכו'** – הטעם – ואברהם עומד, כמו שסיים: "ואברהם עודנו עומד לפני

יְיָ" (כב), ואם קדם "ואברהם הולך וכו'" (טז).<sup>47</sup>

(כא) **עשו כלה** – הטעם בתכלית הרע, הפך "כי לא שלם עון האמורי עד הנה" (ט"ו, טז).<sup>48</sup>

<sup>38</sup> לשון 'חיות' משמש במובן קיום, ולכן יכול להיות מוסב אף על דברים לא חיים. כך כאן הפירוש הוא: כזמן הזה המתקיים לעתיד.

<sup>39</sup> והפירוש שם הוא: כך יהיה לזמן הקיים לעתיד, שתהיה אתה שלום וכו'.  
<sup>40</sup> לשון 'חיות' לגבי אדמה מוכיח שיש בלשון חיות משמעות של קיום, אף ללא חיים ממש. אולם בנוסח המסורה: "ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה, ותן זרע ונחיה ולא נמות, והאדמה לא תשם". ולפי זה אין שום ראייה משם. לא ברור האם נוסח משובש היה לפני ריא"כ, או שמא ציטט מהזכרון ומשום כך השתבש הוא. ד"ר יוסף עופר הציע כי אולי ניתן להסיק מכך שלפי מבטאו של ריא"כ הגיית הח' הייתה קרובה להגיית הה"א.  
<sup>41</sup> שם לשון 'חיות' מוסב על השמים, הארץ והימים, אף על פי שאינם חיים. מוכח ש'חיות' משמשת במובן קיום.

<sup>42</sup> ואף על פי ש.  
<sup>43</sup> ה' לא יססה מאברהם את אשר הוא עושה, שהרי אברהם חביב לפניו עד שמקבל שכר אפילו בעולם הזה, בכך שיהיה לגוי למרות עקרותם.

<sup>44</sup> אין כאן שכר כפול (שיהיה לגוי גדול וגם שיברכו באברהם), אלא שכר אחד, שיהיה אברהם לגוי גדול אשר בו יברכו.

<sup>45</sup> לקמן על שמות ל"ג, יז על "ואדעך בשם", פירש: "ידיעה מיוחדת...". לפי זה, ידיעה כאן פירושה יחס מיוחד.

<sup>46</sup> 'למען' כאן מציין מטרה, בעתיד, ולא 'סיבה פועלת', בעבר. ראה לעיל על י"ב, יג.  
<sup>47</sup> מפסוק כב, "ואברהם עודנו עמד לפני ה'", משמע שעדיין הוא נמצא באותו מקום שעליו סופר קודם לכן שעמד שם. אולם ההתגלות המקורית הייתה באלני ממרא (א), ובפסוק טז נאמר שהלכו משם, ואם כך, הם כבר אינם שם. על זה מתרץ ריא"כ, שדיבור ה' לאברהם כאן, "ויאמר ה' זעקת וכו'", הוא שווה-ערך לתיאור מחודש של עמידה לפני ה'. בטירת כסף עמ' 93 תירץ שאלה זו באופן אחר: "ובמה שאמר ואברהם עודנו עומד לפני ה' אינו מגביל מקום, ובאמת לא היה זה בפתח האהל, אבל במקום שנפטרו האנשים ממנו, כי הכל מלא כבודו, לכן אמר בסוף זאת המראה: "ואברהם שב למקומו", כמו שאפשר עוד.

<sup>48</sup> 'כלה' מלשון 'תכלית', כלומר, אראה האם השלימו רעתם עד שיהיה מוצדק להענישם, או שמא עדיין לא שלם עוונם. בטירת כסף עמ' 93 לא כתב פירוש מקורי זה, אלא פירש כרס"ג וכראב"ע (בפירוש השני), ש'כלה' פירושו 'כולם': "שטעמו לפי דעתי – ואם לא עשו כולם אדעה מה אעשה להם". שאר מפרשים פירשו 'כלה' מלשון 'כליון', כלומר (בניגוד לטעמי המקרא, המפסיקים בטפחא במלה 'אלי', ומחברים במונח את 'עשו' ל'כלה'): אם כצעקתה הבאה אלי עשו – אז אכלם.

**ואם לא אדעה** – אחר ששמו אנשי כנסת הגדולה טרחא במלת "לא", פירושו לפי דעתי: 'אם עשו, אם לא', כטעם "ההצליח ימי דרכו אם לא" (כ"ד, כא).<sup>49</sup> וכן כתו' למעלה "ויאמר לא" (טו), ובכל אחד מאלה טרחא.<sup>50</sup> ואמרו "אדעה" – גזרה בעצמה.<sup>51</sup> ואין הכרח שיאמר 'ואדעה', וכן כתו' "בידכם נתנו" (ט', ב), שהוא גזרה נפרדת בעצמה, כאילו אמ' 'ובידכם'.<sup>52</sup> והטעם בזה "אראה" ו"אדעה" כי הם שני מינים מן האומות, ר"ל, המוחשות והמושכלות. והעד הנאמן "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים" (שמות ב', כה). והכל על דרך "דברה תורה בלשון בני אדם" (בבא מציעא לא, ע"ב). ואלו ענינים נכבדים.<sup>53</sup>

(כד) **אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר**, וכן **למקום** – הרמז לסדום, כי היא הייתה ראש הממלכות ההם. וכן פירש השם באמרו "אם אמצא בסדום" (כו).<sup>54</sup> ולא דבר בכל זה רק על סדום, כי השאר יהיו נמשכים על מעשיה.<sup>55</sup>

**למען חמשים צדיקים**<sup>1</sup> – הנה 'למען' בכאן על הסבה פועלת.<sup>56</sup> אבל 'בגלל' מיוחד לזה.<sup>57</sup>

אמנם אלו המספרים ימצא בגביע.<sup>58</sup>

(לג) **וילך ימי כאשר כלה לדבר אל אברהם** – ולא יתכן לומר 'וילך אברהם כאשר כלה לדבר אל ימי'.<sup>59</sup>

<sup>49</sup> מאחר ואנשי כנסת הגדולה שמו טעם מפסיק במלה "לא", יש לקרוא את הפסוק כך: "ארדה נא ואראה (אם עשו)... ואם לא (עשו). אדעה". הטרחא מנתקת "אם לא" מ"אדעה", ולכן המלה 'לא' אינה שוללת את 'אדעה', אלא היא שוללת את הפועל מהחלק הקודם של המשפט (בדומה לדברי עבד אברהם "ההצליח ה' דרכי אם לא"), ו'אדעה' נשארת הגדה עצמאית שאינה משוללת וגם איננה מותנית על ידי 'אם לא'.  
<sup>50</sup> בפסוק טו ובפסוק כאן הטרחא במלה 'לא' כטעם מפסיק מנתק אותה ממה שנאמר לאחר מכן, ולכן השלילה מתייחסת לנאמר מקודם ולא לנאמר מיד לאחר מכן.  
<sup>51</sup> המילה "אדעה" היא משפט עצמאי.  
<sup>52</sup> למרות שהמילה "אדעה" היא פתיחה של היגד חדש, אין צורך להתחילו ב-'ו' החיבור (כפי שמקובל במקרא ברצף משפטים). וראה לעיל על ט', ב.  
<sup>53</sup> המשפט "אדעה" מקביל למשפט "ארדה נא ואראה", כלומר, 'ארדה נא ואראה האם עשו כצעקתה הבאה אלי כלה או לא, ואדעה האם עשו כצעקתה הבאה אלי או לא'. הכפילות 'אראה... אדעה' אינה מלמדת על שני עניינים שונים, אלא על דרך דברה תורה בלשון בני אדם, שני סוגי הידיעה האנושית, המוחשת מן המציאות והמושכלת בחשיבה הגיונית, מייחסים לה.  
<sup>54</sup> "העיר" ו"המקום", ככינויים מיוחדים, מתייחסים כאן לעיר סדום, אף על פי שדובר לפני כן גם על עמורה, משום שסדום הייתה מנהיגת יתר הערים, ולכן 'העיר' ו'המקום' סתם הם סדום. וזה מוכח מפסוק כו, שם מגיב ה' לדברי אברהם ומדבר רק על סדום. בניגוד לרש"י שמדבר של חמשה כרכים שכל אחד מהם ינצל עם עשרה אנשים<sup>55</sup> התורה מזכירה כאן רק את סדום, כי גורל עמורה יהיה תלוי בה.  
<sup>56</sup> חמישים הצדיקים, שהם סיבת הנשיאה למקום על פי בקשת אברהם, קודמים (כרונולוגית) לנשיאה למקום, ולכן הם מוגדרים כ'סיבה פועלת', ולא כ'סיבה תכליתית', כלומר, סיבה שהיא מאוחרת מהנגרם על ידה, כלומר, מטרה.  
<sup>57</sup> המלה 'למען' יכולה לעיתים לשמש במובן סיבה פועלת, כגון כאן, אבל המלה 'בגלל' תמיד ובהכרח משמש לסיבה פועלת ולא תכליתית.  
<sup>58</sup> **גביע כסף**, פרק יז (עמ' לח): "...כי ענין אלו המספרים רבו כענין מה שאמר המורה בענין הקרבנות, וכל שכן בהתחילו בחמישים עם שהיה זה נאות להיות חצי מאה. אבל סיימו בעשרה כי כן מנהג העברים...".

## פרק יט

(א) **ויבאו שני המלאכים** – אלו השנים היו מן האנשים שלשה שנפרדו מאברהם שהלך עמם לשלחם,<sup>60</sup> והגדול שבהם<sup>61</sup> לא נראה ללוט. ובאמת אלו השנים אינם השנים אשר להם למשל שני הכרובים אשר מתוכם היה הקול נשמע למשה.<sup>62</sup> ואלו עניינים נכבדים, ואמנם הכל<sup>63</sup> ימצא בגביע.<sup>64</sup>

(ג) **ויפצר במ מאד** – ולא כן באברהם.<sup>64</sup>

**מצות אפה** – אין הכרח שגם לוט אמ' 'מהרי', ואע"פ<sup>ט</sup> שאמ' כן, אין הכרח לנותן התורה שיכתוב זה תמיד, ואולי עשתה היא כן מעצמה או אחת מבנותיו, ומי ינבא.<sup>65</sup>

(ה) **ונדעה אותם** – כמו "הוצא" האיש אשר בא אל ביתך ונדענו" (שופטים י"ט, כב). והנה אין בשם ה' ידיעה רבוי ענינים כמו שאמרו המפרשים, ולא גם זה כנוי לשכיבה,<sup>66</sup> שאין בכאן כנוי, אבל ידיעה ממש כי זה השם יש לו ענין אחד כולל וסוגי לארבעה מיני הידיעות, ואחת מהם – המוחשות. וזה, ר"ל "נדעה", הוא מן המוחשות.<sup>67</sup> והטעם בכאן – חוש המשוש אשר הוא חרפה לנו.<sup>68</sup>

(ח) **כי על כן באו וכו'** – ר"ל לתכלית זה באו, כלומר, בטחו עלי שלא יעשה להם נבלה.<sup>69</sup>

<sup>59</sup> **גביע כסף**, פרק י' (עמ' כה) ביאר דבריו: "ואמנם הענין מבואר, כי האל הוא המסתלק מעל האדם... וכל זה דרך "דברה תורה כלשון בני אדם", כי המלך נפרד בחפצו מן העבד, ולא הפך זה, כי אין כח גדול בעבד לעצור המלך...". כלומר, אף על פי שמבחינה הגיונית אין בהסתלקות ההתגלות תנועה בכיוון מסוים, הפסוק מתאר הסתלקות של ה' מעל אברהם, כיוון שזהו דרך גדולה וכבוד לה'.

<sup>60</sup> שני מלאכים אלו שהופיעו אצל לוט, הם מתוך שלושת האנשים שהופיעו אצל אברהם (י"ח, ב).  
<sup>61</sup> ראה לעיל על י"ח, ג.  
<sup>62</sup> שני מלאכיו של לוט אינם זהים לאותם המלאכים אשר נמשלו לכרובים, אשר מביניהם דבר ה' אל משה (שמות כ"ה, כב).

<sup>63</sup> **גביע כסף**, פרק י"ג. שם מבואר שבנבואת רוב הנביאים משתתפים השכל הפועל, הכח הדברי (=השכלי), והכח המדמה, ואלו הם שלושת המלאכים שהתגלו לאברהם. בנבואת משה לא השתתף הכח המדמה. דיבור ה' אל משה מבין שני הכרובים הוא משל להשתתפות השכל הפועל והכח הדברי בנבואת משה. בנבואה שפלה, כגון התגלות המלאכים ללוט, לא משתתף השכל הפועל, ולכן שני המלאכים שהתגלו ללוט הם הכח הדברי והכח המדמה.

<sup>64</sup> אברהם לא נזקק להפציר בהם, אלא נענו לו מיד. וכן בבבא מציעא פז, ע"א: "ויפצר במ מאד" – א"ר אלעזר: מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול".

<sup>65</sup> אין הכרח לומר שלוט פקד על אשתו להכין את האוכל ושורזה בכך, כפי שעשה אברהם לעיל י"ח, ו, אלא ייתכן שלא עשה כך. או עשה כן, והתורה לא דווחה לנו על כך, או אולי לא פקד עליה, אבל היא יזמה זאת, או אחת מבנותיו.

<sup>66</sup> 'ידיעה' במובן שכיבה אינה משמעות נוספת עצמאית, כפי שפירש ראב"ע: "ונדעה אתם – כנוי לשכיבה".  
<sup>67</sup> 'סוג' כולל כמה 'מינים'. ללשון 'ידיעה' יש משמעות יסודית אחת, המתחלק לארבעה יישומים שונים, אשר אחד מהם הוא ידיעה חושנית, כלומר תחושה פיסית ישירה, ומשום כך המשמעות כאן היא של שכיבה.

<sup>68</sup> אריסטו, אתיקה ניקומאכית, ספר ג', פרק י', 10, 1118 ב 4-1. מובא ב**מורה הנבוכים** ג', ח'.  
<sup>69</sup> לעומת זאת רש"י פירש 'על כן' במשמעות 'על אשר'. וכן רד"ק.



(ט) **גש הלאה** – קרב אצל הלאה שזה שוה עם רחוק מהנה.<sup>70</sup>

(יא) **וילאו** – הטעם: ולא יכלו.

(יד) **לוקחי בנותיו** – בעבור היות 'חתן' שם נאמר לרחוק ולקרוב,<sup>71</sup> כטעם "והתחתנו אותנו"

(ל"ד, ט), וכן "לא"<sup>72</sup> תחתן במ" (דברים ז', ג), לכן ביאר ואמר "לוקחי בנותיו", כאילו כתב: 'ר' ל

– לוקחי בנותיו.<sup>72</sup>

(טו) **וכמו השחר עלה** – כן היה נכון ואם אמר 'וכמו עלה השחר',<sup>73</sup> ודקדוקי אבן ג'אנח

לחנם.<sup>74</sup> ודע ענין כולל מועיל, כי דעתי כך הוא, שאחר שידוע כי אין בידינו כל העברי, לא

אשגיח לנמצא בספרינו רק למחוייב ולאפשרי כפי ההקשה וההערכה אל מה שנמצא ושל מה

שנכון לפי ההגיון.

**הנמצאות** – הבתולות הנמצאות בביתו שהזכיר למעלה.<sup>75</sup>

(טז) **ויתמהמה** – ראה הפלגת אנשי כנסת הגדולה, כי שמו טעם שלשלת במלת "ויתמהמה",

למה שאמרנו<sup>76</sup> שכל עצמם היה לחקות בדבור ובכתב מה שנמצא חוץ לנפש, ואין ספק שזה<sup>77</sup>

היה עושה תנועה מעוותת פעם לפנים ופעם לאחור, ולכן שמו עליו שלשלת, שכן ענינה

בצורתה.<sup>78</sup> וזאת המלה<sup>79</sup> מצד עצמה מורה על כמו זה, כי היא כפל 'מה'. וכן שמו שלשלת

במלת "וימאן" (ל"ט, ח) בענין יוסף.<sup>80</sup> והעד הנאמן כי לא שמו שלשלת במלת "וימאן" (ל"ז, לה;

מ"ח, יט) הכתו' על יעקב.<sup>81</sup> וזכור זה והקש על זה.<sup>82</sup>

<sup>70</sup> 'הלאה' פירושה – רחוק מכאן, ואם כן פירוש "גש הלאה" הוא: התקדם לכיוון להלאה, כלומר התרחק מכאן. כך פירשו גם רש"י ורשב"ם.

<sup>71</sup> המילה "חתן" היא מילה רב משמעית, המשמשת גם במשמעות 'קרובה', כלומר, בעל הבת, וגם במשמעות 'רחוקה', כלומר, לקשרי נישואין בין משפחות מורחבות ובין עמים.

<sup>72</sup> הואיל והמילה "חתן" היא מילה רב משמעית, יש צורך לבאר באיזה סוג חתן מדובר, ולכן אחרי "חתניו" כתוב כאן תוספת ביאור "לקחי בנותיו", כלומר, מדובר בחתנים הנשואים לבנות לוט ולא בחתנים 'רחוקים'.

<sup>73</sup> לא היה שיקול הכרחי בכתיבת "וכמו השחר עלה" ולא "וכמו עלה השחר".

<sup>74</sup> **בספר הרקמה**, שער ה (עמ' מה), טוען אבן ג'אנח שהאות כ' כאות יחס, וכן המלה 'כמו', אינם מצטרפים עם 'פעלים חולפים' (בלשון עבר) כגון 'עלה', ולכן המלה "וכמו" כאן מופרדת מהמלה "עלה" על ידי הכנסת המלה "השחר" ביניהם.

<sup>75</sup> בפסוק ח "הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש".

<sup>76</sup> לא מצאתי מקור.

<sup>77</sup> לוט.

<sup>78</sup> צורת השלשלת היא שלוש פעמים הסימן: <, זה על גבי זה. השלשלת היא סימן של הלוך ושוב.

<sup>79</sup> גם המילה עצמה "ויתמהמה" היא מילה בה חוזרת על עצמה השאלה 'מה' מספר פעמים המעידה על התלבטות.

<sup>80</sup> לומר שיוסף התחבט בפיתו.

<sup>81</sup> שם לא היו התלבטויות ולכן לא שמו ב"וימאן" טעם שלשלת.

**בחמלת השם עליו** – ועוד יאמר "ויזכור אלהים את אברהם" (כט), והכל נכון ואמת, רק

שהאחד קרוב והאחד רחוק.<sup>83</sup>

(יז) **כהוציאם** – רמז לפועלים והוא המלאכים, **ואותם** – רמז לפעולים הוא לוט ואשתו.<sup>84</sup>

(יט) **להחיות את נפשי** – כענין מה שקדם לנו.<sup>85</sup>

(כב) **על כן קרא שם העיר צוער** – הנה כבר קדם אמרו "העיר הזאת" (כ) ולא ביאר מה

שמה, לכן אמרו הנה "על כן קרא" רומז למלאך או ללוט.<sup>86</sup> מצורף לזה שנראה לי שעוד בזה

סבה שנית מחוברת לראשונה, ויהיה מצד זה דבק לקרוב, ויהיה כטעם 'עריץ' ו'עריצים'

שעניינם תוקף, ויורה זה בהפוכו.<sup>87</sup> ואל תפלא על פירושי זה, ואם יש דבר אחד לתכליות רבות,

כולם טובות וצודקות יחד, כי זה נכון מאד, אבל מעניינים-מה לא בכולם.<sup>88</sup> כל שכן כי בהיות

המשל האחד בעל הוראות רבות קצתם מצד הצורה הראשונה וקצתה מצד הפוכים, זה ענין

גדול בספרי התורה.<sup>89</sup>

(כד) **מאת ימי מן השמים** – הכל אמת, רק האחד קרוב והאחד רחוק.<sup>90</sup> וכבר כתבתי בשתוף

שמים.<sup>91</sup>

(כה) **וצמח האדמה** – לא חטא זה, ואמר דוד "ארץ פרי למלחה מרעת יושבי בה" (תהלים ק"ז),

(לד),<sup>92</sup> וכבר העירונו על כל זה בענין המבול.<sup>93</sup> אבל התורה לא פרשה פרטי חטאות סדום כמו

<sup>82</sup> השווה לקמן על ל"ט, ח.

<sup>83</sup> כאן נראה כי ה' הציל את לוט מתוך רחמים על לוט, בעוד מפסוק כט נראה כי ה' הציל את לוט בזכות אברהם, אלא זכותו של אברהם גרמה לכך שחמל ה' על לוט, כך שזכותו של אברהם היא גורם רחוק, והחמלה על לוט – גורם קרוב.

<sup>84</sup> הסיומת 'ם' במלה 'כהוציאם', איננה כינוי מושא (ישיר), כלומר, 'כהוציא אותם', אלא היא כינוי נושא חבור בצורת המקור ('הוציא') במשמעות עושה הפעולה, כלומר, 'כהוציא הם', ולכן ניתן היה לכתוב לאחר מכן את המושא הישיר בנפרד, 'אותם'. וכן כתב ראב"ע.

<sup>85</sup> נראה שכוונת ריא"כ למה שכבר באר (בב', כב; ו', כ; וכן על י"ב, יב) ש'החיתה' אינו דווקא החיאת מתים, אלא כל קיום, כגון כאן שלא היה לוט מת כדי שיעניקו לו חיים חדשים, אלא שהם אפשרו לו להמשיך לחיות.

<sup>86</sup> כיוון שסיבת השם 'צוער' היא קטנות העיר ('מצער'), והעיר הייתה קטנה גם לפני דברי לוט, היה ניתן לחשוב שהיה שם העיר 'צוער' גם לפני כן, ו'על כן' מוסב לא על עצם דברי לוט אלא על עניין קטנות העיר הנזכר בדברי לוט. אלא שלוט בדברו אל המלאך לא הזכיר את שם העיר אלא כנתה 'העיר הזאת', לומר לך שהשם 'צוער' טרם ניתן לה אז, וניתן לה רק לאחר מכן, אם על ידי המלאך ואם על ידי לוט.

<sup>87</sup> סיבה נוספת לומר שהשם 'צוער' ניתן רק כעת היא האפשרות לפרש שהשם 'צוער' בנוי על מאורע שארע כעת ('דבק לקרוב'), והוא השרדות העיר מהפיכת הערים, על ידי שנפרש שהמלה 'צוער' היא לא (רק) מלשון קטנות 'כמצער', אלא להיפך, היא מלשון חוזק, כמו 'עריץ'.

<sup>88</sup> בדברים מסויימים ('עניינים-מה'), כגון כאן – בשם עיר, תתכנה סיבות רבות לאותו הדבר. <sup>89</sup> הסיפור כאן הוא משל, שיש לו מסרים רבים, העולים מרובים שונים של הסיפור, ולכן ברור שייתכנו פירושים שונים וסותרים.

<sup>90</sup> הגורם הישיר ('הקרוב') למטר הגפרית והאש הוא השמים, והעקיף ('הרחוק') – רצון ה'.

<sup>91</sup> לעיל על א', א וז', יא. ה'שמים' כאן הם החלק העליון ביותר, הקרוב ליסוד האש, מתוך ארבעת חלקי יסוד האוויר.

שפירשה במבול,<sup>94</sup> ר"ל אם הביאור אם ההמנע, ויחזקאל זכר אם כולו אם קצתו,<sup>95</sup> והאלוקים יודע האמת.

(כו) **מאחריו** – הפך "אל תבט אחריו" (יז), ואילו אמר 'מאחריה' היה נכון.<sup>96</sup>

**ותהי נציב מלח** – כי במקום שיש שם גופרית ואש יש שם מלח, או טבעה. וכן כתו' עוד: "גופרית ומלח וכו' כמהפכת סדום וכו'" (דברים כ"ט, כב).<sup>97</sup>

(כז) **וישכם** – טעמו כענין אמרו: "כהפנותו שכמו ללכת" (שמואל א' י', ט).<sup>98</sup> אבל זה מיוחד לתנועת השכם בבקר, ואם לא יהיה טעות במוחלט אם נאמר: 'וישכם בערב', ואם לא נמצאהו במה שבידינו.<sup>99</sup>

(לא) **ואיש אין בארץ לבוא עלינו** – הנה זכרתי בסדר בראשית ענין שני מיני הלשון בזה.<sup>100</sup> מדעתי אין זה כדעת א"ע.<sup>101</sup> ולכן אמרו "וישב במערה" (ל) – אינו מחוייב שלא היה זו מתוכה כלל,<sup>102</sup> כי גם "שבו איש תחתיו" (שמות ט"ז, כט) – ידוע ששם תנועה,<sup>103</sup> וכתו' "וישב באלוני

<sup>92</sup> הפגיעה בצמחיה היא תוצאה של חטאי האדם.  
<sup>93</sup> **בטירת כסף**, עמ' 63: "ואין ספק שהערים והצמחים בענין סדום לא חטאו, גם מבואר כי בהשחתת האדם אם ישחתו עמו שאר הנמצאים שהם למינו לעבדים ומשרתים, הנה זה גם כן עונש לו".  
<sup>94</sup> ו', יא-יב, על דור המבול: "...ותמלא הארץ חמס... כי השחית כל בשר דרכו...".  
<sup>95</sup> התורה לא ביארה במעשי סדום, לא את מה שחטאו במעשים רעים ולא את מה שחטאו בחוסר מעשים חיוביים. ביחזקאל ט"ז, מט-נ מבוארים חטאי סדום: "הנה זה היה עון סדם אחותך... ויד עני ואביון לא החזיקה ותגבהינה ותעשינה תועבה לפני...".  
<sup>96</sup> אשת לוט הביטה מאחריה, ויכלה התורה גם לכתוב כן 'מאחריה', אלא שכתבה "מאחוריו", כלומר, מאחורי לוט, כדי להדגיש את הניגוד בין המעשה לבין ציווי המלאך שהתניח להבטה מאחורי לוט.  
<sup>97</sup> שאלתו של ריא"כ היא, איך הפכה אשת לוט נציב מלח, והרי בפסוק לא מוזכר מלח כלל? ותשובתו היא: מהפסוק בספר דברים (כ"ט, כב) "גפרית ומלח... כמהפכת סדום" מוכח שיחד עם מטר הגפרית בסדום היה גם מלח, וזו הסיבה שנהייתה נציב מלח דווקא. אפשרות אחרת שמעלה ריא"כ היא שטבע המלח כטבע הגפרית על כן נכון לומר שהפכה לנציב מלח כאשר בפועל הפכה לנציב גפרית.  
<sup>98</sup> הפועל 'השכים' נגזר מהשם 'שכם', במשמעות ראשונית של תנועת השכם, במובן של תחילת הליכה. ראה לעיל על ט"ו, א.  
<sup>99</sup> ל'השכמה' יש משמעות ייחודית להשכמה בבוקר, אף על פי שיכול לשמש גם לערב, ואף על פי שלא מצאנו במדגם הלשון העברית שבידינו (התנ"ך) שימוש ב'השכמה' בערב. בפירושו זה חולק ריא"כ על אבן ג'נאח ועל רד"ק, שסברו שניהם כי לשרש שכם יש שתי משמעויות נפרדות (קימה בבקר, ושכם). ראה שרש שכם **בשורשים** לאבן ג'נאח ו**בשורשים** לרד"ק ובהרחבה **בשרשות כסף** שרש שכם. בפירושו לפסוק זה, מיישם ריא"כ את הכלל העקרוני שקבע לעיל יט, טו.  
<sup>100</sup> לעיל על ב', ה ביאר שבמשפטים בעלי מבנה כגון זה, יש אשר עיקר המשפט, ללא משפט הלוואי, נכון גם בפני עצמו, ויש אשר המושא תנאי בנכונותו.  
<sup>101</sup> לדעת ראב"ע כאן, פסוק זה הוא מהסוג הראשון הנזכר בהערה הקודמת, והבנות חשבו שאין איש בארץ כלל (ומשום כך אף אין איש לבוא עליהן): "והבנות חשבו כי אש וגפרית היה בכל הארץ כמבול המים". לדעת ריא"כ הבנות הבינו שיש עוד אנשים בארץ, אבל לא אנשים שיבואו עליהן. ו**בטירת כסף**, עמ' 95: "לכן פירוש זה המאמר: 'ואיש אין בארץ' – שהוא מכין "לבוא עלינו", כלומר, 'אין אדם תובע אותנו'".  
<sup>102</sup> לדעת ראב"ע, הסובר שחשבו הבנות שאין איש בארץ כלל, בהכרח יש לומר שלא עזבו את המערה, ומשום כך טעו בזה. אולם לדעת ריא"כ, לשון 'שיבה' מציין רק מקום המהווה בסיס לתנועה ממנה ושיבה אליה, כמו שמוכיח מהדוגמאות הבאות.  
<sup>103</sup> וכן כתב שם על שמות ט"ז, כט.

ממרא" (י"ג, יח) – ואם<sup>104</sup> היה יוצא ובא אנה ואנה. ולכן הכונה בזה<sup>105</sup> – שלא היה שם אדם משתדל לבא עליהם, ואם<sup>106</sup> היו רואין אותן כמה אנשים. ואולי היו מכוערות, ואם אביהם לא דקדק בזה.<sup>107</sup> ובכלל כי זה הלשון בכאן ממין הגזרות שצדקו מחוברות, ולא יצדקו נפרדות, כאמרנו על דרך משל: 'הנמצא ראובן בלתי נמצא כותל'.<sup>108</sup>

ואמנם **הבכירה** – יתכן במקומות אע"פ שאינו פטר רחם.<sup>109</sup>

(לח) **ותקרא שמו בן עמי** – שנה לו בענין 'בני עמון' או 'עמון', כי די בשמות ברמז מה.<sup>110</sup> ובא זה בתורה להעיר על שמות באו במקומות חמורים כמו מעשה בראשית ומעשה מרכבה.<sup>111</sup>

## פרק כ

(א) **ויסע משם אברם**<sup>ב</sup> – לא זכר למה נסע, ואם השם הסייעו, כי אין זה הכרח תמיד.<sup>112</sup>

(ג) **בחלום הלילה** – וכן עוד פעם אחרת (ו), ואין הכרח שיעשה זה הביאור תמיד.<sup>113</sup>

**הנך מת** – אין זה בפועל רק בכח קרוב.<sup>114</sup>

(ד-ה) **הגוי גם צדיק תהרוג** – ידע אבימלך כי במותו ואובדו – יאבד עמו, כי כתוב עוד "מות תמות אתה וכל אשר לך" (ז), וכן כתו' "עלי ועל ממלכתי" (ט). לכן צעק לשם ואמר לו: 'אם אני

<sup>104</sup> ואף על פי ש.

<sup>105</sup> כאן בעניין בנות לוט.

<sup>106</sup> ואף על פי ש.

<sup>107</sup> הסיבה שאנשים לא רצו לבוא עליהן, ייתכן שהיא משום שהיו מכוערות, ואף על פי שברור שאביהן לא הקפיד על כך אלא בא עליהן בשכרות.

<sup>108</sup> המשפט נכון רק בחיבור עם משפט הלוואי "לבוא עלינו כדרך כל הארץ", ולא בנפרד ללא משפט הלוואי. ריא"כ מביא דוגמא למשפט כזה: לא ניתן למצוא את ראובן בלי כותל. במשפט זה ברור שאין הכוונה שלא ניתן למצוא את ראובן כלל.

<sup>109</sup> ללוט היו גם בנות נשואות (יד), ולכן אלו הרווקות – צעירות, וגדולה מבין שתיהן נקראת 'בכירה' באופן יחסי לצעירה יותר, ואף על פי שלא הייתה הבכורה במשפחה, הפותחת את רחם אמה. וכן פירש רמב"ן: "...הבכירה – הפך 'צעירה'. כל גדול באחזה יקרא 'בכור', וכל קטן ממנו – צעיר לו...". אבל ראב"ע פירש שהבכירה הייתה בכורה ממש: "ותאמר הבכירה - יתכן שהייתה לו אשה אחרת ומתה בתחלה". אף ריא"כ ב**טירת כסף**, עמ' 95 פירש שהיו מבוגרות ולא נמצאו להן חתנים (ומשום כך רצו להתעבר מאביהן): "ובאמת כי אלו הבחורות רבות השנים, וכל שכן הבת הבכירה שהתחילה בזאת העצה, ואין ספק שעצת הנשים תכליתה לרע, אם לפגם ולגנאי כמו זאת, אם למות כעצת חוה שנתנה לאישה מהעץ, וכעצת אשת איוב, אשרי מי שנמלט מהן".

<sup>110</sup> נותן התורה שינה כאן משם העם ולא כתב 'בני עמון' או 'עמון', אלא 'בן עמי', כי די בכך שהתורה דורשת את השמות ברמז כלשהו.

<sup>111</sup> דרשות שמות מפורשות בקשר קלוש בין השם לבין נימוקו באות בתורה כדי שניבן לפרש במקומות שבהם התורה מסתירה דבריה, כגון מעשה בראשית ומעשה מרכבה, שאף שם התורה דורשת שמות באופן לא מפורש בקשרים קלושים.

<sup>112</sup> אין התורה מספרת תמיד את כל פרטי האירועים המסופרים.

<sup>113</sup> לא בכל פעם שההתגלות היא בחלום, התורה מציינת זאת. ראה במדבר י"ב, ו.

<sup>114</sup> אף על פי שנקטה תורה לשון הווה: 'מת', אין הכוונה שכבר הוא מת בפועל, אלא רק שהוא עומד למות. ההצדקה לשימוש בלשון הווה היא העובדה שכבר עתה יש פוטנציאל רציני של מיתה ('בכח קרוב').

חטאתי היחיד, האף תספה כלל או כת? כל שכן בהיותו צדיק, כטעם "ואלה הצאן מה עשו" (שמואל ב כ"ד, יז).<sup>115</sup> ועוד, כי אני לא חטאתי, הלא הוא אמ' לי וכו', גם לא הספיק לי בחקירתי עמו, רק גם חקרתי עמה בהיותה בחדרי.<sup>116</sup>

(ו) **לנגוע אליה** – הנה עם כל זה אפשר שנגע בכנף בגדה או בידה ואולי מעט<sup>117</sup> על צוארה.<sup>118</sup>

(ז) **וחיה** – כלשון צווי זה בעברי, כמו "והיה ברכה" (י"ב, ב).<sup>119</sup>

(ט-יב) **ומה עשית לנו ומה חטאתי לך** – ידוע מספר המופת<sup>120</sup> כי שאלת 'מה' פְּשִׁיּוֹשׁ עליה בדברים העצמיים יהיה מופת סבה.<sup>121</sup> וכן הוא בכאן, כי תחלה אמר "מה עשית לנו, ומה חטאתי לך כי הבאת עלי וכו' ", ואחר "מה ראית וכו' " (י), כלומ', כי כחשת ואתה נביא, והשאלה הראשונה גם השנית כולם על הסבה הפועלת והמניעה.<sup>122</sup> ואברהם השיב כהלכה, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון כראוי לחכם ונביא,<sup>123</sup> ואמר: הנה הניעני לזה העדר יראת אלוקים במקום הזה, אם <sup>124</sup> כן לא הבאתי עליך ועל ממלכתך חטא בעצמי, אבל אתם הבאתם אותי לומר כך.<sup>124</sup> וזה דומה לענין יעקב עם לבן, כמו שאפרש עוד.<sup>125</sup> ועל השנית שאמרת, דע,

<sup>115</sup> אמר אבימלך לה': אם אני חטאתי, האם תגרום לאבדן כלל העם ("גוי") או חלקו ('כת'), במיוחד כאשר גוי זה הוא "גם צדיק" ולא חטאו? שאלה דומה מצאנו בפי דוד, ששאל על צדקת ענישת כלל העם שלא חטאו ('הצאן') בחטאו הוא. ריא"כ כאן מפרש על פי ראב"ע.

<sup>116</sup> בהמשך דברי אבימלך בפסוק ה, טענות נוספות נגד ענישתו: בנקיון כפיו עשה, שהרי אברהם אמר לו 'אחותי היא', וגם אותה חקר בחדרו ואמרה לו 'אחי הוא'.

<sup>117</sup> במכתב שכתב בכר ל יצחק לאסט, לאחר קבלת העתק של "מצרף לכסף" ערך ע"י, הציע בכר מספר תיקונים והערות אחד מהתיקונים שהציע הוא כי אולי חלה טעות העתקה וצ"ל משש. ראה **משנה כסף**, עמ' 327.

<sup>118</sup> אין פירוש הפסוק שלא נגע בה כלל, אלא שלא נגע בה ממש דרך ביאה.

<sup>119</sup> כלשון ציווי זה, המשמש במובן עתיד פשוט, קיים בעברית, כמו לעיל י"ב, ב. השווה לעיל י"ב, ב.

<sup>120</sup> אריסטו, **אנליטיקה**, ספר שני, פרק II.

<sup>121</sup> לדברי אריסטו שם, אין הבדל בין ידיעת מהות דבר לבין ידיעת סיבותיו. כיוון שכך, שאלת 'מה' שואלת או על מקריו או על סיבותיו. ממילא, כאשר התשובה היא מהותית לדבר ('בדברים העצמיים') ולא מקרית לו, נובע שהשאלה היא על סיבותיו.

<sup>122</sup> ההקבלה בין השאלות מלמדת שגם בשאלה הראשונה לא שאל אבימלך לדעת תיאור טכני של המעשה של אברהם, אלא את סיבת המעשה. בשאלה הראשונה שאל על המניע למעשה הפגיעה באבימלך ובממלכתו, ובשאלה השנייה שאל מדוע נביא כמותו שיקר.

<sup>123</sup> אברהם השיב על שתי השאלות לפי סדר שאלתן. על פי אבות ה', ז: "שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. חכם... שואל כענין ומשיב כהלכה ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון".

<sup>124</sup> על השאלה הראשונה "מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה" השיב אברהם שהמניע למעשיו הוא חוסר יראת אלהים במקום, וזו גם ההצדקה למעשיו, שלא הוא אשם בפגיעה באבימלך ובממלכתו אלא הם גרמו לכך. לגבי תשובת השאלה השנייה, ראה בהמשך.

<sup>125</sup> ראה לקמן על ל"א, לא. אף שם השיב על ראשון ועל אחרון אחרון. ואף שם הייתה השאלה על המניע למעשה ('סיבה פועלת') ולא על מטרתו, ולכן השיב שם יעקב "כי יראתי כי אמרתי פן תגזל את בנותי מעמי" ולא 'למען לא תגזל את בנותי מעמי', כשם שגם כאן הייתה השאלה על מניע המעשה ולא על מטרתו, ולכן השיב אברהם "כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי" ולא 'למען לא יהרגוני על דבר אשתי'. ואף שם על השאלה השנייה השיב שהנחת השאלה מוטעית, והמעשה שעל מניעו נשאל, כלל לא היה, כשם שגם כאן על השאלה השנייה השיב שהנחת השאלה מוטעית, והמעשה שעל מניעו נשאל, כלל לא היה, כפי שמבואר בהמשך הדברים.

כי לא כחשתי, ואע"פ ש'אחותי' שאמרתי הוא שם משותף,<sup>126</sup> הנה זה נכון, כי באמת היא אחותי בת אבי ואם אינה בת אמי, עם זה היא אשתי.<sup>127</sup> כי "אמנה" לקיום, כמו "אמנה אנכי חטאתי" (יהושע ז', כ).<sup>128</sup> וידוע מן ההגיון כי באמרי 'אחתי היא', אינני<sup>129</sup> מונע מהיותה גם אשתי,<sup>129</sup> ואתם לסכלותכם בהגיון לא חקרתם אותי כהוגן, ולא עמדתם על תוכן דברי. ואמנם למה נפלא או נרחק קחת אברהם אחותו יותר מקחת עמרם דודתו (שמות ו', כ)?<sup>130</sup> וכן אמרו רז"ל במקום מספריהם.<sup>131</sup>

(יג) **כאשר התעו אותי אלהים** – אע"פ שנפרש בזה ש"אלהים" בזה הוא רומז אל נמרוד או גם לשריו עמו, מצד שתוף השם, הנה על כל פנים השם ית' הוא הפועל הראשון הרחוק, וכן הוא לכל.<sup>132</sup> והנה כתו' "למה תתענו ימי מדרכיך" (ישעיה ס"ג, יז).<sup>133</sup>

(טז) **לאחייך** – הוא אמת מכמה פנים על אברהם,<sup>134</sup> ועם זה הוא אישה.

(טז) **לאחייך** – הוא אמת מכמה פנים על אברהם,<sup>135</sup> ועם זה הוא אישה.

**כסות עינים** – לבוש צבעים.<sup>136</sup> כלומר, כי מן הכסף תקנהו.<sup>137</sup> וְתִשָּׂאָהּ לְבַד בְּבֵיתָהּ.<sup>138</sup> ואמנם מִשָּׂאתוֹ לַפָּנִי הַכֹּל – אם בביתה וכל שכן בחוץ – תהיה נוכחת ונזהרת, כי אז תִּחְמַד יותר.<sup>139</sup>

<sup>126</sup> 'אחות' היא מילה רב משמעית, שמשמעותה גם בת אב שאינה בת אב. על השאלה השנייה "מה ראית כי עשית את הדבר הזה", כלומר, מדוע שקרת, השיב אברהם שלא שיקר, אלא "וגם אמנה אחתי בת אבי הוא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה".  
<sup>127</sup> המלה 'אמנה' משמשת במובן אמת, אישור הדברים. ראה לעיל על י"א, כט.  
<sup>128</sup> כיוון שהמלה 'אחות' משמעותה גם בת אב שאינה בת אב, ואם כן, יכולה להנשא לו, כפי שמבואר בהמשך הדברים, הרי שגם אין במשמעות הדקדוקית של המשפט 'אחתי היא' שלילה של קשר אחר נוסף (אישות).  
<sup>129</sup> אין להתפלא על כך שאברהם לקח את אחותו או לראות זאת כבלתי אפשרי, כשם שאין להתפלא על כך שעמרם נשא את דודתו.  
<sup>130</sup> הגמרא בסנהדרין נח, ע"ב דנה בעניין זה, אך שם הגמרא סוברת ששרה הייתה בת אחיו של אברהם ולא אחותו ממש. וראה גם מגילה יד, ע"א. וראה לעיל על י"א, כט.  
<sup>131</sup> לדעת התרגום המלה "אלהים" כאן פירושה בעלי שררה (שהרי קיימת משמעות זו למלה רבת-המשמעויות 'אלהים'), בניגוד לדעת רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורד"ק, אשר פירשו ש"אלהים" כאן הוא קודש. אין הבדל משמעותי בין הפירושים, משום גם אם הגורם המיידי לעזיבתו הוא אנושי, עדיין ה' הוא הגורם הראשוני העקיף (רחוק).  
<sup>132</sup> מכאן שה' מתואר כגורם הראשון העקיף לכל דבר, אפילו להתעית האדם מדרך ה'!  
<sup>133</sup> כינוי אברהם 'אחיה' של שרה נכון גם משום שהוא אחיה ממש, בן אביה, אף על פי שאינו בן אמה, וגם משום שהמלה 'אח' משמשת גם לסוגי קרבה נוספים (ראה לעיל על ט', כה).  
<sup>134</sup> כינוי אברהם 'אחיה' של שרה נכון גם משום שהוא אחיה ממש, בן אביה, אף על פי שאינו בן אמה, וגם משום שהמלה 'אח' משמשת גם לסוגי קרבה נוספים (ראה לעיל על ט', כה).  
<sup>135</sup> בגד צבעוני. 'עין' במשמעות מראה וצבע, כמו "והנה לא הפך הנגע את עינו" (ויקרא י"ג, נה). וכן פירש רד"ק.  
<sup>136</sup> פירוש "הנה הוא לך כסות עינים" הוא שהכסף שניתן לאברהם נועד לרכישת בגד הצבעוני עבורה.  
<sup>137</sup> פירוש "לכל אשר אתך" הוא שכסות העינים תהיה רק עמה.  
<sup>138</sup> פירוש "ואת כל ונכחת" הוא ששרה תזהר ('ונוכחת' – ונזהרת) מלשאת את כסות העינים לפני אחרים ('את כל'), וסיבת ההזהרות היא משום שאחרים יחמדו יותר את שרה עם יראוה בכסות העינים שלה.

(יז-יח) **וירפא אלהים** – אין הכרח שקודם זה כתב 'וינגע י-י' כמו שכתב בפרעה, ודי אם כתב

בזה ונרפא, כל שכן שאחר זה פירט החולי.<sup>140</sup>

**וילדו** – רמז לזכרים, גם כן כי כתוב "ומצרים ילד" (י', יג), אמנם<sup>141</sup> זכירת הרחם אינו רומז רק

לנשים,<sup>142</sup> ועקר הבן והילוד הוא ברחם.<sup>143</sup>

וטעם **עצר** כטעם "עצרני י-י מלדת" (ט"ז, ב), כטעם "עצור בחצר המטרה" (ירמיה ל"ג, א), הפך

"פטר רחם" (שמות י"ג, יב).<sup>143</sup>

## פרק כא

(א-ב) **וי-יפקד את שרה** – דע כי כל שורש 'פקד' ענינו הכולל – 'זכר',<sup>144</sup> וזכור זה תמיד.

והנה הזכירה בכאן לא תועיל מבלי העשייה, לכן **"ויעש וכו'**"<sup>145</sup> וביאר יותר **"ותהר ותלד**

וכו'".<sup>146</sup> וכל אלה הענינים סדור סבות כראוי זו אחר זו.<sup>147</sup> ופעמים יקצר והכל נכון.<sup>148</sup>

(ב) **אותו** – רמז למועד.<sup>149</sup>

(ג) **יצחק** – שם דמיון ראשון, ואם הוא על תבנית פעל,<sup>150</sup> וכן "ישבק" (כה, ב; דברי הימים א

א, לב). וזכור זה והקש על זה בשמות אחרים.

<sup>140</sup> אין התורה צריכה לספר מראש כי אבימלך ומשפחתו חלו, אף על פי שאצל פרעה כן נכתב הדבר (י"ב, יז). די לה לכתוב כי נרפא, ומתוך כך נבין כי קודם לכן חלו. ובפרט אין צורך לספר כאן מראש את דבר המחלה, שהרי הוא כתוב לבסוף בפסוק יח. ראה לעיל על י"ב, יז.

<sup>141</sup> המלה "וילדו" מתיחסת גם לאבימלך עצמו, שהרי מצאנו לשון 'לידה' (בבנין קל, ולא רק 'הולדה', בבנין הפעיל) בזכר, לעיל י', יג. לעומת זאת הפסוק הבא, המתאר 'עצירת רחם', מתייחס ל"בית אבימלך", וזה כולל רק את הנשים.

<sup>142</sup> התורה תארה את מניעת הילודה בלשון 'עצירת רחם', משום שעיקר הלידה היא ברחם.

<sup>143</sup> 'עצירה' פירושה סגירה, ומשמשת בהקשר הרחם במשמעות מניעת הילודה, כשם שהמלה ההפוכה, 'פטר', שפירושו פתיחה, משמש בהקשר הרחם במשמעות ילודה. וראה לעיל על ז', יא.

<sup>144</sup> ופירוש הפסוק כאן – שה' זכר את שרה.

<sup>145</sup> אבל לשון פקידה עצמה אינה כוללת עשייה, כדעת התרגום ובניגוד לפירושי רש"י ורד"ק.

<sup>146</sup> העשייה בצלע השנייה של פסוק א מכוונת אמנם לעשיית ההריון והלידה, אבל זה מתבאר רק בתחילת פסוק ב. לכן "ותהר ותלד" נצרך.

<sup>147</sup> הפסוקים מסודרים לפי סדר הגיוני: התורה מתארת שתחילה זכר ה' ולאחר מכן עשה, ואז מבארת מהי העשייה. כל זה בניגוד לדעת רד"ק, אשר פירש שהתורה חוזרת על אותה עובדה שלוש פעמים כדי להדגיש את פלא הנס.

<sup>148</sup> לעיתים התורה מקצרת ודוחסת את כל המידע למשפט אחד, ולעיתים מאריכה כמו כאן, ואין בזה חוקיות.

<sup>149</sup> כדעת רש"י, ולא כרד"ק שפירש כי "אתו" מתייחס לאברהם.

<sup>150</sup> 'יצחק', למרות שמבחינה צורנית הוא פועל בזמן עתיד, לדעת ריא"כ הוא באמת 'שם דמיון ראשון', כלומר שם העצם של המאפיין המופשט של הצחוק, כמו 'צחוק', שהרי לא יצחק הוא אשר יצחק, אלא הוא גורם הצחוק, ולכן מתאים שיקרא בשם צחוק. ראה לקמן על מ"א, מג ולעיל על י"ב, ב.

(ד) **כאשר צווה אותו אלהים** – ונכון בעברי ובהגיון, אחר<sup>151</sup> שציוה לו בכלל, "ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר" (י"ז, יב),<sup>151</sup> כי אמרו "ואת בריתי אקים את יצחק" (י"ז, כא) אינו רומז לפי דעתי על ברית המילה.<sup>152</sup> וזכור כל זה.

(ה) **ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו** – מנהג נכבד בתורתנו הקדושה לכפול פעמים רבות זכירת ענין נכבד, למען נזכור תמיד, ואע"פ שאינו מקומו.<sup>153</sup> ודומה לזה זכרו ענין מעשה המנורה בפרשת בהעלותך (במדבר ח', ד).<sup>154</sup> ובאלה מסעי: "יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים. ומצרים מקברים וכו'" (במדבר ל"ג, ג-ד).<sup>155</sup> וזכור זה והקש על זה.

(ט) **מצחק** – הוא שם משותף, וטעמו בכאן – מצחק בקוביא, או דברי עגבים ולעגים,<sup>156</sup> וְתִירָא שרה פן ילמד בנה. וכבר האריכו רבותי ז"ל על גנות זה, ר"ל הצחוק,<sup>157</sup> וגם שיחת ילדים, ולכן אמרו "מנעו בניכם מן ההגיון".<sup>158</sup> ומהם למד ארסטו על מה שכתב על דבר זה בספר המדות,<sup>159</sup> וגם אפלטון.<sup>160</sup>

(יא) **על אודות בנו** – ולא על אמתו,<sup>161</sup> בעצם ובכונה ראשונה, ואם היה רע לו גם עליה במקרה ובכונה שנית.<sup>162</sup> והעד מה שאמר לו השם היודע לבות בני אדם: "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך" (יב).<sup>163</sup> וזכור זה והקש על זה.

<sup>151</sup> הציווי הקדום הנזכר כאן בפסוק הוא הציווי כללי על מילת הבנים בגיל שמונה ימים, ואף על פי כן ניתן לומר שמילת יצחק ספציפית הייתה בהתאם לאותו ציווי כללי. וכן פירש כאן רד"ק.  
<sup>152</sup> הבטחת קיום הברית עם יצחק אינה ציווי על מילתו, ולכן לא ניתן לומר בפסוק זה הוא המכוון בפסוק שלנו באזכור הציווי הקדום.

<sup>153</sup> התורה כותבת עניינים חשובים אף על פי שכבר נכתבו, ואף שלא במקומם המתאים, כדי לחזק את העניינים בזכרון הקורא. משום כך נכתב בתורה פסוק זה, אף על פי שעצם הלידה ושם הילוד ידועים כבר מהפסוקים הקודמים, וגילו של אברהם ידוע מ-י"ז, יז.

<sup>154</sup> אף על פי שנאמר כבר ביתר פירוט בשמות כ"ה, לא ואילך.  
<sup>155</sup> אף על פי שזה ידוע כבר משמות י"ב.

<sup>156</sup> המילה 'מצחק' היא מילה רב משמעית, ומשמעותה כאן איננה צחוק אלא משחק. פירוש המשחק של ישמעאל כאן הוא או משחקי הימורים כגון משחק בקוביא (ראה סנהדרין כד, ע"ב), או קלות ראש מינית ('דברי עגבים'), או דברי לעג על זולתו. **בטירת כסף**, עמ' 98 כתב: "...צחוק ישמעאל, שפירושו לפי דעתי – לעג שהיה מלעיג על ענין שרה, כמו שאמרה היא עצמה: "כל השומע יצחק ל" (כ"א, ו), ובמעט תואנה גרשתו". בדומה פירש רד"ק כאן, שלעג על יצחק על כך שנולד מזקנים.

<sup>157</sup> כלומר, משחק, מהסוגים המנויים לעיל.

<sup>158</sup> ברכות כח, ע"ב: "...ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבו בן ברכי תלמידי חכמים". פירוש 'הגיון' בלשון חז"ל, לפי זה, הוא דיבור, ובהקשר זה – שיחת ילדים, וזהו כפירוש השני ברש"י שם. וראה ריא"כ **צורר הכסף**, רוזנברג עמ' 291: "כי הגיון ושיחה שמות נרדפים".

<sup>159</sup> אבן רשד, **ספר המידות** עמ' 169-170.

<sup>160</sup> וריא"כ **צורר הכסף**, ספר ההטעאה, רוזנברג עמ' 291: "וכן כתב אפלטון בספר ההנהגה יצוה למנוע הבנים מן השיחה וההגיון והדיבור בסיפורים ביניהם לפי שרוב דיבוריהם בהבלים וגם בעניינים כוזבים מפחידים ומקנים דעות רעות...". וראה גם באבן רשד, **הנהגת המדינה**, עמ' 32.

<sup>161</sup> נאמר רק שאברהם הצטער על גירוש ישמעאל, ומכאן שלא הצטער על גירוש הגר.



(יג) **כי זרעך הוא** – זה באמת נתינת סבה למה שקדם.<sup>164</sup>

(יד) **וישכם אברהם בבקר** – לעד כי "ויאמר אלהים אל אברהם" (יב) היה בלילה שלפני זה

הבקר. ואין זה מחוייב תמיד, ודי בזה עתה.<sup>165</sup>

(יז) **באשר הוא שם** – רמז לשם, כטעם "אתה תשמע השמים" (מלכים א' ח', מג, ועוד שם

בפרק). ורבים מזה במקרא להודיענו כי אם הוא ית' גבוה ורחוק הנה הוא שומע הכל.<sup>166</sup>

(כ) **רובה קשת** – כל אחד שם נגזר.<sup>167</sup> והרובה י"ח מטעם "וְרֹבֹא" (מ"ט, כג) שהוא יריית חיצים.

(כב) **ויהי בעת ההיא וכו'** – זה הגבול אם קצר ואם רחב אם לפני מה שקדם זכרו אם

אחריו.<sup>168</sup> ומזה השינוי ענינים נפלאים בתורה ובמקרא.<sup>169</sup> וזכור זה.

**אלהים עמך** – הוא הגדה כטעם "ראה ראינו כי היה יי עמך" (כ"ו, כח). וכן מאמר נתן לדוד

"כי יי עמך" (שמואל ב' ז', ג).<sup>170</sup>

(כו) **לא שמעתי** – מזולתך.<sup>171</sup>

(ל) **תהיה לי לעדה** – רמז במלת "תהיה" לאותה הלכיהה.<sup>172</sup> וזה דרך סימן ואות, והוא על

מינים רבים, וקצתם אינם רק אמת, לא חלושה בתכלית.<sup>173</sup>

<sup>162</sup> זה שהצער של אברהם היה על אודות ישמעאל בלבד ולא על אודות הגר, הוא רק לענין הגורם הישיר ('בעצם') לצער, שהוא הצורך בגירוש ישמעאל. שהרי הצורך בגירוש הגר הוא תוצאת לוואי של הצורך בגירוש ישמעאל, ונמצא שהצורך בגירוש ישמעאל הוא הגורם הישיר היחיד הן לצורך בגירוש הגר והן לצער של אברהם. אף על פי כן גם גירוש הגר גרם לו צער, אלא שזהו גורם משני ('במקרה').

<sup>163</sup> מכאן שרע היה בעיניו אף על הגר.  
<sup>164</sup> הסיבה היחידה לכך שישמעאל נהיה לעם הוא זכותו של אברהם, ואין זה מזכות שלו. נראה שריא"כ מכוון כאן לאמירה פוליטית.

<sup>165</sup> נבואה, אף של שאר נביאים מלבד משה, לא חייבת להיות בלילה, אלא יכולה גם להיות במראה ביום. ראה **מורה הנבוכים ב', מ"א**.

<sup>166</sup> 'הוא' ב'באשר הוא שם' הוא ה' (בניגוד לדעת יתר המפרשים, אשר פירשו ש'הוא' הוא הנער), כלומר, 'כי שמע אלהים אל קול הנער באשר אלהים שם'. הפירוש הוא שה' שמע ממקומו מן השמים את קול הנער על הארץ, ודומה לכך בתפילת שלמה "אתה תשמע השמים מכוון שבתך", כלומר, אתה תשמע מן השמים את התפלה בבית המקדש ואליו על הארץ. משמעות המטאפורה של היות ה' בשמים ושמיעתו את אשר על הארץ, הוא היותו טרנצנדנטי ואף על פי כן אימננטי ויודע את הפרטים הריאליים ומגיב אליהם.

<sup>167</sup> 'רובה' ו'קשת' אינם תיאורי פעולותיו אלא שמות תואר ('שם נגזר' = שם תואר), כלומר, הוא אדם רובה ואדם קשת.

<sup>168</sup> הזמן המוגדר ('הגבול') בביטוי 'ויהי בעת ההיא' יכול להיות זמן קצר או ארוך, לפני האירועים הקודמים האחרונים (במקרה זה, גירוש הגר וישמעאל) או אחריהם. ראה להלן בראשית ל"ח, א.

<sup>169</sup> ביטויים מגבילים לכאורה, אשר 'גבולם' רחב ולא מוגדר, קיימים בתנ"ך.

<sup>170</sup> "ה' עמך" אינו איחול ברכה, אלא תיאור עובדת סיוע של ההשגחה להצלחת האדם.

<sup>171</sup> שהרי זה שלא שמע מאברהם עצמו כלול במשפט הקודם "וגם אתה לא הגדת לי".

<sup>172</sup> המלה "תהיה" איננה כאן צורת נוכח, אלא נסתרת, ונושאה – הלכיהה, כלומר, הלכיהה תהיה לי לעדה.

<sup>173</sup> לקיחת הכבשות אינה יכולה להיות עדות ממש בעתיד, שהרי אין היא עתידה להתקיים, אלא היא מעשה רגעי חולף. וגם אינה יכולה להעיד על דעת אבימלך יותר מאשר דבריו. אלא זהו סימן כלשהו. על פי דברי ריא"כ בשולחן כסף סימן קטו (עמ' 171), כדי שהוכחה, או מופת, תהיה מושלמת, עליה למלא אחר תשעה תנאים; אך גם

(לא) **על כן קרא** – יתכן כי נקבצו שתי סבות, ועל שתיהן רומז "על כן" – הראשונה לשבע

הכבשות, שזכר לפני זה, ואחר "כי שם נשבעו שניהם".<sup>174</sup>

(לג) **ויטע אשל** – אינו אשרה אבל זה להזכרה, כמו המזבחות המצבות שזכרנו.<sup>175</sup>

(לד) **ימים רבים** – אחר ש'רב' ו'רבים' ממאמר המצטרף, לא נוכל להנבא מספר זה.<sup>176</sup> וכתוב

בשמעי "ימים רבים" (מלכים א' ב', לח), ולא היה רק שלש שנים.<sup>177</sup> וחפש זה וזכור זה.

### פרק כב

(א) **ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם** – הנה מה שאוכל לכתוב בזה

ימצא בגביע.<sup>178</sup> ובספר טירת כסף.<sup>179</sup> ובפרט פירוש "נסה" ו"עתה ידעת" (יב) ימצא בגביע.

(ב) **ואמרו בנך** – הוא סתום ואמר אחריו ביאורים שלשה זה אחר זה, וכולם לטעם חזוק לפי

המכוון, ובכל אחד כטעם ר"ל.<sup>180</sup>

**והעלהו שם לעולה** – הוא כפשטו, אבל לא היה רצון השם אז שישלם זה הפעל, כי כבר

קדם "והאלהים נסה" (א).<sup>181</sup>

**על אחד ההרים אשר אומר אליך** – כטעם "אל הארץ אשר אראך" (י"ב, א), וכבר

פירשתי.<sup>182</sup>

בהעדר חלק מן התנאים, היא יכולה לשמש כהוכחה לא מושלמת. צירופי התנאים השונים הם ה'מינים הרבים' הנזכרים כאן, ומה שנאמר כאן הוא שחלק מן המינים, אף על פי שאינם הוכחות מושלמות, מכל מקום יש בהן אמת, ואף על פי שהן חלשות יחסית, אינן חלשות באופן מוחלט ('בתכלית').

<sup>174</sup> יתכן כי השם "באר שבע" מבוסס הן על שבע הכבשות, והן על השבועה, והמילה 'כן' בצירוף "על כן" פירושו גם מה שנאמר קודם, וגם מה שנאמר בהמשך.

<sup>175</sup> העץ שנטע לא היה לשם פולחן אלא לשם זכרון בלבד, כהצבת המזבחות והמצבות על ידי האבות. ראה לעיל על ח', כ, וכן על כ"ח, יח.

<sup>176</sup> 'רבים' הוא מושג יחסי ('מאמר המצטרף'), ולכן אין לדעת על כמה זמן בדיוק מדובר.

<sup>177</sup> שהרי מיד לאחר מכן כתוב: "ויהי מקץ שלש שנים...", אז יצא מירושלים לגת, ושוב לא חזר.

<sup>178</sup> **גביע כסף**, פרקים י"ד, י"ח.

<sup>179</sup> **טירת כסף**, עמ' 47-46.

<sup>180</sup> הציווי "קח נא את בנך" אינו מובן, שהרי לאברהם שני בנים, ולכן לאחר ההגדרה הסתומה 'בנך' באו שלשה תארים המבארים במי מדובר, כאילו כתוב: 'קח נא את בנך, רצוני לומר: את יחידך, רצוני לומר: אשר אהבת, רצוני לומר: את יצחק'.

<sup>181</sup> כוונת הציווי של "והעלהו" הייתה כפשוטה המילולי, להעלות את יצחק על מזבח במטרת הקרבתו לעולה, אך כבר אז התכוון ה' שלא יקיים בפועל את מטרת ההעלאה, כלומר, לשחטו, שהרי לא ציווה ה' דבר שלא רצה בו. דברים דומים כתב בגביע כסף, פרק י"ח: "...ואולם 'והעלהו שם לעלה' אין בו ספק, מצד שידוע שכל לשון תנועה בלשון עברי, וגם בהגיון, אינו מוכרח תמיד על תכלית התנועה בשלימותה, אבל פעמים בהיות מה שבין, ופעמים בהתחלה, ופעמים קודם ההתחלה... ובכלל כל תאר וכל פעל פעם יונח על הכח כמו על הפועל, כי על הכל יאמר שם נמצא והיה, ר"ל על הכח כמו על הפועל". בפירושו לפסוק זה כמדומני שריא"כ מתייחס לפולמוס הנוצרי, כאשר טענת הנצרות להוכיח ששנה ה' את דעתו. וראה יוסף המקנא עמ' 40.

<sup>182</sup> ראה לעיל על י"ב, א.

(ג) **וישכם אברהם בבקר** – זה הלשון כתוב לפנינו על מהפכת סדום (י"ט, כז), ועל שלחו הגר (כ"א, יד), ובמקום אחר "וישכם אבימלך בבקר" (כ', ח).<sup>183</sup> ובמקום אחר "וישכם יעקב בבקר" (כ"ח, יח) אבל קדם לו "ויקץ יעקב משנתו" (כ"ח, טז).  
 (יב) **ואל תעש לו מאומה** – יותר מבואר מזה אמרו בירמיה "ואל תעש לו מאומה רע" (ירמיה ל"ט, יב).<sup>184</sup>

(יג) **אחר נאחז** – אין טעמו 'שנאחז', אבל הוא הגדה בעצמה, כי סיפר שראה איל, וסיפר כן כי אחר כן נאחז האיל בסבך, כטעם "תלך" אחר תאסף" (במדבר ל"א, ב).<sup>185</sup> וכן לפי דעתי "אחר אחת בתוך" (ישעיה ס"ו, יז), כי סיפר שאותם הזונים הסכלים היו מתקדשים ומטהרים ברחיצות בגנות ואחר כן הייתה אשה אחת בתוך שנים<sup>186</sup> במסבה לסעודה עם היות מרק פגולים כליהם, כאומרו אוכלי בשר החזיר, וזה ההפלגה כי הם היו רוצים להטהר ותכף מתטנפים בטינוף הטינוף מבית ומחוץ.<sup>187</sup> והנה זה מנהג תמיד במצרים ובכל הארצות ההם כאשר ידעתי בהיותי שם ויותר מגונה מזה בהיות אשה אחת בתוך אין ראוי לכותבו. ומדעתי על זה הגנות המופלג אמר הכתוב בהסתר לשון "ועם שונים אל תתערב" (משלי כ"ד, כא), ועל אלו השונים אמר "ופיד שניהם מי יודיע" (משלי כ"ד, כב).<sup>188</sup>

(יד) **יִי רֵאָה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהָרֵי יִי רֵאָה** – מי הודיענו זה החלוף בין "יראה" הראשון ובין השני, רק אנשי כנסת הגדולה בנקודם, והעירונו בזה הערה גדולה על מקומות

<sup>183</sup> ראה לעיל על כ"א, יד. כל ההשכמות הללו באות לאחר התגלויות. ההשכמה מורה על כך שההתגלות הייתה בחלום הלילה.

<sup>184</sup> מהפסוק בירמיהו יש ללמוד ש'אל תעש לו מאומה' הוא בדבר רע דווקא.  
<sup>185</sup> ריא"כ חולק על פירוש ראב"ע. לפי ראב"ע: "אחר שנאחז בסבך בקרניו", כלומר, זהו תיאור מצב האיל בשעה שאברהם ראה אותו. אברהם ראה איל אחרי שנאחז האיל בסבך. לדעת ריא"כ לא מדובר בתיאור מצב האיל בשעה שראוהו אברהם, אלא במשפט חדש, המתאר ארוע שארע לאחר שראה אברהם את האיל. אברהם ראה איל, ואחר – כלומר, ולאחר מכן – נאחז האיל בסבך בקרניו. הפסוק "תלך אחר תאסף" משמש דוגמא ל'אחר' הפותח משפט חדש, המתאר ארוע מאוחר יותר, אף על פי שאין במלה 'אחר' ו' החיבור.

<sup>186</sup> אשה אחת הייתה שוכבת עם שני גברים.  
<sup>187</sup> ריא"כ מרחיב את דיבור בפסוק ממשלי ומוכיח כי גם שם פירוש המילה, "אחר" הוא 'לאחר מכן'. הפסוק מתאר את צביעות האנשים שהיו מתקדשים ומטהרים, ו'אחר – אחת בתוך', כלומר, מיד אחר כך היו עוסקים בזנות. בפרושו למשלי כ"ד, כב מגלה ריא"כ את שהסתיר בפרושו לתורה וז"ל שם: (עשרה כלי כסף עמ' 113): "ופיד שניהם מי יודע" וזה הענין הוא חיבור שנים אנשים עם אשה אחת בחבור מגונה, ואין ראוי לגלות דבר ערוה, ומזה אמר ישעיה: "אחר אחת בתוך" כי יתיחדו כן בגנות בארץ ההוא, וגם היום כן מנהגם כאשר ידע זה מי שהלך בארץ ההוא, ואם אמת שנים משכבות אשר באשה אינו אסור בדת הישמעאלים, גם לא בדתינו בעוונותינו כי משפט אלהי הארץ הכריח לזה, הנה זה הענין מכוּעַר ויוסרו עליו המנהיגים...".

אחרים. וזה אחד ממיני שתוף השמות.<sup>189</sup> ואם נאמר היר"ד בחיריק ואל"ף בקמץ יהיה הוראה אחרת.<sup>190</sup> וכבר מנוזה בספר ההטעאה.<sup>191</sup> כמו עלִי בקמץ הלמד ועלִי בצרי הלמד וזולת זה משלים<sup>192</sup> רבים.

(יח) **עקב אשר שמעת בקולי** – אין הטעם בזה על מה שהלך אל ההר לעלות את בנו, כי כבר קדם אמרו "יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך" (טז), אבל הטעם על מה שאמר לו מלאך השם "אל תשלח ירך אל הנער" (יב),<sup>193</sup> כמו שאפרש בספר טירת כסף.<sup>194</sup>

(יט) **וישב אברהם אל נערו** – כי הוא הראש ואין צורך לזכור הנטפלים לו כמו יצחק בנו.<sup>195</sup> ומזה המין בתורה למאות ולאלפים. האמנם בהיותי בעיר ולנציאה זה שנים<sup>196</sup>, היה מחסדי השם עלי כי פגע בי חסיד אחד וזָקֵן וגדול<sup>197</sup> עם זָקֵן גדול כולו לבן, ואמר אלי כי לא שב יצחק, כי בשכר מה שסבל להשחט שלחו השם בגן עדן ועמד שם עד שנשא הנעימה רבקה, ולכן לא נזכר שמו בכתוב במיתת שרה ולא בשליחות אליעזר עד ששב<sup>198</sup> עם רבקה, וכתו' שם "ויצחק בא מבא באר לחי רואי" (כ"ד, סב). אמרתי לו, תנוח דעתך כמו שהנחת דעתי.<sup>199</sup>

#### הערות נוסח

<sup>א</sup> נסה"מ – עבדיו.

<sup>ב</sup> בכה"י – חסר.

<sup>ג</sup> נסה"מ – סאים.

(המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

<sup>189</sup> כנראה, לדעת ריא"כ, התורה ניתנה ללא מסורת הגיה (אף לא על פה). אם כן, שתי המילים 'ראה' בפסוק היו זהות בצורתן, ונבדלו רק במשמעותן (ואנשי כנסת הגדולה העירו לנו על הבדל זה). מכאן שגם מילים הזהות לגמרי בצורתן, אף בהגייתן, ואפילו בסמיכות זו לזו, יכולות להיות בעלות משמעויות שונות.

<sup>190</sup> משמעות נוספת של צירוף האותיות 'ראה' היא יָרָאָה.  
<sup>191</sup> לא ברור האם ריא"כ מתכוון לספר המקורי של אריסטו (באחד העיבודים הערביים, בתרגום לעברית): אריסטו, **הטעאה**; או לקיצור שעשה הוא עצמו לספר זה. (ואז צריך להיות כאן לעיל: 'מנינו' ולא 'מנו'). העניין הנדון כאן מופיע בקיצור של ריא"כ **צורר הכסף**, עמ' 281.

<sup>192</sup> דוגמאות.  
<sup>193</sup> דברי ה' "עקב אשר שמעת בקלי" אינם מוסבים על נכונות אברהם להקריב את בנו, שהרי על זה כבר נאמר "יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך", אלא הם מוסבים על ציותו למלאך ה' שלא להקריב את בנו לאחר שנעקד.  
<sup>194</sup> לא מצאתי.

<sup>195</sup> משום כך נאמר בפסוק רק שאברהם שב אל נערו, ויצחק לא נזכר. וראה ראב"ע כאן.  
<sup>196</sup> בעניין מסעיו של ריא"כ, ראה הקדמתה של ח. כשר **לשולחן כסף**, עמ' 12-13. ריא"כ היה בולנצאיה בשנת 1317, כך עולה מסיום ספר המוסר (עמ' 74) "וכתב זה אבן כספי אביך חדש אלול שנת תשעים ושנים לפרט האלף השישי למנין בעיר ולנסיאה".

<sup>197</sup> חסיד אחד שהוא זָקֵן מופלג.  
<sup>198</sup> עד ששב אליעזר.

<sup>199</sup> נראה שהתכוון לעקיצה נסתרת, כלומר, תנוח דעתך בדיוק במידה שהנחת את דעתי, ע"פ יומא ס"ו ע"ב.

## הערות נוסח

<sup>ד</sup> בכה"י – והוא.

<sup>ה</sup> בכה"י – מופיע ד"ה ל"וימהר לעשות אתו" לפני ד"ה "בן בקר".

<sup>ו</sup> נסה"מ – אברהם.

<sup>ז</sup> נסה"מ – הצדיקים.

<sup>ח</sup> בכה"י – מופיע בשולי הדף.

<sup>ט</sup> בכה"י – המילה "שלוט" מחוקה

<sup>י</sup> נסה"מ – את.

<sup>יא</sup> נסה"מ – ולא.

<sup>יב</sup> נסה"מ – אברהם.

<sup>יג</sup> נסה"מ – מה.

<sup>יד</sup> המילה 'לא' מחוקה.

<sup>טו</sup> בכה"י – איניני.

<sup>טז</sup> בכה"י – אמנת.

<sup>יז</sup> בכה"י – אשר.

<sup>יח</sup> בכה"י – 'והורבה' ותוקן בשוליים ל'והורה' ונראה לי שצ"ל והרובה.

<sup>יט</sup> בנסה"מ – אין את המילה 'תלך'.

## פרשת ויהיו חיי שרה

## פרק כג

(א) אין בכל התורה זכירת מספר שנות אשה זולתי זאת הכבודה אמנו הראשית, מצורף כי הייתה בעלת נסים כאשר מבואר בדבר פרעה ואבימלך.<sup>1</sup> אשרי יולדתנו.<sup>2</sup>

חיי<sup>3</sup> – לשון רבים, בעבור היות האדם נתן תמיד ומחליף בעודנו,<sup>4</sup> ודומה לזה שם 'מים', להיות נגרים ויבא חלק אחר חלק.<sup>5</sup>

(ב) **ויבא אברהם** – זה הלשון מרחוק כחוט השערה כמו מאלף פרסאות, כי הכל תנועה על שעור מתחלק.<sup>6</sup> וכן כתוב על בת שבע "ותבא לפני המלך" (מלכים א, א, כח).<sup>7</sup> וכבר זכרתי אמרו על חוה "ויביאה" (ב', כב).<sup>8</sup>

**ולבכותה** – ולבכות אותה. וכן נכון זה בהסכמת העברי כמו שנכון בהסכמת הלעז יחס 'עליה', כי אופני היחסים משתנים לפי הסכמת הלשונות.<sup>9</sup> וכן "בני יצאוני" (ירמיה י, כ) כמשמעו.<sup>10</sup> וכן "הנותר בבשר ובלחם" (ויקרא ח', לב).<sup>11</sup> ואין תמורה וחלילה.<sup>12</sup> וזכור זה והקש על זה.

(ג) **מתו** – הטיב אבן עזרא שאמ': "רמז לגוף".<sup>13</sup> ובכלל כי סימני הזכר ביחוד אינו דבר הכרחי אבל הוא אפשרי על הרוב, ואמנם על המעט נכון מאד על כל זכר לשון נקבה והפך זה, והכל מצד שכל זכר הוא 'גופה' ו'מציאה' ו'בריאה', וכל נקבה הוא 'גוף' 'עצם' ו'דבר'.<sup>14</sup>

<sup>1</sup> התורה מונה את שנות חיי שרה, בגלל היותה אם האומה, וגם משום שאירעו לה ניסים.

<sup>2</sup> ע"פ אבות פ"ב, מ"ח.

<sup>3</sup> כיוון שהאדם נתון לשינויים כל העת, ואינו ישת סטטית וקבועה, ניתן לכנות את תקופת קיומו בעולם 'חיים', בלשון רבים.

<sup>4</sup> המילה 'מים' אף היא בלשון רבים, כמו מילה 'חיים', הואיל ובניהם אין שם העצם מתאר יחידה אחת, אלא רצף של יחידות רבות.

<sup>5</sup> השורש ב"א משמש לתיאור הגעה ממרחק קצר כחוט השערה וממרחק רב כאלף פרסאות, ולכן כאשר נאמר על אברהם שבא לספור לשרה, אין זה בהכרח רב.

<sup>6</sup> אף-על-פי שכבר הייתה עמו בחדרו (מלכים א, א, טו). וראה לעיל על ב', כב, ובאדני כסף על מלכים א, א, כח.

<sup>7</sup> ראה לעיל על ב', כב.

<sup>8</sup> כללי הלשון מאפשרים מושא ישיר לפועל בכ"ה (לבכות את), ובלעז מקובל בפועל זה מושא עקיף (לבכות על). מילות היחס משתנות בהתאם לשימושים השונים בשפות השונות. וכן כתב לעיל על ו', יג ד"ה והנני משחיתם את הארץ.

<sup>9</sup> פירוש המילה 'יצאוני' על-פי צורתה הוא 'יצאו אותי', במושא ישיר, ואילו משמעותה היא ש'יצאו ממני', במושא עקיף.

<sup>10</sup> שמשמעותו היא כמו 'הנותר מן הבשר ומן הלחם', ולדעת ראב"ע על ויק' ז', לו, הבי'ת' היא תמורת מ"ם.

<sup>11</sup> כוונתו אינה ברורה לי.

<sup>12</sup> ה'מת' בפסוק הוא הגוף, ולכן הוא בלשון זכר 'מתו', ולא כתוב 'מעל פני מתו'.

(ד) **גר ותושב** – אלו הפכים.<sup>14</sup> וקבוץ שניהם הוא הממוצע, או שוללות שניהם כמו שידוע

ליודעי ההגיון.<sup>15</sup> וכן "כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כ"ה, כג).

(ו) **יכלה** – להיות המת בתוך הקבר כבית כלא.<sup>16</sup>

(ז) **לבני חת** – כאילו אמר: 'רוצה לומר לבני חת'.<sup>17</sup>

(י) **בתוך בני חת** – באותו מעמד, ואוזניו שומעות דברי אברהם, כאילו אמר: 'ופגעו לי בעפרון

בן צחר' זה'.<sup>18</sup>

(יא) **לא אדני** – הוא גזרה נפרדת שוללת.<sup>19</sup> **שמעני** – הוא אומר בלתי גוזר.<sup>20</sup> **השדה נתתי**

**לך** – היא גזרה נפרדת מחייבת.<sup>21</sup> ואין תמה מאמרו **נתתי**, כי כן הוא הענין בכח, כל שכן

בהיות הכח קרוב לפועל.<sup>22</sup> ואם בפועל, כבר נכון זה גם כן מצד מה שכתבנו.<sup>23</sup> והקש על זה.

(יב) **וישתחו אברהם לפני עם הארץ** – לא 'לעם הארץ', וגם לא לעפרון, כמו שנבאר בספר

טירת כסף.<sup>24</sup>

(טז) **עובר לסוחר** – שהוא כסף צרוף.<sup>25</sup>

(כ) **ויקם השדה וכו'** – עתה אחר הקבורה תהיה חזקה קיימת.<sup>26</sup>

<sup>13</sup> לא רק כאן, אלא באופן כללי אפשר להגדיר כל עצם במילים שונות, ומינן הלשוני של מילים אלה אינו חייב להיות זהה למינו הלשוני של שם העצם

<sup>14</sup> לשון 'גר' מציין ארעיות ולשון 'תושב' מציין קביעות.

<sup>15</sup> משמעות 'גר' ו'תושב' יחד היא של מעמד ביניים בין גר לתושב, או משום שצירוף המילים מציין את האמצע בין שניהם, או משום שהוא מציין את שלילת שני המעמדות הקיצוניים, כלומר, לא לגמרי גר ולא לגמרי תושב.

<sup>16</sup> כנראה מפרש "יכלה" מלשון 'כלא', כאשר האל"ף והה"א בלמ"ד הפועל מתחלפות, שהרי אין פה לשון סיום. מעניין לציין כי בקונקורדנציה של מנדלקורן המילה 'יכלה' בפסוק זב, מופיע בשורש כל"א.

<sup>17</sup> 'בני חת' הוא ביאור 'לעם הארץ', כאילו כתוב: 'וישתחו לעם הארץ, כלומר ('רוצה לומר'), לבני חת'.

<sup>18</sup> "ועפרון ישב בתוך בני חת" משפט זה שייך לפסוק הקודם, ואינו פתיחה לפסוק זה. המשמעות היא שאברהם ידע שעפרון יושב שם בתוך בני חת, וכוונתו הייתה שיפגעו לו בעפרון זה היושב בתוכם.

<sup>19</sup> 'גזרה' היא משפט חיווי, כלומר משפט הקובע עובדה (אמתית או שקרית). "לא אדני" היא קביעה שוללת. ראה בהמשך.

<sup>20</sup> "שמעני" היא אמירה שאין בה חיווי, אין בה קביעת עובדה אמיתית או שקרית (אלא ציווי).

<sup>21</sup> "השדה נתתי לך" הוא משפט חיווי הקובע עובדה. לדעת ריא"כ, בשני המשפטים 'לא אדני' ו'השדה נתתי לך', עפרון אינו מציע או מבטיח לתת לאברהם את השדה, אלא קובע עובדה, לאמר, שהנחת אברהם שאין השדה שלו ועליו לבקש אותה מעפרון היא הנחה שאיננה נכונה, כיוון שעפרון עתה נותן לו את השדה, וממילא כבר עתה היא שלו.

<sup>22</sup> אף על פי שעפרון רק עתה נותן לאברהם את השדה באמירה זו, ההצדקה לשימוש בלשון עבר 'נתתי' היא מצד פוטנציאל הנתינה שהיה קיים כבר, וכן מצד הקרבה הסדרתית של הפוטנציאל בעבר לנתינה בפועל הקרבה ובאה.

<sup>23</sup> ייתכן שכוונת עפרון היא שכבר קודם לכן נתן לו את השדה בפועל לפני שדיבר (לא ברור כיצד), וגם פירוש זה מתאיין היטב עם טענת ריא"כ ש'לא אדני' ו'השדה נתתי לך' הם משפטי חיווי.

<sup>24</sup> לא נמצא בטירת כסף. וראה לקמן על מ"ז, לא, שם פירש שהשתחוה לה'. וכן ראה לקמן על מ"ח, יב.

<sup>25</sup> כסף טהור, כלומר, ללא תערובת נחושת, וכן פירש רשב"ם. בניגוד לרד"ק שפירש שהיה במשקל מלא.

## פרק כד

(א) **ואברהם זקן בא בימים** – אע"פ שהמקרה נשוא על העצם כבר אמר בואסי<sup>27</sup>: "כל

המקרים הם בנו חוץ מהזמן והמקום שאנו בהם".<sup>28</sup>

(ב) **שים נא ירך תחת ירכי** – וכן עשה יוסף (מ"ז, כט), והכל בעת השבועה.<sup>29</sup> וזה היה מנהג

טוב להם להיות הנשבע כפוף עומד כאילו הוא אסור בזיקים בידיו תחת מושב המשיב.<sup>30</sup>

(ג) **אלהי השמים** – הפך דעת הצאבא.<sup>31</sup>

**ואלהי הארץ** – הפך דעת קצת בני אדם האומרים "עזב יי את הארץ" (יחזקאל ח', יב).<sup>32</sup> ואין

קושיא כי אחר כן לא אמר רק "אלהי השמים" (ז), כי כבר הודעתך שהביאור חסד ועזיבתו

אינו חמס.<sup>33</sup>

(ד) **לבני ליצחק** – כאילו אמ' ר"ל – יצחק.<sup>34</sup>

(ה,ח) **ההשב אשיב את בנך וכן רק את בני לא תשב שמה** – גם זה ממה שדמו

המפרשים לזווג הלשוניות אשר השם חלק, וחשבו כי 'שיבה' בכל מקום יהיה 'טורנר' בלעז,

ואינו כן תמיד.<sup>35</sup>

והנה תמצא "ודור רביעי ישובו הנה" (ט"ו, טז),<sup>36</sup> ויותר מבואר "והשיב בך את כל מדולי מצרים"

<sup>26</sup> כבר נאמר קודם "ויקם שדה עפרון... לאברהם למקנה...". הסיבה שאין כאן כפילות מיותרת היא שקבורת שרה חיצונית יותר את הקניין על האחוזה. בדומה מפרש הראב"ע על פסוק יט: "ואחרי כן קבר אברהם את שרה, ומאז נתקיים השדה לאחוזה קבר לו ולזרעו".

<sup>27</sup> ריא"כ מצטט כאן את הפילוסוף בואטיוס ('בואסי'). דברים דומים כתב ריא"כ בפירושו למלכים א' א', לא ידוע לי המקור בבואטיוס, וגם לא ברור האם ריא"כ ראה את דבריו במקור או דרך יד שניה.

<sup>28</sup> כאן מתואר שאברהם התקדם בימים, ולא להיפך. אף על פי שהגיל הוא תכונה של האדם, ככל המאפיינים הלא-מהותיים ('מקרים') של דברים, ומשום כך גם מבחינה תחבירית המאפיין נשוא על המאופיין, מכל מקום, כפי שאמר בואטיוס, הזמן הוא מרחב שהאדם נמצא בו.

<sup>29</sup> שם פירש ריא"כ שיעקב אמנם אמר ליוסף לעשות כך, אבל בפועל יוסף נשבע ללא שימת ידו תחת ירך יעקב.

<sup>30</sup> משמעות מנהג המעשה הסמלי של ישיבת המשיב על יד המושבע הייתה היות המושבע משועבד למשיב כעבד כפות. בדומה פירש ראב"ע, אלא שבמקום שריא"כ ראה את יד המושבע כמסמלת את חופשו, ראב"ע ראה את היד כמסמלת את העשייה של המושבע: "והקרוב אלי, שהיה משפט בימים ההם לשום אדם תחת ירך מי שהוא ברשותו, והטעם אם אתה ברשותי שים נא ירך ירכי, והאדון יושב והירך על היד, כטעם הנה ידי תחת רשותך לעשות רצונך, וזה המשפט עדיין בארץ הודו". כל זה בניגוד לדרשת חז"ל בב"ר נ"ט, ח, שראו את שימת היד תחת הירך כנקיטת מקום המילה.

<sup>31</sup> ראה לעיל על בראשית י"ד, יט ובהערתי שם.

<sup>32</sup> תחילת הפסוק ביחזקאל הוא: "אין ה' ראה אתנו". משמעות היות ה' אלהי הארץ הוא השגחתו בארץ, בניגוד להשקפת שוללי ההשגחה המתוארים ביחזקאל כאומרים שעזב ה' את הארץ. ראה מו"נ ג', יט.

<sup>33</sup> בהמשך אברהם אמר רק 'אלהי השמים' והשמיט 'אלהי הארץ'. אין לתמוה על כך, משום שאין לצפות לעקבות תורה, אלא יש לקבל כחסד כל תוספת כתובה, ולא לקטרג על השמטות. השווה על ו', כ; כ"ח, יב; מ"ו, ב.

<sup>34</sup> 'ליצחק' הוא ביאור ל'לבני', כאילו כתוב: 'ולקחת אשה לבני, כלומר ('רוצה לומר'), ליצחק'.

<sup>35</sup> ראה לעיל על ג', יט ועל ח', י. 'שיבה' משמשת במובן תנועה ראשונית, ולא דווקא במובן חזרה למקום או למצב שהיה קיים קודם לכן.



(דברים כ"ח, ט),<sup>37</sup> "ישוּבו רשעים לשאולה" (תהלים ט', יח),<sup>38</sup> ורבים כן שהוא התחלת תנועה זו.<sup>39</sup>

(י) **וכל טוב אדוניו בידו** – כבר קדם לנו שתוף 'כל'.<sup>39</sup>

(יב, יד) **ויאמר** – שמו בו שלשלת להיות העבד פוסח היאמר כזה או לא, כי אינו סימן בטוח.<sup>40</sup>

**הקרה נא** – בזה מבואר מה שבמקרה שאמרו החכמים ומזה למדו, אם כן אין בזה תמה.<sup>41</sup> כל שכן שהאומר זה לא היה אדון החכמים.<sup>42</sup> וכן **אותה הוכחת** מצד טוב הקרי,<sup>43</sup> כי השם פועל לכל.<sup>44</sup>

(טו) **טרם כלה לדבר** – זה הדבור או "ויאמר" הכתו' למעלה (יב) הוא דבור פנימי<sup>45</sup> כמו שיבאר עוד "לדבר אל לבי" (מה), כי לא היה זה ראוי שיאמר בפרסום, כמו שאבאר בספר טירת כסף.<sup>46</sup>

(טז) **בתולה ואיש לא ידעה** – מנהג מיסדי לשון העברי לומר מחייבת ושוללת בענין אחד כמו זה,<sup>47</sup> וכן "וחיו ולא ימותו" (במדבר ד', יט), "ונחיה ולא נמות" (מ"ז, יט), והפך זה "כי מת אתה ולא תחיה" (מלכים ב' כ', א), וכן "בנים סכלים המה ולא נבונים המה" (ירמיה ד', כב), וכן "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו" (מ', כג), ורבים כן. ומי שיפרש בזה חדושים הוא מכיון כונות לא כיון במ אומרם.<sup>48</sup>

<sup>36</sup> והרי הדור הרביעי מעולם לא היו בארץ.

<sup>37</sup> והרי מדוי מצרים מעולם לא היו בהם.

<sup>38</sup> והרי מעולם לא היו בשאול.

<sup>39</sup> לעיל על ו', יג. לא כל טוב אדוניו ממש היה בידו, שהרי בוודאי נשאר מטוב אדוניו אף ביד אדוניו.

<sup>40</sup> אנשי כנסת הגדולה אשר קבעו את טעמי המקרא שמו טעם שלשלת כאן ללמד על התלבטות העבד. וראה דבריו בהרחבה לעיל על ו"ט, טז.

<sup>41</sup> מהמלה "הקרה" יש ללמוד שהעבד וחכמים כמותו שהשתיתו מעשיהם על מאורעות ו'למדו' מה לעשות מהמאורעות, לא ציפו להתערבות אלהית ישירה, אלא לכך שה' יסובב את האירועים דרך סיבות ישירות יותר, באופן שבמקרה יארע הארוע המבוקש. והשווה מורה הנבוכים ב', מ"ח.

<sup>42</sup> בכל אופן אין בסיס להקשות כיצד פעל העבד כך, שהרי לא היה חכם גדול, וייתכן שפעל בסכלות. השווה משנה תורה, הלכות עכו"מ י"א, יד ובהשגת הראב"ד.

<sup>43</sup> המקרה.

<sup>44</sup> האירוע מיוחס לה' משום שהוא הגורם העקיף, שיצר את כל הדברים באופן שיקיימו מטרות רחוקות, ובכלל זה צירופי המקרים. השווה מורה הנבוכים ג', י"ג.

<sup>45</sup> דברי העבד המתחילים מפסוק יג או אפילו מפסוק יב "ויאמר" הנם הרהור ומחשבה, לא דיבור חיצוני בקול.

<sup>46</sup> לא נמצא בטירת כסף.

<sup>47</sup> מנהג השפה העברית לומר משהו ולאחר מכן את אותו ההיגד על דרך השלילה, אף על פי שהמשמעות (ה'ענין') זהה ואין חידוש בחלק השני של האמירה.

<sup>48</sup> הם רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורד"ק, שדייקו מ'ואיש לא ידעה' משמעות נוספת על משמעות "בתולה".

(יז) **וירץ העבד לקראתה** – בעבור שראה אותה טובת מראה מאד.<sup>49</sup>

(כג) **ויאמר בת מי את** – כן היה מצד הזמן כדרך סדרו<sup>50</sup>, ומה שהפך הסדר בספרו הדבר להם

(מז) היה לחכמה,<sup>51</sup> ואם לא היה בו כזב ולא שנוי בענין, כי שנוי הקדימה והאיחור בלשון אינו

מחייב תמיד שיהיה כן הענין,<sup>52</sup> כמו שהתבאר בהגיון. ועוד אבאר זה בספר טירת כסף.<sup>53</sup>

**ללן** – כמו ללון בענין.<sup>54</sup>

(לג) **ויושם לפניו לאכול** – נכון כמו 'וישימו לפניו לאכול'.<sup>55</sup>

(לו) **אחרי זקנתה** – כי זה יותר פלא מזקנתו.<sup>56</sup>

(לח) **בית אבי תלך ואל משפחתי** – אברהם זכר הסוג, ר"ל: "ארצי" ו"מולדתי" (ד), והעבד

זכר המין שתחת הסוג, ואין בזה כזב.<sup>57</sup> ואמנם עשה זה לחכמה כמו שאכתוב בספר טירת

כסף.<sup>58</sup> רק בסוף דבריו שב אל הסוג<sup>59</sup> ואמר "ואפנה על ימין או על שמאל" (מט).<sup>60</sup>

(נג) **ויתן לרבקה** – כי מה יפסיד כי היא הולכת אליו, אבל לאחיה ולאמה נתן הבלים.<sup>61</sup>

(ס) **אחתינו** – היא קריאה ולכן שמו בו געיא.<sup>62</sup>

<sup>49</sup> ולא כרש"י בשם המדרש שרץ העבד לקראתה הואיל וראה שהמים עלו לקראתה.

<sup>50</sup> תחילה נתן לה התכשיטים (כב) ורק לאחר מכן שאל לזהותה.

<sup>51</sup> תחילה סיפר על שאלתו לזהותה ורק לאחר מכן סיפר על נתינת התכשיטים, כדי שיבינו שנתן לה את התכשיטים בזכות משפחתה.

<sup>52</sup> ההצדקה לשינוי שעשה העבד הייתה החכמה שבהחמאה וההחנפה להם, אף על פי שאין הצדקה זו נצרכת, שהרי סדר המשפטים אינו מחייב שכך היה הסדר הכרונולוגי של המאורעות (אף על פי שזו פשוטות משמעות הדברים), ולכן לא שיקר ממש.

<sup>53</sup> **טירת כסף**, עמ' 106 – 107. שם מבואר כי השינוי שעשה העבד אינו גרוע מהשקר של יעקב, ובנוסף לזאת שהוא שינה כדי להשיג את מבוקשו, ובנסיבות מעין אלו מותר לשנות.

<sup>54</sup> אין הבדל במשמעות ('בענין') בין 'ללון' (כה) לבין 'ללן', בניגוד לפירושי רש"י ורשב"ם.

<sup>55</sup> 'ושם' משורש 'שים' בבנין הופעל (ולא משורש 'שם' בבנין פֿעל), כלומר, שָמוּ לפניו (ולא יָשְמוּ לפניו). ראה ראב"ע.

<sup>56</sup> העבד הזכיר רק את זקנותה של שרה זקנתו של אברהם, כיון שזהו הנס הגדול יותר.

<sup>57</sup> 'סוג' כולל כמה 'מינים', אברהם הזכיר "ארצי ומולדתי" שהם תיאור מקום כללי יותר מתיאורי העבד "בית אבי", "משפחתי" ולכן אין כאן הכחשה ביניהם.

<sup>58</sup> **טירת כסף**, עמ' 107.

<sup>59</sup> בסוף דברי העבד, כן מוזכר הסוג כפי שיתבאר להלן.

<sup>60</sup> מכאן שאם לא ימצא בבית אב של אברהם, יכול לחפש ביתר ארצו ומולדתו.

<sup>61</sup> ה'מגדנות' שנתן אליעזר למשפחת רבקה היו דברים פחותי ערך, בניגוד לפירוש השני של ראב"ע שסבר שנתן להם: "מלבושים נכבדים". (יש לציין כי לדעת ריא"כ מגדנות אינו דווקא דבר פחות ערך, אבל במקומו סוד המגדנות היה פחות ערך. וכך מגדיר ריא"כ מגדנות בשרשות כסף שרש מגד: "מין ענין שבח ועלוי באי זה הושא שיהיה אם פירות או מאכל אם כסף וזהב...ומדעתי היו פירות או בשמים כמו נכאת וצרי ולוט כי כלי כסף וזהב לא נתן רק לרבקה אחר שהותנה שתלך עמו...")

<sup>62</sup> ריא"כ מכנה בשם 'געיא' מה שאנו קוראים 'זקף גדול', והוא טעם מפסיק, אשר לדעת ריא"כ מפרש את המלה במונח קריאה. הפסוק נקרא כך: 'אחותנו! את היי לאלפי רבבה, ולא: 'אחותנו את. היי לאלפי רבבה'. ראה לקמן על מ"ז, ח.

(סה) **ותאמר [אל] "העבד וכו' – זמנו כסדרו"**<sup>63</sup> וזה כי היא מעצמה הרגישה תחלה שהיה זה האיש יצחק. כי מן הכתו' נראה שיצחק מצד שעורו ביאתם<sup>64</sup> יצא לשווח דרך כניסתם בעיר והיה הולך בשדה, וכאשר ראה אורחת<sup>65</sup> גמלים באים, ישר דרכו דרך המלך במסלה כי שער שהם שלו, וגם אליעזר וסיעתו הכירוהו מרחוק, והיא שומעת קריצותם וגעגועם,<sup>66</sup> ועומדת בצניעות שועלית ובענווה זאביית כמו שהייתה עומדת באומרה "אלך" (נח).<sup>65</sup> וכל זה מובן מאמרו "ותרא את יצחק" (סד) ולכן "ותפל מעל הגמל" (סד) – ברצונה, להיות יצחק הבא נכחם רגלי. ובעבור שאין הדבר ברור אצלה, או שעשתה עצמה כבלתי מרגשת רק שירדה לדבר אחר, שאלה לעבד "מי האיש הלזה".<sup>66</sup> וכאשר פרסם העבד לה "הוא אדני", "ותקח הצעיף ותתכס".<sup>67</sup>

### פרק כה

(יא) **ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק** – לא היה מות אברהם סבה בעצם

אל "ויברך".<sup>68</sup>

(יח) **על פני כל אחיו נפל** – כברכתו "על פני כל אחיו ישכון" (ט"ז, יב).<sup>69</sup>

### הערות נוסח

<sup>a</sup> בכה"י – חיים.

<sup>b</sup> בכה"י המילה משובשת ותוקנה בשולי הדף.

<sup>c</sup> בכה"י – ר"ל כאילו אמ'.

<sup>d</sup> בכה"י - צהר.

(המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

<sup>63</sup> סדר המאורעות הכרונולוגי היה כסדר כתיבתם בפסוקים, אף על פי שלכאורה תמוה שתחילה ראתה את יצחק ונפלה מעל הגמל, כלומר, משום שזהה אתו, ולאחר מכן שאלה את העבד לזהותו של האיש. לעומת זאת ראב"ע לפסוק סד פירש ששאלתה קדמה כרונולוגית לנפילתה.

<sup>64</sup> יצחק יצא לפגוש באליעזר לפי ששיער את מועד הגעתם לעיר, וכאשר ראה את השיירה כיוון דרכו אליהם. התורה מציינת את העובדה שיצחק ראה אותם באים (סג), משום שזה רלוונטי להבנת נפילתה מהגמל, משום שעל ידי זיהויו את אורחת גמליו, סטה ממסלולו המקורי, בו יצא סתם מן העיר לכיוון השדה, והלך עתה על הדרך הראשית לקראתם, ומשום כך זיהו אותו אנשי השיירה, ומתוך התנהגותם הנרגשת הבינה רבקה שזהו יצחק.

<sup>65</sup> רבקה נעמדה ("ותפול") מן הגמל במראה צניעות, אך הצניעות הייתה בערמוניות כשועל וכזאב (כנראה ריא"כ משתמש גם בזאב כסמל לערמוניות), אבל באמת הייתה חפצה לקראתו, כמו שרואים מפסוק נח, שם נעמדה ברצון לקראת העבד ללכת עם יצחק.

<sup>66</sup> אף על פי שזיהתה את יצחק, שאלה לזהותו, או משום שהזיהוי לא היה לה וודאי, או שעשתה את עצמה כאילו אינה יודעת, וכאילו ירדה מן הגמל מסיבה אחרת.

<sup>67</sup> דברים דומים כתב בסירת כסף, עמ' 107-108.

<sup>68</sup> מותו של אברהם לא היה הסבה לכך שה' ברך את יצחק, שאין רצף משפטים מציין בהכרח קשר סיבתי.

<sup>69</sup> פירוש 'נפל' כאן הוא 'שכן', והתודרה כאן מתארת את קיום ברכת המלאך להגר בפרק טז.

## הערות נוסח

<sup>ה</sup> בכה"י - בואסר.

<sup>ו</sup> בכה"י – המילה משובשת תוקנה בשולי הדף.

<sup>ז</sup> בנסה"מ – מדוה.

<sup>ח</sup> אולי צריך להיות: כזו.

<sup>ט</sup> בכה"י – 'בדורך סתרו', נמחקו ותוקן ע"י המעתיק.

<sup>י</sup> בכה"י – עליו.

<sup>יא</sup> בכה"י – חסר.

<sup>יב</sup> בכה"י – כי אתם.

<sup>יג</sup> בכה"י המילה 'ישמעאלים' נמחקה. המעתיק נגרר אחרי לשון הכתוב בבר' ל"ז ואחר כך הבחין בטעותו.

## פרשת ואלה תולדות יצחק

(יט) רמז באמרו **ואלה** אל "ויהי יצחק" (כ) והנמשך לו אחריו, אבל **אברהם הוליד את יצחק**

הוא גזרה בעצמה להצעה.<sup>1</sup> ורבים כן.

(כא) **לנוכח אשתו** – אין זה נכחות מקום, רק ענין.<sup>2</sup>

(כב) **אם כן** – הטעם: צער ההריון לי.<sup>3</sup>

**למה זה אנכי** – כטעם "למה לי חיים" (כ"ז, מו).

(כג) **ויאמר יי לה** – מי שאמר לה זה, הנה השם הנכבד היה האומר הראשון והרחוק.<sup>4</sup> והקש

על זה.

**ורב יעבוד צעיר** – אילו אמר את צעיר או את רב היה מבואר המכון יותר. אבל הפליג נותן

התורה להניח זה בלי הכרע, בעבור שפעם יגבר עשו ופעם יגבר יעקב, כמו שסיים יצחק

ברכותיו (כ"ז, מ), ולכן מבואר כי 'ורב', וכן הפכו, משותף.<sup>5</sup> ודי בזה.

(כה) **ויקראו שמו עשו** – וביעקב כתוב "ויקרא" (כו), והכל נכון.<sup>7</sup>

ולא ביאר הוראת שם **עשו** רק מצד מה שזכר שהיה כולו אדמוני ושעיר כדרך איש נשלם

מעשהו,<sup>8</sup> כמו שרמז ביעקב בזכרו בעקב.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> פירוט תולדות יצחק מתחיל בפסוק כ. בין הכותרת "אלה תולדות יצחק" לבין פירוט התולדות נמצא משפט אקסופוזיציוני "אברהם הוליד את יצחק", המהווה הקדמה לסיפור. (אל דאגה ד"ר עופר, פירושו לפסוק זה יופיע בפרק העוסק באקסופוזיציות)

<sup>2</sup> יצחק התפלל על אודות אשתו (ענינה), ולא מולה ממש, בניגוד לפירוש חז"ל בב"ר ס"ג, ד: "זה עומד בזוית זו ומתפלל וזו עומדת בזוית זו ומתפללת".

<sup>3</sup> "אם כן" = 'כיוון שכאבי ההריון לי'

<sup>4</sup> לא משנה מי דיבר אליה באופן ישיר, שליח או נביא, בכל מקרה ה' הוא מקור הדיבור העקיף. השווה לעיל ט', ח ו-י"ב, א.

<sup>5</sup> במשפט "ורב יעבוד צעיר" לא ברור מי הוא הנושא ומי המושא הישיר – האם הכוונה היא שהרב יעבוד את הצעיר, או שמא הכוונה היא שאת הרב יעבוד הצעיר? דו-משמעות זו היא מכוונת, כיוון שלעיתים עשו יעבוד את יעקב, ולפעמים את עשיו יעבוד יעקב, כמו שאמר יצחק בברכתו לעשו: "...ואת אחיך תעבד, והיה כאשר תרד, ופרקת עלו מעל צוארך" (כ"ז, מ). כך פירש רד"ק, ולא כראב"ע ורשב"ם.

<sup>6</sup> המלה 'ורב', וכן הפכו, כלומר, המלה 'צעיר', היא בעלת דו-משמעות – גם משמעות של נושא המשפט וגם משמעות של מושאו הישיר של פעולת העבודה במשפט.

<sup>7</sup> אין הבדל משמעותי בין אם כתוב "ויקרא שמו" או "ויקראו שמו", בשני המקרים זהו נושא סתמי שאינו רומז לאדם מסוים.

<sup>8</sup> פירוש 'עשו' הוא 'עשוי', שנולד שעיר ואדמוני כאדם נשלם. וכן רש"י ורשב"ם. טעם זה לשם 'עשו' לא כתוב בפירוש בלשון 'על כן קרא שמו...!', אלא רמז ברצף תיאור אדמוניותו ושעירותו עם קריאת שמו.

<sup>9</sup> אף טעם שם 'יעקב' לא נאמר בפירוש בלשון 'על כן', אלא מובן מרצף הדברים.

(כז) **יושב אוהלים** – כטעם "יושב אהל" (ד', כ), "באהלים תשב" (ירמיה ל"ה, ז).<sup>10</sup>

(כח) **ויאהב יצחק** – הקדמה למה שיזכור עוד ענין הברכות.<sup>11</sup> וזה כענין "ושרי" עקרה" (י"א,

ל), "ואנשי סדום" (י"ג, יג).<sup>12</sup>

(כט) **ויזד יעקב נזיד** – לא ביאר מאי זה מין, ועוד יבאר שהוא נזיד עדשים (לד). וזה מנהג

נכון ורבים כן גם בדברים הדקים.<sup>13</sup>

(לא) **כיום** – אינו כ"ף הדמיון, רק לאמיתת הדבר, כטעם 'היום'.<sup>14</sup>

(לב) **הולך למות** – בעבור היותו מתיגע בכל יום לצוד כמו שכתב "ויבא עשו מן השדה והוא

עיף" (כט).<sup>15</sup>

**פרק כו**

(א) **ויהי רעב בארץ** – הטעם – בארץ כנען.

**אל אבימלך** – כי ידע אהבתו לאברהם.<sup>16</sup>

(ב-ג) **שכון בארץ אשר אומר אליך, ותכף גור בארץ הזאת**, ואע"פ שלא ביאר זה היה

נכון, כמו שכתו' באברהם "אשר אראך" (י"ב, א).<sup>17</sup>

(ה) **וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורותי** – מה אומר אחרי רבותי' ז"ל בפירוש זה,

שאמרו: "קיים אברהם כל התורה כולה".<sup>18</sup> פקח עיניך וראה.<sup>19</sup>

<sup>10</sup> פירוש הפסוק כאן הוא שיעקב חי חיי נווד, כיבל "אבי ישב אהל ומקנה" צאצאו של קין שהיה "נע ונד", וכבני רכב שנצטוו "ובית לא תבנו... כי באהלים תשב".

<sup>11</sup> המידע בפסוק מהווה הקדמה למה שעתיד לבוא בעניין רצונו של יצחק לברך את עשו ורצונה של רבקה שיעקב יקבל את ברכת יצחק.

<sup>12</sup> ראה לעיל ט', יח וי"ג, יג.

<sup>13</sup> בפסוק זה לא מבואר איזה סוג תבשיל הכין יעקב, אך בהמשך בפסוק לד מבואר כי הוא נזיד עדשים. וכן הוא המנהג גם בדברים משמעותיים יותר לכתוב דבר בצורה סתמית ורק לאחר מכן לבאר יותר.

<sup>14</sup> פירוש 'כיום' הוא 'היום', וה-כ' לחיזוק ואימות העניין. כך כתב רד"ק.

<sup>15</sup> עשו חושש שימות מיגיעת מלאכת הציד, ולא כפי שפירשו רשב"ם, רד"ק ורשב"ע שחשש מחיות מסוכנות המצויות במקום הציד.

<sup>16</sup> בדומה לכך פירשו רמב"ן ורד"ק.

<sup>17</sup> התורה יכלה גם לכתוב רק "בארץ אשר אמר אליך" מבלי לפרט אחר כך "בארץ הזאת", והיה מובן לקורא שאכן הראה לו לאחר מכן איזו ארץ, כמו שבציורי לאברהם אין פירוט נוסף אחרי "אל הארץ אשר אראך", ומובן לקורא שאכן הראה לו לאחר מכן איזו ארץ.

<sup>18</sup> נראה כמשפט אירוני, שכן תפישת זו אינה הולמת את ריא"כ תלמידו של הרמב"ם, אשר הניח כי מקור המצוות הוא בתורת משה. ייתכן כי דברי כספי כאן נאמרים מתוך התלבטות. כספי נקרע בין מחויבותו לדברי חז"ל, לבין מה שמכתיב לו הגיונו. חוסר-הברירה וההשלמה עם דברי חז"ל בולטים בדבריו והוא מותיר בידי הקורא את ההחלטה, אם לקבל את דברי חז"ל בענין זה, אם לאו – "פקח עיניך וראה!".

(ז) **פן יהרגוני** – נכון כמו 'פן יהרגוהו'.<sup>20</sup>

(ח) **כי ארכו לו שם הימים** – ידוע כי 'ארכו' ממאמר המצטרף.<sup>21</sup> ואמר "ל" כטעם "ויזרח לו

השמש" ("ל", לב), "ויאור להם בחברון" (שמואל ב' ב', לב).<sup>22</sup>

**מצחק** – לא היה צחוק בקוביא כמו הנזכר לפניו, רק כטעם "לצחק ב" ("ל", ט, יז), והמשכיל

יבין.<sup>23</sup>

(ט) **כי אמרתי פן אמות עליה** – הטעם: דברתי בשם משותף, כדי שיתכן לטעות בו

ותקחוה, אבל לא כחשתי. ואולם מאמר אברהם לאבימלך היה יותר דק. והנה זאת החכמה ירש

יצחק מאביו.<sup>24</sup>

(יא) **הנוגע באיש הזה ובאשתו** – הטעם – בדרך שיהיה רע להם.<sup>25</sup>

(יד) **ויקנאו אותו** – נכון בעברי כמו 'בו'.<sup>26</sup>

(כא) **ויקרא שמה שטנה** – לא זכר בזה טעם כי נמקו עמו כמו שם 'הבל'.<sup>27</sup>

(כח) **ראה<sup>2</sup> ראינו כי היה ימי עמך** – הנה יותר נמרץ מזה מאמר זקני גלעד ליפתח (שופטים

"א, ז-ח), והכלל כי בני ההמון לא יבואו אל איש רק בעת הצטרכם לו.<sup>28</sup>

<sup>19</sup> ניב ידוע ע"פ דניאל ט, יח.

<sup>20</sup> למרות שמתבקש כאן דיבור עקיף אך גם דיבור ישיר, לגיטימי.

<sup>21</sup> 'ארוך' הוא מושג יחסי.

<sup>22</sup> אין המילה "ל" כאן שוללת את אריכות הימים למישהו אחר, כשם שבפסוק "ויזרח לו השמש" אין פירוש הדבר כי רק ליעקב זרחה השמש, וכן בפסוק "ויאר להם בחברון" אין פירוש הדבר כי רק להם הייתה הזריחה, אלא התורה מדגישה את מה שרלוונטי לסיפור. ראה בהרחבה לקמן על "ל", לב.

<sup>23</sup> פירוש "מצחק" כאן אינו 'משחק' כפי שהוא אצל ישמעאל לעיל כ"א, ט, אלא כפירוש 'צחק' בדברי אשת פוטיפר, כלומר, תשמיש (כפירוש רש"י ורשב"ם כאן) או משחק שלפני תשמיש (כפירוש חזקוני כאן) וראה לעיל על כ"א, ט.

<sup>24</sup> אין כוונת דברי יצחק ששיקר כדי להנצל, אלא לא שיקר, שהרי 'אחות' היא מלה רב-משמעית ('שם משותף'), והרי רבקה היא קרובת משפחה של יצחק, מעין אחות (ראה לעיל פירושו לבראשית י"ב, יז). כוונת יצחק, אף על פי שלא כתוב כן בפירוש, הייתה, שעל ידי השימוש ברב-המשמעות של 'אחות', הטעה את אנשי המקום בתקווה שיקחוה מבלי להורגו. אמנם דברי אברהם לאבימלך לעיל כ', יג היו מפורטים ומדויקים יותר בעניין זה.

<sup>25</sup> אבימלך מזהיר רק מפני פגיעה ביצחק וברבקה ולא מפני נגיעה שאין עמה פגיעה.

<sup>26</sup> היחס בין הפועל 'קנא' לבין מושאו יכול להיות 'את', כמו כאן, או 'ב', כמו לקמן ל"ז, יא: "ויקנאו בו אחיו".

<sup>27</sup> שלא כמו הבארות "עשק" ו"רחבות" שמובא נימוק מפורש למתן שמות אלו, לשם הבאר 'שטנה' לא ניתן נימוק, הואיל ושמו מובן מאליו ('נימוקו עמו' – על פי גיטין סז), כמו השם 'הבל' (לעיל ד', ב), שלא ניתן לו הסבר כי הוא מובן מאליו (בניגוד לשם 'קין' שניתן לו הסבר לעיל ד', א "ותאמר קניתי איש את ה'").

<sup>28</sup> פירוש הפסוק כאן הוא שבאו אליו משום שראו את הצלחתו הכלכלית. כך כאשר בקשו זקני גלעד מיפתח להלחם להם בבני עמון, שאלם יפתח, בלשון דומה מאוד ללשון שאלת יצחק: "הלא אתם שנאתם אותי ותגרשוני מבית אבי מדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם?" וענו לו: "לכן עתה שבנו אליך", כלומר, משום שצר לנו.

**בטירת כסף** עמ' 113 כתב: "...הנה למדנו בזה ענין נכבד מטבע העולם, והוא שהאיש המצליח הוא מכובד ונערך ואוהביו רבים, והפך זה לעת צר."

(כט) **וכאשר עשינו עמך רק טוב** – זה הלשון נכון בעברי כמו שיהיה נכון מאמרנו 'לא

עשינו עמך רק טוב' או 'עשינו עמך כל טוב'.<sup>29</sup>

(לג) **על כן שם העיר באר שבע** – הנה כמה קודם זה היה שמה באר שבע לסבות אחרות

אבל עתה נוספה סבה, ונכון בדבר אחד סבות רבות ורבות.<sup>30</sup> והקש על זה בדברים הדקים.

**פרק כז**

(א) **ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות** – כטעם "ועלי בן תשעים ושמונה שנה ועיניו

קהו<sup>1</sup> ולא יוכל<sup>2</sup> לראות" (שמואל א ד', טו).<sup>31</sup> ומי יתן ויכתב כן בכל התורה, ר"ל, שיכתוב הסבות

בדבר דבר.<sup>32</sup>

(ד) **בעבור תברכך** – סבה תכליתית.<sup>33</sup>

(ו) **ורבקה אמרה כו'** – תמה אני על המעמקים עצה ופירושים ושאלות ותשובות על זה כל

שכן במה שמנהג פשוט בכל התורה ובכל העולם ואצלנו היום מעשים בכל יום ר"ל ענין

הברכות והקללות וכי אנחנו היום נשמח מאד כי יברכנו זקן וחסיד כל שכן נביא כיצחק אף כי

בנים לו.<sup>34</sup>

(יט) **אנכי עשו בכורך** – אם כחש או אם יתכן שיכחש בדומה לזה, הנה אדבר על זה בספר

אחר בארוכה.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> ריא"כ טוען לשלוש אפשרויות לומר בעברית משפט שמשמעותו זהה: "עשינו עמך רק טוב" (במקרא) = עשינו עמך טוב בלבד. "לא עשינו עמך רק טוב" – כאשר "רק" משמעו "אלא", וכך מקובל בעברית של ימי הביניים. או אפשרות שלישית: "עשינו עמך כל טוב" משמעו, כל שעשינו עמך היה טוב.

<sup>30</sup> למרות שנקראה כך כבר בימי אברהם (לעיל כ"א, לא), כאן נוספה לכך סיבה.

<sup>31</sup> משמעות הפסוק כאן היא שטעם עוורונו של יצחק היה זקנותו, כלומר, יש קשר סיבתי בין 'ויהי כי זקן יצחק' לבין 'ותכהין עיניו מראות', כמו בספר שמואל על עוורונו של עלי. כך פירש גם רשב"ם, בניגוד לדרשות המובאות ברש"י.

<sup>32</sup> הלואי שהייתה התורה כותבת סיבות של דברים נוספים באופן מפורש כל כך.

<sup>33</sup> פירוש הפסוק הוא: 'עשה לי מטעמים כדי שתברכך נפשי', ולא: 'עשה לי מטעמים מכיוון שאני עומד לברכך'.

<sup>34</sup> אין צורך לחפש טעמים מיוחדים לכך שרצו את הברכה, שהרי עובדה פשוטה היא שאכן אנשים חפצים בברכות, ובייחוד כאשר הוא מאדם קדוש. בגביע כסף פרק כ' כתב: "די כי ענין הברכה והקללה הוא מהכרח ההמון שיהיה זה אמונה כוללת שהברכה תועיל והקללה תזיק, וכל שכן מפי החסידים והרצויים להשם. וכן הוא גם היום, והוא ישיב ההמון ההכרחי ומושכל לשתי תכליות שכתב המורה בפתיחת המשנה, והם לצוות לשירות המשכיל השלם. ובכלל צריך שיונח אמונה חזקה בדמיון ההמון. כלומר תועלת ברכות והזיק קללות. וכ"ש כי יעשו בצורות המיוחדות כמו שאנו עושים היום...". וראה גם **טירת כסף**, עמ' 42. וכן **בתם הכסף**, עמ' 24-33, אך שם נראה כי ריא"כ חזר בו וסובר כי הברכות בתורה הן הגדת ייעודים בלבד.

<sup>35</sup> אף כי בנינים לו, כלומר, כל אדם ישמח לברכה מיצחק וקל וחומר שבניו ישמחו לקבל ברכה מאביהם.

בעניין שתי השאלות, האם אכן יעקב שיקר כאן, והאם יכול היה לשקר בכגון זה ראה **שולחן כסף**, סע' פ"ו עמ' 150'. לפי גישתו של ריא"כ שם, מהרגע שהנביא מתחיל להנבא אם הוא משקר הרי שאמינותו נפגמת, (אגב, בגישתו זו חולק ריא"כ על ראב"ע שסבר כי רק נביא המצווה על המצוות לא ייתכן כי ישקר ואילו נביא הניבא על



(כז) **וירח את ריח בגדיו, וכן ראה ריח בני כריח השדה**<sup>35</sup> – כל זה לפי מחשבתו ודמיונו,

כי חשב שבא מן השדה.<sup>36</sup>

(לו) **הכי קרא שמו יעקב ויעקבני** – האם בעבור ששמו יעקב עקבני זה פעמים? כלומר,

האם שמא גרים? וזה מליצת שיר.<sup>37</sup>

**את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי** – הערה לנו על הפוך השמות, שהוא מן הסודות

הסתומים. וכן אמרו "פאר תחת אפר" (ישעיה ס"א, ג).<sup>38</sup>

(מה) **למה אשכל גם שניכם יום אחד** – כטעם "ואבנה גם אנכי ממנה" (ל', ג).<sup>39</sup>

## פרק כח

(ח) **וירא עשו כי רעות בנות כנען** וכו' – הנה זה כי ארכו הדברים.<sup>40</sup> וכבר קבץ מזה המין

הרבה אבן ג'אנח ברקמה.<sup>41</sup>

## הערות נוסח

<sup>a</sup> בנסה"מ – ותהי שרי. (והשווה בראשית כ"ט, לא: "ורחל עקרה").

<sup>b</sup> נסה"מ – ראו.

<sup>c</sup> נסה"מ – קמו. בנסה"מ – שדה.

(המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

העתידי, אין אמינותו נפגמתו, יעקב כאן אכן משקר, אך ריא"כ מישב בעיה זו ע"י כך שאומר כי כאן עדיין לא נתנבא יעקב, אשר על כן אמינותו לא נפגמה... לגבי השאלה האם מבחינה מוסרית ניתן לשקר במצב כזה משיב ריא"כ **בטירת כסף**, עמ' 39: "על צד התחבולה ג"כ למען הגיע אל מבוקשו" היינו המטרה במקרה זה של גניבת הברכה אכן מקדשת את האמצעים.

<sup>36</sup> מחשבתו שחשב שלפניו עשו שבא מן השדה תעתעה בו וגרמה לו לדמיין ריח שדה. <sup>37</sup> האם השם יעקב שניתן לו הוא שגרם ליעקב לעקב את עשו? האם שמו של אדם משפיע על התנהגותו (שמה גרים' ע"פ בבלי ברכות ז', ע"ב)? וכל זה הוא לשון מליצית, שאלה רטורית, כלומר, אין עשו מתכוון ברצינות לשאול שמא השם של יעקב הוא שגרם ליעקב לרמותו.

<sup>38</sup> בעברית יש קשר סמנטי בין שורשים אשר אותיותיהם זהות אך בסדר הפוך. 'בכור' הוא בעל ה'ברכה' במשפחה, ו'פאר' ו'אפר' הם מילים בעלות משמעויות הפוכות. על דברי הימים א' ד', ט כתב: "...מנהג העברי לעשות בשמות הפוך אותיות..."

<sup>39</sup> כונת רבקה היא 'שמא אשכל שניכם' כשם שכונת רחל בדבריה "ואבנה גם אנכי ממנה" על דרך האפשרי 'שמא אבנה גם אנכי ממנה'. ראה גם שולחן כסף, סע' סה, (עמ' 122) ובהערותיה של ח. כשר שם.

<sup>40</sup> פסוק זה הוא חזרה על הנאמר בפסוק ו' (שהרי כבר בפסוק ו' רואה עשיו כי הוריו ציוו את יעקב לבל יקח אשה מבנות כנען). הסיבה לחזרה הוא משום שאחרי פסוק ו בא פסוק ז העוסק עדיין בעניין הליכת יעקב, ולכן בסמוך לתיאור הליכת עשו בפסוק ט חזרה התורה על תיאור ראיית עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק.

<sup>41</sup> 'הרקמה', עמ' רצו, שם מביא אבן ג'נאח מספר דוגמאות לתופעה של החזרה על הדברים עקב הפסקה בענין אחר. וזה לשונו: "וממה שנשנה בעבור הפוסקים לסדר הדברים" מעניין לציין כי פסוקנו זה איננו מופיע בין דוגמאותיו של אבן ג'נאח.

---

הערות נוסח

<sup>ד</sup> בנסה"מ – יכול.

## פרשת ויצא יעקב

אנשי כנסת הגדולה שחלקו התורה לסדרים לשבועות השנה, לא ראו מקום ראוי לעשות בו התחלת סדר כמו זה המקום, לסבות רבות אין צריך פירוש, עם שמרם שיעור הסדרים שלא יהיה האחד ארוך מאד והאחד קצר מאד, כי לא מחכמה יהיה זה.<sup>1</sup> אמנם היות זאת<sup>2</sup> הפרשה סתומה<sup>3</sup> היה בעבור שהיה קשה בעיניהם לעשות בזה פרשה והפסקה, להיותו ביאור אל "וילך פדנה ארם" שקדם זכרו (ז), עם היותו הכרחי לעשות בזה פרשה. לכן אחזו בזה וגם מזה לא הניחו ידיהם<sup>4</sup>, ומזגו הדבר מחבור שני הפכים, ר"ל פרשה וסתומה.<sup>5</sup> ובכלל כי כל ענין התורה הוא חקוי מציאות השם בטבעי העולם.

(יא) **ויפגע במקום** – אין אחר א"ע בזה כלום, רק ששכח זה בפ' "והארץ הייתה תהו ובהו" (א', ב), וכבר פירשנוהו.<sup>6</sup>

וטעם **במקום** – באחד המקומות. ואין צריך לחברו בכאן.<sup>7</sup>

**וילן שם כי בא השמש** – בזה המאוחר בסדר קודם בסבה<sup>8</sup>, וזו סבה פועלת ומניעה.<sup>9</sup> וכן "כי טובת מראה היא" (אסתר א', יא).<sup>10</sup> ואין במדרגת זה "כי עם קשה עורף הוא" (שמות ל"ד, ט),<sup>11</sup>

<sup>1</sup> שיקולי אנשי כנסת הגדולה בחלוקת הפרשות הם ענייניים וגם טכניים, מצד אורך הפרשות. מדברי ריא"כ בתחילת פרשת ויחי ברור שמכנה 'סתומה' רצף ללא הפסקת פרשה כלל (וכן השימוש ב"ר צ"ו, א), לא פתוחה (רווח עד סוף השורה) ולא המכונה בלשוננו סתומה (רווח ולאחריו המשך כתיבה באותה שורה). ומשום כך בתחילת פרשת ויגש, בה יש מה שמכונה בלשוננו 'סתומה', לא העיר כלום. אם כן לפני ריא"כ היה כאן בתחילת פרשת ויצא רצף ללא הפסק פרשה כלל, המכונה בלשוננו 'סתומה', ולא כבנוסח המסורה שלנו שבו יש 'סתומה' של לשוננו. ראה מנחת שי (בסוף חומש מקראות גדולות) על אתר.

<sup>2</sup> ע"פ קהלת ז, יח.  
<sup>3</sup> השיקול הענייני עם השיקול הטכני של אורך הפרשה חייבו להפסיק כאן, ומאידך רצוי היה לא להפסיק, משום שתחילת הפרשה היא פירוט של פסוק ז, ולכן יצרו פשרה וקבעו תחילת פרשה (בחלוקה של קריאת פרשות השבוע), אבל 'סתומה' (במערכת הרווחים בין פרשיות בספר התורה).

<sup>4</sup> בפסוק י כתוב "וילך חרנה", ואם כן כבר היה בחרן. ואז לא מובן מה שכתוב בפסוק יא "ויפגע במקום", כלומר עדיין היה בדרכו לחרן. משום כך פירש רס"ג (מובא בפירוש ראב"ע לפסוק י) את פסוק י במובן "ויצא מבאר שבע ללכת חרנה". ראב"ע חלק עליו ופירש "ואיננו רק כמשמעי", כלומר, שהלך עד חרן, "ושב לבאר מה שפגע בדרך..." כלומר, פסוק יא חוזר לזמן מוקדם לזמנו של סוף פסוק י, וחוזר ומפרט את מאורעות הדרך לחרן, אף על פי שבפסוק י כבר מתואר שאכן הגיע לאחר מכן לחרן. כך לדעת ריא"כ (כאן, ולעיל על א', ב ד"ה וטעם הייתה) יש לפרש גם את "והארץ הייתה תהו ובהו", שהוא תיאור מצב הקודם לבריאת שמים וארץ המתוארת בפסוק הקודם (א', א) "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ", בניגוד לפירוש ראב"ע שם (על פסוק ב) שפירש: "והטעם – כי בראשית בריאת הרקיע והיבשה לא היה בארץ יישוב..." כלומר, בעקבות תחילת זמן הבראות השמים והארץ, הארץ הייתה תהו ובהו. ולפי זה המתואר בפסוק ב אינו קודם למתואר בפסוק א, אלא בא בעקבותיו.

<sup>5</sup> כאילו כתוב 'במקום', וייחוד המקום לא נרמז בשלב זה. ואין צורך באזכור קודם של המקום ('חברו') כדי להצדיק את השימוש בצורה המשמשת בדרך כלל ליידוע. באופן אחר ניתן להבין את פירוש ריא"כ כאן כך: אין צורך לפרש כאן את המקום ('לחברו'); הוא יפורש בהמשך.

<sup>6</sup> סדר האירועים בפסוק אינו הסדר הסיבתי ההגיוני, שהרי שקיעת השמש הייתה סיבת הלינה.

"כי חטאתי לך" (תהלים מ"א, ה),<sup>11</sup> "כי רכב ברזל לך" (יהושע י"ז, יח),<sup>12</sup> וכל שכן "כי את חנה אהב וי־סגר רחמה" (שמואל א' א, ה).<sup>13</sup> אבל הכל מסוג הסבה, וזה מבואר אצל מי שידוע מיני הסבה.<sup>14</sup>

**מאבני** – נכון זה אם אחת אם רבות ורבות.<sup>15</sup>

**מראשותיו** – לעולם לשון רבים, להיות ראש השוכב עליו נע ונד.<sup>16</sup>

**ויחלום** – הרחבת פירוש דרך חסד.<sup>17</sup>

**והנה סולם וכו'** – הנה המורה הפליג בביאור זה (מורה הנבוכים בפתיחה; א', ט"ו; ב', י').<sup>18</sup>

גם ארסטו ותלמידיו למדו מן התורה וזכרו זה המשל בספריהם,<sup>19</sup> אוי לנו כי הם ידעו התורה שלנו יותר ממנו. ובספר הגביע (גביע כסף פרק ח) אבאר יותר.<sup>20</sup>

**לך אתננה** – כן נכון 'נתתי'.<sup>21</sup> אולם **לך בפעל, ולזרעך בכח**. והטעם זרע רחוק.<sup>22</sup>

**ופרצת** – כמשמעו מטעם "פורץ גדר" (קהלת י', ח).<sup>23</sup>

<sup>8</sup> שקיעת השמש גרמה (הניעה) ליעקב ללון שם.

<sup>9</sup> טוב המראה היה סיבה לכך שהמלך אמר להביא את ושת, ככתוב קודם לכן בפסוקים.

<sup>10</sup> הפסוק המלא: "...לך נא אדני בקרבנו כי עם קשה ערף הוא וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו". קשיות העורף של ישראל איננה סיבה לכך שילך ה' בקרבם (אדרבה, זו סיבה לסתור), אלא סיבה לצורך בסליחה, המונח ביסוד בקשת הסליחה.

<sup>11</sup> "אני אמרתי ה' חנני רפאה נפשי כי חטאתי לך" – החטא איננו סיבה לחנינה ורפואה (אדרבה, זו סיבה לסתור), אלא סיבה לצורך בחנינה, המונח ביסוד בקשת החנינה.

<sup>12</sup> "ויאמר יהושע... עם רב אתה וכח גדול לך... כי תוריש את הכנעני כי רכב ברזל לו..." – רכב הברזל אינו סיבה ליכולת הורשת הכנעני (אדרבה, זו סיבה לסתור), אלא סיבה לצורך בעם רב וכח גדול לשם הורשתו.

<sup>13</sup> "ולחנה יתן מנה אחת אפים כי את חנה אהב וה' סגר רחמה" – נראה שמפרש כפירוש אביו של רד"ק שמצוטט בפירוש רד"ק לפסוק בשמואל, ש"אפים" פירושו 'בכעס' (כמו 'חרון אף'), והפירוש הוא שנתן לה את מנתה בכעס. הכעס היה על כך שלא ילדה ("ה' סגר רחמה"). "כי את חנה אהב" איננו סיבת הכעס, אלא הסיבה לכך שעקרותה גרמה לו כעס.

<sup>14</sup> הדוגמאות האחרונות הן של סיבות, שאינן סיבות למה שכתוב בפירוש בפסוק מיד קודם לכן, אלא להנחות אחרות העולות מתוך הכתוב. כאן ריא"כ חולק על הפירוש של 'רבי משה' [ר' משה בן שמואל הכהן אבן ג'קטילה] מובא בראב"ע בפירוש הארוך לשמות יג, יז, שפירש ש'כי' לעיתים משמש במובן 'אף על פי ש', וסובר ש'כי' לעולם מציין סיבה, אלא שהסיבה היא לעיתים לא למה שמצויין בפסוק אלא למשהו אחר.

<sup>15</sup> אין הלשון מכריח שהיו אבנים רבות, באופן שיקשה מפסוק יח: "ויקח את האבן אשר שם מראשתיו, ונזדקק לדרשה המובאת ברש"י, שנהפכו אבנים רבות לאבן אחת, אלא הלשון מתאים לאבן אחת, כראב"ע שפירש: "מאבני המקום – טעמו אחת מאבני המקום".

<sup>16</sup> המקום עליו מונח ראש האדם השוכב משתנה עם תנועות השוכב, ולכן נקרא מקום זה בלשון רבים 'מראשותיו'.

<sup>17</sup> גם אם לא היה כתוב כן בפירוש, ידוע לנו שכל התגלות היא בחלום (ראה לעיל על כ', ג). פירוש דבר זה על ידי נותן התורה היא חסד. השווה לעיל על ו', כ; כ"ד, ג; ולקמן על מ"ו, ב.

<sup>18</sup> ראה גם רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות יסודי התורה ז', ג. וראה לעיל על בראשית א, א בסופו ובהערה שם.

<sup>19</sup> לא ברור היכן.

<sup>20</sup> שם כתב ריא"כ "שיש בתורה בקצת מקומות משלים ודימוינים, וזה בענין אברהם בעגלה ועז ואיל וכל המשל ההוא, ובענין סולם יעקב וזולת זה".

<sup>21</sup> גם מתאים להשתמש בלשון עבר 'נתתי', כמו לעיל ט"ו, יח.

<sup>22</sup> לא בניו ממש, אלא בני בניו לאחר כמה דורות.

(טו) **עד אשר אם עשיתי** – ידוע מדרך ההגיון מטבע תחת-ההפכיות<sup>24</sup> כי זה סובל שני מינים.<sup>25</sup> והקש על זה.

(טז) **ויקץ יעקב משנתו** – לבאר שמזה והנה היה<sup>26</sup> בהקיץ ובשמוש החושים.<sup>27</sup> וזה כמו "ויעל מעליו אלהים" (ל"ה, יג). אמנם 'וישכם בבוקר' אינו מחויב זה תמיד.<sup>28</sup> וזכור זה.

**אכן יש ימי במקום הזה** – מבואר לחכמים מכמה טעמים. אמנם מה פלא בזה אחר שמצאנו תמיד עליו ית' 'ויבא' 'ויעל' 'וילך'.<sup>29</sup>

(יז) **השמים** – הגשמים השמימיים.<sup>30</sup>

(יח) **וישם אותה מצבה** – לזכר לו ולאות לכל עובר ושב לפרסם כבוד השם.<sup>31</sup> ולכן יצק שמן על ראשה, כלומ', שמן עטרן או זולתו מן השמנים, שרשומן ניכר וקיים ולא ימחק מצד המטר.<sup>32</sup> וכן עשה גם בשובו כמו שכתו' (ל"ה, יד),<sup>33</sup> ושם הוסיף ביאור<sup>34</sup>, "נסך", וחלילה נסך לִי־ רק משקה מה ידוע אצלם ונוהגים כן תמיד.<sup>35</sup> ושאר הדורות היו נוהגים כן לע"ז או לענייני הבל, ואבותינו היו עושים זה לתכליות אלהיות נכבדות.<sup>36</sup> ובכלל כי שימת ההזכרות והציונים בדרכים נהוגים בכל העולם לסבות רבות, ולכן כתוב "הציבי לך צִיּוּנִים שימי לך תמרורים" (ירמיה ל"א, כ). ותוארו הציונים בלשון תמרורים כי היו מקימים שם צמח מר ורע

<sup>23</sup> המטאפורה של פריצה מציינת התרחבות, ולא כרש"י וראב"ע שפירשו משמעות אחרת לפריצה (רש"י – לשון חיזוק, ראב"ע – לשון ריבוי).

<sup>24</sup> אי-סתירה בין משפטים הנובע מכך שהם מתייחסים לחלקים שונים של תחום.  
<sup>25</sup> אין שום יחס בין המשפט 'לא אעזבך קודם שאעשה את אשר דברתי' לבין הזמן אחר שיעשה את אשר דיבר, ולכן הפסוק אינו קובע מאומה על אודות הזמן אחר שיעשה ה' את אשר דיבר; אין להסיק שה' יעזוב את יעקב בשלב ההוא.

<sup>26</sup> המשך הדברים מפסוק זה ואילך.  
<sup>27</sup> לעומת מה שקדם שהיה במראה נבואה.

<sup>28</sup> לשון השכמה בבוקר אינו בהכרח מציין שהדברים הקודמים היו במראה הנבואה, כגון כאן פסוק יח, שאינו מיד אחר התגלות, אלא מה שהתרחש מיד לפני "וישכם יעקב בבקר" היה אף הוא בהקיץ.

<sup>29</sup> אחת ההצדקות לתיאור צמצום נוכחות ה' למקום מסויים היא 'דברה תורה בלשון בני אדם'. ואין להתפלא על פסוק זה שכן במקרא לעיתים תכופות מיוחסות לה' פעולות שונות.

<sup>30</sup> הגלגלים. ראה לעיל על בראשית א, א.ו. לא ברור מדוע ריא"כ מזהה את ה'שמים' כאן כגשמים השמימיים, ומה משמעות הדבר.

<sup>31</sup> מטרת המצבה היא להזכיר ליעקב את כבוד השם (הידוע לו כבר) ולפרסם ולחדש לעוברים ולשבים את כבוד ה'.

<sup>32</sup> מטרת סיכת המצבה בשמן, היא משום שהשמן אינו נמחק בגשמים, וכך תישאר המצבה לזיכרון לדורות.

<sup>33</sup> "ויצב יעקב מצבה... ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן".

<sup>34</sup> הרחבה, פירוט יתר.

<sup>35</sup> יעקב נסך רק באופן מקובל ונהוג ולא חידש בזה דבר.

<sup>36</sup> אין סתירה בין העובדה שיעקב עשה מצבה לבין "ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלהיך" (דברים ט"ז, כב), משום שהדבר תלוי באופי המצבה ובמטרתה.

בטעם וריח למען לא יבערוהו<sup>37</sup> הולכי דרכים.<sup>38</sup> והאמת – כמו שאמ' ארסטו – עֵד לעצמו ומסכים מכל צד.<sup>39</sup> וכבר הארכנו על זה ועל המזבחות שעשו אבותינו.<sup>40</sup>

(כא) **והיה יְיָ לי לאלהים** – הוא הנדר הנכבד.<sup>41</sup>

## פרק כט

(א) **וישא יעקב רגליו** – זה סבה שעל דרך הצורה אל "וילך".<sup>42</sup> והקש על זה.

(ג) **וגללו** – אינו רומז לעדרים, רק לרועי העדרים, ואם לא נזכרו.<sup>43</sup>

(ה-ו) **הידעתם את לבן בן נחור ויאמרו ידענו ויאמר להם השלום לו ויאמרו שלום**

– קדמוני מפרשינו שטורחים לזווג הלשונות<sup>44</sup> ראוי להם וחובה לזווג זה המנהג העברי כי העונה משיב לשון השואל. ובלשוננו יהיה לעג, אבל נאמר או 'הן' או 'כן'. ולא נמצא זה בכל התורה והמקרא רק מה שהשיב יונדב ליהוא "יש" (מלכים ב' י', טו).<sup>45</sup>

(י) **ויגל את האבן** – נכון זה הלשון בעברי, ובלעז, ובהגיון הכולל כל הלשונות, אם לעושה זה לבדו אם עם חברת אלף איש.<sup>46</sup>

(יא) **וישק יעקב לרחל** – ראיתי את העם הזה כמתאוננים על יעקב שעשה זה הפריצות, ובפרט החסידים מעמנו והזקנים. ואם חי יְיָ איני מצטער על מקרא זה אבל אומר עם זה שאין

<sup>37</sup> יאכלוהו ויכלוהו. השווה שמות כ"ב, ד.

<sup>38</sup> 'תמרורים' מלשון 'מר', על שם הצמח הנ"ל.

<sup>39</sup> ריא"כ טוען על פרושו – שהאמת מדברת בעד עצמה, בחינת ניכרין דברי אמת. למקור הביטוי הרינג, **גביע כסף** עמ' 154 הערה 1.

<sup>40</sup> לעיל על ח', כ.

<sup>41</sup> "והיה ה' לי לאלוקים" איננו המשך תנאו של יעקב כפי שפירשו רש"י ורשב"ם, אלא מגוף הנדר כפי שפירש רמב"ן: "איננו תנאי כדברי רש"י, אבל הוא נדר וענינו אם אשוב אל בית אבי אעבוד השם המיוחד בארץ הנבחרת...".

<sup>42</sup> מבחינה צורנית תנועת הרמת הרגל ("וישא יעקב רגליו") גורמת את ההליכה.

<sup>43</sup> נושא הפועל 'גללו' איננו העדרים, שנזכרו קודם לכן בפסוק, אלא רועי הצאן, אף על פי שלא נזכרו.

<sup>44</sup> הטורחים לתרגם את המקרא באופן שהפרטים בתרגום מתאימים ומקבילים למצוי במקור. השווה לעיל על כד,

ה.

<sup>45</sup> בעברית מקראית נהוג לענות במטבע לשון מתוך השאלה, כמו כאן. מה שאין כאן בלשוננו הלועזית של רי"אכ שתשובה כזו הייתה נשמעת לעג, אלא נוהגים לענות 'כן'. ריא"כ מציין שתשובה פשוטה כמו 'כן' מוצאים רק פעם אחת במקרא, בתשובת יונדב ליהוא 'יש'. אמנם לא ברור מדוע ריא"כ רואה בתשובה זו של יונדב יוצא מן הכלל, שהרי השאלה שם הייתה 'היש את לבבך...?'. גם לא ברור מדוע לא ציין ריא"כ כדוגמה ליוצא מן הכלל את דברי לבן 'הן'. לו יהי כדבריו (בר' ל, לד).

<sup>46</sup> ניתן להשתמש בלשון יחיד גם כאשר מדובר על רבים, ולכן אין הכרח כי הסיר יעקב את האבן לבדו, אלא בפשטות הסתייע ברועים האחרים.

מנהג הארץ לנשוק בפה או בלחי, וחלילה לו ולנו שיהיה זה בפה רחמנא ליצלן.<sup>47</sup> ואם חס ושלום עשה זה יעקב מה נוכל לעשות, ויותר חזק מזה עשה משיח אלוהי יעקב.<sup>48</sup> "והרבה עמו פדות" (תהלים ק"ל, ז) ית' וית'.<sup>49</sup>

(יג) **את כל הדברים האלה** – רמז לרחוק שעבר ר"ל ענין הברכות ומשטמת עשו.<sup>50</sup> והקש על זה.<sup>51</sup>

(טו) **הכי אחי אתה ועבדתני חנם** – הטעם: האם בעבור שאחי אתה תעבדני דרך חנם?<sup>52</sup> וזה דרך צחות ומליצת שיר נכבד מאד.<sup>53</sup>

(יז) **ועיני לאה רכות ורחל הייתה יפת תואר ויפת מראה** – זה הקדמת ידיעה וסבה למה שקרוב לו "ויאהב יעקב את רחל וכו' " (יח) וכל הנמשך אחר כן מענין רחל ולאה. וזה יותר קרוב בסדר וזמן ממה שזכרנו על אמרו "ושרי עקרה" (י"א, ל) וכן "ואנשי סדום" (י"ג, יג), "ויאהב יצחק" (כ"ה, כח), כל שכן "ושם שני בני עלי" (שמואל א, א, ג).<sup>54</sup> ואולם אין תמה כי נותן התורה לא ביאר לנו סבת פחיתות לאה ויופי רחל, ואין צִיָּיר כאלוהינו.<sup>55</sup> ואולם מה שהוא תמה גדול בחקיננו ובחוק כל חסיד איך יעקב אבינו היה בוחר בחורות יפות.<sup>56</sup>

(יח) **אעבדך שבע שנים** – כן הוא מנהג הארצות ההם גם היום וכן דרך תורתנו.<sup>57</sup> ומי יוכל לזווג מנהג ארצנו זאת עמם.<sup>58</sup>

(כ) **ויהיו בעיניו כימים אחדים** – זה זכר ארסטו בספר השמע.<sup>59</sup>

<sup>47</sup> אלא נישק את ידה.  
<sup>48</sup> אם בכל אופן נשק לה בפה, הרי דוד המלך 'משיח אלוהי יעקב' חטא ביצרו בחטא חמור מזה כאשר בעל את בת שבע אשת אוריה.  
<sup>49</sup> ה' מרבה לכפר על החוטאים. כנראה כוונתו לחטא דוד ובתשבע.  
<sup>50</sup> "האלה" רומזת לדברים שנכתבו לעיל, הרחק מפסוק זה. יעקב סיפר ללבן את המאורעות אשר הובילו לעזיבתו את כנען והגעתו לחרן. אין "הדברים האלה" רומזים לסיפור פגישת יעקב ורחל אצל הבאר.  
<sup>51</sup> באופן כללי יכול להיות כתוב 'האלה' וכיוצא בזה והכוונה איננה למה שנכתב בסמוך אלא למה שנכתב רחוק.  
<sup>52</sup> אין להבין שלבן תמה על היות יעקב אחיו, אלא רק על כך שהאחיה תגרום לכך שיעבוד חנם.  
<sup>53</sup> מליצת השיר כאן היא השאלה הרטורית - האם בעבור שאחי אתה תעבדני חנם? ראה בהרחבה במבוא נושא מליצת השיר.  
<sup>54</sup> בכל אחד מהפסוקים הנזכרים ניתן מידע שהוא רלוונטי להבנת מה שבא מאוחר יותר, במרחק מה מהפסוק. כאן המידע סמוך לפסוק אשר לו הוא מהווה סיבה. ראה לעיל על בראשית י"ג, יג.  
<sup>55</sup> הלשון כאן על פי לשון חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דשירה פרשה ח ד"ה מי כמוכה.  
<sup>56</sup> יש לתמוה על יעקב אבינו שנמשך אחר מראה חיצוני.  
<sup>57</sup> הנדוניה במזרח היא של הגבר (ראה גם טירת כסף עמ' 17: וידוע כי האיש כשתובע האשה להנשא כפי מה שעליו המנהג בארץ המזרח...").  
<sup>58</sup> לא ברורה לי כונתו, אולי במערב הנדוניה היא של האשה.

(כא) **ואבואה אליה** – כפשוטו, ויותר נפלא מזה "ויהיו שניהם ערומים... ולא יתבוששו" (ב'),

כה).<sup>60</sup>

(כב) **כל אנשי המקום** – כדרך שתוף 'כל'.<sup>61</sup>

(כה) **ויהי בבקר והנה היא לאה** – אין זה מונע היותה לאה בערב, אבל עם זה לא הייתה כן

אצלו לפי מחשבתו.<sup>62</sup> וכן "האנשים רדפו אחריהם" (יהושע ב', ז). וכל זה בכלל 'דברה תורה

בלשון בני אדם', וימצא בגביע.<sup>63</sup>

(כו) **ויאמר לבן לא יעשה כן במקומו** – אין זה נמנע אצל הטבע ולא אפשרי רחוק אבל

הוא כן אצל המנהג,<sup>64</sup> וכתוב על דבר דינה "וכן לא יעשה" (ל"ד, ז), ועוד "מעשים" לא יעשו" (כ'),

ט), ויותר נפלא "אשר לא תאכל" (ויקרא י"א, מז).<sup>65</sup> וזכור זה תמיד.

ואמנם ענין זאת התשובה, כי אמר לבן: 'לא רמיתך ולא הטעיתך, אבל אתה הטעית עצמך, גם

דמית להטעותי, כלומ', שאעשה טעות בהנהגת המדינה שהוא מגדר הפילוסופיאה המדינית'.<sup>66</sup>

וכמו זה מה שזכרנו בתשובת אברהם לאבימלך,<sup>67</sup> ותשובת בני יעקב לו.<sup>68</sup> כי התורה לא תכתוב

רק מאמרים נכבדים.

<sup>59</sup> אריסטו, **פיסיקה**, ספר רביעי, XI. אריסטו מסביר שם שזמנים נבדלים זה מזה בהשתנות מצבים, ושמשום כך אדם שלא השתנה מצבו המנטלי אינו חש במעבר זמן. נראה שריא"כ מפרש כאן שאין כוונת הפסוק שמצב רוחו החיובי של יעקב הוא שגרם לו לחוש בזמן העובר כבימים אחדים, אלא הקביעות של האהבה.

<sup>60</sup> אין התורה רואה חוסר בושה כזו של יעקב בעין שלילית, בניגוד לדברי רש"י כאן: "והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר".

<sup>61</sup> לא כל ממש אלא רוב. ראה לעיל בראשית ו', יג.

<sup>62</sup> אין המשמעות שבערב היא הייתה משהי אחרת מאשר בבוקר, אלא התורה כותבת כאן מהפרספקטיבה של

יעקב, שחשב שהאשה שהייתה עמו בערב היא רחל, ורק בבקר התגלתה כלאה.

<sup>63</sup> אף כאן התורה כותבת מהפרספקטיבה של הדמויות אשר מסופר עליהם. כאשר אנשי יריחו חיפשו אחר המרגלים כתוב "והאנשים רדפו אחריהם". והרי לא רדפו אחריהם ממש, שכן מוסתרים היו בעליית ביתה של

רחב. אלא לפי מחשבת הרודפים רדפו אחר המרגלים. כל זה עולה בקנה אחד עם השיטה הפרשנית 'דברה תורה

בלשון בני אדם', עליה הרחיב **בגביע כסף**, פרק י"ח.

<sup>64</sup> אין פירוש "לא יעשה כן" כי הדבר בלתי אפשרי או בלתי סביר מחמת חוקי הטבע, אלא מחמת הנוהג המקובל.

<sup>65</sup> בדוגמאות אלו יש שלילת דבר, ובכולן אין הדבר בלתי אפשרי מבחינה פיסיית אלא בלתי מקובל או אסור.

<sup>66</sup> לבן בתשובתו להאשמת יעקב "ולמה רמיתני" משיב שני דברים: האחד, כי הוא לא רימה אותו אלא יעקב

הטעה את עצמו. שנית, יעקב כיוון להטעות את לבן בכך שביקש לשאת את הצעירה לפני הבכירה שהוא נגד מנהג

המדינה.

<sup>67</sup> לעיל על כ', ט-יב כתב: "ואברהם השיב כהלכה, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון כראוי לחכם ונביא, ואמר:

הנה הניעני לזה העדר יראת אלוקים במקום הזה, אם כן לא הבאתי עליך ועל ממלכתך חטא בעצמי, אבל אתם

הבאתם אותי לומר כך. וזה דומה לענין יעקב עם לבן, כמו שאפרש עוד".

<sup>68</sup> על טענת יעקב "עכרתם אתי להבאישני בישב הארץ..." (ל"ד, ל) השיבו בני יעקב לו "הכזונה יעשה את

אחותנו", והמשמעות היא כפולה: ראשית, זוהי הצדקה למעשיהם, ואין להאשימם בהבאשת יעקב, ושנית,

אדרבה, יעקב בכך שלא רצה להגיב היה עווכר ומבאיש בכך שהיה מותיר את אחותם כזונה. כך נראה בכוונת

ריא"כ כאן, אבל לקמן על ל"ד, לא, כתב דברים אחרים.



(ל) **ויהב גם את רחל** – הורה באמרו כאן "גם" כי אהב לאה אחר ששכב עמה. ואין לטעון על יודעי העברי וההגיון מאמרו אחר כן "כי שנואה לאה" (לא), כי התארים פעמים יאמרו במוחלט ופעם בצירוף, ולכן יצדק על לאה לומר שהיא אהובה ושהיא שנואה, כלומר, אהובה בסתם ושנואה בערך אל רחל, ושני ההפכים יצדקו על נושא אחד בזמן אחד משני צדדים.<sup>69</sup> וכל זה ידוע ליודעים לדבר.

(לא) **ויפתח את רחמה ורחל עקרה** – זה הלשון יותר שלם ומדוקדק מלשון שמואל בספרו על פנינה וחנה שאמר "כי את חנה אהב וי־סגר רחמה" (שמואל א' ה), ר"ל, שסמך הסגירה לאהובה ושתק יחס האל מהשנואה. ונותן התורה שהיה יותר שלם משמואל סמך הפתיחה לשנואה ושתק יחס האל מהאהובה.<sup>70</sup> וכל אלו ענינים נכבדים ליודעיהם, ומלתא ללבשוהי יקירא (על פי שבת י, ע"ב).<sup>71</sup>

(לה) **הפעם אודה את י־י** – הטעם לא אניח שם לזה הבן מצד עניני עם אישי שהם הבלי העולם, רק אניח לו שם מיוחד לשם ית' לבד.<sup>72</sup> ובחרה זה השם בבן הרביעי להיות שלשה מספר שלם, אם כן זה הרביעי יותר, מחדש.<sup>73</sup>

**ותעמוד מלדת** – אין זה עלול מצד מה שקדם לו ולא מצד המאוחר ממנו.<sup>74</sup>

## פרק ל

(ג) **ואבנה גם אנכי ממנה** – זה הלשון אינו בתכלית הביאור כמאמר שרה הזקנה (ט"ז, ב).<sup>75</sup>

<sup>69</sup> המילה "גם" מעידה כי לאה אכן הייתה אהובה. אף על פי כן בפסוק הבא נאמר "כי שנואה לאה", שכן מילות התואר לעיתים הם מוחלטות ולעיתים יחסיות ('בצירוף'), ופירוש "שנואה" כאן - יחסית לרחל. לכן ניתן לומר 'שנואה' ו'אהובה' בו-זמנית על אותה אשה, משום שזה מבחינות שונות. כך פירש גם רד"ק, ולא כרמב"ן.  
<sup>70</sup> בשני המקומות, כאן ובשמואל, סיבת פתיחת רחם השנואה וסגירת רחם האהובה הוא משום רחמים על השנואה (כמפורש בפסוק לג), ולכן שניאת השנואה היא סיבת הפתיחה והסגירה ולא אהיבת האהובה. לכן הלשון כאן, הקושר את הפתיחה והסגירה לשניאת השנואה, עדיפה על הלשון בשמואל, הקושר את הפתיחה והסגירה לאהיבת האהובה.

<sup>71</sup> דבר נחשב יקר אצל מי שרגיל בו, עד שכפי המסופר שם בגמרא, עד שרב חסדא היה מוכן לשלם ביוקר עבור שמיעת דבריו של רב. כך פירושי תורה יקרים הם לריא"כ יותר ממתנה ממונית.

<sup>72</sup> "הפעם" לעומת שלוש הלידות הקודמות של לאה, אשר בעקבותן נתנה שמות בהם נרמזים ענייני יחסי לאה עם יעקב. בשם בנה הרביעי נרמזים יחסיה עם ה' בלבד.

<sup>73</sup> שלוש הוא מספר עגול ושלם, ולכן יכלה לצפות לשלשה בנים ולא יותר, והבן הרביעי הוא יותר מהמגיע לה, ונתינת ה' אותו לה הוא חסד.

<sup>74</sup> אין קשר סיבתי בין קריאת שם יהודה לבין עמידתה מלדת, ולא בין ראית רחל כי לא ילדה וקנתה באחותה לבין עמידתה של לאה מלדת.

<sup>75</sup> הבנות הייתה אפשרית ולא הכרחית, ולכן היה על רחל לומר 'אולי' כפי שאמרה שרה. ראה לעיל על ט"ז, ב ובהערה.

(ד) **ותתן לו את בלהה** – אין הכרח שנותן התורה יזכור בזה 'ויאמר יעקב כן אעשה'. אולי

שתק ועמד בענוה כמו שעשתה שרה בדבר אליה אברהם אותן דברים הטובים.<sup>76</sup>

**ויבא אליה יעקב** – הראה בזה אהבה עזה לרחל. גם עוד הפליג חסד, כי עשה כן לזלפה

שפחת לאה.<sup>77</sup> אשרי יולדתו.<sup>78</sup>

(ו,ח) **דנני אלהים** – כטעם "דן אנכי" (ט"ו, יד),<sup>79</sup> והטעם – עשה השם דין לי ונקמני מאחותי.

וזכרה<sup>7</sup> בזה שמו ית', וכן **נפתולי אלהים**, כי הוא הפועל לכל ובתפלתה נעשה הכל.

(יד) **תני נא לי מדודאי בנך** – אע"פ שאין לדודאים סגולה לדבר ההריון<sup>80</sup> ולא לדבר כלל, מה

לנו לטרוח בזה אחר שהתורה לא פרשה זה, כמו שלא פירשה כמה סבות לאין מספר. ואולי אין

להם סגולה כלל אבל כתב זה נותן התורה למה שרצה לתכליות רבות לכתוב ענין<sup>81</sup> ויכוח רחל

ולאה בזה וכל הנמשך לזה<sup>81</sup> כמו שאכתוב בספר טירת כסף.<sup>82</sup> ורחל אָתָה לדודאים אלה

לצורתם הנאה כמו שְׁאֵתָה כמה צורות אחרות או לאכול תאנים.<sup>83</sup> והנה רחל לא הייתה מרים

הנביאה אחות אהרן ומשה, כל שכן שנכון שְׁאֵתָה להם לאחת הסגולות שזכר אבן סינא.<sup>84</sup> כל

שכן שאולי ידע נותן התורה שיש להם סגולה להריון. או היו חושבים כן נשי הזמן ההוא<sup>85</sup>

להיות צורתם על חבור הזכר והנקבה אולי מזה אם בהבטה אליהם או בתלייה בצואר תתעורר

האשה ותתחמם.<sup>86</sup> ובכלל כי הענינים גלויים לבעלי העינים.

<sup>76</sup> אין התורה צריכה לכתוב כי יעקב נענה לבקשתה של רחל לקחת את בלהה, אף על פי שאכן הביע הסכמה. ועוד, ייתכן ששתק, ואת שתיקתו יש לפרש כהסכמה מתוך ענווה, כשם שלא כתבה התורה את הסכמת שרי כאשר אמר לה אברהם "אמרי נא אחתי את". ראה לעיל על "ב, יד.

<sup>77</sup> בכך שיעקב הסכים לקחת את בלהה שפחת רחל ביטא את אהבה עזה לרחל. לקיחת זלפה שפחת לאה, שהייתה אהובה פחות, היא חסד של יעקב.

<sup>78</sup> הלשון כאן על פי לשון חז"ל במסכת אבות פ"ב, משנה ח.

<sup>79</sup> 'דין' משמש במשמעות נקמה במידת הדין.

<sup>80</sup> כנגד ראב"ע שפירש שהדודאים מועילים להריון. אמנם בהמשך הדברים כאן ריא"כ מעלה אפשרות שניתן לקבל שאכן יש להם סגולה להריון. כנראה העיקר לדעת ריא"כ שאין חשיבות לעניין הסיפור אם באמת יש להם סגולה או לא.

<sup>81</sup> אין מטרת התורה בכתיבת סיפור זה ללמדנו על סגולתו, ולכן אין להסיק מהסיפור שאכן יש סגולה לדודאים, אלא רק שרחל עצמה רצתה את הדודאים מסיבה כלשהי כמבואר בהמשך.

<sup>82</sup> **טירת כסף**, עמ' 114.

<sup>83</sup> רחל התאוה לדודאים לא בשל סגולתן אלא בשל צורתן הנאה כמו שיתכן שהתאוה לכל צורה אחרת (אולי רומז כאן ל'צורות' התרפים? אם כן, ייתכן שמשפט ההמשך 'והנה רחל... ומשה' מוסב על זה).

<sup>84</sup> כנראה כוונתו לספר הרפואות 'אל קאנון' פי אלטב' שחיבר אבן סינא ותורגם לעברית בתקופת ריא"כ, ע"י משה אבן תיבון בשנת 1272.

<sup>85</sup> כן כתב רד"ק כאן: "אולי שמע ראובן מה שאומרים ההמון כי הם מועילים להריון האשה ולפי שעמדה אמו מלדת הביאם אליה... ותאמר רחל – חשבה כי דברי ההמון אמת".

<sup>86</sup> התעוררות האשה היא אשר תגרום להתחממות, כנגד ראב"ע שכתב: "ואנכי לא ידעתי למה יועילו להריון, בעבור שתולדתם קרה".

(יח) **נתן אלהים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי** – זה יותר ראוי מאשר תאמר 'אשר

נתתי דודאים לאחותי'.<sup>87</sup>

(כא) **ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה** – לא זכר טעם זה, להיות הנקבה פחותה

מאשר כותב התורה יאריך בטעם שמה תמיד, ואם פעמים יעשה זה, כמו "חוה" (ג', כ).<sup>88</sup> וכבר

הודעתך כי יש מן הדברים שהם מטבע האפשר.<sup>89</sup> כל שכן שנכון שעזב זכירת טעם בשם 'דינה',

כי הוא מבואר בעצמו, כמו שאמרנו בשם 'הבל' ו'שטנה',<sup>90</sup> וכן 'דינה' מבואר מטעם "דנני

אלהים" (ו) אשר מזה נקרא 'דן'. והטעם בזה כי ראוי לעשות לה ויסור'<sup>91</sup> דין תמיד. וכן גם מצד

היותה אשת מדנים, כי הכל מטעם סוג דין, והעד "ויצא מדון וישבות דין" (משלי כ"ב, י).<sup>92</sup>

והתארים פעם יונחו מצד הפועל ופעם מצד הפעול, ופעם יקובצו שתי ההוראות בשם אחד,<sup>93</sup>

וזה ידוע לחכמים בשם יקר ונכבד שיש בתורה.<sup>94</sup> וזכור זה. גם דע ענין נכבד כולל ותכליתו

למה שיש בתורה מחכמת האלהות כי ענין הנחת השמות לדבר הוא ענין יסודי מאד והוא על

מינים רבים לאין מספר, וזה, אם בחבור אותיות או בסדור נקוד או בתוספת אותיות או

בגרעונם.<sup>95</sup> ונותן התורה יזכור אלו המינים בשמות הדברים הגלויים למען ילמד סתום

ממפורש. ועיניך רואות כמה ענינים שונים בשמות אלה מבני יעקב אף כי בשמות אחרים

בתורה ובנביאים, ועוד שנויים בלשון התורה, כי פעם יזכור השם ויצרף לו אחריו נתינת הסבה

כמו שנאמר 'כי אמרה' או 'על כן' או 'לאמר', ופעמים לא, אבל יאמר 'ותקרא'. ופעם יקדים

השם ואחר ירמוז הטעם והסבה, ופעמים הפוך זה. ועוד פעמים יהיה השם לסבות רבות כמו

<sup>87</sup> זכות נתינת שפחתי לאישה הייתה גדולה יותר מזכות נתינת הדודאים לאחותה, ולכן ראוי לתלות בשכר זכות זו הראשונה את ההריון והלידה.

<sup>88</sup> אין הנקבות ראויות עד כדי שתנמק התורה את שמותיהן, אף על פי שלפעמים זה אכן נעשה, כמו ב'חוה'. השווה **סירת כסף**, עמ' 114.

<sup>89</sup> יש דברים שאין קריטריון מדויק והכרחי לבירה בין אפשרויות, כמו כאן שלפעמים מנמק את שם הנקבה ולפעמים לא, ואין בזה שיקול הכרחי.

<sup>90</sup> **במצרף לכסף ד'**, ב, וב**סירת כסף**, עמ' 54 מבואר שלא היה צורך לנמק את השם 'הבל', משום שטעמו ברור מאליו, וכן שמה של הבאר השנייה שחפר יצחק, שטנה, אינו מבואר בתורה כיוון שמשמעות השם ברורה, וזאת בניגוד לבאר הראשון והשלישי שחפר ששם כן מבואר בתורה (בר' כו פס' כ-כב ראה פירושו שם).

<sup>91</sup> 'ויסור' כאן פירושו 'ייסור'. ריא"כ משתמש כאן בשורש וסר במובן יסר, כנראה על פי יחזקאל כ"ג, מח. שימוש דומה עושה ריא"כ בשורש זה גם בהקדמתו לפירושו לאיוב.

<sup>92</sup> גם המלה 'מדון', במובן ריב, הוא משורש דין, כפי שמוכח מההקבלה והקישור הברור בין המושגים בפסוק במשלי.

<sup>93</sup> כמו השם 'דינה', אשר משמעותו הוא גם שהיא מושא הדין, שראוי לעשות לה דין, וגם שהיא נושא הדין, מצד היותה אשת מדנים.

<sup>94</sup> כנראה כוונת ריא"כ כאן לשם הויה. ראה בהרחבה אצל הרינג בהקדמתו **לגביע כסף**, עמ' 77-97 – הפרק כולו מוקדש לנושא שמותיו של האל. וראה גם **גביע כסף** פרק ד.

<sup>95</sup> השם לעומת נימוקו יכול להיות בשינויים שונים.

שזכר ב'זבולון' – 'זבד' ו'זבל' (כ), וב'יוסף' – 'אסף' ו'יסף' (כג-כד). וכל אלה הענינים סודות בדברים הסתומים ובפרט בדברים שהם מכלל מעשה בראשית ומעשה מרכבה כי זה כל האדם. פקח עיניך וראה את שוממותינו.<sup>96</sup>

(כה) ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף וכו' – זה סבה פועלת ומניעה למה שיזכור אחריו,<sup>97</sup> וזה מצדדים רבים אין צורך לזכרם.<sup>98</sup>

(כו) אשר עבדתי אותך בהן – מאד העמיקו בזה המפרשים הקודמים<sup>99</sup> להעלם מהם זכירת ההגיון והטבע והחטיאו כונת נותן התורה כי אמרו [ש'בהן'] שב אל "נשי" לבד. וחלילה, אבל גם ל"ילדי", כי "בהן" שטעמו 'בעבורם', לנתינת סבה תכליתית, היה לנשיו וילדיו במדרגות, ר"ל לנשיו תחלה ואחר לילדיו, כי יעקב עבד לאלו התכליות וגם אחר הילדים כדי שירעו צאנו או שיכלכלוהו בזקנותו היה גם כן כתו' שמבואר "ויכלכל יוסף".<sup>100</sup> עורו עורו ישנים.<sup>101</sup>

(כז) אם נא מצאתי חן בעיניך נחשתי – ידוע ענין הקדימה והאיחור בהגיון.<sup>102</sup> וזה נכון כאילו [אמר]: 'נחשתי ויברכני יי בגללך ואם נא מצאתי חן בעיניך נקבה שכרך עלי ואתנה'.<sup>103</sup> ולכן שב לומר "ויאמר" (כח), בעבור שהפסיק.<sup>104</sup> וזכור זה והקש על זה.

**בגללך** – סבה פועלת, וכן "לרגלי" (ל).

(לא) לא תתן לי מאומה – אבל יי יתן לי,<sup>105</sup> כי הוא הממציא והמוליד לצאן.

(לב) והיה שכרי – זה מבואר למי שידע ספרי האלהות כי שם ימצא באור שם 'הוא הוא'<sup>106</sup> שזה נכון על כל הדברים שיצדק עליו דומה.<sup>107</sup> ויותר נפלא אמרו "השלום זמרי הורג אדני" (מלכים ב ט', לא).<sup>108</sup>

<sup>96</sup> הלשון על פי דניאל ט, יח. כאן 'שוממותינו' משמש במובן חסרון דעתנו.

<sup>97</sup> משום שילדה רחל את יוסף, ביקש יעקב לשוב לארץ.

<sup>98</sup> על פי דבריו על הפסוק בא נראה שכוונתו היא שיעקב רצה בן זקונים שיכלכלוהו בזקנותו.

<sup>99</sup> ראב"ע ורד"ק.

<sup>100</sup> יעקב אמנם לא עבד תמורת הילדים אלא רק עבור נשיו, אולם 'בהן' אין פירושו 'תמורתן' אלא 'בעבורם', כלומר, 'בשבילם', ואכן יעקב עבד כדי שישא נשיו ותלדנה לו ילדים. וראה פירושו למלכ"ב ה', כו.

<sup>101</sup> ע"פ הלכות תשובה לרמב"ם פ"ג ה"ד.

<sup>102</sup> ה'הגון' הוא חכמת הדקדוק הכללי של השפות. על פי ההגיון, ניתן להקדים ולאחר חלקים במשפט.

<sup>103</sup> פירוש הפסוק הוא כאילו היה כתוב 'נחשתי ויברכני ה' בגללך ואם נא מצאתי חן בעיניך נקבה שכרך עלי ואתנה'.

<sup>104</sup> כיוון שהפסיק אחרי 'אם נא מצאתי חן בעיניך', שהוא הקדמה לבקשה, לבין הבקשה עצמו הבאה בפסוק כח, חזרה התורה על המלה 'ויאמר'.

<sup>105</sup> לא אתה תתן לי אלא ה'.

(לה) **ויסר... ויתן** – וכן כנוי 'בניו' הכל רמז ללבן ואין הכרח שכבר כתב ללבן שמות בניו.<sup>109</sup>

(מג) **ויהי לו צאן רבות** – נכון כמו 'צאן רב'.<sup>110</sup>

ויש חסידים גנבים<sup>111</sup> מעמינו מתאוננים בפנינו איך עשה יעקב זאת המרמה, כמו שהתאבלו על בני יעקב כמו שכתו' עליהם עוד "ויענו בני יעקב... במרמה" (ל"ד, יג). והתשובה אצל החכמים<sup>112</sup> מבוארת מן התורה, כי נאמר על כל זה 'מרמה' בצירוף<sup>113</sup> אל לבן<sup>114</sup> וכן אל שכם, אבל אצל יעקב או בניו לא היה מרמה אבל ערמה ותחבולה, ונאמר "וערום יבין לאשור" (משלי י"ד, טו), וכן "ונבון תחבולות יקנה" (שם א', ה).<sup>115</sup> ודי לנו עדות מנותן התורה שהעיד וכתב "ואביכן התל ב" (ל"א, ז), וכן הנבלה שעשה שכם וכל עירם כמו שאבאר שם.<sup>116</sup> והעד הנאמן כל העורמות והתחבולות ש ציוה השם למשה בימיו ובפרט "דבר אל בני ישראל וישבו וכו' " (שמות י"ד, ב),<sup>117</sup> אף מה שציוה ליהושע בעי וביתר המלחמות,<sup>118</sup> ולזולתו, כמו שמבואר למי שהוא בתורה ובנביאים ולא ימצא בארץ החיים.<sup>119</sup>

<sup>106</sup> אריסטו, מטפיסיקה ב, ספר עשירי עמ' 17-16 מגדיר דמיון כאחד משלושת סוגי ה'אחדות'. ריא"כ משתמש במינוח הערבי והעברי 'הוא הוא' ל'אחדות' האריסטוטלית.  
<sup>107</sup> משפט זהות יכול לשמש גם כאשר מדובר בדמיון ולא בזהות ממש. כך קובע יעקב כאן שהכבשים והעזים הצבעוניים מתוך העדר יהיו שכרו, כאשר כוונתו בעצם לא לאלו המוסרים מתוך העדר אלא לשכמותם שיוולדו בעתיד.  
<sup>108</sup> איזבל קראה ליהוא 'זמרי הורג אדוניו' אף על פי שלא היה הוא זמרי, אלא רק דומה לזמרי בכך שהרג את אדוניו.  
<sup>109</sup> ההסרה והנתינה נעשו על ידי לבן ולא על ידי יעקב, וכן הכינוי 'י' במלה 'בניו' מוסב על לבן, ומדובר על בני לבן, אף על פי שבני לבן אינם מוכרים לנו מקודם בשמותיהם.  
<sup>110</sup> אף על פי שהמלה 'צאן' צורת יחיד, ניתן לצרף לה 'רבות', ואין זה פחות נכון מלומר 'צאן רב'.  
<sup>111</sup> המלה 'גנבים' בהקשר זה לא מובנת, אולי צ"ל נרגנים.  
<sup>112</sup> שנותנים החכמים.  
<sup>113</sup> מבחינת, מצד.  
<sup>114</sup> צריך עיון, שהרי אין בתורה שימוש כלל בלשון מרמה ביחסי לבן ויעקב.  
<sup>115</sup> המלה 'מרמה' מציינת הטעיה שהיא שלילית, כלומר, רעה ולא מוצדקת. מעשה יעקב כאן וכן מעשה בני יעקב בשכם נתפסים כשליליים רק מנקודת מבטם של הנפגעים (לבן ושכם) וביחס אליהם. לעומת זאת בשיפוט ערכי אובייקטיבי, לא היו מעשים אלו 'מרמה' אלא 'ערמה' ו'תחבולה', כלומר, פעולות הטעיה מתוחכמות, ללא הערכה שלילית. ריא"כ מבסס את חוסר ההערכה השלילית שבמילים 'ערמה' ו'תחבולה' על הפסוקים המובאים ממשלי, בהם מילים אלו יכולות מובנות במובן חיובי, על פי ההקשר שם: "פתי יאמין לכל דבר, וערום יבין לאשור"; "ישמע חכם ויוסף לקח, ונבון תחבולות יקנה". על משלי א', ה פירש: "מחשבות אם לטוב אם לרע". כלומר תחבולות וערמה אינם בהכרח פעולה שלילית.  
<sup>116</sup> לקמן על ל"ד, כז. הרקע של התנהגות לבן כלפי יעקב ושכם כלפי משפחת יעקב סיפק הקשר שהצדיק את מעשי יעקב ובניו.  
<sup>117</sup> אף שם הטעיה משה באופן מכוון את פרעה, כמבואר שם בפסוק ג, והיה זה בציווי מפורש מפי ה'. ראה פירושו שם.  
<sup>118</sup> אף את יהושע ציוה ה' להטעות את עמי כנען כאמצעי טקטי בכיבוש הארץ. בכיבוש העי – יהושע ח', ב; במלחמות אחרות.  
<sup>119</sup> נראה לי כי ריא"כ רומז בדבריו כאן לפירוש ראב"ע (הארוך) לשמות י"ד, ב שם מבאר ראב"ע כי הערמה של משה את פרעה היא רק מהפרספקטיבה של פרעה, שהניח מסקנות מסויימות שאינן מחוייבות. ואולי מתכוון לומר 'למי ששקוע בתורה ולא בהבלי העולם'.

## פרק לא

- (ב-ג) **וירא יעקב** וכו' **ויאמר יי** וכו' – כדרך קדימתם ואיחורם כסדרו, הולך ענין הקדימה והאיחור בסבה,<sup>120</sup> וכן אמר דוד "שומר יי את כל אוהביו" (תהלים קמ"ה, כ).<sup>121</sup>
- והנה אינינו** – אע"פ שנכון שיהיה כנוי זה רמז ל"פני", יותר נכון שירמוז אל לבן, כלומר, הכיר בפניו כי אינינו עמו כתמול שלשום.<sup>122</sup>
- (ג) **ואהיה עמך** – כמו "ואיטיבה עמך" (ל"ב, י) שיאמר עוד.<sup>123</sup>
- (ד) **השדה** – כמו ששבחו חכמים היועצים בשדה.<sup>124</sup>
- (זז) **וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים** – מבואר שפירושו: 'וירם'.<sup>125</sup>
- (יט) **ותגנוב רחל את התרפים** – אם נותן התורה לא גילה לנו למה עשתה זה רחל מי ינבא.
- (כ) **על בלי הגיד לו** – פי' אל "ויגנוב", כאילו כתב: 'ר': לא הגיד לו'.<sup>126</sup>
- (כג) **אחיו** – זכרנו שתוף 'אח', וכי ממנו רחוק מאד.<sup>127</sup>
- (כד) **מטוב עד רע** – לא מנעו השם מהדבור הטוב במוחלט, אבל הכונה בזה הטוב בצירוף, כי הוא גם כן רע מצד.<sup>128</sup> וכבר הודעתך יאמרו במוחלט ויאמרו בצירוף וכל ספרי החכמות מלאים מזה. וכתוב "ולא דבר אבשלום את" אמנון למרע ועד טוב" (שמואל ב' י"ג, כב).<sup>129</sup>
- (לא) **ויען יעקב** – משיב כהלכה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.<sup>130</sup> והנה "למה נחבאת" (כז) היה שאלה על סבה פועלת המניעה, והוא השיבו על זה "כי יראתי... כי אמרתי...".<sup>131</sup>

<sup>120</sup> השינוי ביחס לבן אל יעקב היה הגורם להשבת ה' את יעקב לארץ, כדי לשמור עליו מפני לבן.  
<sup>121</sup> כנראה ריא"כ מפרש שאף שם בתהלים 'שומר ה' את כל אוהביו' הוא תוצאה של 'ואת שועתם ישמע ויושיעם'.  
<sup>122</sup> ניתן לפרש או שראה יעקב בפני לבן שפני לבן לא היו עם יעקב כתמול שלשום, או שראה יעקב בפני לבן שלבן איננו עמו כתמול שלשום.  
<sup>123</sup> מההקבלה בין הפסוקים מוכח שמשמעות היות ה' עם יעקב היא ההטבה עמו.  
<sup>124</sup> ברכות ח ע"ב: "תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים... וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה".  
<sup>125</sup> פירוש 'וישא' כאן – 'וירם', כלומר, הרימם על גבי הגמלים.  
<sup>126</sup> התורה מפרשת שמשמעות גניבת לב לבן היא שלא הגיד לו כי בורח הוא.  
<sup>127</sup> לעיל על בראשית י"ב, יז באר שהמילה 'אח' היא רב-משמעית, ואין פירושה דווקא אח ממש, אלא מציינת קשרים במידות קרבה שונות. כאן הקשר ל'אח' הוא רחוק ולא קרוב.  
<sup>128</sup> ה' אסר עליו לעשות טוב יחסי, כיוון שיש בו גם צד רע. אבל טוב מוחלט וודאי הותר לו, שהרי לבן דיבר עם יעקב ומדבר עמו ברגע זה.  
<sup>129</sup> והיה זה מתוך שנאה, ואם כן ברור שנמנע רק מדברים שיש בהם צד טוב, אבל רע מוחלט לא היה נמנע מלדבר.  
<sup>130</sup> על פי משנה אבות ה', ז. ראה לעיל על כ', ט ובהערה שם.  
<sup>131</sup>

ועל אמרו "למה גנבת את אלהי" (ל), שהוא אם על סבה פועלת או על תכליתית, השיב 'לא גנבת'.<sup>132</sup>

(לב) **לא יחיה** – כטעם יומת, וכן "אם בהמה אם איש לא יחיה" (שמות י"ט, יג).<sup>133</sup>

(לד) **בכר הגמל** – לשון זכר מן "בכרה קלה" (ירמיה ב', כג) ובא בחסרון ב"ת השירות כי נכון כן בעברי ובהגיון.<sup>134</sup>

(לט) **אנכי אחטנה** – נכון בהסכמת העברי, כמו "ודבר טוב ישמחנה" (משלי י"ב, כה).<sup>135</sup>

(מא) **ותחלף את משכורתי עשרת מונים** – עד נאמן כי לא כחש במה שאמ' לנשיו שלא בפני לבן (ז).<sup>136</sup>

(מב) **ופחד יצחק** – וכן "וישבע יעקב בפחד אביו יצחק" (נג). נראה לי כי לא נזכר זה בכל התורה רק ביצחק, כי יעקב בנו. שטעם זה פחד יעקב שיפול במה שנפל יצחק באחרית ימיו כמו שמפורש ממה שקדם, ר"ל, שירד מנכסיו.<sup>137</sup>

(מו) **ויאמר יעקב לאחיו** – גם זה מענין שתוף 'אח'.<sup>138</sup>

(נב) **עד הגל...ועדה המצבה** – בזה עד נאמן על כל מיני העדויות והאותות והסימנים והמופתים הכתובים בתורה ובכל המקרא לכמה מינים.<sup>139</sup>

<sup>131</sup> השאלה "למה נחבאת..." הייתה מפני מה נחבא לברוח, ולא לשם מה. משום כך השיב לו בעניין הגורמים לבריחתו: "כי יראתי... כי אמרתי...".

<sup>132</sup> ייתכן שהשאלה "למה גנבת" הייתה על הגורמים לגניבה או על מטרת הגניבה. ובתשובתו עקר יעקב את הנחת השאלה, והכחיש את עובדת הגניבה.

<sup>133</sup> אין כאן קללה על דרך תפלה כדעת רש"י על פי מדרש חז"ל, אלא הפירוש הוא שהגנב יומת. השווה ראב"ע. <sup>134</sup> 'בכרה' היא גמלה, וכך גם כאן אין פירוש 'בכר' בתוך הכר של הגמל, אלא 'בכר' הוא כינוי לגמל, וחסר כאן ב' השירות, וכאילו נאמר 'ותשמשם בבכר הגמל'. וראה ג'נאח ב**שורשים** שרש בכ"ר שהביא פירוש הפוך, ש'בכר' הוא מלשון 'כר': "וכבר שם זולתי (בְּכָר העיר שם כי הכוונה לרס"ג) בכרי מדין כמו בכר הגמל וחשב הב"ת בו נוספת וזה אשר לא ארצה בו".

<sup>135</sup> אולי כונתו לומר כי נכון להשתמש בגוף נקבה אף כאשר מדובר בזכר, שכן צריך היה להיות 'אחטנו'. ד"ר עופר הציע כי אולי כונת ריא"כ לומר שהפועל "אחטנה" נגזר מ"חטא" ופירושו 'אשלם על חטא' בהקבלה ל"ישמחנה" – יהפוך אותה [את התוהגה לשמחה. הפועל ישמח נגזר מהשם שמחה].

<sup>136</sup> יעקב אמר לנשיו: "ואביכן התל בי והחלף את משכורתי עשרת מונים", והיה ניתן לחשוב ששיקר להן כדי שיבואו עמו, אם לא שכאן כתוב שאמר כן אף ללבן, ובוודאי לא היה מעיז פניו לומר שקר ידוע.

<sup>137</sup> הכינוי 'פחד פלוני' מופיע רק לגבי יצחק ורק בהקשר דברי יעקב, משום הפחד שפחד יעקב שמא יארע לו כפי שארע ליצחק, שירד מנכסיו. לכן יעקב משתמש בכינוי זה כאן בהקשר של הצלחתו הכלכלית. לא ברור היכן כתוב שיצחק ירד מנכסיו. אולי יש להסיק זאת מהעובדה שיעקב אמר "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" (ל"ב, יא), ובוודאי אם יכול היה יצחק היה מסייע לו. וראה ראב"ע וויכוחו של רמב"ן עמו.

<sup>138</sup> ראה לעיל על פסוק כג. <sup>139</sup> מכאן ניתן ללמוד על עדויות ואותות וסימנים שונים במקרא, לכמה עניינים. לא ברור לעניין מה.

## פרק לב

(ג) ויקרא שם המקום ההוא מחניים – כבר הודעתך שאין הכרח שזה המשקל על שנים בדקדוק כמו 'עינים', 'אזנים', אבל יתכן שענינו חזוק, אם כפולות רבות אם פחות מכפל, כמו 'עצלתים', 'צהרים', 'ערבים'.<sup>140</sup> ונכון מאד בזה מה שאמ' אבן עזרא על שם מחנהו ומחנה המלאכים.<sup>141</sup>

## הערות נוסח

<sup>א</sup> מופיע בשולי כה"י.

<sup>ב</sup> בנסה"מ - "ותהי שרי עקרה".

<sup>ג</sup> בנסה"מ - אשר.

<sup>ד</sup> בכה"י - וזכר.

<sup>ה</sup> מופיע בשולי כה"י.

<sup>ו</sup> בכה"י חסר.

<sup>ז</sup> בכה"י חסר.

<sup>ח</sup> נסה"מ - אדניו.

<sup>ט</sup> בנסה"מ - עם.

<sup>140</sup> הסימות 'ים' אינה בהכרח שנים בדיוק, אלא סימות שמשמעותה חיזוק, ויכול להיות פחות או יותר משניים.  
<sup>141</sup> אף על פי כן לא יקבל את פירושו של ראב"ע ש'מחניים' הוא על שם שתי המחנות.



## פרשת וישלח יעקב

(ד) נראה לי שלא היה דבר מזה בשינה כלל, ולכן הפסיקו בזה אנשי כנסת הגדולה.<sup>1</sup> וזה נמשך עד "ויותר יעקב לבדו" (כה<sub>1</sub>), כי אותו הענין<sup>2</sup> היה בשינה בחלום של נבואה<sup>3</sup> עד "ויזרח לו השמש" (לב), כי "ויאבק איש עמו" (כה<sub>2</sub>) היה כענין מלאך י"י שנראה לשמשון<sup>4</sup> ששאל לו שמו ונענה לו (שופטים י"ג, יז).<sup>5</sup> ואחר שהקיץ נשאר לו החולי הנזכר, רוצה לומר, חולי גיד הנשה. וביאור זה יותר ימצא בגביע.<sup>6</sup>

(ו) **למצוא חן בעיניך** – סבה תכליתית להגדה.<sup>7</sup> וכן יבאר עוד "אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מיד" (ל"ג, י), והלשון הזה בא בקצרה.<sup>8</sup> וזה דרך נכון.

(ח) **וירא יעקב** – בזה שאלות עמוקות, והמורה זכר זה בפתיחת פירוש המשנה<sup>9</sup> ואנחנו הוספנו על זה וימצא בגביע.<sup>10</sup>

(ט) **והיה המחנה הנשאר לפליטה** –<sup>11</sup>

(י) **[ואיטיבה עמך]**<sup>12</sup> – כטעם<sup>2</sup> מה שאמר "ואהיה עמך" (ל"א, ג), וכן הוא ענין שינוי עשרת הדברות.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> אנשי כנסת הגדולה יצרו הפסק פרשה בין פסוק ג לפסוק ד, הואיל ובשני הפסוקים ישנם מלאכים, אלא שהמלאכים בפסוק ג הם מלאכים ממש, ולכן בהכרח הדבר ארע בחלום של נבואה, בעוד המלאכים שבפסוק ד הם שליחים בשר ודם, ולכן לא היה זה בחלום אלא במציאות.  
<sup>2</sup> ענין ההאבקות עם האיש הבא לאחר "ויותר יעקב לבדו".  
<sup>3</sup> פסוקים כה-לב הם שוב תיאור מראה נבואה ולא מציאות.  
<sup>4</sup> כנראה נפלה כאן טעות המחבר או המעתיק, המלאך נראה למנוח אבי שמשון ולא לשמשון.  
<sup>5</sup> לכן יש לומר שגם כאן האיש המתאבק היה מלאך ה', ולפיכך יש לומר שזה היה במראה הנבואה.  
<sup>6</sup> **גביע כסף**, פרק כ"ב עמ' מג. וראה גם **טירת כסף**, עמ' 115-118.  
<sup>7</sup> מציאת החן היא מטרת ההגדה ולא תוכן ההגדה. תוכן ההגדה הוא עושר יעקב שהזכיר בתחילת דבריו. כך לקמן ל"ג, י אכן השתמש יעקב בעשרו במטרה למצוא חן בעיני עשו. ראה רמב"ן כאן.  
<sup>8</sup> לא כתוב בפירוש מה שלח יעקב להגיד, אבל הכוונה היא ששלח להגיד לו את מה שאכן הגיד לו בתחילת הדברים, "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה".  
<sup>9</sup> **הקדמות הרמב"ם**, עמ' לד: "אבל זה שיעקב פחד, וה' כבר יעדו בטובה, כמו שאמר לו: "והנה אנוכי וכו' ", ומצאנוהו שירא פן ימות, כמו שאמר: "וירא יעקב מאד וכו' ", ואמרו החכמים בזה שהוא ירא מכה עוון שיתחייב בו מיתה, והוא אמרם: "קא סבר שמא יגרם החטא", והרי יורה זה שה' פעמים ייעד בטובה גם כן, ויגברו העוונות ולא תתקיים זאת הטובה – דע שזה אמנם יהיה במה שבין ה' ובין הנביא, אבל שיאמר ה' לנביא שייעד בני אדם בטובה מוחלטת, ואחר כך לא תתקיים אותה הטובה – הרי זה בטל ולא יהיה, לפי שלא היה נשאר מקום לאמת בו הנבואה, והוא כבר נתן לנו בתורתו עיקר, שהוא יפחן בצדק יעודיו".  
<sup>10</sup> **גביע כסף**, סוף פרק ט'.

<sup>11</sup> הפירוש המובא כאן על פסוק י (כטעם... הדברות) נמצא בכתב היד בהמשך לדיבור מתחיל זה ("והיה המחנה הנשאר לפליטה"). אולם נראה שהפירוש אינו שייך לדיבור מתחיל זה, אלא צריך להיות לפני הפירוש דיבור מתחיל "ואיטיבה עמך"; וכנראה נשטט הפירוש על הדיבור המתחיל "והיה המחנה הנשאר לפליטה".

(יא) **קטונתי מכל החסדים** – קטן אני בערך אל החסדים. כי קטן וגדול ממאמר המצטרף.<sup>13</sup>

(יב) **מיד עשו** – כאילו אמר: 'רוצה לומר: מיד עשו'.<sup>14</sup>

**והכני אם על בנים** – אינו חסר מלה או אות.<sup>15</sup>

(יז) **וריוח תשימו** – כי זה יותר נכבד בסדור, ונראה יותר גדול.<sup>16</sup>

(יט) **לעבדך ליעקב** – תשובה על "למי אתה" (יח). ואמרו **מנחה היא שלוחה לאדני**

**לעשו** תשובה על שתי השאלות האחרות.<sup>17</sup>

(כא) **כי אמר** – זה דיבור פנימי כאילו כתוב 'כי אמר בלבו',<sup>18</sup> וכבר קדם לנו ביאור.<sup>19</sup>

**אולי ישא פני** – לשון 'נשיאת פנים' נכבד מאד בהסכמת העברי, כי זה הענין משתנה מצד היות הפנים מן הנושא או מן הנשוא לו.<sup>20</sup> וכבר קדם לנו<sup>21</sup> כי שורש 'נשא' בכל מקום מענין הרמה. והנה כתוב "ישא ימי פניו אליך" (במדבר ו', כו), וכתוב עליו יתברך "אשר לא ישא פנים" (דברים י', יז), שזה פני הנשוא אליו.<sup>22</sup> וכתוב "לא תשא פני דל" (ויקרא י"ט, טו), וכתוב "ואיך אשא פני אל יואב אחיך" (שמואל ב' ב', כב). והנה היות כל אחד כפי הראוי לו כי התואר אי זה שיהיה נכון לצרפו עם הפועל ועם הפעול, והכל ממאמר המצטרף.<sup>23</sup> ולכן נאמר "סבלות מצרים" (שמות ו', ו) ו"סבלות ישראל" (על פי שמות ב', יא), ונאמר "ישועת ימי" (שמות י"ד,

<sup>12</sup> יעקב שינה בלשון 'ואיטיבה' במקום 'ואהיה', משום שהמשמעות דומה (ראה לעיל על ל"א, ג). תופעה דומה נמצאת בעשרת הדברות שנשנו בספר דברים, אך בשינויי לשון, ואם זאת המשמעות דומה. ראה על שמות כ', א.  
<sup>13</sup> 'קטן' ו'גדול' מושגים יחסיים ('מאמר המצטרף'). 'מכל החסדים' הוא ציון ביחס למה רואה יעקב את עצמו כקטן.

<sup>14</sup> יעקב מפרש את דבריו וכאילו אמר יעקב: 'הצילני נא מיד אחי, כלומר, מיד עשו'.  
<sup>15</sup> בניגוד לראב"ע שפירש כאן כי המילה "והכני" משרת עצמו ואחר עמו, ופרוש הפסוק: "והכני, והכה אם על בנים".

<sup>16</sup> כלומר הצבת רוח בין שתי המחנות, מלבד היותה סידור מכובד, גורמת להראות המחנה יותר גדול מכפי שהוא.

<sup>17</sup> שתי השאלות האחרות הן: "ואנה תלך? ולמי אלה לפניך?". וכן פירש רש"י.

<sup>18</sup> התורה מספרת כאן את מחשבת יעקב, ואין זה המשך הדברים אשר אמורים העבדים לומר לעשו.

<sup>19</sup> ראה בראשית א', ג.

<sup>20</sup> לעיתים הנושא נושא את פניו הוא, ולעיתים נושא פני אחר (כגון כאן, שהמשמעות היא שעשיו ישא את פני יעקב).

<sup>21</sup> לעיל על ל"א, יז.

<sup>22</sup> אין סתירה בין הפסוק במדבר, בו נאמר שה' ישא פנים, לבין הפסוק בדברים, בו נאמר שה' לא ישא פנים, משום שבפסוק במדבר מדובר בפני ה' בעוד בדברים מדובר בפני האדם. ריא"כ כאן מספק תשובה פשוטת לשאלה שנשאלה בגמרא ברכות כ:.

<sup>23</sup> 'נשיאת פנים' מתארת יחס בין הנושא לבין מי שהנשיאה היא אליו, ולכן יכולה להיות מתוארת כנשיאת פני הנושא או כנשיאת פני מי שהנשיאה היא אליו, כמו כל מושג המתאר תהליך היוצא מהפועל אל פעול, שיכול להיות מתואר ביחס לפועל או ביחס לפעול.

(יג), "ישועת ישראל" (תהלים י"ד, ז), ונאמר "קללת אלהים" (דברים כ"א, כג), 'קללת האדם'.<sup>24</sup>  
וזכור זה והקש על זה תמיד.

(כב) **על פניו** – כי אלו הבעלי חיים העוברים לפניו הוא היה שם רואה וממשש עד סורם מלפניו.<sup>25</sup>

(כה) **ויותר יעקב לבדו** – נכון זה באי זה עבר משניהם.<sup>26</sup>

(כז) **כי עלה השחר** – שאז<sup>27</sup> זמן תעורת כל אדם.

והנה **עלה** בכל העברי כפשוטו, והעברי נהג לזכור כל מיני התנועות אם עליה אם ירידה אם סבוב וזולת זה ולא יכוין לדקדק בכל זה, והעד "והנה תסובינה אלומותיכם" (ל"ז, ז), "ויסב שמואל" (שמואל א' ט"ו, כז), ולא היה זה סבוב כדורי על קטבים קיימים<sup>27</sup>, ויותר מופלג מזה שלפעמים יאמר מן העמק ירידה, ומן ההר עליה עם שנכון זה מצדדים מבוארים אצל חכמי התכונה והטבע.

(כט) **לא יעקב עוד שמך**<sup>28</sup> – לא הזהיר על זה בכח חרם.<sup>28</sup>

**עם** – לא על.<sup>29</sup>

והנה מבואר כי אין שורש "ישראל" כשורש "שרית", אבל די ברמז אות או אותיות, וכן "פניאל" (לא).<sup>30</sup> וכבר דברנו על זה.<sup>31</sup>

(ל) **למה זה** – נכון לומר כי זאת השאלה במלת למה כולל יחד על הסבה הפועלת והתכליתית והצורית.<sup>32</sup> ובשמשון<sup>33</sup> כתי' עוד "והוא פלאי" (שופטים י"ג, יז), והכל נכון.<sup>34</sup>

<sup>24</sup> לדעת ריא"כ על דברים כ"א, כג פירוש 'קללת אלהים' הוא קללה מאת ה' וז"ל שם: "כמו שאמר א"ע, כי אלהים פועל...". לעומת זאת במקומות רבים הקללה מיוחסת למקולל ולא למקלל.  
<sup>25</sup> לעיל על א', ב מבואר שמשמעות לשון 'על פני' היא של סמיכות של מגע ממש. לכן המשמעות כאן היא שהייתה סמיכות ומגע בין המנחה לבין יעקב, והפירוש הוא שבחן ובדק את בעלי החיים בראיה ובמישור.  
<sup>26</sup> הלשון "ויותר לבדו" אינה מלמדת בהכרח שנותר בעבר הנחל הראשון, כדעת רש"י על פי מדרש חז"ל שנותר בעבר הראשון, משום ש"שכח פכים קטנים וחזר עליהם", אלא הלשון מתאימה גם אם נשאר לבדו בעבר השני, ולכן אין סיבה להניח שחזר אחורנית.  
<sup>27</sup> אין הכוונה כי זרחה השמש לגמרי, אלא אף אם החלה את הזריחה, כשם שהפעל 'סוב' אינו חייב להיות סיבוב מושלם. 'ולא היה זה סבוב כדורי על קטבים קיימים' – אין הכוונה כדיוקה, סיבוב של 360 מעלות סביב צירים נתונים.

<sup>28</sup> אין כאן איסור לאו אלא קביעה של קריאת שם. השווה ברכות יג, ע"א.

<sup>29</sup> אין כאן השתררות והשתלטות ("שרית על") אלא מאבק. **עם** – לא על.

<sup>30</sup> מדרש שמות לא חייב להתבסס על אטימולוגיה מדויקת, אלא יכול להסתפק בדמיון צלילי.

<sup>31</sup> גביע כסף פרק ד.

(לב) **ויזרח לו השמש** – כמו "ויאור להם בחברון" (שמואל ב' ב', לב), וזה על מנהג "לך לך" (י"ב, א ועוד), "קח לך" (ו', כא ועוד), "ויקח לו" (ד', יט ועוד).<sup>35</sup> וכבר ידוע מן ההגיון כי אין היחוד מונע דבר.<sup>36</sup> ואין פלא בזה המנהג כי הוא נכון מאד, כי מה לו למספר דברים רק מה שהיה לאותו המסופר עליו.<sup>37</sup>

(לג) **על כן לא יאכלו** – גם זה מן סבה.<sup>38</sup>

### פרק לג

(ח) **מי לך** – אמת כי מילת 'מי' יאמר על הרוב על האדם, כדרך כל אפשרי על הרוב, אבל על המעט נכון להאמר על זולתו כמו שנכון להיות חום בחורף. והקש על זה.<sup>39</sup>

(טו) **למה זה** – שמו אנשי כנסת הגדולה זקף במלת זה כי כן ראוי. ואמרו **אמצא חן** הוא גזרה נפרדת,<sup>40</sup> כמו שזכרנו לפני.<sup>41</sup>

(יח) **ויבא יעקב שלם** – הכל ענין אחד עם שלום, ובזה נתקיים מה שייעד לו האל.<sup>42</sup>

(כ) **ויצב שם מזבח** – נכון כמו "ויבן שם מזבח" (י"ב, ז ועוד).<sup>43</sup>

<sup>32</sup> ייתכן שהמלאך שאל על סיבת שאלת יעקב, על מטרתה, או על טבעה ומהותה ('צורה').

<sup>33</sup> ייתכן שריא"כ התכוון לסיפור שמשון, ולא לשיחה בין שמשון למלאך, שהרי אבי שמשון דיבר עם המלאך. כך נמצא בהערותיו של בכר להוצאת לאסט של **מצרף לכסף** (משנה כסף עמ' 327). או ייתכן כי ריא"כ שגה בזכירת פרטי הסיפור וסבר כי השיחה התנהלה בין המלאך לשמשון. כך ארע לו בכל אופן בפירושו לעיל על לב, ד, וראה הערה 4 שם.

<sup>34</sup> בספר שופטים המלאך מנמק את העובדה שאין לשאול לשמו, 'והוא פלאי'; כאן אין המלאך מנמק. אף על פי כן 'הכל נכון', כלומר, שתי השאלות דומות באופן מהותי ואין הכרח לנמק או לא לנמק.

<sup>35</sup> לא לו לבדו זרחה השמש, אלא זהו דרך הלשון. תגובה למדרש המובא ברש"י (סנהדרין צב, ע"ב ועוד).  
<sup>36</sup> גם כאשר המשמעות היא של ייחוד, כלומר, ציון הפעולה כמיועדת ספציפית, עדיין אין בכך מניעה לוגית מחלות הפעולה גם על לא מיועדים.

<sup>37</sup> הלשון מתאימה גם מפני שעובדת הזריחה לאחרים אינה רלוונטית לסיפור, אלא רק הזריחה עבור יעקב. כל זה בניגוד לדעת רש"י בפירושו השני על פי המדרש: "ויזרח לו – לצרכו לרפאות את צלעתו... מיהרה לזרוח בשבילי".

<sup>38</sup> צליעת יעקב היא סיבת אי-אכילת גיד הנשה.

<sup>39</sup> אף על פי שבדרך כלל המילה 'מי' מוסבת על בני אדם, לעיתים לא כך, כמו במקרה שלפנינו, שלא שאל על זהות אדם כלשהו. זה בניגוד לראב"ע שכתב כאן: "מי' לעולם ימצא על אדם...".

<sup>40</sup> הזקף הוא טעם מפסיק. יש כאן שני משפטים נפרדים: "למה זה?", ו"אמצא חן בעיני אדני". כן פירשן רש"י וראב"ע, ולא כרד"ק.

<sup>41</sup> לעיל לב, ו.

<sup>42</sup> פירוש 'שלם' הוא 'בשלום'. יעקב הגיע בשלום, כמו שהבטיח לו ה': "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשבותיך אל האדמה הזאת" (כ"ח, טו).

<sup>43</sup> ולא כרד"ק שכתב: "באמרו 'ויצב' ולא אמר 'ויבן' נראה כי לא הייתה אלא אבן אחת הציבה והעלה עליה קרבן".

ואין תמה מקראו בשם אל,<sup>44</sup> כי יותר חזק "י"י נסי" (שמות י"ז, טו),<sup>45</sup> ולירושלים "י"י שמה" (יחזקאל מ"ח, לה), ולמשיח "י"י צדקנו" (ירמיה כ"ג, ו), והכל נכון.

## פרק לד

(א-ב) **ותצא דינה בת לאה** – זה חסד גדול מנותן התורה כי הודיענו סיבת "וירא אותה שכם".<sup>46</sup>

(ג) **ויאהב את הנערה וידבר על לב הנערה** – ראה כי רוב 'הנערה' הכתו' בכל התורה הוא כתו' בלא ה"א וקרי ה"א.<sup>47</sup> ואמרו מפרשי קדמונינו<sup>48</sup> כי כולם כדרך קריאתם הוא טעמם.<sup>49</sup> ונראה לי כי ברוב, ואולי בכל, נכון שיהיה הכונה ששני הטעמים כל אחד נכון, כמו שאמר דוד: "משפטי י-י אמת צדקו יחדיו" (תהלים י"ט, י).<sup>50</sup> והענין בזה להעירנו על ענין יתבאר עוד על ידי בספר נקודות הכסף, ורמזתיו לפני, והוא, כי סימן הזכר וסימן הנקבה הוא על הרוב אבל אינו דבר הכרחי.<sup>51</sup> ולכן נטו המפרשים שאמרו "ותכל דוד" (שמואל ב' י"ג, לט) חסר 'נפש', אבל נכון ואפשרי זה כמשמעו.<sup>52</sup> וכן 'ויכל בת שבע'.<sup>53</sup> לכן נכון לומר לנקבה 'נער' כמו 'נערה', כאשר פירשנו לפני. ובעבור זה המין<sup>54</sup> עשה נותן התורה עצמו או אנשי כנסת הגדולה כתיב וקרי

<sup>44</sup> "אל אלהי ישראל" הוא שמו של המזבח, וכן פירש ראב"ע, בניגוד לדעת רש"י שפירש שאין 'אל' שם המזבח אלא שם המזבח הוא משפט על אודות אל: "לא שהמזבח קרוי אלהי ישראל, אלא על שם שהיה הקב"ה עמו והצילו קרא שם המזבח על שם הנס להיות שבחו של מקום נזכר בקריאת השם, כלומר, מי שהוא אל – הוא הקב"ה – הוא לאלהים לי ששמי ישראל".

<sup>45</sup> לעומת רש"י כאן שסובר שגם שם אין המזבח נקרא ה', אלא שם המזבח הוא משפט על אודות ה': "וכן מצינו במשה ויקרא שמו ה' נסי", לא שהמזבח קרוי ה', אלא על שם הנס קרא שם המזבח להזכיר שבחו של הקב"ה: ה' הוא נסי".

<sup>46</sup> כאשר ריא"כ מייחס לנותן התורה 'חסד', כוונתו לרוב היא שנכתבה הרחבה שאינה חיונית ולפיכך כתיבתה היא בבחינת לפנין משורת הדין. די היה לכותב התורה לכתוב 'וירא שכם בן חמור החוי נשיא הארץ את דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב', וכתיבת נסיבות הראיה "ותצא... לראות בבנות הארץ" היא 'חסד'.

<sup>47</sup> כתוב "נער", וקוראים 'נער', כאילו היה כתוב 'נערה'.  
<sup>48</sup> ראב"ע לשמות כ"א, ח.

<sup>49</sup> משמעות הפסוק (טעמו) הוא על פי הקרי ולא על פי הכתיב.

<sup>50</sup> ריא"כ משתמש בפסוק זה כאשר רצונו לומר כי שתי הצורות נכונות, ראה גם פירושו לבראשית ח', יז. ריא"כ מביע כאן אמירה כללית לגבי הקרי והכתיב, ולא רק במקרה הספציפי הזה.

<sup>51</sup> תפקיד הקרי והכתיב בדרך כלל ('ברוב, ואולי בכל') הוא להורות על שתי משמעויות בו-זמנית. כאן זהו מפני שכל החילוק הדקדוקי בין לשון זכר לבין לשון נקבה מלכתחילה איננו הכרחי אלא הוא רק על דרך הרוב, ולכן אף על פי שעל פי דרך הרוב מתאימה לנקבה המלה 'נערה', אפשרית גם המילה 'נער'.

<sup>52</sup> יש שסברו שהפסוק "ותכל דוד" הוא מקרא קצר, שהרי הפועל "ותכל" הוא לשון נקבה, ודוד הוא זכר, ולכן חסרה המלה 'נפש', כאילו נאמר 'ותכל נפש דוד' (ראה אונקלוס, רש"י ורד"ק שם). לדעת ריא"כ פירוש זה אינו הכרחי כלל משום שדרך העברית להחליף זכר בנקבה. וכך כותב ריא"כ בפירושו לשמואל ב' י"ג, לט: "אין בזה חסרון שם, ולא במקום מכל ספר הקדש, וחלילה! כי אם כן לא יהיה ספר ותורה, אבל מן האפשר הוא לכל זכר לשון נקבה, וכן הפך זה, כמו שאמרנו כמה פעמים.

<sup>53</sup> כן נכון לומר 'ויכל בת שבע' (אף על פי שאין זה כתוב).  
<sup>54</sup> נכונות שתי המילים במקביל.

בכל התורה והמקרא. והפליגו<sup>55</sup> בעשותם קרי וכתוב במאמר דוד: "אשר לא נשא לשוא נפשו" (תהלים כ"ד, ד) בכתוב, וקרי – 'נפשי'. הנה הכתוב מבואר, אבל הקרי יקר מאד, כי הוא תואר על משקל 'ארמי', 'עברי', 'מצרי', וזה תואר לכח מכחות האדם.<sup>56</sup> ותכלית<sup>57</sup> השמירה מן השוא הוא בכח הנפשי, לא בחמריי, כמו המדמה וכל שכן היותר חומריים ממנו.<sup>58</sup> וכל ספרי החכמים מלאים מזה, וגם מזה הוא אמרם ז"ל: 'הרהורי עבירה קשה' מעבירה' (יומא כט, ע"א), כמו שפירשו המורה (מורה הנבוכים ג', ח'). וזכור זה והקש על זה.<sup>59</sup>

(ה) **כי טמא** – שכם, ואין הכרח שיזכור זה תמיד.<sup>60</sup>

(ז) **וכן לא יעשה** – אינו מן הנמנע הגמור, אבל מן האפשרי הרחוק. ויותר מופלג אמרו "לא נוכל לעשות הדבר הזה" (יד).<sup>61</sup> וזכור זה.

(יא) **אמצא חן בעיניכם** – דבק בטעם עם "ותנו לי", ואם הפסיק ביניהם.<sup>62</sup>

(יג) **במרמה** – אינו במרמה בצירוף<sup>63</sup> אל בני יעקב, רק בצירוף לשכם ואביו. והנה התנצלות זה בצדו כאמרו "אשר טמא", וכבר דברנו על זה.<sup>64</sup> ואמר דוד "עם עקש תתפל" (שמואל ב כ"ב, כז). ואולם אמרו עוד על בני העיר כולם "אשר טמאו אחותם" (כז) ואם לא שכבו עמה, הנה זה התנצלות על מיתתם, כמו שאכתוב שם.<sup>65</sup>

<sup>55</sup> הגדילו לעשות בחכמתם.

<sup>56</sup> פירוש 'נפשי' שבקרי אינו 'נפש שלי' אלא 'השייך לנפש', כמו הצורן הסופי במילה 'ישראלי' וכיוצא בזה (י' הנסבה), כלומר, השייך לכוחות הנפש.

<sup>57</sup> 'תכלית' כאן לא במובן מטרה אלא במובן סוף ועיקר.

<sup>58</sup> לחלקי הנפש השונים ראה: שמונה פרקים לרמב"ם (ההקדמה למסכת אבות בתוך פירוש המשניות), פרק ראשון. היותר חומריים מהכח המדמה הם הכח הזן והכח המרגיש.

<sup>59</sup> שם מרחיב הרמב"ם על הפגיעה בכח הנפשי לעומת הפגיעה בגוף האדם. פירושו של ריא"כ לפסוק מתהילים כ"ד, ד. "אשר לא נשא לשוא נפשי" החל ממילה "והפליגו" ועד לסוף הפירוש לפסוק זה, הוא מאמר מוסגר, אשר אינו שייך כלל לביאור פסוקנו.

<sup>60</sup> נושא הפועל 'טמא' הוא שכם. אין צורך להזכיר תמיד את נושאו של פועל.

<sup>61</sup> לשיטתו של כספי, לעתים הניסוח המוחלט איננו מבטא מוחלטות גמורה. כך "כל" למשל מאפשר יוצאים מן הכלל. לפיכך, "וכן לא יעשה" – הכוונה איננה שכך לא נעשה מעולם, אלא שהדברים אינם שכיחים. כך גם דברי אנשי שכם "לא נוכל לעשות את הדבר הזה..." – הכוונה היא: אנחנו מתקשים מאד בעשיית הדבר הזה.

<sup>62</sup> הקשר הסיבתי הוא בין חלק זה של הפסוק לבין סוף פסוק יב, למרות המרחק ביניהם בפסוק. יש לקרוא כך: אמצא חן בעיניכם – על ידי שאשר תאמרו אלי אתן, הרבו עלי מאד מהר ומתן ואתנה כאשר תאמרו אלי – ותנו לי את הנערה לאשה. זאת בניגוד לבר' לג', טו למשל "אמצא חן" הוא משפט עצמאי.

<sup>63</sup> מנקודת מבטם של בני יעקב לא הייתה כאן מרמה, אלא רק מצד שכם ואביו.

<sup>64</sup> הצדקת הריגת בני העיר מופיעה בפסוק עצמו "אשר טמא". כבר דובר על זה **בטירת כסף**, עמ' 119: "...אבל לשון הסיפור הביאני לומר שמה שעשו היה כדן וקראוי להם... כי לקיחת הנשים ביד חזקה הוא **גזל בעלי חיים**..."

<sup>65</sup> הסיפא של פסוק כז האומר "אשר טמאו אחותם" אף על פי שלא שכבו כולם עמה בא להצדיק את הריגת אנשי העיר, כמבואר בהמשך על פסוק כז.

(יט) **ולא אחר הנער** – קראו בזה לפחיתותו ולעשותו מעשה נערים.<sup>66</sup>

(כג) **מקניהם וקניינם וכל בהמתם הלא לנו הם** – זה מליצה נהוגה וטובה.<sup>67</sup>

(כה) **אחי דינה** – תארם בזה לרמוז על חוס לבם והפלגת טוב עניינם.<sup>68</sup>

(כז) **אשר טמאו אחותם** – בזה סרה כל תלונה, אחר שנותן התורה העיד כי יד כולם הייתה במעל, וכדאי הוא לסמוך עליו.<sup>69</sup> והנה ידוע מיני הסבות הפועלות ושנוייהם ופירש יחזקאל ואמר "ולא הזהרתו ולא דברת להשיב רשע מדרכו... ודמו מידך אבקש" (יחזקאל ג', יח). ועוד כתי' בתורה ענין עיר הנדחת (דברים י"ג, יג-יט). וכתו' מה שעשה גדעון לסכות ופניאל, ומה שאמ' יפתח לכלל גלעד.<sup>70</sup> ויותר מזה<sup>71</sup> מי יתן וכן עשו אז מכל בני כנען אחר שהוא נתנם להם כמו שקדם,<sup>72</sup> ומה שעשה היה עשוי<sup>73</sup>, ולמה יתרעמו מפרשינו על זה? ואין אני מתרעם רק ממה שנשאר.<sup>74</sup>

(כט) **בבית** – שם מין כמו בשדה,<sup>75</sup> ואילו אמ' 'בשדות' ו'בבתים' היה נכון.<sup>76</sup>

<sup>66</sup> הכתוב מכנה את שכם 'נער' משום פחיתותו באופן כללי ומשום ההקשר כאן, בו הוא עושה מעשה נעירות.  
<sup>67</sup> בניגוד לדעת רב"ע הסובר כי אנשי שכם תיכננו להשתלט על נכסי משפחת יעקב, ריא"כ סובר כי יש כאן ביטוי (מליצה) המבטאת את העובדה שמיוזג המשפחות יביא להצלחה כלכלית של שני הצדדים.  
<sup>68</sup> האחים מכונים כאן לא רק 'בני יעקב' אלא גם 'אחי דינה', כדי להזכיר את מצב רוחם הסוער ואת חסדם של האחים כלפי אחותם.  
<sup>69</sup> אין לבקר את אחי דינה על כך שפגעו מלבד בחמור ובשכם, באנשי שכם החפים מפשע, כיוון שהתורה מעידה שיד כולם הייתה במעשה "אשר טמאו את אחותם". פשעם של אנשי העיר היה בכך שלא מחו בשכם ובגביע כסף פרק כ"ג כתב: "...ולכן אין ספק שאם כל בני העיר לא שתקו לא היה שכם יכול על זה". ומוסיף שם ואומר: "כל שכן שנראה שהם צחקו על זה, במה שרמז התורה "אשר טמאו אחותם". וכן הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ט ה"ד: "...ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו".  
<sup>70</sup> ריא"כ מביא פסוקים אלו כדוגמאות לכך שאשמה מוטלת אף על זה שלא חטא אלא שלא מיחה בחוטא. ביחזקאל נאמר כי בנוסף למות הרשע בעבור חטאו, יתבע אף יחזקאל אם לא יזהירונו. אנשי עיר הנדחת נענשים כולם אף אלו שלא עבדו כיון שלא מחו בשאר בני העיר. גדעון הורג את כל אנשי סכות ופנואל (שופטים ח', טז-יז), שוב כנראה לדעת ריא"כ בעבור שהחפים מפשע בעיר לא מחו באשמים. והדוגמא האחרונה היא דברי יפתח לזקני גלעד: "ותגרשוני מבית אבי" (שופטים י"א, ז) והרי לא זקני גלעד גרשוהו אלא אחיו "ויברח יפתח מפני אחיו" (שם ג) אלא אשמים הם שלא מיחו באחיו.  
<sup>71</sup> נוסף על כך, לא זו בלבד שלא חטאו בני יעקב בהרגם את אנשי העיר, אלא אומר ריא"כ, הלואי וכולם היו נוהגים כמותם, הואיל ונתנו בידנו.  
<sup>72</sup>

<sup>73</sup> ע"פ ר"ה כה ע"א.

<sup>74</sup> כאן באה לידי ביטוי קיצוניותו של ריא"כ ביחסו לגויים.

<sup>75</sup> למלה 'בית' יש גם משמעות של 'כל השייך למין בית', לא רק משמעות של בית יחיד.

<sup>76</sup> "שם מין" = שם קיבוצי. לכן: "בבית" = בביתם (גוף יחיד במקום רבים). כמו: "ואת אשר בשדה – לקחו" – והכוונה: בשדות.

(לא) **ויאמרו הכזונה יעשה את אחותינו** – התורה לא תכתוב דברי טפשות, רק דברי חכמה. וכן היה זאת התשובה לאביהם, כי אמרו לו: 'אל תירא, אבינו, שיקומו אנשים לנקום נקמתו',<sup>77</sup> אבל כל שומע יאשר אותנו ויאשים הוא'.<sup>78</sup>

פרק לה

(ב) **אלהי הנכר** – זה ראוי לומר אחר כל שבי, וכן אמר השם ליהושע אחר כבוש הארץ (יהושע כ"ד, כג), וזה כי מצאו בבתייהם צורות ע"ג.<sup>79</sup>

(ד) **ואת הנזמים אשר באזניהם** – הכנוי לבני יעקב ונשיהם.<sup>80</sup> ובספר טירת כסף אבאר זה.<sup>81</sup>

(ז) **כי שם נגלו אליו האלהים** – נכון לומר 'נגלו' בלשון רבים, וכן "הלכו אלהים" (שמואל ב ז', כג), ואם זה ממין האפשרי על המעט כמו שירמוז לשם ית', ואם זה רומז למטה ממנו ית' נכון הוא גם כן.<sup>82</sup>

(ח) **ותמת דבורה** – מיום המראה שהיה לו עם האיש (ל"ב, כד-ל) לא שקט מצרות נשים והיו ארבעה, וביאור זה ימצא בגביע.<sup>83</sup>

(י) **לא יקרא עוד שמך יעקב** – נכון להכפל כמה כפלות ענין אחד כמו זה המין.<sup>84</sup>

(יא) **אני אל שדי פרה ורבה** – וכן שם 'שדי' באברהם על פרה ורבה ("ז, א-ו), וביאור זה ימצא בגביע.<sup>85</sup>

<sup>77</sup> נקמתו של שכם.

<sup>78</sup> דברי שמעון ולוי אכן מהווים תגובה עניינית לדברי יעקב, שכוונתם היא שצדקת מעשם, הנובעת מהטעון 'הכזונה יעשה את אחותנו', תגרום לכך שיושבי הארץ יצדיקו את מעשם ויאשימו את שכם ולא יתנקמו ביעקב ובבניו.

<sup>79</sup> כיון שלקחו מבתי שכם צלמים, היה צורך להזהירם להיפטר מהם. וכן כתב רש"י כאן. ובטירת כסף עמ' 120 כתב: "ואין ספק שאנשי שכם היו בארץ כנען והיו עובדי הצורות כמו שמפורסם, ואולי גם מבני ישראל נצמדו להם בעבור הנשים והטף ששבו מהם".

<sup>80</sup> הכינוי המוסב 'הם' במלה 'אזניהם' הוא לבני יעקב ונשיהם, כלומר, הנזמים היו באזני בני יעקב ונשיהם ולא באזני אלהי הנכר.

<sup>81</sup> **טירת כסף**, עמ' 120: "והוסיף פירוש באמרו ואת הנזמים אשר באזניהם, ואם לא נזכר ששאל זה מהם".  
<sup>82</sup> בדרך כלל המלה 'אלהים' כשמו של ה' משמש בלשון יחיד, אך נכון גם לתארו בלשון רבים, כמו כאן ובשמואל. המלה 'אלהים' בשימוש לשון רבים בדרך כלל אינו כינוי של ה' אלא של כוחות למטה ממנו, ורק לעתים רחוקות (אפשרי על המעט) מכיון לקב"ה.

<sup>83</sup> **גביע כסף**, פרק כ"ב, עמ' מג: "... אמנם האבקות המלאך לא היה מעולם, רק בחלום. והיה תקיעת הירך עד "וגיד הנשה" רמז למאורעות רעות יחולו לו בנשים, כי 'נשה' שם משותף, כמו חובלים וזולתו. ולכן אירע לו מאורע דינה ורחל ומינקת רבקה". בגביע כסף הזכיר רק שלוש צורות. הרביעית היא כנראה מעשה ראובן בבלהה (לקמן כב).

<sup>84</sup> מתאים להכפיל עניין כמו שינוי שם יעקב כאן לישראל, שכבר נאמר לעיל ל"ב, כט.



**מחלצין** – נכון כמו 'ממעיד', וכן לזכר וכן לנקבה.<sup>86</sup>

(יד) **ויסך עליה נסך וגו'** – כבר פרשתיו.<sup>87</sup>

(יח) **קרא לו בנימין** – לא פירש הכתוב טעם זה השם, אבל כל התעוררות נותן התורה בשמות הדברים הקלים הוא בעבור הדקים.<sup>88</sup> והנה יעקב לקח משם אשתו 'בן', ותחת 'און' אמר 'ימין', כי כן כתוב "בן ימין" (שמואל א ט', א), "בן ימיני" (שם כא). וידוע כי יד הימין חזק מהשמאל, ובעבור שהיא אמרה "אוני" שהוא שם משותף לחזק ולאבל, פרש יעקב שכונתו שיהיה טעמו: חזק.<sup>89</sup> וכן הענין בשתוף שם 'דמים', ר"ל, באמרה "חתן דמים" (שמות ד', כה-כו), כמו שאפרש שם.<sup>90</sup> והבן זה וזכור זה כשתגיע לאבני שיש הסודות.<sup>91</sup>

(כ) **ויצב יעקב מצבה** – לזכר, כמו מצבת אבשלום.<sup>92</sup>

(כב) **וישמע ישראל** – יש מכמו זאת ההפסקה הנפלאה, אם שלא עשו בה סוף פסוק, כמו זה, אם שעשו בו סוף פסוק, חמשה בתורה ובנביאים עשרה,<sup>93</sup> כי כולם מחקים משה רבן של כל הנביאים.<sup>94</sup> וביאור זה ימצא בשולחן.<sup>95</sup>

<sup>85</sup> **גביע כסף**, פרק י', עמ' כג. "כבר קדם לנו במקומות רבים שם 'אל' ושם 'שדי', וגם איך העירנו כי תאר ה' עצמו באלו השמות החלושים על ענין פריה ורביה..."

<sup>86</sup> משמעות הביטוי 'ציאה מחלצים' דומה לביטוי 'ציאה ממעים', ושניהם מתאימים הן לזכר והן לנקבה. ראה דבריו לעיל על ט"ו, ד.

<sup>87</sup> לעיל על כ"ח, יח.

<sup>88</sup> התורה לא ביארה את משמעות השם "בנימין". התורה מבארת שמות רק כאשר יש צורך בבאור לשם הסבר ענין מורכב יותר בתורה. (ראה להלן סוף דבריו על ל"ח, ה).

<sup>89</sup> השם 'בנימין' שנתן יעקב מורכב מ'בן' ומ'ימין', כפי שמוכח מהפסוקים בשמואל. יעקב לקח 'בן' מהשם שנתנה אשתו, והחליף את 'אוני' ב'ימין', משום שהמילה "אוני" היא מילה דו-משמעית אשר משמעות אחת היא חוזק והשנייה אבלות, ומשמעות 'ימין' היא חוזק, משום חוזק יד ימין ביחס ליד שמאל. בנתינת השם 'בנימין' פירש יעקב את השם "בן אוני" שהוא מטעם חוזק ולא מטעם אבלות. והשווה לקמן על ל"ח, ה.

<sup>90</sup> בפירושו לשמות ד', כו: "כי רצתה לתקן הדיבור הרע שיצא מפיה כאילו תהפכנו לברכה..."

<sup>91</sup> ריא"כ מתכוון למדרש חז"ל בחגיגה יד, ע"ב: "תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים!" אך לא ברורה לי כונתו.

<sup>92</sup> תפקיד המצבה לא היה פולחני אלא לזכרון רחל בלבד, כמו המצבה שהקים אבשלום (שמואל ב י"ח, יח): "...כי אמר אין לי בן, בעבור הזכיר שמי".

<sup>93</sup> בין "וישמע ישראל" לבין המשך הפסוק "ויהיו בני יעקב שנים עשר" יש הפסקה פרשית (סתומה). הפסקות חריגות יש במקרא 15 פעמים. ראה דברי ריא"כ גם לדב' ב' טז.

<sup>94</sup> הנביאים הם ממשיכי משה ומפרשי מה שנאמר בתורה.

<sup>95</sup> ריא"כ מקדיש לעניין זה את רובו של הספר הראשון מחיבורו שולחן כסף, ובפרט סעיפים יא-לח. שם הוא מונה רק ארבעה-עשר מקרים כאלו: חמשה במקרא ותשעה בנביאים. פרופ' ח. כשר העירה שם כי אולי ריא"כ כאן עיגל לעשרה ולא דקדק, ראה שולחן כסף, סע' יא, עמ' 67.

---

הערות נוסח

<sup>א</sup> בכה"י חסר.

<sup>ב</sup> בכה"י – כטעם עם.

<sup>ג</sup> בכה"י נמחקו המילים 'הלשון לו' ע"י המעתיק.

<sup>ד</sup> בכה"י – שאין.

<sup>ה</sup> נסה"מ – "לא יעקב יאמר עוד שמך".

<sup>ו</sup> בגמרא בדפוס וילנא 'קשו'.

<sup>ז</sup> בנסה"מ – שמך עוד (השווה בר' לב, כט).

## פרשת וישב יעקב

אמר יוסף אבן כספי, כונתי להאריך בענין יוסף, שהוא מזה עד סוף ספר בראשית,<sup>1</sup> כי הוא אבינו הראשון הנקרא 'צפנת פענח' (מ"א, מה) – שענינו 'הסודות הצפונות מגלה'. וזה הנכבד היה חכם גדול, כמו שנבאר, וגם ארסטו זכרו בענין פתרון החלומות,<sup>2</sup> והוא היה [מושל]<sup>3</sup> אשר משל זמן ארוך יותר מכל המושלים עלינו מעמינו, כי עמד בגדולתו שמונים שנה.<sup>4</sup> וראה איך זה החלק מחמשה חומשי תורה, ר"ל חלק ספר בראשית, הוא הנכבד, ונחלק זה הספר לשנים עשר סדרים: הראשון – מעשה בראשית הכולל מאדם עד נח. השני כולל מנח עד אברהם. השלישי והרביעי והחמישי בענין אברהם הראש. הששי בענין יצחק שהיה חלוש במדרגתו ממדרגת אביו ובנו, השביעי והשמיני בענין <sup>5</sup> יעקב הנכבד. התשיעי והעשירי והאחד עשר והשנים עשר בענין יוסף החכם. ואחר כך צמח משה האדון על הכל,<sup>6</sup> ולו יוחד כל ספר ואלה שמות.<sup>7</sup> ואלו השנים חומשים, ר"ל בראשית, ואלה שמות, הם היותר נכבדים מן השאר. אמנם חומש ויקרא הוא היותר חלוש מכולם. וחומש במדבר סיני בינוני. וחומש ואלה הדברים הוא בענין דרישה וחתימה להזכרת ענינים רבים ממה שקדם, והרחבת באורים וחדוש ענינים-מה. ובכלל, כי כל התורה קדושה, וכולה אמת ומעולה, והכל לתכלית אחת, והוא ידיעת השם הנכבד ית' וית'.<sup>8</sup> ואחר זאת ההצעה<sup>9</sup> אתחיל בפרוש כמנהגנו.

## פרק לז

(ב) **אלה תולדות יעקב** – כבר פירש המורה (מורה הנבוכים א', ז') שתוף<sup>10</sup> ילד,<sup>9</sup> וגם אנחנו דברנו על זה.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> יוסף הוא הדמות העיקרית מכאן ועד סוף ספר בראשית.  
<sup>2</sup> אבן רשד, **החוש והמוחש**, עמ' 55. עי' לעיל במבוא, בענין מקורותיו של אריסטו.  
<sup>3</sup> שהרי בן שלושים היה בעמדו לפני פרעה (מ"א, מו), וחי מאה ועשר שנים (נ"ו, כו).  
<sup>4</sup> הנכבד יותר מכולם.  
<sup>5</sup> אריכות הסיפור היא פרופורציונלית לחשיבות הדמות העיקרית בו: למשה ספר שלם, ליוסף ארבע פרשות ('סדרים'), לאברהם שלוש, ליעקב שתיים, ליצחק אחת, ולאדם ולנח אחת כל אחד.  
<sup>6</sup> ספר דברים, מהווה ביאור והרחבה ליתר הספרים. ולכן לא רק ספר דברים תכליתו ועיקרו הוא ידיעת השם (כפי שמפורש בחלקים רחבים ממנו), אלא גם תכליתם הסופית של יתר הספרים הוא ידיעת השם.  
<sup>7</sup> ההקדמה.  
<sup>8</sup> רב-משמעות.  
<sup>9</sup> מורה הנבוכים א', ז': "ילד – הענין המובן ממילה זו ידוע והיא ההולדה... והושאל גם למאורעות הזמן כאלו הם ענינים שנוולדו...". וכן פירש ראב"ע.  
<sup>10</sup> **משכיות כסף** ח"א, פרק ז.

**והוא נער** – זה שם משותף, ואחד ממינו: 'משרת'. לכן תרגמו רבי סעדיה: 'גלאם'<sup>11</sup> בערבי, והוא שם 'נער' למשרת, להיות הענין כן ברוב, ו"ל, כי כל משרת הגון שיהיה בחור בשנים.<sup>12</sup> אבל עם זה נכון, אם היה המשרת כבן שבעים, נכון לקראו 'נער'. לכן צדק אמרו "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש"<sup>13</sup>. כלומר, הוא משרת בלתי מש, כי זה הוא הנשוא בגזירה זו,<sup>14</sup> כאמרנו:

ראובן הוא איש עשיר, כי 'משרת'<sup>15</sup> ו'איש', נשואים מחמת זולתם,<sup>16</sup> כמו שהתבאר בהגיון.<sup>17</sup> והטעם בכאן, כמו שאמ' א"ע, כי<sup>1</sup> בעבור היותו קטן שמוהו בני השפחות שמש משרת להם.<sup>18</sup>

**ויבא יוסף את דבתם וגו'** – אם 'ויבא' אם 'ויוצא', אינו מחויב שיהיה בו כזב.<sup>19</sup> ועוד אבאר זה על המרגלים.<sup>20</sup>

**(ד) ולא יכלו דברו לשלום** – הטעם שלא מצאו את לבם לדבר לו לשלום רק רע כל היום (על פי ו', ה).<sup>21</sup>

<sup>11</sup> גם בפירוש לשמות ל"ג, יא הביא תרגום זה של רס"ג, ושם בכה"י: 'גואלם'. בתיקונים והוספות למהדורתו של לאסט תוקן כאן ל'גאלם', אולי על סמך הפסוק משמות. אך הנכון כאן.

<sup>12</sup> צעיר.

<sup>13</sup> שמות ל"ג, יא. ושם פירש: "ומה שנבהלו הקודמים על מילת 'נער', אינו כלום, כי 'נער' בלשון העברי מונח תמיד לכל משרת כמו 'גואלם' בערבי, ואם הוא שב גם ישיש, וכן תרגמו רבינו סעדיה בתאפצר (תפסיר - א.ר.). וכן "והוא נער את בני בלהה". ואם עיקר הנחתו לצעירי השנים, וברוב כל משרת הוא צעיר לימים, כי הזקן אינו הגון שיעבוד רק שישעבד". בעת חטא העגל יהושע כבר לא היה צעיר, שכן יהושע בשעת מיתתו היה בן מאה ועשר שנה (יהושע כ"ד, כט), ומחטא העגל עברו ארבעים שנה במדבר (שכן חטא העגל ארע בשנה הראשונה ליציאת מצרים), שבע שנות כיבוש (ראה יהושע י"ד, ו-י, זבחים ק"ח, ע"ב וברש"י), ושבע שנות חלוקה (ראה חישוב בערכין יב, ע"ב וברש"י), ומתוך הנחה שיהושע לא נפטר זמן רב לאחר גמר ההתנחלות, הרי שיהושע בשעה שתואר כנער היה כבן חמישים שנה. מקור הקושיה בפירוש ראב"ע הארוך לשמות ל"ג, יא. ריא"כ מתרץ כרמב"ן שם.

<sup>14</sup> הנושא - 'ומשרתו יהושע בן נון', והנשוא - 'נער לא ימיש מתוך האהל', כלומר, הפסוק אינו בא לומר שהמשרת הוא יהושע אשר לא ימיש, ולא לומר שמשרתו, שהוא יהושע הנער, לא ימיש (כטעמי המקרא), אלא שמשרתו יהושע הוא משרת אשר לא ימיש (כרמב"ן). הפירוש בניגוד לטעמי המקרא מפתיע, שהרי ריא"כ דוגל בפרשנות על פי הטעמים (לעיל על י"ט, טז).

<sup>15</sup> כנראה צריך להיות 'נער'; או שכוונתו למלה 'משרת' במשפט שנתן הוא עצמו כשכתוב של הפסוק, 'הוא משרת בלתי מש מאהלו'.

<sup>16</sup> הנשוא התחבירי (predicate) נקרא בשם זה ('נשוא') משום שהוא הוא היגד הנאמר על אודות ה'נושא' (subject), כגון מאפיין או פעולה של הנושא, וכך הוא 'נישא' על ידי הנושא: הוא (הנשוא) 'נשוא מחמת' (=על ידי) זולתו (=הנושא).

<sup>17</sup> המונחים 'נושא' ו'נשוא' לקוחים מתורת ההגיון האריסטוטלית (לוגיקה), אשר היא תורת הדקדוק המושתפת לכלל השפות, השווה **מלות ההגיון**, תחילת שער א.

<sup>18</sup> המלה 'נער' היא פועל במובן 'משרת', המשמש כנשוא במשפט, והמשך הפסוק הוא מושא ישיר לנשוא זה. "...והוא נער (=משרת) את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו". כל זה בניגוד לרש"י שהבין את המילה 'נער' כפועל במובן צעירות, כלומר, יוסף עושה מעשה נערו. את המשך הפסוק פירש רש"י כנשוא נוסף לנושא 'יוסף': 'ורגיל אצל בני בלהה...'. וגם בניגוד לרמב"ן, אשר מפרש 'נער' כשם במובן צעירות, ועל ידי סירוס המקרא מצרף את המושא "את בני בלהה..." להיות מושא עקיף, יחד עם 'את אחיו', לפועל 'היה רועה'.

<sup>19</sup> בניגוד לפירושו של רד"ק בספר השורשים (שורש דבב) שהבחין בין 'הבאת' דיבה שנאמרה כאן, לבין 'הוצאת' דיבה שנאמרה על המרגלים "ויציאו דבת הארץ" (במדבר י"ג, לב), שרק האחרון הוא שקר.

<sup>20</sup> בפירושו לפרשת המרגלים (במדבר י"ג, לב) דווקא פירש את המילה "ויציאו" במובן כזב: "ויציאו – מלבם הוציאו מילים, כטעם 'מלבך אתה בודאם' " (נחמיה ו', ח).

(ה) **ויחלם יוסף חלום ויגד לאחיו** – זה הפסוק עם הפסוק הבא אחריו והנמשך עד שסיים "אם משול תמשול בנו" (ח) הוא כענין פסוק "בראשית" (א', א) עם הבא אחריו והנמשך לו <sup>21</sup> עד שסיים "ויקרא אלהים ליבשה ארץ" <sup>22</sup> (שם י), <sup>23</sup> כמו שפירשנו <sup>24</sup>. ובעבור שארכו הדברים שב לומר בכאן "ויוסיפו עוד שנוא אתו על חלומותיו ועל דבריו" (ח). <sup>25</sup> ואין הכרח שיעשה כן בכל מקום. וראה חכמת נותן התורה ית', ואיך כל עצמו להורותינו דרך הגיון וטבעי הדברים האפשריים, כי בחלום השני עשה דרך אחרת, כי לא זכר שנאת אחיו וקנאתם לו עד שכתב סיפור החלום. ושני הדרכים נכונים בעברי ובהיגיון, ואין איש יכול לתת טעם וסיבה למה היה ראשון בדרך אחת והשני בדרך אחרת, אין זה רק מטבע האפשרי בשוה. ומי שיחשוב לתת בזה טעם, הוא כמו שאמ' המורה (מורה הנבוכים ג', כ"ו) <sup>26</sup> – מכיון כונות לא כון במ אומרם. וזכור זה והקש על זה.

(ח) **משול** – פחות ממלכות. <sup>27</sup>

ואמרו **חלומותיו** לשון רבים נכון מאד <sup>28</sup> כמו שקדם לנו <sup>29</sup>, כמו שנכון מה שאמ' "החלום הזה". (י).

(י) **ואמך** – הנה 'אב' ו'אם' ו'אח' וכן כל אחד – שם משותף לפי העברי ולפי ההיגיון. <sup>30</sup>

<sup>21</sup> פירוש דברי 'שלום' הוא דברים טובים, ודווקא לטוב לא יכלו אלא רק לרע. בניגוד לפירוש ראב"ע, שפירש 'שלום' במובן אמירת שלום בעלמא, ולרבותא, 'אפילו לשלום'.  
<sup>22</sup> כלומר, עד סוף הפסוק הפותח "ויקרא אלהים ליבשה ארץ".  
<sup>23</sup> היגד כללי ופירוטו, כאשר בין הכלל לבין הפרט יש שלב נוסף בסיפור. "ויגד לאחיו" הוא הכלל, ופסוקים ו-ח (עד "תמשול בנו") הם הפירוט של דו-השיח בין יוסף לבין האחים. ביניהם מתוארת תגובת האחים, 'ויוסיפו עוד שנא אתו'. על פי זה יש לשער שריא"כ פירש את בראשית כ: בראשית א', א הוא היגד כללי של בריאת השמים והארץ, ופירוטו בא בבראשית א', ג-י. בפסוק ב, בין הכלל לבין הפרט מתואר שלאחר בריאת השמים והארץ, שהתרחשה עד אמצע היום השלישי, מתואר מצב הארץ והמים בעקבות בריאה זו.  
<sup>24</sup> פירוש זה לבראשית שאליו מתייחס ריא"כ אינו מופיע לא בטירת כסף ולא בחלק שנשתמר מכה"י של המצרף לכסף. ייתכן כי זה נמצא בחלק של כתב היד שלא נשתמר בדינו.  
<sup>25</sup> ריא"כ מתייחס כאן לעובדה שלאחר פירוט סיפור החלום על ידי יוסף, ישנה חזרה על תגובת השנאה "ויוסיפו עוד שנא אתו", שכבר תוארה בפסוק ה. זאת, על מנת לקשר חזרה לסדר המאורעות, לאחר הסתייה של פירוט דו-השיח של יוסף והאחים.  
<sup>26</sup> בעניין טעמי פרטי המצוות: "וכל מי שמעסיק עצמו לדעתי בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו הרי הוא הוזה הזיה גדולה".  
<sup>27</sup> כרמב"ן על פי אונקלוס, ובניגוד לראב"ע, שפירש: 'המלוך תמלוך או משל תמשול' – אנחנו נשימך מלך או אתה תמשול בנו בחזקה?'.  
<sup>28</sup> למרות שעד כה היה חלום אחד בלבד.  
<sup>29</sup> לעיל על ב', כג: "...ולאיש יחיד נכון לומר לשון יחיד כי הוא אחד מצד מה, וגם נכון לומר עליו לשון רבים, כי הוא גשם, וכל גשם הוא בעל חלקים. ולא די זה, כי אף בשכל הנפרד נאמר לשון רבים מצד, ובכלל בכל נמצא זולת הש"ת לבד".  
<sup>30</sup> אב', אם', אח' וכל קרבה משפחתית אחרת אינם הקרובים הביולוגיים ממש דווקא, אלא גם קרבה אחרת, כגון החורגים. כך אין פירוש 'אמך' רחל, אלא אמו ה'חורגת', שגדלתו, דהיינו בלהה. וכן פירש ראב"ע. בחז"ל (בראשית רבה פ"ד, יא), ומשם ברש"י, מצויינת בלהה כהסבר לחלום עצמו, בעוד שיעקב, לדעת חז"ל ורש"י, לא

(יא) **ויקנאו בו** – נכון כמו "וישנאו" (ד),<sup>31</sup> והקנאה רעה מהשנאה.

**ואביו שמר את הדבר** – כי אמר בלבו שזה אינו נמנע. ואין קושיא ממה שאמ' "הבא נבא"

(י), כי זה אמ' בפרסום לפני האחים.<sup>32</sup> מצורף לזה, כי יש מאלו התמיהות שיבאו על האפשרי,<sup>33</sup>

כמו "היוקח מגבור מלקוח" (ישעיה מ"ט, כד),<sup>34</sup> וזולת זה רבים, וזכור זה.

(יב) **וילכו אחיו** – מכאן עד "ויראו אותו מרחוק" (יח) הוא פרק אחד להצעה<sup>35</sup> וסדור סבות

זו אחר זו, מהם בעצם ומהם במקרה,<sup>36</sup> והכל פעל י.י.<sup>37</sup>

(יז) **שמעתי אומרים** – כמו 'שמעתיים אומרים'.

(יח) **ויתנכלו אותו להמיתו** – ולהוציא חלומותיו מכל צד האפשרות, כמו שאמרו עוד

"ונראה מה יהיו חלומותיו" (כ).<sup>38</sup>

(כב) **השליכו אותו אל הבור** – הוא עשה זה להשיבו אל אביו.<sup>39</sup> ואחיו נתרצו בזה, כי אמרו

ימות תחתיו ולא נכה נפש בכוונה תחילה ובעצם.<sup>40</sup>

(כו-כז) **כי נהורג את אחינו** – אף בכוונה שנית,<sup>41</sup> ומצד מה שבמקרה,<sup>42</sup> שאין תכליתנו

להמיתו כי לא גמלנו זה, רק כל תכליתנו הוא לבטל כל צד אפשרות מקום סברתו.<sup>43</sup> **לכו**

**ונמכרנו וגו'**, ודי בזה לפי כוונתנו. ובזה נתרצו כולם.<sup>44</sup>

הבין זאת. ריא"כ עצמו סובר כי יעקב אכן ידע כי אין החלום מתייחס לרחל, ושלפיכך החלום אכן יכול להתקיים, כפי שמפרש בהמשך על "ואביו שמר את הדבר" (יא). ועיין גם **בסירת כסף** עמ' 126: "ואם טענון עלי איך נתקיים ענין הירח, אשיבך כי הטיב מאד רבינו שלמה ז"ל במה שאמר שבלהה תחת אמו. וכן נראה לי שכאשר זכר יעקב 'אמך', היה לרמוז על בלהה, כי היה אפשר רחוק אצלו, שיבואו הוא ובלהה ובניו להשתחוות לו ארצה, אבל לא גזר במוחלט בשזה נמנע, לכן שמר את הדבר..."

<sup>31</sup> אין טעם לשימוש במונח קנאה כאן לעומת שנאה בפסוקים הקודמים. השווה לפירוש לעיל על פסוק ה. <sup>32</sup> סיבת הגערה לא הייתה חוסר האמון של יעקב בחלום, אלא רק כדי לשכך את קנאת האחים. עיין בפירושו השני של רש"י לפסוק י.

<sup>33</sup> תמיהה על מציאות מסוימת יכולה לבטא את אי-הסתברותה, ועדיין להותירה אפשרית. <sup>34</sup> לשון הפסוק עם המשכו: "היוקח מגבור מלקוח, ואם שבי צדיק ימלט?!" כי כה אמר ה': גם שבי גבור יקח ומלקוח עריך ימלט!..." כלומר, הדבר התמוה אכן יתרחש.

<sup>35</sup> 'יחידה ספרותית המקדימה את עיקר הנושא. <sup>36</sup> 'בעצם' – יזום על ידי העושה. 'במקרה' – פעולה שאינה יזומה ואינה בכוונה תחילה. <sup>37</sup> ביחידה הספרותית הנ"ל (ראה הערה קודמת), המהווה הקדמה לסיפור מכירת יוסף, מסודרות בזו אחר זו

"וסידור זו אחר זו", אירועים שונים, "מהם בעצם", כלומר, מעשים יזומים על ידי עושיהם בכוונה תחילה, כגון "וישלחו מעמק חברון" (פס' יד), וישנם אירועים שהיו מקרה, כמו "וימצאהו איש" אבל כולם מכוונים מאת הקב"ה.

<sup>38</sup> כפירוש הראשון ברמב"ן: "מליצה דרך לעג, נראה אחרי מותו אם נשתווה לו". <sup>39</sup> ראובן יעץ להשליכו לבור על מנת להשיבו אל אביו.

<sup>40</sup> האחים הסכימו לעצת ראובן, כי אמנם רצו במותו אך לא רצו להיות רוצחים במדרגה ראשונה, והעדיפו כי ימות מבלי שיצטרכו לפגוע בו וזה פירוש המשך הפסוק: "ויד אל תשלחו בו..." וכך פירש הרמב"ן לפסוק זה: "...לימד אותם שאין עונש הגורם כעונש השופך דם בידיו..."

וטעם מה **בצע**, שענינו בצע כסף, כלומר, ועם כל זה הנה יש עוד תועלת אחר לנו, כי אם ימות תחתיו בבור – לא נרויח, ואם נמכרנו – נרויח.<sup>44</sup> והנה אחיו עם הטענה הקודמת<sup>45</sup> נתנו עיניהם בממון ונתרצו.<sup>46</sup> וראה חכמות מפוארות מן ההגיון והטבע, ויותר במה שיבוא עוד בכל ספור יוסף.<sup>47</sup> ואמנם יתבאר זה יותר בספר טירת כסף.<sup>48</sup>

(לב) **וישלחו את כתונת יוסף** – כל שורש שלח הוא ענין אחד כולל, רק המצורפים משתנים.<sup>49</sup> ובכאן אפשר שהוא שלוח חרב,<sup>50</sup> ואם נכון מאד ששלחו לאביהם על ידי שליח מעט לפניהם, כמו שכתו' עוד "ויצו אל יוסף לאמר וכו' " (נ', טז).<sup>51</sup>

(לג) **כתונת בני** – שמו בעלי המסורה<sup>52</sup> זקף במילת בני, כי היא גזירה נפרדת, כאילו אמ' 'היא כתונת בני'. וכבר אמרו חכמי ההגיון כי מילות המציאות<sup>53</sup> נכון לחסרם, וכן "כי שמעתי אומרים" (יז), "ורבקה שומעת" (כ"ז, ה), "ופרעה חולם" (מ"א, א).<sup>54</sup>

(לה) **וכל בנותיו** – כבר קדם לנו<sup>55</sup> שנכון לומר על כל יחיד לשון רבים, ועוד שזה השם משותף וכתו' "שובנה בנותי" (רות א', יא).<sup>56</sup>

<sup>41</sup> לא באופן ישיר אלא בגרמא.

<sup>42</sup> תכליתו היא לבטל את האפשרות שהחלומות יתקיימו.

<sup>43</sup> כיוון שכל רצונם הוא למנוע התגשמות החלומות, הרי שלשם כך, מספיק למכרו לעבד ואין צורך להורגו.

<sup>44</sup> כרש"י וז"ל ע'.

<sup>45</sup> הטענה, שאין תכליתם להמיתו אלא רק לבטל את אפשרות התקיימות החלומות, ושלזה די במכירתו. התועלת של רווח הכסף, אשר רמז לה יהודה בהשתמשו במלה 'בצע', הצטרפה לטענה הקודמת (המפורשת בדברי יהודה), והמשיכה הטבעית לממון ('נתנו עיניהם בממון') גרמה להסכמתם לטענה ההגיונית.

<sup>47</sup> יהודה ניצל בחכמה את ההגיון (בטענה הראשונה הנ"ל) וגם את טבע בצע הכסף של האחים. אף בהמשך סיפור יוסף, יוסף מנצל את ההגיון (ראה לקמן על מ"ב, ט, יב, טו ועוד) ואת הטבע (ראה לקמן על מ"ד, יז).

<sup>48</sup> טירת כסף עמ' 125-134.

<sup>49</sup> כל הפעלים הנוצרים מהשורש של"ח, הם בעלי משמעות בסיסית משותפת, אלא שהמושא המצורף לפועל משנה את משמעותו המדויקת.

<sup>50</sup> ספר השרשים לרד"ק שורש שלח: "וענין אחר 'ועש שלח לרב ומגנים' (דברי הימים ב' ל"ב, ה)... ענינם חרב. ויש מפרשים מזה 'וישלחו את כתנת הפסים', כלומר, קרעו אותה שיאמין שהחיות טרפוהו". לדעת ריא"כ אין 'שלח' במובן חרב משמעות נפרדת של השורש, אלא שילוח במובן קריעה הוא קיצור של שילוח חרב.

<sup>51</sup> המניע של רד"ק לפרש כאן 'וישלחו' במובן קריעת הכתנת הוא הקושי בפסוק, שהרי אם האחים שלחו את הכתנת אל אביהם ביד אחרים, איך נאמר מיד לאחר מכן 'ויביאו אל אביהם' ? ריא"כ מציין כאן שעל אף שפירושו של רד"ק הוא אפשרי, אין הוא הכרחי, שהרי ייתכן ששלחו את הכתנת ביד אחרים שהלכו מעט לפניהם, ובאו הם אחרי השליחים, וכמו לקמן נ', טז, שם נאמר: "ויצו אל יוסף לאמר... וילכו גם אחיו ויפלו לפניו". שם פירש ריא"כ: "ויצו אל יוסף - על ידי אמצעי, עם עמדם קרובים לו, וכ"ז מפחדם ממנו ולחלוק לו כבוד".

<sup>52</sup> ראה מבוא, בפרק העוסק ביחסו של ריא"כ לבעלי הטעמים.

<sup>53</sup> פועל ההווה, כלומר, הפועל 'היה' על הטייתו השונות.

<sup>54</sup> כאן חסרה המלה 'הוא', כשם שבדוגמאות המובאות חסרות המילים 'היו', 'הייתה', 'היה', בהתאמה. הצורך בפועל ההווה בדוגמאות המובאות הוא כדי להעביר את הפועל בהטיית עבר להווה, והצורך אצלנו בפועל ההווה הוא ככינוי רומז לכתנת שלפניו, כדי לשמש נושא תחבירי לנשוא 'כתנת בני'. על כל הדוגמאות אומר ריא"כ שניתן להשמיט את פועל ההווה.

<sup>55</sup> ראה לעיל הערה על הפירוש לפסוק ח.

<sup>56</sup> המילה 'בת' בפסוק מספר רות משמשת במובן כלה (אשת הבן). כך בבראשית רבה פ"ד, כא: "כמה בנות היו לו? חדא הוות והלוואי קברה! אלא אין אדם נמנע מלקרא לחתנו - בנו, ולכלתו - בתו".

**שאלה** – הוא הקבר והעפר בכל לשון העברי, וכתו' "ישוּבו רשעים לשאלה" (תהלים ט', יח) כטעם "ואל עפר תשוב" (ג', יט), כי הצדיקים יש מהם דבר שב אל האל.<sup>57</sup> וזולת זה יש עדים נאמנים רבים, וטעם זה כאלו אמר 'הנה אמות'.

**אבל** – כי אין אפשרות עוד שאראנו בטרם אמות. כי נעלמה ממנו הלכה.<sup>58</sup>

## פרק לח

(א) **ויהי בעת ההיא** – ידוע בעברי ובהיגיון כי אמרו 'בעת ההיא' ייתכן היותו רחב או צר, גם לפני מה שקדם זכרו או אחריו.<sup>59</sup> וכל אלו הענינים מטבע שתופי ספרי הקודש,<sup>60</sup> שהם לחכמות מפוארות. אמנם למה נכנסה זאת הפרשה בכאן, אכתוב בספר טירת כסף.<sup>61</sup>

(ה) **והיה בכזיב בלדתה אותו** – ידוע כי רבים משמות האנשים והנשים גם היום בארצנו יושמו מצד המקום שיולדו שם, וכן הוא הענין בכאן. כי ידוע כי 'כזיב' כמו שם נרדף עם שלה' וטעות, כטעם אמרו "על השל" (שמואל ב' ו', ז), שפירושו על הטעות, וכן "לא תשלה אותי" (מלכים ב' ד', כח), כמו שאמרה "אל תכזב בשפחתך" (שם טז).<sup>62</sup> והנה הורות 'ער' ו'אונן' מבוארת. כי 'ער' מבואר כמו 'לא יהיה לו ער' (על פי מלאכי ב', יב),<sup>63</sup> וכן 'אונן' כטעם "בן אוני" (ל', יח) או "יעבץ" (דברי הימים א' ד', ט), כי בעצב ילדתו אמו.<sup>64</sup> אבל היה ראוי שיכתוב נותן

התורה לתשומת

<sup>57</sup> אזכור שאול אצל הרשעים דווקא בפסוק בתהלים אינו משום ששאול הוא מקום ענישתם (גיהנם), אלא שבא לומר שאין ברשעים חלק שאינו יורד לקבר, לעומת הצדיקים שיש בהם נשמה החוזרת אל בוראם.  
<sup>58</sup> השווה ראב"ע: "ו...א כי הנבואה נסתלקה משניהם בעבור אבלם". נראה שריא"כ משתמש בביטוי 'נעלמה ממנו הלכה', למרות שלא מדובר בהלכה ממש על הנבואה על אודות העתיד. אפשרות אחרת הציע ד"ר יוסף עופר: העובדה שמאוחר יותר יעקב ויוסף אכן נפגשו מוכיחה שקביעת יעקב שפגישתם היא בלתי אפשרית ונמנעת המציאות, היא טעות לוגית. טעות זו מכנה ריא"כ 'התעלמות הלכה'.  
<sup>59</sup> 'בעת ההיא' יכול לתאר משך זמן ('עת') ארוך או קצר, וגם יכול להיות לפני הארוע הנזכר קודם לכן או אחריו (כך, לדעת ראב"ע סיפור יהודה ותמר ארע זמן רב לפני מכירת יוסף). ראה לעיל בראשית כ"א, כב.  
<sup>60</sup> השימוש במילים רבי-משמעות נפוץ בספרי הקודש.  
<sup>61</sup> אינו מופיע בטירת כסף. כנראה תיכנן להוסיף על טירת כסף, שעיקרו נכתב לפני המצרף לכסף, ולא עלה בידו.  
<sup>62</sup> שלה נקרא בשם זה על שם המקום 'כזיב' בו נולד, שהרי 'שלה' היא מילה נרדפת לכזיב, כמו שמוכח מהדוגמאות משמואל וממלכים, ופירוש שניהם – שקר וטעות.  
<sup>63</sup> "יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב".  
<sup>64</sup> השם 'אונן' דומה ללשון 'אוני', ונקרא אונן כך משום שבעצב ילדתו אמו, כמו 'בן אוני' שנקרא כך משום שרחל ילדתו בעצב, וכמו גם יעבץ שנקרא כך משום שבעצב ילדתו אמו: "ואמו קראה שמו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב" (דברי הימים שם). ראה גם לעיל על ל"ה, יח.



שם 'שלה' לזה הבן כי נולד בעיר היה שמה 'כזיב', ולא היה עיקר כונתו לזה, רק להעיר מן הדברים הקלים הגלויים, על הדברים החמורים הסתומים, ר"ל, אמרו עוד "עד כי יבא שילה" (מ"ט, י),<sup>65</sup> כמו שאפרש במקומו<sup>66</sup>. וזכור זה והקש על זה.

(ט) **ושחת ארצה** – כמו שפירש ר"ע<sup>67</sup> או כמו שהוא מפורש כתוב בספר<sup>68</sup>.

(יא) **כי אמר** – בלבו. ר"ל: אמירה פנימית.<sup>69</sup>

(יב) **וירבו הימים** – זה ממאמר המצטרף, ולא נוכל לתת זה גבול.<sup>70</sup>

(יד) **ותתעלף** – מטעם 'עלוף', כלומר, שכבה על גבה בעצימת עיניים.<sup>71</sup>

(טו) **ויחשבה לזונה כי כסתה פניה** – אין זה סבה בעצם ובכונה ראשונה כמו "כי ראתה כי גדל שלה" (יד), אבל פירוש זה כתב נותן התורה, והוא אומרו עוד "כי לא ידע כי כלתו היא" (טז).<sup>72</sup> אמנם הסבה הקודמת לזה הוא כסוי הפנים,<sup>73</sup> כמו שקדם "ותכס בצעיף" (יד). ובכלל כי העדר ידיעתו כי כלתו היא, היה סבה קרובה לחשבה אותה לזונה ולתבעה, וכיסוי הפנים היה סבה רחוקה לזה, אבל קרובה להעדר ידיעתו כי כלתו היא.<sup>74</sup> וזה מבואר נגלה פשוט ליודעי ההיגיון. וזכור זה והקש על זה.<sup>75</sup>

(כג) **פן נהיה לבוז** – על הנערות שעשה בתו משפלות חביבים.<sup>76</sup> ואין הטעם על שכבו עמה.

<sup>65</sup> הסבר השם 'שלה' אינו חשוב מצד עצמו, ונצרך רק כדי שנוכל ליישם פירוש זה לקמן לעניין המלה 'שילה'. שכן הם דברי תורה, עניינם במקום אחד ועשירים במקום אחר.  
<sup>66</sup> שם: 'וכבר פרשו נותן התורה במה שהקדים בספורים הקלים'.  
<sup>67</sup> ראב"ע שם: "היה משחית זרע הקרי ושופך לחוץ בארץ".  
<sup>68</sup> לא ברורה לי כונתו "מפורש בספר", שכן פירוש ראב"ע נראה כפשט הכתוב. אולי חסר כאן שם ספר מסויים בשל תקלת מעתיק או אפילו שכחת שמו ע"י המחבר עצתו והמחבר הותיר מקום ריק להשלמה.  
<sup>69</sup> האמירה כאן היא מחשבה.  
<sup>70</sup> הביטוי 'וירבו הימים' הוא יחסי, ומציין זמן לא מוגדר. זה בניגוד לדעת חז"ל בב"ר פ"ה, ו אשר הגדירו את פרק הזמן של 'מים' כ"ב חדש: 'וירבו הימים' – שנים עשר חדש. וכן בסדר עולם פרק ב': 'שנה אחת ל'וירבו הימים ותמת בת שוע'. והשווה גם כתובות נז, ע"ב.  
<sup>71</sup> כפירוש רד"ק בספר השרשים, שורש עלף: - "ענין הכל העייפות ורוב היגיעה בנפש והבהלה עד שלא יוכל אדם לעמוד על עצמו [רגליו] וכמעט תצא רוחו". פירוש זה הוא מנוגד לפירוש רוב פרשני ימי הביניים (כגון: ספר השרשים לר"ח אבן ג'נאח, שורש עלף) שפירשו 'עלף' מלשון כיסוי ועטוף.  
<sup>72</sup> הסיבה לחשיבתו אותה לזונה מבואר בפסוק הבא: "כי לא ידע כי כלתו הוא".  
<sup>73</sup> הסיבה לאי-ידיעתו כי כלתו היא היא "כי כסתה פניה".  
<sup>74</sup> מכיוון שכיסוי הפנים הוא סיבה לסיבה לכך שחשבה לזונה, הרי שכיסוי הפנים הוא 'סיבה רחוקה' לחשיבתה לזונה. כיסוי הפנים הוא 'סיבה קרובה', כלומר, ישירה, לאי-ידיעתו כי כלתו היא.  
<sup>75</sup> כל זה בניגוד לרמב"ן שפירש: "והנכון עוד לפי הפשט שיאמר שחשבה לזונה בעבור שתכסה הפנים.... והטעם כי דרך הזונה לשבת בפתח עינים מעולף הצעיף, מכסה קצת השער וקצת הפנים... כי בעבור שתעזי פניה ותאמר לו ותחזק בו ונשקה לו תכסה קצת הפנים. ועוד כי הקדשות היושבות על דרך בעבור שתזננה גם עם הקרובים יכסו פניהן, וכן יעשו הקדשים גם היום בארצותינו ובשובם לעיר לא נודעו". אף ראב"ע חלק על פירוש כפירוש רמב"ן: "והמפרש כי כסתה פני במיני צבעונין... הבל הוא".  
<sup>76</sup> כפירוש ראב"ע: "פן נהיה לבוז – ללעג על שנתתי חותם ופתיל ומטה ערבון על דבר קל כזה".

וחלילה כי מלאך יִי צבאות ציוהו כמו שארז"ל.<sup>77</sup>

(כד) **הוציאוהו ותשרף** – כן הוא הדין לבני נח.<sup>78</sup> לכן אמר להם מה לי כי זינתה, עשו לה דינה.

אבל למה שטען הוא לפנייהם נמלטה<sup>79</sup> לפי דיניהם בזמן ההוא ובארץ ההיא.<sup>80</sup>

(כו) **צדקה ממני** – אנשי כנסת הגדולה הודיעונו פירושו כפי כונת נותן התורה ומה יש עוד כי

אנחנו לא נעשה התורה.<sup>81</sup>

**ולא יסף עוד לדעתה** – נראה שזה המין ממין הגזרות ההכרחיות לעולם, לא כטעם "ולא

יספו<sup>1</sup> גדודי ארם" (מלכים ב' ו', כג).<sup>82</sup> וכבר כתבנו זה.<sup>83</sup>

(כט) **מה פרצת עליך פרץ** – גם זה הודיעונו פירושו אנשי כנסת הגדולה לפי כונת עושה

הספר, ר"ל שתי גזרות מחייבות.<sup>84</sup>

## פרק לט

(א) **ויוסף הורד מצרימה** – מזה למדו החכמים והמורה<sup>85</sup> שאומרים תמיד: 'ונשוב לכונתנו'.

וזה הענין בכאן כאילו אמ' זה.<sup>86</sup> אבל אין נסח זה מורגל לנביאים. וזכור זה והקש על זה.

<sup>77</sup> בראשית רבה פ"ה, ח: "אמר רבי יוחנן: בקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך שהוא ממונה על התאוה. אמר לו: יהודה! לאן אתה הולך, מהכן מלכים עומדים, מהיכן גדולים עומדים. "ויט אליה הדרך" – בעל כרחו, שלא בטובתו. ברור שכוונת ריא"כ כאן לדחות את דברי חז"ל, מפני פשט הפסוקים, כדרכו בקודש. אין לפרש שכוונתו במלה 'חלילה' לדחות את האפשרות שהבז הוא על השכיבה, בנימוק 'כי מלאך ה' ציוהו', ראשית, משום ש'בז' הוא קטגוריה חברתית, ואין לצפות שאנשי המקום ידעו על ציווי המלאך, ועוד, שאין דרכו של ריא"כ לקבל דרשות של חז"ל הרחוקות מפשוטו של מקרא. וראה לקמן על ל"ט, ח.

<sup>78</sup> אין זה דין בני נח על פי דין תורה (ראה רמב"ן כאן), אלא כוונתו כנראה כמו בהמשך שזה היה הדין שנהגו אז בני נח באותו מקום.  
<sup>79</sup> נצלה.

<sup>80</sup> דברי יהודה אחר כך "צדקה ממני כי על כן לא נתתיה לשלה בני" (אשר לפי דברי ריא"כ בדיבור הבא, פירושם: היא צדקה יותר ממני, כיוון שגרמתי לה עוול) הצילו את תמר משריפה לפי דיני המקום של אותה הארץ ואותה התקופה, אף על פי שלפי דיני תורה אי-צדק שנעשה לחייב מיתה לא היה מצילו מן המיתה. כנראה על פי דיניהם חיוב מיתה זה היה עונש על החטא שבין אדם לחבירו, על המעילה של תמר ביהודה, ולכן העובדה שיהודה היה הפוגע הראשון, פטר את תמר ממתה.

<sup>81</sup> לפי טעמי המקרא, שנקבעו על ידי אנשי כנסת הגדולה אשר קבלו את פירושי התורה במסורת, פירוש הפסוק הוא: 'צדקה יותר ממני', שהרי במלה 'צדקה' יש מונח, שהוא טעם מחבר. ולא כרש"י שהפריד בין צדקה לממני, ופירש: 'צדקה בדבריה, ממני היא מעוברת'.

<sup>82</sup> הכונה כאן היא שלא הוסיף עוד לדעתה לעולם, ולא רק באותה העת באופן זמני, שלא כמו בפסוק במלכים ב' נאמר על גדודי ארם: "ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל", ומיד בפסוק הבא אחריו נאמר: "ויהי אחרי כן ויקבץ בן הדד מלך ארם ויעל ויצר על שמרון...". ייתכן גם שכוונתו היא שהיא נאסרה עליו, ובמובן זה אי-ידיעתו אותה הייתה 'הכרחית' ולא מקרית.

<sup>83</sup> בפרושו לבראשית ח', י.

<sup>84</sup> לפי טעמי המקרא, שנקבעו על ידי אנשי כנסת הגדולה אשר ידעו את כוונות נותן התורה בפירוש הפסוקים, 'עליך' מחובר ל'פרץ', ו'מה פרצת' היא שאלה עצמאית, כלומר: 'מה פרצת? עליך פרץ!'. וראה ראב"ע.

<sup>85</sup> למשל במורה הנבוכים ב', ב': "ואחר שהקדמתי הקדמה זו אשוב להשלים מה שהחלונו".

<sup>86</sup> פסוק זה אינו אלא חזרה על הנאמר לעיל ל"ז, לו. סיבת החזרה היא להחזיר את הקורא לנושא הקודם אשר הכוונה היא להמשיך בעניינו, וכאילו אמרה התורה: 'נשוב לעניינו'. ריא"כ מרחיב בעניין זה לקמן על שמות ו', כט: "וידבר ה' אל משה לאמר – עד כמה אני שונה לזכור, כי דרך הפילוסופים והחכמים כולם בספריהם כאריסטו

(ו) ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה – להצעה ונתינת סיבה למה שעתידי.<sup>87</sup> וכבר קדם לנו

רבים כן.<sup>88</sup>

(ח) וימאן גם טעם השלשלת הוא מפירושי אנשי כנסת הגדולה שלמדו ממש.<sup>89</sup> וכבר כתבתי

זה על "ויתמהמה" (י"ט, טז),<sup>90</sup> ואין כן על "וימאן" אשר ביעקב שני פעמים (ל"ז, לה; מ"ח, יט).<sup>91</sup>

ואין תמה אם יוסף החכם פוסח בזה הענין המסוכן אם לפניו אם לאחור, כי כן ראוי לכל

חכם,<sup>92</sup> ואולי זולתו ששמו כשמו לקח דרך אחרת.<sup>93</sup> ומה היה נעלם מרבותינו ז"ל שאמרו על

יהודה שמלאך יי דוחה אותו,<sup>94</sup> וביוסף אמרו ביקש עצמו ולא מצא,<sup>95</sup> אשרי מי שידע להכיר

מעלת דבריהם.<sup>96</sup>

(ט) ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים – בכאן שתי טענות.<sup>97</sup>

ואמנם מזה ומזולת זה בתורה למד דוד שאמר "לך לבדך חטאתי" (תהלים נ"א, ו) במזמור שבנה

על דבר הנעימה בת שבע, לפרסם לנו שלא חטא בדבר אחר זולתה.<sup>98</sup> וזהו תכלית מעלת הנכבד

וחבריו לשנות ענין וענינים ואם קדם זכרם, וזה רק להציע ולדבק הענינים ולקבצם בלב הרואים. וכן נהגה התורה בכמה מקומות כמו שקדם לנו בספר הזה, גם בספר הסוד, וכן עשתה בזה...". בדומה לפירוש זה פירש רש"י כאן: "ויוסף הורד – חוזר לענין ראשון אלא שהפסיק בו".

<sup>87</sup> עניין יפיו של יוסף אינו חלק מסיפור ההצלחה של יוסף בבית פוטיפר, אלא מתפקד כאקספוזיציה לסיפור אשת אדוניו בהמשך.

<sup>88</sup> ראה לעיל על י"א, ל ועל י"ח, יא. וראה גם גביע כסף סוף פרק י"ג.

<sup>89</sup> אנשי כנסת הגדולה למדו את פירושי הפסוקים במסורת מסיני, והטעימו בהתאם.

<sup>90</sup> השלשלת שם מבטאת את התלבטותו של לוט. ראה בפירוש שם. כך גם כאן השלשלת מבטאת את ההתחבטות של יוסף.

<sup>91</sup> אצל יעקב מופיעה המילה 'וימאן' פעמיים, אך ללא שלשלת, משום שהמיאונים שם הם החלטיים.

<sup>92</sup> אין לומר שחכם כיוסף הוא נטול יצר, אלא אדרבה, כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו.

<sup>93</sup> ייתכן ש'יוסף' אחר, כלומר, ריא"כ עצמו, היה נכשל בזה.

<sup>94</sup> בראשית רבה פ"ה, ח: "בקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך שהוא ממונה על התאוה. אמר לו: יהודה! לאן אתה הולך, מהכן מלכים עומדים, מהיכן גדולים עומדים." ויט אליה הדרך – בעל כרחו, שלא בטובתו.

<sup>95</sup> בראשית רבה פ"ז, ז: "בדק עצמו ולא מצא עצמו איש", כלומר, ההשגחה האלוקית גרמה לכך שלא הייתה לו התגובה הפיסיולוגית אשר הייתה מאפשרת לו לבוא עליה.

<sup>96</sup> ריא"כ תמה על חז"ל אשר אינם מכירים ביצרים של צדיקים. העובדה שריא"כ מייחס את חסרון הידיעה ('נעלם') לחז"ל ולא לעצמו מוכיחה שריא"כ מתכוון כאן ('אשרי...') ללעוג בלשון סגי נהור לדרשותיהם. וראה לעיל על ל"ח, כג.

<sup>97</sup> נראה שהטענה הראשונה היא החטא כלפי אדוניו ('הרעה הגדולה הזאת'), והשנייה היא החטא כלפי ה' ('וחטאתי לאלהים').

<sup>98</sup> ריא"כ מבין, כנראה, שתפקיד הסיפור כאן הוא ללמדנו שגם היה יוסף מתפתה, היה זה ארוע חריג בחייו; וזהו שבחו של יוסף, שלא זו בלבד שלא חטא כאן, אלא אפילו אם היה חוטא, הייתה זו חריגה מהתנהגותו הכללית, ובאופן כללי הוא צדיק שלא חטא. מכאן, וממקומות דומים בתורה, למד דוד שציון חטא בודד כחריגה מהווה שבח. המזמור מודיע לנו שדוד לא חטא בשום דבר מלבד בחטא בתשבע. על חטא דוד ובתשבע כתב ריא"כ באדני כסף על שמואל ב י"א, יט: "אמר אבן כספי: אף על פי שאין זה מכונת ספרינו זה, אומר מעט. דע כי עון שואל גדול מעון דוד, ואין ספק אצלי שדוד חטא, כי לא נוכל להכחיש הכתוב שאומר "וירע הדבר אשר עשה דוד בעיני ה' " (שם כז), ואמר לו נתן "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע בעיניו, את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה" (שם י"ב, יט). ועל כל פנים עבר על 'לא תרצח', ו'לא תנאף' ולכן נענש על שניהם, כמו שאבאר עוד. וכן הודה הוא על עצמו ואמר "חטאתי לה" (שם י"ב, יג), כל שכן כי הוא בספרו העיד על זה ויחד מזמור "כאשר בא אל בתשבע" (תהלים נ"א, ב), אבל לא אמר 'כאשר הרג אוריה', וכתב כותב ספר מלכים "אשר עשה דוד את הישר בעיני ה' ולא סר מכל אשר צוהו כל ימי חייו רק בדבר אוריה" (מלכים א ט"ו, ה), וכל אלה הענינים

כמו שכתב משה בתורתו על עצמו.<sup>99</sup> אמנם מעט הם מי שיבינו הפלגת המזמור ההוא, מצורף למה שכתוב במלכים "אשר עשה דוד את הישר בעיני יי ולא סר מכל אשר ציוהו כל ימי חייו רק בדבר אוריה החתי" (מלכים א ט"ו, ה).<sup>100</sup>

(יא) **כהיום הזה** – כ"ף האימות וכן הוא הסכמת העברי.<sup>101</sup>

**שם בבית** – כאילו אמר: 'שם' – רוצה לומר: בבית. כי 'שם' שהוא רומז למקום, ממנו כולל

מאד, אף העולם כולו, וכן סובל שרומז לאותו המקום המיוחד שהיו עומדים זה בצד זה.<sup>102</sup>

(יב) **ויצא החוצה** – החכים המתרגם זה 'לשוקא' ותרגם "ויוצא אותו החוצה" (ט"ו, ה)

'לברא'.<sup>103</sup> ולכן טעו זקנינו שִׁיִּדְּנוּ<sup>104</sup> שבעבור מה שכתו' בפרקי ר' אליעזר (סוף פרק ט"ז)<sup>105</sup>

שהחתן אינו יוצא לשוק, יזכירו לחתן שלא יצא מפתח ביתו שבעת ימים,<sup>106</sup> כאילו הם שבעת

ימי אבילות. ואולי כן הדבר לרבים.<sup>107</sup>

(יד) **לצחק בנו** – אע"פ שכיונה<sup>108</sup> לומר זה על עצמה לבד,<sup>108</sup> נכון הוא, כמו שקדם לנו,<sup>109</sup> ואחר

זה תאמר "לצחק בי" (יז), והכל נכון.<sup>110</sup> ומיני הצחוק רבים, אמנם הרמזו בכאן הוא קרוב

לצחוק בקוביא.<sup>111</sup>

סודות ואין ראוי לגלות ערוה. אבל אומר כלל אחד כי שבח גדול ותפארת עצום יש לשלם כי ייוחס לו עון או עונות יחידים, והעד: משה אדון השלמים, כי בלא כלום אי אפשר אחר שאינו מלא, ואוי לו למי שכלו עון ועברה, ודי בזה לפי הכונה בספר זה".

<sup>99</sup> בכל חיי משה לא מיוחס לו חטא מלבד חטא מי מריבה.  
<sup>100</sup> ושם סתם ולא פירש: "זה סוד ה' גדול ובאורו אוצר ה' יבא". ריא"כ תכנן ככל הנראה לכתוב באור אזוטרי לנביאים ('אוצר ה''), אך כנראה שזה לא יצא לפועל.

<sup>101</sup> ה-כ' באה לחזק, אף על פי שבדרך כלל כ' באה במשמעות 'בערך', מכל מקום כך דרך העברית.  
<sup>102</sup> אילו היה כתוב בפסוק רק 'ואין איש מאנשי הבית שם', לא היינו יודעים היכן הוא 'שם', שהרי בכלל משמעות 'שם' הן משמעות רחבה, עד כדי משמעות של העולם כולו, והן משמעות מצומצמת, עדי כדי ד' אמותיהם. משום כך המשיך הפסוק וביאר שמשמעות המלה "שם" בהקשר זה הוא: "בבית".

<sup>103</sup> אונקלוס לא תרגם כאן את המילה "החוצה" באופן מילולי 'לברא' כפי שעשה אצל אברהם כאשר הוציאו הקב"ה אל מחוץ לביתו כדי לספור את הכוכבים, אלא 'לשוקא', כלומר, לשוק, במובן של מקום ציבורי, משום שיוסף היה מעוניין להתרחק ולהסתיר, ולכן לא היה מועיל לו רק לצאת אל מחוץ לבית אלא היה עליו לברוח למקום ציבורי.

<sup>104</sup> שהסיקו ('דין' במובן היסק, כמו: 'אין עונשין מן הדין').  
<sup>105</sup> "החתן דומה למלך, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו, כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו".

<sup>106</sup> זקנים אלו טעו לחשוב ש'לשוק' פירושו 'החוצה', ואין הדבר כן, אלא 'לשוק' פירושו למקום ציבורי דווקא. התייחסות מאוחרת למנהג זה מופיע בפרישה לאה"ע סימן סד לאחר שצטט את פרקי דרבי אליעזר הנ"ל וז"ל שם: "מכאן משמע מה שנוהגין בזמן הזה שהחתן אינו יוצא לבית הכנסת כל ז' ימים עד השבת הבאה הוא מנהג שטות..."

<sup>107</sup> אולי הנישואים עבור רבים ראויים לאבלות. על יחסו של ריא"כ לנשים בכלל ולנישואים בפרט ראה רבינוביץ,  
<sup>108</sup> 'רבי יוסף כספי' עמ' 352-359. והקדמתה של פרופ' ח. כשר לשולחן כסף עמ' 11.

<sup>109</sup> לדבריה יוסף בא לצחק בה בלבד, אף על פי שאמרה 'בנו'.  
<sup>110</sup> ראה בראשית ט', יג.

<sup>111</sup> כלומר נכון לדבר על עצמה בלשון רבים, או בלשון יחיד, ואין הבדל משמעותי בין השניים.

(יז) **כדברים האלה** – רומז למה שיבא אחריו.<sup>112</sup>

(יט) **עשה לי עבדך** – נכון אומרו 'עשה' על שם מפורש בתורה ואף בפחות מזה, וכבר כתבנו

על זה.<sup>113</sup>

**ויחר אפו** – כי לא הרגו, וכי יוסף לא התנצל על זה כלל, אבאר בספר טירת כסף.<sup>114</sup>

(כב) **ואת כל אשר עושים שם הוא היה עושה** – די למבינים בזה ביאור לכל מה שנזכר

בתורה ובמקרא יחס הסבה הפועלת,<sup>115</sup> ולא הטיב א"ע במה שכתב 'כאילו הוא היה עושה',<sup>116</sup>

וחלילה אבל עושה גמור, וכן "ויעש העץ" (אסתר ה', יד), וכן "ויאסור יוסף" (מ"ו, כט), "ויבן

שלמה" (מלכים א' ו', יד).<sup>117</sup> פקח עיניך וראה את שוממותינו.<sup>118</sup>

## פרק מ

(ה) **איש כפתרון חלומו** – זה הכ"ף אינו כ"ף האימות רק<sup>119</sup> כ"ף הדמיון.<sup>120</sup> וידוע מספרי מה

שאחר הטבע ביאור שם דומה מבואר זה,<sup>121</sup> וכן "איש ט' כברכתו" (בר' מ"ט, כח),<sup>122</sup> כי בכל קצת

משל ודמיון.

(ח) **הלא לאלהים פתרנים** – כמאמר דניאל (ב', כח),<sup>123</sup> וכן יאמר עוד "אלהים יענה את

שלום פרעה" (מ"א, טז), וזה מנהג כל חכם ליחס כל מעשיו לשם, לפרסם ולהתודות כי הוא ית'

הסבה הראשונה לכל.

<sup>111</sup> ראה לעיל על כ"א, ט וכן על כ"ו, ח. הפירוש כאן תמוה, שהרי ברור מהקשר הפסוק ומדברי ריא"כ הראשונים כאן שמדובר בצחוק בעל תוכן מיני, ולא במשחק שעשועים בעלמא. גם בפירושו על כ"ו, ח, כתב כי פירוש הפסוק כאן אינו כמשחק בקוביא: "לא היה צחוק בקוביא כמו הנזכר לפנינו, רק כטעם לצחק בי, והמשכיל יבין".

<sup>112</sup> ה'דברים האלה' הם הדברים הכתובים בהמשך הפסוק.

<sup>113</sup> אולי צריך להיות: 'נכון אמרו 'עשה' על חם...', והכוונה היא כפי שפירש לעיל על ט', כד, שעל חם נאמר הפעל 'עשה' למרות שלא גרם לתוצאה פיסיית ממש אלא רק ראה ערות אביו. כך גם כאן למרות שאשת פוטיפר איננה מאשימה את יוסף בכך ששכב עימה בפועל אלא רק בכך שנסה לשכב עמה, בכל זאת נכון לומר על כך 'עשה'.

<sup>114</sup> מדוע פוטיפר לא הרג את יוסף, ומדוע יוסף לא הסביר מה שקרה, יבאר בטירת כסף. אולם אין הדברים מופיעים בטירת כסף. וראה ראב"ע כאן.

<sup>115</sup> פירוש הפסוק הוא שיוסף היה העושה של כל המעשים אשר עשו האסירים, מכיוון שהיה מופקד עליהם. ואף על פי שיוסף היה גורם עקיף למעשיהם, אף זו נקראת 'עשיה', והתורה מייחסת כך את הפעולה ליוסף.

<sup>116</sup> זוהי עשיה ממש ולא 'כאילו'.

<sup>117</sup> בשלוש הדוגמאות ברור כי העושה לא עשה בידיו אלא על ידי עבדיו. וראה לקמן על מ"ו, כט.

<sup>118</sup> על פי דניאל ט', יח. ביטוי לתיסכול של ריא"כ מפירושי קודמיו.

<sup>119</sup> אלא.

<sup>120</sup> יש לפרש את הפסוק כרש"י, שהאות כ' במילה "כפתרון" היא כ' הדימיון, ולכן "כל אחד חלם חלום הדומה

לפתרון העתיד לבוא עליהם", כלומר, החלום הקביל לפתרונו. ולא כראב"ע שפירש שכל אחד חלם בפועל את הפתרון לחלומו: "כי ראה כל אחד בחלומו מהו פתרון חלומו לעתיד ומה שאירע לו".

<sup>121</sup> במטפיזיקה<sup>b</sup> 1054.

<sup>122</sup> אף שם הפירוש הוא שברך אותם בברכה המתאימה והמקבילה לברכה אשר ארעה להם בפועל בעתיד. השווה

ראב"ע שם: "כאשר באה לכל אחד מהברכות כן ברך אותם".

(יד) **כי אם זכרתי אתך** – כמו "כי אם תם הכסף" (בר' מ"ז, יח), וזה הלשון נכון בהסכמת

העברי ואם אינו נכון בלשון לעז כי הוא יוצא דרך הקש תנאי.<sup>124</sup>

(טו) **וגם פה לא עשיתי מאומה** – דבק בטעם עם "כי שמו אותי בבור".<sup>125</sup>

(כ) **ויהי ביום השלישי** – מי שקרא וידע ספר החוש והמוחש שזכר שם יוסף הצדיק, וידע

ספר המורה, ידע טעם זה הפסוק.<sup>126</sup>

(כג) **ולא זכר שר המשקים את יוסף ושכחו** – אין לכפול זה טעם וסבה, רק חזוק, כמו

שקדם לנו אמרו "ונחיה ולא נמות" (מ"ז, יט), ו"מת אתה ולא תחיה" (ישעיה ל"ח, א), וכן "בנים

סכלים המה ולא נבונים המה" (ירמיה ד', כב). ומי שירצה לתת טעם בזה, עליו לתת טעם לכל

מה שנמצא מזה המין בתורה ובמקרא,<sup>127</sup> ושכר הרבה יטול.<sup>128</sup> וזכור זה והקש על זה.

#### הערות נוסח

<sup>א</sup> לא מופיע בכה"י.

<sup>ב</sup> בכה"י כאן נמחקה המילה יצחק.

<sup>ג</sup> בכה"י – המילה 'כי' נכתבה פעם נוספת ונמחקה.

<sup>ד</sup> בכה"י – קפיצת עין של המעתיק שתוקנה על ידו. המשפט "אם משול תמשול בנר" – נכתבה פעם נוספת.

<sup>ה</sup> בכה"י – המילה 'ואין' נמחקה ע"י המעתיק.

<sup>ו</sup> בכה"י – שלו. ואולי צריך להיות לא 'שלה' אלא 'שלי'.

<sup>ז</sup> נסה"מ – "עוד".

<sup>ח</sup> בכה"י – שכיון.

<sup>ט</sup> נסה"מ – אשר.

<sup>123</sup> "ברם איתי אלה בשמיא גלא רזין..."

<sup>124</sup> פירוש "כי אם" כאן ולקמן מ"ז, יח אינו מילת תנאי, אלא ביטוי קישור, אף על פי ש'אם' בדרך כלל משמש במובן תנאי, ואם היינו מתרגמים מילולית היינו מקבלים כאן משפט תנאי.

<sup>125</sup> 'וגם פה לא עשיתי מאומה אשר בגללו שמו אותי בבור', כלומר, לא עשיתי כל דבר רע אשר בגללו צודק לשם אותי בבור.

<sup>126</sup> אבן רשד, החוש והמוחש, עמ' 55: (לאחר הזכרת יוסף כפותר חלומות), ממשיך: "ואולם הפותר הוא האדם אשר נפשו מוכנת בטבע להבין החיקויים אשר יהיו בחלומותיו והוא אשר ישפיע עליו השכל העניינים הגשמיים אשר נתחקו בשינה בעיניינים הרוחניים". לא ברור לי לאיזה מקור במורה נבוכים התכוון ריא"כ, הרמב"ם עוסק בנבואה ובחלומות במורה הנבוכים חלק ב', פרק לב ואילך.

<sup>127</sup> אין הסבר ספציפי לכפל הלשון בפסוק זה "ולא זכר..." ושכחו, אלא הכפילות כאן ובמקרא בכלל באה לשם חזוק והדגשה, וכן בדוגמאות שהביא.

<sup>128</sup> אמירה צינית.

## פרשת ויהי מקץ

## פרק מא

(א) **[ויהי מקץ]**<sup>8</sup> – גם זה ממין שכתבתי על אמרו "ויהי בעת ההיא" (ל"ח, א)<sup>1</sup>, ומזה למד יחזקאל<sup>2</sup>. ובכלל אין הכרח לכותב הספרים שיפרש כל מה שבלבו, כל שכן שאמרו "מקץ", שטעמו סוף, שהוא ממאמר המצטרף<sup>3</sup>, אין הכרח שיבאר המצורף אליו.

(ז) **ויקץ פרעה והנה חלום** – כן היה נכון [אם]<sup>4</sup> אמר זה למעלה (ד) או השמיט זה גם בזה.<sup>4</sup>

(ח) **ותפעם** – יש הפרש בין זה ובין "ותתפעם" (דניאל ב', א) כמו ההפרש שכתבתי בין "ונברכו" (י"ב, ג) ובין "והתברכו" (כ"ב, יח).<sup>5</sup>

**חלומו** – סוג או מין<sup>6</sup>, ואילו אמר 'חלומותיו' היה נכון, ואמר "חלומר" ואמר "אותם", והכל נכון.<sup>7</sup> וכבר קדם כמו זה במעשה בראשית.<sup>8</sup>

**ואין פותר** – כמשמעו,<sup>9</sup> וכן "כי לא מצאו מענה" (איוב ל"ב, ג), כמו שאפרש במקומו.<sup>10</sup>

(יג) **אותי השיב על כני ואותו תלה** – היותר נכון אצלי שירמוז ליוסף.<sup>11</sup> וכבר קדם לנו זה,

שזה נכון בעברי ובהגיון, אחר שהנמצא, ממנו – חוץ לנפש, וממנו – בנפש, שהוא הדבור

<sup>1</sup> שם פירש: "כי אמרו 'בעת ההיא' ייתכן היותו רחב או צר, גם לפני מה שקדם זכרו או אחריו", כלומר, מדובר בציון מועד לא מוגדר. כך גם כאן המועד ממנו נמנים השנתיים לא מוגדר.

<sup>2</sup> יחזקאל א', א: "ויהי בשלשים שנה...". אף שם חסר המועד ממנו מתחילה הספירה. השווה ראב"ע כאן. ביטוי יחסי.

<sup>3</sup> בפסוק ד כתוב רק "ויקץ פרעה", ואילו בפסוק ז כתוב "ויקץ פרעה והנה חלום". אי ההקבלה אינה מהווה בעיה, ושתי צורות הכתיבה נכונות.

<sup>4</sup> על י"ב, ג ביאר ריא"כ כי ההבדל בין "ונברכו" לבין "והתברכו" הוא שבניין נפעל מציין את "שלמות התנועה", כלומר, תוצאת פעולה או תהליך שכבר נשלם, בעוד בניין התפעל מציין פעולה או תהליך באמצע התרחשותו. לפי זה פירוש "ותפעם" הוא שהגיע למצב שהיה נפעם, ואילו "ותתפעם" מתאר את תהליך ההתפעמות. אין שיקול הכרחי בבחירת צורה אחת על פני חברתה. חז"ל, לעומת זאת, תלו את ההבדל בין הלשונות בהבדלים בין החולמים, או בין החלומות. עיין בראשית רבה פ"ט; תנחומא מקץ ב'.

<sup>5</sup> שני החלומות נקראו יחד 'חלום', לשון יחיד, משום המכנה המשותף המגדיר את שניהם. וזה ברמה של 'מין' או של 'סוג'. 'סוג' הוא כללי יותר מ'מין'. נראה שכוונת ריא"כ כאן היא שהמכנה המשותף המגדיר את שני החלומות כיחידה קבוצתית יוכל להיות ה'סוג' הכללי של היות שניהם חלומות, או ה'מין' הפרטי יותר ששניהם הם חלומות על שבעה רזים הבולעים שבעה עבים.

<sup>6</sup> אין הקפדה ושיקול הכרחי בשימוש בלשון יחיד ובלשון רבים, ואפשר גם להשתמש בלשון יחיד ובלשון רבים באותו משפט.

<sup>7</sup> בראשית ב', כג.

<sup>8</sup> לא היה מי שהציע פתרון, נגד רש"י שפירש שפותרים היו אותם אבל לא לפרעה.

<sup>9</sup> על איוב שם פירש "דמו כמו אבן", כלומר, לא שלא ענו כלל לאיוב כמו שכתוב שם ל"ב, א: "וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב". ראה עשרה כלי כסף א' עמ' 167.

<sup>10</sup> נושא המשפט הוא יוסף, כלומר, יוסף השיב אותי על כני ויוסף תלה אותו. פירוש זה הוא נגד דעת המפרשים – רש"י, ראב"ע ורשב"ם.

הפנימי, וכל שכן החיצוני.<sup>12</sup> וגם אמרנו בגדר האמת שהוא נמצא חוץ לנפש כמו שהוא נמצא בנפש. וכבר כתבנו על זה.<sup>13</sup>

(טז) **בלעדי** – הוא גזרה שוללת נפרדת לפי כונת עושה התורה.<sup>14</sup>

(יז) **וידבר פרעה אל יוסף בחלומי** – כבר כתבנו בספר טירת כסף טעם זה ההשנות עם שנוי המלות שיבואו בו.<sup>15</sup>

(כה) **אחד הוא** – ידוע למי שקרא ספרי מה שאחר הטבע שתוף שם 'אחד'.<sup>16</sup>

(כז) **יהיו שבע שני רעב** – ולמעלה (כו) לא אמר 'יהיו שבע שני שבע'. וזה לשתי סבות, האחת, כי יוסף לא עמד פתאום על אמתת הענין, וכן דרך רוב ההשגות איך שיהיו.<sup>17</sup> והשנית, כי מן ההפך הזה יִדַע הפכו, ואמר ארסטו בספר המדות כי כאשר היו לפנינו שני הפכים ולא נדע עניינם נרוץ להשיג תחלה אמתת המעט נעלם, ואחר נשיג מזה היותר נעלם. כן הענין בכאן, כי פרות ושבולים טובות שיהיו משל וחקוי<sup>18</sup> לשנים טובות זה נעלם מאד, לפי שזה ענין מורגל, כל שכן בארץ ההיא שכולם כן. אבל רעות,<sup>18</sup> זה זרות מופלג אצלם.<sup>19</sup> לכן ראוי לעמוד על אמתת זה בנקלה שהוא חקוי לזרות רע שנים, שאינו כן נהוג בארץ ההיא, והעד "ויהי רעב

<sup>12</sup> כפירוש שהביא ראב"ע: "וי"א שהוא בדבור השיב ותלה". כלומר, כיוון שאף מחשבה, וכל שכן דיבור, נחשבים לישויות נמצאות וקיימות מצד עצמם, ניתן לומר על ההשבה ועל התליה בדיבור יוסף שהם קיימים כמושגים בנפש, וכך לומר שיוסף השיב ותלה.

<sup>13</sup> כנראה כיוון לדבריו בגביע כסף סוף פרק י"ח: "ובכלל כל תאר וכל פעל, פעם יונח על הכח כמו על הפועל, כי על הכל יאמר שם נמצא והיה, ר"ל על הכח כמו על הפועל. ומה שהוא נמצא בנפש לבד שהוא כמו חוץ לנפש, וכן מה שנמצא בדיבור חיצוני, כמו חוץ לנפש... והכל אמת לפי ההגיון האמת". כלומר, המחשבה נחשבת למציאות לא רק בתור קטגוריה עצמאית של מציאות (כפי שהדגיש ריא"כ במשפט הקודם), אלא גם משום היותה ריאלית ('חוץ לנפש') בכח, ולפי כללי ההגיון ('האמת') אל הקיים בכח ניתן להתייחס כאל בפועל.

<sup>14</sup> 'בלעדי' היא טענה עצמאית, אשר איננה מצורפת תחבירית להמשך הפסוק, והיא שוללת את דברי פרעה בפסוק הקודם 'תשמע חלום לפתר אתו'. טעמי המקרא, המשקפים את 'כוונת עושה התורה', תומכים בפרשנות זו, שהרי במלה 'בלעדי' יש אתנחתא. ריא"כ באץ לשלול את האפשרות לפרש כמו: 'אלהים יענה בלעדי את שלום פרעה'. יוסף אינו בא לומר שעניית אלהים את שלום פרעה נעשית בלי יוסף כלל; אדרבה, יוסף הוא הכלי אשר באמצעותו אלהים יענה את שלום פרעה. יוסף רק בא לומר שאין הפתרון משלו ותלוי בו אלא הוא משל אלהים (ראה רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורד"ק כאן).

<sup>15</sup> **טירת כסף עמ' 124.**

<sup>16</sup> במורה הנבוכים א', נ"ז (בסוף הפרק) מבואר שפירוש 'אחד' לגבי ה' הוא "שאינו כיוצא בו", כלומר, מיוחד. אם זו הכוונה כאן, אז הפירוש כאן הוא שזהו חלום מיוחד מאת ה' שהגיד את אשר הוא עושה לפרעה. אם כך, לכאורה אין זה דומה לנאמר בפסוק כי "חלום אחד הוא".

<sup>17</sup> יוסף לא ביאר מיד באופן מלא את משמעות חלקו הראשון של החלום, משום שלא השיג בנבואה באופן מיידי את כל הפתרון, אלא כדרך הנבואות השיג בהדרגה. השווה לעיל בראשית י"ב, א.

<sup>18</sup> פרות ושבולים רעות.

<sup>19</sup> תופעה מאד מוזרה במצרים.



בארץ וירד אברם מצרימה" (בר' י"ב, י).<sup>20</sup> ולכן אחרי זה התחזק יוסף ואמר "הוא הדבר" (כח).<sup>21</sup> והבן זה והקש על זה.

## (לב) ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר

**האלהים לעשותו** – די בזה בסיפור הדברים הקלים פירוש לנו, וטעם וסבה תכליתית לכל השנות דבר שיש בכל התורה. והנה בזה שני דברים, האחד שאע"פ שהוא עתיד הוא נכון ומחוייב, כאלו יצא לפועל, שהוא ממין עלות השמש מחר לא ממין ירידת המטר מחר, והאחר כי העתיד הזה הוא לזמן קרוב לא לעתים רחוקות.<sup>22</sup> וזכור זה.

(לד) **וחמש** – פעל מן חָמַש, שגם זה דומה למה שעשה בסוף (בר' מ"ז, כד).<sup>23</sup> ודע כלל אחד כי תשומת התאר בדבר או הסרתו ממנו הכל נכון בשם אחד, לפי שהכל תנועה, וזה התנגדות הוא בתנועת האיכות,<sup>24</sup> כמו שזכר בפירוש מאמרות ובספרי הטבע. ולכן נכון לומר "וחמש" על שום החומש או הסרתו.<sup>25</sup> וכן "תשרש" (תהלים פ', י; איוב ל"א, יב),<sup>26</sup> "תעולל" (ויקרא י"ט, י),<sup>27</sup> "תעקר" (יהושע י"א, ו),<sup>28</sup> "תפאר" (דברים כ"ד, כ).<sup>29</sup> וחלילה שיהיה שורש אחד נושא או מורה שני הפכים<sup>30</sup> כמו שאמרו המפרשים להעלם מהם בחינת ההגיון בספרי הקודש, אבל הענין אחד בעצמו, וההתנגדות יתחדש מצד שני יחס השמוש שיבא אחריו כמו אמרינו 'אל' ו'מן' וזולת

<sup>20</sup> הסיבה השניה לכך שיוסף לא ביאר את חלקו הראשון של החלום היא שהיו לפניו שני חלקי חלום הפוכים, באופן שמשמעויותיהם תלויות זו בזו, ולכן מוטב להתחיל בבירור משמעות החלק הקל יותר לבירור. החלק הקל יותר לבירור הוא החלק בעל המסר המחודש יותר, מכיוון שביאור מסר שאין בו חידוש מצד עצמו לוקה בחסר. לכן כאן התחיל בביאור שבע שני הרעב, שזהו חידוש שיהיה רעב במצרים, שהיא בדרך כלל ארץ שפע, ומתוך כך הבין את משמעות הפרות והשבילים השמנים שהם שני שבע.

<sup>21</sup> כאשר ראה שגישושו לפתרון מתיישבים יפה, התחזק בוודאותו והכריז שאכן זהו הפתרון הנכון מאת ה'.  
<sup>22</sup> מסיפור פשוט ומפורש זה של השנות חלומות פרעה ומסקנותיו של יוסף מכך, ניתן ללמוד על השנות דבר בתורה. ושני דברים ניתן ללמוד: אחת, ש'נכון הדבר מעם האלהים', כלומר, הוא מחוייב המציאות, ואף על פי שהוא בעתיד, יתרחש בוודאי, כשם שזריחת השמש מחר היא וודאית, ולא כירידת גשם מחר שהוא אפשרי אך לא הכרחי. ושניה, ש'ממהר האלהים לעשותו', כלומר, הארוע עומד להתרחש בעתיד הקרוב ולא הרחוק.  
<sup>23</sup> 'חָמַש' הוא פועל משורש המספר חָמֵשׁ, כלומר, על פרעה לגבות או לקנות חמישית מיבול ארץ מצרים, כפי שעשה לבסוף לקמן מ"ז, כד: "ונתתם חמישית לפרעה". וכן פירשו ראב"ע ורד"ק, בניגוד לרש"י בעקבות התרגום שפירש 'ויזרזון'.

<sup>24</sup> ניתן להשתמש באותה מלה בסיסית (כלומר, באותו שורש) להשמת מאפיין ('תואר') או להסרתו, משום שהמשותף לשניהם הוא השינוי והתנועה באותו הדבר. ההפכיות ('ה'התנגדות') בין שני הכיוונים היא רק בכיוון התנועה של המאפיין ('האיכות').

<sup>25</sup> 'חָמַשׁ' פירושו שעשה תנועה ושינוי בחמישית, וזה או בשימת החמישית, כלומר, הוספתו, או בלקיחת החמישית והסרתה. לא ברור מהו היחס בין הקביעה הכללית של ריא"כ בעניין תוספת וגרעון של מאפיינים בעצמים לבין היישום כאן לעניין תוספת וגרעון של חמישית, שאיננו מאפיין של עצם אלא דבר נפרד נוסף.

<sup>26</sup> בתהלים פירושו הוא להכניס שורש. באיוב פירושו הוא להוציא את השורש.

<sup>27</sup> פירושו הוא הסרת העוללות מהכרם.

<sup>28</sup> פירושו הוא הסרת ה'עיקר'.

<sup>29</sup> פירושו הוא הסרת הפארות.

<sup>30</sup> לשורש אחד אין שתי משמעויות בסיסיות שונות הפוכות, אלא המשמעות הבסיסית היא אחת, ורק הכיוון הפוך.

זה,<sup>31</sup> כטעם "סורה אלי". סורה ממני וכזה "ישרש יעקב" (ישעיה כ"ז, ו) "ושרשך מארץ חיים" (תהלים נ"ב, ז) וזכור זה והקש על זה.

(לו) **ולא תכרת הארץ** – נכון כמו "לא יכרתו יושבי הארץ".

(לח) **הנמצא כזה** – אחר שאנשי כנסת הגדולה שמו בו קמ"ץ הם קבלו ממשו שהוא תואר מנפעל.

(מ) **ועל פיך ישק כל עמי** – אין מנהג הארץ ההיא לנשק על הפה ממש, אבל ידוע המנהג לכל הבא שמה, עד שנכון זה הלשון מאד.<sup>32</sup> ומי שירצה לדעת זה ממני יפרע חלקו בהוצאות שעשיתי כשגליתי שם למקום תורה בית' הרב המורה<sup>33</sup> זה לי עשרים שנה.<sup>34</sup>

**רק הכסא אגדל ממך** – מהכסא,<sup>35</sup> כי אותיות השמוש נכון לחסרם לפי ההגיון ולפי העברי.<sup>36</sup>

(מג) **אברך** – שם דמיון ראשון<sup>37</sup>, ואם הוא על תבנית פעל,<sup>38</sup> והקש על זה בשמות סתומים וחתומים כן. וכן "יצחק" (כ"א, ג), "ישבק" (כ"ה, ב).<sup>39</sup>

(מד) **לא ירים איש את ידו ואת רגלו** – לגוזמא והפלגה כדרך התורה [והסכמת העברי, אבל דעת]<sup>40</sup> אונקלוס כפי מנהג הארץ ההיא.

<sup>31</sup> ההפכיות נובעת משינוי הכיוון, אותו ניתן להבין ממילות היחס כגון 'אל', 'מן', וכו' המצורפות לפועל. יש להוסיף על דברי ריא"כ, שלא רק מילות היחס מבדילות בין הכיוונים, אלא אף חילוק הבניינים: 'תשרש' בבניין פיעל מצינת עקירת שורש, ובבניין הפעיל – הכנסת שורש.

<sup>32</sup> המילה "ישק" היא מלשון נשיקה. וכן הביא ראב"ע פירוש זה בשם 'יש אומרים'. אמנם לדעה המובאת בראב"ע, הנשיקה היא 'בדרך רחוקה', בעוד מלשון ריא"כ 'אין מנהג הארץ ההיא לנשק על הפה ממש' משמע קצת שמדובר בנשיקה בפנים. וכן דעת רד"ק בספר השורשים. רש"י בעקבות התרגום ביאר את המילה מלשון משק, כלומר, מלשון תזונה. רשב"ם, ראב"ע ורד"ק פירשו שהיא מלשון נשק.

<sup>33</sup> על מטרת ביקורו במצרים ואכזבתו ממנו כותב ריא"כ ב**טירת כסף** עמ' 18: "דע כי זה כמו שנתים ימים ואני אז כבן שישים וחמש שנים, הניעני פִּסְפִּי (מלשון כיסופים – א.ר.), שהוצאתי מכספי, ללכת לעבר הים ובאתי במצרים, עד עמדו רגלי בבית מדרשו של המורה ז"ל, ושם בניו דור רביעי וחמישי לו עליו השלום. סבת מהלכי היה מה שספרו לי בני אדם חסרי הבחינה, ששם חכמים גדולים. וכאשר באתי לשם לא מצאתי מה שקיוותי...".

<sup>34</sup> מי שירצה לדעת ביאור מדויק יותר לאופי הנשיקה המתוארת בפסוק, מתבקש בהלצה להשתתף בהוצאות נסיעתו למצרים.

<sup>35</sup> כאילו נכתב 'רק מהכסא אגדל ממך', כלומר, ממקום כסאי אהיה גדול ממך. ולא כראב"ע שפירש: "לא תהיה לי גדולה ממך רק גדולת הכסא", וכן רד"ק: "בדבר הכסא אהיה גדול ממך".

<sup>36</sup> ניתן להחסיר את אותיות השמוש בכל"מ בעברית. השווה לעיל בראשית ו', יז.

<sup>37</sup> שם דמיון ראשון הוא שם עצם מופשט של מאפיין (כגון: 'חכמה'); לעומת 'שם נגזר', שהוא תואר השם (כגון: חכם). ריא"כ רואה ברכה כמאפיין של הדבר המבורך. ראה לעיל על י"ב, ב.

<sup>38</sup> נראה שריא"כ מפרש 'אברך' במשמעות ברכה (ולא מלשון כריעת ברך), ושזהו כינוי שניתן ליוסף (ולא קריאה לציבור שקראו לפניו ברחוב), ואומר שאף על פי שמבחינה צורנית המלה 'אברך' היא פועל (שורש ברך, בנין הפעיל, עתיד מדבר), המלה משמשת כשם דבר, כנראה במשמעות 'גורם הברכה'.

<sup>39</sup> ראה לעיל על כ"א, ג.

<sup>40</sup> אין פירוש הפסוק שאדם צריך לבקש רשות מיוסף להרים את ידו ורגלו, אלא זו לשון הגזמה, כדרך התורה לכתוב דברים בלשון בני אדם. לעומת זאת אונקלוס תרגם: "לא ירים גבר ית ידה למיחד זין וית רגליה למרכב על סוסיא", כלומר, הוא פירש את הפסוק על פי הנחת מנהג ארץ מצרים.

(מה) **צפנת פענח** – פירושו: המצפון מגלה.<sup>41</sup> ואין להתאונן מאשר לא נמצא בכל המקרא חבר אל פענח, רק על עונינו ועונות אבותינו כי אבדנו לשונינו,<sup>42</sup> כמו שבאר המורה בספרו<sup>43</sup> ובפרוש המשנה על שרש תרם.<sup>44</sup>

(מו) **ויוסף בן שלשים שנה** – בזה נותנים טעם חכמי המזלות כי זה העת ראוי מצד ידוע להצלחה אחר קדימת תוגות ובהלות, כל שכן להנאסר בבית הסוהר.<sup>45</sup>  
(מט) **כי אין מספר** – אם להפלה, אם להיות זה אפשרי רחוק,<sup>46</sup> כמו "אם יוכל איש למנות את עפר הארץ" ("ג, טז) שטעמו שלא יוכל, וכן "ויהי מתיו מספר" (דברים ל"ג, ו) שטעמו: 'ואל יהי מתיו מספר'. והנה זאת הפנה היא בהגיון ובטבע.

(נא-נב) **כי נשני...כי הפרני** – נכון זה בעברי כמו אם כתוב שם: 'כי אמר'.<sup>47</sup>

(נד) **כאשר אמר יוסף** – רומז לכל, ובפרט לשני רעב כי הוא יותר זר שם.<sup>48</sup>

(נו) **כל אשר בהם** – מלת 'אשר' רמז לנמצא, אם מקום או זולתו.<sup>49</sup>

(נז) **וכל הארץ באו** – גם זה ממנהג העברי גם מהלעז.<sup>50</sup> ואם אמר 'וכל הארץ באה' היה נכון.<sup>51</sup>

## פרק מב

(ב) **ונחיה ולא נמות** – גם זה הכפל לחזוק ממנהג העברי כמו שקדם לנו.<sup>52</sup>

<sup>41</sup> כך תרגם אונקלוס "גברא דמטרן גלין ליה"  
<sup>42</sup> המדגם מהלשון העברית הקיים במקרא הוא חלק קטן מכלל השפה, ובגלל עוונותינו אבדנו את העברית כשפה מדוברת, ולכן ידיעת השפה מועטת. השווה לעיל על "א, י".  
<sup>43</sup> מורה הנבוכים א', ס"ז.  
<sup>44</sup> תרומות א', א.  
<sup>45</sup> על פי האסטרולוגיה, גיל שלושים אחרי צרות הוא זמן מסוגל להצלחה.  
<sup>46</sup> אין זה בלתי אפשרי ממש לספור, אלא הביטוי כאן הוא בהגזמה, או שהכתוב מכנה את הבלתי סביר מאוד ('אפשרי רחוק') בלתי אפשרי.  
<sup>47</sup> חסר בפסוק ציון המעבר מהדיבור על יוסף בגוף שלישי לדבריו בגוף ראשון, וזה כאילו כתוב: "כי אמר (יוסף) כי נשני...".  
<sup>48</sup> "כאשר אמר יוסף" אינו מתייחס רק ל"ותחלינה שבע בני הרעב לבוא", אלא גם לתחילת שני השבע בפסוק מז ולסיומם בפסוק נג. אמנם "כאשר אמר יוסף" מתייחס במיוחד להתקיימות שני הרעב, מפני שזהו הארוע הנדיר והמפליא יותר שיארע בארץ מצרים, כאמור לעיל על פסוק לב.  
<sup>49</sup> המלה 'אשר' מתאימה לא רק לחפצים, אלא גם למקומות, כאוצרות שפתח כאן יוסף.  
<sup>50</sup> לא ברור האם הכוונה כאן היא לשימוש במלה 'הארץ' כאשר הכוונה לאנשי הארץ, כפי שמבואר לעיל על פסוק לו, או לשימוש בלשון רבים על מילת היחיד 'הארץ', כמבואר בהמשך הדברים.  
<sup>51</sup> כיוון שמילת היחיד 'הארץ' מציינת כאן מכלול של אנשים רבים, ניתן להתייחס אליה (אליהם) בלשון רבים ('באר') או בלשון יחיד ('באה').  
<sup>52</sup> הכפילות וכתובת הדבר פעמיים בפסוק זה היא לחיזוק ולהדגשה, כדרך הלשון העברית ובאופן הרגיל בשפה העברית, כמבואר לעיל על מ', כג.

- (ז) **ויכרם ויתנכר אליהם** – הכל לשון 'נכר' שעניינו יחוד והתייחדות, והכל נכון בהגיון.<sup>53</sup>
- (ח) **ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו** – גם זה ההשנות לחזק<sup>54</sup> ולצרף אליו "והם לא הכירוהו".<sup>55</sup>
- (ט) **ויזכור יוסף את החלמות אשר חלם להם** – אין כתוב 'ויזכור יוסף את הרעות אשר עשו לו', וחלילה לו ולנקרא בשמו<sup>56</sup> ולדומה לו<sup>57</sup>, כי חלילה שיהיו פעולותיו כולם שיזכור עוד עם אחיו להקניטם דרך נקמת הסכלים בענייני העולם.<sup>58</sup> ואיך יכתוב זה נותן התורה והוא עתיד לצותינו "לא תקום ולא תטור" (ויקרא י"ט, יח)?<sup>59</sup> וכבר ביאר המורה בספר המדע (הלכות דעות ז', ז-ח) פחיתות הנקימה והנטירה. וכתב אריסטו בספר המדות<sup>60</sup> כי גדול הנפש לא יתכן שיהיה נוקם ונוטר אם לא להישרה. מצד זה<sup>61</sup> תאר האל כ"נוקם" ו"נוטר" (נחום א', ב) כמו שתאר ב"רחום וחנון" (שמות ל"ד, ו), והכל אמת לפי הזמן והמקום.<sup>62</sup> ואנחנו מצינים ללכת בדרכיו, ולכן הראו לנו רבותי' סוד נכבד כולל, כי אחר שבא בתורה לכלל עמנו "לא תקום ולא תטור" (ויקרא י"ט, יח) אמרו: "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם" (יומא כג ע"א).<sup>63</sup>
- ולכן יוסף זקנינו יען אשר ידע מדבריהם ומעשיהם בבית אביו עמו סכלותם בענייני הפילוסופיאה, ר"ל העדר מהם<sup>64</sup> בחינת האפשריות והנמנעות כל אחת למינו, כיון עתה לעשות שני ענינים:<sup>64</sup> האחד – להראות להם כמה ענינים, שיראו נמנעים אצלם והם אפשריים,<sup>65</sup> כמו

<sup>53</sup> שורש 'נכר' בבנין הפעיל ("ויכר") פירושו לייחד ולדעת את מושא הפועל אל נושא, בעוד בבנין התפעל ("ויתנכר") פירושו התייחדות והסתגרות מפני מושא הפועל. וראה לעיל על מ"א, לד.

<sup>54</sup> מטרת הכפילות של "ויכר יוסף את אחיו" בפסוק זה על פני "ויכרם" בפסוק הקודם היא להדגשה.

<sup>55</sup> סיבה נוספת לכפילות הנ"ל היא לחבר את שתי חלקי הפסוק "ויכר יוסף את אחיו" עם החלק השני "והם לא הכירוהו", (וזו לא יכול היה להעשות בפסוק ז' שכן בפסוק ז' נשמר הרצף הסיפורי).

<sup>56</sup> ריא"כ עצמו.

<sup>57</sup> חכמים.

<sup>58</sup> חלילה שכל פעולות יוסף הנזכרות בהמשך הפרקים תהיינה דרך נקמה, המתאימה רק לסכלים ולא לחכמים.

<sup>59</sup> התורה לא תספר סיפור שנלמד ממנו התנהגות נקמנית, כאשר יש איסור על נקימה.

<sup>60</sup> אבן רושד, **ספר המידות**, עמוד 159.

<sup>61</sup> מצד מגמת "יישור" האנשים.

<sup>62</sup> ה' מתואר במידות הפוכות, מצד אחד כנוקם ונוטר, ומצד שני כרחום וחנון, משום שלא מדובר בתגובות אמוציונליות אלא בהתנהגות שקולה מגמתית (למגמת 'הישרה') בהתאם לסיטואציה הספציפית. השווה מורה הנבוכים א', נ"ד.

<sup>63</sup> כיוון שאנו מצויים ללכת בדרכי ה', לכן אף על פי שנצטוונו שלא לנקום, חז"ל גינו תלמיד חכם שאינו נוקם, והכוונה לאותה נקמה שאף ה' נוהג בה, 'להישרה'.

<sup>64</sup> כיוון שיוסף ידע מהתנהגות האחים כאשר היו עמו בבית אביהם, שהם סכלים ואינם מבחינים בין הבלתי אפשרי לבין האפשרי (אף על פי שהוא בלתי סביר), פעל כדלקמן (כנראה כוונתו לכך שהאחים דחו את אפשרות התקיימות החלומות).

השבת הכסף באמתחותיהם ולהושיבם הבכר בכבודו והצעיר כצעירתו (בר' מ"ג, לג), ככתו' שם "ויתמהו האנשים", וכאלה רבות מפעולותיו.<sup>66</sup> והאחר – לאמת חלומותיו, ר"ל, שימלוק למשול עליהם, והם יכנעו לו.<sup>67</sup> ונתאמת זה כמה פעמים טרם שהכירוהו, ואחר כן גם אחר מות יעקב (בר' נ', יח). ובספר טירת כסף אאריך יותר.<sup>68</sup> וזכור זה מאד.

**ויאמר אליהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם** – אע"פ שנכון לשלם לומר כזה<sup>ט</sup> ואם אינו אמת גמור, כמו שאמ' אריסטו כי נכון לגדול הנפש שיכזב בהיות זה הכרחי,<sup>69</sup> וגם המורה רמז זה הסוד החתום במקום גנוז,<sup>70</sup> נכון לומר שבזה אין כזב אצל מי שהוא בקי בהגיון,<sup>71</sup> וכבר כתבנו שאלה זאת בספר כסף סיגים,<sup>72</sup> ולא אוכל לפרש. וזכור זה.

**(יב) ויאמר אליהם לא כי ערות הארץ באתם לראות** – ראה חכמת יוסף על אחיו: כי הוא אמ' להם תחלה מאמר קצר (ט). ולא היה להם להשיב רק מאמר קצר, ר"ל: "לא אדוני ועבדיך באו לשבור אוכל" (י). והם האריכו מאד (יא), ומתוך כך שיער יוסף שעוד יאריכו פעם אחרת יותר מן הראוי, ואם במאמרם הראשון לא אמרו דבר שיוכל להתחבט בו.<sup>73</sup> ולכן ' לא שנה הוא דבר נוסף, אבל כפל לבד מה שאמ' בראשונה (יב). והם חזרו להאריך והוסיפו עוד כי הם שנים עשר (יג), והקטן הוא עם אביהם (יג),<sup>74</sup> שזה היה מותר בדבור, והעד מאמר יעקב החכם להם: "למה הרעותם לי להגיד לאיש העוד לכם אח" (מ"ג, ו).<sup>75</sup> ובזה מצא מקום לטעון ולומר "הוא אשר דברתי אליכם לאמר מרגלים אתם" (יד), כלומ', באמרכם "והקטן" את אבינו

<sup>65</sup> יוסף סיבב שיראו האחים דברים שבעיניהם יהיו בלתי אפשריים, וכך ילמדו להבחין בין הבלתי אפשרי באמת לבין מה שהוא רק בלתי סביר אבל אפשרי.

<sup>66</sup> חזרה פתאומית של הכסף לאמתחותיהם, וכן ישיבתם באורח מקרי לכאורה כסדר הולדתם, נראתה להם בלתי אפשרית, משום שלא ידעו שיש מי שמסובב ומסדר את העניין מלמעלה.

<sup>67</sup> הפעילות השניה של יוסף הייתה לאמת את החלומות על ידי שימשול עליהם.

<sup>68</sup> **טירת כסף עמ' 125**: "ולכן חשב ושער יוסף בלבו, איך יצאו לפועל החלומות ההם..."

<sup>69</sup> אבן רשד, ספר המידות, עמ' 159.

<sup>70</sup> במקום גנוז לא מצאתי, אך יש מקור מפורש ברמב"ם לכך שמותר לשקר בעת הצורך, ראה רמב"ם, הלכות דעות פרק ה', הלכה ז': "ולא ישנה בדיבורו, ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום". וביתר הרחבה בהלכות גזילה פרק י"ד הלכה יג. (ואולי כתב ריא"כ 'גנוז' להעלים המקור ממנו עצמו.

<sup>71</sup> למרות שמבחינה מוסרית מותר ונכון לומר דבר שאינו אמת במצבים מסויימים, בכל אופן בסיטואציה זו לא שיקר יוסף על פי כללי הדקדוק הכללי.

<sup>72</sup> לא נמצא בידינו.

<sup>73</sup> בתחילה פנה יוסף לאחיו בדיבור קצר (ט): "ויאמר אליהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם". ובמקום להשיב הכחשה קצרה והסבר שבאו לשבור אוכל ולא לרגל, האריכו האחים לספר שהם אחים ושכנים הם (ראה **טירת כסף עמ' 128**). מתוך כך הבין יוסף שאף על פי שבתשובתם הראשונה לא אמרו דבר מפליל, מכל מקום אם יפנה אליהם שוב בשאלה, יאריכו שוב, ואז יוכל לתפוס אותם על דבריהם.

<sup>74</sup> יוסף חזר על דבריו הראשונים, וכפי שצפה, האחים האריכו עוד והוסיפו את המידע שהם שנים-עשר (ולא רק העשרה העומדים בפניו) ושהקטן נשאר אצל אביהם.

<sup>75</sup> מידע זה שהוסיפו היה מיותר, כפי שמוכח מדברי יעקב אליהם.

(יג). וזה דומה לערמת הנחש.<sup>76</sup> וביאור זה הוא מה שיצרף לזה "בזאת תבחנו" (טו), וכן עוד "ויבחנו דבריכם" (טז), וכן "ויאמנו דבריכם" (כ). והענין בזה, כי ידוע מענין החקירות הנעשות אצלנו

תמיד, כי החוקר יחקור הנחקר פעמים רבות, לראות אם יוסיף או יגרע או ישנה, כי האשם – תשתבש עליו דעתו, וכל שנוי הוא צד כזב מה.<sup>77</sup> לכן התחכם יוסף לחקור אחיו שני פעמים,<sup>78</sup> ובעבור שהוסיפו בפעם השניה, אמר להם: 'אשמים אתם',<sup>79</sup> וזהו אמרו: "הוא אשר דברתי אליכם לאמר מרגלים אתם". ובפרט התאחז באמרם "הקטן את אבינו היום" (יג), כי זה יראה שהוא כזב מצד שלא אמרתם זה בראשונה,<sup>80</sup> ומצורף כי יראתם מגלוי סודכם אם אחקור הקטן.<sup>81</sup> לכן יבא זה אם הוא נמצא בעולם כמו שאמרתם, וזה אמרו "ויאמנו דבריכם" (כ).<sup>82</sup> גם אמר להם כמו שיפרש עוד "ואשימה עיני עליך" (מ"ד, כא), וכונתו בזה כי יעשה חקירה עמו. אבל לא היה ראוי לו שיגלה להם זה,<sup>83</sup> לכן דבר להם בלשון משותף, כי 'שימת עין' מענין השגחה, ואין הכרח שיהיה לטוב,<sup>84</sup> כי הוא כמו "עוין" (שמואל א י"ח, ט).<sup>85</sup> ואין ראוי שכל אלו הפרטים יהיו כתובים בתורה.<sup>86</sup>

(יג) אמנם היה מחכמת יוסף כי שתק ועשה עצמו כלא שומע על אמרם **והאחד אינינו**, ואין צריך לבאר זה.

אמנם יתר הפליאות הכתובות בקצת פרושי רש"י<sup>87</sup> ז"ל ממחלוקת יוסף עם אחיו ובפרט שדלג על ההרים וקפץ על הגבעות חושים בן דן,<sup>88</sup> אין ראוי לנו שנבאר בזה טעמים וסבות.<sup>89</sup>

<sup>76</sup> לעיל ג', א-ה דבר הנחש אל האשה דברים קצרים, ובעקבותם אמרה האשה דברים ארוכים והוסיפה דבר מיותר "פן תמתוך" ובדברים אלה תפס הנחש את האשה.  
<sup>77</sup> אם הנחקר אכן אשם, הרי שיתבלבל בסיפור גירסתו במהלך החקירה, ולכן כל סטיה מהגרסה המקורית שמסר, מעידה על איזה שקר.  
<sup>78</sup> יוסף חקר את אחיו פעמים כדי שבפעם השניה יוסיפו על גרסתם הראשונה, ובהוספה זו, שתראה כבלבול של שקרן, תהא לו עילה להאשימם בריגול.  
<sup>79</sup> לאחר שהוסיפו האחים פרטים נוספים, שלא מסרו בגירסתם המקורית, נתאפשר ליוסף לומר להם "אשמים אתם". ולהאשימם בהיותם מרגלים.  
<sup>80</sup> יוסף נאחז בפרט של היות הקטן אצל אביהם, אף על פי שזה לא משמעותי מצד עצמו, משום שזו תוספת בדבריהם המפלילה אותם.  
<sup>81</sup> פרט זה שמסרו בפעם השניה הפליל את האחים, לא רק משום עצם העובדה שלא מסרו פרט זה בתחילה, אלא גם משום שיכול להראות שפחדו מכך שיחקור את הקטן שמא יגלה סודם.  
<sup>82</sup> יבוא בנימין אם בכלל הוא קיים, ואז יודע שהוספת המידע על האח הקטן לא היה שקר שנבע מאשמתם.  
<sup>83</sup> לא רצה יוסף לגלות להם שרצונו לחקור את בנימין.  
<sup>84</sup> אמר להם לשון דו-משמעית 'ואשימה עיני עליך', שפירושו המילולי הוא שישגיח עליו, והנימה היא חיובית, אך יש במשמעותו גם אפשרות של השגחה במגמה שלילית. כל זה בניגוד לרמב"ן שפירש שימת עין במובן חיובי: "אבל נדר להם יוסף לחמול עליו ולשמרו...".  
<sup>85</sup> המילה 'עוין' נגזרת מ'עין', כלומר, שימת עין, ושם בשמואל ברור שעיונות הוא במובן שלילי.  
<sup>86</sup> כל הפרשנות של מגמות יוסף בדבריו אינם צריכים להיות כתובים, אלא יש להסיק מתוך הדברים.  
<sup>87</sup> ריא"כ רומז על כך שלא בכל כתבי היד של רש"י בא הסיפור הזה אלא רק בקצתם.

אמנם מלת **אינינו** שהיא שלילה הוא משותף לנעדר במוחלט או לנעדר ממקום מה. והעד

"יוסף אינינו" (לו), אבל אומרו עוד "ואחיו מת" (מ"ד, כ).<sup>90</sup>

(טו) **חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה** – גם זה חלילה שיצא

דבר כזב מפי יוסף אבינו, כל שכן כי ישבע במלכו. אמנם הוא היה חכם גדול ומופלג בהגיון,

לכן צדק זה מכמה פנים לפי ההגיון, ולא אוכל לפרש הכל.<sup>91</sup>

(טז) וכן צדק אמרו ואם לא חי פרעה כי מרגלים אתם.<sup>92</sup>

(כ) **ולא תמותו** – כמו "וחיו" (יח) שקדם זכרו.<sup>93</sup> ומזה למד יהושע שכתב על הגבעונים במקום

אחד "וחיו" (יהושע ט', כא), "והחיה אותם" (שם כ), ובמקום אחר "ולא הרגום" (שם כו).<sup>94</sup>

והטעם – תחיו ולא תמותו ברעב אתם ובתיכם.<sup>95</sup>

(כג) **כי המליץ בינותם** – כטעם "כי כסתה פניה" (ל"ח, טו).<sup>96</sup>

(כז) **ויפתח האחד ש'קו** – אין צורך שיזכיר למה פתח האחד לבדו ומי היה זה,<sup>97</sup> ואנחנו

נוכל לסבור בזה כמה סברות.<sup>98</sup>

<sup>88</sup> על פי האגדה בסוטה יג, ע"א. בדקתי בגרסאות רבות של רש"י ולא מצאתי ציטוט מדרש זה, אולי ריא"כ טעה בכך שייחס פירוש זה לרש"י, או אכן הייתה לו גרסה אחרת מהמצוות בדינו לפרוש רש"י, וראה הערתי הקודמת.

<sup>89</sup> ביטול דברי המדרשים שאינם עולים בקנה אחד עם פשוטו של מקרא.  
<sup>90</sup> המילה "איננו" יכולה להתפרש כמת ('איננו' מוחלט), כגון כאן, כפי שמוכח מלקמן מ"ד, כ, והן נעדר ממקום זה, כלומר, אינו נמצא כאן כעת, כפי שמוכח מפסוק לו, אשר המשכו הוא "ושמעון איננו".  
<sup>91</sup> בניגוד לרש"י, שפירש שיוסף נשבע לשקר כאן: "כשהיה נשבע לשקר היה נשבע בחיי פרעה", ריא"כ מפרש שיש איזו הצדקה לוגית לדבריו. נראה שכוונתו היא שהתלות שבין יציאתם לבין בוא אחיהם יכולה להתפרש כתלות סיבתית ללא תלות כרונולוגית, כלומר, הם יצאו רק אם אכן יבוא אחיהם (בזמן כלשהו, ולא דווקא לפני שיצאו). אפשרות אחרת הציע ד"ר יוסף עופר: אף על פי שפשט המשמעות של לשון השבועה 'אם' הוא 'אענש אם', כך שהמשך תוכן השבועה נשלל על ידי השבועה, ולשון 'חי פרעה' לפי זה הוא לשון שבועה נוסף, המהווה תוספת חיזוק ללשון השבועה 'אם', מכל מקום המלה 'אם' ניתנת להתפרש גם מילולית, כמילת יחס המצרפת את המשך תוכן השבועה ללשון השבועה הבודד 'חי פרעה', וכך נוצרת שבועה מחייבת (במקום שבועה שוללת): שבועה בחיי פרעה שאכן תצאו מזה מבלי בוא אחיכם הקטן הנה. ייתכן שריא"כ כיוון לשני הדברים, וזו כוונת דבריו 'מכמה פנים'.

<sup>92</sup> יוסף נשבע שהם מרגלים אם אין האמת אתם ואין להם עוד אח. כיוון שהאמת היה אתם, ויש להם עוד אח, אין הם מרגלים.

<sup>93</sup> אין הבדל משמעותי בין הלשון החיובית "וחיו" בפסוק יח לבין "ולא תמותו" כאן.  
<sup>94</sup> אף שם פעם בלשון חיובית "וחיו", "והחיה אותם", ופעם בלשון שלילית "ולא הרגום".

<sup>95</sup> ופרוש דברי יוסף כאן הוא לא שהוא מאיים להרגם אם לא יאמנו דבריהם, אלא שאם אכן יאמנו דבריהם, יכלכל אותם ולא ימותו ברעב.

<sup>96</sup> ראה פירושו שם. כוונתו כאן: כשם ששם אין כיסוי הפנים הסיבה הישירה לחשיבתו אותה לזונה, אלא כיסוי הפנים הוא סיבת אי-ידיעתו כי כלתו היא, ואי-ידיעתו כי כלתו היא – סיבת חשיבתו אותה לזונה, כך שהמלה 'כי' שם מציינת סיבתיות עקיפה, כך גם כאן, הסיבה הישירה לאי-ידיעתם כי שומע יוסף היא הראותו כלא מבין, כאשר הסיבה לזה – היות המליץ בינותם.

<sup>97</sup> בניגוד לרש"י שפירש כי "האחד" הוא לוי, ובניגוד לפרושו השני של ראב"ע שפירש ש"האחד" הוא ראובן.  
<sup>98</sup> ראה **טירת כסף** עמ' 129: "כי לכל זה יתכנו סבות רבות מתחלפות, היו נודעות בלי ספק אצל נותן תורתנו, אבל רצה לעזב זכרם אם להיותם מותר וקליפות, אם לבחירתו תכלית הקיצור".

(לח) **ויאמר לא ירד בני עמכם** – לא החריש יעקב בזה כמו שאמ הא"ע, אבל חזק המניעה

בעבור שטות ראובן.<sup>99</sup>

## פרק מג

(ו) **העוד לכם אח** – אין הה"א בכאן לתמה ושאלה, וכן ה"א "העולה היא למעלה" (קהלת ג',

כא), ופירשו לנו זה אנשי כנסת הגדולה כי שמו תחתיו קמץ.<sup>100</sup>

(ז) **שאל שאל האיש** – אין ספק שכן היה, ואם לא נזכר זה לפניו, והעד כמה פרטים חדשים

שאמר יהודה ליוסף בפניו כאשר נגש אליו.<sup>101</sup> וזכור זה והקש על זה.

(יב) **וכסף משנה** או "משנה כסף" (טו) שיזכור עוד, הכל ענין אחד, כמו "שני תולעת" (ויקרא

"ד, ד) "ותולעת שני" (שמות כ"ה, ד).<sup>102</sup> והטעם כמו "ומשנה שברון" (ירמיה י"ז, יח),<sup>103</sup> כי

אמרו "ואת הכסף המושב" הוא פירוש לכסף משנה, כאלו כתו' כאן 'עם הכסף המושב' והכונה

כסף כפול.<sup>104</sup> וכן טעם "פי שנים" (דברים כ"א, יז), כמו שאפרש עוד בעזרת יי בפרוש נכבד

מאד,<sup>105</sup> מצורף למה שכתוב בנביאים.<sup>106</sup> וזכור זה.

(טז) **בצהרים** – זה יקרא בהיות השמש בחצי השמים או פחות או יותר, כי הוא כפל 'צהר',

והטעם אור כפול.<sup>107</sup> ואין הכונה כפל בצמצום, אבל הטעם – חזק מאד. וכן 'ערבים' מן ערב<sup>108</sup>

<sup>99</sup> ראב"ע על פסוק לז כתב כי יעקב לא קבל את הצעתו של ראובן, משום שלא היו דבריו דברי טעם: "וכלל הדבר אילו היה מדבר נכונה, לא היה יעקב מחריש". כלומר, ראב"ע מבין שיעקב חזר על דבריו הראשונים תוך התעלמות מדברי ראובן. על זה כתב ריא"כ בסירת כסף עמ' 12: "ואין ספק שהוא כפשוטו", אלא, יעקב הגיב לראובן והדגיש שוב כי לא ירד בנימין עמם. ובסירת כסף שם כתב: "אבל ענה בכלל למה שהיו מבקשים ממנו שירד בנימין עמם, ואמר: "לא ירד בני עמכם", כי עד הנה לא אמר זה".

<sup>100</sup> כנראה, בנוסחת המקרא שעמדה לפני ריא"כ היה כאן קמץ תחת האות ה' במלה 'העוד' (ולא פתח, כפי שמופיע לפנינו). בפסוק בקהלת במלה "העולה" יש קמץ תחת האות ה'. ריא"כ מוכיח שאותיות ה' אלו אינן ה"א השאלה, אלא משמשות במובן 'אשר'. ההוכחה לכך היא שה' השאלה מנוקד תמיד בחטף פתח או אם האות הבאה היא גרונית - פתח, ולא קמץ.

<sup>101</sup> הראיה לכך ששאלה זו אכן נשאלה בשיחה המקורית של יוסף עם אחיו היא העובדה שמצינו עוד מספר פרטים חדשים שלא הוזכרו בשיחה המקורית ומסופרים על ידי יהודה בתחילת פרשת ויגש. צריך עיון, שהרי דברים אלו של ריא"כ כאן סותרים לכאורה את דבריו לעיל על מ"ב, יב.

<sup>102</sup> אין כל הבדל בין "משנה כסף" ו"כסף משנה", כמו שאין הבדל בין "שני תולעת" ל"ותולעת שני".

<sup>103</sup> נראה שכוונתו היא על פי תחילת הפסוק שם: "ויבשו רדפי ואל אבשה אני יחתו המה ואל אחתה אני הביא עליהם יום רעה ומשנה שברון שברם", שתפילת ירמיהו היא שעצם זה שהוא עצמו לא יפגע יהיה שברון לאויביו, וכך יהיו להם שני שברונות, האחד, העובדה שהוא עצמו לא נפגע, ועוד, הפגיעה בהם. לפי זה, אין פירוש 'משנה' שניים בנוסף על הבסיס, אלא שניים עם הבסיס, כלומר, אחד נוסף.

<sup>104</sup> פירוש 'משנה כסף' הוא שני כסף, כסף כפול, והביטוי 'משנה כסף' כולל הן את הכסף המושב והן את הכסף הנוסף, ולכן המשך הפסוק "ואת הכסף המושב" הוא פירוש ופירוט (חלקי) של מה שכלול ב"כסף משנה", ואין פירוש 'כסף משנה' שלקחו כסף כפול בנוסף על הכסף המושב.

<sup>105</sup> בפירושו למלכים ב', ט' ו"גם זה הכפל אין הכרח שיהיה מדוקדק בשעור או במשקל במאזניים, אבל הטעם: יתרון מופלג. "כלומר, לא מוכרח שיהיה בדיוק פי שנים, אלא הכוונה הרבה.

<sup>106</sup> אולי כיון לזכריה י"ג, ח.

<sup>107</sup> הצהרים הוא הזמן בו השמש נמצא באמצע ('חציי') השמים, משום כפל 'צהר', כלומר האור, באמצע היום.



ו'עצלתים' מן עצלה. וכל זה נכון בעברי וגם בהגיון, ובכלל רוב השמות לפי דרך ההגיון נכון להניחם אם על דרך האמת והדקדוק, ואם על דרך ההעברה.<sup>109</sup> ולחנם טרח א"ע בשם 'ערבים'.<sup>110</sup> ובכלל בא וראה מה בין דברי ודברי מי שקדמני מן המפרשים, ואתה בחר לך קבל לך קח לך.

(יח) **להתגולל עלינו** – גם זה אינו כזב<sup>111</sup> כי הם דברו לפי מחשבתם ושיעורם, ויותר נפלא מזה "והאנשים רדפו אחריהם" (יהושע ב', ז).<sup>112</sup> והכל בכלל אמרם ז"ל "דברה תורה כלשון בני אדם" (על פי ברכות לא, ע"ב, ועוד).<sup>113</sup> וביאור זה ימצא בגביע.<sup>114</sup>

(כא) **ויהי כי באנו אל המלון ונפתחה את אמתחותינו והנה כסף איש בפי אמתחתו** – הנה אמרם "והנה כסף איש בפי אמתחתו" היה אמת, וכן היה אמת "כי באנו אל המלון", ואולם יש עיון באמרם "ונפתחה את אמתחותנו", כי לא פתח במלון רק האחד מהם, והאחרים לא פתחו עד בואם הביתה. אבל אין אומרו "ונפתחה את אמתחותינו" מחויב שהיה במלון כן לכולם, והם רצו לקצר.<sup>115</sup>

(כג) **אלהיכם ואלהי אביכם נתן לכם מטמון** – גם זה אמת, כי השם הפועל גם למה שבבחירה, גם למה שבמקרה<sup>116</sup> כמו שזכר המורה פרק אחרון משני.<sup>117</sup> ובכלל כי מי שידע לשון הקודש שלנו ודרכי ההגיון הכולל והשווה לכל הלשונות, ידע שזה המאמר נכון כולו ואמת מבלי

<sup>108</sup> 'ערבים' – נוטה מאוד לערב. 'עצלתים' – מאוד עצל.

<sup>109</sup> תצורות לשוניות בניות על הערכות, ולא על מדידות מדויקות, כגון: הם שפירושו כפל אבל לאו דווקא שנים במדויק.

<sup>110</sup> ראב"ע בפירוש הארוך לשמות י"ב, ו: "...דע כי משקל 'ערבים' לעולם נופל על משקל שנים... והנה יש לנו שני ערבים, האחד עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ, והשני ביאת אורו הנראה בעבים...".

<sup>111</sup> שהרי לא הובאו האחים לבית יוסף בגלל הכסף הנמצא באמתחותיהם, אך הפסוק מתאר את התרחשות המאורעות מהפרספקטיבה של מחשבת האחים ולפי מה ששיערו ('שיעורם').

<sup>112</sup> אף על פי שבפועל לא רדפו אחרי המרגלים, שהרי המרגלים היו עדיין בבית רחב, נאמר שאנשי יריחו רדפו 'אחריהם', משום שאף כאן התרחשות המאורעות מתוארת מהפרספקטיבה של הנפשות הפועלות.

<sup>113</sup> ראה בהרחבה בפרק העוסק בכלל הפרשני "דברה תורה כלשון בני אדם".

<sup>114</sup> **גביע כסף** פרק י"ח: "והנה זאת התורה בעבור שנתנה להמון כל, הוכרח כותבה שיכתוב בה שמות וגזירות שהיו כפי מחשבותם".

<sup>115</sup> ציון הזמן "ויהי כי באנו אל המלון" אינו מציין את הזמן של כל הפעולה של "ונפתחה את אמתחותינו", אלא רק את זמן תחילתה, והראשון פתח במלון והיתר בביתם, ולא האריכו לבאר זאת.

<sup>116</sup> למרות שיוסף הוא זה שציווה שישומו הכסף באמתחותיהם, וזה היה בבחירה חפשית שלו, ולא נגרם על ידי ה', עדיין ניתן לומר שהקב"ה הוא גורם לפעולה. על כל פעולה שנעשתה בבחירה חפשית ניתן לומר שנעשה על ידי ה', משום שהוא גרם לאפשרות האדם לבחור כך. גם 'מקרה', כלומר, ארוע שרירותי, ניתן לייחס לקב"ה כגורם עקיף.

<sup>117</sup> מורה הנבוכים ב', מ"ח: "פשוט הוא מאד שכל דבר מתחדש יש לו סבה קרובה חדשה אותו, ולאותה הסבה סבה, וכך עד שיתיים הדבר לסבה הראשונה לכל דבר, כלומר רצון ה' וחפצו".

העברה.<sup>118</sup> ואל תפלא איך השיג משרת יוסף לחכמה כזאת, כי הנה כן אמרה מלכת שבא לשלמה "אשרי עבדיך אלה העומדים לפניך תמיד השומעים את חכמתך" (מלכים א' י', ח).<sup>119</sup> וזכור זה.

(לג) **ויתמהו** – אין פלא עוד לנו משום לשון תמה שיש בכל התורה והנביאים, אם בה"א התמה<sup>120</sup> אם בזולתה, כי כתו' פה "ויתמהו", ואם היה דבר פשוט ונגלה אצל יוסף,<sup>ט</sup> היה נעלם אצל אחיו.<sup>121</sup> והבן זה וזכור זה.

### פרק מד

(ה) **והוא נחש ינחש בו** – ידוע למי שהלך במצרים כמוני, כי הם מתנשאים ומתפארים מאד במלאכת נחש וקסם, וקצת מלאכתם הוא ההבטה בגוף קלל<sup>122</sup> ממורט<sup>123</sup> אם מנחשת וכסף או זולת זה, לפי שהוא קמץאָה, גם יש בו להט כמו שכתו' "בלהטיהם" (שמות ז', יא),<sup>124</sup> וכן היה זה הגביע עם היותו כלי משתה.<sup>125</sup> ובכלל היה כלי נכבד אצלו יותר מאשר עשיתי אני.<sup>126</sup>

(ו) **וידבר אליהם את הדברים האלה** – זה ממה שבא בקצרה,<sup>127</sup> ואלו כתב נותן התורה השנות הדברים עם תוספת וגרעון או שנוי אחר היה נכון.<sup>128</sup> וכל המינים ראויים שיהיו כתובים בתורה להודיענו כל הדרכים הנכונים.<sup>129</sup>

(ט) **ומת** – כטעם "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה" (ל"א, לב).<sup>130</sup>

<sup>118</sup> לשון פסוק זה נכונה על פי כללי לשון הקודש ועל פי כללי הדקדוק הכללי, במדויק ולא בערך ('העברה').  
<sup>119</sup> אין לתמוה על חכמת משרתו המצרי של יוסף שידע ליחס פעולה זו להקב"ה, משום שעבדי האדם החכם יונקים מחכמתו.  
<sup>120</sup> ה' השאלה.  
<sup>121</sup> ככל הנראה השאלה שהטרידה את ריא"כ היא מתחום הפילוסופיה ולא שאלה בהבנת פשט המקראות, שאלתו היא היא, האמנם בכל מקום שבאה בתורה ה' השאלה מדובר בדבר השייך לנמנעות? התשובה היא שלילית, כי תמיהה יכולה להיות גם מנקודת מבט אנושית מקומית.  
<sup>122</sup> מבריק (על פי יחזקאל א', ז: "ונצצים כעין נחשת קלל").  
<sup>123</sup> מצוחצח.  
<sup>124</sup> ריא"כ כנראה מפרש "בלהטיהם" בשמות כניחוש בגוף מבריק, בדומה ל"להט החרב המתהפכת" (ג', כד).  
<sup>125</sup> הגביע בנוסף להיותו כלי שתיה, היה גם כלי ניחוש, כאשר האופן בו נעשה קסם ניחוש במצרים הוא בין השאר הסתכלות בחפץ ממתכת מבריקה מצוחצח. וכיוון שהמצרים מתפארים מאוד בכלי ניחושיהם, היה הגביע יקר מאוד ליוסף, לפי הדברים שצוה יוסף לומר לאחים.  
<sup>126</sup> כנראה ריא"כ לא היה מרוצה מספרו גביע כסף.  
<sup>127</sup> בפסוק זה לא צוטטו הדברים שאמר שליחו של יוסף אל האחים, אלא רק כונו "הדברים האלה", דרך קיצור.  
<sup>128</sup> אין הבדל משמעותי בין סגנון זה של כתיבה לבין סגנון בו יש חזרה מפורטת על הדברים, עם או בלי שינויים, ושתי הדרכים נכונות.  
<sup>129</sup> התורה משתמשת בסגנונות שונים במקומות שונים, כדי שנלמד דרכי כתיבה שונות.  
<sup>130</sup> עונש ולא קללה. ראה לעיל על ל"א, לב.

(י) **גם עתה כדבריהם כן הוא** – אין<sup>131</sup> מדרך ההגיון שיהיה אמרו "כדבריהם" כולל, כי הוא

סתמי, ורמז למה שאמרו "לעבדים" (ט).<sup>131</sup>

והנה אין לשאול איך ענה זה בלתי מצות יוסף לו, כי אולי כן ציווהו יוסף ואם לא נכתב, ואולי כן הבין מדעתו מצד מה שידע בכללות כונת יוסף אדוניו.<sup>132</sup> ובכמו זה אמרו חכמינו ז"ל 'הוסיף מדעתו' (שבת פז, ע"א, ועוד).<sup>133</sup> והבן זה.

(טו) **הלא ידעתם כי נחש ינחש איש אשר כמוני** – הטעם, אין אני כעוס על חסרון כיס. וחלילה לי כי מה לחכם קניינים חצוניים<sup>134</sup>, ואלו לקחתם כל הכסף הנמצא אתי הייתי מחריש, אבל אני מר נפש על חסרון נפשי וחכמתי, כמו שאמ' לכם משרתי כי "נחש ינחש בו" (ה), ואין ספק שאיש גדול ונכבד כמוני הוא בעל החכמה הזאת, ודומה לזה אמר לבן "למה גנבת את אלהי" (ל"א, ל).

(טז) **האלהים מצא** – כטעם "ולאדם לא מצא עזר" (ב', כ), ואינו מטעם 'נמצאת האבדה'.

וכבר התבאר זה השמוש במה שאחר הטבע.<sup>136</sup>

**גם אשר נמצא הגביע בידו** – לא אמרו עתה "ומת" (ט).<sup>137</sup>

<sup>131</sup> אין ההשוואה "כדבריהם" מתייחסת לכל פרטי מה שאמרו האחים, אלא כיוון שנאמר באופן סתמי, מתפרש כמתייחס לפרט מסויים, דהיינו, עניין העבדות שהציעו האחים (אף על פי שהם הציעו זאת לגבי החפים מפשע, בעוד הוא קבל את ההצעה דווקא לעניין האשם).

<sup>132</sup> אין לשאול איך השיב השליח מדעתו לאחים מבלי לקבל פקודה מיוסף מה ישיבם, משום שייתכן שיוסף צוה כן לשליח, אף על פי שלא נכתבה הפקודה מתחילה, או אולי הבין מעצמו כי זהו רצונו של יוסף, על פי מה שכבר הכיר את מגמתו ותכניתו של יוסף. את האפשרות השניה **בטירת כסף** עמ' 127 דחה ריא"כ: "ואין ספק שיוסף שם הדברים בפיו, ואע"פ שאינו מפורש, כי איך יגזור גזברו לעשות להם חסד, בזולת רצון יוסף אדוניו, כי הדין היה כאשר אמרו גם הם, כמו שענה הוא להם גם עתה כדבריהם כן הוא, כלומר, כן הוא הדין".

<sup>133</sup> נראה שכוונתו שמה שאמרו חז"ל על משה שהוסיף מדעתו, הכוונה היא שהבין מתוך מגמת פעולות ה' שזהו רצונו. כלומר, לא מדובר בתקנה של משה אלא בהתחקות אחר רצון ה' מעבר לציווי המפורש.

<sup>134</sup> אין הכעס על שהגביע נגנב מצד היותו רכושו של יוסף, שהרי אין צורך לחכם ברכוש.

<sup>135</sup> שם פירש שהוא כמו 'נמצא', כלומר, לא היה קיים עזר כלל לאדם, ולא שהיה קיים אלא שלא הצליח למצוא. ראה דברינו שם.

<sup>136</sup> לא מצאתי.

<sup>137</sup> רק כאשר חשבו שלא ימצא אצלם הגביע כלל, הציעו להמית את אשר בידו הגביע, כדי לחזק דבריהם שאמרו שאין הגביע אצלם. עתה שכבר נמצא הגביע בידי בנימין, לא הציעו להמיתו.

(יז) **ואתם עלו לשלום אל אביכם** – ראה חכמת יוסף אבינו וטוב לבבו, כי לא חפץ להמיתם מכאב לב ומשבר רוח, לכן היה מנהיג הכאבותיו בהמזגות משקיטים כדרך הרופא האומן.<sup>138</sup> אשרי יולדתו.<sup>139</sup>

---

הערות נוסח

<sup>א</sup> בכה"י אין דיבור המתחיל לפסוק זה. אולי השתמש בכותרת הפרשה כדיבור המתחיל, או אולי המעתיק לא העתיקו כיוון שהיה זהה לכותרת הפרשה וחשב כי יש כאן טעות.

<sup>ב</sup> בכה"י – חסר.

<sup>ג</sup> נסה"מ – "על אשר לא מצאו מענה".

<sup>ד</sup> בכה"י - המילה 'שבע' נמחקה ע"י המעתיק.

<sup>ה</sup> בכה"י מופיע זמן.

<sup>ו</sup> בכה"י - מילה בלתי מזוהה שנמחקה ע"י המעתיק.

<sup>ז</sup> בכה"י – אבל הסכמת העברי ודעת.

<sup>ח</sup> המילים 'העדר מהם' מופיעות בשולי כה"י.

<sup>ט</sup> אולי צ"ל כזב.

<sup>י</sup> בכה"י – המילה 'הוא' מחוקה.

<sup>יא</sup> נסה"מ – "והנה הקטן".

<sup>יב</sup> בכה"י – דבריהם.

<sup>יג</sup> בנסה"מ – את.

<sup>יד</sup> בכה"י – ולכן.

<sup>טו</sup> בכה"י – לכן.

<sup>טז</sup> בכה"י – ואם.

<sup>יז</sup> בכה"י – איך.

---

<sup>138</sup> מיד לאחר שהודיעם על עונש בנימין, אמר להם "ואתם עלו לשלום...". יוסף היה ממתן ומרכז את הכאבים שגרם לאחים, על ידי שעירב בתוך ההכאבות דברים משקיטים ומרגיעים. השווה **סירת כסף** עמ' 127: "אבל ראה חכמתו וצדקתו, כי כל החרדות שעשה לאחיו במצרים היו בהם הברקות מהנחות, כי החרדות היו משוערות עם ההשקטות שעור מופלג כאלו הם מזוגות כמו שיעשה הרופא השלם...".

<sup>139</sup> הלשון כאן על פי לשון חז"ל במסכת אבות פ"ב, משנה ח.

## פרשת ויגש אליו יהודה

(יח) **ויגש** – נכון אחר שהוא מקבל פחות ויתר, וכן<sup>1</sup> "ויביאה אליו<sup>2</sup>" (ב', כב), וכן על בת שבע "ותבא" (מלכים א א', כח).<sup>1</sup>

**בי אדוני** – מאמר נכון בהסכמת העברי בהתחלת דברים.<sup>2</sup>

(יט) **אדוני שאל** – אין בזה קושיא משום חדוש ושנוי<sup>3</sup> שיש בזה ממה שקדם אצל מי שיודע לשון הקודש וההגיון, וזה כי נכון בקצת שהוא בכח, ובכלל הדברים שנזכרו למעלה, ובקצת שאע"פ שאינו כן אינו הכרח שנכתב שם כל מה שהיה בין יוסף ואחיו.<sup>3</sup>

(כא) **ואשימה עיני עליו** – זה הלשון מונח להשגחה מיוחדת לתכלית מה, וכבר פרשתיו.<sup>4</sup>

(כב) **ומת** – רמז לנער, כי 'ומת' השני שיזכור עוד (להלן, לא) רמז לאב, כי יהודה החזיק בשני<sup>5</sup> הטענות האלה כראוי לחכם.<sup>5</sup>

(כו) **כי לא נוכל** – גם זה מטבע הלשון<sup>6</sup> שכבר רמזנו.<sup>7</sup>

(כח) **ולא ראיתיו עד הנה** – הטעם – אני אמרתי ושערתי שטורף ואם זה מסופק, אבל אין שהיה, לא ראיתיו עד הנה.<sup>8</sup> וראה מה בין דעתי ובין דעת החכם א"ע שאמ' "והעד כי לא ראיתיו עד הנה",<sup>9</sup> כי אין זה עדות כלל.<sup>10</sup>

(כט) **וקרהו אסון** – כמו ואבנה (ל, ג).<sup>11</sup>

<sup>1</sup> אף על פי שיהודה ויוסף היו כבר יחד, ניתן להשתמש במלה 'ויגש', משום שהיא משמשת גם כאשר המרחק הוא מועט ('פחות'). בפירושו לפסוק "ויביאה אל האדם" כתב: "נכון לומר זה ממקום רחוק ואף מקרוב כשעור רוחב חוט השערה...". וראה הערותינו לבראשית ב', כב.

<sup>2</sup> פתיחה מקובלת בעברית לפני הרצאת דברים.

<sup>3</sup> אין להקשות על כך שסיפור הדברים בפי יהודה כאן שונה ממה שתואר לעיל מ"ב-מ"ג, ראשית, משום שחלק מהדברים המתוארים כאן כלולים מבחינה עניינית עקרונית במה שתואר קודם, אף על פי שלא תיארו במפורט ובמדויק מה שארע, וחלק אחר אכן ארע כלשונו כאן, אלא שלא תואר קודם.

<sup>4</sup> לעיל על מ"ב, יב.

<sup>5</sup> המלה "ומת" כאן מתייחסת לנער (בנימין), שהרי אם לא כן, יהיה פסוק לא כפילות מיותרת ביחס לפסוק כאן.

<sup>6</sup> אלא בוודאי כאן מדובר על הנער, ויהודה טען שתי טענות שונות. אף רש"י ורמב"ן כאן פירשו ש"ומת" מוסב על הנער, ולא כרשב"ם שפירש שמדובר על האב. ראה גם טירת כסף עמ' 131.

<sup>7</sup> לשון 'אי יכולת' משמשת גם כאשר מדובר על דבר לא סביר או לא רצוי, ולא דבר בלתי אפשרי ממש.

<sup>8</sup> ראה הערות לבראשית מ"א, מט ד"ה "כי אין מספר".

<sup>9</sup> הפירוש הוא כאילו אמר יעקב: 'אני משער שיוסף נטרף, אף על פי שזה ספק, ומכל מקום לא ראיתיו עד עתה'.

<sup>10</sup> ראב"ע פירש כי חלקו השני של הפסוק הוא נימוק לחלקו הראשון, כלומר, יעקב סבור שיוסף נטרף מכיוון שלא נראה.

<sup>11</sup> ריא"כ דוחה פירוש זה של ראב"ע, מכיוון שהעובדה שיעקב לא ראה את יוסף עד הנה אין בה כדי הוכחה שיוסף נטרף.

(ל) **ונפשו קשורה בנפשו** – ידוע כי אלו מן המצטרפים בשלמות, שכל אחד מתהפך על

חבירו, לכן "ונפשו" הראשון נכון שהוא כנוי לאב, וכנוי "בנפשו" לבן, או הפוך זה.<sup>12</sup>

(לא) **ומת** – אביו.<sup>13</sup>

**ביגון** – ברעה, כמו שמות נרדפים. וכן 'זכור' ו'שמור'.<sup>14</sup>

(לב) **כי עבדך ערב את הנער** – זו טענה אחרת מצד יהודה.<sup>15</sup>

(לד) **פן אראה ברעה** – אפשר שאראה ברע, כי אין הכרחי גמור.<sup>16</sup>

## פרק מה

(ז) **וישלחני אלהים לפניכם** – ואחר זה "לא אתם שלחתם אותי הנה" (ח). זכור לטוב אותו

צדיק רבי משה<sup>17</sup> אשר האיר עינינו בזה, כי עשה משני אלו הפסוקים שני<sup>18</sup> חלוקות בפרק אחרון

מחלק שני (מורה הנבוכים ב', מ"ח),<sup>18</sup> וביאור זה יכתב<sup>19</sup> במקום אחר. ואתה הבן זה אם

תוכל.<sup>20</sup>

(כא) **עגלות** – הם קרונות כמנהג השרים,<sup>21</sup> ולכן היה צריך שישאילם מפרעה ומן השרים.<sup>22</sup>

<sup>11</sup> כלומר אולי יקרהו אסון, כמו בדברי רחל שאמרה "ואבנה גם אנוכי ממנה" (בראשית ל', ג), שכוונתה היא: 'אולי אבנה גם אנוכי ממנה', שהרי אין זה וודאי. ראה שולחן כסף, הרגל הא' מן השולחן סע' סה.

<sup>12</sup> הקשר שבין נפש לנפש הוא יחס הדדי ('מצטרף') היתה בשני הכיוונים, ולכן ייתכן או שהכינוי המוסב 'ו' במלה 'ונפשו' בתחילת המשפט הוא ליעקב האב, ובמלה 'בנפשו' בסוף המשפט הוא לבנימין הבן, או להיפך, ואין בין שתי האפשרויות הבדל משמעותי.

<sup>13</sup> כפי שמוכח מהמשך הפסוק, וכן הניח לעיל בפירושו לפסוק כב.  
<sup>14</sup> בפסוק כט נאמר "והורדתם את שיבתי ברעה שאלה", וכאן "והורידו עבדיך את שיבת עבדך אבינו ביגון שאלה". על כן אומר ריא"כ כי אלו מילים נרדפות זו לזו, ולכן ניתן בציטוט להמירם זה בזה, כשם ש'זכור' ו'שמור' נרדפות זו לזו, ועל כן יכלה התורה להמיר את "זכור את יום השבת" (שמות כ', ז) ב"שמור את יום השבת" (דברים ה', יא).

<sup>15</sup> ולא נימוק לעובדה שאם יחזרו בלי בנימין, ימות יעקב ביגון.  
<sup>16</sup> אין הכרח שאם ישוב בלי בנימין, שימות יעקב, אלא זהו חשש לאפשרות.

<sup>17</sup> הרמב"ם.  
<sup>18</sup> הרמב"ם שם מבחין בין חמשה סוגי פעולות אשר מיוחסות במקרא לקב"ה אף על פי שאינן נעשות באופן ישיר על ידו, שהוא הסיבה הרחוקה לאפשרות שיקרו דברים בכלל לפי טבעיהם. פסוק ז כאן שייך לארועים מקריים המיוחסים לה'. פסוק ח שייך לפעולות בחירות של אדם המיוחסות לו.

<sup>19</sup> ראה משניות כסף ח"ב, פרק מח

<sup>20</sup> נראה שביאור הדברים הוא שקבוצת הפעולות הבחירות המיוחסות לה', מיוחסות לה' לא רק משום שה' אפשר את הפעולה על ידי סידור הכחות הטבעיים, כפי שמקדים הרמב"ם שם, אלא משום שה' מסדר את הדברים ומשפיע על רצון בני אדם (כפי שמבואר שם: "והוא אשר חייב אותה הבחירה לחי ההוה"), נמצא ייחוס המעשה לה' ייחוס של מעשה מכוון. מה שאין כן קבוצת הפעולות המקריות, שהן מיוחסות לה' רק מכח העובדה שה' סידר את חוקי הטבע באופן המאפשר את ההתרחשות (שם: "והוא אשר הנהיג הדברים הטבעיים כפי מהלכם, והארוע הוא מטוב הדבר הטבעי"). לדעת הרמב"ם לפי פירוש זה של ריא"כ, ה' סיבב במכוון את הדברים באופן שיוסף יתגלגל למצרים, אבל המטרה איננה לשום שארית לאחיו ולהחיות להם. ולכן פעולת שליחת יוסף למצרים במטרה זו דווקא, המתוארת בפסוק ז, ניתנת לייחוס לה' רק על הדרך השניה, במקביל לייחוס ארועים מקריים לה'. לעומת זאת פעולת שליחת יוסף למצרים ללא ציון מטרה ספציפית, המתוארת בפסוק ח, יכולה להיות מיוחסת לה' על הדרך הראשונה, כשאר הדברים המשוויכים לקבוצת הפעולות הבחירות של האדם.

<sup>21</sup> מרכבות מיוחסות מיועדות למלכים ולשרים.

(כז) ותחי רוח – כמו שקדם לנו ביאור זה.<sup>23</sup>

(כח) רב עוד יוסף בני חי – הטעם: רב כי עודנו חי. וזה תשובה לבניו שאמרו לו שתי הגדות, ר"ל אמרם "עוד יוסף חי", "וכי הוא מושל". וזה כאילו אמר: 'רב לי מאד בהגדה הראשונה, כי מה לי להיותו מושל, כל שכן בארץ מצרים'.<sup>24</sup>

ואראנו בטרם אמות – הפך "כי ארד אל בני אבל שאולה" (ל"ז, לה).<sup>25</sup>

## פרק מו

(א) ויזבח זבחים – כמו "ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכול לחם" (ל"א, נד).<sup>26</sup> ובזה הרחיב ביאור לאמר "לא להי אביו יצחק", לא שחט לשדים.<sup>27</sup>

(ב) במראות הלילה – חסד באור.<sup>28</sup>

(ז) בנותיו – פירשתיו.<sup>29</sup>

(ח) ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו – אין בזה תימה כלל בזכרו יעקב, כי כן קדמו רבים כמו זה.<sup>30</sup>

(י) ושאל בן הכנענית – ולא זכר על זולתו ענין אשה מהם, וזה להעיר גנותו ולהעיר שבח האחרים.<sup>31</sup>

<sup>22</sup> ביאור למילים "על פי פרעה". וראה גם טירת כסף עמ' 132.

<sup>23</sup> טירת כסף עמ' 131: "ותחי רוח... להפלה, כי לא היה מת".

<sup>24</sup> בפסוק כו נאמר שהאחים אמרו ליעקב: "עוד יוסף חי", וגם ספרו לו "כי הוא משל בכל ארץ מצרים". תגובת יעקב היא "רב", כלומר, די לי, אשר "עוד יוסף בני חי", אבל זה שיוסף מושל לא מעניין את יעקב, ובוודאי לא זה שהוא מושל בארץ כמו מצרים. כך פירש גם הכותב בהערה בתוך דברי הרשב"ם כאן, ולא פירשו כן שאר מפרשים. וראה טירת כסף עמ' 132.

<sup>25</sup> יעקב רוצה לראות את יוסף כדי שימות בשמחה ולא ביגון.

<sup>26</sup> לשון זבח משמש במובן סעודה, כמו לעיל בראשית ל"א, נד, ואינו בהכרח קרבן.

<sup>27</sup> אין פירוש המילים "לא להי אביו יצחק" שהזבחה הייתה קרבן לה', אלא זוהי הרחבה המספרת שהשחיטה הייתה כרצונו לפני ה' ולא לשדים (על פי ויקרא י"ז, ז).

<sup>28</sup> בדרך כלל, בתיאור נבואות, אין הכתוב טורח לבאר את אופי הנבואה אלא בעיקר את תכניה. תוספת הביאור כאן "במראות הלילה" הוא חסד, כלומר, יותר ממה שיכולנו לדרוש. השווה לעיל על ו', כ; כ"ד, ג; כ"ח, יב.

<sup>29</sup> לעיל על ל"ז, לה.

<sup>30</sup> תמוה לכאורה ש"בני ישראל הבאים מצרימה" כוללים את יעקב עצמו, כפי שמשתמע מהמשך הפסוק "יעקב ובניו" לא ברור מפרוש ריא"כ כאן מהו היישוב של ריא"כ לתמיהה זו, ומהם הרבים כמו זה שכבר קדמו, אך ככל הנראה מפרושו לבראשית נ', ה, לדעת ריא"כ אין המלים "יעקב ובניו" חלק מרשימת הבאים מצרימה. (וראה להלן דבריו נ', ה).

<sup>31</sup> נשות יתר האחים לא הוזכרו כלל. וזה כדי לציין את גנותו של שמעון שנשא כנענית, ולשבח את יתר האחים שלא עשו כן. וכן פירש ראב"ע.

(כ) **וילד ליוסף** – כי עוד יכללם כראוי במספר זרע יעקב (כז).<sup>32</sup> אמנם מספר יעקב ובניו הכתוב כאן, אין אחר דעת א"ע כלום. ואין מנהגי להעתיק ספרים, ויעוין בספרו.<sup>33</sup> אבל אומר כי "כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש" (טו) אינו יותר נפלא לפי לשון העברי מאמרו "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים" (שמות י"ב, מ), כמו שאפרש שם.<sup>34</sup> וכן אמרו "כל הנפש הבאה לבית יעקב" מצרימה" (כו).<sup>35</sup>

(כז) ואין תמה על אמרו **הבאה** על בני יוסף, כי 'הבאה' נכון לעברי ואם אינו בא ממקום אחר, כי טעמו הגעה ומציאות.<sup>36</sup> וכן "ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגך" (דברים כ"ח, ב), וכן "ויביאה אל האדם" (ב', כב).<sup>37</sup>

(כח) **ואת יהודה שלח לפניו** – "שלח" רמז אל יעקב.<sup>38</sup> וכבר קדם לנו כמה פעמים כי דרך התורה להשמיט זכירת הפועל או הפעול, וזה נכון בהגיון.<sup>39</sup> ובכלל ידוע כי הפועל והפעול הם מצטרפים, שענינם הוא שכל אחד מחייב מציאות חברו, ולכן לפעמים יזכור הפועל ולא יזכור הפעול, ופעמים הפך זה, כי די באחד אחר שכל אחד מורה על חברו ואם לא בואר ביחוד מי הוא.<sup>40</sup> כי זה בדמיון כל שם נגזר שמורה על נושא לא בואר בו.<sup>41</sup> ואין חוב לכותב או למספר

<sup>32</sup> יוסף ובניו אף על פי שלא היו בין יורדי מצרים, נכללו במנין זרע יעקב הנזכר בסוף, ומשום כך הוזכרה לידתו כאן בהקשר מנין בני יעקב היורדים מצרימה.

<sup>33</sup> בעניין חישוב שבעים הנפש על פי הפסוק "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים" (כז), אין מה להוסיף או לחלוק אחר פירושו של ראב"ע, כלומר, הוא הנכון. ראה דברי ראב"ע כאן בסוף הפרשה.

<sup>34</sup> שם כתוב "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה", אף על פי שמנין זה החל מעת צאת אברהם מארץ מולדתו (כך לפי ריא"כ), ולא הייתה כל התקופה תקופת מושב בני ישראל במצרים. כך גם כאן בפסוק טו נאמר: "כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש", אף על פי שיעקב, הכלול בחשבון זה, אינו מכלל 'בניו ובנותיו'. ראה גם טירת כסף עמ' 133. וז"ל בפרושו לשמות י"ב, מ: "זה החשבון הוא בהכרח מיום התגורר אברהם אבינו הראשון... ואם אינו מדוקדק שכל אלו השנים לא היו במצרים אבל רובם..."

<sup>35</sup> אף בפסוק כו יעקב כלול במניין, אף על פי שנאמרו בו "יצאי ירכי".

<sup>36</sup> אין להקשות על כך שנאמר על שבעים הנפש "הבאה מצרימה" אף על פי שבני יוסף נולדו במצרים ולא באו לשם ממקום אחר, משום ש'ביאה' אין פירושה רק הגעה ממקום אחר אלא גם מציאות, כלומר, היות שם.

<sup>37</sup> אף בפסוק "ובאו עליך כל הברכות" אין הכוונה כי הברכות יבואו ממקום אחר, אלא שיהיו הברכות עליך. באשר לפסוק "ויביאה אל האדם", ראה לעיל על ב', כב ומ"ד, א.

<sup>38</sup> יעקב הוא השולח.

<sup>39</sup> בדקדוק הכללי לכלל השפות ניתן להשמיט נושא או מושא.

<sup>40</sup> נושא ומושא הם מושגים 'מצטרפים', כלומר, הם מוגדרים זה ביחס לזה, באופן שכל אחד מכריח את היות האחר (מדובר במשפטים אשר נושאים פועל יוצא, ולא במשפטים אשר נושאים פועל עומד), ומשום כך ניתן להזכיר אחד מהם ולהשמיט את האחר, ומן הראשון יסיק הקורא את האחר, אף על פי שניתן להסיק רק את מציאות האחר ולא את זהותו.

<sup>41</sup> התופעה הנ"ל של נושא שניתן להסיקו מהפועל עם המושא, או של מושא שניתן להסיקו מנושא ופועל, דומה לתופעה של שם תואר (=שם נגזר) המשמש כשם בעל התואר, כגון: 'חכם' במקום 'איש חכם', שהרי הבסיס לשימוש זה הוא העובדה שכל מאפיין (תואר) מתקיים רק על ידי כך שיש דבר הנושא את אותו המאפיין, וממילא מהתואר ניתן להסיק את קיום המתואר (=ה'נושא').



שיבאר הכל תכלית הביאור והיחוד.<sup>42</sup> וכן תבין כל חסרון מצטרף<sup>43</sup> שתמצא בתורה ובמקרא. וזכור זה תמיד.

(כט) **וְיִאסֹר יוֹסֵף מִרִכְבּוֹ** – היטיב א"ע בַּפְּנִים מה, כי אמר: "וְיִאסֹר" – בצווי, כמו "ויבן שלמה" (מלכים א' ו', יד).<sup>44</sup> אבל צריך לנו שנדע, כי כן צדק ויושר וראוי אמרו "וְיִאסֹר" ליוסף כמו לעבדיו, וכן יתואר שלמה 'בונה' כמו הבנאי האומן, וכן הדין בכל, כי אין הבדל ביניהם כלל בתואר, ואין ראוי לומר: "בציווי", אבל הוא אוסר ובונה ממש גמור. ואם תשאלנו אם הוא קרוב או רחוק, אשיבך באלו כי הוא רחוק, ואין מחיוב התאר שיהיה קרוב.<sup>45</sup> וראה מה בין הבנת הענינים בדרך גס ובין הבנתם בדרך דק פלוסופי. וזכור זה והקש על זה.

(ל) **אֲמֹתָה הַפַּעַם** – כמה ענינים סודיים הודיענו נותן התורה בכותבו זה המאמר מיעקב, אצל מי שהוא בקי בהגיון ובסתרי תורה, והבן זה אם תוכל.<sup>46</sup>

#### פרק מז

(ו) **וְאֵת אַחִיךָ** – שמו בו אתנח להורות הגזירות.<sup>47</sup> ולכן "ישבו בארץ גשן" הוא פירוש "במיטב הארץ".<sup>48</sup>

(ח) **כֹּמֶה יָמֵי חַיֶּיךָ** – למה אייחס לעצמי דבר שמעתי מזולתי, וחלילה לי בכל ספרי. ודע כי זה מעט בעלותי טודילא, ויהי בדרך במלון ויפגשני זקן אחד מפרובנצא וישאלני פרוש זה הפסוק, ולא השיבותיו חדוש.

ויאמר לי: אני אתן לך מתת<sup>48</sup>: דע, כי לא היה אמרו "כמה" בזה שאלה, רק דבר גוזמא, כטעם "מה רב טובך" (תהלים ל"א, כ), "כמה לא תשעה ממני" (איוב ז', יט). והעד, מה שהשיב לו

<sup>42</sup> ולכן ניתן להשמיט נושא או מושא, אף על פי שהקורא יכול להסיק באופן ישיר רק את העובדה שיש נושא או מושא, ולא את זהותו (= 'היחוד').

<sup>43</sup> כל מקום שחסר בו דבר ה'מצטרף'.

<sup>44</sup> ראב"ע צדק מצד מסויים באומרו שיוסף לא אסר את רכבו בעצמו אלא צוה לעבדיו לאוסרו, ושעל זה יכולה התורה לומר "וְיִאסֹר יוֹסֵף", כשם שבתיאור בניית בית המקדש נאמר "ויבן שלמה", אף על פי שברור שלא שלמה בעצמו בנה את הבית אלא רק פקד על הבניה. זאת בניגוד לפירוש רש"י שכתב כאן שיוסף בעצמו אסר מרכבתו להזדרז לכבוד אביו.

<sup>45</sup> בעוד מדברי ראב"ע נראה שייחוס הפעולה ליוסף הוא אי-דיוק של הלשון, ויוסף הוא לא ממש האוסר את המרכבה, אלא רק כביכול הוא עשה, כיוון שציווה, לדעת ריא"כ יש כאן דיוק גמור, ואף על פי שיוסף הוא העושה העקיף ('הרחוק'), אף על פי כן ראוי לו להכנות העושה, ואין חילוק לעניין ייחוס פעולה בין גורם ישיר לגורם עקיף. השווה גביע כסף פרק ט'.

<sup>46</sup> ייתכן שכוונתו לעניין השארות הנפש.

<sup>47</sup> האתנחתא במלה "אחיך" מחלקת את הפסוק לאחר מלה זו. חלוקה זו מצביעה על כך שאין לקרוא: 'במיטב הארץ הושב את אחיך; ואת אחיך ישבו בארץ גושן', אלא "במיטב הארץ הושב את אחיך ואת אחיך; ישבו בארץ גשן". שני המשפטים הם מקבילים, ו"ארץ גשן" היא פירוט של "מיטב הארץ".

"מעט ורעים" (ט).<sup>49</sup> והענין בזה, כי כאשר ראה פרעה את יעקב לבן כולו גחין ההוא סבא,<sup>50</sup> אמר:<sup>51</sup> 'כמה רבים שני חייד!' אז השיב לו יעקב: 'לא אדוני, אבל מעט. אמנם נשברתי ושיבה זרקה בי, כי היו רעים'.

ואשיב לזקן: לא אומר כי זה פירוש טוב, אבל זה אומר כי זה אמר יעקב או כיון נותן התורה.<sup>52</sup> טוב סִחָךְ מִסָּחַר כֶּסֶף (על פי משלי ג', יד),<sup>53</sup> ומלתא ללבושוהי יקרא (על פי שבת י, ע"ב).<sup>54</sup> אחרי כן שבתי בשלום אל ביתי ועיינתי בספרי התורה כמנהגי להגות בו יומם ולילה (על פי יהושע א', ח), ומצאתי שכן למדונו אנשי כנסת הגדולה ששמו עליו געיא<sup>55</sup> שעניינו מטעם "יגעא שור" (איוב ו', ה), כלומ', שהוא קריאה, כטעם הגעיא אשר במלת "אחותינו את היי" (כ"ד, ס). ורבים כן.

ואמרו ולא השיגו, כי ברוב הבן דומה לענייני אביו.<sup>56</sup>

(יד) וילקט יוסף את כל הכסף – אמנם אחר זה כתוב ויבא יוסף את הכסף ביתה

פרעה, כי על כל פנים ראוי לו שיקח הוצאותיו ואגר<sup>57</sup> בטלה, וחי יִי כן עשיתי אני אילו הייתי שם.<sup>58</sup>

(יט) אדמתנו – נכון לומר עליה מות וחיים, כי אין זה יותר נפלא מאלף אלפים מלות נכונות מצד זה, אם בעברי אם בהגיון.<sup>59</sup> ואחרי זה ביאר מות האדמה באמרו "תשם".<sup>60</sup>

(כד) ונתתם חמשיית – אם אמר: 'ותחמשו לפרעה' היה נכון גם כן.<sup>61</sup>

<sup>48</sup> מתנה

<sup>49</sup> דברי פרעה "כמה ימי שני חייד" לא היו שאלה לידיעת מספר שנות חייו, אלא קריאת השתוממות ופליאה לרוב זקנותו של יעקב. הראיה לכך היא שלא השיב יעקב לפרעה מספר שניו, אלא רק התייחס בתגובתו לעניין זקנותו.

<sup>50</sup> מכופף היה אותו זקן (יעקב).

<sup>51</sup> פרעה.

<sup>52</sup> לא שבח ריא"כ את הזקן ביפי הפירוש אלא בנכונותו.

<sup>53</sup> הפירוש שנתת לי מתנה טובה יותר מאשר אילו היית נותן לי כסף.

<sup>54</sup> דבר נחשב יקר אצל מי שרגיל בו, עד שכפי המסופר שם בגמרא, עד שרוב חסדא היה מוכן לשלם ביוקר עבור שמיעת דבריו של רב. כך פירושי תורה יקרים הם לריא"כ יותר ממתנה ממונית.

<sup>55</sup> ריא"כ מכנה 'געיה' את הזקף הגדול.

<sup>56</sup> לפיכך השווה יעקב את שנות חייו לשנות חיי אבותיו.

<sup>57</sup> אגר = שכר.

<sup>58</sup> בפסוק זה משבחת התורה את יוסף שהביא את כל ההכנסות לבית פרעה, למרות שמין הדין הגיע לו לקחת כסיו הוצאותיו ושכר בטלה, כלומר, שכר כנגד מה שהיה יכול להרויח אילו היה עובד בזמן זה. ובסוף דבריו אומר ריא"כ כי הוא עצמו אכן היה לוקח מהכסף את המגיע לו אילו היה הוא שם. וראה גם טירת כסף עמ' 133.

<sup>59</sup> נכון להתבטא ביחס לאדמה במונחים של מות וחיים, אף על פי שהכוונה איננה לאדמה עצמה אלא ליושביה, משום שכך דרך הלשון העברית והדקדוק הכללי, ואין זה חריג יותר מדוגמאות של פסוקים רבים אחרים שהם נכונים רק על סמך עקרון זה של 'דברה תורה כלשון בני אדם'.

<sup>60</sup> מסוף הפסוק ("והאדמה לא תשם") מתבאר שמשמעות מיתת האדמה היא בעצם שממתה מיושביה.

(כה) **החייטנו** – מזה למד יהושע שכתב בספרו "החיה יהושע" (יהושע ו', כה).<sup>62</sup>

---

הערות נוסח

<sup>א</sup> בכה"י – לכן.

<sup>ב</sup> נה"מ – אל האדם.

<sup>ג</sup> בכה"י כאן – מחיקת מילה.

<sup>ד</sup> צ"ל: בשתי.

<sup>ה</sup> צ"ל: בשתי.

<sup>ו</sup> בכה"י 'ימצא', ותוקן בשולי כה"י 'יכתב'.

<sup>ז</sup> מילה זו בשולי כה"י.

<sup>ח</sup> נה"מ – ליעקב.

<sup>ט</sup> בשולי כה"י תיקון: הגירות. נראה שהתיקון שגוי.

---

<sup>61</sup> אילו נתינת החמישית הייתה מתוארת כפועל: 'ותחמשו לפרעה', גם זה היה נכון. ראה לעיל על מ"א, לד.

<sup>62</sup> 'החיה' אינה בהכרח החיאת המת, אלא פירושו גם מניעת מיתה, ומכאן למד יהושע שכתב בספרו שהחיה את רחב ומשפחתה, בכך שלא הרגם.

## פרשת ויחי יעקב

הטעם והסבה בהיות זאת הפרשה סתומה<sup>1</sup> – כענין מה שכתבתי בפרשת ויצא יעקב (פתיחה לפרשת ויצא)<sup>2</sup>.

(כט) **למות** – דבק עם הקרוב ולא עם "ימי".<sup>3</sup>

**ליוסף** – כאילו אמר: 'ר': ל: ליוסף'. וכן "להם לבני ישראל" (יהושע א', ב).<sup>4</sup>

**שים נא ידך תחת ירכי** – כמו שפירשתי על אליעזר (כ"ד, ב), כי הבן עבד גמור לאב.<sup>5</sup> אבל לא שם היד תחת ירכו עד "וישבע לה".<sup>6</sup>

(ל) **ושכבתי עם אבותי** – מאמר מוסכם בעברי על המיתה. וכן "אני נאסף אל עמי" (מ"ט, כט).<sup>7</sup>

(לא) **וישתחו ישראל על ראש המטה** – לא ביאר למי השתחוה. ואין ספק שהיה לשם אשר מלא כל הארץ כבודו.<sup>8</sup> וכן "וישתחו אברהם לפני עם הארץ" (כ"ג, יב).<sup>9</sup> וענין בזה כי עם היות ישראל מיסב על ראש מטתו הנה הוא השתחוה. וכן "וישתחו דוד" על המשכב" (מלכים א א', מז).<sup>10</sup>

## פרק מח

(א) **ויאמר** – אין צורך שיזכור האומר. וכן "ויגד" (ב).

<sup>1</sup> פירוש 'סתומה' כאן כבלשון חז"ל (בראשית רבה צ"ו, א), רצף ללא הפסקת פרשיה כלל, לא פתוחה (רווח עד סוף שורה) ולא המכונה בלשוננו סתומה (רווח ולאחריו המשך כתיבה באותה שורה).  
<sup>2</sup> שם מבואר שהיו שיקולים בעד ונגד חלוקה כאן, ולכן מצד אחד יצרו הפסקה בפרשות של הקריאה השבועית, ומאידך לא הפסיקו בפרשיות.  
<sup>3</sup> לא הימים של ישראל קרבו למות (שהרי לא שייכת מיתה בימים) אלא קרבו הימים שבהם ישראל ימות.  
<sup>4</sup> "ליוסף" הוא פירוש של "לבנו", כאילו כתוב 'לבנו', כלומר ('רצונו לומר'): ליוסף'. וכן ביהושע "לבני ישראל" הוא פירוש של "להם".  
<sup>5</sup> עיין שם שפירש ששימת היד תחת הירך היא ביטוי להשתעבדות.  
<sup>6</sup> לא שם יוסף את ידו תחת ירך יעקב מיד, באופן שתהיה ידו שם במשך כל זמן דיבור יעקב, אלא רק בסוף כאשר בא יוסף להשבע בפועל, אז שם ידו תחת ירך יעקב.  
<sup>7</sup> 'שכיבה עם אבות' היא כמו 'האספות אל אבות', ביטוי למיתה, ולא כפירושו השני של ראב"ע שפירש "ושכבתי עם אבתי" כציווי על מקום הקבורה, כלומר, שיקברנו עם אבותינו.  
<sup>8</sup> על כן ניתן להשתחוות לה' בכל מקום.  
<sup>9</sup> שם דייק ריא"כ "לפני עם הארץ" ולא 'לעם הארץ', כלומר השתחוה בנוכחותם לה'. ראה גם לקמן על מ"ח, יב.  
<sup>10</sup> אין הפירוש שהשתחוה יעקב כלפי ראש המטה, ולא דוד כלפי המשכב, אלא שבהיות יעקב על ראש המטה, דוד על המשכב, השתחוה.

ויקח את שני בניו עמו – אין הכרח שיסיים 'וילך לו אל אביו'.<sup>11</sup>

(ה-ז) ועתה שני בניך עד אמרו בית לחם הוא על קיום הברכה ועשותו מופת כי על שני בני יוסף כיון השם.<sup>12</sup> וביאור זה: אמר יעקב ליוסף כי האל נראה אליו בלזו בבואו מפדן ארם ובירך אותו בשיפורה וירבה ויהיה לקהל עמים, ושיתן הארץ ההיא לזרעו; 'ואחר זאת הברכה והייעוד מן האל – שהכרח הוא שיקויים, והיה בה חזוק משולש לרבו, כל שכן 'קהל', שהוא יותר מאחד – הנה לא נולד אחר כן רק בן אחד, הוא בנימין, אף כי חסרתי גוף אחר והוא אשתי רחל. ולא היה כונת הדבור לפי צורתו על רבוי בני בנים רק בנים קרובים שלי. אם כן מחוייב מאלו ההקדמות<sup>13</sup> תולדה<sup>14</sup> אחת, והוא, כי על שני בניך שהיו עתידים אז להולד, כמו בנימין, אמר זה. לכן "לי הם", כלומר, בנים קרובים.<sup>15</sup> ובזה נתקיים בי אחר הייעוד הזה 'פריתי ורבייתי מקהל בנים', כלומר, שני בנים, והם בנימין ושני בניך, שיחשבו כולם שנים, ר"ל כי קודם הייעוד הזה היו לו אחד עשר בנים ואחר הייעוד שלוש עשרה, ר"ל, בחשבון חלוקת הארץ, כמו שסיים "ונתתי את הארץ הזאת וכו'" (ד).<sup>16</sup> וראה הפלגה מחכמת ההגיון ממה שהודיעונו מהתרת ההקשים הנעשים בספרים ובהלצות, וזה, כי בכאן הקש אחד בתמונה הראשונה, אבל<sup>2</sup> אין בספר רק ההקדמה הקטנה, והשמיט נותן התורה ההקדמה הגדולה לגמרי. ושם התולדה רמוזה בכח באמרו "ועתה שני בניך" (ה), כי מה שכתו' "ויאמר אלי וכו'" (ד) הוא הקדמה קטנה. וביאור זה, כי ההקש כן: יעקב מחוייב שיפורה וירבה ויהיה לקהל עמים שיירשו את הארץ; וכל מי שהוא בזה התואר מחוייב שיוליד בנים יותר מאחד; א"כ הוא העולה מדבר השם

<sup>11</sup> אף על פי שלא מפורש לאן לקחם, הדברים ברורים מההקשר.

<sup>12</sup> בפסוקים ה-ז מדבר יעקב על הברכה שקבל בלזו מסביר כיצד היא מהווה הוכחה ('מופת') לכך שה' התכוון לבחירת שני בני יוסף לנחול בארץ ישראל עם יתר בני יעקב.

<sup>13</sup> משפטים המשמשים בסיס להוכחה לוגית.

<sup>14</sup> מסקנה מהיקש לוגי.

<sup>15</sup> יעקב סיפר ליוסף על הברכה שקיבל, האומרת (ד) שיפורה ושירבה ויהיה לקהל עמים, ושלזרע זה יתן ה' את הארץ. ואמר יעקב: 'מאז שקבלתי ברכה זו – שבהכרח תתקיים, ושלא זו בלבד שהיו בה שלושה ביטויי התרבות ("הנני מפרך", "והרבייתך", "ונתתיך לקהל עמים"), אלא אף היה בה לשון 'קהל', ומכאן שמדובר בהולדה של יותר מילד אחד – מאז לא נולד לי אלא בן אחד, והוא בנימין, ולא זו בלבד אלא משפחתי אף קטנה שהרי אשתי רחל מתה. ומלשון הברכה ברור שאין הכוונה בה להתרבות של נכדים בתור שכאלה, אלא להתרבות של בנים שלי. מכך שלאחר הברכה נולד לי רק בן אחד, ושבברכה נאמר שיהיה יותר מבן אחד, יש להסיק שהברכה מדברת גם על (נוסף על בנימין) הולדת נכדים שיחשבו "לי", לבנים ישירים שלי.

<sup>16</sup> המשמעות המינימלית של תוספת ההתרבות שאמורה לבוא לאחר הברכה, היא של תוספת שני בנים לעניין הנחלה. וזה התקיים על ידי הולדת בנימין והחלפת יוסף בשני בניו (שהרי מעתה לא ינחל יוסף בפני עצמו בארץ). לפני הברכה היו ליעקב אחד-עשר בנים (עם יוסף, בלי בנימין), ועתה שלושה-עשר (עם בנימין, בלי יוסף, ועם אפרים ומנשה). ספירה זו כוללת את לוי, אף על פי שלא תתחלק הארץ לו, משום שהעיקר כאן הוא תוספת השניים לעניין חלוקת הארץ, וזה אכן קיים.

ההכרחי הבחירה.<sup>17</sup> ואחר כן נעשה מזאת התולדה היקש תנאי מתחלק, ונאמר: הולדת יעקב את<sup>1</sup> הבנים יותר מאחד הוא אם על בנים אם על בני בנים; ובאמת לא הייתה על בנים; אם כן מחוייב שיהיה על בני בנים. וזה ההקש התנאי המתחלק מובן מפסוק "ואני בבואי מפדן וכו'" (ז), כי המובן ממנו כי הוא לא ריבה אבל מיעט.<sup>18</sup> ומכאן ואילך הרשות נתונה ליעקב אם יבחר בני בנים מראובן ואחיו, או מיוסף, ולכן על צד החסד והחבה, מצורף להיותו בכור בן אשתו האהובה, ומצורף לנבלה שעשה ראובן (ל"ה, כב), בחר יעקב שיהיה זה לבני בנו יוסף, וזאת הבחירה אמר לו בפסוק "ועתה שני בניך וכו'". ואמנם אומרו "ומולדתך" (ו), הכונה בזה אם שנולדו אז או שינלדו לעתיד,<sup>19</sup> הנה בחירתי שיקראו על שם אחיהם. וראה כי א"ע נטה, כי אם היה אומרו "ואני בבואי מפדן" (ז) התנצלות כפירוש, היה ראוי זה במאמר הראשון באמרו "ונשאתני" (מ"ז, ל).<sup>20</sup> והגאון אמר האמת,<sup>21</sup> אבל מי ומי ידע לעמוד על כל ההתחייבות הזו?<sup>22</sup> אלא אם כן ידע מלאכת ההגיון. וזכור והקש על זה.

<sup>17</sup> יעקב עשה היקש לוגי על בסיס דבר ה' אליו בלז: 1. יעקב יפרה וירבה; 2. הפרה ורבה (=מי שהוא בזה התואר) יוליד יותר מאחד; ← לפיכך 3. יעקב יוליד יותר מאחד. המונחים הלוגיים כאן בדברי ריא"כ מוגדרים במילות ההגיון לרמב"ם, פרקים ו'–ז'. ה'הקדמות' הן שני המשפטים שההיקש בנוי עליהם (אצלנו – משפטים 1,2). ה'תולדה' היא מסקנת ההיקש (אצלנו – משפט 3). ה'תמונה הראשונה' היא כינוי לסיווג ההיקשים אשר בהם ה'גבול האמצעי', כלומר, החלק המשותף לשתי ההקדמות (אצלנו – הפריה והרביה) הוא הנושא בהקדמה אחת (אצלנו 2 – ונושא בהקדמה אחרת (אצלנו 1). ההקדמה אשר בה מופיע הנושא של התולדה (אצלנו – ההולדה יותר מאחד) נקראת 'ההקדמה הגדולה' (אצלנו 2), וההקדמה אשר בה מופיע הנושא של התולדה (אצלנו – יעקב) נקראת 'ההקדמה הקטנה' (אצלנו 1). ההקדמה הקטנה, "יעקב יפרה וירבה", נזכר בפירוש, בפסוק ד. ההקדמה הגדולה, 'הפרה ורבה יוליד יותר מאחד', לא כתובה בכלל. תולדת ההיקש רמוזה כהנחה בתוך פסוק ה, הקובע את בחירת יעקב את אפרים ומנשה, שהרי מונחת בתוך אמירה זו ההנחה שיש להוסיף על בנימין אחד נוסף.

<sup>18</sup> 'היקש תנאי נחלק', על פי המבואר במילות ההגיון פרק ז', הוא היקש הבנוי על משפט הקובע לנושא אחד שני נשואים אפשריים, כאשר שתי האפשרויות עומדות בסתירה זו לזו, ואז בחיוב אפשרות אחת נשללת האחרת, ובשלילת אפשרות אחת מתחייבת האחרת. הדוגמא הניתנת שם היא: 'המים האלו הם חמים או קרים'; 'המים חמים'; ← לפיכך 'המים אינם קרים'. כך כאן על תולדת ההיקש הקודם, כלומר, על המשפט 'יעקב יוליד יותר מאחד', בנה יעקב היקש תנאי נחלק: 'הולדת יעקב יותר מאחד יכולה להיות או בבנים ממש, בניו הישירים הביולוגיים, או בבני בניו (כלומר, על ידי ייעודם להיות נחשבים בניו)'; 'הולדת יעקב יותר מאחד לא הייתה בבנים ממש'; ← לפיכך מחוייב ש'הולדת יעקב יותר מאחד תהיה בבני בנים'. כל הבנת ההיקש הזה מהכתוב הוא על בסיס הפסוק "ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל", אשר משמעותו היא: מאז הולדת בנימין לא רביתי (אלא מיעטתי, שרחל מתה), ואשר משמעות זו רלוונטית רק לעניין היקש זה.

<sup>19</sup> הכוונה היא בין לבנים של יוסף שכבר נולדו לפני זמן זה של דברי יעקב (אלא שנולדו לאחר שנולדו אפרים ומנשה), ובין לבנים שעתידיים להוולד.

<sup>20</sup> לדעת ראב"ע תפקיד סיפור מותה של רחל כאן בפי יעקב הוא לצורך התנצלות בפני יוסף על שמבקשו דבר שהוא עצמו לא מילא כלפי רחל, כלומר, קבורה במערת המכפלה. ריא"כ דוחה פירוש זה משום שאם היה כדברי ראב"ע, הפסוק היה להופיע לעיל בפגישה הקודמת בין יעקב ליוסף (מ"ז, כט-לא), שם ביקש יעקב מיוסף לקברו עם אבותיו, ואין לפסוק קשר עם עניין בחירת בני יוסף להיות כבניו.

<sup>21</sup> זה לשון רס"ג (על פי תרגום תרגומו בחומש 'תורת חיים', מוסד הרב קוק): "אבל אני בבואי מפדן ארם מתה עלי רחל ... ולא נולד לי אחר כך כלום". ופירש ראב"ע (על פסוק ד) את דבריו: "וטעם הנני מפרך – על דעת הגאון שאמר לי השם הנני מפרך ובן לא נולד לי, רק מתה רחל. ועתה ידעתי כי בעבור בניך הנולדים לך אמר הנני מפרך".

<sup>22</sup> בניית המתחייב באופן לוגי, כפי כל המבואר לעיל.

- (י) **לא יוכל לראות** – הנה זה גזירה<sup>23</sup> שוללת, והמתנגדת לה: "וירא ישראל את בני יוסף" (ח). הנה דומה לזה "והנה הסנה בער באש" (שמות ג', ב) ואחריו: "מדוע לא יבער הסנה" (שם ג), ורבים כן. וכל זה נכון בעברי ובהגיון.<sup>24</sup>
- (יב) **וישתחו לאפיו ארצה** – כינוי "לאפיו" ליוסף,<sup>25</sup> וגם אז ההשתחויה הייתה לשם, הודאה על מה שאמר אביו "והנה הראה אתי אלהים גם את זרעך" (יא), כי איך ישתחוה לאביו, והנה "לא יוכל לראות" (י). לכן אין כתוב כאן 'וישתחו לו אפים ארצה'.<sup>26</sup>
- (יד) **כי מנשה הבכור** – אין דעתי שימצא בכל התורה והמקרא מלת 'כי' שטעמה 'אע"פ'. וגם אין כולם נתינת טעם וסבה, אבל היה כן בזה, כי זה טעם למה שאמר "שכל את ידי" כלומר: תשאל איזה שכל והשתכלות עשה, התשובה – "כי מנשה הבכור" והוא שם שמאלו על ראשון הפך הנראה לעינים, כי הוא ראה ללבב למה שהשיג ברוח הקודש.<sup>27</sup>
- (טו) **ויברך את יוסף** – כטעם "ברוך פרי בטןך" (דברים כ"ח, ד), והפך זה קלל חם כי אמר "ארור כנען" (ט', כה).<sup>28</sup>
- (טז) **הגואל אתי מכל רע** – נכון זה הלשון וכל מאמר אם בפעל אם בכח.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> גזירה' היא משפט חיורי, proposition.

<sup>24</sup> נראה שכוונתו היא שכשם שבפסוק בשמות פירוש "בוער באש" הוא שהאש פועלת לבערת הסנה, אף על פי שהסנה איננו בוער, כך כאן נאמר שישראל ראה את בני יוסף, כאשר הכוונה היא רק שניסה לראותם. וניתן בעברית וכן בדקדוק הכללי המשותף לכלל השפות לתאר פעולה אף על פי שאין הפעולה מתקיימת.

<sup>25</sup> הכינוי המוסב 'י' במלה 'לאפיו' היא ליוסף, כלומר, לא יוסף השתחוה לאפי יעקב אלא יוסף השתחוה על אפיו הוא. נמצא שהמלה 'לאפיו' אינה מתארת את מושא ההשתחויה אלא רק את פעולתה.

<sup>26</sup> ההשתחויה לא יכולה הייתה להיות אל יעקב, שהרי יעקב אינו יכול לראות, אלא הייתה לה'. לכן לא כתוב שההשתחויה הייתה 'לו'. ראה גם לעיל על כ"ג, יב; מ"ז, לא.

<sup>27</sup> המילה "כי" כאן איננה יכולה להתפרש במובן נתינת טעם לאופן שבו שם את ידיו, שהרי בכרות מנשה בוודאי איננה הטעם לכך ששם יעקב את ימינו על ראש אפרים ואת שמאלו על ראש מנשה. ראב"ע מפרש "כי" במובן 'אף על פי': "כי מנשה הבכור – אף על פי שמנשה הוא הבכור". ריא"כ דוחה פירוש זה משום שלדעתו אין במקרא 'כי' במובן אף על פי. ריא"כ מודה שלא כל 'כי' במקרא משמש במובן נתינת סיבה, ואף על פי כן קובע שכאן "כי" אכן משמש במשמעות סיבתית, כאשר הסיבה היא לא לעצם האופן שבו שם את ידיו, אלא לעובדה ששימת יעקב את ימינו על ראש אפרים ושמאלו על ראש מנשה מהווה שיכול, כלומר, היא פעולה הנובעת מתוך חשיבה ושכל, שהרי הפעולה איננה מובנת על פי ראייה שטחית, שהרי מנשה הוא הבכור.

<sup>28</sup> הברכה כאן ליוסף היא בעצם ברכת זרעו ("...יברך את הנערים..."), וכן בדברים מובטחת ברכה לבני ישראל ("ויבאו עליך כל הברכות האלה" – שם ב), ובתוכן הברכה להם נאמרה ברכה לזרעם. וכן בהפכה של ברכה - בקללה, נח קלל את כנען בן חם על מעשהו של חם. וביאר ריא"כ שם: "ואמנם מדוע כעסו על חם קלל זרעו באמרו ארור כנען, מבואר לבעלי העינים כי כל עמל אדם הוא לזרעו, וקשה לכל אדם כשיקללו בני אדם את זרעו, והעד בקלות "ארור פרי בטןך" (דברים כ"ח, יח), והפך זה "ברוך פרי בטןך" (דברים כ"ח, ד). ויותר נמרץ אמרו "ויברך את יוסף ויאמר" "יברך את הנערים וכו'" ("מ"ח, טו-טז).

<sup>29</sup> השימוש בזמן "הווה" מתאימה ונכונה, בין אם אכן המתואר במשפט מתרחש אז בשעת אמירה, ואז המשפט נכון בפועל, ובן אם איננו מתרחש אז בשעת אמירה, ואז המשפט נכון בכח.

**וידגו** – פעל מ'דג', והוא הדין שיוכל לומר 'ויבהמו', מ'בהמה'. ובכלל כי מכל שם נוכל לעשות שמונה בנינים.<sup>30</sup> ובאמת כן אצלי היה בכלל לשונינו, רק שאבדנוהו.<sup>31</sup> ולא אֶשְׁמַר אני אחר שהקש נותן זה.<sup>32</sup> וביאור זה ימצא בספר אחר.<sup>33</sup>

(כ) **וישם את אפרים לפני מנשה** – כמו שפירשתי זה לפנים.<sup>34</sup>

(כב) **ואני נתתי וכן לקחתי** – מבואר ממה שזכר לפנים,<sup>35</sup> כל שכן בנבואות האמתיות ההכרחיות כאמרו "הנה באה ונהייתה" (יחזקאל כ"א, יב), וזה כטעם "כי נכון הדבר מעם האלהים" (מ"א, לב).<sup>36</sup> וביאור זה ימצא בגביע.<sup>37</sup>

### פרק מט

(א) **באחרית הימים** – אחר ש'אחרית' הוא ממאמר המצטרף, לא נוכל להגביל זמן אם הוא קרוב או רחוק.<sup>38</sup> וזכור זה והקש על זה.

(ג-ד) **כחי וראשית אוני יתר שאת ויתר עז** – כן הוא כל פטר רחם, וכן כתו' "כי הוא ראשית אונו" (דברים כ"א, יז).<sup>39</sup> אבל אתה לא יהיה לך יתרון לעתיד משלי אפי' דבר נתן ונגר כמים,<sup>40</sup> כי נבלת.<sup>41</sup> והנה מלת 'אל' נכון במקומות על ההגדה כמו 'לא'.<sup>42</sup>

<sup>30</sup> "וידגו" הוא פועל בבניין קל, הנגזר משם העצם 'דג'. בשפה העברית ניתן לגזור מכל שמות העצם פעלים בכל שמונת הבנינים. אצלנו מקובל שיש שבעה בנינים. רד"ק במכלול (מהד' רוטנברג עמ' 50) מונה שמונה (השבעה המוכרים מהסיווג המקובל אצלנו, בתוספת בניין פועל נוסף, עיי"ש).

<sup>31</sup> על תופעת 'איבוד הלשון' ראה דברי ריא"כ לבראשית מ"א, מה. <sup>32</sup> האפשרות לגזור פעלים משמות הוא כללי, ואינו מוגבל להופעות ספציפיות שבמקרא, אלא ניתן להניח שהיו עוד הופעות רבות של התופעה שלא הגיעו אלינו מכיוון שהגיע אלינו רק מדגם מצומצם של השפה העברית. לכן, ההגיון נותן שניתן לגזור עוד באופן חופשי.

<sup>33</sup> ככל הנראה כונתו לפרוש הרמב"ם למשנה לתרומות א', א. <sup>34</sup> לעיל פסוק יד.

<sup>35</sup> ניתן להשתמש בלשון עבר בתיאור ארוע שטרם ארע, מהסיבה המובאת לעיל על פסוק טז. לכן יעקב אומר "ואני נתתי" למרות שרק בזמן חלוקת הארץ עתיד יוסף לקבל חלק נוסף. וכן "אשר לקחתי" לדעת ריא"כ רומז לכיבוש הארץ העתידי, כפירוש רשב"ם, ראב"ע ורד"ק, ולא כרש"י.

<sup>36</sup> מלבד העקרון הכללי שניתן להשתמש בלשון עבר בתיאור ארועים עתידיים, כל שכן ששימוש זה נכון בנבואה שתבוא בהכרח, וכאילו הם קיימות בפועל ממש. עקרון זה בולט בפסוק ביחזקאל, אשר בו הנביא בא להדגיש את הכרחיות התגשמות הנבואה, כפי שרואים מכך שמשתמש בלשון כפולה "באה ונהייתה" – והרי לשון כפולה מעידה על וודאות התגשמות הנבואה, כפי שאומר יוסף על חלומות פרעה, ובתוך הדגשתו את הכרחיות התגשמות הנבואה, משתמש הפסוק ביחזקאל בלשון עבר "נהייתה" (אבל המלה "באה" אינה לשון עבר אלא הווה, שהרי הטעמה היא מלרע).

<sup>37</sup> גביע כסף פרק י"ט, "וראה גם שולחן כסף, סע' קכ. וראה לעיל על בראשית מ"א, לב. <sup>38</sup> התוכן הספציפי של הביטוי "אחרית הימים" מוגדר רק בצירוף אל דבר אחר, כלומר, הוא מושג זמן יחסי, שלא נוכל לדעת אם הוא זמן רב או זמן מועט. וראה לעיל על ל"ח, א; מ"א, א.

<sup>39</sup> תיאורים אלו אינם שבחים ייחודיים לראובן, אלא מציינים רק את עצם בכורתו, שהוא ראשית אונו של אביו ופתח ראשונה את רחם אמו.

<sup>40</sup> פירוש המילים "פחז כמים אל תותר" הוא: אפילו דבר פוחז, נתן ונגר, כמים, לא יהיה לראובן תוספת ("יתרון") בנחלת יעקב שעתידים בניו לקבל (ראה לקמן על פסוק ז, וכן ראה: דברי הימים ה', א). השווה ראב"ע ובשם רס"ג.



(ה) **שמעון ולוי אחים** – זה על ענין שכס כמו שאמ' א"ע,<sup>43</sup> כי אמר להם "עכרתם אתי" (ל"ד), (ל).<sup>44</sup> ואע"פ שאחריהם היה טוב, כי השם הצילם בזכות יעקב (ל"ה, ה), הנה מכל מקום היה סכלות, כטעם "וכסיל מתעבר ובוטח" (משלי י"ד, טז).<sup>45</sup> וזכור זה תמיד.

(ז) ואמנם **אחלקם** הוא לעתיד בענין כבוש הארץ כמו "אל תותר".<sup>46</sup>

(ח-ט) **יהודה אתה יודוך אחיך** – "יהודה" הוא קריאה, והוא הנושא,<sup>47</sup> ולכן היה בו רביע,<sup>48</sup> וזה כמו "אחותינו את היי לאלפי רבבה" (כ"ד, ס), ושמו על "אחותינו" געיא,<sup>49</sup> והוא הנושא.<sup>50</sup>

זכור תחלה כי אמרו על יהודה "גור אריה יהודה" (ט) וכן "יששכר חמור גרם" (יד), ו"נפתלי אילה שלוחה" (כא), ו"בנימין זאב" (כז) הכל נכון כאלו שם בכולם כ"ף הדמיון, כי 'הוא הוא' נכון כמו הדומה, כאשר התבאר במה שאחר הטבע.<sup>51</sup> וכתו' "השלוש זמרי הורג אדוניו" (מלכים ב ט', לא).<sup>52</sup> ואחר, זכור מה שזכרתי לפני, כי הסכמת העברי לסבות רבות לומר על העתיד לשון עבר, וזה אם מצד שכל עתיד יתואר עוד בעבר, ומצד היותו 'נכון מעם האלהים' (על פי

<sup>41</sup> המשך הפסוק "כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה" הוא נימוק לנטילת חלק הבכורה ממנו, כלומר, משום שעשית מעשה נבלה בשכיבת בלהה. 'כי נבלת' על פי הפסוק במשלי ל', לב "אם נבלת בהתנשא..."

<sup>42</sup> המלה 'אל' יכולה לשמש גם כתיאור עתיד, ואינה בהכרח לשון ציווי, כמו כאן, שאינו מצווה על ראובן שלא יקבל, אלא מבשר לו שלא יקבל. ולא כראב"ע שכתב: "רק על דעתי שלא תמצא מלת 'אל' רק במקום צווי... ופירושו – אל תבקש יתרון אפילו פחו כמים".

<sup>43</sup> ראב"ע כאן: "שמעון ולוי אחים – בעבור מעשה שכס".

<sup>44</sup> ידוע שיעקב התייחס בשלילה למעשה שמעון ולוי בשכס, כפי שאמר להם שם: "עכרתם אתי".

<sup>45</sup> אף על פי שחששו של יעקב התבדה בפועל, היה זה משום שה' הצילם, אבל לא היה להם לבטוח לסמוך על הנס אלא לחשוש לסכנה כדרכו של חכם, כפי שנאמר במשלי "חכם ירא וסר מרע וכסיל מתעבר ובוטח".

<sup>46</sup> חילוקם יהיה בעתיד בעת חלוקת הארץ, כשם ש"אל תותר" היא לעתיד בענין חלוקת הארץ. ראה לעיל על פסוק ד.

<sup>47</sup> "יהודה" הוא נושא המשפט הבא: "אתה יודוך אחיך".

<sup>48</sup> טעם הרביע במלה "יהודה" הוא היות המלה קריאה המשמשת כנושא המשפט הבא.

<sup>49</sup> כך מכנה ריא"כ את הטעם זקף גדול.

<sup>50</sup> טעם ה'געיא' במלה "אחותנו" הוא היות קריאה המשמשת כנושא המשפט הבא. ראה לעיל שם. ולא כפירוש ראב"ע שפירש שיש כאן שני משפטים שלמים: "יהודה אתה; יודוך אחיך".

<sup>51</sup> ראה לעיל בהערותינו לבראשית ל', לב, זיהוי בני יעקב עם בעלי חיים, כגון "גור אריה יהודה", הוא מטאפורי ומובן כדמיון, כאילו היה בו כ' הדמיון, כלומר, כאילו נאמר 'כגור אריה יהודה' וכדומה. אמירת 'הוא הוא', כלומר, קביעה נחרצת של זהות, היא נכונה כמו ניסוח של דימוי, משום שהכוונה היא לשיתוף בין המושגים בתכונה מסוימת, ובמישור תכונה זו, אכן יש זהות.

<sup>52</sup> איזבל כינתה את יהוא "זמרי הרג אדניו", אף על פי שאין הוא זמרי, משום שדמה לזמרי בכך שהרג אדוניו. ושם במלכים פירש: "גם זה נאה ומקובל ונכון אצל הבקיאים בהגיון, ובפרט אצל מי שידע הוראת 'הוא הוא' מספר מה שאחר הטבע".

<sup>53</sup> לעיל על מ"ח, טז, כב.

מ"א, לב) כאילו יצא לפועל. וכן הוא הענין באלו הנבואות, לכן אמר על זה "עלית", "כרע", "שכב".<sup>54</sup>

ואחרי כל זה, דע כי כל אלה היעודים והברכות הנבואיות שאמר יעקב לבניו הם על ענינים אחרי יְרֵשֶׁם הארץ על יד יהושע, ולכן אמר: 'יהודה' – כי 'יודוך אחיך',<sup>55</sup> כי המלכות יהיה לו, וזהו על דוד, כי שאול היה בחיר י"י ומלכותו היה הבל.<sup>56</sup> ודוד מצד היותו מלך נאמר עליו "ידך בעורף אוביך".

וכל השבטים השתחוו לו, וזהו "ישתחוו לך בני אביך". ומצד מלכותו אמר "גור אריה יהודה", כי האריה מלך בחיות. וטעם **מטרף בני עלית** – יש בו קדימה ואיחור, כי "בני" הוא הנושא ו"מטרף עלית" הוא הנשוא, ורמז ב"בני" ליהודה הנזכר, כלומר: 'אתה בני – עלית מטרף',<sup>57</sup> כטעם "ותעל אחד מגוריה... וילמד לטרוף טרף (יחזקאל י"ט, ג)", וכל זה על הצלחת מלכות דוד.<sup>58</sup>

(י) ואמרו **שילה** הוא סוד גדול, וטעמו – 'טעותו', וכבר פירשו נותן התורה במה שהקדים בספורים הקלים "ותקרא <sup>7</sup> שמו שלה והיה בכזיב בלדתה אותו" (ל"ח, ה), ר"ל: מטעם 'ויכהו שם... על השל' (עפ"י שמואל ב' ו', ז), שגם הנוצרים העתיקוהו 'טמריטט'<sup>59</sup> שהוא כענין טעות המחשבה ומהירותה דרך גסות רוח.<sup>60</sup> ואין קושיא משינוי הניקוד ואם יהיה שנוי בשורש.<sup>61</sup> גם

<sup>54</sup> בברכות הפעלים הם בלשון עבר אף על פי שיתקיימו רק בעתיד, משום שבלשון העברית ניתן לדבר על העתיד בלשון עבר, כיוון שהעתידי קיים בעבר בכח, וגם משום שמדובר כאן בנבואה שבהכרח תתקיים, ולכן כאילו כבר יצאה לפועל.

<sup>55</sup> יעקב דרש לשון 'יהודה' מלשון הודאה, ואמר שזהו שמו משום שיודוהו אחיו.  
<sup>56</sup> שאול נבחר למלכות על ידי ה', אבל לא היה מקובל על העם 'ומלכותו היה הבל' כלומר מלכות זמנית, שאינה מתקיימת וחסר ערך שכן לא היה לו תמיכה מהעם. מה שאין כן דוד, שהיה מקובל על העם, ולכן רק דוד היה מלך אשר הודו בו אחיו, כלומר יתר השבטים.

<sup>57</sup> המילה "בני" היא פניה ליהודה, והיא נושא המשפט, ולכן הפסוק כתוב שלא כסדרו הטבעי ('יש בו קדימה ואיחור'), שהוא 'בני – עלית מטרף'.

<sup>58</sup> במשל ביחזקאל מתואר 'גור' אריות אשר 'עלה' ולמד 'לטרוף טרף', והמשמעות היא שגדל להיות כפיר אריות והתחזק ולמד לטרוף. כך גם כאן המשמעות היא שיהודה הוא מלך כמלך החיות, יתחיל כגור ואחר כך יצליח ויגדל להיות ככפיר היודע טרף. לא ברור כיצד מפרש ריא"כ את המלה "מטרף" באופן שתהיה משמעותו שגדל לטרף.

<sup>59</sup> בוולגטה – temeritate, כלומר, פיזיות.  
<sup>60</sup> המילה "שילה" אינה מפורשת כאן (מטעמים שיבוארו בהמשך), וניתן ללמוד את פירושה מסיפור פשוט יותר בו התורה השתמשה בשורש "שלה", בכוונה ללמדנו את משמעות המלה כדי שנבין את הפסוק כאן (ראה לעיל על ל"ח, ה). השימוש במלה בסיפור 'קל' הוא בפסוק "ותקרא את שמו שלה והיה בכזיב בלדתה אתו", ממנו מבואר ששם האיש 'שלה' נובע משם מקום לידתו 'כזיב', ואם כן פירוש 'שלה' הוא כזב, כלומר, דבר לא נכון, טעות או שקר. וכן משמעות המלה 'של' בשמואל, שם מפרש ריא"כ 'על השל' – "על הטעות שעשה". וגם הנוצרים תרגמו את הפסוק בשמואל במובן זה, אף על פי שלא תרגמו כך את המלה 'שילה' כאן (ראה לקמן).  
<sup>61</sup> ניתן להקיש מהפסוק בפרק ל"ח לכאן אף על פי שיש שינוי בניקוד, וגם אם יהיה שינוי קל בשורש.

אין קושיא מאמרו "יבא", כי כן כתוב: "ובאו עליך כל הברכות" (דברים כ"ח, ב). ובכלל כי לשון 'ביאה' ו'ציאה' מונח בעברי למקרה כמו לעצם, ועוד גם להעדר כמו לקנין, והנה כתוב בהעדרים "ויבא אופל" (איוב ל', כו). כל שכן שכתוב "הדבר יצא מפי המלך" (אסתר ז', ח).<sup>62</sup> ואמרו עד – הוא בכאן ממין ההגבלה, כי אז יסור.<sup>63</sup>

ואמרו ולו יקתה עמים רומז לשבט בעת שלא יסור,<sup>64</sup> כאילו אמר שלא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו ולו יקתה עמים – עד כי יבא שילה'. ואלו הקדימות והאיחורים נכונים בעברי ויותר בהגיון, מצורף כי נותן התורה בחר זה בכאן על צד היותר טוב, והוא להסתיר הסוד כדי שלא יבינוהו רק יחידים לסבות איני רוצה לכותבם, וגם להשלים דברו בטוב, ולחבר זה עם "אוסרי לגפן", שהוא מן הטוב.<sup>65</sup> ושם אלו הארבעה תיבות טמונות מעורבות, ר"ל "עד כי יבא שילה", ולא ירגישם איש אלא אם כן הוא חד הראות מאד.<sup>66</sup> ודומה לזה ההשלמה בטוב הנה כתבנו<sup>67</sup> על אמרו "ואתם פרו ורבו" (ט', ז).<sup>68</sup> ובכלל כי אין כונת יעקב עתה להודיעם הפגעים הרעים העתידיים להם, כי כל עצמו לברך כולם או רובם, ובפרט יהודה שהציל יוסף.<sup>69</sup> ובכלל כי העולה מזאת הגזרה<sup>70</sup>, ר"ל אמרו "עד כי יבא שילה", לנבואת חורבן – דרך רמז סודי

<sup>62</sup> לשונות 'ביאה' ו'ציאה' משמשים לא רק לתנועת חפצים אלא גם להתרחשות ארועים, כגון כאן, שמדובר על ביאת טעות נמהרת, ובפסוק באסתר, בו מדובר על יציאת דיבור. וכן משמשים לא רק למציאות חיובית אלא גם להסתלקות דבר ומעבר ממצאות לחסרון, כגון בפסוק באיוב, בו מדובר על ביאת האופל, כלומר, על הסתלקות האור.

<sup>63</sup> לא תמיד משמעות הלשון 'עד' היא הגבלה, כלומר, תיחום וסיום של הדבר עליו נאמר 'עד' (ראה לעיל על ח', ז), אבל כאן אכן יש משמעות של הגבלה, וכאשר יבא 'שילה' (תבוא הטעות הנמהרת), אז אכן תסור המלכות מיהודה.

<sup>64</sup> "ולו יקתה עמים" אינו המשך עניין "עד כי יבא שילה" אלא של "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו".  
<sup>65</sup> נכון מבחינת העברית ומבחינת הדקדוק הכללי של השפות לשנות את הסדר הטבעי של משפטים בפסוק ('קדימות ואיחורים'). כאן יש גם סיבה ספציפית לשינוי זה, והיא ערפול משמעות הפסוק כדי שלא יבינוהו ההמון אלא רק יחיד סגולה. ומטרה ספציפית נוספת היא שהפסוק יסתיים בנבואה חיובית ("ולו יקתה עמים") ולא בפורענות של "עד כי יבא שילה", הרומז לחורבן בית ראשון. מטרה נוספת של אי הסדר במשפט היא הסמכת "ולו יקתה עמים" לפסוק הבא "אסרי לגפן עירה...", שאף היא נבואת ברכה.

<sup>66</sup> בפסוק זה ארבעת המלים "עד כי יבא שילה" חבויות בתוך נבואת הברכה על מלכות בית דוד, כדי שלא תבלוט הפורענות.

<sup>67</sup> בפרושיו טירת כסף ומצרף לכסף אינו נמצא.

<sup>68</sup> מגמת סיום בטוב נמצאת גם בבראשית ט', ז. פרק ט' פותח ב"ויברך אלהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו...". לאחר מכן מובאות אזהרות בעלות קונוטציות שליליות: "אך בשר בנפשו... שפך דם האדם באדם דמו ישפך...". היחידה מסיימת "ואתם פרו ורבו", למרות שברכה זו מקומה בתחילת היחידה וכבר נאמרה שם.

<sup>69</sup> עיקר מגמת הנבואה היא הברכה, וכך במיוחד ליהודה, והפורענות הרמוזה ב"עד כי יבא שילה" נכנסה דרך אגב.  
<sup>70</sup> רצף מילים, ביטוי.

– בית ראשון על יד נבוכד נצר בימי צדקיהו (מלכים ב כ"ה, ח),<sup>71</sup> כי קודם זה "ויגל ישראל" מעל אדמתו" (שם י"ז, כג), אבל על זה כתו' "ויגל יהודה מעל אדמתו" (שם כ"ה, כא).<sup>72</sup> ולכן מתחלת ברכת יהודה נמשך הענין עד זאת הגזירה, כי "לא יסור" שהוא שלילה אינו רק חזוק למחייבות שקדם, שכולם כוללות ומקיפות על בשורת מלכות יהודה, כמו "וחיו ולא ימותו" (במדבר ד, י"ט),<sup>73</sup> ולהודיענו גבול זה,<sup>74</sup> עם שביאר באמרו "שבט", כי אותה ההצלחה הנזכרת יהיה הצלחת שבט<sup>75</sup>, כלומר מלכות כמו שאמ' דוד על עצמו ליורש זה, "שבט מלכותך" (תהלים מ"ה, ז), כטעם "שרביט הזהב", (אסתר ה', ב), ודרך מלך להיות לו סופר יושב בין רגליו, כמו שמבואר על דוד.<sup>76</sup> והכונה בזה כאילו אמר: 'יהודה – אתה יודוך אחיך, גור אריה יהודה, לא יסור שבט עד כי יבא שילה', כי התחלת זה מזמן' דוד ותכליתה וקִצָּה בצדקיהו,<sup>77</sup> רצוני לומר: מיום שהתחיל, הִתְמִיד זה ולא סר עד זמן צדקיהו.<sup>78</sup> אע"פ שקיבל חולשה ומיעוט בחלוקת עשרת השבטים, אין זה קושיא, כי על כל פנים לא סר, כי רבים ורבים מישראל נכנעו ליהודה, כל שכן בנימין, ואף בימי יהושפט וחזקיה מבואר למי שהוא בקי בנביאים ובדברי הימים<sup>79</sup> שבאו לרב מאד מעשרת השבטים לחסות בצל יהודה.<sup>80</sup> וגם אין זה מונע שלא ישוב זרובבל,

<sup>71</sup> המכוון בדרך רמז אסוטרי בנבואת הפורענות "עד כי יבא שילה" הוא חורבן בית ראשון בידי נבוכדנצר בימי צדקיהו מלך יהודה.

<sup>72</sup> ההוכחה לכך שהרמז כאן הוא לתקופת חורבן הבית ולא לתחילת הגלויות היא שהגלות הראשונה נתפסת כגלות של מלכות ישראל בלבד: "ויגל ישראל", ללא כל איזכור של יהודה, ומלכות יהודה נשארה אז, ורק בגלות שבה בעקבות חורבן הבית נאמר: "ויגל יהודה מעל אדמתו".

<sup>73</sup> הניסוח השלילי "לא יסור שבט מיהודה" הוא חזרה על העניין שנוסח קודם לכן באופן חיובי: "אתה יודוך אחיך, ידך בערף איביך, ישתחו לך בני אביך, גור אריה יהודה...". דרך התורה להדגיש עניין על ידי החזרה על שלילת הפכו, כמו "וחיו ולא תמותו" וכן כאן נאמר שיהיה מלך ושלא תסור ממנו המלוכה.

<sup>74</sup> אין הכוונה בפסוק להגביל את היות בעם ישראל מלכות יהודה, באופן שהיינו יכולים לומר שהמכוון הוא גלות ישראל (שאז גלו ישראל מהארץ אשר בה הייתה מלכות יהודה – ואף על פי שלא מלך עליהם ישירות), אלא להגביל את היות מלכות ליהודה, שהרי עיקר הברכה היא ברכה ליהודה שתהיה לו מלכות, וזו היא כוונת הברכה מתחילתה, וגם "לא יסור שבט מיהודה" אינו אלא המשך ישיר לעניין זה, כאמור, וברכה זו היא שניתן לה כאן הגבול "עד כי יבא שילה".

<sup>75</sup> שבט מלכות

<sup>76</sup> הוספת "לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו" אחרי הניסוחים החיוביים "אתה יודוך אחיך..." היא לא רק להדגשה נוספת כדרך "וחיו ולא תמותו", אלא גם כדי להוסיף ביאור מפורש יותר שההצלחה שמדובר עליה בברכה היא הצלחה של מלכות דווקא, שהרי השבט הוא השרביט והוא סמל המלוכה, ודרך המלך דווקא להיות לו סופר (מחוקק) יושב בין רגליו. בשמואל ב ח', יז מסופר על דוד כי היה לו סופר אך לא ידוע לי מקור המתאר את מקום מושבו.

<sup>77</sup> התגשמות הברכה הייתה במלכות בית דוד, מדוד עד צדקיהו.

<sup>78</sup> אין הכוונה שהמלכות המשיכה באותה עצמה עד זמן צדקיהו, ולא שאחרי זמן צדקיהו יותר לא חזרה, אלא רק שהמשיכה ולא סרה עד זמן צדקיהו.

<sup>79</sup> ראה דברי הימים ב י"ז, א-ב, ל"ד, לב

<sup>80</sup> אין פירוש הברכה שעל עם ישראל תהיה מלכות מבית יהודה (שאם כן היה קשה מכך שעל עשרה שבטים לא הייתה מלכות מיהודה מימי רחבעם וירבעם), אלא רק שליהודה תהיה מלכות. ואכן בית דוד המשיך למלוך על נתח מסויים מעם ישראל, לא רק על שבט יהודה, אלא גם על שבט בנימין כולו ועל רבים אחרים מישראל.

וגם עוד בית שלישי, כי לא כיון רק להגביל התנועה ההיא, מנקודת ההתחלה עד קצה וסופה שחרב בית ראשון בזמן צדקיהו.<sup>81</sup> והפליג לרמוז זה בלשון "שילה" מטעם 'השל', ויותר מופלג כמו שתרגמוהו הנוצרים, שזה היה ענין צדקיהו ושריו ועמו, שלא רצו לתת צוארם בעול נבוכד נצר כמו שיעצם ירמיה מפי השם (ירמיה כ"ז, יב), מצורף להפלגת הסתרת הסוד בזה השם הנעלם. עם זה, אלפים מן השנים לא הובן.<sup>82</sup> ונעשו בו פירושים לאין מספר, ואין כונת נותן התורה אחד מהם, וכל שכן המעתיק לנוצרים שהמיר הה"א בחי"ת כאילו כתב 'שילוח'.<sup>83</sup> וסוף דבר הנה ההודאה לאל גלה לנו משה רבינו דעתו.<sup>84</sup>

**אמר המחבר:** אחר שזיהי כונת נותן התורה בלי ספק, וכל שכן לנוצרים, הבקאים בחכמת ההגיון יותר ממנו בעונותינו, הנה השיחות<sup>85</sup> מעלינו את תלונות הנוצרים.<sup>86</sup> ואם עם הסכימם בפירוש שילה ירצו להתגולל עלינו, זה על חרבן בית שני, לפי שנפל מלכותינו אחר לידת י"ש כמו שבעים שנה, או אחריו<sup>87</sup> כמו ארבעים שנה, ויאמרו כי בכאן נופל כראוי מאד לשון טעות המחשבה כי טעה מלכנו בהריגתו, התשובה להם חזקה, מחכמת ההגיון.<sup>88</sup> וזה, כי מוכרח ליודעי ההגיון כי מי שיניח ויגיד התחלת תנועה מה, ויגד לו סופה והעדרה או מנוחתה, שזה הנחת גבול שבין נקודת ההתחלה ונקודת תכליתה, לא יונח זה בשום פנים על ההשבה על זה פעם אחרת.<sup>89</sup> וזה מבואר נגלה ליודעי ההגיון והטבע, והם הם היודעים. אם כן, מבואר שזה היה גבול תנועת מלכות יהודה מנקודת דוד עד נקודת צדקיהו, ואז פסקה התנועה הנזכרת.

<sup>81</sup> אין פירוש הנבואה שזמן בוא שילה יהיה סוף זמן התגשמות הברכה בכלל, אלא רק לומר שעד אז יתמיד, ואין בכך כדי לשלול את שובה של התגשמות הברכה בזמן מאוחר יותר, כגון בזמן שיבת ציון, ששלט עליהם זרובבל שהיה מבית דוד (דברי הימים א' ג', יט), וכגון בזמן בית שלישי יבנה במהרה בימינו.

<sup>82</sup> פירוש הפסוק הוא שרמוזים במלה 'שילה' הטעות והחטא של אי ציותם של צדקיהו ואנשיו לדבר ה' בפי ירמיהו להכנע למלך בבל, ובעקבות כך נפסקה מלכות בית דוד. פירוש זה לא הובן במשך אלפיים שנה (או: אלפי שנים), בגלל שתי סיבות שגרמו לריחוק ('הפלגה') של לשון הפסוק ממשמעותו: האחת, נסיון התורה להסתיר סוד על ידי השימוש במלה 'שילה', שקשה להבין שהוא מטעם 'השל'; ומצורף לזה, ריחוק נוסף שנוצר בעקבות התרגום המעוות של הנוצרים, שתרגמוהו במובן 'שליח'.

<sup>83</sup> בוולגטה מתורגם mittendus ופרוש mitten לשלוח.

<sup>84</sup> ריא"כ מודה לה' שאחרי שזמן רב נכתבו פירושים לא נכונים בפסוק, גילתה התורה עצמה את כוונתה בפסוק "ותקרא את שמו שלה וכו'", כמבואר לעיל, וכך הבין ריא"כ לראשונה את הפסוק.

<sup>85</sup> על פי במדבר י"ז, כ: "והשיחות מעלי את תלונות בני ישראל".

<sup>86</sup> כיוון שפירוש "שילה" הוא טעות וחטא ולא 'שליח', הנוצרים כבר אינם יכולים לטעון שיש מהפסוק ראייה לכך שישו, אשר חרב בית שני תקופה קצרה לאחר לידתו, הוא שליח ה'.

<sup>87</sup> אחרי מותו. ככל הנראה ישו נצלב בשנת השלושים לחייו (כארבעים שנה לפני חורבן בית שני). ראה ח. ה. כהן 'משפטו וחיייו של ישו הנוצרי' עמ'.

<sup>88</sup> אם אף על פי שסיכמו לפירוש המלה 'שילה' שהוא טעות, ירצו עדיין לפרש את הפסוק על ישו, ולפרש שהטעות היא טעותו של מלך יהודה (הכונה לנציב הרומי פילטוס, בתקופת הורדוס אנטיפס) בהריגת ישו, אז ניתן להביא על כך תשובה חזקה מחכמת הלוגיקה.

<sup>89</sup> כוונת הבא לתחום תהליך ('תנועה'), וקובע את זמן סופה, שבה יעדר התהליך או לפחות יפסק זמנית, לתאר את משך רציפותו, ולכן בשום פנים ואופן אינו כולל במשך זה תקופה שניה הבאה לאחר הפסקה.

ואם אחר זמן רב או מעט שבה התנועה, אינה אותה התנועה אבל אחרת, כי הראשונה כבר סרה, ובין שתי התנועות האלה היה הפסק והסרה, והיה ביניהם מנוחה, אם כן לא היה צודק אמרו "לא יסור".<sup>90</sup> ואם על ראשי גליות שבבבל שמשלו אחר חרבן בית ראשון,<sup>91</sup> חלילה, כי אם נניח זה, יהיה מקום לנוצרים לטעון.<sup>92</sup> ונותן התורה ראה הכל והוציאנו מזה הדמיון באמרו "שבט",<sup>93</sup> כמו שפירשו דוד עצמו באמרו "שבט מלכותך" (תהלים מ"ה, ז),<sup>94</sup> כי לפי דעתי<sup>95</sup> אמר זה לפרש זה, כי כן הוא ענין רוב ספרו.<sup>95</sup> וענין ראשי גליות אינו נקרא שבט וגם לא ממשלה, והעד: 'גלויות'.<sup>96</sup> וראה הפלגה: כי 'שבט' שם משותף, יאמר על כל אחד מבני יעקב, ויאמר על שבט מלכות יהודה כמו שכתבתי, וידוע כי ראוי לחלוק כל שם משותף, ולכן חלקו דוד.<sup>97</sup> ויותר מופלג מזה כי אחיה הנביא פירש לנו שזה גם כן משרת לענין האחר, וזה באמרו על דוד "ולבנו אתן שבט אחד, למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים לפני בירושלם העיר אשר בחרתי" (מלכים א' י"א, לו).<sup>98</sup> ובסוף מלכים כתוב "גם י יהודה אסיר מעל פני" (מלכים ב' כ"ג, כז), הרי בכאן 'שבט' 'והסרה', כמו שכתו' בתורה. וכבר הודעתך כי כל הנביאים והכתובים אין עיקרם רק לפרש תורת משה.<sup>99</sup> והעולה מכל מה שאמרנו הוא כי, שבח לאל הנותן לשכוי<sup>100</sup> בינה, עמדתי על אמרת תורתנו הקדושה וגלותי טענות הנוצרים מעלינו.

<sup>90</sup> אם התקופה המתוארת מכילה בתוכה תקופת הפסקה, לא נכון לומר על התקופה בכללותה "לא יסור".  
<sup>91</sup> בגמרא סנהדרין ה, ע"א: "לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט". בגמרא מדובר בגלות בבל שלאחר חורבן בית שני. ריא"כ כנראה מניח שאם אומרים כך, אז אין הבדל משמעותי בין ההנהגה היהודית בגולה בשתי התקופות.  
<sup>92</sup> חלילה לפרש כך, שהרי אם כן, אכן ניתן לומר שלא סר שבט מיהודה בין תקופות שני הבתים, אלא תקופה השבט המשיכה עד תקופת בית שני, ואז יוכלו הנוצרים לטעון שהשבט סר רק בחורבן בית שני בעקבות הריגת ישו.  
<sup>93</sup> דברים אלו צריכים עיון, שהרי אם נפרש שההנהגה היהודית בבבל לאחר חורבן בית ראשון נחשבת 'שבט', אז בוודאי גם ראשי הגלויות שבבבל לאחר חורבן בית שני יחשבו 'שבט', ואז גם בחורבן בית שני לא סר השבט.  
<sup>94</sup> המונח 'שבט' מאפיין מלכות בלבד, ואינו יכול לחול על ראשי גליות. והתורה בכוונה בחרה להשתמש במונח זה, כדי שלא נדמה שראשי הגלויות כלולים בברכה, אלא הברכה מתייחסת למלכות בלבד.  
<sup>95</sup> הבהרה לכך ש'שבט' הוא מלכות נתן דוד בספר תהלים בפסוק: "שבט מלכותך".  
<sup>96</sup> דוד אמר פסוק זה בתהלים כדי לפרש את הפסוק שלנו, כי רוב ספר תהלים בא כדי לפרש דברי תורה.  
<sup>97</sup> מלכות וממשלה של עם ישראל הם דווקא בארץ ישראל, ולכן ראשי 'גלויות' בהגדרה אינם כלולים בזה.  
<sup>98</sup> המלה 'שבט' היא רב-משמעית. כל אחד מבני יעקב מכונה 'שבט'; וכן המלוכה מכונה 'שבט', כפי שלמדנו דוד, שפירש לנו משמעות זו של המלה על ידי שכתב בתהלים "שבט מלכותך".  
<sup>99</sup> הפסוק במלכים מלמד אותנו שהמלה 'שבט' משמשת גם במובן זרעו של בן אחד של יעקב.  
<sup>100</sup> המטרה העיקרית של הנביאים היא לבאר את התורה. כך הפסוק במלכים ב' בהקשר של נבואה על חורבן בית ראשון משתמש בלשון 'הסרה', ורומז בלשון 'גם' לנבואה במלכים א' י"א, בה נקבעה שארית זו של מלכות יהודה, ובה הופיע לשון 'שבט' (אמנם במשמעות אחרת של המלה). כל זה כדי ללמדנו שחורבן בית ראשון הוא המכוון בפסוק בתורה אשר בה מופיעות המילים 'שבט' ולשון 'הסרה', והוא הפסוק "לא יסור שבט מיהודה... עד כי יבא שילה".  
<sup>100</sup> פירוש 'שכוי' כאן – לב האדם. ראה רש"י וראב"ע לאיוב ל"ח, לו.

אמר המחבר, אחרי אשר עד כה ברכני יי, <sup>101</sup> אצרף לזה עוד תשובה למה שיאשימונו הנוצרים על פגענו בישו, ואכתוב בכאן מה שקרה לי מזה הויכוח בולנציאה <sup>102</sup> עם חכמי נוצרים <sup>103</sup>. וכה אמרתי:

דעו, כי שמעתי שיתנצלו בני עמנו מזה, ויכחשו לומר לא עשיתי אני ולא אבי. <sup>104</sup> הוא הבל. אבל אני אומר כי אני עשיתי הכל, וכן אעשה מחר אם יזדמן. <sup>105</sup> וכן שמעתי מבני עמנו מתחכמים בהבל לומר כי אין עון עלינו בזה המעשה, כי כן רצה הוא, ורצונו של אדם זה כבודו. <sup>106</sup> ואתם <sup>107</sup> משיבים על זה, הנה מכל מקום כונתינו <sup>108</sup> הייתה רעה. <sup>109</sup> אך דעו נא, כי כאשר צמח ישו בירושלם ובסביבותיה, לא היו שם רק יהודים. <sup>110</sup> אך נחלקו כולם לשתי כתות: האחת האמינה בו, ונמשכו אחריו מכל הארצות עד שבאו <sup>111</sup> אליכם בני יפת, ר"ל: בני יון ורומי וזולתם, <sup>112</sup> עד שאתם אם מזרע היהודים ההם, אם מבני יפת הנמשכים אחריהם, והכלל – כאילו אתם בניהם. <sup>113</sup> ואנחנו בני הכת האחרת מן היהודים שאז לא האמינו בו אך שלחו יד בו כמו שמפורסם. וכלל הדבר אני מניח אתכם כאילו אתם היהודים עצמם אשר האמינו בו, ואנחנו אותם היהודים עצמם שפגעו בו. וראו כי אני אומר לכם שני ענינים: הראשון – אנצל עצמנו כי לא חטאנו; השני – אצדיק עצמנו וארשיע אתכם. <sup>114</sup>

וביאור הראשון: <sup>115</sup> ידוע כי ישו גדל עמנו מנעוריו, אוכל ושותה ושוחק עם נערינו ועושה כל צרכי יתר הגוף אין ראוי לאמרם. ואחר כי גדל והיה על דרך משל כבן עשרים שנה, שוטט ברחובותינו ובבתי כנסיותינו, ואמר שהוא אלוה, עם היותו גם אז שוקד בעניינו מכל צרכי

<sup>101</sup> בהבנת פסוק זה, או בכתובת הדברים הנ"ל, או בכלל בעזרו ובסעדו את ריא"כ עד זמן זה.

<sup>102</sup> ולנסיה, במזרח ספרד.

<sup>103</sup> לקשרי ריא"כ עם הנצרות ראה מש, עמ' 54-55.

<sup>104</sup> יהודים אפולוגטיים מכחישים את הריגת ישו על ידי היהודים.

<sup>105</sup> ריא"כ אינו מכחיש את הריגת ישו, אלא מתגאה בכך, ומצהיר שהיה מוכן לעשות כן שוב.

<sup>106</sup> התנצלות אחרת של יהודים היא שישו רצה לההרג (שהרי על פי השקפת הנצרות, ישו רצה למות כדי שמיתתו

תגאל את היהודים מחטאיהם על פי Jhon 3:16, והיהודים מילאו את בקשתו מפאת כבודו.

<sup>107</sup> הנוצרים.

<sup>108</sup> כוונת היהודים.

<sup>109</sup> תשובתכם להתנצלות זו של היהודים היא שמכל מקום, אף על פי שישו רצה לההרג, כוונת היהודים הייתה

לרעה, כלומר, אף הם רצו שהוא ייהרג.

<sup>110</sup> ההתפלגות הייתה בין כתות שונות של יהודים, ולא בין יהודים לגויים.

<sup>111</sup> ראה לעיל על י', ב.

<sup>112</sup> אתם הנוצרים או שהנכם מזרע היהודים בני הכת שהלכו אחר ישו, או מבני יפת שנמשכו אחר אותם

היהודים, ובין כך ובין כך – כאילו אתם בני אותם היהודים.

<sup>113</sup> אסביר כיצד לא זו בלבד שאין אנו אשמים בכך, אלא גם עשינו מעשה צודק ונכון ואתם הרשעים.

<sup>114</sup> ההתנצלות, כלומר, שלילות אשמתנו.

הגוף ומלבושיו כמלפנים. החנם חרפנוהו והכינוהו? כי <sup>115</sup>כלנו מקובלים מתורת האל כי יִי אש אוכלה (דברים ד', כד), ולו מרכבות סוסי אש ורכבי אש (מלכים ב ו', יז), ועליהם רוכבים שרפים ואראלים נוראים בעלי כנפים ועופפים (יחזקאל א'), ואילו בא כן אף<sup>117</sup> אחר עשרים שנה היה עון גדול עלינו.<sup>116</sup> אבל נניח שהיה אלוה, והוא מתנכר מתחפש בבגדים כאחד היהודים האמללים. מה פשענו ומה תעינו? אבל הוא התענו!<sup>117</sup> המשל בזה, אם אחד המלכים היום יפשוט בגדי מלכותו וילבוש גלימא מלבוש יהודי, ויעבור יהודי במסילותו<sup>118</sup> וידרוש בבית הכנסת שלנו שהוא המלך ויוכיחנו, כל שכן על דתנו,<sup>119</sup> חי נפשי כי נכנו מכת חרב והרג ואבדן (על פי אסתר ט', ה), או באבן או באגרופ (על פי שמות כ"א, יח), ומה יהיה פשענו?

וביאור הענין השני:<sup>120</sup> וְיִהְיֶה כְּדַבְרֵיכֶם כי אנחנו חשבנו עליו רעה, הנה אחר שאותו המעשה היה טוב, הנה תחשב עלינו לטובה וצדק וזכות על כל פנים.<sup>121</sup> ואתן לכם שני עדים נאמנים כמין הזה:<sup>122</sup> האחד – מאמר יוסף לאחיו "ואתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטובה" (נ', כ), כלומר, אין עליכם אָשָׁם אבל זכות וצדקה, כי האלהים ציוה לכם לעשות כן "למען עשה כיום הזה להחיות עם רב" (שם). והנה, כן היה בשוה ענין ישו, כי פגענו בו לחיותנו כיום הזה<sup>123</sup> ביניכם.<sup>124</sup> והעד האחר<sup>125</sup> – מה שכתוב במלכים (א כ', לה-לו) בְּנִבְיָא ש"אמר אל רעהו בדבר יִי: 'הכני נא'. וימאן י' להכותו. ויאמר לו: 'ען אשר לא שמעת בקול יִי, והנך<sup>120</sup> הולך מאתי והכך האריה וילך מאצלו ויכהו<sup>121</sup> וימצאהו האריה ויכהו". ואַחֲרֵי כָתוּב: "וימצא איש אחר, ויאמר: 'הכני נא'. ויכהו האיש הכות" ופצוע" (שם לז), כלומר, הפליג בהכאה, כי ראה שזה היה

<sup>115</sup> כל היהודים, ובכלל זה שתי הכתות.

<sup>116</sup> גם אילו היה בא ישו בגיל מבוגר יותר, בפרישות יחסית מעניינים גשמיים, ומכריז שהוא אל, גם אז היה נחשב זה לנו עון גדול.

<sup>117</sup> אפילו אם נניח שישו היה אל, עדיין אין אנו אשמים בהריגתו, משום שהוא הטענו בכך שהתחזה לבן אדם.

<sup>118</sup> בדרכינו.

<sup>119</sup> במיוחד אם יוכיח אותנו על דתנו, כלומר, ישלול את דתנו.

<sup>120</sup> הטענה שלא זו בלבד שלא חטאנו, אלא מעשינו אף היה צודק וטוב, ואתם הרשעים.

<sup>121</sup> גם אם נקבל את הנחת הנצרים שלמרות שישו רצה לההרג, כוונת היהודים בהריגתו לא היו 'טובות', אלא נתכוונו להרע לו, אף על פי כן יש להצדיק את היהודים, כיוון שמעשה הריגת ישו עצמו היה רצוי וטוב, יחשב המעשה ליהודים לזכות, למרות הכוונות הרעות.

<sup>122</sup> אביא שתי הוכחות מן המקרא לכך שאדם נדון לפי ערך המעשה האובייקטיבי ולא לפי כוונותיו הסובייקטיביות.

<sup>123</sup> על פי דברים ו, כד: "לחיותנו כהיום הזה".

<sup>124</sup> יוסף אמר לאחיו שאינם אשמים במכירתו למצרים, משום שלמרות מחשבתם הרעה, אלוהים תכנן את המהלך למטרה טובה, למטרה של "להחיות עם רב". כך גם בדיוק ('בשוה') קרה עם ישו (על פי הנחות הנוצרים), שלמרות שהיהודים בהריגתו חשבו לרעה, מכל מקום הריגתו הייתה לפי כוונת ישו האלוה (לפי הנחותיהם) למטרה טובה, לשם גאולת עם היהודים מחטאיהם ועל ידי כך הצלתם ממיתה והתקיימותם בחיים עד היום.

<sup>125</sup> ההוכחה השניה מן המקרא לכך שאדם נדון לפי ערך המעשה האובייקטיבי ולא לפי כוונותיו הסובייקטיביות.



טוב לו במצות האל.<sup>126</sup> ומה תרצו עוד פירוש?<sup>127</sup> והנה, אתם – האיש הראשון, ואנחנו – האיש האחר, וישו, שהיה אם שליח האלוה או האלוה עצמו,<sup>128</sup> הנה הוא עשה גם כן כנביא ההוא, שכתוב שם (לח): "ויתחפש באפר על עיניו" כדי שלא יכירהו מלך ישראל, כן עשה הוא<sup>129</sup> זאת החכמה המפוארה כדי שיהיה נתלה, כי אחר שהיה אלוה הנה הוא העירנו וציונו לזה.<sup>130</sup> ולנו, אוהביו, עשה חסד וכבוד, ר"ל: 'חסד' – כי זכנו לעשות זאת המצוה הנכבדת, וכבוד – כי לא רצה שיתעללו שאר העמים וגם לא אתם רק אנחנו הנכבדים בני הכת הנכבדת,<sup>131</sup> על דרך השרים והמלכים כשיתפשו במלחמה לא ימסרו עצמם רק למלכים או לבני מלכים כמונו,<sup>132</sup> כמו שאמר לנו האל במעמד הר סיני "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" (שמות י"ט, ו).<sup>133</sup> ואם אלהים הוא, הנה יוסיף עוד כהנה וכהנה לעשות לנו גמולות טובות, על כל הטובה אשר עשינו לו, ואם חי י"י כמה גמולות טובות עשה לנו האל מן היום ההוא והנה, וכן יתמיד אמן ואמן. תמו דברי ריבות.

(יג) **זבולון לחוף ימים ישכון** – גם זה מבואר שהיה אחר כבוש הארץ, ורב בכל זה פי' ממה

שקדמוני המפרשים.<sup>134</sup>

(יח) **לישועתך** – כבר קדם לנו<sup>135</sup> כי כל פעולה מצטרף על אחד משני פנים אם על הפועל אם

על הפעול, ועלינו לברור איש איש למינו.<sup>136</sup>

<sup>126</sup> הנביא ביקש מרעהו להכותו בצווי ה', והלה סירב. הרע נענש על שסירב להכותו. לאחר מכן בקש הנביא מאחר להכותו. האיש השני אכן הכה אותו. ההדגשה "הכה ופצע" באה לומר שהכהו כהוגן, מכיוון שידע שהכאתו רצויה מאת ה'.

<sup>127</sup> הקשר בין סיפור הנביא לבין נידון דידן ברור ואינו צריך פירוש (אף על פי כן ריא"כ הולך ומבאר בהמשך הדברים).

<sup>128</sup> על פי הנחות הנוצרים.

<sup>129</sup> ישו.

<sup>130</sup> התחזותו של ישו לבן אדם שבטאה את רצונו שיתלה. וכיוון שהוא אלוה, על פי הנחות הנוצרים, הרי רצונו זה הוא כציווי אלוהי.

<sup>131</sup> על פי הנחות הנוצרים, שישו רצה לסבול ולהרג כדי לגאול את בני האדם בכך מחטאם, הרי שבכך שבא בין היהודים ואפשר להם למלא את רצונו זה, עשה עמהם חסד, ובכך שבחר שיהיו הם המתעללים בו וההורגים אותו, על פני יתר העמים, עשה עמהם כבוד.

<sup>132</sup> מכובדות ההורג היא מכלל כבוד המיתה עבור הנהרג, ולכן בחירת הנהרג המכובד בהורגו משקפת את מכובדות ההורג.

<sup>133</sup> ישו הבין שאנו עם מכובד, משום שכבדנו ה' בהר סיני ועשנו ממלכת כהנים וגוי קדוש, כלומר, מיוחד לה'.

<sup>134</sup> ברכה זו כמו יתר ברכות יעקב היא לעתיד לבוא, לאחר כיבוש הארץ, לעניין הנחלה בארץ. ומספיק ('רב') לעניין פסוקים אלו הפירושים של קודמיו.

<sup>135</sup> לעיל על מ"ו, כח.

<sup>136</sup> במלה 'ישועתך', הכינוי 'ד' מוסב או על נושא הפועל או על מושא הפועל, כלומר, פירושו או 'הישועה שלך שאתה הושעת (את אחרים)' או 'הישועה שלך שהושיעו (אחרים) אותך'.

(כג) **וישטמוהו** – אין צורך לומר 'וכבר שטמוהו', אבל גם אחרי כן שטמוהו יום ויום ושקדו

במשטמתם להרע לו תמיד.<sup>137</sup>

(כד) **אבן ישראל** – מונח בהסכמת העברי ליחס, כמו שהוא בערבי. כי שתי הלשונות האלו

מיסוד אחד, כמו בלעז הוא הצרפתי והפרובנצל. ולכן כמו שאמר 'אבן סינא', 'אבן רשד', כן

יאמר בעברי 'אבן ישראל', 'אבן כספי'.<sup>138</sup> מצורף לזה, כי 'אבן' מונח על עצם, כמו שכתו' במה

שאחר הטבע, כי גוהר הוא אבן הבדולח, והעתקתו בעברי עצם. וכל שכן בעצם החמרי הגשמי

כמו שידוע ליחידים על לבנת הספיר ואבן ספיר ואבן תרשיש.

(כו) **עד תאות גבעות עולם** – דבק עם "גברו",<sup>139</sup> כי שפע הברכות כשפעת מים וכתו'

"והמים גברו מאד על הארץ ויכוסו כל ההרים הגבהים" (ז', יט).<sup>140</sup>

(כח) **וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם** – הכל אחד, כי "ויברך" הוא ביאור מה

דבר.<sup>141</sup> ואין קושיא איה ברכת ראובן ושמעון, כי זה מנהג העברי לדבר על הרוב, וכן כל

הלשונות. כל שכן כי "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" (ז) כי "י"עד להם ירושה בארץ, רק

בחלוקות. ואולי החלוקה יותר מועיל. וכן "אל תותר" (ד) אינו קללה, אבל הוא ברכה מה, כי

לפחות יהיה לו בארץ כאחד אחיו זולת יוסף.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> אין לפרש כראב"ע שכיוון שהמשטמה היא המובילה אל המרור, על כן המשטמה ארעה לפני המרור, וכאילו כתוב: 'וימררוהו ורבו, וכבר (קודם לכן) שטמהו', אלא ('אבל') מדובר במשטמה שהמשיכה גם לאחר שהתחילו למרר אותו, שהרי תהליך המשטמה והמרור חזר יום יום.

<sup>138</sup> 'אבן' בעברית הוא כמו 'אבן' בערבית, והמשמעות היא ייחוס, כלומר, 'בנו של'. 'אבן ישראל' הוא 'המיוחס לישראל'. ניתן להקיש מן הערבית לעברית, משום ששתי השפות הן ממקור אחד (שתיהן ממשפחת השפות השמיות), כמו שצרפתית ופרובנצל הן ממקור אחד. קשה להכריע בוודאות אם כוונת ריא"כ לתיאור דיאכרוני או לתיאור סינכרוני של קרבה בין השפות.

<sup>139</sup> "עד תאות גבעות עולם" אינו תיאור היקפם של "ברכת הור", אלא תיאור היקף ההתגברות של "ברכת אבין" יותר מ"ברכת הור".

<sup>140</sup> השימוש בגבעות לשם תיאור היקף הברכות מובן כתיאור של התגברות של מים עד ראש הגבעות, בדומה למתואר במבול, כמטאפורה להתגברות שפע הברכות.

<sup>141</sup> "אשר דבר להם" ו"ויברך אותם" אינם שני דברים שונים שמסר יעקב לבניו, אלא היה רק ארוע אחד של ברכת יעקב לבניו, ו"ויברך אותם" הוא ביאור של מה ש"דבר להם" יעקב.

<sup>142</sup> בפסוק נאמר "כל אלה שבטי ישראל שנים עשר... ויברך אותם, איש אשר כברכתו בך אתם", אף על פי שראובן, שמעון ולוי לא קבלו ברכה אלא נזיפה, משום שדרך העברית ויתר השפות לקבוע דבר באופן כולל אף על פי שאינו נכון אלא על דרך הרוב. נוסף על זה, ניתן לפרש את דברי יעקב לראובן, לשמעון וללוי כברכה, כי בדבריו לשמעון וללוי "אחלקם ביעקב..." ייעד להם חלק בארץ, אלא שהוא מפוזר ('בחלוקות'). ומי יודע, אולי עדיף פיזור כזה. גם את דברי יעקב לראובן ניתן לראות כברכה, כי אף על פי שהסיר ממנו את חלק הבכורה, מכל מקום בישר לו על קבלת חלק בארץ השווה לחלקי יתר האחים מלבד יוסף (שקבל שני חלקים).

(לג) ויכל יעקב לצוות את בניו ויאסוף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף אל עמיו – בזה

הפסוק ד' גזרות מחייבות רצופות זו לזו. ויש מהם, שהקודם בסדר – קודם בזמן לא בסבה,

ויש, שגם הוא קודם בסבה.<sup>143</sup>

## פרק נ

(א) ויפול יוסף על פני אביו – כבר פירשתי הוראת "על פני" בעברי. ובזה קיום "ויוסף ישית

ידו על עיניו" (מ"ו, ד).<sup>144</sup>

(ה) אבי השביעני לאמר הנה אנכי מת – אין "הנה אנכי מת" מן השבועה.<sup>145</sup> וכן "וישבע

יוסף" (כה),<sup>146</sup> "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה: ... יעקב... (שמות א', א).<sup>147</sup>

(יג) וישאו אותו – כאילו אמר: 'ר': וישאו אותו.<sup>148</sup>

(טז) ויצו את יוסף וכו' – על ידי אמצעי,<sup>149</sup> עם עמדם קרובים לו.<sup>150</sup> וכל זה מפחדם ממנו,

ולחלוק לו כבוד.<sup>151</sup>

<sup>143</sup> בפסוק יש ארבעה משפטים: 1. "ויכל יעקב לצות את בניו"; 2. "ויאסף רגליו אל המטה"; 3. "ויגוע"; 4. "ויאסף אל עמיו". בין כל החלקים יש סדר כרונולוגי ('הקודם בסדר – קודם בזמן'), אבל רק בין חלקם יש גם סדר סיבתי ('הקודם בסדר... גם הוא קודם בסבה'). נראה שהכוונה היא שיש קשר סיבתי ישר בין 1 ל-2, ובין 3 ל-4, אבל לא בין 2 ל-3. כלומר, כיוון שסיים יעקב לצוות את בניו, אסף את רגליו, ואז גוע ומשום כך נאסף אל עמיו.<sup>144</sup> לעיל על א', ב מבואר שלשון 'על פני', להבדיל מלשון 'על' לבדו, מציין יחס של מגע ממש, ולא רק סמיכות. לכן המשמעות כאן היא שיוסף נפל על אביו ממש. וזהו קיום של ההבטחה שהבטיח ה' ליעקב "ויוסף ישית ידו על עיניו".

<sup>145</sup> דברי יעקב אל יוסף (המצוטטים כאן על ידי יוסף בדברו אל בית פרעה) פותחים בהקדמה "הנה אנכי מת", כאשר תוכן השבועה עצמה היא: "בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען – שמה תקברני". מה שכתוב לפני דברי ההקדמה "אבי השביעני לאמר", מוסב על תוכן השבועה עצמה, הכתובה אחרי דברי ההקדמה.

<sup>146</sup> אף שם נאמר "וישבע יוסף את בני ישראל לאמר", ואז מובאים דברי ההקדמה: "פקד יפקד אלהים אתכם", אשר אינם מכלל השבועה עצמה, ורק לאחר מכן באה השבועה עצמה: "והעלתם את עצמותי מזה". לעומת זאת, רס"ג תרגם כאילו כתוב 'כשיפקוד', כלומר, "פקד יפקד..." הוא תיאור זמן חלות השבועה, ואם כן, הוא מכלל השבועה, ולא ההקדמה.

<sup>147</sup> אף שם המילים "איש וביתו באו" אינם חלק מרשימת הבאים מצרימה, ופירוט שמות בני ישראל הבאים מצרימה מופיע רק לאחר מכן.

<sup>148</sup> נשיאת האחים את יעקב אל ארץ כנען וקבורתו שם בפסוק יג הוא פירוט של המשפט הכללי "ויעשו בניו לו כן כאשר צוה" בפסוק יב, ואינו מתאר ארוע אחר. כאילו נאמר: "ויעשו בניו לו כן כאשר צוה, כלומר ('רוצה לומר'): וישאו אותו...".

<sup>149</sup> האחים דברו אל יוסף באמצעות שליח ולא אישית, שכן משמעות הלשון "ויצו אל יוסף", כלומר, ציוו את השליח, ועוד שהרי הם מכנים את אביהם "אביך", ומדברים על עצמם בגוף שלישי "עבדי אלהי אביך".

<sup>150</sup> דברו אל יוסף על ידי שליח אף על פי שעמדו קרובים אליו, שהרי מיד אחר כך בפסוק יח נאמר "וילכו גם אחיו ויפלו לפניו".

<sup>151</sup> הסיבה לכך ששלחו דבריהם ביד אחר, אף על פי שהיו סמוכים לו, היא מפני פחדם ממנו, וגם כדי לחלוק לו כבוד.

**אביך צוה וכו' – נכון [הן]<sup>152</sup> שהיה אמת והן לא,<sup>152</sup> הנה אמ' אריסטו כי נכון לגדולי הנפש שיכזבו אם הוא הכרחי מאד.<sup>153</sup>**

(יח) ואמרו **הננו לך לעבדים** גם היום – מקיום החלום.<sup>154</sup>

(יט-כא) **ויאמר אלהם יוסף** – ראה חכמת יוסף אבינו בחכמת הטבע והאלהות, עד שהיה יודע לברור<sup>155</sup> בין האפשרי וההכרחי שהם שני מינים הכוללים כל המציאות.<sup>155</sup> והכונה בזה אמ' להם איניני כזה שאוכל לגזור מהו טוב ומה רע, ולכן אל תיראו שחרה לי, כי למה יחרה לי על מה שעשיתם לי או תעשו עוד, ומי יודע אם הוא טוב או רע, וכל שכן כי הוציאו הנסיון אחרי כן כי היה טוב מופלג.<sup>156</sup> מצורף לזה כי לא היה בידכם להמנע כי האל צוה לכם זה.<sup>157</sup> ובכלל "אל תראו" גם כן לומר: לא אירע<sup>158</sup> לכם, כי אולי יהיה טוב, ואעשה לכם טובה תחת רדפי רע לכם. ואיך שיהיה "אל תיראו" על העתיד, "אנכי אכלכל". ולכן שנה "אל תראו" פעמים.<sup>159</sup>

(כד) **אנכי מת** – על האפשרי הקרוב.<sup>160</sup>

(כו) **וימת יוסף בן מאה ועשר שנים** – סוף אדם למות, ואם קודם זה "ויצבור יוסף בר כחול הים" (מ"א, מט), "וילקט יוסף את כל הכסף" (מ"ז, יד). ולא נשאר לו מכל עמלו רק

<sup>152</sup> דרך כתיבת התורה כאן מתאימה ונכונה בין אם היו דבריהם אמת ובין אם היו שקר.

<sup>153</sup> אבן רשד, ספר המידות, עמ' 159.

<sup>154</sup> האחים מציעים את עצמם כעבדים, ובכם מקבלים עליהם את קיום החלומות של יוסף. יתכן ורצונו לומר שבכך יש משום קיום החלום (ולא שהאחים התכוונו לכך).

<sup>155</sup> ניתן לראות כאן את חכמתו של יוסף שידע להבחין בין דבר שאינו מחוייב המציאות שיתקיים (ה'אפשרי') לבין דבר מחוייב המציאות (ה'הכרחי'). כלל המציאות מתחלקת בין הדברים האפשריים לבין הדברים ההכרחיים.

<sup>156</sup> יוסף אמר לאחיו שלא יפחדו ממנו, משום שלא יכעס על דבר שלא ברור אם הוא טוב או רע, כי איננו תחת אלהים, כלומר, אין הוא כזה שמסוגל לשפוט האם מעשה היה טוב או רע, כיוון שתוצאת המכירה לא הייתה מחוייבת המציאות שתהא רעה והיה ייתכן שתהא דווקא טובה, ולכן לא הייתה ידועה להם מראש. ובמיוחד אין ליוסף לכעוס על אחיו, הואיל והתוצאות בפועל של מעשה (מה ש'הוציאו הנסיון') היו חיוביות, 'טוב מופלג', וזה שרמז במילים "...להחית עם רב".

<sup>157</sup> משמעות נוספת למילים "ואתם חשבתם עלי רעה, אלהים חשבה לטבה למען עשה כיום הזה להחית עם רב" היא סיבה נוספת לכך שאינו שומר טינה לאחיו, היא, כי "האל צוה לכם זה", זהו אקט של ההשגחה שסבבה שהאחים ימכרו את יוסף, ולא הייתה לאחים ברירה בענין זה.

<sup>158</sup> אעשה לכם רע.

<sup>159</sup> לא זו בלבד שלא אכעס עליכם, כאמור, אלא גם לא אעשה לכם רע, ואולי אפילו תהיה תוצאה טובה ממעשכם, ואז אעשה לכם טובה במקום לבקש את רעתכם ('תחת רודפי רע לכם'). ובכל אופן, בין אם אעשה לכם טובה ממש ובין אם לא, מכל מקום אפרנס אתכם, ולכן אין לכם לפחד.

<sup>160</sup> אין הכוונה כי יוסף בהכרח ימות, אלא רק שזה אפשרי וסביר שימות. כוונת ריא"כ היא כנראה לאפשרות שימות בזמן הקרוב; או לאפשרות שימות לפני פקידת ה' את עם ישראל.

השארות נפשו שבאה גן עדן.<sup>161</sup> ולכן אמר שלמה "כל אשר בכחך לעשות עשה<sup>כב</sup>" (קהלת ט', י), כלומר, השגת החכמה המעשית והעיונית, כמו שסיים דברו ואמר "כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה" (שם). ואלו הם הארבעה מיני שלמויות<sup>כג</sup> שזכרו ארסטו<sup>162</sup> ואפלאטון.<sup>163</sup> ובכלל, "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם (שם י"ב, יג)".

נשלם ספר בראשית.

---

הערות נוסח

<sup>א</sup> נה"מ – המלך.

<sup>ב</sup> בכה"י משובש ותוקן בשוליים.

<sup>ג</sup> בכה"י – אל.

<sup>ד</sup> נה"מ – את.

<sup>ה</sup> בגוף כה"י – יעקב, ותוקן בשולי כה"י.

<sup>ו</sup> משובש ותוקן בשולי כה"י.

<sup>ז</sup> בכה"י כאן – המלה 'יוסף' מחוקה.

<sup>ח</sup> בכה"י – דעתו.

<sup>ט</sup> נסה"מ – את.

<sup>י</sup> בכה"י – אני.

<sup>יא</sup> בכה"י – באה.

<sup>יב</sup> בכה"י – המלה 'כולם' מחוקה.

<sup>יג</sup> המלה 'אף' מופיעה בשולי כה"י.

<sup>יד</sup> נסה"מ – האיש.

(המשך הערות נוסח בעמוד הבא)

---

<sup>161</sup> סופו של כל אדם למות, אף על פי שאסף רכוש רב במשך חייו, ורכוש זה לא ישאר לו לאחר מותו, אלא נשאר הוא רק עם נפשו שבאה לגן עדן.

<sup>162</sup> אתיקה ניקומאכית ספר א', פרק 8, <sup>b</sup> 1098.

<sup>163</sup> ארבעת השלמויות נזכרות במורה הנבוכים ג', נד, והם: הרכוש; הבריאות והכח הפיסי; שלמות המידות; ושלמות שכלית בידיעת ה'. על האדם להשקיע בהשגת השלמויות הנשארות לאחר המיתה, ולא בדברים שקיימים רק בחייו. בדברי ריא"כ משמע שאף החכמה המעשית ממשיכה עם האדם לאחר מיתתו; וזוהי חריגה גדולה משיטת הרמב"ם.

## הערות נוסח

<sup>ט</sup> נסה"מ – הנך.

<sup>טז</sup> נסה"מ – לא מופיע 'ויכהו'.

<sup>יז</sup> נסה"מ – הכה.

<sup>יח</sup> בכה"י טעה המעתיק תחילה וכתב 'ידע', ותיקן טעותו.

<sup>יט</sup> נסה"מ – אל.

<sup>כ</sup> בכה"י חסר.

<sup>כא</sup> בכה"י הסדר הפוך – לברור יודע.

<sup>כב</sup> נה"מ – כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה.

<sup>כג</sup> בכה"י – שלומיות.

## רשימות ביבליוגרפיות

### חיבוריו של ר' יוסף אבן כספי הנמצאים בידינו<sup>1</sup>

רשימה זו כוללת גם חיבורים שאינם בדפוס.

אדני כסף	כולל:
א. פירוש ליהושע ולשופטים, בתוך: מקראות גדולות 'הכתר', אונ' בר-אילן, רמת גן תשנ"ב.	
ב. פירוש לשמואל א-ב, בתוך: מקראות גדולות 'הכתר' אונ' בר-אילן, רמת גן תשנ"ב.	
ג. פירוש למלכים א-ב, בתוך: מקראות גדולות 'הכתר' אונ' בר-אילן, רמת גן תשנ"ב.	
ד. פירוש לישעיהו, בתוך: מקראות גדולות 'הכתר' אונ' בר-אילן, רמת גן תשנ"ב.	
ה. פירוש ליחזקאל, בתוך: מקראות גדולות 'הכתר' אונ' בר-אילן, רמת גן תשנ"ב.	
ו. חלק א, מהדורת לאסט, לונדון תרע"א (פירוש לנביאים ראשונים ולספר ישעיהו).	
ז. חלק ב, מהדורת לאסט, לונדון תרע"ב (פירוש לספרים ירמיהו יחזקאל ותרי-עשר).	
גביע כסף	בתוך: הרינג, גביע כסף.
טירת כסף	בתוך: משנה כסף א, מהדורת לאסט, פרעסבורג תרס"ה.
מנורת כסף	בתוך: עשרה כלי כסף ב, עמ' 75-142.
מצרף לכסף	בתוך: משנה כסף ב, מהדורת לאסט, קראקא תרס"ו (ציונים למצרף לכסף לבראשית יהיו למהדורה המוצעת כאן בעבודה).
משכיות כסף	מהדורת ווערבולנר, בתוך: שלשה קדמוני מפרשי המורה, פפד"מ תר"ח, ד"צ ירושלים תשכ"א.
משנה כסף	ראה טירת כסף; ראה מצרף לכסף.
ספר ההטעאה	(=חלק שלישי של 'צורר הכסף'), מהדורת רוזנברג, עיון ל"ב (תשמ"ד), עמ' 279-290.
ספר המוסר	(יורה דעה), בתוך: עשרה כלי כסף א, מהדורת לאסט, פרעסבורג תרס"ג, עמ' 59 - 74; וכן בתוך I. Abrahams (ed.), <i>Hebrew Ethical Wills</i> , Philadelphia 1926, Vol. I, pp. 127-161.
ספר המשל	שמו המקורי של אדני כסף, לפני שריא"כ שינהו.
עמודי כסף	מהדורת ווערבולנר, בתוך: שלשה קדמוני מפרשי המורה, פפד"מ תר"ח, ד"צ ירושלים תשכ"א.
עשרה כלי כסף	שני כרכים (א, ב), מהדורת לאסט, פרעסבורג תרס"ג. כולל חיבורים שונים המנויים כאן גם כל אחד באופן עצמאי.
פירוש לאיוב א	בתוך: עשרה כלי כסף א, עמ' 133 - 159.
פירוש לאיוב ב	בתוך: עשרה כלי כסף א, עמ' 160 - 179.
גלילי כסף	פירוש לאסתר, בתוך: עשרה כלי כסף ב, עמ' 29 - 40.

<sup>1</sup> למחקר מקיף בנושא, ראה הקדמת ח. כשר לשלחן כסף, עמ' 15-51.

- פירוש למשלי א  
בתוך עשרה כלי כסף א, עמ' 3 - 80.
- פירוש למשלי ב  
בתוך עשרה כלי כסף א, עמ' 81 - 132.
- פירוש לעזרא ולנחמיה ולדברי הימים  
בתוך עשרה כלי כסף ב, עמ' 41 - 58.
- פירוש לקהלת  
בתוך עשרה כלי כסף א, עמ' 85 - 215.
- פירוש לרות ולאיכה  
בתוך עשרה כלי כסף ב, עמ' 1 - 28.
- פירוש לשיר השירים  
בתוך עשרה כלי כסף א, עמ' 181 - 184.
- פרשת כסף  
כ"י וטיקן 151 (פירוש על ראב"ע – טרם יצא לאור).
- צורר הכסף  
כ"י וטיקן 283 (טרם יצא לאור).
- קבוצת כסף (לאסט)  
מהדורת לאסט, על פי כ"י מינכן, בתוך עשרה כלי כסף א, עמ' XXII-XX.
- קבוצת כסף (רנן)  
מהדורת רנן, על פי כ"י פרמה, בתוך: E. Renan, *Les Écrivains juifs français* (מהדורה נוספת של *des XIVe siècle*, Paris 1893, pp. 189-198).  
הנ"ל.
- רתוקות כסף  
שולחן כסף  
כ"י רומא אנג'ליקה 60 (טרם יצא לאור).  
מהדורת ח' כשר, ירושלים תשנ"ו.
- שרשות כסף  
(לקט מתוך המצוי בכתבי היד), מהדורת לאסט, נדפס בתוך JQR 19 (1907), pp. 651-687.
- שרשות כסף  
תם הכסף  
כ"י רומא רומא-אנג'ליקה 60 (טרם יצא לאור).  
מהדורת לאסט, לונדון תרע"ג.
- תרומת כסף  
כ"י וינה 161 (heb.27) (טרם יצא לאור).



## חיבוריו של ר' יוסף אבן כספי שאינם בידינו

פירוש לספר הרקמה  
מזמרות כסף (פירוש על תהלים).  
מזרק כסף (פירוש למעשה בראשית).  
כסף סיגים (ק"י שאלות עמוקות בתורה ובנביאים).  
כפורי כסף (מחלוקות ריא"כ על קודמיו).  
מיטות כסף (ביאור נושאים נבואיים).

## ביבליוגרפיה כללית

[מלבד ספרי ריא"כ, המנויים לעיל].

[בדיון על הביאור של כתוב מסוים, בגוף העבודה, יצוין רק שם המפרש, והכוונה היא לביאורו על אתר].

- אבן גבירול, שלמה בן יהודה, ספר מבחר הפנינים, לנדסברג תש"ח
- אבן ג'נאח, שורשים
- אבן ג'נאח, הרקמה
- [אבן כספי]
- אבן רשד, ההויה וההפסד
- אבן רשד, החוש והמוחש
- אבן רשד, הנהגת המדינה
- אבן רשד, ספר המאמרות
- אבן רשד, ספר המידות
- אבן רשד, ספר השמע
- אבן תיבון, המלים הזרות
- אברבנאל, פירוש לשמות
- אברבנאל, פירוש לתורה
- אלטמן, סולם
- אנצקלופדיה יודאיקה
- אנצקלופדיה מקראית
- אבן גבירול, שלמה בן יהודה, ספר מבחר הפנינים, לנדסברג תש"ח
- ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים, ברלין 1896.
- ר' יונה אבן ג'נאח, ספר הרקמה, פראנקפורט תר"ו.
- ראה רשימת חיבוריו של ר' יוסף אבן כספי, לעיל].
- ביאורי אבן רשד על ספר ההויה וההפסד לאריסטוטלס, קמברידג', 1958.
- קצור ספר החוש והמוחש לאבן רשד, מהדורת צ' בלומברג, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1954.
- באור לספר הנהגת המדינה לאפלטון, מהדורת א' רוזנטל, קמברידג', 1956.
- אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד על ספר המבוא לפורפוריוס וספר המאמרות לאריסטוטלס, מהדורת ח' דוידסון, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1969.
- אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על-שם ניקומאכוס לאריסטו, מהדורת א"ז ברמן, ירושלים, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשנ"ט.
- אבן רשד, קצורי אבן רשד על שמע טבעי לאריסטוטלס, ריווא דטרינט ש"כ.
- ר' שמואל אבן תיבון, פירוש המלים הזרות, מהד' יהודה אבן שמואל, ירושלים תש"ו.
- יצחק בן יהודה אברבנאל, פירוש לספר שמות, ציוני הערות ומקורות מאת אבישי שוטלנד, ירושלים 1999.
- יצחק בן יהודה אברבנאל, פירוש לתורה, ירושלים תשכ"ד.
- Altmann A., "The Ladder of Ascension", in *Studies in Mysticism and Religion*, Jerusalem 1967, pp. 1-32.
- Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1972
- אנצקלופדיה מקראית, ירושלים 1982.

Eisen R., "Joseph ibn Kaspi on the Book of Job"  
*Jewish Studies Quarterly* 13, 1 (2006) , pp 50-86

Eisen R., "Joseph ibn Kaspi on the secret meaning  
Of the scroll of Esther", *Revue des Etudes Juives*  
160.2-4 (2001) 379-408

Aslanov C., "L'aristotélisme médiéval au service du  
Commentaire littéral : le cas de Joseph Caspi",  
*Revue des Etudes Juives* 161.1-2 (2002) 123-137

Aslanov C., "How Much Arabic Did Joseph Kaspi Know?", *Aleph – Historical Studies in Science & Judaism* 2 (2002), pp. 259-270.

Aslanov C., *Le Provençal des Juifs et L'hébreu en Provence: le Dictionnaire Sarsot Ha-Kesef de Joseph Caspi*, Paris 2001.

*Otot ha-Shamayim: Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology*, ed. Resianne Fontaine. Leiden 1995.

*Aristotle Posterior Analytics*, trans. H. Tredennick, Cambridge, Mass. 1960.

*Aristotle On Sophistical Refutations*, trans. E. S. Forster, Cambridge, Mass. 1978.

*Aristotle The Metaphysics*, trans. H. Tredennick,  
Cambridge, Mass. 1933.

*Aristotle On the Heavens*, trans. W.K.C. Guthrie,  
Cambridge, Mass. 1939.

*Aristotle The Physics*, trans. P.H. Wicksteed,  
Cambridge, Mass. 1929.

אריסטו, האתיקה הניקומאכית      אריסטו, האתיקה הניקומאכית, תרגמה נאווה גוטמן, תל אביב תשכ"ז.

- Bacher W., "Joseph Ibn Kaspi als Bibelerklärer", *Festschrift zu Herman Cohens siebzigsten Geburtstag*, Berlin (1912), pp. 119-135.
- Bacher W., "Aus der Bibelexegese Joseph Ibn Kaspis" *MGWJ* 56 (1912), pp. 199-217, 324-333, 449-457; 57 (1913), 559-566.
- בכר, "כפרשן המקרא"
- בכר, "על פירושו"
- בנדיקט, התורה בפרובאנס
- בן ששון, פרקים בתולדות
- בן ששון, תולדות ישראל
- בער, תולדות היהודים
- ברויאר, "הנוסח ומקורותיו"
- ברויאר, פרקי בראשית
- בראשית רבא
- גוטשל, "עקידת יצחק"
- גרוסמן, "זלזול בנשים"
- גרוסמן, חכמי צרפת
- דימנט, פרשנות ופילוסופיה
- האס יאיר
- היינמן, דרכי האגדה
- הכהן, סוגיות
- הלברטל, בין תורה לחכמה
- הרינג, גביע כסף
- Goetschel R., Le sacrifice d'Isaac dans Le "Gabia Kesef" de Joseph Ibn Kaspi d'argentieres, *Pardes* 22 (1996), 69-82.
- אברהם גרוסמן, "זלזול בנשים על רקע פילוסופי: ר' יוסף אבן כספ", ציון ס"ח (תשס"ג), עמ' 41-67.
- אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א.
- Dimant I. *Exegesis, Philosophy and Language in the Writings of Joseph Ibn Kaspi*, Ann Arbor (1979) (unpublished dis).
- יאיר האס, "לבעיית הימצאות דברי רבי יצחק עראמה בכתבי רבי יצחק אברבנאל", סיני קלד (תשס"ה), עמ' קנד-קנט.
- יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים 1974.
- ליאורה הכהן, סוגיות הלכיות ומוסריות במעשי האבות, בעיני פרשנים יהודיים בימי הביניים: רש"י רמב"ן ואבן כספ, רציונליות מול אידיאולוגיה בסיפורי האבות, עבודת גמר (M.A.), אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשנ"ה.
- משה הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימוניים בפרובאנס, ירושלים תש"ס.
- Herring Basil, *Joseph Ibn Kaspi's Gevia' Kesef*, New York 1982.

טברסקי, "אבן כספי"

Twersky I., "Joseph Ibn Kaspi - Portrait of a Medieval Jewish Intellectual", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge Mass. 1979, pp. 231-257.

אלעזר טוויטו, "הפשטות המתחדשים בכל יום" – עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג.

יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגם אברהם שליט, ירושלים-תל אביב 1955.

ר' יוסף ב"ר נתן אופיצאל, ספר יוסף המקנא, יצא לאור ע"י יהודה רוזנטל, ירושלים תש"ל.

דוד פלוסר, ספר יוסיפון, ירושלים 1981.

חיים הרמן כהן, משפטו ומותו של ישו הנוצרי, תל-אביב 1985.

תמיר כהן, על טעם ועל רי"כ – טעמי המקרא בפירוש ר' יוסף אבן כספי (רי"כ) לתורה ולנביאים, עבודה סמינריונית (לא פורסמה), מכון יעקב הרצוג להכשרת מורים ליד ישיבת הר-עציון, אלון שבות תשנ"ח (העבודה מצויה בספריית מכללת הרצוג).

חנה כשר, 'פרוש אריסטוטלי ופרוש פונדמנטליסטי לאיוב אצל יוסף אבן-כספי', דעת 20 (תשמ"ח), עמ' 118-125.

חנה כשר, "איך יצונו ה' לעשות תועבה כזאת!?", ביקורת עקדת יצחק על פי ר' יוסף אבן כספי, עט הדעת א' (תשנ"ז), עמ' 37-47.

חנה כשר, 'לשאלת מחברו של "ביאור הסודות לראב"ע" המיוחס ליוסף אבן-כספי', בתוך: מ' חלמיש (עורך), עלי שפר, רמת-גן תש"ן, עמ' 89-108.

חנה כשר, יוסף אבן-כספי כפרשן פילוסופי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ג.

חנה כשר, 'פתרונות בלשניים לבעיות תיאולוגיות - ממשנתו של יוסף אבן-כספי', בתוך: מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), דת ושפה, [חמ"ד] תשמ"ב, עמ' 91-96.

ראה לעיל ברשימת חיבורי ריא"כ.

דניאל י' לסקר, 'נצרות, פילוסופיה ופולמוס בפרובנס היהודית', ציון סח (ג), תשס"ג, עמ' 313-333.

אהרן מירסקי, הפיסוק של הסגנון העברי, ירושלים תשל"ח.

נורצי, ידידיה שלמה רפאל בן אברהם, מנחת שי על חמישה חומשי תורה, ירושלים תשס"ה.

מקראות גדולות 'הכתר', אונ' בר-אילן, רמת גן תשנ"ב.

Mesch B., *Studies in Joseph Ibn Kaspi: Fourteenth-Century Philosopher and Exegete*, Leiden 1975.

טוויטו, הפשטות המתחדשים

יוסף בן מתתיהו, קדמוניות

יוסף ב"ר נתן, יוסף המקנא

פלוסר, יוסיפון

כהן, משפטו ומותו

כהן, על טעם ועל רי"כ

כשר, "איוב אצל כספי"

כשר, "ביקורת עקדת יצחק"

כשר, "לשאלת מחברו"

כשר, פרשן פילוסופי

כשר, "פתרונות בלשניים"

כשר, שולחן כסף

לסקר, "נצרות"

מירסקי, פיסוק

מנחת שי

מקראות גדולות הכתר

מש, מחקרים

מש, "עקרונות"

Mesch B., "Principles of Judaism in Maimonides and Joseph Ibn Caspi", in J. Reinhartz & D. Swetschinski (eds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honour of Alexander Altmann*, Durham 1982, pp. 85-98.

Stroudze H., "Les deux commentaires d'Ibn Kaspi sur les Proverbs", *REJ* 52 (1962), pp. 71-76.

אוריאל סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, רמת-גן 1997.

קולט סיראט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, ירושלים 1975.

נח עמינח, 'הרשב"ש והחכם ר' אבא מרי אבן כספי-מ"מ בכתב באלג'יר', סיני ק"כ (תשנ"ז), עמ' צה-קד.  
יוסף עופר, המסורה הבבלית לתורה עקרונית ודרכיה, ירושלים, תשס"א.  
פרקי דרבי אליעזר, ורשה תר"ב [ד"צ: ירושלים תשכ"ג].

G.J. Toomer (trans.), *Ptolemy's Almagest*, Princeton, N.J. 1998

שלמה פינס, 'הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 277-304.

Finkelscherer B., *Die Sprachwissenschaft des Joseph Ibn Kaspi*, Breslau 1930.

פרקי נחמה, ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, עורכים: משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן, ירושלים תשס"א

Qalonimos ben Qalonimos ben Meir, *Kalonimos ben Kalonimos' Sendschreiben an Josef Kaspi*, edited by J. Perles, Munich 1913.

שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז.

Klein-Braslavy Sara., 'King Solomon and Metaphysical Esotericism according to Maimonides', *Maimonidean Studies* I (1990), pp. 57-86.

קליין-ברסלבי ש., "פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב", בתוך: בר-אילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 329-349.  
ר' אברהם אבן עזרא, פירושי התורה לראב"ע, בתוך 'תורת חיים', בעריכת הרב מרדכי ליב קצנלנבוגן, ירושלים 1986.  
חיים ראובן רבינוביץ, 'רבי יוסף כספי', בית מקרא ג, (תשל"ל), עמ' 352-359.  
ר' דוד קמחי, פירוש לספר בראשית בתוך מהדורת 'הכתר' בעריכת מנחם כהן, רמת גן תשנ"ב.

סטרודז, "אבן כספי למשל"

סימון, קריאה ספרותית

סיראט, הגות פילוסופית

עמינח, "הרשב"ש והחכם"

עופר, המסורה הבבלית

פדר"א

פטולמי, אלמגסט

פינס, "הסתברות התקומה"

פינקלשרר, תורת הלשון

פרקי נחמה

קלונימוס, תשובה שהשיב

קליין-ברסלבי, אזוטריזם

קליין-ברסלבי, המלך שלמה

קליין-ברסלבי, סולם

ראב"ע

רבינוביץ, "רבי יוסף כספי"

רד"ק, בראשית

- ר' דוד קמחי, ספר המכלול, מהדורת רוטנברג, ירושלים תש"ס.  
 ר' דוד קמחי, ספר השורשים, מהדורת ה"ר בייזנטאל ו-פ' לברכט, ברלין 1847 (ד"צ: ירושלים תשכ"ז).  
 שלום רוזנברג, 'הגיון', שפה ופרשנות המקרא בכתביו של ר' יוסף אבן-כספי, בתוך: מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), דת ושפה, [חמ"ד] תשמ"ב, עמ' 105-114.  
 שלום רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ד.  
 שלום רוזנברג, "ספר ההטעאה" לר' יוסף אבן-כספי, עיון לב (תשמ"ד), עמ' 275-295.  
 ר' יונה אבן ג'נאח, ספר הרקמה, תרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת מ' וילנסקי, ירושלים 1964.  
 ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים, תרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת ב"ז באכער, ברלין 1896 (ד"צ: ירושלים תשכ"ו).  
 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת אבן שמואל, תל-אביב תשל"ג.  
 ר' לוי בן גרשום, פירוש לספר בראשית, בעריכת ב' ברנר וא' פריימן, מעלה אדומים תשנ"ג.  
 ר' משה בן מימון, איגרות הרמב"ם, כרך ב', מהדורת יצחק שילת, מעלה אדומים, תשמ"ח.  
 ר' משה בן מימון, מלות ההגיון, מהדורת ח"י רות, ירושלים תשכ"ה.  
 ר' משה בן מימון, משנה תורה, מהדורת שבתי פרנקל, בני ברק תשמ"ב.  
 ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגום והערות מיכאל שורץ, תל אביב תשס"ב.  
 ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגום אבן תיבון, ירושלים תש"כ.  
 ר' משה בן מימון, הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת יצחק שילת, מעלה אדומים, תשנ"ב.  
 ר' משה בן מימון, ספר המצוות לרמב"ם, מהדורת הרב חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א.  
 ר' משה בן נחמן, פירוש לחמשה חומשי תורה, בתוך 'תורת חיים', בעריכת הרב מרדכי לייב קצנלנבוגן, ירושלים 1986.  
 Renan E., *Les Écrivains juifs français des XIVe siècle*, Paris 1893, pp. 131-206  
 Rawidowicz S., *On Interpretation, Proceedings of the American Academy for Jewish research*, XXVI, NY 1957, pp.83-126.  
 רב סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות ובדעות, ההדיר ותרגם י' קאפח, ירושלים 1970.  
 רב סעדיה גאון, האמונות והדעות, תרגם ר' יהודה אבן תיבון, תל אביב תשי"ט  
 ר' שלמה בן אדרת, תשובות הרשב"א, מהד' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן.  
 ר' שלמה יצחקי, פירוש לחמשה חומשי תורה, בתוך 'תורת חיים', בעריכת הרב מרדכי לייב קצנלנבוגן, ירושלים 1986.
- רד"ק, מכלול  
 רד"ק, שורשים  
 רוזנברג, "הגיון"  
 רוזנברג, לוגיקה  
 רוזנברג, "ספר ההטעאה"  
 ריב"ג, ספר הרקמה  
 ריב"ג, שורשים  
 ריה"ל, ספר הכוזרי  
 רלב"ג  
 רמב"ם, איגרות  
 רמב"ם, מלות ההגיון  
 רמב"ם, משנה תורה  
 רמב"ם, מורה הנבוכים  
 רמב"ם-תיבון, מורה הנבוכים  
 רמב"ם, הקדמות  
 רמב"ם, ספר המצוות  
 רמב"ן  
 רנן, המחברים היהודים  
 ריידוויץ, על הפרשנות  
 רס"ג, אמונות ודעות  
 רס"ג, אמונות ודעות  
 רשב"א, תשובות הרשב"א  
 רש"י

שלום, זרמים במיסטיקה

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, third edition, New York 1961